



政治哲学史

总主编 张志伟
韩东晖
于春松

History of
Political Philosophy

于春松 主编



中国政治 哲学史

第三卷

政治哲学史

总主编 张志伟

韩东晖

于春松

History of

Political Philosophy

于春松 主编



中国政治 哲学史

第三卷

中国人民大学出版社

· 北 京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

中国政治哲学史：三卷本/梁涛，彭永捷，干春松主编. —北京：中国人民大学出版社，2019.1

(政治哲学史/张志伟，韩东晖，干春松总主编)

ISBN 978-7-300-26198-0

I. ①中… II. ①梁… ②彭… ③干… III. ①政治哲学-政治思想史-中国 IV. ①D092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 201460 号

国家出版基金项目

政治哲学史

总主编 张志伟 韩东晖 干春松

中国政治哲学史 (三卷本)

第一卷 梁涛 主编

第二卷 彭永捷 主编

第三卷 干春松 主编

Zhongguo Zhengzhi Zhexue Shi (Sanjuanben)

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511770 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 涿州市星河印刷有限公司

规 格 170mm×240mm 16 开本

版 次 2019 年 1 月第 1 版

印 张 68.25 插页 6

印 次 2019 年 1 月第 1 次印刷

字 数 1 177 000

定 价 218.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

关于本书

1840年之后，中国经历西方的冲击，在政治合法性和社会秩序的原则的认知上都产生了根本性的变化。在这样的古今之变和中西之别的背景下，中国近代的政治思想家们一方面试图以中国古典的政治观念来吸纳乃至批判西方的启蒙政治思想，另一方面又深感中西政治思想的巨大鸿沟。由此，这个时期的政治哲学呈现出明显的中西杂糅的特点。

通过对康有为、章太炎、孙中山等人的政治哲学的分析，可以看到，传统儒家经典中的政治原则虽然开始动摇，但依然是人们思考政治问题的出发点。而西方的民权、自由、民主、立宪、共和等开始成为中国政治理论的重要概念。在国家富强和民族独立的目标下，民族主义、保守主义和自由主义、社会主义等政治思潮反映出这个时期政治哲学的开创性和丰富性。

政治哲学史

西方政治哲学史（三卷本）

第一卷 从古希腊到宗教改革 刘 玮 主编

第二卷 从霍布斯到黑格尔 韩东晖 主编

第三卷 20世纪政治哲学 周 濂 主编

中国政治哲学史（三卷本）

第一卷 梁 涛 主编

第二卷 彭永捷 主编

第三卷 千春松 主编

马克思主义政治哲学史 张文喜 臧峰宇 著

策划编辑 潘 宇

责任编辑 黄 超 胡 颖 盛 杰

汤慧芸 骆 骁 徐德霞

封面设计 蔡立国

第三卷作者简介

蒋孝军 广西桂林人，哲学博士，中国民航大学讲师，毕业于中国人民大学哲学院，著有《“群”与“独”：个体性问题——康有为政治儒学研究》一书，研究专长为儒学、政治哲学和中国近现代哲学。

干春松 浙江绍兴人，哲学博士，现为北京大学哲学系教授。中国孔子研究院泰山学者特聘教授，中共中央党校文史部兼职博士生导师，中华孔子学会常务副会长。主要著作有《制度化儒家及其解体》《制度儒学》《重回王道——儒家与世界秩序》等。

彭春凌 中国社会科学院近代史研究所副研究员。1999年至2011年期间先后获得北京大学文学学士、硕士、博士学位；2009年10月至2010年9月曾在东京大学东洋文化研究所访问；2014年8月至2015年7月任哈佛燕京学社访问学者。主要研究近代思想史、文学史；近年来尤为关注近代儒教、国学，新文化运动史、国语运动史，章太炎、康有为及周边思想人物的研究，以及近代东亚地区的思想文化交流。

郑国民 北京人，文学博士，中国社会科学院近代史研究所研究员，中国现代文化学会副会长。研究领域涉及清末民初中日政治史与思想文化史，现主要从事晚清思想史尤其是中日关系史的研究。主要著作有《梁启超启蒙思想的东学背景》。

陈凌 1988年生于江西安远，毕业于北京大学哲学系，主要学术兴趣为魏晋玄学、宋明理学和近现代思想史。曾在《文化纵横》发表《王道政治与儒家社会主义》等文章，并曾参与修远基金会“马克思主义与儒家”“儒家传统与自由民主”“儒家与吏治”等多个课题。现供职于《人民日报》评论部。

程广云 1963年生，安徽怀宁人。现为首都师范大学哲学系教授、博士生导师。历年发表学术论文80余篇，以独立和第一作者身份出版学术著作4部，主持国家和省部级科研项目4项。主要研究领域为文化哲学、政治哲学等。

目 录

前 言	断裂中的重构：近代中国政治哲学问题及其效应	蒋孝军	1
第一节	近代中国政治哲学之正当性问题		2
第二节	近代中国政治哲学之群独问题		5
第三节	近代中国政治哲学之进化论问题		11
结 语			16
第一章	教化、国家与大同：康有为的政治哲学	干春松	18
第一节	孔教与现代民族国家		19
第二节	如何构造一个新的国家：康有为对现代中国 内部结构的思考		45
第三节	三世说和大同论：儒家的历史哲学与普遍主义		61
第二章	探索民族革命：章太炎的政治哲学	彭春凌	76
第一节	“儒术”为“革命”合法性溯源		79
第二节	“革命”的展开（上）：建立“宗教信心”		93
第三节	“革命”的展开（下）：构建“齐物平等”的 政治哲学		104
第四节	民族主义的形式和质料		125
第三章	梁启超的政治哲学	郑匡民	145
第一节	三世之义与梁启超的变革思想		145
第二节	日本思想与梁启超的政治哲学		161
第三节	强权与自由权		177
第四节	民族国家构建与道德革命论		187
第五节	种族竞争与国家利益		195
第六节	牺牲个人以利社会 牺牲现在以利将来		201
第七节	为生存竞争的权利自由论		210
第八节	私德与国民国家的建构		215

第九节	对国家理性的摸索	220
第十节	宪政与自由	244
第十一节	求助于先圣哲伟大之心力	255
第四章	天演与立宪：严复的政治哲学	陈 凌 268
第一节	世变之亟：古今中西之变下的新时势	271
第二节	圣人与时势	274
第三节	革命、改良与新经学	277
第四节	新经学——天演政治学	279
第五节	开明专制与立宪	288
第五章	革命与建国：孙中山的政治哲学	程广云 292
第一节	早年探索	295
第二节	三民主义——革命共和的意识形态	302
第三节	民族主义与民族革命	310
第四节	民权主义与政治革命	318
第五节	民生主义与社会革命	326
第六节	建国方略——民主建国的行动纲领	334
第七节	晚年转向	346
索 引		362

前言

断裂中的重构：近代中国政治哲学问题及其效应

1840年之后，中国发生了巨大的变化，时人称之为三千年未有之大变局。在政治体制上，皇权统治体制受到最为严重的冲击，随着西方的政治哲学和其他思想的传入，国人对政治的理解方式也发生了巨大的转变，比如，超越性的宗教传统和军事力量并没有在政治上占据十分重要的地位，皇权的一统和地方自治相得益彰，国家对经济活动采取相对放任的态度。这样的政治经济特点导致在现代国家竞争中，中国很难取得优势。面对这样的困境，中国的思想家认为中国需要从制度到观念层面发生整体性的改变，只有这样才能使中国适应“万国竞逐”的新的世界格局。这使得中国政治哲学言说模式发生了历史性的变革。比如政治合法性和正当性的论证方式、国家与地方的关系、军事力量在政治版图中的作用等等，都体现出中西政治原则之间的紧张。具体体现就是，近代中国的思想家们对于政治表现出空前的热情，进而政治哲学也成为显学，高潮迭起，并且留下了众多的政治哲学文献。虽然文献浩繁，但如果通观近代中国政治哲学思潮，我们依然可以发现，这一思潮大致由几个互相关联的根本性议题铺展开来，并且在经历数十年的发展后逐渐沉淀为近代中国人理解政治的基本模式，其后续效应影响至今。简单说来，近代中国政治哲学大致由这样三个彼此关联的问题构成：政治哲学正当性问题、群独问题以及政治哲学进化论问题。这三个问题彼此影响，互为表里，共同形成了近代中国政治哲学的核心框架。

政治哲学的线索不应该是空中楼阁，其实践性极强的特点要求我们对时代思想状态作准确而深刻的把握，这就需要我们再一次回顾近代中国曾经讨论过

的那些政治哲学关键问题，而对这些问题的回顾，可以重现前人曾经规划过但隐没于历史与现实深处的思想地基。

第一节 近代中国政治哲学之正当性问题

在中国两千年的帝制时代，儒家建构的天道正当性与大一统政治模式结合在一起，经过漫长的学理润饰和制度演化，在清代已经达于极致。就在这样的状态下，西方文明以一种超出中国人理解范围的方式进入了中国。面对西方文明的强大，中国人感受到空前的危机，并导致对延续数千年的传统政治和社会法则的失望，开启了对西方世界的学习和借鉴历程。在这个历程中，中国传统政治哲学的正当性言说及其相应的制度建构被一点点地腐蚀，取而代之的是西方政治哲学正当性言说系统以及民族国家诉求的正当性话语和晚近的经济效益正当性设定。

中华帝制时代的正当性言说演化自原始儒家的天道和仁政思想，这种正当性思想认为，能行仁政者则能持守天道，而能持守天道自然获得统治天下的正当性。但是，中国自秦汉以后，政权更替都是通过暴力来实现的，统治者为了掩饰这种政权获得方式的非正当性缺陷，往往会借助一些其他思想资源（比如邹衍的“五德终始说”）来论证自身的正当性并且自称“天子”，当然，其中也不乏借用儒家仁政人伦思想来充实和缘饰其政治正当性者。在这样一种正当性诉求与正当性自我掩饰双重叠加的历史中，儒家逐渐适应了帝制时代这种政治特色，其借助儒家典籍中记载和阐发的礼乐人伦制度以及对孔子的尊崇，建立了一个奠基于天道仁政正当性的制度化言说及操作系统，既策应同时也带有一定批判性地参与现实政治运行，从而形成了一种影响中国两千年的知识与权力结合模式。

在近代中西交流越来越深入的情况下，最先遭受冲击的传统政治哲学正当性话语是华夏夷狄观念。由于中国的地理环境原因，数千年来形成了以中原为中心向四方辐射的地理政治格局，中原之外为夷狄所居，夷狄在人文化成上不如华夏。但是，近代以来，西方人来到中华大地后，直截了当地挑战了这一观念。比如1858年《中英天津条约》中的第五十一款便明确规定：“嗣后各式公

文，无论京外，内叙大英国官民，自不得提书夷字。”^① 对华夏夷狄思想的破坏，打破了中国人持续了几千年的文化与政治优越感，使中国人逐渐睁开眼睛正视现实世界，这种正视反过来又冲击了中国传统的政治观念，比如谭嗣同说：

地既是圆的，试问何处是中？除非南北二极，可以说中，然南北两极又非人所能到之地。我国地处地球北温带内，何故自命为中国，而轻人为外国乎？然而此亦不可厚非也。中者，据我所处之地而言。我既处于此国，即不能不以国为中，而外此国者即为外。然则在美、法、德、日、俄各国之人，亦必曰其国为中，非其国即为外。是中外亦通共之词，不得援以骄人也。^②

如果说华夏夷狄观念的解构只是近代中国人质疑传统政治哲学之正当性问题的开端，那么，传统政治哲学正当性思想被整体质疑与之相隔并没有很长的时间。因为紧接着而来的是对儒家作为整个中华民族生存之根本维系的质疑，这期间也就不过短短几十年的时间。对于近代中国这一巨变，干春松教授从制度儒家解体的角度概括为：“儒家还是真理的代言人吗？——儒家观念体系的危机。”^③ 相比于华夏夷狄观念的解构，儒家观念体系的危机是一个整体性的危机。

洋务运动曾试图在不改变中国传统生存制度的情况下进行器物层面的自新，但是这种更新很快影响到人们对传统生存的信心，比如张之洞就说：“今日之世变，岂特春秋所未有，抑秦、汉以至元、明所未有也。语其祸，则共工之狂、辛有之痛，不足喻也。庙堂旰食，乾惕震厉，方将改弦以调琴瑟，异等以储将相。学堂建，特科设，海内志士发愤扼腕，于是图救时者言新学，虑害道者守旧学，莫衷于一。旧者因噎而食废，新者歧多而羊亡。旧者不知通，新者不知本。不知通，则无应敌制变之术，不知本，则有非薄名教之心。”^④ 鉴于这种境况，张之洞主张应该坚持住“中学为体，西学为用”的立场，并且以中学推动西学：“中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事。不必尽索之于经文，而必无悖于经义。如其心圣人之心，行圣人之行，以孝弟忠信为

① 王铁崖：《中外旧约章汇编》，卷一，102页，北京，三联书店，1959。

② 《谭嗣同全集》，下册，401页，北京，中华书局，1981。

③ 干春松：《制度化儒家及其解体》，114页，北京，中国人民大学出版社，2003。

④ 张之洞：《〈劝学篇〉序》，见《张之洞全集》，第十二册，9704页，石家庄，河北人民出版社，1998。

德，以尊主庇民为政，虽朝运汽机，夕驰铁路，无害为圣人之徒也。”^①但是，中国传统生存模式依然在“西学为用”这种有限接纳中被损害，正当性在一点点地流失。有出洋经验的宋育仁在1895年指出了这种困境：

天为无物，地与五星同为地球，俱由吸力相引，则天尊地卑之说为诬。肇造天地之主，可信乾坤不成两大，阴阳无分贵贱，日月星不为三光，五星不配五行，七曜拟于不伦，上祀诬而无理，六经皆虚言，圣人为妄作。据此为本，则人身无上下，推之则家无上下，国无上下。从发源处决去天尊地卑，则一切平等，男女均有自由之权，妇不统于夫，子不制于父，族姓无别，人伦无处立根，举宪法地、顺阴阳、陈五行诸大义一扫而空。^②

宋育仁提到的只是西方天体学和地理学对中国阴阳五行以及受此支持的人伦思想的破坏，但是牵一发而动全身，观念差异的口子其实越拉越大。可见，西学似乎无处不与中国传统生存理解模式矛盾，这种矛盾绝非“中学为体，西学为用”所能弥缝的，所以奠基於中国传统意义世界的正当性思想与制度建构的坍塌只是一个时间性问题。

康有为的今文经学从传统文化内部对传统的生存模式进行了结构性的批评，进一步贬损了中国传统生存制度的意义，使其正当性进一步丧失。康有为在《新学伪经考》中把延续了两千年的古文经学批为伪学，实质上把批评的矛头指向了传统的生存制度：“始作伪乱圣制者自刘歆，布行伪经篡孔统者成于郑玄。阅二千年岁、月、日、时之绵暖，聚百、千、万、亿衿纓之问学，统二十朝王者礼乐制度之崇严，咸奉伪经为圣法，诵读尊信，奉持施行，违者以非圣无法论，亦无一人敢违者，亦无一人敢疑者。”^③所谓“统二十朝王者礼乐制度”皆是伪法伪经，意味着康有为其实已经透彻地把传统生存制度给否定了。在这一基础上，康有为又把“三世”演化和小康、大同思想结合起来，为中国政治改变作了借重于西方政治文化的理论论证：“孔子之法，务在因时。当草昧乱世，教化未至，而行太平之制，必生大害。当升平世，而仍守据乱，亦生大害也。譬之今当升平之时，应发自主自立之义、公议立宪之事，若不改法则

① 张之洞：《劝学篇·外篇·会通第十三》，见《张之洞全集》，第十二册，9767页。

② 宋育仁：《泰西各国采风记》，见《郭嵩焘等使西记六种》，388页，香港，三联书店（香港）公司，1998。

③ 康有为：《新学伪经考》，见《康有为全集》，第一集，355页，北京，中国人民大学出版社，2007。

大乱生。”^①“立宪”和“共和”成为人类进化的一个阶段，这意味着西方政治话语已经进入中国政治哲学之正当性的核心话语系统了，中华帝制时代建构的一整套正当性理论整体坍塌。

在近代中国人心目中，“宪政”是作为一种更为优越的政治模式的想象而出现的。在西方，宪政的根本意图在于限制权力，通过三权分立以及法治形式来达到权力制衡。但在近代中国人的政治正当性话语中，对宪政分权的指向和理解比较模糊。在维新变法运动中，康有为等人持模糊的宪政观念向士人们宣传也向皇帝说法，而革命派也以此来批评清王朝并致力于推翻它。人们最初乐观地认为宪政、民主和自由与国家富强是一致的，但是人们很快发现，这二者在中国的情势中不仅不太一致，而且人们对于宪政、民主和自由缺乏基本操作能力。这种政治能力的缺乏与中国原有的政治权谋思想结合在一起，恶化了政治环境，表现在近代中国就是民初混乱的议会政治和军阀势力之间的混战。为了应对这种情况乃至应付更加恶劣的国际环境，中国人逐渐强调国家富强的诉求，并且压抑其他的现代性政治诉求，使国家富强承担起政治正当性准则的角色。这种做法使国家主义思想在近代中国逐渐占有压倒性的优势，而宪政本来所包含的权力制衡机制却被有意无意地忽略了。到了半个世纪之后，经历了“文革”这样独特的政治实验之后，经济发展以一种疗伤的方式进入了中国人的视线，经过几十年的发展，经济发展成为政治正当性一条无形的准则，这意味着国家富强作为政治正当性之根本准则，在中国虽然有过跌宕起伏，但自“救亡压倒启蒙”以来的根本价值指向似乎并没有发生改变。

第二节 近代中国政治哲学之群独问题

近代政治哲学之正当性问题打开了中国近代化转型的一个关键大门，使中国人把目光转向了现代性生存方式的探索。随着现代性的生存状况在全世界范围展开，中国人对人类生存结构的理解亦由此一变，从而在政治哲学上呈现为有关群独问题的讨论。所谓群独问题，即个体和群体（国家、社群、民族等）的关系问题。近代中国群独问题的关键在于对个人权利观念的引入，使基于人

^① 康有为：《中庸注》，见《康有为全集》，第五集，387页，北京，中国人民大学出版社，2007。

伦或者拟人伦化的传统帝制时代政治哲学转变为以权利为基础的现代政治哲学形态。不过，中国人有关权利的近代政治哲学思考，并没有坚持住个人的本体性地位，群与独二观念由最初彼此促成转变为相互挤压，甚而完全倾斜到群体考量的一方，这种情况在近代主要思想家康有为、严复和梁启超身上都有深刻的体现。

对于人类生存之群独问题的最初体认，与西方近代生存方式影响中国有关。随着西方人在香港与其他租界的经营，西方近代生存方式使中国人大开眼界，西方传教士翻译介绍的西方近代科技与政治社会观念也在影响着中国人的思想。当然，在中国两千年的帝国时代晚期，对于人的理解的转变也已经迫在眉睫。

康有为早年对于《周礼》十分推崇，曾作《教学通义》来阐发传统礼乐制度，但是在大致三年后写就的《实理公法全书》却在态度上发生了根本性的变化。康有为在《实理公法全书》中几乎完全摆脱了传统的话语体系和论证方式，转而采用他并不熟悉的西方几何学方法。在此书中，康有为认为，人类社会存在“实理公法”，最基本的“实理公法”是“人有自主之权”，人类历史就是一个不断地实现“实理公法”的过程，而部分实现“实理公法”的状态就是一种“比例”，在康有为看来中国传统社会正是一种“比例”状态。这一说法对于近代中国人来说是一种石破天惊的观点，因为传统强调人伦差序与血缘构成的生存观念不再被认为是一种理想化状态，而这一点曾经被认为是天经地义的。

康有为认为，“人有自主之权”这种“实理公法”的实现状态就是一种人人独立并且物质需求极大满足的状态，在《论语注》中，康有为进一步称之为“独人”：

人道进化皆有定位……由独人而渐为夫妇，由夫妇而渐定父子，由父子而兼锡类，由锡类而渐为大同，于是复为独人。盖自据乱进为升平，升平进为太平，进化有渐，因革有由；验之万国，莫不同风。^①

从上一段话可以看出，康有为既把“独人”当成一种理想状态，也用“独人”观念来理解人类历史演化。在这种演化中，“群”与“独”之间的关联构成了人类历史的据乱、升平和太平这“三世”的依次进化。在这种“三世”进化的历史观中，包含了康有为对现代性之个体生存之深刻理解：人与人之间的

^① 康有为：《论语注》，见《康有为全集》，第六集，393页，北京，中国人民大学出版社，2007。

关系并不是单向性地变得疏远或者紧密，而是在个体生存状况下发生了深刻重组，并且在政治上展现为个人、国家与天下秩序三个不同的层面以及不同阶段的历史状态。这说明，现代性个体观念已经深入康有为政治哲学和历史哲学的理论核心。在现实政治主张上，康有为虽然认同“实理公法”，但却试图借“实理公法”之次级形态民权观念来促进变法，在他看来民权虽低于“实理公法”但有利于现实操作：“仆在中国实首创言公理、首创言民权者，然民权则至在必行，公理则今日万不能尽行也。”^①

不过，康有为流亡海外以后也基于群体生存发展的需要排斥过民权观念，这是因为随着国家衰亡的可能性越来越大，康有为意识到通过“合群”来促进国家富强的紧迫性，从而越来越向“群”这一方面倾斜，对权利观念的追求也从个人挪移到对国家权利的追求。

值得注意的是，在康有为的思想中始终存在着对国家竞争反思的一面。以19世纪和20世纪人类苦难的经历来说，康有为深知现代性国家观念对人类的负面影响，由此，康有为试图树立一种大同理想来降低国家间秩序带给人类的危害。同时，康有为的大同说也保持了对个人权利和自由的根本主张。晚年康有为在其政治主张实现无望的情况下，提出了“天游”的说法，这是一种极为个体化的生存境界言说，试图达到世间的大同。这说明，在国家竞争非常激烈的20世纪之初，康有为之“群”观念虽被强化，但这种强化并没有完全挤碎“独”的存在空间。

严复的“群己”观在近代中国思想家中也颇具代表性，反映了近代中国群独问题讨论的基本特点。严复在翻译约翰·穆勒《自由论》时便以“群己权界”的说法来思考群独关系。严复的思考包括两个方面：一是对自由观念的接受；二是借自由观念来推动国家的富强。对于自由观念，严复在《群己权界论》“译凡例”中说：

中文自繇，常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义。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，此如有人独居世外，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！但自入群而后，我自繇者

^① 康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，见《康有为全集》，第六集，314页。

人亦自繇，使无限约束，便入强权世界，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。穆勒此书，即为人分别何者必宜自繇，何者不可自繇也。^①

严复认为“人得自繇，而必以他人之自繇为界”，对于自由观念的理解已然带有明显的现代个体色彩，因为这样的理解已然不是传统儒学意义上“推己及人”的理解方式。传统“推己及人”说法把群体生存之伦常关系内化为一种道德并施之于人，所以己关系并没有清晰的界定，而严复认为主张“自繇”的意义在于“为善为恶，一切皆自本身起义，谁复禁之”，人己的界限在根本上是有明确界定的。严复以“群己权界”来理解这种界定，“己”是权利的根本承受者，从而把个体观念引入了进来：“以小己之利而后立群，而非以群而有小己，小己无所利则群无所为立，非若生物个体，其中一切么匿支部，舍个体苦乐存废，便无利害可言也。”^②

严复以个体为基础分辨群己权界时，中国如何实现富强一直是他必须面对的关键性问题。最初，严复认为这种“群己权界”观念无疑能够促进中国国家富强，比如：“吾未见其民之不自由者，其国可以自由也；其民之无权者，其国之可以有权也。”^③ 所以美国学者史华慈在《寻求富强：严复与西方》中指出：“假如说穆勒常以个人自由作为目的本身，那么，严复则把个人自由变成一个促进‘民智民德’以及达到国家目的的手段。”^④ 但是，史华慈因此认为严复在翻译过程中抹杀了穆勒的个人自由与把个人尊严视为终极价值的想法，仅把个人自由当成一种手段却是有些偏颇的，严复一直认同把个人自由作为生存基本观念的思想：“方民权之起也，社会之演说，草野之诗歌，奋厉激昂，嘘唏感泣，几无时不以自由为主脑，而惊心动色于奴隶之不可为。每当酣畅淋漓，往往皆欢抃雷动。故西人于此二字，其入于脑海甚深。顾即以世俗常用之故，其名词的义，渐即模糊。凡是民生幸福，无非自由，甚至其事与自由全然不属者，而亦以此称之。”^⑤

严复认为在国家危难的时候需要以国为重，以群为重，这似乎已然与其

① [英] 约翰·穆勒：《群己权界论》，严复译，1页，北京，商务印书馆，1981。

② 严复：《严复集》，第一册，315页，北京，中华书局，1986。

③ 严复：《严复集》，第四册，917页，北京，中华书局，1986。

④ [美] 本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，128页，南京，江苏人民出版社，1996。史华兹，或译史华慈。

⑤ 严复：《严复集》，第五册，1280页，北京，中华书局，1986。

“群己权界”的思想形成了逻辑上的矛盾，但严复并不以此为意，比如严复在《法意》中认为小己自由应该缓行：“特观吾国今处之形，则小己自由，尚非所急，而所以祛异族之侵横，求有立于天地之间，斯真刻不容缓之事。故所急者，乃国群自由，非小己自由也。”^①另外，严复还说：“群己并重，则舍己为群。”在这些论述中，严复其实已经把关注点放在了群体上面。而对于西方之自由、平等的观念，严复不再从争取权利的角度来思考，而是转而从自由导致放恣和影响合群的角度来分析：“夫言自由而日趋于放恣，言平等而在在反于事实之发生，此真无益，而智者之所不事也。自不佞言，今之所急者，非自由也，而在人人减损自由，而以利国善群为职志。”^②可以说，严复的“群己权界”的说法，问题就出在缺乏真正明晰的界限上，从而导致群己或者群独边界的沦陷。

基于国家富强的角度来讨论个人自由，个人自由难免被国家考量裹挟进去，从而被视为国家救亡的手段，这是近代中国人讨论群独问题的一个共同特征。不过，随着第一次世界大战的发生，严复也曾反思国家观念，然而严复并没有回到他曾经接纳的西方现代性立场，而是转而持一种文化保守主义的立场。严复这种文化保守主义立场也是一种现代意识与传统观念的杂糅。

相对康有为、严复来说，梁启超在讨论群独问题时，更直接地强调群体生存的意义。关于群己关系的理解，梁启超早期受康有为的影响非常大，比如梁启超说：“启超问治天下之道于南海先生。先生曰：‘以群为体，以变为用。斯二义立，虽治千万年之天下可已。’启超既略述所闻，作《变法通议》。又思发明群义。”^③如果说梁启超关于群己关系的思考与“治天下之道”有关，就意味着群体生存问题一开始就是梁启超政治哲学思考的重中之重。梁启超以“群术”与“独术”来分析群独问题：

今夫千万人群而成国，亿兆京垓人群而成天下，所以有此国与天下者，则岂不以能群乎哉？以群术治群，群乃成；以独术治群，群乃败。己群之败它群之利也。何谓独术？人人皆知有己，不知有天下。君私其府，官私其爵，农私其畴，工私其业，商私其价，身私其利，家私其肥，宗私其族，族私其姓，乡私其土，党私其里，师私其教，士私其学，以故为民四万万，则为国亦四万万。夫是之谓无国，善治国者，知君之与民，同为

① 严复：《严复集》，第四册，981页。

② 严复：《严复集》，第二册，337页，北京，中华书局，1986。

③ 梁启超：《说群序》，见《饮冰室合集》，文集之二，3页，北京，中华书局，1989。