

## 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\*

承紅磊

香港中文大學歷史系

〈民約平議〉是嚴復(1854–1921)在辛亥革命後發表的一篇重要論文，<sup>1</sup>對其寫作目的的解釋，也關係到對嚴復辛亥後政治態度的評估以及前後思想的連貫性問題。如周振甫即認為嚴復所發表的〈民約平議〉，「完全和初期的思想相反背，可說是對自由平等說的否定論了」。<sup>2</sup>自史華茲(Benjamin Schwartz)開始，對〈民約平議〉有了新的評價。史氏認為嚴復在此文中所訴諸的仍然「全都是西方的權威」，「嚴復從未傾心於盧梭，嚴復精神上的任何一西方導師也未贊同過盧梭」。<sup>3</sup>但對這篇文章內容的分析，

---

\* 北京大學歐陽哲生教授及三位審稿人對本文提出極有價值的修改建議，謹致謝忱。

<sup>1</sup> 嚴復：〈民約平議〉，原載《庸言報》第25、26期合刊(1914年2月)；收入王栻(主編)：《嚴復集》(北京：中華書局，1986年)，頁333–40。

<sup>2</sup> 周振甫：《嚴復思想述評》(上海：中華書局，1940年)，頁272。王栻的觀點亦相似，他把〈民約平議〉作為嚴復「在籌安會未成立前，早已是一個徹底的君主論者、復辟論者」的證據。見王栻：《嚴復傳》(上海：上海人民出版社，1957年)，頁93。

<sup>3</sup> 歐陽哲生與史華茲觀點類似，其他如蕭功秦對〈民約平議〉評價很高，認為嚴復受到柏克(Edmund Burke, 1729–1797)為代表的英國保守主義影響，「當他的同代人對經驗論與唯理論之爭還一無所知時，他就已經從學理上把握了這兩種主義之爭的實質，並對唯理主義者的社會政治觀的僭妄進行了相當有說服力的批判」。黃克武也討論到嚴復對盧梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712–1778)的批判，他認為嚴復對盧梭的駁斥有非常複雜的淵源，「從西方而來的影響包括進化論的歷史觀、英國經驗主義者(如彌爾與耶方斯, W. S. Jevons)對歸納法的重視、孟德斯鳩以來『由史論治』的政治學傳統，以及彌爾主義等」。汪暉則認為嚴復〈民約平議〉中的觀點「反映了他對社會的理解建立在赫胥黎的倫理過程之上」。就各種因素之間的聯繫而論，除汪暉外，以上論者均低估了赫胥黎對嚴復的影響。見史華茲(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202–3；歐陽哲生：〈嚴復對盧梭思想之批判述評〉，《求索》1995年第6期，頁111；歐陽哲生：《嚴復評傳》(北京：百花洲文藝出版社，1994年)，頁169；蕭功秦：〈當代中國新保守主義的思想淵源〉，《二十一世紀》1997年4月號，頁133、134；汪暉：《現代中國思想的興起》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004年)，頁879；黃克武：《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》(上海：上海書店出版社，2000年)，頁260。

目前仍嫌不足。如史華茲早就注意到：「嚴復這篇文章更有意思的方面是它攻擊社會主義。」<sup>4</sup>鄭師渠和林啟彥也都論及嚴復對盧梭思想的概括並不全面，如盧梭思想中的「主權在民」理念被遺漏，「普遍意志」概念也無一語觸及。<sup>5</sup>嚴復為甚麼會談到社會主義？為甚麼對《民約論》作如此概括？嚴復的〈民約平議〉反映了他怎樣的政治主張？這些問題還有待討論。

其實早在章士釗寫〈讀嚴幾道〈民約平議〉〉時，就已注意到「嚴先生之平議，全出於赫胥黎〈人類自然等差〉一文(Huxley, On the Natural Inequality of Men)」。<sup>6</sup>其實章氏沒有明言，不僅嚴復此文的主要思想是從赫胥黎(Thomas Huxley, 1825–1895)而來，其中的大部分段落也都是從赫胥黎〈論人類的自然不平等〉(On the Natural Inequality of Men)一文翻譯而來。雖然嚴復在翻譯中的刪節和改寫現象在早期翻譯作品中已為平常之事，<sup>7</sup>但〈民約平議〉一文的刪節尺度在之前作品中也很罕見。因此，稱嚴復〈民約平議〉為根據赫胥黎原文改譯的，可能更為恰當。加入嚴復〈民約平議〉中的赫胥黎因素，對我們討論此文的特點及嚴復改譯此文的目的，當不無裨益。巧合的是，赫胥黎〈論人類的自然不平等〉一文，正是由一場與斯賓塞(Herbert Spencer, 1820–1903)有關的爭論而引起的；這場爭論的延續，又與赫胥黎的《演化與倫理》(嚴譯為《天演論》)有關。因此，此文也是重新審視斯賓塞與赫胥黎在嚴復思想中位置的一個切入點。

### 赫胥黎〈論人類的自然不平等〉一文的寫作背景與目的

土地公有及與其相關的財產公有觀念在英國政治思想中源遠流長，最早甚至可追述到希臘的斯多噶學派(Stoicism)及原始基督教教義。在十七世紀的英國資產階級革命期間，掘地黨人(Diggers)即以自然法為武器主張土地公有。<sup>8</sup>隨著英國工業革命的展開，原有的公地及小農土地被圈佔殆盡，洛克(John Locke, 1632–1704)據以限制政府權限的自然法被反資本主義者利用而主張土地公有。這一切，因為英國人對法

<sup>4</sup> 史華茲：《尋求富強》，頁203。

<sup>5</sup> 鄭師渠：〈嚴復與盧梭的《民約論》〉，《福建論壇》(人文社會科學版)1995年第2期，頁50；林啟彥：〈嚴復與章士釗——有關盧梭《民約論》的一次思想論爭〉，《漢學研究》第20卷第1期(2002年6月)，頁351。

<sup>6</sup> 章士釗：〈讀嚴幾道〈民約平議〉〉，原載《甲寅》第1卷第1號(1914年)；收入《章士釗全集》(上海：文匯出版社，2000年)，第3卷，頁20。

<sup>7</sup> 大致上嚴復所譯《天演論》、《法意》、《名學》與原文出入較大，而《原富》、《群學肄言》、《群己權界論》、《社會通銓》則與原文較為接近。當然，因為學術背景、現實政治關懷以及如黃克武所稱的認識論的不同，嚴復的翻譯仍不能說沒有偏差。見賀麟：〈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238。

<sup>8</sup> 比爾(Max Beer)(著)、湯澄波(譯)：《英國社會主義史》(上海：商務印書館，1936年)，頁63。

國革命的觀感而有所退潮，以邊沁 (Jeremy Bentham, 1748–1832) 為代表的功利主義取而代之。不過，在十九世紀二十年代，自然法原則又出現了復興，其中一個代表人物即為社會批評家荷治琴 (Thomas Hodgskin, 1787–1869)。荷氏並不是社會主義者，他所主張的既不是社會主義，也不是資本主義，而是勞動者對其整個產物所有的自然權利。<sup>9</sup> 荷氏還反對人為立法，因人為立法會「干涉社會法則的自然運行」。<sup>10</sup>

荷氏後來參與編輯自由派雜誌《經濟學人》，而斯賓塞在 1848 年也成為《經濟學人》的編輯，與荷氏同事。斯賓塞在任職編輯期間與荷氏過從甚密，無疑受到了他反功利主義及對自然法看法的影響。<sup>11</sup> 主張天賦權利是自然法原則的重要內容。以自然法為基石並從 1825 年左右開始的英國憲章運動，雖然在 1848 年已轉趨衰落，但仍有影響力。1848 年 4 月，憲章派國民會議代表在倫敦集會，並於 4 月 10 日由領袖鄂康諾 (Feargus O'Connor, 1794–1855) 等人遞交請願書，要求把《人民憲章》變為本國法律。簽名者號稱五百七十萬，實際大約一百九十多萬。<sup>12</sup>

就勞工運動與中層階級的關係來說，雖然從 1832 年起，兩者已經分裂，但自由派知識份子還有不少是同情勞工運動的，其中一個重要人物是密爾 (John Stuart Mill, 1806–1873；嚴復譯為穆勒)。密爾在 1848 年初版的《政治經濟學原理》中不僅對社會主義抱以同情，還以勞動與財產權的關係來質疑土地私有制度。<sup>13</sup> (此點論述在後來修訂版中越來越充分。) 正是在此年的夏天，斯賓塞開始寫作《社會靜力學》(Social Statics)。

在《社會靜力學》中，斯賓塞的核心是「平等的自由」這一法則，「其他的一切都是由這一原理演繹而來的」。<sup>14</sup> 在守護自由上，斯賓塞一仍他舊有對國家近乎偏執的敵視態度，認為國家(政府)是邪惡和不道德的，同時又承認其存在的合理性，只是應「盡可能少地存在」。<sup>15</sup> 由「平等的自由」這一原理出發，斯賓塞對土地私有財產權持根本懷疑的態度，因為它違反要求佔有土地的平等自由法則。<sup>16</sup> 這並不意味著斯賓

<sup>9</sup> 同上注，頁 277。

<sup>10</sup> Robert J. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 257.

<sup>11</sup> 同上注。

<sup>12</sup> 比爾：《英國社會主義史》，頁 523–26。

<sup>13</sup> John Stuart Mill, *Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy* (Boston: Charles C. Little & James Brown, 1848), vol. 1, p. 271; 穆勒(著)、吳良健、吳衡康(譯)：《約翰·穆勒自傳》(北京：商務印書館，1987年)，頁 237–39。

<sup>14</sup> 歐內斯特·巴克(Ernest Barker)(著)、黃維新、胡待崗等(譯)：《英國政治思想：從赫伯特·斯賓塞到現代》(北京：商務印書館，1987年)，頁 67。

<sup>15</sup> Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, pp. 247–54; 巴克：《英國政治思想》，頁 69。

<sup>16</sup> 巴克：《英國政治思想》，頁 68。

塞反對私有財產，相反，他堅定維護私有財產。比爾對自由派人士主張土地公有有很精彩的論述：「自由派的政治經濟學所根據的是競爭，個人之圖謀增進其幸福的無限制力的努力。它所假定的前提是機會之平等，外表優勢之平等。一切的貿易限制，一切的經濟貨品之獨佔均為它所厭惡。人類要是想獲得幸福及充分發展的才能，這些限制和獨佔是應該修正或廢止的。然而，土地的本質卻是一種獨佔，因為它是不能繁殖，而又為人類生存所絕不可少。……土地實是競爭律或自由理論所不能適用的經濟物品。它是一種例外，我們必要把它當作例外看待。……本著這種目的擬定的法則是與社會主義的體系毫不相干的。」<sup>17</sup>

從工人憲章運動衰落的1848年到1880年，英國放任主義盛極一時。其特點是在國內政治方面，把政府的活動限制到最小限度；在對外事務方面，實行國際自由貿易。斯賓塞被稱為英國「徹底的放任政策倡導者」，<sup>18</sup>其《社會靜力學》和《個人與國家》（*The Man versus the State*；中譯本名為《國家權力與個人自由》）分別出版於1851和1885年。如果說《社會靜力學》還是新時代來臨標誌的話，《個人與國家》則已是在苦苦掙扎了。自十九世紀七十年代開始，英國經濟即在國內出現了衰落的徵兆，在國外也面臨美國和德國的強勁競爭。抑制競爭、保護關稅甚至土地國有的主張日趨高漲。不僅如此，主張競爭和自由貿易的英國自由主義者這時也多轉向主張國家干涉。<sup>19</sup>1879年美國人亨利·喬治（Henry George, 1839–1897）的《進步與貧困》（*Progress and Poverty*）出版後，在英國受到廣泛歡迎，到1882年左右即已在英國銷售十萬餘本。該書多次徵引密爾和斯賓塞的論述，喬治本人也於1882和1884年到英國巡迴演講，反對土地私有權，主張單一稅制。值得說明的是，喬治也不是社會主義者。<sup>20</sup>

1889年11月初，英國工人黨與社會主義者於在紐卡斯爾（Newcastle）舉行了一次談話會。根據《泰晤士報》（*The Times*）的報導，會上工人代表賴德勒（John Laidler）<sup>21</sup>向與會嘉賓自由黨國會議員莫利（John Morley）詢問他對土地國有的看法，莫利回答說絕對反對土地國有化。這時賴德勒表示，斯賓塞說過土地是靠強力和欺騙獲得的。莫利提出質疑：「斯賓塞先生這樣說過嗎？」「是的，我們都知道」，賴德勒回答。莫利又進一步提出：「你應該清楚斯賓塞後來放棄了他之前的一些觀點？」賴德勒回答說：「如果他曾說出了真理但是又放棄了，那麼真理還繼續存在。」<sup>22</sup>

<sup>17</sup> 比爾：《英國社會主義史》，頁601。

<sup>18</sup> 巴克：《英國政治思想》，頁11。

<sup>19</sup> 比爾和巴克分別從社會主義和自由主義兩方面論證了把1880年作為英國政治思想轉變的原因。見比爾：《英國社會主義史》，頁555；巴克：《英國政治思想》，頁12。

<sup>20</sup> 比爾：《英國社會主義史》，頁600–604。

<sup>21</sup> 我們從後來的通信中可以看到賴德勒是一位砌磚工，見John Laidler, “To the Editor of *The Times*,” *The Times*, 15 November 1889。

<sup>22</sup> “Mr. Morley and the Labour Party,” *The Times*, 5 November 1889.

這次談話會的內容在11月5日《泰晤士報》上報導後，斯賓塞於11月6日即作出回應，聲稱賴德勒引用的觀點是他在四十年前所寫的第一部作品（即《社會靜力學》）中的內容，儘管他仍然堅持書中的主要原則，但是對一些推論性的觀點已經有所修正。斯賓塞表明撰寫《社會靜力學》的目的是因為洛克對財產權所建立的基礎已經無效，他是在試圖為財產權建立有效的基礎。《社會靜力學》中所講的，是私人土地所有權只能是在個人和作為土地最初擁有者的社會（community）建立契約之後才能實現，個人由此契約成為佃戶，承諾付給社會部分出產品或等值金錢，並且尊重其他人受到承認的土地權利。斯賓塞進而指出，《社會靜力學》的目的在於建構絕對政治倫理（absolute political ethics），處理應然問題（ought to be），應該和相對政治倫理（relative political ethics），即當下的實現絕對政治倫理的途徑區別開來。<sup>23</sup> 斯賓塞的意思是儘管土地可能在將來為全社會共有（在充分補償每塊土地所包含的人工勞動以後），他目前看不到使倫理需要（ethical requirements）和政治經濟需要（politico-economical requirements）相一致的辦法，因為「認為政府官員比私人能更好地經營土地是十分荒唐的想法」。<sup>24</sup> 斯賓塞在這封信中沒有明言他在四十年前認為土地國有是有利的。

斯賓塞的文章於11月7日在《泰晤士報》刊出後，爭論並沒有停止。因為斯賓塞儘管聲稱在現實政策上反對國有化，但他仍表明自己對土地在倫理上應為全社會共有的觀點並沒有改變。曾任記者的政論家格林伍德（Frederick Greenwood, 1830–1909）投函《泰晤士報》，譏諷哲學家應慎用「絕對」這個字，比如斯賓塞之前建立了絕對政治倫理的系統，但這種絕對性即使是對斯賓塞自己來說也成了「最相對的東西」。<sup>25</sup> 格林伍德還談到了具體的土地問題，反駁土地是靠強力和欺騙得來的觀點，認為「當人類停止靠捕獵為生的時候，〔土地〕私人所有權就產生了。一塊經營良好的農地和森林或者林中空地最大的區別是前者不是由強力和欺騙而來，而是由辛勤勞動而來。」斯賓塞在11月6日的回信中談到社會是土地的最初擁有者，並談到個人和社會之間的契約，因此格林伍德的辯駁首次在論戰中提到了盧梭：「土地私人所有者和國家之間的契約，雖被人們常常引用，事實上卻象盧梭的社會契約一樣神秘。」格林伍德堅持「土地所有權先於國家而存在，並且是國家存在的主要理由」。<sup>26</sup>

<sup>23</sup> “Mr. Herbert Spencer and the Land Question” (Spencer’s letter), *The Times*, 7 November 1889.

<sup>24</sup> 同上注。斯賓塞在後來的一封信中補充說，數目龐大的補償將使土地收歸國有的行為歸於失敗；他同時又堅持，官僚主義的弊病將產生比現有私人管理多得多的罪惡。見“Letter to Skilton,” 6 January 1893, in *Life and Letters of Herbert Spencer*, ed. David Duncan (New York: D. Appleton, 1908), vol. 2, p. 39。

<sup>25</sup> Frederick Greenwood, “Philosophers and Socialists,” *The Times*, 9 November 1889. 這裏是在嘲諷斯賓塞前後觀點不一。

<sup>26</sup> Greenwood, “Philosophers and Socialists.”

格林伍德的信中嘲諷斯賓塞的「絕對政治倫理」並不「絕對」，但照斯賓塞的邏輯來講，他的「絕對政治倫理」並未改變，只是具體政策方面有所改變。所以斯賓塞一直不接受此項批評，並在11月9日當天致信《泰晤士報》，重申自己目前與四十年前的唯一區別在於，當年認為土地國有在經濟上是有利的，目前卻認為是不利的。<sup>27</sup> 正是在斯賓塞第二封回信發表後，赫胥黎介入了這場爭論。赫胥黎於11日致信《泰晤士報》，稱一直頗有興致地在關注莫利、斯賓塞和格林伍德的爭論，有不少人認為絕對倫理 (absolute ethics) 和先驗政治 (a priori politics) 只不過是絆腳石，如果自己可以以這些人的名義發言的話，那麼他願意借一位很有學問的法官的話說：「你〔指前文提到的絕對倫理和先驗政治〕並不能幫到我們。」赫胥黎舉了一個例子：二十年前有個名為A.B.的人購買了一塊地，交易雙方是自願的並且完全合法。A.B.交錢的時候，相信國家會保護他的權利不被侵犯，並且為此一直給國家交稅。那麼根據「絕對政治倫理」，A.B.應不應該對那塊土地擁有道德權利和法律權利？赫胥黎在信的末尾還警告：「在英國，『絕對政治倫理』原則正有被用來使這一代土地所有者為征服者威廉 (William the Conqueror) 和他的追隨者所犯的錯誤負責的危險。」<sup>28</sup> 事實上，雖然赫胥黎以生物學家和達爾文主義的宣傳者著稱於世，但他也早就關注現實問題。1871年，他為了支持由政府辦理大眾科學教育，曾公開批評斯賓塞的虛無主義。1887年11月，赫胥黎在曼徹斯特演講，強調人類社會不是叢林，而是以倫理為基礎的團體。在現實政策上，赫胥黎主張英國應維持社會和工資的穩定以降低成本，以科技教育提高工人的技能，並贊成地方政府開辦新稅來辦理職業教育。<sup>29</sup>

斯賓塞認為赫胥黎1889年11月11日的信是直接針對自己而來的，他於11月13日向《泰晤士報》寫信解釋了甚麼是「絕對政治倫理」：「一定存在着一種對公民行為作出限制的複雜系統，遵循這套系統公民可以相互合作而無紛爭。這種系統，可能是從最基本需要滿足的條件演繹而來，就是我所說的絕對政治倫理。」<sup>30</sup> 在此，應當指出赫胥黎所攻擊的以及斯賓塞所維護的「絕對政治倫理」，就是指《社會靜力學》中所提出的「平等的自由」這一原理，正如巴克所說，《社會靜力學》中的其他內容都是由這一原理演繹出來的。<sup>31</sup> 斯賓塞在信末表示不願再爭論下去。

斯賓塞11月13日的信在11月15日的《泰晤士報》刊出。同一天，該報還刊出了賴德勒的信。賴德勒稱自己在與莫利談話的當天，為了支持自己的觀點，引用了斯

<sup>27</sup> “Mr. Herbert Spencer and the Land Question,” *The Times*, 11 November 1889.

<sup>28</sup> T. H. Huxley, “Mr. Spencer on the Land Question,” *The Times*, 12 November 1889. 編者為這封信加了針對斯賓塞的標題。雖然信中稱「我的朋友斯賓塞可能是最不願支持這種傾向的人」，但從前後文來看赫胥黎並不認為斯賓塞與土地國有論無關。

<sup>29</sup> 此次演講後來以〈人類的生存奮鬥〉為題發表於《十九世紀》(*The Nineteenth Century*)月刊。見王道還：〈重讀《天演論》〉，《科學文化評論》2012年第1期，頁17-19。

<sup>30</sup> Herbert Spencer, “To the Editor of *The Times*,” *The Times*, 15 November 1889.

<sup>31</sup> 巴克：《英國政治思想》，頁67。

賓塞《社會靜力學》的章節，但出乎意料的是，「我發現在斯賓塞先生寫給你〔指編輯〕的信中他似乎十分不安，以至於譴責他曾在1850年如此熱情宣揚的學說」。賴德勒緊接著概括了《社會靜力學》第九章的論證。因為賴德勒的概括跟後來赫胥黎的論文緊密相關，這裏節譯其中的四條：

- 一、假定一個民族僅有有限的東西來滿足他們的需求，並且人們都出生在這樣一個世界中，不可避免地就可以推論說他們擁有利用這個世界資源的相等權利。相反，很明顯沒有人或者一部分人，可以這樣使用土地，以至於阻止他人以相似的方式去使用土地。
- 二、因此，平等不允許（私人）土地所有權。否則，沒有土地的人就會被平等地從地球上驅逐出去。
- 三、我們還可以找到進一步拒絕（私人）土地所有權正當性的理由。暴力（violence）、欺騙（fraud）、特權（prerogative of force）、奸詐（the claims of superior cunning）——這是我們可能找到的所有權名義（title）的來源。這樣的宣稱能被稱為有效嗎？幾乎不能。如果不能，那麼依靠這樣的方式獲得的土地後來的擁有者的（私人土地所有權）宣稱將會怎樣？
- 十、可以立即從每一個人都擁有平等的自由（equal freedom）這一原則演繹出每一個人對土地的使用權僅僅因為他的同胞（fellow men）的相同權利而受限制。維持這種權利就必須禁止私人土地所有權。<sup>32</sup>

賴德勒又把斯賓塞的理論拾出來證明土地國有化的主張，斯賓塞僅僅靠區分「絕對政治倫理」和「相對政治倫理」已經無法有效回應了。鑑於斯賓塞的回信和賴德勒的主張，赫胥黎在11月15日又致信《泰晤士報》，「對我來說，可悲的是今天的『絕對政治倫理』與盧梭這位一百三十年前的政治哲學家相比，竟然毫無進步。盧梭告訴我們說：『誰第一個把土地圈起來並想到說：這是我的，而且找到一些頭腦十分簡單的人居然相信了他的話，誰就是文明社會的真正奠基者。』……盧梭警告人類說：『土地的出產物是所有人的，但土地不是任何人的。』」赫胥黎進一步評論道：「這些段落是從1754年出版的《論人類不平等的起源》〔書名與盧梭原文略有不同〕中引用的，在這本書裏我想可以直接或間接地找到賴德勒在《社會靜力學》中發現並且歸於斯賓塞的所有論點。」<sup>33</sup>

發生在《泰晤士報》的這場爭論給斯賓塞帶來很大困擾，也危及赫胥黎和斯賓塞之間近四十年的友誼（二人於1852年認識），並進而危及二人同是重要成員的X俱樂部

<sup>32</sup> Laidler, "To the Editor of *The Times*."

<sup>33</sup> Thomas Huxley, "To the Editor of *The Times*," *The Times*, 18 November 1889. 參見盧梭（著）、李常山（譯）：《論人類不平等的起源和基礎》（北京：商務印書館，1962年），頁111。用詞稍有不同。

部。<sup>34</sup>看到斯賓塞和赫胥黎二人的爭論加劇，他們共同的朋友、也屬於X俱樂部成員的廷德爾(John Tyndall, 1820–1893)，在11月25日寫信給斯賓塞，說道：「你所處理的是政治原則，他〔赫胥黎〕所處理的是現實問題——那些能型塑現實政治人物政治行為的問題，對立是沒有必要的。」<sup>35</sup>廷德爾顯然忽略了赫胥黎從一開始就質疑到了政治原則問題。但廷德爾也不得不承認：「在我看來，你太想證明你的一致性了，我認為你應當能說『去他的一致性！』……從公眾的觀點來看，單就所討論的問題來講，赫胥黎的信是非常出色的。」<sup>36</sup>

被人公開與土地國有論相聯繫，並且認為赫胥黎曲解了自己的原意，<sup>37</sup>斯賓塞感到非常生氣，就在1889年底把自己關在家裏，誰也不願意見，並且寫信要退出X俱樂部，事情嚴重到「那種想法〔覺得被曲解〕和憤怒日日夜夜在我的腦海中象磨盤一樣打轉，沒法停止」。<sup>38</sup>斯賓塞寫信聲明退出之後，斯賓塞和赫胥黎的朋友都感到十分惋惜，他們的朋友、生物學家胡克(Joseph Hooker, 1817–1911)為此於12月初寫信給赫胥黎，勸他說些安慰的話。胡克認為在社會民主增長的趨勢下斯賓塞已無法與時代合拍，勸赫胥黎不要再「落井下石」。<sup>39</sup>赫胥黎感到問題嚴重，寫信給胡克，說了些願意承擔全部錯誤的話。<sup>40</sup>但赫胥黎的誠意是大可質疑的，因為觀點上的分歧本無錯誤可言，同時也因為在11月份他已經應《十九世紀》月刊編輯諾斯(Knowles)之約，撰寫針對激進主義的文章，稿費是每頁3英鎊。<sup>41</sup>同時，赫胥黎所表達的好意也為斯賓塞拒絕。1889年12月12日，斯賓塞在給廷德爾的信中說，正在寫一篇較短的論文，準備在《十九世紀》月刊上發表。<sup>42</sup>(即〈論正義〉，詳後。)但是赫胥黎已

<sup>34</sup> X俱樂部發起於1864年11月，X既表示俱樂部的非正式性，又表示議題的鬆散，成員數量不超過十人。一般說來，成員在每個月的第一個星期四共用晚餐，並在餐後討論科學和哲學問題，有時也會邀請名人來做演講。事實上，因為成員的影響力，X俱樂部在科學界很知名。成員中有三位當過英國皇家學會主席，也有不少人擔任過化學學會或數學學會等學會主席。見Herbert Spencer, *An Autobiography* (New York: D. Appleton, 1904), vol. 2, pp. 134–36。

<sup>35</sup> Duncan, *Life and Letters of Herbert Spencer*; vol. 2, p. 31.

<sup>36</sup> 同上注。巴克《英國政治思想》也評論斯賓塞道：「斯賓塞有虛榮心，這使他既想標新立異，同時又要顧及論述的前後一貫性。他不夠坦率，在他改變立場時往往不露痕跡，以掩飾這一變化。他有一種以陰沉的沉默來回避爭論的壓力的習慣，這並無助於澄清問題。」(頁75)

<sup>37</sup> 對甚麼是絕對政治倫理或者說先驗原則，兩人的理解和評價有所不同。

<sup>38</sup> Duncan, *Life and Letters of Herbert Spencer*; vol. 2, p. 32.

<sup>39</sup> “John Hooker to Thomas Huxley,” in Adrian Desmond, *Huxley: From Devil’s Disciple to Evolution’s High Priest* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1997), p. 574.

<sup>40</sup> Duncan, *Life and Letters of Herbert Spencer*; vol. 2, pp. 31–32.

<sup>41</sup> Desmond, *Huxley*, p. 574.

<sup>42</sup> Duncan, *Life and Letters of Herbert Spencer*; vol. 2, p. 32.



捷足先登，這就是發表在1890年1月份《十九世紀》月刊上的〈論人類的自然不平等〉。<sup>43</sup>赫胥黎初擬的題目是〈盧梭和盧梭主義〉，為了吸引更多工人閱讀，諾斯把題目改為〈論人類的自然不平等〉。<sup>44</sup>

### 嚴復〈民約平議〉與原文的差異

由上文的論述我們很清楚地看到，赫胥黎這篇論文的起因是土地國有問題，並且由斯賓塞而上溯到盧梭。就直接目的來說，赫胥黎此文並不合嚴復需要，因為嚴復和反駁嚴復的章士釗都承認「今若取盧梭之說，而施之神州，云以救封建之弊，則為既往；將以弭資本之患，則猶未來」。<sup>45</sup>那麼要改譯赫胥黎此文而用於現實需要，就須費一番工夫。因嚴復看到的版本是赫胥黎論文集《方法與結果》(*Method and Results*)上所收文章，而非《十九世紀》月刊所載(內容並無分別)，故此處討論皆從《方法與結果》，〈民約平議〉則用《嚴復集》本。

赫胥黎原文分四十八段，約一萬三千字。嚴文卻只有十四段，約四千九百字，完全省略的主要段落如下：

- 一、第二至四段介紹法國革命必然性的文字，即盧梭的「先驗方法」(a priori method, 「先驗」嚴復譯為「假如」)因何被接受。
- 二、第五至六段介紹撰寫此文的原因是盧梭主義在英國復活，並提到現實關切是土地問題，同時提到了莫利、斯賓塞以及《泰晤士報》上的爭論。
- 三、第九段討論政治理想 (political ideal) 的作用與先驗原則的弊端，可看作是對斯賓塞在《泰晤士報》1889年11月10日、15日所登來信的回應。
- 四、第十至十四段，提到盧梭已經注意到了自然的不平等和政治的不平等之間的關係，只是他跳過了這一問題。
- 五、第十九段，講政治理論應以承認人類自然的不平等為起點。
- 六、第三十二至四十六段，講土地私有制的起源，認為根本沒有盧梭所稱的「自然狀態」，同時反駁土地是靠強力和欺詐得來的這一觀點，也即反對土地國有。
- 七、第四十八段(最後一段)返回英國現實，重申此文的必要性。<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Thomas Huxley, "On the Natural Inequality of Men," *The Nineteenth Century* 155 (January 1890), pp. 1–23. Reprinted in Thomas Huxley, *Method and Results* (London: Macmillan and Co., 1893; Bristol: Thoemmes Press, 2001), pp. 290–335.

<sup>44</sup> Desmond, *Huxley*, p. 574.

<sup>45</sup> 嚴復：〈民約平議〉，頁339；章士釗：〈讀嚴幾道〈民約平議〉〉，頁32。

<sup>46</sup> Huxley, "On the Natural Inequality of Men," in *Method and Results*, pp. 291–93, 295–97, 300–301, 301–4, 308–9, 321–46, 335.

赫文中有些文字被嚴復概括譯出：

- 一、赫文第一段及第四段後半段，對應嚴文第一段，為對盧梭《民約論》寫作的背景及其影響的介紹。<sup>47</sup>
- 二、赫文第八段及第二十二段一部分，對應嚴文第二段，論述自然狀態。<sup>48</sup>
- 三、赫文第一段及第七段的部分內容，對應嚴文第三段（當然，此段大多為嚴復補充），論述盧梭學說的來源。<sup>49</sup>

以下是赫文與嚴文有直接對應關係的段落：

- 一、赫文第十五段對應嚴文第四段，概括盧梭三條大義。
- 二、赫文第十六段對應嚴文第五段，論述推行盧梭原則的害處及自己不得已為文的苦心。
- 三、赫文第十七段對應嚴文第六段，討論人（嚴文中為「民」）是否「生而自由」。
- 四、赫文第十八段對應嚴文第七段，討論人（嚴文中為「民」）是否「生而平等」。
- 五、赫文第十九至二十二段，對應嚴文第八段，論述「自由」、「平等」的來源。
- 六、赫文第二十三至二十四段，對應嚴文第九段，論述絕對「自由」、「平等」的危害。
- 七、赫文第二十五段，對應嚴文第十段，論證即使退而求其次，認為「人（嚴文中為「民」）宜完全自由平等」，亦無法證實。
- 八、赫文第二十六至二十七段，對應嚴文第十一段，論證「土地不得私有」之非。
- 九、赫文第二十八至二十九段，對應嚴文第十二至十三段，論證強力亦造成權利。

赫文中原無而為嚴復所加者，除加入中國因素（如老、莊、孟子的學說、以中國例子置換英國例子及其他）外，尚有：

- 一、嚴文第三段中對霍布斯（Thomas Hobbes, 1588–1679）、洛克學說的介紹。
- 二、最後一段嚴復對全文的概括。

嚴復所略去的赫胥黎原文中，第一、四處為增加論證的嚴密性，第二、三、六、七處追溯《泰晤士報》上的爭論和自己的現實關切。刪去反映赫胥黎聯繫英國現實的內

<sup>47</sup> Huxley, "On the Natural Inequality of Men," pp. 290–302; 嚴復：〈民約平議〉，頁333–34。

<sup>48</sup> Huxley, "On the Natural Inequality of Men," pp. 298–99, 311; 嚴復：〈民約平議〉，頁334。

<sup>49</sup> Huxley, "On the Natural Inequality of Men," pp. 290–91, 297–98; 嚴復：〈民約平議〉，頁334–35。

容及增加中國因素，反映了嚴復把此文改造為針對中國現實的苦心。嚴復作〈民約平議〉一文本為受梁啟超約稿而作，其致熊純如書中有云：「昨梁任庵書來，苦督為《庸言》報作一通論，已諾之矣。自盧梭《民約》風行，社會被其影響不少，不惜喋血捐生以從其法，然實無濟於治，蓋其本源謬也。刻擬草〈民約平議〉一通，以藥社會之迷信。」<sup>50</sup>再就嚴文來看，通篇未顯露譯作字樣，且敘述赫胥黎的觀點時用第三人稱，這反映了嚴復並不想別人以為此文大多數內容是譯作。<sup>51</sup>

嚴復翻譯的段落中，有幾點值得注意。首先是赫胥黎對盧梭三項大義的概括。赫氏原文為：

1. All men are born free, politically equal, and good, and in the “state of nature” remain so; consequently it is their natural right to be free, equal, and (presumably, their duty to be) good.
2. All men being equal by natural right, none can have any right to encroach on another’s equal right. Hence no man can appropriate any part of the common means of subsistence—that is to say, the land or anything which the land produces—without the unanimous consent of all other men. Under any other circumstances, property is usurpation, or, in plain terms, robbery.
3. Political rights, therefore, are based upon contract; the so-called right of conquest is no right, and property which has been acquired by force may rightly be taken away by force.<sup>52</sup>

嚴復譯文如下：

- (甲) 民生而自由者也，於其群為平等而皆善，處於自然，則常如此。是故自由平等而樂善者，其天賦之權利也。
- (乙) 天賦之權利皆同，無一焉有侵奪其餘之權利。是故公養之物，莫之能私。如土地及凡土地之所出者，非人類所同認公許者不得據之為己有也；產業者皆篡而得之者也。
- (丙) 群之權利，以公約為之基；戰勝之權利，非權利也。凡物之以力而有者，義得以力而奪之。<sup>53</sup>

<sup>50</sup> 嚴復：〈與熊純如書〉，載《嚴復集》，頁614。

<sup>51</sup> 嚴復〈民約平議〉原文在列舉盧梭三條大義後說：「民約之大經大法具如此，以其所繫之重，不佞既謹而譯之，於其義不敢有豪〔應為毫〕厘之增損。」此處有「譯」字樣，不過讀者無法明白他是從盧梭原文譯出還是從他人文中譯出。見嚴復：〈民約平議〉，頁335。

<sup>52</sup> Huxley, “On the Natural Inequality of Men,” pp. 304–5.

<sup>53</sup> 嚴復：〈民約平議〉，頁335。

單就這三條來說，首先，嚴復對 political 的翻譯值得商榷。首條以 politically equal 翻譯成「於其群為平等」，漏掉了原文政治上平等的內涵。第三條以 political rights (政治權利) 譯為「群之權利」，則是對原文內容的竄改。<sup>54</sup> 第二條漏掉「在其他任何情況」下的限制，「產業者皆纂」的判斷與原文不符。

嚴復此文第九段的前兩句最常被引用：「夫言自由而日趨於放恣，言平等而在反於事實之發生，此真無益，而智者之所不事也。自不佞言，今之所急者，非自由也，而在人人減損自由，而以利國善群為職志。」<sup>55</sup> 此句所對應的赫胥黎原文為：

Freedom, used foolishly, and equality, asserted in words, but every moment denied by the facts of nature, are things of which, as it seems to me, we have rather too much already. If I mistake not, one thing we need to learn is the necessity of limiting individual freedom for the general good.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> 嚴復在第一段話中把 politically equal 翻譯為「於其群為平等」，雖與原意有異，尚非誤譯，但在第三段話中卻把 political rights 譯為「群之權利」。「群之權利」是個人相對於群的權利還是一群相對於他群的權利？赫胥黎原文當然是指一群之內的政治權利，但他在闡釋時又舉到兩國交戰的例子（若就自然狀態的意義上而言，尚可用）。〈民約平議〉後文又概括“Political rights, therefore, are based upon contract”為「今夫社會一切權利，必以約為之基，此其說誠無可議」（頁339）。群與社會在嚴復筆下是共用的兩個詞，是指群內還是群外並不明顯。但嚴復後文討論兩國交戰，明顯傾向群外。另外，嚴復把 political 翻譯成「國群」或「群」，應有兩層含義。在《法意》第十一卷第三章中，嚴復把一國之內的政治自由（political liberty）翻譯成「國群自由」。嚴復譯文有：「然法律所論者非小己之自由，乃國群之自由也。夫國群自由，非無遮之放任明矣。政府國家者，有法度之社會也，既曰有法度，則民所自由者，必游於法中，凡所可願，將皆有其自主之權，凡所不可願，將皆無人焉可加以相強，是則國群自由而已矣。」見孟德斯鳩（著）、嚴復（譯）：《法意》（北京：商務印書館，1981年），頁219。在《法意》第十一卷第六章中論到：「所謂國群自由者，合眾庶之心太平而成者也。人人自顧其身家，其勢皆安如磐石，則國群自由立矣。故欲得國群自由者，其立國之法度，必使民不為非，於天下之人皆可以無畏。」見同書，頁221。此段對應原文為：“The political liberty of the subject is a tranquility of mind arising from the opinion each person has of his safety. In order to have this liberty, it is requisite the government be so constituted as one man need not be afraid of another.” Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, trans. Thomas Nugent (London: George Bell and Sons, 1897), p. 163. 此處「國群自由」實指全體國民法律下的自由。同時，嚴復在他處又有評論說：「特觀吾國今處之形，則小己自由，尚非所急，而所以祛異族之侵橫，求有立於天地之間，斯真刻不容緩之事。故所急者，乃國群自由，非小己自由也。」（〈《法意》按語〉，載《嚴復集》，頁981）這裏的國群自由則指相對於異族的自由。應區分嚴復關於「國群自由」的兩種理解。林載爵完全以「國群自由」為相對於他國的自由，似過於簡單。見林載爵：〈嚴復對自由的理解〉，載劉桂生、林啟彥、王憲明（編）：《嚴復思想新論》（北京：清華大學出版社，1999年），頁227-31。

<sup>55</sup> 嚴復：〈民約平議〉，頁337。

<sup>56</sup> Huxley, “On the Natural Inequality of Men,” pp. 312-13.

此句最明顯的一個差異是嚴復把共善 (general good) 翻譯成「利國善群」，這裏明顯增加了國、群在原文思想中的位置。嚴文中緊接著此句為：「至於平等，本法律而言之，誠為平國要素，而見於出占投票之時。然須知國有疑問，以多數定其從違，要亦出於法之不得已。福利與否，必視公民之程度為何如。往往一眾之專橫，其危險壓制，更甚於獨夫，而亦未必遂為專者之利。」<sup>57</sup> 對應赫胥黎原文為：

Although decision by a majority of votes may be as good a rough-and-ready way as can be devised to get political questions settled, yet that, theoretically, the despotism of a majority is as little justifiable and as dangerous as that of one man; and yet another, that voting power, as a means of giving effect to opinion, is more likely to prove a curse than a blessing to the voters, unless that opinion is the result of a sound judgment operating upon sound knowledge.<sup>58</sup>

嚴文中省去了原文中的「理論上」(theoretically)，並把「和……一樣非正當和危險」(as little justifiable and as dangerous as) 翻譯成「更甚於」，則反映了嚴復的現實關切和政治傾向。此外，赫文中增強論證嚴密性的詞彙，如上文中的「從理論上講」，「在其他任何情況下」以及「如果我沒有弄錯的話」<sup>59</sup>等詞語，嚴復也未加翻譯。

純粹從嚴復的翻譯來看，我們可以得出以下結論：(一)他把共善 (general good) 翻譯成「利國善群」，把政治權利 (political rights) 翻譯成「群之權利」；(二)嚴復對多數暴政的危險，比赫胥黎原文更加強調。

### 嚴復〈民約平議〉寫作目的再探討

明白了嚴復〈民約平議〉的文本來源，史華茲所感到詫異的為甚麼嚴復會談到「社會主義」，以及鄭師渠與林啟彥所發現的嚴復遺漏了盧梭思想中的重要方面，便不難理解了。只是，嚴復為甚麼在這個時候改譯這麼一篇文章？

首先從嚴復對赫文中思想的接受來看。嚴復早期思想中，自由佔有很重要的位置。如〈論世變之亟〉中講：「彼西人之言曰：唯天生民，各具賦畀，得自由者乃為全受。故人人各得自由，國國各得自由，第務令毋相侵損而已。」<sup>60</sup>〈辟韓〉中也說：「民之自由，天之所畀也，吾又烏得而靳之！」<sup>61</sup>不過在嚴復宣揚自由的同時即已強調：

<sup>57</sup> 嚴復：〈民約平議〉，頁337。

<sup>58</sup> Huxley, "On the Natural Inequality of Men," p. 313.

<sup>59</sup> 同上注。

<sup>60</sup> 嚴復：〈論世變之亟〉，原載《直報》1895年2月4-5日；收入《嚴復集》，頁3。

<sup>61</sup> 嚴復：〈辟韓〉，載《嚴復集》，頁35。

「能自由自能自治始，能自治者，必其能恕、能用絜矩之道者也。」<sup>62</sup>在〈論中國教化之退〉一文中，嚴復也對中國國民是否有自主的能力表示懷疑：「吾聞之西人曰：人人皆有自主之權。此彼律法之公理。然以視吾民，誰無自主之權哉！……夫人之壯也，智識既開，則當特立獨行，而不宜有所牽掣。若其幼稚，百事未知，聽其自然，必至殞滅，是賴有父母之教養焉。今支那之民，非特智識未開也，……觀衰世之本源，而施以扶殖，是所望於為父母者矣。」<sup>63</sup>但此時尚未見到對盧梭的直接批評。1900年翻譯《原富》時，嚴復還對盧梭大加稱讚：「若法之特嘉爾、盧梭，英之洛克、達爾文等，皆非有位者也。而以化民之功效廣遠言之，雖華盛頓、弼德何以加焉？」<sup>64</sup>

1902年，嚴復在〈主客平議〉中對盧梭、洛克的態度一變：「乃至即英、法諸先進之國言之，而其中持平等民權之政論者，亦僅居其大半。盧梭氏之《民約》，洛克氏之《政書》，駁其說以為徒長亂階者，豈止一二人哉！」嚴在此文中虛構了新舊二者的爭論：舊者持守舊說，以仁義為本；新者倡言平等自由，以立憲與革命二者必居其一。嚴復則自稱「大公主」，認為「惟新舊各無得以相強，則自由精義之所存也」，反對革命之說，而以增強民質為不二法門。<sup>65</sup>值得注意的是，1902年8月12日（七月初九），嚴復長子嚴璩（伯玉）向孫寶瑄講到赫胥黎對盧梭的批評。孫日記記載：「伯玉云：法人盧騷所著之《民約論》，赫胥黎曾將其書逐條駁之。」<sup>66</sup>可以推測嚴璩對赫胥黎的知識從嚴復而來，因此可以推斷至少到1902年，嚴復已讀過赫胥黎的〈論人類的自然不平等〉一文。

1903年嚴復在〈《群己權界論》譯凡例〉中稱，「自繇之樂，惟自治力大者為能享之」，並謂「盧梭《民約》，其開宗明義，謂斯民生而自繇，此語大為後賢所呵，亦謂初生小兒，法同禽獸，生死飢飽，權非己操，斷斷乎不得以自繇論也」。<sup>67</sup>

在1905年出版的〈《老子》評語〉中，嚴復也提到盧梭：「文明之進，民物熙熙，而文物聲名，皆大盛，此欲作之宜防也。老子之意，以為亦鎮之以朴而已。此旨與盧

<sup>62</sup> 嚴復：〈原強〉，載《嚴復集》，頁14。

<sup>63</sup> 嚴復：〈論中國教化之退〉，原載《國聞報》1898年5月28日；收入《嚴復集》，頁483。有學者認為這段話表明嚴復反對盧梭之開始，似論據尚不充分。這裡並未批評盧梭而只強調養民、教民，是嚴復的一貫觀點，並不能看出與盧梭有關聯。見蔡樂蘇：〈嚴復拒盧梭意在諷康、梁〉，《近代史研究》1998年第5期，頁25；顏德如、寶成關：〈嚴復筆下的盧梭〉，《中華文化論壇》2004年第2期，頁133。

<sup>64</sup> 嚴復：〈《原富》按語〉，載《嚴復集》，頁908。

<sup>65</sup> 嚴復：〈主客平議〉，原載《大公報》1902年6月26-28日；收入《嚴復集》，頁118-20。

<sup>66</sup> 孫寶瑄：《忘山廬日記》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁554。

<sup>67</sup> 嚴復：〈《群己權界論》譯凡例〉，載《嚴復集》，頁133。《群己權界論》本名《自繇釋義》，譯於1900年之前，但1903年嚴復「略加改削」之後方出版。見孫應祥：《嚴復年譜》（福州：福建人民出版社，2003年），頁203。

梭正同，而與他哲家作用稍異。」<sup>68</sup>在1905年出版的《法意》第四冊按語中，嚴復直接引用赫文的內容：「往者盧梭《民約論》，其開卷第一語，即云斯民生而自由，此義大為後賢所抨擊。赫胥黎氏謂初生之孩，非母不活。無思想，無氣力，口不能言，足不能行，其生理之微，不殊蟲豸，苦樂死生，悉由外力，萬物之至不自由者也。其駁之當矣！且夫自由，心德之事也。故雖狹隘之國，賢豪處之而或行。寬大之群，愚昧居之而或病。吾未見民智既開，民德既烝之國，其治猶可為專制者也。」<sup>69</sup>1906年嚴復在安徽高等學堂演說，也提到盧梭《民約論》，稱「盧梭之為《民約論》也，其全書宗旨，實本於英之洛克，而取材於郝伯思」。但嚴復此兩處均未反對盧梭及《民約論》，而是稱「然自吾輩觀之，則盧梭書中無棄之言，皆吾國孟子所已發」。<sup>70</sup>

1905年夏，嚴復應上海青年會邀請，講論政治學，於是本劍橋大學近代史教授西萊(Sir John Seeley, 1834–1895)《政治科學導論》(*Introduction to Political Science*)，為論八講，盛讚歷史學派：「西人言讀史不歸政治，是謂無果；言治不求之歷史，是謂無根。諸公無謂此是陳言，須知十八世紀以前，已有言治不由歷史者，希臘時如柏拉圖，最後如盧梭。此二人皆諸公所習知，其言治皆本心學，或由自然公理，推引而成。是故本歷史言治，乃十九世紀反正之術，始於孟德斯鳩，至於今無人不如此矣。」<sup>71</sup>尤可注意者，西萊原文中只講到柏拉圖、亞里士多德而未講到盧梭。<sup>72</sup>這說明對盧梭的評價乃是嚴復所加內容。

1909年1至3月，嚴復續譯《法意》第7冊，並於3月6日初步脫稿。<sup>73</sup>其3月8日日記稱：「讀赫胥黎〈論政府範圍〉一篇。……復讀赫胥黎論盧梭平等自由之說。」3月9日日記稱：「讀赫胥黎〈論平等自由〉」。3月10日日記稱：「讀赫胥黎《論》第一卷完。」<sup>74</sup>嚴復日記中所提到的赫胥黎〈論政府範圍〉應指赫胥黎〈論政府：無政府和軍制化〉(*Government: Anarchy or Regimentation*)一文，〈論平等自由〉則是指赫胥黎〈論人類的自然不平等〉一文，兩文同收於赫胥黎《方法與結果》論文集，初版於1893年。嚴復所讀應是這本論文集。如果前文分析無誤的話，嚴復在1902年前即已接觸過赫胥黎〈論人類的自然不平等〉一文，1909年則是重讀。

<sup>68</sup> 嚴復：〈《老子》評語〉，載《嚴復集》，頁1091。

<sup>69</sup> 嚴復：〈《法意》按語〉，頁986。

<sup>70</sup> 嚴復：〈憲法大義〉，載《嚴復集》，頁241。

<sup>71</sup> 見嚴復：《政治講義》，載《嚴復集》，頁1243。嚴復所講內容後輯為《政治講義》，1906年由商務印書館出版。見孫應祥：《嚴復年譜》，頁236。《政治講義》與西萊《政治科學導論》之間的關係，見戚學民：〈嚴復《政治講義》文本溯源〉，《歷史研究》2004年第2期，頁85–97。

<sup>72</sup> Sir J. R. Seeley, *Introduction to Political Science: Two Series of Lectures* (London: Macmillan and Co., 1896), p. 19.

<sup>73</sup> 孫應祥：《嚴復年譜》，頁335。

<sup>74</sup> 《嚴復日記》，載《嚴復集》，頁1490。

辛亥革命發生後，嚴復反對共和制，在其〈與張元濟書〉中說道：「東南諸公欲吾國一變而為民主治制，此誠鄙陋所期期以為不可者，不識閣下以為何如？」並說：「且為今日之中國人，又為中國人之漢族，而敢曰吾人之程度不合於民主，而敢曰中國之至於貧弱腐敗如今日者，此其過不盡在滿清，而吾漢族亦不得為無罪。」<sup>75</sup> 1911年12月2日，嚴復與出山收拾時局的袁世凱晤談，並向袁提出了六點建議，其中包括「收拾人心之事，此時在皇室行之已晚，在內閣行之未遲」。1911年12月21日，嚴復與鄭孝胥晤談，告以不剪辮「以示不主共和」之意。<sup>76</sup>

不過共和建立終非嚴氏所能阻擋，北京兵變以後，嚴復致函熊純如，有感於北方亂局，向熊談到：「以不佞私見言之，天下仍須定於專制，不然，則秩序恢復之不能，尚何富強之可跂乎？舊清政府，去如芻狗，不足重陳，而應運之才，不知生於何地，以云隱憂，真可憂耳！凡斯現象，不敢相廷，復於武昌發難之頃，固已灼見其然，而時賢必及之而後知，履之而後難，此吾國之所以不救耳。」<sup>77</sup>

1912年夏季，嚴復為教育部作夏期講演會，一再談到盧梭《民約論》：「所為諸君舉似者，當去西人舊籍中有著名巨謬而不可從者，如盧梭《民約》之開宗明義謂：民生平等而一切自由是已。蓋必如其言，民必待約而後成群，則太古洪荒，人人散處，迨至一朝，是人人者不謀而同，忽生群想，以謂相約共居乃極利益之事，爾乃相吸相合，發起一巨會者然，由是而最初之第一社會成焉。」<sup>78</sup>「自民約風行，於是乎有平等自由之說，今姑無論其說之信否，而吾人於社會濫觴之始，試於一切作平等觀，然而此等社會成後，朝以平等始，夕必以不平等終」。<sup>79</sup>外患方熾，而國內亂象未已。嚴復於1912年底又批判所謂極端平等自由等學說：「極端平等自由之說，殆如海嘯颶風，其勢固不可久，而所摧殺破壞，不可億計。此等浩劫，內因外緣兩相成就，故其孽果無可解免；使可解免，則吾黨事前不必作如許危言篤論矣。」<sup>80</sup> 1912年12月，嚴復陸續發文，反對激烈，勸國人冷靜從事，並為政府辯護。<sup>81</sup>

<sup>75</sup> 嚴復：〈與張元濟書〉，載《嚴復集》，頁556。

<sup>76</sup> 孫應祥：《嚴復年譜》，頁383、385。

<sup>77</sup> 嚴復：〈與熊純如書〉，1912年3月27日，頁603。

<sup>78</sup> 嚴復：〈天演進化論〉，原載《平報》1913年4月12日至5月2日；收入《嚴復集》，頁310。

<sup>79</sup> 此段為《嚴復集》中〈天演進化論〉所無。《嚴復集補編》據《今聞類鈔》第2冊（1913年3月）補入。《今聞類鈔》編者在文後有按語云：「客歲教育部夏期講演會，延嚴幾道先生講〈進化天演〉。」可見嚴復作講演的時間為1912年夏。見嚴復：〈進化天演〉，收入孫應祥、皮後鋒（編）：《嚴復集補編》（福州：福建人民出版社，2004年），頁143。

<sup>80</sup> 嚴復：〈與熊純如書〉，頁608。

<sup>81</sup> 嚴復：〈論國民責望政府不宜過深〉，原載《平報》1912年12月11、12日；收入《嚴復集補編》，頁127；幾道：〈砭時〉，原載《平報》1912年12月20、21日；收入《嚴復集補編》，頁130。



1913年4月，嚴復曾作〈憲法芻議〉，為制訂憲法獻策，主張國務員認命之權應歸總統，並主張總統有否決權。<sup>82</sup>自宋案及大借款發生後，南北成見益深，國內政局有風雨欲來之勢，嚴復致信熊純如，一方面批評袁政府「平日矜有使令貪詐之能，於古今成說所謂忠信篤敬諸語，不甚相信」；一方面稱李烈鈞等「此種人才，其為禍往往烈於小人者，以其自恃堅而昧於審物故也」。又在信中批評革命共和：「往者不佞以革命為深憂，身未嘗一日與朝列為常參官，夫非有愛於覺羅氏，亦已明矣。所以嘵嘵者，即以億兆程度必不可以強為，即自謂有程度者，其程度乃真不足，目不見睫，常苦不自知耳。……至於國命所關，則尚有其深且遠者，其最足憂，在用共和，而不知舉權之重，放棄販賣，匪所不為，根本受病，此樹不能久矣。」<sup>83</sup>

二次革命失敗後，熊純如致書嚴復，談到「國家從此統一，社會從此康寧」。嚴復不能同意，認為「前之現象，以民德為之因，今之民德則猶是也。其因未變，則得果又烏從殊乎？」並稱「鄙人愚戇，終覺共和國體，非吾種所宜」。1913年11月4日，袁世凱以李烈鈞與議員徐秀鈞往來密電為藉口，下令取消國民黨籍國會議員，國會無形中歸於停閉。11月17日，嚴復致函熊純如，說道：「比者國民黨人已為政府所遣散，如此大事，而全國闕如，此上之可以徵中央之能力，下之可以窺民情之伏流。顧三年以來，國民黨勢如園中牽牛，纏樹彌牆，滋蔓遍地，一旦芟夷，全體遂呈荒象，共和政體名存而已。」有鑑於此，嚴復提出：「為今之計，則世局已成，雖聖者亦無他術，亦惟是廣交通、平法政、勤教育，以聽人人之自謀。」<sup>84</sup>

正是在這種情況下，嚴復應梁啟超之約為《庸言報》作〈民約平議〉一文。只從學理上來看嚴復對《民約論》的批評，會覺得其現實主張不甚清晰，但嚴復於《法意》按語中引用赫胥黎批駁《民約論》以後即講「吾未見民智既開，民德既烝之國，其治猶可為專制者也」。於〈天演進化論〉中講若於社會濫觴之時「一切作平等觀」，則「此等社會成後，朝以平等始，夕必以不平等終」。又於致熊純如書中批評極端自由平等之說，「所摧殺破壞，不可億計」。綜合嚴復對赫胥黎文的改動、嚴復前後對盧梭及《民約論》的態度，以及他在辛亥後的政治觀點，可以總結嚴復作〈民約平議〉的目的如下：

- 一、反對革命之說，<sup>85</sup>並表達對共和不滿。
- 二、提倡自由非當日所急，鼓勵「人人減損自由，而以利國善群為職志」。<sup>86</sup>

<sup>82</sup> 嚴復：〈憲法芻議〉，原載《震旦》月刊第3期（1913年4月）、第4期（1913年5月）；收入《嚴復集補編》，頁151、157。

<sup>83</sup> 嚴復：〈與熊純如書〉，1913年6月10日，頁610。

<sup>84</sup> 嚴復：〈與熊純如書〉，1913年9月25日，頁611；1913年11月17日，頁613；缺日期，頁614。

<sup>85</sup> 歐陽哲生《嚴復評傳》指出，〈民約平議〉的寫作是對革命學說的清算（頁167）。

<sup>86</sup> 嚴復：〈民約平議〉，頁337。章士釗借斯賓塞而攻赫胥黎、嚴復，可以說深中嚴復要害，但他對於斯賓塞之說究竟不能滿足，認為「愚雖引斯氏以張人權，而於其過於放任之處，  
〔下轉頁246〕

三、主張多數政治乃出於不得已，「福利與否，必視公民之程度為何如」。<sup>87</sup>即回到提高民智、民德的主張上來。

有一點需要說明，即嚴復〈民約平議〉是否否定自由、平等之說。嚴文說：「天然之自由平等，誠無此物，即稍變其說，而謂國民宜以完全之自由平等為期，此亦非極摯之說也。蓋一國之民，宜皆自由平等與否，而所謂郅治極樂之世，其現象為然與否，此猶未定之問題，而有待於論證者也。」<sup>88</sup>這段話實自赫文翻譯而來，原文為：

The conclusion of the whole matter, then, would seem to be that the doctrine that all men are, in any sense, or have been, at any time, free and equal, is an utterly baseless fiction. Nor does the proposition fare much better if we modify it, so as to say that all men ought to be free and equal, so long as the “ought” poses as a command of immutable morality. For, assuredly, it is not intuitively certain “that all men ought to be free and equal.”<sup>89</sup>

嚴文雖為意譯，但與原意差別不大。1913年嚴復致書熊純如說：「為今之計，則世局已成，雖聖者亦無他術，亦惟是廣交通、平法政、勤教育，以聽人人之自謀。」這可看作嚴復當年的政治主張。嚴復1903年改《自由釋義》為《群己權界論》，1905年《政治講義》中說：「政府權界廣狹，端視其國所當外來壓力之何如，而民眾自由，乃與此為反比例。……即在吾國，使後此果有強盛之日，吾恐政府之柄，方且日張，民有自由，降而益少。以政府之由於無責，而轉為有責，殆亦勢所必至之事。何者？

〔上接頁245〕

究不敢附和」。並說道：「愚嘗謂吾人之國，首當以國家絕對之權，整齊社會風習之事。」見章士釗：〈讀嚴幾道〈民約平議〉〉，頁30。

<sup>87</sup> 嚴復：〈民約平議〉，頁337。早在翻譯《社會通銓》時，嚴復即認為提高民質，是實行多數政治的先決條件：「宜乎，古之無從眾也！蓋從眾之制行，必社會之平等，各守其畛畔，一民各具一民之資格價值而後可。」見甄克思（著）、嚴復（譯）：《社會通詮》（北京：商務印書館，1981年），頁128。嚴復且有間接支持袁世凱解散國會之嫌。第一屆國會成立後，嚴復對議員的作為深為不滿，在1913年5月作文規勸。見嚴復：〈論國會議員須有士君子之風〉，原載《平報》，1913年5月21日；收入《嚴復集》，頁324-26。嚴復1916年4月4日致熊純如書云：「參眾兩院之搗亂，靡所不為，致國民寒心，以為寧設強硬中央，驅除洪猛，而後元元有息肩喘喙之地故耶。」（頁631）1916年5月2日致熊純如書云：「自參眾兩院搗亂太過，於是救時之士，亦謂中國欲治，非有強有力之中央政府不可，新修約法，於法理本屬無當，而當日反對之少，無他，冀少獲救國之效已耳。」（頁635）嚴復對國會的態度由此可見。

<sup>88</sup> 嚴復：〈民約平議〉，頁337。俞政認為這段話表明嚴復「對自由的追求真的有所動搖」，未注意到這段話是從赫胥黎文中而來的。見俞政：《嚴復著譯研究》（蘇州：蘇州大學出版社，2003年），頁241。

<sup>89</sup> Huxley, “On the Natural Inequality of Men,” pp. 313-14.

使其不然，便無盛強之日故也。」<sup>90</sup>孟德斯鳩《法意》中稱：「政府國家者，有法度之社會也，既曰有法度，則民所自由者，必游於法中，凡所可願，將皆有其自主之權，凡所不可願，將皆無人焉可加以相強，是則國群自由而已矣。……所不可不常懸於心目之間者，無制與自由之為異也。自由者，凡法之所不禁，則吾有其得為之權利。假使有國民焉，得取法所禁者而為之，將其群所常享之自由立失。」嚴復對這段話評論說：「此章孟氏詮釋國群自由之義，<sup>91</sup>最為精審。不佞譯文，亦字字由戡子稱出。學者玩之，庶幾於自由要義，不至墜落野孤禪也。」<sup>92</sup>既無絕對自由，嚴復也從未主張過絕對自由觀，因此嚴復在〈民約平議〉中所表達的自由觀與自發表〈原強〉以來的自由觀並無大異。<sup>93</sup>

嚴復《法意》按語論平等道：「夫民主之所以為民主者，以平等。故班丹（亦譯邊沁）之言曰，人人得一，亦不過一。此平等之義也。顧平等必有所以為平者，非可強而平之也。必其力平，必其智平，必其德平。使是三者平，則郅治之民主至矣。不然，使未至而強平之，是不肖者不服乎賢，患者不令於智，而弱者不役於強也。」在〈《社會通詮》按語〉中也提到：「宜乎古之無從眾也。蓋從眾之制行，必社會之平等，各守其畛畔，一民各具一民之資格價值而後可。」<sup>94</sup>嚴復在〈民約平議〉中說：「至於平等，本法律而言之，誠為平國要素，而見於出占投票之時。」故嚴復反對「生而平等」之說，並非反對法律上的平等，而是認為公民程度（即民力、民智、民德）提高，方有平等可言，多數政治也才談得上有利。

### 赫胥黎在嚴復思想中的位置

赫文〈論人類的自然不平等〉發表後，斯賓塞按原計劃於1890年3、4月份的《十九世紀》月刊發表他《論正義》的前五章，繼續堅持原有原則，區分絕對政治倫理和相對

<sup>90</sup> 嚴復：《政治講義》，頁1291。

<sup>91</sup> 此處「國群自由」英文原文為 political liberty，應指全體國民法律下的自由，見前文注釋對 political liberty 翻譯的討論。

<sup>92</sup> 嚴復：〈《法意》按語〉，頁969。同時應指出，嚴復自始就強調行使自由之能力，如〈原強〉中所稱的「能自由自能自治始」。

<sup>93</sup> 蕭公權論嚴復思想道：「方清季閉塞之時，頑固者株守故常，憚於改轍。嚴氏乃大明變革之義以矯之，其議論遂偏於激進。及民國以後，風氣大開，浮囂之士或欲盡棄舊日文教。嚴氏持守舊之說以矯之。嚴氏主張雖先後不同，吾人未可遽斷為自相違迂也。」見蕭公權：《中國政治思想史》（北京：新星出版社，2010年），頁536。嚴復前後自由觀的差異可從此處來理解。史華茲《尋求富強》也說：「1914年的〈民約平議〉與嚴復先前關於盧梭的觀點，也許除了調子更激烈些外，沒有重大區別。他訴諸的權威全都是西方的權威，並以特殊的意味引用了赫胥黎對『人是生而自由的』這句名言的評論。」（頁204）史氏雖未注意到〈民約平議〉與前述赫文之間的對應關係，其見解亦頗有見地。

<sup>94</sup> 嚴復：〈《法意》按語〉，頁957；〈《社會通詮》按語〉，載《嚴復集》，頁928。

政治倫理，但縮減了對土地應為社會所有的論述過程，並增加了此章的經驗成份。<sup>95</sup>同時，斯賓塞還刪減了《社會靜力學》的內容，刪減本於1892年在美国出版。<sup>96</sup>但斯賓塞與赫胥黎之間的爭論在1890年初出現了突然的轉向。

赫文〈論人類的自然不平等〉發表後，遭到主要來自社會主義支持者的反駁。一位自稱麪包工的克里斯蒂(J. D. Christie)在《十九世紀》月刊上發文，稱所謂先驗原則雖然遭到赫胥黎的批評，卻給了千千萬萬工人以希望。克里斯蒂還認為亨利·喬治的學說是解決社會問題的好辦法。<sup>97</sup>作家布坎南(Robert Buchanan, 1841–1901)起而為斯賓塞辯護，稱斯賓塞只是「哲學意義上的社會主義者，而不是像共產主義者那樣，是既定利益的敵人」。赫胥黎撰文反駁：「如果有甚麼指控斯賓塞會覺得是一種冒犯的話，那將是他無論以何種方式被稱為是社會主義者。」赫胥黎進而質疑布坎南未讀過斯賓塞的《個人與國家》。同時，為了給自己對工人的立場辯護，赫胥黎在回文中還批駁了極端個人主義，認為如果一個人連買麪包的錢都沒有，「不是我，而是那些極端的個人主義者，認為他們應該餓死。如果國家要為窮人提供生活必需品，不是我，而是他們，說這超越了國家的權力；如果私人慈善機構救助了這些窮人，那不是我，而是他們，譴責慈善機構干預了讓最適者生存的法則」。赫胥黎還稱：「理性的野蠻(reasoned savagery)原則持續運用到現實之中，會讓國家對工人之間的生存鬥爭不聞不問。」<sup>98</sup>

赫胥黎說得很對，斯賓塞不會同意別人把他稱為社會主義者。在給布坎南的回信中，他一方面感謝布坎南為自己的辯護，一方面又說：「坦率地說，我完全不能同意你對我政治觀點的描述。……我堅持競爭和契約必須永遠存在，任何干涉競爭和

<sup>95</sup> Herbert Spencer, "On Justice," *The Nineteenth Century* 157 (March 1890), pp. 435–48; 158 (April 1890), pp. 608–20; Herbert Spencer, *The Principles of Ethics* (New York: D. Appleton, 1898), Part 4 "Justice."

<sup>96</sup> 新版刪去了原版第九章對土地使用權的討論，還有其他大量的刪節和改動。當然，主要原因是這些內容被放在《倫理學原理》「論正義」一部分重新討論。見Herbert Spencer, *Social Statics, or The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed* (London: John Chapman, 1850; Farnborough, Hants, England: Gregg International Publishers, 1970); idem, *Social Statics*, abr. and rev. ed. (New York: D. Appleton, 1892), "Preface"。刪減本有張雄武中譯本：《社會靜力學》(北京：商務印書館，2009年)。亨利·喬治曾嘲笑斯賓塞對自己的辯解及刪改《社會靜力學》為「稱為哲學家的人對自己所作的最可笑的回答」。見亨利·喬治(著)、吳良健、王翼龍(譯)：《進步與貧困》(北京：商務印書館，1995年)，頁306。

<sup>97</sup> J. D. Christie, "A Working Man's Reply to Professor Huxley," *The Nineteenth Century* 157 (March 1890), p. 477.

<sup>98</sup> Duncan, *Life and Letters of Herbert Spencer*, vol. 2, p. 33.

契約自由運行的平均化都將是有害的。」<sup>99</sup>但是，斯賓塞更不能忍受的是他的學說被稱為「理性的野蠻」。兩個有近四十年友誼的老朋友關係就此中斷。斯賓塞的通信中在兩年之內再未出現過赫胥黎的名字，直到1893年底雙方關係才部分恢復。<sup>100</sup>

一方面是社會主義者，一方面是斯賓塞，在政治主張上，赫胥黎的對手是雙向的。在1890年2月，他又在《十九世紀》月刊上發文，直接批評亨利·喬治的《進步與貧困》。<sup>101</sup>同年5月，赫胥黎發表另一篇同時批評無政府主義和社會主義的文章〈論政府：無政府或軍制化〉。<sup>102</sup>在倫理觀上，赫胥黎的對手仍然是雙向的，雖然與在政治上的對手有所不同。1893年5月18日，赫胥黎在牛津大學作了他著名的羅曼斯(Romanes)演講，講題就是《演化與倫理》。當然這場演講是早在1892年就決定了的，赫胥黎也為此作了充分的準備。他在1893年4月28日給羅曼斯的信中就提到這份講稿所可能帶來的與「一方面是正統觀點〔這裏指教會方面，否認演化論〕，一方面是斯賓塞」的公開衝突。<sup>103</sup>在斯賓塞看來，赫胥黎的演講不啻是直接針對他的。斯賓塞在6月29日給斯基爾頓(James A. Skilton)的信中，認為赫胥黎的演講「是對演化論在更高層次上應用的一種投降(surrender)，整篇瀰漫著這樣一種假設，即演化論在有機世界中的應用，只能限於個人之間在其最殘酷的方面，而與社會組織的發展或在此過程中所發生的人類心靈的塑造無關。……〔赫胥黎的立場〕假定在人類中間有不是宇宙進程產物的東西，因此是對原有神學立場的回歸，即把人和自然對立」。<sup>104</sup>

1893年7月22日《文藝評論》(*The Athenaeum*)週刊發了一篇評論文章，對赫胥黎的演講作了詳細解說。該文稱赫胥黎在一所基督教大學所作的演講雖未提到基督教，但與保羅教義(Pauline Dogma)相似。該文有兩處不點名地提到斯賓塞，一處是批評「我們時代瘋狂的個人主義」，試圖把「宇宙進程應用於社會」，另一處則直接提到斯賓塞的《倫理學原理》的第四部分「論正義」。<sup>105</sup>該文也指出赫胥黎的不一致之處：既然全文基調是倫理進程，是與自然進程相對，那麼，為甚麼在注19中卻講到「嚴格地說，社會生活和倫理進程是〔自然〕演化過程的一部分，因為他們是從後者而

<sup>99</sup> "To Robert Buchanan," 5 February 1890, in Duncan, *Life and Letters of Herbert Spence*, vol. 2, p. 34.

<sup>100</sup> Duncan, *Life and Letters of Herbert Spence*, vol. 2, p. 36.

<sup>101</sup> Thomas Huxley, "Natural Rights and Political Rights," *The Nineteenth Century* 156 (February 1890), pp. 173–95; idem, *Method and Results*, pp. 336–82.

<sup>102</sup> Thomas Huxley, "Government: Anarchy or Regimentation," *The Nineteenth Century* 159 (May 1890), pp. 843–66; idem, *Method and Results*, pp. 383–430.

<sup>103</sup> Huxley, "To Romans," 28 April 1893, in Leonard Huxley, *Life and Letters of T. H. Huxley* (London: Macmillan and Co., 1908), vol. 3, pp. 294–95.

<sup>104</sup> Spence, "To James A. Skilton," 29 June 1893, in Duncan, *Life and Letters of Herbert Spence*, vol. 2, p. 36.

<sup>105</sup> "The Romanes Lecture," *The Athenaeum* 3430 (22 July 1893), pp. 119–20.

來的]？<sup>106</sup>赫胥黎自己也曾開玩笑稱自己的演講就是「給基督教的教義——撒旦是世界的君主——一個科學的基礎」。<sup>107</sup>

斯賓塞已無法保持沉默，他寫信（這封信的題目被標為「演化倫理」）給《文藝評論》週刊，同樣引用赫胥黎演講出版稿的注19稱原文用「嚴格地說」，其實應該是「正確地說」。斯賓塞引用《倫理學原理》的內容稱自己的觀點並不是所謂「野蠻的個人主義」（brutal individualism），同時指出赫胥黎受到了自己《倫理學原理》的影響，並在文末詳舉自己和赫胥黎的八處觀點相同之處。<sup>108</sup>這當然是把赫胥黎原有立場往自己的觀點方向解釋，同時也是兩人觀點的綜合。關於與斯賓塞之間的根本區別，赫胥黎後來在一封信中說：「人們一般未能區別兩個問題。一個問題是演化是否對道德起作用，另一個是演化的根本原則能否用來作為倫理原則。第一個問題當然我是贊成的，第二個問題，我拒絕所有在它基礎上建立的所謂的『演化倫理』。」<sup>109</sup>

羅曼斯講演的原則是不牽涉政治和宗教問題，所以赫胥黎在講演中除了討論到佛教（在其倫理觀上）外，並無涉足政治和宗教問題，不過該演講以較少的篇幅談演化論，可能與牛津大學濃厚的神學氛圍有關。<sup>110</sup>為了更詳細地闡明自己的立場，赫胥黎為講演作了一篇序言，並和講稿一起於1894年出版。這就是嚴復所譯《天演論》的文本來源。

對於嚴復為何選擇赫胥黎的《演化與倫理》作為自己的第一部重要譯著，學界已有較多討論。史華茲認為嚴復選擇《演化與倫理》最重要的原因是，「赫胥黎反斯賓塞的基本態度，給了嚴復為斯賓塞的觀點進行辯護的極好機會」。<sup>111</sup>不過已有學者表示異議，如李澤厚就認為斯賓塞「那套強調個體之間、種族之間的所謂自由競爭、優勝劣敗，甚至主張政府不辦教育，不搞福利，不管人民健康……本質上與嚴復要求救

<sup>106</sup> 同上注，頁119。後來出版的《演化與倫理》中這則注釋編號為20。

<sup>107</sup> “To Lord Farrer,” 5 June 1893, in Leonard Huxley, *Life and Letters of T. H. Huxley*, vol. 3, p. 301.

<sup>108</sup> 斯賓塞所指的這八處他和赫胥黎的相同之處是：（一）都承認最適者並非總是最好者；（二）都譴責野蠻形式的生存競爭；（三）都承認倫理過程是演化過程的一部分；（四）群居狀態下應該滿足個體基本的生存需求，這可以在比人類更低級的動物中看到雛形；（五）對於人類來說，倫理更加不可或缺，也需要國家來推動；（六）個人為生活所做的努力不應侵害別人的相似努力，這就是我們所說的正義；（七）都承認需要慈善，只是在誰應是行善者上觀點不同；（八）都強調要減輕社會狀態下的生存競爭所造成的不幸。見Herbert Spencer, “Evolutionary Ethics,” *The Athenaeum* 3432 (5 August 1893), pp. 193–94。

<sup>109</sup> “Huxley’s Letter,” 23 March 1894, in Leonard Huxley, *Life and Letters of T. H. Huxley*, vol. 3, pp. 302–3.

<sup>110</sup> Leonard Huxley, *Life and Letters of T. H. Huxley*, vol. 3, pp. 292, 302.

<sup>111</sup> 史華茲：《尋求富強》，頁93。

亡圖存的愛國思想處於很不協調和實際對立的地位」。<sup>112</sup>因此，嚴復對斯賓塞這樣一些思想和主張並未著重介紹，而選擇了反對斯賓塞式社會達爾文主義的赫胥黎。李強同樣否認史華茲的觀點，但認為赫胥黎批判社會達爾文主義的著作在嚴復這裏之所以成為「與天爭勝」的武器，是因為「嚴復以傳統中國哲學概念解釋赫胥黎」。李強認為嚴復對斯賓塞和道家不滿，從而把目光轉向赫胥黎和荀子，「經過改造的赫胥黎的觀點在嚴復整個思想體系中佔有重要的地位」。<sup>113</sup>汪暉則認為嚴復用「易學」彌合了赫胥黎和斯賓塞在演化問題上的分歧。<sup>114</sup>其他學者如吳展良藉著比較《天演論》定本和「味經」本，認為嚴復在「初譯《天演論》時，所做的根本就是一種比較與融通西方與中國思想，以成一家之言的工作」，因此「絕不能以一般的翻譯釋之」。<sup>115</sup>嚴復到底如何看待赫胥黎與斯賓塞思想之間的衝突？

綜合以上赫胥黎與斯賓塞的爭論過程和嚴譯《天演論》，我們可以看到，嚴復對赫胥黎與斯賓塞之間分歧的把握是很準確的。在多處地方，嚴復都據斯賓塞以駁赫胥黎，比如對赫文關於天演人治的悲觀論調，嚴復評論道：「赫胥黎氏是書大指，以物競為亂源，而人治終窮於過庶。此其持論所以與斯賓塞氏大相徑庭，而謂太平為無是物也。斯賓塞則謂事遲速不可知，而人道必成於郅治。其言曰：今若據前事以推將來，則知一群治化將開，其民必庶，……負者日退，而勝者日昌，勝者非他，智德力三者皆大是耳。」又如在「怨敗」一章中，赫胥黎論述到克己與自營的衝突，嚴復也據斯賓塞加以評論：「赫胥黎氏之為此言，意欲明保群自存之道，不宜盡去自營也。然而其義隘矣。且其所舉泰東西建言，皆非群學太平最大公例也。太平公例曰：人得自由，而以他人之自由為界。用此則無前弊矣。斯賓塞〈群誼〉〔即斯賓塞《倫理學原理》中的「論正義」〕一篇，為釋是例而作也。」<sup>116</sup>

但若據此認為嚴復與斯賓塞一致反對赫胥黎，則又並非如此。嚴復〈譯《天演論》自序〉中說：「赫胥黎氏此書之旨，本以救斯賓塞任天為治之末流，其中所論，與吾古人有甚合者。且於自強保種之事，反復三致意焉。」<sup>117</sup>嚴復的基本判斷在於赫胥黎

<sup>112</sup> 李澤厚：〈論嚴復〉，載商務印書館編輯部（編）：《論嚴復與嚴譯名著》（北京：商務印書館，1982年），頁133。

<sup>113</sup> 李強：〈嚴復與中國近代思想的轉型——兼評史華茲《尋求富強：嚴復與西方》〉，載劉桂生、林啟彥、王憲明（編）：《嚴復思想新論》（北京：清華大學出版社，1999年），頁389-91。

<sup>114</sup> 汪暉：《現代中國思想的興起》，頁851。

<sup>115</sup> 吳展良：〈嚴復《天演論》作意與內涵新詮〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月），頁157。

<sup>116</sup> 赫胥黎（著）、嚴復（譯）：《天演論》（北京：商務印書館，1981年），頁35-37、34。

<sup>117</sup> 同上注，頁x。王道還梳理了赫胥黎與斯賓塞在演化論上的差異，於我們深化對二者分歧的認識有重要意義。只是王氏認為赫胥黎《演化與倫理》所批評的主要對象是激進的社會主義而非斯賓塞，並且認為嚴復、吳汝綸（1840-1903）等對赫胥黎的演講理解有誤。王氏

〔下轉頁252〕

之說為「持前說而過者設」：「斯賓塞之言治也，大旨存於任天，而人事為之輔，猶黃老之明自然，而不忘在宥是已。赫胥黎氏他所著錄，亦什九主任天之說者，獨於此書，非之如此，蓋為持前說而過者設也。」<sup>118</sup>也即是說嚴復並不認為赫胥黎與斯賓塞之間絕無相通之處。

赫胥黎在「善群」一章中說：「世治之最不幸，不在賢者之在下位而不能升，而在不賢者之在上位而無由降。門第、親戚、援與、財賄、例故，與夫主治者之不明而自私，之數者皆沮降之力也。譬諸重濁之物，傳以氣浮、木皮，又如不能游者，挾救生之環，此其所以為浮，而非其物之能溯洄鳧沒以自舉而上也。使一日者，取所傳而去之，則本地親下，必終歸於其所。」<sup>119</sup>在此應當指出，此段中對「沮降之力」的說明如「門第、親戚、援與、財賄、例故，與夫主治者之不明」，都是赫胥黎原文所無。<sup>120</sup>對赫文作補充性說明，表明嚴復對此文甚為認同。對於赫胥黎的「去傳」之說，嚴復進而評論道：「赫胥黎氏是篇，所謂去其所傳者最為有國者所難能。能則其國無不強其群無不進者，此質家親親，必不能也，文家尊尊，亦不能也。惟尚賢課名實者能之。尚賢則近墨，課名實則近於申、商，故其為術，在中國中古以來，罕有用者，而用者乃在今日之西國。」嚴復進一步說：「〔斯賓塞〕〈群誼篇〉立進種大例三：一曰民既成丁，功食相準；二曰民各有畔，不相侵欺；三曰兩害相權，己輕群

〔上接頁251〕

此論難免片面。首先，王氏似未注意到赫胥黎與斯賓塞爭論的激化正是從社會主義開始的，赫胥黎把斯賓塞理論作為社會主義學說的一個重要支持（事實上斯賓塞雖絕非社會主義者，但他的學說確實與社會主義有複雜的關係）。其次，赫胥黎《演化與倫理》的核心是倫理問題（即倫理與演化的關係），而非演化論，這正是赫胥黎與斯賓塞在倫理觀上的重要分歧。前引赫胥黎在講座前所擔心的與斯賓塞的衝突，以及斯賓塞對赫胥黎演講的認識，都反映了這一點。並且，王氏在〈《天演論》原著及其相關問題〉一文中，把羅曼斯演講不涉及「宗教與政治」問題作為赫胥黎並非在批評斯賓塞的證據；在〈重讀《天演論》〉一文中，又說「《演化與倫理》的確是一篇政論，針對的是當時熱門的政治議題」，似乎前後矛盾。當然，赫胥黎在《演化與倫理》的注21中特地解釋文中所說的「狂熱的個人主義」，指的是他在〈論政府：無政府與軍制化〉中所主要針對的巴枯寧（Bakounine, 1814-1876）等人，但〈論政府：無政府與軍制化〉一文所主要批評的「絕對政治倫理」與「先驗」原則仍不免有斯賓塞的影子。赫胥黎此注，有刻意避免與斯賓塞爭論的意味。見王道還：〈《天演論》原著及其相關問題〉，載黃興濤（主編）：《新史學：文化史研究的再出發》（北京：中華書局，2009年），第3卷，頁133-54；王道還：〈重讀《天演論》〉，《科學文化評論》2012年第1期，頁11-28；Thomas Huxley, "Government: Anarchy or Regimentation," in *Method and Results*, pp. 413-18。斯賓塞思想對社會主義的影響，可見Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, pp. 326-27。

<sup>118</sup> 嚴譯《天演論》，頁16。

<sup>119</sup> 同上注，頁42-43。

<sup>120</sup> Thomas Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays* (London: Macmillan and Co., 1894; Bristol: Thoemmes Press, 2001), pp. 41-42.



重。……赫所謂去其所傳，與斯所謂功食相準者，言有正負之殊，而其理則一而已矣。」<sup>121</sup> 赫胥黎與斯賓塞，一「正」一「負」，反映在對國家的態度上，正是一為積極、一為消極，嚴復在這裏卻認為二者觀點是一致的。

赫胥黎在「人擇」一章說：「所謂人治有功，在反天行者，蓋雖輔相裁成，存其所善，而必賴天行之力，而後有以致其事，以獲其所期。……特前之競也，競宜於天；後之競也，競宜於人。其存一也，而所以存異。夫如是積累而上之，惡日以消，善日以長，其得效有回〔疑係迴字之訛〕出所期之外者，此之謂人擇。人擇而有功，必能盡物之性而後可。嗟夫！此真生聚富強之秘術，慎勿為鹵莽者道也。」<sup>122</sup> 對照赫胥黎原文，可以發現，末句感歎「此真生聚富強之秘術，慎勿為鹵莽者道也」，為赫胥黎原文所無。這就表明嚴復並不反對人擇的作用。<sup>123</sup>

嚴復在「進微」一章中說：「要之其群之治亂強弱，則視民品之隆污，主治者抑其次矣。然既曰主治，斯皆有導進其群之能，課其為術，乃不出道齊舉錯，與夫刑賞之間已耳。主治者懸一格以求人，曰：必如是，吾乃尊顯爵祿之。使所享之權與利，優於常倫焉，則天下皆奮其才力心思，以求合於其格，此必然之數也。其始焉為競，其究也成習，習之既成，則雖主治有不能與其群相勝者。」<sup>124</sup> 值得說明的是，這段話也不見於赫胥黎原文。強調「主治者」的作用，同樣不可能是斯賓塞的思想。

嚴復在〈原強〉中盛讚自由之後即提出：「能自由自能自治始，能自治者，必其能恕、能用絜矩之道者也。」強調「至於其本，則亦於民智、民力、民德三者加之意而已」。<sup>125</sup> 嚴復對民智、民力、民德的主張，來自於斯賓塞1860年所出的小冊子《論教育》。<sup>126</sup> 嚴復在〈原強〉（修訂稿）中提出，欲致富強，須鼓民力、開民智、新民德。欲鼓民力，則須禁鴉片、戒纏足。「欲開民智，非講西學不可；欲講實學，非另立選

<sup>121</sup> 嚴譯《天演論》，頁43、44。

<sup>122</sup> 同上注，頁18。

<sup>123</sup> Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays*, p. 15. 嚴復在「人擇」一章有時用「人治」，有時用「人擇」，此處「人擇」指積善去惡，應與後文「擇難」章與「最旨」章所講「擇種留良」的「人擇」區別開來。嚴復在「新反」一章中說：「前言園夫之治園也，有二事焉：一曰設其宜境，以遂群生；二曰芸其惡種，使善者傳。自人治而言之，則前者為保民養民之事，後者為善群進化之事。善群進化，園夫之術必不可行，故不可以力致。獨主持公道，行尚賢之實，則其治自臻。然古今為治，不過保民養民而已。善群進化，則期諸教民之中，取民同具之明德，固有之知能，而日新擴充之，以為公享之樂利。」（頁44）這段話可作為此處「人擇」的注解。王道還〈重讀《天演論》〉概括赫胥黎的觀點為天擇、人擇和選擇。其中「選擇」用於人類社會。王道還的「選擇」，即是嚴復「人治」的「人擇」（頁24）。

<sup>124</sup> 嚴譯《天演論》，頁39。

<sup>125</sup> 嚴復：〈原強〉，頁14。

<sup>126</sup> 蔡樂蘇：〈嚴復啟蒙思想與斯賓塞〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版）1989年第1期，頁5。

舉之法，別開用人之途，而廢八股、試帖、策論諸制科不可」。欲新民德，則須「設議院於京師，而令天下郡縣各公舉其守宰」。總之，欲行三者，必待天子之有為，與嚴復在《天演論》中強調治者相同，而非斯賓塞的消極政府所能任。嚴復在《法意》按語中也有感於新政的紊亂，認為：「夫治制有形質，有精神，二者相為表裏者也。使形質既遷，則精神亦變。非曰不可變也。特變矣，須有人焉。居重執樞，而為全局之規畫，庶不至支節牴牾，因以生害。乃今不然，國體支離，漫然如巨人之無腦。……馴是以往，吾不知何以善其後也。」<sup>127</sup>嚴復此處所認為的欲行新政，必須有人「為全局之規畫」，也正與上文觀點相同。

蒲嘉珉 (James Pusey) 認為，嚴復「從來沒有試圖去為斯賓塞的所有觀點進行辯護；在《天演論》裏，他肯定不是單純地保衛斯賓塞使之免於赫胥黎的攻擊，他也不是單純地以斯賓塞來攻擊赫胥黎。赫胥黎的許多觀點，或是大多數觀點，都沒有受到質疑，而斯賓塞的許多觀點則被置之不理」。<sup>128</sup>這是很有見地的。尤其應該注意的是，前文提到嚴復認為赫胥黎「人擇」之說是「生聚富強之秘術」，認為赫胥黎「去傳」之說與墨家「尚賢」、法家「課名實」有相通之處。辛亥革命後，鑑於「秩序恢復之不能，尚何富強之可跂乎？」嚴復屢次提到在上者應用法家「循名責實」之政，如1915年〈與熊純如書〉：「中國前途，誠未可知，顧其大患在士習凡猥，而上無循名責實之政。齊之強以管仲，秦之起以商公，其他若申不害、趙奢、李悝、吳起，降而諸葛武侯、王景略，唐之姚崇，明之張太岳，凡為強效，大抵皆任法者也。而中國乃以情勝，馴是不改，豈有豸乎？」1916年9月〈與熊純如書〉：「立國群強之間，當民心喧騰之頃，豈是忘機，遂能出險。自吾觀之，則今日中國須有秦政、魏武、管仲、商君，及類乎此之政治家，庶幾有濟。不然，雖季札、子臧，吾輩亦相率為虜。」<sup>129</sup>由此可見，嚴復在1913年底重新提出赫胥黎，絕非偶然。<sup>130</sup>從《天演論》起，赫胥黎的觀點構成了嚴復西學中的另一面向。

戴思 (Adrian Desmond) 指出，赫胥黎有一種精英政治觀點，<sup>131</sup>這種思想傾向恐怕在嚴復心中也一直存在。<sup>132</sup>只是相對來說，嚴復對斯賓塞（這裏無意把斯賓塞與赫胥黎截然對立）和道家思想當然更加推重。他在《天演論》按語中概括斯賓塞思想

<sup>127</sup> 嚴復：〈原強〉（修訂稿），載《嚴復集》，頁27-32；〈《法意》按語〉，頁959。

<sup>128</sup> 蒲嘉珉（著）、鍾永強（譯）：《中國與達爾文》（南京：江蘇人民出版社，2008年），頁156。

<sup>129</sup> 嚴復：〈與熊純如書〉，（1912年）3月27日，頁603；（1915年）3月4日，頁619；（1916年）9月10日，頁646。

<sup>130</sup> 當然，赫胥黎教育思想對嚴復也有較大影響，與本文主旨關係不大，暫且不論。

<sup>131</sup> Desmond, *Huxley*, p. 475.

<sup>132</sup> 甄克思在《社會通銓》中，舉兩種對國民代表的觀點。一種是以代表為國民的臣僕，代表聽命於國民。另一種以代表為國民所舉的達者，既舉之，則不宜更箝其口。嚴復評論說：「二說皆堅，而後說尤中理。使中國而用之，則吾從後說。蓋欲用前說，必民智至高而後可。」見嚴復：〈《社會通銓》按語〉，頁926。這亦可說明嚴復對為政者的態度。

為「無擾而持公道」。<sup>133</sup>嚴復從赫胥黎所得的「人擇」與「去傳」，可以從「持公道」一語來理解。<sup>134</sup>本文所強調的是嚴復西學中不同於斯賓塞的赫胥黎面向，至於中學基礎怎樣影響嚴復對西學的理解和吸收，可參考前引李強、汪暉、黃克武、吳展良諸家之作。

## 結語

從1889年開始直至1893年，赫胥黎與斯賓塞之間的爭論，公開展示了他們在原則和現實主張上的分歧，也中斷了兩人近四十年的友誼。沒有證據顯示嚴復對這場爭論的原貌有清晰的認識，雖然嚴復對二人之間的基本分歧無疑是清楚的。但是，在嚴復看來，赫胥黎思想乃「救斯賓塞任天為治之末流」，二人之間並非絕無相通之處。赫胥黎思想（當然是在嚴復的理解下）中，除了演化論以外，嚴復還十分欣賞「人擇」和「去傳」兩項，認為「去傳」之說與墨家「尚賢」、法家「課名實」有相通之處，可以從嚴復對斯賓塞思想的概括「無擾而持公道」來理解斯賓塞和赫胥黎在嚴復思想中的融合。赫胥黎思想與斯賓塞思想一起，構成了嚴復西學中的不同面向。

辛亥革命後，鑑於國內秩序難於恢復，嚴復屢次強調「循名責實」的法家思想為救中國所必須。他在1913年底重提赫胥黎，實非偶然。不過，赫胥黎〈論人類的自然不平等〉本是為駁土地國有論而作，並不合嚴復需要。因此，嚴復對原文作了大量刪改。在翻譯過程中，嚴復把共善（general good）翻譯成「利國善群」，把政治權利（political rights）翻譯成「群之權利」，均可以看出嚴復思想偏重「國」、「群」。並且，嚴復對多數暴政的危險，也比赫胥黎原文更加強調。

赫胥黎〈論人類的自然不平等〉一文，雖主要為批評盧梭，但目的並不在盧梭，而在當時出現的土地國有論。斯賓塞在寫作《社會靜力學》時，受到荷治琴對自然法看法的影響，類似於盧梭在寫作《民約論》時利用自然法（即赫胥黎所批評的「先驗」

<sup>133</sup> 嚴譯《天演論》，頁90。

<sup>134</sup> 嚴復〈《原富》按語〉中的一段話可作為「無擾而持公道」的注解：「國功為一群之公利，凡可以聽民自為者，其道莫善於無擾，此不獨中土先聖所雅言，而亦近世計家所切誠。顧國家開物成務，所以前民用者，又有時而不可誘，誘之則其職溺矣。約而言之，其事有三：一、其事以民為之而費，以官為之則廉，此如郵政電報是已。二、所利於群者大，而民以顧私而莫為，此如學校之廩田，製造之獎勵是已。三、民不知合群而群力猶弱，非在上者為之先導，則相顧趨趨。此則各國互異，而亦隨時不同，為政者必斟酌察度，而後為之得以利耳。譬如英國，若墾田、若通道、至漕渠鐵軌，大抵皆公司之所為。而至各國，則官辦，若官為先導矣。然此必至不得已而後為之。攘臂奮肥，常以官督商辦為要圖者，於此國財未有不病者也。」（頁902）當然，國家職責還應包括《原富》前文所講的守禦、理刑。見亞當·斯密（著）、嚴復（譯）：《原富》（北京：商務印書館，1981年），頁559、577。其實斯賓塞的思想與密爾、斯密並不能完全兼容，但嚴復思想包羅廣泛，是赫胥黎等幾位學者思想的結合體。

原則)。赫胥黎由斯賓塞而論盧梭，並非絕無道理。但對自然法的利用絕非盧梭所特有，在英國政治思想中也不乏先例（如洛克）。以盧梭原理為旗幟的法國大革命發生後，英國思想界對法國革命所抱的熱情很快就消失了，斯賓塞本人即曾多次批評過盧梭。<sup>135</sup>把斯賓塞與盧梭相聯繫，恐怕也是赫胥黎的一種論戰策略。斯賓塞與盧梭對「主權者」的觀點有巨大差異，他也絕不會承認自己思想與盧梭有理論淵源。<sup>136</sup>從現有資料看來，嚴復於1902年第一次讀到赫胥黎〈論人類的自然不平等〉一文，並在〈主客平議〉中批評盧梭，正值國人自由、流血、革命之說日漸高漲之時。

就赫胥黎對盧梭的批評而論，也有牽強之處，如針對赫胥黎對盧梭「生而自由」的批評，章士釗即說：「是由天生之生，轉入生育之生，併為一談，以欺庸眾。」<sup>137</sup>至於平等，章指出盧梭意在「以道德、法律之平等，取體質之不平等而代之」。<sup>138</sup>對於社會契約的觀念，斯賓塞和赫胥黎都曾加以利用，<sup>139</sup>嚴復也不絕對排斥，如章士釗也已指出在嚴譯《天演論》中即有「民既合群，必有群約」。<sup>140</sup>嚴復對盧梭思想的批判，主要集中在赫胥黎的影響下針對「生而自由」等觀點。<sup>141</sup>

明乎嚴復〈民約平議〉與赫胥黎〈論人類的自然不平等〉一文的關聯，嚴復此文攻擊社會主義，以及盧梭「主權在民」和「普遍意志」概念被遺漏，便不難理解了。綜合嚴復對此文的翻譯、對赫胥黎思想的接受過程、對盧梭的看法及他在民國以後的政治態度，可以總結嚴復作〈民約平議〉有三個目的：（一）反對革命之說，並表達對共和不滿；（二）提倡自由非當日所急，鼓勵「人人減損自由，而以利國善群為職志」；（三）主張多數政治乃出於不得已，「福利與否，必視公民之程度為何如」，即回到提高民智、民德的主張上來。

但是，不能把〈民約平議〉看作嚴復完全拋棄自由、民主之說，嚴復所主張的自由是法律下的自由，其前後觀點並無二致。他反對「生而平等」之說，卻並非反對法律上的平等，而是認為力、智、德平，才有真平等；公民程度（即民力、民智、民德）提高，多數政治也才談得上有利。嚴復又由赫胥黎回到斯賓塞，正是二者思想在嚴復處融合的明證。

<sup>135</sup> 斯賓塞（著）、嚴復（譯）：《群學肄言》（北京：商務印書館，1981年），頁92；斯賓塞（著）、譚小勤等（譯）：《國家權力與個人自由》（北京：華夏出版社，2000年），頁87。

<sup>136</sup> Duncan, *Life and Letters of Herbert Spencer*, vol. 2, p. 213-14.

<sup>137</sup> 章士釗：〈讀嚴幾道〈民約平議〉〉，頁25。

<sup>138</sup> 同上注，頁26。

<sup>139</sup> 斯賓塞對社會契約論的矛盾之處，可參見巴克：《英國政治思想》，頁70。

<sup>140</sup> 嚴譯《天演論》，頁58；章士釗：〈讀嚴幾道〈民約平議〉〉，頁25。

<sup>141</sup> 蔡樂蘇：〈嚴復拒盧梭意在諷康、梁〉，頁22-24；顏德如、寶成關：〈嚴復筆下的盧梭〉，頁132-36；林啟彥：〈嚴復與章士釗〉，頁339-67。嚴復於壬寅四月致梁啟超書中區分民直與權利，並謂「生人之初，固有直而無權無利」。蓋嚴復之意，「民直」偏於應然，而「權利」偏於實然。由此亦可知嚴駁盧梭之命意所在。見嚴復：〈與梁啟超書〉，載《嚴復集》，頁519。

# Yan Fu's "Critique of the Social Contract": A Study of Its Source and Purpose, with a Discussion on Huxley's Influence on Yan Fu

(Abstract)

Honglei Cheng

"Critique of the social contract," an important post-Republican era political article by Yan Fu, has attracted much attention from scholars. Most of the discussions, however, have failed to note that the article was a translation adapted from Thomas Huxley's "On the natural inequality of men." Huxley wrote the article to discourage nationalization of land in Britain. To serve his own political agenda, however, Yan devoted a good deal of effort to translating it. Therefore, by including Huxley in his review, the author of this paper examines Yan's work from a new perspective. Huxley's "On the natural inequality of men" actually represents a series of public debates he had had with Herbert Spencer in *The Times* and other media. His *Evolution and Ethics* (also translated by Yan) was another product of this debate. To better understand the position that Huxley held in Yan's mind, it is important to revisit the dialogue between Huxley and Spencer.

**關鍵詞：**嚴復 赫胥黎 斯賓塞 民約 盧梭

**Keywords:** Yan Fu, Huxley, Spencer, social contract, Rousseau

