

翻譯中的思想分途一

晚清嚴復、梁啟超與章炳麟所譯社會學之研究

黃克武*

2010.10.21近史所討論會用稿

摘要

如何經由「翻譯」將外來的知識加以轉換，使之融入本土語境，再進而引發新的歷史變化？這個課題是近年來學界十分關注的焦點。近代中國對西方「社會」觀念的引介，乃至「社會學」作為一學科體系創建的過程，即反映出此一複雜的歷程。清末之時，在「社會」觀念確立之後，「社會學」亦即研究社會的一種系統的學問，一方面被認為是對所處生活情境的科學性的描寫與分析，另一方面也被認為是改變社會的一種方法。在此過程中，學科體系之形成伴隨著翻譯內容的選擇，以及譯者間的思想交鋒，成為歷史發展的推動力。本文的主旨在探討晚清時譯介社會學的三大主力：嚴復翻譯斯賓塞的《社會學研究》；梁啟超介紹斯賓塞的社會學思想，以及建部遜吾（Takebe Tongo）的《社會學導論》之內容；章太炎翻譯斯賓塞思想與日本學者岸本能武太（Kishimoto Nobuta）的《社會學》。同時文中也將分析三人之間的思想交涉對彼此譯介活動的影響。

嚴復構思的「社會學／群學」概念，結合了斯賓塞的演化理論、生物有機體論，與《易經》、《大學》及《荀子》等經典中的想法。梁啟超的社會學思想則是一方接納嚴復的觀點，並揉入建部遜吾融合斯賓塞社會學與儒家思想的學說。章太炎則是自1900年起，便站在與嚴復相對抗的立場，採納反對斯賓塞社會理論的岸本能武太的觀點，加上自身的佛學背景，強調的心理與生物並重的解釋取向。

到1903至04年間，中國學界漸發展出兩種社會學模式，分別為：嚴復、梁啟超採取的「調適取向」與章太炎採取的「轉化取向」，來瞭解過去與構思未來。此二社會學取徑於民初繼續發揮其影響力。前者由李劍農、章士釗、李大釗、杜亞泉等人承接，建立以演化論為基礎的「政治調合論」；後者則由劉師培為首的「國粹學派」來繼承。劉師培融合了嚴復與章太炎的想法致力於從社會演化觀點來重探並書寫中國歷史。晚清民初所譯介的社會學成為展示政治思想、學術理論的重要一環。此一社會學傳統是在馬克思主義盛行之前，中國思想界最強勢的社會理

* 本文的撰寫承蒙台大史研所韓承樺同學多方協助，將英文原稿翻譯為中文，再增加一些篇幅，並引用其碩士論文〈語言、翻譯與思想－嚴譯《群學肄言》之研究〉中部分的段落，謹致謝意。

論。此期的社會理論中的演化觀念一方面促成了人們對馬克思主義的接受，另一方面它所支持的資產階級的民主制度亦受到馬克思主義的批判。1949年革命成功之後，社會學一學科被取消了近三十年，其中的一個重要原因即是其理論背後的政治立場與馬克思主義格格不入。

關鍵詞：嚴復、梁啟超、章太炎、社會學、斯賓塞

一、前言

晚清是傳統經學衰微和建構現代知識系統的關鍵時期。此階段的「轉換」主要仰賴於兩方面之努力：一為經由日本與西方引介西方知識；二為改換舊學並使其融入新的知識系統內，而兩者交互影響。當時對西方新知的引介與新學科的建立均藉由「翻譯」一途。本論文試圖釐清中國於二十世紀初期萌發的新興學科——社會學，來說明此一翻譯的過程，及其在近代中國歷史演變中所扮演的角色。

在社會學通過翻譯傳入中文語境的過程中，此學科之形成伴隨著翻譯者的選擇、詮釋與中國社會內部不斷地就中學與西學之間相互關係的論辯而搏成。在清末中國智識界，社會學毫無疑問地被認為是一種科學式的對社會的描述、分析，也是改造社會的一種方法。因為此種「特殊的認知」，社會學與政治改革兩者交織而生的問題，在中國現代轉型的歷程中，一直處於爭論的狀態。¹這些爭端，均可歸結於最初的原點：如何構建一個現代社會、國家？而此疑問又因當時中國學人在翻譯社會學時，取道日本和取道西方所鑄造出的兩個詞彙：「社會」與「群」之差異，進一步衍生出從名詞、觀念至理論的爭論。於是，環繞著「建構現代社會與國家」這條主軸，由學人翻譯所產生的詞彙問題，以及其思想傾向與闡釋的不同，使清末民初時萌發的社會學，出現了一幅紛然雜成的圖景。

我們可以想像在社會之概念與社會學引進之初，人們對這些新名詞與新學科所產生的疑惑。從1902年《新民叢報》中的讀者投書一欄可見「社會」一名詞在傳入之初人們所感到的迷惑。²一位讀者看到梁啟超在《中國學術思想變遷之大勢》中使用先秦「社會變動最劇」一句，對之感到不解。對他而言，先秦時期「未有社會」，為何任公要以一個現代之觀念來描繪古代中國的現象？面對讀者的疑慮，梁啟超旋即為造成閱讀困擾致歉。他說：「『社會』者，日人翻譯英文“society”之語。

¹ 誠如一位學者所述，「尋求社會秩序這個議題，直至今日，仍是許多社會學家和各派社會學理論所關切的主題之一。」George Ritzer著，馬康莊、陳信木譯，《社會學理論》（台北：巨流圖書公司，1995），上冊，頁17。以此觀之，清末民初中國的情形並非「特例」。研究者或許應注意：中國有哪些「特殊處」與哪些社會學理論相結合、促成此結合的原因為何、他們結合以後形成何種中國式的社會學論述等議題。

² 梁啟超，〈問答〉，《新民叢報》，期11（1902），頁87-88。

中國或譯之爲群。此處所謂社會，即人群之義耳。……本報或用群字，或用社會字，隨筆所之，不能劃一，至淆耳目，記者當任其咎」。³

由此可見當時大多數人並不熟悉「社會」的概念，且易將之與中國原有詞語「群」相混淆。這種混淆部分源於學界翻譯上的選擇，章太炎與嚴復就在1902到1903年間先後翻譯了《社會學》（1902）、《群學肄言》（1903）。此二位知識分子，兩本譯著，就是「社會」與「群」以及「社會學」與「群學」歧途發展的最好例子。很明顯地，章太炎與梁啟超一樣，使用源自日本的「社會」一詞來從事翻譯。儘管後幾年章太炎對「社會」的認知又融入了其他的幾種思想，但他仍未改變此一翻譯語彙上的選擇。相對來說，嚴復就比較複雜。在其譯作中，嚴復同時運用「群」與「社會」。這方面與前述梁啟超在《新民叢報》上的做法類似。較不同的是，嚴復在「社會」和「群」之間立下較為明確的區分。嚴復的看法是：「群」是指涉一群人，而「社會」則是由「群」衍生而來，是一種有法度規範的「群」。

雖然此階段仍有詞彙翻譯不一的缺失，但章、嚴兩書的出現，均代表著高舉「科學研究」的大旗來探究社會已在中國出現。人們對所處社會所進行的研究、調查，必須採用的便是「科學之方式」，而《社會學》及《群學肄言》的誕生，就是中國早期引介社會學的較為重要的成果。

至1904年，隨著「社會」一名詞的曝光率增高，它在閱聽大眾裡的接受度亦越高。同年，梁啟超依據日本社會學學者建部遯吾（Takebe Tongo）的作品，在《新民叢報》第50號上，對「社會」的定義作了很詳盡的解釋。抑有進者，嚴復於同年翻譯甄克斯《政治的歷史》（*A History of Politics*），書名被譯爲《社會通詮》。此即代表「社會」一譯詞，已更明確地被建立起來。換言之：清末士子越是介紹「社會學」這門學科，救越能加強一般大眾對「社會」詞彙的接受度與對其意義的瞭解。⁴

長久以來，關於清末民初社會學發展的討論，學界已累積了不少成果。早期多爲專從「學術史」角度探究晚清社會學的系譜，著重蒐羅清末以來社會學相關的文獻書目，並描述、分析其內容。⁵其後，研究者開始以「社會學」爲中心，自「社會」、「文化」、「思想」等層面觀察晚清社會學之學科建構所代表之歷史意義。⁶此外，還有針對幾位晚清譯界的重要人物，如嚴復、章太炎、劉師培等，來檢視

³ 同上註。

⁴ 金觀濤與劉青峰依據統計方法檢視大量的晚清文獻，對於「社會」與「群」之詞彙混雜，及「社會學」一詞和概念的出現，提出以下的論述：在1904至05年時，「社會」取代「群」成爲一關鍵術語，這說明了「紳士公共空間」的概念與實體已經出現於清末。此又可作為筆者所論之另一旁證。金觀濤、劉青峰，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學，2008），頁202-212。

⁵ 這方面的研究開展得較早，如孫本文，《當代中國社會學》（上海：上海書店，1989據勝利出版公司1948年版影印）；李劍華，《社會學史綱》（不詳：世界書局，1930）。

⁶ 這方面如李培林、孫立平、王銘銘等著，《20世紀的中國：學術與社會-社會學卷》（濟南：

他們翻譯社會學的成果，其中又可細分為討論譯者自身的社會學思想，以及考論其翻譯、著述的社會學論著與單篇文章。⁷

整體而言，從近年的研究成果，我們可大致清理出有關社會學翻譯的幾條線索：首先是晚清翻譯路線的開展，尤其是中國—日本—歐洲三方間的交流，造成不同的社會學思想的傳入；這些思想與知識分子的取向相結合，促成以社會學思想、觀念參與清末政治變革來重構中國。易言之，發源於十八世紀西方國度的社會學，透過翻譯，分別自日本或歐洲輾轉傳入中國；又因國風時勢所需，知識分子多半摻入自身之闡釋，再加以運用至改革論述之上。

本文之主旨在於描繪嚴復、梁啟超和章太炎三人譯介社會學的過程、成果及其相互之關係。首先，嚴復引介西學是直接翻譯英文作品，此一學術傳統與梁啟超、章太炎，吸收明治時期的日譯西書之作法成一對比。不過梁啟超對日本學界社會學思想之引介又受到嚴復譯著的影響。其次，學術取徑之差異，也影響三人在理解、翻譯社會學時的視野。這還牽涉到他們交往過程與各自對傳統學說的權勢與運用，此處筆者將特別強調「荀子」在晚清之際復興的學術意義及其對引進社會學的影響。嚴、章二人社會學思想的歧異即涉及文本設定與中西交融互釋之方式上的雙重選擇。同時，梁啟超在此過程中亦有不容忽略的角色。再其次，筆者試圖將焦點從「社會學翻譯」延伸至政治場域的論辯，希冀能爬梳出不同的社會學思想模式，其所演繹出的政治理論論述，這幾條線索如何在民初時期繼續發聲？而它們對於現代中國的知識、政治世界又有何重要的意義？

二、嚴譯斯賓塞社會學及其政治意涵

大多數的中國社會學史的研究者都同意，英國社會學家赫伯特·斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）的社會學是近代中國最早接受的西方社會學。⁸雖然斯賓塞名聲在二十世紀中期以後已趨沒落，他在十九世紀歐美世界響亮的名氣，絕非現在一般教科書中所謂「社會達爾文主義之父」一名號所能相比。⁹誠如

山東人民出版社，2001）；楊雅彬，《近代中國社會學》（北京：中國社會科學出版社，2001），上下冊；姚純安，《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006）；劉少杰，《中國社會學的發端與擴展》（北京：中國人民大學出版社，2007）；Chung-hsing Sun（孫中興），“The Development of the Social Science in China Before 1949”（Ph.D. diss., Columbia University, 1987）；Yung-Chen Chiang, *Social Engineering and the Social Science in China, 1919-1949*（New York: Cambridge University Press, 2001）。

⁷ 這方面如鄭師渠，《晚清國粹派—文化思想研究》（北京：北京師範大學出版社，1993）；王憲明，《語言、翻譯與政治—嚴復譯《社會通詮》研究》（北京：北京大學出版社，2005）；韓承樺，《語言、翻譯與思想—嚴譯《群學肄言》之研究》（台北：國立台灣師範大學歷史學系碩士論文，2009）；王天根，《群學探索與嚴復對近代社會理念的建構》（合肥：黃山書社，2009）。

⁸ 此處僅舉一例：姚純安，《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》，頁37。

⁹ Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yan Fu and the West*（Cambridge: Belknap

霍夫斯塔特 (Richard Hofstadter) 在《美國思想中的社會達爾文主義》一書中所述，斯賓塞對於十九世紀時歐美學界的影響很大。¹⁰同一時間，斯賓塞在日本亦具有舉足輕重的影響力。¹¹在中國，斯賓塞的名聲由他最知名的「學生」或「宣傳者」——嚴復來打響其名號。許多學者如史華慈 (Benjamin I. Schwartz)、浦嘉珉 (James Reeve Pusey) 均指出，嚴復深受斯賓塞的影響。¹²

嚴復對於斯氏的認識應源自1870年代中葉他在英國皇家海軍學院讀書之時。返國之後在1881至82年間，嚴復開始比較系統地閱讀斯賓塞的著作，深受啓發而瞭解到「生平好爲獨往偏至之論，及此使悟其非」。¹³到了1887年末及隔年初時，嚴復以〈勸學篇〉爲名，翻譯了斯賓塞《社會學研究》(*The Study of Sociology*) 的第一章〈我們對它的需要〉“Our need of it”，發表在《國聞彙編》上，以彰顯學習社會學之重要。嚴復用「勸學篇」一名來翻譯斯賓塞《社會學研究》的這一章，可以追溯至1895、96年間他寫〈原強〉一文之時，這也是嚴復最有名的文章之一。從〈原強〉的行文來看，「勸學」和《荀子》的關聯十分明顯。

然而「勸學篇」在清末學界的名聲卻不是因爲嚴復，而是出於張之洞。1898年4月，張之洞發表了他最著名的作品《勸學篇》，並於其中提出「中體西用」的觀念。其後，此書不但透過官方的管道流傳於各地，還立即被譯爲英文，並在1900年的《紐約時報》上受到熱烈推薦，被評爲「中國人六百年來所寫的最傑出之書。」¹⁴

雖然筆者並無直接證據來說明嚴復影響了張之洞，但他確實很有可能受到嚴復「勸學」觀念的啓發，意圖將此塑立爲當時代的中心思想。事實上，若我們比較嚴復和張之洞的觀點，就可發現嚴復的看法與張之洞著名的「中學爲體，西學爲用」之間存有相似之處。例如兩人均採取「調適取向」的手法來實現目標，只是兩人對傳統中學部分的比重，有不同的看法。對嚴復而言，現代中國生活的基礎中，傳統因素所佔之範圍要比張之洞所設想的要來得狹窄。

嚴譯〈勸學篇〉發表之後，嚴復繼續進行斯賓塞《社會學研究》的翻譯工作，直至1903年完成，定稿後以《群學肄言》爲名，交由文明書局出版發行。《群學肄言》首刷即印行了6000本，而它受歡迎的程度，也如實地反映在盜版猖獗的情況

Press of Harvard University Press, 1964), p. 47.

¹⁰ Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yan Fu and the West*, pp. 31-50. 霍夫斯塔德 (Richard Hofstadter) 著，郭正昭譯，《美國思想中的社會達爾文主義》(台北：聯經出版事業公司，1981)。

¹¹ 山下重一，《スペインと日本近代》(東京：御茶の水書房，1983)。

¹² James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge, Massachusetts: Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 1983). 中譯本請參見浦嘉珉著，鐘永強譯，《中國與達爾文》(南京：江蘇人民出版社，2008)。

¹³ 王棧主編，《嚴復集》(北京：中華書局，1986)，冊一，頁126。

¹⁴ *New York Times*, 1900.10.2.

上，¹⁵例如湖南、廣東與江蘇等地都出現許多盜版書刊。¹⁶1908年，嚴復將版權轉給商務印書館，此後直到1919年，至少發行了10版以上。¹⁷從上述刊行數量來看，很明顯的，嚴譯《群學肄言》曾廣泛地流傳於清末民初的知識界。

然而，市場的高銷售量並不表示《群學肄言》未受批評。嚴復的譯作仍有遭人詬病之處，主要約有二點：一、書中運用太多難以理解的科學詞彙（這主要因為嚴復是以桐城古文翻譯，而且他還運用許多中國的典故去發明新名詞），這使得該書「文筆淤漫」，不易閱讀；二、中英習俗不同，「程度」亦異，致使有些人認為斯賓塞的概念對中國社會來說是不合時宜與不足為法的。¹⁸不過，若除去這些缺失不看，嚴譯此書的確曾發揮了不小的影響力。

有些讀者曾表示，透過閱讀《群學肄言》使他們獲知許多有關社會學的新觀念。這些觀念可概括為嚴復社會學思想的四項特點。一、嚴復引介了科學方法來探究社會現象，這不僅能幫助人們掌握人類行為的因果關係，還能進而制定出明智的政策。¹⁹二、進化是社會演變的一種客觀定律，無論自然世界或人類社會的運作皆無法避開如「物競天擇，適者生存」等法則。它們主導了人類歷史上的成敗、得失。三、社會有機體論。根據該理論，一個社會是由許多彼此相關之個體所組成的有機體，其中個體素質的高低，決定了其所組成社會整體素質的高低。²⁰四、傳統觀念之更新。例如藉由提出斯賓塞式的社會有機體論，嚴復的社會學思想對傳統觀念中的聖人在歷史演變中的地位展開批判，並且轉而提倡以漸進調適方式去培養國人的「民德」、「民智」、「民力」作為發展的重心。

從文本內容與讀者的回饋就可看出，嚴復在《群學肄言》的翻譯裡，不但引介原書要旨，也藉機放入諸多不同聲音（與《天演論》很類似）。這方面就得從嚴復對斯賓塞思想，以及對企圖修正斯賓塞理論的赫胥黎之觀念的理解談起。基本上，嚴復對兩人思想的理解與他的中國傳統思想背景是交織在一起的。嚴復使用中國傳統中的一些觀念，去詮釋斯賓塞與赫胥黎。其觀點的傳統根源主要有二：一是《易經》與邵雍的「運會」觀，一是荀子思想。嚴復運用兩者，來瞭解「天」和「人」的關係，或說來闡釋「天行」與「人治」的範圍，及由此衍生的進化原理、群體關係、聖王觀念等。前者構築了嚴復翻譯赫胥黎《進化與倫理》（*Evolution*

¹⁵ 廉泉，〈與嚴復書 四〉，孫應祥、皮後鋒編，《嚴復集補編》（福州：福建人民出版社，2004），頁376。

¹⁶ 嚴復，〈與熊季廉書 二十五〉，《嚴復集補編》，頁251。

¹⁷ 賀麟，〈嚴復的翻譯〉，收入商務印書館編輯部編，《論嚴復與嚴譯名著》（北京：商務印書館，1982），頁29。

¹⁸ 沈兆禧，《新學書目提要》，收入熊月之主編，《晚清新學書目提要》（上海：上海書店出版社，2007），頁555。

¹⁹ 林紓，《林琴南文集》（北京：中國書店，1985），頁55；孫寶瑄，《忘山廬日記》（上海：上海古籍出版社，1983）上冊，頁775。

²⁰ 孫寶瑄，《忘山廬日記》，上冊，頁753。

and Ethics) 的進化觀。例如書中談到「任何時候，所謂的自然狀態，都只是在的一種不斷變化過程中的暫時階段」(“the state of nature, at any time, is a temporary phase of a process of incessant change.”)。對此，嚴復使用「運會」來翻譯「不斷變化過程」之概念。抑有進者，他還指出中國正歷經自秦代以來最大的變化，然而我們卻無法得知促成此一變化的理由。如果要用一個詞彙來描繪它，就是「運會」。所謂「世運至然後聖人生。世運鑄聖人，而非聖人鑄世運也」。²¹如此一來，嚴復是從「運會」的角度來理解並闡釋進化理論，並批判傳統聖王觀念。

這涉及中國傳統「聖王觀」在近代的發展。嚴復不僅在《天演論》內有對聖王觀念的批判；當嚴復翻譯斯賓塞《社會學研究》時，亦看到批判「偉人」(great man) 與英雄史觀的段落：

...you must admit that the genesis of the great man depends on the long series of complex influences which has produced the race in which he appears, and the social state into which that race has slowly grown. If it be a fact that the great man may modify his nation in its structure and actions, it is also a fact that there must have been those antecedent modifications constituting national progress before he could be evolved. Before he can re-make his society, his society must make him. So that all those changes of which he is the proximate initiator have their chief causes in the generations he descended from. If there is to be anything like a real explanation of these changes, it must be sought in that aggregate of conditions out of which both he and they have arisen.²²

…你必須承認，偉人的出現是取決於諸多複雜因素的影響，這些因素首先造就了孕育他的民族，又形塑了這個民族慢慢發展出其所身處的社會狀態。如果我們認為偉人可能改變他國家的結構，與其他諸多作為，那麼事實上，在這位偉人出現前，已先形成了可改造國家促其進步的體制讓他得以著力。他的社會必須先創造他，然後他才能改變社會。由此可知，某位偉人所能開創的改變，仍是根源於前幾代人所發之作為。若要在這些變化上尋找真正的原因，那就必須在偉人與其生活環境的方方面面之中尋找。(參考譯文)

然後知聖賢豪傑之起，其為因至繁，其為原至遠，必有人事政教為之根底，尤必有天設國土為之首基。夫非闖然無所憑依，如海鳥隕星之飛來遙集者，斷可識也。夫曰：得賢可以興邦，立法期於持世，此其說固非誕也。然而僥野之種，非明哲之所崛興，禱奇之宗，非元愷之所鍾毓，此其說尤不誣也。天演之事，苟莫為其先，斯必無其應，故必有既進之程，而後能益為其光大。

²¹ 嚴復譯，《天演論》。

²² Herbert Spencer, *The Study of Sociology* (London: Henry S. King & Co, 1877, 6th ed.,) pp. 34-35.

欲得偉人之鑄其群者，非其群之先鑄偉人必不可。彼所為變革轉移，開創戡定之業，固既其身而得其近因，亦於其群而得其遠因。非其局之既成，本之先具，將其業無由立。且其人無由興。必總其時之全局無言之。世無人固不治，人無世亦不生。世與人有相成之功，斯天演之行見矣。²³

根據以上的內容，斯賓塞強調要了解「偉人與其生活環境」結合的重要性。嚴復將此觀點譯為「世與人有相成之功」，並進一步指出，此種天人相成之功即是天演進化之理（這句話是嚴復自行加上的，原文並無）。

此即顯示，嚴復十分關注「人」作為個體在進化過程應該擺放的位置。他之所以重視「人」的力量，很可能受到荀子「人爲」（他所謂：「荀卿性惡而善偽之論未必非。偽者人爲，以別於性」）概念影響。他特別強調人爲努力是促進宇宙進步的動力之一。《荀子》對嚴復思想之影響，大致可分為四部分：一、天人關係，二、從天人觀念推演而出的「聖王觀」，三、「群」的概念，四、解蔽。其中又摻雜了肯定與否定的看法。

在昧經本《天演論》中，嚴復曾多次徵引《易經》、《荀子》的文句。其後雖因吳汝綸的建議，刪去了這些內容，但如果我們將這些被刪除的文字，視作是譯者對赫胥黎思想最初的想法，仍可看出荀子在嚴復心中的分量。以下便是摘自嚴譯昧經本《天演論》中出於《荀子》的句子：

荀卿之言曰，人之異於禽獸，以其能群也。（卮言十一）²⁴

荀卿曰：人之性惡（卮言十二）²⁵

荀卿子曰：刑者，所以禁未也。（論四）²⁶

語曰：善言天者，必有驗於人，善言古者，必有驗於今。²⁷

上舉幾句透露出，對嚴復而言，赫胥黎對群體、法治及人性的看法可在《荀子》中找到相通論述。此外，當嚴復在《天演論》觸及「天行」和「人治」關係的問題時，他認為荀子對人性的看法甚是恰當：

論十六按語：是故知其大本，則孟子性善之言未必是，而荀卿性惡而善偽之論未必非。偽者人偽，以別於性而已。²⁸

對於西方進化論，嚴復也是在《荀子》基礎上進行正反相對的交互論辯。如下舉昧經本《天演論》中引用班固《漢書》的一段話：

治化之名，所以常與天行相對也。班固曰：不仁愛則不能群，不能群則不勝物，不勝物則養不足，群而不足，爭心將作。斯言也則與天演言治者，又何

²³ 斯賓塞（Herbert Spencer）著，嚴復譯，《群學肄言》（上海：商務印書館，1931），頁27。

²⁴ 嚴復，〈卮言十一〉，《天演論》（昧經本），頁18。

²⁵ 嚴復，〈卮言十二〉，《天演論》（昧經本）頁21。

²⁶ 嚴復，〈論四〉，《天演論》（昧經本），頁43。

²⁷ 嚴復，〈卮言十四〉，《天演論》（昧經本），頁69。

²⁸ 嚴復，〈卮言十四〉，《天演論》（昧經本），頁75。

間乎？²⁹

班固的句子出於《漢書》的〈刑法〉篇。嚴復認為，班固設想通過「合群」來控制物質世界，進而能養民，最終能避免紛爭，建造一合理之人類社會的秩序。只是，這種作法是違反宇宙進程的。此處關於「治化」討論所顯示出的觀念，實與嚴復對「天演」規律之看法有相通處。值得注意的是，如同強中華在〈數典而不忘祖——班固對荀子刑法思想歷史地位的確認〉一文中所論述的，班固的刑法觀念，包括刑法起源、刑法與禮義關係，以及是否有象刑等三個方面，受到荀子的啓發。³⁰筆者認為，此種對天人關係的構想，深深影響了嚴復對赫胥黎、斯賓塞的取舍和認識。由此可以理解嚴復思想，揉合了斯賓塞「任天為治」與赫胥黎「以人持天」的觀點。³¹

嚴復在《群學肄言》中所論及「天人關係」，也與《荀子》中〈天論〉篇的觀點十分一致。荀子認為「明於天人之分，制天命而用之」，此即意味了必須先明白天人分際後，人們方能應制天命。從前述「世與人有相成之功」，到上述荀子的相關觀念，均指向一個「天人相分」的看法。此一觀點既堅持天道的客觀必然性不為人的意志所改變，又認為人能按照規律利用和控制自然，並建立正常的社會生活秩序。³²高瑞泉認為，嚴復這部分的思想，顯示了他並未全然接受決定論（determinism），其立場是徘徊於決定論和唯意志論（voluntarism）之間。對於「天行」與「人治」之關係的看法，嚴復不僅承自荀子，還與中唐時期柳宗元、劉禹錫等談論「天人相分」的思想家，有一明顯相承的關係。³³

不過嚴復雖然肯定荀子對天人關係的看法，他卻否定荀子的「聖王觀」。嚴復認為荀子與前文提及的班固對「聖人」的看法仍偏向傳統的觀念：

班孟堅之志刑法也，其言曰：古有聖人，做之君師，既恭明哲之性，又通天

²⁹ 嚴復，〈危言十四〉《天演論》（味經本），頁23。

³⁰ 強中華，〈數典而不忘祖——班固對荀子刑法思想歷史地位的確認〉，《瀋陽大學學報》，21.5（2009）。

³¹ 基本上，這是嚴復翻譯《天演論》所表露的觀念：一方面同意自然有難以抵抗之力量，即為「物競」；一方面又同意原作者赫胥黎那反對「物競」原則，肯定「倫理法則」，並進一步推演到「人治可以對抗天行」，最終得出「自強保種」的結論。換言之，嚴復不但不全盤接受西方那樣「任天為治」的歷史決定論，反而是肯定赫胥黎所提倡的倫理法則，並更為強調人為努力在歷史演變中所扮演的關鍵角色。請參見拙作，〈近代中國轉型時代的民主觀念〉，收入於王汎森等著，《中國近代思想史的轉型時代》（台北：聯經出版事業公司，2007），頁371-372。

³² 高瑞泉，〈嚴復：在決定論與自由意志論之間〉，收入氏著，《智慧之境》（上海：上海古籍出版社，2008），頁97-111。

³³ 高瑞泉，〈嚴復：在決定論與自由意志論之間〉。「天人關係」在中唐之際，成為一個熱門的思想議題，而柳宗元與劉禹錫則是談論「天人之分」說著力最深之二者。早期，侯外廬以「唯物主義」與「無神論」的角度，來闡釋柳、劉二人「以無神論角度對抗漢代以來居正統地位的神學天命論。」請參見：侯外廬，《韋的追尋》（北京：生活、讀書、新知：三聯書店，1985），頁304。陳弱水的研究則指出，柳宗元與其它立場接近的思想家（如劉禹錫），他們有著幾個相類似的觀點：強調人類活動的核心應該是人而非超人類的領域，是這個世界的倫理生活而非超自然力量所能聲稱帶給我們的幸福和好處。請參見：陳弱水著，郭英劍、徐承向譯，《柳宗元與唐代思想變遷》（南京：江蘇教育出版社，2010），頁120。

地之心，於是則天象地，動緣民情，以制禮作教立法設刑焉。秩有禮所以崇敬，討有罪所以明威。此之謂一人作則，範圍百世而天下服也。³⁴

嚴復又說此一觀點與西方不同：

泰西之論則有異焉。彼之言曰，民既成群，必有群約。……後之奸雄，起而竊之，乃異此一己奉群之義，以為一國奉己之名，久假而不歸，烏知非其有乎？數百千年來，歐羅巴君民之爭，大率作此。幸今日，民權日伸，公治日出，此泰西之治，所以非餘洲之所可企及也。³⁵

而且在嚴復看來，聖人並非中國獨有，西方世界與中國均有聖人：

自有記載以來，泰東西之聖智，歷時數千萬年，閱人數千萬輩，千慮而一致，殊途而同歸，皆曰無所逃於憂患。……自夫人心之靈，莫不有知，而妙道之行，雖近之不眺其首，隨之弗得其蹤，而死生榮悴，日夜相代夫前，昭昭乎若揭日月，所以先覺之儔，妙契同符，不期而會，分途異唱，殊旨同歸。所謂東海一聖人，此心此理同；西海一聖人，此心此理同也。³⁶

聖人之於嚴復，就像一名好的園丁，擅長於管理其花園。³⁷這在東、西方世界均能發現相同的例子：

今設此數十百人之內，乃有首出庶物之一人，其聰明智慮之出於人人，猶常人之出於牛羊犬馬，此不翅中國所謂聖人者也。幸而為眾所推服，而立之以為君，以其人治之必申，而不為天行之所勝。是聖人者，其措施之事當如何？曰彼亦法園夫之治園而已。聖人之於其民，猶國夫於人其草木也。³⁸

綜而觀之，嚴復在《天演論》中對聖王的看法與前述《群學肄言》翻譯內之論述一致。他強調「世」與「人」各有其分屬之範疇，相輔相成，方為天演之大道。

更重要的是，從天人關係推移到聖王觀的闡述，在在顯露嚴復汲取荀子思想

³⁴ 嚴復，《天演論》（昧經本），頁42。

³⁵ 嚴復，《天演論》（昧經本），頁42-43。

³⁶ 嚴復，〈論三〉，《天演論》（昧經本），頁38-39。

³⁷ 王道還對「花園與園丁」特作說明，這是赫胥黎用於書內的一種隱喻手法，花園暗指文明，它必須精心設計與細心照料，才能令人賞心悅目。此隱喻對嚴復的吸引力實不亞於斯賓塞的思想，因為，斯賓塞雖不為一「狂熱個人主義者」，但他對政府職能是持比較消極的態度，這就與花園的隱喻不大相容。在嚴復的理解中，應該是這樣：「取譬園夫之治園」，可「明天行人治之必相反」，二者雖反，而同出一原，於是「特天行則恣物之爭而存其宜，人治則致物之宜，以求得其所祈向者。」請參見：王道還，〈《天演論》原著文本及相關問題〉，收入於黃興濤主編，《新史學第三卷：文化史研究的再出發》（北京：中華書局，2009），頁150。

³⁸ 見嚴復，〈論三〉，《天演論》（昧經本），頁12。另見“The pigeons, in short, are to be their own Sir John Sebright. A despotic government, whether individual or collective, is to be endowed with the preternatural intelligence, and with what, I am afraid, many will consider the preternatural ruthlessness, required for the purpose of carrying out the principle of improvement by selection, with the somewhat drastic thoroughness upon which the success of the method depends”. Thomas, H. Huxley, *Evolution & Ethics: T. H. Huxley's "Evolution and Ethics" with New Essays on its Victorian and Sociobiological Context* (New Jersey: Princeton University Press, 1989), p. 80. 雖然在《進化論與倫理學》當中，赫胥黎的確表達了上述引文中的見解，但是嚴復將其改寫得十分具有中國韻味，並增添「此不翅中國所謂聖人者也」數語，給予讀者重新思考「聖人」概念的空間。

內，對「人」思想意志的強調與重視。這部分亦再次體現於嚴復運用「群」翻譯“society”上。在〈原強〉和昧經本《天演論》內，均引述過荀子這句：「人之異於禽獸，以其能群也。」³⁹本來，人與群之間，就存有一種邏輯性關係。無人不能成群。先有一群體，透過「分工」，再成社會，終至國家。這或許是一再簡單不過的道理。如斯賓塞在《社會學研究》裡有如下的討論：

Now this is obviously true also of social organization. A member of a primitive society cannot devote himself to an order of activity which satisfies one only, of his personal wants, thus ceasing the activities required for satisfying his other personal wants, unless those for whose benefit he carries on his special activity in excess, give him in return the benefits of their special activities.⁴⁰

這種情形在社會組織中也同樣存在。一個原始社會的成員不可能在從事只滿足他的一個個人需求的那一種活動時，停止其它能夠滿足他另外的個人需求的活動，除非他為之服務的那些人也額外給他們所從事的活動的部分利益。

（參考譯文）⁴¹

乃今而察之於群，則其事又何如？方其演之淺也，號曰群，而實無所謂群也。一身之所待以為生者，皆必取之宮中而悉具。夫苟莫之為害，是初民者雖離群獨立，猶可以生也。至其演而愈進，而後群之義著，將於群之所待以生者，待各執其一業而專之。專則有餘，出其餘以與他業之所專者為易，此群理之中，通功易事之局也。通功易事之局成，則一群之民，各有專業，而收其相得之用。⁴²

此處斯賓塞描述的是，一個社會在還未明確分工前，人民不能只做一些對自己有利的工作。若是如此，人民將無法獲得足夠的生活所需。斯賓塞指出這是在「原始社會」（primitive society）才會發生的。嚴復以為這種情況是「無所謂群」的，亦即必得等到「通功易事」之局（意即分工）出現，才符合完整的「群理」。我們可以發現，嚴復不認為 primitive society 可以譯為「群」，理由是因為原始社會還沒進入分工的狀態。

然而，在由「分工」所構組的鏈結背後，亦有嚴復中國傳統的思維。那便是荀子關於因「分」而成「群」的想法。荀子認為：

人何以能群？曰：「分」。分何以能行？曰：「義」。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則疆，疆則能勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無群，群而無分則爭，

³⁹ 王棧主編，《嚴復集》，冊一，頁6；嚴復，〈厄言十一〉，《天演論》（昧經本），頁18。

⁴⁰ Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, p. 332.

⁴¹ 張宏輝、胡江波譯，斯賓塞著，《社會學研究》（北京：華夏出版社，2001），頁297。

⁴² 嚴復譯，《群學肄言》，頁296。

爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。⁴³

荀子強調人之所以能成群，在於人與人之間必須以「禮義」作為分界，這樣方能「合」為一群體。因為人是不能離群獨居，群體內的人又無法不「以義而分」，如此才能維持一個和諧的狀態。很明顯的，嚴復是借取「分」的概念，但他並非全然傾向以「禮義」來解釋，反倒是著重於「通功易事」的較為實際的層面。關於這點，早在嚴復首次介紹斯賓塞與群學時就已指出：按荀子的說法，舉凡人類「相生相養」，「易事通功」，甚至「兵刑禮樂」的事情，都是發自「能群之性」。⁴⁴ 經過嚴復的闡發，人與群之間便不再只有斯賓塞的邏輯關聯，而是增加了一些價值性的連結。這也是因為嚴復和荀子皆從「人本」為出發點所得出的結論。

另一個嚴復受到荀子思想影響的痕跡，在於「解蔽」。在斯賓塞《社會學研究》中談論如何消除個人研究障礙的社會科學方法論，嚴復翻譯時採納了荀子「解蔽」的觀點。在《群學肄言》內，嚴復將斯賓塞「客觀的蔽害」譯作「物蔽」；「主觀的蔽害」譯作「蔽於心習」。⁴⁵ 嚴復這種連結斯賓塞與荀子關於「個人偏見之蔽害」的作法，社會學家潘光旦於1946年發表一篇〈荀子與斯賓塞論解蔽〉，來闡述其關連。潘氏指出，荀、斯二人對於如何消除個人偏見之害的看法非常相似。此外潘光旦更批評嚴復未於翻譯中言明荀子與斯賓塞在思想上的類似性。⁴⁶

綜上所述，受《易經》和《荀子》的影響，嚴復在譯介赫胥黎與斯賓塞思想時展現出張灝所謂「人本意識與演進史觀結合」的概念。以西方演化理論為基底，承認歷史線性發展的潮流，並強調惟有透過人為意識的精神動力，才能向前推進。⁴⁷ 既然「人」扮演著此般重要之角色，因此，對「個人」的特質的培養、訓練便變得十分重要。從這角度來看，嚴復翻譯《群學肄言》的目的就清晰可見。他希望透過此書，能對晚清人士說明斯賓塞的個人主義式、漸進保守的政治思想。在《群學肄言》的前言中，嚴復即揭示「審重」和「咨於學」的重要性：

淺謫剝疾之士，不悟其所從來如是之大且久也，輒攘臂疾走，謂以旦暮之更張，將可以起衰，而以與勝我抗也。不能得。又搪撞號呼，欲率一世之人，與盲進以為破壞之事。顧破壞宜矣，而所建設者，又未必其果有合也。則何如稍審重，而先咨於學之為愈乎？⁴⁸

嚴復又說斯賓塞「每持一義，又必使之無過不及之差，於近世新舊兩家學者，尤

⁴³ 熊公哲註譯，《荀子今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1984），頁164。

⁴⁴ 王棊主編，《嚴復集》，冊一，頁6。

⁴⁵ 嚴復譯，《群學肄言》，頁69。

⁴⁶ 潘光旦，〈荀子與斯賓塞論解蔽〉，收入潘乃谷、潘乃和選編，《潘光旦選集》（北京：光明日報出版社，1999），第三卷，頁282-291。

⁴⁷ 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，收入於氏著，《時代的探索》（台北：聯經出版事業公司，2004），頁59-60。

⁴⁸ 嚴復，〈序〉，《群學肄言》，頁1。

為對病之藥」。此處嚴復的主旨在批評那些過於保守者與盲目破壞的革命家。他在前言中寫下此段文字，主要是因為嚴復認為透過學習「群學」，能平息激進革命與保守不變之間的爭論（他說「通群學可以息新舊兩家之爭」）。⁴⁹於是，嚴復將原文中「各極端黨派」（extreme parties）譯成「維新之急者」與「守舊之篤者」，標明了他對中國未來之想法：

得吾說而存之，彼兩家之難可以解。夫維新之急者，有所蘄也，守舊之篤者，有所懼也。惟群學通則蘄與懼皆可以稍弛。蓋深知夫群群之之差數功分，皆取決於其民德之何如，使本弱也，而忽強；本貧也，而忽富；本僇野也，而忽文明，必無是也。【其有外力逼撓，論稍異此】。民德未孚，雖以術為之，久乃廢耳。⁵⁰

原文是：

Thus, the theory of progress disclosed by the study of Sociology as science, is one which greatly moderates the hopes and the fears of extreme parties. After clearly seeing that the structures and actions throughout a society are determined by the properties of its units, and that (external disturbances apart) the society cannot be substantially and permanently changed without its units being substantially and permanently changed, it becomes easy to see that great alterations cannot suddenly be made to much purpose.

因此，將社會學視為一門科學來研究時所揭示的發展理論，是一種可以調合各極端黨派希望和恐懼的理論。在清楚看到社會結構和行為是由其個體特質所決定後（外部的干擾除外），就能明白，如果個體沒有發生實質且永久的改變，社會是不可能產生實質且永久的變化。顯而易見的，一蹴可幾的效果是不會因為快速改變而馬上到來。（參考譯文）⁵¹

這實為嚴復終其一生所堅持的中間路線。誠如筆者所述：

嚴復終其一生都在為溝通中國與西方文化而努力，這是他一生所面對的挑戰，企圖為中國未來擘畫出一張藍圖。他開展出所謂的「中間路線」（middle path），不僅融合了中國與西方文化的特點，更免於陷入保守和激進革命之中的陷阱。從嚴復的思想形式與生活方式來看，這條「中間路線」是和中國傳統之連續性與非連續性交織在一起的。⁵²

這種「中間路線」的概念同樣是受到斯賓塞《社會學研究》中「高度平衡的結論」或「高度平衡的社會自覺」觀念的鼓舞，而嚴復以中國傳統概念中的「中庸」一詞來翻譯：

⁴⁹ 嚴復譯，《群學肄言》，頁361。

⁵⁰ 嚴復譯，《群學肄言》，頁362。

⁵¹ Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, p. 400.

⁵² Max K. W. Huang, *The Meaning of Freedom*, pp. 107-8.

必天演之度至高，而後修身之中庸見，亦惟天演之度至高，而後治國之中庸見也。⁵³

A well-balanced social self-consciousness, like a well-balanced individual self-consciousness, is the accompaniment of a high evolution.

高度平衡的社會自覺，就如同高度平衡的個人自覺一樣，將會是社會高度進化的伴隨產物。⁵⁴

綜而觀之，嚴復相當認同斯賓塞《社會學研究》的理論內容，及其政治傾向。他認為此書含括了傳統中國經典《大學》及《中庸》所設定的行為準則，並確立從「格致誠正」起始，至「修身」最後到「治平」的進程。能實現此一理想的方法則是採取一種介乎激進與保守之間的中間道路，亦即嚴復譯文中所謂的「中庸之道」。⁵⁵簡言之，嚴復所譯介的斯賓塞的社會學是以「天人相成」的演化理論與群己關係、荀子「解蔽」觀念的學術理念，配合以保守漸進的慎重手段來實現自由民主的政治理想作為思想的基調。難怪嚴復將《群學肄言》視為一方面詳實地表達中國傳統經典之「精義」，另一方面也是「真西學正法眼藏」，這樣一來「智育之業，捨此莫由」。⁵⁶

三、梁啟超對社會學的譯介與運用

1922年梁啟超應南京科學社生物研究所邀請，在其開幕典禮上作了一場演講。面對台下聽眾，任公娓娓道來「生物學在學術界之位置」，以及由生物學產生社會學的緣由：

生物學不過自然科學中之一種，但他所銜的職務不僅在他本身，還不僅在自然科學，他直接產生一位極體面極強壯的兒子名叫社會學。他把生物界生存的共通法則一如遺傳，如適應，如蛻變，如競爭，如淘汰，如互助，如進化等等都推到人類生活上去。如何如何的發展個性，如何如何的保存團體，件件都發見出「逼近必然性」的法則。於是人類社會怎樣的組織，怎樣的變化，歷歷然有線路可尋，社會學所以能應運而生，可以說全部都建設在生物學基礎之上。⁵⁷

任公雖未提到斯賓塞的名字，但「生物學式之社會學」無疑地與斯賓塞有密切的

⁵³ 嚴復譯，《群學肄言》，頁253。

⁵⁴ Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, p. 291. 張宏輝、胡江波譯，斯賓塞著，《社會學研究》，頁258。

⁵⁵ 嚴復譯，《群學肄言》，頁362。

⁵⁶ 嚴復，〈譯餘贅語〉，《群學肄言》，頁3。

⁵⁷ 梁啟超，〈生物學在學術界之位置〉，《飲冰室文集》，39：20。

關係。任公本人的社會學思想即深受斯賓塞影響。任公對斯賓塞的認識有兩個源頭：一、中國方面的資源，包括傳統思想與嚴復翻譯的斯賓塞社會思想；二、日本方面的資源，包括日人所譯介的斯賓塞的學說與日本社會學界中建部遜吾（Takebe Tongo）的觀念。⁵⁸綜合兩者，梁啟超發展出自己的看法，並以《新民叢報》為陣地來發聲。

梁啟超最早發表與斯賓塞相關的文字，可追溯自1902年。該年的《新民叢報》第六號，任公將斯賓塞照片放置於刊頭，並伴隨著達爾文、彌爾及赫胥黎等人的照片。梁啟超稱他們為「偉大的英國碩儒」，其中有關斯賓塞的說明如下：

斯賓塞生一八二〇，今尚存，為群學大家，今世哲學之淵海也。所著《哲學全書》五大帙於三年前始告完成。⁵⁹

由此可見任公的確明瞭斯賓塞之重要性。再者，文中使用的是「群學」而非「社會學」，這顯示在翻譯“sociology”時，梁啟超採用了與嚴復一致的詞彙。

據史料所見，梁啟超最早談及「群學」的文章可能是他在1897年所發表的〈說群〉一文。在自序中，任公提到關於「群義」方面，他分別地受到「南海之緒論，譚、嚴之宏著」的啟發。換言之，在授業恩師康有為、嚴復《天演論》與譚嗣同《仁學》的相互激盪下，梁啟超對「群學」有了初步的認識。只是，此時任公的「群學」，多半是指向「合群立會」之意，與嚴復以「群學」來表達西方「社會學」的概念，仍有很大的差別。⁶⁰後來任公將「群學」轉為「社會學」或說嚴復所說的「群學」，主要是他在日本涉獵相關知識後，方出現的改變。如1899年刊於《清議報》的〈論學日本文之益〉一文中，即有：「群學，日本謂之社會學」。⁶¹此處，「群學」與西方「社會學」的連結便十分清楚了。

日本方面的資源對梁啟超構築其社會學思想無疑地產生了甚深的影響，而梁啟超日後向中國輸入的斯賓塞社會學，即有不少是取自於日本學界。事實上，當時正是斯賓塞學說走紅於日本之時。誠如上述，斯氏的社會理論，一方面提倡個人主義的概念，另一方面則持有機體理論，強調個人素質在社會進化中的重要性，並呼籲漸進、保守的改革。這些想法被明治時期需要改革的日本社會所歡迎，斯賓塞的社會學說也因此被譯介而進入日本學界。⁶²

⁵⁸ 宋學勤的研究也指出，梁啟超的社會學思想受嚴復與日本學界的影響頗深。請參見：宋學勤，〈梁啟超與社會學〉，《史學月刊》，第12期（2007年），頁95-101。

⁵⁹ 《新民叢報》，第6號（1902年），卷首圖片說明。

⁶⁰ 請參見：姚純安，《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》，頁30-35。

⁶¹ 梁啟超，〈論學日本文之益〉，《飲冰室文集》，冊2，頁80-81。

⁶² 福武直，〈日本社會學〉，收入福武直主編，《世界各國社會學概況》（北京：北京大學出版社，1982），頁227。另可參見：Michio Nagai（永井道雄），“Herbert Spencer in early Meiji Japan,” *The Far Eastern Quarterly*, 14:1 (Nov. 1954): 55-64；Douglas Howland, “Herbert Spencer and Political Theory in Early Meiji Japan,” *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 42, No. 1 (Jan. 2000), pp. 67-86；山下重一，《スペンサーと日本近代》。有趣的是，與斯賓塞在中國之情形類似，日本對斯賓塞思想的闡釋及運用也有兩個明顯不同之取向：一、保守份子採社會有機體論

梁啟超十分關注日本學界對斯賓塞作品的譯介。在《新民叢報》第九號，有位讀者或許是看到叢報第六號的介紹，投書詢問關於日本翻譯達爾文、彌爾、赫胥黎和斯賓塞著作的情形。任公提供了一張詳細表格，解說這些翻譯作品。該表如下：

原名	譯名	譯者
<i>Social Statics</i>	《社會平權論》	松島剛
<i>Principles of Sociology</i>	《社會學之原理》	乘竹孝太郎
不明	《代議政體論》	不明
<i>Principles of Morality</i>	《〔斯氏〕倫理原論》（未全）	天中登作
<i>First Principle</i>	《綜合哲學原理》	藤井宇平
抽譯《社會學原理》之第二章	《政法哲學》	濱野〔定〕四郎 渡邊治

表中，梁啟超並未提供第三本書詳細的原始資料。其實它也是翻譯自斯賓塞的《代議政府——有何好處？》（*Representative Government—What is it Good For?* 1857），這一作品在明治時期就有三種譯本，分別是：鈴木義宗（1878）、宮城政明（1883），與島田豐（1890）。

上述資料顯示：在1902年，也就是嚴復翻譯作品問世之前，梁啟超對斯賓塞思想的理解幾乎完全來自日本。在上述作品影響下，梁啟超開始在自己的文章中提到斯賓塞的觀點。他曾於〈生計學（即平準學）學說沿革小史〉中，引用斯賓塞關於軍事與生產集團的概念：

凡人群不外兩種，一曰尚武之群，二曰殖產之群。此兩者皆所以為群之具。

63

梁啟超此處是援引斯賓塞「軍事社會」（military society）、「工業社會」（industrial society）的觀念，來進行論述。另一篇文章，任公介紹了頤德（Benjamin Kidd, 1858-1916）的社會進化論，並以此來批評斯賓塞的論點：

以斯賓塞之睿智，創綜合哲學，自謂借生物學之原理，以定人類之原理，其於人類將來之進化，當由何途，當以何為歸宿，竟不能確實指明，而世界第一大問題，竟虛懸而無薄。⁶⁴

與社會演化論，用以抵禦自由民權之潮流；二、傾向自由思想的份子，則持斯賓塞的自由競爭與代議政府論加以反抗。正如一位英國學者的說法：「對於斯賓塞的流行理解，是以從他作品中割裂出的選文段落，組合成的諷刺畫。」C. R. McCann, Jr., *Individualism and the Social Order: the Social Element in Liberal Thought* (London: Routledge, 2004), p. 95. 轉引自王道還，〈嚴復《群學肆言》研究（之一）：原著文本的來歷〉，中央研究院歷史語言研究所講學會講稿（05/26/2008），頁11。

⁶³ 梁啟超，〈生計學（即平準學）學說沿革小史〉，《新民叢報》，第7號（1902年），頁10。

⁶⁴ 梁啟超，〈進化論革命者頤德之學說〉，《飲冰室文集》，12：79。

如同張灝所指出的，梁啟超對於斯賓塞的「達爾文式的個人主義」提出質疑。⁶⁵梁啟超認為「斯賓塞屢言犧牲過去以造現在，而不言犧牲現在以造未來，無他，重視現在太過，見有所蔽」。任公認為：人們應有犧牲小我成全大我，及犧牲現在以利未來。⁶⁶

1903年之後任公對於斯賓塞思想認識更為加深。此時他正從美國遊歷歸來。這趟從1903年2月20日到12月11日，將近十個月的旅程，對梁啟超思想轉變有很重要的影響。他對中國民主政治發展的前景變得比較悲觀，並在排滿革命的立場上漸趨保守。丁文江在《梁任公先生年譜長篇初稿》中敏銳地點出：

先生從美國歸來後，言論大變。從前所深信的「破壞主義」和「革命排滿」的主張，至是完全放棄，這是先生政治思想的一大轉變，以後幾年內的言論和主張，完全站在這個基礎上立論。⁶⁷

在這趟旅行前，梁啟超十分重視西方的「公德」，例如自由、權利、進步和進取冒險等概念。但在1903年歸國後，他卻開始宣揚以儒家道德為基礎的「私德」，並反對激烈的破壞。張朋園先生與筆者曾討論過促成梁氏此一轉變的各種因素，在此不再贅論。⁶⁸然而，以往的研究似乎都不夠重視斯賓塞的著作，特別是嚴復翻譯的《群學肄言》，在梁啟超建立思想新方向時所扮演的重要角色。

《群學肄言》於1903年五月出版，梁啟超可能在十二月中旬獲得該書，並立即開始閱讀。這時梁啟超可能聽到了斯賓塞於該年十二月八號逝世的消息。為了表達對斯賓塞的敬意，梁氏計畫在《新民叢報》38與39號的合本上撰文以示紀念。此號叢報原應在1903年10月4日發行，因為編輯工作的遲緩，延至隔年一月末或二月初之間才出刊。在該刊上，梁氏再次放上斯賓塞的照片以示悼念，照片下方有如下的一段文字：

斯賓塞英國人為近時一大哲學家，實十九世紀學界之代表人物也。著有哲學書五大帙行世。其外著述尚多，本號揭其傳略，可窺一斑。先生生于一八二〇年，以一九〇三年十一（按此處應為十二）月八日卒。享八十有三。本報前既揭其肖像，茲特再揭之，以致哀悼云。⁶⁹

此外，同期叢報亦登載了梁啟超《新民說》系列中有關「私德」的討論。此文乃前述梁啟超思想轉變的標誌。他開始立基於調適取向與傳統道德原則，從高唱「公德」轉為提倡「私德」。任公談論「私德」時，兩次曾引用嚴譯斯賓塞的句

⁶⁵ Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China 1890-1907* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971), p. 176.

⁶⁶ 梁啟超，〈進化論革命者頌德之學說〉，《飲冰室文集》，12：84。

⁶⁷ 丁文江編，《梁任公先生年譜長篇》（台北：世界書局，1972），頁191。

⁶⁸ 請參見張朋園，《梁啟超與清季革命》（台北：中央研究院近代史研究所，1999再版）與拙作《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，2006再版），頁63-90。

⁶⁹ 〈英國哲學大家斯賓塞〉，《新民叢報》，第38、39號合本（1903年），圖片頁。

子：

斯賓塞之言曰：凡群者皆一之積也，所以為群之得，自其一之德而已定。群者謂之拓都，一者謂之么匿，拓都之性情形制，么匿為之。么匿之所本無者，不能從拓都而成有；么匿之所同具者，不能以拓都而忽亡。【按以上見候官嚴氏所譯群學肄言，其云拓都者，東譯所稱團體也；云么匿者，東譯所稱個人也。】。⁷⁰

斯賓塞有言：「衰世雖有更張，弊泯於此者，必發於彼；害消於甲者，將長於乙。合通群而覈之，弊政害端，常自若也。是故民質不結，禍害可以易端，而無由禁絕」。嗚呼！吾觀近年來新學說之影響於我青年界者，吾不得不服斯氏實際經驗之言，而益為我國民增無窮之沉痛也！⁷¹

這兩段分別出自《群學肄言》的第40與17頁。由此觀之，我們可以斷定嚴復譯介的斯賓塞學說，應是促成梁氏思想轉變的因素之一。

不過，梁啟超對斯賓塞的認識，並不能全歸功於嚴復的翻譯作品；此前的日譯西書，仍有其影響。在38與39號《新民叢報》合本內，有一篇介紹斯賓塞學思與生活的長文，〈大哲斯賓塞略傳〉，此即上述所謂「本號揭其傳略」一文。作者自稱這一篇是嚴譯《群學肄言》與日譯西書「重譯而來」，所謂「東塗西抹」，「擷撷以成」的作品。該作者不露真名，署名為慧厂。考訂梁啟超論著系年的李國俊，認為慧厂為梁氏筆名之一，然而這篇文章卻未曾收入飲冰室合集內。這可能是因為在篇末按語中作者表示此文是「新民主主人…以不佞好讀先生書，屬從事焉」。

72

筆者認為，此文筆法和風格的確與梁氏十分雷同，很可能就是任公的作品。其理由有二：一、梁啟超使用過此一筆名。例如在第40與41號合本的《新民叢報》內，有一篇由慧厂所寫的〈黃帝以後第一偉人：趙武靈王傳〉。該文內容在論述趙武靈王在先秦戰亂時期，倡行舉國皆兵的軍國主義，且「自從事於戰陣」。作者藉此強調軍事實力的重要性。經過考證，此文被認定為梁啟超所撰，也被收錄進《飲冰室文集》內。⁷³ 有趣的是，該文亦提及具備健強精神的人民，就宛若具有良好軍事實力，如此方能生存於競爭激烈的世界，此乃「群學公例」。⁷⁴這很明顯是從斯賓塞的社會學理論而來。理由之二，作者慧厂在文章附註處說明，此文是依據「藤井氏所譯《綜合哲學原理》，松島氏所譯《社會平權論》，乘竹氏所譯《社會之原理》，嚴氏所譯《群學肄言》等書。」⁷⁵如前揭表格所示，這些書籍梁啟超已

⁷⁰ 梁啟超，《新民說》，頁119。

⁷¹ 梁啟超，《新民說》，頁128。

⁷² 慧厂，〈大哲斯賓塞略傳〉，《新民叢報》，第38、39號合本（1903年），頁118。

⁷³ 李國俊編，《梁啟超著述系年》（上海：復旦大學出版社，1986），頁81。

⁷⁴ 慧厂，〈黃帝以後第一偉人：趙武靈王傳〉，《新民叢報》，第40、41號合本（1903年），頁86。

⁷⁵ 慧厂，〈大哲斯賓塞略傳〉，《新民叢報》，第38、39號合本（1903年），頁113。

在《新民叢報》第九號中提過的作品。據此，我們或許可以斷定，這篇斯賓塞傳記是出自梁啟超之手。

如果該文確係任公之作品，此篇傳記一方面顯露他取自日本的思想資源，二方面亦表露出他歸國後受嚴復影響，思想轉為調適取徑。該文援引《群學肄言》的譯文多達三次，均在說明中國人民「群質」急速改變之不可期，必定得「期之以漸」。⁷⁶ 文中作者更直接引述斯賓塞反激進革命的觀念：

先生以天演言群治，極言天下無不果之因，亦無不因之果。故急激之破壞，非先生所贊也。破壞舊痼，何為不贊，先生以為是固終不得破壞也。破於此而復現於彼，壞其一而復造其二三也。⁷⁷

這些觀點都完全配合任公此時之主張。而且該文指出斯賓塞的政治傾向是介於激進主義和保守主義的中間路線。這一點和嚴復的觀察是一致的。該文使用了「調和」一詞來描寫此一中間路線，這很可能是清末首次以「調和」來表述一種政治立場：

先生之學又英國民族之產物也，非在進取與保守兩主義相調和之國，而先生之學派必不可得出現。⁷⁸

在《新民叢報》第40、41號合本內，梁啟超替嚴譯《群學肄言》寫了一個簡短的書介。文中，他針對國內主激進破壞的黨人，徵引《群學肄言》前言中所揭櫫的概念：「審重」，試圖矯正之。⁷⁹接著，在《新民叢報》第42、43號合本內，梁啟超繼續介紹斯賓塞。他在自由書系列中撰寫〈記斯賓塞論日本憲法語〉，描述斯賓塞如何將漸進保守的改革觀念帶入日本。

在這方面我們必須先作一些歷史背景上的說明。明治維新時期，環繞著「政府體制」、「組國會」、「憲法」、「人民權力」幾個議題，爭論不斷。1873年，日本駐英大使森有禮（Mori Arinori, 1847-1889），在英國結識了斯賓塞。⁸⁰兩人時常在當時英國倫敦一個文學、科學與藝術家的社團（Athenaeum Club）見面。⁸¹森有禮最

⁷⁶ 慧厂，〈大哲斯賓塞略傳〉，《新民叢報》，第38、39號合本（1903年），頁111。另二處見：頁109-110引《群學肄言》談瓦特蒸汽機部分、頁110引《群學肄言》談法國大革命部分。

⁷⁷ 慧厂，〈大哲斯賓塞略傳〉，《新民叢報》，第38、39號合本（1903年），頁110。

⁷⁸ 慧厂，〈大哲斯賓塞略傳〉，《新民叢報》，第38、39號合本（1903年），頁109。

⁷⁹ 原文為：「何如稍審重而先咨於學之為愈乎？」此處的「學」便是嚴譯斯賓塞的「群學」。梁啟超，〈介紹新著 群學肄言〉，《新民叢報》，第40、41號合本（1903年），頁150-151。此文之概念即顯示了梁啟超「向嚴復模式靠攏」的現象。請參見拙作：黃克武，〈嚴復與梁啟超〉，《台大文史哲學報》，第56期（2002年5月），頁53-54。

⁸⁰ David Duncan, *The Life and Letters of Herbert Spencer* (London: Routledge/Thoemmes Press, 1996), p.161.

⁸¹ 這個社團也是一個極好的圖書館，其內含書籍、雜誌與報紙，但不得外借，只能在內閱覽。此社團提供給森有禮的不僅止於書籍的知識，藉著與社團成員的往來，森有禮還結識了當時一些英國學人。如：Alexander Bain，聯想心理學派（association psychology）的先驅；Dr. David Masson，傳記作家與編輯；John Morley，英國自由主義學者與報章雜誌編輯；Lord Arthur Russell，英國政治家……等。請參見：Ivan Parker Hall, *Mori Arinori* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973), pp. 228, 236, 288-290。關於森有禮的研究，還可參考：Alistair

關心的問題便是關於日本政府組織重組，以及制定憲法的問題。斯賓塞給予之建議，始終是從「保守」為出發點來論說。斯賓塞建議他，制度的改變應要「緩慢漸進」，決不能企求快速且徹底的轉化。⁸²然而，斯賓塞漸進保守的思想基調未能如森有禮之願，在日本開花結果。相反地，它引發出了明治時期激烈的論辯，自由派與保守派各持斯賓塞、彌爾等人之西學學說，企圖主宰改革之方向。⁸³其付出的代價之大，不難想像。從學術論爭到反政府的暴力事件，種種衝突讓斯賓塞保守論調難以在日本得到支持。最後，甚至連時任文部大臣的森有禮也成為犧牲品，遇刺身亡。⁸⁴

或許是有感於老友的悲劇，亦有可能是注意到日本制憲與政制改組的情形。斯賓塞提筆寫信給另一位日本友人金子堅太郎 (Kaneko Kentaro, 1853-1942)，他是起草憲法的其中一員：⁸⁵

1892年

08/21

也許你還記得，我曾經告訴過你，森有禮先生在擔任駐英大使期間，送給我一份他所草擬的日本憲法草案(案：此為 *Representative System*)，希望我給點意見。我提出的建議都非常保守。因為我認為，由於日本人一向慣於專制統治，不可能在一夕之間就改變並建立憲政國家。

恐怕我的建議並未受到重視。我從近來的日本新聞得知，你們正為自由經歷些邪惡的事情，正一步步付出慘重的代價。⁸⁶

兩日後，斯賓塞又去信一封給金子堅太郎，再次明確地表明，「保守」是日本改革應該採取的路向。新制度應盡可能地與舊體制「接軌」，避免截斷新舊之間的「連續性」。換言之，拔本塞源地「除舊」是不當的，要做的是逐漸修改舊制。此外，斯賓塞還對國會制度提出一些具體的建議。⁸⁷

Swale, *The Political Thought of Mori Arinori: A Study in Meiji Conservatism* (Richmond, Surrey: Japan Library, 2000).

⁸² Michio Nagai (永井道雄), "Herbert Spencer in early Meiji Japan," p. 57. 其實，兩人的論交並非是森有禮單純向斯賓塞請教。斯賓塞在1880-1881年間，深深地著迷於日本歷史與文化。那時他正在準備撰寫《社會學原理》第四部分：政治組織 (Political Institution)，他需要關於日本社會型態的第一手資料，作為闡釋其論證的論據。於是，斯賓塞與森有禮此時建立的「交情」便派上用場了。Ivan Parker Hall, *Mori Arinori*, p. 289.

⁸³ 此可稱之為「自由民權運動」。當時不只斯賓塞對當時日本造成影響，約翰·彌爾 (J. S. Mill) 的學說也扮演重要角色。請參見：宋有成，《新編日本近代史》(北京：北京大學出版社，2006)，頁131-141。

⁸⁴ 暗殺者國粹主義人士西野文太郎所宣稱的理由為：「森有禮在一次參訪伊勢神宮時，因未在進入前先除下鞋子，以及用其手杖將幕簾揭開偷看內部。」森有禮在遇刺的第二天身亡。請參見：Ivan Parker Hall, *Mori Arinori*, pp. 3-6.

⁸⁵ 金子堅太郎與斯賓塞兩人約在1890年春天於倫敦相識。斯賓塞亦介紹金子堅太郎成為Athenaeum Club的榮譽成員。請參見：David Duncan, *The Life and Letters of Herbert Spencer*, p. 292.

⁸⁶ David Duncan, *The Life and Letters of Herbert Spencer*, p. 319.

⁸⁷ David Duncan, *The Life and Letters of Herbert Spencer*, pp. 319-320. 兩人其實還有第三封通

這段涉及英、日學人思想交流的往事，原可能僅留傳於日本學界中。但透過任公的介紹，讓中國讀者可以瞭解這一段故事。此即上述1904年《新民叢報》第42-43號上任公所撰：〈記斯賓塞論日本憲法語〉。據作者表示他主要根據日本《太陽雜誌》上的一篇文章，然而筆者遍查該雜誌卻找不到相關論述。無論如何，梁啟超根據日本的材料，在《新民叢報》上撰文記載斯賓塞對日本的影響。該文描寫日本頒布憲法後，金子堅太郎將內閣大臣伊藤博文所撰之《憲法義解》交給斯賓塞「檢閱」。閱畢後，斯賓塞與金子氏交換閱讀心得。

從梁啟超的描述可見，斯賓塞給予日人的建議始終是「漸進保守主義」。他建議以日本之歷史習慣作基礎，採納歐美各國之長處，如此方能使得「日本遺傳之政體與歐美立憲主義相調和」。此外，斯賓塞還建議政府應採「放任主義」，養成國人「自立自勵之精神」，如此一來，國民遂「各守其義務」，政府亦無須禁遏，而能「不侵他人之權利，不害社會之安寧」。⁸⁸

此文準確地描繪了斯氏漸進保守的觀念。任公譯介此文之動機何在？在結論的案語中他表示：

案斯氏所論，可謂博深切明。昔天演學者通用語皆曰物競天擇、優勝劣敗，而斯氏則好用「適者生存」一語。誠以天下事無所為優，無所為劣，其不適於我也，雖優亦劣，其適於我也，雖劣亦優……豈知一切事物，固有在彼為優，而在我反為劣者耶。乃知不健全之理想，非徒無益，而又害之。吾願我政論家平心靜氣以一聽前賢之遺訓也。⁸⁹

由此可見斯賓塞的思想，尤其是他的「漸進保守主義」，促成了任公在1903-4年間思想的重要轉變，也暗示了日後他心中的改革、變法藍圖。這一個方向與嚴復所提倡的政治理想是很一致的。

任公思想的轉向也涉及他對傳統學問的重新評估。這方面上述影響嚴復的荀子是一個很重要的指標。任公的轉向可能也促成他對荀子的不同看法。在《清代學術概論》中，他自承他曾與夏曾佑、譚嗣同三人，批判荀子的「專制」、「小康」等觀念，以及其和考據學之間的關聯。這場「排荀」運動，在任公看來具有一股「元氣淋漓」的景象。⁹⁰這其實是學界耳熟能詳之事。的確，梁啟超早年表露出排

信，那是金子堅太郎去信向斯賓塞請教關於日本與美、歐關係的問題。信中，斯賓塞仍十分強調其漸進保守的觀念。請參見：David Duncan, *The Life and Letters of Herbert Spencer*, pp. 321-323.

⁸⁸ 梁啟超，〈記斯賓塞論日本憲法語〉，《飲冰室合集（專集）》，冊2，頁99-100。據考證，此次交談，金子堅太郎記錄在便條上的日期為1890.03.02，標題作「與斯賓塞的一次談話」。請參見：Ivan Parker Hall, *Mori Arinori*, pp. 317-318.

⁸⁹ 梁啟超，〈記斯賓塞論日本憲法語〉，《飲冰室合集（專集）》，冊2，頁101。

⁹⁰ 梁啟超，《清代學術概論》（台北：商務印書館，1975），頁61。朱維錚曾就這段話作過一次「學術史」的追尋。他疏分了梁、曾、譚三人排荀的學術淵源；另還從章太炎尊荀的角度著手，重塑這段歷史背後的學術脈絡。請參見：朱維錚，〈晚清漢學：「排荀」與「尊荀」〉，收入於氏著，《求索真文明：晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，1996），頁333-350。

斥荀子的態度。他認為中國兩千年停滯不前，此責任應由荀子一人負起。因為荀子所傳為孔子之小康之治，自漢興以來，其弟子控制了中國全局，主尊君權，排異說，謹禮義，重考據，造成了中國不進步的癥結。⁹¹任公此番言論，可從1899年其發表在《清議報》上的〈讀孟子界說〉中表現出來。該文雖名為「讀孟子界說」，但任公卻是從荀子談起，以荀孟並舉，先貶荀再褒孟的手法，來向世人說明孟子的重要性與荀子的缺失：

界說二。荀子之學在傳經，孟子之學在經世。荀子為孔門文學之科，孟子為孔門政事之科。漢興，諸經皆傳自荀卿，其目畧見汪容甫述學，其功最高不可誣，然所傳微言大義不及孟子。孟子專提孔門欲立立人，欲達達人。天下有道，莫不與易之宗旨。日日以救天下為心，實孔學之正派也。⁹²

孔子立小康之義，以治二千年以來之天下。在春秋亦謂之昇平，亦謂之臨一國之言，荀子所述皆此類也。立大同之義，以治今日以後之天下。在春秋亦謂之太平，亦謂之臨天下之言，孟子所述皆此類也。大同之義，有為今日西人所已行者，有為今日西人所未及行，而可決其他日之必行者。讀孟子者當於此焉求之。⁹³

二段引文很清楚地說明：此時的任公對於荀子所傳承孔子的微言大義，以及小康之義，均感到不滿，因為該說只能使中國停留在「亂世之治」，而無法走向「大同之治」。

簡單地說，任公尊孟絀荀的看法，和他在1902年之前的激烈的轉化主張是相配合的。1903年以後，隨著思想轉向，他不但放棄大同的理想，也開始對荀子有一新的評估，並對之展開一系列的學術研究。根據學者的討論，從梁啟超幾部作品如《要籍解題及其讀法》、《儒家哲學》、《讀書示例－荀子》、《荀子評諸子語匯釋》等文，可以描繪任公晚期所作的荀子研究。⁹⁴梁啟超後期替荀子所作的「平反」，重新肯定了早前所指荀子的一些「缺點」。在這方面大致有三個部分：一、性惡論，二、心學、三、政治思想。

關於第一點，筆者曾談過荀子性惡在梁啟超思想體系內的重要性。它構成了任公內心的「幽暗意識」，這並非是1902年美國行後才萌發的，而是深藏於其心裡，美國之行只是一觸媒。⁹⁵第二，心學和性惡論息息相關，此又牽涉到孟子的性善論及其心學。同為變化氣質、校正弱點的學說，兩相比較下，此時的任公認為荀況的說法較為妥當。以性惡作起點，自會對人性黑惡面較為警醒，因而強調用力於

⁹¹ 張朋園，《梁啟超與清季革命》，頁18。

⁹² 梁啟超，〈讀孟子界說〉，《清議報》，第21冊，頁1365。

⁹³ 梁啟超，〈讀孟子界說〉，《清議報》，第21冊，頁1366。

⁹⁴ 康慶，〈梁啟超荀子研究論析〉，《船山學刊》，總第66期（2007年），頁65-68。

⁹⁵ 黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》，頁106-113。

求知養心，並時時操練。⁹⁶此處，荀子〈解蔽〉與「養心」的關係被發掘出來了。然值得注意的是，前文所談嚴譯《群學肄言》內，也出現了荀子「解蔽」與鍛鍊「心習」的觀念。任公與嚴復思想之同調並非偶然。

第三點是荀子政治思想，集中在「社會學」與「社會起源」。1906年，梁啟超在《新民叢報》第77、78號上發表〈中國法理學發達史論〉，透露出部分他所認為的荀子對政治之構想。他強調「荀子，社會學之巨擘也。」這主要是因為荀子對於人類在「眾生界」之位置，有十分明確的定位。對荀子來說，「結成群體」與否，為人類與禽獸之間的差別。再進一步，在群體之中或社會內部，人人必須「相待」、分工，故此經濟活動亦為「社會之成始」。這屬於經濟學之部門。最後，「國家的社會，為社會之成終」，社會發展到最後，終搏成為一國家。據此，任公總結荀子的論說，實可為「經濟學、社會學、國家學等之共同根本觀念也。」⁹⁷

梁啟超此時的討論，尚未具系統，待至1923年出版的《先秦政治思想史》方較完備。《先秦政治思想史》一書內，專闢一章論述荀子思想，任公開門見山地就說：「荀子信性惡，故注重物質上之調劑。荀子論社會起原最為精審。」接著順勢徵引了〈王制〉、〈富國〉、〈禮論〉三篇中之文句，分層累進地析論一段人類結成群體，後因物質欲望而須相「待」相「分」，並以「禮」、「義」作適度分界。⁹⁸在論「荀子思想」這篇，梁啟超明確寫下他對荀子關於社會起源構想兩方面的肯定：一、人能群，禽獸不能群；二、離居不相待則窮，群而無分則爭。

從早年的激烈排荀，到後期環繞著「人心和社會」兩個課題所作的申述，顯示其擷取傳統思想作為解釋社會形成的基底，而這又與嚴復對荀子思想與斯賓塞社會學說所作的會通工作，有十分類似之處。

然而不能忽略的是，梁啟超此時亦有「超出嚴復」的地方。那便是對“society”的翻譯，他終於構思出自己一套的說法，並強調應採日譯的「社會」一詞來翻譯此一西方的觀念。此又反映出梁啟超對「社會何以形成」一問題的看法。關於這一點要從1904年《新民叢報》第50號一篇釋介新名詞的文章〈新釋名〉說起。⁹⁹

該文解釋的第一個詞彙即是「社會」。文中開宗明義地說道：「社會者，眾人協同生活之有機的，有意識的，人格的之渾一體也。」這句話明確地告訴我們，要構成所謂的「社會」，有四個必要條件，分別是：一、要有「兩個」以上之「人類」，他們形成一共同生活體，「相共而為生活」。二、是以一種「有機體」的形式

⁹⁶ 康慶，〈梁啟超荀子研究論析〉，頁67。

⁹⁷ 梁啟超，〈中國法理學發達史〉，收入於吳松等點校，《飲冰室文集點校》，頁343。

⁹⁸ 梁啟超，《先秦政治思想史》（台北：台灣中華書局，1962），頁92-93。

⁹⁹ 關於此種文章的起源，任公在前一號撰有〈新釋名敘〉說明「社會由簡趨繁，學問之分科愈精，名詞之出生愈夥。學者有志嚮學，往往一開卷輒遇滿紙不經見之字，面驟視焉，莫索其解，或以意揣度而差之毫釐，謬以千里……是以不揣綿薄，相約同學數輩，稗販群書為新釋名……。」〈新釋名敘〉，《新民叢報》，第49號（1904年），頁119。

存續。其社會內各部則「協力分勞」，乃能持續成長。三、社會是由一群「有意識」的有機體所共構而成。集各個有機體之意識遂成社會意識，此集體意識又可在個體意識中找到相似之痕跡。四、有意識的「人」，一面能發展「高尚複雜之機能」，一面用「觀念之刺戟的性質」以爲「高尚複雜之動機」。此就爲「人格」。據梁啟超描述，這是人類「共同生活之主體也」；換句話說，「人格」便是一個社會之所以能形成的關鍵因素，它是人類特有，「人之所以爲人」的性質條件。「人格」從個人之「意識」發展而來，從而能在社會中集成「眾人意識」。最後，匯集四者形成一「渾一體」(Unity)，才可稱爲「社會」(society)。¹⁰⁰

梁啟超此處對「社會」所作的解釋，有兩處是異於當時盛行的斯賓塞社會學：亦即「意識」與「人格」之必要性。更進一步的，他在文章末尾處明白地告訴讀者，“society”一詞的涵義遠超過「群」所能對應的，因此要用「社會」來翻譯，才是正確的。

上述所譯介的看法並非任公自己所想出來的，而是源於建部遯吾 (Takebe Tongo, 1871-1945) 的著作。建部遯吾是「二十世紀初期，日本社會學界喜獲一位備具天分的領導者」¹⁰¹，接下其導師外山正一 (Shoichi Toyama, 1843-1900) 在東京帝國大學社會學講座的棒子，自19世紀末至20世紀初期領導日本社會學界，走出斯賓塞的「陰影」，創出屬於日本的社會學學說。

確實，自西方社會學傳入後，斯賓塞一直掌控著19世紀日本學界，使得其學術開展，幾乎是建構在摘述或評論斯賓塞思想之上。直至建部遯吾的出現，才改變此一情形。建部年輕時候曾遊歷歐美各國，在德、法、俄、美四個國家的經驗讓他體驗互異的社會型態，並拜訪當地的社會學者。回到日本後，他以當年在法國撰寫的博士論文 *General Sociology* 爲基礎，陸續出版了其成名作，四卷本的 *General Sociology* (《普通社會學》)。¹⁰²從這四卷本的論著，建部透露出他社會學思想的獨特之處，亦即嘗試將西方社會思想與東亞思想連結再一起。前者爲法國社會學家孔德的實證主義，後者則爲儒家傳統。他希望能鑄鑄二者，達致「治國平天下」的境界。¹⁰³這種對社會學在「經世」上的期望與嚴復的看法也完全類似。

我們沒有具體的證據瞭解任公選擇建部之著作的原因，也難以得知建部遯吾究竟影響了任公哪方面的想法。畢竟《新民叢報》上只看到任公徵引了《普通社

¹⁰⁰ 梁啟超，〈新釋名一〉，《新民叢報》，第50號（1904年），頁113-115。

¹⁰¹ Jesse Frederick Steiner, "The Development and Present Status of Sociology in Japanese Universities," *The American Journal of Sociology*, Vol. 41, No. 6(May. 1936), p. 709. 關於建部遯吾在日本社會學界的脈絡，可參見幾篇文章：Howard Becker, "Foreign Correspondence: Sociology in Japan," *American Sociological Review*, Vol. 1, No. 3(Jun. 1936), pp. 455-471. Kunio Odaka, "Japanese Sociology: Past and Present," *Social Forces*, Vol. 28, No. 4(May. 1950), pp. 400-409.

¹⁰² Teruhito Sako, Suzanne K. Steinmetz ed., *Japanese Family and Society: Words from Tongo Takebe, A Meiji Era Sociologist* (New York: The Haworth Press, 2007), pp. 41-42.

¹⁰³ 左古輝人，〈初期の建部遯吾における儒学と社会学〉，日本社會學會編，《社會學評論》，51：1(2000)，pp. 20-36。

會學》第一卷本《社會學序說》中關於「社會」定義的部分。不過，若根據此一線索，循著「如何建構現代社會」的思路來觀察，1923年的《先秦政治思想史》內與「箇性中心之『仁的社會』」相關的論述，可能可以說明建部對任公的影響。該書的第三章，談儒家思想「仁」的問題時，任公從「仁」溯源至「人」，「二人相偶」則成人之概念；而人與人「相偶」的開始及其後發展都是建基於「仁」，也就是「同情心」的發動。¹⁰⁴質言之，以兩人之間的聯繫為「仁」之基礎上，推展而成的社會型態，就能形成一「仁的社會」。在分析此概念時，梁啟超於段末寫下這段話：

若世界上只有一個人，則所謂「人格」者決無從看出。人格者，以二人以上相互間之「同類意識」而始表現者也。既爾，則亦必二人以上交相依賴，然後人格始能完成。¹⁰⁵

乍看之下有些突兀，因為此段前半皆未論及「人格」與「同類意識」。但如把這段文字放回《新民叢報》第50號那篇〈新釋名〉中，就有些蛛絲馬跡可循。此段文字呼應了〈新釋名〉內對構組社會的條件：「意識」、「人格」的強調。根據建部須兩人以上的「意識」相互牽引，方始表現出所謂「人格」。再往前看，任公論說的是：「仁」之所以發生，必須是在人與人交往過程中（至少二人），自然發動的「同情心」。兩相比較之下，可見這段稍顯突兀的字句，與此段前半「仁」的描述，為「互証互明」。在此前提下，建部關於「社會」的條件，又恰好與梁啟超心中「仁的社會」相結合。

任公甚至還以「同類意識」的觀念來闡述儒家的「絜矩」之道。他強調：「天下…何以正之，道在絜矩，矩者以我為標準，絜者以我量彼…故絜矩者，即所謂能近取譬也，即所謂同類意識之表現也。」因此在任公並不忽略「箇性」的重要性，他認為一個理想的社會必須能夠合理地調和箇性與社會性，使「箇性中心之『仁的社會』能與時駢進而時時實現」。¹⁰⁶

或許我們可這麼說，從1904年援引建部遯吾的觀點，到1923年出版《先秦政治思想史》，從建立一個「現代社會」到「仁的社會」，建部的影響可能持續地存在，這些觀念幫助任公在一次大戰之後為了解決西方現代社會的困境，而將社會學說與中國傳統的思想資源相結合，來重新構想一套社會組成的基本原則。這樣的想法和建部所揭櫫的學術理想，以及嚴復對此一議題的看法有很大的重疊處。可以說是一種儒家式的社會理論。

前述之討論，均以「嚴復思想」為對照，來看任公與其相似或相異處。我們可從其中看到他思想的成長與蛻變。然還有一條線索必須留意，此為任公一個始

¹⁰⁴ 梁啟超，《先秦政治思想史》，頁67-68。

¹⁰⁵ 梁啟超，《先秦政治思想史》，頁68。

¹⁰⁶ 梁啟超，《先秦政治思想史》，頁70、183-184。

未動搖的立場。那就是社會學與史學之關係。前文已談過梁啟超從「群學」到「社會學」的轉換，代表任公已脫離單純「合群」之意的範疇，慢慢轉向西方的概念。但他卻始終賦予社會學一個「傳統的任務」，那就是「史學」。宋學勤曾針對梁啟超「吸收社會學理念與用之於史學變革」作過討論。他指出，1901年寫就的〈中國史敘論〉中，就提出以「群學公例」來重新研究中國上古史，並引用斯賓塞的學說來論述由原始人群到君主制度的遞變過程。¹⁰⁷1902年寫成的《新史學》內，任公說「凡政治學、群學、平準學、宗教學等，皆近歷史界之範圍。」¹⁰⁸梁啟超將社會學拉入歷史學之內，主要集中在「進化思想」上，以進化論來認識和解釋歷史，並以此原理來改造舊史學只重一人，而忽略「群」的缺失。¹⁰⁹此外，宋學勤認為，1918年後計畫出版的《中國通史》、《中國文化史》雖未能完成，但從這寫作計畫中已完成之部分〈中國文化史—社會組織篇〉，已能看出梁啟超那所謂「社會學者的眼光」。¹¹⁰

綜上所述，從梁啟超對社會學的譯介與他對社會學的想法可見中國傳統、嚴復譯著和日本的西學等因素，均作用於他身上。我們明顯地看到1903年之後，梁氏的思想逐漸向嚴復所倡導的漸進調適的思想方向靠攏，這也驅使他回頭審視中國傳統，包括提出對荀子思想的新詮釋，並建構一套結合中西的理論來瞭解過去規劃未來。任公譯介社會學和其自身思想歷程的轉換，與嚴復有密切的關係，也使兩人成為思想上的盟友。反觀章太炎，這位同樣頗受嚴復影響也翻譯社會學書籍的國學大師，則有著全然不同的發展。章太炎成為嚴復思想的一位嚴厲批判者。

三、心理、歷史與革命：章太炎所譯介的社會學

按前文所述，嚴復於1897年就已在《國聞匯編》第一、三、四冊上發表《斯賓塞爾勸學篇》。此即斯賓塞《社會學研究》的第一章，也就是1903年出版的《群學肄言》之〈砭愚第一〉。在這段時間，中國興起了一股「社會學熱」，不僅嚴復，章太炎這位國學大師也於此「洋學問」上戮力甚深。甚至，他比嚴復還早一年便翻譯出版了一本《社會學》。章氏之所以開始接觸並著手譯介社會學與嚴復脫離不了關係。

嚴譯《斯賓塞爾勸學篇》發表隔年，由晚清報人汪康年主持的報刊《昌言報》（原《時務報》）從第一期開始，刊載了兩篇斯賓塞的作品，分別為〈論進境之理〉、

¹⁰⁷ 宋學勤，〈梁啟超與社會學〉，頁98。

¹⁰⁸ 梁啟超，〈新史學〉，收入於吳松等點校，《飲冰室文集點校》（昆明：雲南教育出版社，2001），冊3，頁1632。

¹⁰⁹ 梁啟超，〈新史學〉，頁1633。

¹¹⁰ 宋學勤，〈梁啟超與社會學〉，頁99-101。

〈論禮儀〉。據考證這是斯賓塞的“Progress: Its Law and Cause”（進步：法則及其原因）以及“Manners and Fashion”（禮儀與風俗）兩篇文章。¹¹¹該文由曾廣詮及章太炎署名，前者採譯，後者筆述。在該刊的〈本館告白〉中編者向讀者說明了此文之緣由：一、斯賓塞之學術思想為「假格致之書，顯微妙之理」，為求「萬事萬物之根源」實為新學之人士不可不讀之書。二、先前天津的《國聞匯編》就已載有嚴譯斯賓塞《勸學篇》，惜其未全。為窺其全貌，該館覓得斯賓塞全集，預計將按期翻譯刊登，以餉讀者。汪康年並表示：「其文新理絡繹，妙義環生，當亦諸君所深許也」。¹¹²

《昌言報》刊出曾廣詮及章太炎之譯文實際上與嚴復是相關的。原來，汪康年讀過嚴譯〈勸學篇〉後，認為單篇文字所發揮的影響仍不夠，希望嚴復能將全書寄到上海給他，讓他另尋名手「賡續成之，以公海內」。¹¹³嚴復一方面很感激汪康年的「熱心」，不過他也向汪康年表示，斯賓塞書的內容十分複雜不如尋常之書，譯者必須兼備算學、格致、天文、地理、動植物等「新學」，方能勝任。¹¹⁴後來嚴復替汪氏尋得斯賓塞的原文，並寄給他。¹¹⁵同年，《昌言報》就出現了上述的兩篇文章：〈論進境之理〉、〈論禮儀〉。汪康年實現他繼續譯介斯賓塞的期望，不過汪氏當時不知道，該譯文並不符合嚴復的標準。

在章、曾譯文發表同一年，《國聞報》上出現一篇嚴復的文章：〈論譯才之難〉。文中一開始便批評當時中國士子對學習外文的負面態度：

自中土士大夫欲通西學，而以習其言語文字為畏途，於是爭求速化之術，群起而談譯書。京內外各學堂所習書，皆必待譯而後具。叩其所以然之故，則曰：中國自有學，且其文字典貴疏達，遠出五洲之上，奈何捨此而芸人乎？且大學堂所陶鑄，皆既成名之士，舉令習洋語，將貽天下觀笑，故不為也。

116

在結束對中國學界的評論後，嚴復接著說道：

若以通數國語言為鄙事，則東西洋諸國當軸貴人，例通數國語言，而我則捨倉頡下行之字不能讀，非本國之言語不能操，甚且直用鄉談援楚囚之說以自解，孰鄙孰不鄙，必有能辨之者矣。¹¹⁷

¹¹¹ Hebert Spencer, "Progress: Its Law and Cause," Herbert Spencer, *Essays: Scientific, Political and Speculative*, Vol. I, pp. 8-62; "Manners and Fashion," Herbert Spencer, *Essays: Scientific, Political and Speculative*, Vol. III, pp. 1-51. 王天根,《群學探索與嚴復對近代社會理念的建構》,頁137。

¹¹² 《昌言報》,冊一(光緒24年7月),頁61。

¹¹³ 嚴復,〈嚴復與汪康年書三〉,《汪康年師友書札》(上海:上海古籍出版社,1987),冊四,頁3271-3275。

¹¹⁴ 嚴復,〈嚴復與汪康年書三〉,《汪康年師友書札》,冊四,頁3275。

¹¹⁵ 嚴復,〈嚴復與汪康年書五〉,《汪康年師友書札》,冊四,頁3275-3276。

¹¹⁶ 嚴復,〈論譯才之難〉,《嚴復集》,冊1,頁90。

¹¹⁷ 嚴復,〈論譯才之難〉,《嚴復集》,冊1,頁90。

這番言論可看出嚴復的激烈態度。他指出世界各國官居要職的人物，皆能通數國語言，而中國士人反倒認為通別國語言是為一鄙事。不僅如此，他們非但不懂中國通用的「官話」，還用「楚囚之說」之典來掩飾自己只能用方言的窘境。兩相比較，很顯然的在嚴復心中，後面所寫的那些士大夫所行之事，才可稱之為「鄙」。

接著嚴復將討論轉至「譯才」的層面。他先談流傳於晚清學界幾本譯作的問題，如《譚天》、《萬國公法》和《富國策》等書，皆紕謬層出，開卷即見。如此一來，人們以為他讀到譯自西書的「譯本」，但其實他們所讀的是中國人「以意自撰」的書籍而已。¹¹⁸最後為了證實自己的論斷，嚴復以章太炎、曾廣詮在《昌言報》發表的〈論進境之理〉來說明譯書的困境。嚴復在看到該文之後，曾反覆閱讀，卻「不能通其意」，因此「託友人取原書試譯首段，以資互發」，卻發現「乃二譯舛馳若不可以道里計者，乃悟前言非過當也。」最後他將兩者並列，讓讀者自行評斷。¹¹⁹

為了清楚呈現兩個譯文的差異，筆者將在下面舉出第一段中數句譯文，來看兩個譯本的不同。原文是：

The current conception of progress is shifting and indefinite. Sometimes it comprehends little more than simple growth—as of a nation in the number of its members and the extent of territory over which it spread.

Sometimes it has reference to quantity of material products—as when the advance of agriculture and manufactures is the topic.

Sometimes the superior quality of these products is contemplated; and sometimes the new or improved appliance by which they are produced.

嚴復提供的譯文：

夫世俗之言進也，說屢遷，而其義也混有以滋長為進者。如國則指其民人之加多，與其幅員（巾部）之彌廣。

有以所產之豐歉言進者，則樹畜工虞之事是已。

有時以所值之美惡良梏言進。有時以操術之巧拙精粗言進。舉無定矣。

上述的對比可見，此一翻譯不但精確且通順可讀。至於章太炎的譯筆則如下：

言進境者，至嚞口敝舌而人或不能喻。非其言之難喻也，其所包者既深闊廣博，雖言進固不足盡之。假借以立號，緣不得已以定名，則言進云爾。

今夫五洲之國，其戶口之多寡、版圖之廣狹、物產之盈絀、械器之良梏、貨殖之奇贏、法度之優劣，斯固可以進境言之。

此一翻譯雖不能說全錯，但的確是較為鬆散的意譯，且文字有漏掉（如第一句中

¹¹⁸ 嚴復，〈論譯才之難〉，《嚴復集》，冊1，頁91。

¹¹⁹ 嚴復，〈論譯才之難〉，《嚴復集》，冊1，頁91。此段文字很可能是嚴復的譯筆，或許為了避免過度直接的批判，他才說是出自一位朋友。

indefinite一字沒有譯出)，很不易解。

下面這一段文字嚴復提供的譯文仍然能掌握原文的意義，而且文字的對照很明顯：

It takes in not so much the reality of progress as its accompaniments—not so much the substance as the shadow.¹²⁰

That progress in intelligence seen during the growth of the child into the man, or the savage into the philosopher, is commonly regarded as consisting in the greater number of facts known and laws understood; whereas the actual progress consists in those internal modifications of which this larger knowledge is the expression.¹²¹

夫言進有道，今既置其本而求其末，追其影而失其形矣。¹²²

則以人為論，由孩提以至[長]大成人。以國為論，由野蠻以至於開化，將徒見其發現外緣之先後，而不悟有內因焉實為之本。外緣者是內因所呈露之端倪，有所待而後能變者也。¹²³

至於章太炎的譯文就很不容易被別人看懂，甚至幾乎到了不知所云的地步：

至微之理，或虛而無所薄，迹象所不能顯。

彼（齒叱）童之為成人歟，野蠻之慕為聖賢歟，非閱歷問學，不足以就，固也。然而饜（食夭）於閱歷問學，其智慮或不足以運之，則是安足為用也。

此處的比較僅針對幾句譯文，但透過這種方法，應可清楚地看到兩篇譯文無論在譯法或是對原意的掌握程度上，確實有不小的差距存在。徐維則在《增版東西學書錄》裡，就曾批判過章太炎、曾廣詮的譯筆，認為他們「未精斯學，未能曲達其旨」。¹²⁴

難怪在〈論譯才之難〉最後一段，嚴復對貿然從事翻譯工作，而產生如此的結果深感遺憾，他感嘆地說像章、曾這般譯者「何必取此以苦人自苦」：

按斯賓塞氏此篇之論，乃其少作，為天演先聲，全書蕩矢。其旨欲牢籠萬化，并為一談。讀其書者，非於天地人、動植、性理、形氣、名數諸學嘗所從事，必不知其為何語也。……《昌言報》一述一受，貿然為之，無怪其滿紙噁〔吮〕嚙也，西書可譯而急用者甚多，何必取此以苦人自苦。吾願後生以為戒也。

125

¹²⁰ Hebert. Spencer, "Progress: Its Law and Cause," p. 8.

¹²¹ Hebert. Spencer, "Progress: Its Law and Cause," p. 9.

¹²² 嚴復，〈論譯才之難〉，《嚴復集》，冊1，頁91。

¹²³ 嚴復，〈論譯才之難〉，《嚴復集》，冊1，頁91。

¹²⁴ 徐維則，《增版東西學書錄》，《晚清新學書目提要》，頁138。

¹²⁵ 嚴復，〈論譯才之難〉，《嚴復集》，冊1，頁92。

經由兩種譯文和原文的比對，我們可以發現嚴復的批評並不像有些學者所說的是出於「文人相輕」或意氣用事。¹²⁶上文指出章譯的缺失並不誇張，並因而讓嚴復藉此來斥責晚清那些大談譯書，卻排斥學習西語的「譯才」。只是，或許嚴復批評得太過嚴厲，他那種以「西學第一人」的自負，明白流露於文字之上。這一篇文章也很可能讓章太炎耿耿於懷，為他日後在〈社會通詮商兌〉等文中批評嚴復埋下伏筆。

自1898年嚴復、章太炎隔著報刊交鋒後，兩人一直要到1900年方有機會碰面。嚴復於是年3月底，由天津南下至上海續弦，就在這段期間，嚴復拜訪了人在上海的章太炎。章太炎在〈與夏曾佑〉的信中提到：

又陵觀察來滬，示步君原韶二章，托體非常，有劉越石氣體，于公誠若常縱老聃矣。¹²⁷

從信中可見章太炎對嚴復之詩評價甚高。不只如此，章太炎還將他兩部近作〈儒術真論〉與《嘯書》送給嚴復檢閱，期望嚴復這位「大匠」能略「為施繩削」。兩人的情誼，在章氏看來實如「嵇康之遇孫登也」一般。就此而論，章太炎似乎對嚴復流露出頗為欽慕之情。

信末，章氏為此段交誼寫下心中的感想。他感覺這位朋友的到訪，恰恰暗合著自己期待遠方「倉庚之鳴」的心境。他說道：

近日樹一宗旨，以為交友之道，宜遠交近攻。頃歲荃蕙化茅，海濱同志，百不二三。惟浩公貞固執拗，有荊公三不足畏氣象。其他矍相之圃，僅有存者。乃不得不效狢呿牙語。倉庚之鳴，終在遠道。又陵既至，益信斯語不誣。¹²⁸

章氏手書這封信之後的三日，嚴復回信給章太炎，以表示他對章氏的敬仰。該信的開頭如下：

前後承賜讀《嘯書》及《儒術真論》，尚未卒業。昨復得古詩五章，陳義奧美，以激昂壯烈之均，掩之使幽，揚之使悠。此詣不獨非一輩時賢所及，即求之古人，晉、宋以下，可多得耶！¹²⁹

嚴復在獲得章太炎賜書後，又得到章著古詩五首，閱讀之後對其富涵的古意、激氣欣羨不已。同時，信中不只讚賞章太炎的文采，對章氏的為人，嚴復也是毫不保留地推崇。¹³⁰他說「至於寒寒孜孜，自辟天蹊，不可以俗之輕重為取捨，則捨先

¹²⁶ 王天根，《群學探索與嚴復對近代社會理念的建構》，頁139。頁52。姚純安，《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》，頁106。

¹²⁷ 章太炎，〈與夏曾佑書〉，收入馬勇編，《章太炎書信集》（河北：河北人民出版社，2003），頁49。

¹²⁸ 章太炎，〈與夏曾佑書〉，《章太炎書信集》，頁49。

¹²⁹ 嚴復，〈與章太炎書〉，《嚴復集補編》，頁224。

¹³⁰ 不過，朱維錚認為，嚴復並未在信中明確表達對章太炎《嘯書》的評價，暗示嚴復或許是語帶保留。請參見：章太炎著、朱維錚編校，《嘯書》（香港：香港三聯書店，1998），頁5。

生吾誰與歸乎？有是老僕之首俯至地也。」¹³¹從這封信來看，嚴復對章太炎應是極為欣賞。根據兩人書信往返可見，嚴復和章太炎在1900年4月間有過一段密切交往。汪榮祖依此論斷，至庚子年初（光緒二十六年）為止，章、嚴二氏在思想上仍甚投契。¹³²

王汎森也指出嚴復介紹的進化論是光緒卅年（1904）以前章太炎解釋許多問題的基本理論架構。¹³³如《馗書》裡的〈族制〉篇，章太炎在重新校訂時本擬改作〈競存〉，但其後仍保留原題。¹³⁴該文的內容就是以「生存競爭」作為論述歷史的基礎：

彼共和而往，其任國子者，非以貴貴，為競存其族故。不然，今吾中夏之氏族，礪落彰較，皆出於五帝，五帝之民，何為而皆絕其祀也？是無他，夫自然之淘汰與人為之淘汰，優者必勝，而劣者必敗。¹³⁵

另外，在《馗書》裡的〈原人〉、〈原變〉及〈菌說〉等篇，我們都可看到章氏提及進化理論。¹³⁶

章太炎不單是擷取嚴復介紹的進化論，對於嚴氏進化論的基礎：斯賓塞思想，章太炎也有一定的認識。前文業已論及章太炎與人合譯斯賓塞〈論進境之理〉、〈論禮儀〉。姜義華認為，這兩篇文章的社會有機體論、社會進化論，對於章太炎在整體思想上，或各個具體問題的論述上，都起了很大的啓迪作用。他列出了斯賓塞對章太炎思想在八個層面上的影響：

宇宙和生物進化學說；文化與文明在人類進步中的作用；古代神權與王權的形成；古代語言和文字的形成與發展；古代法律與諸種制度的形成；古代宗教的形成和演變；古代各種禮儀風俗的形成和變遷；變革、變法的理論與歷史實踐。¹³⁷

同時，不僅是斯賓塞的觀念，甚至連斯氏進化論中所接受的「拉馬克機制」，在章太炎的文章中都能找到。¹³⁸據此可知，嚴復、章太炎早期社會學思想之基底大致是相同的。

¹³¹ 嚴復，〈與章太炎書〉，《嚴復集補編》，頁224。

¹³² 汪榮祖，《康章合論》（台北：聯經出版事業公司，1988），頁50。

¹³³ 王汎森，《章太炎的思想（1868-1919）及其對儒學傳統的衝擊》（台北：時報出版社，1885），頁34-35。

¹³⁴ 湯志鈞編，《章太炎年譜長編（一八六八—一九一八）》，上冊，頁113。

¹³⁵ 章太炎，〈族制〉，章炳麟著，徐復注，《馗書詳注》，（上海：上海古籍出版社，2000），頁320。

¹³⁶ 汪榮祖，《康章合論》，頁50。

¹³⁷ 姜義華，《章太炎評傳》（江西：百花洲文藝出版社，1995），頁34。章太炎對斯賓塞社會學的吸納與運用，鄭師渠的晚清國粹派研究亦有討論。他探討了章太炎、劉師培在內的國粹派，對斯賓塞、甄克斯社會學說理解和引用的問題。請參見鄭師渠，《晚清國粹派—文化思想研究》（北京：北京師範大學出版社，1993）；鄭師渠，〈晚清國粹派與社會學〉，《近代史研究》，第5期（1992），頁43-61，下接196。

¹³⁸ 施耐德（Axel Schneider）著，關山、李貌華譯，《真理與歷史 傅斯年、陳寅恪的史學思想與民族認同》（北京：社會科學文獻出版社，2008），頁73。

然而嚴復與章太炎的分歧亦逐漸出現。1900年7月26日，上海中國國會召開，此會由唐才常發起，當天有容閔、嚴復、章太炎、文廷式、葉翰、張通典、吳保初、宋恕、尤澤厚、沈蕙、馬相伯、畢永年、戢元丞、狄葆賢等80餘人聚集在愚園的南新廳開會。¹³⁹會中容閔被選為會長，嚴復則為副會長。因會議的成員複雜致使意見無法一致，章太炎在會議初始時便當場批判唐才常不應該一方面意圖推翻滿清，另一面卻又擁護光緒皇帝。最後，章太炎「宣言脫社，割辦與絕」¹⁴⁰。章太炎在後來的回憶中談到：

庚子拳亂，八國聯軍入北京，唐才常輩藉勤王名，主張革命，發表宣言，粵人容閔手筆也，嚴復譯成漢文，大意詆毀清政，別立政府，而又云戴光緒皇帝為主。余不然其說。¹⁴¹

嚴復則一直留在大會裡，協助會議將一些由容閔發起的英文草案翻譯為中文，直至唐才常的政治密謀曝光後才離開。因此，這段時間裡，嚴復應和中國國會的核心人物保持著不錯的關係。皮後鋒的研究更顯示，在替國會制定策略時，嚴復與唐才常、汪康年的意見是一致的。¹⁴²

從此可見那時的嚴復、章太炎在政治、民族問題上已出現分歧。嚴復的調適改革、憲政思想和章太炎的激進排滿、革命思想，開始分道揚鑣。這也成為日後兩人論爭的歧點之一。

結束了上海的活動後，嚴復繼續潛心譯事，陸續出版了幾本譯著；而章太炎則輾轉東渡，逗留日本約五個月後回到中國。這一段期間兩人的不同經歷，造就了日後嚴、章在社會學思想上的根本歧異。章太炎在日本得到了一個新的思想資源。

誠如前文所述中國社會學之肇始，即得益於日譯西學的輸入，而斯賓塞相關的書籍亦於此時來到中國。不過斯賓塞並非一直掌握著日本社會學界的霸權地位。當時日本社會學受世界社會學發展的影響，逐漸地從生物社會學轉向心理社會學。¹⁴³1900左右，日本社會學界開始擺脫斯賓塞學說的影響，如岸本能武太《社會學》（1900年）、建部遯吾《普通社會學》（四卷，1904-1918）、遠藤隆吉《近世社會學》（1907年）等書，即象徵了心理因素社會學取代斯賓塞生物因素社會學的崛起。¹⁴⁴

1902年抵達日本的章太炎，正好遇到這一股思潮的轉向。現有資料無法詳細說

¹³⁹ 皮後鋒，《嚴復大傳》（福州：福建人民出版社，2003），頁212-213。

¹⁴⁰ 馮自由，《革命逸史》（台北：台灣商務印書館，1953），第二集，頁77。

¹⁴¹ 章太炎，《民國光復》，湯志鈞編，《章太炎政論選集》（北京：中華書局，1977），下冊，頁840。

¹⁴² 皮後鋒，《嚴復大傳》，頁215。

¹⁴³ 福武直主編，《世界各國社會學概況》，頁230。

¹⁴⁴ 李劍華，《社會學史綱》（上海：世界書局，1930），頁115-116。轉引自姚純安，《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》，頁54。

明章太炎在日本汲取了哪些社會學說，不過從他歸國後重修《尙書》與翻譯《社會學》一書，我們可以了解其中梗概。《尙書》初刻本是章太炎的自選集，於1900年左右出版。此選集問世兩年之後，因受政治事件牽連，章太炎不得不逃亡日本。在異地轉了一圈回國後，章太炎於1904年再度將《尙書》排印出版，只不過其內容經過作者刪改，篇目與初刻本已大不相同，是為重訂本。

姜義華指出，修訂後的《尙書》具有一顯著特點：大量引述西方近代學術論說，作為自己立論的依據。如「英國人類學家泰斗泰納（章氏譯作梯落路）的《原始人文》，芬蘭哲學家、人類學家韋斯特馬克的《人類婚姻史》（章氏譯作『威斯特馬科』《婚姻進化史》），美國著名社會學家吉丁斯（章氏譯作葛通哥斯）的《社會學》，日本著名社會學家有賀長雄的《族制進化論》……以及培根、洛克、盧梭、康德、斯賓塞等人的許多觀點。」¹⁴⁵此外，日本學者小林武的考證則再追加幾位：岡本監輔《萬國史記》、遠藤隆吉《支那哲學史》、白河次郎、國府種德合著《支那文明史》、岸本能武太《社會學》……等。¹⁴⁶大致來說，章太炎對《尙書》的修訂，參照了許多西學新知，而這些知識應就是他在日本所吸收的資源。其中又以進化論、社會學學說為最重要。

筆者查找《尙書》重訂本，有三條史料是章太炎直接引證社會學相關知識、學者。¹⁴⁷前兩段論述僅籠統提及《社會學》，而第三段明確自承援引葛通古斯的社會學著作。這位「葛通古斯」，即是倡導心理因素的美國社會學學者吉丁斯（Franklin Henry Giddings, 1855-1931）。其著作《社會學》是由遠藤隆吉翻譯，東京專門學校出版部明治三十三（1900）年九月出版，為「早稻田叢書」之一。

章氏在《尙書》重訂本中，作出此般重大修改，其暗含之思想意涵為何？朱維錚與姜義華不約而同地指出：透過考察社會、歷史變遷的條件，俾便對中國過去有詳實之了解。¹⁴⁸此觀念之得出，是倚靠兩套西方思想為尺規：進化論、社會學。事實上，進化論早於此行前就已成為章太炎分析論述的思想基礎之一，社會學則是他赴日後的重要收穫。

1902年7月章氏返抵國門，他向吳君遂談論中國史學時曾兩次提及社會學。一次是肯定斯氏的社會學「往往探考異言，尋其語根，造端至小，而所証明者至大」¹⁴⁹實與中國之修史傳統相互呼應。章太炎另一次論至社會學與中國史學時，是將「廓氏、斯氏、葛氏之說」和「管、莊、韓三子」相提並論，因為他們「皆深識進化之理，是乃所為良史者也。」¹⁵⁰

¹⁴⁵ 姜義華，《章太炎思想研究》（上海：上海人民出版社，1985），頁164-165。

¹⁴⁶ 小林武，《章炳麟 明治思潮：》（東京：研文出版，2006），頁50-51。

¹⁴⁷ 章太炎著，《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1982），集三，頁170-171、178、286。

¹⁴⁸ 章太炎著、朱維錚編校，《尙書》，頁12-15；姜義華，《章太炎思想研究》，頁164-178。

¹⁴⁹ 章太炎，〈致吳君遂書〉，《章太炎政論選集》，上冊，頁172。

¹⁵⁰ 章太炎，〈致吳君遂書〉，《章太炎政論選集》，上冊，頁166。

1902年，章太炎進入梁啟超主事的廣智書局，幫忙「藻飾譯文」。很快地，該年7月，中國第一本完整的社會學譯著就在章太炎筆下完成。該書的書名是《社會學》，為日人岸本能武太所著，全書包括緒論和本論共六章。¹⁵¹本論的篇章是：（一）原人狀態，（二）社會與境遇，（三）社會之起原，（四）社會之發達，（五）社會之性質，（六）社會之目的。¹⁵²書甫一出版，《新民叢報》上便出現相關之簡介，並比較了章譯《社會學》與嚴譯《天演論》。作者指出《天演論》僅「畧闡斯旨」，且「赫胥黎既非此學專門，天演論又其東鱗西爪」，因此若要較全面地了解社會學，可讀章譯此書。此外，他也對章氏譯筆大加稱讚，認為「譯者於祖國學術博而能通，其所定名詞，切實精確，其譯筆兼信達雅三長，誠譯壇中之最錚錚者也。」¹⁵³《浙江潮》第七期中一則介紹《社會進化論》一書的廣告中，亦提及了章氏的譯本，並對之讚譽有加，稱「餘杭章炳麟之群學為巨擘」。¹⁵⁴另外，《譯書經眼錄》則說此書為「治此學最善之本」，且其「譯者學術博通，所定名詞切實精確」。¹⁵⁵很明顯地，這些評論均認為章太炎的翻譯水準頗高，值得一讀。

《社會學》一書的翻譯，大致上可說是心理社會學派知識首次完整地被譯介至中國學界。章太炎之所以要介紹此學派的社會學思想，筆者推斷可能有兩個原因。第一，原作者岸本能武太「實兼取斯、葛二家」。章氏認為岸本氏《社會學》兼具心理、生物學派的社會學思想，能助他來理解、撰寫中國歷史。在《社會學》的序言中，章太炎描述了初得此書的心情，他說：

余浮海再東，初得其籍，獨居深念，因思劉子駿有言：道家者流，出於史官，固知考迹皇古，以此先心，退藏於密，乃能幹人事而進退之。考迹皇古，謂之學勝；先心藏密，謂之理勝；然後言有與會，而非夫獨應者也。岸本氏之為書，綜合故言，尚乎中行，雖異於作者，然其不凝滯於物質，窮極往逝，而將有所見於方來，誠學理交勝者哉！¹⁵⁶

我們可以很清楚的從這段話中看到，章太炎是站在「修史」的角度思考岸本能武太的《社會學》，而且他是從兩條社會學思想的取徑來談論史書之撰寫。首先是「考迹皇古」，此即指涉斯賓塞的學問。如前所論，章太炎很肯定斯賓塞能從細微處，如語言一途考察過往之痕跡。¹⁵⁷在章太炎看來，這便可稱作「學勝」。再者，所謂

¹⁵¹ 岸本能武太著、章太炎譯，《社會學》（上海：廣智書局，1902）。鄒振環對章譯《社會學》作過簡單的介紹，請參見鄒振環，〈《社會學》的翻譯與社會學理論的影響〉，收入於氏著，《影響中國近代社會的一百種譯作》（北京：中國對外翻譯出版公司，1996），頁156-159。

¹⁵² 〈介紹新著〉，《新民叢報》，第22號（1902年），頁68。姚純安對此書有較詳盡的介紹，請參見氏著《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》，頁55-57。

¹⁵³ 〈介紹新著〉，《新民叢報》，第22號（1902年），頁67。

¹⁵⁴ 《浙江潮》，第7期（1903年），頁176。

¹⁵⁵ 顧燮光，《譯書經眼錄》，《晚清新學書目提要》，頁330。

¹⁵⁶ 章太炎，〈社會學自序〉，《章太炎政論選集》，上冊，頁170-171。

¹⁵⁷ 這一點鄭師渠亦有討論，請參見氏著，《晚清國粹派—文化思想研究》，頁86-87。

「先心藏密」，指的便為吉丁斯從心理入手的社會學研究，探查人類意識玄秘處，故稱作「理勝」。

社會學因此被章太炎視為修史的良器。他還曾寫信致梁啟超談及此一看法：「酷暑無事，日讀各種社會學書，平日有修《中國通志》之志，至此新舊材料，融合無間，興會勃發。」章太炎認為，現今作史，如果只專注於一代，那麼便難以「發新理」，也無法詳細調查事實。他主張「通史上下千古，不必以褒貶人物，臚敘事狀為貴，所重專在典志，則心理、社會、宗教諸學，一切可以鎔鑄入之。」為了能夠修撰這種橫跨千古的通史，章氏總歸出兩個目標：「一方以發明社會政治進化衰微之原理為主，則於典志見之；一方以鼓舞民氣、啓導方來為主，則亦必於紀傳見之。」¹⁵⁸

據此，筆者認為從某方面來看，章太炎是把社會學當作考察歷史、撰寫史書的一種工具。他所認同的歷史，則大致可從物質、心理兩層面來考究。他認為唯有把握兩者，修史方能鑑往知來。岸本氏這本綜合兩派社會學思想的著作適巧符合了章太炎的目標。

第二，透過翻譯這本與斯賓塞思想相異之書，章太炎可能想藉此表達與嚴復所翻譯斯賓塞思想不同的觀點。從章太炎在〈序言〉裡對斯賓塞學說和葛通哥斯學說的評論，即可窺見一二：

社會學始萌芽，皆以物理証明，而排拒超自然說。斯賓塞爾始雜心理，援引浩穰，於玄秘淖微之地，未暇尋也；又其論議，多踪迹成事，顧鮮為後世計，蓋其藏往則優，而匱於知來者。美人葛通哥斯之言曰：社會所始，在同類意識，倣擾於差別覺，制勝於模效性，屬諸心理，不當以生理術語亂之。故葛氏自定其學，宗主執意，而賓旅夫物化，其於斯氏優矣。¹⁵⁹

顯然章氏認為葛通哥斯社會學思想強調的「同類意識」，是優於斯賓塞雜揉心理與「生理術語」的觀念。至於所謂的「同類意識」，則是葛通哥斯注重的「心理因素」。

此書第一章論原人狀態就舉出幾種心理相關的特徵：欲望之發見、自己之發見、道德之發見等。這些論點皆在呼籲人們應從心理角度出發，探查人類進化之軌跡：「野蠻人尙未知肉體而外，有所謂心靈者，故其所謂自己，特與外物分劃畛域之名。若夫發見心靈，對於肉體而稱自己，斯必俟諸異日，蓋由粗入精思想進步之常軌也。」¹⁶⁰至於社會組織之興起，葛氏認為「世謂社會所起，起於人性自然，然可云社會因人性而興，不可云社會與人生同現。」¹⁶¹

此時嚴復尙未結束《群學肄言》的翻譯，但早在翻譯《天演論》時，他便於

¹⁵⁸ 章太炎，〈與梁啟超書〉，《章太炎書信集》，頁41-42。

¹⁵⁹ 章太炎，〈社會學自序〉，《章太炎政論選集》，上冊，頁170。

¹⁶⁰ 〈論初民發達之狀態〉，《新民叢報》，第24號（1903年），頁27。此文為章太炎譯《社會學》之一篇。

¹⁶¹ 〈論初民發達之狀態〉，《新民叢報》，第24號（1903年），頁80。

按語中指出斯賓塞以「生物因素」為基礎的社會進化思想：

一則自生理而推群理，群者生之聚也。今者合地體、植物、動物三學觀之、天演之事，皆使生品日進。動物自孑孓蠅蠕，至成人身，皆有繩迹，可以追溯，此非一二人之言也。……斯賓塞氏得之，故用生學之理以談群學，造端比事，繁若列眉矣。¹⁶²

由此可見，一生物、一心理，兩書恰好展示了兩條談論社會進化、社會學的取徑。對於這兩種互異的思想脈絡，民初文人吳虞看得十分清楚。他認為嚴復的社會學派是「唯物派」，「專重科學實驗」；而章太炎則推為「惟心派」。¹⁶³

除此之外，姚純安認為《社會學》這段序言：「其說以社會擬有機，而曰非一切如有機，知人類樂群，亦言有非社會性」¹⁶⁴，還表現出對斯賓塞的兩點批評。它們分別是針對社會有機體以及進化論所蘊含的樂觀主義。¹⁶⁵章氏這兩點評論，第一點我們在嚴復身上恰可找到明顯相反的意見。基本上，嚴復接受社會有機體的論調，這從他早年的文字就可見著：

何則？所謂群者，固積人而成者也。不精於其分，則末由見於其全。且一群一國之成之立也，其間體用功能，實無異於生物之一體，大小雖殊，而官治相準。故人學者，群學入德之門也。¹⁶⁶

一個群體、國家的結構功能，與生物體大同小異，這種觀點正是斯賓塞對有機體來類比個人和社會的作法。直到翻譯《群學肄言》，第三、十四章嚴復均有大量論述「有機體」、「社會有機體」概念的文字。這顯示嚴復贊同斯賓塞的有機體論。

第二點評論較為複雜，在此必須多加著墨。首先為章太炎的部分。在鄭師渠對國粹派與社會學理論的研究中，已挖掘到章太炎對斯賓塞進化論的批判，表現在「合群明分」的觀點上。與嚴復採納赫胥黎對斯賓塞的批評類似，為了校正斯氏任天為治的進化思想，章太炎從荀子擷取了「義」和「分」的觀念。一方承認人我、群己間存在著「畛域」，即利益的差異；但同時，又強調必須藉「兼愛」、「尚同」的精神，促使「畛域有截」，即保持合理的度，以臻至社會利益和人際關係的和諧。這也就是說，社會直接援引進化法則會造成殘酷的現實，但若去除生存競爭，則社會又必陷入敗亡。這種「二律背反」的困境在章太炎看來，用「合群明分」來調節，才能使人類社會實現進步真正合於理智的進化。¹⁶⁷

嚴復也注意到赫胥黎對斯賓塞進化論的擔憂。筆者認為嚴復譯述《天演論》

¹⁶² 嚴復，《天演論》，《嚴復集》，冊5，頁1392-1393。

¹⁶³ 中國革命博物館整理，榮孟源審校，《吳虞日記》（成都：四川人民出版社，1984），上冊，頁55。

¹⁶⁴ 章太炎，〈社會學自序〉，《章太炎政論選集》，上冊，頁175。

¹⁶⁵ 姚純安，《社會學在近代中國的進程（1895-1919）》，頁104。

¹⁶⁶ 嚴復，〈原強〉，《嚴復集》，冊1，頁7。

¹⁶⁷ 鄭師渠，《晚清國粹派—文化思想研究》，頁87-90。

時，一方面同意自然有難以抗拒的力量，一方面肯定赫胥黎強調的「人治可以對抗天行」，最終得出「天行人治，同歸天演」的想法。顯然，嚴復將赫胥黎文本中悲觀的傾向轉為樂觀的傾向，且以此思索國人應如何「自強保種」。嚴復這種作法顯現出高度人本精神與進化史觀結合的特色，而他對進化論的態度大體便是具備此種樂觀主義與人本意識。¹⁶⁸在《群學肄言》中，嚴復翻譯斯賓塞論述 great-man-theory of history 時，也自行加入了「世與人有相成之功」的語句。¹⁶⁹此顯示嚴復對於斯賓塞進化論中的樂觀主義是持肯定的態度，並還融入了赫胥黎的觀點與人本精神。。

上述的差異，皆指向了兩人社會學思想取向的問題。嚴復始終是以斯賓塞為依歸，社會有機體、漸進進化論都是他的基本觀點；而章太炎的社會學思想最初是受斯賓塞啟發，卻因為日本一行而漸漸轉向吉丁斯的「心理因素」，最後章氏還接受了佛學的洗禮，因此轉而批判進化論。

以上便是嚴復、章太炎兩人社會學思想較顯著的歧異處。在這次的論爭中，他們並未隔著報刊「對話」，也無面對面的討論。但是，這兩本社會學譯著的出版，正標誌著晚清社會學界兩股思潮的脈動。章太炎早年接受嚴復的進化論，並跟隨嚴復的腳步於《昌言報》上譯述了斯賓塞爾文集。但日本一途卻改變了章太炎對斯賓塞思想及社會學的看法，他轉而接受心理取向社會學，這使他得以在這場論爭中找到和嚴復對抗的立論基礎。

只是，兩位學人的論爭尚未結束，至此只能看作章太炎逐漸離開嚴復思想範疇的初始。直至1907年，章太炎才公開地撰文對嚴復發出批判。1903年後，章太炎因為「蘇報案」入獄三年，1906年出獄，隨即赴日擔任《民報》的主編。這段期間，章氏接觸了佛學思想，旅日時又大量吸收了日譯西方哲學和社會科學，並且持之與佛學和中國傳統哲學資源相比較、融合，形成了以佛學法相唯識宗為主的唯心主義哲學思想。¹⁷⁰此為章太炎思想轉變的第一階段。自1908年起，章氏研析莊子齊物論，後撰成《齊物論釋》一書，此是第二階段的轉變。¹⁷¹

在這兩階段的思想轉折中，章太炎對嚴復的批判亦漸漸加重。過去他並未指名道姓地批判嚴復，直待章氏親自譯畢《社會學》後，建立自己的一套社會學思想體系，接著歷經了牢獄的磨難以及日譯西學的洗禮，章太炎才逐步開始駁斥嚴復。他首先對準了嚴復的進化論。

1906年，《民報》第七號出現了一篇文章，題名為〈俱分進化論〉。文中這樣寫道：

¹⁶⁸ 黃克武，〈近代中國轉型時代的民主觀念〉，《中國近代思想史的轉型時代》，頁369-373。

¹⁶⁹ 嚴復譯，《群學肄言》，頁27。

¹⁷⁰ 趙濤，〈章太炎居日期間對日譯西學的吸收及其思想變化〉，《延邊大學學報（社會科學版）》，卷39期2（2006年6月），頁5。

¹⁷¹ 王汎森，〈章太炎的思想（1868-1919）及其對儒學傳統的衝擊〉，頁15-17。

彼不悟進化之所以為進化者，非由一方直進，而必由雙方並進，專舉一方，惟言智識進化可爾。若以道德言，則善亦進化，惡亦進化；若以生計言，則樂亦進化，苦亦進化。雙方並進，如影之隨形，如罔兩之逐影，非有他也。

172

這是章太炎以唯識學人性論為基礎所寫下的文字，對於當時中國流行的進化論思想加以反省。根據王汎森，章氏此文共從三個論點來批判嚴復的進化論。第一，苦樂俱進的問題，若說嚴復信奉的是結合人本精神與進化史觀，偏向樂觀主義；章太炎則較趨向悲觀主義，認為越是文明越有行惡的能力。第二，批判所謂的「進」，認為這皆是根識迷妄所成，因為凡事有進必有退。章氏反對直線式的進化觀，他贊成的是「循環周轉」的進化論。第三，萬物皆無「自性」，便也沒有規則可言。章太炎以此徹底推翻進化論的定則。¹⁷³

由此可見，章氏至此已脫離嚴復式的進化論思想。在王汎森論述的第三點批判，「自性」存否之問題，其實從前文討論章譯《社會學》中一句話「亦言有非社會性」，便可看出他逐漸否定進化一定會朝向整體的進步之觀點。

1907年，章太炎在《民報》第十二號刊載〈《社會通詮》商兌〉一文，針對嚴復展開另一場凌厲的攻擊。這篇文章可分作兩個層面：章氏一方面嘲諷嚴復的國學造詣、治學方法，另一方面則反駁嚴譯《社會通詮》的論點。從此文來看，章太炎特別瞧不起嚴復的傳統學問：

抑天下固未知嚴氏之為人也，少遊學於西方，震疊其種，而視黃人為猥賤，若漢、若滿，則一丘之貉也！故革命、立憲，皆非其所措意者，天下有至樂，曰營菟裘以娛老耳。聞者不僚，以其遂通歐語，而中國文學湛深如此，益之以危言足以聳聽，則相與尸祝社稷之也亦宜。就實論之，嚴氏固略知小學，而於周、秦、兩漢、唐、宋儒先之文史，能得其句讀矣。然相其文質，於聲音節奏之間，猶未離於帖括。申天之態，回復之詞，載飛載鳴，情狀可見。蓋俯仰於桐城之道左，而未趨其庭廡者也。¹⁷⁴

再者，章氏對於嚴復侈譯西書並據此解釋中國的現狀，進而提出改革方案的作法，也感到不滿。他指出：

夫讀史盡其文不盡其質，於藏往則已殊矣，而欲以此知來，妄其顏之過厚耶？觀其所譯泰西群籍，於中國事狀有豪毛之合者，則矜喜而標識其下；乃若彼

¹⁷² 章太炎，〈俱分進化論〉，《章太炎全集》，集四，頁386。

¹⁷³ 王汎森，〈章太炎的思想（1868-1919）及其對儒學傳統的衝擊〉，頁108-115。另可參見王向清、向知燕，〈章太炎俱分進化論形成原因考〉，《湖湘論壇》，期5（2006年），頁35-38。黃順力，〈嚴復與章太炎兩人進化論思想的比較〉，收入氏著《中國近代思想文化史探論》（長沙：岳麓書社，2005），頁182-191。

¹⁷⁴ 章太炎，〈《社會通詮》商兌〉，《章太炎全集》，集四，頁323。

方孤證，於中土或有牴牾，則不敢容喙焉。¹⁷⁵

何以章氏會認為，嚴復是拿著西方的「孤證」試圖在套用中國上？這是因為：

夫不欲考迹異同則已矣，而復以甲之事蔽乙之事，歷史成迹，合於彼之條例者則必實，異於彼之條例者則必虛；當來方略，合於彼之條例者則必成，異於彼之條例者則必敗。抑不悟所謂條例者，就彼所涉歷見聞而歸納之耳，浸假而復諦見亞東之事，則其條例又將有所更易矣。¹⁷⁶

最後，章太炎更直斥嚴復運用斯賓塞的社會學來尋找解決中國問題的方法，是一種「理論錯置」的作法：

社會之學，與言質學者殊科，幾何之方面，而重力之形式，聲光之激射，物質之化分，驗於彼土者然，即驗於此土者亦無不然。若夫心能流行，人事萬端，則不能據一方以為權概，斷可知矣！且社會學之造端，實惟殞德，風流所播，不逾百年，故雖專事斯學者，亦以為未能究竟成就。¹⁷⁷

通讀章氏〈《社會通詮》商兌〉一文，讀者或許會因他表現出史家論證的述說感到訝異。其實，章太炎之所以能道出「蓋比列往事，或有未盡，則條例之不極成，即無以推測來者。夫盡往事以測來者，猶未能得什之五也，而況其未盡耶？」¹⁷⁸是基於他將社會學定調成修史之工具。〈商兌〉後半段，就可見章太炎以考定中國宗法的相關史實，反駁甄克思所言。再者則是認為社會學難以推測未來。

其實章太炎此文的重點應是關於《社會通詮》的評論。從文章表面上看，章、嚴論爭焦點，是落在雙方對「民族主義」所持之贊成或反對的意見。再進而衍生出排滿革命與否的差異。¹⁷⁹至此，或許就可說是兩人政治思想不合的結果。但王憲明的研究則更細緻地指出，嚴復所用「民族」一詞，其實是對應原文“tribe”、“clan”、“patriarch”、“communities”等詞彙，其基本意思主要是指處於宗法社會階段的「宗族」、「家族」、「家長」、「群體」。這些均為建立近代國家過程中必須加以掃者，屬於「宗法社會」的過時之物。¹⁸⁰這一點又為章太炎所不查，此「民族」並非彼「民族」也。於是，基於排滿革命的立場，章太炎就必須捍衛他的「民族主義」。兩人在政治思想上的差異，其實自1900上海國會的事件已可略見端倪。文章前段原本來只是個引子，但章太炎卻藉此機會，猛力抨擊嚴復國學底子薄弱，以及其對桐城派的皮毛認識，甚至連嚴復留學英國的事情，也被提出來加以譏諷。

同樣是針對嚴復學識所作的評論，章太炎在1909年與梁啟超的一封信，還論

¹⁷⁵ 章太炎，〈《社會通詮》商兌〉，《章太炎全集》，集四，頁323。

¹⁷⁶ 章太炎，〈《社會通詮》商兌〉，《章太炎全集》，集四，頁323。

¹⁷⁷ 章太炎，〈《社會通詮》商兌〉，《章太炎全集》，集四，頁323。

¹⁷⁸ 章太炎，〈《社會通詮》商兌〉，《章太炎全集》，集四，頁323。

¹⁷⁹ 嚴復先於1904年20-23日，在《大公報》上匿名發表一篇〈讀新譯甄克思《社會通詮》〉，一邊介紹書文內容，一邊抨擊「宗法」、「排外」、「民族主義」等觀念。嚴復，〈讀新譯甄克思《社會通詮》〉，《嚴復集》，冊1，頁7。

¹⁸⁰ 王憲明，《語言、翻譯與政治 嚴復譯《社會通詮》研究》，頁100-121。

及了嚴復在史學及音韻學修養的不足：「嚴、馬諸家，疏於歷史，又未嘗傳修韻學，言多輒戾，宜乎絕智者之聽矣。」¹⁸¹隔年，在〈與人論文書〉中，章太炎又再次批評了嚴復的文字造詣，也順帶批評了晚清另一位翻譯大師林紓：

下流所仰，乃在嚴復、林紓之徒。復辭雖飭，氣體比於制舉，若將所謂曳行作姿者也。紓視復又彌下，辭無涓選，精采雜汙，而更浸潤唐人小說之風。夫欲物其體勢，視若蔽塵，笑若齟齬，行若曲肩，自以為姘，而只益其醜也。

182

章太炎抨擊嚴復的文字越漸嚴厲，而且他的話也越說越重，簡直到了直接對嚴復作人身攻擊的地步。1911年他於檳榔嶼《光華日報》發表〈誅政黨〉一文，文中雖未直呼其名，但我們從其批評文字可見應是指嚴復：

少遊學於歐洲，見其車馬宮室衣裳之好，甚於漢土，遂至鄙夷宗邦，等視戎夏。壯歲而歸，才備重舌之選，上者學文桐城，粗通小學，能譯歐西先哲之書，而節奏未離帖括，其理雖至淺薄，務為華妙之辭以欺人。近且倡言功利，嘩世取寵，徒說者信之，號為博通中外之大儒。¹⁸³

在1915年章太炎完成的《葑漢微言》中，他又提出了另一種對嚴復的批評，他認為嚴復思想的缺失在於「知總相而不知別相」：

嚴復既譯《名學》，道出上海，敷作講演，好以《論》、《孟》諸書，證成其說。沈曾植笑之曰，嚴復所言四書題鏡之流，何以往聽者不知類邪？嚴復又譯《社會通詮》，雖名通詮，實乃遠西一往之論，於此土歷史貫習，固有隔閡，而多引以裁斷事情。是故知別相而不知總相者，沈曾植也；知總相而不知別相者，嚴復也。¹⁸⁴

章太炎此處所謂的「總相」應該是指社會的共同點，而「別相」則是指自我的獨特性或地域與文化的差異。對他而言，兩者不能偏廢。

於此，我們方可較清楚地看出嚴復與章太炎兩人辯論的始末。嚴復、章太炎之所以會開啓這樣一場辯論，其實是與當時的政治與學術氣氛、兩人的思想傾向有著密不可分的關係。

在思想傾向上，嚴復一貫地採納斯賓塞思想，其進化論、社會有機體的想法，都是通過閱讀斯賓塞學說得來的。只是嚴復自行加以修正斯氏的偏差，融會了赫胥黎，以及中國傳統的人本意識，試圖藉此積極改變中國，而顯現出一種偏向樂觀主義的進化論。反觀章太炎，則呈現出一張曲折、多變的圖景。他先是接受斯賓塞，後轉向吉丁斯，最後吸收了佛學思想、西方各種社會科學，與莊子齊物論，

¹⁸¹ 章太炎，〈與梁啟超書〉，《章太炎書信集》，頁45。

¹⁸² 章太炎，〈與人論文書〉，《章太炎全集》，集四，頁168。

¹⁸³ 章太炎，〈誅政黨〉，《光華日報》，轉引自，《章太炎年譜長編（一八六八—一九一八）》，上冊，頁355-356。

¹⁸⁴ 章太炎，《葑漢微言》，收入氏著，《章氏叢書》，頁50，轉引自汪榮祖，《康章合論》，頁62。

搏成出一種較悲觀主義的進化論。章太炎的思想變化無疑地源於諸多因素，然他與嚴復的交往、辯論無疑地是其中的一個重要原因。

四、餘論：清末社會學的傳衍與影響

清末社會學的發展到了1903-04年間，逐漸發展出兩種模式。第一是以嚴復與梁啟超為代表的調適類型。此說主要以斯賓塞的社會學理論為基礎，內含有四個特點：

（一）、生物學式的社會學。以生物學作為闡釋社會發展的理論根基，例如以進化、適應、遺傳、競爭等探究人類社會生活的發展過程。

（二）、社會有機體論。延續生物學解釋模式，視社會如同生物般的有機體，亦即一種「有生命的個體」。因此每個社會將會如生物般緩慢而自然地成長，也會出現從簡單到複雜、散亂到整合、獨立到相互依賴、無差別到分化等的改變。¹⁸⁵在個人與社會之關係上，則強調兩者之相互影響，牽一髮以動全身。因此，作為社會整體基礎的個人成為關注之焦點。因為個體素質要好，其組成之社會素質才會優良。換言之，唯有人們的「德、智、力」三者兼備，方能造成一個健全的現代社會。

（三）採取漸進調適的政治改革，反對激烈的革命。

（四）、樂觀主義之傾向。相信人類社會將會朝向美好的方向進化，雖途中可能會遇到一些困厄，但終會有光明的前景。

第二是以章太炎為代表的轉化類型。從斯賓塞社會學說出發，惟其發展出不同之取向。其特點有三：

（一）、早期受斯賓塞社會學的洗禮，後轉而對心理學社會學派產生興趣，最終則採取岸本能武太那種擷取生理、心理兩家之長的學說。

（二）、批評生物學因素在社會演進理的重要性，認為心理學所描繪的人類之「同類意識」是社會形成的起點。同時，從人的天性出發，肯定人類意識的重要，明白「合群明分」，社會才能合理進化。¹⁸⁶

（三）、採取激烈的革命主張。

（四）、批評斯賓塞偏向樂觀主義的進化論，從而顯露出一種較悲觀主義傾向的進化思想，並否定「進步」之通則。

這兩種社會學模式，其實就是兩個觀察社會、政治變遷的角度。它們被後人

¹⁸⁵ Michael W. Taylor, *The Philosophy of Herbert Spencer* (London: Continuum, 2007), p. 63.

¹⁸⁶ 請參見：鄭師渠，《國粹、國學、國魂——晚清國粹派文化思想研究》，頁95-96。梁啟超後來受到建部遜吾的影響亦重視此一想法。

所承繼，成為學術或政治論述背後的理論基礎。章太炎的社會學思想與以社會學來研究歷史的角度，被以劉師培、鄧實等人為首的「國粹學派」所吸收，該派又接納了嚴復的進化觀點，作為他們追索中國歷史，考證古文字與社會古制的理論根基。例如劉師培就主張「小學與社會學互為發明」。他認為西方的社會學可濃縮至「社會進化」上，並用作考證中國文字起源流變的工具，亦即所謂「西人社會之學可以考中國造字之原」。反過來看，中國文字的源起又可反映西方社會學對原始社會的描述，「以文字繁簡足窺治化之淺深，而中土文字又以形為綱查其偏旁，而往古民群之狀況，昭然畢呈。」¹⁸⁷合而觀之，一為傳統中學精要之小學，一為近代西方開創的社會學；在劉師培看來，兩者可互相證明：欲考文字起源，得以社會學為輔助，而「欲求社會學之昌明，必以中土文字為左驗。」¹⁸⁸

至於嚴復、梁啟超的思想傳承，直至民國初年則是以另一種姿態重回舞台。1903年嚴譯《群學肄言》裡所展示出那種對文化、政治改革的調適取向，間接對1910年代「調合論」在五四新文化運動之前的發展產生影響。我們可以找到一些學人如章士釗、李劍農、李大釗、杜亞泉等，都曾援引嚴譯《群學肄言》中的觀念，來建立一種能融合各式不同政治、文化觀點的「調合」理論。

其中廣為五四前後學者所徵引的一段話是嚴譯《群學肄言》中如下的文字：

蓋銳嬗之事群，無往而非得半者也。其法制則良窳雜陳。其事功則仁暴相半，其宗教則真妄並行，此雜而不純者，吾英之所有，正如是也。其衝突齟齬，自亂其例，上自國政，下泊學術，所樊然日多者，即以演進方將，損益之以與時偕行之故。¹⁸⁹

斯賓塞的原文是：

For it cannot be too emphatically asserted that this policy of compromise, alike in institutions, in actions, and in beliefs, which especially characterizes English life, is a policy essential to a society going through the transitions caused by continued growth and development. The illogicalities and the absurdities to be found so abundantly in current opinions and existing arrangements, are those which inevitably arise in the course of perpetual re-adjustments to circumstances perpetually changing.¹⁹⁰

最早引述這段文字的是章士釗。1914年，章士釗在《甲寅》雜誌發表一篇文章〈調和立國論〉。文中他便徵引了上舉嚴復譯文，並解釋道：透過斯賓塞的文字，我們就可理解『調和』的簡義。此外，章士釗還在註腳處標明了這段文字是取自嚴譯

¹⁸⁷ 劉師培，〈論中土文字有益於世界〉，收入於《劉師培全集》，集三，頁243。

¹⁸⁸ 劉師培，〈論中土文字有益於世界〉，收入於《劉師培全集》，集三，頁243。

¹⁸⁹ 嚴復譯，《群學肄言》，頁358。

¹⁹⁰ Herbert Spencer's, *The Study of Sociology*, p.396.

《群學肄言》，以及原著《社會學研究》。章氏此舉，實是爲了提倡調和論，並反對袁世凱大總統的「大權總攬主義」。他試圖去調解袁世凱「大權總攬主義」與中華革命黨之間的衝突。對章氏而言，「調和」就是雙方「相抵相讓」。

另一位主調和論的是李劍農。¹⁹¹他在闡釋此一論點上作了更多努力。李劍農的學識背景來自日本，他曾在民初擔任《太平洋》雜誌的編輯，在該雜誌上發表許多對政治事件與憲政問題的評論。1917年三月號的《太平洋》上，李劍農撰寫了一篇名爲〈調和之本義〉的文章。他也引用與章士釗同段落的嚴復譯文，但他更加強調「調和能使新舊蛻嬗群體進化」之觀點。而「蛻嬗」是嚴復用以對譯斯賓塞《社會學研究》中「持續成長與發展所產生的變遷」之意的詞彙。李劍農進一步解釋道，章士釗所援引的斯氏觀點，其實另有一位英國學者約翰·摩利（John Morley, 1838-1932）亦運用於其書《妥協》（*On Compromise*）之上。摩利是英國自由主義的政治家、作家與報社編輯。李劍農將摩利的文字譯介如下：

吾輩執持斯義，不可越乎其應行之程。蓋人生天性弊機所伏，多在避難而就易，習固而安常。作者（指斯賓塞）之意，亦僅在陳述調和為人事演進之象，歧力相濟之結果如斯耳。並未嘗界劃斯境若吾人實踐之義務。¹⁹²

我們可以很清楚看到，斯賓塞與摩利書中的compromise，均被他以「調和」一詞來翻譯。換言之，李劍農揚棄了嚴復的譯詞「得半」。他與章士釗一樣，也是自政治層面來探討「調和」。對他來說，「調和」不但適用於新舊政黨之間，也適用於新黨內部的激進與保守兩派。

類似李劍農、章士釗對「調和」的看法，也可在李大釗身上發現。與李劍農私交甚篤的他，於1917年8月15日寫了一篇〈辟偽調和〉，刊登在《太平洋》雜誌之上。李大釗不單引用嚴譯斯賓塞之《群學肄言》，甚至還有摩利、彌爾，以及丹麥學者亞瑟·克里斯坦森（Arthur Christensen, 1875-1945）的見解，用來支撐章士釗和李劍農的論述。

我們或許可以這麼說，在1917年以前關於「調和」的討論，均是環繞著嚴復的翻譯，即「得半」的概念與政治保守主義在進行。然直至1918年，章士釗受到克魯泡特金（Peter Kropotkin, 1842-1921）、倭伊鏗（Rudolf Christoph Eucken, 1846-1926）和柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）等人的影響，當他再次談及「調和」時，其詞義卻已相異於前。這一次，章士釗是用來反駁達爾文主義者的「競爭」概念，以及胡適、陳獨秀倡行的「五四新思想」。此後，杜亞泉亦跟隨章之論調，並發表許多與「新舊調和論」相關的文章於《東方雜誌》上。於是，嚴復所鼓吹的政治上調和概念，至此轉向文化保守主義。民初新思潮發展至此，形成了

¹⁹¹ 李劍農最重要的著作是1948年出版的《中國近百年政治史》。此書於1956年由鄧嗣禹和Jeremy Ingalls兩人合譯為英文出版。

¹⁹² 李劍農，〈調和之本義〉，《太平洋》，頁2。

兩派論述互相對壘的情形：一邊是胡適與陳獨秀，他們代表「五四新思想」的大旗，秉著一種「批判態度」來接受西方文明，揚棄中國傳統；另一方便屬章士釗、杜亞泉，他們本著調和新舊衝突的態度，認為中國傳統在形塑新文化時扮演了很重要的角色。事實上，晚近學者如許紀霖、高立克已經意識到，五四時期存有另一種啟蒙傳統。此一傳統即承繼自嚴復漸進調適的取向。

以上拙文描繪了清末嚴復、梁啟超至章太炎對西方社會學的引介，及其對於清末民初學術發展與思想論辯的一些影響。晚清民初所譯介的社會學成為展示政治思想、學術理論的重要一環。此一社會學傳統是在馬克思主義盛行之前，中國思想界最強勢的社會理論。此期的社會理論中的演化觀念促成了人們對馬克思主義的接受，另一方面它所支持的資產階級的民主制度亦受到馬克思主義的批判。1949年革命成功之後，社會學一學科被取消了近三十年，其中的一個重要原因即是其理論背後的政治立場與馬克思主義格格不入。

近代中國的社會學要到二十世紀後半葉之後才有比較專業化與制度化的發展。在此之前，所謂的「社會學」均處在一個傳統中學轉型，與現代知識建構的過渡期。知識分子對社會學的譯介與自身的價值取向糾結在一起，這樣的方式使得個人主觀因素在選擇、翻譯及解釋過程中，影響了社會學被譯介入中國的內容。本文之標題：翻譯中的思想分途，意即在此。