

惟适之安

wéi shì zhī ān

严复与近代中国的文化转型



黄克武 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

严
复
与
近
代
中
国
的
文
化
转
型

惟 适 之 安

黄克武 著

图书在版编目(CIP)数据

惟适之安：严复与近代中国的文化转型/黄克武著. —北京：
社会科学文献出版社，2012.5

(近世中国)

ISBN 978 - 7 - 5097 - 3269 - 4

I. ①惟… II. ①黄… III. ①严复(1854~1921) - 人物研究
IV. ①B256.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第054361号

本书中文简体字版由著作权人与联经出版事业公司授权出版

· 近世中国 ·

惟适之安：严复与近代中国的文化转型

著 者 / 黄克武

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲29号院3号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 近代史编辑室 (010) 59367256

责任编辑 / 赵 薇

电子信箱 / jxd@ssap.cn

责任校对 / 刘伟雷

项目统筹 / 徐思彦

责任印制 / 岳 阳

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

印 装 / 北京季峰印刷有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/20

印 张 / 11.6

版 次 / 2012年5月第1版

字 数 / 208千字

印 次 / 2012年5月第1次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 3269 - 4

著作权合同 / 图字01 - 2011 - 6634号

登 记 号

定 价 / 39.00元

本书如有破损、缺页、装订错误，请与本社读者服务中心联系更换

 版权所有 翻印必究

自序

近年来我的研究主要环绕着近代中国启蒙思想家、翻译家严复（1854～1921）的生平与思想。这些研究虽然多限于“一人之事”，不过更重要的关怀则是希望“知人论世”，能从个人经历延伸，进一步地观察清末民初之际“文化动态之整体”^①。1998年笔者出版的《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》（台北，允晨文化实业股份有限公司，1998；简体字版，上海书店出版社，2000）与2008年出版的英文专著《自由的意义：严复与中国自由主义的起源》（*The Meaning of Freedom: Yan Fu and the Origins of Chinese Liberalism*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2008）是有关此一主题的初步研究成果。这两本分别诉诸中、英文读者的专著主要探究严复对约翰·弥尔自由思想的译介^②，及其在现代中国自由主义发展上的意义。笔者认为，严复不但是一位介绍西方现代文明的翻译家，更是一位批判西方自由主义、建立中国自由主义体系的思想家。

在研究严复自由思想的过程中，我发现他一方面大量地引介西方现代学术与现代国家体制结合成的现代性方案，另一方面他的思

① 这一角度的思想史研究受余英时先生作品之启发，见余英时《方以智晚节考》，台北，允晨文化实业股份有限公司，1986，第2～6页。

② 本书外国人名采台湾联经版译法。以下同——编者

想中自由、民主、法治、科学等“启蒙”面向，却很吊诡地掺杂了许多“反启蒙”的因子。严复较著名的“反动”事迹包括抽鸦片，纳妾，列名“筹安会”支持袁世凯之复辟，肯定“孔教会”、“宗圣会”的尊孔读经之举与撰文附和“上海灵学会”的鬼神观念与“灵魂不死”之说等。以往对于严复思想中“反启蒙”的一面有两类主要的诠释：或是认为严复早年进取，晚年转而为保守、倒退（如周振甫）；或是认为严复具有矛盾、冲突的“两面人”的特征（如史华慈）^①。本书将批评这两种主流论述，而尝试以张灏教授所提出中国近代思想、文化的转型时代之概念为背景，提出一个新的观点^②。笔者不否认严复思想因时代的影响有所变化；同时处于中西文化冲击、交会时代的严复，在传统与现代的双重影响下，具有一部分矛盾、两歧的性格，然本书的主旨在于彰显严复一生思想有其连续性，而且他的现代性方案与终极关怀之间具有内在凝聚性与一致性。他的保守的一面有相当的部分是从柏克（Edmund Burke, 1729 - 1797）、摩利（John Morley, 1838 - 1923）肯定传统的看法，赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825 - 1895）、斯宾塞（Herbert Spencer, 1820 - 1903）的“不可知论”，与欧战后反科学的时代气氛而来的，并非单纯的复古；而他的启蒙面，主要不是来自“一从夫新，如西人所为”的“西化”主张^③，而是源于“会通中西”的文化理想。对他而言，五四时期的学生运动、反传统思想、反宗教迷信的主张，与白话文运动等可谓是一场“举国趋之，如饮狂泉”的灾难。1919年严复的四子严璩去唐山工业学校读书，这时五四运动正在北京如火如荼地展开，严璩“捐钱五

① 周振甫：《严复思想述评》，台北，台湾中华书局，1987 [1936]。Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979 [1964])。

② 张灏：《中国近代思想史的转型时代》，《时代的探索》，台北，联经出版公司，2004，第37～60页；王汎森等：《中国近代思想史的转型时代》，台北，联经出版公司，2007。

③ 王栻编《严复集》，中华书局，1986，第680页。

元……并结团抵制日货”。严复对此“深为不悦”，他劝四子应专心课业，不要过问政治，“如此等事断断非十五六岁学生如吾儿所当问也”^①。他写了一首诗来劝诫他，也将此诗送给忘年好友熊育钊（纯如，1868～1942）^②：

举国方饮狂，昌披等桀纣。慎勿三年学，归来便名母。内政与外交，主者所宿留。就言匹夫责，事岂关童幼……不胜舐犊情，为儿进苦口。

如上所述，严复的看法也和第一次世界大战后因科学发展所带来的生灵涂炭的悲惨经验有关。他在同一首诗中表示：“何期科学精，转把斯民蹂。君看四年战，兹事那可又。”^③ 简单地说，他和1920年代以后中国思想界的一些学者如梁启超、梁漱溟等人类似，一方面看到西方物质文明的过度发展，导致毁灭性的战争；另一方面则引起对自身文化的信心，希望在东方的精神文明之中寻找出路。他批判西方科学畸形发展、爱国主义与种族之争所导致的残酷战争，企望回归中国传统，因而形成了一个与五四反传统运动截然不同的思路。

由此可见，严复的思想与五四运动所揭橥的理想格格不入。如果把五四当作唯一的“启蒙”，那么严复自然就成为“反启蒙”了。不过如果我们接受高力克、许纪霖等人在研究杜亚泉（1873～1933）思想时所提出的观点，认为五四时代除了有胡适、陈独秀所提出的彻底改变的转化型的启蒙思想之外，还有一种以严复、梁启超、杜亚泉、章士钊、蔡元培等人所代表的温和渐进的调适型启

① 孙应祥：《严复年谱》，福建人民出版社，2003，第514页。

② 《严复集》，第410、694页。有关熊育钊的生平及他与严复的交往，尤其是他以严复教育理念为基础创办“心远中学”的过程，可参见薛隆基编著《熊育钊与月池熊氏——从家族到社会》，《南昌教育》增刊，1991。

③ 严复：《愈壘堂诗集》卷下，台北，台湾商务印书馆，1977，第35页上。

蒙传统。这正是许纪霖在反省五四启蒙运动时所提出的“另一种启蒙，一种温和的、中庸的启蒙”^①。从此角度观察，严复的思想可谓五四时期调适型启蒙的重要源头，值得我们详加分疏。换言之，严复与五四思想家之差异不是“传统”与“现代”的不同，而是中国现代性内部自由与保守之争、反传统与肯定传统之辨，而其源头之一是五四思想家的民主观主要源于西方的卢骚主义（Rousseauism），严复思想则源于弥尔主义（Millsianism）和柏克式的保守主义；五四思想家的科学观具有科学主义、反宗教玄学之倾向，严复则从“不可知论”出发，认为所谓的“科学”有其限度，而宗教有其价值。

这一本书的主标题“惟适之安”是采自严复自题的墓前铭刻，或许可以视为严复对自己一生的总结，也代表他对后代子孙的谆谆告诫。本书主体部分计有四章，分别按照时代先后，从四个侧面切入，来讨论严复生活与思想之中所映照出的中国近代文化转型的曲折历程。首先是“异性情缘”，描写严复家庭生活、情感世界与公私领域之间的相互影响。其次是“北洋当差”，叙述严复从英国返国之后在李鸿章所主导的“淮系集团”内的仕途发展；同时讨论他从以建设海军、为国“立功”的发展方向，转移到以翻译来“立言”的重要人生转折。再次是“新语战争”，将焦点放在严复翻译工作对中国近代新语汇、新思想的影响，以及其间他如何以一己之力对抗“东学”与“东语”的传播。最后一章则讨论“灵学济世”，剖析严复科学思想的底蕴以及他为何支持被五四新知识分子视为封建迷信的上海灵学会。

本书的第二章曾发表于笔者所主编的《第三届汉学会议论文集：思想、政权与社会力量》（台北，中研院近代史研究所，

① 高力克：《调适的智慧：杜亚泉思想研究》，浙江人民出版社，1998；许纪霖：《杜亚泉与多元的五四启蒙》，《杜亚泉文存》，上海教育出版社，2003，第496～497页。

2002)。第三、四、五章则分别发表于《中央研究院近代史研究所集刊》第49(2005)、55(2007)、62(2008)等期之上,各文在发表之前都曾在近史所的学术研讨会之中报告,又承蒙匿名审查人的仔细校阅,得以匡正缺失,谨致谢忱。不过这些文章发表之时均为单篇论文的形式,此次将各文统整成专书的过程之中,我作了比较大幅度的改写。一部分是增补了一些新的史料,使我们对严复生平与思想有更精确的认识。特别重要的是我征引了许多《愈壘堂诗集》的诗作,2003年孙应祥、皮后锋所编辑出版的《严复年谱》与《严复集补编》,2005~2006年严孝潜、严名等严家后人在天津《今晚报》所发表的20余篇严复未刊书信,以及2008年所出版的《李鸿章全集》等。第二个部分则是修改各章的前言、小结,再加写了自序、第一章导论与第六章结论,使全书的理路更为顺畅,论旨亦更为清晰。结论部分的主要观点是我参加近史所2007年6月“从城市看中国的现代性”学术研讨会,担任“都市精英的宗教生活”分组评论人的发言内容,又在2007年9月在上海华东师大以“现代性与终极追寻:精英分子与民初上海的宗教”为题发表的演讲内容扩充而来^①。

这一本书的完成首先要感谢中研院所提供的卓越的研究环境,让我可以无忧无虑地在斗室之中尽情发挥。再者,从1997年我在好友张力兄的引介之下,首度参加了福建省严复学术研究会主办的“严复与中国近代化”学术研讨会,此后的十余年间,我多次造访福州,参加福建省严复学术研究会与福建师范大学所主办的学术会议,与福州学界结下不解之缘。在这些会议中我不但得以和世界各地严复研究的专家切磋问学,同时也因此得到许多严复研究的重要信息,这些史料奠定了本书的基础。其中特别要感谢的人包括严复学术研究会郑重老会长、已故福建师大严复研究所的林庆元教

① 该书已出版论文集,巫仁恕、康豹、林美莉主编《从城市看中国的现代性》,台北,中研院近代史研究所,2010页。

授，还有福州的林平汉、杨泗德、陈端坤、翁训彩、王民、卢美松、严以振，厦门的罗耀九，南京的孙应祥、俞政、皮后锋，北京的刘桂生、蔡乐苏、王宪明、戚学民、马勇，天津的严孝潜，武汉的苏中立，香港的林启彦、李金强等位先生。这几位先生对严复研究的推广付出很感人的心力。在福州时，我几乎踏遍了所有严复曾驻足之地，包括他的出生地苍霞洲、阳崎祖宅、马尾船政学堂、郎官巷故居、避暑圣地鼓山、尚书祖庙、鳌头山麓的墓园等。亲历其地让我对严复与他所处的环境产生了一份更深的历史感，也让我想起严复的一段话：“有出格见地，方有千品格，有千品格，方有超方学问，有超方学问之事，必求之初地而后得其真。”^①多次的福州之行使我逐渐地拨开云雾，走进严复生命之底层。

最后，还要感谢两位书稿的匿名审查人，以及我的老师史丹福大学胡佛研究所墨子刻（Thomas A. Metzger）教授。墨子刻教授带我走进学术研究的大门，他的专著《摆脱困境》（*Escape from Predicament*）、《太平洋风云》（*A Cloud Across the Pacific*）等书不但深入中国文化传统的内在肌理、彰显思想连续性，也开启了一个结合哲学与思想史的跨文化比较研究的视野，对我的学术生涯有无穷的启发。谨以此书献给墨子刻先生。

黄克武

2010年7月7日于南港

① 叶明勋“录几道公嘉言”为2008年“严复与中国近代化”研讨会题词。福建省严复学术研究会、福州市严复研究会编《严复与中国近代化学术研讨会论文集》，海峡文艺出版社，1998，卷首插图。

目 录

CONTENTS

自 序	001
第一章 导论	001
第二章 异性情缘：性别关系与思想境界	020
一 父母之命、媒妁之言的初次婚姻	021
二 纳江莺娘为妾	027
三 续弦朱明丽	030
四 与莺娘离异	033
五 严复的烟霞癖	036
六 忘年之交吕碧城与何纫兰	042
七 小结	052
第三章 北洋当差：从水师学堂走向翻译之路	056
一 北洋当差，味同嚼蜡	057
二 严侯本武人，科举偶所慕：严复与科举制度	066
三 假令早遭十年，岂止如此？吕增祥、吴汝纶与 严译《天演论》	079
四 小结：不能与人竞进热场，乃为冷淡生活	090

第四章 新语战争：清末严复译语与和制汉语的竞赛	093
一 另一场战争	094
二 从“名词”谈起	097
三 严复对抗东学与东语	107
四 严复与译名统一工作	126
五 小结	131
第五章 灵学济世：上海灵学会与严复	134
一 从一页报纸广告说起	135
二 民初灵学研究的渊源	141
三 上海灵学会的成立	150
四 上海灵学会的运作：扶乩与灵魂照相	154
五 严复的知识观	163
第六章 结论：太平如有象，莫忘告重泉	170
征引书目	185
索 引	207

第一章

导 论

严复（1854～1921）初名宗光，字又陵，一字几道，1854年1月8日诞生于福建侯官。从他出生至今日的一个半世纪以上的时间，中国经历了曲折的现代化历程。在此过程中，严复的重要性主要不在政治场域或他所长期从事的海军教育，而在于他对19世纪末叶以来，中国思想启蒙与文化发展的深刻影响。严复亲身经历了中国士人在身份与思想上的双重变革。他是近代中国第一代接受新式教育而培育出来的新“知识分子”，而他所引介、提倡的新观念在许多方面都成为中国现代思想的重要源头。夏曾佑（1863～1924）在1896年于天津结识严复，并在阅读他的《天演论》稿本之后，立刻发现严复对西学的认识是晚明徐光启（1562～1633）、利玛窦（Matteo Ricci, 1552～1610）以来的一次高峰。他说：

到津之后，幸遇又陵，衡宇相接，夜辄过谈，微言妙旨，往往而遇。徐、利以来，始明算术；咸同之际，乃言格致。洎乎近岁，政术始萌，而彼中积学之人，孤识宏褭，心通来物，盖吾人自言西学以来所从不及此者也。^①

① 夏曾佑：《夏曾佑致汪康年函》，上海图书馆编《汪康年师友书札》第2册，上海古籍出版社，1986，第1325页。严复对夏曾佑的评价很高，1910年他曾致书载泽（1876～1929）推荐夏为宪法起草人员，严复说“安徽候补知府夏曾佑，天资敏锐，达识通时，博稽载籍，能言数千年治乱盛衰之故”。见《严复集》，第596页。

这确非过誉之词。

不过严复身上的“现代性”与“传统性”或说“启蒙”与“反启蒙”交织并陈，表现出“转型时代”的特征。严复肯定传统“五伦”的社会秩序与群体的价值，他在遗嘱中曾告诫子孙“事遇群己对待之时，须念己轻群重”^①，在子女婚姻问题上，他主张“主观包办”、媒妁之言，反对“文明新法”中的自由恋爱^②。

他强调学习英文，并以此认识西方新知，却不排斥古典汉语，认为中国的文字在战国与隋唐时已达全盛，是进化的高峰。他说古典汉语有丰富的文化底蕴与优美的词汇，“其名辞富有，着之手口，有以导达要妙精深之理想，状写奇异美丽之物态”；而胡适、陈独秀、钱玄同等人所提倡的白话文则是历史的倒退。对他而言，白话文中“高者不过《水浒》、《红楼》；下者将同戏曲中簧皮之脚本。就令以此教育，易于普及，而斡弃周鼎，宝此康瓠，正无如退化何耳”^③。他对西学有所认识，曾明快地指出：“西治”扼要而说，不外“于学术则黜伪而存真，于刑政则屈私以为公”；“彼以自由为体，以民主为用”^④，这些观点都是切中要害的深刻观察，并与五四以来中国思想界对民主与科学的追求一脉相承；另一方面严复对于传统学问也有深刻的认识，并认为传统之中可以找到永恒的智慧。总之，五四以来思想界的所谓的“两歧性”，以及相应而来一些“诡譎歧异”的发展^⑤，几乎都可以在严复思想中找到肇端。诚如哈佛大学史华慈（Benjamin Schwartz, 1916 - 1999）教授所说，“严复的关怀……是有意义的关怀，他因应这些关怀所做的努力，是有意义的努力”^⑥。

① 《严复集》，第360页。

② 《严复集》，第689页。

③ 《严复集》，第699页。康瓠指空葫芦之意。《史记》卷84《屈原贾生列传》：“斡弃周鼎兮宝康瓠，腾驾罢牛兮骖蹇驴。”瓠与瓠意义相同。

④ 《严复集》，第2、11页。

⑤ 张灏：《重访五四：论五四思想的两歧性》，《时代的探索》，第105～140页。

⑥ Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, p. 4.

上述“转型时代”的观念最早由张灏所提出。中国近代思想史的转型时代是中国思想、文化由传统过渡到现代的关键时代，意指1895~1925年前后的30余年间，中国受到传统与西力的双重冲击，产生了“民族救亡的危机意识”与思想解扭后“基本价值取向的动摇”。这一期间，随着新教育机构的建立、大众传播媒体的出现，以及新组织结社与现代知识阶层的形成，西方新观念对中国社会造成更深刻的冲击。转型时代的一个重要特征是在新式学校与新兴传播媒体之中，使用新的词汇与新的文体所构成的新语言，来讨论一些大家所关心的问题，如中西文化之关系、未来国家与社会的形式、民主与自由的意义、革命与改革的途径、新时代的人格典型等，因而促成新思想论域的出现。然而新词汇、新语言所形成的新论域虽然打着“新”的旗帜，却是在一个“传统思想与‘西学’交互影响的脉络”中迂回反复，逐步地推陈而出新。在此过程中，源于传统的生活与思维方式，影响到国人对西方思想的认识与诠释，因而展现出中西之间一部分冲突和误会，一部分交融互释的思想状态。换言之，转型时代的观念不但意指一些新观念的萌生、新理想的追寻，更指涉现代思想与传统之间的连续性。例如，在转型时期，儒家的道德理想主义与西方近代的启蒙思潮的理想主义混合为一；儒家的经世理念、天人合一的宇宙观、传统中应然与实然相结合的思维模式，则影响到人们对西方演进史观的认识^①。面对此一冲击，人们应如何因应呢？诚如史华慈所述，严复在这方面所做的努力深具意义。

严复一生几乎都在张灏所谓的转型时代中度过，他的生活与思想均表现出连续性与非连续性交织而成的转型特点。在自强运动（或称洋务运动）时期，他因为家道中落，无缘透过科举考试晋身士绅阶层，转而接受福州船政学堂的军事训练；在英国皇家海军学

^① 张灏：《中国近代思想史的转型时代》，《时代的探索》，第59~60页；王汎森等著《中国近代思想史的转型时代》。

院留学时又亲炙西洋文化，开拓世界眼光。返国之后，严复因不受重用，兴起了参与科举考试的念头，却屡次在科举中受挫。他又目睹甲午海战的失败，开始发愤翻译西书，提出“信达雅”的翻译标准；他还模仿《泰晤士报》，发行《国闻报》、《国闻汇编》，宣传革新理念，而成为一代的翻译宗师与思想大家。

严复基于救亡意识所翻译的西书，并非乱无章法或单纯因应市场需求，它们包括当时最为人瞩目的四个领域：逻辑推理的科学观念、自由民主的政治思想、资本主义的经济思想，以及以进化理论为中心的社会学说，而四者紧密相关，构成一个严密的思想体系。尤其饶富意义的是：他的翻译并不是简单复述，而是配合译注与大量个人的作品，以一种源于本土的批判意识，对西学加以取舍、发挥。他熟稔儒释道三教的思想内涵，并尝试将西方文化的优点与中国固有的智慧结合在一起，以调适的方法，建立富强、自由与文明的新中国。这样的理论超越了清末以来“中体西用”、“西学源于中国说”、“全盘西化”等中西文化异同及其相互关系的理论，此一构想直到今日仍具有时代意义。

有关严复对于张之洞的“中体西用”论与五四时期的“全盘西化”论的看法是大家所耳熟能详的^①。严复反对张之洞所提出的中体西用论，或“主中学而以西学辅所不足”、“仿其末节”等观点^②。严复也反对“政本艺末”的说法，认为西方的技艺与西方的政治有十分密切的关系，互相辅佐，并非一本一末，是以对于西方文化“其人既不通科学，则其政论必多不根”^③。由此可见严复虽然也用体用、本末等与宋明理学密切相关的语汇，但他根本上却反对将体用、主辅、本末等概念，应用到对中西方文化的理解，以及文化交流时所应实行的策略。严复强调文化的整体性与有机性，他

① 黄克武：《严复的终极追寻：自由主义与文化交融》，收入刘青峰、岑国良编《自由主义与中国近代传统》，香港，中文大学出版社，2002，第201～218页。

② 严复译《社会通论》（1904），商务印书馆，1930，第126页。

③ 严复：《与外交报主人书》（1902），《严复集》，第565页。

以生物体来作比喻，指出“一国之政教学术，其如具官之物体欤！有其元首脊腹，而后有其六府四肢；有其质干根荄，而后有其枝叶华实”^①。换言之，无论中西，其精神、制度与物质方面的状况都相互配合，不可任意割裂。

上述的观点影响到严复对于文化间相互采借的态度。他反对不顾东西文化的内在差异，而作无根的移植。他用一个非常生动的比喻：“取骥之四蹄以附牛之项领，从而责千里焉固不可得，而田陇之功又以废也”^②，因此一个不适当的文化采借不仅对本身无益，反而有害。这样一来，严复关于文化修改问题的看法不容易偏到五四时期的学者所提倡的全盘西化论。他不但在晚年反传统浪潮之中，提倡尊孔、读经，即使在早年积极提倡西方文化之时，他也不曾主张要完全放弃中国文化，认为中国政教仍有其是处^③。

严复对“西学源于中国说”的批判亦不遗余力。雷中行对严译赫胥黎《天演论》的研究即指出严复翻译此书的原因之一，就是借此说明西学本身独特的历史发展、批判西学中源论，以纠正官绅士子对西方的浅薄认识^④。

严复对西学中源论的反应最早可以追溯到他赴英国留学期间的经验。1878年3月12日，在英国留学的严复与当时担任驻英公使的郭嵩焘讨论到张自牧（力臣，1833～1886）的《瀛海论》^⑤。张自牧是郭的好友，郭在日记中曾多次记载两人讨论时事、洋务甚至一些重要的人事任命案，郭称赞他“于洋务所知者多，由其精力过人，见闻广博，予每叹以为不可及”（1879年5月9日日记）^⑥，由此可见两人关系匪浅，且在积极认识西学上具有共识。在郭出使

① 严复：《与外交报主人书》（1902），《严复集》，第559～60页。值得注意的是严复所用的是“政教学术”，而非后来很流行的“文化”的概念。

② 严复：《与外交报主人书》（1902），《严复集》，第560页。

③ 《严复集》，第49页。

④ 雷中行：《明清的西学中源论争议》，台北，兰台出版社，2009。

⑤ 《郭嵩焘日记》卷3，湖南人民出版社，1982，第444～445页。

⑥ 《郭嵩焘日记》卷3，第855页。

之前，曾保举当时为“布政使銜贵州候补道”的张自牧作为二等参赞官，后张因故未能成行^①。

严复在与郭嵩焘讨论时很直率地批评了张自牧的“西学中源论”。例如张自牧认为，基督教其实是源于墨子的想法，加上印度、阿拉伯的观点。他在《瀛海论（中篇）》中说：“耶稣天主之教……盖墨氏之本旨，而缘饰以桑门天方之说，煦煦为仁、孑孑为义，兼天下而爱之，撒遂万物以利之，无君臣、父子、夫妇、兄弟之伦，而一以朋友之道处之，博施尚同，而昧于本末亲疏之道。”^②张自牧并表示“天主”二字源于中国。郭嵩焘记载了严复对他的质疑：

其辟力臣论十字架及天主之名乃特妙，以为力臣之言：“天主二字，流传实始东土”，不识所流传者其字乎？其音乎？其字 Roman Catholic，其音则罗孟克苏力也，何处觅“天主”二字之谐声、会意乎？^③

严复也知道郭、张为好友，并认识到张自牧的“西学中源论”说法具有积极开拓西学的意义，张自牧借此指出不应排斥西学，且儒者应以不知西学为耻；不过严复也看到张自牧思想中与旧有观念的妥协面，他批评张自牧对铁路、机器的保守态度，以及对海防工作的忽略。由此可见严复对西学中源论，或借此论来接引西学的做法，早有质疑，而后来他在《〈天演论〉自序》（“富文本”）中说“必谓彼之所明，皆吾中土所前有；甚者或谓其学皆得于东来，则

① 葛士浚编《皇朝经世文续编》，广百宋斋校印，1891，“遵旨议奏疏附各片总署王大臣”，第5~1页；汪荣祖：《走向世界的挫折：郭嵩焘与道咸同光时代》，东大图书公司，1993，第221页。

② 张自牧：《瀛海论（中篇）》，葛士浚编《皇朝经世文续编》卷120《洋务二洋务通论中》，第16页。

③ 《郭嵩焘日记》，第444~445页。

又不关事实，适用自蔽之说”，可谓其来有自^①。

严复对西学中源说的批判也表现在他对“圣人意义”的重构。西学中源论者往往将圣人定位为创制者，他们依循天理而创设制度。严复则主张“东海西海，心同理同”，故到处均有开创之圣人，而且严复尝试降低儒家传统中所赋予圣人的神圣性，转而强调圣人是智力超常之人，如花园中能干的园丁，他们的特点是应运而出。《天演论》“味经本”中的两段话最能反映此一观念：

今夫移风易俗之事，古之圣人亦尝有意于此矣。然而卒不能者，格物不审，见道不明，而智慧限之也。居今之日，藉真学之日优，而思有以施于济世之业者，亦惟去畏难苟且之心，而勿以晏乐偷生为的者，而后能得耳。^②

〔世人〕视圣智过重，以转移世运为圣人之所为，而不知世运至，然后圣人生。世运铸圣人，而非圣人铸世运也。徒曰明自然而昧天演之道故也。^③

这两段话的确展示出，西方的“智慧”让严复对圣人观念作出新的诠释。对严复来说，新的圣人可借西方的智慧去实现以往“移风易俗”的道德理想；然而另一方面圣人的能力又有所限制，必须依赖“世运”而起。此一想法与严复在《论世变之亟》（1895）中所论完全一致：

呜呼！观今日之世变，盖自秦以来，未有若斯之亟也。夫

① 王庆成编《天演论汇刊三种》，收入《严复合集》第7册，台北，财团法人辜公亮文教基金会，1998，第171页。

② 见“味经本”，收入王庆成编《天演论汇刊三种》，第78页。此段在“富文本”中“居今之日”前均被删除，“藉真学之日优”被改为“藉真学实理之日优”，此外还有些许文字之出入。见第276页。

③ 见“味经本”，收入王庆成编《天演论汇刊三种》，第37页。此段在“手稿本”中被删除，见第122~123页。“富文本”又增添进入，见第231页。

世之变也，莫知其所由然，强而名之日运会。运会既成，虽圣人无所为力，盖圣人亦运会中之一物；既为其中之一物，谓能取运会而转移之，无是理也。彼圣人者，特知运会之所由趋，而逆睹其流极。唯知其由趋，故后天而奉天时；唯逆睹其流极，故先天而天不违。于是裁成辅相，而置天下于至安。后之人从而观其成功，遂若圣人真能转移运会也者，而不知圣人之初无有事也。^①

由此可见严复所谓的“世运”其实是结合了西方的“天演之道”与宋朝邵雍的“运会”观念。此外，严复对圣王的看法又受到荀子“法后王”观念，以及一方面“明于天人之分”，另一方面“制天命而用之”之“天人观”的影响。在“味经本”的《天演论》中，严复大量征引荀子的看法，如“荀卿性恶而善伪之论未必非。伪者人伪，以别于性而已”、“善言天者，必有验于人，善言古者，必有验于今”、“荀卿子曰：刑者，所以禁未也”^②。这也显示严复思想中的圣王仍与宇宙有直接的关系，不能以“除魅化”或“世俗化”的观点来看待。换言之，严复所重构的圣人概念既有延续，亦有创新^③。

严复对“中体西用”、“西学源于中国说”、“全盘西化”反省更直接的表现则是提出了“会通中西”的文化理想。严复的书房中挂了一副对联：“随时纵论古今事，尽日放怀天地间”，表现出宽广的学术气魄。陈宝琛在评论严复一生时也曾说：“君于学无所不窥，举中外治术学理，弥不究极原委，抉其得失，证明而会通之。”^④ 上文

① 《严复集》，第1页。

② 王庆成编《天演论汇刊三种》，第43、69、75页。

③ 有关邵雍的“运会观念”与19世纪中国士人如何以此观念来应变，参考王尔敏《近代中国知识分子应变之自觉》，《中国近代思想史论》，台北，华世出版社，1977，第406～419页。

④ 《严复集》，第1542页。

中的“会通”二字，正是严复学术思想的核心，用严复的话来说即是“道通为一”^①。他本身即结合了中学与西学、传统与现代，以及科学与宗教、伦理等。他一生均以典雅的桐城古文翻译西方新知、讨论古今学问，此点即形象地展现出其会通中西的思想特征。

中国近代史上的重要人物几乎无人不受严复作品的影响。曹聚仁（1900～1972）曾说，他读过近代以来 500 余种的回亿录，发现这些人“很少不受赫胥黎《天演论》的影响”^②。其中最有名的例子可能是鲁迅（1881～1936）与他的好友许寿裳（1883～1948）。两人均熟读严复所“做”的《天演论》而会背诵其中重要的篇章。有一次闲聊中谈起《天演论》，许寿裳说，“鲁迅有好几篇能够背诵，我呢，老实说，也有几篇能背的，于是两人忽然把第一篇‘察变’背诵起来了——‘赫胥黎独处一室之中……’”鲁迅还因为很欣赏严复的“一名之立，旬月踟蹰”的翻译精神，“给他一个轻松的绰号，叫做‘不佞’”^③。鲁迅因为长期阅读严复的著作，他在自己的文章之中使用了不少严译名词，如“么匿”、“涅伏”、“官品”等（参见本书第四章）；对他来说，严复与众不同，“是一个十九世纪末年中国感觉敏锐的人”^④。

毛泽东（1893～1976）是另一个例子。他在 1912 年时拟订了一个自学计划，每天到湖南省立图书馆读书。他所读的书即包

① 吴展良与麦劲生对严复的研究显示严复毕生可谓一“求道之旅”，他的终极追求在于“明道救世”，而且他以“道通为一”的理念结合儒释道之精义和西方的科学与哲学。见吴展良《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），第 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），第 103～176 页；Ricardo K. S. Mak, “Dao, Science, and Yan Fu,” in Cindy Yik-yi Chu and Ricardo K. S. Mak, eds., *China Reconstructs* (Lanham, Maryland: University Press of America, 2003), pp. 11–24。

② 曹聚仁：《中国学术思想史随笔》，三联书店，1986，第 353 页。

③ 许寿裳：《亡友鲁迅印象记》，人民出版社，1977，第 8～9 页。

④ 鲁迅：《热风·随感录二十五》，《鲁迅全集》第 1 卷，人民文学出版社，1981，第 295 页。

括了好几本严复译著，如亚当·斯密的《原富》、《群己权界论》，以及《穆勒名学》、《孟德斯鸠法意》等。在《论人民民主专政》（1949.6.30）中，他把严复与洪秀全（1814~1864）、康有为（1858~1927）与孙中山（1866~1925）等人并列，誉之为一位比较系统地介绍西方资产阶级政治制度与学术思想的启蒙思想家。毛泽东说：“自从一八四〇年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理。洪秀全、康有为、严复和孙中山，代表了中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物。”^①不过毛泽东对严复作品的印象可能不是太深，他在与斯诺（Edgar Snow, 1905-1972）谈话时把严译有关逻辑的著作误为斯宾塞所著；又把赫胥黎的《天演论》说成是达尔文的《物种原始》^②。让毛泽东留下比较深刻印象的或许是《群学肄言》一书。1915年9月16日，他在写给湖南省立第一师范同学萧子升（1894~1976）的信中，曾大力推荐此书，他告诉萧子升自己阅读斯宾塞《群学肄言》中第13章《缮性篇》的心得，这是他的老师黎锦熙（1890~1978）推荐他看的。读过之后，他大为赞赏，“乃抚卷叹曰：为学之道在是矣。盖是书名《群学肄言》，其实不限于群学，作百科之肄言观可也”^③。五四运动的追随者傅斯年（1896~1950）也阅读过严复的各种作品，他并对比英文原著，在《穆勒名学》之上加了几处朱批，指出严译不当之处^④。整体来说，傅斯

① 这一句话成为20世纪后半叶中国大陆学者研究严复时常常会征引的一个重要的历史论断，与合法化的依据。例如王栻的《严复传》（上海人民出版社，1976）卷首就引用了这一段“毛主席语录”。

② 斯诺：《西行漫记》，出版时地不详，第139页。

③ 转引自邹振环《〈群学肄言〉和斯宾塞学说的流行》，《影响中国社会的一百种译作》，中国对外翻译出版公司，1996，第170页。

④ 在中研院傅斯年图书馆藏有傅斯年用朱笔手批的严复译《穆勒名学》，金粟斋译书处，1905。又傅斯年还收藏了该书英文本（*System of Logic*）。这本《穆勒名学》中有两段对严复案语的批评。一段说 philology 应翻译为“语学”，而非严复译语中的“字学”；另一段指出李之藻（1571~1630）《明理探》中的“探”字是英文的 investigation，与 logic 无关，严复对李之藻的批评不当。

年肯定白话文的“直译”，并不欣赏严复“子家与八股合调”的翻译手法^①。

思想上较倾向传统价值的人物也不例外。钱穆（1895～1990）在1912年曾很仔细地阅读严译作品。他先阅读《群学肄言》、《穆勒名学》两书，并与友人秦仲立讨论该书大意与读后意见。他说，“余自读此两书后，遂遍读严氏所译各书，然终以此两书受感最深，得益匪浅”^②。他后来撰写《国学概论》（1928）一书时，还引用蔡元培（1868～1940）与胡适的说法，赞许严复为介绍西洋思想与西洋哲学的“第一人”^③。1912年，冯友兰（1895～1990）在上海中国公学上逻辑的课，老师采用耶芳斯（William Stanley Jevons, 1835-1882）的著作，他说：“当时在中国，稍微懂得一点逻辑的人实在很少有。只有严复把穆勒的《逻辑体系》翻译了一部分，称为《穆勒名学》，又把耶芳斯的那本书的大意，用中文写出来，称为《名学浅说》。这两部书当时很负盛名，可是能读的人并不很多。”^④他对严译“名学”的看法与从事出版、翻译与小说创作工作的包天笑（1876～1973）很类似。包天笑在1905年于上海为严复举办了一场“名学演讲会”。他很详细地描写主讲者的容貌与该场演讲的经过：

本来约定是下午两点钟的，但到了三点钟后，严先生方才来了。原来他是有烟霞癖的，起身也迟一点，饭罢还需吸烟，因此便迟了，他留着一抹浓黑的小胡子，穿了蓝袍黑褂（那时候没有穿西装的人，因为大家都拖着一条辫子），戴上一架细边金丝眼镜，而金丝眼镜一脚断了，他用黑丝线缚住了它。

① 傅斯年：《译书感言》，《新潮》第1卷第3号（1919），第531～535页。

② 钱穆：《八十忆双亲·师友杂忆合刊》，台北，东大图书公司，1983，第69～70页。

③ 钱穆：《国学概论》，台北，台湾商务印书馆，1983，第152～153页。

④ 冯友兰：《三松堂自序》，台北，谷风出版社，1987，第202页。

他虽是福建人，却说的一口地道的京话。他虽是一个高级官僚，却有一种落拓名士派头。

严先生讲得很安详，他有一本小册子，大概是摘要吧，随着随讲，很有次序……这一次来听讲的人，我知道他们不是听讲，只是来看看严又陵，随众附和趋于时髦而已。^①

由他的描写，我们可以想象严复演讲时之风采，不过很显然的是，他的听众多半对于名学没有很深入的认识。在 20 世纪的知识分子中，曾深入研读过《穆勒名学》的人大概只有金岳霖（1895~1984），他在 1960 年曾在北京中国科学院哲学所为学生讲解该书：

金岳霖先生在解读《穆勒名学》中既读中文《穆勒名学》，又看英文原版，先是弄清了原意，然后加以评点……金先生的讲解并不是按《穆勒名学》逐章逐节进行，而是有重点、有选择的，深入浅出，条分缕析……金岳霖先生还讲解了《穆勒名学》中未译的部分，如“假设”。^②

无论如何，严译名著在清末民初以来激起了阅读的浪潮，成为风行一时的作品，他的思想也随着严译书刊而散播。不过其中有认真阅读而深有体会者，也有一些“随众附和趋于时髦”之人。

近年来，严复研究在多位前辈、同仁的努力之下，已有长足的进展，尤其是严复作品集（《严复集》、《严复合集》）、年谱、专书与论文集的大量出版，更为研究工作奠定了坚实的基础^③。本书的目标不是撰写一部完整的严复生平传记，在这方面已经有好几本

① 包天笑：《钏影楼回忆录》，台北，龙文出版社，1990，第 272 页。

② 金岳霖讲述，倪鼎夫整理《金岳霖解读穆勒名学：纪念金岳霖先生诞辰一百一十周年》，中国社会科学出版社，2005，第 4 页。

③ 《严复合集》，孙应祥：《严复年谱》。

专著，如王栻、王中江、皮后锋的作品，值得参看^①。在本书中，笔者将以严复生平中与传统思维和生活方式密切相关的一些活动，如吸食鸦片、纳妾、参加科举、以古语译造新词、参与灵学会等事迹为主轴，以主题的方式来呈现其思想的连续性与非连续性。本书所希望处理的议题是以严复为例，考察近代中国知识分子如何面对文化转型的问题。在传统到现代的过程中，严复如何面对此一“中国三千年以来之变局”？他如何面对性别关系与人伦秩序，他又如何处理宇宙、知识等议题？再者，他如何因应当时一般中国知识分子所最感困惑的“东西文化孰得孰失、孰优孰劣”，或说“中学和西学的异同及其互相关系的问题”，他又如何进一步构思中国未来的蓝图？此一蓝图与五四运动支持者的看法有何异同？

以往对严复思想有一个很根深柢固的看法，如周振甫在1925年所写的《严复思想述评》把严复一生分为“全盘西化时期”、“中西折衷时期”、“反本复古时期”。此后严复被许多人描写为一个早年西化、激进，晚年保守、落后的人物^②。李泽厚在1977年所写的《论严复》一文很具有代表性，他说：

严复在政治上……越来越保守，越来越稳健……并越来越赞扬和推崇“孔孟之道”……严复已经完全背弃了他早年曾热情相信过、宣传介绍过的“新学”、“西学”，而完全回到封建主义怀抱中去了。数千年中国封建主义经常把好些“向西方学习”的先进分子又逐渐吞噬、消化进去了。严复不过是一个典型例子。其后有更多的人走的都是这条路。^③

余英时在1984年的著作，同意此一论断，他说严复“到了晚年，

① 王栻：《严复传》；王中江：《严复》，台北，东大图书公司，1997；皮后锋：《严复大传》，福建人民出版社，2003。

② 周振甫：《严复思想述评》，第343～354页。

③ 李泽厚：《论严复》，《中国近代思想史论》，人民出版社，1982，第284页。

他的思想越来越保守，因此不愿再谈西学问题，更不愿谈甚么中西融贯的问题”^①。其后在1988年由苏晓康等人所撰写的电视剧集《河殇》一书中有完全类似的观点。据估计该剧演出时观众多达两三亿人，掀起了“河殇热”。在剧中有一段关于严复的旁白：

清朝政府最早派送到英国学习海军的留学生严复，日后并没有去当一名战舰指挥官，而是成了思想启蒙家……严复从对西方的大量观察中发现，欧洲文化的伟大功绩，就在于发挥个人的潜力，提供一种社会契约，这种契约能使竞争以及资本主义的其它一切功能，都有利于促进社会改革。同样，通过利用个人的意志力——一种人类的“浮士德”和“普罗米修斯”式的能力，就能创造出一种生机勃勃的文化……然而，当严复参与其事的百日维新惨败之后，日本的明治维新却成功了。当这位中国近代的伟大启蒙者在封建势力的打击下，一步步放弃改良思想，最终倒退到孔孟之道的怀抱里去的时候，他在英国海军大学的同学伊藤博文，却连任日本首相，率领这个岛国迅速跨进世界强国之林……严复乃至近代许多伟大思想先驱如康有为、梁启超、章太炎等等的悲剧命运，似乎都证明了，即使是最优秀的中国人在革命和激进了一阵之后，到头来都摆脱不了退回儒家的归宿。^②

上述对于严复晚年退向“封建”、“保守”的诠释受到不少的抨击，其中最系统性的反省，可能要属史华慈的作品^③。他指出，周振甫

① 余英时：《中国近代思想史上的胡适》，台北，联经出版公司，1984，第14~15页。

② 苏晓康等：《河殇》，香港，中国图书刊行社，1988，第6集“蔚蓝色”。伊藤博文与严复其实并非同窗，也非前后期校友，在英国时两人也不曾见面。见皮后锋《严复大传》，第59页。

③ 参见 Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*。

所谓严复从肯定西方到回归传统与保守的变迁大致上说是不错的；严复在晚年的确强调孔孟之道，说“不佞垂老，亲见脂那七年之民国，与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族三百年来之进化，只做到‘利己杀人，寡廉鲜耻’八个字。回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区”（史华慈引严复语，见第235页）。然而，此一儒家影响的深度及其背后之理路需要详加分疏。例如严复并不接受儒家“德治”或“内圣外王”的理论，而且他对儒家的肯定是与他对道家、法家思想，以及中国历史上的强人（如曹操、唐太宗）与西方的墨迦维黎（Machiavelli，今多译为马基维利）、脱雷什奇（Heinrich von Treischke，1834 - 1896，一般译为柴契克，德国学者，主张殖民扩张）等人的欣赏交织在一起的。再者，史华慈则大力批评周振甫，认为这一转变不是突然发生，也不是一个矛盾的现象。他认为严氏的晚年思想“有一持续性的执著与实质上内在的一致性”，他仍一贯地受到斯宾塞、弥尔与甄克斯的影响，认为中国摧毁帝制的共和革命是一个巨大的错误，是在时机并未成熟之时的贸然之举。换言之，严复晚年走向保守的思想根源还是西方（以“进化论”为基础的渐进改革与强调提升国民程度的观点），而非中国传统。他以严复晚年对卢骚的批判为例，指出“严复像斯宾塞、赫胥黎、弥尔、甄克斯一样，从未接受过卢骚关于自由和平等之基础的看法”，他们否认由社会进化的客观进程，会带来自然的权利或平等；而严复在《群己权界论》的译凡例，也以弥尔的自由观念来批评卢骚“斯民生而自繇”的想法。此外，严复这时肯定孔教与读经仍是从一个进化论的角度，认为在实现军国社会之前的宗法社会，它们具有道德维系的重要功能。

史华慈同意严复晚年极其痛苦，有贬低自由之价值的倾向，而说出“譬如平等、自由、民权诸主义，百年以往，真如第二福音，乃至至今，其弊日见”（史华慈引1917年《严复致熊纯如书》，第232~233页）的话。然而这是否代表他否定“西方”呢？史氏认为这只是对自由在追求富强所扮演之角色的重新评估。而对“自

由”再评估的同时，韦伯式以工具理性来追求现代化的构想，仍萦绕于其心头，严复并相信就达成此目的而言，一个具有动力与正面意义的权威主义（authoritarianism）在现代社会中仍有其意义。而此一观点也显示，严复晚年所关怀的终极价值仍是富强，而非自由，当他发现一个比自由更有效的追求国家富强的方法时，他会放弃自由。

从以上的描述可见，史华慈已充分了解到严复晚年中、西价值在其内心的纠结，严氏虽然在许多地方表现出回归传统，但思想的逻辑还是从西方来的，在他的思想中，“中国传统”与“近代西方”不能截然二分，而是交织在一起的，因此我们不能简单地说他从西化转向复古与保守^①。

史华慈的观点部分地澄清了严复思想的变与不变，而对他来说其中来自西方的“寻求富强”是不变的因素。他也认识到严复思想中有一部分难以解释，而提出了所谓“Janus-like attitude”（类似两面人的态度）的说法。他认为严复的思想有两方面：一方面追求国家富强、动力、自我伸张、竞争等；而另一方面则在“神秘主义”之中寻求精神苦痛的避难所。史华慈说严复思想的这两方面是一种类似两面人的态度，是一个不易解释的矛盾现象。另一个与史华慈相类似的说法则认为严复将儒家伦理与西方科技与制度视为互不相干，是所谓中西二分的“二元论儒学”或“二元论式的自由主义”的典型例子^②。

笔者不同意周振甫的“退化说”与史华慈等人的“两面论”，而尝试从另一个角度来看严复思想，试图以中国近代思想的转型时代为背景，指出严复一生并没有一个从西化、经折中到复古的激烈转变，而且他也不是一个政治理论或现代性方案与终极关怀相互矛

① Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, pp. 197 - 236.

② 金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源》，香港，中文大学出版社，2000，第232～234页。

盾、彼此分歧的两面人。他在前后期的思想虽因应时代的变化，有着重点的畸轻畸重，然其环绕着“自由”的内在理路，以及肯定自由所需要的精神基础是前后一致的。在他激进时并未完全放弃传统理念，而在保守稳健的晚年也并未放弃西方的自由、民主。他一贯地追求会通中西，为中国未来找到一条合适的现代道路。严复的自由思想是基于柏林（Isaiah Berlin）所谓的积极自由（positive freedom）的民主社会^①。在此社会之中，个人经由精英所领导的教育，具有民德、民智、民力，利他主义和爱国心，亦即拥有“国民资格”，成为现代公民之后，可以自由地追寻己身权益。这样的个人权益，严复称之为“开明自营”（enlightened self-interest）。与现代中国许多知识分子一样，严复的政治理论尝试结合两个理想：一是建立一个像西方国家所展现的自由与富强的国度，二是坚持植根于传统价值的道德理想与形上关怀，亦即他所说的“吾圣人之精意微言”^②。这一个结合可以认为是“自由”的，因为他的理念融合了主要源于中国儒释道传统的内在价值，与主要源于西方的民主制度。同时他也反对激烈变迁与暴力革命，严复的思想因而包括了以调适、渐进的取向，来实现上述的目标。

从这个角度来看，史华慈的“两面论”对认识严复思想来说有严重的误导性。严复肯定中国伦理价值与涉及“幽冥之端”的形上世界与灵魂不灭（他对鸦片的爱好虽为了纾解身体的不适，与此亦有关系），同时也接受西方有关追求富强与民主的技术和制

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。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》，台北，允晨文化实业股份有限公司，1998，第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 《严复集》，第49页。

度安排。对他而言，所有这些生活的方面可以互补、融合，也都是建立一个理想的自由国度所不可或缺的。总之，严复的现代性方案与终极关怀并非互不相关或是矛盾的，我们应重新思考严复思想中所谓“两面性”或“两歧性”问题。

张灏曾指出五四时期思想有“两歧性”，包括理性主义与浪漫主义、怀疑精神与新宗教、个人主义与群体意识、民族主义与世界主义^①。上述这些两歧性在严复思想中几乎都已经出现，只是作为五四之前驱的严复，其思想中的两歧性比高唱民主与科学的五四时期许多思想家更为明显，而且对他来说这些“两歧性”并非完全矛盾而难以融合在一起的。本书的主体部分便是透过性别角色、身份认同、文字传译、群己意识、天人关系等议题，来说明严复思想中有其融合两歧之“共存性”。结论的部分则尝试对于启蒙论述、世俗化过程与转型时代中国知识分子的思想特征提出一些比较性的观察。

严复的努力无疑有一定的洞察力，亦有其局限。他在遗嘱之中表示：“做人分量，不易圆满”，因此对他来说，他所追寻的目标不在于达到完美的境地，而是在体认人生的不圆满之中，发愤努力，来超越现实的痛苦。在人们礼赞他为“引介西学的第一人”之时，很多人不够注意到处于文化转型时期的严复，其一生充满了失败与挫折。他的好友林纾很感叹地说，“君著述满天下而生平不能一试其长，此至可哀也”。林氏并说，严复有如庄子所说的大鹏鸟，它无法展翅高飞，不是因为翅膀太小、能力不足，而是因为缺乏时代的支持，缺乏“厚风之积”，使之扶摇而上^②。这样看来，严复的失败不仅是他个人的失败，也是时代的挫败；而正是一方面在思想上颇负盛名亦引起争端，另一方面在生活上时而受到重用、时而落魄失意，反映出中国转型时代知识分子深感无奈的人生境遇。

本书的主标题“惟适之安”四字出自严复。1910年严复为归

① 张灏：《重访五四：论五四思想的两歧性》，《时代的探索》，第105～140页。

② 林纾：《告严几道文》，《畏庐三集》，上海书店，1992[1927]，第76页。

葬亡妻王氏，令长子严璩监造坟墓作为夫妻合葬之地，严复亲手书写了“清侯官严几道先生之寿域”之墓碑与“惟适之安”的横屏立于墓前（见附图）^①。严复或许认为这四个字最能捕捉他一生的精髓，亦即国人只有不断地适应环境的变迁与外在的挑战，才能走向太平安定之境。这也象征了一代知识分子对中国文化的转型提出最恳切的呼吁。不过有趣的是，这个四字似乎也暗示了胡适（字适之）时代的兴起。的确，胡适深受严复天演思想的影响，虽他的反传统、主张白话文的观点与严复不同，然在坚持温和渐进的自由主义方面可以纳入从严复、梁启超开创的“中国自由主义思想系谱”之内^②。胡适思想（亦即上述文化上激进与政治上保守的结合）也确实于严复过世之后，在20世纪乃至今日中国思想界产生了重大的影响。严复这句话可谓“一语成谶”，点出了近代中国思想、文化转型的一个方向。



严复亲题“惟适之安”四字于他与妻子王夫人合葬之坟前
（黄克武摄于2004年）

-
- ① 黄荣春：《严复在阳崎的遗迹》，收入福州市纪念严复诞辰一百四十周年活动筹备组编《严复诞辰一百四十周年纪念活动专辑》，福州市纪念严复诞辰一百四十周年活动筹备组，1994，第290页。
- ② 黄克武：《胡适与赫胥黎》，《中央研究院近代史研究所集刊》第60期（2008），第43～83页。

第二章

异性情缘：性别关系与思想境界

严复在近代中国的重要性主要是海军教育与思想启蒙两个范畴，这两个范畴都属于公共领域。因此以往对严复的研究几乎都强调他的公众角色，尤其是翻译工作、改革理念，以及从早期到晚期的思想变迁等课题。然而，严复的译介工作与改革思想，实萌生于具体的情感世界与家庭生活之中，换言之，他的“私情”与“公论”密不可分。近年来严复的“私人性情”，包括他的家庭生活、鸦片烟瘾等也为人所关注，因而使这一位大家所熟知的“翻译大家”展现出更为复杂的面貌^①。此类研究主要依靠1986年出版的《严复集》所收录大量的书信、日记等材料，并佐以近年来严复后人所公布的一些未刊书信而展示出来的^②。然而，这方面的研究仍有待拓展，尤其是以往的学者没有深入探讨严复私领域与公领域之间的复杂关系。本章即拟以严复的婚姻生活，以及他与女学生

① 如王植伦的《严复心潮初探》，收入福州市纪念严复诞辰一百四十周年活动筹备组编《严复诞辰一百四十周年纪念活动专辑》，第248～264页；严停云的《吾祖严复一生》，福建省严复研究会编《93年严复国际学术研讨会论文集》，海峡文艺出版社，1995，第5～25页；汪荣祖的《严复新论》，《历史月刊》89（1995），第36～39页；王中江的《严复》；皮后锋的《严复大传》。

② 未刊书信主要是严名、严孝潜等人在天津的《今晚报》所发表的几封未刊书信，其详目参见严孝潜《严复的一些未刊书信和译文》，李建平主编《严复与中国近代思想》，海风出版社，2007，第595～596页。

吕碧城（1883～1943）和甥女何纫兰的交往，来一窥严复的异性情缘，并进一步探讨此一私人的情感世界对他思索公共议题时可能有的影响。最后则希望将严复与梁启超（1873～1929）、胡适（1891～1962）等人与异性的关系做一对比，来观察近代中国几位学者感情世界的异同。

一 父母之命、媒妁之言的初次婚姻

清咸丰三年十二月初十（1854.1.8），严复生于福建省福州府侯官县南台区的苍霞洲^①。严氏为下层的地方精英，祖父与父亲皆为儒医，母亲陈氏（1833～1889）来自平民家庭，工于针黹^②。南台（今台江）是福州城以南、闽江以北的一个繁荣的区域。五口通商以后，此区成为福州的一个商业中心。苍霞洲沿着闽江边的码头，与帮洲、义洲合称“三洲”，该地各类商店、洋行、批发行号、公司仓库等，应有尽有^③。严复的父亲与祖父在苍霞洲开了一间“医生馆”，是地方上卓有声望的医生。严复从小就生活在这样一个中西接触、经济繁荣的港区，又亲炙父祖的医药专业。这样的环境似乎提供了他“走向世界”，学习先进科技的绝佳背景。他后来负笈英国，学习海军。返国之后针砭时局、翻译西书，对中国近代思想发展有石破天惊的影响。

严复一生有二妻一妾，共生了五男四女^④。严复的第一位妻子是在1866年初，12岁时所娶的王氏。对于王氏我们所知有限，甚至连名讳也不可考，仅知道她是福州乡下人，不识字，年龄与严复

① 陈端坤：《严复的故乡·出生地·少年时代》，《93年严复国际学术研讨会论文集》，第44～46页。

② 严停云：《吾祖严复一生》，《93年严复国际学术研讨会论文集》，第5页。

③ 林祥彩：《沧海桑田话台江》，中国人民政治协商会议福州市台江区委员会编《台江文史》3（1987），第1～2页。

④ 1907年严复在写给熊纯如的一封信之中谈到他的家庭状况：“鄙人二妻一妾，前后共生五男……此外尚有四女。”见《严复集》，第607页。

相仿^①。两人显然是依父母之命、媒妁之言而结婚。婚后不久（1866年夏天），严复的父亲因从病人身上感染霍乱，不幸过世。此后家道中衰，举家迁回侯官县阳岐（今盖山镇）的祖宅。这样的家庭背景迫使严复放弃科举正途，投考由沈葆楨（1820～1879）创办的马尾船政学堂。

至1892年王氏在天津因病去世之前，严复和她结为夫妻的时间共有26年，然而在这26年之中，两人曾多次分居异地。从1867年至1871年，严复在马尾的福州船政学堂读书，其后出海实习6年（1872～1877），偶尔有时间回家，长子严璩（1874～1942）即约于此时出生^②。此一阶段奉母、教子、经理生计的担子，都由王氏承担。1877～1879年严复在英国留学，到1879年的夏天才回福州，任教于母校船政学堂。次年，他又应李鸿章（1823～1901）之邀，离开了福州，转赴天津北洋水师学堂任教。因为举家北迁，所费不貲，严复并未立即携眷北上。返国方一年，在天津，严复起了思乡之念，在写给从兄观涛的一封信中，他说：

弟自笑到家时忽忽过日，足履津地，便思乡不置。天下茫茫，到处皆是无形之乱，饥驱贫役，何时休息？兴言至此，黯然神伤。拟二三年后，堂功告成，便当沥求上宪，许我还乡。

① 严名表示严复的外家“门户衰薄”，岳父王道亮生二子贞禧、贞达皆早逝。见严名《严复中年丧偶（下）》，《今晚报》2005年4月30日，第21版。又王夫人有从弟王子易，1912年赴奉天就馆时，严复曾赋诗送别。见严复《愈壘堂诗集》卷下，第4页上。

② 严璩字伯玉，曾留学英国，1903～1905年随公使孙宝琦（1867～1931，字慕韩）使法；后任外务部郎中、福建省财政正监理官、盐务署参事，1922～1926年数度出任财政次长。严璩有三女，长女倚云、次女系云、三女幼殇。见林纾《送严伯玉之巴黎序》，《畏庐文集》，商务印书馆，1935，第17b～18a；王植伦《严复心潮初探》，第254页；钱实甫《北洋政府职官年表》，华东师范大学出版社，1991，第53～61、257页。有关严璩的官场经历与晚年生活可参考严家理《严复先生及其家庭》，《福建文史资料》5（1981），第88～91页。

当时他或许没想到在天津一住就是 20 年。信中严复也谈到暂时不拟携眷来津之事：

弟挈眷一事，似当留为后图，此时已成罢议。盖不特眼前支绌，川资难筹，即已后眷口来津，每月坐硬已须六十两，加以添置家中人御寒衣服，此时购置家私，皆须巨款，看来万不能支，故以荏然终止，非得已也。谒傅相时，渠亦未问及此，想以为此弟家事，听弟自谋也。

此处谈到李鸿章并未询问有关家眷处置之事，似乎也暗示此一顶头上司并不十分关心他的家庭生活。严复怀才不遇的感觉或许从两人见面之初便已产生。此外他还告诉观涛，希望他的母亲与太太能寄来或托人带来福州土产，以一慰乡愁，“叔母、弟妇处，如有吃物寄来、带来为望”^①。我们不确定严复何时方携眷北上，估计时间可能是在 1883~1884 年之时。无论如何，1885 年严复曾自天津带母亲返乡，并参加乡试，行前他向好友郑孝胥辞行，还请郑拨冗教导其子严璩读书^②。1889 年秋天，严复母亲陈氏去世时，严复亦曾返乡奔丧。丧事结束之后，严复在故乡住了好几个月，至 1890 年 6 月，方携带妻儿乘坐“海晏轮”一同北上。在写给四弟观澜的信中，他说：“十二日行抵天津，一路风平浪静。嫂氏及璋侄皆无眩晕……十六日始移入新居，在法界德威尼寓旁胡同第一家。”^③

总之，在 26 年之中，严复与王夫人或聚或离，除了严璩之外，王氏没有为严复生下其他的孩子。或许是因为她不识字的关系，严复和她之间也没有直接的书信往返。对严复来说，此一婚姻主要是

① 《严复集》，第 729~730 页。该信作于 1880~1881 年。

② 劳德祖整理《郑孝胥日记》第 1 册，中华书局，2005，第 62 页。

③ 此处根据一封新发现的书信，即严复《致观澜四弟书》（写于 1890 年 6 月）。参见严孝潜《新发现严复一封信》，《今晚报》2005 年 4 月 25 日，第 21 版。

依循中国数千年之旧法，“承继祀，事二亲，而延嗣续”，然而“承继祀，事二亲，而延嗣续”三者，仍使严复对她有一份很深的情感与怀念^①。

1892年10月23日（阴历九月初三），王氏在天津因“慢性消化系统疾病”过世，年仅39岁。严复在王氏过世之后，曾写信给四弟观澜，表达内心的伤痛：

二十余日以来，兄无善足述，只有伤心。不但嫂氏生前贤慧，在在可思，而回看自己形骸，十风九雨……嫂在时，与兄系同功一体之人，设有过差，敢于谏戒。自今以往，孤立于上，凡事皆须自己留神，后辈何能劝沮；不料四十之年，一家旧人都尽，此后纵极荣华，而同苦者不能与我同乐，此所以略一思量，不禁放声长号，哽咽无已也。璋儿失恃之后，日夜悲啼，伏棺恸号，令人不忍卒闻。^②

信中充分反映了严复丧偶之痛。王氏过世后，先停棺于“紫竹林杏花村闽粤会馆之义园”，后来才送柩回里。墓地是由长子严璩亲自选择、督建的父母合葬之地，始建于1910年，至1912年方完工。严复并亲自书写了“清侯官严几道先生寿域”之墓碑，以及“惟适之安”四字于墓室前的围屏之上，作为自己百年之后的栖身之所^③。

严复对妻子的思念一直持续。1912年王氏过世20周年时，严复曾赋诗表示：“玉台旧事何堪忆，梦断香销二十年。”^④在

① 《严复集》，第679页。

② 严名：《严复中年丧偶（上）》，《今晚报》2005年4月29日，第21版。

③ 严名：《严复中年丧偶（上）》；严家理：《严复先生及其家庭》，第87页；严培庸：《严复与阳崎》，作者自印，2006，第110页；黄荣春：《严复在阳崎的遗迹》，福州市纪念严复诞辰一百四十周年活动筹备组编《严复诞辰一百四十周年纪念活动专辑》，第290页。

④ 严复：《愈壑堂诗集》卷下，第4页上。

1917年10月18日（阴历九月初三）的日记中，严复写到“内子忌辰”；1918年6月30日又记下“先妻生日”；1919年的清明节，严复上山祭祖坟，并到王夫人墓致祭，足以显示两人之间的情分^①。

王氏是一个虔诚的佛教徒，严复在某种程度上受到王氏宗教精神的感染。每年她的忌日，长子严璩都以礼佛的方式来纪念亡母，有一次严璩要求同父异母的弟弟“代劳拜佛”，弟弟因为“反对迷信”（或许也因为与王夫人不亲近）而不从，受到父亲的责骂^②。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。”^④一般人多注意到严复提倡西方科学，然而对他而言，科学与宗教并不相冲突^⑤。

对严复来说，佛教尤其重要。1921年夏天，在他过世前的两三个月，他亲手为王夫人抄写《金刚经》一部。他在一封写给儿子们的信中说道：“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

① 《严复集》，第1525、1527页；严名：《严复中年丧偶（上）》，《今晚报》2005年4月29日，第21版。

② 《严复集》，第825页（1921年8月6日与诸儿书）。严复说，“吾得大哥一信，中言五月廿二日孀生忌日，其意颇怪四五两弟。今将此信剪下，与汝看之。吾不知大哥所云无谓语言，的系何语，大概又是反对迷信等因。如其所云，汝真该打”。严家理也谈到此事：有一次长子伯玉为亡母王夫人忌日在北京法源寺设奠做道场，严复的四子、五子不肯听和尚使唤，行跪拜礼。伯玉不快，写信给父亲告状。见严家理《严复先生及其家庭》，第85页。

③ 《严复集》，第725页（1918年1月19日与俞复书）。

④ 《严复集》，第825页。

⑤ 严复是以“不可知论”（agnosticism）或他所谓“于出世间事存而不论”的观念将科学与宗教结合在一起，在这方面他受到赫胥黎、斯宾塞等人 unknowable 之概念的影响，见《严复集》，第825页（1921年与诸儿书）。从1918年严复写给侯毅、俞复的两封信，也可以了解到在他的晚年也开始接受“灵魂不死”的想法，感叹“孰谓冥冥中无鬼神哉”。此二信曾登于《灵学杂志》之上，见《严复集》，第720~723、725~727页。详见本书第五章。

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‘应无所住而生其心’，又如言‘法尚应舍，何况非法’，辄叹佛氏象数，超绝恒识。”^①此外，其次子乳名“文殊”、三子乳名“普贤”、长女字“香严”、次女字“华严”（严停云的笔名也因此是“华严”），都是佛教名词^②。严复在以音译翻译西方名词时，也刻意引用佛典，如他将 Royal Bank 翻译为“赖耶版克”，自注“赖耶，本梵语，译言王家”。赖耶源自“阿赖耶”，为梵语 alayavijnana（藏识）。其他的音译语如“赖摩”（Lima，秘鲁首都）、“毗勒”（Bill）、“须弥”（Himalayas）等都有佛教语汇的意味。同时，有些意译语也有佛教的痕迹，如 free trade 译为“无遮通商”、fixed capital 译为“常住母财”^③。这些都显示了佛教思想对严复的影响。

除了佛教之外，从12岁开始的婚姻生活对严复的思想还有其他的影 响，例如他提倡的“禁早婚”的观点。严复强调，过早结婚对个人、国家甚至更长远的种族发展来说，都是一件负面的事。1894年他写给长子严璩的一封信谈道：

近读……《教训幼稚》一书，言人欲为有用之人，必须表里身心并治，不宜有偏。又欲为学，自十四至二十之间决不可间断，若其间断，则脑脉渐痼，后来思路定必不灵，且妻子

① 《严复集》，第824页。

② 皮后锋：《严复大传》，第511页。

③ 吴建林：《论严复于〈原富〉内经济类名词之翻译手法及其所译名词之消亡》，台北，辅仁大学翻译学研究所硕士论文，2004，第50~52页。“无遮”源于“无遮大会”，在印度文化的鼎盛时期，有一种称为“无遮大会”的宗教辩论会，参加者包括各种宗教的信徒，与会者在会中可以畅所欲言。“常住”梵语为 nitya-sthita。略称常，与“无常”对称，意指绵亘过去、现在、未来三世，恒常存在，永不生灭变易。

仕官财利之事一诱其外，则于学问终身门外汉矣。^①

在《法意》的案语中，严复说，“中国沿早婚之弊俗，当其为合，不特男不识所以为夫与父，女不知所以为妇与母也。甚且舍祖父余荫，食税衣租而外，毫无能事足以自存”^②；“东方婚嫁太早之俗，必不可以不更，男子三十女子二十，实至当之礼法”^③。1918年在写给熊育锡的信中，他也明白表示，“吾国前者，以宗法社会，又以男女交际不同西国之故，遂有早婚之俗，而末流或至病国，诚有然者”^④。对严复来说，早婚的弊病是子嗣过多，养育欠佳，因而导致恶性循环，影响到种族的发展，所谓“谬种流传，代复一代”^⑤。这样的想法无疑与严复的亲身经历与时代环境有关。“禁早婚”在清末是一个很流行的观点，梁启超发表于1902年的《禁早婚议》一文也非常详尽地讨论到早婚的各种缺点^⑥。胡适早年在《竞业旬报》（1906~1908）所发表的《真如岛》、《婚姻篇》等文也胪列早婚的各种坏处^⑦。根据冯客的研究，此一观点与近代以来优生学在中国的发展有直接的关系^⑧。

二 纳江莺娘为妾

1892年，严复38岁，于天津北洋水师学堂已任职十余年，这

① 《严复集》，第780页。

② 严复译《法意》，商务印书馆，1930，23：7。该书出版于1904~1909年。

③ 严复译《法意》，25：26。

④ 《严复集》，第825页。

⑤ 严复：《保种余义》（1896），《严复集》，第87页。

⑥ 梁启超：《禁早婚议》（1902），《饮冰室文集》卷7，台北，台湾中华书局，1978，第107~114页。

⑦ 周质平：《在批判与辩护之间：胡适对中国婚俗的两种态度》，收入《胡适与韦莲司：深情五十年》，台北，联经出版公司，1998，第221~222页。

⑧ Frank Dikötter, *Imperfect Conceptions: Medical Knowledge, Birth Defects and Eugenics in China* (London: Hurst, 1998).

一年王夫人过世。严复娶了一个福州乡下的女子江莺娘为妾，此时莺娘仅13岁，比严复年轻25岁^①。江莺娘为严复生下二子（1893年生璫，1900年早殇；1897年生琥，字叔夏，乳名普贤）^②、一女（1899年生璿，字香严，乳名细宝）。

严复纳妾之时正是他一生之中很不得意的时期，如他所述“北洋当差，味同嚼蜡”^③。一方面他在北洋水师学堂得不到李鸿章的重用，同僚之中又有非常严重的南北派系之争。他在信中谈到同事洪翰香（洪恩光）与潘子静两人对他的掣肘：

堂中洪翰香又是处处做鬼，堂中一草一木，必到上司前学语，开口便说闽党，以中上司之忌，意欲尽逐福建人而后快……潘子静尚在营务处，与兄乃是对头，见兄所为，定必布散谣言，密禀容相，于兄有大损。^④

另一方面他为了进入正统的士绅阶层，捐了一个监生，在1885、1888、1889、1893年四度参加乡试，不幸都没有考上，严复后来对八股文的批评植根于此（详见本书第三章）。或许由于这两方面

① 严家理表示这一门亲事是由严复的叔叔严燧昌（1830～1887，厚甫，光绪乙卯举人）做主，江夫人的父亲为泥水工人，仰慕先生的才名，自愿以女作妾，于当年纳聘之后，冬天即派人护送女儿至天津成亲。见严家理《严几道先生的家庭》，收入严家理等著《严复先生资料辑》，未刊手稿，藏福建师范大学图书馆，原书无页数。江莺娘有一个弟弟，名为江炳星，住烟台，她与严复吵架的时候，严复说她常常表示“要去烟台乃弟处”，见《严复集》，第762、1506页。有关江夫人的家世，严停云有不同的说法，她说，“江夫人是我的祖母，她本是书香人家的小姐，但父母相信算命的话，说必须给人当偏房，夫妻才能白头偕老，于是祖母来严家当祖父的姨太太”。见严停云《吾祖严复一生》，《93年严复国际学术研讨会论文集》，第14页。

② 严复的次子于1900年义和团之变，从天津逃往上海的路上染疾过世，严复为之悲痛。见严家理《严复先生及其家庭》，第85页。严琥名普贤，字叔夏，曾就读清华学校，后任协合大学教授、福州市副市长，卒于1962年。见王植伦《严复心潮初探》，第256页。

③ 《严复集》，第731页。（1895年1月15日，与四弟观澜书）

④ 《严复集》，第732～733页。（1896～1898，与四弟观澜书）

的挫折，严复于1880年代开始吸食鸦片。根据何纫兰所述，严复是在同事、亲家吕秋樵（君止）家中染上烟瘾，不过吕本人并不吸烟^①。1889~1890年，严复在与四弟的几封信中说道：“兄尚未革烟，何时革，亦易事，不烦远挂”^②；“兄吃烟事，中堂亦知之，云：‘如此人才，吃烟岂不可惜！此后当仰体吾意，想出法子革去’。中堂真可感也”^③。同时在1895年前后，严复也考虑“舍北就南”，转投到张之洞的麾下。后来因为严复发表《辟韩》一文，张之洞“见之大怒”而未果^④。

从1892年至1900年，在严复迎娶第三位夫人朱明丽之前（详下文），莺娘似乎都陪侍在侧，然而两人关系并不融洽。根据严复的表述，莺娘不识字，个性内向寡言，脾气欠佳。“江姨向极寡言，既不出门，又不能看书”^⑤；“姨太心性，我岂不知？意孤心傲，就劝他亦不受的。其对我尚然如此，他人可知”^⑥；“其性质，本极寡情，又脾气极其傲亢”^⑦。这样的个性似乎与严复不甚匹配。从严复的长辈郭嵩焘（1818~1891）的记载可知，严复虽然才气纵横，但“气性太涉狂易”；继郭出任驻英法的公使曾纪泽

① 严名：《严复一封未刊书信》，《今晚报》2005年10月30日，第10版。严复吸鸦片可能也受到他的启蒙老师黄宗彝的影响。据说黄宗彝教学认真，但抽大烟。“严复日课毕后，常侍坐烟榻之侧，饱聆老师谈说宋、元、明学案及典籍。”见严家理《严复先生及其家庭》，第78页。

② 严复：《致观澜四弟书》（写于1890年6月），严孝潜：《新发现严复一封信》，《今晚报》2005年4月25日，第21版。

③ 《严复集》，第730页。在这方面我们不易判断严复是因为不受重用而吸鸦片，还是因吸鸦片所以不受重用。

④ 《严复集》，第733页。《辟韩》发表于1895年3月13~14日天津《直报》之上。王宪明对这一篇文章提出一个新的诠释，他认为该文“无论在人事上还是在道统文化上都是对李鸿章的批评和对张之洞的支持，而张之洞之所以要批驳严复的《辟韩》，主要是为了塞守旧者之口，以防守旧者以此为借口来反对维新变法”。见王宪明《解读“辟韩”——兼论戊戌时期严复与李鸿章张之洞之关系》，《历史研究》1999年第4期，第113~128页。

⑤ 《严复集》，第760页。

⑥ 《严复集》，第757页。

⑦ 《严复集》，第764页。

(1839~1890) 也认为严复骄傲自负，有“狂傲矜张之气”^①。严复的好友夏曾佑的批评最为直接，他说海军学堂内“侯官之于中西各教习，均以奴辈蓄之也”^②。严复于天津北洋水师学堂与同事相处不洽，显然与其狂傲的个性有密切的关系。以严复的个性来说，他所期望的理想伴侣的“性情”须是活泼外向、“能言会笑”之人，“方不寂寞”^③，莺娘的个性似乎并不十分符合他的要求。

很可惜我们完全没有史料记录江莺娘对此段婚姻的感受，只能看到严复主观的描写。根据严复在 1910 年时的说法，“自渠十五岁到我家，于今十又八年……在阳崎、在天津，那一天我不受他一二回冲撞。起先尚与他计较，至后知其性情如是，即亦不说罢了……此人真是无理可讲，不但向我漠然无情，饥寒痛痒不甚关怀”^④。由此可见两人相处并不愉快，这不但与两人孤傲的个性有关，或许也与此一阶段严复在外饱受各种挫折，在家中又得不到欢乐不无关系。当然严复吸食鸦片或许也是因为希望借此纾解在事业与家庭生活中所遭遇到的痛苦。

三 续弦朱明丽

1900 年，天津水师学堂在义和团事件之中为外人炮火摧毁，48 岁的严复在仓皇之中逃到上海。在此他遇到他的第三任夫人朱明丽（死于 1941 年），两人并于四月成亲。朱夫人的父亲为朱昀青^⑤，朱家的背景因史料缺乏，不甚清楚。只能确定她家住上海、识字，是一个在城市中长大，又受过教育的女子^⑥。然而明丽文字

① 见汪荣祖《走向世界的挫折：郭嵩焘与道咸同光时代》，第 274~278 页。

② 上海图书馆编《汪康年师友书札》，第 1394 页。

③ 《严复集》，第 760 页。

④ 《严复集》，第 764 页。

⑤ 《严复集》，第 1524，严复于 1917 年 3 月 31 日曾写了一封信给他的岳父。

⑥ 1900 年 4 月 18 日，《郑孝胥日记》记载：“得桂弟书，言严又陵在沪续弦，娶南京朱氏女。朱通英文，自言必得如严者嫁之，严闻而娶为继室，亦快谈也。”见该书第 755 页。

方面的功夫并不十分纯熟，写信偶有别字^①。婚后严家之中大小事情都由她来管理，分隔两地时，严复与她三五天即通一封信，由此可见两人之间感情深厚。她为严复生了二子（1904年璇，字季将，乳名约翰；1910年玷，字稚穉、无玷，又名佛烈）、三女（1901年璆，字华严；1905年珑，字海林；1908年瑛，字眉南，乳名毛头）。

严复与朱夫人之婚姻很可能是他与莺娘之间关系不睦，加上两人教育水平上的差异，造成心灵上难以沟通的结果。根据黄遵宪（1848~1905）的说法，严复与朱明丽因《天演论》而结下姻缘。黄遵宪与严复之订交是在戊戌之前，1902年黄遵宪在写给严复的一封信之中很仔细地说到此一传闻：

别三年矣，戊戌之冬，曾奉惠书，并《天演论》一卷。正当病归故庐，息交绝游之时，海内知己，均未有一字询问，益以契阔。嗣闻公在申江，因大作而得一好姻缘，辄作诗奉怀，然未审其事之信否也。诗云：“一卷生花天演论，因缘巧作续弦胶；绛纱坐帐谈名理，似倩麻姑背蛭搔。”团拳难作，深为公隐忧，及闻公脱险南下，且忻且慰，然又未知踪迹之所在，末由敬候起居，怅怅而已。^②

如果此一传闻属实，那么朱明丽或许是因为读过严译《天演论》，对严复心生仰慕之情，因而决定嫁给严复。然而令人奇怪的是，在现存严复与朱明丽的通信之中，却没有看到两人讨论学问，“绛纱

① 《严复集》，第749、763页。严复在给她的信中说，“信中尚多别字，须小心耳”（1909年10月27日），“来信别字甚多，今照寄改去”（1910年5月31日）。

② 黄遵宪：《书札钞稿》，转引自吴天任《黄公度先生传稿》，香港，香港中文大学，1972，第609页。《人境庐诗草》之中，该诗的最后一句略有不同，作“胜是麻姑背蛭搔”。见黄遵宪著，钱仲联笺注《人境庐诗草笺注》，香港，中华书局香港分局，1973，第306页。

坐帐谈名理”似乎只是外人的想象罢了^①。

朱明丽的进门给严复的家庭生活带来一个变量。结婚已8年的江夫人对此事颇为不满。严复在写给明丽的信中曾说：“至汝来后，[江姨]更是一肚皮牢骚愤懑，一点便着，吾暗中实不知受了多少闲气。此总是前生业债，无可如何，只得眼泪往肚里流罢了。”^② 严复与莺娘不合的另一个侧面的证据是明丽进门之后，莺娘没有再为严复生孩子，两人之间的亲密关系显然不多。因此，为了避免家庭纠纷，严复总是劝明丽要与莺娘和好，“卿与莺娘须格外和好，互相保重”^③。

或许是为了维系家中妻妾的和睦，再加上财务方面的考虑，从1901年至1910年，严复在天津、安庆与北京等地任职之时，将明丽留在上海，仅带莺娘同往^④。由于空间的分隔，莺娘嫉妒之心似乎稍减，也全心全意地伺候严复的饮食起居。在这方面有几条史料：1909年秋严复在北京任职于学部编订名词馆，责任颇重，而身体欠佳，咳喘、失眠时时发作，“睡时需人捶腿”，此时“江姨太伏伺异常勤慎，然而亦劳苦矣”，“姨太伺候小心足矣”、“姨太在此甚佳”等。严复又请明丽去上海张园的陈列所购买“姨太房中脚炉一个，一一装好。便托李质斋带京”^⑤。

这一期间严复也曾考虑过全家团聚一地。在1907年开始于学部任职之时，同事严修（1860～1929，字范孙，为学部侍郎）劝

① “绛纱坐帐”语出《后汉书·马融列传》，“融才高博洽……善鼓琴，好吹笛，达生任性，不拘儒者之节，居宇器服，多存侈饰。常坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐”。

② 《严复集》，第764页。

③ 《严复集》，第738页。

④ 严复在学部任职之时与江夫人住在“顺治门内石驸马大街海军处间壁”，学部离此不远。见严名《“学部公事，责任颇重”：关于严复一封未刊书信的解说》，《今晚报》2006年2月20日，第21版。

⑤ 《严复集》，第750～752页。李质斋名文彬，时任职上海商务印书馆编译所，常常来往于京沪之间。见张元济《张元济日记》，商务印书馆，1981，第1页。

他将全家迁来北京，但是严复考虑后却觉得不妥，他以戏谑而又无奈的口吻和明丽谈到此事，认为两地相隔虽苦，但见面时“回回新鲜”，亦复有趣：

范孙叫我年内将家眷接来，渠看此事太易，如吃茶一般，不知吾家将近二十口人，北来行李家具至少亦百余件，谈何容易！吾若果驻京，尚是置一小眷在此，最为便当，岁时回沪相见，岂不回回新鲜。但太太必吃杨梅酸酒，奈何奈何！一笑。^①

明丽在上海不但要照顾家庭子女，还要经营一家规模不小的黄包车行（曾多达30余辆车），十分忙碌^②。然而严复对她的角色期望仍是颇为传统的，希望她尽一个做太太的“天职”，管束子女佣仆，少出门、多学习家常烹饪：“家中照管门户；教束儿女，系做太夫人天职，非不得已不要常出门也”^③；“男女佣仆认真管束，我不在家，大门似可不必常开，至滋失慎”^④；“居家无事，可以随时买些小菜，同璆儿等学习家常烹饪，此本是妇女孩们分内的事，他日持家，可省无穷气恼”^⑤。

四 与莺娘离异

1909年冬天，严复在北京任职于学部编订名词馆（详见第四

① 《严复集》，第740页。

② 严复给明丽的信中曾说：“车务如何，不麻烦否？吾意此后不必过于贪得，多行添车，恐他日成本既多，难于结束也。”“近日黄包车生意如何？闻已添至卅辆左右，无乃贪而劳乎？”《严复集》，第748、750页。1909年底，朱夫人改变经营方式，严复又说，“汝车子经车行包办，当清省多多矣”。见《严复集》，第754页。

③ 《严复集》，第750页。

④ 《严复集》，第748页。

⑤ 《严复集》，第772页。

章)，他的妻与妾之间再度发生冲突，这次是明丽抱怨严复偏心，只寄西洋参给莺娘的孩子，而不给她的孩子。严复写信给明丽说明人参是海军提督萨镇冰（1859～1952）送的，由莺娘寄回上海，他本身并无偏袒之意。他希望明丽以“公心”治家，在妻妾争执之中，严复感叹“世间惟妇女最难对付”：

前次带沪之西洋参，非在京买得，乃鼎铭所送，姨太说细宝必食此物，故听其寄归。我不知毛头亦食此物，今果食之，可向其分用，个个都是我儿女，妇人浅度量，必分彼此，此最不道德讨厌之事。汝为太太，切须做出榜样，以公心示人，而后乃可责备别人也。至于姨太心性，我岂不知？意孤心傲，就劝他亦不受的。其对我尚然如此，他人可知。然亦汝从前于儿女中不善调处之故，至其有以借口也。世间惟妇女最难对付……^①

此外在金钱安排、儿女教养等方面，莺娘与明丽也时有冲突。

1910年莺娘突然精神病发，延宕数月，严复与莺娘之间的夫妻关系因此而告终结。严复写道：农历二月，莺娘“不知因何受过惊恐，当时目神甚直，情思昏迷”，请医生看过之后，略为痊愈。三月初七（1910.4.16），再度发病，请西医诊治无效。严复安慰她，甚至答应莺娘“病愈回闽建设克神大醮”。然而莺娘病状却不见起色，“忽明忽昧，或闭目独坐，或无故自笑，或长吁短叹”，而且吵着要去烟台找她的弟弟，带她回福州。在这段时间里，严复与莺娘数次“大相冲突”，让他觉得“自家暗想，真天下第一可怜人也”。他向明丽分析莺娘得病各种可能的原因，也述说自己心中的痛苦：

此人性质甚似其母……此间京寓本极清静，除两人外余皆

^① 《严复集》，第756～757页。

是下人……江姨向极寡言，既不出门，又不能看书，针黹近亦厌弃，写字亦有倦时，则除却些须家计及伺候老爷卧起、自己梳洗之外，几无一事，只是闷坐卧床而已。度日如此，亦自难堪！^①

渠总是板着面孔，与人不交一语……故刻下京中，严姨太性情偏拗，面目孤冷，颇出名也。因其底质本是如此，再加神经有病，愈加不可收拾，既是可气，又复可怜。细思吾命里必然有此偏财七煞，则亦安命而已。^②

四月初二（1910.5.10）两人大吵一架，严复详细地向明丽描写此一情景：

昨晚吃饭时节，忽说后日一定要走，铁柱不移。我对渠说：要走可以，但是汝是姓严的妻妾，例应凡事受我调度，即十分欲作之事，亦须与我商量，心甘意允，自然可行，而一切经费亦当代汝筹给接济。汝今既欲自由，吾是文明人，亦不肯硬加压制，尽可后日离家。汝从前赔办确花一、二百元，及今以此奉赠，作为盘费，一经出门以后，便永远不算我严家之人，一文不能接济，所有衣物，皆我血汗银钱；所有儿女，系我儿女，上海家是我的，福州住宅是我儿媳的，皆不准住，以后西洋盘经三十二向，任汝爱往何方，吾亦不复过问。要行即便请行。吾年将花甲之人，实在不能受此闲气，汝不走我且要汝走矣！^③

四月二十三日（1910.5.31）莺娘离开北京，两人的关系至此结

① 《严复集》，第760页。

② 《严复集》，第764页。

③ 《严复集》，第761~762页。

束。严复感叹地说，“吾今日即算与伊永别，不但今生不必见面，即以后生生世世，亦不必窄路相逢罢了”^①。此后严复每月“付姨太四十元，谅当够用”^②。后来莺娘有意返家，严复却断然拒绝，他狠心地说：“自与春间作别，业已自誓，今生不愿再见其面……我年将六十之人，虽说前世今生造下种种罪孽，致令闺房之中，有许多难言之痛；且神经紊乱之人，岂足与伊计较；但现余年无几，实望和平过日……把渠送到阳崎，或其外家有亲疏人承领，乃至医院尼庵，均无不可。横竖我总酌量出钱，养渠一生，但断断不愿再见其面而已。”^③

在与莺娘冲突之际，56岁的严复也曾考虑再纳一妾，然而又想到“艰于物色，若性情不对，则亦无益而徒增累耳”，因而作罢^④。1910年秋天，严复将明丽与子女从上海接到北京，住西城太安侯胡同。此后多半的时间明丽都伴随着他，两人不再需要借信件互通款曲，这也使我们丧失了了解1910~1921年两人关系发展的机会。总之，在严复一生之中，他与第二位夫人的关系是以分居收场，^⑤而第三位夫人则是他生活上、情感上的重要支柱。

五 严复的烟霞癖

严复的第三任妻子朱明丽除了负担家务、教育子女之外，她的另一项重要的工作是为严复购买鸦片，再请人带给他或直接寄给

① 《严复集》，第765页。

② 《严复集》，第768页。

③ 《严复集》，第769~770页。

④ 《严复集》，第760页。

⑤ 1910年6月9日江夫人离开北京，前往福建。1912年她又返回北京，与生女严璜等住在石驸马大街旧宅。1919年3月严复在写给璜、璩二女的信中还提到江夫人的身体欠佳：“廿八晚得儿等廿一、二各信，知汝曹已离开刑部街旧宅，迁入东四汪芝麻七号矣。奶神经不清，血气日暴，致常与香严生气，此亦无法惟当忍耐而已。”见《严复集》，第817页。

他，因而使严复的鸦片供应能不虞匮乏。从1880年代末期至1921年的30多年间，严复的身心状况与鸦片吸食有不可分割的关系。在严复写给明丽的63封信函之中，有27封谈自身的疾病，17封催促她速寄鸦片，有些信则两者都说^①。从通信之中我们甚至还发现严复不但吸鸦片，偶尔还因为失眠而注射吗啡。兹将数条史料抄录如下：

吾因感寒，夜间患咳，吸烟更甚，有似去年。^②

药膏一日尚是三遍，夜间多筋跳，睡不着。昨晚直到三点尚不能睡，吃药丸吃睡药都无用。^③

吾到津以来，别的没有甚么，只是晚间多睡不着，早起跳筋……药膏吃已过半，事多一日三瓢，不能减少。药单不知往那里去，又没带有烟灰，市上买灰恐靠不住，今特作快信到家，叫你再熬四剂，一钱灰者，分作两罐，熬好交新铭关买办，即他船亦可，带津交河北学务处严收，切切。^④

药膏本日已尽，而新熬者尚未寄来，不知需受苦几日，只怕新的寄来，我已戒尽，不须再吃，未可知也。按在此日日有事，恐精神不彀支撑耳。^⑤

药膏两瓶，现已吃完一瓶矣。吾身体如故，惟晚间十二点睡，至多至六点便须起来，其时天或未亮，甚以为苦。一半由肺气不舒，晨间喉中作响如前，须吐痰食膏药后始差。^⑥

膏药再熬两剂来，当够用到回时矣。^⑦

此处所剩药膏，不过数日便完，望再熬两剂，装罐寄来，

① 王植伦：《严复心潮初探》，第259页。

② 《严复集》，第739页，（1907年10月21日）。

③ 《严复集》，第741页，（1908年9月2日）。

④ 《严复集》，第741页，（1908年9月8日）。

⑤ 《严复集》，第743页，（1908年9月18日）。

⑥ 《严复集》，第744页，（1908年10月3日）。

⑦ 《严复集》，第746页，（1908年10月11日）。

愈早愈妙。^①

体气到京后虽无甚病，却不算佳，夜间多睡不着，早起大解三五遍不等，药膏只须两顿，临睡因腿跳，常不得已而用吗啡针，所打至少不过数毫之重，然往往仍睡不着，此信即三点钟所写也。^②

由上述的自白可见，严复的烟瘾很强。1909年秋天，严复打算戒烟，然而几天之后因缺乏毅力，烟瘾发作，再度吸食。在信中他谈到戒烟失败的经验：

因患感冒风寒，又缘有同乡医生许鍾岳，力劝将烟丸戒尽，身体可期强壮。我服其药三四日，便不思再食烟丸，精神食量亦较前稍佳，据言旬月之后，必然大好。^③

吾从药丸除净后，体力反觉不支，大抵不外泄泻、咳嗽及筋跳三件，昨前两宵作扰尤甚，饭后九、十点即非常困倦欲睡，睡又跳筋两三点钟，勤捶不差，服睡药亦无效，不得已乃取家制药膏半茶匙，服下乃得安静……药膏既须服，可再熬两罐来，或寄数两好灰，将方抄来亦可。^④

戒烟失败之后，严复虽恢复吸烟，但烟瘾减小，每日只服半匙，有时则稍多。明丽在配方上似乎也作了一些调整：

我在此间责任颇重……精神尚支得住……药膏每日尚须半匙，所用即汝夏间寄由嘉井者，计两罐，可数过年，不知轶否？^⑤

① 《严复集》，第746页，（1908年10月17日）。

② 《严复集》，第747页，（1909年6月2日）。

③ 《严复集》，第749页，（1909年10月27日）。

④ 《严复集》，第749~750页，（1909年11月4日）。

⑤ 《严复集》，第752页，（1909年11月16日）。

[1909年十月初八，新历11月20日日记] 本日十一点吃药膏稍多，先行三次。^①

刻我诸恙均见差减……药膏一日只服半匙，怪得这么灵，吾知烟灰加重，以后当更少服，药丸中有他药，据老许云不宜常服也。^②

刻腹泻腿跳等症都比从前好些。药膏亦已减少，多吃反不舒服。^③

1910年之后，严复的烟瘾又变大了，“药膏尚日服两茶匙，现又须煮，但前带烟灰已罄，大小姐若来，家中烟灰可先带两把应用也”^④。此后至1912年，严复被派任为京师大学堂总监督，其间虽“时思断绝”烟瘾，但还不断地请明丽托人带鸦片到北京来，“闻君潜来京在即，来时可托带鸦片二两来京，五元一两便可吃矣”^⑤。他也试吸过一些“三元每两，自是便宜”的新产品^⑥。1916年1月9日在他的日记中写着“Two pipes in the afternoon”^⑦；1919年的日记又有“起服新药膏”、“起吃新药膏”、“买大土膏，用起”等字眼^⑧。“药膏未除，病甚，便以药膏止之，亦复有效。”^⑨一直到严复死前一年，他在北京因大病人协和医院，在甘医师的协助下才戒掉鸦片^⑩。

严复出院之后，在1920年1月4日写了一封信给他的朋友熊

① 《严复集》，第1498页。

② 《严复集》，第753页，（1909年11月26日）。

③ 《严复集》，第757页，（1910年1月29日）。

④ 《严复集》，第768页，（1910年9月15日）。

⑤ 《严复集》，第772页，（1912年3月26日）。

⑥ 《严复集》，第774页，（1912年4月12日）。

⑦ 《严复集》第5册首插图第8所附“严复日记手迹”。汪荣祖《严复新论》曾引此条史料，见该文第37页。

⑧ 《严复集》，第1529～1531页。

⑨ 《严复集》，第804页。1920年给三子严琥书，谈到1919年之事。

⑩ 《严复集》，第804页。

育畅，谈到自己痛苦的经验，也劝年轻朋友绝不可吸食鸦片：

复回京后，于新历十二月初旬，又一病几殆，浑身肌肉都尽，以为必死矣，嗣送入协和医院，经廿二日而出，非曰愈也，特勉强可支撑耳。但以年老之人，鸦片不复吸食，筋肉酸楚，殆不可任，夜间非服睡药尚不能睡。嗟夫！可谓苦矣！恨早不知此物危害真相，致有此患，若早知之，虽曰仙丹，吾不近也。寄语一切世间男女少壮人，鸦片切不可近。世间如有魔鬼，则此物是耳。吾若言之，可作一本书也。^①

严复在1880年代末期染上烟瘾或许是因为怀才不遇、考试失败，加上与莺娘不睦所导致的。他吸食习惯的持续不但出于心理挫折，也与生理病痛密切关联。严复中年以后，呼吸与消化器官一直不好，咳嗽、腹泻、筋跳以及失眠等病症长期困扰着他，使他养成依赖鸦片来舒缓病痛的习惯。

他持续的吸食习惯对家庭生活有诸多影响。使明丽忙于张罗、托带等事自不待言。就经济方面来说，以严复仕宦所得，加上明丽经营车行，严家的经济能力足以负担鸦片的购买，然而因为这方面的开销不小，成为家庭经济的重要支出。严复一再要求家人勤俭持家、节省费用，也发出“人生之不可无财也”的感叹，应与此有关^②。

严复吸食鸦片也影响到他的公众形象。革命党人反对他的君主立宪之主张时，曾借此而大做文章。1907年楚元王在《民报》上

① 《严复集》，第704页。严复晚年究竟有无完全禁绝鸦片仍不清楚。严家理说严复晚年至去世之前均吸鸦片：“我六岁在阳歧家乡，先伯即于是年回乡，那年是1918年，他住在我的家里，已经六十六岁了，他还是吸着鸦片。1920年秋又再度回闽，住在福州城里郎官巷，以迄第二年九月去世，他还是吸着鸦片。”这样看来严复不曾禁绝鸦片。见严家理《对吴家琮所写〈严复轶事，及福建通志不为立传的原因〉一文随笔》，收入严家理等《严复先生资料辑》。

② 《严复集》，第795页。（1919年夏与三子严琥书）

发表《谕立宪党》一文，对所有立宪派大加诋毁。“张謇、严复两个人，一个是圆滑，一个是懒惰……严复的为人，只晓得自私自利，只享权利不尽义务。他在安庆高等学堂里面，天天抽鸦片，一个人都不会，一件事都不做，每月白白的骗五百块洋钱……实在是个大滑头了。”^①此一评价不见得公允，然严复抽鸦片一事确实是落人之口实。

我们很难想象这一位翻译大师一方面以典雅的文言文翻译《天演论》，鼓励国人发愤图强，而另一方面躺在床上吸食鸦片的情景；然而，严复主要的作品都是在鸦片所提供身心舒缓状况之下所写出来的。在这方面，严家理提供了一个证据，显示严复抽鸦片时曾教人读古文，且抽完鸦片之后，并不久卧烟榻，反而常正襟危坐读书写字^②。同时，因为鸦片吸食的经验才使他深刻地体认到要挽救“中国者，固病夫也”的困难^③。1895~1896年，在举国闻名的《原强》一文中，严复有以下的话：

嗟乎！外洋之物，其来中土而蔓延日广者，独鸦片一端耳。何以故？针芥水乳，吾民之性，固有与之相召相合而不可解者也。夫唯如此，而后知处今之日挽救中国之至难。^④

严复也提出具体办法来解决鸦片问题，甚至还乐观地认为“夫何难变之有与！”：

① 楚元王：《谕立宪党》，《民报》，天讨临时增刊（1907），第122~123页。

② 严家理说：“他在烟榻上还教我读了一段《滕王阁序》，事隔四十余载，记忆犹新……他老人家吸食鸦片，有一点异于常人。即吸完鸦片后，从不久卧烟榻，无论读书写字，总要坐得端端正正。在逝世前一段时间，精神稍好，总是要坐起来，在床上横放一张矮几，扶案看书作事。”见严家理《对吴家琮所写〈严复轶事，及福建通志不为立传的原因〉一文随笔》，收入严家理等《严复先生资料辑》。

③ 《严复集》，第13页。

④ 《严复集》，第15页。

中国礼俗……沿习至深，害效最著者，莫若吸食鸦片……此中国朝野诸公所谓至难变者也。然夷考其实，则其说有不尽然者……假令天子亲察二品以上之近臣大吏，必其不染者而后用之，近臣大吏各察其近属，如是定相坐之法而实力行之，则官兵士子之染祛。官兵士子之染祛，则天下之民知染其毒者必不可以为官兵士子也，则自爱而求进者必不吸食。夫如是，则吸者日少，俟其既少，然后着令禁之，旧染渐去，新染不增，三十年之间使鸦片之害禁绝于天下。^①

严复在写这一段话时，或许也为自己无法成为“自爱而求进者”而深自悔悟。这一矛盾现象显示出严复内心私情与公义的冲突，而他一生竟然都无法坦然面对此一矛盾。

六 忘年之交吕碧城与何纫兰

除了妻妾之外，严复一生还接触到许多其他的女子。在他的日记之中，有几处证据显示严复曾召妓冶游。1908年8月31日的日记中，他记下几位妓女的名字：“孟双宝、小金子、三福、翠升、得福”；10月11日“到全乐班，叫素云”；10月14日“下午到全乐班，方仪廷请。又到翠升班”^②。此外在他的诗词之中，也时有与女士们的应答。例如有一首“如梦令”，其下注明“答某女士”，内容是“赠我琼瑶一纸，记说暮山凝紫。何许最关情？云裂夕阳千里。罗绮罗绮，中有清才如此”，其中爱慕、怜惜

① 《严复集》，第28页。

② 《严复集》，第1479、1480、1483页。召妓冶游、饮宴是清季京官生活的一个重要部分，例如光绪十四年（1888），李慈铭花费了100多两于饮宴、歌郎等酒食声色之征逐。见张德昌《清季一个京官的生活》，香港，中文大学出版社，1970，第54、215页。

之情，溢于言表^①。又有“题金陶陶女士花卉图册，在舟中作”^②。

然而，严复最亲近的一位异性朋友无疑是他的学生吕碧城（1883~1943）；此外他妹妹的女儿何纫兰，因母亲早逝，从小在舅舅家长大，也深得严复的喜爱^③，两人常常通信。吕碧城生于1883年，比严复小近30岁。其父吕凤岐（1837~1895），光绪三年进士，累官至山西学政。碧城从小受过良好的教育，12岁丧父之后，至塘沽依舅父严朗轩。碧城十五六岁即才华出众，善书法、绘画，长于诗词。1903年赴天津求学，结识《大公报》创办人英华（字敏之，1875~1926），深受赏识，受聘为助理编辑，在天津名震一时^④。

严复在1900年结识英华，对1902年英华创《大公报》之举深表赞赏。1907年英华出版《也是集》一书，曾请严复作一序文^⑤。严复与吕碧城的认识，应该是透过英华的关系。至少从1906年开始，严复与吕碧城时常通信、见面。1907年10月1日，严复与明丽书中谈到“此番到京，见过大公报馆英敏之夫妇并吕碧城小姐，与之攀谈甚久”^⑥。

-
- ① 某女士姓名不详，也可能是下文提到的吕碧城。见南洋学会研究组《严几道先生遗著》，新加坡，南洋学会，1959，第151页。该书收有严复的“阳崎词稿”，计12首，此一词稿似乎不受人们重视，并未被收入《严复集》之内。
 - ② 《严复集》，第377页，该诗作于1909年，原注为“金女士，王述勤继曾之继室，能绘花卉翎毛”。王继曾生于1880年（一作1882年），为严复同乡，毕业于上海南洋公学，留学法国，北洋政府时曾任外交官。
 - ③ 严复有两个妹妹，长妹嫁给严复在马尾学堂与留英时之同窗何心川，因小产病逝，遗下一女，由外婆照顾，即纫兰。纫兰从小就住在天津舅家。见严名《严复中年丧偶》，《今晚报》2005年4月29日，第21版。纫兰后嫁给叶祖珪（严复海军同窗）的家人叶可梁。见严名《“学部公事，责任颇重”：关于严复一封未刊书信的解说》，《今晚报》2006年2月20日，第21版；皮后锋：《严复大传》，第529页。
 - ④ 有关吕碧城的生平思想，请参考李又宁编著《近代中华妇女自叙诗文选》，台北，联经出版公司，1980，第191~197页；黄嫣梨：《吕碧城与清末民初妇女教育》，收入氏著《妆台与妆台以外——中国妇女史研究论集》，香港，牛津大学出版社，1999，第122~140页；刘纳编著《吕碧城：评传·作品选》，中国文史出版社，1998，第3~45页。
 - ⑤ 《严复集》，第246~247页。
 - ⑥ 《严复集》，第738页。

严吕两人最密切的来往是在1908年，吕碧城在天津随严复学习名学（逻辑），并促使严复把耶芳斯的《名学浅说》（*Primer of Logic*，初译名为《名学启蒙》）一书译为中文。严复在该书序文中提到此事：“戊申孟秋，浪迹津沽，有女学生旌德吕氏淳求授以此学，因取耶芳斯浅说排日译示讲解，经两月成书。”^① 严复并“为书‘明因读本’四字于课卷”，吕碧城为了感激严复，遂以“明因”为字^②。

严复的日记之中也很详细地记载了他与碧城的来往，以及翻译《名学浅说》的进度。兹将相关资料罗列如下：

八月十六日（9月11日）始译《名学启蒙》。

八月十八日（9月13日）到女子公学，以《名学》讲授碧城。

八月十九日（9月14日）译《名学》至十九节。

八月廿七日（9月22日）到碧处谈。

九月初十（10月4日）下午到碧城处。

九月十一日（10月5日）《名学》尽五十八节。

九月十二日（10月6日）《名学》尽六十七节。

九月十三日（10月7日）《名学》尽七十九节。

九月十四日（10月8日）《名学》仅至八十九节。

九月十六（10月10日）见吕碧城。

九月十九日（10月13日）吕碧城来。

九月廿一日（10月15日）《名学》至122节。

九月廿二日（10月16日）与碧城一词。

九月廿三日（10月17日）《名学》至130节。

① 严复译《名学浅说》，商务印书馆，1930，第i页。

② 引文系来自吕碧城《欧美之光·使人恶化之科学》（1932）一文，原文未见，转引自刘纳编著《吕碧城：评传·作品选》，第12页。

九月廿五日（10月19日）碧信，属星期勿往。

九月廿九日（10月23日）碧信，来取《名学》。

十月初二（10月26日）今日甚病，不能吃饭。信与吕碧城。

十月二十日（11月13日）译《名学》完。^①

由此可见，如果用黄遵宪“绛纱坐帐谈名理”的诗句来形容严复与吕碧城的交往，倒是颇为贴切。

除了翻译、讲解《名学浅说》之外，还有几件事情显示严复与吕碧城之间密切的关系。第一，严复很欣赏吕碧城，因而介绍甥女何纫兰和碧城相识，甚至代替甥女致书碧城（下详）。第二，碧城有意去美国游学，托严复向学部疏通，而严复因其“一字英文不识”，爱莫能助^②。第三，严复很关心碧城的婚事。1909年6月13日的日记中，严复写道：“下午，吕碧城来视，谈极久。此儿不嫁，恐不寿也。”^③ 1909年秋天，严复在写给朱夫人的信中又透露，当时的驻日公使胡惟德因断弦，有意要娶吕碧城，却遭婉拒^④。男女交往到关心对方婚事，不可谓不亲密。碧城后来皈依佛门，终身未嫁，活到61岁^⑤。第四，1908年严复曾与吕碧城以诗相应和。在严复的诗集之中有一首“秋花次吕女士韵”：

秋花趁暖开红紫，海棠着雨骄难起，负将尤物未吟诗，长笑成都浣花里。绿章乞荫通高旻，剑南先生情最真。金盘华屋荐仙骨，疏篱柴几皆前因。故山丛兰应好在，抽叶悬崖俯寒濂。山阿有人从文狸，云旗昼卷声缤纷。修门日远灵均魂，玉

① 《严复集》，第1480~1485页。

② 《严复集》，第750页。

③ 《严复集》，第1493页。

④ 《严复集》，第750、755页。

⑤ 吕碧城在过世之前将她早年与严复酬唱的诗作寄给友人龙榆生，并表示其学佛受到严复之鼓励。见李保民《吕碧城年谱》，收入《吕碧城词笺注》，上海古籍出版社，2001，第589页。

虬飞鸟还相群，高丘无女日将暮，十二巫峰空黛颦。

君不见洞庭枇杷争晚翠，大雷景物饶秋丽，湖树湖烟赴暝愁，望舒窈窕回斜睇。五陵尘土倾城春，知非空谷无佳人，只怜日月不贷岁，转眼高台亦成废。女孃琴渺楚山青，未必春申尚林际。^①

这一首诗在严复的诗作之中，风格是比较特别的，严复的诗一般偏于写实，这一首则较绮丽，多用比兴^②。文中之“秋花”、“海棠”、“尤物”、“佳人”、“倾城春”应该都是指这一位芳龄 25 的吕碧城。在第一段的后半，严复大量使用屈原《九歌》、《离骚》的句子，似乎是感叹无人赏识碧城，甚至有人多方毁谤她，使她到了 25 岁还找不到合适的婚姻对象^③。在这方面我们必须对照严复写给何纫兰的一封信（写于 1908 年 10 月 17 日，应系作诗之次日），谈到吕碧城的个性与交友状况，才易理解此诗之内涵：

碧城心高意傲，举所见男女，无一当其意者。极喜学问，尤爱笔墨……身体亦弱，不任用功。吾常劝其不必用功，早觅佳对，渠意深不谓然，大有立志不嫁以终其身之意，其可叹也。此人年纪虽小，见解却高……因而受谤不少……现在极有怀谗畏讥之心，而英敛之又往往加以评鹭，此其交之所以不终也。即于女界，每初为好友，后为仇敌……其处世之苦如此。^④

由此可见，此诗应是紧扣碧城处世的困境，而非如周振甫所述影

① 《严复集》，第 372 页。严复在 1908 年 10 月 16 日的日记之中有“与碧城一词”，应是指此诗。见《吕碧城词笺注》，第 1483 页。

② 周振甫选注《严复诗文选》，人民文学出版社，1959，第 221 页。

③ 周振甫以为“用屈原诗赋中语，含有指当时被废逐的维新党人意”、“灵均可能指维新党人，他们逃亡国外，离德宗一天一天远了”。见周振甫选注《严复诗文选》，第 219 页。这显然是一个过度政治化的诠释。

④ 《严复集》，第 840 页。（1908 年 10 月 17 日，写于天津）

射维新党人。这一首诗之中的“绿章乞荫通高旻，剑南先生情最真”两句是用陆游（1125～1210）“绿章夜奏通明殿，乞借春阴护海棠”的典故^①，表达出严复对她的祝福、爱护，也刻画出两人之间的情谊。

严复与吕碧城之间固然为师生之情，然而从上文“早觅佳对”、“立志不嫁以终其身”等语所隐含的言外之意，以及两人在思想上的亲近，似乎透露彼此均对另一方有爱慕之意。唯两人或许恪于师生礼法，未敢逾越。在他们的内心深处或许一直存在公、私、情、礼之交战。吕碧城终身未嫁部分应缘于此。

严复与吕碧城的交往对两人的思想均有影响。从吕碧城的角度来看，严复所译介的新观念一方面对她有所启发，另一方面她在女子教育方面的努力也影响到严复对女性的看法。从前文所述可见，严复对妻妾的态度是非常传统的，他的所作所为与近代女权提倡者的诉求几乎是背道而驰；然而对于下一代的“新女性”，严复则有不同的期许，他虽反对婚姻自由，却提倡女子教育，由此充分显示出严复思想之中新旧交织的性格。

吕碧城在与严复交往之前便已投身女子教育的工作，1903年她开始筹设“北洋女子公学”，受到袁世凯（1859～1916）与英华等人的大力支持，该校于1904年10月开始招生。次年吕碧城任北洋女子公学校长。她在1904年于《东方杂志》所撰写的《论提倡女学之宗旨》^②，以及1906年《女子教育会章程》等文是近代提倡女子教育的重要文献。

在严复早期的文章之中，他并没有特别强调女权与女子教育等

① 周振甫选注《严复诗文选》，第218页。

② 吕兰清（即吕碧城）：《论提倡女学之宗旨》，《东方杂志》第1卷第5期（1904），第109～110页。收入刘纳编著《吕碧城：评传·作品选》，第135～138页。在该文之中，吕氏指出：“女学之倡，其宗旨总不外普助国家之公益、激发个人之权利二端。国家之公益者，合群也。个人之权利者，独立也。然非具独立之气，无以收合群之效；非藉合群之力，无以保独立之权。其意似离而实合也。”这一观点与严复“群己权界”的想法是一致的，这样一来，严、吕两人在思想上也有共同点。

问题。在甲午战后所撰《原强修订稿》一文中，他从“鼓民力”的角度反对缠足，强调“母健而后儿肥，培其先天而种乃进也”^①。这还是属于“国民之母”的想法。至于在“开明智”、“新民德”两方面，严复完全没有谈到女子教育或男女平权的主张^②。其实早在1890年代初期，宋恕（1862～1910）、郑观应（1841～1923，一作1842～1922）等人便有兴女学之议，严复却不像他们那样注意到性别平等之议题。在1902年所写的《与〈外交报〉主人书》之中，严复对教育问题有非常深入的讨论，包括教科书、课程（如中西学之配合）、教法、师资、师范教育等，然而其中也没有谈到女子教育^③。这足以显示1902年以前，严复虽了解以教育来“愈愚”是最急迫之事，然并不特别关心性别的议题。

《严复集》收录了1898年《国闻报》上所发表的《论沪上兴办女学堂事》，编者认为该文很可能是出自严复的手笔^④。在一些史料集或专著之中也径自将该文列为严复的作品^⑤。但是笔者认为此文应该不是严复所作。从文章内容来看，其中虽有一些观点与严复相同，如禁缠足、女子分担家计等；然而有不少的意见颇为激烈，与严复的主张不符。例如该文主张婚姻自由、反对蓄妾：“然媒妁之道不变，买妾之例不除，则妇女仍无自立之日……泰西之俗，男女自行择配，亦为事之最善者”；又如主张妇女应出门，“远涉重洋，自去自来”；作者甚至乐观地说，“是故妇女之出门晋接，与自行择配二事，实为天理之所宜，而又为将来必至之俗”。这些意见与严复的主张（和行为）并不相符，因此我们有理由怀疑在1898年之时，严复曾如此认真地考虑该文所提出的男女平权

① 《严复集》，第28页。

② 《严复集》，第29～31页。

③ 《严复集》，第557～565页。

④ 《严复集》，第436页。

⑤ 如朱有瓛编《中国近代学制史料》（华东师范大学出版社，1986）便收入此文，并认为作者是严复，见该书第880～881页。亦见罗苏文《女性与近代中国社会》，上海人民出版社，1996，第116页。

与女子教育等问题。

其中尤其值得讨论的是婚姻自由一事，严复不但在1918年1月19日与熊育钊讨论此事时明白表示，“鄙意欧美婚娶之俗，毫无可慕，即使与彼同俗，程度均平，亦非佳事”^①。在他所翻译的孟德斯鸠《法意》之中“娶妻必承父命”一节，他也在案语中表示同意此一观点，认为尤其是在中国普遍早婚的情况之下，“自繇结婚，不待父母之命，庸有当乎，庸有当乎”^②。在1908年与甥女何纫兰的一封信，详细地记载他与吕碧城对于婚姻自由问题的讨论，严复认为吕碧城的意见十分“透彻”：

吾一日与论婚姻自由一事，渠云：据他看去，今日此种社会，尚是由父母主婚为佳，何以言之？父母主婚虽有错时，然而毕竟尚少；即使错配子女，到此尚有一命可以推委。至今日自由结婚之人，往往皆少年无学问、无知识之男女。当其相亲相爱，切定婚嫁之时，虽旁人冷眼明见其不对，然如此之事何人敢相参预，于是苟合，谓之自由婚姻。转眼不出三年，情境毕见，此时无可委过，连命字亦不许言。至于此时，其悔恨烦恼，比之父兄主婚者尤深，并且无人为之怜悯，此时除自杀之外，几无路走。渠虽长得不过二十五岁，所见多矣。中国男子不识义字者比比皆是，其于父母所定尚不看重，何况自己所挑？且当挑时，不过彼此皆为色字，过时生厌，自尔不终；若是苟且而成，更是瞧看不起，而自家之害人罪过，又不论也。其言如此。我闻其言，不意此女透彻如此。^③

① 《严复集》，第680页。

② 严复译《法意》，23：6~7。此段的翻译对胡适早年思想有所影响，《竞业旬报》第25期（1908）上的《婚姻篇》便将《法意》上此段的文字译为白话文，强调“一定要父母主婚”。见李敖《胡适评传》，台北，远景出版社，1979，第161~163页。

③ 《严复集》，第839页。

尤有进者，严复一生在处理儿女婚姻之时，完全是采取“父母之命，媒妁之言”的旧办法^①。总之，从思想内涵来说，《论沪上兴办女学堂事》一文应该不是严复所作。

严复在婚姻自由方面虽固守旧法，但是大约自1906年开始，他对女子教育则积极提倡。在这方面则与甥女何纫兰及吕碧城都有关系。

1906年，严复任安庆高等学堂监督，纫兰在上海就读一家教会所办的女子学校“中西女塾”（McTyeire School），她对该校教育措施不满，因此严复常常拜访该校的校长连吉生女士（Miss Helen L. Richardson），纫兰也屡次与严复讨论如何兴办一所更理想的“完全女学”^②。严复表示“发此宏愿，为女界出一臂之力”^③。1906年11月23日，在一封以英文写给连吉生女士的信中，严复谈到他对女子教育的看法：

... we are accustomed to shut them up in walls and have never treated them like intelligent beings. By proper education and better principle we hope to see our womanly virtues be raised both in quality and in quantity, that is to say, that it will make every girl feel for herself, that after reaching majority she is responsible for her own conduct and foresees the grave consequences in her future happiness.^④

① 王植伦：《严复心潮初探》，第255～256页；王中江：《严复》，第70～71页。

② 《严复集》，第830页（1906年11月29日之前作于上海）。

③ 《严复集》，第832页（1906年12月6日作于金陵）。

④ 《严复致上海中西女塾校长的信》，《93年严复国际学术研讨会论文集》，第2页。此段文字作者试译如下：“我们习惯将她们禁锢于家墙之内，而且从不认为她们是具有思考能力的存在体。借着适当的教育与更佳之原则，我们希望看到女子的德行在质与量的方面均有所提升，这就是说使每一个女子有自知之明，而且成年之后她可以对自己的行为负责，并预知在未来她将有有一个快乐的生活。”

这虽然不是一个公开发表的文章，但足以显示因为处理甥女的教育问题而使严复注意到女子教育的议题。

严复与吕碧城认识之后，更进一步了解到女子教育的重要性。他介绍何、吕两人通信，也把吕碧城所撰写的《女子教育会章程》给纫兰读。1907年，他代替纫兰写了一封信给吕碧城，这封信可以反映1906~1907年时严复对女子教育的看法：

吾国屡遭外侮，自天演物竞优胜劣败之说自西徂东，前识之人咸怀复亡之惧，于是教育之议兴于朝野。顾数年以来，男子之学尚未完备，而所谓女学，滋勿暇矣。第自妹观之，窃谓中国不开民智、进人格，则亦已耳。必欲为根本之图，舍女学无下手处……妹每怀此情，而恨同声者寡。近于舅氏处得睹大著《女子教育会章程》，不觉以手加额曰：意在斯乎，意在斯乎！^①

严复更为吕碧城的《女子教育会章程》作一序。文中特别赞扬吕碧城以女性的身份来提倡女子教育：

吾国近岁以来，前识之士念中国之所以弱，稍知以改良女德为本谋……顾其议多发于男子，其起于女子者寥寥……乃顷者碧城吕女史以清芬之后，偶然远览，知闺门教育之不足，不憚孤力之寡助，起而为社会教育之事，求有以斐变通国之女子。自草《女子教育会章程》数十章，托吾友英君敛之邮求吾序。不佞受而读之，既壮其愿力又望其事之实行也，乃走笔而抒其思如右。^②

我们或许可以推测，严复早期认为“男子之学尚未完备，而所谓

① 《代甥女何纫兰复旌德吕碧城女士书》，《严复集》，第589页。

② 孙应祥、皮后铎编《严复集补编》，福建人民出版社，2003，第86页。

女学，滋勿暇矣”，然而大约自1906年开始，在何、吕两人的影响之下，他一方面亲自处理何纫兰的教育问题，另一方面也看到吕碧城过人的才学与提倡女学之热忱，因而积极地认识到女子教育的重要性。

七 小结

在近代中国的历史上，严复是一个引介西方文化的先驱人物，他早年译介西方的社会达尔文主义、自由主义、资本主义、逻辑学等，呼吁求新求变，对思想界、政治界产生重大的影响。后期他又特别强调将西方近代文化与传统文化的优越面结合在一起，以为“吾国旧法断断不可厚非”^①。严复一生最重要的一个挑战无疑是沟通中西文化而为中国寻找一个合理的出路。

严复沟通中西的志业，尤其是他引进西方却又不忘情传统的思想特质与他的生活情境有密切的关系。他的婚姻与家庭生活一直是非常传统的，其中“礼”的成分或许要超过“情”。他希望他的太太尽一个做太太的“天职”，少出门、多顾家；希望他的妾室为他捏腿、捶背，凡事受他调度；也希望他的儿女完全依照他的意思来择偶。严复返国之后，官场失意、考试受挫，加上家庭生活不睦，使他染上鸦片烟瘾，后来又因为生理的病痛，持续吸食鸦片长达30余年。这些经验使他认识到要改革中国当时所要面对的各种困难，尤其是早婚、鸦片、八股文等对国人身体与思想上的禁锢，也深刻体认到理想与现实之间的落差。严复提倡禁绝鸦片以强国强种，自己却身陷烟瘾无法自拔，为此一落差的最佳例证。在与何纫兰、吕碧城的接触过程中，他又注意到女子教育的重要性。然而由于他的性格、生活经验，以及对“国情”的考虑，他从不提倡一夫一妻，也一直反对婚姻自由，对于儒家所强调的伦理道德，如恕

^① 《严复集》，第661页。

道、忠孝、节义，“女必贞，男必勇”等则坚守不移^①。他与女学生吕碧城的交往，虽萌生爱慕之意，但仍是谨守礼法，毫不逾矩^②。

从严复的情感世界，我们也了解到他所译介的西学和他所秉持的儒家道德理想与一种很深厚的宗教情操，如命定、业报等观念是交织在一起的。严复一生所遭遇到这些“中国式”的苦痛，不但需要鸦片的纾解，也需要伦理、亲情与宗教的慰藉。他曾为王夫人手抄《金刚经》，也熟读《老子》、《庄子》等道家典籍；在与莺娘发生冲突之际，他感叹“细思吾命里必然有此偏财七煞，则亦安命而已”、“前世今生造下种种罪孽”；在写给吕碧城的诗之中，他也说“金盘华屋荐仙骨，疏篱茱几皆前因”。在严复的日记之中，我们看到大量有关卜卦的记录；也看到他热心赞助修建尚书庙，他自己捐了1000元，又请福建督军李厚基（1869~1942）捐了3000元，并亲题“尚书祖庙”四字横额。建成之后他到庙中扶乩，“服罗真人符三道”^③。1918年6月1日，严复发现天空中突然在牛郎与织女星之间出现了一颗“新星”，他知道“此自挽近星学家言之，固若无与于人事也”，但还是写了一首诗：“牛女中间出大星，天公如唤世人醒。三千万众膏原野，可是耶和欲现形”，表达出宗教性的联想，认为新星的出现是对第一次世界大战死伤超过3000万人的警讯^④。

① 引文见《法意》，23：9，严复案语。

② 严复对女学生的态度似乎与俞樾（1821~1906）类似而与袁枚（1716~1798）不同。有关俞、袁两人与女学生的关系请参考刘咏咏《敦礼尚情：俞樾推介女性著作之心态表现》，收入熊秉真、吕妙芬编《礼教与情欲：前近代中国文化中的后/现代性》，台北，中研院近代史研究所，1999，第189~209页。

③ 《严复集》，第412、1506~1511、1538页；严家理：《严复先生及其家庭》，第88页。

④ 该诗收入严复《愈壘堂诗集》卷下，第28下。有趣的是严复在该诗之后加了一段注释，认为天文现象的变动会影响到地球，如“革命共产思潮流行全球”与欧战都很可能是受到彗星戾气之感动。他说：“天道固远，然地球等八行星，为太阳系，不得谓其不相关，自哈雷彗星几坏地球而不果，嗣是革命共产思潮流行全球，间以欧战，安知非彗星戾气所感动耶？”此段文字不在商务版的《愈壘堂诗集》之内，收入黄潜《花随人圣俞摭忆》，台北，文海出版社，1988，第98页。

在严复贯通中西文化的过程之中，因为新旧交杂，因而出现了许多看似矛盾却又能奇妙地结合在一起的行为与理念。他以“古文”来“开民智”；他批评鸦片吸食，自己却无法戒除；他提倡自由、民主、平等新的价值，却实践多妻制、反对婚姻自由；他鼓吹科学，又相信命定、占卜、果报、鬼神等。这些事情一方面显示严复内心矛盾、彷徨，但是另一方面也使他走出一条温和渐进的“中间路线”——既批评固守传统而不知变通，又反对激烈反传统的革命理念^①。遗憾的是，他在世时（特别是晚年）备受他人批评，在百年之后他的理念才得到人们较普遍的赞许。

从严复的感情生活以及此一生活情境对他思考公共事务的影响，我们可以看到在复杂多变，或进取或保守的震荡之中，有一个与儒家家庭伦理、释道宗教哲学密切相关的生活与思想结构贯穿了他的一生^②。严复的异性情缘是一个时代的缩影，他与二妻一妾维持情感与生活的联系；与女学生吕碧城则有更多知识上的交流。梁启超的情感世界与他类似却又不同。任公娶了李夫人之后，在夏威夷爱上何蕙珍，坦承“心头小鹿，忽上忽落”，却又囿于曾发起“一夫一妻世界会”，不敢违背自己所揭橥的原则，而取消此门婚事，但是后来还是私下纳一“小妾”王姨，为他生了六个儿女，终于“又跌回了传统中去”^③。胡适在14岁和江冬秀定亲，终生相

① 严复在1902年撰的《主客平议》一文谈到新旧两派“是皆持之有故，言之成理者欤。虽然，其皆有所明，而亦各有所忽”，最清楚地展现此一“中间路线”。见《严复集》，第115～121页。

② 本书有关严复与道家与道教之关系着墨较少，在这方面可参考拙著《严复晚年思想的一个侧面：道家思想与自由主义之会通》，《思与言》34：3（1996），第19～44页。严复的好友林纾在他过世之后也以《庄子》一书中的大鹏来比喻严复一生之际遇：“君才之大，实北溟之鹏，其振翼也，若垂天之云，水击三千里，顾乃无厚风之积，虽未及于夭阏，然亦不复逍遥矣。图南之不终，其责在风，宁复在鹏之翼耶。”见《告严几道文》，《畏庐三集》，第76页a。

③ 张朋园：《梁启超的家庭生活》，《近代中国历史人物论文集》，台北，中研院近代史研究所，1993，第969～972页；李淑珍：《私领域中的梁启超》，政治大学文学院编《中国近代文化的解构与重建：康有为、梁启超》，台北，政治大学文学院，2000，第19～44页。

守不敢离婚，却与曹诚英牵起“割不断的情线”，又与韦莲司（Miss Edith Clifford William, 1885 - 1971）延续了一段近 50 年的异国恋情，而后来曹、韦两人皆终生未嫁^①。近代中国几位提倡自由主义的先驱，在面对男女情感之时，虽有不同的处理方式，然或多或少都为传统所限，不敢或不愿为所欲为。或许正是因为这样的原因，严复在引介西方自由观念的时候，反复地思索个人自由与儒家的“恕”与“絜矩之道”的相互关系，也尝试以“群己权界”的概念将两者结合在一起^②。同时严复、梁启超与胡适在宣扬个人自由之时，同样强调容忍、社会责任、“人人自由，而以不侵人之自由为界”等想法^③。思想家的私人的情感世界与公众的政治理念之间隐然有一脉络可循。

① 耿云志：《胡适的两首情诗》，《胡适新论》，湖南出版社，1996，第 233 ~ 238 页；周质平：《胡适与韦莲司：深情五十年》；江勇振：《星星、月亮、太阳：胡适的情感世界》，台北，联经出版公司，2007。

② 有关严复的自由思想请见拙著《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》。

③ 严复在 1895 年《天演论》案语之中曾说：“太平公例曰，人得自由，而以他人之自由为界”，“道在无扰而持公道，其为公之界说曰，各得自由而以他人之自由为域”。在 1903 年《群己权界论》的“译凡例”中，严复也表示，“我自繇者人亦自繇，使无限制约束，便入强权世界，而相冲突，故曰人得自繇，而必以他人之自繇为界”。见严复译《天演论》，商务印书馆，1930，第 34 页上、44 页下；严复《群己权界论》，商务印书馆，1930，第 1 页。皮后锋注意到“人得自由，而以他人之自由为界”一语源自斯宾塞的 *Justice* 与 *Social Statics* 两书中的“Every man is free to do that which he wills, provided he infringes not the equal freedom of any other man”。见皮后锋《严复大传》，第 95 页。任公在《新民说》的《论自由》一文谈道：“自由之界说曰，人人自由而以不侵人之自由为界……文明自由者，自由由于法律之下。”见梁启超《新民说》，台北，中华书局，1978，第 44 ~ 45 页。胡适说“一人之自由，以他人之自由为界”，又提出“为人的容忍”（altruistic toleration），“其容忍也，出于体恤爱我者之心理”。见胡适《胡适留学日记（二）》，台北，远流出版公司，1986，第 146、190 ~ 191 页。

第三章

北洋当差：从水师学堂走向翻译之路

1879年夏天严复自英返国之后，在船政大臣、光禄寺卿吴赞诚（1823～1884）的任命下，任教于福州船政学堂。官方记录中严复留学的经历如下：

严宗光在抱士穆德肄业，随入格林尼次官学，考课屡列优等，又赴法游历，后复回该官学考完数理、算学、气化学及格致、驾驶、炼镕、枪炮、营垒诸学，五年六月吴赞诚以工次教习需才，调回充当教习。^①

为了标示一个新阶段的开始，严复将名字由“宗光”改为复，字几道。“复”来自《易经》，取其“复其见天地之心乎”（“复卦”）；“几道”则出自《老子》“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道”（第八章）。上述的选择反映出严复儒家与道家的思想倾向。次年，严复在陈宝琛的推荐下，接受李鸿章的指派，从福州北上，赴天津北洋水师学堂任教。就在此一阶段，严复开始崭露头角，以他的翻译作品与政治评论文章闻名于世。然

① 李鸿章：《请奖励出洋生徒并出力官员折》（光绪六年十二月十八日），《李鸿章全集》第9册，安徽教育出版社，2008，第270页。

而从水师学堂走向翻译之路颇为崎岖。他以翻译西书来表达对中国未来的关怀其实是在苦闷、不得志的心情之下所逼出来的。在这段时间里，他身体状况不好、沾染鸦片恶习、科举失利，又与他的同僚与直属长官李鸿章关系欠佳。本章将描述严复在天津北洋水师学堂时期的仕宦之途，以及后来在师友协助之下，完成《天演论》的翻译而暴得大名。

一 北洋当差，味同嚼蜡

有关严复在北洋水师学堂的经历有不少的记载，不过内容却有矛盾与不清楚之处。例如陈宝琛在《墓志铭》中简要地说，“文忠大治海军，以君总办学堂，不预机要，奉职而已”^①。严璩所撰的《侯官严先生年谱》则说，“直督李文忠公经营北洋海军，特调府君至津，以为水师学堂总教习，盖即今教务长也。而以吴观察仲翔为总办。是时，府君仅积资保至都司武阶。当日官场习惯，不得不以一道员为一局所之长，而该学堂之组织及教授法，实由府君一人主之”^②。上述两则史料呈现矛盾的现象，因此严复究竟在北洋水师学堂如何晋升，又是否负担重任，仍值得探究。有关此一问题最相关的一份史料是《清代官员履历档案全编》中所收录的一份严复的履历。1898年9月，戊戌变法期间，严复“奉旨进京，预备召见”^③，在档案中留下了一份供皇帝参阅的履历，其中简要地叙述了他的经历：

严复现年四十六岁，系福建侯官县人……光緒三年二月，挑选出洋，在英国格林大书院，学习各国通商交涉、律例公

① 《严复集》，第1541页。

② 《严复集》，第1547页。

③ 孙应祥：《严复年谱》，第125页。

法、理财书、高等格致、算学、守口炮台、海军阵法，肄业三年，考取头等毕业……六年十月调派天津水师学堂洋文总教习，前后课导学生五百余人，派充海军将弁。十四年四月，报捐同知，双月选用，十二月因在水师学堂出力，经海军衙门保奏，请免选本班，以知府不论双单月选用，奉懿旨依议。十五年二月，奉委会办天津水师学堂事宜。十七年九月，因办理海军出力，经前北洋大臣李鸿章保奏，请以道员遇缺前先选用，奉旨允准。十九年十一月，委办天津水师学堂。二十二年七月，委办俄文馆事务。二十四年六月，委办洋务总局，并会办水师营务处事宜。七月经少詹事王锡蕃保奏，奉旨北洋差委候选道严复，着荣禄飭令来京，预备召见。^①

上文中所述王锡蕃（1850~?）保奏的内容如下：

臣前承恩命，视学闽中，在任数年，于该省人才时时留意……北洋水师学堂总办候选道严复，本船政驾驶学生，出洋学习，于西国典章、名理之学，俱能探本溯源，精心研究，中学亦通贯群籍，著述甚富。水师情形，尤其所熟知专习。久在北洋供差，奉公之外，闭门寡合，其立品尤为高卓。^②

1898年9月14日，严复奉旨晋见了光绪皇帝，然而他的命运并未因此而有所变化。在此之前，曾有人参奏他在办《国闻报》时“借外人为护符”，皇帝因而怀疑他有“与外人勾串”，后来经北洋

① 秦国经主编《清代官员履历档案全编》第6册，华东师范大学出版社，1997，第486页。王锡蕃，字季樵，山东黄县人，1876年进士，1893~1897年任福建学政。孙应祥、皮后锋编《严复集补编》收有一封1902年《王锡蕃与严复书》（第369页），内容是为了替其子筹措科举考试路费，希望严复能“通挪百金”。

② 清华大学历史系编《戊戌变法文献资料系日》，上海书店出版社，1998，第907页。

大臣王文韶（1830～1908）调查，表示“实未闻有勾串情事”，皇帝才释怀^①。严复晋见皇帝时，曾上万言书，主张“变法自强”，但他又谦虚地说：“今皇上圣明已见之行事，臣之言论已同赘旒。”^②无论如何，严复在受光绪召见后，并未蒙受恩宠，仍在水师学堂任职。上文中“奉公之外，闭门寡合”一语，以及夏曾佑说严复在戊戌变法期间“甚自危”^③，或许很确切地描绘了严复在天津时期的社交状况。

以上几种史料，呈现严复的教育背景及其在官场晋升的过程，如果再配合《清实录》与最近出版的《李鸿章全集》等史料的记载可知：严复1880年7月开始任职北洋水师学堂，月薪百元^④。他由“洋文正教习”（有时作“洋文总教习”）一职开始其教学生涯。同年底，李鸿章奏请“奖励出洋生徒”。严复得到的奖励是：“免补本班，以都司仍留原省尽先补用，并赏加参将衔。”^⑤至1884年底，他以“教习都司”的身份与“游击卞长胜、学生伍光鉴、王学廉等”，“以天津水师学堂办有成效”，再次得到奖叙^⑥。其中严复名列奖励清单的第一名，其奖叙内容如下：

参将衔留闽尽先补用都司严宗光，由闽厂出洋肄业，学成

① 有关《国闻报》与日本人之关系，见村田雄二郎《清末之言论自由と新闻——天津「国闻报」の場合》，《近きに在りて》第54号（2008），第2～16页。作者指出《国闻报》确实受到日人之支持，其目的在对抗俄国，并在中国北方建立亲日的言论基地。见该书第14页。

② 清华大学历史系编《戊戌变法文献资料系日》，第630、677、995页。

③ 上海图书馆编《汪康年师友书札》，第1339页。

④ 李鸿章在光绪六年六月写给吴仲翔的一封信中表示：“严宗光在船政月薪百元，自七月起预支三个月，并给路费百元，顷该生来署口渴，属于明日趋谒台端。学堂甫经动工，应否留局暂住讨论一切，俟十月照支薪水，静候卓裁。”见李鸿章《复吴春帆京卿》（光绪六年六月二十二日），国家清史编纂委员会编《李鸿章全集》第32册，第568页。

⑤ 李鸿章：《请奖励出洋生徒并出力官员折》（光绪六年十二月十八日），国家清史编纂委员会编《李鸿章全集》第9册，第270～270页。

⑥ 陈宝琛等纂《德宗景皇帝实录》卷197（光绪十年十一月上），第802页。

回华，派充该堂洋文正教习，参酌闽厂及英国格林书院课程，教导诸生，造诣精进，洵属异常出力，拟以游击补用，并赏加副将銜。^①

皇帝批示：“均照所请奖励”。

1888年严复“报捐同知，双月选用”^②，后因功免选同知，直接以知府（从四品）“不论双单月”选用。1889年初“奉委会办天津水师学堂事宜”^③，1891年升为道员（正四品）^④，再于1893年底“委办天津水师学堂”（亦即升为“总办”），此后的传记资料则称之为“北洋水师学堂总办道员严复”、“北洋候补道、水师学堂总办”，或依该官职（道员）之古名，称之为“观察”^⑤。这一描述可以澄清以往对于其升迁过程的疑点。

严复在北洋的仕途还有两点值得论述。第一，大约在1890年代初期，严复因不受重用，曾打算离开李鸿章阵营，至南方投奔张之洞。严复在1895年初写给四弟观澜的信中表示：“兄北洋当差，味同嚼蜡。张香帅于兄颇有知己之言，近想舍北就南，冀或乘时建树耳。”^⑥可惜两人观念有所差距，尤其是严复在《直报》上发表

① 李鸿章：《水师学堂请奖折，附清单》，国家清史编纂委员会编《李鸿章全集》第10册，第650页。

② 按照光绪二十年出版户部纂辑的《光绪朝捐纳则例》（台北，文海出版社，1996，第139页），如捐职衔，“同知，由贡监生捐银贰千两”。严璩将此事系于1889年，可能有误。见《严复集》，第1547页。

③ 在当时海军系统，“会办”是指该机构最高领导之下的一个职务，如1885年所设的海军衙门，是以奕譞总理海军事务，奕劻与李鸿章为会办、善庆与曾纪泽为帮办。见姜鸣《龙旗飘扬的舰队：中国近代海军兴衰史》，三联书店，2002，第217页。

④ 严璩将此事系于1892年，见《严复集》，第1548页。

⑤ 如时务报馆编《时务报》第7册（台北，文海出版社，1987，第479页）1896年10月7日上曾刊载“严又陵观察助银一百元”。根据周作人所记，当时官场的习惯，虽有少数例外，然“无论军事或非军事的学堂，向来做总办的人总是候补道”，因此严复要先升为道员之后，才能顺利地出任总办。见周作人《知堂回想录》，香港，三育图书文具公司，1980，第149页。

⑥ 《严复集》，第731页。

四篇评论时政的文章之后，张之洞大怒，命御史屠仁守（？～1900）在《时务报》撰文反驳^①。其后，严复私下称张之洞是“妄庸巨子……恐此后祸国即是此辈”，并公开反驳张的“中体西用”论^②。随后，张、严两人关系破裂，严复继续留在北洋水师学堂。

第二，关于“总教习”、“洋文总教习”、“洋文正教习”的头衔，及其区别的问题。如要了解这些职称及其关系，我们必须澄清晚清武学堂的组织。根据《清朝续文献通考》，光绪二十八年（1902）袁世凯曾奏请设立了一所“武学堂”，该校组织章程如下：

一堂内设总办一员，属于军政司，管理全堂事务。设提调一员，管理一切杂务。设总教习一员，管理订定课程，并随时修改监察各教习功课。教习六员，帮教六员，各教授专门之学。司帐一员，书识弁目八名。^③

此一规制基本上可以反映晚清一般军事学堂的组织架构，其中总办、提调之下有总教习、教习、帮教等职位。

至于在课程方面，根据周作人（1885～1968）的记载，1901～1912年，位于南京的“江南水师学堂”^④，在学科方面分为洋文、

① 严复在1897年8月23日所撰《与五弟书》说：“前者《时务报》有《辟韩》一篇，闻张广雅尚书见之大怒，其后自作《驳论》一篇，令屠墨君出名也。”见《严复集》，第733页。有关严复的《辟韩》与屠仁守《孝感屠梅君侍御辨辟韩书》两文，及其与李鸿章、张之洞关系的一个诠释，可参考王宪明《解读〈辟韩〉——兼论戊戌时期严复与李鸿章张之洞之关系》，第113～128页。

② 严复在1901年2月19日所撰《与孝明书》中说张之洞是“妄庸巨子”，“开口便说有不易常经，无不变治法云云”。见孙应祥、皮后锋编《严复集补编》，第226页。在1902年《与〈外交报〉主人书》则说：“未闻以牛为体，以马为用者也……中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则并立，合之则两亡。”见《严复集》，第558～559页。

③ 刘锦藻：《清朝续文献通考》第2册，商务印书馆，1936，第8682页。

④ 有关该校的创立与沿革，参见包遵彭《中国海军史》，台北，中华丛书编审委员会，1970，第805～813页。作者认为，该校“学堂章制，均系仿照天津水师学堂”。见该书第807页。

汉文两大类^①，当时的术语称之为“洋汉功课”，两者的比重是5:1

一星期中五天上洋文课，一天上汉文课。洋文中间包括英语、数学、物理、化学等中学课程，以至驾驶管轮各该专门知识，因为都用的是英文，所以总名如此。各班由一个教习专任，从早上八时到午后四时，接连五天。汉文则另行分班，也由各教习专教一班，不过每周只有一天。^②

周作人也详细地记载了该校的房舍、教学状况、教科书、功课与学生生活等细节。这些史料有助于我们认识清季水师学堂之概况。

但是北洋水师学堂的组织究竟如何呢？李鸿章的奏折透露了一些信息。（1）1880年8月《筹办天津水师学堂片》：“应就天津机器局度地建设水师学堂。俟落成后，参酌西国成规，拣派监督、教习，招考学生入堂肄业，逐渐练习。”^③（2）1884年11月《天津水师学堂请奖折》：“其时北方风气未开，学生入堂之初，非惟于西语、西学咸所未闻，即中国文字亦仅粗通。经飭监督各员严加约束，教习各员认真课导……”^④由此可见，水师学堂的管理阶层主要分为两类：一类负责行政，即总办与提调，李称之为“监督各员”；一类负责教学，包括总教习、教习、帮教等，李称之为“教习各员”。

在北洋水师学堂学校组织方面也有一些信息。1887年，李鸿章又奏：“臣于光绪六年七月，奏开天津水师学堂，挑取各省良家弟子专习驾驶，八年四月又分设管轮学堂。”^⑤由此可见，1880年

① 此外还有打靶与出操等户外的课程。

② 周作人：《知堂回想录》，第92页。

③ 张侠等编《清末海军史料》，海洋出版社，1982，第389页。

④ 张侠等编《清末海军史料》，第394页。

⑤ 张侠等编《清末海军史料》，第397页。

设置之初，水师学堂内只有“专习驾驶”的教学单位，至1882年之后，学堂内才分设“驾驶”、“管轮”两个学堂。1887年李鸿章在《光绪七八两年海防经费照案准销片》中很详细地报告了水师学堂的编制与经费状况，其中列有洋文正教习、教习、文案、书吏等称谓；而正教习与教习之工作并不相同：

水师驾驶、管轮两学堂用费内水师学堂洋文正教习一员，月支二百两，三班教习二员，各月支银四十两……查水师学堂学生视其造诣深浅分为一、二、三班，一班学生归洋文正教习督课，二、三班学生归二、三班教习督课，三班学生造诣均浅，人数最多，若以一教习督课数十学生，训迪难周，程功无日，由二班而至一班，凡天文、地理、几何、代数、平弧[弧]、三角、重学、微积等项，均归正教习循序指授，故正教习非精通西学者不能胜任，亦非多金不能罗致。^①

文中只有洋文正教习、教习的职称，却无总教习之名称。在《李鸿章全集》中曾有一处提到在1881~1882年曾以高薪聘请“水师学堂总教习洋员高文”^②，不过也有资料认为他是驾驶学堂的“驾驶正教习”^③。

如将上述规制再对照包遵彭的《中国海军史》一书，可有更详细的认识。包遵彭根据海军部旧档中李照恒等辑《天津水师学堂事略稿》所述，得知该校的体制如下：

驾驶学堂，计设总办一员、监督一员、正教习一员、副教

① 《光绪七八两年海防经费照案准销片》，国家清史编纂委员会编《李鸿章全集》第12册，第283页。

② 李鸿章：《海防经费报销折》（光绪十二年十一月四日），国家清史编纂委员会编《李鸿章全集》第11册，第555页。

③ 刘传标编纂《中国近代海军职官表》，福建人民出版社，2005，第68页。

习无定数、文案一员、操教习一员、司事一员、汉文教习一员、医官一员、书识二员、洋号手一名、洋鼓手一名，三班学生数额设一百二十名。

管轮学堂，计设总办一员（驾驶学堂总办兼）、监督一员、正教习一员、副教习无定数、司事一名，其余均由驾驶学堂兼理，三班学生数额与驾驶学堂相同，设一百二十名。^①

以上是目前所知有关北洋水师学堂之制度最详细的记载，文中只有正教习、副教习、汉文教习等，而缺总教习^②。不过，对比上述的各种史料可知，“洋文正教习”应等同于“洋文总教习”，也就是英文的 superintendent，有时两者不作区别。至于此一职位之上，总办、会办之下有无“总教习”，目前尚不清楚^③。总之，1882年之后，在驾驶学堂与管轮学堂各有一位正教习或总教习，负责西学（即周作人所说的“洋文课”），严复担任者乃驾驶学堂总教习，而他的同乡、好友萨镇冰（1859～1952）则曾担任管轮学堂总教习^④。1881年，一位曾以幼童身份留美、返国之后进入天津水师学堂（驾驶学堂）就读的学生梁诚（1864～1917），就称严复为 superintendent（总教习），他说：

11月2日，我们一行九人来到这所海军学校……此学校在一年前亦由李鸿章创办。所有教习均系华人，总教习为英国

① 包遵彭：《中国海军史》，第781～782页。

② 姜鸣的书也有一个很类似的组织表，只是“正教习”称为“洋文正教习”。见姜鸣《龙旗飘扬的舰队：中国近代海军兴衰史》，第147页。

③ 马自毅认为“正教习”与“总教习”不同，而严复由洋文正教习升为总教习。见马自毅《“总教习”还是“洋文正教习”——严复任职北洋水师学堂期间若干史实考证》，《历史研究》2004年第2期，第68～84页；马自毅《正教习非总教习：严复任职情况再考订》，李建平主编《严复与中国近代思想》，第570～580页。

④ 萨镇冰于1882年奉调入北洋，1886年调任“威远”号兵船管带。见马昌华主编《淮军人物列传——文职·北洋海军·洋员》，黄山书社，1995，第313页。

格林威治海军官校毕业，其他教习也曾任福州船政学堂受训三年。^①

有趣的是，这一位年轻学生对严复的教学很不满意，说他的数学课教得尤其不好：

我们的总教习，那位在英国受教育的，像其它中国教习一样不知如何施教。他上课每次念一小段，使人一听见他就感到恶心。数学应该是他的本行，但我们常发现他做几何及代数时也造成不必要的问题，他照书本一字字往下念。^②

因为缺乏其他的记载，我们难以断定严复是否在数学方面真的那么失败，但如对照上述“兄北洋当差，味同嚼蜡”一语，我们或许可以想象，教书工作并没有为严复带来“教学相长”的乐趣。

总之，严复在水师学堂的经历至此应该比较清楚。严璩所谓“总教习”不是错误的，是指驾驶学堂洋文总教习，亦称为“洋文正教习”，而档案之中要加上“洋文”，是表示他所教的科目是西学，并与学堂中的“汉文教习”（陈锡赞曾任此职，下详）、“洋枪教习”等职务有所区隔所致^③。再者，严璩所谓1889年“直督李

① 李鸿章在光绪七年十月所写的《续选学生出洋折》可以证明，确有数名船政学堂的毕业生，在天津担任地位较低的“教习”一职：“闽场……后学堂学生内有许兆箕等四名，先经臣鸿章调赴天津，派充水师学堂教习及威远练船教练水手。”见吴汝纶编《李文忠公全集》第2册，台北，文海出版社，1962，第573页。

② 高宗鲁译注《中国留美幼童书信集》，台北，传记文学出版社，1986，第64页。很遗憾，此信只公布了中译本，未能见到英文原件。梁诚后担任驻美公使，其生平见罗香林《梁诚的出使美国》，香港，香港大学亚洲研究中心，1977。

③ 档案中亦有“洋教习”、“洋员教习”之名，此则指担任教习之外国人，与“洋文教习”意义不同。“洋枪教习”见《水师学堂请奖折，附清单》，国家清史编纂委员会编《李鸿章全集》第10册，第650页。

公派为会办水师学堂”与档案资料符合，而他所说1890年“直督李公派为总办水师学堂”则是错误的，应是由于1893年底，在吕耀斗（1828~1895）去职之后，严复才升任总办^①。

二 严侯本武人，科举偶所慕： 严复与科举制度

在天津的20年间，严复的仕途限于水师学堂，无法更上层楼，和他缺乏正式的科举功名有直接的关系。这一点涉及严复的“中学”（或称旧学）。他在中学方面的根基，必须追溯到幼年时（1863~1865年）跟随塾师黄宗彝研读经学与理学，打下基础，此一阶段的教育，一方面是启蒙，另一方面也为科举铺路。在《福建通志》与《闽侯县志》的“文苑”中，留有黄宗彝的一篇小传，两者的文字大同小异：

① 吕耀斗为江苏阳湖人，道光三十年进士。他早年的经历，见秦国经主编《清代官员履历档案全编》第4册，第365页。1885年，因为中法战争，福州船厂在马江海战中受到重大的损失，在左宗棠与署船政大臣裴荫森的请求下，李鸿章勉强同意将北洋水师学堂总办吴仲翔调回福州任船政提调。见陈衍等编纂《闽侯县志》卷69，台北，成文出版社，1966，据1933年刊本，第32页。1887年8月，吴又被调至张之洞的麾下，办理水陆师学堂。见张侠等编《清末海军史料》，第400~401页。同时，曾任福建船政局提调的吕耀斗，则被调来接管天津水师学堂。据《清实录》，吕在1888年12月受到奖励：“以办理天津水师学堂成效昭著。直隶道员吕耀斗、仍交军机处存记”，见陈宝琛等纂《德宗景皇帝实录》卷263，台北，鼎文书局，1980，光绪十四年十二月下，第533~534页。1890年6月吕仍然担任总办，根据严复写给四弟观澜的一封信，他因母丧回乡，自福州返回天津后发现“学堂公事山积，吕道皆推俟兄到津措办”。见严复《致观澜四弟书》（写于1890年6月），严孝潜：《新发现严复一封信》，《今晚报》2005年4月25日，第21版。1893年8月25日之前，吕仍在水师学堂任职。见李鸿章《考校内学堂学生》，收入吴汝纶编《李文忠公全集》第4册，第22页。吕耀斗于1893年冬天去职一事，当时在天津北洋水师学堂担任教习委员的宋恕（1862~1910）也留下直接的证据，他说：“上年冬间，吕道改差离堂。”见宋恕《条陈水师学堂事宜禀》，胡珠生编《宋恕集》，中华书局，1993，第205页。有关宋恕在北洋水师学堂的情形，及其与“闽党”的冲突，参见王天根《天演论传播与清末民初的社会动员》，合肥工业大学出版社，2006，第63~64页。

黄宗彝初名颺，字圣谟，又字肖岩，自号左鼓右旗山人……幼聪颖……然屡试不售。父行贾建宁暴卒，遗篋金五千，尽没于其族父。某家人大哗，令与较。宗彝曰：以财故令吾族恶名暴于世，吾不为也……宗彝与同里刘家谋、谢章铤交最笃，治古文有义法，尤精小学，遗诗一卷、婆娑词二卷、方言古音考八卷、杂文若干篇。^①

由此可见，黄宗彝是一个受到当时经学考据风气影响的传统士人，他极重伦理道德，然并无科举功名，此外黄宗彝还染有鸦片烟瘾，此一倾向，在耳濡目染下对严复自然有所影响。1865年，黄宗彝过世之后，严复又跟随其子黄孟修（增）读书，孟修秉承父亲的学问，乃“同治癸酉科拔贡，通经学、小学、史学，院试辄冠其曹，与张侍郎亨嘉齐名，顾懒不著……身后不存一字矣”^②。严复在他们两人的教导之下，研习传统典籍，也开始喜好书法与诗词。其后严复投考福州船政学堂，又赴英国留学，学习海军，走上一条与传统士人经由科举晋身截然不同的道路。在此期间，严复对西学的认识无疑有长足的进步，并深受郭嵩焘赏识^③。然而从进入船政学堂到留英返国之间，他在中学方面应该没有太多的进展。1879年，继任驻英法公使的曾纪泽，曾私下批评严复的性格与文章：

宗光才质甚美，颖悟好学，论事有识，然以郭筠文褒奖太过，颇长其狂傲矜张之气，近呈其所作文三篇曰钮顿传、曰论法、曰与人书，于中华文字未甚通顺，而自负颇甚，余故挾其疵弊而戒厉之，爱其禀赋之美，欲玉之于成也。^④

① 陈衍等编纂《福建文苑传》卷9，《福建通志》，福建通志局，1922，第3页下~4页上；陈衍等编纂《闽侯县志》，第302~303页。

② 陈衍等编纂《闽侯县志》，第303页。

③ 汪荣祖：《走向世界的挫折——郭嵩焘与道咸同光时代》，第269~281页。

④ 汪荣祖：《走向世界的挫折——郭嵩焘与道咸同光时代》，第278页。

曾纪泽上文中所说的“于中华文字未甚通顺”一语，很可能是为了避免严复过度骄傲自负而给予“戒厉”，但亦显示出此时严复在文字运用上，或许仍有瑕疵，“其文理尚未昭晰”^①，因而受到挑剔。

严复在返国之后，也受到类似的批评，有人认为他的文字不雅驯，且缺乏经史根基。如严复的好友陈衍（1856～1937）说：“几道学无师承，少壮时文字尚多俗笔……〔有〕滑易之病……诗少杰作，用典亦偶有错误。”^②陈衍又说，严复的文字缺乏经史根柢，有空疏之弊。“为学总须根柢经史，否则道听途说，东涂西抹，必有露马脚狐尾之日。交好中远如严几道、林琴南，近如冒鹤亭，皆不免空疏之讥。”^③此外，据说罗丰禄（1850～1903，曾与严复共同赴英，襄办管理事宜；时任北洋水师营务处总办）也对严复有类似的批评，他说：“严又陵文章何足数，不过熟习史汉，试举十三经中能精通一经乎？世有不通经而号称通人乎？”^④这些批评虽不一定正确，却可反映他人对严复文章的观感，也和严复的“自谦”之词相符合^⑤。

再者，从1885年开始，严复与郑孝胥（1860～1938）交往。郑乃科场得意的“八闽解元”（1882），1879年，郑又娶了福建船政督办吴赞诚的女儿，后随李经方（1855～1934）于1890年出使

① 这是郭嵩焘转述曾纪泽批评严复的话。见汪荣祖《走向世界的挫折——郭嵩焘与道咸同光时代》，第278页。

② 黄曾樾辑《陈石遗先生谈艺录》，收入张寅彭主编《民国诗话丛编》第1册，上海书店出版社，2002，第706页。

③ 钱锺书：《石语》，台北，书林出版公司，1999，第31页。冒鹤亭即冒广生（1873～1959），为明末四公子之一冒辟疆的后人，以诗人、词家闻名于世。

④ 吴家琰：《严复轶事及〈福建通志〉不为立传的原因》，严家理等：《严复先生资料辑》。

⑤ 严复曾致书梁启超，表示自己以西学见长，在中学方面有所限制。“仆于西学，特为于众人不为之时，而以是窃一日之长耳……若夫仆中学之深浅，尤为朋友所共见，非为谦也。道不两隆，有所弃者而后有取。加以晚学无师，于圣贤经传，所谓宫室之富，百官之美，皆未得其门而入之。”见《严复集》，第516页。

日本。1885年，郑到天津投身李鸿章幕府之后，因为罗丰禄与吕增祥的关系，认识了严复。郑、严两人相谈甚欢，结为好友，严复还请郑孝胥教导其子读书^①。郑孝胥在初次阅读严复的文字之后，有以下的印象：“观又陵文，天资绝高，而粗服未饰。”^②郑孝胥又将严复的文字与罗丰禄的文字相比，“阅稷臣文一首。其人好沈思，可与诣古，视严又陵气不如，而思路过之”^③。从以上的评论可见，郑认为严复的文章有气势，思路却不够清晰，且缺乏修饰。但郑孝胥对严复的抱负与能力则深表钦佩。他在送给严复的一首诗中表达出他的赞赏：“慷慨怀大志，平生行志哀，嗟君有奇骨，况复负通才。”^④很显然，对郑孝胥来说，严复文章之气势，源自他的“大志”与“通才”。

严复也曾多次写诗回赠。在诗文往来之中，严复得以更为深入中国古典文化^⑤。但是因为严复缺乏科举功名，总让他觉得自己因此而不受重用，难以进入统治阶层的核心。在严璩所写的《侯官严先生年谱》中，谈到当时严复的心声：“自思职微言轻，且不由科举出身（当时仕进，最重科举），故所言每不见听。欲博一第入都，以与当轴周旋。”^⑥因此严复花了108两银子，捐了一

① 严璩当时12岁（虚岁），郑孝胥的日记中有许多有趣的小故事，显示严璩是一个“黠顽”的孩子。如1885年8月19日，“儿字伯玉。余翻书，忽中夹一纸，审是儿署，大书曰：‘伯玉兄大人正，太夷弟郑孝胥。’忍笑置之”；8月29日，“晨，入斋。儿读复匿数，伪言已如数。余举其匿数，因嚙不语”。见劳祖德整理《郑孝胥日记》，第65、67页。

② 劳祖德整理《郑孝胥日记》，第60页。

③ 劳祖德整理《郑孝胥日记》，第60页。

④ 劳祖德整理《郑孝胥日记》，第61页。

⑤ 严复在北洋水师时期与当时著名的文士颇有交从，尤其是福建籍的陈宝琛、郑孝胥、林纾、陈衍、沈瑜庆等人，此种师友交游是“古人成学的一个重要途径”。见余英时《严复与古典文化》，收入余英时《现代危机与思想人物》，三联书店，2005，第115页。沈瑜庆（1858~1918）为沈葆楨的四子，1901年严复撰有《送沈涛园备兵淮阳》，《愈壘堂诗集》卷上，第3页下。

⑥ 《严复集》，第1547页。

个监生^①，从1885年开始，四度参与科举考试：1885年参加福建的乡试、1888年参加顺天乡试、1889年参加顺天恩科乡试、1893年再次返回福建参加乡试。遗憾的是，四次考试均名落孙山。

严复参加科举考试，从一开始就是一个不甚愉快的经验。1885年7月19日，严复“奉母归，且应乡闈”，郑孝胥还为他送行，直到运河岸边^②。1886年9月12日（农历八月初四日），也是科举考试前五天，住在福州光禄坊道南祠谢姓友人家中的严复，写了一封信给家住螺洲的好友陈宝琛（1848~1935）^③，信中说：“光此番以奉母回闽之便，于天津海防事例内报捐监生，领有户部国学二照，费银足成一百八两。”但在报名考试的过程中，可能是登录过程出错，福建的学官要求他再补交捐纳银两，否则将“扣送入闈”。严复无计可施，只好写信请陈宝琛帮忙：

事败垂成，宗光无懊恼，计唯有重求我公，明晨拨冗来城，代为一到院中向学宪缓颊，破其疑团。事若获谅，则宗光后此能得寸进，皆我公高厚之赐也。急切屏营，恕其草草。端此敬叩礼安。宗光敬上。八月初四夜。^④

① 据许大龄的研究，“乾隆元年，下谕停止各项捐监。其银数规定俊秀纳银一百八两，武生纳银一百两，在户部缴纳”，其后该数额有增有减。见许大龄《清代捐纳制度》，《明清史论集》，北京大学出版社，2000，第77页。根据户部纂辑《光绪朝捐纳则例》，“监生，由俊秀捐银壹百八两”，见该书第135页。

② 劳祖德整理《郑孝胥日记》，第62页。

③ 陈宝琛与严复订交甚早，目前尚存严致陈函三十余封。陈于中法战败后，受到牵连闲赋乡居二十余年。据林庆元、林清荣《陈宝琛大事记》，“光绪十一年（1885），38岁。二月，陈宝琛因前与张佩纶荐云南巡抚，广西布政使唐炯、徐延旭督师出防，而唐徐于凉山，太原相继溃败，被定斩监候，是月，陈宝琛以‘荐人失察’之过，被降五级‘调用处分’。自是以后，‘闲放之岁月，遂假吟咏自遣’”。见唐文基等编《陈宝琛与中国近代社会》，陈宝琛教育基金筹委会，1997，第587页。有关严、陈两人的友谊，见巫光荣《严复与陈宝琛》，《严复与家乡》，政协文史资料工作委员会，1985，第51~54页。

④ 《严复函札汇钞》，未刊手稿，藏福建师范大学图书馆，原书无页码。

这件事情或许经由陈宝琛的协助而得以解决，使严复能够顺利参加考试，然而他却未能上榜^①。这一次的经验，无疑使他对科举制度的弊病留下深刻的印象。

严复返乡考试，而未能上榜之事，可能受到李鸿章的注意，同时御史陈琬莹亦“奏开算学取士”，李鸿章乃于1887年6月奏请《学堂人员请一体乡试片》：

查学堂之设，虽为造就将才起见，要皆以算学入手，兼习经史，其中亦有文理清通而志切观光者。倘异日得由科甲进身，则文武兼资，未始不可为御侮干城之选。惟该学生等籍隶各省，程途远隔，若令先期回籍，静候学臣按临，未免废时旷课。^②

因此他请求“于乡试之年，除各省士子兼通算学者，由本省学臣考试咨送外，所有天津水师、武备学堂学生及教习人员，届时就近由臣遴选文理清通者，开单咨送总理衙门听候考试录送，一体乡试，以资鼓励而广登进”^③。由此可见，李鸿章对水师学堂的师生参加科举一事，采取积极鼓励的立场，在此气氛之下，严复在1888年、1889年又两度参加顺天乡试，但也都惨遭败北。

严复在准备参加上述科考的过程中，亦曾得到友人协助。例如，当时以诸生出身，在水师学堂担任汉文教习的陈锡赞，也在准备考试，据其子陈季庭表示：陈锡赞曾教严复“做八股制艺”^④。他家中还保留了严复于1892年送给他父亲的一首诗，他将这一首诗交给严复的长子严璩，编入《愈壘堂诗集》。该诗题为《送陈彤

① 此次考试，严复的好友张元奇（珍午）中举，光绪十二年又成进士。严复1913年有《张珍午天津寄诗率答》，《愈壘堂诗集》卷下，第4页上。

② 张侠等编《清末海军史料》，第398页。

③ 张侠等编《清末海军史料》，第397页。

④ 吴家琮：《严复轶事及〈福建通志〉不为立传的原因》，《严复先生资料辑》。

贞归闽》：

四十不官拥皋比，男儿怀抱谁人知？药草聊同伯休卖，款段欲陪少游骑。君来渤海从去春，黄尘埃瑾愁杀人。末流启肯重儒术，可怜论语供烧薪！嵌奇历落不称意，高阳酒徒兀然醉……平生贱子徒坚顽，穷途谁复垂温颜？当年误习旁行书，举世相视如髦蛮……^①

根据严璩所述，该诗乃“彤甫丈哲嗣季庭兄，就先君所手书为赠者，录以见示”，严璩在该诗之下有一个批注：“陈名锡赞，以诸生充水师学堂汉文教席，后举己丑进士，官主事。”^②以往我们对这首诗的背景不够清楚，然而如果查对《闽侯县志》与《增校明清进士题名碑录》，可以确定陈锡赞乃辛卯（1891）中举，壬辰年（1892）（而非己丑，1889）中进士^③。这样一来，该诗应系陈锡赞考上进士后，要离开水师学堂时，严复所题赠者。严复看到一同准备科考的同乡、同事、好友，连续两年科举得意，自己却屡受挫折，因而深有感触，说出“当年误习旁行书，举世相视如髦蛮”。

次年（1893），已经担任水师学堂会办的严复，为了一展“男儿怀抱”，再度返乡参加科考，此次途经上海，与同乡叶大庄（同治十二年举人，后任内阁中书，1894年入张之洞幕府办理洋务）一同返乡，并住在叶家的玉屏山庄^④。这一次考试严复再度落榜，此后亦不再尝试。后来戊戌六君子之一的林旭（晚翠），则在同一场考试中得了第一名^⑤。当时有一些师友对严复未能获得功名，因

① 《严复集》，第361页。

② 另一版本作：“彤甫名锡己丑进士官刑部主事侯官人”。见严复《愈壘堂诗集》，第1页上。

③ 陈衍等编纂《闽侯县志》，第125、134页。

④ 王铁藩：《严复家乡阳岐调查记》，收入福建省严复研究会编《93年严复国际学术研讨会论文集》，第589页。

⑤ 陈衍等编纂《闽侯县志》，第134页。

而受到歧视，无法大展长才，感到愤愤不平。郑孝胥曾说：“严书满天下，身世尚相弃，吾侪怀不平，扼腕定谁冀。”^①大力抨击科举制度，主张“废科举，兴学校”的吴汝纶也说：“执事兼总中西二学，而不获大展才用，而诸部妄校尉皆取封侯，此最古今不平之事。”^②

以往的学者谈到严复的科举经验之时，往往强调此一经验让他对八股文感到反感，严复在1895年《直报》上写的《救亡决论》一文，批评八股取士有三大弊病：锢智慧、坏心术、滋游手，使天下无人才。严复说：

总之，八股取士，使天下消磨岁月于无用之地，堕坏志节于冥昧之中，长人虚骄，昏人神智，上不足以辅国家，下不足以资事畜。破坏人材，国随贫弱……救之之道当何如？曰：痛除八股而大讲西学，则庶乎其有鸠耳。^③

1898年，《国闻报》亦刊有一篇《道学外传》，讥讽自明代八股取士以来，只造就了“面戴大圆眼镜，手持长杆烟筒”，认为“凡文之不从时文出者，尽卤莽灭裂耳”的道学先生^④。这一篇文章是否为严复所撰，仍有争议，但其批判八股、时文的旨趣，无疑与《救亡决论》中的观点非常类似。总之，在严复以及其他人的努力下，清廷终于在1905年废止了科举制度。

严复认识到废科举是数千年来的“莫大之举动”，1906年他说：“此事乃吾国数千年中莫大之举动，言其重要，直无异古者之

① 郑孝胥：《海藏楼诗集》，上海古籍出版社，2003，第159页。

② 《吴汝纶全集》第3册，黄山书社，2002，第145页。1896年之后吴汝纶即主张改科举、兴学校。见施培毅《我国近代教育先驱吴汝纶》，《江淮论坛》1995年第1期，第88~90页。

③ 《严复集》，第43页。

④ 《严复集》，第483~485页。

废封建、开阡陌”，并预测未来将造成重大的影响^①。不过，科举废止之后，科考失败的阴影仍继续存在严复心中。1908年，郑孝胥将他于1882年参加科考中举的文章送给严复鉴赏。此举在清末颇为流行，根据当时的规矩，“凡是中元的诗文，首场三艺以及试帖诗，衡鉴堂闱墨，都要颁刻，以供士子揣摩”^②，同时也可以送给师友鉴赏。如1885年9月20日，郑孝胥晋见李鸿章时，即“以大卷呈阅”，李“取卷批阅曰：‘好，有别致矣。’俄笑曰：‘劲气直达矣。’”^③我们不清楚郑孝胥为何在这时要将科考试卷送给严复，无论如何，严复在阅读郑的试卷之后，勾起了他的感怀。1908年6月16日，他写了一首《题郑太夷时文》的五言古诗，诗中表示：“读书歧禄仕，道已成禽犊……读君制艺文，三叹天生独”^④，对照《郑孝胥日记》可知，该诗乃“批评壬午所为制义一册”^⑤。三天后（6月18日），郑作《答严几道》，其中有“严侯本武人，科举偶所慕。弃官更纳粟，被刖尝至屡”。接着郑又说到1896～1897年自己考进士失败的经验：“回思丙丁间，春闹我犹赴。都门有文会，子必作寄附。传观比尤王，一读舌俱吐。谁知厄场屋，同辈空交誉。天倾地维绝，万事逐烟雾。”^⑥这些话触动了严复心中的痛处。根据郑的日记，6月25日，“严又陵复遗五言一首……夜，作再答又陵诗一首”。^⑦严复的诗题为《太夷续作有被刖诸语见靳乃为复之》，诗中将一生参加科举的委屈与心头的阴影发挥得淋漓尽致。这一首诗一开始是“吾闻过缙门，相戒勿言索。人情

① 严复：《论教育与国家之关系》，《严复集》，第166页。

② 严复曾在该诗之后题“苏戡见示四书文”，见卢美松主编《严复墨迹》，福建美术出版社，2004，第11页。有关郑中举时文的内容与分析，见徐临江《郑孝胥前半生评传》，学林出版社，2003，第35～45页。

③ 劳祖德整理《郑孝胥日记》，第71页。

④ 《严复集》，第367页。

⑤ 《严复集》，第1146页。

⑥ 郑孝胥：《海藏楼诗集》，第179页。

⑦ 劳祖德整理《郑孝胥日记》，第1147页。

讳失败，常恐遭发暴”^①。根据钱锺书（1910～1998）的考证，开始的两句诗出自西谚：

“吾闻过缢门，相戒勿言索”，喻新句贴。余尝拈以质人，胥叹其运古入妙，必出子史，莫知其直译西谚 *Il ne faut pas parler de corde dans la maison d'un pendu* 也。点化熔铸，真风炉日炭之手，非“喀司德”、“巴立门”、“玫瑰战”、“蔷薇兵”之类。^②

上文所谓的西谚，是法国的一句古谚语（约源自16世纪），意指“切忌在上吊自缢者的家中，说到绳子”（*Do not speak of rope in the family of one who has been hanged*）^③。该诗将科考失败比喻悬梁自尽，可见此事对严复的打击。接着严复描写自己参加科考的经验，并表达阅读时文的心得。他说看到郑孝胥的时文范本，才觉悟到自己多次落榜，一方面因为运气不好，另一方面也是由于没有掌握撰写八股文的方法：

昨者读君文，犹病得发药。严整比治军，交通覘脉络。始悟为成臬，不只禄命恶。向令能如斯，一第自可博。得失岂偶然，了了见强弱。^④

郑孝胥看了之后，当晚立即写了《偶记林颖叔述左文襄语再答几道》，诗中引用陕甘总督左宗棠（1812～1885）与林寿图（1822～1898，字颖叔，号欧斋。道光二十五年进士，时为陕西布政使）

① 《严复集》，第368页。

② 钱锺书：《谈艺录》，开明书店，1948，第29页。后来的版本删除了法文的原文。

③ 作者感谢陈三井先生协助，将该句法文翻译为中文。

④ 《严复集》，第368页。

的对话：“进士胜翰林，举人又过之，我不得进士，胜君或庶儿。欧斋愤然答，霞仙语益奇。举人何足道，卓绝惟秀才。”^① 将科举功名与人才等第和事功的不对等关系加以调侃。郑、严之间有关科举时文的四首诗，后来在《东方杂志》上正式发表，题为《郑苏龠严又陵酬和近作》^②。

严复怨恨科举的情结于1909~1910年才略为纾解。1909年底，由梁敦彦（1857~1924）、于式枚、绍昌等人，考察各省表现优异的留学生，分别授以进士与举人出身^③。1910年初，决定该次共审核通过23人，其中名列榜首的是办理铁路有成的詹天佑（1861~1919），赏给“工科进士”，其次则是严复，赏给“文科进士”，此外，法政学堂总教习张康仁则授予“法科进士”。严复的学生伍光建、王劭廉也同列文科进士。将表现优异的留学生分授工科、文科与法科进士头衔，充分反映朝廷为沟通新旧制度所做的努力。当时审核者有关严复的推荐文如下：

候选道严复福建人，船政学堂出身，派往英国国家海军学校学海军专门，又兼习文家，博综经史，译著政学书最多，风行海内。学部奏派充两次考试游学毕业襄校官、编订名词馆总办、学部丞参上行走。^④

1月17日，消息传来，58岁的严复并不感到特别的高兴，据说他

① 郑孝胥：《海藏楼诗集》，第179页。左宗棠于道光十二年（1832）中举，其后三试不中，未成进士，此一经历与郑孝胥有些类似。霞仙是刘蓉（1816~1873），以诸生从戎，累官至陕西巡抚。见陆宝千《刘蓉年谱》，台北，中研院近代史研究所，1979。

② 郑孝胥、严复：《郑苏龠严又陵酬和近作》，《东方杂志》第5年第7期（1908），“文苑”，第1~2页。

③ 据说“詹天佑力恳袁世凯谋此事，然不能为一人谋，请诏各省保荐”。见王遽常《严几道年谱》，第79页。

④ 《学部官报》第113期（1909），台北，故宫博物院复印件，第1~3页。

“泊然无所动”^①，写了一首诗抒发内心的感受，“平生献玉常遭刖，此日闻韶本不图。岂有文章资黼黻，敢从前后说王卢”^②，再次表达“遭刖”的痛苦经验，也谦虚地说自己的文章对国家没有什么帮助，不敢讲论排名先后。其中是否对未能名列第一感到失望，则不得而知。1910年2月1日，严复写信给江夫人谈及此事，他说闻讯之后，仅以“文科进士严某”之名义具帖，向6位钦派考官表达谢意。此外，因“脖子僵痛”，不另写信给其他友人，他请夫人“烦分告各熟友可也”^③。

由此可见科举考试的经验对严复的重大影响。但是值得注意的是，准备科举考试的过程，对严复个人成长来说，可能不完全是负面的。余英时的一篇文章曾指出一个“塞翁失马”的现象，他认为，严复从30岁至40岁为准备考试而阅读经史典籍，此一功夫不失为对于运用古典文字的一种有效训练。因此严复在此10年间，有系统地沉浸于举业之中，使他补足了自15岁开始便中断的传统教育，“经过这一阶段，他虽然是‘半路出家’的留学生，他在中国古典文化的一般修养已与同时代的士大夫没有很大的区别了”^④。

余英时的论断是很正确的。有一些相关的表述，谈到严复文字与科举时文的关联，可以支持他的说法。例如，晚清的国学大师章炳麟（1868～1936）曾谈到严复的文字，因为两人政治立场、学术经历不同，他的观察无疑有偏见，但也可以旁证严复的文字与科举之关系：“复辞虽饰，气体比于制举，若将所谓曳行作姿者也”^⑤；“严氏固略知小学，而于周、秦、两汉、唐、宋儒先之文史，能得其句读矣。然相其文质，于声音节奏之间，犹未离于帖

① 王遽常：《严几道年谱》，第79页。

② 《严复集》，第378页。

③ 《严复集》，第758页。

④ 余英时：《严复与古典文化》，《现代危机与思想人物》，第115页。

⑤ 章炳麟：《与人论文书》，《太炎文录初编》，收入《章太炎全集》第5册，上海人民出版社，1985，第168页。

括。申天之恣，回复之调，载飞载鸣，情状可见，盖俯仰于桐城之道左而未趋其庭庑者也。”^①更直接表示此一观点的是钱基博（1887~1957），他在1931年出版的《现代中国文学史》中，完全同意章炳麟上述的论断，认为章氏“不愧知言之士”。钱基博将严复（与章士钊）的文章说成是新文学流派中的“逻辑之古文”，而与梁启超的新民体与胡适的白话文鼎足而三。钱氏认为，严复文章的特点就是将八股与逻辑结合起来，“出之以文理密察”，因而开创出独特的风格。兹不避冗长，征引如下：

康有为、梁启超之视严复、章士钊，其文章有不同而同者；摘其体气，要皆出于八股。八股之文昉于宋、元之经义，盛于明、清之科举，朝廷以之取士者逾六百年。而其为之工者，无不严于立界（犯上连下，例所不许），巧于比类（截搭钓渡），化散为整，即同见异，通其层累曲折之致，其心境之呈现心力之所待，与其间不可乱不可缺之秩序，常于吾人不识不知之际，策德术心知以入慎思明辨之境涯而不堕于鹵莽灭裂。每见近人于语言精当，部分明晰，与凡物之秩然有序者，皆曰合

① 此段文字引自《社会通论商兑》，《太炎文录初编》，收入《章太炎全集》第4册，第323页。章太炎早年深受严复影响，1900年初，两人曾有书信来往，章还将自己的诗文送给严复指正。见严复《致章太炎》，收入王庆成主编《严复合集》第5册，第2~3页；王汎森：《章太炎的思想》，台北，时报文化出版事业有限公司，1985，第33~37页。当年7月，两人也共同参与中国国会，见桑兵《庚子勤王与晚清政局》，北京大学出版社，2004，第107页。其后，章种族革命之意愈日强，力主反满，与严复思想分道扬镳。尤其是严复翻译《社会通论》、攻击种族革命之后，章在《民报》上写《社会通论商兑》，给予非常严厉的批评。一般人不太注意到，其实在《国闻报》阶段，严复就对章太炎的翻译工作深表不满。在《论译才之难》，他批评章太炎与曾广沄合作翻译的斯宾塞《进说》（按：此文系1857年“Progress: Its Law and Cause”一文之翻译）“不能通其意……贸然为之，满纸吨吃也”，而且严复还另行比对原书，请友人重新翻译首段以为示范，这样的批评可能使章怀恨在心。见《严复集》，第91页。章太炎与严复交往的经过可参见韩承桦《语言、翻译与思想——严译〈群学肄言〉之研究》，台北，台湾师范大学历史学系硕士论文，2009，第163~198页。

于逻辑矣；盖假欧学以为论衡之绳墨也。然就耳目所睹记，语言文章之工，合于逻辑者，无有逾于八股文者也！此论思之所以有裨，而数百年来，吾祖若宗德术心智之所资以砥砺而不终萎枯也欤？迄于清末，而八股之文，随科举制以俱废；而流风余韵，时时不绝流露于作者字里行间。有袭八股排比之调，而肆之为纵横跌宕者，康有为、梁启超之新民文学也。有用八股偶比之格，而出之以文理密察者，严复、章士钊之逻辑文学。^①

以上的分析，将严复文章与科举之关系说得十分清楚。不过钱与章炳麟、余英时不同之处是，他认为严复不完全跟着“帖括”、“制义”，而是能将八股对于文字的要求与西方的逻辑思辨结合起来，才使他展现出新的魅力^②。

总之，严复任职天津期间，有超过 10 年以上的时间在准备科举考试，科举的经验，一方面让他认识到中国制度的严重弊端，另一方面亦提供他磨炼文字的技巧，奠立中学的基础。但是，严复后来能以典雅古文从事翻译而扬名于世，绝不单纯地依靠科举时文，他能摆脱时文的桎梏，还需要其他因素的配合：其一是钱基博所说的将中学与西学接轨，其二则是桐城派文风的熏陶。这两点则要追溯到 1890 年代，严复与吕增祥、吴汝纶等人的交往，而充分表现在《天演论》的翻译之上。

三 假令早遭十年，岂止如此？吕增祥、 吴汝纶与严译《天演论》

严复在天津水师学堂时期，一方面准备科举、研治中学，另一

① 钱基博：《现代中国文学史》，世界书局，1936，第 361～362 页。

② 陈衍也认为，严复的文字受到西方逻辑学的影响，但是他指出，严复所结合者乃诸子文风与西方逻辑。他说，“几道……厥后研究子部，且得力于外国名家文法，尽变其往时滑易之病”。见黄曾樾辑《陈石遗先生谈艺录》，收入张寅彭主编《民国诗话丛编》，第 706 页。

方面也开始接触西书，早在 1881 ~ 1882 年，他即阅读斯宾塞（Herbert Spencer, 1820 - 1903）的作品，甲午战后又受到战败的刺激，觉悟到只有“多看西书……是真实事业”，可以掌握“治国明民之道”^①。不久即开始从事翻译工作，其中使他“暴得大名”的第一部作品，即是 1895 ~ 1898 年翻译的《天演论》。

随着 1898 年《天演论》的正式出版，严复不但跃居中国“第一流之人物”，同时也获得国际性的声望。1899 年 9 月，日本《万朝报》主笔，也是钻研中国历史的学者内藤虎次郎（1866 ~ 1934，号湖南）至天津访问，透过《国闻报》馆主西村博，以及该报记者方若、安藤虎男等人的介绍，与天津“精通时务”的六位名士会面，其中名列首位者即严复^②。从两人的会谈内容，可见严复在当时所扮演的重要角色。根据内藤虎次郎在《燕山楚水》中的记载，他在与严复见面之前，所得到的相关信息如下：

严复字又陵，福建侯官人，现为北洋候补道、水师学堂总办……严复年齿四十七，二十年前曾游日本，十年前赴英国游学三年，通英语，已将赫胥黎之书翻译、印行，名为《天演论》。^③

两人见面时，采取笔谈的方式，其中论及翻译问题。内藤氏说阅读《天演论》之后，觉得“文字雄伟，不似翻译，真见大手笔”。严

① 《严复集》，第 780 页。

② 有关严复与《国闻报》的关系，见李斌《严复与〈国闻报〉》，收入福建省严复研究会编《严复与中国近代化学术研讨会论文集》，第 540 ~ 552 页；黄克武：《严复与梁启超》，《台大文史哲学报》第 56 期（2002），第 42 ~ 48 页；村田雄二郎：《清末之言論自由と新聞—天津「國聞報」の場合》。

③ 内藤湖南：《燕山楚水》，收入《内藤湖南全集》，东京，筑摩书房，1971，第 30 页。以上的叙述大致正确，其中访问日本之事，应系 1876 年 2 月，严复在福建船政局实习期间，搭乘“扬武”号访问日本的长崎、兵庫、大阪、神户、横滨等地。至于严复在英国的时间，是从 1877 年 5 月至 1879 年 8 月左右，仅两年多。

复则回答：“因欲使观者易晓，不拘原文句次，然此实非译书之正法眼藏。”又说：“近所译计学一书，则谨守绳墨，他日书成，当有以求教。”^① 内藤所说的“不似翻译”一语是对《天演论》的赞美之词，这也显示《天演论》在“化西为中”的文字功夫上达到很高的造诣。不过，严复也感觉到《天演论》偏重“信、达、雅”翻译三原则中的“达”，而在“信”方面有所缺失。

《天演论》的成就并非一蹴即得，而是多次修改的成果。1901年南京富文书局版的《天演论》，书名由吕增祥题字，内文则有吴汝纶的序言，由此可以显示严复与吕、吴之深厚关系。事实上，吕、吴都对《天演论》翻译文字的修改、润饰，有重要的贡献，可谓该书的幕后功臣。

吕增祥乃严复“至交”、“执友”^②，又称为吕君止、吕秋樵、吕太微、吕临城、吕开洲（曾任开州知州）等，安徽滁州人。吕、严也是亲家，吕的大女儿蕴玉嫁给严复的学生伍光建，二女儿蕴清则嫁给严复的长子严璩^③。据严璩《愈壑堂诗集》中《过吕太微》诗下注“外舅讳增祥，滁州人，己卯（按：1879年）举人。以知县发直隶。历官临城、天津、南宫、献县等县，开州知州，卒于官。所至有惠政”；在《寄太微日本》下，则注“时外舅出使日本

① 内藤湖南：《燕山楚水》，第33页。

② 《严复集》，第347、538页。

③ 劳祖德整理《郑孝胥日记》，第1796页。严家理曾说，严璩（严伯玉）与吕蕴清因“包办婚姻”，加上个性不合，夫妻感情不睦，“夫妇间只有‘责善’，从无笑言，伯玉的一生没有从她那里得到一天的家庭乐趣”。两人后过继了一女（倚云），因为无子嗣，蕴清乃为伯玉纳了两妾，第二个妾又生了一个女儿（系云）。此外，他们还领养了“一个贫苦无依、卖给戏班子的小姑娘孝华”。见严家理《严几道先生的家庭》，《严复先生资料辑》，该文后经删节，以《严复先生及其家庭》，刊于《福建文史资料》第5辑（1981），第78~95页，然在该文中有关伯玉家庭生活的部分或因涉及隐私而被删除了。有关严璩的家庭状况，亦参见陈恩绮《严倚云教授访问记》，《严倚云教授纪念文集》，台北，传记文学杂志社，1993，第57页；贺家宝：《严氏祖孙同为中西文化搭桥：记严复和他的孙女严倚云》，收入严培庸编著《严复与阳崎》，第143~149页。

为参赞”^①。

严复与吕增祥之订交大约是在1880年严复到天津之后，当时吕增祥在李鸿章的淮军集团之中，和李兆珍（字星冶，1846~?）、劳乃宣（1843~1921）并称“畿辅三循吏”^②。严复很欣赏吕增祥的人品与文章，他曾说：“复平生师友之中，其学问行谊，性情识度，令人低手下心，无闲言者，此人而已。”^③因而常常相互拜访，“日相娱嬉，有聚合之乐”，并进而结为儿女亲家^④。严复对他唯一的批评是“为人太过，作此致不永年”^⑤。吕过世后，他在诗中多次言及其仰慕之情：

盖代循良宰，吾思吕太微。临财如触热，好善怒褻饥。至孝神应泣，论文瑟已希。墓田今宿草，黄鸟绕林飞。（《怀吕开洲》，1901）^⑥

孝友生知者，今成宿草坟。雄深见遗墨，珍袭付郎君。三绝诗文字，一官清慎勤。车过吾亦老，泉路倘同群。（《题吕开州遗墨》，1918）^⑦

由此可见，吕在文章、诗词、书法上的造诣。严复经常与吕增祥“商榷文字”，《天演论》初稿完成之后，严复亦曾请吕增祥修改^⑧。

① 《严复集》，第362页。吕增祥随李经方出使日本的时间共约3年，确切时间是从1891年1月11日至1893年12月26日。见汪凤藻《随员期满请奖折》（光绪二十九年二月二十六日），《军机处档》，藏台湾故宫博物院，档号：130810页。笔者感谢魏秀梅女士协助查寻此一史料。

② 《严复集》，第347页。

③ 《严复集》，第684页。

④ 吴汝纶：《答吕秋樵》，《吴汝纶全集》第3册，第181页。

⑤ 《严复集》，第684页。

⑥ 《严复集》，第366页。

⑦ 《严复集》，第412页。这一首诗作于1918年6月4日。当时严复的长媳吕蕴清请他为吕增祥整理遗稿，严复在其上题下此诗。见严家理《几道先生注吕秋樵“月当头”一诗》，《严复先生资料辑》。

⑧ 《吴汝纶全集》第3册，第175页。

吕增祥也是严复与吴汝纶结交的牵线人。如1897年3月，吕将《天演论》译稿从天津带到保定，请吴汝纶指正。吴在信中说：“吕临城来，得惠书并大著《天演论》，虽刘先生之得荆州，不足为喻。比经手录副本，秘之枕中。”^①1900年义和团事件期间，吴汝纶担心严复家庭与《原富》稿本的安危，曾写信问吕增祥“严又陵如何情形？两令婿现在何处？卢木斋曾否在省？其所挟又陵《原富》底稿七册未遗失否？至念！至念！”关怀之情表露无遗^②。吕增祥则告知严复全家南下上海避难，平安无恙^③。1901年初，吕增祥还帮助严复联系吴汝纶，将修订后的《原富》稿本，交同乡邓太守带去上海，交还严复^④。

许多人都提到严复曾拜吴汝纶为师，学习桐城古文。但实际上严复只能算是吴的私淑弟子，并非入室门生。郭立志在《桐城吴先生（汝纶）年谱》（1943）中将严复与王树枏、范当世（1854～1905）、林纾（1852～1924）并列，说“四人皆执贽请业，愿居门下，而公谢不敢当。曾公所谓不列弟子籍同时服膺者”，应该是很正确的描述^⑤。如果从现存两人的通信来看，吴汝纶写给严复的信有8封，最早的一封是1896年8月所写，最晚的一封是1901年6月；严复写给吴汝纶的信有3封，最早的一封是1897年底，第二封在1900年，第三封在1901年底。再者，1893年以前，严复忙于准备科举，而水师学堂所在地的天津与吴汝纶担任知州（1881～1889）的冀州，以及主讲的保定莲池书院（1889～1901）之距离，超过150公里，难以当面请益。由此可见，两人认识无疑是严复

① 《吴汝纶全集》第3册，第144页。

② 《吴汝纶全集》第3册，第304页。有关卢木斋与《原富》稿本的经纬，可参见1901年间严复写给张元济的信。见《严复集》，第540～541页。

③ “乱后不得我公消息，后晤吕君止，略悉动定”，见1901年4月20日《吴汝纶致严复书》，《今晚报》2005年7月13日，第21版。

④ 《严复集》，第540页。亦见1901年5月24日《吕君止致严复书》，《今晚报》2005年10月3日，第10版。

⑤ 郭立志编《桐城吴先生（汝纶）年谱》，台北，文海出版社，1971，第325页。

1880年到天津之后，但是比较密切的往来，应该是1896~1903年之间的事情。

严复在1900年致吴汝纶的信中，谈到本身中学方面的背景，以及他与吴汝纶的交往，很可以说明两人间私淑关系的建立时间不长。他感叹地说，如果早些遇到吴汝纶，自己在文章写作上，可能会有更好的表现：

复于文章一道，心知好之，虽甘食耆色之殷，殆无以过。不幸晚学无师，至过壮无成。虽蒙先生奖诱拂拭，而如精力既衰何，假令早遇十年，岂止如此？^①

简言之，严、吴的师生因缘主要从1896年开始，严先后请吴指正《天演论》与《原富》译稿，并请吴为这两本书写序，1902年，两人同在京师大学堂共事，直至1903年吴汝纶过世，才告终止^②。1903年春，严复翻译的《群学肄言》完稿，拟寄请吴汝纶作序，这时才听说吴已遽归道山，严复在该书《译余赘语》的最后一段中，以充满感伤的语调，写下无比的思念与感怀：

不佞往者每译脱稿，即以示桐城吴先生。老眼无花，一读即窥深处。盖不徒斧落徽〔疑为“征”〕引，受裨益于文字间也。故书成必求其读，读已必求其序……此书凡三易稿，岁暮成书……方欲寄呈先生，乞加弁言，则闻于正月十二日，弃浊世归道山矣。呜呼！惠施去而庄周亡质，伯牙死而钟期绝弦，

① 《严复集》，第522~523页。

② 1902年，吴汝纶曾临时出任京师大学堂总教习，并以此一身份赴日本访问、考察；严复则担任京师大学堂译书局总办（至1904年初）。有关此一期间吴汝纶、严复，以及两人与管学大臣张百熙的关系，请参见翁飞《吴汝纶与京师大学堂》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》第24卷第2期（2000），第96~103页；王宪明：《语言、翻译与政治：严复译〈社会通论〉研究》，北京大学出版社，2005，第64~65页。

自今以往，世复有能序吾书者呼！^①

在吴汝纶的“奖诱拂拭”之下，严复对他深感“服膺”。在晚清文界，吴师事曾国藩（1811～1872），乃桐城派后期大师，不但对古文有很深的造诣，“为文深邃古懿，使人往复不厌”^②，也是严复所谓和郭嵩焘一样，是极少数的“旧学淹贯而不鄙夷新知者”^③。严复在他的影响之下，仔细研读姚鼐（1731～1816）所编的《古文词类纂》^④、曾国藩的《十八家诗钞》等书，并进而探究六经，以及曾国藩所推荐的7部典籍：《史记》、《汉书》、《庄子》、《韩文》、《文选》、《说文》、《资治通鉴》，因而在文字功夫上，获益良多^⑤。

吴汝纶又为严复译稿“一为扬摧”以求“斟酌尽善”^⑥，《天演论》就是一个很好的例子。有关《天演论》译文屡次修改之经过，俞政在《严复著译研究》中有非常细致的研究^⑦。严复寄给吴汝纶请求指正的稿本，现存于北京中国国家博物馆，题为《赫胥黎治功天演论》^⑧。该手稿为墨书，并以红、蓝、绿各色笔作修改，其中黄、蓝色的批注乃吴汝纶所下。吴汝纶为严复修改译稿后，两人又有书信往返，讨论相关问题。根据这些通信，吴汝纶对严复的翻译工作，至少有以下的一点建议。

（1）强调精确的重要性。吴反对严复采取的“换例译法”，他说：“篇中所引古书古事，皆宜以元书所称西方者为当，似不必改

① 《严复集》，第126～127页。

② 刘声木：《桐城文学渊源撰述考》，黄山书社，1989，第286页。

③ 严璩：《侯官严先生年谱》，收入《严复集》，第1550页。

④ 严复非常喜爱阅读《古文辞类纂》，他在该书写下许多评语，对韩愈的文字推崇备至。见《严复集》，第1179～1239页。

⑤ 此一书单是吴汝纶在1899年4月3日给严复的信中所谈到的。见《严复集》，第1564页。

⑥ 《严复集》，第537页。

⑦ 俞政：《严复著译研究》，苏州大学出版社，2003，第63～80页。

⑧ 《严复集》，第1410～1476页。

用中国人语，以中事中人固非赫氏所及知。”再者，押韵的文字也应
以押韵文字翻译，“欧史用韵，今亦以韵译之……独雅词为难耳”^①。

(2) 当翻译精确与文字典雅有冲突之时，吴汝纶主张“与其
伤洁，毋宁失真”。此点反映吴依循桐城派的传统，将文字的达与
雅放在很高的地位，“凡琐屑不足道之事，不记何伤。若名之为
文，而俚俗鄙浅，荐绅所不道，此则昔之知言者无不悬为戒律”^②。

(3) 吴主张参考晋、宋翻译佛书的先例，将翻译文本与个人的
论述严格区分，“凡己意所发明”归于文后“案语”^③。

(4) “命篇立名，尚疑未慊”。原稿各段落之标题原分为“厄
言”与“论”两部分，并加数字，后来“厄言”又改为“悬疏”。
吴觉得厄言、悬疏二词均不妥当，他建议“用诸子旧例，随篇标
目”，以明宗旨^④。

(5) 吴汝纶斟酌字句得失，删除了一些原稿中不妥当之处。
例如，手稿中原谈到“言物理天道者……达尔文、锡彭塞、赫胥
黎为之最”，吴汝纶认为，“此译赫氏书似不宜称及赫氏”^⑤。

从手稿本修改的痕迹可知，严复几乎完全接受了吴的建议。他
在回信之中说：“拙译《天演论》近已删改就绪，其参引已说多
者，皆削归后案而张皇之，虽未能悉用晋唐名流翻译义例，而似较
前为优，凡此皆受先生之赐矣。”^⑥ 再者，严复将“厄言”改为
“导言”，并且接受大部分吴汝纶所拟定的小标题^⑦。由此可见，
《天演论》以目前的面目出现，吴汝纶扮演了一个非常关键的角色

① 《严复集》，第1560、1565页。

② 《严复集》，第1564页。

③ 《严复集》，第1562页。

④ 《严复集》，第1562；严复：《译例言》，《天演论》，台北，台湾商务印书馆，1987，第2页。

⑤ 《严复集》，第1415页。

⑥ 《严复集》，第520~521页。

⑦ 根据俞政的研究，“上卷18篇中，严复采用了吴拟小标题17个；而在下卷17篇中，严复采用了吴拟小标题11个”。见俞政《严复著译研究》，第16页。

色。值得注意的是，吴汝纶虽不通西文，但是他从中国翻译传统（即他在信中所说的“舌人之法”）所汲取的观念，使他对翻译体例、文字精确与典雅等方面，有很清楚的想法。尤其是一方面尊重原作、重视精确，另一方面以“与其伤洁，毋宁失真”的原则来解决信与达雅之冲突，此一想法对严复后来的翻译工作有深远的影响。1902年，严复回应梁启超《介绍新著：〈原富〉（斯密亚丹著·严复译）》一文，论及翻译文字：

窃以谓文辞者，载理想之羽翼，而以达情感之音声也。是故理之精者不能载以粗犷之词，而情之正者不可达以鄙倍之气。中国文之美者，莫若司马迁、韩愈。而迁之言曰：“其志洁者，其称物芳。”愈之言曰：“文无难易，惟其是。”仆之于文，非务渊雅也，务其是耳。^①

这样的观点基本上完全继承了吴汝纶所代表的桐城派的学术传承。

吴汝纶对《天演论》的贡献还有一个一般人较少注意之处，即《吴京卿节本天演论》一书。该书于1903年6月由上海文明书局出版。同一年，北京华北译书局出版的期刊《经济丛编》第3册至第6册，也刊载了《吴京卿节本天演论》^②。有关此一版本的来龙去脉，在孙应祥与俞政的文章中已有说明^③。如果对照此一节本与目前各种《天演论》的版本可知，它实际上是录自吴汝纶的日记，也就是1897年春天，吴汝纶在为严复修改手稿本《赫胥黎治功天演论》时“手录副本”者。吴汝纶在与严复书中说：“老懒

① 《严复集》，第516页。

② 李珍：《〈天演论〉的历史地位与学术影响》，载国家清史编委会网上工程“中华文史网”，<http://www.historychina.net/qinghistory/history/Index.aspx?id=150&articleid>（2010/10/28）。

③ 俞政：《严复著译研究》，第19页；孙应祥：《〈天演论〉版本考异》，收入黄瑞霖主编《中国近代启蒙思想家》，方志出版社，2003，第330～331页。

不复甄录文字，独此书则亲书细字，录副袭藏，足以知鄙人之于此文，倾倒至矣。”他在写给吕增祥的书中也说：“幼陵观察所译《天演论》，果为奇书，赫胥黎故善谈名理，幼公文笔纵横，尤足推倒一时豪杰。爱不忍释，因亲录副本，藏为鸿宝。”^①

或许在吴过世后，其子吴闿生（1877～1949?）整理其父手泽时发现此一节录，因而交给廉泉（1868～1931，吴芝瑛之夫、吴汝纶之侄女婿）所经营的文明书局出版。吴闿生指出，“此编较之原本，删节过半，亦颇有更定，非仅录副也”，这样的观察是非常正确的。我们可以举第一段为例，此段吴之节录如下：

赫胥黎独居一室，悬想英吉利二千年前罗马将军恺彻未到时，草木蓁芜，此怒生者如争相雄长，各尽天能，以自存种族，强者后绝，弱者先亡。今英之南野，惟黄芩为多，英地气冷，黄芩能寒，故久而益茂。今之种类，皆未有记载以前，居人采撷所余之苗裔耳。此区区一草，迹其祖始，远及洪荒，因是知天道变化，不主故常，今兹所见，乃历劫变迁以成最后之奇，继今以往，变迁又可知矣。何以明之？今掘地深丈许，往往见蜃灰，蜃灰者，乃螺蛤蛻甲积累而成，用显微镜察视，其厖旋犹具，知此地故海底也。地学家积验各化石，知动植万汇，递有变迁，其变至微，其迁积渐，虽有彭聃之寿，莫由窥知耳。故知谓“天道不变”，决非知天；独此至变之中，有不变者二端，一曰“物竞”，一曰“天择”。“物竞”者，物争自存也。争焉而独存，必有所以存，所以存者得天独多，又自致其能，而所遭值之时与境，又足凭借之，而后独免于亡而自存也。而自其效观之，若是物独为天所厚，而天乃择于众有而存之者，是之谓“天择”。达尔文曰：“天择者，存物之最宜者也。”夫物既争而自存，天又择其最宜而存之，一争一择，

^① 《吴汝纶全集》第4册，第624页。

而变之事起矣。——察变^①

如对照严译原文可见：（1）节录的字数只有原文的 1/3 左右；（2）吴汝纶删除了枝蔓之后，使文字变得简洁、紧凑，成为典雅、纯正的中文，完全没有翻译的痕迹；（3）文中以“物竞”、“天择”之原则来观察世变之主旨，显得非常突出；（4）吴汝纶增加了说明段落主旨之小标题，置于节录文字之后。

此一节本在出版后颇受欢迎，当时有些学校即采用该书为国文教科书。1905 年，15 岁的胡适（1891～1962）就读于上海澄衷学堂，他在《四十自述》中说：

澄衷的教员中，我受杨千里（天骥）的影响最大……后来我在东二斋和西一斋，他都做过国文教员。有一次，他教我们班上买吴汝纶删节的严复译本《天演论》来做读本。这是我第一次读《天演论》，高兴的很。他出的作文题目也很特别，有一次的题目是“物竞天择，适者生存，试伸其义”。（我的一篇，前几年澄衷校长曹锡爵先生和现在的校长葛祖兰先生曾在旧课卷内寻出，至今还保存在校内。）这个题目自然不是我们十几岁小孩子能发挥，但读《天演论》，做“物竞天择”的文章，都可以代表那个时代的风气。

《天演论》出版之后，不上几年，便风行到全国，竟做了中学生的读物了。读这书的人，很少能了解赫胥黎在科学史和思想史上的贡献。他们能了解的只是那“优胜劣败”的公式在国际政治上的意义……几年之中，这种思想像野火一样，燃烧着许多少年的心和血。^②

① 《吴汝纶全集》第 4 册，第 582 页。

② 胡适：《四十自述》，台北，远东图书公司，1966，第 49 页。胡适这一篇作文后收入周质平主编《胡适早年文存》，台北，远流出版社，1995，第 433～434 页。杨千里在篇末批有“富于思考力，善为演绎文，故能推阐无遗”16 字。

胡适的经验应该有其代表性。《吴京卿节本天演论》除了由文明书局印行出版之外，还有一些人亲手抄录，苏州大学图书馆即藏有一部手抄本^①。这显示吴汝纶的节本对于《天演论》的传播，尤其是从“‘优胜劣败’的公式在国际政治上的意义”来理解该书，起了极大的作用。

一般人在讨论《天演论》时，往往将焦点放在严复的身上，而不够注意严复的成就其实不是他个人的成就，吕增祥、吴汝纶等至交、师友都贡献了一部分的心力。其中吴汝纶亲自为之修改、作序，更使该书宛如受到大师“加持”，其声望因而陡然提升。《天演论》完成之后，严复在翻译工作上更为得心应手，此后陆续翻译了其他名著，终于成为近代中国通晓西语、亲历异域而引介西学的第一人。

四 小结：不能与人竞进热场，乃为冷淡生活

严复在天津水师学堂工作的20年，简单地说，是从宦海失意到走上翻译之路。在该校中，他从1880年担任“洋文总教习”开始，13年后（1893）升到四品的“总办”，就仕途而言，并不顺遂。他无法通过科举考试、未能受到顶头上司李鸿章的重用，甚至投奔张之洞的愿望也落空了；后来他因声名日上，受到光绪的召见，却不蒙提拔，一直只能“拥皋比”（教书）而“不官”^②。在教学上，严复似乎也不很成功，有学生觉得他的教学枯燥无味，他自己也得不到太多的成就感。1918年，他在写给友人熊纯如的信

① 俞政：《严复著译研究》，第19页。

② 严复的儿子严璩虽不如他有名，但在官场晋升之上，却是一帆风顺，多次出使国外；宣统元年时，又曾担任“福建正监理官并奉上谕赏加四品卿衔”，北洋时期做到财政部次长。见秦国经主编《清代官员履历档案全编》第8册，第194~195页；严家理：《严复先生及其家庭》，《福建文史资料》第5辑，第90页。

中说：“复管理十余年北洋学堂，质实言之，其中弟子无得意者。伍展宸（光建）有学识，而性情乖张。王少泉（劭廉）笃实，而过于拘谨。二者之外，余虽名位煊赫，皆庸才也。”^①

在仕宦、教学两不得意之下，严复心情之落寞，可想而知。他的挫折感也来自他所构思的改革方案与当时多种看法格格不入：他一方面反对下层社会的暴力运动（如义和团），与知识分子领导的种族革命；另一方面不赞成张之洞的保守作风，与康有为、梁启超等人的躁进改革。这些因素都逼使他调整人生的步伐。幸好他在准备科考以及与名士过从之中，体会到中学的堂奥，再加上他对西学的熟稔，使他能“总中西二学”^②。1895年之后，严复走向翻译之途，直接原因为甲午战败，中国溃不成军，师友、学生丧命疆场；另一方面，也是由于长期以来，他在外在世界屡遭挫折，胸怀大志又无从施展，只好退居书斋，“迻译自娱”^③。严复无疑在翻译工作之中找到新的挑战与寄托。他在与张元济的通信中多次谈到翻译工作之艰辛：

鄙人于译书一道，虽自负于并世诸公未遑多让，然每逢义理精深、文句奥衍，辄徘徊踟蹰，有急与之博力不敢暇之概。^④

复近者以译自课，岂不欲旦暮奏功，而无如步步如上水船，用尽气力，不离旧处，遇理解奥衍之处，非三易稿，殆不可读……复今者勤苦译书，羌无所为，不过闷同国之人，于新理过于蒙昧，发愿立誓，勉而为之。^⑤

上文可以反映严复投身翻译工作的决心与志气。

① 《严复集》，第687页。

② 《严复集》，第1560页。

③ 《严复集》，第544页。

④ 《严复集》，第537页。

⑤ 《严复集》，第527页。

然而严复内心深处还是对自己走入书斋的翻译工作感到怨叹，他说：“自叹身游宦海，不能与人竞进热场，乃为冷淡生活；不独为时贤所窃笑、家人所怨咨，而掷笔四顾，亦自觉其无谓。”^①对严复而言，书房中的“冷淡生活”终究只是不得已之下的次一选择，他心中真正想要成就者乃得君行道的经国大业。换言之，从官场失意转向翻译工作，与其视之为严复从政治领域转到学术领域，还不如说，他以学术工作来从事政治参与，希望能“主文谏诤”、有裨时政^②。1906年6月20日，严复请郑孝胥写了一副对联，挂在书房之中，联曰：“有王者兴，必来取法。虽圣人起，不易吾言”^③，充分反映出严复企图指点江山的渴望。很可惜他从不曾实现此一梦想，在晚年反而因为被人们认为思想转向“保守”、“复古”，在激进的时代中饱受抨击，落寞以终。他留给后世的主要不是道德与事功，而是“峻洁平淡”的文章，与“以瑰辞达奥旨”的翻译文字^④。这样的生命转折是天津北洋水师学堂时期因缘际会的结果。

① 《严复集》，第537页。

② 吴汝纶致严复函论及《天演论》，他说该书“本执事忠愤所发，特借赫胥黎之书，用为主文谏诤之资”。见《严复集》，第1560页。严复在《天演论》的自序中说：“（此书）所论，与吾古人有甚合者，且于自强保种之事，反复三致意焉。夏日如年，聊为逐译，有以多符空言，无裨实政相稽者，则固不佞所不恤也。”见严复译《天演论》，第3页。

③ 劳祖德整理《郑孝胥日记》，第1046页。严复非常喜欢这个对联，1907年7月14日，他又请《大公报》创办人英华再写一次，英在日记中写道：“与严又陵写八言联一副。词曰：‘有王者兴，必来取法。虽圣人起，不易吾言’。”见孙应祥《严复年谱》，第311页。

④ 《严复集》，第703、1542页。

第四章

新语战争：清末严复译语 与和制汉语的竞赛

严复在 1898 年正式出版了举世震惊的《天演论》之后，又陆续翻译了好几部重要的著作，如《原富》、《群己权界论》、《群学肄言》、《社会通论》、《法意》、《穆勒名学》、《名学浅说》等。1930 年代这些著作由商务印书馆发行，统称为“严译名著丛刊”，此后并曾以多种形式再版^①。诚如本书第一章所述，严复译著在清末民初曾引起一股阅读的浪潮，而发挥了相当的影响力。不过在讨论严复的历史角色时，很多人忽略了一个悖论之处，亦即虽然在思想方面他的影响很大（尤其是《天演论》中的“物竞天择”、“适者生存”的进化观念激发了国人救亡图存的意志），但是他所用的文字（桐城古文）与所创造的新词汇，在 20 世纪初期之后却被胡适、陈独秀所主张的白话文，与梁启超与其他大量留日学生所引进的“和制汉语”彻底打败。五四之后，中国人普遍采用的语言是白话文以及以“和制汉语”为主所构成的新的语言体系，而非所谓的“严复话语系统”^②。换言之，甲午战败之后，严复开始从事

① 有关近百年来严复作品出版的情况，可参见孙应祥、皮后鋒编《严复集补编》之附录四，搜集了 1901 ~ 2004 年比较重要的严复作品之出版物，见该书第 394 ~ 396 页。

② 韩江洪：《严复话语系统与近代中国文化转型》，上海译文出版社，2006，第 21 ~ 22 页。作者认为的严复话语系统主要是翻译的话语系统，亦即“严复在译

翻译工作，在此过程中他所创造的新词汇与当时自日本传入的“和制汉语”进行了一场宁静的“新语战争”，而此一战争和甲午战争一样，中方惨败。本章将叙述其经纬，并分析为何严复译语未能对抗日本新名词，因而无法在近代中国文化转型的过程中扮演一个更重要的角色。

一 另一场战争

1909年（宣统元年）在上海由沈知方与王均卿主持的国学扶轮社出版了一本林纾与严复作品的选辑，名为《林严合钞》。在序文中编者表示：“甚矣，文之难言也。夫己氏以搀合东语，杂凑成篇之文字，倡导学子，而后进承风，摹效不已，至沿袭其肤浅语、率易语而奉为金科玉律。谬种流传，校风渐染，此亦时文后之一厄也”，接着则说“林、严两先生起而正之”，此乃编者选辑、出版两人文章的主要原因^①。这一篇序文凸显了清末严复、林纾等人之翻译文字与“东语”（意指受到日译新名词影响之语汇与文字，亦称“和制汉语”）之间的竞争状态。这是甲午战争之后，中日之间在文化场域的另一场战争。

这一场竞争从清末延续到民初，大致上到了1910、1920年代，胜负已判，“东语”可谓得胜。在1903年汪荣宝（1877~1933）、叶澜（1875~?）编辑《新尔雅》之时，虽以日译词语为主，但书中却搜罗了不少严复的译词，然而至1910年代以后所出版的类似书刊，如黄摩西主编的《普通百科新大辞典》之中，严译词汇则屈指

介西学著作时通过创造性阐释而形成的一套独特的表达方式和语句系统”，而不包括“写作话语”。他认为前者有源语文本的依据，而较多使用汉以前的字法句法，而后者多为桐城派古文和古白话。不过笔者则认为两者均属相同的话语系统，亦即是由严复的桐城派古文与他所创造的词汇所构成。

① 瞿璋子：《林严合钞序》，《林严合钞》，国学扶轮社，1909，第1页。

可数^①。1925年，在文字立场上较支持严复的柴小梵(1893~?)，出版了一本笔记《梵天庐丛录》，其中有一段记载清楚地表达出“严复阵营”对于“倭文……流行于禹域”的无奈：

盖新学者不能读古书，而老生又不解西籍，二者交讥，而倭文乃流行于禹域。日本文学博士服部宇之吉谓日文势力，及于中华，颇讥吾人摹拟无识，吾人能不愧乎？及至梁启超掌法部，乃改“取销”为“撤销”，“手续”为“程序”，“目的”为“鹄的”，然大势所趋，不可挽救。学者非用新词，几不能开口动笔，不待妄人主张白话，而中国语文已大变矣。^②

从日本传来的新名词在近代中国所引起的“大变”，曾受到许多学者的关注。较早的一个研究可能是实藤惠秀的《中国人留学日本史》，最近的研究则有沈国威、王中江、刘禾(Lydia H. Liu)、马西尼(Federico Masini)、罗志田、黄兴涛和冯天瑜等人编写的作品^③。这些文章显示在清末无论是官员、学者或留日学生，例如张

-
- ① 汪荣宝、叶澜编《新尔雅》，明权社，1903。在该书中严复所用的“计学”、“群学”、“名学”都被保存下来，与“经济学”、“社会学”、“论理学”并列。在名学部分，严复译词保存得尤其多，如“公名”、“专名”、“总名”、“散名”、“察名”、“玄名”、“正名”、“负名”都是严复在翻译《穆勒名学》时所使用的词汇。见《新尔雅》，第76页；黄摩西编《普通百科新大辞典》，国学扶轮社，1911。
- ② 柴小梵：《梵天庐丛录》，山西古籍出版社、山西教育出版社，1999，第1033页。服部宇之吉(1867~1939)为日本的中国学家，精研儒家思想、宣扬孔教，著有《心理学讲义》、《儒教与现代思潮》等，1902~1909年曾任京师大学堂师范馆的总教习。柴小梵对梁任公抱持着批判的态度，他认为东语之流行与任公之文字及其所办的杂志关系密切，晚年虽有所弥补，然始作俑者，罪不可逭。有关梁启超对中日词汇交流所起的作用，请参考李运博《中日近代词汇的交流——梁启超的作用与影响》，南开大学出版社，2006。作者指出，至少有141个日本借用语，是因为梁启超的关系而流行于中国，见该书第241页。
- ③ 实藤惠秀：《中国人留学日本史》，谭汝谦、林启彦译，香港，中文大学出版社，1982。沈国威的研究非常丰富，如《近代日中语汇交流史：新汉语の生成と受容》，东京，笠间书院，1994；《时代的转型与日本途径》，收入王汎森等《中国

之洞、章炳麟、彭文祖（《盲人瞎马之新名词》的作者），以及上文所说的严复与林纾等人，都对“东语”乃至更广泛的“东学”大加批判；然而，尽管有这些责难，日译新名词仍大量地融入中国语文之内。论者以为它们成为汉语外来词汇中“主要来源之一，甚至可以说是最大的来源”，而且这些词汇的流行“不仅使汉语的词汇更加丰富”，同时也为科学技术输入中国，带来很大的便利^①。此一论断应无疑义。

清末国人对日译新名词的批判与抗拒，最后几乎全军覆没，没有留下太多的遗迹。熊月之在讨论西学东渐时，曾对严复译语的命运作过一个统计，他说：“严复冥思苦索、刻意创立的名词……绝大多数都竞争不过从日本转译的新名词……商务印书馆在严译名著八种后附《中西译名表》，共收词482条，经考察，其中被学术界沿用的只有56条（包括严复沿用以前的译名如‘歌白尼’、‘美利坚’等），占不到12%。”^②这一个统计其实不足以反映严译名词之困境，因为该译名表多是商务印书馆的编辑部在1930年代所编制的，不但不经意地剔除了许多已融入中文的日译新名词，对于严复所自创的一些译语也未摘出，甚至错误不少，以致不能完全反映

近代思想史的转型时代》，第241~270页；沈国威编《汉字文化圈诸言语の近代语汇の形成：创出と共有》，神戸，关西大学出版部，2008；沈国威：《近代中日词汇交流研究：汉字新词的创制、容受与共享》，中华书局，2010。另可参见王中江《中日文化关系的一个侧面——从严译术语到日译术语的转换及其缘由》，《近代史研究》1995年第4期，第141~154页；Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900–1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995)；马西尼：《现代汉语词汇的形成：十九世纪汉语外来词研究》，黄河清译，汉语大词典出版社，1997；罗志田：《抵制东瀛文体：清季围绕语言文字的思想论争》，《历史研究》2001年第6期，第57~74页；黄兴涛：《近代中国新名词的思想史意义发微：兼谈对于“一般思想史”之认识》，《开放时代》2003年第4期，第70~82页；冯天瑜：《新语探源：中西日文化互动与近代汉字术语生成》，中华书局，2004；冯天瑜、刘建辉、聂长顺编《语义的文化变迁》，武汉大学出版社，2007。

① 实藤惠秀：《中国人留学日本史》，第237~238页。

② 熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社，1994，第700~701页。

词汇融合与竞争的复杂面貌。

严译的失败原因究竟为何？根据学者的研究，可以初步地归纳为以下数点：（1）清末以来译自日本的书刊数量太多，形成一整套系统，这些书刊不但垄断了出版界，也包括了上游字、下游字贯穿为一的语言体系，这些日本语汇在人们约定俗成之后，即难以抗拒。相对来说，严译书刊只在市场上占一小部分，同时严复又未能积极经营报业，因而在影响力上有所局限。（2）严译“太务渊雅，刻意模仿先秦文体”，不易为人理解，以致在五四白话文运动后很难受到人们的欢迎。（3）严复翻译好用单音词（如计学、群学、心学；又如以“联”来翻译 corporation、以“货”来翻译 commodity），不敌“复合词”（如经济、社会、心理、法人、商品）在意义传递上的丰富性。（4）严复喜用音译。（5）严复所负责之译名统一工作迟迟无法有效推行等。这些原因大致说明了“名词战争”结果所导致的语汇消长。然而严复等人所创造的中译语词究竟如何对抗日本翻译语，并最终落败？同时这些虽经“一名之立，旬月踟蹰”、“冥思苦索，刻意创立”，最终却遭遗忘与淘汰的译语是否真的全无影响，且在翻译上不具价值？这些议题仍值得反省与检讨^①。

二 从“名词”谈起

在讨论严复翻译所面临的困境之前，首先必须注意，在1895年甲午战败后，严复开始从事翻译工作之时，日译名词已经透过梁启超与其他大量留日学生的翻译著作，以及日本人的汉文作品与报刊翻译文字（如《时务报》的日籍译者古城贞吉）^②，大规模地进

① Joshua Fogel 早在1993年就指出这一课题值得探究，转引自 Lydia H. Liu, *Translingual Practice*, p. 390。

② 见沈国威《关于古城贞吉的〈沪上销夏录〉》，《或问》第8号（2004），第155～160页。古城贞吉在《时务报》的“东文报译”所翻译的文字超过40万字。

入中文。许多观念如不用日译词汇几乎就无法传达意旨。有关张之洞的几则小故事十分传神。第一则故事是出自张达骘、李石孙的《张之洞事迹述闻》。该书记载张之洞有一个学生要去外国出差，临行前往拜见。张之洞问他何时起程，他答曰：办完出国“手续”就走^①。张之洞闻之的不悦，说：“以后不要用这类新名词。”该生笑曰：“‘新名词’三个字也是‘新名词’。”^②此外还有几则类似的故事。据江庸（1875～1960）的《趋庭随笔》记载，光绪末年，张之洞任体仁阁大学士，兼管学部，想要抵制日本名词在中国泛滥，因此张氏对部属奏疏公牍中有用新词者，“辄以笔抹之，且书其上云：‘日本名词！’后悟‘名词’两字即新名词，乃改称‘日本土话’”。^③柴小梵的《梵天庐丛录》中亦记载：“张文襄公深恶新词，至因此谴责幕僚，然其官牍，亦不能尽废。”该书还举了一个端方（1861～1911）用“新名词”来批评别人使用太多新名词的例子：“若端方批某生课卷，谓其文有思想而乏组织，惜用新名词太多，人传为笑。”^④

这几则故事显示日译名词的使用已经到了难以避免的程度。现今“名词”一语，其实有两种含义：一是指词汇、术语（英文的 term），一是指文法中表示人、事、物名称之词（英文的 noun）^⑤。

① “手续”源自日语“手続”。在汪荣宝、叶瀚编《新尔雅》中，对此有所解释：“手续者，经历一定方法之谓。”见该书第22页。

② 张达骘、李石孙：《张之洞事迹述闻》，《文史资料精选》第1册，中国文史出版社，1990，第242页。包天笑《钏影楼回忆录》中也有一个有关张之洞的笑话，张表示讨厌日本名词，该属员的回答则是：“回大师，名词两字，也是日本名词呀！”见该书第200页。

③ 江庸：《趋庭随笔》，山西古籍出版社、山西教育出版社，1999，第124页。

④ 柴小梵：《梵天庐丛录》，第1033页。

⑤ 香港中国语文学会：《近现代汉语新词词源辞典》，香港，汉语大词典出版社，2001，第174、236页。在中文世界以“名词”来翻译文法中的 noun 是较晚才出现的。清末的书刊之中，如1879年曾纪泽的《出使英法日记》（学苑出版社据清光绪十七年上海著易堂铅印本，小方壶斋舆地丛钞本，2006），以“实字”来表述此一概念，“实字天地日月之类是也”。（第343～344页）1898年马建忠的《马氏文通》（商务印书馆，1934）是以“名字”、“名”来翻译 noun，

两者之意义有部分重叠，然当时新名词中的“名词”显然较接近英文中的 term。这两种“名词”的用法在传统文献之中都不曾出现，例如清中叶以来所编辑的各种《经世文编》即均未使用此一词语。1902 年梁启超在撰写《自由书》、《新史学》与《生计学说沿革小史》时，大概是最早使用意指英文 term 一语的“名词”者^①。此语汇确为清末时新出现的词，然该词是否直接受到日本影响，则仍须探究。因为日文中“名词”乃指文法中的 noun，而非 term，后者在日文之中是采用“言叶”、“术语”、“翻译语”中的“语”等。笔者遍查日本国会图书馆明治时代的书目，“名词”一语几乎都是出现在文法书之中，并无梁启超所使用的方式，这样一来很可能是梁启超将 noun 的“名词”延伸至 term 的“名词”。无论如何，至 1902 年以后，“名词”、“新名词”二语在中文世界变得很普遍。

其实早在“名词”二字普遍之前，新名词已随着《时务报》（1896~1898）、《湘报》（1898）等维新报刊的出现，而大量传入中国，并引发了人们有关词汇使用上的争议。战火从上海出版界中

说：“凡实字以名一切事物者，曰名字，省约名。”（第 4 页）1904 年严复所出版的《英文汉诂》（商务印书馆，1904），是以“名物”来翻译 noun（见该书目录）。至 1903 年的《新尔雅》与 1907 年章士钊编的《中等国文典》（商务印书馆，1935）则开始采用“名词”来说明文法中的 noun。汪荣宝、叶瀚编《新尔雅》中对各种名词加以解释，包括：普通名词、单独名词、合体名词、个体名词、具体名词、抽象名词、积极名词、消极名词、绝对名词、相对名词等（第 76 页）。章士钊编《中等国文典》中则说：“名词者，识别一切事物名称之词也。天地间之事物物，不论有形无形，举凡接吾目而能知其名，应吾口而能举其名，触吾思而能忆其名者，皆名词。”（第 4 页）。总之，在 20 世纪初期之后以“名词”来翻译英文的 noun 才逐渐变得很普遍。

- ① 在《自由书》“放弃自由之罪”一节中，任公说：“此二语群学之通语，严侯官译为物竞天择、适者生存；日本译为生存竞争、优胜劣败，今合两者并用之，即欲定以为名词焉。”见梁启超《饮冰室专集》卷 2，上海中华书局，1941，第 23 页。《新史学》中任公说：“所界、能界，所能二字佛典译语，常用为名词。”见梁启超《饮冰室文集》卷 9，台北，中华书局，1978，第 10 页。《生计学说沿革小史》中则说：“《原富》……所用名词，又多为寻常书籍所罕见。”见梁启超《饮冰室文集》卷 12，第 1 页。

严复与梁启超文字上的对抗，延烧到湖南新政中的新旧之争。柴小梵指出：

向者侯官严复译书，务为高古，图腾、宗法、拓都、么匿，其词雅驯，几如读周秦古书。新会梁启超主上海《时务报》，著《变法通义》，初尚有意为文，其后遂昌言以太、脑筋、中心、起点。《湘报》继起，浏阳唐才常、谭嗣同和之……湖南则自江标、徐仁铸号为开新，继以阳湖张鹤龄总理学务，好以新词形于官牍。^①

对于上述报纸、官牍之中新词日益普遍的情况，湖南旧派的领袖王先谦（1842～1917）深感忧虑。他在1898年写给陈宝箴（1831～1900，1895～1898年任湖南巡抚）的信中指出这些新词汇不合“古文之学”，并要求“厘正文体，讲求义法”，以正观听：

自时务馆开，遂至文不成体，如脑筋、起点、压、爱、热、涨、抵、阻诸力，及支那、黄种、四万万等字，纷纶满纸，尘起污人。我公夙精古文之学，当不谓然。今奉旨改试策论，适当厘正文体，讲求义法之时。若报馆刊载之文，仍复泥沙眯目，人将以为我公好尚在兹，观听淆乱，于立教劝学之道，未免相妨。^②

同属旧派的叶德辉（1864～1927）也抱持着类似的意见。他在《长兴学记驳义》〔写于1898年（光绪二十四年）7月〕中批评康有为、梁启超与徐仁铸（1863～1900）等人对于“词章”的看法。他说：

① 柴小梵：《梵天庐丛录》，第1032页。

② 王先谦：《虚受堂书札》，台北，文海出版社，1971，第1805～1806页。

自梁启超、徐勤、欧榭甲主持《时务报》、《知新报》，而异学之诂词、西文之俚语，与夫支那、震旦、热力、压力、阻力、爱力、抵力、涨力等字，触目鳞比，而东南数省之文风，日趋于诡僻，不得谓之词章。^①

王先谦与叶德辉所指出的“碍眼”新词汇十分类似，或许透露两人对此一议题曾交换意见，而相互影响。

上述的争论并未随着戊戌变法之落幕而结束，在康、梁流亡海外之后，反而变得更为激烈。尤其是在梁启超的《新民丛报》与留日学生所编译的书刊如《游学译编》等风行学界之后；新词汇日益普遍。梁任公引进新词汇和他的“新民”思想密切相关。对他而言，随着社会的变迁，“新现象、新名词必日出。或从累积而得，或从交换而来”，此后“新新相引”，社会就会一天天地进步^②。在梁任公的鼓动下，新名词甚至进入考场的试卷与官员的奏折之中。黄遵宪在1903年底写给梁启超的一封信，即指出在任公的影响之下，“大吏之奏折，试官之题目”对新名词趋之若鹜：

此半年中，中国四五十家之报，无一非助公之舌战、拾公之牙慧者。乃至新译之名词，杜撰之语言，大吏之奏折，试官之题目，亦剽袭而用之。精神吾不知，形式既大变矣。实事吾不知，议论既大变矣。^③

① 叶德辉：《叶吏部长兴学记驳义》，收入（清）苏舆编《翼教丛编》，台北，中研院中国文哲研究所，2005，第216页。文中所提及“爱力”一词应该是指汪康年于1896年在《时务报》第12册发表的《以爱力转国运说》一文中所用的词汇。

② 梁启超：《新民说》，台北，台湾中华书局，1978，第57页。

③ 黄遵宪：《水苍雁红馆主人来简》，《新民丛报》第24号（1903），第45～46页。

上述的状况造成了一些反对人士的不满。1903年，由张之洞与张百熙所主导的《新订学务纲要》，规定各学堂“戒袭用外国无谓名词”，并大力抨击“其与中国文字不宜者”，尤其是那些不出自中国古籍的各种日本“通用名词”，认为它们或是“欠雅驯”或是“迂曲难晓”，甚不恰当。该纲要更表示“大凡文字务求怪异之人，必系邪僻之士。文体既坏，士风因之”，将新名词与使用者道德败坏联系在一起，因而主张禁用不雅驯之新名词^①。该文刊出之后，当时在京师大学堂教授心理学的日本教师服部宇之吉，以低调的方式在他所编写的讲义中提出异议。他认为不应以“雅驯”为标准来评估新名词，因为所谓的不雅驯，其实是不习惯。同时他也指出禁用新名词会阻碍新知识的传入，结果将是得不偿失：

奏定学堂章程有不许用新语之不雅驯者一条，然学术欲随时而进步，学者随事而创作新语，亦势所不得免也……玄奘等所创作之语，在当时未必皆雅驯，而今人则不复问其雅驯与否。由是观之，语之雅驯与否，毕竟不过惯与不惯而已。今中国正当广求知识于外国之时，而敢问语之雅驯或因此致阻碍学术之发达，则岂能免颠倒本末轻重之讥乎？^②

服部宇之吉因为教授心理学，有许多语汇“无可代用”，所以不得使用“日本学界常用之语”。这很可能是当时不少新学教师所共同面临的难题。他所谓“语之雅驯与否，毕竟不过惯与不惯”的观点其实很有说服力。不久之后，王国维（1877～1927）即呼应他的看法，发表《论新学语之输入》（1905）一文，肯定日译名词在引进新学术上的价值。他说：

① 1903年《奏定学堂章程》中《新定学务纲要》，引文见《东方杂志》第1卷第3期（1904），第64页。

② 这是服部宇之吉为《心理学讲义》所撰写的前言，转引自黄兴涛《日本人与和制汉字新词在晚清中国的传播》，《寻根》2006年第4期，第46页。

十年以前，西洋学术之输入，限于形而下学之方面，故虽有新字新语，于文学上尚未有显著之影响也。数年以来，形上之学渐入于中国，而又有一日本焉，为之中闲〔间〕之驿骑，于是日本所造译西语之汉文，以混混之势，而侵入我国之文学界。好奇者滥用之，泥古者唾弃之，二者皆非也。夫普通之文字中，固无事于新奇之语也；至于讲一学，治一艺，则非增新语不可。而日本之学者，既先我而定之矣，则沿而用之，何不可之有？故非甚不妥者，吾人固无以创造为也……且日人之定名，亦非苟焉而已，经专门数十家之考究，数十年之改正，以有今日者也。窃谓节取日人之译语，有数便焉：因袭之易，不如创造之难，一也；两国学术有交通之便，无扞格之虞，二也。（叔本华讥德国学者于一切学语不用拉丁语，而用本国语，谓如英法学者亦如德人之愚，则吾侪学一专门之学语，必学四五度而后可，其言颇可味也。）有此二便而无二难，又何嫌何疑而不用哉？^①

王国维很清楚地看到“好奇者”与“泥古者”在词汇论争上的对立，希望走出另外一条路。因此他一方面对于滥用日译新名词或其中不妥者，均有所保留（如日人将 intuition 与 idea 译为“直观”与“观念”，王国维认为即是偏离本义），另一方面则主张大多数的日译名词是国人接受现代学术的一条快捷方式，不宜轻言放弃^②。他所提出的观点并非毫无脉络可循，而是源于他对张之洞所主导的教育改革方案与严复翻译用语的双重不满^③。他从叔本华

① 王国维：《论新学语之输入》，《静庵文集》，收入《王国维遗书》第5册，上海古籍书店，1983，第98～99页。

② 王国维：《论新学语之输入》，《静庵文集》，收入《王国维遗书》第5册，第100页。

③ 有关王国维对严译之批判，参见黄克武《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，第87～88页。

(Arthur Schopenhauer, 1788 - 1860) 的观点出发, 强调哲学(而非张之洞所主张的宋明理学)在教育中的角色, 可由此而培养完整的个人, 而在这方面日本学界已经奠定了重要的基础, 足资效法^①。

上述服部宇之吉和王国维的言论主要是从学术、教育的角度立论。不过新名词所涉及的争论不只在学术、教育方面, 也和政治立场与权力斗争有关。1904年之后, 有一场新、旧党之间的“新名词之战”。不过此时的新、旧党已不仅是维新与反维新之争, 也包括支持“中体西用”的改革派与革命派之间的争论。1904年9月17日, 宣传革命的《警钟日报》记载了一则标题为《新名词被黜》的消息。浙江省拟派遣官绅各10人赴日进修, 培养“速成政法官”, 由浙江巡抚聂缉规(1855~1911, 曾国藩女婿)捐廉筹款, 并亲自考试。结果: “知县赵熙光竟以用新名词过多被黜。闻赵君甚喜新学, 时向浙江藏书楼借阅新书浏览, 为官场中所仅见, 而此次不得与派出洋之列, 知者咸惜之。”^② 赵为广东举人, 事迹不详, 1895年(光绪二十一年)曾与梁启超等人为割让台湾事, 共同上一呈文, 希望能“勿割台湾以塞夷心而慰民望”, 由此可见其与维新派关系密切^③。无论如何, 当时使用新名词无疑具有支持新学的象征意义, 因而受到压制。

这种争执在学校之内更为普遍。1904年, 湖北方言学堂有一名历史教员赵伯威也是常用新语、提倡新学之人, 当时辅佐湖北巡抚张之洞筹办农务、工艺、军事等各类专业学堂的梁鼎芬(1859~1920)对他很不满意, 因而“借故去之”, 并更换了“掀

① 美国学者 Joey Bonner 所撰《王国维》一书对此议题有深入、整体性的分析与批判。请见 Joey Bonner, *Wang Kuo-wei: An Intellectual Biography* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), pp. 21 - 44。

② 《新名词被黜》, 《警钟日报》1904年9月17日, 第2版。

③ 《广东举人陈景华等呈文》, 收入台湾银行经济研究室编《清光绪朝中日交涉史料选辑》, 台北, 台湾银行经济研究室, 1965, 第295页。

拾东洋史要诸书，略为缀连”的另一名教师^①。再者，师生之间也因此而生争端。湖北师范学堂有一门名为“伦常”的课程，其中一名学生“屡以用新伦理名词被斥，深恨之”。有一次他改变写作方式，不用新语，而专用旧词。老师阅读之后十分高兴，“遂大加奖励”。这件事情被支持新派的《警钟日报》报道，并视为笑柄^②。

在言论界，此类冲突更为显著。1904年，《东方杂志》首先刊出《今日新党之利用新名词》，一方面攻击新名词，如“冒险”、“人类平等”、“家庭革命”、“婚姻自由”等；另一方面也对新名词、新学之传播所带来道德的败坏，提出严重的批评：“吾国未有新学以前，国中士大夫，虽黑暗、虽腐败，然旧道德犹存方……自此种新名词出，于是前此之顾忌讳饰而为之者，今则唐然皇然，有恃无恐。”^③这一篇文章刊出之后，“新党”感到不满，因此有人撰写《论今日旧党之用新名词》，认为“今日之旧党，亦恒用新名词，尤为近今新事业之障碍”。他们举出的新名词如“保存国粹”、“排外思想”、“外交手段”、“维持秩序”、“妨碍治安”等观念的使用都影响到新思想的传布，其结论是“新事业可仇，而新名词独不可仇”^④。

旧派人士对此回答并不满意，1906年10月28日，《申报》又刊出《论新名词输入与民德堕落之关系》，《东方杂志》并加以转载，广为传播。这一篇文章仍继续强调“为恶为非者均恃新名词为护身之具，用以护过饰非，而民德之坏，遂有不可胜穷者矣”^⑤。面对这种情况，企图保存“国粹”的人士，如张之洞等，在1905

① 《方言学堂历史教师之优劣》，《警钟日报》1904年9月16日，第2版。

② 《师范学堂笑柄》，《警钟日报》1904年9月16日，第2版。

③ 《今日新党之利用新名词》，《东方杂志》第1卷第11期（1904），第75~76页。

④ 《论今日旧党之用新名词》，《警钟日报》1904年10月17日，第1版。

⑤ 《论新名词输入与民德堕落之关系》，《东方杂志》第3卷第12期（1906），第239~240页。

年之后开始提出“消极”与“积极”的两大策略，消极的是“禁用新名词”，积极的则是“设立存古学堂”^①。然而这些政策都受他人质疑。诚如商务印书馆的高凤谦（梦旦，1870～1936）所论，“今之所谓新名词者，大抵出自翻译，或径用东邻之成语。其扞格不通者，诚不可胜数，然而欲一切屏弃不用，则吾又以为甚难”。因为不但翻译书刊、报章大量使用新名词，甚至“奏定之章程，钦颁之御旨”都用新名词。高凤谦还语带讽刺地说：“又况国粹新名词也，新名词亦新名词也。反唇相稽，未有不哑然失笑者矣。”^②

最有趣的是高凤谦还指出“存古”二字亦非固有词语，且其含义也有问题：“阳湖陆炜士语余曰：存古二字，不成名词。遍稽载籍，就耳目之所睹记，曰好古、嗜古、尊古、重古、修古、考古、师古、法古之属多矣，从未闻有所谓存古者也。”^③除此之外，高凤谦没有注意到其实他在文中所用的“消极”、“积极”两词也是来自日本。

上述新旧双方相互指控对方运用新名词，可以显示新名词的使用，至清末已经到了不可抵挡的局面，无论赞成还是反对，人们在行文论述之时，很难避免这些引自日本的词汇。当时除了上述所谓“禁用新名词”与“设立存古学堂”两种对抗途径之外，还有一种对抗方式是由国人另造新语或修改日译。在这方面严复扮演着很重要的角色。

① 1905年即有此主张，见《两湖总督张札设存古学堂文》，《东方杂志》第2卷第1期（1905），第10～14页。1907年6月，湖广总督张之洞奏请设立湖北存古学堂，以原经心书院故址改设。张之洞当时在奏折中便说：“后如无窒碍，即请学部核定通行，各省一律仿照办理。”后来江苏、山西、安徽、福建、贵州、陕西、广东、四川、甘肃等省相继开办。参见罗志田《温故知新：民间的古学复兴与官方的存古学堂》，《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，三联书店，2003，第83～142页。

② 高凤谦：《论保存国粹》，《教育杂志》第1卷第7期（1909），第80页。

③ 高凤谦：《论保存国粹》，《教育杂志》第1卷第7期（1909），第81页。陆炜士曾主持商务印书馆编译所的辞典部。

三 严复对抗东学与东语

在近代中国翻译史上，严复乃直接自英文翻译西书，与梁启超等人透过日本学术界，间接来认识西方的翻译手法，形成不同的学术传承。严复一直对于梁启超式的“东学”深表不满^①。在1902年写给门生熊季廉的信中，他表达了此一观点：

至一切新学，则不求诸西而求于东。东人之子来者如鲫，而大抵皆滥竽高门，志在求食者也。吾不知张南皮辈率天下以从事于东文，究竟舍吴敬恒、孙揆陶〔钧〕等之骄器有何所得也？^②

须知今日天下汹汹，皆持东学；日本人相助以扇其焰……往者高丽之事起于东学，中国为之续矣。可悲也夫！复愿季廉必无以东学自误也……上海所卖新翻东文书，猥聚如粪壤。但立新名于报端，作数行告白，在可解不可解间，便得利市三倍。此支那学界近状也。^③

严复在1905年（光绪三十一年）底写给曹典球（1877～1960）的

-
- ① 严复的观点其实和梁启超在1921年所撰《清代学术概论》中的自我批判是一致的。任公说“梁启超式”的输入：“无组织、无选择，本末不具，派别不明，惟以多为贵……坐此为能力所限，而稗贩、破碎、笼统、肤浅、错误诸弊，皆不能免。”见梁启超《清代学术概论》，台北，台湾中华书局，1974，第71～72页。
- ② 严复：《致熊季廉·七》，收入严复著，王庆成等编《严复合集》第5册，台北，财团法人辜公亮文教基金会，1998，第19页。孙揆陶应为孙揆钧（一作均，1856～1930）之误，此处所指的是1902年成城学校入学事件，吴敬恒与孙揆钧纠众向驻日公使蔡钧请愿，后被遣送回国。见黄福庆《清末留日学生》，台北，中研院近代史研究所，1975，第20～22页。值得注意的是严复在文中也批评张之洞鼓励留学日本的主张。
- ③ 严复：《致熊季廉·八》，收入严复著，王庆成等编《严复合集》第5册，第21～22页。

信中也大力抨击东学，他说：

大抵翻译之事，从其原文本书下手者，已隔一尘，若数转为译，则源远益分，未必不害，故不敢也。颇怪近世人争趋东学，往往入者主之，则以谓实胜西学。通商大埠广告所列，大抵皆从东文来。夫以华人而从东文求西学，谓之慰情胜无，犹有说也；至谓胜其原本之睹，此何异睹西子于图画，而以为美于真形者乎？俗说之诤常如此矣！^①

这几封信显示严复将中国学界的混乱，主要归诸大量从日文而来的翻译作品，其内容多在“可解不可解”之间，而未能得到西学之精髓。他感叹地说：以“东学”为“新学”的结果，只是造就了一些像吴敬恒、孙揆钧等闹学潮的学生，以及“轻佻浮伪，无缜密诚实之根”的学风。

严复不但对东学不满，对日本译词也采取批评的态度，如好用赘词^②。他和当时许多学者一样，在翻译之时不得不利用部分源于日本的翻译词^③，但他却常常修正日本的翻译，或另铸新词，企图取而代之。严复翻译之时采取好几种不同的手法，或是音译，或是义译，或是两者结合。以下分别举例说明。

首先是音译的翻译语（有些音译也同时具有义译的考虑）。例如，在《群学肄言》中，严复可能为了凸显斯宾塞（Herbert Spencer, 1820-1903）的“社会有机体论”，铸造了一对“拓都”与“么匿”译词〔严复有时亦译为“群”与“己”（或小己）〕。

① 严复：《与曹典球书·三》，《严复集》，第567页。

② 如严复批评日本名词常用复词，过于累赘。他说：“按宪法二字连用，古所无有……宪即是法，二字连用，于辞为赘。今日新名词，由日本稗贩而来者，每多此病。”见严复《宪法大义》，《严复集》，第238页。

③ 马西尼指出严复使用了一些新词，如“化学”、“民主”、“自由”、“文学”、“议院”、“国债”、“保险”等，见马西尼著《现代汉语词汇的形成》，第136页。他似乎没注意严复以“质学”翻译今日的化学。

这两个词在日译中多称为“团体”^①（或社会）与“个人”（或单位）。严复在该书《译余赘语》中对此有所说明：

东学以一民而对于社会者称个人，社会有社会之天职，个人有个人之天职。或谓个人名义不经见，可知中国言治之偏于国家，而不恤人人之私利，此其言似矣。然仆观太史公言《小雅》讥小己之得失，其流及上。所谓小己，即个人也。大抵万物莫不有总有分，总曰“拓都”，译言“全体”；分曰“么匿”，译言“单位”。笔，拓都也；毫，么匿也。饭，拓都也；粒，么匿也。国，拓都也；民，么匿也。社会之变相无穷，而一一基于小己之品质。^②

“么匿”一语源于 unit，而“拓都”应该是来自 total。不过如果我们对照《群学肄言》的原文，发现“拓都”其实是译自 aggregate，严复可能觉得 aggregate 音节过多，因此改以 total 的发音作为译语。在严复的著作中，常运用此一对名词，如在《天演进化论》一文中，他说：

必欲远追社会之原，莫若先察其么匿之为何物。斯宾塞以群为有机团体，与人身之为有机团体正同。人身以细胞为么匿，人群以个人为么匿。最初之群，么匿必少。^③

斯宾塞曰：生物么匿无觉性，而全体有觉性。至于社会则么匿有觉性，而全体无别具觉性。是故治国是者，必不能以国利之故，而使小己为之牺牲。盖以小己之利而后立群，而非以

① 1903 年的《新定学务纲要》中认为“团体”一词“欠雅驯”，见《东方杂志》第 1 卷第 3 期（1904），第 64 页。

② 严复：《译余赘语》，收入斯宾塞著，严复译《群学肄言》第 10 册，台北，财团法人辜公亮文教基金会，1998，第 8 页。

③ 严复：《天演进化论》，《严复集》，第 310 页。

群而有小己，小己无所利则群无所为立，非若生物个体，其中一切么匿支部，舍个体苦乐存废，便无利害可言也。^①

这是严复使用“拓都”与“么匿”的例子，不过我们也可以发现，严复在文中同时也运用日译新名词如“社会”、“个体”、“团体”、“有机”等来辅助阐释其意念。这显示严复在铸造新词之时，也采纳了不少日本翻译语。此一现象十分重要，下文会再作讨论。

“拓都”与“么匿”曾有一段时间活跃于中文世界。其中最欣赏这个译词的可能是鲁迅（1881～1936）。他还猜测“么匿”大概是从中国古书来的，既古雅又音义双关。他说：

从前严几道从甚么古书里——大概也是《庄子》罢——找着了“么匿”两个字来译 Unit，又古雅，又音义双关的。但是后来通行的却是“单位”。^②

然而运用最多者要推梁启超。他在《新民说·论私德》中说：

私德与公德，非对待之名词，而相属之名词也。斯宾塞之言曰：凡群者皆一之积也，所以为群之德，自其一之德而已定。群者谓之拓都，一者谓之么匿。拓都之性情形制，么匿为之，么匿之所本无者，不能从拓都而成有，么匿之所同具者，不能以拓都而忽亡。（按：以上见侯官严氏所译《群学肆言》。其云拓都者，东译所称团体也；云么匿者，东译所称个人也。）^③

此外还有两个例子，一是《新大陆游记》，一是《余之死生观》：

① 严复：《天演进化论》，《严复集》，第315页。

② 鲁迅：《难得糊涂》，《准风月谈》，收入《鲁迅全集》第5卷，第373页。

③ 梁启超：《新民说》，第118～119页。

凡人处于空间，必于一身衣食住之外，而有更大之目的；其在时间，必于现在安富尊荣之外，而有更大之目的。夫如是，乃能日有进步，绎熙于光明，否则凝滞而已，堕落而已。个人之么匿体如是，积个人以为国民，其拓都体亦复如是。^①

佛教之反对印度旧教言灵魂者何也？旧教言轮回言解脱，佛教亦言轮回言解脱，独轮回解脱之主体，旧教惟属诸么匿，佛则么匿与拓都并言之，而所重全在其拓都，此其最异之点也……景教有最精要之一言焉，曰三位一体……以拓都体言之，则曰圣灵，以么匿体言之，则曰灵魂。^②

刘师培（1884～1919）也使用此二翻译语汇，来说明个人与社会之关系以及中西伦理之差异：

社会合众人而后成，个人即为社会之分子。就个人而言之，谓之么匿，或谓之小己。合一群而言之，谓之都拓，或谓之团体。拓都为么匿之范围，么匿为拓都所限制，此即个人与社会之关系也。

西洋以人为本位，中国以家为本位。故西洋以个人为么匿，社会为拓都，拓都、么匿之间别无阶级。而中国则不然。个人社会之间介以家族。故西洋家族伦理始于夫妇一伦，中国家族伦理莫重于父子一伦。^③

① 梁启超：《新大陆游记》，台北，艺文印书馆据光绪二十九年（1903），《新民丛报》临时增刊编印本影印，1966，第191～192页。

② 梁启超：《饮冰室文集》卷17，第2、5页。

③ 刘师培：《伦理教科书》，收入《刘申叔先生遗书》下册，江苏古籍出版社据宁南武氏1936年排印本重印，1997，第2057～2059页。都重万指出，1903年起，刘师培大量阅读严复的译作，这些作品提供了他新鲜的学术术语与崭新的价值尺度，让他从一个新的观点来研究传统学术。见都重万《严复对刘师培学术思想及〈国粹学报〉学术宗旨之影响》，收入习近平编《科学与爱国：严复思想新探》，清华大学出版社，2001，第258～268页。

拓都、么匿甚至还成为学校考试、作文习题。根据郭沫若（1892～1978）回忆：民国初年，天津军医学校的复试中，除了“科学方面的题目”外，还有一道叫做“拓都与么匿”的国文题，让他觉得“莫名其妙”，可见这两个词汇在民初时已经很罕见了：

最最奇特、使我终身也不能忘的，是一道国文题，叫做“拓都与么匿”。这五个字实在令我摩不着头脑。我自己不记得糊里糊涂地写了什么东西去缴了卷。在出场后谁都在叫苦，说莫名其妙……“拓都与么匿”！这样神妙的几个字，我想就是现在的读者，能够懂得的怕也不会有好几个罢？但在我们四川六个人中有一个人却是懂到了。他对我们说：“这是 total and unit 的对译，是严几道的译语。”这个人的姓名我忘记了，他是在四川六个人中考第一名的人。他曾经读过严几道译的斯宾塞的《群学肄言》。他说：“拓都大约是指社会，么匿是指个人。”我的妈！这样伟大的一个难题，实在足以把人难倒。这同时也逼得我这个“么匿”没有胆量等待揭晓……把天津那个“拓都”留在自己的背后去了。^①

郭沫若离开天津之后，去了北京，住在一位朋友的家中。他告诉这位朋友国文考题为“拓都与么匿”时，朋友回答说这样的做法简直是“胡闹”^②。清末民初之时，中小学校考试或作文题以严复译作或严译概念来命题，颇为普遍。胡适（1891～1962）提到1905年他在澄衷学堂时，有一次作文题目是《物竞天择，适者生存，试伸其义》^③；何炳棣则回忆，1936年第四届中英庚款留学考试的英文试题中，中翻英的考题是“舍己为群”的一段文字，何炳棣

① 郭沫若：《少年时代》，收入《沫若自传》第1卷，香港三联书店，1978，第318～319页。

② 郭沫若：《少年时代》，收入《沫若自传》第1卷，第321页。

③ 胡适：《四十自述》，第49页。

说：“汉译英一段定是取自严复自译小穆勒《群己权界论》之后‘通俗化’的短篇论文。”^①

无论如何，民国初年之后“拓都”与“么匿”两个音译名词迅速消逝。又如“涅伏”为严复译自英文的 nerve（神经）一词，他企图取代早期传教士翻译的“气筋”和“脑气筋”（《万国公报》与谭嗣同的《仁学》均使用“脑气筋”）^②。在《天演论》中，他说：“官与物尘相接，由涅伏（原注：俗曰脑气筋）以达脑成觉，即觉成思，因思起欲，由欲命动。”^③ 在《群学肄言》中亦有：“涅伏者（原注：俗名脑气筋），所以主知觉运动，与心肺营卫之张翕也。”^④ 然而其他使用“涅伏”一语者甚少，除了严复之外，大概只有鲁迅使用过^⑤。在1903年出版的《新尔雅》之中，编者在“释生理”中采用了日本翻译的“神经”^⑥，并详细地解说各种神经系统，如“脑神经”、“视神经”、“脊椎神经”等。1911年的《普通百科新大辞典》也采用“神经”，并在其下注明“脑气筋”：

神经（脑气筋）：动物体固有之索状机关，以媒介运动传递感觉为主。又司分泌，由微细之纤维而成。以脊椎及延髓为中枢，分布于身体各部。为网状或树枝状者，谓为末梢神经，司远近各机关之传导感觉。^⑦

① 何炳棣：《读史阅世六十年》，广西师范大学，2004，第144～147页。

② 黄河清：《神经考源》，<http://www.huayuqiao.org/articles/huangheqing/hhq04.htm>（2008/11/24）。

③ 出自《导言二》的按语，见赫胥黎著，严复译《天演论》，台北，台湾商务印书馆，1987，第7页。如严复《〈蒙养镜〉序》中有“涅伏替乱，喜怒变常”，见《严复集》，第255页。

④ 斯宾塞著，严复译《群学肄言》，第77页。“营卫”今译“动脉”。

⑤ 鲁迅：《序言》，《集外集》，收入《鲁迅全集》第7卷，第4页：“我的文章里，也有受着严又陵的影响的，例如‘涅伏’，就是‘神经’的拉丁语音译，这是现在恐怕只有我自己懂得的了。”

⑥ 汪荣宝、叶澜编《新尔雅》，第148～151页。

⑦ 黄摩西编《普通百科新大辞典》，十画，498条。

这样看来，“脑气筋”一词存在的寿命可能要超过“涅伏”。无论如何，民国以后，“涅伏”就完全为“神经”所取代。

“涅伏”与严复所翻译的“涅菩刺斯”（nebulas）和佛教语汇“涅槃”有一字相同，而让人觉得此类翻译语汇具有佛经的意味。这无疑源于严复对佛经的熟稔，因而成为严复音译语的重要特色^①。吴建林在分析严复译词时，曾举出好几个类似的例子。例如严复将 Royal Bank 翻译为“赖耶版克”，自注“赖耶，本梵语，译言王家”。赖耶源自“阿赖耶”，为梵语 alayavijnana（藏识）。其他的音译语如“赖摩”（Lima，秘鲁首都）、“毗勒”（bill，严复自注：“此名交易单，亦日期票。”书后的译名表则称“汇票”）、“须弥”（Himalayas，喜马拉雅）、“羯罗屈阁”（Calcutta，加尔各答）等都有佛教语汇的意味^②。此一特色是否影响到词汇的传播则仍待探究。

“涅伏”一词虽为人们所放弃，不过也有一些严复所创造的音译语继续为人们所使用，例如将 Logic 翻译为“逻辑”。众所周知，严复将 Logic 译为“名学”，用以对抗日译之“论理学”，但是他也兼用音译的“逻辑”。在《穆勒名学》的开始部分，有一节的标题即为“论逻辑之为学为术”。日译的“论理学”一词应来自英文 Science of Reasoning（推理的科学），严复斥之为“浅陋”。章士钊（1881~1973）曾解释为何该词“浅陋”，他说：“诚哉，其浅陋也，盖 Reasoning 仅属于题达逻辑之一部。”“题达”乃 deduction（今译演绎）。章士钊显然认为论理学一词未能包括“阴达”（induction），故不够理想。但是章士钊也批评严译的“名学”，因

① 本书第二章曾提及严复很熟悉佛典，例如 1921 年，严复曾为亡妻王夫人手抄《金刚经》一部，以求冥福。见严复《与诸儿书》，《严复集》，第 824 页。再者，严复也很注意佛教对中国语汇的影响，他说：“名理最重最常用之字，若因果、若体用、若能所权实，皆自佛教东渐而后拈出，而至今政治家最要之字。”见严复《与梁启超书·二》，《严复集》，第 518 页。

② 吴建林：《论严复于〈原富〉内经济类名词之翻译手法及其所译名词之消亡》，第 52~53 页。

为“‘名’字之义，见于吾经典者，容足尽亚里士多德之逻辑，至倍根以后之逻辑，则万万非名字涵义所有”，所以章士钊大力提倡“逻辑”之译语^①。这一个译词也因此而打败了早期传教士所翻译的“辨学”、严复（较支持）的“名学”与日本的“论理学”，成为今日普遍使用的译名^②。

严复所发明的音译还有“版克”（或板克，bank），现译为“银行”^③；“涅菩刺斯”（nebulas），现译为“星云”^④；“拂特”、“拂特之制”（feudalism）或“拂特封建”（音译加上通行之翻译语），现译为“封建”^⑤；“威朵”（veto），现译为“否决”；“美台斐辑”（metaphysics），现译为“形而上学”^⑥等。根据笔者初步的统计，严译名著中被后人放弃的音译名词，其总数要超过两百个。

-
- ① 章士钊：《释逻辑》，收入章含之、白吉庵主编《章士钊全集》第2册，文汇出版社，2000，第210页。
- ② 这几个译名的渊源与竞争可参见 Joachim Kurtz, “Coming to Terms with ‘Logic’: The Naturalization of an Occidental Notion in China,” *New Terms for New Ideas* (Leiden: Brill, 2001), pp. 147–176。
- ③ 严复将银行译为“版克”可能也得到少数人的赞赏，这方面有一个间接的证据。在《新青年》第4卷第3号上有一封读者王敬轩的投书，表示“译音之字，亦复兼义。如……银行曰板克，大板谓之业，克胜也。板克者，言营业操胜算也。精妙如此，信非他人所能及”。刘半农则持反对意见，他说：“先生以‘大板谓之业’来解释这‘板’字，是无论那一种商店都可称‘板克’，不必专指‘银行’；若有一位棺材店老板，说‘小号的圆心血板，也可以在营业上操胜算，小号要改称板克’，先生也赞成吗？”见刘复著，痖弦编《刘半农文选》，台北，洪范书局，1978，第13、29页。据研究，这封投书与回信是钱玄同与刘半农所演的双簧：“一九一八年初，《新青年》为了推动文学革命运动，开展对复古派的斗争，曾由编者之一钱玄同化名王敬轩，把当时社会上反对新文化运动的论调集中起来，摹仿封建复古派口吻写信给《新青年》编辑部，又由刘半农写回信痛加批驳。两信同时发表在当年三月《新青年》第四卷第三号。”见鲁迅《忆刘半农君》的注释，《且介亭杂文》，收入《鲁迅全集》第6卷，第74页。
- ④ 赫胥黎著，严复译《天演论》，第6页。
- ⑤ “拂特”见穆勒著，严复译《群己权界论》，商务印书馆，1930，第78页；“拂特之制”见《群学肆言》，第164页；“拂特封建”见甄克斯原著，严复译述《社会通论》，商务印书馆，1930，第60页。
- ⑥ 《新民丛报》1904年第50号的“新释名”收录有“形而上学”（metaphysics）的解释。译自《教育辞书》，见第116页。

音译名词在刚开始时不易为人所了解，因而引发争执。第一类争执是有关普通名词。例如1912年《民立报》上有一位记者认为音译名词不应兼有义译，容易造成混淆。如严复将Utopia译为“乌托邦”（现作“乌托邦”），而且自以为“巧夺天工”。有些读者对之颇为激赏，说“理想国译为乌托邦，则乌有与寄托二义，皆大显明”^①。不过有些人则不予认同，认为“严译乌托邦，谓等于冰麒麟”、“与洋奴所写之冰麒麟Ice Cream可以同类而观”。以上的观点，显示对于严复同一译词的两极看法^②。第二类争执则有关专有名词的翻译。《民立报》上有读者投书，表示他读到章士钊把一个英国人名翻译为“戴雪”。他认为“译欧洲人名、地名，尤不可类于中土、中地……强以汉姓被西人，是强西人入我国籍，改从汉姓也，是大不可”^③。章士钊则回应说，该人的英文名字发音“确是戴是雪”，而严复在《社会通论》中翻译为“戴视”；而梁启超则译为“谛西”。章士钊说：“谛字音不确，惟以足下名从主人之义绳之，或者谛西为良译乎。”^④这一方面显示音译所造成的诸多困惑，也反映出译名不统一在当时确是一个严重的问题。这涉及学部“名词馆”的设立，下文会再作讨论。不过，也有一些严复翻译的人名为人们所称道，并使用至今。如《天演论》作者“赫胥黎”（Thomas Henry Huxley, 1825 - 1895）原译作“赫施胥”^⑤。王尔敏认为，赫胥黎的翻译“最具深意，使人一见此名，即能领略

① 刘复著，痖弦编《刘半农文选》，第13页。

② 章士钊：《释逻辑》，收入章含之、白吉庵主编《章士钊全集》第2册，第211页；章士钊：《附录：论译名》，收入章含之、白吉庵主编《章士钊全集》第2册，第231页。“冰麒麟”可能是粤语发音之音译，亦作“冰忌廉”，现作冰淇淋。

③ 章士钊：《附录：论译名》，收入章含之、白吉庵主编《章士钊全集》第2册，第231页。

④ 章士钊：《论译名按语》，收入章含之、白吉庵主编《章士钊全集》第2册，第230页。章士钊可能没有想到梁启超是以广东话的发音来翻译此字。

⑤ 赫施胥：《格致小引》，罗亨利、（清）瞿昂来译，清江南制造总局排印本，1886。

其代表人物的学问思想，真是表现了深厚学养。”^①

除了音译语汇之外，严复也创造了不少义译的翻译名词，这方面又可以分为好几类来说。首先，严复所翻译的学科名称几乎全部被放弃，例如生学（生物学）、质学（化学）、计学（经济学）、群学（社会学）^②、斐洛苏非译言爱智（哲学）^③、天学或天官之学（天文学）、名学或名理之学（逻辑）、内景之学（physiology，现为生理学）、鍼验之科（anatomy，解剖学）、言语科（rhetoric，修辞学）、字学（philology，语言学或文献学）、物性之学（ontology，本体论）、智环或学郭（encyclopedia，百科全书）^④等。

其次，严复所翻译的英文文法名词，大多数也被放弃。例如名物（noun，名词）、称代（pronoun，代名词）、区别（adjective，形容词）、云谓（verb，动词）、疏状（adverb，副词）、介系（preposition，此一翻译与目前的介词、介系词很类似）、契合（conjunction，连接词）、叱叹（interjection，感叹词）^⑤。不过也有一

① 王尔敏：《从“互动”这个新词说起》，《水手的话》，台北，世界文物出版社，1977，第133页。

② 有关 sociology（社会学）一语在日本的情况，及其中文之译介，见冯天瑜《新语探源》，第562~565页。王尔敏指出，抗战以后尚引用“群学”一词者，只有钱锺书一人。又，1899年（光绪二十五年），蔡尔康曾将 sociology 翻译为“大同学”，不过也成明日黄花。见王尔敏《名号今昔观》，《桮乘小品》，台北，商务印书馆，1984，第71~72页。

③ 严复在“斐洛苏非”之后自注“译言爱智”，见赫胥黎著，严复译《天演论》，第18页。有关 philosophy 一语之中译，参见钟少华《清末中国人对于“哲学”的追求》，《中国文哲研究通讯》第2卷第2期（1992），第159~189页。

④ 严复：《书〈百科全书〉》，《严复集》，第251页。

⑤ 严复在1900~1902年即开始使用“名物”、“区别”来翻译 noun 与 adjective。例如，他在与梁启超论学时曾说：“譬如 Economics 一宗，其见于行文者，或为名物，或为区别。自当随地斟酌。”见严复《与梁启超书·三》，《严复集》，第518页。不过在《穆勒名学》中，除了“名物”、“区别”采相同的翻译语之外，其他几个词汇的翻译则略有出入，如 verb 译为“动作词”、adverb 译为“形况字”、pronoun 译为“代名字”、conjunction 译为“缀句字”、preposition 译为“缀名字”、interjunction 译为“嗟叹字”。见穆勒著，严复译《穆勒名学》，台北，台湾商务印书馆，1968，第9页。

部分保存下来，例如元音 (vowels)、句法 (syntax)、主语 (subject)、谓语 (predicate)、虚拟语气 (subjunctive mood)、祈使语气 (imperative mood)、及物 (transitive)、不及物 (intransitive) 等^①。

再次，严复义译词之中有不少是源自中国古代的用法，这些较为典雅的词汇也遭到淘汰。钱穆（1895～1990）《师友杂忆》中有一个有趣的例子。1912年（民国元年），钱穆向友人三兼小学创办人秦仲立借阅金陵刻线装本的严译《群学肄言》。仲立希望他阅读时如遇不认识之生字，能查字典并抄录。钱穆归还该书时，仲立不但询问该书大义，还随手翻阅一页，见到“櫓”字，即问该字音义。钱穆回忆了这一段经历：

余答当读“音”，乃地下室也。仲立言然，并云：曾遍查康熙字典未得其字，只有窰字，解地窖。盖中国地下室仅一土穴，西洋地下室加木制，严氏乃特造此字耳。^②

可见严复对于采取古字所做的翻译词，也注意到中西的差异，而加以调整。

严复采用古字所做的义译名词数量不少，兹举数例。如 university 译为“国学”（有时采音译为“优尼维实地”）^③；immigration bureau 译为“徠民之部”^④；bridesmaids 译为“扶娘”；fee 译为“貲”；

① 邹振环：《翻译大师笔下的英文文法书——严复与〈英文汉诂〉》《复旦学报（社会科学版）》2007年第3期，第57页。该文对《英文汉诂》的编纂与影响有详尽的分析。该书署名 Julin Khedau Yen-Fuh，邹振环表示：“严复取以 Julin Khedau 为名，其有何深意，实在有深入研究的必要。”（第53页）其实 Julin Khedau 是严复以英文字母拼写“又陵几道”。

② 钱穆：《八十忆双亲·师友杂忆合刊》，第69～70页。

③ “国学”见严复《斯密亚丹传》，亚当·斯密著、严复译《原富》，商务印书馆，1930，第1页。“优尼维实地”，见亚当·斯密著，严复译《原富》，第136页。

④ 见甄克斯原著、严复译述《社会通论》，第17页。“徠民”二字出于《商君书·徠民第十五》。查索自中研院历史语言研究所“汉籍电子文献数据库”：<http://140.109.138.249/ihp/hanji.htm>（2008/11/14）。

bribe 译为“贼”；telescope 译为“璇玑”；beef 译为“羹脯”^①；lottery 译为“阉博”；market 译为“市廛”；wage 译为“庸”；等等。这些源于古语的翻译，大概较不容易为受到五四白话文运动洗礼之年轻人所喜爱。

在上述几种义译名词之中，有一些不但受到古语启发，而且经过严复斟酌考虑，值得较深入地讨论。例如“有官”、“无官”与“官品”、“非官品”等词（日译为“有机”、“无机”），严复最早在《天演论》中采取此一翻译。在该书“论一”的按语中，严复说：

晚近生学家，谓有生者如人禽虫鱼草木之属，为有官之物，是名官品。而金石水土无官，曰非官品。无官则不死，以未尝有生也。而官品一体之中，有其死者焉，有其不死者焉。而不死者，又非精灵魂魄之谓也。可死者甲，不可死者乙，判然两物。^②

这一段其实不是严复自己的话，而是译自赫胥黎原书的注释，而“官品”源于 organism 一字^③。梁启超对上述的话有深刻的印象，他在《余之死生观》中引用严复所谓“官品一体之中，有其死者焉，有其不死者焉”，并将之与佛教羯磨的看法，所谓“真如”、“无明”相熏相习的理论相比较，认为两者“若合符契也”^④。

根据王道还的研究，《天演论》中这一段按语是赫胥黎征引德国学者魏斯曼（August Weismann, 1834 - 1914，严复译为怀士满）的理论，上文中之“死者”与“不死者”分别指“体质”与“生

① 马西尼注意到严复喜用古语来翻译食物名称。见马西尼《现代汉语词汇的形成》，黄河清译，第136页。

② 赫胥黎著，严复译《天演论》，第3页。

③ Thomas Henry Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays* (New York: D. Appleton and Company, c. 1901), p. 87.

④ 梁启超：《饮冰室文集》卷17，第3页。

殖质”(the germ-plasma)。赫胥黎征引魏斯曼理论的主要目的,是为了批判斯宾塞所支持的“后天形质遗传说”(即 Lamarckian mechanism, 拉马克机制)^①。严复这时或许还不知道日人将 organism 译为“有机”。有机一语的引进中文,最早可能是梁启超透过吾妻兵治(1853~1917)于1899年在东京善邻译书馆所出版的汉译伯伦知理(Johann Kaspar Bluntschli, 1808-1881)《国家学》(*The Theory of the State*),同年梁任公在《清议报》第15期之上发表《国家论》一文。文中在“国家者盖有机体”之下有一说明:“有机、无机皆化学语,有机,有生气也,人兽草木是也;无机,无生气也,土石是也。”^②这一个批注其实是源自吾妻兵治,而略作改动,吾妻氏的原文是:“化学语,动物植物曰有机,金石类曰无机”^③,由此可见,梁任公增加的诠释十分有限。无论如何,有机、无机,以及有机体、无机体或有机物、无机物等语在中国迅速流传,1903年的《新尔雅》上解释该二名词:“具动植物体之生活力者,谓之有机物,无此生活力者,谓之无机物。”^④

至1906年,严复在上海演讲《政治讲义》之时,以有机来翻译 organism 似乎已广为流行,严复将此一翻译与他所使用的“官品”加以比较,而自信地说“官品”的翻译要比“有机”来得好:

按“有机”二字,乃东文取译西文 organism。其字源于希腊,本义为器,又为机关。如桔槔乃汲水之器,便事之机关;而耳目手足,乃人身之器之机关,但与前物,生死异耳。近世科学,皆以此字,命有生者。其物有生,又有机关,以司各种生理之功用者,谓之有机体。不佞前译诸书,遇此等名词,则

① 王道还:《〈天演论〉原著文本及相关问题》,收入黄兴涛主编《新史学第三卷:文化史研究的再出发》,中华书局,2009,第143~147页。

② 伯伦知理著《国家论卷一》,梁启超译,《清议报》第15期(1899),第6页。

③ 伯伦知理:《国家学》,吾妻兵治译,东京,善邻译书馆,1899,第7页上。

④ 汪荣宝、叶瀚编《新尔雅》,第137页。

翻官品。譬如人为官品，以其在品物之中，而有目为视官，有耳为听官，手为司执，足为司行，胃为消化之官，肺为清血之官，皮肤为出液之官，齿牙为咀嚼之官。百骸、五脏、六腑，无一不有其形矣。有形即有其用，此两间品物中，机官〔关〕之最为茂密完具者也。官品云者，犹云有官之品物也。有机体云者，犹云有机关之物体也。禽兽之为官品，与人正同，特程度差耳。故曰，人之异于禽兽者几希。降至昆虫、草木，亦皆官品……官品、有机体二名，原皆可用；然自不佞言，官品二字，似较有机体为优。盖各种木铁机器，可称有机之体，而断不可称官品。然则“官品”二字，诚 organism 之译矣。^①

“官品”一译语也受到鲁迅的喜爱，他在1907年撰写《人之历史》，介绍达尔文生物进化学说及其历史时，反复地使用“官品”一译词^②。然而即使如此，官品还是难逃被淘汰的命运。

又如英文的 organize 与 organization 日译为“组织”，严复则主张翻译为“部勒”。1903年的《新定学务纲要》也对“组织”一词不满意，认为“虽皆中国所习见，而取义与中国旧解迥然不同，迂曲难晓”^③。的确，传统语汇之中“组织”指纺织品的编织，如“波斯尝献金线锦袍，组织殊丽”^④。严复所采用的“部勒”一词其实是传统语汇，指部署、约束或布局^⑤，其意义与 organize 十分

① 《严复集》，第1255页。

② 《鲁迅全集》第1卷，第8~17页。

③ 《新定学务纲要》，《东方杂志》第1卷第3期（1904），第64页。

④ （唐）李延寿撰《北史》卷90《何稠传》，台北，台湾商务印书馆，1987，第2985页。

⑤ “部勒”一词出自《史记·项羽本纪第七》：“每吴中有大繇役及丧，项梁常为主办，阴以兵法部勒宾客及子弟，以是知其能。”查索自中研院历史语言研究所“汉籍电子文献数据库”：<http://140.109.138.249/ihp/hanji.htm>（2008/11/14）。

接近。在《群学肄言》中，他解释“社会”一概念即说：“西学社会之界说曰：民聚而有所部勒（东学称组织），祈向者，曰社会。”^① 其他的例子如：

有呼里庚者，译言黑伯，于俄民之等为下下。顽固之党，特取而部勒之，以为与立宪背驰之利器，大都主煽动民讹，而诮诱犹大。^②

有西班牙贵冑军官名罗耀拉（Don Iñigo de Loyola）者，慨旧教之陵迟，乃结合同志少年，别立章规，以为宗教中兴之业。一千五百三十七年，立耶稣军之号，名助罗马教皇，故其入罗马也，教皇保罗第三甚悦礼之。顾其宗旨部勒，所与旧天主教异者，可略言如下：以兵法部勒宗徒，如耶稣军者，泰西古亦有之，如天下列 Templar 是已。^③

又或以宗教崛起，信奉既同，其众遂合。而以战争之故，有部勒署置之事，而机关亦成。^④

清末民初，严复将“部勒”一词与西文的 organize 会通之后，“部勒”曾流行过一段时间。如李伯元（1867~1906）的《文明小史》第42回谓：“我现在办的这些学堂，全靠着压制手段部勒他们，倘若他们一个个都讲起平等来，不听我的节制，这差使还能当吗？”^⑤ 又如蔡元培《欧战后之教育问题》言：“军国民教育重在整齐、严肃，尤在服从。持此主义者，常用军法部勒学生，而尤时时以尊爱王室之道德勉励之。”^⑥ 1917年林语堂在《科学》第3卷

① 严复：《译余赘语》，《群学肄言》，第8页。

② 严复：《一千九百五年寰瀛大事总述》，《严复集》，第175页。

③ 严复：《续论教案及耶稣军天主教之历史》，《严复集》，第192页。

④ 严复：《政治讲义》，《严复集》，第1267页。

⑤ 李伯元：《文明小史》，台北，广雅出版公司，1984，第334页。

⑥ 蔡元培：《欧战后之教育问题》，收入高平叔编《蔡元培全集》第3卷，浙江教育出版社，1997，第592页。

第10期发表的《创设汉字索引制议》一文中写道：“百年以还，欧洲学术可云浩溥，然部勒区分一检即得者，则索引之制之所赐也。”^① 上面的第一、二个“部勒”学生的例子可能与严复译词无关，而是源于传统语汇，第三个例子中“部勒”词汇的用法，则较接近今日“组织”的概念。然而无论如何，“部勒”一词也不敌日译的“组织”，今日几乎已完全被淘汰。

众所周知，上文中的“社会”二字译自英文的 society，由此衍生出以“社会学”来翻译 sociology。严复企图以“群学”取代日本的“社会学”一词，然此一尝试并不成功。不过严复并不反对“社会”一译语。他将甄克斯（Edward Jenks, 1861 - 1939）的书翻译为《社会通论》（*A History of Politics*），而且在他的著作与翻译中大量使用“社会”。这主要是因为严复其实是要区别“群”与“社会”，认为社会只是群的一种，是有法度规范的群。在《群学肄言》的《译余赘语》中他曾对此加以说明：“荀卿曰：‘民生有群’。群也者，人道所不能外也。群有数等，社会者，有法之群也。社会，商工政学莫不有之，而最重之义，极于成国。”^② 接着严复就征引中国的字书来诠释，认为汉语“社会”的翻译是配合西义：

尝考六书文义，而知古人之说与西学合。何以言之？西学社会之界说曰：民聚而有所部勒（东学称组织），祈向者，曰社会。而字书曰：邑人聚会之称也。从口，有区域也，从卩，有法度也。西学国之界说曰：有土地之区域，而其民任战守者曰国。而字书曰：国，古文或，从一，地也，从口，以戈守之。观此可知中西字义之冥合矣。^③

① 转引自朱立文、刘淑玮《林语堂先生是我国近代索引之学的开拓者》，<http://www.cnindex.fudan.edu.cn/zgsy/2003n1/linyutang.htm> (2008/11/14)。

② 严复：《译余赘语》，《群学肄言》，第8页。

③ 严复：《译余赘语》，《群学肄言》，第8页。

严复所引的字书是东汉刘熙所撰《释名》，原文如下：“周制九夫为井，其制似井字也，四井为邑，邑犹悒也，邑人聚会之称也。”^①严复认为“社会”在传统语汇指“邑人的聚会”，而“邑”即包含区域与法度的意思，因此译文与原文是配合的，这也显示“社会”是一个很好的翻译。严复在《群己权界论》、《社会通论》、《政治讲义》之中，都使用“社会”来翻译 society、social 等字眼^②。这样一来，严复确实倾向使用自创的“群学”来翻译 sociology，而不用日译的“社会学”；不过，他并不反对使用日译的“社会”，而且在概念上将群与社会加以区隔。

严复对于自由、权利等日译语汇，以及人权、女权等词，都非常不满意^③。在《名学浅说》中有一段按语：“复按：今新学中最足令人芒背者，莫若权利、人权、女权等名词。以所译与西文本义，全行乖张，而起诸不靖思想故也。”^④在上述的几个词语中，最值得深入讨论的是“权利”一词。日文中将 right 一词确定以“权利”来翻译，有一个复杂的发展过程。福泽谕吉（1835～1901）将 right 译为“通义”，但此一翻译并未被人们所接受。日人将 right 译为“权”、“权利”，要到 1868 年西周（1829～1897）翻译出版《万国公法》以后，至明治中、晚期，才逐渐地固定下来。他参阅了丁韪良（William Alexander Parsons Martin, 1827～1916）

①（汉）刘熙：《释名》，收入（清）王谟辑《增订汉魏丛书八十六种》卷1《释州国第七》，台北，大化书局据清乾隆辛亥五十六年（1791）金溪王氏刊本影印，1979，第847～1页。

② 严复从文字学的角度讨论社会，对当时人有所启发，例如刘师培在1904年11月25～26日的《警钟日报》上发表《论小学与社会学之关系》，探讨文字中所反映的社会演变，显示刘师培对《群学肄言》与《社会通论》等书非常熟稔。亦见王元琪《辛亥革命前刘师培的学术研究》，《华夏文化》2006年第1期，第61页。

③ 严复将日人所翻译的“自由”改为“自繇”，因为他认为此一概念“本一名，非虚乃实”，见拙著《自由的所以然：严复对约翰弥尔自由思想的认识与批判》，第48～49页。

④ 《严复集》，第1055页。

的中译本，使用“权”、“权利”来翻译 right，而普遍为人们所接受，并由留日学生再传回中国^①。然而西周同时将 power（力量）也翻译为“权”。这显示西周对基于自然法的 right 与基于人为之法的 power，不加区别。直到今日，仍出现将 right 与 power 翻译为读音相近的“权利”与“权力”混淆的情形^②。

严复不同意日人将 right 译为“权利”，他认为这是“以霸译王”（无论“权宜”或“权谋”都具有负面的意义）^③，将西方一个具有正面意义的词翻译为一个带有负面意义的词，因此另行译为“职”或“直”，如“天直”、“民直”。因为他觉得 right 在西文中也有直线、直角之意（right line 与 right angle），而中文的“直”也有“职”的意思，两者相互配合。不过，在翻译与 rights 相关的词语时，他并不重复使用单一的词汇来翻译这个字，而常常依据上下文来作调整。他将此一态度称为“随地斟酌，不必株守……在己能达，在人能喻，足矣”^④。例如，他将 rights and interests 合并翻译为“权利”；有时又将 interest 翻译为“权利”；他也把 constituted rights 翻译为“权利”。根据笔者的考察，当弥尔所称的 right 表示自然权利或不可让渡之权利时，严复倾向于翻译为“天直”、“民直”；然而当 right 与 interest 合用，而具有个人利益之意涵时，他则采用“权利”^⑤。

① 柳父章：《翻訳とはなにか——日本語と翻訳文化》，东京，法政大学出版社，1985，第78页。

② 柳父章：《翻訳とはなにか——日本語と翻訳文化》，第80~81页。

③ 刘禾研究《万国公法》的翻译，指出“right”一词在国际法的实践之中本来就具有“霸”的性质，这样一来具有负面意义的“权利”一译词其实是配合 right 的意涵。Lydia H. Liu, *The Clash of Empire: The Invention of China in Modern World Making*, Cambridge: Harvard University Press, 2004, p. 131.

④ 严复：《与梁启超书·三》，《严复集》，第518页。

⑤ 见拙著《自由的所以然》，第168~169页。严复将 right 译为“民直”似乎没有得到回响。1903年《新民丛报》25期上有一篇讨论翻译问题的文章。该文作者显然对日译名词不满，尤其是将俄罗斯译为“露”、将“德意志”译为“独”。他还说：“近人好用日本新名词以自炫者，吾不解其何心矣。”然而对于严复的译词“民职”、“民直”，他还是有所保留，认为“未敢遽谓然”。见该书第75页。

以上所提到的几个例子可以显示，严复在对抗东语之时，有时另造新词，有时则在翻译之中一方面利用日译词语，另一方面也修正日译新名词。然而即使是严复深思熟虑所翻出的“官品”、“部勒”、“直”等语，都敌不过日译的“有机”、“组织”、“权利”。另一些类似的例子，如严复将 compromise（妥协）译为“得半”，将 neuter gender（中性）译为“罔两”，都有其深意，却不敌日译^①。再者，严译的“天演”（evolution）亦为日译的“进化”所取代，此一过程香港中文大学的蒋英豪教授有详细的研究，兹不赘述^②。这显示翻译语本身的优劣似乎并无法决定它们是否会为人们所接受。

四 严复与译名统一工作

上述严复译词与日译新名词之竞争，显示清末翻译名词的混乱，以及译名统一之迫切，而严复在这方面所做的成绩也不尽理想，以致未能有效对抗东语。从中西接触的初期，即有传教士提出译名统一的问题，同文馆的译学馆也曾尝试此一工作^③。不过清政府对此问题所采取的最重要的一次制度性的努力，要属在学部之下设立“编订名词馆”一事。该馆从1909年底设立，至辛亥革命方

① “罔两”一词最早出现在1904年严复出版的《英文汉诂》中，意指词性在阴性、阳性之外，另有一范畴，“物之无牝牡阴阳可论者，别立一属，谓之罔两”（第19页）。严复在评注《庄子》时也对此有所说明：“凡物之非彼非此者，曰罔两。魍魉罔两，介于人鬼物魑之间者也。问景之罔两，介乎光影明暗之间者也，此天文学者所谓暗虚者也。室中有二灯，则所成之影皆成暗虚，必两光所不及者，乃成真影。前之罔两，既非人鬼，又非物魑；后之罔两，既非明光，又非暗影；此命名之义所由起也。”见严复《庄子评语》，《严复集》，第1108页。笔者感谢新竹清华大学刘人鹏教授提供此一信息。

② 蒋英豪：《晚清“天演”、“进化”二词的消长》，《中国文化研究所学报》第46期（2006），第73～89页。

③ 王树槐：《清末翻译名词的统一问题》，《中央研究院近代史研究所集刊》第1期（1969），第47～82页。

告一段落。当时的学部尚书荣庆（1859～1917）聘任严复担任该馆的总纂（1909～1911）^①。严复在写给妻子朱明丽的信中谈到此事：“学部又央我审定各科名词，此乃极大工程之事，因来意勤恳，不可推辞，刻已许之”；“学部编订名词馆，已于□开办，月薪馆中及丞参堂两处，共京足三百两”^②。名词馆的工作纲领与严复的权责如下：

查各种名词不外文实两科，大致可区六门。一曰算学。凡笔算、几何、代数、三角、割锥、微积、簿记之属从之。二曰博物。凡草木、鸟兽、虫鱼、生理卫生之属从之。三曰理化。凡物理、化学、地文、地质、气候之属从之。四曰舆史。凡历史、舆地、转音译义之属从之。五曰教育。凡论辨、伦理、心灵教育之属从之。六曰法政。凡宪政、法律、理财之属从之。惟各种名词繁赜或辨义而识其指归，或因音而通其假借，将欲统一文典，昭示来兹，自应设立专局，遴选通才，以期集事。拟暂借_E部东偏考院，作为办公之地，名曰编订名词馆。即派严复为该馆总纂，并添分纂各员，分任其事，由该总纂督率，分门编辑，按日程功。其一切名词，将来奏定颁行之后，所有教科及参考各书，无论官编民辑，其中所用名词有与所颁对照表歧异者，均应一律遵改，以昭画一。^③

在《教育杂志》之上，也摘要刊登了上述的内容^④。严复任职之后需“自寻帮手”^⑤，因此他立刻着手聘请分纂，参与工作。他在写

① 严璩：《侯官严先生年谱》，《严复集》，第1550页。

② 《严复集》，第747、750页。

③ （清）刘锦藻：《清朝续文献通考》第2册卷101《学校八》，台北，台湾商务印书馆，1987，第8601页。

④ 《名词馆编纂之纲领》，《教育杂志》第1卷第11期（1909），第82～83页。

⑤ 《严复集》，第747页。

给甥女何纫兰的信中表示：“名词馆开办后，尚为得手，分纂调聘亦无滥竽；惟部中诸老颇欲早观成效，不得不日夜催趲耳。”^① 严复这一期间在写给妻子朱明丽的信中，也反复提及工作繁重，“我在此间责任颇重，且赶数月成书，故甚忙迫”；“馆事极繁重，刻须日日到部到馆，既受责任，不能不认真作去耳”^②。严复上文中所说的“部中诸老”应是指当时担任学部侍郎的严修（1860～1929）与宝熙（1868～1930?）。馆中的分纂则有常福元、曾宗巩、刘大猷、王国维、王用舟、高近宸、王世澄、林志琇、魏易等人^③。其中最有名的大概是王国维，他不但学过欧洲语文，也通日文。此外，常福元（1874～1939）毕业于天津水师学堂，是严复的学生，曾任职于京师大学堂译书局（辛亥革命后，任中央观象台天文科科长），擅长天文、历算、力学等。魏易精通英文，曾任京师大学堂英文教习。庚子事变后，魏易曾在杭州协助林纾翻译《民种学》〔*Ethnology*，德国哈伯兰（Michael Haberlandt，1860～1940）原著、英国鲁威（James H. Loewe）原译〕、《黑奴吁天录》（*Uncle Tom's Cabin; or, Life among the Lowly*）与莎士比亚的作品等。由此可见，这些分纂显然都不是滥竽充数之辈。严复甚至还想网罗他的学生伍光建（1866～1943）来名词馆任职，可惜伍光建有所顾虑，未能应聘^④。

严复在此期间的一项重要工作是编纂《国民必读》，从1909年12月21日开始，至1910年2月5日完成，共7卷。该书的目的是普及教育，供贫民与失学之人阅读。除了这一套书之外，学部同时还编辑了《简易识字课本》，以应预备立宪期间国民教育之需。至1910年，学部的“编译图书局”与名词馆共同完成了统一规范教科书中的名词，并完成了算术、生物、物

① 《严复集》，第841页。

② 《严复集》，第755页。

③ 皮后锋：《严复大传》，第365页。

④ 皮后锋：《严复大传》，第363页。

理、化学、地理、心理、宪法等科的教科书，还公布了各学科中外名词对照表^①。1911年3月26日，《申报》有一则“学部新编各种教科书”的广告，除了有修身、国文、算术、格致各科的“教科书”与“教授书”之外，还有严复所编辑的《简易国民必读课本》。

严复所负责的名词统一工作，显然成果并不令人满意，他只进行了初步的工作，而无法达到上述纲领所要求的“奏定颁行之后……一律遵改，以昭画一”。在这期间民间的出版社亦发现专门学科的语汇辞典具有高度的市场价值。这时出版的书籍包括：钱恂、董鸿祎编的《日本法规解字》（1907），商务印书馆编的《物理学语汇》（1908）、《汉译日本法律经济辞典》（1909）等^②。其中规模最大的一套书要属由东吴大学汉文教习黄人（摩西）编辑、上海国学扶轮社于1911年出版的《普通百科新大辞典》^③。

这一套书共15册，全书“一百数十万言”^④，收集词条11865条，据统计，其中仅5500条属于社会科学方面，其他部分则为科学与技术方面的词汇^⑤，全书依照笔画排列，并附分科索引。该书《凡例》中的数条对全书宗旨有简要说明：

本书搜辑一切学语，调查种种专门学书籍为基础，中外兼赅，百科并蓄，以适用于教员考检，学子自修为宗旨。

① 关晓红：《晚清学部研究》，广东教育出版社，2000，第379页。

② 王树槐：《清末翻译名词的统一问题》，《中央研究院近代史研究所集刊》第1期，第67～68页。

③ 有关黄人的生平，见王永健《“苏州奇人”黄摩西评传》，苏州大学出版社，2000。有关《普通百科新大辞典》，则见米列娜《未完成的中西文化之桥》，收入陈平原、米列娜编《近代中国的百科全书》，北京大学出版社，2007，第135～154页。

④ 黄摩西：《序》，《普通百科新大辞典》，第2页。

⑤ 陈平原：《晚清辞书视野中的“文学”——以黄人的编纂活动为中心》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》第44卷第2期（2007），第65页。

一切学语以学部鉴定者为主，余则取通行最广者。

吾国新名词大半由日本过渡输入，然所用汉字，有与吾国习用者相同而义实悬殊者，又有吾浑而彼画，易涉疑似者，皆随条分析。^①

该书卷首有编者黄人的自序，以及严复所写的序言。我们不清楚国学扶轮社与严复的关系，不过如上所述，该社曾出版《林严合钞》，可能与严复曾有接触，至少双方对提倡国学与翻译词统一的问题立场相近。然而这一套书会由严复作序，主要还是因为他当时负责编订名词馆的工作。严复在序中对于该书表示赞许，认为可以“丰佐吾事”而“裨补教育”，因而欣然为之作序^②。当然我们对照上述凡例所言“一切学语以学部鉴定者为主”，也显示该书主动地配合学部编订名词馆的工作方向。

这一套书的市场反应颇佳。在1911年5月1、7、14、17等日《时报》之上有该书的两则广告，一则表示“普通百大辞典准五月二十日出版”，另一则是“预约截止广告”，表示该书定价8元，预约七折，目前预约状况踊跃，已超过9200册，并将于出书前三日停止优惠：

本书搜罗丰富、体例完密、解释精当、引证详确，图表均属，应有尽有。洵参考之大全书。教员试验，学子自修，尤为切用……预约二次，售去九千二百余部，所存无多。准予出书前三日截止。^③

以上的广告或有夸大之处，不过该书在1911年5月问世、6月再

① 黄摩西：《凡例》，《普通百科新大辞典》，第1页。

② 严复：《序》，黄摩西编《普通百科新大辞典》，第1~5页。

③ 《时报》1911年5月1日，第1版。

版、7月三版，当年冬天更预备出第四版，加印3000册。该社接着还出版了《文科大辞典》^①，由此可见出版此类书籍确实有利可图。这大概是民间出版机构比学部更积极编辑此类书刊的根本原因。

不少的学者都认为《普通百科新大辞典》所收录新知识用语主要采取日本新名词，并刊载大量日本所翻译的地名和人名，这主要是因为编者所依赖的参考书籍大多数是日文书与日译本^②。这一个观察是正确的。那么在这一套由严复作序的辞典中，严复的译语究竟保留了多少？根据笔者的考察，编者绝大部分都采取日译词汇，而放弃严译。例如书中收录了“神经”、“星云”、“单位”、“权利”、“银行”、“望远镜”、“社会学”、“人类学”、“进化论”、“有机体”，等等。如上所述，“神经”之下附了早期的译语“脑气筋”，却没有“涅伏”。不过也有一些词语附了严复译语，例如，在“三段论法”之下附了“联珠”；在“人为淘汰”之下附了“择种留良”；“伦理学”之下附了“名学”；“经济学”之下附了“计学”。在书中所收录的1万多词条中，严复译语被采取作为主条目者仅有：“物竞天择”、“适者生存”、“内籀”（后附“归纳”）与“外籀”（后附“演绎”）。不过上述四个严译条目中，“内籀”与“外籀”最后还是被日译所取代，这样一来《天演论》中的“物竞天择”、“适者生存”是仅存的词条。这反映了严复译语在清末“新名词之战”中的结局。

五 小结

清末的新名词之战到民国初年之后已逐渐销声匿迹，日译新名词取得了绝对的胜利，由严复作序的《普通百科新大辞典》一书，

① 陈平原：《晚清辞书视野中的“文学”——以黄人的编纂活动为中心》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》第44卷第2期（2007），第73页。

② 实藤惠秀：《中国人留学日本史》，第212页。

即标志着严复的挫败与日译的成功。今日少有国人会意识到“团体”、“组织”、“膨胀”、“舞台”、“代表”等词汇是从日文来的。《荀子·正名篇》曾说：“名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成，谓之实名。名有固善，径易而不拂，谓之善名。”^① 上文中所谓“约定俗成”大致上可以解释日译名词的成功。这些新名词反复地出现在大众传播媒体（各种报刊）、翻译书籍、教科书、百科辞典等出版品之中，而广泛传播，又创造出上游字、下游字结合成的语汇体系，因而发挥了铺天盖地的影响力。相对来说，严复的翻译作品只占了出版市场之中比较小的一部分，再加上在大众传媒方面，严复在清末经营《国闻报》失败之后，即不再涉足报刊市场，最后只好在语言战争中败下阵来。不过，我们也不能忽略荀子还有“名有固善”的观点。对他而言，语言文字的创造仍存在一个绝对的标准，只不过“名”的好坏与其是否能“约定俗成”，并无必然的关系，名词翻译亦可作如是观。严复非常努力地创造“径易而不拂”（简单明了而又不矛盾）的“善名”。他很清楚地意识到译名要有文字学的基础，并奠定在译者对翻译双方（所谓的主方语言与客方语言）文化背景的深刻认识之上，亦即一方面应上溯西文原字在希腊文或拉丁文中的原意，另一方面要寻找在中国文字学上有来历的适当名词来翻译西字，并细查其两方词汇的文化与思想背景。严复所创造的译语，如以“乌托邦”翻译 Utopia、以“智环”翻译 encyclopedia，以及以“民直”来译 right，都是很好的例子。很可惜，在各种因素影响下，严译名词未能更广泛地为人们所采纳，然而他所掲橐的“信、达、雅”的理想，无疑值得我们继续追求^②。只是民国之后，严复所喜爱的古雅汉语，在梁

① 查索自中研院历史语言研究所“汉籍电子文献数据库”：<http://140.109.138.249/ihp/hanji.htm> (2008/11/14)。

② 据笔者所见，严复之后仅贺麟在翻译西方哲学著作时跟着严复的思路，一方面“郑重订定译名”，主张翻译名词要有文字学与哲学史的基础，另一方面认为

启超式的“东语”与五四白话文运动的双重夹击之下，显得有些过时。同时，随着语汇的挫败，他以典雅古文来结合西方新知所传达的文化典范，在激进化、反传统的时代中也难逃曲高和寡的命运。

“对于日本名词，须取严格批判态度，不可随便采纳……徐图从东洋名词里解放出来”。见贺麟《译序》，鲁一士：《黑格尔学述》，贺麟译，台北，台湾商务印书馆，1995，第29～30页。该书于1936年由上海商务印书馆初版。

第五章

灵学济世：上海灵学会与严复

民国初年之后，严复不但在文字上与时代青年渐行渐远，在思想上双方也发生了激烈的冲突，这涉及双方对科学与宗教的不同观点。严复受赫胥黎与斯宾塞影响，认为科学无法解决所有的事情，因此科学的进步虽会消除迷信，却不会影响到宗教的发展。这是因为“真宗教必与人道相终始者也。盖学术任何进步，而世间必有不可知者存。不可知长存，则宗教终不废”^①。严复又说：

社会之有宗教，即缘世间有物，必非虑智所得通，顾夫天演日进无疆，生人智虑所通，其范围诚以日广，即以日广之故，而悟所不可知者之弥多，是以西哲尝云：“宗教起点，即在科学尽处。”而斯宾塞亦云：“宗教主体在知识范围之外 Religion—it [its] subject mater [matter] passes the sphere of the intellect (Spencer [,] First Principles. [,] p. 12)。”^②

① 严复：《进化天演》（1913），收入孙应祥、皮后锋编《严复集补编》，第147页。

② 《严复集》，第327~328页。严复的引文有一些错误，原文是：“since Religion under all its forms is distinguished from everything else in this, that its subject matter is that which passes the sphere of experience.” 严复将“经验”（experience）误记为“知识”（intellect）。见 Herbert Spencer, *First Principles*, 2nd ed. (London: Williams and Norgate, 1867), p. 17。

五四新文化运动的支持者则倾向采取“科学主义”（scientism）的立场，主张科学万能。上述两种不同的观点至1920年代以后，进一步引发了有名的“科玄论战”。

1917年的灵学会事件成为双方思想论争的冲突点。《新青年》的同仁对于严复等人参与灵学会，并发表支持灵魂不灭的看法，很不以为然，因而大力抨击。本章首先将澄清灵学会的渊源，再讨论它与严复思想的关联性，以此显示文化转型时期中国知识分子思想的复杂面貌。

一 从一页报纸广告说起

1918年4月10日，上海《时报》第4版刊登的是全版广告（图1）。这一张全版的广告，可以让我们感受到民国初年，在五四运动前夕，上海城市生活中特有的一种文化气氛。在这一版之上，除了大家所熟知的化妆品、药品广告，例如治雀斑、粉刺的“镜面散”，治咳嗽等疾病的“艾罗疗肺药”、“驢制半夏”，以及治疗男子纵欲过度、女子白带与不孕的“广嗣金锁丸”，与代表现代文明的“博利安的电灯泡”（Brilliant Wire Lamps）之外，有两则看似无关，却揭示了科学对生活、消费所造成的冲击的广告。一则是设在日本神户的“中国精神研究会”会长鲍芳洲所刊登函授“催眠术”的广告^①，该会宣称催眠术可以解决“精神之修养”、“身心之健康”，乃至“宇宙间一切奇奇妙妙不可思议之现象”，此一广告并得到云南督军唐继尧（1883～1927）等名人的背书。该会

① 鲍芳洲为广东省香山县人，在日本学习催眠术，1911年在神户组织“华侨催眠术研究社”，不久即改名为“中国精神研究会”，教导华侨与日人催眠术，该会出版《精神杂志》，还发行一些教导催眠术的小册子。鲍芳洲著有《千里眼研究法》、《气海丹田吐纳法》、《心身锻炼养气法》等书。其生平思想见志贺市子《近代上海のスピリチュアリズム》，收入编集部编《アジア遊学84：アジアのスピリチュアリティ——精神的基層を求めて》，东京，勉诚出版，2006，第66～67页。

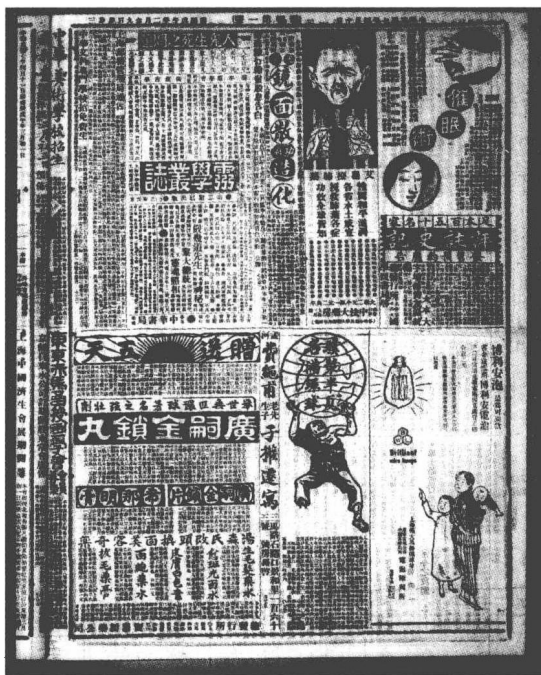


图 1

资料来源：上海《时报》1918年4月10日，第4版。

也在上海设有分会，招收会员，传授催眠术。钱穆在《八十忆双亲·师友杂忆合刊》中即说，他与友人透过此一管道，修习催眠术^①。另一则是上海灵学会招募会员，研究“人鬼生死之问题”，并推销在上海中华书局、文明书局代售的《灵学丛志》之广告，该杂志“每册三角，会员全年十二册，收三元”。这两者共同显示

^① 钱穆回忆在1919年时：“余与怀天又读鲍芳洲催眠术书而喜之，曾召学生作练习。后见报载鲍芳洲在上海面授，只一周即可毕业。余以惜费不往，后乃以积钱买了一部《资治通鉴》。怀天一人往，谓归来仍可两人同习。”文中之怀天，乃钱穆在无锡县立第四高等小学之同事朱怀天，据钱穆所述，“怀天特喜新所学之自我催眠……每天下午四时即在其寝室习自我催眠。余曾至其室观之，其术颇似静坐”。见钱穆《八十忆双亲·师友杂忆合刊》，第84页。

民初城市生活中“科学”概念的模糊性，以及经由科学、宗教与传播媒体交织互动，形成人们消费“现代”、“知识”之情景^①。

催眠术与灵学是彼此相关的两门新兴的学科，也有人认为灵学其实包含了催眠术。例如，吴光指出五四时期中国灵学之内容有四大类：一是“天眼通”，宣扬有些人具有遥视、透视的特异功能；二是宣扬人死后灵魂不灭，并可透过特殊方法证实其存在；三是“传心术”、“心灵感通”，认为人与人可以透过心灵感应，交流思想；四是“降神术”、“催眠术”，宣传人的灵魂可与鬼神沟通，代鬼神宣言^②。当时以“灵学”为名研究的群体，除了上海灵学会之外，1919 年在北京由迂仲良、朱翰墀、朱品三等人创设了“北京悟善社”（1925 年改名为“救世新教”），设立“广善坛”，并出版《灵学要志》（1919~1923）。该社宣称：“《灵学要志》一书，贯彻三教真理，堪供灵哲学家之研究。其间所言性命因果，尤足劝世化俗。”^③此外在各地也有一些性质类似的团体（详下）。

过去也有不少学者曾注意到此一现象，不过从五四运动开始，如鲁迅、胡适、钱玄同、陈独秀等人，就把灵学说成“封建迷信”，1918 年 5 月至 1919 年 4 月，宣扬五四新文化运动的《新青年》之上，发表了大量批判灵学的文章。其中鲁迅的话很有代表性，他说：

现在有一班好讲鬼话的人，最恨科学；因为科学能教道理明白，能教人思路清楚，不许鬼混，所以自然而然的成了讲鬼

① 两则广告出现的频率不同，以 1918 年 4 月的《时报》来说，催眠术的广告刊登了四天（4 月 8~11 日），灵学会的广告只登了一天（4 月 10 日）。

② 吴光：《灵学·灵学会·〈灵学丛志〉简介》，收入中国哲学编辑部编《中国哲学》第 10 辑，三联书店，1983，第 432~433 页。

③ 吴光：《灵学要志》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局研究室编《五四时期期刊介绍》，三联书店，1959~1979，第 624~625 页。有关悟善社、救世新教的历史，请见酒井忠夫《近·现代中国に于ける宗教结社の研究》，东京，国会刊行会，2002，第 91~128；志贺市子：《中国のこっくりさん——扶鸾信仰と华人社会》，东京，大修馆书店，2003，第 172~173 页。

话人的对头。于是讲鬼话的人，便须想一个方法排除他。其中最巧妙的是捣乱。先把科学东扯西拉，鼻进鬼话，弄得是非不明，连科学也带了妖气……《灵学杂〔丛〕志》内俞复先生答吴稚晖先生书里说过：“鬼神之说不张，国家之命遂促！”……据我看来，要救治这“几至国亡种灭”的中国，那种“孔圣人张天师传言由山东来”的方法，是全不对症，却只有这鬼话的对头的科学！——不是皮毛的真正科学！——^①

力倡无神论的胡适很同意鲁迅对灵学的看法，他不但批判扶乩鬼神之说，也对灵学研究抱持着讥讽的态度。他在1921年写《〈红楼梦〉考证》，碰到一个不可解之处，曾调侃地说：“这谜只好等上海灵学会把曹雪芹先生请来降坛时再来解决了！”^② 钱玄同则用讽刺的口吻，把研究灵学、丹田与其他负面性的文化现象如垂髻、缠足、磕头、叉麻雀、吸鸦片烟、干支纪年、纳妾、守贞等视为清朝“根本命脉所在”，也是民国初年大清“遗老”、“遗少”力图保存的“国粹”^③。

此后凡是讨论灵学的文章，大多依循此一思路，将灵学或相关的灵异现象视为应予全力抨击的对象，并从“现代—传统”、“科学—迷信”、“唯物—唯心”等二元对立的角度，来看《新青年》与《灵学丛志》的辩论。如吴光在1981年指出：

① 本篇最初发表于1918年10月15日出版的《新青年》第5卷第4号上，署名唐俟。见鲁迅《热风——三十三》，《鲁迅全集》第1卷，第298~302页。

② 胡适早年在《竞业旬报》上发表的小说《真如岛》中即抨击扶乩迷信。见胡适《四十自述》，台北，远东图书公司，1966，第66页；胡适：《〈红楼梦〉考证》，收入氏著《中国章回小说考证》，上海书店，1980，第231页。

③ 钱玄同：《随感录（二九）》，《新青年》第5卷第3号（1918），第295~296页；亦见林志宏《民国乃敌国也：政治文化转型下的清遗民》，台北，联经出版公司，2009，第224页。此外陈独秀、陈大齐（北大心理学教授）等人也写了批判灵学的文章，论者较多，兹不赘述。见陈大齐《辟“灵学”》，《新青年》第4卷第5号（1918），第370~385页；陈独秀：《有鬼论质疑》，《新青年》第4卷第5号（1918），第408~409页；钱玄同、刘半农：《随感录（八、九）》，《新青年》第4卷第5号（1918），第456~468页。

“五四运动”前夕，由《新青年》发动和进行的反对鬼神迷信的斗争，既是一场无神论反对有鬼论、唯物论反对唯心论、科学反对迷信的思想斗争，也是一场关系国家民族前途命运的政治斗争……它广泛传播了近代自然科学知识和唯物主义思想，它深刻揭露了封建势力张鬼神以害国、借迷信以愚民的丑恶面目，它“彻底破除迷信，大力提倡科学”的革命精神将永放光辉！^①

李延龄在2000年的文章延续此一思路，他说：“这场论战是新文化运动时期，民主、科学同专制、迷信直接冲突的表现，也是我国古代唯物论和唯心论、无神论与有神论之间的斗争在新的历史条件下的继续和发展”，“这场斗争维护了科学的尊严，推进了思想解放，在历史上起了进步作用”^②。

然而上述的学者往往忽略无论灵学、催眠术，在当时都宣称是最先进的“科学”，是超越现有科学的新兴领域，并得到“中国西学第一人”严复以及精研佛道思想与西方医学的丁福保（1874～1952）等人之认可^③。这显示近代西方的“科学”概念，以及近代中国所引进的西方“科学”，并非单纯地属于实证科学，而是具有更

① 吴光：《论〈新青年〉反对鬼神迷信的斗争》，《近代史研究》1981年第2期，第203页。

② 李延龄：《论五四时期无神论与灵学鬼神思想斗争的时代意义》，《长白学刊》2000年第4期，第89、34页。

③ 丁福保在医学上的造诣很深。1901年，他入苏州东吴大学攻读化学，暑假后因久病不愈，遂赴上海名医赵静涵处学医。1908年春，丁福保迁居上海，在自新医院担任监院，开始为人治病。1909年参加两江总督端方举行的医科考试，取得最优等内科医士证书，旋由端方特派为考察日本医学专员；盛宣怀也派他调查日本东京养育院、冈山孤儿院，考察日本医学教育、医院和育婴堂、孤儿院的管理情况。1910年，丁福保仿效日本，以西洋医学研究汉医的方法，发起组织“中西医学研究会”，编辑出版《中西医学报》。丁氏先后自撰医书83种，翻译日文医书68种，于1912年汇成《丁氏医学丛书》。1913年，他又在上海开设丁氏医院。参见 <http://www.jnarts.com/big5/dfb.html>（2006/7/19）。丁福保结合中西医的努力与上海灵学会结合中西文化的角度是类似的。

复杂、多元的内涵；换言之，“科学”作为一种知识范畴，在从西方经日本传译至中国的过程中，一直是多元、模糊、游移的，并与宗教、经济活动交织互动^①。而且在论争发生近百年之后的今日，灵学（或由此演变出来的“超心理学”）仍是学术研究的对象，与灵学相关的一些活动，并未销声匿迹，不但鬼神的信仰、灵媒、扶乩等继续存在，催眠术也仍是一项令人着迷的“技艺”^②。最近有许多学者尝试重新检讨此一课题，在台湾有学者从“气”学的角度来解释所有上述奇特的现象^③。在日本也有一些研究宗教、人类学的学者，如志贺市子、野村英登等人，在2006年3月，组织了一个“灵学会”，探讨近代中国受到欧美“心灵主义”影响后，透过灵学、仙学等，研究死后世界与灵魂不灭，并批评当时物质主义的过度发展^④。

① 有关19、20世纪中国透过日本引进西方科学可参考以下两本著作。Michael Lackner, Iwo Amelung, and Joachim Kurtz, eds., *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*; Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550 - 1900*, Cambridge: Harvard University Press, 2005.

② 在台湾的电视中，催眠术一直是综艺节目的一个卖点，警察甚至还借催眠术、扶乩来协助破案，见李明轩《请鬼办案警界大法师建奇功》，《时报周刊》第1436期（2005年8月），第50~52页。之中有一篇关于警察以扶乩办案的报道。此外，也有介绍“观落阴”（游地狱）的节目。这种对宗教、鬼神、灵魂的信仰即使在美国也十分普遍，Sam Harris的书用统计资料证明，现代世界并不是一个世俗化的时代，因为无论东方还是西方，大多数的人们仍具宗教信仰。见Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York: W. W. Norton & Company, 2004。Sam Harris指出，在美国只有28%的人相信演化论，72%的人接受宗教信仰，见该书第230页。

③ 黄克武访问，潘彦蓉记录《李亦园先生访问纪录》，台北，中研院近代史研究所，2005，第489~519页。

④ 参见 <http://lingxue.g.hatena.ne.jp/>（2006/7/19）。其中志贺市子所发表的两篇内容部分重复的文章与本文之主题最相关，也最有价值：《灵学会と近代上海の心灵主义》，《中国のこっくりさん——扶鸾信仰と华人社会》，第176~194页；《近代上海のスピリチュアリズム》，收入《アジア游学 84：アジアのスピリチュアリティ——精神的基層を求めて》，第63~75页。笔者拟在志贺市子研究的基础之上强调：（1）该会在组织上具有现代“学会”的性质，与传统宗教团体不同，同时该会参与者人数并不多；（2）灵学显示民初“科学”概念的含混性；（3）严复思想与灵学研究的内在关联。

上述的角度都已经修正了五四启蒙传统下对灵学的单一认识。总之，简单地将两者区分为“科学、唯物、无神”与“迷信、唯心、有鬼”，并无法真正地认识民初以来“灵学”研究的文化现象及其具体内涵。以下笔者尝试避免评估的问题，希望尽量从描写、分析的角度，以上海灵学会以及支持该会的严复思想为例，探讨民初灵学研究的思想、文化根源与内在限制。

二 民初灵学研究的渊源

民初中国盛行的灵学研究一方面源于西方与日本的心灵研究，与中国社会中扶乩的传统；另一方面则与第一次世界大战之后，中国社会普遍对西方物质文明的过度发展感到绝望，企图阐明精神的价值、启发道德修养与宗教情操的思潮有密切关系。

从 1850、1860 年代，英国学者开始从事所谓 psychical research（灵学研究），至 1882 年 2 月 20 日，Society for Psychical Research（灵学研究会）在英国伦敦正式成立，这一派人认为人在死后灵魂继续存在，而且可以透过各种方式降临人世，灵学即是研究死后世界、灵魂、鬼神等现象的一门学问。英国灵学研究会的组织十分完善，存在时间也很长（直至今日）。尤其重要的是，它由许多知名的学者参与、领导，因而形成广泛的影响^①。1930 年代曾担任英国灵学会会长的美国学者莱因（J. B. Rhine, 1895 - 1980）继续此一传承，使用实验的方法进行超常现象的研究，并将之称为“超心

① 该学会首两届的会长分别是剑桥大学伦理学教授 Henry Sidgwick（任期为 1882 ~ 1884），与皇家学社高级会员（F. R. S.）、物理学教授 Balfour Stewart（任期为 1885 ~ 1887）。此外还有以下的知名人物：哲学家 C. D. Broad、Henri Bergson 与 H. H. Price；首相 A. J. Balfour；心理学家 William James 与 F. W. H. Myers；物理学家 Sir William Crookes、Sir Oliver Lodge 和 Lord Rayleigh；生理学家与诺贝尔奖得主 Charles Richet；古代经典学家 Gilbert Murray；动物学家 Sir Alister Hardy，以及超心理学家（parapsychologist）J. B. Rhine。见该会网站 <http://www.spr.ac.uk/>（2006/7/19）。

理学”（parapsychology）。由于他的推广，超心理学一词遂在英语世界中普及。一直到现在仍有学者继续这方面的研究，企图突破现有科学之范畴。但这一类的学问一直具有争议性，其“科学”地位也未能受到充分的肯定。

大约在1870年代开始，日本学者受到英国灵学研究风气的影响，开始研究“催眠术”（hypnotism）、“传气术”（mesmerism）等^①，并将psychical research译为“灵学”。东京帝大的井上圆了（1858~1919）曾组织“不可思议研究会”，并在1895年出版《妖怪学讲义》；此外，福来友吉（1869~1952，心理学家）、高桥五郎（1956~1935）等人也是心灵研究的先驱人物^②。一直至今日，日本还有“日本心灵科学协会”的组织，定期出版《心灵研究》（英文刊名：*Psychical Research and Spiritualism*）^③。上述日本明治时代的时代氛围又影响到当时留日的中国学生，他们接受了“灵学”的译名，再将之传入中国^④。

曾参加光复会、同盟会的陶成章（1878~1912）是一个很好的例子。1902年夏天，陶旅居东京，在书店中看到一本《催眠术自在》^⑤，

① 此二词汇为日本学者的翻译名词，在明治十四年（1881）东京大学所印行的《哲学字汇》中收录了这两个词，见 <http://www.let.osaka-u.ac.jp/~okajima/kango/tetugaku.txt>（2006/7/19）。有关这两个词汇意涵的差异，见 <http://en.wikipedia.org/wiki/Hypnotism>、<http://en.wikipedia.org/wiki/Mesmerism>（2006/7/19）上的解释。

② 一柳广孝：《こっくりさんと千里眼：日本近代と心灵学》，东京，讲谈社，1994；一柳广孝：《催眠术の日本近代》，东京，青弓社，1997。

③ 请参阅田中千代松《追想》，《心灵研究》第481期（1987），“创立40周年纪念特集号”，第5~6页。

④ 例如，曾任英国灵学会会长的劳奇（Oliver Lodge，1851~1940）著有 *The Proofs of Life After Death* 一书，该书即由日人高桥五郎翻译为日文（《死後の生存》，东京：玄黄社，1917），然后再由中国灵学家转介到中国来。吴光：《灵学·灵学会·〈灵学丛志〉简介》，收入《中国哲学》第10辑，第432页。

⑤ 这一本书很可能是竹内楠三《催眠术自在》，东京，大学馆，1903。竹内楠三在1904年又出版了一本《实验自在动物催眠术》，东京，大学馆，1904，该书于1911年被译为中文，见志贺市子《灵学会と近代上海の心灵主义》，收入氏著《中国のこっくりさん——扶鸾信仰と华人社会》，第181页。

开始“自习研究，稍有领悟”，认为催眠术可以解决“中国人迷信最深”、“立会联络”等问题。1905年他回到上海，很多朋友都询问他有关催眠术之事，并邀约演讲，他乃“教人催眠术以糊口”，并撰写《催眠学讲义》，由商务印书馆排印出版。此书曾多次再版，在弁言中，陶表示：“余因各国研究斯道，日有进步，且于教育、医道均有莫大之利益，遂不辞而主讲。讲毕，即以讲义付印，以公同好。”在该书中，他不但谈到催眠术的缘起、原理、施行方法，也讨论应用催眠术作心理治疗与外科、产科手术（如无痛分娩等），介绍所谓的“天眼通”，包括“动物磁气说”、“心性相通”、“灵交神游”、“五感转换”、“神通魔力”等^①。

陶成章研习催眠术一事并非特例。1909年在横滨的中国人余萍客、刘钰墀、郑鹤眠、唐新雨、居中州等人，创办了“中国心灵俱乐部”，此一团体同时研究“心灵学”与“催眠术”。至1911年，该组织又改名“东京留日中国心灵研究会”，英文名是 Chinese Hypnotism School（中国催眠学校），并发行《心灵杂志》，会员人数激增。1918年，该会在上海成立分会^②。

1918年前后，在上海成立一些有关催眠术、灵学研究的团体还有“上海灵学会”、“福州灵学会”、“灵学研究社”、“预知研究会”、“催眠协会”、“变态心理学会”、“催眠养成所”等，又有人创办了“心灵科学书局”（余萍客）和“心灵科学书店”，翻译和

① 汤志钧编《陶成章集》，中华书局，1986，第3、316~319页。“动物磁气说”是 mesmerism 一词的翻译。鲁迅曾透露了他和陶成章的一段小故事，他认为可以证明陶的催眠术其实不甚灵验：“有一天他问我，可有什么药使人一嗅便睡去的呢？我明知道他怕施术不验……我又不知道他所寻求的妙药，爱莫能助。”见《鲁迅全集》第3卷，第305页。

② 1923年又改称为“中国心灵研究会”，英文名称改为 Chinese Institute of Mentalism，会长即是上述发起人之一的余萍客。余萍客曾与日人古屋铁石（著有《催眠宗教论》、《气合术独习法》、《催眠术治疗法》等书）在东京女子师范与中华留日学生会一起施行催眠术。余萍客的事迹见志贺市子《近代上海のスピリチュアリズム》，收入《アジア遊学 84：アジアのスピリチュアリテイ——精神的基層を求めて》，第67~68页。

出版的灵学书籍包括《灵学丛志》、《心灵学讲义》、《神通入门》、《灵力发显术》、《灵力拒病论》、《灵魂体总论》、《灵力实验法》、《新灵子术》、《心灵现象》、《灵明法》、《太灵道》、《心灵光》、《扶乩原理》等^①。蔡元培（1868~1940）早在1905年翻译了上述井上圆了的《妖怪学讲义》，又在1906年编辑《催眠学讲义》，也是这股潮流的一部分^②。此外，在民国初年《东方杂志》上也刊载了多篇介绍灵学与催眠术的文章^③。这种翻译和研究之盛况，据余萍客表示，仅“中国心灵研究会”至1931年，就出版了书刊、讲义3000余种，而其会员更有8万之众^④。由此可见当时灵学研究之盛况。我们也可以想象各个学会与书刊市场竞争之激烈。这些新兴的团体，不但通过报纸广告吸引城市居民加入会员、购买书籍，而且通过“函授”的方式，深入城乡地区。上述在日本神户的“中国精神研究会”宣称，该会已有会员5000人，“遍布各行省及外国”。在此背景之下，“催眠术”与“灵学会”的广告出现在《时报》的同一版面上，或许就不是一件那么令人感

① 涂建华：《中国伪科学史》，贵州教育出版社，2003，第四章“伪科学论争”第一节“灵学”部分。

② 根据该书：“所谓妖怪者，非限于通俗之所指。而主要问题，实在天地之起源，万有之本体，灵魂之性质，生死之道理，鬼神冥界之有无，吉凶祸福之原理，荣枯盛衰之规则，天灾地变之理由，迷心妄想之说明，贤愚资性之解说。”见井上圆了《妖怪学讲义》，蔡元培译，台北，东方文化书局，1975，第2页。蔡元培编辑的《催眠学讲义》见《民国时期总书目》，转引自志贺市子《中国のこっくりさん——扶鸾信仰と華人社会》，第181页。

③ 王我臧：《动物与催眠术》，《东方杂志》第8卷第7号（1911），第20349~20350页（译日本《时事新报》）；杨锦森：《论心理交通》，《东方杂志》第9卷第8号（1913），第23053~23058页〔译1912年9月份《美洲报》括根鲍斯医士（John D. Quackenbos）原著〕；偷之：《梦中心灵之交通》，《东方杂志》第15卷第1号（1918），第35441~35446页（美国H. Addington Bruce原著）；仲衡：《催眠术概说》，《东方杂志》第15卷第11号（1918），第37917~37918页；罗罗：《心灵研究之进境》，《东方杂志》第15卷第9号（1918），第37327~37334页。此文乃翻译英国William Barrett教授在Contemporary Review上的一篇演说词，严复亦曾读过此文，详下。

④ 涂建华：《中国伪科学史》，第四章第一节。

到惊奇的事情了。

上海灵学会的出现，除了受到西方、日本灵学研究的影响之外，也有本土的根源。它其实结合了西方的“催眠术”、“灵学”等新兴学科，和以传统佛道思想、民间宗教为基础的扶乩仪式，因而表现出文化上的混杂性。我们如果想要了解上海灵学会的根源，必须先探究晚清江南一带的扶乩之风，及扶乩与灵学的接轨。

扶乩（亦称扶鸾）之术在中国源流甚古^①，所谓扶乩是指在坛场内设神座、香案和乩盘（装沙的盘子），然后由训练过的信徒根据求问者的疑难，扣问神灵，并把神灵的宣示写在盘内，再由另一信徒辨识、抄录^②。根据包天笑的回忆，在他幼年时代，江南一带扶乩之风很盛。以苏州来说，城内城外有十余处乩坛。其中有些是公开的，多设在善堂内；有些则是家中私设的，带有神秘的性质^③。人们或是问病求方，或是求事。每一个乩坛有一位主坛的祖师，在江南一带最为人所崇奉的有两位，一位是信奉佛教者所奉祀的济癫僧，一位是信奉道教者所奉祀的吕洞宾，不过两者并非敌对关系，可以相互降坛。包天笑也指出，扶乩的方法有两种：

有两人扶的，有一人扶的。中间设有一个四方的木盘，盘中盛以细沙，上置一形似丁字的架子，悬成一个锥子在其端，名为乩笔。“神”降时，就凭此乩笔，在沙盘里划出字来。如果是两人扶的，便左右各立一人，扶住丁字架的两端。

① 参见许地山《扶箕迷信底研究》，台北，台湾商务印书馆，1966；志贺市子：《中国のこっくりさん——扶鸾信仰と华人社会》；焦戴维、欧大年：《飞鸾：中国民间教派面面观》，周育民、宋光宇译，香港，香港中文大学，2005。

② 吴光：《灵学·灵学会·〈灵学丛志〉简介》，收入《中国哲学》第10辑，第434页。

③ 公坛多设在善堂、庙、会馆、书院等地；公私坛之区别不但与地点有关，也涉及降坛之神仙与询问之议题上的差异。见志贺市子《中国のこっくりさん——扶鸾信仰と華人社会》，第118～119页。

扶乩时除了有扶乩笔的人之外，还要在乩盘之旁放一个小几，备有笔砚和“谕簿”，有一个人跪在一旁，把沙盘上所划的字录下来，称为“录谕”。

包天笑所记载的乩坛，是他的舅祖家“桃坞吴氏”私设的一个乩坛，由济癫主坛，两人扶乩笔。这个乩坛除了包天笑的舅祖与两位表叔（父子三人）之外，一般人不能进去（女人尤为禁忌）。后来因为人手不足，包天笑的舅祖要当时还是一个小孩子的包天笑做录谕的工作，他因而接触到扶乩之术。

包天笑晚年回忆此事之时，有两点很重要的感受：（1）他总怀疑扶乩是假造的，但许多“研究新学的开明人物”与“高知识阶级的人，都会相信这个玩意儿，我真解释不出这个道理”。（2）他有一次询问曾参与扶乩的表叔，“你们的扶乩，现在坦白地说一说，到底是真的呢？假的呢？”他的表叔有一段很有趣的回答。他说：

可以说真的，可以说假的……譬如在乩坛上求仙方，假使教一个一点儿没有医学知识的人去扶乩，那就一样药也开不出来。若是有医学知识的人去扶乩，自然而然心领神会，开出一张好的方子来，使病家一吃就愈。再说：假使一个向不识字的人去扶乩，沙盘里也写不出来。但我们踏上乩坛，预先也并没有什么腹稿，并没有谄成一首诗，那手扶上乩笔后，自然洋洒成文，忽然来一首诗，有时还有神妙的句子写出来。所以我敢认定一句成语，“若有神助”，这便是我说的可真可假。^①

从上述包天笑表叔之自白，可以看出扶乩涉及很复杂的心理机制，难怪当有扶乩经验的人看到催眠术、灵学研究等新的“精

^① 包天笑：《钏影楼回忆录》，第81~86页。

神科学”时，有不少人立刻就受到它的吸引，并尝试以此来解释扶乩的现象^①。无锡杨氏的杨璇（字瑞麟）是一个很好的例子。

上海灵学会即源于无锡的杨姓家族。根据灵学会发起人之一的杨璇表示：在光绪末年，他的祖父、父亲就在杨氏家族“义庄内花厅后轩”设立乩坛，当时有号称草木老人的鬼仙，常降坛作诗，此坛应属于包天笑所说的私坛。宣统二年（1910）八月，杨璇的祖母过世，他的祖父“悼于丧偶”，经常借扶乩问答，“以递人鬼之音，而通阴阳之隔”。后来为了讯问方便，将该坛从义庄移到家中西侧的厢房，取名碧云坛，其私密性更强。这时杨璇开始参与扶乩，“（先祖）命璇执乩务，先祖立其旁，嘱视沙盘，笔录乩字”。宣统三年（1911），祖父过世，杨璇又教他的弟弟（杨真如）如何扶乩。

过了几年，杨璇出任无锡市立学校的校长，无暇从事扶乩，“坛遂告终”。至1916年，他接触到西方研究精神现象的科学后，才有转机。他说，“丙辰秋，余因研究精神哲学，灵魂原理，而旁及催眠、通脑诸术，见有所谓奇妙之神秘作用，不可思议之现象者”。同时，他和他的弟弟，协助鲍芳洲从事“中国精神研究会”无锡分部的组织工作，常往来于无锡与上海之间^②。杨璇在学习西方的精神科学、灵魂研究之后，觉得西方这一套学问，其实并非“上乘之义”，不如中国固有的道术来得精妙。他说：

至我圣贤经传，仙佛典乘，其理完，其象备，其体弘，其

① 如徐珂在《清稗类钞》（中华书局，1996）中谈到扶乩时即说：“新学家往往斥扶乩之术为迷信，其实精神作用，神与会合，自尔通灵，无足奇也。”见该书第4547页。

② 当时有不少人当看到催眠术与扶乩之间的类似性。例如，海宁的史文钦“为书数千言，论催眠之理，以为其事与乩相类”，见《裘葆良先生书》，《灵学丛志》第1卷第2期（1918），书函，第1~2页。

用广，其相伟，其功普，其神化，其智圆，以视催眠等术，粪土焉耳，草芥焉耳。行千里者，百步为近，登泰巔者，诸岳在下。吾行吾固有之道术，则方术莫能外也。^①

于是杨璇重新燃起了对扶乩的兴趣，再度开坛，“尝招三五童子，相与为降神之戏。每至灵通感应之际，恍惚徜徉，若与神接。而预言如向，事后多应。余惊其神而奇其灵”。

当时杨璇的父亲杨光熙在上海中华书局工作，与俞复（1856～1943）、陆费逵（1886～1941）等人熟识，在偶然的机会中，杨璇和他们谈起“扶乩之灵”，诸君“颇为惊异”。众人在看过杨氏父子所展示的几次扶乩之后，由疑转信。例如，陆费逵说：“余素不信鬼神之说，十余年来，辟佛老、破迷信，主之甚力。丁巳之秋，杨君宇青（按，指杨璇的父亲杨光熙）创乩坛，余从旁誉录，始而疑，继而信。”^②俞复也是如此，始而由疑转信，进而深信不疑。不久这一批人就决定创立“盛德坛”，再共同组织一个研究“精神灵魂之学”的团体，即上海灵学会，该会并编纂《灵学丛志》以推广、宣传灵学。根据杨璇的描述，他们所作所为都受到“乩谕指令”：

一夕余叩精神灵魂之学，研究有成否？乩先判诗一绝……
金谓今岁八月发轫，来年二月当有成。

中秋前三日，余偕弟同赴上海，侍家君在中华书局事务所。偶与俞仲还、陆伯鸿、陈协恭诸君，谈及扶乩之灵。陈君颇为惊异，亟欲一睹斯术，以验其奇……遂与家君议立新坛。八月十八日，在上海交通路通裕里屋内始开乩。家君命余主持乩务，此盛德坛创立之始也。越旬日，余与弟同旋里，坛中屡

① 杨璇：《扶乩学说》，《灵学丛志》第1卷第1期（1918），著作，第2页。

② 陆费逵：《〈灵学丛志〉缘起》，《灵学丛志》第1卷第1期（1918），卷首。

促来沪，十月朔二日，余辞教职，复至盛德坛任乩务，即蒙乩谕指令编纂《灵学丛志》。每月刊行一册。^①

由此可见，无论是盛德坛或《灵学丛志》都是“奉乩谕”而成立的。

在晚清江南的大家族中，像桃坞吴氏与无锡杨氏在家中设立乩坛一事，是一个普遍的现象^②。这种现象显示：（1）此类扶乩往往是一个家族传统，以父传子，或兄弟相传，而女性成员较少参与。（2）这种私坛的设立者与参与者，有不少是士大夫与知识分子，甚至名宦大儒亦参与此事（如下文将提到的陈宝琛与严复）。（3）无锡杨氏的例子则表现出扶乩的现代转化，在民国初年，部分熟悉扶乩之人在看到新兴的灵学或催眠术之后，尝试将扶乩与西方的精神科学结合在一起。上海灵学会正是出现在此一中西交会的历史情境之中。

民初的灵学研究，除了上述的背景之外，还涉及第一次世界大战之后中国思想界的重要发展。很多人都指出欧战之后引起国人高度的文化自觉，如梁启超、梁漱溟等人，一方面看到西方物质文明的过度发展，导致毁灭性的战争，另一方面则引起对自身文化的信心，希望在东方的精神文明之中寻找出路^③。抱持此一观点者，不

① 杨璩：《扶乩学说》，《灵学丛志》第1卷第1期，著作，第1~3页。

② 扶乩现象其实在各地都有，不限于江南。参见酒井忠夫《近・現代中國に於ける宗教結社の研究》，第343~374页。梁启超在1921年时曾指出清末民初佛教流行之后，出现佛教与扶乩之结合，导致乩坛盛行之状况，“中国人中迷信之毒本甚深，及佛教流行，而种种邪魔外道惑世诬民之术，亦随之复活。乩坛盈城，图讖累牍；佛弟子曾不知其为佛法所诃，为之推波助澜；甚至以20年前新学之巨子，犹津津乐道之”。见梁启超《清代学术概论》，台北，台湾中华书局，1974，第74页。其中所提到的新学巨子应该就是严复。在1922年的《评非宗教同盟》中，梁启超又说：“现在弥漫国中的下等宗教——就是我方才说的拿信仰作手段的邪教，什么同善社咧、悟善社咧、五教道院咧……实在猖獗得很……我们全国多数人在这种信仰状态底下。”见梁启超《饮冰室文集》卷38，第24页。

③ 丘为君：《战争与启蒙：“欧战”对中国的启示》，《政治大学历史学报》第23期（2005），第91~146页。

但有梁启超、梁漱溟等全国有名的知识分子，也包括宗教界的人士。宗教界出于对西方物质文明的绝望，标榜“救世”和超越堕落的物质文明，而纷纷组织新的宗教团体，如红卍字会、救世新教、道德会等。这些民初新兴的民间教团大部分以扶乩作为其活动的主体^①。其中道德会成立于1921年，主旨是弘扬孔孟学说、研究“三界五行”，并讲天命与感应，以挽救道德沦丧^②。红卍字会则是宗教团体“道院”所附设的一个机关。道院于1916年成立于山东省济南东北的滨县，是以扶乩来占卜吉凶、请神降临的一个民间结社。1922年，组织松散的道院已经拥有60多个分院，并成为北京政府所正式认可的一个民间社团。道院的宗旨有二：一是提倡道德，实行慈善；一是消解种族、宗教之分^③。道院与北京悟善社和上海灵学会一样，都借着扶乩的方式来改善社会风气，只是前二者宗教的性质比较浓厚，上海灵学会则主要标榜结合中西文化的学术研究。

三 上海灵学会的成立

1917年秋天，杨璇和上海经营中华书局、文明书局的陆费逵、俞复等出版商，精研医学、佛道的丁福保等人，组织了一个研究鬼神、灵异的团体，称为“上海灵学会”，会址在“上海望平街书业商会三层楼上”。该会并设有从事扶乩的“盛德坛”^④，又于次年1

① 范纯武：《清末民间慈善事业与鸾堂运动》，嘉义，中正大学历史研究所硕士论文，1996。

② 罗久蓉访问，丘慧君记录《姜允中女士访问纪录》，台北，中研院近代史研究所，2005，第20～26页；罗久蓉访问，丘慧君、周维朋记录《万国道德会相关人物访问纪录》，台北，中研院近代史研究所，2006。

③ 参见酒井忠夫《近・现代中国に于ける宗教结社の研究》，第153～342页。Prasenjit Duara, “The Discourse of Civilization and Pan-Asianism,” *Journal of World History* 12: 1 (2001), pp. 99–130.

④ “盛德坛”之名来自《中庸》，“鬼神之为德，其盛矣乎”之义，《灵学丛志》第1卷第1期（1918），记载，第10页。

月1日开始出版会刊《灵学丛志》，此刊延续至1920年秋才停办^①。该杂志之发行量不详，有人推测开始时每期“必有数千份之多”^②。

我们从刊登在1918年2月26日与上述4月10日《时报》上《灵学丛志》的两则广告，可以了解该会的宗旨。2月26日《灵学丛志》的广告刚巧刊登在《新青年》第4卷第2号宣扬“新青年之新道德”的广告之旁，形成有趣的对比（图2）。

该广告的内容如下：

人生大惑不解问题，其在人鬼生死之间乎？本会同入，研求斯学，组织灵学会，遇有精微不可通之故，则借径于扶乩，以递人鬼之邮，以洞幽明之隔，所得各种学理，往往绝奇，而于人鬼生死间，尤能打破后壁直接了解，以视向来之扶乩，第以扣问休咎方药，酬唱诗歌文字者，别开一新世界。比闻欧西哲学家，研求灵智之学，撰著神秘之书，一日千里。本会起而与之相应，窃意海内承学之士，有乐于引为同志，共事研究者。特将乩录所得，月出丛志一册，同人研求灵学之作，间亦附之。

广告之中并说：“官绅士商，名媛闺秀，洵宜人手一编，庶于生死之理，鬼神之道，可以了然，而研求学理，玩习美术，又其余绪也。”

4月10日《时报》上《灵学丛志》的广告，更清楚地表示该

① 吴光表示，《灵学丛志》“一九一八年初问世到一九二〇年秋停办，共出两卷十八期”。见《五四时期期刊介绍》，第613页。笔者只看到现存北京国家图书馆微卷部所藏的前12期。根据志贺市子所述，日本的天理大学图书馆藏有全套，亦即第1卷第1期至第2卷第8期（1920年9月）的《灵学丛志》。见志贺市子《近代上海のスピリチュアリズム》，收入《アジア遊学 84：アジアのスピリチュアリティ——精神的基層を求めて》，第70页。

② 钱玄同、刘半农：《随感录（八、九）》，《新青年》第4卷第5号，第467页。

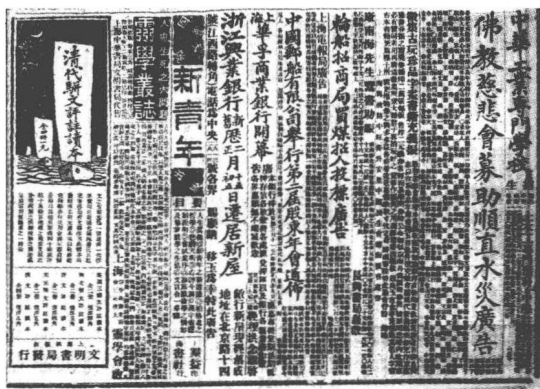


图 2

资料来源：上海 1918 年 2 月 26 日第 1 版《时报》。

会研究“人鬼生死之问题”，“极有益于人心世道”：

人生百年，必有一死，死后果如何乎？人生世上，圣凡智愚，贫富穷通，各不相蒙，果何故乎？此吾人大惑不解之问题也，尽研之。

本会专研人鬼之理，仙佛之道，以及立身修养，种种要义，极有益于人心世道。

此外，在《灵学丛志》第 1 卷第 2 期有一则“灵学会特别广告”，该会声明以明鬼神之监察，来解决道德沦丧，乃“予世人以最后之觉悟”。这样的用语，无疑是针对陈独秀在 1916 年所撰写的《吾人最后之觉悟》一文中所谓打破儒家之三纲与名教、追求“自由平等独立”为原则之“伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟”^①，所提出的不同主张：

^① 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《青年杂志》第 1 卷第 6 号（1916 年 2 月 15 日），第 1~4 页。

本会发起于三教同仁，意欲对于人鬼生死问题，研求公例，予世人以最后之觉悟。爰就乱坛所录，月刊《丛志》一册，以征海内同志之应求。当此风靡俗颓，人无忌惮，道德沦丧，俾知冥冥之中，尚有鬼神之监察，于世道人心，不无微末之裨益。^①

该会也担心宣扬鬼神会被贬为迷信，但认为“两害相衡，去泰去甚，与其忌惮之竟无，宁令迷信之复长”。这样的主张与《墨子》中的“天志”、“明鬼”，以及清中叶魏源（1794～1857）所编《皇朝经世文编》中以“福善祸淫”来“劝善”的想法非常类似^②。

上海灵学会的广告也和当时许多药品广告一样，诉诸名人推荐^③。4月10日的广告中，推荐者有曾任大总统的黎元洪（1864～1928）与西学大师严复。黎大总统为该刊题了“暗室灵灯”四字；严复的部分内容如下：“书函门中，有严几道先生致本会书，详论神秘渐成专科之由，并附陈戮庵先生扶乩述事。”不但如此，在广告中，解释灵学的一段话：“最近欧美研究斯学者，日新月异，英哲格罗芬氏谓20世纪，将有极要极大发明，而人类从兹进一解”，即引自严复的《与俞复书》^④。

名人的推荐无疑具有推波助澜之效，当时有不少人在看到广告之后加入了灵学会。根据该会的简章，除了每年交会费3元，可成为该会的“会友”，并按期收到一本《灵学丛志》之外，会员共分三类：（1）年纳会费10元可成为会员，不但可以得到该会的出版

① 《灵学丛志》第1卷第2期（1918），卷首广告。

② 黄克武：《〈皇朝经世文编〉学术、治体部分思想之分析》，台北，台湾师范大学历史研究所硕士论文，1985，第220～226页。

③ 黄克武：《从申报医药广告看民初上海的医疗文化与社会生活》，《中央研究院近代史研究所集刊》第17期（下）（1988），第154页。

④ 《严复集》，第725页。格罗芬为 Lord Kelvin，原名 William Thomson（1824～1907），为英国物理学家。

品，并可“到会研究学理，练习扶鸾”。（2）年纳会费 25 元，可成为正会员，除享有会员之权利外，可以“参与会务”、“选举议决”。（3）年纳会费 50 元，可成为特别会员，除有正会员所享之权利，并可被选举为会长与董事。

上海灵学会究竟有多少会员？在《丛志》第 2 期中，该会表示：该会会员“多有欲练习扶乩”者，该会所设的第一乩盘已不敷使用，拟添设第二乩盘，由此可见，创会初期会员人数应有增加的趋势。至第 3 期，为昭公信，刊出第一年的会员名单，计有会友 45 人，会员 10 人、正会员 2 人（丁福保与陈协恭）、特别会员 3 人（分别是俞复、陆费逵与吴镜渊^①），合计仅 60 人。另有少数的捐款，所收的金额共计 496 元。值得注意的是，上述 5 位正会员与特别会员，主要透过中华书局的业缘关系与无锡的地缘关系，联系在一起。据《丛志》第 6 期记载，至 1918 年 6 月又陆续有 47 人交 3 元订阅杂志，12 人交 10 元成为会员，其中包括溥仪的老师英国人庄士敦（Reginald F. Johnston, 1874 - 1938）。

1919 年 5 月《灵学丛志》出刊满一年（12 期）之后（卷 1 期 1 - 10、卷 2 期 1 - 2，拖期出刊状况严重），在第 2 卷第 3 期上该会公布第二年的会员名单，计会友 34 人、会员 2 人、正会员 1 人（丁福保）、特别会员 2 人（俞复、吴镜渊），总共 39 人，会费收入 247 元。在人数与金额上不减反增，上海灵学会似乎已开始走下坡路^②。

四 上海灵学会的运作：扶乩与灵魂照相^③

从《灵学丛志》的出版、发行及其内容，我们可以更清楚地

① 吴镜渊是纺织企业家与中华书局的创办人之一，也是台湾裕隆集团总裁吴舜文的父亲。

② 《灵学丛志》第 2 卷第 3 期（1919）。

③ 除了这两类活动之外，还有其他的活动方式，如“神游”。在盛德坛的墙上挂有白纸，只要“息心静气，凝视其上，可见种种奇异妙象”，类似“电光影戏”。见侯毅《记神游琼苑事》，《灵学丛志》第 1 卷第 4 期（1918），杂纂，第 9 页。

了解上海灵学会的运作。简单地说，该会主要分两个部分：一是从事扶乩的“盛德坛”，一是从事出版发行乩录与其他文章的《灵学丛志》，此外还贩卖以珂罗版（collotype）印制的仙灵画像、照片。在该会的广告上曾对此有所说明：

本会设有盛德坛，由孟圣主坛，庄子、墨子副之。《灵学丛志》按月刊行，每期有一主席。一期济祖师、二期吕祖师、三期北极祖师、四期观音世尊、五期达摩祖师。^①

本坛每期《丛志》均由主坛委派主席一位主理编辑事宜。每期主席各赐乩笔画像，以慰坛中诸子景企之诚。此项画像，既经缩制写真铜板，插入每期志中，复印成珂罗版大幅，长三十英寸，并将乩书像赞附印幅顶，极合挂幅之用……每幅售银三角……上海中华书局文明书局均有寄售。^②

由此可见扶乩是该会的核心活动。根据灵学会的章程，该会的乩坛除星期一休息之外，每天的下午6时至9时开坛，“专事研究学理”，星期六则开放给一般人“请求医方，或扣问休咎疑难”。乍看之下，盛德坛似乎完全是一个传统扶乩的组织，但其中也有一些较为不同之处。

第一，以往扶乩时降坛之神灵均为中国古人神灵或神祇，然在《灵学丛志》中可以看到外国神仙、圣哲，如有“法哲来坛，用英

① 《时报》1918年4月10日。

② 《灵学丛志》第1卷第5期（1918），封底广告。有关珂罗版印刷技术见贺圣鼐《三十五年来中国之印刷术》，收入张静庐辑注《中国近代出版史料初编》，上杂出版社，1953，第273～274页。作者指出，该项技术在1869年由德国人发明，至光绪初年传入中国，文明书局在1902年试验珂罗版成功。文中又指出：“该项印刷在照相制版中最为精细，印名人书画及其它美术最为适宜。”有关珂罗版技术对近代中国古物复制、展示文化与国族建构的影响，可参考中研院近代史研究所王正华小姐的研究。值得注意的是，珂罗版技术不但被用来复制名画、古物等，来表现中国文化之“精粹”，也被用来宣传鲁迅、胡适等人所说的“封建迷信”。

文宣达”、“法哲所书，全系西文”（第1卷第2期，记载，第16页）。又有“俄哲竺尔泰（Tolstoi）原天、原竞、原胜三篇”（1卷3期）。至于中国的仙人也与传统形象有所不同，如唐朝的李登，会写西洋字与日本的假名，还通世界语（第1卷第1期）^①；再者，中国的仙佛亦可到外国考察，当时处于欧战，“众圣仙佛”乃前往柏林考察，报告战况。

第二，在扶乩的议题上，以往的扶乩或是问病求方，或是问事（如科举考题或结果），多半是属于私领域之事，偶尔涉及国事。《灵学丛志》中所记载的内容仍有私领域议题（如周六开放的时间，与陆费逵多次询问如何经营中华书局），但已经开始倾向于更多的公领域与知识分子较关注的学术性议题，如问柏林战况、问如何导正社会风气、鬼神是否存在、鬼与灵魂是一是二（丁福保）、音韵学（吴稚晖）、易数（萧森华）等^②。这显然是因为当灵学会将扶乩与出版结合之后，为了吸引读者，必须着重于人们共同关切之事。至第1卷第4期，坛规修正之后，此一倾向更为明显。根据新的坛规，取消了询问“药方休咎”两项，“以别于普通乩坛”；而且“扣问学理者，以关于灵魂、鬼神、哲理、道德、处身诸法为限。五者之外，属于世间业识者不应”^③。至第1卷第7期，灵学会又批评传统乩坛，“飞鸾显化，本是劝善惩恶之意。不谓去年

① 此处所指的是曾撰写《战争与和平》（俄语：Война и мир，英文：War and Peace）的托尔斯泰（Lev Tolstoy，1828-1910）。

② 杨光熙：《盛德坛缘起》，《灵学丛志》第1卷第1期（1918），第6页。吴稚晖所问的音韵学问题刊载于第1卷第1期，有陆德明、江永、李登三人降坛讲解。此事引起不少争议，钱玄同曾撰文为吴辩解：“吴稚晖先生，实为极端提倡科学，排斥邪说之人；这回因为被朋友所拉，动了一点好奇之心，遂致那个什么‘盛德坛’上发现这三篇讲音韵的怪文章。”他引用吴致俞复与蔡元培的信，认为吴稚晖实际上反对提倡灵学。见钱玄同、刘半农《随感录》，《新青年》第4卷第5号，第462-463页。案吴稚晖与俞复、丁福保为好友，他可能是应两人之邀而前往。在《丛志》上刊有他为丁福保所撰《八大人觉经笺注》所写的序，见《灵学丛志》第1卷第1期（1918），第5页。从吴稚晖的例子可见，即使是“极端提倡科学”的一些人对灵学也感到好奇，并尝试扶乩。

③ 《灵学丛志》第1卷第4期（1918），第1-2页。

盛德坛成立以来，各地乩坛，因之大加增多，每借口以灵学会为护符，而究其旨，则大刺谬”；并重申盛德坛与一般乩坛不同，“一、不问休咎，一、不判方药，一、不答游技（指请求灵魂照相言）；一、崇学理，一、明修养，一、持诚实”^①。由此可见，灵学会会有将扶乩活动从私人吉凶祸福问题更进一步推向公领域的学术探究与提倡道德的倾向。

第三，在学术探究中，《灵学丛志》上有一些文章开始结合佛道传统的概念，如真如、无明（佛教用语）与元神、识神（道教用语）等，与西方催眠术、心理学传入之后的新语汇，如“潜精神”、“潜识”、“下意识”、“副意识”等，来解释扶乩的现象^②。

以上三点特色，使上海灵学会的扶乩与传统的扶乩活动有所不同。扶乩活动无疑让参与者可亲自体验到神秘的力量，因而相信鬼神的存在。例如，有一次无锡小学教师数人，来坛参观，在看过扶乩之后，“颇著信仰”，因而被报纸斥为迷信。该会乃开坛请示何谓“迷信”，由吕祖师乩谕《迷信论》一文。文中表示：“迷者理之妄，信者天之诚。无此理而认为真者，曰迷信。夫鬼神之道，大矣、渺矣，不可穷其极矣。”俞复在该文之后的按语，很清楚地显示，他认为扶乩的亲身经历，尤其是“临扶时之种种灵力感觉”，可以证明鬼神的存在，并回答报纸上有关迷信之指责：

① 到此。《临时增刊》，《灵学丛志》第1卷第7期（1918），第1~2页。

② 有趣的是，当《新青年》的作者（如陈大齐的《辟灵学》）要批判灵学与扶乩时，则只摄取了其中催眠术、心理学的部分，企图说明扶乩并非神灵附身，只是催眠情境下“无意识”、“下意识”的动作。此一分析见志贺市子《近代上海のスピリチュアリズム》，收入《アジア遊学 84：アジアのスピリチュアリティ——精神的基層を求めて》，第72~74页。俞复曾经描写此一类的看法，并加以批评：“若夫疑为潜精神者，谓扶乩系心理之作用。心理上有所虚构，乩遂应之而发生实象，以此学理证明无鬼之说。凡遇有不可思议之事，概以潜精神之感召目之，不复与以研究。其说为今学人所尊尚，而要其无内心体察，则与疑人作伪者，同一粗浮也。”见俞复《扶乩三疑问说》，《灵学丛志》第1卷第2期（1918），第34页。

吾辈于数月以前，未经验扶乩时，所持议论，亦与该报记者相同。今则征以目见沙盘中之种种情状，并自己临扶时之种种灵力感觉，万不能再强说曰无鬼神。夫鬼神既确征其非无有，则恶在不足供学者之研究，又恶得漫然欺后生小子曰无鬼神。吾今乃知天地间之学理无穷，苟非身亲经历者，不必要加是非，非身亲经历而妄加是非，是即欺人自欺者也。该报记者其许吾言乎！^①

该杂志中除了扶乩之外，也有其他能说明鬼神、灵魂确实存在的一些新的方法，如“灵魂摄影”^②。但即使是号称源于西方的灵魂照相，在具体实施之时，也要依靠扶乩与亡灵沟通，并依赖一种结合了西方电磁学与道教“内丹说”与“三昧火”（指人的元神、元气、元精所发出的真火）、佛教“灵光说”而形成的一种理论^③。根据此一理论，人与鬼神之间的感应即依赖两者之间“灵光”的感应，其过程有如阴、阳极之电或电磁波的汇合，而灵魂摄影即是灵光感应的科学证明^④。

“灵魂摄影”也有人称为“鬼影”，在清末民初，最有名的一个宣传者大概是曾任职北洋，又担任驻外公使的伍廷芳（1842～1922）。伍博士生前到处演讲灵魂学，并以其在美国与鬼合摄之照片三张为证明。狄葆贤（1873～1921）的《平等阁笔记》中记载：伍廷芳游历美国时，曾多次参观灵学研究，所见各个不同，“有某博士能为鬼摄影者，曾与伍摄三影，伍后则皆鬼影焉。其鬼之大小

① 《灵学丛志》第1卷第2期（1918），论说，第26页。

② Spirit photography 源于1860年代美国的William H. Mumler（1832～1884），见 <http://photographymuseum.com/mumler.html>（2006/7/19）。在日本称之为“心灵写真”，明治初期开始流行。有关近代日本心灵写真的历史，见一柳广孝编《心靈寫真是語る》，东京，青弓社，2004。

③ 《常胜子灵光说》，《灵学丛志》第1卷第5期（1918），论说，第25页。

④ 志贺市子：《近代上海のスピリチュアリズム》，收入《アジア游学 84：アジアのスピリチュアリティ——精神的基層を求めて》，第71～72页。

不以远近分，参差相错。今附影像于后。其鬼影中，伍识一人，即英国驻美总领事，死已半年者”^①。

对灵学会的成员来说，伍廷芳的鬼影说可以证明鬼神的存在。上述吕祖师的《迷信论》即表示：有如以往的“电”与“X光”（或称“爱光”）的发明，能发现以往所不知道的事，或看见肉眼所看不见的东西，鬼神一道经由“伍博士之鬼影”，而得到证明^②。

《灵学丛志》第1卷第2期，刊登了《徐班侯先生令甥陈纪方先生刚来函》，并附了一张鬼影照片（见图3）。这张照片十分模糊，根据来函说明和编者按语，可知徐班侯（徐定超，浙江温州人，清末翰林，民国后曾在教育部任职）在1917年11月22日，因为普济轮船沉没，与夫人同时罹难，家人哀痛不已，为之“招魂回里”，再以扶乩方式与之沟通。在乩坛上，徐班侯“谈论必数百言，生前未竟之事，亦必一一指示”，他甚至还要求依照他所说的方法作“灵魂照相”。

《灵学丛志》第3期又发布了一张“徐班侯先生暨夫人灵魂摄影”。俞复在研究这两张照片之后，得到两个结论：一是灵魂不着地、漂浮于地面之上，二是灵魂大小与活人相同。1918年3月1日的《时报》“小时报附录余兴”中，报道了这件事。

第一则题为《徐班老灵显摄影》，作者认为：“自伍博士提倡灵魂学说以来，世多信仰之者，而浙绅徐班老，今竟有灵显摄影之事。说者谓此后灵魂学大为昌明，将使人鬼两界，混合为一矣。”第二则题为《灵魂学最近之显验》，文章中非常详细地说明这次灵魂照相之经过：

① 狄葆贤：《平等阁笔记》，台北，弥勒出版社，1984，第84页。狄葆贤曾经营有正书局、参与创办《时报》，并崇信佛法。他与丁福保不但为朋友，也有生意上的往来。狄氏之生平见 Joan Judge, *Print and Politics: "Shibao" and Culture of Reform in Late Qing China*, Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 34, 208；梁漱溟：《我的自学小史》，收入氏著《忆往谈旧录》，台北，李敖出版社，1990，第32~33页。

② 《灵学丛志》第1卷第2期，论说，第24页。

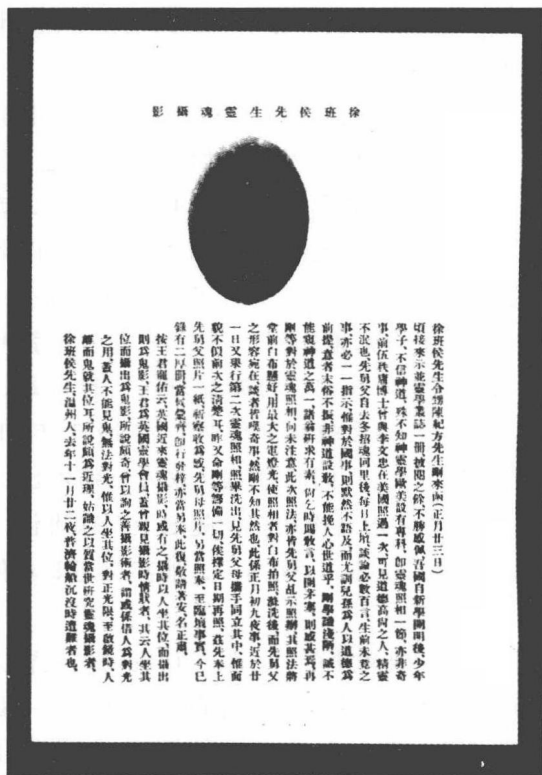


图3 《徐班侯先生灵魂摄影》一文与照片

资料来源：《灵学丛志》第1卷第2期。

正月初七夜乩示云：吾知儿孙哀思殊切，特留灵魂照相，以慰孝思。可于初九夜十句钟后，用白布悬堂前，照以电灯，为吾摄影。其子孙见之大喜。即倩班老之甥陈纪芳（按《灵学丛志》作“陈纪方”）及熟谙摄影术之陈友韩辅臣，如法布置……及期，宅中皆严肃无声，堂前仅有翰青弟兄及子侄二人，与陈纪芳、韩辅臣同料理。镜头启闭既已，当晚即在班老生前书房用药水将玻片洗涤，及竣则皓发垂胸之班老立于其中矣！

在《灵学丛志》第1卷第4期，又刊登了一张《日本幽灵之

写真》，其上亡魂之影像，清晰可见（见图4）。第6期则刊载了俞复的《盛德坛试照仙灵记》，叙述在农历8月7日，请“常胜子”临坛照相，“须发伟然，道貌俨然”；次日常胜子又与明月仙子合照，洗出后不但有两者身影，还有石头、树木等背景。在该文的标题之后、正文开始之前，有以下耸动的小标题：“盛德坛之胜绩 灵学会之灵光 五百年健在之灵魂 第一次试照之良果 两界沟通之先导 科学革命之未来。”^①

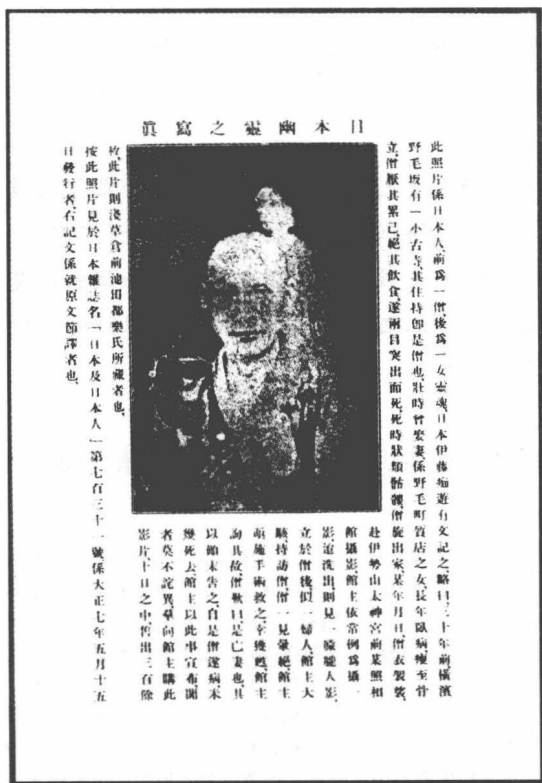


图4 日本幽灵之写真

资料来源：《灵学丛志》第1卷第4期。

① 俞复：《盛德坛试照仙灵记》，《灵学丛志》第1卷第6期（1918），第2~4页。

这一类拍摄鬼影之事，在当时上海显然十分轰动，因而引起鲁迅的高度不满，他在写给许寿裳（1883～1948）的信中说：“仆审现在所出书，无不大害青年，其十恶不赦之思想，令人肉颤。沪上一班昏虫又大捣鬼，至于为徐班侯之灵魂照相，其状乃如鼻烟壶。人事不修，群趋鬼道，所谓国将亡听命于神者哉！”^①

相对于鲁迅的批判态度，丁福保与严复对于徐班侯灵魂摄影一事，则持不同的看法。丁福保开始时怀疑，后来则相信^②。他最早接触到此类照片是听伍廷芳的演说，演说时，伍廷芳曾传阅上述三张他在美国所摄的鬼照片。丁福保听了伍廷芳的演说，又看到徐班侯的照片，并亲自在上海灵学会“试照仙灵多次”，才豁然无疑：

鬼可照相，余先亦不信。虽以伍博士之学问道德，余尚不能无疑。其后见徐班侯先生之鬼照片，余仍不信。及吾乡惠山光霁轩照相馆主吴君朴臣，在上海灵学会试照仙灵多次，其成绩俞仲还先生亲记之。余亦在旁检查，以防受人欺弄。至此始能豁然无疑。^③

严复也对此事感到惊奇，而不加怀疑。在写给他的学生侯毅的信

① 《1918年3月10日致许寿裳》，《鲁迅全集》第11卷，第348页。

② 丁福保对道教与佛教中的扶乩现象颇为关注。民国初年，由他编纂出版的《道藏精华录》（北京图书馆出版社，2005）收书100种，内有明朝的《唱道真言》一书，书中记载钟离权祖师在南京乩坛所传的仙谕。民国8年（1919）丁福保所写的佛教普及读物《佛学指南》（台北，新文丰出版社，1974），也是以扶乩的案例来劝奉世人信佛。丁福保当时还加入了1917年成立的“上海济生会”，该会即是以济公活佛降坛主乩而出名，专以施医舍药及赈灾救济为主，沪上商政名流信仰者颇多。有关上海济生会之情况，见范纯武《近现代中国佛教与扶乩》，《圆光佛学学报》第3期（1999），第261～291页。

③ 丁福保：《佛学撮要》，收入丁仲佑著述，蔡运辰汇编《丁氏佛学丛书》首编，台北，北海出版事业有限公司，1970，第89～90页。上海灵学会并贩卖这些“仙灵照片”，在该刊第2卷第3期的广告上，共列有39种，照片上有照相时间与光度，售价每张2角。见俞复《盛德坛试照仙灵记》，《灵学丛志》第1卷第6期（1918），第2～4页。

中，他说：“志中所载，以徐班侯死后灵魂摄影最为惊人之事。此事欧、美已为数见，然皆于无意中为生人照相，片中忽然呈现异影……至于已死灵魂托物示意，指授摄取己影之法，从无出有，则真见所未见，闻所未闻者也。”^① 上面的信由侯毅交给《灵学丛志》，发表于该刊第1卷第3期之上。严复两度写信支持上海灵学会，并公开说：“呜呼！孰谓冥冥中无鬼神哉！”无疑增加了灵学研究在社会上的可信度。

五 严复的知识观

诚如前文所述，严复曾赴英国学习海军，担任过北洋水师学堂总办与北京大学首任校长。在清末民初，他以翻译西方经典著作闻名于世，他所翻译的《天演论》、《群己权界论》、《社会通论》、《原富》、《法意》、《名学浅说》、《英文汉诂》等书广受读者欢迎，是一位提倡民主、科学、法治与新式教育的先驱人物。以他的学术背景，为何会写信支持上海灵学会呢^②？这涉及严复对科学、宗教的看法，或广义的“知识观”。此处之“知识”（knowledge）意指“合理的观念”，或说“有道理而配合真理信念”（justified true belief），而合理与不合理的区别，往往因学派、时代或文化等因素而异。知识与信仰（faith）不同，但包括冯契所谓的“智慧”。根据冯契，智慧是指一种针对人生终极问题的了解，它一方面属于“超名言之域”，是对实践与本体问题的完整认识，另一方面还能以“名言”来加以表达^③。

① 《严复集》，第720～721页。

② 以往学者均从严复思想的变化来解释此事，吴光的说法最有代表性：“从两封信的内容看，严复在‘五四’时期的思想倾向确实日趋保守甚至反动，他已经从一个资产阶级启蒙思想家变成拥护灵学、宣传封建迷信和唯心主义哲学的时代落伍者了。”见吴光《灵学·灵学会·〈灵学丛志〉简介》，收入《中国哲学》第10辑，第441页。

③ 冯契：《智慧的探索》，华东师范大学出版社，1994，第603～606页。

在《灵学丛志》中刊登了两封严复的来信，一封是他写给俞复的信，刊于第1卷第2期，一封是他写给侯毅的信，刊于第1卷第3期。首先必须说明严复与俞复、侯毅的关系。俞复字仲还，江苏无锡人，清末举人。1906年与廉泉（1868~1931，吴芝瑛之夫、吴汝纶之侄女婿）在上海创立文明书局，任经理。该书局以出版教科书和碑帖闻名。严复所翻译的《群学肄言》（1903）与吴汝纶删节的《吴京卿节本天演论》（1903），即由文明书局出版^①。1912年，陆费逵、陈协恭、吴镜渊等创办中华书局，得俞复之助颇多。1917年，中华书局濒临破产时，俞复曾以文明书局的资产，作为贷款的抵押，并代筹款项，应付急需。1915年文明书局并入中华书局，俞复任中华书局董事、印刷所所长。侯毅是严复的学生，也是无锡人，并与俞复熟识，严复认识俞复是经由侯毅的介绍^②。

从严复所写的两封信来看，在《灵学丛志》第1期、第2期出版之后，俞复曾分别寄了10册给严复。严复除了自己保留一册，其余的书都分赠友朋。在阅读这两期杂志之后，严复深有所感，他不但写信给俞复、侯毅，还与好友陈宝琛谈论此事，陈则与严复分享扶乩经验。严复又在1918年4月29日，写信给好友郑孝胥，畅谈“灵魂不死之说”^③。

严复在1918年1月所写的《与俞复书》中，很详细地介绍了西方灵学研究的进展。他首先说明为何神秘之事会成为研究的对象：“世间之大，现象之多，实有发生非科学公例所能作解者。何得以不合吾例，惘然遂指为虚？此数十年来神秘所以渐成专科。”其次，严复则对俞复发起灵学会深表敬佩。他说：“先生以先觉之

① 严复与吴汝纶关系非常密切，参见本书第三章。

② 在《灵学丛志》之上刊有《侯疑始先生书》（致俞复），他谈到看到日本《太阳杂志》贩卖《死后之究竟》一书之广告，“此书似极有价值，如购来，亦可代为译译，请侯官（按，指严复）加案与作序，将来营销必广”。见该刊第2卷第2期（1918），书函，第3页。

③ 劳德祖整理《郑孝胥日记》，第1725页。

姿，发起斯事，叙述详慎，不妄增损，入手已自不差，令人景仰无已。《丛志》拾册，分俵知交，半日而尽。则可知此事研究，为人人之所赞成明矣。”最后，严复为了呼应盛德坛所从事的扶乩是可信的，他举了陈宝琛在 1887 年从事扶乩且预言十分准确的经验，来证明“孰谓冥冥中无鬼神哉！”^①

1918 年 2 月，严复收到第 2 期杂志之后，又写了一封信给侯毅，这一封信则详述英国 1882 年所创设的英国灵学会。他认为该会成果丰硕，且“会中巨子，不过五、六公，皆科哲名家，而于灵学皆有著述行世”。他并写到皇家学会高级会员、曾任英国灵学会之总裁的巴威廉（Sir William Barrett, 1844 - 1925，曾任 Dublin 大学物理学教授），在英国的一个刊物 *Contemporary Review* 上写了一篇介绍灵学研究的文章^②。根据该文：

会中所为，不涉左道，其所研究六事：一、心灵感通之事。二、催眠术所发现者。三、眼通之能事。四、出神离魂之事。五、六尘之变，非科学所可解说者。六、历史记载关于上项者。所言皆极有价值。终言一大事，证明人生灵明必不与形体同尽。又人心大用，存乎感通，无孤立之境。其言乃与《大易》“精气为魂，感而遂通”，及《老子》“知常”、佛氏“性海”诸说悉合。而嵇叔夜形神相待为存立，与近世物质家脑海神囿之谈，皆堕地矣。^③

最后严复谈到以往他对“灵魂不死”的学说存有怀疑，他采取的是赫胥黎所秉持的“不可知论”（agnosticism），亦即“于出世

① 《严复集》，第 725 ~ 727 页。

② 此文之中译即前引罗罗在 1918 年《东方杂志》上所刊登的《心灵研究之进境》一文。

③ 《严复集》，第 721 页。嵇康在《养生论》中主张“形恃神以立，神须形以存”，严复不同意此一观点。

间事存而不论”的立场；但随着年龄的增长，他开始接受“灵魂不死”之说。上述他在写给郑孝胥的信中畅谈“灵魂不死之说”，即在此一背景之下出现的。不过值得注意的是，严复虽肯定灵学研究，但对《灵学丛志》也有一些保留。他提醒灵学会的成员，要经“科学教育”之训练，对奇异现象则应谨慎处理。根据他的评估，《丛志》所言90%都可质疑，但其中有10%，则属于不容置疑而有待解释的“事实”：

每有极异之事，庸愚人转目为固然；口耳相传，亦不问证据之充分与否，此最误事。故治灵学，必与经过科学教育，于此等事极不轻信者为之，乃有进步。复生平未闻一鬼，未遇一狐。不但搜神志怪，一以谬悠视之；即有先辈所谈，亦反复于心，以为难信。于《丛志》鬼神诸论，什九能为驳议；惟于事实，则瞠视结舌，不能复置喙耳。^①

为何严复会相信鬼神的存在与灵魂不死之说？在此我们必须分析前文所谓严复的“知识观”。严复一方面是近代中国“实证主义”的奠基者，但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^②。

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，人心则有能力来掌握此类物件。他说“人心有域”^③，超越此一境界，则为“不可思议”。对他而言，了解不可

^① 《严复集》，第723页。

^② 杨国荣：《从严复到金岳霖：实证论与中国哲学》，高等教育出版社，1996，第149页。更详尽的分析请见Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2005, pp. 50-67。

^③ 《严复集》，第1036页。

思议的境界非常重要。因为就像许多 20 世纪中国哲学家所强调的，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）^①。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，与欧战后梁启超、梁漱溟等人的反省，和后来新儒“感觉到支离割裂、茫无归着”的恐惧，也有类似之处^②。

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^③。然而，严复拒绝将西方（狭义的实证式）科学所发现的真理，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实证科学，而需要依赖超越的智慧。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”^④。

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

① 《严复集》，第 825 页。

② 墨子刻：《形上思维与历史性的思想规矩：论郁振华教授的〈形上的智慧如何可能？——中国现代哲学的沉思〉》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》第 16 卷第 6 期（2001），第 57～66 页。

③ 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.

④ 《严复集》，第 825 页。

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。^①

综上所述，严复受到道家所谓“道可道，非常道”与佛教“不可思议”之观念的影响，倾向在逻辑性的命题以外来找寻默然的智慧^②。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。

同时，我们不能忽略，严复在这方面的想法也与其释、道等宗教的倾向联系在一起。诚如本书第二章所述，严复一生都不排斥宗教经验。他曾劝他的孩子：“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。”^③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。

严复对宗教鬼神的信仰在晚年变得更为强烈。他不但动用几乎

① 《严复集》，第1380~1381页。

② 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》，第1075页。

③ 《严复集》，第825页。

所有的社会关系，募款修建位于阳崎的“尚书祖庙”（祭拜南宋英雄人物陈文龙），还亲自为该庙写了几副对联，一副是：“入我门来总须扪心纳手细检生平黑籍，莫言神远任汝穷奸极巧难瞒头上青天。信士严复熏沐书敬。”第二副是：“十万家饭美鱼香惟神之赐，百余乡风清魔伏为民所依。”另一副是：“依然麦浪松涛漉酒重檐梓里貌，饶有黄焦丹荔迎神长守故乡风。”^① 庙宇建成之后，他不时前往祭拜、上香，甚至在庙中以扶乩方式求药治病。他在日记中写道：“阳崎尚书公生日，到庙行香”、“琥（按严复之子）将赴阳崎请丹”、“服罗真人符三道”；严复还在得到药方之后，写了四首七言绝句上呈，题为：《阳崎尚书祖庙扶乩，有罗真人者降，示余以丹药疗疾，赋呈四绝》，其中表示“多谢灵丹远相界，与留衰鬓照恒河”^②。在日记之中，也可以看到许多他以易经卜卦来算命的记载^③。对他而言，扶乩与卜卦都是能够帮助人们进入“不可思议”之境界的管道。

总之，从严复知识观可见他不是一个极端的实证主义者，也不是科学主义者，他从赫胥黎所谓的“不可知论者”开始，进一步以佛教“不可思议”的概念来掌握科学以外的世界，这样的知识观使他至晚年接受“灵魂不死”的观念、鬼神的存在，并肯定灵学研究在探讨未知世界的价值。由此可见，严复晚年支持灵学之举虽有传统的因素，但绝不能单纯地解释成为“封建迷信”所吞噬，而是植根于他对西学的认识。

① 严培庸：《严复与阳崎》，第107页；潘健英：《从阳崎尚书祖庙看严复书法艺术》，收入李建平主编《严复与中国近代社会》，第290页。

② 《严复集》，第412、1529、1538页；叶翔：《严复倡修尚书庙之谜》，《严复诞辰一百四十周年纪念活动专辑》，第265~275页。

③ 如1911年严复的日记有2册，1册记事，1册记卜卦。见《严复集》，第1477页。

第六章

结论：太平如有象，莫忘告重泉

从18世纪欧洲启蒙运动开始的现代化理论认为：现代社会是一个世俗化的社会，在自由、平等、科学、理性的引导下，人们逐渐推翻专制统治、消除宗教迷信，而进入现代。这也是韦伯所谓的“除魅”（disenchantment）的过程。^① 20世纪的中国，在上述的论述影响之下，从五四运动以来，胡适、陈独秀、鲁迅等人提倡中国的反传统主义（iconoclasm），并高举西化的大旗。他们的想法在中国思想界取得了强势的霸权地位。吾人对中国近代史的认识，乃至对严复个人的评价，长期以来都受到此一“五四启蒙论述”的影响^②。

五四思想家所提倡的主张，简单地说是希望以西方的现代文明取代中国的“落后”的旧传统。其要点如下：（1）赛先生

① Charles Taylor 的新著 *A Secular Age* 对此一世俗化的过程有很深入的反省。他企图证明在现代性、科学、民主的高度进展之下，对神的信仰并未退居生活的边缘。Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap of Harvard University Press, 2007.

② “五四启蒙论述”也包括了顾昕所谓的“五四话语”。他指出“五四话语”在中国现代思想史上成为各方争夺的一个符号，人们从中选择“某些因素”，“进而继承之，提倡之，弘扬之，以之作为中国现代化的指南”。见顾昕《中国启蒙的历史图景》，香港，牛津大学出版社，1992，第208页。简明海的研究则显示“五四话语”在日治以来的台湾也具有非常重要的影响力。见简明海《五四意识在台湾》，台北，政治大学历史研究所博士论文，2009。

(science)：以科学改善人类的生活，追求福祉，反对宗教迷信；(2) 德先生 (democracy)：以民主体制建立自由、平等、人权为基本价值的政治秩序，反专制独裁；(3) 爱国主义；(4) 反传统思想与全盘西化，例如反对儒家（反对尊孔独经）、反对中医，同时也反对作为传统思想载体的文言文，主张使用白话文。五四启蒙论述无疑具有反省传统缺失、解放了长期以来为“封建”、专制（所谓“三纲”）所禁锢的个人与个性的内涵，因而受到许多人的欢迎。

20 世纪中国所发生的重大历史事件，几乎都受到五四新价值之鼓舞。人们不断地努力希望可以将中国从“父权压抑”、男女不平等的“封建”、迷信的阴影中拯救出来，朝向一个现代的、民主的、世俗化的社会发展。直到今日，这一套“启蒙论述”在西方思想界依然有深远的影响，从马克思（其名言为“宗教是人民精神的鸦片”），到美国当代思想家 Richard Rorty、John Rawls、Ayn Rand，乃至最近撰写《信仰的终结》（*The End of Faith*）的 Sam Harris 等人，立场虽不尽相同，然都是此类反传统观点的支持者^①。

诚如本书各章所述，严复一方面是五四启蒙论述的开创者，另一方面他也是五四启蒙论述的批判者与传统价值的支持者。这样的观点在早期阶段即已存在，不过至欧战之后更为强化。1917 年严复作有《欧战感赋》一诗，对于战争耗费金钱、新武器所造成的重大伤亡，发出无尽的感伤：

三年西宇战天骄，海上金银气尽销（只以英计，每日费金钱殆五百万镑，今则六七百万镑矣）。入水狙攻号潜艇，凌云作斗有飞轺。壕长地脉应伤断，炮震山根合动摇。见说伤亡

① Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific*, p. 606.

过十万，不堪人种日萧条。^①

1918年严复为何遂（1888～1968）所撰写的《赴欧观战纪念册》题诗时^②，也深感西方科学的发展，造成杀人利器之日新月异，此乃孟子所谓“率鸟兽以食人”：“太息春秋无义战，群雄何苦自相残，欧洲三百年科学，尽作驱禽食肉看。”^③总之，目睹科学所带来的屠杀与毁灭，他更清楚地对五四思想家的主张提出反省。他的批判环绕着与五四思想家不同的四点主张。

第一，对科学的看法。严复肯定科学在改善人类生活上的意义，但认为科学有其限制，人们不应堕入“最下乘法”、“一概不信”的“物质主义”（materialism），或所谓的“科学主义”（scientism）。同时他肯定科学可以破除迷信，但无法取代“真宗教”。诚如本书第五章所述，严复对灵学研究的支持不是简单地回复到中国扶乩的传统，而是有其西方科学的背景。这一方面显示西方科学的复杂性、变动性，另一方面不同渊源的西方科学进入中国之后，为不同的人所汲取、吸收、挪用，造成了知识群体之间的对立，也连带产生科学、玄学与宗教的交织互动。严复对科学的看法和后来“科玄论战”中玄学派的观点有类似之处。

第二，对自由与民主的看法。严复肯定自由、民主的价值，不过严复对个人自由的肯定源于一种结合了儒家与英国弥尔主义的理论，此一观点与西方个人主义对自我价值的肯定有所不同^④。这种

① 《严复集》，第396页；亦见严复《愈壘堂诗集》卷下，第19页上至下。

② 何遂为福建闽侯人，字叙甫，也作叙父。陆军大学二期毕业，曾任黄埔军校教育长、军长、航空署长、立法委员、国大代表。欧战时曾奉命观战欧陆。

③ 严复：《愈壘堂诗集》卷下，第27页下。

④ 西方个人主义的特点可参见 Steven Lukes, *Individualism*, Oxford: Basil Blackwell, 1973。本段所述主要是依据黄克武《“个人主义”的翻译问题：从严复谈起》，《二十一世纪》第84期（2004），第40～51页以及 Max K. W. Huang, *The Meaning of Freedom: Yan Fu and the Origins of Chinese Liberalism* 一书。

受到儒家影响的看法认为个人的道德感乃源于宇宙之中生生不已的力量（所谓“天生德于予”，《论语》“述而”），道德感的培养是人生终极的目的，只能经由个人的努力才能达成。此即是儒家典籍中所谓的“为己”、“求诸己”、“为仁由己”等想法^①。在此一过程一方面必须“克己”，另一方面则需要由“成己”而“成物”，这种自我实现与成就他人的结合，正是严复所强调的“恕”与“絜矩”的精神。对严复来说，西方自由精神与此种儒家的道德理想并不冲突，所以他一方面了解西方自由观念中“所以存我”的独特性，另一方面又表示，自由即实现“《大学》絜矩之道”：“自入群而后，我自繇者人亦自繇，使无限制约束，便入强权世界，而相冲突。故曰人得自繇，而必以他人之自繇为界，此则《大学》絜矩之道，君子所持以平天下者矣。”^② 这样一来，我们可以说严复所代表的是“具有中国特色”的自由主义。他所追求的理想不是在柏林所谓“消极自由”的保障之下，个人开放的创造性与特异性，而是儒家式的“成己成物”、群己平衡的道德成就，追求柏林所谓的“积极自由”，并企望由个体的改善，导向群体的提升。严复的想法与后来的新儒家有类似之处。张灏认为新儒家重建儒学的重要任务即是将儒家有天赋内在本性的自我概念，整合到德国人那种注重自我的道德发展概念，和康德将每一个人作为目的的观念中，这和严复的理想很类似。张灏说：“这些自由观念所隐含的并不是五四时期那种把民主当作一种解放制度的观念，而是把民主当作一种由道德自律的个体组成的参与型共同体的观念。”^③

严复对自由与民主的想法和英国保守主义者柏克的观点也有关。许多学者都注意到近代中国对西方政治思想的摄取有一个明显

① 可参考狄百瑞《中国的自由传统》，李弘祺译，台北，联经出版公司，1983。

② 严复：《译凡例》，《群己权界论》，第1~2页。

③ Hao Chang, "Intellectual Crisis of Contemporary China in Historical Perspective," in Tu Wei-ming ed., *The Triadic Chord: Confucian Ethics, Industrial East Asia and Max Weber*, Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1991, p. 339.

的特征，亦即大多数中国知识分子都仰慕法国思想家卢骚，强调“天赋人权”、“公意”、打倒旧体制，但少有人认真探究英国保守主义者柏克的观点。这与近代中国知识分子追求彻底改造的革命心态有密切的关系^①。然而在革命理念当道的时代中，严复却是一个例外^②。他批判卢骚的观点，认同柏克的主张。严复尊重传统之积累，承认现实之“恶”无法根除，因此“政治是一种可能的艺术”，是在与历史和现实的妥协之中，平稳地追求群体的进步，以建立一个文明社会。严复在1902年所撰的《与〈外交报〉主人书》中有一段讨论教育改革之中新与旧的关系，他说：

今之教育，将尽去吾国之旧，以谋西人之新欤？曰：是又不然。英人摩利之言曰：“变法之难，在去其旧染矣，而能择其所善者而存之。”方其汹汹，往往俱去。不知是乃经百世圣哲所创垂，累朝变动所淘汰，设其去之，则其民之特性亡，而所谓新者从以不固，独别择之功，非暖姝圉习者之所能任耳。必将阔视远想，统新故而视其通，苞中外而计其全，而后得之，其为事之难如此。^③

此处之摩利即是撰写《柏克》（*Burke*）一书的英国自由主义者 John Morley（1838 - 1923）。摩利是弥尔自由主义的信徒，也是阿克顿爵士（Lord Acton）的好友^④。严复在1902年曾阅读摩

① 何兆武、许镇洲、彭刚：《译者前言》，收入柏克《法国革命论》，何兆武、许镇洲、彭刚译，商务印书馆，1999，第xvi页。

② 有关严复与柏克思想上的关联，参见拙著 *The Meaning of Freedom*, pp. 260, 361。北京国家图书馆找到一本严复手批 John Morley 的 *Burke* (New York: The Macmillan Company, 1897) 一书，其上有1902年7月严复的签名，与“Commenced in Sep 5th, 1902”，显示开始阅读的时间。

③ 《严复集》，第560页。

④ Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1962, pp. 4, 168.

利的著作，上段的引文即充分表现出柏克思想中对传统的肯定。

柏克的政治观和严复所信服的社会有机体论也很配合，亦即认为现行体制是在岁月中不断成长进步而成熟的有机体，如脱离了过去，即无法建设成为一个伟大的国家。严复又受到进化论与斯宾塞社会学的影响，主张循序渐进。在民主化的过程中，严复强调必先培养“民品”或“国民程度”，亦即在民德、民智、民力都达到一定水平之后，才应该实行民主，在此之前不应躐等而进。这也证明了萧公权所提出的一个重要的论断：“严氏据天演论以言变法，其结果遂成为一‘开明之保守主义者’。”^①他对袁世凯式“开明专制”的同情与对“墨西哥、南美诸邦”所实施民主共和制度的批判^②，可以从此一角度来理解。

第三，对爱国主义的看法。严复无疑是一位爱国主义者，他一生的职志就在建立一个自由、富强与文明的新中国。不过他也意识到褊狭的种族主义、民族主义与爱国主义有其缺点。1904年，严译甄克斯（Edward Jenks）的《社会通论》（*A History of Politics*）问世，在书中他介绍了线性发展史观，并借此大力反驳当时革命党人所主张的排满、排外的“民族主义”^③。他明白地说：“民族主义，将遂足以强吾种乎？愚有以决其必不能者矣”^④；在他看来，

① 萧公权：《中国政治思想史》，台北，联经出版公司，1983，第863页。作者表示此一观念引自郭斌龢（1900～1987）于1936年在《国风月刊》第8卷第6期所写的《严几道》一文。下文会再作讨论。郭斌龢为“学衡派”之一员，于1917年入南京高等师范学校，1927年考取庚款，赴哈佛大学投入白璧德的门下，研究希腊文学。吴宓对此甚感欣喜，在日记中表示“吾党同志中，更多一有力之人矣”（1924年7月19日），见《吴宓日记》第3册，三联书店，1998，第374页。

② 《严复集》，第661～662页。

③ 有关《社会通论》对中国近代思想的影响，见王汎森《近代中国的线性历史观——以社会进化论为中心的讨论》，《新史学》第19卷第2期（2008），第1～46页。

④ 甄克斯著，严复译述《社会通论》，第108页。

无论是“排满”或“排外”都是落后的宗法时代的做法，不足以“救亡”、“利国”；为了因应新时代的来临，应宣传建立“军国社会”所需要的以（超越种族的）“国民”观念为中心的认同，并实行地方自治与主权在民的民主制度。

辛亥革命成功后，国内种族问题稍稍解决，革命派的观点也从反满改变为“五族共和”。然而严复仍一贯地批判狭隘的种族主义、民族主义与爱国主义。他在上述为何遂所撰《赴欧观战纪念册》上所题的诗句，清楚地表达从人道主义的观点，批判因狭隘的民族主义、爱国思想所导致的战争。他的诗句是：“由来爱国说男儿，权利纷争总祸基”，在诗句之后严复有一段很长的案语：

自爱国之说兴，而种族之争弥烈，今之欧战，其结果也。英有看护妇名迦维勒者，在比于扶襄创夷，虽仇敌不歧视，嗣缘英俘之逃，以嫌疑被法，临命告监者曰：“吾有一语，烦告人间。”监者曰：“何语？”则曰：“爱国一言，殊未足以增进人道也。”语已，受枪而死。夫爱国之义，发源于私，诚不足以增进人道……^①

严复所引述的故事是英国的 Edith Louisa Cavell（1865 - 1915）的事迹。她在欧战期间服务于比利时红十字会所主持的医院时，因协助伤员逃往中立区，被德国人判死刑，她在被枪毙之前曾说：“Standing as I do in view of God and Eternity, I realise that patriotism is not enough, I must have no hatred or bitterness towards anyone.”（站在上帝与永恒之前，我了解到爱国主义是不够的，我必须对每个人都没有憎恨与酷烈）。这一则新闻显然让严复深有所感，才写下“爱国、爱国一言，殊未足以增进人道也”。严复看到爱国精神

^① 《严复集》，第404页。

引发国家与国家之间残酷的战争或内战，乃人类历史上最可悲之事；因此唯有以人道主义所具有的超越精神，才能突破狭隘的爱国意识。这样的观点与他反对种族革命，以及他所秉持的弥尔主义下“国民的国家主义”认同有直接的关系；也与他的宗教观念是一致的。总之，严复所念兹在兹的是将民主建国以促进“人道”当成终极的目标，他相信族群问题在“国民化”的过程中可得以消解，而人道的理想也有可能化解国际之纷争。此一观点在民族情绪高涨的近代中国十分罕见。

第四，对中国传统的态度。严复肯定儒释道三教所代表的传统文化（亦即他所谓“数千年旧有之教化”^①）与传统所孕育出来的典雅汉语。这一点也不单纯是“好古”、“嗜古”，而牵涉上述柏克式保守主义对传统的肯定。换言之，严复认为政治规范不能单纯地从自由、平等价值或以科学导致物质生活的进步当作绝对的真理的理念中导引出来。他接受柏克的观点，认为人类只有在文明社会中才能繁荣发展，而此一社会的整合与福祉依赖与传统之间的连续性，而传统之中固有的道德理想与宗教情操均扮演着很重要的角色。

严复对传统的肯定也牵涉到他“道通为一”与会通中西的文化理念。严复无疑地认识到中西文化有所不同。他早在1895年的文章中就指出：因为历史、政治、学术的差异，西方产生了中国所没有的“自由”理念，而在中国传统之中从来没有所谓“政界自由之义”，“未闻有持民得自由，即为治道之盛者”^②。由于此一区别，中西文明之间几乎存在着系统性的歧异，用他的话说，中西各有其体用。然而严复也看到两者的合流：例如儒家絮矩之道与自由观念相通、杨朱哲学与西方个人主义是一致的、中西学界均了解到公私可以两立、斯宾塞的社会学与《大学》

① 《严复集》，第662页。

② 《严复集》，第1279页。

格治诚正修齐治平之道可相互发明，以及“中国以学为明善复初，而西人以学为修身事帝，意本同也”^①。在上述对比与合流的交织之下，严复对中西的结合感到乐观。在1895年的文章中他就说，吾人在了解西学之后，再反观吾圣人之言，“而后有以窥其精微，而服其为不可易也”^②。1902年他与吴汝纶讨论此一议题时亦表示：“新学愈进则旧学愈昌明；盖他山之石可以攻玉也。”^③同时，他在讨论教育时也说“必将阔视远想，统新故而视其通，苞中外而计其全，而后得之”^④。以上统新故、苞中外的想法在他的晚年变得更为重要，1917年他在一封信中表示：对于中西文化，人们应观其“会通”，以新式机器开发四书五经之矿藏^⑤。严复指出以西方的理论来证明儒、道的精髓，“政以见圣言垂训，五洲大同”^⑥。

会通中西的想法在现代中国思想史上，特别是新儒家思想之中，变得非常重要。这样一来，严复阐释了一个至今仍具重要性的文化融合的典范。根据此一典范，创造性地结合部分中国与部分西方理念，转成一个新的文化是可能成功的，这不仅是因为有一些有价值的中西观念，早已会通，而且因为中国能够从采取它所缺乏的一些西方观念之中，获得利益。严复不但强调先秦学说与文字的意义，而且主张中国有关内在世界（伦理与形上智慧）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”的精神。

严复对于中国传统与中西文化之关系的看法与“学衡派”也

① 《严复集》，第49页。

② 《严复集》，第49页。

③ 《严复集》，第1549页。

④ 《严复集》，第560页。

⑤ 《严复集》，第667～668页。

⑥ 《严复集》，第329页。

十分契合^①。学衡派的主要人物如柳诒征（1880～1956）、胡先骕（1894～1968）都公开地赞扬严复的翻译文字是“以不刊之文，译不刊之书”（胡先骕语）^②。1922～1923年出版的《学衡》第6～20期，曾连续刊载了《严几道与熊纯如书札节抄》，共80封，约5万字。这些书札是胡先骕据熊纯如所藏严复于1912～1921年给他的书信而加以节录的^③，对于严复思想的传播发挥了重要的作用。例如郭斌龢就说，“余幼读先生所译书，即心向往之。其后于《学衡杂志》中，读先生与熊纯如书札，益叹其卓识远虑为不可及”^④。

总之，严复的文化修改典范与张之洞的“中体西用”和五四思想家所主张的“全盘西化”的理论均有所不同，而比较倾向“学衡派”与科玄论战中的“玄学派”。

上述严复对科学、民主、爱国主义、反传统思想的反省可以显示严复对中国未来的构想有其系统性或理论上的整合性。他的想法虽在欧战之后方较为完整地呈现出来，然而在早期思想中已有其萌芽。因此，周振甫或李泽厚的“退化论”虽看到严复思想的变迁面，却未能捕捉到史华慈所谓中西价值在严复思想的交织性，尤其是未能掌握严复晚年的保守思想不是为“封建传统所吞噬”，而是有其深厚的柏克、赫胥黎、斯宾塞等西学渊源。史华慈的“两面说”也呈现了严复思想中无法否认的矛盾与两歧，不过他却未能

① 学衡派高举“昌明国粹，融化新知”，他们肯定传统、会通中西，批判五四新文化运动，而且他们保守的文化观有很深的西学的根基。这些地方和严复的观点十分类似。有关学衡派的研究甚多，较新的研究如王晴佳《白璧德与“学衡派”：一个学术文化史的比较研究》，《中央研究院近代史研究所集刊》第37期（2002），第41～91页；陈俊启：《吴宓与新文化运动》，《中央研究院近代史研究所集刊》第56期（2007），第45～90页。

② 见拙著《自由的所以然》，第78～79页。胡先骕是严复的朋友沈曾植（1851～1922）的学生。严复与沈曾植在1907年时曾共事，时严复任安庆高等学堂监督，沈曾植为安徽省提学使，见《严复集》，第590～591页。

③ 《严复集》，第1580页。

④ 郭斌龢：《严几道》，《国风月刊》第8卷第6期（1936），第227页。

看到严复现代性方案与终极关怀之间的非常密切的关系。

对于严复一生的思想特征，笔者很同意郭斌龢在1936年所提出的主张。郭斌龢一方面看到严复会通中西的理想，另一方面也指出这样的理想非常类似“英国之自由保守派（liberal conservative）”；再者郭斌龢也认为严复思想毕生是一以贯之的。他说：

先生于中西治术学理，实能究极原委，有以探其异同得失之所在……其翻译西书，志在补偏救弊，有目的、有分寸，与盲从西人，一往不返者大异……平生师友中，服膺郭筠仙、吴挚甫、陈伯严诸人以其“旧学淹贯而不鄙夷新知”（严谱）、“各具新识，而游于旧法之中，行检一无可议”也（书札五十五）。余观先生一生，甚似英国之自由保守派（liberal conservative），不顽固、不激进执两用中，求裨实际。

综先生一生，苦心弥缝于新旧之间……其立论随时变迁，有倚轻倚重之异，精神则始终一贯，与梁任公喜以今日之我，与昨日之我挑战者，固不同也。^①

在本书序文中，笔者曾提到严复与五四思想家之差异不是“传统”与“现代”的不同，而是中国现代性内部自由与保守之争、反传统与肯定传统之辨，严复开创的是中国现代史上政治与文化的保守主义。因此高力克与许纪霖所谓“另一种启蒙”的说法不但适合杜亚泉，也适合严复。严复的整合性的观点与他对五四启蒙论述的反省，对中国文化转型来说，都深具启蒙的价值。

事实上，秉持严复型思想的中国近代人物并非少数。在五四人物之中胡适的“群己观”就深受严复、梁启超思想影响。笔者在第二章中曾约略述及此点，同时在笔者所撰写的《胡适与赫胥黎》

^① 郭斌龢：《严几道》，第227～228、213页。

一文中也谈到胡适的“社会的不朽”、“大我小我”等观念受到梁启超《余之死生观》一文的直接影响，而两人背后都有佛教思想的痕迹[例如具有佛教思想中“羯磨”(Karma)的想法]。两人也受到严复所引介的进化论、遗传说的启发，亦即《天演论》中所说：“官品一体之中，有其死者焉，有其不死者焉。”^①

在宗教界，和严复有类似想法的人物就更多了，比较倾向道教的郑观应（1842～1922）和比较倾向佛教的王一亭（1867～1938），都企图结合现代性方案与宗教情操。范纯武指出，以往我们所看到的郑观应都是所谓启蒙的一面，是商战、民主、科学的一面，而忽略他在宗教方面的活动。如果放在宗教史的脉络中，我们该如何来看待郑观应呢？他的文章显示了郑观应的“传统的”、“宗教的”面向完全无法与现代性的追求割裂开来。康豹所研究的王一亭亦是如此，王一亭不但是一个佛教徒、一个革命者、一位艺术家，也是一个有能力建立世界性商业网络的商人，以及爱因斯坦科学成就的仰慕者。他常在日本与中国之间游走，更在宗教组织、慈善组织、艺文活动内扮演重要的角色^②。他们的研究与日本学者小滨正子的观察是一致的。诚如小滨正子所说的，上海地方自治的追寻与善堂网络有密切关系，这些救济贫困的慈善活动积极推动了现代社会中的地方建设，奠定地方自治的基础^③。上述的现象显示，20世纪的中国，不但儒家没有僵死，而且无论是道教还是佛教也没有走向衰微，它们并没有在“科学理性”的围剿下一步一步地走向死亡，反而日益壮大，宗教活动与国人肆应现代社会的努力实密不可分。总之，突破五四启蒙论述的狭隘目光之后，中国现

① 黄克武：《胡适与赫胥黎》，《中央研究院近代史研究所集刊》第60期（2008），第43～83页。

② 范纯武：《飞鸾、修真与办善：郑观应与上海的宗教世界》，康豹（Paul R. Katz）：《一个著名上海商人与慈善家的宗教生活：王一亭》，二文均收入巫仁恕、康豹、林美莉主编《从城市看中国的现代性》，第247～274、275～296页。

③ 小滨正子：《近代上海的公共性与国家》，葛涛译，上海古籍出版社，2003。

代思想的历程展现出更复杂、多元的面貌。

严复结合了自由民主与宗教关怀的理论是否能解决现代社会中的宗教或“终极关怀”的问题，是一个很值得思索的课题。他的理论与罗尔斯（John Rawls, 1921 - 2002）的看法形成一个有意义的对比。罗尔斯认为“政治自由主义”和“理性的多元主义”，必须将终极信仰视为仅仅是“完备性学说”（comprehensive doctrines，意指所有包含了有关真与善信念的宗教、哲学与道德学说），其真理性无法证明。他将民主的原则奠基於暂时性、尝试性的“the reasonable”或“reasonableness”（合理性），而非绝对权威的“理性”（reason，即韦伯所说的工具性理性）之上。因此，在民主社会中，合理的公民（reasonable citizens）一方面必须愿意与他人合作，并考虑别人的利益与困难，而相互妥协；另一方面必须同意：没有人对于终极关怀之事具有绝对客观的真理，而在这方面人们尤其需要相互容忍。他企图在伦理的相对主义与客观主义之间找到一条中间道路^①。

然而笔者认为罗尔斯所提出的政治自由主义或“完备性学说”的观点仍有其问题。它不但在西方是不切实际的，在中国尤其窒碍难行。主要的问题是罗尔斯的理论之出发点是宗教之间无法化解的冲突，特别是像伊斯兰教与基督教之间的冲突。然而中国宗教思想中，如严复、郑观应与王一亭的观念所显示的：一方面三教之间有冲突面，但内在汇通融合的倾向也非常强烈^②。

① 罗尔斯的政治理论，我依赖 Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific*, pp. 607 - 670。

② 儒释道之间既有冲突，也有融合，同时彼此之间的界限往往并不清楚。其中融合面很值得注意。例如上述康豹的文章指出：王一亭虽然是佛教徒，但他所参与的宗教组织和活动与明清以来的儒释道三教合一的传统有密切的关系。康豹的文章中又展现了佛儒交织的面向，佛教徒的王一亭从小读孝经，后来更画了有名的二十四孝的图，也谈及“克己复礼”。对王一亭来说，佛儒之间有很多共通之处。康豹（Paul R. Katz）：《一个著名上海商人与慈善家的宗教生活：王一亭》，收入巫仁恕、康豹、林美莉主编《从城市看中国的现代性》，第275～296页。

这牵涉到墨子刻所指出的双方在认识论上的不同。罗尔斯的基础是西方认识论大革命之后所产生的，以休谟（David Hume）与波普（Karl R. Popper）为代表的“悲观主义的认识论”，对理性能客观地掌握“应然”真理的能力感到怀疑；而严复等人则无疑较为倾向“乐观主义的认识论”^①。再者，罗尔斯倾向本体论的个人主义（以自由、平等、道德自主之个体来参与政治），并具有功利主义的色彩，又忽略“文化”（culture）的观念，如不够认识到历史文化取向对知识与自由之限度的影响^②。因此罗尔斯的理论，以美国式的“政治正义”（political justice）为中心，是为了改进以西方民主文化为基础的政治制度；对于非西方社会、非民主社会等，可能无法提供适当的指导原则^③。在中国历史、文化的背景下，“认识论”与“群己观”均有其独特性，如何把宗教放于现代社会中的一个合适的位置，很可能需要走一条与罗尔斯不同的路，而严复的理论，结合了儒释道传统、弥尔主义、柏克的保守主义等因素，强调以教育的方式培养柏林所说的“积极自由”，应有其启发性。

严复过世之前正值军阀混战的动荡时期。1919年底严复的儿子严叔夏写信向父亲报告新婚妻子林慕兰“……已动喜脉”。对长孙的即将来临，严复感到乐不可支。1920年元旦，为庆祝严以侨的诞生，严复写了四首诗，其中一首的开头是：“名尔为侨肸，心仪到古贤。艰难支异国，词命却强权”，“侨肸”指春秋郑大夫公孙侨和晋大夫羊舌肸，后用以称呼为国效命的哲人、贤士，可见严复对长孙的期望。其下笔锋一转，严复感叹地说，“震旦方沈陆，何年得解悬。太平如有象，莫忘告重泉”^④。严复显然对1920年中国政治与文化上的动荡感到忧心忡忡，并期待经过文化

① Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific*, pp. 610, 613, 664.

② Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific*, pp. 635–636.

③ Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific*, p. 652.

④ 严复：《愈壘堂诗集》卷下，第36下。

转型的中国能够像凤凰浴血一般达到“生民解悬”、“太平有象”的境界。他如在重泉有知，看到今日海峡两岸的景象，不知作何感想。近代中国的文化转型是一个复杂而长远的过程，我们甚至可以说，直到今日，近代中国文化转型仍在持续进行之中。细致地回顾严复所曾摸索的路径，或许可以帮助我们更自觉地面对未来的挑战。

征引书目

一 史料

(一) 中文部分

1. 报纸与期刊

《今晚报》

《东方杂志》

《民报》

《时务报》

《时报》

《时报周刊》

《灵学丛志》

《学部官报》

《教育杂志》

《清议报》

《新民丛报》

《新青年》

《新潮》

《警钟日报》

2. 其他史料

(唐)李延寿：《北史》卷90，台北，台湾商务印书馆，1987

(清)刘锦藻：《清朝续文献通考》第2册第101卷《学校八》，台北，台湾商务印书馆，1987

《广东举人陈景华等呈文》，收入台湾银行经济研究室编《清光绪朝中日交涉史料选辑》，台北，台湾银行经济研究室，1965

《严复函札汇钞》，未刊手稿，藏福建师范大学图书馆

《吴宓日记》，三联书店，1998

《张元济日记》，商务印书馆，1981

《胡适留学日记（二）》，台北，远流出版公司，1986

《郭嵩焘日记》，湖南人民出版社，1982

《鲁迅全集》，人民文学出版社，1987

《穆勒名学》，金粟斋译书处，1905，台北，台湾商务印书馆，1968

(汉)刘熙撰《释名》，《释州国第七》，收入(清)王谟辑《增订汉魏丛书八十六种》卷1，台北，大化书局据清乾隆辛亥五十六年(1791)金溪王氏刊本影印，1979

丁福保：《佛学指南》，台北，新文丰出版社，1974

丁福保：《佛学撮要》，收入丁仲佑著述，蔡运辰汇编《丁氏佛学丛书》，台北，北海出版事业有限公司，1970

丁福保编《道藏精华录》，北京图书馆出版社，2005

上海图书馆编《汪康年师友书札》，上海古籍出版社，1986

马建忠：《马氏文通》，商务印书馆，1934

内藤湖南：《燕山楚水》，收入《内藤湖南全集》，东京，筑摩书房，1971

户部编纂《光绪朝捐纳则例》，台北，文海出版社，1996

王先谦：《虚受堂书札》，台北，文海出版社，1971

王庆成等编《严复合集》第5、7、10册，台北，财团法人辜公亮文教基金会，1998

王国维：《论新学语之输入》，《静庵文集》，收入《王国维遗书》第5册，上海古籍书店，1983

王栻主编《严复集》第1~5册，中华书局，1986

冯友兰：《三松堂自序》，台北，谷风出版社，1987

包天笑：《钏影楼回忆录》，台北，龙文出版社股份有限公司，1990

卢美松主编《严复墨迹》，福建美术出版社，2004

叶德辉：《叶吏部长兴学记驳义》，收入（清）苏舆编《翼教丛编》，台北，中研院中国文哲研究所，2005

亚当·斯密著，严复译《原富》，商务印书馆，1930

刘传标编纂《中国近代海军职官表》，福建人民出版社，2005

刘师培：《伦理教科书》，收入《刘申叔先生遗书》，下册，江苏古籍出版社据宁南武氏1936年排印本重印，1997

刘声木：《桐城文学渊源撰述考》，黄山书社，1989

刘锦藻：《清朝续文献通考》第2册，商务印书馆，1936

孙应祥、皮后锋编《严复集补编》，福建人民出版社，2004

朱有瓛编《中国近代学制史料》，华东师范大学，1986

江庸：《趋庭随笔》，山西古籍出版社、山西教育出版社，1999

汤志钧编《陶成章集》，中华书局，1986

竹内楠三：《催眠术自在》，东京，大学馆，1903

竹内楠三：《实验自在动物催眠术》，东京，大学馆，1904 许地山：《扶箕迷信底研究》，台北，台湾商务印书馆，1966

许寿裳：《亡友鲁迅印象记》，人民出版社，1977

严璩：《侯官严先生年谱》，收入《严复集》，中华书局，1986

严复：《严复致上海中西女塾校长的信》，《93年严复国际学术研讨会论文集》，海峡文艺出版社，1995

严复：《译例言》，《天演论》，台北，台湾商务印书馆，1987

严复：《英文汉诂》，商务印书馆，1904

严复：《愈壘堂诗集》，台北，台湾商务印书馆，1977

伯伦知理：《国家学》，吾妻兵治译，东京，善邻译书馆，

1899

何炳棣：《读史阅世六十年》，广西师范大学，2004

劳德祖整理《郑孝胥日记》，中华书局，1993

吴天任：《黄公度先生传稿》，香港，香港中文大学，1972

吴汝纶：《吴汝纶全集》，黄山书社，2002

吴汝纶：《吴京卿节本天演论》，文明书局，1903

吴汝纶编《李文忠公全集》，台北，文海出版社，1962

张达骧、李石孙：《张之洞事迹述闻》，《文史资料精选》第1册，中国文史出版社，1990

张侠等编《清末海军史料》，海洋出版社，1982

李伯元：《文明小史》，台北，广雅出版公司，1984

汪凤藻：《随员期满请奖折》（光绪二十九年二月二十六日），《军机处档》，藏台湾故宫博物院，档号：130810

汪荣宝、叶澜编《新尔雅》，明权社，1903

狄葆贤：《平等阁笔记》，台北，弥勒出版社，1984

陈宝琛等纂《德宗景皇帝实录》，台北，鼎文书局，1980

陈衍等编纂《闽侯县志》，台北，成文出版社，1966，据1933年刊本

陈衍等编纂《福建通志》卷66~68《福建文苑传》，福建通志局，1922

周作人：《知堂回想录》，香港，三育图书文具公司，1980

周质平：《胡适早年文存》，台北，远流出版社，1995

国家清史编纂委员会编《李鸿章全集》，安徽教育出版社，2008

孟德斯鸠著，严复译《法意》，商务印书馆，1930

- 林纾：《畏庐三集》，商务印书馆，1934
- 林纾：《畏庐文集》，商务印书馆，1935
- 罗久蓉访问，丘慧君、周维朋记录《万国道德会相关人物访问纪录》，台北，中研院近代史研究所，2006
- 罗久蓉访问、丘慧君记录《姜允中女士访问纪录》，台北，中研院近代史研究所，2005
- 耶方斯著，严复译《名学浅说》，商务印书馆，1930
- 郑孝胥：《海藏楼诗集》，上海古籍出版社，2003
- 南洋学会研究组编《严几道先生遗著》，新加坡，南洋学会，1959
- 胡适：《〈红楼梦〉考证》，收入氏著《中国章回小说考证》，上海书店，1980
- 胡适：《四十自述》，台北，远东图书公司，1966
- 胡珠生编《宋恕集》，中华书局，1993
- 贺麟：《译序》，鲁一士：《黑格尔学述》，贺麟译，台北，台湾商务印书馆，1995
- 徐珂：《清稗类钞》，中华书局，1996
- 柴小梵：《梵天庐丛录》，山西古籍出版社、山西教育出版社，1999
- 秦国经主编《清代官员履历档案全编》，华东师范大学出版社，1997
- 郭沫若：《少年时代》，收入《沫若自传》第1卷，香港三联书店，1978
- 钱实甫：《北洋政府职官年表》，华东师范大学出版社，1991
- 钱锺书：《石语》，台北，书林出版公司，1999
- 钱锺书：《谈艺录》，开明书店，1948
- 钱穆：《八十忆双亲·师友杂忆合刊》，台北，东大图书公司，1983
- 钱穆：《国学概论》，台北，台湾商务印书馆，1983

高宗鲁译注《中国留美幼童书信集》，台北，传记文学出版社，1986

梁启超：《饮冰室专集》卷2，上海中华书局，1941

梁启超：《饮冰室文集》，台北，台湾中华书局，1978

梁启超：《清代学术概论》，台北，台湾中华书局，1974

梁启超：《新大陆游记》，台北，艺文印书馆据光绪二十九年（1903）新民丛报临时增刊编印本影印，1966

梁启超：《新民说》，台北，台湾中华书局，1978

梁漱溟：《我的自学小史》，收入氏著《忆往谈旧录》，台北，李敖出版社，1990

清华大学历史系编《戊戌变法文献资料系日》，上海书店出版社，1998

应弦编《刘半农文选》，台北，洪范书局，1978

章士钊编《中等国文典》，商务印书馆，1935

章含之、白吉庵主编《章士钊全集》第2册，文汇出版社，2000

章炳麟：《与人论文书》，《太炎文录初编》，收入《章太炎全集》第5册，上海人民出版社，1985

章炳麟：《社会通论商兑》，《太炎文录初编》，收入《章太炎全集》第4册，上海人民出版社，1985

黄濬：《花随人圣盦摭忆》，台北，文海出版社，1988

黄曾樾辑《陈石遗先生谈艺录》，收入张寅彭主编《民国诗话丛编》第1册，上海书店出版社，2002

黄摩西编《普通百科新大辞典》，国学扶轮社，1911

黄遵宪著，钱仲联笺注《人境庐诗草笺注》，香港，中华书局香港分局，1973

斯诺：《西行漫记》，出版时地不详

曾纪泽：《出使英法日记》，学苑出版社据清光绪十七年（1891）上海着易堂铅印本，小方壶斋舆地丛钞本，2006

葛士濬编《皇朝经世文续编》，广百宋斋校印，1891

甄克斯原著，严复译述《社会通论》，商务印书馆，1930

蔡元培：《欧战后之教育问题》，收入高平叔编《蔡元培全集》第3卷，浙江教育出版社，1997

井上圆了著《妖怪学讲义》，蔡元培译，台北，东方文化书局，1975

赫施费：《格致小引》，罗亨利、（清）瞿昂来译，清江南制造总局排印本，1886

赫胥黎著，严复译《天演论》，台北，台湾商务印书馆，1987

穆勒著，严复译《群己权界论》，商务印书馆，1930

瞿皞子：《林严合钞序》，《林严合钞》，国学扶轮社，1909

（二）英文部分

Huxley, Thomas Henry. *Evolution and Ethics and Other Essays*. New York: D. Appleton and Company, c. 1901.

Spencer, Herbert. *First Principles*, 2nd ed. London: Williams and Norgate, 1867.

二 专著

（一）中文部分

小滨正子：《近代上海的公共性与国家》，葛涛译，上海古籍出版社，2003

马西尼：《现代汉语词汇的形成：十九世纪汉语外来词研究》，黄河清译，汉语大辞典出版社，1997

马昌华主编《淮军人物列传——文职·北洋海军·洋员》，黄山书社，1995

王棣：《严复传》，上海人民出版社，1976

王中江：《严复》，台北，东大图书公司，1997

王天根：《天演论传播与清末民初的社会动员》，合肥工业大学出版社，2006

王尔敏：《中国近代思想史论》，台北，华世出版社，1977

王尔敏：《水手的话》，台北，世界文物出版社，1977

王尔敏：《椅乘小品》，台北，商务印书馆，1984

王永健：《“苏州奇人”黄摩西评传》，苏州大学出版社，2000

王汎森：《章太炎的思想》，台北，时报文化出版事业有限公司，1985

王汎森等：《中国近代思想史的转型时代》，台北，联经出版公司，2007

王宪民编《严复学术文化随笔》，中国青年出版社，1999

王宪明：《语言、翻译与政治：严复译〈社会通论〉研究》，北京大学出版社，2005

王蘧常：《严几道年谱》，台北，台湾商务印书馆，1977

冯契：《智慧的探索》，华东师范大学出版社，1994

冯天瑜、刘建辉、聂长顺编《语义的文化变迁》，武汉大学出版社，2007

冯天瑜：《新语探源：中西日文化互动与近代汉字术语生成》，中华书局，2004

包遵彭：《中国海军史》，台北，中华丛书编审委员会，1970

皮后鋒：《严复大传》，福建人民出版社，2003

关晓红：《晚清学部研究》，广东教育出版社，2000

刘声木：《桐城文学渊源撰述考》，黄山书社，1989

刘纳编著《吕碧城：评传·作品选》，中国文史出版社，1998

孙应祥：《严复年谱》，福建人民出版社，2003

江勇振：《星星、月亮、太阳：胡适的情感世界》，台北，联经出版公司，2007

许地山：《扶箕迷信底研究》，台北，台湾商务印书馆，1966

严培庸：《严复与阳崎》，作者自印，2006

何恺青编《严倚云教授纪念文集》，台北，传记文学杂志社，1993

余英时：《中国近代思想史上的胡适》，台北，联经出版公司，1984

余英时：《方以智晚节考》，台北，允晨文化实业股份有限公司，1986

余英时：《现代危机与思想人物》，三联书店，2005

张灏：《时代的探索》，台北，联经出版公司，2004

张德昌：《清季一个京官的生活》，香港，中文大学出版社，1970

李敖：《胡适评传》，台北，远景出版社，1979

李又宁编著《近代中华妇女自叙诗文选》，台北，联经出版公司，1980

李运博：《中日近代词汇的交流——梁启超的作用与影响》，南开大学出版社，2006

李建平主编《严复与中国近代思想》，海风出版社，2007

李泽厚：《中国近代思想史论》，人民出版社，1979

杨国荣：《从严复到金岳霖：实证论与中国哲学》，高等教育出版社，1996

汪荣祖：《走向世界的挫折：郭嵩焘与道咸同光时代》，台北，东大图书公司，1993

沈国威：《近代中日词汇交流研究：汉字新词的创制、容受与共享》，中华书局，2010

狄百瑞：《中国的自由传统》，李弘祺译，台北，联经出版公

司，1983

苏晓康等：《河殇》，香港，中国图书刊行社，1988

陆宝千：《刘蓉年谱》，台北，中研院近代史研究所，1979

周质平：《胡适与韦莲司：深情五十年》，台北，联经出版公司，1998

周振甫：《严复思想述评》，台北，台湾中华书局，1987
[1936]

周振甫选注《严复诗文选》，人民文学出版社，1959

实藤惠秀：《中国人留学日本史》，谭汝谦、林启彦译，香港，中文大学出版社，1982

巫仁恕、康豹、林美莉主编《从城市看中国的现代性》，台北，中研院近代史研究所，2010

林志宏：《民国乃敌国也：政治文化转型下的清遗民》，台北，联经出版公司，2009

罗苏文：《女性与近代中国社会》，上海人民出版社，1996

罗香林：《梁诚的出使美国》，香港，香港大学亚洲研究中心，1977

罗耀九主编《严复年谱新编》，鹭江出版社，2004

金观涛、刘青峰：《中国现代思想的起源》，香港，中文大学出版社，2000

金岳霖讲述，倪鼎夫整理《金岳霖解读穆勒名学：纪念金岳霖先生诞辰一百一十周年》，中国社会科学出版社，2005

俞政：《严复著译研究》，苏州大学出版社，2003

姜鸣：《龙旗飘扬的舰队：中国近代海军兴衰史》，三联书店，2002

香港中国语文学会：《近现代汉语新词词源辞典》，香港，汉语大词典出版社，2001

唐文基等编《陈宝琛与中国近代社会》，陈宝琛教育基金筹委会，1997

徐临江：《郑孝胥前半生评传》，学林出版社，2003

桑兵：《庚子勤王与晚清政局》，北京大学出版社，2004

涂建华：《中国伪科学史》，贵州教育出版社，2003

耿云志：《胡适新论》，湖南出版社，1996

郭立志编《桐城吴先生（汝纶）年谱》，台北，文海出版社，

1971

钱基博：《现代中国文学史》，世界书局，1936

顾昕：《中国启蒙的历史图景》，香港，牛津大学出版社，

1992

曹聚仁：《中国学术思想史随笔》，三联书店，1986

萧公权：《中国政治思想史》，台北，联经出版公司，1983

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》，台北，允晨文化实业股份有限公司，1998

黄克武访问，潘彦蓉记录《李亦园先生访问纪录》，台北，中研院近代史研究所，2005

黄瑞霖主编《中国近代启蒙思想家》，方志出版社，2003

黄福庆：《清末留日学生》，台北，中研院近代史研究所，

1975

黄嫣梨：《妆台与妆台以外——中国妇女史研究论集》，香港，牛津大学出版社，1999

焦戴维、欧大年：《飞鸾：中国民间教派面面观》，周育民、宋光宇译，香港，香港中文大学，2005

韩江洪：《严复话语系统与近代中国文化转型》，上海译文出版社，2006

福州市纪念严复诞辰一百四十周年活动筹备组编《严复诞辰一百四十周年纪念活动专辑》，福州市纪念严复诞辰一百四十周年活动筹备组，1994

福建省严复学术研究会、福州市严复研究会编《严复与中国近代化学术研讨会论文集》，海峡文艺出版社，1998

福建省严复研究会编《93年严复国际学术研讨会论文集》，海峡文艺出版社，1995

雷中行：《明清的西学中源论争议》，台北，兰台出版社，2009。

熊月之：《中国近代民主思想史》，上海人民出版社，1986

熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社，1994

薛隆基编著《熊育钊与月池熊氏——从家族到社会》，《南昌教育》增刊，1991

（二）英、日文部分

Bonner, Joey. *Wang Kuo-wei: An Intellectual Biography*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

Dikötter, Frank. *Imperfect Conceptions: Medical Knowledge, Birth Defects and Eugenics in China*. London: Hurst, 1998.

Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

Elman, Benjamin A. *On Their Own Terms: Science in China, 1550 – 1900*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

Himmelfarb, Gertrude. *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

Judge, Joan. *Print and Politics: “Shibao” and Culture of Reform in Late Qing China*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Lackner, Michael, Iwo Amelung, and Joachim Kurtz, eds. *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden: Brill, 2001.

Liu, Lydia H. *The Clash of Empire: The Invention of China in*

Modern World Making. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Liu, Lydia H. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Trans-lated Modernity—China, 1900 – 1937*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

Lukes, Steven. *Individualism*. Oxford: Basil Blackwell, 1973.

Metzger, Thomas A. *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2005.

Schwartz, Benjamin I. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979 [1964].

Strauss, Leo and Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy*, 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

一柳廣孝：《こっくりさんと千里眼：日本近代と心靈學》，東京，講談社，1994

一柳廣孝：《催眠術の日本近代》，東京，青弓社，1997

一柳廣孝編《心靈寫真話語》，東京，青弓社，2004

志賀市子：《中国のこっくりさん—扶鸞信仰と華人社会》，東京，大修館書店，2003

酒井忠夫：《近・現代中國に於ける宗教結社の研究》，東京，國會刊行會，2002

沈國威：《近代日中語彙交流史：新漢語の生成と受容》，東京，笠間書院，1994

沈國威編《漢字文化圈諸言語の近代語彙の形成：創出と共有》，神戸，關西大學出版部，2008

柳父章：《翻譯とはなにか——日本語と翻譯文化》，東京，法政大學出版局，1985

三 论文

（一）中文部分

《严几道先生的家庭》，《严复先生资料辑》，未刊手稿，藏福建师范大学图书馆

马自毅：《“总教习”还是“洋文正教习”——严复任职北洋水师学堂期间若干史实考证》，《历史研究》2004年第2期

马自毅：《正教习非总教习：严复任职情况再考订》，收入李建平主编《严复与中国近代思想》，海风出版社，2006

王中江：《中日文化关系的一个侧面——从严译术语到日译术语的转换及其缘由》，《近代史研究》1995年第4期

王元琪：《辛亥革命前刘师培的学术研究》，《华夏文化》2006年第1期

王汎森：《近代中国的线性历史观——以社会进化论为中心的讨论》，《新史学》第19卷第2期（2008）

王宪明：《严复的建国构想述论》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》第14卷第3期（1999）

王宪明：《解读〈辟韩〉——兼论戊戌时期严复与李鸿章张之洞之关系》，《历史研究》1999年第4期

王树槐：《清末翻译名词的统一问题》，《中央研究院近代史研究所集刊》第1期（1969）

王铁藩：《严复家乡阳岐调查记》，收入福建省严复研究会编《93年严复国际学术研讨会论文集》，海峡文艺出版社，1995

王晴佳：《白璧德与“学衡派”：一个学术文化史的比较研究》，《中央研究院近代史研究所集刊》第37期（2002）

王植伦：《严复心湖初探》，福州市纪念严复诞辰一百四十周年活动筹备组编《严复诞辰一百四十周年纪念活动专辑》，福州，

1994

王道还：《〈天演论〉原著文本及相关问题》，收入黄兴涛主编《新史学：文化史研究的再出发》，中华书局，2009

丘为君：《战争与启蒙：“欧战”对中国的启示》，《政治大学历史学报》第23期（2005）

史春林：《严复任职北洋水师学堂期间若干史实再考证——兼与马自毅先生商榷》，《福建论坛》2005年第3期

叶翔：《严复倡修尚书庙之谜》，《严复诞辰一百四十周年纪念活动专辑》，福州市纪念严复诞辰一百四十周年活动筹备组编印，1997

刘咏聪：《敦礼尚情：俞樾推介女性著作之心态表现》，收入熊秉真、吕妙芬编《礼教与情欲：前近代中国文化中的后/现代性》，台北，中研院近代史研究所，1999

华严：《吾祖严复的一生》，收入王庆成主编《严复合集》第5册，台北，财团法人辜公亮文教基金会，1998

孙应祥：《〈天演论〉版本考异》，收入黄瑞霖主编《中国近代启蒙思想家》，方志出版社，2003

米列娜：《未完成的中西文化之桥》，收入陈平原、米列娜编《近代中国的百科全书》，北京大学出版社，2007

许大龄：《清代捐纳制度》，《明清史论集》，北京大学出版社，2000

许纪霖：《杜亚泉与多元的五四启蒙》，《杜亚泉文存》，上海教育出版社，2003

严孝潜：《严复的一些未刊书信和译文》，收入李建平主编《严复与近代中国思想》，海风出版社，2007

严家理：《几道先生注吕秋樵“月当头”一诗》，《严复先生资料辑》，未刊手稿，藏福建师范大学图书馆

严家理：《严复先生及其家庭》，《福建文史资料》第5辑，1981

严停云：《吾祖严复一生》，《93年严复国际学术研讨会论文集》，海峡文艺出版社，1995

何兆武、许镇洲、彭刚：《译者前言》，柏克：《法国革命论》，何兆武、许镇洲、彭刚译，商务印书馆，1999

吴光：《〈灵学要志〉》，收入中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局研究室编《五四时期期刊介绍》，三联书店，1959～1979

吴光：《论〈新青年〉反对鬼神迷信的斗争》，《近代史研究》1981年第2期

吴光：《灵学·灵学会·〈灵学丛志〉简介》，收入中国哲学编辑部编《中国哲学》第10辑，三联书店，1983

吴建林：《论严复于〈原富〉内经济类名词之翻译手法及其所译名词之消亡》，台北，辅仁大学翻译学研究所硕士论文，2004

吴家琮：《严复轶事及〈福建通志〉不为立传的原因》，《严复先生资料辑》，未刊手稿，藏福建师范大学图书馆

吴展良：《严复〈天演论〉作意与内涵新诠》，《台大历史学报》第24期（1999）

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）

张朋园：《梁启超的家庭生活》，《近代中国历史人物论文集》，台北，中研院近代史研究所，1993

张绍祖：《严复天津故居考证》，“纪念严复诞辰150周年学术研讨会”，福建省严复学术研究会，2004年2月8～10日

李斌：《严复与〈国闻报〉》，收入福建省严复学术研究会编《严复与中国近代化学术研讨会论文集》，海峡文艺出版社，1998

李延龄：《论五四时期无神论与灵学鬼神思想斗争的时代意义》，《长白学刊》2004年第4期

李保民：《吕碧城年谱》，收入《吕碧城词笺注》，上海古籍出版社，2001

李淑珍：《私领域中的梁启超》，《当代》第157期（2000年9月）；亦刊于李淑珍《私领域中的梁启超》，政治大学文学院编《中国近代文化的解构与重建·康有为、梁启超》，台北，政大文学院，2000

汪荣祖：《严复新论》，《历史月刊》第89期（1995）

沈国威：《关于古城贞吉的〈沪上销夏录〉》，《或问》第8号（2004）

沈国威：《时代的转型与日本途径》，收入王汎森等《中国近代思想史的转型时代》，台北，联经出版公司，2007

邹振环：《〈群学肄言〉和斯宾塞学说的流行》，《影响中国社会的一百种译作》，中国对外翻译出版公司，1996

邹振环：《翻译大师笔下的英文文法书——严复与〈英文汉话〉》，《复旦学报（社会科学版）》2007年第3期

陈平原：《晚清辞书视野中的“文学”——以黄人的编纂活动为中心》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》第44卷第2期（2007年3月）

陈俊启：《吴宓与新文化运动》，《中央研究院近代史研究所集刊》第56期（2007）

陈思绮：《严倚云教授访问记》，《严倚云教授纪念文集》，台北，传记文学杂志社，1993

陈端坤：《严复的故乡·出生地·少年时代》，《93年严复国际学术研讨会论文集》，海峡文艺出版社，1995

巫光荣：《严复与陈宝琛》，《严复与家乡》，政协文史资料工作委员会，1985

林祥彩：《沧海桑田话台江》，中国人民政治协商会议福州市台江区委员会编《台江文史》第3期（1987）

林载爵：《有关严复思想的两个问题：激进与保守、批判传统与反本复古》，收入刘桂生等编《严复思想新论》，清华大学出版社，1999

罗志田：《抵制东瀛文体：清季围绕语言文字的思想论争》，《历史研究》2001年第6期

罗志田：《温故知新：民间的古学复兴与官方的存古学堂》，《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，三联书店，2003

范纯武：《飞鸾、修真与办善——郑观应与上海的宗教世界》，收入巫仁恕、康豹、林美莉主编《从城市看中国的现代性》，台北，中研院近代史研究所，2010

范纯武：《近现代中国佛教与扶乩》，《圆光佛学学报》第3期（1999）

范纯武：《清末民间慈善事业与鸾堂运动》，嘉义，中正大学历史研究所硕士论文，1996

施培毅：《我国近代教育先驱吴汝纶》，《江淮论坛》1995年第1期

贺圣鼐：《三十五年来中国之印刷术》，收入张静庐辑注《中国近代出版史料初编》，上杂出版社，1953

贺家宝：《严氏祖孙同为中西文化搭桥：记严复和他的孙女严倚云》，收入严培庸编著《严复与阳崎》，作者自印，2006

翁飞：《吴汝纶与京师大学堂》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》第24卷第2期（2000）

郭斌龢：《严几道》，《国风月刊》第8卷第6期（1936）

都重万：《严复对刘师培学术思想及〈国粹学报〉学术宗旨之影响》，收入习近平编《科学与爱国：严复思想新探》，清华大学出版社，2001

康豹（Katz, Paul R.）：《一个著名上海商人与慈善家的宗教生活：王一亭》，收入巫仁恕、康豹、林美莉主编《从城市看中国的现代性》，台北，中研院近代史研究所，2010

萧功秦：《严复对中国现代化的思考及其启示》，《93年严复国际学术研讨会论文集》，海峡文艺出版社，1995

黄兴涛：《日本人与和制汉字新词在晚清中国的传播》，《寻根》2006年第4期

黄兴涛：《近代中国新名词的思想史意义发微：兼谈对于“一般思想史”之认识》，《开放时代》2003年第4期

黄克武：《“个人主义”的翻译问题：从严复谈起》，《二十一世纪》第84期（2004）

黄克武：《〈皇朝经世文编〉学术、治体部分思想之分析》，台北，台湾师范大学历史研究所硕士论文，1985

黄克武：《从申报医药广告看民初上海的医疗文化与社会生活》，《中央研究院近代史研究所集刊》第17期（下）（1988）

黄克武：《论李泽厚思想的新动向：兼谈近年来对李泽厚思想的讨论》，《中央研究院近代史研究所集刊》第25期（1996）

黄克武：《严复与梁启超》，《台大文史哲学报》第56期（2002）

黄克武：《严复的终极追寻：自由主义与文化交融》，收入刘青峰、岑国良编《自由主义与中国近代传统》，香港，中文大学出版社，2002

黄克武：《严复研究的新趋向：记近年来三次有关严复的研讨会》，《近代中国史研究通讯》第25期（1998）

黄克武：《严复晚年思想的一个侧面：道家思想与自由主义之会通》，《思与言》第34卷第3期（1996）

黄克武：《走向翻译之路：北洋水师学堂时期的严复》，《中央研究院近代史研究所集刊》第49期（2005）

黄克武：《胡适与赫胥黎》，《中央研究院近代史研究所集刊》第60期（2008）

黄荣春：《严复在阳崎的遗迹》，收入《严复诞辰一百四十周年纪念活动专辑》，福州市纪念严复诞辰一百四十周年活动筹备组编印，1994

黄曾樾辑《陈石遗先生谈艺录》，收入张寅彭主编《民国诗话

丛编》第1册，上海书店出版社，2002

蒋英豪：《晚清“天演”、“进化”二词的消长》，《中国文化研究所学报》第46期（2006）

韩承桦：《语言、翻译与思想——严译〈群学肄言〉之研究》，台北，台湾师范大学历史学系硕士论文，2009

简明海：《五四意识在台湾》，台北，政治大学历史研究所博士论文，2009

鍾少华：《清末中国人对于“哲学”的追求》，《中国文哲研究通讯》第2卷第2期（1992）

墨子刻：《形上思维与历史性的思想规矩：论郁振华教授的〈形上的智慧如何可能？——中国现代哲学的沉思〉》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》第16卷第6期（2001）

潘健英：《从阳崎尚书祖庙看严复书法艺术》，收入李建平主编《严复与中国近代社会》，海风出版社，2006

（二）英、日文部分

Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty,” *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969, pp. 118 – 172.

Duara, Prasenjit. “The Discourse of Civilization and Pan-Asianism.” *Journal of World History* 12: 1, 2001, pp. 99 – 130.

Chang, Hao. “Intellectual Crisis of Contemporary China in Historical Perspective.” In Tu Wei-ming ed., *The Triadic Chord: Confucian Ethics, Industrial East Asia and Max Weber*. Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1991.

Kurtz, Joachim. “Coming to Terms with ‘Logic’: The Naturalization of an Occidental Notion in China.” *New Terms for New Ideas*. Leiden: Brill, 2001.

Mak, Ricardo K. S. “Dao, Science, and Yan Fu,” in Cindy Yik-yi Chu and Ricardo K. S. Mak, eds., *China Reconstructs*. Lanham,

Maryland: University Press of America, 2003, pp. 11 – 24.

田中千代松:《追想》,《心灵研究》第481期(1987),“创立40周年記念特集号”,第2~12页

志賀市子:《近代上海のスピリチュアリズム》,收入編集部編《アジア遊学 84: アジアのスピリチュアリティ——精神的基層を求めて》,東京,勉誠出版,2006

村田雄二郎:《清末之言論自由と新聞——天津『國聞報』の場合》,《近きに在りて》第54號(2008),第2~16

四 网络资料

《荀子·正名篇第二十二》,中研院历史语言研究所“汉籍电子文献资料库”: <http://140.109.138.249/ihp/hanji.htm>

《商君书·徕民第十五》,中研院历史语言研究所“汉籍电子文献资料库”: <http://140.109.138.249/ihp/hanji.htm>

(汉)司马迁:《史记·项羽本纪第七》,中研院历史语言研究所“汉籍电子文献资料库”: <http://140.109.138.249/ihp/hanji.htm>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Hypnotism>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Mesmerism>

<http://lingxue.g.hatena.ne.jp/>

<http://photographymuseum.com/mumler.html>

<http://www.jnarts.com/big5/dfb.html>

<http://www.let.osaka-u.ac.jp/~okajima/kango/tetugaku.txt>

<http://www.spr.ac.uk/>

zgsgy/2003n1/linyutang.htm

中研院历史语言研究所“汉籍电子文献资料库”: <http://140.109.138.249/ihp/hanji.htm>

朱立文、刘淑玮:《林语堂先生是我国近代索引之学的开拓

者》，<http://www.cnindex.fudan.edu.cn/>

李珍：《〈天演论〉的历史地位与学术影响》，载国家清史编委会网上工程“中华文史网”，<http://www.historychina.net/qinghistory/history/Index.aspx?id=150&articleid=2046>

黄河清：《神经考源》，<http://www.huayuqiao.org/articles/huangheqing/hhq04.htm>

索引

agnostic 25, 165, 167

Balfour, A. J. 141

Bergson, Henri 141

Broad, C. D. 141

Cavell Edith Louisa 176

Sir Crookes William 141

Sir Hardy Alister 141

James, William 141

Sir Lodge Oliver 141

Murray, Gilbert 141

Price, H. H. 141

Rand, Ayu 171

Rayleigh, Lord 141

Rhine, J. B. 141

Richet, Charles 141

Rorty, Richard 171

Sidgwick, Henry 141

Stewart Balfour 141

unknowable 25, 167

丁福保 139, 150, 154, 156, 159,
162, 185

丁韪良 (William Alexander Parsons

Martin) 124

二元论式的自由主义 16

二元论儒学 16

人伦秩序 13

人道主义 176

八股 11, 28, 52, 71, 73, 75,
78, 79

八股文 28, 52, 73, 75, 79

万国公法 124, 125

万朝报 80

上海中国公学 11

上海灵学会 134 ~ 139, 141, 143,
145, 147 ~ 151, 153 ~ 155, 157,
159, 161 ~ 163, 165, 167, 169

上海澄衷学堂 89

个人 4, 14, 17, 18, 26, 41, 47,
55, 77, 86, 90, 104, 109, 110 ~
112, 125, 146, 170 ~ 173, 176,
177, 182, 202

个人主义 17, 18, 172, 177, 202

么匿 9, 100, 108 ~ 113

义译 108, 116 ~ 119

- 于式枚 76
- 大公报 43, 92
- 女子教育 47 ~ 52
- 小滨正子 181, 190
- 工具理性 16
- 马西尼 (Federico Masini) 95, 96, 108, 119, 190
- 马建忠 98, 185
- 不可知论 (agnosticism) 25, 165, 169
- 不可思议 142, 147, 157, 166 ~ 169
- 中西女塾 (McTyeire School) 50, 186
- 中西折衷时期 13
- 中体西用 4, 8, 61, 104, 179
- 中间路线 54
- 中国心灵研究会 (Chinese Institute of Mentalism) 143, 144
- 中国心灵俱乐部 143
- 中国自由主义思想系谱 19
- 中学 4, 9, 13, 58, 61, 62, 66 ~ 68, 79, 84, 89, 91
- 五四 2, 4, 5, 13, 18, 93, 97, 119, 133, 135, 137, 139, 141, 151, 163, 170 ~ 173, 178 ~ 181, 198, 199, 203
- 五四启蒙论述 170, 171, 180, 181
- 五四运动 13, 135, 137, 139, 170
- 五四话语 170
- 井上圆了 142, 144, 190
- 内圣外王 15
- 内藤虎次郎 (内藤湖南) 80
- 反本复古时期 13
- 反传统 5, 19, 54, 133, 170, 171, 179, 180
- 反传统主义 (iconoclasm) 170
- 反启蒙 2
- 天人关系 18
- 天人观 8
- 天直 125
- 天津 1, 20, 22 ~ 24, 27 ~ 30, 32, 43, 44, 46, 56 ~ 66, 69 ~ 71, 79 ~ 84, 90, 92, 112, 128, 199, 204
- 天演 1, 5 ~ 10, 19, 31, 41, 51, 55, 57, 66, 79 ~ 82, 84 ~ 90, 92, 93, 109, 110, 113, 115 ~ 117, 119, 120, 126, 131, 134, 163, 164, 167, 175, 180, 187, 190, 191, 198, 199, 203, 205
- 天演论 1, 5 ~ 10, 31, 41, 55, 57, 66, 79 ~ 90, 92, 93, 113, 115 ~ 117, 119, 120, 131, 163, 164, 167, 175, 180, 187, 190, 191, 198, 199, 205
- 太阳杂志 164
- 孔教 15, 95
- 巴威廉 (Sir William Barrett) 165
- 开明专制 175
- 开明自营 (enlightened self-interest) 17, 178
- 心灵杂志 143

- 心灵研究 (*Psychical Research and Spiritualism*) 141 ~ 144, 165, 204
 文化转型 13, 18, 19, 93, 94, 135, 138, 180, 183, 193, 194
 文明书局 87, 88, 90, 136, 150, 155, 164, 187
 文科大辞典 131
 无神论 138, 139, 167, 199
 日本法规解字 129
 毛泽东 9, 10
 水师学堂 22, 27, 28, 30, 56 ~ 67, 69, 71 ~ 73, 75, 77, 79 ~ 81, 83, 85, 87, 89 ~ 92, 128, 163, 197, 198, 202
 王一亭 181, 182, 201
 王中江 13, 20, 50, 95, 96, 191, 197
 王文韶 59
 王氏 19, 21 ~ 25, 124, 185
 王世澄 128
 王尔敏 8, 116, 117, 191
 王用舟 128
 王先谦 100, 101, 185
 王汎森 3, 78, 95, 175, 191, 197, 200
 王劭廉 (王少泉) 76
 王均卿 94
 王国维 102 ~ 104, 128, 186
 王宪明 29, 61, 84, 191, 197
 王继曾 43
 王道还 119, 120, 198
 王锡蕃 58
 韦伯 16, 170, 182
 韦莲司 (Miss Edith Clifford William) 27, 55, 193
 世运 7, 8
 世界主义 18
 东方杂志 47, 76, 102, 105, 106, 109, 121, 144, 165, 184
 东京留日中国心灵研究会 (Chinese Hypnotism School) 143
 东学 96, 107 ~ 109, 122, 123
 东语 94 ~ 96, 107, 126, 133
 乐观主义的认识论 182
 冯友兰 11, 186
 冯天瑜 95, 96, 117, 191
 包天笑 11, 12, 98, 145 ~ 147, 186
 包遵彭 61, 63, 64, 191
 北京悟善社 137, 150
 北洋女子公学 47
 卢美松 74, 186
 卢骚 15, 173, 174
 古城贞吉 97, 200
 史华慈 (Benjamin I. Schwartz) 2, 3, 14 ~ 17, 179
 叶可梁 43
 叶祖珪 43
 叶德辉 100, 101, 186
 叶澜 94, 95, 98, 99, 113, 120, 187
 圣人 7, 8, 17, 92, 138, 178

- 归纳 97, 131, 167
 民力 17, 48, 175
 民主 2~4, 10, 17, 18, 54, 108, 139, 163, 170~173, 175~179, 181~183, 195
 民立报 116
 民报 40, 41, 78, 184
 民直 125, 132
 民品 175
 民种学 128
 民族主义 18, 175, 176
 民德 17, 48, 105, 175
 汉译日本法律经济辞典 129
 玄学 172, 179
 申报 105, 129, 153, 202
 白话文 2, 11, 19, 49, 78, 93, 97, 119, 133, 171
 白话文运动 97, 119, 133,
 白璧德 175, 178, 197
 皮后锋 13, 14, 20, 26, 43, 51, 55, 58, 61, 93, 128, 134, 186, 191
 亚当·斯密 10, 118, 186
 伊藤博文 14
 伍光建 76, 81, 128
 伍廷芳 158, 159, 162
 休谟 (David Hume) 182
 会通 4, 8, 9, 17, 54, 78, 84, 93, 115, 116, 118, 122~124, 163, 168, 175, 177~179, 189~191, 202
 会通中西 8, 9, 17, 177~179
 传气术 (mesmerism) 142
 传统 2~5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19, 33, 47, 52, 54, 55, 67, 77, 86, 87, 99, 111, 121, 123, 124, 133, 138, 140, 141, 145, 149, 155~157, 169, 170, 171, 172~174, 177~183, 192, 199, 200, 202
 伦理 9, 16, 17, 52~54, 67, 105, 111, 127, 141, 152, 167, 178, 182, 186
 全盘西化 4, 5, 8, 13, 171, 179
 全盘西化时期 13
 军国社会 15
 刘半农 (刘复) 115, 116, 138, 151, 156, 189
 刘禾 (Lydia H. Liu) 95, 125
 刘师培 111, 124, 186, 197, 201
 刘桂生 200
 刘钰墀 143
 刘熙 124, 185
 华北译书局 87
 名词 9, 26, 32, 33, 76, 94~99, 101~106, 108~110, 113~120, 124~133, 142, 197, 199, 202
 名学 10, 11, 12, 44, 45, 93, 95, 105, 114, 115, 117, 124, 131, 163, 185, 188, 193
 名学启蒙 44
 名学浅说 11, 44, 45, 93, 124,

- 163, 188
- 吕增祥〈吕君止、吕秋樵、吕太微、吕临城、吕开洲〉 69, 79, 81 ~ 83, 88, 90
- 吕耀斗 66
- 存古学堂 106, 201
- 孙中山 10
- 孙应祥 12, 51, 57, 58, 61, 87, 92, 93, 134, 186, 191, 198
- 孙揆钧 107, 108
- 宇宙 3, 8, 13, 135, 166, 172
- 庄士敦 (Reginald F. Johnston) 154
- 庄子 18, 53, 54, 85, 110, 126, 155
- 异性 20, 21, 23, 25, 27, 29, 31, 33, 35, 37, 39, 41, 43, 45, 47, 49, 51, 53 ~ 55, 173
- 托尔斯泰 (Leo Tolstoy) 156
- 有机体 108, 120, 121, 131, 175
- 朱明丽 (明丽) 29 ~ 32, 36, 127, 128
- 朱品 137
- 朱昀青 30
- 朱翰墀 137
- 权威主义 (authoritarianism) 16
- 江冬秀 54
- 江标 100
- 江莺娘 (莺娘) 17, 18, 30
- 江庸 98, 186
- 百日维新 14
- 老子 53, 56, 165, 168
- 自由 2 ~ 4, 15 ~ 19, 35, 47 ~ 50, 52, 54, 55, 59, 80, 99, 103, 105, 108, 124, 125, 152, 170 ~ 175, 177, 179 ~ 183, 192, 194, 202, 204
- 自由主义 4, 16, 17, 19, 52, 54, 55, 173, 174, 182, 202
- 自强运动 3
- 西化 4, 5, 8, 13, 16, 170, 171, 179
- 西村博 80
- 西学 1 ~ 9, 13, 14, 18, 43, 48, 53, 61 ~ 65, 67, 68, 73, 79, 90, 91, 94, 96, 108, 122, 123, 139, 153, 169, 177 ~ 179, 195
- 西学中源论 5 ~ 7, 195
- 西学源于中国说 4, 5, 8
- 许纪霖 180, 198
- 论语 72, 172
- 达尔文 10, 52, 86, 88, 121
- 阳崎 19, 22, 24, 30, 36, 43, 81, 169, 192, 201 ~ 203
- 两歧性 2, 18
- 两面人 (Janus-like attitude) 16, 17
- 两面说 179
- 严名 20, 22, 24, 25, 29, 32, 43
- 严孝潜 20, 23, 29, 66, 198
- 严译名著丛刊 93
- 严修 32, 128

- 严琥（严叔夏） 28, 39, 40
 严璜（严香严） 36
 伯伦知理（Johann Kaspar Bluntschli）
 120, 187
 体用 4, 61, 114, 177
 何心川 43
 何纫兰（纫兰） 21, 29, 42, 43,
 45, 46, 49, 50 ~ 52, 128
 何炳棣 112, 113, 187
 何遂 172, 176
 何蕙珍 54
 余英时 13, 14, 69, 77, 79, 192
 余萍客 143, 144
 佛经 114
 佛教 25, 26, 111, 114, 119,
 145, 149, 157, 158, 162, 168,
 169, 180 ~ 182, 201
 利他主义 17
 利玛窦 1
 劳乃宜 82
 启蒙 1 ~ 3, 10, 14, 18, 20, 29,
 44, 66, 87, 141, 149, 163,
 170, 171, 180, 181, 194, 198
 吴光 137 ~ 139, 142, 145, 151,
 163, 199
 吴汝纶 65, 66, 73, 79, 81 ~ 90,
 92, 164, 178, 187, 201
 吴芝瑛 88, 164
 吴京卿节本天演论 87, 90, 164,
 187
 吴宓 175, 178, 185, 200
 吴闿生 88
 吴稚晖 138, 156
 吴赞诚 56, 68
 吴镜渊 154, 164
 妖怪学讲义 142, 144, 190
 宋恕 48, 66, 188
 完备性学说（comprehensive doc-
 trines） 182
 应然 3, 182
 张之洞 4, 29, 60, 61, 66, 72,
 90, 91, 98, 102 ~ 107, 179,
 187, 197
 张元济 32, 83, 91, 185
 张百熙 84, 102
 张自牧 5, 6
 张达骘 98, 187
 张朋园 54, 199
 张康仁 76
 张鹤龄 100
 张謇 41
 张灏（Hao Chang） 2, 3, 18,
 173, 192
 形上 17, 103, 166 ~ 168, 178,
 203
 形下 168
 志贺市子 135, 140, 142 ~ 145,
 151, 157, 158
 怀疑精神 18
 扶乩 53, 138, 140, 141, 144 ~
 151, 153 ~ 159, 162, 164, 165,
 169, 172, 201

- 扶鸾 137, 140, 142, 145, 154
 时务报 60, 61, 97, 99 ~ 101, 184
 时报 78, 130, 135 ~ 137, 140, 144, 151, 152, 155, 159, 184, 191
 李之藻 10
 李石孙 98, 187
 李兆珍 82
 李延龄 139, 199
 李伯元 122, 187
 李泽厚 13, 179, 192, 202
 李经方 68, 82
 李质斋 32
 李鸿章 (李文忠公) 22, 23, 28, 29, 56 ~ 69, 71, 74, 82, 90, 181, 197
 杜亚泉 180, 198
 杨国荣 166, 192
 杨璇 147 ~ 150
 汪荣宝 94, 95, 98, 99, 113, 120, 187
 汪荣祖 6, 20, 30, 39, 67, 68, 192, 200
 汪康年 1, 30, 59, 101, 185
 沈国威 95 ~ 97, 192, 200
 沈知方 94
 沈曾植 179
 沈葆楨 22, 69
 沈瑜庆 69
 灵学 13, 25, 134 ~ 167, 169, 172, 184, 199
 灵学丛志 136 ~ 138, 142, 144, 145, 147 ~ 164, 166, 184, 199
 灵学会 13, 134 ~ 145, 147 ~ 157, 159, 161 ~ 167, 169, 199
 灵学研究 (psychical research) 138, 140 ~ 146, 149, 158, 163 ~ 166, 169, 172
 灵学会 (Society for Psychical Research) 140, 141, 142
 灵学要志 137, 199
 灵魂 17, 25, 111, 119, 135, 137, 140, 141, 144, 147, 148, 154, 156 ~ 166, 169
 灵魂不灭 17, 135, 137, 140
 灵魂不死 25, 164 ~ 166, 169
 灵魂摄影 (Spirit photography) 158 ~ 160, 162, 163
 灵魂照相 154, 157 ~ 160, 162
 狄葆贤 158, 159, 187
 社会 2 ~ 4, 10, 12, 14 ~ 17, 27, 48, 49, 51, 52, 55, 66, 70, 78, 84, 91, 93, 95 ~ 97, 101, 108 ~ 112, 115 ~ 118, 122 ~ 124, 129, 131, 134, 137, 140 ~ 142, 144, 145, 150, 153, 156, 163, 167, 169 ~ 171, 174, 175, 177, 180 ~ 183, 189 ~ 191, 193, 195 ~ 197, 200 ~ 203
 社会有机体论 108, 175
 社会达尔文主义 52
 社会学 4, 95, 117, 123, 124,

- 131, 175, 177
- 社会通论 4, 78, 84, 93, 115, 116, 118, 123, 124, 163, 175, 189, 190, 191
- 苏晓康 14, 193
- 运会 8
- 进化 2, 4, 15, 93, 109, 110, 121, 126, 131, 133, 134, 175, 180, 197, 203
- 进化论 15, 109, 110, 131, 175, 180, 197
- 连吉生 (Miss Helen L. Richardson) 50
- 连续性 3, 13, 177
- 邵雍 8
- 阿克顿爵士 (Lord Acton) 174
- 陆费逵 (陆伯鸿) 148, 150, 154, 156, 164
- 陈大齐 138, 157
- 陈协恭 148, 154, 164
- 陈季庭 71
- 陈宝琛 8, 56, 57, 59, 66, 69 ~ 71, 149, 164, 165, 187, 193, 200
- 陈宝箴 100
- 陈独秀 2, 93, 137, 138, 152, 170
- 陈衍 66 ~ 69, 72, 79, 187
- 陈锡赞 65, 71, 72
- 陈端坤 21, 200
- 京师大学堂 39, 84, 95, 102, 128, 201
- 制天命而用之 8
- 叔本华 (Arthur Schopenhauer) 103
- 周作人 60 ~ 62, 64, 187
- 周振甫 13 ~ 16, 46, 47, 179, 193
- 味经本 7, 8
- 和制汉语 93, 94
- 国民 15, 17, 48, 111, 122, 128, 129, 145, 175 ~ 177, 194
- 国民必读 128, 129
- 国学扶轮社 94, 95, 129, 130, 189, 190
- 国学概论 11, 188
- 国闻报 4, 48, 58, 59, 73, 78, 80, 132, 199
- 国粹 105, 106, 111, 178, 201
- 学衡 175, 178, 179, 197
- 学衡派 175, 178, 179, 197
- 宗法社会 15, 27
- 宗教 9, 18, 25, 26, 53, 54, 122, 134, 137, 140, 141, 143, 145, 149, 150, 163, 168, 170 ~ 172, 176, 177, 181 ~ 183, 196, 201
- 官品 9, 119 ~ 121, 126, 181
- 宝熙 128
- 实证主义 166, 169
- 实藤惠秀 95, 96, 131, 193
- 居中州 143
- 巫仁恕 181, 182, 193, 201

- 弥尔 (John Stuart Mill) 15, 17, 55, 103, 124, 125, 167, 172, 174, 176, 183, 194
 弥尔主义 (Millsianism) 172, 176, 183
 性别关系 13, 20
 所以存我 173, 178
 拓都 100, 108 ~ 113
 明于天人之分 8
 明治维新 14
 服部宇之吉 95, 102, 104
 林庆元 70
 林启彦 95, 193
 林志琇 128
 林纾 (林琴南) 18, 22, 54, 69, 83, 94, 96, 128, 188
 林美莉 181, 182, 193, 201
 林语堂 122, 123, 204
 河殇 14, 193
 法后王 8
 法治 163
 法家 15
 法意 10, 27, 49, 53, 93, 163, 187
 波普 (Karl R. Popper) 182
 物质主义 (materialism) 140, 167, 172
 物种原始 10
 物理学语汇 129
 现代化 1, 16, 170, 201
 现代性 2, 16, 18, 53, 170, 179 ~ 182, 193, 198, 201
 直报 29, 60, 73
 知识 1, 3, 8, 12, 13, 17 ~ 19, 49, 54, 62, 91, 102, 131, 134, 135, 137, 139, 140, 146, 149, 150, 156, 163, 166, 168, 169, 172 ~ 174, 178, 183
 知识观 163, 166, 169
 知新报 101
 绍昌 76
 经世 3, 6, 99, 153, 190, 202
 罗丰禄 68, 69
 罗尔斯 (John Rawls) 181 ~ 183
 罗志田 95, 96, 106, 201
 罗耀九 193
 耶芳斯 (William Stanley Jevons) 11, 44
 英华 (英敛之) 43, 47, 92
 英国皇家海军学院 3
 范当世 83
 转化 9, 149, 199
 转型时代 2, 3, 16, 18, 96, 191, 200
 郑观应 48, 181, 182, 201
 郑孝胥 23, 30, 68 ~ 70, 73 ~ 76, 81, 92, 164, 166, 187, 188, 194
 郑重 132
 郑鹤眠 143
 金刚经 25, 26, 53, 114
 金岳霖 12, 166, 192, 193

- 非连续性 3, 13
- 侯官县（侯官） 21, 22, 57
- 侯穀 25, 154, 162 ~ 165
- 保守主义 173 ~ 175, 177, 180, 183
- 俞复（俞仲还） 25, 138, 148, 150, 153, 154, 156, 157, 159, 161, 162, 164
- 俞政 85 ~ 87, 90, 193
- 信达雅 4
- 哈伯兰（Michael Haberlandt） 128
- 封建 13, 14, 74, 115, 137, 139, 155, 163, 169, 171, 179
- 幽冥之端 17, 25, 168
- 总教习 57 ~ 59, 61 ~ 65, 76, 84, 90, 95, 197
- 政治正义（political justice） 183
- 政治自由主义 182
- 政治讲义 120, 122, 124
- 柏克（Edmund Burke） 173, 174, 175, 177, 179, 183, 199
- 柏林（Isaiah Berlin） 17, 156, 173, 183
- 柳诒征 178
- 洋文正教习 59 ~ 61, 63 ~ 65, 197
- 洋文总教习 58, 59, 61, 64, 65, 90
- 洋务运动 3
- 洪秀全 10
- 洪翰香（洪恩光） 28
- 皇朝经世文编 153, 202
- 种族主义 175, 176
- 科玄论战 135, 172, 179
- 科学 2, 4, 9, 12, 18, 25, 44, 54, 84, 89, 96, 111, 112, 114, 118, 120, 122, 129, 131, 134, 135, 137 ~ 144, 147, 149, 156, 158, 161, 163 ~ 172, 177, 178, 181, 193, 194, 197, 200, 201, 203
- 科学主义（scientism） 135, 167, 169, 172
- 科举 3, 4, 13, 22, 57, 58, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76 ~ 79, 83, 90, 156
- 胡先骕 178, 179
- 胡适 2, 11, 14, 19, 21, 27, 49, 54, 55, 78, 89, 90, 93, 112, 137, 138, 155, 170, 180, 181, 185, 187, 188, 192 ~ 194, 202
- 胡维德 45
- 荀子 8, 132, 204
- 荣庆 127
- 贺麟 132, 133, 188
- 赵熙光 104
- 迷信 25, 134, 137 ~ 139, 141, 143, 145, 147 ~ 149, 153, 155, 157, 159, 163, 167, 169 ~ 172, 186, 192, 199
- 退化论 179
- 除魅（disenchantment） 8, 170
- 革命 3, 14, 15, 17, 40, 53, 54,

- 78, 91, 104, 105, 115, 124,
126, 128, 139, 161, 174 ~ 176,
181, 182, 197, 199
- 音译 26, 97, 108, 113 ~ 118, 127
- 鬼神 25, 54, 137 ~ 141, 144,
148, 150 ~ 153, 156 ~ 159, 163,
165, 166, 168, 169, 199
- 鸦片 10, 13, 17, 20, 29, 30,
36, 37, 39 ~ 42, 52 ~ 54, 57,
67, 138, 171
- 原富 10, 26, 83, 84, 87, 93,
99, 114, 118, 163, 186, 199
- 唐才常 100,
- 唐继尧 135
- 唐新雨 143
- 夏曾佑 1, 30, 59
- 徐仁铸 100
- 徐班侯 159, 160, 162, 163
- 徐勤 101
- 柴小梵 95, 98, 100, 188
- 格罗芬 (Lord Kelvin) 153
- 桐城派 79, 85 ~ 87, 94
- 浪漫主义 18
- 浮士德 14
- 消极自由 17, 173
- 爱国 17, 111, 171, 175, 176,
179, 201
- 爱国主义 171, 175, 176, 179
- 秦仲立 11, 118
- 积极自由 17, 173, 183
- 竞业旬报 27, 49, 138
- 聂缉规 104
- 袁世凯 47, 61, 76, 175
- 读经 5, 15, 66, 77
- 调适 4, 17
- 资本主义 4, 14, 52
- 郭立志 83, 194
- 郭沫若 112, 188
- 郭斌龢 175, 179, 180, 201
- 郭嵩焘 5, 6, 29, 30, 67, 68,
85, 185, 192
- 酒井忠夫 137, 149, 150, 196
- 钱玄同 2, 115, 137, 138, 151,
156
- 钱恂 129
- 钱基博 78, 79, 194
- 钱锺书 68, 75, 117, 188
- 钱穆 11, 118, 136, 188
- 陶成章 142, 143, 186
- 高力克 180
- 高凤谦 106
- 高近宸 128
- 高桥五郎 142
- 商务印书馆 4, 11, 22, 27, 32,
44, 55, 61, 86, 93, 96, 98,
99, 106, 113, 115, 117, 118,
121, 127, 129, 133, 143, 145,
174, 185 ~ 188, 190 ~ 192, 199
- 婚姻 2, 20, 21, 23, 26, 27, 30,
31, 46 ~ 50, 52, 54, 81, 105
- 常福元 128
- 康有为 10, 14, 54, 78, 79, 91,

- 100, 200
- 康豹 181, 182, 193, 201
- 康德 173
- 得半 126
- 惟适之安 18, 19, 24
- 教育杂志 106, 127, 184
- 曹典球 107, 108
- 曹诚英 55
- 梁启超 14, 19, 21, 27, 54, 55, 68, 78 ~ 80, 87, 91, 93, 95, 97, 99 ~ 101, 104, 107, 110, 111, 114, 116, 117, 119, 120, 125, 149, 150, 167, 180, 189, 192, 199, 200, 202
- 梁诚 64, 65, 193
- 梁敦彦 76
- 梁鼎芬 104
- 梁漱溟 149, 150, 159, 167, 189
- 清议报 120, 184
- 理学 4, 66, 95, 100, 102, 104, 114, 115, 117, 129, 131, 138, 140 ~ 143, 153, 157, 165, 168
- 理性主义 18
- 理性的多元主义 182
- 盛德坛 148 ~ 150, 154 ~ 157, 161, 162, 165
- 章士钊 78, 79, 99, 114 ~ 116, 189
- 章炳麟（章太炎） 77 ~ 79, 96, 189
- 脱雷什奇（Heinrich von Treischke） 15
- 船政学堂 3, 22, 56, 65, 67, 76
- 萧子升 10
- 萧公权 175, 194
- 萧森华 156
- 萨镇冰 34, 64
- 逻辑学 52, 79
- 野村英登 140
- 黄人（黄摩西） 129 ~ 131, 200
- 黄兴涛 95, 96, 102, 120, 198, 202
- 黄遵宪 31, 45, 101, 189
- 傅斯年 10, 11
- 富文书局 81
- 彭文祖 96
- 悲观主义的认识论 182
- 斯宾塞（Herbert Spencer） 10, 15, 25, 55, 78, 80, 108 ~ 110, 112, 113, 120, 134, 167, 175, 177, 179, 200
- 斯诺（Edgar Snow） 10, 189
- 普罗米修斯 14
- 普通百科新大辞典 94, 95, 113, 129 ~ 131, 189
- 曾纪泽 29, 60, 67, 68, 98, 189
- 曾宗巩 128
- 湘报 99, 100
- 絮矩 55, 173, 177
- 编订名词馆 32, 33, 76, 126, 127, 130
- 编译图书局 128

- 超心理学 (parapsychology) 140 ~ 142
- 道家 15, 53, 54, 56, 168, 202
- 道通为一 9, 177
- 道教 54, 145, 157, 158, 162, 181
- 鲁迅 9, 110, 113, 115, 121, 137, 138, 143, 155, 162, 170, 185, 186
- 黑奴吁天录 128
- 催眠术 (hypnotism) 135 ~ 137, 139, 140, 142 ~ 147, 149, 157, 165, 186
- 催眠术自在 142, 186
- 催眠学讲义 143, 144
- 廉泉 88, 164
- 愈壑堂诗集 22, 24, 53, 69, 71, 72, 81, 171, 172, 183, 187
- 新尔雅 94, 95, 98, 99, 113, 120, 187
- 新民 48, 55, 78, 79, 101, 110, 111, 115, 125, 184, 189
- 新民丛报 101, 111, 115, 125, 184, 189
- 新民体 78
- 新名词 94 ~ 96, 98, 99, 101 ~ 106, 108, 110, 125, 126, 130 ~ 132, 202
- 新青年 115, 135, 137 ~ 139, 151, 156, 157, 184, 199
- 新儒家 173, 178
- 楚元王 40, 41
- 溥仪 154
- 甄克斯 15, 115, 118, 123, 175, 190
- 禁早婚 26, 27
- 福州 3, 19 ~ 24, 28, 34, 35, 40, 56, 65 ~ 67, 70, 143, 194, 197, 198, 200, 202
- 福来友吉 142
- 福建 1, 12, 13, 20 ~ 22, 28, 36, 40, 41, 51, 53, 57, 58, 63, 66 ~ 72, 74, 76, 80, 81, 90, 106, 172, 185 ~ 187, 191, 194, 195, 197 ~ 199
- 福泽谕吉 124
- 简易识字课本 128
- 群己 2, 10, 15, 18, 47, 55, 93, 113, 115, 124, 163, 173, 180, 183, 190
- 群己权界论 10, 15, 55, 93, 113, 115, 124, 163, 173, 190
- 群体意识 18
- 群学 10, 11, 78, 84, 93, 95, 97, 99, 108, 109, 110, 112, 113, 115, 117, 118, 122, 123, 124, 164, 200, 203
- 群学肄言 10, 11, 78, 84, 93, 108, 109, 112, 113, 115, 118, 122 ~ 124, 164, 200, 203
- 詹天佑 76
- 鲍芳洲 135, 136, 147
- 演绎 89, 114, 131, 167

- 熊月之 96, 195
- 熊季廉 107
- 熊育钊（熊纯如） 15, 21, 27, 39, 40, 49, 90, 179, 195
- 端方 98, 139
- 精神科学 147, 149
- 蔡元培 11, 122, 144, 156, 190
- 蔡尔康 117
- 谭嗣同 100, 113
- 赫胥黎（Thomas Henry Huxley） 5, 9, 10, 115, 25, 80, 85 ~ 89, 92, 113, 115 ~ 117, 119, 120, 134, 165, 167, 179, 180, 181, 190, 202
- 赫胥黎治功天演论 85
- 墨子 6, 153, 155, 167, 182, 203
- 墨子刻（Thomas A. Metzger） 167, 182, 203
- 墨迦维黎（Machiavelli） 15
- 德治 15
- 摩利（John Morley） 174
- 潘子静 28
- 羯磨（Kama） 119, 180
- 黎元洪 153
- 黎锦熙 10
- 儒家 3, 7, 14 ~ 16, 52, 53 ~ 56, 95, 152, 167, 171 ~ 173, 177, 178, 181
- 释道 4, 9, 17, 54, 177, 182, 183
- 穆勒名学 10 ~ 12, 93, 95, 114, 117, 185, 193
- 魏易 128
- 魏斯曼（August Weismann） 119, 120
- 魏源 153
- 翻译 4, 5, 9 ~ 11, 20, 21, 26, 41, 44, 45, 49, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77 ~ 81, 83 ~ 87, 89 ~ 95, 97 ~ 99, 103, 106 ~ 108, 110, 111, 113 ~ 121, 123 ~ 126, 128 ~ 132, 139, 142 ~ 144, 163, 164, 172, 179, 180, 191, 197, 199, 200, 202, 203
- 警钟日报 104, 105, 124, 184



转型时代的观念由张灏先生提出，意指1895年以后三十余年间，中国思想文化由传统过渡到现代的关键时代。在此期间中国受到传统与西力的双重冲击，产生了剧烈的变化。严复为转型时代具有代表性的知识分子，他的生活与思想均表现了“现代性”与“传统型”交织并陈的转型特点。本书利用新的史料刻画严复所面对的挑战与思想上的彷徨和奋斗，并借此思考文化转型的现实意义。

惟适之安

严复与近代中国的文化转型

上架建议：中国近代史



ISBN 978-7-5097-3269-4

定价：39.00 元