

公共哲学与政治思想系列

应奇 刘训练◎主编

Jean-Jacques Rousseau:  
One Hundred in China

百年卢梭

——卢梭在中国

袁 贺 谈火生◎编



公共哲学与政治思想系列

应奇 刘训练◎主编

# Jean-Jacques Rousseau: One Hundred in China

## 百年卢梭

——卢梭在中国

袁 贺 谈火生 ◎ 编

吉林出版集团有限责任公司

出品人：周殿富  
总策划：崔文辉  
策划编辑：刘训练  
责任编辑：史宁  
装帧设计：陈璞

图书在版编目(CIP)数据

百年卢梭：卢梭在中国 / 袁贺，谈火生编. — 长春：吉林出版集团有限责任公司，2009.3  
(公共哲学与政治思想系列)  
ISBN 978-7-80762-795-1

I. 百… II. ①袁…②谈… III. 卢梭, J. J. (1712~1778) — 哲学思想 — 研究 IV. B565.26

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第129344号

书名：百年卢梭——卢梭在中国  
编者：袁贺 谈火生  
出版：吉林出版集团有限责任公司  
地址：长春市人民大街4646号(130021)  
印刷：北京同文印刷有限公司  
开本：650mm×960mm 1/16  
印张：28.375  
版次：2009年7月第1版  
印次：2009年7月第1次印刷  
发行：吉林出版集团有限责任公司北京分公司  
地址：北京市宣武区椿树园15-18栋底商A222号(100052)  
电话：010-63106240(发行部)  
书号：ISBN 978-7-80762-795-1  
定价：47.60元

(如有缺页或倒装，发行部负责退换)

# 从“西化”到“化西”

——写在“公共哲学与政治思想系列”之前

应 奇

城邦之外，非神即兽。

——亚里士多德

周虽旧邦，其命维新。

——《诗经·大雅》

按照汉娜·阿伦特在《人类状况》中的叙事，自由主义现代性是通过颠倒古代世界的公私区分而崛起于近代世界的。在古典希腊时代，存在着与城邦和家庭的区分相对应的公和私之间的尖锐区分。在城邦的公共生活中，当人们在他们的同侪之前展现自己，并试图达致荣耀时，他们就是在从事最高形式的人类活动。但是，参与公共政治生活的一个前提是公民已经成为所谓生活必然性的主人，而对后者的支配则属于一个前政治的领域，亦即家庭的领域或私的领域。随着现代社会领域的出现，紧接着积极生活对于沉思生活的优先性的倒转的是行动、工作和劳动之间的古典等级被颠覆，并先被工作的心智，最终被劳动的心智所扭曲。于是希腊人视为人类活动的最低形式在现时代喧宾夺主，而真正的公共空间和公共自由的领域反而湮没不彰了。

无论阿伦特对古典希腊城邦的描述存在着怎样理想化和浪漫化的成分,但她这种通过行动、工作和劳动,公与私,以及政治与社会的区分对于现代社会病理的诊断及其解救之道的寻求确实产生了广泛深远的影响,并具有虽未必是一脉相承但却是有踪可寻的效果历史。

首先,从政治理论的角度,哈贝马斯曾坦承阿伦特是对他的思想产生重要影响的两位思想家之一。在对公共领域及其规范基础即交往行动理论的探索上,哈贝马斯都受到了阿伦特的公共空间理论及其对行动、工作和劳动的区分的影响。但是,与阿伦特悲叹公共空间在现代性条件下的衰落不同,哈贝马斯注意到了一种新的公共性形式在启蒙时代的出现和形成。与阿伦特把她的公共空间理论与她对表象这个空间中的行动的理解紧密联系在一起,从而模糊了公共空间概念在民主的合法性理论中的关键性地位不同,哈贝马斯通过对阿伦特概念的全面转换,使得重新确立公共领域与民主的合法性之间的联系成为可能。

其次,在政治思想史领域中,剑桥共和史学的宗师波考克把阿伦特对于公与私的区分和以赛亚·伯林对于积极自由与消极自由的区分结合在一起,作为他的基本的概念座架,一方面相对于自由主义的自我理解,重构了公民人文主义的历史谱系,强调公民人文主义的两个维度即以德性为中心的共和主义模式和作为自由主义现代性之前身的以法律为中心的范式是继续并行地得到发展的;另一方面以风俗作为整合公民人文主义和商业人文主义的中介,从而以德性、权利和风俗的三重奏提供了一种新的政治思想史模式,一幅迥异于自由主义范式和以古典共和主义面貌出现的前自由主义范式的崭新的政治思想史画面。

最后,我们还可以从几度兴衰但仍然余韵不绝的美国对公共哲学的探求中辨认出阿伦特的思想建构和历史叙事的凝重面影。其名肇端于李普曼的美国公共哲学一方面与阿伦特、弗里德里希和塔尔蒙以及德国战后的极权主义批判相呼应,首先关注的是自由民主在20世纪的沉沦式微以及极权主义的悚然崛起——而李

普曼视之为现代民主在非常时期无力阻滞极权主义之一大原因的屈从于大众压力的公共舆论虽不能与阿伦特所谓“恶的平庸”完全相提并论,但却也不无可比性。另一方面则开启和预示了后来在历史学界、法政学界、社会学界甚至哲学界蔚为大观的对美国立国原则的广泛诠释和深入解读——而阿伦特并未自外于这一大潮,《论革命》中对于美法革命的瑰丽的富有想象力的对比则更是与以贝林和伍德为代表的革命史学范式,以阿克曼、米歇尔曼和森斯坦为代表的共和法学范式,以克里斯托尔、诺瓦克和贝拉为代表的公民宗教范式呈相互呼应之势,甚至对后来者有极大的启示作用。例如目前似已接过美国公共哲学探求之旗帜的桑德尔则干脆直接以新阿伦特主义相标榜。

桑德尔诚然难说有多大的理论建树,但我们不要忘记,被视为深刻地刻画了美国民族和文明的气质的实用主义哲学在经过杜威对公共性的探索和米德对自我的社会构成的揭示后,已经充分地彰显出其激进民主的政治意涵。哈贝马斯更是视之为继青年黑格尔左翼之后对于民主问题的最有创造力的回答。更为重要的是,经过哈贝马斯的重构,实用主义已经从一种用传统欧洲的和我们的眼光看有些“粗俗”的“地方性”哲学“升格”和“蜕变”成了一种相当“精致”的“普世”哲学,并成为哈贝马斯和他的同侪们为之鼓与呼的“反思现代性”的构成性要素,而恰恰是这种“反思现代性”的观念为最终证成具有规范性内涵和普遍主义指向的“多元现代性”诉求奠定了基本的视域。

分别沿着历时和共时或纵向和横向的标轴分化和展开、调整和互动的公私二元区分对于我们观察中国近世以来的古今中西之争同样是一个既极具启示,而又有相当限制的概念架构。一方面,从清末民初的“私德”、“公德”之辩,“中国人自由多少”之争,经20世纪中期的“政道与治道”之辩,“以自由主义论政,以传统主义卫道”之争,到晚近对中华现代性和中华文明主体性的探索和寻求,都可以在看出上述架构或明或暗、或浅表或深层地起着支配性的作用。但另一方面,近代中国面临的问题的总体性和

复杂性又使得无论传统中国的体用模式还是现代西方的公私之辨都愈益显得捉襟见肘、不敷使用。

从西方自身的语境来看,阿伦特所描摹的现代社会领域的兴起对于古典的公私之辨的含义无疑是双重的。一方面当然是公私之间的古典区分被彻底模糊,例如出现了像“福利国家”这样在阿伦特看来“自相矛盾”的现代建制;另一方面,真正现代的私域概念又与古典的公私区分毫无关联,非复此种区分所能牢笼,例如卢梭的“私密”(private/intimacy)概念和密尔的“个性”(individuality)概念这种只有在基督教为西方世界永久性地贡献了“意志自由”之后才能出现的概念当然是古代的异教世界所完全陌生的。更为重要的是,在尚未发展出既能最大限度地包容古代智慧,又具最强烈的现实相关性的概念框架之前,不管一种概念框架对现状的诊断是多么入木三分,如果它是与既有的架构完全对立的,那么不但它的建设性将大成问题,而且它的破坏性将使它严重错失对于理解现时代至关重要的东西。哈贝马斯的公共领域对阿伦特的公共空间的改造和重构正是趁这一概念间隙而起,而对于公共领域的双重性——经验的维度和规范的维度——的强调则使得这种对于公共性的探究可以与社群主义和共和主义一样被理解为广义的自由主义现代性的自我救赎的内在组成部分。

从中国文化保守主义核心论述形成的背景来看,西方从“二战”结束前后到20世纪60年代初,从极权主义批判到意识形态终结这一阶段所呈现的“意识形态”板结化不能不说对前者产生了相当大的负面影响。这主要表现在,这一核心论述虽然把握住了康德哲学这一自由主义的理想主义之根(“西方的”新保守主义者斯特劳斯亦认为正是康德为自由主义奠定了道德基础),却仍然受制于战后西方“买椟还珠”、“壮士断臂”般的自我反省的浅表性,从而重新落入了“中体西用论”的旧径。例如,在作为“制度层”的“社会性实有”与作为“观念层”的“文化秩序”的关系问题上,用来支持新外王论以便“开出”民主与科学的“两重存有论”仍然不免有

抽象地并置理想与现实的简单化之嫌。而这主要还是由于此种论述一方面把注意力主要集中于“儒学出路”问题，而非更广泛的“哲学危机及出路问题”（劳思光先生语）；另一方面则汲汲于“化西”（牟宗三先生语），“不是把儒家思想视为修正西方现代性的另一种可能性，而是当做西方主流的超越；不是为儒者在现代性中找到自己的立足之地，而是在儒学体系中给现代性划定位置；不是转向某种较为朴实的、致力调和的努力，而是贯彻总体超越西方哲学的策略”。德人雷奥福（Olf Lehmann）于是把这种“力图将儒家的立场从讨论中的一方转变为整个讨论的框架”的“已成惯例的因应策略”称之为“此种道德形而上学思路在其纲领上的过度要求”。

正如现实社会主义运动的祛魅恰恰反过来为马克思主义解咒，并为后者重新恢复和焕发活力提供了契机，20世纪晚期在反思现代性前提下出现的实际上具有规范性内涵和普遍主义取向的多元现代性观念也为我们透视儒家传统的当代意义提供了一个新的平台。从这个视角回望中国近代自西学东渐以来从器物、制度到文化（心性）的变革历程，以及从“中体西用”到“西体中用”的论辩逻辑，都莫不提示我们公共哲学和政治思想之属对于当代中国制度建设和社会转型的不可取代的重要性。在这里，公共哲学和政治思想所对应的作为人类之“共法”的正式建制的框架和公共讨论的平台既非只是上述三步曲中的一步，也非体用模式中的单纯的“用”（如在“中体西用”论者那里）或单纯的“体”（如在“西体中用”论者那里）。在这里，所谓“制度”不再是可以与它所生长和植入其中的文化秩序中完全分离开来从而外在地“移植”的，也不是可以通过对传统的更具“独白”色彩的重新阐释从而内在地“开出”的。在这里，重要的是一种理性反思和对话原则所主导的集体学习过程：我们的“对话者”不但包括“他人”，也同样包括“前人”；我们所“反思”的不但有“前人”的世界，更有“他人”的世界，因为在我们置身的这个时代，“他人”的问题同时也是“我们”的问题——离开了“他人”，甚至都已经没有办法来界定“我



们”。在这里，始终重要的当然还有阿伦特所谓“自我开启”和“自我创造”，但是“开启”必其来有自，“创造”更非无中生有；“开启”是在“这里”“开启”，“创造”是在“这里”“创造”：

“这里”就是蔷薇，就在“这里”跳吧；

“这里”就是罗陀斯，就在“这里”跳吧！

于普林斯顿大学 Friend Center

2008年1月

# 目 录

<b>导论：卢梭的中国面孔——中国卢梭研究百年述评</b>	
..... 袁 贺 谈火生 / 1	
<b>作为革命者的卢梭</b> .....	21
一、民约平议 .....	严几道 / 23
二、读严几道《民约平议》 .....	秋 桐 / 31
三、教士与帝国一致的制度——卢梭政治哲学分析	
..... 朱学勤 / 50	
四、卢梭与晚清革命话语 .....	颜德如 / 70
<b>作为政治思想家的卢梭</b> .....	89
一、社约论考(节选) .....	张奚若 / 91
二、法国人权宣言的来源问题(节选) .....	张奚若 / 117
三、谈社约论书 .....	王元化 / 141
四、从共和主义到激进民主——卢梭的政治秩序论	
..... 萧高彦 / 158	
五、立法家、政治空间与民族文化——卢梭的政治	
创造论 .....	萧高彦 / 184
六、一个人的卢梭——评朱学勤的卢梭研究 .....	袁 贺 / 214
<b>自由与公民</b> .....	235
一、卢梭政治思想中自由观念的分析 .....	朱坚章 / 237
二、卢梭的公民观 .....	高力克 / 263
三、卢梭的革命神义论 .....	崇 明 / 281

公意 .....	307
一、“共通意志”探源 .....	张翰书 / 309
二、“公意”观念的起源和发展 ...	张佛泉 著 谈火生 译 / 315
三、卢梭新论——彻底的自由主义必须关心公意 .....	崔之元 / 326
四、卢梭的“共同意志”概念：缘起与内涵 .....	谈火生 / 336
阅读卢梭：历史的视角 .....	357
一、《民约论》在中国的传播 .....	夏良才 / 359
二、严复拒卢梭意在讽康、梁 .....	蔡乐苏 / 365
三、严复与章士钊——有关卢梭《民约论》的一次思 想论争 .....	林启彦 / 393
四、近代中国人对卢梭的解释 .....	王宪明 舒 文 / 424
作者简介 .....	443

# 导论：卢梭的中国面孔

——中国卢梭研究百年述评

袁 贺 谈火生

自近代以来，在中国知识界产生了巨大影响的西方政治思想家中，卢梭占有独特的位置。一方面，卢梭进入中国知识界视野的时间很早，而且其思想对近代以降中国政治的实际运作产生了巨大的影响；<sup>〔1〕</sup>另一方面，自从卢梭这个名字传入中国以后，中国有关卢梭的研究就不绝如缕，产生了大量的文献。<sup>〔2〕</sup>不仅如此，在近代中国的大学教育中甚至一度还专门设立过“卢梭政治哲学”的课程。<sup>〔3〕</sup>

---

〔1〕 最早是驻英公使郭嵩焘，他在日记中提到了卢梭，当时他译为“乐苏”。见《郭嵩焘日记》，湖南人民出版社，1982年版，卷三，第495页。对此一问题的翔实介绍可参王宪明、舒文：《近代中国人对卢梭的解释》，载《近代史研究》1995年第2期。

〔2〕 1997年，黄德伟主编过一本《卢梭在中国》，汇集了19至20世纪中国学界有关卢梭研究最有代表性的文章，见香港大学比较文学系“文化研究丛刊”第十集。而笔者通过对CNKI的文献检索系统，检索到1980—2008年间，有关卢梭研究的文章多达数百篇，而这当然还相当不完备。

〔3〕 1931—1937年清华大学政治学系开设了这一课程。见桑兵、关晓红主编：《先因后创与不破不立：近代中国学术流派研究》，三联书店，2007年版，第七章，第478页。

这些现象,展示了卢梭研究对中国知识界的吸引力。那么,一百多年来,在中国学者眼中,卢梭到底是何种形象呢?对这个问题,目前学界还缺乏足够的关注。<sup>〔1〕</sup>通过对有关卢梭政治思想的研究文献进行检阅,笔者辨识出卢梭在中国学界其实主要呈现为两种形象:作为中国革命的象征符号和作为契约论思想家。<sup>〔2〕</sup>笔者将在照顾时间序列性的基础上,以问题为中心,对其中有代表性的研究作品做一个综合性的评论。

### (一)作为中国革命之象征符号的卢梭

自鸦片战争之后,中国又连续经历了一系列抵抗外国侵略战争的失败,在这种刺激下,近世中国先进学人被迫把眼光投向域外,寻求新的自强救国的思想资源。自郭嵩焘提到卢梭后,魏源、王韬、黄遵宪等相继提及卢梭,另外传教士李提摩太等人也有相关的介绍,不过总体而言,这一时段中国学人对卢梭相当陌生,对卢梭原著的译介工作尚未展开。<sup>〔3〕</sup>甲午战争的失败使清政府的腐败彻底暴露在国人面前,大批有过留洋经历的中国先进分子开始向国内传播革命思想,卢梭思想的传播在这时达到了一个高潮。据学者研究,当时国人传播的卢梭的主要作品是《民约论》(《社会契约论》),大约有六七个不同译本或版本问世,其中主要是通过日文

〔1〕 在笔者检索到的相关文献中,仅颜德如对晚清时期的卢梭形象做过相关评论,而有关卢梭在中国的整体形象的评论则还付诸阙如。见颜德如:《卢梭与晚清革命话语》,载《学海》,2005年第1期。

〔2〕 鉴于本文的考察视角,这里将不考虑教育学领域对卢梭作为教育家的解读。在检索到的有关卢梭教育思想的文献中,笔者发现它们主要是从单独解读《爱弥尔》这部作品出发,基本没能照顾到卢梭思想的体系性,而卢梭的教育思想从属于他的政治思考。关于卢梭思想的体系性之说明,可参袁贺:《一个人的卢梭》,载《开放时代》,2004年第1期。

〔3〕 参夏良才:《〈民约论〉在中国的传播》,载黄德伟主编:《卢梭在中国》;颜德如:《卢梭与晚清革命话语》。

转译过来的，当时的知识精英和政治精英纷纷以该书为依据对卢梭进行了评论。<sup>〔1〕</sup> 卢梭在当时中国知识界的受欢迎程度，从当时《苏报》的一篇文章《论黄梨洲》中的相关评论可窥见一斑：“今者卢梭之《民约论》潮汹汹然，蓬蓬然，其东来矣！吾党爱国之士，列炬以烛之，张乐以导之，呼万岁以欢迎之。”<sup>〔2〕</sup> 值得注意的是，时人之所以看重卢梭的这部作品，恰是该书蕴涵的所谓“革命主张”。<sup>〔3〕</sup>

如果卢梭的《民约论》被当时国人认为具有革命思想，那么弄清卢梭在其中提供的哪些观念对当时的中国来说具有革命意义就很重要。简要地说，时人重视的是它提供的“主权在民”思想。就学理而言，这种人民当家做主的观念对中国政治文化传统来说是全新的，因而它具有革命的意义，而且确实为后来的国、共两党所领导的革命所借用。由于卢梭清晰地表达出这种观念，并在法国大革命中被革命者所借用，因此，在此后的一百多年中，西方政、学两界一直将卢梭定位为革命的倡导者。晚清中国处在这样的时代背景下，当时的中国先进分子也正是这样看待卢梭的。<sup>〔4〕</sup> 例如，同盟会机关报《民报》创刊号刊印的圣哲画像（中西各两人）中就有卢梭，画像下的介绍文字是“世界第一民权主义大家卢梭”。<sup>〔5〕</sup> 就我们关注的问题而言，更重要的是弄清时人是怎样解读卢梭的“民权”思想的。这对评价时人如何理解“革命”，以及他们理解的革命是否真的和卢梭有关系至关重要。而恰是对这一点，学界目前尚缺乏足够的关注。我们可以通过分析几个当时有代表性的人物对

〔1〕 这种盛况可参夏良才：《〈民约论〉在中国的传播》；颜德如：《卢梭与晚清革命话语》及王宪明、舒文：《近代中国人对卢梭的解释》。

〔2〕 《论黄梨洲》，《苏报》，1902年9月10日。

〔3〕 参夏良才：《〈民约论〉在中国的传播》。

〔4〕 有关卢梭作为革命倡导者的政治形象之清理，参袁贺：《试论卢梭政治形象的争议及研究的新路径》，载《历史教学》，2004年第10期。

〔5〕 《民报》第一号，1905年11月26日，“画像”。当时的媒体和学人对卢梭普遍持这样的理解，限于篇幅，这里不列举进一步的例证。相关信息可参夏良才、颜德如前揭作品。

卢梭及其“主权在民”思想的理解来认识这个问题。

马君武在《民报》第二期刊发《帝民说》，他这样介绍卢梭的“主权在民”思想：“卢骚著《民约论》，倡帝民之说。以为国家之活力，当以人民之公意直接运动之，而图普社会之公益。”他解释说，所谓“帝民”（以民为帝）即卢梭的“主权在民之说”。<sup>〔1〕</sup>且不论马氏这样理解卢梭是否准确，但他在传播一种革命性观念时所采用的表达方式，具有浓重的中国特色，这种做法在当时很具有代表性，当西方观念最初进入中国时，中国传统的知识框架成为接纳西方思想元素的基本构架。

梁启超戊戌维新失败后，东渡日本，开始比较系统地接触西方思想，他也很快留意到了卢梭，并于1901年撰成《卢梭学案》。他在一再引证卢梭的言论之后指出：“要而论之，则民约云者，必人人自由，人人平等，苟使有君王臣庶之别，则无论由于君王之威力，由于臣民之好意，皆悖于事理者也。”梁启超由此获得了重视人民的自由权利的认识，并进而重视卢梭的人民主权观。“人人既相约为群以建设所谓征服者，则其最上之主权，当何属乎？卢梭以民约未立之前，人人皆自有主权；而此权与自由权，全为一体；及约之既成，则主权不在一人之手，而在此众人之意，即所谓公意者是也。”在这个认识的基础上，梁启超辨识出国民主权和政府主权的差别，他认为：“卢梭以前诸学者，往往以国民主权与政府之主权混淆为一，及卢梭出，始别白之。”区别这一点，梁启超是借此申述人民是国家主权者的全新观念。而这一区别，对梁启超来说，具有明显的政治目的，他在文章的结束处这样写：“我中国数千年生息于专制政体之下，虽然，民间自治之风最盛焉，诚能博采文明各国地方之制，省省府府，州州县县，乡乡市市，各为团体，因其地宜以立法律，从其民欲以施政令，则成就一卢梭心目中所想望之国家。其路最为近，而其事最为易焉。果尔，则吾中国之政体，将为万国

---

〔1〕《民报》第二号。

之师矣！”<sup>〔1〕</sup>和马君武相比，梁启超不止传播卢梭的“主权在民”这个革命性的观念，而且以之用于政治实践的意图十分明显。虽然，梁启超后来又转录伯伦知理的政治观来转而批评卢梭，强调国家的重要性，鼓吹开明专制。<sup>〔2〕</sup>也就是说，他对卢梭的看法有改变，但这也恰证明了梁启超始终把卢梭作为他改造现实政治的思想资源。

刘师培是近代中国著名的国学大师，他对卢梭的《社会契约论》的解读别出心裁。他撰有《中国民约精义》，处处以卢梭社会契约论表达的观念来对比中国古代的民本思想。刘师培这样做有什么意图，中国既有的相关研究关注不多，且语焉不详。夏良才注意到刘氏“着重宣扬了反对专制的民主思想”，然而紧接着又评论说“刘师培用民约论来弘扬中国古已有之的民本思想，这是他的独创。”严格来说，这前后两句评论是相互矛盾的，刘师培的重点到底是在反专制还是宣扬中国传统的民本思想，在这里是含混的。而颜德如尽管认为“（晚清）革命者虽然不同程度接触或了解卢梭及其思想，但对卢梭思想真正深入理解的人不多，也许马君武、刘师培除外。”但他对刘师培的《中国民约精义》仅作了“以中国古圣先贤之言论附会卢梭言论，尤其把黄宗羲思想与之比较”这样泛泛的评论，根本看不出刘师培如何深入了解卢梭的思想。<sup>〔3〕</sup>

《中国民约精义》的序言称编选的目的是因为“竺旧顽老且以

〔1〕 这部分之征引参梁启超：《卢梭学案》，载《饮冰室合集·文集》之六，中华书局，1989年版。这里附带说明的是，宝成关的《梁启超的民权观与卢梭的主权在民说》（载《历史研究》1994年第3期）仔细考察了梁启超的民权观和卢梭思想的关系，考察相当精彩，但却没留意到梁启超把卢梭作为政治符号的这段论述。

〔2〕 相关考察参巴斯蒂：《中国近代国家观念溯源——关于伯伦知理〈国家论〉的翻译》，载《近代史研究》，1997年第4期。

〔3〕 这里的征引分别参夏良才：《〈民约论〉在中国的传播》；颜德如：《卢梭与晚清革命话语》。在笔者检索到的文献中，评价及刘师培和《社会契约论》关系的学术作品仅此两篇。感谢中国人民大学的萧延中教授提醒本人注意刘师培和《社会契约论》的关系，但文责自负。



邪说目之(指卢梭的《社会契约论》——笔者),若以为吾国圣贤从未有倡斯义者。……因搜前圣曩哲言民约者若干,篇篇加后案,证以卢说,考其得失。”仿佛仅只是学术目的,即以中国古典的民本论来比附社会契约论,也许这正是夏良才和颜德如做出上述评论的依据。但仔细阅读该书之后,就可以发现,刘师培的目的并不那么简单,在他写的案语中,竟有下述表达:“文明之国,有君叛民,无民叛君。叛民之罪是为大逆,而叛君之罪甚轻,此最明顺逆之理者也。君无道而民畔之,是谓之顺,君无道而虐民,是谓之大逆。公理昭昭,千古不爽。何中国之民误认畔君为大逆,岂知君不畔民,民断无畔君之理。故民之杀君,不啻君之自杀也。”<sup>[1]</sup>(杜预条之案语)又如:“推叶(适)氏之旨,不过欲为君者少抑其尊耳。夫君本不尊,何待于抑?威福既非人君所可专,名位亦非人君所可挟。天下为万民之天下,岂人君一人所可服哉?盖叶氏之失,在误认主权为权势。主权者,本国民公共之权,因缔结民约而以之归君者也。人民虽以主权归君,然主权究非人君所固有,不过君主代公众握此权耳。”(叶适条之案语)鼓吹通过革命推翻中国君主制的意图昭然若揭。据笔者统计,类似限制或推翻君主制的明确表达,在全书共62条案语中,至少有九处是非常明确的(分别是杜预、柳宗元、程子、叶适、陆子、王应麟、黄道周、黄宗羲、唐甄),此不具引。案语中有这么高的比例论述限制或推翻君主制的合理性,这在当时对君权的神圣性还没有太多人怀疑的中国来说,绝对是前所未有的大逆之论,显然刘师培的主旨不只是在论证中国古代就有民约论,而在以此鼓吹革命。

不过,严复对卢梭的关注是否也把卢梭当成革命的符号呢?郑师渠认为严复吸收过天赋人权和主权在民思想,他有一段时间“思想上是卢梭《民约论》的拥护者,但在现实的政治实践中,却是一个维新改良论者”。但在戊戌后,严复的态度发生了改变,转而

[1] 刘师培、林獬:《中国民约精义》,载《刘申叔遗书》,上卷,江苏古籍出版社,1997年版。