

天道，何必要政府來干涉人民的舉動？老子也是如此。⁵⁴

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。⁵⁵

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⁵⁶，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。

⁵⁴ 同前註，頁56。

⁵⁵ 同前註，頁158-159。

⁵⁶ 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》。¹

〈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：

¹ 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。」

一、君、臣、刑、兵都是為衛民之事而後設，君臣之倫出於「不得已」並非是「道之源」。嚴復說：

君也、臣也、刑也、兵也、皆緣衛民之事而後有也，而民之有待於衛者，以其有強梗、欺奪、患害也。其有強梗、欺奪、患害也者，化為進而民未盡善也。是故君也者，與天下之不善而同存，不與天下之善而對待。今使用仁義道德之說，而天下如韓子所謂「以之為己，則順而祥，以之為人，則愛而公；以之為心，則和而平。」夫如是之民，則將莫知其性分之所固有，職分之所當為矣，尚何有強梗欺奪？尚何有於相為害？而安用此高高在上者，賡我以生，出令令我，責所出而誅我，時而撫我為后，時而虐我為仇也哉！故曰：君臣之倫，出於不得已。患其不得已，故不足以為道之原。

這段話，是針對韓愈〈原道〉中所謂「古之時，人之害多矣，有聖人者立，然後教之以相生養之道，為之君、為之師」此一推論所作的反駁。韓愈認為古代的國君，是社會的真正核心，他不僅是政治上的領袖，他尤其是愚昧人民的導師，他是人類生長、延續以及文明發皇的最重要依據，因此他說「如古之無聖人，人之類滅久矣。」

「聖人」既是如此的崇高，如此的具有權威，所以有這樣的推論：

「是故君者，出令者也，臣者，行君之令而致之民者也，民者，出粟米麻絲、作器皿、通貨財以事其上者也。君不出令，則失其所以為君，臣不行君之令而致之民，民不出粟米麻絲、作器皿、通貨財以事其上，則誅。」國君之大權獨攬，暴虐殘民，依照韓愈的推論似乎是理所當然。

嚴復對君的起源這一看法完全有異於韓愈，他認為君主是遠古時代的人為了共同利益的需要而選擇產生的，為何選擇而產生國君呢？因為人各從事其事，無暇處理有關領導的問題，於是「通功易事，擇其公且賢者立而為之君。」嚴復說：

其意固曰：吾耕矣、織矣、工矣、賈矣，又使吾自衛其性命財產焉，則廢吾事，何若使子獨專於所以為衛者，而吾分其所得於耕、織、工、賈者以食子、給子之為利，廣而事治乎？此天下立君之

本旨也。

君之產生既源於「分工」的需要，領袖不必賢於眾人，是故「作之君」不見得必定「作之師」，君在職位上也許須要「出令」，但君令並不必要那麼嚴酷，韓愈的推論「臣不行君之令而致之民，民不……以事其上，則誅」，是個完全的錯誤。

二、韓愈強調君的「單線領導」，認為君是發號施令的人，臣是「行君之令而致之民」的人，而人民則是生產者與供應者，臣與民有虧於此職守「則誅」，卻完全忽略了君的責任。嚴復則認為君民為「互助合作」的關係，君民各有職守，臣與民有虧於其職守如須「誅」，則國君有虧其職守，也應該受到懲罰，他說：

且韓子故不云民者出粟米麻絲、作器皿、通貨財以相為生養者也，其有相欺、相奪而不能自治也，故出什一之賦，而置之君，使之作為刑政、甲兵以鋤其強梗，備其患害；然則君不能獨治也，於是為臣，使之行其令、事其事。是故民不出什一之賦，則真能為之君；君不能為民鋤其強梗、防其患害則廢，臣不能行其鋤強梗、防患害之令則誅乎？

不僅如此，嚴復更標示出孟子的「民貴君輕」的思想，君不僅應與臣、民共負國政，有虧職守則平等受罰，在一國政治地位上，民的重要性尤超過君，這是韓愈〈原道〉一文嚴重不及之處。嚴復說：

孟子曰：民為貴，社稷次之，君為輕。此古今之通義也。而韓子不云爾者，知有一人而不知有億兆也。老之言曰：竊鉤者誅，竊國者侯。夫自秦以來，為中國之君者皆其尤強梗、最能欺奪之一人，使安坐而出其唯所欲為之令，而使天下無數之民，各出其苦筋力、勞神慮者以供其欲，少不如是焉者誅，天下之意固如是乎？道之原又如是乎？

嚴復此處之議論，極似黃宗羲《明夷待訪錄》中對君權的論點，黃曰：「凡天下之無地而得安寧者，為君也。」又說：「然則為天下之大害者，君而已矣。向使無君，人各得自私也，人各得自利也。嗚呼，豈設君之道固如

是乎！」²因為忽略人民，國君變得大權獨攬，以致成為天下之大害，嚴復此處與黃宗羲不僅議論，即語氣亦十分相近矣。

三、君既為荼毒天下之源頭，則廢君是否可行？在此觀點上，嚴復則比較保守，他以為以當時中國之情勢而論，維持一定權限的國君仍有存在的必要，君權只可逐漸縮小，不可更予擴大，否則即如「代大匠斲，未有不傷指者也」。但此時民智未開，弗能自治，君仍未能廢棄，他說：

然則及今而廢吾君臣可乎？曰：是大不可。何則？其時未至，其俗未成，其民不足以自治也。彼西洋之善國且不能，而況中國乎？

君既不能廢棄，則如何使君不成為荼毒天下之源呢？嚴復認為君須明白君權的分際，而且必須嚴格遵守此分際，不可逾越，則天下尚可以治。

君權之分際為何？嚴復說：

今夫西洋者，一國之大公事，民之相與自為者居其七，由朝廷而為之者居其三，而其中之犖犖尤大者，則明刑、治兵兩大事而已。何則？是二者，民之所仰於其國之最急者也。昔漢高入關，約法三章耳，而秦民大服。知民所求於上者保其性命財產，不過如是而已。

君必須知道朝廷所能處理的公事，僅佔與民有關事務之百分之三十而已，而這百分之三十，明刑、治兵於大宗，假如國君代表朝廷，則國君的「公務」，應以明刑與治兵為事，其餘則不過分管束，務使人民有充分之自由，君權如有約束，則不致害民，人民具有自由，則社會、國家才有發展，嚴復稱之為「治」，稱之為「富強」，他說：

是故使今日而中國有聖人興，彼將曰：吾之以藐藐之身托於億兆人之上者，不得已也，民弗能自治故也。民之弗能自治者，才未逮、力未長、德未和也。乃今將早夜以孳孳求所以進吾民之才、德、力者，去去其所以困吾民之才、德、力者，使其無相欺相奪而相患害也，吾將悉聽其自由。民之自由，天之所畀也，吾又烏

² 見黃宗羲，《明夷待訪錄·原君》。

得而靳之！如是，幸而民至於能自治也，吾將悉復而與之矣。唯一國之日進富強，余一人與吾子孫尚亦有利焉，吾曷貴天下哉！

嚴復的「過渡君權論」，其理由在於彼時中國之人民尚未能自治，所謂「才未逮、力未長、德未和」也即是指此而言，除了人民的自治能力之未逮，大環境亦有所不可能，嚴復稱之為「其時未至，其俗未成」，即所謂「德未和」也。君權不得不維持，不僅是中國的處境如此，即西方亦如此。但從人類進化的歷史上看，君權是必定要過渡到民權的，過渡到民權須要兩個條件，其一是人民具有充分自治的能力，其一則是原擁有君權的國君必須自動放棄，而國君自動放棄統治權的依據是他的道德心，³因為他必須有此認識：「民之自由，天之所畀也，吾又烏得而靳之！如是，幸而民至於能自治也，吾將悉復而與之矣。」

二

研究嚴復的〈闢韓〉必須事先了解兩件事，其一，〈闢韓〉並不針對韓愈〈原道〉一文的主旨加以批評，而是針對〈原道〉一文中有關君道、君權的觀念來發抒自己的觀點，而這個觀點與〈原道〉的真正主旨無甚關聯，文章名之為〈闢韓〉，並不是對韓愈的思想展開全面的評論。其二是嚴復的主要作品，尤其是譯作如《天演論》（1896）、《原富》（1898）、《自由論》（1899）、《名學》（1900）均作於此文之後之數年內，他較成熟的政思想也在翻譯以上諸文後而逐漸樹立起來，因此，〈闢韓〉並不能代表嚴復後期，或者比較成熟的政思想，它可視為嚴復在甲午之戰後目睹國勢凌夷而興起的一部分改革理想，這個理想如放在晚清自強運

³ 嚴復在〈闢韓〉中認為君權為過渡民權之必要，待人民之才、德、力足以自治，則君將自動讓出權利以任人民自治。國君放棄統治權並非源於制度，而是源自國君的道德心，這一點與嚴復後來的想法有極大的不同，他在翻譯法人孟德斯鳩的《法意》所作的「案語」中，屢次說明在歷史上「仁君」並不多，要期望國君以道德原則來實行仁政是不可能的，因而應該制法來限制君權，擴大民權，詳見後。

動以及變法維新的整體活動中來衡量，是具有相當特殊的意義的。

但這不是說〈闢韓〉應該從嚴復在較後期的諸多政治見解中孤立起來看待，嚴復在較後期的政治理論文章中，大量引述西方學者的看法，在寫〈闢韓〉的時候，他對他後來引述的西方學者的理論自然有所涉獵，但絕不是那樣的全面而結構性的，將西方思想融入其中，而最後成為自己思想最重要的成分，因此，在與〈闢韓〉同一時期所寫的幾篇文章，如〈論世變之亟〉、〈原強〉、〈救亡決論〉中，比較可以見到嚴復早期而且接近「原始」的政治見解，這些見解對照後來大量接受西方觀點之後的見解，以及與晚年被視為有「自我否定」傾向的見解，尤其可以見出身陷鉅變時代的一個知識分子的徬徨與決擇。

從今天的角度看〈闢韓〉，其特殊的意義在於嚴復對人民自由權的肯定，他說：「民之自由，天之所畀也。」因為自由為天生自然所有，所以設君之道，不在限制人民的自由，而在維護人民的自由，這一點確實是前賢所未發的。黃宗羲在〈原君〉中只說設君的理由是為民「興利除害」，所謂「不以一己之利為利，而使天下受其利；不以一己之害為害，而使天下釋其害」，但卻並沒有說到民之自由為天之所畀，天之所畀，當然無人可以剝奪。嚴復認為人民的自由權，向來為中國思想家所諱言的，他在〈論世變之亟〉一文中謂：

夫自由一言，真中國歷古聖賢之所深畏，而從未嘗以立教也。彼西人之言曰：唯天生民，各具賦畀，得自由者，乃為全受，故人人各得自由，國國各得自由。……而其刑禁章條，要皆為此設耳。

〈原強〉則曰：

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。

他說富強就是利民，政治上要利民，須從人民各能「自利」始，這一點與黃宗羲所說的「有生之初，人各自私、人各自利」的論點相似，但嚴復認為人之可以自私、可以自利，其基礎在於人民具有不可剝奪的自由權，這一點是黃宗羲所不及的。

嚴復所標舉的「自由」無疑是從西方來的。在中國傳統政治思想中，近世所倡的平等、博愛、乃至民主等，多有相互印證發明之處，唯獨自由，向少言及，儒家強調倫理道德，強調禮樂制度，十分重視由家族延伸至國家的既有系統和秩序，人在此系統秩序中，應各守其位，各安其分，此即謂「倫理」，亦可謂「禮」；法家以更嚴格的律法來限制個人的自由，認為以君主為國家主軸的律法是最高的權威，不容任何人踰越冒犯；道家雖然在某些時候強調個人自由的重要，但道家的所謂自由（即「逍遙」）是一種生命境界的體認，道家基本上否定社會意義而重視的是人的自然意義，人的自由如牽涉到群我或人我關係時，因為是屬於社會層面的事情，道家對之就往往存而不論。現在政治思想中極重要的「自由」觀念在中國傳統的思想中確實是比較缺乏的，嚴復說「夫自由一言，真中國歷古聖賢之所深畏，而從未嘗以立教也。」「自由」是否是歷古聖賢之所深畏，固然還需進一步推論，而聖賢從未以之立教，則是事實。

在〈闢韓〉中嚴復舉出自由一詞，並未詳細界定其含義，但在光緒二十五年（1899）翻譯約翰·穆勒（John S. Mill 1806~1873）《自由論》（*On Liberty*）時，⁴嚴復則作了補足性的說明，他說：

中文自由常含放誕恣睢忌憚諸劣義，然此自是後起附屬之詁，與初義無涉。初義但云不為外物拘牽而已，無勝義亦無劣義也。夫人而自由固不必須以為惡，即欲為善亦須自由，其字義訓，本為最寬。自由者凡所欲為，理無不可。此如有人獨居世外，其自由界域豈有限制。為善為惡皆自本身起義，誰復禁之。但自入群而後，我自由人亦自由，使無限制約束，便入強權世界而相衝突。故曰：人得自由必以他人之自由為界。此大學絜矩之道，君子所

⁴ 見王蓬常，《嚴幾道年譜》光緒二十五年己亥（1899）條。《自由論》初嚴復翻譯作《自繇論》，後人引述多作「自由論」，自由為今之通用，故改作此。四年後（1903），交由上海商務印書館出版，此時嚴復思想已有轉變，不滿《自由論》之書名，將之改為《群己權界論》，詳見後。

恃以平天下者者矣。⁵

又說：

斯賓塞倫理學說公 (*Justice in Principle of Ethics*) 一篇，言人道所以必得自由者。蓋不自由則善惡功罪，皆非己出，而僅有幸不幸可言，而民德亦無由演進，故惟與以自由。而天擇為用，斯邇治有必成之一日。佛言一切眾生，皆轉於物。若能轉物，即同如來。能轉物者，真自由也。是以西哲又謂真實完全自由，形氣中本無此物，惟上帝真神，乃能享之，禽獸下生，驅於形氣，一切不自主，則無自由，而皆束縛。獨人道介於天地之間，有自由亦有束縛，治化天演，程度愈高，其所以自由自主之事愈眾，由此可知，自由之樂，惟自治力大者為能享之。……盧梭《民約論》其開宗明義，謂斯民生而自由，此語大為後賢所呵，亦為初生小兒，法同禽獸，生死飢飽，權非己操，斷斷乎不得以自由論也。⁶

嚴復認為中國傳統對自由的認識錯誤，他歸納自由的精義有兩個，那就是：一、自由是有限制約束的，人得自由必以他人之自由為界，也就是個人的自由不得妨害別人的自由；二、自由乃成人所能享，此處成人一指成年之人，一指志慮成熟之人，因為成年又志慮成熟之人才能為自己的行為負責，因此自由絕不是放任，而具有責任之意。

人民如具有高度自由，則君權勢必削弱，人民之自由如發展到極致，則君權恐怕沒有存在的必要了，因為自由在實踐的過程中，是有一種毀棄傳統威權的趨勢的，這可由自由的英文Liberty演變而成「解放」Liberation看出來，近代在政治上使用解放一詞，幾乎都有摧毀帝制、抵制傳統的基本含意在內，嚴復在這個問題上的看法，則頗饒趣味，他在〈原強〉一文中曾說：

西之教平等，故以公治眾，而尚自由，自由故貴信果；東之教之

⁵ 《群己權界論》譯凡例。

⁶ 同前註。

綱，故以孝治天下，而首尊親，尊親故薄信果。然其流弊之極，至於懷詐相欺，上下相遁，則忠孝之所存，轉不若貴信果之多也。

可見嚴復對東方社會由忠孝而衍生的威權制度並不以為然，而比較傾向西方社會平等、自由看似較鬆懈而實際甚嚴密的國家組織。其後在翻譯法人孟德斯鳩 (C.L.S.Montesquieu 1689~1755) 的《法意》 (*L'Esprit de Lois*) 〈道德非君主精神〉⁷一章時作案語曰：「酷矣，孟德斯鳩之論君主也。」又曰：

夫主君，以言其精神則如此，以言其形質又如彼，而吾中國自黃炎以至於今，且以此為繼天立極惟一無二之治，君臣之義無所逃於天地之間。詔桀紂，頌堯舜，夫三代之前，尚矣，不可考矣，則古稱先者得憑臆以為說。自秦以降，事跡分明，何治世之少而亂世之多也？且春秋所載二百餘年，而國策所記七國之事，稽其時代，皆去先王之澤未遠，顧其時之人心風俗，其為民生幸福又何如？⁸

嚴氏認為中國歷史上相傳之堯舜之治、三代之英其實後代臆測之事，君主無法，人民無權，是中國治世少而亂世多的最主要原因，而他所說的法，並不是指秦用商鞅變法的「法」，而是孟德斯鳩「法意」中所指的「法」，因為法家的「法」是一向忽視人民的權益的，如此的法治，只有更為擴張君的權力，而成為專制暴政。⁹傳統儒家的「仁政」也不可靠，因為真正

⁷ 《法意》不知譯於何年，王蘊常《嚴譜》因本書「案語」有引《原富》者，而《原富》由上海南洋公學譯書院出版於1902年，則《法意》應譯於《原富》之後，王之《嚴譜》姑將此書之始譯定於光緒二十八年（1902）年。

⁸ 《法意》二卷五章案語。

⁹ 《法意》三卷五章案語云：或曰：如孟氏之說，則專制云者無法之君主也。顧申、韓、商、李皆法家，其言督責也亦勸其君以任法，然則秦固有法，而自今觀之，若專制之尤者，豈孟氏之說非歟？抑秦之治國不可云專制歟？則應之曰：此以法字之有歧義，致以累論者之思想也。孟氏之所謂法，治國之經制也。其立也雖不必參用

的「仁君」在歷史上不多，嚴復認為人君雖然被國人尊為神明，「而其實則天下最不更事人」，要他們依道德自覺的原則來實行仁政，幾乎如緣木求魚般的不可能。這一點，與他寫〈闢韓〉時的看法已有顯著的不同，他認為要避免專制暴政，必須從人民立法為始，他說：

歐美諸邦，雖治不同，實皆一國之民為不祧之內主，故其為政也，智慧雖淺，要必以一國為量，而作計動及百年，雖伯里由於公推，議院有其聚散，而精神之貫徹始終，則一而已。¹⁰

又說：

夫制之所以仁者必其民自為之，使其民而不自為，徒待他人之仁我，不必薪之而不可得也。……嗚呼！國之所以常處於安，民之所以常免於暴者，亦待制而已，非恃其人之仁也。恃其欲為不仁而不可得也，權在我者也。使彼而能吾仁即亦可以吾不仁，權在彼者也。在我者自由之民也，在彼者所勝之民也。必在我，無在彼，此謂之民權。¹¹

由此可知，始於〈闢韓〉、〈原強〉等的自由觀，以後不斷的補強，終至使他對國君存廢的態度形成矛盾，在翻譯《法意》時，他似乎有主張廢君的傾向，但這個傾向後來並沒有維持下去，嚴復當時的理想政治，是一個人民擁有充分自由，掌有充分權力的議會政治。人民擁有自由並非沒有條件，個人的自由必須以他人之自由為界，自由是「成人」的權利與義務，嚴復以人之「自治力大者」來解釋成人，說「自由之樂，惟自治力大者為能享之。」而何者才算是具有自治力大者呢？他在〈原強〉文中曾提出「鼓民力、開民智、新民德」的說法，認為一國人民體力強健、智慧開敞、道德高超，則自然具備了富強之基礎，當然唯有具有體力、智慧與道德的人

民權，顧既立之餘，則上下為所皆有所束。若未督責書所謂法者，直刑而已。所以驅迫束縛其民而國君則超乎法之上，可以意用法易法而不為法所拘。夫如是，雖有法亦適成專制而已。

¹⁰ 《法意》二十卷二十章案語。

¹¹ 《法意》十一卷十九章案語。

民，才是能享受自由權利與承擔自由義務的人了。

三

嚴復寫〈闢韓〉時，自信滿滿，認為人民如獲得充分自由而能「自治」民權伸張，則君權自然萎縮，中國將日漸富強，因此他說：

誠如是，三十年而民不大和，治不大進，六十年而中國有不克與歐洲各國方富而比強者，正吾莠言亂政之罪可也。彼英、法、德、美諸邦之進於今治者，要不外百餘年、數十年間耳。況夫彼為其難，吾為其易也。……

但〈闢韓〉一文寫於甲午戰後，此與同時期之文章如〈原強〉、〈救亡決論〉等，均有強烈批評時政、發抒意見的特性，此類文章，如火石相擊，乍見閃光，其中往往具有相當突出的真知灼見，然而由於寫於倉促，又加上彼時的情緒高亢，思慮自然不夠周詳，因此分析此類文章，必須佐以其他著作，不可僅以一篇立論也。

〈闢韓〉光緒二十一年（1895）二月十七、八日分兩天在《直報》刊出後，據聞深為當時保守派大將張之洞所詆，責令屠仁守（梅君）發表〈辨闢韓書〉以駁之。¹²據湯志鈞《戊戌變法人物傳稿》謂：「迨〈闢韓〉為張之洞所詆，並令屠仁守發〈辨闢韓書〉以駁之，復鋒芒頓斂，示與妥協。」又據光緒二十二年嚴復家信：「前者《時務報》有〈闢韓〉一篇，聞張廣雅尚書見之大怒，其後自作駁論一篇，令屠墨君出名也。」屠文發表於光緒二十三年（1897）五月二十一日日的《時務報》，兩文相距已二年有餘，但對嚴復的衝擊似乎不甚小。嚴復對張之洞之論學傾向一向不予肯定，他

¹² 據湯志鈞《戊戌變法人物傳稿》謂：「迨〈闢韓〉為張之洞所詆，並令屠仁守發〈辨闢韓書〉以駁之，復鋒芒頓斂，示與妥協。」又據光緒二十二年嚴復家信：「前者《時務報》有〈闢韓〉一篇，聞張廣雅尚書見之大怒，其後自作駁論一篇，令屠墨君出名也。」

在《譯天演論自序》中說：「西學之事，問途日多，然亦有一二巨子，訥然謂彼之所精，不外家數形象之末，彼之所務，不越功利之間，逞臆為談，不咨其實。」其實是針對當時不懂西學卻喜歡將西學掛在嘴上的「重要」學者而言，雖未標明是張之洞，但明眼人應知所指。他在〈與外交報主人論教育書〉中又謂「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。」則更直接批評張氏「中學為體，西學為用」之說，認為「中學有中學之體用，西學有西學之體用」，硬將不同學問之體用配對摻合，是「不揣其本，支節為之」的行為。

但在屠的〈辨〉文發表後，嚴復在〈闢韓〉文中提倡重人民自由輕國君權力的說法，在某些地方似乎刻意有所修正，態度亦變得游移而保守，譬如他在光緒二十三年十二月二十三日至二十五日於《國聞報》上發表〈中俄交誼論〉中有曰：「夫君權之輕重，與民智之深淺成正比例。論者動言中國宜減君權，興議院。嗟呼！以今日民智未開之中國，願欲效泰西君民共主之美治，是大亂之道也。」此中之議論，已頗近張之洞《勸學篇》之味道了。

屠仁守的〈辨闢韓書〉其實是一篇無甚見識的文字，主旨在駁斥〈闢韓〉文中謂「君臣之倫，出於不得已，不足以為道之原」這一論點的，屠文說：

夫君臣之義，與天無極，其實尊卑上下云爾，自有倫紀以來，無所謂不得已之說也。在昔封建之時，天子撫有天下為君，則率士為之臣；諸侯撫有一國而為君，則境內為之臣；大夫有家，則家眾為之臣；下逮士庶人，有主則有僕，猶君臣也。……

將嚴文與屠文同置一處比較，則無論議論文筆，高下立見，以嚴之才學見識，為何受此下駟篇章影響，以致在某些場合刻意調整乃至改變自己原有的意見呢？

不僅如此，戊戌（1898）之後，嚴復幾乎將精力放在翻譯上，議論雖有，但不如〈原強〉〈闢韓〉時意氣風發，而辛亥（1911）之後，則不論在思想與政治主張，都已變成守舊的遺臣性人物了，這種「轉變」從表面

看起來，確實是十分驚人的。¹³

解釋這個問題，要從兩面入手：

其一是嚴復雖出身舊家庭、舊社會，但對中國傳統學術思想的熟稔了解，與同時的康、梁、章炳麟等人比較則屬薄弱，他對中國文化的解釋，是透過他對西學的了解再回過頭而看出來的，其中常有獨到的識見，但總顯得零碎而缺乏統整性，因此他對中國傳統思想的解釋總不能首尾相聯貫，他的某些信念也顯得游移。¹⁴

在這種情況下，他的矛盾其實不只是他本身的矛盾，而是整個時代的矛盾；整個時代的矛盾，在他這個原本游移的角色身上呈顯出來罷了。

而這種呈顯的方法，在節奏上也許和時代「同步」，但在趨勢上看，卻往往與世態相反。舉例而言，嚴復在一八九九年翻譯穆勒《自由論》，但到一九〇三年出版的時候，書名竟改成為《群己權界論》，這種改變極有趣味。《自由論》中雖然說自由不是「放誕恣睢」，自由是一種權利，同時也是一種義務，但穆勒的原著，絕不是在強調「群己權界」，猶如自由必須講求克制，但克制絕不是自由的積極含義一樣。譯名的改變，可以看出嚴復思想的改變。在嚴復著手翻譯《自由論》的時候，他覺得中國社會、中國傳統文化中缺乏自由，所以他不但宣傳穆勒的自由思想，甚至將自由賦予最高的精神價值，非自由，無以救中國的政治，無以提昇中國的文化。而嚴復的看法大致而言是正確的，當時的中國社會，確實缺乏對自由的認識，傳統中國文化中也忽略了個人自由的意義；但當嚴復譯完《自由論》之後，他發覺他置身的社會已變得較前「多元」，自由已不是新鮮的名詞，破畛域、衝決網羅的口號在當時叫得比什麼都響，置身如此社會

¹³ 將嚴復思想分為三期，即從甲午戰後至戊戌政變前（1895~1898）作為第一期，戊戌政變後至辛亥革命前（1898~1911）作為第二期，辛亥革命後至嚴氏去世（1911~1921）作為第三期，這個分期標準，普為研究嚴復的學者所接受。詳見王栻著《論嚴復與嚴譯名著》。

¹⁴ 蕭公權曾批評嚴復：「長於思慮而堅銳不足，所謂『瞻前慮後，計密成迂』者，誠忠實之自白。」蕭著《中國政治思想史》第三十三章〈戊戌前後之維新思想〉，可作為補充之說明。

的嚴復，突然覺得自己提倡自由已是多餘，一個初入自由的社會，所更須要的是有關「群己權界」的認識，於是他將《自由論》改名作《群己權界論》¹⁵，提倡新學的人個性中總有些反傳統的傾向，當自由已成為社會新的價值，而變成一種新的「傳統」之後，「反傳統」的人只好重新調整自己的方向，重新選擇自己反傳統的方式。同樣的方法，我們可以用來解釋嚴復在君權、民權、孔學等問題上的轉變，如民國六年（1917）嚴復與熊純如書中謂：

中國目前危難，全由人心之非，而異日一線命根，仍是數千年來先王教化之澤。

又說：

覺彼族（指西方）三百年來之進化，只做到利己殺人寡廉鮮恥八個字，回觀孔孟之道，真量同天地，澤被寰區。

對傳統中學與近世西學的判斷，與早期見解相距千里，同樣是這種心理之下的投射反應。晚清學者不僅嚴復如此，對中國傳統學問飽飫之士如康有為、章炳麟、王國維等人，亦莫不如此。

嚴復後期「轉變」也可從另外的一個角度來衡量。嚴復在晚清學術的貢獻是藉譯作來傳遞真實的西學，他的翻譯是真正從精通外文入手，而有別於當時的一些翻譯家如林紓等人不懂外文，完全從意譯入手，因此，嚴復所翻譯的西學，所傳遞西學的消息應該更正確，更精深，但事實是如此嗎？

傅斯年曾批評嚴復的翻譯，說：「嚴幾道先生譯的書中，《天演論》和《法意》最糟，假使赫胥黎和孟德斯鳩晚死幾年，學會了中文，看看他原著的譯文，定要在法庭起訴，不然，也要登報辯明。這都因為嚴先生不

¹⁵ 〈群己權界論序〉曰：「十稔之間，吾國考西政者日益眾矣，於是自由之說常聞於士大夫。顧篤舊者既驚怖其言，目為洪水猛獸之邪說，喜新者又恣肆泛濫，蕩然不得其所歸。以二者之皆譏，則取舊譯英人穆勒氏書，顏曰《群己權界論》，畀手民印版，以行於世。」

曾對於作者負責任，他只對自己負責任。」¹⁶可見嚴復翻譯的名著，即使以嚴氏自訂的「信、達、雅」作標準，也還是有爭議的，當然，藉著嚴復的翻譯而了解的「西學」，會是真正的西學嗎？

當然這個問題也可以拿來問嚴復，他對「西學」真正掌握了多少？他對西學判斷是否是正確無誤？

嚴復嘗一度熱心介紹西方的自由思想入中國，他自己的政治思想也是以自由為核心，然後發展出來民權、議會政治等的主張，而他這一派思想在西方當時思潮中，所代表的也是一部分而非全部。嚴格說來，嚴復的自由主張比較接近十九世紀英國資本主義者理論，而與強調平等觀念的法國民派頗有不同，李澤厚論及此事時說：「在中國，前者為改良派所主張，後者為革命派所信奉。」¹⁷大致而言，這是公允的判斷。嚴復既是英國自由主義的信奉者，自由主義者是不主張廢君的，這也就是為什麼嚴復對君主與君權作了那麼大的批評之後，但在論及廢棄帝制這一議題時，態度又極為保守，認為「其時未至，其俗未成，其民不足以自治也」。這和辛亥之後，嚴復竟參與擁戴的「籌安會」，後又投身「復辟」，表面上看情況十分複雜，乃至互相衝突矛盾，然而細尋理路，亦非毫無線索的。

從這個角度切入，嚴復的前後矛盾其實並不矛盾。他從來沒有主張廢除帝制，只是在他積極提倡民主自由的時候，給人一個印象，認為這種勇於肯定民主、維護人民自由的學者是和革命派站在一塊的，歷史對嚴復當時的了解，原來是一個假相。嚴復的思想，在主軸上，前後並沒有太大的出入，只是他處在一個瞬息萬變的時代，前一時期被譽為進步的思潮，後一時期就被視為落伍，嚴復學問氣度以及參政的熱誠不如康有為、章炳麟，康、章在晚清被目為領先時潮之髦士，到民國之後，則被看作是落伍的象徵，這一點，不僅嚴復與之相似，清末民初之重要學者，幾乎都與之有相似之處。

¹⁶ 見《傅斯年選集》，第二冊，〈譯書感言〉。

¹⁷ 見李澤厚，《中國近代思想史論》，〈論嚴復〉。