

思议与不可思议：严复的知识观

黄克武

引言：严复知识观的历史定位

在中国近代思想史上，严复对西方科学的译介，尤其是逻辑、实证主义哲学的系统输入，被认为是结束“经学时代”的表征。有一些学者认为此一过程可以视为从“独断论”到“理性”的发展^①，是近代中国思想的“启蒙”。然而严复的知识观(his conceptualization of knowledge)和他对“自由”、“民主”的理解一样，不仅是忠实地翻译自西方的观念，也深受本土思想环境的影响。首先他的思想中“乐观主义认识论”(epistemological optimism, 亦即认为人心所能认识到的不但是逻辑的普遍真理与感官经验，也是实践的常道与宇宙的本体，甚至可以将各种真理会通起来，形成一个体系)，与传统有连续性。^②而且，他受到传统之中特别的一些思想倾向(如反理学、史学、经世等思潮，以及儒释道的本体论)之影响，而以此来驳斥西方思想，追求中西融合。

在此首先要说明的是本文所谓的“知识”是最广义的，是指“justified true belief”(有道理而配合真理的信念)，包括冯契所说的“知识”与“智能”。^③无论一个信念是依赖感觉、逻辑、思辨、直觉或其它的手段而获得，都可以作为一种知识。反之，假如一个观念是虚构的、独断的，或仅是一个历史人物或历史群体的构想的话，都不算知识，仅是意见。^④

① 高瑞泉：《天命的没落：中国近代唯意志论思潮研究》，1~8页，上海：上海人民出版社，1991。

② 见黄克武：《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，28~30页，上海：上海书店出版社，2000。

③ 冯契将人类的认识分为三类：意见、知识与智能。意见是“以我观之”，是主观的；知识(包括历史的记载与科学的理论)是“以物观之”，是客观的；智能是“以道观之”，是无限与绝对的。见郁振华：《形上的智能如何可能？——中国现代哲学的沉思》，39页，上海：华东师范大学出版社，2000。

④ 墨子刻：《道统的世界化：论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》，《学术思想评论》(出版中)。

严复的知识观有两方面的意义。第一,诚如杨国荣所指出的,中国近代思想家“很难接受极端的经验论立场”,严复等人所引介的中国近代实证主义哲学是与形上学结合为一的。^①他们不关怀西方结合了实证论与怀疑主义的“悲观主义认识论”思潮(epistemological pessimism,中国哲学界称为“不可知论”),亦即认为知识的范围只限于波普(Karl Popper)所谓的“第三个世界”,即能以实验来证实或反驳的命题所构成的世界;而关于宇宙本体或“天道”(第一个世界),以及实践规范或“人道”(第二个世界),人类无法获得知识,在这两方面只有个人主观的意见。^②这样一来,严复的知识观与西方实证主义、怀疑主义拒绝形上学的想法有所不同。在这方面他深受中国儒、道的传统伦理、宗教,与西方进化论之影响,肯定人可以掌握超越物质世界之“人道”与“天道”,这样的思想充分反映出乐观主义认识论之倾向。^③

第二,严复的思想与20世纪中国思想,特别是唐君毅、牟宗三等新儒家的思想,有重要的连续性与非连续性,代表国人遭受西学冲击之后,尝试探索如何安顿内在世界,接引科学与民主之历程。拙作曾指出:严复(和梁启超)的文化修改方式与张之洞的中体西用论和五四时期的全盘西化论均不相同。他们不但强调先秦学说的意义,而且主张中国有关内在世界(伦理与形上智能)的知识,与西方有关外在世界(主要是科学与民主)的知识结合为一,同时外在世界还要维系中国五伦的秩序,而内在世界也要肯定西方如“所以存我”、“开明自营”等精神,由此反映出严、梁等知识分子在面对西学时,表现出自主性的批判精神。^④此一“会通中西”的努力,和新儒的志业非常类似。郑家栋说得很对,“以唐、牟、徐为代表的一代新儒家与‘五四’传统之间没有实质性的分歧,因为他们同样认为民主与科学为中国文化的现实发展之所首要和必须。牟先生所提出的问题是:民主与科学的背后是有某种精神在支持的,重要是如何把精神接引过来……”。^⑤牟氏环绕着“无执”、“有执”、“坎陷”、“一心二门”、“内在超越”的哲学体系正是对此问题的一个回答。

① 杨国荣:《从严复到金岳霖:实证论与中国哲学》,149页,北京:高等教育出版社,1996。

② 墨子刻:《道统的世界化:论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》。

③ 严复的“乐观主义认识论”与《天演论》有关,《天演论》“导言十五”中说“右十四篇,皆诠天演之义,得一一覆按之。第一篇明天道之常变,其用在物竞与天择;第二篇标其大义,见其为万化之宗;第三篇专就人道言之,以异、择、争三者,明治化之所以进”,《严复集》,1349页。

④ 黄克武,《严复的终极追寻:自由主义与文化交融》,11~16页,《二十一世纪》67(2001年10月)。

⑤ 郑家栋:《牟宗三》,80页,台北:东大图书公司,2000。

从严复的著作之中显示,他所关怀的不但是五四学者所肯定的民主与科学,也是新儒所思索的如何“把精神接引过来”的关键议题。然而严复与新儒等20世纪主流思潮不同之处是,不是问题,而是回答。他直接地肯定“不可思议”的形上世界与宗教经验,而不关心或质疑形上智能是否可能与如何可能的问题。换言之,20世纪中国思想界,特别是1923年科玄论战之后,科学与哲学、实证论与形上学的紧张关系,以及由之而来的“形上学是否可能”,以及“如何可能”的议题,不是严复思想的焦点。^①

在此意义上来说,严复的思想世界并没有像新儒一样深深地受到“科学”的冲击,他的形上思考虽然有西方的成分,主要却仍然跟着传统模式。墨子刻(Thomas A. Metzger)先生说得好,科学没有兴起以前,儒释道等家关于人生的思想常常把人生的神圣方面跟宇宙的某些特点联合在一起,如《论语》所谓的“天生德于予”,由此可见天地的创造性与儒家的道德观是分不开的。换言之,阴阳五行的宇宙观是儒家主流(以及释道两家)非常重要的范畴。科学破坏这种联系之后,在人生自身中寻找神圣价值的“人文主义”才有它的意义,新儒“内在超越”的观念反映了一种科学时代以后才兴起的人文主义。^②作为近代中国引进西方科学的第一代知识分子,严复没有受到这样的冲击,或者说他不够意识到此一冲击。严复思想之中人生的意义仍是植根于宇宙(亦即天是外在的)。因此从严复到新儒的思想发展,一方面显示20世纪中国思想议题的延续性,另一方面也是在科学的冲击之下,展开“祛除生活的神秘性与神圣性”(韦伯所谓的 disenchantment)的、深化反省的思想过程。

拙文尝试从上述的历史脉络来讨论严复的知识观,特别要厘清严复与新儒在思想上的关系。笔者强调针对中西文化分歧、合流的历史处境与会通的目标,严复思想在理论层面并不具有“两面性”,这个两面无论是指中与西、体与用、形上与形下、“价值理性”与“工具性理性”(韦伯意义之下)或科学与哲学。他肯定中国伦理价值与涉及“不可思议”和“幽冥之端”的形上世界,同时也接受西方有关追求富强与民主的技术和制度安排。对他而言,这几方面可以互补、融合,也都是建立一个理想的自由国度所不可或缺的。笔者强调严复环绕着柏林(Isaiah Berlin)所谓积极自由(positive freedom)来建立民主社会的想法;认为在此理想社会之中,

① 郁振华:《形上的智能如何可能?——中国现代哲学的沉思》。

② 墨子刻:《道统的世界化:论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》。

个人经由精英所领导的教育,培养民德、民智、民力,成为现代“国民”之后,可以自由地追寻己身权益的想法,乃是他能够将中与西、内与外,以及伦理、宗教与科学结合起来的关键。^①这样一来,严复的知识观与他所企图建立的自由社会的理想有内在的联系性,因为知识决定思想、思想决定教育、教育影响如何来造就国民的智能与道德,此一思路是严复所建构之“具有中国特色之自由主义”的重要基础。然而严复在文化融合方面的努力显然并没有解决“会通中西”的思想挑战(此一挑战至今日仍然存在),当“不可思议”不再是一个不经批判、反省即可接受的人生信仰之时,科玄论战、形上智能是否可能,以及如何可能等议题就搬上了思想的舞台。不过严复思想的意义绝非只是作为新儒或反五四的前驱,严复在哲学方面的思索虽不如新儒深入,然就思想与实践的关系与上述“把精神接引过来”的关键议题来说,笔者认为与传统密切相关的严复模式也有超越新儒之处。

严复的经验主义

严复的知识观包括他对经验的重视、对知识“体系”的强调,以及透过“理”与“道”的观念将思议与不可思议的境界会通为一等想法。

严复的经验主义与他的历史观是联系在一起的。他认为历史是一元性的演进过程,因此知识的获取必须依赖历史中的后验性(*a posteriori*)经验,而非先验性(*a priori*)的抽象原则。他公开地反对“不察事实,执因言果,先以一说以概余论者”的陆王心学,以及西方学者如柏拉图(Plato)、卢梭(Rousseau)等理论。^②此一实际的学术倾向不但受到家中父祖辈医学的传承、明清以来史学与经世传统的影响,也与西学有密切的关系。

严复对先验知识的反对和他对西方归纳法的引介是结合为一的。他翻译了 J. S. Mill 的《穆勒名学》和 William S. Jevons 的《名学浅说》等书,这两部书的主

① 如果我们借用柏林“积极自由”(指追寻更佳之自我的自由)与“消极自由”(指以权利保障,而免于受制于他人的自由)的分法,严复显然较强调积极自由的一面,他虽然没有完全忽略消极自由,然而值得注意的是柏林所谓的消极自由尤其重视尊重个人品味(*taste*)、个人隐私(*privacy*)、自我利益(*self-interest*)与肯定结社的合法性等,这些西方自由主义、个人主义中较独特的面向,则不为严复所强调。黄克武,《自由的所以然:严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》,193页。柏林的想法见: Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 118-172.

② 严复译,穆勒著:《穆勒名学》,57页,台北:台湾商务印书馆,1965。

旨都是肯定归纳法。

然而对严复而言,从历史经验与归纳法所获得的知识在中西均有所发展,知识的内涵不限于西学。他认为实际的知识不但是四史、五经与桐城派古文等;也包括外语、文学、史地、数学、物理、化学等科学知识。在论《西学门径功用》一文,严复很深入地以“玄学”、“玄着学”与“着学”三类,分析西学的内涵与相互关系。值得注意的是他所说的“玄学”指逻辑与数学、“玄着学”指力学与化学、“着学”指具体的天文、地理、生物等学科,它们完全是以经验所获得的知识。换言之严复的“玄学”并非形上学意义下的玄学,实为经验之学:

故为学之道,第一步则须为玄学。玄者悬也,谓其不落遥际,理该众事者也。玄学一名、二数,自九章至微积,方维皆丽焉。人不事玄学,则无由审必然之理,而拟于无所可拟。然其事过于洁净精微,故专事此学,则心德偏而智不完,于是,则继之以玄着学,有所附矣,而不囿于方隅。玄着学,一力,力即气也。水、火、音、光、电磁诸学,皆力之变也。二质,质学即化学也。力质学明,然后知因果之相待。无无因之果,无无果之因一也;因同则果同,果钜则因钜,二也。而一切谬悠如风水、星命、襍说之说,举不足以惑之矣……。而心德之能,犹未备也,故必受之以着学。着学者,用前数者之公理大例而用之,以考专门之物者也。如天学,如地学,如人学,如动植之学……。然而尚未尽也,必事生理之学……。又必事心理之学,生、心二理明,而后终之以群学……。凡此云云,皆炼心之事。至如农学、兵学、御舟、机器、医药、矿务、则专门之至隘者,随有遭遇而为之可耳……。而人道始于一身,次于一家,终于一国。故最要莫急于奉生,教育子孙次之,而人生有群,又必知所以保国善群之事,学而至此,殆庶几矣。^①

从以上的分类亦可见,严复认为这些实际的学问不是将主题分散的众学科凑集在一起,而是层次分明地形成一个体系。此一由经验世界所导引出的知识体系对于个人“奉生”,乃至“保国善群”都有重要的意义。严复对经验知识的强调使他的思想比新儒思想具有更强的实践性格与经世意涵。

^① 《西学门径功用》,王栻编:《严复集》,94~95页,北京:中华书局,1986。

思议与不可思议

严复虽然反对抽象思维,肯定经验主义,他并不拒绝宋明理学“会通为一”的想法。^①他用“道通为一”的概念来表达这样的理念^②,意指经验知识的“名言之域”可以和超越经验的“超名言之域”会通为一,其关系有如枝与干、流与源:

穷理致知之事,其公例皆会通之词,无专指者。惟其所会通愈广,则其例亦愈尊。理如水木然,由条寻枝,循枝赴干,汇归万派,萃于一源;至于一源,大道乃见。道通为一,此之谓也。^③

格物穷理之事,必道通为一,而后有以包括群言。故虽枝叶扶疏,派流纠缠,而循条讨本,则未有不归于一极者。^④

而道的内涵是兼中西并超越经验世界的:

吾生最贵之一物亦名逻各斯。(《天演论》下卷十三篇所谓“有物浑成,字曰清静之理”,即此物也。)此如佛氏所举之阿德门,基督教所称之灵魂,老子所谓道,孟子所谓性,皆此物也。^⑤

这样一来,严复预先展示了现代中国哲学的一个中心议题,亦即以一个单一原则会通科学和其它领域之知识,亦即将“思议”与“不可思议”整合为一。然而值得注意的是,严复所处理的议题虽然是新的,他以枝干、源流的比喻将形下与形上两境界会通为“道”的回答方式,却是非常传统的(下详)。

对严复而言,历史与人性都是可知的。在他所认识的现实世界之中,人性与历史都朝向一个斯宾塞式的目的论,亦即一个和谐与和平的世界之发展历程。然而,

① 有关宋明理学“会通”的目标,可参阅墨子刻:《摆脱困境》,南京:江苏人民出版社,1996。

② 吴展良:《严复早期的求道之旅:兼论传统学术性格与思维方式的继承与转化》,《台大历史学报》,第23期(1999),239~276页;吴展良:《严复《天演论》作意与内涵新论》,《台大历史学报》,第24期(1999),103~176页。

③ 《严复集》,1042页。

④ 《严复集》,875页。

⑤ 《(穆勒名学)按语》,《严复集》,1028页。此处严复谈到“基督教所称之灵魂”,基督教在严复的形上思考究竟有何意义,仍然值得分疏。最近李炽昌与李天纲谈到1908年严复翻译《圣经》“马可福音”的前四章之事。见李炽昌与李天纲:《关于严复翻译的〈马可福音〉》,《中华文史论丛》,2000年9月。然而严复对于基督教的态度是有保留的,他了解到基督教与儒家传统之鸿沟,而且他不认为基督教可以解决中国内在生活方面的问题。他对康有为孔教思想的批判也与此有关。

历史是不完美的,而且人类只能以调适的方法,获得逐渐的进步。其中有一部分原因是科学无法解释所有的事情。就此而言,严复与五四时代的“科学主义”者的思想全然异趣。对他来说,超越科学的境界称之为不可思议,这也是哲学与宗教所关怀的“体”或“终极的真实”,亦即他所说的“道”。

严复强调宇宙中的事事物物都有时间、空间等两个面向。对象基于此而存在,人心则有力量来掌握这些对象。他说“人心有域”^①,超越此一境界,则为不可思议。正如史华慈所说,严复肯定“神秘主义”,而拒绝弥尔那种实证主义。^②再者,根据史华慈,严复的思想离斯宾塞较近,而离弥尔较远:斯宾塞在《第一原理》一书中表示,“可知(即思议)与不可知(即不可思议)之境界无法像弥尔所说的那样截然划分”。^③

严复与弥尔的差距,并非只是因为他耽溺于形上的玄思。对他而言,了解不可思议的境界非常重要。因为就像许多二十世纪中国哲学家所会强调的,作为道德之基础(包括严复所强调的儒家伦理,如“孝”)与痛苦之避难所的内在生活,必须莫基于某种形上的本体论之上。如此可以避免陷入“最下乘法”、“一概不信”的物质主义(materialism)。^④严复此处所指的是西方科学主义式的“无神论”。这种对物质主义的拒绝与后来新儒“感觉到支离割裂、茫无归着”的恐惧,也有类似之处。^⑤

他说不可思议是“体”,而思议则是感官经验。归纳法可以揭示感官经验世界之原则。^⑥西方学者掌握了归纳法,因而能发现自然与社会科学。在西方人所发现的科学理论之中,最重要的是演化论。严复相信,西方人在科学知识上的发现与

① 《严复集》,1036页。

② 史华慈有关“神秘主义”的说法是值得斟酌的,严复肯定不可思议的神秘经验、宗教,但他对不可思议的探索并非全然反对逻辑思维、依赖直觉,而是像新儒那样“尽智见德”。

③ Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, p. 195.

④ 《严复集》,825页。

⑤ 墨子刻:《形上思维与历史性的思想规矩:论郁振华教授的〈形上的智能如何可能?——中国现代哲学的沉思〉》,《学术思想评论》(出版中)。

⑥ 值得注意的是弥尔将科学性的推理分为三种演绎、一种归纳。对他来说归纳法并不适合于政治与历史。严复似乎过度强调弥尔思想中的归纳法,忽略弥尔亦主张演绎法。有关弥尔逻辑思想请见 Leo Strauss and Joseph Cropsey eds., *History of Political Philosophy*, 3rd. Ed., Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 785.

近代西方的富强有密切的关系。而且,不容忽略的是,对严复来说,演化论一方面是经验界的根本原则,另一方面也是超越性“天道”的一部分。

然而,作为新儒的先驱,严复拒绝将西方的发现的真理视为唯一的解决内在、外在生活之关键。对他而言,内在生活及其与不可思议之关联是超越了科学,而主要需要依赖中国的智能。他说:将科学所无法解释的现象视为“迷信”是错误的,哲学大师赫胥黎与斯宾塞将此领域称为“Unknowable”,他则叫做“Agnostic”。^①

不可思议的境界是会通众理的结果,在中西学界都有触及。严复说:“老谓之道,周易谓之太极,佛谓之自在,西哲谓之第一因,佛又谓之不二法门。万化所由起讫,而学问之归墟也”。^②他在评点《老子》“同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门”一句时,也指出此一境界:“同字逗,一切皆从同得玄。其所称众妙之门,即西人所谓 Summum Genus。《周易》道通为一、太极、无极诸语,盖与此同”。^③

在严复的著作之中,对“不可思议”一概念最直接的说明是在《天演论》“论十:佛法”的案语之中,所谓“寂不真寂,灭不真灭”,乃“诸理会归最上之一理”:

谈理见极时,乃必至不可思议之一境,既不可谓谬,而理又难知,此则真佛书所谓:“不可思议”……。佛所称涅槃,即其不可思议之一。他如理学中不可思议之理,亦多有之。如天地元始、造化真宰、万物本体是已。至于物理之不可思议,则如宇如宙……。他如万物质点、动静真殊、力之本始、神思起讫之伦,虽在圣智,皆不能言,此皆真实不可思议者……。涅槃可指之义如此,第其所以称不可思议者,非必谓其理之幽渺难知也。其不可思议,即在寂不真寂,灭不真灭二语。世界何物,乃为非有非非有耶?譬之有人,真死矣,而不可谓死,此非天下之违反,而至难着思者耶!故曰不可思议也。此不徒佛道为然,理见极时,莫不如是。盖天下事理,如木之分条,水之分派,求解则追溯本源。故理之可解者,在通众异为一同,更进则此所谓同,又成为异,而与他异通于大同。当其可通,皆为可解。如是渐进,至于诸理会归最上之一理,孤立无对,既无不冒,自无与通。无与通则不可解,不可解者,不可思议也。^④

总之,严复受到道家所谓“道可道,非常道”之观念的影响,倾向在逻辑性的命题以

① 《严复集》,825页。

② 《严复集》,1084页。

③ 《严复集》,1075页。

④ 《严复集》,1380~1381页。

外来找寻默然的智能。^①而且他以“尽智见德”、“会通为一”的精神,将形下与形上境界融合为一完整的知识体系,此一知识观不宜称为“神秘主义”。其实包括严复在内的现代中国哲学家企图会通思想,并以默然的直觉来掌握和实践天道与人道的统一,此一共识有非常明显的历史渊源,即宋明理学中“天人合一”与“知行合一”的传统。^②

同时,我们不能忽略,严复在这方面的想法也与释道之中宗教的倾向,以及以固有伦理道德作为现代自由社会之根基的想法联系在一起。严复一生都不排斥宗教经验,曾说“世间之大、现象之多,实有发生非科学公例所能作解者”,^③他也劝他的孩子:“人生阅历,实有许多不可纯以科学通者,更不敢将幽冥之端,一概抹杀”。^④这样一来,严复可以一方面提倡西方科学,同时对他而言,科学与宗教并不冲突。1921年夏天,在他死前的两、三个月,他亲手为已过世原配王夫人抄写《金刚经》一部。在一封写给儿子们的信中不久于人世的严复说道:“老病之夫,固无地可期舒适耳。然尚勉强写得《金刚经》一部,以资汝亡过嫡母冥福”。严复的抄写工作并非单纯的体力活动,而是有着强烈的精神感受,当他读到《金刚经》中下面的几段文字时深有所感,“每至佛言‘无所住而生其心’,又如言‘法尚应舍,何况非法’,辄叹佛氏象数,超绝恒识”。^⑤

当然我们也不会讶异,严复相信鬼神的存在。对他来说这是不可思议的一部分。他在1916年写给研究“灵学”的俞复一封信,信中表示:这个世界庞大无比而充满了不同的东西,其中存在了许多科学所无法解释的事物。我们不能因为事无前例,就说全属空言。他直言“孰谓冥冥中无鬼神哉”。^⑥严复对鬼神的信仰在晚年变得更为强烈。他不但捐钱修建位于阳崎的尚书庙,不时前往祭拜、上香,甚至以符咒求药治病。在他的日记之中,我们看到许多以易经卜卦来算命的记载。对他而言,卜卦似乎是进入不可思议之境界的一个管道。

① 严复在评点《老子》“道可道,非常道;名可名,非常名”时说:“常道,常名,无对待故,无有文字言说故,不可思议故”,见《严复集》,1075页。

② 墨子刻:《道统的世界化:论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》。

③ 《严复集》,725页(1918年1月19日与俞复书)

④ 《严复集》,825页。

⑤ 《严复集》,824页。

⑥ 《严复集》,725~727页。

结 论

对严复来说,知识的内容不但是科学可以解释的感官经验,即思议世界,也包括以尽智见德之直觉所导引出来的“不可思议”的世界,而道德规范是奠基于后者之上。这样一来,我们要如何来看严复在中国近代思想从“独断论”到“理性”过程中的“启蒙”角色呢?从科学为中心的线性发展角度,将前者(思议)称为“进步成分”,后者(不可思议)称为“落后”、“保守”,显然不能解决问题。严复之后科玄论战的出现,在此已埋下伏笔。严复虽没有参加此一论战,然其立场显然较接近梁启超与张君勱,而与胡适、丁文江有所不同。

严复乐观地认为“思议”与“不可思议”之间的冲突,是可以解决的。他相信针对科学与宗教,人们不必“总着一边”,而可以做出“平衡判断”(Balanced Judgment)。^①他不但以枝干、源流的比喻将两者在理论层次会通为一,而且在生活层面,也可以将两者融洽地、巧妙地交织在一起。逻辑与卜卦并行而不悖,易经与演化论相互配合。总之,形上的智能安稳地掌控天道、人道与物质世界,而“既济”到“未济”的过程,也预留了既开放又充满挑战的未来。这个背后正表现出一种强烈的乐观主义认识论的倾向。

墨子刻先生敏锐地指出中国思想家离不开“不可思议”的超名言之域和他们思想中的乌托邦主义有关。他说:“中国哲学是一个平天下、救世界的学问,而对它来说,在‘神魔混杂’的形而下境界中找局部性不完美的进步是不够的。以内圣外王的大同为目标的中国哲学必须找一种能完全道德化政治活动的无限力量,而这种力量的可能性只在形上的境界中。这就是说,中国哲学的思想规矩是包含两种乐观主义,即乐观主义认识论和对政治可行性的乐观主义,而这两者不无互相依赖的关系”。^②严复的知识观也清楚地显示他的思想中基于两种乐观主义的乌托邦思想。诚如笔者在《自由的所以然》一书所强调的,严复的在人性论与知识论的乐观主义之倾向与强调悲观主义认识论和政治可行性的弥尔式自由主义有格格不入之处,现代中国自由思想的困境,例如缺乏张灏所谓的“幽暗意识”与容忍精神,

① 《严复集》,824~825页。

② 墨子刻:《道统的世界化:论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》。

与此不无关系。^①

然而困境或许也正是出路。如果我们回到前文所述“把精神接引过来”的关键议题,严复的模式或许不够像新儒那样,注意到科学的挑战以及“思议”与“不可思议”的矛盾,并建构出一套精致的哲学理论,解决冲突、会通中西。可是正如郑家栋与墨子刻之会话所显示的,新儒对会通中西的响应,也有许多值得反省之处。特别是思想与实践的关系(郑氏所谓牟宗三将中国哲学理性化之时,反而陷入坐而论道的陷阱),以及更自觉地面对西方认识论大革命的挑战等议题。^② 严复的模式虽不帮助我们解决后者,因为诚如墨子刻所说他和大部分 20 世纪中国思想家一样,不够针对西方悲观主义认识论的挑战,然在思想与实践方面,拙见以为他结合“思议”与“不可思议”的知识观、《易经》与进化论的历史观、以儒释道为基础的人生观,来接引西方的民主与科学,是针对中与西、传统与现代而构思的一个巧妙的体系,此一构想在某种意义上超越了新儒与其他 20 世纪等主流思潮。在面对 21 世纪之时,严复思想中的新旧交织性与“落后面”反而有许多令人深省之处。

(作者简介:黄克武,台湾中央研究院近代史所副研究员)

① 张灏,《幽暗意识与民主传统》,台北,联经出版事业公司,1990。

② 郑家栋(牟宗三)与墨子刻《道统的世界化:论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》,亦可参见郑家栋,《断裂中的传统:信念与理性之间》(北京:中国社会科学出版社,2001),该书摘录了墨子刻的评论,改为《道统:中国与世界—牟宗三、郑家栋与寻求批判意识的历程》,见 566~611 页。