

思與言 第34卷第3期

1996年9月：頁19-44

## 嚴復晚年思想的一個側面：

### 道家思想與自由主義之會通

黃克武\*

本文以嚴復晚年對道家思想與自由主義的會通為例，來挑戰二手研究對嚴復晚年思想的一些詮釋，作者認為周振甫、王棊等人的錯誤是沒有認識到嚴復晚年在肯定傳統之時，並沒有完全摒棄西方的自由主義。而史華慈雖了解中學、西學在嚴復思想中是交織在一起，但卻不了解對嚴復來說個人自由，與莊子的「在宥」和楊朱的「為我」等想法，是貫通為一的，有其本身的意義，並非富強的工具，因此嚴復對西方自由主義的誤解不在「工具化」，而主要是混淆了道家那種追求精神解放的「積極自由」，與西方自由主義者追求權利保障的「消極自由」。

嚴復晚年會通中西的想法代表民初知識分子的一種文化想像，具有肯定傳統與再創傳統的企圖，他嘗試以漸進改革的精神，將中國傳統與較重視個人的西方自由主義、資本主義結合在一起。梁啟超的看法與他類似。此一想像與五四運動支持者，乃至後來馬克斯主義的

---

\* 中央研究院近代史研究所副研究員。

支持者有明顯的不同，後者一方面高舉革命、反傳統的大旗，另一方面則傾向建構一強調群體的社會主義國家。上述兩種文化想像的分野與二十世紀以來中國政治的走向，尤其是兩岸的分治有某種程度的關連。

關鍵字：嚴復、道家思想、楊朱、自由主義、會通、文化想像。

## 一、前言

學界有關嚴復(1854–1921)思想的研究非常豐富，許多人都同意嚴復早年在宣揚西方進化論與自由民主理念方面有很大的貢獻，然而學者們對於嚴氏晚年的中西文化觀，卻是眾說紛紜，提出了許多不同的詮釋，有人以為他這時背離西方、回歸傳統，也有人說源於西方的思想仍是他所秉持根本價值。到底我們應該如何看待此一問題？在這篇短文中，我嘗試以嚴氏晚年對道家思想與西方自由主義的會通，來一窺其晚年思想的特點。

誠如大家所熟知的，他在早年曾將約翰彌爾(John S. Mill)的*On Liberty*一書譯為《群己權界論》(1903)，並大力宣揚西方自由民主理念，但是晚年時卻和康有為(1856–1927)一樣，力主回歸傳統，提倡尊孔、讀經，傾向復辟等，他更傾心於道家的神秘主義，這樣的舉動深為五四新文化運動的支持者所痛恨。嚴復晚年在學術思想上與政治上轉向保守有不少證據，例如他在1917年寫給熊純如的一封信中說：

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，……總之，共和國體即在歐美諸邦，亦成於不得已，必因無地求君，乃行此制，而行之亦亂弱其常，治強其偶，墨西哥、南美諸邦，可以鑒矣。至於中國，地大民眾，尤所不宜，現在一線生機，在於復辟，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，絕不在今日之新機，此言日後可印證也。(1)

上文中對中國傳統文化與制度的孺慕，與對西方民主共和之弊端的惡感，是非常明顯的，那麼我們還可不可以說嚴復晚年是一個「自由主義者」呢？具體地說，這時他是否還宣揚與肯定他得自彌爾的自由理念呢？而此一肯定又如何與傳統的背景，尤其是道家的理念「交融互釋」？(2)

## 二、研究成果的分析

從前學者對此課題的看法大致可以分為兩類，第一類可以以早期的周振甫與王棻兩人的作品為代表，第二類則是對前一看法的批判，而提出的修正。周振甫與王棻所寫的書是早期研

---

(1) 王棻編，《嚴復集》（上海：中華書局，1986），頁661-662。

(2) 交融互釋是用劉桂生先生語，見劉桂生〈序〉，歐陽哲生，《嚴復評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1994），頁6。

究嚴復生平與思想的重要著作，兩者雖有一些差異，但大致上兩人認為：嚴復早年為激進的西化論者，支持自由民主思想與憲政改革；戊戌變法之後，則逐漸退步，從主張中西折衷，再變而為「反本復古」，成了一個「落後的保守的」、「頑固反動的」人物（王栻語），他不僅反對革命、反對立憲，列名支持袁氏帝制的籌安會，以為「天下仍須定於專制」、「中華國體，自以君主為宜」；同時又主張回歸中國傳統，提倡後來五四運動所大力反對的尊孔、讀經。周振甫更以嚴復在〈民約平議〉一文對盧騷思想的駁斥，說明嚴復在肯定傳統的同時，對西方自由、平等學說是抱持著否定的態度。(3)

這種將嚴復思想視為從激進到保守，從肯定自由民主、共和立憲，到支持專制的轉變，後來受到許多學者的挑戰。首先是美國學者史華慈 (Benjamin Schwartz)，他指出嚴復從肯定西方到回歸傳統與保守的變遷，大致上說是不錯的；他在晚年的確強調孔孟之道，說「不佞垂老親見脂那七年之民國，與歐羅巴四年亙古未有之血戰，覺彼族三百年來之進化，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，澤被寰宇」（史華慈引嚴復語，見頁 235），但此一儒家影響的深度要詳加分疏，例如嚴復似乎並不接受儒家德治或內聖外王的理論，而且他對儒家的肯定是與他對道家、法家思想，以及中國歷史上的強人（如曹操、唐太宗）與西方的墨迦維黎 (Machiavelli，今多譯為馬基維利)、脫雷什奇 (Heinrich von

---

(3) 周振甫，《嚴復思想述評》（台北：台灣中華書局，1987[1940]）；王栻，《嚴復傳》（上海：人民出版社，1975 [1957]）。

Treischke, 1834–1896 一般譯為柴契克，德國學者，主張殖民擴張）等人的欣賞是交織在一起的。再者，他大力批評周振甫，認為這一轉變不是突然發生，也不是一個矛盾的現象。他認為嚴氏的晚年思想「有一持續性的執著與實質上內在的一致性」，他仍一貫地受到斯賓塞、彌爾與甄克斯的影響，認為中國摧毀帝制的共和革命是一個巨大的錯誤，是在時機並未成熟之時的冒然之舉。換言之，他晚年走向保守的思想根源還是西方（以進化論為基礎的漸進改革與強調提升國民程度的觀點），而非中國傳統。他以嚴復晚年對盧騷的批判為例，指出「嚴復像斯賓塞、赫胥黎、彌爾、甄克斯一樣，從未接受過盧騷關於自由和平等之基礎的看法」，他們否認由社會進化的客觀進程，會帶來自然的權利或平等；而嚴復在《群己權界論》的〈譯凡例〉，也以彌爾的自由觀念來批評盧騷「斯民生而自繇」的想法。此外，嚴復這時肯定孔教與讀經仍是從一個進化論的角度，認為在實現軍國社會之前的宗法社會，它們具有道德維繫的重要功能。

史華慈同意嚴復晚年極其痛苦地，有貶低自由之價值的傾向，而說出「譬如平等、自由、民權諸主義，百年以往，真如第二福音，乃至於今，其弊日見」（史華慈引 1917 年嚴復致熊純如書，頁 232–233）的話。然而這是否代表他否定「西方」呢？史氏認為這只是對自由在追求富強所扮演之角色的重新評估。而對「自由」再評估的同時，韋伯式以工具性理性來追求現代化的構想，仍縈繞於其心頭，他並相信就達成此目的而言，一個具有動力與正面意義的權威主義 (authoritarianism) 在現代社

會中仍有其意義。而此一觀點也顯示，嚴復晚年所關懷的終極價值，仍是富強，而非自由，當他發現一個比自由更有效的追求國家富強的方法時，他會放棄自由。

從以上的描述可見，史華慈已充分了解到嚴復晚年中、西價值在他內心的糾結，嚴氏雖然在許多地方表現出回歸傳統，但思想的邏輯還是從西方來的，在他的思想中「中國傳統」與「近代西方」不能截然二分，而是交織在一起的，因此我們不能簡單地說他從西化轉向復古與保守。(4)

林載爵的文章也是反駁上述周振甫的看法，他的意見與史華慈很類似，但更強烈地反對嚴復晚年有轉向保守的思想變遷，他強調嚴復一生有一以貫之的終極關懷，亦即「保群保種」，而保群保種則有賴於以漸進改革的方式，致力於民力、民智與民德（即國民程度）的提升。「嚴復一生之中，從來沒有激進過，也從來沒有主張過全盤西化，自然也就無所謂從激進轉變為保守」。從此觀點，林氏檢討嚴復對自由的看法，認為嚴復一生的自由觀念也有一致性，「只有國家立於天地之間，政府權威才能建立；同時，也只有政府權威建立了，國家才能獨立生存，進而謀求國民程度的提高；最後，當國民程度提高了，人民才能享受自由」。因此，林氏呼應史華慈的觀點，認為嚴復一生對自由的看法，可以歸結到「國家自由先於個人自由」，這也意味著在嚴氏思想之中，個人自由的價值被國家自

---

(4) Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1964), pp. 197-236.

由的追求所掩蓋了。(5)

對周、王之說的另一修正是大陸青年學者歐陽哲生在 1994 年所撰《嚴復評傳》一書。他認為王栻有太多「左」傾思潮的影響，上述所謂從前進到後退的觀點是不可取的。他的主要看法其實和史華慈一樣，認為「在嚴復的思想世界裏，本來就沒有『近代西方』與『傳統中國』分野」，他認為嚴復對傳統雖有批判，但並無離異；對近代西方文化雖曾大力宣傳，卻一直是選擇性地接受；換言之，「西學和中學，在嚴復頭腦中，始終是在不斷地『交融互釋』著」。所以嚴復在 1917 年寫給熊純如的信中才會說「鄙人行年將近古稀，竊嘗究觀哲理，以為耐久無弊，尚是孔子之書。四書五經，故[固]是最富礦藏，惟須改用新式機器發掘淘煉而已」。(6)

在評估方面，他一反王栻的看法，認為「嚴復晚年重估中西文化，與其說是一種倒退的歷史表現，不如說是在更高層面上的理解和把握中西文化」。對於被周振甫視為背離西方的批評盧騷《民約論》一事，作者也別具慧眼地指出，嚴復是從英美自由主義傳統，對盧騷所代表法國浪漫主義傳統，所作的批判，並說此一批評「蘊含不少合理因素」。(7)這一觀點與我的

---

(5) 林載爵，〈嚴復對自由的理解〉，《東海大學歷史學報》第 5 期 (1982)，頁 91、95、138-139。

(6) 王栻編，《嚴復集》，頁 668。

(7) 歐陽哲生，《嚴復評傳》。劉桂生先生在為該書所寫的〈序〉之中，對此書之論點在大陸史學發展上的意義，有很清楚的說明。香港浸會大學歷史系的林啟彥先生也從一個類似的角度，說明嚴復一生對中西文化的持論有其一貫性，亦即認識西方長處的同時，要看到其偏差與不足；在反

看法是完全一致的。但可惜作者並沒有剖析嚴復所肯定的「英美自由主義」如何與他的中學（和其它的西學）交織在一起，對於這些課題我們還需要有更詳細的探究。

綜合以上的敘述，近年來已有較多的學者肯定中學與西學在嚴復思想之中是交融互釋的，嚴復在晚年，雖然與早年比起來，要更為肯定傳統，在歐戰之後，也確實是批判西方文明的一些觀念，但是他並沒有背離「斯賓塞、彌爾與甄克斯等人」所代表的西方；也可以說他基本上沒有背離彌爾式的自由主義。他的基本理念是以西方的「新式機器」來開發中國傳統的寶藏。然而，並沒有學者詳細地研究嚴復到底如何來「再呈現」(represent) 彌爾，譬如說他如何以彌爾的思想，來開發道家傳統，或以道家思想來闡釋自由主義；至於嚴復在再呈現彌爾（與道家）的同時，是否也忽略與扭曲彌爾（與道家）的一些想法，在這方面仍少有學者注意，就此而言，史華慈所謂嚴復誤解彌爾將個人自由視為具有終極意義，「對嚴復來說個人自由是達到國家富強的工具」的觀點，或林載爵所說嚴復思想中「國家自由先於個人自由」，還是最重要的詮釋。我認為此一觀點有重新檢討的必要。在這一篇短文中，我嘗試探討嚴復晚年對於道家的詮釋，特別是他對老、莊、楊朱思想與西方自由主

---

省傳統積弊之際，也要發掘傳統的精華；嚴復晚年致力於發揚中國文化的優點、質疑西方科技文明的局限，是對早年中西文化觀的補正。他認為晚年之看法並非「倒退」，而是更為成熟，也對日後新儒學的興起，有啟導之功。見林啟彥，〈五四時期嚴復的中西文化觀〉，發表於香港「明末以來中西文化交匯研討會」，1996.5.3-4。



義、個人主義的會通，以此而提出我對嚴復晚年思想之特色的一些看法。

### 三、嚴復對老、莊、楊朱思想與西方自由主義、個人主義的會通

我認為嚴復是以傳統的心靈架構為基礎，來了解彌爾式的自由民主思想，同時他也以得自西方的進化論、自由主義等觀點來批判、詮釋傳統。這是他一生一以貫之的思想特點。此一中西交融互釋的觀點，在他對道家思想的詮釋之中，充分地反映出來。

在 1906 年所撰〈政治講義〉第五講，嚴復即談到中國傳統之中，從來沒有「民得自由，即為治道之盛」的說法，而較為接近的，要屬黃老之說了：

中國治世，多在綱舉目張，風同道一之時，而黃、老清靜無擾之術，間一用之，非其常道。最可異者，近世新學之士，一邊於西國自由之說，深表同情；一邊於本國黃老之談，痛加詆毀，以矛陷盾，杳不自知。篤而論之，此等論家，於兩義均無所知而已。(8)

由此可見嚴復將西方自由的觀念與黃老「清靜無擾」相提並論。這樣的想法在他評點老莊思想時更清楚地表現出來。嚴復評點《老子》始於 1903 年，至 1905 年 8 月，於日本東京付梓刊行。至於評點《莊子》，最早是在 1912 年，該書後為友人借去

---

(8) 《嚴復集》，頁 1279。

不還，嚴氏因此快快不樂；1916年第二次再批；目前流傳於世的是由曾克崙印行、嚴氏在馬其昶《莊子故》上的評語，名為《侯官嚴氏評點莊子》。(9)嚴復對老莊的評點具有多方面的意義，但我認為最突出的一個特點是將老莊思想與西方自由民主理念相會通。(10)

嚴復認為老子崇尚自然、嚮往小國寡民之政治理想的精神，是配合孟德斯鳩所描寫的「古代民主」制度；(11)他又說相對於中國古代專制政體所採用的儒家之術，老子思想是民主的。(12)然而，對嚴復而言，老子哲學與近世哲學亦有其差異，

---

(9) 王蘧常，《嚴幾道年譜》（台北：台灣商務印書館，1977），頁75、112。高大成，〈嚴復對老莊思想的詮釋〉，收入《中國近代的解構與重建·嚴復》（台北：國立政治大學文學院，1996），頁50。《侯官嚴氏評點莊子》在台灣有藝文印書館的重印本（1970）。《嚴復集》的編者曾將不同版本的評語整理、羅列而去其重複者，在使用上頗為便利。

(10) 如高大成指出嚴復也以老莊思想來談進化觀念，高大成，〈嚴復對老莊思想的詮釋〉，頁51-55。

(11) 嚴復在《老子評語》中說「中國未嘗有民主之制也。雖老子亦不能為未見其物之思想。……蓋太古君不甚尊，民不甚賤，事與民主本為近也。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》篇中指為民主之真相也。世有善讀二書者，必將以我為知言矣。嗚呼！老子者，民主之制之所用也」，見《嚴復集》，頁1091-1092。

(12) Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, pp. 199-207. 此即嚴復所謂「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；君主之國，未有能用黃、老者也。漢之黃、老，貌襲而取之耳。君主之利器，其惟儒術乎」，《嚴復集》，頁1079。

這主要在於老子所追求的簡單淳樸的社會，是反進化的，也不適合目前中國的情況；在現代廣土眾民的國家，要依靠代議民主才能達成國家富強的目標。(13)總之，在老子思想中，嚴復看到類似於西方古代城邦政治那樣民主的萌芽。

嚴復在莊子思想之中，則不只是看到「民主的萌芽」，他認為莊子所談的內容，至少在精神上，與西方的自由、平等、博愛、民權等學說是一致的。他在給熊純如的一封信中談到：

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。……莊生在前，則言仁義，使生今日，則當言平等、自由、博愛、民權諸學矣。(14)

在評點《莊子》時嚴復更明言，「挽近歐西平等、自由之旨，莊生往往發之，詳玩其說，皆可見也」。(15)

嚴復特別強調《莊子》中的自由精神。他在《莊子》之中所看到的「自由」，用莊子的話來說即是「在宥」（自由自在之意）。(16)嚴復認為莊子在這方面的想法有兩方面的意思：一

---

(13) Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, p. 204. 嚴復對於老莊思想將古代視為「至德之世」，或「以初民為最樂」的想法頗有微辭，他也對小國寡民的「直接民主」表示反對意見，這涉及到他對盧騷思想批判。嚴復將莊子美化古代的想法與盧騷「民約論」相提並論，見〈《莊子》評語〉，《嚴復集》，頁1121、1123。

(14) 嚴復，〈與熊純如書三十九〉，《嚴復集》，頁648。該信寫於1916年。

(15) 《嚴復集》，頁1146。

(16) 「在宥」是《莊子》的一個篇名，意指在於寬宥。嚴復早在《天演論》的案語中就以「在宥」一詞來說明斯賓塞的觀點，「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」，《天

是上位者採取由自由放任的統治方法，凡是可以放任人民自由之處，即應給予自由；一是下位者應自立自強，成為盡責任與重義務的「國民」，這樣一來就可以期望整個社會逐漸地達到民生進化的目標。此種中西會通式的詮釋是中國歷代評註《莊子》的傳統中所未有，然而與清末康有為註釋《孟子》等書的方式倒很類似。(17)例如在〈應帝王〉篇的評語中，嚴復說：

此篇言治國宜聽民之自由、自化……郭注云，夫無心而任乎自化者，應為帝王也。此解與挽近歐西言治者所主張合。凡國無論其為君主，為民主，其主治行政者，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。(18)

---

演論》（台北：台灣商務印書館，1987），頁 15。此處之在宥是指相對於天演，個人所具有自主之努力創造的能力。譚嗣同在 1897 年所作的《仁學》之中也將莊子「在宥」與西方自由觀念相提並論，「莊曰：『聞在宥天下，不聞治天下』，治者，有國之義也；在宥者，無國之義也。□□□曰：『在宥，蓋自由之音轉』。旨哉言乎，人人能自由，是必為無國之民」，見蔡尚思、方行編，《譚嗣同全集》（北京：中華書局，1990），頁 367。康有為也說「莊周言在宥天下，大發自由之旨」，《論語注》（台北：宏業書局，1976），5:6 下。

- (17) 見黃俊傑，〈從「孟子微」看康有為對中西思想的調融〉，《近世中國經世思想研討會論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），頁 577-605。文中指出「康氏注孟，特取孟子『民本』及其相關思想以與近代西方的民主、自由、平等等觀念互相闡發，顯其隱微」，頁 585。
- (18) 《嚴復集》，頁 1118。在本篇最後「日鑿一竅，七日而渾沌死」之上，嚴復又說「此段亦言治國宜順自然，聽其自由，不可多所干涉之意」，同上頁 1119。

在〈天道〉篇的評語中嚴復也有類似的看法，以為在一個理想的國家之中，上位者要給予國民自由，而國民則應在此自由的環境中，盡其天職與義務：

上必無為而用天下者，凡一切可以聽民自為者，皆宜任其自由也。下必有為為天下用者，凡屬國民宜各盡其天職，各自奮於其應盡之義務也。(19)

上引的兩段文字都是從較廣泛的角度，將莊子的思想與西方自由觀念會通在一起，指出政府自由政策的實施與人民自主精神的培養（即「國民」建構）之重要性。然而，嚴復並沒有仔細地討論到底什麼領域，上位者可以「聽民自為」，以及為什麼任民自由，即可進化。

就這些問題來說，在《莊子》評點的其它部分，嚴復簡單地提到經濟活動的自由。這個看法顯然是受到 Adam Smith 等人的影響，以為最好的政治體制是讓每一個人追求自身的利益，而最後有一隻「看不見的手」會自我調節（亦即自然的經濟秩序），而促成社會的繁榮與和諧。嚴復在評〈在宥〉篇所謂「故君子不得已而臨蒞天下，莫若無為」一段時說：

法蘭西革命之先，其中有數家學說正復如是。如 Laisser Faire et Laisser Passer（譯言放任放縱）。乃其時自然黨人 Quesnay 契尼（號歐洲孔子）及 Gournay 顧爾耐輩之惟一方針可以見矣。(20)

---

(19) 《嚴復集》，頁 1128-9。

(20) 《嚴復集》，頁 1124。

Francois Quesnay (1694–1774) 是一位功利主義的經濟學者，他反對政府干涉經濟法則的自然運作，對他來說，每一個人是他自己利益的最佳仲裁者，所以使人們快樂的最好的方法，是儘量減少對個人自發行爲的限制。(21) Gournay (1712–1759) 也鼓吹自由貿易，反對獨佔，是一位支持自由放任政策的學者。嚴復認為他們的想法與「莊生之論為有合也」。

嚴復對於財富分配的看法顯然是較接近維護私有財產的資本主義，而非講究財產平均與土地國有的社會主義，在評論〈齊物論〉一篇時，他表示「物有本性，不可齊也」；(22) 在〈民約平議〉一文中也說「孟子曰：『物之不齊，物之情也』，物誠有之，人尤甚焉」。(23) 這樣的觀念使他對馬克斯主義（與激烈的社會主義）持批判的態度，嚴復對俄國的共產革命中「破壞資產之家，與為均貧而已」的行為深表痛恨，將之比擬為明末的李自成、張獻忠。(24) 由此可見，就經濟領域而言，在自由與平

---

(21) George H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), pp. 567–8.

(22) 《嚴復集》，頁 1105。

(23) 嚴復，〈民約平議〉，《嚴復集》，頁 340。在此文中他強烈批判由盧騷思想演變而來的社會主義。

(24) 嚴復在 1919 年寫給熊純如的信中對共產革命大力批判，「歐東過激黨，其宗旨行事，實與百年前革命一派絕然不同，其黨極惡平等、自由之說 [案此處是指他們反對法國革命所揭櫫的自由、平等]，以為明日黃花過時之物。所絕對把持者，破壞資產之家，與為均貧而已。殘虐暴厲，其在鄂得薩 [案指烏克蘭南部的海港 Odessa] 所為，報中所言，令人不忍卒讀，方之德卒入比，所為又有過矣。……此如中國明季政竄，而有闖、

等兩者之間，他是較強調自由的。

嚴復不但認為道家「無為」思想與西方自由放任的經濟政策配合，它與個人主義的精神也是一致的。在此則涉及了嚴復對楊朱「為我」思想的推崇。在〈在宥〉篇黃帝問廣成子「敢問治身，奈何而可以長久」之上，嚴復寫道「此乃楊朱為我三摩地正法眼藏」；<sup>(25)</sup>接著嚴復就懷疑莊周即為楊朱：

嘗謂莊子與孟子世當相及，乃二氏從無一言，互為評駁，何耶？頗疑莊與楊為疊韻，周與朱為雙聲，莊周即《孟子》七篇之楊朱。<sup>(26)</sup>

在〈庚桑楚〉篇也說：

莊周即不為楊朱，而其學說，則真楊氏為我者也。<sup>(27)</sup>

嚴復並表示孟子將楊朱視為洪水猛獸的批評是很不恰當的，帶有對楊朱思想的一種偏頗與膚淺的認識，他只看到「拔一毛利天下而不為」的一面，卻沒有看到「悉天下奉一生不取」的一面；嚴復強調，如果每個人能像楊朱所說的，做到自修自治，則天下可治：

為我之學，固原於老。孟子謂其拔一毛利天下而不為，固標其粗，與世俗不相知之語，以為詬厲，未必楊朱之

---

獻」，《嚴復集》，頁 704。

(25) 謂此處所言乃楊朱為我之精義、正鵠。

(26) 《嚴復集》，頁 1125。後來他又說退一步而言「莊周即不為楊朱，而其學說，則真楊氏為我者也」，同上頁 1138。目前學界似乎無人支持此一觀點。

(27) 《嚴復集》，頁 1138。

真也。(28)

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？夫自修為己者也，為己學說既行，則人人皆自修自治，無勞他人之庖代。世之有為人學說也，以人類不知自修自治也。使人人皆知自治自修，則人人各得其所，各安其性命之情。孟子詆楊，其義淺矣。(29)

上述肯定楊朱、批評孟子的觀點與清中葉以諸子學的興起有關係，亦即隨著學者對諸子思想的研究，儒家傳統受到動搖，從前受儒者批判的楊朱（以及下面會談到的墨子），因為符合西方的一些理念，被重新挖掘出來而賦予了新的意義。(30)以此例而言，嚴復顯然是要藉著對莊子／楊朱的重新詮釋，來強調個人追求自我發展與自我利益的重要性。

嚴復在將楊朱思想作重新評估之時，必須要對傳統觀念中將楊朱說成是自私自利的說法加以駁斥。所以他提出，楊朱的說法雖然強調「為我」，但這並不等於「私」，而是為了針對儒家仁義之說，無法壓制人們追求「利」的熱誠，卻又助長了

---

(28) 《嚴復集》，頁1147。

(29) 《嚴復集》，頁1125。此種同情楊朱、批判孟子的看法在較早所撰的〈除楊墨辨〉一文中即有，嚴復說：「孟子無父禽獸之論，非情實矣。楊與墨反，大旨任天齊物，略同莊列，故本書亡而語多散見於二子，亦有可破小儒報泥孟子之冤者」，見《嚴幾道文鈔》（台北：世界書局，1971），頁150。〈除楊墨辨〉一文不知何故沒有收入《嚴復集》之中。

(30) 有關諸子學的興起及其對儒家傳統的衝擊見拙著，〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心之分析〉（未刊稿）。



偽善的風氣，所提出的解救之道：

楊之為道，雖極於為我，而不可訾以為私。彼蓋親見人心之僨驕，而民於利之勤，雖以千年之禮法，祇以長偽而益亂，則莫若清靜無為，煅往侗來，使萬物自炊累也。

(31)

上述的看法顯示嚴復藉著對莊子 / 楊朱思想的重新評估，而肯定自我的價值，亦即一個人可以一方面「為我」，努力追求自我發展與自身利益，另一方面又能避免自私自利。強調「我」與「私」的分別化，顯示在嚴復思想中，到某程度，追求自我利益與發展是有終極價值的。

總之，對嚴復來說，楊朱的學說即是西方的「個人主義」，相對而言，墨子之道則為西方的社會主義：

莊周吾意即孟子所謂楊朱，其論道終極，皆為我而任物，此在今世政治哲學，謂之個人主義 Individualism。

至於墨道，則所謂社會主義 Socialism。(32)

嚴復大力肯定楊朱式個人主義可以說明他對西方 individualism 精神的推崇。然而，同時他又對道家（與楊朱）末流過度環繞著自我的想法感到不滿，認為他們忽略了個人對群體的責任。嚴復批判的出發點即是我多次強調的群己之間的互動與平衡。(33)對他來說，群己平衡的觀點不但是奠基於儒家

---

(31) 《嚴復集》，頁 1138。

(32) 《嚴復集》，頁 1126。

(33) 見黃克武，〈嚴復對約翰彌爾自由思想的認識：以嚴譯《群己權界論》為中心之分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第 24 期上冊

傳統，尤其是《大學》修身為治國、平天下之基礎的想法，以及斯賓塞所謂：健全的國家是由德、智、力兼備的個人所構成的；嚴復認為群己平衡也是道家的真精神。他在總評《莊子》〈內篇〉的思想時就開宗明義地表示，莊子並非「出世之學」，而是講求「群己之道交亨」：

人間不可棄也，有無所逃於天地之間者焉，是又不可以不講，故命曰〈人間世〉。一命一義，而寓諸不得已，是故莊子者，非出世之學。由是群己之道交亨，則有德充之符焉。處則為大宗師，《周易》見龍之在田也。出則應帝王，九王飛龍之在天也，而道之能事盡矣。(34)

嚴復據此而批評：道家思想所產生的流弊是只重視個人「乘物而遊」，卻不負擔應盡的社會責任（嚴復稱之為「天職」、「義務」）；亦即是只重出世，而不重入世。例如魏晉時代的一些道家人物，如王衍、何晏就表現出這種缺點：

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，挽仰上下，所受於天地父母至多，非人類而莫與。則所以為萬物之靈者，固必有其

---

(1995)，頁 81-148。

(34) 《嚴復集》，頁 1104。曾克耑在《侯官嚴氏評點莊子》的〈序〉中也重複這些話，認為是嚴復註莊子的中心思想，他說「莊非出世之學也」，「莊知義命之不可違，則述人間之世，待群己之已得，則有德充之符，處則為大宗師，《周易》見龍之在田也，達則為應帝王，《周易》飛龍之在天也」，見《嚴復集》，頁 1148。

應盡之天職，由是而殺身成仁，舍生取義之事興焉。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。觀於晉之夷甫（案指王衍）平叔（案指何晏）之流，可以鑒矣。(35)

再者莊子／楊朱思想中與上述流弊類似，而更嚴重的另一個缺陷是：國人只取其「拔一毛以利天下不為」的一部分，卻不顧「悉天下奉一生不取」的一部分，因而自私自利之風非常盛行：

我華今日人心風俗之浮偽欲為謂何教使然？竟無可傳必欲取一以周納之，則惟半邊之楊教，蓋皆是拔一毛以利天下不為耳。楊之書教雖俱亡，其為人所竊取之半邊古今似二而一。自祖龍（案指秦始皇）竊取其為我以行政，延及近世遂無不竊取其為我而成俗。(36)

嚴復對楊朱式「個人主義」之流弊的批評也與他對墨子思想的

---

(35) 《嚴復集》，頁 1109。魏晉之時知識分子的「個體自覺」可參考余英時，〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，收入《中國知識階層史論》（台北：聯經出版事業公司，1980），頁 205-327。極有趣的是余英時認為，即使是魏晉之士也不是專注於自我而不顧群體，他們多半是「儒道兼綜者」，「其人大抵為遵群體之綱紀而無妨於自我之逍遙，或重個體之自由而不危及人倫之秩序者也」，見頁 326。

(36) 嚴復，〈除楊墨論〉，《嚴幾道文鈔》，頁 152。

讚揚是相關的，他認為要醫治偏頗的楊朱式的個人主義，不能依靠儒家思想，而要依靠墨教，因為上述自私自利的疾病：

至今已如寒疾之四體皆冰，真火不絕如縷，苟欲起死回生，固非參苓中和之儒教所能，必得烏頭薑桂之墨教。

(37)

此處所說墨教的精神主要指其兼愛說，以及福善禍淫觀念所具有的宗教制裁力。嚴復在翻譯孟德斯鳩《法意》一書時，也談到對墨子思想的類似看法，在有關斯多葛噶派所謂「其所皇皇者，以拯救社會為唯一天職已耳」一段後，嚴復有如下的案語：

吾譯此章，不覺心怦怦然，汗浹背下霑衣也。夫孟子非至仁者歟，而毀墨，墨何可毀耶，且以其兼愛為無父，又以施由親始為二本，皆吾所至今而不通其說者也。夫天下當腐敗否塞，窮極無可復之之時，非得多數人焉，如吾墨，如彼斯多噶者之用心，則熙熙攘攘者，夫孰從而救之。今之人，囂囂然自謂被文明教育，以轉移中國為己任者，亦至眾矣，顧吾從旁徐察其所為，則一命之得失，一財之有無，雖其實至瑣屑不足道，皆不惜重趺脅習以爭之，不能得，則挾其眾勢，號曰團體，陰險叵測，名曰運動，但己之有獲乎，雖置人於至危所不顧。嗚乎，亡國之民，莫不如此。(38)

這是嚴復在清末對所謂革命志士假借「團體」、「運動」之名

---

(37) 嚴復，〈除楊墨辨〉，《嚴幾道文鈔》，頁152。

(38) 見《法意》，24:11。

而追求私利的針砭。(39)

嚴復對於莊子／楊朱思想之流弊的批評，和他對墨子思想的推崇，必須要合併考察。他一方面肯定楊朱思想中「為我」的精神，以為人人「自修自治」則天下治；但楊朱思想易於導致的缺點，則是不顧個人對群體的責任感，又往往被扭曲為只知追求自私自利的想法，所謂「置人於至危所不顧」，因此需要以墨子「兼愛」思想來配合，才能挽救人們熙熙攘攘的追利之風。總之，楊朱與墨子的結合，或所謂的 individualism 與 socialism 的並重，是嚴復從評註《莊子》所反映出其群己觀之特點。以上的討論再次地顯示，在群己關係的課題上，嚴復群己平衡的思想與彌爾那種比較強調自我的個人主義思想是不同的，而先秦諸子中的道家與墨家思想，則加強了他在這方面的信念。

再者，從嚴復將老莊思想與西方自由主義、個人主義相會通在一起的做法，也再次顯示傳統背景對他認識西方的深刻影響。這樣會通式的了解，無可避免地帶有對「西方」的誤會，特別是模糊了老莊思想與西方自由主義的一些根本差異。張佛泉與柏林 (Isaiah Berlin) 都曾區分兩種不同的「自由」的概念。

---

(39) 這與梁啟超從美國回來之後對革命志士的批評很類似，任公在《新民說》的〈論私德〉之中即說，「今日滿街皆是志士，而酒色財氣之外，更加以陰險反覆奸點涼薄，而視為英雄所當然……今日所以猖狂者，則竊通行之愛國忘身自由平等諸口頭禪以為護符也。故有恥為君子者，無恥為小人者，明目張膽以作小人，然且天下莫得而非之，且相率以互相崇拜，以為天所賦與我之權當如是也」，《新民說》（台北：中華書局，1978），頁140。

張佛泉說人們所說的自由有兩種指稱：一種是指政治方面的保障，此一指稱的自由又稱為權利；一種是指人類內心的某種狀態，凡是自發的、主動的、內心的自由生活或理論，都包括於其中。(40)伯林則將自由分為「消極自由」與「積極自由」兩類，前者指免於某種型式的約束或壓迫的自由；後者則指個人要成為自己主人的期望。(41)從上述的對照來看，道家所企求的「自由」，是指張佛泉所說的第二種指稱的內心生活的自由，與伯林所說的積極自由；它與這兩人所謂，作為權利的自由或消極自由是不同的。張佛泉很敏銳地指出：

我們竟將多年來漢文中的「自由」一詞（只有第二種指稱下的意義）來概括西人的第一指稱和第二指稱下的自由。這便是我們在企圖了解西人第一指稱下的自由時，所遇到的語意上的極大困難。(42)

嚴復心中顯然並不存在張佛泉與伯林所說的兩種自由概念的區別，在此情況之下，老、莊、楊朱所標舉的內心「自由」的狀態，與西方自由主義、個人主義從權利角度所強調制度保障下的「自繇」和斯密所說的「自由放任」政策，才能會通在一起。這也顯示嚴復對於西方自由主義傳統的一些基本觀念如權利 (rights)、自我利益 (self-interests) 等概念的了解是不充分的。

---

(40) 張佛泉，《自由與人權》（台北：臺菁出版社，1979），頁11-12。

(41) Isaiah Berlin著，陳曉林譯，《自由四論》（台北：聯經出版事業公司，1986），頁225-295。

(42) 張佛泉，《自由與人權》，頁22。

然而我們也不能說嚴復對這兩類自由的差異全無體會，他在《群己權界論》一書的〈譯凡例〉之中曾說：

由繇二字，古相通假，今此譯遇自繇字，皆作自遙，不作自由者，非以為古也。視其字依西文規例，本一名，非虛乃實。寫為自繇，欲略示區別而已。(43)

其中「非虛乃實」一語顯示嚴復似乎體認到彌爾所說的liberty並非抽象的精神方面的狀態，而是具體的、作為實際政治保證的條目。很遺憾地，他並沒有在這一方面有進一步的申述。無論如何，嚴復對彌爾自由思想的認識有許多的層面，他將道家思想與自由主義的會通，是為了以一套中國人所熟悉的語言與概念，來增加國人對西方觀念的理解，類似於佛教傳入中國之初，士人所做的「格義」；(44)另外他也是嘗試以西方的觀點來回觀傳統，而挖掘出傳統所具有的新的意義。這樣做的好處是使國人較易體會西方的新觀念，但是在這同時也造成許多觀念上的混淆與誤會。

---

(43) 《群己權界論》，頁3。

(44) 余英時先生曾說清末民初的知識分子對於「外來的新思想，由於他們接觸不久，瞭解不深，祇有附會於傳統中的某些已有的觀念上，才能發生真實的意義。所以言平等則附會於墨子兼愛，言自由則附會於莊生逍遙，言民約則附會於黃宗羲《明夷待訪錄》。這是魏晉間以佛經配擬外書的所謂『格義』的老路子」，見氏著《五四運動與中國傳統》，《史學與傳統》（台北：時報出版公司，1982），頁103。

## 四、結語

總之，對嚴復以及當時閱讀嚴氏著作之中國讀者來說，他們在清末民初所從事的努力，可以說是在創造一種新的「文化想像」，而此一想像涵括了建構「己」、「群」（即民族國家），與「群己關係」等方面。<sup>(45)</sup>如果說墨子的部分（以及大家所熟悉的從《天演論》而來的保種圖強等觀念）是支持「群」的想像的話，那麼道家思想（老、莊、楊朱）與西方自由民主理念中的個人觀，則是「己」的想像的重要基礎。對嚴復來說，西方意義下的個人自由和儒家的「自得」、莊子的「在宥」與楊朱的「為我」等觀念是相互發明，其意義也是貫通為一的；換言之，他不但沒有「中國傳統」與「現代西方」的區別；也並無後來英國學者伯林所謂精神上的「積極自由」與制度保障的「消極自由」之區別。然而在此要特別強調的是，嚴復所謂的個人自由與尊嚴雖然帶有了源於傳統的儒、道、諸子的成分，與彌爾的自由觀念有所不同，但此一傳統的面向，實際上是增強了他將個人自由視為具有終極意義的信念。<sup>(46)</sup>

上述這些傳統與西方的資源結合在一起，使嚴復的「群己

---

<sup>(45)</sup> 「文化想像」是借用李歐梵的說法，見〈現代性與中國現代文學〉，《民族國家論述》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995），頁4。

<sup>(46)</sup> 嚴復此種將西方自由主義、個人主義與傳統思想因子會通的觀點，到了五四運動以後有一逆轉，這時不少知識分子轉而強調西方自由主義、個人主義與中國傳統，尤其是儒家傳統的矛盾之處。



觀」展現出複雜的面貌，而其主脈則是我多次討論的群己之間的互動與平衡，而非史華慈等人所說的強調群體利益、忽略個人價值。我認為嚴復對彌爾個人主義之誤解，主要不在於將之工具化，當作國家富強的手段，而是他忽略一些彌爾所強調的觀念，例如個人的隱私、個人品味、個人在本質上的易犯錯性、民間社會的運作與個人在民間社會的角色、個人權利，尤其是結社權等等，我在分析嚴譯《群己權界論》之翻譯時所談到的許多觀念。(47)

再者，如果我們以嚴復對《老子》、《莊子》的評語來代表他的晚年思想的話，無疑地，在一般人批評他支持袁氏帝制，鼓勵尊孔、讀經之時，彌爾式自由民主理念中對個人自由的尊重，與亞當斯密對經濟自由的肯定，在嚴復的思想中仍有重要的意義。就此意義而言，嚴復晚年仍然算得上是一個具有中國特色的「自由主義者」。

嚴復的「文化想像」在近代思想史上有何意義呢？我認為他的思路與梁啟超乃至後來的唐君毅、牟宗三、徐復觀等新儒家思想是比較接近的，他們反對五四以來將傳統與現代一刀兩斷的二分法，以為傳統之中有與現代價值相契合的部分，因此他們傾向以漸進改良的方式，將中國傳統與肯定個人價值的西方自由主義與資本主義相結合。(48)此一文化想像與馬克斯主義

---

(47) 見黃克武，〈嚴復對約翰彌爾自由思想的認識：以嚴譯《群己權界論》為中心之分析〉。

(48) 見黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1994）。

者所提出的激進、反傳統與強調平等與群體價值的「社會議革命」方案大異其趣。二十世紀以來，這兩種不同的文化想像影響到不同型式的國家建構，兩岸的分治在某種程度上，正是上述兩種文化想像的歧途發展。