

## 嚴復的思辨進路及其意義之分析

高大威\*

### 摘要

對中國兩千年以來思想史的討論，一般往往將焦點聚於各家具體的思想內容，相對而言，論析思想家思辨進路的探討則較少，晚清時期，中國傳統文化受到西方文化的衝擊，此不僅使中國的思想家重新思考傳統與現實並提出對治之道，亦影響了他們的思想建構方式，諸家見解之異多與此有直接關係，在近代最具代表的、具有分水嶺意義的應屬嚴復，其種種看法背後的基本思考格局、脈絡、認知與建構甚有別於中國傳統型態者——此或可視為中國學術「現代性」(Modernity)的先聲，本文即將此諸特徵試為勾勒，進而論析其所蘊含之意義。

關鍵詞：嚴復、天演、現代性、公例、邏輯

---

2004.3.31 投稿；2004.5.7 審查通過；2004.5.17 修訂稿收件。

\* 作者現職為國立暨南國際大學中國語文學系副教授。



## **On Yen Fuh's Thinking Approach and Its Significance**

Gao Da-wei

### **Abstract**

When doing research in Chinese history of thought, most scholars always focus on what the thinkers concern about, whereas on how they think. Under cultural impacts against the West in late Chin Dynasty, Chinese thinkers were not only being forced to advance new ideas, but also being influenced to change their ways of idea constructing. The differences of conception between thinkers might have something to do with this as well. To this, we may say Yen Fuh is the typical character as a line of demarcation in modern China. His thinking scheme, context, recognition and way of idea constructing were so different from those of the others. In this sense, Yen Fuh can be taking as a Chinese learning pioneer of Modernity. To analyze and demonstrate which mentioned above is the aim that this writing attempts to reach.

Keywords: Yen Fuh, evolution, Modernity, general law, logic



自然需要說明 (explanation) , 人則必須理解 (understanding) 。

~威廉·笛爾塔 (Wilhelm Dilthey, 1833~1911) <sup>1</sup>

## 一、前言

一位思想家在學術上的意義和影響，大致可朝兩個向度檢視：其一是他說了什麼？另一是他如何展開論述？前者之指涉在於言說的具體內容，後者則在於言說背後的思考脈絡。中國兩千多年的思想史上，學者討論的焦點泰半在言說的內容上；至於方法，先秦的墨辯、名家，整體說來，沒有受到太大的重視，印度傳來的因明學雖受到注意，但無論在學術還是社會現實面，其開展都有限，較受關注的乃是禪學的另類思考或不思之思，之後出現的則是宋明理學對格物、致知之學的詮析以及後來宋學、漢學在取徑上的爭論。在以儒學為主導的傳統時代，這並不成為太大問題，可是在邁入現代社會之際，情形遂有所不同。促進晚清文化變遷的主導力量是異質的西方文化，而且挾武力以闖關，換言之，中國在相當大的程度上有被迫就範的意味，故中國人是有意識地面對、處理文化出路的問題，此使得中國人不僅要思以調整文化的內涵，而欲避免換湯不換藥，更得改易原本的思考方式。在這方面，近代——特別在「前胡適時代」最可注意的人物自屬嚴復，對近代中國知識分子，殷海光曾表示：「真正是『學貫中西』的以嚴復為第一人。真正立身嚴正不流並用理知思考問題的以嚴復為第一人。真正能將西方近代典型的學術思想介紹到中國來的也以嚴復為第一人。」<sup>2</sup>由於嚴復的西學背景，他觀察中國社會、文化，不僅在內容迥異於人，在做為工具的思考取徑上亦然，而後者對人持具何種見解，影響尤其關鍵，以撒·柏林 (Isaiah Berlin) 說：「推理的方法是通向真理的途徑。除了它本身的價值外，這種方法正如蘇格拉底所說，對於個人與社會的命運都是至關重要的。這便是西方哲學傳統中的核心。」<sup>3</sup>從這個基點去認識嚴復其人、其學及其所蘊含的意義，自是中

<sup>1</sup> 原出自其《全集》(Gesammelte Schriften)，卷5，此則轉引自殷鼎，《理解的命運》(台北：東大圖書股份有限公司，1990年)，頁12。

<sup>2</sup> 詳參殷海光，〈自由主義的趨向〉，《中國文化的展望》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1990年)。

<sup>3</sup> 以撒·柏林 (Isaiah Berlin)、雷敏·亞罕拜格魯 (Ramin Jahanbegloo) 原著，楊孝明

國近代學術史、思想史上十分重要的課題。

## 二、相近的知識背景、相異的致知取向：嚴復與孫中山、辜鴻銘

清末民初，中國遭受西方勢力的全方位威脅，在內部亟謀因應與轉型之際，儘管處於高度危機的時代，對中國來說，一幕一幕歷史性的挑戰也輪番登上現實舞台，但在思想史上則呈現了極豐富的一頁。魏源、嚴復、孫中山、康有為、梁啟超、譚嗣同、劉師培、章太炎各從不同角度提出了原創性的見解，其觀點容或存有極大的歧異，且精粗有別，採取的行動策略亦不同，相同者則皆是在為中國的現狀找尋出路，由於面對的是中土「三千年未有之變局」，不僅關涉民族與國家的存亡，抑且是兩個異質文化的直接對撞，因此，這些思想家提出的意見，不可避免地，須透過對中國過往學術、文化的總結性反省，問題之急迫與複雜自然使之成為頗具概括性的、高難度的課題。

這些思想家中，知識背景比較特別而彼此相近的有三位：嚴復之外，一是孫中山，一是辜鴻銘。以嚴、孫二人而論，他們都具備中國舊學的底子，可是和同時期其他思想人物不同的則在於他們的域外學殖，嚴籍福建侯官，孫籍廣東香山，二地都居於中國南方，並皆居處於沿海地區而得海運交通之便，故與外界接觸頻繁易於接受西洋文明的洗禮。不約而同，嚴、孫二人，皆於少年時代離鄉背井，在不同程度上接受了英式的教育，嚴習航海，孫則學醫，更有意思的是兩人學成返國以後，成就的主要事業也不在原本的其專業上，其心力都投注在中國前途的問題上——也就是中國的生存以及現代化的問題。

就這樣的背景而言，在近代的思想史上，較諸其他思想人物，嚴、孫二人的思辨進路交集可能最大，或者同質性最高；其實不然，他們共同之處是對西方近世文明具有同情的理解，對之較能持平地接受，對西方近世興起的自由、民主理念以及科學精神也皆有直接的體認，並且，他們在思考方面都具有邏輯的訓練，後來也曾分別向一般大眾宣講其如何重要。不過，綜合地說，孫中山與當時其他的啟蒙人物之間有一極大之差異，即：孫中山一生是以積極的社會行動為其導向，乃至臨終之以

---

譯，《以撒·柏林對話錄》(Conversations with Isaiah Berlin)(台北：正中書局，1994年，中文譯本)，頁49-50。

「革命尚未成功」繫念。事實上，他本身早已為自己清楚地這樣定位，清光緒三十一年（1905），孫中山造訪嚴復於倫敦，談話間，孫向嚴表示：「君為思想家，鄙人乃執行家也。」<sup>4</sup>孫中山自稱其學乃「革命之學」<sup>5</sup>，換言之，以屬性言，孫之學乃是一種社會行動學，而且側重於政治的改造<sup>6</sup>。嚴復演講、在報刊上發表對時局的議論、翻譯西洋典籍，固然也是社會實踐活動，唯在相對的比重上，他在實際行動策略上投注的力量遠遠不及他在思理方面之所為，客觀的建樹亦然。

同時期另一位知識背景相仿、思想趨向則迥異的人物——辜鴻銘，生於清咸豐七年（1857），略小於嚴復（嚴氏生於清咸豐三年，即西元1853年），辜與嚴不僅年紀相近，也是少年時代就遠赴英國讀書，後來並至德國深造，不過，辜鴻銘的身世頗為特殊，他生長在馬來西亞檳榔嶼的華僑世家，父親是中國人而母親為西方人，辜十三歲左右，其養父母布朗夫婦就將他帶往歐洲留學，一去十一年，二十四歲才返回僑居地。很可能這層背景使他的觀念、性格大不同於一般人，無論當時或後世，辜鴻銘給人的主要印象就是「怪」，他親炙西洋文明，對西方的歷史、語文極為嫻熟，在文化上卻是一個極端保守主義者，堅持儒家所揭櫫的王道、主張貴族政治，並堅信西方所追慕並希望實現的民主主義文明在兩千年來的中國即已有之，甚至較西方的「德謨克拉西」更為成熟而不帶危險性。<sup>7</sup>

何以辜鴻銘具有這種特質？黃興濤說：

<sup>4</sup> 嚴璩，《先府君年譜》，見《侯官嚴氏評點老子》（線裝本，未著出版項）所附。

<sup>5</sup> 一九一九年五月二十日，孫中山在上海與邵元沖談話時，曾自道：「余所治者乃革命之學問也。凡一切學術，有可以助余革命之智識及能力者，余皆用以為研究之原料，而組成余之『革命學』也。」見《國父全集》（台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1988年），第2冊，頁842。

<sup>6</sup> 劉笑敢言：「若從純學術、純理論的角度概括總結孫中山的中西文化觀是很困難的，這不僅是因為他的思想有一個發展變化過程，更重要的是因為他畢生以實踐家、改革家、政治家、革命家的身份活動，儘管我們不妨說他也是一個思想家、理論家，但這也不是從系統的思想理論的角度來說的。」此亦可補證吾說，見劉氏，《兩極化與分寸感——近代中國菁英思潮的病態心理分析》（台北：東大圖書股份有限公司，1994年），頁49-50。

<sup>7</sup> 有此相類的論點甚多，此例可參其〈什麼是民主〉演講稿，原發表於日本的刊物，時間約值一九二四、一九二五年前後，見辜鴻銘，《辜鴻銘論集》，收錄於《辜鴻銘文集》（海口：海南出版社，1996年，黃興濤等譯），下冊，頁311-320。

他（按：指辜鴻銘）不像一度激進的嚴復那樣，主修自然科學並博覽近代社會學、經濟學和法學，而是師從卡萊爾，學習和掌握了具有文化保守主義性質的文學浪漫主義思潮；同時，他曾長期生活在國外，兒童時代又在東南亞華僑的聚居地區度過，因而帶有一種強烈的愛國愛傳統的華僑情結。這種華僑情結同浪漫主義思想相組合，便奠定了他日後文化保守主義的內在心向。另外，他在歐洲長期居留的經歷，也使其對西方社會特別是其社會文化弊端有較多的了解，不像未出國的康有為等人那樣對西方有那麼一種近乎「人間天堂」的虛幻之感。<sup>8</sup>

黃氏的分析很可參考，因此，儘管辜鴻銘與嚴復的知識背景頗有相近之處，他們的思考方式卻遠不相侔。此外，對晚清以來的思想界來說，辜鴻銘名氣大，對中西文化之優劣亦多所發論，但其基調是貶西洋而崇中國——他總是嚴厲批判西方文明而極度推尊中國以儒家為主流的文化。<sup>9</sup>很明顯，這當中民族文化的內在情結頗深，超過了同時代的其他思想家，在辜鴻銘的思辨過程中，主觀的、情意的部分往往直接介入並左右了他的看法。他某些體會、意見固然發人深省，可是西方知識背景體現於他身上的，多半在知識的內容上，而非對文化問題的思辨方法上，因此，其發論往往讓人有淋漓暢快而理智略輸之感，這與西方近世強調的理性、客觀精神相去絕遠。就筆調與才性而言，辜鴻銘的風格比較接近約翰生（Samuel Johnson）之輩，洋溢的文士氣息較濃；嚴復則近於穆勒（J.S. Mill），較具學者縝密的思考特質。

再者，辜鴻銘對晚清民初思想界的實際影響遠不如嚴復來得大，辜氏予人之強烈印象主要是持論保守，甚至被人視為頑固，而且喜好批判西方，對中國而言，他入張之洞幕府任事，雖時發議論，但從未帶起風潮，辜鴻銘在當時的影響，對國外的似比起對國內的大得多，他通外情，有西學根柢，以外語直斥西洋，在文化溝通上，多少影響了國際視聽，

<sup>8</sup> 黃興濤，《文化怪傑辜鴻銘》（北京：中華書局，1997年），頁354。黃氏對辜鴻銘性格的相關解釋尚不只如此，但這是其犖犖大端，頗有參考價值，除了這些，我們對辜鴻銘的文化立場與思考方式，實難找到更好的解釋。

<sup>9</sup> 甚至一般人認為西方近世文明屬於「物質文明」，辜鴻銘都不同意，他認為那是更等而下之的「機械文明」，參辜鴻銘，《辜鴻銘文集》，下冊，頁309。

降低了西方國家高張的文化優越感、刺激他們的反省。辜鴻銘許多關於中國文化的文字都以英文寫成，自是有意如此，以捍衛中國傳統文化的自尊與自主。

與孫中山、辜鴻銘對照看來，嚴復在近代學術思想史上顯得比較突出，他譯介了《天演論》、《社會通詮》、《群學肄言》、《群己權界論》、《法意》、《原富》、《穆勒名學》、《名學淺說》等重要著作。《天演論》「爭存」的概念有助於打破中國的封閉格局——思想、心靈的以及文化、社會的；《社會通詮》、《群學肄言》對中國而言，是第一次以有機的、結構的、學術的觀點來看社會發展；《群己權界論》則宣講做為社會一分子之個人，其權利、義務如何釐清，對現代公民與公民社會具有催生的力量；《法意》、《原富》分析了國家制度與自由經濟原理。這些在當時都是新的學理，顯然，嚴復選擇這些書，除了他本身深服其說之外，他也認為要締造現代型態的國家，使之由生存進而富強，這些書中的理論、觀念不可或缺。至於翻譯《穆勒名學》與《名學淺說》，則是希望直接改善中國人的思考方式。思考方式不變，即使接觸新的學說、新的環境，社會與文化依然容易固步自封，因為缺乏了普遍的、客觀的對話基礎。

嚴復在翻譯工作的貢獻與影響，較諸他擔任北洋水師學堂總教席（1880）、天津水師學堂會辦（1889）、天津水師學堂總辦（1890）、復旦公學校長（1905）、安慶高等學堂監督（1906）、京師大學堂總監督（1913）等職深遠許多。<sup>10</sup>更完整地去檢視嚴復一生的貢獻與影響，我們不難發現其乃集中於學術、文化與教育的領域，翻譯之外，他曾在報刊發表對中西文化以及國是的意見，時而做公開演講，據南京大學歷史系統計，他流傳至今的著、譯文學，合計已近兩百三十萬字，其用力之勤，可得而知。<sup>11</sup>可以說，他在當時的角色近似於一位啟蒙導師，梁啟超說：「西洋留學生與本國思想界發生影響者，復其首也。」<sup>12</sup>這話是

<sup>10</sup> 學校教育之外，嚴復還做過俄文館的總辦（1896）、京師大學堂編譯局總辦（1902）、審定名詞館總纂（1908）、憲政編查館二等諮議官、清理財政處諮議官、福建省顧問官（1909）、資議院議員、海軍部協都統（1910）、參議院參議（1914），在這些職務上，嚴復真正得以施展長才的空間更為有限。

<sup>11</sup> 參嚴復著，王杖所編，《嚴復集》（北京：中華書局，1986年）之〈編後記〉，第5冊，頁1577。

<sup>12</sup> 梁啟超，《清代學術概論》，頁72，收入《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989年），第8冊。

不錯的，嚴復不僅是先驅，而且他直接影響了包括康有為、梁啟超，乃至後來的魯迅、胡適等人。<sup>13</sup>

無論從他心力付出之所在去看，還是從他帶來的影響去看，無可置疑，他皆是中國近代學術、文化、教育上的要角，職是之故，探討他的思辨進路、揭示其中所蘊藏的問題，也就成了學術思想史上的重要環節。

### 三、公例意識：走向世界的思考

嚴復一生在學與思上花的工夫，歸結而論，都是在為當時處於各種困境的中國謀出路，期以走出自我完足的封閉系統，進而在民質與文化上脫胎換骨。前面已論及嚴復的西學淵源，這一點很值得注意，因為一個世紀前，中國思想界的機發即是西方武力的強侵，軍事與政治的敗退直接打擊了華夏兩、三千年賴以不墜的文化，儒家思想為核心的傳統文化奇蹟似的使文化的命脈不絕如縷，而今，那條線縷般的命脈被外力摧枯拉朽，隨時有被扯斷之虞，對中國傳統知識分子而言，《尚書》以降的「天命靡常」感，其強烈，莫此為甚，「子子孫孫永寶用」的遺產無恙，但面對洋槍大砲和昧於《四書集註》、《五禮通考》的西洋人，無恙的重器、祖宗的法則卻好端端地失效了，「惟德是輔」的政治邏輯至此不再管用，德行已非對症之藥。<sup>14</sup>天地大了，或者中國小了<sup>15</sup>，總之，率土之濱已非王土，王道讓於霸道，王臣頓失所靠。這種惶惑、無助而又不明究竟的狀態使得有心振作的傳統知識分子開始了觀念的洗牌。問題是：手上現有的仍是家傳的那副牌，洗牌行為則僅僅是排列組合方式的改變而已，知識分子在這場局戲中不能換角，那麼，勢必得加入新牌，在這樣的景況下，出現頗帶有趙武靈王胡服騎射式的「中體西用」變通方式也就不難理解，窮則變，但這種變的方式終究不通。近代中國知識分子最無力、也最具悲劇意味的地方就在這裡——西方人昧於華夏禮教，但全無礙於其處於強勢；而居於弱勢的中國人卻昧於外情，除了失了勢的祖宗成法，別無新的家當，可是，這場強邀的局戲不得不參與。

<sup>13</sup> 參高大威，〈序論〉，《嚴復思想研究》（台北：國立政治大學中文所博士論文，1992年）。

<sup>14</sup> 有關此一德治主義下的觀念產物，可參高大威，〈論中國古代憂患意識之源成〉，《孔孟月刊》第22卷第1期（1984年）。

<sup>15</sup> 孫中山在其〈自傳〉中亦曾云：「十三歲隨母親往夏威夷島 Hawaiian Islands，始見輪舟之奇，滄海之闊，自是有慕西學之心，窮天地之想。」見《國父全集》，第2冊，頁2。



嚴復的意義適在此處展現，清光緒二年（1896），清廷第一次派遣學生留歐，嚴復與薩鎮冰、劉步蟾等出身福建船廠的學生被派往英國<sup>16</sup>，次年進入抱士穆德大學院，後轉格林尼茨海軍大學，嚴復的出洋，原本是「師夷之長技以制夷」的體現，基本上仍屬胡服騎射式的傳統變易模式，不過，青年的他，心情無寧更近於玄奘之西行取經。他在航海專業之外，對做為留學生「餘事」的異域考察投注了更多的精神。對當時西方先進國家，他不但有現場的體會，對其歷史、文化的發展，嚴復亦頗究心，留學英國期間，嚴復與當時的駐英公使——長他三十五歲的郭嵩燾成了忘年之交，郭極欣賞嚴復的識見與才氣，他們時相傾談，話題則圍繞在西方社會、文化以及對中國社會的對照反思。<sup>17</sup>這樣的經歷與用心使得嚴復日後在中國思想界獨樹一格，他對西方異質文化的掌握不是走馬看花，更非轉於二手，見解自較其他人來得深入、準確，這正是域內學者所不及的地方。這一層視景不僅在知識材料上豐富了嚴復的視野，並且影響到他根本的致知取向以及思辨方法。

從這個切面去看，我們對康有為、梁啟超、章太炎、劉師培等域內學者的學術性格更容易瞭解，儘管他們有才氣、有學問，儘管他們努力透過翻譯文字來理解西方，其中也有部分人曾赴歐美遊歷，可是這卻很難打破一個根本的限制——他們因在中國舊有的知識格局裡，利用新的概念材料去進行某種思想系統的搭造。其中固有其慧見，畢竟侷限在舊有的格局之中。這可以舉跟嚴復所譯《天演論》有關的例子，嚴復在譯完赫胥黎的《天演論》之後，康有為在梁啟超的介紹之下讀了這部書稿，並把進化論思想揉入了他的《孔子改制考》當中<sup>18</sup>——這是對西方學說的正向納入。另外，章太炎批判嚴復介紹的天演論，而提出「俱分進化論」<sup>19</sup>——這則是對西方學說的負向納入。<sup>20</sup>無論應用在正向或負向，「納

<sup>16</sup> 清廷首次派遣留學生則是在同治十一年（1872），容闈即在其中，不過，該次是到美國就學，留歐部分，嚴復則屬首批。

<sup>17</sup> 嚴復曾對郭嵩燾表示：「西洋學術之精深，而苦窮年莫能殫其業。」郭對此印象深刻，嚴復對中國的看法，郭亦曾筆之於個人的日記。詳參汪榮祖，《走向世界的挫折——郭嵩燾與道咸同光時代》（台北：東大圖書股份有限公司，1993年），頁269-281。

<sup>18</sup> 參殷陸君，〈嚴復《天演論》的最早刻本〉，《中國哲學》第8輯（1982年），頁451。

<sup>19</sup> 見章太炎，〈俱分進化論〉，收入《章氏叢書》（台北：世界書局，1982年），下冊，頁859-864。

<sup>20</sup> 龔書鐸指出十九世紀末至二十世紀初，會通中西的特點之一是：「力圖融合中西學以

入」本身在知識架構中即具有從屬的性格。這豐富了既有的格局，卻不是對既有格局的突破。<sup>21</sup>這幾位域內學者有一個共通之處，雖則他們極為博學，唯在學術方面，基本上皆不出傳統「國學」（或「國故學」）之範疇，這是他們最為當行而斐然有成的。我們可以試著詰問：如果把這一部份從他們整個治學領域中抽掉，那麼，還剩下什麼？同樣的方式用在嚴復身上，情況又將如何？其本質上的差異，十分清楚。正是基於這個原因，嚴復的知識格局開闊，並且，他的論述當中帶有強烈的對話性質，使其發言立論往往從中、西文化的相互參照出發。

在嚴復的文字中，不管是一般的文章還是翻譯時所加的按語上，我們很容易發現「例」的意識，這裡所謂的「例」乃是律例、條例之「例」，引而申之，有法則、原理之意。發凡起例的概念，中國原本就有，杜預《春秋凡例》應用在經學上，《大清律例》應用在科條上，不過，嚴復用它，主要是指西方科學興起之後的界義。這又與他「會通」的概念有關，經由客觀的思維程序，特別是對歸納法的運用，這就是會通，會通而生「公例」（general law），公例即公理範疇中的一項，那麼「公理」呢？嚴復將其定義為：「人類之所用也。」如此本質的學術：「但有邪正真妄之分身，中西新舊之名，將皆無有。」<sup>22</sup>顯而易見，嚴復言例，要求的是理論的普遍性與客觀性，比如他說：

誠以科學所明，類皆造化公例，即不佞發端所謂自然規則。  
此等公例規則，吾之生死休戚視之，知而順之，則生而休；  
昧或逆之，則戚且死。<sup>23</sup>

在「例」的大概念下，嚴復有時言「例」，有時言「公例」，有時言「公理大例或「大法公例」，當中，「公例」一詞用得最為頻繁。順之則

---

建立自己的思想理論體系，並認為康有為、譚嗣同的理論體系皆是「援西入儒」，而構成了「不中不西，亦中亦西」的以中學為主、中西雜糅的不成熟的思想體系，參其〈晚清西學約議〉，《近代史研究》第2期（1991年），頁1-17。

<sup>21</sup> 類似的情形若推至極端，即嚴復所斥：「晚近更有一種自居名流，於西洋格致諸學，僅得諸耳剽之餘，於其實際，從未討論。」見嚴復，〈救亡決論〉，《嚴復集》，第1冊，頁52。但是，當時西方發展出來的學科尚未置入一般的學校教育中（當時，嚴格說來，普及教育都不存在），一般學人除了「耳剽」，亦無他法。

<sup>22</sup> 嚴復，〈《英文漢詁》卮言〉，《嚴復集》，第1冊，頁157。

<sup>23</sup> 嚴復，〈論今日教育應以物理科學為當務之急〉，《嚴復集》，第2冊，頁280。

生，逆之則死，於此可知公例即絕對客觀、不變之定理。在同一篇文章中，嚴復詳細說明了自然科學定理的性質，並表示：

此種學科，並無主張，只有公理，人人可自用其耳目，在在得實驗其不誣。<sup>24</sup>

在〈譯斯氏《計學》例言〉中，他說：

緣物之論，所持之理，恆非大公，世異情遷，則其言常過，學者守而不化，害亦從之。故緣物之論，為一時之奏札可，為一時之報章可，而以為科學所明之理必不可。科學所明者公例，公例必無時而不誠。<sup>25</sup>

按：「斯氏計學」即指亞當·斯密（Adam Smith）的經濟學名著《原富》，又譯做《國富論》。這裡所言，已經從自然科學的範疇轉入了社會科學，不僅如此，嚴復後來評《古文辭類纂》，遇到涉及歷史的篇章，也以公例為說，如批蘇軾《志林·魯隱公》，說道：

東坡以名學，匯而觀之，通為公例。公例何？曰：與亂賊之謀，常無幸也。<sup>26</sup>

按：引文中所謂「內籀法」即今稱之歸納法。原蘇軾之所發，屬於史論，史論含蓋甚廣，自亦包含前面所謂一時的、個人主觀的「緣物之論」，但，如果是經過歸納所得，則可以客觀的公例看待，關鍵在是否有客觀而充分的依據。再者，嚴復在這裡已又轉向歷史為說了，進入了人文學的領域，足見受到西方的影響，嚴復也將公例的概念廣泛運用在各個門類的學科之中。清光緒二十一年（1895），嚴復首次在天津《直報》上發表文章，即著名的〈論世變之亟〉，文中，他扼要的點出了西方文明的兩個命脈所在：一是「於學術則黜偽而崇真」，一是「於刑政則屈私以為公」。<sup>27</sup>「黜偽而崇真」即科學的本質，亦是學術的本質，英方 science 本即兼有科學、學科、學術之意。嚴復〈救亡決論〉一文中，很大的篇幅用在介紹西方學術的性質，他提到：

<sup>24</sup> 嚴復，〈論今日教育應以物理科學為當務之急〉，《嚴復集》，第2冊，頁284。

<sup>25</sup> 嚴復，〈譯斯氏《計學》例言〉，《嚴復集》，第1冊，頁100。

<sup>26</sup> 嚴復，〈《古文辭類纂》評語〉，《嚴復集》，第4冊，頁1187。

<sup>27</sup> 嚴復，〈論世變之亟〉，《嚴復集》，第1冊，頁2。

今夫學之為言，探蹟索隱，合異離同，道通為一之事也。是故西人舉一端而號之曰「學」者，至不苟之事也。必其部居群分，層累枝葉，確乎可證，渙然大同，無一語游移；無一事違反；藏之於心則成理，施之於事則為術；首尾賅備，因應釐然，夫而後得謂之為「學」。<sup>28</sup>

這樣看，學術的客觀性質已等同於「昭然天理」了。嚴復對此深有體認，並欲以這個概念來規範中國的學術，他說：

取西學之規矩法戒，以繩吾「學」，則凡中國之所有，舉不得以「學」名；吾所有者，以彼法觀之，特閱歷知解積而存焉，如散錢，如委積。此非僅形名象數已也，即所謂道德、政治、禮樂，吾人所舉為大道，而謂西人為無所知者，質而言乎，亦僅如是而已矣。<sup>29</sup>

這番說法十分嚴厲，不過並非無由，今日在研究學術的初步門徑，如「研究方法」一類的課程中，即先須分辨「真理」(truth)、「理論」(theory)、「意見」(opinion)等概念之異同。嚴復一方面以此批判中國傳統對學術看法的偏差，另一方面，他則積極地從正面去建立規範，主要則是翻譯《穆勒名學》、《名學淺說》，擔任「名學會」的副會長，以及公開講授名學。

嚴復本身討論事理時即知行合一，存有很強的公例意識，對中國思想史而言，它最重要意義在於因此可使中國的知識分子乃至一般人對事物的認知可以由區域走向世界，在客觀的基礎上建立、累積中國的學術成就，在普遍的語境中達成真正的、有意義的對話。這種知識上的「開誠布公」，正為參與現代世界所必需者。

#### 四、完整圖像下的思考

嚴復對事物的觀點與思考有一個明顯而又與一般學者不同的特性，就是聚焦密而觀景至廣。思考過程中，最常見的盲點是見樹不見林。這雖是常識，可是它不僅常出現在一般人的生活思考上，在學者的學術

<sup>28</sup> 嚴復，〈救亡決論〉，《嚴復集》，第1冊，頁52。

<sup>29</sup> 同上註，頁52-53。



思考上往往亦未免俗。見樹不見林，只要確有所見，亦有裨於對事物的認識，其缺憾則是在已然分割的圖像上進行特定的檢視。例言之，康有為、辜鴻銘之輩率皆如此，康有為，如本文前面所言，西方新事物在他身上所起的作用，多止於材料意義，他真正據有的知識疆土，仍不出傳統學術範圍——也就是在「古學」上，他之使古學有不古的意味，亦非西方舶來的「新學」所導生的結構性革變，而是來自他個人的創造能力，或者說變造能力，他的代表作《孔子改制考》以及《新學偽經考》、《大同書》，莫不如此。在性格上，他的作品頗具知識的氣勢，雄渾博通，唯一且以世界為襯景，其格局又顯得十分狹窄，這使得他在學術舞台上的角色，至多限制在區域性大師的分位。康有為之如此主要是來自存亡危機下的護教動機，他說：

今地球四洲，除亞洲有孔子與佛、回外，餘皆為耶所滅矣。使吾國器藝早精，舟車能馳於域外，則使歐、墨、非、奧早從孔學可也。耶氏淺妄，豈能誘之哉？吾不既能早精器藝，坐令彼誘之坐大，此不宣揚之失策也。夫吾孔子之教，不入印度而佛能入中國，豈孔學不如佛哉？傳與不傳異扇，此其明徵。若教既相互，則必爭長，爭之勝敗，各視其力。先入為主，敗國俗已成；尊奉既定，則難於改革。<sup>30</sup>

這段話中有幾個特別值得注意的重點：一、他以教名做為幾個文化的代稱，這當然不是康氏一人的用法，在文學的修辭技法亦為習見，不過，這樣的指稱方式所強調的乃是各文化系統的異質面，帶有對立的意味，二、西方文化（他稱為「耶氏」者）在康氏的根本評價中乃是「淺妄」的，三、西方文化之勢勝過中國，乃是中國過去未加宣揚，而今日「器藝」又不如他們精良所致，四、若站在對等地位，中、西文化之勝負態勢未必即如今日，不過，這裡有個模糊的地方，中、西勝敗之爭乃「各視其力」，但，這個「力」又是指什麼？是器藝之力？還是「以德服人」、「修文德以來之」的情形下，由「德」本身逕自產生出來的感召力？就整個論述脈絡看，康氏的意思似乎在前者，至少如此才不自相矛盾，因為，若單指文德之力，其力又足以與西方文化相抗，何以降至今

<sup>30</sup> 康有為，〈答朱蓉生書〉，收於姜義華、吳根樑編校《康有為全集·一》（上海：古籍出版社，1987年），頁1041。

日，卻使不上力？

這樣的意見可以看出康氏之發論，與其他文化系統處在「爭辯」的關係而非「對話」的關係；而這樣的觀念型態，基本仍屬「中體西用」的格局。

再看知識背景與康有為截然不同的辜鴻銘，他在〈廣學解〉一文中，假藉師生問答的方式，表達道：

彼耶穌曰：「愛人。」釋氏曰：「愛物。」夫愛人愛物而不知愛親，此豈非率天下之人以為偽乎！故《禮經》曰：「不親親之德謂之凶德也。」此則西人禮教之不足也。

又說：

今西人考物制器，皆本乎其智術之學，其智術之學皆出乎其禮教之不正。嗚呼，其不正之為禍，豈有極哉！<sup>31</sup>

在〈義利辨〉中，辜氏謂：

今夫新學也，自由也，進步也，西人所欲輸入吾國者，皆戰爭之原也。我國之文明與歐洲之文明異，歐洲之文明及其學說，在使人先利而後義；中國之文明及其學說，在使人先義而後利。孟子曰：「苟為後義而先利，不奪不饜。」今者歐洲列國傾竭人民之脂膏，糜爛人民之血肉，以爭勝於疆場者，祇此競利之心相摩相蕩，遂釀成千古未有之戰禍，迨至精疲力盡，兩敗俱傷，飽受夫創巨痛深之苦。而追溯其恃強逞忿之私，必有大悔其初心之誤用者。我國兵備不充，軍氣不振，無可諱言，即使勵精圖強，極意整頓，俾陸海皆有用武之實力，必非旦夕所能期然。則目前所恃以御海而救亡者，獨有以德服人之一理而已。<sup>32</sup>

綜合以上所引的三段文字，可注意者有：一、辜氏以「耶穌」來代稱西方文化，亦著重在對立、異質的部分，二、他將西方文化精神化約為「先利而後義」，因著這一層「禮教之不正」，故西方新學造成禍端，在他的

<sup>31</sup> 辜鴻銘，〈廣學解〉，《辜鴻銘文集》，下冊，頁 232。

<sup>32</sup> 辜鴻銘，〈義利辨〉，《辜鴻銘文集》，下冊，頁 229。

觀念中，其間似乎有著必然的關係，三、他認為中國之所以不敵西方，不在文化，而在軍事上「用武之實力」，四、中國在力不如人的情況下，救亡的憑藉只有以德服人。

對照康有為、辜鴻銘二人的議論，很容易發現，他們兩人的知識背景固然迥異，但行文口吻與意見基調極其相似。辜氏返回中國後，進入張之洞之幕府，對張極推服，無疑地，張的「中體西用」主張亦必他所贊同<sup>33</sup>，甚至可以說，這樣的格局非特不為康有為、辜鴻銘所專有，更是中國絕大多數傳統學人所共有的。

為便分析，以上採用了對照、比較的方式進行分析，唯須特別指出的是：於此並無將嚴復與他們全然判分為二的意思。事實上，嚴復晚年與弟子談到他們兩位的時候，曾經表示自己在某些觀點上與他們的看法一致。民國四年（1915），他在信上對熊純如說：

辜鴻銘議論稍有驚俗，然亦不無理念，不可抹殺，渠平生極恨西學，以為專言功利，致人類塗炭。鄙意深以為然。至其皆天演學說，則坐不能平情以聽達爾文諸家學說，又不悟如今日，德人所言天演，以攻戰為利器之說，其義剛與原書相反。西人如沙立佩等，已詳辨之，以此皆達爾文、赫胥黎諸公，諸公所不受也。<sup>34</sup>

這裡的「西學」是特指科技而言，嚴復寫這封信的時候，正是歐戰爆發之時，歐洲——特別是德國，將科技用於戰爭、功利之目的，嚴復亦大不以為然，唯對天演之學本義，嚴復則是分而論之，並未全盤否定。

至於康有為，嚴復在民國六年（1917）的一封信上說道：

鄙人年將七十，暮年觀道，十八、九殆與南海相同，以為吾國舊法斷斷不可厚非。<sup>35</sup>

<sup>33</sup> 「中學為體，西學為用」八字，是孫家鼐在光緒二十二年（1896）提出來的。光緒二十四年（1898）在張之洞的《勸學篇》中寫的是「舊學為體，新學為用」，此見《勸學篇》（台北：文海出版社，1961年），頁96。用詞不同，但孫、張之意則一。

<sup>34</sup> 嚴復，〈與熊純如書〉之二十三，《嚴復集》，第3冊，頁623。

<sup>35</sup> 嚴復，〈與熊純如書〉之四十八，《嚴復集》，第3冊，頁661。

這也是嚴復晚年的心情，他與康有為相同的看法是「吾國舊法斷斷不可厚非」，這是否與他早年的看法有所矛盾呢？嚴復晚年持論的重心確有轉移，但並未與其早年背反，而是「因時裁制」<sup>36</sup>，可以這麼說，嚴復晚年對中西方文化有深刻的反省。對西方將科學應用在功利與非人道一途，甚為失望，不過，嚴復未因此而一概予以否定，他倒是對講重道德、價值理性的中國傳統文化有了更深的肯定。

那麼，嚴復晚年對中、西學術、文化的真正態度究竟如何？說得最清楚的應屬他更晚的一封信上所說的：

世變正當法輪大轉之秋，凡古人百年數百年之經過，至今可以十年盡之，蓋時間無異空間，古之程途，待數年而後達者，今人可以數日至也。故一切學說法理，今日視為玉律金科，轉眼已為蓬廬芻狗，成不可重陳之物。譬如平等、自由、民權諸主義，百年已往，真如第二福音；乃至於今，其弊日見，不變計者，且有亂亡之禍。試觀於年來，英、法諸國政府之所為，可以見矣。乃昧者不知，轉師其已棄之法，以為至寶，若土耳其、若中國、若俄羅斯，號皆變法進步。然而土已敗矣，且將亡矣；中國則已趨敗軌；俄羅斯若果用共和，後禍亦將不免，敗弱特早暮耳。吾輩生於今日，所得用心，以期得理者，不過古書。而古人陳義，又往往不堪再用如此。雖然，其中有歷古不變者焉，有因時利用者焉，使讀者自具法眼，披沙見金，則新陳遞嬗之間，轉足為原則公例之鐵證，此《易》所謂「見其會通，行其典禮」者也。鄙人行年將近古稀，竊嘗究觀哲理，以為耐久無弊，尚是孔子之書。四子五經，故〔固〕是最富礦藏，惟須改用新式機器發掘淘煉而已；其次則莫如讀史，當留心細察古今社會異同之點……。<sup>37</sup>

不煩徵引這一大段話，是因為藉由它，我們最能完整捕捉嚴復對中、西文化的最後態度，此可謂其晚年定論。顯然，他對中西古今之學的取捨不是絕對的，仍在完整的圖像下尋求「會通」，仍著眼於他一向重視的

<sup>36</sup> 詳參高大威，〈嚴復的中西文化觀〉，收入《近代學人風範》（台北：文訊雜誌社出版，1990年），頁122-145。

<sup>37</sup> 嚴復，〈與熊純如書〉之五十二，《嚴復集》，第3冊，頁667-668。



「原則」、「公例」。當時中國的啟蒙人物中，似只有他和孫中山的思想上有這個特質，張立文在〈中國近代哲學的二重性〉中指出：「採取中、西結合方式來建構其哲學本體論和知識論，是中國近代新學哲學的共性。」<sup>38</sup>張氏又進一步表示：「如果說，康、譚（按：指康有為、譚嗣同）的哲學思想是以中國傳統儒家思想為主而吸收近代機械論、進化論、天賦人權論以及自然科學來建立的『新學』；那麼嚴復和孫中山的哲學思想中則較多地吸收、容納了西學而與中國傳統思想結合而構築的。」<sup>39</sup>此一分疏相當準確，也正是嚴、孫異於當時其他諸家之所在。嚴復在刊於光緒二十八年（1902）的〈與外交報主人書〉裡曾駁斥了「中體西用」說不合邏輯——牛體不能馬用，馬體無法牛用。依其理會：「中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則並立，合之則兩亡。」<sup>40</sup>他對中國文化固然有很深的感情，但是思考前提上，他對中、西文化的任一方並沒有一面倒的現象。這是一種現代的內在視域，亦已成為吾人今日思考問題的日常基準了。

## 五、嚴復在思維上的特質

在晚清民初思想家中，嚴復是少數不以「國學大師」之姿名世的，其交疊了兩層意義——在時間概念上具有現代性，在空間概念上有世界性；綜括言之，他將中國學術推到了一個新的境界。箇中的底蘊，一是因為他研治的對象固關涉了中國傳統學術、文化，但焦點並不在此，他鎖定的乃是一個環繞中國、指向當代的實際議題，而主要的參照來自西方，他翻譯了十一部西方的著作，都是他為打開中國出路所慎選的，其中，《天演論》、《原富》，在理論本身或實際影響上，都屬世界文明史上的經典之作，這大不同於梁啟超自道的「『無揀擇的』輸入外國學說」。<sup>41</sup>

<sup>38</sup> 張立文，〈中國近代哲學的二重性〉，《中國近代新學的展開》（台北：東大圖書股份有限公司，1991年），頁23。

<sup>39</sup> 同上註，頁27。

<sup>40</sup> 嚴復，〈與外交報主人書〉，《嚴復集》，第3冊，頁558-559。

<sup>41</sup> 梁啟超，《中國近三百年學術史》（台北：華正書局，1984年），頁34。梁氏更清楚的陳述，見於其《清代學術概論》，他說：「壬寅、癸卯間，譯述之事業特盛，定期出版之雜誌不下數十種，日本每一新書出，譯者動數家，新思想之輸入，如火如荼，然皆所謂『梁啟超式』的輸入，無組織、無邏輯、本末不具，派別不明，惟以多為貴，而社會亦歡迎之。蓋如久處災區之民，草根木皮、凍雀腐鼠，罔不甘之，朵頤

嚴復的西方學殖直接影響了他的學術性格，馮友蘭在其《中國哲學史》中，論及康有為、譚嗣同、廖平時，說道：「在此時代中，諸哲學家無論有無新見，皆須依傍古代哲學家之名，大部分依傍經學之名，如以新瓶裝舊酒焉。中國與西洋交通後，政治社會經濟學術各方面，皆起根本的變化。此西來之新事物，其初中國人仍以之附會於經學。仍欲以此絕新之酒，裝於舊瓶之內。」<sup>42</sup>馮友蘭的描述不錯，其實，「舊瓶裝新酒」即已隱然決定了「中體西用」的基本格局，而嚴復不然，他既不依傍古代哲學家之名，更不依傍經學之名，而跳出了中國的學術傳統來探討問題。其次，嚴復的思維方式亦有別於當時其他諸家，這是受到了西方實證取向的學術洗禮，他不但重視邏輯，更為之積極宣揚。回觀這一時期的思想史，甚為有趣的是從嚴復將西洋的通稱介紹到中國之後，除了留英的孫中山與留美的胡適之外，邏輯對中國學術、思想界的影響，最顯著的地方並不在思維上，而在開發中國古代哲學史的相關主題上，尤其是先秦諸子中的，諸如：墨辯、惠施與公孫龍，胡適並撰寫了一部《中國名學史》。嚴復著眼的不是學院中有關哲學史上的問題，所以這也就不是他的著力之處，邏輯在他身上是親驗的，而且深切著明。

有關嚴復在思維上所具有的特質，前面的討論業已觸及了一些零星的地方，本節擬從全體去把握他個人立論時的若干普遍特質，此下所云，大旨似乎並非嚴復所特有，果真如此那麼也就談不上所謂的「特

---

大嚼，其能消化與否不論，能無召病與否更不問也，而亦實無衛生良品足以為代，時獨有侯官嚴復，先後譯赫胥黎《天演論》、斯密亞丹《原富》、穆勒約翰《名學》、《群己權界論》、孟德斯鳩《法意》、斯賓塞爾《群學肄言》等數種，皆名著也。雖半屬舊籍，去時勢頗遠，然西洋留學生與本國思想界發生關係者，復其首也。」見《飲冰室專集》之三十四（《飲冰室合集》第8冊），頁71-72。這段話中須加以修正的地方在梁氏說嚴復選譯的西方著作「半屬舊籍」、「去時勢頗遠」，此與實不符，這些作品皆為西方近世之作，而且即令在西方世界，對他們的觀念、潮流之影響也相當地大。

<sup>42</sup> 馮友蘭：《中國哲學史》（上海：上海書店，1990年，民國叢書版），第2編，頁1041。這個現象，龔鵬程亦有類似的論述，他指出康有為、譚嗣同、章太炎等援引西學，乃將後者視為傳統非主流的一部分，並評曰：「這類做法，無論是西學談得多還是少，整個理論的根本處，仍在傳統。西學不是被徹底吸收消化在傳統之中了，就是只具有輔助性或裝飾性的功能。章太炎和康、譚一樣，都可以顯示出這一意義，故康終究只是提倡孔教，章也終究只是『國學大師』。」這可以用來做同一思想史現象的補註，見龔氏，〈傳統與反傳統〉，《近代思想史論》（台北：東大圖書股份有限公司，1991年），頁27-28。

質」，第為一般的共相而已。深入剖析，則將發現其確與他人不同之處，本文著重於此，其背後應釐清的問題，則隨文闡析。

嚴復將西方邏輯學引入中國之同時，對中國傳統的思辨進路深以為不足，最大的原因是認為它不夠客觀，往往是個人主觀心營意構的成品，無實而且無用。<sup>43</sup>他在《名學淺說》中說道：

若以名學法例，繩吾國九流之學，則十九八皆巧問咎詞（按：巧問咎詞即英文之 fallacy of begging epithets）；而謬學相傳，猶自以為微妙。此中國窮理之術，所以無可言也。<sup>44</sup>

另外，他在翻譯《穆勒名學》時，曾致信張元濟，表示：「此書一出，其力能使中國舊理什九盡廢，而人心得所用力之端。」<sup>45</sup>這些對中國舊學的指陳，十分嚴厲，今天，我們已瞭解思考之為一個「活動」(activity)或「過程」(process)，其與「內心狀態」(state of mind)是不同的，溯觀傳統時代，卻無如此清楚的劃分，嚴復點出了這種情況，批判之餘，他則積極移入被視為「一切法之法、一切學之學」的邏輯學<sup>46</sup>，他在這方面的努力，學者已論涉已多，此不贅言，要特別指出來的是：無庸置疑，邏輯是一套客觀的思考法則，乃吾人思辯的基本憑藉，但其最大的功用其實仍是消極地檢驗人的推理程序，以判定事理之成立與否，可是，它不能創造價值。那麼，嚴復的意見會不會太誇大其詞？答案是否定的。因為單靠邏輯固不能創造有價值的思想，甚至不能用以判定某個思想是否有價值，但反過來說，所有有價值的思想在先決上都必須先通過邏輯的檢證，以確定其成立或不成立，至少，吾人的說詞若帶有因果、推理意涵，必不能違背邏輯，邏輯屬於「理性思考」(rational thinking)範圍，這樣的思考無法取代「創造性思考」(creative thinking)，但亦不失為一個檢驗紛歧說法的工具。<sup>47</sup>換句話

<sup>43</sup> 在這個觀念之下，嚴復對陸王之學批評尤深，詳參其〈救亡決論〉，《嚴復集》，第1冊，頁43、44。

<sup>44</sup> 見嚴復譯，《名學淺說》（北京：商務印書館，1981年，《嚴譯名著叢刊》本）所作之按語，頁110。

<sup>45</sup> 嚴復，〈與張元濟書〉之十二，《嚴復集》，第3冊，頁546。

<sup>46</sup> 嚴復，《穆勒名學》（北京：商務印書館，1981年，《嚴譯名著叢刊》本）按語，頁2。

<sup>47</sup> 此可參 Giere, Ronald N. (1979), *Understanding Scientific Reasoning*, New York, Holt, Rinehard and Winston.。

說，它只是初步的把關，而此，已彌足珍貴，因為它可以過濾掉許多不當推理，減少任意立說、濫用權威以及絕對化現象。一個世紀後的今天，儘管所謂的「客觀」、「理性」一再被質疑，而邏輯效用之有限亦不斷被強調，邏輯在某些情況或可被超越，然而完全顛覆則不可能，它至少具有某個程度的、相對的客觀，至少是思想的立足點。最明顯的事實莫過於許多後現代或解構意圖強烈的論述，其概念之構成、論證仍然依順著邏輯的基本法則。邏輯，在許多論述上，乃是「有之不必然」、「無之必不然」的。

由於嚴復深諳西方所發展出來的這套思維法則，所以閱讀他的文字，會發現當中蘊含了很強的邏輯性，即使他喜用艱澀的文言體，這個特徵依然明顯。最清楚的實例即在中、西體用的認知差異上，張之洞的中體西用說提出後，變成了流行語、「舉國以為至言」<sup>48</sup>，嚴復卻抱持異議，他說：「有牛之體，則有負重之用；有馬之體，則有致遠之用。未聞以牛為體、以馬為用者也。」並依同樣的道理陳說中、西文化在體與用上不可硬割、強合。<sup>49</sup>透過嚴復全部的著作，可以領略到他對民族、文化可能消亡的深沉擔心，他一生從事的知性工作都指向了中國的啟蒙與救亡，這樣的心情、態度是當時知識分子普遍所有的，不同的是，傳統知識分子解讀現狀、尋求出路的過程中，經常表現出強烈的「情結」（complex），嚴復未必全無，但，在他身上，已損之又損，學術之為「範情」之物，實充分體現於其表述之中。

邏輯是思想的一種重要憑藉，不是目的，嚴復掌握它，固然是為了謀求中國文化生存與轉型之道，可是，他並未因此而形成局部性的觀點，這與當時被看待成科學典範之作的《天演論》有極其相似的地方，天演理論講的不是局部的狀態，其鎖定的是整個生物界，凡有生命之物，無不與焉，也就是說，這套理論是從普遍的、跨物種的生物所架構起來的，同樣地，嚴復對當時中國處境所做的人文思考也超越了局部的格局，而朝向世界、跨文化地去追索答案。這當然是他採取科學求索「公例」、「通例」的結果，也因此，嚴復對事物的思考，每每出之以對照、比較的觀點，試舉〈論世變之亟〉一篇為例，他說：

<sup>48</sup> 梁啟超，《清代學術概論》，收入《飲冰室合集》，第8冊，頁71。

<sup>49</sup> 嚴復，〈主客平議〉，《嚴復集》，第1冊，頁119。

嘗謂中西事理，其最不同而斷乎不可合者，莫大於中之人好古而忽今，西之人力今以勝古；中之人以一治一亂、一勝一衰為天行人事之自然，西之人以日進無疆，既勝不可復衰，既治不可復亂，為學術政化之極則。<sup>50</sup>

這一段，我們看得出來他這番對照、比較中，態度偏向西方，同篇，在討論「自由」的時候，他說道：

自由既異，於是群異叢然以生。粗舉一二言之：則如中國最重三綱，而西人首明平等；中國親親，而西人尚賢；中國以孝治天下，而西人以公治天下；中國尊主，而西人隆民；中國貴一道而同風，而西人眾譏評。其於財用也，中國重節流，而西人重開源；中國追淳樸，而西人求歡虞。其接物也，中國美謙屈，而西人務發舒；中國尚節文，而西人樂簡易。其於為學也，中國誇多識，而西人尊新知。其於禍災也，中國委天數，而西人恃人力。若斯之倫，舉有與中國之理相抗，以並存於兩間，而吾實未敢遽分其優絀也。<sup>51</sup>

此段話，嚴復完全用對照、比較的方式，幾乎可以說是比較文化學習見的操作方式，尤其值得注意：他平衡地提出中、西的特色，沒有刻意崇誰、卑誰，而是如其自稱：「未敢遽分其優絀」。更具代表性的篇章乃是光緒二十八年（1902）發表於《大公報》的〈主客平議〉，該文全部採主、客對談方式，一方是「舊者」，一方是「新者」——即當時保守、趨新兩派的代言人。整篇文字，雙方之角色、立場極鮮明，但雙方的看法以及顧慮，皆言之成理。<sup>52</sup>此種文章撰寫之不易，不待多言，循此線索，我們發現這種對照、比較的方式在嚴復的思辨中是習見的，有時長篇大論，有時數語帶過，但，嚴復思辨之際，腦海中總存在著另一個參照系。

以這種方式看問題，應亦受了當時西方論學趨勢的影響，嚴復所譯的大部頭經典之作，如《法意》，如《原富》，原作者即頻頻使用異文化系統間的對照、比較方式。何以嚴復在思辨上取徑如此？可能的原因有

<sup>50</sup> 嚴復，〈論世變之亟〉，《嚴復集》，第1冊，頁1。

<sup>51</sup> 同上註，頁3。

<sup>52</sup> 嚴復，〈主客平議〉，《嚴復集》，第1冊，頁115-121。

二：一是想由取鑑外情，以資我用；一是希望由「宏觀」以臻於「客觀」。前者亦可見之於其他思想人物，而且十分普遍；後者在當時則相當少見。嚴復說：

夫公理者，人類之所用也。至於其時，所謂學者，但有邪正真妄之分耳，中西新舊之名，將皆無有。<sup>53</sup>

正基於避免由視野之「私」導致結論之「主觀」，所以他要出以視野之「公」以掌握「客觀」的原則，也因為在「邪正真妄之分」的追求之下，擺脫了「中西新舊」的思辨窠臼。這是一種正向的參照運作，什麼意思呢？也就是說，它的歸趣是客觀真理，可能走向 P，可能走向 Q，可能兼揉，可能皆斥。運思時並未預設立場，預存成見，否則就會掉到「非 P 則 Q」的二分法，那就成了負向的參照運作了。這裡，不妨再看一個段落，嚴復謂：

曩者吾人以西人所知，但商業耳，火器耳，術藝耳，星曆耳。自近人稍稍譯著，乃恍然見西人之所以立國以致強盛者，實有其盛大之源，而其所為之成績，又有以豐佐其說，以炫吾精。於是群茶然私憂，以謂西學必日以興，而中學必日以廢。其輕剽者，乃謂舊者既必廢矣，何若忽棄一切，以趨於時，尚庶幾不至後人，國以有立；此主於破壞者之說也。其長原者則曰：是先聖王之所留貽，歷五千載所僅存之國粹也，奈之何棄之，保持勿墜，脫有不足，求諸新以彌縫匡救之可耳；此主於保守者之說也。二者之為說異，而其心謂中國舊學之將廢則同。雖然，自不佞觀之，則他日因果之成，將皆出兩家之慮外，而破壞保守，皆憂其所不必憂者也。果為國粹，固將長存。西學不興，其為存也隱；西學大興，其為存也章。蓋中學之真之發現，與西學之新之輸入，有比例為消長者焉。不佞斯言，所以俟百世而不或者也。百年以往，將有以我為知言者矣。<sup>54</sup>

<sup>53</sup> 嚴復，〈《英文漢詁》厄言〉，《嚴復集》，第 1 冊，頁 157。

<sup>54</sup> 同上註，頁 156。



這個例子充分說明了嚴復在思維上沒有走向負面的參照運作——即其所謂「豐佐其說，以炫吾精」。其次，從這個例子，亦可知悉他未泥於對立的二元思考，而是超越了兩端。<sup>55</sup>附帶地，我們這才明瞭何以嚴復在文化立場上，既不屬於全盤西化派，亦非國粹主義者，也得知他「除舊佈新，相因為用」以及「補瀉兼施」的主張<sup>56</sup>，和對文化「救弊補偏」的根本態度<sup>57</sup>，原是來自這樣的思辨進路。學者以「激進/保守」論嚴復由早年到晚年的變異立場，亦不符他的思辨進路。嚴復留下的大量文字中，時常有「不可以一端論」的話<sup>58</sup>，在在體現了他這樣的特質。

雖然，乍看之下似乎是一種持平、穩健之道，唯亦不無在理念世界中走向絕對主義的可能。嚴復是這樣的嗎？答案亦屬否定。絕對主義的特徵是指向了一個完美無缺的觀念情境，嚴復不然，他說：

夫世無無弊之法也，乃議其後者，先務從其流弊而言之，又不幸其言輒中，此吾國所以日言變法，而終之無一事之可以利行也。<sup>59</sup>

他直接道破了「世無無弊之法」，這也決定了他在文化上「非新無以為進，非舊無以為守」的「且守且進」根本態度。<sup>60</sup>此外，嚴復雖亟言「公例」，雖亟重「會通」，卻沒有忽略人類文化發展進程中的特殊樣態，他將之稱為「分例」，比如他說：

往自堯舜禹湯文武，立之民極，至孔子而集大成，而天理人倫，以其以垂訓者為無以易，漢之諸儒，守闕抱殘，辛苦僅立，綿綿延延，至於有宋，而道學興。雖其中不敢謂於宇宙真理，不無離合，然其所傳，大抵皆本數千年之閱歷而立之

<sup>55</sup> 這樣的例子，嚴復的作品中，所在多有，如：他在《法意》的按語中就寫道：「吾國之論人也，善則無不善，惡則無不惡，而不知形氣之中，固無此物，莫不二者相參，而率有多寡。孟子亦人耳，雖賢聖，又安得無過言哉？必並其過者而守之，此吾學之所以無進步，而其弊常見於末流也。」見嚴氏所譯，《法意》（北京：商務印書館，1981年，《嚴譯名著叢刊》本），下冊，頁495。

<sup>56</sup> 嚴復，〈擬上皇帝書〉，《嚴復集》，第1冊，頁69。

<sup>57</sup> 嚴復，〈《民約》平議〉，《嚴復集》，第2冊，頁339。

<sup>58</sup> 例見〈一千九百五年寰瀛大事總述〉，《嚴復集》，第1冊，頁178。又，其《法意》中所下之按語，亦可得見，《法意》按語，下冊，頁510、531。此例甚多，不及備引。

<sup>59</sup> 嚴復，《法意》按語，第1冊，頁226。

<sup>60</sup> 嚴復，〈主客平議〉，《嚴復集》，第1冊，頁119。

分例。為國家者，與之同道，則治而昌；與之背馳，則亂而滅。<sup>61</sup>

這是對一國或一地特殊歷史、文化情況的尊重。他一九一三年寫的演說稿——〈讀經當積極提倡〉，其中，他反復談及「國性」，表示：

大凡一國存立，必以其國性為之基。國性國各不同，而皆成於特別之教化，往往經數千年之漸摩浸漬，而後大著。<sup>62</sup>

他認為中國「特別之教化」就是「孔子之教化」，經書則是中國文化的本原，所以中國人不可「荒經蔑古」，他又說道：

今之科學，自是以誠成物之事，吾國欲求進步，固屬不可拋荒。至於人之所以成人，國之所以為國，天下之所以為天下，則舍求群經之中，莫有合者。彼西人之成俗為國，固不必則吾之古，稱吾之先，然其事必與吾之經法暗合，而後可以利行，可以久大。<sup>63</sup>

這段話中，他把科學與人文做了基本的劃分，而非做二選一式的取捨，這很容易讓人思及韋柏（Max Weber）對「工具理性」（instrumental-rationality，一譯「功用理性」）與「價值理性」（value-rationality）的辨析，而對後者，嚴復在尊重不同文化價值系統的基點上，將中國以孔子之教為中心的價值觀念放到了很高的地位，他很節制自己的想法，謂西方「不必則吾之古，稱吾之先」，可是為了行之久遠，其事必須與中國傳統的經法「暗合」，這是中國講重「人之所以為人」的傳統論述，他乃是以此人文或人道的指向來矯正科技發展的偏枯。在這個地方，章

<sup>61</sup> 嚴復，〈論教育與國家之關係〉，《嚴復集》，第2冊，頁168。

<sup>62</sup> 嚴復，〈讀經當積極提倡〉，《嚴復集》，第2冊，頁330。又，嚴復在給張元濟的信函中說：「英人摩利之言曰：『變法之難，在去其舊染矣，而能擇其所善者而存之。』方其洶洶，往往俱去。不知是乃經百世聖哲所創垂，累朝變動所淘汰，設其去之，則其民之特性亡，而所謂新者從以不固，獨別擇之功，非曖昧囿習者之所能任耳。必將闕視遠想，統新故而視其通，苞中外而計其全，而後得之，其為事之難如此。」見其〈與外交報主人書〉，《嚴復集》，第3冊，頁560。這是嚴復客觀視野下對文化斟酌損益的一貫態度，這種基本態度其實適用於各個文化，它統攝了二維向度：一是傳統的，或特定的、「別相的」；一是現代的，或普遍的、「總相」的。但它本身並不隸乎任何一方向度，而是往最好同時也是最適當的向度發展。

<sup>63</sup> 同上註。



太炎的眼界與思慮就略遜一籌，章太炎僅見嚴復對科學、對公例的重視，忽略了嚴復的「分例觀」，章太炎早年也頗受嚴氏譯著的影響，但後來有了超越，也有了反擊，章針對嚴譯的《社會通詮》——甄克思（Edward Jenks）所著，原名 *History of Politics*，批判曰：

不悟所謂條例者，就彼所涉歷見聞而歸納之耳。浸假而復諦見亞東之事，則其條例又將有所更易矣。社會之學與言質學者殊科，幾何之方面、重力之形式、聲光之激射、物質之化分，驗於彼土者然，即驗於此土者亦無不然。若夫心能流行，人事萬端，則不能據一方以為權概，斷可知矣。<sup>64</sup>

章太炎的矛頭對準的不僅是甄克思，更是推揚其說的嚴復，同篇之中，章就說：「今就《社會通詮》與中國事狀計之，則甄氏固有未盡者，復有甄氏之所不說而嚴氏附會以加斷者，又有一二犯亂之辭而政客為之變本加厲者。」<sup>65</sup>章太炎確有洞識，他點出了人文學科與自然科學的屬性不盡相同，盡取後者之方法論做為前者之規範，並不合適。歷史不是一部劇本，人類文化之發展也不是單線、一元式的，這些批評都很中肯，不過，他打對了問題，打錯了對象，嚴復接受甄克思乃至斯賓塞、孟德斯鳩的社會發展層級模式理論，其間固然不無可議之處，可是，嚴復並未「據一方以為權概」，他也重視不同文化不同的發展路向，於此，不免冤枉了嚴復。<sup>66</sup>

在這裡必須說明：嚴復如是的觀念亦受到了西學的啟發，他自己即曾揭示這個淵源，嚴復說：

道德為物，常主於所當然，而不若學門之常主於所以然，是故西哲穆勒·約翰有言：「道德乃方術，而非學理。」（“Morality not a science, but an art.” Mill’s Logic, P.546 II）夫所以然，乃知之事，而所當然，乃由之事。<sup>67</sup>

<sup>64</sup> 章太炎，〈社會通詮商兌〉，《章氏叢書》，下冊，頁 823。

<sup>65</sup> 同上註。

<sup>66</sup> 章太炎初以師禮待嚴，後至分道揚鑣，此一轉變可參汪榮祖，《章太炎研究》（台北：李敖出版社，1991年），頁 45-51。

<sup>67</sup> 嚴復，〈「民可使由之，不可使知之」講義〉，《嚴復集》，第 2 冊，頁 327。

又說：

蓋社會之有宗教，即緣世間有物，必非智慮所得通，故夫天演日進無疆，生人智慮所通，其範圍誠以日廣，即以日廣之故，而悟所不可知者之彌多，是以西哲嘗云：「宗教起點，即在科學盡處。」而斯賓塞爾亦云：「宗教主體在知識範圍之外。」（“Religion — its Subject matter passes the sphere of the intellect.” Spencer First Principles, P. 12）此孔門性與天道所以不可得聞，而子入太廟之所以每事問，而世間一切宗教，無分垢淨，其威權皆從信起，不由知入；設從知入，即無宗教。<sup>68</sup>

嚴復此一觀念的西方淵源昭然而揭。他要明判學術與道德、宗教的分際，這一點已無疑義，但，吾人似可進一步提問：那麼，以道德、宗教為對象的研究呢？這樣的學科應如何定性？從嚴復留下的文字中，亦可找到答案，一九一一年，他就任京師大學堂總監時，曾寫信給熊純如，其中說道：

比者，欲將大學經、文兩科合併為一，以為完全講治舊學之區，用以保持吾國四、五千載聖聖相傳之綱紀、彝倫、道德、文章於不墜。且又悟向所謂合一爐而冶之者，徒虛言也。為之不已，其終且至於兩亡。故今立斯科，竊欲盡從吾舊，而勿雜以新；且必為其真，而勿循其偽，則向者書院、國子之陳規，又不可以不變。<sup>69</sup>

「盡從吾舊」、「勿雜以新」，「盡從」與「勿雜」實際到什麼程度，這裡有些模糊，可確定的是：一、他主張將經、文兩科列為獨立的學門；二、要以求真去偽的精神轉換傳統以教化等同教育的走向。

那麼，其中的意義之一是依不同屬性而將學門予以分立，未以自然科學之規準強行套在人文學科上；之二是做為學術的基本精神——求真，必須謹守。降至今日，我們也必須承認這兩個基本原則依然應該掌握。

<sup>68</sup> 嚴復，〈「民可使由之，不可使知之」講義〉，《嚴復集》，第2冊，頁327。

<sup>69</sup> 嚴復，〈與熊純如書〉之三，《嚴復集》，第3冊，頁605。

嚴復思想中的時間意識，一方面受到天演理論的影響，天演言生物之變化以「適應環境」（按：嚴復譯為「體合」）為條件，正常情況下，乃是漸進，而非驟進的；另一方面，嚴復極尊重歷史，立論之時，每每透過不同的歷史背景去思考，這使得他十分接近今天所謂的多元文化論者。可以說，對歷史事實的尊重，使他沒有掉入烏托邦的玄理世界。

值得注意的是：嚴復強調科學的客觀性，他的實事求是精神並沒有走向科學主義（scientism）之極端。他肯定了道德、教化等人文範疇、價值理性範疇的部分，再者，他對科學的效度一直保持了謹慎的自覺，不讓它泛濫。與赫胥黎、斯賓塞一樣，嚴復對宗教、對世界上無可確定的現象並未否定，他們都是「不可知論者」（agnostic），嚴復在譯赫胥黎《天演論》時，曾下按語說：

大抵宇宙究竟，與其元始，同於不可思議。不可思議云者，謂不可以名理論證也。<sup>70</sup>

「不可思議」原為佛家語，嚴復很欣賞這個詞，凡是超越人類理解的事皆可歸之，科學能解則解，不能解，則亦當止步。這裡引述的話，也許令人懷疑：嚴復會否仍扣緊在物理現象為說？此再抄錄一段他寫給上海「靈學會」和《靈學雜誌》主持人俞復的信，嚴復寫道：

神秘一事，是自有人類未行解決問題。往者宗教興盛，常俗視聽，以為固然。然而誕妄迷信，亦與俱深，惑世誣民，遂為詬病。三百年科學肇開，事嚴佐證；又知主觀多妄，耳目難憑；由是歷史所傳都歸神話。則摧陷廓清之功，不可誣也。然而世間之大、現象之多，實有發生非科學公例所能作解者。何得以不合吾例，憫然遂指為虛？<sup>71</sup>

這裡面明白道出了科學公例並非絕對的東西，更有趣的，在這封信後面，嚴復附了陳寶琛告訴他有關扶亂靈異的真實聞見，末了，嚴復感慨地說：「嗚呼！孰謂冥冥中無鬼神哉！」<sup>72</sup>申明得更清楚的是他對子女

<sup>70</sup> 嚴復，〈天演論〉按語，《嚴復集》，第5冊，頁1360。相關的表出，屢見諸嚴復的文字，如同書頁1379-1380亦及之。

<sup>71</sup> 嚴復，〈與俞復書〉，《嚴復集》，第3冊，頁725。

<sup>72</sup> 同上註，頁726。

所說的：

世間一切宗教，自釋、佛以下，乃至耶、回、猶大、火教、婆羅門，一一皆有迷信，其中可疑之點，不一而足；即言孔子，純用世法，似無迷信可言矣。而及言鬼神喪祭，以倫理學 Logic 言，亦有不通之處。但若一概不信，則立地成 Materialism，最下乘法，此其不可一也。又人生閱歷，實有許多不可純以科學通者，更不敢將幽冥之端，一概抹殺。迷信者言其必如是，固差，不迷信者言其必不如是，亦無證據。……蓋人生智識，至此而窮，不得不置其事於不論不議之列，而各行心之所安而已。故汝等此後，於此等事，總以少談為佳，亦不必自矜高明，動輒斥人迷信也。<sup>73</sup>

一位心慕西方科學、講重客觀、重視邏輯而擔任救亡兼啟蒙角色的人，能有如此周延而平衡的態度，極為難得。特別是近世科學興起，首當其衝的就是宗教，達爾文的天演進化之說起，又再次對宗教界帶來衝擊，自命為「天演宗哲學家」的嚴復，持論如此，不僅在半個多世紀前，即在今日，也足為範式。其實，這才是真正理性的精神，理性重要，卻不能涵蓋人生事象之全部，理性與「反理性」是對立的，與「非理性」卻不是，最理性的態度也許可以轉借蘇東坡語為說——「行於其所當行，止於其不可不止」，這是理性的路標，標誌其可以暢行無阻之區以及必須止步之處。

## 六、結論

西方的現代化，依韋柏之說，乃是以「理性化」(rationalization) 與「智識化 (intellectualization)」為核心而展開的，這可以溯本於希臘傳統與基督教文明，另外，它與科學之興起，關係亦深。科學革命以來，理性打破了舊有的信仰，取而代之的是以所謂的科學客觀性所建構的新知識體系，在這個體系下，人對世界的基本認知改變了，缺乏反省而過度推瀾的結果，此一新知識體系遂轉而為新的信仰體系。

---

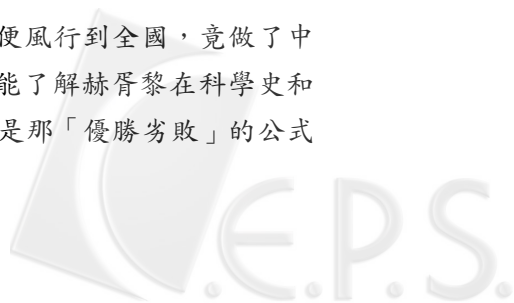
<sup>73</sup> 嚴復，〈與諸兒書〉之三，《嚴復集》，第3冊，頁825。



十九世紀，東方的中國，以自己幾千年的生存法則與文化法則在自認是天下中心的神州行住生臥、生老病死，此前，西洋史上有了所謂的地理大發現，傳統中國人不知道，更不知道它的意義，「普天之下莫非王土」、「內諸夏而外夷狄」仍盤據在他們的腦海，玄奘跋涉絕遠，鄭和破浪威揚，地理在一代學人顧炎武的視域中仍以政治地理與軍事地理之姿呈現，對一般人，想像中的世界地理訴諸以《山海經》、《西遊記》的神話，反而更具現實歡愉的效益，對日出而作、日入而息的農耕子民，世界的海圖無甚意義。至魏源《海國圖志》時代，這種景況才急遽轉變。十九世紀上半葉之前，海，對中國的主要意義在屏障，屏障意味隔絕、封閉；這之後，意義則在交通，交通意味著互動、開放。但，後者是被迫的，華夷之防，攻守異勢，在新世界的配景下，中心淪為邊陲，情勢倒轉為「內夷狄而外諸夏」，乾坤挪移，中國無異於西方列強補天的最後煉石。言學，王陽明格竹之後，有的萬法唯心，有的勤懇注經，有的審字考音，而《天工開物》在傳統中國人眼中，不過是生活技術，近於一種工匠偏方，即使可觀，亦不脫小道。天地自然，則是西洋版的《格致鏡原》，中國猶依祖宗成法誠意、正心、格物、致知的時候，西方業已戡天役物、妙造自然了，更浮海東來，啟之以商，繼之以戰。買家中國，買則付錢，不買賠款，剝之與削，一音之轉。

在這個歷史情境之下，中國與西方此心不同、此理不同的異質文化開始了另類接觸。中國社會與文化的轉型亦被帶動。嚴復是官費派遣留歐的少年留學生，他的西遊記裡充滿了傳統中國人的陌生事物，尤感陌生的不是火車、輪船一類的器物，而是他與郭嵩燾西行途中發現的堯舜之治——一種時、空的雙重錯置；陌生之最，則是他的思想和思想方式。其思想之陌生，不表現在世人的感覺上，而出現在需要透過「格義」；其思想方式之陌生，在世人的渾然無覺。《天演論》的譯介，表面上鼓動了「新思潮」，可是與實況相應的描述應該只能說是「新風潮」，「思」的層次很是淺的，胡適回憶道：

《天演論》出版之後，不上幾年，便風行到全國，竟做了中學生的讀物了。讀這書的人，很少能了解赫胥黎在科學史和思想史上的貢獻。他們能了解的只是那「優勝劣敗」的公式



在國際政治上的意義。<sup>74</sup>

勝敗決定於物種的好壞，這個道理本是卑之無甚高論的，但是，分析得如此「客觀」、「必然」，對中國人而言則未曾有。再者，這理論，詮釋性地，呼應了當時中國人某種固有的「心靈／文化」指向，正如李強所說：

如果我們將嚴復的思想做為一個整體來考察，就會發現一條貫穿始終的普遍主義的或曰道德主義的線索，而這條線索正是與傳統文化中對超驗價值的追求一脈相承的。更為有趣的是，恰恰是達爾文主義中包含的普遍主義因素，使嚴復為傳統的普遍主義披上了現代的外衣，從而將傳統思想中的烏托邦變成「科學的」、以進化論為基礎的社會理想。<sup>75</sup>

換言之，這其中乃帶有嚴復的「創造的轉化」，從某個意義來說，嚴復和他的讀者都不期然地在脫離文本的場域中聚首。嚴復將赫胥黎《天演論》譯竣之後，自署「達悒」，不云「翻譯」，或許他個人已多少自覺積極涉入了文本。事實上，我始終覺得從「達爾文理論」到「社會達爾文主義」有兩種運用方式：一是法則式的，如希特勒時代下德國的種族主義；一是比興式的，如大多數中國人的解讀。此亦是同一文本下的詮釋歧向。但無論如何，「現代化的外衣」之於中國仍有不替的意義——它正標誌著一個新認知架構的出現。這個新的認知架構乃是古老中國器物、制度、觀念現代化的根本憑藉，也是參與世界所不可或缺的。從救亡、啟蒙到超越救亡、啟蒙，非它不辦。西方文化激盪的結果，在中國造成了兩極化的現象：極端保守或極端激進，前者排拒外來文化，後者反對自家傳統；其間，更有著兩極互易的現象，康有為、章太炎、梁啟超早年、晚年的觀念與立場轉移即是如此。這種情形一直延續到五四運動時期之後、科學玄學之爭之後，迄今未已。長久以來，中國對中、西文化的態度其實主要是交給現實去處理的，由政治決定到商品與傳播決定，這個過程，美言之是《論語》上說的「毋意，毋必，毋固，毋我」，質言之，則是鄧小平所謂的「摸著石頭過河」。某方面看，這種不預存

<sup>74</sup> 胡適，《四十自述》，收為《胡適作品集》（台北：遠流出版公司，1986年），第1集，頁53-55。

<sup>75</sup> 李強：〈嚴復與近代中國的轉型——兼評史華慈《尋求富強：嚴復與西方》〉，見《中國書評》春季卷總第9期（1996年），頁96。

成見的作法亦不失為務實之道，但從另個角度思索，亦不免令人文學者有幾分落寞，因為，文化有一個極可貴的性質——自覺；人因自覺而有選擇，人因自覺而會選擇，人因自覺而自由。中國強調「為己之學」，西方強調「認識你自己」，雖然如此可以自我完足，但文化的「自覺者」如果在覺「不覺者」的路子上沒有什麼著力處，其種種思維純屬個人在理念世界的演出，現實世界依然跟著原始法則隨機行走，那麼，所謂文化也者，不沒落也難。<sup>76</sup>與許多同時代思想家一樣，嚴復的一生正帶有這種悲劇性格，晚年，《詩經》「譬諸舟流，不知所屆」的句子，常縈其心頭，他一生「開民智，新民德，鼓民力」的追求在歷史的長流中有如夢幻泡影，覺者如斯，不覺者如故，晚年，他以詩自哀：

四條廣路夾高樓，孤憤情懷總似秋。文物豈真隨玉馬，憲章何日布金牛？莫言天醉人原醉，欲哭聲收淚不收。辛苦著書成底用？豎儒空白五分頭。<sup>77</sup>

他在給學生的信上說道：

老境侵尋，雖見理日深日明，只如昭陵繭紙，他日挾與俱去而已。然則徒言學術，亦何與人事，此羊叔子所以不如銅雀伎也。<sup>78</sup>

另封信上又說：

還鄉後，坐臥一小樓舍，看雲聽雨之外，有興時稍，臨池遣日。從前所喜哲學、歷史諸書，今皆不能看，亦不喜談時事。槁木死灰，惟不死而已，長此視息人間，亦何用乎！以此卻是心志恬然，委心任化。<sup>79</sup>

其中的落寞比字面所帶起的感受更深，因為嚴復早年面對天演進化之不同詮釋時，舍了斯賓塞的「任天為治」，而取了赫胥黎的「以天屬天」，

<sup>76</sup> 這倒不意味著文化的自覺者（或自認自覺者）要與政治或世俗權力密切結合，以實現一己的理想規劃世界、或如馬克思——改造世界，那可能衍伸出霸權與獨斷的悲劇。但，擁有相當的對話空間，以知識溝通參與、反饋群體，則是必要的。

<sup>77</sup> 嚴復，〈贈英華〉，《嚴復集》，第2冊，頁414。

<sup>78</sup> 嚴復，〈與熊純如書〉之六十八，《嚴復集》，第3冊，頁684。

<sup>79</sup> 嚴復，〈與熊純如書〉之一〇六，《嚴復集》，第3冊，頁714。

以治化屬人」，如今，他的「委心任化」，無異宣告了他情感上的挫敗與理智上的自我嘲諷。

但，他的悲劇在他個人過往的歷史中已然註記，在群體未來的歷史中卻猶得化解。他的憂世情懷極其古典，而其思想與思辨進路則十分現代。前者屬於情意部分，此姑按下不論；後者在思想史上、在當代文化路向上則有即體成用的恒常意義：

其一、他打開了中國人新的觀念視窗，使之得以在「世界配景」（world perspective）底下思考的問題。在異質文化的互動之下，進而對本身的文化提供調整、創發之可能。同樣值得措意的是：他的宏觀與求真，沒有取徑於「體用割裂」的進路，這種真正開放式的思辨，不僅有裨於理念世界的求真，抑且無害於實踐的要求。<sup>80</sup>再者，從歷史「發生」的、「淵源」的意義去看，嚴復是對西方的種種抱持涵容的態度，以此為基礎，進行揀擇，但，深入求之，誠如賴醉葉（Jean Ladriere）所云：「其實並沒有『西方文化』這種東西，而是不同的文化層脈彼此時而互動，時而衝突，就是所有的這些文化層脈構成我們所稱的『這種』西方文化。」<sup>81</sup>在這樣的思考線索下理解嚴復時，不宜順著民族主義的脈絡去領會他的思想與思辨進路，那樣造成理解的偏失，嚴復的進路本身具有普遍主義的意致，這樣領會才是相應的。

其二、嚴復汲引了西方理性精神的活水，濟補了中國傳統文化的不足，理性是現代化的質子，也是動能，可是在傳統中國是以情意為最後依據，理性的獨立價值與意義是被忽略的<sup>82</sup>，在情意導向的中國傳統文化的系統中，它可以自我完足，但，當現代化的全球趨勢下，就不得不取西方的理性精神以進行重構。針對理性，進一步去說，嚴復的許多文化

<sup>80</sup> 這個觀念，我受了勞思光的啟發，詳參其《中國文化路向問題的新檢討》（台北：東大圖書股份有限公司，1993年），頁177-195。

<sup>81</sup> 賴醉葉，〈差異、詮釋與理解——關於「聞問課程」〉，《哲學雜誌》第23期（1998年），頁49。

<sup>82</sup> 李澤厚說：「『理性』在中國沒有至上的位置，它也就沒能成為一種真正獨立的力量或工具（所以純粹思辨和形式邏輯都不發達），而總與情感以及其他心理機制和形式如直觀、靈感、感受等密切交融在一起。理性的價值、意義和作用也被認為只在於直接服務於日常現實生活和處理世俗人間事務。」這個分析很準確，可以用來襯托嚴復文化志業之意義。李氏之說，見〈中日文化心理比較試說略稿（二）〉，《明報月刊》4月號（1998年），頁70。



思考似不免帶有「合流論」(convergence theory)之傾向，追其來源，一方面應是受到了達爾文、斯賓塞一輩學理的影響，一方面這也是中國傳統上「觀其會通」觀念的子遺。有些他視為大法、公例的，在今天已不再成立，至少不那麼絕對，這一點，我們可以質疑、批評卻不宜鄙薄，否則這種「事後之明」本身也會自我矛盾，因為那等於是持著我們的理性絕對觀去批駁他的理性絕對觀。世界永遠在處遷流之中，文化、學術永遠也處在「濯足川流，已非前水」的逝者如斯狀態，艾迦·莫翰(Edgar Morin)說：「理性？我自認為是理智型的人，不過我相信理性是會演進的，而且理性本身也涵蓋了理性的敵人。」<sup>83</sup>此語甚諦，這是對理性本質的真實觀照。何況嚴復亦未因對理性的重視進而流於對科學主義的偏執。

其三、嚴復實事求是，並超越了「非 P 則 Q」的思考模式，因此，對於各個文化的異質之處並沒有輕視、抹煞，這種面對多元文化的態度在今日全球化趨勢之下，格外重要，沈清松說：「肯定文化差異，在尋求自我認同(self identity)之中相互尊重(mutual respect)，以便進而達到相互豐富(mutual enrichment)，這是面對多元文化的基本態度。」<sup>84</sup>以此檢驗生於一個世紀前的嚴復，我們發現與他抱持的態度完全吻合。在那個救亡迫切的時代，他這樣的特質乃是一個極特殊的例子，以研究嚴復著稱的史華慈(Benjamin Schwartz)過度詮釋了嚴復思想中尋求國家富強的意向，如此設限，遂看不見嚴復超越這一個層次的觀念與態度，乃至將嚴復的思想重心在定位上嚴重偏移了。吾人必須扣緊原典，試著重新去發現嚴復，而且，嚴復足堪如此，在思想史以及現實上，這都饒富意義。

其四、在嚴復的思辨進路底下，中國傳統文化從來沒有被忽視，在他自己的文章裡，或者在他翻譯西籍時所加的按語裡，在「會通」的取向之下，總是出現了中國的傳統觀念，當然，他採取的是批判的會通，有棄有取，取的部分多半也經過了新的轉化——一種陳義的再開發。對成為中國文化主調的儒家如此，像說大經大法要以新式機器淘煉，但必不可叛，甚至提倡讀經。另外，對於道家的《老子》、《莊子》，他也做

<sup>83</sup> 艾迦·莫翰、施植民譯，《複合思想導論》(台北：時報文化出版企業股份有限公司，1996年)，頁116。

<sup>84</sup> 沈清松，〈聞問課程——一個跨越文化差異的教育實驗〉，《哲學雜誌》第23期(1998年)，頁4。

了新式評點，至於中國傳統的道德、文章，他非徒未揚棄，反而把握得很緊。他的會通有兩種類型：一是將中、西之體用予以融合，比如找出《莊子》的自由傾向、《老子》的民主意致；一是將中、西之系統分而立之，此主要集中在綱紀、道德方面。對本身傳統的重視，乍看之下，似乎與世界化相違，其實不然，相反地，近些年來，「全球化現象（globalization）與「地方化現象」（localization）是結合出現的，甚至出現了一個新的、辨證性的概念——「全球地方化」（glocalization）。世界文化的單一化，反而成為目前文化發展上的隱憂，美國波士頓大學校長席柏爾（John Siber）在「公元兩千年研討會」上表示：「美麗的布拉格是一個世界城市，同時也是歐洲的一個城市。但是如果它不先是捷克的一個城市，它就什麼也不是了。」<sup>85</sup>這是一個極貼切的形容。回到中國，金耀基說，從五四時期開始，「中國人對中華文化的態度，基本上是用減法，減來減去，中華文化就慢慢地失落了」、「二十年代是看不起中華文化，九十年代是看不見中華文化」。他進一步指出：「五四新文化運動是一次法國文化，或者西方文化在中國的啟蒙運動……。從九十年代開始，我認為有一個中國文化的新啟蒙，這個中國文化的新啟蒙是和中國文化的復興結合在一起的。」<sup>86</sup>在近些年來中國文化論述當中，金耀基的這番看法尤其精闢，透過這個概念省視嚴復的思想，其對中華文化始終是兼用加法、減法、有損有益的，他從來沒有掉入全盤西化或反傳統的思想浪潮中，他曾說：

樹仁民，廣教化，即窮而必變，亦將有因革損益之道焉。至於大經大法，不可畔也。<sup>87</sup>

「因」與「益」即是加法，「革」與「損」即是減法。在本中第四節所援引的話中有「四子五經，故（固）是最富礦藏，惟須改用新式機器淘煉而已」一段，實質上，這暗合了金耀基所謂對傳統「重新發現」的創造過程（而非「還原過程」），亦與本世紀應進行的二次啟蒙——「中國

<sup>85</sup> 約翰·席柏爾著，張蓉譯，〈希望與絕望：一個視點的問題〉，《明報月刊》1月號（1998年），頁24。

<sup>86</sup> 金耀基，〈世界展望：多元文化中的中華文化〉，《明報月刊》1月號（1998年），頁25-35。

<sup>87</sup> 嚴復，〈太保陳公七十壽序〉，《嚴復集》，第1冊，頁350。

文化的新啟蒙」同致。此不單有中國意義，同時亦具有世界意義。此不在強調嚴復的先見之明，更積極之思考乃在：什麼樣的思辨進路使嚴復產生出這種先見之明？本文的核心旨趣在此，同時，這也是最具啟發而為前人所忽略的地方。

「自然需要說明，人則必須理解」，笛爾塔此語業已體現在嚴復的思路與具體實踐之中，後續的問題是：我們如何在開放的對話語境以及超越世俗權力的情境中，興起群體自發的實踐？

### 審查意見摘要

#### 第一位審查人：

本文從嚴復的思辨進路，分析嚴氏思想及其對中國近代文化、思想的貢獻，極具創意。以往學者不是把嚴氏歸到保守派或者說他早期是革新派，到了晚年則轉為守舊派。本文提出嚴氏已具有多元文化觀，他不但接受西方文化，而且也從來沒忽視過中國傳統文化，而是以「會通」取向看中國現代化問題。確為新見，也比較契合嚴復學術思想的原貌。

#### 第二位審查人：

本文是一篇論點有創意，推理嚴謹，文字表達流暢的佳作。「完整圖像下的思考」一節，作者指出：嚴復對中西古今之學取捨不是絕對的，仍在完整的圖像下尋求「會通」，並可與他一向重視的「公例」呼應。此一論述，加強了作者認為嚴復對中西文化沒有一面倒的主張。「嚴復在思維上的特質」，是最重要的一節，作者集中討論了嚴復思維的普遍特質。諸如：學術與道德、宗教的分際等，作者有很深入的論述。「結論」部分文思泉湧，情文並茂，但此一抒情性極濃的表現方式，就學術論文的要求而言，卻是見仁見智了。