臺大歷史學報第24期
1999年12月，頁103-176
BIBLID1012-8514(1999)24p.103-176

嚴復《天演論》作意與內涵新詮

吳展良*

提　要

長期以來，學界對於嚴復所譯介《天演論》一書，多偏從救亡保種、追求富強、促進變法與危機哲學等觀點加以詮釋。這些說法，都有其一定的根據，然而嚴復《天演論》的基本作意，卻一直為學界所忽視。本文企圖指出嚴復譯作此書的根本用意在於本乎現代西方最先進的科學並結合中國固有的思想，以指點出人文與社會進化必須遵循的自然道理及中國文化所應發展的方向。在嚴復而言，能認識並遵循宇宙與人文進化所依循的根本道理，則自然能，也才可能救亡保種、獲得富強、知所變革而善應危機。換言之，就是明道才能救世。這種思維方式，不僅受到西方科學的影響，更深刻地表現出一種追求一以貫之的根本大道以因應劇烈世變的精神。至於嚴復所譯介闡釋的《天演論》的具體內容，則不僅學習自西方，亦與以《易》、老莊、《大學》、《中庸》為中心的中國傳統思想相通，而表現出融合西方與中國最高學理以明道的特色。綜合言之，嚴復是在傳統的學術精神、思維方式與世界觀的背景之下，充分吸收並融合了當時最先進的科學世界觀，以完成其一以貫之的思想體系。而其所譯作的《天演論》則代表一種在固有的一切都發生動搖的大時代中，企圖融通西方與中國最高學理以明道救世的努力。

關鍵字：天演　天演論　嚴復　作意　內涵　道　進化　思維方式　學術性格　世界觀

---

* 作者現任臺灣大學歷史學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、究理極以明大道：從序例言看《天演論》的作意
二、明道而以之救世：嚴復接受與宣傳天演論的背景
三、嚴譯《天演論》的主要內涵：
（一）介紹一以貫之的天演大道：兼論嚴復為何選譯赫胥黎這本書
（二）融合西方天演學說
（三）融合天演論與中國傳統思想
（四）對救亡圖存的討論與中國文化的反思
四、結論

嚴復譯介的《天演論》一書對於現代中國思想與學術史有劃時代的影響。甲午之後，新文化運動之前，整整一代人主要透過嚴復的翻譯去認識西方的學術與思想，而其中影響最深也最廣的，莫過於《天演論》一書。甲午戰後，中國知識界對於傳統文化作爲政治社會人生的最高指導的信心開始崩解，對西方文化也才開始有了熱切的興趣與信心。原有的學術與思想體系開始受到根本而全面性的質疑，建立新體系的要求隨之而起。中國現代學術與思想史，應以此新舊體系轉移之際作爲斷代的起點；而嚴復所引進闡釋的天演論，則成功地塑造了這個關鍵時期的世界觀，並深刻地影響了中國現代的學術與思想走向。此後的變法與革命思潮、激進主義、軍國主義、無政府主義、馬克斯主義、自由主義、生機主義、實用主義、科學主義、反形式理則思想、反啓蒙思想、現代保守主義與其他多種主要思潮，都在天演論式的世界觀與學術觀之基礎上繼續發展。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，例如自然主義、唯物論、進步觀、變化動進主義、世變趨繁論、本體不可知論、人與生物同原同類論、社會演化論、社會有機體論、自由競爭主義、個人主義、功利主義等，都導源於嚴復式的天演論。從學術史的角度來看，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、經驗主義、實驗主義、實證主義、乃至馬克斯主義方法論，也都深受天演的世界觀及嚴

臺灣大學學術期刊資料庫

復《天演論》一書中所表現的學術態度之影響。此書在中國現代思想與學術史上的重要性，由此可見一班。[1]然而長期以來，學界對於嚴復《天演論》一書的作意，多偏從救亡保種、追求富強、促進變法、「危機哲學」等觀點加以詮釋。[2]這些說法，雖有其一定的道理，然而嚴譯《天

1 各家所取於《天演論》者，未必符合其本旨，但莫不受其影響。有關天演學說對於中國現代思想與學術史的影響，目前的研究還並不充分。已有的研究可參看：James R. Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1983)；李澤厚，〈論嚴復〉，《中國近代思想史論》（台北：風雲時代，1990）；蕭功秦，〈嚴復與近代新保守主義變革思潮〉，《中國研究》2卷3期（1996，台北）；楊國榮，《實證主義與中國近代哲學》（台北：五南，1995），98~103；吳展良，〈中國現代保守主義之起點：梁漱溟的生生思想及其對西方理性主義的批判，1915~23〉，劉述先主編，《當代儒學論集：傳統與創新》（台北：中央研究院文哲所籌備處，1995），82~117；吳展良，〈傅斯年學術觀念中的反形式理則傾向〉，《臺大歷史學報》20期（1996，台北）；郭正昭，〈社會達爾文主義與晚清學會運動（1895~1911）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第3期（1972，台北）；李維武，《20世紀中國哲學本體論問題》（湖南：湖南教育，1991），96~162。

2 A. 主張嚴復翻譯《天演論》是為了追求富強的首推Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1964)；史華茲「追求富強」的說法一出，學者普遍地採用它來詮釋嚴復的《天演論》及其整體思想。例如：劉富本，《嚴復的富強思想》（台北：文景，1977）；雷慧兒，〈富強之道：嚴復的威權政治理想與困境〉，《思與言》30：3（1992，台北）；徐高阮，〈嚴復型的權威主義及其同時代人對此型思想之批評〉，《近代中國思想人物論：自由主義》（周陽山等編，台北：時報文化，1980），140~42；林保淳，〈嚴復與西學〉，《知識分子的良心：張季鸞、嚴復、連橫》（台北：文訊雜誌，1991），96，98；錢公博，《經濟思想論集》（台北：學生，1973），170。 B.主張救亡圖存說的包括：王栻，《嚴復傳》，（上海：人民，1957），33~37；林載爵，〈嚴復對自由的理解〉，《東海大學歷史學報》第5期（1982，台中），95~96；張志建，《嚴復學術思想研究》（北京：商務，1995），29~31，89~96。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，1982），269~270；楊正典，《嚴復評傳》（北京：中國社會科學，1997），26。 C. 主張嚴復翻譯此書是為了變法維新的包括：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》66：6（1983，台北），28~38；黃保萬，〈嚴復變法維新思想的理論特色〉，《福建學刊》3期（1994，福州），74。 D. 以危機哲學來詮釋嚴譯《天演論》的首推：郭正昭，〈嚴復〉，《中國歷代思想家》（王壽南主編，台北：台灣商務，1978）第八冊，105~115；郭正昭，

臺灣大學學術期刊資料庫

演論》更根本的作意，卻長期爲學界所忽視，因此對於本書的主要內涵，及其所表現的學術性格與思維方式也有相當嚴重的誤解。本文企圖論證嚴譯《天演論》的真正作意在於會通西方與中國的最高學理以明道救世。不明於此，我們將無法瞭解本書深刻的內涵與其學術及思想的特質，亦難以解釋何以此書在中國現代思想與學術史上可以有如此深遠的影響。[3]

一本書的作意與內涵有密切的關係，但兩者不完全相等。從定義上來說，作意是作者主觀的意圖，內涵則是具體成品所表現的意蘊。傳統上，讀者對於作品（work）內涵的詮釋，主要在於解讀出作者在字裡行間所傳達的意旨，與其所設法完成的目標。從這種角度所解讀的作品內涵，其實係以作者的作意爲中心，仔細檢視與分析作者在作品所實際傳達的主旨及其意義。在解讀的過程中，固然必須注意作者是否只有單一意圖、作者諸多意圖之間的關係、以及作者自覺的意圖與實際作品之間的落差等問題，然而其研究的重心，始終環繞在作者的原有意圖之上。然而新批評(new criticism)以至於後現代主義的文本研究(textural study, contextual criticism），讓我們注意到成品的文本（text）自有其生命，此生命緣自無限複雜的語言與文字世界，常超越於作者原有的意圖。後現代主義者甚至聲稱，當書寫（writing）的行爲一旦開始，作者就不再直接生活或作用於實存世界，而開始進入一個語言文字的世界，也因此宣告了他自己的死亡。文本，而不是作品，才是我們應關切的重點。至

〈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》第7期（1978，台北），527~555；同時見於黃見德，《20世紀西方哲學東漸問題》（湖南：湖南教育，1998），31。 有相當一部份的學者同時主張兩種以上的原因。

3 上述的各種主義、思想及學術態度固然主要學自西方，卻大多與中國的思想與學術傳統有其「親合性」，所以容易在中國的土地上蔚為潮流。嚴復在《天演論》一書中相當成功地指出中西最高學理的許多相通之處，正可以說明其中的消息。同時因為他所要介紹的是最高學理，所以其影響才能深遠。學界一般只注意到天演學說適合時代需要的一方面。這方面固然重要，卻不足以充分說明此說在中國現代思想及學術史上的意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

於作意（intent, intention），則被歸類爲既不重要也無法確定的事物。[4]

後現代主義者的觀點固然爲文章的詮釋提供了嶄新的角度，卻未免有過激與不適於史學研究之處，本文因此寧取較傳統的觀點。筆者認爲，同時也透過本研究得以確認，對一個具有足夠能力的作者而言，「作品」的內涵雖然可能有走失或超出作者主觀預期的部份，但不致於與原作意相差太多。至於「文本」的內涵，則應放入語言文字的複雜傳統作多面向的分析，同時可以因讀者的不同背景而有非常不同的解讀，難以有固定的說法。學術與思想史上的作品，到底不等於文學創作。文本分析的新方法，雖然早已不限於文學研究，卻仍然深受文學研究觀點的影響。二十世紀的主流文學批評認爲文學創作的「文學性」（literariness）不在於內涵而在於形式（form），形式之基底在於語言文字，因此「文本分析」亦以語言文字的表現方式爲研究重點。[5]文學的創造的關鍵，在於表現方式的突破。然而學術與思想作品的主要價值則在於作品的內涵。作品內涵與作者意圖關係密切，對此二者的研究則必需以作品分析爲中心。所以就學術或思想史的研究而言，重點應該放在「作品分析」而不是「文本分析」之上。

然而若更作進一步的探討，則「作品分析」與「文本分析」也不全然是矛盾的。當代的文本分析讓我們注意到一本書的內涵有相當一部份來自他所運用的語言文字傳統，而且該傳統自有其無限複雜的生命。我們有關於「文本」內涵的分析，主要應循著語言分析的路線進行，以探

4 Roland Barthes, "The Death of the Author," *The Rustle of Language* (trans. Richard Howard, New York: Hill and Wang, 1984), 49~55.另外詮釋學者亦主張作意（intention）不重要也無法確定，真正重要的是作品本身。(Richard E. Palmer, *Hermeneutics; Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* [Evanston: Northwestern UP, 1969], 246.)筆者則主張絕對客觀的知識雖不可得，充分掌握作品並深入現有的相關材料，卻仍然可以讓我們對於作意達到相當程度的真切理解。而有關作品內涵的解讀，固然可以有無窮多的面向，並且視讀者而不同，卻仍應以瞭解原書所傳達的主要意旨與所企圖完成的目標為依歸。

5 參見Terry Eagleton, *Literary Theory* (Oxford: Blackwell, 1983), 1~17, 95~97, 134~141; M. H. Abrams, *Glossary of Literary Terms* (Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1993), 120~121, 246~248, 273~275, 284~286.

臺灣大學學術期刊資料庫

討此文本在無限複雜的的語言世界與文字傳統中所扮演的角色，及文本中的複雜內涵爲何。這種觀點，非常能夠讓我們注意到一部著作所具有的語言文字與表現形式的各種特性，及其在廣大的符號世界（world of signifiers）中的意義。而從另外一個角度來看，凡屬敏銳而認真的作者，莫不細心選擇並琢磨其語言，企圖使其適切地表達其所要表達的意旨。嚴復選擇高古典雅的桐城派文字進行譯介，並持續地鎔鑄新詞，這對本書的內涵造成決定性的影響，值得我們深入探討。然而這個選擇，原本就是本書作意的表現。語言文字的確自有其複雜的生命與規律，然而此生命與規律，又何嘗不已經成爲作者生命的重要組成？[6]換言之，像嚴復這一類對於他所使用的語言文字高度自覺而敏銳的作者，有關其作品內涵的研究，本來就應該融入「文本分析」的部份觀點。根據上述觀點，本文基本上仍然採取傳統「作品分析」的方式，以研究本書的作意與內涵；然而爲了對於新批評、後現代主義與當代文本研究的挑戰有所回應，本文在「作品分析」的基礎上，也時而運用「文本分析」與「細讀」（close reading）的方法去討論嚴復運用語言文字的方式及其意義，以進一步深入瞭解本書的內涵。

「作品分析」的關切點應以作意爲核心。有關作品內涵的討論，則係以作者的作意爲中心，仔細檢視與分析作者在實際作品所企圖傳達的主旨及其意義。本文有關作意的研究，首先根據本書的序、例言，以及作者的背景與其他相關文獻加以分析。序、例言可以代表作者自述的作意；對於背景與相關文獻的研究，則可以進一步讓我們掌握作者的真實意向。在此之後，本文將進一步分析作爲全書主體的導言與本論之內涵，以檢視作者自述的作意實際落實的情形與具體作品所呈現的豐富意蘊。然而在實際研究時，有時不免引用導言與本論，來驗證有關序、例

6 以上係針對於R. Barthes所提出的部份觀點加以反思。當代有關文本的研究，急欲完全脫離傳統的「作品分析」而獨立，所以非常強調兩者的對立性。研究文本時，要將作者的一切與該書的外緣及影響置諸腦後。「文本分析」固然急欲獨立，然而筆者則以為「作品分析」不妨開放心胸，兼取「文本分析」之長。（參見 *The Rustle of Language*, 50~55.）

臺灣大學學術期刊資料庫

言以及背景資料的詮釋。而對於導言與本論的解讀，其實也不免受到有關序、例言以及背景資料研究的影響。所以我們對兩者的理解並不容易真正分離。兩者時常構成一個詮釋的循環。這種詮釋的循環在「作品分析」中不僅無法避免，似乎也不應避免。因爲作者一般都希望讀者從整部作品，而不僅是從序言、背景分析或相關文獻中來瞭解自己的作意。筆者的研究顯示，從序例言與相關背景中所分析出的本書作意與導言與本論中所呈現的內涵相當一致，兩者可以互相證成。作者自述的作意，確實已落實在其作品之中。

本書的作意相當複雜，有體有用，有本有標。本書的內涵則更爲豐富，不僅有體有用，其體與用都可以分爲許多的層面加以討論。而嚴復對於語言文字的高度重視，又使本書的內涵，更加的深遠。過去有關的研究，份量十分龐大。本文以建立本書作意與內涵的新詮釋爲目標，對前人研究的得失，不擬作仔細分析。既以建立新詮釋爲目標，所以行文時不免詳人所略，略人所詳，對於嚴復作意與本書內涵中救亡保種、追求富強及促進變法等層面雖亦加以討論，卻不再詳細發揮。同時對於本書中所涉及的各種學說的具體內容，亦不能一一加以分疏。然而即使如此，本文的份量，已經相當繁重，由此也可見本書作意與內涵的複雜及豐富。

綜合言之，本文企圖論證嚴復譯作《天演論》一書的基本作意，在於本乎現代西方最先進的科學並結合中國固有的思想，以指點出人文與社會進化必須遵循的自然道理及中國文化所應發展的方向。在嚴復而言，能認識並遵循宇宙與人文進化所依循的根本道理，則自然能，也才可能救亡保種、獲得富強、知所變革而善應危機，並進而達到長治久安。換言之，就是明道才能救世與濟世。明道爲體，救世、濟世爲用。明體可以達用，然而不明其體，則所用不成。[7]此書志在明道，內容少及於

7 嚴復在《原富》的案語中說：「自天演學興，而後非誼不利，非道無功之理，洞若觀火。」（《嚴復集》，859。王栻主編，北京：中華，1986。）指出明道不但不與興利、救世衝突，反而是後兩者的必要基礎。而就他自己的學習過程與教人的方法而言，則明顯是以明道為先。

臺灣大學學術期刊資料庫

時務，雖不忘救世，然而實以明道爲主。至於就著述的動力而言，追求最高的真理與大道、救亡圖存以及追求長治久安，對於嚴復而言，都是主要的動力因。所以合而言之，本書的宗旨在於明道以救世。

一、究理極以明大道：從序例言看《天演論》的作意

嚴復《天演論》一書的自序應是我們瞭解其作意之關鍵。該序文辭典雅，意蘊宏深，不幸長期被人誤讀與曲解。原文一氣呵成，爲了避免斷章取義，本文不避其長，先全錄該文於次，而後再作分析：

> 英國名學家穆勒約翰有言：「欲考一國之文字、語言，而能見其理極，非諳曉數國之言語文字者不能也。」斯言也，吾始疑之，乃今深喻篤信，而歎其說之無以易也。豈徒言語文字之散者而已，即至大義微言，古之人殫畢生之精力以從事於一學，當其有得，藏之一心，則為理；動之口舌，著之簡策，則為詞，固皆有其所以得此理之由，亦有其所以載焉以傳之故。嗚呼，豈偶然哉！自後人讀古人之書，而未嘗為古人之學，則於古人所得以為理者，已有切膚、精憾之異矣，又況歷時久遠，簡牘沿訛，聲音代變，則通假難明；風俗殊尚，則事意參差。夫如是，則雖有故訓疏義之勤，而於古人詔示來學之旨，愈益晦矣。故曰讀古書難。雖然，彼所以託焉而傳之理，固自若也。使其理誠精，其事誠信，則年代國俗無以隔之。是故不傳於茲，或見於彼，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，較之覩畢為學者，萬萬有加焉。此真治異國語言文字者之至樂也。
>
> 今夫六藝之於中國也，所謂“日月經天，江河行地”者爾。而仲尼之於六藝也，《易》、《春秋》最嚴。司馬遷曰：「《易》本隱而之顯，《春秋》推見至隱。」此天下至精之言也。始吾以謂本隱之

臺灣大學學術期刊資料庫

顯者，觀象繫辭以定吉凶而已。推見至隱者，誅意褒貶而已。及觀西人名學，則見其於格物致知之事，有內籀之術焉，有外籀之術焉。內籀云者，察其曲而知其全者也，執其微以會其通者也。外籀云者，據公理以斷眾事者也，設定數以逆未然者也。乃推卷起曰：有是哉，是固吾《易》《春秋》之學也。遷所謂本隱之顯者，外籀也。所謂推見至隱者，內籀也。其言若詔之矣，二者即物窮理之最要涂術也。而後人不知廣而用之者，未嘗事其事，則亦未嘗咨其術而已矣。

近二百年，歐洲學術之盛，遠邁古初。其所得以為名理公例者，在在見極，不可復搖。顧吾古人之所得，往往先之。此非傅會揚己之言也。吾將試舉其灼然不誣者，以質天下。夫西學之最為切實而執其例可以御蕃變者，名、數、質、力四者之學是已。而吾《易》則名、數以為經，質、力以為緯，而合而名之曰易。大宇之內，質、力相推。非質無以見力，非力無以呈質。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。後二百年，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。至於全力不增減之說，則有自彊不息為之先。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。大抵古書難讀，中國為尤，二千年來，士狥利祿，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，此可為知者道，難與不知者言也。風氣漸通，士知弇陋為恥，西學之事，問塗日多。然亦有一二

臺灣大學學術期刊資料庫

> 巨子，訑然謂彼之所精，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。赫胥黎氏此書之恉，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，聊為侈譯。有以多符空言，無裨實政相稽者，則固不佞所不恤也。光緒丙申重九嚴復序。[8]

這篇文章開宗明義提出如何能認識一國語言文字所包含的深刻內涵，以及該文化，尤其是中國文化，所曾提出之最高學理的問題。由此問題出發，此序一路析論中國與西方學術的最高成就如何相通，如何可以透過西方與中國學術思想的比較而認識中國經典中隱而難明的高深道理。最後則指出西方學問實有其超越「象數形下」與功利思想的高明之處，國人大可以透過西學來認識古人難明的學問。全文宗旨在於指出真實學理本可相通，中國古典與西學中所包含的道理，正應透過比較研究，才能認識得更深透。於此同時，嚴復也透過這篇序言向輕視西學而崇拜古代聖人與經典的中國讀書階層提出呼籲，希望他們能瞭解西方學問實有其超越技藝與現實功利，而通乎古人之道的層面，必須予以重視。嚴復在

8 嚴復，《天演論》（長沙：商務萬有文庫本，1939；台灣商務的人人文庫本係景印此本而成；譯自Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics* [London: Macmillan, 1893~94]），自序全文，1~3。案：1. 萬有文庫本係根據商務嚴譯名著叢刊第一種（上海：商務，1931）重排，雖不盡為善本，然通行最廣。嚴譯《天演論》的版本甚多。其中通行最廣者為各種商務本（商務於嚴譯名著叢刊本之前另有排本，最早出版於1905年），其次為慎始基齋本（湖北：沔陽盧氏慎始基齋，1898），二者的差異很少，均為嚴復反覆修訂後的定本。另外有富文本（富文書局，1901），也是嚴復改定的善本，內容與商務本相當接近。然而其他的早期版本，例如手稿本（收藏於北京中國革命博物館，1896~97）與味經本（陝西：陝西味經售書處重刊，1895），其內容與前述定本則有重大差異。本文所有引文的頁碼以商務萬有文庫本為準，以方便學者參照。其內容則本於商務萬有文庫本並曾參校商務嚴譯名著叢刊本、富文本（收於林載爵等編，《嚴復合集》[台北：財團法人辜公亮文教基金會，1998]）及慎始基齋本（收於《嚴復集》）。2. 此序作於光緒丙申（1896）重九，並於次年有所刪改。現存最早的版本是北京中國革命博物館的《天演論》手稿本（收於《嚴復合集》），其內容與商務本及慎始基齋本略有差異。本文所引則根據商務與慎始基齋本。

臺灣大學學術期刊資料庫

這篇序言中以百分之九十八的篇幅討論中國的學術走向，而只用了半行話點到「自強保種」之事。其思考的出發點與本書的基本關切點究竟爲何，即此可知。[9]嚴復一向有「明道濟世」的抱負。依照儒道兩家的傳統，不切實務者絕非大道。身當國家民族危急存亡之秋，嚴復當然也有藉此書以警世的用意。只是嚴復從來主張真實學理爲先，所以在序言中也先以絕大多數的篇幅論學論道，而後點出其中所具有的救世濟時之功。序文最後幾句話則說：「夏日如年，聊爲侈譯。有以多符空言，無裨實政相稽者，則固不佞所不恤也。」依然歸結到以說明學理爲目標的本旨。本書的宗旨既然是研討學術上的根本性與長遠性問題，所以如果時人認爲此書中之所論多屬學理上的空論而無助於「實政」，則他並不擔心。文章以探討「理極」始，而以恐遭空言之譏終，這篇序言的主旨、內容與其篇幅的安排，已清楚反駁了認爲嚴復翻譯《天演論》一書是主要是爲了救亡保種、追求富強、促進變法或因應危機等目標的說法。根據這篇序文，我們只能說嚴復此書志在明道，而不忘救時拯溺、救亡保種。卻不能顛倒其主從的次序。

這篇自序中嚴復同時說明了他自己所一向履行以及本書所採取的學術取徑。嚴復所用的方法是「以其所得於彼者，反以證諸吾古人之所傳。」亦即使用一種比較的方法，透過西方人用科學方法所獲得的確實知識與普遍公理，重新理解古書中的道理。其結果則是「澄湛精瑩，如寐初覺」，對古人的道理得到前所未有的理解。這個過程固然主要是透過西方新理去重新理解古典，然而其中也包含了相異的思想、語言與文化傳統的「視域融合」（fusion of horizon）。嚴復生長於舊社會，十四歲以前讀的全是古籍。從學習與認知心理學、語言學、乃至神經科學的

9 文章的重點固然不能純以篇幅論，然而篇幅自然是一個應該考慮的重要因素。嚴復在序言中以絕大多數的篇幅討論中國的學術走向問題，不能不說這是他的基本關切點。學者固然可以質疑他在接近結尾的地方以半行話點到「自強保種」之事，是否用了畫龍點睛或讓全篇結穴於此的筆法？然而我們細讀其原文，便可知他雖然在接近結尾時提到「自強保種」之事，觀其前後文氣只是要人特別注意到赫胥黎的學說在這一方面的意義，卻並無結穴於此之意。

臺灣大學學術期刊資料庫

觀點來看，其語言、文字、世界觀乃至思維方式的原型（archetype）已經塑成。而且嚴復在從事於西學之後，依然深受儒學性格的影響，並持續地用功於古書，所以他的意識世界，始終深植於中國傳統。正因爲如此，「反以證諸吾古人之所傳」，才可以讓他覺得「至樂」。換言之，接受了大量新思想的嚴復心中一直有融通中西學理的深切需要。

嚴復強調古人的思想既已歷時久遠，今人又「未嘗爲古人之學」，所以對於古人所得之理往往不能究明。現代西方的知識系統清楚嚴明，透過古書與現代西方學說的對照，正可以幫助今人瞭解古人。他自己的經驗與穆勒氏的看法均顯示，比較方法可以深化人們對於自己乃至異文化的認識。這既是他自己讀書與思維的方法，也是他介紹西學入中國的一個重要原因。然而中西學理本有許多不同。此種比較理會的方法，一方面要求一種雙方最高學理的會通，一方面也容易將中國原有的道理，帶進他對於西方學理的理解之中。從嚴復在自序中所舉的《易》與《春秋》的例子，可知西方學理固然明顯地影響了他對於古書的認識，古人的思想亦曾經相當深刻地影響了他對西方學理的理解。[10]嚴復所謂「以其所得於彼者，反以證諸吾古人之所傳」的過程不僅是單方面地根據西方的學說來解釋古人的意思，更不是妄用古人的思想去解釋西方的學問，而是透過西方較清楚明白的知識體系，重新詮釋中國古代的高深道理。在這重新詮釋古典的過程，自然進行著視域交融，而影響了嚴復對於中西雙方學理的認識。嚴復使用「證諸」二字，顯示了他對於古典的信心與敬意。當代的學者，通常較注意東西雙方思想文化的一些基本差

10 嚴復論「《易》本隱而之顯」與「《春秋》推見至隱」一段，最容易引起現代學者的批評。然而我們如果從一種同情的眼光來看，則可見嚴復所言確有其理致。《易經》結構謹嚴、自太極陰陽以至於萬事萬物，用一以貫之的道理說明各類事物在不同時位中的種種變化。以簡御繁，以一寓萬，所以太史公所說的「《易》本隱而之顯」，確實與西方的演繹法有一定的類似性。至於《春秋》的褒貶則於紛繁的史事當中立下普遍的規範。立法極嚴，絲毫不可假借，所謂推見至隱，故近於歸納。當然，這種說法也有其勉強之處。《易》學、《春秋》學中所表現的思維方式雖然確有合於演繹、歸納思維之處，然而演譯、歸納的邏輯方法不真能代表《易經》與《春秋》作者的思維方式。

臺灣大學學術期刊資料庫

異，既不會直接拿西方學理與中國學問類比，更不敢以西學「證諸」古人所言。嚴復所從事的，表現了當時一種融通中西思想文化的需要。

中學與西學的關係，是當時困擾學術與知識界的首要問題。張之洞於1898年所提出的「舊體爲體，西學爲用」說，被嚴復用牛體不能爲馬用的機體主義觀點加以駁斥。[11]當時人對於西方與中國學術之間的關係，益發困惑不已，連嚴復引爲生平知己的吳汝綸也不例外：

> 吳丈汝綸為總教習，同居京都，又復時相過從，吳丈深知中國之不可不謀新，而每憂舊學之消滅。

嚴復對吳汝綸的回答則是：

> 不然，新學愈進則舊學愈益昌明，蓋他山之石可以攻玉也。[12]

現代西方學術與中國古代經典，是嚴復心中的兩大寶藏。對他而言，新學與舊學不但不矛盾，反而可以藉著新學磨礪彰顯出古書中隱而未明的道理，並且可以藉著比較方法，顯豁雙方所同具的真知灼見。在《天演論》一書的序中，嚴復顯然特別重視西方與中國學理的共通性，而並不側重其特殊性。他相信真實學理具有普遍性，所以他認爲西方與中國經典中所含藏的道理可以相通。不僅如此，透過西方的學理以及中西的比較，更可以幫助我們瞭解固有文字、語言與學術思想的底蘊。這種取徑既非漢學亦非宋學，而是開了一扇透過西方新理來重新認識古典，以及比較西方與中國文字思想的新道路。底下一代又一代的現代中國人，都不免或多或少地曾經通過西方新理以及比較中西的方法，來重新認識自己以及西方文化，並追求更高之理解。這種將西方與中國合治一爐所可能產生的非驢非馬之缺點，曾遭受他自己的嚴厲批評。[13]然而誠如嚴復

11 《嚴復集》，558~560。

12 嚴璩，〈侯官嚴先生年譜〉，《嚴復集》，1549。

13 如其討論時人著作時有云：「復近晤曾重伯，其議論大抵學穗卿，而傅會過之。渠有《重電合理》，一作，類譚復生之《仁學》，四五讀不得頭腦。渠欲復評點，復據實批駁，不留餘地。中國學者，于科學絕未問津，而開口輒曰吾舊有之，一味傅會；此為一時風氣，然其語近誣，誣則討厭，我曹當引以為戒也。」（嚴復，〈與張元濟書〉20封之13，《嚴復集》，550。）

臺灣大學學術期刊資料庫

所言，以「他山之石」來攻深藏的固有之玉，如果運用得當，確實是瞭解本國學理與文化之意義的利器。

根據這篇自序，我們可以瞭解嚴復平素用心與本書作意均與西方與中國學理的互相發明有密不可分的關係，而絕不僅是單方面地輸入西方的學理或介紹西方當代的世界觀。大抵嚴復的中西學問俱佳，又面對西方文化對本國文明的絕大挑戰，於是在平日讀書時，便時時以雙方所認爲特別有價值的學說加以比較參證。《天演論》一書以子學與經學的用語翻譯西方學理，並時時以西方與中國學理相參證，便是這種讀書與思維方式的一種表現。西方當時流行實證主義，嚴復所學又植基於自然與社會科學，所以他相信真理是普遍的。在另一方面，中國傳統也認爲大道如「日月經天，江河行地」。雙方之理，應可會通。所以嚴復認真地說了一番《易經》與《春秋》之學如何與西方「即物窮理之最要涂術」一致，而「西學之最爲切實而執其例可以御蕃變」的名數質力之學，又如何早已發明於《易經》之中的道理。換言之，他一方面企圖輸入中國所需的現代西方學理，一方面也努力進行融通西方與中國學術與思想的艱鉅工作。

嚴復在此所採取的學術路徑，表現了追求一以貫之的最高道理之傳統求道特質。他在文章中說：「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，較之覘畢爲學者，萬萬有加焉。此真治異國語言文字者之至樂也。」明白以「考道之士」自居，主要不是爲了救亡保種、追求富強、促進變法而研究學問，也不只是單純地學習或引進西方的學理。此處「考道」二字，不僅是考究一般的事理，而有推究至極之義。所以他在序言中一開始便說：「英國名學家穆勒約翰有言：欲考一國之文字、語言，而能見其理極，非諳曉數國之言語文字者不能也。斯言也，吾始疑之，乃今深喻篤信，而歎其說之無以易也。豈徒言語文字之散者而已。即至大義微言，古之人殫畢生之精力，以從事於一學，當其有得，藏之一心，則爲理。」所探索的是語言、文字的究竟意蘊，以及古書中的微言大義。他企圖將西方與中國

臺灣大學學術期刊資料庫

學術與思想的源頭接上，而不是個別思想或事物的比較與融通。[14]他要找的是西方學術與思想中最基本的原理原則，將它和中國學術與思想的根本——經學，融合在一起。所以序言從一開始便企圖經由西方與中國學術思想的融合中去探索所謂「理極」、「貫天地人之理」。亦即合西方與中國學術思想之精華，研究宇宙人生的究竟道理。

嚴復所追求的，不在一時的應用，而在於究竟、不可動搖且一以貫之的最高道理。他當時相信：「歐洲學術之盛，遠邁古初。其所得以爲名理公例者，在在見極，不可復搖。顧吾古人之所得，往往先之。」因爲現代歐洲人發現了名理公例之極致，所以他要介紹其成就到中國來。而他同時相信世間道理是相通的，中國古人所得往往在西方人之前，所以可以用中文，乃至古文介紹這些普遍的道理。嚴復於此序中最爲稱許的牛頓定律、演化理論與熱力學理論，分別代表了西方當時對於物質與生物界之根本法則的最高理解，而他也分別將其與經學傳統中對於大道的看法相比擬。他將牛頓力學的第一定律比擬於《易傳》的「乾其靜也專，其動也直」，並認爲此說一出，「而後天學明，人事利」。又認爲斯賓塞爾的天演說可以「貫天地人而一理之」，而其基本主張「翕以合質，闢以出力，始簡易而終雜糅」則與《易經》「坤其靜也翕，其動也闢」之說相通。至於動量與能量不滅定律，則通於《易》學的「自彊不息」說；而「易不可見乾坤或幾乎息之旨」則與熱力學第二定律所指出的「熱力平均天地乃毀之言相發明」。且不論上述的比擬是否得當，嚴復那種追求「貫天地人而一理之」，並且融合西方與中國最高學理的的學術理想，可謂躍然紙上。而這種追求「貫天地人而一理之」的理想，固然曾經受到現代西方學術啓發，其基本特質卻非常傳統。《易經》與老莊思想之精義，在於其中貫乎天地人的大道。而嚴復之所以特別喜愛斯賓塞，正是因爲他提出了一套通乎宇宙人生而一以貫之的最高道理，而此道理又與《易》、老莊的世界觀大體相通。這顯示嚴復不僅在學術性格與思維方式上繼承了求道傳統，在宇宙觀上也繼承了以《易》、老

14 《天演論》本論七又曰：「考道窮神之士」，有窮盡事理於事事物物之意。（《天演論》，論，16）

臺灣大學學術期刊資料庫

莊爲中心的傳統思想。[15]

學者或許可以提出質疑，認爲追求一以貫之的道理何嘗不是西方哲學與科學的理想及傳統。然而就西方學術傳統而言，獲得確切不移的知識與瞭解現有知識的限制才是第一義。能通貫乎天地人則是個最後而遙遠的理想與次要的考量。斯賓塞式的綜合哲學，在現代西方科學及哲學史上，代表了一種過份追求一以貫之，而在知識的精確性上不足的學說。然而嚴復因爲深受中國傳統思想的影響，對於一以貫之的學理似乎有特別濃厚的興趣，於是他從開始便特別欣賞斯賓塞的綜合哲學。他早先讀斯賓塞的書，便特別推許斯賓塞之學可與《大學》的格致誠正修齊治平，與《中庸》的致廣大盡精微、無過與不及的一以貫之之道相通。此序言又以其與《易經》式的「貫乎天地人」的世界觀相通。[16]嚴復的特殊品味，豈不由此可見。到了民國時期，國人對於同樣具有一以貫之的特質之馬克斯主義的強烈喜好，似乎也表現了類似的心理特質。斯賓塞與馬克斯學說同屬實證主義與社會科學的傳統。然而當國人接受他們時，都沒有真正接受他們複雜繁密的論證，而是將其一以貫之的結論，直接當作科學定律來運用。嚴復雖然思理精密，然而即使在他的譯作裏，也省略簡化了不少原書的分析論證。[17]至於一般讀者，更是只管他們所領略到的一以貫之的結論。國人的思維方式，由此亦可見其一班。

學者另外可以提出異議，認爲嚴復是因爲擔心當時的學界無法接受西洋學術，所以特別加了這段序言，引中國的經典以證明西洋學問的價值，以利於他引進西學來救中國的本懷。因此這篇序言只是一個導言，

---

15 序中只言易。有關嚴復愛重老莊思想這一點，詳見本文對於「嚴譯《天演論》的主要內涵」之討論。

16 嚴復，《群學肄言》（上海：文明譯書局原刊，1903；台北：台灣商務新刊，1970），譯餘贅語，2~3。

17 嚴復翻譯《天演論》時，省略了許多複雜的論證，而有不充分重視科學精神與方法之嫌。請參見田默迪，〈嚴復天演論的翻譯之研究與檢討：與赫胥黎原文之對照比較〉，《哲學與文化》第19、20期（1975，台北），4~18，49~58；田默迪，〈由嚴復《天演論》的翻譯特色論科學精神的問題〉，《中國近代文化的解構與重建：嚴復》（政治大學文學院編輯；台北：政治大學，1996），117~126。

臺灣大學學術期刊資料庫

針對當時學術界的心理而作，未必等於全書的宗旨乃至於他的真正想法。這種懷疑似乎言之成理。然而我們如果通觀全書，將發現嚴復引中國古書以印證西方學理是他一貫的作法。尤其在1895年所刊陝西味經售書處本，即目前存世的《天演論》最早版本之中，這種比論參證的方法，幾乎無頁無之。嚴譯《天演論》的原貌，即味經本中所見內容，與通行本有重大的差異。不僅其每章的標目不同，原文更經常是每翻譯一段赫胥黎的原著，便引一段中國古書或發揮一段比較中西的意見。這種大量引古書或比較發揮的情形，經友人的勸告後，在通行本的正文中已大幅減少。除大幅刪去外，往往移入味經本所無，而爲通行本所有的案語及夾注之中。由此可見嚴譯《天演論》一書從一開始便以整合西方與中國學術思想爲目標。今傳的案語與夾注，本來是他整合西方與中國思想工作中不可分的一部份，所以其中有許多內容，原來與正文放在一起。[18] 另外無論在味經本或是日後的通行本中，嚴復的案語或其所譯的內容，也均以討論學理爲主，並大量引用中國古書中的思想與學理。其中雖然也有討論現實問題的部份，其份量遠不能與討論學理與比較文化、思想的部份相比。嚴復在序言中所說的比較語言文字與學理的作法，確實已透過典雅的文言與子學與經學的詞彙，落實在其翻譯之中。運用古雅文言並引用古書以印證或說明西方學理，固然非常有利於嚴復介紹西學進入學風依然十分保守的中國，然而嚴復認爲西學可以通於古人學理以及古文具有甚高價值的看法是真誠的。我們可以考慮他大量引經據典是否帶有「方便說法」的考量，但是不宜認爲這些作法沒有更積極的目的。認爲本書的宗旨主要在於救亡保種等實務，而其自序討論純學術的部份無當於本書宗旨的說法，不但無法解釋諸如「夏日如年，聊爲侈譯。有以多符空言，無裨實政相稽者，則固不佞所不恤也。」與「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，較之覘畢爲學者，萬萬有加焉。此真治異國語言文字者之至

18 參見本文第三節的討論與注7。又案：嚴復一旦將案語獨立出來後，所發揮的內容乃至方向，已大幅超過味經本於正文中所加入的部份。然而《天演論》一書案語的來源，卻不得不追溯到嚴復大量引用古書以說明、參證、與比較西方與中國思想的原始企圖。

臺灣大學學術期刊資料庫

樂也。」這一類的話，也無法說明嚴復在此自序中熱切真誠地欲治西方與中國學術思想於一爐的詞氣。而認爲嚴復的翻譯單純是引進現代世界觀以進行觀念革命或思想啓蒙的說法，也同樣無法解釋嚴復熱衷於中西學理之印證與比較工作的事實。如果嚴復的目的只在於引進西方真理來取代傳統的學術與思想，以進行所謂的「啓蒙」工作，則他實在不必要大費周章且持續不斷地「證諸古人之所傳」。引進西學與現代世界觀，當然是嚴復翻譯此書的一個基本目的。然而他對於中國的未來與學術文化問題的關懷，使其翻譯又進而成爲一種融通西方與中國最高學理，並不斷對於中國文化進行反思，以追求文化發展的大方向的一種求道的努力。

關於本書作意與基本性質的另外一段極關鍵而未曾爲學者注意的材料，見於1898沔陽慎始基齋本《天演論》的譯例言：

> 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。顧為探賾叩寂之學，非當務之所亟，不愿問世也。而稿經新會梁任公、沔陽盧木齋諸君借鈔，皆勸早日付梓，木齋郵示介弟慎之于鄂，亦謂宜公海內，遂災棗梨，猶非不佞意也。刻訖寄津覆斠。乃為發例言，並識緣起如是云。[19]

慎始基齋本《天演論》是第一次正式出版，經嚴復正式認可的《天演論》版本。所以此段內容應可代表嚴復自己對此書性質的基本看法。[20]然而可能是因爲此段涉及了較多的人事，而其所言又無助於一般的讀者瞭解本書內容，所以後來通行的富文本與商務本中，均將此段刪去。所以學者一般都不曾注意這段內容。根據這段材料，可以進一步證明嚴復是爲了「探賾叩寂」，即研尋最深奧隱微的道理，而以之教導學生，才翻譯了此書。此段譯例明言此書「非當務之所亟」，所以他本來不愿將本書「問世」。是眾人一再的勸說，他才答應，而實非他的本意。這是因爲

19 《嚴復集》，1323。

20 此段內容也保留於同年(1898)嚴復自己刊印的嗜奇精舍本中。(參見《嚴復集》，1323。)

臺灣大學學術期刊資料庫

本書的基本性質是「理學西書」，即探討宇宙人生之根本學理之書，「翻轉不易」，有待長期研究，又「非當務之所亟」，所以他原本不想刊行。據此可見，我們長期以來認爲嚴復翻譯此書主要是爲了救亡保種、追求富強、促進變法等現實而迫切的目的，或認爲本書主要是一種「危機哲學」，基本上並不恰當。

另外在通行本的譯例言中，嚴復說道：

> 窮理與從政相同，皆貴集思廣益。今遇原文所論，與他書有異同者，輒就譾陋所知，列入後案，以資參考。亦附以己見，取《詩》稱嚶求，《易》言麗澤之義。[21]

可見嚴復翻譯本書的一個主要目的在於「窮理」。窮理必須集思廣益。所以他不僅綜合比較斯賓塞、赫胥黎、達爾文以及西方古今各大家的思想，並時時以之與中國的傳統思想相比較。不僅如此，他還時常加上自己的看法，以說明他所相信的最後答案。由此亦可見救亡保種、追求富強、促進變法、危機哲學乃至單純引進現代世界觀等說法，並不足以充分地說明本書的基本作意與主要內涵。

討論本書作意的另外一個重要材料，便是桐城派大師吳汝綸爲本書所寫的序。吳汝綸非常看重本書，曾親自抄寫副本，妥爲珍藏，並說：「雖劉先主之得荊州」亦不足爲喻。[22]嚴復亦非常崇重吳汝綸。他曾經推許吳氏爲平生除郭嵩燾之外的唯一知己，自己所譯的各種書則大體都曾經先送請吳汝綸潤飾。雙方之互敬互重如此，吳氏又如此看重此書，此序之代表性與重要性由此可知。然而我們仔細看吳汝綸的序，將發現吳汝綸同樣並未從救亡保種、追求富強、促進變法等角度說明此書之特色。而是從「道與文爲一體」這一高度傳統性而學術化的觀點立論。吳汝綸在序言中首先非常精要地綜述西方天演學與赫胥黎此書的精義，而後說：

> 凡赫胥黎之道具如此，斯以信美矣。抑汝綸之深有取於是書，則又

21 《天演論》，例言，3。

22 《嚴復集》，1560。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 以嚴子之雄於文，以為赫胥黎氏之指趣，得嚴子乃益明。……凡吾聖賢之教，上者道勝而文至，其次，道稍卑矣，而文猶足以久。獨文之不足，斯其道不能以徒存。[23]

在吳汝綸的眼中，嚴復所爲乃文以載道之事，而絕不僅是一種因應時務的作爲。桐城派認爲，文章者得天地之英華，乃經國之大業，不朽之盛事，所以文章之極至，必當與道合。此種看法，繼承了《文心雕龍》的道與文爲一體，與韓愈「文者載道之器」的大傳統。道與天地造化爲一體，最好的文章應達到參天地造化，體大道流行的境界，而大道亦必需有賴於至文方能流傳。從文章可以觀世運，其影響至爲深遠。遍觀歷代著作，其文章若不佳，則其內容亦不能傳。至於當時流行的文章，吳氏認爲，其體格不出於時文、公牘，說部，內容卑靡。其道既不足，「固不足與文學之事」。[24]而一般翻譯西書的人，乃以當時流行的「時文、公牘、說部之詞，傳而譯之」，所以也不爲有識之士所重。至於嚴復的翻譯則大不同。吳氏說：「今赫胥黎氏之道，……嚴子一文之，而其書乃駸駸與晚周諸子相上下。」[25]換言之，是靠了嚴復的文章，國人才能相信書中具有能與古人相擷抗的道理。所以誠如余英時先生所指出，嚴譯的《天演論》之所以能被當時的讀書人普遍接受，與他的文章有絕對的關係。[26]而我們從吳汝綸論道與文的關係，也可以瞭解當時讀書人之看重《天演論》一書，首先是因爲相信道與文不可分離；有如此雄健高古、精深閎肆的文字，其所傳的道理自然了不起。不僅如此，吳汝綸在序言中，還提出藉著嚴復的文章，一新當時卑靡之文體，重振古文，發明道理，而開啓國人智慧的意思。[27]他們所企圖達成的，又豈能以救亡保種、追求富強、促進變法、因應危機乃至介紹現代世界觀爲範圍。所

---

23 《天演論》，吳序，1。

24 《天演論》，吳序，2。

25 《天演論》，吳序，2。

26 余英時，〈嚴復與中國古典文化〉，「嚴復思想與近代中國學術研討會」論文（1999.7.11，台北），20~24。

27 《天演論》，吳序，2~3。

臺灣大學學術期刊資料庫

以不僅嚴復所引介的道理是劃時代的，其上追先秦諸子的文章亦有一新風氣的劃時代意義。道與文，在一向特別重視文字的中國傳統學人看來，有一體不可分的關係。

吳汝綸在其序言接近結尾時，也用了五、六十個字論到嚴譯《天演論》有提醒國人應當知危知變，捍衛種族的功效。而後又結論到這仍有賴於國人能接受瞭解嚴復的「可久之詞，與晚周諸子相上下之書。」[28] 吳汝綸看重此書的基本原因，在於其可大可久的道理與文章。然而吳氏也清楚瞭解此道理絕非空言，而有拯時救弊之功。這種一方面重視可大可久的道理，一方面企圖以道理應世救時的思維方式，是儒道兩家「道器不離，體用不二」的傳統。古人論道從來不離實踐與日用，所以先討論普遍的道理而後指出其當代意義的寫法，可使道理的價值更爲彰顯。吳序全文所用的筆法，與嚴復自序當中先學理，而後點出其時代意義，終於歸本學理的寫法，無論在篇幅與次序的安排上，都完全一致。由此更可確定嚴復此書的作意。

然而吳汝綸另外曾經寫信給嚴復說：

> 抑執事之譯此書，蓋傷吾土之不競，懼炎黃數千年之種族，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，用為主文譎諫之資而已。[29]

這代表吳汝綸對於嚴復此書另一角度的理解。雖然說知交好友的看法，到底不能取代嚴復自己的想法，而我們討論本書的作意，仍應以嚴復自己的文字爲準。可是這段話也確實點出了嚴復譯此書的一個重要目的。嚴復自己在《天演論》一書即將出版前寫給吳汝綸信中，亦痛陳中國人因爲兩千年「尊主卑民之治」，以至於「任恤與保愛同種之風掃地無餘」。而今之中國，有若腐肉，其中之質點「有抵力而無吸者，與各國遇，如以利劍齒之，幾何其不土崩瓦解也。」[30]他爲這種岌岌可危的情形，沈痛地說道：

---

28 《天演論》，吳序，3。

29 《嚴復集》，1560。

30 《嚴復集》，521。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 然則三百年以往中國之所固有而所望以徐而修明者孑遺耗矣。豈不痛哉！豈不痛哉！此抑為復所過慮，或經物競天擇之後，吾之善與真者自存，且有以大裨西治，未可知也。復每念此言，嘗中夜起而大哭，嗟乎！誰其知之，姑為先生發此憤悱而已。[31]

嚴復在此信中所流露的愛國憂時、痛惜傳統文化的感情，可以令人涕下。由此可見，救亡保種、保存文化與因應危機也確實是嚴復天演思想的重要部分。

嚴復對於中國與中國文化的未來，在成年之後，有著日漸強烈的危機意識。[32]可是嚴復對於天演思想的信念卻並不單純地從救亡保種或危機思想而來。受到西方與中國學術傳統的影響，嚴復從早年便熱心追求通貫性的學理，並相信其指導性的功能。他透過對於自然與社會科學的研究而接受了天演論，而後由此更深刻地認識到中國的危機。換言之，是在他求學與求道的過程中，逐步深入地認識到中國的問題；而這些問題，反過來又激發他進一步研尋道理的熱忱。時代危機與求道有其互動的關係，然而各有淵源，不可等同爲一事。嚴復早在光緒七、八年之交便接受了以斯賓塞哲學爲中心的天演論，到了晚年依然自號天演宗哲學家，並始終以天演的概念爲其一切思想的中心。這表示天演論是他畢生的真實信念，而不僅是一種「危機哲學」。然而若不是時代所帶來的危機感，嚴復也不會如此殫精竭智地探索西方與中國思想文化中所蘊含的最高學理，企圖發掘通貫乎宇宙人生的最高真理，以尋求中國文化的出

---

31 《嚴復集》，521。

32 觀察嚴復與郭嵩燾在英國時期的有關討論，可知他當時對於中國的未來，尚未具有強烈的危亡意識。然而回國後，目睹國內落後而不知改革的情形，他的危機意識便日漸增強。認為中國如此因循，終將為外國所驅役。（參見：郭嵩燾，《倫敦與巴黎日記》[長沙：岳麓書社，1984]，449~450，511，562，647，664，696，846，885，1010；王蘧常，《嚴幾道年譜》[上海：商務，1936]，8。）然而他在洋務運動時期，依然努力從事於科舉與礦務，又企圖將翻譯斯賓塞立足於天演思想上的《群學肄言》（*A Study of Sociology*）翻譯成所謂《勸學篇》。可見嚴復在中年之前的危亡意識並不非常強烈。所走的反而是儒家「學而優則仕」的傳統路徑，對於學術與仕途等有較高的興趣。至於他所從事的礦務，固然表現出他特殊的背景，卻也並不出自強運動的範圍。

臺灣大學學術期刊資料庫

路。綜合而言，嚴復在研窮學理、找尋中國之出路時，因其所學而認識到貫通宇宙、社會、人生的根本道理，並由之而更深刻地體認到中國的危殆處境。甲午之後，他因此發憤爲文，希望借其所明之道以救世。〈論世變之亟〉〈原強〉〈原強續篇〉〈救亡決論〉等文，均援引天演論以立說，原因在此。至於嚴復之翻譯《天演論》，本來用以「日與同學諸子相課」，以深入介紹他所長期浸潤，並以之貫串宇宙人生並融通西方與中國思想的天演論體系。所以其內容明顯偏重學理，然而其中當然也含有救世之意。爲了更深入瞭解嚴譯《天演論》的作意，我們有必要進一步研究嚴復這一段接受與宣傳天演論的背景。

二、明道而以之救世：嚴復接受與宣傳天演論的背景

嚴復何時開始接受天演論的思想體系？其時間不容易確定。他在英國留學時喜讀各種報章書籍，應該已經接觸到當時流行的達爾文、赫胥黎、與斯賓塞的學說。然而當時課業繁重，他未必有時間深入其學說。根據嚴復自己的說法，天演學說對他發生重大影響，首先在光緒七、八年之交。當時嚴復擔任北洋水師學堂的教席，在事業上很不得志，空有滿腔救世濟民的抱負與才學卻無法施展，於是他本著一向愛好研究學理的個性，以及傳統上論治以辨章學術爲先的態度，致力於學術。[33]斯賓塞本乎天演論與實證主義的《勸學篇》（*A Study of Sociology*，嚴復後來將全書譯出，並改名爲《群學肄言》），便在這種情況下對他發生了重大的影響。此書所論雖然關涉到中國社會在當時所面對的一個結構性的大問題—— 如何結合散漫的中國人以達成現代化的群治，然而在實質上卻是一本研究社會學方法論的高度理論性著作。除其演化觀與自由主義的原理所具有的根本性及長遠性的指導功能外，並不能對於實務有

33 參見吳展良，〈嚴復早期的求道之旅—兼論傳統學術性格與思維方式的繼承與轉化〉，《臺大歷史學報》第二十三期（1999，台北），262~265。

臺灣大學學術期刊資料庫

立即的效用。書中所提出社會科學必需效法甚至立基於自然科學的說法，一方面與嚴復科技出身的背景非常相契，一方面則進一步加強他一切以學術爲本的信念。我們從此書初期的譯名《勸學篇》，便可認識嚴復的用心。[34]綜合言之，這本書所揭示的基本學理與方法論，都主張採用立基於學術的根本而長遠的作法。所以嚴復讀此書後說道：

> 不佞讀此在光緒七八之交，輒歎得未曾有。嘗言生平獨往偏至之論，及此始悟其非。以為其書實兼《大學》《中庸》精義，而出之以翔實，以格致誠正為治平根本矣。每持一義又必使之無過不及之差，於近世新舊兩家學者，尤為對病之藥。雖引喻發揮，繁富弔詭，顧按脈尋流，其義未嘗晦也。其緒性 Discipline以下三篇，真西學正法眼藏。智育之業，舍此莫由。斯賓塞氏此書，正不僅為群學導先路也。[35]

此書使他看事情益發從一種根本、長遠、不偏不倚的角度著眼，亦即他後來常說的以「道眼」觀物。[36]並從此處領悟到中國與西方最高的學理均從可大可久、無過與不及處著眼，並都主張從格致誠正以至於治平的一以貫之之道，所以兩方面的學術理想實爲相通。[37]文中又特別欣賞斯賓塞此書能夠發明西方學術方法的精義，可見他此時所關切的問題，超出了群學，而直指普遍的真理與學術方法等根本性問題。嚴復正式接受

---

34 嚴復似乎到1901年仍稱此書為《勸學篇》。見：《嚴復集》，507~508，及歐陽哲生，《嚴復評傳》（南昌：百花洲文藝，1994），68。

35 《群學肄言》，譯餘贅語，2~3。

36 〈救亡決論〉，《嚴復集》，45~46；又參見《天演論》，論，1~3。

37 1.西方人格致的方法與內容與中國傳統所謂的格致頗為不同，嚴復自然深知。此處他所謂的格致，主要是科學地「追求真理」的意思，然而也繼承了朱子「格物窮理」的精神。（〈侯官嚴先生年譜〉於乙酉（1885）年下注「府君自由歐東歸后，見吾國人事事竺舊，鄙夷新知，余學則徒尚詞章，不求真理。每向知交痛陳其害。」[《嚴復集》，1547。]此所以嚴復深為推崇朱子格物之學，並批評陸王學。參見〈原強〉一文對陸王學的嚴厲批評。[《嚴復集》，43~47。]）至於兩者的不同處，則嚴復並不深論。這種寧取其同的作法，可以見出他企圖融合西學入中國傳統的心理。 2. 斯賓塞的作品在當時享有極高的聲譽。

臺灣大學學術期刊資料庫

天演論，就是在這樣一種辨章學術與追求普遍真理的心理下完成。其背後則表現了儒學傳統從格致誠正以至於治國平天下的基本嚮往，簡言之，即所謂明道之志。

我們若以嚴復與斯賓塞、達爾文、赫胥黎等人相比較，便可發現嚴復的基本關切點與這些西方的天演大家有很大的不同。斯賓塞、達爾文、赫胥黎在他們著作中所討論的主要是物理與生物世界的因果規律問題，其精神源出於西方重視知識系統建構的大傳統。嚴復雖然受到西方科學的知識系統之震撼與吸引，可是他所謂的「嘗言生平獨往偏至之論，及此始悟其非。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。」顯然出自於一個如何治國平天下的更大考慮。《大學》之道，在於從格致誠正以至於治平。中庸之道，在於致中和，不「獨往偏至」、無過與不及。嚴復的思想背景中先有了這種儒學的關懷、價值觀與學術觀念，才使他特別受到斯賓塞的天演世界與社會觀之吸引。而他將《社會學研究》（*A Study of Sociology*）之書名譯爲《勸學篇》，不僅可以看出嚴復最看重的是如何爲學的問題，更可見他繼承了儒家首重爲學以明道的傳統。這一切種種，顯示他是在傳統儒學性格的巨大影響下來接受西方的天演論，所以其基本關切點與西方學者確實不同。[38]

嚴復具有一種強烈的的儒學性格，所以他很可能是有感於中國社會的組織散漫而對西方的群學發生興趣。他親眼目睹西方的文明富強，對於國家的落後與國人的不知不覺也有一種深切的危機感。然而他當初之所以接受天演論，卻不是因爲此學說可以「救亡圖存」，而是因爲他確實相信其中具有融合了自然與社會科學，並可與中國經典相發明的至高道理。必須本著這種最高明也最根本的道理，才能解決中國各方面沈痾已久的問題。論者通常只就甲午之後國家危亡的情況論嚴復的天演論，殊不知嚴復自己在接受天演論時，根本沒有積極用世的機會，並且帶有

38 然而此不同點不是史華茲先生所謂：嚴復基本上是在一種追求富強的目標下來探討西方學問。參見Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*.

臺灣大學學術期刊資料庫

一種「懷才不遇」、「中年蹉跎」的感慨。[39]在一種舉世難尋知己的情況下，他孤獨地用心研究宇宙人生與國家社會的根本道理，並痛惜國人的無知終將造成嚴重的災難。甲午之前這一段長期的沈潛歲月，成功了他凡事深察其根本、不求速成的性格。他後來有感於國人，尤其是維新派，因爲受到《天演論》一書的影響而日趨極端，還特別著手翻譯《群學肄言》以使國人回到中庸之道。[40]由此可見嚴復自己所信守的天演論與流行於世的天演論中間實有重大的差距。所以難怪他一直是「孤鶴從來不得眠」了。[41]

嚴復這種追求一以貫之，包含一切的最高道理的學術傾向，與晚清的道器體用論，有密切的關係。道器體用論的提出，代表晚清自馮桂芬、王韜、鄭觀應以降等一系列的改良派對於如何調和中西文化的一個基本看法。它反映出中西交會之際，中國文化所面對的一個最根本的問題。嚴復受過深入的西學訓練，不能接受中學爲道、爲體，而西學爲器、爲用這一類流行於自強運動期間的說法。他曾經以牛體不能爲馬用這一有名的論點，駁斥張之洞在1898年所提出的中體西用說，並明白提出道器體用必須一以貫之的看法。既然道器體用必須一貫，所以如果不能融通中西學理而得到一個更高的綜合，則只能選擇全盤西化，或是全面復古的道路。全面復古既然不可行也不可欲，而盡去固有、全盤西化則無論在理智或感情上都不能爲嚴復所接受。嚴復所採取的，自然是融通中西最高學理的道路。[42]他深信西方與中國的學術都有甚深奧義，足以引導中國文化走上正確的道路。而他一生的努力，正在於積極引進他所相信足以代表西方最高學理且爲中國所需的學問，融入中國學術與思想的大傳統中，以形成一個道器體用一以貫之、致廣大而盡精微的體系，而爲

39 參見注29。

40 《嚴復集》，678。

41 參見葉文心，〈孤鶴從來不得眠〉，中國時報，1999.7.10，11版。葉教授係嚴復的外孫女，該文雖未針對《天演論》而言，卻通論嚴復一生，故特為引出。

42 當時並沒有多元並存的觀念。事實上，所謂多元並存，本身也必須先證明其所涉及的多元可以並存。現代的多元並存主義，其實是在「自由主義」與「法治」可以有效運

臺灣大學學術期刊資料庫

中國的未來指出正確的發展方向。

追求一以貫之的最高大道的學術與思想傾向其實不僅是嚴復個人的畢生志業，也強烈表現於同時與其後的康有爲、譚嗣同、章太炎、梁啓超、劉師培與新文化運動諸君身上。這一方面顯示傳統的學術與思想性格對中國現代學術思想的持續影響，另一方面也表現晚清道器、體用討論的一種繼續發展。時代的困境與傳統學術思想體系的動搖乃至崩解所造成的全面性的政治、經濟、社會、學術、思想、文化的危機，是造成這種追求「新的大道」之現象的動力因。張灝先生所指出晚清學人的「方向危機」（orientational crisis）、「秩序的危機」（a crisis of order）、「意義的危機」（a crisis of meaning）與「存在危機」（existential crisis）則爲此危機在思想與心理層面上的具體內容。[43]正是因爲時代的危機是全面而整體性的，所以其答案也被要求爲道用、體用合一，貫通自然與人文一切種種、而能達成格致誠正、修齊治平之目標，指出中國文化未來發展方向的一貫大道。清末以降，儒學的具體內容雖然遭受到摧毀性的攻擊，然而儒學理想的架構與傳統的思維方式卻仍持續地發生影響。事實上，正是因爲儒學的傳統受到了全面性的挑戰，所以急需一個類似的思想結構來擔負儒學在過去數千年所擔負的格致誠正、修齊治平的任務，及其對於世界的整體解釋。即所謂新的一貫之道。[44]

更進一步分析，晚清與民初學人所面對的雖然都是全面性的衝擊，然而大抵晚清學人所感受到的危機較仍較偏於政治、經濟、社會、學術、

行的前提下進行，並非完全沒有前提或其所依存的社會體系。

43 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis* (Berkeley: Uni. of California Press, 1987), 5~10, 對於晚清的思想與心理危機有深入的分析。張先生以尋求「秩序與意義」為晚清學人面對這些時代危機的反應一說，確實是深具卓識。然而追求「秩序與意義」雖具有對應危機的普遍性，卻似乎未能表現出中國固有學術性格與思維方式的特殊性。本文則企圖指出追求致廣大盡精微、格致以至於治平的一以貫之大道，才更能反映晚清學人的學術性格、思維方式與其整體的追求。

44 在這個意義上，我們也可以說嚴復的思想具有「危機哲學」的成分。然而卻不是為了救亡圖存、追求富強而產生的危機哲學，也不是因為危機所以便採取了達爾文主義。請參見本文第三節有關郭正昭先生「危機哲學」說的討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

世道人心等層面。同時他們雖然嚴厲地批評現實中的儒學與綱常名教，卻對於儒學的一些核心價值與觀念，以及中國學術文化中許多的小傳統有很強的信心與認同感。其生活的全體與意識之大海，又深深地浸潤在傳統世界之中。所以即使主張激烈，仍然不會提出全盤反傳統主義式的主張，也因此在文化認同上也不至於出現嚴重的問題。[45]到了新文化運動時期，隨著政治、經濟、社會的問題長期不能解決，個人的生活與整體意識的背景又受到大革命的衝擊，危機與懷疑感於是擴大到文化的全體，乃有全盤西化與全盤反傳統主義的主張。文化認同的危機，自新文化運動以降，亦因此而成爲一個主要的問題。

嚴復出身馬尾船政學堂，這是當時身家豐厚的人所不屑於就讀的學校。清廷派他出國留學，其目的不過在於訓練他成爲一個專業的軍事人才及可以傳授技能的教師。然而儒家講究「君子不器」，嚴復所受的教育與訓練，都屬於器藝或所謂「疇人」教育。而且中國自宋代以降，一直有重文輕武的傳統；當時的士大夫階層，又普遍看輕西洋文化。所以嚴復回國後，不爲士大夫階層接受，不受朝廷重用，甚至「舉世相識如髦蠻」，只能擔任一個非正途的教書匠，都是自然的結果。[46]嚴復不辭辛苦與譏評，三次參加科舉，就是他渴望被士大夫階層所接受的具體表現。所以嚴復若有所謂「認同危機」，不僅不是因爲拒絕固有文化而產生的危機，反而是怕被固有文化階層所拒斥的危機感。然而以嚴復天資之高，自信心之強，這種危機感並不嚴重，也並未對他的學術研究或判斷造成扭曲。他對於傳統文化既能批判又能欣賞，就是一種相當平和的心態之表現。反過來說，當時士大夫階層的強烈的尊嚴感與自信心，也由此可見。「文化認同危機」之說，對於晚清學人而言，並不太適用。當然，甲午之後，如一批最激進且領風騷的知識分子的文化批判，既已深及傳統倫理的基本原則—三綱五常，新思想對於整個中國知識界的衝

45 張灝先生在其*Chinese Intellectuals in Crisis*一書中，也指出Levenson式的「文化認同」說，對於解釋晚清思想的功能有限。(*Chinese Intellectuals in Crisis*, 9, 65.)

46 《嚴復集》，361。

臺灣大學學術期刊資料庫

擊不能說不深鉅。[47]然而無論是嚴復或是康、譚、章、梁、劉諸人，都在嚴厲批評儒家傳統的同時，依然肯定儒、釋、道或先秦諸子中的某些核心價值。並將自己整個的學說，搭建在這核心價值的周圍。[48]

甲午之後，以儒家政教倫理爲中心的舊體系開始全面崩壞，建立新體系的迫切需要隨之而起。這種危機與需要，是嚴復等晚清學人追求一以貫之的大道之主要動力。然而這一代的學人，與中國傳統血脈相連的程度甚深，對舊學的知識也非後人能比，所以他們大抵均採取了保存中國學術文化的核心價值與智慧，批判其糟粕，援引各種小傳統，並與西學結合的方式來進行其學術與思想的大整合工作。而且因爲他們所面對的是文化整體的危機，所以他們一生致力的幾乎都是企圖貫通古今中外的通人之學。然而中西兩大文化交會所激起的各種問題，又豈是一、兩代人所能解決。隨著各種問題的層出不窮，一代又一代最優秀的讀書人也不斷投入這個始終未竟的工作之中。中國文化的整體發展方向問題，長期困擾著中國知識界，至今也未能解決。建立新體系或新的基本原則以指導文化的走向，也因此始終是中國現代思想史的根本課題。嚴復企圖追求的致廣大盡精微，一以貫之的思想體系，便是中國現代思想史上具有象徵意義的一個重要開端。

在另外一方面，嚴復之接受天演論，與他對於時代變局的深切感受，當有相當的關係。王爾敏先生在〈近代中國知識份子應變之自覺〉一文中，曾指出十九世紀後半期，中國的知識份子，對於時代的變局不僅十分注意，且議論頻繁。王氏統計當時論及變局者不下81人，而引用運會說以解釋當前變局者又不下22人。[49]即使如此，嚴復仍經常指責當

47 參見張灝，〈晚清思想發展試論〉，周陽山等編，《近代中國思想人物論：晚清思想》（台北：時報文化，1980），30~31。

48 例如康有為的「大同說」、「公羊三世進化觀」、「天人觀」；譚嗣同的「仁學」；章太炎之於荀卿韓非、道家、魏晉之學與佛學；劉師培之於道家、原始儒家、晚漢魏晉思想；梁啟超思想多變，然而他三十之前在大同說、公羊學、陽明學、中國經史、經世及義理之學所打下的基礎，對他仍有終身的影響。

49 王爾敏，《中國近代思想史論》（台北：商務，1995），386，399~400，419，424，433~34。兩種統計均包含嚴復。

臺灣大學學術期刊資料庫

時的士大夫麻木不仁，昧於新知與大時代的變化，他嚴復本人對於時代的變局感受深刻，殆無疑義。[50]甲午之後，嚴復所發表的第一篇文章就是〈論世變之亟〉，並在其中運用進化論批判中國傳統裡面「好古而忽今」，天下「一治一亂」的思想。[51]所以嚴復的天演論，也是因應時代的大變局所宜有的一套新世界觀。[52]

嚴復在甲午之後大力向國人宣講天演論，並發佈在以〈論世變之亟〉〈原強〉〈原強續篇〉〈救亡決論〉爲標題的文章中。文中時時以物競天擇、適者生存之說，大聲警示國人以國家危殆的處境。所以時人與後人都難免從一開始便將天演論與救亡保種、追求富強、促進變法等說法結合在一起。激於時勢，嚴復確實有意藉天演論以爲國人之警策。可是我們如果仔細閱讀這些文章，將會發現他同時表達了文化反思、提倡新學術、與以道濟世等更深刻的思想。[53]在這些文章之中，他引用達爾文，斯賓塞的天演學說，不僅是根據科學公理以提醒國人中國在競爭激烈的現代世界中的艱危處境，更重要的是提倡新學術與新觀念以便從根本解決問題。此所以他在文中不斷強調中國的問題由來已久，而西方人的文明富強亦絕非短時間可致。謀國之道，必須標本兼治，尤其必須瞭解病原，才真正能治病。[54]

〈論世變之亟〉一文教人認識今日之大病乃長期演化而成，西方人的富強則深植於進化觀、自由的精神與其「黜僞而崇真」、「屈私以爲公」的態度。今日若再昧於時勢，則有亡國滅種，文化滅絕的危險。[55]在〈原強〉一文中，他首先引用達爾文物競天擇的學說，以警告國人亡

50 此說亦可參見汪榮祖，〈晚清變法思想析論〉，《近代中國思想人物論：晚清思想》，87~110。

51 《嚴復集》，1。

52 至於公羊三世進化的說法，雖然對於天演論的流佈有所助益，卻並非嚴復接受天演論的原因。參見：郭正昭，〈達爾文主義與中國〉，《近代中國思想人物論：晚清思想》，680。

53 參見吳展良，〈嚴復早期的求道之旅—兼論傳統學術性格與思維方式的繼承與轉化〉，266~274。

54 《嚴復集》，1~5，12~14，31~32，35，36~37。

55 《嚴復集》，1~5。

臺灣大學學術期刊資料庫

國滅種的危險，而後盛稱斯賓塞立基於天演的群學。他認爲斯賓塞的群學相通於《大學》格致誠正修齊治平的道理，而「精深微妙、繁富奧衍」過之。其學本於各種自然科學，尤其是生物學與心理學，而能明察各種社會現象之演化的因果，「盡事理之悠久博大與蕃變」。吾人必須循其方法究明群學，才能「修齊治平，用以持世保民以日進于郅治馨香之極盛也」。換言之，他深信斯賓塞所指出的學術途徑可以指向最高的道理，即使「文、周生今，未能舍其道而言治也」。[56]於此同時，該文中所提出的以增進民智、民德、民力爲一切富強治平之根本，與反對躁進的作法，也同樣源於斯賓塞的天演觀。[57]〈原強續篇〉則引達爾文、斯賓塞，說明國無速化之理。他認爲日本輕動躁進，違反天演的道理，所以此時尚不真正可畏。而中國既戰，便應抗戰到底，藉戰自強，否則將有大禍。[58]〈救亡決論〉一文則要求廢八股，並對傳統學術思想作全面且根本性的批評，同時主張引入西方科學，徹底革新學術思想，以救危亡。[59]他在文中痛陳傳統學術虛矯無用，並確切指出西方科學的長處：

> 然而西學格致，則其道與是適相反。一理之明，一法之立，必驗之物物事事而皆然，則後定之為不易。其所驗也貴多，故博大；其收效也必恒，故悠久；其究極也，必道通為一，左右逢原，故高明。方其治之也，成見必不可居，飾詞必不可用，不敢絲毫主張，不得稍行武斷，必勤必耐，必公必虛，而後有以造其至精之域，踐其至實之途。迨夫施之民生日用之間，則據理行術，操必然之券，責未然之效，先天不違，如土委地而已矣。……且格致之事，以道眼觀一切物，物物平等，本無大小、久暫、貴賤、善惡之殊。莊生知之，故曰道在屎溺，每下愈況。[60]

此處一方面引西方科學方法痛批了中國讀書人之傳統所學，一方面卻又

56 《嚴復集》，7。

57 〈喻術第三〉，《群學肄言》，40~60。

58 《嚴復集》，38~40。

59 《嚴復集》，40~54。

60 〈救亡決論〉，《嚴復集》，45~46。並參見同篇，48~52。

臺灣大學學術期刊資料庫

深受傳統思維方式的影響。所謂西方科學驗於事事物物之中，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，所以「道通爲一」，種種形容其境界的詞彙，均出自《中庸》與《莊子》的道論。而所謂「格致之事，以道眼觀一切物，物物平等」則明白將科學的最高理想與莊子的道在屎溺的齊物觀合而爲一。[61]換言之，是認爲科學方法可以指向一以貫之的新的大道。必須掌握此大道，才能根本地改變中國的問題。

上述這些文章的總綱領，誠如嚴復自己所指出，是「意欲本之格致新理，溯源竟委，發明富強之事」。[62]換言之，從自強運動以來，國人都以應時之務爲急。而嚴復則指出必須以增進人民的智、德、力爲改革的根本，並以科學研究所得的實理真知作施爲的依據。他所期望的不僅是一時的救亡，而是長治久安之道。嚴復心中的道理超乎世務，然亦不離世務。明道可以救時，然而只知救時並不足以明道。他同時強調，不講明本於格致以至於治平的大道，終究連時務都無法適當因應。[63]這種思維方式，承繼了儒道兩家的思維傳統，相信道理無所不在，需於事事物物上講求之，並可用之以幹濟實務。嚴復在甲午之後才開始向國人介紹天演論，這確實是受到了時代的刺激。然而其意義不僅是救亡圖存，也不是提出一套計畫藍圖，更重要且更根本的是尋求處理中國問題的方法與能力，及闡明文明進化所必須依循的基本原理。嚴復相信必須從根本做起，才能解決中國文化中的長期病痛。必須學習掌握真理與大道，才能夠與時俱進，以面對各種日新又新的問題。

這幾篇膾炙人口的文章，其主要內涵爲時務評論。爲求影響國人，這些文章自然以達成救亡與富強爲其主要目標。然而即使在這種時論性的文章中，嚴復依然時時不忘提醒國人只有明道方能救亡與圖強。他隨後所翻譯的《天演論》，不屬於時論，而是探究天演學理的著作，其作

61 〈救亡決論〉，《嚴復集》，46。

62 〈與梁啟超書〉，《嚴復集》，514。

63 所以他在這些文章中一在強調必須標本兼治。然而他所說的本，不僅需要長期培養，而且需要甚深學養才能明白。當時國人卻對此可謂言者諄諄，聽者渺渺。始終無法真正接受他的意思。參見：《嚴復集》，14，30~32，36。

臺灣大學學術期刊資料庫

意與內容更明顯偏就明道這一方面。大抵嚴復對於知識界的呼籲已經在這幾篇文章完成，他有意藉著譯作《天演論》一書來引介他所相信的最高學理。在此我們必須進一步處理嚴復爲何要選擇赫胥黎這本書以介紹天演論入中國，以及嚴譯《天演論》一書的所要表達的內涵主要爲何之問題。

三、嚴譯《天演論》的主要內涵

《天演論》一書的內容所涉及的層面極爲深廣複雜，限於體裁與篇幅，本文不擬對其具體的內容一一加以分析。本節的重點在於根據實際作品（work），分析其中所傳達出的意蘊，以說明本書的主要內涵。不明白這些主要內涵，不僅難以掌握本書所企圖傳達的要旨，而且將難以理會本書的體裁、文字、以及作者爲何選擇本書進行譯介。

前文已經指出作者志在明道而不忘救世。而其所欲明之道，則有融通西方與中國最高學理的基本特性。本節將分四個層面，進一步析論此意圖如何成功地在本書中具體展現。本書最主要的內容是介紹貫串西、中、印最高學理、且貫通天人的天演思想體系。這個最主要的特質也可以幫助我們瞭解嚴復爲何選擇赫胥黎這本書，來加以翻譯及評註。在完成介紹一以貫之的天演思想體系的目標下，嚴譯《天演論》同時努力融合西方天演學說，以及融西方的天演論於中國傳統思想。而在闡明天演學理的基礎上，嚴復更進一步對中國傳統文化與現實問題加以反思，以完成其有體有用，一以貫之的思想體系。與此同時，嚴復在書中所企圖引介的另外一個主要部份是西方現代世界觀與學術。這一點是嚴復明道的大計劃中的一個基本成分，本節第一與第二部份以及前文中對此有相當多的分析，而且學界在這方面論者已多，所以本節不擬特別標出討論。[64]至於其自由主義的基本立場，則同屬於天演思想體系的一部份，本節中亦將加以介紹。

64 請參看李澤厚，〈論嚴復〉，《中國近代思想史論》。

臺灣大學學術期刊資料庫

討論本書的內涵，當然要涉及翻譯的問題。嚴格來說，嚴復所「譯作」的天演論與其說是翻譯，不如說是一種融通西方與中國思想，並企圖完成天演宗「一家之言」的努力。所以他在譯例言中一開始便說本書「題曰達恉，不云筆譯，取便發揮，實非正法」，又說「學我者病」，明白教人這不是翻譯的正途。[65]所以各種批評嚴復「翻譯」此書的方式不佳，不能表現原書的內涵、氣味與精神的說法，很大的程度上是對本書的作意與內涵缺乏瞭解。本節各部份對於嚴復如何透過且譯、且作、且評的方法，來達成他明道的目標，也有詳細的說明。[66]

（一）介紹一以貫之的天演大道：兼論嚴復爲何選譯赫胥黎這本書

嚴復在甲午之後努力介紹天演論以喚醒國人，甲午的刺激確實是他決心翻譯《天演論》一書的近因。然而天演論是嚴復在光緒七、八年之後整個學術思想體系的核心，他之所以介紹天演論，顯然不只是因爲一時的刺激。事實上遠在甲午之前，嚴復就曾經翻譯了斯賓塞《勸學篇》的一部份及柏捷特的《格致治平相關論》（*Physics and Politics*）。[67]這兩本書都根據斯賓塞的演化論立說，而且都是非常學術性而且理論性的著作。由此可見，嚴復所企圖翻譯的書，本來就以學理的考量爲第一要義。嚴復一向提倡自然與社會、人文科學的融合。他相信天演論代表了西方自然與社會、人文科學的最高成就，其內容貫串了物質、生命與人文界。對嚴復而言，作爲整個西方學術界最高結晶的天演論，適足以作爲指導一切的最高也最根本的一貫之道。嚴復推崇斯賓塞立基在天演論之上而包羅萬有的綜合哲學爲「天人會通論」，正代表了這個態度。而他對於赫胥黎的重視，也立基於赫胥黎是一個本於演化觀立論，學思體

65 《天演論》，譯例言，1。

66 《天演論》在嚴復的譯作中是一個特例，不能用此書來範圍其他的譯作。然而諸如企圖明道、融通西方諸家、融入中國傳統思想、對中國傳統與現實加以反思等性質，在嚴復其他的譯作中，也依然存在。然而因為這些目標而扭曲改易原作的情形，要較本書輕微得多。

67 王蘧常，《嚴幾道年譜》，9；《群學肄言》譯餘贅語，2；《天演論》，導言，31，39。

臺灣大學學術期刊資料庫

系貫串自然與人文界的學者兼思想家。

嚴復以天演之理爲貫通宇宙人生的大道的思想，在嚴譯《天演論》中幾乎隨處流露，以下僅舉其尤爲著明顯者數條以爲例證。《天演論》本論第一篇以「道每下而愈況，雖在至微，盡其性而萬物之性盡，窮其理而萬物之理窮」爲正文的開端。[68]然而這段「道論」意味濃厚，觀念上非常具有《莊子》、《大學》、《中庸》與《易傳》等書色彩的話完全不見於原文。赫胥黎的原文以傑克與豆莖的故事作開端，內容與意味均與嚴復之文章大爲不同。[69]所以這段話完全是嚴復自己的發揮。他以「道論」作爲《天演論》本論的第一句話，正表現了他以「道論」視天演論的基本態度。另外在導言十五「最旨」，這篇總結導言之要旨的文章中，嚴復開頭便說：

> 右十四篇皆詮天演之義，得一一覆按之。第一篇明天道之常變，其用在物競與天擇；第二篇標其大義，見其為萬化之宗；第三篇專就人道言之，以異、擇、爭三者明治化之所以進。[70]

明白以天演之理代表天道與人道，而爲所謂「萬化之宗」。然而赫胥黎原書的綜論方式與意味卻與嚴復所言相當不同。赫胥黎的綜合相當含蓄而謹慎，加上了許多限制條件，用意在於讓讀者掌握其複雜的思想理路。嚴復則直言天演之理爲天道、人道與萬化之宗，並用自己的文字與意思來作簡明有力的綜合論述，意在宣揚作爲一貫之道的天演學理。[71]所以這些文字，也都代表了嚴復「道論化」的天演學說。此外關於天演說的重要性，嚴復曾說：

> 故用天演之說，則竺乾天方猶太諸教宗，所謂神明創造之說皆不行。夫拔地之木，長於一子之微；垂天之鵬，出於一卵之細，其推陳出新，逐層換體，皆銜接微分而來。又有一不易不離之理，行乎其內，有因無創，有常無奇，設宇宙必有真宰，則天演一事，即真

68 《天演論》，論，1。

69 Thomas Henry Huxley, *Evolution and Ethics* (London: Pilot Press, 1947), 104.

70 《天演論》，導言，35。

71 *Evolution and Ethics,* 91.

臺灣大學學術期刊資料庫

宰之功能。[72]

以天演之事，比作宇宙的真宰神功，而爲萬物自微以之著的「不易不離之理」。他以此理爲彌綸宇宙，一以貫之而無所不在之道的意思，亦由此可見。嚴復又曾說：

> 自吾黨觀之，物變所趨，皆由簡入繁，由微生著，運常然也，會乃大異。假由當前一動物，遠跡始初，將見逐代變體，雖至微眇，皆有可尋，迨至最初一形，乃莫定其為動為植。凡茲運行之理，乃化機所以不息之精，苟能靜觀，隨在可察，小之極於跂行倒生，大之放乎日星天地，隱之則神思智識之所以聖狂，顯之則政俗文章之所以沿革。言其要道，皆可一言蔽之，曰天演是已。[73]

此致廣大盡精微，包含一切物質界與生物界的變化及人文社會之沿革的「要道」，即天演是也。「小之極於跂行倒生，大之放乎日星天地」，不能不說是致廣大。而「雖至微眇，皆有可尋」不能不說是盡精微。「隱之則神思智識之所以聖狂，顯之則政俗文章之所以沿革」，可以呼應他在序言中所說的「《易》本隱而之顯」，又兼採《中庸》所說聖人之道「莫見乎隱」，致中和而天地位萬物育之意。短短一段話，融《中庸》與《易經》的甚深義理於一爐，其融通西方與中國最高學理以明道之意，誠躍然紙上。

嚴復在介紹天演大道的意圖下譯介了《天演論》，而此書的序言也用高度學術性而非時務性的角度來寫。換言之，嚴復之所以介紹天演論給國人，固然希望此說可以有助於救亡圖存，更重要的是提出他所相信的最高學理。而此道理，是嚴復經過三十多年學習研究中國與西方學術，長期比較中國與西方社會文化，以尋求中國之出路的總結晶。[74]它

---

72 《天演論》，導言，5。

73 《天演論》，導言，4~5。

74 此處所謂的「總結晶」是指此書中所表現的思想體系，乃嚴復在此之前長期研究所得之總結。並不表示嚴復的思想從此不再改變或進步。事實上嚴復的思想體系，隨著他翻譯事業的進展與年齡的增長，仍不斷擴充改進、日益完整。然而其核心的觀念，包括嚴復對於名學、群學、功利主義、自由主義等學理的重視與基本看法，卻已成形於

臺灣大學學術期刊資料庫

具有企圖貫串西方與中國各種學理，指出人類進化與現代化的關鍵，及批判中國文化之根本問題的主要內涵。在思維型態上，嚴復所要追求的是包含古今中外，並能指導實踐的大道。在這個意義上，赫胥黎的*Evolution and Ethics*便成爲一個極佳的選擇。嚴復曾經指出他所翻譯的《天演論》「不過赫胥黎氏緒論之一編，並非天演正學。」[75]由此更可見嚴復所企圖藉此書所介紹的，並非嚴格科學意義的演化論，而是建立在天演觀點上的一套世界觀。

赫胥黎的原書是一本從演化論著眼，精要地析論自然與社會之基本原理雖相反卻可以平衡的學理性作品。原書的主體從演講稿改寫而成，所以兼具深入淺出的特色，非常適合於教育學子與推廣學理的工作。赫胥黎深信演化觀，然而又深懼物競天擇說會對人類的倫理價值觀產生重大的破壞，所以他企圖在演化論的基礎之上重新建構一套倫理學。爲達到此目的，赫胥黎綜合處理了古今東西各家的天演學說，尤其是其中所涉及的哲學、人文與社會方面的基本問題。天演學說本身可以用於宇宙人生的各種層面，而赫胥黎又企圖析論自然與社會基本原理之間的關係，所以這本書所討論的問題涉及物質、生物、人類、社會、倫理、心靈、乃至輪迴因果等各種層面。嚴復也因此可以盡情地在這本小書中，展現他自己建立在天演論上的融通西方與中國學術文化的宏大思想體系。他在《天演論》的序言、案語與夾注中所討論的內容，所涉及的學問門類包含了本體論、宇宙論、認識論、邏輯學、物理學、天文學、地質學、生物學、育種學、優生學、神經科學、心理學、倫理學、政治學、經濟學、社會學、教育學、人口學、西方學術思想史、中國子學與經學傳統、中國學術思想史、宗教學、婆羅門與佛學中的許多關鍵議題。而其所討論的具體議題則包含生物與社會達爾文主義、斯賓塞主義、民權思想、自由主義、功利主義、道德情感說、人性論、天道論、上帝創世

此時。嚴復後期思想最重要的變化或許是對於功利與自由競爭主義的批判，然而即使如此，他仍然篤信天演的基本原理，並自號「天演宗哲學家」。（參見《天演論》自序1~2，譯例1~2，導言32~33，34，45，47~48，《嚴復集》，692，與下文之相關討論。）

75 《嚴復集》，525。

臺灣大學學術期刊資料庫

說、心物問題、啓蒙運動與現代化、本體不可知論、萬有恆變論、宋儒的理氣及心性論、軸心時代（axial age）、運會、迷信與宗教、西學溯源等攸關人類思想大方向的關鍵性問題。他一方面對這些問題有直指核心的看法，一方面則以天演論貫串所有的層面，並對各家各派提出批判。所討論的固然絕大多數爲學術與思想性議題，其探索的層次亦非常深入。嚴復在此展現的是一個長期深入西方與中國乃至印度學術思想的學者，對於宇宙、社會、人生的一些最根本的道理之全面省思。

嚴復藉翻譯以明道的企圖，也表現在本書的譯名之上。赫胥黎此書原名*Evolution and Ethics*，然而嚴復的譯名卻只保留Evolution的意思，將倫理二字完全刪去。可是Ethics一字正是赫胥黎此書所特別強調的地方。赫胥黎與斯賓塞和達爾文最不相同的地方，正在於赫胥黎重視人治與人的群性，以及建立在相感通之群性之上的倫理。然而嚴復對此有所不取。這固然因爲嚴復相信斯賓塞所說的人道亦出於天演，而反對赫胥黎所說天演與倫理相對立的說法。然而這種相信一切人文還是根源於天演自然、天人一理的說法，卻也表現了嚴復對於一以貫之之道的信念。既然嚴復所真正要傳達的是一以貫之、既根本又普遍的大道，所以書名只標示「天演論」。如果加上倫理二字反而混淆了原來的意思。從書名的翻譯，便已透露嚴譯《天演論》所要傳達的是他自己所相信的最高道理，而不是一般忠實於原文的翻譯。

關於嚴復爲何選擇翻譯赫胥黎此書，一直是學界一個爭論不已的問題。學者最常問的問題是：既然嚴復最崇拜斯賓塞的學說，而且他也曾經翻譯過斯賓塞部份的作品，爲何在此時不翻譯斯賓塞的作品以介紹天演論，卻選擇了一位嚴復對其頗有微詞的赫胥黎？[76]嚴復爲何選譯赫胥黎此書的問題應當回答，然而筆者在此首先必須指出前述的問法本身有很大的侷限性。因爲這種問法的基本假設是：嚴復企圖介紹西方的天演學說以喚醒國人從事救亡圖存的大業，於是在西方諸天演學家著作中，尋找一個適合的對象。然而如前所述，嚴復的目標不只是介紹西方的天演學說，也不只是呼籲大家從事救亡圖存的大業。他更根本的企圖是提

76 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, 98~104.

臺灣大學學術期刊資料庫

出以天演論爲核心，融合了西方與中國各種學術思想，並對中國傳統文化與現況都加以深入反省，而提出的既可指導政治與文化之長遠發展又有助於救亡的思想體系。用嚴復自己的話來說，就是有體有用，務本而兼顧治標之學。我們必須從這個角度出發，才能對嚴復選譯此書得到更深切的理解。

嚴復的天演論企圖說明宇宙人生最根本的道理，這個最根本的道理必須本諸自然科學，但也要含括社會人生的各種方面。它絕不僅是生物上的天演進化說，而是一種貫串宇宙人生的思想體系。 這是爲何嚴復介紹天演論時，不去翻譯達爾文只談生物演化的「物種原始」，而選擇擇赫胥黎這一本書的根本原因。[77]然而赫胥黎的書固然融會了宇宙、社會、人生的道理於一爐，斯賓塞的「天人會通論」（A System of Philosophy）豈不更能符合嚴復心中「貫天地人而一理之」，且涵蓋一切存在層面的理想？在此我們便重新碰到嚴復爲何捨斯賓塞而翻譯赫胥黎的書這個老問題。然而此時問題的出發點，已經徹底改變了。

對於嚴復爲何選擇此書最常見的一個解釋是此書的份量小，較容易翻譯。這個說法確實有一定的道理。嚴復自己曾經說過斯賓塞之書份量繁重，「其文繁衍奧博，不可猝譯」。[78]斯賓塞的「天人會通論」包含了「第一原理」、「生物學原理」、「心理學原理」、「社會學原理」、「倫理學原理」，總計數千頁。其中任何一部的份量都在四、五百頁到一千頁左右，內容則爲論證細密複雜、處理各種專門問題的學術作品。這些作品確實難以翻譯，也不適合作爲普及學術思想的讀物。嚴復翻譯的最終目的在於向學生與國人介紹他所相信的天演論體系，斯賓塞的「天人會通論」的確難以適用，是他捨斯賓塞之皇皇鉅著，而就赫胥黎這本小書的一個重要原因。然而從另外一方面來看，嚴復後來所翻譯的《法意》、《原富》與《穆勒名學》其份量與困難度都不在斯賓塞個別

77 有的學者認為達爾文原書的生物學名詞太多，學理太專門而難以翻譯，所以嚴復沒翻譯該書。這大抵是不瞭解嚴復的志業所產生的誤解。（郭正昭，〈達爾文主義與中國〉，677。）

78 《嚴復集》，507，1327。

臺灣大學學術期刊資料庫

的著作之下。嚴復談及翻譯《天演論》的緣起時也說他本來無意於在當時出版此書。[79]所以並無一般學者所認爲的爲了救亡圖存而必須立刻譯出的時間壓力。更何況嚴復的中心思想是天演論，《原富》、《法意》、《穆勒名學》等書雖然重要，在嚴復心中的地位還不能與斯賓塞的著作相比。既然嚴復可以翻譯《法意》、《原富》、《穆勒名學》等大部頭著作，翻譯的困難度一說，似乎不足以充分說明嚴復之所以不翻譯斯賓塞的原因。如果嚴復無所採取於赫胥黎此書，或是無法透過這本書以表達他以天演論爲中心的一貫思想體系，他是不會選擇這本書的。有關於嚴復所採取於赫胥黎的演化思想者究竟爲何，將在下一節分析。本節將集中討論嚴復在這本書中所企圖展現的「一以貫之的思想體系」。

如前所述，赫胥黎的書討論了東西古今各種代表性天演學說的得失，並涉及各種學術與宗教上的問題。嚴復則更在這個基礎之上，加入了中國以《易》、老莊爲首的演化觀念，以及自己對於天演說的一些詮釋。所以這本書其實全面探討了來自西方、中國、印度三方面的天演論。並以天演論爲中心，對中國思想、文化、政治社會的傳統與現狀提出深入的批判，構成一個體大思精的體系。赫胥黎此書的導言部份以現代的演化論爲中心，本文則以歷史上相關的各種思想與宗教爲中心。基本上形成了一個以演化論爲中心，而對於東西各主要哲學與宗教均有所批評去取的思想體系。其所討論至廣，從希臘羅馬各主要哲學家、基督教、婆羅門教、佛學、近現代哲學。幾乎涉及所有西方與印度的主要宗教與哲學問題，而企圖從一個演化思想的立場，對各家的得失提出分析，並綜論自己的看法。嚴復之所以選擇赫胥黎此書的基本原因，正在於此書有助於他提出這融會古今東西各家思想與宗教之世界觀的最高學理—天演論。

嚴復的企圖既然如此，他對這些問題也自然表現出極大的興趣。他在原文之外所加的大量高度學理性的案語及小注，可爲證明；而其所大量使用的中國子學與經學術語及典故，也代表了一種融通西方與中國思想的努力。綜合言之，嚴復所討論與註解的內容，不僅包含赫胥黎所涉

79 《嚴復集》，1323。

臺灣大學學術期刊資料庫

及的各種問題，並大量加入他對於中國傳統思想、文化、佛學以及西方哲學、科學與歷史的比較與省思。並企圖對這些說法作一種融會貫通，提出一個他認爲可以代表最深刻的最高的道理的說法。所以這本書絕對不是一個簡單的翻譯，而是一個偉大的融合與創造，其目標在於提出他自己認爲最真實而深刻的世界觀體系。[80]

嚴復在本書中所討論的問題與學說所涉及的範圍至廣，不可能在此一一討論。以下僅略舉數條以分析其性質。斯賓塞與赫胥黎學說的主要分歧點，在於斯賓塞主張演化論是貫通宇宙人生的根本原理，沒有例外的事物，而赫胥黎則「以感通爲人道之本」。赫胥黎則認爲自然界固然爲自由競爭與淘汰的演化原理所主導，人類社會則建築在人類能夠相互感通愛護的本性之上。基於互助互愛本性所產生的人類倫理，正好與自然演化之理相反對。針對這個說法，嚴復認爲：

> 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。且以感通為人道之本，其說發於計學家亞丹斯密，亦非赫胥黎氏所獨標之新理也。[81]

嚴復認爲人道之「本」，仍是從自然到人文，從天道至人事一以貫之的天演之理。人道相感通是天演的結果。所以如果以人道感通之理來矯正天演的缺失，在嚴復看來即所謂「執其末以齊其本」。嚴復並不反對感通之說，然而他認爲人道感通終究出於天演。對於「天人會通」一貫之道的愛好，使他非常不喜歡赫胥黎「天演」與「人倫」相對立的二元論：

> 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

80 前人如郭正昭也曾經指出嚴復所從事的是一種融通西方與中國思想文化的偉大創造工作，然而其立論的出發點與詮釋的角度與本文頗為不同。請參見本節第三部份的有關討論。

81 《天演論》，導言，32~33。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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。其書五卷數十篇，大抵反覆明此義耳。故道咸以來，蠲保商之法，平進出之稅，而商務大興，國民俱富。嗟呼！今然後知道若大路然，斤斤於彼己盈絀之間者之真無當也。[82]

嚴復之所以採取約翰穆勒、亞丹斯密與斯賓塞的「太平公例」說，認爲自由的原則可以達到兩利，與他對於一以貫之之道的信念，具有密切的關係。所謂「道若大路然，斤斤於彼己盈絀之間者之真無當也」，認爲大道貫通人我天人，必不以彼己之間二元對立的方式呈現，所表現的正是這種反對赫胥黎二元論的思想。

赫胥黎的認識論以事物之本體不可知論著稱。《天演論》一書中曾細論婆羅門佛教的演化觀與認識論，既推崇其影響與智慧，也以不可知論（agnosticism）總評其中有關究竟事物的說法。[83]嚴復對於其中所涉及的哲學問題，具有極大興趣，所以詳爲解說。他根據西方哲學與物理學對於此問題下了極長的案語。尤其對於知識的界限，採取了源於笛卡爾而成於赫胥黎的「意驗相符」說：

> 石子本體，必不可知，吾所知者，不逾意識。斷斷然矣。惟意可知，故惟意非幻。此特嘉爾積意成我之說，所由生也。...人之知識，止於意驗相符。如是所為，以足生事。復案：此莊子所以云心止於符也。[84]

此說源於笛卡爾、休謨、與柏克萊，在西方知識論上屬於批判的唯心論（critical idealism），與近現代物理學的認識觀頗爲相契，而成爲嚴復在知識論上的基本立場。尤其值得注意的是這種終極不可知論與所知不出心識的立場，與道家的認識觀非常一致。嚴復所下的案語：「此莊子所以云心止於符也」，確切地點出其間的關鍵，並清楚表現出嚴復融合西方與中國最高學理於一爐的企圖。

---

82 《天演論》，導言，34。

83 《天演論》，論，14~26。

84 《天演論》，論，24~25。

臺灣大學學術期刊資料庫

從這種不可知論出發，嚴復繼而詳細申論「談理見極」的境界：

> 然而談理見極時，乃必至“不可思議”之一境，既不可謂謬，而理又難知，此則真佛書所謂“不可思議”，而“不可思議”一言專為此設者也。佛所稱涅槃，即其“不可思議”之一。他如理學中不可思議之理，亦多有之，如天地元始、造化真宰、萬物本體是已。至於物理之不可思議，則如宇如宙：宇者太虛也；宙者，時也。他如萬物質點、動靜真殊、力之本始、神思起訖之倫，雖在聖智，皆不能言，此皆真實不可思議者。[85]

「談理見極」雖必至於「不可思議」，嚴復對於這種究竟本體與道理的議題，其實念茲在茲，才會特別詳加申論。至於人類思維如何與爲何會到達「談理見極」的地步呢？嚴復說：

> 天下事理，如木之分條，水之分派。求解則追溯本源。故理之可解者，在通眾異而為一同。更進則此所謂同，又成為異，而與他異通於大同。當其可通，皆為可解，如是漸進，至於諸理會歸最上之一理，孤立無對。既無不冒，自無與通。無與通則不可解。不可解者，不可思議也。[86]

嚴復相信天下事理本來一元，萬事萬理如「木之分條，水之分派」。而且求「通眾異而爲一同」，本來是人類理解事物的根本方法，「追溯本源」則爲求解的自然傾向。一路追本溯源，將達到一個超越詮解不可思議的地步。嚴復自己對於人類各種學術思想與宗教，也正是如是觀。本於他學者與思想家的個性，他一路融會貫通，追本溯源，尋求「最上之一理」。也因此深知「談理見極」時必至於「不可思議」之一境。老子曰：「道可道，非常道」。嚴復企圖批判綜彙西方、中國、印度思想的最後結果，也達於此境。

（二）融合西方天演學說

85 《天演論》，論，27。

86 《天演論》，論，28~29。

臺灣大學學術期刊資料庫

現代天演論起源於十八世紀，而大興於十九世紀，其中所蘊含的進步、變化（becoming）、自然主義的觀念以及自由競爭的意識，最能表現出西方現代，尤其是十九世紀中葉以後，世界觀的基本特色。嚴復引進這套先進的世界觀，注入相對停滯難前的中國文化，是件劃時代的大事。中國人的世界觀從此產生了巨大的變動，並掀起了一連串思想、文化與社會方面的變革。嚴復在《天演論》一書中，積極引進這種現代的天演世界觀以促進變革，此事實已普受學界重視。[87]然而對於嚴復這套天演論思想體系如何形成，尤其是在何種學習動力與思維方式之下完成，則學界研究的仍然不夠充分。救亡圖存、追求富強、促進變法、危機哲學等說依然主導了絕大多數學者對於嚴復的天演論之內涵的理解，而限制了我們對於嚴復天演論思想體系的認識。以下兩部份將從一個新的角度，論析嚴復是在何種學習動力與思維方式下融合採取西方天演學大家的學說，以完成他一以貫之的天演思想體系。同時也將指出嚴復所相信的，就一個嚴格的意義上而言，並非達爾文主義，而是斯賓塞主義，而與其說是斯賓塞主義，又不如說是融通西方天演諸大家，並與中國傳統道、儒天演思想相結合的天演論思想。嚴復一貫的思維與學術傾向，在於融通各家學理，以成就一套一以貫之的思想體系。時代的刺激，固然是他學習動力的重要組成，也對他的思維方式有一定的影響，然而嚴復獨特的學術與思想風格，卻爲明道的企圖所決定。如果只是爲了救亡圖存、追求富強、促進變法、因應危機，或引入先進的世界觀，嚴復實在不必大費周章地進行全面融合西方天演諸家以及融西方天演說入中國思想傳統的工作。

西方現代天演學史上，大家輩出，嚴譯的《天演論》，對於拉馬克、達爾文、斯賓塞、赫胥黎四位天演學大家的說法都有所採取。然而這四家的說法其實頗有矛盾，而嚴復卻設法將其融於一爐，以共同完成一個他所尊信，足以貫串宇宙人生各個層面的天演論體系。這似乎表現了一

87 嚴復所引進的新世界觀在中國現代思想史上的究竟意義為何，仍留有許多討論的空間。但學界對於嚴復引進了這套現代世界觀的重要性，已有初步共識。請參見李澤厚，〈論嚴復〉；楊正典，《嚴復評傳》，140~205。

臺灣大學學術期刊資料庫

種中國人所特有的「和合」性與追求一貫之道的態度。[88]在此我們首先必須研究四家之說的基本差異，才能進一步明白他採取與融合這四家學說時所表現的思維方式。

在生物演化論的傳統中，達爾文最主要的貢獻在於提出並以大量的證據來檢證自然淘汰說（natural selection，嚴譯爲「天擇」）。[89]然而嚴復所最推崇的斯賓塞之天演觀卻別有所承。斯賓塞在達爾文《物種起源》（*Origin of Species*）出版前便提倡一種普遍進化（general evolution）的觀念。[90]這種普遍進化的觀念源於德國唯心論及斯賓塞對於一切物質與運動之聚合與重組的普遍規律的看法。[91]而這種滲透入一切存在的普遍進化觀念，與生物學上的拉馬克主義具有形態上的類似性。拉馬克主義核心的觀念是適應（adaptation，嚴復譯爲「體合」），認爲演化機制主要並不是透過「天擇」的大量淘汰，而是生命體透過意志（will）努力適應環境，代代遺傳並累積其努力的結果。這種對於主體的意志與努力的強調和唯心論傳統中對於心靈演化的說明有異曲同工的地方。拉馬克主義並不否認環境中的生存競爭與淘汰可能非常激烈，然而造成演化的核心機制，卻是「適應環境」。這個觀念與達爾文強調機體變異與淘汰的「天擇」說，有根本性的衝突，這也是拉馬克主義最後被現代生物學所揚棄的根本原因。[92]

根據拉馬克的適應說，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。而達爾文結合了馬爾薩斯人口論的天擇說，則將演化過程視爲嚴酷而血淋淋的生存淘汰。斯賓塞的演化觀，源於其通貫乎一切質力存在的普遍演化論，而其有關生物演

88 關於中國人的思想性格中所特具的「和合性」，請參看錢穆，《從中國歷史來看中國民族性與文化》（台北：聯經，1980）。

89 Peter J. Bowler, *Evolution* (Berkeley: Univ. of California Press, 1984), 155~164.

90 斯賓塞自己特別強調這一點。參見：*Herbert Spencer*, "Preface to the Fourth Edition," *First Principles* (New York: A. L. Burt Company, [Pref. 1880]) , iii~iv.

91 James G. Kennedy, *Herbert Spencer* (Boston: Twayne, 1978), 35~61.

92 *Evolution* , 76~84.

臺灣大學學術期刊資料庫

化的部份，則來自拉馬克。[93]然而達爾文於1859年出版了他劃時代鉅作之後，斯賓塞卻又頗受達爾文天擇說的影響。當時還處於演化論發展的早期，對於生物演化的許多機制都並不清楚，斯賓塞與達爾文之間也迭有論辯，互相影響。其結果是斯賓塞的學說中既有拉馬克又有達爾文主義。他相信適應說，又強調本於適應說的物競天擇、適者生存理論。這使得兩種演化論與生物學說混雜在一起，常常難以釐清。[94]所以許多人都誤認斯賓塞爲達爾文的信徒，並認爲他最主要的特色是「社會達爾文主義的倡導者」。然而無論斯賓塞如何強調「生存競爭」（struggle for existence，原爲《物種原始》中的一章）與「最適者生存」（survival of the fittest），他的基調其實一直是「適應環境」（adaptation to the environment）與「所獲能力可遺傳」說（inheritance of acquired characters, use inheritance）。兩者的衝突，在1882年達爾文逝世之後，益發凸顯。[95]這證明了斯賓塞其實基本上是一個拉馬克主義者。[96]在另一方面，斯賓塞又企圖將達爾文主義作爲他解釋宇宙間一切物質與運動（matter and motion）變化的普遍演化論的一個特例。然而這種貫串一切物質存在，背後卻又帶著唯心論與意志論色彩的普遍演化觀，從未被達爾文所接受。斯賓塞的演化觀其實自成體系，與達爾文學說有著本質上的差異。至於赫胥黎本人，雖然在倫理學上別有所主張，在生物學上卻是一個嚴謹的科學家與真正的達爾文主義者，其爲學方式與思想內容均與斯賓塞頗爲不同。

嚴復的生物演化觀，基本上來自斯賓塞與拉馬克而不是達爾文與赫胥黎。我們以嚴復書中一段極具關鍵性的案語爲例，可以看出嚴復所受斯賓塞與拉馬克的深刻影響。在原書導言的接近結尾處，嚴復對於赫胥黎的演化觀提出總評：

---

93 *Herbert Spencer*, 19, 70~71, 79; *Evolution* , 239.

94 *Herbert Spencer*, 70~82.

95 *Herbert Spencer*, 82~86.

96 斯賓塞對於拉馬克亦有所批評，然而這並不害於他基本上仍然是個拉馬克主義者。參見 *Herbert Spencer*, 19, 70, 77, 79.

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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，而人道必成於郅治。[97]

赫胥黎根據達爾文與馬爾薩斯，對於人口增長所造成的生存競爭問題，抱持著一種悲觀的看法。然而嚴復與斯賓塞卻相當樂觀，認爲「人道必成於郅治」。其所以能夠如此樂觀的基本原因在於他們相信拉馬克式的「適應環境」說。認爲在人口與其他各種生存壓力之下，人類自然能夠適應環境而克服各種困難：

> 孳乳之寖多，群而不足，大爭起矣。使當此之時，民之性情知能，一如其朔，則其死率，當與民數作正比例，其不無正比例者，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。[98]

進化的關鍵，在於體合（adaptation）。亦即人類在天演的競爭壓力底下，才智、能力、德行都會日漸進步。生存競爭，迫使人大量用腦，腦的「襞積複疊」會一直增加。而腦力發達的結果，不但會克服各種生存上的難題，也會使生育力降低，而解決人口問題。[99]乍看此說，將認爲斯賓塞的說法較符合現代世界演化的實情。然而他所說的透過努力與適應環境，人類腦部與生殖力所產生的變化，其實缺乏科學的根據，而不免爲一種帶有唯心論色彩的主觀想像。嚴復與斯賓塞因爲「體合說」，而對演化的結果抱著高度樂觀的看法。然而赫胥黎所持的演化觀，正因其本於達爾文的「天擇說」，所以較爲悲觀。

十九世紀後期，西方思想界大致分成兩大派，一派是自由主義，一派是社會主義。自由主義派主要繼承了Adam Smith和John S. Mill，他們相信自由的原則終將解決各種社會政治問題。社會主義者則繼承聖西門

97 《天演論》，導言，36。
98 《天演論》，導言，36~37。
99 《天演論》，導言，37~39。

臺灣大學學術期刊資料庫

與馬克斯，強調資本主義、自由競爭所產生的社會問題。嚴復與斯賓塞的樂觀，讓他們對於社會演化採取了自由主義的立場，相信社會盡量自由競爭，壓力自然增長，人的聰明才智才會被逼得更進步，甚至於人的身體和腦部都會變化，而將各種問題都加以解決。[100]赫胥黎的悲觀，則讓他大聲疾呼自然演化與人類倫理的道理相反。自然之道，過於慘酷，並有許多的缺憾不足。人類社會的倫理則本於人類的合群之性。必須發揚這種合群、互助、互愛之性，人類才能得到平安幸福。[101]此說法帶有相當多的社會主義色彩。當時的無政府主義和社會主義在反對資本主義、自由競爭的立場上相通。無政府主義者克魯泡特金的「互助論」，其說法便和赫胥黎類似，認爲人有互助的本性。這種帶有社會主義與無政府主義色彩，而又希望建基於演化論的互助合群說，對於中國現代思想史有相當大的影響。與此同時，赫胥黎的悲觀看法，則讓他對於文明演化採取了循環論。[102]然而此說卻在書中受到嚴復嚴厲的批評。[103]

達爾文與斯賓塞二人之間的根本差異，其實早已表現在斯賓塞的諸多著述，以及他對達爾文的批評之中。[104]然而對於此兩位大師的學說，嚴復卻採取了融合的立場。一方面嚴復對於斯賓塞、拉馬克與達爾文之間的根本差異，本來似乎未曾注意。[105]另一方面他雖然明知斯賓塞

100 《天演論》，導言，34，37~39。

101 *Evolution and Ethics*, 84~98.

102 *Evolution and Ethics*, 103.

103 《天演論》，導言，32，34，36~37。

104 *Herbert Spencer*, 79~83.

105 嚴復在〈原強〉一文中，寫到斯賓塞之於達爾文，「宗其理而大闡人倫之事。」（《嚴復集》，6。）可見他認為二人學說基本上是一貫的。而在〈原強〉修訂稿中，他進一步指出斯賓塞之說成於達爾文出書之前，所以將此句修正為「宗天演之術，以大闡人倫治化之事。」卻依然未曾分析二人學說的差異。（《嚴復集》，16。）另外在許多不同的地方，嚴復常用二人的學說互相參證。（《嚴復集》，5~7，9，13，15~17；《天演論》，導言， 3~4）卻均未曾分析其中差異。換言之，嚴復雖然認識到兩人所言似乎各有偏重，卻一心以二人所說互相發明，闡揚天演學說。對於他們之間的根本差異，始終未曾覺察。嚴復稱拉馬克為「蘭麻客」，對於達爾文與拉馬克之間的差異，也未曾析論。（《天演論》，導言， 3~4）

臺灣大學學術期刊資料庫

的普遍天演說成於達爾文的演化論之前，卻認爲達爾文的物競天擇說可以和斯賓塞的天演學說相發明。[106]對於兩者立說的根源有所不同，他雖有一定的認識，卻未曾深入分析其差異。更嚴重的是，他竟然認爲「所獲能力可遺傳」也是達爾文的一個基本主張。[107]這種融通諸家的作法，雖然有利於完成並傳揚他所相信的一以貫之的天演論思想，卻不利於處處求精確，絲毫差異必究的科學研究。在這種情形之下，達爾文的學說，其實已被嚴復融入斯賓塞的體系。

嚴復所說的「天擇」，其實是斯賓塞式立基於體合說的最適者生存的概念，並非達爾文天擇說的原意。[108]他瞭解「天擇」說源自達爾文學說，卻認爲此說與斯賓塞「最適者生存」說的意思相同，並經常加以混用：

> 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。[109]

將達爾文的天擇作了斯賓塞式的詮釋。「物競天擇，適者生存」，這八個字便成爲風行全國的西方現代天演論的代名詞。殊不知根據體合說的「最適者生存」，要較本於自然變異與大量淘汰的「天擇」說溫和而樂觀。嚴復受限於時代與其生物學知識，也受限於他的主觀企圖，對此二者並不加區分。所以他一方面深有所採取兩家學說所共同強調的競爭與淘汰的觀念，一方面則對於演化的機制採取了「體合」說的詮釋。[110]這使得他一方面可以喚醒國人，另一方面也提供國人以努力的空間與希望。嚴復真心相信「物競天擇，適者生存」是生物界乃至宇宙界的公理，

---

106 《嚴復集》，16，309。

107 《嚴復集》，309。

108 斯賓塞也強調natural selection的重要，卻將其納入適應說與普遍演化論的體系。而在該體系中，此說僅具有第二義的價值。同時因為斯賓塞一直企圖用「最適者生存」說解釋「天擇」說，而達爾文在一定程度上也接受這種解釋。（*Herbert Spencer*, 78~79）嚴復很可能是受此影響，所以未曾深究其間的差異。（《嚴復集》，309）

109 《天演論》，導言，3。

110 《天演論》，導言，37。

臺灣大學學術期刊資料庫

然而他在取捨各家學說的時候，不免受到自己先入爲主之所學、中國傳統思維的和合性與一貫性傾向、及時代需要等因素的影響。這是他採取了斯賓塞式天演論的基本原因。

然而嚴復的基調雖然是斯賓塞式的天演論，他對於赫胥黎卻頗有所採取。這主要是因爲斯賓塞的學說具有過度偏向放任與自由，社會競爭可能因而流於過度慘酷的問題。赫胥黎強調人治與倫理，對此可以加以補正。[111]赫胥黎認爲「物競天擇」的律則只適合不同的物種，不適用於同種，更不適用於人類。人群建構的基本原理並非競爭，而是彼此能相感通的群性。人群與蜂群類似，都在演化的過程中培養出群性。人類的群性使人彼此感情相通而能互助共濟。人類如果過於自私則群體必然毀壞，個人也無法獨存。然而人類如果完全不知爲己，同樣無法生存。所以爲人與爲己之間，必須達到一個平衡。[112]然則人群進化與否，與其中是否有少數不肖而居下位者無甚關係，所以不必在群體內施行天擇淘汰的作法。[113]斯賓塞則認爲社會內部有進行競爭跟淘汰的必要。「最適者生存」，既然是生物界最普遍的規律，人做爲生物之一，自然也必須符合這個規律。斯賓塞的學說承認人類歷史中慘酷淘汰作法的合理性。嚴復在這一點上，頗認同赫胥黎重視人道與倫理的說法。[114]這是他翻譯赫胥黎此書的根本原因之一。

在另一方面，赫胥黎又強調群體的自治跟自立，自強。這部份相當適合中國的需要。[115]嚴復曾熟讀斯賓塞的書，對於斯賓塞有關非西方國家之命運的說法，應該很熟悉。斯賓塞認爲已經進入工業化階段的西方國家，其演化會加速進行。與非西方國家的差距會愈來愈大，所以這些非西方國家，包括中國，基本上只有走上天演淘汰一途。這種慘澹的結

111 《天演論》，導言，15。
112 《天演論》，導言，28~34。
113 《天演論》，導言，39~45。
114 《天演論》，導言，32，39~45。
115 參見郭正昭，〈達爾文主義與中國〉，678~679。

臺灣大學學術期刊資料庫

果，當然不是嚴復所樂見。[116]所以他在自序裡說：

> 赫胥黎氏此書之恉，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。

指出赫胥黎的主張，一方面較合乎人道，與儒家重仁義、倫理、人治的態度相符，另一方面則強調「自強保種」的道理，切合中國今日的需要。而吳汝綸在他的序言中也開宗明義地說：

> 天演者，西國格物家言也……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。[117]

清楚地點出赫胥黎強調「以人持天」、盡量發展人的天賦能力，而有利於人文進步與自強保種的價值。

然而嚴復雖然基本上採取了赫胥黎重人道與人治的觀點，卻也同時批評這種人治與天道相抗衡的二元說法。他指出赫胥黎雖注意到群性與保群的重要，卻未徹底認清群道亦出於天演，而人與生物的演化均本於自求生存。[118]他同時認爲赫胥黎不瞭解愛人與自營兩原則之間，有一既利人且利己的太平公例存在，是即彌爾氏的「人得自由，而以他人之自由爲界」。[119]尋此一以貫之的自由主義公理，則不必在群性與自營之間徘徊。換言之，他雖然對於赫胥黎有所採取，究竟而言，卻依然要回到

116 在這個意義上，一般人認為斯賓塞是社會達爾文主義者也不是偶然的。從其名言「最適者生存」而論，社會達爾文主義不僅適用於自然界，也適用於人類社會。即不同的人種、不同的族群與每一個個人都必須面對不斷的競爭，而適應不良者，便自然淘汰。社會達爾文主義因此成為一種嚴酷的主義，人類社會的弱肉強食也成為一種自然的規律。強者獲得各式各樣的資源，弱者或者奮力適應，或者遭到欺凌淘汰。十九世紀末二十世紀許多西方人受此影響，認為西方人宰制非西方世界，白種人宰制其他膚色的民族是合乎自然法則的。

117 《天演論》，吳序，1。

118 《天演論》，導言，32。

119 《天演論》，導言，34。

臺灣大學學術期刊資料庫

斯賓塞式「一以貫之」的天演學說與自由主義。所以他在批評了赫胥黎的二元觀點之後，特別說：「今然後知道若大路然，斤斤於彼己盈絀之間者之真無當也。」[120]再次表現他追求「一以貫之」式思想的基本傾向。

嚴復一方面以斯賓塞式的天演說與自由主義當作一以貫之的根本學理，另一面又強調赫胥黎的互助與人治。他對於斯賓塞、赫胥黎、達爾文等人的天演觀實在取捨得相當巧妙。他在最需要強調生存競爭與淘汰時，通常提出達爾文。在需要指出天演的普遍規律與進化之應有途徑時，通常推崇斯賓塞。[121]然而在企圖指出人類基於演化論所應持的倫理觀念與所應做的努力時，則採用赫胥黎。這種斟酌取捨，在嚴復的書中看起來似乎非常自然。然而背後實有一番很深的智慧。嚴復把達爾文、斯賓塞、赫胥黎三人的講法綜合起來，一方面互相證明加強，另一方面各取所長。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。這種融通諸家的中國思維方式，其實不適合用於西方的科學與哲學，卻有助於嚴復建立一以貫之的大道。

（三）融合天演論與中國傳統思想

嚴復以斯賓塞學說爲中心的天演論，不僅融入了達爾文與赫胥黎的思想，也同時企圖融入了中國學術與思想的傳統，而與中國傳統產生了複雜的互動關係。以下僅就其中最重要者略加說明。嚴復認爲西方當代

120 《天演論》，導言，34。

121 所謂「將錫彭塞之說未行，而達爾文之理先信。」（《嚴復集》，9）。同時可參見《嚴復集》，5~7，9，13，15~17。

臺灣大學學術期刊資料庫

的天演世界觀與中國易學與老莊的思想，雖有部份不同但基本相通，所以《天演論》一書中以老莊與《易經》的道理或用語來說明天演的文字是處處可見，幾乎到了無章無之的地步。而其要義，誠如嚴復在序言中所特別指出：

> 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。至於全力不增減之說，則有自彊不息為之先。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。[122]

「翕以合質，闢以出力，始簡易而終雜糅」，確實是斯賓塞在第一原理一書中所揭露的普遍演化論的核心要旨。[123]嚴復以之與《易經》的乾坤之道相比擬，的確有其道理。中國原有的宇宙觀主要來自《易經》與道家。[124]所謂「無極生太極，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，與「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」的道理。另外《易傳》所謂「繼之者善，成之者性」，主收聚斂藏，即嚴復所說此坤道之「翕以合質」。而此處所謂「靜而復動」，「闢以出力」，也都用《易傳》式的語言，指陳萬物的動靜。傳統《易》、老莊一氣化生，自渾沌而生生不息地發展出萬事萬物的世界觀，本身就是一種整體觀式的天演觀，難怪嚴復會說莊子是「古之天演家也」。[125]

這種認爲天地萬物乃一氣之化的宇宙觀，使中國人在先秦便超越了神話創世的各種說法，而對於天地萬物，有一種非常清明理智的觀察與

---

122 《天演論》，序言，2~3。

123 *Herbert Spencer*, 35~45; *First Principles*, 199~249, 281~288, 394.

124 參見：錢穆，〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，《中國學術思想史論叢》，收入《錢賓四先生全集》（台北：聯經，1998），第18冊；錢穆，《莊老通辨》，《錢賓四先生全集》，第7冊。

125 嚴復著，《侯官嚴氏評點莊子》（台北：海軍總部，1964），〈齊物論〉人籟地籟天籟一段中「夫吹萬不同，而使其自己也……」一句之眉批。

臺灣大學學術期刊資料庫

看法。在另一方面，這種氣化的宇宙觀，也與柏拉圖及亞理斯多得的「理型論」化的存有觀大不同。前者重變化與時間而近於現代的演化論，後者重永恆的存有實體而遠於現代演化觀。這一點是西方古典哲學與當代哲學最重要的一個差別。嚴復一再地引《易經》與道家與現代的天演觀相比，的確有其深識。[126]中國傳統主張氣化觀而沒有造世主的觀念，而中世紀以降的西方文化則以基督教創世的上帝爲萬有乃至一切價值的基礎。當生命是經由自然、生物演化而成的理論出現，便與宗教形成極強烈的衝突。然而中國人根據《易經》、道家本來便主張人從自然之中化生，因此當人與萬物都是由「天」演化而來的天演論輸入時，很容易便被中國人所接受。[127]與此同時，天演觀作爲一種世界觀本與中國傳統根源於《易》、老莊的世界觀有很大的類似性，所以天演論的學理容易在中國風行。[128]嚴復不斷以兩者相比，一方面是他很早便看出二者相似之處，一方面也表現出他如何融通西方與中國之最高學理，以成其一以貫之之道。

嚴復融西方學理入中國學術及思想傳統的另外一個重要例證，在於他的譯法。他一方面使用源出子學與經學的高古文言來翻譯，同時還大量地引經據典以直接說明西方學理如何與我古人的道理相通。有關使用源出子學與經學的高古文言來翻譯所涉及的「文道合一」的問題，已經討論於前。而從當代語言學的觀點，語言文字與思想實有密不可分的關係。以高古的文言翻譯西學，本身便不可能不涉及「視域融合」與再創造的問題。嚴復當時從實證主義出發，相信西方與中國之理可以會通，所以對於中西學理的差異性，有時並未給予充分的注意。也因此更使他

126 請參見：吳展良，"The Cosmo-ontological View of Becoming in Ancient Chinese Taoism,"《台大歷史學報》第十九期（1996，台北）。

127 參見*China and Charles Darwin*, 60~61。極少數批評的意見，大抵來自宗教界。例如台灣的思想家李春生對演化論曾大肆批評，其根本原因在於他信仰基督教。參見：李春生，《天演論書後》（福州：美華，1907）。

128 郭正昭先生分析達爾文主義為何席捲現代中國時，舉出不少重要的原因，卻似乎沒有認識到這一點。參見：郭正昭，〈社會達爾文主義與晚清學會運動（1895~1911）〉，566~571；郭正昭，〈達爾文主義與中國〉，680；郭正昭，〈嚴復〉，110。

臺灣大學學術期刊資料庫

的翻譯工作，從頭開始便偏於西方與中國思想的大融合與交會。我們從以下有關嚴復引經據典的情形之討論，更可以清楚看出這一點。

嚴復大量引經據典的情形，除見於現有通行本之外，在本書最早的味經本中，更是多到驚人的地步。我們以《天演論》本論的第一章爲例，特別可以看出這個情形。通行本正文的文字，幾乎均從味經本刪節而來，而其案語，則多係新增。其所刪節的部份，大體都是引據中國的經典與史實以印證西學的地方。這一點上，嚴復接受了吳汝綸的勸告，將中國經典與史實的部份，或加以刪節以避免誤會，或盡量放入夾注、案語以與翻譯的正文分開。[129]就保持原著之原貌的觀點而言，這當然是一個很好的建議。然而「味經本」的內容，才更接近嚴復原始的作意以及他理解原書的方式，殆無可疑。綜觀全書，味經本徵引傳統學說的數量與範圍都到了驚人的地步，由此可見嚴復在初譯《天演論》時，所做的根本就是一種比較與融通西方與中國思想，以成一家之言的工作，絕不能以一般的翻譯釋之。而這種取向，即使在大量刪節之後的通行本的正文、夾注與案語中，仍然大體保存。我們謹以此書本論論一的〈能實篇〉爲例，先分析其通行本，再研究其味經本。〈能實篇〉的通行本開宗明義便說：

> 道每下而愈況，雖在至微，盡其性而萬物之性盡，窮其理而萬物之理窮，在善用吾知而已矣，安用騖遠窮高然後為大乎？[130]

如本節第一部份所述，本句不見於赫胥黎原文，完全是嚴復自己所加。「道每下而愈況」出於《莊子》〈知北遊〉。「盡其性而萬物之性盡」的觀念出於《中庸》與《孟子》。「窮其理而萬物之理窮」的觀念出於《大學》，尤其是朱子的《大學》格物說。[131]換言之全書本論的首句便綜合了《莊子》、《中庸》、《孟子》與《大學》中論學與論道的看法，而以之說明原書中所要提倡的培根式的科學精神。嚴復而後指出一般人對於周遭習見的現象不能深察，所以「此終身由之而不知其道者，所以

129 《嚴復集》，520~521。

130 《天演論》，論一，1。

131 嚴復論《大學》，頗推重朱子的格物說，而不喜陽明。參見《嚴復集》，29，45~46。

臺灣大學學術期刊資料庫

眾也。」「終身由之而不知其道」一句，出於《孟子》〈盡心〉篇，意謂道無所不在，吾人當即物而窮其裡。而後此文再以《莊子》〈齊物論〉的「特無爲而成，有真宰而不得其朕爾」形容「天則」與「天工」之幽深難見而井然不可亂。之後再論天行往復、生理盈虛的道理，則直接以「易道周流，耗息迭用」來形容。至於原書論及古希臘哲學家額拉吉來圖（Heraclitus）借水流不止，以比喻時間恆移，萬有常變的說法，嚴復則引宋代理學家最喜歡引的「仲尼川上之嘆」與「回也見新交臂已故」的典故來印證，並說「東西微言其同若此。今然後知靜者未覺之動也，平者不喧之爭也。」隱隱與太極圖說「靜極復動」，《易傳》「一陰一陽之謂道」，陰中有陽，陽中有陰的看法相發明。最後以「物烏乎憑而有色相，心烏乎主而有覺知，將果有物焉，不可名，不可道，以爲是變者根耶?抑各本自然而不相系耶」作結。「物烏乎憑而有色相，心烏乎主而有覺知」的句法與語意出於《莊子》〈齊物論〉，「不可名，不可道，以爲是變者根耶」變自《老子》第一章。均指出名、色、相、知之無常，唯變與易方爲萬事萬物之根源。而除了以上所舉至爲明顯的例子外，本篇的文字，均使用出自以子學爲主的高古文言，所以字字句句往往都有其典故，在此更無法詳舉。整體而言，嚴復這種處處引經據典的「翻譯」，本身就是中國與西方思想，乃至其中最高哲理的一次大融合。[132]

「通行本」引經據典的情況已經如此普遍，我們如果再對勘目前能夠找到最早的《天演論》版本— 味經本，更可發現嚴復對西方學理的理解與翻譯與他所受中國經典的訓練難以分離。味經本正文的內容大體與通行本類同，但是多了許多直接引用古書的字句。其中比較重要的，首先是他在析論萬物形制之巧密，而上天卻似乎不甚珍惜，任其凋落，而成爲所謂「存者僅如他日所收之實」的情況之後，加上「復以函將然未然之生機，用以顯太極無極之能事」一句。[133]此處用《易傳》太

132 《天演論》，論，1~3。

133 《天演論》味經本，《嚴復合集》，34。通行本將「復以函將然未然之生機」一句改為「復以函生機於無窮」。《天演論》，論，2。

臺灣大學學術期刊資料庫

極生兩儀，兩儀生四象八卦以至於萬物，以及周敦頤與朱子「萬物一太極、物物一太極」與「無極而太極」的道理，來印證西學所謂實存事物形制雖極巧妙，終爲次要，而其中所函之理與生機方爲造化之根本的說法，下語既精且妙。

另外在論拋物線先上行而後下墜之「從虛而息，由息乃盈，從盈得消，由消反虛」一段後，嚴復加上「星命家所謂生旺墓絕者，亦此志也。故天演如網如　，始以一本，散成萬殊，以一本含萬殊之能，以萬殊極一本之致」[134]一段。星命家「生旺墓絕」，所論乃盈虛之理，通於元亨利貞、春夏秋冬之說。「一本萬殊」，即宋朝人最喜言之「萬物一太極、物物一太極」之說。嚴復用這些極傳統的語言來說明天演的道理，更可見他是在《易經》的宇宙觀之基礎上，融合並理解西方的天演學說。所以他認爲天演的道理，如同「易道周流，耗息迭用」。其重點在於說明萬物如何遷變不已，生生不息。

另外在討論希臘哲學家時間恆移，萬有常變之說時，通行本所置於夾注中的「子在川上曰：水哉水哉。又曰：回也見新。交臂非故，東西微言，其同如是。」一小段，原屬味經本的正文。換言之，嚴復原來思考與翻譯此部份時，本來是一段希臘哲學，緊接著便是一段對照的中國思想。與其說他是翻譯，不如說他在比較印證西方與中國思想，同時藉著中國的傳統，讓學者更容易掌握西方的思想。這個現象在「其同如是」一句下面的一段，看得更爲清楚，他說：

> 今然後知靜者未覺之動也，平者不暄之爭也。當其發見，目擊道存，要皆群力交推，屈伸相報，萬（眾）流匯激，勝負迭乘，大（廣）宇長（悠）宙之間，常此摩蕩運〔《嚴復合集》作「遠」，蓋誤〕行而已矣，在天成象，在地成形。精（幽）之而為神為慮，顯之而為氣為力。物烏乎憑而有色相，心烏夫主而有覺知，將果有物焉，不可道，不可名，（以是為變者根耶，亦各本自然，而不相系耶）而為是蕃變者固耶？萬世之後，而有觸通其故者，猶旦暮遇之矣！[135]（加

134 《嚴復合集》，34。

135 《嚴復合集》，35。

臺灣大學學術期刊資料庫

括弧者，為通行本所有而味經本所無，或通行本所改作之字。）

引文中劃底線者，爲味經本所有而通行本所無。「在天成象，在地成形」一句，出自《易》〈繫辭〉。「萬世之後，而有觸通其故者，猶旦暮遇之矣！」一句之用法，出自《莊子》〈齊物論〉，以喻此道理之難得解人。「目擊道存」，典出《莊子》〈大宗師〉，意謂忘言得道，世所稀有。另外味經與通行本的引文中都有的「物烏乎憑而有色相，心烏夫主而有覺知，將果有物焉，不可道，不可名，以是爲變者根耶，亦各本自然，而不相系耶」，全爲老莊書中論道與自然之言，亦無庸置論。由此可知，嚴復此段以《易》、老莊的世界觀，來印證說明西方的天演論。而其關鍵，則在於將此通乎萬變，無定形無定名的「天演」之理，比作《易》、老莊所論之道。

此論的案語翻譯自原著的注一，而嚴復未曾注出。然而在翻譯斯賓塞暢論生命代續之理的一大段話之後，味經本的《天演論》於最後加上「又，儲能效實，乃力學理學家常語，即中（《嚴復合集》作「史」，蓋誤）庸之中和。」[136]一句話。大體以儲能爲未發之中，效實爲發而中節之和。此說誠如其文中所引，其實通於《易經》的乾坤翕闢之道。至於其他用詞用語之所涉及各種經學與子學的典故，實在不勝枚舉。而嚴復融通中國與西方的企圖與思維方式，也由此躍然紙上。

嚴復融通中西的各種說法是否恰當，必須另外作深入與仔細的分析，不適合在此討論。然而嚴復的基本意圖與作法，經由以上的對比，以及本文中其他的相關分析，已經相當清楚。大抵嚴復在《天演論》一書中討論宇宙觀與認識論時所引證的以《易傳》、《老莊》、《中庸》等書最多，在討論學術方法與爲學目標時，則以《大學》、《中庸》、老莊、與朱子較多。另外較常引用的包括宋明理學、《孟子》與佛學，較特殊的則包含星命家。《易傳》與《中庸》都帶有相當濃厚的道家色彩，是儒道兩家結合下的產物。宋明理學的宇宙觀則承繼先秦，以儒道兩家爲主，同時受到佛學的影響。星命家之說，源於易學，通於道家。所以嚴復的宇宙觀與認識觀大抵以道家爲中心，並融合了《易傳》、《中

136 《嚴復合集》，35。

臺灣大學學術期刊資料庫

庸》、《孟子》、宋明理學等儒家的說法。對於佛學，則主要採取其可通於道、儒、天演與西方哲學的說法。[137]至於嚴復的學術方法與爲學目標，則以《大學》格致誠正修齊治平的理想爲中心，同時也深受道家式認識觀的影響。其社會、倫理與政治觀，則以道家自然、無爲等觀念爲中心，然而不廢儒家重人治與慈孝仁義之說，可以與其宇宙觀的取向相發明。換言之，嚴復雖然引進了新學說，也提出了進化、自由、平等與物競天擇等傳統所沒有或不重視的思想，他卻時時用心於新學說與舊傳統的結合。其學術的基本取向與思想中的基本觀點，均帶有濃厚的道家與儒家特色。

嚴復曾經明白指出斯賓塞的學說基本上近於黃老、以及赫胥黎的學說基本上近於唐人劉禹錫、柳宗元。[138]手稿本的《天演論》的案語中更長篇引劉禹錫的〈天論〉，認爲其說法與斯賓塞極爲類似。劉禹錫認爲「尙力爲天行，尙德爲人治」，而「天與人交相勝」，各有所不能。他並且特別提出在歷史上「世道興衰，視法制爲消長」，草昧之時天勝，城郭文明之後人勝的說法，以突出人爲的重要，其態度屬於儒家。[139]然而嚴復雖用赫胥黎類似儒家重人治的說法以救「持斯賓塞學說而過者」所可能產生「任天爲治」的流弊，其所宗主卻仍然是斯賓塞「任天而人事爲之輔」，近於黃老一派的說法。[140]嚴復又特別評點了《老子》與《莊子》，並常引用老莊以批評儒學之拘執而不自由。大抵嚴復一生偏好老莊與黃老之學，雖然從未嚴詞批評孔孟，卻直至晚年才較常稱美孔孟仁義之說。在作《天演論》一書時，嚴復的世界觀尤其明顯偏重斯賓塞、老莊與黃老。然而嚴復於此書中又特尊《易經》，《易》爲群經之首，尊《易經》則可繼承儒家傳統的世界觀。嚴復在此書中於世界觀又兼取

137 嚴復對於佛學中所蘊含的深邃哲理非常有興趣，然而他在此時仍然而是個自然主義者，並不相信靈魂轉世與萬法唯心的說法。因此他基本上仍然用道、儒、天演、與西方哲學的觀點，來詮釋佛學。（《天演論》，論，14~28。）

138 《天演論》，導言，15；《天演論》，論，47~48。

139 《天演論》手稿本，《嚴復集》，1471~73；並參見《天演論》，論，47~48。

140 《天演論》，導言，15；自序，3。

臺灣大學學術期刊資料庫

劉、柳、《中庸》、宋明理學諸家之說。其於治學方法與爲學目標上，更是以儒學爲主。除此之外，嚴復並且指出赫胥黎認爲政治與社會要上軌道，首先必須去除假借，使賢者自然在上不賢者自然在下的說法，與墨、法兩家「尚賢課名實」的學說一致。[141]換言之，嚴復雖然偏重道家，卻兼取儒、墨、法、釋諸家的思想，而全書文字又用心於繼承整個子學與經學的傳統。其斟酌損益，不專守一家，唯問其宜的精神，亦由此可見。老子曰：「道沖，而用之或不盈」。嚴復評此章則說：「此章形容道體，……蓋道之爲物，本無從形容也」。[142]沖虛應物，本不可拘執，亦難以形容，嚴復學術與思想的究竟追求與境界，似乎亦當作如是觀。

嚴復融會貫通各家而成的天演思想體系，企圖兼有斯賓塞、赫胥黎、達爾文、古典自由主義以及中國道、儒與諸子學之長，並反映現代世界的世界觀與基本精神。所涉及的範圍則從深遂的哲理、複雜的科學一直到實際的政治、經濟、社會與文化問題。當他立論爲文時，所採取的學理上下古今，縱橫百家，而出之以極精審之文字。這種心胸、才學與嚴謹，不僅當世無雙，百餘年來，亦罕有其匹。吳汝綸說他：「執事博涉，兼能文章。學問奄有東西數萬里之長，子雲筆札之功，充國四夷之學。美具難并，鍾于一手，求之往古，殆邈焉罕儔。」[143]這番話雖然成之於中西尚未普遍交通時，求之於中西大通之後，能夠兼通中西而融會其精義於一爐，並形之於精妙之文章者，亦難得其人。嚴復求道心切，所以其所論說得以體大、思精、義深而且立言一絲不苟。如果只是爲了救一時之危亡，勢必不能完成上述的宏大體系。[144]

---

141 《天演論》，導言，43~45。嚴復說：「去其所傳者，最為有國者所難能。能則其國無不強，其群無不進者。此貿家親親，必不能也。文家尊尊，亦不能也。惟尚賢課名實者能之。」《天演論》，45。

142 《嚴復集》，1077。

143 《嚴復集》，1559。

144 融通中西學術與思想，兼取中西文化之長的工作是否可能、如何可能與應當如何進行的問題，絕非任何個人所能回答。在歷史上這一類的問題通常需要一整個時代，至少數百年的時間，才能有初步的結論。嚴復雖然提出許多非常精彩的說法，卻仍然有不少地方可以批評或有待研究。本文主旨在於闡述嚴復所企圖處理的問題、所採取的途

臺灣大學學術期刊資料庫

綜合上述三部份的論述，可見嚴復的譯介，所嘗試的其實是一種介紹西方最新學理並融通西方與中國思想以明道的工作。這種融通採取的方式，與中國傳統的學術與思想有密切的關係。基本上是一種追求致廣大、盡精微，綜融合會的一以貫之之道的學術與思想企圖。這種企圖爲儒、道兩家所共具，而在前述「追求致廣大、盡精微，綜融合會之道」的意義下，也可以說是一種中庸的態度。關於嚴復企圖融合西方與中國並具有儒學與中庸的特質這些方面，前輩學人郭正昭先生也早有論述。其觀點頗有一部份可與本文的內容相發明，然而其具體的說法則與本文大爲不同，在此必須加以討論。[145]郭正昭在他的〈達爾文主義與中國〉曾指出「嚴復所從事的不是翻譯，而是一項偉大的學術文化的整合和重建的工作。」[146]對於此結論筆者自無異義，然而其詮釋的具體內容卻有許多嚴重的問題。郭正昭對於嚴復如何整合西方與中國學說的分析，是從嚴復是一個「達爾文主義者」的前提出發。可是嚴復所相信的與其說是達爾文主義，不如說是斯賓塞主義；又與其說是斯賓塞主義，則不如說是融合了西方與中國各家思想的天演論。所以絕不能簡單地用「達爾文主義者」來論定嚴復的主要內涵。郭正昭對於嚴復的這項論斷，是因爲他的研究是從「達爾文主義與中國」這一問題出發，所以他一切的思考都不免偏向達爾文主義這一中心點。郭正昭認爲作爲一個達爾文主義者的嚴復「往往以法家取譬赫胥黎，以道家取譬斯賓塞，爲了統合這兩個學派的兩極性矛盾，他的思維歸宿必須走向中庸之道之儒家，別無選擇。」[147]這個說法雖然正確地指出嚴復具有「中庸之道之儒家」的性質，卻也因爲一切從「達爾文主義者」的前提出發，而忽略了嚴復的儒學思想自有其「主體性」，而不是在接受達爾文主義的前提下，企圖折衷對

徑及其主要的說法，並不能真正處理評價的問題。然而對於嚴復的用心、努力與「工作品質」，不能不生出讚嘆之情。

145 本文以建立新詮釋為其主要目標，對於前人說法的得失，原本不擬加以論列。然而本文的基本論點與郭正昭先生的部份說法有其表面的類似性，有必要在此加以澄清，兼以回答本文的一位評審人所提出的質疑。

146 郭正昭，〈達爾文主義與中國〉，684。

147 郭正昭，〈嚴復〉，《中國歷代思想家》，114。

臺灣大學學術期刊資料庫

立的兩派達爾文主義所產生的「邏輯的必然」。[148]換言之，嚴復的「中庸」意涵深遠，與儒、道兩家的精義密不可分，而不僅是一種折衷於對立兩派西方學說的作法。何況嚴復在《天演論》一書中，對於斯賓塞學說的捍衛始終不遺餘力，並不與赫胥黎的學說置於同級的地位。郭正昭所謂嚴復將近於道家的斯賓塞與所謂近於法家的赫胥黎綜合，而得出其儒家立場的說法，在證據上難以成立。郭正昭在這一點上企圖與史華茲立異。然而史華茲認爲嚴復一生以斯賓塞爲大師（master）的說法雖有缺點，卻較郭正昭之說近於實情。[149]同時嚴復雖然認爲斯賓塞之學近於黃老，卻從一開始便認爲斯賓塞之書兼具《大學》《中庸》的精義，並通於《易經》，所以其學說也不能僅以「道家」視之。嚴復在此書中以劉禹錫、柳宗元的天論比赫胥黎的「尚德人治」之說，劉柳雖重法制，卻仍屬儒家的範圍。嚴復又認爲赫胥黎論性與天道近於周敦頤，陸象山而遠於荀子。所以赫胥黎之書也不能以法家視之。[150]凡此種種，都使郭氏的論證方式陷入困難。

學界多年來已經承認嚴復在譯介《天演論》與其他西方學理時具有融通西方與中國思想的企圖。然而此種融通工作對於嚴復的意義，以及嚴復從何種出發點與方式進行融通，則學者之所見甚爲不同。不同的詮釋，代表了學者對於嚴復治學的動力、學術性格與思維方式等基本問題的不同認知。本文的重點，正在於對於上述基本問題提出新的詮釋。郭正昭認爲嚴復翻譯此書的主要意圖在於引進「達爾文主義」以救亡圖強，而在企圖兼取赫胥黎式近乎法家的達爾文主義與斯賓塞式近乎道家的達爾文主義的前提下，他只好走上了儒家的中庸之道。這種詮釋方式雖然不無所見，卻對嚴復的儒學與求道性格缺乏深入理解。嚴復的儒學性格與中庸的態度，被貶抑成在介紹達爾文主義之前提下的折衷產物。這說明了郭正昭先生對於嚴復治學的動力、學術性格與思維方式缺乏深

148 郭正昭，〈嚴復〉，《中國歷代思想家》，114~15。

149 *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, 98, 111.

150 《天演論》，47~48；《天演論》手稿本，《嚴復集》，1471~73。

臺灣大學學術期刊資料庫

入的探討，而犯了「忽略被研究者主體性」的老問題。[151]

郭正昭對嚴復的詮釋，與他「危機論下的綜合哲學」說不可分。他從達爾文主義何以能夠被中國人迅速接受這一問題出發，提出了「危機哲學」說：

> 嚴復的思想歸宿，即非由激進而保守，而終其一生，其思維模式始終守住中庸之道的儒家觀念，並沒有轉向西方傳統，更沒有一邊倒地歸皈斯賓塞的「社會達爾文主義」。嚴復之服膺演化論，是基於危機感的愛國情操和政治覺悟。處在那樣一個危疑震憾的時代環境，他迫切地企圖要建立一種綜合的危機哲學，任何能挽救中國危亡的學說，能解決他的認同危機的思想理論，都是他探究和綜合的註腳。[152]

這段結論式的文字，在論證上有許多問題。首先，達爾文主義與斯賓塞主義本身都不是危機哲學，至少不是「危疑震憾的時代環境」中的危機哲學。[153]斯賓塞主義對於演化的前景非常樂觀，而嚴復對達爾文主義也早已作了斯賓塞主義式的樂觀詮釋。嚴復雖然有鑑於中國的危機而引入了天演論，卻並不表示他是爲了「挽救中國危亡的學說，能解決他的認同危機」而「研究」天演論。相反的，是斯賓塞的學說，讓他一反「獨往偏至之論」，復歸於中庸之道，不至於有過激的作爲。而不是像郭氏所言，是因爲他篤守儒家中庸之道，從來不激進，因此不皈依斯賓塞過激的「社會達爾文主義」。事實上嚴復對斯賓塞始終推崇不遺餘力，從來也未曾將斯賓塞簡單地視爲「社會達爾文主義」者。郭正昭同時還從

---

151 請參見：吳展良，〈嚴復早期的求道之旅——兼論傳統學術性格與思維方式的繼承與轉化〉，250。

152 郭正昭，〈嚴復〉，《中國歷代思想家》，115。

153 郭正昭對「達爾文主義」之作為危機哲學並未加以論證，卻立刻引史賓格勒的學說，作為「達爾文主義」可以視為危機哲學的佐證。史賓格勒相信文化同生物體一般有其生老病死，並認為歐洲文化已經老化而接近死亡。然而這屬於他個人獨特的說法，與達爾文與斯賓塞的進化論相差甚遠。達爾文與斯賓塞的書出版於維多利亞的盛世，史賓格勒的書出版於一戰結束之時的悲觀情緒之中，兩者的內容與時代，都有巨大的差異。（〈嚴復〉，108~111。）

臺灣大學學術期刊資料庫

「反傳統」這個角度來詮釋達爾文主義對於現代中國思想史的意義。他認爲達爾文主義具有強烈的反傳統色彩，正能適合身處危機時代而需要顛覆傳統的一代人的需要，而「這種危機哲學的本質是認同的危機」。[154]此說亦有其所見。然而我們如果以嚴復爲例，便可見嚴復雖然曾強烈批判中國傳統，卻不曾「反傳統」。同時因爲他對於傳統的精華之信心與認同感都非常真摯而堅強，所以也不甚具有文化或心理上「認同危機」的問題。郭氏的說法，用之於下一輩年輕一代的知識份子，或許更適合。

綜合言之，郭正昭所謂「任何能挽救中國危亡的學說，能解決他的認同危機的思想理論，都是他探究和綜合的註腳」這一說法，其實植基於「救亡保種」與Levenson式「文化認同危機」之舊說，而嚴重低估了嚴復求道的努力。他根據此一說法所建立的有關嚴復如何「守住中庸之道的儒家觀念」之詮釋，也忽視了嚴復的儒學性格與中庸思想之深刻內涵。因此對於嚴復如何融通中西學理以完成其體大思精的思想體系，未能做出適當的詮釋。然而本文雖然不採取郭氏「危機哲學」的說法，卻同意嚴復之所以能夠如此致力於盡精微與致廣大的道理之研究，與時代危機的刺激有密不可分的關係。正是因爲中國傳統的文化與思想體系受到了整體性的挑戰，才逼使得嚴復更要「究其理極」，以找到中國的出路。嚴復的天演思想，源自他對於最高學理的探討。時代的危機是一個重要的，而不是唯一的，動力因。而動力因並不等於內容。我們不宜簡單地將嚴復的天演思想視爲「危機哲學」。

（四）對救亡圖存的討論與中國文化的反思

嚴復在此書中所做的另外一個重要工作，便是本於天演論，對於救亡圖強的現實問題提出討論，並對中國傳統文化與價值觀加以深刻的反思。他在這兩方面著墨雖然不多，卻往往是微言大義，幾句話就將他所要傳達的意思表現出來。有關於文化的反思，嚴復用語通常較爲間接，很少特別提出來專門加以申論。嚴復討論較多，下語也較直截明白的，

154 郭正昭，〈嚴復〉，110~111。

臺灣大學學術期刊資料庫

首先是救亡保種的現實問題。他曾仔細介紹馬爾薩斯的人口論，說明生物的數量以幾何級數成長所造成生存競爭的慘烈。不同的人種之間，其競爭亦如是。「其種愈下，其存彌難」，所以「此洞識知微之士，所爲驚心動魄，於保群進化之圖。」[155]競爭的勝負既然根據物種的能力品質，而不是數目的多寡。中國人口雖多，然而「物競既興，負者日耗，區區人滿，烏足恃也哉？！烏足恃也哉？！」[156]西方人文化發達，而中國人素質不如人，所以處處被人奴役壓迫：

> 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。吾閩、粵民走南洋非洲者，所在以億計，然終不免為人臧獲被驅斥也，悲夫！[157]

凡是討論這些問題的地方下語均極爲沈痛，可以想見嚴復當時的心情。對嚴復而言，天演論所說「物競天擇、適者生存」的普遍真理，第一個實際運用的對象，就是中國的存亡問題。他當然不免於「驚心動魄」，而致力於「保群進化」。

從天演學的觀點，嚴復特別注意到「國種」的素質，關係著國家與民族的盛衰強弱。他指出淺演之民「武健俠烈」，而「變質尚文」之後，則「良懦儉嗇計深慮遠之民多」。從歷史上看，中國歷代與戎狄相競爭，唐以前尚有力量，南宋則孱弱。至於當今西方之民，「好然諾、貴信果、重少輕老、喜壯健無所屈服之風」，日本人則「輕生好勇、死黨好名」。[158]而中國之人久已「變質尚文」，個性「卷婁濡需、黠詐惰窳、易於馴服」，民風「無恥尚利，貪生守雌」，一旦「不幸而遇外讎，驅而縻之，猶羊豕爾」，[159]其「隱憂之大，可勝言哉」。[160]這些話對於中國國民性的缺點，批評得入木三分，對中國當時的危險處境，也有清

155 《天演論》，導言，11。
156 《天演論》，導言，14。
157 《天演論》，導言，20。
158 《天演論》，論，41。
159 同前註。嚴復文中只說「變質尚文」之民有如是的缺點，然而其言下所指，昭然若揭。
160 《天演論》，論，42。

臺灣大學學術期刊資料庫

楚的說明。讓人對於中國文化的內在問題與中國的前途，不禁有深切的反省。

針對這種情形，嚴復主張中國社會必須根據天演的道理，以及斯賓塞、亞當斯密、穆勒諸人的自由主義原則，在競爭中激發個人的德、智、力，充分發揮人民的一切潛能，根本改變人民的素質與風氣，才能適應與爭存於這個不斷進步的現代世界。這些目標中，尤其以提昇人民的智識，爲一切根本。他說：

> 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。[161]

對中國的幾千年一治一亂之局深爲不滿，認爲這主要是因爲民智太低、基礎太差的緣故。在人民素質太差的情況下，「以有限之地產，供無窮之孳生，不足則爭，干戈又動，周而復始，循若無端，此天下之生所以一治而一亂也。」[162]一切便只好服從自然界規律，無法透過文明進化，去解決人口增生所造成的壓力，於是只能陷入一治一亂的循環。同時也因爲不知道好好地教育人民，只能落於「苟且之治」：

> 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。[163]

「徒曰百姓可與樂成，難與慮始」一句，雖未明言，卻直接批評到孔子的菁英主義，而指向民主政治。認爲儒家這種政治思想，只能算是應付落後局面的苟且作法，無法適應競爭激烈的現代世界。

於此同時，本於天演論與自由主義，嚴復又提倡功利主義，而對儒家仁義之說有所批評：

> 是故慈幼者，仁之本也。而慈幼之事，又若從自營之私而起，由私

161 《天演論》，導言， 22。
162 《天演論》，導言，23~24。
163 《天演論》，導言，23。

臺灣大學學術期刊資料庫

生慈，由慈生仁，由仁勝私，此道之所以不測也。[164]

「仁之本」既從「自營之私而起」，則「自營」才是人道的根本。「自營」的基本方向在於去苦求樂，所以「苦樂者所視以定善惡者」。[165]儒家傳統強調「正其誼，不謀其利；明其道，不計其功」，「君子喻於義，小人喻於利」。嚴復根據天演論所提出的功利主義，對於儒家倫理而言是一個根本性的衝擊。[166]

嚴復又贊成西方的民主與民權思想，認爲「今者民權日伸，公治日出，此歐洲政治所以非餘洲之所及也。」[167]透過天演論有關如何提昇群體品質的討論，他指出「世治之最不幸在於不賢者之在上位而無由降」，而「門第、親戚、援與、財賄、例故與夫主治者之不明而自私，之數者皆其沮降之力。」這番話一針見血地指出中國傳統政治的積弊。[168]並同時指出「英倫民氣最伸」，能夠尚賢而責實，去除政治上的各種病象。中國用儒家親親尊尊的道理，所以自中古以來就很少能夠做到「尚賢課名實」。兩國一強一弱，一進步一落後的關鍵固然在於是否能夠「尚賢課名實」，然而嚴復顯然認爲民主制度較儒家更能達到這種政治理想。[169]

儒學的政教體系在進化論、自由主義、民主與民權思想、功利主義的批評下，受到根本而全面性的打擊。嚴復透過天演論所批判的不是一枝一葉，而是對於儒學從來修齊治平的方式，孔子的「一以貫之」之道都發生了懷疑。他所主張的，是一個根據現代西方文化而建立的新模型。認爲中國在政治、經濟、社會、倫理、學術、思想、教育以及文化的各個層面都必須作根本性的改革。而其根據，則在於天演進化論是貫串宇宙、生物、人生、社會的根本道理。順此道理者昌，逆此道理者亡。

---

164 《天演論》，導言，31。
165 《天演論》，導言，47。
166 《天演論》，論，47。
167 《天演論》，論，11。
168 《天演論》，導言，44。
169 《天演論》，導言，45。

臺灣大學學術期刊資料庫

中國必須根據這個新的，一以貫之而無所不在的道理，重塑其文化的一切內容。嚴復全面批判了舊的體系，並提出了新時代所當依循的一貫之道。然而其內容雖然新穎，其追求「一以貫之的大道」之思維方式卻仍然非常傳統。所謂「舊槽裝新酒」，正可以形容這種情形。

四、結　　論

學界長久以來認爲嚴復在一種救亡保種、追求富強、促進變法與因應當時危機的心理之下譯介了《天演論》，引入先進的西方觀念，從而對中國現代思想史產生了劃時代的影響。這種「現實取向」與「拿來主義」式的詮釋，嚴重低估了嚴復天演論的深度。造成這種現象的根本原因，在於不明白嚴譯《天演論》不僅介紹了西方的天演學說，並且深刻地反映了傳統的學術性格、思維方式與世界觀。中國是一個有數千年學術與文化傳統的國家，嚴復又深深浸潤在這個學術與文化傳統之中。他對於天演學說的譯介，絕不僅是爲了現實的需求，而向西方拿來一些他所認識到的最先進知識。本文仔細考察了嚴譯《天演論》的作意與內涵，發現嚴復研究、接受與發揚闡釋天演學說時，處處均表現出一種追求一以貫之之道的傳統心態。其天演思想又與中國傳統以《易》、老莊爲中心的世界觀有不可劃分的關係。換言之，嚴復其實是在一種相當傳統的思維方式與世界觀的基礎上，吸收譯介了當時最先進的西方世界觀與相關學說。他以高古的文字與子學、經學的術語來翻譯西方思想，不僅表現出他融通中國與西方學術與思想的努力，也讓深受傳統世界觀與思維方式影響的清末讀書人，得以接上最先進的西方學理。進化論在西方發表時曾經引起軒然大波。在中國卻是風行草偃，不到幾年便流佈全國。其流行的原因相當複雜，然而其中一個基本而經常爲人所忽略的原因便是經過嚴復所重新詮釋的天演論，其實深深契合傳統的世界觀與思維方式。嚴復所闡發的天演論，是在契合了傳統的世界觀與思維方式的深層基礎上，又進而符合救亡圖存、追求富強的顯性需要，所以才能席捲當

臺灣大學學術期刊資料庫

時的學術思想界。[170]

嚴復所引進的天演學說確實符合了救亡圖存、追求富強等時代迫切的顯性需要，這也是學界長期以來主要用救亡圖存這一類實務取向的觀點來詮釋《天演論》一書的主要原因。可是一本書所以風行的原因，尤其如果只是眾人意識中的顯性原因，並不就等於原著的真正作意與內涵。[171]嚴復本人譯作《天演論》的真正用意不僅在於滿足救亡保種、追

170 本書在晚清之所以風行的原因非常複雜，無法在本文中仔細討論。大體而言，提出救亡保種的呼籲並滿足變法與追求富強的需要，是本書之所以風行的主要顯性原因。符合傳統以儒道兩家為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之求道要求，是本書之所以風行的主要深層原因。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等因素，則是本書之所以風行的其他較為隱性或所謂背景因素。（此處所謂隱性因素，指大多數讀者不會自覺的因素。有關理性主義的文化背景、樸學實證的遺風與公羊學的興起等因素，請參考郭正昭，〈社會達爾文主義與晚清學會運動（1895~1911）〉。郭先生所說的理性主義與存疑論，也是本文所討論的儒道兩家思維方式的部分特質。）至於時人對於社會與儒家傳統的不滿、新學術與思想本身的吸引力、科學的號召等因素，也是本書所以風行的重要原因。其性質則似乎在隱顯之間，因讀者而有所不同，難以正確估量。

171 一本書風行的原因往往相當複雜，其中有部份與原書的作意與內涵關係密切，但也有部份幾乎無關乎或嚴重改變了原書的作意與內涵。長期以來，學界對於嚴譯《天演論》一書的作意，多偏從救亡保種、追求富強與促進變法等觀點加以詮釋，其實是專從本書之所以成為流行思潮的「主要顯性因素」立論。這種方法既難以真正掌握到嚴復本人的作意與本書的內涵，也多半未能深入探索本書之所以風行的諸多隱性因素（請參看前註）。一般提倡這個觀點的學者，最常引用的便是胡適先生的一番話：「《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。中國屢次戰敗之後，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。」（胡適，《四十自述》，《胡適作品集》[台北：遠流，1986]，第一集，53~55。）我們細讀這段話便會發現這裏只說明了中學生與一般人的第一反應，這種反應的確是《天演論》一書之所以風行的首要原因，然而並不等於嚴復自己的作意與本書的基本內涵。胡適自己後來讀書漸多，便瞭解到「赫胥黎在科學史和思想史的貢獻」，並終身服膺赫胥黎的思想，然而這並不是他作中學生時便懂得的。換言之，讀者對這本書的理解與其所以重視這本書的原因，與個人的學力、見識與時代大環境有關。中國當時所遭遇到的首要現實問題，確實是救亡

臺灣大學學術期刊資料庫

求富強、促進變法或因應危機等一時的目標，而更在於本乎現代西方最先進的科學並結合中國固有的道理，以指點出人文演化必須遵循的自然道理與中國文化所應發展的方向。在嚴復而言，能認識並遵循人類發展所必須遵循的根本道理，自然能也才可能救亡保種、獲得富強、促進變革並因應危機。然而若不能正確認識這個道理，則無論如何跳踉號呼，也終究不能解決問題。國人對中國在現代世界的處境原來茫昧不知，於是他在甲午之後首先發表了〈救亡決論〉等一系列的文章，根據學理提醒國人國家處境之落後、危殆與天演淘汰之危機；並進而譯介《天演論》一書，以說明通貫乎天地人之道而可以救世的天演學理。前者重在於提醒國人當前危殆的局面，後者則著重於高深學理的介紹，教人必先明道才能救國。然而國人對於嚴復所提出天演學說的深遠內涵，從開始便缺乏足夠的瞭解。年輕新銳在危機四伏的局面下一旦覺醒後，心情激動，不學無術卻日日從事於極端之事。嚴復深恐國人循此一切求變求新的偏激心態，必將釀成大禍，於是他在《天演論》出版後的兩年之內，又翻譯了斯賓塞的「群學肄言」。從天演的觀點，詳述人群進化以漸不以驟的道理。並特別強調必須先以謹慎、平靜、客觀的心，經過長期嚴格的訓練，究明人群結合與進化的道理，才能因應複雜困難的人群之事。[172] 嚴復終生強調凡事必須本於「真學實理」，並將他自己的一生主要奉獻給學術。[173]他非常厭惡行事不根據學理、不審乎時勢之人。也因此對於戊戌變法、革命黨與晚清的各種激進的潮流都有深刻的批評。然而嚴復一生所學終究不爲國人所知，包括最風行的《天演論》一書也只獲得表面的理解，所以他始終痛感寂寞。更讓他難過的是，國家終究在國人德慧術智均有所不足的情形下，一路走上激進的道路，而莫之能救。[174]

圖存的挑戰，一般人既無暇也無力於從事高深的學問，對於《天演論》的解讀自然偏從救亡保種這一方面入手。然而這並不等於本書的作意與其基本內涵。

172 《群學肄言》全書均致力於闡明此義。

173 《天演論》最後一章接近結尾時說：「居今之日，藉真學實理之日優，而思有以施於濟世之業者，亦惟去畏難苟安之心，而勿以宴安愉樂為的者，乃能得耳。」（《天演論》，論，50。）此句不見於原文，是為嚴復的「夫子自道」。

174 《嚴復集》，565，631~633，648，684。

臺灣大學學術期刊資料庫

除了根據天演論的影響立論，學者也經常舉出嚴復在翻譯《天演論》之前後所發表的言論與《天演論》一書的內容，以證明嚴復譯此書的宗旨在於救亡保種或追求富強。不能否認這些目標也的確是嚴復翻譯此書的重要因素，然而細繹《天演論》一書，筆者發現學者所能舉證出來的文字，其實只佔全書內容的一小部分。而嚴復在甲午戰後所發表一系列藉天演說以救亡的言論，也只是他明道以救世的長期努力中的一部份。本文透過了針對《天演論》文本與其寫作背景的詳細分析，證明嚴復翻譯此書更主要且根本的用意在於「明道」，救世則爲明道所當有之用。就嚴復而言，明道爲體，救世爲用，明體方能達用，務本才能治標。他其實是經過了長期的努力求得了他所認爲的最高而普遍的道理，並相信只有藉著這種「真實學理」，才能解決問題。這個最高而普遍的真實學理，就是他認爲足以代表當代自然與人文社會科學的最高成就，而又通貫乎古今中外之最高學理的天演學說。他企圖藉此來指導中國文化未來的發展，從而逐漸而根本地解決中國文化的內在問題與外在困境。他相信中國文化當前所面對的內部問題，源頭甚爲久遠，絕非一時所能解決。而西方的挑戰，則有悠久博大的文明與高深的學理爲後盾，亦絕非一時就能克服。中國人唯有明白這一切問題與正確道理的本原，才能逐漸解決中國所面對各種危機與問題。如果不能究明正確的道理及問題的根源就魯莽從事於救國的工作，反而會欲速則不達。他非常反對革命派與康梁激進的作法，就是這個緣故。

嚴復這種追求宇宙人生的最高真理以指導文化發展的態度，有其深厚的學術與文化根源，這是他的思想之所以能夠超越僅僅是現實考量的根本原因。嚴復在追求真確知識這一方面固然表現了西方的科學態度，然而就其追求一以貫之的最高道理以指導文化的發展而言，則深刻展現了一種中國學術文化傳統中的「求道精神」。雖然這兩者之間有相當的緊張甚至矛盾性，然而嚴復卻一直試圖將其加以融合。中國儒道兩家在傳統上均以追求一以貫之之道爲學問的最高鵠的。這不僅是傳統學術與思想的核心精神，在歷史上它也擔負著作爲一切人文活動最高指導的重責大任。作爲一個宗教色彩不濃厚的文明，中國傳統社會的價值與意義

臺灣大學學術期刊資料庫

系統，基本上建立在以儒家爲首，釋道兩家爲輔的世界觀與價值系統之上。這個以儒家爲首的思想體系對於天道與人道的詮釋維繫了數千年，卻在清末遭受嚴重的挑戰。而嚴復正是全中國最早也最深切瞭解西方學術與文化對於中國傳統所構成的全面挑戰之先知先覺。嚴復出身海軍，深受西方科學化的知識體系及科學精神的影響。然而他雖然大力提倡科學，其本人所表現的學術性格，卻又絕非典型的西方學者或科學家性格，而是相當傳統的儒學性格。他在早年便不只用心於自然與軍事科學，而對於比較中國與西方的學術、文化與制度表現出濃厚的興趣。他處處留心西方的文化與制度，持續鑽研西方的整個學術傳統，並藉此反省自己國家的學術、文化與制度。他的國學基礎雄厚，篤好道家思想，並對儒、釋兩家以及整個子學傳統都相當深入的瞭解與敬意。生長任職於舊社會，嚴復一生的志業與作爲，明顯表現出傳統儒者企圖明道救世，一匡天下的特色。在個人長期不得志與時代危機的刺激之下，他深深地探索一切有關中國與西方文化比較與中國前途的問題，並終於在以天演論爲中心的思想體系中，提出其答案。他的思想體系包含了天文、地質、生物、腦質、社會、人文演化的一以貫之的基本原理，而企圖對文明演化必須遵循的自然道理與中國文化所應發展的方向提出完整的看法。其答案的具體內容固然主要得自於斯賓塞、赫胥黎等西方天演學者，其內涵則深具以道家與《易經》爲中心的傳統世界觀之特色，而其所希望達成的目標與所表現的學術性格與思維方式則表現了以儒道兩家爲中心的傳統求道特質。

本文寫作期間曾獲台灣大學「中國的經典詮釋傳統」項目之補助，謹此致謝。又本文之初稿成稿倉促，承兩位評審先生指出其中缺失，頗有助於本文之修訂，在此一併致謝。

（責任編輯：張藝曦）

臺灣大學學術期刊資料庫

A New Interpretation of the Intention and Connotation of Yen Fu's *On Evolution*

Wu, Chan-liang

Abstract

For a long time, it is widely believed by the academia that the intention of Yen Fu's translation of and comments on Huxley's *On Evolution and Ethics* is to save the country and the Chinese people from perishing, to search for wealth and power, to promote the reform movement, and to deal with contemporary crisis. These interpretations are not without grounds, however, the basic intention of Yen Fu's work is invariably neglected. This paper tries to indicate that the primary goal of Yen Fu's *On Evolution* is to to illustrate "The Way"(Tao) of cosmic process and social evolution by founding his theory on modern science while integrating it into traditional Chinese thought, so as to point out "The Way" for Chinese culture. For Yen Fu, to know the basic principles of natural and social evolution is the prerequisite for saving the country and the people, searching for wealth and power, and promoting the reform movement. Influenced by Chinese tradition, he maintained that one has to know The Great Way before one can save the world. Although this kind of mode of thinking is encouraged by modern science, it is mainly a continuation of the search for the all-inclusive Great Way in Chinese tradition. Witnessing the hazardous age, it is also an endeavor to deal with the tremendous changes by resorting to what is fundamental and universal. The content of Yen Fu's *On Evolution* not only derives from the West, but also from *Yi-jing*, *Zhuang-zi*, *Lao-zi*, *The Great Learning, The Mean* and other Chinese classics. It is not just a translation, but a unification of some of the profoundest learning from both the West and China. In brief, Yen Fu adopts modern scientific world-view on the basis of traditional Chinese mode of

臺灣大學學術期刊資料庫

thinking and world-view. His *On Evolution* represents an attempt to integrate the highest learning of both the West and China in an age of crises. As the first one to introduce modern western learning into China, his goal and mode of thinking—in search of Tao, is still very Chinese.

Keywords: Evolution, *On Evolution*, Yen Fu, Intention, Connotation, Tao, Progress, Mode of thinking, Academic style, World-view

臺灣大學學術期刊資料庫