

時代已經過去了；今天世界上最迫切的問題是如何讓人類和諧相處。他認為要解決這個問題，只靠管理學是不夠的，連強調人權也還不夠，因為我們不能不問強調人權的最深依據在那裡。哈弗爾深信今日人類最需要的是在內心培養對超越的體驗，超越自己而顧及他人，顧及自然環境，更重要的是超越自己而趨向生命存在的根源。²⁰

²⁰ 參考：Vaclav Havel, *The Need for Transcendence In the Postmodern World*, Physics Society, October 1995, vol. 24, No 4, p. 13-15.

嚴復論科學與倫理的關係

沈清松

政治大學哲學系

一、前言

由於當代社會中科技的急速進步和生活意義的危機，科學與倫理的關係問題，在今天愈顯得重要。在德文中，Wissenschaft一字通常指一套有系統、可發展的學問。在英文中，science一詞雖亦被用來指稱社會科學（Social sciences），甚或人文學科（Humanities），但往往用以指稱自然科學（Natural sciences）。在中文學界，「科學」一詞雖也用來指社會科學，但在實證主義的影響下，即使今天主流典範已然崩毀¹，國人說到「科學」，往往只想到自然科學。因此當我們問及科學與倫理的關係問題之時，我們問的既是有關科學研究與倫理道德的關係，同時也涉及自然科學（Naturwissenschaften）與精神科學（Geisteswissenschaften）的關係。

我們可以這樣提問題：倒底是要為了科學的嚴格性而將倫理道德化約至自然科學，將精神科學化約至自然科學，用自然科學的法則來說明和決定倫理道德現象和精神科學；或是要堅持精神科學與倫理道德有其特殊性、超越性，不能化約至自然科學的決定？換言之，究竟科學研究與倫理

¹ 沈清松，〈科學新典範探索一個立基於中國哲學的思考〉（台北：《哲學雜誌》，第十一期，頁184-205。

道德、自然科學與精神科學，有一致性，可以進行化約，並且可以用自然科學的方法和規則來研究並說明倫理道德？或者，自然現象與倫理道德有其斷裂性，不可以進行化約，而必須尊重兩者的差異？

關於自然科學與倫理道德的關係，大體上有兩種對立的說法：一是化約說，將倫理道德化約至自然科學；二是差異說，主張自然科學與倫理道德各不相同，不可合觀。這兩種說法的主要論據早在十九世紀下半葉便已經提出，換言之，在嚴復形成其思想之前，便已有之。

首先，化約說的主張主要來自經驗論與實證論，尤其當十九世紀之時，自然科學發達，實證主義猖獗，以自然科學的方法和科學標準要求於人文學科，亦使得人文學科立志以自然科學為榜樣，以自然科學方法為方法。最重要的是在由彌爾（J.S. Mill）所著的《邏輯系統》（*System of Logic*）——嚴復譯為《穆勒名學》——第六書中，彌爾將歸納法引進「道德科學」（Moral sciences）之中，以之為唯一有效的方法，藉以建立規則，用以預知個別人文社會現象的發生，從此認為人文社會現象也可以用規則加以計算、操作、和控制。彌爾此書譯為德文時，「道德科學」一詞譯為「精神科學」（*Geisteswissenschaften*）²，亦即後來所謂「人文與社會科學」（Human and social sciences）。由於自然科學方法和科學標準的要求，人文與社會科學學者對於人文社會現象，亦試圖運用歸納法去尋求因果規則，藉以進行預測，便於適時加以控制。

其次，差異說的提出，則是由於德哲狄爾泰（W. Dilthey）眼見實證主義猖獗，乃挺身而出，提出「理解」（Understanding）和「解釋」（Explanation）的區別³，認為自然科學的認知運作在「解釋」，是用事件彼此的普遍的因果關係來規定某個別自然現象的發生。至於精神科學則是對個人、社會、時代的意義進行「理解」，亦即透過對其行為、作品、典

² Mill, J.S., *System der deduktiven und induktiven Logik*, translated by Schil, Book 6 (2nd edn 1863), "Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften".

³ Dilthey, W., *Die Geistige Welt*, in *Gesammelte Schriften*, Bande V, (Leipzig und Berlin: B.J. Tubner, 1924), pp. 139-154.

章制度的可理解結構，重構其所產自的生命力。自然科學只能把人當作自然的一部分，認為人必須在自然中求生存，卻無法理解人作為文化創造者的特殊性。相反的，精神科學把人當作文化創造者，認為人的生命力必會表現為可理解的結構，可經由後者，追溯其表現過程。

在當代分析哲學中，由於後期維根斯坦（L. Wittgenstein）所提出的「語言遊戲」（Language game）概念，使得其後奧斯丁（J. Austin）和安絲孔（M. Anscombe）⁴皆以自然科學和人文與社會科學分屬於不同的語言遊戲，由此在知識論上產生的效果，正如同狄爾泰區別「理解」和「解釋」，都是強調自然科學和人文與社會科學彼此的鴻溝。

在中國近代思想史上，自十九世紀末起，主張「中學為體，西學為用」的張之洞等人，以及後來民國十二年「科學與玄學論戰」之時，主張人生觀不同於科學的張君勱等人，大體皆可歸屬差異說，因其主張科學與倫理或自然科學與人生觀各有特性，不可將倫理化約至科學，將人生觀化約至自然科學。至於主張全盤西化，以及主張科學可以解決人生觀問題的丁文江、胡適等人，多主化約說，將人生觀化約至科學。

但此一主張可以追溯至嚴復。嚴復所謂科學雖包含自然科學與社會科學，但初看起來，嚴復主張化約說，認為應自科學出發，尤其應根據自然進化規律，掌握社會科學與倫理法則。且就科學言，嚴復主張應學西學，放棄傳統中國漢宋之學與詞章之學。不過，令人奇怪的是，嚴復偶而也有某種差異說的言論，值得加以釐清。

自十九世紀下半葉，尤其自1885年中法戰爭中國失利，1895年甲午戰敗之後，中國執政者和知識分子開始尋索與西方科技互動之道。像上述「中體西用」和「全盤西化」都是不同的中學西學互動模式。這點大不同於十六世紀末利瑪竇（Matteo Ricci）攜入西方科技之時，互動氣氛之友善與中國士人之知識好奇。自十九世紀末以後的中西學互動帶有較多的悲劇性，因為此時的互動是由於西方帝國主義者挾其科技優勢導使中國挫敗之後，激起中國士人的好奇和學習，其氣氛是屈辱而有戰鬥性的。然而，中國士人雖志在追求中國的富強，但化約論和全盤西化論的主張終究使中國

⁴ 尤其可見之於Anscombe, *Intention*, (Oxford: Basic Blackwell, 1979)

學問無法發揮特色，反而依賴於西方科學之宰制。甚至，更嚴重的是，此一宰制邏輯（Logique de domination）更使中國對西方的「科技依賴」逐漸轉成「文化依賴」。⁵

如今看來，科學與倫理、自然科學與精神科學的關係問題，也是瞭解中西互動的關鍵。爲了明白中國近代思想史上對於此一問題的了解，我們有必要回到初期被視爲真正精通西學的嚴復的想法。究竟嚴復是否真的精通西學，這仍是有待商榷的。但在當時，甚至在今日，有甚多中國知識分子皆推崇嚴復爲真正精通西學之士，其對自然科學與倫理道德的關係問題的看法，對當時及今日皆有重要之影響。爲此我們有必要從生發學角度，釐清嚴復的看法。

二、嚴復的化約論

科學與倫理的關係問題，甚早獲嚴復關心。其始也，乃持化約論之主張，此與嚴復受斯賓塞（Herbert Spencer）之影響有關。嚴復對西學之深識，始自對斯賓塞之研讀。嚴復於所譯《群學肄言》（*The Study of Sociology*）「譯餘贅語」中曰：「不佞讀此在光緒七八之交，輒歎得未曾有。生平好爲獨往偏至之論，及此始悟其非。竊以爲其書實兼大學中庸精義，而出之以詳實。以格致誠正爲治平根本矣。」⁶此所謂「以格致誠正爲治平根本」意即以自然科學爲社會倫理之根本。今日吾人考察斯賓塞《群

⁵ Vincent Shen, *In Search of a Paradigm of Interaction, China's Appropriation of European Science and Technology 1900-1930s*, in *China and Europe in the Twentieth Century*, edited by Yu-ming Shaw, (Taipei, IIR, National Chengchi University, 1986, pp. 141-153)

⁶ 《群學肄言》斯賓塞著，嚴復譯，收入「人人文庫」（台北：商務，1970），頁2-3；又見王蘊常著《嚴幾道年譜》：「光緒七年辛巳先生二十九歲：初讀斯賓塞《群學肄言》，輒歎得未曾有……。」王蘊常著，《嚴幾道年譜》（台北：商務，1981），頁9。同頁提及嚴復譯B. Walter著《格致治平相關論》（*Physics and Politics*）亦關涉自然科學與社會倫理關係問題。

學肄言》之意，實主張將社會倫理化約至自然科學。在該書第十三章論「學門訓練」（Discipline），即嚴復所謂「繕性」之章⁷，斯賓塞論及社會學所需學門訓練，包含抽象科學（Abstract sciences）如數學、邏輯、幾何，以學習數、類、空間等「關係之必然性」（Necessity of relation）⁸；抽象—具體科學，如力學、物理、化學，以學習現象因素之因果關係⁹；具體科學，無機者如天文與地理，有機者如生物學，以學習一般因果與能生因果（Fructifying causation）之連續性（Continuity）、複雜性（Complexity）和適然性（Contingency）¹⁰。可見，斯賓塞是以自然科學的訓練爲社會學之基礎。其中又以生物學爲至要，斯賓塞說：

因此，一般的科學學養是需要的，尤其是生命科學的學養。這點特別必要，因為因果的連續性、複雜性和適然性之概念，以及能生因果之概念，是生命科學和社會科學共同的概念。它提供特別適當之訓練，理由在諸科學中唯有它能產生對這些樞紐概念的熟悉度。¹¹

〈繕性〉以下三章，既被嚴復視爲「真西學正眼法藏」。且認爲「智育之業，捨此莫由。」可見嚴復完全認同斯賓塞之看法。斯賓塞在隨後一章

⁷ 嚴復曰：「其繕性以下三章，真西學正眼法藏。智育之業，捨此莫由。」見《群學肄言》，頁3。

⁸ Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, (Michigan: University of Michigan Press, 1961), p. 288 「抽象科學」嚴復譯爲「玄科之學」，見《群學肄言》，頁280。

⁹ Ibid., pp. 290-293. 「抽象—具體科學」嚴復譯爲「閒科之學」，見《群學肄言》，頁281。

¹⁰ Ibid., pp. 293-295. 「具體科學」嚴復譯爲「著科之學」，見《群學肄言》，頁285。

¹¹ Ibid., p. 297 本人自譯。嚴復譯爲：「故欲治群學，則諸科之學不可廢，而生理之學，尤非此無以爲之津糧。蓋群中因果之行也，悠久錯綜蕃變消息，維生理之學有以似之。」《群學肄言》，頁289。

中，明白表示，生物之適應法則適用於萬物與人類。他說：「由以上提供之證據，生物之適應法則對其它物種有效，對人類亦有效。自社會開始發展後人類之本性所經歷之變遷，實為其對社會生活和諧條件之適應。」¹²這表示，自然科學法則，其中尤其是生物學法則，仍然決定人之行為。也因此，美國社會學家帕森思（T. Parsons）曾在該書於美國再版時的引言中指出，斯賓塞之思想有三：一、社會為一自行調整體系（Self-regulating system）；二、功能分化（Differentiation of function）；三、進化論。然而，帕森思指出，「全體結構是由斯賓塞的進化觀所綜攝，經由後者，他在生命科學和社會科學之間建立了一個直接的理論關聯。」¹³

嚴復由於認同斯賓塞之看法，因此對赫胥黎之區分「進化」與「倫理」，萬萬以為不可。嚴復譯赫胥黎《天演論》，在中國倍受推崇，可謂中國近代思想史上影響最大諸書之一。然則，赫胥黎原書名《進化與倫理》（*Evolution and Ethics*），其實意則是「倫理相反進化」（*Ethics against Revolution*），嚴復對此卻深不以為然，且強烈加以批判。

赫胥黎對於自然科學與社會倫理的關係問題，主張兩者的差異性。其論據在於「自然狀態」（State of nature）有別於「技藝狀態」（State of art），後者出自人的智能，而且，「『技藝狀態』只能不斷化解『自然狀態』之敵意影響，方得維持。……且園藝歷程在原則上相反宇宙歷程，傾向於抑制生存競爭，其方在約束生存競爭之主因之一——繁衍，並創造比自然狀態條件更適於園藝植物的人造生命條件。」¹⁴赫胥黎認為，倫理之興起，更有別於生存競爭：「由此一廣攝人類社會之原初情繫，演進為吾人喚為良心之有組織與位格化之同情，我稱之為倫理歷程。……但由於法律與道德是對社會中人們生存競爭之約制，倫理歷程乃與宇宙歷程的原

¹² Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, p. 318.

¹³ Talcott Parsons, *Introduction*, in Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, (Michigan: University of Michigan Press, 1961), p. vii.

¹⁴ T. H. Huxley, *Evolution and Ethics*, (New York: Reprint Co., 1969), pp. 52

- 53 本人自譯

理相反，並會壓制最適生存競爭成功之素質。」¹⁵

嚴復對赫胥黎此說，在其譯文按語中，深加批判，認為赫胥黎倒果為因，並指出人之所以能群，是出自進化的要求，由於天演的壓力，能群者存，不存者滅。他說：

赫胥黎保群之論可謂辨矣。然其謂群道由人心善相感而立，則有倒果為因之病，又不可不知也。蓋人之由散入群，原為安利，其始正與禽獸下生等耳，初非由感通而立也。夫既以群為安利，則天演之事，將使能群者存，不群者滅。善群者存，不善群者滅。善群者何？善相感通者是。然則善相感通之德，乃天擇以後之事，非其始之即如是也。……赫胥黎執其末以齊其本，此其言群理所以不若斯賓塞之密也。¹⁶

嚴復並不接受任何以為人是由「原初情繫」或所謂「社會性」（Sociability）發展出合群的行為模式的主張。大陸學者李澤厚曾正確的指出赫胥黎與嚴復不同，強調自然規律（進化論）與人類關係（倫理學）分割、對立起來的觀點：「赫胥黎是達爾文主義的勇敢捍衛者。但他認為人類的社會倫理關係不同於自然法則和生命過程。自然界沒有甚麼道德標準，優勝劣敗，弱肉強食，競爭進化，適者生存。人類社會則不同，赫胥黎認為，人類具有高於動物的先天本性，能夠相親相愛，互助互敬；不同於上述自然競爭。由於這種人性，人類不同於動物，社會不同於自然，倫理學不能等同於進化論。這是赫胥黎本書一個基本論點。嚴復是不同意這種唯心論的先驗論的。」¹⁷

不過，李澤厚並未弄清楚，赫胥黎並未主張「唯心論的先驗論」。他

¹⁵ Ibid., p. 51, 本人自譯。嚴復譯為：「群之所以不渙，由人心之有天良。天良生於善相感。其端孕於至微，而效終於極鉅。……故治化雖原出於天，而不得謂其不與天行相反也。自刑禮之用，皆以釋憾而平爭，故治化進而天行消。」嚴復，《天演論》（台北：商務，1987），頁33，讀者可自行比較譯意。

¹⁶ 前揭書，頁32。

¹⁷ 李澤厚《中國近代思想史論》（台北：谷風，1986），頁303。

只是以「社會性」(Sociability)來說明人為何能形成社會罷了。嚴復不同意赫胥黎，並指出「社會性」也是進化的結果，而且認為赫胥黎忽視天演之普遍性，未明群道實乃生理之延續。嚴復說：

夫斯賓塞所謂民群任天演之自然，則必日進善不日進惡，而郅治必有時而臻者，其豈義至堅，殆難破也。何以言之：一則自生理而推群理。群者，生之聚也，今者合地體、植物、動物三學觀之，天演之事，皆使生品日進，動物自孑子還纒蠕，至成人身，皆有繩跡，可以追溯。……斯賓塞氏得之，故用生學之理以談群學，造端比事，粲若列眉矣。然於物競天擇二義之外，最重體合，體合者，物自致於宜也。彼以為生既以天演而進，則群亦當以天演而進無疑。而所謂物競，天擇，體合三者，其在群亦與在生無以異，故曰任天演自然，則郅治自至也。¹⁸

嚴復在《天演論》導言(Prolegomena)第十五節「最旨」的按語中更明白指出，人的發展僅只是天演之一例：「是故天演之秘，可一言而盡也。天惟賦物以孳乳而貪生，則其種自以日上。萬物莫不如是，人其一耳，進則存而亡焉，不進則病而亡焉。……此天演公例，自草木蟲魚，以至人類，所隨地可察者，斯賓氏之說，豈不然哉。」¹⁹從以上這些說法看來，對於科學與倫理的關係問題，嚴復明顯的主張化約論。

三、嚴復主張化約論的原因

嚴復之所以將倫理道德化約至自然科學，大體言之，可有內外兩種理由。首先，內在原因，是因其受英國經驗論影響，主張實證主義的知識論和方法論。嚴復認為人的思想是由外物引起，只有符合外物的思想，才是實在的。這包含兩點看法：第一，認識的原因是外物，因此必須扣緊外物以言知。嚴復於《穆勒名學》案語中表示：「蓋我雖意主，而物為意因。」

¹⁸ 嚴復，《天演論》(台北：商務，1987)，下卷，頁44。

¹⁹ 前揭書，卷上，頁37-39。

不即因而言果，則其意必不誠。此莊周所以云心止於符。而英儒貝根亦標以心親物之謂也。」²⁰第二，人的知識應符合於外物。嚴復於《天演論》案語中表示：「是以人之知識，止於意驗相符，如是所為，已足生事，更驚高遠，真無當也。夫只此意驗之符，則形氣之學貴矣。此所以自特嘉爾以來，格物致知之事興，而古所云心性之學微也。」²¹

本文前面曾提及彌爾(J.S. Mill)在所著《邏輯系統》第六書中將歸納法引入「道德科學」(Moral Sciences)，並以之為唯一有效的方法，藉以建立規則，以預知個別人文社會現象的發生。嚴復既敬譯該書為《穆勒名學》，亦受其影響，採取實證主義自然科學方法論，認為科學必須運用歸納法(induction嚴復譯為「內籀」)，推得普遍法則(General Laws嚴復譯為「公例」)。嚴復在《穆勒名學》按語中說：「公例無往不由內籀，……即至數學公例，亦由閱歷，……由此不獨見形數二科為同物，且與力質諸科，但有淺深生熟之殊，而無性情本原之異，而民智又歸一本矣。」²²由此可見，嚴復崇尚實證主義自然科學方法論，認為科學的普遍法則必須運用歸納法而得，連數學、邏輯法則亦不例外。²³嚴復並據此以批評中國傳統學問，他說：

西學之所以翔實，天函日啓，民智滋開，而一切皆歸於有用者，正以此耳。舊學之所以多無補者，其外籀非不為也，為之又未嘗不如法也。第其所本者，大抵心成之說，持之似有故，言之似成理，媛姝者以古訓而嚴之，初何嘗取其公例，而一考其所推概者之誠妄乎。此學術之所以多誣，而國計民生之所以病也。²⁴

²⁰ 穆勒著，嚴復譯，《穆勒名學》(台北：商務，1965)，上冊，頁64。

²¹ 嚴復譯，《天演論》下(台北：商務，1987)，頁24-25，案此特嘉爾指笛卡爾(R. Descartes)。

²² 穆勒著，嚴復譯，《穆勒名學》(台北：商務，1965)，中冊，頁105。

²³ 其實在波柏(K. Popper)批判下，歸納法已深受質疑，今天科學較被設想為一假設演繹體系(A Hypothetic-deductive system)。

²⁴ 穆勒著，嚴復譯，《穆勒名學》(台北：商務，1965)，中冊，頁66。

其次，關於外在原因，嚴復既言及國計民生之病，亦可見其之所以推崇西學，並以自然科學規律決定社會倫理，也是爲了針對當時中國現實的需要。此一需要，概括而言，是爲救亡與富強。嚴復在〈救亡決論〉中嘗謂：「救死不贍，宏願常賒。所託愈高，去實滋遠。徒多僞道，何裨民生也哉？故由後而言，其高過於西學而無實；由前而言，其事繁於西學而無用。均之，無救危亡而已矣。客謂處存亡危急之秋，務亟圖自救之術，此意是也。……即富強二言，且在所後法。當先求何道可以救亡。」²⁵此段文字批評宋學漢學詞章，其理即在宋學漢學詞章無法解救中國於危亡，於今之計，應轉而學習西方科技。

前引文字所言「進則存而亡焉，不進則病而亡焉」已經透露出嚴復欲借此鼓舞中國人追求進步。嚴復相信進步，並謂「吾黨生於今日，所可知者，世道必進，後勝於今而矣。」²⁶然而，進步之訣竅就在於掌握進化的規律。彼時中國正處於強鄰四環，刀俎魚肉的惡劣處境，必須掌握進化之理以主動求變。爲此，嚴復說：「大勢相逼，變亦變也，不變亦變也。變而變者，變之權操之己；不變而變者，變之權操之人。」²⁷又謂：「今日中國不變法，則必亡是已。」²⁸「變之而必強，昭昭更無疑義。」²⁹可見，在嚴復侈言進化，以科學規律決定社會倫理的背後，實含藏著嚴復對當時中國形勢，恨鐵不成鋼，欲中國主動求變、求進步的心情，他甚至因此忽視了社會倫理不能由科學規律決定的特殊性。

四、嚴復是否掌握科學論述的精神？

嚴復於西學最推崇科學，並譯述甚多名著，首先令人好奇的是：究竟

²⁵ 嚴復，〈救亡決論〉收入《侯官嚴氏叢刻》（台北：文海影印本），頁188-189。

²⁶ 嚴復，《天演論》（台北：商務，1987），上卷，頁48。

²⁷ 《嚴復詩文選註》（上海：江蘇人民出版社，1975），頁32。

²⁸ 前揭書，頁53。

²⁹ 前揭書，頁64。

嚴復對科學論述的精神掌握多少？這點可以從檢查他的翻譯得到答案。一般而言，科學論述最常見的是描述與推論二種語句。描述句所針對者爲實然事態；推論語句則是旨在進行演繹或歸納。假設語句是一種推論語句，其結構爲「如果……則」，亦用在有因果關係的理論命題上。在科學論述中，決不容武斷之語句，亦應避免形上學式的論斷。

茲以《天演論》首段，檢覈嚴復譯事：

"It may be safely assumed that, two thousand years ago, before Caesar set foot in southern Britain, the whole country-side, visible from the windows of the room in which I write, was in what is called 'the state of nature'. Except, it may be, by raising a few sepulchral mounds, such as those which still, here and there, break the flowing contours of the downs, man's had made no mark upon it;……"

本人試譯爲：

兩千年前，在凱撒未涉足南布列顛之前，從我寫字間窗外可見的這整片田野，應是在所謂的『自然狀態』，此乃（吾人）可以穩妥地假定者。或許，除了興起一些散見的墳堆，迄今仍劃破丘陵流暢的輪廓，此外皆人功未施。……

此文始自一科學的假設性片語「可以穩妥地假定」"It may be safely assumed that……"，但在嚴復卻譯成「赫胥黎懸想……」的文學想像筆調，而其間「或許」（it may be……）的假設片語也不見了，反而終之以「則無疑也」的斷然性片語。尤其重要的是「自然狀態」（the state of nature）無論在英國經驗論者如霍布斯（T. Hobbes），洛克（J. Locke）或法哲盧梭（J. J. Rousseau）都是重要的術語，但在嚴復譯筆下，不但不用「自然狀態」一詞，反而用「計唯有天造草昧」，且與「人功未施」合句的譯法達之。

再舉《天演論》第三段首句爲例：

"Yet nothing is more certain that, measured by the liberal scale of time-keeping of the universe, this present state of nature, however it may seem to have gone and to go on forever, is but a fleeting phase of her infinite variety; merely the last of the series of changes which the earth's surface has undergone in the course of the millions of years of its existence."

此段吾試譯為：

不過，無比確定的是，從宇宙廣溥的時間尺度計量，此一自然狀態即使似已歷經無窮，且將繼續無盡，然而也僅只是宇宙無窮變化的短暫一霎而已，只是地球表面歷數百萬年存在中諸系列變遷之最後階段罷了。

以上這段話是從科學角度對宇宙時間久遠的推論，和對與之比較，自然狀態的短暫的肯定。但在嚴復譯筆下，卻成為：「故事有絕無可疑者，則天道變化，不主故常是已。特自皇古迄今，為變蓋漸，淺人不察，遂有天地不變之言。實者今茲所見，實乃自不可窮詰之變動而來。京垓歲月之中，每每圓興正不知幾移幾換而成此最後之奇。」在嚴復譯文中，「無比確定」成為「絕無可疑」，而且對時間久遠之推論轉變成傳統中國士人所熱衷的對天道變化的形上學論斷矣。

從以上舉例看來，嚴復的翻譯並不只是如李澤厚者所主張，僅是遷就當時中國現實而對赫胥黎原作所做的改造。李澤厚說：

嚴復《天演說》的特點恰恰在於它不是赫胥黎原書的忠實譯本，而是有選擇、有取捨、有評論、有改造，根據現實，“取便發揮”的“達旨”（《天演論》譯例言）。這本書所以能引起巨大影響，原因也在這裏，它對外國思想的介紹翻譯沒有生搬硬套，而是力求服務於當時中國的需要。³⁰

³⁰ 李澤厚，《中國近代思想史論》（台北：谷風，1986），頁302。

其實，從嚴復以上譯筆所顯示的論述看來，嚴復改造《天演論》，更深切的、內在的原因在於：嚴復仍未徹底的從傳統文人論述和文人精神，改換為科學論述和科學精神。嚴復即使有知於當時西方科學的內容，但仍無視於西方科學論述方式及其所顯示的科學精神。另外，他也繼承傳統文人以文采潤飾知識，以斷定替代描述，以玄想替代假設，以玄學論斷替代具體時空推述的遺風。就顯態言，他主張科學優位，並將人文化約至科學；然而，在骨子裡，他仍然是個傳統文人，並以人文論述來操控科學論述。

五、嚴復的倫理思想

嚴復雖然主張化約論，其中亦包含進化論的自然法則對於人類行為的r決定性，但這並不表示嚴復否定人的自由，主張人的行為的決定論。相反的，在社會倫理方面，嚴復強調自由、平等，並主張「自由為體，民主為用」。而此兩主張若不能完全由進化論的自然法則獲得解釋，則可以顯示，在嚴復思想中仍有某種差異說的因素，使得他會提出一些不能化約到由進化論的自然法則決定的社會倫理觀念。

首先，嚴復強調人人有自由，自不同於強調自然法則對人之決定。嚴復接受盧梭之言，認為人生而自由：「彼西人曰：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，第務令毋相侵害而已。」³¹ 嚴復以自由為「毋相侵害」，認為自由以不妨礙他人的自由為界限——此即嚴復所謂「人得自由，而以他人之自由為界」³²，可見其所主張的自由是一種「消極自由」（Negative liberty）。不過嚴復亦有某種「積極自由」（Positive liberty）概念，以自由為自我實現。他說：「中國怨與絜矩專以待人及物而言，而西人自由則於及物之中，而實寓所以存我者也。」³³ 此處所言「寓所以存我者於及物之中」，可以「自我實現」視之，亦可視為某種「積極自由」。然於「選擇的自由」、「道德的

³¹ 嚴復，〈論世變之亟〉收入《侯官嚴氏叢刻》（台北：文海影印本），頁216。

³² 嚴復，《天演論》（台北：商務，1987），上卷，頁34。

³³ 嚴復，〈論世變之亟〉，收入《侯官嚴氏叢刻》（台北：文海影印本），頁217。

自由」(即自律是也)、「形上的自由」……等「積極自由」之意,則嚴復未嘗論及之。

以自由為主軸,嚴復也倡言平等(Equality)和公共性(Publicity),但二者仍以自由為基本價值。他說:「中國最重三綱,而西人首明平等;……中國以孝治天下,而西人以公治天下。」³⁴談西人之長,扼要言之,「於學術則黜偽而崇真,於刑政則屈私以為公而已。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。」³⁵寧嚴復並從自由、平等的觀點大肆批判三綱,以為「君為臣綱」、「父為子綱」、「夫為妻綱」三者表示君、父、夫有權利而無義務,臣、子、妻有義務而無權利,完全無平等關係、亦無自由可言。

嚴復的主張接近彌爾自由主義(Liberalism)的想法,認為群體的利益始自個人的自利。換言之,個人自發地各謀其利,是一國最大的財富。然而,欲能自利,則須能自由。他說:「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。」³⁶自利之個人之所以能組成群體,原是為了解安,而非如赫胥黎所言,是由於「人心善相感」。對此,嚴復的主張近於效益論,此其所謂「蓋人之由散入群,原為安解」是也。不過,既然「欲聽其皆得自由,尤必自其各能自治始」,則嚴復所言之自由,亦為法治內之自由。為此嚴復在所譯《法意》按語中,甚為同意孟德斯鳩所言:「政府國家者,有法度之社會也。既曰有法度,則民所自由者,必游於法中。」「假使有國民焉,得取法所禁者而為之,將其群所常享之自由立失。何者?法律平等,一民之所為者,將盡民皆可為之也。」

嚴復進而認為,西方之所以富強,是因其能「以自由為體,以民主為用」,他雖未對民主多所論列,但大體上是以民主的要義是在法治中的自由競爭表現,以至達成互利互補和群體的富強。他說:

³⁴ 前揭書,頁217。

³⁵ 前揭書,頁216。

³⁶ 嚴復,〈原強〉,收入《侯官嚴氏叢刻》(台北:文海影印本),頁152。

苛求其故,則彼以自由為體,以民主為用。一洲之民散為七八,爭馳並進以相磨襲始於相忌,終於相成。各殫智慮,此既日異,彼亦月新。故能用法,而不至受法之蔽。此其所以可畏也。³⁷

大體說來,嚴復所主張的也是一種效益論(Utilitarianism)³⁸的倫理學。無論是其所採取的心理論證,或是其對善惡判準的看法,都接近效益論的主張:

(一)就心理論證言,嚴復認為所有人在心理傾向上都是「求樂免苦」:「世變無論如何,終當背苦而向樂。」³⁹「然則人道所為,皆背苦而趨樂,必有所樂,始名為善,彰彰明矣。」⁴⁰這種以人皆「求樂免苦」的想法,可謂非常典型的效益論倫理學論點。

(二)就善惡判準言,嚴復亦如效益論者一般,以是否合乎人類在心理上求樂免苦的傾向來作為善惡的判準。嚴復在《天演論》按語中言:有扣於復者曰:「人道以苦樂為究竟乎?以善惡為就竟乎?」應之曰:「以苦樂為究竟,而善惡則以苦樂之廣狹為分,樂者為善,苦者為惡,苦樂者所以定善惡者也。」⁴¹

從效益論出發,嚴復認為言義不應離利,言理不應離欲。他表示:

大抵東西古人之說,皆以功利為與道義相反。……而今人則謂生學之理,捨自營無以為存。但民智既開之後,則知非明道,則無以計功,非正誼則無以謀利。功利何足病?……為近世最有功生民之計學者,以其明兩利為利,獨利必不利故耳。⁴²

晚近歐洲富強之效,識者皆歸功於計學。計學者首於亞當斯密氏

³⁷ 前揭書,頁139。

³⁸ Utilitarianism舊譯為『功利主義』,但今天這語詞已有貶義,用來罵人。譯為『效益論』則比較中性,所以我主張將Utilitarianism譯為『效益論』。

³⁹ 嚴復,《天演論》(台北:商務,1987),上卷,頁42。

⁴⁰ 前揭書,頁48。

⁴¹ 前揭書,頁47。

⁴² 嚴復《天演論》(台北:商務,1987),下卷,頁47。

也。其中亦有最大公例焉。曰：大利所存，必其兩益。損人利己非也，損己利人亦非。損下益上非也，損上益下亦非。⁴³

以上嚴復所謂「人皆求樂免苦」、「苦樂者所以定善惡」以及兩利之說，皆仍可歸諸天演的要求，也因此仍可納入其化約論之中。⁴⁴至若前文所言自由，按其要義便不能全由自然法則決定所謂；以及嚴復所謂「非明道，則無以計功，非正誼則無以謀利」之說，皆不能由化約論予以說明。嚴復甚至認為新民德之事遠比鼓民力、開民智來得困難而重要。他在《原強》中曾表示：「彼民智之所以能自治而自由者，皆其力其智其德誠優者也。是以今日要政統於三端，一曰鼓民力，二曰開民智，三曰新民德。」⁴⁵至於新民德之事尤為三者之最難。⁴⁶新民德既不同於鼓民力、開民智，而且比他們重要，顯然亦不能化約至民力、民智所涉及的天演論自然法則。

可見嚴復也有某種差異論的主張。這不僅表現在其所重視的自由、民德、明道以計功、正誼以謀利不能完全化約為天演論的自然法則，而且在道德與科學的性質差異。嚴復曾指出，科學是知之事，其所關切者為物之「所以然」(Why it is)，至於道德是行之事，其所關切者為物之「所當然」(Ought to be)。他曾說：「道德為物，常主於所當然，而不若科學之常主於所以然。是故西哲穆勒·約翰有言：『道德乃方術，而非學理。』夫所以然，乃知之事。而所當然，乃由之事。」⁴⁷這裡嚴復所顯示的觀點，比較接近差異論。由此可見，對於自然科學與社會倫理的關係問題，嚴復雖然主要還是一個化約論者，但他仍有某些差異論的觀念。這與

⁴³ 前揭書，頁34。

⁴⁴ 也因此嚴復在《原富》按語中謂：「故天演之道，不以淺夫昏子之利為利矣，亦不以谿刻自敦，濫施妄與者之義為義，以其無所利也。庶幾義利合，民樂從善，而治化之進不遠歟。」

⁴⁵ 嚴復，〈原強〉，收入《侯官嚴氏叢刻》（台北：文海，影印本），頁152。

⁴⁶ 前揭書，頁163。

⁴⁷ 嚴復，《嚴復集》（北京：中華書店，1979），第二冊，頁328。在此「道德乃方術，而非學理。」更好譯為「道德不是科學，而是藝術」。

其說他的思想中有某些不一致甚或矛盾，不如說他仍不能完全忘情於人的特殊性。尤其是由於他骨子裡仍然是個傳統文人，且文章勝於科學之故。

六、結語

嚴復身處當時中國情勢，一心追求中國之富強；兼以骨子裡傳統文人氣息未除，以人文論述來操控科學論述，以至未能掌握科學精神；更由於深受英國經驗論影響，科學哲學考量未為周全，以至採取化約論的主張來看科學與倫理的關係問題，吾人應可予以同情的理解。然而，化約論既忽視了倫理道德與人文社會科學（或精神科學）的特殊性，同時也未能正確看待自然科學。嚴復認為科學是透過歸納以得到普遍法則（嚴復所謂公例）的看法，在今天都已受到質疑。因為正如用歸納法，無法從許多個別而具體事例得出普遍的而抽象的法則。而且科學研究所得到的並非百世不易的自然法則，而是僅具區域有效性(Local validity)，而尚未遭否認、仍等待否認的假設而已。

嚴復所主張的自由主義式效益論倫理學在今天也有很大困難。雖然在今天工商業社會裡，許多人的倫理思想就是趨向於效益，生意能得到最大利潤就是善；政策的決定能得到最大的效益就是善。在現代社會裡，效益論其實是一個被普遍接受的倫理思想，即使只是隱藏性、未明言的接受。但效益論最大的問題在於：往往最大的效益很可能是違反正義的。例如財團與官員勾結炒熱地皮，會得到最大效益，但這是違反正義的，因為它同時剝奪了其它人的權益，並促使物價提高，造成其他人相對的貧窮化。可見追求最大效益的後果有可能違反倫理道德。換言之，某些人最大的求樂，可能造成其他人更大的痛苦。

另外，為了追求最大的效益，就要不斷地算計，這樣才可能在政策或投資上達到最大效益。然而，現代社會最大的困境是虛無主義，在其中人們只追求眼前可見的快樂和利益，普遍缺乏值得生命奉獻的理想價值。效益論既然以追求效益為唯一的目的，心中又常在盤算效益，為此效益論只會加強這種虛無主義的傾向，解決不了問題。人所追求的若只是效益，所得到的只不過是些表面的東西，如存款上的數字之類，沒辦法提供人們心

靈上值得奉獻的理由。雖然企業獲益，業務推展，但沒有理想，沒有卓越感，倫理關係搞不好，做善事捐錢只為贖罪或心安，心靈上還是不滿意。因此效益論無助於人類走出虛無主義的黑暗，反而助長了虛無主義的風氣。⁴⁸

再就嚴復最鍾愛的進化論而言⁴⁹，其最重要的不在於「物競天擇」、「適者生存」等被嚴復視為公例的假設，而在於由較簡單的生命形式逐漸趨向較複雜生命形式的出現。例如由生命而跨越意識門檻，出現有意識的生命形式，更由意識而出現有心靈或精神的生命形式。這其中最重要的就是新生命形式的興起（Emergence of new forms of life）。新生命形式雖與先前生命形式仍有某種連續性（Continuity），但其所以為新，也就是具有某種新穎性（Novelty）和斷裂性（Discontinuity），也因此不可

⁴⁸ 為了面對效益與正義可能違背的情形，當代的倫理思想出現了所謂的『規則的效益論』（Rule Utilitarianism），主張在追求最大的效益時必須遵守規則，如果某些可獲得最大效益的行為與某些道德規則（如正義）相抵觸時，就不可以做。比如金、權結合雖可造成投資報酬率的最大化，可以得到最高效益，但此效益本身違背正義，因此就不可以做。

『規則的效益論』對效益論本身做了改革，但它本身產生的問題是：首先，規則本身常會相衝突，例如保護個人隱私的規則會與追求真實、公平、公開的原則相衝突，此時究應何去何從？其次，當規則與效益衝突時，『規則的效益論』本身到底應如何主張？如果不論什麼事都以規則為優先、遵守義務而放棄效益，如此以遵守規則、義務為要，就變成義務論了；若是放棄規則而追求效益，如此一來又變回原來的效益論了。『規則的效益論』的基本問題在於有很多的世俗效益基本上就是會與規則相反的。我們所處的現代社會正是如此，其中最大的世俗效益往往就是違背道德正義的。因此『規則的效益論』對原有效益論所能做的改正有限，它在面對規則與規則，或規則與效益兩相衝突時，不是變成原來的效益論，就是強調規則而放棄效益，成為義務論。目前有許多的商業倫理（Business Ethics）的課本都教授『規則的效益論』，其實它是有許多矛盾的。

⁴⁹ 嚴復「別署天演宗哲學家」，見王蓬常著，《嚴幾道年譜》（台北：商務，1981），頁1。

化約為前一生命形式。就其連續性言，人誠然也是自然的一分子，也可以成為自然科學研究的對象。但就其斷裂性言，人的生命是一有心靈或精神的生命形式，因而有自由，求平等，且有知識、道德、藝術、甚至宗教，不能化約為動物生活，更不能用自然法則來予以說明或決定。就此而言，差異說有其道理。

不過，無論化約說或差異說皆非究竟義。從本人主張的「對比哲學」看來，持互補說較為適當。互補說認為科學與社倫理、自然科學與精神科學，既有連續，又有差異，本應相輔相成，共同推進人類文化大業，完成人的生命實踐。在當代哲學中，互補說最為晚起，可從晚近詮釋學者呂格爾（P. Ricoeur）論解釋（Explanation）與理解（Understanding）的看法獲得啟發。呂格爾認為自然科學和人文與社會科學的關係就如同語法和語意的關係。一句話既有其語法，又有其語意，語法關涉結構，旨在解釋；語意關涉意義，旨在理解。但任何語意理解皆假定語法結構；而任何語法結構亦需經詮釋而獲取意義。兩者既有差異，又有互補。⁵⁰同樣的，人類透過科學研究自然和社會的力量與結構，但除此之外，還需透過倫理道德實踐與文化創造，來賦予力量與結構以意義，而後者正是人文與社會科學或所謂精神科學（Geisteswissenschaften）的研究目的和對象。

說到這裡，我們也可指出，人是自然科學和人文與社會科學的共同研究對象。人的身體既為自然中之一體，亦遵守自然規律的決定，但是人也能證成其身體存在的意義；人有意識的行為動機，雖然是一種理由，同時也是一種原因；人無意識中的欲望，既可以是人行為的原因，但進一步意識到自己有此欲望，後者也可以成為行為的理由。就其為原因言，可用於解釋，近於自然科學；就其為理由言，可用於理解，近於人文與社會科學。當然，只進行科學活動，無論其為自然科學或人文與社會科學，都是不足的，還必須在倫理道德與文化創造的生命實踐中，實現意義，完成人生。

⁵⁰ Ricoeur P., *Hermeneutics and the Human Sciences*, edited, translated and introduced by J.B. Thompson, (Cambridge, Cambridge University Press, 1981).