

## 嚴復與《天演論》的接受、翻譯與轉化

王文仁\*

### 提 要

本文以嚴復《天演論》的創造性譯介作為論析的對象，從嚴復早年的經歷與《天演論》的翻譯兩個部分，著手了解進化的歷史意識如何首度被重新鑄造而後帶進中國，以及它為時代所提供的思考與影響。文中先以甲午戰爭後的時代語境及嚴復早年的治學興趣，揣摩《天演論》在中國誕生的歷史契機。並強調，嚴復選擇赫胥黎《進化論與倫理學》作為進化論首要的翻譯對象，且在翻譯過程中做了大幅度的改造，乃是為了假「天演」之名，鑄造中西學理，創造出契合傳統又兼具時代意義的論著。

透過此作的翻譯，嚴復成功的以自然科學與社會學的思維角度，論證社會制度、道德政教的改革乃是合情合理。而中西文化的不同意味著社會發展過程中的不同進度，人們能藉由西方的經驗找出人類歷史演化上先後階段的次序與內容，從而指出中國現存社會之歷史性質、當前應取的走向，和即將踏入的歷史階段。這也是嚴復的「天演」思想對時人與五四前後學人最為關鍵的啟發。

關鍵詞：嚴復、天演論、進化論、赫胥黎、斯賓塞

## Yan Fu and Acception, Translation, Transformation of “Tian Yan Lun”

---

\* 國立台東專科學校通識教育中心專案助理教授。

Wang Wen-Jen  
Project-Appointed Assistant Professor, National Taitung Junior  
College General Education Center

### Abstract

This article studies Yan Fu's creative translation of the "Tian Yan Lun" (Evolutionism), and depicts how the historical philosophy of evolutionism was first reconstructed and introduced to China, and evaluates its impact and influence on contemporary philosophies by studying Yan's experiences in his early days and his translation of the "Tian Yan Lun". The author first describes the social and historical backgrounds of the "Tian Yan Lun" in China vis-a-vie discussions of social and historical status after the Sino-Japanese War of 1894-1895 and Yan's research interests in his early days. This article stresses that Yan chose Huxley's "Evolution and Ethics" as his primary source of translation and greatly modified its contents to conduct a meaningful and influential research integrating and reflecting both Chinese and Western cultures and both traditional and contemporary philosophies.

Through the translation of this work, Yan successfully demonstrated, from the viewpoints of both natural sciences and social sciences, that the reforms of social systems, ethics, politics and educations were reasonable. He also maintained that Chinese and the Western societies had different profiles of social developments mainly because of their different cultures. He argued that we could summarize the evolutionary orders and profiles of human societies by studying the Western experience. This knowledge could help us understand the historical aspect of the contemporary Chinese society, and discern the future directions of social development and the coming historical stage. This is the most crucial and important influence Yan's philosophy of "Tian Yan" had on those researchers during the May Fourth Movement and on us today.

**Keywords: Yan Fu, Tian Yan Lun, evolutionism, Aldous Huxley, Herbert Spencer**

# 嚴復與《天演論》的接受、翻譯與轉化

王文仁

## 一、前言

在中國的近代思想史上，嚴復（1854-1921）始終是個令人矚目的思想家。這不僅是因為他對當時急於向西方尋求真理、追求富強的中國新知識份子產生了有力的影響，更在於他對西方思潮的選擇、接受與轉化，提供我們研究清末民初知識份子啓蒙角色時的重要範型。有關嚴復在時代轉捩點所扮演的角色，梁啓超在《清代學術概論》中以「西洋留學生與本國思想界發生關係者，復其首也」<sup>1</sup>加以點明。治近代治思想史或學術史的學者，如湯一介也認同，把西方哲學最早傳入中國的、最有影響的應該說是嚴復。<sup>2</sup>李澤厚在《中國近代思想史論》中，更肯認嚴復的出現代表近代中國向西方尋找真理所走到的嶄新階段。藉由《天演論》、《原富》、《法意》、《穆勒名學》等的翻譯，嚴復將進化論、經驗論、西方古典經濟學和政治理論首度系統性地搬運進來，啓蒙和教育了幾代的中國人<sup>3</sup>。

嚴復所翻譯的書籍，對甲午戰後到新文化運動前這一代人的啓發，歷來已受到諸多學者的關注，在他所譯介的書籍中最受矚目者，莫過於《天演論》一書。甲午戰後，中國傳統文化崩解而西學日益進駐，在原有思想體系遭受質疑且急需建立新體系時，嚴復以「天演」思想為彼時的知識分子，提供了一種觀看世界的新視野，深刻影響了近現代思想與文學的走向。有關嚴復譯介《天演論》一書的目的，學者

---

<sup>1</sup> 梁啓超，《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，1998），頁 98。

<sup>2</sup> 湯一介，〈《20 世紀西方哲學東見史》總序〉，《進化主義在中國》（北京：首都師範大學出版社，2002），頁 13。

<sup>3</sup> 李澤厚，《中國近代思想史論》（台北：谷風出版社，1986），頁 300。

們已從不同的角度切入進行探索<sup>4</sup>，本文並不意欲在此多加著墨，而是希望從嚴復早年的經歷與《天演論》的翻譯兩個部分，著手了解進化的歷史意識如何首度被重新鑄鑄而後帶進中國，以及它為時代所提供的思考與影響。

## 二、甲午戰後的時代語境與《天演論》的誕生

要追溯嚴復與西方文明的接觸，1867年進入馬江船政學堂顯然是個關鍵性的起點。彼時，馬江船司輔值草創，借南定光寺為學舍，年僅十五歲的嚴復以宗光之名入後學堂學習駕駛。<sup>5</sup>查閱當時的課程安排，除英文外，大抵包含算術、幾何、化學、地質學、航海術等所謂的「格致之學」。<sup>6</sup>在校五年後，嚴復雖然以最優等的成績畢業，卻也只是一名優秀的海軍船員，對日後思想的發展實在難以窺其影響。由於當時中國仍未脫離船堅砲利的思維，左宗棠創辦船政學堂也僅在培養造船、駕駛的海軍人才。甚至，當1873年沈葆楨首次奏請朝廷派馬尾船政前後學堂學生前往英、法

<sup>4</sup> 有關嚴復翻譯《天演論》的目的，目前已有以下幾種看法：一、追求富強。史華茲《尋求富強：嚴復與西方》（江蘇：江蘇人民出版社，1996）一書可作為此種說法的代表。後出者如劉富本，《嚴復的富強思想》（台北：文景出版社，1977）；雷慧兒，〈富強之道：嚴復的威權主義及其同時代人對此型思想之批評〉，收入《近代中國思想人物論：自由主義》（台北：時報文化出版企業有限公司，1980）；林保淳，〈嚴復與西學〉，《知識分子的良心》（台北：文訊雜誌社，1991）等。二、救亡圖存。包括王枋，《嚴復傳》（上海：人民出版社，1957）；林載爵，〈嚴復對自由的解釋〉，《東海大學歷史學報》第5期（1982）；楊正典，《嚴復評傳》（北京：中國社會科學出版社，1997）；馬勇，《嚴復學術思想評傳》（北京：北京圖書館出版社，2001）；小野川秀美著，林明德、黃福慶譯，《晚清政治思想研究》（台北：時報文化出版企業有限公司，1982）。三、變法維新。包括黃康顯，〈嚴復所承受赫胥黎的變的觀念：維新運動的原動力〉，《大陸雜誌》第66卷第6期（1983）。四、以危機哲學來詮釋。像是郭正昭，〈嚴復〉，《中國歷代思想家》第8冊（台北：台灣商務書局，1978）；黃見德，《20世紀西方哲學東漸問題》（湖南：湖南教育出版社，1998）。五、指點人文與社會進化必須遵循的自然道理及中國文化所依循的根本道理。吳展良，〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，《臺大歷史學報》第24期（1999）。有部分學者同時主張兩種以上的原因。

<sup>5</sup> 當時的船政學堂分為前後兩個學堂：前學堂學造船與設計，習法文；後學堂學習駕駛和管輪，習英文。

<sup>6</sup> 孫應祥，《嚴復年譜》（福建：人民出版社，2003），頁16。

留學時，也只在使其「循序而漸進」，「窺其精微之奧」<sup>7</sup>。但不管如何，在李鴻章等人的支持下，中國第一批海軍學生的留學之路還是在 1877 年成行。同年 9 月，嚴復進入格林尼次海軍學院，開啓他一生關鍵的西學之路。

嚴復在英國留學的事蹟，目前所留下的相關記述頗為簡略。比較值得注意的事件，是嚴復與英國公使郭嵩燾的結識。在當時的洋務人士中，郭嵩燾是較具宏觀視野的西學倡導者。抵英不久後，嚴復便與其結為忘年之交，時常「論析中西學術政制之異同」<sup>8</sup>。從《郭嵩燾日記》的記載可以發現，兩人不時就嚴復在校課業與英人教學方法交換意見。對談中，郭嵩燾頗佩服嚴復對西洋學術認識的深度與廣度，並鼓勵他探索格致之學背後蘊藏的微妙之理<sup>9</sup>，而嚴復一有譯作也會立即呈予郭嵩燾覽閱。<sup>10</sup>以當時郭嵩燾對達爾文學說的認識，不難料想，嚴復日後能從進化論與社會學的角度直探西方富強之因，標舉另一層次的「西學門徑與功用」，郭嵩燾多少起了些作用。不過，若說到嚴復後來所標舉的「天演觀」，還是得追溯當時英國流行的實證主義與進化思潮。

嚴復留英期間究竟閱讀過哪些西學書籍，現已難以確知。不過，從他日後所寫、所譯的文章，不難發現他對亞當·史密斯、孟德斯鳩、盧梭、邊沁、穆勒、達爾文、赫胥黎、斯賓塞、甄克思等當時英國引人矚目的思想家，都下過一番功夫研究。另外，從表面看來，嚴復在吸取西方思想的各種要素時，相當龐雜地含括了政治、經濟、社會與生物學等各個層面，但進一步深究可以發現，他的思想取向是相當具有時代性與選擇性的。論者蔡樂蘇曾從十九世紀思潮的角度，分析嚴復所接收的思想來源。他發現，嚴復留英前所接受的教育以及留英的經歷，使他在知識結構上與當時中國其他啓蒙思想家具有明顯不同的素質。由於嚴復的知識結構是以自然科學為基礎，這種結構有利於他接受十九世紀理性主義思潮的影響，從而形成一副建立於

7 林崇墉，《沈葆楨與福州船政·後編·第六章》（台北：聯經出版社，1987），頁 468-469。

8 王蓬常，《嚴幾道年譜》（台北：商務印書館，1977），頁 5。

9 郭嵩燾，《郭嵩燾日記》第 3 卷（長沙：湖南人民出版社，1982），頁 520-531。

10 如 1878 年 12 月 2 日郭嵩燾收到嚴復翻譯的〈蒲日耳遊歷日記〉以及一篇《泰晤士報》的評論，這也是嚴復借譯著來表達自己思想的嚆矢。參見《郭嵩燾日記》第 3 卷（長沙：湖南人民出版社，1982），頁 697-701。

自然科學基礎之上的認識架構。<sup>11</sup>用當時通行的術語來說，嚴復是帶著早年所形塑的「格致之學」的眼鏡，熱切地考察英國的政治、經濟和社會制度的。<sup>12</sup>同時，在思索西方近代國家之所以逐步走向強盛時，他也發現包括自然科學、社會科學在內的科學技術與科學思維，對近代西方所產生的關鍵性作用：

夫西洋之於學，自明以前，與中土亦相埒耳。至於晚近，言學則先物理而後文詞，重達用而薄藻飾。且其教弟子也，尤必使自竭其耳目，自致其心思，貴自得而賤因人，喜善疑而慎信古。其名、數諸學，則藉以教致思窮理之術；其力、質諸學，則假以導觀物查變之方，而其本事，則筌蹄之於魚兔而已矣。

13

上文中，「致思窮理之術」指的是思維模式，屬於認識論層次；「觀物查變之方」指的是藉以認識事物背後變動真理的方法，屬於方法論層次。嚴復由中西之學的差異點出發，透過這兩種不同的層次，論析出近代中西之所以產生落差的關鍵，就在於如何「看待」與「利用」自然科學。所謂「筌蹄之於魚兔而已」的本事，強調的，也就是近代西學的精神狀態：不以筌蹄為限，將主體性從藻飾之中解放出來，以宇宙為我簡編，名物為我文字。

近代西方對於名（邏輯學）、數（數學）、質（化學）、力（物理學）四種學科的重視，所顯現的，正是十九世紀思潮中與科學運動緊密相關的理性主義。理性主義一派從孔德到斯賓塞都是以自然科學為基礎，對社會、歷史採取實證主義的分析方法治學，這在嚴復的眼中便成為具系統性的科學認知架構，也就是引領近代西方走向富強的「格致新理」。考察嚴復日後所寫、所譯的相關篇章，可以發現，所謂的「格致新理」實則包含三個重要的論域層次：第一是以邏輯實證為特徵的認識

<sup>11</sup> 蔡樂蘇以為，這是嚴復啟蒙思想的靈魂所在，也是區別於其他啟蒙思想家的特殊之處。蔡樂蘇，〈嚴復啟蒙思想與斯賓塞〉，收入《嚴復思想新論》（福建：人民出版社，1999），頁 288-290。

<sup>12</sup> 這也是為何嚴復會在〈原強〉中說：「格致之學不先偏僻之情未去，束教拘虛，生心害政，固無往而不誤人家國者也。是故欲治群學，且必先有事於諸學焉。」歐陽哲生編校，《嚴復卷》（河北：河北教育出版社，1996），頁 542。歐陽氏所編《嚴復卷》收羅嚴復諸多篇章文字，考訂較為完整，引用嚴復各論時，主要參照此書。若有未收錄者，則參照牛仰山選注，《天演之聲－嚴復文選》（天津：百花文藝出版社，2002）。

<sup>13</sup> 嚴復，〈原強修訂稿〉，《天演之聲－嚴復文選》，頁 27-28。

論，其代表為培根所提出的經驗論與歸納法<sup>14</sup>。這個部分牽涉到嚴復在認識西方時，所觀察到的獲取知識的方法。由於受穆勒的影響，他將名學（邏輯學）視為是「一切法之法，一切學之學」，並堅信西方學者如斯賓塞、亞當史密斯、達爾文、孟德斯鳩等就是通過歸納法，才獲得對人類社會進程具有重大影響的基本真理。藉由對《穆勒名學》與《名學淺釋》的翻譯，他介紹了邏輯學，也批判中國陽明後學所帶出的弊病<sup>15</sup>。第二是達爾文、赫胥黎、斯賓塞等所倡言的生物進化論，以及衍生而出的社會達爾文主義的正反議論。這部分牽涉到嚴復對西方近代社會進程的詮釋以及進化史觀的確立。《天演論》、《群學肄言》、《社會通詮》等是其譯著的代表。第三是奠基於前面二者，有關西方經濟、民主、自由、法治的深究。包括《原富》、《群己權界論》、《法意》等譯著。上述三者嚴復的論述中既是相輔相成，也是他賴以衝擊中國傳統思維與建構時代新契機的重要工具。特別是赫胥黎與斯賓塞的社會進化思想，爾後更成為嚴復改變中國人歷史意識、宣導變革的重要利器。

嚴復在 1879 年學成歸國，由此到甲午戰爭爆發的十五年間，他都在天津水師學堂擔任教習，鮮少發表文章討論西學。不過，這期間他對西學仍是保持高度關注<sup>16</sup>，且更加確信只有通過對西學精神的掌握，才能達成救亡與富強之路。在甲午戰爭爆發後的數月，他在寫給長子嚴璩的信中提到：

我近來因不與外事，得有時日多看西書，覺世間惟有此種是真實事業，必通之而後有以知天地之所以位、萬物之所以化育，而治國明民之道，皆舍之莫由。但西人篤實，不尚誇張，而中國人非深通其文字者，又欲知無由，所以莫復尚之也。……以中國之糟粕方之，雖其間偶有所明，而散總之異、純雜

<sup>14</sup> 〈天演論自序〉中便云：「觀西人名學，則見其於格物致知之事，有內籀之術焉，有外籀之術焉：籀內云者，察其曲而知其全者也，執其微以會其通也；外籀云者，據公理以斷眾事者也，設定數以逆未然者也。」所謂的「內籀之術」指的是歸納法，「外籀之術」指的是演繹法。嚴復並認為這是《易》與《春秋》中的固有之術。參見嚴復譯注、馮君豪注解，《天演論》（鄭州：中州古籍出版社，1998），頁 15。馮氏所注《天演論》對嚴復該文有詳細之考訂，為目前相關文獻較為完整的版本。本文後面所引《天演論》原文皆從此書，之後僅以簡注方式標明。

<sup>15</sup> 相關論述可參見馬勇，《嚴復學術思想評傳》（北京：北京圖書館出版社，2001），頁 164-167。

<sup>16</sup> 最好的例證，如赫胥黎原作出版不過一年，嚴復便開始著手翻譯《天演論》，可以推斷出他對西學確有一定的關注。

之分、真偽之判，真不可同日而語也。<sup>17</sup>

這封信中對西學的肯認，中外文化與學術的分判，以及從中尋找「治國明民」之道的意圖，其實已預示嚴復往後數年間所寫、所譯文章的基本心態。甲午戰爭的慘敗只是扮演催化的角色，讓他更加確定以筆代舌來喚起人們的覺醒。

甲午戰後，嚴復接連在天津《直報》上發表〈原強〉、〈論世變之亟〉、〈辟韓〉、〈救亡決論〉等文。這些文章呈現 1895 年前後，嚴復對當時中國時勢的關鍵性看法：以社會進化論來闡明國家興亡盛衰之理，以「開民智」、「新民德」、「鼓民力」催促中國走向變革之路。此時的嚴復顯然比前行代的士人更加深刻體會，西方強大的關鍵並不僅在於器藝，也絕非只是經濟、政治組織或任何制度層面上的問題，最重要的，還是在於中西文化中對現實完全不同的認識與體察。在〈論世變之亟〉中，嚴復承繼前人的說法，以「運會」來指稱歷史變化最根本的原因。他說：「運會既成，雖聖人無所為力，蓋聖人亦運會中之一物；既為其中之一物，謂能取運會而轉移之，無是理也，彼聖人者，特知運會之所由趨，而逆睹其流極。」<sup>18</sup>嚴復在此將「運會」詮釋為世界的潮流、趨勢<sup>19</sup>，用以說明中西文化上根本的差異，肇基於思想體系與史觀的截然不同。文中以二元對立的方式標舉出這種落差：

嘗謂中西事理，其最不同而斷乎不可合者，莫大於中之人好古而忽今，西之人力今以勝古；中之人以一治一亂、一盛一衰為天行人事之自然，西之人以日進無疆、既盛不可衰、既治不可復亂為學術政化之極則。<sup>20</sup>

上述這段文字所凸顯的意義是，中西文化間對歷史的認識存在著根本上的差異：前者是「好古而忽今」的退化觀與「一治一亂」的歷史循環論，後者則是「日進無疆」的進化史觀。嚴復以史觀的不同判別中西之異同的想法並非獨創，但是以進化的觀念推論西方近代的進步，卻是一針見血。接下來的〈原強〉中，他介紹了

<sup>17</sup> 嚴復著，王栻主編，《嚴復集》第3冊（北京：中華書局，1986），頁780。

<sup>18</sup> 嚴復，〈論世變之亟〉，收入《天演之聲—嚴復文選》，頁1。

<sup>19</sup> 《天演論·廣義第二》：「自遞嬗之變遷，而得當境之適遇，其來無始，其去無終，曼衍連延，層見迭代，此之謂『世變』，此之謂『運會』。運者以名其遷流，會者以指所遭值，此其理古人已發之矣。」便是在說明這種從由簡單入繁盛，自隱微入顯明的時代潮流。《天演論》，頁57。

<sup>20</sup> 嚴復著，〈論世變之亟〉，收入《天演之聲—嚴復文選》，頁1。

達爾文的《物種起源》以及斯賓塞的《明民論》與《勸學篇》。在這裡嚴復談到一個事實，那就是自從達爾文（Charles Robert Darwin）的《物種起源》（*The Origin of Species*）出版後，「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，甚於奈瑞氏（筆者註：牛頓）之格致天算，殆非虛言。」<sup>21</sup>這本書中，他認為有兩篇文章最值得注意：

其一篇曰物競，又其一曰天擇。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，群與群爭，弱者常為弱肉，愚者常為智役。  
22

在這樣的一段文字中，嚴復對達爾文的認識及用語便已是社會達爾文主義式的了<sup>23</sup>。事實上，儘管肯認達爾文在西方科學史的重要性，但嚴復對生物進化論其實並無太大興趣，在上述的文字中他藉此要點明的，其實是「競爭」的價值觀—「種與種爭，群與群爭，弱者常為弱肉，愚者常為智役」。在他對達爾文學說的曲解下，「競爭」的價值觀不僅可以說明自然界物種的淘汰，還可以詮釋人類社會弱肉強食的現象，這正與吻合嚴復心儀的斯賓塞的社會學理論。所以，在下文中他便順應的道出：「其書於達氏之《物種探源》為早出，則宗天演之術，以大闡人倫治化之事。號其學曰《群學》，猶荀卿言人之貴於禽獸者，以其能群也，故曰『群學』。」<sup>24</sup>在這裡，嚴復已開始用「天演」二字來稱呼「進化」。至於，文中引荀子學說所比附

<sup>21</sup> 此據〈原強〉修訂稿。載於1895年3月4-9日《天津直報》上的〈原強〉，嚴復將「物競」稱為「爭自存」，「天擇」稱為「遺宜種」。這兩個詞彙的運用顯然比「物競」、「天擇」更具有「競存」的意味。嚴復，〈原強修訂稿〉，收入《天演之聲—嚴復文選》，頁12。

<sup>22</sup> 同上註，頁12-13。

<sup>23</sup> 事實上，達爾文的《物種起源》主要是從「生物」、「物種」立論，避開了「民」的進化問題，既沒有「群」和「國」的概念，也沒有「弱肉強食」、「愚者智役」的明確表示，嚴復這樣的認識顯然來自於斯賓塞。另外，李強也提醒我們注意，嚴復的「天擇」與達爾文的自然選擇既有相同的一面，又有不同的一面。二者的區別在於對「自然」的認定有所差異。嚴復的「天」除了意旨一種普遍的、規律性的存在外，還意味某種至高無上的、有意志的人格天。也因此，嚴復的「天擇」本身還訴諸某種德行的要求。若只有強權而無德行，便不是自強之道，也不可能獲得「天之所厚」。這也是嚴復在〈原強修定稿〉中舉日本為例所要說明的。參見李強，〈嚴復與中國近代思想的轉型—兼評史華茲《尋求富強：嚴復與西方》〉，收入《嚴復思想新論》（福建：人民出版社，1999），頁370-371。

<sup>24</sup> 嚴復，〈原強修訂稿〉，收入《天演之聲—嚴復文選》，頁13。

的《群學》，則是斯賓塞（Herbert Spencer）將達爾文的理論應用在人類社會發展而寫作的《社會學研究》（*The Study of Sociology*）。<sup>25</sup>

早在 1881 年，嚴復便已讀過斯賓塞的《社會學研究》。此書寫於 1872 年，是《社會學原理》的前導之作。書中，斯賓塞陳述了種種阻礙客觀、科學的社會研究的偏見與難題，同時也說明了自己進化論的觀點。按照斯賓塞的說法，進化論不僅適應於自然界的物種競爭，且適用於人類社會。因為任何社會都是按照進化論中的變異、自然選擇、遺傳等原理發展、變化的。嚴復在英國時便已讀過斯賓塞的著作，多年後，他在〈《群學肄言》譯餘贅語〉中談到自己初讀此書時，「輒探得未曾有，生平好為獨往偏至之論，及此始悟其非。」<sup>26</sup>嚴復當時之所以會有如此的反應，一方面是透過對斯賓塞論著的閱讀，他重新發現中國古代經典所講述「至善」、「睿智」以及「群」的可能性。因為，正如《大學》、《中庸》將誠意正心與追求真知緊密結合，斯賓塞也認為，追求真知必須克服情感上的束縛與道德的偏見。這使得嚴復長期閱讀的西學，找到了與中國文化的接軌之處。<sup>27</sup>另一方面，如史華茲所指出的，斯賓塞這本書之所以能讓嚴復激動不已，恐怕還是它明確說明了真知是以西方科學的方法所能找到的知識。此點顯然使嚴復意識到，自己在福州、格林威治等地所學各種科學知識，其意義並不僅在於具體的實用性，而是它們背後所引含的方法與思維；更重要的是，它們與治國平天下間的關係<sup>28</sup>。

進一步檢閱《社會學研究》，可以發現，斯賓塞在該書中主要闡釋了社會學的貢獻。他將社會學定位為包含一切學科的科學，透過社會學的原理聯繫，這些看似彼此並無關連的學科便可被包羅在一個緊密的系統中。這在嚴復的眼中，無疑是別

<sup>25</sup> 嚴復譯為《群學肄言》4 冊，1903 年 5 月由上海文明譯書局出版。

<sup>26</sup> 嚴復，〈《羣學肄言》譯餘贅言〉，《羣學肄言》（台北：台灣商務印書館，1970），頁 2。

<sup>27</sup> 我們必須注意的一點是，嚴復十四歲之前接受的都是中國的傳統教育，雖說後來留學英國，但其語言、文字與思維模式仍是無法離脫早年的影響。從嚴復在接受西學後，仍持續閱讀古代典籍，並試圖以《易經》來匯通名（邏輯學）、數（數學）、質（化學）、力（物理學）四學（〈譯《天演論》自序〉），便可見其意識世界仍深植於中國傳統，也讓他自覺有融通中西學理的必要性。這也是他在〈《譯天演論》自序〉中所說的：「考道之士，以其所得於彼者，反以證諸吾古人之所傳，乃澄清精瑩，如寐初覺，其親切有味，較之規華為學者，萬萬有加焉。此真治異國語言文字者之至樂也。」

<sup>28</sup> 本杰明·史華茲著、葉風美譯，《尋求富強：嚴復與西方》，頁 30-31。

具意義的。如果說，社會學扮演的是一種具普遍性的科學，既可貫串西方所有的知識體系，也可幫助我們了解西方近代社會的結構與進程，那麼只要能夠瞭解箇中精義，自然可以掌握中西融通之理。這正是為何嚴復會在〈原強〉中點明斯賓塞的著作是「用近今格致之理述，以發揮修齊治平之事。」<sup>29</sup>事實上，斯賓塞在寫作這本書時，僅是希望對社會進化的過程做客觀的觀察與闡述。在他看來，社會學不是一種可用來有意識地改造社會的工具，而是要去了解不受個人感情影響的，朝著既定方向不斷發展前進的過程。人們不應該從外部來干擾不以人的意志為轉移的社會進化過程。<sup>30</sup>但是，到了嚴復的手上，斯賓塞所居處的英國社會以及他所強調的社會進程，卻移花接木的為當時的中國提供通往變革之路的重要啓示。這樣的「誤讀」在翻譯《天演論》時更是可見一斑。

據《侯官嚴先生年譜》指出，嚴復因為受甲午戰敗的刺激希望能大力譯著以警世，因而戲劇性的只花數月便將《天演論》翻譯完成。不過，若比對本書的序言，卻可發現嚴復翻譯此書只是因為「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。」<sup>31</sup>他的出發點似乎不是為了對政治、社會有所裨益，而只是要打發時間<sup>32</sup>，而這本書也是在吳汝綸、梁啟超、盧木齋等師友的鼓舞催促下才得以順利出版的<sup>33</sup>。但不管事實為何，嚴復之所以能成為中國進化思潮的奠基人物，完全要歸功於這本「聊為逸譯」的小書。

甲午戰後，國際環境的劇烈變化以及自強運動的徹底失敗，讓中國知識界對傳

<sup>29</sup> 嚴復，〈原強修訂稿〉，收入《天演之聲—嚴復文選》，頁13。

<sup>30</sup> 社會學家如米爾斯便會指出，在孔德以及馬克思、斯賓塞和韋伯那裡，社會學是一種百科全書式的嘗試，關注人類社會生活的全部。它同時是歷史性和系統性的。所以是歷史性的，是因為它處理和用到有關過去的材料；所以是系統性的，是因為它如此做的目的是發現歷史過程中的「各個階段」和社會生活的規律性。C·賴特·米爾斯著，陳強、張永強譯，《社會學的想像力》（北京：三聯書店，2001），頁21。

<sup>31</sup> 《天演論》，頁16。

<sup>32</sup> 當然，依據傳統中國士人著述的習慣，這恐怕也只是謙遜之言。

<sup>33</sup> 在1898年沔陽慎始基齋本《天演論》譯例言中有這樣的一段話：「是編之譯，本以理學西書，翻轉不易，固取此書，日與同學諸子相課。迨書成，吳丈摯甫見而好之，斧落徽（徵）引，匡益實多。顧為探蹟叩寂之學，非當務之所亟，不願問世也。而稿經新會梁任公、沔陽盧木齋諸君借鈔，皆勸早日付梓，木齋郵示介弟慎之於鄂，亦謂宜公海內，遂災棗梨，猶非不佞。意刻訖寄津覆斟。乃為發例言，並識緣起如是云。」

統文化作為政治社會人生最高指導的信心開始崩潰，原有的學術與思想體系也受到全面性的質疑。學者如王爾敏便曾指出，在認知結構的劇烈調整下，中國士大夫對西洋科學知識開始改變，並領悟到物種適應環境，爭取生存，優勝劣敗的冷酷自然律。他們把這樣的自然律應用於詮釋彼時的情勢，使國人對國家存亡競爭的嚴重性更加認識，也誘發出了「競存」的觀念。<sup>34</sup>在那樣的時代語境下，我們可以設想，《天演論》的出版恰好扮演了關鍵的啓蒙效應。一方面，以「天演」的思想出發以觀進化之世界，反映出一種爭殺的景象，弱肉強食的氣氛，這讓當時的中國人易於體認到國際情勢的殘酷，進而引發「保種」、「保教」、「保國」的民族意識。這也就是胡漢民所謂：「自嚴氏之書出，而物競天擇之理，厘然當於人心，中國民氣爲之一變。即所謂合群言排外言排滿者，固爲風潮所激發者多，而嚴氏之功，蓋亦匪細。」<sup>35</sup>另一方面，從思想史與學術史的角度來看，《天演論》的出現也催化了彼時中國思想文化從傳統到現代的重要轉折。論者如吳展良曾經指出，從思想史的角度來看，直到今天，中國人對世界的基本原理之諸多看法，如自然主義、進步觀、社會演化論、社會有機體論、自由競爭主義等，都導源於嚴復式的天演論。就學術史的角度而言，現代中國人文社會學界所普遍重視的發生學的方法、歷史學的方法、自然科學的方法、變動的真理觀、實證主義、實驗主義等，也都深受天演的世界觀及嚴復《天演論》所表現學術態度的影響。<sup>36</sup>這也就是爲何，康有爲、梁啓超、胡適等同時代與後代的知識份子，會如此推崇《天演論》。

### 三、《天演論》的創造性譯介

嚴復所翻譯的《天演論》，正式出版於 1898 年<sup>37</sup>，其譯作來自英國生物學者、

<sup>34</sup> 相關論述參見王爾敏，《中國近代思想史論》（台北：臺灣商務印書館，1995），頁 42-43。

<sup>35</sup> 胡漢民，〈述侯官嚴氏最近政見〉，《民報》第 2 號（1906 年 1 月 22 日）。

<sup>36</sup> 吳展良，〈嚴復《天演論》作意內涵新詮〉，《臺大歷史學報》第 24 期（1999 年 12 月），頁 104-105。

<sup>37</sup> 嚴復翻譯的原稿，1896 年（光緒二十二年）曾有非正式的陝刻本，上卷 18 篇，題曰《厄言》（後

哲學家赫胥黎(Thomas Henry Huxley)在牛津大學的講稿。1893年，赫胥黎寫就〈進化論與倫理學〉一文，因內容深奧難懂，爲了方便讀者閱讀，翌年又補寫一篇導言。嚴復取其兩者合譯，並改名爲《天演論》。爲何會取名爲「天演」論？在〈譯《天演論》自序〉中，嚴復有一段話特別解釋此一概念的由來：

夫西學之最爲切實而執可以御蕃變者，名、數、質、力四者之學是已。而吾《易》則名、數以爲經，質、力以爲緯，而合而名之曰《易》。……有斯賓塞爾者，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，辟以出力，始簡易而終雜糅。」而《易》則曰：「坤其靜也翕，其動也辟。」<sup>38</sup>

上述的這段話中，有幾點值得我們的注意。首先，嚴復「天演」的想法固然受到達爾文「物競」、「天擇」概念的啓發，但其核心價值還是來自於斯賓塞「貫天地人而一理之」的社會達爾文主義，強調進化思想在人類社會發展進程中的作用。其次，嚴復以「天演」這樣具有中國古老意味的詞彙來指稱斯賓塞的進化思想，並將其概括定義爲：由斂縮而合成物質，由排斥而輸出物力，開頭簡單容易，最終則混雜糅合。這樣的詮釋，大抵符合斯賓塞在《第一原理》(*First Principles*)中所揭露的普遍演化論的核心要旨<sup>39</sup>。再之，在嚴復的眼中，斯賓塞的進化思想可以跟《易經》中的「坤」—在靜止時就是斂縮，在運動時就是排斥—的道理相互會通；並且，這兩者間的相合並非偶然，而是中西學理在最根本的層次上確實有共通之處，只是因「古人擬其大，而後人未能議其精」，才會造成「是以生今日者，乃轉西學得識古之用焉」<sup>40</sup>的結果。

綜觀上述幾點，最引人注目的還是嚴復將斯賓塞的進化論與《易經》中的思想相互比擬、彼此融通。如錢穆所指出，中國原有的宇宙觀主要來自《易經》與道家。

---

正式本改稱《導言》)。於此之後，嚴復曾經取其中的一小部分刊登於天津《國聞匯編》2、4、5、6期。1898年湖北沔陽盧氏慎始齋木刻初版問世，宣告此書正式完成。

<sup>38</sup> 嚴復，〈譯《天演論》自序〉，《天演論》，頁15。

<sup>39</sup> Hebert, Spencer. *First Principles*. New York: D. Appleton and Company. 1912. 84-106, 248-252。

<sup>40</sup> 《天演論》，頁16。

<sup>41</sup>不論是「無極生太極，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」或是「道生一、一生二、二生三、三生萬物」，都指向一種「始簡易而終雜糅」的演變之理。另外，《易傳》所謂「繼之者善，成之者性」所呈顯的聚斂收藏，也類似嚴復以「坤」道加以比附的「翕以合質」。換句話說，傳統《易》、老莊由混沌而後生生不息開展萬物的世界觀，本身正是一種描述宇宙創生演變與天人關係的「天演觀」。儘管，這兩者並不預設或者根本就反對一種進化的歷程，但是以這樣的方式來融通斯賓塞的進化思想，一方面較容易為傳統的士人接受，另一方面也可以看出嚴復以變通思想會通中西最高學理的苦心。對嚴復而言，翻譯《天演論》最直接的意義顯然並不僅在於富強或者救亡圖存，而是透過中西之學的相互發明，找尋一超乎兩者之間以一貫之、包含一切的最高學理<sup>42</sup>。從此可以推想，嚴氏以為只有透過此一學理的揭示，才足以對治他所面對整體而全面的危機，替中國的未來指引出正確的發展方向。這也就是為何，當嚴復開始著手系統性的翻譯西方名著時，《天演論》會成為首要完成的作品。

不過，令學者們好奇的是，既然嚴復的「天演」概念是來自於斯賓塞，為何他卻選擇批判社會達爾文主義的赫胥黎及其著作《進化論與倫理學》（*Evolution and Ethics*）進行翻譯？關於此點，我們可以從以下幾個不同的角度來進行理解。首先，翻譯斯賓塞的著作本身具有相當高的難度。在《天演論·廣義》按文中嚴復曾經談到，斯賓塞的《天人會通論》（今譯為《綜合哲學》）「其文繁衍奧博，不可猝譯」<sup>43</sup>。翻譯這樣的一本書，「至少亦須十年，且非名手不辦」，「以其書之深廣，而

<sup>41</sup> 錢穆，〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，收入《錢賓四先生全集》第18冊（台北：聯經，1998）；錢穆，〈莊老通辨〉，收入《錢賓四先生全集》第7冊。

<sup>42</sup> 在這裡我們不能單純的以為，嚴復所扮演的是僅是傳統衛道者的角色。事實上他對於中西文化的差異性是深有所感的，這也是為何他會大力批判張之洞的「中學為體，西學為用」說，並認為：「中西之學之為異也，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，分之則並立，合之則兩亡。」對他而言，全然復古是絕不可行之路，但是全盤的西化不管在情感或理智上都無法令人接受。所以他能夠做的便是盡量去會通中西的學理，在引進西學的同時，也肯認中國文化固有的精深之處。這點在嚴復晚期評點《老》、《莊》的著作上，也可得到相應的印證。上述引文參見嚴復，〈與《外交報》主人書〉，收入《天演之聲—嚴復文選》，頁157。

<sup>43</sup> 《天演論》，頁58。

學者之難得其津涯也。」<sup>44</sup>以理論的完整性來說，斯賓塞的《天人會通論》確實是嚴復頗為心儀的精闢之作<sup>45</sup>；然而，若真要翻譯這樣的作品不僅費時費力，且書中所涉及層面太廣，並不容易為時人所接受。相較之下，赫胥黎的《進化論與倫理學》篇幅雖短，但簡潔生動地闡述了進化學說的主要原理，對嚴復而言自然較容易借題發揮，向當時急需改革的中國傳送新的思想。

其次，斯賓塞的進化思想中確實有某部份的主張是嚴復所無法苟同的。在《天演論》序言中嚴復便直指：「赫胥黎此書之旨，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。」<sup>46</sup>換句話說，嚴復因為肯認進化發展是宇宙間具普遍性的規律，所以對斯賓塞把生存競爭、適者生存的規律引入人類社會的觀點頗為信服；但是，他又不同意斯賓塞任憑天然法則控制人類的主張。立居於弱肉強食的晚清社會，嚴復深刻意識到，人類不應任由物競天擇的命運擺佈而是要發揮力量加以干預，才能以「人治」來對抗或翻轉「物競天擇」；也因之，翻譯赫胥黎之作確實也比斯賓塞要合適許多。

最後，就作品的可塑性而言，赫胥黎此書廣泛地討論了古今各種具代表性的天演學說，並涉及各種學術與宗教上的問題<sup>47</sup>，可說是「以宇宙為簡編、民物為我文字者。」<sup>48</sup>。在這樣的基礎上，嚴復非常容易就可以加入以《易經》、老莊為首的中國傳統演化觀點，以及自己對天演的詮釋加以比附或批判。換言之，透過對赫胥黎原著富創造性的「意譯」，嚴復乃得以以「天演」思想為核心，透過一種批判性

<sup>44</sup> 嚴復，〈復張濟元書〉，《嚴復集》第3冊（北京：中華書局，1986），頁526-529。

<sup>45</sup> 「斯賓賽者，與達同時，亦本天演著《天人會通論》，舉天、地、行氣、心性、動植之事而一貫之，其說尤為精辟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；第四書以天演言群理；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述終焉。嗚呼！歐洲自有生民以來，無此作也。」〈查變第一〉，《天演論》，頁43。

<sup>46</sup> 嚴復，〈譯《天演論》自序〉，《天演論》，頁16。

<sup>47</sup> 嚴復〈《天演論》譯例言〉中云：「原書多論希臘以來學派，凡所標舉皆當時名碩，流風緒論，泰西二千年之人心民智系焉，講西學者不可不知也。」吳汝綸於序中亦云：「其為書奧蹟縱橫，博涉乎希臘、竺乾、斯多噶、婆羅門、釋迦諸學，審同析異而取其衷，吾國之所創聞也。凡赫胥黎氏之道俱此。」《天演論》，頁27、1。

<sup>48</sup> 在〈原強修訂稿〉中嚴復便曾談到：「赫胥黎曰：『讀書得智，是第二手事，唯能以宇宙為簡編、民物為我文字者，斯真學耳。』此西洋教民要術也。」赫胥黎的《進化論與倫理學》大抵也符合了他這樣的說法。嚴復，〈原強修訂稿〉，收入《天演之聲—嚴復文選》，頁28。

的建構，融通古今東西各家思想與宗教的學理，對中國思想、文化、政治社會的傳統與現狀提出深入的反省。

導因於這樣的出發點，《天演論》打從一開始就不可能是赫胥黎原書的忠實譯本，而是有所選擇、取捨、評論與改造的創造性譯介，是根據現實「取便發揮」的「達旨」<sup>49</sup>。這也符合吳汝綸在給嚴復的回信中所點明的：「執事之譯此書，蓋傷吾士之不競，愚炎黃數千年之種族，將遂無以自存，而惕惕焉欲進之以人治也，本執事忠憤所發，特借赫胥黎之書用為文譎諫之資而已。」<sup>50</sup>嚴復此一具批判與建構性的譯介，首先便顯現在書名的取用上。赫胥黎的著作原名《進化論與倫理學》包括「進化論」與「倫理學」兩方面，但嚴復在翻譯時卻只擇取前半部，這表明他並不同意把自然規律（進化論）與人類關係（倫理學）分割、對立的觀點：

赫胥黎氏之為此言，意欲明保群自存之道，不宜盡去自營也。然而其義隘矣。且其所舉泰東西建言，皆非群學太平最大公例也。太平公例曰：「人得自由，而以他人之自由為界。」用此例則無前弊矣。斯賓塞《群誼》一篇，為釋是例而作也。晚近歐洲富強之效，識者皆歸功於計學。計學者，首於亞丹·斯密氏者也。其中亦有最大公例焉。曰大利所存，必其兩益；損人利己非也，損己利人亦非；損下益上非也，損上益下亦非。……嗟乎！今然後知道若大路然，斤斤於彼己盈絀之間者之真無當也。<sup>51</sup>

嚴復之所以要提起穆勒與亞丹·斯密的「太平公例」，其實是為了表達「群」與「自由」可以達到兩利，而不必刻意與進化思想、倫理學脫鉤的想法。另外，對《易》、《老》、《莊》中天人關係的篤信，也促成嚴復反對赫胥黎將自然規律與人類關係相對立。然則，我們可以進一步追問的是，赫胥黎的觀點是否真如嚴復所言「其義隘矣」？對照《進化論與倫理學》<sup>52</sup>一書我們不難發現，赫胥黎在書中反對將「進化」看成是人類「倫理」的基本動力，其實是導因於對進化論式宇宙樂觀主義的反省與思考。由於對不容逆轉的人類進步趨勢懷有深深的憂慮，《進化論與倫理學》

<sup>49</sup> 〈《天演論》譯例言〉，《天演論》，頁 26。

<sup>50</sup> 吳汝綸，〈答嚴幼陵〉，收入吳闈生編，《桐城吳先生全書》尺牘一（台北：文海出版社，1969）。

<sup>51</sup> 〈怨敗第十四〉，《天演論》，頁 187。

<sup>52</sup> 赫胥黎，《進化論與倫理學》（北京：科學出版社，1971）。

中充滿著壓抑和憂鬱的敘述腔調。赫胥黎這樣的觀點和立場，其實是西方文化內部對進化思想所引發的無限發展的危機，所進行的反省與批判。可是，嚴復在翻譯的過程中對此雖有所意識，卻不認為這樣的懷疑是必要的。在〈制私第十三〉的按語中他說到：

赫胥黎保群之論，可謂辨矣。然其謂群道由人心善相感而立，則有倒果為因之病，又不可不知也。

蓋人之由散入群，原為安利，則天演之事將使能群者存，不群者滅；善群者存，不善群者滅。善群者何？善相感通者是。然則善相感通之德，乃天擇以後之事，非其始之即如是也。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，此言群理所以不若斯賓塞氏之密也。<sup>53</sup>

赫胥黎由倫理的確立來看人類社會的思考角度，被解釋成是倒果為因。在嚴復看來，「人之由散入群」與動物並無分別，都是為了個體安全與利益考量，人類形成之初並不具備「善感相通」的同情心，這些是「天擇以後之事」。正是這樣的看法，使得嚴復在翻譯時刪去原書名中的「倫理學」，並更動多處內文。其目的就是要以天演自然的說法串穿全書，以便將「物競天擇，適者生存」當成一種符合「運會」與「世變」的「宇宙公例」，廣泛的加以傳述。這樣的想法，也顯現在嚴復對本書內文結構的安排上。在翻譯的過程中，嚴復大幅度的改變原文結構，把赫胥黎兩次演講合為一體、分為上下兩卷<sup>54</sup>。然後，以「導言」的方式重組章節並加入大量的按語。「導言」的安排，除了是「正論理深，先敷淺說」<sup>55</sup>的設想外，也顯現嚴復在翻譯體例上遵循古法而有所突破的用心。<sup>56</sup>

<sup>53</sup> 《天演論》，頁 177。

<sup>54</sup> 上卷「導言」十八篇，下卷論十七篇。

<sup>55</sup> 〈《天演論》譯例言〉，《天演論》，頁 27。

<sup>56</sup> 嚴復曾為了「導言」安排的問題，與曾佑、吳汝綸等交換過多次的意見。一開始他本來譯為「卮言」，曾佑嫌它濫用過多，因此建議取為「懸言」。吳汝綸看過後，認為兩者都不足以樹立其名，所以要嚴復不如運用前代諸子的古老成例，依照每篇文章的次序標舉篇目。但曾佑認為這樣會讓各篇變成獨立的文章，並不適用於原著所特有的專冊。且「懸」是「細絲」的意思，是會合並撮取其精微要旨的語言，跟這一情況不符，也一定不能用。所以嚴復就把原來的目錄改譯為「導言」，在每篇「導言」下分別標注重要的言詞，已方便讀者的閱讀。參見〈譯《天演論》自序〉，《天演論》，頁 27。

《天演論》中十八篇的導言，其實已觸及嚴復所關切的，赫胥黎學說中的核心。首篇〈察變〉開宗明義提出萬物恆變、古今莫外的想法並以之貫串全書。為強調進化之理，二、三篇中先是以進化闡釋自然規律的恆常變化，而後從人事的角度，用「變異」、「選擇」、「競爭」三點言明政教教化進展的原因。第四篇以園丁管理花園為喻，表明天運進程和人工管理間相違背的現象。第五篇敘說這兩方面都是由一本源產生，只是天運進程任生物競爭而保留其中最適合者，人工管理則使生物適應生存而尋求他們所嚮往的目標。爾後諸篇，便一直圍繞於此詳加論證，表明「天演」之理適用於生物界與人類社會。而人類社會是朝著一更加完善的目標不斷前進——「進化」同時便意味著「進步」<sup>57</sup>。這也就是嚴復在〈新反第十八〉的評語中，以「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，當見何像？千世之後有能言者，猶且暮遇之也。」<sup>58</sup>所想要表明的。至於每篇文末所附加的按語，占全書超過三分之一的比例，有的按語甚至比譯文還長。這些按語有的是替原著解說，有的是補充斯賓塞或中國傳統中相應或相反的說法，還有一部份是嚴復以自己的理解所進行的會通。透過這樣的翻譯體例，嚴復乃得以在《天演論》中輕易的搭建起以「天演」為核心的思想體系，鑄鑄達爾文、赫胥黎、斯賓塞與中國儒、道、法家之長<sup>59</sup>，使其成為可推而至「農商工兵語言文學之間」<sup>60</sup>，契合傳統又兼具時代意義的譯作。

#### 四、《天演論》的傳播與影響

<sup>57</sup> 這並不是說嚴復沒有考慮到進化過程中挫折與倒退的現象，事實上當嚴復標舉著「物競天擇，適者生存」的原則時便已注意到了此一現象。

<sup>58</sup> 〈新反第十八〉，《天演論》，頁 237。

<sup>59</sup> 有關嚴復對中西學理之會通參見吳展良，〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，《臺大歷史學報》第 24 期（1999），頁 145-166；郭正昭，〈達爾文主義與中國〉，收入《近代中國思想人物論—晚清思想》（台北：時報文化出版企業有限公司，1985）。

<sup>60</sup> 〈天演論·廣義第二〉，《天演論》，頁 27。

《天演論》的出版到底造就了什麼樣的影響？這是另一個值得探究的議題。由於本文的聚焦並不在此，對於此點在此僅能略加提及。據學者孫應祥的考證，從《天演論懸疏》在《國聞匯編》上刊載（1897-1898）開始，一直到1905年上海商務印書館出版為止，若不論盜印者，則有十個版本在外流通。而上海商務印書館所出版的《天演論》，從1905年至1921年間也印行達二十版<sup>61</sup>。以這樣一本並不易讀的書籍竟然能有如此的銷量（甚至還有盜印者），確實頗令人驚訝。當然，一本書籍風行的原因往往相當複雜，其中有部分原因與原書作者的意圖與內涵密切相關，但也會出現幾乎無關乎或者扭曲了作者原書內涵指向的狀況。長久以來，學界對於嚴復翻譯《天演論》的目的，多半從救亡保種、追求富強與促進變法等觀點加以詮釋；也因此，上述幾點便成了本書之所以風行的主要顯性原因。主張上述諸因的學者，最常引用的便是胡適在《四十自述》中說的一段話：

《天演論》出版之後，不上幾年，便風行到全國，竟做了中學生的讀物了。讀這書的人，很少能了解赫胥黎在科學史和思想史上的貢獻。他們能了解的只是那「優勝劣敗」的公式在國際政治上的意義。在中國屢次戰敗之後，在庚子辛丑大恥辱之後，這個「優勝劣敗，適者生存」的公式確是一種當頭棒喝，給了無數人一種絕大的刺激。幾年之中，這種思想像野火一樣，延燒著許多少年人的心和血。「天演」、「物競」、「淘汰」、「天擇」等等術語，都漸漸成了報紙文章的熱語，漸漸成了一班愛國志士的「口頭禪」。<sup>62</sup>

這段話說明了《天演論》在《國聞匯編》上刊載，乃至於出版不久後一般人的反應。也就是在晚清孱弱的局勢下，嚴復的《天演論》以「天演」思想啟發並激勵了當時一般的讀者。換言之，讀者對這本書籍的理解與重視，跟當時中國危急存亡的情勢有著密切的關係。

回到當時的時代語境來看，彼時中國所面對的最大問題便是救亡圖存的時代挑戰，一般人既無暇深究高深的學問，對《天演論》的解讀自然片面的集中在上述的幾點。不過，我們也不能因此忽略本書之所以風行的主要深層原因，也就是建立符

<sup>61</sup> 孫應祥，《嚴復年譜》，頁133-134。

<sup>62</sup> 胡適，《胡適文集》第1冊（北京：北京大學出版社，1998），頁70。

合傳統以儒道兩家爲中心的世界觀與思維方式，而滿足在危機時代建立一以貫之的新思想體系的要求。<sup>63</sup>此點，正顯現在嚴復試圖以《易》、老、莊以及「運會」、「世變」等古老的詞彙、史觀來融通赫胥黎、斯賓塞的學說，以便在甲午戰後舊秩序崩潰之際，透過天演觀的建立來應付嶄新時代的需要。

我們可以說，晚清思想家用傳統思想模式、古典詞彙來說明新說，事屬自然。他們是受傳統教育的士人，而且也有如此的必要，因爲若不這樣便難以滲透思想界。用舊模式、舊詞彙來解說新的變通之理，《易經》、《老子》、《莊子》等傳統經典，當然是最豐富的知識寶庫，但晚清的知識份子也經常不以此爲限。像嚴復雖提及上述三者，卻不遵循命定論或天命觀而著重於「盡人事」。換言之，相較於「天擇」，彼時的人們更願意相信「人治」才是人類命運的主宰，而求變通正是盡人事的必要手段。<sup>64</sup>所以，儘管我們不能忽略像是子學的復興、新文體的需要、理性主義與存疑論的文化背景、樸學實證的遺風與公羊學的興起，以及時人對於社會與儒家傳統的不滿，科學的號召等隱性或背景性的要素<sup>65</sup>；然而關鍵之處，恐怕還是在於天演的世界觀適時地爲求變的必要性，找到了合情合理的論據。

甲午戰後，變法維新立即被視爲救亡圖存的關鍵之路。但在「變與不變」的問題上，維新與保守派展開了激烈論爭。在僵持不下的情況下，找到一種既立居於傳統又能有所突破的新思想體系，在認知結構調整的當刻便顯得異常重要。此時，具有舊士人身份的嚴復譯介了源自西方的《天演論》，從自然科學與社會學的思維角度說明宇宙萬物是變化無窮的，從而論證社會制度、道德政教的改革也是合情合理的。這樣，傳統的歷史變易觀便有了自然科學的基礎，也能夠步上現代化的殿堂。至於亟欲求變的新知識份子們，自然也可以正大光明的接引進化思想作爲鑄鑄新思想體系或改革的根據，而不再受限於「運會」、「世變」等傳統認識架構的框限。

<sup>63</sup> 吳展良：〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，《臺大歷史學報》第24期（1999），頁171。

<sup>64</sup> 當然這並不意味著晚清的思想家完全捨棄了天命觀，而是將天命當作是人心以及歷史趨向的反映。相關論述參見汪榮祖，〈晚清變法思想析論〉，收入《近代中國思想人物論—晚清思想》（台北：時報文化出版企業有限公司，1985），頁89-91。

<sup>65</sup> 郭正昭，〈社會達爾文主義與晚清學會運動（1895-1911）〉，《近代史研究集刊》第3集下冊（1972），頁566-625。

這也是為何，儘管近代中國知識份子對進化的理解並不一定直接來自嚴復，或因所處時空的變化而衍生出不同的內容，但嚴復仍足以成為中國近代進化論述的奠基性人物。

嚴復以為人事如同自然現象般有其法則，既有如同生物界之「物競天擇，適者生存」，也有得見於當代西方歷史經驗的法則。在嚴復看來，中西文化的不同意味著社會發展過程中的不同進度；人們能藉由西方的經驗，找出人類歷史演化上先後階段的次序與內容，從而指出中國現存社會之歷史性質、當前應取的走向，和即將踏入的歷史階段。這是嚴復的「天演」思想對時人與五四前後學人最為關鍵的啟發。<sup>66</sup>這意味著通過《天演論》的閱讀，人們獲得了一種觀察一切事物和指導自己如何生活、行動的觀點、方法與態度。這種強調競爭、進化、自強、自立的世界觀與歷史意識，突破了當時封閉的意識型態，也替接下來數十年的中國帶來意想不到的影響。

---

<sup>66</sup> 楊貞德：〈進化與自由－胡適自由主義中的歷史觀及其意涵〉，《中國文哲研究集刊》第 14 期（1999），頁 8-9。

