

嚴復自由觀的三層意義*

周 昌 龍

漢學研究中心

前 言

嚴復（1854-1921）可能不是第一位將西方近代自由主義思想公開輸入中國的人，但他對此一思潮的介紹，卻無疑是當時最有深度和系統的。光緒廿五年（1899），嚴復翻譯英國自由派思想家約翰·穆勒（John Stuart Mill, 1806-1873，或譯約翰·彌爾）的 *On Liberty*（《論自由》）一書，初名《自繇釋義》，書成後，因逢庚子拳亂，原稿失散，至光緒廿九年（1903）覓得原稿出版，更名爲《群己權界論》。由於此一耽誤，使《群己權界論》的面世，比梁啓超（1873-1929）介紹盧梭（Jean J. Rousseau, 1712-1778）《民約論》，在時間上反而晚了兩年，¹ 在受一般讀者歡迎的程度上，顯也大大不如。² 然而，就自由主義本身的思想內涵而言，嚴復不

* 本文曾蒙何師佑森及劉廣京教授批閱指正，謹此致謝。

1 梁啓超介紹盧梭天賦人權思想的文字主要見於〈盧梭學案〉，載《清議報》第100冊，光緒廿七年（1901）十一月十一日。

2 美國學者墨子刻先生認爲，由盧梭—黑格爾—馬克思爲代表的歐陸式自由傳統，與邊沁，約翰·穆勒，斯賓塞一系的英美式自由傳統，在清末民初同時傳入中國，而中國知識份子則顯然傾向於前者，見 Thomas Metzger, "Modern Chinese Utopianism and the Western Concept of the Civil Society." 載中央研究院近代史研究所編，《郭廷以先生九秩誕辰紀念論文集》（臺北：同編者，1991）。

又有關盧梭思想在當時之傳播情形，可參閱林啓彥，〈盧梭民約論對近代中國想界的影響〉，載《步向民主：中國知識份子與近代民主》（香港：中民書局，1989），頁32—94。及黃見德等，《西方哲學東漸史》（武漢出版社，1991），第二章第四節。

論在譯文或自我意見的表述上，都較能形成一種思辯性的系統學說，在中國近代自由主義思想發展史上，其開創地位應不容忽視。

自由本是一個複雜的問題，早在十九世紀，英國史學家艾克頓（Lord Acton）便收集了約二百個關於自由的定義和界說。嚴復譯介和表述的自由學說，其複雜性亦彷彿似之。從《群己權界論》問世迄今，學者對嚴復自由觀的討論可謂眾說紛紜，褒貶間出。本文將嚴復譯文與穆勒英文原書重新比勘對讀，發現兩者異同，再分別從嚴復本人之思想脈絡，及西方近代自由觀念本身之演化兩方面，去瞭解、闡明造成這些異同的原因，從而掌握嚴復自由觀的內涵、特質與歷史意義。

一、群己權界

嚴復鼓吹自由的第一個目的，應該是與其政治目的有關的，他希望通過自由而重建合理的國家權力分配制度，使個人為自由自律之個人，國群亦為自由自律之國群。基於此一前提，他不全取十八、十九世紀西方盛行的放任（laissez faire）主義，也不完全認同黑格爾一派「自由即主動服從規律」的理論，而自出胸臆，提出自由即「群己權界」的新觀點，如《群己權界論》〈譯者序〉所說：「夫自繇之說多矣，非穆勒氏是篇所能盡也。雖然，學者必明乎己與群之權界，而後自繇之說乃可用耳。」此為嚴復自由觀的第一層意義，係在法權層面上立論。

晚清倡議變法，設議院成為一時言論的中心。在光緒十到廿年間，湯震、陳虬、鄭觀應、陳熾等人都大力讚揚西方的議會制度，認為是西政的根本，所謂「欲藉公法以維大局，必先設議院，以固民心。」³至於必須開設議院的原因，他們主要都著眼在「通下情」這一點上，認為通過議院，可以達成「君民一體，上下一心」的關係，使內外無間，而國家得以富強。「通下情」固然是代議政制的目的之一，但在中國的文化機制下，也仍然可被視為君主「仁政」之一部分，其主動權仍在君主，與西方設代議政制以限制君主及政府權力之主要精神，仍未達一間。

3 鄭觀應，〈議院上〉，《盛世危言》卷一。關於晚清倡設議院的情形，可參看小野川秀美，〈晚清政治思想研究〉，林明德、黃福慶譯（臺北：時報出版公司，1982），第二章〈晚清變法論的成立〉。

作為「介紹西洋近世思想的第一人」，嚴復對於晚清啓蒙運動的第一個貢獻，即在闡明自由與民主之間的關係。他不但已經注意到民主可能是人類所能達到的制度性政治之最高境界，更進一步提出「自由爲體，民主爲用」的論點，指出民主是自由的作用，自由才是民主的本體，擺脫當時流行的中體西用說，直探西方自由主義政治思想的精粹領域。

嚴復是第一個人用西方自由主義精神解釋中國之所以應該走向代議政制的人。他認爲，中文「自由」兩字的初義爲「不爲外物拘牽」，與英文 liberty 或 freedom 的字義剛好吻合，「西名東譯，失者固多，獨此天成，殆無以易。」⁴ 用不爲外物拘牽解釋自由，於古有據，《禮記》·〈曲禮上〉：「帷薄之外不趨」，鄭玄注：「不見尊者，行自由，不爲容也。」《孟子》〈公孫丑下〉：「則吾進退，豈不綽綽然有餘裕哉！」趙岐注：「進退自由。」自由既是無拘牽，「凡所欲爲，理無不可」，則一旦由個人進入群體之後，「我自由者人亦自由」，便必須有一個群己的權界：無論個人或群體（包括政府、社會），其權利都不得越此界限；而在此權界之內，則個人自有充分不受管束之自由，除非發生侵害他人之事，國家不得以法律控制個人行爲。嚴復引述穆勒之言說：

民所不得自由者，必其事之出乎己而及乎社會者也。至於小己之所爲，苟無涉於人事，雖不必善，固可自由，法律之所禁，皆其事之害人者。⁵

這樣，嚴復通過群己權界之說，確定了個人廣泛的自由和國家有限的權力，發揮西方自由主義政治理論中所謂「有限政府」（limited government）之說，使代議政制不僅限於「通下情」的被動功能，更可發揮以自由爲實質的民主政治作用，「取群中事業而分別之，指何者爲政府所當干涉，何者爲政府所當放任。」⁶ 以法權規範和保障個人自由或群己權界。這樣，君上不再有無限之權力，也不再有無窮的責任，中國過去君兼親師的傳統政治型態，可以根本改變。而民眾既享有自由，也就對政府放任之一己行爲負有責任，由臣僕而轉爲主宰，在合理的自由競爭下，爲維護個人權益，追求更高幸福，而不停進步，嚴復因此說：

故今日之治，莫貴乎崇尚自繇。自繇，則物各得其自致，而天擇之用，存其最

4 嚴譯《群己權界論》〈譯凡例〉（上海：商務印書館，嚴譯名著叢刊。以下所引嚴復譯作皆用叢刊本），頁一。

5 嚴譯《法意》，卷十九第十四章按語。

6 嚴復，《政治講義》第六會，《嚴復集》（北京：中華書局，1986）第五冊，頁1290。

宜。太平之盛，可不期而至。⁷

這說明政治應以尊重個體自由為上，惟個體得自主，然後能各盡其最適宜之進化發展。同樣，一個人能不能為自己的行為負責，使道德作自主的演進，亦根乎自由之有無，嚴復引斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）之言說：

人道所以必得自繇者，蓋不自繇，則善惡功罪皆非己出，而僅有幸不幸可言，而民德亦無由演進。故惟與以自繇，而天擇為用，斯邇治有必成之一日。⁸

以此，為個人之自然權利，為國群之整體利益計，為政者都有義務保障個人自由，所謂「唯天生民，各具賦畀，得自由者，乃為全受。故人人各得自由，國國各得自由。」⁹「吾未見其民之不自由，其國可以自由也；其民之無權者，其國之可以有權也。」¹⁰

自由之關係如此重大。個人自不能將此重大權利託付君主之手，等待君主之仁或暴，而必須自己掌控主權，建立制度。嚴復說：

夫制之所以仁者，必其民自為之。使其民而不自為，徒坐待他人之仁我，不必斲之而不可得也……國之所以常處于安，民之所以常免於于暴者，亦恃制而已。非恃其人之仁也，恃其欲為不仁而不可得也，權在我者也。……在我者，自由之民也；在彼者，所勝之民也。必在我，毋在彼，此之謂民權。¹¹

以上清楚表明了，嚴復的思考邏輯，是從認識自由即無拘牽此一本質入手，從而引申出需要保障每個個人都無拘牽之群己權界說，從而要求定制度、伸民權，以限制政府權力，而維民之自致自利。反過來說，民權如果沒有制度支持，便始終只是個空泛的概念，要建立制度，便須先辨明群己權界之分。界分之根據，即在自由。因此說，自由是民主之本體，民主則為自由之作用。從體到用，以清晰的邏輯關係，組成了一個完整的自由主義政治系統。其中，群己權界又居於樞紐地位。嚴復將穆勒「自由論」的書名改易為《群己權界論》，這動作的本身並不表示嚴氏的保守性，它只是標明了嚴氏自由學說的中心理念，顯示其學說的「中國」特色。

7 嚴復，〈嚴復評點老子道德經〉（上海：商務印書館重排本，1931）第十八、十九、廿章總評。

8 同註4，頁二。

9 嚴復，〈論世變之亟〉，〈嚴復集〉第一冊，頁3。

10 嚴譯〈原富〉按語，頁917。

11 嚴譯〈法意〉按語，卷十一，頁45—46。

二、自由與大學「絜矩之道」

學界一直有一種印象，認為嚴復早年激烈，晚年保守，從蔡元培、胡適開始，此說幾成定論，而造成此印象的其中一項重要座標，則為嚴氏晚年一再贊揚孔孟之道，並提倡讀經。嚴復晚年某些言行，確有比早期保守之處，雖然「保守」二字的意義、定位和評價，並不容易釐清。¹²然而，嚴復從來不是一個全盤推翻論者，對儒家某些部分的批評和對某些部分的認同，一直並存在他的思想中。將西方自由觀念和儒家傳統中的大學絜矩之道融會，就是嚴氏這種思想特色的一個重要部分。

在一九〇三年寫的〈群己權界論·譯凡例〉中，嚴復述說自由實踐的基礎是：「人得自繇，而必以他人之自繇為界」，並指「此則《大學》絜矩之道，君子所恃以平天下者矣。」

在更早年發表的〈原強〉一文中，嚴氏更將中國傳統的「恕」和「絜矩之道」，視為個人自由自治的先決條件，他說：

是故富強者，不外利民之政也，而必自民之能自利始；能自利，自能自由始；能自由，自能自治始。能自治者，必其能恕，能用絜矩之道者也。¹³

絜矩之道以修身為本，修身需要通過從格物致知到誠意正心的途徑，宋儒以之為「為己之學」，也就是成就個人自由人格的中國自由哲學傳統（參看下文）。絜矩之道與西方自由傳統不盡同義，這點，嚴復已作過申論，¹⁴二者的相似處，則在嚴復所謂「待人與物」的關係上。儒家的絜矩之道，強調心之所同，推以度物，所謂「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上」，從消極面而言，為「己所不欲，勿施於人」；從積極面而言，為「己

12 可參看艾愷，〈文化守成主義論〉（臺北：時報出版公司，1986）。

13 嚴復，〈原強〉，原載天津《直報》光緒廿一年（1895）二月初八日至十三日，收入《嚴復集》第一冊，引文見頁14。嚴氏後來改寫此稿，收入《侯官嚴氏叢刻》，此段文字改為：「夫所謂富強云者，質而言之，不外利民云爾。然政欲利民，必自民各能自利始；民各能自利，又必自皆得自由始。欲聽其皆得自由，尤必自其各能自治始。反是且亂。」刪去了恕和絜矩之道等語，但「絜矩」和「明德新民」等觀念仍在其他作品中存在。

14 嚴復〈變世變之亟〉說：「中國理道與西法自由最相似者，曰恕、曰絜矩。然謂之相似則可，謂之真同則大不可也。何則？中國恕與絜矩，專以待人及物而言；而西人自由，則於及物之中，而實寓所以存我者也。」見《嚴復集》第一冊，頁3。其言固未必確當，要在顯示嚴復確有注意兩者之差異。

欲立而立人，己欲達而達人」。這樣一種人已關係觀，較少強調法權，而主要著眼於仁愛。在政治上而言，缺少了法權的仁愛，無異是少了對民權的保障，這是嚴復對儒家傳統攻擊最激烈的地方，¹⁵ 他後來修改〈原強〉一文，將「能自治者，必其能恕，能用絜矩之道者也」幾句話刪去，可能就是爲了這個緣故。但從個人道德發展或人類自我完善的角度而言，「絜矩之道」將誠意修身聯繫到治國平天下，最後可以達到《中庸》所謂「成己成物」的聖王境界，消泯人我界限。這是對群己權界作出更積極的提昇，比純粹限制群體或個人權力，毋使彼此逾越的作法，顯然更具一層提昇的境界。這是嚴復自由觀的第二層意義。

在翻譯 *On Liberty* 時，嚴復並沒有忽略穆勒以個人自由爲最終目的原意，《群己權界論》第三章討論個體自由的重要文字，大致上都是原文的對譯，如原文：

Where, not the person's own character, but the traditions or customs of other people are the rule of conduct, there is wanting one of the principle ingredient of human happiness, and quiet the chief ingredient of individual and social progress. (p.153)¹⁶

嚴譯：

且人之自奉其生也，使所由塗術與所性違行，而一一必俯循乎國俗，則其人樂生之意將亡。生必自繇而後可樂也。自繇者誠樂生之要端，而亦進化之所待也。
(頁66)

原文：

It is not wearing down into uniformity all that is individual in themselves, but by cultivating it, and calling it forth, within the limits imposed by the rights and interests of others, that human beings become a noble and beautiful object of contemplation.(p.161)

15 其說如：「西之言倫理也，先義而後仁，各有其所應得。東之言倫理也，先仁而後義，一予之而後一得也。」見《法意》卷十三，頁14—15按語。又如：「中國之爲民上，極之，爲民父母至矣，此無論其言之不克副也，就令能之，民之能自立者幾何？」見《社會通詮》，頁133按語。

16 John Stuart Mill, *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*. A. D. Lindsay, ed.(New York: E. P. Dutton and Company, 1951)。以後所引穆勒英文原文皆用此本。

嚴譯：

今夫人倫之所以貴而於人心爲美無度者，必非取其殊才異稟，磨而刻之，使渾然無圭角而同於人人。固將扶植勞來，期各自立而後已，若無損於他人應得之權利乎，雖縱之至異無害也。（頁74）

這些翻譯固然不是一字一字的對譯，但大致能表現出原文原義及對譯文漢化（雅化）的要求。不但如此，在有些地方，嚴復對個體自由觀念的申論，甚至比穆勒更進一層。如前引第二段譯文之後，嚴復接著寫道：

又況非常之事，待非常之人而後舉。故一國之中，必其民品不齊，而後設賑繁殊，而國多生氣。（頁74）

這一段頌揚「非常之人」的文字，是穆勒原書所無的。穆勒所論敘的，是具個體性的個人，嚴復將個體性的個人視爲「非常之人」，得舉「非常之事」，這是在穆勒個體自由的原意上再附增一層正面的價值判斷，將個體自由的地位提得更高。穆勒原書中的 individuality（個體性），嚴復常譯作「特操」，individual（個人），有時候便逕稱「特操異撰」之士，或「豪傑非常之人」（頁79），這也是將中性名稱加上正面道德判斷的顯例，顯示在嚴復的價值座標上，個體自由實具有極高價值。更值得注意的是，將individual譯成「豪傑之士」，意味著嚴復贊成將具有個體性的個人視爲「道德英雄」。元代理學家吳澄（1249—1333）說：「然則何如斯可謂豪傑之士？我朱夫子所謂才智過人者是也。夫所謂過人者，度越一世而出乎等夷者也。……而有孟子者，生乎其時，挺乎其中，不趨於功利，不惑於楊墨，確然願學孔子，何其壯也。……嗚呼，孟子其真豪傑之士歟。」（《草廬吳文正公全集》，「外集」卷二，〈道統〉）嚴復所說的「豪傑之士」，顯然與吳澄所指相同。

嚴復心目中的「非常之人」，即他在這一章中常說的「特操異撰」之士，個人只有在「各修其特操，在循異撰，而各臻乎其極」時（頁66），才能「各進極其高明，而成純粹雍和之全德」（頁67），所以說：「特操異撰者，兼成已成物之功，明德新民，胥由於此」（頁75），成已成物、明德新民之語，也非穆勒原文。穆勒原書與此相對的原文是：

In proportion to the development of his individuality, each person becomes more valuable to himself, and is therefore capable of being more valuable to others.(p.161)

字面意義應譯爲：「隨其個性發展之情形，每一個人自己均更有價值，因此，亦能對他人更有價值。」嚴復用《大學》「明德新民」的概念來詮譯個性發展與個人價值，這不是簡單的誤譯或是所謂用中國倫理性文字來轉譯西

方理辯性文字的翻譯技術問題，而是嚴復有意地在理辯上所作的引申發揮。

對嚴復而言，具個體性的個人 (individual) 既是「特操異撰」之士，是道德上能力上的「非常之人」，則依《大學》絜矩之道，這些「特操異撰」之士在「各進極其高明，而成純粹雍和之全德」之後，自然能「兼成已成物之功」而「明德新民」。職此之故，嚴復不像穆勒那樣，將「先覺」之人 (developed human beings) 與「未覺」 (undeveloped) 之庸眾放在同等社會地位上，甘辭低首地要求庸眾「容忍」秀異份子，以維持社會之進步。嚴復一本儒家傳統，強調秀異份子可以為社會庸眾之師。基於這個觀念，他將穆勒：“In the first place, then, I would suggest that they might possibly learn something from them”(p.163) (首先，我認為他們〔庸眾〕可能可以從那些人〔秀異份子〕身上學習一些東西) 這句中性的話，譯成：「自其最顯者而言之，則特立獨行之士，常可為世俗之師資也。」(頁76) 這與朱熹〈大學章句序〉所說：「一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性」的話，實可互相發明。由此可知，穆勒所說的自由和群己關係，其著眼點常在「容忍」 (toleration)，較接近「恕」之一義；嚴復心目中理想的自由與群己關係，其著眼點則常在「絜矩」，在明己之特操，而為人師，而成已成物，明德新民。取徑與目標固均有不同，但嚴復並未扭曲或忽略穆勒重視個體自由之觀念，相反，他將個體自由之層次更推進一層，從消極的容忍推向積極的「絜矩」，賦予個體自由以更高的價值目標。

「容忍」來自於近代西方自由思想中「免受限制」 (absence of restraint) 的觀點。當近代新興的中產階級向政府爭取經濟和政治自由時，他們首先關心的，就是不受專制的威權的限制，要求國家 (state) 對他們「容忍」。¹⁷ 嚴復倡導個體自由的歷史背景與西方絕不相同，他不可能也不需要以西方自由觀的重點為重點，何況，西方稍後的哲學家，如羅素 (Bertrand Russell, 1872-1969) 就曾指出，自由如果只限於「免受限制」這樣一個原始定義的話，它就只能是一個消極的概念，不能單獨為社會提供什麼崇高的價值。¹⁸ 撇開翻譯是否必須無條件忠實於原文這個問題不論，嚴復以更積極

17 參看 John Dewey, "Philosophies of Freedom," in Horace Meyer Kallen, ed., *The Liberal Spirit: Essays on Problems of Freedom in the Modern World* (Cornell University Press, 1952)。

18 Bertrand Russell, *What is Freedom?* 轉引自余英時，〈自由與平等〉(臺北：漢新出版社，1984重印)，頁8—9。

和更中國化的「絜矩」觀念來詮釋個體自由，而又未貶損個體自由的原有價值，這種思想史之原創性意義，應該是我們可以接受的。

以「絜矩之道」詮釋個體自由價值，也不完全由嚴復開始。朱熹在《大學章句》首章「大學之道，在明明德，在親民」之下引程子之言曰：「親當作新。……明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。然其本體之明，則有未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。」人因爲有「氣稟所拘」、「人欲所蔽」，而不能保有不受外物拘牽之「本體之明」，程子要人「明明德」以「復其初」，並要不停地「革其舊」，以滌蕩人格上之染污，擺脫氣稟與嗜欲之纏縛，養成一種無拘蔽之自由人格，最後還要推己及人，使人人都去其「舊染」而「天下歸仁」。此爲宋儒個人主義（或稱人格主義 personalism）或自由哲學之典型（參看註 21）。嚴復對這種學說顯然是能夠心領神會的，他在《群己權界論》的〈譯凡例〉中說：「自繇之樂，惟自治力大者爲能享之。而氣稟嗜慾之中，所以纏縛驅迫者，方至眾也。」走的正是與程子同樣的思路。

朱熹在《國朝諸老先生論語精義》一書中，即保存了他自己和同代學者在這一方面的一些見解。《論語》〈憲問〉：「古之學者爲己，今之學者爲人」，朱子引范祖禹「古之學者正心誠意以爲己也」之語，以正心誠意界定「爲己」的內涵，表示「爲己」是一種自由人格的修養，並由此論斷學者必須先「爲己」，才能「及人」，他說：

或問：「古之學者爲己，不知其初設心時，是要爲己，是要爲人？」曰：「須先爲己，方能及人，初學只是爲己。鄭宏中云：『學者先須要仁，仁所以愛人。』正是顛倒說也」。¹⁹

接著，朱子發揮推展個人自由人格於天下國家的「絜矩之道」理論，他引楊特之言說：「爲己之學，格物致知而已，推之於天下國家乎。」又引尹焞說：「學者本於爲己，修己既至，然後可以推而及人也。」²⁰ 正心誠意，不停地自我更新，以求在道德人格發展上臻於完美的「爲己之學」（此依宋明理

19 朱熹，《論語精義》，卷五下〈憲問〉，見《朱子遺書》第十冊（臺北：藝文印書館，1962），頁二二下。

20 同上，頁二三上。

學之意)，是儒家個人主義或自由哲學的重要構成部分。²¹ 但正心誠意的修己，只是大學之道的前半段，必須推以及人，如宋明理學經常提到《論語》「一日克己復禮，天下歸仁矣」（〈顏淵〉），才算徹底成就了個人人格，將個體自由之價值，通過天人合一、人我融合之「天下歸仁」，而推至最高境地。嚴復以「絜矩」詮釋自由，正是繼承宋明以來儒者之自由哲學傳統。但嚴復又不是單純的繼承，他是用中國的自由傳統去詮釋西方近代的自由觀，這是他和傳統儒者不同的地方，也是他的獨創之處。

三、小己自由與國群自由

嚴復心目中的個體自由既以「絜矩」和「明德新民」為特質，則在此自由中，個人自由與國群自由，本即為兩個相融互通的領域，與西方自由觀中個人與社會為兩個獨立而對抗之領域的情形，殊不相侔。明白乎此，我們對嚴復書中有關個人與國群關係問題的討論，便不能只從「衝突對抗」這個視向著眼，而必須從更深層的思想文化內涵上去挖掘。

賀麟在一九四五年撰寫《當代中國哲學》一書，批評嚴復在其譯述中，以「救時」為目的，「策勉國人努力富強之術」，而忽略了西方自由主義中「提倡放任、容忍、自由平等的民主思想。」²² 此一說法，後來為史華茲（Benjamin Schwartz）、李澤厚等學者所繼承、發揮，²³ 尤其是史華茲的說法，在學界更深具影響。

嚴復有「救時」的抱負，這當然是不爭的事實。但他是否為了追求國家富強，就要人為了國群利益而犧牲個人利益呢？嚴復在《法意》按語中曾

21 關於此點，可參看狄百瑞，〈中國的自由傳統〉（香港：香港中文大學出版社，1983），李弘祺等譯。尤其是第二講。

22 賀麟，〈當代中國哲學〉（臺灣翻印本，不著出版者及年份），頁21。

23 可參看：Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: Harvard University Press, 1964)。徐高阮，〈嚴復的權威主義及其同時代人對此型思想之批判〉，《故宮文獻》1卷3期(1970)。李澤厚，〈論嚴復〉，收入氏著《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1979）。周振甫，〈嚴復思想述評〉（臺北：中華書局，1987）。林安梧，〈個性自由與社會權限：以穆勒自由論為中心的考察兼及嚴復譯群己權界論之對比省思〉，《思與言》，27卷1期（1989）。另汪榮祖則反對此說，見氏著，〈嚴復的翻譯〉，《中國文化》9。更早對此說提出不同意見的，有林載爵，〈嚴復對自由的理解〉，《東海大學歷史學報》第5期(1982)。

說：「特觀吾國今日所處之形，則小己自由，尚非所急，而所以祛異族之侵橫，求有立於天地之間，斯真刻不容緩之事。故所急者，乃國群自由，非小己自由也。」²⁴ 在〈民約平議〉中也說：「自不佞言，今之所急者，非自由也，而在人人減損自由，而以利國善群為職志。」²⁵ 這兩段話，常被用為嚴氏輕視個人自由的直接證據。

嚴復對英文individual或individuality有兩個價值並不平等的翻譯。當與庸眾或國家威權相對時，他喜歡用「特操異撰之士」、「特操」這類涵攝正面道德價值的翻譯，以突出個體自由的價值，這點，本文第二節業已有所論述。當與包含個人在內的群體大我相對時，他通常使用「小己」、「小己主義」等詞，以彰顯群體與個人之間的融含關係，並盡量沖淡個人的特殊性。《群己權界論》所云：「吾人之所惡，特小己主義，立異而不循俗者耳。」（頁85）「自一民之小己，推而至於邦國黨流州處部居，皆至異而莫有同者。」（頁86）「使小己與國群，各事其所有事，則二者之權力分界，亦易明也。」（頁89）這些地方的「小己」，同樣是指英文的individual，卻與中文的「特操」不同。²⁶ 更顯著的例子是，*On Liberty* 第三章標題 *Of Individuality as one of the Elements of Well-being*（論個體為構成幸福之一種要素），嚴復譯為備受爭議的「釋行己自繇明特操為民德之本」，用「特操」一詞翻譯Individuality；第四章標題 *Of the Limits to the Authority of Society over the Individual*（論社會權威對個人之限制），嚴復則譯為「論國群小己權限之分界」，用「小己」一詞來翻譯這裡受權威限制的individual。特操與小己兩詞在嚴復書中通常具有的不同意涉，在這裡是表現得很清楚的。

徧閱嚴復的翻譯與著作，他從來沒有說過要人犧牲個人特操去成全國群利益的話。相反，他將個人特操視為國群獨立與富強的前提。在《群學肄言》的〈譯餘贅語〉中，他指出：「社會之變相無窮，而一一基於小己之品質。」在《群己權界論》一書中，他將穆勒個體自由的觀念用極富感情與文采的筆調一一譯出，並添加「又況非常之事，待非常之人而後舉」、「特立

24 嚴譯《法意》按語，卷十七，頁415。

25 《嚴復集》第二冊，頁337。

26 當然，在某些情況下，「特操」與「小己主義」，也會作同義詞，如頁86：「假令吾特操異撰之說，所謂小己主義者。」頁88：「凡此皆使特操異撰不足以自存，而與小己主義為敵也。」但這並不妨礙兩套詞組在有需要時作有差別的應用。

獨行之士，常可爲世俗之師資也」等話語（見本文第二節），強調個人特操對群體的重大意義與必要性。不但如此，在他爲譯文所加的眉批上，還經常出現一些語意明確的論斷，視個人特操爲國群興盛的前提條件，如譯書第67頁眉批：「不自繇則無特操，無特操則其群必衰。」第74頁眉批：「民小特操，其國必衰之理。」76頁眉批：「特操之民，社會所待以進化。然國必自繇，而後民有特操。」均爲顯例。其中第76頁眉批所謂「國必自繇，而後民有特操」，係指國家必須爲民眾提供自由的環境，不以陳教死法固斃特異之士，此觀眉批下之譯文可知。

利用不同的翻譯，嚴復將「特操」和「小己」二詞加以區分。他將個人誠意修己、特立獨行、循性而動等品德，約相當於西方個人主義中所謂人格發展、特殊性、個性等性質，²⁷ 都歸入「特操」一類，而將形體上及自然狀態下的一己之身，稱爲「小己」。這兩個名詞，在不需區分時，當然也可以混合使用（參看註26），當但牽涉到價值問題時，「特操」與「小己」，則各有其不同的意義內涵。

嚴復並不認爲在自然狀態下的一己，會有什麼天賦自由，如盧梭所宣稱的。他強調在自然狀態下，只有上帝才是自由無所待的，一般人都受自己的形氣和嗜慾所纏縛，其能享受自由的程度，乃與其克服束縛的進化和自治力成正比。他說：

是以西哲又謂，真實完全自繇，形氣中本無此物，惟上帝真神，乃能享之。禽獸下生，驅於形氣，一切不由自主，則無自繇，而皆束縛。獨人道介於天物之間，有自繇亦有束縛，治化天演程度越高，其所以自繇自主之事愈衆。由此可知，自繇之樂，惟自治力大者爲能享之。而氣稟嗜慾之中，所以纏縛驅迫者，方至衆也。盧梭民約，其開宗明義，謂斯民生而自繇，此語大爲後賢所呵。亦謂初生小兒，法同禽獸，生死飢飽，權非己操，斷斷乎不得以自繇論也。²⁸

人類的自由不是天賦無條件得來的，它經過一個進化和自我要求的階段，而在這個個人自治演化的階段中，自由則是必備的要素，因爲它提供了追求真理的開放環境，使對真理的討論和檢驗成爲可能，從而使個人和人類都能不停地進步。換言之，在嚴復的觀念中，自由不是必然的，而是應然的；不是本

27 參看拙作，〈五四時期知識份子對個人主義的詮釋〉，《漢學研究》12卷2期（1994: 12）。已收入拙著，《新思潮與傳統》（臺北：時報出版公司，1995），頁11—42。

28 嚴復，《群己權界論·譯凡例》，頁二。在〈民約平議〉及《政治講義》中，嚴氏亦重申此意。

來具就的，而是經過誠意修身、克己復禮之歷程而獲得的。自由之可貴，不在於使人回復自然狀態，成爲盧梭所說的「高貴的野人」(noble savage)，而在於使人苦心孤詣，堅持克己復禮之歷程，堅持個人特操。

缺乏特操的個人，也就是在道德、智慧、能力上都未獲充分發展的庸眾，既不能實現民主政治，也不能像民主國家公民那樣無私地愛國，對國群的長遠發展無益而有害。爲了國群的最大利益，庸眾需要減少自然狀態下散漫的自由，需要接受教育。教育又不只是灌輸知識，還包括政治參與的實驗，具體方法就是實行地方自治，群策群力，使民眾在積極參與中提高智力德力能力，將散漫的一己自由轉化爲國群的公民自由(Liberty of citizen)。因此，嚴復在前引啓人爭議的「故所急者，乃國群自由，非小己自由也」幾句話之後，緊接著說：

求國群之自由，非合通國之群策群力不可。欲合群策群力，又非人人愛國，人人於國家皆有一部分之義務不能。欲人人皆有一部分之義務，因以生其愛國之心，非誘之使與聞國事，教之使洞達外情，又不可得也。然則，地方自治之制，乃刻不容緩者矣。²⁹

嚴復在這裡並沒有任何提倡權威領導或集體主義的意圖，相反，他強調的是每一個國民「與聞國事」、「洞達外情」的義務，也即是權利，最後歸結到地方自治。至於「地方自治之制」的藍圖則是：「一鄉一邑之間，設爲鄉局，使合格之民，推舉代表，以與國之守宰，相助爲理。」³⁰是深入地方基層、要求全民參與的自治制度。通過對地方事務的參與，人人便都會留意「種之強弱、國之存亡」的問題，其智力亦得以自進。嚴復稱此爲「癡愚」之法，也是中國當前最緊迫需要施行的一步。從這個角度觀察，則嚴復所謂「故所急者，乃國群自由，非小己自由也」，並非就社會與個人之衝突對抗立論，而係指小己自由須要提昇至國群自由之事務上，小己能作國家之真主，協助國家獨立自強，如他所說的：「斯民也，固國家之真主也」，³¹然後一己自由之意義才能在公民自由之層次上充份顯示。這是將自由從群己權界的法權層次提昇到「成己成物」的道德人格境界後，再落實到自治與公民自由的實踐層面，是嚴復自由觀的第三層意義。

著重在個人與社會衝突對抗一面的個體自由觀念，主要是十七、十八世

29 同註24。

30 同上。

31 <原強>。

紀西方歷史背景下的產物，它主要是要配合新興中產階級要求政治、經濟自由，提倡個人在法律保障下「免受限制」的自由³²。這個歷史事實，嚴復是有深刻體會的，他在《群己權界論》的〈譯凡例〉中說：

乃至立憲民主，其所對而爭自繇者，非貴族非君主。貴族君主，於此之時，同束於法制之中，固無從以肆虐。故所與爭者，乃在社會，乃在國群，乃在流俗。穆勒此篇，本為英民說法，故所重者，在小己國群之分界。

至遲到十九世紀下半葉，西方思想家已經覺察到自由在「免受限制」格局下的不足和危險性。尤其是當資本家藉著自由經濟的護傘而對勞工大肆剝削時，自由與侵壓之間的界限便迅速消失。以此，英國政治學家格林（T. H. Green）遂在1880年間率先倡導「積極自由」（Positive Freedom）之說，認為自由不應只是消極的解除限制，而應該是一種積極的權力或能力，去做或享受一些值得去做或享受的事（A positive power or capacity of doing or enjoying something worth doing or enjoying）。根據這個原則，社會應該積極的為全體成員謀取福利，提昇一般人民的生活水準，達成比盧梭自由契約（Freedom of Contract）更進一層的自由主義立法（Liberal Legislation）。³³

以儒家民胞物與的思想為根底，嚴復即使未讀過格林的著作，他所擁護的其實也會是「積極自由」的主張。「絜矩之道」固然強調個人誠意慎獨，不愧屋漏的特操，卻也不容許個人放任自恣、摒棄群體，更不容許強人假自由放任之名，任意踐踏弱者。在成己成物的責任下，個人在當代中國最合理的出路，³⁴ 就是讓自己和其他人都能成就「公民自由」，確立制度，從而建造一個現代化的國家。

早有人指出，作為自由主義主要經濟思想家之一的穆勒，已經注意到，

32 同註17。並可參看：G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, trans. R. C. Collingwood (Oxford, 1927; Boston: Beacon, 1967)。R. G. Cumming, *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 2 vols.

33 T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, in *Complete Works*, vol. II (London, 1889; rev. ed. 1941).

34 嚴復有強烈的天演進化觀念，所以他為中國所設計的理想狀況也是階段性的。如他在《政治講義》第六會說：「蓋天演塗術，視國家所為，有非人所得主者。內因外緣，合而成局…。諸公若問政府權力宜以何為限制，吾便答云：無有限制，但汝此時，須得多大權力政府者，其政府自具多大權力，不溢不欠，成於自然，非人力也。」見《嚴復集》第五冊，頁1290。

在經濟領域中，社會利益是超乎個人利益之上的，或者說，只有在國家有意識地干預下，個人在此領域中的利益才能促進。³⁵ 羅素也說：「個體自由與社群自由相對待。在過去，它是自由最重要的部分，但在現代世界，除非變成團體之一份子，個人很少能發揮影響力。因此，社群自由便比個體自由更為重要。」³⁶ 嚴復國群自由急於小己自由的主張，並非要犧牲個人特操，也沒有貶損穆勒個體自由的價值，他是將個體自由更推進一步，從消極「免受限制」的一己自由，轉化為積極謀求全體幸福的公民自由；從個人的克己復禮，進至泯除人我界限的天下歸仁。這樣一種創造性的闡釋，既契合儒家傳統之自由精神，而與羅素等現代西方哲學家的思考方向，也若合符節，值得研究近代思想史的人再三致意。

四、結 論

在中國傳統的思想概念中，「自由」作為一個名詞而言，似乎並未佔據太重要的地位。古樂府〈孔雀東南飛〉：「吾意懷不忿，汝豈得自由？」這「自由」與《後漢書》〈閻皇后紀〉「兄弟權要，威福自由」之用法一樣，³⁷ 正是嚴復〈群己權界論譯凡例〉中所謂「放誕恣睢」的負面之詞。《景德傳燈錄》卷二三〈衡州華光范禪師〉一文載：「『牛頭未見四祖時如何？』師曰：『自由自在』。曰：『見後如何？』師曰：『自由自在』。」這裡二處「自由自在」的意義大異其趣。前者同於白居易〈苦熱詩〉：「始慙當此日，得作自由身」，³⁸ 這「自由」又常與「自在」相屬成文，如《說岳全傳》第四十六回：「我們在此安安逸逸，自由自在不好，管他娘什麼閑

35 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, pp.132—133.

36 同註18，頁12。此點並可參考 D. G. Ritchie, *Principles of State Interference* (London, 1902).

37 《後漢書》卷十下。又同書卷四十三〈朱樂何列傳〉之樂恢傳：「是時河南尹王調，洛陽令李阜與竇憲厚善，縱舍自由。」卷四十五〈袁張韓周列傳〉之周榮傳：「臣等既愚闇，而諸郎多文俗吏，鮮有雅才。每有詔文宣示內外，轉相求請，或以不能而專己自由，辭多鄙固。」又同書〈五行志〉一：「赤眉賊率樊崇、逢安等共立劉盆子為天子，然崇等視之如小兒，百事自由，初不恤錄也。」所用的「自由」皆同義。

38 唐詩中尚有其他用「自由」一詞的例子，如杜甫〈和裴迪登蜀州東亭送客逢早梅相憶見寄詩〉云：「送客逢春可自由。」柳宗元〈酬曹侍御過象縣見寄詩〉：「春風無限瀟湘意，欲採蘋花不自由。」義皆同。

事。」這「自由自在」與「安閑自在」，³⁹「清閑自在」，⁴⁰「逍遙自在」⁴¹意義相通，都是指生活上無拘無束，清靜安逸而言。後者的「自由自在」，方是哲學用語，指本體自主，不拘於外物的境界。但從先秦到宋明的儒者，都很少用「自由」這個名詞來陳述這種哲學境界。《史記》〈樂書〉：「樂，樂其所自生」，《集解》引鄭玄曰：「自由也。」這自由當是自來自生之義，與今日所瞭解之自由義不同。同書〈貨殖列傳〉：「貧富之道，莫之予奪」，索隱云：「言貧富自由，無予奪」，自由也是自來之義。不過，不用名詞並不表示沒有這種精神境界或實質內涵。今日學者多已能承認，儒家自有本身的自由傳統。從孔子說：「爲人由己而由人乎哉」（《論語》〈顏淵〉），到《大學》要人「毋自欺」、「慎獨」，到宋儒力倡「自得」之學，⁴²都呈現出一種個人本體自主的自由人格精神。這種自由人格精神，通過「絜矩之道」，從個體逐步推到群體，於是也涵攝了社會自由的意義。

嚴復的《群己權界論》，一方面是向國人介紹西方自由主義政治學說和個體自由概念，一方面卻也是融貫中西學說，在肯定約翰·穆勒所述個體自由的價值，強調個人享有不受侵犯的廣泛自由之餘，更將此價值接續到《大學》「絜矩之道」上，以「明德新民」、「成己成物」的境界消泯人我界限，在西方個人與社會衝突對抗的視域外，另指向一個個人與群體互相含融的廣大天地。

在融合「自由」與「絜矩之道」時，嚴復接受了宋明儒者的某些重要概念，如以自由爲不受氣稟和嗜慾拘蔽，以具有道德人格的個人(individual)爲「豪傑之士」等，均爲顯例。但嚴復同時也引入了一些重要的西方概念，如自由的法權化和公民自由(Liberty of citizen)的落實等。嚴復的自由

39 明·周楫，《西湖二集》〈月下老錯配本屬前緣〉：「若嫁了這樣丈夫，不如嫦娥孤眠獨宿，多少安閑自在。」

40 馮夢龍，《醒世恆言》〈陸五漢硬留合色鞋〉：「在家清閑自在，直至七十而終。」

41 吳敬梓，《儒林外史》第三十五回：「你只去權坐幾天，不到一個月，包你出來，逍遙自在。」文康，《兒女英雄傳》：「今日之下，怎的還能夠這等自在逍遙？」

42 如程頤曰：「學者要自得。六經浩渺，乍來難盡曉，且見得路徑後，各自立得一個門庭，歸而求之可矣。」見《二程遺書》卷二二上，及《近思錄集註》卷三。朱熹也說：「子思述所傳之意以立言，首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離，蓋欲學者於此，反求諸身而自得之。」見《中庸章句》第一章。宋儒之說，大體本於《孟子》：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安則資之深；資之深則左右逢源，故君子欲其自得也。」（〈離婁下〉）

觀，因此有了三個不同之層次：區分群己權界，以法權保障自由，為第一層次。融入「絜矩之道」，以自由人格之推展提昇自由之境界，為第二層次。提倡地方自治，落實公民自由，為由虛返實之第三層次。

為貫徹地方自治，構成國群之小己須要放棄一己散漫之自由，以成國群全體之公民自由。但這並不表示個人要放棄作為個人最高品質之「特操」，相反，在落實公民自由，建設現代公民國家過程中，個人「特操」仍為最重要的、不可或缺的要害。英文 individual 一詞，嚴復分別譯成「小己」和「特操」，是有其深意的。