臺大歷史學報第23期
1999年6月，頁239-276

BIBLID1012-8514(1999)23p.239-276

嚴復早期的求道之旅
—兼論傳統學術性格與思維方式的繼承與轉化

吳 展 良*

提 要

史華茲（Benjamin Schwartz）先生於1964年所提出的「追求富強」一說，不僅長期主導有關嚴復的研究，同時也深刻影響了學界對於整個中國現代學術與思想史的詮釋。史華茲認為嚴復的畢生志業在於追求國家富強，因此他的學術與思想也以尋求「西方之所以富強的秘密」為中心。然而筆者則以為嚴復的中心追求絕非富強二字。他其實具有一種既深且厚的「儒學性格」，並深受傳統世界觀與思維方式的影響；其畢生學行所傾力追求的，是一個深具傳統意涵的「道」字，也就是一種貫通宇宙人生，致廣大而盡精微的真實道理。在中西交會的大背景下，嚴復既尊重傳統，又欣賞西方。其畢生努力的方向，在於融通中西文化中最高的原理原則，以指點出中國乃至人類所應依循的大道。這項工作，主要透過了對於他認為足以代表這些原理原則的中西經典之再詮釋來進行。本文為一系列研究嚴復求道之旅的第一篇。文中首先分析了過去六十餘年有關嚴復的研究。發現「被研究者主體性的失落」是長期以來嚴復研究的最根本問題。「被研究者主體性的失落」不僅使得過去的研究難以掌握嚴復的學術性格、思維方式與中心思想，同時也使得學界長期忽視了中國現代學人在面對西方文化時所表現的一些根深蒂固的「中國特質」。本文繼而仔細分析了嚴復早期的學術性格、思維方式與中心思想，指出其中的求道特質，並析論這種傳統的學術性格與思維方式與西方學術思想的互動。從本文中，我們不僅可以瞭解早期的嚴復，並可藉此檢視中國現代學術與思想史的一些基本性格。

關鍵詞：嚴復　道　儒學性格　學術性格　道家　志業　富強　經典詮釋　世界觀　思維方式　主體性

* 作者現任臺灣大學歷史學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、「被研究者主體性」的失落與重建
二、深植的儒學與學術性格
三、對自強運動的深刻反省
四、宣揚科學與公理以救亡的儒者
五、結語

有關嚴復的研究，一直是近現代中國思想史與中西思想文化交會史研究的一個重點。它所牽涉到的，不僅是嚴復個人的思想，而且是近現代中國人面對數千年未有之大變局的態度，以及與之並生的對於西方以及自己文化的種種探索與反省。嚴復的著作在歷史上起過巨大的作用，其溝通中西思想文化的獨特歷史地位，恐怕永遠難以被後人取代。因此關於他的研究，自然會影響到我們對於中西文化交會史乃至於整個現代中國思想史的詮釋。截至目前，一些針對嚴復的研究論述，已經擴大成對於整個中國現代思想史的詮釋。[1]嚴復的重要性，亦由此可見一斑。然而，儘管如此，嚴復所特具的深度與廣度，至今似乎仍難以被學者所充分掌握。嚴復是第一個真正深入瞭解西方現代學術與文化，以及中國在現代世界的處境的中國人。他出身舊社會，飽讀古書且遍歷風霜，對於中國傳統有著後人所缺乏的親切體知。時代的憂患與危機，不斷地刺激這一位「天稟至高」的學者，促使他對於中西文化做深刻而全面的反省。現實的困頓，又使他專注於學術與思想的工作。這些機緣與條件，使嚴復的思想具有一種特殊的深刻性與歷久彌新的價值。他探索得既深且廣，自然難以被人真正瞭解。但也正因如此，其重要性乃隨著時間而日益顯露。這一段中西交會的歷史中所產生的種種問題，多半至今也未曾解決。這使得我們讀其書時，不禁每每有如同身受的慨嘆。當今各種有關嚴復的研究正方興未艾，與此有很大的關係。

然而遍覽當代有關嚴復的詮釋，其中仍然存留許多矛盾、歧異與問題，至今仍缺乏一個較令人滿意的完整詮釋。[2]這似乎表示我們並沒有真正掌握到嚴復的學術個性、思想模式及其中心思想。造成這種困境的根本原因，在於

1 例如史華茲教授的「追求富強」一說。有關討論，詳參下文。

2 參見本節之討論以及黃克武，〈嚴復研究的新趨向：記近年來三次有關嚴復的研討會〉，《近代中國史研究通訊》第 25 期（1998，台北），8~9。

臺灣大學學術期刊資料庫

許多當代的研究，對於「被研究者的主體性」既缺乏足夠的重視，而對傳統的學術性格與思維方式又過於隔閡。其研究所得，若非「西學輸入中國史」，「中國人對於西方的反應史」，便泰半爲某種意識型態或價值觀所支配，從而忽略或誤解了被研究者的主體特性的論述。爲了進一步瞭解這種的困境，我們首先應當檢視過去有關嚴復研究的一些基本觀點與代表性作品。

一、「被研究者主體性」的失落與重建

學者的研究，通常都會反映個人所處的時代。過去幾十年來，有關嚴復的研究便特別反映出中外學界在研究中國現代史時，「被研究者主體性」不被重視的情形。大抵到九〇年代以後，被研究者的主體性及其中國特色才比較受到學者的重視。然而當前有關嚴復的詮釋，卻依然深受前期的典範與基本觀點之影響。這不僅表現出舊有詮釋力量之強大，也顯現出新詮釋力量的不足。

長期以來，無論中外，研究中國現代史的學者，其關切點大多在於中國如何面對西方這一強勢甚至是優勢的文明。外國學者固然經常抱持著輕視中國的心理，中國學者更往往帶著一種批判傳統、改造現況的態度來研究中國史。這大體是中國現代史的研究裡「被研究者主體性」失落的首要原因。中國學者，或者是身受中國在現代世界中的種種折磨，或者是嚮慕「西方天朝」的文化，從新文化運動以來便長期稟持「反傳統」與「面朝西方」的思維與研究方式。「反傳統」使得學者逐漸難以瞭解傳統，「面朝西方」則使得學者的注意力不真正投注在中國歷史本身。而戰後的美國學界，如同柯文（Paul Cohen）所指出的，其建立在「衝擊——反應」、「傳統與現代的對立」、「現代化」、「帝國主義與反帝國主義」等模式的研究，其實不脫「西方中心主義」的思維模式。[3]受這一類心態所支配或影響的研究，雖然有

3 Paul A. Cohen, *Discovering History in China* (New York: Columbia University Press, 1984). 按：筆者有關「被研究者主體性失落」的看法，先得自於針對嚴復研究史的分析，以及長期對於中國近現代史研究的觀察，而後念及柯文針對戰後美國學界有關中國近代史的檢討，可與此說相發明。（按：柯文懷疑「現代中國」[Modern China]一詞的適用性，所以他改採「近代史」[Recent Chinese Past]一詞。）但筆者之分析雖包含西方學人，卻以中國學界爲主，而柯文氏則以

臺灣大學學術期刊資料庫

其特定的價值，其侷限性也相當的大。好比我們想要瞭解某甲近期的歷史，卻一心只注意某甲如何對某乙反應，而忽略甚至排斥某甲從來的個性與體質。所以無論如何研究，終究不能真正明白某甲的所作所爲，也無法替受困的某甲找到出路。這正是中國近現代史研究的一個極爲根本性的問題。

「被研究者主體性」失落的另一個主要原因，則在於中外學界都共同使用來自西方的學術語言研究中國史。這使得中國人原有的心靈世界與文化符號，不易被現代學者所掌握。對於中國史的解釋，也成爲西方人理解世界之方式下的一個例子或挑戰。其所使用的描述與分類的語言，往往未必能反映出本土文化的真正特色。此種現象其實也是「面朝西方」與「西方中心主義」心態的一個延伸。[4]就華人世界而言，使用何種學術語言，乃是一個反映華人的學術能力與生態，乃至其文化力量強弱的根本性問題，一時難以改變。現階段的中國學界，仍有必要大量引進並使用源自西方的學術詞彙與觀念。然而至少在關鍵問題上，必須斟酌使用「被研究者」所使用的語言；同時在使用現代詞彙來描述前人思想時，必須時時警覺以減少落差。可是當代有關嚴復的研究，往往不注意這一點，輕意地使用後人的，並且常常是代表某種意識型態的詞彙與分類觀念，因此不免誤解或忽略了許多嚴復思想的根本特色。本文採用嚴復自己不斷使用的「道」字來描述其中心思想，正是爲了避免失真。

美國學者爲主。所研究的對象不同，所用以分析的角度與所得的結論也頗有不同。筆者認爲中國學界長期「反傳統」而「面朝西方」，所以現代學者對於自家祖先的「體質與性格」往往缺乏深切的瞭解。而柯文則指出美國學界有一種「西方中心主義」，使得他們不能眞正進入中國歷史本有的脈動之中。「反傳統」有其複雜的心理與歷史背景，不等於「西方中心主義」。而且它對於中國現代思想與文化史的實際影響力，可能達大於向西方學習的努力。（請參見：吳展良，〈傅斯年學術觀念中的反形式理則傾向〉，《台大歷史學報》第20期，1996，台北）「面朝西方」，雖然也可以算是一種「西方中心主義」的表現，但是中國學者的「面朝西方」與西方學者的「西方中心」，因研究者的主體性不同，其認識事物的方式也仍有所不同。至於當代的中國學者，雖然多半不再主張反傳統，卻不免深受「反傳統」歷史的影響，對中國的舊傳統頗爲疏離。另外像史華茲的作品，就科文而言，已經是打破傳統與現代的二元對立觀及其背後的西方中心主義的代表。而就筆者所做的分析來看，史華茲雖然已經努力溝通中西並重視被研究者的心路歷程，其關切點仍然不免偏向嚴復對於西方的反應，而且對嚴復身上的的中國傳統認識相當不足。這仍然是一種西方中心主義的表現。（參見下文）

4 柯文也已經認識到這個問題，但似乎未曾深入論析。Cohen, *Discovering History in China*, 1.

臺灣大學學術期刊資料庫

嚴復一向被認爲是介紹現代西方思想的代表，因此有關他的研究，較諸一般的中國現代史課題，更是長期被面朝西方、西方中心主義與反傳統的心態所籠罩。過去六十餘年，學界對於嚴復思想的研究，可以分成三個階段。第一階段開始於三〇年代而影響至今。其代表作是分別周振甫的《嚴復思想述評》（1936）與王栻的《嚴復傳》（1957）。他們將嚴復的思想分成西化維新、中西融合、保守三階段。認爲嚴復早期進步，宣揚啓蒙思想與維新。而後思想逐漸倒退，到了晚年甚至支持袁世凱，主張尊孔讀經，反對新文化運動，回到封建主義的懷抱。[5]此說法主要受到中西文化論戰與所謂進步思潮的影響，在中國與西方、傳統與現代、進步與保守等二元對立的觀點下作研究。其基本著眼點，正在於嚴復如何面對西方現代世界。致使嚴復學術與思想之主體性，受到嚴重的忽略。五〇年代之後，大陸另有所謂「戊戌變法改良派代表」說、「資本主義改良派代表」說、「法家」說，以及七〇年代後期李澤厚的「介紹資本主義新文化的啓蒙思想家」說。由於政治與文化的封閉，這些學者的思維方式基本上未能與國際學界接軌，而繼續受第一階段的影響。[6]第二階段的代表作是史華茲在1964年所出版的《追求富強——嚴復與西方》（*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*）。本書研究紮實，議論精闢，被學界視爲典範。其影響力最大，相關批評也自然不少，然而其「追求富強」一說，至今仍廣爲學界所採用。史華茲拋開意識型態，較尊重被研究者的主體性，認真地追溯嚴復思想的發展，也因而修正了前述研究中二元對立的觀點。[7]然而受限於作者對於中國學術思想的認識，以至未能深入嚴復思想的中國特性。「向西方尋求富強的秘密」一說，

5 蔡元培於1923年12月，中西文化論戰的高峰期間，最先指出嚴復在1903年思想開始由激進轉爲保守。（見〈五十年來中國之哲學〉，收入高平叔編，《蔡元培全集》，北京：中華，1964，第4卷，頁353）。周振甫似乎受了這個說法的影響，也以1903年爲嚴復思想開始轉變的關鍵一年。

6 李澤厚雖然讀到史華茲的書，卻仍深受前期的革命與啓蒙史觀的影響。參見李澤厚，〈論嚴復〉，《中國近代思想史論》（台北：風雲時代，1990）。該文最早發表於1977年。

7 史華茲的書開宗明義便反對化約論，而強調事物的特殊性與複雜性，這是他能突破中西、傳統與現代、進步與保守等二元對立觀的主因。Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), 1～5；參見：Cohen, *Discovering History in China*, 80.

臺灣大學學術期刊資料庫

又不免帶著西方中心主義色彩。其詮釋的有效性，其實頗有待商榷。在這一時期中，另有以嚴復所引介進來的各種學說，或個別事件爲主題的研究。這些研究的關切點雖然不再明白地「反傳統」，卻仍往往帶著「面朝西方」或「西方中心主義」的傾向。[8]第三階段以九〇年代以後，一些表現出脫離西方中心主義傾向的研究爲代表。例如近年來一些主張「中西交融互釋說」的研究，與大陸上湧現的嚴復傳記及「本土化」研究。然而這些新研究卻似乎仍然無法真正取代史華茲典範的地位。當前學界面朝西方的現象依然根深蒂固。新興研究，又時而表現了太多的當代價值觀與實務關懷。這種情形，使我們必須對於整個嚴復研究史重作深切的檢討。

1936年周振甫所著的《嚴復思想述評》是第一本深入研究嚴復的學術著作。作者的時代距嚴復較近，而且用力精勤，對嚴復各方面的思想都有仔細親切的論述。其表述方式力求客觀，相當尊重原作者的思想，並大量引用原典，再仔細加以分析。在這些方面，周振甫相當重視被研究者的主體性，這也是本書至今仍有其學術價值的基本原因。然而在中西文化論戰的影響下，周振甫將嚴復中年以後的中心思想分成「全盤西化」、「中西折衷」、「反本復古」等三個時期。[9]此說法雖然不無所據，卻過度以西方文化爲參考點，強分中西，而忽略了嚴復未曾將中西如此對立的事實。基於此分類觀點，周振甫認爲嚴復各期思想中都存有不少的矛盾，而其前後期更是「矛盾得非常」。[10]這其實顯示周氏並未掌握到嚴復的思維方式與中心思想。換言之，在整體架構與詮釋上，周振甫的作品仍有嚴重的問題。而其根源，正在於他基本上「面朝西方」而未能深入被研究者的主體性。

而後王栻在1957年出版的《嚴復傳》一書，考據認真，是一本頗有參考價值的作品。在大陸當時的學術環境下，顯得相當突出，可視爲1949年以後大陸研究嚴復的重要代表作。王栻將嚴復定位爲追求「資本主義式繁榮富強」，而「向西方尋找真理」的「改良主義者」。[11]這種論斷與詮釋，雖然

8 按：研究西方文化對中國之影響，並不就等於面朝西方或西方中心主義。關鍵在於作者在提問與研究時是否掌握了被研究者的主體性。在重視被研究者的主體性的前提下，研究西方文化如何影響中國，乃至它如何滲入、改變、重新塑造中國人的主體性，都應當是可取的。

9 周振甫，《嚴復思想述評》（上海：中華，1936）。

10 《嚴復思想述評》，343～351。

11 王栻，《嚴復傳》（上海：人民，1957），33、102～103。

臺灣大學學術期刊資料庫

有其一定的理據，基本上卻是從馬列主義的革命觀點，將嚴復的部分想法作簡單的分類，並不能真正反映嚴復的生平志業與思想。王栻又大體依循周振甫的講法，將嚴復中年以後的思想分成進步、進步轉保守、復古反動三階段。[12]這種從西方與中國、傳統與現代、進步與保守、革命與反動的二元對立觀來看待事情的方式，不僅過度簡化了問題，而且帶著濃厚的價值偏見。反映了革命掛帥的時代觀點，也繼承了民國以來的反傳統主義與「面朝西方」的思維方式。[13]整體而言，王栻對嚴復研究的貢獻，其實遠不如周振甫。關鍵原因，正在於他對於被研究者的主體性不夠尊重，過於依據他所相信的西方真理輕下論斷。

五〇年代之後，大陸另有所謂「戊戌變法改良派代表」、「資本主義改良派代表」與「法家」等對於嚴復的論斷。這些說法太受政治意識型態的影響，大多無足深論，卻也都表現了「反傳統」與「面朝西方真理」的態度。相較於此，七〇年代後期李澤厚的「介紹資本主義新文化的啓蒙思想家」一說，雖然也不能免除「反傳統」與「面朝西方真理」的心態，卻已有突破政治意識型態束縛的功勞。[14]李澤厚的文章，大抵在「資本主義」與「封建社會」的對立，以及追求「啓蒙」與「向西方尋找真理」等觀點的主導下作研究。[15]在論述事物時，大量使用黑格爾與馬克斯式的語言。[16]其研究的真正興

12 分期的觀點雖然相似，然而王栻的研究不如周振甫客觀（《嚴復傳》，39、86、103）。《嚴復傳》一書在文革中出了修訂版，對於嚴復思想的分期繼續了五〇年代的觀點，而其措辭更充滿了價值批判的意味。「嚴復沒有能夠始終如一地堅持革新與進步。在戊戌變法以後，……已經漸趨保守。到了辛亥以後，……成了開歷史倒車的保守派，……隨著革命的高漲，嚴復思想中先進的東西逐漸銷蝕，而落後反動的東西則愈益膨脹，最後就使他變成爲頑固份子。」（《嚴復傳》〔上海：上海人民，1975〕，139）。

13 自史華茲以後，批評周振甫與王栻的分期法與二元對立觀點的論著很多。可參見史華茲、林載爵、歐陽哲生、黃克武、林啓彥等人的作品。（詳見下文與註 22、31）

14 李澤厚，〈論嚴復〉，《中國近代思想史論》（台北：風雲時代，1990），297～307。

15 李澤厚以嚴復爲「向西方國家尋求眞理」的代表人物之看法，出自毛澤東。（〈論嚴復〉，296）毛澤東舉了洪秀全、康有爲、嚴復、孫中山爲中共出世之前向西方尋求眞理的代表。而中共又何嘗不是繼承了這個傳統。這個說法影響甚大，至今仍經常被大陸方面的著作所引用。這種歷史觀點，出自於百餘年來中國人的變法與革命心態，未必反映歷史的眞相。基於同樣的原因，早期如蔡元培、胡適等人所看重於嚴復的，也偏就嚴復介紹西方思想的這一方面。蔡元培說：「五十年來，介紹西洋哲學的，要推侯官嚴復爲第一。」（〈五十年來中國之哲學〉，351）。胡適說：「嚴復是介紹西洋近世思想的第一人。」（胡適，《胡適文存》〔上海：上海書店，影印亞東圖書館 1928 年本〕，卷 2，頁 113。）

16 例如：李澤厚，〈論嚴復〉，304、315。

臺灣大學學術期刊資料庫

趣與其說是嚴復本身，不如說是資本主義與中國，或西方現代思想文化與中國等議題。李澤厚具體分析了嚴復所介紹進入中國的「天演論」、「經驗論邏輯」、「自由主義」等思想在中國現代思想史上所具有的劃時代重要性。這些分析確有其見地。[17]然而這一類研究，只能回答中國人從西方學習了什麼，卻無從認識當事人本身的特質與性格；也因此無法回答中國人是在何種學術、思想與心理構造下，吸收西方的事物。缺乏對於行動主體的認識，永遠不可能成爲真正的歷史知識。所以即使李澤厚的研究中有不少可取的論點，卻無法讓我們真正瞭解嚴復。李澤厚眼中的嚴復，終歸是一個早期進步，晚期卻被強大的封建主義傳統「從靈魂到肉體都吃掉」的人。[18]他雖然非常反對之前的研究，然而他自己的研究與早期的「法家」、「戊戌變法時期的改良派代表」、「資本主義改良派代表」說等研究角度，實有其內在的共通點。這些研究的關切點都不在被研究者本身，而在於根據自己的意識型態或思想，從被研究對象身上發掘的所謂「法家」、「資產階級」、「戊戌變法」、「改良派」、「啓蒙」、「唯心」、「唯物」、「資本主義新文化」等特質。所賦予的帽子或形容詞不一，其無法真正反應被研究者的實情並無異。在此種觀點下所看到的中西交會，當然也只是一面倒的「西學輸入史」或某種意識型態在中國的發展史，而看不到中國幾千年的傳統如何與西方事物展開一場有意義的對話。

周振甫與王栻的革命、啓蒙與二元對立式的觀點，在1964年史華茲所出版的《追求富強——嚴復與西方》一書中受到大幅度的修正。史華茲細膩而完整地追溯嚴復一生學術與思想的發展，並提出一個一以貫之的詮釋。他認爲嚴復畢生的志業在於追求中國的富強，這使得嚴復在面對西方時的思考重點放在西方之所以富強的原因。出發點受限，嚴復對於西方的理解自然不免有所偏差，而其翻譯也因此有所扭曲。在尋求西方之所以富強的心理背景下，嚴復在早年接受了史賓賽（Herbert Spencer）式的演化論、社會達爾文主義與英國自由主義學說。他相信自由主義與達爾文主義可以爲人類解放出普羅米修斯式的無限能量，而這正是西方之所以富強的原因。然而在追求

17 李澤厚，〈論嚴復〉，307～329。

18 李澤厚，〈論嚴復〉，332。

臺灣大學學術期刊資料庫

集體富強的心理下，嚴復將個人自由當作解放個人能力以達成國家富強的手段，因而誤解了史賓賽與約翰彌爾（John S. Mill）以個人自由爲終極目的的原意。在同樣的心理背景下，嚴復誤讀或是曲解了亞當斯密（Adam Smith）的《原富》以及其他的西方作品。然而他對於史賓賽主義的堅持是一貫的。即使其晚年的「權威主義」與「保守復古思想」，也依然是史賓賽主義在「集體追求富強」的前提下所產生的結果。至於其改良漸進的態度，則更是史賓賽式演化論的自然結果。史華茲同時認爲，做爲第一個深入瞭解西方的中國人，嚴復始終是他所發現的西方祕密的信奉者。而他也一直在這個基礎上，重新選取並詮釋中國傳統中的合理部分。並無前人所謂中國與西方、傳統與現代或進步與保守的二元對立。[19]

史華茲的研究雖然是從中西交會的議題出發，然而他注意到中國人對於西方的反應仍是在中國的思想傳統中進行。[20]所以他對於晚清的學術思想大勢與嚴復所受到傳統的影響，都作了相當的分析。他同時經常設身處地去設想嚴復對於事物可能的感受與反應，且避免用意識型態或價值觀念輕易地將嚴復歸類。史華茲透過此種研究方式所凝練出來的追求富強一說，在相當程度上也代表了一種企圖掌握被研究者基本心態的努力。在這方面，史華茲對於「被研究者的主體性」重視的程度，的確超過前述學者。其研究的貢獻，也因此確實勝過前一階段。然而史華茲雖然打破了中西以及傳統與現代的簡單二元對立論，他的研究卻仍然偏重嚴復如何面對西方文明。身爲一個西方學者，他對中國傳統深刻處之認識，又頗有不足。這些問題，不免造成他的限制。

史華茲說法有兩個重點。首先是認定嚴復的思想以追求國家富強爲最高訴求，其次並主張第一個真正開始瞭解西方文化與思想的中國人始終皈依他所認識到的西方。[21]前者雖以「西方富強的秘密」爲中心點，卻大抵抓住了多數中國人從自強運動以來熱烈追求富強而不固守方法或主義的傾向。所以此說雖然未必能表現嚴復思想的真正特色，對於嚴復的作品又有不少誤解，卻依然成爲詮釋嚴復畢生追求與中心思想的主要理論，甚而變成詮釋中國現

19 Schwartz, *In Search of Wealth and Power*.

20 Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, 1～6.

21 Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, 212～236.

臺灣大學學術期刊資料庫

代思想史的基本性格之經典論述。此說多年來反覆爲學者乃至文化界所引用，對於整個中國現代思想史的理解影響甚巨。[22]即使有少數學者企圖批評其說法，卻不足以真正動搖其基本論點。後者，即所謂「嚴復皈依西方說」的西方中心主義之色彩太過濃厚。西方學者固然樂用，中國學者則頗爲不滿。過去三十餘年批判此說的論述頗多，其中雖不免夾雜了民族情緒，卻已經構成有力的質疑。然就整體而言，無論是針對前者或後者的批判與研究，其深度似乎仍有不足，至今未能凝練成一個有力的新詮釋，也就難以取代史華茲的說法。史華茲典範，至今儆視學界。

然而如果深入檢視，這兩個說法其實都有根本性的問題，應當徹底修正。主要關鍵在於史華茲未能認識到「中國傳統的學術性格」以及「中國傳統的世界觀與思維方式」對於嚴復的決定性影響。做爲一個外國學者，又偏重嚴復如何對於西方反應，史華茲對於嚴復所受到中國傳統之影響的深度與

22 史華茲「追求富強」（Schwartz, *In Search of Wealth and Power*）的說法一出，學者普遍地採用它來詮釋嚴復乃至整個中國近現代思想史。即使不明顯採用此觀點的著作，往往也深受其影響。例如：李澤厚，《中國近代思想史論》，324～325、330、449（按：李澤厚在這一點上受到史華茲的影響，而其基本思路卻沿襲前述第一階段的研究。）王中江，《嚴復》（台北：東大，1997 初版）；張志建，《嚴復學術思想研究》（北京：商務，1995 一版），5；孫小著，〈從嚴譯名著按語試探嚴復的改革思想〉，《近代史研究》5 期（1994，台北）；劉富本，《嚴復的富強思想》（台北：文景，1977 初版）；雷慧兒，〈富強之道：嚴復的威權政治理想與困境〉，《思與言》30 卷 3 期（1992，台北）；林啓彥，〈五四時期嚴復的中西文化觀〉，《漢學研究》4 卷 2 期（1996，台北），89；徐高阮，〈嚴復型的權威主義及其同時代人對此型思想之批評〉，收於周陽山等編，《近代中國思想人物論：自由主義》（台北：時報，1980）；林保淳，《嚴復：中國近代思想啓蒙者》（台北：幼獅，1988）；林保淳，〈嚴復與西學〉，《知識分子的良心：張季鸞、嚴復、連橫》（台北：文訊雜誌，1991 初版），98；高大威，〈論嚴復晚年之中西文化觀〉，《知識分子的良心：張季鸞、嚴復、連橫》，122；錢公博，《經濟思想論集》（台北：學生，1973 初版），170；郭正昭，〈嚴復〉，收於王壽南主編，《中國歷代思想家》（台北：台灣商務，1978）第八冊，5288、5306、5404；林載爵，〈嚴復對自由的理解〉，《東海大學歷史學報》第 5 期（1982，台中，95～96）；徐元民，〈嚴復的體育思想〉，《中華民國體育學會體育學報》第 18 輯（1994，台北），13～14；李承貴，〈自由的經濟與自然的經濟——嚴復經濟思想的中西比較與結合〉，《鵝湖學誌》18 期（1997，台北），85；賴建誠，〈亞當史密斯與嚴復：國富論與中國〉，《漢學研究》7 卷 2 期（1989，台北），303；楊肅猷，〈嚴復與近代中國思想界〉，《明道文藝》42 期（1979，台北）。而一些早期的重要研究，也以追求富強，拯救危亡爲嚴復的中心思想，而將嚴復定位爲「資本主義改良派」的思想家。例如：王栻，《嚴復傳》，33。

臺灣大學學術期刊資料庫

意義，到底認識不足。他不僅不能真切地解讀嚴復所受到儒、道、釋等傳統的影響，並且大大低估了儒道兩家傳統的深度與力量。其原因一則在於史華茲的「西方中心主義」使其關切點偏重於嚴復如何面對西方，而不能真正深入被研究者的主體特性；二則在於史華茲對於中國傳統思想其實缺乏真切的認識。[23]在對於被研究者的主體性認識不足的情形下，他誤判了嚴復的學術與思想性格、生平志業乃至中心思想，僅將嚴復當作一個追求「富強之所以然」的人。事實上全世界的非西方文明在接觸到現代西方時，雖然都或多或少地羨慕乃至追求西方的富強。然而各文化受其文化傳統與政治、經濟狀況的影響，對於西方的反應卻非常不同。這種不同性，豈能用「追求富強」一觀念所涵蓋？文化淺演的民族固然容易只注意並全心擁抱西方式的富強。然而回教、印度教、佛教等文化悠久的國家則往往將保存其宗教與文化主體性的考量放在追求西方式的富強之上。[24]近現代的中國人雖然較能接受西方式的富強，然而在其與西方互動的過程中，豈能不受自身數千年學術與文化傳統的影響？其所追尋的道路，又豈能不顧種種複雜難解且往往爲中國所獨具的現實問題？換言之，史華茲的「追求富強」與「皈依西方」說，完全不能表現嚴復乃至現代中國學人在面對西方時所特具的「中國特質」。當然也更不能如其所願的代表「中國」現代思想史的核心特質。[25]

史華茲典範提出了三十多年，問題不少，何以學界至今未能針對其說法提出根本性的修正，乃至重塑一個嶄新角度的詮釋？其關鍵似乎在於許多研究者或與史華茲一樣帶著相當程度的「西方中心主義」，以至未能針對被研究者的主體性進行深入的考察；或者雖然開始重視傳統的影響，卻尚未深入，所以難以掌握晚清學者的學術個性與思維方式，因而錯認了嚴復的畢生志業與中心思想。以下本文將先就史華茲典範提出後，九〇年代以前的嚴復研究史，做一提綱挈領式的考察。

---

23 他始終將道家思想與嚴復論道的部分當作「神秘主義」便是一個明證。參見：Schwarz, *In Search of Wealth and Power*, 210, 236; Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1985), chap.6.

24 史華茲完全忽略這一點，反而特別指出嚴復所追求的所謂富強及其背後普羅米修斯精神，是非西方世界面對西方時的一種普遍嚮往。這眞是一種典型的「西方中心主義」思維。*In Search of Wealth and Power*, 242～243.

25 *In Search of Wealth and Power*, 242.

臺灣大學學術期刊資料庫

史華茲的嚴復始終皈依西方一說的西方中心主義色彩太濃厚，以至很早便遭到中國學者的挑戰。郭正昭在1977年所提出的「中西兼採說」，指出嚴復一向維護傳統的理論系統，以修正所謂嚴復始終「跟隨西方」的說法。郭正昭的研究的確可以修正一些史華茲的偏見。然而作爲科學史家的郭正昭之研究，其實是以「達爾文主義如何輸入中國」爲主要關切點。他認爲「『達爾文主義』實是嚴復一生整個思想體系的哲學基礎」。[26]嚴復所接觸的達爾文主義詮釋者中，史賓賽近道家，赫胥黎近法家。作爲一個達爾文主義者，又企圖兼採赫胥黎與史賓賽的嚴復，只好按照「邏輯的發展」，採取儒家的中庸之道，以克服「自然與人爲」、「自營與克己」的矛盾。郭正昭這種一切從達爾文主義出發來詮釋嚴復的方式，雖不無理致，其具體內容卻不僅有牽強附會之處，並且大大低估了嚴復所信從的儒家「中庸之道」之意涵。[27]郭氏雖然注意到了傳統思想對於嚴復的一些影響，然而這種「達爾文主義如何輸入中國」的提問方式，仍舊不脫「面對西方」與「西學輸入中國史」的思考模式。[28]郭氏又特別指出嚴復以老莊與易經之說會通於史賓賽的「形上宇宙論」，然而他對於老莊與易經之於嚴復思想的重要性，似乎缺乏充分的認識。或許因爲郭氏並未充分掌握到傳統學術思想對於嚴復的影響，所以郭氏雖注意到史華茲的不足，卻依然沿襲史華茲以「追求富強」作爲嚴復思想之根本驅力的說法，而未曾對嚴復的整體思想提出一新的詮釋。郭氏又提出「危機型綜合哲學」的理論來詮釋嚴復思想。然而其著眼點仍在於達爾文主義何以能夠迅速普及，而非嚴復本身學術與思想的特性。換言之，郭正昭雖然挑戰了史華茲的西方中心主義，然而他自己的研究卻依然表現面朝西方的傾向。

在本時期中，零星對於史華茲「追求富強」一說的批評也不少，然而大抵均屬局部乃至細節的修訂，不足以撼動其基本論點。其中對其說法最有意

26 郭正昭，〈嚴復〉，《中國歷代思想家》（台北：商務，1978）冊8，97。

27 郭正昭，〈嚴復〉，97～115；郭正昭，〈從演化論探析嚴復型危機感的意理結構〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第7期（1978，台北），527～555；郭正昭，〈達爾文主義與中國〉，收於周陽山、楊肅獻編，《近代中國思想人物論——晚清思想》（台北：時報，1985初版），670。

28 郭正昭，〈嚴復〉，114～118。

臺灣大學學術期刊資料庫

義的「可能修正」，當屬張灝先生在其《危機中的中國知識份子》（*Chinese Intellectualls in Crisis: Search for Order and Meaning*）一書中所提出的「追求秩序與意義」一說。[29]然而張先生在該書中雖研究了康有爲與譚嗣同等四位重要的清末思想家，並間接討論了「追求富強」一說在清末的適用範圍，卻並未處理嚴復。這本身便是一個耐人尋味的問題。是否他也受史華茲的影響，而認爲嚴復的主要訴求仍在於富強，在此難以論斷。若有學者根據張灝的說法，從而進一步探討嚴復學術思想的基本性格，應可對史華茲的論點提出相當的修正，然而至今亦無嗣響。更進一步分析，張先生該書對晚清思想的解析固然有很高的學術價值，然而「追求秩序與意義」一說，是否真正掌握到晚清思想的中國特色，實亦有待商榷。[30]

另一方面，五、六〇年代以降，海內外針對嚴復所引進的各種學說與思想，乃至其翻譯的相關研究也很多。尤其熱門的題目有嚴復的自由主義、保守主義、改良主義、威權主義、進化觀等議題。這些研究者往往熟悉相應的西方學說思想或翻譯工作，而對嚴復的有關學說思想加以研究。其研究結果自各有其意義與貢獻。然而此類的研究也有一些共通的限制。除了被研究的學說思想往往是局部性的議題外，最大的問題依然是：研究者的真正關切點不在於被研究者本身，而在於被研究對象身上所表現的某種西方主義或學說。譬如許多有關嚴復自由主義的研究，研究者往往是自由主義的信徒，其真正的關切點是自由主義何以在中國無法落實。因此其研究重點便落在嚴復所誤解或不理解的有關自由主義的部分爲何，以及導致這種誤解的本土因素又爲何。[31]而忽略了嚴復身上與研究者所重視的「某主義」顯然矛盾或不協

29 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkely: University of California Press, 1987).

30 該說法與本文所提出的「求道」一觀念雖有其類似性，其內涵卻大不同。嚴復「求道」的態度，基本上延續了儒道兩家的傳統性格、世界觀及思維方式。他不僅要追求「秩序與意義」，更要透過「眞實學問」以追求一種一以貫之、無所不在的最高道理，並且將此道理體現於修齊治平的具體實踐之中。「追求秩序與意義」一詞出自於一種現代知識份子的生命、認同與存在危機感。用之於形容出身舊社會的清末傳統讀書人，似乎隔了一層。更重要的是，「追求秩序與意義」只代表一種普遍的人性需要，卻不能表現清末讀書人根源於儒學傳統以及道佛兩家思想的中國特色。通觀嚴復的一生，不能說他所追求的只是「秩序與意義」的系統，或是富強二字。最適當的講法，仍是那不可翻譯，無法化約，而爲當時人所共喻的「志於道」一詞。

31 例如：林載爵，〈嚴復對自由的理解〉；黃克武，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》（台北：允晨，1998初版）；黃克武，〈發明與想像的延伸：嚴復與西方的再

臺灣大學學術期刊資料庫

調的因素。[32]另外有不少的研究雖然不見得如此具有使命感，卻以嚴復爲磨刀石，企圖找出嚴復所曾誤解或忽略的西方學理，並探索其「另類解讀」的原因。這些研究雖然可幫助我們瞭解嚴復思想與西方學說的差異，並有助於明白相關主義落入中國的變化乃至其歷史命運，卻顯然不能讓我們明白嚴復的畢生志業及其中心思想。[33]以這種方式研究下去，可作的題目雖然無窮，卻永遠難以掌握到嚴復思想的真實內涵，也無法掌握那一代讀書人的真正內心以及歷史的脈動。中西交會之後，早年的知識份子往往拿著西方的名詞往中國事物上套。後來進步了，也精緻了，便討論西方觀念在中國人身上的適用性以及「橘越淮而爲枳」的種種原因。然而無論前者或後者，其不能以被研究者的真實情狀爲中心則相同。歷史的真實面目，不免因此而受到程度不同的扭曲。我們也就無法藉著可靠的歷史知識來釐清實存的內容與其發展趨勢。嚴格來說，這種問題在任何以「主義」或「觀念」爲主題所作的研究，都無法完全避免。我們當然也不能因此而抹煞這一類研究的價值。然而就西洋史研究在西方原生的主義或觀念，確實大有助於我們瞭解其思想與文化史的脈動。就中國史研究原生於西方的「某主義」或「某觀念」，則不免有難以掌握歷史與思想真相之苦。「自由主義」與「馬列主義」如此，其他各種「主義」或「觀念」亦然。

九〇年代以後，大陸學者較注意到嚴復生平與思想的真實發展，連續出版了許多完整的傳記與大量的相關研究，也考慮到不少新問題與新面向。其

思索〉，《思與言》36 卷 1 期（1998，台北），71～97；黃克武，〈嚴復晚年思想的一個側面：道家思想與自由主義之會通〉。林、黃兩先生的大作用力甚深，對嚴復所「誤解」或未取於彌爾式自由主義的地方也有精闢的見解，堪爲此類作品的最佳代表，故特爲舉出。黃先生有關嚴復的研究，大抵完成於九〇年代，已採取第三階段的「中心交融互釋說」來詮釋嚴復。然而因其原始關切點是嚴復如何認識與批判西方的自由主義，所以仍難跳脫從挑戰與反應著眼的思維模式。

32 嚴復所譯介的作品，固然以英國的自由主義派學說爲主。其中年時期，亦曾大力鼓吹自由主義。然而他的學術思想卻絕不以此爲限。他向所欣賞的大學中庸孔孟易經，所謂的「保守主義與威權主義」傾向，乃至晚年批判自由觀念的言論，都難以用西方的自由主義解釋。他所愛好的老莊思想，雖帶有重自由的意涵，亦不宜用西方的自由觀念來詮釋。

33 事實上，嚴復所始終追求的是《中庸》《大學》與老莊式的誠實不虛卻又「致廣大而盡精微」的一貫之道。成學之後，包攝萬事而不落名相，隨時變化而不離中道，雖動不羈若老莊，歸本仁義近孔孟。這不是用任何一種「主義」所能概括的。（詳參本文）

臺灣大學學術期刊資料庫

中雖有許多研究並未跳脫前期與海外典範的影響，或流於瑣碎與重複，但也有一些學者企圖建立對於嚴復的新詮釋。其中最值得注意的，是從「中西交融互釋」的角度重新詮釋嚴復。在新出的作品中間，94 年出版歐陽哲生的《嚴復評傳》，對嚴復生平與思想均有相當深入的認識。歐陽哲生一反周振甫與王栻的二元對立觀點，而從「中西交融互釋」的觀點來詮釋嚴復，對於嚴復如何繼承傳統學術思想著墨較多，以修正周振甫與王栻的觀點並補充史華茲的研究。[34]這種觀點似乎反映了八〇年代中期以後的儒學熱與重估傳統的趨勢。較之前人忽視研究對象本身特質的研究，這不能不說是一種可喜的發展。可惜的是歐陽哲生對於嚴復的畢生職志與中心思想究竟如何，卻仍缺乏一確切而貫串的說法，不免令人遺憾。

此外大陸學界分別在93、94、97年開了三次以嚴復研究爲主題的大型研討會，發表論文共162篇。黃克武曾對其加以綜合分析，在有關嚴復思想的剖析與評估部分，他指出其中有三個焦點與八個錯綜的立場。[35]所討論的問題大體延續過去數十年的研究，看法相當的分岐而複雜。在複雜與歧異之中，黃克武點出了當前有較多的學者支持「嚴復一生思想表現出中西的會通，因此前後期並沒有一個從激進到保守的變遷」的看法。[36]就嚴復論嚴復，這應該是一個較正確的趨勢。然而舊的看法在學界仍有很大的勢力，新看法僅指點出一個大方向，至於嚴復的學術個性、思想模式及其中心思想究竟如何，似乎仍有待進一步的探討。[37]同時這個新看法又過於反映了大陸的新興價值觀。[38]從純學術的觀點而言，這並不是好現象。此外有部分學者，雖然

34 歐陽哲生，《嚴復評傳》（南昌：百花洲，1994）。歐陽哲生指出史華茲偏重「嚴復與西方的關係」，因而企圖補敘嚴復與中國人文傳統的關係。（同前書，194～195）他同時強調「嚴復的思想世界裏，本來就沒有明顯的"近代西方"與"傳統中國"的分野。」（同前書，195）。然而此觀點早已由史華茲所提出，並用之以批評周振甫與王栻。

35 黃克武，〈嚴復研究的新趨向：記近年來三次有關嚴復的研討會〉，《近代中國史研究通訊》第 25 期（1998，台北），8～9。

36 同前文，9。

37 例如 1995 年出版張志建的《嚴復學術思想研究》，1997 年出版王中江的《嚴復傳》便依然以史華茲的「追求富強」說爲其詮釋的基礎。（參見註 22）1997 年出版楊正典的《嚴復評傳》（北京：中國社會科學，1997）對嚴復的評估，甚至仍然不脫第一階段的觀點。（《嚴復評傳》，431～434）

38 同註 35，2～3、25。

臺灣大學學術期刊資料庫

接受了「中西交融互釋」說，在其研究中卻依然表現出「面向西方」的色彩，使得被研究者的主體性難以真正彰顯。這往往是因爲研究者雖然發現嚴復的思想有「中西交融互釋」的現象，然而其研究的關切點依然在於某些西方的主義如何被中國人所接受與批判，所以難以真正掌握被研究者的本質特性。[39]更何況「中西交融互釋」的說法，只指出了嚴復思想中的一個重要傾向，卻未能回答嚴復的畢生志業與中心思想爲何，也並未指出嚴復的學術個性與思維方式的基本特質。有關問題，仍有待進一步的研究。

綜合上述，筆者以爲當今有關嚴復的研究雖然非常豐富，然而在關鍵點上，卻仍然有待突破。要凝成一個具有深刻意涵的新詮釋，就必須掌握嚴復的畢生志業，學術性格，思維模式以及中心思想。而其關鍵則在於將研究重點真正落實到「被研究者的主體性」之上。「反傳統」、「面朝西方」或「西方中心主義」使得中國現代思想史上眾多的被研究者的主體性爲之失落。然而重新重視中國傳統的力量，並不就等於重視「被研究者的主體性」。這主要因爲現代中國思想史中的人物，大多同時接受中西雙方的影響，這使得他所接受的中西因素往往互爲主體。而且各個思想家的性向不同，所受中西文化影響的層面與方式又不同，難以一概而論。雖然如此，各個年代依然有其各自的特性，以及大時代普遍的性格。就嚴復這一代人而言，他們的學術與思想特質與新文化運動時期的學者既相通又頗爲不同。如何掌握嚴復個人的特殊性、時代特性、以及更深遠的大時代特性，均有待進一步的研究。有關嚴復的研究，「中西交融互釋說」雖然提供了一個正確的

39 例如黃克武曾經透過對嚴復的自由主義之分析，指出史華茲不瞭解「對嚴復來說個人自由，與莊子的『在宥』和楊朱的『爲我』等想法，是貫通爲一的，有其本身的意義，並非富強的工具。」（〈嚴復晚年思想的一個側面：道家思想與自由主義之會通〉，19）黃克武對於「在宥」的意義雖然有些誤解，但是其結論則頗有見地。黃克武在該文中並指出「嚴復是以傳統的心靈架構爲基礎，來瞭解彌爾式的自由民主思想。」（同上，27）又於〈發明與想像的延伸：嚴復與西方的再思索〉一文中指出這種架構「植根於中國傳統『成己成物』、『明德新民』」之兼重個體與群體的觀念。（同前文，71）這些看法都頗有見地。然而他所討論的對象一則偏於嚴復的所謂「自由民主思想」。二則有關道家的部分則太偏于晚年，未能眞正照顧到道家思想對嚴復思想的全面影響。三則因其關切重點在嚴復如何吸收並詮釋西方的自由主義，所以似乎未能眞正把關切點放回嚴復思想性格的本身，仍然不免犯了輕忽「被研究者主體性」的毛病。雖然能夠部分地掌握嚴復思想與傳統的聯繫，卻難以見其大體，且不易眞正明瞭嚴復的學術性格與中心思想。

臺灣大學學術期刊資料庫

方向，卻不足以表現這些特性。我們必須從一種落實於被研究者主體如何發展變化的研究角度，去找出嚴復真正的畢生志業、學術性格、思想方式與中心思想。這些工作，可以使我們對於中國現代思想史與中西交會史的許多基本特性產生大爲不同的理解，並大有助於這段歷史中的種種問題與困境之釐清。

上述的工作非常艱鉅，非一篇文章所能處理。本文僅爲一系列研究嚴復求道之旅的第一篇。這一系列的研究企圖以求道的概念，貫串嚴復的畢生志業、學術性格、思想方式與中心思想。作者以爲嚴復所追求的絕不僅是富強二字，他其實有一種既深且厚的「傳統學術性格」及無所不在的「易經與道家式的世界觀」。其畢生學行所追求的，是一個深具傳統意涵的「道」字。也就是一種最高也最普遍，內在於一切事物之中，而可以作爲一切事理與人生實踐之最高指導的根本而遍在的「理路」。[40]他畢生努力的基本方向，在於找出中國在大時代的挑戰下所應走的大道。其間雖然也有曲折、徬徨、歧出的時刻，然而他始終關切著這個問題。中年以後，更以此爲全生命的職志，並自信已逐漸掌握到最高的道理。使中國步入大道，意味著使中國的學術、文化、教育、倫理、政治、經濟、軍事乃至一切種種都走上合乎時代需要的正軌。這其中當然也包含要使中國既富且強。然而追求富強並不是他的最高目標或指導原則，使中國走上「大道」才是他的中心與終極追求。我們從這個觀點才能深切理會嚴復一生學行的種種，並解釋嚴復一生中前後各期思想的所謂矛盾與變化。限於篇幅，本文僅處理嚴復的早期生涯。其他的相關論證，留待後續。因爲有關嚴復的研究論著已經非常之多，本文不免詳人所略，略人所詳。重點放在立足於「被研究者主體性」之上的一個的新詮釋。

二、深植的儒學與學術性格

嚴復自幼便深受儒學與中國文化傳統的影響。他於咸豐三年十二月

40 「道可道，非常道」。此處所用「理路」二字，只能勉強形容道的一些特性，而不能做爲道的「定義」。

臺灣大學學術期刊資料庫

（1854年1月）出生於福州，祖籍福建侯官。曾祖父爲舉人，曾任松溪縣學訓導。祖父以醫爲業。父親則「棄儒爲醫，以仁心精術有聲州里間」。他的五叔父到了光緒五年（1879）則考上了舉人。[41]嚴復成長在這個儒醫之家的背景裏，同時受到儒學與中醫的洗禮。他七歲進私塾，十四歲入福州船政學堂。這一段時間受的是傳統的科舉教育。然而因爲父親特別爲他請了名師，使他也受到了漢宋兩家的儒學洗禮。[42]塾師黃少岩除了教他經義詩文與策論，還常常講些東林掌故、「明儒學案」等故實，讓他「飫聞宋元明儒先學行」。[43]嚴復雖未曾習醫，但中醫學所特具的易學與道家式的世界觀與思維方式，對他日後的所思所學也似乎有相當的影響。十三、四歲以前，是人格、性向、語言、乃至思維方式的決定時期。嚴復的儒學根底、價值取向乃至運思爲文的方式，在這一時期已初步養成，成爲他學術與思想的結構性基礎。十三歲那年，嚴復因家貧而無法繼續傳統式的教育，這對於他而言是莫大的遺憾。未曾受到正統的教育，使嚴復在中年成名以前，一直被排除在中國的士大夫主流之外。但好強自負的嚴復，卻始終不肯因此而放棄儒學。爲了繼續求學，他報考福州船政學堂。船政學堂的入學考採用典型的儒學題目「大孝終身慕父母論」。嚴復考了榜首，不僅同學稱羨，他也終身難忘。[44]進入船政學堂的駕駛科後，所學以英文與科學、技術爲主，但學堂中對於傳統的倫理與人文教育也非常重視。[45]社會上看重傳統讀書人的態度對這群學生也有很大的影響。整體而言，嚴復雖然讀了船政學堂，卻自幼成長於一個儒學權威與氣氛仍然隆重的大環境。[46]他的儒學性格，由此而植根。在適當

41 嚴璩，〈侯官嚴先生年譜〉，收於王栻主編，《嚴復集》（北京：中華，1986），1545；徐立亭，《嚴復》（哈爾濱：哈爾濱，1996），14～15。歐陽哲生則誤以嚴復的曾祖爲高祖，祖父爲曾祖。（《嚴復評傳》，3）

42 嚴璩，〈侯官嚴先生年譜〉，《嚴復集》，1545。按：本年譜爲嚴復長子嚴璩所作，言簡而意深。嚴璩自幼受到嚴復的嚴格而大量的教誨，對嚴復的志業與心事瞭解最深。所以本譜不能與其他人所作的年譜等量齊觀。以往學者多只以「原始材料」視之，實在未能善於體會作者之意。

43 嚴璩，〈侯官嚴先生年譜〉，《嚴復集》，1545；王蘧常，《嚴幾道年譜》，3。

44 《嚴復集》，364。

45 吳相湘，《民國百人傳》（台北：傳記文學，1979），336。《嚴復傳》，4。

46 〈侯官嚴先生年譜〉，《嚴復集》，1545～1546；王蘧常，《嚴幾道年譜》（上海：商務，1936初版），2～5；王中江，《嚴復》，19～24。徐立亭，《嚴復》，18～24。

臺灣大學學術期刊資料庫

的環境下，便將發芽茁壯。

當時的讀書人中間流行西學源出中國論。嚴復與他的同班同學在畢業時（1871）寫了一封信給英國教習卡羅（James Carrou）。信上說到：「西方國家教育原理源自希臘。希臘人的這些原理是從中國輸入的。古時中國對於禮、智的原則曾適中運用，但幾[乎]不注意西方國家所高度推崇的實用原則。」並謝謝他們的老師「掌握了這些基礎原理，來自遠方，宏宣教化。講授天文、地理、算學等科，勝任愉快，未曾使任何東西落後。」[47]換言之，這些學生即使在謝師時，也念念不忘本國本族的文化。不願意承認中國文明在源頭或根本處有缺陷，而希望以自身的文化爲主體，吸收一些自家原本擁有，卻未能真正發揮的原理原則，以迎頭趕上西方。這種看重且愛惜傳統文化的心理，是晚清學人與新文化運動學人的一大相異之處。晚清的中西道器與體用論，也都在這種心理背景下產生。嚴復後來雖然反對西學源出中國說或所謂的道器與體用論，然而他所面對大時代的學術與思想問題卻依然是：中國文明所從出的原理原則到底有沒有問題？是否要大幅修正？嚴復一生的求道之旅，始終以探索比較中西文化所從出與根據的原理原則爲中心，正是爲了要解決當時學術思想與文化發展上所面臨的最重要也最更本的問題。日後嚴復對這個問題的答案，頗有起伏變化，而其問題意識及對傳統文化的重視，則根源於此時。

嚴復的學術個性很早便已顯露。他以榜首的成績進入船政學堂讀書，並以最優等的成績結業。這一時期的科技教育，對於他日後崇公理、重邏輯、務實精密的學術與思想個性，有很深的影響。這種建立在西方現代的理性主義及經驗主義之上的科學及技術教育，和他的儒學性格產生了一種幾乎是終身的辯證關係。嚴復於同治十年（1871）畢業後在軍艦實習工作了六年。這又是極好的現代科技與管理訓練。實習期間，英國艦長曾對這些中國學生說：「蓋學問一事，並不以卒業爲終點。學子雖已入世治事，此後自行求學之日方長，君如不自足自封，則新知無盡。望諸君共勉之。此不第海軍一業爲然也。」這一席話，讓他「聞之悚然」，產生了深遠的影響。[48]光緒三年

47 徐立亭，《嚴復》，36～37。

48 〈侯官嚴先生年譜〉，《嚴復集》，1546。

臺灣大學學術期刊資料庫

（1877）四月他與同學薩鎮冰、劉步蟾等十二人赴英學習。其中六人立刻奉派登英國戰艦實習，其餘五人先入學，而後仍然奉派登艦實習，唯有嚴復遲遲未登艦作海洋訓練。[49]他到英國後先在樸次茅斯修習五個月，而後進入格林威治皇家海軍大學（ Greenwich Royal Naval College）讀書。完成了預定課程後，又赴法國遊歷，而後再回樸次茅斯學校進修。[50]當時留學生的學習均由當局仔細安排，嚴復何以遲遲未登艦作海洋訓練，大抵與他一向的表現有關。他從來學業優異，在晉見駐英公使郭嵩燾時又表現出卓越的學識與氣慨。郭嵩燾日記中最早提到嚴復是在光緒四年（1878）正月初一，說他在眾學生中「談最暢」，並用相當多的篇幅記下嚴復對於西方人的敏銳觀察。[51]從此之後日記中有關嚴復的記載相當多，而郭嵩燾自此對嚴復始終褒獎不餘遺力，甚至「引之爲忘年交」，欣賞嚴復到了被人批評的地步。兩人的共同興趣，在於西洋科學技術以及中西學術文化政治之異同。[52]以郭爲首的駐英當局似乎有意針對嚴復之個性特長而因才施教，使其專心向學，深入研究，並多方遊歷，以增長見識，以備將來國家的大用。[53]嚴復在英國所受的仍然是以海軍所需的科學、技術爲主的教育，同時也包含海軍戰術、戰爭史、國際公法等科目。海軍是科技軍種，一切講究精密確實，處處要用到理性與經驗並重的正確思考能力。現代的科技教育，講究系統化與分析化，一切經驗事物要追究到其所以然的源頭。分析出有關的其基本原理，而後完成一個類似公理幾何的學理系統。好的科學家的思維方式，一方面有哲學家探本溯源與系統分析的能力，一方面又能將抽象學理與經驗世界密切呼應。嚴復對於這樣的學術訓練，似乎特別有興趣。他與郭嵩燾公使所談論的內容，多半是有關於科學的原理及其運用。反而很少談到戰術或戰爭史，乃至國際公法等

49 《嚴復傳》，5～7。最後一年原安排登艦實習，又因國內急需教師而取消。王中江，《嚴復》，35。

50 王中江，《嚴復》，28～30。

51 郭嵩燾，《倫敦與巴黎日記》（長沙：岳麓，1984。以下簡稱《日記》），449～450。日記旁編者註：「始見嚴復方伯謙薩鎮冰等」。然而事實上在光緒三年四月初一學生監督李鳳苞已經帶了十二名學生晉見了郭嵩燾。參見郭嵩燾，《日記》，195；徐立亭，《嚴復》，57。

52 郭嵩燾，《日記》，449～450、511、562、647、664、696、846、885、1010。〈侯官嚴先生年譜〉，《嚴復集》，1547。

53 參見郭嵩燾，《日記》，511、562、647、664、696、846、885。《百人傳》，337；《嚴復傳》，7；瞿立鶴，《清末留學教育》（台北：三民，1973），95～115。

臺灣大學學術期刊資料庫

實務問題。這表示出他對學理的興趣要大於實務，而他對各種科學原理的探索，也絕不祇是爲了追求富強。嚴復談話的內容時時從各種科技或經驗層面歸結到基本學理的層面，並自由運用到各種事物之上。[54]這表示他已經深入科學思維的堂奧，同時也掌握到了哲學性思維的訣竅。嚴復曾對郭嵩燾暢論物理，並總結到「格物致知之學，尋常日用皆寓至理。深求其故，而知其用之無窮，其微妙處不可端倪，而其理實共喻也。」這番話表現出他卓越的學術頭腦，而郭嵩燾也「極賞其言」，因而更看重嚴復。[55]整體而言，嚴復在英國時，便時時以識解過人著稱。較長時期的學習，正可以多方面培養嚴復的學識，並使他那種喜好「探本溯源」的學術性格得以充分發揮。[56]這種學術個性除了天生的因素外，與他所受的科學教育以及早年的儒學教育有著密切的關係。而我們從郭嵩燾與他津津有味地談論並記錄這些科學學理一事，也可以看出儒學不但可以不排斥科學，反而可以成爲其學習動力的一部分。[57]然而儒學與科學到底不同。日後兩者在嚴復的學術與思想中，仍然會產生相當緊張而複雜的辯證關係。

嚴復不僅有探本溯源，即物窮理的學術個性，並且具備來自傳統的儒學性格與求道的熱忱。他早年學業雖然優異，在英國時本科的功課卻並不特別突出，反而對於西方的學術、文化、政治等各方面的事物都有很高的興趣。嚴復好爲議論各種事物，在當時以「穎悟好學，論事有識」著稱。[58]他常到使館與公使郭嵩燾「論述中西學術政制之異同」。[59]他所關切的問題，第一是學術，第二是政治，顯然繼續了儒學的大傳統。他曾經對郭嵩燾說：「中國切要之義有三：一曰除忌諱，二曰便人情，三曰專趨向。」皆就儒學所最關切的政教問題著眼。他又曾參觀英國法庭的審訊，深受震動，而對郭嵩燾

54 郭嵩燾，《日記》，449～450、511、562、647、664、696、846、885、1010。

55 郭嵩燾，《日記》，588～589。

56 留學生洋監督斯恭塞格（Segonnzac）認爲嚴復能「探本溯源」，適合出任教職。參見薛福成，《出使英法意比四國日記》（長沙：岳麓，1984），卷三，頁205。

57 明末清初儒者對於西洋科學的高度興趣可爲一佐證。

58 郭嵩燾，《日記》，533、496、562、607、816。參見《嚴復傳》，9，註二；徐立亭，《嚴復》，64。

59 〈侯官嚴先生年譜〉，《嚴復集》，1547。兩人相見討論的情形，各種記載略有不同，仍以〈侯官嚴先生年譜〉最爲正確。參見徐立亭，《嚴復》，70。

臺灣大學學術期刊資料庫

說：「英國與諸歐之所以富強，公理日伸，其端在此一事。」[60]此處固然可見嚴復的確關切如何追求富強的問題，然而這也顯示嚴復銳利的思想家眼光、科學的訓練與儒學的關懷。他因此才得以直探到普遍公理與文化基礎的層面。嚴復發現英國的城市各方面均井井有條，「極治繕葺完」。他的解釋是英國因爲實行了民主制度，使人人樂於盡力，所以社會各方面都有人關心投入，「無往莫非精神之所貫注」。[61]所思考的仍然是政治、社會與文化最根本性的問題。嚴復又曾駁斥張力臣《瀛海論》反對修鐵路的意見，指出水陸交通建設對於現代國家的重要，並曾對郭嵩燾仔細講解西方的鐵路建設與相關措施。其所討論的相關問題早已超過了技術層面，而進入經濟、國內外政治與文化的範圍。[62]

公使郭嵩燾，作爲一個出身儒學而具有深識的讀書人，非常賞識嚴復。然而郭嵩燾也認爲嚴復的個性太過「狂易」，可能事業難成，因此企圖加以矯正。[63]這種論斷與期待，依然是典型的儒家觀點。郭嵩燾原有意培養嚴復爲「交涉之才」，並以國之大臣期待之。[64]而嚴復則以郭嵩燾爲生平知己。光緒十七年（1891），郭嵩燾病逝於長沙，嚴復聽到消息後，哀愴難已，寫下了一幅輓聯：

> 平生蒙國士之知，而今鶴翅鼉鼓，激賞深慚羊叔子；惟公負獨醒之累，在昔蛾眉謠諑，離憂豈僅屈靈均。[65]

羊叔子名祜，係才兼文武、位至宰輔的晉朝賢臣。其爲人器識恢弘，忠誠感人，學問淵博而能貫通，思慮周到而曲盡事實。德高一世，時人或比之於顏子。[66] 羊叔子「有鶴善舞，嘗向客稱之。客試使驅來，鼉鼓而不肯舞」。（《世說新語》〈排調第二十五〉，條51）嚴復以羊叔子比郭嵩燾，自比以

60 《嚴幾道年譜》，7～8；語出嚴復譯，孟德斯鳩著，《法意》（北京：商務，1981），卷 11 案語。

61 郭嵩燾，《日記》，497、647～648；徐立亭，《嚴復》，75～77。

62 《嚴復傳》，7～8。

63 郭嵩燾，《日記》，654。

64 同學們早就認爲嚴復識解過人，「以之管帶一船，實屈其材」，而宜任交涉之才。（郭嵩燾，《日記》，838～839）郭嵩燾則曾保薦嚴復爲使館隨員，替國家辦理交涉。（同前書，885）並認爲只有如嚴復之通知西洋事務，才足以出任公使。

65 〈侯官嚴先生年譜〉，《嚴復集》，1548。嚴復另外還寫了四首輓詩，可惜不存。

66 見《世說新語》〈品藻第九〉，條51；《世說新語》〈賞譽第八〉，條9；《文心雕龍義證》，卷六，〈體性第二十七〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

見客而不肯舞的「羊公鶴」，其自慚、自惜與不見知於世之情，躍然紙上。同聲相應，同氣相求，嚴復受知於郭嵩燾，在於他具有古大臣之才識。然而嚴復回國後非常不得志，郭嵩燾更爲舉國所笑罵。嚴復在此乃以屈原比擬郭嵩燾，二人皆因過人之見識而罹不白之冤，這其中亦實寓有自況自傷之意。嚴復晚年，又曾寫到：「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。」[67]此處則以羊叔子自比。可見他生平志業，在於效法中國古代的賢士大夫，以積學修德，一匡天下爲己任。而其一生之實際所寄，則在於學術。嚴復於晚年看到自己在英國留學第二年時的照片，深有所感而賦詩一首，詩中說：「已有人歸留鶴語，更無松老長龍鱗；商巖發夢非今日，卻辦餘年作子真。」[68]古人字子真者甚多，而嚴復此詩明白有歸隱乃至仙去之意，所以此處當指東漢時隱於谷口，不就大將軍王鳳之聘，而與嚴君平齊名的鄭子真。[69]由此詩可知嚴復從年輕時便有志效法傅說，以拯救天下之飢溺爲己任。而其一生之實際所爲則在於明道。到了晚年知其道之不行，形體已衰，便有意於隱居以全其真。綜合上述，無論從嚴復自身的志趣與其生平知己郭嵩燾的交誼，都可見嚴復在年輕時絕不甘於做一個西方意義的海軍軍官、教師或科學家，他正效法傳統的儒者，熱切追求明道與經世的大業，並希望走上學而優則仕的道路。[70]至於道不行而歸隱，則依然表現了中國讀書人的傳統性格。

在這一段時間當中，嚴復並非不關心富強問題。這是自強運動期間的一個時代性問題，幾乎可以說是人人關心。然而嚴復之所以爲嚴復，在於他不僅關心富強的問題，而且深入西方學術、文化、政治、社會各方面的現象，探索其根本道理，並以之與中國傳統相比較。[71]他一方面繼承了儒學「志於道」的傳統，一方面將中國的立國之道與西方做一徹底的比較。因此他能看

67 1918年3月，〈與熊純如書〉，《嚴復集》，684。參見《世說新語》〈言語第二〉，條86。

68 〈漫題二十六歲時照影〉，《癈墨堂詩集》，收於《嚴復集》，370。此詩收入《癈墨堂詩集》卷上，根據嚴璩的詩集題跋，當爲1911年以前所做。然而詩中有云「鏡裡分明隔世身，相看四十過來春」，據此則此詩當作於1918年左右。

69 班固，《漢書》（台北：鼎文，1977），卷72，〈王貢兩龔鮑傳第四十二〉，3056。

70 才氣縱橫再加上志向遠大，嚴復可能因此而表現出「狂傲衿張之氣」，而爲曾紀澤所不喜。（曾紀澤，《出使英法俄國日記》[長沙：岳麓，1985]，186。）

71 史華茲對這一時期的嚴復，在缺乏證據的情形下，直接便論斷嚴復的中心關懷是富強，實在不能使人信服。見 Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, 28～29。

臺灣大學學術期刊資料庫

得既深又遠，遠遠超過同時代的人。他日後的譯述論著遍佈各種領域，其根本的原因也在於此。如果他關切的核心問題只是富強，我們很難解釋他如此深入廣泛的興趣與努力。[72]

三、對自強運動的深刻反省

自強運動以追求強與富爲主要訴求。其早期改革大抵僅觸及武備、軍工廠、翻譯交涉軍事人才等方面。1870 年代之後，漸漸擴大到富國與「商戰」，而有多種官督商辦的事業。自強的範圍擴及航運、礦產、鐵路、電報、煉鐵、紡織等方面。希望在富國強兵兩方面齊頭並進。嚴復在此背景中求學、成長、任職，對自強運動有最充分的了解，然而也對它有最深的不滿與反省。嚴復於光緒五年（1879）歸國，胸懷大志，卻從此抑鬱難伸了將近二十年才開始受時代重視。他此時期的思想，表現爲對於自強運動的深刻反省與反動。在深沈的痛苦中，他企圖徹底地找出中國之所以多方面不如人的道理。透過了中西的對比，其反省既全面且深入，不僅遠遠超過了當時人，即使在多年之後，依然難以被人真正理解。對自強運動的深刻反思，是嚴復思想之所以會遠遠超越富國強兵的根本原因之一。他的學術與思想大體成型於這一時期。其高瞻遠矚，深思密慮，既精微又廣大的基本特性，也在這種旁觀批判的狀態下培養成功。

嚴復歸國後首先擔任了福州船政學堂的教習，翌年調任李鴻章所主辦的天津北洋水師學堂總教習。這兩個職務也都符合朝廷原來對他的栽培計畫。[73]換言之，清政府原來便只以專業技術性的工作寄望於這一批留學生。嚴復對這個職務剛開始似乎是接受的，然而他很快地便對官場、局勢、自身的處境與整個自強運動都深致不滿。他的志向絕不僅是做一個軍事學堂的教務長或西方意義的科學工作者。然而因爲他本非李鴻章的嫡系人馬，又不擅於做官之道，且非正途出身，所以始終不得志於官場。[74]他除了一開始就被李的嫡

72 嚴復在英國時對於本科並未盡全力，成績雖與其他數位同學並列優等，但並非第一名。（郭嵩燾，《日記》，607）他除了喜好參觀訪問議論外，也讀了不少課業以外的各方面學說。史賓賽與達爾文的著作當時甚爲風行，嚴復在英國時便已開始研讀。（《嚴復傳》，8～10）

73 王中江，《嚴復》，35～36。

74 嚴復屬於福州沈葆楨的福建系統。光緒五年沈葆楨去世，所屬歸於李鴻章。（《嚴復傳》，11～16）

臺灣大學學術期刊資料庫

系所排擠之外，與李鴻章本人的思想又有根本性差異。李鴻章所領導的自強運動，在嚴復看來是不徹底不全面，遠不能與日本明治維新相比。而李鴻章則認爲好爲議論的嚴復太過激烈。[75]當時的士大夫，也因爲嚴復「職微言輕，且不由科舉出身」，所習又爲夷人之學，不僅不接納嚴復的意見，而且根本看輕這個人。[76]在這種抑鬱難伸的情況之下，嚴復從光緒十一年（1885）到十九年（1893）參加了四次科舉，卻次次落第。前後八年，費了無數精力與時間來參加科考，這是嚴復一生中間的一件大事。我們由此也可知社會對他的壓力以及他本身的儒學性格之強烈。在始終不得志的情況下，他在光緒十六年（1890）前後吸上了鴉片。[77]唯一的知己郭嵩燾又於光緒十三年過世。嚴復這段時間內心的痛苦，時時表現在詩文之中：

> 四十不官擁皋比，男兒懷抱誰人知？藥草聊同伯休賣，款段欲陪少游騎。君來渤海從去春，黃塵埃壒愁殺人。末流豈肯重儒術，可憐《論語》供燒薪。……當年誤習虫行書，舉世相識如髦蠻。[78]

他自信有經綸世宙的學問，舉世卻以其爲「髦蠻」。所學自比可以藥生民治天下的《論語》，然而到了不惑之年卻只能教書。一首詩中，傳統儒者的性格，躍然紙上。爲了改變自己的處境，他曾經寄望於張之洞。然而張之洞的思想與李鴻章相去其實有限。嚴復於1895年作〈闢韓〉一文。張之洞以洪水猛獸視之，嚴復險些因此而身遭不測。[79]可見他的思想與當時政治上的領導人實在相去太遠。不得志是必然的。

嚴復原名體乾，入船政學堂後易名宗光，光緒五年歸國時特別改名爲復，字幾道。《易・復卦》〈彖傳〉曰：「復其見天地之心」。復代表了天地重光之幾，所以字幾道，其中蘊含凡事應反本循道的深意。他此時似乎對於自己所掌握的一番論學論政的大道理已經相當有自信，期待藉著自己的歸

75 《嚴復集》，1541。

76 《嚴復集》，364。

77 嚴復在失意之餘，曾從事開礦的事業（1890年）。這表現了他對於工商爲現代化之基本要項的見識。然而實業既不能幫助他的仕途，更不能達成他明道救世的基本抱負。所以他在遺囑上說自己「中年攸忽，一誤再誤，致所成就，不過如此。」（《嚴復集》，360）所指的就是這一段從事科舉與實業的時期。

78 《嚴復集》，361。

79 〈侯官嚴先生年譜〉，《嚴復集》，1548。

臺灣大學學術期刊資料庫

國爲中國帶來一元復始，萬象更新的大轉變。然而期望越高，失望也越深。等待他的，不免是一連串的失意與痛苦。可是痛苦反而可以激發一個人。嚴復在這一個時期雖然無甚作爲。對於中國的積弊卻有了極深入的觀察與理解。這些見解大量展現於自強運動失敗後他所寫的各種著作之中。至於嚴復在這個時期具體可見的思想，則主要表現在於光緒七年他初讀英人史賓賽（Herbert Spencer）的《群學肄言》（*A Study of Sociology*）與企圖翻譯柏捷特氏（Bagehot Walter）的《格致治平相關論》（*Physics and Politics*）這兩件事中。

光緒七年（1881），正當嚴復對於水師學堂的工作與國內的情形已經頗爲不滿時，他開始閱讀當時社會科學界頂尖大師斯賓塞的《群學肄言》。現實的種種不得志，對應著學理世界的完善美好，使嚴復讀了更是大爲感動，思想亦爲之一變。二十年之後，他特別將這一段感受記錄下來：

> 不佞讀此在光緒七八之交，輒歎得未曾有。生平獨往偏至之論，及此始悟其非。以爲其書實兼《大學》《中庸》精義，而出之以翔實。以格致誠正爲治平根本矣，每持一義，又必使之無過不及之差。於近世新舊兩家學者，尤爲對病之藥。雖引喻發揮，繁富弔詭，顧按脈尋流，其義未嘗晦也。其〈緣性〉以下三篇，眞西學正法眼藏。智育之業，舍此莫由。斯賓塞氏此書，正不僅爲群學導先路也。[80]

這一番話不僅表現出嚴復融中西爲一爐的思想，更重要的是提出了以「格致誠正爲治平根本」的主張。嚴復從這個主張出發，企圖融合《大學》、《中庸》、斯賓塞乃至古今各家各派的學術與思想，以完成無所不包、一以貫之的大道。《大學》一書，自宋代以降便被推尊爲說明儒學規模與進學過程的最高典範。《中庸》則爲一闡明內聖外王、致廣大盡精微之道，而以性道合一的觀點貫串萬事萬物的經典。斯賓賽的《群學肄言》，企圖提出一套科學社會學的方法論，認爲一切有關社會人生的研究，必須以求得科學公例爲目標。而此科學公例乃致廣大而盡精微地散見於萬事萬物之中。至於其進學的過程，則應從科學地研究一切事理開始，努力去除個性、地域、主觀、偏見、政治等種種障礙，以求取最高的真理。兩相比對，可見嚴復之提出《大

80 《群學肄言》譯餘贅語。

臺灣大學學術期刊資料庫

學》《中庸》，絕非膚泛比附，而是要合中西於一爐，以指出一套普遍而根本性的治學觀點。他特別主張一切的政治社會施爲，必須本之於學理，所以必須以格致之學爲一切的根本。這種主張，基本上延續了傳統的儒學，尤其是宋儒程朱一脈的觀點。嚴復早年所飫聞的宋元明儒的學行，似乎仍然對他有重大的影響。而其融科學入儒學的企圖，則成爲他的一大學術特色。在求知識的背後，嚴復求道的個性，也由此躍然可見。[81]

在此之後，嚴復翻譯了斯賓塞的《群誼篇》，該篇的重點在於闡述人類之所以能夠搏成群體的道理。這本譯作雖然不存，但從嚴復相關的論述中可以瞭解他基本上企圖從演化論的觀點及功利主義的角度重新解釋仁與義的根源與價值。這種觀點雖然批判了儒學傳統中仁與義的絕對價值，卻仍表現了出群道的儒學關懷。[82]嚴復在這一時期又翻譯了柏捷特的《格致治平相關論》一書，同樣採取從科學公理出發論治平之道的觀點，與他欣賞斯賓賽《群學肄言》角度同出一轍。從格致到治平這一條路，顯然是《大學》之架矮。嚴復在此採用標準的儒學觀點來吸收的西方自然與社會科學。而他凡事以學理爲先，以及企圖融合一切自然與人文之理的學術取向，也大抵在此時期奠定了。[83]

程朱一系所詮釋的《大學》本於格致之學，將一切宇宙與人生的道理打歸一處。朱子以理一分殊的觀點所註的《中庸》，也表現了天人之理一以貫之而散見於萬事萬物的觀點。[84]孔子說：「吾道一以貫之」，又說「士志於

81 咸同時期理學「中興」，以程朱一系爲主，其流風餘韻至清末猶存。這對嚴復及其私塾老師黃少岩應有一定的影響。參見史革新，《晚清理學研究》（台北：文津，1994），19～41。

82 參見嚴復譯，赫胥黎著，《天演論》（台北：台灣商務，1969），導言十三案語。王遽常也認爲嚴復在此時期譯本書與柏捷特的《格致治平相關論》是要「闡發人道始群之理」。（《嚴幾道年譜》，9）

83 嚴復雖然自謂平生喜讀《莊子》，老來曾特別爲老莊作注，且中年時似乎有意將老莊置於孔子之上，然在此時期他似乎更重視儒家。

84 《中庸》原意如何？很引起爭論。鄭玄註《中庸》採用了天人五德相配的說法，雖表現了天人一理的觀點，卻非古義。然而鄭注論性所重在德，雖不如朱註理一分殊的義理深湛而體系完整，卻較宋人之說近於原意。同時《中庸》原文「天命之謂性，率性之謂道」的說法，雖然是天人一貫，重點卻在道字，與宋人用「性即理也」解《中庸》仍然略有差異。此種細膩差別，無法在此充分討論。此處僅直接指出嚴復所謂與斯賓賽之學一致的《中庸》，基本上是朱註的《中庸》。

臺灣大學學術期刊資料庫

道」。宋代的道學家，繼承了這個大傳統，而以《大學》《中庸》二書，清楚講明儒學致廣大而盡精微，自格致以至於治平一以貫之的理想與規模。嚴復自幼深受儒學影響，當他接觸西方學理時，便自然在西方學界中選擇能夠接近這種理想與規模的學說。斯賓賽之學的特色在於用演化的觀點將天文、地質、生物、物理、人性、歷史、倫理、政治、經濟、社會、文化的一切根本原理融成一爐。柏捷特的《格致治平相關論》，從物理學的公理出發，論及政治與教化之理，依然是一種「一以貫之」的觀點。嚴復以程朱一系的儒學觀點來選擇吸收並重新詮釋西方學說，其目的顯然不僅是追求富強。這種企圖融通中西與一切宇宙人生之理的努力，表現了一種典型的求道性格。嚴復所追求的，是一種「下學而上達」的一以貫之的大道。如同中國歷代的讀書人，他深信宇宙人生之理一貫相通，事功必先本之於真實深透的學問。西方類似的學說，更加強了他的信念。這一點從此成爲嚴復的學術、文化、政治與世界觀之基本立場。他此時似乎自覺在基本觀點上已經可以融通中西學術思想的最高境界，其學問的趨向亦自然因此而確立。[85]

四、宣揚科學與公理以救亡的儒者

甲午之後的嚴復，如經嚴冬而再生的大樹，他長期受壓抑的生命力與見解，從此一湧而出。自強運動只知追求富強的失敗，正證明了他原來看法的正確。在中國的陸海兩軍都慘敗之後，嚴復立即在給長子嚴璩的信中痛切地說道：

> 中國今日之事，正坐平日學問之非與士大夫心術之壞，由今之道，無變今之俗，雖管、葛復生，亦無能爲力也。[86]

明白指出國家之事必須以學問及心術爲本。他同時又說：

> 我近來因不與外事，得有時日多看西書，覺世間惟有此種是眞實事

85 斯賓賽與柏捷特根據自然科學的公理來解釋人文社會的態度，在今天已無法爲學界所接受。《大學》與朱子所謂的格致，偏重人本的「處物之理」，並非自然科學所求的客觀物理，也不宜用斯賓賽或柏捷特的學術去理解。且西方學術偏重知識，《大學》、《中庸》偏重德行，這又有根本的歧異。然而嚴復對於雙方在「學問類型」上的部分相似處，仍然是深有所見。

86 〈與長子嚴璩書〉，《嚴復集》，780，甲午年十月前後所書。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 業，必通之而後有以知天地之所以位、萬物之所以化育，而治國明民之道，皆舍之莫由。但西人篤實，不尚誇張，而中國人非深通其文字者，又欲知無由，所以莫復尚之也。且其學絕馴實，不可頓悟，必層累階級，而後有以通其微。及其既通，則八面受敵，無施不可。以中國之糟粕方之，雖其間偶有所明，而散總之異、純雜之分、眞僞之判，眞不可同日而語也。[87]

屋外甲午之戰方殷，而屋內的嚴復卻在大讀西書，認爲只有明白了這種「知天地之所以位、萬物之所以化育」，且「治國明民之道」所由出的學問，才是世間唯一的「真實事業」。時務與真實學問對他孰輕孰重，由此可見。他所衷心追求，可以位天地而化育萬物的學問，從來超過了富強二字的考量，而代表了一種既高深又普遍的真實學理。一旦掌握了這種學理，富強與「治國明民之道」自然在於其中。位天地、育萬物的思想出於《中庸》，由格致學問以至於治國明民一以貫之的思想則出於《大學》。這種思維方式基本上是舊槽裝新酒。企圖用西洋篤實、精微且系統宏偉的科學，達成傳統學術的理想。此種思想的規模與方式，均繼承了他前一時期的思維。他認爲中國要有前途，首先必須究明由格致以至於治平一以貫之的真實道理，而西洋的自然與人文社會科學，則可以幫助我們達到這個目標。這個目標絕不僅是富強，而是由格致誠正以至於修齊治平一以貫之的大道。至於當前國事之所以如此，則正因國人「平日學問之非」，所以嚴復一貫以改革學術、科舉與教育爲根本要務。[88]

本於這種看法，他於光緒二十一年（1895），在「胸中有物，格格欲吐」的心境下，寫了〈論世變之亟〉、〈原強〉、〈救亡決論〉、〈闢韓〉等一系列的文章。[89]這些文章在思路上一本科學新理，就其所見中國文化最根本的特質與問題提出批評，因此震撼了一世，使中國學術及思想正式告別

87 同前文，甲午年十月所書，王栻認爲這兩段可能來自同一封信。

88 他此時極傾心於西洋學問，認爲中國學問較之有若糟粕，似乎有些全盤反傳統的意味。然而這並不符合他的一貫態度與其他著作的宗趣，應當是有所激而云然。大抵嚴復在這個時期認爲西洋人對道理掌握得既廣大深入又確實，爲中國人所不及。然而這道理卻時時可與古聖賢之說相發明。

89 〈與梁啓超書〉，《嚴復集》，514。

臺灣大學學術期刊資料庫

數千年的傳統路徑，開始全面而深入地與西方的學術思想相接觸，並從而全面深入地反省自己的文化本質。甲午之後，身處國族與文化存亡之秋，救亡圖存是當時讀書人的首要關切，追求富強又是自強運動以來的集體共識，嚴復這些文章，當然以救亡與圖強爲其主要訴求。然而在這些文章中，嚴復始終強調必須以真實學理與培養根本爲救亡與富強之要道。在給梁啓超的信中他曾經綜論他當時所寫的文字：

> 蓋當日無似不揣淺狹，意欲本之格致新理，溯源竟委，發明富強之事造端於民，以智、德、力三者爲之根本。三者誠盛，則富強之效不爲而成；三者誠衰，則雖以命世之才，刻意治標，終亦騷屑。……於布新，宜立其益民之智、德、力者。以此爲經，而以格致所得之實理眞知爲緯。本概如是，標亦從之。本所以期百年之盛大，標所以救今日之阽危，雖文、周、管、葛生今，欲捨是以爲術，皆無當也。[90]

「本之格致新理，溯源竟委，發明富強之事造端於民」，的確是他這幾篇文字的總綱。他以增進人民的智、德、力爲改革的根本，而以科學研究所得的實理真知爲施爲的依據。他所期望的不僅是一時的救亡，而是長治久安之道。他在〈論世變之亟〉中開宗明義地說：「嘗謂中西事理，其最不同而斷乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今，西之人力今而勝古；中之人以一治一亂、一盛一衰爲天行人事之自然，西之人以日進無疆，既盛不可復衰，既治不可復亂，爲學術政化之極則。」[91]所追求的是一種學術政化日漸進步，既治而不復亂的境界。這番話對於清末的讀書人產生了巨大的影響。許多人因此相信中國之所以處處不如人，是因爲傳統學術文化走錯了路，而西方人的學術政教才代表了大道。[92]嚴復並且指出西洋的命脈在於：「於學術則黜僞而崇真，於刑政則屈私以爲公」。[93]學術崇真與公理伸張，才是西洋所以富強康盛的原因。離真實學術與普遍公理，亦無所謂富強康盛。可見道理二字仍爲其信念的基本。他同時指出：「斯二者，與中國理道初無異也。顧彼行之而常通，吾行之而常病者，則自由不自由異耳。」[94]一方面認爲西洋的

90 〈與梁啓超書〉，《嚴復集》，514。
91 〈論世變之亟〉，《嚴復集》，1。
92 參見錢穆先生，《師友雜憶》，《錢賓四先生全集》51 冊，36。
93 〈論世變之亟〉，《嚴復集》，2。
94 同上。

臺灣大學學術期刊資料庫

命脈與中國的理道相通，一方面則根據達爾文與斯賓賽的學說，主張自由競爭才能將人的才力充分發揮，使社會文化不斷進步，而將真實學術與普遍公理的原則確實實踐。中國的根本問題在於不重自由，西方的最大長處在於透過了自由二字，掌握並實踐了真理。自由主義成爲他這一時期的基本信念，是他所理解的西方大道之核心成分。嚴復同時根據他長期對於中西社會文化的觀察，深刻地比較了中西文化的許多根本差異：「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……。」[95]其觀察極爲深刻，首開全面深入比較中西文化的先聲。而我們從這些話也可以知道嚴復所思考的主題，實不僅是一富強問題，而是文化走向與價值判斷的根本問題。

嚴復同時所作〈原強〉及其後的〈原強修訂稿〉，開頭便引達爾文，指出物競天擇，適者生存乃自然界的科學通例，不僅提醒國人當今處境的危殆，也表現出他論事必定根據學理的態度。其後概述斯賓賽的學說，認爲它和《大學》格致誠正修齊治平之理一致，而出之以精密詳實。學者必須先用心於名數力質等科學，使其心「足以察不遁之理，必然之數」，養成正確的思維方式；而後進一步從事於「天地人三學」，才能盡乎「事理之悠久博大與蕃變」，從而究明人倫群體之學。[96]他對斯賓賽的學術極爲推崇：

> 夫民相生相養，易事通功，推以至于刑政禮樂之大，皆自能群之性以生。又用近今格致之理術，以發揮修齊治平之事，精深微眇，繁富奧殫。其論一事，持一說，必根據理極，引其端于至眞之原，究其極于不遁之效。[97]

此處所說「其論一事，持一說，必根據理極，引其端于至真之原，究其極于不遁之效」，也明白表現了他自己的學術理想與追求至高之道的心願。他又指出斯賓賽的學問：

> 其宗旨盡于第一書，名曰《第一義諦》，通天地人禽獸昆蟲草木以爲言，以求其會通之理，始于一氣，演成萬物。繼乃論生學、心學之理，而要其歸于群學焉。夫亦可謂美備也已。[98]

95 〈論世變之亟〉，《嚴復集》，3。
96 〈原強〉，《嚴復集》，6～7。
97 〈原強修訂稿〉，《嚴復集》，16。
98 〈原強修訂稿〉，《嚴復集》，17。

臺灣大學學術期刊資料庫

其欣賞的角度，偏就斯賓賽的「通天地人禽獸昆蟲草木以爲言，以求其會通之理」，而成此第一義諦之論。這正是「吾道一以貫之」的理想之具體展現。他從而論及整個西洋文化：

> 其爲事也，一一皆本諸學術；其爲學術也，一一皆本于即物實測，層累階級，以造于至精至大之涂，故蔑一事焉可坐論而不足起行者也。苟求其故，則彼以自由爲體，以民主爲用。一洲之民，散爲七八，爭馳并進，以相磨礪，始于相忌，終于相成，各殫智慮，此既日異，彼亦月新，故若用法而不至受法之弊，此其所以爲可畏也。[99]

認爲西洋人做事，一一皆本諸系統化的科學實理，其學至精至大，所以坐而言必然可以起而行。何況在彼此自由競爭的情形下，日新月異，不斷進步，不受限於既有的成法。簡言之，就是道在西洋。西洋人事事物物都能明道循道，所以才能遠遠勝過我們。這番話雖然精闢，卻有些誇大。西方學術文化一則並未至精至大的境界，二則不能只用這種化約論的方式去理解。然而在嚴復求道的心理下，西方的學術文化被高度美化了。根據這種思路，富強與長治久安，都必須依循西洋科學方法所發現的系統化的學理。而落實於社會實踐的方法，在使人民自由發展以徹底改變國人的體魄、智識、德性：

> 夫所謂富強云者，質而言之，不外利民云爾。然政欲利民，必自民各能自利始；民各能自利，又必自皆得自由始；欲聽其皆得自由，尤必自其各能自治始；反是且亂。顧彼民之能自治而自由者，皆其力、其智、其德誠優者也。是以今日要政，統于三端：一曰鼓吹民力，二曰開民智，三曰新民德。[100]

換言之富強並不可勉強而致，重點在於培養社會、教育與學術文化的根本：

> 斯賓塞爾曰：「富強不可爲也，政不足與治也。相其宜，動其機，培其本根，衛其成長，則其效乃不期而自立。」……管、商變法而行，介甫變法而敝，在其時之風俗人心與其法之宜不宜而已矣。[101]

所以即使文王周公復生於今日，也「未能舍其道而言治也。」[102]回顧中國百

99 〈原強修訂稿〉，《嚴復集》，23。
100 〈原強修訂稿〉，《嚴復集》，27。
101 〈原強修訂稿〉，《嚴復集》，26。
102 《嚴復集》，7、14、15～18。

臺灣大學學術期刊資料庫

餘年來的挫折與苦難，不禁讓我們覺得他所講的話實在是深有所見。

嚴復根據他所領悟信從的大道與學理，指出一切現實乃至歷史問題的根源。這是典型的從格致以至於治平一以貫之的想法。他指出國家之事，必須務本。所謂「君子務本，本立而道生」。國人過去不明白傳統的缺失，及今而後，必須從根本改變，才能真正達到「郅治」的理想。[103]這種思維方式，一方面推尊科學，一方面又處處反映了儒學的傳統。嚴復所欣賞於斯賓賽的，正在於他的學問能夠集當代自然與社會科學的大成，而又接近傳統儒學「格致以至於治平一以貫之」的理想。學理一旦完備，自然能夠用之以指導萬事萬物。日後的馬克斯主義也是以同樣的方式獲得中國人的信仰。這表現出中國讀書人信道篤而勇於實踐的精神。絕不只是追求富強而已。

另外在〈救亡決論〉一文中，嚴復依然時時引用達爾文、斯賓賽的學說，並且盛讚西洋學術中的科學精神：

> 然而西學格致，則其道與是適相反。一理之明，一法之立，必驗之物物事事而皆然，則後定之爲不易。其所驗也貴多，故博大；其收效也必恒，故悠久；其究極也，必道通爲一，左右逢原，故高明。方其治之也，成見必不可居，飾詞必不可用，不敢絲毫主張，不得稍行武斷，必勤必耐，必公必虛，而後有以造其至精之域，踐其至實之途。迨夫施之民生日用之間，則據理行術，操必然之券，責未然之效，先天不違，如土委地而已矣。……且格致之事，以道眼觀一切物，物物平等，本無大小、久暫、貴賤、善惡之殊。莊生知之，故曰道在屎溺，每下愈況。[104]

此處指出西方科學驗於事事物物之中，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，所以「道通爲一」。種種形容其境界的詞彙，均出自《中庸》與《莊子》的道論。而所謂「格致之事，以道眼觀一切物，物物平等」則明白將科學的最高理想與《莊子》的道在屎溺的齊物觀合而爲一。這又是「舊槽裝新酒」的做法。也就是用西方科學知識來達成傳統的求道理想。他同時又說用西方科學看世上之人：

---

103 《嚴復集》，14、31～32。

104 〈救亡決論〉，《嚴復集》，45～46。

臺灣大學學術期刊資料庫

其日用常行，皆有以暗合道妙；其仰觀俯察，亦皆宜略見端倪。第不知即物窮理，則由之而不知其道；不求至乎其極，則知矣而不得其通。語焉不詳，擇焉不精，散見錯出，皆非成體之學而已矣。今夫學之爲言，探賾索隱，合異離同，道通爲一之事也。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，屋累枝葉，確乎可証，渙然大同，無一語游移，無一事違反；藏之于心則成理，施之于事則爲術；首尾賅備，因應釐然，夫而後得謂之爲「學」。[105]

所謂「日用常行，皆有以暗合道妙；其仰觀俯察，亦皆宜略見端倪。第不知即物窮理，則由之而不知其道；不求至乎其極，則知矣而不得其通。」以學問爲「道通爲一之事也。」是用一種舊社會讀書人都能明白的學術上「求道」的理想，發明西方科學的價值。他用傳統儒學與道家論學與論道的最高標準，闡發西方「知識系統」（system of knowledge）的價值，乍看似無不合，事實上卻隱藏了許多根本性的問題。這些問題到了後期將逐漸暴露。嚴復與當時如康有爲、梁啓超、譚嗣同等學者，都深受這種以有系統有組織的實測科學來達到傳統「道通爲一」與道在日用常行的理想之吸引。斯賓賽的綜合哲學（synthetic philosophy）及其一以貫之的天演思想之所以深受嚴復乃至時人的欣賞，這應是一個關鍵的原因。

道既然通於一，也就必須用此來教育百姓，所以「繼今以往，將皆視物理之明昧，爲人事之廢興。各國皆知此理，故民不讀書，罪其父母。」[106]而一切種種應當本之於科學公例：

雖然，道固有其不變者，又非俗儒之所謂道也。請言不變之道：有實而無夫處者宇，有長而無本剽者宙；三角所區，必齊兩矩；五點布位，定一割錐，此自無始來不變者也。兩間內質，無有成虧；六合中力，不經增減，此自造物來不變者也。能自存者資長養于外物，能遺種者必愛護其所生。必爲我自由，而後有以厚生進化；必兼愛克己，而後有所和群利安，此自有生物生人來不變者也。此所以爲不變之道也。[107]

105 〈救亡決論〉，《嚴復集》，52。
106 〈救亡決論〉，《嚴復集》，48。
107 〈救亡決論〉，《嚴復集》，50~51。

臺灣大學學術期刊資料庫

這些公例，不是一般儒者所謂的「道」，而是透過結合經驗與理性的科學方法所得的「不變之道」。換言之，嚴復所追求並訴諸於國人的，雖仍是「士志於道」的傳統目標，卻認爲傳統的學問對於大道認識不足。這便解釋了何以中國一治一亂，而西方人不僅長治久安而且日益進步。而其問題的根源可以追溯至六經五子。所以他說：

> 四千年文物，九萬里中原，所以至于斯極者，其教化學術非也。不徒嬴政、李斯千秋禍首，若充數至義言之，則六經五子亦皆責有難辭。[108]

認爲六經五子並不能真正達到明道與明理的目標，而秦人的愚民政策，更是罪魁禍首。這是中國所以落後的原因。嚴復同時對於傳統的漢宋之學提出批評：

> 故由後而言，其高過于西學而無實；由前而言，其事繁于西學而無用。均之無救危亡而已矣。[109]

並指出八股足以亡國，虛文無用，以及西方的富強與其學術有不可分的關係。關於中西學術文化的優劣，他這裡同時運用了兩種標準作判斷。一方面以救亡與追求富強爲標準批評傳統的學術文教無用無實，並從而推崇務實的西方科學。[110]一方面則就追求真理與「一貫之道」的標準，讚揚西方科學。前者著眼於時務，後者著眼於大道。兩者本可相通。然而究竟而言，其論斷的主要標準，仍在於後者。這表示嚴復的學者性格與求道熱忱，才是決定其思想的關鍵因素。

嚴復〈闢韓〉一文，更表現出他求道、重道的態度。這篇文章駁的是韓愈的〈原道〉。他認爲韓愈只知君主之重要，而不知人民爲國家的根本。道理上是爲了滿足人民的需要才設置君王與政府。所以如果「君不能爲民鋤其強梗，防其患害則廢；臣不能行其鋤強梗，防患害之令則誅。」[111]強烈地表達出民本與民主的思想。他指出「君臣之倫，蓋出於不得已也。唯其不得已，不足以爲道之源。」而韓愈「以謂是固與天壤相弊也者，又烏足以爲知

108 〈救亡決論〉，《嚴復集》，53～54。

109 〈救亡決論〉，《嚴復集》，44。

110 〈救亡決論〉，《嚴復集》，43～44。然而嚴復也說宋明儒的學問，「非果無實也，救死不贍，宏願常賒。」(同前文，44。)

111 〈闢韓〉，《嚴復集》，33。

臺灣大學學術期刊資料庫

道者乎！」[112]大膽地認爲「文起八代之衰、道濟天下之溺」的韓文公爲「不知道」。所挑戰的不僅是「君臣一倫」，而是韓愈所代表的儒學正統。嚴復既批判了從來人人必讀也共尊的〈原道〉，也提出了他的新原道。他認爲老子的自然之道與西方的自由主義，才是根本之途。凡事必須按照演化的公例，讓人民的才、德、力在自由的情況下發展，個人方能得其「全受」而群體也才能進步發展。而韓愈的〈原道〉，不過是爲了以暴力得天下的君主服務：

> 夫自秦以來，爲中國之君者，皆其尤強梗者也，最能欺奪者也。竊嘗聞「道之大原出於天」矣。今韓子務尊其尤強梗，最能欺奪之一人，使安坐而出其唯所欲爲之令，而使天下無數之民，各出其苦筋力、勞神慮者，以供其欲，少不如是焉則誅，天之意固如是乎？道之原又如是乎？[113]

以力得之，何足以爲千秋萬世的常道。且不論嚴復對韓愈的批評是否得當，以及嚴復後來的政治態度爲何又有所轉變。他當時批判君主體制，並意圖以自由民主的理想逐漸取而代之的想法，可說非常明白。而其思維方式，則是在「原道」的傳統下進行。嚴復自字幾道，豈爲偶然。

五、結　語

嚴復早年的生命與學思歷程表現出強烈的學術性格與求道精神。此種性格與精神首先深植於儒學傳統，而又深受道家思想的影響。西方科學追求真理的嚴格態度與偉大成就，加深了他對於普遍而一貫之理則的重視，並從而強化了他的求道熱忱。在這一時期中，中西學術在他思想體系中的關係有如舊槽裝新酒。他企圖以西方建立在科學實證精神上的知識系統融入《大學》從格致以至於治平的架構，並以此作爲經世濟民的學術基礎。他特別推崇史賓賽式的綜合哲學，認爲史賓賽的學問一以貫之，可以和《大學》格致誠正修齊治平的道理，與《中庸》致廣大盡精微的思想相發明。並且認爲這種系

112 〈闢韓〉，《嚴復集》，34。
113 〈闢韓〉，《嚴復集》，34。

臺灣大學學術期刊資料庫

統化的自然與社會科學知識，精實詳密，較中國儒道兩家的學問有過之而無不及。他又特別喜好老子與莊子的思想。認爲老莊之重自然可與西方的自由主義相通，而老莊見道深微的世界觀，又可與西方現代科學的宇宙觀與達爾文的演化觀相通。中國傳統學問的境界，是他最高的嚮往；而西方的知識系統，則提供其可信據的認識與解釋世界的知識基礎。

然而嚴復的儒學性格到底大於他研究科學的興趣。他對於道家與《易經》式的世界觀之愛好，也使他始終熱心於一以貫之的終極理道之追求。中西思想與文化之間存在的巨大矛盾，要求他追求一更高的統合。科學研究窮根究底的訓練，雖加強了他對於理與道的追求，然而傳統的學術性格與思維方式，卻使他從來不曾做成一個西方意義的科學或科技工作者。嚴復早期的志業，在於效法古代的儒者，讀書明理以匡濟天下。他一方面熱切求道，一方面積極找尋出仕的途徑，希望將平生所學貢獻於國家。然而嚴復仕宦之路始終不順，這更使得他致力於學問與道理的追求。甲午一戰，使嚴復有機會將蓄積已久的思想向國人傾吐。然而即使在國家危亡之際，他依然不改其學者本色，主張一切作爲必須本之於真實學理。國家欲求富強與長治久安，首先必須提高人民的水準以厚植根本。不本乎學理，不培養根本，縱有管仲、樂毅復生，亦無能爲力。這種重學術與務根本的思維方式，既富有科學精神，又表現了儒學傳統。

綜觀嚴復的早期生涯，可以發現他的學術性格已經確定，而其兼採中西的思想架構亦已成型。然而這種「舊槽裝新酒」的融合模式，舊槽與新酒之間不免時時互相影響乃至相互衝突。儒道兩家求道的傳統，不從科學方法與系統化的知識來。《大學》從格致以至於治平之道，與斯賓賽的從物質、生物界的公例一直推演到人群人世之公理的思維方式大不相同。西方科學理性的精神與《中庸》、《莊子》、《易經》的意趣亦實難一致。然而嚴復同時深受中西兩方面的影響，企圖將二者的精義融治於一爐，以體現「道通爲一」的精神。在這種情形之下，中西學術與文化之間的相通與衝突，不免將成爲他一生思想的主題。嚴復是第一個深入西方學術文化的中國人，也是介紹現代西方學術與文化的最重要的代表。可是到了晚年，他一方面認爲自己見道日深，一方面卻指出爲中西學問必須分而治之，早年所謂合治一爐的想

臺灣大學學術期刊資料庫

法，徒爲空言。[114]換言之，他最後決定拋棄這種「舊槽裝新酒」的辦法。這其中的巨大變化，深深值得我們繼續研究。

（本文寫作期間，曾獲本校「中國的經典詮釋傳統」項目之補助。在此特申謝意。）

（責任編輯：張藝曦　　校對：劉建伶、林東茂、余玥貞）

114 後期的嚴復，對於自己的見解更有自信。他曾對好友胡禮垣說：「佛教文字道斷，而孔欲無言，眞皆晚年見道之語。先生所歡喜贊嘆者，無乃以今吾爲故吾乎？」（〈與胡禮垣書〉[1909年]，《嚴復集》，594）而他對中西學術所應有的關係，則秉持與早年非常不同的看法：「比者，欲將大學經、文兩科合并爲一，以爲完全講治舊學之區，用以保持吾國四、五千載聖聖相傳之綱紀彝倫道德文章于不墜。且又悟向所謂合一爐而治之者，徒虛言耳，爲之不已，其終且至于兩亡。故今立斯科，竊欲盡從吾舊，而勿雜以新；且必爲其眞，而勿循其僞，則向者書院國子之陳規，又不可以不變，蓋所祈嚮之難，莫有踰此者。」（〈與熊純如書〉[1912年]109封之3，《嚴復集》，605）

臺灣大學學術期刊資料庫

The Search of Tao in Yen Fu's Early Years: The Continuity and Transformation of Traditional Modes of Learning and Thinking

Wu, Chan-liang

Abstract

In the past few decades, Dr. Benjamin Schwartz's theory of "in search of wealth and power" not only dominated the study of Yen Fu but also greatly influenced the interpretation of the entire modern Chinese intellectual history. Schwartz proposed that the main concerm of Yen Fu was the search for wealth and power for a battered China, and his scholarship and thought, including his translation, was, naturally, dominated by this theme. My essay, however, proposes that Yen Fu's central concern was not wealth and power. While greatly influenced by Confucianism and traditional world-view and mode of thinking, Yen Fu's life-long pursuit is Tao— the universal, uniting, and highest "way" of the world. Witnessing the challenge that China confronted during the great encounter of China and modern West, Yen Fu spent his whole life in search of a way to unite the most valued underlying principles of Chinese and Western civilizations, so as to figure out what is the best for China and mankind. This great project is carried out mainly through the introduction and reinterpretation of selected masterpieces of both the West and China. The present essay is the first one of a series of studies on Yen Fu, showing that "the loss of the subjectivity of Yen Fu" is the major problem of the research in the last sixty years. As a result,

臺灣大學學術期刊資料庫

the deep-rooted "Chineseness" of Yen Fu, as well as his contemporaries, was greatly neglected. The main body of this essay is a careful analysis of Yen Fu's mode of learning and thinking, together with his central beliefs and tenets in his early years. Through this study we can not only grasp Yen Fu's central concern but also a better understading of modern Chinese intellectual history.

Keywords: Yen Fu, Tao, Confucian personality, academic personality, Taoism, vocation, wealth and power, hermeneutics of classics, world-view, mode of thinking, subjectivity

臺灣大學學術期刊資料庫