

美學留學公董位... 可比。向者有月老有年... 命筆... 百許... 其... 事... 立... 且... 其... 中國文化解構與重建之工作。何文翰是外國語言專科學校，其課程主要在能說外國語文，能通外國語文是其目標，而能說外國語文，能通外國語文，西方文化始能傳入中國，惟其傳入之後，構成了中國固有文化，不可變化的偶像，綿延竟達六十多年，此六十年中，我國社會意識形態，均受了嚴重的影響，其最顯著

- 第一、是變法與興學一變法自強；興辦學校，培養新人才。自... 制，如欽定學堂章程（壬寅學制）、奏定學堂章程（癸卯學制），應時頒布，中學以上開設西畫之語體與國畫... 1
- 第二、是培養不少外交人才及翻譯人才，帶來西學、西藝、西政、西... 2
- 第三、是西洋資本主義社會倫常道德、新代... 3
- 第四、是引起中國社會之東西文化的... 4
- 第五、是促進留學教育一變法自強... 5

### 嚴復對老莊思想的詮釋

高大威

暨南國際大學中文所

#### 一、前言

中國近代思想家嚴復（1853~1921）主要以譯介西方理論名世，唯從他留下來的巨大著作看來，對中國傳統學術顯然也下過相當深的工夫，在這方面，他的意見除了散見於幾部譯著的按語與時論篇章之外，針對專書的闡發則見於他的古籍評點，其中，思想類的有兩種，皆為道家的經典，而且是最重要、最具代表性的兩部：一是《老子》，一是《莊子》。當然，這絕不意味我們可以逕行將他歸入道家，或者將老莊思想定為其觀念的主調，因為，從早年到晚年，嚴復對知識始終抱著會通眾學、歸攝一理的基本態度。不過，他對老莊興趣濃厚並有相當的認同，則為不爭之事實，這一點，他不但偶爾形諸筆墨，我們更可從他以「幾道」為字察知<sup>1</sup>。

<sup>1</sup> 嚴復乳名體乾，進入船政學堂之後改名宗光，字又陵；後又改名為復，字幾道。此據嚴璩《侯官嚴先生年譜》、陳寶琛《清故資政大夫海軍協都統嚴君墓誌銘》，分見王栻主編，《嚴復集》（北京：中華書局，1979），第五冊「附錄」；以及王蘧常《民國嚴幾道先生復年譜》（台北：台灣商務印書館，1981）。「幾道」之字，依傳統的慣例，自是緊扣「復」字而來，但其用典之底蘊，未見直接說明。推考其故，可能的依據有二：一是出於王弼《周易》「復卦」初九爻辭的註語，其曰：「不遠而復，幾悔而反。」一是本諸《老子》第八章所云：「上善若水，水善利萬物而

嚴復之評點《老子》，起於一九〇三年，當時他五十一歲，其弟子熊元鏜以所評《老子》就教，嚴復「芟蕪十九，而以己意列其眉，久之，丹黃殆遍」，後來，熊生將欲付梓，於是「復請先生附益千數百言」——這應該已是一九〇四年的事，而其次年，該書遂於日本刊行<sup>2</sup>。至於嚴復手批《莊子》的時間，依照其子嚴璩所編述的年譜，是在一九一六年，這其實第二次評本，早在一九一二年年底之前，他就已經評點過一次《莊子》，因為他在寫給熊元鏜的信上說：「予生平喜讀《莊子》，於其道理唯唯否否，每一開卷，有所見，則隨下丹黃。馬通伯借之去不肯還，乃以新帙見與，己意亦頗怏怏，今即欲更擬，進退不可知，又須費一番思索，老來精力日短，恐更不能鑽故紙矣。」<sup>3</sup>杭州大學嚴群教授所藏的未刊本當即這之後所重作的本子<sup>4</sup>，因為考按另一個版本——嚴璩所藏、曾克崙印行的本子，嚴復用的是馬其昶的《莊子故》，馬其昶字通伯，所以這個本子應該就是嚴復在信裡所指的那個「馬通伯借之去不肯還」的本子，據該函語氣推之，此似亦應熊生所請而為。一九一六年，嚴復六十四歲，則屬其晚年之論。

從以上的背景看，嚴復之評點《老》、《莊》，似乎並未帶著什麼特定的目的。<sup>5</sup>嚴復對《老》、《莊》一向保持高度的興趣，尤其是《莊

不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」（此據八十一章本；又按，「不爭」一作「又靜」）我認爲嚴復乃取義於後者，原因是：一、其出於經典正文，二、其意含深於前者，他亦曾評點該章，表示：「老子以善幾道。」三、在《老子》其例中，幾、道二字緊密相扣。

<sup>2</sup> 熊元鏜，〈嚴復老子評點序〉，見《嚴復集》，第四冊，頁1101-1102。

<sup>3</sup> 嚴復，〈與熊純如書〉之八，見《嚴復集》，第三冊，頁608。

<sup>4</sup> 王蘧常云：「先生族子布韓云：『此稿付上海商務印書館出版，未行世，燬於一二八日寇之役。』……惜已！文尙有副本，他日尙能印行也。」見《民國嚴幾道先生復年譜》，頁113。今曾克崙所印《侯官嚴氏評點莊子》當即據此副本所刊者。

<sup>5</sup> 史華慈（Benjamin Schwartz）則以爲嚴復評點《老子》，一方面是爲了恢復民族自信心，表示西方的許多理論，我固有之，一方面乃是表示反對守舊派維護儒學。此不免過爲深鑿，參其In Search of Wealth and Power—Yen Fu and the West（

子》，他曾表示：「平生於《莊子》累讀不厭，因其說理，語語打破后壁，往往至今不能出其範圍。」<sup>6</sup>推崇之程度，可見一斑。他所採取的評點方式十分傳統，是一種「隨文附解」，具有閱讀劄記般隨機、自由的特性。雖然如此，仍不難發現：在各條分散的眉批後面，潛存著一套會通了西學的理論體系。歷代解《老》注《莊》者實繁有徒，細密詳盡者亦不乏其人，唯自思想史的角度規之，繼王弼注《老》、郭象注《莊》之後，在嚴復手中，有關老莊思想的詮釋才超越了傳統的格局，成爲一個新的里程碑。在外緣上，這固然是中西交通的運會所趨，但尤其值得重視的是嚴復把原始道家思想推擴到了更爲積極的意義領域，簡單地說，他把道家思想充分現代化了。同樣不可忽視的是，他並不是率爾比附，而是以新的觀點重行開採道家思想中本已蘊含的意義原料；其中，不免也有零星而明顯的誤讀，然整體說來，其詮釋並非主觀任意的臆造物，這一點可以確定，除非我們的觀念仍拘執於所有文本必只有一種讀解。

底下，本文即試從較大的脈絡著手分析嚴復對老莊思想所作的詮釋。

## 二、進化觀念

達爾文提出的「進化」理論，嚴復多以「天演」稱之，這套看法當時正走紅於西方社會，其不但深獲嚴復的青睞，日後更成了他個人的根本觀念，眾所周知，天演進化之說也正是經由他傳布到中國的。其原屬自然科學範疇內的假設，但因對人類以及其他物種生成的解釋直接牴觸了基督教根據《聖經》所一向抱持的上帝創造說，而且達爾文的理論以及斯賓塞推演於社會解析的進化理論，皆以許多實徵的現象爲基礎，顯得客觀而有說服性，因此它的出現對西方人而言相當於觀念的革命，非徒威脅了神學，也衝擊了哲學，乃至轉變爲一種普遍的意識形態，對學界、社會產生了廣泛影響。這套理論經嚴復傳播到中土，也激起了中國人很大的迴響，中國社會向來流行許多或同或異的信仰，而非任何單一宗教所長期籠罩的國

Cambridge, Harvard University Press, 1964)。

<sup>6</sup> 嚴復，〈與熊純如書〉之三十九，同註3，頁648。

度，加上中國人對今生與來世的興趣遠比對遙不可知的過去來得大，所以，進化論在華登陸雖然有增益見聞、一新耳目之效，但談不上對固有觀念的顛覆，一般人對它也沒有深入的瞭解，吸引他們的主要還是「物競天擇，適者生存」的說詞，而且他們於此只有一個粗糙的印象，然而，此對遭受西方勢力侵略而顯得積弱不振的中國來說，無疑是一個頗具現實意義的激勵。

進化論對其東方知音嚴復的影響當然深刻得多，由於這個觀念已深植於他的腦海，所以，當他看到《老子》第五章「天地不仁，以萬物為芻狗」一語，即以進化的眼光去理解，認為這是「天演開宗語」，在王弼「地不為獸生芻，而獸食芻；芻不為人生狗，而人食狗」的註語上，他也批道：「此四語括盡達爾文新理，至哉王輔嗣！」<sup>7</sup>而讀了《莊子·天地篇》「猿狙之便，自山林來」的話之後，即以英文批了Evolution一字。<sup>8</sup>相類的例子，於《老》、《莊》中尚有不少。<sup>9</sup>

除此之外，透過進化論，嚴復更體會到了科學乃是認識世界、探索事理的新工具，而且這同時促使嚴復對中國傳統文化重新檢視。他瞭解欲掌握科學，條件之一就是先具備與之相應的科學態度，嚴復聯想到了《莊子》萬物對待的齊物哲學，他說：

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」。<sup>10</sup>

他非常強調這個觀點，因此我們往往於不同的篇章中見到類似的論調，之所以如此，很可能是深感於過去儒家雖言「開物成務」、「正德、利用、厚生」，可是對照兩千年來儒學的實際發展，卻顯然有重人之理而輕物之理的傾向，曾親炙西方科學的他發現老莊思想的內涵能導正這個偏頗，而

<sup>7</sup> 嚴復，《老子評語》，同註2，頁1077。

<sup>8</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註，頁1127。

<sup>9</sup> 詳參高大威，《嚴復思想研究》（台北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1992），頁123-124。

<sup>10</sup> 嚴復，《救亡決論》，見《嚴復集》，第一冊，頁46。

有助於打開在這方面塵封已久的心靈，他評點《老子》第二章曰：

《南華》以〈逍遙游〉為第一，〈齊物論〉為第二，〈養生主〉為第三；《老子》首三章亦以此為次第。蓋哲學，天成之序也。人惟自知拘虛，大其心、擴其目以化，而後見對待之物論無不可齊，而悟用力最要之所在也。<sup>11</sup>

其《莊子評點》詮解內七篇次序時說：

蓋學道者，以拘虛、篤時、束教、園物為厲禁，有一於此，未有能通者也。<sup>12</sup>

而評〈秋水篇〉「井蛙不可以語於海者」一段，說：

拘虛、篤時、束教，三者皆學道之厲禁。拘虛者，所處之地不同也；篤時者，所處之時不同；束教者，所受範之外緣異也……。

<sup>13</sup>

從以上幾段引文，可看出嚴復似乎欲以道家的態度接引近代西方發展出來的科學文明。

進一步說，進化論直接促使了中國人重新去思索推動人類文明發展的兩種不同觀點：一是以儒家為代表的「聖人觀」，另一是以道家為代表的「自然觀」。前者強調「守經」、「則古」，「過去取向」的意味很濃；後者則強調「適變」、「求新」，大致是「未來取向」的——雖然傳統中國人講喜言守經達變、不偏不倚，但就其實際表現言之，這兩者並未真正化合為一。如果說進化論帶給中國傳統文化什麼震撼的話，主要即在於此，它似乎逕自闖入了傳統中國人的倫理世界，容易讓人感到不安。

一八九五年二月，嚴復發表於天津《直報》的第一篇文章——〈論世變之亟〉的首段中，就充分表達了對傳統聖人觀的修正看法，他說：

嗚呼！今日之世，蓋自秦以來未有若斯之亟也。夫世之

<sup>11</sup> 嚴復，《老子評語》，同註2，頁1072。

<sup>12</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註，頁1104。

<sup>13</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註，頁1130。

也，莫之其所由然，強而名之曰運會。運會既成，雖聖人無所為力，蓋聖人亦運會中之一物。既為其中之一物，謂能取運會而轉移之，無是理也。彼聖人者，特知運會之所由趨，而逆睹其流極。唯知其所流趨，故後天而奉天時；唯逆睹其流亟，故先天而天不違。於是裁成輔相，而置天下於至安。後之人從而 其成功，遂若聖人真能轉移運會也者，而不知聖人之初無有事也。<sup>14</sup>

在這篇文章中，他並指出古代透過以經書為中心的科舉制度，大大限制了社會與經濟的蓬勃發展，他慨乎言之：

嗟乎！此真聖人宰 天下，平爭弭亂之至術，而民智因之以日廢，民力因之以日衰。<sup>15</sup>

在晚此一個月發表的〈原道〉上，他介紹了達爾文《物種原始》中的基本觀念（嚴復譯為《物類宗衍》），說道：

大旨謂：物類之繁，始於一本。其日紛日異，大抵牽天繫地與凡所處事勢之殊，遂至闕絕相 幾於不可復一。然此皆後天之事，因夫自然，而馴至若此者也。<sup>16</sup>

同月發表而引起守舊勢力極大不快的另一篇文章——〈闢韓〉，嚴復則批駁了韓愈對聖人的神化說法，他認為聖人果如韓愈所說的那麼偉大萬能，則聖人「其身與其先祖父必皆非人焉而後可，必皆有羽毛、鱗介而後可，必皆有爪牙而後可」，在作這一段的小結時，他說：

老之道，其勝孔子與否，抑無所異焉，吾不足以定之。至其明自然，雖孔子無以易。韓子一概辭而闕之，則不思之過耳。<sup>17</sup>

稍後刊布的〈救亡決論〉中也批評了過分尊崇聖人以及事事從古之不當。

<sup>14</sup> 嚴復，〈論世變之亟〉，同註10，頁1。

<sup>15</sup> 同前註，頁2。

<sup>16</sup> 嚴復，〈原強〉，同前註，頁5。

<sup>17</sup> 嚴復，〈闢韓〉，同前註，頁33。

<sup>18</sup>這些都是從融通進化論與老莊思想出發，企求能夠超越中國社會禁錮已久、囿泥於儒教的主流觀念。

我們可以這麼說，嚴復之所以從進化論的觀點來看老莊思想，主要是因為老莊對天地萬物的描述乃歸本於「自然」的概念，依其之見，這與近世科學對世界所抱持的基本態度是暗合的，這並不表示嚴復只認定科學是我們對世界理解的唯一進路，他肯定宗教，對倫理更是強調有加，換言之，他並未走向唯科學主義，但他同樣不願人被歷史或教化所羈絆，此所以他對《莊子·秋水篇》「拘於虛」、「篤於時」、「束於教」的話語感受特深，以致在不同的篇什之中三復其意。

### 三、自由主義

夏曾佑為嚴復的《老子評點》寫敘時，特別提出嚴復認為老子思想與達爾文、孟德斯鳩、斯賓塞的理論相通，夏氏在推揚之餘，並為之說解<sup>19</sup>，夏氏所云可自《老子評點》書中一一覆按，但，此更可追溯到嚴復一八九八年首譯赫胥黎《天演論》之時在該書中所附加的按語，其中結合尤其緊密的是斯賓塞以及老子的思想，如：

斯賓塞之言治也，大旨存於任天，而人事為之輔，猶黃老之明自然，而不忘在宥是已。<sup>20</sup>

嚴復在同書〈天刑篇〉的按語中又謂：

此篇之理，與《易傳》所謂乾坤之道鼓萬物，而不與聖人同憂，《老子》所謂天地不仁，同一理解。老子所謂不仁，非不仁也，

<sup>18</sup> 嚴復，〈救亡決論〉，同前註，頁40-54。

<sup>19</sup> 夏曾佑，〈嚴復老子評點序〉，同註2，頁1-6。

<sup>20</sup> 嚴復，《天演論》按語（北京：商務印書館，1981），頁16。又，嚴復行文時，「道家」、「老莊」、「黃老」三詞常互用，特取其共義，並無殊致。

出乎仁不仁之數，而不可以仁論也。<sup>21</sup>

在〈演惡篇〉中，嚴復則又引述斯賓塞「任天演自然，則郵治自至」的說法，並補充道：「任自然者，非無所事事之謂也，道在無擾而持公道。」<sup>22</sup>他這幾段話，既可自西方近代自由主義的角度去理解，也可從道家「治大國，若烹小鮮」之類清淨無為的政治原則去把握，這當然不表示兩者完全是一回事，但在避免統治權力過度介入方面，兩者在本質上確有同致，不過，道家思想或者說古代中、西方各家哲學，對世務都只開示了大原則，理論之細密自不能與近世者相比，後出轉精，這也是很自然的。嚴復一方面掌握了老莊思想與西方自由主義傳統共同的本質，另一方面，他又援用後者以註解前者。

嚴復解釋《老子》第三章「是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」，說：

虛其心，所以受道；實其腹，所以為我；弱其志，所以從理而無所撓；強其骨，所以自立而幹事。<sup>23</sup>

於十八、十九、二十章的總評中，則曰：

今日之治，莫貴乎崇尚自由。自由，則物各得其所自致，而天擇之用存其最宜，太平之盛可不期而自致。<sup>24</sup>

《老子》之外，嚴復在對《莊子》的評點中，這類的意思表達得更多，他曾說：「挽近歐西平等、自由之旨，莊生往往發之，詳玩其說，皆可見也。」<sup>25</sup>這裡擇取他在〈應帝王〉一篇中所作的幾條眉批，他認為此篇主旨在「言治國宜聽民之自由、自化」，而總評曰：

郭注云：「夫無心而任乎自化者，應為帝王也。」此解與挽近歐

<sup>21</sup> 同前註，頁61。

<sup>22</sup> 同前註，頁90。

<sup>23</sup> 嚴復，《老子評語》，同註2，頁1076。

<sup>24</sup> 嚴復，《老子評語》，同註2，頁1082。

<sup>25</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註，頁1146。

西言治者所主張合。凡國無論其為君主，為民主，其主治行政者即帝王也。為帝王著，其主治行政，凡可以聽民自為自由者，應一切聽其自為自由，而後國民得各盡其天職，各自奮於義務，而民生始有進化之可期。<sup>26</sup>

他評「且鳥高飛，以避矰弋之害」曰：

且夫物競之烈，各求自存以厚生。以鳥屬之微，尚知高飛深穴，以避矰弋熏鑿之患。人類之智，過鳥鼠也遠矣！豈可束縛馳驟於經式儀度之中，令其不得自由、自化？<sup>27</sup>

評「化貸萬物，而民弗恃」云：

而民弗恃，最關治要。今所謂去其倚賴心也，必使其自喜而弗恃，而後治化，有上行之可期。<sup>28</sup>

評「南海之帝為儻……七日而渾沌死」一段，謂：

此段亦言治國宜順自然，聽其自由，不可多所干涉之意。<sup>29</sup>

以上這些詮語都扣緊了「自由」的概念，而且嚴復此詞的命意乃是本自西方近代政治理論，有其特定而嚴謹的內涵，不是一個泛泛用語，他為《群己權界論》（*On Liberty*）一書所寫的〈譯凡例〉中，即曾以相當的篇幅去說明「自由」之定義，不同之處只在用了與「由」通假的「繇」字，藉以明示那個詞乃是一個「玄名」——抽象名詞。<sup>30</sup>不僅這個詞有特定的蘊義，嚴復以之評點《老》、《莊》，其中更隱含了一套摶揉自由主義思想家穆勒、亞當斯密、斯賓塞等學說的理論體系。要旨在於強調社會與個人並非兩個相互衝突的對象，社會乃一有機體，整個有機體若要有效運作，組成此一群體的各個基本單位——個體，其潛力必須充分釋放，釋放潛力

<sup>26</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註，頁1118。

<sup>27</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註。

<sup>28</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註，頁1119。

<sup>29</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註。

<sup>30</sup> 詳嚴復，《群己權界論》之〈譯凡例〉（北京：商務印書館，1981），頁vii-x。

的先決條件則有賴於個體普遍的自由與自立。<sup>31</sup>嚴復把這個觀念緊密地和《莊子》結合到一起，〈天下篇〉云：「上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用。」嚴復在其眉端寫道：「上必無爲而用天下者，凡一切可以聽民自爲者，皆宜任其自由也。下必有爲爲天下用者，凡屬國民宜各盡其天職，各自奮於其應盡之義務也。」<sup>32</sup>從義理詮釋的角度看，他這番見解於兩者皆無牴牾，卻豐富了古籍的內涵。

正由於嚴復十分看重個體的自由，所以他對楊朱的評價亦迥異於孟子所代表的傳統觀點。首先，他懷疑孟子所批判的楊朱可能就是莊周，除了《莊子》書中即有「爲我」、「貴己」的論調之外，還有兩個原因：一、孟子與莊子所處時代相當，卻不見彼此的批評；二、楊、莊疊韻，朱、周雙聲。<sup>33</sup>嚴復在《莊子》的〈在宥〉、〈庚桑楚〉等篇的批語中，言及楊朱之說時，多從正面去詮解，比如他於〈在宥篇〉評道：

郭注云：「人皆自修而不治天下，則天下治矣！故善之也。」此解深得莊旨，蓋楊朱學說之精義也。何則？夫自修爲己者也，爲己學說既行，則人人皆自修自治，無勞他人之庖代。世之有爲人學說也，以人類不知自修自治也。使人皆知自治自修，則人人各得其所，各安其性命之情。孟子詆揚，其義淺矣。<sup>34</sup>

顯而易見，這一段話仍與西方近代自由主義的精神相符契，但在有關孟子與楊朱的命題上——或者擴大到儒家與道家之間，更重要的問題乃在於他評判的依據是什麼？又何以說「楊之道，雖極於爲我，而不可訾以爲私」？此可在〈庚桑楚篇〉的評語裡找到解釋，嚴復總評該篇時，說道：

彼（按：此指楊朱一派）蓋親見人心之僨，而民於利之勤，雖以千年之禮法，祇以長偽而益亂，則莫若清淨無爲，脩往侗來，

<sup>31</sup> 詳高大威，《嚴復思想研究》第五章〈生物進化論的社會推演〉，同註9，頁141-214。

<sup>32</sup> 嚴復，《莊子評語》，同註2，頁1128-1129。

<sup>33</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註，第四冊，頁1125。

<sup>34</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註。

使萬物自炊累也。<sup>35</sup>

這可以清楚說明嚴復之所以不同意孟子距楊，與他對人性的基本看法有關。在傳統有關性善、性惡的討論上，嚴復未曾置喙，他恐怕也不認爲這個問題能夠簡單地究明，然而對禮法教化功能之有限——無論是儒家之教還是更爲刻苦的墨家之教，以及人類追求一己幸福之無可抑遏，他的看法都很明確。這個觀點亦正與十九世紀英國功利主義一派的基本看法相吻合，嚴復應該是直接受到了它的影響。嚴復當時固未提出譚嗣同「衝決網羅」般的駭世呼聲，但他一八九五年間發表的幾篇文章不斷倡議自由與民權，直接衝擊到了以儒家爲中心、用來維繫社會秩序的傳統綱常名教，〈闢韓〉一篇的殺傷力尤其大，乃至得罪了視之爲洪水猛獸的張之洞等守舊勢力。扼要地說，嚴復認爲人的自利需求無法、也不必過度抑制，而應明確地釐訂群己界限，透過法制的建立與民品的提升，健康地予以疏導。功利主義認爲個體自利非但不必然與群體之利相衝突，而且，若安排得宜，個體普遍的自利行爲適足以成爲群體之大利，嚴復對此亦深信不疑。本此觀點，嚴復進而以個人主義去解讀《老》、《莊》中的部分理致，《老子》第十三章言「寵辱若驚，貴大患若身」之理，嚴復認爲這一章實爲「楊朱爲我，莊周〈養生〉之所本」。<sup>36</sup>在評點《莊子》時，他表示：

莊周，吾意即孟子所謂楊朱，其論道終極，皆爲我而任物，此在今世政治哲學，謂之個人主義 Individualism。<sup>37</sup>

嚴復是中國提出西方個人主義概念的第一人，這也是他翻譯穆勒《群己權界論》中的一個重心。道家在中國的各個思想流派中，的確最重視個體生命以及存在的自由，魯迅所稱「個人覺醒」的魏晉時代也受到它很大的影響，乃至常成爲歷代讀書人解放精神桎梏的主要憑藉。不過，深一層去分析，道家所企求的自由畢竟仍囿限在當今政治哲學上所謂的「積極自

<sup>35</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註，第四冊，頁1138。

<sup>36</sup> 嚴復，《老子評語》，同前註，頁1080。

<sup>37</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註，頁1126。

由」(positive liberty)的範圍，而非「消極自由」(negative liberty)<sup>38</sup>。嚴復以近代個人主義的概念來詮釋老、莊(或楊朱)為我、貴生的思想，事實上，已把道家原來的概念由內在轉移到了外在外，從積極義推展到了消極義，衡諸中國個體自由觀念的整個發展進程，此實為前所未有的大轉關，對照於老莊的傳統解家，嚴復此一視角是最為異質、也最值得注意的地方。

這裡必須強調的是，嚴復雖然對道家愛生、貴己的思想具有同情與正面的瞭解，並以個人主義的新觀點去看待，可是，他卻不認為人類生存的終極意義即僅止於此，在總評《莊子·人間世》時，嚴復頗用了一些筆墨說明自己的看法，他說：

吾讀此篇，未嘗不廢書而歎也。夫莊生〈人間世〉之論，固美矣。雖然，盡其究竟，則所言者，期於乘物而遊，托不得已以養中，終其天年而已。顧吾聞之，人之生於世也，俛仰上下，所受於天地父母者至多，非人類而莫與。則所以為萬物之靈者，固必有其應盡之天職，由是而殺身成仁，捨生取義之事生焉。此亦莊生所謂不可解於心，無所逃於天地之間者，豈但知無用之用，遠禍全生，遂為至人已乎？且生之為事，亦有待而後貴耳。使其禽視獸息，徒曰支離其德，亦何取焉？此吾所以終以老莊為楊朱之學，而溺於其說者，未必無其蔽也。於晉之夷甫、平叔之流，可以鑒矣。<sup>39</sup>

在評點《莊子·駢拇篇》「伯夷死名於首陽之下」一段的時候，嚴復又說道：

莊生最工設喻，以之以此之剝擊儒墨，其詞鋒殆不可當。雖然，使人類所重，而果在生，則伯夷、盜跖誠可以同訾。顧人類所重，

<sup>38</sup> 與此相關的探討可參高大威，〈中國近代個人觀的變遷〉（語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文，台北：台灣大學中國文學系，1996），頁317-354。

<sup>39</sup> 嚴復，《莊子評語》，同註2，頁1109。

誠有甚於生者。使人人徒知求生，則天下將至於不得生，則伯夷所為，又何可議……。<sup>40</sup>

以上兩段引文都是跳脫了莊子思想所作的批判，與前述嚴復針對楊朱所表達的見解頗不相同，是否矛盾呢？答案是否定的。如前所述，嚴復對重新釐清群己權界的問題深為關切，他希望中國能順利地從以禮為治的宗法社會走出來，以今天的話來說，就是去建立一個以客觀法律為普遍規範的公民社會，人人平等地處於其中，皆受法律的保障，換言之，任何人不得侵犯其他成員的基本自由——也就是消極自由，無論有多麼堂皇的理由，都不能像過去一般用過高的道德標準強加在其他成員身上，以約束其行為，乃至流於「以禮殺人」。誠如德國法學家耶律涅克的名言，法律僅是最低限度的道德。一個現代意義的社會對其成員的寄望亦非以此為滿足，然而，它之異於傳統社會，主要在於：社會或社會的其他成員對任一個體的實際約束僅僅止於此，不得稍加逾越。那麼，在個人積極自由的範疇中，他可以只選擇做一個凡俗之人，同樣，他也可以依其自由意志而成聖希賢。嚴復之對道家貴己思想的肯定，乃是針對個人外在的、基準的、消極自由的層次而發；其批判，則是從個人內在的、終極的、積極自由的層次立論。明辨群己界限，同時在道德領域中自我提升，這，才是嚴復心中對文明人的真正想望。

#### 四、民主精神

自由和民主固然是兩個概念，但從政治學的角度看，兩者的關係緊緊相扣，而兩者皆融入了嚴復對《老》、《莊》的理解，略有區別的是：關於自由的闡釋多見於他對《莊子》的眉批，而有關民主的發揮則集中在他對《老子》下的評語。

在《老子》第十章「明白四達，能無為乎」一段話的眉端，他寫道：

夫黃老之道，民主之國之所用也，故能長而不宰、無為而無不為；

<sup>40</sup> 嚴復，《莊子評語》，同前註，頁1120-1121。

君主之國未有能用黃老者也，漢之黃老，貌而取之耳。君主之利器，其惟儒術乎！<sup>41</sup>

依其意，民主的原理與老子的政治哲學本具相通之處，然而在中國古代並未真正體現這一點，漢室崇尚黃老的清淨無為，不過是將之定位在一種選擇性的策略意義上，僅僅成爲個別化的行政藝術，並非公共事務普遍而客觀的原理。儒術在過去君主政治中所實際扮演的角色，他認爲亦與此相類，兩者都受限於既定的政治格局，成了統治階層的治術，最多也只是可自由參資的修養規準而已。嚴復有關人類政治形態進展歷程的認識，直接承襲了孟德斯鳩《法意》一書的理論，他評《老子》第三十七章「道常無爲，而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化」時，作了一段較長的發揮，他說：

老子言作用，輒稱侯王，故知《道德經》是言治之書。然孟德斯鳩《法意》中言，民主乃用道德，君主則用禮，至於專制乃用刑。中國未嘗有民主之制也。雖老子亦不能爲未見其物之思想。於是道德之治，亦於君主中求之；不能得，乃游心於黃、農以上，意以爲太古有之。蓋太古君不甚尊，民不甚賤，事與民主本爲近也。此所以下篇八十章，有小國寡民之說。夫甘食美服，安居樂俗，鄰國相望，雞犬相聞，民老死不相往來，如是之世，正孟德斯鳩《法意》篇中所指爲民主之真相也。是有善讀二書者，必將以我爲知言矣。嗚呼！《老子》者，民主之治之所用也。<sup>42</sup>

嚴復所處的時代，中國傳統政治與社會形態正面臨前所未有的大轉型：政治形態上，按照孟德斯鳩的理論，乃是由君主政治過渡到民主政治；社會形態方面，依據甄克思和斯賓塞的理論，則是由宗法社會轉向軍國社會。不過，嚴復深明民主政治和軍國社會的境地不是一蹴可即的，所以他始終不以革命爲然，他一方面認爲民主是政治形態中境界最高的，一方面也謹記著民主政治不可或缺的根本憑藉——較高的民眾素質，他稱之爲「民

<sup>41</sup> 嚴復，《老子評語》，同前註，頁1079。

<sup>42</sup> 嚴復，《老子評語》，同前註，頁1091-1092。

品」，其中包含了民德、民智、民力。因此，在理想與現實之間，他主張當時宜採過渡性質的君主立憲——很可能隸括於當時英國的制度，同時，須致力於民品的提升，這也正是他畢生所孜孜從事的。<sup>43</sup>

不過，嚴格地說，《老子》之中所蘊含的精神固與近代的民主頗有相通之處，但似乎不能逕以民主視之，比如《老子》第三十九云：「貴以賤爲本，高以下爲基。」嚴復表示：

以賤爲本，以下爲基，亦民主之說。<sup>44</sup>

事實上，這和孟子的主張同樣屬於「民本政治」，與「民主政治」究竟有一段距離，當然，老子的思想較諸孟子者，無疑更接近民主的精神。民本政治雖必然爲惡政，甚至可能在「民有」、「民享」上有所建樹，但，無法達到「民治」的層次，其效果必然大打折扣，而且整體的政治氣候欠缺穩定性。

若將民本政治與民主政治兩個概念釐清，嚴復的思想自然是以後者爲依歸。不過，嚴復的思想常常深晦費解，而評點形式的本身又是片段、零星的，或許他另有著眼之處，比如，他是不是認爲民本與民主之間有某個共同的精神而著眼於此呢？這樣的推測有其依據，因爲在《老子》第三十章「以道佐人主者，不以兵強天下」上面，他的評點寫道：

人主，凡一國之主權皆是，不必定帝王也。<sup>45</sup>

至少照此看來，嚴復有可能僅是就極其概括的蘊旨立說，而無與於制度方面的考量。

前曾述及，嚴復深明能否真正落實民主政治，民眾素質的高下是其關鍵，因之，他對學術與一般知識的提升極爲重視，也因此，他極力在修正老子思想中矯枉過正的反智傾向，《老子》第二十章有「絕學無憂」之論，

<sup>43</sup> 詳高大威，〈嚴復對中國政治體制的見解〉，收錄於《近代中國文學與思想》集刊·壹號（第一屆中國近代文學與思想研討會論文集，桃園：國立中央大學中文系所編印，1995），頁126-154。

<sup>44</sup> 嚴復，《老子評語》，同註2，頁1092。

<sup>45</sup> 嚴復，《老子評語》，同前註，頁1087。

嚴復批判說：

絕學無憂，顧其憂非真無也；處憂不知，則其心等於無耳。非洲駝鳥之被逐而無復之也，則埋其頭目於沙，以不見害己者為無害。老氏絕學之道，豈異此乎？<sup>46</sup>

我們不難發現他的口吻相當嚴厲，由於《老子》第十八、十九章亦有相同的意思，所以他另為此三章之總評，曰：

以下三章，是老子哲學與近世哲學異道所在，不可不留意也。今夫質之趨文，純之入雜，由乾坤而馴至於未濟，亦自然之勢。老氏還淳返樸之義，獨驅江河之水而使之在山，必不逮矣。夫物質而強之以文，老氏訾之是也。而物文而返之使質，老氏之術非也。何則？雖前後二者之為術不同，而其達自然，拂道紀，則一而已矣。<sup>47</sup>

嚴復這番批評，客觀以言，於理頗愜，但有趣的是，也許正由於他對這個問題的看法甚為堅定，乃至不經意地產生了一些違背原旨的曲解，如：《老子》第三章云：「是以聖人之治。虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫知者不敢為也。」這一段話中的其他部分，嚴復都作了詮解，唯獨略過了後面兩句話。至於前面相呼應的「虛其心」，則解為「所以受道」；「弱其志」，則解為「所以從理而無所撓」。巧妙地把老子思想的反智色彩一反而轉入智識取向，這自有悖於原意，全屬嚴氏個人的看法。<sup>48</sup>在同一命題下，嚴復另外還有一個誤讀之處，出現在他對《老子》第四十八章「為學日益，為道日損」一語的理解上，嚴復從推理方法的角度，將它解釋為：

日益者，內籀之事也；日損者，外籀之事也；其日益也，所以為

<sup>46</sup> 嚴復，《老子評語》，同前註，頁1082。

<sup>47</sup> 嚴復，《老子評語》，同前註。

<sup>48</sup> 嚴復，《老子評語》，同前註，頁1076。

其日損也。<sup>49</sup>

按：內籀即今天所說的歸納法，外籀則是演繹法；他一向比較看重前者，而且認為那是中國傳統學術所長期忽視的。<sup>50</sup>這裡，老子說的原是知識與慾望的關係，以及超越知識的自然之道與慾望的關係，和歸納、演繹可謂毫無關連。嚴復當然不是故意扭曲原意，這個謬誤應該是其個人對知識根深柢固的信念所自然造成的。

經過以上的分疏，我們得知老子思想或與民主的概念不無相近之處，唯嚴復之評點，主要是以其會通的西學為基礎，進行與道家原典的思想比對，評點之中的精采發揮源於此，乃至乎激揚的批判、無心的曲解，亦莫不由此。

## 五、結論

一個世紀前，嚴復開始在報刊上發表文字的時候，就一針見血地點出了西方近代文化的命脈，是什麼呢？他在〈論世變之亟〉中說：

苟扼要而談，不外於學術則黜偽而崇真，於刑政則屈私以為公而已。<sup>51</sup>

<sup>49</sup> 嚴復，《老子評語》，同前註，頁1095。又，這個誤解的例子，史華慈即已提出。此外，《老子》第六十五章說：「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者，亦稽式。常知稽式，是謂玄德。玄德深矣遠矣；與物反矣！然後乃至大順。」嚴復評曰：「老之為術，至如此數章，可謂吐露無餘者矣。其所為，若與『物反』，而其實以至『大順』。世之讀《老》者，尚以愚民訾老子，真痴人前不得說夢也。」於此，我們僅能瞭解嚴復並不苟同世俗之以「愚民」解老，然而嚴復的這段話說得十分模糊，其持此說的確切理由實不易推敲，見同書，頁1097。

<sup>50</sup> 詳高大威，《嚴復思想研究》第三章〈邏輯—學術客觀化的具體指引〉，同註9，頁52-105。

<sup>51</sup> 嚴復，〈論世變之亟〉，同註10，頁2。

〈原強〉一文中說：

其為事也，又一一皆本之學術；其為學術也，又一一求之實事實理，層累階級，以造於至大至精之域，蓋寡一事焉可坐論而不可起行者也。推求其故，蓋彼以自由為，以民主為用。<sup>52</sup>

相當清楚地，他歸結到了三樣相互牽連的東西：自由、民主、科學。五四運動以來所追求的無非這些，中國現代化歷程的基本路向亦在乎此。他對中國傳統的解讀也正是從這個觀點出發，對老莊思想自不例外，而且與之結合得更為緊密。從道家思想的發展史去看，這是破天荒的，倒不僅是因為他運用新觀點而鋪演出了一套現代的「逆向格義」，而是把傳統以來對老莊思想的認知從根本上反轉了。

戰國時代，莊周（或楊朱）一派被孟子詆為日中無君的異端，後來與孟子唱反調的荀子，在這一個議題上卻沒有太大的歧見，他的〈解蔽篇〉就評騭莊子「蔽於天而不知人」，其弟子韓非有著名的〈解老〉、〈喻老〉之作，揆其義，則是把道家的老子哲學法術化了。西漢司馬談的〈論六家要旨〉中對道家則甚為推崇，他與司馬遷「論大道則先黃老而後六經」，這在東漢儒家本位的班固眼中則是不道的。至於班固，他推測道家原為「人君南面之術」，他對道家一如對其他諸子也給予了部分的肯定，但僅著眼於「清虛以自守」、「卑弱以自持」的謙德上，魏晉自王弼、郭象以降，老莊之學盛行，但卻走向放情肆志一路，另一流裔則朝道教的方向發展，甚至後來出現了一些嚴重影響民生日用的流弊，所以中唐韓愈除了排佛之外，這也成了他攻擊的一個目標，而且晚至南宋朱熹，基本立場仍然與之相同。透過科考，朱熹的影響力一直延伸到明、清，我們可以發現一個有趣的現象：尊儒家、崇道學的學者，多半對老莊之學帶有幾分鄙夷的態度，無非是認為彼中反禮教而尚權謀，遠之二程，近之錢穆，都是如此。在這樣一個大的發展脈絡下，不難發現老莊思想與社會的接合十分不穩定，它的方式主要分為兩類：一是以權術之姿應用於在上位者手裡，韓非重構老

<sup>52</sup> 嚴復，〈原強〉，同前註，頁11，其後，嚴復又作了一篇修正稿，這個意見則全無改變。

子的理論，其取向在此，而馬王堆出土的漢代貴族陪葬物中有《老子》、有《黃帝四經》，此亦是漢代「清淨無為」政治定位於此的具體呈現，這是「馬基維利」式的路數；另一類則是做為精神上「心遠地自偏」式的避世之資，曠達者屬之，極端放任者亦莫不然。

通貫去看，很少有人從正面、普遍的角度去詮釋老莊思想與社會間的積極關係。嚴復則首先將老莊思想轉向社會而另闢詮釋之途，夏曾佑、熊元鏗也看出了這一點，從他們各自為嚴復《老子評點》寫的敘言即可知悉。老莊的思想核心——「自然」，自嚴復始，其蘊義已不同於傳統「久在樊籠裡，復得返自然」的那個自然了，樊籠之外，逍遙自適的自然固在，樊籠之內，亦有積極的自然在焉。簡言之，至此，自然之義既可是一種「乘化以待盡」、「獨與天地精神往來」的態度，同時也可以是一種科學的、自由的、民主的態度；若套用荀子的老話，它已非「蔽於天而不知人」，而是「知天所以知人」的。

嚴復之後，胡適面對老莊也是取徑於此，底下從胡適《中國古代哲學史》中略舉幾段話證明，為避免逸出本文的題旨，此不另作分析。在老子方面，胡適說道：

歐洲十八世紀的經濟學者，多主張放任主義，正為當時的政府實在太腐敗無能，不配干涉人民的活動。老子的無為主義，依我看來，也是因為當時的政府不配有為，偏要有為；不配干涉，偏要干涉。<sup>53</sup>

又表示：

老子的「天道」，就是西洋哲學的自然法（Law of Nature或譯「性法」非）。……凡深信自然法絕對有效的人，往往容易走到極端的放任主義。如十八世紀的英法經濟學者，又如斯賓塞（Herbert Spencer）的政治學說，都以為既有了「無為而無不為」的

<sup>53</sup> 胡適，《中國古代哲學史》（收入《胡適作品集·31》），台北：遠流出版公司，1986），頁45。

天道，何必要政府來干涉人民的舉動？老子也是如此。<sup>54</sup>

關於楊朱，胡適說：

一切生物的進化，形體的變化，機能的發達，都由於生物要自己保存自己，故不得不變化，以求適合於所居的境地。……其實存我觀念本是生物天然的趨向，本身並無什麼不道德。楊朱即用這個觀念作為他的「為我主義」的根據。<sup>55</sup>

至於莊子部分，胡適《中國古代哲學史》的「莊子」專篇，首章的討論即以「莊子時代的生物進化論」標目<sup>56</sup>，此不贅引，胡適以新視角來解讀道家的情形，足可知之。胡適與嚴復對老莊思想所作的解釋，其間容或有異，但，在整合近代學術成果這一點上，兩個人卻是相當一致的。嚴復對老莊的理解中也許還存在著一些大小不等的問題，然而我們必須說：是他打開了這條新路，此正象徵著告別老莊詮釋的舊版圖，而踏進了一個新的、與現代人生活經驗緊密相關的義理世界。

<sup>54</sup> 同前註，頁56。

<sup>55</sup> 同前註，頁158-159。

<sup>56</sup> 同前註，頁230-234。

## 論嚴復的〈闢韓〉

周志文

台灣大學中文系

嚴復〈闢韓〉一文寫於光緒二十一年乙未（1895），此乃甲午戰敗後之一年，是年清廷割地賠款與日本，國勢日危，有識之士之心情可想而知。此年嚴復四十三歲。

此年嚴復發表之文章甚少，除〈闢韓〉之外，另有〈論世變之亟〉、〈原強〉、〈救亡決論〉等，光從題目便可知文章內容，這些文章均刊載於天津的《直報》。<sup>1</sup>

〈闢韓〉一篇之內容，在批評韓愈〈原道〉一文。韓愈的〈原道〉，主旨在闢佛、道，而強調應恢復儒家在政治、社會乃至精神上之主導地位。

嚴復論韓愈，對此議題無甚興趣，而集中在〈原道〉一文之論國君之建立、君臣之關係之理論上；以〈原道〉本文為標準，此論顯然並非主旨之所在，但嚴復之〈闢韓〉卻執此不放，其中實有深意焉。

〈闢韓〉的主旨大致而言有三個：

<sup>1</sup> 王蘧常，《嚴幾道年譜》光緒二十一年乙未（1895）條：先生四十三歲。我割地賠款與日本，國勢日危，先生腐心切齒，欲致力於譯述於警世，作〈論世變之亟〉，又作〈原強〉、〈救亡決論〉及〈闢韓〉，均刊布於天津《直報》，其大旨在「尊民叛君，尊今叛古，常以此上說教。」