

## 嚴復之體用論及對中體西用論之批判

李增

政治大學哲學系

### 論文提要

嚴復之「體用」論之目的在為國家提出救亡圖存，變法富強之哲學基礎，其主旨在批判「中體西用」戲論之不通，而主張「體用一源」之論，以假借西化為手段以達致救國圖強之目的者也。其理論形成其整個思想體系之脊椎，並貫穿其體系內而佈置為經緯者也。

### 一、體用理論背景

自鴉片戰爭以來，滿清政府處於內憂外患，屢戰屢敗，喪權辱國的窘境下，一般的有志之士<sup>1</sup>提出了「師夷長技以制夷」，推行了「洋務運動」

<sup>1</sup> 梁啟超云：「今文學之健者，必推龔（自珍）、魏（魏源）。龔魏之時，清政既漸陵夷衰微矣。舉國方酣太平，而彼輩若不勝其憂危，恆相指天畫地，規天下之計。……源有《元史》，有《海國圖志》。治域外地理者，源實為先驅，故後之治今文學者，喜以經術作政論，則龔魏之遺也。」（《清代學術概論》，台灣中華書局，頁55-56）筆者按，「師夷長技以制夷」即出於《海國圖志》。

2，倡言「中體西用」的論述<sup>3</sup>以圖救亡自強。然而甲午戰敗顯現出「中體西用」論之失效，思以君主立憲「百日維新」彌補其罅漏而繼之以失敗。之後雖有辛亥之役而建立民國，然而軍閥亂政，「革命尚未成功」，中華民族陷入生死存亡的危機。在此情況之下，有志之士莫不激昂慷慨、焦心苦慮，思考如何救亡圖存之策。嚴復（1852~1922）在這背景之下，基於滿腔愛國熱誠，以及懷抱士君子的天下興亡、匹夫有責的責任感，提出了他的「西化路線」以圖救國自強，並嚴厲批判「中體西用」論的錯誤，並以「體用一源」之論以糾正其失當。

在這批判與建言當中，他以「體用一源」之關係建立他的思考模式，以推行其西化的「體」與「用」為手段，以期達到「愛國保種」、救亡圖存的目的。

嚴復之所以提出西化的體用論是有與其個人經歷的社會背景有關的。當時滿清的腐敗與西洋（歐洲英德法、俄）及東洋（日本）交互侵略，中西軍事、政治、經濟、文化的衝突激蕩的社會以及他個人的生活背景影響了他的思想。構成了其「體用」論的成素。

<sup>2</sup>王爾敏云：「自咸豐十年以後，國人……提出「變局」的時代意義。隨之而展開「洋務」運動，亦即在實質上的工業運動。（原註十）……「洋務」運動在內在的要求和期望的目的都是求富求強，所以其反面的意義也就是『自強』運動。（原註十一）此種『自強』運動，無論其形式手段和內容，多半以學習西方列強為宗旨，也就是採取西方國家致富的道路，換句話說也就是一種西化的傾向。」（《晚清政治思想史論》，華世出版社，頁8-9）又：「洋務」與「自強」之詳細定義請參見原註、註十、註十一。以下簡稱王爾敏書，書名不具。

<sup>3</sup>詳見王爾敏書：〈三、清季知識分子的中體西用論〉，頁51-71。王教授認為：「『中學為體，西學為用』……惟就意義而言，則具時代的代表性，構成這一時代大部份知識分子的共同觀念，亦即當時知識分子為中國文化教育開展新天地的思想基礎。……『中體西用』，晚清民初，為人習聞。若干學人，曾為之爭訟不決，其有力之說，則就體用二字本義作餌，以為『中體西用』根本不通。因為『有某物之體，方有某物之用』。」（以下引嚴復，《嚴幾道文鈔》，卷四，頁18-19，牛體馬用之文。）

嚴復是福建侯官人，生於咸豐年間（1852）<sup>4</sup>，十一歲從黃少巖先生治經。十五歲入馬江學堂肄業，所習為「英文、自然科學及其基礎理論」<sup>5</sup>，廿五歲入英吉利格林尼次抱士穆德大學院，肄習高等算學、格致、與海軍戰術、海戰公法及建築海軍砲保諸藝術」<sup>6</sup>，廿六歲留英期間考察英國政、法及民風習。自修英國哲學等等。個人的學經歷，使他具有了國學的基礎，吸收了自然科學的理論，研究了英國的經驗論、進化論、自由民主的思想。因此在他眼見西洋文化的發達、國家的富強，而相對之下，清廷的腐敗無能、中國文化的知識、道德、風俗的落伍、國民體格的衰弱<sup>7</sup>與精神的萎靡，在這中西文化的比較之下，決定了他以自然科學基礎理論、社會的物競天擇的進化論<sup>8</sup>，政治上的自由、平等、民主等為「體」，而要在中國社會進行「西化」的「用」，以達到西化圖強的目的。

## 二、對中體西用之批判

嚴復的「體用」思想是與那以晚清張之洞為代表的「中體西用」<sup>9</sup>的

<sup>4</sup>詳見王蓬常著，《民國嚴幾道先生復年譜》（台灣商務印書館），頁1-2。以下簡稱《年譜》。

<sup>5</sup>詳見《年譜》：頁4-5。

<sup>6</sup>《年譜》：頁7。

<sup>7</sup>詳見《嚴幾道文鈔》，卷之一（世界書局），頁1-5，〈論世變之亟〉乙文。以下簡稱《文鈔》。

<sup>8</sup>嚴復譯有T.H. Huxley, *Evolution and Ethics*，為赫胥黎著，《天演論》（台灣商務印書館）。

<sup>9</sup>請參見註2、註3。倡言「中體西用」是當時思潮。梁啟超說：「甲午喪師，舉國震動，年少氣盛之士疾首扼腕言『惟新變法』。而疆吏若李鴻章、張之洞輩，亦稍稍和之，而其流行語，則有所謂『中學為體，西學為用』者，張之洞最樂道之，而舉國以為至言。蓋當時之人，絕不承認歐美人除能製造、能測量、能駕駛、能操練之外，更有其他學問，而在譯出西書中求之，亦確無他種學問可見。」同註1，頁71。由此可見，中體西用派對西洋科學、哲學、政治哲學之知，遠乎嚴復之後。

思潮相對立的。這種「中體西用」的思潮認為在救亡圖存，變法自強，並在中西文化交流中的取捨態度上要以中國文化為根本，而尤以儒學為主幹。其內涵大致引用固有的經史子集<sup>10</sup>，尤其是儒家的孔孟程朱，而歸本於孔子之道。其所堅守的是儒家的倫理道德思想—忠孝節悌，三綱五常。在政治上則堅持君主專制、君尊臣卑<sup>11</sup>。其方法則是借「通經史」以言經世濟民<sup>12</sup>。總而言之，目的在維護以中國為本位的「聖教」<sup>13</sup>。而對「西用」之體認則是肯定西洋科技之高明，而學習其器物文化之利便，欲以「師夷長技以制夷」並變法自強者也<sup>14</sup>。而其他若西洋文字語言、格致之學亦附

又本文後之所提「張之洞之中體西用」是泛指其有此等思想的一般士紳、知識分子而言，並非僅指張之洞之思想。

<sup>10</sup> 張之洞云：「今日學者，必先通經，以明我先聖先師立教之旨；考史以識治亂……；涉獵子集，以通我國之學術文章。」（張之洞，《勸學篇·內篇》，頁25）

<sup>11</sup> 王爾敏教授引文悌言：「惟中國此日講求西法，所貴使中國之人明西法為中國用，以強中國。非欲將中國一切典章文物廢棄摧燒，全變西法，使中國之人默化潛移，盡為西洋之人，然後為強也。故其事必須修明孔孟程朱、四書五經、小學性理諸書，植為根柢。使人熟知孝悌忠信、禮義廉恥、綱常倫紀、名教氣節，以明體；然後再習外國文字、言語、藝術，以致用。……若全不學為政本末，如邇來時務知新等報所論，尊俠力，伸民權，與會黨，改制度……平君臣之尊卑，男女之內外……其勢小則群起鬥爭，召亂無已，大則各便私利，賣國何難。」（《翼教叢編》卷二，頁8）見王爾敏書，頁62。

<sup>12</sup> 同註10，頁六三，王爾敏教授引宋伯魯之說：「臣以為未有不通經史而可以言經濟者，亦未有不達時務而可謂之正學者。」（《東華續光緒朝》，卷一四五，頁6-7）

<sup>13</sup> 同上，頁59。徐錫言：「總之，以聖教為根本，以西學為枝葉，……聖教之絕續，氣運之轉移，爭此一間。」（《戊戌變法檔案史料》，頁63）

<sup>14</sup> 王韜云：「誠使孔子生於今日，其於西國舟車槍砲機器之制，亦必有所取焉。器則取諸西國，道則備當自躬。蓋萬世而不變者，孔子之道也，儒道也，亦人道也。」（《弢園文錄·外編》，卷十一，頁11-12）

庸於「科技」而學習之<sup>15</sup>。甲午戰敗後，改良派則加以商工之提倡，政制之維新仍僅能模倣「西用」之皮毛而未能深入其根本之學理，因而其成效微薄，且以失敗收場。

於「中體西用」的思考模式中，認為中、西是兩種不同而對立的文化。在兩者的比較上：從思考模式而言之，則是以中學為體、西學為用的基本架構；中學是形而上的道，西學為形而下的器<sup>16</sup>。在心態上，是以中學為本，西學為末<sup>17</sup>，中學為根本，西學為枝葉<sup>18</sup>。在價值取向上：以中學為主，西學為輔<sup>19</sup>。在取捨次序上則以中學為先、西學為後<sup>20</sup>。在內容上：「中學為內學，西學為外學」<sup>21</sup>。而在形式上，以中學為舊學，西學為新學<sup>22</sup>。這

<sup>15</sup> 湖南南學會的宗旨：「使孔孟程朱生此時，不能舍西學不講。……西學近乎格物致知。」（《湘報類纂·丙集》卷上，頁九）再見同註11：「習外國文字、語言、藝術以致用。」張之洞云：「知外不知中，謂之失心；知中不知外，謂之聾瞽。夫不通西語，不識西文，不譯西書……非聾瞽而何哉？」（《勸學篇·外篇》，頁15）

<sup>16</sup> 王韜云：「形而上者中國也，以道勝；形而下者西人也，以器勝。如徒頌西人，而貶己所守，未窺為治之本者也。」（《弢園尺牘》，卷四，頁10）

<sup>17</sup> 鄭觀應云：「中學其本也，西學其末也。主以中學，輔以西學。」（《盛世危言正續編》，卷一，頁15）

<sup>18</sup> 同註13。

<sup>19</sup> 同註17。又光緒二十四年江蘇蘇學會成立，其立會宗旨：「以中學為主，西學為輔」；中學為體，西學為用。中學有未備者，以西學補之；中學有失傳者，以西學還之。以中學包羅西學，不能以西學凌駕中學，此是立會宗旨。」（《蘇學會簡明章程》）

<sup>20</sup> 長慶云：「說者謂中學為體，西學為用，是學有本末，不容越俎。要在先中後西，方為通體達用之才。」（《戊戌變法檔案史料》，頁311）

<sup>21</sup> 張之洞云：「中學為內學，西學為外學；中學治身心，西學應世事。」（《勸學篇·外篇》，頁47）

<sup>22</sup> 張之洞云：「新舊兼學。四書、五經、中國史事、政書、地圖為舊學；西政、西藝、西史為新學。舊學為體，新學為用，不使偏廢。」（《勸學篇·外篇》，頁

些分類法，皆視中、西文化為不同典型的異體。其本根與枝葉裁斷為兩截，本根與枝葉不同一於一棵樹，換言之，有松樹之本根而欲有蘋果之枝葉果實。所以嚴復嘲笑為「牛體馬用」之戲論。總而言之：這些主張雖對中學偏愛，要維護綱常名教、君主政制，但仍承認西洋科技之長，而採取接納的態度。但在這時期尚未體認商業、民主政治、科學理論之重要，更遑論及對西洋科學之認識了。

由此可見，「中體西用」的思考方式，是將「體」、「用」劃分為二種不同的東西。將形而上與形而下分為兩截、道與器不相連屬的科目，道是儒家倫理，器是西洋科技（尙不是科學）。體、用的關係上也不像古代道家以道為體、萬物為用<sup>23</sup>、《易·繫辭傳》的道為體、器為用<sup>24</sup>，魏晉本體論的以無為體、有為用<sup>25</sup>，宋儒的理為體、氣為用<sup>26</sup>，亞里斯多德的以本體為體，屬性為用等屬於哲學性的思維，而只是晚清那個時代「渙漫、寬泛的用法」<sup>27</sup>。這種「體」與「用」不是一體的或同一物類，而是兩種不

八) 綜觀中體西用的理論(註16至註22)，無論是體用、道器、本末、主輔、先後、內外、新舊之辨，最後皆主張中西兩者兼用，融合為一。宋伯魯云：「夫中學體也，西學用也。無體不立，無用不行，二者相需，缺一不可。今世之學者，非偏於此，即偏於彼，徒相水火，難成通才。……泯中西之界限，化新舊之門戶，庶體用並舉，人多通才。」(同註12)

<sup>23</sup> 《老子》四十一章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」三十八章：「昔之得一者，天得一以清，……萬物得一以生。」

<sup>24</sup> 《易經·繫辭傳》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」

<sup>25</sup> 王弼貴無(見《老子指略》，老子註)。裴頠崇有(見崇有論)，郭象獨化(見莊子註)。

<sup>26</sup> 見朱子理氣太極學說。

<sup>27</sup> 見同註2，頁51-53。王爾敏教授云：「至於清季士大夫，引用於其言論之中，渙漫而無止境，幾至無往而不應用，乃致原話放失，不求深察，體用二字，遂變為更寬泛的偶辭了。」又羅光《中國哲學思想史·宋元明篇》(台灣學生書局，頁356)云：「『中學為體，西學為用』這兩句話，若按哲學意義去講，根本不通。因為『體』為本體，『用』為本體之用，怎麼可以用和本體完全是相對立，而且『用』

相干的課題湊合在一起。這只是在晚清社會上，火燒屁股急需「師夷長技以制夷」取長補短的產物。但目的卻是在救亡圖存，這一點是毫無疑問的，而且也著眼在此，並且將科技之術與科學理論設置於學堂的課目上，這在教育與文化也有其貢獻的。

嚴復對「中體西用」的嚴厲批判出現在甲午戰敗後，他眼見洋務運動的失敗後仍要持守中體西用陳腐之說，甚為痛心疾首，其言云：

夫中國之議學堂久矣。雖所論人殊，而總其大經則不外中學謂(為)、西學為用也。西政為本而西藝為末也。主於中學以西學輔所不足也。……之數說者，其持之皆有故而其言之也，則不必皆成理。際此新機方倪，人心昧昧、彼聞一二鉅子之論，以為當然，循而用之，其害於吾國長進之機，少者十年，多者數紀。天下方如火屋漏舟，一再誤之，殆無幸已，此走所以不避嬰逆而有言也。<sup>28</sup>

### 三、嚴氏體用論式

嚴復對於這些問題的批判所根據的思想架構，仍是以「體用」的模式。不過他的「體用」典型並不同於張之洞的「中體西用」的模式。他認為「體」與「用」如同一棵果樹，本根與枝葉、果實是一體的，要有什麼樣的果，就需要植種什麼的根子，要一棵橘子長出蘋果是不可能的。牛體馬用，則是啼笑皆非。「體」與「用」是一體不可分割，不可截絕的內在相聯繫的關係，「體用同源」，有其體才能展現其用，有其用必根於有其體。體用不可分開，鑄為一體。就像先賢程頤所說的一般：

至微者理也，至著者象也。用一源、微無間。<sup>29</sup>

不是本體所有的呢？」

<sup>28</sup> 嚴復，《嚴幾道文鈔》(世界書局)，頁240，〈與外交報主人論教育書〉。

<sup>29</sup> 程頤，〈伊川易傳序〉。

朱熹解釋說：「體用一源者，自理而觀，則理為體，象為用，而理中有象，是源也。顯微無間者，自象而觀，則象為顯，理為微，而象中有理，是無間也。」<sup>30</sup>這即是「體用相即、理事無礙」<sup>31</sup>，「即體而言，用在體，即用而言，體在用，是謂體用一源。」<sup>32</sup>所以體與用是不能分割為二，兩者相須（需），吳廷棟說得很明白：「世無無體之用，亦無無用之體。有用而無體，其用只是詐偽；有體而無用，其體必多缺陷。知體用一源，則所當致力者，宜知所先後矣。」<sup>33</sup>

其次，這種體、用的關係，也即是易傳中的「形而上謂之道，形而下者謂之器」的「道」、「器」的關係。朱熹說：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟些氣，然後有形。」<sup>34</sup>「若以有形無形言之，便是物與理相間斷了。所以截得分明者，只是上下之間，分別得一箇界止分明。器亦道，道亦器，有分別而不相離也。」<sup>35</sup>因此呂坤說：「道器非兩物，理氣非兩件。成象成形者器，所以然者道；生物成物者氣，所以然者理。道與理，視之無跡，捫之無物，必分道器，理氣為兩項，殊為末稍。」<sup>36</sup>所以說「名雖有道器之別，然實非二物。」<sup>37</sup>綜觀先賢所見而言之，即是「生物之本」與「生物之具」而論，人事器物所根據的根本在於「道」、「理」「人據之而成之」而使自然原始材質（氣也）而使之「具」有而成「器」，此即人須根據科學原理（理論）而巧思之，創造之而有科技之器物文化。科學的基礎理論是製造科技器物之「所以然

<sup>30</sup> 朱熹，《文集·答何叔京書》。

<sup>31</sup> 華嚴宗，理事無礙觀。請參考羅光，《中國哲學思想史·魏晉隋唐篇》下，頁673-674之詮釋。

<sup>32</sup> 王陽明，《傳習錄》上。

<sup>33</sup> 王爾敏書，頁53引文。吳廷棟《拙修集》，卷八，頁32。

<sup>34</sup> 朱熹，《文集·答黃道夫》。

<sup>35</sup> 朱熹，《語類》，卷七五。

<sup>36</sup> 呂坤，《呻吟語·說道》。

<sup>37</sup> 羅欽順，《困知記附錄·答林次崖僉憲書》。

者道（與理）」。所以，若欲發展科技，則必先深究科學（嚴氏稱之為名數質力）。科技與科學是分不開的，而其源流、根葉是同一的。換言之，「即體即用」、「體用不二」而「體用一源」，就是這個意思。

就依據前文而觀之：張之洞的「中體西用」即是體用不一，道器相離，僅欲求西洋科技之利而不深究西洋科學之理論，則其效果是「師夷之長技」而並不「長」，而在甲午之戰暴其所「短」。嚴復即此而批評之：

善夫金匱裘可桴孝廉之言曰：「體用者，即一物而言之也。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。」中西學之為異也，如其種人之面目，不可強謂似也。故中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則兩立、合之則兩亡。議者必欲合之而以為一物，且一體而一用之。斯其文義違舛。固已名之不可言矣，烏望言之而可行乎。其曰政本而藝末也，滋所謂顛倒錯亂者矣。<sup>38</sup>

由上文而觀之：嚴復正是接納了先賢「體用一源」，「道器相即」的路線：一者。從體用關係上而言之，體用一源，由體而發用，用之顯發依據於體，體用存於一物，體用不可相離。這和張之洞拆「體用為二」者不同。二者從道器相關上而言，器物之所以成，必依據「所以然之者」之道、理。人工製造器，必取之自然之物質加工而成之者，其所以成，則是以人之「心力」依據著道理（科學理論）加以妙思巧作而成。而由嚴復看來，西洋科技文化之所以能夠產生器物之精良，仍是背後根據無形之科學理論。這種科學理論（名數質力）才是發展科技（西藝）的基礎，沒有這些基礎即不能產生精良的西藝與西政。所以科學是「體」而科技是「用」，體用是不能分割的。「中體西用」論者想要保留儒家的倫理道德三綱五常為體，而又不欲深究西學科學理論，急急地求科技之發展之用，嚴復認為那是體用不一致、牛頭不對馬嘴，以牛之體接馬之四蹄以求有千里馬之用，那是行不通的。所以要有馬之利「用」，必須配有馬之「體」，千萬不可安裝牛之頭。因此要有船堅砲利的科技之利用，則必須要講究科技背

<sup>38</sup> 同註28。

後所根據的科學理論，以此為體而不能以中學為體。若欲強行為之，馮友蘭也說「那是不通底」<sup>39</sup>。

再者，從以上所論並綜觀嚴氏之書<sup>40</sup>之意，嚴氏「體用」之意義可簡表如下：

|  | 本質   | 形式   | 關係     | 實際     | 結論                |
|--|------|------|--------|--------|-------------------|
|  | 道理本體 | 形本而上 | 根基本礎   | 理科學    | 體體體               |
|  | 器氣現象 | 形末而下 | 枝花功葉果用 | 器政科物制技 | 用用用<br>一相為<br>源交一 |

再者，從嚴復的經歷探討之，更可看出其體用論之另一貌相。嚴復除小時唸中學（中文）外，少年進海軍學堂、學英文、科學理論、操練科技，青年留學英國除學海軍與科學外、尚考察英國政制文化、民間風土人情、及研討英國經驗論有關之學說、方法論、政治哲學、自由論、社會學，受培根、洛克、達爾文、彌爾、赫胥黎、斯賓塞、孟德斯鳩、甄克思。除精思研讀，尚且親釋後五者之著作且多加「按語」。所以更能深透西洋科學

<sup>39</sup> 馮友蘭〈新事論〉：「清末人所謂『中學為體，西學為用』者，就一面說是不通的。但就另一方面說，亦是可以说底。如……是說：我們可以以五經四書為體，以槍炮為用，則這話誠然是不通底。讀五經四書，是不會讀出槍炮來底。……如是說組織社會的道德是中國人所本有底，現在所須添加者，是西洋的知識技術工業，則此話是可說底。」對「中體西用」說，讀者可參考韋政通著，《中國哲學辭典》（大林出版社）。中體西用、體用、道器各條。

<sup>40</sup> 嚴復，《嚴幾道文鈔》（世界書局）。

理論、政治制度，以及經驗論之哲學，且能洞察西洋文化特異的「求真」（追求真理）的精神。這種「崇真去偽」的態度，才是推動西洋科技文化的動力與精髓，這才是西洋文化最高的「體」，其它的科學、政制、文化才是其「用」之展現。所以嚴氏了解科技的背後根據是科學，民主政治背後的理論基礎是政治哲學，而科學與政治哲學之更深層的基礎則是哲學（方法論），哲學的精神根基則是「求真」。而求真則是為知識，知識之擁有者則是人才。若此所見，上層為下層之「體」，下層為上層之「用」，這便是「體用相對」論者，其公式如下：

附圖表說明：依照嚴復使用名詞而定之。

人才：民智、民德、民能之結合。

知識：各種專科之知識。

真理：崇真去偽之精神。

哲學：求真之方法學；歸納法、演繹法、實驗法。

科學：名數質力。

科技：船堅砲利。

日用：人民之農工商。

自強：國家富強。

圖存：民族生存。

（註：▼符號表示上層為下層之「體」，下層為上層之「用」。  
△符號表示下層為上層之「用」，上層為下層之「體」。）



由此可見，在人類文化上，最高之「體」為人才，最基本的用則是為種族救亡圖存，以生存做為基本之用之基也。所以在嚴氏的「體用」，固然在中間部份為交互（相對）體用論，而在上下最高與最底則是以人的存在做為絕對的體用，既是最高的「體」，也是最底的「用」。體用同一，皆建立於人之存有、起始與終極，則是絕對體用論，此是「體用一源」論者也。

#### 四、兩者之比較

若是將嚴氏之「體用」論與張之洞為代表的「中體西用」論分析比較則可以看出其同異：兩者所同者有三：一者兩者皆處於清末喪權辱國、內外交侵，恐被烈強瓜分鯨吞亡國滅種，因此要以「體用」論以「救亡圖存，變法自強」，這種立場是相同的。其次兩者皆視中、西文化是兩個不同典型的對立體。最後，兩者都肯定西洋文化的長處，都要吸收其優點以為中國圖強求存之用。而兩者的差別一者在於兩者出身與經歷的不同，所以持論也因之差異。持「中體西論」者大都由科學的官僚或讀漢學的士紳，少數懂得洋文，通過譯書得到少量淺薄的西洋文化知識，但在中西衝突中具有實務經驗者。所以立論較保守，堅持中學的優越，肯定儒學的價值。其對西洋科技之認識也僅限於船堅砲利之用、鐵路郵電之便，對於科學理論見識不深。其對西洋政治之認識僅在議會、君主立憲之皮毛形成，對於其政治哲學則是茫然。而嚴復的經歷恰巧與之相反，睥視科舉，然而亦在中晚年也考不取科舉；留學英國、學習科技、科學，政治哲學與經驗論、方

法論，而亦自嘆中國書讀得太少。他的經歷使他能洞察西洋文化之深底與長處，能夠比較

中西文化之長短與差異。認為西學優於中學，因而主張通過西化以求變法富強。所以堅持西體西用、體用一貫而與中體西用、體用分二不同的立論。列表分析如下：

|                     |                  |                  |                  |                  |                            |
|---------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|----------------------------|
| 張中<br>之體<br>洞西<br>用 | 體<br>用<br>二<br>分 | 體<br>用<br>各<br>異 | 體<br>用<br>分<br>裂 | 體<br>用<br>殊<br>絕 | 體<br>用<br>拆<br>離           |
| 嚴西<br>體<br>復西<br>用  | 體<br>用<br>一<br>源 | 體<br>用<br>一<br>同 | 體<br>用<br>融<br>合 | 體<br>用<br>相<br>對 | 體<br>用<br>相<br>關<br>成<br>一 |

從以上列表可以看出張氏、嚴氏兩者的差別是很明顯的。然而兩者在體用論的用名取譬，固然有些類同，例如本末、根本與枝葉、主輔關係等等。但常是同詞異指、意義有別。張氏之中體西用論者之本末、根葉、主輔是從價值取向在晚清國情上選擇中學與西藝為施政的先後、主次的問題。而嚴氏則認為體用是本根與枝葉是「本是同根生」，同為一棵植物不可分割的。有某種本根、就能發出某種枝葉與果實。換言之，有禾才有米。反言之，有稻禾之根莖，不能生出麥子來。有科學理論，才能產生精良的科技文化；沒有精深的科學理論，就不能產生精良的科技。中體西論者未能精研科學理論，而幻想要有船堅砲利之「長技」，那是「乖舛」之論。這便是嚴氏要明白表述的意思。

#### 五、結論

中國歷代說「體用」從老子的道與萬物、魏晉的「有無」、宋儒的理

氣、道器皆是本體論著手，但是晚清所論述的體用，羅光教授認為並不太含涉哲學味<sup>41</sup>。這個看法是對的。然而晚清以張之洞為代表的中體西用論是在論述中西兩種不同的文化在交融中，如何選擇與安排，是在本末、先後、根葉，性質之認定等問題。而嚴復所說的「體用」其實是在論述同一科目（或同一課題、事物）中，「理論」與「實用」之間的關係，這與淮南子的「道與事」之間的關係是有點類似的<sup>42</sup>。其主要意義在敘述一事物所具的核心本質即是其「體」；所能展現於外的功效即是其「用」。張之洞與嚴復所論述的是不一樣的。

晚清體用論（包括張氏、嚴氏兩者）者之提出即是在變法中如何取資西學以消極地在如何能救亡圖存，積極的則在如何追求國家之自強。這是晚清士紳從鴉片戰爭慘痛教訓中要師夷長技以制夷。換言之：第一步是要從科技的西化以求進步。甲午戰後喪權辱國的奇恥大辱中要變法維新以求自強，這是從政制上的西化。維新失敗後、歷經辛亥革命、復辟、稱帝、軍閥亂政、五四、北伐、抗日、大陸淪陷以迄於今兩岸對立，國家多故、民族多難。大陸獨尊馬列唯物論、台灣西化多元化。成效不一這是第三階段哲學的西化。嚴復經歷前二階段，亦提倡取法英國經驗論，可說是第三階段哲學西化的肇始者，但未及見大陸在哲學西化所受之禍烈，造成中國未曾有之浩劫，是為嚴氏未及見之。

在張之洞為代表所提出「中體西用」之模式以欲變法自強，嚴復譏諷為「牛體馬用」，牛頭不對馬嘴不通之論。嚴復之批評亦對亦不對。一者，若是張之洞以中國的經史子集、儒家的四書五經、宋明的心性、釋道的空無、八股以取士，以此之行徑欲達致師夷之長技，求科技科學之效用，恐怕是滯礙難行。二者，若是張派仍要維護君主專制、容許愚婦（慈禧）稚

<sup>41</sup> 同註27。

<sup>42</sup> 《淮南子·要略訓》敘述道與事相關（見原文），換言之，理論與實用相關。理論不能脫離實際、實用不能脫離理論。又請參見任繼愈主編，《中國哲學發展史·秦漢篇》（人民出版社），頁278，「道事與歷史觀」乙節，文長不引。

子（宣統）主宰中國朝廷、不僅未有救亡圖強的成效，反而有覆家亡國的悲劇。是故西化的科技亦要西化的民主政制才能襯托其效，這種批評，嚴氏是對的。另一方面，嚴氏迷信西化，全然要西體西用，高估科學萬能，不但要以科學做為科技之體，亦要做為政制之基礎，此者恐怕亦犯有「牛體馬用」之不對當，嚴氏未能深察。而更荒謬的，在比較文化架構下，嚴氏以西優中劣，矮化（甚至醜化）中國文化，抱持絕對西化之偏見、批評漢學、宋元理學、明代心學、清之樸學與詩詞幻化不「實」、不切實「用」而盡欲拋棄之，評科學八股文「錮蔽人才」而卻自己本身又從事於此<sup>43</sup>，此者，不僅是偏見，而且是自相矛盾。這是不通之論。

又另一方面，嚴氏亟力抨擊中體西用而主張西體西用、中體中用，又要崇尚西化。但是嚴氏為中國人，中國有中國之體，嚴氏如何保留中體？而且在文化交流中，中體與西體有交流，中用與西用亦有交流，在這複雜而不可避免交叉的混合中，絕不可能有所謂純粹不雜的「西體西用」、必定交互混雜、種種問題，如何處置？嚴氏未能深論。

再者，嚴氏過份偏執英國近代經驗論的學說，對於古希臘哲學、中古哲學、近代歐陸的哲學缺乏詳盡認識，未能體會到哲學的深奧，所以未能深見哲學的形上學是為科學之體。嚴氏亦未能預測到中國除科技、政制受西化的影響外，五四之後受西洋的哲學之激蕩更大、受害最烈。哲學的西化，更是困擾中國當代文化的大問題。嚴氏僅從西洋科學層次的短視而未能以哲學的高度透視整體文化，魯莽地提出「西優中劣」自貶的比較文化觀，一方面或可刺激國人加速西化的積極推動力，另一方面恐亦破壞中國文化高貴的部份而僅想其淺陋部份而自卑。嚴氏之論，幸也不幸？

不特此也，嚴氏偏向西化、高估科學萬能，貶損其它文化的價值，踐踏中國文化中的學問與文化價值，而不能對整體文化之道有全盤的了解，遂使忽略人生在器物文化之外的文化藝術與人文學科的價值，這是嚴氏所學不足之處。

最後嚴復亦有其真知灼見之處。他看出要救中國之免於滅種亡國的危機，其所產生的危機的根本原因即是在當時中國社會人才的貧乏所造成

<sup>43</sup> 同註5。

的；而外國列強之交侵、吞食中國，亦在於中國滿清政府與社會缺乏人才而造成積弱不振的緣故。所以他亟呼要中國富強必先培育社會有用的人才，因此他以「人才」為終極之體，富強為終極之用。另外，他對人的看法是原本是自然人（常民）必須通過「學」習得到知識而後始能品格提昇為「人才」。而知識之真確與獲得亦要從直接研究自然界、實物實事之性理而後得之，國民有知識後才能「圖強」，這些見解是對的。

### 參考書目

1. 嚴復，《嚴幾道文鈔》，台北：世界書局，民國六十年，初版。
2. 赫胥黎著，嚴復譯，《天演論》，台北：台灣商務印書館。
3. 孟德斯鳩著，嚴復譯，《法意》，台北：台灣商務印書館。
4. 甄克思著，嚴復譯，台北：台灣商務印書館，人人文庫，民六十六年。
5. 《群學肄言》，台北：台灣商務印書館，人人文庫，1970年。
6. 《原富》，台北：台灣商務印書館，人人文庫，1977年。
7. 彌爾著，嚴復譯，《群己權界論》，台北：台灣商務印書館。
8. 王蘊常，《民國嚴幾道先生復年譜》，台北：台灣商務印書館，民國七十年。
9. 郭正昭，《中國歷代思想家：嚴復》，台北：台灣商務印書館，民國七十六年，三版。
10. Schwartz, Benjamin: *In Search of Wealth and Power · Yen—Fu and the West*. Harvard University Press, 1965.
11. 王爾敏，《晚清政治思想史論》，台北：華世出版社，民國六十九年。
12. 梁啟超，《清代學術概論》，台北：台灣中華書局，民國六十九年。
13. 周振甫，《嚴復思想評述》，台北：台灣中華書局，民國五十三年。
14. 郭湛波，《嚴復的時代及其思想》（《近五十年中國思想史補編》，龍門書店，1965年。）
15. 馮友蘭，《中國哲學史新編》（六冊），台北：藍燈文化事業股份有限公司，民國八十年。
16. 田默迪，〈嚴復天演論的翻譯之研究與檢討——與赫胥黎原文之對照比較〉，《哲學與文化月刊》，十一卷九期，1975年。

## 嚴復進化思想的哲學意涵

鄔昆如

輔仁大學哲學系

### 緒論

西方傳統的宇宙論，有關宇宙的起源、生成變化問題，所採取的是「創造說」（Theory of Creation）。這原是基督宗教承傳自地中海東岸希伯來文化的遺產，對「至上神」（單一神Mono-theism）信仰的成果。<sup>1</sup>雖然，在西方世界的文化流變中，也曾有過從希臘柏拉圖傳統的「流出說」（Theory of Emanation）<sup>2</sup>；但是，由於長期的文化獨尊基督宗教，「創造說」始終成為西方的顯學，其至上神觀一直排斥著「流出說」所能引起的「泛神論」（Pan-theism）。至於不接受「創造說」，也不接受「流出說」的「無神論」（A-theism），卻更是受到宗教當局的排斥和禁止。

<sup>1</sup> 西洋地中海東岸的文化傳統，無論是基督宗教來源的希伯來宗教，或是兩河流域發展的伊斯蘭宗教，其信仰對象都是一神論及至上神論，而對宇宙起源問題亦都採取「創造說」，新、舊約《聖經》及《可蘭經》都異口同聲啓示宇宙由上帝或阿拉所創造。

<sup>2</sup> 新柏拉圖主義（Neo-Platonism）的柏羅丁（Plotinos, 204 - 269）就特別強調「流出說」。參閱 *Philosophen - lexikon, Handwoerterbuch der Philosophie nach Personen*, herausg. von Werner Ziegenfuss und Gertrud Jung, Zweiter Band, Berlin, 1950, 5. 296 - 299.