

從「宗法社會」到「軍國社會」： 中國近代思想史上的嚴譯社會階段論*

承紅磊

華中師範大學歷史文化學院

隨著進化論傳入中國以及「社會」話語在1900至1903年前後大致形成，¹怎樣判定中國「社會」性質以及如何對中國「社會」史分期成了一個迫切需要。在清末做這項工作的主要人物是嚴復（1854–1921）。他通過《社會通詮》對人類社會從蠻夷社會到宗法社會到軍國社會（國家社會）一般進化規律的輸入，以及對中國社會「宗法而兼軍國」的判定，影響深遠。目前學界對進化論在中國傳播的討論，已經有不少研究成果，²對上世紀三十年代中國社會性質和社會史論戰也有不少討論，³但對嚴譯社會階段論的討論卻不多。這當然與三十年代的論戰規模更大，且直接確立了中國革命「反帝、反封建」的性質有關；但清末對中國「社會」性質和「社會」史分期的討論，作為第一次對中國社會性質判定和社會史分期的嘗試，同樣值得關注。

既往對這一問題的研究主要是在嚴復研究的框架內進行的。⁴早期研究多把《社會通詮》的翻譯視為以反對民族主義（主要指排滿）為目的，如蔡元培、賀麟、侯外

* 承蒙四位匿名審稿人對拙文提出極有價值的修改意見，在此謹致謝忱。此文亦曾在華中師範大學歷史文化學院所舉辦的青年教師學術論壇上宣讀，得到與會的朱英、吳琦、尤學工、周月峰等老師和同事的寶貴建議，在此一併致謝。

¹ 關於晚清「社會」話語的形成，參考黃碧雲：〈清末民初知識分子的「社會」觀念〉（新竹：國立清華大學碩士論文，1996年）；承紅磊：〈「社會」的發現——晚清「社會」話語考論〉（香港：香港中文大學博士論文，2014年）。

² 參見浦嘉珉（James Reeve Pusey）（著）、鐘永強（譯）：《中國與達爾文》（南京：江蘇人民出版社，2009年）；王中江：《進化主義在中國的興起：一個新的全能式世界觀》（北京：中國人民大學出版社，2010年）；吳丕：《進化論與中國激進主義》（北京：北京大學出版社，2005年）。

³ 參見何幹之：《中國社會性質問題論戰》（上海：生活書店，1937年）；何幹之：《中國社會史問題論戰》（上海：生活書店，1937年）；德里克（Arif Dirlik）（著）、翁賀凱（譯）：《革命與歷史：中國馬克思主義歷史學的起源，1919–1937》（南京：江蘇人民出版社，2005年）。

⁴ 浦嘉珉在《中國與達爾文》中即討論到嚴復的孔教觀、「民族主義」及嚴復與梁啟超和革命派（下轉頁214）

廬、王栻均主其說。⁵周振甫雖把自1900年起的嚴復思想歸為「中西折衷」和「偏於保守」，但已同時指出嚴復此時「對於社會各方面的討論很可以補第一期的不足」，⁶實際上是以一種綜合的觀點來看此時期的嚴復著譯。史華茲 (Benjamin Schwartz) 從嚴復譯作的前後承繼性上來看，認為「嚴復早在第一次接觸到達爾文〔Charles Darwin, 1809–1882〕和斯賓塞〔Herbert Spencer, 1820–1903〕的著作時，就已熱誠地信奉他的關於人類歷史不斷前進、進化的說法」，「嚴復通過甄克思〔Edward Jenks, 1861–1939〕的著作可以表達他對社會有機體進化論的深深信仰」。⁷近年來的研究，也已多能全面來看嚴譯《社會通詮》的目的，如俞政認為「嚴復譯書〔《社會通詮》〕的動機，是為了借助西學來闡明中國社會發展緩慢的原因」。⁸王憲明則通過對嚴復翻譯的詳盡討論，認為嚴復翻譯《社會通詮》，動因複雜，主要是為了「借助於譯介西方社會政治發展的歷史，來探討近代國家的建國歷程」。⁹

另外一個值得注意的動向是，自史華茲從翻譯的角度討論嚴譯作品以來，對嚴譯作品的研究已不能不注意到嚴復的翻譯。王憲明藉著對《社會通詮》譯文和原文的詳細對照，發現在所謂「譯文」中有不少嚴復添加的內容，¹⁰擴展了史料的範圍，有不少的發現和啟示。不過因主題限制，在嚴譯作品中，王著較局限於《社會通詮》本身，對嚴譯作品前後的聯繫考慮稍顯不足。且就《社會通詮》的翻譯而言，在嚴復與當時思想界及時局的呼應上還有可探討之處。因此，本文從進化論和「社會」話語傳

〔上接頁213〕

的異同，但對《社會通詮》形成過程未予深論。王中江《進化主義在中國的興起》也涉及到嚴復在《社會通詮》中所表達的觀點，但同樣對《社會通詮》本身關注不多。王汎森〈近代中國的線性歷史觀〉一文論及幾種歷史分期方法並重點討論了嚴譯《社會通詮》的影響，是為數不多的超出嚴復研究範圍對《社會通詮》加以討論的作品。另須說明，本文所用的「孔教」，只是沿用嚴復等人在清末民初的用法，無意涉及孔教是否宗教的爭論。見浦嘉珉：《中國與達爾文》，頁222–33、326–34；王中江：《進化主義在中國的興起》，頁82–84；王汎森：〈近代中國的線性歷史觀——以社會進化論為中心的討論〉，《新史學》第19卷第2期（2008年6月），頁1–46。

⁵ 見蔡元培：〈五十年來中國之哲學〉，載沈善洪（主編）：《蔡元培選集》（杭州：浙江教育出版社，1993年），頁73；賀麟：〈嚴復的翻譯〉，載牛仰山、孫鴻霓（編）：《嚴復研究資料》（福州：海峽文藝出版社，1990年），頁235；侯外廬：〈嚴復思想批判〉，原載《新建設》1952年3月號，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年），頁57；王栻：《嚴復傳》（上海：上海人民出版社，1957年），頁84–86。

⁶ 周振甫：《嚴復思想述評》（臺北：臺灣中華書局，1964年），頁212。

⁷ 史華茲（著）、葉鳳美（譯）：《尋求富強：嚴復與西方》（南京：江蘇人民出版社，1996年），頁160、162。

⁸ 俞政：《嚴復著譯研究》（蘇州：蘇州大學出版社，2003年），頁246。

⁹ 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年），頁231。

¹⁰ 同上注，頁25–26。

入後對中國社會性質判定和社會分期的角度，來重新審視嚴復對這一問題的回應，並在此基礎上重新探討嚴復翻譯《社會通詮》的目的及意義所在。

進化論與中國歷史分期

正如浦嘉珉 (James Reeve Pusey) 所說，達爾文之前，進步就已經是許多思想家的信念。¹¹ 在中國，嚴復之前，進化思想已經有所傳播。如 1859 年出版李善蘭 (1811–1882) 參與翻譯的《談天》 (*Outlines of Astronomy*)，描述了天體演化過程。¹² 1873 年譯為中文的《地學淺釋》，闡述了化石所展示的生物變化：「在古代地層中，完全沒有組織複雜的植物；在中生代，棕櫚和其他一些單子葉植物出現了；直到上白堊紀，才可見現代植物界的一些主要的綱和目，可見植物界在各個年代是不斷進展的。」¹³ 書中還提到達爾文，雖然僅僅是點到即止。¹⁴ 1880 年出版的汪鳳藻 (1851–1918) 所譯《富國策》中提到：「厥初生民，大抵獵獸而食，一變為游牧，再變為耕稼，而教於是興，國於是立矣。」¹⁵ 也含有進化思想，並把至國家形成的歷史分為三個階段。李提摩太 (Timothy Richard, 1845–1919)、林樂知 (Young John Allen, 1836–1907) 等傳教士也在宣傳基督教的同時宣傳了科學與進步。¹⁶ 尤其值得注意的是，1894 年在《萬國公報》連載的由李提摩太和蔡爾康翻譯的麥肯齊 (Robert Mackenzie, 1823–1881) 《泰西新史攬要》 (*The 19th Century: A History*，在《萬國公報》連載時名《泰西近百年來大事記》)，對進化觀念有生動的展示。如有些學者所稱：「貫串《泰西新史攬要》全書的是濃厚的進化論觀點，它以西方各國的近代化改革為例，說明強盛之道並非與生俱來，而在於棄舊圖新、勇於變革。」¹⁷

不過進化論在中國大行，還是要等到嚴復的提倡。1895 年 2 月，嚴復在《直報》上發表〈論世變之亟〉，說：「嘗謂中西事理，其最不同而斷乎不可合者，莫大於中之人好古而忽今，西之人力今以勝古；中之人以一治一亂、一盛一衰為天行人事之自然，西之人以日進無疆，既盛不可復衰，既治不可復亂，為學術政化之極則。」¹⁸ 在《天演論》中，嚴復更以「天演」為中心：「天運變矣，而有不變者行乎其中。不變惟何？是名『天演』。以天演為體，而其用有二：曰物競，曰天擇。」¹⁹

¹¹ 浦嘉珉：《中國與達爾文》，頁 12。

¹² 吳丕：《進化論與中國激進主義》，頁 36。

¹³ 鄒振環：《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，1994 年)，頁 72。

¹⁴ 浦嘉珉：《中國與達爾文》，頁 27。

¹⁵ 法思德 (著)、汪鳳藻 (譯)：《富國策》(北京同文館聚珍版，1880 年)，頁三上。

¹⁶ 浦嘉珉：《中國與達爾文》，頁 5。

¹⁷ 馬軍：〈點校說明〉，載麥肯齊 (著)，李提摩太、蔡爾康 (譯)：《泰西新史攬要》(上海：上海書店，2002 年)，頁 1。

¹⁸ 嚴復：〈論世變之亟〉，載《嚴復集》(北京：商務印書館，1986 年)，頁 1。

¹⁹ 赫胥黎 (著)、嚴復 (譯)：《天演論》(北京：商務印書館，1981 年)，頁 2。

康有為(1858–1927)在1890年前後受廖平(1852–1932)影響由經古文學轉為經今文學，從而接受了公羊「三世」說，不過他把公羊「三世」與《禮運》大同說相聯繫已經到了1897年左右了，其表現即為《春秋董氏學》。²⁰在此書中，康稱：「『三世』為孔子非常大義，託之《春秋》以明之。所傳聞世為據亂，所聞世託升平，所見世託太平。亂世者，文教未明也。升平者，漸有文教，小康也。太平者，大同之世，遠近大小如一，文教全備也。」²¹康有為明確以《春秋公羊傳》「所傳聞世」為「亂世」；以「所聞世」為「升平」，「升平者」，「小康也」；以「所見世」為「太平」，「太平者，大同之世」。²²康有為的三世圖景，在《禮運注》中有較為具體的描述：「孔子三世之變、大道之真，在是矣。大同小康之道，發之明而別之精，古今進化之故，神聖憫世之深，在是矣。……吾中國二千年來，凡漢、唐、宋、明，不別其治亂興衰，總總皆小康之世也。凡中國二千年儒先所言，自荀卿、劉歆、朱子之說，所言不別其真偽、精粗、美惡，總總皆小康之道也。其故則以群經諸傳所發明，皆三代之道，亦不離乎小康故也。……今者，中國已小康矣，而不求進化，泥守舊方，是失孔子之意，而大悖其道也，甚非所以安天下樂群生也，甚非所以崇孔子同大地也。」²³

康有為的三世說，為康門弟子廣加宣傳，並以多種形式加以利用，其中最重要的一個就是梁啟超(1873–1929)。梁啟超在1897年所作〈《新學偽經考》序〉中說：「啟超聞春秋三世之義，據亂世，內其國而外諸夏。升平世，內諸夏而外彝狄。太平世天下遠近大小若一。嘗試論之，秦以前據亂世也，孔教行於齊魯。秦後迄今，升平世也，孔教行於神州。自此以往，其將為太平世乎？」²⁴在〈論君政民政相嬗之理〉中稱：「博矣哉《春秋》張三世之義也。治天下者有三世，一曰多君為政之世，二曰一君為政之世，三曰民為政之世。」這是把三世說與三種政制結合起來。梁並確立了由多君之政到一君之政，再到民政的進化次序。²⁵

三世之說，在梁啟超至日本後，仍多有表現：「《春秋》之立法也，有三世：一曰據亂世，二曰升平世，三曰太平世。其意言世界初起，必起於據亂，漸進為升平，又漸進為太平，今勝於古，此西人打撈烏盈〔即達爾文〕、士啤生〔即斯賓塞〕氏等，所倡進化之說也。支那向來舊說，皆謂文明世界，在於古時，其象為已過。《春

²⁰ 湯志鈞：《康有為傳》(臺北：臺灣商務印書館，1997年)，頁83；朱維錚：〈《康有為大同論二種》導言〉，載朱維錚(編校)：《康有為大同論二種》(上海：中西書局，2012年)，頁7–8。

²¹ 康有為：《春秋董氏學》，收入姜義華、張榮華(編校)：《康有為全集》(北京：中國人民大學出版社，2007年)，第2集，頁324。

²² 湯志鈞：《康有為傳》，頁83。

²³ 康有為：〈《禮運注》敘〉(1901–1902年)，載《康有為全集》，第5集，頁553–54。

²⁴ 梁啟超：〈新學偽經考序〉，《知新報》第23冊(1897年9月26日)，頁三下至四上。

²⁵ 梁啟超：〈論君政民政相嬗之理〉，載梁啟超：《飲冰室合集文集》(上海：中華書局，1936年)，卷二，頁7–11。

秋》三世之說，謂文明世界，其象為未來。謂文明已過，則保守之心生。謂文明為未來，則進步之心生。故漢世治《春秋》學者，以三世之義，為《春秋》全書之關鍵，誠哉其為關鍵也。因三世之遞進，故一切典章制度，皆因時而異，日日變易焉，於據亂世則當行據亂世適宜之政，於升平世則當行升平世適宜之政，於太平世則當行太平世適宜之政，必不能墨守古法一成不變也。故明三世之義則必以革新國政為主義，而保守頑固之習必一變。」²⁶

梁啟超將三世說與進化論結合，有泛化的跡象，如以三世說釋「強權」：「如一人群之初立，其統治者與被治者之差別殆無有，故君主對於人民之強權，亦幾於無有，是為第一界，亦謂之據亂世。其後差別日積日顯，而其強權亦次第發達，貴族之對於平民亦然，男子之對於婦人亦然，是為第二界，亦謂之升平世。至世運愈進步，人智愈發達，而被治者與平民與婦人，昔之所謂弱者亦漸有其強權與昔日之強權者抗，而至於平等，使猛大之強權，變為溫和之強權，是為強權發達之極則，是為第三界，亦謂之太平世。」²⁷以三世說釋德國、英國、法國之不同：「德國之國家主義，英國之功利主義，法國之自由主義，即太平內之三世也。德國即太平之據亂，英國即太平之昇平，法國即太平之太平。」²⁸又以三世說施之於法律、教育、經濟以及科舉之存廢等。在張朋園看來，「三世之義，無處不在，無處不可運用。三世之義是任公求變的基礎理論，是一切論辯的原理根據，甚至變成了公式」。²⁹

除「三世」說及其相關的貴族、君主、民主政制進化規律以外，還有一種野蠻、半開化、文明的進化原則，如歐榘甲(1870–1911)稱：「大地之運，由野蠻而入教化，由教化而進文明。故昔之閉關自守者，今則洞開其門戶。昔之仇讎相視者，今則揖讓而往來。」³⁰梁啟超也說：「泰西學者，分世界人類為三級，一曰蠻野之人，二曰半開之人，三曰文明之人。其在春秋之義則謂之據亂世、升平世、太平世，皆有階級順序而升，此進化之公理，而世界人民所公認也。」³¹至於馬君武(1881–1940)更認為：「社會之由野蠻進於半文明，由半文明進於文明也，則猶學生由小學進於中學，由中學進於大學也。」³²

²⁶ 梁啟超：〈論支那宗教改革〉，原載《清議報》第19、20冊(1899年6月28日、7月8日)，收入《飲冰室合集文集》，卷三，頁58。

²⁷ 梁啟超：《自由書·論強權》，載梁啟超：《飲冰室合集專集》(上海：中華書局，1936年)，卷二，頁32。

²⁸ 〈東京大同學校功課〉，《清議報》第31冊(1899年10月25日)，總頁2009。

²⁹ 張朋園：《梁啟超與清季革命》(長春：吉林出版集團有限責任公司，2007年)，頁15。

³⁰ 歐榘甲：〈論中國變法必自發明經學始〉，《知新報》第38冊(1897年11月24日)，頁三下。

³¹ 梁啟超：〈文野三界之別〉，「飲冰室自由書」，《清議報》第27冊(1899年9月15日)，總頁1739。

³² 馬君武：〈社會主義與進化論比較——附社會黨鉅子所著書記〉，原載《譯書彙編》第2年第11號(1903年2月16日)，收入莫世祥(編)：《馬君武集》(武昌：華中師範大學出版社，1991年)，頁90。

此外有據生產方式分為游牧時代、農業開化時代、工商業開化時代者：「凡世界之進步也，其第一級為農業開化，其第二級為商工業開化。……凡人民未脫游牧之時代，決不能得確立之文明。一旦去游牧而成土著，則衣食自有制限，而營生計之念因之而起。又不得不制其爭奪，共圖安全，於是政治交際之智識生焉。又多數之部落相并而為土著，則其所需要者又不徒在一部落而已。而連結於眾部落之間者更多事焉。故人民一成土著之後，而百事百物，莫不驟進。此群學公例也。黃帝時代，人民之土著始定，故開化如是其速也。」³³或者分為漁獵、畜牧、農耕之世：「由漁獵之世，進而為畜牧之世。由畜牧之世，進而為農耕之世。其時代之變不一。」³⁴或者分為狩獵時代、農業時代。³⁵

還有人根據生產工具的製作分為石器時代、青銅時代、鐵器時代：「有史以前之時代，分為三期。第一石器時代(The Stone Age)，前期曰舊石器時代(The Paleolithic Age)，後期曰新時期時代(The Neolithic Age)；第二青銅時代(The Bronze Age)；第三鐵器時代(The Iron Age)。」³⁶或者分為石刀時期、銅刀時期、鐵刀時期。³⁷

其他分類尚多，如有據歷史實跡，分中國歷史為家族時代、酋長時代、封建時代³⁸或者族制政體、臨時酋長政體、神權政體、貴族政體、君主專制政體、君主立憲政體六個階段。³⁹梁啟超又根據歷史階段分中國史為上世、中世、近世，以自黃帝至秦統一為上世，乃「中國之中國」時代；以秦一統之後至乾隆末年為中世，乃「亞洲之中國」時代；以乾隆末年至清末為近世，乃「世界之中國」時代。⁴⁰梁又分中國史為野蠻時代、貴族帝政時代、君權極盛時代和文明自由時代，且認為：「以吾中國史觀之，則自黃帝以前為第一級野蠻自由時代，自黃帝至秦始皇為第二級貴族帝政時

³³ 停春樓主人：〈中國文明與其地理之關係〉，《清議報》第100冊(1901年12月21日)，總頁6335、6343。

³⁴ 〈軍人之教育〉，《游學譯編》第7冊(1903年5月11日)，總頁683。

³⁵ 兜城生：〈支那上古之宗教的觀念〉，《清議報》第100冊(1901年12月21日)，總頁6366-67。

³⁶ 〈歷史廣義人種第一(續)〉，《湖北學生界》第3期(1903年3月29日)，頁366-67。相同之分類，另見梁啟超：〈中國史敘論〉(續)，《清議報》第91冊(1901年9月13日)，總頁5764。王汎森〈近代中國的線性歷史觀〉一文認為，石、銅、鐵的三段式分類是與《社會通詮》圖騰、宗法、軍國三段論分期方式並列的最有影響力的分期方式。

³⁷ 〈軍人之教育〉，總頁683。事實上，這種分法在1873年出版的《地學淺釋》中即有表述。見鄒振環：《影響中國近代社會的一百種譯作》，頁74。

³⁸ 梁啟超：〈論中國與歐洲國體異同〉，原載《清議報》第26冊(1899年9月5日)，收入《飲冰室合集文集》，卷四，頁61。

³⁹ 梁啟超：〈中國專制政治進化史〉，《新民叢報》第8號(1902年5月22日)，頁23-26。

⁴⁰ 梁啟超：〈中國史敘論〉(續)，總頁5767-68。上古、中古、近古、近世或上世、中世、近世的歷史分期方法在清末流傳甚廣，與日本及西方史學著作在中國的翻譯和傳播有關，此處不多舉，可參見李孝遷：《西方史學在中國的傳播(1882-1949)》(上海：華東師範大學出版社，2007年)，頁10-32。

代。自秦始皇至乾隆為第三級君權極盛時代。而自今以往，則將進入第四級，文明自由時代者也。」⁴¹

值得說明的是，不同的階段劃分往往表達著一定的政治訴求，如梁啟超在進行蠻野、半開、文明三段劃分之後，接著說：「我國民試一反觀，吾中國於此三者之中，居何等乎？可以瞿然而興矣！」⁴²馬君武在敘述野蠻、半文明、文明的進化階段後說：「野蠻時代之道德，不可用於半文明之時代。半文明時代之道德，不可用於文明之世道。」「既知中國舊有道德之不完全，而宗教風俗最足為道德進步之大防也，則當輸進歐美各種之道德學說，抉其精以治吾之粗，取其長以補吾之短，而其要尤在鼓勵人人有自由獨立之精神」。⁴³鄧實(1877–1951)分人類歷史為五個階段，即狩獵、遊牧、耕稼、工商、社會主義，並認為中國數千年未出「耕稼時代」，較之西方「工商」時代，整整落後了一個歷史時代，要在完成了由專制封閉的君權時代向民主開放的民權時代過渡之後，才有可能進入社會主義時代。⁴⁴

各種分期方法並不完全互相衝突，如三世說即與多種分期方法相融合。不過，由上述可知，在1897至1903年間，雖然對中國歷史的分期仍然雜亂，但基本的進化原則已經完全確立，如馬君武所稱：「學生無不升班之理，社會無不進化之理。」⁴⁵

嚴復對進化思想的吸收

如前所述，嚴復對進化論在中國的風行作出了貢獻。至於他對進化論思想的接受，其實來源於斯賓塞。嚴復在他所作〈原強(修訂稿)〉中，總結斯賓塞《第一原理》(*First Principles*)，嚴譯為《第一義諦》)的主要原則為「始於一氣，演成萬物」。⁴⁶在《天演論》中，嚴對此有更詳細的說明：「天演者，翕以聚質，辟以散力。方其用事也，物由純而之雜，由流而之凝，由渾而之畫，質力雜糅，相劑為變者也。」進而解釋其義曰：「所謂由純之雜者，萬物皆始於簡易，終於錯綜。日局始乃一氣，地球本為流質，動植類胚胎萌芽，分官最簡。國種之始，無尊卑、上下、君子小人之分，亦無通力合作之事。其演彌淺，其質點彌純，至於深演之秋，官物大備，則事莫有同，而互相為用焉。……草昧之民，類多遊牧，城邑土著，文治乃興，胥此理也。所謂由渾之畫者，渾者蕪而不精之謂，畫則有定體而界域分明。」⁴⁷

⁴¹ 梁啟超：〈堯舜為中國中央君權濫觴考〉，《清議報》第100冊(1901年12月21日)，總頁6329。

⁴² 梁啟超：〈文野三界之別〉，總頁1740。

⁴³ 馬君武〔君武〕：〈論中國國民道德頹落之原因及其救治之法〉，《新民叢報》第28號(1903年3月27日)，頁110、118。

⁴⁴ 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年)，頁191。

⁴⁵ 馬君武：〈社會主義與進化論比較〉，頁90。

⁴⁶ 嚴復：〈原強(修訂稿)〉，載《嚴復集》，頁17。

⁴⁷ 赫胥黎：《天演論》，頁6–7。相關內容可參見 Herbert Spencer, *First Principles* (New York: D. Appleton and Company, 1888), pp. 307–96。

斯賓塞主要借天演而言人群，⁴⁸除基本原則外，對人類社會的發展也有具體的描述，如在嚴復於十九世紀八十年代即已讀過，後又於1903年譯成出版的《群學肄言》中，斯賓塞說：「是故群學之開宗也，以么匿之所有，定拓都之所有。……始於最初之群，若漁畋游牧，小部散處之蠻夷，……乃繼而有外境之磨礪，外力之接構，民智牖焉，民德親焉，大群以成。」⁴⁹又說：「方判分之始也，主治與受治之界，嘗無定而不明。土番酋長，操業與眾不懸，眾漁畋酋漁畋也，自庀矛刺，自為絢索，脫有戰事，從役不異眾番，特權稍重耳。……稍進，則治權專矣。酋食賦而不自為養，然作勞趨功，猶與其豪埒。……更進而後力作生養之事，皆任民自為，酋長所謹持者，訟獄則為之士師，戰鬪則為之將帥。蓋至此而心力之勞始分，而食人食於人之誼亦定。」⁵⁰

斯賓塞作品中，《群學肄言》還只是說明群學的必要性，較為詳細討論人群變遷的，是《社會學原理》(*Principles of Sociology*)。嚴復曾提到這部書說：「斯賓塞《群學》乃畢生精力之所聚，設欲取譯，至少亦須十年，且非名手不辦。」⁵¹斯賓塞《社會學原理》(三卷本)卷帙浩繁，包羅廣泛，嚴復稱譯此書至少需十年，雖然不免誇張，也反映了部分實情。直至今日，此書在中日學界均未見有全譯本。不過有賀長雄曾根據第一卷節譯，並加以增補而成《社會進化論》。此日譯本在清末又轉譯為中文，有麥仲華譯本(譯為《人群進化論》)和薩端譯本(譯為《社會進化論》)。⁵²

在《社會學原理》第一卷中，斯賓塞把社會分成督制、供給、分配三大部，並分別討論其發展過程。斯賓塞還專門討論了社會類型，又提出了兩種分類方法。第一種是根據社會的結合程度，把社會分成簡單(simple)、複合(compound)、雙重複合(doubly-compound)、三重複合(treble-compound)四種類型。第二種是根據社會特點，把社會分成軍事社會(militant type)和工業社會(industrial type)。⁵³斯賓塞在第二卷第二部分主要討論了軍事社會和工業社會的發展過程及其不同之處。在斯賓塞看來，軍事社會和工業社會並非嚴格按照時間順序上的先後發展階段，而是具有理

⁴⁸ 嚴復：〈原強(修訂稿)〉，頁17。

⁴⁹ 斯賓塞(著)、嚴復(譯)：《群學肄言》(北京：商務印書館，1981年)，頁41。

⁵⁰ 同上注，頁47。

⁵¹ 嚴復：〈與張元濟書〉(1899年4月5日)，載《嚴復集》，頁527。史華茲曾討論到斯賓塞對軍事階段和工業階段的劃分，並認為這一劃分從未給嚴復留下深刻印象。這一說法基本上是正確的，但應當注意嚴復未必沒注意到斯賓塞所作的區分，而且甄克思的軍國社會和斯賓塞的軍事階段含義並不完全相同。見史華茲：《尋求富強》，頁162。

⁵² 麥譯本最早發表於《清議報》，題名為《社會進化論》，出版時改為《人群進化論》。見有賀長雄(著)、麥仲華(譯)：《人群進化論》(上海：廣智書局，1903年)；有賀長雄(著)、薩端(譯)：《社會進化論》(東京：閩學會，1903年)。

⁵³ Herbert Spencer, *The Principles of Sociology* (New York: D. Appleton and Company, 1890), vol. 1, p. 538.

念意義上的理想型 (ideal type)。軍事社會的特點在於強制性，個人是國家的所有物，保存社會優先於保存個人。⁵⁴較具有軍事社會特徵的是斯巴達以及十九世紀的德國、俄國等。與此相對應，工業社會的主要特徵在於人們自發性的合作，立法上應採用代議制形式，對政府功能有明確的限定，且行政管理的方式更多強調分權而非軍事社會的集權。⁵⁵斯賓塞認為具有較多工業社會特徵的是當時的英國，雖然英國同時也具有不少軍事社會的成份。總之，斯賓塞把工業社會看作是一個在價值上優先的發展方向。

除斯賓塞作品外，嚴復在翻譯亞當·斯密 (Adam Smith, 1723–1790)《原富》時也接觸到一定的進化思想，如斯密提到：「初民之群，為射獵，為遊牧，浸假而有耕稼，有邑聚，有城郭，由是而有工有商，蓋至工商二者，各臻其極，則其群之文明亦至。」⁵⁶不過斯密著作重點不在此處。嚴復所接觸到的另一部對古代社會以及社會發展有較多討論的是白芝浩 (Walter Bagehot, 1826–1877)《物理與政治——或「自然選擇」與「遺傳」原理應用於政治社會之思考》(*Physics and Politics, or Thoughts on the Application of the Principle of "Natural Selection" and "Inheritance" to Political Society*, 嚴復譯為柏捷特《格致治平相關論》)。早在翻譯《天演論》時，嚴復即稱「已譯」此書，⁵⁷不過在後來給張元濟的信中又稱要取此書為譯，⁵⁸這說明他可能開始過翻譯工作，但一直沒有完成，或者譯稿在庚子間散落。⁵⁹

從白芝浩書名的副題即可看出達爾文進化理論的影響。同斯賓塞一樣，他也試圖將進化論運用於人類社會，並且在具體的觀點上也受到斯賓塞的影響，比如斯賓塞後期備受批評的獲得性狀 (acquired characters) 可遺傳的觀點。⁶⁰在《物理與政治》一書中，白芝浩討論了人類社會的發展歷程，並重點討論了為甚麼有的民族能夠取得持續的進步，有些民族卻在最初的進展之後出現了停滯，白芝浩認為當時東西方民族的最大差異就是「舊的習俗文明與新的可變文明之間的差異」。⁶¹

針對民族可以持續進步或停滯這個問題，白芝浩的答案是：在文明發展的初期，合作是一個必要條件，「合作緊密的部族勝出」，因為緊密的合作能夠獲得一種軍事上的優勢。但是這種文明的特點是「以一種嚴格的守法主義為標記，這種守法主義恰恰是其生存的條件，是將其綁在一起的繩索；但這種守法主義作為一種固定慣

⁵⁴ Ibid., vol. 2, p. 572.

⁵⁵ Ibid., pp. 612, 649, 655.

⁵⁶ 亞當·斯密 (著)、嚴復 (譯)：《原富》(北京：商務印書館，1981年)，頁 640–41。

⁵⁷ 赫胥黎：《天演論》，頁 30。

⁵⁸ 嚴復：〈與張元濟書〉(1899年4月5日)，載《嚴復集》，頁 527。

⁵⁹ 孫應祥 (編)：《嚴復年譜》(福州：福建人民出版社，2003年)，頁 147。

⁶⁰ 沃爾特·白芝浩 (著)、金自寧 (譯)：《物理與政治：或「自然選擇」與「遺傳」原理應用於政治社會之思考》(上海：上海三聯書店，2008年)，頁 5。

⁶¹ 同上注，頁 109。

習強加於所有人所有行為的傾向，抹殺了自然注入我們天性中的差異，使得不同人不同時代彼此模仿」。抹殺了差異和變化，也就抹殺了進步。⁶²在白芝浩看來，「只有在如下幸運之中，即守法主義的力量大得足夠將民族團結在一起但又不致抹殺所有差異並毀滅變化這一永恆的自然傾向時，進步才有可能」。⁶³他認為做到這一點的是一種「商談政體」(government by discussion)。這種「商談政體」並不僅僅意味著統治中包含商談的因素，因為這種因素在古代也大量存在，更重要的是商談的結果能實實在在地影響政治行動。⁶⁴白芝浩認為當時最具商談政體特徵的是英國，雖然英國還有許多頑固的因素。⁶⁵白芝浩所指的商談政體，實質上就是合議政體，與它相對的則是「專制」。⁶⁶

從以上的描述我們可以發現，《社會通詮》和《社會學原理》及《物理與政治》有不少相通的地方，如三者對進化原則的運用，對軍事在社會形成和發展中作用的描述等。《物理與政治》還在第三、第四兩篇特別關注「國族建構」(nation-making)。同時，斯賓塞《社會學原理》和白芝浩《物理與政治》中對原人和早期人類社會的描述，也會為嚴復對甄克思《社會通詮》內容的接受打下知識基礎。但接下來的問題是，為甚麼嚴復最終選擇譯甄克思的《政治簡史》(*A Short History of Politics*，嚴譯為《社會通詮》)而不是斯賓塞的《社會學原理》或白芝浩的《物理與政治》？

首先，《社會學原理》長篇累牘，翻譯起來很困難，嚴復自己也曾這樣表達過。這無疑是一個重要原因，但肯定不是唯一的原因，因為斯賓塞在寫作的時候就注意到了這個問題，所以把各個部分都寫得相對獨立，像有賀長雄那樣節譯，或者選譯其中的一部分如第二卷第二部分的「政治制度」(Political Institutions)，也無不可。

其次，《社會學原理》和《物理與政治》都利用到了當時重要的古代社會研究成果，如梅因(Henry Sumner Maine, 1822–1888)的《古代法》(*Ancient Law*)、拉伯克(John Lubbock, 1834–1913)的《史前時代》(*Pre-Historic Times*)等，但二者均未利用到一些後出研究的結晶，如摩爾根(Lewis H. Morgan, 1818–1881) 1877年出版的《古代社會》(*Ancient Society*，嚴譯為《太古社會》)、沃爾特·斯賓塞(Walter Baldwin Spencer, 1860–1929)和基倫(Francis James Gillen, 1855–1912)於1899年出版的《中澳大利亞的土著部落》(*The Native Tribes of Central Australia*)等，這就使得他們對於母系氏族社會及之前的說明不甚清晰，而《政治簡史》有一定的後出優勢。

另外，斯賓塞習慣於把社會有機體和生物個體作類比，可見他的研究方法並不純粹是歷史性的。斯賓塞從第一部著作《社會靜力學》(*Social Statics*)開始就保留了

⁶² 同上注，頁37–38、46。

⁶³ 同上注，頁46。

⁶⁴ 同上注，頁123。

⁶⁵ 同上注，頁114。

⁶⁶ 同上注，頁47。

一定的自然法痕跡，這跟他一直的政治主張有關，也可能受到他在任《經濟學人》雜誌編輯時的同事荷治琴 (Thomas Hodgskin, 1787–1869) 的影響。⁶⁷ 這就使得他的論證並非無懈可擊。這種問題多少在白芝浩身上也可以見到。與此相對應，雖然甄克思主攻法學，但他的《政治簡史》從表面上看卻較有歷史性。

此外，從總體上看，不管是斯賓塞的「軍事社會」、「工業社會」，還是白芝浩所區分的「專制政體」與「商談政體」，都是類型學上的劃分，而非嚴格意義上的進化序列。甄克思的《政治簡史》提供了一個人類歷史上具有普遍參考意義的進化序列，也即是嚴復所稱的「公例」，這恐怕正是《政治簡史》對嚴復的最大吸引力。

同時，我們還可以考慮三者內容上的差異。《社會學原理》和《物理與政治》都對「軍事社會」及其對應形態持批評態度，不管與之相對的是「工業社會」還是「商談社會」，但《政治簡史》卻正面評價軍事在現代社會（國家）形成中的作用。如果嚴復在譯作中碰到不認同的觀點，他經常會在按語中指出，正如他在譯《天演論》時所作的那樣；但嚴復在翻譯《政治簡史》時並未這樣做，這大概說明他是認可「軍國社會」主張的，考慮到學界當時對軍國主義的提倡，可以判斷嚴復對此是贊同的。⁶⁸

嚴復與《社會通詮》

《社會通詮》譯自《政治簡史》(*A Short History of Politics*)，⁶⁹ 作者為牛津大學英國法教授 (reader) 甄克思。《政治簡史》即完成於1900年作者在牛津大學任職期間。此前，他在1899年出版了《現代土地法》(*Modern Land Law*)。⁷⁰

《政治簡史》初版於1900年3月，由倫敦 J. M. Dent 公司出版，同年12月即出了修訂版。同年4月，紐約 MacMillan 公司也出版了該書，並於1902年9月、1907年1

⁶⁷ 見承紅磊：〈嚴復〈民約平議〉文本來源及其撰文目的再議——兼論赫胥黎在嚴復思想中的位置〉，《中國文化研究所學報》第58期（2014年1月），頁229–58。

⁶⁸ 如蔡鍔(1882–1916)即在《新民叢報》上連載長文，提倡「軍國主義」，其言曰：「居今日而不以軍國主義普及四萬萬，則中國其真亡矣。」蔣百里(1882–1938)也在《新民叢報》上回應。其他如楊度(1875–1931)在湖南留學生所辦《游學譯編》序言中也提倡國人應有「軍國民」的資格。1903年，留日學生秦毓鎰(1880–1938)、葉瀾等還在日本發起成立了「軍國民教育會」。見奮翮生(蔡鍔)：〈軍國民篇〉，《新民叢報》第1號(1902年2月8日)，頁80；百里(蔣百里)：〈軍國民之教育〉，《新民叢報》第22號(1902年12月14日)，頁33–47；楊度：〈游學譯編序〉，《游學譯編》第1冊(1902年11月14日)，頁10–11。相關研究見韓玉霞：〈清末民初的軍國民教育〉，《史學月刊》1987年第5期，頁39–45。不過應指出嚴復認同軍國主義或尚武精神並不意味他主張窮兵黷武，他在〈《老子》評語〉中特別提出「勿以取強」。見嚴復：〈《老子》評語〉，載《嚴復集》，頁1088。

⁶⁹ 英文本初版及修訂版封面均作 *A History of Politics*，而內文則作 *A Short History of Politics*，本文題名從後者。

⁷⁰ 王憲明：《語言、翻譯與政治》，頁34。

月、1909年1月重印，MacMillan 公司出版的似乎都是未經修訂版。J. M. Dent 公司也於1903年5月和1906年12月重印該書修訂版。⁷¹由該書屢次重版或重印可看出該書廣受歡迎。

甄克思的主要背景是法學，但在劍橋他曾修過歷史，並在1898年出版了《中世紀法律與政治》(*Law and Politics in the Middle Ages*)。在《政治簡史》中，甄克思汲取已有的研究成果，分人類社會為草莽社會(savage society，嚴譯為蠻夷社會〔圖騰社會〕，張金鑒譯為草莽社會〔圖騰社會〕，此從張譯)、父權社會(patriarchal society，嚴譯為宗法社會，張譯為宗族社會〔酋長社會〕，此另譯)、現代社會(modern society、political society、military society、state，嚴譯為軍國社會〔國家社會、國家〕，⁷²張譯為現代社會〔軍事社會、政治社會〕，此從張譯)三個階段。⁷³

在研究草莽社會時，甄克思所利用的主要研究成果是赫威德(Alfred William Howitt, 1830–1908)和費孫(Rev. Lorimer Fison, 1832–1907)的《卡米拉羅依和庫爾奈》(*Kamilaroi and Kurnai*, 1880)、沃爾特·斯賓塞和基倫的《中澳大利亞的土著部落》，以及摩爾根的《古代社會》。眾所周知，摩爾根的《古代社會》除了提供對美洲印第安人的研究之外，還提出了五種遞進的人類家族形態，⁷⁴又屢次提到古代社會到近代社會的轉變即從以人身或氏族為基礎到以地域和財產為基礎。⁷⁵在研究父權制社會時，甄克思主要利用的是斯堅尼(William F. Skene, 1809–1892)的《凱爾特人時代

⁷¹ 《政治簡史》出版情況頗為複雜，王憲明認為1918年至少出過七版。但該彙總不全，如1900年J. M. Dent 公司出版的修訂版即未被計算在內。筆者此處是根據《現代法律的形成》(*The Making of Modern Law*)所收J. M. Dent 公司1904年第4版所介紹出版情況加以補充。另據王憲明所查，該書尚有1907年Dent 版，1910年Clay 和Dent 版。此外據WorldCat 目錄(<http://www.worldcat.org/title/history-of-politics/oclc/60735269/editions?editionsView=true&referer=br>，查詢日期：2013年9月4日)，該書尚有牛津大學出版社1900年版，1909年E. P. Dutton 版，不過筆者均未見到。本文所使用《政治簡史》1900年12月修訂版，來源於「網絡檔案」(Internet Archive)電子圖書數據庫(<http://archive.org/stream/historyofpolitic00jenkuoft#page/n5/mode/2up>，查詢日期：2013年9月4日)。

⁷² 本文所用「國家」、「社會」及「國家社會」與一般用法不同，除泛指的意義外，從追求文字統一的需要，根據甄克思之說把國家視為一種特殊形式的「社會」，是「最大最尊之社會」；而「社會」，乃「群居之民，有所同守之約束，所同蘄之境界」。見甄克思：《社會通詮》，頁1。

⁷³ 張金鑒譯文參考甄克斯(著)、張金鑒(譯)：《政治簡史》(上海：商務印書館，1934年)。甄克思有時用類型(type)、有時用階段(stage)來概括此幾種社會，但縱觀全文，他顯然是把三種社會類型概括為社會發展的不同階段，並就其轉變原因及每種社會的特點給出了自己的解釋。

⁷⁴ 即血婚制家族、夥婚制家族、偶婚制家族、父權制家族、專偶制家族。見摩爾根(著)，楊東莼、馬雍、馬巨(譯)：《古代社會》(北京：商務印書館，1977年)，頁31。

⁷⁵ 見摩爾根：《古代社會》，頁6、61、300。

的蘇格蘭》(第三卷)和古朗士(Fustel de Coulanges, 1830–1889)《希臘羅馬古代社會研究》等。⁷⁶

摩爾根《古代社會》的主題與甄克思《政治簡史》的主題有重合之處，甄克思在此書中屢次提到近代社會與古代社會的重要區別即在於古代社會以親緣(kinship，嚴譯為宗法，張譯為宗族，似均不恰當)為基礎，近代社會以地域為基礎。⁷⁷甄克思對摩著甚為讚賞，稱《古代社會》(嚴譯為《太古社會》)一書為「百年來言群不朽之盛業」，⁷⁸其關於草莽社會之描述即參考了摩著。但值得提出的是，摩爾根在寫作《古代社會》時即已深感從母系過渡到父系，過程難以理清，且希臘、羅馬是否曾存在母系社會還只能靠推測。⁷⁹但甄克思在斯堅尼和古朗士研究的基礎上卻明確提出了「馴養動物使野蠻人轉變為父權制部落；農業使部落裂變為氏族」。⁸⁰甄克思此說無疑過於專斷，斯堅尼並未把部落裂變為氏族的原因歸於農業，而是指出有外部政治原因和內因，但對內因具體何指並未言明。摩爾根《古代社會》中也有與《政治簡史》明顯不同的看法或例子，比如摩爾根以氏族為部落的基礎，摩爾根所提出的村居的拉姑納人有氏族組織，且仍然是女性世系。⁸¹

甄克思的《政治簡史》並不是一部嚴謹的學術著作，正如作者自述，它只是一部通俗作品。即使在通俗的意義上，它對一些爭議性問題的處理過於專斷，而且有明顯的漏洞。⁸²以今天的眼光來看，摩爾根以及甄克思把不同地區、不同形態的組織狀況嫁接到同一個社會發展序列上，當然問題很大，也久被學術界所拋棄。不過，尋求人類歷史的進化通則和發展階段是十九世紀後半葉一種流行的思潮，我們不可以後見之明來要求甄克思甚或是嚴復。問題在於，嚴復為何在此時翻譯這樣一部作品？

1903年是嚴復翻譯生涯中的一個高峰。此年2月，《穆勒名學》部甲出版。此時或稍後，嚴復開始翻譯孟德斯鳩《法意》。5月，《群學肄言》出版。10月，《自由釋義》改名為《群己權界論》出版。11月23日，嚴復在致熊季廉書中尚未提到譯《社會通

⁷⁶ William F. Skene, *Celtic Scotland: A History of Ancient Alban* (Edinburgh: David Douglas, 1890), vol. 3; Fustel de Coulanges, *La cité antique: Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (Paris: Hachette, 1864). 後者有中譯本，可參見古朗士(著)、李玄伯(譯)：《希臘羅馬古代社會研究》(北京：中國政法大學出版社，2005年)。

⁷⁷ Edward Jenks, *A Short History of Politics* (London: J. M. Dent, 1902), p. 2.

⁷⁸ 甄克思：《社會通詮》，頁7。

⁷⁹ 摩爾根：《古代社會》，頁231、342。

⁸⁰ Jenks, *A Short History of Politics*, p. 19.

⁸¹ 摩爾根認為部落以氏族為基礎，觀點與古朗士不同，甄克思未注重這種差別。見摩爾根：《古代社會》，頁6、175、226–27。

⁸² 此點當時的評論者已有論及，參見王汎森：〈近代中國的線性歷史觀〉，頁10。

詮》。⁸³11月29日，嚴復在致熊季廉書中初次提到在譯《社會通詮》，並稱「約六月可脫稿」。⁸⁴考慮到《社會通詮》篇幅不大，說明他此時應剛開始翻譯，且並未準備以全副精力來譯《社會通詮》。但此年12月，嚴復已與商務印書館簽訂出版合同，可見他在12月已經譯成。1904年1月，他在致熊季廉書中稱「別後成得《社會通詮》一書，以著人群天演之實」，⁸⁵印證了《社會通詮》即在1903年12月譯成。如前所述，《政治簡史》修訂版最早出版於1900年12月，此書傳到中國至少也應在1901年中，這就意味著嚴復從見到這部書到決定翻譯到譯成，只經過了一個很短的時間。⁸⁶嚴復為何要在這麼短的時間內翻譯這樣一部作品？

「十年以往頗多譯錄，雖曰輸灌西學，微意亦存救時」。⁸⁷嚴復的自況或可提供我們了解他翻譯《政治簡史》的線索。就近來講，1903年即有兩件事值得注意。首先是中俄矛盾激化。1900年，俄國趁義和團運動之際，出兵佔據東三省。為此，清政府派奕劻、王文韶與俄使雷薩爾在1902年4月8日訂立撤兵條約，定俄兵於十八個月內分三期撤退。這樣，到1903年4月8日，俄兵應退出瀋陽、牛莊、營口、遼陽、吉林，但俄國拒不撤兵。此舉激發了中國愛國人士的憤慨。1903年4月30日，東京留學生拒俄義勇隊成立。5月2日，義勇隊改名為學生軍。5月11日，留日學生鈕永建（1870–1965）、黃興（1874–1916）等創立「軍國民教育會」。10月28日，俄軍重返已經撤離的奉天省城各官署，並拘禁將軍增祺。11月25日，俄軍佔領奉天海城。12月15日，蔡元培（1868–1940）等所創立的「對俄同志會」創刊《俄事警聞》日報。⁸⁸

時局日趨緊張，不能不影響到嚴復。他在1903年11月23日致熊季廉書中說：「五管未平，而遼、瀋又見告矣。戰固不能，則上下委諸氣數而已。」⁸⁹即為對此事的直接反應，這也恰恰是在開始翻譯《社會通詮》前後。同樣，嚴復在《社會通詮》按語

⁸³ 嚴復：〈與熊季廉書〉（1903年11月23日，農曆癸卯年十月五日），載孫應祥、皮後鋒（編）：《嚴復集補編》（福州：福建人民出版社，2004年），頁241。

⁸⁴ 嚴復：〈與熊季廉書〉（1903年11月29日，農曆癸卯年十月十一日），載《嚴復集補編》，頁242。

⁸⁵ 嚴復：〈與熊季廉書〉（1904年1月11日，農曆癸卯年十一月廿四日），載《嚴復集補編》，頁242。

⁸⁶ 1903年，廣學會曾翻譯出版了甄克思的《政治簡史》，由華立熙（W. Gilbert Walshe）鑒定。該本多用以以前詞彙，如譯society為「會」，譯甄克思的三種社會類型為野政會、族類會、從軍會，意義難明，影響不大。不過，尚不能排除嚴復因見了廣學會譯本才接觸甄克思著作的可能。見金克司（Edward Jenks）（著）、廣學會（譯）、華立熙（鑒定）：《政史撮要》（上海：廣學會，1903年），頁二下。

⁸⁷ 嚴復：〈與李一山書〉（1918年3月10日），載《嚴復集補編》，頁313。

⁸⁸ 參見〈交收東三省條約〉，載王鐵崖（編）：《中外舊約章彙編》（北京：三聯書店，1959年），第2冊，頁39–41；郭廷以：《近代中國史事日誌》（北京：中華書局，1987年），頁1098–192。

⁸⁹ 嚴復：〈與熊季廉書〉，載《嚴復集補編》，頁241。

中也有對此事的直接表露：「且世所謂虎狼國，行其先王之遺策，有長駕遠馭、吞六合之心者，非俄羅斯乎？雖然，論者將特震於其外云耳。以言其實，則俄不足畏也。」接著，嚴復列舉了俄羅斯的七項弱點，並得出結論：「吾意俄今之所以勝中國者，其在上之國主官吏為文明人耳，舍此而外，實無優於中國也。」⁹⁰

嚴復《社會通詮》的譯文和按語對國家思想和軍國主義的提倡，可看作是對1903年國家危機的直接反應。如《社會通詮》第一章第一節敘述國家的重要性，原文認為國家有常成於天然、無可逃避及非人能所自擇三條特性，但嚴復緊接著增加了「關於吾生最切，養生送死之寧順，身心品地之高卑，皆從其物而影響」，「為古今人類群力群策所扶持，莫不力求其強立而美善」二條，大大強調了國家不可替代的作用。⁹¹再如嚴復對「軍國社會」的翻譯。「軍國社會」是嚴復發明的一個綜合詞，包含了國家、社會及近代國家的軍事特徵等意義，甄克思原文無此種用法，比較接近的是「軍事〔形式〕（或近代意義上的『政治』〔形式〕）」（military [or “political” in the modern sense]，嚴復譯為「國家社會（亦稱軍國社會）」。⁹²被譯為「軍國社會」的還有「國家，從起源上講，是一個軍事組織」（the state was, in its origin, a military organization），⁹³甚至「國家」（state）或「近代世界」（modern world）也有時被翻譯為「軍國社會」。⁹⁴嚴復對「軍國社會」這一詞彙的偏愛，無疑反映了他對近代國家軍事屬性的認識以及對「軍國主義」的提倡。

面對國家的危機，嚴復並未放棄希望。他翻譯《社會通詮》的目的之一可能也意在說明，當日號稱強盛的西方強國，不過是到了國家階段以後，方成強盛：「獨至國家，而後兵、農、工、商四者之民備具，而其群相生相養之事乃極盛，而大和強立，蕃衍而不可以克滅。」⁹⁵而這不過是近一二百年的事。他在《社會通詮》按語中說：「夫〔中國〕其眾如此，其地勢如此，其民材又如此，使一旦幡然，悟舊法陳義之不足殉，而知成見積習之實為吾害，盡去腐穢，惟強之求，真五洲無此國也，何貧弱奴隸之足憂哉！」⁹⁶希望雖如此，當時國內知識界的形勢不能不讓嚴復感到憂慮。

這就不得不提到1903年值得注意的第二件事，即革命和排滿思想的高漲。此年2月，留日湖北學生發刊《湖北學生界》，留日浙江學生發刊《浙江潮》。4月，鄒容（1885–1905）寫成《革命軍》一書。同月，留日江蘇學生發刊《江蘇》。5月27日，章士釗（1881–1973）始任《蘇報》主筆，揭反清言論。6月1、3、9三日，《蘇報》分別刊

⁹⁰ 嚴復特別標出了此條按語作於癸卯十月（1903年11–12月）。見甄克思：《社會通詮》，頁155–56。

⁹¹ 甄克思：《社會通詮》，頁1–2；Jenks, *A Short History of Politics*, pp. 1–2。

⁹² 甄克思：《社會通詮》，頁4；Jenks, *A Short History of Politics*, p. 3。

⁹³ 甄克思：《社會通詮》，頁132；Jenks, *A Short History of Politics*, p. 134。

⁹⁴ 甄克思：《社會通詮》，頁67；Jenks, *A Short History of Politics*, p. 73。

⁹⁵ 嚴復：〈譯者序〉，載甄克思：《社會通詮》，頁ix。

⁹⁶ 甄克思：《社會通詮》，頁155。

發章炳麟(1869–1936)的《駁康有為書》、《客民篇》、《讀革命軍》、《介紹革命軍》。以上書刊皆暢論革命與排滿。6月29日，章炳麟、龍澤厚在上海被捕，《蘇報》案爆發。8月7日，張繼、章士釗創刊《國民日日報》。⁹⁷ 革命思潮，至此年已成氣候。⁹⁸

革命派主張如此，其他人又如何？首先看溫和維新派張元濟(1867–1959)等人。針對清末之排外思想，張元濟等人提出「文明排外」之說，「出文明之手段，以盡排外之天責」，⁹⁹本為救偏之論。但此說有弊，嚴復特為糾正，並提出「期於文明，則不排外而自排；期於排外，將外不可排，而反自塞文明之路」。¹⁰⁰基於此，嚴復特在《社會通詮》按語中指出：「中國社會，宗法而兼軍國者也，故其言法也，亦以種不以國。觀滿人得國幾三百年，而滿、漢種界，釐然猶在；東西人之居吾土者，則聽其有治外之法權；而寄籍外國之華人，則自為風氣，而不與他種相入，可以見矣。故周、孔者，宗法社會之聖人也，其經義法言，所漸漬於民者最久，其入於人心者亦最深。是以今日黨派，雖有新舊之殊，至於民族主義，則不謀而皆合。今日言合群，明日言排外，甚或言排滿，至於言軍國主義，期人人自立者，則幾無人焉。蓋民族主義，乃吾人種智之所固有者，而無待於外鑠，特遇事而顯耳。雖然，民族主義，將遂足以強吾種乎？愚有以決其必不能者矣。」¹⁰¹

必須指出，嚴復所用的「民族主義」與我們今天所指的「民族主義」不同。如同王憲明指出的，嚴復用「種族」、「種人」來翻譯 *tribe*、*race*、*blood* 等詞，¹⁰²「民族」一詞則在《社會通詮》中共出現二十五次，其中十三處不是對譯原文，五處出現在按語之中。在七處有對應關係的翻譯中，「民族」主要被用來譯 *tribe*、*clan*、*patriarch*、*communities*，意思是宗法社會階段的「宗族」、「家族」、「家長」、「群體」，或以此為特點的社會組織，而不是對譯 *nation* 一詞；*nation* 嚴復多譯為「國民」，是與「種人」有今古對應關係的。¹⁰³ 王說是對理解嚴復「民族主義」的一大貢獻，但他似乎低估了嚴復「民族主義」的範圍。嚴復之「民族」固多譯 *clan*、*tribe*、*community* 等範圍較小的團體，但嚴同樣用「民族」來譯 *Englishmen* (英國人)，¹⁰⁴ 觀其按語中又用到「德意志民族」，¹⁰⁵ 且概括滿漢之分、排外、排滿皆為「民族主義」，則知其要點在於強調以

⁹⁷ 參見郭廷以：《近代中國史事日誌》，頁1175–85。

⁹⁸ 參見嚴昌洪、許小青：《癸卯年萬歲——1903年的革命思潮與革命運動》(武漢：華中師範大學出版社，2011年)。

⁹⁹ 張人鳳、柳和城(編)：《張元濟年譜長編》(上海：上海交通大學出版社，2011年)，頁111–12。

¹⁰⁰ 嚴復：〈與《外交報》主人書〉，原載《外交報》第9、10期(1902年)，收入《嚴復集》，頁561。

¹⁰¹ 甄克思：《社會通詮》，頁115。

¹⁰² 王憲明：《語言、翻譯與政治》，頁110–11。

¹⁰³ 同上注，頁100–121。

¹⁰⁴ 同上注，頁120。

¹⁰⁵ 同上注，頁182。

血緣為基礎的小團體主義，其範圍則並不一定比後來的「國家」小。其〈讀新譯甄克思《社會通詮》〉一文中所稱「自謂識時者，又爭倡民族之主義」，¹⁰⁶可知嚴復的「民族主義」與時人的「民族主義」並非無關，而與甄克思原文卻有偏差。嚴復把《政治簡史》中所用的 clan、tribe、community 等，等同於時人所謂之「民族主義」，有偷換概念之嫌。¹⁰⁷

除了中俄關係緊張及革命排滿思想高漲以外，尚不能不注意到清廷在1900年之後的「新政」。1901年1月29日，清廷在外人的壓力下下詔變法。7月26日，劉坤一（1830–1902）、張之洞（1837–1909）會奏變法四端，主要包括設文武學堂、酌改文科、停罷武科、獎勵遊學。1902年1月，清廷派張百熙（1847–1907）為京師大學堂管學大臣。2月13日，以吳汝綸（1840–1903）充京師大學堂總教習，張鶴齡（1867–1908）為副總教習，于式枚（1853–1916）為總辦，李家駒（1871–1938）、趙從蕃為副總辦。¹⁰⁸同年6月，京師大學堂開譯書局，以嚴復為總辦。¹⁰⁹就大學堂事，嚴復稱：「學堂公事不敢贊一辭。……篤舊諸公近亦稍知西學無往不論自由，無書不主民權。故於興學，雖陽稱之而實陰阻。往往薦請舊學宿儒為之總教，令其規畫章程。如此則其中所張皇者什八九猶是舊學；所餘一二分於西學皮毛尚未窺見，何瑕言精要乎？」¹¹⁰9月9日，他又致書熊季廉，稱：「大學堂之設，雖詔書前稱至為隆重，然察其辦法，成效正自難言。曩者嘗感長沙〔張百熙〕之知，為之稍參末議。近覺同事宗旨與我絕殊，且不無媚嫉之意，則亦緘口不言，自了譯書一事而已。」¹¹¹1903年11月29日，嚴復又論道：「京中大學章程，經南皮更張，聞已以孔門四科為骨幹。後此教育之政效可睹矣。」¹¹²此正為嚴復翻譯《社會通詮》之時。

¹⁰⁶ 嚴復：〈讀新譯甄克思《社會通詮》〉，原載1904年4月20–23日《大公報》，後轉載於《外交報》第71期（1904年5月6日），收入《嚴復集》，頁148。

¹⁰⁷ 今天所常用的「民族主義」，含義複雜，安東尼·史密斯（Anthony Smith）曾給它下了一個一般性的定義：「一種為某一群體爭取和維護自治、統一和認同的意識形態運動，該群體的部分成員認為有必要組成一個事實上的或潛在的『民族』。」康諾（Walker Connor）認為必須把「愛國主義」與「民族主義」概念分開：「愛國主義」指「對擁有領土的國家及其制度的忠誠」，「民族主義」指「一種與祖先相聯的心理紐帶，最終植根於血緣情感——即使血統的神話不能與實際的和生物的遺傳相合」。若以此二者作區分，嚴復此時無疑提倡愛國主義而排斥這種民族主義，只是這種愛國主義並不偏狹到排外的程度。至於嚴復對種族的觀念，觀其「滿人得國幾三百年，而滿、漢種界猶在」之語，可知他是主張消融種族之見的。見安東尼·史密斯（著）、葉江（譯）：《民族主義：理論、意識形態、歷史》（上海：世紀出版集團，2006年），頁10、16。

¹⁰⁸ 郭廷以：《近代中國史事日誌》，頁1119–58。

¹⁰⁹ 孫應祥：《嚴復年譜》，頁184。

¹¹⁰ 嚴復：〈與熊季廉書〉（1902年7月28–8月），載《嚴復集補編》，頁232。

¹¹¹ 嚴復：〈與熊季廉書〉（1902年9月9日），載《嚴復集補編》，頁233。

¹¹² 嚴復：〈與熊季廉書〉（1903年11月29日），載《嚴復集補編》，頁242。

尤使嚴復感到不滿者，乃京師大學堂及張之洞等大力提倡東學。不過嚴此種態度的形成有一過程。1902年7、8月間，他尚覺「東鄰亦皮傅，不可謂入穴得子；特慰情勝無，為之猶愈於已耳」；¹¹³至9月態度已趨激烈：「東人之子來者如鯽，而大抵皆濫竽高門，志在求食者也。吾不知張南皮輩率天下以從事於東文，究竟舍吳敬恆、孫揆陶等之驕鬻有何所得也？」¹¹⁴1903年1月，他又稱：「須知今日天下汹汹，皆持東學；日本人相助以扇其焰。頃趙仲宣為京師大學總辦，以主西學宗旨與人異同，幾為人人所欲殺，頃已自劾去矣。……往者高麗之事起於東學，中國為之續矣，可悲也夫！」¹¹⁵

學界如此，地方實力派的新政措施又如何？「維新督撫如袁〔世凱〕、岑〔春煊〕輩，自任旋乾轉坤，視李文忠、劉忠誠〔坤一〕如無物。籌餉練兵尤用壓力。其所行自謂西法，雖然，非西國西法也，乃支那租界之西法。租界西人相聚為法以束縛華人。袁、岑輩則為內地西人，而以西人之待華人者待其民，峻法嚴罰，令有必行，而民生之疾苦，物力之凋殘，非所恤矣。……其行西法之效如此，此可為采西法皮毛者殷鑒也」。¹¹⁶

學界之排外、排滿如此，教育界之篤舊如彼，政界又僅採西法皮毛。嚴復針對排外、排滿，提倡國家思想與軍國主義，已如前論。針對守舊思想，嚴復找到了「宗法社會」為其總因。¹¹⁷在講到宗法社會「以循古為天職」一段，文中提到「顧其俗以不改父為孝，循古守先，為生民之天職」，後面有一句「則去故就新之事，非甚不得

¹¹³ 嚴復：〈與熊季廉書〉（1902年7月28–8月），載《嚴復集補編》，頁232。

¹¹⁴ 嚴復：〈與熊季廉書〉（1902年9月13日），載《嚴復集補編》，頁235。

¹¹⁵ 嚴復：〈與熊季廉書〉（1903年1月31日），載《嚴復集補編》，頁237。

¹¹⁶ 同上注。

¹¹⁷ 在此應提到嚴復對「宗法」一詞的使用和「宗法社會」的翻譯。據筆者所見，嚴復首次使用「宗法」一詞是在所譯《原富》中：「嚴宗法、重譜牒，先疇廣遠，祖孫父子相承守，垂十數葉、數百年而勿墜者有之，必重農而輕商賈之國也。」（頁340）此句所對應斯密英文原文為「或許與本節主體無關，但我還是禁不住要評論：像那樣父子相傳很多代相當數量不動產的舊家族，在商業社會是很少出現的」。見 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, supplemented by J. R. McCulloch (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1897), Book III, p. 184。斯密並在其後特別提到蘇格蘭高地，這一地區正是斯堅尼研究的重點。細觀嚴復譯文和原文，可以看出「祖孫父子相承守，垂十數葉、數百年而勿墜」，雖有所誇大，仍是斯密原有之義。而「嚴宗法、重譜牒」，卻是嚴復加上去的。「宗法」制是西周、春秋時期主要於貴族間盛行的一種組織制度，其演變及基本特徵可參見錢杭：《周代宗法制度史研究》（上海：學林出版社，1991年）。中國西周時期的宗法制，與斯堅尼和甄克思所主要研究的蘇格蘭和早期希臘羅馬部落以及氏族社會，有不少相似之處，但也有重要區別，比如中國的宗法制與封建制相結合，而蘇格蘭封建制卻是促成部落瓦解的有力因素。嚴復以「宗法社會」來譯甄克思的「父權制社會」，並用來概括西周、春秋時的中國社會，顯然結合了中國的歷史，而並非對原文的直譯。

已，而孰為之？」對照甄克思原文和嚴復譯文可知，此句為嚴復所加。¹¹⁸在〈國家初制〉一章，甄克思也講到宗法之民，未有不以變法為紊亂典常者。後面有一句感慨：「至於國以守舊而弱，種以不進而衰，此顛蒙寨窳之民所萬萬不知為計者也。」¹¹⁹此句是嚴復所添加。¹²⁰嚴復在按語中更明確排斥宗法之民的守舊之習：「使其民今日困於舊法，拘於積習之中，卒莫由以自拔，近果之成，無可解免。」¹²¹

針對號召東學及僅採西法皮毛者，嚴復著重指出中西學各有本源，根本不同，如他在論行政權一節中加按語云：「讀此則知東西立國之相異，而國民資格，亦由是而大不同也。蓋西國之王者，其事專於作君而已。而中國帝王，作君而外，兼以作師，且其社會，固宗法之社會也，故又曰，元后作民父母。……中西政教之各立，蓋自炎、黃、堯、舜以來，其為道莫有同者。」並且感慨道：「舟車大通，種族相見，優勝劣敗之公例，無所逃於天地之間，乃目論膚襲之士，動不揣其本原，而徒欲仿行其末節，曰，是西國之所以富強也，庸有當乎？」¹²²中西方根本之不同何在？即嚴復在〈原強〉中已指出的，西洋「以自由為體，以民主為用」，¹²³或者如上文所引他在致熊季廉書中所稱的「西學無往不論自由，無書不主民權」，而中國則如他按語中所稱的「中國帝王，下至守宰，皆以其身兼天、地、君、親、師之眾責，……卒之君上之責任無窮，而民之能事，無由以發達。使后而仁，其視民也，猶兒子耳；使后而暴，其遇民也，猶奴虜矣」。¹²⁴嚴復且在《社會通詮》中屢次強調這一點：「西人之言政也，以其柄為本屬諸民，而政府所得而操之者，民予之也，且必因緣事會，而後成之。察其言外之意，若惟恐其權之太盛，將終不利於民也者，此西說也。中國之言政也，寸權尺柄，皆屬官家，其行政也，乃行其所固有者。假令取下民之日用，一切而整齊之，雖至纖息，終無有人以國家為不當問也，實且以為能任其天職。」「吾中國之為治，雖際其極盛，而自西儒觀之，其去道也滋益遠。中國之為民上，極之為民父母，至矣。此無論其言之不克副也，就令能之，民之能自立者幾何？穆勒約翰《權界論》，亦於吾治發深慨也」。¹²⁵

此處尚需提到嚴復對孔教的態度。他在〈譯者序〉中說，「其聖人，宗法社會之聖人」，¹²⁶而具體所指則不甚清晰。他在按語中則三次提到或接近提到孔教，所指較

¹¹⁸ 甄克思：《社會通詮》，頁62；Jenks, *A Short History of Politics*, p. 68。

¹¹⁹ 甄克思：《社會通詮》，頁81。

¹²⁰ Jenks, *A Short History of Politics*, p. 86.

¹²¹ 甄克思：《社會通詮》，頁155。

¹²² 同上注，頁133–34。

¹²³ 嚴復：〈原強〉，載《嚴復集》，頁11。

¹²⁴ 甄克思：《社會通詮》，頁133。

¹²⁵ 同上注，頁139、141。

¹²⁶ 同上注，頁ix。

為具體。一處提到「周、孔者，宗法社會之聖人也，其經義法言，所漸漬於民者最久，其入於人心者亦最深，是以今日黨派，雖有新舊之殊，至於民族主義，則不謀而皆合」，把孔教與其歸納之「民族主義」相聯繫。一處論到阿利安種人雖當中世紀黑暗時代，其拓土開國之人，欲征收賦稅，亦必待民之允諾。以此義求之中國，「古以來聖經賢傳之繁富」，皆無此說。一處說「西國之王者，其事專於作君而已」，「中國帝王，下至守宰，皆以其身兼天、地、君、親、師之眾責」，由此而見中西政教之根本不同。¹²⁷不過由此三處，可知嚴復之批評孔教，一在於其滋生宗族等狹隘小團體，二在於其主張君親師一體，侵犯民權，而並非仁義禮智信等倫理主張，這也為他在歐戰後對孔教觀點轉變埋下伏筆。

《社會通詮》譯成後，嚴復在致熊季廉書中談到了對此書的翻譯：「別後成得《社會通詮》一書，以著人群天演之實。」並說：「菊生謂，讀此乃知中國現象種種皆公例之行；而時賢攘臂言救國者，其主義大抵無當。」¹²⁸他也在致曹典球書中介紹《社會通詮》：「拙譯諸書，幸蒙閱覽。近者又有《社會通詮》一書，經商務印書館版行，足下取而讀之，則吾國所以不進，如視諸掌矣。」¹²⁹

為了擴大《社會通詮》的影響，嚴復在《大公報》上匿名寫了〈讀新譯甄克思《社會通詮》〉，其中提到：「是故中西二治，其相異在本源。治體之順逆良楛，其因；而國勢之強弱，民生之貧富，其果。淺者聳於富強之表，則徒從其末而求之。稍進乃有所建設，有所補苴，有所變改，獨至本源之地，則變色相戒，以為不道之言。則何怪徒糜財紛更，而於國事無毫末補益乎？」¹³⁰

緊接著，嚴復又重點討論到民族主義：「宗法社會之民，未有不樂排外者，此不待教而能者也。中國自與外人交通以來，實以此為無二惟一之宗旨。頸〔按疑為顧〕欲排外有功，其事必資於知彼，而吾之操政柄者又不能也，故所為輒敗。至庚子之役，使通國三十年以往之財力，捆載輸之外洋，而國愈不救矣。至今物極者反，乃有媚外之象。然其外媚之愈深，其內排之益至，非真能取前事而忘之也。而自謂識時者，又爭倡民族主義。夫民族主義非他，宗法社會之真面目也。雖然，處今之日，持是義以與五洲之人相見，亦視其民品為何如耳。……不佞聞救時明民之道，在視其所後者而鞭之。民族主義，果為吾民所後者耶？此誠吾黨之所不及者矣。」嚴復進而表明：「使中國必出以與天下爭衡，將必脫其宗法之故而後可。而當前之厄，實莫亟於救貧。……彼徒執民族主義，而昌言排外者，斷斷不足以救亡也。」¹³¹

¹²⁷ 同上注，頁115、125、133。

¹²⁸ 嚴復：〈與熊季廉書〉（1904年1月11日），載《嚴復集補編》，頁243。

¹²⁹ 嚴復：〈與曹典球書〉（1906年1月13日），載《嚴復集》，頁567-68。

¹³⁰ 〈讀新譯甄克思《社會通詮》〉，頁147-48。

¹³¹ 同上注，頁148、151。

尚需指出，嚴復主張中國應出宗法社會而成為近代國家，乃就大體而言，並不代表他主張通過劇烈的方式改變社會形態，也不代表他想完全去除「宗法」的因素。1913年，他在致熊純如書中曾說：「宗法之入軍國社會，當循途漸進，任天演之自然，不宜以人力強為遷變，如敬宗收族固矣，而不宜使子弟習於依賴；孝親敬長固矣，而不宜使耄耋之人，沮子孫之發達。」¹³²這是他所一貫遵循的「天演」派觀點。他也在所譯介的《政治講義》中說：「是故我輩稱英吉利為軍國國家，不過取其實行最著者為言。至於其實，則宗法、神權二者於其社會所以維繫其民者，猶有至大之愛力也。」¹³³

嚴復《社會通詮》的影響

嚴復所譯《社會通詮》出版後，產生了廣泛而深遠的影響。據嚴復稱，出版不逾兩月，即已聽聞有人想要翻印。¹³⁴嚴復欲使中國脫宗法而進軍國的目標也為讀者捕捉到，如《申報》在評論中即稱：「吾亞洲值此時局，丁此運會，所謂中國環列小蠻夷者，數十年來亦已循天擇之公例，次第淘汰，漸失其競立爭存之勢。近來有識之士，見微知著，驚心動魄，咸知保群進化之急不可緩，宗法社會之萬不足恃，相與移譯西籍，提倡國魂，因其有群，導之翕合，將舊時宗法社會，引而進於軍國社會，使人人洞明夫相系相資之故，相生相保之理，急起直追，與物為競，而後炎黃之胄乃能自處於適宜，以存延其種類。然則自今以後，群道不渙，而人類所恃以長存者，茲非其一線之生機耶？」¹³⁵

嚴復在《社會通詮》中所表達對守舊的不滿，以及對軍國的提倡，也得到讀者的回應，如《東方雜誌》所轉載《神州日報》文章，認為：「中國之教，以宗法為重。及今尚不能離宗法社會而入軍國社會。故保守之性，有生俱來。各國則以進取為主，取進步無止之說。故凡政治、學術，無不易於更新，得出其長以相勝。」¹³⁶又《申報》在討論到蘇州督練公所時稱：「今日爭存之道，為群演所託命者，其惟兵事乎？宗法社會，既不適宜於時勢，吾乃皇皇汲汲，建議練軍，引而進於軍國社會。大勢所趨，誠莫能已。」¹³⁷

¹³² 嚴復：〈與熊純如書〉，載《嚴復集》，頁615。

¹³³ 嚴復：《政治講義》，載《嚴復集》，頁1264。

¹³⁴ 嚴復：〈與熊季廉書〉（1904年5月26日），載《嚴復集補編》，頁252。

¹³⁵ 〈說競〉，《申報》，1906年1月2日，第1版。

¹³⁶ 〈論國民宜改良對外之性質〉（錄《神州日報》），《東方雜誌》第5年第5期（1908年6月23日），頁82。

¹³⁷ 〈論蘇州督練公所之用人〉，《申報》，1906年3月1日，第2版。

在清末學界中，劉師培(1884–1919)受嚴復影響很大。劉在〈周末學術史總序〉多次引用嚴譯《社會通詮》，並認為儒家倫理，「重私恩而輕公誼」，「仍宗法制度之遺則」。¹³⁸在《倫理教科書》中，劉重申：「家族倫理者，基于宗法時代之制度者也。中國自三代以來，帝王有帝王之宗，士民有士民之宗，農人有農人之宗，故以宗法治家，即以宗法治國，使貴者不至降為賤，卑者不敢抗其尊，以維天下之治安。秦漢以降，民間習俗相沿，仍存宗法時代之遺風。既存宗法之遺風，此中國之倫理所由偏崇家族也。」¹³⁹

此外，《社會通詮》所提供的圖騰→宗法→軍國進化模式，對清末民初的歷史研究影響甚大，此點王汎森〈近代中國的線性歷史觀〉一文已有詳論。不過，《社會通詮》引起關注和爭論的主要是孔教與家族制度以及民族主義兩個方面，這既與接受者的政治傾向和所處的社會環境有關，也大概因為對守舊的批評以及對軍國主義的提倡不致引起爭議。

嚴復在《社會通詮》中雖未表示中國應如何從宗法社會邁入國家社會，但他對二者所作的概括無疑確立了國家社會的價值優先性。他對孔教所言「周、孔者，宗法社會之聖人也」，雖不否認孔教曾經所起的積極作用，但潛臺詞其實是孔教已經過時，或者說需要改造。嚴復早在1897年初即已致函梁啟超，謂「教不可保，而亦不必保」；又謂「保教而進，則又非所保之本教也」，¹⁴⁰可以說明嚴對孔教的態度。關於傳統中國政治與孔教的關係，嚴復也早有涉及。夏曾佑(1863–1924)在為《社會通詮》所作序言中即已捕捉到這一信息：「神洲自甲午以來，識者嘗言變法矣。然言變法者，其所志在救危亡，而沮變法者，其所責在無君父。夫救危亡與無君父不同物也，而言者輒混，煩燒喧逐，不可以理，至於今益亟。向者，以其爭為不可解，乃今而知其不然，蓋其支離者，皆群學精微之所發見，而立敵咸驅於公例，而不自知耳。……人之於宗法社會也，進化所必歷也，而歐人之進宗法社會也最遲，其出之也獨早，則以宗教之與政治附麗疏也；吾人之進宗法社會也最早，而其出也，歷五六千年望之且未有崖，則以宗教之與政治附麗密也。考我國宗法社會，自黃帝至今，可中分為二期，秦以前為一期，秦以後為一期，前者為粗，後者為精，而為之鈐鍵者，厥惟孔子。……孔子之術，其的在於君權，而徑則由於宗法，蓋借宗法以定君權，而非借君權以維宗法。然終以君權之借徑於此也，故君權存，而宗法亦隨

¹³⁸ 劉師培：〈周末學術史總序·倫理學史序〉，《國粹學報》第1期(1905年2月)，總頁74。此處並非說劉師培對儒家倫理的批評，始於閱讀《社會通詮》之後，劉氏在閱讀此書之前即已討論到儒家倫理的缺陷及宗法制的弊端，不過《社會通詮》無疑為劉提供了一種理論支撐。見萬仕國(輯)：《劉申叔遺書補遺》(揚州：廣陵書社，2008年)，〈公德篇〉，頁141–44；〈論中國家族壓制之原因〉，頁145–48；〈孔子傳〉，頁186。

¹³⁹ 劉師培：《倫理教科書(第二)》，收入《劉申叔遺書》(南京：江蘇古籍出版社，1997年)，頁2074。

¹⁴⁰ 梁啟超：〈梁啟超致嚴復書〉，載《嚴復集》，頁1569。

之而存，斯託始之不可不慎矣。……秦之時，一出宗法社會而入軍國社會之時也，然而不出者，則以教之故，故曰，鈐鍵厥惟孔子也。政治與宗教既不可分，於是言改政者，自不能不波及於改教，而救危亡與無君父二說，乃不謀而相應，始膠固繚繞而不可理矣。」¹⁴¹夏曾佑對此書的關注點放在孔教與宗法社會的關係以及孔教與君權的關係上，不過稱孔子「借宗法以定君權」，其實嚴復未有此說。

民國成立後，越來越多人關注現行的家族與倫理制度，嚴復對孔教的判斷提供了一個重要的理論支持。吳貫因(1879–1936)在《大中華》上發表文章，認為「中國之社會，有一根深蒂固之制度，足以阻礙國家之進步者，則家族制度是也」。「家族制度不改變，即國家主義不發達」。吳並認為：「今者國際之競爭，極其劇烈，宗法社會，萬不足以圖存。故家族制度，不能不從根本上大加改革。」¹⁴²所不同者，吳認為當日中國已進入軍國社會，故「愛國之義應重於敬宗」。¹⁴³吳在文中已提到眾多的實際問題，如同居問題、共產問題、主婚問題、守節問題等。

吳虞(1872–1949)在1912、1913年間仔細閱讀過嚴譯《社會通詮》和其他嚴譯作品如《群己權界論》、《群學肄言》等。¹⁴⁴受此影響，吳在1915年寫出〈家族制度為專制主義之根據論〉一文，認為「商君、李斯破壞封建之際，吾國本有由宗法社會轉成軍國社會之機；顧至於今日，歐洲脫離宗法社會已久，而吾國終顛頓於宗法社會之中而不能前進。推原其故，實家族制度為之梗也」。「儒家之主張，徒令宗法社會牽掣軍國社會，使不克完全發達，其流毒誠不減於洪水猛獸矣」。特別是「共和之政立，儒教尊卑貴賤不平等之義當然劣敗而歸於淘汰」。¹⁴⁵在1916年所作的〈讀《荀子》書後〉中，吳虞也不吝於表達他對嚴復的讚賞：「夫知政治當改革者，容純父諸人也；知政治儒教當改革者，章太炎諸人也；知家族制度當改革者，秦瑞玠諸人也；知政治、儒教、家族制度三者之聯結為一而不可不改革者，嚴幾道諸人也。」¹⁴⁶

嚴譯《社會通詮》也成為另一位新文化運動倡導者陳獨秀(1879–1942)對儒家三綱五常說及家族制度攻擊的理論武器。陳獨秀以倫理上的覺悟為「最後覺悟之最後覺悟」，其首要發難的對象即為「三綱」之說。¹⁴⁷陳獨秀把「三綱」歸為儒教根本教義，認為「別尊卑、明貴賤之階級制度，乃宗法社會、封建時代所同然」，「欲建設西洋式之新國家組織，西洋式之新社會，以求適今世之生存，則根本問題，不可不首先輸

¹⁴¹ 夏曾佑：〈《社會通詮》序〉，載甄克思：《社會通詮》，頁 vi–viii。

¹⁴² 吳貫因：〈改良家族制度論〉，《大中華》第1卷第3期(1915年3月)，頁512–20。

¹⁴³ 吳貫因：〈改良家族制度論(續)〉，《大中華》第1卷第4期(1915年4月)，頁708。

¹⁴⁴ 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年)，頁23–28、91。

¹⁴⁵ 吳虞：〈家族制度為專制主義之根據論〉(1915年)，《新青年》第2卷第6號(1917年2月)；收入趙清、鄭城(編)：《吳虞集》(成都：四川人民出版社，1985年)，頁61–66。

¹⁴⁶ 此文後發表於《新青年》第3卷第1號(1917年5月)，收入《吳虞集》，頁110。

¹⁴⁷ 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，《青年雜誌》第1卷第6號(1916年2月)，頁4。

入西洋式社會國家之基礎，所謂平等人權之新信仰。對與此新社會新國家新信仰不可相容之孔教，不可不有徹底之覺悟，猛勇之決心」。¹⁴⁸陳之認為「西洋民族以個人為本位，東洋民族以家族為本位」，也是以嚴復論述為基礎。¹⁴⁹

吳、陳等對於孔教的攻擊及孔教與宗法社會的關聯，得到《新青年》讀者的呼應。如讀者傅桂馨致函《新青年》說：「社會演進之順序，由圖騰而宗法而軍國。孔子生於封建時代，故其著書立說，率多注重於修身齊家之道，如三綱之義，效法古人之說，使在下者知所服從，以保守先業，不致有個背矩矱之舉，固為美德。然一味服從，則成為奴隸道德。偏重保守，則萬無發事〔按事疑衍〕達進步之機。此實宗法社會之缺點，亦孔子全副精神所貫注者也。然時運進步，今日之社會，已不能不改變其步伐，以入於軍國社會。若軍國民主義，親子分居主義，一己個人經濟獨立主義，無一不與孔子之道鑿柄難容，勢非破毀其教義，則必為吾族文化進步之絕大障礙。此僕盥誦大誌，所以欽仰拜倒於先生之言論也。」¹⁵⁰即使一些對吳、陳等對孔教過分攻擊感到不滿者，也難免把孔教與宗法社會相聯繫：「就實際而論，孔子之道，比較的在周秦諸子中，毗於專制，無可諱言。然當思孔子所承，為宗法社會、封建制度極盛之後，則其所稱道，較之已為革新、為進化。」¹⁵¹

直到1929年，陶希聖（1899–1988）還在以《社會通詮》為論據之一，並特別提到夏曾佑序，把孔教與宗法與君權及官僚政府相聯繫。陶認為：「如果我們要從根本上消滅君權及官僚政府，我們必須摧毀宗法和與宗法相維繫的封建勢力。如果我們要保存宗法和與宗法相維繫的封建勢力，則無異于欲達孔子所欲達的目的：由宗法的途徑以達于君權或官僚政府的目的。」但他所主張的方法已有新時代的痕跡：「宗法勢力的摧毀還要在親屬法之外，更注重兩點：第一是經濟制度尤其是土地制度的改革，第二是親屬法良善的執行。」¹⁵²更重要的是，此時蠻夷社會、宗法社會、軍國（國家）社會的社會階段劃分也基本上已被原始社會、奴隸社會、封建社會、資本主義社會、社會主義社會的五段論所取代，集中表現於之後出現的中國社會性質論戰和社會史論戰，陶本人即為其中的一位重要參與者。¹⁵³

相對於對孔教和家族制度的影響來說，嚴譯《社會通詮》對民族主義的排斥很快捲入到當時革命與立憲的爭論中去。關於立憲派如《東方雜誌》、楊度、《新民叢報》

¹⁴⁸ 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，《新青年》第2卷第3號（1916年11月），頁4–5。

¹⁴⁹ 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《青年雜誌》第1卷第4號（1915年12月），頁1–2。《社會通詮》對新文化運動的影響，王憲明已有詳細討論，此處僅舉其大概，詳情參見王憲明：《語言、翻譯與政治》，頁211–23。

¹⁵⁰ 〈問答〉，《新青年》第3卷第1號（1917年3月），頁13。

¹⁵¹ 〈問答〉，《新青年》第3卷第2號（1917年4月），頁1。

¹⁵² 陶希聖：〈中國宗法勢力及其摧毀〉，《新生命》第2卷第1號（1929年1月），頁1–19。

¹⁵³ 參見何幹之：《中國社會性質問題論戰》、《中國社會史問題論戰》；德里克：《革命與歷史》。

等引《社會通詮》來排斥「民族主義」，革命派汪精衛（1883–1944）、胡漢民（1879–1936）的反駁，學界已有詳論，¹⁵⁴此處僅就更有深遠意義的章太炎（1869–1936）的駁論作一評述。

汪精衛認為嚴復未能「審我民族公例上之位置」，胡漢民則解釋稱嚴欲以軍國思想補種族思想。但嚴復排斥排滿是明顯的事實，因此章炳麟主編《民報》後，又重新來討論《社會通詮》。不過章氏言論已非僅限於《社會通詮》本身，而及於甄克思和整個嚴復學術。¹⁵⁵章氏評甄克思曰：「甄氏之意，在援據歷史，得其指歸。然所徵乃止赤、黑野人之近事，與歐、美、亞西古今之成迹，其自天山以東，中國、日本、蒙古、滿洲之法，不及致詳，蓋未盡經驗之能事者。」又評嚴氏曰：「少游學於西方，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，……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。申夭之態，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。至於舊邦歷史，特為疏略，輒以小說雜文之見，讀故府之祕書。揚遷抑固，無過拾餘沫於宋人，而自晉、宋以下，特取其一言一事之可喜者，默識不忘於其胸府，當時之風俗形勢，則泊然置之。夫讀史盡其文不盡其質，于藏往則已疏矣，而欲以此知來，妄其顏之過厚耶？」¹⁵⁶

章氏之意，以「《社會通詮》與中國事狀計之，則甄氏固有未盡者」。章氏首先概括了中國「宗法」制的特點：「春秋以往，以宗法繫民生，而別子為祖，繼別為宗，其法惟行於公子、大夫、元士之家。禮不下庶人，則民間固無宗法之可守。下自戰國，至於近世，國家統一，而百姓不以階級相麗，其宗法亦奄然蕩沒。然山谷阻深之地，往往自成村落，其民無慮千萬，都為一族之民，則有祠堂以相繫聯，而決事聽於族長。至於都會，地當孔道，則五方雜錯，民族不純，祠堂之制，視之蔑如也！」概括起來，即是「古者宗法行於大夫、元士，不行於齊民；今者宗法行於村落素人，不行於都人士」。¹⁵⁷

¹⁵⁴ 詳見王憲明：《語言、翻譯與政治》，頁187–202。

¹⁵⁵ 章太炎對進化思想的反思，不自評嚴譯《社會通詮》始，大致在1906年即已成形，1906年9月5日發表於《民報》的〈俱分進化論〉為其表露。詳見王汎森：《章太炎的思想——兼論其對儒學傳統的衝擊》（臺北縣永和市：花木蘭文化出版社，2010年），頁73–92。

¹⁵⁶ 太炎：〈社會通詮商兌〉，載《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1985年），第4冊，頁322–23。章氏對嚴復的批評影響有限，但確實對嚴造成了一定打擊。時在東京的錢玄同（1887–1939）認為章文「有功社會不淺」，魯迅（1881–1936）讀過章文之後即對嚴「不再佩服」了，馬君武也認同章氏對嚴復「矯揉造作」的評價，大概亦從此處而來。見楊天石（主編）：《錢玄同日記》（北京：北京大學出版社，2014年），頁89；周啟明：〈魯迅與清末文壇（節錄）〉，載《嚴復研究資料》，頁289；黃崑山：〈馬君武博士其人其事〉，載中國國民黨黨史會（編）：《馬君武先生文集》（臺北：中央文物供應社，1984年），頁451。

¹⁵⁷ 太炎：〈社會通詮商兌〉，《章太炎全集》，第4冊，頁324、326。

章太炎列舉了《社會通詮》對宗法社會的概括四條(重民而不地著、排外而鋤非種、統於所尊、不為物競)，並逐條指出與中國歷史的不合之處。對於第一條，章氏曰：「懷土重遷之性，惟農民為最多，而宗法社會所憑依者，泰半不出耕稼。」「主宗法者，固不必與地著相違矣」。對第二條，則曰：「春秋以前，本無排外之事，而其時外人亦鮮內入。」「自爾以來，至於宋、明」，亦無排外之事。對第三條，「宗法統於所尊，其制行於元士以上，族人財產有餘，則歸之宗，不足則資之宗，上至世卿，而宗子常執大政，所以拱柙其下者，恃有政權以行其刑賞耳。七國以後，執政者起於游說乞食之徒，而宗子降為阜隸，政柄既去，則不能號令其下，雖宗權亦因以俱去。輓近乃有祠堂之法，稍集一族之贏餘，以奉園廟，則又繫以義莊，主之者是為族長。土地財產之權所在，則宗權亦在，頑嚚不孝內亂之事，常得以眾議治之。然而民之行事，對於祠堂則固無責任矣。……古者之行宗法，以其事為天倪定分；今者之行宗法，以其事為補闕拾遺。若云當今之世，民不以一身為本位者，則吾所未見也。故甄氏第三條義，與中國固有之宗法，有合於古，不合於今也」。對第四條，章氏以為「然孔子固云『少賤多藝』，扁鵲亦以『館舍之守，更事醫術。』而未聞有遮禁之者。梓慶作鑿，公輸削木，墨翟制轄，此皆變更舊則，而未有以奇技淫巧戮之者。然則謂宗法社會以不守祖法為咎者，其說荒矣！」¹⁵⁸

章氏之評不乏真知灼見，如論社會科學與自然科學之不同云：「社會之學，與言質學者殊科，幾何之方面，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。若夫心能流衍，人事萬端，則不能據一方以為權概，斷可知矣！」又如論社會科學之「條例」曰：「蓋比列往事，或有未盡，則條例必不極成。以條例之不極成，即無以推測來者。」但值得提出的是，章並未完全排斥《社會通詮》蠻夷社會、宗法社會、軍國社會的劃分，只是認為中國的「宗法社會」與甄克思所講的「宗法社會」，有很大不同。且章氏之欲破「宗法社會」而進「軍國社會」幾與嚴復一致：「今之民族主義，非直與宗法社會不相一致，而其力又有足以促宗法社會之鎔解者。……又況吾黨所稱之民族主義，所恃以沃灌而使之孳殖者，舍軍國社會而外，無他法乎？當其萌芽，則固無宗法社會之迹矣。及其成就，則且定法以變祠堂族長之制，而盡破宗法社會之則矣。」¹⁵⁹章此處對「民族主義」與「軍國社會」評價不同，即彰顯了章、嚴二氏對「民族主義」理解上的差異。

章太炎評嚴復亦有不盡公允之處，如他似乎沒有注意到嚴復對中國的定位：「夫支那固宗法之社會而漸入於軍國者，綜而核之，宗法居其七，而軍國居其三。」¹⁶⁰嚴復並不以中國為純粹宗法社會的做法，留下了不少回旋的餘地。且章氏只以漢族為

¹⁵⁸ 同上注，頁326–30。

¹⁵⁹ 同上注，頁323、333–34。參王憲明：《語言、翻譯與政治》，頁207。

¹⁶⁰ 甄克思：《社會通詮》，頁16。

論述主體，沒有留意滿、蒙、藏等民族；稱當時民皆以一身為本位，也與後來研究者所提出的中國古代法律的宗族性特點不合。¹⁶¹ 至於認為「春秋以前，本無排外之事」，釋「不為物競」為世守祖業，也多有牽強之處。¹⁶²

結語

十九世紀後半葉，進化論首先藉著傳教士的譯著逐漸傳入中國；但要大行其道，仍待嚴復的宣傳與提倡。在進化原則的觀照下，如何看待中國在進化中所處的位置成了一個必須解決的問題。在此背景下，康有為的三世說提供了一個解釋的模式，並被康門子弟運用到多種解釋中去。同時其他的進化次序如野蠻、半開化、文明，漁獵、畜牧、耕稼，以及石器、青銅器、鐵器等，在1903年前均已介紹到中國。同時，從嚴復對進化論的接受來看，他在翻譯《社會通詮》之前，已經接觸到斯賓塞所主張的進化原則以及具體分類，並曾有意翻譯白芝浩的《物理與政治》。雖然他因各種原因沒有翻譯斯賓塞的《社會學原理》及白芝浩的《物理與政治》，但其中所敘述的進化原則、進化階段的劃分及古代社會的知識，都給他提供了豐厚的知識積累，使得他很容易理解和認同甄克思的《社會通詮》。

理解嚴復為何在1903年11、12月間短時間內譯成了《社會通詮》，可從學理和社會現實兩方面考察。從學理上言，嚴譯《社會通詮》乃是對其自1895年2月發表〈論世變之亟〉及之後《天演論》所輸入進化原則的充實與擴充。自其現實針對性而言，則是針對1903年的中俄緊張關係而提倡國家思想和軍國主義；反對學界的排滿和排外之說；針對政界襲取西學皮毛的做法和教育界的提倡東學與守舊，提出中西學本源根本不同，不可只取其枝節。且針對以上所有問題，嚴復找出了「宗法社會」為其總因，即其在譯者序中所說：「乃由秦以至於今，又二千餘歲矣，君此土者不一家，其中之一治一亂常自若，獨至於今，籀其政法，審其風俗，與其秀桀之民所言議思惟者，則猶然一宗法之民而已矣。」¹⁶³ 當然，甄克思對近代國家司法、立法、行政制度的演變及其特徵的描述，也提供了嚴復心目中中國改革的方向。

嚴復根據《社會通詮》所提供的進化次序對中國作了判定，即「宗法而兼軍國」，「宗法居其七，而軍國居其三」。他的這種判定影響深遠。他對中國應脫宗法而進軍國的觀點基本上無人質疑，對守舊的批評雖有回應也未出現爭議。他把周、孔認定為「宗法社會之聖人」的做法卻從根本上動搖了孔教在中國的地位。緊接其後，夏曾佑與劉師培便據嚴復的論點以判定孔教之不合時宜。在清末新刑律改革中，嚴復對

¹⁶¹ 瞿同祖：《中國法律與中國社會》（北京：中華書局，2003年），頁353-54。

¹⁶² 原文「不為物競」之重點在「循古」，而非世守祖業。見甄克思：《社會通詮》，頁19。

¹⁶³ 嚴復：〈譯者序〉，載甄克思：《社會通詮》，頁ix。

宗法社會特點的概括也被拿來為新律張本。至新文化運動時，吳虞和陳獨秀更據以攻擊三綱說及家族制。

嚴譯《社會通詮》在清末受到更多關注的是它對民族主義的排斥，這與革命派與立憲派當時的鬥爭形勢是相關的，也與嚴復的翻譯有關。嚴復翻譯tribe、clan、patriarch等為「民族」，並與時人所謂的「民族主義」對接，有偷換概念之嫌。不過他對民族主義的排斥卻為立憲派提供了有力的論據，說明民族主義不合時宜，革命派卻在是否與嚴復對立上游移不決，這反映了嚴復當時在新學界所佔的地位。胡漢民對嚴復所作的解釋本已言之成理，而章太炎更對嚴復進行了頗為嚴厲的批駁。章的批駁雖也有牽強之處，但提出了社會科學研究與自然科學研究有根本不同，以及研究中國社會應重視其特殊性的觀點，包含很深的洞見。遺憾的是，章氏的觀點在近代中國思想界中，並不佔主流。

嚴復後來是否仍堅持蠻夷（圖騰）、宗法、軍國（國家）的三階段劃分？他對孔教觀點有無變化？1906年，他在《政治講義》中說：「群之所始，《社會通詮》所言，已成不易之說。」¹⁶⁴在《〈法意〉按語》中也說：「今日歐洲之列強，出宗法而入軍國之社會也。其出而不純者，特俄國耳。」¹⁶⁵1913年，他在發表於《平報》的〈天演進化論〉中說：「既論社會之進化，欲吾言之有序，自不得不言社會之太初，然此又見於拙譯《社會通詮》、《群學肄言》等書，故今又可以不論。」¹⁶⁶同年，他在前引致熊純如書中也談到：「宗法之入軍國社會，當循途漸進，任天演之自然，不宜以人力強為遷變。」這說明在1913年之前，嚴復對甄克思的社會階段論，且對以「軍國社會」為目標，深信不疑。¹⁶⁷

嚴復對「軍國社會」的觀點發生改變似在歐戰發生之後。嚴復自歐戰發生即密切注視其動態，在1915年還曾為袁世凱翻譯有關歐戰的內容。¹⁶⁸1916年8月，他在致熊純如書中說：「歐戰英、法、俄、意雖有進步，然德殊不易敗，欲睹結局，尚不知當糜幾許金錢？當殘若干生命？文明科學，終效其於人類如此，故不佞今日回觀吾國聖哲教化，未必不早見及此，乃所尚與彼族不同耳。」¹⁶⁹不僅如此，嚴復此時於時

¹⁶⁴ 嚴復：《政治講義》，載《嚴復集》，頁1245。

¹⁶⁵ 嚴復：《〈法意〉按語》，載《嚴復集》，頁984。

¹⁶⁶ 嚴復：《天演進化論》，載《嚴復集》，頁310。

¹⁶⁷ 不僅嚴復而已，軍國民教育在晚清和民初幾乎可以說是社會的共識。1906年，清政府把「尚武」列入教育宗旨。1912年，民國首任教育總長蔡元培把軍國民教育列入民元教育方針五項內容之一；同年9月，民國政府正式將軍國民教育列入教育宗旨。1915年，袁世凱北京政府亦把「尚武」列入教育宗旨，直到1920年，「尚武」宗旨才因一戰的影響而被廢棄。見李華興（主編）：《民國教育史》（上海：上海教育出版社，1997年），頁207-9。

¹⁶⁸ 黃克武：〈嚴復與《居仁日覽》〉，《臺灣師大歷史學報》第39期（2008年6月），頁57-74。

¹⁶⁹ 嚴復：〈與熊純如書〉（1916年8月21日），載《嚴復集》，頁642。

人認為「神聖」的愛國主義發生懷疑，並引英人之言曰：「愛國二字有時為窮凶極惡之鐵砲台。」¹⁷⁰

嚴復重新提倡孔教，在歐戰前已現端倪，不過仍是至歐戰後方大顯。¹⁷¹1918年8月，嚴復論道：「不佞垂老，親見脂那七年之民國與歐羅巴四年亘古未有之血戰，覺彼族三百年之進化，只做到『利己殺人，寡廉鮮恥』八個字。回觀孔孟之道，真量同天地，澤被寰區。」¹⁷²同年，他在為陳寶琛所作壽序中說，「民生而有群，其邃初太古，不可知已」，一反其早先引用《社會通詮》的論調；而又稱：「至若唐虞以來，其所以彌綸天地，綱紀萬方，而為民制為相生養之道者，可謂至矣。樹仁義，廣教化，即窮而必變，亦將有因革損益之道焉。至於大經大法，不可畔也。此不獨中國為然，乃至五洲殊俗，其能久安而長治者，必於吾法有陰合也。」他歸納歐戰的原因為「尚武愛國，各奮其私，不本忠恕」，並進而肯定傳統文化之價值。¹⁷³

讀者切不可認為嚴復在民國時與在清末時自相矛盾。他在1917年4月稱：「四子五經，固是最富礦藏，惟須改用新式機器發掘淘煉而已。」¹⁷⁴說明其觀點並非復古。¹⁷⁵蓋此時他所關心的問題已非專制、守舊問題，對於早期提倡的軍國主義，也有反省。同樣，嚴復對西來之平等、自由、權利、愛國諸說，也並非一概排斥，而是指出不可「趨於極端」。¹⁷⁶

可是嚴譯的社會階段論並未因他自己的反省即停止影響，它直到二十世紀二、三十年代才逐漸被社會進化五段論所取代。不過，他試圖運用公理公例來分析中國社會的模式，則是前後一致的。實則斯賓塞早就批判過孔德 (Auguste Comte, 1798–1857) 把世界各地情景看成是演化次序上深淺不同的做法，但斯氏又承認有普遍的演化原則，並用「大同」、「次同」、「特別」來作區分，存在著一定的模糊空間。¹⁷⁷而嚴復為文，雖有一以貫之之道，更多是救弊之語，¹⁷⁸需綜合把握。

¹⁷⁰ 嚴復：〈與熊純如書〉(1916年9月22日)，載《嚴復集》，頁648。

¹⁷¹ 嚴復於1913年6月列名發起孔教公會，雖曰「被動」，已可見他對孔教觀點的變化。見孫應祥：《嚴復年譜》，頁424。

¹⁷² 嚴復：〈與熊純如書〉(1918年8月22日)，載《嚴復集》，頁692。

¹⁷³ 嚴復：〈太保陳公七十壽序〉，載《嚴復集》，頁350–51。

¹⁷⁴ 嚴復：〈與熊純如書〉(1917年4月26日)，載《嚴復集》，頁668。

¹⁷⁵ 關於嚴復的中西文化觀，參見林啟彥：〈五四時期嚴復的中西文化觀〉，《漢學研究》第12卷第2期(1996年12月)，頁75–89。

¹⁷⁶ 嚴復：〈太保陳公七十壽序〉，載《嚴復集》，頁350。

¹⁷⁷ 其言曰：「如〔恭德〕謂『五洲文野之族，雖形制各殊，而要為一宗之天演，特淺深耳』。此近理亂真之說也。蓋群之形制，其為變與種別正同，乃支析派分之衡〔按疑為橫〕異，而非層累高下之縱殊也。」見斯賓塞：《群學肄言》，頁46、255–56。

¹⁷⁸ 如其所言：「法之立也，未有歷數百年而無弊者。」見嚴復：〈與黃君書〉，載《嚴復集》，頁724。

「平行進化論」¹⁷⁹觀點在今天早已被學界拋棄，甚至「進化」二字本身因其所含價值判斷因素也多被「演化」所取代；但正如在歐洲歷史中對進步的信念是要求廢除專制和特權的有力武器¹⁸⁰一樣，對進化主義的信仰在近代中國也有力地論證了「變革」的必要性。¹⁸¹正因為此，崔格爾 (Bruce Trigger) 認為演化論生命力真正的根源，在於人們解決現實的問題需要指引。¹⁸²也正因為此，把嚴譯社會階段論放在它所產生的時代才是最合適的。它和章太炎對平行進化論的質疑，以及對中國特殊性的強調，都是今日中國的寶貴遺產。

¹⁷⁹ 「平行進化論」(parallel evolution) 為一些學者提出來代替「線性進化論」(unilinear evolution)，認為比後者更能概括普遍進化觀。見 Bruce Trigger, *Sociocultural Evolution: Calculation and Contingency* (Oxford: Blackwell, 1998), pp. 35–36。

¹⁸⁰ Trigger, *Sociocultural Evolution*, p. 3.

¹⁸¹ 王中江：《進化主義在中國的興起》，頁 345。

¹⁸² Trigger, *Sociocultural Evolution*, pp. 188, 221.

From “Patriarchal Society” to “Militant Society”: Yan Fu’s Translated Social Stage Theory in Modern Chinese Intellectual History

(Abstract)

Cheng Honglei

As evolutionary theories were introduced into China, and the principle of evolution was established in the last years of the Qing dynasty, it became a pressing problem to fix the position of China in an evolutionary sequence. Many kinds of evolutionary orders emerged around the year 1900, among which the order from savage society to patriarchal society to militant society proposed by Yan Fu’s *Shehui tongquan*, translated from Edward Jenks’s *A Short History of Politics*, was the most influential. To explain Yan Fu’s purpose in translating this work, the political and intellectual situation of China and the works he had read but had not translated should also be taken into consideration, besides his expositions through the preface, comments and translation of this work. In *Shehui tongquan*, Yan Fu labelled China as “patriarchal as well as militant,” and on many occasions expressed the wish for China to rise above patriarchal society and enter militant society. His label of Confucius as “Sage of patriarchal society” shook the position of Confucianism in China. Meanwhile, Yan Fu criticized the tendencies of conservatism, xenophobia and anti-Manchuism in contemporary China. His criticism of conservatism and xenophobia was widely accepted and occasioned no debate, while his criticism of anti-Manchuism became involved in the debate between the revolutionary party and the constitutional party. Zhang Taiyan refuted Yan from the aspect of understanding “nationalism” correctly. There were also some faults in Zhang’s refutation. However, his opinions that there are differences between social science and natural science, and that the particularity of China should be taken into consideration in studying Chinese society, were very insightful. Yan Fu’s introduction of a social evolutionary sequence, and his location of Chinese society therein, were influential among intellectuals until the 1920s and 1930s, around which time it was replaced by a five stage theory. But the pattern of analysing Chinese society from general truth or general rules did not change. Actually, Herbert Spencer had once refuted Auguste Comte’s practice of taking different forms of society as different stages in the evolutionary series, but he

himself also accepted the existence of a principle of evolution, and used “universal,” “general,” and “special” to differentiate them, in a way that is not completely clear. Yan Fu’s works were often aimed at specific occasions rather than something unchanging. It should be noted that, in his late years, especially after the breakout of the First World War, Yan experienced a re-valuation of eastern and western cultures, as well as of “militant society,” and reaffirmed the value of traditional Chinese culture.

關鍵詞： 嚴復 《社會通詮》 宗法 孔教 排滿

Keywords: Yan Fu *Shehui tongquan* kinship Confucianism anti-Manchism