

“国家”与“个人”之间

——略论晚清中国对“自由”的阐述

章 清

将自由主义的核心概念“自由”，置于近代中国思想演变的长程，以检讨晚清思想界对此的阐释，乃本文的中心论旨。这也是笔者有关“中国自由主义的命名”研究计划的一部分，旨在发掘“自由主义”作为一种“表达”在中国近代思想的脉络中所具有的意义。“自由主义”，尤其是与之相关的诸多核心概念，在中国思想舞台的浮现，单从时间上说，已不算短。然而，对“自由主义”认知，在汉语思想界，却常陷入言人人殊的境地，歧见纷纭，缺乏共识。这也难怪，西方世界研究自由主义的论著，同样会面对这样的情形，“要断定谁不是自由主义者，什么不是自由主义，已经成了十分困难的事了。”¹中国“自由主义”既属舶来品，不只是缺乏明晰的“思想光谱”（intellectual spectrum），甚至是否存在自由主义的传统，也颇遭质疑，以为“主义”已不存，遑论“传统”。²

问题既已拷问到“主义”之存与否，则无疑表明，中国自由主义实有必要展开基本的史实重建。针对相关术语进行概念史的清理，或即是这项工作的重要组成部分。基于此，本文拟将自由主义的核心概念“自由”，置于近代中国思想演变的长程，检讨中国思想界对此是如何进行阐释的。这多少有些类似于“知识社会学”在研究某种思想方向时所确定的任务：关注社会进程对思想“视野”的渗透，通过重建它的历史和社会基础，以展示其在整个精神生活中的流布和影响范围。³昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）“示范”的对待历史文本的研

¹ 参见安东尼·德·雅塞（Anthony de Jasay）著：《重申自由主义—选择、契约、协议》（*Choice, Contract, Consent: A Restatement of Liberalism*），陈茅等译，北京：中国社会科学出版社，1997年，页11。针对中国方面的情形，史华慈（Benjamin I. Schwartz）善意警告过那种把西方看作“已知”这一过于自负的假设。在他看来，在西方对其纷繁的内在含义陷入令人迷惑、嘈杂喧闹的争论时，转向非西方世界，西方却俨然成了一个明确的已知量。实际情形却是，19、20世纪西方贤哲在把握现代西方发展的内在含义时，意见纷呈，莫衷一是；围绕自由主义、民主主义、社会主义、民族主义的争辩，也是热闹非凡，此长彼消。很少有人敢于断言，18、19世纪以来的西方社会在政治、社会、意识形态等各个方面形成了一个轻易可被理解的综合体。见史华慈著：《寻求富强：严复与西方》（*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*），叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1989年，页1-2。墨子刻（Thomas A. Metzger）也提醒注意区分某一观念或词汇在中西思想脉络中不同的意义。他形容说，“自由”或“民主”等意义笼统的词，很像放了许多不同东西的箱子，西方人与中国人在这个箱子里面所放的东西不一定完全一样。要知道两者的异同，非得开箱取物，再将里面的东西分门别类不可。缺少这种“开箱”（unpacking）功夫，我们无法得知中国知识分子的“自由”或“民主”等观念，是他们“接受的西方观念”，还是将固有理想投射到西方观念之上的结果。见黄克武：《自由的所以然—严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，台北：允晨文化实业公司，1998年，页v。

² 参见徐友渔：《自由主义、法兰克福学派及其他》；雷池月：《主义之不存，遑论乎传统？》；王彬彬：《读书札记：关于自由主义》，均收入李海涛主编：《知识分子的立场：自由主义之争与中国思想界的分化》，长春时代文艺出版社，2000年。

³ 曼海姆（Karl Mannheim）特别指明“知识社会学”作为一种理论，它试图分析知识与存在之间的关系；作为历史—社会学的研究，它试图追溯这种关系在人类思想发展中所具有的表现形式。涉及对“自由”的讨论时，即指出，“在大多数情况下，同样的词或同样的概念，当处境不同的人使用它时，是指很不相同的东西。”见曼海姆著：《意识形态与乌托邦》（*Ideology and Utopia*），黎鸣、李书崇译，北京商务

究和解释的特殊方式，也具有特别意义。在处理现代欧洲早期出现的一些术语时，他就强调，“答案不在于规避这个名词的使用，而在于将其用法尽量限于它最初在文艺复兴时期的意义。”即在“比较古老而有限制的意义上加以使用。”他所勾画的欧洲社会所表达的“自由理想”，也提示我们从新的角度进入“概念”的分析。⁴

显然，由“自由”概念介入中国的“自由主义”，可以较好守护“历史的维度”，也便于梳理附载于“中国自由主义”的种种思想资源，以增进对中文世界所表述的“自由主义”的了解。⁵有一点是清楚的，自由主义，首先是关于“自由”的，事实上，针对 Liberty (freedom) 的译，也构成中文世界接引自由主义思想的肇端。不过，需要说明的是，尽管“自由”是“自由主义”的核心概念，但“自由”能否成为“主义”，在中文世界却大有意味，攸关思想界是否选择其作为思想斗争的目标。为此，文章也试图说明，正是因为对“自由”的阐述较为突出其负面的涵义，在晚清中国各种“主义”大行其道之际，“自由”却难以成为“主义”。

一、“自主”与“自由”：概念清理的难题

概念的清理，往往须着眼于文本之“有”与“无”，其困难性是可想而知的。陈寅恪对此的提示，值得重视。⁶因为检讨“自由”在中文世界的阐释，所面对的正是这样的难题；还涉及中西语言的翻译问题。1904年林乐知 (Young John Allen)、范祯在《万国公报》撰文，就曾言及翻译之事所遭遇的“其难不一”的情形，“译书者适遇中国字繁富之一部分，或能敷衍，偶有中国人素所未有之思想，其部分内之字必大缺乏，无从译。”于是有数法解决之：“一以相近之声，摸写其音；一以相近之意，仿照其字；一以相近之义，撰合其文。”⁷因此，翻译实包含着创造的过程，“自由”的译，上述数法均有所呈现，其复杂性，自不待言。关乎此，近年来从事“跨语际实践”的学者，亦多有揭示。刘禾曾以近代中国政治话语中一个关键概念“权利”(right)为例，强调人们并不是在对等的词语之间进行翻译，不同语言一经遭遇就会产生可译性和可理解性问题，翻译所意味的是不同语言之间假定的对等关系

印书馆，2000年，页278。

⁴ 昆廷·斯金纳著：《近代政治思想的基础》(The Foundation of Modern Political Thought)，奚瑞森、亚方译，北京商务印书馆，2002年，上卷，页3，18。

⁵ 为此，史华慈也指出，在过去许多年里研究者加诸五四的各种图景也许是真实的，问题主要出在诸如“自由主义”、“传统主义”和“共产主义”这些语义不甚精确的词汇上。但这并不意味着像“自由主义”这样的词是毫无意义的，而是要看到这类词积聚了诸多的语义，在使用时要注意进行限定。“毫无疑问，在这一词的各种用法之间存在着复杂的关系；但是，辨别这些用法仍是完全有可能的。”见本杰明·史华慈：《〈五四运动的反省〉导言》(“Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium”)，中译文见周阳山编：《五四与中国》，台北时报出版公司，1984年，页269-83。涉及概念的处理方面，德利克 (Arif Dirlik) 也以民主的概念为例，说明“一种可转化的抽象概念”如何转化为“多种社会概念”，同时其含义又如何变成“思想斗争的目标”。他提出，“把民主的一种定义强加给历史分析，相当于压制对历史特点可展开的诸种可能性的思考。”见阿理夫·德利克：《五四运动中的意识与组织：五四思想史新探》(“Ideology and Organization in the May Fourth Movement: Some Problems in the Intellectual Historiography of the May Fourth Period,” *Republican China* 12.1, Nov. 1986, pp. 3-19.)，中译文见王跃、高力克编：《五四：文化的阐释与评价—西方学者论五四》，太原山西人民出版社，1989年，页48-68。

⁶ 陈寅恪曾明言，“凡前人对历史发展所流传下来的记载或追述，我们如果要证明它为‘有’则比较容易，因为只要能够发现一两种别的记录，以做旁证，就可以证明它为‘有’了；如果要证明它为‘无’，则委实不易，千万要小心从事。因为如果你只查一两种有关的文献而不见其‘有’，那是还不能说定的，因为资料是很难齐全的，现有的文籍虽全查过了，安之尚有地下未发现或将发现的资料仍可证明其非‘无’呢？”见罗香林：《回忆陈寅恪》，《传记文学》第17卷第4期，1970年10月。

⁷ 林乐知、范祯：《新名词之辨惑》，见李天纲编校：《万国公报文选》，北京三联书店，1998年，页679-81。

(hypothetical equivalences between languages) 的历史建构过程。⁸关于“自由”的译词,此前已有诸多的研究。尽管由于取法不一,对于“自由”一词在晚清的翻译与使用情况,也存在不同的看法,但对于“自由”一词作为“新词”及其“概念”在晚清的流传情况,这些研究无疑提供了可供讨论的前提。⁹这里并不拟对此多加辨析,而是将问题转向对“自由”的阐述。只是为便于问题的说明,这里仍需从“自由”的翻译说起。

涉及外来“新词”的研究,往往基于各种字典展开。关于“自由”,也主要注意到针对 liberty 的翻译与使用情况:马礼逊(Robert Morrison)《五车韵府》(1822年)将此诠释为“自主之理”;麦都思(Walter H. Medhurst)《英汉字典》(1847年)译之为“自主,自主之权,任意擅专,自由得意”;罗存德(Wilhelm Lobscheid)《英华字典》(1866-1869年)则译为“自主,自由,治己之权,自操之权,自主之理”,并加上 natural liberty (任从心意), civil liberty (法中任行), political liberty (国治己之权)等具体解释。这部《英华字典》(*English and Chinese Dictionary*),在晚清曾产生广泛影响。因此,大致可以说,约在19世纪60年代,字典中已初步确立以“自由”译西文之 Liberty。如再补充一些别的字典的资料,我们大致可获得这样的信息。¹⁰参见表一。

不难看出,针对“liberty”或“freedom”的翻译,其核心概念是“自主”与“自由”,这也意味着,关注晚清针对“自由”的阐述,当选择“自主”与“自由”展开。同时,内中值得重视的还在于,对此的释义,是和某种“权”结合在一起的。其中,《五车韵府》所附例句表述为“行宽政以安民”,即把此词所涉及的要害点出,与“政”与“民”攸关;《英华词典》附加“法中任行”,“国治己之权”等解释,更点出此与“治”与“权”的关联。既如此,进一步追踪对此的阐述,或当围绕此展开,并注意这些概念进入媒介的阐述,被赋予了怎样的意味。实际上,针对“自主”与“自由”的阐释,明显区分为针对国家与针对个人的不同

⁸ 刘禾著:《普遍性的历史建构—〈万国公法〉与十九世纪国际法的流通》,陈燕谷译,《视界》第1辑,河北教育出版社,2000年5月。此外一项围绕“革命”话语展开的研究,通过描述“革命”在前现代中国和日本不同的使用情况,也揭示出革命一词从中国传入日本,然后又从日本输回中国的双向旅行中其本身的意义发生了极大变构,从而形成如史华慈所谓的“革命之谜”。参见陈建华:《“革命”的现代性:中国革命话语考论》,上海古籍出版社,2000年。

⁹ 马西尼(Federico Masini)将“自由”一词作为“来自日语的回归汉字借词”,认为在19世纪已在法律意义上使用此词,但它在中国流行,“可能主要是由于该词先在日语中的使用”。参见马西尼著:《现代汉语词汇的形成—十九世纪汉语外来词研究》(*The Formation of Modern Chinese Lexicon and Its Evolution toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*),黄河清译,上海汉语大词典出版社,1997年,“附录2:十九世纪文献中的新词词表”,页272。刘禾(Lydia H. Liu)也将“自由”一词作为“回归的书写形式外来词:源自古汉语的日本‘汉字’词语”,并指出,“该词经由来自日语的双向流传而在中国播扬甚广”。参见刘禾著:《跨语际实践—文学,民族文化与被译介的现代性(中国,1900-1937)》(*Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937*),宋伟杰等译,北京三联书店,2002年,页413。冯天瑜:《新语探源—中西日文化互动与近代汉字术语生成》,北京中华书局,2004年,页553-59。熊月之:《晚清几个政治词汇的翻译与使用》,《史林》1999年第1期,页57-63;方维规:《议会》、“民主”与“共和”概念在西方与中国的嬗变》,《二十一世纪》总第58期,香港中文大学中国文化研究所,2000年4月。

¹⁰ 如果对照1908年上海商务印书馆出版的上下两册《英华大辞典》,则可以了解对“freedom”与“liberty”翻译是如何成形的。对“freedom”的解释是:(1)自由;不受人节制;作为自由;自主,不为奴隶。(2)特权,特许,豁免;特。(3)自主,选择自由。(4)从容,安逸,不迫,自由自在。(5)出腹心相示,露腹心,直言,直白。(6)不羁,放纵,奔放;放肆。而对“liberty”的解释及所附录词组是:(1)自由,自主,自操之权,自主之理,自由自在。(2)允许,特许;允准;特许享自由;格外恩,权利,自由之权。(3)享格外权利及自由之区域;行止自由之权利。(4)逾平常礼仪之言行自由,亲狎,狎侮。(5)(哲)意志自由论(与必致论相反);任意,从自己之意。颜惠庆等编辑:《英华大辞典》,上海商务印书馆,1908年,上册,页954,1334-1335。

表一 针对 Liberty 的翻译

年代	汉语译词	释义或例句
1822	自主之理	not under the control of any one 《五车韵府》 ¹¹ 例句: Liberty or a mild government that gives repose to the people, 行宽政乃以安民。
1844	自主、不能任意	《英华韵府历阶》 ¹²
1847	自主, 自主之权, 任意擅专, 自由得意	《英汉字典》 ¹³
1866-1869	自主, 自由, 治己之权, 自操之权, 自主之理	附加解释: natural liberty (任从心意), civil liberty (法中任行), political liberty (国治己之权)等 《英华字典》 ¹⁴
1872-1873	自主、不能任意、自由	引申之意为: “自主之理”, “任意擅专”, “自由得意”, “由得自己”。 《英华萃林韵府》 ¹⁵
1882	自可作主, 无别人拘束, 任意, 脱身	《华英字典集成》 ¹⁶

表达。换言之, 针对“国家”与“个人”的表达, 实际是纠缠在一起的; 甚至可以说, 对“自由”的阐述, 一开始就面对了是基于个人, 还是针对国家的困惑。这是足可深思的。而所谓“自主之国”、“人人自主”之表达, 也构成了此后“国家自由”与“个人自由”之滥觞。

实际上, 针对西语“liberty”的研究, 首先便注意到这个词的政治意味。如论者所强调的, Liberal 这个词望文生义, 一眼就能看出含有政治意涵。¹⁷ 斯金纳对近代政治思想基础的研究, 也较为关心“自由的理想”是如何表达的。其中特别言及, 在 14 世纪, Libertas 和

¹¹ R. Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language, in Three Parts* (Macao, China: Honorable East India Company's Press, 1822), part III, p. 254. 该词典分为三个部分, part I: Chinese and English Arranged According to the Keys; part II: Chinese and English Arranged Alphabetically; part III: English and Chinese. 分别出版于 1815, 1819, 1822 年。值得补充的是, 这些字典中, 也有涉及对“liberty”的表述。在中文“主”条下, 列有“自主”词条, 并附这样的解释, “to direct one's self personal liberty”。而在中文“收”条下, 则列有“收放”词条, 附这样的解释, “to detain and to set at liberty—are opposites”。R. Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language, in Three Parts* (Macao, China: Honorable East India Company's Press, 1819), part II, vol. I, pp. 80, 759.

¹² 卫三畏鉴定:《英华韵府历阶》, 澳门香山书院梓行, 1844 年, 页 167。(S. Wells Williams, *An English and Chinese Vocabulary, in the Court Dialect*, Macao: Office of the Chinese Repository, 1844)

¹³ 麦都思:《英汉字典》(*English and Chinese Dictionary*), 上海, 1847 年。

¹⁴ 罗存德:《英华字典》, 香港, 1866-1869。(English and Chinese Dictionary, with the Punti and Mandarin Pronunciation, by the REV. W. Lobscheid, Hongkong: Daily Press Office, 1866, part I.)

¹⁵ 卢公明:《英华萃林韵府》, 福州、上海, 1872-1873, vol. I, part I, 页 284。需要说明的是, 此处是对“liberty or freedom”的解释。此外, 还将“free”解释为“自由”, “自主”, “能主得意”, “自行”, “自己自专”, “良贱”, “脱脱落落”, “闲然”(页 203)。将“freedom”解释为“任意擅专”; “freeman”解释为“不人为奴”, “自主的人”, “自由之人”(页 203)。而在 vol. II: part II and III 册, 对“free”的解释为“由得自己主意”(页 57), 未收“liberty”一词。在所列“Diplomatic and Official Terms”词汇中, 则列出“Independent”(自主之国); “Republic”(民主之国)等词汇(页 194-195)。

¹⁶ 邝其照:《华英字典集成》, 香港, 1882 年, 页 171。(Kwong Ki-chiu, *English and Chinese Dictionary*, Hong Kong, 1882) 此外, 将“free”译为“自主, 自由, 自作主”; 将“freedom”译为“自己作主, 无拘束, 直白”(页 129)。还将“privilege”表述为“自由, 优待之处, 格外之利益, 格外之恩”(页 230)。

¹⁷ 雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)著:《关键词: 文化与社会的词汇》(*Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*), 刘建基译, 北京三联书店, 2005 年, 页 261-64。

Libertà 的概念开始“几乎被当作佛罗伦萨政治和外交中的术语”加以使用，这两个词，“几乎千篇一律地被用来表达与‘独立’和‘自治’同样的概念”。¹⁸显然，重要的不是“自由”概念产生的具体时间，而是“自由”是如何浮现的。斯氏强调社会和政治组织形式对于表达“自由的理想”有着重要意义，也值得重视。这里无意于说明欧洲社会所产生的“自由”，可以和晚清“自由”的浮现可以相提并论，但研究者进入问题的方式却不无启示。笔者之所以强调当从近代中国思想演进的脉络进入对“自由”的讨论，也正是因为“自由”是帮助我们解决“国家”与“个人”的冲突的重要概念之一。

关于“自由”在中文世界的阐述，学界大致形成了这样的看法，王克非认为现代意义的“自由”最早见于1847年至1848年出版的《英华字典》。¹⁹熊月之则勾画出报刊等媒介对“自由”概念的介绍，1885年12月23日，英文《字林西报》(North-China Daily News)的文章中夹有中文“自由党”译名。1887年，《申报》文章《论西国自由之理相爱之情》还尝试着对自由进行界定。²⁰由于古汉语中已有“自由”一词，因此，如何认定其是在现代意义上的使用，已是难题之一。不过，即以有关文献的翻译而言，也不乏相关例证：1868年签订的《中美续增新约》，其中第五条就有“自由”一词：“大清国与大美国，切念民人前往各国，或愿常住入籍，或随时来往，总听其自便，不得禁阻为是。现在两国人民互相来往，或游历、或贸易、或久居，得以自由，方有利益。”而查阅该条约的英文文本，我们当可获悉，此系针对“freedom”的翻译。《富国策》言及禁止贩卖奴隶时，也已用到“自由”一词。其中写道：“自贩奴有禁，而人功遂无所资。盖黑人既脱籍，动作得以自由，非复如向之习耐劳苦。且束缚既久，人性沦失，浑浑噩噩，无欲无求，山果野蔬，不劳而给，饥得食，渴得饮，复何役役为哉。”²¹

问题的复杂性正在于，各种文献中出现的“自由”一词，尚有何如认知的问题。熊月之在前揭文章中就认为“这个‘自由’的用法与中国古代用法没有多少差别”。不惟如此，这里还提示我们注意清理此类资料当有此“自觉”：文献中以“自由”出现的，却未必是相关意思的表达。即以前揭《论西国自由之理相爱之情》来说，被作为“晚清对西方自由概念最早的具体介绍”的这份资料，正因为具体，反倒可以发现，对自由的界定，实更近于对“民主”的介绍。²²另一方面，以“自主”所表达的，又未尝不是“自由”，1885年傅兰雅(John Fryer)与应祖锡翻译的《佐治刍言》，也介绍了自由思想，只不过是“自主”或“自主之权”来表达的，检核原书，也很清楚此系针对“liberty”与“freedom”的翻译。而作为“主权独立”意思的表达的“自主”，已为“自立”取代。²³

¹⁸ 昆廷·斯金纳著：《近代政治思想的基础》(The Foundation of Modern Political Thought)，吴瑞森、亚方译，北京商务印书馆，2002年，上卷，页21-27。

¹⁹ 参见王克非：《从中村正直和严复的翻译看日中两国对西方思想的摄取》，《外语教学与研究》，1989年第4期；《若干汉字译名的衍生及其研究》，《外语教学与研究》，1992年第2期。

²⁰ 熊月之：《中国近代民主思想史》，上海社会科学出版社，2002年，页268。

²¹ 法思德著：《富国策》(乐善堂藏本)，汪凤藻、丁魁良译，卷一，页46-47。

²² 文中这样界定“自由”：“西国所谓自由者，谓君与民近，其势不相悬殊，上与下通，其情不相隔阂，国中有大事，必集官绅而讨论，而庶民亦得参清议焉。君曰可而民尽曰否，不得行也。民尽曰可而君独曰否，亦不得行也。盖所谓国事者，君与庶民工之者也。虽有暴君在上，毋得私虐一民。民有罪，君不得曲法以宥之。盖法者，天之所定，人心之公义，非君一人所能予夺其间，故亦毋得私庇一民。维彼庶民，苟能奉公守法，兢兢自爱，怀刑而畏法，虽至老死，不涉讼庭，不见官长，以优游于牖下，晚饭以当肉，安步以当车，无罪以当富贵，清静贞正以自娱，即贫且贱，何害焉。此之谓自由。”见《论西国自由之理相爱之情》，《申报》，1887年10月2日。

²³ 如论及英国、法国那一段，“英国律法，令各人皆能自主，国家必力加保护。此种律法已为多年之

这也是笔者之所以强调关注“自由”在晚清的阐释，不能只限于“自由”一词，还当注意基于“自主”或“自主之权”的阐释。事实亦然，相当一段时间，在各种媒介的表述中，我们所见到的更多是“自主”一词。

这里可以略为梳理对“自主”之阐述。大致说来，对“自主之理”的阐述，滥觞于《东西洋考每月统记传》（*Eastern Western Monthly Magazine*，以下简称《东西洋考》）。方维规在论及“议会”、“民主”与“共和”概念的文字中，已注意到辞书中的译释与时人实际运用中的选词并不是一回事。中国人谈论西方民主制度或思想的时候，并不总以双语辞书中的一些概念为依据。他列举了《东西洋考》有关“自主之理”或“民自主”的论说，说明这两种表达、尤其是“自主之理”与 Democracy 的直接联系，认为“自主之理”也许可以视为现代汉语“民主”概念的胚胎。不过，方文也注意到，由于作（译）者不一，“自主”或“自主之理”并不都是西方“民主”概念的传译。恰恰相反，它有时表达的是“独裁”，可见汉语中的一些词在不同语境中的差异。²⁴确实，从《东西洋考》所发表的文字来说，言及“自主之理”多是针对“国家”言说，但也不乏针对“个人”言说者，这里也提出我们注意阐述“自主”从一开始就表现出的耐人寻味之处，或针对国家，或针对个人。

方文举了《东西洋考》主要是在介绍西方政治体制的时候谈论“自主之理”或“民自主”的：“此民主治国，每三年一次选首领主，以统摄政事。这便是自主之理。”（《北亚米利加合郡》）“自此以后，美理哥民自主操权，掌治国也。”（《华盛顿言行最略》）“时势如此，城邑兴隆，闾阎丰裕，至国公之权渐衰，由是民尚公论自主之理也。……上古南与北省合一统治政，后七省逐西班牙之兵，操自主之理兼摄国政，无王无君，而择总督，治理国政。”（《荷兰国志略》）这些例证，或可作为针对“国家”言说的证明，但与此相应的我们也要注意，在《东西洋考》中，介绍到欧西各国，每每讲到其国人“甚好自主之理”，这里所突出的却是“自由”的观念。其中题为《自主之理》的一篇文章，对此即有充分说明：

自主之理者，按例任意而行也。所设之律例千条万绪，皆以彰副宪体，独其律例为国主秉钧。自帝君至于庶人，各品必凛遵国之律例。所设之例，必为益众者。诸凡必定知其益处。一设则不可改，偶从权略易者，因其形势不同，只推民之益而变焉。情不背理，律协乎情。上自国主公侯，下而士民凡庶，不论何人，犯之者一齐治罪。不论男女老幼，尊贵卑贱，从重究治，稍不宽贷。且按察使有犯应题参处，律以诛心为先。

将“自主之理”表达为“按例任意而行也”，可谓“法律下的自由”的集中体现。²⁵与此相应的，文章也特别指出“自主之理”与“纵情自用”迥然有别，“至于自主之理，与纵情自用迥分别矣。义人曰，上帝降衷，秉彝之则，侠烈义气，可以养高修正，守志乐道。我本生之时为自主，而不役人也。却人之情偏恶，心所慕者为邪也。故创制垂法，致弹压管束

旧风俗矣。……法国常设律法，指明各人俱能自主，上下归一体，不得有以上凌下等弊。”（见《佐治刍言》，上海书店2002年版，页37）在原书中是这样表达的：“The constitutional provisions for the protection of freedom in this country, may be cited as an instance of the great importance of having such things early ingrained in our national habits and customs. The French have passed repeated laws in favour of freedom, liberty, and equality.” W. & R. Chambers edited, *Political Economy* (Edinburgh: William and Robert Chambers, 1852), p. 31.

²⁴ 参见方维规：《“议会”、“民主”与“共和”概念在西方与中国的嬗变》，《二十一世纪》总第58期，香港中文大学中国文化研究所，2000年4月。

²⁵ 关于“法治下的自由”（freedom under the law），可参见哈耶克（Frederic A. Hayek）著：《自由秩序原理》，邓正来译，北京三联书店，1997年，上册，页243。

人焉。我若犯律例，就私利损众，必失自主之理矣。”同时，对于“自主之理”带来的种种益处，文章也有这样的评价，“各国操自主之理，百姓勤务本业，百计经营，上不畏，下不仇。自主理之人倜傥事务，是以此样之国大兴。贸易运物甚盛，富庶丰享，文风日旺，岂不美哉。欲守此自主之理，大开言路，任言无碍，各语其意，各著其志。至于国政之法度，可以议论慷慨。”²⁶

实际上，其他外人针对此的阐述，也大致显示这样的情形。这里也可以略为勾画分别针对“国家”与“个人”的阐述。洋务运动期间，时任总税务司的赫德和署理英国驻华公使威托玛，曾分别撰写了《局外旁观论》和《新议论略》，系统阐述改革中国内政外交的建议。这两个文件于同治五年（1866）递交总理各国事务衙门，其中威托玛就言及中国的“自主”。文章力陈中国如不急图变革，当潜埋亡国的危险，“盖中华果致终衰亡时……一国干预，诸国从之，试问将来中华天下，仍能一统自主，抑或不免分属诸邦？此不待言而可知。”而且，变革还当由中国主动进行，如若不然，同样有碍中国之“自主”：“设或代为之时，用外国人，使中国之财，将中国置之不问，犹得谓之自主乎！”²⁷此外，《万国公法》也有对“自主之义”的解释，所谓“自主”，乃针对“邦国”立说，所言及的乃“主权自主”，马西尼即指明是针对“sovereign”的翻译。²⁸林乐知《中西关系略论》论及“中国自主之要”，以及丁韪良《西学考略》所谓“美国自主”，也都明显是针对国家立说。²⁹

与之适成对照的则是对“自主之权”的表达。林乐知《中美关系略论》，是以有无“自主之权”区分美中，以为，“美国圆颅方趾之众，皆有自主之权”，而“华人毫无自主之权”。花之安《自西徂东》对“自主之国”的说明，也同样突出了“法律下的自由”的观念。这一观念，在别的地方也多有阐述，尽管没有用到“自主”这一字眼，“泰西传耶稣教者，用权务合乎中正，立规条，定律例，君臣互相参订，既视从者之多寡为酌取，尤必准天理之至正为从违，所以协乎中道，服乎人心，而不为世人所訾议。”³⁰这些往往都关注于“个人”的情况。而《文学兴国策》所收录的文字《美国兴学成法》，其中“自主”一词，还分别针对“邦国”和“个人”立说。该文开篇即谓，“美国之兴学也，朝廷不干预各邦自主之权，但使自定其律例以遍设公学于四境之内。”又言：“美国立国之根本，最重者即在人民之自主，朝廷亦体斯意以出治，必以使民自主为要图。诚知民生必先有自主之权，然后可以自显其才能，自求其进益，且自勤其文学也。”³¹

对“自主”的阐述集中于“自主之国”，或“人人有自主之权”，无疑是耐人寻味的。已

²⁶ 《自主之理》，见黄时鉴整理：《东西洋考每月统记传》，北京中华书局，1997年，道光戊戌三月，页339-340。

²⁷ 威托玛：《新议论略》，《筹办夷务始末》（同治朝），北京中华书局，第41卷，页27，35。

²⁸ 其中这样写道：“凡有国邦，无论何等国法，若能自治其事而不听命于他国，则可谓自主矣。”见惠顿（Henry Wheaton）：《万国公法》（*Elements of International Law*），丁韪良译，北京崇实印书馆，1864年，页25。参见马西尼前引书，页273。

²⁹ 内中这样表示：“冉城孤居一方，昔为自主之国，累世又安三百余年。其地适当冲要，三面环列强邻，地无险阻，民鲜战力，而能屹然自立不被外侮侵陵者，不恃以武力，实赖乎文德也。……溯自七十年前，冉城入瑞士联邦，若以外交而论，即不复为自主之国。”“美国自主仅有百年。开基之初，以民为邦本，爰定培养人才之法以为纪纲。”丁韪良：《西学考略》（同文馆聚珍版），总理衙门印，1883年，页40-41。

³⁰ 书中言道，泰西凡从耶稣之国者，皆严禁买卖奴婢，“即待属国之人，亦与本国无异。斯群黎皆可得而自主，不同隶役之受制于人。”还举例说，“英国朝廷广施妙奥，大展智囊，因拨国帑若干万，买赎黑奴，使得自主，洵可谓法良意美矣。”花之安：《自西徂东》，上海书店出版社，2002年，页86。

³¹ 《文学兴国策》，上海书店出版社，2002年，页66-67。

多少表明其所投射的究竟是什么，无非是“国家”与“个人”。如结合晚清思想演进的脉络，更能了解分别基于“国家”与“个人”阐述“自主”的意义。

二、国家·社会·个人——“自由”言说的背景

关于中国具有近代意义的“国家意识”的萌生，以及纠缠其间的民族与民族主义，一向是把握近代中国变革图景的焦点问题。较有代表性的看法是，“近代中国思想史的大部分时期，是一个使‘天下’成为‘国家’的过程”。³² 汤森（James Townsend）也将支配这一见解的模式称为“从文化主义到民族主义的理论”。³³ 就本文所涉及的问题看，对此略作疏理也是必要的。因为，晚清思想界对“自由”的阐述，明显是在这样的架构下展开，可区分为针对“国邦”与针对“个人”的表达，或为国邦之“主权”，或基于个人“权利”。

不可否认，在中国传统资源中，也包含着对政治秩序的安排。孟子所谓的，“诸侯之宝三：土地、人民、政事。”今人解其意，则谓“这至少在形式上已接近西方政治学上以土地、人民、主权来界定‘国家’的说法。”³⁴ 只不过古代中国主要“将中国看成一文化体系，而不是一定的政治疆域”。³⁵ 这在顾炎武《日知录》关于“亡国”与“亡天下”的著名论辩中，已有清楚阐述。而在有了西方学理之后，如何安排一个国家的基本秩序才逐渐清晰起来，时间当在19世纪末20世纪初。在围绕梁启超的研究中，不少学者即充分肯定了梁氏对此探索所具有的意义。列文孙（Joseph R. Levenson）指出梁启超打通了从文化主义通向国家主义的道路，而据张灏的分析，1890年后的10年间梁启超的思想发展，可看作儒家经世致用这一古老传统和寻求现代思想新方向之间的重要纽带，涉及两个过程，一是摈弃天下大同思想，承认国家为最高群体；二是把国家的道德目标转变为集体成就和增强活力的政治目标。³⁶ 这里的意味是，摈弃“天下”观念的潜在意义，是接受对等的政治实体的存在——“以国家对国家”；有了近代意义上的国家意识，也便确立了新的政治边界，如何安排个人与国家、个人与社会等涉及政治生活的问题，才会被重新提上议事日程。³⁷ 而对“自由”的阐述，正因应着这样的思想背景。

从时间上说，中国知识界发现和了解西方与自由主义相关的政治与思想概念，不能说晚。前面言及的针对“自由”或“自主”的阐述，主要是外人进行的，而在此过程中，中国士人也逐步加入到阐释的过程。前已述及1868年签订的《中美续增新约》即有对“自由”的解释，参与此事的志刚在《初使泰西记》中，记载了此一过程，并言明是“蒲使拟成八条洋文，柏协理口述，志使译汉文。”此外，志刚在书中还提供了这样的信息，在与英国方面沟通时，各种文件多次用到“自主”一词，或曰：“中国内地政事，原当自主办理，本不愿为干预，

³² 列文孙：《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，中国社会科学出版社，2000年，页87。

³³ James Townsend, “Chinese Nationalism,” in Jonathan Unger, ed., *Chinese Nationalism* (M. E. Sharpe, Armonk, 1996), pp. 1-30.

³⁴ 《孟子·尽心下》。焦循《孟子正义》（中华书局1987年版，页1001）注曰，“诸侯正其封疆，不侵邻国，邻国不犯，宝土地也。使民以时，民不散，宝人民也。修其德教，布其惠政，宝政事也。”参见余英时《国家观念与民族意识》，收入氏著《文化评论与中国情怀》，台北允晨文化实业股份有限公司，1990年，页18。

³⁵ 参见邢义田：《天下一家—中国人的天下观》，收入刘岱总主编《中国文化新论·根源篇》，台北联经出版社，1981年，页452。

³⁶ 参见列文孙：《梁启超与中国近代思想》，刘伟等译，四川人民出版社，1986年，页145；张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890-1907）》，崔志海、葛夫平译，江苏人民出版社，1993年，页211。

³⁷ 这里无法完全展开，较为详细的讨论可参见章清：《省界、业界与阶级：近代中国集团的力量之兴起及其难局》，《中国社会科学》2003年第2期，页189-203。

所盼中国急于自求富强之术。”或曰：“今英国并无勉强中国致干自主之权。”³⁸因此，或许志刚对“自由”的意味并无多少了解，但区分“自由”与“自主”，却是确定的。

郭嵩焘《伦敦与巴黎日记》，提供了阐述“自由”别样的例证，甚值玩味。在日记中记述外国事物时，不通西文之郭氏多按音译标注汉字，其中有多处涉及对“liberal”的翻译。如涉及英国之保守党、自由党是这样表述的：

英国执政分二党。今相毕根士、前相格兰斯敦各为之魁。其前二党立名，一曰多里，一曰非克。今又易其名，一曰庚色尔法尔甫，犹言循旧章之意，毕根士一党主之；一曰类布拉尔，犹言遍行商议之意，格兰斯敦一党主之。大抵异同二者之辨而已。

西洋各国，议院皆分两党：同党曰橙色尔维谛甫，犹言大权当归之君国也；异党曰类白拉尔，犹言百姓持权。

英国议院两党，从国家者曰橙色尔法尔甫；不从者曰类伯勒尔。

此外，郭见到正在制作中的自由神铜像后，还作此评价：“此神名类百尔底，言自在无拘束也。”用不着特别指明，郭嵩焘所言及的“类不拉尔”之类，皆是针对“liberal”的音译。仅此而言，倒用不着特别关注，关键还在于，《日记》提供的资料还有颇多可议之处。首先，《日记》中曾用到“自由”一词，事涉前往锡兰途中一同行者患病被隔离，郭描绘了此过程中照顾病人遇到的诸多麻烦，“并茶水一切亦不得自由矣。”这明显是中国古代的用法。尤值重视的是，郭在提及“类不拉尔”这一字眼时，所谓“犹言遍行商议之意”，“犹言百姓持权”，以及“不从国家者”，“言自在无拘”，这些联想，皆大有深意，体现出对“自由”甚至还不知道当如何用恰当的中文进行翻译，已多有联系，其方向与“自由”在中文世界的阐述，不无关联，最基本的仍是如何安置“个人”与“国家”。事实上，郭氏对西洋政教的评价之所以有所保留，原因也在于：“西洋政教以民为重，故一切取顺民意。即诸君主之国，大政一出自议绅，民权常重于君。”甚至认为，“泰西政教风俗可云美善，而民气太嚣，为弊甚大。”“西洋民气之昌如此，亦是一害。”³⁹

同样值得注意的是，郭嵩焘在日记中，还多次用“自立”表达“自主”之意。如郭在与威妥玛的谈话中，威氏即曾言及，“中国地利尽丰，人力尽足，要须从政体上实力考求，而后地利人才乃能为我用，以收其利益。购买西洋几尊大炮、几枝小枪，修造几处炮台，请问有何益处？近年稍知讲求交接矣，而于百姓身上仍是一切不管，西洋以此知其不能自立。土耳其可为殷鉴。”记述上议院就俄土战争进行辩论时，还有这样的记载，“土国无政事，无教化，无能自立，其势必日趋削弱，终归俄人役属耳。”这与西人对此的阐述，可谓异曲同工，同样有以“自立”替代“自主”的过程。不过，日记中曾录马建忠一信，述考试政治对策八条，却是相反的例证，习见之所谓“人人有自主之权”，却以“人人有自立之权”来表述。其中“第七条问各国吏治异同”，就这样写道：“或为君主，或为民主，或为君民共主之国，其定法、执法、审法之权，分而任之，不责于一身；权不相侵，故其政事纲举目张，粲然可观。催科不由长官，墨吏无所逞其欲；罪名定于乡老，酷吏无所舞其文。人人有自立之权，即人人有自爱之意。”⁴⁰

³⁸ 志刚：《初使泰西记》，见钟叔和主编《走向世界丛书》，长沙岳麓书社，1984年，页272-73，275，301，303。

³⁹ 郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，见钟叔和主编《走向世界丛书》，长沙岳麓书社，1984年，页398-99，830-31，683，715，47，910。

⁴⁰ 郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，页362，430，1010-1011。

郭嵩焘的例证，足可说明中文世界阐述“自由”所遭遇的难题。不过，也是在这段时间，中国士人对“自由”的阐述，已逐步清晰化。作为参赞随郭嵩焘出使英国的黎庶昌，对“自主”与“自由”的阐述，即与郭嵩焘所言适成对照：言及古巴岛设立领事情形时，内中曾提及：“该岛苛虐，凡华人必要有工主承认，方能来往自由，否则拘入官工所，以待他人雇用。”谈到中日两国特定古巴华人条约十六款时，又有这样的记载：“今若于十六条外，又复别立条规，吾恐贵国求之愈急，则中国拒之愈坚。莫如趁此开办之初，将弊政实力剔除，俾中国知十六条之非虚设，华人在此均能自主自由。”言及法国的情形，还表示，“时总统国政者，名地爱尔，意在民主之国，乃百姓因巴黎之乱，倦于自主，所选议院绅士，多归君党，与地爱尔意不合。”⁴¹而郑观应《南游日记》也有这样的记载：“我朝化育万邦，控御八极。现下高丽、暹罗风气日开，富强可望；廓耳喀、缅甸虽安固陋，尚堪自守。应简使臣分赴各国，晓以利害，怵以祸福，使之联合各邦，举行公会。其关埠已为外国所据，而政事人民尚能自主者，与之；其不能者，摈之。循守公法，代为整顿，普告诸国，准与我立约，如高丽故事。想英、俄、德、美自称礼仪之邦，谅无不允。则公会成矣。公会一成，为之立约通商，别国虽有阴谋，莫敢首祸。我为设公使以抚绥之，练水师以镇卫之，屏藩一固，而操纵自由矣。”⁴²

与此相应的，日本管道的意义，也体现出来。据日本学者柳父章考证，1855年至1958年日本出版的《和蘭字汇》已有“自由”一词。⁴³但研究者提示我们注意，早期的英译日的工作，即以1872年中村正直对《自由论》的翻译而言，《英华字典》“对该译作的影响是显而易见的”。⁴⁴值得重视的是，由日本方面传递的信息，同样发生着由“自主”向“自由”的过渡。曾经在晚清产生较大影响的日本冈本监辅著《万国史记》，即这样写道：“万国开辟之初，其民茹毛寝皮，颛蒙无知，有圣人起，开物成务，使之渐进礼仪。古初各国概皆君主专治，其人亡则其政熄，德行文章，与君主存灭。百年以来，学者昌自主说，曰：独立不倚，游于法中，为生人之通谊，天下公器，人生至重，不可委大权于一人，而受其制缚，以死刑为凉德，以交战为野蛮，思神圣当国，遵守永远息兵之约，则自今以往文化之开，夫可以自今以前例之也。”⁴⁵这里的意味是，所谓“自主”，所表达的已是“自由”的观念，且作为代表人类发展普遍的趋势而得到阐述。

中国学界较为重视黄遵宪的例证。一般认为，1884年黄遵宪一首吟美国总统选举的长诗曾表示：“一律平等视，人人得自由。”基于此，论者也指出这是以“自由”指称“freedom”，是日本的汉语译词。如结合其他资料，当可注意到，还在1878年，黄遵宪在与日本人笔谈时，还留下这样的资料：“近者土[士]风日趋于浮薄，米利坚自由之说，一倡而百和，则竟可以视君父如敝屣。所赖诸公时以忠义之说维持世教耳。”而在1880年与朝鲜人笔谈的资料中，还言及“自主”。事关关税事，黄遵宪表示，“不如声明税则由我自主之语为善也。……特为

⁴¹ 黎庶昌：《西洋杂志》（光绪庚子遵义黎氏刊本），见钟叔和主编《走向世界丛书》，长沙岳麓书社，1985年，页403-405，425。

⁴² 郑观应：《南游日记》，见夏东元编：《郑观应集》，上海人民出版社，1982年，上册，页964。

⁴³ 参见王克非：《从中村正直和严复的翻译看日中两国对西方思想的摄取》，《外语教学与研究》，1989年第4期；《若干汉字译名的衍生及其研究》，《外语教学与研究》，1992年第2期。

⁴⁴ 《英华字典》（1866-1869）的出版“使日本人旨在阐释英语的词典编纂工作出现了决定性转折。从此以后，理解英语的钥匙不再是荷兰语，而是当时的汉语。同时，英日工具书及随后数年间出现的英语文章的日文翻译都体现出这一趋势，即工具书编纂者和译者们从汉语中寻找日语对等词的模范时首先以《英华字典》为媒介。”参见李博（Wolfgang Lippert）著：《汉语中的马克思主义术语的起源与作用》（*Entstehung und Funktion Einiger Chinesischer Marxistischer Termini*），赵倩、王草、葛平竹译，北京中国社会科学出版社，2003年，页29-46。

⁴⁵ 冈本监辅：《万国史记》，上海申报馆，1879年，卷一“万国总说”，页2。

朝鲜本国计，与其一切禁输，致碍他日凶年之输入，不如加税防之由我自主也。”⁴⁶ 这里已区分出“自主”与“自由”不同的意味。而黄在《日本国志》中，还明确提示其对“自由”的阐述来源为何。卷一“国统志”称：“近日民心渐染西法，竟有倡民权自由之者。”这明显是针对日本明治维新时的“自由民权运动”而言。卷三十七介绍日本的政治结社时，为“自由会”又写下这样的“夹注”：“自由者，不为人所拘束之义也。其意谓人各有身，身各自由，为上者不能压抑之，束缚之也。”⁴⁷

略为勾画晚清不同管道对“自由”的阐述，我们大致可获得中文世界最初面对“自由”时的情形。要从中系统梳理其中所显示的词语生成的脉络，无疑是困难的，这里也无意对此多加说明。所要者是获得检讨晚清阐述“自由”的问题背景，显然，对“自由”的阐述，往往也表现出分别针对“国家”和“个人”的情形，明显配合着晚清从“天下”到“国家”的过程。对“自由”的阐述由此揭开帷幕，无疑值得重视，我们甚至还可以做出这样的判断，对“自由”的阐释甫经开启，即揭开了其中颇为沉重的一页。如结合严复与梁启超的工作，或能对此有进一步的说明。

三、阐述“自由”的转向

探讨中文世界对“自由”的阐述，严复是不可或缺的人物，甚至不乏以其为讨论的起点。严作为中国自由主义先驱者的地位是难以动摇的（当然也有何时“命名”的问题），梁启超称“西洋留学生与本国思想界发生关系者，复其首也。”同时批评林纾，“每译一书，辄‘因文见道’，于新思想无与焉。”⁴⁸ 重要的是以“西洋留学生”的身份与晚清思想运动“发生关系”，在此之前，中国士大夫中所谓的“先时的人物”，也曾触及西方政治思想，但更多是援据中国思想的“想像”。⁴⁹ 只有到严复那里，才率先阐明“自由”构成中西文化的基本差异，认为推求其故，“盖彼以自由为体，以民主为用。”⁵⁰ 这方面学界已多有论述，此不赘。⁵¹ 问题的关键是，严复对自由的阐述，以译介《群己权界论》为标志，明显可区分为两个阶段。其后期纠缠于这一术语所可能有的负面意义，令人印象深刻。因此，以严复作为讨论问题的起点，或许可以稍减歧义，却未必是恰当的选择。依拙见，严复对此问题的介入，固然体现的是“先驱者”的作用，但当他以另一种方式对“自由”进行阐述（多少可以“自繇”的表达为标志），因应的却已是整个思想界的情形。换言之，那其实不是开始，而是一段历史的“终结”。

⁴⁶ 吴振清、徐勇、王家祥编校：《黄遵宪集》，天津人民出版社，2003年，下册，页737，791。

⁴⁷ 黄遵宪：《日本国志》（光绪十六年羊城富文斋刊版），上海古籍出版社，2001年影印出版，卷一，页25；卷37，页392。

⁴⁸ 梁启超：《清代学术概论》，见朱维铮校注：《梁启超论清学史二种》，上海复旦大学出版社，1985年，页80。

⁴⁹ 譬如，王韬评价英国，就认为其所恃不过“三代之遗意”；其政治之美，也只是“驳驳乎可与中国上古比隆焉”。薛福成了解西方文明的几个源头后，也做出这样的判断，“中国唐虞以前，皆民主也”，故“三代之隆，几及三千年之久，为旷古所未有也”。参见王韬：《六合将混为一》，《弢园文录外编》，上海书店出版社，2002年，页113-15；薛福成：《出使英法比四国日记》，长沙岳麓书社，1985年，页325，538。

⁵⁰ 严复：《原强》，原刊《直报》，1895年3月4-9日；收入王栻主编：《严复集》，北京中华书局，1986年，（一），页5-15。

⁵¹ 笔者在其他文字中对中国思想界如何援据“传统”建构中国自由主义的历史谱系，有所讨论，其中也涉及中国思想界“先时的人物”是如何“想像”西方政治思想的。见章清：《“传统”系谱的建构与中国自由主义的论述策略》，收入刘青峰、岑国良编：《自由主义与中国近代传统》，香港中文大学，2002年，页251-85。

在1895年刊发的《世变之亟》一文中,严复就注意到,“自由”是中国历代圣贤所“深畏”的,且从未以此为教(这是否是对历史确当的反映,并不重要)。⁵²何以严复甫阐述“自由”,就认为“自由一言,真中国历代圣贤之所深畏”,其凭据何在?合理的推断,大概是指“自由”所表达的含义,而并非实有所指。不过,他对“自由”的界定,倒是清楚点出了所谓“自由”者,是与个人权利密切相关的。并强调,中国今日图自强,非标本并治,难以成功。其言曰:“是故富强者,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。”⁵³

值得重视的是,严复针对“自由”的阐述,同样立足于个人与国家的关系展开,在《原强修订稿》中,他就试图区分“自由”与“自主”,强调“身贵自由,国贵自主”。⁵⁴尽管未曾具体言明,但这里已多少体现出严复对“个人”与“国家”所做的取舍。这一点,严复在翻译《原富》一书时所加按语,有进一步体现。《原富》一书的翻译,约从1897年开始,至1900年全部脱稿,到1901年-1902年全书陆续由上海南洋公学译书院出版。其中一则按语写道:“今夫国者非他,合亿兆之民以为之也。国何以富,合亿兆之财以为之也。国何以强?合亿兆之力以为之也。”在严复看来,今之世与过往相比已全然不同,“今之世既大通矣,处大通并立之世,吾未见其民之不自自由者,其国可以自由也;其民之无权者,其国之可以有权也。且世之黜民权者,亦既主变法矣,吾不知以无权而不自自由之民,何以能孤行其道以变其夫有所受之法也?”文章甚至强调,“故民权者,不可毁者也。必欲毁之,其权将横用而为祸愈烈者也。毁民权者,天下之至愚也,不知量而最足闷叹者也。”⁵⁵就此而言,1902年发表的《主客平议》尤其值得重视,文中对“自由”、“平等”与“民主”三者的关系有这样的分析:“自由者,各尽其天赋之能事,而自承之功过者也。虽然彼设等差而以隶相尊者,其自由必不全。故言自由,则不可以不明平等,平等而后有自主之权;合自主之权,于以治一群之事者,谓之民主。”⁵⁶

然而,在严复将穆勒(John Mill)《自由论》译成中文时,却显示出对“自由”别样的看法,所谓“严复的问题”,也由此而来。此前对“自由”的顾虑不仅没有打消,反尤甚一层,以致他废尽心机试图用“自繇”替代“自由”,并细加辩明:

中文自繇,常含放诞、恣睢、无忌惮诸恶意,然此自是后起附属之诂,与初义无涉。初义但云不为外物拘牵而已,无胜义亦无劣义也。夫人而自繇,固不必须以为恶,即欲为善,亦须自繇。其字义训,本为最宽。自繇者凡所欲为,理无不可,此如有独居世外,其自繇界域,岂有限制?为善为恶,一切皆自本身起义,谁复禁之?但自如群而后,我自繇者人亦自繇,使无限制约束,便如强权世界,而相冲突。故曰人得自繇,而必以他人之自繇为界,此则《大学》絜矩之道,君子所持以平天下者矣。

可以看出,如何理解“自由”,在严复那里也是疑窦丛生。该书《译凡例》中,他又表示:“由、繇二字,古相通假。今此译遇自繇字,皆作自繇,不作自由者,非以为古也。视

⁵² 严复写道:“夫自由一言,真中国历古圣贤之所深畏,而从未尝立以为教者也。彼西人之言曰:唯天生民,各具赋界,得自由者乃为全受。故人人各得自由,国国各得自由,第务令毋相侵损而已。侵人自由者,斯为逆天理,贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物,皆侵人自由之极致也。故侵人自由,虽国君不能,而其刑禁章条,要皆为此设耳。”见严复:《论世变之亟》,原刊《直报》,1895年2月4-5日;《严复集》(一),页1-5。

⁵³ 严复:《原强》,《严复集》(一),页5-15。

⁵⁴ 严复:《原强修订稿》,《严复集》(一),页17。

⁵⁵ 亚当·斯密著:《原富》,严复译,下册,北京商务印书馆,1981年,页753-54。

⁵⁶ 严复:《主客平议》,《严复集》(一),页118。

其字依西文规例，本一玄名，非虚乃实，写作自繇，欲略示区别而已。”⁵⁷此话甚值推敲，所谓初义“无胜义亦无劣义”，多少说明其已感到表述“自由”在中文世界可能遇到的障碍；而其中“非虚乃实”，又表明他似体味到穆勒所说的“liberty”在中文里难以找到匹配字眼，因此强作“自由”与“自繇”的区分，但又说不出所以然，只得含糊其词。困惑不只是来自“理解”上的，严复的顾虑还在于，他既要关切他的工作是否是为中国图谋的“对症之药”，还要考虑是否会“过触时讳”。完成《群学肄言》翻译时，他倒颇有自信，这“于近世新旧党人为对症之药”。但随后也向门下弟子透露，曾写出《权界论》长序一篇，只是“身居京师，不欲过触时讳，故特删却”。⁵⁸

同样的问题也印证于梁启超身上。大约从流亡日本开始，梁发表于《清议报》和《新民丛报》的文章就充斥着“自由”与“权利”这些概念，值得重视的是他在给康有为信中对“自由”的辩护。因为康对“自由”之义“深恶而痛绝之”，梁就非常坚决表示，“于天地之公理与中国之时势，皆非发明此义不为功”。不过，他也承认“自由”二字的翻译或不无可议之处，同样是在“自由”与“自主”之间如何抉择产生着疑问。信中写道：“‘自由’二字，字面上似稍有语病，弟子欲易之以‘自主’，然自主又有自主之义，又欲易之以‘自治’二字，似颇善矣。自治含有二义：一者不受治于他人之义，二者真能治自己之义。”因为康较为关切自由与服从的关系，梁又解释说：“自由与服从二者相反而成，凡真自由未有不服从者。”甚至还强调，“据乱之制度与太平之制度，多有相类者，然其渊源来历，全然不同，似不可以彼病此。”⁵⁹毕竟是沉浮于政治圈中人，看起来是对“自由”翻译的争辩，实际透露出更多信息。这其中，应该如何“表达”自由以减少歧义；如何处理好与“服从”的关系不至影响“合群”；尤其是，“自由”之义当配合怎样的制度安排，都一一“呈现”出来。如论者所评论的，梁的权利—自由论正因为与救国论有着千丝万缕的联系，所以其内容具有极其重要的意义和强有力的影响力，也正因为无法从救国中解放出来，所以以柔软的态度和卓越的智慧吸收了西方的权利—自由论的同时，又在原理上维持了自己的特有结构。中国处于灭亡的危机这一认识下，讨论脱离“国家”和“集体”的自由显得没有什么重大意义。相反地，与国家、集体相结合的自由、国家和集体的自由的确立便变得更为紧迫、更为必要。⁶⁰

或不能简单推断严复、梁启超等促成了“自由”在中文世界之滥觞，但确是在这段时间，中国思想界对“自由”的论辩愈发突出，各有发挥。这也表明，“自由”浮现于中国思想界，之所以在解读上颇为“沉重”，就在于其触动了较为敏感的问题。这个问题，即是“自由”

⁵⁷ 严复：《译〈群己权界论〉自序》，《〈群己权界论〉译凡例》，《严复集》（一），页131-32，132-35。

⁵⁸ 严复：《与熊季廉书》（1902年8月11日；1904年2月8日），见马勇整理：《严复未刊书信选》，《近代史资料》总104号，北京中国社会科学出版社，2002年，页55，65。

⁵⁹ 梁启超：《致南海夫子大人书》（1900年4月29日），见丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年，页234-38。这里可以补充说明的是，康有为也曾标举“自主之权”的意义，其早年所著《实理公法全书》，就强调“人有自主之权”，并且，“此为几何公理所出之法，与人各分原质以为人，及各具一魂之实理全合，最有益于人道。”然而，还在百日维新时期所撰写的《答人论议院书》中，康就表达了他对开议院、兴民权的立场，认为这样的主张，足以“助守旧者以自亡其国也”。在他看来，“夫君犹父也，民犹子也，中国之民，皆如童幼婴孩，问一家之中，婴孩十数，不由父母专主之，而使童幼婴孩自主之，自学之，能成学否乎？必不能也。敬告足下一言，中国惟以君权治天下而已。”这篇文字原载《国闻报》（光绪二十四年五月二十八日“本馆照录”栏），据孔祥吉考证，为康所撰。见孔祥吉：《关于康有为的一篇重要佚文》，收入氏著：《戊戌维新运动新探》，长沙湖南人民出版社，1988年，页52-63。

⁶⁰ 土屋英雄：《梁启超的“西洋”摄取与权利—自由论》，见狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方—日本京大学人文科学研究所共同研究报告》，北京社会科学文献出版社，2001年，页120-55。

是基于“国家”还是“个人”展开；对“自由”的赞赏与批评，往往可以由此找到其分界点。可以说，围绕“国家”与“个人”，各方都在发挥自己的理解与解释，严的顾虑是不无道理的。

谭嗣同《仁学》就将自由引述到三纲五伦的谈论中，尤其看重“人人不失自主之权，可扫除三纲畸轻畸重之弊。”他还结合“自由”之义，对《庄子》阐述的“闻在宥天下，不闻治天下”作了发挥，“‘在宥’，盖‘自由’之转音。旨哉言乎！人人能自由，是必为无国之民。无国则畛域化，战争息，猜忌绝，权谋弃，彼我亡，平等出；且虽有天下，若无天下矣。君主废，则贵贱平；公理明，则贫富均。”⁶¹显然，谭对“自由”的阐述，是将对“自主之权”的彰显与冲决网罗联系起来，发挥的正是严复担忧的“自繇”常包含的“放诞、恣睢、无忌惮”等“恶意”。

与谭嗣同适成对照的是张之洞对此的警觉。别的且不论，《劝学篇》中，他就接连用了几个“误”字，表达了对此的关切：

考外洋民权之说所由来，其意不过曰国有议院，民间可以发公论、达众情而已。但欲民伸其情，非欲民揽其权。译者变其文曰“民权”，误矣！

近日撝括西说者，甚至谓人人有自主之权，益为怪妄！此语出于彼教之书，其意言上帝予人以性灵，人人各有智虑聪明，皆可有为耳。译者竟释为“人人有自主之权”，尤大误矣！

张之洞难于接受“民权”与“自主之权”的表达，他所恪守的仍是“舆情上达”的信条，认为所谓“民权”不过是“欲民伸其情，非欲民揽其权”；甚至从翻译角度指出，“人人有自主之权”的表达全然误解了此语的意思。按照张对西方各国的“认识”：“泰西诸国，无论君主、民主、君民共主，国必有政，政必有法，官有官律，兵有兵律，工有工律，商有商律，律师习之，法官掌之，君民皆不得违其法。政府所令，议员得而驳之；议院所定，朝廷得而散之。”故此，“谓之人人无自主之权则可，安得曰‘人人自主’哉？”基于同样的理由，他也将“自由”限定在“公论”范围，认为，“外国今有自由党，西语实曰‘里勃而特’，犹言事事公道，于众有益。译为‘公论党’可也，译为‘自由’非也。”⁶²

而“自主”之说昌，直接触动中国的即是“君臣”之界。叶德辉《正界篇》，所关切的也正在于此，“梁启超之为教也，宣尼与基督同称，则东西教宗无界；中国与夷狄大同，则内外彼我无界；以孔子纪年黜大清之统，则古今无界；以自主立说平君民之权，则上下无界。”⁶³同样收入《翼教丛编》的王仁俊文，也这样解释说：

西人之言曰，彼国行民主法，则人人有自主之权。自主之权者，各尽其所当为之事，各守其所应有之义，一国之政，悉归上下议院，民情无不上达，民主退位与齐民无异，则君权不为过重。噫此说也，是言其利也。然不敌其弊之多也。即如美之监国，由民自举，似乎公而无私，乃选举时，贿赂公行，更一监国，则更一番人物，凡所官者，皆其党羽，欲治得乎？

《劝学篇》问世于1898年，次年何启、胡礼垣就发表《〈劝学篇〉书后》，予以辨难。就对“自由”的阐述来说，针对张之洞的看法，主要作了这样的反驳：

西语“里勃而特”，谓“犹言事事公道，于众有益”，其说似近之矣，乃忽曰“译为‘公

⁶¹ 谭嗣同：《仁学》，见蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，北京中华书局，1981年，下册，页349-35，367。

⁶² 张之洞：《劝学篇·正权第六》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》，台北文海出版社，1967年，第9辑。

⁶³ 苏舆编：《翼教丛编》，上海书店出版社，2002年，页89。

论堯’可也，译为‘自由’非也”云云，则又以中国伪学、俗学套语而失泰西之义矣。夫“里勃而特”与《中庸》“天命之谓性，率性之谓道”，其义如一。性曰“天命”，则其为善可知矣；道曰“率性”，则其为自由可知矣。是故凡为善者，纯任自然之谓也；凡为恶者，矫揉造作之谓也。强暴必御，讼狱必平，奸宄必除，冤抑必白，是使人得以“率性”也，是“自由”也。强暴不御，讼狱不平，奸宄不除，冤抑不白，是使人不得“率性”也，是“不自由”也。泰西以“自由”为显忠遂良，明罚救法之谓，今乃诬之为“荡检逾闲，肆无忌惮”之谓，故虽知其为“事事公道，于众有益”，而又只许之为“公论”，而非其为“自由”，不知天下之善，不在乎“能论”而在乎“能行”。

何启、胡礼垣也注意到，“‘里勃而特’译为自由者，自日本始，虽未能尽西语之义，然以二字包括之，亦可谓能举其大。由‘自由’二字而译为‘民权’者，此必中国学士大夫读日本所译书者为之，其以‘民权’二字译‘里勃而特’一语，吾无间然；独惜译之者于中外之理未能参究其同，阅之者或至误猜其意。”⁶⁴这里指明了“自由”或是“能举其大”的翻译；而将此译为“民权”，他们也有所保留。然而，他们对“自由”的辩护，尤其是援引《中庸》“天命之谓性，率性之谓道”，认为“自由”与此“其义如一”，并且指出“自由”乃“纯任自然”之意味，则同样是援据中国传统思想资源“想像”西方思想的表现。

因此，尽管张之洞与何启、胡礼垣对“自由”的阐述不可相提并论，但在援据传统方面却是一致的，只不过所选取的资源各不相同。⁶⁵有意思的是，从双方的论辩中可清楚看出，问题主要集中于将“自由”表述为“民权”是否恰当。张固然对自由全然误解，但误会的源头往往都是发端于“人人有自主之权”，而何、胡对此也是有所保留的。这也提示我们注意，中国思想界对“自由”的阐述，引起关注的主要是“个人”权利问题，而且，还将此与“民主”等同起来。这也成为斯时阐述“自由”最为敏感的问题。如论者所说的，晚清民主思想之转变，约以戊戌、庚子为界标，此前主要限于概念之介绍，以后则转变为政治运动，“甲辰以后，则因日俄战争，使民主宪政的鼓吹提倡，变为普遍的政治要求，立宪之论，盈于朝野。”⁶⁶

当时的思想界对自由的阐述，确是集中于对于“个人”外在的“压制”立说。《国民报》登载的一篇文章，是对自由有所界定的文章。但就是这样一篇申说“国民”的文字，却也并未就“个人”之“自由”多作说明，仍然是将“自由”与“不受压制”联系在一起。在作者看来，所谓“自由”，大致说来即是“不受压制”，而压制之道不外二端：“君权之压制”与

⁶⁴ 何启、胡礼垣：《〈劝学篇〉书后》，见《皇朝蓄艾文编》卷七“通论七”。

⁶⁵ 就概念的梳理而言，近年的研究还较多注意到“自由”在中国典籍中的“表达”，参见周昌龙：《严复自由观的三层意义》，收入刘桂生等编：《严复思想新论》，北京清华大学出版社，1999年。黄克武对比中西民主思想也提出，中国民主思想的主要观念均采借自西方，但西方近代民主思想却不是一个统一的概念，“中国思想家在采借的过程中，加入了主观的诠释，将这些源于西方的想法与中国传统的一些预设结合在一起，而造成思想脉络的根本变迁。”见黄克武：《清末民初的民主思想：意义与渊源》，收入中研院近代史研究所编：《中国现代化论文集》，台北中研院近代史研究所，1991年，页363-98。

⁶⁶ 王尔敏：《晚清士大夫对于近代民主政治的认识》，收入氏著：《晚清政治思想史论》，台北商务印书馆，1995年，页270-71。此外，刘广京也揭示了，自主性观念进入中国知识分子的视野，来自于国家自主受到外来的巨大冲击，与国家主权的丧失联系在一起。（刘广京：《晚清人权思想初探—兼论基督教思想之影响》，《新史学》1994年第5卷第3期。）因此，如果说西方的“权利”主要是指个人的自主性，而中国人所接受的自主性，其主体一开始就是国家。直到1900年庚子事变后，清廷捍卫国家自主之权的软弱无力才使人意识到，国家能否独立自主同国民有无自主性密切相关，这样权利观念才开始从国家延伸到个人。见金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源—超稳定结构与中国政治文化的演进》，香港中文大学出版社，2000年，页369-92。

“外权之压制”。其中“脱君权之压制而一旦自由者，法国是也；脱外权之压制而一旦自由者，美国是也。”⁶⁷《开智录》1901年的一篇文章，也做出这样的定位，“今日之世界，是帝国主义最盛，而自由败灭之时代也。”而“欲破其势，挫其锐，摧其锋，屈其气，败其威，非高摇自由自主之旗，大鼓国民独立不羁之气，必不能。”⁶⁸不独于此，一篇对俄罗斯虚无党推崇备至的文章，甚至标明：“虚无党何？自由之神也，革命之急先锋也，专制政体之敌也。”⁶⁹把“自由之神”与“革命之急先锋”、“专制政体之敌”划上了等号。⁷⁰

严复与梁启超在阐述“自由”中所做取舍，时人多有所论。可以补充的是，正因为“自由”的表达具有敏感性，才引起他们的反省（包括对自己）。

这多少类似于“革命”话语在中国之流行，梁启超鼓动起革命话语，然兴起的“革命”浪潮，却已非他想象的革命。⁷¹严复在进行这些工作时，就感到了问题。在他看来，“笃旧诸公近亦稍知西学，无往不论自由，无书不主民权。”但于西学之皮毛尚未窥见，“何暇言精要乎？”⁷²1902年在《与〈外交报〉主人书》那篇著名的文字中，他还将好言“自由”者，归于“不根”之“骄嚣之风”的表现：“今世学者，为西人之政论易，为西人之科学难。政论有骄嚣之风，（如自由、平等、民权、压力、革命皆是。）科学多朴茂之意，且其人既不通科学，则其政论必多不根，而于天演消息之微，不能喻也。此未必不为吾国前途之害。”⁷³而梁启超也是在“自由”渐成流行语的大势中，提出他的忠告，“世有爱自由者乎，其慎勿毒自由以毒天下也！”他试图表明，所谓“自由”，“无一役非为团体公益计，而决非一私人之放恣桀骜者所可托以藏身也。”所要者当以之“向上以求宪法”，“排外以伸国权”。今世少年之倡言“自由”，只不过是徒耳食一二学说之半面，“取便私图，破坏公德”。因此怎么能不担心“自由”二字，“不徒为专制党之口实，而实为中国前途之公敌也！”说起来，才短短一、二年时间，对“自由”的看法，已有莫大的转变。

勾画“自由”译过程中出现的这些问题，大致可以理解中文世界表达“自由”遭遇的困难。将“自由”表述为“自主之权”，则既包含着对“自由”的想像，同时也是引致“自由”在中文表达中易遭非议的根源。实际上，无论是将“自由”解释为“由于自己”（稍晚出），还是表达为“自主之权”，很容易就引出“自己作主”的意思。（康有为《实理公法全书》言及男女婚姻，就传递是这样的意思。）那么，何以“自由”的译介与敏感的政治问题紧密联系在一起呢？

原因无他，关键在于就“自由”来说，概念的历史实与传播的历史密切相关。前已提到，“自由”概念的译介，约在19世纪中叶，这个时间正是不少西方国家开始探讨和实行立宪政

⁶⁷ 《说国民》，《国民报》第2期，1901年6月10日。

⁶⁸ 《论帝国主义之发达及二十世纪世界之前途》，见张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，北京三联书店，1960年，第1卷（上册），页53-58。

⁶⁹ 金一：《〈自由血〉绪言》，原刊《虚无党》（镜今书局1904年3月），见葛懋春等编：《无政府主义思想资料选》，北京大学出版社，1984年，上册，页53-54。

⁷⁰ 实际上，就论辩之中心而言，无政府主义也是集中于“自由”的。张继即表示，“人事日进步，则自由日渐增长，是自然之公理，无待吾喋喋也。”还引述巴枯宁的见解，强调说，“无政府主义之健将巴枯宁有言曰：一切国民，一切州县，一切村落，大者小者，强者弱者，均当从自由主义，因己之利害，以得自治之权。今日之政府，乃自由之障碍物，故须打破之，而由自由之结合力为村，村集为州，州集为国，集国之力，而组织全欧洲合众国云。”见张继（署名自然生）：《无政府主义及无政府党之精神》，《中国白话报》第2期，1904年1月2日；见葛懋春前引书，《无政府主义思想资料选》上册，页25-40。

⁷¹ 参见陈建华：《“革命”的现代性：中国革命话语考论》，上海古籍出版社，2000年。

⁷² 严复：《与熊季廉书》（1902年），见前引《严复未刊书信选》，《近代史资料》总104号，页54。

⁷³ 严复：《与〈外交报〉主人书》，《外交报》1902年第9，10期；又见《严复集》（三），页564-65。

治的时期，因而中国知识界首先发现和了解了西方的议会政治。不少人由于认识到议会制度具有广开言路、下情上达的重大意义而心向往之，然而从理论上根究议会制的来龙去脉及其思想基础却极为罕见。⁷⁴ 因之，尽管中国知识界发现和了解西方议会政治固不算晚，但由于西方对议会制中的一些基本思想的探讨并不始于19世纪，故而中西民主思想的发展从历史进程上说实乃大相径庭。事实上，就“自由”概念的译译来说，将“自由”与“民主”联系在一起，即表明这与西方自由主义思想的接近是有限的。须知民主与自由主义概念之间存在一个重要区别，接受民主思想不一定就信仰自由主义，很多时候人们是从集体主义观念出发拥护民主的，这往往与立足个人主义自由主义思想有霄壤之别。⁷⁵

因此，通过对“自由”概念史的梳理，我们大致可以说，“自由”在中文世界构成了一种“话语”，并成为“国家”与“个人”之间关键性概念。从上述对“自由”的阐述中，尽管各人持论多有不同，或者对“自由”的阐发有所保留；或者在不同的时期持论各不相同，甚至截然相反，但究其实质，无非是对“国家”与“个人”如何安排存在着不同的看法。中文世界对“自由”的接引，就是在这样交织着困惑、质疑的情景下发端的。既如此，自由难以成为“主义”，便也不难理解。

四、“自由”难以成为“主义”

围绕“自由”译译出现的问题，已如上说。进一步的，笔者拟将问题转换为“自由”作为一种“主义”在中文世界是如何浮现的。实际上，审视其中的遭遇，即涉及到中国思想界引入“自由”的种种困难。前已提到，梁启超《新民说·论自由》试图在“自由”渐成流行语的大势中提出其忠告，有意思的是，文章紧接着作了这么一番说明：“‘爱’主义者，天下之良主义也。有人于此，汲汲务爱己，而曰我实行爱主义可乎？‘利’主义者，天下之良主义也。有人于此，孳孳务利己，而曰我实行利主义可乎？‘乐’主义者，亦天下之良主义也，有人于此，媿媿务乐己，而曰我实行乐主义可乎？”⁷⁶ 这段话，甚值玩味，既然“自由”包含着两面性，则难以构成“主义”，不也是理所应当的吗？事实上，通过分析“自由”译译中产生的解释上的问题，以及解读“自由”所联系的敏感问题，探讨“自由”在晚清思想界为何难以成为“主义”，也有了相关的基础。

前已述及对“自由”的阐述日本管道具有重要作用，至于“主义”一词，研究者也注意到，相当于西方语言中的“-ismus”或“-ism”，即表达“原则”、“学说”之意味的“主义”一词，在日语中是由Nishi Amane于1872-1873年首次使用的——表述为“shugi”。重要的是，“早在明治早期，‘shugi’一词附于其他词根之后，用以说明所指事物是一种理论或主义的用法

⁷⁴ 方维规：《“议会”、“民主”与“共和”概念在西方与中国的嬗变》，《二十一世纪》总第58期，香港中文大学中国文化研究所，2000年4月；王尔敏：《十九世纪中国士大夫对中西关系之理解及衍生之新观念》，收入氏著：《中国近代思想史论》，台北商务印书馆，1995年，页34-35。熊月之还提出，欧洲近代民主思想的历史进程，是遵循着从自由平等到议会制度这样一条逻辑，是以充分肯定个人价值为基础，再进一步思考如何落实尊重个人自由的制度保证；而在近代中国，民主进程从一开始就是从政治制度入手，遵循着从议会制度到自由平等这样一条与欧洲恰好相反的逻辑。参见熊月之前引书，《中国近代民主思想史》，页17-18。

⁷⁵ J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Sphere Books Limited, 1952), pp. 1-3。张灏即以此分析了梁启超思想转变之根源，见张灏前引书，《梁启超与中国思想的过渡（1890-1907）》，页135。现代中国自由主义另一位代表人物殷海光（1919-1969）接触这一理论时，也颇有触动。参见殷海光：《有关〈中国文化的展望〉的几个问题》，见氏著：《中国文化的展望》，台北桂冠图书公司，1988年，下册，页791-94。

⁷⁶ 梁启超：《新民说·论自由》，见《新民丛报》第7、8号，1902年5月8，22日。

已司空见惯。”⁷⁷ 沈国威曾对比“主义”一词在各种词典中的表述情况，可参考。见表二。⁷⁸

表二，“主义”一词在词典中的表述情况

	《英华字典》	《大辞典》	《官话》	《综合》
1. principle	原、理、道理	主义	主义	主义
2. doctrine	道、道理	所教、主义	主义	主义
3. -ism	未收	~~主义	未收	主义

约在 19 世纪末 20 世纪初，“主义”一词即在汉语思想界广为流行。有必要提示的是，“主义”的流行，已非单纯的“翻译”过程。甚至可以说，“翻译”实际退居次要位置，“主义”作为“后缀词”，寄托的是明确的诉求。⁷⁹ 这里的关键是，“主义”之泛滥，与中国社会的“转型”密切相关，思想界是立足于社会组织与社会动员的需要表现出对“主义”的浓厚兴趣。如《大同日报缘起》就说道，“泰东西名哲之言曰：凡欲兴国强国者，必有会党，必赖会党。无会则无团体，无党则无主义。”⁸⁰ 这清楚交代了“主义”发端于怎样的论述方式，以及如何在新的集团力量形成过程中被定位。一篇讨论欧洲“三大主义”的文字，还明确指出，世界各国所发生的变革，“皆无一非有大愿力大主义存乎内，无一非国民同心协力不顾万死以达之者也。”并因此推论说，“夫国家由幼稚而至长成，由衰弱而至强盛，其间皆有必经之阶段，而况此无数大主义，又国民必要之常识而不可缺者欤！”⁸¹ 这个意思，后来梁启超给康有为的信中，作了更明确阐述。事关改保皇会为帝国宪政会，梁表达了这样的意思，“东西各国之言政党者，有一要义：曰党于其主义，而非党于其人，此不刊之论。而我今日欲结党，亦必当率此精神以行之者也。今此报告文全从先生本身立论，此必不足以号召海内豪俊也。”⁸² 这也点出了 20 世纪初年“主义”流行的背景所在，是与中国社会“合群”意识的提升密切相关。它所显示的是，中国思想界一些“先时的人物”，在摈弃天下大同理想而承认国家为最高政治实体后，致力于在国家与个人之间建立起沟通纽带。渐渐聚焦于“合群”这

⁷⁷ 余又荪：《日译学术名词沿革》，《文化教育旬刊》第 69-70 号，1935 年出版。不过李博也指出，“shugi”也并非自由新造词，而显然是仿效古汉文中的一个词组而造的，如《史记》卷 130 即有这样的表述：“敢犯颜色以达主义，不顾其身，为国家树长画。”见李博前引书，《汉语中的马克思主义术语的起源与作用》，页 118-19。

⁷⁸ 对比的辞典包括：《英华字典》（罗存德，1866-1869 年）；《英华大辞典》（颜惠庆等，1908 年）；《官话》（1916 年出版）；“综合”则系参照日本的几种辞典，包括《日本模範新英和大辞典》（《大増補模範英和辞典》，1916 年，神田乃武編）、《井上英和大辞典》（《井上英和大辞典》，1915 年，井上十吉）、《齋藤英和中辞典》（《熟語本位英和中辞典》，1915 年，齋藤秀三郎）见沈国威：《近代日中語彙交流史—新漢語の生成と受容》，日本东京笠间书院，1994 年，页 195-200。

⁷⁹ 戊戌维新之后，流亡日本的康有为、梁启超所创办的《清议报》，就明确表示，“本报宗旨专以主持清议、开发民智为主义。”（《本报改定章程告白》，《清议报》第 11 册，1899 年 4 月 10 日。）1900 年创刊之《开智录》，也“以争取自由发言之权，及输进新思想以鼓舞国民独立之精神为第一主义。”（《开智会录缘起》，《开智录》“改良第一期”，1900 年 12 月 21 日。此据陈匡时整理校点《开智录》（上），见《中国文化研究集刊》第 4 辑，上海复旦大学出版社，1987 年，页 326-415，引文见页 331。）《游学译编》成，同人属杨度弁辞于其首，杨度也将所表达的见解，自“学术第一”至“小说第十二”称之为“主义。”（杨度：《游学译编》叙，《游学译编》第 1 期，1902 年 11 月出版。）需要说明的是，说是“主义”的流行，实际上哪里是什么“主义”，往往是一些主张，也以主义相标榜。1908 年徐佛苏致函梁启超，就有这样的话，“弟对于社中近来有两大主义，一则当急抢实权，一则当急改选。”见丁文江、赵丰田前引书，《梁启超年谱长编》，页 465。

⁸⁰ 《大同日报缘起》，张枏、王忍之前引书，《辛亥革命前十年间时论选集》，第 1 卷上册，页 361。

⁸¹ 雨尘子：《近世欧人之三大主义》，《新民丛报》第 28 号，1903 年 3 月。

⁸² 丁文江、赵丰田前引书，《梁启超年谱长编》，页 374。

个涉及社会动员的中间环节，显示出集团力量的兴起对于中国社会转型具有的突出意义。⁸³

在种种“主义”泛滥之际，《开智录》与《游学译编》等对各种“主义”多有阐述的刊物，对“自由主义”的表达也有所展现。

《开智录》算得上当时杂志中较为重视自由问题者，不仅设有“言论自由录”栏目，从首期开始，还开始连载日本大井宪太郎所著《自由略论》。这篇文章提到，“新主义之万不可不研究也”，一言以蔽之，“儒教主义者，自由平等之仇敌也，在开明进化之世，不能以之为社会之法也”。这里所谓的新主义，即是指“自由主义”与“平等主义”，所以紧接着又表示，“莫若播种自由、平等之新主义，以一变社会之思想。”只是还没有直接用“自由主义”一词。⁸⁴杨度《〈游学译编〉叙》也曾论述各种“主义”，其中也涉及对“自由主义”的描述。文章写道：

欧洲自十八世纪以来，思想横溢，沛然如骤鱼之下，或主唯神论，或主唯理论，或主唯心说，或主唯物说，或主天赋人权说，或主世界主义，或主个人主义，或主实利主义，或主感觉主义，各挟其专精独到之理论，以争雄于学界，因而弥及于社会，形之于实事，使之有日进千里之势，以成今日之文化。然则自中世末以至今日之欧洲，何日而非倍根、笛卡尔、孟德斯答、卢梭、亚丹斯密、达尔文、斯边撒诸究之精神，相递禅相替换以成此过渡时代之现象，至今而未有已乎？

值得注意的是，这里提到的诸多主义及人物，实构成了中国思想界审视西方的基本着眼点，尽管没有标明“自由主义”，但自由主义的理念及人物谱系，已有所涉及。这篇文章，亦有两处提到“自由主义”，一是指出“披斯脱洛之主义，亦自由主义也。”二是在阐明小说意义时提到，“其有以《西游记》活泼不羁之自由主义，《水浒传》慷慨义侠之平等主义，而为《三国演义》竞争剧烈之独立主义乎？”⁸⁵

梁启超堪称那个年代阐述“主义”的“典范”。约在19世纪末20世纪初，各种主义开始在其言说中频频出现，如1899年的文字中已多次提到了“国家主义”与“世界主义”。⁸⁶1901年6、7月发表的《十种德性相反相成义》一文，首列“独立与合群”，次则言“自由与制裁”，则直接用到了“自由主义”这一术语：

⁸³ 这些问题，在19世纪末期逐渐成为中国思想界关注的热点。严复发挥达尔文生存竞争学说，将社会变迁理解为，“其始也，种与种争，及其成群成国，则群与群争，国与国争”，尤其强调“群学治，而后能修齐治平，用以持世保民以日进于郅治馨香之极盛也”（见严复：《原强》，《严复集》（一），页5-15。）康有为也讲到，“中国风气向来散漫，士夫戒于明世社会之禁，不敢相聚讲求，故转移极难。思开风气、开知识，非合大群不可，且必合大群而后力厚也。”他本人也突破“社会之禁”，以“学会”号召于京师。（见康有为：《康南海自编年谱》，收入中国史学会主编：《戊戌变法》，上海神州国光社，1953年，第4册，页133。）梁启超则看到了西方国家“合群”的基本方式在“议院”、“公司”及“学会”（“国群曰议院，商群曰公司，士群曰学会”），他为中国政治变革所寻找的出路，即是学会，“欲兴民权宜先兴绅权，欲兴绅权，宜以学会为之起点。”（见梁启超：《论学会》，《时务报》第10册，1896年11月5日。）

⁸⁴ 大井宪太郎著，冯自由译述：《自由略论》，《开智录》“改良第一期”，1900年12月21日，此据陈匡时整理校点《开智录》（上），见《中国文化研究集刊》第4辑，上海复旦大学出版社，1987年，页339-43。

⁸⁵ 杨度：《〈游学译编〉》，《游学译编》第1期，1902年11月。

⁸⁶ 如1899年10月15日所刊《破坏主义》即谓，“日本明治之初，政府新易，国论纷糅。伊藤博文、大隈重信、井上馨等共主破坏主义，又名突飞主义，务摧倒数千年之旧物，行急激之手段。”这多少可比之于今日所言之“激进主义”。1899年12月23日之《答客问》又表示，“客难任公曰：子非祖述春秋无义战，墨子非攻之学乎？今之言何其不类也。任公曰：有世界主义，有国家主义，无义战、非攻者，世界主义也；尚武敌忾者，国家主义也。世界主义，属于理想，国家主义，属于事实；世界主义，属于将来，国家主义，属于现在。今中国岌岌不可终日，非我辈谈将来、道理想之时矣。”梁启超：《自由书》（又名《饮冰室自由书》），见《饮冰室合集》，北京中华书局，1989年，“专集”第2册第22卷。

自由之公例曰：“人人自由，而以不侵人之自由为界。”制裁者，制此界也；服从者，服此界也。故真自由之国民，其常要服从之点有三：一曰服从公理，二曰服从本群所自定之法律，三曰服从多数之决议。是故文明人最自由，野蛮人亦最自由，自由等也，而文明之别，全在其有制裁力与否。无制裁之自由，群之贼也；有制裁之自由，群之宝也。

故此，梁也强调，“自由与制裁二者，不惟不相悖而已，又乃相待而成，不可须臾离。言自由主义者，不可不于此三致意也。”⁸⁷

大致说来，约在1900年前后，中文世界开始了对“自由主义”的表述，而且主要是透过留日学生实现的。只是，“自由主义”一词尽管已出现，但作为政治术语，却稍有不够。一则梁启超等在文章中往往都是“自由之义”与“自由主义”交替使用；另外，也仅仅是提到而已，没有多加阐述。⁸⁸所谓多加阐述，或比较其他主义即可明了。在“主义”泛滥的年代，种种“主义”的浮现，多少有些随意性，但对一些“主义”，却有明确的阐述：

古今言治术者，不外两大主义：一曰干涉，二曰放任。干涉主义者，谓当集权于中央，凡百以政府之力监督之，助长之，其所重者在秩序；放任主义者，谓当散权于个人，凡百皆听民间自择焉，自治焉，自进焉，其所重者在自由。此两派之学者，各是其所是，非其所非，皆有颠扑不破之学理，以自神明其说。泰西数千年的历史，实不过此两主义之迭为胜负而已，于政治界有然，于生计界有然。大抵中世史纯为干涉主义之时代；十六七世纪，为放任主义与干涉主义竞争时代；十八世纪及十九世纪之上半，为放任主义全胜时代；十九世纪下半，为干涉主义与放任主义竞争时代；二十世纪，又将为干涉主义全胜时代。

有意思的是，梁启超言干涉主义，点出了与之同名的帝国主义与社会主义，指出“帝国主义，干涉主义之别名也”，而“社会主义，其外形若纯主放任，其内质则实主干涉者也。”“社会主义，其必将磅礴于二十世纪也明矣。故曰：二十世纪为干涉主义全胜时代也。”同时，言放任主义之政治，其实已点出自由之实质，却没有以“自由主义”命名。梁甚至明确表示，“今日中国之弊，在宜干涉者而放任，宜放任者而干涉。窃计治今日之中国，其当操干涉主义者十之七，当操放任主义者十之三，至其部分条理，则非片言能尽也。”⁸⁹

在上述由“主义”所营造的氛围中，可以看出，“主义”流行涉及的是中国思想界对世界历史进程的把握，并参照此探讨中国未来的思想方向。这其中影响甚巨的是，“自由主义”没有成为时代的命名。

如论者所说的，西方国家的全球性政治扩张，以及起源于欧洲的资本主义制度所导致的经济变革，是推动近200年来世界历史发展最强大的力量。离开民族国家的形成与资本主义的发展，就很难想像欧洲的历史。而且，欧洲民族国家形成的历史经验，已经对全球范围内近代国家形成的前景作了界定。⁹⁰进入20世纪以后，我们也可感受到中国知识界如何在西

⁸⁷ 梁启超：《十种德性相反相成义》，《清议报》第82册，84册，1901年6月16日，7月6日。

⁸⁸ 大约在1906年出版的《政治讲义》中，严复才多次提到“自由主义”，并明确指明“自由主义”对于欧洲政治演进的意义。其中写道：“西人之言治也，谓政府初立，惟恐机关不灵，不灵则政不举。及政举而机关灵矣，则又虑其权力之太大，侵夺个人自主之权，使一切皆听命于政府。当此之时，使暴君酷吏乘之，使民生不得喘息。此等现象，见于欧洲之十八世纪者最多。故著论者，大声疾呼，无往不持自由主义。”在别的地方，又强调，“政治学所论者，一群人民，为政府所管辖，惟管辖而过，于是反抗之自由主义生焉。”见严复：《政治讲义》，《严复集》（五），页1279，1282。

⁸⁹ 梁启超：《自由书》（二），见前引《饮冰室合集》，“专集”第2册第2卷。

⁹⁰ 参见王国斌（R. Bin Wong）著：《转变的中国—历史变迁与欧洲经验的局限》（*China Transformed*）

方“民族国家”理论的影响下，立足于个人—社会—国家来思考其中包含的复杂问题。⁹¹其中透露出的若干信息，即显示出中国知识界通过“收拾西方学理”，也颇为关心在“国家与个人”及“国家与社会”间寻求一种新的安排。只是，当中国知识界面临如何安排与国家密切相关的政治秩序时，立足点不免有差异，既有将国家之重心置于负责任之“国民”，⁹²也不乏文章从分权角度思考此问题。⁹³照理说，这正是“自由主义”理论大行其道之时，但实际情形却是，在规划中国未来前景时，“自由主义”让位于“民族主义”与“国家主义”等诉求。而这主要通过“自由主义”没有作为时代的命名反映出来，相应的也预示着在规划中国社会前景时，难以将“自由主义”纳入其中。简言之，则是没有预留“自由主义”的发展空间。

通过梁启超大致可以了解，约在1901年前后，“国家主义”、“自由主义”与“民族主义”等，差不多同时在其文章中出现，但较之其他主义，“自由主义”就没有成为时代的命名。1901年在《国家思想变迁异同论》一文中，梁就指出，欧洲国家思想过去、现在、未来变迁之迹，举其荦荦大者约有：过去分别是“家族主义时代”、“酋长主义时代”和“帝国主义时代”（分为“神权帝国”与“非神权帝国”）；现在为“民族主义时代”与“民族帝国主义时代”；而将来则是“万国大同主义时代”。不仅是关注于国家思想，重要的还在于，比之于自由主义，梁在谈到这些主义时，能够有所阐述，并且可以作为时代的命名，“今日之欧美，则民族主义与民族帝国主义相嬗之时代也；今日之亚洲，则帝国主义与民族主义相嬗之时代也。专就欧洲而论之，则民族主义全盛于十九世纪，而其萌达也在十八世纪之下半；民族帝国主义全盛于二十世纪，而其萌达也在十九世纪之下半。今日之世界，实不外此两大主义活剧之舞台也。”显然，梁是青睐于民族主义的，不仅指出“十八、十九两世纪之交，民族主义飞跃之时代也”，还强调“民族主义者，世界最光明、正大、公平之主义也”，“凡国而未经过民族主义之阶级者，不得谓之为国”，因此“知他人以帝国主义来侵之可畏，而速养成我所固有之民族主义以抵制之，斯今日我国民所当汲汲者也。”⁹⁴在另一篇文字中，梁说得更清楚，“夫平准竞争之起，由民族之膨胀也。而民族之所以能膨胀，罔不由民族主义、国

Historical Change and the Limits of European Experience), 李伯重、连玲玲译, 江苏人民出版社, 1998年, 页1, 84。

⁹¹ 孙宝瑄1901年的日记中已有此自觉,“今日东西文明国政治法度之日进化,无他术也,能分其权于个人而已。”(孙宝瑄:《忘山庐日记》,上海古籍出版社,1983年,上册,页339。)1903年《大陆》杂志刊登的文章则明确界定“国家也者,个人之集合体也,社会亦个人之集合体也”,“邦土、住民及主权之三要素具备,而始成国家。”(见《中国之改造》,《大陆》第3、4、8期,1903年2、3、7月。)而胡汉民也撰文指出,“二千年来,政界沈沈,更无进化,内力茶弱,至为他族陵逼者,可综括为二大原因:一曰不知个人之有自由独立,二曰不知机关之性质。”因此,“欲明国家之性质,其最重者为分子团体之关系,而吾国政界之蒙昧,亦于此点为最甚。”(见胡汉民:《述侯官严氏最近政见》,《民报》第2期,1905年11月。)

⁹² 杨度即表示,今日中国之言政治者,率多依赖政府之心,日注意于“国民所以被政治之途,而不从事于国民所以自治之道”。言下之意,此不惟不通治体,抑且增长国民之放心心而减少国民之责任心,于国家之进步,必有损而无害。见杨度:《〈中国新报〉叙》,《中国新报》第1期,1907年1月。

⁹³ 《浙江潮》1903年的一篇文章就提出,近世国家,其行政之机关约分为“官府”与“自治体”,前者为国家直接之行政机关,以直接维持国权为目的,如外交、军事、财政之类,“皆官府所司之政务”;后者为国家间接之行政机关,以地方之人治地方之事,而间接以达国家行政之目的,“如教育、警察及凡关乎地方人民之安宁幸福之事皆是也”。尽管作者并不否认这两种方式近世文明诸国“皆行之有其实例”,但其立场则显在地方自治,“自治之制,盖所以补官治之不足,而与官治相辅而行。是故其国官治不振者,则事无统一;其国自治不备者,则事必废隳。”尤其是,“中国之地方自治,真有相沿于自然之势,有自治之实而无自治之名。”见攻法子:《敬告我乡人》,《浙江潮》第2期,1903年3月。

⁹⁴ 梁启超:《国家思想变迁异同论》,《清议报》第94,95册,1901年10月12日,22日。

家主义而来。”“故今日欲救中国，无他术焉，亦先建设一民族主义之国家而已。”⁹⁵

这多少意味着“主义”浮现于中国，包含着思想界所做的选择，民族主义及国家主义也构成了当时思想的主导。许多文章都在展开相似的论证。《江苏》杂志的一篇文章，在道明“吾国实有由专制而变为民主之大希望”的同时，也阐述了落实此一希望的具体步骤，“欲达此莫大之目的，必先合莫大之大群；而欲合大群，必有可以统一大群之主义，使临事无涣散之忧，事成有可久之势。吾向者欲觅一主义而不得，今则得一最宜于吾国人性质之主义焉，无他，即所谓民族主义是也。”⁹⁶也不乏文章在把握世界大势时，具体区分出不同时代实面临不同的问题。如在《论世界经济竞争之大势》这篇文章中，作者就明确表示：“近百年来，欧人之爱自由心最重，其鼓大风扬大浪于世界者，皆出此一念。故十九世纪政治上之竞争，则可代表其爱自由心最重之时代。其以前则爱生命心最重之时代，其以后则爱财产心最重之时代也。盖三者之关系于人身有轻重，故其爱之有先后。野蛮之世，人类谋保其生命之不暇，则爱自由之心轻；近百年来，谋保其自由之不暇，则爱财产之心轻。故法律未生以前，无重大之自由问题；立宪政治未立以前，无重大之财产问题。今也，民刑诸法条理井然，鲜生命之忧，立宪政治，权限厘然，鲜自由之忧，于是乎合全国民之心力，而尽力乎财产。”⁹⁷这里的意味是，“自由”是与特定的时代联系在一起，具有明显的“时代性”；往往是将“自由”与19世纪的“政治竞争”联系在一起，似乎在政治竞争的19世纪，才代表“爱自由心最重之时代”。

“自由主义”没有得到充分阐述，原因必多。最基本的是，中国思想界对“主义”是有高度选择性的，而如何选择则决定于中国适时的需要。如《大同日报缘起》就表示，“民族主义尚不暇及，何论于社会主义。”⁹⁸这典型地反映出中国思想界所确立的基本论式，也构成“自由”难以成为“主义”的基本缘由。在《新民说·论自由》中，梁启超就写道：“‘不自由毋宁死！’斯语也，实十八九世纪中，欧美诸国民所以立国之本原也。”对自由的评价不可谓不高，然而，问题转变为“自由之义”是否“适用于今日之中国”，却有了不同的答案。这实大有枢机，多少说明言“自由”而不言“自由主义”，于梁实是有充分考虑的。他将近世史中争自由的大事，列出一年表，并分别标出“宗教上之自由”、“政治上之自由”、“生计上之自由”以及“民族上与政治上之自由”、“民族上与宗教上之自由”，实际上是将对“自由”的争取作为“问题”而非“主义”。⁹⁹所以我们也看到，在诸多主义中，梁恰恰甚少言及“自由主义”，而更多是以“自由之义”来表示。

不单是梁启超，以此来解读“自由”的，在斯时的思想界可谓大有人在。黄遵宪所持论，就与梁略同。1902年在给梁的信中，他就表达了这样的看法，“公之所唱民权自由之说，皆是也。公言中国政体，徵之前此之历史，考之今日之程度，必以英吉利为师，是我辈所见略

⁹⁵ 梁启超：《论民族竞争之大势》，《新民丛报》第5号，1902年4月8日。

⁹⁶ 竟盒：《政体进化论》，《江苏》第1，3期，1903年4月，6月。

⁹⁷ 雨尘子：《论世界经济竞争之大势》，《新民丛报》第11，14号，1902年7月5日，8月18日。

⁹⁸ 《大同日报缘起》，张枬、王忍之前引书，《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷上册，页368。

⁹⁹ 在梁启超看来，自由者，“奴隶之对待也”，综观欧美自由发达史，其所争者不出四端：“政治上之自由”、“宗教上之自由”、“民族上之自由”和“生计上之自由”，而以此精神，其所造出之结果，厥有六端：“四民平等问题”，“参政权问题”，“属地自治问题”，“信仰问题”，“民族建国问题”和“工群问题”。梁启超勾画出近世史中争自由之大事，指出“数百年来世界之大事，何一非以‘自由’二字为之原动力者耶？”关键还在于，“彼民之求此自由也，其时不同，其国不同，其所需之种类不同，故其所来者亦往往不同，要其用诸实事而非虚谈，施诸公敌而非私利一也。”梁以此覆按诸中国，认为六端之中，其他于中国都不是问题，“今日吾中国所最急者，唯第二之参政问题，与第四之民族建国问题而已。”而且，“此二者事本同源”。参见梁启超：《新民说·论自由》，见《新民丛报》第7、8号，1902年5月8，22日。

同也。风会所趋，时势所激，其鼓荡推移之力，再历十数年、百余年，或且胥天下而变民主，或且合天下而戴一共主，皆未可知，然而中国之进步必先以民族主义，继以立宪政体，可断言也。”这话说得很清楚，自由之类，好则好也，但中国之进步，却需先谋民族建国的问题。这与梁启超的见解，实如出一辙。实际上，黄对于自由就颇为顾虑，信中还写道：“公所唱自由，或故为矫枉过直之言，然使彼等唱自由者拾其唾余，如罗兰夫人所谓‘天下许多罪恶假汝自由以行’，大不可也。公所唱民权或故示以加倍可骇之说，然使彼等唱民权者，得所借口，如近世虚无党以无君无政府为归宿，大不可也。一言兴邦，一言丧邦，芒芒禹域，惟公是赖，求公加之意而已。”¹⁰⁰

这也表明，对历史进程的理解实际上制约着中国思想界的选择，“自由”难以成为“主义”实际上与此密切相关。我们知道，今文经学“春秋三世说”及《易经》“穷则变，变则通”的思想，不仅有清一代“自改革”的主要思想资源，同时，其包含的对历史进程的理解，还构成中外渐开沟通后中国寻求认同的基本背景。在此过程中，梁启超1897年所作之《论君政民政相嬗之理》，就援据“《春秋》张三世之义”，指出治天下者三世：“一曰多君为政之世，二曰一君为政之世，三曰民为政之世。”而每一世之别又有二，在梁看来，“此三世六别者，与地球始有人类以来之年限有相关之理，未及其世，不能躐之；既及其世，不能阙之。”¹⁰¹不管上述想象是否是对历史进程的恰当描绘，但这些对当时的读书人却自有其意义在，很大程度上决定着思想界的选择。严复的《政治讲义》，在未及政治本题之前，就直截了当表示有必要先言“政治与历史相关之理”。并强调，此语自表面观之，似无甚奥义，但其中却“大有新理”，盖“二学本互相表里，西人言读史不归政治，是谓无果；言治不求历史，是谓无根。”¹⁰²

这也显示了中国思想界对“自由主义”的接引是有高度选择性的，现实的选择是与对历史进程的理解紧密结合在一起。对“自由”的阐述，尤其是所安排的落实自由的次序，悉依从这样的论证方式。而正是在这样的安排中，“自由主义”也失落于能激起中国知识界更多热情的“民族主义”与“国家主义”。

¹⁰⁰ 黄遵宪：《水苍雁红馆主人来简》，《新民丛报》第24号，1903年1月13日；又见丁文江、赵丰田前引书，《梁启超年谱长编》，页301。

¹⁰¹ 梁启超：《论君政民政相嬗之理》，《时务报》第41册，1897年10月6日。

¹⁰² 严复：《政治讲义》，见《严复集》（五），页1234。