一个启蒙者的怀疑与矛盾：严复晚年思想演变

作为近代中国最著名的启蒙思想家之一，严复的思想贡献向来受到学术界的重视。只是由于近代中国急剧的政治变动，导致社会展的实际进程并没有按照严复的预想前迸，甚至在某些方面与严复的设计刚好相反。社会发展出乎思想家的预料，思想家的理论贡献在实用价值上便不能不引起人们的怀疑。特别是由于严复在其晚年并不愿追随与自己的思想见解不相吻合的“新潮流”，从而使学术界对其晚年思想演变的意义评估甚低，或以为“严复宣传的西学打了败仗”； 或以为严复一生的心理路程由早年的“全盘西化”逐渐过渡到“中西折衷”，并最终演化成“反本复古”，“以发扬光大中国儒家哲学的孔孟为主，对于西方的文化几乎完全否定”； 更由于严复晚年提倡尊孔，提倡读经，甚至倡言帝制复辟之必要，所有这些莫名其妙的言辞，都增加了人们对其晚年思想演变真实意义的理解困难，于是便有学者断定严复已由先进的启蒙思想家蜕化为“顽固反动的瘉埜老人”。

如果以成败论英雄的话，严复晚年的思想演变诚如前列诸家所分析的那样，在相当程度上背离了自己早年的辉煌历史，而沦为近代中国具有典型意义的守旧人物。但是，如果结合严复所处的特殊社会条件，特别是他思想演变的内在理路，我们便不难发现晚年的严复并不能以“顽固反动”的概念简单评定。

1

传统的评论在谈到严复晚年的时候，一个最大的困惑就是严复对西方文化态度的变化，即严复先前不遗余力地介绍西方文化，在短短的十几年里译了那么多西方名著，何以到了晚年一反常态，鼓吹中国文化，而对西方文化的价值则持一种保留和怀疑态度？

在一定范围来说，这种现象确实存在。严复在其早年的译作以及那些充满激情的政论文章中，确曾对西方文化表示过相当的尊重和欢呼，确曾认为救中国之道别无他途，唯有恭恭敬敬地学习西方才是明智的选择。用他自己的话说，那就是，“盖谋国之方，莫善于转祸而为福，而人臣之罪，莫大于苟利而自私。夫士生今日，不睹西洋富强之效者，无目者也。谓不讲富强，而中国自可以安；谓不用西洋之术，而富强可自致；谓用西洋之术，无俟于通达时务之真人才，皆非狂易失心之人不为此。” 中国人只有切实把握、运用了西方文化，才能真正拯中国于水火之中，才能真正恢复中华民族在世界民族之林中应有的地位。

不过，即使在严复对西方文化最倾心、最渴慕的那些岁月里，他也几乎从来没有相信过西方文化是放之四海而皆准的真理，是解决中国问题的唯一良药，具有万能钥匙的意义。因此，从一开始，严复就不是无条件地鼓吹西方文化救中国，更没有真正主张过“全盘西化”。恰恰相反，他在一定程度上意识到西方文化价值的有限性。或许正是基于之考虑，严复在介绍西方思想文化时的侧重点，自始至终一直放在如何建构中国未来的合理社会。也就是说，如何取西方之长，补中国之短这一关键问题上。他指出：“彼西洋者，无法与法并用而皆有以胜我者也。自其自由、平等观之，则捐忌讳，去烦苛，决壅敝，人人得以行其意，申其言，上下之势不相悬，君不甚尊，民不甚贱，而联若一体者，是无法之胜也。……且其为事也，又一一皆本之学术；其为学术也，又一一求之实事实理，层累阶级，以造于至大至精之域，盖寡一事焉可坐论而不可起行者也。推求其故，盖彼以自由为体，以民主为用。” 自由、民主是一个合理社会的必备条件，西方国家具备了这些条件，因而强盛；中国尚不具备这些条件，因而衰落。

这样说，是否意味着严复主张“全盘西化”，尽弃其学而学焉？回答只能是否定的。因为，即使在严复最热心地介绍西方文化的时候，他也并未对中国文化持全盘杏定的态度。他认为，以自由、平等为标志的西方文化，“苟扼要而谈，不外于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公而已。斯二者，与中国理道初无异也。顾彼行之而常通，吾行之而常病者，则自由不自由异耳。”换言之，西方学术文化在根本点上与中国自古以来圣圣相传的道理并无本质差别，只是由于中国向来不具备“真自由”的内外在条件，而使中国古来的那些道理没有能够得到有效的贯彻执行，但这决不意味着中国道理劣于西方。更不意味着中国道理应当全盘抛弃。严复写道：“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，专以侍人及物而言。而西人自由，则于及物之中，而实寓所以存我者也。自由既异，于是群异丛然以生。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，西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文；而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。若斯之伦，举有与中国之理相抗，以并存于两间，而吾实未敢遽分其优绌也。”岂止优绌未敢遽分，这段平实的描述文字中实际上也多少透露出严复对中西文化的根本态度，那就是寸有所长，尺有所短。中国人在接受西方文化的同时，不应完全无视中国“四千年文物声明。”

正是出于对中西社会与学术文化的这种深沉理解，严复在向国人介绍西方文化时从未忘记结合中国国情有条件地吸收与接纳。即使是他最向往的自由、平等之说，他也不认为应当无条件地接受。他强调，“乃至即英、法诸先进之国言之，而其中持平等民权之政论者，亦仅居其大半。卢梭氏之《民约》，洛克氏之《政书》，驳其说以为徒长乱阶者，岂止一二人哉!夫泰西之民，人怀国家思想，文明程度若甚高矣，其行民权之说，尚迟而且难如此，公等试思，是四万万者为何如民乎?” 在严复看来，西方的学术文化固然有许多优长之处，但当社会发展的某一阶段尚不具备运用这种“优长”学说的条件时而强行运用，并不能获得积极的结果，往往会“徒长乱阶”。反观中国社会，严复并不认为已经成熟到全盘承受西方文化的阶段。因此，他在向国人介绍那些令人耳目一新的西方学说时，一是侧重于介绍那些足以使中国能够承受得了的内容，一是在介绍某项新学说时，及时提出这种学说可能产生的负面效应。如他在译介《天演论》之后，就担忧国人可能会群起而效之，产生某种不必要的负作用，于是又着手翻译《群学肄言》，以弥补《天演论》某些理论上的不足或不妥贴。他说：“时局至此，当日维新之徒，大抵无所逃责。仆虽心知其危，故《天演论》既出之后，即以《群学肄言》继之，意欲锋气者稍为持重，不幸风云已成，而朝宁举措乖谬。” 因此，可以说，这种有拣择、有条件地吸收西方文化的主张，并不是严复晚年的新发现，而是其早年一以贯之的基本主张。

不过，由于戊戌维新运动之后中国政治局势的急剧变动，历史发展的实际进程已远远出乎严复的预料，甚至在许多方面与严复的期望刚好相反。正是在这样一种特殊的历史背景下，我们看到，严复的晚年虽然对西方文化的根本态度并没有改变，但他毕竟更多地强调了西方文化可能给中国带来的消极后果。

实在说来，晚年严复对西方文化的进步内容依然一往情深，依然认为有许多东西值得中国人效法，即使仅从救国保种的立场言之，也当如此。中国学术既不发达，日本既资西法而强盛，言下之意，严复并不反对向西方学习，并没有从倾心于西方学术文化而转变到反对西方文化的立场上。因此当辜鸿铭无条件地反对西方文化时，严复在肯定其合理的一面的同时，也指出其明显的不足。严复说：“辜鸿铭议论稍有惊俗，然亦不无理想，不可抹杀，渠生平极恨西学，以为专言功利，致人类涂炭。鄙意深以为然。至其訾天演学说，则坐不能平情以听达尔文诸家学说，又不悟如今日德人所言天演。以攻战为利器之说，其义刚与原书相反。西人如沙立佩等已详辩之，以此訾达尔文、赫胥黎诸公，诸公所不受也。” 于此可见，严复对西方文化的价值并没有完全抹杀，而是以公平的心态给予其合理的地位。

至于严复晚年对西方文化的批判，特别是最受人们责难的那篇《民约平议》，虽然对西方文化特别是卢梭的思想持一种极为严厉的批评态度，但这并不意味着严复从西学的立场上有丝毫倒退，更不意味着他所宣传的西学打了败仗。因为第一，严复从未倾心于卢梭，他精神上的任何一个西方导师如斯宾塞、赫胥黎、穆勒和甄克思也从未无条件地赞成过卢梭。 第二，如前所述，严复对西方文化从来没有主张过全盘承受，他虽然承认中国人素来缺乏自由、平等的思想观念，认为解决中国问题的根本道路至少应当包括引进、吸收自由、平等、民权的思想，但从一开始，严复似乎就对“庸俗的卢梭主义”表示反感，证据之一便是他在介绍《天演论》之后紧接着介绍《群学肄言》和《群己权界论》，以期“学者必明乎己与群之权界，而后自繇(由)之说乃可用耳。” 换言之，严复从未承认自由、平等的绝对意义与价值，只是在肯定秩序与理性的前提下强调自由、平等的合理意义。

而且，如果从《民约平议》的文本来观察，严复对自由、平等概念的辨析与重新阐释，其真实本意并不在于否认自由、平等在中国进一步发展的意义，而是基于当时中国社会现实的思考，是“以药社会之迷信”， 在某种程度上说，带有纠偏补正的意义。他所思考的重心，不在于反对自由与平等，而是如何使自由、平等与秩序、理性能处于一个适当的地位，“夫言自由而日趋于放恣，言平等而在在反于事实之发生，此真无益，而智者之所不事也。自不佞言，今之所急者，非自由也，而在人人减损自由，而以利国善群为职志。至于平等，本法律而言之，诚为平国要素，而见于出占投票之时。然须知国有疑问，以多数定其从违，要亦出于法之不得已。福利与否，必视其公民之程度为何如。往往一众之专横，其危险压制，更甚于独夫，而亦未必遂为专者之利。”

在一定意义上说，民主、自由、平等并不是人类历史上最好的东西，如果运用不当，它所导致的多数人专制、社会失序等现象给人类带来的灾难可能更甚于独夫。当中国人经历了自由、民主、平等等欧风美雨的熏染之后，冷静地思考秩序、理性与强权等旧有问题，不是顺理成章的结果吗?尤其值得指出的是，严复晚年对西方文化的重新思考，不仅更坚定了他早年有条件地吸收西方文化的主张，而且在一定程度上对“五四”一代思想家对这些问题的思考，乃至中国马克思主义的诞生及其组织方式，都具有相当重要的启迪意义。李大钊对精英政治的追求，陈独秀对民主有限性的阐述， 以及青年毛泽东的胸襟与抱负，都或多或少与严复晚年的思考有相同或相似之处。

2

严复晚年对西方文化的态度已如前述，耶么，与此相关的对中国文化的态度又怎样呢？严复是否如传统的评论所说的那样，已义无反顾地投入到中国传统文化的怀抱了呢？

原则上说，晚年的严复对中国传统文化的评析与其早年相比，并没有发生根本性的变化，或许由于其前后期的思考重点不同，因而从表面上看似乎给人一种过于肯定中国传统文化现代价值的错觉。比如他说：“鄙人行年将近古稀，窃尝究观哲理，以为耐久无弊，尚是孔子之书。四书五经，故（固）是最富矿藏，惟须改用新式机器发掘淘炼而已；其次则莫如读史，当留心细察古今社会异同之点。古人好读前四史，亦其文字耳。若研究人心政俗之变，则赵宋一代历史，最宜究心。中国所以成于今日现象者，为善为恶，姑不具论，而为宋人治所造就什八九，可断言。” 这里虽然对中国文化特别是儒家思想给予较高的评价，但其以新式机器发掘淘炼以及对赵宋历史观感的言外之意，不都正足以表明他对中国传统文化并没有主张无条件地承继，而需持一种分析、批评的态度吗？

传统的评论强调严复晚年投入传统文化的怀抱，论据之一是他积极提倡早孔读经，反对新文化运动，尤其是陈独秀、胡适等人倡言的白话文运动。确实，严复出于对中西文化的深刻理解，在某种程度上对全盘西化的思想倾向甚为反感，他既不认为西方文化是解救人类当前面临的困境的唯一灵丹妙药，固然也不会主张落后的民族在规划自己的未来蓝图时采取民族虚无主义的态度，全部抛弃自己的民族文化。他明确期望中国新一代青年学子出洋留学，“学得一宗科学，回来正及壮年，正好为国兴业。然甚愿勿沾太重洋气，而将中国旧有教化文明概行抹杀也。”因为他从自己的生命历程中深切地认识到：“不佞垂老，亲见脂那七年之民国与欧罗巴四年亙古未有之血战，觉彼族三做到百年之之进化，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。此不独吾言为然，即泰西有思想人亦渐觉其为如此矣。”

如此概括西方文化的全部价值，自然是一种过于偏激的态度，然而当我们结合中国普遍存在着的对西方文化的盲目崇拜，特别是当我们冷静分析严复对中西文化的全部态度时，我们也不能不承认严复晚年对中国传统文化现代价值的认识有其合理的一面。诚如他自己所说的那样：“往闻吾国腐儒议论谓：‘孔子之道必有大行人类之时。’心窃以为妄语。乃今听欧美通人议论，渐复同此，彼中研究中土文化之学者，亦日益加众，学会书楼不一而足，其宝贵中国美术者，蚁聚蜂屯，价值千百往时，即此可知天下潮流之所趋矣。” 既然连西方人都在重新估价中国传统文化的现代意义，那么作为中国人对中国传统文化的意义还有什么值得怀疑的呢？

正是基于这样一种思考，严复才积极提倡“尊孔读经”，也只有从这样一种文化背景中来考察，才能真正明了严复所提倡的尊孔读经的真实意义。他说：“我辈生为中国人民，不可荒经蔑古，固不待深言而可知。盖不独教化道德，中国之所以为中国者，以经为之本原。乃至世变大异，革故鼎新之秋，似可以尽反古昔矣。然其总之大义，亦必求之于经而有所合，而后反之人心而安，始有以号召天下。” 在严复看来，西方的科学技术固为中国传统文化中的弱项，中国向西方积极学习科学技术并没有值得怀疑之处。但平心而论，中国文化也有西方文化所不及之点，特别是中国文化对人类的终极关怀、对人格的理想追求等人文主义思想，虽不能说已经涵盖了西方文化的全部内容，然至少西方文化中所提出的这些人文主义思想的命题，在中国文化特别是儒家传统经典中已有类似的表述。因此，严复认为，中国人在向西方学习的同时，不应该实际上也不可能数典忘祖，完全抛弃自己的文化传统，而应该给中国传统文化予以现代性的阐释，使之完成现代化的转化。

传统文化作为历史上的存在，它对现代人的生活有着深且远的影响力。如何给传统文化赋予现代意义，确实是发展中国家走向现代化过程中必须正视的一个课题。发达国家已经成功的的经验显示，它们在实现现代化的过程中并没有忘记自己的传统文化，相反，它们一个最为突出的特征是通过长期不懈地张扬自己的传统文化和文化传统，强化自己民族的凝聚力，从而较为顺利地完成由传统社会向现代社会的转变。严复晚年对中国传统文化的思考，无疑是看到了西方国家的成功经验以及文化传统的多元性、可塑性，因而更多地强调了传统文化的分析与继承。从这个意义上来理解，严复晚年对中国文化的认知就不仅仅具有现实意义，“愈趋愈接近现实”， 而且具有相当的理论价值，有助于从理论上彻底辨明传统与现代之间的内在联系。

但必须指出的是，严复的这种认识在当时，在他个人的思想深处，尚处于一种不明晰、不自觉的水平上。换言之，他的这种认识主要地不是基于对传统文化内在价位的深沉思考，而是基于西方文化中的“唯科学主义”及工具主义所遭遇到的一系列失败与困境的残酷现实。正是这些失败与困境促使他重新思考传统文化的意义，并最终导致他认定传统文化有部分值得继承与弘扬的内容。然而由于他的这种思考尚处在不明晰的阶段，因此他并没有断然否认学习西方的必要性，更没有断然肯定中国文化的全部。实际上，他的思想仍处于传统与现代的两难困境之中。他曾颇为含糊地说：“读经自应别立一科，而所占时间不宜过多，宁可少读，不宜删节，亦不必悉求领悟；至于嘉言懿行，可另列修身课本之中，与读经不妨分为两事，盖前者所以严古尊圣，而后者所以达用适时。宗法之入军国社会，当循途渐近，任天演之自然，不宜以人力强为迁变，如敬宗收族固矣，而不宜使子弟习于依赖；孝亲敬长固矣，而不宜使耄耋之人，沮子孙之发达。今夫慈善事业，行之不解其道，则济人者或至于害人。西哲如斯宾塞等，论之熟矣，顾今日慈善之事犹不废也。士生蜕化时代，一切事殆莫不然，依乎天理，执西用中，无一定死法，止于至善而已!” 虽然强调中国传统文化的现代价值，但并未敢遽然认定全盘承继这份精神遗产，犹豫彷徨中所透露出的依然是有拣择的批评的态度。

严复既不敢遽然认定中国传统文化的全部价值，因而我们看到，他所提倡的尊孔读经，所倡言的“用以保持吾国四五千载圣圣相传之纲纪彝伦道德文章于不坠”等等， 除了表面上具有一种浓厚的复古主义倾向外，在实质上则与当时甚为流行的复古主义情绪有着原则区别，正所谓中国知识分子“以复古为革新”的文化传统在新的历史条件下的运用。 他主张：“寒家子女少时，皆在家塾，先治中文，经传古文，亦无不读，非不知辞奥义深，非小学生所能了解，然如祖父容颜，总须令其见过，至其人治性情学识，自然须俟年长，乃能相喻。四子、五经亦然。依皆上流人不可不读之书，此时不妨先教讽诵，能解则解，不能解置之，俟年长学问深时，再行理会，有合不可。且幼年讽诵，亦是研练记性；研练记性，亦教育中最要事也。（若少时不肯盲读一过，则终身与之枘凿，徐而理之，殆无其事。）至于从事西文西学，极早须十五六方始，此后中文，则听子弟随地自修可耳。惟如是办法，子弟须天分稍佳，教师亦须稍勤，方能收效。否则，于旧学终嫌浅薄，其须改良与否，正不敢言也。” 这里与其说严复读经的主张是一种文化复古，不如说他是为了“用吾古以翕收之以诚吾大”，因为他清楚地意识到：“古不能以徒存也，使古而徒存，则其效将至于不之存。” 如果不能与时变化，任何复古的努力以及文化保守主义的想法都是注定要失败的。

3

基于对中西文化的认知，严复在政治上固然一以贯之地反对全盘西化，反对按照西方的政治模式机械地运用。他认为，中国的政治体制、政治结构固然有许许多多不尽人意的地方，西方的政治模式固然有其优良之处，但中西政制差异之所在，主要的不是基于人为的涉及，而是千百年来中西国民依其固有而不可更易的国情而自然形成的。

于是，在辛亥革命之前，严复虽然热情地宣传天演哲学，倡导变法图强，对中国旧有的君主专制政体以及中国传统文化不尽人意的地方也进行过深刻的揭露与批判，但从根本点上，严复并不认为中国的未来发展应该导向西方的道路。他在译介孟德斯鸠《法意》一书时指出：“夫一国之制，其公且善，不可以为一人治功，故其恶且虐也，亦不可以为一人之罪，虽有桀纣，彼亦承其制之末流，以行其暴，顾与其国上下同游天演之中，所不克以自拔者则一而已矣。贤者暏其危亡，思有以变之，则彼为上者之难，与在下者之难，又不能以寸也，必有至圣之德，辅之以高世之才，因缘际会，幸乃有成。不然，且无所为而可矣。吾观孟氏此书，不独可以警专制之君也，亦有以戒霸朝之民。呜呼！法固不可以不变，而变法岂易言哉！岂易言哉！” 换言之，严复不反对中国变法革新的必要性，只是对这种变法革新持谨慎稳重的态度，尤当民族危机日趋沉重的当口，他更反对一味走极端去模仿西方。因为经验告诉他，“将之之国，处处皆走极端。波兰前史，可以殷鉴。人人自诡救国，实人人皆抱薪厝火之夫，他日及之后知，履之后艰，虽痛苦流涕，戟指呵詈其所崇拜盲从之人，亦已晚矣。”

然而，历史发展的实际进程并没有按照严复的设计而前进，甚至恰好与严复的期望相反，1911年的辛亥革命将严复的幻想化为泡影。因此，他必须面对现实，重新思索中国的未来前途。

当辛亥革命爆发之初，严复确曾一度感到困惑与不安，并对自己先前的主张产生过某种程度上的怀疑。但为时不久，他就明确地意识到清王朝只能成为历史的记忆，中国的未来发展只能另觅新的道路。“收拾人心之事，此时在皇室已晚，在内阁行之未迟。” 于是，他期望内阁大臣袁世觊出来收拾残局，恢复秩序，重建和平。为此，他不避险危，于炮火纷飞中只身前往武昌会见黎元洪，显然负有重要的调解使命。

尽管辛亥革命所导致的民生共和并不是严复的理想，但在中华民国最初的日子里，他并没有过于反对这次革命。他甚至期望中国能以这次革命为转机，重新规划未来蓝图。然而不幸的是，由于这次革命来势之迅猛，加上领导层的不成熟，致使秩序迟迟难以恢复，中国的前途依然无望。只是到了这个时候，严复又逐渐地开始重新认定自己原来的政治主张，“以不佞私见言之，天下仍须定于专制。不然，则秩序恢复之不能，尚何富强之可跂乎？旧清政府，去如刍狗，不足重陈，而应运之才，不知生于何地，以云隐忧，真可忧耳！” 他指出：“中国前途，诚未可知，顾其大患在士习凡猥，而上无循名责实之政。齐之强以管仲，秦之起以商公，其他若申不害、赵奢、李悝、吴起，降而诸葛武侯、王景略，唐之姚崇，明之张太岳，凡为强效，大抵皆任法者也。而中国乃以情胜，驯是不改，岂有豸乎?” 期望中国有真正的强人出来，并依法恢复秩序。

到了宋案及二次革命之后，严复逐渐感到这种期望仍然难以成为事实，于是他开始从根本上怀疑中国实行民主共和的可能性，并由此认定民主共和并不合乎中国国情。“诸公所以醉心于他族者，约而言之，什八九皆其物质文明已耳。不知畴国种之阶级，要必以国性民质为先，而形而下者非所重也。中国之国兴民质，根源盛大，岂可厚诬。……其国兴民质所受成于先圣先王数千年之陶熔渐渍者，有以为之基也。须知四万万黄人，要为天壤一大物，故其始动也，其为进必缓，其呈形甚微，至于成行，乃不可御。而亦已是故，其结果也，数十百年之牵变，必不敌数千载之遗传。使吾民所受于古者而无可言，则吾国虽有百华盛顿，千拿破仑，万亿卢梭以为之革命巨子，犹将无益于存亡之数。” 怀疑由于“国性民质”的根本不合，在民主政体下的强人政治并不能从根本上解决中国问题。

在严复看来，既然“共和国体，非吾种所宜”， 既然“吾国形势程度习惯，于共和实无一合”， 那么知错必改，由共和改回到君主政体也就在情理之中了。不过，他也清楚地知道，帝制复辟事关重大，虽然从理论上说，君主制较共和制更合乎当时的中国国情，但当时机尚不成熟时贸然实行，也不可能起到什么积极效果。他指出：“复辟之议甚佳，而为民党、洋学生所反对。辛亥尚可行，今持此议，非外交中有绝大助力，不敢必也。” 虽然，“现在一线生机，存于复辟，然其事又极危险，使此而败，后来只有内讧瓜分，为必至之结果，大抵历史极重大事，其为此为彼，皆有天意存焉，诚非吾辈所能预论者耳。” 于此可见聪明如严复者也陷入进退两难的境地。

从理论上，严复不疑帝制复辟的必然性与合理性，但从实践上，严复又深知或预感到帝制复辟难以成功。正是这种矛盾的心理状态导致严复既不愿主动参与筹安会的活动，又不愿主动公开申明与筹安会的真实关系。当此时，他把一切希望寄托在不可知的“天意”上，寄托在一种侥幸的机会上。“故吾辈于其国体，一时尚难断定。大抵独裁新倾之际，一时舆论潮热，自是趋向极端，而亦共和为职志；数时之后，见不可行，然后折中，定为立宪之君主。此都是鄙意，由其历史国情推测如此，不敢谓便成事实也。”

可惜的是，严复的这种愿望又未能变成事实，不仅袁世凯的帝制复辟以失败告终，而且张勋拥立的宣统复辟更为短命。经过此番痛苦的经历，严复似乎更加认定他的渐进的改良主义主张，“始知世间一切法，举皆有弊，而福利多寡，仍以民德民智高下为归。使其德、智果高，将不徒新法可行，即旧法亦何尝遂病。想吾国经此番苦痛之后，当亦废然而群知所致力矣。” 回顾住事，“老境侵寻”的严复愈加感到中国的未来是应当揉合中西之长，即使人物，也应当是“虽皆各具新识，然皆游于旧法之中，行检一无可议”之人。“百方思量，总觉二三十年中，无太平希望。羸病余生，旦暮入地，暏兹世运，惟有伤心无穷而已。” “总之，鄙人自始洎终，终不以共和为中华宜采之治体，尝以主张其制者，为四万万众之罪人，九幽十八重，不足容其魂魄。然今之所苦，在虽欲不为共和民而不可能，则亦如来谕所云，惟有坐视迁流，任其所之而已。”

当回顾这些年已经发生的事实的责任时，严复认为：“吾国原是极好清平世界，外交失败，其过亦不尽在兵。自光、宣间，当路目光不远，亦不悟中西情势大殊，僴然主张练兵，提倡尚武，而当日所集合者，依然是‘以不义之夫，执杀人之器’，此吾国所以由赜赜大乱，而万劫不复也。” 基于此种思考，严复不禁想起当年翻译《群学肄言》等书的动机，更加相信“社会进化则有分功易事，相待为存之局。” 任何不顾及社会后果的一揽子解决主张都不是中国未来发展的正常道路，因此，在他生命的最后时刻，仍然不忘叮嘱国人：“须知中国不灭，旧法可损益，必不可叛。” 愈加坚信有选择地损益旧法才是中国发展的正常道路。遗憾的是，严复积毕生经验而获得的这一认识如同他一生中的一系列主张一样，并没有引起国人的应有重视，中国之船仍在急风暴雨中颠簸前进。