

的；而外國列強之交侵、吞食中國，亦在於中國滿清政府與社會缺乏人才而造成積弱不振的緣故。所以他亟呼要中國富強必先培育社會有用的人才，因此他以「人才」為終極之體，富強為終極之用。另外，他對人的看法是原本是自然人（常民）必須通過「學」習得到知識而後始能品格提昇為「人才」。而知識之真確與獲得亦要從直接研究自然界、實物實事之性理而後得之，國民有知識後才能「圖強」，這些見解是對的。

參考書目

1. 嚴復，《嚴幾道文鈔》，台北：世界書局，民國六十年，初版。
2. 赫胥黎著，嚴復譯，《天演論》，台北：台灣商務印書館。
3. 孟德斯鳩著，嚴復譯，《法意》，台北：台灣商務印書館。
4. 甄克思著，嚴復譯，台北：台灣商務印書館，人人文庫，民六十六年。
5. 《群學肄言》，台北：台灣商務印書館，人人文庫，1970年。
6. 《原富》，台北：台灣商務印書館，人人文庫，1977年。
7. 彌爾著，嚴復譯，《群己權界論》，台北：台灣商務印書館。
8. 王蓬常，《民國嚴幾道先生復年譜》，台北：台灣商務印書館，民國七十年。
9. 郭正昭，《中國歷代思想家：嚴復》，台北：台灣商務印書館，民國七十六年，三版。
10. Schwartz, Benjamin: *In Search of Wealth and Power · Yen—Fu and the West*. Harvard University Press, 1965.
11. 王爾敏，《晚清政治思想史論》，台北：華世出版社，民國六十九年。
12. 梁啟超，《清代學術概論》，台北：台灣中華書局，民國六十九年。
13. 周振甫，《嚴復思想評述》，台北：台灣中華書局，民國五十三年。
14. 郭湛波，《嚴復的時代及其思想》（《近五十年中國思想史補編》，龍門書店，1965年。）
15. 馮友蘭，《中國哲學史新編》（六冊），台北：藍燈文化事業股份有限公司，民國八十年。
16. 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〉，《哲學與文化月刊》，十一卷九期，1975年。

嚴復進化思想的哲學意涵

鄔昆如

輔仁大學哲學系

緒論

西方傳統的宇宙論，有關宇宙的起源、生成變化問題，所採取的是「創造說」（Theory of Creation）。這原是基督宗教承傳自地中海東岸希伯來文化的遺產，對「至上神」（單一神Mono-theism）信仰的成果。¹雖然，在西方世界的文化流變中，也曾有過從希臘柏拉圖傳統的「流出說」（Theory of Emanation）²；但是，由於長期的文化獨尊基督宗教，「創造說」始終成為西方的顯學，其至上神觀一直排斥著「流出說」所能引起的「泛神論」（Pan-theism）。至於不接受「創造說」，也不接受「流出說」的「無神論」（A-theism），卻更是受到宗教當局的排斥和禁止。

¹ 西洋地中海東岸的文化傳統，無論是基督宗教來源的希伯來宗教，或是兩河流域發展的伊斯蘭宗教，其信仰對象都是一神論及至上神論，而對宇宙起源問題亦都採取「創造說」，新、舊約《聖經》及《可蘭經》都異口同聲啓示宇宙由上帝或阿拉所創造。

² 新柏拉圖主義（Neo-Platonism）的柏羅丁（Plotinos, 204 - 269）就特別強調「流出說」。參閱 *Philosophen - lexikon, Handwoerterbuch der Philosophie nach Personen*, herausg. von Werner Ziegenfuss und Gertrud Jung, Zweiter Band, Berlin, 1950, 5. 296 - 299.

「創造說」的理論基礎，除了宗教信仰的「至上神」的全能之外，就是從希臘亞里士多德(Aristotle, 384~322B.C.)哲學的思辯所運用的「因果原則」(Principle of Causality)。這原則經由中世士林哲學(Scholastic Philosophy)的長久經營，蔚成了哲學從「知識論」(Epistemology)走向「形上學」(Metaphysics)的體系，主導著西方千餘年的哲學發展和進步，這情形的高峰在十三世紀時的大學創立期更形彰顯。當時，巴黎大學承傳了亞里士多德的理性思辯體系，把因果原則的運用推向高峰，支持著「創造說」的各項預設和論證；而牛津大學則把亞里士多德的實驗和經驗的運用，以實際的觀察，作為對因果原則的批評和修正。這也就構成了日後，歐陸走理性主義(Rationalism)，英倫走經驗主義(Empiricism)的不同哲學路線。³

這兩種不同的哲學進路，終於形成了往後歐陸哲學支持「創造說」，而英倫哲學則逐漸發展成「進化論」(Theory of Evolution)的對立勢態。

達爾文(Charles Darwin, 1809~1882)在1859年出版的《物種原始》(*On the Origin of Species*)，也正是英倫哲學在生物學上的研究成果。

以進化論的生物由簡而繁，由微而顯的發生過程，達爾文提出了對「創造說」的質疑；尤其是以種差的多元性、突變性，以及生存競爭的事實作為依據，來反對「創造說」中的各類動物的各別創造(舊約，創世記第一章第20~26節)⁴，而主張物種的差異性由逐漸進化而來；而且是由最原初的「父母」衍生下來。⁵達爾文原為生物學家，在旅行各地收集各地生物生態，起初時，還相信「物種不變」；但在旅途所觀察到的許多「變種」，

³ 參閱Karl Vorlaender, *Philosophie des Mittelalters, Geschichte der Philosophie*, Band II, Rowohlt, Muenchen, 1967, S. 79-81。

⁴ 達爾文先生在其《物種原始》(*On the Origin of Species by means of Natural Selection*, Harvard Univ. Press, 1964)一書中，至少有28處質疑「創造說」，其中尤以第十三章為最，參閱該英文原著頁500引得。

⁵ 參閱《物種原始》英文原著，頁457-458。

卻不得不改變初衷，而認定物種的不斷變化，而且是由於環境不同，而有不同的變化來適應。⁶

在達爾文實地的觀察和研究(多為熱帶地區)之後，肯定生物的進化原則涵蓋了整個生物界，從植物到動物到人類。進一層的推論是：生物進化宏觀上的軌跡，很可能就是從植物經動物到人類。「人猿同宗」的設定，也因此被提供出來。⁷

本論文針對「進化論」在西方的思想發展進路，一直論述到嚴復所翻譯的「天演論」，亦即把「進化論」的歷史發展，從西洋近代到中國當代；其中歷史演變中的思想有著相當複雜的背景，以及文化心態，亦都在這部份中稍加討論。

文中第二部份從「歷史發展」的內容中，抽離出「進化」的「內在涵義」；一來與創造說關係的釐清，二來指出其哲學思想基礎的意涵。

最後，本文第三部份設法用「當代意義」的尺度，來評論進化思想在當代中國思想界影響的成果，其利與弊，其得與失。

我們這就進入主題：

一、進化思想的歷史發展

(一) 進化思想是西洋十九世紀的產物，西洋十九世紀時，承受了文藝復興以及啟蒙運動，還有工業革命的影響，從前羅馬帝國戲稱的北方三大蠻族：德、法、英，在哲學領域中，掀起了大改革的風潮：法國有孔德(Auguste Comte, 1798~1857)創立了實證主義(Positivism)；英國有功利主義(Utiritarianism)的代表彌爾父子(James Mill, 1773~1836；John Stuart Mill, 1806~1873)和邊沁(Jeremy Bentham, 1748~1832)，還有進化論(Evolutionism)的達爾文(Charles Darwin, 1809~1882)和赫胥黎(Thomes Huxley, 1825~1895)，以及蘇賓塞(Herbert Spenc

⁶ 同上，頁484。以及在第十四章(結論)中間及「物競天擇」的範圍時，就指出所有生物可能同源；進而指出高級動物由低級動物進化而成。

⁷ 同上，頁60-79，頁80-130。

er, 1820~1903)；德國有唯物論 (Materialism) 的馬克思 (Karl Marx, 1818~1883) 和恩格斯 (Friedrich Engels, 1820~1895)；美國承接歐陸的思想餘波，有實用主義 (Pragmatism) 的代表皮而士 (Charles Peirce, 1839~1914)，詹姆士 (William James, 1842~1912) 和杜威 (John Dewey, 1859~1952)。這些唯物、實證、實用、功利、進化各主義、在內容上各各不同，但有一點相同的，就是對傳統的抨擊和批判；更重要的是：對宗教的彼岸信息，以及對哲學的形而上境界無興趣，甚至加以排斥。

進化思想在這種思潮中，首先就是以生物界的變化現象，來質疑傳統的「創造說」，也因此對宗教以及對形而上的哲學加以責難。當然比起實證主義的孔德完全否定形而上的價值體系來說，進化論者所採取的「不可知論」 (Agnosticism)，算是比較溫和的做法。不過，畢竟「進化學說」還是直接指向「創造說」，進而亦否定了上帝的存在。

(二) 達爾文所發現的物種進化，其事實還在其次；最重要的則是進化原則的強調，那就是「生存競爭」以及「物競天擇」⁸。達爾文認為，在生存競爭中，祇有強者存活下來，而弱者則被淘汰；這也就是「弱肉強食」以及「適者生存，不適者滅亡」的宣示。這種競爭的原則如果祇在兇猛的野獸界有效，倒是反影出真象；難題及困惑在於：是否人類社會的生存和發展，也是由這種取向來進行？

把達爾文的進化原則推向人類社會的，首推斯賓塞氏早期的《社會學原理》 (Principles of Sociology, 1855年初版，增訂再版於1877年 (第一冊)，1886年 (第二冊)，1896年 (第三冊))。其哲學基礎就是：宇宙是一整體，而整體都依著一定的規則存在和發展；而其中的人類，在發展社會的事工上，也是依循這規則而存在，而發展，而進步。但是，由於其在形上學上採取「不可知論」的態度，因而對這種規則的來源，或是執法者，皆存而不論；並認定其為超越吾人知性範圍，甚至，對宇宙的終極本質究竟是什麼，也採取相同的「不可知」看法。因此，人的認知能力

⁸ 達爾文的《物種原始》一書，其標題就是「自然淘汰」 (Natural Selection)，嚴復譯為「物競天擇」。該書第三章論生存競爭 (Struggle for Existence)，第四章論物競天擇 (Natural Selection)。

祇及於現象界，而現象界生物的呈現，也就如達爾文所觀察出來的結論：進化。在其所著《生物學原理》 (Principles of Biology, 2 vol, 1870~72) 中，就採取了這種觀點，也同時強調了「適者生存」的原則。1873年出版的《社會學研究》 (The Study of Sociology, 1930年嚴復譯為《群學肄言》出版)，就是把自然界的進化推向人類社會。尤其在1879~1892年完成的《倫理學原理》 (Principles of Ethics)，更強調人類社會的興起和發展，都是依此原則進行。也就是說，人類進化的社會現象也是依循自然界的進化原則；甚至認為，人類進化中的社會現象本身，並非人為因素，而是自然進化的延伸和涵蓋。用嚴復翻譯的語句來說，就是「任天為治」。斯賓塞的思想中，人在宇宙中並沒有凸顯人性的自由和道德的責任，一切都是自然進化的；而這自然進化是命定。1886年出版的《機體進化的要素》 (The Factor of Organic Evolution)，以及1893年的《自然淘汰的缺陷》 (Inadequacy of Natural Selection)，就再次強調「進化」學說的適用性和普遍性。

斯賓塞學說的核心，是要用「進化」概念，作為宇宙和人生相互間的橋樑，認為「進化」一方面適用於自然的生物世界，另一方面也適用於人類社會；因為二者都在「生存競爭」。為了生存，就必須競爭。而競爭的結果是「優勝劣敗」；強者得以生存，而弱者則被淘汰。這也正是「弱肉強食」的世界。同理，在人文世界中的社會，其倫理道德的基本原理，也是「生存競爭」的，「弱肉強食」的。斯氏倫理學中涉及的課題，顯然就有「利己主義」 (Egoism, 或曰「自私主義」) 和「利他主義」 (Altruism) 的衝突和矛盾。斯氏認為「利己」優位，因為唯有一個人在「有利」的吸引下，才會有「利他」的想法和做法。這種倫理的功利主義 (Utilitarianism) 以及倫理的進化主義 (Evolutionism)，在在都表現出，人性在追求幸福的過程中，如何在競爭中存活下來。⁹

(三) 繼斯賓塞學說再進一步發展的，就是赫胥黎。其大著《進化與倫理》 (Evolution and Ethics) 出版於1893年。這本著作也正是嚴復用「天演論」的標題譯成中文，時為1895年，甚至更早；但出版卻在1898年

⁹ 參閱 *Philosophen - lexikon*，如註2，頁580。

4月（光緒24年3月）。

赫胥黎的《進化與倫理》原是一本論文集，其基本論點是：生物不是一成不變的，而是在不斷地變化。這變化就是在「生」。這「生」一方面是自身生命的保存及發展，另方面則是傳宗接代，而在自身生命結束（亦即死亡）之前用「生」的方式把「種」傳及後代。而在這「傳代」的事情上，由於內外環境的變遷，而有所謂「變化」，出現一種「種差」。在這種「同」與「異」的攸久變化中，物種就會由簡而繁，由微而顯，產生出許許多多與祖先不完全相同，但亦不完全相異的新種。赫氏把這種「類比」的變化現象，都用「生存競爭」來解釋，亦同樣用「弱肉強食」的原則來說明強者存活下來，而弱者則被淘汰，完全參照了達爾文的進化學說。

不過，正如其書名《進化與倫理》所展示的，赫胥黎除了討論進化之外，還討論了倫理。當然，書名用了兩個概念也就多少意味著二者有所不同。果然，赫氏的自然進化就無法涵蓋人類的社會進化。亦就是說，赫氏並不接受斯賓塞的「任天為治」的社會觀，而是認為人文社會發展的路線和原則，並不完全等同於自然界的生物進化。「弱肉強食」是自然界的進化原則，而人類的社會進化，則是要突破自然，或是修改自然，而度著倫理道德的生活。雖然，人類社會也沾有幾許的弱肉強食，但是，總是還有活動的空間；雖然，人類社會的發展也是進化，也受環境的影響，但是，人文社會總是人去釐定規範，雖不能違背進化的總原則，但亦總是人類文明的表現，這種反對「任天為治」的理念，也就在進化的進程中，劃分了兩條進路，一條是自然界的，另一條是人文社會的；這二途并行不悖。

這并行不悖的主要理由就在於：宇宙中每一生物都在「生存競爭」，一方面與環境搏鬥，另方面與其它生物爭取生存的空間；這競爭是在保存並發展自身的生命，這發展卻是向著完美自身，使自身的存在更「強」，更能適應環境，也更有能力競爭。但是，針對環境，人類卻不止是適應，而是能改造環境，使環境遷就人類；而在另一方面則在人際關係的社會中，確立道德規範，來制定競爭的公平原則。

（四）嚴復的《天演論》翻譯，很顯然的，就是在《進化與倫理》的標題上，祇取前半段的「進化」，而刪節後段的「倫理」。研究嚴復思想的，很容易把嚴復的思想說成「倫理」也是「進化」，因而祇要有《天演

論》，就不必再加上「倫理」了。¹⁰事實上，嚴復在該書譯例言中，強調翻譯的基本條件：信、雅、達，¹¹今把書名節譯了一半，算不算違反了「信」的原則？當然，如果吾人審視嚴氏譯書的目的，就不難理解這種「失信」事件的來龍去脈。原來，嚴氏之譯《天演論》，其目的並非介紹赫胥黎的思想，而是藉著推廣進化的思想，來闡揚自己的理念。¹²

無論是《天演論》的篇目安排，或是其間的案語，甚至節譯，加譯等情形來看，全書都充滿著嚴氏自己的思想。這思想本身的「進化」內容倒也不是最主要；重要的是：這思想的目的。嚴復所處的時代是內憂外患充滿的年代，內憂一方面有清廷的腐敗無能，另方面知識份子覺醒不夠；外患則是列強的侵略。就近來看，甲午戰爭的刺激下，興起了救亡圖存的愛國情操。早在1895年，嚴氏就是在這種憂患意識下，在天津直報發表了多篇專論，其中尤以〈論世變之亟〉、〈原強〉、〈救亡決論〉、〈闢韓〉四篇尤為傑出。這四篇警世之文，暴露了嚴復的危機意識，而在分析國內外情勢，比較中西文明的論述中，大聲疾呼，提出自強之道。

嚴復之譯《天演論》，其目的不是在直接傳播進化論，而是藉進化學說來激勵國人，要自強，要存活下去。其強調「生存競爭」也好，「適者生存，不適者滅亡」也好，目的祇是要用西方當代新思潮，而且由「科學」論證的新思潮，來揭發中國的愚、貧、弱，來推動「民智」、「民力」、「民德」，使中國能進入富強之境。

這自強為目的的進化學說介紹，事實上可在其四篇警世之文中看出。〈論世變之亟〉一文中，一方面指出中國當時之思想封閉，不思改進變化；另方面介紹西方社會在改革中的長處，這長處就是嚴復在留學英國時，深為贊賞的「學術黜偽崇真」，以及「刑政屈私為公」。追求真理的學術取

¹⁰ 參閱鄭永福、田海林著〈《天演論》探微〉，收集在《嚴復研究資料》一書中（福州：海峽文藝出版社，1990），頁335。

¹¹ 赫胥黎著，嚴復譯《天演論》（台北：臺灣商務印書館，人人文庫1073，民國58年5月），譯例言，頁1。

¹² 參閱郭正昭著《嚴復》，中國歷代思想家，文復會主編，王壽南總編輯（台北：臺灣商務印書館，民國76年8月，3版），頁33（5319）。

向，以及奉公守法的精神，嚴復以為是西方強盛之道。言外之意就是：中國要富強也就必須崇真與奉公，向西洋學習。¹³

〈原強〉一文特別推薦了斯賓塞的學說，在進化的「弱肉強食」原則下，奮發圖強的目標定為三個面向：即是「血氣體力之強」、「聰明智慮之強」、「德行仁義之強」。這三方面也就是濃縮民力、民智、民德。因而提出中國富強之道在於發展力、智、德三方面，而提出「一曰鼓民力，二曰開民智，三曰新民德。」¹⁴

〈救亡決論〉再次強調中國必須革新求變，而向西洋學習，是「開民智」的根本方案。¹⁵

〈闢韓〉標題就是反對韓愈的「原道思想」，而是以西洋十九世紀的思潮來使中國「新民德」。¹⁶

四篇警世文章中，〈原強〉清晰地表現了「進化」思想，求生存之「生存競爭」，競爭中的「優勝劣敗」，對環境的「適者生存，不適者滅亡」等思想，都表露無遺。

所譯《天演論》是有體系的隨著赫胥黎的思想進路，來論證中國現狀的積弱，以及希圖自強保種的心意。以進化論的原理為依據，來論證中國必須改革求變。

由於嚴復思想本身的分期，前期是全盤西化的主張，也就是其積極介紹西洋思想，尤其是以進化論為主軸的時期。中期思想則在設法綜合折衷中西文化，是把中華文化的長處保留，而引進西洋進步思想。這期在進化思想方面，逐漸修正「物競天擇」的極端想法，而加入了演化目的，亦即是所有進化都向著善，向著完美；進化是進而為善，而不是進而為惡。這種思想也正是西洋科學與中國倫理的合璧。後期思想的起因。乃由於維新思想雜亂，而革新派的許多做法都背離了自身文化及人生觀，因而有「反

¹³ 參閱蔣貞金輯，《嚴幾道文鈔》（台北：世界書局，民國60年），頁20。

¹⁴ 同上，頁31、66。

¹⁵ 同上，第119、128頁。

¹⁶ 同上，頁155-163。

本復古」時代的建立。¹⁷

雖然嚴復思想本身有上面的三種分類，可是，其影響中國思想界的，還是他所翻譯的那些思想，而其中尤以「進化論」為最。而進化思想中，又不是自然進化的科學知識的傳授，倒是進化原則的「弱肉強食」「物競天擇」「適者生存，不適者滅亡」等漂亮的文句運用。換句話說，是一種思想潮流的鼓吹。

起初，嚴復的介紹並贊揚西方思想，是其自身在英國的體驗，那就是「於學術則黜偽而崇真，於刑政則屈私以為公」，也就是他在〈論世變之亟〉一文中的疾呼；不過這種「崇洋」的思想，並未造成風氣，但卻孕育了思想的基礎，後來的五四運動的思潮，其主要的「科學」（賽先生）及「民主」（德先生）標的，或是其主要的領導人，亦自認是受了嚴復介紹進化思想的影響。¹⁸

藉進化原則開展出的文化運動，乃至於社會改革運動，也就成了進化論在歷史發展中，從西洋進入到中國的功用。究竟在中國近代，對進化論是否有學術上的瞭解，或是自身的深入研究，畢竟不是當時的重點；當時的思潮主要的，是為了改變社會的秩序，是為了改變政治體制；也因此，

¹⁷ 參閱周振甫編《嚴復思想述評》（台北：臺灣中華書局，民53年9月，臺一版）；此書分四篇，第一篇為「全盤西化時期」，第二篇為「中西折衷時期」，第三篇為「反本復古時期」，第四篇為「三期思想的批判」。其中第三篇的復古思想，分為文化的、變法的、政制的、教育的各方面，並特別反對新文化運動。

又劉富本編著，《嚴復的富強思想》（台北：文景出版社，民66年6月），亦把嚴復思想分期為「維新」、「折衷」、「復古」；而且指出「復古」時期為1912年至1921年。

¹⁸ 其中很有趣的，就是胡適在所著《四十自述》中的記載：「《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。……「優勝劣敗，適者生存」……「天演」「物競」「淘汰」「天擇」等等術語都漸漸成了報紙文章的熟語……陳炯明不是號競存嗎？我有兩個同學，一個叫做孫競存，一個叫做楊天擇，我自己的名字也是這種風氣底下的紀念品。……就用『適之』二字。」參閱該書，頁54（台北：遠流出版公司，1986年6月30日，一版）。

情感重於理性，推動改革的風潮多於冷靜的思考和理性的思辯。更遑論探討進化論在西洋學術上的地位，以及在整體文化所扮演的角色了。

二、進化思想的內在涵義

(一) 進化思想原屬生物學上觀察所得，而其思想進程則在西洋宗教取向的「創造說」中，廣受爭議，由於達爾文的《物種原始》每每強調「變種」是物種由簡而繁，由微而顯的「進化」，而世上的物種之多且繁，並非由創世記字面上的「創造各類物種」，因而質詢起「創造說」。這也是十九世紀思潮中重要的一環。

但是。「創造」的哲學意涵是在處理宇宙的「生成」問題，以及「太初」問題；是問及整個宇宙如何開始，事物如何「從無到有」的課題。「創造說」中的「從無創造」(Creatio ex nihilo)就是回應這樣的一個問題。「創造」不等同於「變化」，而「進化論」所處理的問題，在宇宙論中，則是「變化」的問題。變化的「由簡而繁」「由微而顯」，並沒有觸及到「從無到有」的基本問題。「變化」課題如果不涉及到「原始」的「原因」，尤其是「終極因」(final cause)，以及最終的「目的」，則始終都與創造的課題，有本質上的差別。

進一層的問題，便是對這「終極因」以及「最終目的」的瞭解問題。蘇賓塞所主張的「不可知論」，並不能說是對這一終極實體的「存在」不可知，只能說對這一終極實體的「本質」不可知。「本質」與「存在」在哲學上是完全不同的兩個名詞。進化論者可以在生物學的研究中，去頭去尾地祇討論「變化」的課題，但不能在哲學的範圍內，對「因果原則」有任何懷疑的態度。因為，在物種的生滅現象中，推論出「弱肉強食」以及「物競天擇」，亦是在運用因果原則。哲學意涵中，祇要運用因果原則，就無可避免地進入「終極因」的課題範圍。

原因的追尋，終極因的訴求；進化的目的，甚至最終目的，仍然是哲學要問及的核心課題。

(二) 進化原則的定立，無論是「弱肉強食」「物競天擇」「優勝劣敗」，亦或是「適者生存，不適者滅亡」，都是在觀察兇猛的野獸所得；

這當然有其事實的根據。不過，如果把這些進化的原則，毫無保留地運用到人文社會之中，認定人類要生存，亦必須靠「競爭」，亦是由於「弱肉強食」「優勝劣敗」的結果，那又未免失之有偏。事實上，就在西方世界的生物學，發明了「進化論」的同時，東方世界的生物現象，亦有科學家在研究；而且亦有「原則」提出，作為「自然進化」的原則。那就是巴枯寧(Michel Bakunin, 1814~1876)與克魯抱特金(Peter Kropotkin, 1842~1921)所提出的「互助」。原來，巴氏和克氏所研究的對象並非熱帶地區的兇猛野獸，而是西伯利亞和中國東北寒帶地區的昆蟲：螞蟥和蜜蜂。顯然地，在螞蟥和蜜蜂的合群生活中，絕非靠「弱肉強食」的「競爭」而存活下來；卻是完全相反，而是用「合作」和「互助」，使得自己的整個族群得以生存和發展。¹⁹

觀察兇猛野獸，獲得「競爭」原則，觀察昆蟲，獲得「互助」原則。二者各有所本。因而，問題也就在於：人類的生存，如果要在這兩種原則中選擇，應如何處理？社會發展的原則，應是競爭呢？亦或是互助？

(三) 事實上，「創造」由於是處理宇宙起源問題，而「進化」則是探討宇宙變化問題，在理論上本就可以並存不悖的。在西方哲學發展中，也就在達爾文發表《物種原始》的同一年——1859年，在法國誕生了一位猶太的後代柏格森(Henri Bergson, 1859~1941)，其所著《創化論》(*L'Evolution creatrice*, Paris, 1907)雖是哲學著作，卻比文學著作還要暢銷，到1925年已發行28版。是書就是把「創造」和「進化」連結起來，用生命哲學的觀點，把宗教信仰的創造與自然科學的進化統合起來，開創「生命衝力」(elan vital)以及「綿延」(Duree)的動態哲學。²⁰

而另一位思想家德日進(Pierre Teilhard de Chardin, 1881~1955)更以其地質學、考古學、哲學、神學的豐富知識，以及其生長及求學在法國，工作在中國，退休在美國的閱歷，在其《神的氛圍》(*Divine milieu*, 1927)以及《人的現象》(*Le Phenomene humain*, 1938~40)中，也同樣排除宗教信仰的困境，而把創造和進化結合起來，並認定進化模式的

¹⁹ 參閱 *Philosophen - lexikon*, 如註2, Band I, S. 74 - 75; 691。

²⁰ 同上，頁110 - 112。

創造，更能夠展現出上帝的全能。²¹

(四)創造和進化既可和諧互補，而競爭與互動亦可以相容相通。在這方面有相當進展的首推孫中山先生(1866~1925)。氏原崇向達爾文主義²²，但由於其專業的生物學研究以及中華文化的通融，能把進化分成三階段，即物質進化的由太極發展到地球；進而是物種進化，由生元發展到人類；最後是人類進化，即是由人性進化到神性。²³在進化的原則方面，則認為：物種進化可以是競爭的，弱肉強食的；但是，第三期的人類進化，則必須以互助為原則。²⁴

這樣，在探討進化的內在涵義上，其哲學義涵是相當開放的，既不會與創造衝突；其原則的競爭也不會與互助衝突，反而可以並存，並且可以相輔相成。

然而，在嚴復所介紹的進化思想中，因急於用來振興中國，作為思想運動的工具，因而反倒忽視了進化在學術地位上的價值；同時亦忽視了進化在西洋思想發展史中所應有的角色。

其實，西洋十九世紀的各種思想，無論是實證、功利、實用、唯物，或者是進化，都與傳統思想密不可分；或為推陳出新，或為繼承啓蒙運動的反動而更形落實，或是設法擺脫傳統宗教式的大一統思想模式，而走向多元的、甚至百花齊放的學派林立。但是，其思想內容或許相異性大於相同性，然而其淵源於早期的思想模式，仍然沒有改變；那就是先預設宇宙和人生的二元，然後又設法去統合此二元。這思想模式最清楚的，莫過於黑格爾(G.F.W.Hegel, 1770~1831)正、反、合的辯證法(Dialektik)。當然，進化思想本身，原就不贊成辯證法所運用的純思考的論證，而是以科學的實驗，來取代唯心的體系。可是，無論是站在黑格爾左派的唯物共

²¹ 參閱 *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition, Chicago, 1991, vol. 1, P. 605 - 606.

²² 孫中山先生生前16年(1896)的「自傳」中有：「於西學則雅癖達文之道(Darwinism)」，《國父全集》，第二冊，(黨史會，民70年8月1日，再版)，頁2。

²³ 〈孫文學說〉第四章，《國父全集》，第一冊，頁455。

²⁴ 同上。

產的思想，或是自然科學的進化唯物，亦都必須處理這「思想」與「存在」間的根本問題。這問題的哲學意涵，也就是宇宙間各種變化(含進化在內)的推動者，以及變化走向的終極目的的課題。斯賓塞可以用「不可知論」來處理宇宙本體的「本質」問題，但是無法用之以否定這本體的「存在」課題。

(五)有關這些哲學的基本問題，其實在赫胥黎的《進化與倫理》一書中，有多處論及，但是，嚴復在翻譯該書時，卻有意無意間把它們忽略，用節譯或是乾脆跳過不譯的方式來處理。關於這種忽略的事實，吾人可在田默迪的〈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〉²⁵一文中窺見。

其中有關科學方面的問題，赫胥黎在原文〈導言二〉中，曾清楚的說明科學的範圍，尤其指出：進化並非處理了宇宙的變化進程的全盤課題，而祇是提出一種方法，以及指出某些成果而已。但是，嚴復在譯文中卻刪去了這段。²⁶還有，赫氏也在〈導言一〉〈導言三〉，以及〈論一〉〈論十七〉中，特別提出傳統宇宙論與當代宇宙論本質上的差別，而嚴氏亦沒有翻譯。尤其有關「大宇宙」(Macrocosm)和「小宇宙」(Microcosm)的處理方式，前者屬哲學，後者屬科學的理論，也被嚴氏刪除。²⁷這當然就造成在中國所知的進化思想，並非全貌，而祇是片面。

田默迪在該文結論中的那句「也許我們不應該把天演論視為一本譯著，因為內容起碼有一半是嚴復自己寫的，而且也失掉了原文原來的氣氛。」²⁸從中吾人亦可理解到國內早期對進化論的瞭解，原就並非正統的進化論，而是加入了幾許嚴復的思想。

²⁵ 田默迪著〈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〉，刊登於《哲學與文化月刊》第二卷，第九、第十期(民64年九、十月)，頁4-18，頁49-58。

²⁶ 同上第十期，頁55。

²⁷ 同上。

²⁸ 同上，頁58。

三、進化思想的當代意義

(一)就從赫胥黎《進化與倫理》一書所展示的進化論所涉及的「小宇宙」，而哲學所探討的「大宇宙」問題來看，²⁹正連結著進化思想在宇宙論中與傳統思想的延續關係。也就因此，把「進化」學理上的內涵忽視，而祇論及進化原理的「競爭」，作為實踐到社會「自強」的運用，基本上就走偏了學術的路線，而走向社會改革運動，政治性高於學術性，情緒性高於理性。

不過，學界的士大夫觀念，原充滿著實踐取向，而且尤以憂患意識為高峰的國難時期，更難以釐清理性與感情的界限。一旦感性所認知訴求，運用了學術的成就，也就滲雜了幾許主觀因素。其中最值得注意的是：嚴復本人曾擺脫了這種崇洋以及確信進化思想的「競爭」路線；可是，廣大讀者群卻一直停留在「弱肉強食」「物競天擇」的信仰中；不但認為進化的原則可以救中國，而且亦認定，進化思想亦是西洋強盛的途徑。³⁰

(二)事實上，西洋學術的發展，自從有了大學的創立之後，人生觀、宇宙觀、價值觀的維持，固然一方面有大學中的神學和哲學著作學理的研究，但另一方面仍是在星期制的風習下，教會的訓導工作仍居首。也就因此，當十九世紀時各種實證、實用、功利、進化、唯物等思想、在學術界盛極一時的時期，基督宗教的信仰卻仍然深植在一般平民百姓中。甚至，學者們雖在星期一至星期六的學術研究中，採取維新思想；但是，星期天的禮拜中，卻仍然守著信仰的價值。這也正是學術與宗教並行不悖的情形。

也正因為西洋的人生哲學背景中，有不可忽視的宗教因素在內，進化思想亦祇是理性運作的一面，而不像宗教的深植人心。不過，在中國的情形就大不相同，既沒有制度宗教的教義、教規、教儀的密集實踐；而在士大夫各說各話的派系林立中，亦沒有像西洋宗教權威式的領導，或是最終真理的釐定；也就因此，一旦「科學萬能」的口號一經提出，亦即刻成為

²⁹ 參閱Thomas Huxley and Julian Huxley, *Evolution and Ethics*, London, the Pilot Press LTD., 1947, p. 82

³⁰ 參閱鄭永福、田海林著〈《天演論》探微〉，如註10，頁343。

另一種信仰中的「教義」；再加上西洋強盛與進化論二者的聯想，而形成「西化」的傾向；這傾向的目的雖然純正且高尚：使中國富強；但是「目的無法聖化手段」(Finis non coronat opus)，進化論之入於中國，不但沒有使中國強盛，反而摧毀了傳統文化的「互助」「仁厚」等德目。

(三)引進進化思想，為嚴復本身的難處是：情緒性的愛國主義所選擇的自強方式，無法獲得預期的成果時，回過頭來重新強調已被破壞的固有文化，為時已晚；就連嚴氏自己對兒女教育的守舊，也難以達成。³¹真有作蛹自縛之慨。

(四)國人對嚴復的看法，多讚美其引進西方近代思想，尤其進化思想，而對其後來「返本復古」的思想和努力，則多不願談。³²這也是嚴復始料不及的遺憾。一位哲人的思想，通常晚年趨於成熟；吾人雖稱揚嚴復在晚年能知過能改，勇於修正壯年期的思想；但亦感嘆其無能為力，國人並未接受其改革思想的復古，反而採用了其早年的「弱肉強食」「物競天擇」等漂亮的譯名，作為人文社會發展和進步的原則。

結論

從前面三階段的討論引伸下來，一方面可看出嚴復的愛國情操，十足展現中國士大夫的氣質，其精神值得後世敬仰。再則，其急於救國救民，在英國放下科技之研究機會，而轉向關懷政治社會；而在情急之下，選擇了進化思想，作為西洋之所以強盛之思想基礎，用以作為自立自強的方案，來拯救中國的愚、貧、弱，其用功之深，用力之厚，也是當時士大夫中首屈一指的。

不過，這種急進的思想，畢竟無法一蹴即成，何況還須要國人有足夠的心理準備，以及對自身悠久文化的體驗。無論如何，中國之所以為中國，

³¹ 參閱牛仰山著，〈嚴復評傳〉，收集在《嚴復研究資料》一書中，同註10，頁15。

³² 參閱鄔昆如、黎建球合著，《中西兩百位哲學家》，嚴復條（台北：東大圖書公司，民67年4月），頁334-337。

總不能因其西化成功，而完全拋棄自身文化而強盛，就是成功。最後中期思想的中西合璧。後期思想的返本復古，算是瞭解到其中深意；但是，國人卻在「進化」思想中流連忘返，而沒有採納嚴氏的思想進程。

也許，如果嚴復在研究西洋之所以強盛時，能靜下心來，作全面性的文化探討，而把西洋的科學、道德、藝術、宗教各方面都有瞭解之後，再回過頭來探討中國文化流變中的各種優點和缺失；最後才以取長補短作結論，而不急急忙忙給中國的愚、貧、弱下猛藥，引進進化思想，會是比较理想的方式；免得到了晚年，再提出進化思想不足以救中國時，已經無法挽回。

無論如何，嚴復在翻譯西洋著作時，所定下的「信、雅、達」原則，將永遠成為翻譯界的榜樣；而其譯筆的典雅，正是中文造詣特出的表徵，亦將為後人在翻譯外文時的借鏡。至於進化思想的引進，其成敗得失，總有仁智之見。

由嚴復《天演論》的翻譯特色

論科學精神的問題

田默迪

輔仁大學理學院

前言

無論我們怎樣看近代中國社會及文化的變動，任何人都會承認，科技的發展深深地影響每一個中國人的生活與思想。成為一個科學家，至今仍是許多才智青年的理想與夢想。

一百年以前，當中國從長年的自守自足中悚然驚醒而努力尋找方向時，嚴復開始大聲呼籲：「要改變！已經有一個新的、科學的時代來臨了！物競天擇！適者生存！不適者被淘汰！」。他所翻譯的《天演論》一書頗像似一種有力的宣言而不是一篇學術論文，它的訊息，對於當時的中國人，就像觸電一樣，使人心受驚卻使頭腦清醒。然而，當我們較為詳細地比較赫胥黎的原著和嚴復的譯文時，卻發現一個頗為特殊的現象，原著中不少具原則性的、普遍性的，代表謹慎精神而對進化論本身保持批判性態度的命題，竟完全沒有譯出。這就是本論文切入中心論題的地方：嚴復何以一方面如此強調科學，另一方面卻又刪掉許多重要的，較屬於科學理論性和代表科學嚴格辨別精神的句子而未予譯出？這個現象對嚴復所瞭解的科學暗示了甚麼？這暗含的特殊現象在今天的社會中是否仍普遍存在？到什麼程度？

本文將以四個步驟來討論這個問題。首先，研究嚴復對科學的看法與了解；其次，介紹嚴復翻譯《天演論》的特徵；進而以較精辨的科學觀念為背景來討論嚴復科學觀念的限度；最後，則反省科學精神與中國