

导 言

实证主义作为一种哲学思潮，兴起于 19 世纪中叶的西方。从哲学的逻辑演进看，实证主义的理论先导可以上溯到近代西方的经验主义，而其更广的历史根据则内在于近代科学的发展。经验论传统的制约，使实证主义将哲学的论域主要限制在现象界，拒绝讨论可经验的现象之外的“形而上”问题。近代科学的凯歌行进，则使实证主义一开始便较为关注与实验科学相关的逻辑及科学方法，并力图实现科学的统一及哲学的科学化。实证主义的如上趋向在某种意义上适应了中国哲学走向近代的历史需要。自 19 世纪后期开始，随着东渐的西学从声、光、电、化等具体科学扩及哲学观念，实证主义亦被系统地引入中国，并逐渐与中国传统哲学冲撞交融，成为近代中国引人瞩目的哲学流派。西方近代的实证主义在其衍化过程中，历经数代，并形成了不同的支流。这种变迁演化，在中国近代也几乎一一得到了再现。

然而，当实证主义传入中国之时，它所遇到的，是一种不同于近代西方的哲学、文化传统与历史背景，后者既为实证主义的东渐提供了前提，也使之在理论上有所变形。这样，中国近代的实证主义尽管源于西方实证论，并与之有着相近的哲学趋向，但同时又受到文化传统与近代历史过程的双重制约，从而形成了某些异于西方实证主义的特点。中西实证主义这种相即而又相离的历史现象，从一个侧面展示了近代中西哲学交汇的复杂形态。

较早以比较系统的形式引入西方实证主义的人物是严复。严复登上近代思想舞台之时，西方第一代实证主义已大致取得了成熟的形态。如前所述，实证论的形成与发展，自始即与近代实证科学有不解之缘；对科学的本质及科学方法的阐述，构成了实证哲学的重要内容。严复在一定意义上正是由推崇西方近代的“实测内

籀”之学 实证科学的方法 而导向实证主义。同时 在注重直接的、可感知的经验事实方面，实证主义与功利主义亦有相通之处。事实上，英国的实证主义者穆勒同时又是一个著名的功利主义者。两者的这种交融同样体现在严复身上。不过，与西方实证主义以现象主义的原则拒斥形而上的本体不同，严复并不否定本体世界的存在，只是认为本体世界超越了现象的领域 从而“不可思议”。这样 在严复那里，本体界与现象界便处于一种既相互并存，又相互对峙的状态。

稍后于严复，王国维在某种程度上也表现出实证主义的倾向。王国维早年曾研究过德国思辨哲学，对形而上学表现出较浓厚的兴趣 但后来逐渐意识到形而上学虽“可爱”，但“不可信”。真正可信的是实证论。与严复一样，王国维所理解的实证论，既是指近代科学方法，又包括实证论的经验主义及现象主义原则。王国维在把近代科学方法运用于史学研究的同时，也表现出注重现象关联的倾向 以为科学的首要目标在于“记叙事物”而“尽其真”。其史学研究主要即限于现象领域的考证。不过，王国维虽然肯定实证论为“可信者”，但又认为它并不可爱，因为实证论无法解决人生意义、终极关怀等问题。在王国维的以下这段话中，很典型地流露出其复杂的心态：“知其可信而不能爱 觉其可爱而不能信 此近二、三年中最大之烦闷”。（《静安文集续编·自序》）这种看法实际上已注意到了实证主义的限度，王国维的一生，即苦苦徘徊于可爱的形而上学与可信的实证论之间。

五四时期，胡适引入了第二代实证论——实用主义。作为实证论思潮的一个流派，实用主义对传统的形而上学同样采取了贬抑的态度，这一立场直接影响了胡适。与杜威一样，胡适主张对形而上学的问题以不了了之。不过，胡适同时又深受传统自然主义的影响 并承认“在那个自然主义的宇宙里 天行是有常度的 物变是有自然法则的。”（《科学与人生观序》）对宇宙内在法则的这种肯定 与实证主义 包括其支流实用主义 拒绝讨论现象之后的本体，

显然有所不同。和实在论上的这一趋向相联系，胡适还将自然主义引入人生观，提出了自然主义人生观。这些看法，多少表现出对形而上学的某种容忍。在方法论上，胡适一方面接受了实证论的现象主义原则，以为认识只能限于现象和经验的领域，另一方面，又上承了清代朴学（乾嘉学派）等传统的方法论思想，并将传统方法与近代科学方法作了沟通，从而在一定意义上推进了传统方法论的近代化。

与胡适引入实用主义前后呼应，丁文江、王星拱着力将马赫主义介绍到了中国。就哲学形态而言，马赫主义大致也可归入第二代实证主义。与第一代实证主义一样，它以反形而上学为己任，并似乎在这方面走得更远。作为实证主义的二股支流，实用主义与马赫主义具有相近的哲学趋向，这种理论上的一致性，使它们在输入中国后很快便彼此认同并趋于合流。在科学与玄学的论战中，胡适便公开站在丁文江、王星拱一边，结成了所谓“科学派”。当然相对而言，丁文江、王星拱的感觉论色彩更浓一些。从马赫主义的立场出发，他们往往把物质归结为感觉。不过，与马赫主义较多地关注科学和哲学的关系有所不同，丁文江、王星拱对人生观表现出很大的兴趣。事实上，丁、王对马赫主义的介绍和发挥，即发端于人生观的论战。在丁文江、王星拱看来，科学与人生观不能分家，人生观应当受科学的制约，正是在这里体现了科学的统一性。一般而论，追求科学的统一性是实证主义的共同趋向，第一代实证主义者孔德便把实证哲学视为科学的综合，马赫则试图在认识论的基础上建立科学的统一性。在这方面，丁文江、王星拱无疑上承了实证主义的传统。也正是由强调科学的普遍性，丁文江、王星拱又表现出某种唯科学主义的趋向，以致把人生理解为一种类似物理或力学运动的过程。就此而言，丁文江、王星拱似乎又以更极端的形式凸现了实证主义的内在缺陷。

如何克服实证主义的缺陷？这是实证论思潮自身演进中无法回避的问题。在冯友兰那里，这一问题多少得到了某种更为自觉的

关注。冯友兰早年留学美国以后逐渐接受了英、美的新实在论，并将其与中国传统哲学，特别是程朱理学加以会通，建立了自己的哲学体系。新实在论兴起于 19 世纪与 20 世纪之交，属于广义的实证主义思潮，在超越形而上学等问题上，与第一代实证主义基本一致。不过，它更为注重逻辑分析的方法。冯友兰首先拒斥了传统哲学中“坏”的形而上学，从而表现出与实证论相近的思路。但同时，冯友兰又认为，除了坏的形而上学之外，还有一种最“哲学的形上学”。后者的特点在于完全由形式命题或分析命题所构成，而不涉及实际的世界。而他试图重建的，也正是这样一种形式化的形而上学。通过净化传统的形而上学，冯友兰运用逻辑建构的方式，以理气、道体、大全等范畴为主干形成了其新理学的体系。这种新形而上学在理论上并不很成功，因为它追求哲学的形式化，而哲学按其本质而言是无法形式化的：一旦将其形式化，便意味着剔除一切实际的内容，其结果即是使之成为缺乏现实根据的思辨虚构。不过，它对实证主义的偏向却多少有所限制。实证主义在拒斥形而上学的同时，也拒斥了对世界统一性原理及发展原理的考察。当王国维感叹实证论无法解决“伟大之形而上学”问题时，便已注意到了实证论的以上局限。较之实证主义的偏狭眼界，冯友兰的新形而上学尽管仍带有思辨的特点，但毕竟重新确认了世界统一性原理与发展原理在哲学中的地位，从而起了某种纠偏的作用。

在认识论与方法论上，冯友兰融入了实证主义的经验证实原则，并吸取了新实在论及逻辑实证主义的逻辑分析方法，但同时又将命题分为两类，即本然命题与实际命题。本然命题以本然（自在之理为内容，不管它是否为人实际地表述，它都是存在的）实际的命题则以本然命题为依据，它乃是人们对本然命题的陈述。本然命题是永真的，实际命题唯有与之相符合，才具有真的性质。不难看出，所谓本然命题，无非是一种不依赖经验而存在的认识形式，它在本质上具有超验的性质。对这种命题的设定，与实证主义显然有所不同，而冯友兰也正是以本然命题的设定为依据，对实证主义

(特别是逻辑实证主义)的约定论提出了批评。与设定本然命题相联系,冯友兰在肯定实证主义的逻辑分析方法的同时,又进一步主张由辩名而析理。在他看来,科学方法固然包含语义分析和句法分析,但对概念的这种分析(辩名)必须与析理(把握本然之理)联系起来。较之逻辑实证主义仅仅囿于语言的逻辑分析,冯友兰的视野似乎更为开阔一些。

冯友兰通过辩名析理而重建形而上学,最终乃是为了引导人们进入理想的人生境界,后者便涉及到了道德哲学。在伦理学上,实证主义(特别是新实在论及后来的逻辑实证主义)的特点在于由传统的规范伦理学转向元伦理学(Meta-ethics)。元伦理学以道德语言的研究为主要内容,它在某种意义上把伦理学归属于道德概念与道德判断的逻辑分析。实证主义的这一趋向,也明显地影响了冯友兰。在道德哲学的研究上,冯友兰十分注重概念的澄清与净化。不过,他并不赞成新实在论及逻辑实证主义将伦理学仅仅归结为道德语言的分析,认为哲学应与人生相联系,并根据觉解(理性觉悟)的程度将人生区分为四种境界。在冯友兰看来,要达到人生的最高境界(天地境界),便必须借助于本体论上的道体、大全等范畴。本体论与人生观的这种联系,蕴含着天与人、真与善相统一的运思倾向。相对于丁文江、王星拱以物理世界的因果法则来宰制人生,以及逻辑实证主义将人生逻辑化的趋向,冯友兰的如上看法无疑表现了不同的思路。

与冯友兰几乎同时,金岳霖也受到了新实在论的洗礼。金岳霖在30—40年代出版了《逻辑》、《论道》等著作,发表了一系列论文,并写成了《知识论》一书(此书完成于40年代初,在40年代后期已交商务印书馆排版,但由于各种原因,直到80年代才正式出版),从而形成了自己独特的体系。在新实在论影响下,金岳霖对传统的形而上学颇为不满。在他看来,传统的形而上学往往热衷于从宇宙本体的角度讨论心物关系等等,而这种心物之辩其实并没有多大意义。在《知识论》一书中,金岳霖便明确表明:“本知识论既不唯

心也不唯物”。这种超越唯心与唯物的要求 与新实在论大致一脉相承，体现的是同一种实证主义趋向。不过，在拒斥旧形而上学的同时 金岳霖并不完全否定‘玄学’（形而上学）的意义 玄学虽然不一定增加我们的知识 但却可以给人以“情感的满足”（《论道》第 17 页），并为解决其他哲学问题提供必要前提。正是以后者为根据，金岳霖又借用传统哲学的概念，将宇宙之道理解为一个“无极而太极”的过程。太极虽然无法达到 但却构成了一个“至真”、“至善”、“至美”、“至如”的境界。作为真、善、美、至如的统一 这种境界体现了人的价值理想，因而能给人以情感的满足。对形而上学意义的如上确认，已逸出了实证主义的立场。

较之冯友兰由辩名析理而指向人生哲学，金岳霖的关注之点更多地集中于认识论。按照金岳霖的看法，知识应当从感觉说起，“说知识有进步 简单地说 就是不同的正觉有增加”。（《知识论》）就其以感觉为知识之源而言，这种看法与实证主义无疑彼此相近。不过，实证主义主要上承休谟的经验论，以为认识无法超越感觉，从而将主体的感觉与外部对象隔绝开来。与之相对，金岳霖提出了“所与是客观的呈现”这一命题。“所与”即外物在感觉活动中的呈现 它既是感觉的内容 又是感觉的对象。换言之 内（感觉内容）与外（感觉对象）之间并不存在无法逾越的鸿沟 二者统一于所与。这一观点实质上肯定了感觉能够提供客观的实在，从而超越了实证论所坚持的休谟主义传统。

从以上前提出发，金岳霖进而分析了概念的作用，认为概念既摹状（摹写）所与 又规律（规范）所与。摹状即把所与符号化地安排于概念结构中 它表现为一个“得自所与”的过程 规律则是以得自所与的概念，进一步去接受新的所与，并对所与加以整理，它表现为一个“还治所与”的过程。不难看出 在概念的如上双重作用中，感性与理性表现为一种统一的关系，它在某种程度上已开始突破极端的经验主义立场。

在方法论上，金岳霖将归纳提到了重要地位，就此而言，其思

路与实证主义又有相近之处。不过，与逻辑实证主义更多地将归纳理解为一种证明方法不同，金岳霖强调归纳是一个“事中求理”的过程，亦即把归纳与科学发现联系起来。更值得注意的是，在论证归纳原则可靠性时，金岳霖既从逻辑上作了细致而深入的考察，又将方法论与本体论结合起来，肯定对象之中本身存在着普遍的关联及真正的秩序，从而为由特殊到普遍的归纳提供了一个客观的根据。对归纳问题的这种解决方式，显然已越出了逻辑实证主义仅仅囿于逻辑分析之域的眼界。

概而言之，由严复开其端，中国近代的实证主义经历了一个演进和展开的过程，其中既体现了实证论的一般趋向，又呈现出自身的特点。历史地看，中国传统哲学在长期的发展过程中，逐渐形成了以古典人本主义为主流的衍化趋向，尽管传统哲学在认识论、方法论、逻辑学等领域也取得了某些重要的成果，但比较而言，在这些方面，传统哲学的研究确实显得相对薄弱。后期墨家固然建立了一个形式逻辑的体系，但在先秦以后，便几乎成为绝学；魏晋时期名辩思潮一度中兴并出现了《墨辩注》一类的逻辑学著作，但这种现象并未能持久，鲁胜的《墨辩注》也只保存下了其中的短序。唐代印度的因明学传入中国，但并未引起广泛的注意，相对于佛理，作为逻辑的因明似乎很难得到认同；明清之际，西方的逻辑学体系（首先是亚里士多德的形式逻辑）开始输入，但问津者却并不多。与这种现象相应，古典认识论的研究，总是很难摆脱伦理学的纠缠，从孔子融合知与仁，到宋明理学沟通穷理与德性之知，认识始终未能取得康德所谓“纯粹理性”的形态，它使认识论的深入研究多少受到了限制。相形之下，近代实证主义以认识论以及逻辑与方法论为重心，它的引入与阐发，对中国哲学自身的深化与拓展，无疑具有不可低估的意义。如果说，以广义的新儒家（从康有为到熊十力）为代表的近代人本主义思潮较多地表现为对传统哲学的认同，那么，中国近代的实证主义思潮则更侧重于推进传统哲学的近代化，二者构成了中国近代哲学二个不可忽视的方面。

倘若把中国近代实证主义思潮放在中西哲学交融的视野下加以考察，那么，便可以进一步注意到它所具有的另一重涵义。从西方正统实证论的立场看，中国近代的实证主义似乎并未取得“纯化”的形态：相对于西方正统实证主义反形而上学的原则，中国近代的实证主义对形而上学这一类问题更多地表现出二重性：他们怀疑并批评旧形而上学，但又不完全拒斥一切形而上学，后者多少偏离了正统实证主义，并在某种程度上呈现出对人本主义的同情。这种温和的实证论态度，似乎已隐隐地流露出限制实证主义某些偏向的要求，而其更内在的意向则是化解人本主义与实证主义之间的紧张。

就社会文化思潮而言，实证主义与科学主义有着很难分离的联系。事实上，实证主义常常又被归属于科学主义思潮。相对而言，本书对实证主义所作的更多的是哲学分析。同时，从理论上讲，实证主义关注的主要是知识 (Knowledge) 之域，而哲学总是难以回避涉及性与天道的智慧 (Wisdom) 问题。如何沟通知识与智慧，这始终是困扰实证主义的理论难题。正是在这方面，当代哲学家冯契作了独特的探索，并由此形成了其智慧学说。这一理论可以看作是对实证主义的某种回应，它为解决以上难题展示了一种创造性的思路。为了提供一个更广的哲学—文化背景，书后特列两篇分述近代科学主义及冯契先生智慧学说的论文，作为全书的附录，以期从不同的参照背景上，更全面、深入地把握中国近代的实证主义思潮。

第一章

实证主义的东渐

中国哲学步入近代后，第一个比较系统地引入实证主义的人物是严复。作为真正受过西方哲学洗礼的哲学家，严复在中西哲学的交融会通中，表现出更多的近代特征。与康有为、谭嗣同等由糅合“以太”、“仁”等等而建构不中不西的思辨哲学不同，严复通过输入西方的实测内籀之学，从思辨的构造转向了实证的理念，而这种转化一开始便受到了西方实证主义的影响。当然，在告别古典哲学的同时，严复又始终没有摆脱传统哲学的深层浸染。这样，西方的实证论与中国传统哲学相拒而又相融，赋予严复的哲学以独特的形态，这一形态既构成了中国近代实证主义思潮的逻辑起点，又折射了近代中西哲学合流的历史走向。

一、实测内籀之学

当严复超越“技”、“器”从哲学的层面向西方寻求实测内籀之学时，他所遇到的首先是以孔德、穆勒、斯宾塞等为主要代表的第一代实证主义。^①从认识论与方法论上看，早期实证哲学包括两个方面：

首先是对近代实证科学方法的诠释与引伸，孔德将培根以来

严复主要是通过穆勒、斯宾塞、赫胥黎等而了解西方近代的“实测内籀”之学。西方哲学对严复的影响，也首先来自这些哲学家，而穆勒、斯宾塞、赫胥黎在哲学上均属于实证主义流派。

注重事实的精神 视为实证哲学的基本要求 并把观察、实验、比较及历史等方法，列为自然科学与社会学的主要方法。（参见孔德：《实证哲学》下卷 伦敦，1853 年 第 97—100 页）穆勒进一步将实证科学方法加以系统化与具体化，创立了完整的科学归纳法。斯宾塞则把科学方法分为三类，即抽象科学的方法（逻辑与数学方法）、抽象—具体科学的方法（物理学与化学等方法）以及具体科学（天文学、地质学、生物学等）的方法 并主张将这些方法同时引入社会学研究（参见斯宾塞：《社会学研究》伦敦，1894 年英文版 第 23—30 页）尽管实证主义者对科学方法的规定存在种种缺陷，如孔德将逻辑学排斥在实证科学之外，穆勒则表现出归纳万能的偏向，等等 但是 注重近代实证科学方法 并将其纳入实证哲学之中 确实构成了实证主义的显著特征。

实证哲学的另一重要方面，即是其现象主义的原则，它首先表现为对实证科学方法适用范围的划界。在实证论看来，科学方法固然是自然科学与社会科学研究必不可少的手段，但它们只适用于现象界；现象之后的本质或本体超越了人的认识能力，科学方法在那里并无用武之地。孔德对此作了如下概述：“人类的精神承认不可能得到绝对的概念，于是不再探索宇宙的起源和目的，不再求知各种现象的内在原因，而只是把推理和观察密切结合起来，从而发现现象的实际规律，也就是发现它们的不变的先后关系和相似关系。”（《西方现代资产阶级哲学论著选辑》商务印书馆 1964 年版，第 26 页）依此 则科学方法之功能 即仅仅限于描述现象及现象之间的联系。穆勒进而将这种现象主义原则与联想主义心理学结合起来，以为现象之间的恒常联系最终基于意念的前后相继，从而把现象之间的联系还原为感觉的组合。

概而言之，实证科学的方法与现象主义的原则构成了实证哲学二重内容，前者表现了它与近代实证科学的联系，后者则构成了其本质的特征：从总体上看，实证主义正是以现象主义的原则，作为实证方法的认识论基础。

实证主义的如上思想，对严复产生了多重影响。严复所感兴趣的，首先自然是实证哲学所涉及的近代科学方法。按严复之见，西方科学的昌明，主要根源其实测内籀之学。所谓实测内籀，也就是在即物实测（观察与实验）的基础上，通过归纳内籀概括出一般的公例（科学定律及一般原理），最后又将公例放到实验过程中加以验证，使之成为定理。严复特别强调归纳的作用，并将其与分析联合起来：“盖知之晰者，始于能析，能析则知其分，知其分则全无所类者，曲有所类，……而后有以行其会通，或取大同而遗其小异，常寓之德既判，而公例立矣。”（《严复集》中华书局 1986 年版 第 1046 页）与外在的同异比较不同，分析的特点在于深入到对象之内部，把握其稳定的特性（常寓之德），严复对西方实测内籀之学的如上阐发，基本上导源于穆勒，而其内容则涉及到了近代实验科学方法的各个环节。在爬梳于故纸，求大义于微言的经学之风尚未根除的当时，面向自然、即物实测的主张无疑给人以耳目一新之感，而其严于实证的要求，~~甚至超越~~ 圣训之雷池的经学独断论，则更是有力的冲击，它在中国近代思想界所引起 ~~的~~ 的振荡，已远远超出了实证科学的范围。

然而，以实证主义为接受，引入西方科学方法的媒介，同时亦埋下了向消极方向发展的契机。如上所说，实证哲学一开始便与近代实验科学有着历史联系，与理论体系 ~~这种~~ 这种联系使其现象主义的原则也带上了一层“科学”的光环，从而对推崇科学的严复具有了一种同样的吸引力。这样，从西学格致到现象主义原则的过渡，便成为逻辑的必然。后者突出地表现在严复对实测内籀之学的进一步解释之上。在严复看来，科学的公例来自归纳（内籀），而归纳的范围总是不超出“对待之域”。所谓对待之域，也就是现象界，即物实测，主要限于现象界的对象，而公例则无非是现象之间恒常联系（“常寓之德”）的概括。经验论的进一步推论，往往是现象与感觉的重合：现象总是通过感觉而为主体所感知，离开了感觉，现象对主体来说便是没有意义的，从而，现象也就可以还原为感觉。英国的

实证主义者赫胥黎曾作过如上推论 严复则重复了这一结论：“心物之接 由官觉相 而所觉相 是‘意’非物”（同上 第 1377 页）就此而言，认识不越对待之域，也就意味着认识不越感觉，用严复的话来表述 也即是：“可知者止于感觉”（同上 第 1036 页）

不难看出，在实测内籀之学这一范畴中，既包容了近代实证科学的方法，又融入了现象主义的原则。二者的纠缠，构成了严复引入西学格致的显著特点，而这一特点又根源于实证主义本身的双重性：从斯宾塞的实证哲学中，严复既吸取了科学方法具有普遍性的观点，也接受了其认识不能超出表象的结论；从穆勒那里，严复既比较系统地了解了科学的归纳法，也输入了认识不越感觉的看法。当然 尽管孔德、穆勒、斯宾塞的实证哲学亦包含了近代科学方法的某些内容，但其注重之点，主要在于为近代科学方法规定实证主义的认识论基础。相形之下，严复则更多地注目于科学方法本身。对他来说 重要的首先是西学格致（科学）实证论的现象主义原则之所以为他所接受，在很大程度上是因为它具有某种科学的外观。同时，严复对西方实测内籀之学的介绍阐发，乃是以近代中西哲学的会通交融为总的历史背景，西学的引入与传统的楔入，往往彼此交错，这一背景决定了严复在走向实证主义的同时，又常常逸出了实证论。

如前所述，严复认为，认识只能限于对待之域。不过，在他看来 这并不意味着不能探索现象的原因 相反 如果不求其故 则知识往往具有模糊混沌的缺陷。以因果关系为科学研究的任务，当然并非创见，英国实证论者穆勒即已把揭示因果系列为实证科学的目标，并制定了探求因果关系的基本方法。但是，因果关系的本质究竟是什么？在这一问题上，严复与西方的实证主义产生了重要的分歧。按穆勒的看法，自然现象中存在着齐一性，而在所有的齐一性中，前后相继的齐一性最为重要；所谓因果律，无非是现象前后相继的齐一性，而因果观念则建立在关于现象前后相继关系的联想之中。这种观点实质上对因果关系作了现象主义—心理联想

主义的解释。与之相异 依严复之见 知其所以然 求故 同时也就是一个由显而入隐的过程：“第不知即物穷理，则由之而不知其道；不求至乎其极，则知矣而不得其通……今夫学之为言，探赜索隐，离异合同 道通为一之事也。”（《同上》第 52 页 探赜索隐具体表现为“由粗以入精 由显以至奥。”（同上 第 40 页 亦即由外在的现象（显）深入到内在的规定（奥）也正是在同一意义上 严复认为在社会政治的研究中不能停留于“形表”：“夫考政治而欲得其真 则勿荧于形表。”（同上 第 231 页）总起来 从“由之而不知其道”到知其所以然之故的进展，便表现为一个从形表（外部现象）到内在之理的过程。严复的如上看法，明显地渗入了注重考察必然之理、普遍之道的传统哲学 在“即物穷理”、“道通为一”等命题中 我们便可看到这一点。不妨说，正是传统哲学的内在制约，使严复在接受实证主义原则的同时，又偏离了实证论之辙。

这种偏离，同样表现在对科学知识的理解之上。实证主义将科学法则规定为现象及现象间联系的描述，这同时也就意味着强调知识的相对性、不确定性，因为现象间的联系不管如何恒常，总是不可避免地带有相对的、不稳定的一面，而对它的描述，则往往受到主体的主观条件的制约。正是基于这一前提，实证主义强调必须把知识视为依赖于主体的“相对的东西”。在这一问题上 严复所持的是另一种看法。对严复来说，科学知识是普遍有效的，因而总有其绝对性的一面：“格致之事 公例既立 必无往而不融涣消释。”（同上 第 871 页）一旦把握了道 则可学穷千古：“夫道无不在 苟得其术 虽近取诸身 岂有穷哉 而行彻五洲 学穷千古 亦将但见其会通而统于一而已矣。”（同上 第 1095 页）对科学知识普遍有效的这种确信，可以看作是肯定由显而至奥的逻辑引伸，它在本质上不同于实证主义的知识论。在严复与实证主义的如上分歧背后，我们既可以看到传统哲学的投影：公例无往而不适，在逻辑上即以道的普遍涵盖性为依据，而后者正是传统哲学根深蒂固的观念；又可以看到历史的内在制约：在严复那里，西学格致乃是中国走向近代

化的必由之路，这种历史意识使严复对科学充满了近乎天真的信赖，并相应地疏离了实证论对科学知识的相对主义看法。

要而言之，严复对实测内籀之学的阐发，一开始便经过了实证主义的洗礼，这一历史特点决定了严复在引入西方近代实证科学方法的同时，也输入了实证论的原则，而以西学格致推进中国的近代化这一历史要求，又必然使前者居于更为主导地位。这种主导地位与传统哲学的制约相融合，使严复在融入实证哲学的同时，又对实证论作了某种限制。

二、实证原则与功利主义

实测内籀之学要求从经验事实出发而达到普遍公例（一般原理），又以经验事实去印证由归纳分析而获得的公例。这种与经验科学相联系的实证精神在伦理学上往往将导向功利原则。尽管功利原则主要涉及价值命题，而实测内籀则首先与事实陈述相关，但在以可经验的事实为依据这一点上，二者无疑有其相通之处：它们在某种意义上同属于经验主义这一总的范畴。

与注重实证的观点相应，严复反对脱离实际功利而谈义：“董生曰：‘正谊不谋利 阴道不计功’。泰东西之旧教 莫不分义利为二涂。此其用意至美 然而于化于道皆浅 几率天下祸仁义矣。”（《严复集》第 858 页）义即谊 亦即应当 引伸为一般的伦理规范 利在广义上则指利益、功效。所谓分义利为二，也就是撇开功效去考察义，而如此割裂的结果，即是使义变得抽象化，从而失去现实的约束力。严复的如上看法蕴含着—个基本前提，即道德应当以实际的功效为基础，而这一前提又与广义的实证精神相合。

从反对义利分途的观点出发，严复进而对道德的功能作了考察。在他看来 道德之真正作用 即在于它能产生积极的社会效应，一旦道德沦丧 则必然将导致负面的社会结果：“须知东西历史 凡国之亡，必其人心先坏……惟此之关系国家最大，故曰德育尤重智

育也。’(《严复集》第 168—169 页)在此,人心之善恶,并不仅仅与抽象的伦理原则相联系,它已超出了道德本身而具有了一种现实的社会意义。正是基于这一看法,严复对宋明的道学气节颇有微词:“赵宋之道学,朱明之气节,皆有善志,而无善功。”(同上,第 1024 页)质言之,如果某种行为仅仅有好的动机(善志)而不能产生好的社会功效(善功),则这种行为便不具有完善的道德意义。在这里,对效果的关注,显然已压倒了对动机的评价。

道德作为一种社会现象,总是具有二重性:就其起源、作用而言,它乃是以社会功利关系为基础,带有工具的性质(表现为满足人的合理需要,维系社会稳定的手段),但同时,作为人的尊严、人的理性力量的体现,道德又有其内在的价值,并相应地具有超工具的一面。前者赋予道德以现实性的品格,后者则体现了道德的崇高性。中国传统哲学以儒学为主流,儒学在总体上强调的主要是道德的内在价值,而对道德的功利基础及外在价值,则多少有所弱化:以正心诚意道德的主要目标,便表现了这一特点。相对于以上传统而言,严复对“善功”的突出,虽然有忽视道德内在价值的偏向,但同时毕竟更多地注意到了道德的现实社会功能。从反对离利言义,到强调“善功”,功利的原则逐渐被提升为价值判断的普遍准则,而这种推绎又使功利主义获得了更为具体的规定。

功利作为善的内容,首先表现为行为的结果。在严复看来,这种结果并不是不可捉摸的抽象之物,而是可以用经验方式加以把握的感性对象。真正的利,总是能够对主体产生一种快乐的效应,而与利相对的害,则往往产生负面的效应(苦)。这样,善恶最终便可还原为苦乐:“人道以苦乐为究竟乎?以善恶为究竟乎?应之曰:以苦乐为究竟,而善恶则以苦乐之广狭为分。乐者为善,苦者为恶,苦乐者,所视以定善恶者也。”(《严复集》第 1359 页)此处之苦乐,乃是对行为结果的感性体验,尽管它在形式上与现象的感知有所不同(前者包含着评价的因素,后者则更多地侧重于认知),但二者本质上处于同一序列:均不超出经验的领域。将善恶规定为行为的

功效(利害)又以感性的原则来界定这种功效。整个思维过程所循沿的,基本上是经验主义的路向。不妨说,正是在经验主义这一总的前提下,严复将实证的原则与功利的原则融合为一。

严复从实测内籀之学到功利原则的如上理论走向,在一定意义上折射了西方实证主义的逻辑行程。与后来的逻辑实证主义不同,以孔德、穆勒、斯宾塞等为代表的第一代实证主义既没有将伦理学(价值领域)的问题作为无意义的对象加以摒弃,也没有将这些问题的探讨仅仅归结为道德范畴的语义分析(元伦理学)。他们不仅保留了规范伦理学,而且都以目的论为其伦理学的基本主张。所谓目的论,也就是强调评判行为的价值必须超出行为本身,而以行为的结果为根据。在第一代实证主义那里,这种目的论与功利原则大致重合:所谓行为效果,主要便是以利或害的形式表现出来的功利结果。孔德在其社会静力学中指出,每个人都有利己与利他之心,只有当利己与利他趋于统一时,社会才能达到和谐。尽管这里还没有直接将功利效果作为价值判断之准则,但它本质上仍是从利益关系上考察社会伦理现象。穆勒则明确地提出了功利原则,主张以是否增进幸福作为评判行为是非的准则,而所谓幸福与不幸,则又被理解为快乐与痛苦(参阅《功用主义》商务印书馆1957年版第7页)斯宾塞同样没有超出功利主义的传统,在他看来,只有当行为即刻就使人愉快时,才是正当的。所谓即刻,强调的主要是行为的当下性、直接性。

可以看出,以行为的实际功效来规定善与恶,构成了第一代实证主义的共同特点。作为一种可经验的对象,行为的功效基本上不超出现象,这样,以行为的功效为善恶的内容,也就意味着在现象一经验的层面考察道德行为。就此而言,第一代实证主义的功利原则并未越出现象主义的轨辙;从实证原则到功利原则的过渡,同时也可以看作是实证主义本身的进一步展开。西方实证主义的这一逻辑演进,在理论上构成了严复在伦理学上走向功利主义的历史先导:从严复由引入实测内籀之学到推崇功利原则的哲学建构过

程中，我们不难看到二者的渊源关系。

当然，在严复那里，功利原则同时又具有不同于西方实证论的内涵。西方的实证主义尽管并不绝对地主张以利己排斥利他（穆勒即认为应以最大多数人的最大幸福为道德的准则），但却以个体之利为主要的关注点。这种思维趋向在穆勒那里表现得十分明显。按穆勒之见，个人的发展、个体价值的实现，应当成为群体发展所趋的目标：“国家的价值 从长远看来 归根结蒂还在组成它的全体个人的价值。”（《论自由》伦敦，1952年 第141页）这样 以个人利益的实现为行为的出发点便是天经地义的了。与此相异，严复往往更多地将功效与群体之利联系起来。在他看来，道德原则固然不应敌视个体之利，但个体之利最终应当以群体之利为依归。就当时而言 国家的富强 乃是第一急务 无论是鼓民力、开民智、新民德 还是个人的自利自由，都应服从于这一总目标。换言之，个人的完善（德、智、力的发展），个人利益的实现（自利）乃是为了群体之救亡图强（参见《严复集》第27页 自利之所以重要 即在于它是达到上述目标的有效手段：“积私以为公，世之所以盛也。”同上 第101页）从为公的原则出发，严复指出，一旦个体之利与群体之利发生冲突 则应以后者为重：“事遇群己对待之时 须念己轻群重。”（同上 第360页 如果说 西方实证主义试图在个人利益与个人价值充分实现的基础上达到利己与利他的统一，那末，严复则要求在个体之利从属于群体之利的前提下，超越二者之对峙。

如前所述，由实证原则过渡到功利原则，这是严复与西方实证论走过的共同行程。然而，为什么在完成这一过渡之后，严复的看法与西方实证主义又发生了如上差异？首先当然应从近代中西不同的历史背景中探寻其根源。与西方第一代实证主义所面临的时代旋律主要是自由竞争不同，严复所面对的，是民族危机日趋严重的严峻事实。西方列强的逼蹙，使救亡图强成为压倒一切的历史要求。在深重的民族危机下 群体的利益变得空前突出了，于是 西方自由竞争条件下居于中心地位的“个体自营”便逻辑地服从于“利