

從演化論探析嚴復型危機感的意理結構

郭 正 昭

- | | |
|----------------|---------------|
| 一 引言 | 五 嚴復思想的羣體意識 |
| 二 嚴譯「天演論」的內在動機 | 六 嚴復型危機感的意理結構 |
| 三 嚴復思想的危機觀念 | 七 餘論 |
| 四 嚴復思想的綜合性質 | |

一 引 言

在中國近代思想史上，嚴復可謂一代宗師。他在清末民初之間，譯介了一系列十九世紀西洋人文社會科學的重要名著，開啓了那個世代國人對西學，尤其是西方傳統的倫理、民主與科學思潮的基本認識，對民國以後中國社會文化的變遷和發展，產生了極其深遠的影響。

關於嚴復的傳記，迄今已出版且較完整而深刻的著作，首推周振甫「嚴復思想述評」、①王忭「嚴復傳」②及史華茲 (Benjamin Schwartz) 「尋求富強——嚴復與西方」。^③這三本傳記的作者，各代表一種世代，各有其思想背景，亦即各自表現一種歷史視野和評判的極限。其中史氏從西方社會文化思想源流的脈絡中，謹嚴而精密地闡釋了嚴復的思想本質，允推為成功之作。

本文主題，旨在探析嚴復思想中危機感的意理結構，而於上述三書中某些彷彿曖昧或曲解之處，亦擬有所廓清。本文論述的資料基礎，主要依據為嚴復的四篇論文：「論世變之亟」、「原強」、「關韓」、「救亡決論」，與三部譯著：「天演論」、「羣學肄言」、「社會通論」，並旁及相關之參考文獻。

中日甲午戰後，中國知識界一項主要發展，乃是社會演化論思想的輸入、瀰漫

① 此據民國五十三年九月，臺北中華書局版。

② 王忭為左派學者，多偏頗之見。本書原出版於一九五七年，其後經過修訂，於一九七六年七月重版。

③ 本書全名：In Search of Wealth and Power-Yen Fu and the West: Western Thought in Chinese Perspective，一九六四年由美國哈佛大學出版。

與衝擊，以及其後中國知識份子對該一思潮的普遍承受與近乎狂熱的崇信。這一現象持續幾達四十年之久（1895~1937），直迄廿世紀卅年代，中國抗日戰爭爆發前夕，國內外中文報刊，幾觸目即見「物競天擇，優勝劣敗」的論調；演化論生物學術語，一時成為傳誦的口頭禪，而各種介紹演化論的書刊廣告，更層出不窮。我們幾乎可以說，自嚴復發表「原強」，並譯刊「天演論」，直迄「社會史論戰」，四十年間，因為演化論思想廣涵的籠罩力的支配和影響，中國社會文化的變遷，或曾出現一個所謂「達爾文主義」的時代。而這一時代，乃顯然以嚴復開其端緒，因此，嚴復思想本質及其意理結構的探討，自有其特殊的重要性。

周振甫在其「嚴復思想述評」一書中，劃分嚴復一生思想成長和變遷的歷程為三個階段：「全盤西化」、「中西折衷」與「反本復古」，從而論定其思想本質是由早年的激進而趨向晚年的保守。^④王枋則以階級決定論之觀點，批判嚴復晚年復古的傾向，並推論致此的原因，主要乃嚴復思想「中了庸俗進化論（即社會達爾文主義）的毒害。」^⑤

史華茲於上述二家之見似未表同意。他認為嚴復竟其一生，始終維持一個中心意旨，思想本質是一貫的。史氏指陳：嚴復早期翻譯「天演論」的案語中，既明顯地讚揚傳統的思想，而晚年種種「保守」的言論表現，也一貫基於他富強的價值觀。^⑥史氏論證，或較周、王二氏之見解為博洽。但細按史氏的論證前提，則其所闡釋的西化觀點，基本上尚有亟待商榷之處。本文即擬以該一觀點之辯駁為導引，進而申論並確立對嚴復思想本質與意理結構的解析。

根據徐高阮在其探討「嚴復型的權威主義」一文中的闡釋，史著「尋求富強——嚴復與西方」一書的中心要旨，就是指出：嚴復晚年明顯的政治保守趨向的根源，應在他早期帶着自由與激進的思想裏找，而他的早期思想裏的權威主義因素，又可以判定是從西方來的，不是從中國舊思想來的。再進一步說，不只是早期的嚴復受了西方——西方一個時期的一個學派（社會達爾文主義）——的影響，甚至於晚期的權威主義趨向明顯的嚴復，也還依舊守住西方的觀念，並沒有轉向中國的傳統。^⑦

④ 散見於「嚴復思想述評」各章中，尤據第四篇「三期思想的批評」，頁三四三至三五四。

⑤ 見王枋「嚴復傳」，頁一三九。

⑥ 見 *In Search of Wealth and Power—Yen Fu and the West, III. Declaration of Principles* 一章。此一基本觀點，為本書論證之主題。

⑦ 參見徐高阮：「嚴復型的權威主義及同時代人對此型思想之批評」，「故宮文獻」第一卷第三期，頁十一。

史著一貫地注意估量嚴復思想的西方根源和西化本質，而一再強調斯賓塞（Herbert Spencer）對嚴復啓導性的重要地位。史氏援據嚴復自述的一段話，來說明嚴復在一八八一年研讀斯氏「羣學肄言」一書，從此即服膺斯氏的思想，而為其後一切發展的張本。^⑧ 斯賓塞的思想到了嚴復，儘管經過了巧妙的變形，但卻不能就說是一種單純的曲解，而可能是嚴復發掘了斯賓塞學說中，某些隱晦而不規則的特徵。^⑨ 因此，史華茲乃肯定地說：嚴復的保守傾向「也許有氣質上的根源，還是依着一種最嚴格的邏輯，從他所擁護的個別的西方觀念來的」，^⑩ 亦即從斯賓塞式的社會達爾文主義的思想架構中衍生而來的。從這一前提推論，史氏所闡述的西化觀點，便接觸到一項史實真象的爭執，亦即本文所要辯駁的第一個主題了。

二 嚴譯「天演論」的內在動機

嚴復於甲午戰爭歸結到中國失敗後的一年（即一八九五，光緒二十一年），在天津「直報」發表了四篇警世的時論：「論世變之亟」、「原強」、「救亡決論」、「關韓」。^⑪ 又譯赫胥黎（Thomas Huxley）的「演化與倫理」（*Evolution and Ethics*），於一八九八年（光緒二十四年）正式出版。赫胥黎是反對斯賓塞式的社會達爾文主義的。他這部演講集的宗旨，乃要維護人類倫理價值，避免產生一種「進化的倫理」，明顯地為批駁斯賓塞的論調而立說的。嚴復深悉赫胥黎與斯賓塞的思想是彼此尖銳對立的事實，因此他在譯本序文裏明白說赫胥黎此書的本旨，只是救「斯賓塞任天為治的末流」，^⑫ 而在譯本附加的按語中，他又努力為斯賓塞辯護。這一錯綜的現象便產生了一項意理上的矛盾和困惑。究竟嚴復是服膺斯賓塞的「社會演化論」呢？還是信守赫胥黎的「倫理價值觀」呢？

縱觀「天演論」譯本中的按語，固屢見嚴復援據斯賓塞的觀念來反駁赫胥黎的理論。最嚴厲的例證之一是批評「制私」一節，赫氏在這一節闡揚「羣道」而闢斥「自營」：

「自營甚者必侈於自由。自由侈則侵，侵則爭，爭則羣渙，羣渙則人道所恃以

⑧ Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass., 1964), p. 33.

⑨ Benjamin Schwartz, *op. cit.*, p. 80.

⑩ Benjamin Schwartz, *op. cit.*, p. 84.

⑪ 四篇均經增刪重刊於「時務報」，前三篇收入侯官嚴氏叢刊（光緒二十九年）；四篇均見「嚴幾道詩文鈔」。

⑫ 見「天演論」，「譯天演論自序」，頁三。

爲存者去，故曰『自營大行，羣道息而人種滅也。』然而天地之性，物之最能爲羣者，又莫人若。如是則其所受於天，必有以制此自營者，夫而後有羣之效也。……感通之機，人所甚異於禽獸者也。感通之機神，斯羣之道立矣。大抵人居羣中，自有識知以來，他人所爲，常衡以我之好惡。我所爲作，亦考之他人之毀譽。凡人與已之一言一行，皆與好惡毀譽相附而不可離。及其久也，乃不能作一念焉，而無好惡毀譽之別，由是而有是非，亦由是而有羞惡。人心常德，皆本之能相感通而後有，於是是心之中，常有物焉以爲之宰，字曰『天良』。『天良』者，保羣之主，所以制自營之私，不使過用以敗羣者也。」^⑬

嚴復在按語中，則批評赫胥黎的「保羣之論」，是「執其末以齊其本」，「有倒果爲因之病」。嚴復說：

「赫胥黎保羣之論，可謂辨矣。然其謂羣道由人心善相感而立，則有倒果爲因之病，又不可不知也。蓋人之由散入羣，原爲安利，其始正與禽獸下生等耳，初非由感通而立也。夫既以羣爲安利，則天演之事，將使能羣者存，不羣者滅；善羣者存，不善羣者滅。善羣者何？善相感通者是。然則善相感通之德，乃天擇以後之事，非其始之卽如是也。其始豈無不善相感通者，經物競之烈，亡矣，不可見矣。赫胥黎執其末以齊其本，此其言羣理，所以不若斯賓塞氏之密也。」^⑭

嚴復又在「最旨」一節，援據斯賓塞「物競」之說來貶抑赫胥黎「人治」的理論。赫胥黎的觀點是：

「人擇之術，可行諸草木禽獸之中，斷不可用諸人羣之內。姑無論智之不足恃也，就令足恃，亦將使惻隱仁愛之風衰，而其羣以渙。且充其類而言，凡卹罷癯養殘疾之政，皆與其治相舛而不行，直至醫藥治療之學可廢，而男女之合，亦將如會聚特牲之爲，而隳夫婦之倫而後可。狹隘酷烈之法深，而慈惠哀憐之意少，數傳之後，風俗遂成，斯羣之善否不可知，而所恃以相維相保之天良，其有存者不其寡歟？故曰：人擇求強，而其效適以得弱。蓋過庶之患，難圖如此。雖然，今者天下非一家也，五洲之民非一種也。物競之水深火烈，時平則隱於通商庀工之中，世變則發於戰伐縱衡之際。是中天擇之效，所眷而存者云何？羣道所因以進退者奚若？國家將安所恃而有立於物競之餘？」^⑮

^⑬ 見「天演論」上導言十三「制私」，頁三十一至三十二。

^⑭ 同上，按語，頁三十二。

^⑮ 同上，導言十五「最旨」，頁三十六。

嚴復在按語中，引申斯賓塞的「體合論」（即「適應論」）說：

「赫胥黎氏是書大指，以物競為亂源，而人治終窮於過庶。此其持論，所以與斯賓塞氏大相逕庭，而謂太平為無是物也。斯賓塞則謂事遲速不可知，而人道必成於邗治。其言曰（生學天演第十三篇論人類究竟）：今若據前事以推將來，則知一羣治化將開，其民必庶，始也以猛獸毒蟲為患，庶則此患先祛。然而種分壤據，民之相殘，不啻毒蟲猛獸也。至合種成國，則此患又滅，而轉患孳乳之寢多，羣而不足，大爭起矣。使當此之時，民之性情知能，一如其溯，則其死率，當與民數作正比例。其不為正比例者，必其食裕也。而食之所以裕者，又必其相為生養之事進而後能。於此見天演之所以陶鎔民生，與民生之自為體合。（物自變其形，能以合所遇之境，天演家謂之體合）。體合者，進化之祕機也。……斯賓塞之言如此，自其說出，論化之士十八九宗之。計學家柏捷特著格致治平相關論，多取其說。夫種下者多子而子夭，種貴者少子而子壽。此天演公例，自草木蟲魚，以至人類，所隨地可察者。斯賓氏之說，豈不然哉。」^{①⑥}

上述僅就「天演論」按語，略舉二例，或可概見嚴復確有服膺斯賓塞式「社會演化論」的傾向。但是，倘若根據這些跡象，便論定嚴復反對赫胥黎的整個「倫理觀」，則顯然有所偏頗而失諸武斷（請參見本文以下論述各節）。

我們必須回到史華茲的見解。嚴復既然服膺斯賓塞，他又深悉赫胥黎的思想基礎是反斯賓塞的，其著書目的乃在「救斯賓塞任天為治之末流」，則嚴復翻譯「天演論」，其動機背景的複雜性，便值得更深一層地加以探討了。

細按史華茲對這一問題的解釋，可歸納為兩點：一、為嚴復在「天演論」按語中坦然自道，而為史華茲所特意強調的理由：因斯氏「綜合哲學」等鉅著，「為論數十萬言，……其文繁衍奧博，不可猝譯。」^{①⑦}二、為赫胥黎用詩意的、倫理的文字，描寫了自然的過程，恰好便利了嚴復把進化論大旨介紹給中國人。嚴復套用了赫氏的倫理觀，並說「其中所論，與吾古人有甚合者，且於自強保種之事，反復三致意焉。」^{①⑧}如此將西方思想用中國傳統方式來解釋，自更易為保守的中國人所接受。^{①⑨}

根據同理，彷彿亦可解釋何以嚴復不翻譯生物演化的正宗達爾文的「物種原始

^{①⑥} 同上，按語，頁三十六至三十九。

^{①⑦} 同上，導言二「廣義」，按語，頁六。

^{①⑧} 同上，「譯天演論自序」，頁三。

^{①⑨} Benjamin Schwartz, op. cit, pp. 99-100.

論」。因為該書篇幅雖不如斯賓塞「綜合哲學」一書之浩繁，但亦長達四百餘頁，而且立論均以生物學為根據，涉及專門的生物知識，如該書第九章，即全部分析混種動植物的生殖能力等高度專門性的問題，則以嚴復的科學訓練背景，尚不足以勝任生物學專著的翻譯。而赫胥黎的「天演論」只有七十餘頁（嚴譯商務刊本共計百頁，其中約三分之一為嚴復附加之按語），而且是比較通俗，近乎人生哲理性的著作，在嚴復看來翻譯該書乃簡易而得心應手。況且該書發表於一八九三至一八九四年間，自有切近新穎之感，乃更啓發嚴復翻譯的動機。

我們並不排除上述諸種原因的解釋，也承認史華茲兩點分析的合理性。斯賓塞的哲學，乃是英國工業主義的產物。他思想的科學成分——「能量」以及「演化論」的觀念，肇源於早期水利技術與人口原理的觀察，並非直接來自達爾文或華萊士的生物演化學說。他建構的「綜合哲學」，乃取材於萊耶爾的「地質學原理」、拉馬克的「生物發展論學說」、馮巴爾（Von Bear）的「胚胎學法則」、考烈芮基（Coleridge）的「宇宙進化論」、霍治京（Thomas Hodgskin）的「無政府主義」、「反穀物條例聯盟的放任原則」、馬爾薩斯「人口論」的悲觀預測，以及能量不滅的物質理論。他的宇宙觀幾乎綜合了西方生物學對生命過程的研究與物理學對自然結構的分析的兩大闡釋傳統，而以最新的知識發現結合成一貫性結構。^①不僅篇幅浩繁，而且內涵艱深龐雜，「不可猝譯」。嚴復的自白，自非謙虛之辭，當可採信。

但是我們並不覺得據此即可認同史華茲的結論。史氏的一個整體性的基本觀點是：嚴復服膺斯賓塞宗教、倫理、社會的理論，因其學說自成一體系，完密無缺。所謂「以天演自然言化，著書造論，貫天地人而一理之。」此理可運用在「農商工兵語言文學之間」。^②嚴復瞭解斯賓塞綜合哲學的奧義，又對其一元宇宙論深信不疑，乃以此做為救時弊及觀物相的準則。赫胥黎的觀點與此不相契合，自然為嚴復所駁斥了。^③

以下我們將以資料的及邏輯的雙重實證基礎，分就幾個層次，澄清上述的曲解，並全面提出對嚴復思想本質與意理結構的分析和闡釋。

三 嚴復思想的危機觀念

要透澈地探討嚴復翻譯「天演論」的內在動機，最直接的方法之一，乃嚴格就

^① Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, (Beacon Press, Boston, 1971), pp. 35-36. 另參見 J. Bronowski, *The Ascent of man*, (Little, Brown and Company, Boston, 1973), P. 291.

^② 見「天演論」，「譯天演論自序」，頁二。

^③ Benjamin Schwartz, *op. cit.*, p. 101.

「天演論」譯本的結構問題，進行審查。我們發現嚴復的翻譯方法，並非他自己所標榜「信、達、雅」三個境界那樣單純。嚴復文筆的典雅，誠如吳汝綸所說「乃駸駸與晚周諸子相上下」。但就「信」的標準，亦即精確一端而言，嚴復是不忠於赫胥黎原著的，此不僅在附加按語中顯得突出，即從譯文對照中更多跡象。^②因此，嚴復所從事的是改寫，是再創作，是文化的整合，而非普通的譯述。倘若我們以深入體會的方法去仔細研讀嚴譯赫胥黎的「天演論」及斯賓塞的「羣學肄言」，則其感受是判然分明的。後者為智性之分析，冷靜而客觀；但「天演論」則是生命力投入而全神貫注，且意趣交融的。原著者與翻譯者之間的境界幾難辨識了。

由「天演論」譯本的首句開始，即不是赫胥黎在講話，而是嚴復本人在描寫赫氏的居住環境：

「赫胥黎獨處一室之中，在英倫之南，背山而面野。檻外諸境，歷歷如在几下。乃懸想二千年前，當羅馬大將愷徹未到時，此間有何景物？計惟有天造草昧，人功未施。其藉徵人境者，不過幾處荒墳，散見坡陀起伏間，而灌木叢林，蒙茸山麓，未經刪治如今日者，則無疑也。」^③

倘若持與原文對照，則這段文字均為嚴復的敘述，而非描寫赫胥黎的懸想，且原文含有一種謹慎精確的科學論證的精神，而這一精神的品質，則為嚴譯的典雅的意味，以及感傷的藝術氣氛所掩沒，所取代了。

以這樣對照的方法類推，我們更可發現一個基本的分野，即原文描寫物競的過程比較抽象而客觀，但嚴復的譯文則充滿了主觀的情感，且帶有憂鬱和悲觀的危機意識。原文重點為「自存種族」(an average population maintained itself)，而嚴復則做了情緒化的鋪張，而強調悲哀的「無止息的鬪爭」(unceasing struggle)：

「憔悴孤虛，旋生旋滅。苑枯頃刻，莫可究詳。是離離者亦各盡天能，以自存種族而已。數畝之內，戰事熾然。疆者後亡，弱者先絕。年年歲歲，偏有留

^② 夏志清在其“A History of Modern Chinese Fiction”一書中有相當精到的批評。見該書頁五。又參見田默迪：「嚴復天演論的翻譯之研究與檢討」，「哲學與文化月刊」第二卷第九期，民國六十四年六月，臺北。

^③ 見「天演論」，導言—「察變」，頁一。原文：It may be safely assumed that, two thousand years ago, before Caesar set foot in northern Britain, the whole country-side visible from the windows of the room in which I write, was in what is called the state of nature. Except it may be, by raising a few sepulchral mounds, such as those which still, here and there, break the flowing countours of the downs, man's hands had made no mark upon it, and the thin veil of vegetation which overspread the broad-backed hights and the shelving sides of the coombs was unaffected by his industry.” 參見 T. H. Huxley, Evolution and Ethics and Other Essays, (New York, D. Appleton, 1901).

遺。未知始自何年，更不知止於何代。苟人事不施於其間，則莽莽榛榛。長此互相吞併，混逐蔓延而已。而詰之者誰耶？」^{②⑤}

從原文與譯文的精細對照中，我們發現赫胥黎有關科學方面的問題，如科學的範圍、科學的價值、科學的本質及其確實性等問題，嚴復大部份都沒有翻譯。特別是原著在「導言二」、「導言三」、「論一」、「論十五」、「論十七」諸段中，很精確地闡明過去宇宙論與現代宇宙論在本質上的區別，並且赫胥黎很明確地表示，科學並不能解決所有的問題，科學只能解決宇宙現象界的部份問題，故科學的貢獻仍是相當有限的。對於這些深刻的見解，嚴復譯本有意或無意地加以忽略了。這些跡象固然可歸因於中文為非分析性的語言，而與中國思想家講求體會、領悟，而很少注重理智的分析的傾向有關。^{②⑥}但是，嚴復盡可能用具體語言，並慣於使用傳統的術語和典故，且擴大原文的範圍，而介紹其時代與歷史背景，其主要的意向顯然不是學術性的，而是政治性的。嚴復的目的要藉「物競」、「天擇」、「優勝」、「劣敗」的演化原理，來反映他深潛的危機意識。他把「演化」(Evolution)一詞譯為「進化」，亦隱含此意，即所謂：「蓋傷吾土之不競，憂炎黃數千年之種族，將遂無以自存，而惕惕焉欲進之以人治。」這一點表達得最清晰的是下列一段話：

「嗟夫，物類之生乳者至多，存者至寡，存亡之間，間不容髮。其種愈下，其存彌難，此不僅物然而已。墨、澳二洲，其中土人日益蕭瑟，此豈必度劉媵割之而後然哉！資生之物所加多者有限，有術者既多取之而豐，無具者自少取焉而畜。豐者近昌，畜者鄰滅。此洞識知微之士，所為驚心動魄，於保羣進化之圖，而知徒高睨大談於夷夏軒輊之間者，為深無益於事實也。」^{②⑦}

嚴復其實所最縈心的是：「外種闖入，新競更起，往往年月以後，舊種漸涇，新種迭盛」^{②⑧}的淘汰現象，他傳述了一則動人的故事：

「天演之說，若更以墾荒之事喻之，其理將愈明而易見。今設英倫有數十百民，以本國人滿，謀生之艱，發願前往新地開墾，滿載一舟。到澳洲南島達斯

②⑤ 同上，頁一。原文：“One year with another, an average population, the floating balance of the unceasing struggle for existence among the indigenous plants, maintained itself. It is was little to be doubted that an essentially similar state of nature prevailed, in this region, for many thousand years before the coming of Caesar; and there is no assignable reason for denying that it might continue to exist through an equally prolonged futurity, except for the intervention of man.”

②⑥ 參見田默迪：「嚴復天演論的翻譯之研究與檢討」。

②⑦ 見「天演論」上，導言二「趨異」按語，頁十一。

②⑧ 同上，導言四「人為」，頁十三。

馬尼亞所（澳大利亞南有小島）。棄船登陸，耳目所觸，水土動植，種種族類，寒燥燥濕，皆與英國大異，莫有同者。此數十百民者，筆路縷，闢草萊，烈山澤，驅其猛獸蟲蛇，不使與人爭土，百里之周，居然城邑矣。更爲之播英之禾，藝英之果，致英之犬羊牛馬，使之遊且字於其中。於是百里之內，與百里之外，不獨民種迥殊，動植之倫，亦以大異。凡此皆人之所爲，而非天之所設也。故其事與前喻之園林，雖大小相懸，而其理則一。顧人事立矣，而其土之天行自若也，物競又自若也。以一朝之人事，闖然出於數千萬年天行之中，以與之相抗，或小勝而僅存，或大勝而日闕，抑或負焉以泯而無遺，則一以此數十百民之人事何如爲斷。使其通力合作，而常以公利爲期，養生送死之事備，而有以安其身；推選賞罰之約明，而有以平其氣；則不數十百年，可以蔚然成國，而土著之種產民物，凡可以馴而服者，皆得漸化相安，轉爲吾用。設此數十百民情窳鹵莽，愚闇不仁，相友相助之不能，轉而糜精力於相伐，則客主之勢既殊，彼舊種者，得因以爲利，滅亡之禍，且暮間耳！即所與偕來之禾稼果蔬牛羊，或以無所託庇而消亡，或入焉而與舊者俱化。不數十年，將徒見山高而水深，而墾荒之事廢矣！此即謂不知自致於最宜，用不爲天之所擇，可也。」²⁹

以這個故事來印證中國的處境；則「中國廿餘口之租界，英人處其中者，多不逾千，少不及百，而制度釐然，隱若敵國矣！吾聞粵民走南洋非洲者，所在以億計，然終不免爲人臧獲被驅斥也。」³⁰這不正是「優勝劣敗」的危亡徵兆嗎？所以吳汝綸序謂「天演論」說：「嚴子之譯是書，不惟自傳其文而已。蓋謂赫胥黎氏以人持天，以人治之日新，衛其種族之說，其義富，其辭危，使讀焉者愴焉知變，於國論殆有助乎！」³¹

從嚴復譯本的特徵，我們幾乎可以歸納出一個論斷：即嚴復之所以選擇赫胥黎的「演化與倫理」，其內在的深潛而基本的動機，乃因該書真正迎合了嚴復痛切的危機意識與當時中國時代處境的特殊需要。嚴復進一步還估計到純自然的淘汰理論，也與中國傳統仁道精神不相容，不像赫胥黎的書中所提倡的倫理觀念之切近符合中國文化思想的基本信仰。嚴復可以說完全是在危機意識的精神基礎上翻譯「天演論」的。赫胥黎在原著的「導言」中，一開始便描述了萬物莫不有物競天擇的殘

²⁹ 同上，導言七「善敗」，頁十九。

³⁰ 同上，導言七「善敗」按語，頁二十。

³¹ 同上，吳汝綸序，頁二。

酷現象，所以要有求存之道，才能獨免於滅亡。他繼而提出所有動植物均有變遷，會適應生活環境而生衍繁殖，但是在求生存的激烈過程中，便有天擇的考驗而此生彼滅。人爲的力量可征服自然，但稍一鬆懈，便如荒廢之良園，立即爲自然所湮滅。在殘酷的競爭中，善良優秀者倘若稍微怠惰，亦難免遭遇敗亡的命運。譬如英人之墾荒澳洲南部的塔斯馬尼亞島，幾經艱辛探險開拓，才可立足成功，而一旦自滿不羣，便會甚至於爲土人所絕滅。這個故事正間接地反映了中國當時的嚴重處境和隱憂：中國本是一片良園，中國人也是一羣善良優秀者。但是他們卻「徒高睨大談於夷夏軒輊之間」，自滿自大，固步自封，遂不能適應危機四伏的變動時代。外在的客觀環境是「外種闖入，新競更起」，且「舊種漸湮，新種迭盛」；而內在的主觀處境又是「惰窳鹵莽，愚闇不仁，相友相助之不能，轉而糜精力於相伐」，如此「滅亡之禍，旦暮間耳！」中國人必須自我覺悟，切實講求富強的自救之道了。而赫胥黎恰好提出了應付這種滅亡危機的應變的方法，即是他所謂「羣道」、「人爲」(Human action)與「人治」(Horticultural process)，也即是以倫理控制的方法，充分發揚每個人「克己」的意志力，將一切「智」、「德」、「體」，以及一切合羣的力量，集中起來去抗衡天然淘汰的公例，以建立一個道德崇高的社會，使生存於該一社會者均爲「至善者」(best)，而非「最適者」(fittest)。這一點頗適合中國儒家傳統的倫理信仰，也銜接了當時中國智識份子的危機意識和應變的期待。

四 嚴復思想的綜合性質

論證了嚴復的危機意識，我們擬進一步剖析他思想的綜合性質。

嚴復於光緒廿一年（一八九五）發表了四篇論文，其中以「原強」一文最重要，因爲他在該文中全面提出了自己的救國理論。嚴復首先以警世的語調介紹了達爾文與斯賓塞：

「今之扼腕奮矜，講西學、談洋務者，亦知近五十年來，西人所孜孜勤求，近之可以保身治生，遠之可以經國利民之一大事乎？達爾文者，英之講動植之學者也，承其家學，少之時周歷寰瀛，凡殊品詭質之草木禽魚，袞集甚富，窮精眇慮，垂數十年，而著一書曰物種探原。自其書出，歐美二洲，幾於家有其書，而泰西之學術政教，一時斐變。論者謂達氏之學，其一新耳目，更革心思，甚於牛頓氏之格致天算，殆非虛言。其書謂物類繁殊，始惟一本，其降而日異者，大抵以牽天繫地之不同，與夫生理之常趨於迥異，洎源遠流分，遂闕絕相懸，不可復一。然而此皆後天之事，因其自然，馴致如是，而非太始生理之本然也。其書之二篇爲尤著，西洋綴聞之士，皆能言之，論理之家，撫爲口

實；其一篇曰物競，又其一曰天擇。……動植如此，民人亦然。民人者，固動物之一類也。達氏總有生之物，標其宗旨，論其大凡如此。至其證闡明確，釐然有當於人心，則非親見其書者，莫能信也。此所謂天演之學，言生物之道者也。」^②

接着介紹斯賓塞的「社會演化論」，而強調其「羣學」：

「斯賓塞亦英產也，與達氏同時，其書於達氏之物种探源為早出，則宗天演之術，以大闡人倫治化之事，號其學曰羣學，猶荀卿言人之貴於禽獸者，以能羣也，故曰羣學。夫民相生相養，易事通功，推以至於刑政禮樂之大，皆自能羣之性以生。又用近今格致之理術，以發揮修齊治平之事，精深微渺，繁富奧殫，其論一事持一說，必根據理極，引其端至真之原，究其極於不遁之效。於五洲殊種，由狃榛蠻夷，以至著號開明之國，揮斥旁推，什九罄盡；而於一國盛衰強弱之故，民德醇離合散之由，則尤三致意焉。殫畢生之精力，五十年而著述之事始蒞，其宗旨盡於第一書，名曰「第一義諦」，通天地人禽獸昆蟲草木以為言，以求其會通之一理，始於一氣，演成萬物；繼乃論生學心學之理，而要其歸於羣學焉。夫亦可謂美備也已！」^③

嚴復譯「天演論」，並不局限於介紹赫胥黎的倫理觀。正如其論文「原強」，他在按語中把達爾文與斯賓塞一併勾劃出來。例如「天演論」導言一的按語，便是演化論學說在西方發展過程的一篇極扼要的介紹：

「物競天擇二義，發於英人達爾文。達著物种由來一書，以考論世間動植類所以繁殊之故。先是言生理者，皆主異物分造之說。近今百年格物諸家，稍疑古說之不可通。如法人蘭麻克、爵弗來，德人方拔、萬俾爾，英人威里士、格蘭特、斯賓塞爾、倭恩、赫胥黎，皆生學名家，先後間出，目治手營，窮探審論。知有生之物，始於同，終於異，造物立其一本，以大力運之，而萬類之所以底於如是者，咸其自己而已，無所謂創造者也。然其說未大行也。至咸豐九年，達氏書出，衆論翕然。自茲厥後，歐、美二洲治生學者，大抵宗達氏，而廿事日闢，掘地開山，多得古禽獸遺蛻，其種已滅，為今所無。於是蟲魚禽互獸人之間，銜接迤演之物，日以漸密，而達氏之言乃愈有徵。故赫胥黎謂古者以大地為靜居天中，而日月星辰，拱繞周流，以地為主。自歌白尼出，乃知地本行星，系日而運。古者以人類為首出庶物，肖天而生，與萬物絕異。自達爾

② 「嚴幾道文鈔」第一卷「原強」，頁二十四至二十六。文海出版社，臺北。

③ 同上，頁二十六至二十九。

文出，知人爲天演中一境，且演且進，來者方將，而教宗搏土之說，必不可信。蓋自有歌白尼而後天學明，亦自有達爾文而後生理確也。斯賓塞爾者，與達爾同時，亦本天演著天人會通論，舉天地人形氣心性動植之事而一貫之，其說尤爲精闢宏富。其第一書開宗明義，集格致之大成，以發明天演之旨；第二書以天演言生學；第三書以天演言性靈；第四書以天演言羣理；最後第五書，乃考道德之本源，明政教之條貫，而以保種進化之公例要術終焉。嗚乎，歐洲自有生民以來，無此作也。」^⑭

從上述引證的文獻看來，嚴復特意推崇斯賓塞之傾向至爲明顯，但是倘若據此即謂他完全服膺斯賓塞之學說，則有待商榷。以「天演論」之中譯爲例，他在本文中固多肯定赫胥黎倫理觀的語調，既在按語中似亦未嘗表現出完全堅持斯賓塞學說的意圖，且對「社會演化論」的觀念有信守不變之跡象。他甚至在某些主要問題的評估上，闡揚赫胥黎的見解，以補救斯賓塞理論的偏失。茲舉數例如下：

「天演論」導言八「烏託邦」一節，嚴復在譯文中所刻意強調的概念，幾乎遠超越了原文：「夫以人事抗天行，其勢固常有所屈也。屈則治化不進，而民生以彫。是必爲致所宜以輔之，而後其業乃可以久大。……智仁勇之民興，而有以爲羣力羣策之資，而後其國乃一富而不可貧，一強而不可弱也。嗟夫，治國至於如是，是亦足矣！」^⑮不僅誇張了「人治」的重要性，而且在按語中，又對此多所闡揚：「此篇所論，如聖人知治人之人，賦於治於人者也。以下十餘語最精闢。蓋泰西言治之家，皆謂善治如草木，而民智如土田。民智既開，則下令如流水之源，善政不期舉而自舉，且一舉而莫能廢。不然，則雖有善政，遷地弗良，淮橘成枳，一也。人存政舉，人亡政息，極其能事，不過成一治一亂之局，二也。此皆各國所歷試歷驗者。……夫言治而不自教民始，徒曰：百姓可與樂成，難與慮始。又曰：非常之原，黎民所懼。皆苟且之治，不足存其國於物競之後者也。」^⑯

又導言十七「善羣」一節的按語說：

「赫胥黎氏是篇，所謂去其所傳者最爲有國者所難能，能則其國無不強，其羣無不進者，此質家親親，必不能也。文家尊尊，亦不能也，惟尚賢課名實者能之。尚賢則近墨，課名實則近於申商。故其爲術，在中國中古以來，罕有用者，而用者乃在今日之西國。英倫民氣最伸，故其術最先用，用之亦最有功。

^⑭ 見「天演論」上，導言一「察變」按語，頁三至四。

^⑮ 同上，導言八「烏託邦」，頁二十一至二十二。

^⑯ 同上，按語，頁二十二至二十三。

斯賓塞羣學保種公例二曰：凡物欲種傳而盛者，必未成丁以前，所得利益，與其功能作反比例。既成丁之後，所得利益，與功能作正比例。反是者衰滅。其羣誼篇，立進種大例三：一曰民既成丁，功食相準。二曰民各有畔，不相侵欺。三曰兩害相權，已輕羣重。此其言乃集希臘、羅馬與二百年來格致諸學之大成，而施諸邦國理平之際，有國者安危利菑則亦已耳。誠欲自存，赫、斯二氏之言，殆無以易也。赫所謂去其所傳，與斯所謂功食相準者，言有正負之殊，而其理則一而已矣。」^{②7}

他同時推崇赫胥黎與斯賓塞，說「二氏之言，殆無以易」。因為雖然他們之間，「言有正負之殊，而其理則一」。又導言十八「新反」一節，反覆申論「人治」的涵義：

「前言園夫之治園也，有二事焉：一曰設其宜境，以遂羣生。二曰芸其惡種，使善者傳。自人治而言之，則前者為保民養民之事，後者為善羣進化之事。善羣進化，園夫之術，必不可行，故不可以力致。獨主持公道，行尚賢之實，則其治自臻。然古今為治，不過保民養民而已。善羣進化，則期諸教民之中。取民同具之明德，固有之知能，而日新擴充之，以為公享之樂利。」^{②8}

嚴復在按語中說：

「由此觀之，則赫胥氏是篇所稱屈己為羣為無可樂，而其效之美，不止可樂之語，於理荒矣。且吾不知可樂之外，所謂美者果何狀也。然其謂邾治如遠切線，可近不可交，則至精之譬。又謂世間不能有善無惡，有樂無憂，二語亦無以易。蓋善樂皆對待意境，以有惡憂而後見。使無後二，則前二亦不可見。生而替者不知有明闇之殊，長處寒者不知寒，久處富者不欣富，無所異則即境相忘也。曰然則邾治極休，如斯賓塞所云云者，固無有乎？曰難言也。大抵宇宙究竟，與其元始同於不可思議。不可思議云者，謂不可以名理論證也。吾黨生於今日，所可知者，世道必進，後勝於今而已。至極盛之秋，當見何象，千世之後，有能言者，猶且暮遇之也。」^{②9}

又論十五「演惡」一節的按語，嚴復雖謂：

「通觀前後論十七篇，此為最下。蓋意求勝斯賓塞，遂未嘗深考斯賓氏之所據耳。夫斯賓塞所謂民羣任天演之自然，則必日進善不日趨惡，而邾治必有時而臻者，其堅義至堅，殆難破也。何以言之，一則自生理而推羣理。……其立保種三大例。曰一民未成丁。功食為反比例率。二民已成丁，功食為正比例率。

^{②7} 見「天演論」上，導言十七「善羣」按語，頁四十五。

^{②8} 同上，導言十八「新反」，頁四十六。

^{②9} 同上，按語，頁四十八。

三羣已並重，則捨己爲羣。用三例者羣昌。反三例者羣滅。今赫胥氏但以隨其自至當之，可謂語焉不詳者矣。」^⑩

但他最後又說：

「至謂善惡皆由演成，斯賓塞固亦謂爾。然民既成羣之後，苟能無擾而公，行其三例，則惡將無從而演。惡無從演，善自日臻，此亦猶莊生去害馬以善羣，釋氏以除翳爲明目之喻已。又斯賓氏之立羣學也，其開宗明義，曰吾之羣學如幾何，以人民爲線面，以刑政爲方圓。所取者皆有法之形，其不整無法者，無由論也。今天下人民國是，尙多無法之品，故以吾說例之，往往若不甚合者。然論道之言，不資諸有法固不可。學者別白觀之，幸勿訝也云云。而赫氏亦每略其起例而攻之，讀者不可不察也。」^⑪

又論十六「羣治」一節，嚴復譯文及按語的旨趣均極明顯。嚴復譯述赫胥黎的話說：

「本天演言治者，知人心之有善種，而忘其有惡根，如前論矣。然其蔽不止此。晚近天演之學，倡之於達爾文，其『物種由來』一作，理解新創，而精確詳審，爲格致家不可不讀之書。顧專以明世間生類之所以繁殊，與動植之所以盛滅，曰物競，曰天擇。據理施術，樹畜之事，曰以有功，言治者遂謂牧民進種之道，固亦如是，然而其蔽甚矣！……人既相聚以爲羣，雖有倫紀法制行夫其中，然終無所逃於天行之虐。蓋人理雖異於禽獸，而孳乳寢多，則同生之事無涯，而奉生之事有涯。其未至於爭者，特早晚耳。爭則天行司令，而人治衰，或亡或存，而存者必其強大，此其所謂最宜者也。當是之時，凡脆弱而不善變者，不能自致於最宜，而日爲天演所耘，以日少日滅。故善保羣者，常利於存。不善保羣者，常鄰於滅。此真無可如何之勢也。治化愈淺，則天行之威愈烈，惟治化進，而後天行之威損，理平之極，治功獨用，而天行無權。當此之時，其宜而存者，不在宜於天行之強大與衆也。德賢仁義，其生最優，故在彼則萬物相攻相感而不相得，在此則黎民於變而時雍。在彼則役物廣己者強，在此則黜私存愛者附。排擠蹂躪之風，化而爲立達保持之隱。斯時之存，不僅最宜者已也，凡人力之所能保而存者，將皆爲致所宜，而使之各存焉。故天行任物之競，以致其所爲擇。治道則以爭爲逆節，而以平爭濟衆爲極功。前聖人既竭耳目之力，胼手胝足，合羣制治，使之相養相生，而不被天行之虐矣。則凡遊其宇而蒙被庥嘉，當思屈己爲人，以爲酬恩報德之具。凡所云爲動作，其

^⑩ 見「天演論」下，論十五「演惡」，頁四十四。

^⑪ 同上，頁四十四至四十五。

有隳交際，干名義，而可以亂害治者，皆以爲不義而禁之。設刑憲，廣教條，大抵皆沮任性之行，而勸以人職之所當守。蓋以謂羣治既興，人人享樂業安生之福，夫既有所取之以爲利，斯必有所與之以爲償，不得仍初民舊貫，使羣道墜地，而潰然復返於狃榛也。」^⑫

譯述了赫胥黎以「羣治」爲基礎的「羣道」觀，嚴復在按語中又申論說：

「前篇皆以尙力爲天行，尙德爲人治。爭且亂則天勝，安且治則人勝。此其說與唐劉柳諸家天論之言合，而與宋以來儒者，以理屬天，以欲屬人者，致相反矣。大抵中外古今，言理者不出二家：一出於教，一出於學。教則以公理屬天，私欲屬人。學則以尙力爲天行，尙德爲人治。言學者期於徵實，故其言天不能捨形氣，言教者期於維世，故其言理不能外化神。赫胥黎嘗云：天有理而無善。此與周子所謂誠無爲，陸子所稱性無善無惡同意。荀子性惡而善僞之語，誠爲過當。不知其善，安知其惡耶？至以善爲僞，彼非眞僞之僞，蓋謂人爲以別於性者而已。後儒攻之，失荀旨矣。」^⑬

從上述引證的抽樣性資料，我們也許可以偵測出嚴復思想的綜合本質了。他不僅用按語的方式，引申斯賓塞的見解來批評赫胥黎，而且又援據赫胥黎的觀念來反駁斯賓塞，這便說明了嚴復思想本質的整合趨向。而且嚴復喜歡取譬中國經典的成語辭彙來翻譯「天演論」，甚至習慣地以中國傳統的學說（如荀學、易學與理學等）來比附或批判赫、斯二氏之論證，又爲我們提供了分析此一趨向的線索。

「天演論」中譯文字，充滿濃厚的中國思想氣氛，彷彿原作者非外國人而是中國人。凡認真研讀這本書的人，應該有此共同的感觸。而且嚴復決定刪略或附加說明的部份，似均以中國人的思想爲標準。他不僅直接地應用代表中國歷史思想和日常生活的語言來譯「天演論」，而且在某些關鍵性的字眼和概念，每引述傳統的典故成語來表達。嚴復的學術態度是謹嚴而精審的，上述這個現象，我們固可從譯例的聲明中，獲得一些解釋。他坦然自道：「今是書所言，本五十年來西人新得之學，又爲作者晚出之書。譯文取明深義，故詞句之間，時有所偵到附益，不斤斤於字比句次。而意義則不倍本文，題曰達旨，不云筆譯，取便發揮，實非正法。」他喜用「聖人」、「彭聃」、「邳治」等字眼，把“all the history of civilized men is but an episode”（所有人類文明化的歷史只不過一插曲）一段，譯成「三古以還年代方之，猶瀆渴之水，比諸大江，不啻小支而已。」^⑭又把“Moral indifference

⑫ 同上，論十六「羣治」，頁四十六至四十七。

⑬ 同上，按語，頁四十七至四十八。

⑭ 見「天演論」上，導言一「察變」，頁二。

of nature”（自然界對人間道德的冷漠），解釋為：「乾坤之道鼓萬物，而不與聖人同憂」，及老子所謂「天地不仁」的典故。^④又在按語中多方以中國歷史與社會文化的背景，持與西方對照比較。從這些精細的翻譯過程和所加按語分析起來，我們幾乎可以肯定地說，嚴復其實所從事的不是翻譯，而是一項學術文化的整合及重建的工作。此所以吳汝綸序謂「天演論」是：「天行人治，同歸天演」，「審同析異，而取其衷，吾國之所創聞也。」而嚴復的譯序也說明：「赫胥黎氏此書之旨，本以救斯賓塞任天為治之末流。其中所論，與吾古人有甚合者。……」他還進一步說：「由斯之說，必謂彼之所明，皆吾中土所前有，甚者或謂其學皆得於東來。則又不關事實適用自蔽之說也。夫古人發其端，而後人莫能竟其緒；古人擬其大，而後人未能議其精，則猶之不學無術未化之民而已。祖父雖聖，何救子孫之童昏也哉！」^⑤嚴復的苦心孤詣照然若揭。他的思想並非取向於某一學派，而是在危機意識的基礎上，企求整合古今中外的學說，來型塑他的救國理論。他譯“Sociology”一詞為「羣學」，顯然有自覺的寓意。又屢屢強調「己輕羣重」，「捨己為羣」的宗旨，無異兼取了赫、斯二氏對「保羣」的共同見解。而他的救國理論的中心觀念乃是「羣道」，亦即深潛在他的思想、精神和情感中一項不變的價值信仰的主題——羣體意識。

五 嚴復思想的羣體意識

嚴復在「原強」一文中，全面地提出了他的救國理論，而「原強」最基本的思想主題便是羣體意識。他依據達爾文和斯賓塞的思想來解釋國家強弱的原理，而特重「羣道」的觀念，一貫地注意並強調人在競爭的環境中合羣的作用與價值。因為「物競者，物爭自存也；天擇者，存其宜種也。意謂民物於世，樊然並生，同食天地自然之利矣！然與接為構，民民物物，各爭有以自存。其始也，種與種爭，及其稍進，則羣與羣爭，弱者常為強肉，愚者常為智役。」^⑥他進而說明斯賓塞的社會演化論，「則宗天演之術，以大闡人倫治化之事，號其學曰『羣學』，猶荀卿言人之貴於禽獸者，以其能羣也，故曰『羣學』。夫民相生相養，易事通功，推以至於刑政禮樂之大，皆自能羣之性以生。」^⑦他根據斯賓塞的觀念，把「社會有機體」(Social Organism) 比擬於「生物有機體」，「蓋羣者人之積也，而人者官品之魁也。欲明生生之機，則必治生學；欲知感應之妙，則必治心學，夫而後乃可以及羣

^④ 見「天演論」下，論五「天刑」，頁十四。

^⑤ 見「天演論」，「譯天演論自序」，頁三。

^⑥ 見「嚴幾道文鈔」卷一，頁二十五。

^⑦ 同上，頁二十六至二十七。

學也。且一羣之成，其體用功能，無異生物之一體，小大判而官治相準。知吾身之所以生，則知羣之所以立矣。知壽命之所以彌永，則知國脈之所以靈長矣。一身之內，形神相資；一羣之中，力德相備。身貴自由，國貴自主。生之與羣，相似如此。此其故無他，二者皆有官之品而已矣。故學問之事，以羣學爲要歸。唯羣學明而後知治亂盛衰之故，而能有修齊治平之功。」⁴⁹

從這一有機體觀加以推衍，嚴復引申了斯賓塞的社會「總體」(aggregate)的品質繫於「單位」(unite)或個人細胞的品質的見解。他用牆與磚做比喻，以此說明生物個體與細胞的關係。⁵⁰他說：

「不觀於圻者之爲牆乎？與之一成之磚，堅而廉，平而正，火候得而大小若一，則無待泥水灰黏之用，不旋踵而數仞之牆成矣。由是以捍風雨，衛室家，雖資之數百年可也。使其爲磚也。嶽嶽端端，小大不均，則遇至巧之工，亦僅能版以築之，成一糞土之牆而已矣。廉隅堅潔，持久不敗，必不能也。此凡積聚之事莫不如此。唯其單也爲有法之形，則其總也成有制之聚，然此猶人之所爲也。唯天生亦莫不然。化學原質，自然結晶，其形制之窮巧極工，殆難思議，其形雖大小不同，而其爲一品之所積而成形，則雖析之至微，至於莫破，其晶之稜面隅幕，無不似也。然此猶是金石之類而已。大至動植之倫，近代學者，皆知太初質房爲生之始，其含生蕃變之能，皆於此而已具；但其事甚蹟，雖與未嘗此者談，而其本單之形法性情，以爲其總之形法性情，欲論其合，先考其分，則昭昭若揭日月而行，亘天壤不刊之大例也。夫如是，則一種之所以強，一羣之所以立，本斯而談，斷可識矣！蓋生民之大要三，而強弱存亡，莫不視此。一曰血氣體力之強，二曰聰明智慮之強，三曰德行仁義之強。是以西洋觀化言治之家，莫不以民力民智民德三者，斷民種之高下。未有三者備，而民生不優；亦未有三者備，而國威不奮者也。反是而觀，夫苟其民契需恟慙，各奮其私，則其羣將渙；以將渙之羣，而與鷙悍多智愛國保種之民遇，小則虜辱，大則滅亡，此不必干戈用而殺伐行也。磨滅潰敗，出於自然，載藉所傳，

⁴⁹ 同上，頁二十九。

⁵⁰ 參看「羣學肄言」，「喻術第三」，即第三章 Nature of the Social Science (社會科學之性質)。

「羣學肄言」「喻術第三」開篇云：曷嘗觀圻者之成墉乎！使其甄堅實平等，火候純一，廉隅謏駘，雖無用塗堊，可以成墉，且其功以久。使其調植不均，大候不至，謏駘斷，辟裂橋起，其成墉也，雖高不及肩，猶慮圯已。營築積員彈而峙之，生此而爲員，於彼而爲方，然其積之形，必下寬，而上銳，斜倚以爲固，欲其端之中點，不可得也。頑鐵出鎔，離焉並下，凝爲無法之渾體，大者如臠，小者如拳，圈枘臼注，不可勝狀。才如是而積之，雖有至巧，不能使其形之整齊也。」嚴復「原強」篇「一成之磚堅而廉……」全直取斯賓塞略簡其文字而已。

已不知凡幾，而未有文字之先，則更不知凡幾者也！」⁵¹

以這種有機的羣體意識來檢視中國甲午戰後積弱與挫敗的現狀，自無倖存的道理，因為從「羣」與「種」，「總」與「單」的關係中，推論到一個社會的品質，繫於社會中個人的品質，這樣便歸結到一個國家強弱存亡，決定於那個國家的「血氣體力之強」、「聰明智慮之強」、「德行仁義之強」。他痛切描述中國腐敗的現狀，正是一個「民力已薙，民智已卑，民德已薄」的國家。要改造這樣一個羣體，依據斯賓塞的理論，其主要方法是給人民以「自由」，因為人民有「自由」才「各能自利」，也才能「自強」，這便是嚴復在最後揭示「鼓民力、開民智、新民德」的根本救國的主張。倘若沒有「民力」、「民智」、「民德」三方面的羣體基礎，則「雖有富強之政，莫之能行。蓋政如草木焉，置之其地而發生滋大者，必其壤之肥磽燥濕寒暑，與其種性最宜者，而後可；否則萎燹而已，再甚則僵槁而已。往者王介甫之變法也，法非不良，意非不美也，而其效浸淫至於亡宋，此其故可深長思也！管商變法而行，介甫變法而弊，在其時之風俗人心，與其法之宜不宜而已。達爾文曰：『物各競存，最宜者立』。動植如是，政教亦如是也。」⁵²

嚴復上述所推闡的羣體思想，顯然隱含着兩個頗有矛盾意味的問題。第一，他即以牆與磚的結構關係來解釋「羣」的現象，則他是否即以自然科學為基礎，用機械唯物論的觀點來解釋物理世界的所有自然現象，從而建立他的宇宙觀呢？嚴復在其四篇論文及「天演論」的按語裏，彷彿透露或表達了相當程度的機械唯物論的觀點。嚴復在「原強」裏曾宣示了他的初步看法。他說：「格致之事未先，偏頗之私未盡。」「不為數學、名學，則吾心不足以察不遁之理，必然之數也；不為力學、質學，則不足以窮因果之相生，功效之相後也。名、數、力、質四者之學已治矣，然吾心之用，猶僅察於寡而茨於紛，僅察乎近而或迷於遠也，故也廣之以天、地二學焉。蓋於名、數知萬物之成法，力、質得化機之殊能，尤必借天、地二學各合而觀之，而後有以見物化之成迹。名數虛，於天地征其實；力質分，於天地會其全，夫而後知成物之悠久，雜物之博大，與乎化物之蕃變也。」⁵³嚴復認為，一個人只要懂得質、力、天、地等自然科學及自然科學的基礎——名、數兩學，就能懂得自然界構成和變化的「必然之數」，亦即科學的定理或法則。至於社會現象，嚴復亦相信有一定之規律可循。他藉斯賓塞「宇宙程序」(Cosmic Process)的概念，於

⁵¹ 見「嚴幾道文鈔」卷一，頁二十九至三十一。

⁵² 同上，頁五十一至五十二。

⁵³ 見「原強」。又參見王枏：「嚴復傳」，頁六十四。

「論世變之亟」一文中，提出了「運會觀」。所謂「觀今日之世變，蓋自秦以來，未有若斯之亟也。夫世之變也，莫知其所由，然強而名之曰『運會』。『運會』既成，雖聖人無所爲力。」^{⑤4}

在「天演論」自序中，嚴復同樣發揮這個觀點。他認爲宇宙之中，無論自然現象、社會現象，都是物質演變的自然結果。「大字之內，質力相推，非質無以見力，非力無以呈質。」他用易經的原理解釋說：「凡力皆乾也，凡質皆坤也。奈端動之例三：其一曰靜者不自動，動者不自止，動路必直，速率必均，此所謂曠古之慮。自其例出，而後天學明，人事利者也。而易則曰：乾其靜也專，其動也直。」^{⑤5}

嚴復是無神論者，他不信靈魂之說。他借赫胥黎的話說：「用天演之說，則竺乾、天方、猶太諸教宗，所謂神通創造之說皆不行。」而宇宙之間，「有因無創，有常無奇，設宇宙必有眞宰，則天演一事，即眞宰之功能。」^{⑤6}他在「能實」篇的按語中，申論了他的生物決定論的觀點：

「此篇言植物由實成樹，樹復結實，相爲生死，如環無端，固矣。而晚近生學家，謂有生者如人禽蟲魚草木之屬，爲有官之物，是名官品。而金石水土無官曰非官品，無官則不死，以未嘗有生也。而官品一體之中，有其死者焉，有其不死者焉。而不死者，又非精靈魂魄之謂也。可死者甲，不可死者乙，判然兩物。如一草木，根莖支干，果實花葉，甲之事也，而乙則離母而轉附於子。縣縣延延，代可微變，而不可死。或分其少分以死，而不可盡死，動植皆然。故一人之身，常有物焉，乃祖父之所有，而託生於其身。蓋自受生得形以來，遞嬗迤轉，以至於今，未嘗死也。」^{⑤7}

從上述的舉證看來，彷彿嚴復的宇宙觀是根據十七、十八世紀以來科學研究的成果，而有機械唯物論的傾向。但是細按嚴復的思想本質，特別從他的社會有機體的觀念看來，他的羣體意識，是建立在生物演化論的有機自然主義的基礎上的。最具代表性的是在「原強」裏，他所宣示的那段話：「一羣之成，其體用功能，無異生物之一體，小大判而官治相準。知吾身之所以生，則知羣之所以立矣。知壽命之所以彌永，則知國脈之所以靈長矣。一身之內形神相資，一羣之中力德相備。」^{⑤8}這是

^{⑤4} 見「嚴幾道文鈔」卷一，頁十五。

^{⑤5} 見「天演論」，「譯天演論自序」，頁二。

^{⑤6} 同上，導言二，「廣義」，頁五。

^{⑤7} 見「天演論」下，論一「能實」按語，頁三。

^{⑤8} 見「嚴幾道文鈔」，頁二十九。

嚴復羣體意識的基本觀念，亦即高度有機性的社會觀。我們幾乎從嚴復的所有著述中，普遍見到他對這一有機的羣體意識的闡釋。而一部「天演論」的翻譯，也可以說是他的有機自然主義的倫理觀的印證。這一思想趨向，在嚴復一生中，隨年歲的增長而強化了。從這裏，我們再度尋繹出嚴復思想的綜合性的特質。他顯然是服膺傳統中國的自然有機論，而以「天人合一」為其基本架構，因此他的思想中乃顯露「有機的」與「機械的」雙重傾向。李約瑟的博洽的論證，為這個矛盾的跡象提供了有力的註解。據李約瑟所見，中國思想上的重要因素，對於現代歐洲思想貢獻最大的，乃是「自然有機體論」(Natural Organism)，或「自然有機概念」(Organic Concept of Nature)。李氏很明白地指出這種思想體系乃是中國二千多年的哲學思辨的最高綜合，由周易發端，直到宋代的理學而達到最高峯。其中貢獻最大的當推朱熹，他把儒、道、釋的思想融會貫通，完成了哲學的綜合。他所提出的自然有機的「普遍模型」(Universal Pattern)說，是以「理」(組織)和「氣」(物質——能量)的概念，來說明自然論的宇宙觀，也即說明整個宇宙的概念乃是一種有機的統一體。李約瑟進一步說，現代自然科學，到了由機械的宇宙論進步到「有機」哲學時，世界學術已突然踏入達爾文(Darwin)、菲理沙爾(Frazer)、巴斯德(Pasteur)、斯柏曼(Speman)、浦郎克(Planck)和愛因斯坦(Einstein)的時代了。而這一思想發展的線索，卻可以由懷德海(Whitehead)上溯到萊布尼茲(Leibniz)而萊布尼茲的有機觀念，則還是淵源自朱熹。這樣看來，他們的有機自然主義的思想靈感，以及某些歐洲近代自然科學的理論基礎，還是深受莊周、周敦頤和朱熹的影響。⁹⁹我們在嚴復譯述中屢見他對道家、易經、理學的闡釋，並持與演化論的有機自然主義互相印證發明，便可以承認嚴復羣體意識的有機本質了。

另外一個有關嚴復「羣體意識」的癥結問題是，嚴復所持的羣體觀，在本質上是傾向於「個人自由主義」，還是傾向於「集體權威主義」？關於這一點，徐高阮曾指出，梁啟超的「開明專制」的理論，就其來源和性質，與嚴復的「權威主義」的相似程度。嚴復與梁啟超的保守思想，可以說是構成了一個共同的思想型式。¹⁰⁰

基本上，斯賓塞是十九世紀英國自由主義的有力代表。在斯賓塞的哲學裏，社會進化產生的民族國家(Nation-State)，並不是理想的社會。斯賓塞理想的社會是以個人幸福為唯一目標的社會。他有時也有本能的英國沙文主義，但民族主義還是

⁹⁹ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. II: *Scientific Thought* (Cambridge Univ. Press, 1956), pp. 504-505.

¹⁰⁰ 見徐高阮：「嚴復型的權威主義及同時代人對此型思想之批評」。頁十一。

他所厭惡的。他的思想中絕沒有個人自由之價值在於增進民族國家的富強這種意念。各民族國家爲了互相防禦，而需要極有壓制性的軍事機構，以進行對外鬭爭，並在社會有機體內，建立嚴酷的社會紀律。這樣的社會便相信「它的成員爲了全體的利益而存在，而不是全體爲了它的成員的利益而存在。」⁶⁰但是嚴復彷彿有意無意之間忽略了這些觀念。斯賓塞對英國增長中的帝國勢力有反感，而嚴復則只記得英國是世界上最強大的帝國。嚴復更進一步曲解了斯賓塞最深切感受到的價值，他認定「英國強壯而有力量，恰恰是因爲它曾推廣解放個人能力的種種觀念和制度，並且把這些能力凝聚在國家的利益。」⁶¹這便是嚴復在深潛的救亡圖存的危機感的意理基礎上，所發展出來的羣體意識。這種羣體意識的強烈傾向，就在他早期發表「關韓」那樣激進的文章時，已經顯露無遺。在那篇文章裏，嚴復明確表示，中國人民的實際情況，是過去消極的權威主義的專制政治下的產物，這種情況不是一朝一夕所可改變。中國所需要的是有聖人出現，教育人民，從智、德、體三方面的力量的根本培養做起，逐漸地使人民走向自治。根據這種演化的羣體意識，嚴復自然地反對一切激進的革命運動。他大聲疾呼：「及今而棄吾君臣可乎？曰是大不可。何則？以時未至，其俗未成，其民不足以自治。」⁶²

嚴復在譯述「天演論」的過程中，直接間接地基於羣體意識而同時表達了社會倫理觀與社會演化論。又藉「羣學肄言」⁶³與「社會通詮」⁶⁴二書的譯述，從演化論的角度，闡釋了系統化的社會政治發展論的觀點。他在「羣學肄言」的譯餘贅語中說，他於光緒七、八年間讀了這本書，「輒歎得未曾有，生平好爲獨往偏至之論，及此始悟其非。竊以爲其書實兼大學中庸精義，而出之以翔實。以格致誠正爲治平根本矣。每持一義，又必使之無過不及之差。於近世新舊兩家學者，尤爲對病之藥。雖引喻發揮，繁富弔詭，顧按脈尋流，其義未嘗晦也。其繕性以下三篇，眞西

① Benjamin Schwartz, op. cit, p. 73. 又見 Spencer, Principles of Sociology (New York, 1884) p. 583. 原文：“The good society will be a society in which the happiness of individuals will be the paramount and exclusive goal and in which the individual will suffer not external restraints and coercions.”

② Benjamin Schwartz, op. cit, p. 75.

③ 見「嚴幾道文鈔」，第三卷「關韓」，頁一五五至一六三。

④ 「羣學肄言」，原名 The Study of Sociology，斯賓塞著，於一八七三年出版。嚴復譯該書年份大概在光緒二十四年至二十八間（1898~1902），係據原書全譯。中譯本於光緒二十九年（1903）由文明編譯書局出版。

⑤ 「社會通詮」爲英國學者甄克思（Edward Jenks）所著，原名 A Short History of Politics，出版於一九〇〇年。光緒二十九年（1903），嚴復取原書全譯，至光緒三十年（1904），由商務印書館出版。

學正法眼藏，智育之業，舍此莫由。斯賓塞氏此書，正不僅為羣學導先路也。」⁶⁶

又引申荀子的話說：「民生有羣，羣也者，人道所不能外也。羣有數等，社會者，有法之羣也。社會、商工、政學莫不有之，而最要之義，極於成國。嘗考六書文義，而知古人之說與西學合。……」⁶⁷他又進一步申論了「個人」與「社會」，即「單位」與「全體」的關係：

「東學以一民而對於社會者稱箇人，社會有社會之天職，箇人有箇人之天職。或謂箇人名義不經見，可知中國言治之偏於國家，而不恤人人之私利，此其言似矣。然僕觀太史公言小雅譏小己之得失，其流及上，所謂小己，即箇人也。大抵萬物莫不有總有分，總曰拓都，譯言全體。分曰么匿，譯言單位。筆拓都也，毫么匿也。飯拓都也，粒么匿也。國拓都也，民么匿也。社會之變象無窮，而一一基於小己之品質。是故羣學謹於其分，所謂名之必可言也。」⁶⁸

「社會通詮」是一種單線進化的社會階段發展論。甄克思把社會的進化分作三階段：一為野蠻社會 (barbarious society)，亦稱圖騰社會 (totemistic society)；二為宗法社會 (patriaechal society)；三為國家社會 (state society)，或軍國社會 (military-state society)。嚴復從這個社會階段發展論的角度，比較中西社會的異同，而使他有深切的困惑和感觸：

「異哉吾中國之社會也。夫天下之羣衆矣，夷考進化之階級，莫不始於圖騰，繼以宗法，而成於國家。方其為圖騰也，其民漁獵。至於宗法，其民耕稼。而二者之間，其相嬗而轉變者以游牧，最後由宗法以進於國家。而二者之間，其相受而蛻化者以封建。方其封建，民業大抵猶耕稼也。獨至國家，而後兵農工商四者之民備具，而其羣相生相養之事乃極盛，而大和強立，蕃衍而不可以尅滅。此其為序之信，若天之四時，若人身之童少壯老，期有遲速，而不可少紊者也。吾嘗考歐洲之世變，希臘羅馬之時尚矣。至其他民族，所於今號極盛者，其趾封建，略當中國唐宋間。及其去之也，若法若英，皆僅僅前今一二百年而已，何進之銳耶？乃還觀吾中國之歷史，本諸可信之載籍，由唐、虞以訖於周，中間二千餘年，皆封建之時代，而所謂宗法亦於此時最備。其聖人，宗法社會之聖人也。其制度典籍，宗法社會之制度典籍也。物窮則必變，商君始皇帝李斯起，而郡縣封域，阡陌土田，燔詩書，坑儒士，其為法欲國主而外，

⁶⁶ 見嚴譯名著叢刊，「羣學肄言」，「譯除贅語」，頁二至三。

⁶⁷ 同上，頁二。

⁶⁸ 同上，頁二。

無咫尺之勢。此雖霸朝之事，侵奪民權，而迹其所爲，非將宗法之故，以爲軍國社會者歟？乃由秦以至於今，又二千餘歲矣。君此土者不一家，其中之一治一亂常自若，獨至於今，籀其政法，審其風俗，與其秀桀之民所言議思惟者，則猶然一宗法之民而已矣。然則此一期之天演，其延緣不去，存於此土者，蓋四千數百載而有餘也。嗟乎！歐亞之地雖異名，其實一洲而已。殊類異化並生其中，苟溯之邃古之初，又同種也。乃世變之遷流，在彼則始遲而終驟，在此則始驟而終遲，固知天演之事，以萬期爲須臾。然而二者相差之致，又不能爲無因之果，而又不能不爲吾羣今日之利害，亦已明矣。此不佞遂譯是編，所爲數番擲管太息，繞室疾走者也。」⁶⁹

中國早在周朝時已有兩千年封建的歷史，而當時的宗法制度又已發展到相當完備的程度，因此周朝時代的聖人就是宗法社會的聖人，制度典籍都是宗法社會的制度典籍。秦時的改制本是要轉變到軍國社會，然而自秦以來又二千多年，政法、風俗及傑出人民的言論思想所表現的「猶然一宗法之民而已」。這是社會演化的一個不可解釋的特例，嚴復不得不表示驚異。他的解析的觀點是：宗法的聖人的教義束縛了社會的發展。於是他發現了「東西立國之相異」，「中西政教之各立，蓋自炎黃堯舜以來，其爲道莫有同者」，西方的國王只作「君」，中國的帝王則「作君而外，兼以作師」，對人民一切生活方式都要控制管理，終使「民之能事，無由發達」。因此，中國的改造便要從破除這種「作之君，作之師」的政治社會文化一元論的傳統結構做起。

他最後在討論「國制」一章的按語中說：

「吾譯前語，於吾心忡忡然。何則？竊料黃人前途，將必不至於不幸也。即使其民今日困於舊法，拘於積習之中，卒莫由以自拔。近果之成，無可解免。而變動光明，生於憂患。行且有以大見於世史，無疑也。今夫合衆之局何爲者，以民族之寡少，必並合而後利自存也。且合矣，乃雖共和之善制而猶不堅。何故？以其民之本非一種，而習於分立故也。天下惟吾之黃族，其衆既足以自立矣。而其風俗地勢，皆使之易爲合而難爲分。夫今日謀國者之所患在寡，在其民之難一，而法之難行。而吾民於此，實病其過耳，焉有以爲患者乎？且吾民之智德力，經四千年之治化，其短日彰，不可爲諱。顧使深而求之，其中實有可爲強族大國之儲能，雖摧斷而不可滅者。夫其衆如此，其地勢如此，其民材又如此。使一旦幡然，悟舊法陳義之不足殉，而知成見積習之實爲吾害，

⁶⁹ 嚴譯名著叢刊，「社會通詮」，「譯者序」，頁一至二。

盡去腐穢，惟強之求，真五洲無此國也，何貧弱奴隸之足憂哉！世有深思之士，其將有感於吾言！

且世所謂虎狼國，行其先王之遺策，有長駕遠馭，并吞六合之心者，非俄羅斯乎？雖然，論者將特震於其外云耳。以言其實，則俄不足畏也。種雜，而所收者多半化之民，其弱點一也。其政之不修，弊之所叢，隨地而有，其弱點二也。財賦空虛，而猶勤遠略，其勤遠略也，正以泯其內亂，所謂至不得已者也，其弱點三也。以半化之國，與文明鄰，民心浮動，日益思亂，其弱點四也。其膚立者，以軍制耳，一役敗衄，則革命立至，其弱點五也。所收諸屬，為合不深，根本一搖，全體解散，其弱點六也。俄於戰事最有功者，前敗拿破崙之師而已。此雖天幸，然足以鼓舞其民。自茲以後，捨苦來米亞而外，未聞俄有大役也。故其兵力之堅脆，不可知之事也，此其弱點之多若此，吾意俄今之所以勝中國者，其在上之國主官吏，為文明人耳。舍此而外，實無所優於中國也。」^⑩

嚴復的羣體意識，從民族主義發展到種族主義，他的危機感擴充到黃種人的世界了。他的卓見慧識，已洞察了俄國的帝國主義的侵略本質，並仔細分析這個「假想敵」的六大內在弱點，認為它「實無所優於中國」。他一貫地從危機感的意理基礎上發揮羣體意識，而鼓舞國人的自強精神。他說「吾民之智、德、力，經四千年之治化」，雖然暴露了積弱衰敗的氣質，但那是暫時的現象，因為中華民族「可為強族大國之儲能，雖摧斷而不可滅者。」只要「一旦幡然，悟舊法陳義之不足殉，而知成見積習之實為吾害，盡去腐穢，惟強之求，真五洲無此國也，何貧弱奴隸之足憂哉！」這便是嚴復羣體意識的基本理念，通過變法革新的方式，而歸結到強種強族的富強觀的信仰和展望了。

六 嚴復型危機感的意理結構

以十九世紀英國大生物學家達爾文(C. Darwin)的「物種原始論」，與大思想家斯賓塞(H. Spencer)的「綜合哲學」(The Synthetic Philosophy)這兩部鉅著為自然哲學的基礎，所啓導而衍化出來的所謂「達爾文主義」或「社會達爾文主義」，是人類思想史上最具衝擊性、籠罩性和感染性的思潮之一，也是自然哲學的發展史上，最錯綜複雜的一個學派。近代的個人主義、保守主義、自由主義、國家主義、種族主義、軍國主義、集權主義、殖民主義等，均曾援引社會達爾文主義的某些觀

^⑩ 同上，頁一四六。

念，做爲他們信持的理論根據。甚至儒家傳統的中國，到了十九世紀末葉，也由於嚴復「天演論」的譯述，而掀動了思想界的狂飈，其後並幾乎成爲社會變遷動向一種不可少的指導力量，且更進而爲近代中國政治上的溫和改革運動，和激進的革命運動，提供了共通的自然哲學、生物決定論、以及社會決定論的意理基礎。

根據科學家兼哲學家羅素 (B. Russell) 的意見，達爾文所提出的演化論，以及由演化論推衍出來的自然哲學，對西方近代思想文化，至少有下列四方面的影響：

1. 達爾文學說證明了宇宙大自然均淵源於演化 (evolution)，打破了宗教創世紀的迷信，造成一種強烈的反傳統的精神。這種演化觀念，鼓勵了日後的變革運動。

2. 物種既然同源，所以人類亦不應有階級觀念，自由平等的政治社會思想，因而發揚。

3. 他的「天然淘汰」(Natural Selection)、「適者生存」(Survival of the Fittest) 的論調亦間接促成了合羣的觀念，由個人集結成社會國家，以求生存。這又是國家權力至上與民族主義二觀念的加強。

4. 他在生物學上的發現，更鼓勵科學精神的高度發揚，近代實證論與懷疑主義的確立即其一例。^①

羅素的分析是深刻而具遠見的，以上列舉四點，均可用來觀察近代中國社會思想的變遷。其中某些衝擊過程的曲折，值得進一步探究。

綜上所述，我們對嚴復危機感意理結構的初步分析和反覆的探討，彷彿可歸結成下列幾點結論：

第一、何以「達爾文主義」，一經嚴復介紹宣揚，即獲得當時中國知識界的普遍接受和近乎狂熱的崇信。作者曾在拙刊：「社會達爾文主義與晚清學會運動 (1895~1911)」^② 一文中，試圖提出三點解釋：

1. 就廣大的，悠久的中國傳統文化的背景而言，「有機自然主義」(Organic Naturalism)、「理性主義」(Rationalism) 與「存疑論」(Agnosticism) 的存在，實提供了達爾文主義本土化的「同質」(Homogeneity) 的基礎。

2. 晚清時代承染樸學遺風，講求實證，而且公羊說有復興的趨勢，其三世之義深具社會發展論的變遷觀念。

3. 甲午喪師辱國，一戰而敗於「島夷」日本，一種受挫折的羣體情緒與種族存亡的危機感乃猝然爆發。

^① B. Russell, History of Western Philosophy, (Taipei, The Southeast Asia BK. Co., 1960.) P. 754.

^② 見中央研究院近代史研究所集刊，第三期下冊頁，五五七至六二六。民國六十一年，臺北。

我們認為這三點，提供了達爾文主義在中國發展的生態條件，其中尤以危機意識的形成為最基本而重要。社會演化論是一種中性的工具，涵有雙重的潛在性質。⁷³反應在社會文化的思潮方面，更呈現了隱晦繁複而多變的特徵，因此可以同時支持某種相對的意理。在西方，這一學派和思潮為帝國主義和殖民主義的侵略擴張的意理鋪設了理論基礎。而在東方，特別是在中國，它明顯地為救亡主義與圖存主義的危機論、富強觀念和羣體意識提供了自然有機論的精神動力。而這一中立、雙重而多變的特質，更可以在所有中國近代的達爾文主義者的思想行為的脈絡中，獲得充分的印證。最顯著的一點是，在那個所謂「達爾文主義時代」（1895~1937）的四十餘年間，它同時為溫和的、改革的君主立憲運動與激進的革命運動，提供了共通的自然哲學的意理基礎。直迄新文化運動，社會演化論又為個人自由主義與集體權威主義兩個文化思潮和社會運動的趨向，同時引申出一些理論的概念架構。這種錯綜、曖昧和矛盾的思想本質，我們幾乎可以溯源的方式，從嚴復危機感的意理結構中清楚地探析出來。

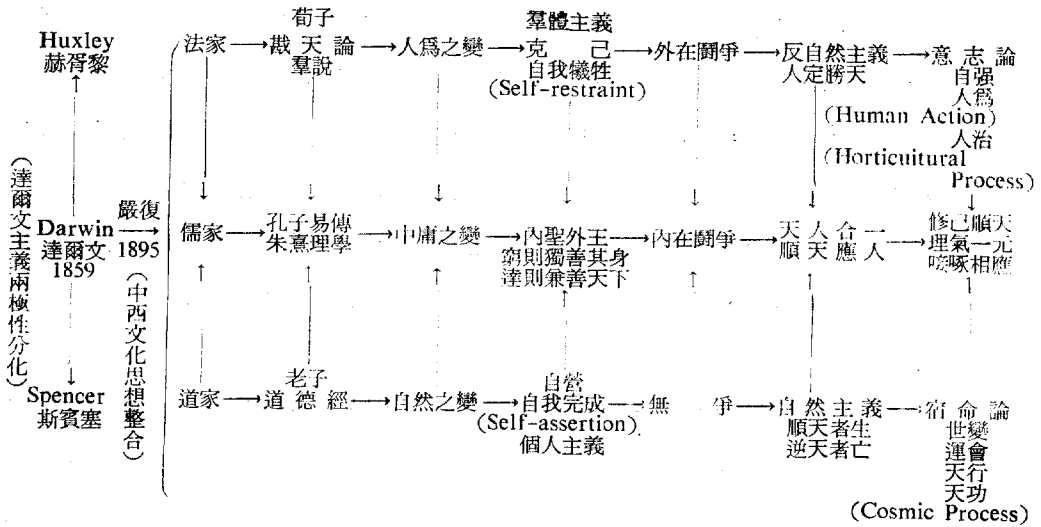
第二：做為一個翻譯家、言論家和思想家，我們承認嚴復是中國受西方近代文明的挑戰以來，第一個主張根據西方的思想和社會模型作到中國的觀念改造，並以這種觀念改造為一切改造之前提的人。他翻譯歐洲幾種近代思想著作是開山的事業，這個工作也是他所企求的觀念改造的利器。但是，我們不認為嚴復思想的基本趨向，從沒有脫離斯賓塞式的社會演化論思想的支配。而且我們從歷史實證的基礎上，幾乎不可能贊同史華茲對嚴復定性分析的一項最後的見解，此即論證嚴復思想的西方根源與西化本質。史氏受了所謂「現代化」即「西化」這一種族與文化優越的理論模型的影響支配而不自覺，遂在估量嚴復早年自由激進的思想和晚年政治保守趨向時，做了偏頗的論斷，一味判定嚴復一生的思想淵源——無論自由式的個人主義或權威式的集體主義，均從西方來的，而非從中國舊思想來的。

基本上，一如本文所繁複推證的，我們從嚴復思想的發展線索，明顯地看到一個近代型的以救國主義為張本的危機論意理結構的形成。他一生所努力的是中西社會文化的比較研究，而其目的則為他的救國主義的危機論尋求理論整合的新基礎。他所翻譯的西方名著，所著述的論文，均表白了這一明顯的跡象。社會達爾文主義為嚴復的綜合論鋪設了一個有機自然主義的理論根據，他服膺演化論，乃是基於危機感的愛國情操和政治覺悟。終嚴復一生，其思想歸宿，即非由激進而保守，且其

⁷³ Richard Hofstadter, *op. cit.*, pp. 3-4.

思維模型始終守住中庸之道的儒家觀念體系，並沒有轉向西方傳統。因為處在那樣一個危疑震撼的時代環境，他所迫切企求的是要建立一種綜合的危機論，任何能挽救中國危亡困境的學說，能解決社會文化認同危機的思想理論，都是他探究和綜合的註腳。史氏對嚴復思想本質的某些曲解，恐怕一則導源於他的「西化式」的現代化史觀，二則低估了社會演化論的中立、雙重和多變的特質，在嚴復思想型塑過程中所引起的變形的反應。而這種近乎矛盾的複雜性，是文化交流中「本土化」過程的正常現象。

第三、我們也不認為「天演論」的翻譯過程，足以說明嚴復反倫理的傾向。恰恰相反，我們從嚴復選擇赫胥黎的「演化與倫理」為他系統介紹西方思想的肇始，其內在的主要動機，便是對人類及中國傳統倫理價值的一種肯定。只是他的綜合論的危機本質，使他對「進化」的概念特別加以強調罷了。而且他所倡導的赫胥黎式的倫理體系，又深嵌在他的斯賓塞式的有機哲學的理論架構中，這便整合成爲一種有機的羣體主義的演化觀，也便是他危機論的一個最重要的意理基石。嚴復明顯地知道赫胥黎是反對「社會達爾文主義」的，他一定了解赫氏這部演講集的主題，並不是在介紹達爾文學說，而是針對斯賓塞的進化倫理立說；他明確知道「演化與倫理」的本旨，只是要救「斯賓塞任天爲治之末流」。吳汝綸序謂「天演論」是「天行人治，同歸天演」，「審同析異，而取其衷」，說「赫胥黎氏之道具如此」，而「赫胥黎氏之指趣，得嚴子而益明」。我們認為寫序的吳汝綸，真正把握了嚴復譯「天演論」的動機本質，所謂「天行人治，同歸天演」，「審同析異，而取其衷」，不僅代表吳氏讀後隨感，也一定相當程度地代表嚴復的本意。這即說明他把斯賓塞「任天」的進化觀與赫胥黎「人擇」的倫理觀，很精慎地進行整合工作。也許我們可以一簡明圖譜來解析此一整合的趨向和性質：嚴復既要援引赫胥黎的學說，又要根據斯賓塞的理論，則他必須面對「自然」與「人爲」，「克己」與「自營」，「羣體主義」與「個人主義」，「意志論」與「宿命論」等種種矛盾，有如圖譜所顯示的對照，於是嚴復的思想發展，在邏輯上遂只有兩種選擇：一爲一邊倒地歸皈斯賓塞或赫胥黎，另一則爲以中庸之道從事整合，以消融其對立的矛盾。嚴復明顯地選擇了第二個途徑，於是他的思維趨向乃自然地走向中庸之道的儒家。這是嚴復型危機感意理結構，在本土化整合過程中的一個近乎必然的歸宿。



七 餘 論

在人類科學發展史上，有許多重大的發現，比演化論對人類生活方式的影響更爲深遠。但是，對於思想和信仰方式的衝擊力上，卻沒有任何一種理論可以和演化論抗衡或比擬。即使在近代科學史上，也只有少數的科學真理，在知識上所產生的影響，能夠超越科學本身的內在發展，而成爲一種改革人類思想模式的知識體系。這種情形，人類在近代所遭遇的幾乎有四次：

- 一、哥白尼的宇宙理論。這項理論迫使人類必須修正他們長久以來聖經舊約與托勒密體系塑造下的宇宙觀。
- 二、牛頓和他稍後的時代，機械模式的見解，被廣泛應用到人類行爲和政治哲學，而賦予社會科學的理想一種嶄新的意義。
- 三、達爾文主義建立了一種探討自然的新途徑，並爲發展論的觀念帶來了新的原動力。它驅使人類利用其發現和方法，透過演化論的發展和有機體的類比，去觀照並瞭解社會。
- 四、佛洛伊德有關「夢的解析」等著作，富有獨創的見解，並且在臨床心理學和神經醫學的治療上，有其確切的價值。而且在我們這個時代裏，已漸漸把它應用在社會學、藝術、政治、以及宗教等方面。⁷⁹

「社會演化論」及「生物演化論」的文化衝擊是世界性的，本文並非廣泛地描述這一思潮，亦即達爾文——斯賓塞——赫胥黎等學派，在中國近代崛起和沒落的歷

⁷⁹ Richard Hofstadter, op. cit., p. 201.

程。⁷⁹ 本文僅試圖參閱前人有關的著述，在演化論的思想基礎上探索嚴復型危機感的意理結構，並指出他富強思想中所含有的中庸的、綜合的、有機的、羣體的、倫理的等幾項特質。

總結地說，我們觀察中國近代達爾文主義者的歷史觀，也一如西方達爾文主義者一樣，都難免在意理上為「社會達爾文的型模」(Social Darwinian model)所籠罩。這種型模的涵義即強烈地暗示：「社會變遷是不可避免的，並且這種變遷是朝著可認同的時期前進的。同時演化的後期，又必然較之前期複雜，而且優越」。這種富於價值色彩的變遷觀念，推展了近代中國盲目的「崇新主義」與「反傳統」的社會心理，最後乃從「社會演化論」走向「歷史決定論」。摩根的社會階段發展論之盛行於中國，可以說是社會演化論意理影響的直接結果之一。這種「命定的，單一地直線式的演化理論」(a deterministic unilinear theory of evolution)，「具有一種強烈的目的論的意含」(teleological connotation)，不僅是錯誤的，而且是相當有害的。這也就是為什麼，馬克思完成其「資本論」的寫作，有意奉獻給達爾文，而為達爾文拒絕接受的道理。事實上，「演化」是中性的名詞，它可以是「進步」(progress)，也可以是「退化」(de-generation)。“evolution”一詞，應相當於「變遷」(change)，而非「發展」(development)或「成長」(growth)。當一個社會在變遷的過程中，人為導向極其重要。由整個社會條件的差異，可出現不同的「結構的安排」(structural design)。換句話說，我們今後的演化觀是整合性的、規範性的，以及選擇性的；決不是「任天為治」的，經驗性的，或是盲目反傳統的，而是在傳統社會文化的基礎上來進行一種「再生」與「再創造」的運動。即使不談現代化而談西化，其間也必須有人為的、理性的選擇性與整合性。非西方的社會可以走向「西化」的道路，也可以走上「非西化」的道路。更重要的一點是，人類在社會中的生活，雖然也是生物學上的一件事實，但卻有許多人類社會的文化特性，是超生物學的。而且任何一種生命的自然主義哲學，都不可能阻止人類接受那些可以增進人類幸福的倫理觀和道德律。這是我們研討達爾文主義的演化觀念所持的一個相對的結論。

六十七、三、廿三

⁷⁹ 拙刊「演化論與近代中國社會變遷 1895~1937」，初稿趨近完成階段。旅美期間，承賓州匹大科技史名師 Prof. Robert Colodny，及至友 Prof. James Pusey, Prof. Andrew Nathan 等多方啓迪指導，銘感至深，永誌不忘，併此聲謝。