

# 何謂天演？

## 嚴復「天演之學」的內涵與意義\*

黃克武\*\*

### 摘 要

本文探討嚴復譯介斯賓塞、赫胥黎「天演之學」的文化背景、詞彙來源、思想內涵與歷史意義。嚴譯《天演論》以《易經》等傳統觀念闡釋天演過程中倫理的重要性，以鼓舞國人「知變」、「自強保種」；亦揭櫫可接受西學而不貶抑傳統。嚴復融合中外學說的理論，包含九特點，環繞著兩比喻：一、「張弓」的譬喻，說明「天行」、「人治」有如陰陽變化相反相成，造成宇宙的變遷。二、「園丁」開闢「花園」的譬喻，說明自然與人類的關係。反對斯賓塞的「任天為治」，肯定赫胥黎的「勝天為治」，並指出天演過程中，人為努力可對抗「物競天擇，適者生存」，其目的不在競爭，而是依賴倫理原則達「以物不競為的」。據天演之學，嚴復主張「群己並重」、「舍己為群」；國內政治上，建立融合傳統價值，並肯定自由民主與資本主義之體制；國際關係上，反對殖民主義，尊重「公理」、「公法」、「公論」，即「有權而不以侮人，有力而不以奪人」。嚴復以倫理為中心，統合宇宙觀、歷史觀與政治社會發展的完整體系，與魯迅詮釋「進化論」有類似處。此一理論調和倫理與競爭、個體與群體，鼓舞國人發憤圖強，影響近代中國革命派、改革派乃至新儒家與自由主義者；且與日本進化論者加藤弘之、丘淺次郎等「強權」、「弱肉強食」、重視群體的思想有明顯差異。

關鍵詞：嚴復、魯迅、丘淺次郎、天演、進化

\* 本文係科技部研究計畫「晚清社會學的翻譯」部份研究成果，計畫編號：101-2410-H-001-080-MY2，並曾發表於北京大學哲學系 2013 年 10 月 12-13 日舉辦的「嚴復：中國與世界」國際學術研討會。初稿承蒙三位匿名審查人細心審閱，得以避免許多錯誤，敬表謝意。

收稿日期：2014 年 1 月 20 日，通過刊登日期：2014 年 7 月 18 日。

\*\* 中央研究院近代史研究所研究員

## 一、前 言

在中國近代思想史上對於西學的譯介有兩大途徑。第一類源自日本，由梁啟超（1873-1929）等留日學人，經由報刊文章與翻譯作品，大量將日人引介西學所採用的新詞彙、新觀念傳入中國。第二類則直接來自西方，如嚴復（1854-1921）等留學歐美的知識分子自行鑄造新詞、譯介西方現代新知。這兩股勢力匯合成為影響中國近代思想發展的重要力量。<sup>1</sup>如果比較此二途徑，會發現一個明顯的現象：嚴譯詞彙不如日譯詞彙那麼受到人們的歡迎，在現代漢語之中絕大部份的新詞彙均來自日本；換言之，在「新名詞之戰」中，日譯名詞獲得了壓倒性的勝利。<sup>2</sup>例如，嚴復所創造的「天演」一詞，雖一直為人們所使用，然就普及性來說，敵不過日譯的「進化」。<sup>3</sup>不過即使如此，在近代中國，嚴譯赫胥黎（Thomas H. Huxley, 1825-1895）《天演論》與該書所倡導「物競天擇」、「自強保種」之觀念所產生的影響力，卻是日譯書刊所望塵莫及的。日譯書刊雖介紹了不少有關「進化論」的觀點，卻較少提及赫胥黎之

<sup>1</sup> 這兩種類型就是梁啟超在討論「晚清西洋思想運動」中說的旅日學者所採取「梁啟超式」的輸入模式，以及以嚴復為首的西洋留學生所從事的譯介工作。梁啟超，《清代學術概論》（台北：台灣中華書局，1974），頁 71-72。

<sup>2</sup> 黃克武，〈新名詞之戰：清末嚴復譯語與和製漢語的競賽〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 62（2008 年 12 月），頁 1-42。日文版：〈新語戦争〉收入〔日〕貴志俊彥、谷垣真理子、深町英夫編，《模索する近代日中関係：対話と競存の時代》（東京：東京大學出版會，2009），頁 99-118。英文版：Max K. W. Huang, "The War of Neologisms: The Competition between the Newly Translated Terms Invented by Yan Fu and by the Japanese in the Late Qing," in James St. André and Peng Hsiao-yen, eds., *China and Its Others: Knowledge Transfer through Translation, 1829-2010* (New York: Rodopi, 2012), pp. 51-70。

<sup>3</sup> 參見蔣英豪，〈晚清「天演」、「進化」二詞的消長〉，《中國文化研究所學報》，期 46（2006），頁 73-89。蔣氏以 1896 年至 1907 年之間梁啟超所主編的《時務報》、《清議報》、《新民叢報》三者為例，作數量的分析，其統計顯示 1896 年此二詞彙都不存在，1897 年開始出現「天演」5 次與「進化」7 次，兩者差距不大，到 1906 年至 1907 年，「天演」出現不到 10 次，「進化」則出現近兩百次。十餘年之間此消彼長。作者的結論是「進化」作為 evolution 的譯詞，不但在日本打敗許多詞彙脫穎而出，在中國「尚俗」的風氣中，也力克典雅的「天演」，其中梁啟超所主持的報刊在此一詞彙選擇、傳播之上扮演了重要的角色。

名，以及赫書內所處理「物競天擇」、「適者生存」之中的倫理問題。<sup>4</sup>赫胥黎的《進化與倫理》（*Evolution and Ethics*）一書的第一個日文譯本要遲到 1948 年才出現，由此可以推測當時的日譯者應該無法想像此書在中國近代史上所曾具有石破天驚的重要性。<sup>5</sup>這也似乎反映日本讀者對進化與倫理之議題不那麼感興趣。為何嚴譯的《天演論》在中國引起熱烈迴響，而在日本思想史上此書卻長期「缺席」？這不但牽涉到嚴復「天演」之學的內涵，及嚴復在其中對倫理價值的重視，也涉及演化理論在中、日思想界「受容」（接納之意）上的異同問題，值得加以剖析。

嚴復譯介《天演論》主要受到中日甲午戰爭的刺激，從 1895 年初，嚴復在天津《直報》上發表〈論世變之亟〉、〈原強〉、〈闢韓〉、〈救亡決論〉等數篇重要文章，開始談到達爾文的學說、斯賓塞「群學」，並及西方一整套新學術觀點所引發的重大變化。<sup>6</sup>最後他歸結到國人需瞭解西方的「格致之學」（包括數學、名學、力學、質學）、「人學」（包括生學與心學），並進而瞭解「宗天演之術，以大闡人論治化之事」的「群學」，方能「言治」，「而後能修齊治平，用以持世保民以日進于郅治馨香之極盛也」。<sup>7</sup>嚴復在 1896 年開始閱讀、翻譯赫胥黎之書後，將西方這一套思想體系稱為「天演之學」，用來統括生物演化論與社會演化論。<sup>8</sup>對他而言，天演之學也是「群學」的基礎，

<sup>4</sup> 丘淺次郎在《進化論講話》一書中，有一章談「進化論與其他學科之關係」，其中有一節討論「進化論與倫理」，不過此書全面介紹生物與社會進化論，其中談倫理的部分篇幅很短，討論亦不深入。見丘淺治郎（1914 年《增補進化論講話》改為丘淺次郎），《進化論講話》（東京：開成館，1904），頁 760-767。

<sup>5</sup> トマス・ハックスリ著，上野景福譯，《進化と倫理》（東京：育生社，1948）。該書之譯者上野景福（1910-1996）曾任東京大學英語教授，此書是他翻譯的第一本書，也是他譯書中唯一的一本非文學類的書籍。在後記之中他表示此書的內容涉及生物、思想、哲學等多種領域，翻譯的工作十分困難，見該書頁 107。

<sup>6</sup> 這四篇作品需與《天演論》合併考察，方能了解其意義，我們甚至可以說這四篇著作是嚴復翻譯《天演論》，再據以思索中國現實問題的產物。有關過去學界對《天演論》的討論，可參考蘇中立，《百年天演——〈天演論〉研究經緯》（福州：福建人民出版社，2014）。

<sup>7</sup> 王杖主編，《嚴復集》（北京：中華書局，1986），頁 7、16-17。

<sup>8</sup> 「天演」一詞的首次出現應是 1896 年〈原強修訂稿〉一文，王杖主編，《嚴復集》，頁 16。這時嚴復也正開始翻譯赫胥黎之書。下文將深入討論。

能幫助國人實現「修齊治平」的固有理想。

從 1896 年開始至 1898 年左右，嚴復窮兩、三年之力譯成赫胥黎的《天演論》，初稿得到桐城派大師吳汝綸（1840-1903）指正，使該書在文字上更爲精鍊、主旨也更爲清晰，因而迅速地傳播。如胡適（1891-1962）所說的「《天演論》出版之後，不上幾年，便風行到全國」，<sup>9</sup>知識分子對它「普遍承受和近乎狂熱的崇信」，同意它是「中國現代思想史的起點」、「近代中國最核心的信仰之一」。<sup>10</sup>從 1895 年到 1930 年代的 40 餘年之間，中國可謂是以「天演論」所主導的一個「社會達爾文主義時代」。<sup>11</sup>社會達爾文主義之中將生存競爭之單位界定爲「群」，並鼓吹「自強保種」以避免「亡國」、「滅種」的危機意識，成爲近代中國民族主義、愛國主義的核心理念。<sup>12</sup>此時不同的思想家對「天演」觀念雖有不同的詮釋，呈現複雜多樣面貌，然其根基即是嚴復所譯介達爾文、斯賓塞與赫胥黎等人的學說，再加上嚴復依據中學如《易經》、《荀子》與《大學》等傳統觀念所做的取舍與詮釋。<sup>13</sup>

在此同時，梁啟超、魯迅（1881-1936）與許多其他的中國留日學生，一

<sup>9</sup> 胡適，《四十自述》（台北：遠東圖書公司，1966），頁 149。

<sup>10</sup> 王道還，〈導讀〉，收入赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀·編輯校注，《天演論》（台北：文景書局，2012），頁 vii。王東杰，〈「反求諸己」——晚清進化觀與中國傳統思想取向（1895-1905）〉，收入王汎森等著，《中國近代思想史的轉型時代》（台北：聯經出版事業公司，2007），頁 315-352。

<sup>11</sup> 1930 年代隨著中國社會性質的論戰、馬克思主義史觀盛行，《天演論》的魅力才略爲退潮。有關達爾文主義對近代中國思想的複雜影響可參考：James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1983) 以及〔日〕吉澤誠一郎，〈近代中国における進化論受容の多様性〉，《メトロポリタン史学》，號 7（2011 年 11 月），頁 67-91。

<sup>12</sup> 郭正昭，〈社會達爾文主義與晚清學會運動（1895-1911）——近代科學思潮社會衝擊研究之一〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 3 下冊（1972 年 12 月），頁 557-625；郭正昭，〈從演化論探析嚴復型危機感的意理結構〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 7（1978 年 6 月），頁 527-555；李國祁，〈中國近代民族思想〉，收入李國祁等著，周陽山、楊肅獻編，《近代中國思想人物論：民族主義》（台北：時報出版公司，1980），頁 33-37；〔日〕吉澤誠一郎，《愛國主義の創成：ナショナリズムから近代中国をみる》（東京：岩波書店，2003）。

<sup>13</sup> 有關嚴復以《易經》傳統來詮釋《天演論》，請參見汪暉，〈嚴復的三個世界〉，《學人》，輯 12（1997 年 10 月），頁 29-130。有關《荀子》在嚴譯《天演論》的重要性，請參考黃克武、韓承權合著，〈晚清社會學的翻譯及其影響：以嚴復與章炳麟的譯作爲例〉，收入沙培德、張哲嘉主編，《近代中國新知識的建構》（台北：中央研究院，2013），頁 129-143。

方面受到嚴譯的影響，另一方面又接觸到日譯的「進化論」〔如加藤弘之（1836-1919）、丘淺次郎（1868-1944）、有賀長雄（1860-1921）等人的著作，部份作品亦曾被介紹到中文世界〕，引進了「優勝劣敗」、「適者生存」等觀念來「推波助瀾」，造成上述《天演論》之熱潮。<sup>14</sup>不過嚴復的「天演之學」的內涵究竟為何？

就詞彙層面而言，大家所熟知的「天演」（evolution，日譯「進化」）是以「物競」（struggle for existence，日譯「生存競爭」）、「天擇」（natural selection，日譯「自然淘汰」）、「人擇」（artificial selection，日譯「人為淘汰」）、「存其最宜者」（survival of the fittest，日譯「適者生存」與「優勝劣敗」；嚴復〈原強修訂稿〉中作「最宜者立」，1912年改為「最適者存」）等觀念為基本原則，人們據此來認識當時中國之處境，並提出解決方案，以「自強保種」。然而除此之外，「天演」理論還有哪些更為複雜的內涵？其理論體系為何？影響為何？嚴復的「天演之學」與日人所翻譯的「進化論」又有何異同？兩者激盪之下，「天演論」在中國的傳播表現出何種特色？筆者在本文中嘗試綜合前說，對此提出解釋。

## 二、《天演論》與中西文化論爭

在思考嚴譯《天演論》之內涵與意義之時，首先需瞭解嚴復翻譯此書的動機與文化背景。嚴譯《天演論》一方面固然在介紹西學，但另一方面也是甲午

<sup>14</sup> 參見陳力衛，〈「優勝劣敗，適者生存」——推波助瀾的日語新詞〉，「嚴復：中國與世界」國際學術研討會，北京：北京大學，2013年10月12-13日。日本譯介西方進化論始於1870年代晚期，至1880年代初期在加藤弘之的作品，如《人權新說》（1882）之中已有「進化主義」、「生存競爭」、「自然淘汰」等觀念。見〔日〕鈴木修次，〈「進化論」の日本への流入と中国〉，《日本漢語と中国——漢字文化圏の近代化》（東京：中央公論社，1981），頁176-177。以日本國會圖書館的近代文獻資料庫來考察，「優勝劣敗」一語在1883年已出現在：〔日〕木原春樹，《治敗論：前編》（東京：作者出版，1883），此後漸普遍，如〔日〕山縣梯三郎，《男女淘汰論》（東京：普及舍，1888），頁1。至於「優勝劣敗」、「自然淘汰」、「適者生存」三者同時出現則見〔日〕森笹吉，《文明の目的》（東京：作者出版，1888），頁34-36。

戰後，針對當時中國危機處境與思想界的核心議題，亦即「中學和西學的異同及其互相關係的問題」而做的思考。在《天演論》之中，嚴復揭櫫的中心觀念是國人可以接受西學而不貶抑傳統中學，而且中西學可以會通為一。因此他不但反對保守之士所謂「高睨大談於夷夏軒輊之間者」（案：指主張華夏偉大、番夷野蠻，《天演論》，19），強調認識西方的重要性；<sup>15</sup>嚴復更明白駁斥當時學界主張結合中西學術的兩種主流觀點：第一是「西學中源論」，第二是「中體西用論」。

「西學中源論」自明代即已出現，在清末之時仍有相當的影響力。<sup>16</sup>嚴復在 1895 年的〈救亡決論〉已經提出對於「西學中源論」的反省：

晚近更有一種自居名流，於西洋格致諸學，僅得諸耳剽之餘，於其實際，從未討論。意欲揚己抑人，誇張博雅，則於古書中獵取近似陳言，謂西學皆中土所已有，蓋無新奇……第即使其說誠然……亦何足以助人張目，所謂詬彌甚耳。<sup>17</sup>

1897 年時嚴復在私人通信中亦反對如梁啟超等人認為西方議院、憲法等中國古已有之的說法。<sup>18</sup>嚴復翻譯《天演論》一書的動機與此類似，同樣為了駁斥「西學東來」說，在〈自序〉中他說：

有斯賓塞爾者……其為天演界說曰：「翕以合質，闢以出力，始簡易而終雜糅。」而《易》則曰：「坤，其靜也翕，其動也闢。」至於全

<sup>15</sup> 本文之中《天演論》版本是採用：赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀·編輯校注，《天演論》，書名後之數字即為在該書中之頁碼，不另加註。

<sup>16</sup> 此說可參考全漢昇，〈清末的「西學源出中國」說〉，《嶺南學報》，卷 4 期 2（1935 年 6 月），頁 57-102；王爾敏，〈中學西源說所反映之文化心理趨向〉，《中央研究院成立五十周年紀念論文集》（台北：中央研究院，1978），頁 793-808；熊月之，《西學東漸與晚清社會》（上海：上海人民出版社，1994）。

<sup>17</sup> 嚴復，〈救亡決論〉（1895），王栻主編，《嚴復集》，頁 52。

<sup>18</sup> 見梁啟超，〈與嚴幼陵先生書〉（1897），《飲冰室文集》（台北：台灣中華書局，1978），冊 1，頁 108。嚴復不同意梁任公〈古議院考〉一文中所說中國古代有與西方議院很類似的一些想法與制度，他認為「中國歷古之無是物」。在憲法方面嚴復說「吾近於街頭，曾見《憲法古義》一書，意謂凡西人之憲法，皆吾古先所已有者。大抵吾人本其愛國之意，每見外人好處，總不肯說此為吾國所無，而十三經二十七史皆其傳會材料，名為尊我，實則大惑」。嚴復，〈政治講義〉（1906），王栻主編，《嚴復集》，頁 1312。

力不增減之說，則有「自強不息」為之先；凡動必復之說，則有「消息」之義居其始。而「《易》不可見，乾坤或幾乎息」之旨，尤與「熱力平均，天地乃毀」之言相發明也。此豈可悉謂之偶合也耶？雖然，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！（《天演論》，4）

有關嚴復對「西學中源論」的反駁過去雖曾有學者提及，卻沒有人深入討論。雷中行著《明清的西學中源論爭議》一書仔細地討論了明末清初以來，幾位重要的「西學中源論」者想法、釐清其脈絡，而且指出「西學中源論」內部的複雜性，再以此論斷嚴復駁斥此說的意義。<sup>19</sup>

根據雷著，「西學中源論」在十九世紀中葉以來的中國思想界影響很大。例如，當時有人考察知識源流，進而指出「新學新知只是深入補充中學的粗疏之處」（劉嶽雲）；有人則在古籍中找尋各種依據，來證明「西學中源論」的成立（王仁俊）。有的學者藉此抒發己見，或企圖貶抑西學、鑽研中學〔阮元、張自牧（力臣，1833-1886）〕；或藉此消除人們對西學的敵視、強化學習西法之正當性，進而促成中西學術的會通（如梅文鼎、奕訢、張自牧）。此外還有像薛福成等學者，不但本身的想法有所轉變，而且又將「西學中源論」改為「西學東源論」，綜合考察埃及、希臘、印度、中國等文明對西學形成的影響，使此一理論更為圓融。上述的各種觀念都冠戴在「西學中源論」的概念之下。

雷書不但深入分析「西學中源論」的內容，也描繪當時學者對它的質疑與批判，兩者猶如兩軍之對壘。如李之藻、江永、趙翼等都指出：南宋時陸九淵所謂「東海西海，心同理同」<sup>20</sup>的說法是有道理的，中國與歐洲其實互不交流，只是因為具有一些共同的心理趨向，而發明出一些類似的科學理論；另一些人

<sup>19</sup> 雷中行，《明清的西學中源論爭議》（台北：蘭臺出版社，2009）。

<sup>20</sup> 有關此一觀念的演變，參見葛兆光，〈一個普遍真理觀念的歷史旅行——以陸九淵「心同理同」說為例談觀念史的研究方法〉，《東嶽論叢》，2004年第4期，頁5-15。

如新教傳教士與王韜則是透過對於西學源流的考察，來展現西學自有其體系，與中學無涉。順此理路，作者認為嚴復翻譯此書的動機之一，就是藉此說明西學本身具獨特的歷史發展，並批判「西學中源論」，以糾正官紳士子對西方的淺薄認識，雷著的論斷足資參考。

從嚴復自身思想發展來說，他對「西學中源論」的反應可追溯到赴英國留學期間。1878年3月12日嚴復與當時駐英公使郭嵩燾（1818-1891）討論到張自牧的《瀛海論》。<sup>21</sup>張自牧是郭嵩燾的好友，在日記中曾多次記載兩人討論時事、洋務，甚至一些重要的人事案，郭嵩燾稱讚他「於洋務所知者多，由其精力過人，見聞廣博，余每嘆以為不可及」，<sup>22</sup>由此可見兩人關係匪淺，且在主張積極認識西學上具有共識。在郭嵩燾出使之前，曾保舉當時擔任「布政使銜貴州候補道」的張自牧作為二等參贊官，後張因故未能成行。<sup>23</sup>嚴復在與郭嵩燾討論時很直率地批評了張自牧的「西學中源論」。例如張自牧認為基督教其實乃源於墨子，加上印度、阿拉伯的觀點。他在《瀛海論（中篇）》中說，「耶穌天主之教……蓋墨氏之本旨，而緣飾以桑門天方之說，煦煦為仁、子子為義，兼天下而愛之，撻遂萬物以利之，無君臣、父子、夫婦、兄弟之倫，而一以朋友之道處之，博施尚同，而昧於本末親疏之道」，<sup>24</sup>並表示「天主」二字源於中國。郭嵩燾記載了嚴復對他的質疑：

其辟力臣論十字架及天主之名乃特妙，以為力臣之言：「天主二字，流傳實始東土」，不識所流傳者其字乎？其音乎？其字 Roman Catholic，其音則羅孟克蘇力也，何處覓「天主」二字之諧聲、會意乎？<sup>25</sup>

<sup>21</sup> 郭嵩燾撰，湖南人民出版社校點，《郭嵩燾日記》（長沙：湖南人民出版社，1982），卷3，1878年3月12日，頁444-445。

<sup>22</sup> 郭嵩燾撰，湖南人民出版社校點，《郭嵩燾日記》，卷3，1879年5月9日，頁855。

<sup>23</sup> 葛士濬編，《皇朝經世文續編》（上海：廣百宋齋校印，1891），卷104，「洋務四邦交一：遵旨議奏疏附各片總署王大臣」，頁5上；汪榮祖，《走向世界的挫折：郭嵩燾與道咸同光時代》（台北：東大圖書公司，1993），頁221。

<sup>24</sup> 張自牧，〈瀛海論（中篇）〉，葛士濬編，《皇朝經世文續編》，卷102，「洋務二洋務通論中」，頁16上-19下。

<sup>25</sup> 郭嵩燾撰，湖南人民出版社校點，《郭嵩燾日記》，卷3，1878年3月12日，頁444-445。



嚴復也知道郭、張兩人為好友，並認識到張自牧的「西學中源論」說法具有積極推廣西學的意義，張自牧藉此指出不應排斥西學，且儒者應以不知西學為恥。不過嚴復也看到張自牧思想中與舊有觀念的妥協面，他批評張自牧對鐵路、機器的保守態度，以及對海防工作的忽略。由此可見嚴復對「西學中源論」，或藉此論來接引西學的作法早有質疑，而後來他在〈《天演論》自序〉中說「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」（《天演論》，4），可謂其來有自。

《天演論》批判的第二種當時流行的觀點是「中體西用論」。首先必須瞭解嚴復對於中西、體用等議題一貫的看法。他認為中學、西學各自有其體用，不可分割，他說「有牛之體，則有負重之用，有馬之體，則有致遠之用，未聞以牛為體以馬為用者也」，這樣的觀點使他反對中體西用，或「主中學而以西學輔所不足」、「仿其末節」等看法：

中西學之為異也，如其種人之面目然，不可強謂似也。故中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則并立，合之則兩亡。議者必欲合之而以為一物。且一體而一用之，斯其文義違舛，固已名之不可言矣，烏望言之而可行乎？……若夫言主中學而以西學輔所不足者，驟而聆之，亦若大中至正之說矣。措之於事，又不然也。往者中國有武備而無火器，嘗取火器以輔所不足者矣……有火器遂能戰乎？<sup>26</sup>

中西政教之各立，蓋自炎黃堯舜以來，其為道莫有同者，舟車大通，種族相見，優勝劣敗之公例，無所逃於天地之間。乃目論膚襲之士，動不揣其本原，而徒欲模仿其末節。曰是西國之所以富強也，庸有當乎！<sup>27</sup>

嚴復也反對「政本藝末」的說法，認為西方的技藝與西方的政治有十分密

<sup>26</sup> 嚴復，〈與外交報主人書〉（1902），王栻主編，《嚴復集》，頁559。

<sup>27</sup> 甄克思（Edward Jenks）著，嚴復譯，《社會通詮》（上海：商務印書館據1904年譯本出版，1930），頁126。

切的關係，互相輔佐，並非一本一末，是以對於西方文化「其人既不通科學，則其政論必多不根」。<sup>28</sup>

由此可見嚴復雖然也運用體用、本末等語彙，但他根本上卻反對將以體用、主輔、本末等概念，來理解中西文化。嚴復強調文化的整體性與有機性，他以生物體來作比喻，指出「一國之政教學術，其如具官之物體歟！有其元首脊腹，而後有其六府四肢；有其質幹根莖，而後有其支葉華實」。<sup>29</sup>換言之，無論中西，其政教、學術與物質方面的進步狀況都是相互配合、相互支援，不應任意割裂。

上述的觀點影響到嚴復對於文化間相互採借的態度。他反對不顧中西文化內在差異而作無根的移植。他用一個有趣的比喻：「取驥之四蹠，以附牛之項領，從而責千里焉，固不可得，而田隴之功，又以廢也」，<sup>30</sup>因此一個不適當的文化採借不僅對本身無益，甚至有害。《天演論》的翻譯也在針對「中體西用論」之不當，嚴復在〈自序〉中談到：

大抵古書難讀，中國為尤。二千年來，士徇利祿，守闕殘，無獨闢之慮。是以生今日者，乃轉於西學，得識古之用焉。此可與知者道，難與不知者言也。風氣漸通，士知奔陋為恥。西學之事，問塗日多。然亦有一二巨子，訖然謂彼之所精，不外象數形下之末；彼之所務，不越功利之間。逞臆為談，不咨其實。討論國聞，審敵自鏡之道，又斷斷乎不如是也。（《天演論》，4-5）

過去有關《天演論》序文的研究中，少有學者細究文中所批評的「一二巨子」為何人，<sup>31</sup>最近新發現的一封嚴復書信應可斷定所謂的「巨子」應該就是張之洞（1837-1909）。1901年嚴復在〈與孝明書〉中談到：「國子產有言，吾以

<sup>28</sup> 嚴復，〈與外交報主人書〉（1902），王栻主編，《嚴復集》，頁565。

<sup>29</sup> 嚴復，〈與外交報主人書〉（1902），王栻主編，《嚴復集》，頁559-560。

<sup>30</sup> 嚴復，〈與外交報主人書〉（1902），王栻主編，《嚴復集》，頁560。

<sup>31</sup> 據筆者所知，周振甫在註解《天演論》〈自序〉時曾說「巨子：巨頭，指洋務派的代表人物，如李鴻章張之洞等」，見周振甫選注，《嚴復詩文選》（北京：人民文學出版社，1959），頁98。此一觀點大致正確，但李鴻章為嚴復的上司，此處他是否有批評李鴻章之意，似有疑問。

救世也。輒近談時務者，大都無本之學，嚮壁虛造，一相情願，便云西政西理。妄庸巨子無過南皮，如開口便說，有不易常經，無不變治法云云。去年痛深創鉅，頑固之談庶幾其衰，恐此後禍國便是此輩」。<sup>32</sup>文中將「南皮」說成「妄庸巨子」。此封信是私人文書，嚴復的表達較為直接，而他在公開的文章之中，或許顧慮較多，因而將「妄庸」之評估與「南皮」之具體指涉都省略掉了。

就嚴復與張之洞的關係來說，1895年時嚴復一度想離開李鴻章（1823-1901）的陣營，投奔張之洞，後來《時務報》第23冊於1897年4月轉載了〈闢韓〉一文。張之洞讀後「大怒」，命令親信屠仁守（1832-1904）撰文反駁，刊登於1897年6月《時務報》第30冊之上，篇名為〈孝感屠梅君侍御辨闢韓書〉。<sup>33</sup>文中強調「君臣之倫」的重要性，反對嚴復提出「變為民主之國」的觀點，屠仁守並說「今闢韓者，溺於異學，純任胸臆，義理則以是為非，文字則以辭害意。乖戾矛盾之端，不勝枚舉」，總之，該文大力批判嚴復抨擊專制的言論與西化的主張。<sup>34</sup>不久嚴復即知悉此事，並猜測該文雖由屠仁守掛名，然應出自張之洞之手。1897年8月23日嚴復在給五弟觀衍的信中，提及：「前者《時務報》有〈辟韓〉一篇，聞張廣雅尚書見之大怒，其後自作〈駁論〉一篇，令屠墨君出名也，《時務報》已照來論交代矣」。<sup>35</sup>無論如何，此後嚴復與張之洞的關係不甚和睦。後來《天演論》出版之時，他並未仿照《時務報》之先例，請張之洞（香帥）協助，而是在與吳汝綸討論之後，擬請直隸總督王文韶〔夔帥（字夔石），1830-1908〕幫忙推廣。吳汝綸在1898年2月10日寫信給嚴復之親家呂增祥時，談到：

<sup>32</sup> 孫應祥、皮後鋒編，《嚴復集補編》（福州：福建人民出版社，2004），頁225-226。受件人不詳，嚴復在信中稱他為「孝明吾弟」，而自稱「小兒復」，以此推測「孝明」應為居於福州的一位親友。此信作於辛丑年元旦，1901年2月19日。

<sup>33</sup> 屠仁守曾參加上海強學會，以翰林院庶吉士、編修轉任御史。1889年因得罪慈禧，被革職永不敘用。後「蟄居湖北，與張之洞頗有交往」。湯志鈞編，《戊戌變法人物傳稿》（北京：中華書局，1982），頁716。

<sup>34</sup> 屠仁守，〈孝感屠梅君侍御辨闢韓書〉，時務報館編，《時務報》，冊30（1897年6月），收入《近代中國史料叢刊三編》（台北：文海出版社重印本，1987），輯33，總頁2051-2055

<sup>35</sup> 王棊主編，《嚴復集》，頁733。

《天演論》亦擬排日付印，幾道欲某代為銷售。近日閱報者尚不能多，又閱者未必深通中國古學，不過略獵書史，得《時務報》已拍案驚奇。如幾道之《天演論》，則恐大聲不入裡耳，知德者希，難冀不脛而走。似宜憑藉威力，請夔帥劄飭各屬購閱，仿香帥主持《時務報》之例，乃望暢行。<sup>36</sup>

不過後來請王文韶協助之事似乎不了了之。總之，嚴復在晚清政治派系上一直屬於李鴻章的淮軍系統，<sup>37</sup>在思想上則並不認同「中體西用」，這兩個因素使他與張之洞之間存有隔閡，而張之洞以屠仁守名義所發表批判嚴復的言論，則是促使此時嚴復反擊張之洞的近因。

同時，如果我們追索嚴復序文中所說的「謂彼之所精，不外象數形下之末」，那麼巨子所指為何人就更清楚了。這一點涉及「象數形下」一詞的意義。如汪暉所述，嚴譯《天演論》受到《易經》的影響。<sup>38</sup>在中國傳統《易經》詮釋上區分為兩大系統，一為「義理」，一為「象數」。象數派的要旨是透過《易經》來瞭解自然界的規律；它的基本預設是「宇宙是一個規律性的、機械性的結構，然後再運用象數理論解釋此一結構中的規律」。義理派則比較關懷道德形上學、本體論；要旨在於「尋求象數體系所無法思辨的超越層面」。在天人關係上，象數派偏重於從自然的角來審視人生，是「天衡定人」；義理派則偏向於從人文的角來理解自然，是「人衡定天」。<sup>39</sup>如果從易學的傳統來看，嚴復所謂的「象數形下」就有一個比較清楚的意義。他似乎嘗試指出西方對於宇宙的解釋並不限於形而下的、技術的，也不限於傳統易學所謂「天衡定人」的一面，而是有其超越性的思考，以及「人衡定天」的面向。再者，時人認為「彼之所務，不越功利之間」也是一種對西學之誤會。嚴復在《天演論》與《原富》的翻譯都指出，西人對於「功利」與「道義」的複雜關係有所剖析，不再

<sup>36</sup> 吳汝綸撰，施培毅、徐壽凱校點，《吳汝綸全集》（合肥：黃山書社，2002），冊3，頁181。

<sup>37</sup> 參見馬昌華主編，《淮系人物列傳——文職·北洋海軍·洋員》（合肥：黃山書社，1995），嚴復被列入北洋海軍之中。

<sup>38</sup> 汪暉，〈嚴復的三個世界〉，《學人》，輯12，頁29-130。

<sup>39</sup> 鄭吉雄，〈論象數詮《易》的效用與限制〉，《中國文哲研究集刊》，期29（2006年9月），頁205-236。

秉持古人所謂「以功利爲與道義相反」。（《天演論》，104）由此可知對嚴復而言，《天演論》對西學的認識是主張「中體西用」的「妄庸」「巨子」所不了解的，而赫胥黎的思想，尤其是他突出倫理價值的一面，饒具意義而值得加以引介。

總之，1897 至 1898 年，當嚴復正在翻譯、出版《天演論》之時，也是「西學中源論」、「中體西用論」非常盛行的時候，嚴譯《天演論》的旨趣之一，即在匡正這些想法而提出會通中西的主張。

### 三、嚴復會通中西思想之形成：從「已發」到「甚合」

嚴復對「西學中源論」與「中體西用論」之反駁牽涉到他對中學與西學關係之認識。1998 年《天演論》的三個稿本由台北辜公亮文教基金會出版，提供了吾人認識嚴復思想轉折的重要線索。<sup>40</sup>在此可約略對《天演論》早期版本的狀況及其差異加以說明。第一個「味經本」是由陝西味經售書室刊印，該書扉頁雖表示爲 1895 年出版（「光緒乙未春三月陝西味經售票處重刊」，《匯刊三種》，1），然經過學者考證此一時間有誤。原因之一是文中復案（嚴復案語）的文字中有「去今光緒二十二年丙申……」（《匯刊三種》，39）的字眼，可知此版本應該是嚴復譯於 1896 年的初稿本，出版的時間可能爲 1898-1899 年。<sup>41</sup>根據陝西學政葉爾愷（1864-1942）與汪康年（1860-1911）於 1899 年 1 月 2 日的通信，此書係味經書院劉古愚（1843-1903，名光賁，字煥堂，號古愚。此人與康、梁關係密切，可能是透過梁啓超而取得此一版本）編校出版。<sup>42</sup>孫應祥、王天根對此版本的源流有詳細考證，可以參看。<sup>43</sup>

<sup>40</sup> 嚴復著，王慶成編，《嚴復合集 7：天演論匯刊三種》，收入《嚴復合集》（台北：辜公亮文教基金會，1998）。以下簡稱《匯刊三種》，書名後的數字指該書頁數，不另加註。

<sup>41</sup> 有關「味經本」與「手稿本」的異同，可參考蘇中立，《百年天演——〈天演論〉研究經緯》，頁 144-146。

<sup>42</sup> 上海圖書館編，《汪康年師友書札》（上海：上海古籍出版社，1987），冊 3，頁 2476。葉爾愷在信中表示：「劉古愚孝廉其人尙氣節，頗有伉直之概，惟服膺康學甚至」，他又說「味經刻《天演論》一書」錯誤甚多，校對不精，頁 2475-2476。

<sup>43</sup> 孫應祥，〈《天演論》版本考異〉，收入黃瑞霖主編，福建省嚴復學術研究會、北京大學福建

第二個「手稿本」題名為《赫胥黎治功天演論》，現藏北京中國革命博物館，「手稿墨書，以紅藍綠各色筆作修改」（《匯刊三種》，81），冊中有「光緒丙申重九嚴復自序」（《匯刊三種》，84）、「丁酉六月初六刪改」（《匯刊三種》，155）等字樣，可知這是 1896 年 10 月 15 日完成、1897 年 7 月 5 日嚴復又修改過的版本。根據筆者的考訂，這一個版本即是 1897 年 3 月請呂增祥至保定蓮池書院面交吳汝綸審閱的本子，吳汝綸在上面以黃、藍筆作批註，再由嚴復以紅色改定，又刪除部份文字（即《嚴復合集》之編者所謂作者「勾去」之部份）。有關吳汝綸對嚴譯《天演論》的貢獻，可參看拙著的分析。<sup>44</sup>

第三個「富文本」1901 年由南京富文書局石印出版。它與 1898 年正式出版的湖北沔陽盧氏慎始基齋本大致相同，僅刪去後者〈譯例言〉中最後一部份說明版本來源，而註明「嚴復識於天津尊疑學塾」的一段話（見《匯刊三種》頁 178 的說明）。「富文本」與 1905 年上海商務印書館鉛印的版本，亦即後來通行版本，也沒有太大差異。

在「味經本」與「手稿本」刊行之後，多數人只是藉此考訂其版本流傳，而忽略了經吳汝綸建議而為嚴復所刪除的許多字句，以及此一更動在思想史上的意義。這些句子是嚴復翻譯赫胥黎著作時的最初感受。我們只要比對「味經本」與「手稿本」即可發現，後來被嚴復「勾去」的文字主要有兩類：一為以中國古書故事取代西方典故，一為在譯文之中直接引用中國古書之文字。嚴復在「手稿本」的〈譯例〉（這一部份在定稿中被改為〈譯例言〉）對此二類有所說明：

原書引喻多取西洋古書，事理相當，則以中國古書故事代之，為用本同，凡以求達而已。……有作者所持公理已為中國古人先發者，謹就讞陋所知，列為後案，以備參觀。（《匯刊三種》，85）

---

校友會編，《中國近代啓蒙思想家：嚴復誕辰 150 周年紀念論文集》（北京：方志出版社，2003），頁 320-332；王天根、朱從兵，〈嚴復譯著時間考析三題〉，收入同書，頁 309-319。

<sup>44</sup> 黃克武，〈走向翻譯之路：北洋水師學堂時期的嚴復〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 49（2005 年 9 月），頁 1-40。

在定稿的〈譯例言〉中前半段完全被刪除，而後半段則被改為「今遇原文所論，與他書有異同者，則就讎陋所知，列入後案，以資參考」。（《天演論》，7）這個對照有幾層意義。

首先，這顯示在 1897 年春天嚴復將譯稿給吳汝綸之前，他對中西學的關係仍有一些徬徨，他一方面知道中西學說有其差異，「由此而必謂西學所明皆吾中土所前有，固無所事於西學焉，則又大謬不然之說也。蓋發其端而莫能竟其緒，擬其大而未能議其精，則猶之未學而已矣，曷足貴乎？」（「手稿本」序，《匯刊三種》，83-84，作於 1896 年秋），這一段話在定稿之中略有所改動，但大旨相同；然而另一方面他也相信赫胥黎的觀點之中有「所持公理已為中國古人先發者」。這樣的想法使他很大膽地採取所謂「換例譯法」，亦即將原文中西方的事例取代為中國古書中的典故（嚴復在 1908 年出版的《名學淺說》中仍多次運用此一譯法）。同時，在「味經本」之中嚴復的「譯文」內有許多源自中國古典的文字，對嚴復來說這些古書中的文字與赫胥黎的想法是完全一致的。在吳汝綸批改過初稿之後，嚴復在這方面變得更為謹慎，他不但刪除中國事例，也勾去正文之中所插入的《易經》、《書經》、《孟子》、《荀子》等古書上的句子。換言之，吳汝綸的提醒使嚴復更意識到翻譯的精確性與西方歷史的獨特性，因而不表示有些西方公理「已為中國古人先發」。此後嚴復轉而強調「其中所論，與吾古人有甚合者」。<sup>45</sup>總之，從「已……發」（或「先發」）到「甚合」是一個值得玩味的轉變。嚴復曾多次表示斯賓塞的理論與《大學》之道相配合（《群學肄言》序言），而西方自由的觀念與傳統中國「絜矩」的想法非常類似（〈論世變之亟〉）。這些說法都是從「甚合」的角度來立論。嚴復也說在研究學問的過程中如能掌握到此點實乃讀書之至樂：「事不相謀而各有合。考道之士，以其所得於彼者，反以證諸吾古人之所傳，乃澄湛精瑩，如寐初覺，其親切有味，較之覘畢為學者，萬萬有加焉。此真治異國

<sup>45</sup> 這一句話最早出現在 1896 年秋天，嚴復所撰〈赫胥黎治功天演論序〉，「其中所論與中土古人有甚合者」（《匯刊三種》，頁 84），至「富文本」改為「其中所論，與吾古人有甚合者」（頁 171）。

語言文字者之至樂也」。(自序,《天演論》,3)這樣看來「甚合」即是「不謀而合」。

這種對中西學關係的看似矛盾態度,亦即一方面中西文化有所不同,另一方面兩者卻是部份相合的想法涉及嚴復所謂「道通爲一」,亦即藉著會通中西思想,「以成一家之言」。<sup>46</sup>嚴復一生的終極關懷,即是建立一個會通性的理論來解釋中學和西學異同及其互相關係,並以此爲學理基礎來追尋一個富強、自由與文明的新中國。這樣的想法清楚地表現在嚴復徵引朱熹的詩句之上,「舊學商量加邃密,新知涵養轉深沉」。<sup>47</sup>如上所述,在 1890 年代末期至 1900 年代初期,嚴復集中火力攻擊「西學中源論」與張之洞等人的「中體西用論」,在這方面 1902 年 5 月所發表的〈與《外交報》主人書〉一文最具代表性。<sup>48</sup>在此文中他不但批評上述理論,也強調不應「盡去吾國之舊,以謀西人之新」,必須做到「統新故」、「苞中外」:

然則今之教育,將盡去吾國之舊,以謀西人之新歟?曰:是又不然。英人摩利之言曰:「變法之難,在去其舊染矣,而能擇其所善者而存之」。方其洶洶,往往俱去。不知是乃經百世聖哲所創垂,累朝變動所淘汰,設其去之,則其民之特性亡,而所謂新者從以不固,獨別擇之功,非暖姝囿習者之所能任耳。必將闚視遠想,統新故而視其通,苞中外而計其全,而後得之,其為事之難如此。<sup>49</sup>

此處所提到的「摩利」應該就是英國學者與政治家約翰·摩利(John Morley, 1838-1923),他所著的《妥協論》(*On Compromise*)一書在學界十分有名,

<sup>46</sup> 參見吳展良,〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉,《臺大歷史學報》,期 24(1999 年 12 月),頁 157;吳展良,〈中西最高學理的縮合與衝突:嚴復「道通爲一」說析論〉,《臺大文史哲學報》,期 54(2001 年 5 月),頁 305-332。

<sup>47</sup> 這是嚴復寫給「幼梅仁兄大人」的一副對聯,朱熹原句爲「舊學商量加邃密,新知培養轉深沉」。此一對聯見:鄭志宇主編,《嚴復書法》(福州:福州美術出版社,2013),頁 11。

<sup>48</sup> 《外交報》爲 1902 年初張元濟在上海所創辦的一個研究國際問題的刊物。孫應祥,《嚴復年譜》(福州:福建人民出版社,2003),頁 171。

<sup>49</sup> 嚴復,〈與外交報主人書〉(1902),王栻主編,《嚴復集》,頁 560。「暖姝」指自得、自滿。出自《莊子·徐無鬼》:「有暖姝者……所謂暖姝者,學一先生之言,則暖暖姝姝而私自說也,自以爲足矣」。



對近代中國自由思想也有一定的影響力。<sup>50</sup>在 1902 年之時，嚴復曾仔細閱讀他所寫的一本介紹保守主義者柏克（Edmund Burke, 1729-1797）之生平與思想的書，書名為《柏克》（*Burke*）。<sup>51</sup>嚴復此處討論變法之中的新與舊的問題，而提出舊者乃「經百世聖哲所創垂」，故不宜加以破壞，而應「擇其所善者而存之」、「統新故而視其通」。此一想法頗類似柏克在《法國革命論》一書中所主張的：現行體制是在歲月之中不斷成長進步而成熟的有機體，此一有機體如脫離了過去，即無法發展成爲一個偉大的國家。<sup>52</sup>這樣一來，嚴復關於文化修改問題的看法乃部份地奠基於英國保守主義的政治哲學之上，是將十八世紀柏克的觀點與十九世紀赫胥黎的看法結合在一起。<sup>53</sup>根據此一理念，他不但反對「中體西用」，也無法接受五四時期的「全盤西化論」。

民國成立之後他將矛頭對準五四白話文運動健將，如陳獨秀（1879-1942）、胡適、錢玄同（1887-1939）等人藉著引進西方科學與民主來否定中國文化的革命主張。<sup>54</sup>很可惜此時他只能發出很微弱的聲音，激進的時代掩蓋了嚴復對中西文化接觸、互動的深沉思索。無論如何，嚴復與清末民初

<sup>50</sup> 如胡適即受到約翰·摩利此書之影響，他將書名譯爲《姑息論》。1914年11月26日，在他與韋蓮司（Edith Clifford Williams）的通信之中曾感謝韋蓮司介紹此書給他，並說：「我用餘暇讀毛萊的《姑息論》，我非常喜歡。謝謝你把書借給我。我剛讀完講利用錯誤的那一章，這也是深合我心的一章。我也看了書後的附註，在《自由的原則》（*Doctrine of Liberty*）這一註中，我真高興，毛萊爲彌爾的立場做了如此令人欽佩的闡釋」。見胡適撰文，周質平編譯，《不思量自難忘：胡適給韋蓮司的信》（台北：聯經出版公司，1999），頁7-8。

<sup>51</sup> John Morley, *Burke* (London: The Macmillan Company, 1897)。此書現存北京國家圖書館，上有嚴復的簽名與1902年7月的標記，此外還有「大學堂譯書局圖章」。有關嚴復批注此書之內容，請參見王憲明，〈嚴復與柏克：新發現嚴復批注柏克傳及其學術價值〉，「紀念嚴復誕辰160週年學術研討會」，福州：福建省嚴復學術研究會，2014年1月8日，頁78-93。

<sup>52</sup> 柏克（Edmund Burke）著，何兆武、許振洲、彭剛譯，《法國革命論》（北京：商務印書館，1999）。

<sup>53</sup> 嚴復對法國大革命與盧騷思想的批判是一個很好的例子。他於1914年所寫的〈民約平議〉一文，一方面受柏克思想影響，另一方面主要依賴赫胥黎於1890年所發表的〈人類自然等差〉（“On the Natural Inequality of Man”）一文。林啓彥，〈嚴復與章士釗——有關盧梭《民約論》的一次思想論爭〉，《漢學研究》，卷20期1（2002年6月），頁339-367；承紅磊，〈嚴復〈民約平議〉文本來源及其撰文目的再議：兼論赫胥黎在嚴復思想中的位置〉，《中國文化研究所學報》，期58（2014年1月），頁229-257。

<sup>54</sup> 王弼主編，《嚴復集》，頁699。

三種最具影響力之文化理論（「西學中源論」、「中體西用」、「全盤西化論」）之對壘，足以顯示他本身「舉中外治術學理，靡不究極原委，抉其失得，證明而會通之」，或所謂「繹新籀古折以中」的理想。<sup>55</sup>這樣的想法與後來新儒家的觀點非常契合（詳見下文）。

#### 四、嚴復《天演論》的核心旨趣： 「張弓」與「園藝」的比喻

嚴復會通中西的理念不但表現在上述的序文之中，也體現在《天演論》一書的翻譯之上。首先要解釋的是書名之中「天演」一詞的意義與來源，以及在天演之中「人治」與「天行」之關係。「天演」一詞的意涵用嚴復自己的話來說，「一氣之轉，物自為變。此近世學者所謂天演也」。<sup>56</sup>該詞源於原文的 *Evolution and Ethics*，但嚴復顯然將「倫理」略去。嚴復為何在書名之中要略去「倫理」？其中一個可能的原因是赫胥黎的焦點是演化與倫理的關係，而不是天演論本身；對他來說，在英國思想界對於達爾文、斯賓塞等人的「演化論」已有認識，他的 *Evolution and Ethics* 一書是為了突出演化過程中「倫理」的意義，以與斯賓塞「任天為治」的天演觀相抗衡。<sup>57</sup>然而對嚴復來說，他的主要目的是為了介紹「天演」之學，同時他對達爾文、斯賓塞、赫胥黎之觀點是各有取捨。<sup>58</sup>換言之，為了向中國讀者介紹天演之學的內涵、說明天演之學的重

<sup>55</sup> 陳寶琛，〈清故資政大夫海軍協都統嚴君墓志銘〉，收入王栻主編，《嚴復集》，頁 1542-1543。

<sup>56</sup> 嚴復，〈《莊子》評語〉（1916），收入王栻主編，《嚴復集》，頁 1106。

<sup>57</sup> 王道還依賴斯賓塞 1893 年對赫胥黎的評論指出斯賓塞認為兩人思想之差距並不那麼大；嚴復在自序中所說「赫胥黎氏此書之旨，本以救斯賓塞任天為治之末流」，似乎過於突出兩人觀點的不同，有可能是「無的放矢」。見王道還，〈《天演論》原著文本的來歷及文化翻譯問題〉，收入彭小妍編著，《文化翻譯與文本脈絡：晚明以降的中國、日本與西方》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2013），頁 347-349。不過嚴復其實也認識到赫、斯兩人有共同之處，只是他要強調在 *Evolution and Ethics* 一書中赫胥黎的想法與斯賓塞有所不同。嚴復說：「斯賓塞之言治也，大旨存於任天，而人事為之輔，猶黃老之明自然，而不忘在宥是已。赫胥黎氏他所著錄，亦什九主任天之說者，獨於此書，非之如此。蓋為持前說而過者設也」。赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀，編輯校注，《天演論》，頁 25。

<sup>58</sup> 有關達爾文、斯賓塞、赫胥黎觀點之異同，以及嚴復是否了解其異同，還是僅根據其本身的認

要性，他將標題訂為「天演論」，方能吸引讀者之目光。

但上述的解釋未能觸及思想上的原因。在這方面李澤厚提出一個頗具參考價值的解釋。他認為：「書名只用了一半，正好表明譯述者不同意原作者把自然規律（進化論）與人類關係（倫理學）分開、對立起來的觀點」。<sup>59</sup>李澤厚強調嚴復同意倫理原則的重要性，但認為這是「天擇」之後才出現的結果。這樣一來倫理原則，包括「『善相感通』的同情心、『天良』而相愛互助，團結『保群』，也只是『天演』的結果和產物，而不是原因」。<sup>60</sup>根據李澤厚的說法，嚴復的「天演」包含了赫胥黎所說的「宇宙過程」與「倫理過程」中的各種機制；換言之，他將宇宙演變中自然的力量與人為努力的「倫理」問題整體地包含於「天演」概念之中，這正是吳汝綸在序中所謂「是故天行人治，同歸天演」。<sup>61</sup>同時，天行人治這兩種力量既相反、也相成，這一種對「天」的認識也與傳統（如《易經》）對天的看法相配合。這樣一來，嚴復不是沒有翻譯書名之中的「倫理」（ethics），而是將「演化」與「倫理」（或天行與人治）結合為「天演」，以提綱挈領地說明全書之旨趣。

---

識加以取捨？這個問題已有不少的討論。筆者同意王道還所述：「令嚴復傾倒的天演論，是斯賓塞的理論，不是達爾文的。嚴復沒有察覺斯賓塞的生物／人類進化論與達爾文的理論不是一回事：對達爾文而言，生物的自然變異有待大自然的篩選；而斯賓塞的進化機制卻是拉馬克式的」。王道還，〈導讀〉，收入赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀·編輯校注，《天演論》，頁 xvii。不過嚴復雖接受斯賓塞的理論框架，卻同時也批評斯賓塞。至於嚴復對斯賓塞與赫胥黎思想的異同與取捨，可參見黃克武，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1998），頁 226-227。

<sup>59</sup> 赫胥黎的確認「倫理過程」與「宇宙過程」是相對的。他強調：「社會之中倫理的進步所依賴的不是模仿宇宙過程，也不是逃避宇宙過程，而是對抗這個過程」。原文為：“Let us understand, once for all, that the ethical process of society depends, not on imitating the cosmic process, still less in running away from it, but in combating it.” Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays* (New York: D. Appleton and Company, 1901), p. 83。嚴復的翻譯為：「嗟乎！今者欲治道之有功，非與天爭勝焉固不可也。法天行者非也，而避天行者亦非」。赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀·編輯校注，《天演論》，頁 106。

<sup>60</sup> 李澤厚，〈論嚴復〉，收入《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1979），頁 261-262。

<sup>61</sup> 有關係赫胥黎與斯賓塞之爭論在英國思想發展的脈絡，可參考承紅磊，〈嚴復〈民約平議〉文本來源及其撰文目的再議：兼論赫胥黎在嚴復思想中的位置〉，《中國文化研究所學報》，期 58，頁 229-257。作者指出「嚴復對兩人之間的基本分歧無疑是清楚的……但是……二人之間並非絕無相通之處」，頁 255。

上述吳汝綸所謂「是故天行人治，同歸天演」的論點，清楚地表現在嚴譯《天演論》〈導言五：互爭〉中所提到「張弓」的比喻。赫胥黎此段的主旨在回答他人的質疑，「二者相反相毀」，認為「天行人治，同為天演」在邏輯上是相矛盾的。嚴復將赫胥黎在註解中的一段話放入正文，說明事實如此，如果有人質疑此點的話，其問題出在邏輯，而不出在事實：「則盍觀張弓，張弓者之兩手也，支左而屈右，力同出一人也，而左右相距。然則天行人治之相反也，其原何不可同乎？同原而相反，是所以成其變化者耶」。嚴復的譯文與原文有所出入，赫胥黎並不用「張弓」，而是以「一根線」來做比喻。他說：“When a man lays hold of the two ends of a piece of string and pulls them, with intent to break it, the right arm is certainly exerted in antagonism to the left arm; yet both arms derive their energy from the same original source.”（參考譯文：「當某人以兩手分握一線之兩端，向兩方用力來拉，想拉斷這一條線。右手所用之力必定與左手用力之方向相反，而此兩手之力出於同一來源」）。<sup>62</sup>

如果比較二者，我們會發現嚴復將赫胥黎「雙手扯線」的比喻，改為「張弓」，並放入正文之中。赫胥黎的比喻是為了解說明人治與天行一方面是相反的，例如園林台榭固然出於人為之努力，但另一方面也可以說天假人之手而成，然而完成之後，天然的力量常常想將之毀滅而恢復舊觀；不過人為的力量和毀滅人為努力之成果的力量，皆為天演的作用。

嚴復藉助《易經》陰陽變化、相反相成的思路，基本上能夠把握赫胥黎的論點，他以張弓來說明天行、人治與天演的關係，讓讀者留下具體的印象與想像的空間。因為赫胥黎「一根線」的比喻僅在說明左右手相反的拉力源於同一力量；嚴復換成「張弓」，又加上說明「同原而相反，是所以成其變化者耶」之後，此一比喻成為天演動態機制的較佳說明，並與傳統中國《易經》中陰陽變化之的天道觀可相互發明。這樣的更動應該能夠使吳汝綸等中國士人更易掌握嚴復所企圖傳達之訊息。

---

<sup>62</sup> Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays*, p. 13.

赫胥黎在說明此點之後，又進一步指出，在天演過程之中要達到人類社會的進步，必須要「反此天行」能夠「勝天」，而不能像斯賓塞所建議的「任天為治」。這些觀點顯然也讓吳汝綸留下非常深刻的印象。吳汝綸在序言中即扣緊這一系列觀念來總括該書旨趣：

天演者，西國格物家言也。其學以天擇、物競二義，綜萬彙之本原，考動植之蕃耗。言治者取焉。因物變遞嬗，深挈乎質力聚散之義，推極乎古今萬國盛衰興壞之由，而大歸以任天為治。赫胥黎氏起而盡變故說，以為天不可獨任，要貴以人持天。以人持天，必究極乎天賦之能，使人治日即乎新，而後其國永存，而種族賴以不墜，是之謂與天爭勝。而人之爭天而勝天者，又皆天事之所苞。是故天行人治，同歸天演。（〈吳汝綸序〉，《天演論》，1）

嚴譯《天演論》將上述的觀點置於卷首，此一論述對讀者認識該書之旨趣產生了深遠的影響。除了「張弓」的比喻之外，赫胥黎又提出「園藝」的比喻，亦即嚴復譯文中所說的「園夫之治園」（《天演論》，30），來說明天人關係與人治所扮演之角色，嚴復也很忠實地翻譯出此一觀點。赫胥黎認為以人力對抗天行而能「有功」，就像園丁從蠻荒之中開創一個美麗的花園。園丁的職責是布置一個良好的環境、選擇品種，使草木生長，並對抗自然的力量，花園內的草木才能依照園丁之設計而繁榮成長。赫胥黎也強調人為的力量必須配合自然來做選擇，所謂「人擇而有功，必能盡物之性而後可」。（《天演論》，27）

赫胥黎提出天行、人治相反相成，以及「勝天為治」來批評斯賓塞，其根本之立足點在於強烈的倫理關懷。對他來說，天行人治二者之目的根本不同：「天行人治，常相毀而不相成固矣。然人治之所以有功，即在反此天行之故。何以明之？天行者以物競為功，而人治則以使物不競為的。天行者倡其化物之機，設為已然之境，物各爭存，宜者自立。且由是而立者強，強皆昌；不立者弱，弱乃滅亡。皆懸至信之格，而聽萬類之自己。至於人治則不然，立其所祈嚮之物，盡吾力焉為致所宜，以輔相匡翼之，俾克自存，以可久可大也」。（《天

演論》，26) 赫胥黎的原文是：“Not only is the state of nature hostile to the state of art of the garden; but the principle of the horticultural process, by which the latter is created and maintained, is antithetic to that of the cosmic process. The characteristic feature of the latter is the intense and unceasing competition of the struggle for existence. The characteristic of the former is the elimination of that struggle, by the removal of the conditions which give rise to it. The tendency of the cosmic process is to bring about the adjustment of the forms of plant life to the current conditions; the tendency of the horticultural process is the adjustment of the conditions to the needs of the forms of plant life which the gardener desires to raise.” (參考譯文：「不僅自然狀態對園藝中之人工狀態懷有敵意；即使是建立與維繫花園的園藝學原理也與自然力量截然相對。自然的作用是使生存競爭的作用不斷進行與增強。園藝的特點卻是除掉產生生存競爭的各種因素。自然的作用是使植物逐漸發生變化以適應現存狀況；園藝的作用卻是要改變環境以適合園丁所想栽培的植物」)。<sup>63</sup>

上文之中以「物競」與「物不競」的對比來說明天行與人治之差異，最能反映赫胥黎此書中反對斯賓塞「任天為治」之觀點的倫理意涵。嚴復的翻譯基本上把握了赫胥黎的原文，只是他進一步地發揮天行與人治所導致的不同結果。其中「且由是而立者強，強皆昌；不立者弱，弱乃滅亡」一段話是原文中所無，卻強化了生存競爭所造成亡國滅種的危機感。

針對上述的危機感，嚴復也在赫胥黎的文章中找到解決之道。嚴譯在〈導言八：烏託邦〉中表示：赫胥黎認為以人治對抗天行在人類社會之中最重要的方法是以學校來培養民德、民智、民力三者兼備的國民，如此可以抵抗「天行物競之虐」，達成「郅治之隆」：

故欲郅治之隆，必於民力、民智、民德三者之中，求其本也。故又為之學校庠序焉。學校庠序之制善，而後智仁勇之民興。智仁勇之民興，

---

<sup>63</sup> Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays*, p. 13.

而有以為群力群策之資，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。（《天演論》，31）

如果對照原文上段翻譯應該是源自於以下的句子：“In order to attain his ends, the administrator would have to avail himself of the courage, industry, and co-operative intelligence of the settlers; and it is plain that the interest of the community would be best served by increasing the proportion of persons who possess such qualities, and diminishing that of persons devoid of them.”<sup>64</sup>赫胥黎在上文中只是說殖民領袖如同「園夫之治園」，需培養人民「勇氣、努力工作與合作精神」等特質，方能在文明程度上有所進步。嚴復顯然是以斯賓塞來解讀赫胥黎。他採用斯賓塞 *Education: Intellectual, Moral and Physical*（嚴復在〈原強〉中譯為《明民論》）一書中所說的民德、民智、民力，以及以學校來培養上述三項品質，來發揮赫胥黎的想法。<sup>65</sup>嚴復更在案語中極力闡揚提升國民品質（「教民」）在政治上的重要性：「此篇所論，如『聖人知治人之人，賦於治於人者也』。以下十餘語最精關。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」。（《天演論》，31）「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」。（《天演論》，32）這樣一來，嚴復將赫胥黎肯定人治與倫理原則的「天演觀」（即「勝天為治」），和斯賓塞重視以學校教育培養民德、民智、民力兼備之國民的想法結合在一起。這也使他所翻譯的《天演論》與1895年所發表的四篇文章，尤其是〈原強〉一文所提到「自強之本」在鼓民力、開民智、新民德的主張可以相互呼應，<sup>66</sup>而發揮更大的影響力。

以上大致是嚴譯赫胥黎《天演論》一書中環繞著「張弓」與「園藝」的比喻

<sup>64</sup> Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays*, p. 19.

<sup>65</sup> Herbert Spencer, *Education: Intellectual, Moral, and Physical* (New York: D. Appleton and Company, 1891).

<sup>66</sup> 王栻主編，《嚴復集》，頁27-32。

所傳達的核心訊息。

## 五、嚴譯《天演論》中的「天演」與「進化」

隨著嚴復所譯《天演論》的流行，嚴復所創造的「天演」一詞在中國變得非常普遍，不過如上所述從清末開始「天演」一詞逐漸地為日譯的「進化」所取代。今日漢語中「進化論」顯然要比「天演論」更為流行。為何嚴復翻譯赫胥黎的作品時在「一名之立，旬月踟躕」之後要採用「天演」？除了上述所提出思想上的詮釋之外，這一問題還涉及「天演」、「進化」等譯名（或當時所謂的「新名詞」）在清末民初之歷史。對於此一課題已經有學者指出嚴譯《天演論》之中已出現「進化」一詞，<sup>67</sup>那麼嚴復所用的「進化」與日本詞彙有無關係？其意義是否相同？

「天演」、「進化」這兩個詞顯然都是對“evolution”或“evolutionary theory”的翻譯。「進化」一譯詞源自日本。根據學者的研究，大約從 1877 年開始西方學者到日本教書，而將生物進化論與社會進化論介紹到日本學界。第一位介紹此一學說之學者是美國的摩斯（Edward S. Morse, 1838-1925, 1877 年 6 月 18 日抵達橫濱）；其次，另一位學者費諾羅沙（Ernest Francisco Fenollosa, 1853-1908）也在摩斯的推薦之下於 1878 年到東京大學任職，於該校教授斯賓塞的《社會學原理》。此後日文之中有關進化論的一些詞彙開始出現。沈國威指出「進化」為「加藤弘之的造詞」，最早在 1878 年他所主持的《學藝志林》上出現；至 1881 年井上哲次郎的《哲學字匯》已有「進化」（evolution）與「進化論」（theory of evolution）的譯詞，「作為學術詞彙普及定型」。1882 年加藤弘之所翻譯的《人權新說》一書，也採用了「進化」。1882 年之後，與進化論相關的詞彙如「適者生存」、「生存競爭」、「優勝劣敗」等在日文中固定下來，並在各種著作中大量出現。<sup>68</sup>

<sup>67</sup> 如皮後鋒，《嚴復大傳》（福州：福建人民出版社，2003），頁 179。

<sup>68</sup> 沈國威，《近代中日詞彙交流研究：漢字新詞的創制、容受與共享》（北京：中華書局，2010），



這些詞大約在 1890 年代末期開始傳入中國。1897 年《時務報》第 17 冊刊登了古城貞吉（1866-1949）翻譯自大阪《朝日新聞》（1896 年 12 月 10 日）的〈論社會〉一文，沈國威認為此乃「進化」一詞「最早見諸文字」。根據〈論社會〉原文〈社會の容量〉，「進化」一詞與「退化」相對，都是「變化」，「蓋變化者，進化於善也。……雖然變化未必悉進化於善也，有退化於不善者」。<sup>69</sup>由此可見，此文的「進化」意指「進步」，或文中所用的「進境」，對照英文來看應指 progress。無論如何，此文所謂的「進化」的確是源自日本，而且是作為描寫從野蠻到文明之過程的社會而採用的詞。

上述沈國威的說法是應可採信。不過引人疑竇之處是在 1897 年之前，中文世界也有使用「進化」一詞的例子。金觀濤指出康有為在 1879 年的詩之中已有「世界開新逢進化，賢師受道愧傳薪」的用法。<sup>70</sup>此外，1895 年，嚴復的〈救亡決論〉與 1897 年《天演論》稿本中也曾用過「進化」。這些詞彙與日本有無關係呢？沈國威將嚴復在《天演論》中所使用的「進化」一詞排比出來，認為「《天演論》等早期譯著中的『進化』與日語並無直接關係」。嚴復以「天演」來「譯 evolution，以自然界為對象」；而以「進化」來翻譯「civilization、ethics process，以人類社會為對象」。<sup>71</sup>此一說法是否成立？這牽涉到嚴復著作之中「天演」與「進化」兩詞的意義與相互關係。

「天演」一詞無疑地是由嚴復所鑄造，用以翻譯達爾文、斯賓塞等人的理論，該詞在中文世界中首度出現是在 1896 年。根據嚴復著作的編年，1895 年 3 月，在嚴復發表的〈原強〉一文中，他提及了達爾文與斯賓塞，不過到 1896

---

頁 166-167。川尻文彥也指出，在日本「到了明治十四年（1881）這個階段，在某種程度上有關進化論的譯詞都已固定」，見〔日〕川尻文彥，〈「進化」與加藤弘之、嚴復、梁啟超——近代日中之間關於「進化」的「概念」關聯〉，鄭大華、黃興濤、鄒小站主編，《戊戌變法與晚清思想文化轉型》（北京：社會科學文獻出版社，2010），頁 249。

<sup>69</sup> 〔日〕古城貞吉譯，〈論社會〉，《時務報》，冊 17（1897 年 1 月），頁 23 下-24 下，總頁 1148-1150。

<sup>70</sup> 金觀濤、劉青峰，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008），頁 557。

<sup>71</sup> 沈國威，《近代中日詞彙交流研究：漢字新詞的創制、容受與共享》，頁 168-169。

年的〈原強修訂稿〉才正式將達爾文的學說冠上「言生物之道」的「天演之學」；斯賓塞則是「宗天演之術，以大闡人倫治化之事」，這時候也大約是嚴復著手翻譯赫胥黎的《天演論》之時。目前所知《天演論》最早的一個版本是上述的「味經本」。在該版本〈卮言二〉之中有一段話介紹達爾文與斯賓塞的理論概要（《匯刊三種》，4），這一段話與〈原強修訂稿〉很類似，其中特別介紹了斯賓塞對「天演」之定義。後來因為吳汝綸的建議，嚴復在「手稿本」中將此段刪去，同時也刪除「此其道在中國謂之易」。該段的一部份內容則成為「定稿本」〈導言二：廣義〉的案語（《天演論》，12-13），部份文字也被納入嚴復的自序之中。

值得注意的是在「味經本」與「手稿本」之中「天演」二字最早都是在〈卮言二〉之中出現（「言其要道，皆可一言蔽之，此其道在中國謂之易，在西學謂之天演」，《匯刊三種》，3-4）。最後的「定稿本」則在〈察變第一〉之中提及此詞，並將天演與「物競」、「天擇」兩者用「體用」的概念來說明，而歸結到天擇的結果是「存其最宜者」：

雖然天運變矣，而有不變者行乎其中。不變惟何？是名天演。以天演為體，而其用有二：曰物競，曰天擇。此萬物莫不然，而於有生之類為尤著。物競者，物爭自存也。以一物以與物物爭，或存或亡，而其效則歸於天擇。天擇者，物爭焉而獨存。則其存也，必有其所以存，必其所得於天之分，自致一己之能，與其所遭值之時與地，及凡周身以外之物力，有其相謀相劑者焉。夫而後獨免於亡，而足以自立也。而自其效觀之，若是物特為天之所厚而擇焉以存也者，夫是之謂天擇。天擇者擇於自然，雖擇而莫之擇，猶物競之無所爭，而實天下之至爭也。斯賓塞爾曰：「天擇者，存其最宜者也」。夫物既爭存矣，而天又從其爭之後而擇之，一爭一擇，而變化之事出矣。（《天演論》，12）

如比較「定稿本」與「味經本」、「手稿本」的文字，還有一個有趣的差異，即是「斯賓塞爾曰：『天擇者，存其最宜者也』」（《天演論》，12）一

句，在「味經本」與「手稿本」中均為：「達爾文曰：『天擇者，存物之最宜者也』」。 (《匯刊三種》，3、88) 比對赫胥黎的英文原文，在原文之中並未提及任何人的名字。<sup>72</sup>我們不確知嚴復此一改動的原因為何。“survival of the fittest”一詞最早是在 1864 年由斯賓塞在閱讀了達爾文的《物種原始》之後在《生物學原理》一書中所提出的觀念，他表示：最適者存就是達爾文所說的「自然選擇」。<sup>73</sup>達爾文則在 1869 年《物種原始》的第五版開始採用“survival of the fittest”。<sup>74</sup>因此，早期版本所說的達爾文與後來改定的「斯賓塞爾」都不能算錯，不過如果追究觀念之起源，斯賓塞應該較為恰當。<sup>75</sup>無論如何，嚴復對“survival of the fittest”一詞在西方歷史的來龍去脈很可能沒有清楚認識，然而他顯然很努力地想釐清諸家天演思想之異同。

至於〈導言一〉後面嚴復解釋「物競」、「天擇」與西方演化論之歷史的案語，在「味經本」中並不存在，而在「手稿本」中則是置於全書卷尾之案語，<sup>76</sup>最後定稿之時，嚴復將之移至〈導言一〉之後的案語部份。這樣一來，以「天演」觀念來統整達爾文的「物競」、「天擇」、斯賓塞的「存其最宜者」之「群理」與赫胥黎之想法，而形成「天演之學」的理論體系，應該要到 1898 定稿本之中才完成。

如上所述，對嚴復來說「天演」二字同時包括宇宙與人事的變化，也同時

<sup>72</sup> 赫胥黎的原文是：“Under the conditions, they have come out of the struggle victorious; and, by surviving, have proved that they are the fittest to survive.” 其中並未提及「最適者存」是誰說的話。Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays*, p. 5.

<sup>73</sup> 斯賓塞的原文是：“This survival of the fittest, which I have here sought to express in mechanical terms, is that which Mr. Darwin has called ‘natural selection’, or the preservation of favoured races in the struggle for life.” [http://en.wikipedia.org/wiki/Survival\\_of\\_the\\_fittest](http://en.wikipedia.org/wiki/Survival_of_the_fittest)。(2014 年 4 月 29 日檢索)

<sup>74</sup> 參見維基百科對“survival of the fittest”一詞的解釋：[http://en.wikipedia.org/wiki/Survival\\_of\\_the\\_fittest](http://en.wikipedia.org/wiki/Survival_of_the_fittest)。(2014 年 4 月 29 日檢索)

<sup>75</sup> 筆者不確定嚴復是否知道 1869 年之後達爾文也採用了 survival of the fittest 一詞，有一位匿名審查人提醒筆者，如果看《天演論》導言一的案語，「對西方生物演化論的科學史做了簡略報導。那是嚴復譯自《物種原始論》第三版新增的『史略』……因此嚴復手上的《物種原始論》，必然不早於第三版」。如果此一論斷屬實，嚴復可能不了解達爾文曾引用斯賓塞所發明的 survival of the fittest。

<sup>76</sup> 王慶成編，《嚴復合集 7：天演論匯刊三種》，頁 167-168。

包括進步與退步，在英文中可以包括“evolution”、“cosmic process”等詞。他反覆表明採用斯賓塞的定義：「斯賓塞爾之天演界說曰：『天演者，翕以聚質，闢以散力。方其用事也，物由純而之雜，由流而之凝，由渾而之畫，質力雜糅，相劑爲變者也』」。<sup>77</sup>此段的原文是：“Evolution is an integration of matter and concomitant dissipation of motion; during which the matter passes from an indefinite, incoherent homogeneity to a definite, coherent heterogeneity; and during which the retained motion undergoes a parallel transformation.”<sup>78</sup>在〈導言二：廣義〉的案語之中對此有詳盡的解釋。他所指涉的不但是自然界的變化，也包括人類由「草昧」到「文治」的過程，甚至「農商工兵、語言文學之間」。（《天演論》，15-16）在《群學肄言》中唯一的一條案語，嚴復也分析了所謂「天演」之「天」不是「以神理言之上帝」（具有主宰意志之天），也不是「以形下言之蒼昊」（物質世界），而是「無所爲作而有因果之形氣，雖有因果而不可得言之適偶」。<sup>79</sup>此句話大概是指「天演」是一個自然的變化過程，有其規律，然規律也因偶然之機緣而有許多例外。此處所謂超越因果律的部份，很可能是指在演變過程之中會產生生物變異的現象。<sup>80</sup>

嚴復在 1895 年至 1897 年之間所用的「進化」與「天演」有何關係呢？如上所述，如果日文「進化」一詞要到 1897 年初《時務報》一文時方由古城貞吉的翻譯之中傳入中國，在沒有其他證據之前，我們可以斷定嚴復所用的進化很可能與日本譯詞無關。嚴復著作中首先使用「進化」一詞的文章是 1895 年 5 月 1 日至 8 日發表於《直報》的〈救亡決論〉。不過在 1895 年 2 月的〈原強〉之中已出現了「進夫化也」的觀念。〈原強〉的內容是：

其為種樂戰而輕死，有魁傑者要約而驅使之，其勢可以強天下。雖然，強矣，而未進夫化也。若夫中國之民，則進夫化矣，而文勝之國也。

<sup>77</sup> 〈天演論自序〉的文字較簡潔：「斯賓塞爾者，以天演自然言化，著書造論，貫天地人而一理之。此亦晚近之絕作也。其爲天演界說曰：『翕以合質，闢以出力，始簡易而終雜糅。』」。

<sup>78</sup> Herbert Spencer, *First Principles* (London: Williams and Norgate, 1867), Part 2, Chapter 17, p. 396.

<sup>79</sup> 王栻主編，《嚴復集》，頁 921-922。

<sup>80</sup> 筆者感謝匿名審查人對於此點之提示。

耕鑿蠶織，城郭邑居，於是有刑政禮樂之治，有庠序學校之教。通功易事，四民乃分。其文章法令之事，歷變而愈繁，積久而益富，養生送死之資無不具也，君臣上下之分無不明也，冠婚喪祭之禮無不舉也。（《嚴復集》，10-11）

在〈救亡決論〉之中出現「進化」一詞的兩個例子如下：

請言不變之道……必為我自由，而後有以厚生進化；必兼愛克己，而後有所和群利安，此自有生物生人來不變者也。（《嚴復集》，50-51）若徒取散見錯出，引而未申者言之，則埃及、印度，降以至於墨、非二洲之民，皆能稱舉一二所聞，以與格致家爭前識，豈待進化若中國而後能哉！雖然，中土創物之聖，固亦有足令西人傾服者。遠之蠶桑司南，近之若書槩火藥，利民前用，不可究言。（《嚴復集》，53）

此外該文還談到「中國自命有化之國也」。（《嚴復集》，54）

從上面的例子可見早在 1895 年嚴復的文章之中就有「進化」一觀念，其意涵為「進步到文明與教化之階段」之意，包含了人類在物質、組織與精神上的各種成就。在《天演論》的稿本之中嚴復也用到「進化」、「治化」等，這些詞彙都與上文的「進化」類似。以「進化」一詞來說，「味經本」有一個例子（「善群進化」，卮言十八，《匯刊三種》，31），「手稿本」有兩個例子（「善群進化」，卮言十八，《匯刊三種》，117；「第五書乃言所以進種、進化之公例要求」，論十七，嚴復案語，《匯刊三種》，168）。「定稿本」則有六處：

1. 「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」。（導言一，嚴復案語，《天演論》，13）
2. 「此洞識知微之士，所為驚心動魄於保群進化之圖，而知徒高睨大談於夷夏軒輊之間者，為深無益於事實也」。（導言三，嚴復案語，《天演論》，19）
3. 「凡人生保身保種，合群進化之事，凡所當為，皆有其自然者，為

之陰驅而潛率，其事彌重，其情彌殷」。（導言五，嚴復案語，《天演論》，25）

4. 「體合者，進化之秘機也」。（導言十五，嚴復案語，《天演論》，47）

5. 「前言園夫之治園也，有二事焉：一曰設其宜境，以遂群生；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，後者為善群進化之事。善群進化，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。善群進化，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」。（導言十八，譯文，《天演論》，56）

6. 「進化」。（論十七，標題，《天演論》，106）

上述六個例子之中，例一與例五是「手稿本」中已使用的詞彙，其他都是「定稿本」之時新增的。其中唯一在譯文之中者僅有例五。不過如果對照赫胥黎的原文，並無法找到與「善群進化」對應的文字。<sup>81</sup>至於例六的〈論十七〉之標題，原來是吳汝綸所建議的標題「進治」修改過來。這是因為嚴復的譯文之中為：「是故善觀化者，見大塊之內，人力皆有可通之方，通之愈宏，吾治愈進，而人類乃愈亨」。（「手稿本」，《匯刊三種》，165；「定稿本」文字相同，《天演論》，106）嚴復接受了吳汝綸對每一節下一小標的建議，不過他將吳汝綸所定「進治」的標題改為「進化」。

從上面對嚴復《天演論》中「天演」與「進化」二詞的分析，可以得到以下的結論：

一、「天演」與「進化」均為嚴復在 1895 年至 1897 年閱讀、翻譯斯賓塞、

---

<sup>81</sup> “To return, once more, to the parallel of horticulture. In the modern world, the gardening of man by themselves is practically restricted to the performance, not of selection, but of that other function of the gardener, the creation of conditions more favourable than those of the state of nature; to the end of facilitating the free expansion of the innate faculties of the citizen, so far as it is consistent with the general good.” T. H. Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays*, p. 43.

赫胥黎的著作時所創造、使用的詞彙，很可能與日譯新詞無關。這樣一來，根據目前的材料來看，嚴譯詞彙與日譯詞彙之相同應該是「不謀而合」。

二、在嚴復用語之中「天演」與「進化」有不同的涵義。「天演」即英文的“evolution”，為一較廣的概念，統稱自然與社會的變化，此一變化中包含了「天行」、「人治」兩種力量，其中有「物競」、「天擇」、「人擇」等機制，也包括「善演」與「惡演」所導致不同的結果，可能進步，也可能退步；同時，此一過程有超過因果律而無法預測之處，亦即有生物變種之可能。「進化」則指「進乎化」、「進於治」或「開化」，亦即人類社會進步到文明、教化與治理良好之狀態，因而能「保身」、「保種」、「善群」、「合群」。再者，嚴復所謂之「進化」則是與「退化」相對而言的概念，與「進步」為同義詞，在英文是“progress”。

三、嚴復所謂之「進化」與日譯語詞之「進化」本來是有所差異的。但後來日譯新詞之「進化」，一方面泛指達爾文理論中自然與社會之演變，另一方面有時又與「進步」同義。這樣一來，嚴復的進化與日譯之進化乃結合為一而不加區別。1908年在顏惠慶所編的《英華大辭典》中“Darwinism”一詞的解釋與翻譯為：「The doctrine of Darwin, as regards especially the origin of species by natural selection, 達爾文之天演說，進化論，天然淘汰說」，此時「天演說」與「進化論」已成同義詞。<sup>82</sup>

上述的演變涉及中國思想界中「天演」與「進化」之競爭。值得注意的是兩者之競爭其實不只是單一詞彙的競爭，而是一整套術語的比賽。不過對讀者來說，絕大多數的人並不在乎哪一個詞是嚴譯、哪一個詞是日譯，多半的人都是將兩者混用。1899年9月梁啟超在《清議報》第30冊之上撰寫〈放棄自由之罪〉一文，談到「物競天擇，優勝劣敗，此天演學之公例也」。梁任公知道這些詞彙並不容易為人所瞭解，因此在「物競天擇，優勝劣敗」之後加了一個註解「此二語群學之通語，嚴侯官譯為物競天擇、適者生存，日本譯為生存競

<sup>82</sup> 顏惠慶編，《英華大辭典》（上海：商務印書館，1908），頁548。

爭、優勝劣敗。今合兩者並用之，即欲定以為名詞」。<sup>83</sup>梁任公顯然希望將嚴譯與日譯融為一體，因此將兩語並用，他雖然不清楚地瞭解到嚴復其實不曾使用過「適者生存」（如上所述嚴復於 1912 年曾用「最適者存」），不過「物競天擇，優勝劣敗」的結合在當時確實成為風行一時之用語。另外一個類似的例子是 1905 年胡適在澄衷學堂的作文題目：「物競天擇，適者生存，試申其義」，也是將嚴譯與日譯結合在一起。唯一不同的地方是梁啟超還能約略區分嚴譯與日譯，至胡適之時，兩個翻譯系統的術語已經完全融合在一起。

嚴復對於語詞的競爭狀態是有所瞭解的。他也盡力維持嚴譯語詞的生命力，其中最後一次嘗試可能是在清末民初他在「審定名詞館」負責譯詞統一化工作之時。1909 至 1911 年之間，嚴復任職於「審定名詞館」，最後完成了約 30,000 條術語的審定。這些術語後來被編入德國人赫美玲（Karl Ernst Georg Hemeling, 1878-1925）所編輯的字典《官話》之中。此時嚴復以「部定」的名義將“evolve”、“evolution”（英文解釋為“to a more perfect state”）確定為「進化天演」；“natural selection”則確定為「天擇」。在這方面需略微解釋一下英華辭典之中的詞彙翻譯的變化。<sup>84</sup>

在英華字典之中，1866 年羅存德（Wilhelm Lobscheid, 1822-1893）、1884 年井上哲次郎、1887 年鄭其照的字典都將“evolution”譯為「展開者」或「展開」。嚴復的《天演論》出版之後，「天演」一詞頗為盛行，日本的譯法則為「進化」。1897 年至 1908 年之間日譯之「進化」則與嚴譯之「天演」相互競爭。至 1908 年顏惠慶的字典中「天演」與「進化」併陳，如上所述該書中“Darwinism”一字之解釋中也是兩者併陳。至 1916 年赫美玲的字典中“evolve”的英文解釋為“to a more perfect state”，中文翻譯則是：「進化（新）、進化天演（部定）、遞化（文）」。這三個括號中的字需略加說明，「新」是指新詞彙，多半來自中國古語或日本譯詞；「文」是指書面用語；「部定」一詞較為複雜。如上所述，

<sup>83</sup> 梁啟超，〈放棄自由之罪〉，《清議報》，冊 30（1899 年 9 月），頁 5-6。

<sup>84</sup> 此處對英華字典之分析，筆者利用中央研究院近代史研究所的線上資料庫：「英華字典資料庫」<http://140.109.152.48:8080/dictionary/>。（2014 年 4 月 29 日檢索）



1909 至 1911 年，嚴復在北京出任「審訂名詞館」總纂，進行統一譯名的工作。此一翻譯名詞的統一工作在民國成立之後繼續進行，最後核定了約 30,000 個「部定」的譯詞。部份這些譯詞收錄在 1916 年赫美玲編輯的字典《官話》之中。<sup>85</sup>總之，在 1911 年至 1912 年的譯名統一工作之中，嚴復將“evolve”確定為結合了本身譯詞的「天演」與日譯名詞之「進化」而有「進化天演」一詞。不過這一詞彙除了嚴復之外，好像也沒有其他人使用過。<sup>86</sup>今天「天演」與「進化」並存，而少有人能分辨其淵源與意涵。

## 六、嚴復「天演之學」的理論體系

嚴復為何要翻譯赫胥黎的《天演論》，而不翻譯達爾文、斯賓塞更為經典的作品，如《物種原始論》（*Origin of the Species*）或《綜合哲學》（*A System of Synthetic Philosophy*）呢？目前多數學者會同意這一本書的翻譯並非偶然，而是經過嚴復精心選擇的結果。除了篇幅長短之考量外，這主要是因為赫胥黎的這一本小書不但介紹了達爾文、斯賓塞的理論，也對兩人的理論進行反省。對嚴復來說，赫胥黎的反省有重要的意義，可以幫助中國人認識此一理論，並據此思考中國現實之處境。這就是他在序文之中所說的「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。且於自強保種之事，反復三致意焉。夏日如年，聊為逸譯。有以多符空言，無裨實政相稽者，則固不佞所不恤也」。（《天演論》，5）然而，嚴復如何來看待達爾文、斯賓塞、赫胥黎，以及文中所提到許多學者，如馬爾薩斯、拉馬克的觀點呢？他又為何會說這些西方的觀點與「吾古人有甚合」？學界對此一直爭論不休。以

<sup>85</sup> Karl Ernst Georg Hemeling, ed., *English-Chinese Dictionary of the Standard Chinese Spoken Language and Handbook for Translators, Including Scientific, Technical, Modern, and Documentary Terms* (Shanghai: Statistical Department of the Inspectorate General of Customs, 1916), p. i.

<sup>86</sup> 嚴復於 1912 年夏天由北京教育部所舉辦的一場演講的講題即為〈進化天演〉。筆者使用中央研究院圖書館的「晚清、民國時期期刊全文數據庫（1833-1949）」與「申報（1872-1949）資料庫」來檢索「進化天演」，結果兩者均為零項；如改為「天演進化」則期刊數據庫有四筆、申報數據庫有五筆，數量也不多。（2014 年 3 月 24 日檢索）

下簡單地介紹先行研究中較重要的觀點，再綜合各說提出筆者的看法。

史華茲（Benjamin I. Schwartz, 1916-1999）的《尋求富強：嚴復與西方》（*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*）一書最早指出嚴復思想之底蘊為斯賓塞的理論，他藉著翻譯赫胥黎的書，實則為了彰顯斯賓塞「以天演自然言化，著書造論，貫天地人而一理之」的理論。然而史華茲指出斯賓塞為個人主義者，嚴復為了「追求富強」，因而將斯賓塞的思想轉為強調群體。史華茲同意嚴復亦強調個人自主，然而對他來說個人自由只是實現富強的一個手段。<sup>87</sup>郭正昭在1978年所發表的〈從演化論探析嚴復型危機感的意理結構〉嘗試修正史華茲的論點，指出嚴復雖推崇斯賓塞，卻不完全接受其學說；同時嚴復也肯定赫胥黎的一些想法（如赫胥黎批判斯賓塞「任天為治」）。他提出兩個重要的觀察：第一、「天演論」是嚴復在危機意識之下創造出一個整合中西思想資源的「義理結構」。嚴復以中國傳統「天人合一」、「中庸之道」為基本架構，結合了中國的「自然有機體論」與西方的「機械唯物論」，其內涵則包括達爾文、斯賓塞、赫胥黎，以及孔子、易傳、朱熹理學、荀子、老子的想法。第二、他同意史華茲，嚴復有很強的源於救亡圖存之危機感的群體意識，希望國人能自強保種，此點與斯賓塞個人主義、自由主義不同。<sup>88</sup>

史華茲與郭正昭的觀點受到吳展良的挑戰。吳展良同意郭正昭所說嚴復「天演論」是一個整合性的「一元論」的理論，並對《天演論》之「作意」與理論之內涵提出了更細緻的說法。他指出：第一、嚴復秉持了傳統「明道救世」的理想，翻譯赫胥黎的書是為了本乎現代西方科學精神、自由民主思想，結合中國固有思想，如《易經》、老莊、《大學》、《中庸》等，以建立一個「一以貫之的根本大道」，來因應劇烈的世變。同時他認為此一融合了中西學理的大道，一方面是對西方天演學說的取捨，另一方面則整合了中國固有的一些觀

<sup>87</sup> Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979 [1964]).

<sup>88</sup> 郭正昭，〈從演化論探析嚴復型危機感的意理結構〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期7（1978年6月），頁527-555。

念。在這方面他和郭正昭沒有太大的差別，強調嚴復兼取諸家之長。該文與郭文不同之處是作者看到嚴復在「道通為一」的努力之中，同時也有誤會或忽略了各家理論之處。他說：

達爾文之所長在於透過物競與天擇說證明生物演化的道理。斯賓塞之所長則在於建立一個包括物質、生物、心靈、倫理與社會的普遍演化論。赫胥黎之所長則在於提倡人治與互助。嚴復兼取諸家之長，而企圖說明一個不僅是生物學上的天演進化說，而是一路貫穿宇宙人生各方面的根本道理。然而就另一方面而言，嚴復對於諸家之差異，其實認識得還有限。他始終不瞭解斯賓塞與達爾文二人的根本差異。也因此對於赫胥黎與斯賓塞的差異，僅企圖將赫胥黎之說簡單地納入斯賓塞的體系，並以「一陰一陽之謂道」，天行與人治可以相輔相成等中國式的觀念加以融合。<sup>89</sup>

吳展良也指出在結合三者思想之時，嚴復仍有取捨。嚴復接受斯賓塞的拉馬克主義，認為後天的特性是可以遺傳的，因此「演化的過程是比較平和的，個體的意志與努力在一定程度之內，可以改變其體質與命運」，<sup>90</sup>同時，因為相信拉馬克主義，嚴復（與斯賓塞）對人類未來抱持著樂觀的態度。但另一方面嚴復也採取了赫胥黎對人道與倫理的強調，認為人類可以培養群性而相互幫助，以此削減社會競爭導致過於殘酷的問題。上述西學的取捨又與中學的取捨相結合。在中學方面嚴復特別強調易學與老莊思想，認為「天地萬物乃一氣之化」。<sup>91</sup>

第二、對於嚴復思想重視個人還是重視群體的議題，吳展良反對史華慈與郭正昭的看法。他認為嚴復是一個自由主義者，他將「物競天擇」的《天演論》與自由主義結合為其思想的核心。然嚴氏在肯定群體的同時，並不忽略個體：「嚴復常常強調斯賓塞式的『保種三大例』學說，認為如果一成員的利益與其

<sup>89</sup> 吳展良，〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，《臺大歷史學報》，期 24，頁 154。

<sup>90</sup> 吳展良，〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，《臺大歷史學報》，期 24，頁 147。

<sup>91</sup> 吳展良，〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，《臺大歷史學報》，期 24，頁 155。

族群相衝突，那麼他應當犧牲私利。這項原則似乎很清楚地指出，嚴復是以『群』為競爭求存的首要單位。不過，嚴復與發明這個原則的斯賓塞一樣，他強調社會的重要性，並不表示他忽略了社會內部的競爭求存，以及個體的自主與自由。他批評中國的慈善事業與大赦，認為人民如果不必為自己的所作所為負責，他們就不會費心改造自己」。<sup>92</sup>此一觀點與拙著根據《群己權界論》對嚴復自由思想的分析相呼應。筆者指出嚴復（以及梁啟超）不應該被視為是「集體主義者」或「權威主義者」，他們所強調的也不是斯賓塞那種「縮限政府職權，只留下警察、司法與國防機構」的自由主義（此一觀念今日稱為libertarianism），<sup>93</sup>而是一種「非彌爾主義式的個人自由」，而其根源來自中國「絜矩之道」，從群己平衡的角度來肯定個人的自由與尊嚴。嚴復與梁啟超認為保障個人自由是最為根本的，也是政府成立的所以然，不過個人與群體有密不可分的關係，因此有時強調以保障群體價值作為保障個人自由的方法。<sup>94</sup>

群己的問題也涉及性別的問題，嚴復如何看待「男女夫婦之進化」呢？拙著曾探討嚴復對性別關係的看法。首先嚴復在早期並不強調女權與女子教育等議題。在1896年甲午戰後所撰〈原強修訂稿〉一文，他從「鼓民力」的角度反對纏足，強調「母健而後兒肥，培其先天而種乃進也」。<sup>95</sup>這還是屬於「國民之母」的想法，認為女子的重要性在生育與培養優良的下一代國民，而不在自身的發展。同時，「嚴復對妻妾的態度是非常傳統的，他的所做所為與近代女權提倡者的訴求幾乎是背道而馳；然而對於下一代的『新女性』嚴復則有不同的期許，他雖反對婚姻自由，卻提倡女子教育」。<sup>96</sup>最近邱偉雲的博士論文

<sup>92</sup> 吳展良，〈嚴復的「物競天擇」說析論：嚴復與西方大師的演化觀點之比較研究〉，《臺大文史哲學報》，期56（2002年5月），頁69-94。

<sup>93</sup> 王道還，〈導讀〉，收入赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀·編輯校注，《天演論》，頁xvii。

<sup>94</sup> 黃克武，〈自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判〉；Max K. W. Huang, *The Meaning of Freedom: Yan Fu and the Origins of Chinese Liberalism* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2008)。

<sup>95</sup> 王枏主編，《嚴復集》，頁28。

<sup>96</sup> 黃克武，〈惟適之安：嚴復與近代中國的文化轉型〉（台北：聯經出版公司，2010），頁23-63。

對嚴復平等觀念的研究也呼應此一觀點，並做了更深入的探討。<sup>97</sup>他依據〈進化天演〉一文指出：1912年之時，嚴復雖已認識到「觀一國進化程度之高下，觀其女權之大小」。不過嚴復卻依據《易經》陰陽的觀念，認為女性的角色是「坤作成物」，因此他強調女性應固守「生生天職」，不應與男子競爭而「違天代役」。對嚴復來說，此一性別秩序有物理學與生理學的基礎：

諸公嘗治物理之學，則知力量功效，有效實、儲能之分。效實之力易見，儲能之力難知。然不可謂其非力量而無關係。故女子以生生為天職，其力以儲能為多；而男子之力見於事功，固多效實。又近時生理家謂：女子能事主於翕聚，而男子能事則在發施。女子有翕聚功能，種族乃有蕃衍繼續之效，而既有此項重大功用，自不能復競於效實發施之功。是故，使具女體者，而成於女體，如大《易》所謂「坤作成物」，自不能復與男子競於開物發業之場。其必驚此者，是謂違天，是謂喪其女性。夫以女而喪其女性，亦未必遂得成男也。（〈進化天演〉，《天演論》，115-116）

邱偉雲認為這是在「保種」目的下，以道家的陰陽觀念與物理學、生理學來「壓抑」女性的自主與平等，「嚴復所肯定的乃是母性權利，而非現今的女性權利」。<sup>98</sup>

邱偉雲的研究顯示傳統中國的一些倫理觀念深深影響嚴復對性別議題之思考。這一思路與蔣功成的〈優生學的傳播與中國近代的婚育觀念〉一文類似。作者指出「優生學的發展受到傳統婚姻、生育、家庭觀念的深刻影響」，同時該文也分析了嚴復《天演論》中對優生學之譯介。他指出《天演論》一書中沒有「優生」一詞，也沒有提到優生學的提倡者高爾頓（Francis Galton, 1822-1911），不過書中確有討論相關的議題，最重要的是介紹了赫胥黎對於

<sup>97</sup> 邱偉雲，〈中國近代平等觀念的形成（1895-1915）——以康有為、嚴復、章太炎為中心〉（台北：國立政治大學中文學系博士論文，2013）。

<sup>98</sup> 邱偉雲，〈中國近代平等觀念的形成（1895-1915）——以康有為、嚴復、章太炎為中心〉，頁134。筆者認為邱偉雲用「壓抑」來描寫嚴復的觀點並不恰當。從嚴復所採取的「陰陽」的理論來看，男女之間並非壓迫性的關係。

「擇種留良」是否適用於人類的思考。嚴譯之中明確地翻譯了赫胥黎對於這一議題之保留，他反對在人類社會中以「人擇」來取代「天擇」。對赫胥黎來說，這樣做要面臨兩個最大的困難，第一誰來決定擇留？第二人類智愚優劣之標準很難掌握，因此「擇種留良」之術用於人類社會將產生許多負面之後果。作者認為赫胥黎對優生學適用於人類社會之保留，「得到嚴復的認同」。不過作者也注意到嚴復在〈保種餘議〉一文中提到「歐人近創擇種留良之說，其入手之次，在於制限婚姻。其說也，白人尚欲自行之，況于支那乎！」<sup>99</sup>這樣一來，嚴復顯然也肯定以「限制婚姻」來「擇種留良」與「保種」。作者的結論是：「從他的總體思想上看，儘管他對中華民族的前途充滿了擔憂，並提出了『保種』、『強種』的強烈呼籲，但其思路卻不盡是優生學的」。<sup>100</sup>

以上的二手研究提供了我們對《天演論》的基本理解。在下文中筆者嘗試綜合上述學界之討論（包括筆者有關嚴復自由思想之研究），並依賴嚴復本身的著作，對此做一梳理。在這方面，嚴復於 1897 年〈駁英《太晤士報》論德據膠澳事〉（發表於 1897 年 11 月 24 日，《國聞報》）與 1912 年的一篇演講稿〈進化天演〉，非常重要，可以幫助我們釐清一些關鍵問題。<sup>101</sup>拙見以為嚴復「天演之學」的理論體系可以歸納為以下的九點：

第一、天演之機制：嚴復認為天演是一個自然的變化過程，有其規律，然規律也因偶然之機緣而有許多例外。同時天演即《易經》所謂乾坤變化、「質力相推」，其中有兩個組成部份，一是「天行」（包括物競與天擇），一為「人治」，亦即人為的努力，兩者相反而相成。嚴復同意斯賓塞所謂達爾文的物競、天擇適用於人類社會，但是他覺得斯賓塞太強調自然的力量（即「任天為治」），

<sup>99</sup> 王枋主編，《嚴復集》，頁 87-88。

<sup>100</sup> 蔣功成，〈優生學的傳播與中國近代的婚育觀念〉（上海：上海交通大學人文學院物理學史博士論文，2009），頁 53。

<sup>101</sup> 〈進化天演〉是嚴復於 1912 年夏天由北京教育部所舉辦的一場演講的講稿，其內容於 1913 年 3 月刊登於《今聞類鈔》（第 2 冊），以及同年 4 月 20 日至 5 月 2 日北京《平報》（題為〈天演進化論〉），兩者內容略有差別。前者收錄於孫應祥、皮後鋒編，《嚴復集補編》，頁 134-147；後者收錄於王枋主編，《嚴復集》，頁 309-319。

而不夠重視個人自由與倫理道德的價值。他接受赫胥黎對斯賓塞的修正，以為人的能力雖源於天，但個人的自由與努力實際上扮演著更重要的角色，可以突破自然的限制，與天爭勝，而創造新局。換言之，嚴復同意天行與人治一方面「相反相毀」，另一方面則出於同原，所以「天行人治，同歸天演」。

第二、肯定遺傳學中的拉馬克主義：嚴復介紹斯賓塞的「拉馬克主義」，並肯定其觀點。〔嚴復譯為「體合」，意指「物自變其形、能，以合所遇之境，天演家謂之體合」（《天演論》，47）；或說「先世薰修，傳為種業」（《天演論》，111），亦即「用進廢退，後天形質可遺傳」〕根據拉馬克主義，馬爾薩斯人口論所提出的問題可以得到解決，是故天演的結果有可能達到「太平盛世」。簡單地說，嚴復肯定斯賓塞的「拉馬克主義」與由此衍生出來的樂觀想法，並反對赫胥黎的悲觀論調。不過另一方面，嚴復對「後天形質可以遺傳」的拉馬克主義可能也有所保留或感到疑惑，嚴復在下篇〈論一〉的案語依據赫胥黎說法，介紹了德國學者魏斯曼（August Weismann, 1834-1914）的「生殖質」理論，認為「官品一體之中，有其死者焉，有其不死者焉」（《天演論》，61），所謂「不死者」即是「生殖質」（the germ-plasma）。魏氏之理論即在駁斥拉馬克主義。不過誠如王道還所指出的，嚴復對於魏斯曼理論在生物學上的意義，及其對斯賓塞之威脅都不甚了解。<sup>102</sup>

第三、人類社會有如「園夫之治園」，與自然狀態有所不同：嚴復強調天行與人治之別在於兩者適用於不同的原則，「天行者以物競為功，而人治則以使物不競為的」。換言之，人為的世界需要依賴「倫理原則」，而非「叢林法則」。至於「人治」應該怎麼做，嚴復接受赫胥黎有關「園丁」與「花園」的比喻，認為園丁的工作是「設其宜境，以遂群生」，亦即培養一個適宜的環境，同時用教育的方式，「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」。（《天演論》，56）這也配合嚴復對於「民德」、「民智」、「民力」的強調。

<sup>102</sup> 見王道還，〈《天演論》原著文本的來歷及文化翻譯問題〉，收入彭小妍編著，《文化翻譯與文本脈絡：晚明以降的中國、日本與西方》，頁 352-357。

第四、優生學可適用動植物，卻不適合用於人類：嚴復接受赫胥黎對「優生學」的保留，認為「芸其惡種，使善者傳」，只可適用於動植物，卻不適合人類社會。嚴復在〈導言十：擇難〉中用了中國傳統的典故來說明「擇種留良之術，用諸樹藝牧畜而大有功者，以所擇者草木禽獸，而擇之者人也。今乃以人擇人，此何異上林之羊，欲自爲卜式，汧、渭之馬，欲自爲其伯翳，多見其不知量也已（案：原文用白鴿欲爲施白來。施，英人最善畜鴿者，易用中事）」。<sup>103</sup>此一觀點與嚴復對倫理原則的重視相互配合。不過另一方面出於對於「保種」之考量，嚴復同意可以仿效西方採行限制婚育。

第五、演進式的社會起源論：嚴復認爲人類社會之起源並非如盧騷「民約論」所說「民生平等，而一切自由」。對嚴復而言，人類社會是從男女開始逐漸演變而成，如《易傳》所言：「有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯」。（《天演論》，112）嚴復對盧騷的反駁使他不像許多晚清革命派那樣支持激進的革命主張。

第六、對群己關係的思考：嚴復同意斯賓塞所說人類社會如生物一般是一「有機體」，但在群己關係上，生物體與人類社會有所不同。首先，人具有「天良」而能「善群」；其次，人類社會之中個體有「覺性」，因此應重視個體之「苦樂存廢」，不應「強使小己」來爲群而犧牲。在此前提下，嚴復批評赫胥黎所謂「群」的基礎爲人心之中的「善相感」與過度「克己」的想法。在「群理」方面他較接受斯賓塞的觀點，以爲「赫胥黎保群之論，可謂辨矣。然其謂群道由人心善相感而立，則有倒果爲因之病……赫胥黎執其末以齊其本，此其言群理，所以不若斯賓塞氏之密也」。（《天演論》，42）嚴復又批評赫胥黎「屈己爲群爲無可樂，而其效之美，不止可樂之語」乃「於理荒矣」。（《天演論》，58）他較接受「開明自營」（enlightened self-assertion，意指追求自身利益同時不與

<sup>103</sup> 赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀·編輯校注，《天演論》，頁35。有關中國優生學的發展可參考鍾月岑的專書：Yuehsen Juliette Chung, *Struggle for National Survival: Eugenics in Sino-Japanese Contexts, 1896-1945*(New York: Routledge, 2002)，以及〔日〕坂元弘子，《中國民族主義的神話——人種・身体・ジェンダー》（東京：岩波書店，2004）。



道義發生衝突)、「人得自由，而以他人之自由為界」(《天演論》，45)的說法，以為群己可以攜手並進，「明兩利為真利」。(《天演論》，58)<sup>104</sup>以此為原則，嚴復提出「保種三大例」：「一，民未成丁，功食為反比例率；二，民已成丁，功食為正比例率；三，群己并重，則捨己為群。用三例者群昌，反三例者群滅」。(《天演論》，102)

第七、陰陽的性別觀：在性別問題上，嚴復根據《易經》陰陽的理論，主張男女分工。女性以「生生」為天職，應重視「繁衍繼續」之效，不應與男子「競於開物發業之場」。(《天演論》，116)

第八、天演之學的政治意涵：在國內政治方面，嚴復主張應採取循序漸進的調適方式，不應採取激烈的革命主張。此一主張也與上述嚴復反駁盧騷的「民約論」、肯定柏克式的英國保守主義政治哲學有關。在國際關係上，嚴復反對殖民主義的弱肉強食。他提出「公理」、「公法」、「公論」的看法，亦即「必其有權而不以侮人，有力而不以奪人。一事之至，准乎人情，揆乎天理，審量而後出。凡橫逆之事，不欲人之加諸我也，吾亦毋以施於人。此道也，何道也？人與人以此相待，謂之公理；國與國以此相交，謂之公法；其議論人國之事，持此以判曲直、別是非，謂之公論」。(《嚴復集》，55)

第九、肯定不可知論 (agnosticism)，並主張宗教有其價值：上述的理論大致可以解釋自然與人群之進化，不過仍不周延。嚴復同意斯賓塞所謂在現有知識範疇之外，有一個的「不可知」的領域 (斯賓塞所謂的 unknowable，亦即佛經中的「不可思議」，或《莊子·齊物論》：「六合之外，聖人存而不論」)。<sup>105</sup>他認為「蓋學術任何進步，而世〔間〕必有不可知者存」。(《天演論》，124) 這涉及嚴復對宗教、迷信與學術三者之關係的看法，嚴復認為人類社會之中始於「人鬼信仰」與「魂魄」的「宗教」觀念是一定會存在的，「真宗教必與人道相終始者也」。在宗教發展過程中，「迷信」的想法亦摻雜期間。不過隨著學

<sup>104</sup> 參見黃克武，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》，頁 208-211。

<sup>105</sup> 見〈論十：佛法〉之案語，對「不可思議」有詳細的解釋：赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀·編輯校注，《天演論》，頁 84-86。

術的進步，「宗教日精」、「迷信……日寡」，同時「學術之所窮，即宗教之所由起」。（《天演論》，124）<sup>106</sup>

上述的九點為嚴復「天演之學」的基本內涵。

## 七、嚴復「天演之學」的意義與影響

上述嚴復所譯介的「天演之學」在近代中國歷史上有何重要性與影響呢？在這方面有以下幾點值得思考。首先，《天演論》的翻譯是嚴復精心選擇的結果，是爲了突出人類演化過程之中「倫理」的價值。赫胥黎原書的主旨在批判達爾文與斯賓塞的部份觀點。赫胥黎認爲，自然界存在著弱肉強食的殘酷現實，然在人類社會卻不可以完全遵從「叢林法則」，而應依賴倫理原則「以物不競爲的」；出於同樣的倫理關懷使赫胥黎反對優生學用於人類社會。<sup>107</sup>赫胥黎與斯賓塞的辯論源於十九世紀末期英國思想史中，關於倫理力量與自然法則之關係，以及「拉馬克原則」（Lamarckian principle）是否成立、政府職能應積極推展還是消極限制、人類未來是光明還是黑暗的種種論爭。<sup>108</sup>

嚴譯《天演論》不但肯定上述赫胥黎的倫理關懷，更思索國人要如何應付物競天擇的變局，而能保種圖強。嚴復強調人的能力雖源於天，個人的自由與努力與群體的合作實際上扮演著更重要的角色，可以突破自然的限制，與天爭勝，而創造新局。但是另一方面他又接受斯賓塞所肯定的「拉馬克主義」，認爲人類未來可以解決人口成長所帶來的危機，因而將赫胥黎文本中悲觀的傾向轉變爲樂觀的傾向。這種人爲努力的重要性以及未來可臻於至善、太平的遠

<sup>106</sup> 參見黃克武，〈靈學與近代中國的知識轉型——民初知識分子對科學、宗教與迷信的再思考〉，《思想史》，期2（2014年3月），頁121-196。

<sup>107</sup> 這是赫胥黎在《天演論》，〈導言六：人擇〉中的一個重要觀念，嚴復很精確地翻譯出此一想法，「天行人治，常相毀而不相成固矣。然人治之所以有功，即在反此天行之故。何以明之？天行者，以物競爲功，而人治則以使物不競爲的」，赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀，編輯校注，《天演論》，頁26。

<sup>108</sup> 參見王道還有關《天演論》的研究：王道還，〈《天演論》原著文本的來歷及文化翻譯問題〉，收入彭小妍編著，《文化翻譯與文本脈絡：晚明以降的中國、日本與西方》，頁337-366。

景，給予國人無比的激勵，故能鼓勵國人起而自強保種、應變圖強。孫寶瑄日記中記載了閱讀《天演論》的感想，從他的反應似可推斷，嚴復「以人勝天……治化日進，格致日明，於是人力可以阻天行之虐」之要旨為讀者們所接受。<sup>109</sup>

在近代中國，隨著《天演論》的傳播，人們建立起一套宇宙與歷史的解釋框架，以進步史觀來認識中國的處境，並設定未來努力的方向。在此觀念之下，歷史是由「草昧」（或「野蠻」）進入「文明」的線性發展。其中「物競」、「天擇」（即「自然淘汰」）為基本原則，人們據此來認識當時中國之處境，因而提出「自強保種」、「適者生存」作為努力之目標。嚴復又根據斯賓塞的說法指出：在此競爭之中最關鍵的因素是以教育的方式提升民德、民智與民力；只有在這三方面努力提升，加上實行上述「保種三大例」，方能避免被淘汰的命運。上述的思路是清末改革派與革命派共同的認知，並影響到民國以來啓蒙知識分子的基本理念。近代中國幾種影響力最大的「救亡」理論，如梁啓超的「新民說」與魯迅的「改造國民性」論述，都建立在嚴復「天演之學」的基礎之上。

然而中國知識分子對嚴復《天演論》的認識也是一種思想上取捨的過程。如上所述，嚴復「天演之學」是一個複雜的體系，因為其內涵的複雜性使它在中國傳播過程中出現選擇性的接受。多數的讀者其實只肯定了最有名的「物競天擇」、「適者生存」、「自強保種」等觀念，而不瞭解其整體的思想體系。

胡適在 1906 年所寫的作文「物競天擇，適者生存，試伸其義」，就是一個很好的例子。從這一篇文章，可見胡適從閱讀嚴復譯作所得到的主要訊息是：世界歷史演變的規律是「物競」、「天擇」，但是背後根本的原因則是人為的努

---

<sup>109</sup> 孫寶瑄在閱讀《天演論》之後，很能夠掌握到嚴復所要傳達的訊息。1897年12月27日，他說：「《天演論》宗旨，要在以人勝天。世儒多以欲屬人，而理屬天，彼獨以欲屬天，而理屬人。以為治化日進，格致日明，於是人力可以阻天行之虐，而群學乃益昌大矣。否則，任天而動，不加入力，則世界終。古爭強弱，不爭是非，為野蠻之天下。其說極精」。1898年11月21日，他又說：「天演家言以人勝天，蓋以天為勢也，自然也，無知也；以人為理也，當然也，有知也。世界日進，必使理勝勢，當然勝自然，有知勝無知」。孫寶瑄，《忘山廬日記》（上海：上海古籍出版社，1983），上冊，頁155、274。有關嚴譯《天演論》對孫寶瑄的具體影響，可參見俞政，《嚴復著譯研究》（蘇州：蘇州大學出版社，2003），頁80-94。俞政認為「嚴復翻譯《天演論》的苦心沒有白費，書中宣傳的思想在很大程度上已被孫寶瑄這樣的要求進步的知識分子所接受」，見頁94。

力，而非上天的愛憎。他說：「物與物並立必相競，不競無以生存也，是曰物競。競矣，優勝矣，劣敗矣，其因雖皆由於人治，而自其表面觀之，壹若天之有所愛憎也，是曰天擇」。他藉此鼓勵國人「投袂奮興」，以免於「滅亡」。<sup>110</sup>

中國知識分子對《天演論》內容的取捨，也表現在嚴譯《天演論》同時成爲緩和的改革論與激進的革命論共同的思想元素。如上所述，嚴復天演思想的基調爲調適性的改革思想。他不但宣揚天演的宇宙觀與歷史觀，更採取一種介乎激進與保守之間的中間道路，亦即所謂的「中庸之道」來面對清末的內憂外患，希望在肯定傳統文化的前提下，建立自由、民主政治體制與資本主義的經濟體制，以實現國家富強。這種調適的想法一方面爲梁啓超、杜亞泉等人所繼承，另一方面則影響到新儒家如熊十力、牟宗三與唐君毅等人。<sup>111</sup>

嚴復對新儒家的影響表現在兩個方面。第一、嚴復《天演論》之中以《易經》中「翕闢成變」來解釋宇宙變化「相反而相成」的觀點，爲熊十力與唐君毅所繼承。誠如論者所述，熊十力「體用不二」的哲學，「既有來自於《易》的萌發，更有本於嚴復《天演論》的中介……嚴復的譯著，對熊十力的體用、翕闢、本隱之顯諸說，均具有啓迪之功」。<sup>112</sup>唐君毅則表示他以「陰陽乾坤會通西方之質力之分」的想法源於嚴復《天演論》的序言，「蓋以陰陽乾坤之理以觀質力，則質爲隱爲幽，而立爲顯爲明。質者物之陰，力者物之陽。質發力而陰成陽，力入於他質，而陽入於陰」。<sup>113</sup>嚴復與新儒家在宇宙觀上的連續性顯示近代中國「俗世化」(secularization)的一個重要特點，亦即當「科學」的宇宙觀取代傳統的「陰陽」、「天地人」的宇宙觀之後，「形上智慧」的追求並未被打消，二十世紀中國思潮的主流是建立一種能與現代科學相配合的形上

<sup>110</sup> 胡適著，周質平主編，《胡適早年文存》（台北：遠流出版社，1995），頁433。

<sup>111</sup> 有關嚴復思想與新儒家之連續性與非連續性，請參考：黃克武，〈思議與不可思議：嚴復的知識觀〉，收入習近平主編，《科學與愛國——嚴復思想新探》（北京：清華大學出版社，2001），頁248-249。此處筆者暫不討論兩者之間的非連續性。

<sup>112</sup> 王汝華，《尋繹當代儒哲熊十力：以「一王二聖」爲鑰》（台北：秀威資訊科技公司，2010），頁2-4。

<sup>113</sup> 唐君毅，《哲學概論》（台北：學生書局，1982），下冊，頁799。

學而形成的宇宙觀。<sup>114</sup>新儒家所提出「內在超越」，在人的心性之中找尋價值之基礎，並強調與西方「外在超越」有所不同，就是奠基在從嚴復所開創的這種新宇宙觀之上。<sup>115</sup>

第二、嚴復會通中西的思想，亦即肯定西學而不鄙視中學的想法，以及將儒家與自由、民主結合在一起的想法，為牟宗三所肯定。牟宗三在討論嚴復思想時曾說：「他浸潤於中國典籍很深，他用典雅的文字來翻譯西方的學問。他的翻譯不感覺到西方文化與中國文化為對立，他並沒有以為要吸收這些，非打倒中國文化不可。這倒不失為一個健康的態度」。<sup>116</sup>的確，牟宗三一方面浸潤於傳統典籍，另一方面深入西學，並主張開出「新外王」，接引西方民主與科學的觀念，正繼承了嚴復的學術理想。此外與牟宗三思想取徑類似的張君勱、周德偉等所謂「儒家憲政主義者」也同樣繼承了此一思路。

然而上述嚴復思想中調適性一面的思想遺產，在清末民初思想「激進化」的過程中，卻並未成為主流思想。清末傳入中國的達爾文、斯賓塞、赫胥黎的理論反而與革命思潮結合，成為鼓舞革命的理論基礎。鄒容（1885-1905）的《革命軍》是最好的例子，他說：「革命者，天演之公例也；革命者，世界之公理也；革命者，爭存爭亡過渡時代之要義也；革命者，順乎天而應乎人者也；革命者，去腐敗而存良善者也；革命者，由野蠻而進文明者也；革命者，除奴隸而為主人者也」。<sup>117</sup>1907年吳稚暉（1865-1953）所發表的〈進化與革命〉

---

<sup>114</sup> 楊國榮指出「整個中國古典哲學」對現代中國實證主義的影響，此一影響使中國知識分子「很難接受極端的經驗論立場」。郁振華則指出1923年科玄論戰之後，「大多數哲學家肯定了形上學的合法性」，亦即以形上的智慧是可能的，這樣一來，問題在於「如何可能？」。郁振華，《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沈思》（上海：華東師範大學出版社，2000），導論頁3-5。

<sup>115</sup> 有關「內在超越」與「外在超越」之討論，參見余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義——中國文化與現代生活總論》（台北：時報出版公司，1984），頁23-45。余英時在近著中又將「內在超越」改為「內向超越」，並仔細探討中國古代思想從「絕地天通」、「天人合一」、「心道合一」到「內向超越」的發展。見余英時，〈天人之際——中國古代思想的起源試探〉，收入陳弱水主編，《中國史新論：思想史分冊》（台北：中央研究院、聯經出版事業公司，2012），頁11-93。

<sup>116</sup> 牟宗三，《道德的理想主義》（台北：學生書局，1992），頁251-252。

<sup>117</sup> 鄒容、陳天華，《革命的火種：鄒容、陳天華選集》（台北：文星書局，2012），頁4。

一文更清楚地將進化論作為革命的基礎。他認為「革命」即是「求進化」，緩進反而成爲一種弊病：

進化者，前進而不止，更化而無窮之謂也。無一事一物不進者，此天演之自然。苟其不進，或進而緩者，于人則為之病，與事則為之弊。夫病與弊皆人所欲革之者，革病與弊無他，即所謂革命也。革命即革去阻進化者也，故革命亦即求進化而已。<sup>118</sup>

孫中山（1866-1925）在 1905 年在〈在東京中國留學生歡迎大會的演說〉中有類似的看法。他以「進化之公理」來支持民主革命，反對漸進改革。他認為：

謂各國皆由野蠻而專制，由專制而君主立憲，由君主立憲而始共和，次序井然，斷難躐等；中國今日亦只可為君主立憲，不能躐等而為共和。此說亦謬，於修築鐵路可以知之矣。鐵路之汽車始極粗惡，繼漸改良，中國而修鐵路也，將用其最初粗惡之汽車乎，抑用其最近改良之汽車乎？於此取譬，是非較然矣。且夫菲律賓之人，土番也，而能拒西班牙、美利堅二大國，以謀獨立而建共和。北美之黑人，前此皆蠢如鹿豕，今皆得為自由民。言中國不可共和，是誣中國人曾菲律賓人、北美黑奴之不若也，烏乎可！所以吾儕不可謂中國不能共和，如謂不能，是反夫進化之公理也，是不知文明之真價也。<sup>119</sup>

在思想文化的領域也是如此，五四新文化運動時期陳獨秀、李大釗所提倡的「倫理革命」，也是以「進化」的觀念來論證「古代道德所以不適用於今世也」（陳獨秀）、「道德者，宇宙現象之一也。故其發生進化亦必應其自然進化之社會」（李大釗）。<sup>120</sup>有關進化論與近代中國「激進主義」的關係，吳丕已有詳細

<sup>118</sup> 真（吳稚暉），〈進化與革命〉，收入張枏、王忍之編，《辛亥革命間前十年間時論選集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1978），卷 2，頁 1043。

<sup>119</sup> 孫中山，〈在東京中國留學生歡迎大會的演說〉，《孫中山全集》（北京：中華書局，1981），卷 1，頁 283。此一版本是根據陳天華的記錄，〈記東京留學生歡迎孫君逸仙事〉，原刊《民報》第 1 號。

<sup>120</sup> 胡偉希，〈嚴復《天演論》與中國近代倫理思想觀念的變遷〉，收入習近平主編，《科學與愛國——嚴復思想新探》，頁 164-165。

的研究可以參考。<sup>121</sup>然而，西方的社會達爾文主義與嚴復調適性的「天演之學」在中國傳播過程之中，為何會走向一種與革命相結合的激進化道路呢？<sup>122</sup>其中一個重要的原因來自日本。

## 八、對中日演化論受容之異同的一些省思

上述晚清思想界中革命派人士如鄒容、吳稚暉等人將進化與革命的結合，而放棄嚴復「天演之學」中的調適主張，與日本「進化論」思想對中國知識子的影響有密切的關係。在中國近代思想史上出現了從「天演」到「進化」的轉變，此一轉變不但是詞彙使用的轉變，也是思想內涵的轉變。

有關此一議題，李冬木的〈魯迅與丘淺次郎〉與〈「天演」から「進化」へ——魯迅の進化論の受容とその展開を中心〉是兩篇較重要的研究成果。<sup>123</sup>他以魯迅為例，探討一位曾深受嚴復影響的讀者，如何在赴日留學之後，轉而接受日本學者所引介的進化論，而萌生革命思想。

作者首先分析中、日兩國對西方演理論（evolutionary theory）的譯介，指出日本接觸的較早（始自 1877 年）且數量較多；中國則較晚（1897 年之後）且數量較少。兩者在內容之攝取上有相同之處，都是重視具有社會與文化意義的「斯賓塞主義」，而非生物學上的「達爾文主義」。

在上述的背景之下，魯迅是一位同時受到嚴譯《天演論》與日譯「進化論」

<sup>121</sup> 吳丕，《進化論與中國激進主義 1859-1924》（北京：北京大學出版社，2005）。

<sup>122</sup> 社會達爾文主義在世界各地產生了不同的衝擊與影響。根據霍夫斯達德（Richard Hofstadter）的研究，這是因為「達爾文主義含有雙重的潛在性質；它本身即是一種中性的工具，可以支持相對的意識型態」。十九世紀末至二十世紀初，美國思想中的社會達爾文主義是與「維護現狀」的保守主義的政治哲學相結合。參見霍夫斯達德（Richard Hofstadter）著，郭正昭譯，《美國思想中的社會達爾文主義》（台北：聯經出版事業公司，1981），頁 233、3-5。美國此一保守傾向的詮釋方式與嚴復的思路很類似。

<sup>123</sup> 李冬木、李雅娟，〈魯迅與丘淺次郎〉（上、下），《東嶽論叢》，2012 年第 4 期，頁 11-21；2012 年第 7 期，頁 5-14。李冬木，〈「天演」から「進化」へ——魯迅の進化論の受容とその展開を中心〉，收入石川禎浩・狹間直樹編，《近代東アジアにおける翻訳概念の展開》（京都：京都大学人文科学研究所，2013），頁 83-118。

雙重影響的知識分子，透過他的例子可以了解二十世紀中國思想界從「天演」到「進化」的演變。眾所周知，魯迅曾熟讀《天演論》，甚至到可以背誦的地步。<sup>124</sup>作者同意嚴復的《天演論》對魯迅「有著絕大的影響」，然而他卻發現真正使魯迅理解達爾文進化論的作品，並不是嚴譯《天演論》，而是丘淺次郎的《進化論講話》；魯迅接受了丘淺次郎所譯介的「進化論」之後，才使他懂得了什麼是真正的生物進化論及此一理論的適用範圍，而「不再佩服嚴復」。換言之，嚴復的「天演論」對魯迅等留日學生來說，雖在早期發揮了影響，但後來則轉向從日譯「進化論」之書籍吸收新知。在詞語數量上方面，《魯迅全集》中「天演」出現 10 次，「進化」則出現了 101 次。

那麼嚴復與丘淺次郎對魯迅發揮了何種影響？作者同意伊藤虎丸提出的中、日兩國在接受進化論時存在著差異的觀點，認為「以嚴復的《天演論》為代表的中國對於進化論的接受是弱者立場，而以加藤弘之（與丘淺次郎）為代表的日本對於進化論的接受則是強者立場」。<sup>125</sup>日本學者包括丘淺次郎在內，採取「有機體說」，肯定競爭的合理性與「優勝劣敗」的必然性，這樣一來，國與國之競爭乃不可避免；爲了在此競爭中取得勝利，丘淺次郎強調團體內部成員的「服從性」與「協力一致」。這也可以稱爲「以生物學的人生觀為基礎的文明論」。同時，此種「強權論」式的進化觀與日本集體主義、軍國主義、帝國主義與殖民主義均有關係。然而相對來說，魯迅雖受丘淺次郎之影響（如接受「奴隸根性」、「黃金世界」等觀念），卻對此說抱持批判的態度（如在〈破惡聲論〉（1908）中他說：「蓋獸性愛國之士，必生於強大之邦，勢力盛強，威足以凌天下，則孤尊自國，蔑視異方，執進化留良之言，攻弱小以逞欲，非混一寰宇，異種悉爲其臣僕不慊也」）。魯迅也反對丘淺次郎過度重視群體的主張。他重視個人，強調實現「精神界之戰士」，以打破「污濁之平和」，

<sup>124</sup> 許壽裳，《亡友魯迅印象記》（北京：人民文學出版社，1977），頁 8-9。有關魯迅對《天演論》的看法，請見蘇中立、涂光久邊，《百年嚴復：嚴復研究資料精選》（福州：福建人民出版社，2011），頁 314-316。

<sup>125</sup> 〔日〕伊藤虎丸，《魯迅と日本人：アジアの近代と「個」の思想》（東京：朝日新聞社，1983），頁 116-117。



「任個人而排眾庶（案：應為『數』）」。這樣一來，丘淺次郎雖影響了魯迅對進化論的認識，促成了激進的轉向，然並未改變魯迅進化論之倫理內核。

李冬木的文章透過魯迅的例子，指出嚴復所譯介的「天演」觀念逐漸為日譯的「進化」所取代。然而詞彙競賽的勝負並不代表中國知識分子完全接納日本思想界對進化論的看法，李文很準確地指出中、日學界對西方演化論「受容」之差異。不過筆者認為此一差異主要可能不在於伊藤虎丸與李冬木所強調的「弱者立場」與「強者立場」之區別，嚴復、魯迅與丘淺次郎的差異還有更深刻的意涵。魯迅思想中的「倫理內核」是否直接受到嚴譯赫胥黎《天演論》的影響仍值得做進一步的探索。不過不容忽略的是，中、日之間重要的差異是嚴復以中國傳統思想資源詮釋赫胥黎之書，並對達爾文、斯賓塞思想進行反思所造成的，而不必然是中國居於劣勢的「弱者立場」與日本居於優者、勝者的「強者立場」所導致的。誠然，日本進化論思想的傳入與中國思想的「激進化」有密切的關係，不過即使像魯迅那樣秉持革命理念的思想家，在思索天演過程中倫理價值之時，仍與嚴復一樣，具有倫理的關懷，反對斯賓塞「任天為治」的想法，亦反對日本思想家如加藤弘之、丘淺次郎等人的「強權論」。<sup>126</sup>質言之，嚴譯赫胥黎的《天演論》一書顯示：中國思想家在詮釋演化論時主張「天行人治同歸天演」，在此過程之中，個人有其終極性的意義與價值（嚴復更為強調「群己並重」）。就此而言，嚴復選擇了赫胥黎，以及赫胥黎之書在日本的「缺席」，就不是一個偶然的現象，而有更深沉的文化與歷史的原因。

<sup>126</sup> 有關加藤弘之「強權」論的介紹，見梁啟超，〈論強權〉，《自由書》（台北：台灣中華書局，1979），頁 29-33。此文原載《清議報》，期 31（1899）。在《清議報》有一段案語沒有收入《自由書》，由此可以窺見任公企圖將「強權」論與「人權自由之說」結合在一起：「今日所講，乃譯述加藤弘之先生之餘論而引伸之者也。加藤先生者，日本大儒，與福澤諭吉先生齊名，蓋德國學之導師，進化論之泰斗也。此篇所論，與人權自由之說若相悖，而實相成。今一講之，使學者參觀而知所折衷焉」，見頁 4。1901 年楊廷棟曾將加藤弘之的《強者之權利之競爭》〔《強者之權利之競爭》（東京：哲學書院，1893）一書譯為中文，名為《物競論》，由譯書彙編社出版，魯迅與周作人均曾讀過此書。見鄒振環，〈《物競論》的譯本與原作〉，《影響中國近代社會的一百種譯作》（北京：中國對外翻譯出版公司，1996），頁 148-152。

同樣的，日本多數學者選擇「強權論」的詮釋角度也有文化因素。此一特點不但基於肯定「強權論」進化論，也與溝口雄三（1932-2010）所探討中、日公私觀念之差異，以及拙著所探討中、日陽明學之差異有一定的關連。溝口雄三在分析日本公私觀念時指出，「在日本『公』的領域經常是優先於『私』的領域」、「日本的 OYAKE（案：指日文中『公』的訓讀）的最高對象是天皇或國家」。<sup>127</sup>拙著則認為為日本陽明學與武士道強調「勇」忽略「仁」與「智」，有「勇而不仁」的缺失，因而走向侵略他國的帝國主義道路；中國王陽明學則主張「尊王黜霸」。1932年，深受陽明學影響的蔣介石（1887-1975）在〈自述研究革命哲學經過的階段〉中談到他對社會達爾文主義「弱肉強食，優勝劣敗」的看法，他說：

我起初研究哲學的時候，很相信「弱肉強食，優勝劣敗」的道理，我有一次就將這兩句話請總理寫一副對聯。殊不知總理擱了兩星期總不願寫，到兩星期以後，他把我叫去，卻寫了另八個字送給我，這八個字，就是「大道之行，天下為公」，交給我之後，也不說什麼，但是幾個月之中，在無形有形之間，總給我許多暗示，要我自己覺悟。後來到了幾個月以後，他纔和我講這「天下為公」的道理，並講《大學》和《中庸》的道理。他說我們中國自有很好的倫理哲學，和很好的政治哲學，「弱肉強食，優勝劣敗」的哲學，乃是現代西方人所崇尚的哲學，弄不好，就是很危險的思想。《大學》、《中庸》之道，纔是中國很好的倫理哲學，和很好的政治哲學。我經過了總理的指導，我的思想和信仰，纔完全的改變過來。<sup>128</sup>

<sup>127</sup> [日] 溝口雄三著，冉毅譯，〈「公」的概念在中國和日本的區別〉，《船山學刊》，1999年第2期，頁48-54。

<sup>128</sup> 黃克武，〈蔣介石與陽明學：以清末調適傳統為背景之分析〉，黃自進編，《蔣介石與近代中日關係》（台北：稻鄉出版社，2006），頁1-26。孫中山對社會達爾文主義的「強權論」深表不滿。他在1912年所發表的〈在上海中國社會黨的演說〉中清楚地表示：「達爾文之主張，謂世界僅有強權而無公理，……我人訴諸良知，自覺未敢贊同，誠以強權雖合於天演之進化，而公理實難泯於天賦之良知。故天演淘汰為野蠻物質之進化，公理良知實道德文明之進化也」，見《孫中山全集》，卷2，頁507-508。

孫中山與蔣介石對「弱肉強食，優勝劣敗」的批評，與嚴復、魯迅強調演化之中的倫理原則的觀點如出一轍。

中、日兩國比鄰而居，雙方在歷史上密切交流，在現實利益上則糾葛而互斥，如何加深相互的認識而了解雙方文化之異同，還有許多值得努力耕耘之處。

## 九、結 論

嚴譯《天演論》在近代中國思想上扮演非常重要的角色。該書所宣揚的基本理念如「物競天擇」、「自強保種」的理念，不但成為近代中國愛國主義、民族主義的基礎，嚴復以中學如《易經》「乾坤」、「翕闢」與《荀子》「天生人成」所引介、詮釋達爾文、斯賓塞、赫胥黎等人之生物演化論、社會演化論，也成為近代中國知識分子認識宇宙、歷史、社會的基本元素。余英時曾指出一個重要的現象，達爾文的進化論在西方思想上打破了創世的神話與包羅萬象的神學傳統，因而引起強烈的抗拒，其餘波至今未已。然而嚴復開始所引介的「天演論」在近代中國的流傳卻沒有遭到很大的阻力。<sup>129</sup>其中一個可能的原因是在西方「天演論」等科學知識不可避免地要與基督教神學的宇宙論、生命起源論發生衝突，然而在中國此一理論卻可以與「一陰一陽之謂道」、「天地之大德曰生」、「生生不已」等觀念會通在一起。余氏在文中舉了譚嗣同《仁學》中以「以太」解釋儒家的「仁」、以「物質不滅」解釋佛教的「不生不滅」的例子。<sup>130</sup>嚴譯《天演論》也完全配合此一論斷。嚴譯《天演論》以及新儒家對《天演論》宇宙觀接受，顯示西方科學知識與中國儒家核心價值觀念不處於

<sup>129</sup> 嚴復《天演論》在近代中國的傳播也受到宗教人士的質疑，較重要的是1907年李問魚的《天演論駁議》，他從「上帝造物論」來反駁「物競天擇」。王天根，《天演論傳播與清末民初的社會動員》（合肥：合肥工業大學出版社，2006），頁246-256。

<sup>130</sup> 余氏指出：「中國的現代化根本碰不到『俗世化』的問題……中國人的價值之源不是寄託在人格化的上帝觀念之上，因此既沒有創世的神話，也沒有包羅萬象的神學傳統。達爾文的生物進化論在西方引起強烈的抗拒，其餘波至今未已。但進化論在近代中國的流傳，幾乎完全沒有遭到阻力」，見余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義——中國文化與現代生活總論》，頁36-39。

尖銳的對立。這也是唐君毅從嚴譯《天演論》以中國「陰陽」會通西方「質力」說所得到的啓示。他說「如依此種中國之哲學思想，以看西方哲學中之若干問題，在中國即可根本不發生，或可謂已解決者」。<sup>131</sup>

從《天演論》在近代中國的接受與傳播，我們可以重新省視近代中國「俗世化」的問題。近代中國宇宙觀的一個重要變化是從「陰陽五行」、「天地人」的宇宙觀，轉變到以「科學」為基礎的宇宙觀。嚴復《天演論》在這個過程中扮演了關鍵的角色。不過嚴復所引介的宇宙觀卻沒有造成科學與神聖價值之衝突與斷裂，反而嚴復所引介的實證主義哲學系統能與形而上學結合在一起。嚴復以傳統觀念來解釋牛頓與達爾文的宇宙觀，再加上以赫胥黎對倫理的重視與「勝天為治」的觀點，批評斯賓塞「任天為治」的想法，因而能在天演世界之中維護倫理的價值與個人的自主。這是嚴復思想與日本進化論者丘淺次郎、加藤弘之、有賀長雄等人的根本不同。嚴復、魯迅以及孫中山、蔣介石反對「弱肉強食，優勝劣敗」、「強權論」，肯定天演過程中倫理的內核，背後具有共同的中國傳統思維之根基。

從嚴復的思路來看，中國的科學思想與倫理觀念之間不存在著像西方那樣「信仰」與「理性」的對峙，中國的問題也不在於以「科學」來打倒「儒家」、「封建迷信」；中國的挑戰主要在於轉化運用傳統的資源，以促進現代化的問題。在翻譯《天演論》之後，嚴復又先後出版了《原富》（1901-1902）、《群己權界論》（1903）、《群學肄言》（1903）、《穆勒名學》（1905）等譯書，希望將西方的自由民主思想、社會理論、資本主義、邏輯思想接引到中國來。此一結合中西的志向為新儒家與肯定儒家之自由主義者（如張君勱、周德偉）所繼承，<sup>132</sup>也是當代中國知識分子仍在面對的一個嚴峻挑戰。

<sup>131</sup> 唐君毅，《哲學概論》，下冊，頁 799。

<sup>132</sup> 邵建，〈一個儒家自由主義者〉與姚中秋，〈試論周德偉的歷史定位〉，收入周德偉，《落筆驚風雨：我的一生與國民黨的點滴》（台北：遠流出版社，2011），頁 12-43。周德偉深受嚴復影響，他曾細讀嚴復重要譯著，「並能背誦《天演論》」，見該書頁 108。

## 徵引書目

### 一、專著

- 〔日〕山根悌三郎，《男女淘汰論》，東京：普及舍，1888。
- 〔日〕木原春樹，《治敗論：前編》，東京：作者出版，1883。
- 〔日〕丘淺治郎，《進化論講話》，東京：開成館，1904。
- 〔日〕吉澤誠一郎，《愛國主義の創成：ナショナリズムから近代中国をみる》，東京：岩波書店，2003。
- 〔日〕伊藤虎丸，《魯迅と日本人：アジアの近代と「個」の思想》，東京：朝日新聞社，1983。
- 〔日〕坂元弘子，《中国民族主義の神話——人種・身体・ジェンダー》，東京：岩波書店，2004。
- 〔日〕森笹吉《文明の目的》，東京：作者出版，1888。
- トマス・ハックスリ著，上野景福譯，《進化と倫理》，東京：育生社，1948。
- 上海圖書館編，《汪康年師友書札》，冊3，上海：上海古籍出版社，1987。
- 王天根，《天演論傳播與清末民初的社會動員》，合肥：合肥工業大學出版社，2006。
- 王汝華，《尋繹當代儒哲熊十力：以「一王二聖」為鑰》，台北：秀威資訊科技公司，2010。
- 王杖主編，《嚴復集》，北京：中華書局，1986。
- 皮後鋒，《嚴復大傳》，福州：福建人民出版社，2003。
- 牟宗三，《道德的理想主義》，台北：學生書局，1992。
- 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義——中國文化與現代生活總論》，台北：時報出版公司，1984。
- 吳丕，《進化論與中國激進主義 1859-1924》，北京：北京大學出版社，2005。
- 吳汝綸撰，施培毅、徐壽凱校點，《吳汝綸全集》，冊3，合肥：黃山書社，2002。
- 汪榮祖，《走向世界的挫折：郭嵩燾與道咸同光時代》，台北：東大圖書公司，1993。
- 沈國威，《近代中日詞彙交流研究：漢字新詞的創制、容受與共享》，北京：中華書局，2010。
- 周振甫選注，《嚴復詩文選》，北京：人民文學出版社，1959。
- 金觀濤、劉青峰，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008。
- 柏克（Edmund Burke）著，何兆武、許振洲、彭剛譯，《法國革命論》，北京：商務印書館，1999。
- 俞政，《嚴復著譯研究》，蘇州：蘇州大學出版社，2003。
- 胡適，《四十自述》，台北：遠東圖書公司，1966。
- 胡適著，周質平主編，《胡適早年文存》，台北：遠流出版社，1995。
- 胡適撰文，周質平編譯，《不思量自難忘：胡適給韋蓮司的信》，台北：聯經出版公司，1999。
- 唐君毅，《哲學概論》，下冊，台北：學生書局，1982。

- 孫應祥，《嚴復年譜》，福州：福建人民出版社，2003。
- 孫應祥、皮後鋒編，《嚴復集補編》，福州：福建人民出版社，2004。
- 孫寶瑄，《忘山廬日記》，上海：上海古籍出版社，1983。
- 馬昌華主編，《淮系人物列傳——文職·北洋海軍·洋員》，合肥：黃山書社，1995。
- 梁啟超，《自由書》，台北：台灣中華書局，1979。
- 梁啟超，《清代學術概論》，台北：台灣中華書局，1974。
- 梁啟超，《飲冰室文集》，台北：台灣中華書局，1978。
- 許壽裳，《亡友魯迅印象記》，北京：人民文學出版社，1977。
- 郭正昭譯，《美國思想中的社會達爾文主義》，台北：聯經出版事業公司，1981。
- 郭嵩燾撰，湖南人民出版社校點，《郭嵩燾日記》，長沙：湖南人民出版社，1982。
- 湯志鈞編，《戊戌變法人物傳稿》，北京：中華書局，1982。
- 黃克武，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》，台北：允晨文化實業股份有限公司，1998。
- 黃克武，《惟適之安：嚴復與近代中國的文化轉型》，台北：聯經出版公司，2010。
- 甄克思（Edward Jenks）著，嚴復譯，《社會通詮》，上海：商務印書館據1904年譯本出版，1930。
- 葛士濬編，《皇朝經世文續編》，上海：廣百宋齋校印，1891。
- 鄒容、陳天華，《革命的火種：鄒容、陳天華選集》，台北：文景書局，2012。
- 雷中行，《明清的西學中源論爭議》，台北：蘭臺出版社，2009。
- 熊月之，《西學東漸與晚清社會》，上海：上海人民出版社，1994。
- 赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀·編輯校注，《天演論》，台北：文景書局，2012。
- 鄭志宇主編，《嚴復書法》，福州：福州美術出版社，2013。
- 顏惠慶編，《英華大辭典》，上海：商務印書館，1908。
- 嚴復著，王慶成編，《嚴復合集7：天演論匯刊三種》，收入《嚴復合集》，台北：辜公亮文教基金會，1998。
- 蘇中立，《百年天演——〈天演論〉研究經緯》，福州：福建人民出版社，2014。
- 蘇中立、涂光久邊，《百年嚴復：嚴復研究資料精選》，福州：福建人民出版社，2011。
- Chung, Yuehsen Juliette. *Struggle for National Survival: Eugenics in Sino-Japanese Contexts, 1896-1945*. New York: Routledge, 2002.
- Hemeling, Karl Ernst Georg, ed. *English-Chinese Dictionary of the Standard Chinese Spoken Language and Handbook for Translators, Including Scientific, Technical, Modern, and Documentary Terms*. Shanghai: Statistical Department of the Inspectorate General of Customs, 1916.
- Huang, Max K. W. *The Meaning of Freedom: Yan Fu and the Origins of Chinese Liberalism*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2008.
- Huxley, Thomas H. *Evolution and Ethics and Other Essays*. New York: D. Appleton and Company, c1901.

- Morley, John. *Burke*. London: The Macmillan Company, 1897.
- Pusey, James Reeve. *China and Charles Darwin*. Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1983.
- Schwartz, Benjamin I. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1979 [1964].
- Spencer, Herbert. *Education: Intellectual, Moral, and Physical*. New York: D. Appleton and Company, 1891.
- Spencer, Herbert. *First Principles*. London: Williams and Norgate, 1867.

## 二、論文

- 〔日〕川尻文彦，〈「進化」與加藤弘之、嚴復、梁啟超——近代日中之間關於「進化」的「概念」關聯〉，收入鄭大華、黃興濤、鄒小站主編，《戊戌變法與晚清思想文化轉型》，北京：社會科學文獻出版社，2010，頁 244-269。
- 〔日〕古城貞吉譯，〈論社會〉，《時務報》，冊 17，1897 年 1 月，台北：文海出版社重印本，1987，頁 23 下-24 下，總頁 1148-1150。
- 〔日〕吉澤誠一郎，〈近代中国における進化論受容の多様性〉，《メトロポリタン史学》，號 7，2011 年 11 月，頁 67-91。
- 〔日〕鈴木修次，〈「進化論」の日本への流入と中国〉，《日本漢語と中国——漢字文化圏の近代化》，東京：中央公論社，1981，頁 168-214。
- 〔日〕溝口雄三著，冉毅譯，〈「公」的概念在中國和日本的區別〉，《船山學刊》，1999 年第 2 期，頁 48-54。
- 王天根、朱從兵，〈嚴復譯著時間考析三題〉，收入黃瑞霖主編，福建省嚴復學術研究會、北京大學福建校友會編，《中國近代啟蒙思想家：嚴復誕辰 150 周年紀念論文集》，北京：方志出版社，2003，頁 309-319。
- 王東杰，〈「反求諸己」——晚清進化觀與中國傳統思想取向（1895-1905）〉，收入王汎森等著，《中國近代思想史的轉型時代》，台北：聯經出版公司，2007，頁 315-352。
- 王道還，〈《天演論》原著文本的來歷及文化翻譯問題〉，彭小妍編著，《文化翻譯與文本脈絡：晚明以降的中國、日本與西方》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2013，頁 337-366。
- 王道還，〈導讀〉，收入赫胥黎著，嚴復譯，王道還導讀·編輯校注，《天演論》，台北：文景書局，2012，頁 vii-xxxv。
- 王爾敏，〈中學西源說所反映之文化心理趨向〉，《中央研究院成立五十周年紀念論文集》，台北：中央研究院，1978，頁 793-808。
- 王憲明，〈嚴復與柏克：新發現嚴復批注柏克傳及其學術價值〉，「紀念嚴復誕辰 160 週年學術研討會」，福州：福建省嚴復學術研究會，2014 年 1 月 8 日，頁 78-93。
- 全漢昇，〈清末的「西學源出中國」說〉，《嶺南學報》，卷 4 期 2，1935 年 6 月，頁 57-102。

- 余英時，〈天人之際——中國古代思想的起源試探〉，收入陳弱水主編，《中國史新論：思想史分冊》，台北：中央研究院、聯經出版事業公司，2012，頁 11-93。
- 吳展良，〈中西最高學理的縮合與衝突：嚴復「道通為一」說析論〉，《臺大文史哲學報》，期 54，2001 年 5 月，頁 305-332。
- 吳展良，〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，《臺大歷史學報》，期 24，1999 年 12 月，頁 103-176。
- 吳展良，〈嚴復的「物競天擇」說析論：嚴復與西方大師的演化觀點之比較研究〉，《臺大文史哲學報》，期 56，2002 年 5 月，頁 69-94。
- 李冬木，〈「天演」から「進化」へ——魯迅の進化論の受容とその展開を中心〉，收入石川禎浩・狹間直樹編，《近代東アジアにおける翻訳概念の展開》，京都：京都大学人文科学研究所，2013，頁 83-118。
- 李冬木、李雅娟，〈魯迅與丘淺次郎〉（上），《東嶽論叢》，2012 年第 4 期，頁 11-21。
- 李冬木、李雅娟，〈魯迅與丘淺次郎〉（下），《東嶽論叢》，2012 年第 7 期，頁 5-14。
- 李國祁，〈中國近代民族思想〉，收入李國祁等著，周陽山、楊肅獻編，《近代中國思想人物論：民族主義》，台北：時報出版公司，1980，頁 19-43。
- 李澤厚，〈論嚴復〉，收入《中國近代思想史論》，北京：人民出版社，1979，頁 249-285。
- 汪暉，〈嚴復的三個世界〉，《學人》，輯 12，1997 年 10 月，頁 29-130。
- 承紅磊，〈嚴復《民約平議》文本來源及其撰文目的再議：兼論赫胥黎在嚴復思想中的位置〉，《中國文化研究所學報》，期 58，2014 年 1 月，頁 229-257。
- 林啓彥，〈嚴復與章士釗——有關盧梭《民約論》的一次思想論爭〉，《漢學研究》，卷 20 期 1，2002 年 6 月，頁 339-367。
- 邱偉雲，〈中國近代平等觀念的形成（1895-1915）——以康有為、嚴復、章太炎為中心〉，台北：國立政治大學中文學系博士論文，2013。
- 邵建，〈一個儒家自由主義者〉，收入周德偉，《落筆驚風雨：我的一生與國民黨的點滴》，台北：遠流出版社，2011，頁 12-32。
- 姚中秋，〈試論周德偉的歷史定位〉，收入周德偉，《落筆驚風雨：我的一生與國民黨的點滴》，台北：遠流出版社，2011，頁 33-43。
- 胡偉希，〈嚴復《天演論》與中國近代倫理思想觀念的變遷〉，收入習近平主編，《科學與愛國——嚴復思想新探》，北京：清華大學出版社，2001，頁 158-165。
- 郁振華，〈導論〉，《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沈思》，上海：華東師範大學出版社，2000，頁 1-9。
- 孫中山，〈在上海中國社會黨的演說〉，《孫中山全集》，北京：中華書局，1981，卷 2，頁 507-508。
- 孫中山，〈在東京中國留學生歡迎大會的演說〉，《孫中山全集》，北京：中華書局，1981，卷 1，頁 277-283。
- 孫應祥，〈《天演論》版本考異〉，收入黃瑞霖主編，福建省嚴復學術研究會、北京大學福建校友會編，《中國近代啟蒙思想家：嚴復誕辰 150 周年紀念論文集》，北京：方志出版社，2003，頁 320-332。



- 眞（吳稚暉），〈進化與革命〉，收入張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1978，卷2，頁1041-1049。
- 屠仁守，〈孝感屠梅君侍御辨關韓書〉，時務報館編，《時務報》，冊30，1897年6月，收入《近代中國史料叢刊三編》，輯33，台北：文海出版社重印本，1987，總頁2051-2055。
- 張自牧，〈瀛海論（中篇）〉，葛士濬編，《皇朝經世文續編》，上海：廣百宋齋校印，1891，卷102，「洋務二洋務通論中」，頁16上-19下。
- 梁啓超，〈放棄自由之罪〉，《清議報》，冊30，1899年9月，頁5-6。
- 郭正昭，〈社會達爾文主義與晚清學會運動（1895-1911）——近代科學思潮社會衝擊研究之一〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期3下冊，1972年12月，頁557-625。
- 郭正昭，〈從演化論探析嚴復型危機感的意理結構〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期7，1978年6月，頁527-555。
- 陳力衛，〈「優勝劣敗，適者生存」——推波助瀾的日語新詞〉，「嚴復：中國與世界」國際學術研討會，北京：北京大學，2013年10月12-13日，頁20-38。
- 黃克武，〈走向翻譯之路：北洋水師學堂時期的嚴復〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期49，2005年9月，頁1-40。
- 黃克武，〈思議與不可思議：嚴復的知識觀〉，收入習近平主編，《科學與愛國——嚴復思想新探》，北京：清華大學出版社，2001，頁247-257。
- 黃克武，〈新名詞之戰：清末嚴復譯語與和製漢語的競賽〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期62，2008年12月，頁1-42。
- 黃克武，〈新語戰爭〉，收入〔日〕貴志俊彥、谷垣真理子、深町英夫編，《模索する近代日中關係：對話と競争の時代》，東京：東京大學出版會，2009，頁99-118。
- 黃克武，〈蔣介石與陽明學：以清末調適傳統為背景之分析〉，黃自進編，《蔣介石與近代中日關係》，台北：稻鄉出版社，2006，頁1-26。
- 黃克武，〈靈學與近代中國的知識轉型——民初知識分子對科學、宗教與迷信的再思考〉，《思想史》，期2，2014年3月，頁121-196。
- 黃克武、韓承樞合著，〈晚清社會學的翻譯及其影響：以嚴復與章炳麟的譯作為例〉，收入沙培德、張哲嘉主編，《近代中國新知識的建構》，台北：中央研究院，2013，頁129-143。
- 葛兆光，〈一個普遍真理觀念的歷史旅行——以陸九淵「心同理同」說為例談觀念史的研究方法〉，《東嶽論叢》，2004年第4期，頁5-15。
- 鄒振環，〈《物競論》的譯本與原作〉，《影響中國近代社會的一百種譯作》，北京：中國對外翻譯出版公司，1996，頁148-152。
- 蔣功成，〈優生學的傳播與中國近代的婚育觀念〉，上海：上海交通大學人文學院物理學史博士論文，2009。
- 蔣英豪，〈晚清「天演」、「進化」二詞的消長〉，《中國文化研究所學報》，期46，2006，頁73-89。

鄭吉雄，〈論象數詮《易》的效用與限制〉，《中國文哲研究集刊》，期 29，2006 年 9 月，頁 205-236。  
Huang, Max K. W. “The War of Neologisms: The Competition between the Newly Translated Terms Invented by Yan Fu and by the Japanese in the Late Qing.” In James St. André and Peng Hsiao-yen, eds., *China and Its Others: Knowledge Transfer through Translation, 1829-2010*. New York: Rodopi, 2012, pp. 51-70.

### 三、網路資源

“Survival of the fittest”，維基百科，[http://en.wikipedia.org/wiki/Survival\\_of\\_the\\_fittest](http://en.wikipedia.org/wiki/Survival_of_the_fittest)。（2014 年 4 月 29 日檢索）  
〈進化天演〉，「晚清、民國時期期刊全文數據庫（1833-1949）」，[http://bksy.mh.sinica.edu.tw:8090/bksy\\_mirror/simpleSearch.do](http://bksy.mh.sinica.edu.tw:8090/bksy_mirror/simpleSearch.do)。（2014 年 3 月 24 日檢索）  
〈進化天演〉，「申報（1872-1949）資料庫」，<http://spas.egreenapple.com/>。（2014 年 3 月 24 日檢索）  
「英華字典資料庫」，<http://140.109.152.48:8080/dictionary/>。（2014 年 4 月 29 日檢索）

## What is Tianyan? The Meaning and Significance of Yan Fu's *Theory of Natural Evolution*

Max K. W. Huang\*

### Abstract

This article analyzes three versions of the *Theory of Natural Evolution* and other materials to investigate Yan Fu's understanding of "evolution," which he based on the works of Herbert Spencer and Thomas Huxley. It focuses on the cultural background, the origins of his terminology, and the historical significance of this theory in the Chinese translation. I argue that Yan's *Theory of Natural Evolution*, a translation of Huxley's *Evolution and Ethics*, was influenced by Yan's Chinese intellectual background including his prior study of *The Book of Changes* and *Xunzi*. Yan emphasized the importance of ethical values in the process of evolution in order to deal with China's national crisis. For Yan, the unique character of human beings lies in their qualities of *qun* (group solidarity), *tianliang* (conscience), and *kaiming ziying* (enlightened self-interest). Thus he encouraged Chinese people to understand natural evolution to strengthen themselves and to save their race. Yan criticized Spencer for overemphasizing natural evolution at the expense of moral autonomy, and established a link between his emphasis on ethics, individual freedom, and Huxley's theory of social cooperation. In this way, Yan's understanding of evolution placed equal emphasis on self and group and led to an accommodative approach to policy and cultural reform.

**Keywords:** Yan Fu, Lu Xun, Oka Asajirō, natural evolution

---

\* Institute of Modern History, Academia Sinica