

翻譯名與實：嚴復與修辭

吳建林

嚴復翻譯研究，經常圍繞在「信達雅」之說。但本文擬跳脫此種論述主軸，而將嚴復之「翻譯」、「論述」與「詮釋」，視為彼此相互關聯之言語行為，並以修辭視野，考察嚴復散見各處之翻譯修辭論述與實踐。本文首先考掘嚴復翻譯修辭論述之話語脈絡，並指出除中國傳統儒、道思想外，嚴復亦受西方啟蒙情理觀之影響。再者，名實之辨，為西方啟蒙哲學之重要命題，而嚴復於其翻譯修辭論述與實踐之中，亦經常出現名實之辯證關係。最後，本文探究西方「邏各斯」（logos）與嚴復翻譯修辭觀之關聯，以及嚴復如何藉由啟蒙時期之「實驗方法」（experimental method），而達其會通中西之意旨。在嚴復「方便善巧」之翻譯運作與文字佈置下，其「翻譯」、「論述」與「詮釋」，亦融為一體。

關鍵詞：嚴復、翻譯、修辭、名、實、邏各斯

收件：2010年4月7日；修改：2010年12月23日；接受：2011年1月6日

Translation, Name and Essence: Yen Fuh and Rhetoric

Chien-lin Wu

Studies on Yen Fuh's view of translation often focus on his *xin, da, ya*. This paper, however, intends to diverge from this line of discussion. The author sees Yen's translation, statement, and interpretation (hermeneutic) as interrelated speech acts and examines, from the perspective of rhetoric, Yen's statements on and practices in translation-rhetoric that are dispersed in various texts. This study first investigates the discourse context within which Yen puts forth his translation-rhetoric statements and argues that, apart from the influence on traditional Chinese Confucian and Taoist views, these statements also reflect Western Enlightenment thinking on reason and sentiment. Secondly, the relationship between name and essence, or word and reality, is one of the major concerns for Enlightenment thinkers, and dialectic of this sort is often seen in Yen's translation-rhetoric statements and practices. This paper then explores the relationship between logos and Yen's translation-rhetoric views, and how he, using the experimental method of the Age of Enlightenment, endeavors to bring about the convergence of the West and the Chinese. Through his "expedient" translation operations and "calculated" arrangement of words, Yen's translation, statement, and interpretation also converge into a larger discourse whole.

Keywords: Yen Fuh, translation, rhetoric, name, essence, logos

Received: April 7, 2010; Revised: December 23, 2010; Accepted: January 6, 2011

壹、前言

嚴復 (Yen Fuh¹, 1854-1921) 翻譯論述，最為人知者，莫過於「譯事三難」²之說。自嚴復以降，「信達雅」儼然已成為多人心中之翻譯「標準」，有關嚴復翻譯之論述，亦多圍繞於此³。但本文不擬專究「信達雅」，所持理由如下。第一，嚴復稱此為「譯事三難」或「譯事楷模」，而非「譯事標準」。第二，以此三「標準」檢視嚴復翻譯，不免多所齟齬。嚴復之譯，非盡符合「信達雅」，其翻譯時，尚難謂係以之為圭臬。第三，嚴復言此三者「乃文章正軌，亦即為譯事楷模」，此三者非僅為「譯事楷模」，更是「文章正軌」。以順序而言，似因其屬「文章正軌」，故可作為「譯事楷模」；此三者可作為「譯事楷模」，其實係因符合文章之道。

基於上述原因，本文擬以其他面向論究嚴復翻譯。尤其希望結合「文章正軌」與「譯事楷模」，以不同（或更廣）之修辭視野，探討嚴復之翻譯運作。就嚴復整體話語系統⁴而言，「翻譯」、「論述」與「詮釋」此三種言語行為，恐難嚴格區分。嚴復翻譯時，多參合己意（如加入按語，刪削原文，增添己見等），著述時，亦時具翻譯性（如詮解西方名義、思想、制度等）。無論「翻譯」、「論述」或「詮釋」，均可視為嚴復達致其社會說服目的之媒介。是故，本文係將嚴復之「翻譯」、「論述」與「詮釋」，置於相同話語脈絡之下，以「譯述」、「譯詮」⁵之視野，觀察嚴復散見各處之翻譯修辭觀。

標題所謂「翻譯名與實」，靈感係來自霍姆斯 (James S. Holmes) 〈翻譯研究的名和實〉⁶之中譯標題。霍姆斯此文旨在界定「翻譯研究」之名稱與性質，但本文僅借其「名」，未借其「實」，亦即本文雖係以「嚴復翻譯研究」為出發點，但非旨在界定「翻譯」之「名」(name) 與「實」(nature)，而係將「翻譯」引置於嚴復之話語脈絡下，以「名」(name, term, noun, word, or logic)、「實」(essence, substance, or reality) 橫貫嚴復

翻譯修辭之論述與實踐。嚴復時值西方啟蒙（Enlightenment）後期⁷，其論述亦強調民智啟蒙⁸。名實之辨，為西方啟蒙哲學之重要命題。雖嚴復未曾明言，但就其而言，「翻譯」（translation）之名與實，以及「翻譯」（translate）名與實，恐亦為修辭之名與實。

本文旨在考察嚴復之翻譯修辭運作，非表示本文認為嚴復之譯，必為「善譯」或「惡譯」，或全然認同西方啟蒙時期之語言觀，亦非認為嚴復諸多譯詞未見流傳，為漢語之「幸」或「不幸」，望讀者察之。

貳、修辭立誠

嚴復曰：

出於口者曰語言，筆之於篇曰文字，而通謂之辭，辭者以所達人心之意者也。故孔子曰：「辭達而已矣」。《易》曰：「修辭立其誠」。揚雄曰：「言，心聲也，書，心畫也」。凡此皆能言語文字之用者矣。辭者，積文字、積言語而為之（王杖，1986，頁287）⁹。

其中「修辭」一語，與今義不同，非「摛辭抒藻」之謂也。《說文》曰：「修，飾也。從彡，攸聲」。段玉裁注道：「修之從彡者，洒刷之也，藻繪之也」。此處之「修」，為修飾、調整之意。「辭」者，《說文》曰：「辭，訟也」。朱駿聲言：「按分爭、辨訟謂之辭」。「辭」與「詞」不同，《說文》曰：「積文字而成篇章，積詞而為辭」，可知「辭」為大於「詞」之語言單位。「辭」，可分為「語辭」及「文辭」，孟子所言「不以文害辭」（《孟子·萬章上》），即為語辭，《書經》所言「辭尚體要」（《書·畢命》），則為文辭。因此，嚴復云語言、文字「通謂之辭」者，乃涵蓋語辭、文辭之意。至於「修辭」，《易》曰：「君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也」（《易·乾》）。按孔穎達之注：「修辭立其誠，所以居業者，辭謂文教，誠謂誠實也；外則修理文教，內則立其誠實，內

外相成，則有功業可居，故云居業也」。此處「修辭」，係指「修理文教」（引自鄭子瑜，1996，頁 50-55）。

先秦諸子，大抵反對修辭，抑或強調修辭有度，對修辭鄭重以待。如老子「信言不美，美言不信」（《道德經·八十一章》），莊子「樸素而天下莫能與之爭美」（《莊子·天道》），反映道家疾偽主樸，順乎自然之修辭思想。孟子「言無實不祥」（《孟子·離婁下》），荀子「言語之美，穆穆皇皇」（《荀子·大略》），則為儒家文質並重之修辭觀。墨子「言無務為多而務為智，無務為文而務為察」（《墨子·修身》），則強調「先質而後文」（《說苑·反質》）（袁暉、宗廷虎，1995，頁 12-25；陳光磊、王俊衡，2001，頁 27-103；鄭奠、譚全基，1984，頁 14-22）¹⁰。

孔子主張文質彬彬，一方面強調「辭，達而已矣」（《論語·衛靈公》），即辭足以達意即可，另一方面，「情欲信，辭欲巧」（《禮記·表記》），亦不否認適度藻飾之重要（袁暉、宗廷虎，1995，頁 12-14）。「言以足志，文以足言。不言，誰知其志？言之無文，行之不遠。……非文辭不為功，慎辭也」（《左傳·襄公二十五年》）（鄭奠、譚全基，1984，頁 7），則為立言明志，言以行遠之語言實踐觀。嚴復引孔子之言，而述其達心、達意之志。此志，亦見於嚴復〈《天演論》譯例言〉中之翻譯修辭論述：

《易》曰：「修辭立誠」。子曰：「辭達而已」。又曰：「言之無文，行之不遠」（王栻，1986，頁 1322）。

至於揚雄「言，心聲也，書，心畫也」，嚴復亦頗為認同，不但著述時多加引用，亦見於詩函之中¹¹。此說，語出揚雄《法言·問神》：

君子之言，幽必有驗乎明，遠必有驗乎近，大必有驗乎小，微必有驗乎著，無驗而言之謂妄。君子妄乎？不妄。言不能達其心，書不能達其言，難矣哉！惟聖人得言之解，得書之體，白日以照之，江河以滌之，灑灑乎其莫之禦也。面相之辭相適，揜中心之所欲，通諸人之嚙嚙者，莫如言。彌綸天下之事，記久明遠，著古昔之[口昏][口昏]，傳千里之志志

者，莫如書。故言，心聲也；書，心畫也。聲畫形，君子小人見矣！聲畫者，君子小人之所以動情乎！聖人之辭渾渾若川。順則便，逆則否者，其惟川乎（鄭奠、譚全基，1984，頁 35-36）。

揚雄持儒家文質並重之修辭觀。「面相之辭相適，捨中心之所欲，通諸人之嚙嚙者，莫如言」，以及「傳千里之恻恻者，莫如書」等語，一方面強調儒家言以達心，書以達言之觀，另一方面，亦與其「觀其施辭，則其心之所欲見矣」（《太玄經·玄瑩》）（鄭奠、譚全基，1984，頁 37）相稱，亦即言辭可反映人心之思想欲求。嚴復〈西學門徑功用〉一文，在揚雄此語前，曰「究之語言文字之事，皆根心而生」（王栻，1986，頁 92）¹²，意即在此。至於揚雄所言「夫作者貴其有循而體自然也。……故質幹在乎自然，華藻在乎人事」（《太玄經·玄瑩》）（鄭奠、譚全基，1984，頁 37），則受道家自然主樸之修辭觀影響（袁暉、宗廷虎，1995，頁 39-41；陳光磊、王俊衡，2001，頁 221-226）。因此，嚴復〈《英文漢詁》敘〉一文，在揚雄此語之後，續以「心聲發於天籟之自然，必非有人焉能為之律令，使必循之以為合也」（王栻，1986，頁 151）。

自首揭嚴復引文，即可見中國古代，至少儒、道之修辭印跡。但除此之外，嚴復亦可能受西方修辭話語或直接、或間接之影響。西方之「修辭」（rhetoric），原義亦非「摛辭抒藻」之謂。於古希臘羅馬時期，「修辭」（*rhetorike; oratoria*）係指說服性之論辯演說，尤其公共論辯演說¹³。希羅時期對於「修辭」，雖有柏拉圖（Plato, 428/427-348/347 BCE）之批判¹⁴，但自亞里斯多德（Aristotle, 384-322 BCE）以降，大抵持正面看法。亞里斯多德認為修辭係與辯證（dialectic）平行互補，並將此能力（faculty）定義為「於每一事例皆能發現可得之說服方式」（Aristotle, c.330 BCE/1988, p. 56.）。西塞羅（Cicero, 106-43 BCE）承襲亞里斯多德「說服」之見，視雄辯為一種美德，而善言者，即「兼具美德與智慧於一身」；修辭不與哲學（包含辯證）相斥，而是「善言」必須兼具「善知」

(Cicero, 55BCE/1988, p. 100, 102)。昆體良 (Quintilian, c.35-c.100) 繼此傳統，闡述雄辯者，即為「善人，稟善說之才」(Quintilian, c.92-95/1988, p. 118)。此種言、智合一之修辭觀，大抵歷經中世紀，至文藝復興時期荷蘭哲人阿格里科拉 (Rudolph Agricola, 1444-1485) 及法國哲人拉繆思 (Peter Ramus, 1515-1572) 始為改觀 (Herrick, 2009, pp. 171-173)。拉繆思認為亞里斯多德、西塞羅、昆體良三人結合言辭與智慧等語，實為荒誕之談。他認為人類稟性有二：理智 (reason) 與言辭 (speech)；辯證屬前者範疇，文法與修辭，則為後者領域。真正之辯，為「辯證之辯」(dialectical debate)。修辭，僅及於風格與演述，與辯證無涉 (Ramus, 1990, pp. 566-567, 577-578)¹⁵。

此種將修辭貶為言語修飾與表達層次之觀點，至啟蒙時期，則成為對於人類思維與理解之省思。文藝復興時期末英國培根 (Francis Bacon, 1561-1626) 將研究人類心智官能之知識，區分為二：一為研究理解與理智 (understanding and reason) 者，二為研究意志、嗜欲與情感 (will, appetite, and affection) 者 (Bacon, 1955a, p. 283)；並將理解分為三部分：理智、記憶、想像 (Bacon, 1955a, p. 230)。至於修辭之功用，則在「將理智施於想像，以更能感動意志」(Bacon, 1955a, p. 309)。培根探究科學知識，雖未貶抑修辭，但反對文采過於華麗 (Bizzell & Herzberg, 1990, pp. 500, 624-625, 640-641)¹⁶，視平實風格為理性思維之理想載體。其後，洛克 (John Locke, 1632-1704) 對於語言——尤其修辭——抱持戒慎懷疑之態度。他認為詞語 (word) 並不完善，易為人所誤用。溝通時，語言之使用，易造成人與人間之困惑 (Locke, 1990, pp. 699-710)¹⁷。

受洛克影響，英國當時遂有提倡明晰文體之蘇格蘭學派 (Scottish School)，成員包括喬治·坎貝爾 (George Campbell, 1719-1796)、休·布萊爾 (Hugh Blair, 1718-1800)、亞當斯密 (Adam Smith, 1723-1790) 等 (Herrick, 2009, p. 189)，而興起所謂之「美文運動」(Belletristic Movement)。稱「美文」(belles lettres) 者，係指品味 (good taste)、高雅

(elegance)、明晰 (perspicuity) 等書寫風格，以求妥適表達思想與情感，且文章應與作者人格相稱 (Bizzell & Herzberg, 1990, pp. 698-699; Herrick, 2009, pp. 190-193)。亞當斯密即於《修辭與美文講稿》(*Lectures on rhetoric and belles lettres*) 強調清楚、得體之表達，並與盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 持類似語言觀點：譬喻語言 (figurative language) 粗鄙無文，屬人類未開化時期，以感覺、情感思考之產物，理性之人 (如啟蒙運動所標榜)，應使用文明、內斂、儒雅、精確、清楚、少裝飾之語言 (Richards, 2008, pp. 78-84)¹⁸。至於文章之道，培因 (Alexander Bain, 1818-1903) 主張簡易、清楚等原則 (Bain, 1867, pp. 79-86)，斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820-1903) 則提倡文字簡約，有效表達 (Spencer, 1898, pp. 9-27)。

以上簡述西方修辭傳統至啟蒙時期之發展，似為離題，實旨欲將嚴復引置於西方修辭話語脈絡之下。前述柏拉圖、亞里斯多德、西塞羅、培根、洛克、盧梭、培因等人，嚴復當不陌生¹⁹，而亞當斯密、斯賓塞等，嚴復更逐譯其書。嚴復耳濡目染，皆此等西士「高雅」之作。上列各人，自培根以降，即為西方啟蒙時期思想家²⁰，對語言、修辭之觀，亦具啟蒙時期理性特色。此等作者之啟蒙修辭觀，相信亦藉由文字論述，而直接或間接影響嚴復。

嚴復曾為亞當斯密作傳，曰其「以辭令之學授徒，一時北部名流，多集館下」(王栻，1986，頁 102)²¹。此處所言，當指亞當斯密 1750 至 1760 年間講授修辭與美文一事 (Bizzell & Herzberg, 1990, pp. 653-654)。此外，嚴復亦云：「西學格致……一理之明，一法之立，必驗之物物事事而皆然，而後定之為不易。……方其治之也，成見必不可居，飾詞必不可用，不敢絲毫主張，不得稍行武斷」(王栻，1986，頁 45)²²，其中「飾詞必不可用」，當反映啟蒙時期之理性語言修辭觀。嚴復 1907 年於南京主持出洋考試，所開書單，即包括上述培因之修辭學專書²³。此外，嚴復亦曾直引赫胥黎 (Thomas Henry Huxley, 1825-1895) 之言：

天下之最為哀而令人悲憤者，無過於見一國之民舍故紙所傳而外，一無所知。既無所信向，亦無所持守。徒尚修辭，以此為天下之至美；以蟲鳥之鳴，為九天之樂（王棫，1986，頁 282）²⁴。

並繼而嘆道：「嗟呼！赫氏此言，無異專為吾國發也」。嚴復此處之嘆，乃有感中國自古之教育，乃在於「學古入官」，而八股取士，至清朝流弊已極：

中國教育，不過識字讀書；識字讀書不過為修飾文詞之用；而其修飾文詞，又不過一朝為禽犢之獸，以獵取富貴功名。……夫使一國之民，二千餘年，非志功名則不必學，而學者所治不過詞章，詞章極功，不逾中式，揣摩迎合以得為工，則何怪學成而後，盡成奴隸之才，徒事稗販耳食，而置裁判是非，推籀因果之心能於無所用之地乎（王棫，1986，頁 281-282）！²⁵

嚴復痛言，中國積弱不振，概因科名，使功令智昏，致不辨是非，不察因果，不知推理；只有文華，未見理實，只知治文彩，不知媵心智。嚴復提出，解決之道，唯西方格物致知耳。因此：

楊[揚]子云曰：「言，心聲也」。心聲發於天籟之自然，必非有人焉能為之律令，使必循之以為合也。願發於自然矣，而使本之於心而合，入之於耳而通，將自有其不可畔者。然則並其律令謂之出於自然可也。格物者，考形氣之律令也；馮相者，察天行之律令也；治名學者，體之於思慮；明群理者，驗之於人倫。凡皆求之自然，著其大例以為循守（王棫，1986，頁 151）²⁶。

如前所言，「心聲發於天籟之自然」等語，帶有揚雄之道家修辭觀。但嚴復話鋒一轉，道家之「自然」，便與格物（今言「科學」）家、名學

(「邏輯學」)、群學(「社會學」)所觀察之「自然」²⁷，融為一體。其修辭底蘊，亦由揚雄「君子之言」、「聖人之辭」，轉為西方格物之道，而暗合啟蒙明物理，講事實之語言觀²⁸。

同一「心」聲，另有不同妙用。嚴復於〈西學門徑功用〉言：

究之語言文字之事，皆根心而生，揚〔揚〕雄言：「言，心聲也；書，心畫也」。最為諦當，英儒培根亦云：「世間無物為大，人為大；人中無物為大，心為大」。故生人之事，以煉心積智為第一要義。煉心精、積智多者為學者。否則常民與野蠻而已。願知煉心矣，心有二用：一屬於情，一屬於理。情如詩詞之類，最顯者中國之《離騷》。理，凡載道談理之文皆是。然而理，又分兩門：有記事者，有析理者。而究之記事之文，亦用此以為求理之資，所謂由博反約、博文約禮皆此意也（王棊，1986，頁92-93）²⁹。

揚雄之「心」聲，即巧妙化為培根之「心」。揚雄達「心」云者，則宛然係為培根之議代言。東土「由博反約」、「博文約禮」之儒風³⁰，即成為泰西形氣馮相、煉心積智之名理。

嚴復名言「竊以謂文辭者，載理想之羽翼，而以達情感之音聲也」（王棊，1986，頁516）³¹，恐亦為中西會通之修辭觀。其中「載」字，隱含韓愈「文以載道」之「道」，「達」字，則暗指揚雄「言以達心」之「心」，且「音聲」亦呼應「言，心聲」之說。但嚴復使用「理想」一詞，較似雙音詞，而非區分「理」、「想」，且中國於泰西文論傳入前，較可能使用「理」、「意」、「志」等詞，而非雙音詞之「理想」；而嚴復使用此詞，多與西化論述有關³²。至若「情感」一語，既與「理想」對偶，亦較屬雙音詞，且中國先前文論，較可能使用「性」、「情」等詞，而非雙音詞之「情感」或「感情」；而嚴復對此二詞，亦多用於西化論述³³。另「思理」³⁴、「感情」二詞，嚴復曾予並用，如「然欲為媵心之學，則當知心如形體，有支部可言，有思理，有感情。思理者，一切心之所思，口之所

發，可以是非然否分別者也。感情者，一切心之感覺，憂喜悲愉，賞會無端，攬結不盡，而不可以是非然否分別者也。……西人謂一切物性科學之教，皆思理之事，一切美術文章之教，皆感情之事。然而二者往往相入不可徑分。科學之中，大有感情；美術之功，半存思理」（王棊，1986，頁279）³⁵等語，即可見其泰西想彩。因此，「載理想之羽翼，而以達情感之音聲」，除反映前述心之二「用」，即「情」與「理」（「感情」與「思理」）外，亦與前述啟蒙情理論述頗為相近。

參、名與實

名實之辨，於中於西，皆歷史悠久。名實之所以成為修辭話題，即在語言是否能確實指稱吾人內心思想此一命題。「正名」，就某方面而言，亦為論述者對於人倫、社會秩序之價值判斷。這可部分說明為何在「禮崩樂壞」之春秋戰國時期，「名實」得以成為諸子話語之原因。

名實話語之重要性，自呂行以「名」與「辯」貫穿其書對先秦名、儒、墨、道、法等各家修辭觀之討論，即可見一斑（Lu, 1998）。先秦諸子之名實論述，如孔子「必也正名乎」，「名不正，則言不順」（《論語·子路》），老子「始制有名」（《道德經·三十二章》），莊子「名者，實之賓也」（《莊子·逍遙遊》），「名止於實」（《莊子·至樂》），墨子「有實必待文名也」（《墨子·經說上》），荀子「惑於用名以亂名」、「惑於用實以亂名」、「惑於用名以亂實」（《荀子·正名》），韓非子「名正物定，名倚物徙」（《韓非子·揚權》），公孫龍「審其名實，甚其所謂」（《公孫龍子·名實論》）等等，均與當時社會情勢有關（李志強，2008，頁94-116）。與先秦「社會名實觀」（李志強語）相類，古希臘亦有類似之名實話語。「正名」（*orthoepeia*），即「正確措辭」，不但為詭辯家（Sophist）所關注，亦為柏拉圖、亞里斯多德所著重，例如此二人對「正義」、「善」、「美德」等詞之辨析，即本於倫理、道德、法律等議題之社會關懷（李志強，2008，

頁 116-125)。

西方名實之辨，及至啟蒙時期，有更為知識論 (epistemological) 之探究。洛克即言詞語之不完善，在於其指涉之模糊與不確定，無法表彰內心複雜之概念與思想。此現象不僅見於日常生活，甚或哲學論述，亦復如此。吾人對於物體之實質 (essence)，一則難以知悉其實際構成，再則一名之指涉客體中，有諸多共存屬性，而該等屬性並無特質原型可言，或每人認知不同，或於溝通過程中，無法一一詳明，使人盡知。例如，所稱「液體」，其概念原型為何？實際構成為何？因何屬性之組合，始稱為「液體」？除「名」與「實」間之指涉不清外，造成詞語不完善之另一原因，為使用者之誤用，或者說語言本身之缺陷。其產生原因為：一、吾人使用某一詞語時，心中未必有一確切概念與之對應；二、複雜之概念，未必有可為指涉之名稱；三、同一語言符碼，可能指涉不同客體；四、吾人使用詞語，可能有異於其通用之義；五、有些名稱，為冥幻想像之結果，現實並不存在；六、吾人欲表達之概念，語言未有或我們不知其確切說法；七、譬喻言說 (figurative speech) 常使語言不清 (Locke, 1990, pp. 699-710)。

如前所述，西方對於修辭與哲學之辯證，由來已久。至啟蒙時期，因依循科學方法，探究科學知識之故，修辭遂以其花言掩蔽真理之名，而為人所詬病。與修辭之消並進者，為邏輯之長。邏輯學研究客體之一，即為人類語言與思維間之關係，如前述洛克所論。另如約翰·穆勒 (John Stuart Mill, 1806-1873) 《演繹和歸納的邏輯體系：證據的原理和科學研究方法的系統敘述》 (*A system of logic, ratiocinative and inductive: Being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation*) 一書 (金岳霖, 2005, 頁 130)，即以「名」 (name、term、word) 為語言分析之始事。穆勒所持理由為：語言為思想之主要工具，此工具或其使用之不完善，會使思考過程紛淆舐滯。如未透徹瞭解詞語 (word) 之指涉與用途，所為演繹與歸納，即可能——甚或必然——有誤 (Mill, 1895, p. 11)。耶

方斯 (William Stanley Jevons, 1835-1882) 之《科學入門：邏輯》(*Science primers: Logic*)，亦分章論「名」，以及欲正確思考，必須謹於用字，明辨其實 (Jevons, 1926, pp. 14-26)。

前述穆勒、耶方斯之著作，即為嚴復所譯《穆勒名學》與《名學淺說》二書。嚴復甚重名學，即因「名學者所以定思想語言之法律」(王栻，1986，頁 130)³⁶，不習名學，「則吾心不足以察不遁之理，必然之數也」(王栻，1986，頁 17)³⁷。

欲察不遁之理，必然之數，須借重名學「內籀」(induction；今譯「歸納」)、「外籀」(deduction；今譯「演繹」)之法。但首要工作，在明辨言詞。嚴復深知名學對於名、實之辯證，其中尤以「正名」為要。如前所言，《穆勒名學》一書，係以「名」為分析語言之始事，嚴復開宗明義即譯曰：「言名學者，深淺精粗雖殊，要皆以正名為始事」(1971，頁 1)。雖曰如此，「正名」一語，似未見於穆勒原文，恐係嚴復參合己意之故。以其所譯部甲篇三第一節標題「言欲正名非歷數可名之物不可兼論亞理斯大得舊立之十倫」為例，原文標題為“Necessity of an enumeration of Nameable Things. The Categories of Aristotle”，即更可斷言嚴復所謂「正」名云者，實為虛指，並未對應原文。

嚴復之所以化虛為實，「譯」為正名，可能受孔子「必也正名」此話語之影響，而有感於當時社會「名不正，言不實」³⁸。嚴復曾言：「科學³⁹入手，第一層工夫便是正名。凡此等處，皆當謹別牢記，方有進境可圖，並非煩贅。所恨中國文字，經詞章家遣用敗壞，多含混閃爍之詞，此乃學問發達之大阻力」(王栻，1986，頁 1247)⁴⁰，並繼而論道：「孔子曰：『必也正名乎』。未有名義含糊，而所講事理得明白者」(王栻，1986，頁 1285)⁴¹。此處之「正名」，更接近前述「正確措辭」，或《名學淺說》第六章所稱「文字正當用法」(correct use of words)(嚴復譯，1966，頁 19-25)。嚴復目睹當時新名諸多不當，遂有感而發：

科學弗治，則不能盡物之性，用名雖誤，無由自知。故五緯非星也，而名星矣；鯨、鯢、鱒、鯉非魚也，而從魚矣；石炭不可以名煤，汞養不可以名砂，諸如此者不勝俚指，然此猶為中國所前有者耳。海通以來，遐方之物，詭用異體，充物於市；斯其立名尤不可通。此如「火輪船」、「自鳴鐘」、「自來水」、「自來火」、「電氣」、「象皮」、其物名茵陳勃勃、樹膠所制。「洋槍」之屬，幾無名而不謬，此真穆勒氏所謂坐無所知者矣（王棊，1986，頁 1031）⁴²。

「不能盡物之性」，係謂對於所名之物，不察其實，而妄加命名。例如「自來水」云者，其實乃「筩引泉流，[輒]高播下。人機之力，所費實多。彼水又烏能自至」（嚴復譯，1966，頁 25）？時人不察其理，而云「自來」，誠立名不當也。

欲正名者，當知名義，並為界說⁴³。《穆勒名學》部甲篇八，即為「論界說」（Of definition），甚且該書亦以「名學」之界說為其始事。嚴復深知正名與界說，乃密不可分。其發「多含混閃爍之詞」等語，即因時人昧於界說之故。不明界說，故用名不察，此亦流俗之病也。嚴復於前述「科學入手」此一引文前，即說明「國」者，乃與土地、種族、國民、國群等名有別，不可相混。而在「必也正名乎」前，則說明當時諸多新詞，遭流俗誤用。例如時人以為「自由」之義，即同於「議院」；國民之「自由」，即同於政府設有上下議院；而自由之國，必為議院之國。但嚴復指出，此二詞有相合之處，但不盡然相同。所謂「自由」，乃「不受管束之謂也；或受管束矣，而不至煩苛之謂也」（王棊，1986，頁 1285）⁴⁴，且「自由」含有二義，「一為政令寬簡，一為有代表議院」（王棊，1986，頁 1285-1286）⁴⁵。如此，孔子之「正名」，已悄然易／譯為西方之「正名」。

語言易遭流俗誤用，《穆勒名學》此書，亦有論述，其部甲篇三第二節「論用名之難以經俗用而多歧義」（嚴復譯，1971，頁 35-39），即在討論用名之難，除義本多歧外，更因「世俗濫用率稱，為日綦久，義之歧混，乃過於前」（嚴復譯，1971，頁 36），此乃文字之「缺憾」或「大不

幸」。嚴復對此，深感認同。曾言：

名義一經俗用，久輒失真。如老氏之自然，蓋謂世間一切事物，皆有待而然，惟最初眾父，無待而然，以其無待，故稱自然。……乃今俗義，凡順成者皆自然矣。又如釋氏之自在，乃言世間一切六如，變幻起滅，獨有一物，不增不減，不生不滅，以其長存，故稱自在。……乃今欲取涅槃極樂引伸之義，而凡安閒逸樂者皆自在矣。則何怪自繇之義，始不過謂自主而無罣礙者，乃今為放肆、為淫佚、為不法、為無禮，一及其名，惡義全集，而為主其說者之詬病乎（王栻，1986，頁133）⁴⁶！

世俗濫用文字，不辨名實，義轉歧混，此恐亦為嚴復不好用世俗文字之另一原因⁴⁷。嚴復屢屢提及此語言之「大不幸」，例如「不幸字經俗用，最易流變」（王栻，1986，頁1284）⁴⁸，「用近世利俗文字，則求達難」（王栻，1986，頁1322）⁴⁹，而「以利俗文字言名理者，其苦於難達，各國之文字皆然，不獨震旦也」（王栻，1986，頁1038）⁵⁰。語言濫用，非獨中國所特有，而其「達難」，「苦於難達」者，即因世俗用字不察，義多分歧，因而有礙道理之傳達。嚴復好自立新詞，亦在於俗用譯詞「失真」之故。因此，即便「由」、「繇」二字古相通假，嚴復仍選用「自繇」，而非俗稱之「自由」（王栻，1986，頁133）⁵¹，即期欲撥亂反正，還其本真，以祛除俗用之紛歧雜義或全集惡義。

嚴復別立新名，並非自我作故，乃師出有「名」。誠然，正確措詞，為名學家所致力者：

案：所謂一物之名，賾稱日遠，至無可舉之定義，此弊諸國之語言皆然，而中國尤甚。培因曰：今試觀「石」之一名，概以稱山中礦質之物矣。乃果中之堅者亦稱石，膀胱之積垢致淋病者亦稱石。且同為石也，乃質理密緻，略加磨礱，又謂之玉。其可揭為薄鱗而透明者，又謂之馬加。鐵養可吸鐵者，則謂之慈石。夫語言之紛至於如此，則欲用之以為致知窮理之事，毫釐不可苟之功，遂至難矣。即為界說，勢且不能。蓋界說

之事，在舉所命之物之同德，以釋其名也。今物之同名者，不必有同德，而同德者，又不必有同名，界說之事，烏由起乎？是以治科學者，往往棄置利俗之名，別立新稱，以求言思不離於軌轍，蓋其事誠有所不得已也⁵²（嚴復譯，1971，頁23）。

既然「名義一經俗用，久輒失真」，嚴復「棄置利俗之名，別立新稱，以求言思不離於軌轍」，蓋實非得已。因而言道：「然此皆俗義，雖關係至重，科學不能從之。因科學名詞，函義不容兩歧，更不容矛盾」⁵³，「每見今日妄人幾於無物不為科學。吾國今日新舊名詞所以幾於無一可用者，皆此不學無所知之徒學語亂道爛之也」（王棊，1986，頁282）⁵⁴。因此，「自繇」與「自由」間，嚴復「欲略示區別」者，非徒今用與古用，俗稱與雅稱，亦在俗名與「正名」。嚴復自立新詞，亦欲「正名」耳。

但為何嚴復多於古籍中探尋正名？其意可能即在探求西詞與漢詞「最古太初之義」。如其所言：

蓋翻艱大名義，常須沿流討源，取西字最古太初之義而思之，又當廣搜一切引伸之意，而後回觀中文，考其相類，則往往有得，且一合而不易離（王棊，1986，頁519）⁵⁵。

此在西詞，即考其字源。例如「文明」一詞：

既言文明，須考吾國所轉譯文明之字，西文係為何字，並當詳其本義所從，始知西國所謂文明，究是何等境界。今問在坐諸公，有知文明在西文為何字者乎？文明者，西人謂之 Civilization。更問有知其字之原者乎？案其字乃與 City 市府或城邑之字，同原於辣丁之 Civitas，所謂一邑之眾是已。可知西人所謂文明，無異言其群之有法度，已成國家，為有官團體之眾（王棊，1986，頁1260）⁵⁶。

又如：

計學之名，乃從 Economics 字祖義著想，猶名學之名，從 Logos 字祖義著想。此科最新之作，多稱 Economics 而刪 Politicar⁵⁷ 字面。又見中國古有計相計偕，以及通行之國計、家計、生計諸名詞。竊以謂欲立一名，其深闢與原名相副者，舍計莫從（王棻，1986，頁 517）⁵⁸。

因此，就嚴復而言，名義之「真」，即在未經俗用之初義，故而力求漢語「祖義」，並與俗義、俗用區分⁵⁹，如前述「自然」、「自在」、「自繇」等。其翻譯之法，即以漢詞初義，譯西詞初義。例如「中文自繇，常含放誕、恣睢、無忌憚諸劣義，然此自是後起附屬之詁，與初義無涉。初義但云不為外物拘牽而已，無勝義亦無劣義也」（王棻，1986，頁 132）⁶⁰。有時亦考量各自之引申義，以求「深闢相副」，如前述「計」之為譯。

嚴復言「用漢以前字法、句法，則為達易；用近世利俗文字，則求達難。……審擇於斯二者之間，夫固有所不得已也，豈鈞奇哉」（王棻，1986，頁 1322）⁶¹。誠然，嚴復「用漢以前字法」，與其自立新詞一般，誠不得已也，「非務淵雅也，務其是耳」（王棻，1986，頁 516）⁶²。其「是」，乃不在字之難易，而在本真。因此，有時需訓其本義，甚或考於六書：

嘗考六書文義，而知古人之說與西學合。何以言之？西學社會之界說曰：民聚而有所部勒東學稱組織祈向者，曰社會。而字書曰：邑，人聚會之稱也。從口，有區域也，從卩，有法度也。西學國之界說曰：有土地之區域，而其民任戰守者曰國。而字書曰：國，古文或，從一，地也，從口，以戈守之。觀此可知中西字義之冥合矣（王棻，1986，頁 126）⁶³。

如此，求其本原、本真、本然，而歸結中西字義冥合。此「合」，就嚴復而言，方為東西詞之真合，且「一合而不易離」。此種結合不離之境，可能即為嚴復理想之翻譯原型。

肆、異與同

名實之辨，亦為異同之辨。如前所述，嚴復甚重名學，曾言其法在於：

大抵學以窮理，常分三際。一曰考訂，聚列同類事物而各著其實，二曰貫通，類異觀同，道通為一。考訂或謂之觀察，或謂之演驗。觀察演驗，二者皆考訂之事而異名者。……考訂既詳，乃會通⁶⁴之以求其所以然之理，於是大法公例生焉。此大《易》所謂聖人有以見天下之會通以行其典禮，此之典禮，即西人之大法公例也。中西古學，其中窮理之家，其事或善或否，大致僅此兩層。故所得之大法公例，往往多悞，於是近世格致家乃救之以第三層，謂之試驗。試驗愈周，理愈靠實矣，此其人要也（王棫，1986，頁93）⁶⁵。

「觀察」、「演驗」，名異實同。名之異，無關宏旨，要者，在所指之理。值嚴復之世，中國新詞紛出，常有異名同指者。當時對同一西詞，可能有日譯詞、音譯詞、意譯詞並行（如「論理學」、「名學」、「邏輯」、「理則學」），單音、雙音、多音譯詞未定（如「職業」、「業」，「腦氣筋」、「腦筋」），詞素次序不固定（如「權利」、「利權」，「競爭」、「爭競」）等現象（周光慶、劉璋，1996，頁102-105）。嚴復翻譯時，亦常見譯名分歧，如money譯為「泉幣」、「錢」、「幣」、「泉貨」，market譯為「市」、「市場」、「業場」、「銷場」、「市廛」、「市闌」、「市肆」、「場市」等（吳建林，2004，頁28）。

嚴復也自知其譯名未盡統一。雖曾有統一譯名之努力（吳建林，2004，頁31），但追根究底，或許，就其而言，譯名統一，尚屬表面。嚴復曾言：

以鄙意言之，則單字雙字，各有所宜。譬如Economics一宗，其見於行文者，或為名物，或為區別。自當隨地斟酌，不必株守計學二字也。此

如化學有時可謂物質，幾何有時可翻形學，則計學有時自可稱財政，可言食貨，可言國計，但求名之可言而人有以喻足矣。……故竊以謂非所患，在臨譯之剪裁已耳。至於群學，固可間用民群。大抵取譯西學名義，最患其理想本為中國所無，或有之而為譯者所未經見。若既已得之，則自有法想。在己能達，在人能喻，足矣，不能避不通之譏也（王棊，1986，頁 518-519）⁶⁶。

嚴復言「在臨譯之剪裁已耳」，似有違其「一名之立，旬月踟躕」（王棊，1986，頁 1322）⁶⁷之用心。但名詞久經習用，尚且失真，譯名亦復難免。更何況當時同指異名之詞紛出，此亦為客觀事實。至若佛教，亦有諸多異詞同指者⁶⁸。嚴復讀佛甚多⁶⁹，可能亦受此影響，而接受不同譯詞之共存併用。因此，始言「但求名之可言而人有以喻足矣」，「若既已得之，則自有法想。在己能達，在人能喻，足矣」。抑或，對嚴復而言，名詞雖為「譯事之權輿也，而亦為之歸宿」（王棊，1986，頁 277）⁷⁰，但誠為要者，非僅「立名」或「正名」，而在為所名者界說，辨其所指之實，欲達之理。嚴復心中所想之「實」、「理」，除詞語之指涉意涵外，恐亦可以其一生最貴之「邏各斯」解之。嚴復曾言：

邏輯此翻名學。其名義始於希臘，為邏各斯一根之轉。邏各斯一名兼二義，在心之意、出口之詞皆以此名。引而申之，則為論、為學。故今日泰西諸學，其西名多以羅支結響，羅支即邏輯也。如斐洛邏支之為字學，峻休邏支之為群學，什可羅支之為心學，拜訶邏支之為生學是已。精而微之，則吾生最貴之一物亦名邏各斯。《天演論》下卷十三篇所謂「有物渾成字曰清淨之理」，即此物也。此如佛氏所舉之阿德門，基督教所稱之靈魂，老子所謂道，孟子所謂性，皆此物也。故邏各斯名義最為奧衍。而本學之所以稱邏輯者，以如貝根言，是學為一切法之法，一切學之學；明其為體之尊，為用之廣，則變邏各斯為邏輯以名之。學者可以知其學之精深廣大矣（王棊，1986，頁 1027-1028）⁷¹。

邏各斯 (logos) 於古希臘文學字源之意為：一、說者表述自己思想，使之成言，此「言」，即為邏各斯；二、聽者聞說者之「言」，且內心接受，並付諸實行；三、超越說者與聽者間之「客觀真理」。其中邏各斯之存在，並非為言語本身，而在言語背後之真理；邏各斯之存在，更非係憑虛偽言辭，以說服他人（鄔昆如，1972，頁 177）。古希臘哲人赫拉克利圖斯 (Heraclitus, c. 535-c. 475 BCE) 使用「邏各斯」之涵意，則有：一、言語、談話、字，且本身即含「真理」之義；二、理性。其中「理性」，亦含下列諸義：一、智慧；二、以理性統御宇宙萬物；三、理性為人類之共相，且內在於靈魂；四、個別理性與共相理性間，存在「萬物一體」之關係與原則；五、理性於「智者」與「愚者」間有顯著差別（鄔昆如，1972，頁 182-183）。除赫拉克利圖斯所用諸義外，邏各斯尚有「自然之道」、「邏輯理性思維」等意涵（高聖兵，2008，頁 155）。

嚴復前述引文，除指出邏各斯「意」、「詞」、「論」、「學」等涵意外，並將「邏各斯」等同於《天演論》所述「有物渾成字曰清淨之理」⁷²，佛氏之「阿德門」⁷³，基督教之「靈魂」，老子之「道」，孟子之「性」⁷⁴。此舉雖似有佛教「格義」之弊，但或許亦符合嚴復所認知之名學精神，即「聚列同類事物而各著其實」，「類異觀同，道通為一」，繼而「乃會通之以求其所以然之理」，以得「大法公例」。嚴復所謂「類異觀同，道通為一」⁷⁵者，一言以蔽之，即在於「心」。此「心」，可化為「道」，可成為「理」；可以「思」之，可以「言」之；更為要者，在反諸自我，以「心」解之。此「心」，亦結合前述揚雄「言，心聲也；書，心畫也」，培根「人中無物為大，心為大」，使嚴復之語言與理道，修辭與名學合而為一。

「邏各斯」一詞，結合形而下之名器，與形而上之理道，其要者，不在語言名器，而在所承載之理道。因此，言以載道，亦與道合⁷⁶。或許對嚴復而言，語言亦僅為名相，「欲得其真，則勿熒於形表」（王棊，1986，頁 232）⁷⁷，而當求諸理實。嚴復「臨譯之剪裁」所表彰者，或許不在立名分歧，不在用名不慎，而在橫越諸多名相，「在己能達，在人能喻」，理

既達，理既喻，則可忘言矣。

此「忘言」之法，在於「類異觀同」，亦即異中觀同，同中觀異；變中觀常，常中觀變。此為道家之法，佛家之法，亦為西哲之法。如《天演論》曰：

考竺乾初法，與挽近斐洛蘇非譯言愛智所明，不相懸異。其言物理也，皆有其不變者為之根，謂之曰真、曰淨。真、淨云者，精湛常然，不隨物轉者也⁷⁸。

此言西方哲學與印度早期哲學「不相懸異」之處，即在物轉之中，求不變之根。此不變之根，即為「真」、「淨」，即為「常然」。

嚴復甚重「類異觀同」，曾言：「吾聞善為學者，在即異而觀其同」（王栻，1986，頁359）⁷⁹，且「讀史有術，在求因果，在能即異見同，抽出公例。此不獨讀史宜爾，即仰觀俯察，人欲求智，莫不當然」（王栻，1986，頁1243）⁸⁰。此處之「觀」，即為前述啟蒙家、名學家之「觀」，亦為佛家、道家之「觀」，且不只觀「物」，亦且觀「心」⁸¹。

會通求得公例後，即可忘言。此「忘言」之說，語出《莊子·外物》，而嚴復再次會通中西，見其理同：

夫西洋之於學，自明以前，與中土亦相埒耳。至於晚近，言學則先物理而後文詞，重達用而薄藻飾。且其教子弟也，尤必使自竭其耳目，自致其心思，貴自得而賤因人，喜善疑而慎信古。其名數諸學，則藉以教致思窮理之術；其力質諸學，則假以導觀物察變之方，而其本事，則筌蹄之於魚兔而已矣。故赫胥黎曰：「讀書得智，是第二手事，唯能以宇宙為我簡編，民物為我文字者，斯真學耳」。此西洋教民要術也。而回觀中國則何如？夫朱子以即物窮理釋格物致知，是也；至以讀書窮理言之，風斯在下矣（王栻，1986，頁29）⁸²。

如此，赫胥黎所言「以宇宙為我簡編，民物為我文字」，實為莊子

「得魚忘筌」、「得兔忘蹄」、「得意忘言」之新詮。

與其說嚴復格義附會，毋寧說其意在會通中西。自本文所舉諸例，即可見嚴復常藉由「巧」譯，以及巧妙文字佈置，而使中西會通，確切而言，即以西哲視野重新詮釋中文⁸³。例如「會通」一語，本為 generalization 之譯，但嚴復用以重釋《易》之「觀其會通」⁸⁴。嚴復此舉，係因當時「中土之學，必求古訓。古人之非，既不能明，即古人之是，亦不知其所以是」（王栻，1986，頁 29）⁸⁵，因此，其用意乃在以西方名學之法，驗中國古言之理。此即格致家第三層功夫，「試驗」是也⁸⁶，而「試驗愈周，理愈靠實矣」。

另一方面，一如佛教，嚴復格義會通，亦在收翕西方，以成中國之大：

佛非吾物也，其入吾土也，起漢魏以迄於今，所為力嘗大矣。然而卒不足以奪吾古者，非僅辭而辟之者之功也，亦在用吾古以翕收之以成吾大。此古之道所為變動而彌光明，而轉譯傳會之功為不可沒也（王栻，1986，頁 276-277）⁸⁷。

此種翕收異質，以成吾大之法，正係藉由「類異觀同」與「道通為一」⁸⁸，亦即以故詞譯新意，更「辭而辟之」，以故釋新，以新詮故，使之融合。此「合」，自嚴復以《會通哲學》⁸⁹或《天人會通論》⁹⁰譯斯賓塞《綜合哲學體系》（*A system of synthetic philosophy*）書名觀之，更顯其意：「會通」（generalization）即「合」（synthesis），「譯」以貫之；古今中外，道通為一。

伍、結論：修辭立「誠」

嚴復翻譯，旨在會通，其修辭觀，亦恐為中西會通之結果。就此，可以「修辭立其『誠』」解之。再觀首引之文：

出於口者曰語言，筆之於篇曰文字，而通謂之辭，辭者以所達人心之意者也。故孔子曰：「辭達而已矣」。《易》曰：「修辭立其誠」。揚雄曰：「言，心聲也，書心畫也」。凡此皆能言語言文字之用者矣。

如前所言，孔穎注曰「誠謂誠實也」。嚴復此處之「誠」，除「誠意正心」外，亦可能另有所指。關鍵即在嚴復對「誠」之翻譯與詮釋。

嚴復於前述引文內，將「辭」、「意」、「誠」、「心」並列。如前文所述，「辭」、「意」、「心」三字，嚴復均以「邏各斯」涵蓋之。而「誠」字之妙，則在嚴復於《穆勒名學》內，將「真理」(truth)譯為「誠」，如引論第三節「論名學乃求誠之學術」，原文為“Or is logic the art and science of the pursuit of truth?”。「誠謂誠實」，其「誠」，可作「誠意正心」解，亦可作「真理」解，而「實」，則為「理實」之謂也。因此，即不難理解為何嚴復會言：「學問思辨皆所以求誠、正名之事，不得舍其全而用其偏也」(王棊，1986，頁1028)⁹¹。

《說文》曰：「誠者，信也」，「信者，誠也」，誠者之所以為信，在於人言為信，人言為誠。以西方「邏各斯」解之，即名實無悖，言理合一。因此，修辭立其「誠」，翻譯亦立「誠」，且除誠心外，並立誠言與誠理，此恐為嚴復會通中西後之翻譯修辭觀。

註釋

1. 嚴復曾於英文雜誌《中國社會與政治科學學報》(*The Chinese social and political science review*) 第一卷第4期(1916年12月)發表一篇英文論文〈中國古代政治結社小史〉(A historical account of ancient political societies in China)，署名為Yen Fuh。載於孫應祥、皮後鋒(2004，頁165)。此處按「名從主人」原則，還其英文「正名」，而非採用一般較常見之Yan Fu或Yen Fu。
2. 〈《天演論》譯例言〉，載於王棊(1986，頁1321)。
3. 有關「信達雅」之說，可參見沈蘇儒(2000)對歷來之集結看法，王宏志(2007)另有新詮，卓加真(2009)則加以修辭觀點。本文與卓加真一文均以修辭為出發點，但卓加真主要係以儒家修辭觀重新檢視嚴復「信達雅」之說(「信」與「修辭立誠」；「達」與「辭達而已」；「雅」與「言之無文，行之不遠」)，本文則旨在考掘嚴復翻譯

修辭話語之其他脈絡因素，且非係以「信達雅」為論述主軸。

4. 「嚴復話語系統」一詞，係借自韓江洪（2006）。
5. 稱「譯述」者，係因嚴復「致力於譯述以警世」（王蘊常，1970，頁14）。稱「譯詮」者，蓋廣而言之，翻譯，亦詮釋也。
6. 原文為 *The name and nature of translation studies*。該譯文載於陳永國（2005，頁398-411）。當時英文對於翻譯研究之學，尚無統一名稱，例如有 *translatology*、*translatitics*、*translistics*、*the theory of translating*、*the theory of translation*、*translation theory*、*science of translation* 等，今則通用霍姆斯所倡議之「翻譯研究」（*translation studies*）。
7. 西方啟蒙時期起訖時間尚無明確定論。一般認為係起源於十七世紀中或十八世紀初，亦可以笛卡爾（René Descartes, 1596-1650）1637年之《論運用理性以及科學上追尋真理之正確方法》（*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*）或牛頓（Isaac Newton, 1643-1727）1687年之《自然哲學之數學原理》（*Philosophiæ naturalis principia mathematica*）為起點。本文所採用之時期劃分，係依據 Bizzell & Herzberg (1990)。是書所收錄之啟蒙時期修辭論述，橫跨十七至十九世紀。嚴復強調學西語之重要，曾言：「夫將興之國，誠必取其國語文字而整正修明之，於此之時，其於外國之語言，且有相資之益焉。吾聞國興而其文字語言因而尊重者有之矣，未聞徒尊重其語與文而其國遂以之興也。二百餘年以往，英、荷、法、德之碩師，其著書大抵不用本國之文，而用拉體諾語。此如斯平訥查之《外籀哲學》，虎哥覺羅挾之《戰媾公法》，奈端之《格物宗論》，培根之《窮理新機》，凡此皆彼中之『不廢江河萬古流』也」〈《英文漢詁》卮言〉，載於王棻（1986，頁155）。其中斯平訥查之《外籀哲學》當為斯賓諾莎（Baruch Spinoza, 1632-1677）之《笛卡爾哲學原理》（*Principia philosophiæ cartesianæ*）；虎哥覺羅挾之《戰媾公法》，則當為格羅修斯（Hugo Grotius, 1583-1645）之《論戰爭與和平法》（*De jure belli ac pacis*）；奈端之《格物宗論》，應為牛頓之《自然哲學之數學原理》；培根之《窮理新機》，應即為《新工具》（*Novum organum*）。除《戰媾公法》一書外，嚴復所稱「不廢江河萬古流」諸書，均與啟蒙時期所強調之實驗方法（*experimental method*）有關。就嚴復而言，歐洲國語與拉丁語間之關係，亦即漢語與西語之關係，皆係假借外語，以「整正修明」其國語文字。嚴復藉西語以整正修明漢語文字之法，亦為西方啟蒙之實驗法。
8. 嚴復甚重民智之啟蒙，於清末救亡圖存論述中，強調中國富強之要，統於三端：鼓民力、開民智、新民德，其中「又以民智為最急也」〈原強〉，載於王棻（1986，頁14-15）。欲開民智，需翻譯西學，因此，〈京師大學堂譯書局章程〉翻譯宗旨之一，即為「開滄民智，不主故常」載於王棻（1986，頁130）。嚴復於清末稍晚之教育演說，亦強調德、智、體三育，但此時則認為智育重於體育，而德育尤重於智育〈論教育與國家之關係〉，載於王棻（1986，頁166-168）。
9. 〈英文漢解〉，載於王棻（1986，頁287）。原文為「書以畫也」，當為「書心畫也」之誤。
10. 但中國古代並非全然貶抑修辭，如漢·劉向《善說》，六朝駢文等。請參見鄭子瑜（1996，頁1-41）對中國歷代修辭之概述。

11. 嚴復引用揚雄此語，除〈英文漢解〉外，另如〈救亡決論〉、〈西學門徑功用〉、〈《英文漢話》敘〉，載於王棻（1986，頁42，92-93，151）。用於詩文之例，如：「心聲精者傳，韻語亦天演」〈題侯疑始填詞圖冊〉，載於王棻（1986，頁382）。用於信函之例，如：「足征言為心聲也」〈與熊純如書〉，載於王棻（1986，頁703）。
12. 嚴復此「根心」之說，亦見有儒家話語之影響，如孟子「君子所性，仁義禮智根於心」《孟子·盡心上》。
13. 西方之「修辭」(*retorike; oratoria*)，另可譯為「論辯學」、「演說學」、「論辯術」、「語藝」、「善言」、「善說」等。西方古典修辭學之介紹，可參見高辛勇（2008，頁159-190）。
14. 參見其 Gorgias、Phaedrus 二文。In Benson & Prosser (1988, pp. 3-21, 22-42)。
15. 西塞羅將修辭（演說）分為五大要素：「發明」(*inventio; invention*)、佈局 (*dispositio; arrangement*)、風格 (*elocutio; style, expression*)、記憶 (*memoria; memory*)、演述 (*actio; delivery*)。此「修辭五綱」(five canons of rhetoric) 分法行之多年，但至文藝復興時期，則漸受挑戰。此處拉繆思即認為僅其中兩項（風格、演述）屬修辭範疇。
16. 培根於《學問之進展》(*The advancement of learning*) 中指出，當時學問受人指責，原因之一，即為學者徒尚浮辭，不重實質 (Bacon, 1955a, pp. 180-183)。
17. 洛克此類看法，可能係受培根影響。培根於《新工具》(*The new organon*) 所言人類心智之「市集幻象」(idols of the marketplace)，即源自於語言誤用 (Bacon, 1955b, pp. 469, 477-479)。培根在《學問之進展》亦論及詞語之謬誤 (fallacy) 與假象 (false appearance) (Bacon, 1955a, p. 297)。
18. 另可參見 Smith (1983) 及 Rousseau (1781/1986, pp. 245-247)。
19. 嚴復提及培根、培因之例，詳見下文。柏拉圖、亞里斯多德（嚴復作「亞里斯大得」、「亞里斯大德」等譯）之例，如「蘇格拉第生周元王八年，專言性理道德者也。亞里大各一名柏拉圖，生周考王十四年，理家最著號。亞里斯大德生周安王十八年，新學未出以前，其為西人所崇信，無異中國之孔子。蘇格拉第、柏拉圖、亞里斯大德者三世師弟子，各推師說，標新異為進，不墨守也」《天演論》，載於王棻（1986，頁1366）（嚴復於文中另略述其他古希臘諸「智者」之思想）。西塞羅（嚴復譯為「該克祿」）、洛克、盧梭等名，則可參〈《民約》平議〉一文，載於王棻（1986，頁333-334，336）。嚴復未必熟知亞里斯多德、西塞羅之古典修辭觀，而如本文所示，應受啟蒙修辭觀之影響。甚者，嚴復修辭觀亦可能向西方「好辯」傳統傾斜（故有諸多論說之文？）。嚴復曾提及歐洲法庭辯論：「初游歐時，嘗入法廷，觀其聽獄，歸邸數日，如有所失。嘗語湘陰郭先生，謂英國與諸歐之所以富強，公理日伸，其端在此一事」〈《法意》按語〉，載於王棻（1986，頁969），並將其追溯至羅馬之公共論辯：「公等見外國法廷之所謂辯護者乎？兩造訟家各出鉅資，以雇精通法學之士，使之抵巇伺隙以傾人，巧辯舞文以自庇。故既為辯護矣，則白者或涅之以使緇，邪者或掩之以冒正，有時雖欲為不違心之言，不可得也。其佞口無真如此。是故西人薄之，謂之市道辯護 Forensic advocacy。謂之市道者，羅馬受辭亦於市也。然而尚不甚害，則以搏辯之人各有所護，其行私之意，不獨己知之，而聽者亦莫不知」〈說黨〉，載於王棻（1986，頁306）。此外，嚴復曾於〈《民約》平議〉品評盧梭：「盧梭者，

瑞士之幾泥窪人也，其生去今二百年矣。家至貧賤，困苦殆不足自立，然好讀古書，能為文。千七百四十九年，法之南部曰地棠 Dijon 學校者徵文發策，問文物禮樂之事果所以進民德者乎？盧梭奮筆為對，其說大似吾國之老莊。見者驚歎，乃日有名。越五年，而《人類等差原始》之書出。又八年，而《民約論》、《教育說》諸書見於世。《民約論》之出，窮簷委巷，幾於人手一編。適會時世，民樂畔占，而盧梭文辭，又偏悍發揚，語辯而意澤，能使聽者入其玄而不自知。此遂見於美之獨立，法之革命。嗣是以來，風聲所施，社會岌岌，篤其說者，或不惜捐軀喋血，國量死者以求之。然而經百餘年，諸種之民，用其法以求之。而所求者卒未至也。歐美言治之家，於盧梭各有所左右，亦大抵悟其說之不可行。願旋死旋生，生則其禍必有所中。往嘗謂楊墨所存，不過二家之學說，且至今觀之，其說於治道人心，亦未嘗無一曙之用。然而孟軻氏奮畢生氣力以與相持，言其禍害比諸洪水猛獸。至於情見乎辭，則曰：予豈好辯，予不得已。蓋至今如聞其聲焉，嗚呼，豈無故哉」（頁 333-334）。盧梭文辭，「偏悍發揚，語辯而意澤，能使聽者入其玄而不自知」，嚴復心嚮往之。而盧梭之「語辯」，更反視孟子「予豈好辯」矣。嚴復亦於該文論道，盧梭影響社會至斯，非僅其「辭」之功，亦在其「理」：「其意之所存，必有深入於人心，而非即其文辭可以輒得者」（頁 336-337）。

20. 於 Bizzell & Herzberg (1990) 是書內，培根列為文藝復興之末，但亦可視為啟蒙初期；培因列為啟蒙之末，但亦可視為後啟蒙時期。
21. 〈斯密亞丹傳〉，載於王棻（1986，頁 102）。
22. 〈救亡決論〉，載於王棻（1986，頁 45）。
23. 〈代提學使陳擬出洋考試佈告〉，載於王棻（1986，頁 248）。此佈告所開「修辭學」書目，為「培因或他氏書」（Alexander [sic] Bain and others）；另「英文序論」（English essays）之書目，為「培因文譜」（Bain's English Composition）。其中與培因有關之書目內容，當即為其所著《英文寫作與修辭》（*English composition and rhetoric*）一書。培因亦為邏輯學家，著有《邏輯》（*Logic*）。
24. 〈論今日教育應以物理科學為當務之急〉，載於王棻（1986，頁 282）。
25. 〈論今日教育應以物理科學為當務之急〉，載於王棻（1986，頁 281-282）。嚴復此處之「徒尚修辭」、「修飾文詞」，不可與其所言之「雅」，混為一談。另，「心能」一語，近於培根所言「心智官能」（*faculties of the mind*）。
26. 〈《英文漢詁》敘〉，載於王棻（1986，頁 151）。
27. 例如培根《新工具》一書開宗明義即言：「人，自然之僕役與詮釋者，藉由事實或思考，憑以觀察自然秩序，其能行能知者，並以此為度——逾此，即莫能知，莫能行」（Bacon, 1955a, p. 461）。
28. 其間轉折之關鍵，應在於「心」、「自然」、「驗」三詞。試比較揚雄於前引《法言·問神》所言，以及本文所列西方論述中之「心」、「自然」、「驗」（「試驗」）。
29. 嚴復此處之見，亦呼應培根之說。培根《學問之進展》一書論及學問諸多優點。就個人而言，學問可端正舉止，使內心仁和，遠離粗鄙野蠻，並可療治心疾，滋養心靈（Bacon, 1955a, pp. 214-216）。嚴復所言心有「情」、「理」二用，與前述培根將心

- 分成「理解」與「情欲」兩種官能，頗為近似。另如前所言，培根將人類理解，細分為三；世俗之學（相對於神學）即分別參照之：歷史對應記憶，詩歌（poesy）對應想像，哲學對應理智（Bacon, 1955a, p. 230）。嚴復此處所言「詩詞」、「記事」、「析理」，與此相近，不知是否取自（譯自）培根之說。另「究之記事之文，亦用此以為求理之資」，亦近培根之見，即編撰學術史，可使學者更善於用學，更精於治學（Bacon, 1955a, pp. 230-231）。
30. 語出《孟子·離婁下》：「博學而詳說之，將以反說約也」；《論語·雍也》：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」。
31. 〈與梁啟超書〉，載於王棊（1986，頁516）。
32. 漢語今用「理想」一詞，為日譯借詞，對應英語「ideal」（劉正琰、高名凱、麥永乾、史有為，1984，頁207；Liu, 1995, p. 290）。但嚴復使用此詞，尚難確定其意為「ideal」（「理想」），抑或「idea」（或「thought」；此二詞今皆可譯為「思想」、「心思」、「想法」等）。下列諸例，以「ideal」或「idea」（「thought」）解之，似乎均可：「辜鴻銘議論稍有驚俗，然亦不無理想，不可抹殺，渠生平極恨西學，以為專言功利，致人類塗炭」〈與熊純如書〉，載於王棊（1986，頁623）；「頃獲九月十五由南昌所發械，知前復一書尚未登覽。所前寄《心遠雜誌》發刊詞，以尊處急用，遂借加竄易郵上，想當接到。茲得後寄一篇，中所發明理想，似已為前僭所賅括，無取疊矩重規矣」〈與熊純如書〉，載於王棊（1986，頁692）。然自漢語所用日譯借詞觀之，「理念」可對應於「idea」，「思想」可對應於「thought」（劉正琰等，1984，頁207、322；Liu, 1995, p. 290, 339）；於翻譯實踐之中，「理」、「想」二字，頗為游移。嚴復下列諸例，恐更近於「idea」或「thought」：「大抵取譯西學名義，最患其理想本為中國所無，或有之而為譯者所未經見」〈與梁啟超書〉，載於王棊（1986，頁518）；「自歐美學科東漸亞陸，其所揚推而舉似者，不獨名物異古已也，即其理想往往為古人之所無」〈《普通百科新大詞典》序〉，載於王棊（1986，頁276）；「今夫文字語言之所以為優美者，以其名辭富有，著之手口，有以導達要妙精深之理想，狀寫奇異美麗之物態耳。如劉勰云：『情在詞外曰隱，狀溢目前曰秀』；梅聖俞云：『含不盡之意，見於言外，狀難寫之景，如在目前』；又沈隱侯云：『相如工為形似之言，二班長於情理之說』」〈與熊純如書〉，載於王棊（1986，頁699）。本文係以「idea」或「thought」理解嚴復此處之「理想」。本文之所以認為「理想」、「情感」為雙音詞，係因「載理想之羽翼，而以達情感之音聲」可簡約為「情」、「理」之關係。「情」、「理」之別，雖漢語自古已有，如嚴復所引南朝·沈約之語「二班長於情理之說」（嚴復此引，亦可參鄭奠、譚全基，1984，頁75），但亦合於嚴復所言西方啟蒙之情理論述。
33. 嚴復使用「情感」一詞之例，如：「持歐洲挽近世之文章，以與其古者較，其所進者在理想耳，在學術耳，其情感之高妙，且不能比肩乎古人；至於律令體制，直謂之無幾微之異可也」〈與梁啟超書〉，載於王棊（1986，頁516）；「今夫言風土者，多以北極出地之高下為殊，而使以人心情感之濃澹分之，亦可見也」〈《法意》按語〉，載於王棊（1986，頁976）；「一人之身，其情感論思，皆腦所主，群治進，民腦形愈大，鑿積愈繁，通感愈速」〈《天演論》按語〉，載於王棊（1986，頁1352）等。「感情」一詞之例，如：「德育主於感情，智育主於思理，故德育多資美術，而智育多用科學」〈論今日教育應以物理科學為當務之急〉，載於王棊（1986，頁279-280）；「蓋政黨

- 雙立，誠有周遍之功，而常人感情，其忠於國也，恒不敵其私於黨」〈說黨〉，載於王棊（1986，頁 304）等。
34. 雖此處「思理」為 reasoning 之對應詞，但以嚴復之用法，「思理」、「理想」恐難有絕對區分。如其曾言「欲解決此問題，則不可不明思想之用。夫格物致知之事，非必上智，亦非必學者乃克為之」〈論今日教育應以物理科學為當務之急〉，載於王棊（1986，頁 280），即可巧妙以「思想」，而使「思理」、「理想」有所聯繫。
35. 〈論今日教育應以物理科學為當務之急〉，載於王棊（1986，頁 279）。
36. 〈京師大學堂譯書局章程〉，載於王棊（1986，頁 130）。
37. 〈原強〉（修訂稿），載於王棊（1986，頁 17）。嚴復此言，除名學外，亦包括數學。
38. 雖本文係著重於嚴復之「語言名實觀」，然「社會名實觀」亦為嚴復之重要論述。嚴復認為中國積弱不振，其部分原因，在於不審名實。例如嚴復曾言當時所鑄銅元，「名實相去已多」，而假計學家之界說曰：「文明國之泉幣，其名實必相副」〈論銅元充斥病國病民不可不急籌挽救之術〉，載於王棊（1986，頁 180）。當時中國辦洋務，興西學，但混淆其名，不察其理，故而僅得其形，未得其實，知其富強，不知其何以富強。在民間，為民智奔陋，在朝廷，則為苟且其政，害於其事。嚴復深究其源：「吾中國之處今日，其常憂於無救，而卒為棕黑二種之續者，病在自黜聰明，不察理實已耳」〈《原富》按語〉，載於王棊（1986，頁 886），且「晚近世言變法者，大抵不揣其本，而欲支節為之，及其無功，輒自詫怪」〈與《外交報》主人書〉，載於王棊（1986，頁 560）。唯有除此不察名實之病，方能富強精進：「使神州黃人而但知尚實，則其種之榮華，其國之盛大，雖聚五洲之壓力以沮吾之進步，亦不能矣」〈論今日教育應以物理科學為當務之急〉，載於王棊（1986，頁 282）。
39. 此處之「科學」，相當於西方啟蒙話語中之「科學探究」（scientific inquiry）。
40. 《政治講義》，載於王棊（1986，頁 1247）。
41. 《政治講義》，載於王棊（1986，頁 1285）。
42. 〈《穆勒名學》按語〉，載於王棊（1986，頁 1031）。
43. 嚴復曾論「必先為之律令名義，而後可以喻人」〈與梁啟超書〉，載於王棊（1986，頁 516），所言「律令名義」，即為「界說」。嚴復另著有〈界說五例〉載於王棊（1986，頁 95-96）。
44. 《政治講義》，載於王棊（1986，頁 1285）。
45. 《政治講義》，載於王棊（1986，頁 1285-86）。
46. 〈《群己權界論》譯凡例〉，載於王棊（1986，頁 133）。
47. 其他原因，例如雅、俗之考量。嚴復曾言：「理之精者不能載以粗獷之詞，而情之正者不可達以鄙倍之氣。……若徒為近俗之辭，以取便市井鄉僻之不學，此於文界，乃所謂陵遲，非革命也」〈與梁啟超書〉，載於王棊（1986，頁 516）。一般認為此說係受當時桐城派「雅潔」文風影響，但高惠群、烏傳袞（1992，頁 39-52）認為嚴復文風非限於桐城一派。另，嚴復亦引西方諸子為其「淵雅」文體背書：「方培根、奈端、斯比訥查諸公著書時，所用者皆拉體諾文字，其不用國語者，以為俚淺不足載道故也」

- 〈與《外交報》主人書〉，載於王棫（1986，頁 562）。
- 48.《政治講義》，載於王棫（1986，頁 1284）。
- 49.〈《天演論》譯例言〉，載於王棫（1986，頁 1322）。
- 50.〈《穆勒名學》按語〉，載於王棫（1986，頁 1038）。
- 51.〈《群己權界論》譯凡例〉，載於王棫（1986，頁 133）。
52. 嚴復此案語所引培因之言，係轉引自穆勒書中註釋，見 Mill (1895, p. 24)；培因原書可見 Bain (1870, p. 172)。嚴復以譯事多案語而著稱，但此例可知其案語，亦見有與其譯文相同之「譯述」（夾譯夾述）性。另一轉引培因之例，可見《穆勒名學》（頁 23）；Mill (1895, p. 30)。另，此處培因「蓋界說之事」等語，與原文尚合："Moreover, the methods of definition are baffled for want of sufficient community to ground upon. There is no quality uniformly present in the cases where it is applied, and uniformly absent where it is not applied; hence, the definer would have to employ largely the license of striking off existing applications, and taking in new ones."
53. 指當時俗稱自由，大抵有三義：「一，以國之獨立自主不受強者牽掣干涉為自由。此義傳之最古，於史傳詩歌中最多見。二，以政府之對國民有責任者為自由。在古有是，方今亦然。歐洲君民之爭，無非為此。故曰自由如樹，必流血灌溉而後長成。三，以限制政府之治權為自由。此則散見於一切事之中，如云宗教自由，貿易自由，報章自由，婚姻自由，結會自由，皆此類矣」《政治講義》，載於王棫（1986，頁 1289-1290）。
- 54.〈論今日教育應以物理科學為當務之急〉，載於王棫（1986，頁 282）。
- 55.〈與梁啟超書〉，載於王棫（1986，頁 519）。
- 56.《政治講義》，載於王棫（1986，頁 1260）。
57. 為 political 之誤。經濟學，英語原稱為「政治經濟」（political economy），後改稱「經濟學」（economics）。
- 58.〈與梁啟超書〉，載於王棫（1986，頁 517）。
59. 嚴復常於其自創譯詞後，加註「俗呼」、「俗稱」、「俗翻」、「東譯」（即日譯詞）等，如「泉市，俗呼根銀」，「曲線，俗稱拋物線」，「『內籀』東譯謂之『歸納』」等。參見周光慶、劉璋（1996，頁 90）。
- 60.〈《群己權界論》譯凡例〉，載於王棫（1986，頁 132）。
- 61.〈《天演論》譯例言〉，載於王棫（1986，頁 1322）。
- 62.〈與梁啟超書〉，載於王棫（1986，頁 516）。
- 63.〈《群學肄言》譯餘贅語〉，載於王棫（1986，頁 126）。
64. 此處「會通」，為 generalization。
- 65.〈西學門徑功用〉，載於王棫（1986，頁 93）。另可參見《名學淺說》第十七章「論察觀試驗二術」（Observation and experiment）、第十八章「論事變先後及因果」（

- Antecedents and causes of events)、第十九章「論類異見同術」(Discovery of agreement) 嚴復譯(1966, 頁 99-109); Jevons (1926, pp. 89-97)。
- 66.〈與梁啟超書〉, 載於王栻(1986, 頁 518-519)。
- 67.〈《天演論》譯例言〉, 載於王栻(1986, 頁 1322)。
68. 例如「菩薩」, 為「菩提薩埵」(巴利文 *bodhisatta*; 梵文 *bodhisattva*) 之略, 又作「菩提索埵」、「覺有情」、「道眾生」、「大道心成眾生」、「大覺有情」、「高士」、「大士」等譯。
69. 嚴復著譯, 常論及佛教。例如:「吾讀佛書, 考其名義, 其涵闕深博, 既若此矣, 況居今而言科學之事哉」〈《普通百科新大詞典》序〉, 載於王栻(1986, 頁 277)。
- 70.〈《普通百科新大詞典》序〉, 載於王栻(1986, 頁 277)。
- 71.〈《穆勒名學》按語〉, 載於王栻(1986, 頁 1027-1028)。
- 72.「清淨之理」, 赫胥黎原文為 *pure reason* 《天演論》, 載於王栻(1986, 頁 1388); Huxley (1894, p. 74)。
- 73.「阿德門」, 梵文為 *ātman*, 有「呼吸」、「靈魂」、「自我」等義。於印度教中,「阿德門」係與「婆羅門」(*brahmā*; 或譯為「梵天」)相對,「婆羅門」則為宇宙創起之因, 終極之至理。印度教中, 即有「梵我合一」思想。
74. 嚴復以「道」、「性」為此格義者, 係因赫胥黎原文探討古希臘斯多葛學派所稱「自然/性」(Nature), 包括宇宙之「道」(the 'Nature' of the cosmos) 與人類之「性」(the 'Nature' of man [sic]), 而人「性」中最高、最具支配性之官能, 即為「純理性」(*pure reason*) 《天演論》, 載於王栻(1986, 頁 1388-1389); Huxley (1894, pp. 74-75); 此處反映原文之多義性。另, 嚴復曾對王安石《傳神自贊》之詩(「我與丹青兩幻身, 世間流轉會成塵。但知此物非他物, 莫問今人猶昔人」), 批曰:「此物即耶教所謂靈魂, 佛家所謂元妙、明性, 哲家所謂真我」載於王栻(1986, 頁 1166)。
75. 嚴復此說, 雖用以釋名學, 但亦有道家之印跡。「道通為一」, 可見於老子「有無異名, 而道通為一」(《道德經·章一》), 莊子亦有「道通為一」之說(《莊子·齊物論》)。「類異觀同」, 則類於「自其異者視之, 肝膽楚越也; 自其同者視之, 萬物皆一也」(《莊子·德充符》)。「異名」云者, 見於老子「此兩者, 同出而異名」(指「無」、「有」而言; 《道德經·章一》)。
76. 漢語之「道」, 與西語之 *logos*, 均巧妙將「言」與「道」合而為一。在西方基督宗教中, *logos* 亦可作「上帝聖言」(Word of God) 或「道成肉身」(*incarnation*) 之譯。
- 77.〈續論英國憲政兩權未嘗分立〉, 載於王栻(1986, 頁 232)。
78. 此後譯文為「淨不可以色聲味觸接。可以色聲味觸接者, 附淨發現, 謂之曰應、曰名。應、名云者, 諸有為法, 變動不居, 不主故常者也。宇宙有大淨曰婆羅門, 而即為舊教之號, 其分賦人人之淨曰阿德門。二者本為同物, 特在人者, 每為氣稟所拘, 官骸為囿, 而嗜欲哀樂之感, 又叢而為其一生之幻妄, 於是乎本然之體, 乃有不可復識者矣。幻妄既指以為真, 故阿德門纏縛沉淪, 回轉生死, 而未由自拔。明哲悟其然也, 曰: 身世既皆幻妄, 而凡困苦謬辱之事, 又皆生於自為之私, 則

何如斷絕由緣，破其初地之為得乎？於是則絕聖棄智，懲忿窒欲，求所謂超生死而出輪回者，此其道無他，自吾黨觀之，直不游於天演之中，不從事於物競之紛綸已耳」《天演論》，載於王棻（1986，頁1373）。嚴復此段翻譯，大致符合原文：「The earlier forms of Indian philosophy agreed with those prevalent in our own times, in supposing the existence of a permanent reality, or 'substance,' beneath the shifting series of phenomena, whether of matter or of mind. The substance of the cosmos was 'Brahma,' that of the individual man 'Atman'; and the latter was separated from the former only, if I may so speak, by its phenomenal envelope, by the casing of sensations, thoughts and desires, pleasures and pains, which make up the illusive phantasmagoria of life. This the ignorant take for reality; their 'Atman' therefore remains eternally imprisoned in delusions, bound by the fetters of desire and scourged by the whip of misery. But the man who has attained enlightenment sees that the apparent reality is mere illusion, or, as was said a couple of thousand years later, that there is nothing good nor bad but thinking makes it so. If the cosmos "is just and of our pleasant vices makes instruments to scourge us," it would seem that the only way to escape from our heritage of evil is to destroy that fountain of desire whence our vices flow; to refuse any longer to be the instruments of the evolutionary process, and withdraw from the struggle for existence.」（Huxley, 1894, p. 63）。此處列出原文，旨欲說明此段中文並非嚴復自行演義。所欲強調者，為嚴復附會格義之舉，可能受佛經翻譯影響，亦可能受西方影響。如赫胥黎於本段，即將「西方哲學」與「印度哲學」二者為連類格義。並於他處，據以推演「婆羅門」即可視同「邏各斯」（Huxley, 1894, p. 108），以「邏各斯」格「婆羅門」之義。

79. 〈《習語辭典集錄》序〉，載於王棻（1986，頁359）。
80. 《政治講義》，載於王棻（1986，頁1243）。
81. 東西古今哲學、宗教等，常見有「心」、「物」之辨。
82. 〈原強〉（修訂稿），載於王棻（1986，頁29）。
83. 例如，嚴復曾以西哲或時代新視野，評點《老子》、《莊子》、《王荊公詩》、《古文辭類纂》等，賦與格致新詮，灌注時代新意。其評語內容，處處可見格義附會之舉。見載於王棻（1986，頁1075-1239）。
84. 嚴復於《名學淺說》第十九章「論類異見同術」，在耶氏原文「於差異之中，而得其所必同者焉」之結論後，亦參合己見，以此證《易》，曰：「聖人有以見天下之會通，而行其典禮，此之謂也」（1966，頁106）。
85. 〈原強〉（修訂稿），載於王棻（1986，頁29）。
86. 嚴復所稱「試驗」，英文為 experiment。自培根以降，即多有主張此「科學探究」之法者，如穆勒之「實驗邏輯」（experimental logic）等。
87. 〈《普通百科新大詞典》序〉，載於王棻（1986，頁276-277）。
88. 此法，即如同儒、釋、道之語彙合流與思想會通，而成就中華三教傳統。例如《牟子》以儒、道釋佛。依其詮解，佛家之「道」，即蘊含儒家之人「道」，以及道家之天「道」（任繼愈，2009，頁212-213）。

- 89.〈譯《群學肄言》自序〉、〈《群學肄言》譯餘贅語〉，載於王杖（1986，頁123、126）。
- 90.〈與汪康年書〉，載於王杖（1986，頁507）；〈天演論〉，載於王杖（1986，頁1325）。
- 91.〈《穆勒名學》按語〉，載於王杖（1986，頁1028）。

參考文獻

- 王宏志（2007）。重釋「信達雅」——論嚴復的翻譯理論。載於重釋「信達雅」——20世紀中國翻譯研究（頁87-120）。北京：清華大學。
- 王杖（主編）（1986）。嚴復集（共五冊）。北京：中華書局。
- 王蘧常（1970）。嚴幾道年譜。臺北：大西洋圖書。
- 任繼愈（主編）（1985）。中國佛教史（第一卷）。北京：中國社會科學。
- 吳建林（2004）。論嚴復於《原富》內經濟類名詞之翻譯手法及其所譯名詞之消亡。未出版碩士論文，私立輔仁大學翻譯學研究所，台北。
- 李志強（2008）。先秦和古希臘語言觀研究。北京：學苑。
- 沈蘇儒（2000）。論信達雅：嚴復翻譯理論研究（初版）。台北：臺灣商務。
- 卓加真（2009）。譯事楷模與修辭：從修辭學的角度談嚴復的翻譯準則。廣譯：語言、文學、與文化翻譯，2，頁43-59。
- 周光慶、劉璋（1996）。漢語與中國新文化啟蒙。台北：東大。
- 金岳霖（講述）、倪鼎夫（整理）（2005）。金岳霖解讀《穆勒名學》：紀念金先生誕辰110週年。北京：中國社會科學。
- 孫應祥、皮後鋒（編）（2004）。《嚴復集》補編，福州：福建人民。
- 袁暉、宗廷虎（主編）（1995）。漢語修辭學史。太原：山西人民。
- 高辛勇（2008）。修辭學與文學閱讀。香港：天地圖書。
- 高惠群、烏傳袞（1992）。翻譯家嚴復傳論。上海：上海外語教育。
- 高聖兵（2008）。Logic漢譯研究——跨文化翻譯中的「格義」、視域融合與接受。上海：上海譯文。
- 陳永國（主編）（2005）。翻譯與後現代性。北京：中國人民大學。
- 陳光磊、王俊衡（2001）。中國修辭學通史：先秦兩漢魏晉南北朝卷。長春：吉林教育。
- 鄔昆如（譯）（1972）。莊子與古希臘哲學中的道。台北：臺灣中華書局。
- 劉正琰、高名凱、麥永乾、史有為（編）（1984）。漢語外來詞詞典。上海：上海辭書。
- 鄭子瑜（1996）。中國修辭學的變遷。台北：書林。
- 鄭奠、譚全基（編）（1984）。古漢語修辭學資料彙編。台北：明文。
- 韓江洪（2006）。嚴復話語系統與近代中國文化轉型。上海：上海譯文。

- 嚴復（譯）（1966）。耶方斯（著）。**名學淺說**。台北：臺灣商務。
- 嚴復（譯）（1971）。穆勒（著）。**穆勒名學**。台北：臺灣商務。
- Aristotle (1988). The rhetoric. In T. W. Benson & M. H. Prosser (Eds.), & R. C. Jebb (Trans.), *Readings in classical rhetoric* (pp. 53-62). Davis, CA: Hermagoras. (Original work published c.330BCE).
- Bacon, F. (1955a). The advancement of learning. In H. G. Dick (Ed.), *Selected writings of Francis Bacon* (pp. 157-392). New York: Random House.
- Bacon, F. (1955b). The new organon. In H. G. Dick (Ed.), *Selected writings of Francis Bacon* (pp. 453-540). New York: Random House.
- Bain, A. (1867). *English composition and rhetoric* (American ed., rev.). New York: D. Appleton and Co.
- Bain, A. (1870). *Logic (vol. II)*. London: Longmans, Green, Reader, & Dyer.
- Benson, T. W., & Prosser, M. H. (1988). *Reading in classical rhetoric*. Davis, CA: Hermagoras.
- Bizzell, P., & Herzberg, B. (1990). *The rhetorical tradition: Readings from classical times to the present*. Boston: Bedford Books.
- Cicero (1988). De oratore. In T. W. Benson & M. H. Prosser (Eds.), E. W. Sutton & H. Rackham (Trans.), *Readings in Classical Rhetoric* (pp. 91-107). Davis, CA: Hermagoras Press. (Original work published 55BCE).
- Herrick, J. A. (2009). *The history and theory of rhetoric: An introduction* (4th ed.). Boston: Pearson.
- Huxley, T. H. (1894). *Evolution and ethics, and other essays*. London: Macmillan and Co.
- Jevons, W. S. (1926). *Science primers: Logic* (1st ed.). London: Macmillan and Co.
- Locke, J. (1990). An essay concerning human understanding. In P. Bizzell & B. Herzberg (Eds.), *The rhetorical tradition: Readings from classical times to the present* (pp. 699-710). Boston: Bedford Books.
- Liu, L. H. (1995). *Translingual practice: Literature, national culture, and translated modernity—China, 1900-1937*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lu, X. (1998). *Rhetoric in ancient China, fifth to third century B.C.E.: A comparison with classical Greek rhetoric*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Mill, J. S. (1895). *A system of logic, ratiocinative and inductive: Being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation* (People's ed.). London: Longmans, Green, and Co.
- Plato (1988a). Gorgias. In T. W. Benson & M. H. Prosser (Eds.), & W. R. M. Lamb (Trans.), *Readings in classical rhetoric* (pp. 3-21). Davis, CA: Hermagoras. (Original

- work published c.386BCE).
- Plato (1988b). Phaedrus. In T. W. Benson & M. H. Prosser (Eds.), & H. N. Fowler (Trans.), *Readings in classical rhetoric* (pp. 22-42). Davis, CA: Hermagoras. (Original work published c.370BCE).
- Quintilian (1988). *Institutio oratoria*. In T. W. Benson & M. H. Prosser (Eds.), & H. E. Butler (Trans.), *Readings in classical rhetoric* (pp. 116-132). Davis, CA: Hermagoras Press. (Original work published c.92-95).
- Ramus, P. (1990). Arguments in rhetoric against Quintilian. In P. Bizzell & B. Herzberg (Eds.), *The rhetorical tradition: Readings from classical times to the present* (pp. 563-583). Boston: Bedford Books.
- Richards, J. (2008). *Rhetoric*. London: Routledge.
- Rousseau, J.-J. (1986). Essay on the origin of languages in which something is said about melody and musical imitation. In V. Gourevitch (Ed., Trans., and Annotated), *The first and second discourses, together with the replies to critics, and essay on the origin of languages* (pp. 239-295). New York: Harper and Row. (Original work published 1781).
- Smith, A. (1983). Lectures on rhetoric and belles lettres. In J. C. Bryce (Ed.), *Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith, IV*. Oxford: Oxford University Press.
- Spencer, H. (1898). *Philosophy of style*. New York: D. Appleton and Company.