

·融会与超越·

[编者按] 从根本上说, 学术的目的只有一个, 那就是求真。目的虽然只有一个, 但是达致真理的方法、途径却可能有许多, 正所谓机有千差、法有万别, 可随机而设方便法门, 尽可不拘于一途。分析与综合都是人类运思的方式, 都是达致真理的方便法门, 二者本无高下之分, 甚至根本就不可分。任何分析都有综合的背景, 任何综合也都有分析的基础, 正因为如此, 学科的高度分化也伴生着学科的高度综合。尽管如此, 我们也不能否认分化和综合会因机缘而有所侧重。就我国目前的学术状况和社会发展的要求而言, 更应重视学科的综合。本栏目的设置就是希望我们的学术在学科建设的基础上不拘于学科的分野, 以宽容、开放、审美的心态, 以当下中国社会的现实运动和中国人的生命体验为基础, 融会中西, 贯通古今, 采百家之长, 通万方之略, 超越前人而光照来者。

## “西国哲学不出《老子》十二字”发微

### ——论严复之中西哲学比较研究\*

许苏民

[摘要] 本文从诠释严复关于“西国哲学不出《老子》十二字”这一论断入手, 来论述其在中西哲学比较研究方面的三大理论贡献: 一是开创了从语言学视角比较中西哲学的思路, 通过对西方哲学语言与中国哲学语言、特别是通过对“to be”或“is”与中文“系”、“悬”、“玄”等字义的精微辨析, 说明中国古代哲人同样在以其独特的语言表达方式来回答“to be as to be”(是之所以成其为是)的问题, 肯定中国哲学本体论的存在乃是不言而喻的客观事实。二是以大量事实证明了中国古代哲人亦工于逻辑学的三段论法, 同时又对中国逻辑学不发达之原因、中国语言文字与逻辑学、逻辑与科学精神之关系作了深入探究, 深刻论述了在全民族中灌注以朴实而深沉之科学精神的必要性。三是通过中西哲学比较研究来会通中西哲学, 以现代哲学的观点纵横评说道、墨、儒、法诸家学说, 并力求以现代精神来对传统哲学资源作创造性的转化。严复不仅是“清季输入欧化之第一人”, 而且又是中国哲学之优秀传统的真正继承者。

[关键词] 严复 本体论 认识论 逻辑学 中西哲学比较研究

[中图分类号] B256 [文献标识码] A [文章编号] 1000-7326(2008)01-0005-11

关于严复的中西哲学比较研究, 时贤的研究成果已很多, 有专著章节, 有博士论文, 但我总觉得意有未慊。就拿严复所说的“西国哲学不出《老子》十二字”这句话来说, 时贤或避之而不言, 或嗤之为妄语。殊不知严复在作出这一论断的时候, 正是他大量翻译西学名著之时; 其西学水平之高, 往往非今人所能想见; 其对于西学之尊重, 亦至为虔敬而恳挚; 岂是随意妄语之人耶? 此外如严复关于中国语言文字与逻辑学、逻辑与科学精神之关系的论说, 对道、墨、儒、法诸家学说的评论和不同态度等等, 也还有深入讨论的必要, 此皆吾之所谓意有未慊者也。本文拟从严复关于“西国哲学不出《老子》十二字”这一论断的诠释入手, 来论述其在中西哲学比较研究方面所做出的三大理论贡献。

\* 本文系国家社会科学基金项目(06AZX003)阶段性成果之一。

作者简介 许苏民, 南京大学中国思想家研究中心教授、博士生导师(江苏 南京, 210093)。

## 一、“西国哲学所从事者，不出《老子》十二字”——对中国哲学有没有本体论问题的回答

严复在中西哲学比较研究方面的首要贡献，是开创了从语言学视角比较中西哲学的思路，通过对西方哲学语言与中国哲学语言、特别是通过对“to be”或“is”与中文“系”、“悬”、“玄”等字义的精微辨析，说明中国古代哲人同样在以其独特的语言表达方式来回答“to be as to be”（是之所以成其为是）的问题，肯定中国哲学本体论的存在乃是不言而喻的客观事实。

17世纪思想敏锐的中国学者认为，“吾儒之学得西学而益明”<sup>[1] (P301)</sup>而严复更强调指出：“欲读中国古书，知其微言大义者，往往待西文通达之后而后能之。”<sup>[2] (P73)</sup>“必博通译鞮之学，而后可读吾儒先之书，往往因西哲之启迪而吾说得以益明。”<sup>[3] (P1103, 附录三)</sup>他自述其研究西方语言文字的“至乐”云：“考道之士，以其所得于彼者，反以证诸吾古人之所传，乃澄湛精莹，如寐初觉。其亲切有味，较之乱毕为学者，万万有加焉。此真治异国语言文字者之至乐也。”<sup>[4] (P1319, 自序)</sup>他认为，只有通过学习和研究西方语言文字、进而研究西方哲学来返观中国哲学，才能使中国古代哲学中蕴涵的那些隐微不彰的微妙学理得以彰显：“西学不兴，其为存也隐；西学大兴，其为存也章。盖中学之真之发现，与西学之新之输入，有比例为消长者焉。”<sup>[5] (P156)</sup>“至于其时，所谓学者，但有邪正真妄之分耳，中西新旧之名，将皆无有，而吾安得致其断断者哉！”<sup>[6] (P157)</sup>这些论述，是严复从事中西哲学比较研究的基本指导思想，既体现了他扎实的学术功力和宏大的世界意识，也表现了他致力于发掘中国传统哲学的精华并予以创造性转化的学术追求。

严复对于日本学者西周关于“哲学”的译名，有一个从不认同到走向认同的过程。他在1898年出版的《天演论》一书中，通篇皆以“理学”翻译西文“Philosophy”（哲学）。1900-1902年翻译《穆勒名学》时，更说出了不认同“哲学”这一译名的理由，他说：“理学，其西文本名，谓之出形气学，与格物诸形气学为对，故亦翻神学、智学、爱智学。日本人谓之哲学。顾晚近科学，独有爱智以名其全，而一切性灵之学则归于心学，哲学之名似尚未安也。”<sup>[6] (P1029)</sup>在这段话中，他说哲学（Philosophy）的西文本名是“Metaphysics”，即形而上学或“出形气学”，具有“与格物诸形气学为对”的特征，故又称“爱智学”，并用中国的“理学”一词来翻译之，应该说是基本正确的；认为近代西方亦惟有“爱智学”可以称为通观全体的学问，而“一切性灵之学”则归于“心学”（心理学）的门类了，也可以看出他对西方哲学形态之发展和分化的独有会心之处；而正因为“Philosophy”在古代、中世纪和近代各有其不同形态，似乎以“理学”或“爱智学”的概念来指称它们才显得更为准确，所以他才觉得日本学者发明的“哲学”这一译名未必完全恰当。不过，中国传统的“心学”毕竟又不同于近代西方的心理学，中国的“理学”和“心学”亦分属于不同的哲学流派，如何用一个统一的译名来把具有家族相似性的中西二学和同一学科属性的不同流派统摄起来，除了“哲学”这一译名还有什么译名更好呢？所以至迟到1905年严复在出版其《侯官严氏评点老子》一书时，他已经接受了“哲学”这一译名，并将其运用于自己的著作之中。

对于中国古代哲学，严复最重视《周易》、《老子》、《庄子》三本书，并且从中西哲学之会通的观点，作出了西方哲学研究的问题不出《老子》中的十二个字的惊人论断。他说：“中国哲学有者必在《周易》《老》《庄》三书，晋人酷嗜，决非妄发。世界上智人少，下驷材多。以不相喻，乃有清谈误国之说。此如后儒辟佛诸语，皆骚不着痒处者也。吾辈读书，取适己事而已。天下可哀之徒，古今不可一一数也。”<sup>[7] (P243)</sup>《老子》第1章有“同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”之语，严复在评论这句话时，明确指出：“西国哲学所从事者，不出此十二字。”<sup>[3] (P1075)</sup>以往有学者认为，严复的这一论断不适当地夸大了老子哲学，而小看了西方哲学的成就，但在我看来，这句话虽然语出惊人，亦难以理解，但却不是自大狂的妄言，而是一个精通西方哲学的学者非常精到的论断。事实上，严复正是通过这一论断而回答了哲学界至今仍在争论不休的中国究竟有没有哲学、特别是有没有本体论的问题。

我们讲哲学，总要讲到本体论、认识论、辩证法与逻辑学的一致，原因就在于本体论（ontology）

是关于“being”（是或存在，希腊文 to on）的学问，是以探寻“to be as to be”（是之所以成其为是，希腊文 to on he on）为其宗旨的，世界的本原或终极原因、追寻本原和终极原因的方法与世界的辩证本性，皆寓于 ontology 的论证之中。从本体论与认识论之一致的观点来看，严复把西方语言的系词 to be 或 is（“是”）与老子之所谓“玄”看作同一概念，“玄”就是“系”（“是”，to be 或 is），“系”（“是”）就是“玄”。他首先以“系”译“是”：“中文之义，系者悬也；意离于物，若孤悬然，故以取译。”<sup>[6](P1030)</sup> 在这里，“是”即“系”，“系”即“悬”，所谓“系”或“悬”，在哲学认识论上就是把事物的一般意义抽象出来，使之与具体事物相分离（“悬”）；而哲学之所以是一个高高地“悬”浮于空中的思想领域，其原因就在于此。进而指出“悬”与“玄”相通，——“系者悬也”之所谓“悬”，也就是老子之所谓“玄”：“玄，悬也。凡物理之所通摄而不滞于物者，皆玄也。哲学谓之提挈归公之物德。”<sup>[3](P1079)</sup>——“玄”就是“提挈归公之物德”，即通过对“to be as to be”（是之所以成其为是）的探究，来揭示事物之普遍属性、本原或终极原因。如此来看老子所谓“同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”之语，其本体论意义也就昭然若揭了，如严复所诠释：“一切皆从同得玄。其所称众妙之门，即西人所谓 Summum Genue，《周易》道通为一，太极、无极诸语，盖与此同。”<sup>[3](P1075)</sup> 这终极的“是”（to be, is）或存在（being），“老谓之道，《周易》谓之太极，西哲谓之第一因，佛又谓之不二法门。万化所由起讫，而学问之归墟也。”<sup>[3](P1084)</sup> 他明确认为，老子的“道”也就是西方哲学所讲的“第一因”，指出：“（老子）以道为因，而不为果。故曰，不知谁之子。使帝而可名，则道之子矣，故又曰众甫。众甫者，一切父也，西哲谓之第一因。”<sup>[3](P1077)</sup> 如此来看其西方哲学不出《老子》之十二字的论断，不但没有任何不可，而且就其对西方哲学之语言学底蕴的正确理解来说，真可谓是直探本原之论了。

中国哲学的本体论不仅回答了“什么是”的问题，也回答了“怎么是”的问题。犹如赫拉克利特的“逻各斯”一样，中国哲学的本体论也反映了对于世界的辩证本性的认识。严复说，在中国哲学中，“道生于对待”，<sup>[8](P164)</sup> “凡对待，皆阴阳也。”<sup>[9](P1143)</sup> “近世言西学者动称算学为之根本，此似是而非之言也。曰算学善事之利器可也，曰根本不可也。《易》言，道之至者也，执数以存象，立象以逆意。……《周易》以二至矣，……夫以二准阴阳，阴阳亦万物所莫能外者。”<sup>[6](P1048)</sup> 他把中国的《易》理与斯宾塞的哲学观点相比较，认为二者足以互相发明：斯宾塞讲“翕以合质，辟以出力，始简易而终杂糅”，正是《易传》所说的“坤其静也翕，其动也辟”的道理；“翕以合质者，合则成体也，精气为物也；辟以出力者，散则成始也，游魂为变也。”<sup>[9](P1131)</sup> 在中国的《易》理中，论天行，则有自强不息为之先；论凡动必复，则有消息之义居其始；而“乾坤其易之蕴，易不可见，乾坤或几乎息”之旨，虽然未必如严复所说的可与近代科学的热力学定律相发明，但却是对本体的辩证本性的具体规定，足以推倒黑格尔所说的中国哲学只具有形式上的抽象普遍观念而缺乏具体规定的观点。

当然，严复也从语言上考察了中西哲学思想表达方式的差异，只是这种差异并不能作为中国哲学无本体论的依据。他认为中西哲学语言之差异的关键在于：西方语言中系词“是”（to be 或 is）与谓词（what）有明确的区分和表达方式，便于给概念下定义；而在汉语中系词与谓词则最难辨别。《穆勒名学》原书说：“名之分殊，莫要于系（即 to be 或 is。——引者注）、察（即 what。——引者注）。察者何？所以名物也。系名何？所以名物之德也。如约翰、如海、如几，皆物之名也；以其昭著故曰察。如智、如义、如寿考、如凶短折，皆德之名也；以其附于物而后见，又可离其物而为言，故曰系。”严复在按语中写道：“系、察之名，于中文最难辨，而在西文固无难，其形音皆变故也。如察名之白，英语淮脱（即 what。——引者注）也；系名之白，英语淮脱业斯（即 what is。——引者注）也。独中文系、察用虽不同，而字则无异，读者必合其位与义而审之，而后可得。”<sup>[6](P1030)</sup> 严复认为，在中国古代的古文中，系词与谓词之难以辨别，并不意味着中国古人不用系词来给概念下定义，问题只在于人们在阅读古代文献时要善于“合其位与义而审之”而已：“西文有一察名，大抵皆有一系名为配。中文亦然，如《周易》八卦乾健、坤顺云云，皆指物德，皆妙众物而为言者也。系，西文曰阿布斯脱拉脱，此言提，犹烧药而

提其精者然。”<sup>[6]</sup> (P1030) 所谓阿布斯脱拉脱，即 abstract，译成中文是“抽象”的意思，其具体用法为 on to，而所谓本体论即为 ontology。中国古代哲人的“妙众物而为言”，遵循的是与西方哲人同样的哲学思维方式，并以其独特的语言表达方式在回答“to be as to be”（是之所以成其为是，to on he on）的问题。

严复之所以作出“西国哲学不出《老子》十二字”的论断，还在于他深刻认识到本体论与逻辑学所具有的同—性。他认为逻辑学在西方具有哲学形上学的意义，其《穆勒名学》按语说：“逻辑此翻名学。其名义始于希腊，为逻各斯—根之转。逻各斯—名兼二义，在心之意，出靠之词皆以此名。引而申之，则为论、为学。故今日泰西诸学，其西名多以罗支结响，罗支即逻辑也。如斐洛罗支之为字学，唆休罗支之为群学，什可罗支之为心学，拜可罗支之为生学是已。”<sup>[6]</sup> (P1027-1028) 由此展开其关于逻辑学“为体之尊，为用之广”的论说：“本学所以称逻辑者，以如贝根（培根。——引者注）言，是学为一切法之法，一切学之学；明其为体之尊，为用之广，则变逻各斯为逻辑以明之。学者可以知其学之精深广大矣。”<sup>[6]</sup> (P1028) 也就是说，逻辑不仅是一门论辩的学问，而首先是一门奥衍精博的具有本体论意义的学问。逻辑学在古希腊，直接就是形上之学的组成部分。巴门尼德最先提出了“存在”的概念，并开始探讨揭示“存在”的逻辑途径。赫拉克利特认为，智慧就是驾驭一切事物的洞见，“爱智”就要摆脱形而下的情欲和感性的杂多性的干扰，认识作为最高的智慧和事物运动变化之规律性的“逻各斯”。“逻辑”与“逻各斯”是同一个词根，西方的各门具体学科都以“logy”为词尾，可见逻辑是“一切学之学”。在亚里士多德那里，作为“第一哲学”的形而上学不仅研究存在本身及其固有属性（to be as to be），还研究表述存在的最一般的范畴以及各门学科都要遵循的一般公理即逻辑规则。而本体论与逻辑学的一致，正是从亚里士多德到黑格尔都一直遵循的哲学传统。

以这一观点来看中国哲学，同样可以看到本体论与逻辑学之一致的原则。老子讲“道可道，非常道；名可名，非常名”，“道”与“名”乃是同一层次的概念。严复有感于此，故译西方的逻辑学为“名学”，这一译法颇能传神地表现出逻辑学的形上意义。他认为“逻辑”这一概念与老子所谓道、孟子所谓性同为哲学的最高范畴：“精而微之，则吾生最贵之一物亦为逻各斯。《夙演论》下卷十三篇所谓‘有物浑成字曰清静之理’，即此物也。此如佛氏所举之阿德门，基督教所称之灵魂，老子所谓道，孟子所谓性，皆此物也。故逻各斯名义最为奥衍。”他又说：“逻辑最初译本为固陋所及见者，有明季之《名理探》，乃李之藻所译，近日税务司译有《辨学启蒙》。曰探，曰辨，皆不足与本学之深广相副。必求其近，姑以名学译之。盖中文惟‘名’字所涵，其奥衍精博与逻各斯字差相若，而学问思辨皆所以求诚、正名之事，不得舍其全而用其偏也。”<sup>[5]</sup> (P1028) 他不同意日本人把逻辑学翻译成论理学，也不同意英国人的税务司将其译为辨学，认为只有“名”这一具有本体论义蕴的概念才与“逻辑”的意义相符。“名”的概念固然奥衍精博，而“诚”作为与“名”同一层次的概念，亦可谓广大精微，它既被用作系词“是”，亦被朱熹、王夫之释为“有”，可见中文“是”亦与“有”相通（唐诗“借问酒家何处是”亦作“借问酒家何处有”）。在严复看来，中国哲学之有本体论是不言而喻的。中国古代哲人的“学问思辨皆所以求诚、正名之事”，正是本体论与逻辑学之一致的表现。

张东荪先生在《从中国语言构造上看中国哲学》一文中认为，中国传统语言的最大特点是缺少系动词“是”，因此中国人的思维方式完全是“非亚里士多德式的”。<sup>[10]</sup> 这其实乃是一个经不起严格审视和推敲的说法。一种民族语言中如果没有系动词“是”，就意味着该民族是不作任何指称，以及任何真假、是非、善恶、美丑的判断的，这可能吗？中国的文言文，除了用“乃”、“系”、“为”、“即”、“诚”等字来表征系动词“是”的意义之外，直接使用系动词“是”的本体论命题亦不胜枚举。如孔颖达《周易正义·系辞上》云：“道是无体之名，形是有质之称。”如《坛经·行由品》载神秀的偈语：“身是菩提树，心如明镜台。”如：“一切声，是佛声；一切色，是佛色”；“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若”；如陆九渊：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”如王门四句教：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”（《传习录下》）如王门四无教：“心是无善无恶之心，意是无善无恶

之意，知是无善无恶之知，物是无善无恶之物。”如“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物”。（《传习录上》）“盖天地万物与人原是一体。其发窍之最精处，是人心一点灵明。”（《传习录下》）又如罗钦顺《困知记》云：“理只是气之理。”王艮云：“百姓日用条理处，即是圣人之条理处。”（《遗集》卷1）李贽云：“厥初生人，唯是阴阳之气、男女二命。”（《初潭集·夫妇篇总论》）“穿衣吃饭即是人伦物理。”（《焚书》卷1《答邓石阳》）“岂知吾之色身外而山河……皆是吾妙明真心中一点物相耳。”（《焚书》卷4《解经文》）如此等等，都是用系词“是”来表达的本体论命题。严复没有看到这些本体论命题都是运用“是”这一系动词来表达的，这是他的局限性。

哲学上的心物关系问题亦属于本体论研究的范畴，对这一问题的不同解决区分为“materialism”和“idealism”两大流派。严复把“materialism”译为“唯物论”，把“idealism”译为“唯心论”，认为这一区分也适用于中国哲学。他从“科学家之唯物派”的立场批评了庄子的唯心论倾向，认为它与“欧西唯心派哲学”一样，不如“科学家之唯物派”的学说笃实可信。他引证屈大均论庄子哲学的话，然后评论说：“屈大均曰，心从知而得，知之外无所谓心也。常心从心而得，心之外无所谓常心也。知即心，心即常心，大抵圣愚之分在知不知，知即有物皆心，不知即有心皆物。庄生之齐物，亦齐之于吾心尔。知心之外无物，物斯齐矣。屈氏所言，乃欧西唯心派哲学，与科学家之唯物派大殊，唯物派谓此心之动，皆物之变，故物尽则心尽，所言实凿凿可指，持唯心学说者，不可不深究也。”<sup>[9] (P115)</sup>唯物论与唯心论的分歧是全部哲学、尤其是近代哲学重大的基本问题之一，是客观存在着的两大哲学派别。严复以此来审视中国哲学家的学说，认为庄子的齐物论哲学是唯心论，屈大均所讲的实际上也是“欧西唯心派哲学”，其缺点在于没有像“科学家之唯物派”哲学那样研究自然事物发展变化的规律。这一观点是正确的。不仅严复使用唯物、唯心的概念来研究中国哲学，而且海外的许多非马克思主义学者也使用这对概念来讲中国哲学，这是熟悉海外汉学研究的学者都知道的基本事实。如今国内一些学者鉴于以往中国哲学史研究有教条化、简单化的弊病，而回避或拒绝使用“唯物主义”和“唯心主义”这对概念，其心可悯，但与严复相比，这种态度实际上是一种缺乏学术自信心的因噎废食的表现。

二、“含蓄连珠，于看议论文字时，几随地可遇”——论中国古代哲人亦工于三段论法，兼论逻辑学不发达之原因

在本体论意义上，逻辑学是一切学之学；在认识论或方法论的意义上，逻辑学则是一切法之法。严复虽然对中国古代墨家的逻辑学没有研究，但他却以大量事实证明了中国古代哲人亦工于逻辑学的三段论法，同时又对中国逻辑学不发达之原因、中国语言文字与逻辑学、逻辑与科学精神之关系作了深入探究，深刻论述了在全民族中灌注以朴实而深沉之科学精神的必要性。这是严复在中西哲学比较研究方面所做出的又一重要贡献。

严复认为中国古代有逻辑学，除了前面所说的中文“‘名’字所涵，其奥衍精博与逻各斯字差相若，而学问思辨皆所以求诚、正名之事”以外，中国人也像西方人一样，是运用三段论逻辑来思考、来论辩的。他用作为中国古代文体的“连珠”一词来翻译亚里士多德的三段论逻辑，认为早在先秦时期，中国哲人就已经把它作为一种论辩方法了：“既为论辩，或明显，或隐约，必用连珠无疑。顾连珠用矣，而有真假，则问其中乎律令否也。夫名学为术，吾国秦前，必已有之，不然，则所谓坚白同异、短长捭阖之学说，未由立也。孟子七篇，虽间有不坚可破之谈，顾其自谓知言，自白好辨，吾知其于此事深矣。至于战国说士，脱非老于此学，将必无以售其技。盖惟精于名学者，能为明辨以晰；亦惟精于名学者，乃知所以顺非而泽也。”<sup>[11] (P46)</sup>例如，《战国策》中陈轸说楚昭王勿伐齐，讲了一个画蛇添足的寓言，其中有一句话说“蛇固无足，今为之足，是非蛇也”，就是运用三段论法的典型例证；六朝时期的连珠，如果透过其俳丽的外表而察其实质，其推理方法恰与三段论逻辑相同；又如苏轼的《武王论》，开篇即言“以臣伐君，武王非圣人也”，也运用了三段论法：圣人不以臣伐君，今武王以臣伐君，故武王非圣人。在中国古代文献中，“含蓄连珠，于看议论文字时，几随地可遇。大抵句法有用盖字、故字、是以、然

则等字法者，细按分析，什九皆有连珠。学者若能将其抽出，引而申之，更用雅里氏律令磨勘，将其论辨之坚瑕自见。”<sup>[11] (P66)</sup> 所以中国古代哲人与西方人一样，都熟悉三段论逻辑的运用，只是对逻辑学的重视程度不及西方而已：“若夫欧洲，则其学为希腊古贤所最重。二千余年以往，雅里斯多德特（亚里士多德）为连珠创立准绳，以定辨言之攻窳。近今百年，英、法、德、意，名家辈出，率欲更求良法，有以易之。”<sup>[11] (P46)</sup>

对于人们把中国的科学和哲学不发达归因于中国的语言文字的观点，严复认为对此要作具体分析。中国文字多有歧义，固然是不可否认的事实：“汝等试翻何等字书，上自五雅三仓，说文方言，直至今之经籍纂诂，便知中国文字，中有歧义者十居七八，特相去远近异耳。”<sup>[11] (P17)</sup> 可西方的语言文字又何尝不是如此呢？他说文字有歧义，乃是各国所同，即使在精于名理的西方国家，也不例外：“一国文字……总以多歧之字为多，十恒处其八九。”<sup>[11] (P18)</sup> 要在中西语言文字中寻找定义没有歧义的文字（名词、概念），除了近代科学和哲学所创造的新名词、新概念以外，都是不多见的。在日常生活语言中，对于“义本相睽，音相假借”的情形，人们已经熟悉和适应了，“方其出语，闻者可知，既无紊思，自不害理”，在文学艺术的领域中，人们还利用这种语言文字的歧义而创造出谐谑和幽默呢。但在科学和哲学的领域，就“易为用思谈辨之累”，使得“事理因以纠棼”。中西相比，只在于西方哲人比较早地意识到语言文字的歧义是不利于理论思维的，因而形成了注重给名词、概念下准确之定义的传统，而中国则不然：“所谓一物之名，臆称日远，至无可举之定义，此弊诸国之语言皆然，而中国尤甚。……吾谓中国尤甚者，盖西学自希腊亚里士多德以来，常教学人先为界说，故其人非甚不学，尚不至徇规畔矩而为破坏文字之事也。独中国不然。其训诂非界说也，同名互训，以见古今之异言而已。”<sup>[9] (P1031)</sup> 在严复看来，逻辑与语言是互为表里的关系，汉语语言文字之所以比西方语言文字更多歧义，是由于中国古代学者不重视逻辑学研究所造成的；而不重视逻辑学之研究，名词、概念的含义就无法清晰，表达逻辑思维的语言规则也无由发达。严复就深感运用秦汉古文的表达方式来翻译《穆勒名学》之艰难：“以系、察中文之无所分别，译事至此几穷。故稍变本文为之，期于共喻其理已耳。”<sup>[9] (P1030)</sup>

语言学和逻辑学的发达都是科学的认识活动发展的产物，因而不能把中国科学和哲学不发达的原因归咎于中国语言文字及其逻辑表达方式，而应该从认识论上寻找其根源。严复认为，从认识论上看，造成中国人语言文字、特别是用于哲学思维的那些语言文字歧义百出、概念混乱的根本原因，就在于传统的中国人太不重视科学研究了：“且科学弗治，则不能尽物之性，用名虽误，无由自知。……智各囿于耳目之所及，……不实验于事物，而师心自用，抑笃信其古人之说者，可惧也夫！”<sup>[9] (P1031-1032)</sup> 逻辑学是随着科学研究发展的需要而形成和发展起来的，不重视科学研究，又怎么能够谈得上概念的精确，又怎么能够谈得上给概念下准确的定义呢？而哲学，则与科学的发达程度、从而逻辑思维的严密程度密切相关。在中国古代，几乎没有严格意义上的理论自然科学，又怎么谈得上中国哲学概念的精确和定义的明白无误？于是便导致：“有时所用之名之字，有虽欲求其定义，万万无从者。即如中国老儒先生所言气字。问人何以病？曰邪气内侵。问国家之何以衰？曰元气不复。于贤人之生，则曰间气。见吾足忽肿，则曰湿气。他若厉气、淫气、正气、余气，鬼神者二气之良能，几于随物可加。今试问先生所云气者，究竟是何名物，可举似乎？吾知彼必茫然不知所对也。然则凡先生所一无所知者，皆谓之气而已。指物说理如是，与梦呓何以异乎？……出言用字如此，欲使治精深严确之科学哲学，庸有当乎？他若‘心’字、‘天’字、‘道’字、‘仁’字、‘义’字，诸如此等，虽皆古书中极大极重要之立名，而意义歧混百出，廓清指实，皆有待于后贤也。”<sup>[11] (P18-19)</sup> 在经过严格西学训练的严复看来，中国哲学中那些关于天人感应的议论简直就是荒谬不通，完全不合乎逻辑。譬如《庄子·马蹄第九》有所谓“上悖日月之明，中隳四时之施”之语，严复责问道：“甚么叫做‘上悖日月之明，中隳四时之施’？日月四时之所为，岂人事所得干预者耶？”他进而写道：“我们古时文章，往往有此说不去处，虽百思不能通其理也。”<sup>[9] (P1124)</sup> 苏格拉底说得好：“凡是思想既高超而表现又能完美的人都像是从自然科学学得门径。”<sup>[12] (P143)</sup> 而严复所批评的中

国哲学的弊病，大抵是由于古代学者不重视科学、缺乏严格的科学的逻辑思维训练所造成。

讲到逻辑，必然要讲到归纳和演绎，归纳和演绎既是逻辑问题，也是认识论的问题。严复认为，中国人也像西方人一样，懂得使用归纳和演绎的方法。他说司马迁讲的“《易》本隐而之显，《春秋》推见至隐”就是西方逻辑学讲的“外籀”（演绎）和“内籀”（归纳），前者据公理以断众事、设定数以逆未然，后者察其曲而知其全、执其微以会其通，“二者即物穷理之最要涂术也”。他又说：“宋儒朱子，以读书穷理解格物致知。察其语意，于内外籀原未偏废。盖读书是求多闻。多闻者，多得古人所流传公例也。穷理是求新知，新知必即物求之。故补传云：在即物以穷其理，至于豁然贯通。既贯通，自然新知以出，新例以立。且所立新例，间有与古人所已立者齟齬不合，假吾所立，反复研证，果得物理之真，则旧例不能以古遂专制。固当舍古从今，而人道乃有进化。”<sup>[11] (P64)</sup>只可惜朱熹讲的“穷理”只是纲常名教的“天理”而不是科学的新知而已。他认为无论是在中国传统社会，还是在西方的中世纪，学者们都有“偏于外籀，而内籀能事极微”的缺点：“吾国人言，除六经外无书，即云除六经外无事理也。而三百年以前，西国宗教之众，则谓天道人事，皆可求诸二约之中。哲学之士，则谓雅里斯多德集群哲大成，即其遗书，可以推求万有。执迷不悟，陈陈相因，而吾人天赋耳目心灵之用，几于都废。”西方科学的大发展，乃是近几百年以来的事情。他说“外籀之术，自是思辨范围。但若纯向思辨中讨生活，便是将古人已得之理，如一桶水倾向这桶，倾来倾去，总是这水，何处有新智识来？”<sup>[11] (P65)</sup>这正是黄宗羲所讲的“以水济水，岂是学问”的道理。他又说，在中国，也不是没有人懂得不应该只在故纸堆里求学问、只向纯粹思辨中讨生活的道理，“尚忆传灯录载：古灵禅师一日见其师在窗下看经，一时蜂子投窗纸求出。古灵曰：世界如许广阔，不去寻路，只钻这故纸，驴年出得。此语真令生死书丛人发深省也。”<sup>[11] (P65)</sup>

严复认为归纳和演绎的基础皆在于科学的实测，而中国之旧学之所以多误，就在于其立论不是建立在科学实测的基础上。他说：“穆勒言成学程途虽由实测而趋外籀，然不得以既成外籀，遂与内籀无涉；特例者所苞者广，可执一以御其余。此言可谓见极。西学之所以翔实，天函日启，民智滋开，而一切皆归于有用者，正以此耳。旧学之所以多无补者，其外籀非不为也，为之又未尝不如法也，第其所本者大抵心成之说，持之似有故，言之似成理，媛姝者以古训而严之，初何尝取其公例而一考其推概者之诚妄乎？此学术之所以多诬，而国计民生之所以病也。……无他，其例之立根于臆造，而非实测之所会通故也。”<sup>[9] (P1047)</sup>严复认为科学的逻辑方法首先是归纳法，“内籀西名 Inductive，……惟能此术，而后新理日出，而人伦乃有进步之期。……故曰：生今为学，内籀之术，乃更重也。”<sup>[11] (P64)</sup>他从认识论上揭示了近代以来的“中西二学之不同”，即“读大地原本书”与“读第二手书”的区别。他说：“吾人为学穷理，志求登峰造极，第一要知读无字之书。……赫胥黎言：‘能观物观心者，读大地原本书；徒向书册记载中求者，为读第二手书矣。’读第二手书者，不独因人作计，终当后人；且人心见解不同，常常有误，而我信之从而误矣。此格物家所最忌者。而政治道德家，因不自用心而为古人所蒙，经颠倒拂乱而后误者，不知凡几。诸公若问中西二学之不同，即此而是。”<sup>[13] (P33)</sup>在《原强（修订稿）》中严复说：“赫胥黎曰：‘读书得智，是第二手事。唯能以宇宙为我简编，名物为文字者，斯真学耳。’此西洋教民要术也。”<sup>[14] (P29)</sup>他把中国在近代的落后归结为“数千年导国新民之事，其处势操术，与西人绝异”。<sup>[13] (P3)</sup>专制统治者对读书人“诱以官、禄、德”，使得升官发财成为中国社会最为深入人心的思想，绝大多数人只对那种能够升官发财的学问趋之若鹜。他还认为，是专制主义者钳制言论自由导致了民智民德的堕落。“事关纲常名教，其言论不容自由，殆过西国之宗教。观明季李贽、桑悦、葛寅亮诸人，至今称名教罪人，可以见矣。”“使中国民智民德而有进今之一时，必自宝爱真理始。”<sup>[16] (P342)</sup>

在论述“开民智”的途径时，严复特别强调在全民族中灌注以深沉的科学精神的重要意义。他驳斥所谓“政本艺末”的错误观点，认为这种观点颠倒了科学与政治的关系。他说科学的公全通理，能够经纬万端，西方近代民主政治的优点就是以科学精神为基础的，而西方近代民主政治之所以还有缺点，也

正是由于其并不完全合乎科学精神的要求，如果能完全按照科学精神的要求来治理国家，那么这种民主政治还不止是目前达到的水平。中国的政治之所以日益腐败，就在于其没有科学精神的基础，与科学的公例通理背道而驰。“今世学者，为西人之政论易，为西人之科学难。政论有骄器之风，科学多朴茂之意。且其人既不通科学，则其政论必多不根，而于天演消息之微，不能喻也。此未必不为吾国前途之害。”<sup>[11](P564-566)</sup> 严复独具慧眼地看到了科学精神的真正确立是比其他观念的确立更为根本、同时又是更为困难的事情，他似乎已经接触到民族心理的深层结构的变革问题，尽管这一变革是艰难的，但又是必须勉力为之的。为了使全民族真正确立起科学的精神，严复主张：“中国此后教育，在在宜著意科学。使学者之心虑沈潜，浸渍于因果实证之间，庶他日学成，有疗贫起弱之实力，能破旧学之拘掣，而其于图新也审，则真中国之幸福矣！”<sup>[17](P565)</sup> 他的这一主张，对于正在走向现代化的当代中国来说，依然适用。

### 三、“吾古人之所得，往往先之”——论西学之命脉及以现代精神融摄中西哲学精华

通过中西哲学比较研究来会通中西哲学，以现代哲学的观点纵横评说道、墨、儒、法诸家学说，并力求以现代精神来对传统哲学资源作创造性的转化，是严复在中西哲学比较研究方面的第三个重要贡献。

严复认为从抽象的学理上来看，把《周易》、老庄哲学与西方近代哲学相比较，往往可以发现“吾古人之所得，往往先之”之处。他在1913年4月作《进化天演》的演讲时，把近代进化论思想的萌芽追溯到古希腊的德谟克利特和中国的《周易》、老庄哲学。他认为“天演学说滥觞于周秦之间”，其“最为深切著明者，尤莫若《周易》之始于乾坤，而终于既未济”；其次为老庄学者之所谓明自然，“自然者，天演之原也，征之于老，如云‘天地不仁，以万物为刍狗’。征之于庄，若《齐物论》所谓‘寓庸因明’，所谓‘吹万不同，使其自己’；《养生主》所谓‘依乎天理、薪尽火传’。谛而观之，皆天演之精义。”与此相似，在古希腊，则有德谟克利特等人的学说。但这些学说都有其历史的和认识的局限性，“今学之见于古书，大抵茫茫昧昧，西瓜东鳞，无的然划然之可指，譬犹星气之浑然。故天演之称为成学专科，断于十九世纪英国之达尔文为始。达尔文独以天演言生理者也，而大盛于斯宾塞尔。斯宾塞尔者，以天演言宇宙一切法者也。”<sup>[18](P135)</sup> 他在作此次演讲的前八年、即1906年问世的《老子评语》一书中，对《老子》相关论述的意义更有极其透彻的把握。他说《老子》第五章所说的“天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗”这几句话，乃是“天演开宗语”，并认为从其所蕴涵的深刻意义来看，“此四句括尽达尔文新理”。<sup>[3](P1077)</sup> 乍一看去，不免觉得其言过其实，但仔细品味老子的这几句话，就不能不想到生存竞争之严酷和物竞天择的道理，而有不寒而栗之感了。老子看得太破，所以其哲学不能像达尔文新理一样催人奋进。

严复从近代西方哲学的观点来返观庄子哲学，认为《庄子·养生主》所讲的“天理”其实就是西方哲学家所讲的自然法则。他在评点《庄子·养生主》所云“依乎天理”一句时写道：“依乎天理，即欧西科哲学家所谓 We must live according to nature.”<sup>[9](P1108)</sup> 他更认为《庄子·在宥》所说的无为而治就是西方近代哲学提倡的自由放任主义。《庄子·在宥》云：“君子不得已而莅临天下，莫若无为。”严复评点道：“法兰西革命之先，其中有数家学说正复如是。如 Laisser Faire et Laisser Passer（译言放任放纵），乃其时自然党人 Quesnay 契尼（号欧洲孔子）及 Gournay 顾尔耐辈之惟一方针可以见矣。不独卢梭之摧残法制，还复本初，以遂其自由平等之性者，与庄生之论为有合也。”<sup>[9](P1108)</sup> 他还从《庄子》中发现了一些重要的哲学智慧。《庄子·天运第十四》有“今取猿狙而衣以周公之服”一段，严复认为这段话正是斯宾塞在其《群学肄言》中所阐述的政治哲学道理。他说：“斯宾塞《群学肄言·政惑》篇言，宪法甚高，民品甚卑，则将视其政俗相睽之程度，终于回循故辙而后已。立法虽良，无益也。夫以卑劣之民品，而治以最高之宪法，即庄所谓‘今取猿狙而衣以周公之服’，彼必齧啮挽裂尽去而后嫌者也。”<sup>[9](P1129)</sup> 这是一个涉及经验主义与理想主义之关系的重大理论问题和实践问题。他看到了庄子哲学中所包含的关于真理的相对性的合理因素，所谓“古之所是，往往今之所非；今日之所祈，将为来日之所弃”云云，可以使人



心胸开阔、亦可以医治思想僵化之痼疾，以此立论，他甚至说：“故吾尝谓中国学者，不必远求哲学于西人，但求《斄物》《斄生》诸论，熟读深思，其人断无顽固之理，而于时措之宜，思过半矣。”<sup>[19] (P1254)</sup> 时贤把这一论述视为严复认为“西方哲学根本就不值得中国人学习”，其实是误解了严复的意思。

严复推崇老庄哲学，但他也未必没有看到老庄哲学的消极面。他认为《斄子》第 18、19、20 章，“是老子哲学与近世哲学异道所在，不可不留意”。他说：“今夫质之趋文，纯之入杂，由乾坤而驯至于未济，亦自然之势也。老氏还淳朴之义，独驱江河之水而使之在山，必不逮矣。夫物质而强之以文，老氏訾之是也。而物文而返之使质，老氏之术非也。何则？虽前后二者之为术不同，而其违自然，拂道纪，则一而已矣。故今日之治，莫贵乎崇尚自由。自由，则物各得其所自致，而天择之用存其最宜，太平之世可不期而自至。”<sup>[3] (P1082)</sup> 严复把《斄子·马蹄第九》中所阐述的观点与卢梭的文明否定论相比，认为庄子哲学的消极面亦与老子相同，亦与卢梭相同。他说：“此篇持论，极似法之卢梭，所著《民约》等书，即持此义，以初民为最乐，但以事实言之，乃最苦者，故其说尽破，醉心卢氏学说者，不可不知也。”<sup>[9] (P1121)</sup> 老子之所谓“舌以柔而全，齿以刚而亡”，庄子之所谓“绝圣弃智，大盗乃止”，都是一些极端消极的话。<sup>[20] (P354-355)</sup> 诸如此类的论述还有很多。与西方近代哲学相比，老庄哲学的合理性在于任自然，而其消极面恰恰又在于其走向了任自然的反面而反乎自然。

由老庄而及于杨朱、墨子、黄老之道、法家，严复说：“庄周吾意即孟子所谓杨朱，其论道终极，皆为我而任物，此在今世政治哲学，谓之个人主义 Individualism。至于墨道，则所谓社会主义 Socialism。”<sup>[9] (P1126)</sup> 他说所谓杨朱“拔一毛利天下而不为”，乃是孟子对杨朱的污蔑之词，不是杨朱的真正主张；不过他把杨朱的“为我”与西方近代的个人主义 Individualism 相提并论，却并不恰当，西方近代的个人主义是很重视个人对于社会的使命感和责任感的。说墨子思想与社会主义 Socialism 相通，有一定的道理，最先提出“大同”理想的是墨家而不是儒家。严复很推崇墨家，认为墨家思想与古罗马斯多噶学派的思想相似，“斯多噶者，……始于希腊。成于罗马，而大盛于西汉时。罗马著名豪杰，皆出此派，流风广远，至尽弗衰。欧洲风尚之成，此学其星宿海也，以格致为修身之本。其教人也，尚任果，重犯难，设然诺，贵守义相死，有不苟荣不幸生之风。西人称节烈不屈男子曰斯多葛，盖所从来旧矣。”<sup>[4] (P1384, 按语)</sup> 他认为墨家学说可以救治当今天下腐败否塞、“熙熙攘攘，皆为利往”的局面，并对孟子非毁墨家的言论给予了严厉的批评：“夫孟子非至仁者欤？而毁墨，墨何可毁耶？……夫天下当腐败否塞，熙熙攘攘，穷极无可复之之时，非得多数人焉如吾墨，如彼斯多葛者之用心，则熙熙攘攘者，夫孰从而救之？”<sup>[16] (P1013)</sup> 关于黄、老之道，严复说“夫黄、老之道，民主之国之所用也，故能长而不宰，无为而无不为；君主之国，未有能用黄、老者也。汉之黄、老，貌袭而取之耳。”<sup>[3] (P1079)</sup> 他认为黄老之道乃是民主国家才能真正付诸实践的政治哲学，而汉初的与民休息，不过是得其皮毛而已。对于法家，他肯定商鞅等人的改革精神，但反对商鞅、李斯的“惨核”。他认为法家“有救败之用”，肯定王安石、张居正改革。针对朱熹骂王安石“汲汲以财利兵革为先务……流毒四海”的言论，严复以社会功利主义的观点作了严正批评，指出：“治三代下国，试问不以财利兵革为先务，当以何者为先务耶？民生方困而国时时有亡灭之忧，当此之时而云道德风俗，所论则诚高矣，而果有效耶？”<sup>[21] (P1152)</sup>

对于儒学，严复有一句总体性的评价，即：“君主之利器，其惟儒术乎？”<sup>[3] (P1079)</sup> 他认为儒学乃是帝王的“利器”，是维护君主专制制度的政治工具。他慨叹道：“孔子之教泽被寰区千余载矣，吾国之世风有所改善乎？……中国之社会过于苛戾……（故）吾人须改良儒教。”<sup>[22] (P234)</sup> 但对儒学历史作用的非议并不妨碍他从哲学学理的层面上对其有所肯定。他认为，儒学的内容与亚里士多德学说最为相近。亚里士多德讲哲学，“分四大部：曰理、曰性、曰气，而最后曰命，推此以言天人之故。盖自西人言理以来，其立论树义，与中土儒者所明最为相近者，雅里氏一家而已。”<sup>[4] (P1365)</sup> 他把孔子的川上之叹与赫拉克利特“人不能两次踏进同一条河流”的命题以及赫胥黎的相似论述并举，而慨叹“东西微言，其同若此”。<sup>[4] (P1361)</sup> 他认为孟子“万物皆备于我”、《中庸》“诚者物之终始，不诚无物”之义与笛卡尔的“我思故我

在”，都同样具有强调认识的主体性的特征。<sup>[6] (P1035, 1037)</sup> 他译斯宾塞之“社会学”为“群学”，即是取荀子“人之所以异于禽兽者，以其能群”之义，并认为其立言之旨“与吾《伏学》所谓诚正修齐治平之事有不期而合者”，区别只在于《伏学》引而未发、语而不详，而斯宾塞之立论，“必根柢物理，征引人事，推其端于至真之原，究其极于不遁之效而后已。”<sup>[23] (P6)</sup> 他还在《伏演论·自序》中写道：“赫胥黎氏此书之旨，本以救斯宾塞尔‘任天为治’之末流，其中所论，与吾古人有甚合者，且于自强保种之事，反复三致意焉。”<sup>[4] (P1321)</sup> 这里所说的“与吾古人有甚合者”，明显是指荀子的“制天命而用之”和刘禹锡的“天与人交相胜”的思想。他还致力于从中国古代儒家和道家文献中寻找一切有利于发挥人的主观能动性的说法，来加以适乎时代要求的发挥。《老子》第33章云“强行者有志”，严复评点道：“惟强行者为有志，亦惟有志者能强行。孔曰：‘知其不可而为之。’孟曰：‘强恕而行。’又曰：‘强为善而已矣。’德哲噶尔第曰：‘所谓豪杰者，其心目中常有一他人所谓断做不到者。’凡此，皆有志者也。中国之将亡，坐无强行者耳。”<sup>[19] (P1039)</sup> 即使是对于朱熹，严复也肯定了其在阐释“无极太极说”和“格物致知论”的学理时所表现出的较高的哲学思辨水平。

为什么中国哲学中的合理因素在历史上未能转化为人们的社会实践？这又是严复不能不正视和思考的问题。为了解决这个问题，严复致力于从哲学上解释西学的“命脉之所在”，并比较其与儒学之异同。他说西学“于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公”，“斯二者，与中国理道初无异也”；可是，为什么这种理想在西方“行之而常通”，在中国却“行之而常病”呢？严复回答说，根本原因就在于：“自由不自由异耳！”<sup>[15] (P2)</sup> 也就是说，近代西学的真正命脉在于自由；而儒家圣贤之学则不是一种崇尚自由的学问：“自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也。”在儒家圣贤所讲的“理道”中，虽然也有与西方哲人所崇尚的“自由”相似的说法，但二者却有很大的区别：“中国理道与西法自由最相似者，曰恕，曰絜矩。然谓之相似则可，谓之真同则大不可也。何则？中国恕与絜矩，专以待人及物而言。而西人自由，则于及物之中，而实寓所以存我者也。”<sup>[15] (P3)</sup> 他认为从“自由不自由”这一根本差异，遂派生出中西文化的一系列差异：“粗举一二言之，则如中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众议评……”，真可谓“群异丛然以生”了。<sup>[15] (P3)</sup>

严复还意识到，儒学也有其近代转型的历程。在政治哲学方面，他特别重视顾炎武所谓“合天下之私以成天下之公”的思想，认为这一思想在本质上与西欧近代政治哲学的根本理念相通。他说“西之教平等，故以公治众而贵自由”，而西方人之所以“若有深私至爱于其国”，就在于国家的法律是人民制定的，官员是民选的，国家保障公民的民主自由权利，这就是西方人谈起他们的国家“若有无穷之爱”的根本原因。有鉴于此，严复主张以顾炎武“合天下之私以为公”的思想来改革中国的政治制度。他说：“居今之日，欲进吾民之德，于以同心合志，联一气而御外仇，则非有道焉使各私中国不可也。顾处士曰：‘民不能无私也，圣人之制治也，在合天下之私以为公。’然则使各私中国奈何？曰：设议院于京师，而令天下郡县各公举其守宰。是道也，欲民之忠爱必由此，欲教化之兴必由此，欲地利之尽必由此，欲道路之辟、商务之兴必由此，欲民各束身自好而争濯磨于善必由此。呜呼！圣人复起，不易吾言矣！”<sup>[14] (P31-32)</sup>

哲学上的形而上与形而下的道器关系，与体用关系属于同一理论层次上的问题。中国哲学本体论历来有“道不离器”、“体用同源”之说，以说明“道”与“器”、“体”与“用”的一致性。严复继承了中国哲学的这一优秀传统，不仅正确解决了道器关系问题，而且从“体用同源”的观点出发，把西学之本质精辟地概括为“以自由为体，以民主为用”<sup>[23] (P11)</sup> 十个字，机智而深刻地驳斥了“中学为体、西学为用”的主张：“体用者，即一物而言之也。有牛之体则有负重之用，有马之体则有致远之用，未闻以牛为体以马为用者也。……故中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则并立，合之则两亡。”<sup>[17] (P558-559)</sup> 他认为割裂体用，实际上是对中国哲学传统的背离。同样从“体用同源”的观点出发，他对“主以中

学、辅以西学”的主张也提出了委婉的批评，指出：“一国之政教学术，其如具官之物体欤，有其元首脊腹，而后有其六腑四肢；有其质干根茎，而后有其枝节华实。使所取以辅者与所主者绝不同物，将无异取骥之四蹄，以附牛之项颈，从而责千里焉，固不可得，而田陇之功，又以废也。”<sup>[17](P559-560)</sup>他认为对于中西二学，应该“统新故而观其通，苞中外而计其全”，<sup>[17](P560)</sup>只要能够使人民摆脱愚昧，不管是古今中西，都将择善而从；对于古老的中学，应在承认“体用同源”的前提下，“别择其故之善者葆而存之”。他对中国哲学思想资源的发掘、对老庄、墨子和儒家哲学中的合理、积极因素的表彰等等，都表明这位“清季输入欧化之第一人”，其实又正是中国哲学之优秀传统文化的真正继承者。

#### [参考文献]

- [1] 米稼穗. 西方问答序 [A]. 引自徐宗泽编著. 明清间耶稣会士译著提要 [M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [2] 严复. 教授新法 [A]. 《严复集》补编 [Z]. 福州: 福建人民出版社, 2004.
- [3] 严复. 《老子》评语 [A]. 严复集 (第 4 册) [C]. 北京: 中华书局, 1986.
- [4] 严复. 天演论 [A]. 严复集 (第 5 册) [C].
- [5] 严复. 《英文汉诂》卮言 [A]. 严复集 (第 1 册) [C].
- [6] 严复. 《穆勒名学》按语 [A]. 严复集 (第 4 册) [C].
- [7] 严复. 与熊季廉书·十七 [A]. 《严复集》补编 [Z].
- [8] 严复. 《马氏文通要例启蒙》序 [A]. 《严复集》补编 [Z].
- [9] 严复. 《庄子》评语 [A]. 严复集 (第 4 册) [C].
- [10] 载宋继杰主编. Being 与西方哲学传统 [M]. 保定: 河北大学出版社, 2002.
- [11] 严复. 名学浅说 [M]. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [12] 柏拉图文艺对话录 [Z]. 北京: 人民文学出版社, 1983.
- [13] 严复. 西学门径功用 [A]. 严复集 (第 1 册) [C].
- [14] 严复. 原强 (修订稿) [A]. 严复集 (第 1 册) [C].
- [15] 严复. 论世变之亟 [A]. 严复集 (第 1 册) [C].
- [16] 严复. 《法意》按语 [A]. 严复集 (第 4 册) [C].
- [17] 严复. 与外交报主人书 [A]. 严复集 (第 3 册) [C].
- [18] 严复. 进化天演 [A]. 《严复集》补编 [Z].
- [19] 严复. 政治讲义·第二会 [A]. 严复集 (第 5 册) [C].
- [20] 严复. 极端语 [A]. 《严复集》补编 [Z].
- [21] 严复. 《荊公诗》评语 [A]. 严复集 (第 4 册) [C].
- [22] 严复. 与理查逊女士书 [Z]. 《严复集》补编 [Z].
- [23] 严复. 原强 [A]. 严复集 (第 1 册) [C].

责任编辑: 杨向艳

## Main Abstracts

On Mr. Yan Fu 's Comparative Study of Chinese and Western Philosophies

Xu Sumin 5

The paper starts with explaining Mr. Yan Fu 's thesis 'The Topics of Western Philosophy are not outside of the Twelve Words of <Laozi> ', dissertates the three contribution of Yan Fu on comparative study of Chinese and western philosophies. First, Yan Fu is the first person who compares Chinese and western philosophies with the means of linguistics. By subtly discriminating 'to be ' or 'is ' from '系 ' or '悬 ' or '玄 ', he illuminated that Chinese ancient philosophers also brought forward the question that 'to be as to be ' and supported their own answers. Then, he proved that it is self-evident that there was ontology in Chinese philosophy. Secondly, he profoundly treated that it is essential to make our entire nation have plain and profound spirit of science, after demonstrating that Chinese ancient philosophers were also good at syllogism of logic through a lot of reality, and exploring the reason why logic in Chinese philosophy was un-developed and the relationship between Chinese language and logic, between logic and spirit of science. Thirdly, he connected Chinese philosophy with western philosophy through comparative study of them, commented Taoism, Mohism, Confucianism and Legalism roundly, and transformed philosophy tradition in a creative way with the standing of modern philosophy. Yan Fu is not only 'the first one to introduce western culture into China in the end of Qin dynasty ', but also a real successor of the excellent tradition of Chinese philosophy.

The Basic Meaning of 'Distinguishing by Automatic Proof in Yogachara Buddhism

Ni Liangkang 16

Both of the phenomenology and the Yogachara Buddhism view the structure of cognition as their object, and hence are both philosophy of consciousness somehow. The Yogachara Buddhism grasped the existence and the function of 'svasamvittibhaga ' in the structure of cognitions earlier than the western philosophy, though has not elevated svasamvittibhaga to such a supreme status as the latter has done, in regard of its significance and functions in cognitions. In the background of modern western philosophy, particularly of the phenomenology, the basic meaning of 'svasamvittibhaga ', in the doctrine of the four functions of cognitions in the Yogachara Buddhism, could be explored on two dimensions, that is, horizontal (static) and vertical (generating). The horizontal exploration is to analyse svasamvittibhaga in the structure of the three functions of cognitions, while the vertical is through the eight kinds of consciousness. Both explorations finally lead to an understanding of the principle functions of svasamvittibhaga in the Buddhism, both theoretic and practical.

Christian Dilemma in Chinese Culture Environment

Zhang Xiping 27

More than one thousand years have elapsed since the first Christianity entered China. Though Christianity is one of the important religions in China, but comparing to Buddhism 's entering China from general sense, the