

道與自由

(研討會稿)

吳展良

嚴復一生有兩個核心關懷，一個是為普遍的理道問題，一個是中國應走的道路問題。這兩者在他看來有不可分的關係。嚴復前期一直認為，如果不能明白最正確的道理，則中國勢必不能走上最好最合理的道路。至後期時，他似乎更看重中國問題的特殊性，然而依然重視普遍的理道。筆者曾指出，嚴復這些核心關懷植根於他所具有一種深厚的「儒學性格」以及無所不在的天演式的，或說易經與道家式的世界觀。在儒、道傳統的思維方式以及西方科哲學精神的影響之下，嚴復致力於探索學問上「道通為一」的境界，亦即認識那貫通宇宙人生，最根本也最普遍，而可以作為社會與文化最高指導原則的道理。其畢生所志，絕不僅是富強，而是在於找出中國在中西交會的大時代挑戰之下所應循率的大道。亦即使中國的政治、經濟、社會與文化都邁向理想的最佳道路。¹如何達到這目標，就成為嚴復思想的最重要的挑戰。嚴復對此，基本上採取了大學格致誠正、修齊治平的觀點：要從學術上講明道理，進而讓眾人提昇自己的德、智、力，以達於政治、經濟、社會的改良。²他所追求及提出的道理，在其生命及學術中佔有最核心的價值。

嚴復所追求及提出的最高價值或道理為何？是一個頗富爭議性的問題。很長的時間，學界認為嚴復追求的其實是中國的富強。也有不少學者認為嚴復深受十九世紀英國新自由主義的影響，基本上是個自由主義者。筆者同意嚴復追求中國的富強，也深受自由主義影響，然而，這兩者其實都在嚴復更深刻的「求道」意識的主導之下。如嚴復所曾明白指出，富強與自由都頗有其限制，惟有求道，方能達到因時制宜，通方無礙的境界。雖然如此，自由的概念在嚴復思

¹參見：吳展良，〈清末學人的求道心態〉，《近代中國》145期（2001，臺北），117-129。以及吳展良，〈中西最高學理的縮合與衝突：嚴復「道通為一」說析論〉，《臺大文史哲學報》第五十四期，（2001，臺北）；〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，〈嚴復早期的求道之旅〉，收入《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》（臺北：五南，2000）；〈嚴復的終極追求〉，「二十世紀前半葉人文社會學術研討會論文集」（臺北：東吳大學，2007）。

²嚴復，〈與梁啟超書〉，《嚴復集（三）》（中華書局，1956），514。

想中實有特殊的價值，而為其道論的核心要素。本文因此特別著眼於嚴復思想中道與自由的關係。試圖釐清嚴復所追求的終極價值究竟是自由或超越固定名言之道？其所謂最高的道理屬可知或不可知？是封閉還是自由開放？其天演與歷史觀是簡單的單線進化論，還是有分支？他對於中國未來的發展是採取何種態度？中國自古靠對於某種至道的信念而融合凝聚，若採取徹底的自由主義，是否會有解體的危機？上述這些問題，彼此有密切的關係，都必須深入討論。

一、自由即道：致力於引介自由主義的一貫大道

嚴復一生服膺天演學說，晚號「天演宗哲學家」，要理解他有關自由及宇宙人生之大道之觀念，必須回到他的天演思想。嚴復早在 1870 年代便接受了斯賓塞的綜合哲學為中心的天演思想，並以之為宇宙人生的大道，並有整套救國與淑世的思想。然而他個人的事業與學問均長期受壓抑而不得伸展，在甲午戰爭及自強運動失敗之後，嚴復痛感中國在各方面的落後，乃於 1895 年全面提出他的救國論述。他在〈救亡決論〉中說：

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，有長而無本剝者宙；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。必為我自由，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。此所以為不變之道也。³

認為天地間有所謂不變的大道，然而不為一般的儒者所知。依照西方的天演學，生物定律是「必為我自由，而後有以厚生進化」。這如同幾何與物理定律，是宇宙與自然界的「不變之道」。此處嚴復以社會律則有類於自然定律的思路，提出貫通宇宙人生的大道，認為要達到厚生進化，首先必須讓人能夠「為我自由」。直指「為我」與「自由」是生物與社會演化的基礎，具有宇宙人生中不變的大道之地位。必須認識這演化的根本大道，才能救亡圖存。

然而以「為我自由」為宇宙人生的根本大道，不免引發道德上的疑慮。所以文中在「必為我自由，而後有以厚生進化」之後立即提到「必兼愛克己，而後有所和群利安」。實即認為「兼愛克己」等道德亦出於生物保群及自利求安的目的。他同時說：「能遺種者必愛護其所生」，所譯《天演論》中又曾說「是故慈幼者，仁之本也。而慈幼之事，又若從自營之私而起，由私生慈，由

³ 嚴復，〈救亡決論〉，《嚴復集（一）》，50。

慈生仁，由仁勝私，此道之所以不測也。」⁴以慈與仁等最根本的道德，亦皆出於「自營之私」，其目的皆在於保種，而宇宙人生的大道在其中矣。是以「為我自由」為天演之定律，大道之本源。而「自營之私」自然能產生「勝私」的仁德，此道之所以不測而偉大。告訴國人不必擔心因「為我」、「自營」而使人喪失了道德。

此處已涉及倫理與社會秩序問題，嚴譯《天演論》中更明白地說：

自營甚者必侈於自由，自由侈則侵，侵則爭，爭則群渙，群渙則人道所恃以為存去，故曰自營大行，群道息而人種滅也。然而天地之性，物之最能為群者又莫人若。如是，則其所受於天必有以制此自營者，夫而後有群之效也。

⁵

個體自由過度，必然侵凌他人，造成爭鬥，甚至使人群渙散，反而使人種滅亡。人類屬於最能夠合群的生物，天地必然有以使人不至於過度為己自由的方法，以使其能合群。此處依然以個體自營為天演的根本，自由逐利為生物本性，而合群及由之而生的倫理秩序為其演化的結果。透過《天演論》此節中的按語，嚴復對此有更詳盡的發揮：

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。其始豈無不善相感通者？經物競之烈，亡矣，不可見矣。赫胥黎執其末以齊其本，此其言群理所以不若斯賓塞氏之密也。且以感通為人道之本，其說發於計學家亞丹斯密，亦非赫胥黎氏所獨標之新理也。⁶

以善感通、重情感與合群為天擇的結果，而非天演的動力源頭。認為赫胥黎企圖用以人為發動的倫理去改善物競天擇，乃是「執其末以齊其本」。至於赫胥黎、亞當斯密等人所提出以重情意感通為「人道之本」一說，嚴復雖甚為看重，卻依然以求「安利」為生物本性，不得以人情「感通」取代之。是以「為我自由」才是人道真正的根本，中儒與西哲所提倡的倫理道德只能是第二義。然而天擇的機制「將使能群者存」，所以自然會透過善感通建立「制此自營」的道德與秩序。

據此，他進一步闡發了政治、社會與經濟自由主義的基本學說：

赫胥黎氏之為此言，意欲明保群自存之道，不宜盡去自營也。然而其義隘矣。且其所舉泰東西建言，皆非群學太平最大公例也。太平公例曰：“人得自由，而以他人之自由為界。”用此則無前弊矣。斯賓塞《群誼》一篇，為釋是例而作也。晚近歐洲富強之效，識者皆歸功於計學，計學者首於亞丹·斯密氏

⁴嚴復譯，〈天演論，導言十三〉，《嚴復集（五）》，1346。

⁵同上註。

⁶〈天演論，導言十三〉，1347。

者也。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。其書五卷數十篇，大抵反覆明此義耳。故道咸以來，蠲保商之法，平進出之稅，而商務大興，國民俱富。嗟呼！今然後知道若大路然，斤斤於彼己盈絀之間者之真無當也。⁷

認為赫胥黎「保群自存之道，不宜盡去自營也」的說法太狹礙。主張不必如赫胥黎強調倫理與演化、人為與自然的對立，也不認同赫胥黎那種透過人為倫理去安排的作法。他提倡斯賓塞與約翰穆勒所提出的所謂太平公例：「人得自由，而以他人之自由為界」。只需要講求自由這一原則，則人與我自然可以到達兩利與平衡。所謂「道若大路然，斤斤於彼己盈絀之間者之真無當也」。大道貫通天人及人我，不假人為的計算安排。至於「晚近歐洲富強之效，識者皆歸功於計學」，則指經濟學上的亞當斯密主義。所謂「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，損上益下亦非也」。認為從個人的為我自由出發，可以達成最大的整體經濟利益。這也是中國自道咸以來，國與民俱富的原因。所以可知當順此自由之大道，而不是斤斤計較其中各方的得失。

嚴復發憤譯出的一系列作品，最初幾本全屬他最熟悉的，也可說是西方當時最先進的英國自由主義傳統。首先是建立一以貫之的天演暨自由主義學說體系的斯賓塞，其次是樹立自由主義經濟學基本原理的亞當斯密，而後再介紹發明言論思想自由及行為自由範圍的約翰穆勒。體系完備，次序井然，而其引進此一貫的自由主義大道的意圖，亦明顯可見。由前段引文所表現，嚴復在翻譯《天演論》時，已明白指出斯賓塞、亞當斯密與約翰穆勒是他所認為最優秀而重要的學者。換言之，嚴復在一開始便選擇他所服膺的自由主義來介紹給國人。

嚴復之所以介紹自由主義給國人，除了學理上的認同外，從來都有針對中國問題與儒家傳統的考量。他於 1895 年在〈論世變之亟〉一文中指出西方的命脈與西方與中國的差異所在：

其命脈云何？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。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。⁸

認為西方的命脈是「學術黜偽而崇真，於刑政則屈私以為公而已」，而這二者「與中國理道初無異也」。可是，在西方行之而常通，在中國行之而常病的原因，則在於「自由不自由異耳」。明白指出中西學術與文化最大的差異是在於自由與否。此處意涵甚深，其原因首先在於他深刻地認識到自由主義是西方之所以成為現代西方的最關鍵原因。現代西方在經濟發展上，以亞當斯密式的自

⁷ 〈天演論，導言十四〉，《嚴復集（五）》，1348。

⁸ 嚴復，〈論世變之亟〉，《嚴復集（一）》，2。

由市場經濟促進了資本主義市場發達；在政治上，透過為人民爭取自由及權利的思想，建立了自由、民主的議會政治，以及自由主義化的法治體系。在學術思想上，也因自由而獲得了豐盛多元的成果與高度的進步。得到「學術黜偽而崇真，於刑政則屈私以為公」的結果。反觀在儒家社會中，人民在各種傳統制度與思想習慣的束縛中，無法發揮與進步。必須讓人民能自由的發揮其思想與潛力，將人們從各種舊有的社會組織、倫理規範、或社會習俗中解放，才能達到「崇真」、「為公」，繁榮合理的境地。

他從比較文化的觀點，進一步指出自由與否決定了中西文化的根本差異：
 夫自由一言，真中國曆古聖賢之所深畏，而從未嘗立以為教者也。彼西人之言曰：唯天生民，各具賦界，得自由者乃為全受。故人人各得自由，國國各得自由，第務令毋侵損而已。侵人自由者，斯為逆天理，賊人道。其殺人傷人及盜蝕人財物，皆侵人自由之極致也。故侵人自由，雖國君不能，而其刑禁章條，要皆為此設耳。中國理道與西法自由最相似者，曰恕，曰絜矩。然謂之相似則可，謂之真同則大不可也。何則？中國恕與絜矩，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。自由既異，於是群異叢然以生。粗舉一二言之：則如中國最重三綱，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；中國尊主，而西人隆民；中國貴一道而同風，而西人喜黨居而州處；中國多忌諱，而西人眾譏評。其於財用也，中國重節流，而西人重開源；中國追淳樸，而西人求歡虞。其接物也，中國美謙屈，而西人務發舒；中國尚節文，而西人樂簡易。其於為學也，中國誇多識，而西人尊新知。其於禍災也，中國委天數，而西人恃人力。⁹

於此極其深刻簡明地指出中西政治、社會、經濟運作模式暨文化及思維方式的諸多基本歧異，並一以自由與否為其歧出的根本原因。其基本方向與具體說法，已開新文化運動中各種中西文化比較論的先河，而尤為深入肯綮，直指核心。其中特別值得我們注意的，是嚴復明確地指出西方自由思想特重「存我」，亦即保障及發揮個人，的精神。

西方古典自由主義以保存個人的權利為優先考量。按照契約論，人民的權利是天賦的，無論是盧騷的天賦人權說法，或是洛克所謂人天生就有其基本財產的說法，皆重視個人所原有、應有的權利。因此，一切要從「存我」起始，然後再以此為基礎設計政治社會的制度。這確實是中西社會文化的根本不同處。嚴復所說：「唯天生民，各具賦界，得自由者乃為全受」這句話涵蓋了天賦人權的觀念，也涵蓋了人天生應有的自由及權利，包括了財產及其信仰等方面。如此乃為「全受」。是說天生給我的稟賦與技能，得到了充分發揮。因為尊重

⁹ 〈論世變之亟〉，3。

每一個體，所以說「侵人自由者，斯為逆天理，賊人道。」推己及人，乃至於推一身至國，故曰：「人人各得自由，國國各得自由，第務令毋侵損而已」。關鍵都在於以「存我」為根本，而首重免除他人侵害的自由(free from)。至於中國古人講的恕與絜矩則是指個人待人接物的態度，重點在於因尊重他人而自我約束，這確實也可以保存人與我一定程度的自由，然而仍與西方的自由思想有根本性的不同。如嚴復所言，西方人論自由「則於及物之中，而實寓所以存我者也」，其重點是在於如何「存我」。中國傳統思想始終以整體福祉的考量為先，考慮事情總從身、家、國的觀點，做整體性思考。這未必是忽略個人，而是要個人與群體二者兼重。然而中國人也因此不會以「存我」作為出發點。這正是西方自由主義與中國傳統最大的不同處。而嚴復在此指出，非得自由，則不得為「全受」。換言之，就是違背了天演的原理，使其力、智、德不能得到充分的發展，這是對於儒家傳統非常嚴重而根本性的批評。由此亦可知嚴復在當時提倡自由主義的用心。他同時明白提出自由是「生人所不可不由之公理」，可見其決心。¹⁰

中國的國力嚴重落後，首先必須做，也較容易著手的，是解放生產力，增加國民與國家的財富。嚴復在譯完《天演論》後，緊接著於1896年10月著手翻譯經濟自由主義的經典《原富》。¹¹提出透過國內外的自由交易及市場機制，促進有效率的分工合作，以根本地改善生產力及流通的看法。並批判中國言道義不言利的傳統。緊接著《原富》，嚴復又於一八九九年前後開始翻譯西方自由主義思想的代表作，約翰穆勒的《群己權界論》。¹²透過該書，嚴復指出思想言論自由、行己自由及群己權界對於建立一個不斷自我改善的知識、倫理、與政治體系的重要性。在該書的譯凡例中，他對於人透過自由意志以自決善惡、自負責任這一點的重要性特別加以強調。¹³並堅持言論及追求真理的自由，¹⁴認為「使中國民智民德而有進今之一時，則必自寶愛真理始。仁勇智術，忠孝節廉，亦皆根此而生，然後為有物也。」¹⁵這一則表現出他凡事以道理、真理為重的想法，同時也針對中國社會往往重效果而不重視真理的弊病加以批判。他接受了邊沁、穆勒學派功利主義派的主張，認為自由主義畢竟是為了人的利害

¹⁰ 嚴復，〈論教育與國家之關係〉，《嚴復集（一）》，166。

¹¹ 參見：皮後鋒，〈《原富》的翻譯與傳播—兼與賴建誠教授商榷〉（《漢學研究》第18卷第1期，2000），317。

¹² 嚴復譯，《群己權界論》（臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998），5；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》（允晨文化，1998），48。

¹³ 嚴復譯，《群己權界論，譯凡例》，134。該書譯稿在庚子年間失而復得，譯凡例為嚴復在一九零三年所加。

¹⁴ 同上註。

¹⁵ 同上註。

得失而提出。因為「凡論人倫相繫之端，固當以利害為究義也。」然而所謂的利害，必須「觀之於至廣之域，通之乎至久之程，何則？人道者，進而無窮者也。」¹⁶所以大道與真理與遠大的功利並不違背，凡而是一致的。

自由社會必賴法治的規範與保護。嚴復於一九零零年庚子拳亂之後，痛感中國社會之失序，乃著手翻譯《法意》。他說：「國之與國，人之與人，皆待法而後有一日之安者也。」¹⁷孟德斯鳩深受洛克等英國自由主義大家的影響，主張自由、寬容、節制與立憲政府。他認為真正的自由並非任意而為，而是在法律的規範與保護之下，個人各依其性向自由行事。

針對最關鍵的政治問題，嚴復指出西方是以「自由為體，民主為用」。民主是結果，自由才是最根本的要素。必須讓個人自由發展，透過其生命力、意見、經濟力與各種社會力量的充分展現，才會產生民主的結果。與此同時，嚴復曾明白表示西方是透過了自由讓人民的體魄、智力與德行得到完全發展，才有如今的進步與強盛。他於 1895 年說：

夫如是，則一種之所以強，一群之所以立，本斯而談，斷可識矣！蓋生民之大要三，而強弱莫不視此：一曰血氣體力之強，二曰聰明智慮之強，三曰德行仁義之強。是以西洋觀化言治之家，莫不以民力、民智、民德三者斷民種之高下，未有三者備而民生不優，亦未有三者備而國威不奮者也。¹⁸

必須讓人民的「血氣體力」、「聰明智慮」與「德行仁義」都充分發展，其民生自然優渥，其種、其群與其國才能強立。而這一切的源頭，都在於天演原理所指出的「為我自由」。因其合乎天演的原理，所以才能將天然的生命力、智慧與德行充分發揮。自由不僅是追求富強的手段，而是宇宙人生的真理大道。中國自古不談自由，人民的力、智、德都不能得到充分的發展，其各方面落後是自然的結果。

二、嚴復前期自由思想的基本性質及其困境

¹⁶ 《群己權界論》，11。

¹⁷ 嚴復譯，《法意》（上）（臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998），14。

¹⁸ 嚴復，〈原強〉，《嚴復集（一）》，5。

嚴復在前期雖然極力提倡自由主義，也提出非常多極深刻且直指核心問題的見解。然而眾所周知，他在晚期對於自由的理念也提出許多懷疑，甚至一般被認為有威權保守的轉向。學界自然會問，嚴復早期自由主義的性質為何，為何他在後期會轉變？一些現代學者因為信仰自由主義的緣故，恨鐵不成鋼，在討論中國的自由主義傳統時，則不免追問中國為何未能真正接受西方的自由主義？看到作為引介自由主義第一人的嚴復前後思想之轉變，自然更加注意嚴復是否沒有真正瞭解自由主義的精義，使其未能徹底堅持？以上的提問，確有其意義。然而如果要建立嚴復及中國現代的思想自身的主體性，我們要問的重點不是質疑嚴復為何轉變或未能堅守西方的自由主義，而是嚴復的自由思想的真正性質及其企圖解決的問題。明白其性質及其企圖解決的問題，才能真正幫助我們瞭解嚴復的轉變及其此轉變在中國現代思想史上的意義。

1. 自由乃宇宙人生暨救國濟民的大道

對於嚴復自由主義的性質最有名的一個質疑來自史華茲（ Benjamin Schwartz）。史華茲研究嚴復，認為嚴復提倡各種西學的目的在於追求國家富強。所以他說嚴復講自由主義，其實是為了追求國家的富強而來提倡個人的自由。後來發現自由對於國家的安定發展造成流弊，就不太講自由了。¹⁹然而根據本文第一節可知，自由對於嚴復而言，實屬於宇宙人生的大道，而不是為了某種功利或部分的目標。對他而言，「為我自由」首先是整個宇宙、生物與社會天演的根本原理。其次，嚴復在當時講自由，是因為他看到中國傳統偏重全體，對於個體性不夠重視的所產生的嚴重問題。這與其說嚴復是為了追求富強，不如說是他看到中華文化的根本問題。簡言之，嚴復在提倡自由的時，首先是就宇宙人生的根本的道理來講，其次是就中西文化的根本差異與中華文明的根本缺憾上來講，而不只是追求富強。提倡自由，當然也包含救亡圖存，使中國既富且強的目標。然而追求富強並不足以說明他的最高目標或指導原則，使中國重新走上理想的道路才是他的核心與終極追求。²⁰嚴復在《原富》的案語中曾說：「自天演學興，而後非誼不利，非道無功之理，洞若觀火。」²¹指出明道不但不與興利、救世衝突，反而是後兩者的必要基礎。其關鍵在於嚴復所服膺的天演學中所主張的「為我自由」原理及其所對應的競爭天擇機制，恰是西

¹⁹ Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*(Harvard University Press (January 1, 1964))

²⁰參見：吳展良，〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，〈嚴復早期的求道之旅〉，收入《中國現代學人的學術性格與思維方式論集》（台北：五南，2000）。

²¹嚴復，〈《原富》按語〉，《嚴復集（四）》，859。

方近現代成功的最要關鍵。嚴復相信能遵循宇宙與人文進化所依循的根本道理，則自然能、也才可能發揮人民的各種潛能，以救亡保種並使國家富強安樂。換言之，就是明道才能救世與濟世。

嚴復的自由主義，源於其所相信的天演思想，尤其是斯賓賽以天演概念貫串宇宙、地球、生物、社會與心靈的演化哲學。換言之，嚴復的自由思想，不能離開其天演的世界觀——其中包含宇宙、本體觀以及生物及社會演化觀，去理解。²²然而天演的世界觀，其實不必然指向以「為我」及「存我」為本的自由主義。如果相信天擇的重點在於種或群體的生存而不是個體的生存時，則天演思想也可能演化出克魯泡特金式以群體「互助」為中心的共產主義式的無政府主義，甚至是馬克斯式的共產主義。嚴復在此時期，相信天演的機制以個體自營為基本動力。

不僅如此，嚴復的天演世界觀固然來自西方，也與其篤好的易經及道家世界觀一致。至於嚴復之接受斯賓賽的思想，則與他愛好《大學》、《中庸》的治學及道理體系有難分的關係。²³是以其世界觀實融合了西方當時最先進的演化觀而與易經、道家、學庸的世界觀及道理體系。嚴復翻譯了《天演論》一書，絕不只是翻譯一部書，而是企圖藉一內涵與篇幅適當的天演思想作品，將他所能體會到的中西最高的學理做一個綜合的表現。²⁴對前期的嚴復而言，天演的道理是宇宙及生命基本規律，透過格物致知誠意正心的過程，學者才能深刻地明白與實踐此理，而達到經世目標之體系。因而本於天演論的自由思想，對於嚴復而言，也同樣負擔著修齊治平的重任。當其一旦不能達到這目標時，嚴復對於「為我自由」是否還代表宇宙人生的根本大道，不免有所懷疑。

另外，嚴復上述的看法，雖然直指西方現代性的核心要素。然而不免偏重發揮人民乃至社會經濟的潛力。對於如何解決實際的政治問題，著墨太少。要等中國人都自由地發揮潛能，並形成民主化的新秩序，也不免緩不濟急。這是自由主義的主張在中國所一開始便面臨的困境。

²²嚴復為什麼不翻譯《物種原始》？他並不是赫胥黎（Thomas Henry Huxley）的信徒，又為什麼翻譯赫胥黎的《演化與倫理》？他其實是要藉著一本份量適中的書，充分的表達他融合了中西思想文化中一些最高原理的看法。所以他在這本書中，有很多節要刪除的，也有很多他自己加的，同時加了大量的按語，絕非一般的翻譯。他也因此不會去翻譯《物種原始》，因為那只是一本生物學的書。他也不會去翻譯光是斯賓塞的書。第一份量太重，需要做完整介紹，不適合做入門教本。第二，赫胥黎討論到演化與倫理的問題，而這正是嚴復很關切的一個關鍵問題。

²³嚴復曾說：「不佞讀此[斯賓塞的*The Study of Sociology*]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。以為其書實兼大學中庸精義，而出之以翔實。以格致誠正為治平根本矣。」〈《群學肄言》譯餘贅語〉，《嚴復集（一）》，126。

²⁴參見吳展良，〈中西最高學理的結合與衝突：嚴復「道通為一」說析論〉，《臺大文史哲學報》54期（2001，臺北）。

2. 同時發達個體及利益整體

與史華茲質疑及上述問題直接相關的，是嚴復對於個體與整體孰重，以及如何調和個體與整體需求或利益的看法。古典的自由主義者，例如洛克、亞當斯密與斯賓賽，在思考問題時首重個人自由及權利的保障。換言之，古典自由主義的基本特色是注意個體的自由，而個體自由必須從保障個人權利開始，其優先性在所謂的整體利益之上。嚴復提出「為我自由」乃天演大道之根本時，也有類似的意思。然而他始終強調發達個體與利益整體並不衝突的「兩利原則」。這其實比較接近十九世紀後期新古典主義的想法。新古典主義者如約翰密勒，接受了社會主義者的挑戰及德國唯心論的有機社會觀的洗禮，對於整體的利益甚為注重。仔細論述提倡個體自由如何同時可以達到整體的秩序與利益，這比古典自由主義者的論說，又前進了一步。

儒家的大傳統首重人群的整體福祉。中國當時所面臨的首要問題，又顯然是國與國爭，是中國與列強競爭，而不是中國內部個人與個人的競爭。所以時人所普遍重視的一大問題，是如何讓中國人重建超越家族的新式群體，以團結禦侮。因以嚴復自然不可能忽視群或整體的需求。本於天演論，嚴復相信要解決此問題，必須要讓每一個中國人能夠自由地發展其潛力。他同時相信合群的需求，本因個體競爭求生而來；人類又因天擇的壓力，最善於合群以求生存。所以他並不擔心個體與群體的對立，反而強調兩者共通的利益，並主張發達個體自由，以維護群體對外的自由。

依照天演的原則，嚴復贊成自由與自營。就個人自由的意義而言，「得自由者乃得全受」，自由自有其意義，得自由所以保存並發揮一己，它並不為其他東西而存在。嚴復主張人要各自為己自營，而且認為在這個情況底下才能把人民的力量、才智與德性充分發揮。但同時嚴復也從來沒有忽略群體，所以他同時講群學的太平最大公例及保群自存之道，這也是他之所以翻譯赫胥黎《進化論與倫理學》(Evolution and Ethics)一書的一個重要原因。嚴復雖然不以赫胥黎的感通說為究竟，但在贊成其社會倫理的結果，要講人的互助。另外，嚴復又特別提出個人的自由不以侵犯群體的自由為界，並提出「群己權界」的觀念。

嚴復並不反對人可相感通，然而感通也不能違背天演的原則。所以他並不以感通為第一位，而是自由主義式地以個體自營為第一位。然而嚴復又特別提出人類因善群而得以生存繁衍，並提出個人的自由不以侵犯群體的自由為界，並提出「群體權界」的觀念。他將赫胥黎的《進化論與倫理學》(Evolution and Ethics)，翻譯為《天演論》。以天演之道含括倫理需求，也表示他相信從「為我自由」自然可以達到人我平衡，以解決社會倫理問題。一些學者認為嚴復是以儒家傳統倫理為本位，強調「己輕群重」，因而與西方強調個體為本的自由

主義傳統有本質性的不同。²⁵此說用於嚴復前期思想，不免違背嚴復重視「為我」及「兩利」的事實。若用於嚴復晚期思想，亦屬簡化問題。（詳見下文）

嚴復認為人道必然背苦趨樂，所以極盛之世不能苦己而樂人或是苦人而樂己：

極盛之世，人量各足，無取挹注。於斯之時，樂即為善，苦即為惡，故曰：善惡視苦樂也。前吾謂西國計學為互古精義人理極則者，亦以其明兩利為利耳。由此觀之，則赫胥氏是篇所/以己為群為無可樂，而其效之美，不止可樂之語。²⁶

「西國計學為互古精義人理極則者，亦以其明兩利為利耳。」是指人追求個人真正所喜愛，而其結果對於群體而言很有利，個體與群體利益在其中自然會平衡，這是所謂兩利。這一方面有其道理，一方面也是一種對於人性與人類社會比較樂觀的觀點。²⁷然而如果一旦「兩利」的原則失效，個體自由與群體的利益發生衝突，則嚴復當然有可能對自由不再那麼堅持。

追本溯源，天演原則中「物競天擇、適者生存」的基本原理使嚴復有一種為我自營為本的自由主義之傾向。因為「物競天擇、適者生存」原則本身要求每一個單位用自己最大的力量來求自營、自存。於是乎在這種用最大力量求自營、自存的情況底下，他才能在長遠的演化的過程當中取得最佳的生存位置。這是演化本身所要求每一個單位必須奮發圖強的。

然而問題的關鍵在於，所謂每一個單位必須奮發圖強以求生存的單位到底是指個人，還是指群體？生物界與人類社會裡的競爭到底是以個人為單位在競爭，或是以群體為單位在競爭？對於此問題不同的答案，決定了演化論者對於個體或群體之間關係的看法。曠觀生物界，強大而能獨立生存的個體往往傾向於單打獨鬥，弱小或不能獨立生存的個體，則傾向於團結奮鬥。²⁸人類在生物界中，其實並不特別強大，也很難單獨生存。所以人來從來都是成群結隊以求生存，因而其群性亦根深蒂固。嚴復在前引《天演論》按語中曾說：「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。」此說細味之頗有其問題，因為人類，乃至猿猴及各種靈長目動物，似乎從來就沒有經過所謂「散」的階段。所有靈長目動物的社會性都很發達，表示人類與靈長目

²⁵ 汪丹，〈嚴復“倫理本位”的自由觀〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》1期（2006，天津），33-39。

²⁶ 嚴復，《天演論，導言十八》，《嚴復集（五）》，1359。

²⁷ 這種樂觀一方面固然與中國傳統有關，另一方面也跟一次世界大戰前西方對於人性與社會的樂觀有關係。中國傳統重視人我與社會和諧，並主張「己立而立人，己達而達人」。英國的古典自由主義者，如Spencer、亞當斯密等人也頗遍表現這種樂觀。在這一種對於人性比較樂觀的情況底下，嚴復在這一個時期是提倡自由主義的。

²⁸ 前者如北極熊、鯊魚、公獅、公虎。後者如蜂、蟻、牛、羊，各種小魚。

動物從來都必須成群存活。²⁹ 嚴復似乎並未注意到這一點，轉而視競爭的基本單位為每一個個體，所以他主張「為我自由」為天演及人類演化的基本原理。然而這也種下了個體利益與群體利益勢必有可能衝突的種子。同時發達個體與利益整體，固然是人類的理想以及西方以自由理念為主導的現代化之根本動力及信念，然而高度發達的個體，也有可能與社會整體發生嚴重矛盾。嚴復所處時代的西方自由主義，其實已經面臨此嚴峻挑戰，而有各種社會主義流派的誕生。只是中國當時才剛開始面對現代化的全面挑戰，嚴復首先必須闡明現代化的基本動力，未及處理下一階段的各種問題。

3. 認識論、求道與與嚴復的自由主義

嚴復自由主義的基本性質，與其認識論上態度密切相關。從本文的立場出發，我們必須詢問，如果嚴復是在求道的心態下接受了自由主義，那麼，其所謂「道」與「自由主義」在認識論的基礎上，是否會產生矛盾？另外，從探討嚴復是否充分認識自由主義的精義的角度出發，我們也必須探討嚴復是否充分掌握了自由主義在認識論上的基礎。認識論議題與本文的主題，也就是嚴復的求道企圖與其自由思想的關係，密切相關，必須仔細討論。一種流行的看法是嚴復並未真正了解自由主義認識論的嚴謹基礎，所以未能瞭解自由主義的所以然，這以黃克武先生的論說為代表。我們可以先從黃先生的說法開始討論。

另外，黃克武對照嚴譯《群己權界論》與穆勒《論自由》(*On Liberty*)原文，探討嚴復在那些方面尚未認識到約翰穆勒自由主義的精義。其最後結論是：嚴復並沒有掌握到「自由的所以然」。他指出，約翰穆勒在認識論上持悲觀論，認為人無法真正掌握真理，所以要永遠容許社會有思想的自由，透過自由批判，才能不斷進步。而不是認為真理已經被某些人所掌握，產生自我與社會的蒙蔽。嚴復則受到中國傳統的影響，在知識上採樂觀主義，相信最高的道理可知，因而沒有認識到自由之所以然。換言之，也就是他對於「明道」的樂觀，使其未能充分掌握自由主義的所以然。³⁰ 嚴復是否不明白西方自由主義的此種認識論觀點，底下會繼續討論。此處將先討論嚴復在認識論上所持的態度及所謂樂觀主義的問題。

嚴復確實不像西方學人般在知識論上具有悲觀主義，然而他也不是簡單的

²⁹ 參見威廉·A·哈維蘭著，王銘銘等譯，《當代人類學》（上海人民出版社，1987）。

³⁰ 參見黃克武，《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：允晨文化，1998）；Thomas A Metzger, “Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: This-Worldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality, and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou,” *Early China*, 11-12 [1985-1987]。

樂觀主義。這一點，深刻地影響了他的自由及求道思想。中國傳統在知識論上其實是一種有保留的樂觀主義。《論語》記載：「夫子之言性與天道，不可得而聞焉。」《道德經》說：「道可道，非常道，名可名，非常名」。對於儒道兩家而言，最高的真理是難以名言的，但並非不可知或不可體會。最高的道理是「得乎其心，存乎其人」，是要透過極高的修為與學問，才可以體會得到，卻難以透過語言或文字充分傳達。孔子又說：「志於道、據於德」，所志者道，所可據者德行。道至難知難得，孔子並不以得道自居。並說「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦而已」，由此亦可見孔子並不自居仁聖。此因最高的道理要求學者永遠不斷的追求，不能自以為已達到聖與仁的境界。然而這又是一種恒久的追求，其方向頗為明確。要言之，中國傳統相信有所謂「道」，而且要志道、求道。自由主義者雖不否定，但也不講這種意義上的道，反而一再強調對於真理應持開放性的態度，以免妄自以為得道，才有益於道理的講明。

31

嚴復繼承了傳統學術的心態，他所追求的道，不僅表現出儒學的內涵，也具有道家乃至佛家的特色。他指出「道通為一」的最高道理超越名言，即道家所說的「道可道，非常道」，以及佛家所說的「不可思議」。³²欲明此超越名言的至道，則需有超越一切現有觀念思想，「遊心於至大之域」的修養。他說：蓋學道者，以拘虛、囿時、束教為厲禁，有一於此，未有能通者也。是故開宗明義，首戒學者必遊心於至大之域，而命其篇曰「逍遙遊」。「逍遙遊」云者，猶佛言無所住也，必得此，而後聞道之基以立。³³

心無所住，無拘執，方能通於萬事萬物之理。這種思維方式，是典型的道家乃至佛家觀點。至其最高境界，一切理型(form)，理相(idea)與言語(word, logos)亦不可立，乃至於「不可思議」。嚴復所推重的西哲斯賓塞、赫胥黎與康德亦主張事物的本體不可知(unknowable, agnostic)。斯賓塞、赫胥黎的實證主義更進而反對形上學的研究，主張吾人所能知畢竟限於現象界。³⁴就西方哲學的傳統而言，本體之不可知，正源於以名言分析或定義存有本體，必陷入邏輯矛盾。嚴復深深明白語言文字的終極限制，所以他認為佛、道與西方學術在這一點的看法是相通的。然而佛道兩家所謂的「不可思議」或「不可道」不僅施之於本體界，亦施之於現象界。體用不二，既認為語言文字終究不可恃，於是在處理各種事物時，都相信其中的道理是只可意會不可言傳。斯賓塞與赫胥黎的不可

³¹ 參見嚴復譯，〈釋思想言論自由〉，《群己權界論》，卷二。

³² 嚴復譯，《天演論》，論十，《嚴復集（五）》，1379。

³³ 嚴復，〈按語〉，《侯官嚴氏評點莊子》（臺北：辜公亮文教基金會，1998），1；又見：《嚴復集（四）》，1130。

³⁴ Spencer, *First Principles*, Part 1. (New York, A.L. Hurt company,)

知論與此相反，本於西方學術傳統，他們從理性與邏輯出發，運作至其極至處而後宣告本體不可知。然而在現象界則主可知(knowable)，並主張運用理性精密而實證地求知。提倡科學又追求最高道理的嚴復企圖兼取兩者。他嘗試透過可道之道，以達於最高的不可道之道；經由可名之名，以達於最終的不可名之名。³⁵他積極提倡實證、實驗之學，並特別翻譯穆勒名學，主張一切學問以立名不苟為基礎。正因其窮究名相之實，所以才能真正認識名相的終極限制，而主張「無所住」與「遊心至大」。

與此同時，嚴復認為此現象世界的最高理則，是為萬物恆變的天演原則。所謂「言其要道，皆可一言蔽之，此其道在中國謂之易，在西學謂之天演。」³⁶大道變易不居，唯變易為不易。所以一切理則均含有時間性的因素，而非絕對的超越。表述理則或事物性質的名言，也同樣不具有常名、常道的性質。具有超越時空意涵的古典意義下的邏各斯(logos)，其實並未被嚴復所堅持。他對於道理的終極看法，仍是道家傳統的「道可道，非常道」，這也接近經驗論對於終極真理的變動發展性及開放性看法。³⁷

此一超越語言文字的最高道理，在嚴復看來，具有「一而能易」，「大而不能化」、「最易最簡」的性質。他說：「道之妙，在一而能易。」³⁸從這個觀點，他企圖將《易》、老莊乃至當代科學所發現的自然公例(natural law)統合起來。³⁹他說：「道，太極也，降而生一。言一，則二形焉。二者，形而對待之理出，故曰生三。夫公例者，無往而不信者也。」⁴⁰「最易最簡」者方為道、太極或最高的自然公例。例如牛頓力學與熱力學的三大定律，得此而可以推知自然界的各種變化。不僅如此，嚴復認為各種學科所發現的自然公例，必然可

³⁵ 嚴復說：「何以言德育重于智育耶？吾國儒先有言，形而上者謂之道，形而下者謂之器。夫西人所最講、所最有進步之科，如理化，如算學總而謂之，其屬於器者九，而進于道者一。且此一分之道，尚必待高明超絕之士而後見之，餘人不能見也。」（〈論教育與國家之關係（在環球中國學生會演說）〉，《嚴復集（一）》，167）。此處兼論形上之道與形下可實指之器、理之關係暨道德問題。

³⁶ 嚴復譯，《天演論匯刊三種，味經本》（臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998），4。

³⁷ 嚴復所譯介的名學，屬於經驗論系統的歸納法邏輯，與古典哲學及理性論所重視的超越時空之形式與演繹法邏輯，有根本上的不同。歸納法邏輯主張一切名、言、觀念與理則最終來自經驗的歸納。在穆勒的論理學系統(system of logic)內，透過經驗的歸納所建立的因果法則，雖然也具有相當程度地超越時空的有效性(validity)，然而畢竟受到經驗的限制，而不具有絕對的有效性。這是穆勒的思想重視自由開放的一個基本原因。

³⁸ 嚴復，〈《莊子·在宥》評語〉，《嚴復集》，1126。

³⁹ 他說：「自然公例者，最易最簡之法門，得此而宇宙萬化相隨發現者也。或為之稍變其詞曰：自然公例非他，乃極少數之公論，得此而一切世界之常然，皆可執外籀而推知之。案：此段所指之自然公例，即道家所謂道，儒先所謂理，《易》之太極，釋子所謂不二法門；必居於最易最簡之數，乃足當之。後段所言，即《老子》為道日損，《大易》稱易知簡能，道通為一者也。」見嚴復譯，《穆勒名學》（臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998），349。

⁴⁰ 嚴復，《侯官嚴氏評點老子》（臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998），51。

以通到一個「最易最簡」，以至於一的地步。斯賓塞立基於天演觀而「舉天地人形氣心性動植之事而一貫之」的演化哲學，可以通於當時所知的各種自然科學的基本定律，便是他心目中的模範。而嚴復認為天演之學，又通於《易》、老莊一而能易，大而能化之理，所以他認為此一貫之道，即《易》之太極，釋子所謂不二法門，老子之道。這是就最高的「道通為一」的層次而言。至於個別事理，則為其所謂「對待之理」，乃生二、生三以後事。此太極一理，佈在萬事萬物，則所謂「萬物一太極，物物一太極」。理一而分殊，與理學家的宇宙觀非常近似。⁴¹

嚴復將「道通為一」，亦即不斷地融貫人類所認識的事理以至於一，視為中西學術與思想所共同追求的最高目標。⁴²而此最高目標同時指向人們對於所謂「道」的認識：

老謂之「道」，《周易》謂之「太極」，佛謂之「自在」，西哲謂之「第一因」，佛又謂之「不二法門」，萬化所由起訖，而學問之歸墟也。⁴³

若到達此最高境界，人類的知識終於與宇宙的根本合而為一。嚴復畢生也追求這個境界。然而他對於「道通為一」所指向的最高道理，採取的是一個既肯定又開放的看法。在儒、道、釋傳統及斯賓塞「綜合哲學」的影響下，他相信有所謂貫通宇宙人生並多少可掌握的至道。但與此同時，他也受到中國儒道傳統，以及西方科學及經驗主義的傳統影響，經常提出大道不可言，學問變動進步無窮。對人所能理解掌握的最高道理有很多的保留與開放。依此，求道與自由主義在嚴復思想中並不衝突。有充分的學術與思想自由，才能明道。然而如果不相信有所謂的理道，那麼他在思想與行動上往往會走上另外一種自由，就是沒標準的自由。至於個人所認定的一貫或最高的道難免不同，在學術上當留有不斷爭辯的空間，在社會倫理上，也必須開放自由，使其各自競爭，待事久而理道明。

上述問題已觸及了中西思想中最根本的異同。中國傳統重一貫之道，在學術與政治社會上通常會建立一個中心乃至正統，以維持倫理與政治社會的穩定。西方的社會倫理傳統上由基督教主導及管理，自由主義者如約翰穆勒則力爭思想言論自由及行為的自由自主性，以開拓政治、社會與文化上在基督教以外的發展空間。嚴復在翻譯《群己權界論》時，經常性地將宗教與名教並列，可見

⁴¹嚴復深有取於朱子無極太極與理一分殊說，嘗曰：「朱子謂非言無極無以明體，非言太極無以達用，其說似勝。雖然，僕往嘗調理至見極，必將不可思議。故諸家之說皆不可輕非，而希格爾之言尤為精妙。」嚴復譯，《穆勒名學》，125。

⁴²嚴復，〈《老子》評語〉，《嚴復集（四）》，1075。

⁴³嚴復，《侯官嚴氏評點老子》（台北：海軍總部，1964），25。

他也企圖在儒教傳統外，爭取自由發展的空間。⁴⁴然而，嚴復與穆勒不同，他於強調自由之重要的同時，也始終不放棄對於道通為一的最高理道之追求。可以說他對於至道以及認識論的態度在傳統與自由主義之間，對兩者的重要性都有所認同。

4. 自由與嚴復思想之主體性：兼論橘逾於淮必為枳

當代學者研究嚴復自由思想的問題意識往往是：「為什麼自由主義沒有在中國落實？」於是特別注意介紹自由主義來中國的早期學人，其學術與思想出了什麼問題。其中許多人甚至是先愛好或信仰了自由、民主、科學、馬列等「普遍真理」，然後才進一步問這些西方真理為何沒有在中國落實。這種研究工作當然也有其意義，因為確實必須釐清中國人對於西方瞭解的程度到底如何。但是這種研究方式只能發掘某甲沒有認識某乙的哪些地方，卻無法使我們無法掌握到某甲本身，以及中國近現代歷史的主體性。因為只有某甲及其時代才是中國真實的存在狀況，所以研究的重點應是某甲的本身，而不是某甲對某乙的認識。我們站在百年之後說，某甲沒有瞭解或充分認識某乙。即使研究得再好，不等於真正瞭解某甲。這種現象顯示出現代中國人在研究前人時，其研究重點並沒有真正放在自身歷史的主體性之上，往往不夠認真看待自己的歷史、文化與人物，反而對某乙（無論是西方現代性、自由或馬列主義）才具有真正的認同。看重與否，是一種價值判斷，在此不必討論其是非。然而喪失歷史與思想的主體性，則是事實。

在此，我們必須要問自由主義在中國到底是什麼？它是不是能稱得上是嚴格意義下的自由主義？許多學人可能翻譯了很多自由主義的書，講了很多自由主義的口號，但由於背景畢竟與西方人迥異，所以難以充分掌握到西方思想的複雜且深微的背景及意涵。⁴⁵以嚴復為例，若依黃克武的說法，他其實並未掌握到自由的所以然，所以嚴格來講還並不是真正的自由主義者。我個人也不認為嚴復是徹底的自由主義者。他的確極力引進了自由主義，但他最終並沒有把自由當做最高信念。但如果我們如此立論，似乎還並沒有真正地從歷史出發，沒有真正掌握某甲在歷史上的性質與意義。這類的研究始終是在問自由主義或現代性如何在中國發展或如何與中國文化結合。自由主義是一個西方的東西，所以問一個西方歷史的產物為什麼在中國沒有生根或良好發展，其實並未真正

⁴⁴《群己權界論》

⁴⁵耶魯前日本史的教授Conrad Totman研究所謂日本的自由主義史之後的結論：日本從沒有真正的自由主義。但是在日本，自明治維新以降，譯介自由主義的書成千上萬，遠較中國發達，卻依然不代表日本的自由主義就是真正的自由主義。這種狀況，頗足以為借鑑。

切入歷史的重點。因為發生的地點是在中國，當然不會按照西方歷史的樣貌呈現。以嚴格的西方標準來說，某甲的思想能不能用自由主義來形容都有問題，所以要談中國現代的自由主義史，往往會遭遇一些根本性的問題。

橘逾於淮必為枳。既然如此，我們應當從淮地的主體性出發，問問枳樹在淮地的性質與意義？以及淮地當種什麼樹？我們當問嚴復的畢生志業與中心思想是什麼？自由主義在他的學思體系中究竟是何意義？否則，在研究「中國自由主義的命運」這種問題時，其背後的思維往往是認定自由主義是偉大的道理，要問它如何能落實到中國土壤。若問「中國的馬克思主義的命運」，往往就是相信馬克思主義是真理。同樣的，像「中國的理性主義的命運」，「中國的女性主義的命運」、「中國的後現代主義的命運」這類的問題是問不完的，因為西方有成百上千個主義。這些成百上千個主義為什麼到了中國都「橘逾淮而為枳」，才更值得我們注意。

嚴復成長在中國的舊社會下，十四歲以前受的是科舉的預備教育，讀的是儒學。他的思想、人格與思想方式早已成形。在此種人格、價值觀念、以及世界觀與思維方式底下接受西方的東西，不可能簡單屬於西方某個主義。他的儒家、道家乃至求道性格甚深，在在都影響了他對自由主義的看法。要瞭解他，必須要從他早年開始看起，而不只是看他的中年。嚴復的晚年思想，明顯地與早年的成長背景與教育相應。這種情況，不止見於嚴復，也見於一代又一代的中國人身上，此所以「橘逾淮而為枳」。淮地的土質與氣候，或曰中國以及中國人本身的體質、性格與組織結構，豈不更需要我們研究？

嚴復提倡自由，翻譯了英國自由主義主要代表人物的多種經典論述，以及自由主義法治論述的代表作《法意》，因而成為西方自由主義的代言人。然而這只代表了他企圖引介西方文明精髓的一面。嚴復在翻譯西方思想時，同時企圖用西方的道理批判並融入中國傳統學術思想的體系，並始終不忘從中國的問題出發來看待這些西方思想。就其作為其自由思想基底的演化論而言，嚴譯《天演論》不只傳達了西方理道，其中也含有大量中國的學術思想。如他序言中所大力強調的，西方最先進的學說，可以幫助國人重新認識經書中精微的道理，有如以最先進的機器開採礦藏。本於對於傳統經史子集之學的愛好與敬意，嚴復運用豐富的古典詞彙以及桐城派的古文義法精心從事譯作。學者只要認真考察他所運用的古典資源，自然會感到這是一種融西學進入中國數千年文言世界的一種偉大努力。這種處處接上中國經子與文史傳統的譯作，與白話或語體文的譯作，意義完全不同。這種文化融合，絕不只是嫁接，而是在宏大的傳統基底上，融入新事物。嚴復一生堅持傳統學術與文言的價值，正可以為此說之證明。其引介自由主義入中國的努力，也必須在此基底與土壤上理解。

以嚴譯《天演論》為例，嚴復從一開始便企圖將他所能認識到的東西方最

高學理做整合。他以天演觀為其核心，企圖涵蓋一切西方最先進與中國乃至印度傳統的學理。源出於天演學說的自由主義，也同樣擔負著重任。嚴復引介自由主義首先在於它他相信自由是宇宙人生之大道，必能幫助解決中國具體的問題，而且也對於中國傳統具有批判意義。批判中國傳統的價值固然容易成立，然而前兩點在後期都受到嚴復自己的質疑，他的自由思想也不免轉向。

橘逾於淮體貌必變，原因在於淮北的水土與淮南大不同。嚴復的學術思想深植與傳統之中，又一心以解決中國問題為念，所長成之結果自然與西方原本的主義不同。例如他所譯介的天演思想是十九世紀當時最先進的思想，容易指向自由主義，但卻而也不必然是自由主義。嚴復最後批判了自由主義，卻堅守與易、老莊相通的天演思想。這也證明與中國傳統接近的事物，較容易在中國生根。自由主義實為中國向來所極為缺乏之物，本來難於在中國生根。嚴復早年認清此物為西方繁榮進步的根本，而為中國所無，所以極力提倡之。晚期則認清中國立國自有根本，其問題自有其特殊性，難以都學西方，故改而批判自由主義。這可以說是對於中國文化之主體性的一種自覺。

5. 嚴復自由主義的人性論與儒、道兩家的關係(未成稿)

如前所述，嚴復譯作及其思想同時存在著兩個貌似相反的面向。它一方面企圖對於中國文化的做一種最深層的批判，一方面也深植於中國傳統文化之中。除前述世界觀、宇宙論與認識論的層面外，我們在嚴復的自由化的人性論中，也可以發現它一方面批判傳統，一方面又有深厚的道家乃至儒家的基礎。

嚴復在〈論世變之亟〉之中說：「侵人自由者，斯為逆天理賊人道」。又主張「人得自由，而以他人之自由為界」的太平公例。合而言之，意即將此「界」當作中國古人所講之天理與人道。「天籟之咸其自己，自由也。與天理合，非無限制之自由，而有道焉。（答陳靜）」嚴復好以古文，尤其是以先秦的字辭名理去譯解西書。「天理」二字最早出於《莊子》〈養生主〉篇，意指事物最自然且天生存在的理路。莊子以「庖丁解牛」為喻，指出會宰牛的人是按照牛身上的肌理去解。另外，宋人有所謂「存天理」與性即理的說法：順著天所給予的本性做事情，便是依乎天所予的理，可通於於莊子的意。天理與人道在古人來講就是性分當中的自然、應然之路。嚴復似乎認為若侵犯人的自由，就違反了性分與人生當中應有的道路。這種觀念一方面肯定人性與自由的價值，一方面對於人性是持比較樂觀的看法，認為人應當會互相尊重彼此的自由，同時也肯定大家自由發展的結果。這種樂觀性，如黃克武所曾指出，應出於儒家傳統。

基督教對於人性的看法較傾向於悲觀，認為人若不靠上帝的力量，將是墮

落甚至於邪惡的，因此一定要靠上帝的力量才能獲得拯救。而嚴復所講的自由主義對於人性有一種比較樂觀的看法，而此樂觀的看法結合了中國古代的天理、人道觀念。讓人的性份得到充分、自由的發展，群體也會得利。所謂的天理與人道，應是指人透過自由發揮，就能達到一種良好的狀態。從天演物競當中生出了群道，而群道之間互相感通、互相照顧，不致於惡劣地對待同社會的人。嚴復始終認為天演的根本原理，是必須維持自營。他由此立論自由主義，先強調為我自由的重要性，主張讓人自營合乎天之道，並認為這樣可以導致太平公例與社會秩序。這一切是比較樂觀的。

嚴復的說法與中國傳統有相當不同之處，也有其相通之處。不同的地方在於儒家思想論事比較重群，所言仁義禮智，是就人類群體的福祉而言。相反地，嚴復深深的認識到個體之重要性，所以不同於傳統較偏重於整體、秩序的觀念，他在《天演論》中提出個體的自由與自營的重要性。但此一個思想並非在中國傳統中沒有基礎。何以故？第一、老莊講自然，其所謂「自然」係是指自己本然如此。《莊子·齊物論》中有「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」，嚴復註文說：「此古之天演家也。」「使其自己」，即從自己出發。一方面講天演，另一方面從自己出發，既是自然，也是自主。

相對於儒家而言，老莊之道比較重視個體，可是儒家也並非不講個體。所以說嚴復的思想在儒道古典中都有根源。以儒家而言，孔子說「己立而己人，己達而達人」、「為人猶己，猶仁乎哉」，便是強調以自己為出發點而要達到群體的和諧，儒道二家的原來思想並非不重個體，尤其以道家更是重視個體的問題。嚴復看到了中國社會上個人一般受到許多壓抑，認為此乃一根本問題。若要發達個體，讓個體的智、德、力都能發揮，必須解放自由。所以他指出中西文化最根本的差異在於自由。中國社會確實太偏群體，尤其明清以降的中國社會，個人的確是受到多方面的壓抑，遠不如西方自由。這是嚴復講自由主義的重要淵源，係針對傳統文化的基本問題而提出，其目標在解放個人的潛能。然而一旦自由過度，使傳統有崩潰之虞時，嚴復的態度就轉變了。

三、自由乃道中一義

中國傳統道論的基本特色是道通乎天地人，一以貫之，無所不包，卻又因時因地變化制宜，不可以名言限之。其最典型的表述，在於嚴復生平所最為愛好的易經與老莊。亦即注重變化與時位的易道以及老子所說的「道可道，非常道」。嚴復篤好傳統亦深研西學，於其前期一方面提倡西學中的自然法則與普

遍公理，一方面篤信他認為可以通於易、老莊之道的天演學說。他於此時期相信從針對個別對象之公理，層層累積，可以通於各學科的一貫原理，最終則融會至最高而普遍的天演學說。他同時相信這不僅適用於自然學科，也適用於人文社會領域。然而到了晚期，目睹他所提倡的自由平等等西方公理說之限制，他對於這類的普遍「公理論述」產生嚴重的懷疑，日益轉向於傳統的道論。不僅在人文社會領域如此，在自然科學領域似乎也回到與時俱變的天演暨易學觀點。這是一個極其重要的轉折，必須深入探討。本節將先講明嚴復晚期的道論，次論道與自由的關係，最後討論他在晚期如何看待自由與儒家思想。

論道

1. 因時因地制宜與中庸

嚴復以天演論道，「物競天擇，適者生存」，然而何者為適，本因時因地而有所不同。嚴復以天演之學通於易、老莊，亦以易學論事首重時位，而老莊主虛無因應，法無定法，可與天演之學相通。此原則與嚴復所學習的英國經驗主義接近，也下開源於經驗主義又接受了天演論革命的實驗主義。嚴復一九零零年所翻譯孟德斯鳩的《法意》時，則從比較文化的觀點，特別著重研究自由與法治所賴以茁壯的土壤，不主張抽象且普遍的自由法治原則，這也促進了嚴復重視時位的傾向。⁴⁶另外，嚴復於一九零三年譯成《群學肄言》一書，以引進他理想中的科學社會學的方法論，以求得無所不在科學公例與最高真理。⁴⁷他於該書序言中說：

道異兩間，物奚翅萬。人心慮道，各自為楨。永言時位，載占吉凶，所以東聖，低徊中庸。譯《知難》。⁴⁸

指出個人的觀點容易膨脹，認識人文大道非常不易；學者必須篤守知難的教訓，並體會事物之理因時因地的變化與人智的限制。並認為透過科學的公例，才能明白治亂、盛衰之由，及「正德、利用、厚生」的根本。⁴⁹國人必須深明社會變化之因果與律則，才能處理中國的問題。⁵⁰嚴復早年就認為斯賓塞的治學方式通於《大學》及《中庸》的理想，此處又特別提出「永言時位，載占吉凶」

⁴⁶嚴譯孟德斯鳩《法意》，序。

⁴⁷嚴復於一八九七年著手翻譯此書，後以其難譯而暫時擱置。初譯名為《勸學篇》。

⁴⁸嚴復譯，《群學肄言》（臺北：財團法人辜公亮文教基金會，1998），（臺北：），4。

⁴⁹嚴復譯，《群學肄言，自序》，123。

⁵⁰嚴復譯，《群學肄言》，3。

的易道與不偏不倚，虛中應物的《中庸》之道。

何謂中庸之道？嚴復於一九一七年說：

夫徒以學說言，則楊墨之為我兼愛，黃老之清靜無為，申商之名實，與夫佛之戒定慈悲而不為外物侵亂，設倡而施之，豈遂無一切之美利？而古之聖賢人所必辭而辟之者，道不本于中庸，要于其終，利也且不償其害故也。今所云西人之學說，其廣者，曰平等，曰自由；其狹者，曰權利，曰愛國。之四者，豈必無幸福之可言？顧使由之趨于極端，其禍過于為我兼愛與一切古所辟者，殆可決也。⁵¹

不偏不倚，不走極端，合乎人性與社會最深刻而長遠的利益，是為中庸之道。他主張古今各種學說，都有其價值，然而如果執著其說而趨于極端，就不免產生禍害。這段話說民國六年，顯然是針對民國初年日益流行的平等、自由、權利、愛國四大主張而發。其背景則為嚴復對於一次大戰中，西方文化的所呈現之面貌的失望。此說在理論上實可包容古今中外各種學理與事物，不偏一方，又能隨時因應，以適應時代之需要。嚴復晚年好言《中庸》的「致中和」一說。主張必須回到如宋明理學所一再強調的「喜怒哀樂未發之調中」的本原之地，體會人心至平至明的境界，才能應物區當，知所取捨，而達到天地位、萬物育的祥和理想。他自陳晚年「觀化」越深，越發篤信此說，於此皆可見嚴復慮事深遠的求道性格。

嚴復於民初又曾特別指出孔子無所偏依，因時制宜的道理。若依孔孟所主張的「隨時之義」，禮法本應隨時而變：

且孔子絕四，而孟子以為聖之時，使儒者知隨時之義，則二三十年以往之禮俗，彼聖人者固未嘗責後世以必循也，而客又何議乎？⁵²

今之俗弊，不當歸罪於古人，當力求隨時變化之道。然而嚴復於時人開始熱烈討論的社會主義及民約平權的說法，則均以為不合中國的國情與發展階段：

乃至今日，則歐美二洲，倡為社會主義者，又集矢于資本之家產。夫因時立義，各有苦心，雖在吾國，何嘗不爾。是以遠之則忠、質、文三政之相嬗，降之則任、清、和三聖之相資，凡皆救敝補偏，有所不得已也。今若取盧梭之說，而施之神州，云以救封建之弊，則為既往；將以彈資本之患，則猶未來。然則懸之勿論可耳。⁵³

同樣的，在民國八年新文化運動的高峰時期，嚴復也認為時人如蔡元培等大力提倡「新理」，根本是時候未到，不僅無益，而且有害：

蔡子民人格甚高，然于世事，往往如莊生所云：「知其過，而不知其所以過。」偏喜新理，而不識其時之未至，則人雖良士，亦與汪精衛、李石曾、王儒堂、

⁵¹嚴復，〈太保陳公七十壽序〉，《嚴復集（二）》，350。（1917年作）

⁵²嚴復，〈與周同愈書〉，《嚴復集（三）》，718。（1914年前作）

⁵³嚴復，〈《民約》，平議〉，《嚴復集（二）》，339。（1914年作）。

章枚叔諸公同歸于神經病一流而已，于世事不但無補，且有害也。⁵⁴

亦即以新文化運動諸君所提倡的「新理」不適合中國的國情及演化的程度。嚴復此說以及新文化運動在歷史上的是非得失，非一時所能論定。然而嚴復論事重道而不重一時之利的態度，亦由此可見。

2. 演化與至道

嚴復晚年論至道，融合天演、易、老莊、《中庸》以及黑格爾歷史哲學中的核心——精神演化論，而有一番極深刻的「述論」：

五洲無慮數十百國，國各有道，以為存立。道之勝者常為雄，是征諸歷史而不惑者也。夫歷史所載無他，前立之國家，與後起之國家，二者繼繼繩繩，相與竟于無窮而已。且道者，觀念之事也，其始渾然暗然，莫之知孰為優劣，至各持之而有勝負，斯其優者見。見乃形，形乃進，是故歷史所載之前後國家，皆道之有形者也。隨時而變成，不久而蛻化，道常新，故國常新，至誠無息，相與趨于皇極而已矣。雖然皇極無對待，無偏倚者也，無對待無偏倚。故不可指一境以為存，舉始終，統全量，庶幾而視之。是故國家進化于何而極，雖聖者莫能言也。皇極在在而是，無在而是。其在在而是也，以歷史所載之國家，莫不以此為歸墟也；其無在而是也，以此問題必後乃能決，而後之後，又有後也。歷史之所載，其漸進之能決也。皇極如佛氏浮圖然，古今并世之國家，于造是浮圖也，皆有一磚一石之布施。然而民族各有種業，種業與皇極之大道常反對；以反對故早晚亡。自皇極之道言，凡為國家所存立者，莫不載其一義而莫或載其全體者，故曰無不亡之國，無不敗之家。皇極以下皆對待之物也，惟對待乃相勝，故國恒相滅；然而滅者必載而傳所滅者之典章文物而加張皇焉。然則雖號勝家，寔則所勝者之法嗣，而承其衣鉢法器者也，惟其承之，是以保之。此節入理最深，非熟看深思不能得其妙義。

⁵⁵

指出各國立國之道不同，彼此競爭，優勝劣敗，日新又新，以進於至道，或曰皇極。然而各國或民族均有其歷史包袱，其所得之道，又各有其限制，不可能為至道之全體，此所以天下無不亡之國家。然而勝者必以能吸收傳承所滅者之文明而自傲，所以被滅者之文明，亦依然貢獻於優勝者。世界各國家與文化，或優勝，或劣敗，一正、一反，彼此相涵，辯證發展，以趨近於至道。

看歷史文化如此，看人心亦如此。他說：

考汗德所以為近代哲學不祧之宗者，以澄澈宇宙二物，為人心之良能。其于心也，猶五官之于形干，夫空間、時間二者，果在內而非由外矣，則喬答摩

⁵⁴嚴復，〈與熊純如書〉109封之81，《嚴復集（三）》，697。（1919年作）。

⁵⁵嚴復，〈述黑格爾惟心論 Hegel's hilosohy of Mind〉，《嚴復集（一）》，214。（1906年作）

境由心造，與儒者致中和天地位萬物育之理，皆中邊澄澈，而為刊之說明矣。黑格兒本于此說，故惟心之論興焉。……然而其中有秩序焉，則化之進而共趨于無對待之心境，此鄙人所譯為皇極是已。故其言化也，往往為近世天演家之嚆矢，又于吾國往聖之精旨微言有相發者。如張橫渠云，為天地立心，試問天地之心于何而見？⁵⁶

認為康德的唯心論及一切所知不離人心範疇之論，可印證佛家「境由心造」與《中庸》「致中和天地位萬物育」的說法，皆「中邊澄澈」之說。而此原本「中邊澄澈」之心之演進有其秩序，可至於「無對待之心境」，是即黑格爾的絕對精神，亦即嚴復以尚書洪範之意所譯的「皇極」，可與張橫渠「為天地立心」所提出的境界及歷史觀點相發明。此說法貫通人心與歷史演化，極深刻有味。雖不免有以中印之學曲釋德國唯心論之嫌，卻對其中相貫通而可發明之處，深有所見。若據此而指責嚴復是「唯心論」者，以心理演化規律強加於歷史發展之上，則不免是焚琴煮鶴。嚴復一生論學，從來本於實事，不喜純粹抽象唯心之論。此處只應看做嚴復讀黑格爾的唯心論史觀，與自身觀化、觀心、體道之所得頗能相印證，故有此「述」。其重點在於體道者，「中邊澄澈」，無所偏依，包藏萬有，日進無疆，此所以嚴復特別將德國唯心論與佛說及致中和之境界相提並論。

到了他人生的最後幾年，嚴復觀道益深。而於佛家「應無所住而生其心」、「法尚應舍，何況非法」之說深致讚嘆：

尚勉強寫得《金剛經》，一部，以資汝亡過嫡母冥福。每至佛言「應無所住而生其心」，又如言「法尚應舍，何況非法」等語，輒嘆佛氏象教，宗旨超絕恒識，謗者辟者，徒爾為耳。⁵⁷

以其識見超絕而極致。嚴復思想之終極所歸，可以此通乎天演、易、老莊、中庸、尚書、佛學之說而觀之。

3. 中國的國性與立國之道

嚴復晚年論中國的立國之道，不但不主張以自由平等或任何的所謂普遍公理來指導，反而強調必須立基於中國所固有，歷數千年所形成的國性：

大凡一國存立，必以其國性為之基。國性國各不同，而皆成于特別之教化，往往經數千年之漸摩浸漬，而後大著。但使國性長存，則雖被他種之制服，

⁵⁶ 〈述黑格兒惟心論Hegel's hilosohy of Mind〉，217。

⁵⁷ 嚴復，〈與諸兒書〉三封之三，《嚴復集（三）》，824。1921年。

其國其天下尚非真亡。⁵⁸

這段話出於他於民國二年所寫〈讀經當積極提倡〉一文，主張經書為國性的根源，所以必須積極提倡。他說：

我輩生為中國人民，不可荒經蔑古，固不待深言而可知。蓋不獨教化道德，中國之所以為中國者，以經為之本原。⁵⁹

這段話實深得「中國之所以為中國」的道理，而為之後主張全用西法以救中國的新派人士所始終無法理解。嚴復主張中華民國的立國之道，必須立基於中國之國性與傳統文化。⁶⁰他於民初力反潮流，積極提倡讀經，其用意在此。

在一次大戰期間，他對於中國傳統的重要性，以及共和體制與西法的問題，又有更深的體會：

鄙人年將七十，暮年觀道，十八、九殆與南海相同，以為吾國舊法斷斷不可厚非，今有一証在此：有如英國自十四年軍興以來，內閣實用人才，不拘黨系，足徵政黨—吾國歷史所垂戒者，至于風雨漂搖之際，決不可行，一也；最後則設立戰內閣五人，各部長不得列席，此即是前世中書、樞密兩府之制，與夫前清之軍機處矣，二也；……現在一線生機，存于復辟，然其事又極危險，使此而敗，後來只有內訌瓜分，為必至之結果，大抵歷史極重大事，其為此為彼，皆有天意存焉，誠非吾輩所能預論者耳。即他日中國果存，其所以存，亦恃數千年舊有之教化，決不在今日之新機，此言日後可印証也。⁶¹

大抵嚴復觀察民初的局面，認為自由民主與共和民權之道，絕不足以救中國。他因而不反對強人政治，甚至不反對復辟，但也認為此事危險難成，一旦失敗，中國不免於內訌瓜分。並認為中國他日若能存，必恃「數千年舊有之教化」，而不在於民國以來的新事物。這番意見，不免過激，然而嚴復晚年對於傳統教化及立國之道的重視，由此可見。這個傾向，因他觀察歐戰的野蠻殘酷，而更為加強：

不佞垂老，親見脂那七年之民國與歐羅巴四年互古未有之血戰，覺彼族三百年之進化，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。此不獨吾言為然，即泰西有思想人亦漸覺其為如此矣。⁶²

因見歐人三百年的進化，所得不過是「利己殺人，寡廉鮮恥」的境界，回頭更加推崇孔孟仁義道德的思想。然而嚴復此時對於傳統，並非全盤照搬，而主張必須精研其中的道理，以為時用：

⁵⁸ 嚴復，〈讀經當積極提倡〉，《嚴復集》，330；1913年。

⁵⁹ 嚴復，〈讀經當積極提倡〉，《嚴復集（二）》，330-331。

⁶⁰ 嚴復說：「然則我中華民國，處此五洲相見，競爭激烈之秋，必遵何道始足圖存，大可見矣。」嚴復，〈導揚中華民國立國精神議〉，《嚴復集（二）》，342。1914年。

⁶¹ 嚴復，〈與熊純如書〉109封之48，《嚴復集（三）》，661。1917年。

⁶² 嚴復，〈與熊純如書〉109封之65，《嚴復集（三）》，692。1918年。

吾輩生于此日，所得用心，以期得理者，不過古書。而古人陳義，又往往不堪再用如此。雖然，其中有歷古不變者焉，有因時利用者焉，使讀書者自具法眼，披沙見金，則新陳遞嬗之間，轉足為原則公例之鐵証，此《易》，所謂「見其會通，行其典禮」者也。鄙人行將近古稀，竊嘗究觀哲理，以為耐久無弊，尚是孔子之書。四子五經，故(固)是最富礦藏，惟須改用新式機器發掘淘煉而已；其次則莫如讀史，當留心細察古今社會異同之點。⁶³

要用現代學術從四書五經發掘其中「歷古不變者」與可「因時利用者」。此因他認為孔子之道，還是最「耐久無弊」道理，非西學或他早年所主張所可比。然而其中的道理深微，不用新式學術發掘，難以真正明白。這番話，不免是他一生學術與思想的寫照與歸宿。至於提倡讀史以「細察古今社會異同之點」，則表明他對於中國自身歷史乃至比較歷史與社會的重視。這種以經史之學根本的道路，已經完全回歸儒學的大傳統。也可見出他對於中國未來立國之道的主張。根據易經他相信物極必反，未來必有名世之人，重振「堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子之道」，改變國人崇慕新法的「狂惑」，以拯救中國人民：今意者天道無平不陂，將必有孟、董、韓、胡其人者出，舉堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子之道于既廢之餘，予以回一世之狂惑，庶幾元元得去死亡之禍，而有所息肩。⁶⁴

民國十年，嚴復於臨終時寫下一番為學界所熟知的話：

須知中國不滅，舊法可損益，必不可叛。⁶⁵

相信中國固有傳統及其所陶鑄的人民堅強，無論目前國家如何內憂外患、分崩離析，必不至滅亡。而若欲中國長存，則傳統立國之道必不可叛。此處所謂「舊法」指的是舊的制度還是舊的學理呢？很值得進一步探討。綜觀他晚年的說法，所提到的大多是孔孟老莊的學說，偶爾也提到舊制度，所以應以基本學理為主。然而他自己治家，又篤守舊法。可見是要兼顧學理以及政治社會舊制度的精義，以此為立國之道的根本。可增損，然而不可背離其基本原則。

自由與道

嚴復之引進自由思想，一則因為他原本相信這是宇宙人生的公理與大道，一則因為他相信這為中國所最缺。及其後來，則因時制宜之意，與日具增。自

⁶³ 嚴復，〈與熊純如書〉109封之52，《嚴復集（三）》，667。

⁶⁴ 嚴復，〈太保陳公七十壽序〉，《嚴復集（二）》，351。

⁶⁵ 嚴復，〈遺囑〉，《嚴復集（二）》，360。

由的理念，促進萬事萬物生發，本與大易生生之基調相應，嚴復亦以此而深取之。然而自由作為一種主義，從易道觀之，就不免有時位的限制。以道包蘊自由則自由之理念不至於拘滯，以自由為道則不可。然而自由之意雖可與大易生生相應，在實際歷史中，不免為中華傳統文化所缺乏之要素。所以嚴復在晚年，雖對自由作為一種主義頗有懷疑，對於其基本價值，則並未抹煞，且其對其終極意義，予以肯定。

如前所述，嚴復前期在提倡自由的時候，首先是就宇宙人生的根本道理來講，其次是就中西文化的根本差異，而不只是從追求富強的觀點來講。其二，他講的自由主要是對於中國文化的一種批判，然而同時又有深刻地老莊之學的基礎。其三，他在前期中相信個體自由既是西方現代繁榮發達的關鍵，也同時可以兼顧整體的道德與倫理。然而他後期的思想有了重大的改變。他在給熊純如的書中明白表示，他前一時期提倡自由平等，可是對於現階段的中國人而言，更重要的是必須抑制個人的自由以追求群體的自由。⁶⁶一般認為這代表嚴復從其自由主義的立場退卻了。而其所謂追求群體自由，從表面上看來，似乎如史華茲所言，嚴復思想其實是以追求國家富強為第一要義。但仔細分析之後並非如此，因為嚴復的思想與時俱進，他後期所認識到的大道，重點在於因時制宜。所以他並非主張中國人不要講自由，而是認為在目前這個歷史階段，中國人並不適宜講個人自由。因為此時天下大亂，需要的是群體的生存與安頓，亦即國家整體的自由，否則個人自由亦無保障。若整個國家要自由，則在當時的中國不可能不行強人或威權政治，才能夠使群體自由。

從嚴復論「道」的立場上來看，最後的目標是人與我都能得到最好的發展，可是在不同的歷史階段要有因時制宜的不同作法。這種思維方式，正是中國儒道兩家從古以來的思維方式。他依然相信有一個最高的道理可求，但並非一蹴可及。因此後期嚴復將自由放在道之下，僅以自由為道中之一義。他於民國五年說：

生平于《莊子》，累讀不厭，因其說理，語語打破後壁，往往至今不能出其範圍。其言曰：「名，公器也，不可以多取；仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿，而不可以久處。」莊生在上古，則言仁義，使生今日，則當言平等、自由、博愛、民權諸學說矣。⁶⁷

王蘧常先生《嚴幾道年譜》，亦摘其晚年論說而綜述之曰：

是年[民國五年]，手批莊子，先生嘗言平生於莊子累讀不厭，因其說理語語打破後壁，往往至今不能出其範圍，其言曰，名，公器也，不可以多取，仁義，先王之蘧廬也，止可以一宿而不可以久處，莊生在上古則言仁義，使生今

⁶⁶ /

⁶⁷ 嚴復，〈與熊純如書〉109封之39，《嚴復集（三）》，648。

日，則當言平等自由博愛民權諸學說矣，莊生言儒者以詩書發冢，而羅蘭夫人亦云，自由自由，幾多罪惡，假汝而行，甚至愛國二字，其於今世，最為神聖矣，然英儒約翰孫有言，愛國二字，有時為窮凶極惡之鐵砲臺，可知談理論，一入死法，便無是處，是故孔子絕四，而釋迦亦云如筏喻者，法尚應舍，何況非法。⁶⁸

換言之，嚴復認為自由平等博愛與愛國民權等不是究竟的大道，在適當之時雖有其價值，卻不宜拘執。中國此時，並不宜提倡這些學說。他說：

夫言自由而日趨于放恣，言平等而在在反于事實之發生，此真無益，而智者之所不事也。自不佞言，今之所急者，非自由也，而在人人減損自由，而以利國善群為職志。至于平等，本法律而言之，誠為平國要素，而見于出占投票之時。然須知國有疑問，以多數定其從違，要亦出于法之不得已。福利與否，必視公民之程度為何如。往往一眾之專橫，其危險壓制，更甚于獨夫，而亦未必遂為專者之利。⁶⁹

對於以自由平等愛國等說作為人類普遍公理的時代意見，嚴復亦頗有批判：

來教謂平等自由之理，胥萬國以同歸，大同郅治之規，實學途之究竟，斯誠見極之談，一往破的。顧仆則謂世界以斯為正鵠，而中間所有涂術，種各不同。何則？以其中天演程度各有高低故也。譬諸吾國大道為公之說，非盡無也，而形氣之用，各竟生存，由是攘奪攻取之私不得不有。于此之時，一國之立法、行政諸權，又無以善持其後，則向之所謂平等自由者，適成其蔑禮無忌憚之風，而汰淘之禍乃益烈，此蛻故變新之時，所為大可懼也。……佛教文字道斷，而孔欲無言，真皆晚年見道之語。先生所歡喜贊嘆者，無乃以今吾為故吾乎？⁷⁰

他自己於前期主張自然公例具有普遍性，既為萬事萬物的共同原理，亦為人類社會所應共遵的普遍理則。然而到了晚年，他雖然依舊肯定人類社會的一些共通價值與發展目標，卻拋棄超越時空的自然律則之想法，反而重視事物各具的特殊性與歷史性（historicity），以及面對此多變多歧、難以一律的世界所應稟持的體無因應之態度：

士生蛻化時代，……依乎天理，執兩用中，無一定死法，止於至善而已。渾渾時見極，九九或疑神，亦欲新民德，相將討國聞，裘成千腋集，書及萬言陳。⁷¹

他強調如今的時代，演化正加速進行，任何事物的價值與應有的歷程，很快就走到盡頭，以往的金科玉律，轉眼就不再可依據。如平等、自由、民權諸說，

⁶⁸ 王蘧常，《嚴幾道年譜》（上海：商務印書館，1936），112。

⁶⁹ 嚴復，〈《民約》，平權〉，《嚴復集》，337。1914年。

⁷⁰ 嚴復，〈與胡禮垣書〉，《嚴復集（三）》，594。（1909年作）。

⁷¹ 《嚴幾道年譜》，85。（1913年）。

在百年前固然是偉大的福音，然而在今日則弊病日見，若不改弦更張，且有亂亡之禍：

世變正當法輪大轉之秋，凡古人百年數百年之經過，至今可以十年盡之，蓋時間無異空間，古之程途，待數年而後達者，今人可以數日至也。故一切學說法理，今日視為玉律金科，轉眼已為蓬廬芻狗，成不可重陳之物。譬如平等、自由、民權諸主義，百年已往，真如第二福音；乃至於今，其弊日見，不變計者，且有亂亡之禍。⁷²

他尤其反對缺乏歷史依據，而用虛造假設前提所演繹而成，如盧梭的自由平等之說：

是故自由平等者，法律之所據以為施，而非云民質之本如此也。大抵治權之施，見諸事實，故明者著論，必以歷史之所發見者為之本基。其間抽取公例，必用內籀歸納之術，而後可存。若夫向壁虛造，用前有假如之術，立為原則，而演繹之，及其終事，往往生害。盧梭所謂自然之境，所謂民居之而常自由常平等者，亦自言其為歷史中之所無矣。夫指一社會，考諸前而無有，求諸後而不能，則安用此華胥、烏托邦之政論，而毒天下乎！⁷³

拋棄了以邏輯推演以及理想主義來應世的思想，而回到儒、道、釋三家超越言詮的道論。拋棄了普遍理則，而重視時間、歷史、演化的因素。在這個基礎上，他也不再提倡自由平等主義，乃至一切定名、定言，而主張回到「一而能易，大而能化」的道論。並以莊子、孔子與釋迦所共具的「道可道、非常道」思想為他的最後歸宿：

2. 儒家之道與自由

晚年的嚴復特別尊重民族文化與儒學的傳承，以及禮因時而變、大道無所不在的傳統思想：

吾思初生民，中國固獨秀。一畫開庖犧，衣裳垂軒後。虞夏丁中天，心法著授受。史臣所載筆，明白同旦晝。西旅當此時，蠢蠢猶禽獸。湯武行征誅，惟民在所救。孔子刪詩書，述古資法守。時義大矣哉，道體彌宇宙。因禮有損益，百世難悉究。雖云世變殷，一一異經觀。⁷⁴

他晚年雖然依然敬重斯賓塞並相信天演學說，卻深刻體驗認識到「物競天擇」

⁷² 嚴復，〈與熊純如書〉109封之52，《嚴復集（三）》，667。1917年。

⁷³ 〈《民約》，平議〉，《嚴復集（二）》，337。1914年，

⁷⁴ 嚴復，〈書示子璿四十韻〉，《嚴復集（二）》，409。

說所可能產生的流弊，並對孔孟仁義之道深致其嚮慕。如前所述，嚴復思想的歸宿，仍是中國儒、道、釋意義下的一貫之道。然而他繼續主張子弟學習西法，只是必須在中學方面先打下深厚的基礎。其兼取中西之長的態度並未改變。他說：「能用新眼光看吾國習見書，而深喻篤信之，庶幾近道矣。」⁷⁵所信者乃古人之道，只是指出這數千年所傳下來的道理極深，就今人而言，若不能通達西學，以新眼光看古書，實不易理解。他曾以新眼光解釋傳統文化對於中國存亡之關鍵性：

今夫社會之所以為社會者，正恃有天理耳！正恃有人倫耳！天理亡，人倫墮，則社會將散，散則他族得以壓力御之，雖有健者，不能自脫也。⁷⁶

指出傳統的天理與人倫觀是中國社會凝聚的基礎，此基礎一旦毀滅，則社會將散，族群將亡。設若一個社會或民族厭惡自己的社會倫理，試問這個社會與民族如何能夠長久，嚴復這番話實在說得語重心長。此所以他說：「五倫之中，孔孟所言，無一可背。」⁷⁷完全肯定儒家倫理的價值及重要性。

在此前提下，試問嚴復晚年思想中自由的意義為何？首先，嚴復並未否定自由的意義。如前所引「來教謂平等自由之理，胥萬國以同歸，大同郅治之規，實學途之究竟，斯誠見極之談，一往破的。顧仆則謂世界以斯為正鵠，而中間所有涂術，種各不同。何則？以其中天演程度各有高低故也」，此明言自由平等乃人類應有之最終理想，只是各國演化的程度以及方式（此屬國性的範圍）不同，所以不能一律。他晚年雖然較少論及自由的意義，然而他前期論自由乃中國文化所缺，而為發皇民力、民智、民德所必由等說，實乃真知卓見。可見自由亦為道中所不可或缺之一義，只是實現此義亦有其條件而已。嚴復臨終時說：

須學問，增知能，知做人分量，不易圓滿。事遇群己對待之時，須念己輕群重，更切毋造孽。⁷⁸

特別提出「己輕群重」一說，明顯回歸儒家仁義為重之說，而不再以「存我自由」為人生第一義。雖然如此，嚴復一生堅持自己的理念與追求，又何嘗不是獨立自由思考的典範。

⁷⁵嚴復，〈與熊純如書〉109封之33，《嚴復集（三）》，639。1916年。

⁷⁶嚴復，〈論教育與國家之關係（在環球中國學生會演說）〉，《嚴復集（一）》，168。1906年。

⁷⁷〈論教育與國家之關係（在環球中國學生會演說）〉，《嚴復集（一）》，168

⁷⁸嚴復，〈遺囑〉，《嚴復集（二）》，360。

餘論

一、嚴復思想之深刻

對現代西方社會來講，自由確實是一個總的、根本性的原則。政治社會上的自由民主，經濟上的自由資本主義，思想言論上自由解放，社會自由發展。⁷⁹自由確實是西方之為西方的一個關鍵乃至根本的要素。嚴復的思想具有極深刻的洞察力。即使時至今日，多數人依然未必能掌握現代西方之所以為現代西方的根本要素為何。在嚴復的時代還沒有許多關於現代西方的回顧性論述，他自己找到西方之所以為西方的根本要素就在自由，眼光實在出眾。嚴復介紹了自由、演化、邏輯、真理等觀念，這些確實是現代西方之所以為現代西方的根本。我們今天從韋伯(Max Weber)、海德格等大家與後現代批判的書中比較容易瞭解現代西方的基本特質，但嚴復當時無從得知這些人的見解，主要靠自己悟出。嚴復在他遺言中向家人所說的「余受生嚴氏，天秉至高」，決非虛言。他在一八九零年代，甚至更早的時候就認識到西方與中國最根本的差異為何，中國應於自由、邏輯、自然公理等處學習西方。在中國，他是最早有這樣洞見的人。但他後來揚棄了自由等概念，回頭來講儒道傳統，認為最高的道理還是傳統的中庸之道與「道可道，非常道」。長期以來，學界乃至一般社會人士都認為他是因為感情因素，傳統力量或「返祖症」因素回到了保守立場。但事實上是因為他認清當時的中國不是講自由主義的時候。從他晚年的書信中，顯示他頭腦清明、論事準確，用流利的文言，一寫洋洋灑灑數千言，在在展現他的聰明才智與能力。而百多年來的歷史最後也證明了他的憂慮是有道理的。

嚴復遠比一般人要瞭解中國歷史與實際狀況。他曾向袁世凱說，以中國情況而言，既然其體質如此，雖有民主之名，而實際上是專制之實。君既已得其實，就不要再要這個名，勸他不要帝制。蔣介石的政府，無論軍政、訓政乃至憲政初期，基本上是專政。直至今日，以中國大陸而言，雖有無產階級或人民民主之名，其實質仍是一黨專政，基本性質依然類似。即便今天的台灣也並沒有充分的民主化，僅以國民黨內部的運作來論，還是很不民主，通常是一言堂。中國大陸與台灣在一百年之後都還如此，更遑論當時嚴復所處的時代。這表示嚴復先知先覺地看到了自由主義在中國的時代限制。

嚴復後來也不再以普遍公理(universal law)為宗旨或主義，而回到求道、整

⁷⁹ /克羅采(Crotzec)在十九世紀末。Lord Acton一生也想要寫一本以自由為核心觀念的書，但最後沒有寫完，齋志以歿。又見，*History as a story of progress of liberty*。

體觀化、因時制宜的態度。何謂整體觀化？亦即從四面八方、過去到現在甚至到未來去觀看整體的演化，其結果必然因時制宜，而非單純只信仰某種主義，或某種說法及作法。不廢處事有其基本的原理原則，但具體的作法要因時因地制宜。他說自由平等者如先王所言之「蓬廬」，可一宿而不可久居。這對於一切的名言都是如此。任何的主張、主義、理念，都有其道理，言之有物，始之成理，但是不可執著地以其為終極的真理，這就是老子所說「道可道，非常道；名可名，非常名」。最終最高的道理，不可以名言限制，然而其中亦應包括自由。所以嚴復不再以自由為道，而回到了中庸之道、不可名言之道。回到了孔孟老莊易傳中庸這種中國傳統裡所言的那種最高的、超出名象之道。

二、道與中國近現代史

嚴復為中國第一個提倡自由主義，也是對西方自由主義有最深的體認的人。他在中年時以自由為道，但到了晚年時則回到了易老莊與中庸之道。由此觀之，其一生之最高追求是在探索中國在中西交會的大時代挑戰之下所應循率的大道，而非追求自由或求富強。此最高原理原則，必須合乎自然與歷史演化的理則，又能指導中國的發展。嚴復認為自由的說法極具價值，乃天演的基本原理。中國文化太偏重群體，必須重視個體自由，以謀群己兼顧的良好發展。因此在前期極力提倡自由主義。即使在後期，他也並不反對自由之為一種終極價值。他之所以批判自由，主要是認為自由在當時的中國不合時代需求。同時也反對將自由作為最高不變的道理來看，以免偏向單一方面。換言之，他雖然不再以自由為道，卻不反對自由為道中應有之一義，只是主張不應偏執。

現代西方人一方面個人信仰各種主義，另一方主張思想言論自由，這應是西方人智慧之所在。政治社會上走極端或只主張一種主義通常會產生嚴重問題，需要自由多元才能達到平衡。因此就整個社會運作而言，個人堅持其主義與言論自由這兩者正好達到平衡。中國傳統與西方正好相反。在大一統的格局之下，中國傳統不走極端而重中庸，要求致廣大而盡精微，極高明而道中庸，無所不包。因而於最高的道理不願也不能講死，只強調致中和，以期達到各種事物、團體、需求與道理的平衡。並重視因時制宜，在不同的狀況，採取不同的作法，但不可離開做人與天地自然的基本道理。

在此儒學大傳統的影響下，嚴復從來沒有走極端。他早年講的自由不是極端的個人自由主義，而是合乎天演的「為己自由」以及人我平衡的太平公例和群己權界論。然而中國人向來都相信有所謂大道，一旦將大道講一定的主義，在思維上易走極端。因此嚴復怕中國人因主張自由平等、愛國民權等學說而走

上極端，在晚年極力批評。此事亦可以之後的馬克思主義與毛澤東思想為例。一旦馬列毛思想似乎全面成功了，中國人傾向於將其當成宇宙人生的至道，全面加以崇信，甚至要「從靈魂深處暴發革命」，讓自己徹徹底底的變成馬列毛主義下的新人，去除任何自私自利的傾向，都要成為馬列毛主義下的聖賢與標兵。是以要徹底地反省檢討，拼命寫自白書，檢查是否曾犯了任何走資派的錯誤。這便是嚴復所批評的以一定之理論為大道的可能問題。

嚴復晚年主張中庸與超越名言的大道雖有超絕的智慧，然而也有所限制。中國近現代史的具體經驗，似乎既呼應了嚴復的睿智，也顯現出嚴復所見之不足。就其所得而言，中國現代史上曾提出各種主義，而今觀之，真理或大道似乎並不在任何單一方面。無論是自由民主主義、社會主義、民族主義、三民主義或馬列毛主義，都有其價值，也都難免有其侷限性。重點是如何因時因地發揮其所長，並將其搏成一新的有機體。新中國的建國與立國之道，在深層原理上，亦其實仍與老中國的建國及立國之道有很大的連續性。至於嚴復所未能見到的，則為畢竟是在新法而非「舊法」的指引下，建立了新中國。然而嚴復所擔心的在拋棄傳統之後，中國是否能確立穩定的立國之道，則在今天依然是個大問題。