

時間感、歷史觀、思想 與社會

作者：王汎森

進化思想在近代中國

作者簡介：王汎森為普林斯頓大學博士，任職中央研究院歷史語言研究所，專長為明清及近代之思想史、學術史、文化史。2004年當選中央研究院院士，2005年獲頒選為英國皇家歷史學會會士。

重點摘要：

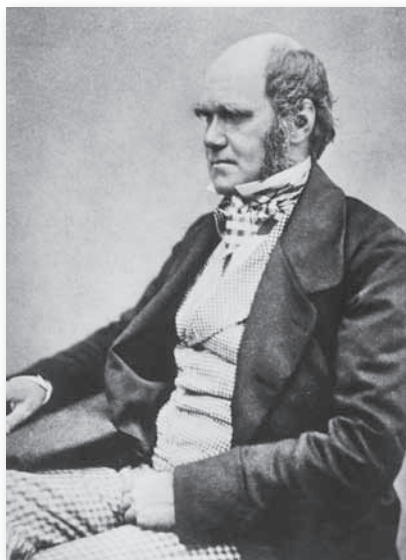
▶ 透過嚴復所譯的《天演論》，「進化」成為影響近代中國最重要的思想觀念之一。該書所譯並非達爾文的《物種原始》，而是對赫胥黎《進化與倫理》的譯述。

▶ 「演化」、「進步」、「進化」是不同的概念，但演化論傳入中國後，各概念被不加批判的混用附會，形成線性的進步觀，滲透到各領域、層面。改變了人們的時間感、學術思路、道德尺度，擁有不可挑戰的正當性。當時許多即使是對立的思維，也得在進化論的架構下才能理解。

▶ 對進化論的看法固非一成不變的。當有人對漸變感到不耐，而企求驟變或突變時，原先是進步動力的進化論，變成激進派如辯證唯物論者眼中的桎梏而遭受攻擊。

雷蒙·威廉斯 (Raymond Williams) 在他的《文化與社會》(Culture and Society 1780-1950) 中說，18世紀末尾數十年及19世紀前半葉，幾個今日極為重要的字眼首次變成一般通用的英文字。他提到五個字：工業 (industry)、民主 (democracy)、階級 (class)、藝術 (art)、文化 (culture) [1]。引用這段話是想說明，如果您問我影響近代中國最重要的五個思想觀念，「進化」必然是其中一個。

2009年是達爾文 (Charles Darwin, 1809-1882) 出生兩百周年，也是《物種原始》(On the Origin of Species) 出版150年，這部書對150年來的世界影響極大。即使過了150年，這本書對演化生物學及其他許多方面仍有啟示作用，不像許多科學古典到今天只有史料的價值。而我選擇了「達爾文與近代中國」為題¹，一方面是應景，一方面是我從丘鎮英 (1912-1963) 先生的著



達爾文。(維基百科)



上為赫胥黎 *Evolution and Ethics* 及第一頁，下為嚴復「譯」之《天演論》及第一頁。

作中 [2]，也看出他受到進化思想的影響。事實上，進化論對近代中國的影響真是無遠弗屆，絕大部分在歷史舞台中有一定地位的人都受過它的洗禮。魯迅（1881-1936）或許可以拿來作為一個例子。魯迅回憶他初閱《天演論》時的情形說：1902年2月2日，他購買《天演論》一冊，并即往水師學堂向周作人推薦，夜間同閱《天演論》至12點才睡 [3]。魯迅甚至能背誦《天演論》中的若干篇章。

不過我們應注意，嚴復譯的《天演論》並不是達爾文的《物種原始》。《天演論》是嚴復（1854-1921）根據達爾文的「拳師狗」或「大護法」赫胥黎（Thomas H. Huxley, 1825-1895）的《進化與倫理》（*Evolution and Ethics*）這本小書所譯成的。嚴氏一方面介紹，一方面「創造」成這本小冊子，



上為赫胥黎。（維基百科）
下為嚴復。



因此魯迅說他「作」了一本《天演論》。魯迅下筆確有分寸，《天演論》既不是《物種原始》，而且即使是翻譯赫胥黎的書，它也是一本最不忠實的翻譯^②。所以我今天的題目可以說有些問題，因為不是達爾文與近代中國思想，而應該說是嚴復既「譯」又「作」的《天演論》與中國近代思想。

近代中國的進化論是由各種思想元素附麗、

① 但是選擇這個題目也是有點不智的，就在演講開始之前，張學明教授給了我一份英文書目，發現光是在西方歷史著作中，相關的書便有幾百種。至於在中國思想著作中，中、英專書及文章也是不知凡幾。英文書如 James Pusey, *China and Charles Darwin*, (Mass: Harvard University Press, 1983)，中文則非常多，像吳雁南所作《清末社會思潮》（福州：福建人民出版社，1990）中相關的一章，即已相當豐富，所以在這裡我無法一一介紹他人的研究，只能將自己對這個問題的一些個人觀察說出來。至於詳細的討論，請見：王中江，《進化主義在中國》（北京：首都師範大學出版社，2002）、吳丕，《進化論與中國激進主義，1859-1924》（北京：北京大學出版社，2007）等書或文章，不能一一列舉。

② 嚴復所譯的並不是達爾文的進化論，而是赫胥黎的《進化與倫理》這一個小冊子，而且他對其書作了大量的推衍與引伸，尤其是以理學思想比附進化論的痕跡更是到處皆是。嚴復雖然是譯赫胥黎的書，但他所崇拜的卻是斯賓塞，認為斯氏是「生民以來未有之聖」，簡直將他比之孔子了。但是他並不欣賞斯氏對進化論的詮釋，因為斯氏是「任天行」的，也就是放任自然演化而不作任何人為的干涉。嚴復認為如果這樣下去，社會的倫理秩序會因無法配合其腳步而出大問題，所以他認為當時中國所需要的是赫胥黎式的、講進化但同時也講倫理的，要以人的力量去對進化所造成的惡果作某種程度干預的理論。以上內容見李澤厚，〈論嚴復〉，《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1979），頁 261-265。

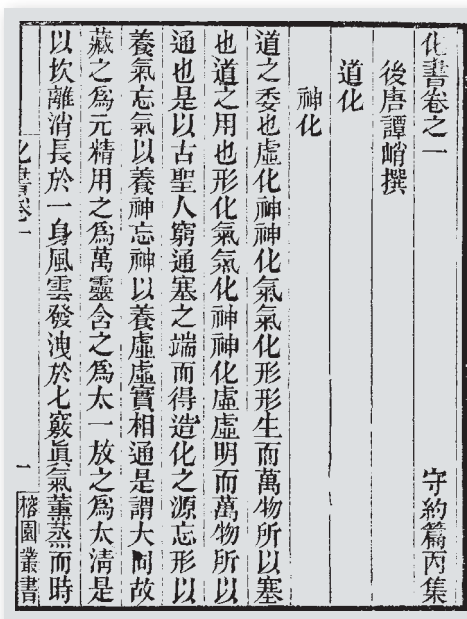
編織而成的，它與許許多多或相關或不如此相關的質素混搭在一起。從翻譯的角度來看，進化論進入中國是多源的：第一，1873年進化觀念已透過《地學淺釋》（*Elements of geology*）等江南製造局的翻譯來到中國。第二，是經由對斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）的綜合或夾雜在各種社會學的翻譯中進入中國。不過這裡要附帶提到一點，斯賓塞學說傳入日本，產生了極大的影響，形成強調民族主義與國家主義、反對劇烈變動的思想。第三是來自1898年嚴譯的《天演論》，它將這個自然理論的人文及政治意涵張揚到最高點。第四才是其他各種資源。因為來源多元，所以它是夾雜著進化、進步、向上等因素而形成的一種思想叢聚。它們籠統地聚合在一起，形成一個元件庫，供人們自由取用並隨意混合。直到今天，我們恐怕仍不能太過拘執於近代中國的進化思想是否忠實於原始脈絡之類的問題。

儘管進化思想在嚴復譯《天演論》之前業已進入中國，當時因為被當作一種自然理論來介紹，實際發揮的影響並不太大，但是在嚴譯《天演論》之後，自然理論與國族的危亡密切聯繫在一起，產生難以想像的效力。也就是說，嚴復邊譯邊作，透過他特殊的節譯及按語，處處將「物競天擇」、「適者生存」、「優勝劣敗」等理論與甲午戰敗以後的國家命運連繫起來之後，造成此書的風行。

在這裡我還想進一步釐清幾點：第一，在西方近世思想史的脈絡中，「演化」、「進步」、「進化」是三種不同的概念，而且演化與進步在某些特定時代是互相對立的。但是在近代中國，一方面受到日本影響而好用「進化」一詞，另一方面是經常不加分析、無從分別（也沒有興趣分別）地將三者混用，並與當時的各種思潮雜揉附會，形成一個大致以線性進化為架構的概念群。第二，達爾文幾乎從不提他的理論與人類的關係，可是經過社會達爾文主義的發揮，它對人類社會的影響非常之大。第三，在

達爾文的《物種原始》出版之後，西方有許多人贊成「演化」，反對「天擇」，但是在近代中國思想界並沒有這些細微的區分，達爾文《物種原始》的原書被譯成中文已是五四時代的事了；相反的，近代中國所最關心的內容是「物競天擇」、「適者生存」。第四，《進化與倫理》一書的英文原版出版於1893年，嚴復的中譯本只落後五年左右，可以看出嚴復回國之後緊跟著英國出版界的腳步。《進化與倫理》的作者赫胥黎雖是達爾文最主要的擁護者，可是他因為目睹社會達爾文主義「任天為治」——聽任社會競爭、適者生存、弱肉強食，所以希望透過社會的努力來加以救治。因此，用嚴復的語言來說，在「天行」與「人治」之間，赫胥黎希望以「人治」來濟「天行」，達到兩者之「體合」。然而嚴復在字裡行間卻較為強調「人治」的重要，譬如說「今者欲治道之有功，非與天爭勝焉，固不可也」[4]。在中國近代思想界，「天行」、「人治」之間必要的緊張性並未突顯出來，反而是兩者相加相乘，極端突出「人治」的重要。人的努力不再像古代儒家致力於提升人的自我超越性，以回復本然的「性」作為努力的目標，而是以人們所構擬的性質作為人性的內容，並以之作為「倫理歷程」中努力向上的目標。

接著我要進入本文的正題。本文所關心的是一個前人較為忽視的層面，即思想史與生活史之交涉，其中要談時間感、歷史觀等方面的變化在思想及社會上之作用，也就是進化論所帶來的整體眼光之變化，使得人們在考慮大大小小的問題——從社會到人生、從人的定義到政治的潮流感等，都不可避免地有重大的改變。這些問題不一定是進化論的作者或譯者原先感到興趣的，但卻很深刻地改變各種論述的方法與論述的風貌。而在近代中國思想史中，實在很不容易再找到另一個能與它匹敵的新思想成份。



譚峭《化書》。(中國哲學書電子化 <http://ctext.org>)



1906年出版《化書重訂本》卷首的章太炎像，東京翔鸞社。(維基百科)

值得注意的是，中國思想中本有一股「化」的傳統，主張物類之間可以隨其道德修養狀態而進化或退化^①。我曾經長期注意這一股「觀化」的思想傳統，但並未深入探究，只知道「觀化」的思想在元結(723-772)的〈觀化三篇〉、譚峭(唐末五代人)的《化書》、王一清(明萬曆時人)的《化書

求古與知新

在傳統中國，循環觀或黃金古代的觀念很具勢力，兩者也常常交織存在。尤其政治哲學中，傳統士大夫有一種不曾明言的思想傾向，認為最好的時代乃是三代，在這裡我只選取幾句代表性的話。像明末清初時萬斯同(1638-1702)說「不師古而有治法者，未之或聞」；李顥(1627-1705)說「顧今時非同古時，今人不比古人」[5]。至於在文化理想或生活品味中也是以古人的行止為最高，所以常有「人心不古」一類的話，或是抱怨某人不以古人對待自己。即使是在進化論的思想勢力席捲大半個中國之際，山西的一個地方仕紳劉大鵬(1857-1942)仍在日記上這樣寫著：「當此之時，人情風俗大違於古。」[6] 至於基層社會，我想只要翻閱一些通俗文學作品，就能很快找到資料證實崇古心態的普遍性。對他們而言，愈接近「古」就愈符合文化理想。所以在此心態的影響之下，要問的問題往往不是有沒有能力變而趨新的問題，而是應不應該變而趨新的問題。

新聲》及許許多多的文本中都有所反映。在元結的〈觀化三篇〉中並未討論物種變化之事，但譚峭的《化書》中則到處充滿「蛇化為龜，雀化為蛤，彼忽然忘曲屈之狀而得蹢躅之質，此倏然失其飛鳴之態而得介甲之體」，[7]「老楓化為羽人，朽麥化為蝴蝶，自無情而之有情也。賢女化為貞石，山蚯化為百合，自有情而之無情也」，[8]「化化不間，由環之無窮」。[9] 各種物類之間是連續的、疆界是活動的、可以隨意轉換的。在明代王一清的《化書新聲》，也是對《化書》所作的一種新解釋，該書有些地方運用理學的概念，將《化書》的觀念重加詮釋。王氏強調各種類之間是連續的、可以互相變化的：「譬如朽爪為魚，腐草成螢，糞丸生 白，

① 王夫之在《黃書》中有一段文字談到，人如果失去道德修養上的努力，有可能會逐步退化為動物。當然他也模糊地提到人是由動物變來的，而使動物變而為人的主要因素，是道德修養上的努力。王夫之，《黃書》，收入氏著，《船山全書》(長沙：嶽麓書社，1992)，第十二冊，〈慎選第四〉，頁519。此外，章炳麟有一段話：「物苟有志疆力，以與天地競，此古今萬物之所以變。變至於人，遂止不變乎？」章炳麟，《化書》(台北：世界書局，1971)，〈原變第十九〉，頁59。

人血化野火，后稷生於巨跡，伊尹生於空桑，物之感氣而變化，亦無足怪也。故知天地萬物自一體出，而物即我也，我即物也。孰為有識也？孰為無識也？萬物一物也，萬神一神也，萬氣一氣也，萬形一形也。無物不在太虛之中，又何分列彼此之間哉？」[10] 直到近儒熊十力（1885-1968）給胡適（1891-1962）的一封長信中，仍然在大談《化書》中「化」的觀念的當代意義。[11] 而人可以進化也可以退化的思想，在章太炎（1869-1936）的《虬書》中也所有表現，他說「人獸之界限程度本無一定」，不一定猴變人，人也可以變回猴子 [12]。

清代學術思想的基本方向也是「求古」，是回頭看，而不是向現代或向未來看的。漢學的基本興致是盡量了解三代聖人的禮樂制度以及聖人的心志，所以清學中的每一分枝大多以考古為重。這種歷史研究工作與今日學院中的研究有所不同，即它實際上是想以重建上古作為效法的對象，以上古的情狀作為今日的藍圖。但是這裡面馬上就出現一種現象：在經過客觀的歷史重建工作之後，人們發現三代聖人的世界原來是非常樸陋的，是野獸遍地、茹毛飲血的時代，所以黃金古代的美夢雖然不是一下子就粉碎了，不過持古代「樸陋」之說的人漸漸出現了。但他們或者不願明白說出，或者因為受黃金古代典範籠罩太久而根本不想去質疑，所以除了江永（1681-1672）、金鶚（1771-1819）、康有為（1858-1927）、章太炎等人外，極少有人正視這一個「怪現象」。前面已經說過，清代學術的前提是想將三代聖人的時代弄清楚之後，儘其可能地施用於當世；然而政治是瞬息萬變的東西，幾千年前的藍圖很不容易在現代付諸實行。所以我們看到一個極為有趣的「裂縫」——即在清代兩、三百年間，中國第一流的腦筋所從事的學術是用後照鏡看未來，學術上是一步步跨過宋、元、明，魏晉、隋唐、兩漢，希望走回到最先出發的那一點，而時代與社會卻是一步步往前走的，最後走到海洋時代的來臨。

在初步接觸到現代變局的清儒言論中，我們很快便看到這一個「裂縫」。孫詒讓（1848-1908）是一個不錯的例子。溫州的孫詒讓毫無疑問是清代漢學的殿軍，尤其是他的《周禮正義》，大概是清儒所作經疏中最为精彩的一部。可是孫詒讓同時也非常關懷當代事務，他在溫州地區所辦的學堂及各種現代設施，很值得有一篇專文加以討論。從孫氏的思想可以看到，他非常渴切地想將這兩個面相結合在一起，一方面是求古、回頭看的，另一方面是求今、迎向未來的。但他很快就失望地發現，這兩個面相早就已經分道揚鑣了。他一方面聲稱「然則古人之跡與習，不必皆協于事理之實，而于人無所厭惡，則亦相與守其故常，千百歲而無變。彼夫政教之闕意眇眇，固將貫百王而不敝，而豈有古今之異哉」[13]，但是他一方面也發現考究歷史與講求今日之富強，實屬南轅北轍。

晚清進化論的影響

接著要談近代中國歷史中的進步觀。近代中國的進步觀大致粗分成三個時期：晚清今文家的進步觀，受到進化思想影響下的進步觀，與辯證法結合之後的進步觀。不過，「進步」是一種中性的觀念，與它相關的其實還有許多層面。首先是進步的速度快慢之不同，其次是它究竟要「進」到何處去？「進」到什麼樣的社會？

提到近代中國歷史中的進步觀，很快地會聯想到清季今文經學中所謂的三世進化說：「據亂世」、「升平世」、「太平世」。其實公羊三世與進化論的思想仍有相當大的距離。譬如魏源（1794-1857）基本上認為三世是太古、中古、末世，三世的氣運歷經不斷循環，歷史由太古遞嬗為中古、再為末世，末世之後便又「復返於太古淳樸之初」。故他提倡變法，其目標是將現實社會復返於太古淳樸之世，其「太平世」也就是「太古淳樸之世」[14]。

晚清著名的變法維新派康有為受三世說的影響非



上圖：康有為流亡於美國（1920年，洛杉磯時報攝，藏於UCLA圖書館，維基百科）。下圖：康著《大同書》。（廣東省博物館）

常大。然而他與魏源不同，他曾經大量閱讀翻譯的西書，並且到過香港等地，對西洋社會有相當多的了解，後來又受到進化論的影響，所以

他的「太平世」不再是六經、三史中所記述的世界，而是近代西洋的、或是無限可能的烏托邦世界。康氏的例子充分說明：進化論與西學的加入，等於是把一端的口打開了，變成一個沒有瓶塞的瓶

子，「最理想的社會」變成是一個開放的、無限可能的問題，只要你敢想，便可能達到，也因此改變了晚清以來尋找烏托邦的模式。我們不應忘了在清季精研墨學的孫詒讓，對時局極為失望，還曾構想著要到海外找到一個島嶼，按照《墨子》一書來構建他心目中的烏托邦世界。此後，烏托邦不必是古代經典中所描繪的世界了，它變成是一個對未來發揮想像力的大競賽，所以康有為的《大同書》就必須放在這個脈絡下去理解。

除了一進不復退，或人類可以進向無限完美的觀念外，進化論還強調一個「動的」宇宙觀，鼓舞競爭、甚至鬥爭的思想，鼓舞人定勝天、自強保種，鼓舞人為了利益而奮鬥。此外，它還有許多意涵。譬如由於相信人是猴子變來的，所以「天地之性人為貴」之類的古訓，或是人天生的本體是純善無惡的思想都站不住腳了。傳統思想中影響甚大的「聖人構作說」，認為聖人有計劃地構作人間理想秩序的想法，也面臨挑戰；因為天演是由樸陋逐步進而文明，並不是來自古代聖人的偉大計畫。

進化論衝擊著儒家那種和諧的世界觀。前面已經提到達爾文之說早在1870年代已進入中國，不過並未引起後來那樣地震動。嚴譯《天演論》之所以大行，與政治的關係密切，在於它給當時面臨亡國之禍的老大帝國一些警告。在「物競天擇」、「適者生存」的情況之下，種族是可能滅絕的，而且滅絕之後，便不再出現，這使得當時人對既亡國又滅種有相當強烈的憂慮，認為亡國滅種的可能性是被科學定律所支持的。而且當時人從《天演論》中得到的觀念是群與群爭、種與種爭，在競爭的過程中只有透過不斷的努力——而且是群體的努力，才可能生存。所以人們得到一種印象，認為國人必須集體化，才能在「國」與「國」爭的局面下生存下來，因此集體主義也有了科學的基礎。此外，在爭生存的思想格局下，一種動的、鬥的人生觀變得流行起來，「與人鬥，其樂無窮」正是其寫照¹，競

爭逐漸成為新的理想人生觀，與儒家的思想傳統產生極大的反差。與此同時，一批新的詞彙也開始廣為流行，如自強、自立、自存、自治、自主、競存、適存、演存、進化、進步等 [15]，有幾代人的姓名或字號中大量出現適、競存、演存、演生，表示了對進化思潮之信仰。

由一些無意間流露出來的文字，更可以看出進化思想影響之深廣。

這裡我想引一則日記材料作為佐證。前人有詩「恨不早生千載上，古人未道我先說」，詞家夏承燾（1900-1986）說「憶李仲騫有詩云：生我不于千載上。予欲改上為下，……復生（譚嗣同）亦有惜不遲生之語也。」 [16] 夏承燾想改他朋友的詩「生我不于千載上」為「生我不于千載下」，過去認為愈古愈能接近聖人之本源，現在則認為愈是未來，愈能目睹最新、最高的進化境界。夏氏不但改詩，同時顯然相信人可以無限進步，所以隱隱中認為烏托邦的社會可能實現，而且不久就將實現，所以在同一天的日記中便寫「閱康南海《大同書》，其言亦漸將實現」。可見在時人的思維中有一個看不見的未來世界，這個世界是無限可能的，優先於我們生活在其間的、現實的世界。看不見的、未來的人們，也必優於我們，所以譚嗣同才有「惜不遲生」之語。

如果有人想將近代各種人物思想中受進化論影響的痕跡，盡可能地整理出來，必定是一件永遠無法完成的工作，因為它的影響實在是太廣太大。我們甚至可以說，自 1859 年或更早以來，不管贊成或反對進化論，沒有一位重要的思想家可以繞過它。



梁啟超，攝於 1903 年。
（Homer Lea Research Center 提供）

進化與歷史化

用包默（Franklin Baumer）在《近代歐洲思想史》（*Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600-1950*）中以“From being to becoming”來形容 1859 年以後支配西方思想界的理論，認為「萬物都是變動不居的」，所有凝固的被分解開，所有固定不動的被拆解，所有一切過去被認為是永恆的，都被認為只是暫時，一切是被歷史脈絡所決定的，所謂宗教也成為一種歷史現象 [17]。關於學術方法論上，胡適所稱的「歷史的態度」（genetic method）即與此說有關。對歷史、文化及大自然的理解，脫離上帝或冥冥之中的「造物」之觀念，造成文化之歷史化、大自然過程之歷史化。

進化思想為近代中國的學術論述帶進一種「發展」的觀念。中國傳統思想對「發展」一點相當忽略，蒙文通（1894-1968）在 1952 年寫給張瀾（1872-1955）信中說：「儒家之學，自《周易》以下迄宋明，皆深明于變動之說。惟于發展之義則儒者所忽，而義亦不可據。」 [18] 而進化論則是給中國當時各種學問帶來一種發展的觀點，例如改變了當時許多人對史學之定義，紛紛認為歷史是尋找變遷進化的因果關係或進化之公理的學問。呂思勉（1884-1957）於民國 12 年出版的《白話本國史·緒論》中說：「歷史者，研究人類社會之沿革，而認識其變遷進化之因果關係者也。」在此之前人們不會認為歷史的性質是簡單地認識「變遷進化」之因果關係。我們再看呂書的章節名稱，如「三皇五

帝時代社會進化的狀況」一節，即可看出其關懷之所在。[19] 此外，在各種範疇中，人們應該運用進化的觀念，譬如道德進化論、「六書進化論」^②等，不一而足。

清末以來，由梁啟超（1873-1929）等人所提倡的「文明史」，是當時日本極為流行的史學觀念。「文明史」原本不可與進化論劃上完全的等號，可是在晚清中國，兩者卻密切交織在一起，相輔相成。它基本上認為所有人類都在爬同一個（進化的）階梯，所以高與低、文與野都帶有強烈的道德評價的意味，落後者要受到譴責，甚至有負疚的感覺。

以下我再從「線性思維」，討論進化思想對社會的影響。進化思維將原先分散開的宇宙人生萬事萬物重新組合，將知識或人生中一種原本自由的連結、或由傳統、習俗等所形成的關聯式（associated）的關係，篩選、壓縮或刪雜，連結成一條往上進步的斜線。這一條線的威力真是無遠弗屆，它提供人們看待萬事萬物（尤其是歷史）的一種全新視角。以史學為例，試想在此之前最為流行的史籍如《綱鑑易知錄》或《御批通鑑輯覽》，看它們對歷史事件的鋪陳方式、對事情前後因果關係的組合，何嘗有意要安排出一條因果緊密相聯的向上進化歷程。許多人豔羨能在社會進化的框架上思考歷史現象，如顧頡剛（1893-1980）之於胡適。也有許多人認為沒有線性架構的歷史觀者即為無歷史觀。這些皆是過去所無法想像的，因為過去對「歷史」的定義並非如此。

這一條線將一些原先散置的、不可比較的，排在一條線上，以在前或在後定出優劣，使得它們之間形成一種比較關係，且便於產生高下優劣的判斷、以及行動者現在應有的抉擇。譬如胡適在〈讀梁漱溟先生的《東西文化及其哲學》〉便一再困惑「梁氏牢牢的把定著一條線去走」。^[20] 把西方、中國、印度放在這一條線上，西方是向前的，印度是向後

的，中國文化是處於中間的。原先人們不一定會用「放在這一條線上」，並以前、中、後來比較其發展的，但經梁漱溟這一線性化，這三個文明便形成一個新的比較格局。

進化也造成一種新時間觀，「過去」（past）這個東西可以很簡單，也可以很複雜，它被放在何種架構下來看其意義是不一樣的。在以前，「過去」可能只是雜亂而互不聯屬的一些案例。在進化論的架構下，「過去」的意義則有不同，「過去」可以是極粗陋、野蠻的，而且愈是如此愈為可信，愈是倫理化，愈不可信。研究過去，包括研究最野蠻的過去，是為了瞭解各種人類發展的現象的律則（law）。「過去」、「現在」以及「未來」，由一些原本混雜、個殊、單獨存在、並列或散置的事例，被排在一條線上形成一個律則。一旦形成律則，便可以適用到各種社會中。總之，「過去」、「現在」、「未來」的意義重新得到安排，獲得新的意義。也就是說再粗陋樸拙的「過去」也可以有啟示作用，因為它是形成律則不可或缺的一部份，所以它在進化架構下的律則的形成過程中佔有一個地位。律則與現實的關係不是提供一個一個範例式的，而是因定律而產生的關係，「過去」、「現在」、「未來」如「常山之蛇」，首動則全身俱動。

在這裡請讓我引用梁啟超在一篇題為〈生物學在學術界之位置〉演講稿中極有意思的觀察，他說：「把生物界生存的共通法則，如遺傳，如適應，如蛻變，如競爭，如淘汰，如互助，如進化等等，都類推到人類生活上去，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

① 「與人鬥，其樂無窮」語自毛澤東，見：李銳，《毛澤東的早年與晚年》（貴州：貴州人民出版社，1992），頁7。

② 「六書進化論」係錢玄同所提。耿雲志等編，《胡適書信集》（北京：北京大學出版社，1996），「胡適1917年10月26日致錢玄同函」，頁113。

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。」「不惟直接產生社會學而已，凡有關於人事之諸學科，如法律學，如經濟學，如政治學，如宗教學，如歷史學，都受了它的刺激，一齊把研究方向挪轉。試看近五十年來這些學問，哪一種不和所謂達爾文主義者發生交涉？」[21] 如果採用梁啟超的話：「件件都發見出逼近必然性的法則」。那麼律則（law）式思維產生各式各樣的影響，譬如說：人是大自然的一部份，故人的社會與大自然遵守同一套規則，所以尋找 laws of conduct，進而找出 laws and course of social development [22]，成為一種既人文又科學的辦法。

進化的社會影響

由綜觀古今歷史所歸納出的「法則」，使得歷史教訓的性質也有些微妙的改變。以前人認為歷史可以「觀風察識」，變成是有「法則」可循，故古往今來的許多史事本身可能毫無教訓意義，或毫無啟示價值，一經形成法則就可能給予後人有價值的教訓。而且因為是法則式的教訓，因此可能性非常多。一個看來沒有什麼倫理意味的歷史過程，一旦形成律則，或是放在開始與結束這兩端清楚的進化過程中，則這些過程馬上變得有意義、變得富含歷史教訓。

這種律則式的思維，尤其是在詳觀歷史過程而歸納得到的律則，不但像梁啟超在前面所說的，「凡有關於人事之諸學科」都變成有「必然性的法則可尋」之學問，人們對自古以來相沿不輟的「經」或「道」的解釋也律則化了。譬如「經」的意義悄悄發生了改變，一方面是受了自然科學講「律則」的影響，另一方面也受到當時人以進化的「律則」作為大經大法的思維的影響^①，使得原先不如此理解的「大經大法」，變成是清楚的律則式的東西。

英國史家布羅（John Burrow）指出，進化觀將

原先分歧不能調和的道德情感排出一個序列，[23] 原先看來各自有體系而相互無關或是相互矛盾的德目，因為在進化序列中的前後位置產生高下之判，使得一些道德哲學上的難題得到另一層次的解決。這一類的思維當然也會影響到我們日常生活中最尋常、最細微的判斷，譬如有些人會把緊張感列為比閒散感更為進步的一種情緒，而造成人們應放棄閒散，追求緊張、奮進的決心。梁啟超的文章有時候便隱含這樣的想法。

線性進化觀也提供了一個架構，至少對相信它的人提供了一個新的架構，這個架構的特色是將好壞、美醜、善惡、苦樂排在線性架構中，然後依其位置來為這些帶有高度主觀性、或尚未得到安頓的價值安排一個或高或低的位置，使人們的道德或價值藍圖能有所安頓。人生的意義或工作的意義也得到嶄新的解釋，把積極向上、努力奮進式的人生觀，在這個理論架構上加以安頓，使它變得不言自明。

進化思維在政治方面的影響也是無遠弗屆的，它使得一種線性的、有目標的、化約式的發展成為嶄新的追求。梁啟超在當時許多文章中，幾乎都出現一個模式，一切人類政治皆有一個進化目標，最後要成為西方式的民族帝國主義。而政治歷程是一個由少年到成熟的過程，古代像是少年，逐步進為中年，一切嬗遞而進，不能躡等，形成人類歷史共同的「公理」、「公例」，沒有國家或民族能自外；而此政治進化之軌同時還帶有競爭、排外，自顧其本群或本團體而盡力排斥他群或他團體的意思。

此外，它形成了一種潮流感（墨子刻），讓人們覺得進化到下一個階段的政治型式是一個不可抗拒的歷史任務，而且擁有不可挑戰的正當性。孫中山（1866-1925）為了對抗晚清的改良派，曾一再駁斥康有為所主張的「各國皆由野蠻而專制，由專制而君主立憲，由君主立憲而始共和」，認為「斷難躡等」。孫中山反駁說這是「反乎進化之公理也」，

[24] 值得注意的是孫中山只是反對不能跳級而前，並未反對在進化的軌道上，某種理想政體為未來不可逃過的目標的說法。

進化對生活世界的影響還非常多，譬如受進化觀影響的人在做一件事時，也會傾向將事情本身的實踐一步一步激進化，以激進化作為進化，這一類的影響，不一而足。最後，我想以「人的神化」來說明進化思想各式各樣影響的另一個例子。

清末以來，「人的神化」（anthropocentrism）的思想^①是三種思想匯集的結果：第一是進化論，第二是宋明理學中「心」的思想，第三是近代西方科學的影響。

人們由當時科學的迅速發展，進而認為未來具有無限可能，過去認為是烏托邦的世界，很快可以不再是烏托邦。由於當今科學的一切創造純然是由「人」而起，則「人」可以無限創造及主宰，而且不再有各種界限（boundary）。「心」的力量是無限的，只要用力夠深，意志夠純，「心」可以在片刻之間完成過去要千萬年才能完成的事物。晚清小說中到處可見這一類思維，而康有為、譚嗣同（1865-1898）等人則深深服膺於該思想，並加以體現。

譚嗣同說，人的形體可能無限變化，變到難以想像的樣子。這樣的思維在《仁學》中常可見到，此處只引他在遠遊北方大開科學之眼界時寫給老師歐陽瓣薑（1849-1911）的信，其中談到見照相時的感想：

今雖萃五大洲人研格致，不過百千萬繭絲，僅引其端焉。久之又久，新而益新，更百年不知如何神妙？況累千年、萬年、十萬、百萬、千萬、萬萬年，殆於



譚嗣同。

不可思議。大約人身必能變化，星月必可通往。[25]

他接著說「因思人為萬物之靈，其靈亦自不可思議」，又說「唯一心是實。心之力量，雖天地不能比擬，雖天地之大，可以由心成之，毀之，改造之，無不如意。

……大約人為至奇之物，直不可以常理論。古人言冬起雷，夏造冰，以為必無之事；今西人則優為之。再閱萬萬年，所謂格致之學，真不知若何神奇矣。」重要的是「然不論神奇到何地步，總是心為之。若能了得心之本原，當下即可做出萬萬年後之神奇」。

同樣地，道德上的感化也可以用「科學」來解釋。譚嗣同也說「蓋天下人之腦氣筋皆相連者也。此發一善念，彼必有應之者，如寄電信然，萬里無阻也」[26]，便是具體而微之例。而這些「不可思議」的神化的人觀，是搭掛在進化論的框架上，是他堅信在「久之又久」、「更百年」、「況累千年、萬年、十萬…萬萬年」之後可以實現的。

優勝劣敗 vs. 抑強扶弱

我們究竟怎樣評估一種「影響」的效力？通常我們會注意到是線性的關係，譬如說甲的成份以某種方式出現在乙。但是「影響」的層面及方式可以遠大於此。進化論的「物競天擇，適者生存」或「優

① 參見《讀經問題》一書中所收的論戰文字，便可得到這個印象。《讀經問題》原是1935年何炳松主編《教育雜誌》（上海商務）的讀經問題專號。該期後來多次以專書形式重刊。

② 有關「人的神化」在近代中國的發展，可參見：張灝，〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉，收入氏著，《時代的探索》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004），頁141-160。



太虛法師。(維基百科)

勝劣敗」等道理很容易讓人覺得它在提供「強權即是公理」或「天下無公理，唯有強權」的政論基礎。

「強權即公理」的觀念在當時許多新派人物心中確實具有某種正當性；以梁啟超為例，他與當時很多人一樣，受到強權歷史觀的影響，一再說不能形成為強權帝國的民族，在歷史進化軌道上沒有一席之地，是「非歷史」的民族。這種言論給當時人的觀感是「他外面說的話，還要說強者對於弱者，應該蹂躪。這真是不道德的極點了」、「試想：天下的人，都是人類，為甚麼強者獨生、弱者獨死呢？」[27]

「強權即公理」這種清楚而斬截的言論將論題突

顯出來，使得人們開始搜尋正反兩面的種種思想資源，往議題中心點集中，既有從古今思想哲理中尋找足以印證優勝劣敗之理的，也有人極力向相反的方向思考，凝聚成一種「抑強扶弱」的哲學，這兩種思想的動員在當時都相當清楚，而且具有對抗性的「抑強扶弱」思維，相當程度上也依附在刻意與前者相反的這種思維模式上。我們可以相當肯定地說，在進化論進入中國以前，人們並不如此討論這些議題，即使討論，也並不以這樣的方式討論。「抑強扶弱」思想大多是「啄啐同時」，在進化論的澡盆中洗去身上的進化論積垢，既受影響又想要擺脫其影響，凝聚原先不以那樣方式存在的資源，形成論述來反對其影響。

「扶弱哲學」有現實及思想兩種因素。在現實上，由於清代後期社會離亂，生民塗炭，而在思想上，此時竟來了「扶強抑弱」的進化論。「扶弱哲學」在這個時間點的出現一方面是要扶助現實上的弱小者，一方面則是要對抗強權思想。康有為說世間苦，求世間樂，《大同書》中提倡不忍人之心，後來到譚嗣同《仁學》中特別提倡「仁」，無政府主義者李石曾（1881-1973）、吳敬恆（1865-1953）、張繼（1882-1947）等人所提倡的學說，也都可以放在「扶弱哲學」的脈絡裡加以理解。

夏曾佑（1863-1924）《中國古代史》書中常出現一種言論，即他想發明一種抵抗強權的學說，以扶弱抑強為思考，譬如在「三國末社會之變遷」中說「循夫優勝劣敗之理，服從強權，遂為世界之公例。威力所及，舉世風靡，弱肉強食，視為公義，於是有具智仁勇者出，發明一種抵抗強權之學說，以扶弱而抑強。此宗教之所以興，而人之所以異於禽獸也。佛教、基督教，均以出世為宗，故其反抗者在天演。」[28] 而宋恕（1862-1910）似乎表現得最徹底，他說佛家宗旨，一言以蔽之，是「抑強扶弱」，我認為宋恕的文集中，最核心的論點便是「扶弱」；他從這一點出發去發揮同情的思想，去

講中國哲學，去分析當時中國社會，講社會救濟，去構建《六齋卑議》中的理想世界等等。又譬如他認為宋儒以來理學傳統是壓抑弱者的哲學，說當時中國最苦之民分別是童養媳、娼、妾、婢者，批判那些深山窮谷之民往往被加以醜名，視若獸類等說法。他最生動的口號是要以歷史上的弱者來「定道統」（這個口號可能與清初顏元（1635-1704）有關）[29]。

前面提到的幾位思想家，大多是蔡元培（1868-1940）在〈五十年來中國之哲學〉中所特別提到的[30]，蔡氏認為他們是清末民初以來最有代表性的哲學家。而這些思想都是「扶弱哲學」。它們當然都與佛學有關，這一點蔡元培在文章一開始即已點出，不過我更認為，它們隱隱然都與進化論之激盪有關。佛學則是以「泰山崩而洛鐘應」的方式成為思想上的解藥。當然，這些時代的佛門中人也表達了「扶弱」的思想。太虛法師（1890-1947）在〈論嚴譯〉中從佛家思想鼓吹抑強扶弱，他說：「而近世之競爭進化說出，益鼓舞其我慢劣情，盲騁冥馳，無由返鏡，故喪己役物凌人而不惜自隳也！此真人道殘滅之巨憂哉？」[31]

修正進化論

進化論在某些時候是熱水，在另外的時候則是冰水；在某些人身上是熱水，在另一些人身上卻是冰水。反對或提出批判、修正進化論的說法真是五花八門，連佛門中人也未缺席。前述太虛法師的〈論嚴譯〉還有一段話，不僅對赫胥黎書中有關佛教的說法提出質疑，也對進化的一些基礎學說，從佛法出發提出反對，譬如他說：「故由佛法完全之理，無往不通！由生物學家偏曲之執，觸處成闕！」[32]此外，我們也經常見到一種不反對進化論的基本架構，卻作各種或大或小的修正的現象。

進化論最有影響力的思維之一是形成一種向上進行、線性的發展架構（往往還加上競爭的元素），

我覺得比較微妙的是一種既搭在這個架構，同時又加以種種修正的理論。這方面的例子很多，展現出當時思想的多樣及微妙性。譬如章太炎的「俱分進化論」，嚴格說來，他雖反對進化論，但是若沒有進化論的線性進步架構，也不會有「善進惡亦進」，以及文明愈進步，而殺傷破壞之力也更大之類的思維[33]。

杜亞泉（1873-1933）為修正進化論所作的努力更大，我們可以感受到杜氏花了很大的力氣在回應這個新理論。杜亞泉確切地說：「而我國民乃猶徬徨于唯物論之魔障中，述達爾文、斯賓塞之緒餘，局踣於此殘酷無情之宇宙中，認物質勢為可能，以弱肉強食為天則，日演日劇，不亦可為長太息者乎？」[34]我們似乎難以想像杜氏實際上既依仗進化論，又想擺脫它，種種表現成為一種掩飾或討價還價，而非根本地解離。杜氏並不否認線性向上及「競爭」的架構，他不滿意的是這個架構中過度強調富強論及物質論。故他特意突顯精神的重要性，說「則生命之是否由物質而進化，尚難定論也」[35]。又說在競爭之外，秩序亦是人群的一種天則。又如在「爭」之外，特別高呼「愛」的重要，或說「競爭之說，達爾文實倡導之，協助之說，達氏已開其端」、「說者謂愛之與爭，雖相矛盾，而均為進化之要素」[36]。

在唯物辯證法流行之前，進化論所產生的作用基本上是熱水，是促使中國各個方面進行最廣泛而深刻變化的催化劑。可是進化論有一條規律：自然界沒有飛躍的事物。當中國等不及自然天演，而希望快速、飛躍地改變；當中國感受到一點一滴的變化太慢而企求驟變、突變時，進化論便成了一盆冰水❶。可以確定的是，左派繼承了進化思想卻又不斷

❶ 儘管毛澤東一生仍對達爾文保有崇高的敬意。見龔育之，〈毛澤東與自然科學〉，收錄在龔育之、逢先知、石仲泉，《毛澤東的讀書生活》（北京：生活·新知·讀書三聯書店，1996），頁81-85。

使用「庸俗的進化論」的說法來攻擊進化論。

俄國大革命的成功，使得許多人相信歷史可以飛躍前進。如果沒有這場革命的成功，我相當懷疑共產思想是否能快速地擄獲大量中國知識分子的心靈。這一場成功的革命經驗，使得為中國前途上下求索的讀書人相信，透過人的努力，可以為中國的命運造成辯證式的、正→反→合式的突變。

例如，新文化運動內部陣營很快地因俄國大革命而對「進化」有截然不同的看法。胡適與李大釗（1889-1927）之分裂，可以經由問題與主義論戰等事件充分看出。如果我們留心他們兩人對進化論的觀察和意見，便可以發現一個仍然相信進化論主張，而另一個已經顯得不滿意了。

胡適認為到了實用主義，進化論才被應用到哲學上。在〈介紹我自己的思想〉一文中，他說：「實驗主義從達爾文主義出發，故只能承認一點一滴的不斷的改進是真實可靠的進化。」；「達爾文的生物演化學說給了我們一個大教訓，就是教我們明瞭生物進化，無論是自然的演變、或是人為的選擇，都由一點一滴的變異，所以是一種很複雜的現象，決沒有一個簡單的目的地可以一步跳到，更不會有一步跳到之後可以一成不變。……但狹義的共產主義者卻似乎忘了這個原則，所以武斷的虛懸一個共產共有的理想境界，以為可以用階級鬥爭的方法一蹴即到，既到之後又可以用一階級專政方法把持不變。」[37] 反觀李大釗則一再強調人在宇宙瀑流中的主宰地位，以及突變、飛躍性的進步觀 [38]。在辯證唯物主義者看來，一點一滴的進化不但對改變現狀沒有助益，反而是一種桎梏，不但不能推進、反而是限制，所以在短短幾十年間，主張進化論者在激進派眼中竟變成不折不扣的反動派了。∞

本文出處

本文是 2009 年香港中文大學「丘鎮英講座」的講稿。曾收入陳永發主編的何炳棣先生的祝壽論文集《明清帝國及其近現代轉型》（2011），允晨文化。

延伸閱讀

► 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》19（2008）no.2（2008.6）。

► 王汎森：〈「心力」與「破對待」〉，《執拗的低音》系列講座之第二講（2011），復旦大學。以譚嗣同《仁學》為例，說明新奇的自然科學概念如何轉化傳統道德語彙極其影響。全系列四次演講收為《執拗的低音：一些歷史思考方式的反思》（2014）允晨文化。

<https://www.youtube.com/watch?v=ka940slyLml>

► 王汎森〈用科技豐富人文歷史〉演講，TEDxNTHU 2013，清華大學。作者曾任臺灣數位典藏與數位學習國家型科技計畫總主持人，演講介紹臺灣數位典藏的概念與成果。

<https://www.youtube.com/watch?v=XelyN2tKq00>

<http://digitalarchives.tw>（典藏臺灣）

<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm>（漢籍全文資料庫）