

“自由”语词的前世今生

胡其柱

在人的社会里，有主流与边缘之分；在词的世界里，亦有核心与辅助之别。有些词汇星光闪耀，牢牢占据着词语世界的中心；有些词汇则默默无闻，只能充当核心概念的点缀。但是，词语有时候就像人生一样，不会祖祖辈辈役于人下，也不会世世代代享受荣华富贵。前现代社会一些不引人注意的旧词，到了现代则有可能成为万众瞩目的新锐。“自由”一词便是再明显不过的例子。

在中国古典文献中，“自”和“由”两个字早已出现。根据吴根友的说法，“自由”作为一个联合词，大约最早出现于《史记》：“言贫富自由，无予夺。”这里的“自由”一词，意谓“（贫富是）由自己的行为导致”。到了东汉年间，“自由”一词出现的次数增多，如赵岐为《孟子章句》作注时说：“今我居师宾之位，进退自由，岂不绰绰然舒缓有余裕乎！绰裕皆宽也。”此处之“自由”，则意谓“率行己意”是一个褒义词。郑玄为《礼记·少仪》作注时说：“去止不敢自由”，“不见尊者，行自由，不为容也，入则容”。文学作品《孔雀东南飞》中有一句

曰：“吾意久怀忿，汝岂得自由。”这里的两个“自由”概念，则意谓“由着自己的性子行事”，带有贬义色彩。

到了魏晋南北朝时期，“自由”语词在史书中更为常见。如《三国志·毋丘俭传》裴松之注云：“而师遂意自由，不论封赏，权势自在，无所领录，其罪四也。”《后汉书·五行志》云：“永寿三年七月，河东地裂，时梁皇后兄冀秉政，桓帝欲自由，内患之。”《魏书·尔朱彦伯传》云：“（尔朱世隆）既总朝政，生杀自由，公行淫佚，无复畏避，信任群小，随其与夺。”《晋书·刘琨传》云：“若圣朝犹加隐忍，未明大体，则不逞之人袭匹磾之迹，杀生自由，好恶任意，陛下将何以诛之哉？”《宋书·氏胡传·略阳清水氏杨氏传》云：“与其逆生，宁就清灭，文武同愤，制不自由。”

进入隋唐以后，随着佛教思想兴盛，“自由”开始大量进入佛教语录。在六祖慧能禅师的《坛经》中，“自由”一词共出现了5次。其他禅师亦多有使用。根据万里对南宋初年《古尊宿语录》一书所作的统计，“自由”一词共出现了55次。据此可以说，“自由”一词已成为隋

唐以后佛教界的常用术语。其所指涉的意义也基本一致，即多数都表示一种“因果”律规范内的超生死、不拘执。与此同时，“自由”语词在儒学经典和诗歌中也多有体现。唐朝的孔颖达在《礼记·曲礼》注中曰：“不见尊者，行自由，不为容也。”杜甫、白居易、柳宗元、杜牧、李商隐的诗中，也都出现过“自由”一词。

宋、元、明、清时期，精英文化开始向社会下层普及，“自由”语词从官修正史走向了民间笔记和小说。《大宋宣和遗事·亨集》有言曰：“适间听谏议表章，数朕失德，此章一出，中外咸知，一举一动，天子不得自由矣！”明清时期，“自由”一语更是屡屡出现于通俗小说中，如《初刻拍案惊奇》卷四曰：“因是父母在，不敢自由。”《西游记》第五回曰：“那齐天府下二司仙吏，早晚伏侍，只知日食三餐，夜眠一榻，无事牵萦，自由自在。”《红楼梦》第七十九回曰：“我何曾不要来。如今你哥哥回来，那里比得先时自由自在的了。”

就词义而言，“自由”一词在晚清以前，多数指一种无拘无束、自足自在的精神状态。然而由于使用者的用意不同，“自由”的含义多有变化。简而言之，其含义可分为三种：一种表示懒散邈遏、随意行事，带有贬义的色彩；一种表示自己做主行事，略具肯定的意味；再一种表示无拘无束、自由自在，属于中性词汇。第一种含义在晚清以前的文本中占据着主导地位。尤其是在儒家文化语境中，“自由”经常被视为一种放荡不羁的消极行为而受到谴责。

然而无论是赞扬还是谴责，使用者似乎都无心对“自由”语词做详细论述：“自由”指涉的主体是谁？“自由”的内容是什么？“自由”针对的是政府还是社会？获取“自由”的途径以何为宜，是摧毁对方还是争取谈判？之所以有如此结果，一方面可能是“自由”一词在那时无关紧要，不值得哲人专门探讨；另一方面，则恐怕与中国传统的思维逻辑有关。在晚清以前的思想界中，己与群或群与己是一个整体，不存在充满张力的二元对立，故无需围绕“自由”词义浪费精力。这种逻辑思维的其中一个结果，使得“自由”一词虽然在晚清以前屡屡出现，但却仅仅扮演普通修辞的角色。

最终为“自由”一词注入活力的，是鸦片战争前后英文“liberty”(freedom)概念的引入。“liberty”一词源于罗曼语系，与其对应的拉丁词汇为“libre”，意为“自愿、情愿、出于自己喜欢的愿望或意志”。从1215年英国大宪章开始，“liberty”一词开始表示某些特权分子或城市的“豁免权”。到了文艺复兴时期，“liberty”逐渐获得表示“得体、高尚而慷慨的自由人”的新义。大约17世纪以后，“liberty”又被用以指代几项权利或一切重要的权利，有时甚至用以表示一种生活状态。1776~1788年间，英国历史学家吉本等人则将其解释为“容忍和免于歧视的自由”。

美国独立革命时期，帕特里克·亨利(Patrick Henry, 1736~1799)提出“Give me liberty, or give me death”的口号，“liberty”一词随之成为北美

民众抗拒宗主国强权的精神支撑。此后,大量欧美思想家围绕“liberty”阐释政治主张,逐渐形成了一套以个人价值为本位的“liberal”理论。19世纪30年代,随着辉格党在英国执政,“liberty”以及与其同源的词汇开始逐渐风行政学界,成为欧美政治语境中的主导性概念。而来华传教士为了传教需要,开始将这“liberty”概念引入中国,从而使其与中文词汇有了对译的机会。

第一位正式将“自由”与“liberty”联系起来的是传教士马礼逊。1823年,他出版了经多年编纂而成的《英华字典》,其中便以“自由之理”对译“liberty”。但是由于《英华字典》是为西方人了解中文,而非帮助中国人学习西学而编著,所以更准确地说,这里的“自由”一词不是对“liberty”的翻译,而是“被翻译”。一直到了1847年,传教士麦都思在其出版的《英汉字典》中,以“自主,自主之权,任意擅专,自由得意、由得自己、自主之事”等词语来对译“liberty”,才真正开启了用“自由”来解释“liberty”的先河。

但是,“自由”的传统词义与“liberty”有较大差距。“自由”一词在中国政治语境中模糊多变,既可指涉个人又可指涉群体,既可表示谴责又可表示肯定。当然更为关键的,是它不具有西方所赋予“Liberty”的人人有权参与政治的精神内涵。作为熟悉中西语言文化的“通者”,传教士们自然知道仅用“自由”一词,难以传达“liberty”的深意,是故在翻译字典中选用诸多中文词

汇加以解释。然而,人们写文章时却只能选择一个词表示“liberty”。当需要作唯一选择的时候,多数人倾向使用“自主”。在当时传教士主办的一些中文刊物中,常常看到“自主”而非“自由”。而在中国学者的论著中,虽也有个别人提及“自由”,但多是沿用传统的含义。

19世纪50~70年代,与中国在使用“自由”时的犹豫不决的情况相比,日本学者则显得干脆利索。这一时期出版的《和兰字汇》、《英和对译袖珍辞书》和《英和字典》等,皆以“自由”对译“liberty”或“freedom”。19世纪60年代,一些日本思想家如福泽谕吉、津田真一郎、加藤弘之等,虽然一度对“自由”有过疑虑和担心,但是这种感觉很快就消失了。在19世纪70年代的中村正直、箕作鳞祥、中江兆民、加藤弘之等人的著作中,“自由”已经彻底从“率意行事”、“放任自恣”、“由己”等古义中游离出来,并战胜“自主”、“自在”等语词,成为日本知识界对译“liberty”或“freedom”的首要概念。

对于日本知识界的这种“语言转向”,中国并非一无所知。1877年,黄遵宪跟着何如璋出使日本的时候,就率先感受到“自由”等词在日本语境中的再生。而且,黄遵宪还在《日本杂事诗》中首次使用了“民权自由”一说。与此同时,黄遵宪在另一本系统介绍日本历史地理的《日本国志》中,甚至还对“自由”作了最新意义上的阐释:“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。”这恐怕是国人第一次通过日

本，有意识地从现代意义上来阐释“自由”。然而可惜的是，当时国人依旧对日本不屑一顾，黄遵宪的文章并未引起什么反响。

当然，这不是说国内当时就没有人从现代意义上使用“自由”。黎庶昌、蔡锡勇等出使过西方的儒家学人，都曾使用过“自主自由”、“自由之福”之类的说法；艾约瑟、丁韪良、谢卫楼、罗亨利等来华传教士，在译著中也多次使用过“自由自主”的概念。清政府部分大臣的上书甚至还多次提及“自由党”的新名词。与日本知识界不同的是，这些“自由”语词的使用，基本上还是中国传统语言表达的一种继续，没有与传统“自由”概念作明确的界定与决裂。更为重要的是，这些“自由”语词在当时的文字世界里，尚属个别性现象。大量的中国人仍然对此无动于衷。

真正促使中国人改变了语言表达习惯的，是1894年中日甲午战争惨败。甲午战争好似一面镜子，彻底照清了大清帝国的软弱与悲哀，同时也让国人看到了一丝摆脱困境的希望，那就是学习日本迅速而有效西化的做法。于是一时之间，一国目光向东流，中国人开始格外地关注日本。黄遵宪的《日本杂事诗》、《日本国志》被重新翻腾出来出版，并且受到知识界乃至朝廷的高度重视。这两本书里的“自由”概念，必定会或多或少地影响到青年士子的语言选择。当然，对国人语言表达乃至思维方式产生决定性影响的，是另一个直接学自英国的士子——严复的短文和译著。

在甲午战后几年的时间里，严复发

表了《论世变之亟》、《原强》、《原强修订稿》等时评，出版了译著《天演论》。与甲午战前的国内论著相比，严复文字的一个不同之处，是开始理直气壮从现代意义上使用“自由”一词。而且最为关键的是，严复经过对照中西政教之后，认为中西国家盛衰的根源在于“自由不自由”。对于这句话，学界主要从思想史的层面来分析其意义，但是如果从语词使用层面来分析，这句话的意义恐怕更为深远。因为这句话隐含着推断，即中国战败的根源在于“不自由”。而此前中国文化一直是以“仁”或“理”为核心，那么这句话等于将“自由”放置在了与“仁”或“理”相对立的一端，其结果是将原来无足轻重的“自由”词汇，提高到了中国语言表达体系的核心层面。

除了语词使用层面的意义外，严复文字的另一关键影响，是对“自由”概念进行了详细系统的再诠释。他在《论世变之亟》中认为：“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……中国理道与西法自由最相似者，曰恕，曰絜矩。然谓之相似则可，谓之真同则大不可也。何则？中国恕与絜矩，专以待人及物而言。而西人自由，则于及物之中，而实寓所以存我者也。”在这段话里，严复借用西人之言，提出“自由”是一种天赋的权利，是一种“存我”而又不得侵损他人的权利。应该说，这个“自由”界定基本接近了“liberty”的意义。

伴随着严复话语的流行，“自由”语

词在各种文本中频繁出现。谭嗣同在写作《仁学》时专门探讨了“自由”概念：“（庄子）曰在宥，盖自由之转音也。旨在言乎，人人能自由，是必为无国之民。”显然，谭嗣同“存我去国”的思路与严复有原则性差别。不过大多数人都不会像谭嗣同那样有自己的见解，而是将“自由”作为先验概念使用。比如《时务报》、《知新报》每期都有大量涉及“自由”语词的文章，其中《时务报》还聘请了一个叫古城贞吉的日本人定期翻译短论，但是这些文章极少有专门分析探讨“自由”概念的。不过从这些文章的前后语境来判断，他们与严复的“自由”观比较接近。

作为戊戌变法的精神领袖，康梁师徒两人在使用“自由”语词方面，却表现得极为冷静。康有为在自己的论著中使用过“自由”一词，但是若仔细分析就会知道，其使用的并非现代意义上的“自由”概念；而梁启超除了使用“自由党”一词较多外，在涉及相关政治概念时，更喜欢使用“自主之权”的说法。康有为后来解释说，自己之所以反对“自由”，是因为中国自古以来不是缺少“自由”，而是“自由”太多。至于梁启超，很可能是为了照顾老师的情绪。因为变法失败东渡日本后，梁启超立即接过严复的文字大旗，不顾师傅康有为的批评，成为“自由”语词的领军人物。

梁启超在日本时期的文字，发表了大量涉及“自由”问题的时评，可谓篇篇含有“自由”之声。有的文字，甚至直接以“自由”命名。可以说梁启超对“自由”语词的使用，已经到了无以复加

的地步。但是在“自由”词义方面，梁启超则并无原则性的创新。他在不同的文章中曾经分别这样界定：“自由者，各尽其天赋之能事，而自承之功过者也。”“自由之界说，有最要者一语，曰人人自由，而以不侵人之自由为界是矣。”“自由云者，团体之自由，非个人之自由也。”前两种表述与严复的“自由”理念基本相仿，后一条界定则与中村正直的“自由”理念大体接近。梁启超文字的功劳，就是将这两种“自由”理念糅合贯通，以大气磅礴、豪情万丈的语言，说服了每一个看到过其文字的年轻人。

然而严复和梁启超都没有想到，他们确实说服年轻人接受了“自由”语词，但却没有确保年轻人接受他们的用意。严、梁两人倡导“自由”的短期目的，是想通过合理界定群己关系提高清朝所代表的国家实力，完成建立民族国家的任务。但是大多数年轻人主要在日本学习西方知识，与传统儒学的联系十分微弱，更谈不上对清朝政府有多少感情，他们在捧阅梁、严两人的论著时，读出来的不是“保守式的改革”，而是“激进式的革命”。因为这些留学生觉得，“自由”是天赋的不可侵犯的权利，清政府既然不能保障个人，反而时时摧残“自由”，那么老百姓只能团结起来推翻它，重造一个以保障人权为宗旨的国家。严复和梁启超的“自由”言论，竟然为革命之说提供了最有力的论证，这恐怕是他们当初引介自由时想不到的。

严复、梁启超当然不愿意看到自己种下的豆子，竟然收获一个硕大无比的冬瓜。严复写了文章教导青年，可惜没

有多少成效。梁启超则带着一帮师兄师弟与孙中山的革命党展开了激烈的论战。一开始，双方你来我往，尚互有胜负。然而1905年后，科举的废除切断了学生与仕途之间的通道，加之清府新政为确保满族利益而制造虚假内阁，青年学生的心理天平开始逐渐向革命党一方倾斜，并终于酿成了震惊中外的武昌起义。武昌起义从现实层面宣告了梁启超一方的彻底失败。1912年《中华民国临时约法》的颁布，标志着革命党的“自由”话语由边缘而中心，正式获得了至高无上的合法性。不过，此一时期革命政府的“自由”与晚清革命党的“自由”已经有所区别。

在推翻清政府的革命时代，作为在野的孙中山革命党，只需考虑如何有效地破坏即可，他们主张的是非革命不能得到的最大“自由”；而辛亥革命后，昔日在野党已成国家执政党，就不能再一味号召民众追求毫无约束的自由了。是故，南京临时政府自成立伊始，就转向了一种法律层面下的明确化“自由”概念：“人民有保有财产及营业之自由。”“人民有言论、著作、刊行及集会、结社之自由。”“人民有书信秘密之自由。”“人民有居住、迁徙之自由。”“人民有信教之自由。”在这个《临时约法》的表述中，革命政府显然放弃了无所限制的“自由”观念，而是转向采用法律意义上的“自由”概念。从这个角度来说，革命党与保皇派的论战，在理论上实在没有什么原则性的差异。

辛亥革命以后，国家政治和民间学人在使用“自由”时，多数采取的都是

法律主义的进路。袁世凯时期虽然竭尽全力以使权力集中，但是并没有从根本上改变南京政府关于“自由”的政治表达。他们只是对人民“自由权”的范围暗中设置了诸多限制，并没有从根本上否定人民的诸多“自由权”，更没有从根本上否定代表光明幸福的“自由”词义。陈独秀、李大钊等人在新文化运动早期，基本上也是从法律主义的角度谈论“自由”的。比如陈独秀认为，确保人民享有言论、出版、信仰、居住、集会等自由的最好措施，就是“由人民直接议定宪法，用宪法规定权限，用代表制照宪法的规定执行民意”；李大钊认为：“宪法上之自由，为立宪国民生存必需之要求；无宪法上之自由，则无立宪国民生存之价值。”

这种法律意义上的“自由”概念与“liberty”当然更为接近，但是放在民国初年似乎有些不适应。就本质来说，法律意义上的“自由”，是一种守成的理论，是一种在有序社会状态下如何安排个人与群体、国家关系的理论。然而北洋政府主政下的中国社会，给人的感觉却是政治分崩离析、世道每况愈下。更为关键的是，1915年的“二十一条”和1919年的巴黎和会谈判，似乎一再昭示着中国民族国家的建立不但没有进步，反而有一步步沦为他国俎上鱼肉之虞。既然中国这张皮都有危险了，那么“自由”这根毛又将附着在哪里呢？这样一种民族焦虑决定了民国初年倾向保守的“自由”概念不会持续太久。

果不其然，1919年后，陈独秀、李大钊等人便率先作出了突破。他们在保

守主义的政治期盼之梦破灭后，毅然选择了与旧制度、旧秩序决裂的革命之路。用他们的话来说：“什么民主政治，什么代议政治，都是资本家为自己阶级设立的，与劳动阶级无关。”作为民主政治的一个核心概念，“自由”当然更是被抛弃到了一边。他们自己以前所尊奉的来自欧美的“自由、平等、博爱”等，不过是戴了一副慈善面具的资本主义统治纲领。但是就陈独秀、李大钊等人的共产主义理想来说，也不能说他们完全抛弃了“自由”的概念。因为他们梦想的，仍然是一个人人自由平等的无政府世界，只不过这里的“自由”是另外一种意义上的谭嗣同式的“自由”而已。

如果说陈独秀、李大钊等人的转向还能够让人理解，那么孙中山这位孜孜以求实践“自由、平等、博爱”理想的革命之父，突然反过头来大张旗鼓地反对“自由”概念，却是有点令人出乎意料。大约从1921年春天开始，孙中山在演讲中不断提及“自由”问题。他认为革命之所以一再失败，“盖由于当日革命党人多属留学生，自由平等之见深入脑中，以为党员当绝对自由，一切联络维系之办法，弃而不讲，其缺乏即在于此”，“中国人现在因为自由太多，发生自由的毛病”，是故党员在革命过程中不但不应追求自由，而且还要主动牺牲自由。孙中山的这种突然转变，令后人乍看之下确实觉得有点突兀，但是若将当时的国仇家恨与孙中山屡战屡败的经历结合起来考虑，似乎也是顺理成章的事情。

不过，孙中山这一转向却让人看到

了国人对于“自由”的复杂感觉。尽管“自由”一词是因为被用来对译“liberty”而获得再生的，但是这种再生注定不是完完全全的新生，“自由”新义里始终隐藏着“自由”旧义的因子。人们一方面本能地认为“自由”是一个来自于西方的洋娃娃，另一方面也会不自觉地认为“自由”就是生于斯长于斯的土孩子，碰到适合哪一个形象生长的社会环境，哪一个形象就会跳出来。对“自由”理解深入一点的，在抱着其中一个的时候，也许还能兼顾些另一个；对“自由”理解浅显一点的，则往往如狗熊掰棒子，捡了左边的可能就掉了右边的。

孙中山对中西文化都有切身的感受，故对“自由”的理解比较深入。从他这一时期的演讲中就可以看出，他反对的是革命过程中的个人自由，但是在三民主义的最后阶段仍然为“自由”预留了政治空间。他曾经一再表示“自由、平等、博爱，乃公众之幸福，人心之所同向，无可压迫者也”，“三民主义就是平等和自由的主义”。从这个意义上来说，孙中山并没有真正否定作为“liberty”本意的“自由”观念。然而，孙中山毕竟开启了一个革命者批判“自由”的先例，这种先例预示了一种新的动向，那就是革命者因为屡屡遭受挫折，开始怀疑起“自由”的效用来。他们开始在潜意识里认为“自由”只能破坏革命的合力，必须弃之而后才能成功。这种感受到了中国共产党那里，表现得异常坚定而强烈。

与孙中山的革命环境相比，20世纪30年代中期中共所面临的压力更大。反

“围剿”失败加上长征造成的非战斗性减员，使得中共到达陕北后孱弱不堪。而且中共内部尚存在着权力的二元甚至多元化，外部则需要同时应付日本侵略与国民党的暗中侵蚀。在这样的恶劣环境中，中共必须依靠超强的组织集中才能维持生存。

1937年9月，毛泽东写出了后来流传甚广的《反对自由主义》一文。在该文中，毛泽东充分借用“自由”一词的传统意味，将“自由主义”解释为“自

由放任”、“事不关己，高高挂起”、“个人意见第一”、“闹意气，泻私愤，图报复”、“工作随便、学习松懈”等自私行为而加以否定。

人间的东西，其境况转换之快，有时真是令人难以预料。“自由”一词的车轮走了半个多世纪，仿佛又回到了原来的起点上。唯一不同的是，它背负的东西似乎更加沉重和复杂了。

作者单位：聊城大学历史文化学院

书屋

邮发代号：42-150 月刊 每月6日出版 定价：5.00元
地址：长沙市韶山北路443号《书屋》杂志 邮编：410007
电话：0731-5791300 5486812 传真：0731-5790197
E-mail: nlh5314@263.net

2008年第7期目录

- 学界新论 赈灾，驱动理性反思 任剑涛
 爱与责任：向灾难而生的教育精神 .. 刘铁芳
书屋讲坛 来自欧洲的马克思 ... 朱尚同 陈学源 李楚凡
 苏格拉底之死和希特勒上台能证明什么？ ... 肖雪慧
灯下随笔 禁果的启示 启 良
 清教传统与美国民主的精神 高卫华
 人间笔记（三）..... 王溢嘉
人物春秋 逝者如斯——怀念贾植芳先生 许丽青
 《吴宓日记（续编）》中的历史片断 曹立新
 “我改变得令你难以想象”
 ——李敖从法学到史学的心程历程 ... 许 骥
说长论短 阅读随感 钟叔河
 何分轩輊？ 韩 羽
 此“封建”非彼“封建”
 ——一个历史问题的误解 陈乐民
思史佚篇 国姓与国讳 鸣 弓
 帝国的黄昏：晚明人与事 聂作平
 赵普如此治天下 邹纪孟
 权力价值几何？ 吴 钧
书屋品茗 闲话当年滂喜斋
 ——八十年前的版权风波 田 吉
前言后语 《自由的崛起》译后记 王书亚
 鲁迅的平凡与伟大 喻名乐

2008年第8期目录

- 学界新论 不平等加剧伤害了谁？ 陈心想
书屋讲坛 “五四”理念变动的重新评说 刘再复
 两位真正的思想者
 ——记王元化与顾准 罗银胜
 如可赎兮 人百其身
 ——怀念王元化先生 李文熹
旧事新识 思想是社会前进不可或缺的推力 裴毅然
 白话作家及其命运 狄 马
 多边关系的《论语》与孔子 王耀文
书屋品茗 雄辩的与亲和的文学 王 蒙
 知识分子与自由 林贤治
人物春秋 傅雷书信中的“死路历程” 苗振亚
 被遗忘了多年的现代作家——徐訏 李荫远
 蛛网中看萧红 伍 国
思史佚篇 蔡元培、梁启超的“有限合作” 张晓唯
 厚道还是霸道：杨昌济与“湘中二杨”
 ——读《达化斋日记》及其它 秦燕春
灯下随笔 看似出奇非无因，谁人识得帝王心 霍红伟
 与绞肉机对峙的身体 蒋 蓝
裁书刀下 心远斋笔记十三则 曹良实
流年碎影 胡秋原与周恩来、邓颖超交往始末 裴高才