

凤凰文库·海外中国研究系列

CHINA AND CHARLES DARWIN

中国与达尔文

[美] 浦嘉珉 著 钟永强 译



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

CHINA AND CHARLES DARWIN

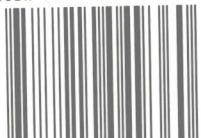
中国与达尔文

查尔斯·达尔文从来没有到过中国，但达尔文的进化学说却在中国的土地上生根发芽。进化论是最先对中国人造成冲击的重要的西方学说之一，而且在马克思主义获得真正立足以前，它还是占据主导地位的西方“主义”之一，它深刻地影响了中国人的政治思想和人生哲学。

美国学者浦嘉珉的这部著作详尽地研究了达尔文学说在中国的传播、接受及其影响。作者从思想史的角度重新评价了中国近代知识分子对达尔文学说的“正读”与“误读”，展现了中国近代知识分子为使中国“适应”或“摆脱”那条“物竞天择，适者生存”的法则而进行的漫长努力。虽然达尔文的进化学说受到各种各样的歪曲，但进化学说的许多重要概念还是在近代中国的内忧外患的生存环境之中成为不证自明的“法则”，它们确实影响到中国维新派、共和派、无政府主义者和革命派的实际行动，并且为中国的马克思主义和毛泽东思想的传播铺平了道路。

上架建议：中国近代思想史

ISBN 978-7-214-04936-0



9 787214 049360 >

定价：45.00元

凤凰文库·海外中国研究系列

CHINA AND CHARLES DARWIN

中国与达尔文

[美] 浦嘉珉 著 钟永强 译



凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP
江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

中国与达尔文/[美]浦嘉珉著;钟永强译.

—南京:江苏人民出版社,2008.8

(凤凰文库·海外中国研究系列)

ISBN 978-7-214-04936-0

I. 中... II. ①浦... ②钟... III. 达尔文学说-影响-
中国-研究 IV. Q111.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 086744 号

China and Charles Darwin, By James Reeve Pusey, was first published by the Council on East Asian Studies, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, USA, in 1983. Copyright © 1983 by the President and Fellows of Harvard College. Translated and distributed by permission of the Harvard University Asia Center.

Simplified Chinese translation copyright © 2008 by Jiangsu People's Publishing House
All rights reserved

江苏省版权局著作权合同登记:图字 10-2006-159

书 名 中国与达尔文
著 者 [美]浦嘉珉
译 者 钟永强
责任编辑 戴宁宁
装帧设计 武迪 姜嵩 许文菲
责任监制 王列丹
出版发行 江苏人民出版社(南京市中央路 165 号,邮编:210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号,邮编:210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华发行集团有限公司
照 排 南京水晶山制版有限公司
印 刷 扬州鑫华印刷有限公司
开 本 960mm×1304mm 1/32
印 张 16.375 插页 4
字 数 421 千字
版 次 2008 年 8 月第 1 版
印 次 2008 年 8 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 978-7-214-04936-0
定 价 45.00 元

图书如有印装质量问题,可随时向我社出版科调换。



鳳凰文庫
PHOENIX LIBRARY

鳳凰出版傳媒集團
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

凤凰文库学术委员会委员 (按姓氏笔画排序)

叶秀山 刘东 江晓原 许纪霖 杜继文
李学勤 李强 汪晖 张一兵 张海鹏
陈众议 郭齐勇 洪银兴 钱乘旦

凤凰文库出版委员会

主任 谭跃
副主任 陈海燕 吴小平
成员 刘健屏 黎雪 张胜勇 王瑞书 吴星飞
顾华明 姜小青 黄小初 顾爱彬 刘锋
余江涛 吴迪 吴源 胡明琇 章祖德

凤凰文库·海外中国研究系列

主编 刘东
项目总监 府建明
项目执行 王保顶

出版说明

要支撑起一个强大的现代化国家,除了经济、制度、科技、教育等力量之外,还需要先进的、强有力的文化力量。凤凰文库的出版宗旨是:忠实记载当代国内外尤其是中国改革开放以来的学术、思想和理论成果,促进中西方文化的交流,为推动我国先进文化建设和中国特色社会主义建设,提供丰富的实践总结、珍贵的价值理念、有益的学术参考和创新的思想理论资源。

凤凰文库将致力于人类文化的高端和前沿,放眼世界,具有全球胸怀和国际视野。经济全球化的背后是不同文化的冲撞与交融,是不同思想的激荡与扬弃,是不同文明的竞争和共存。从历史进化的角度来看,交融、扬弃、共存是大趋势,一个民族、一个国家总是在坚持自我特质的同时,向其他民族、其他国家吸取异质文化的养分,从而与时俱进,发展壮大。文库将积极采撷当今世界优秀文化成果,成为中西文化交流的桥梁。

凤凰文库将致力于中国特色社会主义和现代化的建设,面向全国,具有时代精神和中国气派。中国工业化、城市化、市场化、国际化的背后是国民素质的现代化,是现代文明的培育,是先进文化的发

展。在建设中国特色社会主义的伟大进程中,中华民族必将展示新的实践,产生新的经验,形成新的学术、思想和理论成果。文库将展现中国现代化的新实践和新总结,成为中国学术界、思想界和理论界创新平台。

凤凰文库的基本特征是:围绕建设中国特色社会主义,实现社会主义现代化这个中心,立足传播新知识,介绍新思潮,树立新观念,建设新学科,着力出版当代国内外社会科学、人文学科、科学文化的最新成果,以及文学艺术的精品力作,同时也注重推出以新的形式、新的观念呈现我国传统思想文化的优秀作品,从而把引进吸收和自主创新结合起来,并促进传统优秀文化的现代转型。

凤凰文库努力实现知识学术传播和思想理论创新的融合,以若干主题系列的形式呈现,并且是一个开放式的结构。它将围绕马克思主义研究及其中国化、政治学、哲学、宗教、人文与社会、海外中国研究、外国现当代文学等领域设计规划主题系列,并不断在内容上加以充实;同时,文库还将围绕社会科学、人文学科、科学文化领域的新问题、新动向,分批设计规划出新的主题系列,增强文库思想的活力和学术的丰富性。

从中国由农业文明向工业文明转型、由传统社会走向现代社会这样一个大视角出发,从中国现代化在世界现代化浪潮中的独特性出发,中国已经并将更加鲜明地表现自己特有的实践、经验和路径,形成独特的学术和创新的的思想、理论,这是我们出版凤凰文库的信心之所在。因此,我们相信,在全国学术界、思想界、理论界的支持和参与下,在广大读者的帮助和关心下,凤凰文库一定会成为深为社会各界欢迎的大型丛书,在中国经济建设、政治建设、文化建设、社会建设中,实现凤凰出版人的历史责任和使命。

凤凰文库出版委员会

“海外中国研究系列”总序

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人惊讶的是，20世纪60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者译介海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这个系列不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的绝不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使

读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

译者的话

美国学者浦嘉珉 (James Reeve Pusey) 的这本《中国与达尔文》 (*China and Charles Darwin*, 1983) 前后写作花费了 13 年时间, 其最初的形态是作者在 1976 年完成的哈佛大学博士学位论文。浦嘉珉在哈佛师从费正清 (John King Fairbank) 教授和史华兹 (Benjamin I. Schwartz) 教授, 主要的研究方向是中国近现代思想史。从《中国与达尔文》的切入角度及其问题意识, 我们很容易在里面发现史华兹的名著《寻求富强: 严复与西方》 (*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, 1964) 的深刻影响。史华兹的著作通过比较研究的方法, 探讨了严复翻译的著作与原著的意义“偏离”, 以及这种“偏离”所具有的思想史意义。而浦嘉珉在很大程度上延续了这种关于文本翻译与解读之间的思辨张力, 把“个案分析”扩展至中国近代思想谱系的研究当中, 其中主要评述的中国近代思想家包括康有为、梁启超、严复、孙中山、章炳麟、吴稚晖、胡适等人, 而与这些中国近代思想家进行对比研究的西方思想家则有赫胥黎、斯宾塞、顿德、克鲁泡特金等等。由于评述的人物众多, 引用的资料庞杂, 所以该书在结构上显得有些“松散”, 如果读者首先阅读此书的结语部分, 那将会对作者的

行文框架有更好的理解,因为浦嘉珉在结语中提出了一个始终贯穿全书的总问题:“在使中国适应于马克思主义和毛泽东思想的过程中,达尔文对中国做了些什么?”

《中国与达尔文》可以说是西方学者比较详尽地研究达尔文学说在中国的传播、接受及其影响的重要著作。浦嘉珉的著作虽然只是集中讨论达尔文学说与近代中国的关联,以及达尔文学说对维新派、共和派、无政府主义者和共产主义者的影响,但他同时将中国的“儒、道、释”传统引入研究之中,而且书中引证了大量原始文献资料,无论这些引证是否全面,但它至少表明研究的深入和广博。浦嘉珉试图指出达尔文进化学说的许多重要概念在近代中国的接受和“误读”,指出它们如何在近代中国的内忧外患的生存环境之中成为不证自明的“法则”,以及这种法则在过去与未来的两大维度之间如何构成一种救赎的过渡,或者换句话说,达尔文的进化学说如何将中国思想的传统因素加工成未来的革命质料(显然,因为写作年代的限制,浦嘉珉的最终指向是“文化大革命”)。浦嘉珉试图在这场由不同的中国社会达尔文主义者共同推动的革命之中发掘出传统因素,以及这些传统因素如何与“异质的”的达尔文进化学说配合得天衣无缝。更为重要的问题是,无论哪一派的达尔文主义者或准达尔文主义者都有着难以规避的内在矛盾,也就是进化与伦理/道德的两难困境。浦嘉珉后来在另一部著作《鲁迅与进化论》(*Lu Xun and Evolution*, 1998)里继续了他对近代中国知识分子如何处理进化与伦理悖论的思考。

当然,《中国与达尔文》更多地是在社会政治层面探讨达尔文主义在中国的影响,它展现了中国近代知识分子使中国“适应”或“摆脱”那条“物竞天择,适者生存”的法则而进行的努力。而美国学者施奈德(Laurence Schneider)最近出版的著作《20世纪中国的生物学与革命》(*Biology and Revolution in Twentieth - century China*, 2003)

则可以作为《中国与达尔文》一书相当有益的补充阅读。施氏的著作从更广泛的层面上探讨了生物学与中国革命之间的关系,指出20世纪初期的中国生物学家正是不断地致力于将科学从中国的唯科学主义中区别开来,特别是从社会达尔文主义、乌托邦社会主义以及其他社会哲学的垄断中争夺中国的遗传与进化话语。

《中国与达尔文》的英文原著自1983年出版以来,经过四分之一世纪的学术出版物的“生存竞争”,仍然展现出很强的生命力,至今仍是研究中国近代思想史的重要参考。毕竟,人类(或社会)的进化问题依然是吸引人的话题,正如“我们从何而来?”、“我们是什么?”、“我们往哪里去?”的问题那样富有魅力。作者在此书的末句说过:“归根到底,问题的实质是,没有人知道怎样去理解进化。”无论你是否同意作者的主要观点,但这句话仍然值得深思。至于书中的一些观点也许与我国的主流语境不尽一致,考虑到这是一本严肃的学术著作,翻译时尽量保持了原貌。希望读者能以学术的态度加以辨别。

这本书的翻译出版得到了很多人的帮助,我首先要感谢刘东老师,感谢他对我的信任以及给我提供的尝试机会;感谢江苏人民出版社的府建明编审,感谢他一直以来的关心和谅解;最后,我要感谢本书的责任编辑戴宁宁女士,她的细致和认真给我留下很深的印象。另外,《中国与达尔文》原书引用了不少港台地区的文献,有些文献资料在大陆没有找到,翻译时主要参照了现在的通行本。同时,书中的一些术语在翻译时附上原外文,以便读者查对。由于译者的外语水平和学识有限,讹误纰漏的地方希望读者批评指正。

钟永强

献给我的父母
安妮·普西和内森·普西
献给我的岳母
王陈婉
以及献给我的岳父
王德昭

致 谢

那篇使本书得以形成的博士论文花费了七年时间——或长或短，一段漫长的时间。而我应该感激我的论文导师史华兹(Benjamin I. Schwartz)教授和费正清(John K. Fairbank)教授，我对他们的感谢不止于七年来的忠告、激励、帮助和友谊。比起其他著作，史华兹教授的著作更能激起我对此论题的兴趣。费正清教授阅读手稿的效率惊人，而且不断发来信函鼓励我坚持下去。

不知不觉，六年多的光阴悄然逝去，而曾经帮助我最终完成此书的人们的名单已经不断延长。但在那份名单的最前面肯定有我的岳父，唉，刚刚去世的王德昭教授。他在中国香港给我提供了极大的帮助，我在那里完成了大部分研究；他此后继续给我提供帮助、寄送材料、解答疑问，并且解决了困扰我的脚注难题。他阅读了那篇论文，我真希望自己当时能够加紧时间写作，以便可以尽快把此书寄送给他。

我同样万分感激我的岳母，感谢在香港的那些精彩的岁月，感谢她从那时以来所给予的慷慨帮助：寄送书籍（以及家庭包裹）。我的姑父，王子良（音，Wang Tzu-liang）先生，他也从台北给我寄来非常有用的书籍。

我应该特别感谢尼古拉斯·克利福德(Nicholas R. Clifford)教授和余英时教授,要感谢的事情比我在这里所列举的要多得多。我知道自己没有设法遵循他们的建议,所以我希望最诚挚地说,不是他们、也不是我的岳父以及其他任何人,而是我本人应该为这部著作里的任何过失或疏忽而受指责。尤其是没有人应该为我的结论而受指责。

我要感谢明德中文学校(Middlebury Chinese School)的两位主任,T. T. 陈教授和林贺兰(音, Helen Lin)教授,他们让我在此执教期间可以继续撰写我的论文或著作;我要感谢毕汉思(Hans Bielenstein)教授和郭正昭(Kuo Cheng-chao)教授,感谢王子纯(音, Wang Tzu-ch'un)先生和胡嘉阳(音, Hu Chia-yang)女士。

我同样始终对四名无畏的打字员深怀感激,她们是埃尔诺·布赖恩特(Elinor Bryant)、埃塞尔·哈特曼(Ethel Hartman)、玛格丽特·马克斯(Margaret Marx)以及我的妻子;我要感谢三位非凡的通信读者(courriers extraordinaires),杰罗姆·科恩(Jerome A. Cohen)、斯蒂芬·奥林斯(Stephen A. Orleans)以及贺诗礼(Jamie Horsley);还有一位书法家,黛安娜·王(Diana Wang)。

读者应该和我一同感谢凯瑟琳·弗罗斯特·布鲁纳(Katherine Frost Bruner),她制作了一份了不起的索引。因为,经过一天的尝试,我对自己准备一份索引深感绝望,以致我打算把《爱丽丝漫游奇境记》里的众心之王(King of Hearts)对大白兔讲的一番话作为我本人的绵薄之助献给读者:“从开始的地方开始,接着一口气念到结束为止,然后停下来。”实际上,那依然是我的“最佳建议”,但我还是要感谢布鲁纳女士,她凭着如此果断的技巧,使得查阅本书成为可能。

这里还有一位本书的制作者,我应该对他表示更大的感谢,那就是我的编辑,我对他的博学、耐心、优雅的格调、勇气和出色的见解无限钦佩。我是个患有编辑恐惧症的人,在这场斗争开始的时候,我担心所有编辑都会使我的意思走样。但我已经被治愈了。我现在相信没有什么

能比拥有一名像弗洛伦斯·特雷费森(Florence Trefethen)那样的编辑对于作者来说是更大的幸福了。

许多机构也向我提供了帮助:香港中文大学的新亚学院、台北南港的“中央”研究院、哈佛-燕京图书馆,当然,还有哈佛大学的费正清东亚研究中心(Fairbank Center for East Asian Research at Harvard)。美国政府(以及美国民众)帮助我学习汉语,完成研究生的学业,以及提供两年的富布赖特(Fulbright)奖学金和四年的国防外语奖学金(National Defense Foreign Language Fellowships)支助我从事研究。通过系主任利昂·帕卡拉(Leon Pacala)和罗伯特·钱伯斯(Robert H. Chambers)、教务长温德尔·史密斯(Wendell I. Smith)以及副校长弗朗西丝·弗格森(Frances D. Fergusson)的帮助,巴克纳尔大学(Bucknell University)慷慨地减免了我两个学期的教学负担,并资助我相当高昂的打印、影印之类的费用。

我最后要带着歉意感谢所有的同事和亲友,他们关心我、期待我、祝愿我,尽管这看似徒劳无功,但他们在这些年来还是一直向我致予成功的祝福,因为他们知道,唉,我认为分享写作的艰苦更易于分享写作的愉悦。因此,我要感谢我的哥哥、姐姐、姐夫和两个最大的侄女(我希望年幼的侄女和侄子对这些都不在意)以及我的良朋好友,那些令人舒心的相聚时刻没有因为我的写作而耽搁。

出于同样的原因,出于我无法一一列举的其他事情,我要感谢我的父母。

最后,我要感谢其方,她给予我的帮助尤其多,日复一日,方方面面,她肯定因为此书而苦不堪言,但她总是庆贺此书在地质学上缓慢发展——或进化的每一步。

我们一起感谢小松和小兰吧。

13年了,但我们已经完成任务。

谢天谢地。

目 录

译者的话 1

献词 1

致谢 1

上编:预警——达尔文进入中国 1

前言:小猎犬号在中国海 3

第一章 进步 9

- 一、西方的“证据” 10
- 二、康有为的儒教进步观 15
- 三、《春秋》的进步观 28

第二章 达尔文登场 48

- 一、原强? 49
- 二、请教达尔文 57
- 三、当心,但要有信心 73

中编:达尔文拥护改革 79

第三章 达尔文与中国的进步 81

- 一、梁启超、报刊与进化论 82
- 二、变或被变 89

三、提供拯救的进化论	98
第四章 达尔文在湖南	124
一、新知与无知	125
二、生存斗争	133
三、生存与宗教	141
第五章 艰难时世的“圣经”	152
一、社会达尔文主义	155
二、儒家乐观主义	160
三、儒教在行动	167
下编：达尔文支持革命—达尔文反对革命	175
第六章 革命家梁启超	177
一、种族革命	179
二、民主革命	183
三、史学革命	190
四、反叛列祖列宗	196
五、孔子的生存斗争	214
六、新道德与反帝国主义	233
第七章 真正的革命家	317
一、达尔文与共和派	317
二、达尔文与无政府主义者	370
结语	437
参考文献	462
索引	470

上 编

预警——达尔文进入中国



小猎犬号(Beagle)从来没有到达中国海,查尔斯·达尔文(Charles Darwin)也从来没有到过中国。但是在“达尔文主义”成为一个术语之前,甚至在《物种起源》(*The Origin of Species*)成书之前,部分达尔文的“主义”就已经驶向了中国的海岸并停泊在她的港口。这种情况发生在诸如英国领事阿礼国(Rutherford Alcock)这样的人的头脑之中。阿礼国与达尔文同生于1809年,他在中国口岸经过10年虽令人恼怒但仍然激动人心的任职之后,于1855年在上海写道:“一条自然和道德的法则支配着各民族的活力、成长和衰落,如同作用于人的生命那么清晰……人类追求文明的努力,”他宣称,“毫无例外——当那些即将受惠于文明的种族在智力和体质上都比那些正变得文明的民族更低劣和更衰弱的时候——有且仅有一个结果:弱者屈服于强者。”^①

这条似乎给阿礼国带来极大希望的残酷法则是在《物种起源》出版之前4年,以及《物种起源》真正介绍到中国之前40年写下的,然而,这正是中国人最初认为达尔文的著作所展示的法则:弱者屈服于强者,国

^① 费正清:《中国沿海的贸易与外交》(坎布里奇,1953年),第173页。

家越弱,种族越弱。而且,正是像阿礼国这样的人们的出现——那时他们已经深入中国,并且得到大批“野蛮的”商人、传教士和武装分子的支持——使得这条法则如此富有不祥之兆。

- 4 “弱者屈服于强者”——1895年以后,斯宾塞的著名口号的日语汉译,“优胜劣败”(the survival of the fittest)^①——无论这个口号在文言里多么古朴典雅,它在感情上仍然像阿礼国的措辞那么简练直率,它强行闯入数以千计的文章之中,而且作为几乎所有行动路线的独特理据,支配着此时期的中国编辑思路。然而,为什么这一没有自身的生物学谱系、如此简单的措辞需要耗费40年的时间来激发中国人的想象力呢?为什么它激发了这种想象力呢?是否中国需要达尔文来告诉她:作为法则,强者欺凌弱者?或者告诉她:欧洲人威胁着她的生存?

中国的达尔文时代与欧美的达尔文时代之间存在着40年的时间差,这种时间差的原因部分在于翻译时间的偶然性。在严复引介之前,极少人在中国听说过达尔文。当然,如果在真正的达尔文主义者出现之前,阿礼国听起来就像这些达尔文主义者一样,那么我们就可以充分想象,许多真正的社会达尔文主义者肯定在这40年间从英美来到中国。这40年的时间在西方形成了一个名副其实的社会达尔文主义时代。但奇怪的是,这些人既没有传播达尔文的学说也没有传播他的名字。

我们本来就不应该指望阿礼国会这样做,因为像他这样优秀的外交家肯定不会向他的中国对手坦承自己的下述看法:虽然“中国可以苟活……在她的苦难之中”,但根据自然法则,中国终究要灭亡的。^②我们本来也不应该指望传教士会引介达尔文,因为达尔文肯定仍被他们中的一些人视为近代最强大的“基督之敌”(anti-Christ)。令人疑惑的是,许

① 参阅梁启超:《自由书》(台北,1960年),第23页,最初发表在《清议报》(1899年10月15日)。“优胜劣败”不是严复的翻译。梁启超将这个术语由日本带入中国。

② 费正清:《中国沿海的贸易与外交》,第173页。

多传教士，甚至是那些已经成功将达尔文的发现与他们的宗教信仰进行调和的传教士，还会贸然向他们极力争取到的皈依者灌输大量无视《圣经》的劝诫，从而使这些皈依者不知所措。不过，传教士仍是最先提及达尔文的人。

早在 1873 年，传教士翻译了侠雷儿爵士(Sir Charles Lyell)的第六版《地学浅释》(*Elements of Geology*)，这本书至少提到了达尔文的名字。在 1877、1884 和 1891 年出版的其他传教士出版物也提到达尔文。但它们都非常简略。没有人抨击达尔文，也没有人提及他的学说在西方正造成的宗教灾难，没有人提及其学说的最重要的概念——“生存斗争”。没有人激发智性的酵母。^①

改革派传教士，譬如李提摩太(Timothy Richard)、林乐知(Young J. Allen)和丁韪良(W. A. P. Martin)在宣传基督教的同时宣传了科学与进步，这有助于为进化论的传入准备道路，但他们中没有谁能为中国人理解进化论而提供足够多的信息。甚至林乐知的著名期刊《万国公报》也不能声称先于严复广泛地传播了达尔文的学说。在严复之前，达尔文的名字只是造成怪诞的外观，有些确实相当奇特。一名外国军事顾问在 19 世纪 80 年代指出，一支中国军队以这样的精神进行操练，“他们必曾听到一些达尔文‘适者生存’的理论。”^②但那是不可可能的。

达尔文的名字也许是通过私人交谈的不确定的网络进行传播的。严复本人在写作之前就有 15 年时间在谈论达尔文。然而，当严复终于开始写作的时候，他把达尔文写成无名之辈。最终，重要的事实是：即使

① 这些信息来自汪子春和张秉伦的出色论文《达尔文学说在中国的传播和影响》。这篇论文在 1982 年 5 月 19 日北京召开的“纪念达尔文逝世 100 周年学术讨论会”上宣读。汪、张两先生敏锐地推测：早期的文献之所以没有造成影响可能正是因为它们没有提及斗争。参阅第 1—4 页。

② 我没有全面翻阅卷帙浩繁的《万国公报》，但我的岳父翻阅了，这就是他提供的材料。参阅致谢。至于这名顾问的议论可参阅中国史学会编的《洋务运动》(上海，1961 年)，第 8 卷，第 397 页。

还有其他的达尔文引介者,但他们全都被遗忘了。严复的同时代人及其后来者,都承认严复是在中国介绍达尔文的第一人。^① 惟一的例外是孙中山,他曾在夏威夷的英国教会学校接受教育,可以声称通过更加可靠的信息来源最初了解到达尔文。^②

然而,还有其他原因可以解释为何直到 1895 年达尔文主义才在中国激起火花。那年见证了一种新的民族心境——空前的忧虑、失落和愤懑,造成这种心境的原因也是最终激发严复写作的原因——中国在中日甲午战争中的惨败。

当然,中国人无需这场战争也可以感受到威胁。鸦片战争之后的 50 年间,中国人无需新的战败,肯定也无需新的生物学说和宇宙观就可以认识此事实:国家的强大是绝对必要的,而且利害攸关。大评论家冯桂芬——近代最先采用“自强”措辞的人之一,“自强”从那时起就成为中国的目标——在 1860 年英法军队刚刚攻入北京并烧毁圆明园后,他就已经写道:“有天地开辟以来未有之奇愤,凡有心知血气莫不冲冠发上指者,则今日之以广运千里、地球中第一大国而受制于小夷也。”^③冯桂芬无须西方的“自然法则”也能觉察,由于“中华为地球第一大国,原隰衍沃,民物蕃阜,固宜百国所垂涎”^④。如果谁怀疑,他们可以看看印度。印度是西方人意图的可怕证据,证明西方人永远在实施其计划。

中国无需达尔文的学说或阿礼国的法则就可以认识到这一点。那就是为什么中国在 19 世纪 60 年代全面开展自强运动。但人们对中国危机的全面认识需要时间。而且,尽管外国人策划了一系列入侵、事变和冒犯,但那场反抗中国预定命运的自强运动在初期还是取得了一些成绩。条约,尽管是不平等和屈辱的,看来确实有助于控制蛮夷或至少拖

① 参阅鲁迅:《二心集》(香港,1964年),第47页。

② 参阅下文,第317—318页。

③ 邓嗣禹、费正清:《中国对西方的回应》(坎布里奇,1954年),第33页。

④ 同上书,第55页。

延他们。声势浩大的叛乱已经被扑灭。兵工厂已经修建起来，铁路也开始修筑。一支海军已经筹建起来，近代军队得到训练。学生被派往海外——严复就是其中的证明。但这些都没有真正发挥作用。当中国的新兴力量在 1894 年到 1895 年接受考验时，当新近崛起的日本迫使中国为朝鲜作战时，中国惨败了，不是败给穷凶极恶的西方人，而是败给“蕞尔小国日本”。^①

愤怒、屈辱和恐惧对国民的震动更甚于 1860 年冯桂芬所言的“奇愤”。就连那些曾经抵制自强革新派的人们现在也对改革的无效大发雷霆。国民需要一个解释。大批请愿者要求惩办责任人。其他人则拒绝承认失败并呼吁继续战争。而且，那些还没有获得向皇帝上书的合法权利的读书人，在数个世纪以来首次联合行动。他们在全国范围内创办学会、杂志，以商讨对策。

正是这场骚动激发了智性的酵母。它将决定帝制中国的命运，并且在我们的中国达尔文故事的第一部分里引出三个最为关键的人物：严复、康有为和梁启超。

严复是卓越的达尔文引介者，最终也许是中国最卓越的社会达尔文主义者。康有为既是近代中国首位关于进步的先知，又是中国首位出色的反达尔文主义者。梁启超是卓越的倡导者，简直就是中国的赫胥黎 (Huxley)，同样，其思想深处的矛盾所带来的一切争议，使他成为伟大的复杂人物 (complexifier)。

然而，那种首先使三人都写到达尔文和进化论的忧患根本就不难理解。它仅仅是中国的虚弱和中国的危机。他们所面临的迫切问题也是冯桂芬在 30 年前所提出的问题：“我们怎样才能变得强大？”只不过它现在以更为绝望的措辞表达出来：“我们怎样才能生存下去？”那就是为什么继强学会之后的保国会的战斗口号是“保种，保国，保教”。但他们对

^①《湘报类纂》，第 208 页。

冯桂芬的问题作出不同的回答。冯桂芬曾经认为：“[吾辈]有待于夷者，独船坚炮利一事耳。”^①但中国的枪炮只在狡诈的日本人手中才证明其效用，日本人利用它们在威海卫击沉了大部分中国的坚固炮船。

如今，许多中国人再次以武备为借口来为此次惨败辩解。他们认为，日本人拥有更为精良的船舰。幸亏有康有为和严复这样的人，正是他们使这次战败意味着截然不同的东西。他们从中发现国家强盛的正根源不在于武备，而在于心态和制度。简而言之，他们从中发现中国在根本上出现问题，某些东西应该被彻底改变。因此，在 1895 年后，新的爱国呼声是“变法”：“变革我们的律法”，“变革我们的制度”，“变革我们的风俗”。

在这个背景之下，严复引进了达尔文。他这样做并非要介绍近代科学的有趣发现，而是要为变革的必要性传召西方的证人。进化、进步和生存斗争——全都要首先为变革发言。

^① 邓嗣禹、费正清：《中国对西方的回应》，第 53 页（略有改动）。

在欧洲,人们对进步的信仰先于对进化的认识;在中国,情况也是如此,但中国人对进步的信仰仅仅勉强先于对进化的认识。在西方,如果人们被要求为进步信仰寻找历史根源的话——并非这样的信仰必然需要这样的根源——我想,人们可以在早期基督教及其之前的犹太教传统里找到这些根源。《圣经》使人们习惯于向前看。《旧约》所说的进步也许是一场进三步退两步的事件,但犹太民族的奋斗是一场攀升伊甸园(up-from-Eden)的艰巨努力,而攀升伊甸园不是意味着重返伊甸园。拯救和拯救者总是在未来,返回仅仅意味着返回到前进的正途。必须承认,一旦人们认为救世主已经出现,这有可能使他们企盼天国的必然到来而“忽视”尘世,最终,这有可能使他们盼望尘世的终结,盼望末日和末日审判。但人们也可能仅仅凭借变幻无常的景象从这个希望之中——即,上帝的意志“作用于人间如同作用于天堂”——发现一种人间天堂(Heaven on earth)的幻景。而众多西方乌托邦就从这种幻景或从对此幻景的世俗化回应中产生。

10 一、西方的“证据”

当年轻的奥恩男爵、修道院院长图尔高(Abbé Turgot, Baron de l'Aulne)于1750年在索邦神学院用拉丁文发表了题为“人类精神进步”的两次演讲时,人间天堂的西方幻景的最伟大世纪就已经发端。图尔高的首要目的是赞美基督教,因为基督教是所有历史进程中最伟大的推动力。而且,在雄辩地驳斥了那些认为基督教的效用仅仅在于作为通往来世之门的人们之后,他“将基督教世界与异教世界加以比较”,从而试图证明“全人类从基督教之中获得的优越性”,因而论证了尘世的“宗教效用”。^①但是,很显然,真正使他感到激动的,无疑也使他后来的读者感到激动的内容是他在历史之中发现的动人场景:在基督诞生之前和之后,“人类的持续进步……始终趋向自身的完善”^②。历史是人类从野蛮向文明奋斗上升的故事,正如他所言,这简直就是人类攀升伊甸园的故事。图尔高完全没有受到《创世记》的困扰。我们本来就应该料到,在亚当和夏娃被驱逐到荒凉、孤独和匮乏的境地之后,野蛮是可想而知的:“人类因为背叛而受到惩罚。生于福乐之地的人类被迫处于蒙昧和悲惨之中,这种状态只能通过时间和劳作的力量来缓解。”^③野蛮是这种蒙昧与悲惨的深渊,但完善是人类的天命。

人类以及人类社会的可完善性成为一个时代的灵感,它还在那些见解各异的人们的思想中形成共同的纽带。康德把人类视为“一种正由恶向善稳步前进的理性物种”。^④而且,虽然在更为谨慎的时刻,他怀疑人们是否能够“从造就人类的弯曲木料中制造出完全笔直的东西”^⑤,但康

① 图尔高:《图尔高文集》(巴黎,1808年),第2卷,第19—20页。

② 同上书,第212页。

③ 同上书,第215页。

④ 弗里德里希编:《康德哲学》(纽约,1949年),第xliii页。

⑤ 同上书,第123页。

德仍然坚持认为,人类“最终应该从最低的落后状态奋斗上升至最高的成熟状态,而且到达心智的内在完美以及(在人世尽可能地)到达神圣的愉悦。”^①

图尔高的信徒,孔多塞侯爵(the Marquis de Condorcet),将“最低的落后状态”推回到比男爵的“野蛮”(看来遗忘了伊甸园)时代更远的地方,但他这样做只是为了使人类的进步更加显著。他宣称,“我们经历了由禽兽到野蛮人,再由野蛮人到……牛顿的难以察觉的逐渐变化。”^②牛顿之后,人类还一直在这个世界里执著地追求“人类能力和社会秩序的无穷无尽的可完善性”^③。

不太谦虚的圣西门(St. Simon)试图以权威的声音号召人们进行这种追求,首先是科学的声音(“先生们,我与科学家和艺术家朝夕相处;我密切地关注他们”^④),然后是神圣的声音(“亲王们,请倾听由我传达的上帝之音”^⑤)。“诗意的想象,”他声称,“将黄金时代放置在人类的摇篮内,四周则是原始时代的蒙昧和野蛮;相反,人们应该将黑铁时代放置在摇篮内。人类的黄金时代并非在我们背后而是在我们前面;它存在于社会秩序的完美之中。我们的祖先从未发现它;我们的孩子有朝一日将到达那里;我们应该开辟这条道路。”^⑥因为,正如杰里米·边沁(Jeremy Bentham)在英格兰补充道,“[人类]应该驻足不前?他们应该回转?河流宁可对其源头竖起墙壁或堆起高山”^⑦。

虽然约翰·斯图亚特·穆勒(John Stuart Mill)有点自相矛盾而悲观地写到:“一个民族,它诞生,可能经过一定长的时间的稳步发展,然后

① 弗里德里希编:《康德哲学》(纽约,1949年),第119页。

② 曼纽尔:《巴黎的先知》(纽约,1965年),第62页。

③ 同上书,第92页。

④ 圣西门:《社会组织、人的科学及其他作品》,马卡姆编译(纽约,1964年),第4页。

⑤ 同上书,第116页。

⑥ 同上书,第68页。

⑦ 哈勒维:《哲学激进主义的兴起》(波士顿,1966年),第471页。

停滞不前。”^①(他担心“欧洲尽管有尊贵的祖先和虔诚的基督教信仰,但它也[可能]会成为另一个中国”^②。)然而,穆勒还是深深地信仰进步,以致他发现“甚至那些现在居住在世界上比较文明的地区里的男男女女……无疑只是自然界能够和将要产生的饿殍的标本”^③。当达尔文还呆在小猎犬号的时候,亚历克西·德·托克维尔(Alexis de Tocqueville)就已经从美国发回报告说,美国人“全都对人类的可完善性有着热切的信仰”^④,尽管他本人对此有所怀疑。

既然如此,在达尔文写到进化之前很久,进步就已经是许多思想家和伟大思想家的信念。在达尔文之前,进化本身就是许多人信守的观念,因为,正如洛伦·艾斯利(Loren Eiseley)在《达尔文的世纪》¹² (*Darwin's Century*)一书中相当出色地表明,在小猎犬号启航之前,达尔文的完整学说的所有片段就大致形成了。尽管如此,还是达尔文使人们(或者至少是大多数人,或多或少,或对或错)坚信进化。正是达尔文“证明了”进化,而且向大多数人证明了进步。那可能就是马克思试图将《资本论》献给达尔文的原因(尽管没有实现),他似乎满怀感激地承认达尔文发现了“历史上阶级斗争的自然科学依据”^⑤。当然,马克思本人宣称他很早以前就发现了阶级斗争。

人们很可能会问:达尔文是怎样证明进步的?答案是,他没有证明进步,虽然人们认为他证明了而且证明了更重要的事情。实际上,其著作的重大影响之一就是直接地(虽然远非致命地)打击了“进步论者”(progressionists),这些原始的进化论者(proto-evolutionists)从生物证据的表面关联之中发现上帝之手以特定目的循序渐进地创造人类。

① 穆勒:《论自由》(纽约,1947年),第86页。

② 同上书,第88页。

③ 同上书,第72页。

④ 托克维尔:《论美国的民主》,布拉德利编(纽约,1945年),第1卷,第409、414页。

⑤ 希梅尔法布:《维多利亚时代的心智》(纽约,1970年),第324页。

当康德说到“自然的一项隐蔽计划”^①时(“或者有人会说是天意”^②),他是在谈论人类历史的意图;当托克维尔讲到所有人类“都是上帝手中的驯服工具”时^③,他表述的是相同的意思。但进步论者相信,在人类出现之前,“天意”就已经作用于人类的福祉,这种作用不止于创世的五天。因此,随着地球的慢慢形成,那些“仅仅是人类的胎儿阶段的”^④动物也逐渐出现,它们全都朝向一个更加宏大的目标。在其同行几乎全都脱离达尔文阵营之后很久,路易斯·阿加西斯(Louis Agassiz)仍然勇敢地坚持说,人类是“一个序列的最后阶段。根据整个动物王国建筑其上的计划而言,超出这个阶段将不会有任何物质进步的可能性”^⑤。

但达尔文的进化体系——虽然他本人一直不愿意承认它——没有给这样的计划留有余地。这个体系没有发现任何意图和目的。人类的堕落(而非他的提升)是关于一只陆上爬行动物的故事,它活着并不断转变,固然,不一定取得任何进展。人类存活下来了。他经历数千年的“遗传变异”,以某种方式一路发展下来。内中有他的堂兄弟和叔伯姨婶。13 确实,所有生命都是远亲。然而,这是怎样的家族啊!这是多么奇特的亲戚呀!与他的远祖相似,人类很可能拥有共同的始祖,人类是猩猩的意气相投的朋友,他与猩猩分享着共同的始祖。而且,人类经历了多么难以置信的无数微妙变化啊!这些变化的时间是多么漫长啊!人们曾经想知道,现在依然想知道:这一切是怎样被设计出来的。

讽刺的是,那些原先相信或不相信意图的人们,那些探索或否认上帝之手对自然界的操纵的人们,他们都在寻求自然秩序。康德相信“天意”,而不承认“漫无目的地运行着的自然”^⑥,但其他人为了捍卫自己牢不可破

① 《康德哲学》,第 127 页。

② 同上书,第 130 页。

③ 托克维尔:《论美国的民主》,第 1 卷,第 6 页。

④ 艾斯利:《达尔文的世纪》(纽约,1958 年),第 95 页。

⑤ 同上书,第 97 页。

⑥ 《康德哲学》,第 118 页。

的法则体系,从而否认任何能够干预此体系的“天意”,即使这种“天意”是由他自己制造出来的。然而,在探索自然秩序的过程中,达尔文发现,无论自然法则怎样的牢不可破,自然界似乎也在漫无目的地运行着。

当达尔文强调“如果人们认为无数星系的造物主创造了各种各样污秽恶心的寄生虫(它们在这个星球里无日无夜地爬行),那将是对造物主的贬损”的时候^①,他以一贯的善意作风,似乎使上帝避免受到创造了蚊子的指责。但是,通过证明人类本身也是这种力量、变异和自然选择——它们造就了那些污秽恶心的寄生虫的无数变种——的产物,达尔文使许多人难以相信人类的出现不是一种偶然。

在此过程中,达尔文本来也应该使人们难以相信进步。因为,如果这一切的出现和存在主要是由于变异以及生物对环境的偶然适应性,当然,还要加上一种(相当神秘的)生存意志,那么这样的偶然会比别的偶然更优越吗?进步是一种价值判断,我们甚至在偶然的“秩序”世界里也难以找到一种价值标准。如果生存本身就是生存的理由,那么有什么能比用《物种起源》的副标题——生存斗争中有利物种之保存——来更好地衡量“成功”呢?然而,如果自我保存是竞争的话,那么胜利不属于人类,而是属于变形虫、鲨鱼或者任何从其他物种中存活下来的基因。

但大多数人没有充分意识到这个他们正逐渐踏进去的超自然雷区,他们兴高采烈地,而且相当人本位地断言:无论多么崎岖曲折,从变形虫到人类的自然历程仍然是一个巨大的进步。情况正在改善,自然界一如既往。一切正变得更好。那是前进的道路,那是进步。谁的道路?哦,那是自然的道路。

因此,正是那些兴高采烈地抛弃旧设计者的人们,又不自觉地引入一个新的设计者。他们从前门踢走上帝又让他从后门进来。公正地说,人们必须承认,达尔文本人要为这种思想的孕育负上部分责任。他在

^① 艾斯利:《达尔文的世纪》,第193页。

《物种起源》的结尾写道——唉,就如何证明他所言属实或这段话的实际含义而言,达尔文没有提供任何科学或哲学的证据——“因为自然选择完全是根据而且为了每个生命的利益而运作,一切外在的和内在的禀赋必将会趋向于完美”^①。

但完美究竟是什么?是否存在着一种完美的人类,如同存在着一种完美的圆,无功利的完美?这会是怎样一双完美的手——它能够演奏巴赫(Bach)的音乐或者可以爬树?如果完美是为了追求某种东西,那么我们又回到目的和意图的问题上。然而,这是谁的意图?我们自己的意图?亦或是造物主的意图?大多数长臂猿可以毫无怨言地爬树,但一个音乐家可能想成为球队后卫。那么,这是不是不完美的意图呢?意图是“完美”的绊脚石吗?亦或意图是“完美”的必由之路?完美就是完美之爱、完美之美或完美之幸福吗?它是短暂的^②亦或永恒的吗?事物将变得更伟大和更完善,更伟大或更完善,无限复杂或极其简单吗?无论完美是什么,如果完美是为了追求某种东西,那么完美怎样能够致力于我们人类的目的呢?因为,正如理论所言,我们是,而且仅仅是“这种进程”的半成品。

达尔文没有对完美进行解释。他没有证明我们正迈向完美。在达尔文离开之后,进步(progress)和完美(perfection)这两个术语仍然是极度神秘。但人们还是会喜爱这两个术语。西方人会,中国人也会。

15

二、康有为的儒教进步观

康有为与严复在1895年各自对进步产生出一种近乎神秘的信仰。他们的经历毫不相似,但都渐渐接受了这种信仰,而且,他们在各自信仰

^① 达尔文:《物种起源》(坎布里奇,1966年),第489页。

^② 原文为“moral”(道德的),疑为“mortal”(短暂的)之误。也有可能“immortal”(永恒的、不朽的)为“immoral”(邪恶的、不道德的)之误,全句的意思则是:它[完美]是道德的抑或邪恶的?——译注

的指引下走上不同的道路,这也是意料之事。严复的信仰无可否认是西式的、温和的,这固然是由他的中式教育和他个人的气质所致,不过我们可以自负地承认,严复的信仰是一种从西方发现并转借过来的普遍真理。严复所推崇的权威几乎是——但并非全是——大师级的人物,他们是西方哲人达尔文与斯宾塞。相反,康有为的信仰可以更加自豪地宣称是中国式的信仰,它是失传已久的孔子“真道”,它是在东方重新发现并准备在西方传播的一种普遍真理。

当然,就达尔文的或达尔文式的进步概念而言,康有为肯定得益于严复,虽然他似乎对此从不承认。他的受益显然被这样的事实所混淆,即在严复写作之前,康有为已经着手撰写他自己的大部分著作。但出现在这些著作中的“达尔文式”段落几乎可以肯定是严复之后的装饰品。它们全都以严复的词汇讲述达尔文、进化与进步,这些词汇在严复著作出现之前肯定没有出现在康有为的著作中。我坚信,在著名的1898年维新运动失败之后,康有为在流亡期间才将这些词汇添加到其著作的修订本中。^① 康有为本人从来没有为进步创造一个合适的词汇,但他肯定怀有这种进步信念。而且,如果我们可以理解康有为产生此信念的发展轨迹,那么这不仅对理解他的思想,而且对理解中国的传统因素都具有重要意义,那些传统因素有助于其他人接受严复从欧洲借用来的进步观念。

16 幻景

1878年,25岁的严复身在英国。作为他的本分,严复正在尽心尽力

① 稍后用来表述“progress”(而且常常用来表述“evolution”本身)的流行词汇——“进化”——出现在康有为享有盛名的《大同书》之中。据康本人说,他的手稿在1885年就已经杀青,但梁启超认为这部书直至1901年到1902年间才最终定稿(见《南海先生诗集》[香港,1966年],第16页)。我可以肯定,下述情况出现在那时并非巧合,即康有为的所有进化词汇与严复或日本人创造的词汇毫无二致。另见下文,第86—89页。

地学习海军科学,但在内心里,他对西方政治哲学的知识如饥似渴。他首次听说诸如斯宾塞、达尔文、穆勒和孟德斯鸠这样的人物,他有时和中国首任驻英公使郭嵩焘彻夜长谈。郭嵩焘虽较严复年长,但他仍与严复分享自己对中西思想和制度进行比较所得的振奋,希望从中发现西方富强的秘密。^①

同年,20岁的康有为正在广东家中冥思默想。由于对中国经典和浩瀚史籍的紧张而枯燥的学习深感疲倦,他“忽绝学捐书,闭户谢友朋,静坐养心”。这显然行之有效。他以后回忆道:“静坐时,忽见天地万物皆我一体,大放光明,自以为圣人,则欣喜而笑。忽思苍生困苦,则闷然而哭。忽思有亲不事,何学为,则即束装归庐先墓上。同门见歌哭无常,以为狂而有心疾矣。”^②

然而,康有为并非疯子,他是有着强烈感情和非凡幻想力的深邃、敏锐而严谨的年轻人。康有为还是孩童的时候就已经显得非常“老成”且“不苟言笑”。他怀着无比的热诚去钻研儒家典籍,口中常常念叨着“圣人”,致使乡里俗子嘲笑并戏称他“圣人[有]为”。^③ 如果他后来果真相信自己可以成为圣人,这也不足为奇。

康有为肯定觉得自己是被召唤去成就大业的。在儒家道义心的指引下,他合乎体统地为祖父服完丧仪。一年后,康有为继续隐居静修,这次居住在他家附近的西樵山白云洞里,此地“以西樵山水幽胜,可习静”,¹⁷ 而且适宜研习道家和释家的典籍。^④ 然而,重要的是,虽然他在这次研习中体验了最初的莫大兴奋以及获得了持久不竭的灵感,虽然佛教将影响他后半生的思想,但康有为再次感到焦虑不安,并且对消极隐退的人生

① 王遵常:《严几道年谱》(上海,1936年),第7—8页。另见史华兹:《寻求富强:严复与西方》(坎布里奇,1964年),第29页。

② 康有为:《康南海自编年谱》,载《近代中国史料丛刊》,第2辑,第11号(台北,1966年),第7页。

③ 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,6:60。

④ 康有为:《康南海自编年谱》,第10页。

哲学深感不满。

康有为的叔父威胁要切断其生活费用,从而成功迫使他下山并参加乡试^①,但康有为看似已经自行作出了“入世”的真心实意的选择,而非逃避这个世界。^②他后来写道,其时,当“余专意养心,既念民生艰难,天与我聪明才力拯救之,乃哀物悼世,以经营天下为志”^③。

佛教中最令他深受感动的地方显然是菩萨(Bodhisattva)的理想,这位菩萨圣人接受启悟仅仅是为了从极乐世界的入口自愿回到尘世去帮助启蒙他的同胞。康有为没有作出任何辩解就把佛教措辞和他自己的用语糅杂起来,以此陈明心志:“余故不居天堂而故入地狱,不投净土而故来浊世……不肯自洁,不肯独乐,不愿自尊;为易于援救,故日日以救世为心,刻刻以救世为事。”^④

人们很可能认为康有为在这段话里展示出一种格外崇高的自我观念,几乎是一种“救世主情结”或至少是一种“圣人情结”。但康有为并非狂热分子。他的幻景无论多么不切实际,也并不类似于洪秀全的幻景,这位太平天国的叛乱领袖认为自己是基督的幼弟和“天王”,所以他能独自引领世界进入“太平的天国”——当然,这需要通过火与剑来获取。康有为不希望以这种方式来拯救世界。他也没有认为自己是世界惟一的救主。诚然,康有为并非不乐意被称为“康子”^⑤,盗用那个专属于伟大的哲学先师们的后缀,其最伟大者是“孔子”;但是他从来没有妄图取代孔子,肯定也从来没有使用过任何类似孔德(Comte)自封的封号——“世界宗教的创始人,人类伟大的铺路者”^⑥——来称呼自己,即便在梁启超

① 康有为:《康南海自编年谱》,第10页。

② 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,6:61。

③ 康有为:《康南海自编年谱》,第11页。

④ 同上书,第15页。

⑤ 同上书,第16页。

⑥ 曼纽尔:《巴黎的先知》,第267页。

称他为“孔教之马丁路得”^①之后仍复如此。世界的获救终会到来,但它必须是人人尽力为之的事情。

所以,康有为并非狂热分子,但他怀有强烈的宗教热情,他真诚地感到对尘世的怜悯以及施以援救的责任感。因此,他稍后被西方传教士的精神深深打动就并非偶然了。他在中国见过这些传教士,他还在史书中获悉他们的情况,他与他们有着相同的气质。

然而,康有为的传教精神的最重要之处在于,他不是力图拯救人们的灵魂,而是拯救他们的社会。当他宣称自己将“务致诸生于极乐世界”的时候^②,他使用佛教的名称来指代完全超越于人类虚幻世界之上的天堂;但他已经开始对自己的抱负作出了微妙的改动,在他之前,许许多多欧洲基督徒或背叛基督教的人们也作出了同样的微妙改动。他的天堂将是人间天堂。它将是给所有人带来福乐的名副其实的伟大社会,它是“大同”,是“大一统”(the Great Unity),是“同一世界”(One World)。因此,正如19世纪的西方乌托邦常常是世俗化的基督教幻景那样,康有为的极乐世界也是一个世俗化的佛教幻景。世界的获救是此在世界的获救。它拯救以肉身形式存在的人类。

1885年,年仅27岁的康有为完成了他的乌托邦幻景的大部分手稿——他的《大同书》,他那时称之为“人类公理”。手稿的完成使他甚至在饱受头痛的折磨时仍感欣慰,他坚信这场头痛完全可以要他的命。康有为认为自己复兴了孔子的“真道”,他效仿孔子舒心地感叹道:“既闻道,既定大同,可以死矣。”^③ 19

可庆幸的是,康有为离死亡尚远,无论这是否预示着他离“道”尚远,而这部在其患病期间给他带来此种欣慰和成就感的著作,这部他真诚地相信自己从此领悟到“道”的著作,其最终的形式,是一部幻想

① 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,6:69。

② 康有为:《康南海自编年谱》,第14页。

③ 同上书,第15页。实际上他声称自己在1887年就整理出“人类公理”。

性的文献。它是一幅乌托邦的蓝图，它过去能够而且现在也能够以任何此类西方世界的乌托邦蓝图来支撑自己，它无疑使康有为加入到伟大的西方空想家的可疑行列：圣西门、傅立叶、孔德和马克思。就像他们的著作那样，康有为的著作甚至能够使同一个人感到既振奋又厌恶，既激动又恐惧。就像他们的著作那样，康有为的著作包含了似乎真正可行而且值得期待的构想——其中的一些确实已经付诸实现，其他的只能是可望而不可即，虽然它们中的一部分也近乎实现。然而，不管人们如何看待《大同书》，它无疑是一位自由自在的智者的著作。

《大同书》是一幅世界融合与平息战争的蓝图，但它更是一幅理想的世界联合体的蓝图，通过这个世界联合体，人们能够在根本上战胜邪恶。对康有为而言，邪恶就是苦难，所有苦难的根源是异化(alienation)，这种异化的范围非常广泛，相形之下，其他种类的异化就似乎极为稚嫩。康有为所说的异化是佛教的异化，虽然他追求的解脱(deliverance)远非佛教的解脱。这种异化是个体对于世界的疏离，是诸部分对于整体的疏离，是人与人的疏离，是人与自然的疏离，是所有人彼此之间的疏离，以及人与万物的疏离。

我们不知道这种异化是人为的抑或与生俱来的。这种情况是可以理解的。异化以“然而”(and yet)的形式溜进康有为的世界，正如历史上一切“然而”那样难以解释；这种“然而”试图跨越神秘的鸿沟，其神秘之处就像任何伊甸园的“堕落”(fall)背后的神秘那样无法言传。康有为认为，在创世故事里，所有人在开始时都是善的：“人皆天所生也，同为天之子，同此圆首方足之形，同在一种族之中，至平等也。然(And yet)太古之世，人以自私而立。”^①

^① 康有为编：《不忍杂志汇编》（上海，1914年；台北，重印，1968年），第1卷，第368页。

堕落再次发生。人类,这位远古的胖胖蛋(Humpty Dumpty)^①,莫名其妙地跌了个大跟头,而跌跤的原因却像往常那样,只有老天知道。人类摔成碎片,然后开始自私自利地在那些碎片周围划分界线,这些界线就是造成障碍的疆界,它使人类彼此隔绝从而造成人类的苦难。然而,康有为总是坚信:人类可以再次拼凑在一起,虽然在此过程中他可能要求掌控皇帝的大批兵马以及皇帝本人不要插手。因为,康有为视为障碍的东西主要是人为的,它们是多余的而且可以被拆除。

以 39 页的篇幅对 38 种人类苦难进行惨痛的描绘之后,康有为总结说:“然一览生哀,总诸苦之根源,皆因九界而已。”此“九界”为国界(nation)、级界(class)、种界(race)、形界(sex)、家界(family)、业界(occupation)、类界(species)、乱界(disorder)与苦界(pain)^②。如果这些障碍得到消除,那么人类将生活于太平、和谐与幸福之中。康有为显然相信这些障碍能够被消除,而且肯定会被消除。《大同书》的其余部分详尽描绘了九界消除以后的世界图景,以及没有九界的世界将如何发展。在目前的隔绝世界里存在着一种补偿因素,这种因素使“大同”的实现成为可能,那就是《大同书》第一章的首个副标题所说的因素:人有不忍之心。当然,这是孟子的著名观点,在中文里以否定句式表述出来:“人皆有不忍[他人受苦]之心。”^③这种抵触反应所表现出来的积极美德是“仁”(怜悯、爱或仁慈),对康有为而言,它是所有人与生俱来的力量,人们终有一天学会把“仁”推广到所有人之中,稍后还会推广至万物。

显然,康有为已经承认那些造成人类苦难的障碍是人类自私的恶

① 胖胖蛋(Humpty Dumpty):出自英语童谣:“Humpty Dumpty sat on a wall,/ Humpty Dumpty had a great fall;/ All the King's horses and all the King's men,/ Couldn't put Humpty together again.”(胖胖蛋墙头坐,胖胖蛋跌了个大跟头;国王的所有兵马,不能再把胖胖蛋拼凑。)——译注

② 康有为编:《不忍杂志汇编》,第1卷,第376页。

③ 同上书,第1卷,第327页。另见《孟子译注》(香港,出版日期不详)3.6,第79页。

- 21 果,人类“仁心”的引入为人类的内心斗争创造了条件。这场内心斗争无意间竟是康有为所描述的斗争,但他从来没有明确承认这场斗争。然而,我们现在只需关注这个事实,即康有为相信“仁心”将会获胜。他的1885年手稿表明,他对“大同”的最初信念已经与他对必然进步的坚定信念相结合。由于某种原因,康有为总是相信宇宙并非漫无目的的,宇宙既不是静止的、也不是循环的,更不是混乱不堪的。宇宙正通往某个地方,世界自有定数。它注定是前所未有的更好的事物。理想的世界还没有降临,它并非指日可待,康有为可能是第一个承认当前的状况似乎黯淡无望的人,但他仍然坚持道:“以公理言之,人心观之,大势所趋,将来所至,有必讫于大同而后已者,但需以年岁行以曲折耳。”^①

西方的援助

但康有为怎么会如此确信呢?他怎么会对进步有这样的信念呢?他真的凭空构想出自己的乌托邦蓝图?抑或他得到了帮助呢?

就其总体思想而言,康有为是“富有独创性的人”。然而,毫无疑问,他在完成其著作的过程中获得了比他所承认的更多的帮助。他显然从廖平那里借用了“三世说”的大部分思想。他可能从爱德华·贝拉米(Edward Bellamy)那里为其最终的“大同”蓝图借用了大量细节,这多亏李提摩太于1889年12月至1890年4月在《万国公报》上连载的贝拉米的小说《回顾》(*Looking Backward*)的中文版。^②可是,即便康有为在1902年剽窃了贝拉米的著作,它也仅仅是点缀了康有为的幻景,因为康有为在1885年就完成了自己的首部乌托邦著作,这比贝拉米写作《回顾》早出三年时间,而且也早在贝拉米的著名的欧洲前辈——圣西门、孔

① 康有为编:《不忍杂志汇编》,第2卷,第824页。

② 作者的日期有误。贝拉米的小说《回顾》以《回头看纪略》为题(署名析津),刊载在1891年12月(光绪十七年十一月)至1892年4月(光绪十八年三月)第35—39册的《万国公报》上。——译注

德、傅立叶和马克思——被介绍到中国之前。^①但康有为也许获得了更加难以察觉的帮助。

康有为喜欢夸耀自己曾酣饮东西哲学的精髓^②，但梁启超——他最终比自己的老师学到更多的西方思想——在评述康有为的教育背景时指出，至少就西方哲学而言，康有为所夸耀的事情似乎不太可信。他明确指出，康有为在 1882 年“乃悉购江南制造局及西教会所译出各书尽读之。彼时所译者，皆初级普通学，乃工艺兵法医学之书，否则耶稣经典论疏耳，于政治哲学，毫无所及”^③。

稍微翻阅一下傅兰雅(John Fryer)和其他人当时在江南制造局翻译馆的译书编目就基本可以证实此观点。严格来说，1882 年出版的那些翻译著作压根就没有涉及政治学或哲学。然而，在康有为着手撰写《大同书》之后的 1885 年出版了一部政治学方面的著作，这部著作至少及时影响到康有为了 1887 年为其著作所作的首次重大改动。这就是《佐治刍言》，一部由傅兰雅口译(应祖锡笔译)的原题为“Homely Words to Aid Governance”的质朴论著，此论著作为爱丁堡的威廉·钱伯斯与罗伯特·钱伯斯先生(William and Robert Chambers)编撰的《钱伯斯教育课程》(*Chambers Educational Course*)的一部分，在 19 世纪中叶首次出版。因为康有为很可能读过此书，而且梁启超本人在 1896 年仍然认为此书是那时关于政治学的最佳读物，所以此书的内容值得研究。^④

① 余英时教授提醒我注意康有为对廖平(1852—1932)的重要借鉴，虽然康有为没有承认此事实。见钱穆：《中国三百年学术史》(上海，1937 年)，第 14 章；另见汤志钧：《戊戌变法史论丛》(香港，1973 年)，第 106—153 页。毕汉思(Hans Bielenstein)教授向我指出贝拉米的例子。参阅霍华德：《康有为的早年生活及思想，1858—1895》(博士论文，哥伦比亚大学，1972 年)，第 307—308 页。我找到的最早提及圣西门和孔德的文献之一是梁启超写的康有为传记，这则传记首先登载在 1901 年 12 月 21 日的《清议报》上。梁启超在此传记里特意声明康有为在构思其乌托邦时并不知道圣西门或孔德。见《饮冰室文集》，第 3 卷，6:73。

② 康有为编：《不忍杂志汇编》，第 1 卷，第 327 页。

③ 梁启超：《饮冰室文集》，第 3 卷，6:61—62。

④ 贝内特：《傅兰雅译著考略》(坎布里奇，1967 年)，第 43—44 页。

《佐治刍言》不是一部关于乌托邦幻景的著作，也不是一部专门介绍西方哲学家或社会思想家的名字和思想的著作。但它确实透露出对于进步的坚定而适度的信念，它对 19 世纪英国在人类生活中已经获得、正在获得和将会继续获得的巨大进步也表露出适度的满足。然而，《佐治刍言》没有表明这种观点，即进步是世界不可逆转的道路，因为某些自主的、超验的或神秘的力量会罔顾我们的意见而把我们推向完美。更确切地说，《佐治刍言》只是指出，我们的进步正是上帝的意志，而且，既然我们能够进步，那么我们就应该进步。但是，与此同时，它却暗示了一个即将来临的美好世界，这样，它很可能有助于启发康有为去发现他那个即将来临的完美世界。

钱伯斯兄弟设想的进步完全不是达尔文所说的进步。进步是文明，而文明是理性、知识和善的意志的逐渐扩展。这部书的首段（中译本）宣称：“盖造物生人之意，原欲令斯民之在地面者，皆能饱食暖衣，同登康乐。必其自幼至老，一生长无缺陷，而上天之心始安。”^①然而，进步的责任落在我们肩上：“人之所以异于禽兽者，以其灵耳……禽兽……只计目前之便……[但]人必无自满之时。盖以为才力聪明皆无止境，今日之所谓巧，数年后必有更巧于我者。且造物既赋我以灵明，是明明以制作之权属我矣，我苟暴弃自甘，不思建树以利济生民，而复恃智惊愚，作邪僻以为世害，不大负天地生成之意，反致禽兽之不如乎？”^②人类似乎应该为了造物主而开化自己，以及在这个世界里实现自己的救赎。

此外，“人”意味着一切人。钱伯斯兄弟继续写道（中译本）：“尝考各国史书，知其先皆为野人……凡文教之与野人，其性情皆由于天赋，故其始虽为野人，一经渐渍熏陶，亦可变为文教。”^③英国自身“尚介于半文半

① 《佐治刍言》，傅兰雅与应祖锡译，载《西学富强丛书》第 25 辑（出版地点不详，1896 年），第 1 页。

② 同上书，第 30 页。

③ 同上书，第 2b—3 页。

野之间，盖其民之不读书、不能文者甚多，即其识见聪明亦未必即出野人之上。”尽管如此，因为近来对全民教育深表关注，钱伯斯兄弟还是看到真正的文明社会得以实现的希望。^① 24

文明社会将是对英国社会的进一步完善，因此，《佐治刍言》以大部分篇幅来论证法律、民主、自由贸易、私有财产、资本主义和竞争的正当性。但竞争不是残酷无情的。弱肉强食的丛林法则受到禁止。^② 理想的竞争是英国自由贸易的理想化版本，这个版本没有为竞争的残酷方面提供任何社会达尔文主义的合理辩解，更准确地说，它完全不承认这些残酷方面必然出现。竞争无疑是有益的：“国内百姓有踊跃争先、力求名利者，不特不可禁止，且应从而鼓舞之、奖励之，使众人皆能自主，各出才力以求名利。惟此事亦有限量，有其惟利是图、不顾限量者，则不得不为之禁止耳。”^③ 诚然，“地球上人有相类处，亦有不相类处，亦以赋异有薄厚之分……惟文教之国，必使各类之人皆归平等，断不至有强弱相凌之事。”^④

但平等并不意味着经济平等。私有财产权是一种自然权利，甚至未开化的野蛮人也能充分认识到：“禽兽尚有产业。”况且，私有财产对于众人皆有益处，“盖贫人大半仰给于富户，若富户之财不能积聚，则贫人更无所恃矣”^⑤。诚然，某些法国人“狃于虚名，而以平分产业为一视同仁之事，第博一时名誉，并不计其事可行与否，故往往著为论说，使阅者心目为之一快。此论一出，国中愚妄之人遂不肯认真作事，徒冀分人所有之财以为己用，而争夺攘窃之衅，从此渐开矣。……故平分产业之事，英国人从不肯轻赞一辞。[因为]如英国欲行平分产业之事，则国中所有各种利益，并各人自主之益处，必一概归于渐灭，将来势所必然之弊，几不能 25

① 《佐治刍言》，第 3b 页。

② 同上书，第 4b 页。

③ 同上书，第 5 页。

④ 同上书，第 8b 页。

⑤ 同上书，第 22 页。

更仆数矣”^①。所以，“凡事必求实际，方有益于国人，徒博虚名无济也”^②。

或许康有为把钱伯斯兄弟的告诫铭记于心。当他写作《大同书》时，他肯定试图使自己的“大同”蓝图具有可行性，而且他显然认为自己正朝这个方向努力。然而，在其心目中，康有为的可行蓝图的目标是建设一个远比英国美好的世界。钱伯斯兄弟的“乌言”不可能是“大同”世界的蓝图，因此，他们无法限制康有为宣称自己的独创性。但钱伯斯兄弟的许多想法依然是康有为所期盼的理想世界的思想胚芽。钱伯斯兄弟主张，尽管家庭的反对，社会还是有权坚持全民教育^③，康有为则断定，社会有权把每个公民从家庭中全部“拯救”出来，并且在他出生至立业期间予以养育；钱伯斯兄弟欢迎自愿联合并期待在国际法之下逐渐出现国家的联合^④，康有为的眼光则长远到要废除国家；钱伯斯兄弟在全世界生活必需品的自然分散中找到更加坚实的证据，以证明一个伟大世界的存在，这个世界通过自由贸易有目的地使人类得以友善地相互依存^⑤，康有为则从中发现实现“大同”的途径与必要性。

康有为肯定对《佐治乌言》钟爱有加，但这本书可能更加坚定了他的信念而非激发他的信念。钱伯斯兄弟的基督教信念（除非所有人都获得幸福，否则天堂是不会有福乐的）与康有为的佛教信念（万物有朝一日必然会进入“极乐世界”）相一致。康有为和钱伯斯兄弟都相信科学和技术，他们相信人类似乎无穷的创造力和“实用”智慧。最重要的是，康有为和钱伯斯兄弟都相信进步，这种进步是温和的、有序的和中规中矩的，它称得上智慧和善良意志的成果。不过，可以肯定，甚至在他读到傅兰雅翻译的钱伯斯兄弟的著作之前，康有为已经开始相信这样的进步。

① 《佐治乌言》，第 23b—24 页。

② 同上书，第 23b 页。

③ 同上书，第 18b 页。

④ 同上书，第 6b—7 页。

⑤ 同上书，第 38 页。

然而,有一部江南制造局翻译馆的出版物无疑影响了康有为对进步的思考,那就是侠雷儿《地学浅释》的1873年中译本。^①正如我们所见,此书提到达尔文,但仅仅点到即止。地质年代的知识以及化石和骸骨的发现(这种发现证明了现已灭绝的奇怪物种的早期存在)所带来的知识,在任何详尽的达尔文进化论知识出现之前就已经风行中国,而这种曾经深深影响过达尔文的知识,无疑给康有为留下深刻的印象。

虽然如此,康有为无需侠雷尔关于地质年代的混乱描述也会相信进步。鉴于康有为独特的宗教启示——即,天堂将以某种方式出现在人间——那么,每一部江南制造局的译著,哪怕是最乏味、最呆板的译著,也都能向他讲述进步,因为这些译著以某种方式讲述了19世纪惊人的技术进步,这种技术进步使西方人自己也极其容易在哲学层面上相信进步。毕竟,化石长期以来只是用于真实地记录时间,人类认为这是上帝造人所花费的时间。正是工业革命以来的技术变迁使人类(至少暂时)相信:人类能够自己“创造”一个完美的世界。在中国有闲暇来深思此问题之前,西方就已经在中国的口岸展示自己的技术,从而向中国灌输一种对于进步的至少是极不情愿的信念。

鸦片战争纯粹是一场力量的展示,西方的技术对抗东方的技术,而西方的技术被证明更为精湛。不管怎样,从那时起,中国被迫去发现这个不可思议的事实,即蛮夷的力量不仅强大,而且日趋强大。从帆船到蒸汽轮船的更替——无论在美感上多么恶俗,蒸汽轮船肯定是历史上最伟大的技术进步之一——就发生在中国跟前,虽然中国仍然嫉视这些快船。西方的船舰、西方的枪炮以及治疗枪伤的西药,一切都看似越来越精良。当外国人首次扰乱中国的宁静时,中国人自己还没有梦想过诸如火车和电报之类的东西。眼睁睁地看着西方遥遥领先是件令人沮丧的事情,但这是一个怎样的世界呢?为什么中国不能同样迈进呢?因此,

27

① 贝内特:《傅兰雅译著考略》,第107页。

康有为肯定是既愤慨又激动。因为这些正发生在他面前的事实,因为他对人类苦难的多愁善感,因为他拯救世界的夙愿以及拯救中国的激情并坚信中国是这个世界的组成部分,康有为怎能不相信进步呢?他应该相信进步!

三、《春秋》的进步观

如果在康有为的进步幻景中至少存在某种程度的痴心妄想的话,那么这种痴心妄想无疑也存在于他对儒家经典长期佚散的进步学说的发现之中。当然,痴心妄想不一定就是不真诚的(或虚伪的)。康有为坚信孔子本人是进步的预言家,这是真知灼见,无论他的观点在多大程度上得益于廖平的著作。他没有为了哄骗因循守旧的中国人去执行官方的改革政策而杜撰出自己的儒家进步学说。在发现廖平的著作时,以及在重新阅读《春秋公羊传》和《礼记》中的“礼运”章节时,康有为必定经受了真正的启悟。一切看起来肯定是适用的,它们不仅仅是解决中国困境的出路,而且是解决人类困境的出路。世界变动不居,一切将会变好,中国的孔子在两千多年前就认识到这一点了!

28 然而,人们肯定会赶紧补充说,每当康有为获得灵感的时候,他显然极其善于抹杀任何不符合其灵感的细枝末节。正如他那个踌躇不定的门徒梁启超曾经指出的:“先生最富于自信力之人也,其所执主义,无论何人,不能动摇之。于学术亦然,于治事亦然,不肯迁就主义以徇事物,而每铎取事物以佐其主义。常有[陆象山所云]‘六经皆我注脚’……之概。”^①康有为对《春秋》和《礼运》的阐释充分证明他塑造事实和重新解释经典的能力,然而,这种阐释也充分证明康有为具有真诚的启蒙意识。

使康有为振奋不已的是《春秋》里的“三世”思想:据乱世、升平世和

^① 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,6:87。

太平世。对于康有为而言,这些字眼作为激动人心的人类命运的幻景,作为人类历史的道路和目标的图景而跃然纸上。它们向康有为证明,孔子,这位不断周游列国的伟大圣人,很久以前就已经认识到:世界的发展不是一个阶段,而是三个阶段,经过这些阶段,人类必然会迈向极乐。然而,这种思想有着惟一的缺陷。康有为的令人费解的启示使他自己对此事实视而不见,即,对于他本人、他的追随者、反对者和阐释者而言,那种被称为“春秋三世说”的学说既不存在于《春秋》,也不存在于《春秋公羊传》。它仅仅存在于后汉的何休对《春秋公羊传》所作的注释里,它的实际涵义其实并非康有为所说的那样。

当然,即使人们在《春秋》里没有找到“三世说”也不足为奇。《春秋》几乎没有提到“三世”。确实,假如孔子没有故作神秘地说他立志要实现的目标就藏在《春秋》之中,秦始皇也就不会认为此书值得焚毁。它是一部几乎难以想象的扼要摘录,记载了公元前 722 年至公元前 481 年发生在鲁国的事情;就算人们能够接受传统的看法,即孔子通过“微言”在这些事件中暗藏了道德判断,那它肯定也会被视为所有文学作品中最缺乏深意和灵感的短文之一。 29

在当前的情况之下,这部著作无疑超出了原来的水平,“注”和“疏”是相应的绝技(*tours de force*),康有为对《春秋》的注释仅仅是这些注释系列之一种。“孔子”实际上所说的全部内容无非是:“冬,十有二月,祭伯来。”但注释随即机敏而狡黠地问道:“何以不日?”然后自问自答:“远也。[孔子]所见异辞,所闻异辞,所传闻异辞。”何休正是从这个诱人的开篇着手勾勒“三世”(正如董仲书在他之前所做的那样)^①,但他的“三世”只是简单地将孔子的编年史分割为三个部分。当然,孔子本人所目睹的是他那个时代的事件。他所听闻的是他父亲所处的时代的事情。其他人听闻并流传给他的是其祖父以及曾祖父时代的事情。这是一种

^① 康有为:《春秋董氏学》(台北,1969年),2:4。

有用的然而无甚惊奇的阐述。然而,当何休擅自决定继续描述那些时代的时候,激动人心的地方就出现了:

于所传闻之世,见治起于衰乱之中。用心尚粗犷,故内其国而外诸夏。……于所闻之世,其治升平,内诸夏而外夷狄。……至所见之世,著治大平,夷狄进至于爵。天下远近大小若一,用心尤深而祥,故崇仁义。^①

30 这里有幻景。这里有进步。然而,它是发生在过去的进步,而非关于未来的预言。康有为没有发现其真正含义吗?何休的“三世”是对汉代的兴起而非对周代的衰落的出色描述,周代的衰落是孔子及其祖辈真实见证的一切。无论有意还是无意,何休的“三世”是关于战国、汉朝一统和大汉帝国的描述;因此,无论有意还是无意,康有为受到一个汉朝帝国主义者的幻景的启发,而非受到任何孔子的幻景的启发,当然,除非汉朝的幻景本身就是儒家的幻景。可以肯定,事实部分是这样。世界将通过仁爱而联合起来,但何休的“太平”典范是他那个朝代的“中国统治下的和平(Pax Sinica)”,这很难单凭仁爱就实现的。

如同19世纪的英国人或美国人所做的那样,带着傲慢及其国家的成就感和优越感,何休描绘了一幅进步的图景。他把自己的进步图景放置在过去,当然,是为了在孔子的时代里发现进步,但他对进步的信念却建筑在汉朝的荣耀之上。相反,由于康有为遇上了中国最虚弱不堪的年头,他是带着“复仇之心”相信进步并因而把自己的“三世”放置在未来。但汉朝的陈年旧梦何其巧妙地适用于现在啊!这里依然是“三世”:中国由于卑贱的自私自利而分崩离析,中国联合起来抵抗新的夷狄,然后中国就大获全胜,因为受到“大同”精神的感召,所有蛮族将会心甘情愿地和睦共处。

那些在康有为的学问里仅仅发现政治大家(他并不是)的深谋远虑

^①《春秋公羊传》,收入《四部备要·经部》,上海,1927年,1:7b—8。

的人们会反驳说,康有为不可能真心实意地相信这种看法,即何休的“三世说”实际上就是孔子关于未来救赎的隐秘计划。其实,任何人都有充分的理由反驳说,假如孔子有更加适当的分期,那也绝不可能是“三世”。虽然后者的反驳完全是言之成理的,但前者却并非如此。康有为获得的启示使他自己意乱神迷,以致他相信自己的看法是正确的。人们把某个深得人心的《春秋》注疏家视为孔子智慧的真正阐发者,这样的传统看法根深蒂固。此外,康有为坚决认为“春秋之义不在经文而在口说”。他在董仲舒与何休的注释的相似之处里找到一种正统的口授真传的证据,这种真传是由孔子本人以近乎神秘的“门徒传承”(apostolic succession)的方式代代相传,因此,康有为把他们的注释视为孔子教诲的真传。^① 我们不知道是什么原因使康有为在青年时期就坚信真理必定属于孔子,然而,因为本着这种信念,康有为“真诚地”将其认为正确的内容奉为孔子的真理。

31

《礼运》

然而,康有为并非完全满意何休草草拟定的“三世”。他自己的人间天堂的伟大幻景需要更加深刻的启发,而且,直至他找到这种启发之前,“三世”还没有在他的思想中呈现出它们的全部意义。当他首次接触到《春秋》的“三世”学说时,他随即感到激动不已而又惴惴不安:“曰:孔子之道虽不可尽见,而庶几窥其藩矣。惜其弥漫太深,不得数言,而还赅大道之要也。乃尽舍传说,而求之经文,读至《礼运》乃浩然而叹曰:‘孔子三世之变,大道之真,在是矣!’”^②

因为,“大同”,这个更加美好的世界的名字和描述,将成为维新派、革命派、共和派、无政府主义者、社会主义者、共产主义者以及君主立宪派公开信奉的目标;这个独一无二的古典概念将在晚清和民国的意识形

^① 康有为:《春秋董氏学》,4:1b—2。

^② 康有为编:《不忍杂志汇编》,第2卷,第721—722页。

态修辞中,广泛赢得而且继续保持着受人尊敬的地位。从19世纪的最后几年直到现在,“大同”不仅进入到各个阵营的文章之中,而且进入到
32 无数学校、餐馆、银行和商行的名称里,甚至成为描述各种商品的商标名。时至今日,多数生活在中国台湾和香港的中国人,以及半数生活在美国的中国人,仍然要为他们的一日三餐而感激“大同牌”电饭锅,虽然几乎没有人还对未来做着乌托邦的美梦。

但“大同”现在和过去的真正含义是什么呢?如同大多数伟大口号那样,它迷人而朦胧,并且难以传译。“Great Unity”这个英译完全是逐字翻译,而且肯定是含混不清,但诸如“One World”这样的术语能够传达出原义的诱人特性。惟一的麻烦是,“大同”常常既被民族主义者,又被真正的国际主义者(internationalists)或普世主义者(universalists)所使用。其实,几乎所有使用“大同”概念的人们都首先想到中国,他们中的大多数人坚信“大同”社会在世界范围内实现之前能够首先在中国实现。当然,值得注意的是,对信仰“大同”的那些人而言,“大同”对他们意味着什么?我们必须让他们以自己的方式来界定“大同”。他们的定义的惟一共通之处在于:“大同”将是摆脱中国困境的方式。就此意义而言,“大同”是上帝承诺的乐土(Promised Land)——当然,这里有足够的空间让人们去争论,而且激烈争论:这片上帝承诺的乐土是什么或应该是什么?它在哪里?人们怎样才能到达那里?

因此,毫不奇怪,虽然卓越的“维新派”康有为为他那一代人重新发现了《礼运》的章节,由此要为他那一代人对“大同”的念念不忘而担负根本的责任,然而,正是革命家孙中山把“大同”变成政治口号而使之响遍神州。他也把《礼运》里的长段“大同”描述视为自己最喜欢的经典文句,但他还使之成为自己的革命目标,即“三民主义”应该实现的社会主义目标。正如中华民国的“国家”赞歌——原先的国民党党歌——依然唱道:“三民主义,吾党所宗,以建民国,以进大同。”确实,《礼运》对“大同”的完整描述被谱成歌曲,依然由中国台湾的学童在孔诞日演唱,而孙中山题

写的那些文句则成为他最负盛名的墨宝,其中包括他题写的自己最喜欢的那句话——“天下为公”(The earth for all)。^① 33

“天下为公”是另一种迷人而朦胧的情感,它可以意指“世界属于所有人”、“世界是公共财产”、“世界属于全人类”或者“帝国(或国家)属于人民”。人们乐意把它用作拥护民主、社会主义、无政府主义和共产主义的口号,而《礼运》对“大同”的全部描述也可以用来拥护上述四者。假如毛泽东希望为其政策寻找古典先例,或者他希望《旧约》的先知们来预言其国家的诞生,那么他也会在自己的书法中题写“大同”的字句,然后满挂在家里和天安门上。当然,他没有想过要寻找古典先例,孔子可能是他视做先知的最后之人了。但如果他对自己坦白的話,那么他应该承认:“大同”思想有助于为“人民共和国”开辟道路,因为它有助于为卡尔·马克思的思想,因此最终为他自己的思想开辟道路。

但我们仍然置身于达尔文的中国故事的第一幕戏里,我们必须让主席呆在舞台旁边。现在,我们可以清晰地发现,古老的《礼运》文本如此富有可塑性,以致它能够使将来的劲敌——康有为和孙中山——既携手共进又分道扬镳。康有为和孙中山都将“大同”确立为自己的目标,但孙中山能够从中发现革命的正当理由,而康有为则从中发现渐进改良的理论依据,当然,这条依据似乎使他与严复靠近,严复曾经为渐进改良找到达尔文主义的理论依据。然而,相当奇怪,基于同样的《礼运》文本,康有为与严复会显现出他们最初的重大分歧。因为,尽管严复会由于在经典里找到“阶段进步”的证据而感到欣悦,但他仍会被“圣人推进之进步”的观念所激怒。

因此,《礼运》将很快就卷入到整个达尔文主义的狂热之中,它将自己的构想和词汇借给形形色色的达尔文主义者、非达尔文主义者、空想家以及进步论者。对于许多人而言,“大同”本身将成为达尔文主义的不可或缺的组成部分。因此,《礼运》一章值得仔细研究。 34

^① 意译。当然,“为”应该念二声,即“成为”的意思。

《礼记·礼运》中讲述的是孔子的故事,它最迟在汉初成文,但作者是谁则无从考究。虽然此故事很可能纯属子虚乌有,但《礼运》里的孔子与《春秋》里的孔子在情理上并非水火不容,因为“大同”并非一个非儒家的理想。只有当康有为把它发挥到极致时,“大同”才成为“荒诞不经的”乌托邦理想。

《礼运》全篇仅有 744 个汉字,其中描写“大同”的就有 107 字。除去描写“大同”的段落之外,还有两个重要的段落。使康有为大为高兴的是,这两个段落描述了“三世”,虽然它们不被这样称呼。这些段落共同提供了一幅理想世界的景象(这是将来出现的世界)、一幅残缺世界的景象(这是现在的世界,或者是孔子的时代)以及一幅原始世界的景象(这是远古的世界)。其中,理想世界最先被描述出来,如果断章取义的话,其描述确实可以被解读成一个未来的乌托邦社会的预言。当然,这是康有为和孙中山对它的阐释。但在上下文中,这段话更为晦涩,因为它似乎表明,至少在“孔子的”心目中,“大同”是往昔的黄金时代,而且它没有真正地承诺说这个黄金时代将会重现。大多数中国的乌托邦分子沉浸在他们的乐观主义的喜悦之中而对这个上下文视而不见,但在此过程中,他们也忽视了这个发人深省的事实——即,《礼运》是以一声叹息开篇的:

昔者仲尼与于蜡宾事毕,出游于观之上,喟然而叹,盖叹鲁也。言偃在侧曰,君子何叹?孔子曰:“大道之行也,与三代之英,丘来之逮世,而有志焉。”

大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦,故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者,皆有所养。男有分,女有归,货恶其弃于地也,不必藏于己力,恶其不出于身也,不必为己是。故谋闭不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是谓大同。^①

① 康有为编:《不忍杂志汇编》,第 2 卷,第 723—724 页。

当这最后一段话被谱上曲,编出来的是怎样的歌曲啊!如果把这段话转译成将来时态(这完全可以),而且脱离上下文,难道图尔高和孔多塞、圣西门和孔德、傅立叶和欧文(Robert Owen)、马克思和中国人民公社的设计者们不会跟着康有为和孙中山合唱吗?还是说他们更愿意独唱呢?不过,这首歌实际上没有唱出他们的理想世界,因为他们的理想世界鼓舞了一部分人,又吓退了另一部分人,而《礼运》里的世界不会吓退任何人。这是“理想的典范”,因为人们可以各取所需而不受限制,而且无需付出任何代价。没有人会阻止你享受自己的权益。如果人们可以自在地过着“男有分,女有归”的生活,那谁不懂憬这样的世界呢?

对于现代人而言,正如对于孙中山而言,“大同”很可能听起来就像“社会主义的理想”,但那是历史的偶然。实际上,正如康有为一直申明的那样,“大同”是儒家的理想。“大一统”,“同一世界”,“选贤与能”——这些都是中国的古老梦想,它们是孔子立志追求的梦想;至汉代统一,它们就以孔子的名义(要不就是以他的“道”)而成为相近的梦想;而且后世还不断追寻这些梦想。毕竟,中央王国(The Middle Kingdom)据说就是“大同世界”的中心,是宇宙的中枢和“大一统”的轴心。社会的“大同”幻景是建筑在儒家家庭纽带的延伸之上——那也是不折不扣的“儒家的”幻景,因为,虽然孔子可能真的是信奉“要事先为”的原则,但他从不打算就此止步。正如“修身”仅仅是通往“平天下”的36 第一步,孝顺与亲恩也仅仅是普世的兄弟情谊的自然发端。它们之所以被颂扬和培养恰恰是为了使它们得到推广。它们是世界的希望,而非世界的终结。

然而,“大同”存在于过去,这个事实意味着什么呢?它曾经存在于过去,但它不会永远消失在过去里。人们很容易在“大同”里发现一个过去与未来的王国,一个曾经实现的理想,而且始终等待再次实现的理想。康有为的一个弟子在论文里——这肯定是由中国人完成的最早的哥伦

比亚大学博士论文之一——提到他老师的“三世”和“大同”学说,并且认为它们“是进步的原理;[它们教导说]我们必须期待未来的黄金时代。”^①但就目前而言,只要黄金时代是可以企及的,或者是可以重新到达的,正如孔子(不管他怎样叹息)始终坚持认为的那样,那么,黄金时代存在于过去还是存在于未来,这实际上仍然是个纯理论的问题。相信人们可以回到一个曾经实现的目标,正如相信人们可以迈向一个从未实现的目标,这种信念就是行动的鞭策。时间的本质如此;人们必须向前迈进,进而回到他们原来所在的地方。

但这里存在着一种心理差异。难道孔子希望返回到辉煌的往昔的想法不会使人们仅仅带着对古人的不断减弱的自卑感,而非带着对古人的日益增强的优越感向前迈进吗?攀爬上我们曾经从此跌落的峰顶在任何时候都可以像攀登新的高度那样振奋人心吗?人们可能更容易成为失败主义者(defeatist)而退却放弃。

在某种意义上,过去的黄金时代似乎是一个比未来的黄金时代更加垂手可及的目标。只要怀有这种信念,人们至少能够找到证明其可能性的历史“证据”。此外,因为黄金时代的实现看似取决于可能发生的人心的道德转变,而非取决于历史的长期发展,所以它本来应该迎合任何愿意重新开始生活的一代人,而不仅仅预约给现在这代人的子孙后代。当然,对孔子而言,事实并非如此简单。实现这个目标的可能性因时而异。而且,进步乃至目标的实现本身,仅仅对于某个时代是可能的,因为时代是周而复始的。孔子承诺人们能够再次攀登高峰,但他没有承诺他们可以据守在此。因此,后来的儒家正统信念坚持“一治一乱”的教义。^②

然而,只要相信“一治一乱”,所有人就能够像那些相信线性进步的人那样始终怀有无限的希望吗?也许不能。然而,实际上,如果那些没

① 汤普森译:《大同书:康有为的大同哲学》(伦敦,1958年),第49页。

② 《孟子译注》,6.9,第154页。

有怀有这种无限希望的人们,当他们处于混乱之中的时候,却不尽全力去寻求秩序,那仅仅是因为他们知道秩序不会持久吗?或许他们会比那些知道自己的劳动果实终为他人所尝的人们更加努力奋斗。而且,一方面,只要循环周期足够漫长,那么第二种情况对于循环论者(cyclist)和进步论者而言同样适用;另一方面,第二种情况就像是这样的自负感:人们现在至少比他们的某些祖先优异。

中国史的研究者们,无论是中国学者还是外国学者,常常指出历史循环观的消极方面,他们还指出,因为人们普遍相信社会循环正走向衰落,从而造成悲观主义不断弥漫在各个时代。但可以肯定,进步的崇拜者们也容易感到意志消沉。因为几乎所有宣称相信线性进步的人们都承认:这条线性轨迹充其量是锯齿状的,而且能够向后绕圈,就像任何中国的循环周期那样令人泄气。这两种信念都能够使人们“适应”或“抗拒”他们的时代。不过,在历史上,这两种信仰本身都不足以要求所有人在艰难时世面前放弃希望。成功的希望显然不是人类行动的惟一源泉。历史上总有些诸如《春秋》里的孔子那样的人物:“知其不可为而为之。”^①

对于孔子而言,知道“大同”将会实现就足够了;对于康有为而言,至关重要事情是确保“大同”能够实现。康有为非常在乎这个“确保”,以致他从孔子那里摘录了孔子本人从来没有作出的承诺。孔子曾经指出“大同”是可能性,而非必然性。但康有为坚持认为孔子在《礼运》里写下了“大同”必然出现的喜讯。孔子,这位伟大而坚定的道德家,实际上只说过“向善,一切将会美好”。但康有为断言孔子曾经说过:“振作精神。一切将会变好。凡事总有美满的结局。‘形势’正趋向‘大同’。”

假如康有为是犹太教徒或基督徒,那么他会与那些相信上帝的意志将会作用于人间如同作用于天堂的人们站在同一阵线,尽管那种情况是发生在上帝的天堂里。事实上,康有为强调“道”将会取得成功。因此,

^① 《四书新解·论语》(台南,1961年),14.41,第231页。

他成为首批把“道”视为某种异常类似于黑格尔的“精神”的人之一，因为他微妙地把“孔子之大道”从它应该是和能够是什么改动为它将会是什么，当然，他从来没有听说过黑格尔。对于康有为而言，“道”不再仅仅是德行的“天道”，这种“天道”能否实现取决于何人统治以及怎样统治；“道”也不再是宇宙的“不易之道”，这种“不易之道”曾经抚育万物，而且将会抚育所有人，只要他们能够“得道”。它成为一种有目的的“道”，一种能够“随心所欲”的“道”。“道”依然是“大道”(the Way)，但它是“天意”朝向其设想目标迈进的“大道”，即实现和睦融洽的人类社会。这条“大道”是人类历史的必由之路。

黑格尔和康有为都相信历史的真正意义位于其终点，他们相信某种作用于历史的事物比个人的意志乃至人类的共同意志发挥更大的作用，它将人类推向那个终点。但康有为所说的“某种作用于历史的事物”与黑格尔所说的内容完全不同。黑格尔将他的上帝或“精神”塑造成出类拔萃的艺术家，这位艺术家不懈地追求自我表现和自我实现。“精神，”黑格尔宣称，“……以世界历史作为自己的舞台、所有物以及自我实现的场所。^①……无数人的意志、利益和行动是世界精神实现其目的……成就自身以及使自身成为‘真实存在’(actual reality)的工具和手段。”^②黑格尔不仅使一切生物和人类的历史都成为上帝的真实反映(mirror of God)，而且使之成为为上帝而存在的真实反映(mirror for God)，经过长年累月的抛光之后，上帝最终能够在人类的眼睛里发现其中所反映着的他自己的真实影像。历史的终点可能成为人类对上帝的认知，但“认知上帝的人类精神”，黑格尔说，“仅仅是上帝自身的精神。”^③

康有为的“天”并非如此孤芳自赏，因此康有为的目的论更贴近现实。天意作用于人类历史，但它为人类而运作。“道”正在为人类而非为

① 弗里德里希编：《黑格尔哲学》(纽约，1954年)，第21页。

② 同上书，第16页。

③ 同上书，第xxxv页。

自身的利益而尽心尽力。“天”即是“天意”(providence)。虽然表面上的非拟人化,但“天”将致力于而且仅仅致力于全人类的未来,而非眷顾信众现在的福祉。

黑格尔本来会赞同康有为的观点,即在过去的历史里,“道”的迂回曲折是显而易见的,但他对下述观点就不那么自信,即人们可以追溯“道”迄今为止的前进轨迹,从而能够预测“道”的前进方向。康有为知道“道”之所趋,这既得益于历史,又得益于他关于孔子启示的新学说:“杨子曰,‘圣为天口。’孔子之创制主义皆起自天数。盖天不能言,使孔子代发之,故孔子之言非孔子言也,天之言也。”^①

康有为因而把孔子塑造成一位先知——类似于西方《旧约》里的那些天遣(Heaven-sent)先知。康有为从来没有确切地说清楚何谓之“天”。“天”是“万物之大父”^②,它是自然之法则、行动之主体以及自然界之正道。但康有为对这个术语的理解极其含混不清,他表明自己与许多预言进步的欧洲先知是何其相似。因为他们也是随意使用“上帝”、“天意”和“自然”这些词语,从而致使许多人接受了这个逻辑混乱的、完全有名无实的无神论信仰:“自然界”具有意图。

康有为声称知道这个意图。它就是“大同”,它是孔子揭示的“天道”,它是“理之所必至者也”^③。康有为因而成为近代中国的首位决定论者,一位使人奇怪地想起基督教决定论者的儒教决定论者,他将有助于促使其他人成为各色各样的达尔文主义决定论者以及后来的马克思主义决定论者。在此过程中,在这个对于许多人而言似乎是中国最黯淡的40时刻里,康有为试图使他自己和他的国民恢复中国能够生存的信心。然而,康有为不希望他的国民满怀信心却不采取行动。他希望赋予他们以赢得最终胜利的信心,从而激励他们去采取行动并且自我牺牲。因此,

① 康有为:《春秋董氏学》,5:2b。

② 同上书,6A:10。

③ 同上书,6B:46。

他也许还是中国首位决定论-行动主义者。

事实上,如同所有决定论者,康有为最终不得不找出以某种方式作用于人类行动的历史推动力,而且无须奇怪,他,“圣人有为”,被挑选出来当圣人之道的执行者。确实,康有为建立起一种由圣人或圣人之力推动进化的前达尔文主义学说。

这种理论与康有为对《礼运》的整体诠释完全一致,《礼运》本身就很容易助长这种诠释。毕竟,它讲述的是进化(“礼”的演进)的故事,那些礼仪准则支配着从用餐仪态到国家最高典礼的大小事务,并将文明人与野蛮人区别开来。“礼”是社会行为的准绳与自我克制的“礼律”,然而,如果人们完全遵循这些“礼”,那么它将会在不必要的场所成为苛刻而讨厌的繁文缛节。孔子在《礼运》的另一个重要段落里说过:正是通过对“礼”的培育,即使在“大道”既失以后,圣王禹、汤、文、武、成和周公依然能够维持一个“小康”(相对安宁或和平的)时代。诚然,由“礼”统治的世界并不等于“大同”,在“大同”世界里,善意与无私终会得到普及,以致所有准则将变得多余,而且所有人将能够像孔子在70岁时那样生活:“随心所欲不逾矩”。^① 不过,由“礼”统治的世界远胜于曾经没有礼法的世界,正如《礼运》的第三个重要段落所描述的那样:

41 昔者先王未有宫室,冬则居营窟,夏则居橧巢。未有火化,食草木之实、鸟兽之肉,饮其血,茹其毛。未有麻丝,衣其羽皮。后圣有作,然后修火之利,范金合土,以为台榭、宫室、牖户,以炮以燔,以亨以炙,以为醴酪;治其麻丝,以为布帛,以养生送死,以事鬼神,上帝皆从其朔。^②

这段话进一步证明《礼运》是一个非常重要的文本,因为它证明了古代的中国人已经是“祖先崇拜者”,但他们还是毫不羞愧地承认自己的祖

① 《四书新解·论语》,2.4,第70页。

② 康有为编:《不忍杂志汇编》,第2卷,第731页。

先是野蛮人。他们实际上认识到自己的祖先是穴居人,这种认识并不是来自对考古学证据进行的科学研究,而是来自人类遥远渺茫的记忆。确实,在文明出现以前,这种记忆就以某种方式代代相传了。这里没有伊甸园,没有众神,没有普罗米修斯——有的仅仅是野蛮人和晚期智人(later wise men),以及关于人类进步的非神话化(unmythologized)的古老记载。

其实,一位早期的思想家也是这样理解《礼运》,在他的著作中,我们可以发现《礼运》的影响。后汉的王充(公元27年—100年?)在嘲笑他那些“卢梭式的”国人的时候,他显然考虑到这个文本,因为这些人颂扬高贵的野蛮人。由于王充坚定地采取了严复在两千年后也会坚决采取的相同立场,所以他对此事实深感遗憾,即他的大多数同时代人都“高古而下今”。^①他写到,那些人断言:“上世之人质朴显化,下世之人文薄难治……^②彼见上世之民饮血茹毛,无五谷之食,后世穿地为井,耕土种谷……又见上古岩居穴处,衣禽兽之皮,彼世易为宫室,有布帛之饰,则谓上世质朴,下世文薄矣。夫器业变易,性行不异。”^③王充的意思是,物质进步不一定意味着道德败坏。物质进步是好事。像何休那样,王充对 42 他所处朝代的发展满怀骄傲。确实,为了展示汉代的进步,他写道:“古之戎狄,今为中国。古之裸人,今被朝服……夫实德化则周不能过汉,论符端则汉盛于周,度土境则周狭于汉,汉何以不如周?”^④

我们再次发现,一个深深打动康有为的文本曾经也有助于促使汉代的思想家相信进步;然而,他们回顾过去是为了感受巨大进步给他们带来的满足,相反,康有为回顾过去仅仅是为了使自己对此安心,即“道”是一往无前的。当康有为理清《礼运》的三种描述时(那就是上面所引的描

① 刘盼遂:《论衡集解》(上海,1957年),第384页。

② 同上书,第382页。

③ 同上书,第383页。

④ 同上书,第391页。

述,以及关于“小康”和“大同”的描述),他心中藏着一幅人类历史和人类命运的图景,这是人类诞生的图景,如果人类没有完全走出丛林,至少也走出了洞穴,然后踏上漫长的道路,通往文明、道德秩序并最终到达极乐。

必须承认,从洞穴到“小康”再到“大同”的持续发展是对《礼运》的曲解。对孔子而言,“小康”已经预示着衰退。它试图使事物再次回复到原位,它试图通过“礼”使自私自利的民众团结起来。但是,如果人们在《礼运》里推断出进步的原理而非进步的承诺的话,那就不算是曲解。因为,在其对初民的描述里,甚至孔子也承认:人类曾经从“无礼”的野蛮人发展为“大同”世界的居民。实际上,康有为的进步观与孔子的进步观同样合乎逻辑,而且比孔子的进步观更加令人满意和简洁。对康有为而言,人类的历史和命运无非是一个漫长的学习过程。首先教授基本的技能,然后是行为规范,最后是关于普遍的兄弟情谊的真理;圣人抚育的人类将会长大,然后进入“大同”。人类将会成年。

继续推动进步

43 在他听说过达尔文乃至某个进步术语之前,上述的内容就是康有为最初的进步观。在非达尔文主义的意义上,康有为的观念是进化论的,同时也是天意论的(providential)。但它是一种迄今为止仍然缺乏基本的斗争机制和必不可少的逻辑论证的学说。对康有为而言,进化是一场合乎理想的“彬彬有礼的”进化,正如“礼”自身的演进那样。就像钱伯斯兄弟的进化那样,康有为的进化也是教化,而进化的独特机制是修习。

但这并非意味着康有为是一位和平主义者(pacifist),也并非意味着斗争在他的体系内没有立足之地。斗争本身并非好事。它不是“正道”。它甚至不是绝对必要的灾难,因为进步据称可以脱离它而运行,或者更准确地说,进步可以以牺牲斗争为代价而运行。进步据说意味着形形色

色的冲突和斗争的逐步减少。然而，一旦整个进步的过程受到妨碍，一旦某人或某事挡住“正道”的前进之路，一旦“道”受到阻碍，那么斗争就成为必要。

康有为是中国近代首批宣扬进步的人们之一，以及首批解决中国的“进步停滞”(arrested progress)问题的人们之一，他以看似最为简单的说法来解释此问题——这是道德败坏导致的恶果。因为深信孔子曾经掌握“正道”，所以康有为合乎情理地总结说：一旦失去“正道”，一旦孔子之道遭受曲解，那么进步就中止。这个罪魁祸首就是西汉末年的刘歆，他得到篡位者王莽的支持，从而最先将新近发现的“古文”勘定为六经的官方版本。康有为认为，这些文本是伪造的，由此至今，人们对这些文本的认可造成了极大的危害，它们妨碍着中国的发展。刘歆之流“夺孔子之经以与周公，而抑孔子为传。于是扫孔子改制之圣法[《春秋》]，而且断烂朝报。六经颠倒，乱于非种；圣制埋瘞，沦于雾雾；天地反常，日月变色。”^①中国历史的整个后续发展因此是错误的。“儒教中国”并非是儒教的。康有为认为，孔子曾经试图改变中国，而且把中国放置在进一步变化的持续过程之中，并且不断地向着“大同”转变。孔子为他那个时代所制订的规范仅仅适用于他自己的时代，而墨守这些规范就是没有领会孔子的要义。孔子曾经试图指出“正道”，而且依然在指出“正道”。现在只有惟一的出路：清道、改制、破障、变法。

其他人曾经断言孔子是改革家。确实，各个时代的改革家都像王韬在19世纪80年代所坚持认为的那样：“即使孔子而生乎今日，其断不拘泥古昔，而不为变通，有可知也。”^②但迄今为止还没有人将孔子与对一种迫不及待的、遭受压抑的“道”的信仰联系在一起，这种“道”虽然为人类的愚蠢所遏制，但它势必一往无前。因此，康有为的改革热

^① 康有为：《新学伪经考》（台北，1962年），第2页。

^② 邓嗣禹、费正清：《中国对西方的回应》，第138页。

情不仅仅是缘于将中国制度带回到与时和睦的状态之中。他不仅仅在寻求和平与秩序。他还想为“道”和历史敞开大门,从而使之得以再次运行。

因此,一种对进步的哲学信念深化了康有为的改革理据。就其独特的整体而言,康有为的理据完全是他自己的创见。它受到中国经典而非西方经典的启发,迄今为止,它仍然算不上是达尔文主义的理据。但它有助于为达尔文学说在中国的传播准备道路。然而,康有为还没来得及传播自己的思想,严复就已经把达尔文的思想引进中国了。因此,其结果是:达尔文的思想与“大同”观念同时传播——并且自然而然地纠缠在一起。

1890年,康有为招收弟子,其中最引人注目的是梁启超。1891年,康有为在广东长兴里开设了一所规模不大的私塾,并印行其学说的初步“论证”——《新学伪经考》。康有为向挑选出来的少数弟子详尽阐释“大同”的涵义。更普遍的做法是,他向学生宣讲自己的这种学说:孔子是改革家。1892年,他选出几个学生来帮他编撰名为《孔子改制考》的著作,他在1886年就已经动笔撰写此书,但直至1897年才得以出版。1894₄₅年,他开始撰写《春秋董氏学》,迄今为止,此书最为详尽地解释了他的进步学说。但它在三年之后才得以印行。

因此,1895年(这年,严复初次写到达尔文),康有为关于中国进步的论证并未广为人知。其实,如果有任何关于进步的所谓论证是广为人知的,那么它只是西方人的论证,它发表在李提摩太翻译的罗伯特·麦肯齐(Robert Mackenzie)的《十九世纪史》(*The 19th Century*)(中译名为《泰西新史揽要》)里,此书在1894年的中国广为传阅。

恰逢其时,在中日甲午战争期间,《泰西新史揽要》是一部激发人们兴趣的优秀著作,这些人在未来几年里将被康有为与达尔文深深打动。它是出色的背景读物,人们借此可以理解此后20年间的智性努力。此书尽管带有英国式的幽默,然而不温不火,它是以一种相当英国式的自

负笔触撰写的。它用大部分篇幅生动地描述了英国(甚至其他地区)在晚近几个世纪里所取得的惊人发展。由于热切地坚信英国现在首次站在一个意想不到的全新的文明高度的入口处,麦肯齐先生沉迷于描绘英国刚刚脱身而出的愚昧无知的状态,因为那些愚昧无知越深重,反而越能展现英国进步——推而广之,人类进步——的辉煌。

确实,《泰西新史揽要》所要证明的正是进步:人类历史是进步的记录——知识积累和智慧增长的记录,智力和幸福从低级阶段向高级阶段持续发展的记录。虽然麦肯齐先生以那个令人快慰的结论收束全书,但他却给出了——几乎就是事后追加的——并非那么令人快慰的详尽解释:

进步的速度,正如人类的肉眼所辨认出来的那样,是不规则的,甚至是反复无常的。现在它看似是停歇了,而岁月看来是在一成不变地自我重复。如今它在迅速的改良之中,在激烈地铲除罪恶之中猛然前进,几代人已经默默地承受了这种变化。

在中国,还没有人谈到进步需要暴力。也没有人谈到进步之敌是专制。⁴⁶
但罗伯特·麦肯齐讲得异常明晰:

十九世纪见证了史无前例的飞速进步,因为它见证了那些阻碍进步的条条框框的颠覆……专制对上天赋予人类的力量横加一手;自由捍卫这些力量的自然领域和实践。十九世纪……所目睹的一切是:激情高昂的改革家可以试图……清除由强者的自私与无知在人类进步途中所设置的种种人为障碍。人类的福祉取得进展,它们已经从任意妄为的王公们的胡乱摆布中被解救出来,现已交由至高无上的天意律令的仁善法则进行支配。^①

虽然这段话在麦肯齐先生看来可能是中正平和的,但对于 1894 年的中

^① 麦肯齐:《十九世纪史》(伦敦,1889年),第459—460页。

国而言,那是革命性的修辞。不过中国人从来没有听到这段话。李提摩太的译本中没有出现“进步”、“暴力颠覆”、“专制”或“自由”这类用语。在中译本里,罗伯特·麦肯齐仅仅讲道,“人之生也,先幼弱而长大、而衰老,各国则有兴必有衰,惟地球则有长而无老,有兴而无衰……昔年名法传于后人,后之人得何新法以补之,又传再后之人。”人类制度可能“有时各以为止境”。它们有时“如积年之痼疾似不能治”。但麦肯齐先生没有开出宣泄暴力的中文处方。相反,他仅仅讲道“有时忽大变大通顿成一新世界。”因为“实皆有大道以包乎万国”,而“天意欲人递胜于前,以渐几于上天全备之德”。

47 中译本使麦肯齐的进步变得沉静。但这个中译本仍具有其自身的力量。它的某些叙述能够为暴君、“激情高昂的改革家”(虽然这个用语也漏译了)或革命家提供足够的思考余地:

盖昔日凭权藉势之輩恒阻民人不许别出新法……此百年中地球诸大国已去其权势之大弊,民既大安大盛……故地球极大之弊,在于识见不到之人,但知有己而恃其权势以压人,阻百姓之长进而貌似太平也。及脱离帝王权势羁绊之苦,将来之民顺天而动,无有不受益至无穷尽者。^①

甚至在中译本里,《泰西新史揽要》也为康有为的这个观点提供了强有力的支持:无论如何,人们必须为“道”开路。

在中国的达尔文时代的前夕,那个观点里有着爆炸性的政治力量,的确,这种力量比康有为想象的或希望的远为强大。但这里同样有着一一种影响深远的哲学混淆,反讽的是,这种混淆恰恰发生在《泰西新史揽要》的最后两个单词里面。李提摩太没有把它们翻译出来,最有可能也最可以理解的是,他和他的助手们都不知道如何去翻译。那两个词里面

① 《泰西新史揽要》,李提摩太译(上海,1895年),23:7。

有一个难解之谜(*conundrum*),它,以基督教的表达方式,是麦肯齐的思想核心,同样,以儒释道的表达方式,则是康有为的思想核心。它将会是严复,以及未来的几乎所有中国达尔文主义者的思想核心。它是与生俱来却又未被识别的难解之谜,它存在于那个含混而费解的观念里,那就是“天意律令”(providential laws)。

中日甲午战争的失败并没有使中国人对日本感到恐惧,而是使他们对西方感到恐惧。日本人羽翼丰满,而且首次试图与西方帝国主义周旋,他们厚颜无耻的倒戈足以使中国的爱国志士因为愤怒和挫败而痛哭流涕,但这并不足以使中国人惧怕日本能够征服中国。还没有人能够相信中国会在一场全力以赴的战争中输给日本,如果中国愿意发动这场战争的话,因此,许多人对朝廷选择赎买这种卑躬屈膝的和平怒不可言。

然而,朝廷可能并非如康有为以及在他的“万言书”上署名的1300多位士子所认为的那样愚不可及和自私自利,因为旷日持久的对日战争的确有可能招致外国的入侵,而康有为认为这种入侵只是投降而产生的结果。和、战都并非好的出路,虽然选择了和平,但朝廷肯定对康有为的下述观点所揭示的事实感到焦灼不安:“日本之于台湾,未加一矢,大言恫喝,全岛已割,诸夷以中国之易欺也。法人将问滇贵,英人将问藏粤,俄人将问新疆,德、奥、意、葡、荷皆狡焉思启。”^①

50 这并非言过其实的恐惧。因为至少在另一个十年里,中国的最大威

① 翦伯赞等编:《戊戌变法》(上海,1953年),第2卷,第132页。

胁依然是西方而非日本。有种种理由可以解释人们对中日甲午战争的即时反应而发出的这种激烈呼声：“如果我们连小日本都不能制服，那么我们怎能抵抗无耻的西方人呢？”

一、原强？

1895年的根本问题仍然是西方人初次来华时就困扰着中国的老问题。此前，严复写道，“自以谓横目冒眦之伦，莫我贵也。乃一旦有数万里外之荒服岛夷，鸟言夔面，飘然戾止，叩关求通。所请不得，遂尔突我海疆，虏我官宰，甚而至焚毁宫阙，震惊乘舆。当是之时，所不食其肉而寝其皮者，力不足耳。”^①

强大就是问题所在——到目前为止，“富强”目标里更为迫切的“强”已经在数以千计的文章中表述出来。而由此引申出来的问题——人们现在比从前更加紧迫地追问这个问题——自然是：西方人从哪里获得他们的强大？他们那可恶的秘密是什么？

当然，中国人很早以前就承认，如果中国想要驾驭西方人的话，那么某些事情就必须转变。中国人没能使西方人转变，也没能使他们像恭顺的臣仆那样举手投足都符合中央王国的外交礼节，在这些情况出现之后的很长时间内，中国人才进一步承认那个事实，虽然不太情愿。所以，他们尝试用传统的方式来改变自己的士兵，在此过程中，他们及时发现了一支异常强大的军队。但他们同样发现，新式的军队并不足恃，而且新式的军队本身就需要进一步的转变，一种武备与技术的转变。当这种发现也被证明是不足恃的时候，中国人转而对制度感到绝望。

当康有为以及许许多多的其他人发出“变法”呼声的时候，那就是他们 51
他们在 1895 年所处的境地。严复敢于最先碰钉的行动支持了那种呼声。

^① 严复：《论世变之亟》，载《严复诗文选》，第 6 页。

然而,当严复这样做的时候,他的初次行动就把他摆在这样的立场之上——虽然也没有被立即察觉出来——这个立场比任何最先鼓吹制度变革的人们的立场都更为激进。因为,虽然他也致力于探讨西方的强大之谜,但他发现那个秘密最终不在于制度,也不在于其他人所认为的武备之中。对于严复而言,西方的强大之谜在于制度以外,它更深地隐藏于人们的心智之中。西方人的秘密在于他们的心态和哲学。

虽然严复没有卖弄自己的专门知识,但他还是不可避免地以非凡的权威口吻发言,因为他曾经在西方人的国土以及他们的书本中寻找西方的秘密。严复宣称:“中西事理,其最不同而断乎不可合者,莫大于中之人好古而忽今,西之人力今以胜古。中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然;西之人以日进无疆,既盛不可复衰,既治不可复乱,为学术政化之极则。”^①

所以,西方的秘密在于进步的信念。中国人相信周而复始的循环体系,因而毫无进展。西方人相信进步,所以他们获得发展。但怎样才能够做到这一点呢?这是积极思考的力量吗?仅仅因为念叨着“我认为我能够做到,我认为我能够做到”,西方人就遥遥领先了?因为更加努力奋斗,所以西方人就出类拔萃了?许多人将会有这样的看法,严复似乎也不能免俗。严复说,西方之所以更加强大,那是因为“中国委天数,而西人恃人力”^②。但支配世界的正是这种“天数”。严复开宗明义说道,这是他对中国说的第一番话:“夫世之变也,莫知其所由然,强而名之曰运会。运会既成,虽圣人无所为力。盖圣人亦运会中之一物。既为其中之一物,谓能取运会而转移之,无是理也。”^③如果连圣人都不能转移“运会”,
52 那我们这些凡夫俗子还能做什么呢?可是,如果我们无能为力,那它怎样能够成为使我们变得或强大或弱小的信念和行动呢?

① 严复:《论世变之亟》,载《严复诗文选》,第3页。

② 同上书,第5页。

③ 同上书,第3页。另见史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第44页。

严复的初次行动因此使他身陷于困惑之中。当然,我们不应该因此而对他有所指摘,因为身陷困惑也许是我们的自然状态,但我们必须注意,严复的独特矛盾——这出现在他的著作的开首——是所有近代中国人思想里最持久的困惑之一,它从康有为一直延续到毛泽东。这是所有未来的决定论者“命定”的困惑,这些人同样想去相信:人类的决心是人类历史的决定因素。

也许像大多数严肃的思想家那样,严复被一种两难(或者用中文表述,“鱼与熊掌兼得”^①)的欲求所困扰。他坚信西方人的心态使他们变得强大,但他并不是以相对主义的方式来相信这种观点。而康有为一度以这种方式使自己相信:西方人的强大在于他们的基督教信仰,而且,只要中国人能以相似的热情信仰儒教的话,中国人也会变得同样强大。康有为深陷于自己的困惑之中,这种困惑完全削弱了他的主张,即孔子之道是真正之“道”。他落入这样的陷阱之中:他不是把宗教力量当做真理而是当做社会统合的推动力来颂扬,这最终意味着宗教不是一种特定的信仰而仅仅是团结的力量。^②无疑,任何信仰可能具有的精神力量在历史上是容易辨别的(即使是无法解释的),但许多人(比如义和团民)已经认识到:人们不是单凭信仰就可以生存的。但信仰的精神力量并非严复的要点。西方人的进步信仰(而非基督教信仰)赋予他们以力量,因为进步信仰是以事实为基础的。进步的原因就在于此。

但严复在这里陷入了困境。他想要赞扬西方人掌握了正确的世界观,并且以此为行动的依据。他想要赞扬他们脚踏实地的行动努力,但他也想去相信:实际上,宇宙统驭着万物,因此那些轻举妄动的人们注定要绝望的。因此,人类行动的真正力量——据说西方人已经相当成功地

53

① 《孟子译注》,11.10,第265页。

② 参阅我的论文《康有为与保教,孔教改良与孔教复原》,载《中国论丛》,第20卷,第144—176页。

遇同样的困境。

决定论(determinism)和决心论(determinationism)的相互冲突使严复的情感和逻辑出现紧张,这种紧张在他对“圣人”的激烈抨击之中表露无遗。毕竟,他在《论世变之亟》的开篇就声言圣人对命运无能为力。圣人仅仅在表面上左右了变化,严复开始讲道:“彼圣人者,特知运会之所由趋,而逆睹其流极……故后天而奉天时……故先天而天不违;于是裁成辅相,而置天下于至安。后之人从而观其成功,遂若圣人真能转移运会也者,而不知圣人之初无有事也。”^①

圣人的力量并非人类进步的动力。而且,在另一篇论文《辟韩》里,严复尝试将这种观点表述得更加清晰。他抨击了唐代著名学者韩愈,因为韩愈采取的立场与更早以前的《礼运》章节(这些章节使康有为激动不已)的立场几乎相同。“韩子《原道》之篇,”严复写道,“其言曰:‘古之时,人之害多矣。有圣人者立,然后教之以相生相养之道……如古无圣人,人之类灭久矣。何也?无羽毛、鳞介以居寒热也,无爪牙以争食也。’如韩子之言,则彼圣人者,其身与其先祖父,必皆非人焉而后可,必皆有羽毛、鳞介而后可,必皆有爪牙而后可……则未及其生,未及成长,其被虫蛇、禽兽、寒饥、木土之害而夭死者。”^②

54 我们很想知道,已经被达尔文深深打动的严复怎么可能会放弃这样的机会呢?他本来可以大声疾呼:圣人的祖先乃至我们自己的祖先可能身披鳞介(否则就是羽毛),而且,在他们不再需要这些东西时,鳞介和羽毛才开始脱落。但严复没有这样说,此事实就是我们最初的证据,即从一开始,严复对达尔文的兴趣是政治学和社会学的兴趣,而非人类学或生物学的兴趣。后来,那些对人类血肉之躯的早期形态更为好奇的人们会再次打量韩愈的那些不适应的(ill-fit)和无毛裹体(ill-feathered)的朋

① 严复:《论世变之亟》,第3页。严复对《易经》的倚重,可参阅冯友兰:《中国哲学史》(普林斯顿,1953年),第2卷,第460—461页。

② 严复:《辟韩》,载《严复诗文集》,第85页。

友们。然而,在这篇论文里,严复没有时间去这些事情,因为他的目的是相当政治性的。他想去质疑圣人,因为他觉得崇信圣人的危害已经造成而且继续造成中国的苦难。他想一劳永逸地破除这种观念——即,进步是由近乎超人(supermen)的人物灌输给人类的,因为他想要证明进步来自于人民。

但在这里,经过反复的争论,严复从两个方向越出了自己的逻辑。一方面,当他求助于“运会”以破除圣人之力的神话时,他掌握了一种在逻辑上对人民之力同样具有毁灭性的力量。另一方面,还不到三个段落,严复就将两千年来能够扭转“运会”的可怕的破坏性力量(negative power)交还给圣人,从而突然摧毁了“运会”。因为不满足于仅仅收回圣人对于中国进步的荣誉,严复还将中国落后的事实归咎于圣人,而且大加谴责。然而,在此过程中,他又重新赋予圣人以力量。

这些圣人究竟是谁呢?在文章里,他们骤一看来不仅仅是哲学王(philosopher-kings)和哲人,而且是所有中国统治者。因此,严复的发作不仅是对儒教的亵渎,而且几乎危险地接近于叛逆。周朝的一统,秦代的销兵器焚典籍,以及科举制度,这一切都是“平息争端”和妨碍进步的“圣”道。严复声呼:“嗟乎!此真圣人牢笼天下,平争泯乱之至术,而民智因之以日羸,民力因之以日衰,其究也,至不能与外国争一旦之命, 55 则圣人计虑之所不及者也。”^①

圣人使我们沦落到此田地。他们告诉我们不要争斗,而严复在他最初的异议中声明:争斗是必要的、自然的,甚至是于人有益的。他给出的理由正是马尔萨斯的理由,虽然他没有提及马尔萨斯。“夫天地之物产有限,”严复宣称,“而生民之嗜欲无穷,孳乳寢多,镌铍日广,此终不足之势也。物不足则必争,而争者人道之大患也。故宁以止足为教,使各安

^① 严复:《论世变之亟》,第4页。

于朴鄙颛蒙，耕凿焉以事其长上。”^①

严复对康有为后来发出的“保教”呼声显得非常冷淡，那就不足为奇了。因为，在这段话里，严复对儒家道德(或其中的部分道德)作出了一种近乎尼采式的攻击，因为儒家道德是中国落后的原因。他敢于公然抨击“守本分”的古老美德，因为它同样使中国故步自封。在他宣传达尔文的思想之前，中国首位达尔文主义者就已经质疑儒教的美德，这种质疑不可思议地接近于尼采提出的尖锐问题：“如果‘善人’不仅是退化的征兆，而且是危险、诱惑、麻醉剂的征兆，这些征兆使得现在能够以未来为代价而存在，那世界将会怎么样呢？也许会变得更加舒适、更加安宁，但也会变得更加卑贱、更加低微——因此，人类作为一个物种而无法企及自身能够到达的辉煌顶峰，那么道德本身应该对人类负责？”^②——或者道德本身应该对中国无法重新获得“中央王国”的地位负责。

确实，在它成为“打倒孔家店”^③的呼声之前，这种深深的疑惑已经持续了四分之一一个世纪。但现在，让我们只是关注严复最终将圣人乃至全人类摆在怎样尴尬的位置之上。一方面，严复援引了郭嵩焘的话，严复
56 曾经和他在英国首次深入地思考西方人的秘密：“天地气机一发不可复遏。士大夫自怙其私，求抑遏天地已发之机，未有能胜者也。”^④这也许是近代中国人最先喊出的那句耳熟能详的西方格言——“你不能抑遏进步”(You can't stop progress)。然而，另一方面，严复声称圣人曾经抑遏了进步，从而导致中国的生存岌岌可危。“你不能抑遏进步”这句话常常用来对着那些似乎抑遏了进步的人们怒吼的。他们的存在表明：人类，据说是“运会中之一物”，依然有力量去抑遏进步，如果不是永远抑遏，至少可以长时间抑遏。因此，虽然严复打算促使他的国民去乐意追求一种

① 严复：《论世变之亟》，第3页。另见史华兹：《寻求富强：严复与西方》，第54页。

② 尼采：《悲剧的诞生及道德的谱系》，古尔芬格译（纽约，1956年），第155页。

③ 周策纵：《五四运动》（坎布里奇，1960年），第300页。

④ 严复：《论世变之亟》，第5页。

新式的、“科学的”自然哲学，但他还是使人类陷入近乎超自然的境地——这种境地至少足以使上述的努力化为乌有。

所以，严复莫名其妙地前后矛盾。圣人先是没有力量，然后拥有破坏性的而非建设性的力量。他们仅仅在表面上统治着世界，因为凭借先见之明，他们能够顺天而行。可是，他们表面上的力量要受到使中国脱离进步轨迹的谴责。另一方面，西方人被视为能以建设性的力量去从事似乎与圣人相同的工作。他们有能力去取得进步，因为他们认识到这个世界正在进步。可是，严复加上另一个令人困惑的要素，西方人的认知力量(knowledge-power)之所以能够起作用仅仅因为他们是“自由的”：“你不能抑遏进步”，但“自由既异，于是群异丛然以生”。^①

在严复的早期论文里不存在解决这些矛盾的逻辑方法。但这不要紧。含混是严复所具有的影响的一个相当重要的部分。正是通过上述令人难以忘怀的含混，严复为达尔文的登场搭起了舞台。正是凭着富有感染力的激情，而非逻辑，严复就像康有为以及被译介过来的麦肯齐那样，将进步描绘成人类的前景。当然，进步仅仅搭建起半个舞台背景。另外半个舞台背景似乎远为阴森灰暗，它以深色调把潜在的厄运描绘出来，这一切对所有人而言都是显而易见的——这是所有国家和民族“日趋颓败”的图景。

对于许多人来说，达尔文能够把这两幅图景合而为一。无论在中国 57 还是在西方，这两幅图景都会成为社会达尔文主义幻景的组成部分。但考虑到如此容易就可以用中国式措辞去描画出第二幅达尔文主义的图景而无须提及达尔文，那么中国人本来也无须严格意义上的达尔文主义就能够创造出社会达尔文主义，这其实是相当容易的。

在 1895 年那个令人沮丧的冬天，康有为暂时忘却了“大同”的光明，他为强学会的新杂志写了一篇慷慨激昂的编辑导言。在文章中，他描述

^① 严复：《论世变之亟》，第 5 页。

了如下来自自然世界的警告：

号物之大者，曰驼、象、骡、马、牛，皆彭亨庞巨，倍于人体。然而檻之，挚之，服之，乘之，甚至刳之，烹之。驼、牛、马宛转悲啼痛苦，受挚、缚、驾、乘、刳、烹，而呼号终莫救，仇怨终莫雪者，何哉？为其弱也。牛马无罪无辜，服勤供役，劳亦甚矣；而不免宰割者，何哉？为其愚也。书曰：“兼弱攻昧”，既弱既昧，自召兼攻，奈之何哉？^①

康有为随后深入研究了记载有大量关于征服者与被征服者事迹的中国历史。被征服者与骆驼之间的区别在哪里？只要看看西方，从亚历山大远征到最近粗暴地瓜分非洲：“异种殊族皆以愚弱被吞食者。”^②

这段话的寓意是：“天道无知，惟佑强者。”其推论一清二楚：“抑其甘沦异类耶？”如果不想，如果中国想保种保教，并避免象、牛的命运，那么只有一条出路：《易经》告诉我们要“自强不息”。《洪范》曰，六极，弱居极下：“盖强弱势也，虽圣人亦有不能不奉天者欤？然则唯有自强而已。”^③

58 这里有两类强大，即精神之强和体质之强，而头脑能够制服肌肉（那就是为什么人能够制服老虎），所以中国必须加以学习。然而，荀子揭示出另外的秘密：“物不能群，惟人能群。”（此外，康有为认为，甚至虫子也能惊天动地，更何况大象呢。）所以中国必须认识到“物单则弱，兼则强”。中国幅员辽阔，但其民“散而不群，愚而不学”。因此，“学则强，群则强”^④。

上述的句子是纯粹中国式的社会达尔文主义口号：“天佑强者”，紧接着附上“团结就是力量”的古汉语版本，两者对于任何重整社会的努力都是强有力的信念。但事实证明，康有为的纯粹中国式的版本无法与严复的达尔文主义版本相抗衡。康有为从自然和人类历史之中挑选他的范例——其实，他声称自己的口号代表了自然法则——但他的中国自然

① 戈公振：《中国报学史》（台北，1964年），第158页。

② 同上书。

③ 同上书。

④ 同上书。

法则不具有西方自然法则的权威性。由于西方技术的展示以及条约口岸的早期报刊杂志的努力,无论中国人多么不情愿,他们也开始相信西方人是真正理解自然法则的。他们开始相信“科学”,尽管他们还是借物理学术语来指称它。^①那就是达尔文具有权威性的原因。达尔文是“科学家”,而科学家说的话很可能是正确的。

虽然如此,康有为与严复的初期态度还是大同小异的。毕竟,在1895年,他们的目标还是一致的。康有为向强学会展示“物之大者”。严复则请出达尔文来回答这篇论文的题目:《原强》(“强”之根源?)。严复声称达尔文知道答案。

二、请教达尔文

59

“今之扼腕奋矜,讲西学谭洋务者,亦知近五十年来,西人所孜孜勤求,近之可以保身治生,远之可以经国利民之一大事乎?”^②严复质问道。西方人所孜孜勤求的正是那种可以符合查尔斯·达尔文的普遍真理的行事方式:

达尔文者,英之讲动植之学者也,承其家学,少之时,周历瀛寰,凡殊品诡质之草木禽鱼,褒集甚富,穷精眇虑,垂数十年,而著一书曰《物种探原》。自其书出,欧美二洲,几于家有其书,而泰西之学术政教,一时斐变。论者谓达氏之学,其一新耳目,更革心思,甚于奈端氏之格致天算,殆非虚言。

其书谓:物类繁殊,始惟一本,其降而日异者,大抵以牵天系地之不同,与夫生理之常趋于微异。洎原远流分,遂阔绝相悬,不可复一。然而此皆后天之事,因夫自然,驯致如是,而非太始生理之本然也。^③

^① 格致(通过研究事物而得到知识的增加),语出《大学》首章,见《四书新解》,第2页。

^② 严复:《原强》,载《严几道诗文集》(台北,1969年),第24页。

^③ 同上书,第24—25页。

达尔文就是这样被介绍到中国的。而他看上去是多么中国化啊！因为承继了父辈（至少是他祖父）的学问，达尔文具有儒家编纂者的毅力。他经过漫长而艰苦的研习之后才有所立言。他最初的结论也是非常中国化的：多源于一。老子曾言：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”公元3世纪的思想家王弼解释说：老子的意思是“万物万形，其归一也”^①。这几乎是中国思想中广为接受的概念，它肯定至少为理学（其时仍然是官方学说）所接受。当然，中国哲学家的意思（比如王弼的注解，或者理学家的格言“理一而分殊”^②）并非达尔文说这段话时所表达的意思：“可能所有曾经生活在这个地球上的生物，都是从某一原始类型繁衍下来，并从中获得最初的生命。”^③尽管如此，经过严复的阐述，达尔文的眼光还是在中国引起了共鸣。虽然这段话的末句晦涩幽深而且根源于基督教世界的语境，直到那时为止，基督教世界的信徒们曾经把这句话视做他们信仰的神圣支柱：“每一物种均被独立创造。”^④不过，这段用汉语表达出来的话还是与达尔文的原话相差十万八千里。当达尔文攻击那种上帝创造万物的信条时，他预料到这样做只是“费力而不讨好”。^⑤但严复，至少在这方面，可以无所顾忌地发表达尔文的学说。因为，虽然在中国的典籍里必定可以找到一些段落支持物种不变的概念^⑥，但中国人没有狂热的宗教信仰，肯定也没有教会，这些宗教信仰和教会认为自己立足于这样的基础之上。

基于同样的原因，人类拥有动物祖先的观念没有在中国引起直接的震动，尽管中国的“祖先崇拜”相当盛行。无疑，在其谈论达尔文的首篇文章中，严复没有强调人类的谱系——他没有引用达尔文对人类始祖的

① 《老子道德经》，严复点评、王弼注释（上海，1935年），第42章，2:5。

② “理一而分殊”，见《中国哲学史资料选辑：宋元明之部》（北京，1962年），第209—210页。

③ 达尔文：《物种起源》，第484页。

④ 同上书，第488页。

⑤ 艾斯利：《达尔文的世纪》，第175页。

⑥ 梁启雄编：《荀子柬释》（台北，1969年）。见第5章，第51页；第9章，第108页。

刻画：“毛茸茸的四足动物，有一条尾巴和一双尖尖的耳朵，也许还有树居的习性。”^①——但严复确实说过：“民人者，固动物之类也。”^②然而，这样的说法也没有触犯众怒。因为，在大多数道家和理学家的思想里，人总是被称为“物”，“万物”之一“物”，而且在理论上，人与万物之最下者相关联。^③由于缺少神经兮兮的教士阶层，中国人直至后来也没有领会达尔文主义潜在的哲学内涵。

斗争与“群”

严复表述的振聋发聩之处在于“生存斗争”的达尔文主义学说，及其阴郁的推论——“自然选择”。严复创造了两个汉语词汇来表达这些概念：“物竞”和“天择”。“物竞者”，严复解释说，“物争自存也。天择者，存其宜种也。”^④通过将两者合而为一，严复创造了新的四言习语——“物竞天择”——来指称这两个深具影响的社会达尔文主义口号。

严复继而更为全面地解释这两个术语：“意谓民物于世，樊然并生，同食天地自然之利矣，然与接为构，民民物物，各争有以自存。其始也种与种争，群与群争，弱者常为强肉，愚者常为智役。及其有以自存而遗种也，则必强忍魁桀，矫捷巧慧，而与其一时之天时地利人事最其相宜者也。”^⑤

但“争”在汉语中属于贬义。儒家的荀子坚决认为“争者，祸也”^⑥。道家的老子也在宣讲“不争之德”。^⑦因此，由于颂扬斗争，达尔文与中国经典相抵牾。严复认识到这一点，因为他本人正是从这方面入手质疑经典的，而且他还预料到守旧派的攻击。在严厉苛责圣人的过程中，严复

① 霍夫施塔特：《美国思想中的社会达尔文主义》（波士顿，1955年），第25页。

② 严复：《原强》，载《严复诗文选》，第15页。

③ 例如可参阅《湘学新报》，第4卷，第2810页。

④⑤ 严复：《原强》，载《严几道诗文钞》，第25页。

⑥ 《荀子柬释》，第10章，第119页。

⑦ 《老子道德经》，第68章，2:19a—b。

已经明确批判了荀子的言论,尽管他相当聪明地克制自己,没有点出荀子的名字。现在,他开始迎接道家的挑战,他抨击那种认为真正的“道”在于消极无为的观念,亦即“众人皆知……弱胜于强”^①。

这种严复所预料到的道家对达尔文“启示”的理论性抗拒并非是道德抗拒。它们是策略性的抗拒,因为道家学说也是一种“生存”哲学。道家学说完全偏向于拉封丹(La Fontaine)的芦苇而非他的橡树。^②在哲学层面上,老子是一位“柔道”(judo)爱好者。老子的道是“柔道”,但它仍然是求胜之道、求存之道。因此,道家的观点并非认为争强好斗是无益的,而是认为它们于己无益。严复呼应了这种观点,他写到:“客谓‘物强者死徒’……然不悟……固有所由极……善保其强,则强者正所以长存,不善用其柔,则柔者乃所以速死。”^③

“老氏雄雌之言,”他继续写道,“因圣智之妙用微权,而非‘不事事听其自至’之谓也……天固何尝为不织者减寒,为不耕者减饥耶?”^④因此,通过为老子辩解,严复向中国人告诫说(这句告诫得到达尔文的支持):大家必须坚持抗争。

这条启示,甚至连同其“科学的支持”,都是骇人听闻的。但它同样是激动人心的——因为大多数中国知识分子期待着抗争。如果达尔文主义是在一个没有内忧外患的和平时代被介绍到中国的话,那么它可能会立即引发一场道德喧哗,这种喧哗有点类似于那场曾经响彻西方的持续的“神学纷争”(odium theologicum)。^⑤但在中日甲午战争之后的激昂氛围里,人们对于“争”字的传统的道德厌恶被暂时搁置一边。

① 《老子道德经》,第76章,2:22b。

② 典出法国作家拉封丹(Jean de La Fontaine, 1621—1695)《寓言诗集》(*Fables de La Fontaine*)里的《橡树与芦苇》一文。寓言大意如下:芦苇与橡树为它们的耐力和力量争吵不休,橡树嘲笑芦苇没有力量,任何一阵风都能轻易地把它吹倒,芦苇不以为然。过了一会儿,一阵猛烈的风吹了过来,芦苇弯下腰,顺风仰倒,丝毫无损。而橡树却迎着风,尽力抵抗,结果被连根拔起。——译注

③④ 严复:《原强》,载《严复诗文选》,第23页。

⑤ 霍夫施塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》,第21页。

可是，“坚持抗争”在达尔文术语中并非纯粹的启示。甚至在这次最初的介绍里，达尔文主义一旦被引入，它便打开了储藏深奥而恼人的问题的潘多拉之盒。严复在《原强》里触及到这大部分惊人的事物，虽然他没能彻底地追问这些事物。史华兹恰如其分地把《原强》称做严复全部思想的序言。^① 它同样可以恰当地称做随后 30 年间中国普遍思想的序言。因为，凭着非比寻常的先见之明，严复挑明了几乎所有重大论题，他的同代人将讨论这些问题，而且最终争得面红耳赤。

首要的问题是团结。严复问：“原强？”——“团结即强”(Solidarity is strength) 63。但他不是用后来的左翼分子对这句西方成语的翻译——“团结就是力量”，而是通过巧妙地改写荀子的一句话来表达这种信念。正如我们所见，康有为也曾引用过这句话，许许多多的其他人稍后也会引用这句话：严复说，“荀卿言，人之贵于禽兽者，以其能群也。”^②

请注意，这并非荀子的本意。荀子说，人之所以“最为天下贵”乃是因为人有“义”。人之所以强大仅仅是因为“义”能使其联结在一个紧密的群体里。^③ 荀子的观点首先是道德的观点。如同所有真正的儒家那样，荀子谈论“强”的时候也就是在谈论“道德修养”。可是，虽然团结不是“强”的根源，但它仍然是“强”的表现，这是毫无疑问的。“群”确实是人类生活的必要条件(sine qua non)^④，人具有“群”的能力使人显得与众不同。显然，荀子丝毫不为那些业余博物学家的观察——“物以类聚”——所动，因为他似乎相信只有人类才能真正“聚”。康有为在其论述“自强”的文章中就借用了这种论点，严复也选择这种经典观点来支撑达尔文主义。

然而，事情并非仅仅如此。当严复发现荀子的奇妙用语“群”的时

① 史华兹：《寻求富强：严复与西方》，第 43 页。

② 严复：《原强》，载《严复诗文选》，第 15 页。

③ 《荀子束释》，第 9 章，第 108 页。

④ 同上书，第 109 页。

候,他就凭着超凡的悟性领会到:由于此用语的独特性,它在总体上可以成为中国社会达尔文主义的完美口号。因为,如果有什么东西几乎是每个中国社会达尔文主义者所共有的,那么,它就是对于作为生存斗争的重要因素的“群”的偏好。

当然,“群”在其他方面也相当重要。众所周知,西方的达尔文主义为民族主义、种族主义以及帝国主义进行辩解。其实,这些辩解在加深中国人对“群”的主要关注上面也扮演了重要的角色。然而,无论多么重要,它们也只是西方社会达尔文主义的支流,而非源流,至少英美的情况是这样。因为在那里,当人们首次感受到达尔文主义的狂热时,他们把这种狂热局限于内部。他们首先关注种族内部和本社会内部的斗争。他们还提出别的理由来崇拜“坚定的个人主义”(rugged individualism)。赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer)在美国主要是作为“进化与个人主义的夺目光芒”而受到欢迎^①;他的“两个最亲密的美国朋友”之一是安德鲁·卡耐基(Andrew Carnegie)就并非巧合了。^②

中国的情况是非常不同的。虽然种群内部的竞争对达尔文而言是物种转变的根本原因,但严复压根就没有提到这一点。“其始也,”严复写道,“群与群争。”——并非个体与个体竞争。至于斯宾塞,严复把他介绍到中国时,就说他“犹荀卿”^③,因为他觉得人之所以为人在于“群”。结果,斯宾塞的学说变成了“群学”(study of the group)——“社会学研究”(The Study of Sociology)的中译,但在上下文里,其真正涵义是“群强之学”(the science of group strength)。因为“群学”是“一种之所以强,一群之所以立”的学问。^④

当然,那种认为使斯宾塞闪耀夺目的是“群主义”而非个人主义的看

① 霍夫施塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》,第35页。

② 同上书,第49页。

③ 严复:《原强》,载《严复诗文选》,第15页。

④ 同上书,第17页。

法,并非完全错误的。斯宾塞能够在上述两种主义里都显得“闪耀出众”。在严复看来,斯宾塞对于下述问题的(伪)科学的解释显然使之光彩四射,即为什么团结就是力量?为什么“群”的强大取决于“合群”的能力?这种炫目光芒蕴藏在“社会有机体”(social organism)的迷人的隐喻和神话之中。严复写道,社会科学家斯宾塞认识到“一群之成,其体用功能,无异生物之一体……知吾身之所以生,则知群之所以立矣。”^①同样,一国犹如一体^②,一个名副其实的“国家”(body politic)。这就是为什么只要中国“组织起来”,只要它像社会有机体那样行动,只要它齐心协力并作为整体而行动,那么它就可以变得强大的原因。

如果中国不作为整体而行动,其后果是灾难性的:“夫苟其民契需恟 65
愁,各奋其私,则其群将涣。以将涣之群,而与鸷悍多智爱国保种之民遇,小则虏辱,大则灭亡。”^③因此,严复用短短几个段落介绍了博物学家达尔文之后,马上就跳到了社会达尔文主义的领域:目前的世界不仅仅是国家争战的世界,而且是有机体之间,以及社会有机体之间相互竞争的世界,其中只有适者才能生存。

那么,一个社会有机体怎样才能变得适应、健康和强壮呢?惟一的途径在于培育三种民众力量:民力、民智、民德——“一曰血气体力之强,二曰聪明知虑之强,三曰德行仁义之强。”^④当然,严复所说的“民力、民智、民德”相当于斯宾塞所说的三种能力:体质、智力与道德。^⑤在民族能够变得安全无虑之前,所有这些能力必须得到培育。

乍看起来,斯宾塞对强大进行的科学分析里所具有的道德内涵似乎会成为“儒教”中国的适用法则。确实,相当奇特的是,儒教复兴主义者康有为本来不会把道德包括进他对强大所做的分析之中,因为他仅仅承

①② 严复:《原强》,载《严复诗文选》,第16页。

③④ 同上书,第17页。

⑤ 史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第59页。

认“有力强,有智强”^①。此事实非常奇怪,因为康有为的分析显然是基于上述的《荀子》段落,在那些段落里,人类强大的根源据说不在于其体质和“专门技能”(know-how),而在于道德。当然,这是独特的儒家观点,这种观点认为正义就是力量,德行在发挥作用,它是通向和平与兴盛的“道”。孔子、孟子和荀子都坚决认为,凭借德行,弱小之国不仅有望生存,而且可以克敌制胜。^② 仅凭德行,人们就可以统治世界。

66 康有为与严复都没有引用荀子的这部分观点,可能是因为他们不再相信这种观点。实际上,他们提出了恰好相反的观点:德行本身并不足恃。身体的强大和精神的强大都是不可或缺的。无所事事以及依赖“无为”的道德力量都是浪费时间。甚至引用那条更加悲观和略显矛盾的儒家格言也是白废时间的:“两者不可兼得,舍生而取义。”^③ 生存是惟一的问题,那是中国的生存。要求个体为中国而舍弃自己的生命,这是正当的,甚至是道德高尚的。但要求中国为了道义而舍弃自己的生命,要求它不惜代价地维护正义,要求它坚持自己的正直而放任蛮夷肆意横行——这是无法想象的。至少严复没有这样想过,因为他没有察觉到这种两难困境。中国的生存同样成为道德问题。正是这个问题限定了道德的真正概念。

严复用“德行”(virtue)这个词来指称公德心(public-spiritedness)。公德心是对于“群”的无私奉献(无私奉献对于“群”的自我保存是必要的),惟独公德心可以使身体的强大与精神的强大发生效用。因此,所谓“适合的”东西就是适合于“群”东西。这是最“合乎自然的”,因为,正如严复所言,“西人之言教化政法也,以有生之物,各保其生为第一大法,保

① 戈公振:《中国报学史》,第158页。

② 例如,可参阅《孟子译注》,2.11,第45页;《荀子柬释》,第11章,第148页;以及《四书新解·论语》,2.1,第69页。许久以后,毛泽东也会强调说:小国能够打败大国,弱国能够打败强国。对毛泽东而言,虽然最终的强权仍然是公理,但公理可能不得不去抗争。

③ 《孟子译注》,11.10,第265页。

种次之。而至生与种较,则又当舍生以存种。”^①如果自我保存是第一法则,那么为什么要“舍生以存种”呢?严复没有回答这个问题,但这样的自我牺牲是“自然法则”,它是适当的、合理的,它是个人不可推卸的责任。

严复深信中国的生存是既自然又神圣的事业,所以他无法想象这种可能性,即在追求这种事业的过程中,群体可能误入歧途,而且促使富有道德感的个体去反对这种事业。正是因为这种看法,所以严复可以如此轻易地说,中国仅仅需要“以其民之力、智、德三者为准的。凡可以进是三者,皆所力行;凡可以退是三者,皆所宜废。”^②他没有提及三者之间发生抵牾的可能性。他甚至没有提及“力”与“德”之间的惯常冲突。至少,他没有承认这可能是一种无法两全的手段。但他也没有叫嚷道:“无论 67
对错,这是我的祖国。”(My country right or wrong.)他无法想象自己的国家正滑向错误。

如果有人指责严复在宣扬这种观点——即,为了目的可以不择手段,为了生存需求可以为所欲为——那么,严复可能会惊愕不已。与达尔文相比,严复在性情上也并非一位冷酷无情和铁石心肠的社会达尔文主义者。达尔文在给他的良师益友侠雷儿爵士的一封信里说道:“我在曼彻斯特(Manchester)的某报上看到一则很不错的讽刺小品,它说我已经证明了‘强权即公理’,因此拿破仑是对的,任何招摇撞骗的奸商也是对的。”^③严复本来会认同达尔文在这封信里所表现出来的惊愕(要不就是诙谐)。他本来不会把这则“讽刺小品”太当一回事,就像达尔文那样。但是,就像达尔文那样,严复本来会感到必须进行澄清,即达尔文所证明的事情并非这则讽刺小品所说的那样。

事实上,严复还没有发现或着手处理这种令人不快的可能性所固有

①② 严复:《原强》,载《严复诗文选》,第17页。

③ 霍夫施塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》,第85页。

的哲学难题:虽然公理可能是强权,强权也可能是公理,但公理也可能不是强权,强权很可能是不公正的。严复热情地接受了斯宾塞的道德内涵,这种道德内涵是群体力量的组成部分。此事实表明严复没有认识到这个令人困惑的问题:道德孕育了社会达尔文主义。直到那时为止,那种可以极大地抑制社会达尔文主义思想的道德还没有被预见。

种族与民主

然而,严复对“群”的激情以及对“社会有机体”这一概念的兴奋,确实将他引向 20 世纪初期使中国思想家万分关注的另外两个重大主题:种族与民主。

严复仅仅简单地提到过种族问题,但他处理这个问题的方法却为整整一代人的令人厌恶的种族思想敞开大门。起初,种族问题的提出是为了回答这个平淡无奇的疑问:如果“群”是如此重要,那么哪个“群”才是真正的“群”呢?——当然,人们不加思索就可以回答说:那是中国——
68 但中国是国家、民族抑或种族呢?答案从来都没有弄清楚,但严复极其重视“种族”这个词,目的是为了反驳一位假想的批评家,这位批评家断言中国没有陷入灭亡的危险。中国并非岌岌可危,因为没有征服者能够摧毁她。中国以前曾被异族所征服,可是依然存活下来,因为她的文明必然征服她的征服者。这些征服者还在执掌政权的时候,中国文明就把他们消灭了。对于这种陈腔滥调,严复应之曰:“唯唯……若客者,信所谓‘明于古而晦于今’。”问题是何为异族?“盖天下之大种四:黄白赭黑是已。……今之满蒙汉人,皆黄种也。……故中国邃古以还,乃一种之所君,实未尝或沦于非类。”^①

这段话有双重涵义。首先,种族之间的斗争比种族内部的斗争更为惨烈。至于中国,作为黄种人的一部分,降服于白种民族将意味着灭亡

^① 严复:《原强》,载《严复诗文选》,第 20 页。

或比灭亡更可悲的奴役状态。其实,这种奴役状态仅仅意味着更加卑劣的灭亡,这种状态使黄种人——就像黑种人和红种人那样——总是徘徊于灭绝的边缘。^①在向其国民发出西方威胁的警告的过程中,严复不仅唤醒了国际战争的幽灵,而且唤醒了种族战争的幽灵。严复把种族战争的幽灵放置在达尔文主义的语境之中,在这种语境里,它确实是不祥的幽灵。严复发出了“白祸”(white peril)的警报。

另一层涵义是:满汉同属一族,因而他们应该齐心协力对抗白种人,而非自相残杀。这种观点与严复的以下信念相当一致,即“群则强”,社会有机体要想变得健康,就必须结成整体而行动。当然,其他人马上会提出异议说:满族乃是异族,“汉种”只有从满人的统治下解放出来才能抗击白种人。但严复反对这种说法,尽管事实是,他其实危险地使用了轻蔑的语词来谈论满人。严复说,汉族乃“进夫化矣之民”^②。那些征服汉族的民族是野蛮落后的游牧民族,它们之所以能够征服汉族——正如诗人苏东坡很早前谈及匈奴的征服所说的那样——得益于它们缺乏文明,而非富有文明。^③然而,严复现在采用了他的假想的批评家的论据说道,所有这类的民族最终都已经臣服于汉族的文化,而且事实上受到这种文化的统治。因此,满族人,这些中国的统治者,全部都包括在中国人之中。他们是“群”的一部分——而白人统治者永远都不可能是“群”的组成部分。

严复再次在中国以外寻找达尔文主义斗争的真正战场。虽然中国曾经败在另一位黄种成员日本的手里——这场失败最先促使他进行写作——但严复还是超越其种族内部的斗争,从而发现这种对他而言更加可怕的斗争:不同肤色的种族之间的“殊死”斗争。

但是,为什么在预言这样一场斗争时,严复仅仅提及黄种和白种呢?

① 严复:《原强》,载《严复诗文选》,第22页。

② 同上书,第20—21页。

③ 同上书,第21页。

他没有更多地提及其他种族,只是使人觉得他们实际上已经置身于斗争之外。但在严复的沉默之处,隐藏着一种轻蔑的暗示,这种轻蔑在其他爱国志士的作品里随即会发展出一种不折不扣的知性偏见——敌视任何肤色较中国人深的种族。严复在其种族清单里列举了赭、黄、白三大种族,然后说到:“黑种最下……所谓黑奴是已。”^①“最下”,对于严复而言,是意味着“最南”。但是,对于其他人而言,“最下”不久将意味着“人类进化的最低程度”。

但严复对任何人类进化的程度尚不感兴趣。他关注的是中国目前的生存斗争,他还没有接受这种可怕的思想——这种思想不久将使其他人大大为震动——即,那场斗争的结局可能已经被判定了,种族的进化可能快慢不一,以致到了最后,白人的优势地位是无可避免的。在严复看来,斗争依然是胜负未定的。中国真正需要的仅仅是斗争的意志。严复没有追问意志怎样能够适用于达尔文主义的方案,他似乎深深地信奉唯物主义者毛泽东后来所坚守不放的信念:“有意者,事竟成”。正是这种信念,连同他的这一坚信——即,真正的斗争不是政府之间的斗争,而是社会有机体之间的斗争——使严复看起来如此热切地向往民主。民主将会使社会有机体团结起来;民主将会在整个民族中灌输生存的意志和斗争的意志。

毕竟,国家的强盛仍然是问题所在。民主是手段,因为它是通往强盛的道路,“西洋之言治者”,严复解释说,“曰:国者斯民之公产也,王侯将相者,通国之公仆隶也。而中国之尊王者曰:‘天子富有四海,臣妾亿兆。’……设有战斗之事,彼其民为公产公利自为斗也,而中国则奴为其主斗耳。夫驱奴虏以斗贵人,固何所往而不败?”^②

因此,惟一可行的是:“欲进吾民之德,于以同力合志,联一气而御外

① 严复:《原强》,载《严复诗文选》,第20页。

② 严复:《辟韩》,载《严复诗文选》,第88页。

仇,则非有道焉,使各私中国不可也。”人们怎样能够做到这点呢?“曰:设议院于京师,而令天下郡县各公举其守宰。”^①

这就是民主。但我们要注意其动机。人民要实行统治,那不是为了人民的意志得到实现,而是为了使人民变得强大。民主属于人民,然而,对于人民而言,这种观念希望让人民治理国家,从而使他们能够自愿为国家奉献一切。在中国“生活”其中的严酷的达尔文世界里,受到重视的是人民的生命而非人们的性命。

因此,在这种中国早期的民主呼声里,严复实际上已经喊出了“人民民主”(People's Democracy)的口号,这种呼声在某种意义上使得以后那句同义反复的话,如果不是相当严肃的,至少也是可以理解的。人们隶属于人民。人民处于优先地位。人民是种族,种族是“群”,“群”是社会有机体,社会有机体是国家。个人几乎是沉默无声的。

甚至个人的自由看来也主要是为了群体的利益。“自由”,从来没有谁说出自由对于个人真正意味着什么,自由对于释放民众的力量是必要的,以便他们可以拥有强壮的身体、发达的头脑和坚定的意志去保卫种族。^②自由可以承诺一种尚未出现的集体才能。自由可以为中国效劳,就像它曾经为西方人效劳那样:“捐忌讳,去烦苛,决壅蔽,人人得其意,申其言,上下之势不相悬隔,君不甚尊,民不甚贱,而联若一体者。”^③ 71

当然,在这种假想之中存在着巨大的信念跳跃,即只要人人“得其意”,他们就会自愿“联若一体”,但严复不抱有这种信念。他没有阐述这条功利主义的原理,即“利益的自然同一性”(the natural identity of interests)。^④由于这条原理,所有“营私利己”的人们——正如英美的社会

① 严复:《原强》,第32页。

② 史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第70、72页。

③ 严复:《原强》,第21页。

④ 哈勒维:《哲学激进主义的兴起》,第15页。

达尔文主义者惯常所认为的那样——总是有助于促进公共利益，尽管他们有着自己的利益追求。严复的信念，至少在《原强》里表述出来的信念是相当简单的：只要能够使每个个体相信“群”确实是他自己的“群”，那么他就会“自然而然地”将群体的利益视为自己的利益。这个个体看不到任何抵牾——严复也不过如此。

严复没有发现总体利益与个体利益之间的冲突，其原因是：严复是在民族危难的时代进行写作的。严复的哲学是一种危机哲学。个体利益现在附属于群体利益，此事实严复看来是显而易见的、毫无疑义的，因为群体的生存岌岌可危，而且，如果群体灭亡了，那么个体还有什么希望呢？——更确切地说，如果个体仅仅是社会有机体内的一个细胞，那希望是什么呢？这种观点极其简单——而且被过分简单化。

72 尽管如此，自由与民主，无论怎样定义，仍然是极其革命性的概念，而严复在直言不讳地拥护这两个概念的过程中，他比任何时候都更加接近于成为革命家。确实，他的观点，尤其是他对中国传统的统治者以及君主制本身的充满敌意的抨击，无疑极大地鼓舞了真正的革命家，但他后来又坚定不移地反对这些人。严复厚着脸皮引用了孟子的名言：“民为贵，社稷次之，君为轻。”他接着又巧妙地引用庄子的话：“窃钩者诛，窃国者侯。”^①

严复痛斥所有中国帝王，无论是汉族帝王还是蛮族帝王：“夫自秦而来，为中国之君者，皆其尤强梗者也，最能欺夺者也。”^②在此，达尔文与拿破仑再度交锋。难道中国统治者的统治不是基于“适者生存”的法则吗？即使严复持有这样的见解，他看来也不会认为适者就是优秀者。他似乎暂时地把他的达尔文主义抛诸脑后。至少，他这个怒气冲冲的反问应该会使大多数社会达尔文主义者困惑不已：“天之意固如是乎？道之原又

① 严复：《辟韩》，第86页。另见《孟子译注》，14.14，第328页，以及钱穆编：《庄子纂笺》（香港，1962年），第10笺，第76页。严复认为这是老子的格言。

② 严重：《辟韩》，第86页。

如是乎？”^①

严复用社会契约来解释统治者的存在。起初，统治者因为人民需要保护而受到“容忍”，但那只是权宜之计。统治者之所以必要乃是因为社会“化未进而民未尽善也。是故君也者，与天下之不善而同存，不与天下之善而对待也”^②。

因此，严复危险地接近于褻渎和叛逆。但是，在提出这个决定性的问题时，他作出了至关重要的限定：“然则及今而弃吾君臣可乎？曰：是大不可。何则？其时未至，其俗未成，其民不足以自治也。”^③

在此，严复的达尔文主义观念重新赋予他本人一种政治立场，而且向中国提供一种可以发展出一大批君主立宪分子的基本理据。严复认为，达尔文与斯宾塞向我们展示了进化是按阶段推进的。康有为听到此言将心花怒放。然而，如果进化和进步是按阶段推进的话，那么达到特定目标的特定手段必须适用于这些阶段。“今夫人身逸则弱，”严复说道，“劳则强者，固常理也。然使病夫焉，日从事于起距赢越之间，以是求强，则有速其死而已矣。今之中国非犹是病夫也耶？”^④

73

所以，中国要谨防剧烈的跃进。严复说，进步需要时间。改革必须顺应时势。仅凭政令是无法取得成功的。他引用了宋代诗人苏东坡在10世纪写下的“群众路线”的版本：“天下之祸，莫大于上作而下不应。”人民必须准备就绪、心甘情愿。改革的成败“在其时之风俗人心，与其法之宜不宜而已矣。”改革必须顺应时势是中国的古老信念，而达尔文现在指出为什么要顺应时势：“达尔文曰：‘物各竞存，最宜者立。’”然而，正是斯宾塞告诉严复在这样的世界里应该怎样行事：“富强不可为也……[必须]培其本根。”^⑤为什么本性需要培养呢？斯宾塞没有作答，严复也没有

① 严复：《辟韩》，第86页。

②③ 同上书，第87页。

④ 严复：《原强》，第25页。

⑤ 同上书，第26页。

追问。对于他而言,一切都洞若观火:中国希望进步,更确切地说,中国希望生存,这种希望取决于三种民众力量的培育——体质的力量、精神的力量和道德的力量。民众必须被“培育”。中国必须“发育得”日益强大。

对于那些对这种貌似缓慢的进步方案感到失望沮丧的人们而言,严复给予了他们鼓励。他成为首批敢于预言中国赶上西方的时限的人们之一。严复使用了一个孙中山肯定会喜欢的论点指出,实际上,西方的优势顶多是在晚近200年里产生的,而最惊人的进步只是在最近50年里取得的。^①然而,至为重要的事实是:自从西方展示出这条道路之后,“彼为其难,吾为其易也”。因此中国有望在60年内与西方并驾齐驱,而在30年内就可以展现出神速进步。^②

74 但许多人甚至对落后30年都感到沮丧。不少人对中国能否存在那么久毫无信心。对于这些人,严复给予了两个充满激励的相关语句,这些语句是富有洞察力的,而在心理上却是发人深省的。尽管他所说的都是对进步的乐观赞颂,但严复现在敏锐地表明:进步,至少是技术进步,可能是好坏参半的事情。比如,轮船和铁路,“此虽有益于民生之交通,而亦大利于奸雄之垄断”。^③虽然这句话至少残留着酸葡萄的余味,但它还是暗示出一个相当严肃的哲学难题,这个难题将会深深地困扰着那位乖戾的革命家章炳麟,并使他成为首批质问达尔文式进步观念和进化观念的中国知识分子之一。^④

然而,严复的好坏参半的观点仅仅推导出另一个孙中山将会非常喜欢的论点。严复说,强大是相对的。虽然西方看上去可能比中国强盛,但西方远远没有接近于完美。西方人还没有实现他们的自由与平等的理想。相反,他们的技术进步只是加剧了贫富差距。这个事实会导致

① 严复:《原强》,第26页。

② 严复:《辟韩》,第88页。

③ 严复:《原强》,第23项。

④ 参阅下文,第416—422页。

“不平之鸣，争心将作，大乱之故，常由此生。”于是，严复说：“均贫富之党兴。”^①简而言之，正如毛泽东后来所讲到的，西方受到“内部矛盾”的侵蚀，从而在内部逐渐消耗了自身的力量。其实，严复使用了与后来毛泽东提出的“纸老虎”相一致的论调，尽管严复使用的隐喻——他将此隐喻归之于某位“深识之士”——是指那种可能早早盛放而且富丽堂皇，但不能经受风雨的“唐花”。^②

请注意，“唐花”和“纸老虎”都是社会达尔文主义的隐喻：它们都表现出对生存斗争的热切关注。因为，如果政治世界不仅类似于“血腥的自然界”，而且实际上就是“血腥的自然界”的组成部分，那么纸老虎（就像恐龙）是失败者仅存的希望。只要中国接受达尔文，那么中国就不得不相信纸老虎，因为，如果世界不过是庞大的竞技场，而西方又并非“纸老虎”的话，那么中国就性命难保。

75

严复不认为中国会灭亡。当然，他没有说中国可以坐等西方的凋败；他只是利用他的“唐花”去争取时间，去证明西方是十足的纸老虎，这样，只要中国能够齐心协力进行抗争，那么中国就有赶上西方的转机。但他因此而给中国带来了希望：世界是蛮荒之地，但生存斗争是漫长的过程，而现在那些貌似适者并不一定就像他们看上去那么适应生存。

三、当心，但要有信心

因此，严复既要求达尔文胁迫中国去进行改革，同时又要求达尔文去鼓励中国，让中国相信，通过改革将会出现一条通往富强的道路。查尔斯·达尔文对中国说的第一番话是极其含混的。他似乎一边说：“当

^① 严复：《原强》，第23—24页。

^② 同上书，第24页。“纸老虎”一语可参阅《毛主席语录》（北京，1967年），第66页。

心,末日逐渐迫近。”^①另一边又说:“要有信心,凡事都会好转。”

达尔文的警告本来应该会使中国人毛骨悚然,要不然就是使他们深感绝望。毕竟,仅仅被告知这个世界是国家争战的世界——不幸的是,人们不假思索就相信此事实——本来就很糟糕。但自然科学家达尔文坚持认为:这个世界原来就是国家争战的世界。中国人认为他们早已拥有自己的战国时代(公元前 403—前 221 年)。在战国时代之后出现的汉帝国仅仅由于偶然的失误,大概就将那一切抛诸脑后。因此,这种观念——即,中国现在必须在一个全球规模的新战国时代中为自己的生存而奋斗——已经是一幅可怕的图景了。但是,如果说这幅图景是“完全合乎自然的”,那将使之更加令人寒心。孔子总是说战国时代是道德沦丧的恶果,而统一与和平可以通过道德的复兴来重新获得。但达尔文现在说,或似乎在说,困扰着中国的“罪恶”并非什么罪恶,而只是自然秩序的一部分。确实,混乱无序正是自然的秩序。

对于像严复那样的中国学者而言,被告知秩序就是混乱无序而斗争就是“正道”,那么,他们所受的冲击本来会像大主教威尔伯福斯(Bishop Wilberforce)被告知或自认为被告知下面的事实那样强烈:人类应该将自己的存在归功于黑猩猩,又或者,世界及其所有奇迹都是偶然造成的,而非精心设计的。因为在汉语里,自然就是秩序,混乱无序就是“不自然”,它是反常的,邪恶的。可是严复没有被达尔文的混乱无序惊吓过度,这首先是因为 19 世纪的世界混乱的易见性(obviousness),以及大多数中国知识分子对于中国在那种混乱之中进行抗争的热切希望,这两种因素使得一种为此抗争辩护的宇宙观具有吸引力;其次是因为,严复从一开始就在他的思想中将进化和进步的概念融为一体,而且使之混淆不清。就像达尔文本人在《物种起源》里所做的那样^②,而且像其后的许多

① 凯利:《不受污染的波哥》(纽约,1970年),第 31、39 页。

② 参阅上文,第 14—15 页。

西方人所做的那样,严复同样缺乏科学根据就假定进化是朝向好的方面,事物步步上升。因此,严复可能会相信安德鲁·卡耐基的话:“一切都在改进之中,因此事事如意。”^①严复可能会相信,尽管其表面上的混乱无序,进化仍然是自然的秩序,它是伟大而美好的进步,它是实实在在的“正道”。

因此,严复做的几乎就是最初的基督教皈依者对进化论所做的事情:他赋予进化以意图,尽管他是用古老的中国方式去构想出没有设计者的计划。正如阿萨·格雷(Asa Gray)相信“偶然的宇宙秩序简直是不可思议的”,所以他会“坚持认为,尽管到目前为止,偶然的宇宙秩序已经显现出来,但是那些支持意图论的观点(正如自然神学家所表达出来的观点),仍然像达尔文学说(如果我们接受这种学说)提出之前那样真实可靠”。^②严复也会坚持认为,蕴藏在万物之中的“道”依然无所不在。凭着近乎宗教的激情,严复领会了斯宾塞的“不可知之物”(the unknowable),那是一种神秘之物,斯宾塞允许它进入自己的学说体系,然后置之不理;严复用古老的佛教用语“不可思议”来传译这个隐藏在进化背后的神秘之物;但他发现,这种神秘之物是“道”,它在尽力通向某种东西,以及某种尘世的东西。无可否认,这是关于“道”的新想象。进化论能够改变人们对于“道”的观念,正如它改变了人们的上帝观,但它既没有否定“道”,也没有否定上帝。这就是为什么严复后来会饱含真情地说:“[在中国早期的所有思想里],其[老子]独与达尔文通。”^③

77

然而,正如我们所见,对于严复而言,“达尔文主义道家学说”(Darwinian Taoism)决不会导致无为。严复本来会在严格意义上接受道家的“无为”观念,即不以人为手段去妨碍“道”,但是“无为”现在却意味着无所作为,这样的理解会成为进化的阻碍。因为把“天”看成自然,所以

① 霍夫施塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》,第45页。

② 格雷:《达尔文之物》(坎布里奇,1963年),第126、70—71页。

③ 史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第198页。

严复能够毫无困难就接受一种对孟子的名言“顺天者存，逆天者亡”^①所作的道家式的和“达尔文式的”理解。但严复并非仅仅是消极的行动主义者。他所追求的行动远远超过老子和庄子可能描述的行动。因为他相信，人类的行动，更确切地说，人类的抗争，(以某种方式)是进步的不可或缺的组成部分。正如康有为那样，严复也是一名决定论-行动主义者，他既是决定论者，又是决心论者(determinationist)。可以肯定，他是一名渐进主义者(gradualist)——他相信进步循序渐进，并且经过必要的阶段——但他坚信每个阶段都要求行动。因此，他可能会赞同孟子的观点，即人们不应该揠苗助长^②，但他可能也会同样热烈地赞同这种观点(我们换个故事情节)，即人们也不应该把自己的花园交给上帝去打理。

正是这种行动主义(activism)使严复把达尔文的警告听成预警(fair warning)。达尔文，这位西方哲人向中国说道，中国正处于危险之中，确实，威胁来自西方，但他也告诉中国怎样去摆脱危机，正如严复所认为的那样。至少，达尔文的卓越“阐释者”斯宾塞做了上述事情。通过微妙的修正(斯宾塞至少也接近于作出相同的修正)，严复在“适者生存”的警句里听出了这样的格言：“那些使自身变得适应的人们能够生存。”由于其内心深处的最古朴的中国成见，严复把他的“自修”信念添加到进化论里。中国可以通过培养民力、民智、民德从而使自己成为适者。

进而言之，在重新涉足生物进化的领域时，严复似乎想改变豹的斑点。^③ 我们可能想知道，为什么没有人追问严复这个问题：雪兔(arctic hare)有多么强壮、博识和道德高尚呢？没有人问起这个问题，严复也没有问自己，因为他对此不感兴趣。斯宾塞发现生存取决于力量、智力和道德，而他应该知道答案。根据严复对斯宾塞的理解，只要认识到世界

① 《孟子译注》，7.7，第168页。

② 同上书，3.2，第62页。

③ 《旧约·耶利米书》：“古实人岂能改变皮肤呢？豹岂能改变斑点呢？若能，你们这习惯行恶的便能行善了。”(13.23)——译注

运行的方式,以及认识到作用于世界运行之方式的意志,那么人们就可以实现自我的拯救。

人们对斯宾塞的理解真是千差万别。理查德·霍夫施塔特(Richard Hofstadter)引用了爱德华·利文斯顿·尤曼斯(Edward Livingston Youmans)——斯宾塞的最狂热的美国信徒之一——答复亨利·乔治(Henry George)的信,后者问他将如何处理纽约的社会罪恶,“没有办法!你我什么都干不了。那统统是进化的问题。我们只能等待进化。也许四五千年之后,进化就会将人类带离这个阶段。”^①

甚至在其最为保守谨慎的晚年,严复也应该不会以此为代价去接受渐进主义(gradualism)或进化论。严复拥护改革。他是为了对改革有所裨益才用笔介绍达尔文和斯宾塞的。因此,严复读到斯宾塞而没有读到尤曼斯,这是一件好事情。因为,正如史华兹出色地论证到,严复当然有权像尤曼斯那样声称自己是斯宾塞主义者。^②

这就是严复把达尔文主义介绍到中国的情况。完整的进化学说,甚至于它在那时的理论形态,也只是被浅尝辄止。大部分进化学说被错误记述,更多的是没有记述。但在严复的著作里有足够多的或显或隐的思想可以去开创中国哲学思想的新时代。

我们必须进一步发掘严复的独特影响。但有两件事情已经清楚无疑。因为过分强调进步、人民、斗争,西方的“娇弱的”力量,以及知识、意志和道德的不可抗拒的力量,所以,只要得到宇宙动力的支持,那么严复不是播下了,至少也是培育了大多数将会在毛泽东的个人思想里生根发芽的争端。确实,严复异常重视思想力量,这有助于中国人将来更加相信这种说法:“毛泽东思想为广大群众所掌握,就会变成无穷无尽的力

79

^① 霍夫施塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》,第47—48页。

^② 史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第73—80页。

量,变成威力无比的精神原子弹。”^①

然而,具有双重反讽的是,严复,这位因译介西方思想而声名鹊起的人物,会在他的善意的译著里使得某些西方思想变得异常难以理解,从而使上述的信念变得更加易于接受。譬如,他会使许多人难以理解“个人主义”(individualism)这个词所代表的西方自由主义传统,因为他对“个人主义”的理解被自己的“群主义”,以及他对群体优先的激进信念弄得云里雾里。并非斯宾塞独立引导严复去相信:个体只是社会有机体中的一个细胞。严复是“自然而然地”领会了斯宾塞的社会有机体的观念,因为中国传统深处的某种东西使他趋向于这种观念,或许,这种东西深邃得足以在两千多年前就使荀子产生同样的趋向。

所以,毫不奇怪,严复在介绍达尔文的时候竟然会忽视下述残酷的生存事实,而名声败坏的原始达尔文主义者和“自然神学家”威廉·佩利(William Paley)却正视了此事实:“虽然我们谈论生物群落的时候就像在谈论有情感的生物,虽然我们觉得它们拥有欢乐、悲伤、欲念、爱好和热情,但除了个体以外,没有什么是真正存在或可以感知到的。”^②

① 《毛主席语录》,第3页。

② 哈勒维:《哲学激进主义的兴起》,第500页。

中 编

达尔文拥护改革



查尔斯·达尔文在中央王国参与的第一场运动是1895年至1898年的维新运动,这是一场命运悲惨却影响巨大的运动。达尔文在这场运动中担当的角色同样举足轻重、非同一般,因为这是达尔文在中国参加的第一场运动,也是他立场鲜明地参加的最后一场运动。直到维新运动失败以后,以及君主立宪派和革命派开始大论战的时候,达尔文的长达20年的“时代”才真正开始,但是,那时的论战双方都在挥舞他的旗帜。在1895年至1898年的维新运动中,只有维新派寻求达尔文的支持。因此,中国首次发现达尔文坚定不移地拥护改革。

严复在《原强》里对达尔文的介绍并没有使达尔文的名字变得家喻户晓。直至1898年,严复的名著《天演论》的首次广泛印发才使达尔文的名字家喻户晓,同样,这本著作也会使严复本人的名字(在知识分子的群体里)变得家喻户晓。《天演论》是严复对赫胥黎(T. H. Huxley)的《进化论与伦理学》(*Evolution and Ethics*)的出色意译和评注。此前,达尔文的名字只是缓慢地传播,而这很大程度上要归功于另一个人物,此人注定要成为名副其实的中国的达尔文主义的“圣·保罗”(Saint Paul)^①,

^① 这是费正清在交谈中所使用的一个称号。

- 84 他是在《天演论》印发之前就已经读到这本著作的少数人之一，他是康有为的摇摆不定的弟子，梁启超。

一、梁启超、报刊与进化论

梁启超阅读《天演论》的时候恰好是他对自己茫然无知，并不断寻找自己的真正职业的时期。1896年春，经过几个月来愉快的实践、写作以及编辑强学会首份时运不济的刊物之后，紧接着是几个月来不断经受的挫败和沮丧——正如忧心忡忡的报童拒绝递送那些努力得来的成果那样，暴怒的官员弹劾了强学会，帝国法令还查禁了强学会——梁启超在深具影响力的集学者、官员、外交家和诗人于一身的黄遵宪那里得到支持，从而再次鼓起勇气，前往上海创办了他的第一份出色的刊物《时务报》。严格来说，这份刊物并不属于他本人。形形色色的官员提供了大部分资金，而汪康年——经理、撰稿人以及后来的编辑——是真正的创办人。但梁启超是刊物的首席主编和主笔。很快，在他的读者眼中，任何由他供稿的报纸都是他所主办的。

写作的使命

无论专职还是业余，梁启超正在成为一名新闻记者，他是中国迄今所出现的最有影响力的新闻记者，他是新闻记者里的鹤立鸡群的人物。确实，新闻记者(journalist)这个近代的西方词汇，一旦用在像梁启超这样的人身上，简直就是对他的侮辱。因为，西方的新闻记者有没有通过自己的写作得到过皇帝的注意和悬赏，遭遇海外流亡，拥有国内政党的领导权，以及最终获得内阁职位、半官方的外交任命以及三种教授职位呢？西方记者有没有在至少一个时期内成为自己国家里最具影响力的知识分子呢？在白话文于20世纪20年代(此时梁启超转而使用他自己
85 极具威力的白话文)取得最后胜利之前，“梁体”成为几乎所有未来的论

辩家所追求的一种文风。他的《时务报》及其后继者成为各省竞相模仿的一种新式刊物的典范。

当然,形势就像任何个人那样为中国新闻事业的形成奉献良多,这种形势如此严峻以致中国新闻事业在大体上比西方新闻事业可能面对的形势要恶劣得多。起初,报纸杂志对于提供娱乐消遣,或者满足生活无忧的订户的好奇心几乎没有任何商业上的兴趣。编辑们的兴趣不在于“所有适宜付印的新闻”,而只是在于那些切合他们主要关注的新闻,也就是涉及中国福祉的新闻。尤其像《时务报》那样的刊物,每月出版一期、两期或三期,但比日报更具有影响力。此类刊物刊登“切题”的新闻,而它们的实力和声誉则依赖于论辩文和教育性的文章。所谓教育,那是为了中国的安危而进行的教育。此中没有什么新闻笑料。

这些报刊的影响是显而易见的,这在中国历史上也是件新鲜事。甚至最后一位卓越的保皇派改革家张之洞——他起初是《时务报》最有力的赞助人(虽然也是未来的审查官)——也察觉到而且欢迎这种不寻常的现象,即使他常常对这些报刊的激进思想大为恼火,而且如果他能够预见它们的影响力所产生的最终后果,那么他可能会为此而痛心疾首。1898年,尽管他反对康有为和梁启超的激进主义,张之洞仍然慷慨大度地承认:

乙未以后,志士文人创开报馆,广译洋报,参以博议,始于沪上,流行于各省,内政外事学术皆有焉。虽论说纯驳不一,要以扩见闻,长志气,涤怀安之鸠毒,破扞衮之瞽论。于是一孔之士,山泽之农,始知有神州;筐篚之吏,烟雾之儒,始知有时局。不可谓非有志四方之男子学问之一助也。^①

张之洞显然感到满心喜悦,因为这些报刊正将他本人所具有的强烈的爱国主义精神传播到民众当中,虽然他有理由担心它们没有传播自己

^① 戈公振:《中国报学史》,第162页。

对中国传统的忠诚。当然,它们没有直接引发民众运动。极大多数的中国农民,更准确地说,极大多数的中国民众,甚至连那些在皇城边上耕作的农民,都没有阅读能力。但那些能够阅读的人们读到了梁启超的作品,然后各地纷纷谈论这些文章,随后思想传播,民族主义兴起。回顾过去,这就是为什么新式报刊是1895年至1898年维新运动的至关重要的组成部分,其影响之深远,远远超出最终的百日维新。

中国在同治中兴和自强运动里开展的最初的改革尝试,都是由曾国藩、李鸿章和张之洞那样的忠君爱国的官僚所推动的改革尝试。随着新式报刊的出现,改革的主动权转到了政府以外的人们的手中。

当他讲到新式报刊是“学问之一助”时,张之洞无疑是正确的。对于大多数人而言,新式报刊提供了惟一可行的近代教育。至少在20年内,它们遥遥领先于学堂教育。而几乎所有声名显赫的中国知识分子都为报刊撰稿。确实,中国的知识分子是通过写文章而不是通过著书而成名的,因为,除了翻译以外,具有影响的新书相对较少,可能是因为没有时间去写书的缘故。每篇介绍新知识的文章看来都异常切中肯綮,而且,只要这些新知识被发现了,就必须公诸于众。这就是为什么新式报刊受到它们的撰稿人和读者双双重视的原因。

正是在这些报纸杂志里,特别是在那些“有志四方之男子”开始就如何去帮助中国而展开激烈争论之后,达尔文主义盛行起来。20多年以来,几乎每个胸有块垒的人都提及达尔文,或者使用他的口号。但没有人像梁启超那样在多个方面都这样做了。

然而,在1896年,当梁启超最初开始他的报人生涯时(这种职业生涯将会涂抹上达尔文隐喻的缤纷色彩),他对整个新闻事业感到深深的疑虑。他非常担心自己没有向国民发言的权力,担心自己还没有掌握更多的知识而使新闻工作显得冒冒失失。^①当然,这种内心恐惧或者良心

^① 叶德辉编:《翼教丛编》(台北,出版日期不详),第463页。

不安,在任何地方都没有长期困扰着新闻记者,但梁启超最初的疑虑是非常诚挚的,部分原因在于他在1895年所做的努力受到了挫折,但部分的原因也在于他信奉自己的导师康有为的幻景。

信念与挫折的糅杂使梁启超在致康有为的一封信里讲到:“我辈以教为主,国之存亡于教无与,或一切不问,专以讲学教授为事,俟吾党俱有成就之后,乃始出而传教,是亦一道也。”^①梁启超所说的“教”是康有为进化论的、乌托邦的“大同”儒教。据说,这种儒教企盼着世界而非中国的获救。但以下的事实看来仍然难以置信——在经历了千辛万苦去唤醒自强的民族主义精神之后,梁启超还会主张道:“谓吾党志士皆须入山数年,方可出世。而君勉(徐勤)诸人大笑之。……不知我辈宗旨乃传教也,非为政也;乃救地球及无量世界众生也,非救一国也。一国之亡于我何与焉?”^②

一国之亡于梁启超如此利害攸关,以致梁启超把他的余生都用于撰写那些关涉国之存亡的文章,这样的事实使得上述的引文在某种程度上令人百思不得其解。但这段话是以一种极度沮丧的心情写下的,这种极度沮丧在最初曾经使得康有为所塑造的幻景具有非凡魅力。如果中国(她似乎醉心于自我毁灭)坚持压制她的未来的拯救者的话,如果这个国家在世界竞技场上看来是在劫难逃的话,那么,相信国家是无足轻重的,相信所有可厌的民族-国家概念都是落后的、陈旧的,自身就是在劫难逃的,那是多么令人欣慰啊!康有为的普世主义(universalism)能够使中国完全摆脱悲惨的世界图景。最初,由于被粗暴地震出其古老的大同世界的安全状态,中国极不情愿地接受了这幅图景。通过重新划定“天下”的疆域,国际争端可以得到平息。而且,即使中国那时在一个新的大同世界里迷失自我,仍然会有一个叫康有为的中国人以中国圣人孔子的久已失传的幻景去拯救那个世界。

88

^{①②} 丁文江:《梁任公先生年谱长编初稿》(台北,1962年),第1卷,第34页。

当然,尽管有这样的豪言壮语,梁启超还是不会真正忘却中国。可是,当 he 说道:“吾不解学问不成者,其将挟何术以救中国也”^①,这可能就是他的用意,因为通观其漫长的一生,梁启超始终坚持认为:中国在作出任何重大举措之前都必须自行准备就绪。他始终强调教育的需求是第一位,行动的需求是第二位。可是在他自己的行动中,梁启超显然作出了让步,因为他被朋友们的观点弄得心烦意乱,这些朋友曾经取笑他说:“天下将亡矣,汝方入山,人宁待汝邪?”^②因此,他继续着手筹办《时务报》,虽然他对康有为表达了歉意:“弟子自思所学未足,大有入山数年之志,但一切已办之事,又未能抛撇耳。”^③

在给严复的那封著名的信中,梁启超仍然表达了自己的歉意。严复显然也曾敦促他继续深入研习、谨慎写作,以免日后对现在发表的作品感到遗憾,更准确地说,以免“毫厘之差,流入众生识田,将成千里之谬。”^④但在此时,在发行《时务报》之后的几个月,梁启超使自己的辩白变得合情合理。他并没有幻想自己的报纸能够解决一切,但这是一个开端,无论多么草率稚嫩,那些更杰出的后来者可以在此基础上有所作为。^⑤

89 《天演论》登场

在给严复的同一封信里(可能写于1897年春),梁启超首次表明他曾经拜读过严复在前年秋天翻译完成的《天演论》。严复显然曾经把一份手稿抄本寄给梁启超,而梁启超又向自己的老师康有为以及他的同窗挚友夏曾佑展示了手稿。梁启超说,三人都为之深深震动。夏曾佑向严复表达了“不可言喻”的钦佩,而康有为“亦谓眼中未见此等人”,虽然他

① 叶德辉编:《翼教丛编》,第464页。

② 同上书,第463页。

③ 丁文江:《梁任公先生年谱长编初稿》,第34页。

④⑤ 梁启超:《饮冰室文集》,第1卷,1:107。

补充说,严复的一些观点他不能够完全认同。^①

实际上,梁启超声称他和他的同窗好友曾经从康有为那里听闻过《天演论》里的一些观点,但之前从未听到完整的内容。这种说法再次引起了下面的问题:康有为在知道严复之前是否就已经知道达尔文?人们只能再次说,即使是这样的话,康有为对达尔文也是知之有限。几年以后,康有为把自己教导弟子的内容记载下来。他写到:“既则告以人生马,马生人,人自猿猴变出,则信而证之。”^②康有为从来没有翻阅过伊克西翁的绘图本鞑鞑史(Tartar history of Ixion),也没有遇到那群人首马身的怪物(centaurs),又或者任何别的富有异国情调的西方魔术指南。康有为所讲述的马故事是对《庄子》里的一句话的略有错误的引用,原文也颇为费解,它讲述的是虫子(有人说说是豹!)而非人类,生育了马。^③但康有为没有交代庄子式的马和达尔文式的猿猴是如何融进同一个故事里。唉,他也没有透露怎样能够使学生相信他这些话的玄机。

康有为的西学以及科学精神的真正渊博之处,在他对自己获得进化启示的那一瞬间的记载里展现无遗,那时他为了给儒教崇拜寻找恰当的仪式而在书斋里认真研读古代仪式:

依虑傀尺为荀勖之十二笛,而笛管甚长,手指不能远掇,不能成声。乃悟古人身体甚长,故尚有长狄,去巨兽之期不远,地热力甚大

① 梁启超:《饮冰室文集》,第1卷,第110页。《天演论》的写作日期仍然是一个问题。1898年的标准“初版本”有吴汝纶的序言,此序言标明的日期为1898年5月至6月,但严复在同一版本的自序中标明的日期是1896年10月15日。据金冲及所言,《天演论》在1896年的《国闻汇编》(天津杂志,旬刊)上面分期连载。参阅金冲及:《天演论和中国近代反孔思潮》,载《大公报》(1973年12月24日)。但王栻在他的《严复传》里声称自己于1895年在一家陕西书摊里看到有《天演论》的“重刊本”!参阅周振甫编:《严复诗文选》,第95页。(光绪二十三年十一月二十五日[1897年12月18日]的《国闻汇编》刊载了严复的《译天演论自序》、《天演论悬疏》两篇。此后,《国闻汇编》第四册、第五册、第六册继续刊载《天演论悬疏》。——译注)

② 康有为:《康南海自编年谱》,第22页。

③ 钱穆编:《庄子纂笺》,第18.6笺,第143页。

故也。今隔二千余年，地绕日渐远，热力渐小，人身渐短。因推再过二千余年，今笛亦不合后人之用，后万年人小极多。[假如毛泽东能够活到他的人民所希望的一万年，那么他那时真正是“鹤立鸡群”。]①

如果这样的学说证明康有为曾经听说过那些激动人心的流行科学理论的只言片语，那么，它同样证明康有为绝对不会成为一名科学家。因此，无论他的讲演如何引人入胜，康有为也不可能向梁启超讲授更多进化论的内容。而且根本没有证据表明康有为向梁启超讲授过任何关于达尔文的事情。康有为首部引起同时代人(无论反对他还是支持他)骚动的著作是在1897年冬天出版的《孔子改制考》，此书在1892年至1896年间由其弟子协助编撰，里面压根就没有提到达尔文，也没有使用任何严复的进化论术语。② 他在这个时期出版的另一部重要著作《春秋董氏学》亦是如此。康有为在《春秋董氏学》里详尽阐述了他的儒家进化学说的分期，但他避免使用后来用于指称进步(progress)的用语“进化”，严复已经使用过这个术语。③

事实上，康有为似乎在1899年所写的简略自传里首次使用了“进化”这个术语，上述的进化奇谈就是从这本自传里摘录出来的。尽管如此，他对这个术语的使用仅只一次，当时他讲到，在1892年他鼓励长女去研习中国和各国的风俗制度，“以验人群进化之理”④。通观其自传，康有为看来要极力证明其思想的天才性和独创性，以致人们几乎要怀疑
91 他是否在嫉妒达尔文，因为达尔文提出了一种“进步的”学说(它夺走了康氏学说的荣耀)而此时声誉日隆。可以肯定，当康有为最终采用了严

①④ 康有为：《康南海自编年谱》，第23页。

② 参阅康有为：《孔子改制考》(北京，1922年)。

③ 参阅康有为：《春秋董氏学》。至于后来他那些明确使用严复术语的著作，可参阅《中庸注》(台北，1968年；原序标明的日期为1901年春)，第15b页，以及《孟子微》(台北，1968年；原序标明的日期为1901年12月22日)，3:3。

复的词汇并提及达尔文的时候,他远非百分百的热心。^①

然而,梁启超是无限热情的。在感谢严复向自己寄赠《天演论》时,梁启超说道,当他起初得知严复正在翻译此书时,他“闻之益垂涎不能自制”^②。当他真的阅读此书之后,他再也不能平复了。《天演论》的影响将伴随他一生。

二、变或被变

由于《天演论》直至 1898 年才广为传阅,如果我们想了解达尔文在维新运动中的作用,我们最好首先看看《天演论》的间接影响,因为它通过梁启超以及其他具有相似气质的人物的作品而体现在讨论改革的新式报刊里。

这些新式刊物的佼佼者《时务报》在 1896 年 8 月 9 日创刊。《时务报》每隔十天出版一期(不包括新年假期和其他临时停刊),共发行 56 期。《时务报》的版式包括:一两篇头版头条、重要的布告和备忘录、海外新闻(英、法、日,间或有俄、德)的翻译以及一两篇教育性专题文章,其中最先刊登的是乔治·华盛顿的传记。《天演论》实际上直到第 23 期(1897 年 4 月 12 日)才被提及,但朦胧的进化论思想从一开始就存在。

梁启超在《时务报》第 1 期里发表了《变法通议》的序言——《变法通议》是系列长篇论文,这些论文将使梁启超一举成名——在这篇序言里,

① 康有为最终使用严复和日本人的达尔文主义口号来支持他的“三世-大同”学说和他的种族(以及种族主义)观点。“就优胜劣败天演之理论之,则我中国之南,旧为三苗之地,而我黄帝种神明之裔所辟除。”见《大同书》,第 117 页。至于康有为最为恶劣的种族主义观点,可参阅《大同书》,第 117—125 页,或者参阅汤普森译:《大同书:康有为的大同哲学》,第 140—148 页。但康有为也从儒家的博爱观点出发抨击那些口号和达尔文本人(他是首批这样做的人之一)。达尔文“妄谬而有一知半解……则创天演之说……导人以竞争为大义……此其大罪过于洪水甚矣!”见《大同书》,第 285 页。至于更多的达尔文主义言论和反达尔文主义言论,可参阅《大同书》,第 237 页;《孟子微》,3:3;《中庸注》,第 15、39、41—42 页;汤普森译:《大同书:康有为的大同哲学》,第 214—215、258 页。

② 梁启超:《饮冰室文集》,第 1 卷,1:110。

梁启超条分缕析地阐明了整个维新运动的主要观点：变革乃生存之必要。然而，如同严复在他之前所做的那样，梁启超不仅仅采用了实用的政治术语（或许有人认为这种术语本身就应该绰绰有余），而且还依据自然法则采用了宇宙论的术语来证明自己观点。“法何以必变？”梁启超问道，“凡在天地之间者莫不变。”我们的世界是经由变化而形成的：“昼夜变而成日；寒暑变而成岁；大地肇起，流质炎炎，热熔冰迁，累变而成地球；海草、螺蛤，大木大鸟，飞鱼飞鼉，袋兽脊兽，彼生此灭，更迭迭变，而成世界；紫血红血，流注体内，呼炭吸养，刻刻相续，一日千变，而成生人。藉曰：不变，则天地人类并时而息矣。”^①

这段话几乎是革命性的。它是博物学的论述；它不仅仅是自然的隐喻，它是一种新颖而强有力的典型观点，散发着西方科学的气息。通过这种观点，梁启超像他之前的严复那样，热切地把他的读者以及他本人推向“唯科学主义”（scientism）。^②然而，正如严复曾经在《论世变之亟》及《原强》里所做的那样，梁启超也在他的首次行动中不知不觉地让人类以一种半超自然（semi-supernatural）的姿态进入到自然秩序当中。梁启超说：“今夫自然之变，天之道也。或变则善，或变则敝，有人道焉。”^③

事在人为

变是合乎自然的，变是至关重要的；但是如果“事情”要“取得成就”，如果它们要获得进展，那么它们就需要人类的帮助。确实，没有人类的帮助，变革只能造成必然有害的结果，人类制度尤其如此：“委心任运，听其流变，则日趋于敝；振刷整顿，斟酌通变，则日趋于善。”^④

这听起来并不像是一种关于必然进步的信念。但梁启超确实声称

① 汪康年、梁启超等编：《时务报》（台北，1967年），第1卷，第7页。

② 郭颖颐的用语。参阅他的著作《中国现代思想中的唯科学主义》（纽黑文，1965年）。

③ 梁启超：《饮冰室文集》，第1卷，1：1。

④ 《时务报》，第1卷，第7页。

自己相信必然进步。正是因为这样,他同样坚信:进步并非对所有事情而言都是必然的。他把李提摩太翻译的《泰西新史揽要》作为西方近来所取得惊人进步的证据^①;他搬出康有为的三世说来证明:“世界之运由乱而进于平”^②;他甚至写道:“天地既通,万国蒸蒸,日趋于上,大势相迫,非可阂制”^③。但是这里的“万国”仍然意指整个世界。当“万国”指代特定的国家时,梁启超痛苦地意识到这个事实:一国之兴盛常常是另一国之衰落。通过引证印度、非洲以及悲惨的波兰这些不断被引用的例子,梁启超制订了他自己的原始达尔文主义法则(但这个法则没有流传开来):“强盛弱亡”^④。

“世界的”进步是必然的,但中国的进步不属此列。然而,梁启超的观点是:中国的进步掌握在中国手中。变革是无可避免的;变革在总体上是有益的;但是,只有在中国向着好的一面自我转变时,变革对于中国才是有益的。这句使得梁启超一举成名的格言在翻译句式里显然会受到削弱:“变亦变,不变亦变。变而变者,变之权操诸己,可以保国,可以保种,可以保教;不变而变者,变之权操诸人,束缚之,驰骤之。”^⑤

梁启超对悲观主义者和宿命论者勃然大怒,因为这些人对中国的处境悲悲戚戚,只会抱怨说:“天心而已,国运而已,无可为而已。”^⑥“不!”梁启超始终坚持说,“事在人为。”“事在人为主义”是百分百的儒家观念。因为回想起孔子的格言:凡事有差池,“君子求诸己”^⑦,梁启超于是引用了孟子的名句:“国必自伐,然后人伐之。”原文之前还有一句“人必自侮,然后人侮之”^⑧。但是,梁启超之所以认可孟子对于虚弱的积极承担,

① 《时务报》,第1卷,第75页。

② 同上书,第271页。

③⑤⑥ 同上书,第77页。

④ 同上书,第70页。

⑦ 《四书新解·论语》,15.18,第241页。

⑧ 《时务报》,第1卷,第71页。引自《孟子译注》,7.8,第170页。

- 94 那仅仅是因为他相信,正如孟子所言,具有这种积极性的人们和国家将会变得强大。人们能够趋善避恶。国家能够“化弱为强”^①。

“事在人为主义”将会证明是一种百折不挠的信念。即将到来的决定论洪流无法淹没它。它会牢牢地扎根于梁启超、康有为以及严复的思想之中。它会出现在孙中山的思想里。它会通过并无独创性的毛泽东格言,极其强有力地展现在我们面前:“只要[中国人民]掌握了自己的命运……任何人间的困难总是可以解决的。”^②

当然,那种主张人们为了顺应天命而应该将命运掌握在自己手中的观点,将会出现难以克服的逻辑困难。但是,通过自然选择而把“事在人为主义”融汇到包罗万象的进化方案之中,这种做法也存在着逻辑困难。在任何人有意识地这样做之前,还需要一段酝酿的时间,但是,无意地,中国人那种根深蒂固的(即使是未被承认的)唯意志论的信念从一开始就有助于塑造中国人对进化论和自然选择的理解,而且使中国人更加难以理解达尔文本人到底说了些什么。

然而,当他开始涉足达尔文主义的神秘而危险的领域时,梁启超相当清醒地认识到:“事在人为”不一定等同于“我们能够做到”。因此,在《时务报》的前22期里面,在达尔文真正支撑“悲观主义者和宿命论者”或进步论乐观主义者的论点之前,中国能否“做到”的问题是最现实的问题。

帝国主义者、野蛮人和种族主义者

虽然“帝国主义”这个近代词汇尚未使用,但中国人已经认识到这种现象。确实,《时务报》的经办人汪康年已经用原始的社会达尔文主义术

① 《时务报》,第1卷,第138页。

② 参阅韩丁:《铁牛》(纽约,1970年)的卷首插画。原文见《毛主席语录》,第169页。

语冷静地分析这种现象：“国立于地球之上，咸以战争自存者也。以战自惕，罔不兴；以不战自逸，罔不亡。战之具有三：教以夺其民，兵以夺其地，商以夺其财。”^①至少，维新派完全相信：西方列国正用这三种武器发动攻击，意欲全部或部分地侵吞中国，就像它们过去侵吞印度、非洲以及（中国人经常加上的）波兰那样。

然而，为了使那些满不在乎的人们相信事情正是如此，梁启超和他的同伴们更喜欢去引证外国人的例子。因此，他们得意洋洋地从一份日本杂志里转载了俄国人对英国外交政策的评论，声称英国人的政策“一言以蔽之，则曰在欲举世界之利益，囊括于一己而已。此英人之志也。英人极蔑视他国人，谓为野蛮，必待已辖治之，然后开化。故以殄灭他国人，为不背道德，为教门所不责”^②。

当英国人和其他人称呼中国人为“野蛮人”的时候，他们播下了有史以来最损伤民族自信心的种子。没有哪个民族比中国人更加自信，同样也没有哪个民族被弄得比中国人更加痛苦地不自信。这些怪里怪气的西方暴发户首次称呼中国人为“野蛮人”的时候，中国人肯定对他们的说法嗤之以鼻。但是，很快，在鸦片战争、开放条约口岸以及传教士的非难之后，这种幽默感荡然无存，中国人的自信心开始失落。就大多数人而言，在自信心再次增强之前，它确实是一落千丈。一些近乎失望的人们甚至马上会比西方人更为冷酷无情地谴责他们的“粗野的”国民。即使那些最强硬、最自信的人们，当他们不得问道“我们是野蛮人吗？我们和西洋人是一样吗？”他们这时肯定都严阵以待。即使最强硬的人们也被迫采取守势。

梁启超认识到这个严重事态，而且常常处于守势，虽然他常常尽其所能地声辩：中国人和西方人毫无二致。譬如，梁启超宁可把野蛮视为

^① 《时务报》，第2卷，第895页。

^② 同上书，第1卷，第246页。

96 世界性的现象,因为世界已经进入到康有为所说的“升平世”,所以梁启超把野蛮视为逐渐消逝的恶风,从而对这种野蛮指控避而不谈。他毫不犹豫就承认中国存在着野蛮的行为——缠足是他时时刻刻哀叹的一个例子——但他以下面的事例来宽慰自己:非洲人和印度人的“压首”(head-warping)以及维多利亚时代的束腰几乎同样丑陋。相当奇怪的是,他特意把两个民族排除在这些野蛮装饰的丑陋范围之外,这仅有的两个民族是“吾中国之满蒙”,就中国传统而言,这两个民族是出类拔萃的(par excellence)野蛮人。^①不必说,至少满人不久就重新被归入到他们原先的位置上。

当涉及到中国人是否在根本上与西方人毫无二致这个更普遍的问题时,梁启超宁可再次诉诸一种假设的普遍人性。由于外国势力在中国的支配地位已经显而易见,梁启超为了宣泄自己对此的义愤而诉诸这种人性,他引用了一则颇为奇特的典故:“呜呼,同是圆颅方趾,戴天履地,而必事事俯首拱手,待命他人,岂不可为长太息矣乎?”^②

然而,梁启超不仅仅是对这种不公正发出叹息。尽管他们的脚趾头都有相似的开口,但梁启超还是声称自己在西方人和中国人的行为之间发现性质上的差异。“中国之行新政也,”他写道,“用西人者,其事多成;不用西人者,其事多败。询其故?则曰:‘西人明达,华人固陋。’”^③但固陋并非愚蠢。他继续写到:“今夫人之智愚贤不肖,不甚相远也。必谓西人皆智,而华人皆愚;西人皆贤,而华人皆不肖,虽五尺之童,犹知其非。”^④惟恐受到任何人的质疑,而且他感到需要这样的证据这一事实表明,唉,有些人正是如此。他援引了洋鬼子自己的话:“吾尝闻西人之言
97 矣。震旦之人,学于彼土者,才力智慧,无一事弱于彼。其居学数岁,褒

① 《时务报》,第2卷,第1039页。(我加的着重号)

② 同上书,第1卷,第275页。

③ 同上书,第1卷,第136页。

④ 同上书,第1卷,第137页。

然试举首者，往往不绝。”^①

因此，差异不在智力而在于教育。梁启超说，中国的教育禁锢了智力；它扼杀了创造性的思想。同样，差异也不在于道德，尽管中国和西方的政府官吏在道德行为上存在着所谓的差异。中国的官吏并非生来就贪污受贿，他声称：“法使然也。”^②那正是为什么要变革体制的原因。

然而，在梁启超对普遍人性和种族平等的公开信仰里所蕴涵的绝对自信，已经被《时务报》里日益增加的种族诬蔑巧妙地削弱了，这些诬蔑有着许许多多的源头，它们反对“黑人、棕色人和红人”。梁启超本人对此无能为力，即使他就事论事地重复了康有为的倨傲论点：这些民族“惟不能群之故”而（自然地）被视做馭畜——这也是动物被视做馭畜的同样原因。^③然而，当“疯子”章炳麟犹豫不决地带着下面一番话在《时务报》光荣复出的时候，情况就更加糟糕了：“血轮大小，独巨于禽兽。头颅角度，独高于生番野人。此文明之国种族所同也。”他继而讪笑某些论敌“比于红人黑人，尚不得齿”^④。

这些情感没有反映出任何古老的中国偏见。它们无疑在很大程度上反映了对西方偏见乃至当前西方科学观点的不自觉的接受。尽管如此，无论中国人将那些比他们更加困窘的民族视为低等种族的成员而可能会获得多大的心理满足，但是在面对西方的威胁和非难时，任何对种族不平等的认可也会使汉族自身的地位变得不牢靠。达尔文主义的概念一旦散布开来，它们就会使这种地位变得越发不牢靠。

疑惑现已加深。除了梁启超的主要努力之外，《时务报》的最初几期 98 也登载了大量短文以图支撑中国人的民族自信心。编辑们迅速收集各种言论，尤其是外国的言论，以此来证明外国人并非所讲的那么特别。

① 《时务报》，第2卷，第1033页。

② 同上书，第1卷，第137页。

③ 同上书，第1卷，第621页。

④ 同上书，第3卷，第1250—1251页。

譬如,他们兴高采烈地翻译了一篇日文论文《论俄人性情狡诈》,此文声称“俄人赋性,深沉迟钝,不似法人敏慧,罹一种文明气习,其吝啬鄙陋亦德人所不能企及焉。……要之,俄人不知文明为何物者,亦甚多也。”^①

人们在另一篇题为《医生论脑》的日文论文里找到一则更加振奋人心的记载。这名医生,很可能是地位低微的西方人,他把下面的事情当做科学事实来宣扬:“凡人筋骨肥大,其脑必小。……人身极高而脑极灵者甚罕见。毕士麦(俾斯麦)其一也。”^②

除了压低西方人的气焰之外,梁启超和他的朋友还尝试抬高中国。然而,有点可悲的是,他们常常感到必须依赖西方权威去这样做。例如,有人在一份英文杂志里发现一位默默无闻的英国人声称,英国应该对中国友善,并且保护中国,因为不管人们愿意与否,中国日后将成为“天下最有作为之国”。他说,一旦变法,中国将“蒸蒸日上,乃至英国既衰之后,中国当在盛兴之时。不亦有作为哉!不亦有作为哉!昔麦考雷(Macaulay)曰:踏勘伦敦之败绩者,必纽西兰人。我则以为蹂躏我英京者,其殆华人乎。……果照西法,则可变为最强无敌之国。蒙古之人,又可以率师西征,如古时阿铁勒(Attila)之征讨法国而挾伐意国矣”。^③

此种“黄祸”论调,甚至在它被这样命名之前,起初似乎非常讨中国
99 人的欢心,当然,即使“蒙古”对于中国和西方曾经都是祸害。它提供了一幅由西方专家鉴定的关于希望和力量(以及无数报仇雪恨)的图景——这些西方专家应该熟悉这幅图景。与此同时,它显然支持了维新派的基本宗旨:未来的荣耀只有经过西式改革之后才会出现。然而,最重要的是,这位默默无闻的英国人的论调暗示着一种历史循环理论,这种理论与中国传统相当契合,它几乎使中国的虚弱转变成一种资本。如果各民族有衰有荣,那么中国现在的衰弱不应该视为迫在眉睫的崩溃的

① 《时务报》,第2卷,第1082—1083页。

② 同上书,第1卷,第238页。

③ 同上书,第1卷,第361—362页。

迹象,而应该视为其优势的合乎常理的前奏,这与她的敌人的必然衰落完全合拍。不幸的是,物种从地球上永远灭绝的达尔文主义图景,不久就使得它难以符合这种理论。尽管如此,那种认为中国总有一天会再次成为世界头号强国的信念,导致许多人尝试用进化论来使这种循环变得合理,而且,那种信念导致更多的人相信弱中有强,即使他们没有成为道教徒。

然而,《时务报》的编辑们还没有试图去提出任何一种始终如一的理论。也许是为了让他们的国民感到羞辱而采取行动,《时务报》的编辑们刊登了另一位英国人的观点,此人不为黄祸论所动:“夫中国一东方之病夫也。其麻木不仁久矣。……昔云中国强甲天下,其谁欺?欺天乎?而中国向不我欺。……英爵臣名华尔司雷[**Lord Wolseley?**]者,向以中国兵多将勇,深恐西国灭于黄种。兹已洞烛事情,可高枕无忧矣!”^①

人们期待这段摘引可以激起羞愧、愤慨,以及向如此轻蔑的洋人表明中国是能够令人闻风丧胆的决心。相反,如果它激起的是忧郁沮丧,那么,编辑们总是能够提供其他英国人的异议作为模棱两可的慰藉。另一位英国人说,虽然中国的确是“天下四病人”之一(其余为土耳其、波斯、摩洛哥),但她依然可能生存下来,哪怕是因为“所有三百兆之人民, 100 各国均不愿劳心而治之”^②。

甚至上面提到的那位对中国的力量如此蔑视,对英国能够高枕无忧如此确信的洋人,也假惺惺地说过:虽然中国已经极大地受制于西方列强,但是,由于那些列强中最有实力的英国和俄国尚未想要瓜分中国,所以中国的主权还能够得到保存。“势虽岌岌,尤未晚也。”^③

① 《时务报》,第1卷,第650页。“Wolseley”是我对“华尔司雷”原名的最终推测。华尔司雷(G. J. Wolseley)中校曾经在第二次鸦片战争(the Arrow War)期间与中国军队交战,他还著有《1860年对华战争纪实》(*Narrative of the War with China 1860*)。参阅比钦:《中国的鸦片战争》(纽约,1975年)对华尔司雷的介绍。

② 《时务报》,第2卷,第918—919页。

③ 同上书,第1卷,第652页。

然而,梁启超正是需要最后那几句话来为他的行动号召提供保证。中国有一个机会,事情掌握在她手里。时日无多,但只要愿意的话,她是能够做到的。正是在此时此刻,梁启超介绍了达尔文的学说来向中国表明她应该怎样行动。

三、提供拯救的进化论

虽然严复以“助银一百元”^①的捐助者的身份而列名于《时务报》第18期的末页上(此期出版于1897年2月22日,同时加上了这个英文刊名:*The Chinese Progress*),但直至第23期(1897年4月12日),严复才以《天演论》的译者身份在一个脚注里得到正式介绍。《天演论》也是在这期上首次介绍给读者(这样一部富有影响的著作的一种相当谦卑的登场亮相)。同期杂志以笔名转载了严复的论文《辟韩》——因为对民主的拥护,它显然被认为比《天演论》更加激进。这篇文章引起了麻烦——它使张之洞怒不可遏因而授命屠仁守写了一篇反驳文章,此文在两个月后(可能极不情愿地)被刊登在第30期上面。显然,它几乎使严复陷入极大的麻烦。^②然而,梁启超介绍的那本书却没有引起任何麻烦。

优秀的后裔

梁启超首次介绍严复、《天演论》以及进化学说的脚注出自专论《论
101 学校》的第六个章节。那个章节讨论女子教育;涉及进化论的那一节竟然讨论“胎教”!梁启超声称:如果人们对进化论有足够的认识,那么他们就应该确保他们的孩子来到这个世界的时候,就已经在子宫里接受了九个月的课程教育。梁启超仅仅提供了一个极为简略的概述——尽管是一个充满诗意的关于遗传作用(如同人们稍后在进化论中所认识到)

① 《时务报》,第2卷,第1242页。

② 同上书,第4卷,第2051页。另见王蕴常:《严几道年谱》,第30页。

的概述——就立即跳到一种关于后天特性的可遗传性的信念——因为这种信念为中华民族的迅速改良提供了希望。

梁启超对严复《天演论》里的一段话进行了近乎剽窃的意味深长的改述。他声言：

西国公理学家，考物种人种递嬗递进之理，以为凡有官之物。一体之中，有其死者焉，有其不死者焉。……而常有不死者，离母而附于其子，绵绵延延相续不断，是曰传种。[“种”字除了指种子外，还指种族、种类或物种。]……虽然，两种化合之间，有浸淫而变者，可以使其种日进于善。由猩猩而进为入也，由野番贱族而进为文明贵种也。其作始甚微，而将毕至巨也。^①

这是迄今为止最清晰明了的(比事实更清晰的)陈述：人类既是猩猩的后裔又是从它们进化而来的。但是，唉，这也是清晰明了的假设：人类与猩猩之间的差别类似于文明人与野蛮人、“贵种”与“贱种”之间的差别。然而，梁启超对种族不平等的潜在恐惧在他的第二个假设中有所缓解：人们能够“自进其种”。^② 梁启超没有注意到赫胥黎对那些相信“鸽子……[能够]成为它们自己的约翰·西布莱特爵士(Sir John Sebright)”^③的人们的嘲笑。^④ 但是，我们也不要夸大其词，因为梁启超的眼中还没有闪烁着任何狂热的优生学家的幻光。他没有主张淘汰不适者。他实际上仍然和赫胥黎毫无二致。因为他提倡一项政策，其目的是，用赫胥黎的话说，就是“使尽可能多的物种适于生存”。^⑤

102

对梁启超而言，为一个适于生存的民族培育适于生存的公民，其途

① 《时务报》，第3卷，第1527页。

② 同上书，第1528页。

③ 约翰·西布莱特爵士(Sir John Sebright)，19世纪英国农学家。以改良家畜(家禽)和驯育禽类及养鸽术而闻名。——译注

④ 赫胥黎与朱利安：《进化论与伦理学》(伦敦，1947年)，第46页。

⑤ 同上书，第82页。

径当然是教育,他的方案几乎可以解决所有事情,但他怎么会坚信教育能在母体子宫里面开始呢?这仍然不甚明了。他引证了两部提倡胎教的汉代初期的著作,并且断言“古人之重之如此,必非无故也”。唉,这种信仰现在在中国早就过时了,但西方人近来对此感到越发浓厚的兴趣。确实,“故西人言种族之学者,以胎教为[种族改良之]第一义”。但是,梁启超承认自己难以使人们相信这个事实。他说道:“鲜不谓以耕救饥,掘井消渴。”^①

但他所说的胎教意味着什么呢?因为与中国早期的流行观念相一致,即道德具有微妙的感染力,所以梁启超引证的这些汉代著作坚持认为,如果孕妇在分娩之前品行端正,如果她的行为中规中矩,如果她受到其他人的优良品行的有益影响的话,换言之,如果她非礼勿听、非礼勿视、非礼勿言的话,而是戒除这些恶习,那么她自己的德行会“感化”她的胎儿,使孩子出生时就在通往完善的道路上得到提前教育。梁启超看来是在不同的层面上进行思考的。他说:“各国之以强兵为意者,亦令国中妇人一律习体操,以为必如是,然后所生之子,肤革充盈,筋力强壮也。”^②

虽然体操是梁启超所给出的进行胎教的惟一实例,但他的想法显然不止于让孕妇做拉伸运动而实现民族的自我提升。身强力壮仅仅是一个开端。他希望“使其种……进诈而为忠,进私而为公,进涣而为群,进愚而为智,进野而为文”。^③他希望变革,而且相信变革能够改变国民的本性——如果未必是他们的人性的话,那么,至少也应该是他们的种族性,正如毛泽东后来在其更为乐观的时刻会相信可以转变国民的阶级属性。当然,没有人会相信这一切仅仅通过九个月的胎教就能够实现,但梁启超至少相信这个过程正是从这里开始的,他似乎相信产前教育和产后教育的成效能够以某种方式得到遗传,所以,经过几代人的时间,种族的本性就能够得到改进。

^{①②③}《时务报》,第3卷,第1528页。

这里,梁启超首次承认自己引用了严复的话,这段话的大意是:人类的“心思、材力、形体和气习”是由遗传与教育共同塑造的,换言之,环境以及上述两个因素因此应该受到那些要求保种的人们的重视。^① 胎教(在表面上看来)正是教育的影响力与遗传的影响力实现聚合的最明显的场所。然而,产前教育和产后教育之间的差异极其含混不清。女子教育就总体而言是“保种之权舆”,这仅仅是因为女性占人口的一半,而另一半人口的大多数都由妇女抚养。^② 因此,妇女所接受的教育会在产前产后传递给她的子女。这是对此类教育不断积累的综合效果的信仰,这是对随之出现的改进的信仰,这种改进不仅仅反复发生在每代人的个体之中,而且经过几代人之后,最终发生在整个种族之内。然而,这也意味着对后天特性的可遗传性的信仰。

梁启超对这种观念的信奉没有什么值得奇怪的。达尔文本人曾经在《物种起源》和《人类的由来》(*The Descent of Man*)里把“重大的影响归因于用进废退的遗传效果”^③,而且他曾经在后一本书里说过,下面的情况是“很可能出现的”:由此而引起的“变异会成为遗传,如果相同的生活习性代代相传的话”^④。他确实构想过一种“泛生论”(pangenesis)来解释这种现象怎样成为可能的。^⑤ 在达尔文的时代,甚至在 1897 年,真正的遗传科学其实尚未出现。而梁启超甚至对达尔文所说的遗传和进化也没有多少认识。他在这个事实里——即,遗传是进化的某个组成部分——所发现的重要观点是:遗传因而并非难以逃脱的困境。一个人不会注定永远像他的祖先。种族还能够改良,因此还有希望。梁启超没有意识到自己正落入一种异常错综复杂的境地。他认为物种和人种都是一个漫长进化序列的组成部分,其顶峰将会出现真正的文明人;然而,尽

①②《时务报》,第3卷,第1528页。

③ 达尔文:《人类的由来与性选择》(纽约与伦敦,1874年初版,第二版出版日期不详),“第二版序言”。

④ 同上书,第37页。

⑤ 艾斯利:《达尔文的世纪》,第216页。

管个别物种和个别人种因此出现于不同阶段,但梁启超难以相信它们是毫无用处的阶段,是被遗传注定了永远保持原样、永不改变的阶段。可是,如果“种族”能够改良,那么“低等物种”也能够改良吗?猩猩能变成猿人吗?

梁启超还没有回答这些问题。他所说的仅仅是中国的人种需要改良,虽然他在给严复的信中以其惯常的方式补充道,“匪直黄种当求进也,即白种亦当求进也”^①。然而,在指出为什么在具体上讲中国的人种,以及一般而言所有种族都需要改良时,梁启超创造了一条达尔文式的法则,虽然这条法则与达尔文的思想格格不入,但它却证明自己在中国的社会达尔文主义者之间有着最顽强的生命力。梁启超声称:“种乌乎保?必须其种进,而后能保也。”^②

保存或生存

在自然界里(与之相对的其他世界是什么呢?),“进步”对于生存不一定是必要的。从物种的角度来看,甚至转变也不是完全必要的。因为,如果物种发生了转变,那么这种转变后存活下来的物种到底是什么呢?这是个有价值的问题。杰拉尔德·达雷尔(Gerald Durrell)描述过一种类似蜥蜴的新西兰生物图阿塔拉(tuatara),这种生物其实并非蜥蜴,而是“喙角兽”(beak head),它们被视为“真正的、现存的、栩栩如生的史前怪物”,它们是“约两亿年前”遍布亚洲、非洲、北美洲和欧洲的一个“曾经广泛繁衍的种群”的“仅存者”。达雷尔写道,“经过几亿年时间的传宗接代而不发生转变”,“这肯定使图阿塔拉成为所有保守派中坚持到底的保守份子”^③,更不用说是所有时代中最适宜生存的物种之一。

当然,图阿塔拉实际上仅适宜生存在新西兰的偏僻角落里,而且,正

① 梁启超:《饮冰室文集》,第1卷,1:109。

② 《时务报》,第3卷,第1528页。

③ 达雷尔:《双入丛林》(纽约,1971年),第77—78页。

如达雷尔所充分认识到的,它并不因为变得保守而比其他变得进步的物种更应受到赞赏。图阿塔拉仅仅以道家圣人的无知无觉的(有人这样推测)方式来遵循自己的天性,如同它那些现在早已灭绝的亲戚们所做的那样(以免有人认为道家的无为正是生存的奥秘)。图阿塔拉存活下来了,换言之,也就是被保存了,因为它是“上天眷顾的物种”(favored races)之一。它碰巧生活在封闭隔绝的环境中,避免了过度的竞争。它过着无灾无难的日子。然而,下面的事实是毫无疑问的:很显然,图阿塔拉的“存活”仅仅是因为它没有发生转变。假如它“进步”神速,那么我们就不会说原来的物种仍然存活。

很快就会有人指出,中国的生存乃至她的辉煌,也仅仅是由于环境的隔绝,以及缺少任何值得一提的竞争。而且他们还会指出,现在,随着西方的到来,一个新的竞争对手,一个新的物种,已经肆无忌惮地进入到这个环境里,因而空前残酷的生存斗争即将展开。

正如严复在《天演论》里所指出的,达尔文曾经断言:这种几乎等同于人口过剩的环境和竞争的变化,为生存斗争和自然选择搭建了舞台,但他没有提供像梁启超那样的充满希望的法则,即只要使自己的种族向前发展,人们就能够取得胜利。达尔文没有说过长颈鹿有能力(如果愿意)去伸长自己的脖子以适应新的竞争形势。但是,假使他说过这样的话,问题依然没有解决:长脖子的长颈鹿果真保存了它那些短脖子祖先的族类吗?

无可否认,达尔文的话听起来总像是说:物种为了生存而转变;但他的原意却是:物种被那些真正存活下来的物种的自然特性所转变。只有经过存活物种的持续分化之后,由于环境和遗传组合的巧妙的偶然性,人们看到“变异的后代”已经发生了巨大的变化,以至于几乎无法辨认, 106
在这个时候,生物学家宣称诞生了一个新的物种或者亚物种(sub-species),不然的话,那肯定是一个超物种(super-species)。但这些想被保存的物种到底发生了什么呢?一个物种进化得如此厉害,它还是它本身

吗？或者，保守派认为，如果中国想要生存，如果她想要保存自身，她就应该抵制转变，这种想法对吗？中国到底能转变到何种程度而依然是中国呢？

一个意义重大的问题正在形成：生存的真正意义是什么？人们想要生存的真正原因是什么？20年后，当保守派绝望地恳求他们的国民去“保存国粹”时，鲁迅将会回答：“只要问他有无保存我们的力量，不管他是否国粹。”^①但他没有问，如果没有“我们的国粹”，“我们”将是什么呢？正如我们所见，鲁迅本人有足够坚定的达尔文主义信念去相信：失去的东西毫不足惜，因为能够存活下来的东西将会是更好的。但是，对于那些没有这种信念的保守派而言，他听上去就像是说：中国必须出卖自己的灵魂来拯救自己。

毫不奇怪，正是严复最先深刻地察觉到生存与保存之间的两难困境。严复对这种困境的察觉最早可以追溯到他在1897年对康有为的“保教运动”所作的分析。起初，这场激进运动迫使保守派去试图保存儒教，使之免于其保存者的损害，但它最终变成了保存国粹的保守主义运动的精神先驱。严复反对任何保存儒教的积极尝试，因为他觉得，正如他告诉梁启超“保教而进，则又非所保之本教矣”^②。因此，我们最好就是让它自生自灭，我们最好不要采取任何行动，简而言之，我们最好看看它是否适宜生存。

当梁启超读到这段话时，他拍案叫绝。但他没有采用同样的逻辑去
107 对待康有为试图保存的另外两个实体：民族和种族。梁启超声称，想要保种，必须使种进步。他看来没有被这种可能性吓倒：如果种族得以生存，那么它可能不再是原来的种族了。他还没有预见，他认为对生存而言必要的保存性转变(preservative changes)可能本身会把中国的身份

^① 鲁迅：《热风》（香港，1964年），第15页。

^② 梁启超：《饮冰室文集》，第1卷，1：109。

认同置于危险之中。但即使他预料到了,他也不会袖手旁观中国是否适宜生存。他不打算让中国毫无反抗就进入自然选择的名单。

但这些逻辑难题重要吗?梁启超的理据就像常识那样合情合理。如果梁启超将自己的法则——即,种族要生存就必须取得进步——解释成这句话:中国要维护自己的主权就必须进行改革,当然,他正是这样做的,那么谁会质疑这句话呢?梁启超的理据有可能像政治学那样符合常理;它只是不像自然科学那样合理而已。麻烦的是,他声称这种理据源于自然科学。确实,他宣称这是自然法则。唉,他声称拥护一条并不存在的法则。这有什么关系吗?有。因为梁启超的逻辑矛盾尽管并非无可救药,但却是迷人而顽固的。而且,这种逻辑矛盾还蔓延到他的朋友和敌手中间。

还是“群”

不管怎样,在《时务报》第26期里,梁启超再次提到严复和《天演论》,这次不是在脚注里,而是长篇特稿《说群》的序言正文里。梁启超开篇即把康有为、严复以及不拘一格的年轻思想家、维新运动的未来殉教者谭嗣同相提并论,目的是以他们的智慧和学识来力图阐释那个至关重要的“群”字的意义。

梁启超以典型的儒家师徒问答形式开篇:“启超问治天下之道于南海先生。先生曰:以群为体,以变为用。斯二义立,虽治千万年之天下可已。”然而,直至他读到严复的《天演论》和谭嗣同《仁学》之前,这种学说证明是如此深奥(或玄妙),致使梁启超对阐释这种学说感到绝望。他接着说道:“悼天下有志之士,希得闻南海之绪论,见二君之宏著。”所以他决定自己动手试作《说群》十篇一百二十章以宣传他老师的学说,以及由那两本激动人心的新著对它所作的论证。^①

108

^①《时务报》,第3卷,第1727页。

他只是完成了原定的一百二十章的一章。但是,曾经在《时务报》上刊载过的所有章节,连同序言,就足以证明梁启超是多么不加思索地,几乎是出于本能地接受了这种观念:“群”是人类存在的理由(*raison d'être*)和必要条件(*sine qua non*)。当然,“我的群是什么?”的问题可能就像“谁是我的邻人?”的问题那样使人心绪不宁。但通过搁置这些问题,至少是暂时搁置,梁启超能够斩钉截铁地同意严复和康有为的观点,即人类生活中最重要的事情是“群”的生存,而非个体的生存。

那样,梁启超就可以将康有为整顿世界的方案与严复对达尔文进化学说的引介如此天衣无缝地结合起来——这不是因为他们的思想真的相一致,而是因为康有为的方案,由于它是以流行的“体-用”二分法表述出来,它能够成为未来大多数中国社会达尔文主义的完美的描述性格言:以“群”作为生存的进化竞争的基本单位,以变革作为“群”生存的基本途径。人类的生存竞争不能用“人人为己”的口号进行描述。它是“群群为己”,因为每个人的命运与“群”的命运紧密相联。

这个方案的这一部分,尽管过分简单化,仍然能够轻易地被达尔文主义的引语所证明。确实,达尔文曾经说过,新物种的出现,以及进化的发生,主要归因于特定物种内部的生存斗争(虽然物种之间的斗争可能会加剧那种竞争)。确实,达尔文曾经说过,“竞争在相同物种的个体之间几乎总是最激烈的。”但是他随即补充说:“就相同物种的不同变种而言,竞争在总体上几乎同样激烈。”^①因此,如果部落和种族能够被称做人类的变种,那么,《人类的由来》——严复可能读过此书^②,梁启超则可能没有——能够为群与群之间的你死我活的竞争提供大量例证。

然而,正如我们所见,这个方案的另外部分建立在更不牢靠的达尔文主义基础之上,因为就“变”而言,梁启超、康有为和严复都意指有意识

① 达尔文:《物种起源》,第75页。

② 严复:《天演论》,第1部,第30页。

的、积极的变化。他们相信自我转变、自我修养、自强、自我改善、自力更生。他们因而设想,在进化的竞争中,人类有能力去转变他们的“共同自我”(corporate self)并使得那个自我存续下来。

达尔文本人在这一点上语焉不详。意志力并不是他原来的大纲的一部分。在《物种起源》里,不存在有意识地进行自我改变的物种。然而在《人类的由来》里,达尔文在多个地方表明自己想要同意艾尔弗雷德·拉塞尔·华莱士(Alfred Russel Wallace)的观点,即,随着人类的诞生,进化成为“一轮新的竞赛”:

华莱士先生在一篇出色的论文里……表明,人类自从部分地获得了那些将他与低等动物区分开来的智力和道德能力之后,他就很少会通过自然选择或任何别的途径去实现身体变异。这是因为人类能够经由他的精神官能“使身体不变而与变化着的宇宙相协调”。人类拥有改变自己的习性以适应新的生活环境的非凡能耐。^①

至于动物,达尔文继续写道,情况是千差万别的:“当迁徙到一个更加严寒的气候带,它们必须长出更厚的皮毛或者转变自己的体质。如果不能做出这种转变,它们将会死亡。”^②一方面,“进行适应的非凡能耐”,另一方面,“被转变”的必然性——在主动语态和被动语态之间存在着一个迥然有异的,几乎没有相似性的世界。华莱士的观点——达尔文看似是接受了——几乎认为进化创造人类仅仅是为了让人类获得自由,上述 110 “变化着的宇宙”再次陷入超自然(super-natural)。

当然,达尔文没有为超自然留下任何余地,至少在他写作《人类的由来》的时候是这样,可是,在包括上述段落在内的各章里,达尔文危险地接近于将人类放置在超自然的境地之中。他想要证明人类的智力天赋与道德天赋都是进化的产物,尤其是自然选择的产物,但这样做时,他就

^① 达尔文:《人类的由来与性选择》,第144页。

^② 同上书,第145页。

承认了人类的“同情本能”——“最初是作为社会本能的一部分而获得的”，而且现在是“我们天性的最高尚的部分”——已经发展到这种程度，以致人类不得不“承受弱者生存并繁殖其种类所带来的无可置疑的恶果”^①。但是，如果适者与不适者都同样存活下来，那么发生了什么事情呢？而且将会发生什么事情呢？进化转而反对自己？自然界通过自然法则在自身中挑选出一种会违背自然选择的生物？而且，如果是这样的话，那么“无可置疑的恶果”将是什么呢？道德会不会使人类退化，或者压抑人类（尼采的幽灵），又或者仅仅遏制人类的进化呢？如果真的像赫胥黎所说的那样：“文明人应该效仿那些获得成功的人们，而欣然踢开他自己借以攀爬上去的梯子。”^②那么，人类将不会再攀爬吗？

在 1871 年，达尔文非常接近于赫胥黎将会在 20 年后采取的立场，即，无论好坏——而赫胥黎认为这是好的——“伦理进程与宇宙进程的原则相抵触”，虽然宇宙进程产生伦理进程。达尔文从来没有表述得那么直截了当，那么气急败坏，也许，希望弄清楚这件事的来龙去脉让他大伤脑筋。赫胥黎没有气急败坏，但他最后总结说，如果这种对立“在逻辑上是荒谬的，那么我只能对逻辑感到遗憾”^③。

梁启超异乎寻常地没有受到人类自由与进化的逻辑难题的困扰。他显然还没有考虑过这些问题。然而，当他回到现实时（他始终关注现实），梁启超还是暂时站在达尔文主义的立场上。因为达尔文曾经声称，
111 自然选择在开化的民族内部才会有受到抵制的危险。民族之间的生存斗争，无论开化民族抑或野蛮民族，依然空前激烈。而且总的趋势非常明了：“目前，开化民族正在到处取代野蛮民族。”^④（对梁启超而言，这是
不证自明的事实）。在此类竞争里，达尔文正好提出了梁启超也想提出

① 达尔文：《人类的由来与性选择》，第 152 页。

② 赫胥黎：《进化论与伦理学》，第 64 页。

③ 同上书，第 39 页。

④ 达尔文：《人类的由来与性选择》，第 146 页。

的观点：“自私自利而争吵不休的民族不会齐心协力，而缺乏凝聚力则一事无成。”^①

梁启超没有读到这句话。他完全是独自作出相同的结论。毕竟，这个结论仅仅是重复“团结就是力量”，就像康有为那样，梁启超能够在荀子那里为此事实找到确证，假如他需要的话。但严复现在告诉他，在达尔文那里可以得到进一步的确证，而且达尔文的确证如此激动人心正是因为它出自一位西方人之口，这位西方人是最能从事“团结”工作的种族的成员之一，而且是在宇宙进程内部发现“群”得以强大的科学证据的人。

梁启超曾经在《天演论》里读到严复的按语：“善群者存，不善群者灭”。^②他现在详尽阐明这个观点：“以群术治群，群乃成；以独术治群，群乃败。”“何谓独术？”梁启超解释道，“人人皆知有己，不知有天下。”他接着列举了一长串并列短语以证明在中国人人都是营私利己的，“以故为民四万万，则为国亦四万万。”^③然而，在这些营私利己的人们当中存在着许多群体：乡党、宗族、家庭以及职业团体。如果宇宙进程意味着群体之间的竞争，那么谁能够因为他们首先顾及自己就对之加以谴责呢？此外，这些群体的兴旺发达似乎遮掩了这种看法，即每个中国人只是为自己而奋斗，尽管它表明许多中国人可能由于对相互冲突的群体的效忠而四分五裂。但梁启超轻快地避开了与另外一些达尔文主义的两难困境相遇的机会，他相当武断地宣称：“国群”是所有其他群都应与之团结的 112 群。他的意思是，利己主义在任何其他层面都不符合群的利益。

然而，奇怪的是，在其论点的最后，梁启超几乎破坏了他刚刚树立起来的“国群”的神圣尊严。他再次挥舞着“大同”的旗帜将国家的至高无上荡涤一空。他看来正得出这个相当悲观的结论：由于各种要素都营私

① 达尔文：《人类的由来与性选择》，第 147 页。

② 严复：《天演论》，第 1 部，第 32 页。

③ 《时务报》，第 3 卷，第 1727 页。

利己,中国社会不可能希望通过简单地模仿西方民族(他们是真正的齐心协力)的表面行为而求得生存。因为中国那时将会是“蒙虎皮于羊质”。某些基本的精神变革必须实现。但他随即抛开整个悲观的前景,说道:“抑吾闻之,有国群,有天下群。泰西之治,其以施之国群则至矣,其以施之天下群则犹未易也。”他接着引用了《易经》和《春秋》(更准确地说,是那里面的注疏)对大同世界的描述,并以《礼运》对“大同”的赞颂收结全文。梁启超问道:“其斯为天下群者哉?其斯为天下群者哉?”^①

毫无疑问,“大同”是为这个阴郁的事实——中国在世界竞争中处于可耻的境地——提供情感逃避的尤其显著的例子。但是,公正地说,我们必须承认这不是惟一的意义。“大同”是古老的中国理想,至少,在中国自身的世界秩序里,“大同”大概相当于中华帝国。那幅描绘永无止境的战国状态的假想的达尔文式图景并不是中国的理想。没有中国人会真的把永无休止的斗争视为“道”。这就是为什么“进化”与“进步”如此之快就融为一体的原因。斗争是有益的,那只是因为它使人类通往斗争的终结。因此,国群以及国家之间的斗争,仅仅“在现阶段”才是至关重要的。

战斗的阶段

在《时务报》里率先自觉地使用阶段理论作为军事民族主义的哲学
113 类比的人是麦孟华,他巧妙地设法采用阶段理论是基于这个原因:人们期待康有为的三世学说可以预示超越民族国家的和谐融洽。他在题为《尊侠篇》的文章中使用了阶段理论,这篇文章提倡复兴侠义尚武的民族精神。

麦孟华所称颂的这些中国传统的“侠”是有几分像西方骑士的人物,虽然他们极少穿着华丽的铠甲,而且也不是任何官方认可的等级、身份

^①《时务报》,第3卷,第1728页。

或社会阶层的成员。^① 中国的“侠”可能是也可能不是游侠。他更可能是徒步作战而非跃马作战，他可能既是某种出于自卫的空手道(karate)类型的大师，又是剑术高手。但是，正如他的西方同道那样，人们期待侠客去主持正义，除暴安良，拯救遇难的黄花闺女和其他无辜者。他是一名斗士，但在观念上，他是为了正义而动用武力的斗士。

然而，麦孟华所景仰的“侠”并非拯救少女的那类侠客，而是“忘其家以存其国”的侠客。^② 麦孟华希望去纠正的罪行是那些针对国家的罪行：“今西人之侮我甚矣。割我土地，劫我盟约，阻我加税，拒我使臣，逐我华工，揽我铁路，夺我矿务，要我口岸。”^③为了报复这些公然冒犯，麦孟华呼吁道，中国必须培养大批勇猛的具有侠客精神的爱国者，这些人敢于“以死求生，以亡求存，以失求得，以危求安。”^④

麦孟华承认这类精神可能看上去与“大同”理想相抵牾：“难者又曰：‘吾尝闻春秋之义。太平之世，远近大小若一；大同之治，爱邻国如己国。’”但在那个庄严的时代里应该存在平等，麦孟华提出异议：“西人藐视我中国，百端窘辱，揆之理势，岂可谓平？侠者振弱锄强，取不平者平之……虽致太平，犹所不免，况今日之天下，据乱世之天下也。”如果有谁 114
不为我们_们的世界战斗，那么他只能追随印度和土耳其的覆辙。^⑤

麦孟华没有提到达尔文的进化论，但他接受了康有为的进化论，只是附加上达尔文式的限制条件，即一个人处于乱世之中也要为生存而斗争，更准确地说，一个人必须为自己国家的生存而斗争，因为在所有国家即使没有取得领土平等，至少也要取得主权平等之前，国家是至关重要的。然而，很显然，麦孟华至少有两个观点是不符合达尔文思想的。人们或国家拥有一切“权利”的独特观点根本不可能来源于一种生物进化

① 参阅刘若愚：《中国侠客》（芝加哥，1967年）。

② 《时务报》，第4卷，第2137页。

③ 同上书，第4卷，第2138页。

④⑤ 同上书，第4卷，第2143页。

的学说。麦孟华断言,这种取不平者平之的侠客理想正是“公法家之所谓平权者也”^①,但这种权利不可能是天赋权利。“自然权利”(Natural rights)只能由超自然赋予。甚至连法定权利都是人为的,因为用赫胥黎的话说,法定权利是对宇宙进程的人为的(专横的?)限制。然而,出于同样的原因,“侠”本身是非自然的,或者是反自然的。因为“振弱锄强”,所以他们是打断自然选择进程的头号好事之徒。

虽然如此,“侠”依然是大多数中国社会达尔文主义者的理想。由于毫不顾虑此事实,即拥有侠客精神的人们可能会打断自然选择,所以他们相信这样的人能够而且应该去影响自然选择的结果。这里还是对唯意志论的信仰,因为“侠”是那些将意志力转化为行动以影响自己“命运”的人们的象征。然而,披上唯意志论外衣(如果不是铠甲)的“侠”或许拥有一个意想不到的后果。麦孟华曾经撰文鼓吹变革。他希望激起一种尚武的民族精神以抵抗外来入侵。但是,归根到底,他以阶段理论支撑起来的关于正义斗士之价值的学说,可能在致力变革上面反而比不上其对革命的推动。

语词的传播与种族主义

然而,《时务报》还是断言中国政府能够实现自我转变。《时务报》所
115 引起的最为直接的政治风潮是为了使政府意识到改革的万分迫切。它是通过刊载新闻报道、论说文以及社论来实现这个目标的。

大多数摘录自外国报刊的新闻消息主要涉及列强的力量对比以及它们对中国的威胁程度。每一场真实的或想象的侵犯都被反复讨论。例如,西伯利亚大铁路(Trans-Siberian Railroad)就成为持续惊恐的缘由。任何关于外国军事或经济力量的变化的传闻都旋即得到报道,当然,任何关于中国发展的新闻也是同样处理。里面偶尔会有鼓舞人心的

^① 《时务报》,第4卷,第2143页。

新闻。有人报道说,只是经过短短几年的实践,中国北方的葡萄种植者已经酿造出一种中国酒:“甚或以为远轶于法国香宾酒之上”^①。然而,里面更频繁地登载一些诸如此类的悲观预言:“俄国将吞噬亚洲。”^②它极少会登载这类的似乎没有重大意义的“奇闻”:“英国惠尔士亲王善制靴。”^③

随着《时务报》的风潮的不断推进,达尔文和康有为的进化论词汇慢慢传播开来。“大同”不久就出现在维新派为了传播西学而创办的译书局的名字里^④，“大同”也是横滨一所学校的名字,这所学校由华侨创办,目的是在他们的孩子中间培养爱国心。学校的创办人曾经征求过孙中山的意见,孙中山相当奇怪地举荐素未谋面的梁启超担任校长,而学校则定名为“中西学校”。不过,他还建议创办人向康有为征求进一步的意见,孙中山与康有为也是素未谋面,但康有为在那时还是作为爱国者和学者而受到孙中山的尊敬。然而,康有为不容分说地决定让梁启超专管《时务报》,并建议创办人找他的另一个弟子徐勤去顶职。他还觉得孙中山所采用的“中西”一词不够传神,而代之以自己选定的名字——“大同学校”——并亲笔题写在新学校的门额上。^⑤

116

达尔文主义的词汇没有立即取得如此惊人的成功,但它变得越来越普及;至少达尔文主义的隐喻是这样。达尔文的名字在这个时期里几乎没有被提起。梁启超以西方考古学的新知识来点缀他对“自大草、大木、大鸟、大兽之世界,变为人类之世界”的渐进变革的描述;这种西方考古学的新知识则把人类的进化描述成“自石刀、铜刀、铁刀之世界,而变为今日之世界”。^⑥而且,除了梁启超的文章之外,进化的概念还开始出现在《时务报》的其他撰稿人的文章中,甚至出现在新闻报道里。

① 《时务报》,第3卷,第1634页。

② 同上书,第3卷,第1635页。

③ 同上书,第2卷,第1159页。

④ 同上书,第5卷,第2836页。

⑤ 丁文江:《梁任公先生年谱长编初稿》,第40页。

⑥ 《时务报》,第4卷,第1936页。

“适者生存”是最常被引用的达尔文式表述,尽管至今还没有出现对于这个术语的公认的标准表述。一个日本人在评论甲午战争后日本不寻常的经济增长率时预测说,那时殖产兴业的真正时刻即将到来:“盖是去假存真之时矣。即所谓优者生存,劣者灭亡。”^①一个诉诸相同法则的满族人哀求自己的旗人同胞在为时已晚之前联合起来:“天心向顺,缅甸、高丽、琉球、越南亡矣。天下不佐暴,英俄法日兴矣。则亦强者存,弱者亡耳。德小国,人人自奋而崛起;日本弱国,惧亡图存而忽强……人定安在不可胜天?愿我兄弟毋待天命以苟安,毋委气运而自废也。”^②

117 这位满族人恳求旗人自强不息,他还把自强不息与人定“胜”天混为一谈,这是出于对洋人而非对汉族的恐惧。然而,这种恳求也许在某些人的头脑中产生更加阴郁的不祥之兆。因为,如果“强者独存”这句西方箴言使汉族感到恐惧的话,那么它应该会使满族人感到双倍的恐惧。

实际上,《时务报》上面不断增长的达尔文主义影响,可以在日益高涨的达尔文主义式的种族主义思潮里一览无遗,这种种族主义思潮最终促成汉族和满族的分道扬镳。正如我们所见,这种种族主义在回应西方对中国的种族侮辱中迅速发展起来。梁启超认为,西方人通过对其他民族和其他政府进行恶意诽谤,以此来作为接管他们的首要途径。他们号召其他野蛮人去敦促“有德行的人”把他们从野蛮状态中“拯救”出来。然而,把这类侮辱称为阴谋诡计也是难以解恨的。由于中国人近来接二连三地遭受恶意中伤,梁启超抱怨道:“《时务报》中亦屡译之。然其不敢译者,尚不知凡几。即如言‘华人不徒已死,并且腐烂’,其言真不堪入耳。”^③

梁启超的回答是疾呼:“西人其毋尔!中国非印度、土耳其之比

① 《时务报》,第4卷,第2529页。

② 同上书,第3卷,第1851页。

③ 同上书,第4卷,第2069页。

也。”^①但在这种疾呼声中，在他发表普遍人性论的仅仅十个月之后，梁启超决定大肆宣扬种族侮辱的论调，现在轮到他们几乎“不敢译”了。梁启超说：“夫印度之不昌，限于种也。凡黑色、红色、棕色之种人，其血管中之微生物，与其脑之角度，皆视白人相去悬殊。惟黄之与白，殆不甚远。故白人所能之事，黄人无不能者。”^②

但是，梁启超不满足于中国人仅仅是两大优秀种族之一，他甚至沉醉于更加宏伟炫目的美景之中。他梦想中国人在白人自己的游戏里面击败白人。他是首批表达这种愿望的人之一，即中国有朝一日会成为殖民强国的佼佼者。然而，更加明显，这个梦想是以伤害“劣种”为前提的。梁启超说道，白人之所以强大是因为他们的殖民主义。但这个世界对他们来说是过于广阔了。地球上有大片区域是白人鞭长莫及的。他们无法实现称霸全球的目标。什么原因呢？因为（也许只有中国人才能如此高傲地说）“彼白人只有此数，固不足以尽夺天下之利”。那又怎么样呢？答案显而易见：“夫全地人类，只有五种。白种既已若是。红种则湮灭将尽。棕黑两种，其人蠢而惰，不能治生，不乐作苦，虽芸总犹昔，然行尸走肉，无所取材。然则佃治草昧，澄清全地者，舍我黄种人末由也。”^③

当我们知道这些观点是在一篇题为《论中国之将强》的文章中表达出来时，我们不会觉得惊奇。梁启超和他极大多数盟友都接受了种族不平等的学说，从而使他们自己与那些被白人征服的种族永远隔离开来（“第三世界的联合”是漫漫长途）。他们坚持认为，中国人不应与非洲人或印度人、红种人或棕色人归为一类，中国人自成一类。借用一个古老的称谓，中国人就是“神明之胄”。^④ 中国幅员辽阔、气候优良、物产繁殷，

① 《时务报》，第4卷，第2070页。

② 同上书，第4卷，第2071页。

③ 同上书，第4卷，第2074—2075页。

④ 例如，可参阅《时务报》，第3卷，第1730页；第6卷，第3177页。

民赋异禀：①“大地万国岂有比哉？”②由于暂时忘记了他自己反复提到的告诫，梁启超声称“中国无可亡之理，而有必强之道”③。

中国的天然优势（人们坚决相信中国的优势是“自然权利”）与她现在所处的卑贱地位之间的巨大差异，迫切需要一种理论解释。然而，人们对理论解释的寻找，仅仅在两步之遥就通向一个地方，于此，人们可以在社会达尔文主义里面找到希望。

119 麦孟华在《民义总论》这篇值得注意的文章中迈出了第一步。他所说的“民”是政治上的民，而非人种上的民；他指的是与政府相对的民。在人种上，他完全赞同这个观点：中国人简直是无与伦比的。然而，在政治上，中国人却受到压制。“泰西何以强？”麦孟华问道，“民智也。中国何以弱？民愚也。”④

这是梁启超与严复共同坚持的一种观点。确实，麦孟华的下面一段话非常接近于严复对圣人的抨击。麦孟华认为独裁体制扼杀了民智，但他对待圣人并不像严复那么苛刻。他说：“圣人非欲愚民也。民愚因以愚道治之也。久之久之而智者失智，愚者安愚。”⑤最后，他更多地指责人民而非他们的统治者造成了这种状态。他问道：“上何尝尽夺民权哉？而民顾尽推其权而委之曰：‘吾无权，吾无权。’”⑥正是他们的默许导致了“灵慧之种，犷瘁乃如黑人”⑦。

但这是反常的后果，这是对中国的正常命运的背离。如果只有人类能够领悟正道的话，那么孔子早已在他的三世学说里指明了这种正道。孔子的三世学说是关于民众解放与民众自治之发展进程的学说。在据乱之世，没有任何秩序可言。为了避免这种状态，“升平之世，以君统民。

① 参阅《时务报》，第3卷，第1730页；第6卷，第3177页。

② 《时务报》，第6卷，第3177页。

③ 同上书，第4卷，第2071页。

④⑦ 同上书，第3卷，第1731页。

⑤ 同上书，第3卷，第1733页。

⑥ 同上书，第3卷，第1732页。

事总一智,万愚受治理。”但这并非最终的理想。以此为起点,人们应该向着“尊仍于上,事分于下”的太平之世迈进。^①正是因为自身的冷漠与自满,中国人无法实现这些目标。如果他们的国家想要生存下去,那么,这正是他们现在必须做的事情。他们必须领悟 17 世纪的爱国志士顾炎武的这番话所蕴涵的真理:“天下兴亡,匹夫之贱,与有责焉。”^②

未来的态势

麦孟华再次回到康有为的三世说,这次是为了说明中国社会应该发展民主政体。梁启超将会进而说道,西方人的进化学说证明了同样的道理。梁启超将会把他老师的三世说与他从严复那里学来的进化学说熔为一炉,虽然这样做的时候,他公然(无论多么客气)与严复争论进化的未来路线。

梁启超的上述动向表现在题为《论君政民政相嬗之理》的文章中,这可能是他投给《时务报》的最重要的文章。这篇文章在政治上极为煽情,在智性上极为振奋人心和富有感染力,因为它展示了梁启超最初的尝试和努力。对于中国而言,这是完全陌生的历史进化学说。迄今为止,康有为本人也仅仅提供了三世说的简略方案。而他更为关注的是超越民族国家而进入大同世界的人类社会的进化,而非民族国家内部的制度演变。然而,梁启超首次具体而精细地确定了单个国家在每个历史阶段所特有的政治制度。

“三世”被认为是从多君统治到一君统治再到人民统治的发展过程。但每个阶段又可以细分为两个阶段,因此,总算起来,一个社会应该经历六个截然不同的政治发展阶段:“多君世之别又有二:一曰酋长之世,二

^①《时务报》,第3卷,第1733页。

^②同上书,第3卷,第1730页。

曰封建及世卿之世；一君世之别又有二：一曰君主之世，二曰君民共主之世；民政世之别亦有二：一曰有总统之世，二曰无总统之世。”^①历史不仅会将皇帝撵走；它还会为无政府主义者敞开大门。

121 这种政治进化论并不仅仅是奇思异想。它据说是以万物的进化为基础的，并且与万物的进化并驾齐驱：“大地之事物物，皆由简而进于繁，由质而进于文，由恶而进于善。有一定之等，有一定之时。如地质学各层之石，其位次不能凌乱也。”^②由于在《天演论》里获得灵感以及部分用语，梁启超在进化之中发现了一个不可抗拒的发展进程。他从中发现了每个民族都必须遵循的道路，这条道路被他用精心设计的三世学说的界碑清晰地标示出来，这条道路成为每个民族的生命缩影。至少，他似乎发现：“盖地球之运，将入太平。固非泰西之所得尊，亦非震旦之所得避。吾知不及百年，将举五洲而悉为民主从。而吾中国亦未必能独立而不变。”^③

这里没有提及半途而废的民族。肤色更深的种族——梁启超早已断定他们是多么危险地濒于灭绝——在这段话里引人注目地缺席了，虽然，作为五大洲的居民，这种身份似乎暗示了他们也应该抵达承诺的乐土。进化显然是一视同仁的，无论在哪种情况下，每个民族的未来都是安然无忧的。至少中国的未来就是这样。进化的更为丑陋的一面在此被通通忽略掉。它成为一种希望的学说，更准确地说，它是一种信心的学说。

然而，在他能够坚定地确立这一观点之前，梁启超不得不反驳一种更为悲观的观点，相当奇怪，这是严复的观点。“严复曰：”梁启超写道，“天演之事，始于胚胎终成于体。泰西有今日之民主，则当夏商时，合有

① 《时务报》，第3卷，第2765页。

② 同上书，第5卷，第2768.1页。

③ 同上书，第5卷，第2768.2页。

种子以为起点。而专行君政之国,虽演之亿万,不能由君而入民。”^①

当然,严复实际上并不像他听起来那么悲观。严复也非常想去相信那些固定阶段(fixed-stage)的理论,那既是斯宾塞的理论,也是后来的甄克思(Jenks)的理论。在此,严复只是认为,虽然已经发现通往民主政体的西方进化之路,但人们不能仅仅声称东方应该或者甚至将会变得同样民主。你们必须自然而然地发展为民主国家。如果你们的土地里没有民主的种子,那么你们必须播下这些种子。就其表面的重要性而言,严复的说法引起了一大堆烦难的问题:进化是不是普遍的?不同种子所孕育的不同国家,会不会永远地走在不同的道路上?民主政体属于西方,而且仅仅属于西方吗?严复显然不是这样认为的。如果勇敢无畏的人们播下种子,如果有志于民主的人们开垦这片土地,那么中国就能够成为民主国家。严复没有察觉到自己是怎样的混淆不清。他没有发现自己的耕种是违背自然的,他也没有发现自己正在把进化转变成一种意志问题,但他的确相信,只要获得这样的播种机会,中国将会向民主政体演进。即使严复比梁启超更为悲观,但仅只一次,他认为这种进化是必需的。

但梁启超宁愿在最悲观的层面上接受严复的说法。他认为这段话意味着西方拥有民主的胚芽而东方则没有——他随即否定这种看法。梁启超说,我们可以在日本的历史中得到验证,日本两千年来都受到同一个王室的统治,但它现在却像德国和英国那样民主。^②因此,所有国家正沿着同一条道路发展,其发展历程的惟一差异在于时间的选择。某些国家比其他国家耗费更多的时间,那是因为各个国家是以不同的速度穿越不同的路段。所有国家都在沿途耽搁,但耽搁在不同的地方。因此,中国与西方的主要差异是:中国在多君制内耗时不多,却在一君制内耗

^① 《时务报》,第5卷,第2768.1页。

^② 同上书,第5卷,第2768.2页。

时太久,而西方则与之相反。但两者最终都会到达真正的民主。“此犹佛法之有顿有渐,而同一法门。”^①其实,中国并非那样远远落后。只有法国和美国(刚刚)进入民主时代。中国、俄国、英国和日本仍然处在君主时代。^②红种、黑种以及棕种则处在中国夏代以前的世界。^③

这恰恰是马克思主义者后来得出的论点,当时他们尝试去证明所有国家的历史模式大致相同,而中国的历史并非一种偏离。梁启超是使中国人熟悉这种思想的第一人。确实,在同一篇文章中,梁启超使他的读者熟悉了 this 术语:“封建”——后来成为 *feudal* 这个单词的标准的马克思主义翻译,而且成为用于谩骂中国传统的一个最广为使用(以及滥用)的用语。在他的历史体系中,梁启超已经确定了一个封建阶段,尽管他同时把它刻画成一个奴隶社会。^④然而,对于马克思主义者而言,梁启超所具有的开创意义完全在于他对历史进程之必然性的强调,在梁启超看来,这似乎是进化论的意义所在。

梁启超用来描述这个“进程”的字眼是“运”,一个本质上神秘而难以意译的字眼。康有为和严复也常常采用这个字眼,但从来没有对此作出限定。它可以意指“fate”(命运)、“destiny”(天意)以及“trend”(趋势)。梁启超现在声称能够发现它的历史轨迹,然而,远不止这些,他还声称能够发现它的未来趋向。通过在人类历史以及时代的“演进”(应该标明是“事后的”演进)中发现进化的轨迹,他声称能够预测尚未到来的固定阶段。他能够发现自然正朝哪个方向发展,它正把我们带到哪里。他没有注意到黑格尔关于智慧女神密纳法(*Minerva*)的猫头鹰的告诫^⑤(公正地说,他没有听说过这个告诫)。

①《时务报》,第5卷,第2768.2页。

②同上书,第5卷,第2769页。

③同上书,第5卷,第2765页。

④同上书,第5卷,第2768页。

⑤“智慧女神密纳法的猫头鹰要等黄昏到来,才会起飞。”(黑格尔:《法哲学原理·序言》)——译注

这个将会和马克思主义产生共鸣的概念“运”，与梁启超早前在一篇题为《论中国之将强》的文章中曾经提出的概念存在着微妙的差异。在那篇文章里，梁启超以相当的篇幅详尽阐述了自己如何“闻师[康有为]之言地运也”。只有康有为的学说能够如此稀奇古怪。康有为的“运”是某种使人类开化以及变得强大（“适应”）的神秘力量，这种力量运行于全球，贯穿于人类历史，从而使诸民族得以繁育。它起源于昆仑山并最先124将生气（可以这样说）吹入印度。它继而进入波斯、巴比伦、埃及，跨越地中海进入希腊，沿海进入罗马，随后循大西洋海岸直抵西班牙、葡萄牙、法国，最后是英国。最近一千年以来，地运聚结在欧洲。最近一百年以来，地运分为两股：一股往东而兴俄罗斯；一股横渡大西洋而兴美国。但这两股“运”最终从俄罗斯和美国汇集到中国：“十年以后，两运并交，于是中国之盛强，将甲于天下。”^①

这段话写在俄国革命爆发之前的20年，五四运动爆发之前的22年。也许像康有为的大多数奇特幻景那样，它似乎具有不可思议的预言性。

但是，不管有没有预言性，康有为的“运”的概念，过去是而且现在仍然是神秘莫测。他的“运”在实质上几乎是黑格尔式的。至少，“运”是某类精神中的一种，它像火炬一样在诸民族之间传递。可是，正如梁启超所描述的那样，“运”肯定不是一种循序渐进的精神，或许正是因为它只在一个民族衰落之后才将世界统治权的衣钵给予另外的民族。无论如何，康有为最初所指的“运”是一种穿行于民族世界的精神，与之相反，梁启超的新“运”似乎是早已预定的路线，世界民族——既是单独地又是集体地——沿着这条路线前进。

诸民族的集体运动有着精心设计的路线，在此，梁启超返回到康有为原先的三世说。首先，每个民族要沿着这条路线独自前进：从寡头政

^①《时务报》，第4卷，第2075页。

治到民主政体,从“酋长”到“无总统”。至少,每个存活下来的民族要遵循这一路线。梁启超还没有自我否定到要放弃自己新发现的信仰:适者生存或不适者可能无法生存。他关于所有民族的普遍之“运”的学说,可能仅仅意味着:如果一个民族生存下来的话,那么它肯定沿着一条路线发展(这种学说随即变成:为了生存,人们必须沿着这种路线发展)。民主是对幸存者的奖赏。然而,经历三世而发展出民族内部民主的政治进化,与那种通往各民族之间的民主的伟大进化并驾齐驱。以民族为其行动单位的世界自身就从多个统治者的时代发展到只有一个统治者的时代,最后通向没有统治者的时代。

下面这个极其不祥的事实令人感到忧虑:虽然单个国家已经遵循自己的正途前进,而且正接近其辉煌的第三期进化的起点,但整个世界还是相当落后的。它仍然处在起点,所以梁启超在文章的结尾只能感叹:“呜呼!五洲万国,直一大酋长之世界焉耳。”“大同”的预言以及《易经》的吉兆——见群龙无首吉,“其殆为千百年以后之世界言之哉”^①。

那就是为什么生存竞争仍然那么残酷而国家的强大仍然那么至关重要。如果进化是从多个统治者发展到一个统治者再到没有统治者,那么这个世界在通往“大同”的路上是否必须暂时屈从于某个征服者呢?种族国家是否最终要进行苦拼到底的战斗呢?梁启超在文章的开首即以这种幻景抚慰了读者的心灵:所有民族都和平地携手通往这个伟大的社会,虽然是以不同的速度。但是,这种幻景在下面这幅图景面前黯然失色:一个民族内部的民主仅仅意味着强大,对于这个民族而言,这种强大在一场无法避免的血腥竞争中是必要的,哪怕是为了获得一个生存的机会。

梁启超像严复那样把他的读者弃置在两种幻景(一种乐观,一种悲

^①《时务报》,第5卷,第2769页。

观)之间的令人不安的境地中,这两种幻景若即若离但仍然冲突不断。而且,梁启超不久就真的抛弃了他的读者。由于相信民主是强大之途,而教育是民主之途,梁启超决定在课堂教学上大展拳脚。因此,他接受了黄遵宪、熊希龄和谭嗣同的邀请出任长沙时务学堂总教习。当然,梁 126 启超通过《时务报》比通过任何学堂能获得更多的学生,他有时还会继续为刊物撰稿,但他与同事汪康年发生了纠纷,与张之洞的关系就更为恶劣,因此,在1897年10月或11月,梁启超脱离杂志并离开了上海。他带着几分怒气前往湖南。

直到那时为止,使得湖南典型的士绅阶层大为恐慌的是,湖南相当出人意料地成为激进改革的中心,或者至少成为倾向于激进改革的中心。陈宝箴,一位渴望革故鼎新的新任巡抚,他在1895年中日战争之后的群情汹涌中受命执掌这个省份。自此以后,他设法把一大批性情激动的年轻学者吸引到湖南省府长沙。^①

这批人当中最著名的是唐才常以及梁启超的友人谭嗣同,他们本来就是湖南人,但使事情变得更有利,或者在保守派看来变得更糟糕的是,他们受到梁启超的赞助人黄遵宪的拉拢,黄遵宪恰好到湖南省出任“盐法长宝道”。他们的努力最终得到梁启超的支持,这番努力使湖南成为维新运动的真正中心。直至德国强占胶州以及俄国占据旅顺亚瑟港(Port Arthur)之后,康有为利用此时重新高涨的民族危亡的风潮,于1898年4月在北京组建保国会时,湖南的中心地位才有所动摇。正如梁启超后来所指出,他们的努力有助于创造出使“百日维新”成为可能的氛围;他们同样激起了那些使“百日维新”注定要失败的对抗因素。^②

① 张颢:《梁启超与中国思想的过渡,1890—1907》(坎布里奇,1971年),第124页。

② 丁文江:《梁任公先生年谱长编初稿》,第43页。

一、新知与无知

湖南的维新派在两份主要刊物上发表他们的意见。一份是1897年4月创刊,每10天出版一期,共出版23期的杂志《湘学新报》;另一份是1898年2月或3月创刊,但只存在了3个月的日刊《湘报》。正是在这两份刊物里,人们可以最先观察到达尔文主义思想的逐渐涌现。

然而,与此同时,人们也可以从中——比在《时务报》里更容易,而且肯定比在严复的著作里更容易——发现中国普通的知识分子对达尔文主义的科学理解是多么地贫乏。《湘学新报》和《湘报》证明了人们对西方“科学”的新的浓厚兴趣,“科学”(science)一词在那时仍然相当确切地用一个古老的儒家术语“格致”(格物致知)翻译出来,但《湘学新报》和《湘报》也证明了中国对普遍世界(自然世界和其他人们居住的世界)的极为惊人的无知。

许多来自湖南内地的杂志读者显然还是难以相信地球是圆的而且是绕着太阳运转的,他们以现代的方式热切地写信给杂志社,希望自己的疑惑得到解答。一位读者问道:“地若圆转,人物岂不倒悬?地若旋转,东西岂不有时移易?”^①编辑们忙于收集他们能够搞到手的零零星星的西方知识——毫无疑问,大部分材料是摘自傅兰雅主持的江南制造局译书馆的翻译著作——他们孜孜不倦地传播自己对万有引力、大气以及地球运转的理解。一旦问题变得更加棘手,他们通常都难以提供答案(这不足为奇),但在诸如地震、日蚀这些领域,他们相当成功地破除了过去的愚昧观念。^②

然而,矛盾的是,就“过去的愚昧观念”对近代科学思想的阻碍而言,它们在中国的阻碍程度很可能比不上它们曾经在西方的阻碍程度,这恰

^①《湘报类纂》,第2卷,第455页。

^②同上书,第2卷,第457—458页。

129 恰因为它们是基于更低的科学知识水平。在 19 世纪末的中国,不存在对西方科学思想的科学的抵制。这里只有古典学者的抵制,他们可能被新的科学知识所冒犯,但他们几乎无法与科学家或僧侣相匹敌。

正如李约瑟(Joseph Needham)很早以前所证明的,鉴于中国过去的集体经验,更准确地说,根据一种集体的科学心智,毛泽东的下述说法并不贴切:中国是一张白纸,没有负担,可以画出最新最美的图画。^① 虽然如此,某些中国人曾经掌握的大部分知识(例如,地球是圆的)已经被大多数人遗忘了,而更多的是没有传授下来。因此,当他们面对科学时,许多年轻的中国知识分子的头脑确实是一片空白。他们既没有科学偏见,也没有任何抵御这种偏见的方法。他们对西方科学的全然无知使他们对它如饥似渴而且死心塌地地信奉——无论它是什么。

因此,读者向湖南维新派杂志的编辑们提出的大多数问题,无论它们在科学上多么具有挑战性,但它们在修辞上却毫无挑战性可言。几乎没有人问:“你怎么知道?”或者“这是谁说的?”人们宁可深信不疑地、天真地接受湖南维新派所标榜的近世专家提供的解释。“西方科学家言”成为一种权威的声音,它无疑是震耳欲聋的,但迄今为止还不可避免地缺乏批判力。而且,那种声音将会向社会达尔文主义和马克思主义提供莫大的帮助。

世界种族

无知、好奇以及对西方观点的无批判的信奉被不幸地带进中国人对异域民族的新兴趣之中。在《湘学新报》里,人们可以发现一种对居住在遥远土地上的民族(例如中国几百年来都没见过的民族)的一种名副其实的好奇心。但大部分能够满足这种好奇心的材料只是助长了种族偏见。

^①《毛主席语录》,第 33 页。

《湘学新报》刊登了两篇讨论外族的重要文章：《各国种类考》和《五洲风俗异同考》。^① 每篇文章都是一份大篇幅的引文汇编，这些引文摘录自能够获得的最好的资料，并依据国家和大洲进行编排，然后由编撰者加上评注。然而，这些筛选的资料表明中国人对知识是多么如饥似渴。相当一部分资料来自江南制造局译书馆新近翻译的文章，以及李提摩太的原著，此外还有《创世记》的中译本，以及徐继畲的《瀛寰志略》——这是近代中国人首次尝试撰写的西方地理学著作，此书在 50 年前就已经出版了。编撰者常常与引文中的各类个人观点进行争论，但他们没有向他们可怜的读者提供相关的帮助以便鉴别材料的相对可靠性。他们自己可能都是将信将疑。

然而，他们对自己正在从事的这项研究深信不疑。他们对其他国度的显而易见的新的的好奇心，只有部分仍然是那种促使无数人阅读诸如《国家地理杂志》(*The National Geographic*)的好奇心；他们的好奇心还有一个相当严肃的目的。正如梁启超告诉《湘学新报》的读者，研究其他民族的历史文化是为了“知强弱存亡之本。……唐太宗云：‘以古为鉴，可以知得失’。余谓，合中西之古[以及两者以外的全部历史]以为鉴，其收效更何如矣。”^②但是，“成败得失”现在意味着种族层面上的“存亡”。世界历史现在意味着种族进行生存竞争的历史，那些明眼人应该在这段历史中寻找生存的秘密。

达尔文主义正在为历史研究指定新的术语。如果梁启超这次没有承认达尔文是他的灵感和权威的源泉的话，那么《各国种类考》的作者“评骘子”^③则与此相反。他概括了严复在《原强》里对达尔文和《物种起源》的介绍，以此引出自己的研究，这充分表明达尔文既启发他去关注种

① 评骘子：《各国种类考》，载《湘学新报》，第 3 卷，第 2115—2166 页，以及第 1 卷，第 395—439.1 页；醴醴子：《五洲风俗异同考》，载《湘学新报》，第 1 卷，第 477—523 页。参阅本页，注释③。

② 《湘学新报》，第 3 卷，第 2009 页。

③ “评骘子”是《湘学新报》历史专栏的主笔唐才常的化名。“醴醴子”也有可能是唐才常的化名。

族而且告诉他去注意什么。

或许应该更准确地说,达尔文迫使他去关注种族。他说,他读到严复的文章时,第一反应就是绝望地呼喊:“今之恤然可忧者,其种类乎,其种类乎。”^①因为达尔文告诉他,种族可能会灭绝。“淫滏子”首先以严复对“自然的血爪红牙”(nature red in tooth and claw)的描绘来警醒他的读者,确保他们认识到生存斗争实际上比任何曾经出现过的单纯的殊死搏斗(tooth-and-claw)都更为危险莫测(隐喻上的巧合)^②,因为即使是生活环境和气候的毫无恶意的变化都能够带来毁灭。他的证据是关于最近发现的史前鸟兽遗骸的新闻报道,这些怪物在西方主要对神学家造成心理恐惧,但在中国则作为灭绝的证据震惊了所有人,这种灭绝可能甚至会突然降临到伟大而古老的中华民族身上。

然而,毫不奇怪,“淫滏子”对世界种族的分析结论是:灭绝不会降临到中国人身上。在他让读者看证据之前,他以一系列类似打油诗的对称句式表达了这种确信。他说,世界有黄白红黑四大种族:“黄白智,红黑愚;黄白主,红黑奴;黄白萃,红黑散”^③。

这种证据,正如他所给出的,看来确实证明了他的观点。《万国史记》宣称黑人是诺亚(Noah)之子罕(Ham)的后裔。^④但是,尽管有这么尊贵的血统(只是被迦南[Canaan]的诅咒玷污了)^⑤,他们的土地,非洲,根据《瀛寰志略》的说法,是“天时、地气、人物,在四大土中最为劣”^⑥。显然,澳大利亚也好不到哪里去。《万国史记》认为澳大利亚土著“状似猕猴,视之马来细亚所见猩猩,更觉丑陋,才智亦不出其上”。对于这种看

① 《湘学新报》,第3卷,第2115页。

② 同上。“且其争之事,不必爪牙用、杀伐张也。”

③ 同上书,第3卷,第2116页。

④ 同上书,第1卷,第433页。

⑤ 《旧约·创世记》:“挪亚(诺亚)的儿子就是闪、含(罕)、雅弗。含(罕)是迦南的父亲。……‘迦南当受诅咒,必给他弟兄作奴仆的奴仆。’(9.18—28)——译注

⑥ 《湘学新报》,第1卷,第434页。

法，“浮游子”爽快地补充道：“予之酒，一饮即醉，卧泥中如豕负涂。男役女若畜，怒辄杀之。此殆猩猩不如也。”^①

但是，这种最该死的证据以及我们关于土著、目击证人和种族偏见的首个例子，都引用自薛福成的一份报告。薛是一位受人尊敬的“外国通”，他在1890年至1894年间出任驻英、法、意、比的中国公使。薛福成经由南部的道路往西进入欧洲，但是，如果他到达欧洲就立即显得圆滑变通的话，那么他对沿途所遇到的诸民族的评价肯定没有展示他的外交手腕。“余往见西贡、新嘉坡、锡兰岛，”他写道，“土民丑陋榛狂，无异鹿豕。即越南、缅甸、印度、巫来由（马来西亚）、阿刺伯各种之人，无不面目黝黑、短小粗犷。视中国人民之文秀，欧洲各种之白皙魁健者，奚翅霄壤。”^②

在世界种族的序列里，中国人希望与白人而非“世界受压迫民族”或者“西方帝国主义的受害者”站在一起，因为他们不想成为西方帝国主义的牺牲品。如果有人声称他们所受的侵害已经足以向其他受害者施予了点同情心的话，那么“浮游子”和其余的多数人将给出现成的答复：“天不哀之，浮游子且无暇哀（印度人或美洲印第安人）。”^③他正在替中国担忧。

黄种与白种是否真正对等？

“浮游子”的担忧与他在申明中国人与欧洲人的对等性时所表现出来的信心多少有些不相符，而他的反应太激烈了。在他的世界种族研究里有太多的多余信息——与《时务报》里辑录的一样多——这些多余信息似乎正是为了消除这种疑惑而收集的：即，中国人与欧洲人是否真正对等？诺亚的传说是不可靠的。中国人是世界上最早出现的民族，其他

133

① 《湘学新报》，第1卷，第436页。

② 同上书，第3卷，第2146—2147页。

③ 同上书，第1卷，第433页。另见第1卷，第506页。

民族则是中国人的子孙后代。^① 欧洲的开发“不过稍后于”中国；欧洲民族是从亚洲迁徙过去的，因而欧洲人几乎可以与中国人相抗衡——此外没有别的民族能够与中国匹敌。^② 由于中国人和欧洲人都是同出一源，“此绝无相互见蚀之理也”^③。中国人和欧洲人都繁衍散布到东南亚。^④ 在新加坡和美国檀香山，他们的种族正在淘汰其他种族。^⑤

但这些观点毫无裨益。断言黄种人和白种人比红种人、黑种人以及棕色人优胜从来就不能证明黄种人与白种人对等。就算黄种人和白种人都更为优异又怎样呢？他们是同等优异吗？如果不是，那么标榜中国是老二——假如老二意味着老大的奴隶，那有什么好处呢？

“浮游子”大量收集的证据是徒劳无功的。即使有人将这些材料视为中国人与欧洲人“同等优异”的证据，那么这种“同等优异”也不表明两者之间不存在激烈的竞争或者这种竞争的结果将是平局。尽管他引用了这种难以实现的说法：即，由于在起源上(*ab origine*)都是同出一系，黄种人和白种人就没有必要去斗争，但是“浮游子”在别的地方似乎坚信他们将会斗争，更确切地说，他们必须斗争。因为达尔文正是这样告诉他的。“浮游子曰：上古之世，人种与禽种争。人种胜，人群而禽离也；中古之世，汉种与番种争。汉种胜，汉智而番愚也；之数种者平，而亚洲之种祸静。今则鬻鬻有欧种与亚种争之势。亚种少不振……”后果将不堪设想。^⑥ 经过数世纪的斗争，中国人已经成为其所在世界的最适者。麻烦的是，他们认为自己是整个世界上最适者。但他们只是东方的最适者。世界锦标赛还尚待举行。

134

然而，中国人和欧洲人为什么会在各自的区域内获胜的问题，现在

① 《湘学新报》，第3卷，第2120页。

② 同上书，第1卷，第438页。

③ 同上书，第3卷，第2156页。

④ 同上书，第3卷，第2148页。

⑤ 同上书，第3卷，第2117页。

⑥ 同上书，第3卷，第2118页。

变成了谁将会赢得最终胜利的生死攸关的问题了。中国人和欧洲人到底是在内在禀赋上还是仅仅在外在表现上胜人一筹呢？优异的表现是优异的潜能或优异的“精力”、“意志”和“精神”的结果吗？优异的精神到底是什么呢？它是某种天生具有或后天发展的东西吗？它是什么呢？不幸的是，这些显然正在推动中国的理想事业的问题却没有答案。

薛福成将种族不平等归咎于气候。他认为，他在旅途中遇见并表示不屑的“劣等”种族，是由于暑热才处于低劣状态的。这不仅仅是因为暑热使人慵懒，或者消耗他们的精力。用薛福成的理学术语来讲，暑热还耗尽人体中更为重要的东西：“精气”——这是创造人类的不可或缺的“以太”(ether)。薛福成写道，“因思地在赤道以下，有暑无寒，精气发泄，所以筋力不能勤，神智不能生。”这是否是在种族诞生之日起就传承下来的先天缺陷呢？抑或它是发生在那些出生于热带阳光之下的个体身上的现象呢？答案还不清楚，但是可以肯定，这段话听起来就像是说，无论南方种族的体质构造出现了什么差错，其程度之严重，以致无法仅仅通过改善空气或往北迁徙就可以立即解决的：“热带而下，人物虽繁不精。惟温带近寒带地[不用说，这是黄种和白种的发源地]……则精气凝炼故也”。^①

如果人们忽略南半球的气温带，或者对此一无所知的话，那么这种理论能够很好地将黄种人和白种人与其余的大多数种族隔绝开来（当然，北美印第安人仍然是问题）。但它肯定不能使中国人对他们如此渴望的最终生存有绝对的信心。确实，它的言外之意只能增添中国人的不安全感。因为，如果由于气候的原因，种族真的被不平等地赋予了决定种族优异性的精“气”的话，那么人们怎能确定白人，譬如英国人（不管他们的大雾天气——或者正因为这种大雾天气？），没有比中国人获得一份更加出众的特质呢？如果他们获得了这种更加出众的特质，那么还有什

135

^①《湘学新报》，第3卷，第2147页。

么希望可言呢？在一个充满着可能无法避免的种族冲突的世界里，一种关于预定的、不对等的种族天赋的理论是无法带来慰藉的，除非人们确信自己的种族是所有种族中最赋异禀的。而中国人没有这种确信。

因此，“浑濇子”——我们可以推测，他甚至无法忍受一种似乎讨人喜爱的宿命论所带来的潜在绝望——无意中抵制了薛福成的分析。他抗议说，气候并不决定种族的表现。同一地域的同一种族也会有荣有衰。看看印度人吧，他们过去多么辉煌，如今却在英国人面前卑躬屈膝。^① 中国南方的民族曾经像现在的马来人(Malayans)那样野蛮，但圣人已经使他们脱离了野蛮状态。中国南方有着异常恶毒的气候，但中国人如今在那里生根发芽，枝繁叶茂，正如中国人和欧洲人在更酷热的东南亚地区所做的那样。^② 种族各有差异，种族有荣有衰。种族之所以灭绝，因为他们是野蛮的。但如果他们真的灭绝了，“其生育非不繁也，其智力非不悍也，其争战之具非不犀利也。然卒自亡其种类者，无政无教无学以永之也。”^③这是“人为之也，非天也”^④。

“浑濇子”在他的世界种族研究中所收集到的大多数证据，显然是为了证明中国人的优越性，为了使这种优越性看起来是合乎自然的、确切无疑的。此外，他对肤色更深的种族的描述是极其贬损的，从而使这些种族的处境看上去是毫无出路的，似乎他们的毁灭也是合乎自然的、确切无疑的。但是，“浑濇子”最终拒绝接受任何认为种族的等次已经为自然所决定的观念。至少，他满足于某种隐藏在人类行动背后的“精神”，这种精神是人类行动的决定性因素，而不是任何天生的但不平等的身体禀赋(当然，他没有去追问，这种“精神”是否本身可以不被不平等地赋予)。因为人类行动的潜在力量提供了一种永不枯竭的希望之源。如果

① 《湘学新报》，第3卷，第2148页。

② 同上书，第3卷，第2147—2148页。

③ 同上书，第3卷，第2154页。

④ 同上书，第1卷，第426页。

人类行动产生了作用,那么中国还有希望,即便,但愿不会如此,人们被迫承认白人似乎暂时占据了上风。

二、生存斗争

136

“浮游子”声言拥护博物学家达尔文,但这并没有使他相信人类的事情全都由自然决定。“生存斗争”(struggle for existence)并非是可以袖手旁观的进程,人们不能满足于这种信念:最优秀的人类(或种族)将会胜出;相反,它是对行动的呼唤,对斗争的敦促。确实,严复对此短语的一种翻译是“争自存”,这是在中国广为流传的第一个达尔文主义口号,而且“浮游子”也采用了这个口号,它是一种命令:“为自身的生存而斗争。”

如果这是误译的话,那么它是达尔文的过失。因为他采用“斗争”(struggle)一词本身就存在很大问题,但他忽略了这个问题。斗争在任何语言中都是意味着决心以及意志的强度,即使这种意志被称为本能。但达尔文,至少在《物种起源》里,从来没有将意志或决心作为生存斗争的一种决定性因素来研究。^①他不承认这种因素,而且他肯定没有描述过这种因素。相反,他愉快地描绘了一个斗争的世界,在这个世界里,斗争的意志和生存的意志显然是一个常量(constant)。生存是属于“最适者”而非“更努力奋斗的生物”。譬如,最适宜生存的大象(跟过分劳累的长颈鹿换班了)不是那些通过“十足的决心”去伸长其鼻子的大象,而是那些恰巧拥有长鼻子的大象。归根到底,在真正的达尔文主义世界里,生存是运气问题。

然而,19世纪末的中国人并不愿意去相信运气。那就是为什么诸如“浮游子”那样的人宁可把达尔文的启示视为一种命令(无论这种命

^① 他只是在《人类的由来》中稍稍触及此问题。见《人类的由来》,第150页。

令多么恐怖),而非一种关于必然之事的公开声明。当然,反讽的是,薛福成的种族气候决定论(“浑沌子”当即就反对这种理论)实际上比“浑沌子”所谓的达尔文主义决心论(determinationism)更加符合达尔文的思想。尽管其理学形而上学富有异域色彩,但薛福成的体系至少是这样—
137 是一个体系:在这个体系中,受到气候——以及其他更加合乎自然的因素——眷顾的“受眷顾种族”,是那些在“生存斗争中”保存下来的物种。经过自然选择的分类,生活在寒带的种族最终获得了最适宜的“气”。或许这种看法对“浑沌子”具有吸引力,但他无法确定中国人的“气”是最佳的。因此,他最终为种族斗争留下了一场公开的竞赛,而他自我满足地以“达尔文的”词语劝诫他的国民去“争自存[集体的生存]”和“遗宜种”。^①

应当有法律

“浑沌子”的劝诫被几乎所有维新派谨慎地接受了。可是还有少数异常乐观的理想主义者对斗争的劝诫嗤之以鼻(无论他们对这种劝诫即将获得的成效可能是多么地心悦诚服)。奋起斗争就意味着战争,他们声称不希望这样。他们希望“和平共处”,而且还相信,尽管达尔文主义的宣言无比冷酷,但“和平共处”还是可以实现的。因为在19世纪的进步论思潮汇入到进化论洪流之前,而且在人们受到进步观念的振奋而去相信世界冲突的“自然状态”(naturalness)或者至少相信其持续的自然状态之前,他们已经疏导了这种进步论思潮。因此,他们之所以反对斗争,不仅仅是因为斗争是有害的。他们还认为斗争是落后的、原始的、不合时宜的和毫无必要的。他们莫名其妙地对一个即将到来的新时代如此确信,以致他们相信,只要信赖国际法,中国就可以不通过斗争而存活下来。

^①《湘学新报》,第3卷,第2115页。

可能让人觉得惊奇的是,在 19 世纪结束的时候,仍然有中国人相信中国能够信赖公平竞争的西方见解。但事实是,许多人对西方的法律和秩序印象深刻,正如他们在条约口岸里,更准确地说,正如他们在“不平等条约”里所见到的那样。那些备受折磨的官员在这几十年来不得不得出结论,即这些条约一贯表明:至少,因为西方人对法律相当注重,所以法律条约可以制止他们从事无法无天的侵略。但是,现在当中国人听说欧洲人正尝试在他们之间取缔战争时,当他们看见欧洲人在其他领域 (技术、行政管理、教育和科学) 所取得的巨大成就时,有些人痴心妄想地发现有可能去相信欧洲人真的能够去取缔战争。他们能克制自己。现在联为整体的整个世界能够取缔帝国主义——正好可以及时拯救中国。因此,当他们面对最悲观的自然斗争的达尔文学说时,那些无比乐观的维新派会回答说,实际上,人类的进步如此神速以致其的确可以禁止弱肉强食的生存法则。 138

这种尝试会造成全面的无法预料的法律危机。当然,严复早已发现,赫胥黎对那种由于人类法律与自然法则的表面对立而造成的危机有所察觉,而湖南维新派的一些领袖人物也察觉到这种对立,虽然他们把赫胥黎的看法归因于斯宾塞。但他们发现对立却没有发现危机。他们似乎认为人类对抗自然是天经地义的。

这在南学会对一个地方独立学会请求成为南学会分会成员的请求信的正式回复中表露无遗。在盛赞这位新成员认识到团结的美德时,总会的领袖人物相当醒目地用“斯宾塞的”团结来对抗达尔文的斗争。他们写道,“然达尔文虽明生物消长之理,而于人伦治化,惟斯宾塞尔阐之最精焉。夫天以行四时生百物为心者也,人以代天工为职者也。禽兽之争,只争血气。人类之争,当争义理。禽兽性不能群,故为坚忍悍鸷者,能遗种于世。人性能群,是以有修齐治平之功,礼乐刑政之化焉。龚定庵[龚自珍(1792—1841)]曰:‘天[nature]以顺为教;人以逆为教。’[斯宾塞的中国先驱!]禽兽有顺无逆,是以自灭自生,自销自长,纯任天事之自 139

然。惟人能以逆承顺，以人补天。”^①

无论这段话多么地委婉，它也是达尔文在中国所受到的明确谴责之一。可是它的作者，或者作者们，在呼告人类去抵抗自然进程从而对之加以改善时，他们居然没有对宇宙进程和社会达尔文主义发动一场全面的赫胥黎式进攻。他们完全没有批判“生存的斗争学说”^②。他们正在谈论为了共同利益而对天生的自私自利进行抑制，但他们希望中国人，尤其是湖南人，团结起来为那场一触即发的竞争养精蓄锐。而且他们自己可能是首批为了证明这场严酷竞争是自然存在的而求助于达尔文的人。这段话因而提供了一个典范，它将会成为中国人对待达尔文的斗争时所持的最普遍的立场：“杜绝内斗，以谋外竞。”

因此，作者的立场并不等同于那些过分乐观的国际法的倡导者所持的立场。惟一的相似之处在于，他们对这种观念——即，就连自然界的动物也部分地限制了弱肉强食的生存法则——所固有的哲学难题都缺乏关注。国际法的倡导者确实希望去“批判生存的斗争学说”，并且认为这件事情的实现可能要归功于进步，但他们不担心出现这种情况，比如，通过人为手段去制止生存斗争，他们能够有效地终止进步。“无争”，根据相当传统的中国样态而言，似乎是任何卓有成效的进步都应该通往的明显的、适宜的和相当自足的终点。就像钱伯斯兄弟那样——他们的思想通过傅兰雅翻译的《佐治刍言》表达出来，这里似乎有他们的影响——国际法的倡导者似乎相信这样的终结可以通过君子协定而逐步实现。他们拒不接受这种可疑的达尔文主义假说：没有斗争就没有进步。

140 作为国家之拯救的完整的国际法思想能够传到中国，这在很大程度上要归功于傅兰雅（在汪振声的协助下）翻译的另一部著作《公法总论》——这是摘译自第九版《大不列颠百科全书》（*Encyclopaedia Britan-*

① 《湘报类纂》，第1卷，第160页。

② 赫胥黎：《进化论与伦理学》。

nica)中爱蒙德·罗宾逊(Edmund Robertson)所写的“国际法”辞条。另外两部有影响力的著作是丁韪良翻译的步伦(Bluntschli)的《公法会通》(International Law),以及惠顿(Wheaton)的《万国公法》(International Law)。^①后者受到梁启超的推崇;前两者被《湘报》选为六种同类书中最有价值的著作。^②

在国际法之下将诸国家联结成单一世界的西方幻景与康有为的,更准确的说,与“孔子的”“大同”幻景有着密切的关联。当然,许多人急于指出中国人最先持有这种观念。西方人的观念最远只能追溯到“虎哥”,即雨果·格劳修斯(Hugo Grotius)^③,而中国人的方案早已展现在《春秋》里面。但中国,唉,已经丧失了这条道路以及自己的领先优势,以至于西方人凭藉他们在国际法之下形成的国际联盟于现在看来更接近这个目标。然而,西方法律为中国提供了一个重要的契机:“使中国士绅,人人知有公法,人人能通西律,将来中外设有交涉纠纷之事,众口一词,以此持论,庶足以息争战,柔远人也。”^④只要中国人“认识到自己的权利”,他们就能够使西方人有所收敛。

甚至梁启超也赞同这个见解,尽管是以最现实的方式表达出来。当俄国人占领并强行租借旅顺港之后,麦孟华、梁启超以及其他人联名向皇帝上书并极力主张:因为中国显然无望对抗俄国,所以中国应该以国际法为理由拒绝俄国人的要求,并呼吁其他“守法的”国家施与援手。^⑤

这种呼求看来仅仅把国际法视为最终手段,但其余的呼求就乐观得多。“平等”一词呈现出神奇的光环。有些人以为,一旦整个世界都意识到此观念,即“以强国役弱国,最失平权之义”^⑥,那么这种奴役将会被宣

① 贝内特:《傅兰雅译著考略》,第100、122页。

② 《湘报类纂》,第2卷,第445页。

③ 《湘学新报》,第4卷,第2762页。

④ 《湘报类纂》,第2卷,第446页。

⑤ 同上书,第640—641页。

⑥ 《湘学新报》,第4卷,第2585页。

判为非法而受到禁止。皮嘉祐能够预见到那一天,其时,由于平权之义,俄国、英国、德国、法国和日本全都被迫归还他们租借的土地、势力范围、占用的铁路以及条约口岸:“东南数藩属仍服我保护。……各国瓜分之谬议可以解,五洲犄角之兵祸可以寝,虽《春秋》之太平,《礼运》之大同,亦无有加于是也。”^①

各国在法律之下将会得到平等,而且,至少在“醴醴子”看来,所有种族也应该这样。^② 但并非每个人都能够肯定所有种族可以活到享受这种国际法之下的平等的时刻。正如我们所见,康有为认为只有黄种人和白种人肯定能够到达“大同”。而且,几乎所有人至少承认国际法不是为“海寇、强盗与野人”而设立的。“自别于野人”因而成为一件双倍重要的事情。^③

但那些主张信赖法律而非斗争的人们所面临的另一个问题是:这样一个守法的时代要多久才能到来呢?皮嘉祐以这个有点使人泄气的疑问结束了他上面的文章:“意者其在数百年以后乎?”^④“醴醴子”声称这个时代在“二十周以后”将会来临,但这是否意味着这个时代出现在 20 世纪,或者出现在 20 世纪之后呢?答案尚不清楚。^⑤

然而,最乐观的人们是无忧无虑的。这个守法的时代近在咫尺。当然,这不是说中国只须坐等西方人去自我克制。那些主张中国应该寻求国际法庇护的人之一是易鼐,他提出了迄今为止最激进的改革方案。通过在特有的道家用语中寻求支持(严复曾经在《原强》里激烈地斥责过这些用语),易鼐声称中国应该在弱中求强,其办法是尽力迎合西方的风俗制度,从而使西方人接受中国:“若欲毅然自立于五洲之间,使敦槃之会,以平等待我,则必改正朔,易服色。一切制度,悉从泰西,入万国公会,遵

①④《湘报类纂》,第 1 卷,第 31 页。

②《湘学新报》,第 1 卷,第 478 页。参阅上文第 127 页,注释③。

③ 同上书,第 4 卷,第 2592 页。

⑤《湘学新报》,第 1 卷,第 476 页。

万国公法。”^①

如果人们认为这意味着中国通过“适应”西方世界就可以生存的话，那么这样的方案完全可以称为达尔文主义的方案；但是，当达尔文的启示被这样理解的时候，它就不再是达尔文主义的方案了，因为这个方案宣称中国可以不通过斗争而赢得生存。而那种竞争被完全否决了。

不要指望它

当我们把《湘学新报》和《湘报》作为整体来考察时，我们就可以从中发现一种压倒性的言论：在这些时期里，斗争是惟一的生存之道。而且，人们反复引用的权威就是查尔斯·达尔文。的确，很少有人否认一个更加美好的时代即将到来，但这个时代显然还没有出现。当今世界是“[种族和国家]相争、相妒、相鱼肉之世界也。”^②有些人认为“弱肉强食，今古所同。”^③其他人认为那只是“三世”之第一世的状况。但他们急忙补充说：那是我们所处的时代。

国际法不足为信是因为西方人不可信。理由之一，他们是种族主义者：“夫西人种族之辨别甚严。……彼自白其白，而黄吾黄也。是则臚臚如此。欲求西人之一视同仁、平权平等，亦万年必不可得之数矣。”^④连最狂热的“大同”信奉者康有为也对西方人的公平心不抱幻想：“夫自东师辱后，泰西蔑视，以野蛮待我。……昔视我为半教之国者，今等我于非洲黑奴矣。昔憎我为倨傲自尊者，今则侮我为聋瞽蠢冥矣。按其公法，均势保护诸例，只为文明之国，不为野蛮。”他认为，中国迄今为止之所以平安无事，那是因为西方人忙于瓜分非洲，但瓜分现已完成了。^⑤

① 《湘报类纂》，第1卷，第19—20页。

② 《湘学新报》，第4卷，第2681页。

③ 同上书，第4卷，第2518页。

④ 同上书，第2卷，第874页。

⑤ 《湘报类纂》，第2卷，第650页。

西方人正长驱直入：“英人之逼我以售鸦片也，盖欲灭我种族之谋。”^①“西人以商务倾入国。”^②传教士是颠覆活动的经办人。^③条约是将迄今为止的侵略合法化。最近的事实极大地削弱了中国人对国际法的信赖：“中国一败于兵战，一败于条约。……彼强我弱故也。外人是讲争自存之学。”^④所以大多数人声称，中国在它能够要求平等之前必须真正地赢得平等：“能及人之等，乃能平等。”^⑤“萍滌子”直白地说：“孟子之言曰：‘强为善。’达尔文之言曰：‘争自存。’”^⑥

最后的那种观点是唐才常的观点，唐在短短的两年之后将成为武装反清而牺牲的第一位“维新派”。凭着达尔文的支持，唐才常在他为公法学会所写的题词中首先表明自己赞成斗争。他声称达尔文发表过关于斗争的见解，他认为这意味着“群”与“群”必须斗争，西方人对社会、种族、生物和进化的研究都是直接服务于这个目标的，他还认为通商传教、觅地殖民、科学探索以及技术发明都是为了“求自存于人物交战中者”。^⑦这是合乎自然的，这是事物的状态。像虎哥(Hugo)和果鲁西亚士(Grotius)[原文如此]^⑧这些人的梦想是伟大的梦想。它终有一天会实现的，但是，在当下，中国必须坚持毕永年所说的话：“争自存以为无争之起点。”^⑨

那么人们必须为和平而战，为终止杀戮而杀戮，为平息斗争而斗争，对于革命派来说，这种观点将是不证自明的。因此，下面的做法是适宜的：我们应该首先在第一个转向革命的著名维新派唐才常的著作里，寻找这种观点的达尔文主义的中文表述。但唐才常本人还没有将革命斗争视为任何反抗帝制的胜利斗争的一个必要前提。唐才常和其他维新

① 《湘学新报》，第2卷，第1264页。

② 同上书，第2卷，第1294页。

③ 同上书，第1卷，第468页。

④ 《湘报类纂》，第2卷，第450—451页。

⑤ 同上书，第2卷，第451页。

⑥ 《湘学新报》，第4卷，第2699页。

⑦⑧ 《湘报类纂》，第1卷，第123页。

⑨ 同上书，第1卷，第125页。

派依然希望政府通过自我变革而奋起斗争。

《湘学新报》和《湘报》里的其他大多数材料包括了对政府和所有忠君爱国的知识分子的实用建议,这些材料谈论的是中国为了自己的生存而实际上可做的事情。有些建议确实相当激进。许多(可能极大多数)维新派认为政府至少应该开始自行转入民主政体,因为民主政体在现在看来是“最合适的政体”。然而,大多数的一般建议却不怎么激进:中国需要铁路来求生存^①;中国需要贸易来求生存^②;中国需要法律变革来求生存^③;而且——反复提到的是——中国需要有才能的人来求生存,因此需要新式学堂和新式教育。^④

而“达尔文的”建议是:中国需要一个改良的种族。这是一个苛刻的要求,而且几乎没有具体的方案去指出怎样能够实现这个目标(虽然,我们应该看到,还是有一些具体方案的)。大多数人都能想到的第一个有益的步骤是废除缠足。然后应该提倡健身操,尤其是对于女性,最后,当妇女们都健康无恙,那就应该尽最大努力在繁殖数量上超过西方人! (“泰西人数日繁,而我国决不加增。……可不哀哉?”)^⑤

三、生存与宗教

在维新派领袖康有为的心目中,还有一件事对于中国的生存是必要的,那就是宗教。当然,在他看来,中国已经拥有一种宗教——儒教,但它必须在制度上进行革新,以便使之类似于一种西方宗教,从而能够与各种西方宗教进行竞争。^⑥因为在宗教之间就像在国家之间一样,都存

① 《湘报类纂》,第1卷,第273页。

② 同上书,第1卷,第279页。

③ 同上书,第1卷,第189页。

④ 同上书,第2卷,第709页。

⑤ 同上书,第2卷,第716—717页。

⑥ 浦嘉珉:《康有为与保教,孔教改良与孔教复原》,第161页。

在着生存斗争,而且那种斗争会对国家产生影响。正如何来保所言:“未有教亡而国能立者。”^①

145 唐才常把赌注押得更高:“孔教既亡,黄种万无可存之理。”^②因此,出现了“保教以保国”这种口号,以及它可能延伸为“保教以保种”。为了被保存下来,宗教必须进行革新,必须由西式的传教士进行传教^③,而且,在唐才常看来,宗教必须服从人工选择的程序,正如“天演家”所劝告的那样,以便它被自然淘汰之前能够得到加强。^④

使儒教和我们都变得西化

谁能想到这种情况呢?达尔文是作为宗教的捍卫者被卷入到中国首场关于“宗教”的论争之中(当然,不是卷入到中国首场宗教论争之中)。^⑤可是,就这场论争而言,他最终也激怒了孔子的保守的捍卫者们。康有为要求把儒家进行“宗教化”的说法使他们火冒三丈,而易孺要求把“宗教”和种族进行西化的更为疯狂的说法使他们对之深恶痛绝。

易孺要求全盘西化的观点实际上是一种道家-达尔文主义的生存方案。最适者并非最强者,而是适应性最强的人。最适者是拉封丹的芦苇。易孺不是要求中国依赖于东风压倒西风。他认为中国应该顺从西风然后使自己适应西风,以便不会被吹倒。然而,易孺为了使中国自行适应于新的世界环境而提供的最终方案,比后来任何“全盘西化”的20世纪方案都激进得多。因为他不仅要采用西历、西服和西律。他不仅要“屈尊以保尊”,更准确地说,他要建立君民共主之制。^⑥为了中国的真正

①《湘报类纂》,第1卷,第168页。

②④同上书,第1卷,第181页。

③参阅同上书,第1卷,第148、340、352页。

⑤浦嘉珉:《康有为与保教,孔教改良与孔教复原》,第146—147页。

⑥《湘报类纂》,第1卷,第19、22页。

生存,他要中国去“通教合种”^①。他想去改变儒家学说和中国人。

像叶德辉那样的坚定的保守分子憎恶易黷,并断定“通教”是荒谬可笑的。基督教和儒教将会在中国共生共存。皇帝将会发布谕旨允许每个臣民自愿成为基督徒。真正博学多才的儒士将会废除不合理的教义,然后借用新的教义来填补缺陷,从而“修正”儒教。儒教和基督教将会相互补充,相互影响,合而为一。^② 146

如果这种折中的信仰看来是对正统的一种亵渎的话,那么“合种”看来肯定会令人作呕。合种的意思就是“黄人与白人互婚也”。易黷认为中国必须“合种以留种”。当然,他认识到许多人会惊恐万状地问道:“尔欲将清白之苗裔潜移,臃肿之种类日盛?”^③但他早就有现成的答案:

是说也,腐儒之所诫,俗士之所嗤,海内识时君子之所未道。……留种之计,莫如以诸王郡主宗室县主,下嫁于俄、德、法列邦之世子;王公台吉贝勒贝子,复广娶列国之公主郡主。并下一令曰:上自官绅,下逮庶民,愿嫁女子于泰西各国者听,愿娶妇于泰西各国者听。国家联姻,尤贵择西人之有智力者。……此所谓“以爱力绵国运,以化合延贵种也”。且同类相合,其生不繁。同姓为婚,古垂厉禁。西人亦谓:以血脉相通之人,配合夫妇,生子多癫痴。中国禁中表为婚,亦是此意。如以黄白种人,互为雌雄,则生子必硕大而强健,文秀而聪颖。^④

中国人的血统应该改良,改良才能生存。

一个人无须变得“保守”就可以发现这种观念是荒诞的。这种认为白种人或任何其他种族能够对已经包括人类四分之一的人口实施任何重大转变(暂不考虑那些残暴的手段)的观点所特有的荒谬性,对于防止

①《湘报类纂》,第1卷,第19页。

②同上书,第1卷,第21页。

③同上书,第1卷,第23页。

④同上书,第1卷,第23—24页。

147 大多数人一本正经地接受这种建议应该是绰绰有余的。而且,易鼐的建议简直就是侮辱。有些人乐意严肃地看待这种观点的做法,因而比叶德辉拒绝这样做更加令人吃惊。连学问渊博的人们都会认真思考这种令人毛骨悚然的前景,即中国人的血应该和白人的血融合起来以求生存。这个事实证明这种观点对中国人的自尊心的打击是多么沉重。它同样证明“达尔文的世界”看起来可以多么恐怖。

然而,叶德辉——一个极其自尊的中国人——首次听到易鼐的方案时,他甚至懒得去生气。他说道,当易鼐的文章首次发表时,“同邑(长沙)之士群起而攻之”。一些更为忧心的人们急匆匆地将易鼐的合种说告诉叶德辉时,他立即平息了他们的恐慌:“鄙人告以……合种一说,譬如鸡鹜同埘,不相雌雄;犬豕共途,不相牝牡。人性灵于鸟兽,此言亦不足为厉阶。闻者乃一笑而起。鄙人可谓谈笑而却兵戎矣。”^①

然而,当皇帝开始对康有为和梁启超言听计从的时候,对于叶德辉而言,谈笑风生的场面荡然无存了。在蔑视易鼐的同时,叶德辉还在文章和意见书中疯狂攻击“合种”说与“通教”说,他认为这两种学说是康梁实施以华变夷之险恶阴谋的组成部分。他说道,康有为和梁启超受到这种疯狂的幻觉的迷惑:他们认为通过出卖肉体 and 灵魂就能够以某种方式实现“自强”。叶德辉把“合种以保种”的口号视为一种逻辑谬论并非没有道理。

叶德辉将这种观念归罪于“康梁”也许并非有失公正。当《大同书》最终在1935年出版的时候,它表明康有为确实比易鼐更加期望把中国人变白。他在“去级界平民族”这个部分里写道:

148 于全世界中,银色之人种横绝地球,而金色之人种尤居多数,是黄白二物据有全世界。白种之强固居优胜,而黄种之多而且智,只有合同而化,亦万无可灭之理。吾见吾国人久游英、澳,或在国中而

^① 叶德辉编:《翼教丛编》,第419页。

精选饮食，能采西法之良而养生者，‘颜如渥丹’，与欧人同。凡日食用煎牛肉半生熟、血尚红滴者，行之数月，面即如涂脂矣。若多行太阳之中，挹受日光，游居通风之地，吸受空气，加以二三代合种之传，稍移南人于北地，更易山人于江滨，不过百年，黄种之人，皆渐成白色。加以通种，自能化合，故不待大同之成，黄人已尽变为白人矣。^①

这段话过分理解了“无力胜之则从之”(if you can't lick 'em, join 'em)的告诫——叶德辉声言“合种保种之说，几若数千百万中国之赤子无一可以留种者，岂非瘦犬狂吠乎？”^②这种想法可能是疯狂的，而它和“通教”说结合在一起甚至比改制、平等和民权的学说(康有为和梁启超常常因此而受到攻击)更加有害。^③

异端邪说

我们不清楚梁启超究竟在多大程度上以及在多长时间里分享了他老师把中国人变白的希望。或许，梁启超向他的学生指出未来的潮流来自西方的时候，他确实像叶德辉所说的那样，唆使他们中的一些人“欲弃其父母清白之身而甘合于白种者矣”^④。但他没有留下任何类似于康有为或易鼐所论主题的文章。在湖南执教之前、期间和之后，梁启超都在文章里写过，就人种而言，中国人与白人毫无二致，所以，如果他曾经相信合种以保种的必要性，那么这种相信肯定只是暂时的。

然而，梁启超是主张另一种学说的“祸首”，这种学说在叶德辉看来甚至更加接近于康梁“异端邪说”的核心，正如叶德辉所描述的，这种学说认为“进种改良而后有性善”。^⑤梁启超确实说过这样的话，而且他直

① 康有为：《大同书》，第114—115页。“颜如渥丹”出自《诗经》里的一首诗。参阅《诗经》，载于理雅各译：《中国经典》(台北，1963年)，第4卷，第197页。

② 叶德辉编：《翼教丛编》，第442页。

③ 同上书，第441页。

④⑤ 同上书，第235页。

接将这种思想与西方的进化学说联系起来,虽然他相信孔子最先领悟到这种思想。在一个完全没有任何文本支撑的观点里,梁启超声称孔子曾经说过(或者表达过这样的意思):人性是由恶向善恶并存再向善演进或进化的,这与社会从据乱世到升平世再到太平世的发展完全合拍。进化学说已经证实了孔子的教诲。西方人正在开展改良种族的研究,而且,当这种研究取得成果之后,孔子的预言将会实现。^①

叶德辉完全不为梁启超的儒家“学识”所动,他看来是首批认识到此事实的人之一:如果按照这样的理解,那么进化学说至少对儒家信仰里的正统的孟子学派的核心有着一种潜在的致命打击。梁启超选择在一篇特意重新阐释孟子的文章里提出人性不断趋向于善的“儒家”学说,这个事实仅仅表明,他可能更早以前就得出了相同的结论。事实上,孟子从来没有暗示过人性能够演进。孟子的观点是:人性——已经——本善,更准确地说,人性在自身内部已经具备了使自身趋向于善的充分潜能。这种潜能是一切问题的关键所在,它已经充盈在所有人的身上^②——而且孔孟的所有道德律令都依赖于这种潜能。叶德辉无法相信人类正在一场毫无希望的障碍赛(handicap)中挣扎,他无法相信世界和平的儒家梦想从孔子之日起到现在都是海市蜃楼,他无法相信直至人类彻底地改变自我之前,这种梦想仍然是妄想。他相信孔子的教诲:善在往昔总是近在咫尺^③,而且现在依然近在咫尺,只要人们能够领悟到它。善近在咫尺,秩序也近在咫尺。我们无须焦急地等待进化。

150 我们可以发现,至少在这个问题上,进化论显然挑战了儒家正典,就像它挑战《圣经》那样。因此,有儒士站出来捍卫他们的正典就不足为奇了。

叶德辉并非牧师。但是,作为一名主要是自封的“翼教者”,他对那

① 梁启超:《饮冰室文集》,第2卷,3:19。

② 参阅《孟子译注》,3.6,第79—80页,以及11.6,第258—259页。

③ 《四书新解·论语》,7.29,第138页。

种关于人性之不完善的进化观念感到深深的憎恶,这种憎恶情绪在中文语义最接近于 *odium theologicum*(神学憎恶)这个词汇,正如威尔伯福斯主教那样的西方人在初次面对进化论时也产生过同样的憎恶。真的极其巧合,叶德辉以威尔伯福斯主教曾经反问赫胥黎的相同问题来质问梁启超:“进种改良而后有性善之教,吾不知梁启超果谁氏之种?何物之性?”^①

通过在其辱骂中将天性和血统联系起来,叶德辉最终给出证据,证明这种进化的(和革命的)观念——即,人类的祖宗是动物——终究会冒犯儒家思想(或感情),正如它会冒犯基督教思想或感情那样。任何儒家学者,正如我们所见,能够毫不迟疑地承认人类“在原则上”与万物之最下者相联系(恰如任何基督徒都会承认,人类通过那双创造出他们的手与一切生物联系起来),但人们需要极大的沉着冷静才能去承认人类与禽兽在血缘上是相关联的。叶德辉显然担心这种认可将会抹杀人类与禽兽之间的差异,并将人类引向兽行。^② 毕竟,孟子曾经讲过,虽然人性与动物性之间的区别微不足道,但它说到底还是大不相同的。君子保留这种差异;庶民则弃之不顾。^③ 叶德辉说,梁启超已经丧失了这种差异:“孟子云:‘逸居而无教则近于禽兽’。如梁氏者,殆逸居而有教亦近于禽兽者耶。”^④至于康有为则“如作者之无性,是草木之不若也,又奚足与禽兽为伍哉”^⑤。

孟子本人想起人类拥有动物祖先时应该并不像叶德辉那么心烦意乱,因为孟子从一开始就承认人类是一个混合体,既有诸多兽欲又有仁慈之心。孟子关心的是人类的性情,而非人类怎样被创造出来。人类天性中绝无仅有的善是进化之中或进化之外的神秘之物,但它确实存在,

① 叶德辉编:《翼教丛编》,第 235 页。

② 同上书,第 244、248 页。

③ 《孟子译注》,8.19,第 191 页。

④ 叶德辉编:《翼教丛编》,第 332 页。

⑤ 同上书,第 245 页。

没有什么不可思议的人类家丑能够否定这种善。因为证据不在于人类的祖先,而在于人类本身。

进化论本来不会摧毁孟子对天性善良的人类的信念,它大概也不会摧毁孟子对人类完整性(completeness)的信念,更确切地说,是对人类具有实现完整性的充分潜能的信念,因为,严格来说,每个不断演进的“生物”自身都是完整的。如果别的东西是由它进化而来的,那么它就是别的什么东西了。

因此,叶德辉对这种进化思想的敌视并非完全合理的。但他没有方法去充分理解进化论,以便对进化论向他的儒教进行的表面挑战作出真正理性的评价。他惟一的信息来源是梁启超。梁启超自己对进化论的理解充其量是一知半解的,这种情况完全可以理解。所以,我们不能仅仅把叶德辉对进化论(他所理解的进化论)的敌意,视为他对梁启超及其维新学说的政治憎恶的重要部分而对此置之不理。进化论,梁启超所介绍的进化论,是难以领悟的。

作为例子,看看这则关于人类的动物祖先的“证据”,这是叶德辉摘自梁启超给一个学生的文章所写的评语:

152 汉世武梁祠堂画像所画古帝王多人首蛇身、人面兽身,盖古来相传实有证据也,《山海经》言绝非荒谬。董子引古语云:‘人当知自贵于万物’。可知古时,人与物相去之率,本不甚远。若至今日,则谁不知己身之贵于物者,而更待圣人之丁宁告诫耶?西人古书屡出告令禁人与兽交,然则古时之人于兽交者必甚多矣。^①

在研究所多玛城(Sodom)和蛾摩拉城(Gomorrah)^②的社会风俗中,这可能是非常精妙的论据,但就说服无神论者相信进化真理而言,这是

① 叶德辉编:《翼教丛编》,第360—361页。半人半马的怪物生动地证明了希腊人曾经是放荡不羁的。

② 《圣经·创世记》里所说的两座罪恶之城。——译注

一种毫无裨益的开篇手法。如果在人们看来,这样的观点与“合种以保种”的诫令不相上下的话,那么中国人的纯粹性似乎立即受到过去与未来的困扰——而且都是以达尔文的名义。既然如此,就难怪像叶德辉那样高傲的中国人会轻蔑地怒吼:“此辈愿为《山海经》中之人,何苦率黄种而尽为兽种乎?”^①威尔伯福斯主教应该会表示:“同意!”

然而,讽刺的是,在这场关于儒教的宗教争论之中——威尔伯福斯主教当然不可能赞同叶德辉——叶德辉自己成了富有感染力的社会达尔文主义修辞的俘虏,即使他常常谴责各种现代思想(modernisms),正如他所认为的,湖南的维新派正以这些现代思想玷污皇帝的中国性。^②他察觉到世界宗教之间的一场竞争。但他坚信“孔教为天理人心之至公,将来必大行于东西文明之国。……殆彼苍默知有今日之时局,而先以战国造其端。人之持异教也愈坚,则人之护圣教也愈力。西人之言曰‘争自存’,理固然也”^③。

叶德辉坚信儒教将在那场竞争中胜出,因为儒教是最优秀的。叶德辉暂时忘记了自己与西方科学的争吵,他沉迷于这个事实,即,在西方诸国,“其国之言格致学者,又往往与两教[新教与天主教]相抵牾。此实彼教之隐忧,而孔氏之先路矣。”^④因此他会反对那些试图通过使儒教西化来保存儒教的人们。“孔不必悲,教不必保。”^⑤儒教能在最后自然而然地胜出。在宗教问题上,叶德辉相信适者生存。

所以,达尔文的语言确实渗透到维新派所谓的反动言辞之中。张之洞——梁启超把他和叶德辉视为维新运动两大智性死敌——偶然也会谈到生存竞争。他甚至将欧洲的富强归因于欧洲诸国之间为生存需要

① 叶德辉编:《翼教丛编》,第361页。

② 同上书,第373页。

③ 同上书,第164—165页。

④ 同上书,第166页。

⑤ 同上书,第171页。

而展开的激烈斗争^①，虽然他没有进而得出这个结论：作为普遍法则，竞争因而是有益的。当然，张之洞和梁启超都希望中国做好准备与西方进行众所周知的无可避免的斗争，而且，假如张之洞没有考虑到康有为和梁启超扬言要走得更远的话，那么他肯定会接受梁启超那些使中国强大起来的达尔文主义规劝。

然而，不幸的是，其他人正在中国内部进行生存斗争，对于这些人而言，梁启超的规劝看上去就跟西方人的武器一样有害。慈禧太后已经在为她的王朝和她的国家进行生存斗争。而且她也为自己的生存进行着同样激烈的斗争。年轻的光绪皇帝能够完全为了他的国家和他的王位而接受康梁的改革方案，但是他的养母，慈禧太后，由于发现革命的不祥之兆而拒不接受这些改革方案。而且，凭着直觉意识到这是一场应该会给蒙古虎带来荣耀的生存斗争，“老佛爷”在最后时刻突然发作——维新运动被扑灭了。她这个最不适合去拯救中国的人赢得了最后一场战役。

然而，她输了整场战争。通过镇压维新派，她实际上确保了革命派的最终胜利。但她至少已经为自己悲惨的晚年赢得了至高无上的帝国权力。

154 她同样终结了查尔斯·达尔文参加的首场中国运动。她不是为了扑灭达尔文主义的异端邪说而突然镇压康有为和梁启超。她也不是为了安抚那些像叶德辉之类的怒气冲冲的儒士而这样做，虽然认识到他们的愤怒就必然会增加她的信心，而且可以以此来衡量自己在政变中的胜算。最有可能的是，她甚至没有想起达尔文的名字。可是，由于她的所作所为，这个名字将会以一种更为骇人听闻的形式重新出现，并不断地纠缠着她直至她寿终正寝。

达尔文的最引人注目的拥护者，梁启超，带着达尔文的旗帜潜逃到

^① 见《湘学新报》，第3卷，第1757页。

日本。然而，一旦到达那里，达尔文的旗帜就被撕成两半。革命派声称达尔文属于他们。他们还在自己的小册子里把达尔文作为他们的代表送回中国。慈禧太后没有存心要攻击达尔文，但是达尔文会攻击她。通过革命派的口，达尔文将会喊出，或者被迫喊出：“你和你的种族都不适宜生存。你们将会被自然选择消灭。进化将会把你们清除掉。”

在百日维新失败之后出现的阴郁沉寂之中，多愁善感的中国人静静地阅读严复的《天演论》——这是托马斯·赫胥黎的《进化论与伦理学》的中译本，这个译本最终在大起大落的1898年印行全中国。气馁的人们在这本书里为希望找到了新的理由；自满的人们最终为其所关心的事情找到充分的理由。有些人，唉，找到了绝望的理由。见多识广且头脑冷静的成熟稳重的人们——这本书正是为他们而写的——通读全书，他们至少对书中典雅的文言表示钦佩；学童通读了这本并非特意为他们而写的书，他们费劲去克服书中难懂而华丽的古文，急于辨认里面所描述的激动人心的（即使有几分骇人的）新世界景观。两代人都在同一本书中为那时萦绕着每位沮丧的爱国者心头的问题寻找答案：“我们现在应该怎么办？”

这本书所激发的直接的个人兴奋被这两代人的回忆录所记载下来，其中最为著名的是中国坚定的自由主义捍卫者胡适所写的回忆录。但胡适的回忆文章也许过于有名了，因为它们欺骗了許多人，使他们认为他在1905年或1906年对《天演论》的发现标志着此书影响的开端。^①因

^① 胡适：《四十自述》（台北，1959年），第49—50页。

此,我们在这里最好就是引用比胡适年长十岁的另一位卓越的知识分子鲁迅的回忆文章,鲁迅详细地记载了他读到刚刚出版的《天演论》的情形,那时他是南京一所“西式学堂”的17岁学生:

看新书的风气便流行起来,我也知道了中国有一部书叫《天演论》。星期日跑到城南去买了来,白纸石印的一厚本,价五百文整。翻开一看,是写得很好的字,开首便道:——“赫胥黎独处一室之中,在英伦之南,背山而面野,槛外诸境,历历如在机下。乃悬想二千年前,当罗马大将恺撒未到,此间有何景物?计惟有天造草昧……”哦,原来世界上竟还有一个赫胥黎坐在书房里那么想,而且想得那么新鲜?一口气读下去,“物竞”“天择”也出来了,苏格拉第、柏拉图也出来了,斯多葛也出来了。^①

他还偶遇了鄂谟(荷马)、罕木勒特(哈姆雷特)、汗德(康德)以及休蒙(Hume,休谟)、狄斯丕尔(莎士比亚)、德黎(Thales,泰利斯)、希克罗(Haeckel,海克尔)、约伯(Job)、亚历山大大帝(Alexander the Great)、朴伯(Alexander Pope,蒲伯)、什匿克宗(cynics)、图德(Tudors,都铎)、青明子(chimpanzees,黑猩猩)、生学(生物学)、名学(逻辑学)、涅菩刺斯(星云)和涅伏(神经)^②——他突然遇见了整个新世界。

赫胥黎声称“宇宙自然界不是美德的学校”,他还抨击“我们时代狂热的个人主义企图把宇宙自然界和人类社会加以类比”,简而言之,就是驳斥“生存的斗争学说”。^③因此,他不仅介绍了达尔文和进化学说,而且介绍了来自希腊哲学以及印度哲学,来自西方科学和文学,来自西方历史和宗教的著名人物与思想。在严复的帮助之下,他使中国人发现了西方知识史的整个令人期待的领域。通过让人们以一种全新的方式去观

① 曹聚仁:《鲁迅评传》(香港,1961年),第25页。

② 严复:《天演论》。

③ 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第78、82页。

察自然领域,他还使中国人发现了自然历史的整个广阔领域。因为大多数中国知识分子从来没有以博物学家的眼光去看待自然。当那些像鲁迅一样的人们和赫胥黎一起通过他的窗户去眺望英格兰的田野时,他们简直将自然当做素未谋面一样——并且为之激动不已。

157 因此,《天演论》旋即在许多方面让人感到振奋。它不仅仅是作为一幅未来的政治地图或指南,又或者某种看来可以澄清世界混乱的东西而激动人心。它不仅仅是作为一种对迫在眉睫的厄运进行预言的达尔文主义的可怕警告而激动人心,或者,至少作为一种对中国政治困境的“自然状态”的绝望反抗而激动人心。它也不仅仅是作为一种关于进步的达尔文主义承诺而激动人心。因为这些思考足以超出中国的范围,它是在科学层面上和哲学层面上令人激动不已。

对大多数人来说,《天演论》意味着许多东西,尤其是因为它里面表达了如此之多的相互抵牾的观点。在提出反对意见的同时,赫胥黎——在反驳那些观点之前——相当慷慨大度地阐述了他的对手的许多观点。而严复在按语里也提供了他本人以及斯宾塞的一些观点。因此,除了少数达尔文主义或者社会达尔文主义口号——这些口号一旦被翻译过来,就证明它们自身拥有一种极具创造性和影响力的生命力——的最初来源以外,谈论《天演论》的“影响”是毫无意义的,因为那种影响实际上是因人而异的,而且要去判断谁的影响最重要也并非易事。

如果,正如史华兹所强调的,《天演论》实际上不仅仅是作为《进化论与伦理学》的译本,而且还是作为赫胥黎与严复之间的持续争论而出版的,如果它确实是“由两部著作组成——对赫胥黎的演讲的一种意译,以及为反驳赫胥黎而对斯宾塞的主要观点进行的一种阐述”^①——那么谁赢了?严复的读者相信谁:赫胥黎还是斯宾塞?赫胥黎还是严复?当然,人们可以在20世纪最初20年间各种讨论革命、政治、社会 and 哲学的

^① 史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第103页。

论战文章对《天演论》的大量引用中找到答案。但是要很好地回答这个问题,我们必须首先探究赫胥黎、斯宾塞和严复之间的意见分歧的程度,而且搁置我们对其他人对于《天演论》所感到的振奋的考察,直至我们探究出严复本人对于《进化论与伦理学》的振奋为止。

一、社会达尔文主义

158

在他分析严复和《进化论与伦理学》的出色章节里,史华兹教授受到一个“重大悖论”的困扰,同时又对此悖论深感兴趣。由于断定严复成为“社会达尔文主义者”主要是归因于斯宾塞的著作,由于断定严复因此而希望首先在中国介绍斯宾塞的社会达尔文主义,所以史华兹教授对于严复会翻译赫胥黎的著作感到不解。“赫胥黎的演讲事实上决非在讲解社会达尔文主义,而是在抨击社会达尔文主义!这些演讲必须根据19世纪末开始于英美两国的对斯宾塞正统观念的普遍反感来理解。……那么,为什么,”史华兹教授感到纳闷,“严复会选择翻译一本与他的基本宗旨甚少相符的著作呢?”^①

然而,与其表面的观点相比,赫胥黎的著作实际上与严复的宗旨更为一致,而且严复正设法使之变得更甚。史华兹教授清醒地意识到这个事实,即赫胥黎的书中有许多东西使严复激动不已。他注意到“赫胥黎对达尔文主义主要原理的简洁生动的、近乎诗一般的阐述”,他还注意到我们之前指出的事实,即赫胥黎对自然界的近乎神秘的描述以及他对进入自然史和西方思想的新大陆的邀请。^② 严复是第一个被这些如此丰富的内容所打动的中国人,正是通过他的翻译介绍,使《天演论》的读者激动不已。不过,史华兹教授仍然冷静地发现赫胥黎与严复之间存在分歧。他声称严复“十分清楚地表达了他对社会达尔文主义及其所蕴含的

^① 史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第100—101页。

^② 同上书,第101页。

伦理准则的深深信仰”，他还推断说，严复翻译赫胥黎的《进化论与伦理学》主要是以此书作为“导师的陪衬”，也就是作为斯宾塞的陪衬。^①

最后的两种说法能够在几个方面引起误导。严格说来，斯宾塞并非严复的导师，因为严复不是任何人的弟子。他从来没有把任何西方人——甚至是斯宾塞和达尔文——视为绝对可靠的先知，他也没有把任何西方著作当做真理。因此，他从来没有陷入原教旨主义的(fundamentalist)、宗教的、马克思主义的或者诸如此类的束缚之中，而去接受、理解和捍卫一部正典的每句话。他选择去翻译某个人的某部书来表达某种观念，但没有哪个人和哪本书他认为能够作为中国独一无二的指引。他曾经把英国的强大当做诸多合成思想的产物来进行分析，他只是通过一系列翻译著作来介绍这些西方思想的综合体，他认为这些西方思想对中国有所裨益。他提供了一个显然属于他本人的综合体，尽管他从来没有坐下来写过其中的一本书。基于良好的中国传统，他将自己的著述主要限定在注脚里，但基于宋代哲学家陆象山的传统，这些“经典”，更确切地说，那些他翻译的斯宾塞、斯密(Smith)、赫胥黎、孟德斯鸠、穆勒以及甄克思的著作，实际上是他的注脚。^②

严复对斯宾塞深表钦佩，但只是有选择地表示钦佩。他从来没有试图去为斯宾塞的所有观点进行辩护；在《天演论》里，他肯定不是单纯地保卫斯宾塞使之免于赫胥黎的攻击，他也不是单纯地以斯宾塞来攻击赫胥黎。赫胥黎的许多观点，或者是大多数观点，都没有受到质疑，而斯宾塞的许多观点则被置之不理。例如，他忽略了斯宾塞的那部分能够替“无为”进行辩护的观点，以及斯宾塞的那部分反对强权政府和强大的民族国家的观点。他甚至忽略了斯宾塞的那部分最明显地支持“狂热的个人主义”的观点，而这种“狂热的个人主义”正是赫胥黎所大力抨击的。

① 史华兹：《寻求富强：严复与西方》，第111页。

② 陆象山(1139—1193)说：“学苟知本，六经皆我注脚也。”参阅陈荣捷：《中国哲学文献选编》(普林斯顿，1963年)，第580页。

我们已经看到,严复甚至可以说不会接近于成为一名“狂热的个人主义者”。他自始至终都是一名狂热的“群主义者”(groupist)。“个人主义”之所以有益仅仅在于它为群体的成就而解放个人的能量,这些能量只有导向或真正作用于这种努力才是有益的。因此,严复既可以钦佩斯宾塞关于社会有机体的远见卓识,同时也可以钦佩赫胥黎对一种无法驾驭的个人主义的抨击。在严复看来,这种不受拘束的个人主义只会损害有机体——严复可能觉得斯宾塞和赫胥黎都是倾向于群体的。

那就是为什么说严复是一名信奉“社会达尔文主义所蕴含的伦理准则”的“社会达尔文主义者”,并由此与赫胥黎相冲突的说法是误导的原因。“社会达尔文主义者”这个标签涵盖太广以致无法告诉我们更多的内容,如果我们认为它只意味着一样东西,那么我们就会被它愚弄了。社会达尔文主义不存在单一的伦理准则。如果我们把“社会达尔文主义者”当做一个适用标签去指代那些信奉冷酷无情的利己主义伦理准则(赫胥黎对此深感憎恶)的人们,那么严复压根就不是社会达尔文主义者。相反,如果我们(我认为我们必须)把它当做一个适用标签去指代任何试图用达尔文的术语来解释社会的人们,那么赫胥黎,甚至在《进化论与伦理学》里,也是和斯宾塞不相上下的社会达尔文主义者。他只是用不同的达尔文术语来解释社会而已。他坚持认为进化产生了那种现在能够使人类超越先前的自我,能够去“踢开他借以攀爬上去的梯子”,从而能够抛弃“猿和虎进行生存斗争的方式”的道德感。^①

在赫胥黎身上已经具有一种坚忍不拔的原始的克鲁泡特金倾向,我们的“斯宾塞追随者”严复对此完全抱有同情。赫胥黎认为社会道德——人类“通力协作”的伦理进程——不仅仅是进化产生的一种现象,它还是人类继续进化的唯一手段。他坚持认为,社会——一切社

^① 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第64页。

会,无论人类的社会抑或蚂蚁的社会——“是在生存斗争中因获得协作优势而出现的”^①。然而,人类社会能够形成,仅仅是由于人们对人类天生的自行其是进行抑制。个体能够具有自我约束的“良知”是由于他们逐渐认识到他们自身的生存取决于他们的群的生存,只有当群体成员约束自己并且通力合作时,群才能够存活下来。赫胥黎发现,“人为人格(artificial personality),即亚当·斯密称之为良心的‘内在个人’(man within)……是在自然人格以外树立起来的。它是社会的守护者,负责把自然人的反社会倾向约束在社会福祉所要求的限度之内。”^②赫胥黎区分了“人为的”人格和“自然的”人格,但是,由于人为人格同样是自然选择的结果,所以他的逻辑意思是:人为人格仅仅是原始的自然人格的一种后来的自然附加物。无论如何,他把“那种在很大程度上构成人类社会的原始纽带的情感进化——它通向我们称之为良心的那种组织化和人格化的同情心——称为伦理进程”。他还坚决认为“伦理进程有助于促使一切人类社会更有效地与自然状态或者其他社会进行生存斗争”。^③

这种如此类似于克鲁泡特金后来所说的“互助”动力学的伦理进程,现在同样异常类似于严复(部分是从斯宾塞那里借用过来!)的“民德”观念,即“合群”的精神对于保存中国是非常必要的。因此,反讽的是,在他的翻译里,严复恰恰决定在这一点上对赫胥黎吹毛求疵。他甚至有些傲慢地趁机评论道,赫胥黎“言群理……不若斯宾塞氏之密也”。^④

但他仅仅是发发牢骚而已,况且这里的批评也不甚公正。赫胥黎谈论那种作为社会最早的构成因素之一的亲子之爱的离题话使他转移了话题。严复以为赫胥黎的意思是,人类之所以能“群”,那是因为人类天生具有相通相感的气质。他因而宣称赫胥黎颠倒了因果关系。严复不

① 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第47页。

②③ 同上书,第51页。

④ 严复:《天演论》,第1部,第32页。

企望那些并非自然选择之产物的内在因素。但这条评注只是证明严复没有抓住赫胥黎的要点,此要点在上面的引文中一目了然:这里曾经有过一种“使人类社会的原始纽带得以形成的情感的进化”,而良心确实曾经被“树立起来”。然而,真正重要的是,尽管存在这种误解,严复还是完全同意赫胥黎这段话的要旨,即“虽然社会纽带的逐渐强化遏制了社会内部的生存斗争,但是当它达到一定程度的时候,它就会增加社会在普遍竞争中作为共同体的生存机会”^①。

严复巧妙地将这段话转变为一种策略而非对自然事实的简单陈述(“合群者所以平群以内之物竞,即以敌群以外之天行。”^②)它不仅仅是严复的基本的“达尔文主义”信念,而且是整个中国社会达尔文主义运动的最普遍的“达尔文主义”信条之一。“平内竞以争外胜”的信条是严复反对革命的主要理据之一。但形形色色的革命者同样可以轻而易举地使用他的信条,只要他们将自己确定为群内之人而将他们的敌人视为外来者,哪怕他们全都在中国内部进行争斗。因为他们也会说,正如他们所做的那样,这种内部斗争是为了争取内部团结,而严复认为这种内部团结对于中国的生存是相当必要的。 162

既然赫胥黎认识到团结的生存价值以及自我约束的必然结果,如果“原初的社会达尔文主义”的意思是大多数人所理解的那样,即对利己主义的肆意颂扬,那么他就是一位原始的克鲁泡特金-社会达尔文主义的修正主义者——而且是最出色的一位。但如果赫胥黎是这样的修正主义者,那么严复也不会例外。带着一声发自内心的欢呼“有了”!严复在评注赫胥黎的上述段落时非常自信地描述了他自己的原始的克鲁泡特金方案:“天演之事,将使能群者存,不群者灭;善群者存,不善群者灭。善群者何?善相感通者是。”^③因此,在赫胥黎的帮助之下,严复从达尔文

① 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第54页。

② 严复:《天演论》,第1部,第33页。

③ 同上书,第32页。

的生存法则中解救了“合群”的美德而又没有抛弃达尔文。也许有人会说,对于严复而言,这种社会达尔文主义的修正主义是荀子的修正主义^①,但是,如果事实如此,那么这种修正主义将同时是荀子的、克鲁泡特金的、达尔文的以及赫胥黎的修正主义。

二、儒家乐观主义

因此,严复同意赫胥黎的以下观点:“不受约束的自行其是的天性”是“每个孩子与生俱来的”,而且孩子“从长长的人类、半人类和禽兽祖宗的谱系中所获得的遗传(原罪学说的真正起源)”——尽管这种遗传曾经是“在生存斗争中取得胜利的基本条件”——如今已成为“毁灭社会的真正动力,假如任其在社会内部自由发展的话”。^② 严复也坚决赞同赫胥黎对此观点的直接限定:如果矫枉过正的话,那种对自行其是进行约束的
163 道德力量同样会导致社会的毁灭;美德可能导致自取灭亡;如果群体的成员变得过分无私,他们甚至会拒绝为他们的共同自我去抵抗侵略者;完全根据黄金戒律(Golden Rule)^③行事是无法在现实世界里生存的,不管这种戒律是属于基督教的还是属于儒教的(“己所不欲,勿施于人”^④)。因为,赫胥黎悲叹道:“假若园丁对待杂草、蛭蛄、小鸟和擅自闯入者的态度,就像他自己处在这四者的位置上而希望获得的待遇那样,那么这块园地将会变成什么样子呢?”^⑤

令严复非常满意的是,赫胥黎因此抵制了一种实践哲学,这是最著名的基督教箴言(当然,令严复更为满意的是,赫胥黎已经抵制了基督教

① 再次参阅《荀子束释》,第9章,第108—109页。

② 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第49、59页。

③ 《新约·马太福音》:“所以,无论何事,你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人,因为这就是律法和先知的道理。”(7:12)——译注

④ 《四书新解·论语》,12.2,第187页。

⑤ 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第52页。

神学)。^① 赫胥黎还抵制了佛教(再次得到严复的赞赏),因为佛教“完全抛弃了那种作为宇宙进程之本质的自行其是”。^② 尽管他的著作主要是恳求人们在自身内部发动一场针对这种自行其是的战斗,而且视之为有益的战斗,但他最终还是承认,没有某种程度的自行其是,人们根本无法生存。

严复对此完全赞同。他所不认同的只是赫胥黎的情绪。因为赫胥黎显然——虽然不合理,假如只有天性因此而受谴责的话——被这种事实弄得悲观消沉,甚至恼怒。他似乎认为人们在进化的推动之下不得不生活在无可避免的不完善的世界里,人们生活在这个世界里就只是在他们的自私自利里添加了一定程度的无私。赫胥黎把无私与自私这两种“生活必需品”看成无法消除的矛盾,他不乐意仅仅按照毛泽东的方式去承认这种矛盾是“完全合乎自然的”。他不相信人们能够不偏不倚地处理这两者的关系。他也没有发现任何可以穿越矛盾而通向完善的中间路线,无论这要耗费多少时间。

赫胥黎没有发现任何对于完善的承诺。“我们也知道近世的猜测性乐观主义,”赫胥黎写道,“在宣扬物种的可完善性、和平统治和狮子转变为羔羊的情景;但是人们已不像 40 年前那样听到许多有关这些乐观主义的说法了;的确,我想象得出,此种乐观主义出现在健康富有的人群中的机会必定高于它出现在学者圈子里的机会。”^③“人们指望获得无忧无虑的幸福,或者获得即使在遥远的未来也堪称完美的状态。在我看来,这些都像曾经在可怜的人类的眼前一闪而过的幻觉那样具有迷惑性,而且已经有不少这样的幻觉了。”^④

164

① 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第 36 页。“作为自然进程……”赫胥黎说,“进化把创世以及其他各种超自然的干涉排除在外。”在《天演论》里,严复显然等不及赫胥黎宣布这个“好消息”,他在第一个按语里首先把它宣布出来。参阅严复:《天演论》,第 1 部,第 3—4 页。

② 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第 74 页。

③ 同上书,第 79 页。

④ 同上书,第 59 页。

达尔文已经不再使赫胥黎感到振奋了。赫胥黎写道：“进化学说并不能促进人们对千年盛世的展望。”^①他对原罪的全新的达尔文主义解释丝毫没有动摇他对人类天性的圣经式评价——他也没找到什么理由去相信进化即将转变那种天性。赫胥黎写道：“只要世界存在下去，伦理本性恐怕必须认真对付一个顽强的敌人。”^②他简直就是说，直至末日审判到来之前，撒旦将会一直困扰着这个世界。

我们最终在这里找到了某些严复绝对不会认同的东西。赫胥黎的悲观情绪以及他对“宇宙进程”的深深厌恶与严复的达尔文主义、儒家学说和道家学说格格不入。它们的确伤害了严复“深深的宗教气质”^③。严复，就像中国历史上的众多知识分子那样，既有儒家的一面，又有道家的一面，他现在还具有了达尔文主义的一面。但是，这些因素远没有将他撕裂开来，而是在他的思想里恰到好处地相互补充，因而人类困境的方方面面突然聚集到他的头脑之中，从而使他得以“充分地”理解那些矛盾。在他看来，那些矛盾毫无必要地造成了赫胥黎的苦恼。

严复深深地信奉可完善性。他从达尔文那里听到的最初的启示之一是：进化正在努力通向(我们的)完善。他在《天演论》的首条评论里写道：“自达尔文出，知人为天演中一境，且演且进。”^④严复早已信奉“道”的神秘力量，这种“道”既是万物永恒的维系者(sustainer)，又是万物的转变者(changer)(相当容易与斯宾塞的“不可思议之物”混同)。从这里可以
165 轻易地跳到这种信念，即“道”不仅仅是循环性变化背后的永恒动力，而且是进步性变化(“进化”)背后的永恒动力。正如严复在《天演论》的开篇段落里翻译的赫胥黎的一句话：“虽然天运变矣，而有不变者行乎其

① 赫胥黎：《进化论与伦理学》，第 83 页。

② 同上书，第 84 页。

③ 史华兹教授的用语。史华兹：《寻求富强：严复与西方》，第 104 页。

④ 严复：《天演论》，第 1 部，第 4 页。

中。不变惟何？是名天演。”^①

所以，道家学说有助于解释进化的神秘力量。但正是儒家学说使这种力量“社会化”。变动不居的“道”不仅仅推进我们的物种，还推进我们的社会。儒家总是声称人们能够生活在和谐安宁之中，他们声称在圣人治下曾经出现井然的秩序，他们还声称这种局面能够再次出现。现在，严复的儒教一面可以洋洋得意地高呼：达尔文和斯宾塞已经证明，“道”此时此刻正不可逆转地把我们的社会带到那种和谐之中。

严复把赫胥黎嘲笑“近世的猜测性乐观主义”的那一章评价成：“此为最下”。^② 这种评价没什么好奇怪的。他接着引用了一大段斯宾塞的论点来支持这种理论：井然的秩序是可以实现的。^③ 这种做法也无须奇怪。无疑，严复思想中的道家因素再次浮现，这次使他不得不承认以下说法是狂妄自大的，即人们完全可以理解不可思议之物的目的。虽然如此，他还是在“谨慎的”结论里展示自己的信念：“吾党生于今日，所可知者，世道必进，后胜于今而已。”^④

凭着这种信念，严复就不会对赫胥黎的下述观点感到沮丧：黄金戒律不会在我们的世界里发挥效用，或者，自私与无私的矛盾是无法避免的。严复对“最终完善”的信念使他容易去接受这种沿途的缺陷，同样，儒家古老的中庸学说也促成了严复的这种信念，因为中庸之道总是承认和接受其以外的缺陷的存在。

严复在下面这条评注里无意中忽视了赫胥黎因黄金戒律的“失效”而感到的苦恼：无论在其西方或者东方的表现形式中，黄金戒律“皆非群学太平最大公例也。太平公例曰：‘人得自由，而以他人之自由为界。’用此则无前弊矣。”^⑤而他能够去相信这种理想是切实可行的代用品，这在

166

① 严复：《天演论》，第1部，第2页。

②③ 同上书，第2部，第44页。

④ 同上书，第1部，第48页。

⑤ 同上书，第1部，第33页。

很大程度上要归因于他的儒家信念,即通情达理之人完全可以实行中庸之道。凡事皆可中正平和,恰到好处。人们可以充分享受自由而不任性妄为。人们可以利己自营而不自私自利。一句西方口号再次与儒家精神配合得天衣无缝。当然,一定程度的自私和任性是必要的。当然,在某种程度上,人们必须追求自己的利益。但是,只要人们追求“西人[所]谓……‘开明自营’。开明自营,于道德必不背也。”^①那就是无可厚非的。开明自营是恰如其分。它是中庸之道。

同样,严复也不会因为赫胥黎那种关于原罪的达尔文主义证据而感到沮丧。因为严复再次得到两千年来儒家现世乐观主义的保护。当然,赫胥黎曾经得到两千年来犹太教-基督教来世乐观主义的保护,但那是基于对上帝的信仰,而赫胥黎认为达尔文已经证明这种信仰是虚妄的。更糟糕的是,不同于他那些思想单纯的同时代人,由于某种原因,可怜的赫胥黎发现不可能使犹太教-基督教乐观主义世俗化,也不可能进化之中找到人间天堂的承诺。结果,在他失去对自然救赎之可能性的圣经信仰的很久以后,他实际上被一种对人性进行圣经式评价的观点所俘获。

对于严复而言,问题则有所不同。各门各派的出色儒士总是相信“道”大行于天下的可能性。而且他们相信——不管他们怎样看待人类的本性——人类的可完善性,至少是多数人的可完善性。与“原罪学说的真正起源”的任何冲突也无法动摇这种信念,至少对于荀子学派的儒士而言是这样,因为连荀子也相信——正如孟子那么强烈地相信——所有人都可以成为圣人。^② 每个人都能够充分地完善自己或者超越自己,从而可以战胜自己原初的邪恶天性。原罪并非悲观失望的理由。

^① 严复:《天演论》,第2部,第47页。

^② 荀子接受这种说法,“途之人可以为禹。”(禹,三位圣王之一)。参阅《荀子柬释》,第23章,第337页。

就荀子与孟子之间关于性本善的经典争论而言,严复肯定更为倾向于荀子而非孟子的观点。确实,他认为荀子在指出我们是性本恶时“诚为过当”^①,但他只是不同意荀子作出这种价值判断的逻辑正确性,而非反对荀子关于人性的基本描述。他似乎相信,“善”“恶”观念本身并非原来就有的,因而无法明确地指出何为善恶。^②而且,他似乎毫无顾虑地接受了这种观念,即人们最初的天性是自私自利的。严复可能会认为,我们的社会本能,那些偶尔的些许无私(孟子视之为我们原初的和潜在的善的证据),是作为自然选择的结果在稍后发展出来的。所以,进化学说似乎解决了或者至少是终结了这场争论。荀子可能在一开始就更加接近于真理,然而,就连他也注意到,使人类有别于动物的正是人类“合群”或“社会化”的能力。这种能力证明了孟子所说的不断进化的天性注定会取得最终的胜利。

然而,正如我们在叶德辉那里所见到的,这种达尔文主义儒家学说受到所有正统孟子学派的儒士的憎恶,而这并不仅仅因为它否定了性本善的正统教义。严复对儒家乐观主义的微妙的(即使是无意识的)改动——从信仰个体的可完善性改而信仰人类的可完善性,从信仰社会正常秩序的长期可能性改而信仰社会正常秩序的根本必然性,从信仰人们潜在的善良本性改而信仰人类最终的善良本性——实际上否定了儒家信仰的最初承诺。因为人类在未来的必然胜利从逻辑上排除了任何个体的当下胜利,也许少数“超人”或者“高等”人类属于例外。大多数人的天性还够不上善。

然而,严复一如既往地忽视了这一点。他对中国的困境念念不忘,以致他无法把个别的人类困境看做是个体的困境。结果,他无法体会赫胥黎这个隐晦的问题所具有的悲怆感:“身为没有获得救赎承诺的罪人,我们应该怎样生存呢?”但他能够领会答案的精神主旨。他能够深深地

168

①② 严复:《天演论》,第2部,第48页。

佩服赫胥黎为追求一个更加美好的世界而奋斗的决心,正如他会责怪(也许是怜悯)赫胥黎无法看到这个世界将会变得完美。他会发现,赫胥黎具有那种据说是专属于孔子本人的精神。赫胥黎是“知其不可而为之”^①的人。严复惟一反对的是那种使赫胥黎无法看见他自己可能会获得成功的“毫无必要的”悲观主义。

严复显然被这些摘自丁尼生(Tennyson)的《尤利西斯》(*Ulysses*)的诗句所深深打动,赫胥黎正是以这些诗句来结束他的发言:

也许漩涡将把我们吞没,
也许我们将到达幸福的岛屿,
……但在到达终点之前还有些事情,
一些高尚的工作有待完成。^②

严复将丁尼生的诗句翻译成类似《诗经》的诗行,他实际上使它们毋庸赘言地充当了《天演论》的恰当结尾:

挂帆沧海,风波茫茫。
或沦无底,或达仙乡。
二者何择?将然未然。
时乎时乎!吾奋吾力。
不竦不懟。丈夫之必。

他只在这首诗的后面加上了一行话:“吾愿与普天下有心人共矢斯志也。”^③

169 正是这种为了追求一个更美好的世界而行动、拼搏的决心最终使严复与赫胥黎联手——反对赫伯特·斯宾塞的异议。在某种意义上,严复与赫胥黎可能仍然在他们的决心里分道扬镳。可以肯定,在他们当前的

①《四书新解·论语》,14.41,第231页。

②赫胥黎:《进化论与伦理学》,第84页。赫胥黎的引文改变了丁尼生诗句的顺序。

③严复:《天演论》,第2部,第51页。

梦想里,彼此都有着自己最心仪的世界,赫胥黎梦想一个更加美好的英格兰,严复则梦想一个更加强化的中国,赫胥黎梦想一个更加仁慈的社会,严复则梦想一个更加团结的——并且,因此而更加尚武的——“社会有机体”,但在哲学层面上,他们仍然同意这个观点,即人类行动将会决定成败,或者他们至少同意这个观点:如果没有人类行动,人类的梦想就不可能实现。

三、儒教在行动

这种对人类坚毅行动之必要性的共同信念,最终解决了这个“重大悖论”,即“社会达尔文主义者”严复选择翻译一部“反社会达尔文主义的”著作来作为内外交困的中国的达尔文主义生存指南。毕竟,通过撰写论文以及翻译《天演论》,严复曾经决定亲自行动,因为他希望有所作为。他希望政府立即采取行动,他希望民众开始踏上这条漫长而艰苦的战斗之路,因为只有这样才能给他们的生存提供体质的、智性的和道德的必要适应性。严复希望行动,而赫胥黎比斯宾塞更为明确地号召行动。严复可能在斯宾塞对进化的描述中发现指示,但他不可能在斯宾塞那里找到任何迫切呼唤“高尚的工作”的丁尼生式诗句。

赫胥黎迎合了严复的儒家道义心,即使他冒犯了严复的道家信念。这也许看似自相矛盾,但它可能是严复头脑中的儒道冲突所造成的客观事实。

因为赫胥黎不知不觉地写出了与儒道冲突(这种冲突使严复的“气质”严重分裂)十分类似的冲突。赫胥黎的整部著作不经意地对“人为”与“天行”之恰当关系的经典儒道争论进行了一种现代改写。确实,争论的“经典”性是严复首先被赫胥黎的著作吸引的原因之一,是赫胥黎的著作能够如此典雅地融入到中国文言当中的原因之一,是学者吴汝纶声称

严复的散文几乎将赫胥黎归入到晚周诸子之列的原因之一。^①当然,在这场争论中,赫胥黎坚定地采取儒家的立场,而斯宾塞则采取道家的立场。实际上,赫胥黎采取了荀子的儒家立场。他与荀子争辩道,人类的行动——“人为”——在知性上有意识地致力于抑制我们天生的自私自利的自我,这种人类行动是通往善的惟一途径。荀子使人类与自己的本性搏斗。赫胥黎使人类与自己的兽性以及源于生存本能的“原罪”搏斗。在这两种搏斗里,个人内心的搏斗是英勇的搏斗。人类从事于一场内战,他的理智反对他的欲望;因此,人类“善良的另一半”(better half)同样与宇宙进程——这位训练人类卑劣之本我的将军——进行交战。

赫胥黎的立场存在着逻辑谬误,我们完全可以察觉到,这种逻辑谬误是微观宇宙(microcosm)在对抗自身从中诞生的宏观宇宙(macrocosm)时产生的。^②然而,就连这种逻辑谬误也是属于儒家的。尽管孔子可能不会把这类逻辑谬误当一回事,但他还是在自己的下述申辩中感觉到这种谬误并把它揭示出来:“天下有道,丘不与易也。”^③而荀子则更加明确地在他的这句话里把握住这种逻辑谬误:“天地生君子,君子理天地。”^④对于孔子、荀子和赫胥黎而言,自然界的秩序并非自然而然就安排就绪。他们都试图去改变事物。

对于这一点,道家和斯宾塞都会喊道:“不行!不行!”在他们眼里,正是这类儒家式的人类行动直接抵触了自然进程,从而造成人类的不幸。人类应该遵循“无为”的教诲,不要“逆天而行”,而且要让自然自行变易事物。自然无所不知,它会为了事物的利益而变易事物。处于自身的最佳状态的人类应该确保自己没有妨碍“道”。

171 现在很清楚,严复被两种立场所吸引。他希望获得道家立场及其主

① 严复:《天演论》,吴汝纶序言,第2页。

② 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第39、68页。

③ 《四书新解·论语》,18.6,第277页。

④ 《荀子束释》,第9章,第107页。

张(即“道”是主流)所带来的慰藉,他还觉得需要儒教的立场,因为他感到中国必须有所作为。他信仰“道”,现在,由于达尔文和斯宾塞,他认同进步与进化,而且从这种信念中获得安慰,即“道”正推动人类前进。但他同样相信:个体,无论是人类还是国家,必须为生存而奋斗,他们必须采取行动。他相信赫胥黎所讲的“园艺工序”(horticultural process)的必要性。他相信儒家的自我修为以及中国的自我修为。他不认为人们可以把中国的花园交由上帝打理。

严复拒绝在这些信仰中发现任何冲突。他在自己同时持有的儒道信仰中,或者在他同时对赫胥黎与斯宾塞所具有的兴趣里没有发现悖论。因为,在他自己的思想中,他已经解决了它们之间的冲突,更确切地说,他否认了它们之间的冲突。赫胥黎认为自己与斯宾塞格格不入,严复对此有所了解,但他认为赫胥黎的想法是错误的,因为他可以发现“伦理进程”与“宇宙进程”并非相互冲突的。严复与赫胥黎之间的分歧不在于赫胥黎对伦理行动的呼吁,而仅仅在于赫胥黎的“令人遗憾的”观念,即这种伦理行动是不自然的,是有悖于“道”的。严复赞成赫胥黎的伦理进程。这种伦理进程正是“群”为了使自己团结起来并生存下去所必需的。但他拒绝承认这种伦理进程与宇宙进程相背离,因为,在他看来,伦理进程仅仅是宇宙进程的一个组成部分。严复的原初克鲁泡特金主义维护了“道”的好名声。“合群”本能是进化的产物,是人类驾驭天性和自我的能力。因此,所谓的有德之人不必反抗宇宙,因为宇宙自身正在逐渐培育有德行的人们。

给《天演论》写序的吴汝纶充分理解严复的立场:“赫胥黎氏起而尽变故说,以为天不可独任,要贵以人持天。以人持天,必究极乎天赋之能,使人治日即乎新,而后其国永存,而种族赖以不坠。是之谓与天争胜。而人之争天而胜天者,又皆天事之所苞,是故天行、人治,同归天演。”^①

172

^① 严复:《天演论》,吴汝纶序言,第1页。

严复自我满足地在一个单纯的语义问题上战胜了悖论。他已经解决了“天行”与“人为”之间由来已久的冲突。他已经解决了赫胥黎与斯宾塞之间的冲突。他简直就在宣布，“进化”，这个神秘的词对于他们所有人而言是非常广博的。

这种声明使我们能够最终理解为什么严复通常将《进化论与伦理学》误解误译为《天演论》——这个标题的意思仅仅是指“进化的理论”，而且将“伦理”统统弃之不顾。实际上，在其著作的一个早期手稿里，严复显然试图将“伦理”放进他的中文标题里。在1897年5月12日的《时务报》上，梁启超提到自己读过严复的《治功天演论》。^①“治功”一词不是“伦理”(ethics)的恰当翻译，但它是一个有启发意义的翻译，尽管难以回译成英文。它意指某种类似“良好的社会组织或社会规划”的东西。它指的是人类治理，甚至创造一个良好社会的努力，但它主要是从政府而非个人的观点来看待人类的努力。它面向伦理组织而非伦理行为。因此，如果准确地表达的话，它大致可以翻译为“有效治理”(good government)。

无论“有效治理与进化论”(Good government and evolution)还是“进化论与伦理组织”(Evolution and ethical organization)都没有传达出赫胥黎的标题——《进化论与伦理学》(*Evolution and Ethics*)——所蕴涵的全部力量，但这两种翻译都接近于严复理直气壮地认为是赫胥黎的主旨的东西。赫胥黎正在谈论有效治理和良好的社会组织。他不仅仅向个体忠告“宇宙自然界不是美德的学校”^②；他还向政府忠告了同样的事实。此外，尽管严复难以赞同赫胥黎的这种主张，即宇宙自然确实是“伦理天性的敌人的大本营”^③，但他还是完全赞同这种观点，即“狂热

① 《时务报》，第3卷，第1727页（另见梁启超：《饮冰室文集》，第2卷，2:3）；梁启超至少在1897年6月10日的《时务报》上面再次使用相同的标题。参阅《时务报》，第4卷，第1932页（或者梁启超：《饮冰室文集》，第1卷，1:75）。

②③ 赫胥黎：《进化论与伦理学》，第78页。

的个人主义”——这种据说是宇宙自然界所教导的极端的利己主义——是“群”所憎恶的。因此，严复在原则上赞同赫胥黎的伦理（以他对这些伦理的理解而言），他本来不会因为下述原因而在标题中拒斥“伦理”或者“治功”，即身为“社会达尔文主义者”，他认为伦理会妨碍进化。严复之所以把“治功”删去，如果除了美学原因之外还有别的原因，那就是因为他不想将“治功”和“天演”并置起来从而暗示两者的对立。所以他将自己的译本称为《天演论》（“进化的理论”）并且希望他的评注能够说服他的读者：尽管赫胥黎本人的混淆，“伦理”仍然是进化的一个异常重要却完全合乎自然的组成部分。

只要他的读者能够认识到此事实，并从中得到验证：即赫胥黎对进化作为通往完善之路的怀疑是错误的，那么，严复认为，他们就能够而且应该专心致志地、热切地倾听赫胥黎的其他观点，因为赫胥黎“于自强保种之事，反复三致意焉”^①。我们必须谨记，那是严复翻译赫胥黎的著作的根本原因。他希望他的国民听从赫胥黎对行动的达尔文主义号召和达尔文主义指令。严复希望他的国民发现他本人——由于他的乐观的、道家的和儒家的逻辑谬误——在赫胥黎的著作里异常清晰地发现的证据，即“道”正在盛行，而自助者“道”助之。

所以，严复翻译《进化论与伦理学》的行为并不存在任何“重大悖论”，严复翻译了他能够找到的最出色的著作来逐渐树立起人们对进化的敬畏，来传达达尔文的告诫，以及激起回应这种告诫的爱国主义精神（爱国的无私据说源自“开明自营”）。只有这种爱国主义精神能够使中国人主动团结起来、强大起来，而只有这种团结能够使中国在生存斗争中存活下来。

由于被极其微妙地转到严复所选定的论调上，因而赫胥黎的著作与严复的基本宗旨相当吻合。而且，无论哪里有抵牾，严复都认为自己能

^① 严复：《天演论》，严复自序，第3页。

174 够予以解决。可是,这里还有一个严复最终肯定没有解决的要点,这是一个深刻而且几乎始终存在的要点——赫胥黎的悲伤。

赫胥黎为进化的代价而悲伤。即使他能够使自己坚信进化依然为了我们的福祉而运作,但他还是会为进化的运作方式以及它索取的代价而感到悲哀。对他而言,进化是“充满着神奇、美妙,同时也充满着痛苦”的事情。^① 年轻的时候,神奇美妙的事物总是令他对痛苦视而不见,但他最终发现无法忽视这种痛苦。这种痛苦使他不再崇信进化。这种痛苦破坏了他作为自然科学家的乐趣。他怀有一种悲剧感:宇宙出现了某种难以名状的差错,但他没有找到纠正这种差错的方法。

严复不是麻木之人。当他首次解释自然选择的过程时,他至少由衷地感叹道:“嗟夫!物类之生乳者至多,存者至寡。”^②而且当他谈到土著正从地球上消失的时候,他再次感叹道“嗟乎!”^③但他的叹息莫名其妙地离他而去。不同于赫胥黎,严复似乎能够遗忘进化的代价,或者接受这种代价。他的道家学说无疑对他颇有帮助。后来,当他评注老子的《道德经》时,他在“天地不仁,视万物为刍狗”的名言中激动地发现了“天演开宗语”。^④ 天地自然地运行。它们不偏不倚,不“干预”自己的体系;它们不“心软”,因为它们博大精深而且驾驭博大的事物。天地以一种“出乎仁不仁”的标准运行。^⑤ 可是,毫无疑问,天地、“道”以及对于严复而言的进化都是有益的,因为它们是尽善尽美的力量。进化不“仁”正是“仁慈的疏忽”(benign neglect)。

归根到底,正是严复的进步幻景,无论是好是坏,使他免于赫胥黎的哀伤。严复本人既不残酷也非无情。他所想象的必要行动是一种有助于
175 于强大的温和教化,而非一种导致死亡的无情淘汰。他从来没有考虑过

① 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第64页。

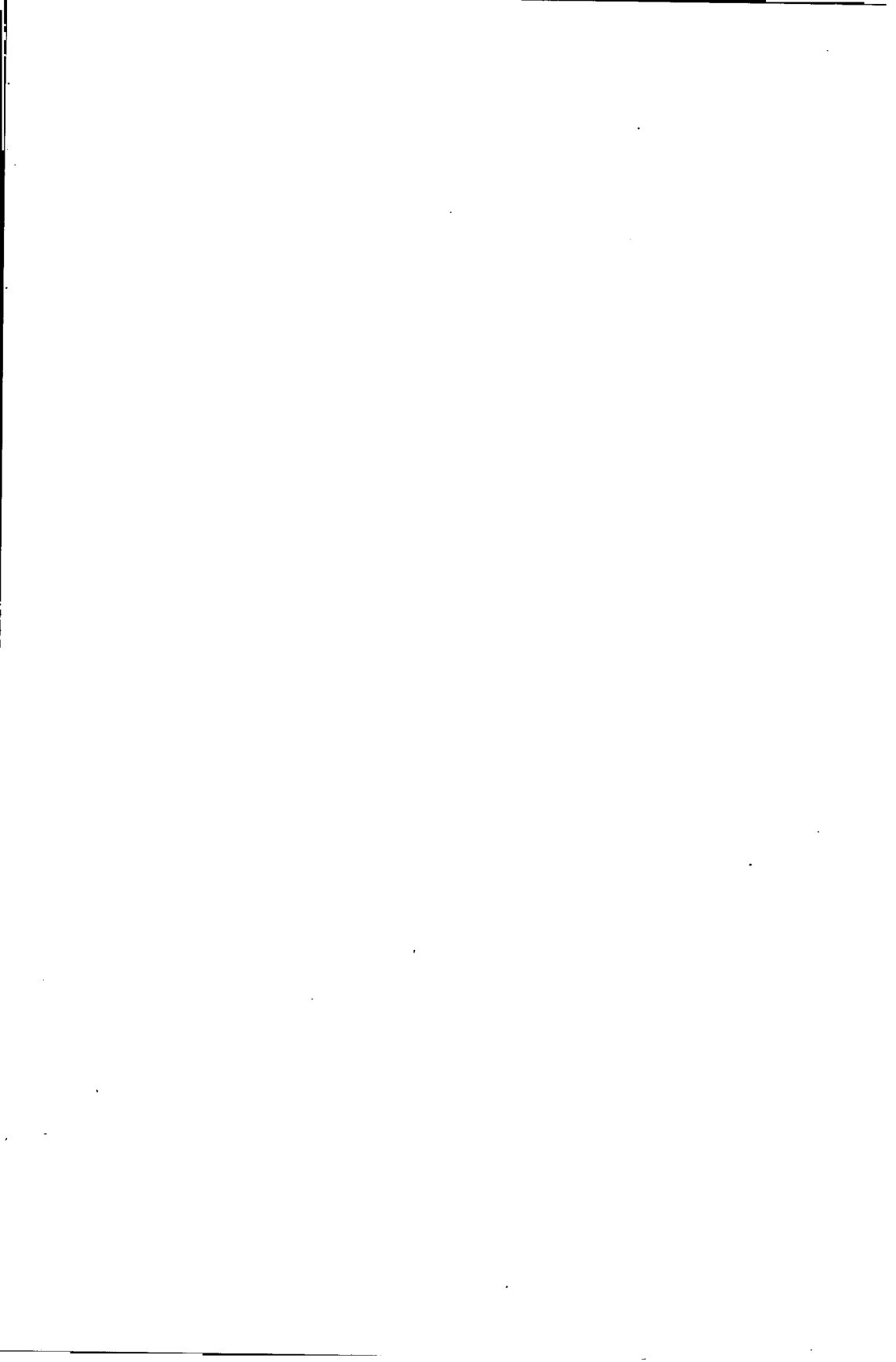
② 严复:《天演论》,第1部,第11页。

③ 同上书,第1部,第11、14页。

④ 《老子道德经》,第5章,1:3b。

⑤ 严复:《天演论》,第2部,第14页。

中国应该帮助自然完成肮脏的工作,他也没有考虑过中国的生存仅仅是跨过其他民族的尸体。可是,无法预料,某些麻木不仁确实悄悄地潜入到严复的思想之中。因为他对一种即将到来的人间和平存有幻想,这种和平能够——而且将会——把中国包括在内,这是一种为进化手段的残酷性进行辩护的和平结局。他对“道”以及进化的胜利存有幻想,这种幻想使他对无数倒毙在“道”旁的刍狗视而不见。



下 编

达尔文支持革命—达尔文反对革命



虽然在 1898 年的维新运动失败之后,学者们和学生们仍在阅读《天演论》,但“变法”的口号在政治思想的生存斗争中已经开始败于“革命”这个词。“革命”在 20 世纪最初十年间成为主宰中国修辞的词语;它现在仍然如此。无论这个词多么暧昧不明,它过去是而且现在仍然是一个值得重视的词语。

然而,直至 1903 年年中,在中国极大地促进革命的人并非孙中山或者任何别的革命家,而是维新派的中坚,梁启超。一方面,在 1903 年 6 月著名的《苏报》案发生之前,以及稍稍早于邹容的《革命军》和激进刊物《浙江潮》、《江苏》出版之前,梁启超实际上使中国的读书界专属于他本人。他的新杂志《清议报》(1898 年 12 月至 1901 年 12 月)及其后继者《新民丛报》(1902 年 2 月至 1907 年 11 月)——在日本出版并通过条约口岸走私回中国——是阅读的材料。但梁启超是政治流亡者,是受到悬赏通缉的“造反分子”,他在自己的生命中从来没有比现在更加愤怒,他对满洲人的妾氏,现在的慈禧太后勃然大怒,因为慈禧摧毁了他的维新梦并屠杀了他的同志。因此,在慈禧太后发动政变之后的最初几年,他的著作比从前更为激进和更加富有煽动性。这些著作几乎是革命性的。180

梁启超甚至开始使用“革命”这个术语，他是把它作为一个有益的词来使用的。确实，即使在《民报》与《新民丛报》交锋的时期，在他成为孙中山最雄辩的对手之后，他仍然能够在自己的心目中把“革命”定义为一个有益的词。^①

梁启超所说的革命与孙中山以及“革命派”所说的革命实际上是从不相同的，但梁启超提倡了许多观点——孙中山、“革命派”以及其他入认为这些观点既使他们那类革命成为必要，同时又证明他们那类革命是正当的，梁启超对他们的事业的援助达到了这种程度。可是，极其反讽的是，比起他对革命派的辛亥革命的贡献来说，更为重要的是他对一种更为深广的革命的贡献。确实，他最大的贡献也许仅仅是推广了革命这个术语本身。因为梁启超是在中国将此术语从政治领域推广到社会、文化、知识、哲学乃至心理学领域去的首批人之一。在五四运动发端之前的十几年时间里，梁启超就已经谈到有必要开展一场“文学革命”和一场“文字革命”。梁启超没有声称自己创造了所有这类术语，但他宣传了这些术语：“学术革命”、“宗教革命”、“道德革命”。他倡导风俗革命、诗歌革命、产业革命、史学革命、经济学革命和音乐界革命。^②他实际上在呼吁一场“精神革命”^③。

梁启超比任何个人都更能引领知识潮流，这些知识潮流不仅引发了五四运动，而且引发了“文化大革命”。梁启超比任何个人都更能发起对中国传统社会和传统文化的抨击，这种抨击确实导致了革命性的转变。

为了简明起见，我们可以说，梁启超提到的许多革命可以分为三大类：政治革命、文化革命和“精神”革命。当然，他真正所想的東西是不断

① 《新民丛报》，第15卷，85:1。

② 梁启超：《饮冰室文集》，第4卷，9:42。这出现在梁启超极为重要的文章《释革》里，其第一部分发表在1902年12月14日的《新民丛报》上。参阅《新民丛报》，第4卷，22:1。

③ 《新民丛报》，第5卷，29:101。

变化的,错综复杂的。但是,就我们当前的论述而言,有一个事实是至关重要的:为了这三类革命,梁启超比任何个人都更加频繁地呼唤查尔斯·达尔文的有力权威。 181

一、种族革命

梁启超不久就作为孙中山发动的反满革命的智性劲敌而名声大振。但在1898年最后的日子,梁启超在他流亡期间刊行的首份杂志《清议报》的第一期上面发表了一篇文章,这篇文章比孙中山这些革命派写过的任何反满文章都更为激烈。值得注意的是,这篇题为《论变法必自平满汉之界始》的文章是梁启超收在《变法通议》这个著名标题之下的最后一篇论文,梁启超在两年前创办的《时务报》中就使用过《变法通议》这个题名。《变法必自平满汉之界始》之所以值得注意,是因为在这篇文章里,梁启超不知不觉地向孙中山这些革命派提供了一种强有力的全新的革命理据。

梁启超的论点是,为了中国的利益,传统律法赋予满洲人的特权和统治权力应该被取消。然而,他将自己的论点建立在对生存斗争和适者生存的达尔文“自然法则”的一种全新的危险应用之上:

自大地初有生物,以至于今日,凡数万年。……一言以蔽之曰:争种族而已。始焉物与物争,继焉人与物争,终焉人与人争;始焉蛮野之人与蛮野之人争,继焉文明之人与蛮野之人争,终焉文明之人与文明之人争。茫茫后顾,未始有极。呜呼!此生存相竞之公例,虽圣人无如之何者也。……凭优胜劣败之公理,劣种之人,必为优种者所吞噬所腴削。日侵月蚀,日渐月灭,以至于尽,而世界中遂无复此种族。^①

^①《清议报》,第1卷,第7—8页。

表面上,这种观点毫不新奇。从三年前爆发的中日甲午战争以来,182 梁启超和严复都曾经试图用达尔文对存在着残酷的种族斗争的民族世界的描述来迫使中国人采取行动。但在这段话里,首次出现了这种情况,即所讨论的种族不是黄种人与白种人,不是中国人与邪恶的欧洲人,而是汉族人与满族人,而且梁启超对他——以及自然——所支持的种族毫不怀疑:“今夫满人与汉人,孰为优种,孰为劣种,不待知者而决矣。”^①

因此,梁启超而非孙中山首先转向了社会达尔文主义的口号,以此来抨击满洲人。梁启超率先唤醒了一场潜在的达尔文主义竞争的幽灵,这场竞争不仅发生在中央王国之外,而且发生在其内部。可怜的梁启超——他将会耗费一生的大部分时间来热切地主张渐进的、平和的变革——把最初的关于内部斗争的伪科学理据带进中国。在许多人眼中,这种理据会被用来证明共和派、军阀、民族主义者以及共产主义者发动的革命和内战的正当性;战争,包括帝国主义战争,同样被达尔文证明是“正当的”,这些战争将在未来的50年间给中国带来灾难。

梁启超不是在鼓吹一场反满战争。他尝试与孙中山这些革命派联合起来,但由于种种原因而没有实现。^② 甚至在这篇怒气冲冲的文章中,他也拒绝诉诸战争。他希望满洲人为了自身的利益而自愿退居虚位(要不就是真正退位)。但那些更为稚嫩和(或)更为性急的人们很容易会草率地作出结论:由于得到达尔文的鼎力支持,更好的解决方案是强迫满洲人退居虚位,或者消灭他们。

麻烦的是,梁启超希望满洲人退位的理由在革命家看来恰恰是铲除满州人的绝好理由——而且是达尔文主义的理由。梁启超决没有忘记中国人与白种人的生死斗争。他之所以反满是因为满洲人在这场斗争中正妨碍着和危害着中国。满洲人正在压制汉族人,而汉族人牵系着整

^① 《清议报》,第1卷,第9页。

^② 张灏:《梁启超与中国思想的过渡,1890—1907》,第135—136页。

个黄种人的命运。^① 梁启超将诸如满洲人的劣等民族统治汉族人的这种令人尴尬和不自然的情况,解释为肌肉压倒头脑的17世纪胜利的不幸结果。梁启超认为,这样的胜利在生存竞争中触目可见,但它们只是暂时性的。归根结底,最终的胜利将属于有才智的民族。这就是为什么满洲人完全不适宜与白人展开竞争的原因:“况如今之满人者,强悍之气已失,蒙昧之性未改。”^② 他们惟一的希望是与汉族人共赴患难,只有汉族人能够将他们从欧洲人手中拯救出来。但是,只有当满洲人不再从中作梗,只有当满洲人取消他们的特权并允许汉族人用他们的高超智慧来组织一场民族变革和民族抵抗,那么汉族人才能拯救他们。

如果满洲人继续对汉族人专横跋扈,那么他们注定要灭亡的,因为他们将会引发一场类似美国人或法国人的革命。^③ 纵使欧洲人在这类革命发生之前就征服了中国,汉族人也会凭着他们的才智和庞大的人数生存下来,并且在日后重获胜利,但满洲人却无能为力:“满人则既寡且愚且弱,虽不遭报复于汉人,亦长为白种之牛马而已。”^④ 梁启超得出结论说,照目前的情况来看,由于慈禧太后重新推行满洲人的暴政,满洲人“正其自取灭亡之道”^⑤。

因此,梁启超虽然没有诉诸革命,但他以革命来威胁满洲人。他虽然没有号召汉族人进行复仇,但他使复仇听起来相当合乎常情。革命派几乎不可能做得比这更好了。而且他们肯定从来没有为他们挑选的敌人构想出一个比梁启超的达尔文主义标签——“劣种”——更具杀伤力的修饰语了。自此以后,针对满族的种族污辱,正如梁启超本人所说的那样(“既寡且愚且弱”),能够被标榜为科学描述。尤其糟糕的是,“劣种”这个标签表明,无论革命发生与否,满洲人的辉煌岁月实际上已经一去不复返了。达尔文对“劣种”的遭遇已经讲得很明白了。无论如何,满

①②《清议报》,第1卷,第10页。

③④⑤ 同上书,第1卷,第11页。

洲人即将被进化淘汰出局。

梁启超本人没有继续他对满州人的侮辱。确实,他不久就用大量时间去抨击那种基于种族复仇愿望的革命思想。但是,他对满洲人的蔑视偶尔还会在他的文章中流露出来,而且他继续让其他人在他的杂志中谩骂满洲人。

例如,下面这首由蒋智由所写的诗歌,证明了此时的维新派与革命派之间的界限是何其模糊。1903年,邹容兴高采烈地把蒋智由的诗歌收进了他那本煽动性的小册子《革命军》里面,但这首诗首次发表在1901年7月26日梁启超主编的《清议报》上:

奴才好

奴才好!

奴才好!

勿管内政与外交,大家鼓里且睡觉。

古人有句常言道:臣当忠,子当孝。

大家切勿胡乱闹。

满洲入关二百年,我的奴才做惯了。

他的江山他的财,他要分人听他好。

转瞬洋人来,依旧做奴才。

他开矿产我做丁,他开洋行我细崽,

他要招兵我去当,他要通事我也会。

满奴作了作洋奴,奴性相传入脑胚。

什么流血与革命,什么自由与均财。

狂悖都能害性命,倔强那肯就范围。

我辈奴仆当戒之,福泽所关慎所归。

奴才好! 奴才乐!

· 奴才到处皆为家，何必保种与保国。^①

二、民主革命

如果梁启超最终避免了采取这种种族立场的话(他显然促成孙中山的追随者们树立起这种立场),那么他没有放弃对其国民所滋生的“奴隶性”(slave mentality)进行猛烈抨击。他一再重复蒋智由对奴才特性的憎恶和鄙夷,这种奴才特性从过去遗传下来,在最有利的环境里恶性繁殖,而现在是极其可悲,因为它使中国人对迫在眉睫的危难置若罔闻:

我国蚩蚩四亿之众,数千年受治于民贼政体之下,如盲鱼生长黑壑,出诸海而犹不能视。……曾不知天地间有所谓“民权”二字,有语之曰:“尔固有尔所自有之权。”则且瞿然若惊,蹴然不安,掩耳而却走,是直吾向者所谓有奴隶性、有奴隶行者。又不惟自居奴隶而已,见他人之不奴隶者,反从而非笑之。呜呼!以如此之民,而与欧西人种并立于生存竞争、优胜劣败之世界,宁有幸耶?宁有幸耶?^②

盲鱼是属于达尔文的。正如梁启超在早前的一篇文章里所讲到的, 186 人们曾经在意大利山区的地下湖里发现了一种盲鱼,而达尔文解释说,这种鱼并非天生就瞎,只是因为不使用它们的眼睛才变成这样。既然人们已经把这个湖洞凿穿并且放那些没有瞎眼的鱼进来,那么,无论如何,盲鱼注定要绝种的,因为它们无望与那些没有瞎眼的鱼进行生存竞争。梁启超评论道:“呜呼!是可以为我四万万人告矣。”^③

①《清议报》，第11卷，第5513页。另见邹容：《革命军》（台北[?],1954年），第41—42页。

②同上书，第3卷，第1401页。

③同上书，第2卷，第785页。

梁启超正在复述他的达尔文告诫,但他同时也得出另一种结论——而且比以前更加明白无误。他把中国人的“盲目愚昧”,中国人的“奴隶性”,直接归咎于中国的政体,归咎于“殃民政体”。他把这种状况归咎于独裁政体,但不是满洲人的独裁政体,而是有着三千年传统的独裁政体。他表述得异常清楚,他认为汉族人的独裁君主与满洲人的独裁君主同样有害。^①

梁启超回避了一场反满革命,但他至少没有回避一种政治的民主革命的思想。他本人表现得愈加激情澎湃地拥护“民权”,拥护“民主”、“人民主权”、“人民权利”、“人民权力”。远在孙中山构想出他那革命性的“三民主义”的其中一个术语之前,梁启超就已经是“民权”的拥护者,而且他在很久以后仍然是“民权”的拥护者。

梁启超有别于孙中山的地方在于他认为应该以正当途径去争取民权,虽然这种差异并非总是清晰可辨的。梁启超想要实现的首要步骤以及使他闻名一时的对策是恢复光绪帝的权力,这与孙中山打算夺取慈禧太后的权力并一举废黜光绪帝的目标相抵触。但是,由于梁启超在猛烈地攻击君主政体的同时又支持“贤明”君主(满人或者非满人)的复辟,致使他常常也混淆了这种差异。当然,他坦承,他希望一位能够使中国重新回到民主道路的具革新思想的皇帝复位,但他最终在修辞上指明这条道路是革命之路,从而进一步帮助了孙中山。梁启超设法区分流血的革命和不流血的革命,他更倾向于后者,但是这种区分被他的许多读者忽视了。^②

梁启超对君主政体的抨击常常是达尔文式的。他的基本论点我们之前就在《时务报》里见过了:君主政体扼杀进步,压制人民,并且浪费他们的精力。梁启超声称“西方天演家之言曰:世界以竞争而进化”。竞争

^① 《新民丛报》,第7卷,38—39;31。

^② 同上书,第2卷,11;8。

有益于世界。但一个国家怎样才能在这场竞争中获胜呢？“故自存者必以求智求强为第一义”。而智、强从何而来呢？它们来自以“合众人之识见以为识见”以及以“合众人之力量以为力量”。^①然而，君主政体不可能汇合众人的识见和力量。人民沉默无声。他们不能自由地汇合他们的智慧和力量。正如梁启超的某个同僚向学生解答疑问时讲到——该学生对此问题困惑不解，即现代人虽然进化了，但还是比不上古代圣人——“后世一统以后，君相以愚民为术。阻思想之自由，人类之脑筋限于一圈之中，而不能自拔。此其所以不及古人也。”^②

“思想自由”成为一个新口号，而自由(freedom)或者一般意义上的自由(liberty)亦是如此，这是一个具有深刻的革命后果的口号。

西方汉学家对于西文词 freedom 的汉译“自由”一词(可能是从日文重新引入中文词汇)有不少讨论。许多人指出，中国人之所以对某些西方的自由观念没有好感恰恰是因为他们表达这种思想的词汇据说有着“不好的”内涵。他们指出“自由”一词包含有“自”(self)这个字，它在字面上是指某种类似“自我主导”(self-direction)的意思，因此，根据“中国人的见解”，“自由”意味着自私和放纵。这种看法有一定道理。但值得谨记的是，梁启超——一如既往，是首先使用这个新词的人之一——几乎从一开始就专门把“自由”当做好词来使用。 188

梁启超最重要的作品之一是首先刊载在《清议报》上的一个长系列短文，这些论文每次以独立的标题发表一篇或两篇，其总标题为《自由书》。或许梁启超先前看过严复翻译的穆勒的《论自由》(On Liberty)的译稿，这部译作在 1899 年已经完成，但尚未出版。^③也许，梁启超反而是通过日译本读到穆勒的书，或者只是读到其中摘引的只言片语。无论如何，他承认其标题的灵感来自穆勒的一句话：“西儒约翰弥

① 《清议报》，第 3 卷，第 1334 页。

② 同上书，第 3 卷，第 1445 页。

③ 史华兹：《寻求富强：严复与西方》，第 142 页。

勒曰：‘人群之进化，莫要于思想自由、言论自由、出版自由。’……以名吾书。”^①

所以“自由”是“进化”之关键；自由是进化之必要条件。进化是生存之秘密。专制统治既然是自由之敌，那么它也就是进化之敌。就其本身而言，专制统治是头号公敌。君主政体必将寿终正寝。

就算君主政体本身是进化的产物也无济于事。那是进化的运作方式。今日之适者在明天就变得不再适应了。而君主政体是昔日的最适者。

梁启超很早以前就从康有为和严复那里学会去喜爱历史的阶段理论，而且他现在提出了一大批这样的理论——有些是借用的，有些是自创的——来证明民主是未来的趋势。这些理论中的一种确立了社会进化的四阶段图式，这种理论既表明梁启超对自由一词的新喜爱，而且表明他现在对“达尔文主义的”动力学(dynamics)的坚决信赖。人类社会是从“野蛮自由时代”向“贵族帝政时代”向“君权极盛时代”再向“全群之人共起而执回政权”的“文明自由时代”发展的。这些阶段对于“无论何国何族”都是相同的，这些阶段中的每个阶段“皆循一定之天则而递进”。不同民族的进化差异仅仅在于每个民族在每个阶段停留的时间长度，而决定这种时间长度的因素是每个民族所面对的“兼并竞争之或剧或不剧”。竞争愈烈，进化愈速。^②

很明显，正如梁启超所言，竞争只是“民族”与其他“民族”之间的竞争，所以他所说的自由往往是指“民族”的自由，而非个人的自由。他希望他的“群”能够获得自由，但他不希望他的人民脱离他们的“群”而自由。这里，我们确实看到了对于“自由”这个词的“优秀特质”所进行的最初限定。“野蛮自由”，即所有人可以自由地为所欲为，或者至少是做他

^① 梁启超：《自由书》，叙言，第1页。

^② 梁启超：《饮冰室文集》，第3卷，6：25—26。

们能够做的事情,所以“野蛮自由”并不是好事情。诚然,专制统治在它所处的时代里是有益的,那正是因为它结束了这种野蛮自由,因为它迫使个体以及小“群”融入到大“群”之中。“文明自由”是理想,但只有在人们充分享受自己的自由的同时而没有侵犯到他人的自由的情况下,“文明自由”才是有益的。“真自由之国民”必须服从以下三点:公理、人民制定的法律以及多数人的决议。因为“无制裁之自由,”梁启超写道,“群之贼也。有制裁之自由,群之宝也。”^①

就对个体自由进行必要限制而言,上面的表述仍然是一种非常“宽泛笼统的”观点。然而,至少在修辞上,一个稍微不那么宽泛笼统的观点出现在梁启超的名著《新民说》的“论自由”一节里。他在里面写道,“自由云者,团体之自由,非个人之自由也。野蛮时代个人之自由胜,而团体之自由亡;文明时代团体之自由强,而个人之自由减。”^②在后面的“论合群”一节里甚至出现了更加严谨的说法:“人不可以奴隶于人,故不可以不奴隶于群。不奴隶于本群,势必至奴隶于他群。”^③

因此,梁启超的“群主义”冲淡了他对自由的热爱。身为近代中国的 190 第一代“自由主义者”中的佼佼者,梁启超把中国人偏重于“群”的由来已久的特点带入他对自由的呼唤之中,从而帮忙喊出了一种以人民之自由的名义来严格限制人们的自由的近代理据,这种理据后来被国共两党所利用。

虽然如此,人民的自由还是一个革命性的口号,而且它对革命派的贡献显然胜过它对维新派的贡献,因为革命派只需补充说,“我们必须从满洲人手中解放我们的人民”。无论如何,梁启超通过使用更具革命性的修辞从而进一步帮助了革命派。在一个时期里,由于对革命一词的个人偏爱,梁启超几乎无可救药地混淆了维新派和革命派的区别。

① 梁启超:《饮冰室文集》,第2卷,5:46。

② 梁启超:《新民说》(台北,1959年),第44—45页。

③ 同上书,第78页。

1902年12月,梁启超在一篇题为《释革》的文章中训斥他的国民,因为他们害怕“革命”这个词。梁启超本人不同意“革命”是 revolution 这个单词的对应翻译(他将此归咎于日本人),但他公开接纳这个英文单词并且认为:谁若是惧怕这个用语,谁就是没有理解它的本义。^①

梁启超宁愿将 revolution 翻译成“变革”,这个词听上去更像是“转变”(change),但是,无论怎样翻译,梁启超都清楚地表明:骤然的、全面的、革命性的转变是一件有益的事情,而且是“天演界中不可逃避之公例也”。他再次描述了进化的动力机制:生存取决于“淘汰”。(中文词“淘汰”在字面上不是指适者的“挑选”,而是更为耸人听闻地指向不适者的“灭绝”。)这里有两种淘汰——自然淘汰和人事淘汰:“人事淘汰者,深察我之有不适焉者,从而易之使底于适,而因以自存者也。”^②他写道:“夫淘汰[或灭绝]也,变革也。”^③

因此,梁启超的结论是“此所以 Revolution 之事业(即日人所谓“革命”,我所谓“变革”)为今日救中国独一无二之法门。不由此道而欲以图存,欲以图强,是磨砖作镜,炊沙为饭之类也。”^④而且失败将是永久性的:“所最难堪者,我民族将被天然淘汰之祸,永沉沦于天演大圈之下,而万劫不复耳。”^⑤所以,“国民如欲自存,必自力倡大变革,实行大变革始。君主官吏而欲附于国民以自存,必自勿畏大变革且赞成大变革始。”^⑥

然而,由于梁启超在他迄今为止付印过的可能最为激烈的段落里描述了“革命之事业”(这无疑使孙中山和同盟会欣喜若狂),所以它本来会促使刚毅果敢的统治者或者官吏去接纳梁启超似乎想要的东西。在《新

① 《新民丛报》,第4卷,22:3—4。梁启超抗议说,“革命”听上去似乎认为惟一被变革的事物将是皇室,亦即王朝。

② 《新民丛报》,第4卷,22:3。

③④ 同上书,第4卷,22:4。

⑤ 同上书,第4卷,22:7。

⑥ 同上书,第4卷,22:7—8。

民说》的另一篇连载文章《论进步》里，梁启超宣泄了他对满族统治者在紧要关头发布的改革方案的不满，他声言支持“破坏”，因为破坏乃“古今万国求进步者独一无二不可逃避之公例”^①。

梁启超套用了自己关于变法之必要性的首条著名公式，他写道：“破坏亦破坏，不破坏亦破坏，破坏既终不可免。”^②他的这个观点与他对变革、自然选择以及达尔文进化学说的一个重要宗旨的看法没有任何差别。他坚信积极者存，消极者亡。如果等待被转变而非自行转变，如果等待自然选择而非实施人为选择，如果等待别人来摧毁而非自行摧毁必须被摧毁的东西，那么只是在等待死亡。梁启超不知不觉地站在了赫胥黎的立场上，他声称：想要生存，就必须采取主动。

梁启超号召他的国民去发动“有意识之破坏”，只有这类破坏才可能产生同步的重建。^③而且他异常清楚地表明，自己最渴望破坏的东西 192 是——中国的政体。他热切地祈求这样的破坏是不流血的破坏，可是，无论流血与否，这样的破坏必然出现而且将会出现：^④

必取数千年横暴混浊之政体，破碎而齑粉之，使数千万如虎如狼如蝗如蝻如蛾如蛆之官吏，失其社鼠城狐之凭藉，然后能涤荡肠胃以上于进步之途也。^⑤

因此，这是“革命之事业”，是“政治革命之事业”。它显然还是梁启超与孙中山共同支持的事业。甚至当梁启超在1906年向孙中山发出他最尖刻的反对意见时，他也能够坦诚地讲道：“吾之论旨，始终以政治革命为救国之惟一手段。”^⑥为了证明自己的说法，梁启超只需指出《释革》的最后几句话：“呜呼！中国之当大变革者，岂惟政治。然政治上尚不得

①②③ 梁启超：《新民说》，第60页。

④ 同上书，第8—9页。

⑤ 同上书，第64—65页。

⑥ 《新民丛报》，第15卷，84：1。

变,不得革,又遑论其余哉?呜呼!”^①

三、史学革命

当然,梁启超可以毫不费力地说另一番话。确实,如果上面那段话听起来像是表明他相信政治革命是其他进步的先决条件,那么梁启超也能在其他地方听起来像是表明他只是相信相反的观点。然而,无论次序如何,他早晚会相信文化大革命的绝对必要性,这是毫无疑问的。

梁启超在《新民丛报》上呼唤从产业革命到诗歌革命的包罗万象的革命,而且,虽然他没有把自己在各个领域所提及的并且附有详尽的指导方针的文化革命贯彻到底,但他还是指出了在恰如其分的领域内发动一系列空前的文化重估的路径。

或许,归根到底,这些由他自己引导的独特的文化革命中意义最为深远的——这肯定是他最依赖于达尔文的协助的一场革命——是关于历史研究与历史修撰的革命。这场革命是其他革命无法媲美的,它不仅把中国的全部过去去向令人不安的重新评估敞开,它看来还迫使中国人创立或发现一种全新的人生哲学。更为特殊的是,它为中国的马克思主义以及毛泽东思想奠定了某些方面的基础。

正是达尔文,而非康德、黑格尔或者马克思,使中国人的历史观念革命化了。康有为读过《泰西新史揽要》并细心观察过此书在他面前展现的进步,因此在他知道达尔文之前,他可能已经信仰进步了,但正是达尔文“证明了”进步,他摆出“科学证据”来证明世界不断在“进化”,而且,更重要的是,他证明世界是不断地“向上进化”。所以,正是达尔文向康有为、严复和梁启超(并通过他们向至少两代中国国民)证明了“意义重大的人类历史”必须是人类的进化史——人类逐步进化

^①《新民丛报》,第4卷,22:8。

的历史。

梁启超在其具有深远影响的《新史学》(《新民丛报》第一号的第二篇论文)里将此“真理”作为他对历史的定义公布出来。此时,进化与进步这两个概念在梁启超的思想中已经完全混同了。他现在几乎专以“进化”来表示两者;换言之,他将两者视为一物。进化与进步在汉语中无可挽回地变成了同义词。因此,当读者听梁启超说“历史者,叙述人群进化之现象也”^①之时,他们肯定是听到了两个用语,或者是一个类似“进化之进步”(evolutionary progress)的新词。

历史乃人类进步之叙述,这种观念至少是梁启超在《新史学》里提出的五大原则之首,这条原则甚至会成为更加新颖的毛泽东史学的主要原则。这不是什么巧合。因为可以肯定,正是梁启超而非卡尔·马克思使毛泽东最先相信:“世界是在进步的,前途是光明的,这个历史的总趋势 194 任何人都改变不了。”^②梁启超曾经向毛泽东这一代的几乎每个读书人都教导说:进步是无法更改的重大事实。而且,如果事实如此,那么历史显然应该是进步的叙述。

自从康德、黑格尔和达尔文时代以来,这种观点在西方已经是老生常谈了,以致人们容易忘记它是一种多么具有革命性的思想。一旦这种对历史的理解被宣称为“自然法则”,那么它就会暂时改变历史研究的整个形态。历史学家不再深入过去以便发现他们能够发现的东西,而是去论证进步。他们寻找进步,而且不断在寻找进步,他们最终找到了。在中国,第一个这样做的人可能是康有为年方十五的千金,她的父亲——中国第一个因歪曲历史来证明进步而受到谴责的人——把这项研究任务交给她。^③然而,在康有为进行了不太成熟的儒教三世学说的试验之后,正是梁启超最先尝试去严肃地撰写修正主义的、进步

① 梁启超:《饮冰室文集》,第4卷,9:9。

② 《毛主席语录》,第65页。

③ 康有为:《康南海自编年谱》,第23页。

论的历史。^①

在历史之中寻找进步的尝试产生了许多重大后果。首先,这些尝试通过各种各样的方式极大地缩窄了历史的范围。自此以后,历史只为进步而保留下来。“凡百事物,”梁启超宣称,“有生长、有发达、有进步者,则属于历史之范围。反是者,则不能属于历史之范围。”^②对关联性(relevance)的全新限定因而引起了对历史事件的等级次序的限定。某些事件就再也没有资格成为历史。为了被纳入历史的范围,一个事件必须是进步叙述的组成部分。

此外,一个事件还必须是人类进步叙述的组成部分。这种以人类为中心的(anthropocentric)限定几乎没有什么革命性,但它在这种情况下就略显奇怪了:梁启超最初是把达尔文关于自然进化的新发现与“新史学”相结合的,所以他应该可以轻易地把人类从貌似困窘的境况——即,人类只是一个更为宏大的进化历史内部的偶然角色——里解救出来,然后带有英雄色彩地把人类重新放置在宇宙的中心。梁启超写道,“此不徒吾人之自私其类而已。人也者,进化之极则也。”^③——或者像唯物主义者毛泽东稍后所讲:“世间一切事物中,人是第一个可宝贵的。”^④因此,无论人类发展到哪个阶段,他仍然处于自然阶梯(*scala naturae*)顶端的前达尔文位置之上,正如他仍然是中国最早的史书《尚书》所说的“万物之灵”^⑤。

然而,作为人类史的历史仅仅是浅显的第一步。历史必须是人民的历史——在此,梁启超再次使毛泽东欠他的人情。梁启超再次假定“群”优先于个体,因为他这次彻底看透了进步。他在人类生命周期里

① 参阅梁启超《中国史叙论》,载《饮冰室文集》,第3卷,6:1—12,以及《国家思想变迁异同论》,载《饮冰室文集》,第3卷,6:12—22。

② 梁启超:《饮冰室文集》,第4卷,9:8。

③ 同上书,第4卷,9:9。

④ 毛泽东:《毛泽东选集》(北京,1969年),第4卷,第1401页。

⑤ 《尚书》,收入理雅各翻译的《中国经典》,第3卷,第283页。

发现了一条死胡同。个体生存、死亡然后毫无进展。“故欲求进化之迹，”梁启超写道，“必于人群，使人人析而独立，则进化终不可期，而历史终不可起。盖人类进化云者，一群之进也，非一人之进也。”^①他相当奇怪地承认道：“如以一人也，则今人必无以远过于古人。……古代周、孔、柏（柏拉图）、阿（阿里士多德）之智识能力，必不让于今人，举世所同认矣。”可是，他得意扬扬地继续说道：在今天，有些事情是孔夫子和亚里士多德都不能理解的，但“乳臭小儿知之能之”。^②因为孩子可以享用“群”的进步果实。进步是社会之事，因此，社会的进步是值得记载的重要事情。

梁启超肯定在这种简单的认识里“略有所得”。但是，当他几乎重复了康德的下述观点时：“如果自然给人类规定了一个短暂的生命期限（事实上，情况也是如此），那么自然（也许）需要一个无尽的繁衍过程。人们通过这种繁衍把自己的启蒙留传给下一代，从而最终把人类推向与自然的目标相称的发展阶段。”^③而且，当他无意间附和了黑格尔的这句话时：“我们在世界历史中处理的个体是民族，而处理的整体是国家。”^④甚至当他自己说出这番话时：“历史所最当注意者，惟人群之事；苟其事不关系人群者，虽奇言异行，而必不足以入历史之范围也。”^⑤梁启超是以一种 196 对于中国而言异常陌生的方式，以及一种并非没有结果的方式，不仅限定了历史，而且使之去个人化（de-personalizing）。个体无疑遭到了贬损。因为历史不再是个体的故事了。

“人”或者梁启超所谓的“人群”——这些新历史中的“个体”——其实非常接近于黑格尔所谓的民族（nations），而且，可以想象，这些“个体”远非马克思主义者毛泽东所谓的人民（the people）。或许毛泽东的个体

①②⑤ 梁启超：《饮冰室文集》，第4卷，9：9。

③ 《康德哲学》，第123页。（应为第118页。——译注）

④ 《黑格尔哲学》，第9页。

应该严格地定义为阶级,但是,由于他把比自己可能严格划定的数目还多得多的阶级划入到“中国人民”(the Chinese People)的范畴之内,所以毛泽东在其限定中表现出几乎与梁启超一模一样的民族主义。两人都赞同这种观点:“中国人民”是在历史舞台上观赏、喝彩并且卖力表演的演员们(the actors),或者是作为整体的演员(the actor)。

然而,在一个与他的达尔文主义直接相关的令人遗憾的方面,梁启超无疑比毛泽东更为“民族主义”。因为梁启超热切关注的不仅仅是中华民族和中国人民,而且是中国的“人种”。他坚持认为历史是人种的历史——因而使之成为种族的历史。“历史者何?”梁启超问道,“叙人种之发达与其竞争而已。”^①

更甚的是,人类五大种族中的三大种族没有历史。因为存在着“历史的人种”和“非历史的人种”,前者是那些能够团结起来抵抗其他种族并且通过践踏其他种族来扩充自身的种族,后者是那些不能够这样做的种族,是那些正在失去或者已经失去“其历史上本有之地位”的种族。当他放眼“帝国主义时代”鼎盛期的舞台时,梁启超得出了下面的结论:“可以称为历史的人种者,不过黄白两族而已。”^②他将黑种、棕种和红种统统揪出了历史。梁启超之所以对这些种族不予考虑,是因为他认为这些种族正在被淘汰。

· 惟一保留下来的历史舞台剧是白种人与黄种人之间的竞争戏。而
197 白种人占据了上风。梁启超甚至悲痛地“承认”:只有欧洲人有资格被称
做“世界史的人种”^③,因为只有他们以文化和武力去影响了世界历史,至少“条顿人”(Teutons)是这样。梁启超以某种方式使自己坚信:虽然“欧罗巴文明实为今日全世界一切文明之母,此有识者所同认也”^④,但只有“条顿人”拥有力量和天赋去塑造那种文明。不知什么原因,梁启超成为

① 梁启超:《饮冰室文集》,第4卷,9:11。

② 同上书,第4卷,9:12。

③④ 同上书,第4卷,9:15。

了欧洲内部的最恶劣的种族偏见的俘虏,他宣称“条顿人”(他将其限定为德国人、荷兰人、瑞典人、挪威人、丹麦人和英国人)是白种人之精英,是白种人进化之最适者。梁启超在一句带有几分预言性的题外话中说道,斯拉夫人终有一天会取代他们,但是,目前的状况是“全地球之土地主权,其百分之九十分,属于白种人,而所谓白种人者,则阿利安人而已,所谓阿利安人者,则条顿人而已。条顿人实今世上独一无二之主人翁也”^①。

正是因为梁启超觉得“条顿人”完全支配了历史,所以历史研究在他看来是相当重要的,因为,梁启超认为,当人们在历史里面探寻“条顿人”之所以强大的秘密时,人们可以发现,此秘密正隐藏在条顿人对自身历史的种族意识之中。梁启超得出结论:只有意识到自身历史的民族,才能够具有那种为自身在历史中求得一席之地所必需的民族精神。因此,梁启超呼唤一种“新史学”,尤其希望以此来唤起那种似乎是生存之必要条件(*sine qua non*)的民族主义。

梁启超写道:“今日欲提倡民族主义,使我四万万同胞强立于此优胜劣败之世界乎,则本国史学一科,实为无老、无幼、无男、无女、无智、无愚、无贤、无不肖所皆当从事。”^②“史学者,”梁启超说,“学问之最博大而最切要者也,国民之明镜也,爱国心之源泉也。”^③证据就在于欧洲民族所具有的强烈的历史意识:“今日欧洲民族主义所以发达,列国所以日进文明,史学之功居其半焉。”^④因为一种真正的历史研究是使人们意识到群体而非意识到自我。“夫所贵乎史者,”梁启超写道,“贵其能叙一群人相交涉、相竞争、相团结之道,能述一群人所以休养生息、同体进化之状,使后之读者爱其群、善其群之心,油然而生焉。”^⑤

198

① 梁启超:《饮冰室文集》,第4卷,9:20。

② 同上书,第4卷,9:7。

③④ 同上书,第4卷,9:1。

⑤ 同上书,第4卷,9:3。

历史还有一个更加科学的用途：“叙述人群进化之现象而求得其公理公例”^①——所以一个群体应该被教导去遵循这些公理公例。历史研究正是通过这种方法来“以过去之进化，导未来之进化”^②。但对于群体的热爱是这种方式不可或缺的组成部分：“凡史家之义务，贵按世界进化之大理原则，证之于过去确实之事，以引导国民之精神者也。”^③因为一个民族要变得适应生存就必须具有民族精神，这是历史（至少是“良”史）所教导的进化的首要“自然法则”之一。当然，梁启超感到苦恼的是，“吾中国数千年无良史”^④，中国没有洞悉进化的史书，中国没有描写人民的史书。他甚至说道：“虽谓中国前者未尝有史，殆非为过。”^⑤这就是他如此热切地呼唤“新史学”的缘故。这就是他愤怒地发出如下悲叹的缘故：“呜呼！史界革命不起，则吾国遂不可救。”^⑥

四、反叛列祖列宗

梁启超对史学革命的呼唤是我们可以得到的呼唤文化革命的最初的文本证据，这场文化革命直接导致了人们对“精神革命”的呼唤。然而，梁启超反对中国传统史学的激烈呼声本身就是一场发生在精神上的革命性转变的证据。

199 因为当梁启超把自“太史公”司马迁以来的所有中国历史学家称为“一丘之貉”的时候^⑦，他就是在羞辱那些在中国知识传统上仅次于最伟大的哲学家的人物；当梁启超说中国“汗牛充栋之史书，皆如蜡人院之偶

① 梁启超：《饮冰室文集》，第4卷，9：10。

② 同上书，第4卷，9：11。

③ 同上书，第3卷，6：25。

④ 同上书，第4卷，9：8。

⑤ 同上书，第3卷，6：1。

⑥ 同上书，第4卷，9：7。

⑦ 同上书，第4卷，9：2。

像,毫无生气”^①时,他就是在否定那些在重大的社会价值上仅次于四书五经的典籍。他还告诉他那些知识同道说:他们所受到的那些值得夸耀的教育至少有一半是没有价值的——这比完全没有价值还糟。至于那二十一部模仿司马迁的《史记》而编撰的官修朝代史,梁启超质问道:“何其奴隶性至于此甚耶?若琴瑟之专一,谁能听之?以故每一读,辄惟恐卧,而思想所以不进也。”^②但它们不仅仅是“读之徒费脑力”,而真正的缺陷在于“中国之史,非益民智之具,而耗民智之具也”。因为“语曰:‘知古而不知今,谓之陆沉。’夫陆沉我国民之罪,史家实尸之矣”^③。

严复曾经谴责圣人;梁启超现在谴责史家。他们共同谴责了几乎整个学术传统。他们谴责了一些最为杰出的学问前辈,而且宣称与之决裂。

这种谴责是革命性的。在一个列祖列宗(无论是否学问上的列祖列宗)在历史记载出现以前就长期被尊崇(要不就是被崇拜)的国土里,咒骂祖宗就是死罪,是叛逆罪。几千年来,“虔诚的”中国人怀着敬畏、谢意和一份持续的尽孝心来追忆他们的祖先。严复和梁启超在追忆中带着愤懑——以及一种羞耻感——因为严复和梁启超在寻找那些曾经把他们的国家引向达尔文灾难边缘的罪人。

蒙羞的祖先

在日本,梁启超开始经受到严复于20年前在英格兰所经受的同样体验。由于突然遭遇了丰富的西方知识传统(即使是通过日译本,或者严复本人的翻译),梁启超开始感觉到自己拥有的知识传统相形见绌:西方的历史学家比中国的历史学家更加优秀。他开始对司马迁的模仿者以及司马迁本人感到羞耻,他甚至因为《春秋》一书而对孔子感到隐隐的

①③ 梁启超:《饮冰室文集》,第4卷,9:4。

② 同上书,第4卷,9:6。

羞耻。梁启超之所以开始对中国整个思想遗产感到羞耻,主要是因为西方的强大似乎是西方思想的成果(19世纪70年代末,这是严复与郭嵩焘在伦敦得出的结论),因为西方的民族主义似乎是西方历史学的成果。

所有爱国的中国人当时在西方列强的影响之下对中国的现状感到了羞愧,但在某种程度上更为糟糕的是,中国人在西方列强的影响之下对中国的过去感到了羞愧,因为中国人从前总是能够对他们的过去充满自信。这种自信是那些出生于“中国”——“中央王国”——的人们与生俱来的幸福之一。人们继承了“伟大的传统”,以及这个传统所附有的对于祖宗的文化自信心。然而,如果这一切都被否定了,那么中国人马上会变得孑然一身,他们不仅在一个漠视其世系的粗鄙的外部世界里,而且在中国内部都被剥夺了“家族的支持”。他们不得不去争取新的成功,否则,他们将变得无足轻重。

中国知识分子正开始对他们的祖先和文化失去信心,他们失望的程度在梁启超首先对其国家的名字所感到的愤怒和羞愧里表露无遗,直到那时为止,这种愤怒和羞愧是闻所未闻的。梁启超写道,除了诸如汉、唐这些“戾尊重国民之宗旨”的朝代名以外,或者除了诸如“震旦”或“支那”这些“皆非我所自命之名”的外国名以外,“吾人所最惭愧者,莫如我国无国名之一事。”而“中国”(中央王国)或者“中华”(文明中心)之类的名字“又未免自尊自大,贻讥旁观”。他最终断定,前两类名字甚至比最后那类名字更加糟糕,他还认为中国“万不得已,仍用吾人口头所习惯者”——“中国”,但他这样说的时候,丝毫没有怀着对其祖先由来已久的信心。相反,他认为中国之所以应当自称为“中国”,那是因为“虽稍駘泰,然民族之各自尊其国,今世界之通义耳”。况且,“我同胞苟深察名实,亦未始非唤起精神之一法门也”^①。第一个理由几乎像张之洞所给出的中国人为什么应该钻研儒学的最后一个理由那样悲哀:因为“西国最

^① 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,6:3。

重保存古学”^①。第二个理由无非承认了这个可悲的事实：中国不再是“中国”（中央王国）。

这种供认在政治领域内是相当痛苦的，它在文化领域内则是无比痛苦的。毕竟，就政治而言，中国在历史上经历过多个衰弱的时期，但她在文化上却从来没有出现过这样的情况。文化的自我怀疑是对中国人自信心的致命一击。

鸦片战争以后，中国人慢慢地感觉到中国的军备是低劣的。后来，许多人感觉到中国的政治制度是低劣的。但现在梁启超和严复认为中国的史学家、哲学家和学者是低劣的，似乎整个中国文明都是低劣的——因为中国的“列祖列宗”是低劣的。与19世纪的许许多多西方人对“父辈之信仰”（faith of our fathers）的后达尔文主义失落相比，对于中国人来说，这种“对父辈的信心”（faith in our fathers）的失落，可能带来了更加深刻的精神创伤。

当然，对于所有民族而言，甚至对于全人类而言，达尔文都是使祖先蒙受羞辱的主要人物。他曾经使用了一个肯定包括英国人和中国人在内的“我们”讲到：“毫无疑问，我们都是野蛮人的后代。”^②更糟的是，他认为“人类的祖先在智力方面，大概也在合群性方面，无疑比最低劣的野蛮人还差得多”^③。确实，我们拥有“类似猿猴的祖先”。^④我们的祖先相当粗野，而我们自己，达尔文补充说，“还没有经历许多世代”以便从祖先的“野蛮状态中解脱出来”^⑤。

正是最后一句话伤害了中国人。大多数中国人可能比大多数西方人更加容易接受达尔文的这种观点，即人类是无数自然变化的产物。大多数中国人本来也会爽快地承认，他们的远古祖先曾经生活在一种野蛮 202

① 浦嘉珉：《康有为与保教，孔教改良与孔教复原》，第169页。

② 达尔文：《人类的由来与性选择》，第707页。

③ 同上书，第72页。

④ 同上书，第70页。

⑤ 同上书，第156页。

状态之中。但那些远古的祖先据说在几千年前就从那种状态中被转变过来了。他们晚近的祖先经过了无数代之后已经变得“完全开化”。正是这种信念受到了西方列强和达尔文学说的冒犯。

尽管如此,达尔文学说还是提供了一条理据,这条理据可以使人们不会因为丧失那种信念而变得悲痛欲绝。因为,即便达尔文是使祖先蒙受羞辱的主要人物,但他也是使子孙后代得到解救和赦免的伟大人物,他免除了子孙后代对于他们祖先的所有责任(一种在逻辑上属于达尔文或者不属于达尔文的荒唐观念)。达尔文本人丝毫没有因为他给我们的祖先所描画的粗野肖像而感到沮丧:“除非我们故意视而不见,否则,根据我们现有的知识,我们大概可以认识到自己的世系;我们也无须为此感到羞耻。”^①相反,“人类到达生物阶梯的顶端虽不是通过自己的努力[几乎所有人都忽略了这个短语],但对此感到骄傲还是可以原谅的。”^②

毋庸置疑,达尔文偶尔听起来好像在说:不是“人类”,而是“白人”独自站在“生物阶梯的顶端”。而且,至少有一次,他听起来好像是在说,他发现接受禽兽祖先比接受某些人类祖先更加容易:

当一个人在本地看到一个野蛮人时,如果被迫承认在自己的血管里流有某种更为低等的生物的血,他不会感到奇耻大辱。至于我自己,我宁愿是那只英勇的小猴子的后裔,它敢于抗拒可怕的敌人以保卫其饲养人的性命;我也宁愿是那只老狒狒的后裔,它从山上直冲下来,从惊慌失措的群犬中把一只小狒狒胜利地救走——但我不愿意是一个野蛮人的后裔,他以虐待自己的敌人为乐趣,他以鲜血淋漓的牺牲来献祭,他实行杀婴而不痛悔,他对待妻子如同对待奴隶,他不知廉耻为何物,而且被粗鄙的迷信弄得神魂颠倒。^③

^① 达尔文:《人类的由来与性选择》,第188页。

^{②③} 同上书,第707页。

但这段话的要点(虽然梁启超这一代中国人——他们对于中国的“野蛮”风俗所受到的西方批评是异常敏感的——可能会认为达尔文是在说:他宁愿是猴子的后裔,也不情愿是中国人的后裔)在于:达尔文确实承认他是野蛮人的后裔,但这样说无关要紧,因为他实际上不是低于(descended)他们而是高于(ascended)他们:“所有文明民族曾经都是野蛮民族”^①,然而一旦开化了,野蛮的出身就无关要紧了。确实,出身越低贱,进化就越显著,而文明人“对此感到骄傲还是可以原谅的”就更加合情合理。

正如我们在麦肯齐的《十九世纪史》一书中所看到的那样,19世纪末的英国人能够对那些不体面的祖先感到骄傲,因为他们对自己感到无比的自豪,他们异常坚定地相信自己比祖先优秀,他们坚信进化意味着前进,他们坚信自己是高高在上的。带着那种沉着冷静的、自鸣得意的达尔文主义信念去猛烈抨击自己的祖先,这可能是件有趣的事情。

但梁启超这一代中国人没有自鸣得意。他们不坚信自己比祖先优秀。因此,如果他们的祖先被证明是低劣的,那么他们也是如此。

不肖的适者

麻烦的是,几千年来,中国人被告知最丢脸的事情是不像(“不肖”^②)自己的祖宗。一代不如一代总是令人非常担忧的事情。从来都没有人对中国人说,他们只有超越自己的祖先才能真正生存。但那正是查尔斯·达尔文现在似乎讲到的事情——中国人之所以困难重重恰恰是因为他们酷似其祖先,因为他们过于孝顺虔敬。他们没有改进,因而他们变得不再适于生存。

^① 达尔文:《人类的由来与性选择》,第162页。

^② 以区别于它的同音词“不孝”(unfilial)。

诸如梁启超这样的人现在开始相信这个事实是千真万确的。那就是为什么他们对自己的祖先既感到羞耻又感到愤慨,因此,他们指责自己的祖先辜负了他们,他们指责自己的祖先过早地转向和平稳定的理想(正如严复所言)而断送了中华文明最初的前途,他们指责自己的祖先“压抑了”他们的子孙后代并且阻碍了中国的进步。

204 那就是为什么高屋(“剑公”)会写出,而梁启超会发表下面这首悲痛的、革命性的达尔文主义诗歌,而且加上了恰切的标题《不肖》:

我说为父者,断勿肖其祖!
我说为子者,断勿肖其父!
天择剧酷虐,人择相为辅。
愈演而愈上,今必胜于古。
果能日进化,适合文明度。
一切有机物,天择莫敢侮。
优胜则劣败,公理不可破。
避劣以占优,变种庶稍补。
五族不通婚,先哲言听取。
儒家诛乱伦,无他弱种故。
我今立斯帜,谁识此心苦?
教人以不肖,攻者必旁午。^①

尽管使用了“剑公”这个笔名,高屋还是担心受到合乎情理的责难。因为他本人是在抨击最古老最神圣的中国道德法则——孝道。自其出现之日起,孝道似乎就是中华文明的精髓,它是《诗经》的首条或者至少是第二条戒律,它甚至在孔子诞生之前就已经被认定为“儒家”美德的支柱。在这种对于中国而言至今是无以复加的反对祖宗的达尔文主义指

^①《新民丛报》,第10卷,52:91。

控里,高屋正把孝道谴责为“反进化”。^①

这看来是一个毁灭性的观点,虽然高屋紧接着承认这种观点不会马上得到认同。无论如何,它确实不久就在数以千计的文章中得到了回应,但数十年来,对于大多数人而言,这种观点似乎有必要一再重复。鲁迅就是其中之一,他在1919年(“五四年”),也就是在高屋的诗——鲁迅年轻时肯定读过这首诗——发表了整整15年之后仍然提出相同的观点。在一篇像那首诗一样关注中国父子问题的文章《我们现在怎样做父亲》里,鲁迅写道:

[子曰]“三年无改于父之道可谓孝矣”,当然是曲说,是退婴的病根。假使古代的单细胞动物,也遵着这教训,那便永远不敢分裂繁复,世界上再也不会有人类了。^②

大约过了十年之后,在黄埔军校发表的一次讲演中(1927年4月8日)^③,鲁迅在谈论“革命时代的文学”时仍然作出相同的结论(此时,距梁启超首倡“文学革命”已经整整四分之一世纪):

生物学家告诉我们:“人类和猴子是没有大两样的,人类和猴子是表兄弟。”但为什么人类成了人,猴子终于是猴子呢?这就因为猴子不肯变化——它爱用四只脚走路。也许曾有一个猴子站起来,试用两脚走路的罢,但许多猴子就说:“我们底祖先一向是爬的,不许你站!”咬死了。它们不但不肯站起来,并且不肯讲话,因为它守旧。人类就不然,他终于站起,讲话,结果是他胜利了。^④

鲁迅本来应该知道得更多。在他写出这段话整整20年之前,他曾

① 谭嗣同在他的《仁学》里同样抨击了某些儒家道德。参阅狄百瑞等编:《中国传统思想研究资料集》(纽约,1960年),第750—753页。

② 鲁迅:《坟》(香港,1964年),第99—100页。

③ 这次演讲的时间仅仅比黄埔军校前校长蒋介石试图在上海清洗共产党人的时间早四天。

④ 鲁迅:《而已集》(香港,194年),第11—12页。

206 经写过一篇长文《人之历史》，这篇文章是直到那时为止用中文写的关于人类进化以及进化论发展状况的最高水平的概述之一（远远超过严复或梁启超所写的任何文章）。鲁迅是他那一代人里面少数几个本来应该知道更多的人，或者本来可以知道更多的人，他不应该只是满足于指出猴子终究是猴子是因为它们“不肯变化”，而人之所以为人是由于变形虫要求分裂的可喜“决定”。

或许他真的知道得更多。他在上述段落里的直接目的是为了把他那个时代的守旧派比做猴子，而不是去解释进化的错综复杂之处。然而，奇怪的是，鲁迅应该是有意造成人们对进化的误解，因为他自己对于进化的信仰是相当严肃认真的。他把自己说成是一个“只信进化论”的人^①，他似乎还把进化视为惟一够格的人类“救星”，他那时认为人类出奇糟糕。他说：“我一向是相信进化论的，总以为将来必胜于过去，青年必胜于老人。”^②他还说：“希望在于将来”。^③ 所以，虽然他可以拿进化来开玩笑，但他本来不希望他的听众误解进化，他本来也没有料想他们（尤其是在黄埔军校）会对进化持有完全合乎科学的认识，从而能够在他的类比之中得到乐趣而不被其误导。

看来更有可能的是，在其洒脱的幽默之下还是存在着一种误解（除了将进化等同于进步的这种几乎普遍的误解以外），甚至连鲁迅也没有发现，“精神”——这种他多么期盼能够在中国的爱国志士心中唤起的革命精神——绝对还没有被证实为进化的原动力。鲁迅至少有意无意地长久保留了这种误解（它在严复和梁启超的著作中俯拾皆是），即进化曾经是有意为之的，人类的存在是一场胜利，人之所以为人是因为他们愿意变成人。那曾经是爱默生（Emerson）的旧错觉：“……努力想变成人，

① 鲁迅：《三闲集》（香港，1964年），第4页。

② 同上书，第3页。

③ 鲁迅：《鲁迅小说集》（香港，1964年），第8页。

这虫豸/经历形态的各式转变。”^①当然,这种对于鲁迅、严复和梁启超而言具有重大意义的必然推论是:将来,谁想变得适应谁就可以变得适应。

或许,这并非完全的误解。作为进化之原动力的意志不能被一概抹杀,“生存意志”是整个进化过程背后神秘的“假定事实”(givens)之一,至少是生存斗争的必要条件(sine qua non)。虽然如此,进化并非“生存意志”的结果;它是那些希望生存的“生物”内部所产生的“有利的”突变的结果,正如达尔文尽其所能告诉我们的,这种突变不是通过意志产生的,而是偶然出现的。 207

在现代,至少正牙医生会说,人类正逐渐失掉智齿。^②但是,如果这是真的,那么这种现象的出现肯定不是因为一代代有远见的牙科医生将这些智齿拔出来的后果(去后天性状的可遗传性),而且更不是因为一代代英明的父母没有把他们的智齿遗传给孩子。所以,如果不考虑意图,这种说法可能更准确,即人类是无数繁殖失误(reproductive malfunction)的产物,而非不断高涨的愿望的产物。进化出来的子孙后代可能的确是“不肖”,但这并不是因为他们希望这样。

因此,鲁迅的观点是建立在一个完全错误的推论之上,因为他不断地争辩说,由于人类是不肖行为的产物,那么进步的人应该是不肖的;由于人类生命是进化“革命”的产物,那么,对抗家庭、社会和国家的革命必然是一件有益的事情——而且总会是有益的。他像梁启超那样试图使“革命”听起来“合乎自然”:

其实“革命”是并不稀奇的,惟其有了它,社会才会改革,人类才会进步,能从原虫到人类,从野蛮到文明,就因为没有一刻不在革命。^③

① 艾斯利:《达尔文的世纪》,第52页。

② 我多年以前的牙科医生赫伯特·马戈勒斯(Herbert Margoles)博士认为我是高等人类,因为我生来就没有智齿。

③ 鲁迅:《而已集》,第11页。

208 这种简单却错误的推论,这种社会革命与生物进化的相互混淆,这种革命的“自然化”(naturalization)以及随之而来的革命合法化,反映了近两千年来中国思想中最剧烈的心智转变之一。这种转变在客观事实上,如果不是全面地,至少也深深地,使中国人生活中的社会现实和政治现实革命化了。当然,没有哪种智性思想是所有中国革命的惟一动因。通过“自然化”而实现的革命“合法化”在很大程度上是一种合理化(rationalization)。像梁启超、鲁迅、孙中山这些迥然有异的人们都在达尔文的学说之中发现了一种把革命和进化等同起来的非达尔文观点,这个确切的事实表明:在他们的思想发生革命之前,“他们的内心就已经出现了叛乱”。但是,即使意志先于合理化,它仍然是合理化(rationalized)的意志,惟独这种合理化的意志能够推动知识分子去发动民众。当然,民众被发动起来了,他们没有自发参加任何一场中国的近代革命,他们是被那些决心造反的知识分子引向革命的。

所有中国革命者最终都声称,革命不但是“合乎自然的”而且是“正当的”;他们声称,因为革命是合乎自然的,所以革命是正当的;他们还声称,革命是(奇特的观念)一种“天职”(natural duty)。但共产主义革命使其他革命(共和革命和国民革命)相形见绌,从而使毛泽东和卡尔·马克思因为做出了使革命合法化的创世性举动而享负盛名。毛泽东,这位把马克思主义中国化的伟大人物声称,“马克思主义的道理千条万绪,归根结底,就是一句话:‘造反有理’。”^①

实际上,在他听说过马克思之前,毛泽东就已经证明了造反是有理的。他已经证明自己反叛父辈、反叛盲目顺从的孝道是有理的,他还证明自己试图参与1911年那场伟大革命是有理的。无疑,许许多多的信念和情感促成这些最初的有理化,而且还有更多的信念和情感促成他对共产主义革命最终做出的有理化认同;但是,在他发现马克思之前,毛泽

^① 索乐文:《毛的革命与中国的政治文化》(伯克利,1971年),第474页。

东亲口承认,他的头脑中充斥着梁启超的达尔文主义思想。他曾经整段整段地背读过《新民丛报》的文章,他曾经“崇拜康梁”^①,他曾经在自己最初的“糊里糊涂”的政治言论中建议:康梁应该分别被任命为孙中山的内阁总理和外交部长^②,他曾经把梁启超视做他的文学楷模。^③

那么,梁启超倡导革命的达尔文主义观点可以在毛泽东的著作里找到,甚至在他相对较晚的“不断革命”论中找到^④,那就并非巧合了。“不断革命”被认为是适宜的、正当的和必要的,归根结底,那是因为“人类总是不断发展的,自然界也总是不断发展的,永远不会停止在一个水平上。”^⑤鲁迅在很早以前就说过同样的话:“革命无止境”^⑥,那是因为“没有一刻不在革命”。但人们经常引用的关于这种思想的经典语句,是出自梁启超在1902年所写的论文《释革》以及同年所写的另一篇文章,此文的标题非常含混——《进化论革命者颌德之学说》^⑦:“人事淘汰,即革之义也。外境界无时而不变。故人事淘汰无时而可停。”所以,“革也者,天演界中不可逃避之公例也。”——“不可逃避”,对于那些希望在生存竞争中胜出的人而言,那就是:“人事淘汰者,深察我之有不妥焉者,从而易之使底于适,而因以自存者也。”^⑧

因此,中国最初的而且是至关重要的、“科学的”革命理据,是“纯粹的”达尔文理据。然而令人遗憾的是,这条理据是建立在对达尔文的一句最为重要的句子的误译之上。只是谁应当对此负责仍然无从知晓。或许是严复,或许是日本人,或许是梁启超自己,因为他对一位日本人的译著进行了误译。无论如何,在他论颌德(Benjamin Kidd)的文章中,梁

① 斯诺:《红星照耀中国》(纽约,1961年),第137页。

② 同上书,第140页。

③ 同上书,第145页。

④ 索尔文:《毛的革命与中国的政治文化》,第251页。

⑤ 《毛主席语录》,第174页。

⑥ 鲁迅:《而已集》,第4页。

⑦ 《新民丛报》,第3卷,18:17。

⑧ 同上书,第4卷,9:41。

启超说了这番话来支撑自己的上述所有推论：“达氏之言曰：‘无论何等生物，必当常变其状态，使有益于己，然后可以生存。’”^①但达尔文在《物种起源》的导言里实际上是这样说，“任何生物，只要它在复杂且时而多变的生活环境里，以各种方式发生无论多么微小却有利于自身的变异，那么它就会获得更多的生存机会，因而也就被自然挑选出来了[达尔文加的着重号]。”^②

210 梁启超那句话的严重错误在于把“只要它发生变异”理解成“必当变其状态”。《物种起源》所说的进化没有使用祈使语气。达尔文所描述的物种始终没有转变它们自己的状态，“无论多么微小”。任何物种都没有自己改变自己。任何物种(甚至人类)都没有改变自身以适应其所在的环境。诚如达尔文所言，人类可能展现了“改变自身习性的强大力量”以便适应其栖息地^③，但这句话的真正意思是，人类拥有使其所在环境适应于他自身的强大能力。他能够挖掘地洞或者建造冰屋(igloos)。他能够漂洋过海或者灌溉旱地。他能够穿着动物的皮毛——但他不能在身上长出皮大衣。

必须承认，优生学，这种建议采用的新科学——严复已经在《天演论》里简单介绍过——似乎可以支持这样一种可能性。经过多毛物种的反复交配，人类(至少就部分人而言)可能重新获得其祖先覆盖身体的毛皮。然而，即便这种可能性也不能使革命成为“天演界中不可逃避之公例”，因为优生从来都不是进化的原动力。甚至人类也没有自行把自己挑选出来，可以肯定，其他生物也始终没有“深察我之有不妥焉者，从而易之使底于适，而因以自存者也。”

虽然如此，梁启超的观点还是变成了一种支持革命的进化论观点。在鲁迅和毛泽东看来，甚至在中国第二代达尔文主义者的领袖、革命性

① 《新民丛报》，第3卷，18：20。

② 达尔文：《物种起源》，第5页。

③ 同上书，第144页。参阅上文，第106—108页。

的“新文化运动”的领袖以及最激烈地抵制毛泽东革命的反共自由知识分子的领袖胡适(胡“适者”)看来,这种观点似乎具有无懈可击的科学性。就连胡适也不得不承认,“对于各种革命我都不谴责,因为我相信,它们是进化过程中的各个必要的阶段。”^①确实,他甚至在一篇文章中讲到,革命——“强迫的进化”——胜过四平八稳的进化,因为革命是“自觉的”,而进化则是“不自觉的”。^②

正如华莱士那样,胡适和其他人没有认识到,这种奇特的差异造成了世界上几乎所有的重大差异,他们没有认识到,这种差异至少掀翻了革命的那个“完全合乎自然的”基础。一个“自然进程”(革命)胜过另一“自然进程”(进化)——革命是进化的组成部分,而且革命源于进化——这就是非常奇特的事情。或许,这并不比橡树“胜过”橡实的看法更加奇特,但是,如果革命是“自觉的”或“强迫的”,那么革命与进化之间的差异就变成了某种几乎没有可比性的东西了。如果人类正在“推动自己的进化”、“自觉地进化”或者“塑造自己的命运”(都是些荒唐的观念),那么,某种与任何曾经发生在那场创造了人类以及是物种起源的进化之中的事情都迥然有异的事情正在发生。如果革命是被有意识地推动的,那么革命似乎变成了抉择的问题,而抉择在此之前从来没有对进化产生过影响。抉择从来没有区分好坏善恶。抉择从来没有使鲁迅的猴子仍然是猴子。如果进化是纯粹自然的,那么革命就是别的东西,而人类没有权利声称:革命是合理的,因为革命是合乎自然的。

不过鲁迅那些保守的猴子,或者更确切地说,他那些恶心的变形虫,已经超出我们的讨论范围了。那种反对孝道的进化论观点——高屋率先将那种观点写进诗歌,或者至少是写成韵文——确实有助于引发政治革命。由于牢记住孔子的这番议论:“其为人也孝悌,而好犯上者,鲜

① 格里德:《胡适与中国的文艺复兴》(坎布里奇,1970年),第70页。

② 同上书,第227—228页。

矣。”^①所以慈禧太后在读到高屋的诗时完全有理由满心不悦,要是她读过的话。但是高屋对“断勿肖其父”的呼吁,更有助于引发梁启超的文化革命。它呼吁人们努力实现社会革命、知识革命、哲学革命、宗教革命,家庭革命和心智革命。它挑战了中国的家族制度和儒家学说。它扬言要将中国人从他们的父辈及其父辈的信仰中解放出来。

家庭革命与家庭进化

假如高屋相信不肖能够带来进化上的好处,那么反叛父权以及中国家族制度就是一种逻辑的必然性。如果达尔文曾经证明未来的“子孙后代”²¹²必须与他们的父母和祖先的生活方式决裂,那么充满活力的青年人,比如毛泽东,最终有一种科学的理由(要不就是一种责任)去遵循他们自己的意愿。毛泽东对家庭的反叛仅仅是一个例子,但却是一个难得的例子,因为这种反叛包括了他对家庭包办婚姻的违逆。毛泽东是最早参与那场给他这一代人以及后来许多人带来精神创伤的“婚姻革命”的人们之一。

“婚姻革命”还是另一场首先被查尔斯·达尔文的“法则”证明为合理的中国革命。高屋曾经宣称那些想要成为未来适者之祖先的人们拥有“合种”(易鼎的回响)的达尔文主义责任,从而在根本上重新定义了“幸福婚姻”一词。《男女婚姻自由论》以达尔文主义的语言发出了一种革命性的号召,即实行西式的自由婚配(以及废止纳妾)。这篇文章的论点实际上混合了严复的“天演”词汇和康有为的“三世”词汇,但此文的要点无非是指出:(由于某种原因)婚姻是社会发展、社会道德以及社会进步的根源,而西式婚姻是目前为止已发展出来的最现代、最文明和最先进的婚姻形式。^②

^①《四书新解·论语》,1.2,第61页。

^②《清议报》,第9卷,第4885—4886页。《男女婚姻自由论》,载《清议报》76册(1901年4月19日)。

然而,最为有趣的达尔文主义婚姻观是由梁启超本人提出的。他声言,虽然“中国婚姻之俗,宜改良者不一端”,但最迫切的是禁绝早婚。^①因为梁启超坚信,达尔文已经证明了“禁绝早婚”对于中国人种的生存是至关重要的。

梁启超坚信,早婚是原始文明的迹象:“凡愈野蛮之人,其婚姻愈早;愈文明之人,其婚嫁愈迟。”其原因在于这条进化法则:“进化者之达于成熟,其所历岁月必多。”梁启超声称,只要将人类与鸟兽相比较,这条法则就一目了然,但是,更为重要的是,他认为,“虽同为人类,亦莫不然。劣者速熟,优者晚成。”而且“常与婚媾之迟早成比例”。所以,印度人常常在 15 岁就怀孕生子,而欧洲人(“条顿民族尤甚”)常常到 30 岁还未成婚。结果,印度人“衰落亦特速焉”,而欧洲人“强健,老而益壮”。^②

213

中国人比印度人晚结婚,但比欧洲人早。因此,由于“观民族文野之程度,亦于其婚媾而已”,所以中国的文明程度无疑让人担忧,尤其因为较早结婚不仅是文明相对落后的一个迹象,而且是人种相对不适应的根由。更糟的是,如果早婚现象变本加厉,那么它只会导致不适应性的加剧。

梁启超坚信,早婚对早婚夫妻和他们的早产婴儿都是有害的。身心皆不成熟的早婚夫妻“往往溺一时肉欲之乐,而忘终身痼疾之苦”。这样的年轻纵欲,他声称,“其甚焉者,则中道夭折焉;其次焉者,亦半生萎废焉。”因此,早婚既等同于“自杀”又等同于几乎是犯罪的“侵来日之我之自由”。可以肯定,无论哪种情况,早婚都是对“群”的犯罪,因为,“苟一群中人人皆自杀焉,人人皆自侵其自由焉,则其群效之结果,更当何似也?”然而,他发现有可能以此来描述“群”的现况:“夫我中国民族,无活泼之气象,无勇敢之精神,无沉雄强毅之魄力,其原因虽非一端,而早婚

①② 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,7:107。

亦实尸其咎矣。”^①

使梁启超感到真正恐慌的是下面的想法，即中国的人种不仅孱弱而且变得越发孱弱，因为他坚信早婚不仅导致父母的退化，而且导致后代的生物学退化。纵欲使后代变得孱弱，孱弱的后代又使他们的后代变得孱弱。美国和日本的统计资料表明，“凡各国中人民之废者、疾者、夭者、弱者、钝者、犯罪者，大率早婚之父母所产子女居其多数”。因此，梁启超悲叹道，“夫我既以早婚而产弱子，则子既弱于我躬，子复以早婚而产弱孙，则孙又将弱于我子，如是递传递弱，每下愈况。”结果将是国破家亡。^②

“中国人以善传种闻于天下”的事实无法令人感到欣慰，因为，在描述了生物界“淘汰之酷祸”之后，梁启超证明数量并非生存的惟一保证。^③ 确实是异乎寻常，梁启超几乎是首次对中国数亿人口的事实无动于衷：

中国民数所以独冠于世界者，曰：惟早婚之赐；中国民力所以独弱于世界者，曰：惟早婚之报。夫民族所以能立于天地者，惟其多乎？惟其强耳。谚曰：“鸷鸟屡百，不如一鹞。”以数万之英人，馭三万万之印度人，而戢戢然矣。我国民旅居外国者不下数百万，而为人牛马；外国人旅居我国者不过一万，而握我主权。种之繁固足恃耶？^④

疯狂繁殖无法表明一个人对其祖国的热爱。30岁的人就当祖父，还不如不当为好。^⑤ 斯巴达人对此了然于心：“昔斯巴达人有产子者，必经政府验视。苟认其体魄为不合于斯巴达市民之资格，则隘巷寒冰，弃之不稍顾惜。岂酷忍哉？以为非如是则其种族不足以竞优胜于

① 梁启超：《饮冰室文集》，第3卷，7：108。

②④ 同上书，第3卷，7：110。

③⑤ 同上书，第3卷，7：109。

世界也。”^①

因此，一种斯巴达式的——或者，用中国话说，一种法家的——因素悄悄潜入梁启超的社会达尔文主义里面。通过压抑自己的儒家的“不忍人之心”^②，梁启超退回到那种为“残忍”（“生存之必备品”）进行 215 辩护的经典的原始社会达尔文主义之中，他第一次听起来像个坚定的优生学家：

故自今以往，非淘汰弱种，独传强种，则无以复延我祖宗将绝之祀。昔贤[孟子]所谓“不孝有三，无后为大。”^③正此之谓也。一族一家无后，犹将为罪。一国无后，更若之何？欲国之有后，其必自禁早婚始。^④

可喜的是，梁启超没有进而描绘出任何比禁绝早婚还严酷的“淘汰弱种”的计划。当然，他甚至没有呼吁帝国政府（也许只是因为他认识到慈禧太后不会理睬他的呼吁）取缔家庭的传统特权并且禁绝早婚。相反，他声称中国人民不应该等待政府去管束他们，而应该自行禁止早婚。他们至少应该牢牢记住古代圣贤在《礼记》里写下的先见之明：“男子三十而娶，女子二十而嫁。”^⑤

中国共产党人至少在一个时期内将适婚年龄限制在 30 岁和 26 岁。在梁启超提出上述建议的半个世纪以后，他们没有禁止早婚，但成功地“劝阻”早婚。他们给出的理由与梁启超的理由并非完全一样。虽然他们可能不大乐意承认这一点，但他们给出的理由实际上是马尔萨斯的理由，而非优生学-社会达尔文主义的理由。因为他们最终向自己和世界承认：中国需要更多的生产产量而非人口数量。

然而，中国共产党人肯定会同意梁启超的这个观点，即早婚有害于

①④ 梁启超：《饮冰室文集》，第 3 卷，7：110。

② 《孟子译注》，3.6，第 79 页。

③ 同上书，7.26，第 182 页。

⑤ 梁启超：《饮冰室文集》，第 3 卷，7：113。

“群”，而“群”的利益必须凌驾在家庭和个人的利益之上，虽然他们肯定不会引用孟子的孝道观念来证明这个观点。

216 梁启超对孟子的引用有点莫明其妙。许多拥护“婚姻革命”的人都是以抨击孝道来展开他们的论述。梁启超则是以拥护孝道来结束他的论述。但他这样做的时候，梁启超微妙地改写了孝道。他实际上使孝道脱离家庭而转向人民。他盗用了这种古老美德的力量，然后对之进行新的利用（毛泽东的格言“古为今用”的前毛泽东式运用）。

许多人指出，中国共产党以及他们之前的中国国民党，实际上都有意识地试图将“忠孝”这种基本的儒家美德从面向皇帝和家庭转变为面向领袖、政党和人民，虽然，如果他们有这种意图的话，他们也不会承认，哪怕是向自己承认。但是，十几年前，梁启超完全是问心无愧地试图改变古老之道的力量，使之变成国民党和共产党都会期待的一种全新的革命民族主义。

然而，梁启超在不断运用一种即便是被重新定义的儒家美德，这种行为的表面热诚表明他还没有全心全意投入到另一场革命之中，他的著述在那时正极大地促成这场革命——那就是，反孔革命。

五、孔子的生存斗争

20 世纪的反孔革命在政治、社会、智性、心理和情感层面上对于近代中国具有无可估量的重大意义。这场革命并非发端于“新文化主义者”在 20 世纪初要求“打倒孔家店”的努力；也不是发端于中国共产党人的早期努力，即把孔子贴上“周代”的标签并陈置在列文森所说的博物馆里^①，从而使这位圣人祛神圣化（de-sage）；更不是发端于“四人帮”的努力，即狠狠地鞭笞孔子的尸体，荒唐而令人作呕（ad absurdum et ad nau-

① 列文森：《儒教中国及其现代命运》（伯克利与洛杉矶，1968 年），第 3 卷，第 76—82 页。

seam)的做法,从而把他折腾得半死,顺带处置他那位最不可靠的“门徒”——林彪。其实,这场反孔革命在20世纪的最初几年就已经发端于梁启超主办的杂志里。而查尔斯·达尔文从一开始就深深地(哪怕是糊里糊涂地)卷入其中。

高屋的达尔文主义诗歌在1904年就已经反对孔子了,虽然不是公然反对,但还是颇具杀伤力的。因为,想要嘲讽和抨击孝道就不得不抨击那位使得孝道成为中国的首要美德的圣人。同样,梁启超所有支持革命(无论这个词对他意味着什么)的观点都是通过摧毁另一种基本的儒家美德“忠”(对皇帝的忠诚)来摧毁圣人的神圣性的。如果“忠”、“孝”这两大美德都可以被达尔文主义的社会进化论抨击为“陈腐的”道德,那么“万世师表”孔子怎样才能平安无事呢?

无力的保护

反讽的是,甚至早在康有为的“保教”运动中,孔子作为千古圣人的地位已经开始遭到削弱。由于康有为既对西方传教士的影响力感到恐惧,同时被其“传教精神”深深打动,所以他希望以西方的观念和形式来把儒教改造成“真正的宗教”(bona fide religion),从而保存儒教。而康有为打算这样做的根本原因是——他的弟子,梁启超,至少承认这是达尔文主义的原因——即,使中国适于生存斗争。据梁启超所言,因为康有为断定,最适于生存的民族就是最笃信宗教的民族,换言之,“教强则国强”^①。

但是,承认孔教必先自保然后才能保中国的事实就证明孔子已经自身难保。一些憎恶西方传教士的人们似乎担心(无知的)民众可能会受到欺骗而抛弃儒教去改信基督教。康有为可能也有这种担忧。但他看来还直接认识到,更大的危险在于下面这种可能性,即孔子可能会无缘

^① 浦嘉珉:《康有为与保教,孔教改良与孔教复原》,第160页。

无故地遭到抛弃,但这完全是因为孔子在其国民与西方帝国主义进行的“生死搏斗”中似乎一无是处。

218 康有为坚信孔子是可以有所作为的,但为了证明这一点,他感到必须发起一场“孔教复原”。这场“孔教复原”被梁启超(他乐观地把他老师封为“孔教之马丁路得”^①)描述成“宗教革命”。^②然而,这场满怀希望地设想去提高孔子威望的“宗教革命”,最终却促成孔子的祛神圣化。

有两件事情搞砸了。其一,为了解救“真孔子”(其教义仍能拯救中国),康有为必须首先破除“伪孔子”,这位“伪孔子”因缘巧合地成为中国人顶礼膜拜了几乎两千年的孔夫子。康有为声称,中国人被公元1世纪的弄虚作假之徒刘歆的伪经误导了。但这是一个冒险的断言,因为,如果康有为成功破除了以前的伪孔子(承认他曾经为害中国)而没有牢牢地树立起一个新孔子,那么孔子肯定会遇到麻烦——而且,在某种程度上,这种麻烦已经出现了。但这里还有另一个问题。即使康有为看来成功地树立起一个新孔子,这个新孔子结果也是弄巧成拙的。因为这位新孔子看上去非常像西方人,以致他可能被看成西方人了。

在这一点上,正是梁启超帮了倒忙,因为他用时髦的西方术语将康有为的新儒教表述出来。“南海先生所发明者,”梁启超写道,“则孔子之教旨:进化主义非保守主义,平等主义非专制主义。”^③确实,梁启超甚至声称,康有为的“儒教”三世学说以及孔子的重新被发现的教义——“今胜于古、后胜于今”,实际上是“西人打捞乌盈(达尔文)、士啤生氏(斯宾塞)等所倡进化之说也”^④。

梁启超也许认为这样一场革命能够真正提高圣人的神圣性。至少对于他的一些读者而言,这场革命似乎可以做到这一点。人们得出结论

① 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,6:67。

②③ 同上书,第2卷,3:55。

④ 同上书,第2卷,3:59。

说,孔子的教义因而是“进化学说之鼻祖”。更显赫的是,梁启超自负地补充道:“达尔文悟此理[进化]于万物已成之后,孔子乃探此理于万物未成之前,不亦奇乎?”^①这种说法确实令人惊奇,但是,归根到底,没有哪句赞语比这更有害了。因为要把孔子作为原始达尔文主义者“保存起来”,那就是把他保存在福尔马林液里面。如果孔子是先驱,如果“今胜于古”,如果达尔文和斯宾塞属于今人,如果他们更加详尽地谈论进化学说(他们确实如此),那么为什么不恭恭敬敬地将孔子搁置起来然后去追随达尔文呢?

所以,正是达尔文主义而非马克思主义首先将孔子搁置起来,正是达尔文主义首先废除其“万世师表”的封号。康有为本人的原始达尔文主义进步学说当然也帮了大忙。因为康有为将孔子复原成一位信仰进步的人类师表,而这种进步会把这位人类师表甩在后头。不过,正是达尔文主义拿出“科学证据”来证明孔子的那种信仰是正确的。当然,新孔子确实抱有“大同”幻想,这种幻想本来可以给孔子的封号带来新生命。康有为曾经赋予孔子一种新的权利去争取未来蓝图之规划者的荣誉,但“大同”蓝图相当粗略(康有为还没有发表他自己那幅精密周详的蓝图),而且很显然只是指向未来,偏偏又是指向那渺远的未来,从而使得孔子对现状还是没有任何助益——或许孔子是未来某个时候的师表,但不是现在的师表。达尔文在这方面再次危害到新孔子。因为他用“科学”来巩固了这个中国人自己也会轻易得出的露骨结论:在残酷的帝国主义时代里,中国人可能获得的“大同”只是伴随着白种人的世界征服而出现的恐怖统一(dread unity)。

但是,在抨击(或者看似抨击)“宗教”时,达尔文还给予新孔子另外一击。因为康有为断言“保存”孔子的惟一方法就是将他树立成一位“宗教创始人”,一位“教主”。康有为难以忍受西方传教士嘲笑中国

^①《新民丛报》,第2卷,12:61。

没有宗教,他声称中国有宗教,儒教就是一种宗教,孔子可以与释迦牟尼、耶稣和穆罕默德相媲美,甚而高居他们之上。因此,康有为声称,世人不能“等中国于爪哇、印度、非洲之蛮族”,而是应该把中国视为与任何欧洲种族一样笃信宗教和适宜生存的种族。^①至少,中国人能够同样适应生存,只要他们能够认识到自己拥有一种宗教,并且团结在这种宗教的周围。

康有为从来没有抛弃这种信仰。确实,他终生都在徒劳地设法传播这种信仰,但他没有多少皈依者。相反,他失去自己最优秀的弟子,梁启超。梁启超早在1897年就背地里向严复承认自己认可严复对“保教”的怀疑。^②最终在1902年,梁启超在那个问题上公然与康有为决裂。他在一篇题为《保教非所以尊孔论》的文章中声称自己转变了思想。“其为思想之进步乎,抑退步乎?吾欲以读者思想之进退决之。”^③他不再相信孔子是一位教主,他也不再相信宗教对中国有所裨益:“孔子者,哲学家、经世家、教育家,而非宗教家也。”孔子不是宗教家,这是好事情。因为“达尔文等进化论兴,而教会又多一敌国”^④。达尔文的进化学说还证明“宗教者,非使人进步之具也”^⑤。确实,梁启超肯定带着无限的心理满足说道,达尔文的学说证明“西人所谓宗教者,专指迷信宗仰而言”^⑥。

可恶的传教士嘲笑中国是一个没有宗教的落后民族。现在很清楚,他们才是愚昧地依恋着古老迷信的落后民族。梁启超声称:“孔子未尝如耶稣之自号化身帝子。”^⑦他回避所有关于诸神的话题。他仅仅谈论人类。他谈论“人之何以为人也,人群之何以为群也,国家之何以为国

① 浦嘉珉:《康有为与保教,孔教改良与孔教复原》,第161页。另见自第156页起的讨论。

② 梁启超:《饮冰室文集》,第1卷,1:109。

③ 同上书,第4卷,9:50。

④ 同上书,第4卷,9:53。

⑤⑥⑦ 同上书,第4卷,9:52。

也。”^①这些问题总是“文明愈进，则其研究之也愈要”。这些儒家的重大问题能够使孔子保持活力。儒家学说不会消失；西方人的宗教则不然。“故真理明而迷信替，其与将来之文明，决不相容，天演之公例则然也。”^②

如此看来，达尔文已经解答了传教士的问题。进化会清理这些传教士。中国无需惧怕“基督教的征服”。“落后的”中国人实际上遥遥领先，而且在过去也总是如此。那些感到必须“保教”的人们可以“高枕而卧矣”。^③ 达尔文已经解答了传教士的问题——但他同样使康有为的儒教教会的希望破灭了。

现在看来，似乎是梁启超在把儒教从天数已尽的世界宗教行列之中解救出来的时候，谋杀了他老师的新孔子，从而恢复了旧孔子的生命。确实，他可以这样做的，只要他不再发表针对宗教的言论。但梁启超没有这样做，他将孔子埋葬在名褒实贬的土堆之下。

首先，梁启超声言儒家学说永远不会消失，这种想法使他得出儒教因而不必保的结论。儒教可以（放心地）留待进化的检验。因为“教也者，”梁启超说道，“保人而非保于人者也。以优胜劣败之公例推之，使其教而良也，其必能战胜外道。”^④儒教能够——也应该——留待进化的检验。那是严复在1896年的个人看法。但梁启超现在用以散布这种看法的方式带有某种不祥之兆。“无须惧怕，”他似乎在说，“真理将会战胜。”但他在最后补充道：“吾爱孔子，吾尤爱真理！”^⑤这又是为什么呢？

其次，梁启超以这样的方式重新阐释了孔子的重要性，这种方式进一步削弱了孔子对未来的支配力，从而使孔子在当前独力进行的生存斗

①② 梁启超：《饮冰室文集》，第4卷，9：57。

③ 同上书，第4卷，9：58。

④ 同上书，第4卷，9：51。

⑤ 同上书，第4卷，9：59。

争之中变得更加衰弱。“孔子之所以为孔子，”梁启超写道，“正以其思想之自由也。”思想自由对于梁启超而言是至关重要的。他在前面的第十一行写过，“文明之所以进，其原因不一端，而思想自由，其总因也”^①。但是，如果孔子拥护思想自由，如果中国只要具备思想自由就可以“取得进步”，那么，难道孔子就不希望中国从他自己的思想中解放出来吗？梁启超极其清楚地表明，下面的情况很有可能发生：“自命为孔子徒者，乃反其精神而用之。”^②这种情况过去常常发生，但从来没有产生更为严重的后果：

抑今日之言保教者，其道亦稍异于昔。彼欲广孔教之范围也，于是取近世之新学新理以缘附之，曰某某者孔子所已知也，某某者孔子所曾言也。其一片苦心，吾亦敬之，而惜其重诬孔子而益阻人思想自由之路也。夫孔子生于二千年以前，其不能尽知二千年以后之事理学说，何足以为孔子损！梭格拉底未尝坐轮船！^③

“保教者”很有可能会针锋相对地说：没有谁比梁启超本人用更多的新学新理以缘附儒教了。但是，即使梁启超认识到这个事实，他也不会承认。他说过“孔教之精神，非专制的而自由的也”^④，所以他宣称“保教妨思想自由，是本论之最大目的也”。然而，梁启超再次补充说：“吾爱故人，吾尤爱自由！”^⑤梁启超正在有意或无意地为他自己的自由而赞美孔子，其目的是把他自己从孔子中解放出来。

然而，这种压倒性的观点允诺或者扬言要使中国人脱离孔子而获得自由，它其实是梁启超的观点，即道德本身也要服从于进化法则。如果梁启超的说法能够成立的话，那么旧孔子肯定站不住脚（要不然这只脚

① 梁启超：《饮冰室文集》，第4卷，9：55。

② 同上书，第4卷，9：55—56。

③ 同上书，第4卷，9：56。

④ 同上书，第4卷，9：58。

⑤ 同上书，第4卷，9：59。

就被叶德辉或慈禧太后毫无希望地绑在君主政体上)。^① 因为,孔子在近两千年来是作为道德家,而不是作为进步的先知、自由的鼓吹者或者新世界的缔造者而受到人们的尊重。孔子正是以道德家的身份成为“万世师表”的。

但梁启超说没有什么万世师表。在他著文抨击康有为的“保教”号召之后的仅仅两个星期,梁启超发表了《论公德》,在这篇文章里,他最终让达尔文废除了孔子的封号。“德也者,”梁启超写道,“非一成而不变者也。非数千年前之古人所能立一定格式以范围天下万世者也。……道德之为物,由于天然者半,由于人事者亦半。有发达,有进步,一循天演之大例。”他继续写道,为了有益于“群”,“未可以前王先哲所罕言者,遂以自画而不敢进也。……前哲不生于今日,安能制定悉合今日之道德?使孔孟复起,其不能不有所损益也。”^②

梁启超说:“四书六经之义理,其非一一可以适于今日之用,则虽临我以刀锯鼎镬,吾犹敢断言而不惮也。”^③“勿为古人之奴隶也!……使孔子而为尧舜之奴隶,则百世后必无复有孔子者存也。闻者骇吾言乎?盍思乎世运者进而愈上,人智者浚而愈莹,虽有大哲,亦不过说法以匡一时之弊,规当世之利,而决不足以范围千百万年以后之人也。”^④甚至孔子也不能例外。

这样看来,孔子已经变得安分守己了。梁启超仍然赞扬孔子是他那个时代最有智慧的人——但仅仅是他那个时代。就任何永恒智慧而言,梁启超只能赞扬孔子对进步的所谓信仰及其对自由的拥护。因此,孔子看来只好向梁启超那时的中国人说:“别了。你们要争取自由。你们要迈步前进。”梁启超成功地以孔子对待鬼神的方式来对待孔子——“敬而

① 浦嘉珉:《康有为与保教,孔教改良与孔教复原》,第164、169页。

② 梁启超:《新民说》,第15页;《论公德》,载《新民丛报》,第1卷,3:1(1902年3月10日)。

③ 梁启超:《新民说》,第48页。

④ 同上书,第47页。

远之”。^①

224 但反孔革命没有就此结束。“勿为古人之奴隶”可能已经是一种革命的呼唤,但它还不是对古人的控诉,也不是对他们的谴责。然而,控诉与谴责随即降临。早在“新青年”或共产党人开始对孔子发动攻击之前,孔子就将会被拖下他那个可悲的“敬而远之”的新位置,而且遭到猛烈抨击。

挫折与失败

可能是严复率先掀开反孔革命的阴暗面。至少,他率先给孔子贴上一个特殊的标签,这个标签最先扬言要把孔子变成中国近代所有灾难的替罪羊。严复在1904年出版了甄克思《社会通论》(Edward Jenks's *History of Politics*)的中译本。他在译者序里写道:“周孔者,宗法社会之圣人也,其经义法言,所渐渍于民者最久,其入于人心者亦最久深。”^②这并不是空洞的说明,也不是赞语。这句话标示着一种报复,因为宗法(patriarchal)至于严复,如同后来的封建(feudal)至于中国马克思主义者那样,是一个受谴责的词,而且是基于同样的理由。宗法将使孔子成为“反动分子”。

严复只是接受了甄克思的社会进化学说。“夫天下之群众矣,”严复写道,“夷考其进化之阶级,莫不始于图腾,继以宗法,而成于国家。……此其为序之信,若天之四时,若人身之童少壮老,期有迟速,而不可或少紊者也。”^③

进化的诸阶段绝对不能被打乱。因此,中国的进化与欧洲的进化毫无二致。这里只有一条道路。但是,到底哪里出错了?严复看看穷兵黩武的欧洲新兴民族国家,然后再看看中国这个世界上最古老的文明国

① 《四书新解·论语》,6.21,第122页。

② 周振甫:《严复思想述评》(台北,1964年),第75页。

③ 同上书,第71—72页。另见史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第177页。

家,他万分痛苦地抱怨说:“(吾辈)犹然一宗法之民而已矣!然则此一期之天演,其延缘不去,存于此土者,盖四千数百载而有余也。嗟乎!^①……四千余年仅成此一治一乱之局而半步未进。”^②

严复最终把这种悲剧归咎于“圣人”。^③当然,他承认,中国人在早期所取得的非凡“成就”在总体上也要为此悲剧负上部分责任。中国在她的文化形成期里无比辉煌,她的威名镇住了那些卑微的邻国,中国在文化上“迷住了”他们,因此,中国失去了那种对于持续发展是非常必要的竞争挑战。但中国的圣人们却以他们表面上的卓越才华迷惑了中国人自己。他们过早地转向和平稳定的理想,从而扼杀其国民实现成功进化的基本动力,亦即斗争的意志。严复曾经在他最初的论文里严厉谴责“圣人”。现在,他谴责孔子,他把孔子定名为“宗法社会之圣人”,这位圣人对于自己使中国长期处于“宗法社会”的行为负有莫大责任。

这种观点应该是公认的中国知识史上最革命的观点之一。对于梁启超而言,早在1896年,严复看上去就已经相当革命了,那时令梁启超感到惊诧的是,严复“敢言”其信仰,即儒教“不可保而亦不必保”。^④但在1904年提出的这种观点却是真正革命的观点。这种情感激烈的“敢言”可能使毛泽东心感振奋。确实,几乎毋庸置疑,如果这种情况不是发生在1904年,那么就是发生在稍后几年,其时毛泽东已成熟得足以去理解严复了。因为严复的观点不再是一种暗中削弱孔子之权威的观点。它直接抨击那种权威。它宣告中国的官方信仰无法适应新时代。它把那种权威称为中国落后的根由。它实际上称之为中国的悲哀。严复认为儒教阻碍中国的自然进化,这种看法导致大批中国知识分子首次公开反叛孔子。与其他人相比,严复的论点更能促使满腹牢骚的爱国志士投入

① 周振甫:《严复思想述评》,第72页。

② 同上书,第74页。

③ 史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第179页。

④ 梁启超:《饮冰室文集》,第1卷,1:109。

到第一场有名称有日期的反孔运动之中,这是第一场要求永久地“排孔”的运动。

226 1904年12月,严复翻译的《社会通论》在这年年底出版,梁启超写了一个“附注”(1800字!),这个附注证明了首次“排孔”运动确实存在。然而,奇怪的是,梁启超是通过指责这场运动来证明了其存在的:“近世新学者流,动辄以排孔为能。……虽然,日日掊击孔子,试问于学界前途果有益乎?”^①梁启超正开始退缩。某些意味深长的事情正在发生。人们还可以从中发现另一点,即梁启超突然意识到自己的言辞可能煽动人民“矫枉过直”。他承认“夫以支配二千年人心之一巨体,一旦开其思想自由之路,则其对之也有矫枉过直之评论,是诚所难免”。但这种前景使他不寒而栗。那些通常的“煽动文字”开始使他感到惧怕:

美总统卢斯福演说,尝有言谓:业报馆者,作煽动之文字最受一般之欢迎,而于国家无益;作忠实之文字最受一般之冷视,而国家终收良结果焉。吾以为排孔论,与夫与排孔论同性者,皆煽动之也。鄙人昔者固尝好为之矣,今则宁受多数之冷视,不愿受无益之欢迎。^②

梁启超担心煽动文字会大受欢迎而他自己会逐渐受到冷视,梁启超的担忧是多么富有预言性!由于鼓吹克制,梁启超失去了部分中国青年的爱戴——这部分青年将会长大成人。他还承认自己现在显然在两线作战,一边对付旧势力的反动,一边对付新势力的“过激反应”(over-reaction)。这是一场硬仗。

227 梁启超鼓吹克制,他有生以来第一次听上去像个老者(说真的,他才整整31岁)。他开始批评更年轻的一代,他指责那些参加反孔运动的“狂妄少年”,他们中的大多数人可能至今还崇拜着梁启超。很显然,这些少年使梁启超心神不宁,但他更乐意把他们的“肆口嫚骂”视为“无伤

^① 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,7:101。

^② 同上书,第3卷,7:102。

于日月”的言辞,因而“不足道也”。^①

然而,即使梁启超拒绝理睬这些“狂妄少年”,他还是感到有责任去回应“一二魁儒之必与孔子为难者”。可惜,梁启超没有指名道姓,因此我们无法确定他是否打算批评严复,但可以肯定的是,梁启超所指的第一个“为难”是严复做出的:

[一二魁儒]于旧伦理有所不满意,意谓孔教以家族为单位,使我国久困宗法社会,不能入国民社会者,孔子也;谓孔子假君主以威权,使二千年民贼得利用之,以为护符者,孔子也。^②

读到这里为止,人们会得出结论说,梁启超不赞同上述观点,但他紧接着的一句话是:“斯固然也!”豁然清晰的是,梁启超仅仅反对“一二魁儒”单单强调儒教的一面,而非常不公正地忽略了另一面,即失传的(以及可疑的)、进步的“大同”一面。梁启超悲叹严复的观点正导致“狂妄少年”对孔子毫无敬畏,但他却认可严复的观点!

梁启超的认可比他的悲叹更有力量。他的这番话同样真实有力:吾于“保教之迷信固亦弃掷之矣”,这句话紧接在他对青年不理解康有为而发出的悲叹之后。^③梁启超理解康有为,而且他依然尊敬孔子。梁启超还对自己给他们两人带来的伤害感到愧疚。但他后来的辩护都没有给他们带来什么好处。

“夫今后国人之思想,”梁启超恼怒地说道,“其必不能复以二千年之古籍束缚之也,洞若观火矣。然则孔子学说,无论如何,断不能为今后进步之障,而攻之者岂复有所不得已者存也?”^④

这是怎样的辩护词呢:“孔子无法再危害我们了!”从随之而来的沉默里,就连富有同情心的读者也能够作出结论说,“但孔子也无法再帮助我们了”,这里还有一种确凿无疑的言外之意:孔子曾经在不可重复的

^{①②④} 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,7:101。

^③ 同上书,第3卷,7:100—101。

“近二千年”里危害了中国。无疑,在梁启超的意味深长的附注里还有一种为孔子进行更有力的辩护的迹象,但是,非常奇怪,这仅仅有一种迹象而已。梁启超认为,如果孔子被全然否定了,那么中国人的道德将完全崩坏:“呜呼!是岂不举天下而洪水猛兽[丛林法则]之也?今者其机已大动矣,仁人君子可无惧耶?”^①有趣的是,准备引领人们去探求“新道德”的梁启超,竟然还会对儒家道德的某些东西有所留恋,虽然他自己没有对此作出解释的事实可能表明,他对于自己应该在多大程度上坚守儒家道德还是游移不定。然而,同样有趣的是,梁启超,这位卓越的“社会达尔文主义者”展现出一种道德关怀,这种道德关怀完全抵制了下述观点,即“适者生存”必须是我们的惟一法则。

然而,就可怜巴巴的孔子的生存斗争而言,梁启超继续在别的文章中给他制造麻烦。梁启超不忍心咒骂孔子,但他以极其煽动的言辞来咒骂儒家(“伪儒”),致使这些儒家的先师几乎“颜面”无存。譬如,在《论进步》这篇文章中,梁启超写道:“吾不敢怨孔教,而不得不深恶痛绝夫缘饰孔教、利用孔教、诬罔孔教者之自贼而贼国民也。”^②他们所“自贼”的东西与其说是生计、幸福或正义,不如说是“进步”。梁启超的基本观点其实就是严复的观点:“秦汉而还,孔教统一[吾等之思想]。夫孔教之良,固也。虽然,必强一国人思想使出于一途,其害于进化也莫大。”^③

梁启超对儒家伦理,或者如他自己所言,对那种悲剧性的然而历史性的儒家伦理的“歪曲”所进行的抨击,也是与中国所谓的进化失败有关——因为“吾中国人无进取冒险之性质!”这部分是道家的过错(严复的另一旧观点),但它也是那些自我标榜的儒家的过错,他们将一种片面和错误的儒家学说致命地灌输给一代代中国人:“所称诵法孔子者,又往往遗其大体,摭其偏言。”通过把孔子的只言片语和新词“主义”进行随意

① 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,7:101—102。

② 梁启超:《新民说》,第59—60页。

③ 同上书,第59页。

搭配,梁启超把这些儒家的可悲过失解释为:“取其‘狷’主义,而弃其‘狂’主义;取其‘勿’主义,而弃其‘为’主义;取其‘坤’主义,而弃其‘乾’主义;取其‘命’主义,而弃其‘力’主义。”他们只不过引用了下面这样几句话:“曰‘无多言,多言多患;无多事,多事多败也。’曰‘危邦不入,乱邦不居也。’曰‘孝子不登高,不临深也。’”儒家反复灌输这类格言,但“孔子曷尝以此义尽律天下哉?”^①

梁启超抱怨说,可怕的事实是:“蒙老马以孔皮,易尼鄙以聃莒,于是进取冒险之精神,渐灭以尽。试观一部十七史之列传,求所谓如哥伦布、立温斯敦者有诸乎?曰无有也!求所谓如马丁路得、林肯者有诸乎?曰无有也!求所谓如克林威尔、华盛顿者有诸乎?曰无有也!”^②

梁启超就是这样谴责他自己的儒家传统的。尽管如此,他还是为孔子进行辩护。他最终还坚决地问道:“自命为孔子徒者,乃反其精神而用之,此岂孔子之罪也?”^③但似乎越来越少读者能够理解这种区别。人们会更容易说出这样的话,马悔就是这样说的:“呜呼!汉武帝尊孔学之日,即中国由进化转而为退化之日也。”^④梁启超本来可以恳求中国青年不要去挑衅圣人,但当他与严复决定放弃“保教”的努力时,他就公然赞成袖手旁观,赞成把儒教以及孔子留待进化去考验。那么,在他说出自己的所有观点之后,他会对“狂妄少年”的决定——中国要进步,必须先“排孔”——感到怎样的惊讶呢?

“排孔”、“批孔”^⑤,这种呼声弥漫在空气里。革命家梁启超可能对革命另有想法,但反孔革命业已开始。

但这有什么关系呢?

① 梁启超:《新民说》,第29页。谭嗣同已经作出相同的抗议,他认为“儒家”歪曲了孔子的学说。参阅狄百瑞等编:《中国传统思想研究资料集》,第750—753页。

② 梁启超:《新民说》,第29页。

③ 梁启超:《饮冰室文集》,第4卷,9:55—56。

④ 《新民丛报》,第5卷,28:112。

⑤ “批孔”是中华人民共和国在1974年开展“批林批孔”运动中所使用的术语。

其中的关系并非任何人可以说清楚的,或许也并非西方人可以理解的,因为反孔革命实际上导致大多数中国人丧失了他们父辈所拥有的信仰。自从基督教征服欧洲以来,西方人还没有被迫全体放弃他们的信仰。他们作为个体可以理解丧失其父辈所拥有的信仰是怎样一回事,但作为一个民族,他们却无从理解。

当然,达尔文主义革命可以使西方人拥有这样的命运,但是,归根到底,这样的命运从来没有降临。那场冲着基督教而来的重大挑战只是一场虚惊。达尔文主义给予《圣经》的致命打击从来都没有击中犹太教徒或基督徒的要害。达尔文主义使大多数人此后阅读圣经的方式发生革命性转变,但它从来没有导致西方文明把这本书丢开。经历了最初的达尔文主义震动之后,大多数准信徒高兴地发现上帝依然像从前那样不可证明(unprovable)和不可证伪(undisprovable),大多数人决定同时拥有他们的信仰和达尔文学说。当然,达尔文动摇了许多人的信念。他几乎还动摇了自己的信念(虽然他从来没有动摇其妻子的信念)。但这些“动摇”很少是创伤性的。那些因为达尔文而丧失其信念的西方人没有继续丧失他们对于自己、对于他们的民族和他们的文明的信念。相反,自负的英国人、法国人、德国人和美国人,由于达尔文(他们大概是这样认为的),对他们的“种族”、国旗、文化和“制度”拥有更加坚定的信念。因此,即使他们的确丧失其父辈所拥有的信仰,但他们接纳某些外来的信仰作为替代物也不会造成什么危害。达尔文主义本来就是西方人的主义。就此而言,“无神论”也是属于西方的。这里有许多现成的地方信仰,如果有需要,人们可以转而皈依这些信仰。而且,无论如何,这里还有由来已久的现世安全感和现世勇气,一如从前。

然而,在中国,情况大不相同。起初,达尔文主义给基督教欧洲带来的震动无疑比儒教中国更为猛烈。除了叶德辉对人性尚未完善的说法持有异议之外,几乎没有中国人发现生物进化学说与儒家之道之间存在任何冲突,这样的冲突似乎不是集中在世界的起源问题上。但是,为什

么犹太教和基督教似乎能够经受住达尔文主义的冲击,而儒教(请儒家见谅——儒教肯定没有枯败,但也不怎样繁盛)则不行呢?问题的关键不在于儒教,而在于中国的政治衰弱,导致这种衰弱的原因千头万绪,但人们只是极不公正地把这一切都归咎于孔子。

尽管如此,那仍然是受到谴责的地方。中国弱而欧洲强。中国“落后”而欧洲“先进”。欧洲“进化”而中国没有进化。一旦中国人相信这些说法,一旦他们相信(无论对错)正是儒教阻碍了他们的进化,那么儒教就在劫难逃。达尔文不是通过揭示从变形虫到人类的“无边的旅程”^①,而是通过表明孔子之道在人类世界已经不能使中国适于生存,来判决儒教的厄运。

然而,伴随此结论而来的痛苦源于这个事实,即,恰恰在中国最迫切需要一种道来生存于这个世界时,达尔文却摧毁了儒家之道。达尔文还说,这个世界自然而然就是残酷的帝国主义的竞技场。真正致命的事实是达尔文的学说与帝国主义者之间的联合。因为,既然中国人失去了他们的道,那么他们就迷失在前所未有的风狂浪急的海洋之中。

那就是为什么他们在推进反孔革命时无法感到喜悦。中国人确实 232 逐渐地从他们的“伟大传统”中解放出来。他们从“三纲”中解放出来。但他们也变得无依无靠。梁启超常常动笔赞颂思想自由,可是,一旦他拥有思想自由,一旦他挣脱儒家训诫的限制,他就发现自己自由得难以忍受。应该信仰什么呢?应该遵循哪种道呢?“被解放的”个体必须自力更生,或者寻找新的支持。他们必须找到自己的或者别人的“道”。

他们确实拥有思想自由。中国人在 20 世纪上半期所拥有的思想自由比他们自古典时代以来的任何时候所拥有的思想自由都多得多。他们不一定要拥有相应的表达自由。只有那些当权者才能获得这种表达自由,而其他中国人从来都没有获得过,而且依然没有获得。但满族人、

① 参阅艾斯利:《无边的旅程》(纽约,1957年)。

军阀、国民党人对异议进行压制的恐怖历史,不应该令我们忘记这个事实,即由于儒家正统的崩溃,中国人可以自由地独立思考。更确切地说,他们几乎必须独立思考,因为他们没有了正统。他们必须确立新的信仰,因为像梁启超那样的人使得那些最特立独行的人以外的所有人,不可能再去坚守旧信仰。中国人被迫拥有自由——并且被迫忍受自由所带来的痛苦。

这种情况本来可以不发生,只要中国安稳无忧(虽然“被迫的自由”就不会出现了)。但中国并非安稳无忧,而中国的知识分子也不是安稳无忧,所以,几乎没有人能够一边品茶一边欣赏世界的新奇观,也没有人能够因为传统的价值标准在他们眼前被打破而激动不已。当然,一些人在他们的新自由中获得短暂的兴奋,一些人也许还经历了短暂的狂喜——但大多数人似乎经历了更多忧虑、不安和愤懑的瞬间。

233 人们难以忍受没有传统,而且难以忍受无依无靠。只有少数人因此而想方设法去开创他们自己的新道路。大多数人则开始疯狂地寻找一条已经被指明的现成道路。但这条似乎“可行的”被指出的道路竟然是西方的道路!那是真正的痛苦——远非西方人能够体验的。中国人被迫向西方寻找一条道路。这是奇耻大辱!这是除了身体屈服之外的最大的屈服,中国人屈服于打破中国安宁的可恨的入侵者。这是那场开始于鸦片战争之后——其时,林则徐私下承认中国需要西方的武备——的阴郁发展的表面终结。这比维新运动呼吁学习西方制度走得更远。因为反孔革命现在否定了维新派的这种口号,即中国需要西方的制度,但中国需要自己的“教”。现在的口号似乎是:中国要生存就必须拥有一种西方的“教”,一种西方的教义,而中国人要活下去,就必须找到一种西方的人生之道。如果“道”本身是在西方,那么思想自由的代价就是牺牲自己的文明。

那就是反孔革命没有带来多少喜悦的第一个原因。但还有另外一

个原因。反孔革命开创了一个真正的“百花时代”。由于个体丧失了对于中国之道的信仰,他们转而皈依诸多迥然有异的西方信仰,因此,在那时,中国不仅有共和派和君主立宪派,而且还有无政府主义者、马克思主义者、列宁主义者、共产主义者、实用主义者、浪漫主义者、柏拉图主义者、克鲁泡特金崇拜者、易卜生崇拜者、杜威崇拜者、罗素崇拜者、基督徒、康德信徒、黑格尔信徒、柏格森信徒,甚至有尼采信徒。几乎所有西方哲学(人生哲学和政治哲学)的可以想象得到的类型都有人信奉,这确实是“百家争鸣”。

在中国,几乎没有人对中国思想的这种新的多样性感到高兴。早在人们听说起毛泽东这个人之前,这里就似乎涌现出一种主张,即思想自由本身是很不值得欢迎的。挣脱过去的枷锁十分重要,但是,如果“纯粹自由”只能通往相反的方向,那么中国就没有理由去追求思想自由。似乎所有人都会赞同,中国所需要的只是一种新的思想大一统,而且人们还会赞同,只有促成这种大一统,只有阐明这种惟一的最适于生存的“道”,争鸣才是有意义的。 234

因此,虽然个体被迫去寻找新的个人信仰,但他们同时渴望找到对中国的方方面面都有所裨益的一致信仰,那不是一条新道路,而是独一无二的新道路。中国人对思想大一统的共同渴求反映出中国人的“成见”,即拼尽全力回到古典时代,反讽地,回到儒家传统本身,至少回到荀子的思想——荀子生于第一个“百花时代”却厌恶这个时代,他坚信“天下无二道”。^①

这种信念的泛滥证明,至少在此问题上,甚至古典时代的诸子百家之间也存在着相通的思想。墨子,第一位反对儒家的重要人物,曾经同样坚信思想多样性并非幸事:

古者民始生、未有刑政之时,盖其语,人异义。是以一人则一

^①《荀子束释》,第21章,第190页。

义，二人则二义，十人则十义。其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者父子、兄弟作怨恶，离散不能相和合。天下之百姓，皆以水火、毒药相亏害。……天下之乱，若禽兽然。^①

如此看来，思想自由造成了无法无天的局面。也许中国的达尔文主义者应该说：“这非常好！”也许他们应该说：“那当然！达尔文已经证明人类世界和禽兽世界毫无区别。”但他们没有这样说。虽然达尔文把他们从所有古典思想里“解放出来”，但他们在心中仍然像墨子那样厌恶知识上的混乱（或自由）。对于中国的社会达尔文主义者而言，“百家争鸣”本来应该是一个理想的口号。梁启超曾经谴责儒学的大一统，他曾经赞
235 颂古典时代的自由，他认为争鸣是进步的惟一道路。不过，在关键时刻，他也只是在理论上而非实践上欢迎百家争鸣。因为连他也担心百家争鸣会使“群”四分五裂。

中国的达尔文主义者在他们的达尔文主义里面突然遭遇一种真正的矛盾。达尔文告诉他们，大一统在过去中止了他们的进化；但达尔文又告诉他们，大一统现在就是一种力量。哪一种说法对呢？这个问题几乎需要运用“对立面的统一”的学说来进行解释。不过，根据事实来看，中国的达尔文主义者已经挣脱了过去的大一统思想的束缚，他们痛恨那种不讲团结的生活方式。因此，他们很快就回到这种信仰，即他们那个时代的达尔文主义真理依然是“平息内斗以谋外争”。

因此，寻求新信仰变成了坚韧不拔地寻求一种新的统一信仰。中国人向西方寻找一种可以使他们团结起来抵抗西方的信仰。他们向西方寻找一种“主义”来取代他们自己的“教”。这就是胡适在1919年发出的“多提问题，少谈主义”^②的著名恳求没有被人们听取的原因。因为中国

① 孙诒让编：《墨子闲诂》（台北，1970年），第11章，第44页。

② 胡适：《胡适文选》（台北，1962年），第25页。

人需要一种“主义”。他们各自分立的时候感到不自在。他们想要“群”。他们需要一种“道”。他们需要一位圣人。他们需要一本书去取代《论语》。他们需要指南针、北极星和舵手。

在政治哲学和人生哲学层面上的反孔革命制造了一种真空状态,这种真空状态不符合“中国人的气质”,至少不符合那些自认为正在进行生存斗争的中国人的气质。这是一种必须填补的真空状态。但它需要用宗教战争——极其糟糕——去填补。因为,即便人们找到了新的信仰,墨子的话还是具有惊心动魄的预言性:“是以人是其义,以非人之义,故交相非也。……皆以水火、毒药相亏害。”这番具有反讽意味的话表明,在这个世界上,还有某种比“自然的血爪红牙”更残酷的东西在发挥影响。因为人们对统一性的共同而热切的追求本身就有助于导致这类既可悲又可怕的分裂。

六、新道德与反帝国主义

236

比起其他人,梁启超做了更多事情来制造这种导致此类分裂的哲学真空。但他还是第一个马上去填充这种真空的人,尽管他没有成功。多年以来,梁启超在自己的杂志《新民丛报》里率先寻找一种新信仰,但他从未真正找到任何一种信仰。他提供了无数新民的方法,但他从未找到一条可以解决中国诸多问题的“主义的”(istic)答案,无论这个答案在西方还是在别的地方。他也没有能够成功地使他自己的折衷思想发展成为一种可以照亮中国前进道路的“主义”。“梁启超思想”注定不能或者还不够资格去成为一个危机重重的民族的战斗口号。

但“梁启超思想”比起其他任何人的思想,更能为“毛泽东思想”以及那个将会填充中国哲学真空的“主义”准备道路。“梁启超思想”在多个方面准备了这条道路,但没有哪个方面能比他对“新道德”的呼唤更加鲜明了。

梁启超坚持认为,寻找新道德的关键在于寻找一种新“道”。这种主

张坚决认为中国的道路必须是一条道德之路,道德是通向民族生存和救赎的惟一道路,这是典型的儒家观念。虽然如此,一场发生在中国的新道德运动看来也只能是反儒教的运动。梁启超清楚地知道自己的新道德呼声会遭到充满敌意的儒家的反对。梁启超说:“道德革命之论,吾知必为举国之所诟病。”但他乐意与整个民族作对。正如他相当激烈地讲道:“吾特恨吾才之不逮耳。若夫与一世之流俗人挑战决斗,吾所不惧,吾所不辞。世有以热诚之心爱群、爱国、爱真理者乎?吾愿为之执鞭以研究此问题也。”^①

237 问题在于尽快找到一种合适的道德。无论梁启超可能多么不愿意去咒骂孔子,但他还是无保留地坚信:他必须开展对新道德的探寻并发动一场道德革命,因为适者生存的法则要求他这样做——达尔文也提出同样的要求。

达尔文拥护道德

看似奇怪的是,达尔文在中国会被视为道德斗士而受到拥戴,但他在西方却被视为非议道德的人物而饱受谩骂。大批西方道德家曾经声色俱厉地警告说,“达尔文主义革命”将是道德的沦丧。“进化是暴力,”有人声称,“生存斗争是暴力,自然选择是暴力。……人类的兄弟情谊和 人道观念将会变成怎样呢?”^②还有人问到,如果“我们那些正在求学的年轻人在踏上人生旅途的时候,却从科学讲座和科学刊物上了解到旧的道德约束已被完全取消,那将会发生什么事情呢?”^③如果生存是惟一的法则,那么道德怎样才能不遭削弱呢?正如赫胥黎所言,在西方“总的看法

① 梁启超:《新民说》,第15页。“为之执鞭”的意思是为之服务。这句话出自《四书新解·论语》(7:11,第130页)——“子曰:‘富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之。如不可求,从吾所好。’”

② 霍夫施塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》,第87页。

③ 同上书,第86—87页。

是,猿和虎进行生存斗争的方法与合理的伦理原则不可调和”^①。大多数西方道德家与孟子采取同一立场(尽管他们多数人都没听说过孟子):“生亦我所欲也,义亦我所欲也;二者不可得兼,舍生而取义者也。”^②如果“生存”是“首要戒律”,那还有什么立场会比这更加荒诞呢?如果生存是达尔文的第一戒律,那么达尔文除了是伦理的头号敌人以外,他还能是什么呢?

达尔文可以很轻易地成为伦理死敌之外的其他人物。他可以被人们封为至高无上的(科学的)伦理守护者。人们惟一要做的事情就是声明:伦理对于生存是必要的。那是克鲁泡特金所做的事情,那也是梁启超所做的事情,早在他听闻克鲁泡特金之前即是如此。

即便人们将要面临孟子式的两难困境,但强调伦理对于生存是必要的这种做法仍然毫无意义。因为,虽然伦理世界无疑是“得乎土而居之”的安全地带,但直至自然世界将其“洪水猛兽”^③清除之前,这里还会有孟子式的两难困境,在此困境里,伦理之路将导向自我牺牲。但如果人们只顾念着“族”、“种”或“种族”,如果伦理意味着个体乐意为了某个族、种或种族的利益而牺牲自己,那么,在一个“群”际争战的非伦理世界里,“群”的成员所具有的伦理观念对于“群”的生存似乎是不可或缺的。这是克鲁泡特金的观点,也是梁启超的观点;它还是达尔文主义的观点。 238

梁启超认为最重要的道德是“公德”,他不认为这是国家与其他国家相处时所遵循的道德,相反,这是公民为了自己国家的利益而奉守的道德,这是人们对于人民的道德。梁启超是这样说的,在西方“新伦理”中,“公德”强调“一私人对于一团体之事也”。“私德”,这种在传统中国社会堪称典范的“旧伦理”,只是强调“一私人对于一私人之事也”^④。“公德”

① 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第64页。

② 《孟子译注》,11.10,第265页。

③ 孟子的“洪水猛兽”。参阅《孟子译注》,6.9,第155页。

④ 梁启超:《新民说》,第12—13页。

对于群的生存至关重要,但中国所缺的正是“公德”:

我国民所最缺者,公德其一端也。公德者何?人群之所以为群,国家之所以为国,赖此德焉以成立者也。人也者,善群之动物也(此西儒亚里士多德之言)。人而不群,禽兽奚择。而非徒空言高论曰群之群之,而遂能有功者也;必有一物焉贯注而联络之,然后群之实乃举,若此者谓之公德。^①

“公德”是能够聚拢中国这“一盘散沙”的士敏土。^②“公德”是惟一能够促成团结的合群剂,梁启超很久以前就把这种团结视为一切民族进化生存的必要条件(*sine qua non*)。所以,无论其具体的道德规范是什么,根据定义,“公德”在某种程度上必须是一种爱国精神与公共精神(*public-spiritedness*)的合成道德,或者用尚待发现的克鲁泡特金术语来说,“公德”必须是一种“合群”(sociability)与“互助”的道德。

239 梁启超认为“公德”是达尔文主义的需求,这个观点实际上认同了克鲁泡特金的观点,即“互助”是达尔文主义的需求。“合群与互争都是自然法则,”克鲁泡特金写道,“如果我们问一问大自然:‘谁是最适者:是那些彼此不断斗争的呢,还是那些相互扶助的呢?’那么我们立刻就会发现,那些获得互助习性的动物无疑是最适者。它们有更多的生存机会。……^③‘所以,团结起来实行互助吧!’……那是自然对我们的教诲。”^④

但梁启超没有必要从大自然或者从克鲁泡特金那里学到了这一课。实际上,他也没有必要从达尔文——肯定也不是从亚里士多德那里学到

① 梁启超:《新民说》,第12页。

② “一盘散沙”的著名说法不是孙中山自己的隐喻,虽然他最为出色地使用了这个隐喻。“一盘散沙”是外国人的侮蔑说法,孙中山和其他许多人把这种说法借用过来了(参阅“民权主义,第二讲”,《国父全书》,第222页)。孙中山的确使用了士敏土(水泥)的隐喻,但是,在他的例子里面,士敏土当然是三民主义(《国父全书》,第226页)。

③ 克鲁泡特金:《互助论》(伦敦,1919年),第14页。

④ 同上书,第62页。

这种教诲。因为他完全知道，荀子无需任何西方人的帮助就已经教授了这种道理。这个例子似乎可以表明中国人有权谈论一种在中国“古已有之”的现代西方学说，因为荀子在很久以前就认为：正是人类的合群能力使人类凌越于其他生物，而且正是人类所具有的“义”（道德义务）的观念使人类“善群”^①（简直就像“亚里士多德”用荀子的中文说出来那样！）。梁启超曾经在他早期的文章中公开地——以及自豪地——承认了这种观点，至少是自豪地承认了荀子的前半部分观点，而没有考虑荀子在强调道德重要性时所处的时代。然而，他现在却不承认荀子的观点了，虽然他自己的结论——道德使“群之所以为群”——使他回到荀子观点的关节点上；虽然他的论文不仅借用了荀子的语言，而且还附和了荀子的观点，即正是道德使人有别于禽兽。^②

梁启超没有直接引用荀子，因为他对“古已有之”的观点兴味索然。虽然他有时还会求助于这种观点，但梁启超知道，它常常是用以抵制西方学说传入的一种反动观点。梁启超还拒不承认荀子，因为中国的积弱和达尔文的学说已经摧毁了他对古代权威——尤其是中国的古代权威——的信仰。在几乎所有争论的场合，西方权威胜过中国权威，现代权威胜过古代权威。所以亚里士多德胜过荀子，达尔文又胜过亚里士多德。如果西方自然科学家达尔文说中国需要道德，那么中国就需要道德。

当然，还有一个原因可以解释梁启超为什么没有提到荀子。荀子坚持认为，“群”必须拥有道德，而道德（“义”）无疑是公共道德（“公德”）的一种类型。但它并非梁启超心中的“公德”类型，因为在梁启超眼里，它只是“公德”的过时样式，一种不再适用的类型。

① 参阅《荀子集解》，第9章，第109页。

② 同上书，第9章，第108页。克鲁泡特金不可能赞赏这种附和的，因为他与赫胥黎之间的争论，毕竟正是由此事实引起的，即赫胥黎——像荀子那样——拒绝对动物的“合群美德”给予充分的认可。

下面是梁启超的第二个论点,也是他强调“道德革命”之必要性的第二个达尔文主义理据。为了生存,中国不仅需要道德而且需要“新道德”:

今世士夫谈维新者,诸事皆敢言新,惟不敢言新道德。此由学界之奴性未去,爱群、爱国、爱真理之心未诚也。盖以为道德者,日月经天,江河行地,自无始以来,不增不减,先圣昔贤,尽揭其奥,以诏后人,安有所谓新焉旧焉者。殊不知道德之为物,由于天然者半,由于人事者亦半。有发达,有进步,一循天演之大例。……岂知优胜劣败,固无可逃。^①

旧道德自身难保。何况那些留恋于旧道德的人们呢?因此,达尔文对道德的需求其实就是对一场道德革命的需求(即便是一场旷日持久的道德革命),而不仅仅是对一场道德复兴的需求。祖宗之道无法保存中国,甚至是他们的道德也无法做到这一点。“重新武装道德”将需要新的武器。

241 所以达尔文“要求”一种“新道德”。但他有没有提供一种新道德呢?是否有一些“社会达尔文主义的固有伦理”(或者说“严格意义上的达尔文主义的固有伦理”——迄今为止,“社会达尔文主义”与“达尔文主义”在中国还不存在任何区别)?是否在“达尔文主义”里面有一个答案,一个中国人正着手寻找的“主义的答案”?是否有一种现成的“进化伦理”^②,这是中国“正想要的”伦理?

上面所说的东西显然都不存在。达尔文主义确实是第一种被中国人普遍接受的西方的“主义”,但它不是按照“主义的”样式被人们当做一种对所有努力都作出清晰指引的意识形态而接受下来——因为它不是这样的意识形态。《物种起源》没有提供多少指引——道德指引更是少

^① 梁启超:《新民说》,第15页。

^② 史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第100页;以及赫胥黎:《进化论与伦理学》,第82页。

之又少；相反，它提供了或者貌似提供了一种对于新发现的自然法则的描述，所有期待去创造各种能够适应未来的意识形态的人们，都必须考虑这些自然法则。但意识形态，或者，现在所说的道德，还是必须被创造出来。梁启超不认为斯宾塞、赫胥黎、克鲁泡特金或颌德的著作——甚至达尔文的著作——能够在中国的危难时刻里充当惟一的圣经。如果达尔文认为中国需要一种新道德，那么梁启超说，中国人必须“发明”一种新道德。

梁启超写道：“今欲以一新道德易国民，必非徒以区区泰西之学说所能为力也。”^①因为“吾辈生于此群，生于此群之今日，宜纵观宇内之大势，静察吾族之所宜，而发明一种新道德，以求所以固吾群、善吾群、进吾群之道。……苟不及今急急斟酌古今中外，发明一种新道德者而提倡之，吾恐今后智育愈盛，则德育愈衰，泰西物质文明尽输入中国，而四万万人民且相率而为禽兽也。”^②

上述的段落认识到这个事实，即这里没有任何现成的达尔文主义指南可以用来指导合乎道德的、使群变得强大的行为。但这段话还以一种典型的原始毛泽东风格表明，即便存在这样一种指南，但在它能够拯救中国之前必须使之“中国化”。一种新式的达尔文主义道德要想使一个“群”变得适应，就必须首先使自己适应于那个“群”。或者，正如毛泽东稍后谈到马克思主义那样，一种新式的达尔文主义道德必须“和我国的具体特点相结合并通过一定的民族形式才能实现”^③。因此，正如毛泽东后来要求中国人“学会把马克思列宁主义的理论应用于中国的具体的环境”^④。梁启超也是这样去要求其国民去学会把达尔文主义的理论应用于中国的具体的环境。梁启超要

① 梁启超：《新民说》，第131页。

② 同上书，第15页。

③ 《毛泽东选集》，第2卷，第499页。

④ 同上书，第2卷，第500页。

求其国民去寻求一种适合“吾群”的“达尔文主义道德”，要求他们从“古今中外”的诸种道德中挑选出合适的部分来创造这种道德。因此，甚至在其语词的选择上，梁启超也预先喊出了毛泽东的口号——“古为今用，洋为中用”。^①

更准确的说法是，毛泽东在其语词的选择上，再次表明自己受惠于梁启超。毛泽东认同梁启超这种看法，即外国思想必须“中国化”才能适应于中国的环境。所以，梁启超的达尔文主义隐含了毛泽东的“马克思主义中国化”的学说。

在梁启超的上述段落中，一个更加意味深长的句子表明，在其他方面，梁启超的思想和毛泽东的思想之间还有另一种亲缘关系——梁启超在这个句子中声称，尽管有“泰西物质文明”，中国人也可能“相率而为禽兽”。毛泽东会赞同说：尽管有“富强”的承诺，“泰西物质文明”也是不够的；如果没有某种新道德，那么此类“富强”将是一钱不文。梁启超在写下上面这句话时，他仍然渴求“泰西物质(material)文明”的输入，因此我们还没有足够的理由将他的短语翻译成“泰西实利主义(materialistic)文明”，因为只有当梁启超在一战后抨击那种文明时，这才是最佳的翻译。然而，即便如此，梁启超的这段话还是暗示出他后来反对那些主张“全盘西化”的论敌的“保守”理由。也许这段话还表明，梁启超向保守主义的所谓“逆转”其实不是一种逆转。因为梁启超坚持认为“泰西物质文明”是不足够的，这种坚持就表明了一种恒久不变的民族主义和道德主义(儒家的道德主义?)，这两种主义一直是梁启超思想的组成部分，而且将会成为毛泽东个人思想中的不可或缺的组成部分。

无论如何，梁启超的新道德不是单纯的“西方新道德”，或者某种可以简约为“达尔文主义”或“社会达尔文主义”的东西。但它依然是达尔

^① 我仍然找不到这些经典语句的出处。不过，可以参阅《历史研究》(1975年)第4期，其中没有页数的第2页。

文主义的新道德,它在各个方面都像斯宾塞、赫胥黎或者克鲁泡特金所描述过的任何进化道德那样吻合达尔文主义。^①因此,它应当有权利与其他进化道德受到同等的重视。

功利主义与唯物主义

在考察梁启超为其进化——和革命——道德列出的那些相称的、以及使人适于生存的(fittening)美德的详细清单之前,我们应该考察梁启超的新道德的那个更具革命性的新的达尔文主义基础。这是功利主义和唯物主义的基础,它因而最明确地为马克思主义铺平了知识道路。

现在应该很清楚,梁启超对新道德的渴求背后隐含着纯粹的达尔文主义式的功利主义。梁启超需要一种行之有效的道德,他反对旧道德是因为旧道德已经失效,因为它没有使中国变得强大。因此,从非功利的角度来看,梁启超对旧道德的谴责压根就不是一场道德谴责。

这就把梁启超的“道德革命”与鲁迅及其《狂人日记》在1919年发动的“第二次道德革命”区分开来。鲁迅憎厌旧道德,因为旧道德“吃人”;他反对旧道德,因为旧道德使他反感。他对中国人之间的不人道行为深恶痛绝,他在自己的周围,在所有历史中发现了这种以“仁义道德”之美名行凶的残忍行为。^②然而,梁启超极少流露出此类“道德愤慨”(或道德敏感)。他憎恶旧道德不是因为旧道德残忍,而是因为它不合时宜。梁启超再次被“群”遮蔽了眼睛,他只是关注其民族的困境而对其人民的困境不甚在意。因此,他对旧道德的谴责看来是功利性的而非道德性的。 244

然而,梁启超的新道德不仅在实用性上,而且在理论上都是功利主义的,这使他在某种程度上可以免于上述抱怨的困扰。梁启超的新道德

① 赫胥黎认为自己正在抵制进化道德,而不是在制定进化道德。虽然他的伦理反对曾经孕育它们的进化,但正是因为此原因,它们还是像其他道德那样属于“进化的”。

② 鲁迅:《狂人日记》,载《鲁迅小说集》,第15页。鲁迅肯定不是他那一代人中惟一个对“旧道德”感到厌恶的人,但他指控旧道德“吃人”,从而使这个指控成为旧道德的反对者的战斗口号。

不仅在是非的基本标准上,而且在道德的一般定义及其起源的基本解释上都是功利主义的。“且论者亦知道德所由起乎?”梁启超问,“道德之立,所以利群也。故因其群文野之差等,而其所适宜之道德,亦往往不同。而要之,以能固其群、善其群、进其群者为归。”所以“有益于群者为善,无益于群者为恶”^①。

自从墨子试图向生活在公元前5世纪的战国时代的中国人宣传“博爱”以后,中国人可能还没听闻过这样一种明目张胆的功利主义道德学说。当然,墨子相信道德并不仅仅是人类的实用思想。他相信道德是天意。然而,一旦有人这样批评他所倾心的博爱理论:“即善矣,虽然,岂可用哉?”他就恼怒地反驳道:“用而不可,虽我亦将非之。且焉有善而不可用者?”^②

梁启超似乎也会说:善即有用,有用即善。确实,他似乎会说,整个善的观念已经被“树立”起来(在梁启超的例子中,意味深长的是,善的观念是由人而不是由天树立起来的),因为善看来是有用的。麻烦的是,梁启超没有解释有用(use)或有益(benefit)的意思。他在《论公德》中令人遗憾地没有对其术语进行阐释。他甚至没有表明自己是否认识到这个事实:除非人们把“于何有益”(the good for what)彻底弄清楚,否则“善”(the good)就是“有益的”(the good for)这种说法毫无意义。当他说到245 “有益于群”的时候,他的意思是指有益于群的欲望,还是有益于群的“精神”呢?“有益于”这个词可以涵盖众多美德(或罪孽)。

梁启超为了阐明他所说的“有益于群”的意思而做的全部事情就是指出,“有益于群”就是“以能固其群、善其群、进其群”。然而,即便在这里,梁启超也没有承认这些“益处(goods)”之间有发生任何抵牾的可能性。再一次,他没有对它们进行解释。“固其群”与“进其群”的含义非常

① 梁启超:《新民说》,第14—15页。

② 《墨子闲诂》,第16章,第72—73页。

不明确。“善其群”在他的标准里相当费解。“有益于群的事物就是使群获得成功的事物”这样的表述怎能帮助人们理解什么是“有益于群”？或者什么是“有益”？或者为什么“有益”就是善呢？

当然，梁启超在另一篇文章中提供了些许帮助，这些帮助来自边沁，梁启超在1902年9月相当胜任地介绍了边沁，此外，他还首次介绍了边沁的英语词 *utilitarianism*（梁启超决定把它翻译成“乐利主义”）。梁启超似乎赞同边沁将快乐或者幸福作为善的基本标准：“边沁以为人生一切行谊，其善恶标准，于何定乎？曰：‘使人增长其幸福者，谓之善；使人减障其幸福者，谓之恶。’此主义放诸四海而皆准。”^①而且，为了强调边沁理论的重要性，梁启超声称“近百年来于社会上有最有力之一语，曰‘最大多数之最大幸福。’其影响于一切学理，殆与‘物竞天择优胜劣败’之语，同一价值。”^②

然而，梁启超这次确实展现出一种警觉——可能直接得益于边沁——这是对功利主义道德标准的惊人复杂性的警觉，更准确地说，是认识到那类“幸福”的动听标准是难以操作的。他相当忠实地概括了边沁用来衡量各种幸福以及各种不幸的复杂方法。梁启超的概括本来应该向其读者提出充分的警告：制定一种新道德是艰巨的任务，而不是郊游野餐那样的轻松活（或者，正如毛泽东所言“不是请客吃饭”）。他甚至加上了自己的衡量方法，即“较苦乐之先后”，他声称先苦后乐的快乐比先乐后苦的快乐来得更强烈一些。^③

但梁启超还是没有说明哪类快乐或幸福是他打算列举出来作为有益于群的标准。他是不是在寻找政治幸福、物质幸福或精神幸福——无论这些幸福是什么——或者是某种集此三类幸福于一体的幸福？虽然他承认一场头痛的价值相当于各种幸福，但他没有尽力（至少暂时）在

①② 梁启超：《饮冰室文集》，第5卷，13：31。

③ 同上书，第34页。

它们之间作出选择。这可能是聪明的做法,因为任何此类选择对于自诩的功利主义者而言都是极其冒险的,因为这些选择会迫使他们几乎无可避免地重新回到某些非功利主义的标准,但这种聪明的做法无助于阐明新道德。

梁启超明确追求的惟一利益或幸福是“生存”。即使生存的定义相当不明确,但显然,在任何条件之下,“生存”相对于其他选择而言(注意这种非功利主义的假设:活着就是快乐),是一个更为美好的前景。无论如何,梁启超修正过的善恶标准似乎最终只是降低到“有益于群之生存”。这看上去就像新道德能够基于某种远非高尚的原则:“一切为了群的生存”。

人们必须承认,梁启超从来都没有这样坦白过。他从来没有说过任何事情是完全正确的——以及是有益的——只要这些事情对于生存是必要的,但他也没有对此进行否定;他从来没有提及任何保证生存但又无法接受的手段;当生存岌岌可危时,他也没有承认“道德两难”(moral dilemmas)的可能性。他所提供只是一种在他看来是“简单”而十足的功利主义善恶标准。

247 但梁启超的新标准是不是扬言要将“残忍无情的自行其是”合法化呢?赫胥黎曾经在《进化论与伦理学》中谴责了这类“自行其是”,因为他担心社会达尔文主义者的“进化伦理”会宽恕这类行为。^①“按照中国人的作风”,梁启超不会冒险去宽恕个体的“残忍无情的自行其是”。毕竟,他对善所下的定义,是一个社会性的定义。到目前为止,梁启超只是根据“何为有益于群”来定义善的,他显然赞同这句老话的本意:无论怎样自行其是,“害群之马”也是极其不道德的。正如赫胥黎那样,对于梁启超而言,“狂热的个人主义”仍然要受到谴责。

但梁启超的下一个论点是:表面上为了群的利益而形成的无私,实

^① 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第82页。

际上是基于利己原则的。这是梁启超的达尔文主义、功利主义新道德学说的第二个部分,而且是更为使人震惊的部分。

在提出这个观点的时候,梁启超仅此一次承认其资料与灵感的一些来源——首先是边沁,当然,还有日本的学者们,梁启超是通过他们的研究和翻译而认识到边沁的,再次就是严复。而至关重要的是,梁启超承认了日本学者加藤弘之(Katō Hiroyuki)的个人帮助。梁启超认为加藤的思想本身就值得研究,因为加藤是“德国学派之泰斗也。专主进化论,以爱己心为道德法律之标准”^①。

实际上,在1901年7月,梁启超在一篇名为《利己与爱他》的短文中提供了一个实质上是属于加藤理论的首个翻译版本。但梁启超没有提到加藤的名字,而是仅仅承认自己在介绍“吾今者所读书思索之所得”^②。然而,大概一年之后,梁启超在1902年9月发表的谈论边沁的论文中满怀钦佩地介绍了加藤,目的是给边沁进行辩护,他还引用了加藤一部著作中的大段文字,并且意味深长地命名为《道德法律进化之理》。^③此外,本着将加藤思想介绍到中国的明确目的,梁启超在1902年11月从加藤的另一部著作中选译了更多的内容。^④

所以,即使梁启超的新道德理论并非完全属于他本人,但这套理论 248 还是为他量身定做的。加藤弘之的理论没有使梁启超的思想革命化,但加藤的理论支持了梁启超的思想;梁启超因而霸占了加藤的理论,然后使这套理论归属于他本人。因为这正好是梁启超梦寐以求的东西,这是梁启超希望同时兼顾达尔文和道德的“两全其美”的精心“设计”。这套理论允许梁启超带着对“自行其是”之必要性的达尔文主义信念,在他认为人们必须开始的地方开始;然后再带着对“公德”以及自我克制之必要

① 梁启超:《自由书》,第92页。

② 梁启超:《饮冰室文集》,第2卷,5:43。

③ 同上书,第5卷,13:38。

④ 梁启超:《自由书》,第91页。

性的呼唤,在他想要结束的地方结束。

这种“完美的”加藤-梁氏论点其实相当简单。其首要的主张是“天下之道德法律,未有不自利己而立者也”。这是因为“彼芸芸万类,平等竟存于天演界中,其能利己者必优而胜,其不能利己者必劣而败。”这其实是西方谚语“天助自助者”的真正涵义。^①

然而,“凡人不能以一身而独立于世界也,于是乎有群”^②。这是人类的重大突破。(或者荀子本来也会这样说。当然,克鲁泡特金坚决认为:动物——人类以外的其他动物——曾经在极古的时代就做出了同样的“突破。”)人们在混沌初开的时候就偶然发现了这个伟大真理:“公益私益是一非二。”^③个人的生存取决于他的“群”的生存:“故善能利己者,必先利其群。”^④爱他人是一种必要:“苟不爱他,则我之利益,遂不可得,而将终侷于劣败之数。”^⑤爱他人其实仅仅是“变相之爱己心”。^⑥因为“故真能爱己者,不得不推此心以爱家爱国,不得不推此心以爱家人爱国人,于是乎爱他之义生焉。凡所以爱他者,亦为我而已。”^⑦

249 这种理论惊人地接近于克鲁泡特金的理论,尽管梁启超对他一无所知。克鲁泡特金也是在1902年写道:“在人类之中,社会的基础不是爱,甚至也不是同情,而是人类休戚与共的良知——即使只是处于本能阶段的良知。它无意识地承认每个人从互助的实践中获得了力量,承认每个人的幸福都紧密依赖于所有人的幸福。^⑧……因此,我们在互助实践中(这种实践可以追溯到进化的最初阶段)找到了我们的伦理观念的确凿无疑的起源。”^⑨

① 梁启超:《饮冰室文集》,第2卷,5:48。

②④⑥⑦ 同上书,第2卷,5:49。

③ 同上书,第5卷,13:32。

⑤ 同上书,第5卷,13:39。

⑧ 克鲁泡特金:《互助论》,第6页。

⑨ 同上书,第222—223页。

在人类进化的最初阶段，“原始人”就凭本能认识到“集体利益和个人利益是合而为一的”。克鲁泡特金承认，“野蛮人不是美德的理想典范。……但是，原始人由于艰苦的生存竞争的独特需要而培养出和保持了一种品质，即把自己的生存和部落(tribe)[“群”的完全合乎理据的对应翻译]的生存看做是一致的；没有这种品质，人类决不能达到他现在所处的水平。”^①

梁启超热切希望每个中国人“把自己的生存和部落的生存看做是一致的。”现在，他找到一种原始的克鲁泡特金方式去证明：那条关于“自行其是”的达尔文主义法则要求这种一致性。克鲁泡特金和梁启超都相信达尔文一定是正确的，但他们也都相信“互助”一定是正确的。他们还发现这就是“达尔文的证据”。

梁启超亲口承认他对自己的证据是有几分警惕的，因此在很长一段时间里，他对于将边沁或者加藤的学说介绍到中国也是谨小慎微的。他谈到加藤时说：“余夙爱读其书，故不欲介绍其学术于中国，盖虑所益不足偿所损也。”^②他关于边沁也讲过相似的话：“吾之欲演述边沁学说也久矣，徒坐此兢兢耳。”^③

梁启超担心边沁和加藤会被误解，他们的功利主义学说会被误用。“所谓爱他心者，”梁启超写道，“乃人群所以成立之大原。日培植而滋长之，犹惧其不殖，而何必抹而杀之，使并为利己心之附庸？倡此说者，是不啻恐人类之不知自私自利，而复教猱升木也！”^④当然，梁启超知道这并非边沁和加藤的本意，但他担心，如果人民只是被告知去追求他们自己的利益，而没有被教导怎样去正确看待这些利益，那么他们以及他们的国家将会遭遇不幸。“天下不明算学之人太多，”他写道，“彼其本有贪乐

① 克鲁泡特金：《互助论》，第87—88页。

② 梁启超：《自由书》，第92页。

③ 梁启超：《饮冰室文集》，第5卷，13：36。

④ 梁启超：《自由书》，第98页。

好利之性质,而又不知真乐利之所存。一闻乐利主义之言,辄借学理以自文,于是竟沉溺于浅夫昏子之所谓利,而流弊遂以无穷。”梁启超因而得出结论:“故教育不普及,则乐利主义,万不可昌言。”^①

但是到最后,如果梁启超真的没有“昌言”功利主义,那么他至少克服了自己的恐惧,从而可以满怀赞誉地介绍功利主义,他还以自己的文章助其一臂之力,即使他说过:“吾不必竭力为之辩护。”^②梁启超问道:“以巍巍一大师之言,其影响既已披靡百年,全世界之现象,缘之而一变。则吾学界之青年,又乌可以不研究之?”^③就他自己而言,梁启超显然坚信,如果得到正确理解,功利主义其实非常有意义的。因此,他使功利主义成为其道德革命的一个组成部分。

但梁启超是不是转变为一个持有功利主义标准的革命者呢?而且,即便如此,这种转变重要吗?功利主义者(玩世不恭地?)相信所有道德标准是而且总是功利主义的。所以他们会争辩说,如果他真的发生转变,那么仅仅在他接受功利主义的时候,梁启超才是道德上的革命者(如果这种观点是可信的话,那么它依然会使梁启超成为引人注目的革命者。)此外,那些关注“中国家族制度”、“中国社会制度”和“中国宗教”的
251 现代社会学家,可以有理由争辩说,梁启超的名言“有益于群者为善”除了是革命性的格言以外,还是其他性质的格言,它是“典型的中国”格言。这些社会学家会说,因为中国人总是根据社会关系,根据“群”(家群、族群和国群)的利益来定义善的,他们总是要求个体利益服从于“群”。

无疑,人们必须承认功利主义的道德观点在中国传统里俯拾皆是。从《尚书》、《诗经》的时代起直到(不包括)人民共和国时代,早在其把自己最有影响力的道德激励归结为“善有善报,恶有恶报”的功利主义格言之前,“古时的宗教”(除去人牲)以这种或那种形式(肯定以后来盛行的

① 梁启超:《饮冰室文集》,第5卷,13:36。

② 同上书,第28页。

③ 同上书,第39页。

道教和佛教形式)对于大多数中国人而言,就已经是相当有益的。或者,正如圣王禹从前所讲:“惠迪吉,从逆凶。”^①在其他地方,《尚书》表述得更清晰:“天道福善祸淫。”^②智者一言足矣。

我们已经知道墨子思想中的功利主义一面。其实道家思想中也有功利主义的一面。《道德经》并非谈论其要求回避的“道德”(用来表述 morality 的现代词),它确实在宣讲一种生活的“正”道,但是,在许多篇章里面,那种正道就是生存之道。同样,庄子(如果我们谈到他就像他确实存在一样)经常谈及生存,他特别推崇(无争而存的)“无用之用”。^③道家圣人要像古人那样“趣取无用”^④,无用之树不值得砍倒:“无所可用,安所困苦哉?”^⑤由于沉迷于悖论,道家(就像马克思那样)喜欢在他们的哲学对手面前“反败为胜,化弱为强”,但是他们所提出的不适者生存的悖论依然是“面向生存”的,而且无论怎样颠来倒去,这种悖论依然是功利主义的。

佛家听上去也是功利主义的,甚至在他们“忘我”(self-denial)的终极时刻亦是如此,因为他们希望通过摆脱自我而达到自我的救赎。当梁启超介绍边沁的时候,他实际上赋予了佛陀(Buddha)比边沁更高水平的功利主义技能: 252

佛知夫世间乐之无常也,惟无常,故乐之后将承以苦,而苦之量愈增也。故毋宁取烦恼根而断之,忍小苦以求长乐。……故佛最精于算学者也,最善用边沁计量之法者也。^⑥

“算学大师”的第四圣谛(Fourth Noble Truth)的无尚道德似乎是功利主

①《尚书》,第二部,第二书,第一章,第五节。参阅理雅各:《中国经典》,第3卷,第54页。

②《尚书》,第四部,第三书,第二章,第三节。参阅理雅各:《中国经典》,第3卷,第186—187页。

③《庄子纂笺》,第4.7笺,第38页。

④同上书,第4.5笺,第36页。

⑤同上书,第1.6笺,第7页。

⑥梁启超:《饮冰室文集》,第5卷,13:36。

义的。八正道(Eightfold Path)是解脱苦难之道。那就是为什么如此之多的理学家认为佛教徒是自私自利的。^①

当然,在儒家传统中也有不少功利主义思想。荀子,这位梁启超特别推崇的儒家(“四人帮”对他宠爱有加,他们将荀子“解救”出儒家阵营,同时使他成为“可敬的”法家)几乎像墨子那样功利得令人发指。^②对于荀子而言,那个需要道德的“天”是自然而非上天(Heaven),但“天”仍然需要道德,因为道德行之有效。(真正的法家是彻头彻尾的功利主义者,他们反对道德,因为道德无效。)^③荀子说:“道存则国存。”^④礼义可以强国。^⑤道德正是圣人为了拨乱反正而创制的。^⑥所以,道德不仅仅是正当的,而且是有用的。

实际上,荀子、孟子甚至孔子本人都采用了这种观点。孟子和孔子都相信道德在起作用,或者,他们至少想去相信道德在起作用,虽然道德似乎从来没有在他们的时代发生效用。他们相信正义就是力量。对于孔子而言,善具有“风吹草偃”的全部力量。^⑦对于孟子而言,“仁之胜不仁也,犹水胜火”^⑧。因此,“仁者无敌”,“地方百里,而可以王”。^⑨当他游说各国国君去采纳仁治时,孟子至少在政治上附和了“古时宗教”,因为孟子承诺,“顺天者存,逆天者亡”^⑩。

甚至在私德方面,孔孟听上去也是功利主义的。黄金戒律的儒家版

① 第四圣谛是道德(即八正道),它是泯灭欲念的方法,这些欲念导致生存的苦难。参阅狄百瑞等编:《中国传统思想研究资料集》,第306—308页。

② 参阅唐晓文:《为什么说荀子是法家?》,《红旗》(1975年)1:50—56。

③ 陈奇猷编:《韩非子集释》(北京,1959年),第2卷,第49章,第1042页:“仁义用于古而不用於今也。”

④ 《荀子柬释》,第12章,第168页。

⑤ 同上书,第15章,第196页。

⑥ 同上书,第19章,第257页。

⑦ 《四书新解·论语》,12.18,第195—196页。

⑧ 《孟子译注》,11.18,第272页。

⑨ 同上书,1.5,第10页。

⑩ 同上书,7.7,第168页。另见《墨子闲诂》,第26章,第120页:“顺天意者……必得赏;反天意者……必得罚。”

本：“己所不欲，勿施于人”，听上去很容易就像基督教的版本那样功利。墨子的版本使得这种情况一目了然。墨子在描述如何可以成为一名孝子时说过：“即必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。”^①黄金戒律看起来就像是一种精明的行为。

但墨子没有抓住要点(假如他不仅仅是为了把自己降到其对手的水平上的话)。孔子和基督都没有说过他们的黄金戒律是精明的行为。对于那些想要行善的人们而言，这些精明的行为不是行善的理由，而只是“实用方法”。功利主义不是儒家学说的精髓，尽管人们可以从中找到许多功利主义的实用学说。梁启超曾经用来翻译 utilitarianism(功利主义)的“利”字(利益、优势、有利)，对于孔孟而言是一个贬义的字眼。这个字通常对立干“仁义”而不是与“仁义”并用的。

《孟子》实际上在开篇即抨击“利”：

孟子见梁惠王。王曰：“叟！不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”

孟子对曰：“王！何必曰利？亦有仁义而已矣。”^②

孟子只是重复其老师的教诲，因为孔子曾经说过，“君子喻于义，小人喻于利。”^③当然，有人会争辩说，孟子的意思是以“仁义”来“利”君王的国家。然而，一旦君王反问道：“啊哈！这样看来，你认为仁义可以带来利吧？”孟子肯定会矢口否认。孟子没有思考过那种问题。他确实认为道德会“起作用”，但他从不认为诚实只是一种精明的行为。诚实意味着更多的东西。诚实和所有德行都属于“利”以外的范畴。 254

孔子和孟子都不怎么善于谈论这一范畴，但他们显然都相信存在着这样一个范畴。他们都对“善”有一种认识：即便“善”没有“产生有益的

①《墨子闲诂》，第16章，第78页。

②《孟子译注》，1.1，第1页。

③《四书新解·论语》，4.16，第96页。

后果”，但人们也应该追随“善”。孟子说过，如果必须选择，他宁可舍生取义。孔子也说过：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”^①个人的生存并非儒家的根本标准，但也不是“群”的根本标准。孔孟反复讲道，对于“群”而言，最好的事情可能莫过于由一位真正的贤王来统治了。但孟子同样讲过，想要成为贤王的人，“行一不义，杀一不辜，而得[且救]天下，皆不为也”^②。因为孟子讲过，“人有所不为也，而后可以有为”^③。

当然，加藤-边沁-梁启超-克鲁泡特金的论点可以“解释”孟子的说法：孟子的舍生取义依然是一种自私自利的选择。他承认自己对仁义的“欲求”胜于对生命的欲求。如果有必要，舍生而取义显然是孟子惟一“欢喜的”方式。梁启超曾经指出，边沁的这种主张是十分正确的，即这样一种快乐的崇高感仍然是功利主义的。^④

同样，孟子的“井边孺子”寓言——这是他关于所有人都具有无私的道德本能的著名例证——能够“最终”得到解释。孟子坚决认为，只要发现一个小孩在井边蹒跚，任何人都都会有一种冲动去救助这个孩子（尽管他可能压制这种情感）。孟子坚决认为，人们之所以有这种催促感，“非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也”。因为他会感到“怵惕恻隐”。^⑤

255 然而，在承认此类“孟子式的情感”的同时，这种新观点还是会认为，此类情感恰恰就是“变相之爱己心”的“爱他”。它就是那类为了有益于“群”而经由进化嵌入个体之内的“本能”，但它还是那类致力于每个社会成员的利益的“社会本能”，这种社会本能只是由于个体利益和群体利益的原始一致性才得以产生。虽然克鲁泡特金没有听说过孟子的寓言，但他还是对孟子的寓言进行了仿写，以此建立下面这种新理论：

①《四书新解·论语》，15.8，第238页。

②《孟子译注》，3.2，第63页。

③同上书，8.8，第188页。

④梁启超：《饮冰室文集》，第5卷，13：35—36。

⑤《孟子译注》，3.6，第79—80页。

当我看见邻居的屋子着火时,使我提着一桶水跑去救火的并不是我对邻居(我和他总是素不相识)的爱,而是更为广泛的(虽说比较模糊的)人类休戚与共的合群本能或情感。这在动物中也是一样的。使一群反刍动物或马围成一圈以抵抗狼群攻击的,不是爱,甚至也不是(按本来意义来理解的)同情;使狼成群猎食的不是爱……那是比爱或个体间的同情不知要广泛多少的一种情感——在极其漫长的进化过程中,这是在动物和人类中慢慢发展起来的一种本能,而这种情感教导动物和人类,使他们知道在互助和互援的实践中就可以获得力量,在群居生活中就可以获得愉悦。^①

这是对孟子所说的道德根源的完美的、“科学的”解释。克鲁泡特金说过,“同情是合群生活的必然产物”^②。但孟子也许——几乎,但并不完全——不是这样看。孟子对道德更加敬畏。他应该会同意这种见解,即道德与宇宙的运行有关,但不是以那种方式。当然,宇宙是以一种完全合乎自然的方式运行。孟子和孔子都相信道德属于天(Heaven)。但他们所说的天不像荀子的“天”那么“合乎自然”;因此,他们所说的道德也不像荀子、边沁或者克鲁泡特金的道德那么合乎自然。就像珠穆朗玛峰那样,“道德”就屹立于此,它比人类伟大,其自身就有理由成为统治人类的至高原则。

最后,假如孔孟被迫回答这个问题:“为什么会变得善呢?”他们应该不会回答说“为了自身的利益”或者“为了帝国的利益”,而是回答“为了善本身”。当然,那就是没有答案,然而,因为没有答案,它也就是非功利的答案,而且,因为这是非功利的答案,所以梁启超的答案就是革命性的答案。

256

① 克鲁泡特金:《互助论》,第5—6页。

② 同上书,第51页。

尽管偶尔汇入了来自荀子、王充,无疑还有其他许多人的自然主义,但儒家主流仍然坚守孔子对道德世界的基本信仰。梁启超的新道德学说(他稍后部分地否定这种新道德是他自己创制的)至少在理论上抛弃了那种信仰。新道德否定“天”以及“天不变,道亦不变”的古老信仰。在中国历史里,人们谈论一个人的最恶劣的行径之一时,几乎总会说此人“无法无天”。但是,根据这种新观点,没有谁拥有任何“天”。这里只有人、世界以及自我保存的自然法则(它导出了其他人类制定的法则)。甚至对于天体音乐(music of the spheres)^①而言,道德再也不具有普遍的真实性的了,道德只是在特定的时间、地点里面,对于特定的群的生存需求才是真实的。道德是人制定的道德,而且是为了人而制定的道德,这里没有秘密可言。

正是在此意义上,梁启超的新道德学说不仅是功利主义的,而且是唯物主义的。虽然他自己没有称之为唯物主义,然而,非常有趣的是,就我所知而言,正是梁启超最先借用了高度佛教化的日文翻译词“唯心”与“唯物”,从而把“唯心主义”(idealism)和“唯物主义”(materialism)的西方概念引进中国。他至少早在1902年10月16日的《新民丛报》上就提及唯心主义和唯物主义了。可能他以前还在别的地方提过这两个概念,因为他没有对这两个概念的意义给出任何解释,但他暗示唯物主义比唯心主义优胜;而且,由于达尔文的出现,唯物主义正取得对唯心主义的胜利。“近四十年来之天下,”梁启超写道,“一进化论之天下也。唯物主义昌而唯心主义屏息于一隅。科学盛而宗教几不保其残喘。”^②梁启超在
257 下一期的《新民丛报》(1902年10月31日)上面再次提到这两个概念,他的这句话已经成为中国共产主义者的信条:“哲学[仅]有两大派,

① 古希腊的毕达哥拉斯与柏拉图都认为,音乐与天文学密切相关,即乐音和节奏必然体现天体之和谐并同宇宙相对应。这种人类无法听见的天体运行之声乐为“天体音乐”。——译注

② 《新民丛报》,第3卷,18:17。

曰唯物派，曰唯心派。”^①然而，当他在这篇展现了这种“非此即彼”的哲学选择的迷人而含混的文章中继续写下去的时候，梁启超赞美唯心主义而非唯物主义的写作意图就逐渐清晰了——尽管他再次暗示唯物主义更接近于真理——因为梁启超认为唯心主义导向行动。

“唯心主义”对于梁启超而言(他用来表述此术语的概念很显然受到中文的佛教术语“唯识”的涵义的深深影响)^②是“殆近于宗教矣”^③。确实，他似乎因为“唯心主义”意味着“无迷信之宗教”而对此赞赏有加，这种“无迷信之宗教”似乎相应地意味着纯粹的“宗教精神”。无论那是什么，唯心主义都是一种能够一了百了的“精神”，它是梁启超一直都希望中国拥有的那类精神。

在这篇为唯心主义辩护的文章中，在他对“宗教精神”的公然信奉中，梁启超似乎回到了他十个月之前就已经摒弃的立场上去，回到了他的康有为式的——即使是功利主义的——“保教”信仰上去，即“行之有效的”宗教具有重要意义。但这种“逆转”也不是什么逆转。因为他可以去赞赏“宗教精神”而不去赞赏宗教的“其他方面”。梁启超崇尚的“宗教精神”无疑只是“人类精神”(无论那是什么)，而这种“宗教精神”还是梁启超思想中经久不变的唯心主义成分。

崇尚“人类精神”也许只是证明梁启超是唯心主义者，而非唯物主义者，而它至少也证明在其思想中存在着深刻而类似的矛盾。信仰“人类精神”或“人类意志力”与梁启超那种没有言明的唯物主义相抵触。因为，除了梁启超对唯心主义精神的奇怪辩护以外，其道德学说的其余部分(姑且不提其达尔文主义世界观的其余部分)明确指向唯

① 梁启超：《饮冰室文集》，第4卷，9：45。

② 梁启超：《自由书》，第45页。

③ 梁启超：《饮冰室文集》，第4卷，9：46。

物主义。

258

梁启超正在向中国表明：人类及其道德纯粹是自然力量的产物。人类的真理、道德以及其余的一切都牢牢地扎根于现实世界，就像木棍、石头和动物骨骼的真实存在一样合乎自然。梁启超也没有让自己对宗教精神的赞赏威胁到这种主张，因为其赞赏是狡猾的反手一击。他写道：“吾畴昔论学，最不喜宗教，以其偏于迷信而为真理障也。虽然，言穷理则宗教家不如哲学家，言治事则哲学家不如宗教家。”^①同样，“唯物派只能造出学问，”他说道，“唯心派时亦能造出人物。”^②这两句话的言外之意是：唯心派和宗教家“具有重要意义”，而哲学家，尤其是唯物派哲学家，“更有意义”。下面的例子显然是梁启超所说的伟大人物的典范之一，那就是威廉·格拉德斯通(William Gladstone)：“格兰斯顿，19世纪英国之杰物也，其迷信之深，殆绝前古。(格公每来复日，必往礼拜堂，终身未尝间断。又格公尝与达尔文对谈终日，达娓娓语其生物学新理，格公若毫不领略其趣味者然。)其所以能坚持一主义，感动舆论，革新国是者，宗教思想为之也。”^③这个事例的教训无疑是：想要变得真正强大，中国应该信奉达尔文的理性以及格拉德斯通的精神。

这段话体现了梁启超的革命性的道德学说的(或者部分的)重要意义。尽管他对“人类精神”怀有持久不衰而且相当形而上学的信仰，但他指出了目前应该走的道路，在目前的中国，“形而上学”(metaphysics)这个词意味着“胡说八道”(nonsense)。梁启超的功利主义的和唯物主义的新道德学说不一定在实践上使中国人比从前变得更加“功利”或更加“实际”，但他的新道德学说使中国人更加容易在理论上去接受其他在理论上同样是功利主义的和唯物主义的学说。他的学说使后来的中国人更加容易去接受马克思主义。他的学说——

259

① 梁启超：《饮冰室文集》，第4卷，9：44—45。

②③ 同上书，第4卷，9：45。

由于逻辑上的需要——可能使得后来的中国人尤其容易去信仰毛泽东的马克思主义。

自营(Self-Assertion)^①

然而,归根到底,什么是新道德呢?那种梁启超认为对于中国的生存至关重要的达尔文主义的、功利主义的和唯物主义的新道德是什么呢?梁启超从来没有开列出任何“新十诫”(The New Commandments)或者“新十六箴言”(Sixteen New Maxims)的完整清单。梁启超在这几年来写作发表的无数文章中(大多收在《论自由》和《新民说》这两个著名系列里)描述了他所颂扬的“适合的以及使人适应生存的”美德。我们很难将这些美德汇编成一份“完整的”清单,但可以轻而易举地描画出其中“最重要的美德”。根据梁启超自己的分类,这些美德可以严格归为“公德”和“私德”两类。这似乎暗合了毛泽东提出的“自然法则”：“一分为二”。

这种划分牵涉到某种看起来极端“矛盾”的东西,这种矛盾在其他方面为我们提供了进一步研究《天演论》对梁启超所产生的影响的好机会。因为《天演论》以这种或那种方式使梁启超确信:达尔文要求所有希望生存的“群”的每个成员都信奉由“公德”和“私德”构成的新道德。这大概不是一种自相矛盾的要求。因为“公德与私德”,梁启超说道:“非对待之名词,而相属之名词也。”^②可是,如果人们真的拟出新道德中的“公德”和“私德”的分类清单,那么人们会发现:“公德”的条目必定偏向于“自行其是”,而“私德”的条目则必然偏向于“自我克制”。即使这不算一种自相矛盾,那么至少也是一种“双重标准”。

有意思的是,“自行其是”与“自我克制”在赫胥黎的《进化论与伦理

^① self-assertion 有“自作主张”、“自行其是”、“专断”、“坚持自己的权利”、“张扬自我”等译法,这里根据文意采用严复和梁启超的中译“自营”。——译注

^② 梁启超:《新民说》,第118页。

学》里是两大对立面，它们分别代表了“宇宙进程”与“伦理进程”的不同要求。^① 赫胥黎承认，没有哪个群体可以仅仅信奉两者之一而求得生存，260 他因而暗示某种平衡是必要的，但是他所想的“平衡”极大地偏重于自我克制。伦理意味着自我克制。伦理是为了制止自行其是而存在的。“有益的斗争”，即合乎伦理的斗争，假如有什么斗争是有益的，那就是克制人们的无可否认的“天生的”自行其是之本性的斗争。

然而，梁启超希望在这些本性中形成美德。他希望提升每个活着的中国人的自行其是意识水平。但他似乎信奉《天演论》。他在文章里反复使用严复用来翻译赫胥黎的 self-assertion 和 self-restraint 两词的用语——“自营”和“克己”。赫胥黎的术语是相互敌对的，但梁启超既需要“自营”又需要“克己”，他称两者为美德。是梁启超误读了赫胥黎的著作？抑或他很显然就不认同赫胥黎的观点？还是他被严复误导（或说服）了呢？严复也许曾经将《天演论》转变成对《进化论与伦理学》的斯宾塞式辩驳？谁听信了谁呢？

“公德”，或者公众道德，听上去不像是一种可以称为“自行其是”的伦理的名字，但它确实是这样一种伦理。因为梁启超心目中的自行其是是“群”的自行其是，而且是“群”内的每个成员为了“群”利益的自行其是。这无疑是对此术语的重要限定，但甚至那种颂扬此类自行其是行径的美德似乎仍然是赫胥黎深表痛惜的“美德”。“公德”是无法无天的美德。它们是“斗争的”道德，因为它们其实是基于真正的“生存的斗争学说”，而赫胥黎希望伦理学去批判这种学说。^② 它们是基于梁启超那条独特的达尔文主义信念，即中国被推上了世界的竞技场。因此，“公德”所包含的诸多美德是“生存斗争”主旋律的多重变奏。

梁启超希望他的人民不要在竞技场上游手好闲或者卑躬屈膝。他希望他们起来战斗。他希望每个中国男人、女人和小孩在为时已晚之前

①② 赫胥黎：《进化论与伦理学》，第 82 页。

都想要去战斗。他还希望他们崇尚战斗。所以他写了一篇激进的文章《论尚武》，在这篇文章里，他使得“尚武”成为至关重要的“斗争”美德。^①梁启超断言，中国积弱的根本原因在于国人缺乏对武力的崇尚，所以“尚武”是至关重要的。261

“世人之恒言曰：野蛮人尚力，文明人尚智。”梁启超悲叹道，“呜呼！此知二五而不知一十之言，迂偏而不切于事势者也。……尚武者，国民之元气，国家所恃以成立，而文明所赖以维持者也。卑斯麦之言曰：天下所可恃者非公法，黑铁而已，赤血而已。宁独公法之无足恃，立国者苟无尚武之国民，铁血之主义，则虽有文明，虽有智识，虽有众民，虽有广土，必无以自立于竞争剧烈之舞台。”^②梁启超还认为，中国虽拥有领土、人口、学问和文明，却没有尚武的人民。

梁启超说道，这种憾事的根源之一可以追溯到中国社会对军职的长期偏见：“我中国轻武之习，自古然矣。鄙谚有之曰‘好铁不打钉，好人不当兵。’”^③（中国共产党在20世纪30年代的歌谣里仍然反对这种俗谚和偏见。^④）然而，梁启超声称，在这种社会偏见之下，隐藏着那些“贱儒”的更为阴险恶毒的“道德偏见”，他们“以柔弱为善人，惟以‘忍’为无上法门。”^⑤

“忍”这种美德能够毁掉中国。因为，以“忍”为名，“[中国人]忍奴隶所不能忍之耻辱，忍牛马所不能忍之痛苦，曾不敢怒目攘臂而一与之争。呜呼！”梁启超悲叹道，“犯而不校，诚昔贤盛德之事，然以此道处生存竞争、弱肉强食之世，以此道对鸷悍剽疾、虎视鹰击之人，是犹强盗入室，加刃其颈，而犹与之高谈道德，岂惟不适于生存，不亦更增其耻辱邪？”^⑥中国人应该学会反击的“美德”。262

①② 梁启超：《新民说》，第108页。

③ 同上书，第114页。

④ “延河浊。延河清。/我的男人已当兵/他已参军打日本。/只有好铁才打钉。”这是一位中国朋友教我唱的中国歌谣，这位朋友可能仍然不愿意透露自己的姓名。

⑤⑥ 梁启超：《新民说》，第113页。

梁启超的言外之意是，不反击可能从前是一种“可行的美德”，但现在已经不是了；梁启超的意思乍看起来似乎是对韩非子在公元前3世纪作出的声明的一种非常不符合达尔文思想的重复（同样非常不符合法家思想）：“仁义用于古不用于今也。”^①“道德败坏的”的生存斗争本来不应该只是突然出现在现代。除了伊甸园时代以外，这种“道德败坏”的生存竞争本来从一开始就应该存在。但是，正如达尔文肯定会相信生存斗争的激烈程度因时而异，或许梁启超也无需接受一种关于“人类堕落”的理论就会相信他的时代——就像韩非子的时代那样——是一个异常激烈的战国时代，以致那些曾经被证实（可能某天会被再次证实）能够与生存相协调的人类的美好事物如今已经与生存势成水火了。毕竟，梁启超最初的道德观是：道德必须合乎时世。而且他认为他那个时代的达尔文训诫显然是：在20世纪的生存斗争中，人们不应该去容忍他人，或者爱惜自己的敌人。惟一可做的“有益”之事就是全力出击。

在梁启超开始宣讲训诫之前，中国人肯定已经知道怎样去战斗；而且中国人肯定在梁启超之前就已经把“反击”称为一种高尚的道德。通观其漫长的历史，中国人并不比其他民族更加宽容他人或者爱惜自己的敌人。当毛泽东在1942年说到“我们不能爱敌人”的时候，他能够马上补充说：“这是人们的常识。”^②因为他知道这是贯穿整个人类历史的“常识”。那种特地诉诸“自卫权”及其必然推论“先发制人权”（“不是你死就是我活”）的做法，肯定由来已久。如此看来，新道德并不怎么新。

但自卫道德的达尔文主义理由却是新的，而且这种理由还把自卫道德提升（或降低）到一个新水平。自卫不再是替暴力行为进行辩解的最

① 陈奇猷编：《韩非子集释》，第49章，第1042页。

② 《毛泽东选集》，第3卷，第828页。

终理由；它如今是现代道德学说的科学的基本原则，是自尊而不是辩解的理由。因此，自卫道德赋予“常识”一种非凡的力量。

梁启超的新的达尔文主义观中的“反击美德”能够成为毛泽东新道德中最重要的道德。毛泽东在1939年写到，共产党的态度是“人若犯我，我必犯人”。^①毛泽东的基本观点与梁启超的观点毫无二致：昔日的道德只是自取灭亡。“我们不是宋襄公[一位古代将领，他拒绝在敌方军队渡河列阵之前发动攻击，结果惨败]，不要那种蠢猪式的仁义道德。”^②毛泽东很强硬，他变得强硬的理由正是梁启超的达尔文主义理由：这是一个残酷的世界。“我们要学景阳冈上的武松，”毛泽东写道，“或者把老虎打死，或者被老虎吃掉，二者必居其一。”^③

这些话没有什么特别或重要性，因为它们是写在战争年代的。但毛泽东的信徒依然相信世界是一个达尔文主义的丛林，里面“盘踞着”装扮成国家或阶级，或者同时装扮成两者的老虎，虽然这还是毛泽东的纸老虎论调。

然而，以反击来塑造道德与以斗争来塑造道德完全不是一回事。毛泽东之前说过，“人若犯我，我必犯人。”他还说过：“人不犯我，我不犯人。”他然后补充说：“我们是站在严格的自卫立场上的。”^④毛泽东采取的严格立场在理论上是鲜明的，而且，一般而言，梁启超的理论立场亦是如此。

当梁启超激励其国民去“尚武”，去“崇尚战斗精神”或者变得好战的时候，他通常听上去就像是希望他们仅仅为了保家卫国而变得好战似的。因此，梁启超的战斗精神本来不应该被视为与赫胥黎所说的不受约束的“残忍无情的自行其是”同样具有“攻击性”的一种自营类型。但梁

①④《毛泽东选集》，第2卷，第553页。

②同上书，第2卷，第460页。当然，宋襄公的骑士风度实在是旧式的。他已经被嘲笑了两千年了，他那种骑士风度肯定不应该为中国在19世纪的战败负责。

③同上书，第4卷，第1362页。

启超对进攻和自卫这两种战争道德所作的区分有时是不明确的。例如,他对斯巴达人(Spartans)深为叹服,称赞其“严酷之军人教育”,尽管这似乎使得他们异常好战从而以战斗为乐:“举国之男女老少,莫不轻死好胜,习以成性。故其从征赴敌,如习体操,如赴宴会。”^①

在当代世界,梁启超则赞赏德国人。他写道,“卑斯麦复以铁血之政略,达民族之主义。……今皇续起,以雄武之英姿,力扩其民族帝国之主义。……德意志遂为世界惟一之武国。”^②而离中国更近一点,梁启超则称赞日本人,因为他们如今在整个民族之内成功复兴了古老的武士道(*bushidō*)以及武士道精神。“庚子[剿拳民]之役”,梁启超写道,“其军队之勇锐,战斗之强力,且冠绝联军,使白人俯首倾倒。”(这是中国人渴望验证“黄人力量”的一个特别可悲的例子,尽管这种力量源自日本人:黄种人——在打击中国人方面!——比白种人优胜。)他继续写道,“彼日本区区三岛,兴立仅三十年耳,顾乃能一战胜我,取威定霸,屹然雄立于东洋之上也,曰惟尚武故。”^③

梁启超在日本一个新兵欢送会上看到了这样一条横幅:“祈战死”^④,没有什么比这条横幅更能刺激梁启超去尊崇日本的战斗精神了。他以前曾喜欢那位斯巴达母亲的话:“祝汝负盾而归,否则以盾负汝而归。”^⑤而此时此刻,这番话更为光彩荣耀。当然,这些话只是使梁启超对中国人出征的“气魄”感到悲哀:“中国历代诗歌皆言从军苦,日本之诗歌无不言从军乐。”他接着引了杜甫的《兵车行》:

车辚辚,马萧萧,行人弓箭各在腰。
爷娘妻子走相送,尘埃不见咸阳桥。

① 梁启超:《新民说》,第108—109页。

②⑤ 同上书,第109页。

③ 同上书,第109—110页。

④ 梁启超:《自由书》,第37页。

牵衣顿足拦道哭，哭声直上千云霄！

“以视此标上所谓‘祈战死’者，何相反之甚耶？”^①唉，正是杜甫应该相形见绌了。

但是，梁启超对杜诗的蔑视恰恰表达了他对尚武精神的尊崇，他这次扬言要比崇尚自卫走得更远。因为这首诗抵制帝国霸业，所以梁启超抵制这首诗。他不愿意引用杜诗的后两句：“边亭流血成海水，武皇开边意未已。”^②梁启超抵制这首诗，并且颂扬穷兵黩武的德意志皇帝。

因此，梁启超不再单纯颂扬那些“不辞竞争”^③的民族，因为竞争是强加在他们身上的；他也不再颂扬那些“竭力抗争，奋腕力以自卫”的民族，因为他们知道“稍一恇怯，稍一退让，即失败而无以自存”^④。当梁启超该死地赞扬“奉耶教之民，皆有强悍好战之风”^⑤的时候，他通过无意的讽刺，不仅清楚地表明自己对逆来顺受的观念的拒斥，因为这种观念只会 266 导致懦弱者得势；而且他还声称，一种进攻性和自卫性的好战可以是一种美德。梁启超认为中国人不应该只是不畏缩战争，他们还应该欢迎战争。因为战争有利于每个人，有利于每个人道德上的达尔文主义健康：“外争而自为征服者，则多战一次，民德可高一级。德人经奥大利之役，而爱国心有加焉，经法兰西之役，而爱国心益有加焉。日本人于朝鲜之役、中国之役亦然。”^⑥如果自卫还是美德，那么似乎已经可以得出这种推论：“最有效的防守就是出色的进攻。”

梁启超的文章《论进取冒险》稍稍驱除了那种逆来顺受的观念。中国人被激励去做“进取者(go-getters)”(“go-get”是“进取”一词的洋泾浜式字面翻译)和冒险家(risk-takers)。他们被激励去前进，勇敢面对一切

① 梁启超：《自由书》，第 37 页。

② 杜甫：《兵车行》，载李度编：《诗词欣赏》，第 2 辑（高雄，1962 年），第 4 页。

③ 梁启超：《新民说》，第 10 页。

④ 同上书，第 111 页。

⑤ 同上书，第 112 页。

⑥ 同上书，第 123 页。

艰难险阻,为自己占据一个强大而安全的位置。因为他们被提醒,只有进取是通往安全的必由之路:“天下无中立之事,不猛进,斯倒退矣。”^①他们还受到一年前发表在《清议报》上的一首诗所表达的“真理”的提醒,这首诗也许是梁启超本人写的:

压力峥嵘众志颓,合群保种勿徘徊。
野蛮例应文明换,进化原从冒险来。^②

一如往常,所有的“证据”都在西方:“欧洲民族所以优强于中国者,原因非一,而其富于进取冒险之精神,殆其尤要者也。”^③梁启超以前就讲过:“白人之优于他种人者,何也?他种人好静,白种人好动;他种人狃于和平,白种人不辞竞争;他种人保守,白种人进取。以故他种人只能发生文明,白种人则能传播文明。”^④

因此,“白种人的美德”不是自卫性的美德,而是进攻性的自行其是的美德。梁启超信奉这些美德,他似乎也信奉赫胥黎深感痛惜的那种真正的自行其是。可是,当梁启超介绍他的另外一种美德“毅力”——梁启超认为这是与上述的“斗争道德”相匹配的一种美德——的时候,梁启超还是极大地依赖于赫胥黎,他从《天演论》里借用了论点,而这几乎就是严复的原话:

人治者,常与天行相搏,为不断之竞争者也。天行之物,往往与人类所期望相背,故其抵抗力至大且剧,而人类向上进步之美性,又必非可以现在之地位而自安也。於是乎人之一生,如以数十年行舟于逆水中,无一日而可以息。^⑤

在人类的“斗争”中,赫胥黎是赞成毅力的。他自己就使用“斗争的”

①③ 梁启超:《新民说》,第23页。

② 《清议报》,第11卷,第5693页。

④ 同上书,第10页。

⑤ 同上书,第96页。

语言。他谈到人与宇宙进程的“搏斗”。他谈到“[使]人类征服自然以达到人类更高的目标。”^①他认为“摆在人类面前的是一场持续的斗争,这场斗争是为了维持和改进一个有组织的社会的人为状态,以便与自然状态相抗衡。人在这种社会里并通过这种社会可以发展出一种有价值的文明。”^②在一场逆流而上的战斗中,他确实需要毅力。

当然,赫胥黎正在谈论的其实是一场对抗人类天性的战斗。他希望人们以“善良的自我”(better selves)去对抗自私的自我;他希望人们努力克制自己。然而,梁启超宁可暂时回避这个事实。他只是利用赫胥黎来描绘一幅人类对抗客观自然的图景,在这幅图景里,“有毅力者成,反是者败。”^③或许梁启超当真被赫胥黎的“园丁除草”隐喻所迷惑,从而把它当做赫胥黎正在对抗客观自然;也许梁启超没有受到迷惑。但是,无论哪种情形,梁启超还是利用赫胥黎去颂扬——就像严复那样,这正是梁启超最佩服赫胥黎的地方——他在一场艰难的或逆流而上的战斗中所表现出来的坚毅意志。

梁启超此时并非在谈论战斗发生在什么地方,或者“竞赛正在哪里举行”。他现在在谈论哪种美德能够通向胜利,而他同意赫胥黎的看法:缺乏毅力,没有任何美德能够通向胜利。所以,梁启超给出下面这首整脚的诗歌(原文为英文,没有翻译出来,而且,富有人情味地匿名发表),以此作为毅力、进取和冒险的赞歌:^④

Never look behind, boys,

① 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第82页。

② 同上书,第60页。

③ 梁启超:《新民说》,第96页。

④ 诗歌的大意如下:孩子们,一旦踏上旅途,就不要回望。/孩子们,旅途的时间充裕,终有一天可抵达终点。/孩子们,虽然前路漫漫,也要勇敢面对。/一旦攀登高山,就不要驻足回望。/孩子们,要坚定自己的信念,然后鼓足勇气/背上行囊,去漂泊吧,漂泊着前进。/孩子们,在那崎岖的山路上,顶峰在望。/不要以为旅途已结束,只管攀爬吧,攀爬着前进。/孩子们,成功就在顶峰,等待着。/坚毅不屈的勇敢孩子,攀上这座山峰。——译注

*When you're on the way;
Time enough for that, boys,
On some future day.
Though the way be long, boys,
Face it with a will;
Never stop to look behind
When climbing up a hill.
First be sure you're right, boys,
Then with courage strong
Strap your pack upon your back;
And tramp, tramp along.
When you're near the top, boys,
Of the rugged way,
Do not think your work is done,
But climb, climb away.
Success is at the top, boys,
Waiting there until
Patient, plodding, plucky boys,
Have mounted up the hill. ①*

这些无限自信的美德的其余部分实际上全都归结为“pluck”(勇气、意志、精神),或者,如果不考虑诗歌的头韵,那么我们现在可以说,全都归结为“spirit”(志气、意志、精神)。因为梁启超独自发现了连高校教练都耳熟能详的真理:“赢球就是靠意志”——生存斗争亦是如此。

269 梁启超使用了许多不同的词来指代“spirit”：“精神”是最接近于此英文词的汉语同义词；“气”是深得人心的、传统的、终极的“要素”，它甚至

① 梁启超：《新民说》，第29—31页。

不是孟子可以解释的(“敢问何谓浩然之气?”“难言也。”^①);再者是“魂”(soul),最后是“烟士披里纯”,这是梁启超在汉字上尽可能接近“inspiration”(灵感)的词(他的广东话可能比官话更接近这个发音)。所有的词都各不相同,但它们显然都指代同一种神秘的东西——“spirit”,它在任何语言里都神秘莫测。

“精神”显然是任何生存配方的神奇配料——“精神一到,何事不成?”^②——但它是什么呢?人们怎样才能得到它呢?显然,梁启超所希望的“精神”是一种“战斗精神”,因为他在《论尚武》里写到:

吾闻吾国之讲求武事,数十年矣。购舰练兵,置厂制械,整军经武,至勤且久。然卒一燬而尽者,何也?曰:彼所谓武,形式也;吾所谓武,精神也。无精神而徒有形式,是蒙羊质以虎皮,驱而与猛兽相搏击,适足供其攫啖而已。^③

显而易见,中国人所需要的正是日本人认为是他们自己的“魂”的那种战斗精神。梁启超说道,“日本人之恒言曰:‘日本魂者何?武士道是也。’日本之所以能立国维新,果以是也。吾因之以求我所谓中国魂者,皇皇然大索之于四百余州,而杳不可得。吁嗟乎伤哉!天下岂有无魂之国哉?吾为此惧。”^④

梁启超最后断定,中国还是有希望的,因为他至少在中国乡村的世族复仇的好斗精神里发现了“中国所谓武士道之种子”。但人们需要耗费点精力去使这些中国魂的质料发展成真正的中国魂:“今日所最要者, 270 则制造中国魂是也。中国魂者何?兵魂是也。有有魂之兵,斯为有魂之国。”^⑤梁启超说,兵魂只能源于爱国心和自爱心。

所以,如果中国人想要拥有民族魂,并且成为有魂之民族,那么他们

①《孟子译注》,3.2,第62页。

②梁启超:《自由书》,第72页。

③梁启超:《新民说》,第115页。

④⑤梁启超:《自由书》,第38页。

就需要好勇斗狠的爱国心——这是外国人(既是轻蔑的敌人,又是恼怒的朋友)反复告诉中国人他们所缺乏的东西。中国人还需要两种他们所缺少的配料(这也是外国人告诉他们的),那就是自尊心和自信心。这些也是梁启超以其激情澎湃的文章所颂扬的“新美德”。虽然梁启超的读者很可能会怀疑他是否因果颠倒,但他还是罗列了大量现状来证明自信心可以导向成功,而自尊心可以使国家占据尊贵的强国位置。他的例子读起来就像是一部全球帝国主义的《名人录》(*Who's who*):英国、俄国、法国、德国、美国和日本——“自尊者,即彼六国致强之原”^①。而且梁启超还加上了他一贯的悲戚警告,这次是一行凄婉的句子,看似在一个甚至半个世纪以前就已经是阴惨惨的:“悲哉!吾中国人无自尊性质也。……一国不自尊,而国未有能立焉者也。”^②

但梁启超没有办法去告诉中国人怎样可以获得或者重新获得自尊和自信。他所能提供的只是这些道德指令(再一次,他听起来像个高校教练):“要有自信!”“要体现自尊!”这就是他的全部的新的“精神”美德。他无法说出怎样去获得它。他只能说,“把握住它!”或者充其量说,“以意志力去把握住它!”

因为,“精神”最终归结为“意志”,那种“争取胜利的意志”,正如梁启超在《论自尊》的开篇所明确表示的:“西哲有言:‘人各立于自所欲立之地。’吉田松阴曰:‘士生今日,欲为蒲柳,斯蒲柳矣;欲为松柏,斯松柏矣。’”^③虽然吉田松阴(Yoshida Shōin)满怀自信而且已经受到松柏的荫护,但他也没有声称现代人可以仅仅依靠意志力就将自己转变为自己所挑选的树木(也许,更好的选择是隐居在森林的幽静之处)。他仅仅以中国典故表明,只要想做,任何人都能够展现出精神力量。他所引用的中

① 梁启超:《新民说》,第70页。

② 同上书,第68—69页。

③ 同上书,第68页。主要是暗示《四书新解·论语》,9.26,第162页:“子曰,‘岁寒,然后知松柏之后凋也。’”

国典故甚至比梁启超所引用的典故更有说服力,因为这些典故里面确实有一些达尔文主义的启示。当其他树木都枝叶凋零时,人们可以看到松柏依然青翠,它是最有生命力的和最适应的树种,于是它就存活下来。因此,这个典故的寓意——吉田松阴的寓意,正如梁启超所理解的那样——是:只要想做,任何人都可以成为适者(而且,个体对于自己的“群”有一种义不容辞的责任,即个体应该渴望成为适者)。

这种寓意毫无生物学意义,但此事实从来没有使社会达尔文主义者屈服。梁启超能够以一种典型的非达尔文主义的达尔文绝技将美德、意志和自然通通糅杂起来:

今世稍有新智识者,类能言之矣。曰:“优胜劣败”,曰:“适者生存”。此其事似属于自然,谓为命之范围可也。虽然,若何而自勉为优者适者,以求免于劣败淘汰之数,此则纯在力之范围,於命丝毫无与者也。夫沙漠地之动物,其始非必皆黄色也。而黄者存,不黄者灭。……其一存一灭之间,似有命焉。及穷其究竟,则何以彼能黄而我独不黄?……是亦力有未至也。^①

事实正是如此!那些幸存者无需是庞然大物,甚至也无需异常强壮。它们是那些具有非凡的竞争精神的生物,是那些全力以赴的生物,是那些流露出无限的生存欲望的生物。在此意义上,梁启超可以得出结论:“欲望之一观念,应为社会进化之源泉。”^②

在别的地方,我们已经探讨过梁启超的这种信念:正是意志力推动世界的运转——以及人类的发展。在这里,新鲜之处只在于梁启超公然把意志(其实是欲望)当做一种美德来信奉。他搜肠刮肚地从宗教和哲学上去证明:有别于一般看法,欲望其实并非道德之敌。因为所有伟大的道德家——孔子、墨子、摩西、路德,甚至释迦牟尼——曾经都是充满

^① 《新民丛报》,第10卷,49:32。

^② 同上书,50:1。

欲望的人(这使他们更加荣耀显赫):“孔子不云乎:‘我欲仁,斯仁至矣?’^①今试问孔子有欲乎?曰:孔子天下之多欲而大欲者也。”^②

在那个对于孔子来说显然是美好的时代里(孔子是惟一相配的人,因为梁启超确实承认自己的唯意志论得益于孔子的启发),梁启超甚至弥合了孟子和荀子关于欲望的分歧:

孟子曰:“养心莫善于寡欲。”荀子曰:“凡人所欲多,其可用必多。”斯二者各明一义,有并行而不相悖者焉。物质上之欲,惟患其多;精神上之欲,惟患其少。^③

然而,为了加强自己的论证,梁启超竟然离弃这些儒家而在那部通俗却不怎么高雅的小说《红楼梦》的男女主人公身上寻求“精神支持”:
“呜呼!安得有以宝玉、黛玉之痴情、痴欲以餍于国民者乎?”^④

梁启超本人正试图以痴情、痴欲来唤起其国民的欲望,点燃他们的战斗精神,使他们充满生存斗争的精神和欲望。梁启超因而听起来像个教练(或者像是战场上的将军,其言辞的差异微不足道)。梁启超用来介绍其新道德“公德”的所有长篇累牍只是一段冗长的“鼓舞士气的演讲”(pep talk)。梁启超只是想以无聊乏味的现代套话来使其国民为即将到来的竞争“作好精神准备”。他所讲无非就是这些:“必须战斗!进攻!拼尽全力!一定成功!要想着赢!想赢就赢!”(后来的其他人会喊着下面的话继续行动,“推进!推进!撤退!再次进攻!再次进攻!猛烈些!猛烈些!”)

那么,新道德不是“斗争的”道德吗?梁启超的新道德不是那种普遍而言属于“社会达尔文主义固有的”伦理吗?它不是给赫胥黎所忧虑的那种“残忍无情的自行其是”进行辩护吗?而那不是意味着赫胥黎的警

①《四书新解·论语》,7.29,第138页。

②③ 梁启超:《自由书》,第74页。

④ 同上书,第75页。

告——尽管有(或者因为有)《天演论》——没有受到重视吗?

就国家的层面而言,这些问题的答案都是肯定的;但就个体的层面而言,答案必然是否定的。因为梁启超对“自营”美德的拥护,是有一个至关重要的限制条件的,这个限制条件使他拒绝回到赫胥黎的立场上去。梁启超赞成“自营”,但这只是为了国家,而不是为了个人。梁启超其实是希望中国能够坚持自身的权利;由于这个原因,而且仅仅由于这个原因,他希望每个中国人都能够坚持自己的权利——但不是为了自己,而是为了中国。当然,他可能会说:“为中国”即是“为自己”,但那是绝无仅有的一类“为自己”的“自营”,梁启超可能会称之为“有益自营”。梁启超的新道德——发展到近乎可怕的程度——赞成“无私自营”。“利己自营”与德行势不两立。

克己(Self-Restraint)

当梁启超颂扬“斗争美德”的时候,他考虑的常常是奋力求存的国家或种族。当他像往常那样引用“天助自助者”的西方格言时,他谈论的常常是民族(peoples),而非人们(people)。当他赞扬“自力”(self-effort)美德的时候,他想到的常常是集体的自力。例如,当他祝贺那些因“自力”而使自己变黄的沙漠动物时,他祝贺的是物种,而非单个狮子或骆驼。同样,当他引用吉田松阴“人人皆可为松柏”的说法时,他不是在想(正如孔子曾经思考过)个体如何在邪恶的世界里长久立足(松柏常青而万木——“群”——早已凋零);他只是在思考他的群如何屹立不倒而别的群凋敝衰落,“群”能够屹立于万仞高山正是靠“自力”。梁启超本来可以用“坚定的个人主义”的名义来施行“自力”美德,但他没有这样做,当毛泽东的追随者在提出他们类似的口号“自力更生”时,也没有这样做。

同样,当梁启超催促其国民为权利而战的时候,他常常是指中国的权利。他关注公民权利,但国家主权先于公民权利——而公民义务又先

于公民权利。梁启超写过一篇专论《论义务思想》来阐明后一观点，他声称“权利”只不过是履行义务的奖赏。如果人们认真考察——他们应该认真考察——权利的“自然史”，那么人们就可以明白，在生存斗争中，权利是那些履行其义务的人们的胜利果实，换言之，也就是那些认识到义务之重要性的人们的胜利果实。“义务为优胜之因，”梁启超写道，“……既放弃其义务，自不能复有其权利，正天演之公例也。”^①

这里，梁启超已经退回到赫胥黎的立场上去。赫胥黎曾经愤怒地谴责道：“我们时代的狂热的个人主义企图把宇宙自然同人类社会加以类比。……个人对国家的义务被遗忘了，而他的‘自行其是’的倾向则以权利的名义来提高自己的地位。”^②赫胥黎关于“个人对国家的义务”的见解可能与梁启超的见解迥然有异，但两者都一致赞同此观点，即个体在其国家内部享有任何过大的“自营权利”都是有害于国家的，或者像赫胥黎可能会说的那样，简直是糟糕透顶。

每当梁启超考虑中国国内的问题（而非外部世界的问题）时，他能够听起来非常像赫胥黎，这就是奥秘所在。比如，梁启超痛惜地说：“今世所谓识时俊杰者……睹达尔文物竞之论，不以之结团体，而以之生内争。”^③赫胥黎没有说过要“利用”达尔文主义来加强团结——那是克鲁泡特金主义——但他确实反对“滥用”达尔文主义来替竞争辩护。（梁启超
275 承认达尔文主义可能被滥用，他的承认在中国算是相当早了[1902年10月31日]；梁启超对此事实的承认无疑是受到“革命派的滥用”的刺激——这种滥用的产生要归咎于梁启超本人的许多观点——达尔文主义正在孙中山和同盟会的手中饱受摧残。）因此，赫胥黎和梁启超都承认：利己自营是社会的头号公敌。他们还承认，道德可以对抗这个敌人，而梁启超这次把这种道德称为“私德”。

^① 梁启超：《新民说》，第104—105页。

^② 赫胥黎：《进化论与伦理学》，第82页。

^③ 梁启超：《饮冰室文集》，第4卷，9：48。

但赫胥黎和梁启超的动机、关注点以及目标都各不相同。梁启超在《论私德》的第三节“私德之必要”里面清楚表明,私德之必要是根源于团结之必要,这种团结有助于在外部竞争中赢取胜利。“我之所恃以克敌者何在?”梁启超问道,“在能团结[我认为,他在这里首次使用了后来的共产主义经典术语‘团结’]一坚固有力之机体而已。……苟欲得之,舍道德奚以哉?”^①

赫胥黎可能会同意梁启超的这种说法:“内乱者,最不祥物也。”^②然而,对于梁启超而言,“不祥”似乎只是意味着“在生存竞争中自取灭亡”,因为“群学公例”,他声称,“必内固者乃能外竞。”^③赫胥黎肯定也谈到这点。他曾经说过自己的“伦理进程有助于促使一切人类社会更有效地同自然状态或其他社会进行生存斗争”。^④他还谈到西方的殖民主义者(但没有鼓吹殖民主义),“如果他们把自己的精力浪费在内争上,那么原来的自然状态就很可能抢占上风。本地的野蛮人将会消灭迁移进来的文明人。”^⑤但是,道德或伦理进程所具有的团结的生存价值并非赫胥黎的要点。

这才是赫胥黎的要点:

那种在“伦理上无可挑剔的”实践——我们称之为善或美德——包括一系列行为,这种行为在各方面都是和那种在普遍的生存斗争中通向成功的行径相对立的。它要求以“自我约束”来取代残忍无情的“自行其是”;它要求每个人不仅要尊重而且还要帮助自己的同伴,以此来代替那种推倒或践踏所有竞争对手的行径;它的影响与其说是在于使适者生存,还不如说是在于使尽可能多的人适

① 梁启超:《新民说》,第130—131页。

② 同上书,第122页。

③ 同上书,第130页。

④ 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第51页。

⑤ 同上书,第43页。

于生存。它否定生存的斗争学说。……法律和道德规范的最终目的在于遏制宇宙进程，以及提醒每个人对社会共同体所应尽的责任，而且，由于社会的保护和感化，每个人即使不是得以维持自身的生存，至少也得以过着某种比野蛮人更加美好的生活。^①

或许，有人会挖苦说，赫胥黎之所以不关注国际竞争，那仅仅因为他是 19 世纪的英国人，他无需担心国际竞争，他不像梁启超那样需要时刻警惕危险的国外敌人。赫胥黎总是关注内部，他既以一个英国人的观点来看英国，又以一个“文明人的”观点来看“文明”，又或者——他的观点肯定涵盖很广——以一个人类的观点来看人类。他总是特别关心芸芸众生——人类——他不是关注更加强大的英国，而是关注没有那么野蛮的人类生活方式，而他的意思不是要在所有“野蛮人”的尸体上面建设不野蛮的生活。他主要关注的是“抑制文明人的野蛮本能”^②。他希望人们互敬互助，但这样做绝对不是为了使他们的“群”适于战斗，也绝对不是为了“幸福”，因为赫胥黎说过，“实行‘自我约束’和‘断绝欲念’并不是幸福，尽管这可能是比幸福更加美好的事情”^③。他主要关心的是“更加美好的事情”。他从来没有对它进行命名，但它证实了赫胥黎的“伦理进程”并非功利主义的。对于赫胥黎而言，道德不关乎国家存亡，道德只是与粗野或“文雅”的生活相关联。梁启超却恰好与之相反。可是，赫胥黎认为最重要的美德是“自我克制”，在赫胥黎看来，惟有这种美德有望“抑制文明人的野蛮本能”。而这种美德恰恰是梁启超所向往的道德——以此约束他的国民使他们作好战斗的准备。那就是梁启超喜欢赫胥黎的原因。赫胥黎赞成自我克制，而梁启超也赞成自我克制，正如他还赞成自行其是那样（虽然在程度上稍有不同）。

梁启超使“自我克制”（self-restraint）成为其“私德”中最重要的美

① 赫胥黎：《进化论与伦理学》，第 81—82 页。注意，赫胥黎也赞同“互助”。

② 同上书，第 84 页。

③ 同上书，第 59 页。

德,而他用来指代“自我克制”的汉语词是“克己”。严复曾经用“克己”来翻译赫胥黎的用语。严复从孔子的这句名言(在四人帮看来,这句话臭名昭著)中借用了“克己”这个词:“克己复礼为仁。”^①而梁启超承认自己对这句名言的借用。虽然他只是在那篇革命性的文章《论自由》的末尾才加上这句名言,但他还是一字不漏地引用了孔子的话,而且冠以经典的体式“孔子曰”。在那篇文章中,梁启超力劝中国人“勿为古人之奴隶”,他实际上是力劝他们勿为孔子之奴隶。^②

梁启超其实只是想强调孔子这句名言的部分真谛。他无视“复礼”的训喻而侧重于“克己”(self-conquest)(或自我控制、自我克制)。很明显,甚至在“克己”方面,梁启超关注的事情与孔子关注的事情也全然不同。孔子曾经谈论过统治者的典范,这位统治者通过抑制自私本性以及敬重他人来展示这种美德,从而使天下之民死心塌地效忠于他。^③梁启超现在谈论的是单个公民,这些公民能够严格约束其自私本性从而实际上做到“视国事如己事”^④,因此使国家变得强大。梁启超谈到“克己”：“所克者己,而克之者又一己,以己克己,谓之自胜,自胜之谓强。”^⑤为了说服别人,梁启超不得不中途转换学派而在《道德经》里找出一句改动过的话:“自胜者强”^⑥,但他在这里称赞的强大既不是道家圣人的个人力量,也不是儒家君王的魅力,它是慷慨地自我牺牲的爱国者的强大力量。 278

一方面,对于孔子、老子和梁启超而言,要克服的自我都是自私的自我,这个自我怀有自私的欲望而且存在致命的弱点,道德家(请老子见谅)过去常常把这个传统的自我称为每个人内心斗争的敌人。但另一方

① 《四书新解·论语》,12.1,第186页。

② 梁启超:《新民说》,第50、47页。

③ 《四书新解·论语》,12.1,第186—187页。

④ 梁启超:《新民说》,第14页。

⑤ 同上书,第50页。

⑥ 《老子道德经》,第33章(第1部分,第19页)。

面,对于梁启超而言,“自行克服”这样的自我不是为了“个人的胜利”。没有哪个人的私战是这场战争。

当梁启超惋惜“甚矣情欲之毒人深也”^①时,他的读者可能会感到迷惑不解,至少那些牢记住他对“宝玉黛玉之痴情痴欲”发出赞叹的读者可能会感到迷惑不解。同样,当梁启超赞扬那些“克制情欲,使吾心不为顽躯浊壳之所困”^②的人们时,那些牢记住“欲望为社会进化之源泉”的读者也可能会感到迷惑不解。在梁启超引用王阳明的这句话时——“去山中贼易,去心中贼难。”^③——读者可能会感到不解。梁启超听上去就像他准备回到并且赞扬佛教的自我克制;似乎战斗完全占据了人们的头脑,人们只能像王维诗中的僧人或诗人那样静坐:“安禅制毒龙”^④。但那不是梁启超所希望的。

在引用了王阳明之后,梁启超接着说出了自己的真正意思:“吾侪自命志士者,而皆有神奸伏于胸中而不能自克。则一国之神奸,永伏于国中而未由相克,其亦宜矣。”^⑤他首先想到的还是国家。个人战胜心内之魔并不是生存的目的,那只不过是与国内之魔展开激战之前的一场预备战,而与国内之魔的战斗本身不过是与国外之魔——“洋鬼子”——展开真正战斗的另一场预备战而已。(或许,这里暗示出,梁启超的思想作为一套方案却不及孙中山的思想或者毛泽东的思想那样符合需要的原因。279 梁启超从来没有明确指出“伏于国中”的神奸,至少没有明确指出一个可识别的种类。孙中山有满族,毛泽东有资本家和封建地主,在还没有可能战胜外国人的时候,应该打击这些对象以加强内部团结。而梁启超的神奸更像胡适的“五鬼”:“贫穷,疾病,愚昧,贪污,扰乱”^⑥,它们真实而无

① 梁启超:《新民说》,第49页。

② 同上书,第50页。

③⑤ 同上书,第141页。

④ 王维:《过香积寺》,载《唐诗三百首详析》(台北,1963年),第148页。

⑥ 参阅鲁迅:《伪自由书》(香港,1964年),第59、162页,以及格里德:《胡适与中国的文艺复兴》,第228页。

形。这就证明毛泽东可以更容易地以他的战斗口号来征集支持：“一切魔鬼通通都会被消灭”^①，因为他的魔鬼具有人形。）

所以，如果胜利没有促成人们对“群”的献身，那么战胜妖魔鬼怪或者原罪的个人胜利是毫无意义的。因为个体胜利是自私的克己，而梁启超所需要的是无私的克己。克己不是为了自己，而是为了国家，或者用毛泽东的话讲，“为人民”。^② 欲望不仅仅是“个人的祸害”，它还是人民的祸害，除非在每个个体身上，欲望已经被升华为人民的需要。在历史的现阶段，欲望能够作为一股有益的“社会进化之源泉”而涌动之前，它必须经过这样的升华。而“克己”必须促成这种升华。中国人应该渴望中国的生存胜于渴望自己的生存。他们应该严格克制自我从而能够自愿为国捐躯。

自我牺牲

“自我克制”正无情地转变为“自我牺牲”，其无情的程度已经超过了赫胥黎。赫胥黎并不反对自我牺牲，但他也不会以梁启超的方式来拥护它，因为他反对梁启超所认为的那类使自我牺牲成为必要的世界。赫胥黎没有通过宣扬自我克制去鼓励他的人民为民族捐躯。他祈求自我克制可以使人们和睦相处。但有人会挖苦说，赫胥黎生活在英国，而英国似乎很安全，可中国却危机四伏，况且英国还没有克制自己呢。其实很大程度是因为英国没有而且也不打算去克制自己，所以梁启超感到有必要首先重复这句古话：“为国捐躯光荣”（*Gloria est pro patriā mori*）。因此，梁启超这样做没有什么奇怪或极端的，因为这句古话几乎在世界战争史上的每个黑暗时刻都曾发出回响。除了下面这个事实以外，梁启超信奉“为国捐躯”的古话就根本不值一提：梁启超

^① 《毛主席语录》，第75页。

^② “为人民”现在本身就是一句口号。参阅《红旗》（1974年）12:41的数千个事例之一。

走得比赫胥黎还远,他在独特新奇的达尔文主义帮助之下,不仅试图使“自我牺牲”成为黑暗时刻的呼喊,而且使之成为一套完整的“人生哲学”(philosophy of life)。

这种独特的帮助来自本杰明·颌德,“一位默默无闻的英国政府官员”^①,梁启超在1902年把他吹捧为一位伟大的“革命者”。^②颌德是自我标榜的“进化论者”,他凭借《社会进化论》(*Social Evolution*)一书的出版从无名小辈一跃成名,饮誉英美(即使并非没有引起异议),但他不是那类人们可以马上联想起的、会受到梁启超热烈欢迎的进化论者。因为颌德的著作试图以一石多鸟的方式采用“进化科学的原理”来反驳斯宾塞、赫胥黎、穆勒、边沁,以及除了达尔文和韦斯曼(Weismann)教授(此人不过重申了竞争和选择的必要性)以外的几乎所有人^③,以此替宗教、民主政治和帝国主义辩护,同时对德国社会主义大加诽谤。颌德所做的一切最终都是为了预言“未来的发展道路”^④正通向“这个终点,这里覆盖着地球上适宜永久定居的温带地区的[西方民族的]广阔土地”^⑤。随着西方民族认识到“热带地区必须受到温带地区的掌管”^⑥，“未来的发展道路”将通向西方民族对那些不适宜永久定居的地区(除了“社会效率低下的有色民族”定居以外)^⑦的绝对控制。

可以肯定,梁启超不会接受这样一种观点,除非他愿意看到白种佬全体迁移到几乎是中国最热的地区去,他显然不愿意。他对此观点置之不理从而最有效最巧妙地抵制它。但这种做法没有什么特别,因为梁启超之前就证明他可以概括出西方哲人的“取胜原理”却不去接受他们关

① 霍夫施塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》,第99页。

② 梁启超:《饮冰室文集》,第5卷,12:78。

③ 颌德:《社会进化论》(纽约,1894年),第36—39页。

④ 同上书,第1页。

⑤ 同上书,第315页。

⑥ 同上书,第317页。

⑦ 同上书,第317、316页。

于西方将会取胜的观点。事实的特别之处在于：梁启超对颌德的取胜原理怀有满腔热情，因为这些原理即使以 19 世纪晚期的标准来看，也是独树一帜的，而这些原理实际上并非梁启超所追求的东西，虽然他似乎认为这就是自己非常想要的东西。梁启超对颌德的满腔热情只能来自于仓促草率的阅读、误读，或者是有选择性的阅读。 281

无疑，梁启超应该会对颌德的基本前提振奋不已，而且毫无保留地表示赞同：“生命法则从最初起就始终如一。……永不间断、无可逃避的选择和淘汰，永不间断、无可逃避的进步。”^①或许，虽然不是很情愿，但梁启超也应该会同意的下面的主张，甚至同意其最后的观点：“前面提到的种族斗争，即弱者的战败、屈服或逐渐灭绝，虽然悄无声息、没有痛楚，却依然惊心动魄。这一切不是发生在过去或远方的事情，在我们眼前，这是如今发生在世界各地的事情。这在我们无比自豪的欣欣向荣的盎格鲁-撒克逊文明范围之内更加显著和典型，对于我们许多人来说，这种文明是与种族发展出来的一切最具价值的理念（自由、宗教和政体）密切相关的。”^②梁启超应该会无比激动地赞同颌德的结论：“我们现在处于利他主义的发展阶段，这种发展阶段正逐渐出现在欧洲民族之间，这是我们的文明效率的迹象。”^③

颌德在这里似乎说出了梁启超的心里话，即，正是道德使一个民族变得适应，正是“利他心”（altruism）抑制了每个人的能够引起分裂的“利己心”（egoism）并且使“群”团结起来。但是，如果梁启超认为自己在颌德那里找到非常类似的精神，那么他必然忽略或误解了颌德对“altruism”一词的特殊用法。

颌德喜欢利他主义（altruism）。它是那些“最具价值的理念”之一，这些“理念”使盎格鲁-撒克逊种族与众不同。因此，颌德不喜欢某些斯

① 颌德：《社会进化论》，第 39 页。

② 同上书，第 52 页。

③ 同上书，第 313—314 页。

282 宾塞的观点,即利他主义扼杀了竞争,从而扼杀了进步。但他也不喜欢赫胥黎的观点,即利他主义应该扼杀竞争,或者至少扼杀大部分竞争,因为颉德相信:没有竞争就没有进步。因此,颉德不得不构想出一种兼顾利他主义和竞争的办法——而他做到了。他把利他主义解释成一种促使人们哪怕以自身的利益为代价也要保护竞争的精神。

利他主义不在于抑制竞争而在于容许竞争。利他主义是一种为了重开竞争而驱逐山大王(*the King of the Mountain*)的精神,它在重开竞争的同时发出“祝你胜利”的祝愿,而不是宣布“游戏结束”的第一指令。举个例子,下面是美国社会达尔文主义者威廉·格雷厄姆·萨姆纳(*William Graham Sumner*)与他的一个好疑的学生进行的著名交谈。只要想象一下颉德对这次交谈的反应,人们就能够理解颉德的立场:

“教授,难道您不相信政府对工业的任何援助吗?”

“不相信!不努力工作就应该饿死。”

“是这样,但懒人就没有生存的权利吗?”

“不存在任何权利。世界不欠谁。”

“那么,教授,您惟一相信的体制是竞争合同制吧?”

“那是惟一健全的经济体制——其余都是谬论。”

“好吧,假定别的政治经济学教授来抢了您的工作,您会难过吗?”

“其他教授不妨一试。如果他抢走我的工作,那是我自己的失职。我的职责就是要教好书,使别人无法抢走我的饭碗。”^①

颉德应该会对萨姆纳大加赞赏,因为萨姆纳欢迎竞争,而且没有试图通过终身教职的权利来反对竞争从而确保自己的职位。颉德很可能还会赞同萨姆纳的这种说法,即人类没有任何自然权利。但颉德可能会认为,由于拒绝宣称对其职位拥有任何权利,萨姆纳实际上赋予其他人

① 霍夫施塔特:《美国思想中的社会达尔文主义》,第54页。

去竞争这个职位的权利。由于没有独占其位,萨姆纳赋予那些不显眼的贪婪之徒以“寻找生计的权利”。这样一种赋予的权利是正当有益的,而且是利他主义的,因为它为进步敞开大门。

颉德竭力主张那种因利他而赋予的竞争权利,这使他免于沦为一名“利己主义者”,因为正如他所看待的那样,“利己主义”是而且只能是竞争的障碍。因为,如果人人都只顾着自己,那么平息竞争将符合强者和弱者的利益,强者从此可以高枕无忧,而弱者至少可以生存下来。颉德在试图给予卡尔·马克思以“应有的评价”的章节里指出:利己主义导致封建制度,在此制度下,年长的适者试图确保其子孙(无论适应与否,无论任何年龄)的权势。封建制度——颉德认为,这种制度在我们身边依然随处可见——只会束缚民众的进步才能,数个世纪以来即是如此。然而,幸运的是,西方国家的“利他主义的发展”——尤其是在英国,这种发展因而能够避免诸如法国大革命那样的丑恶暴行——已经促使封建势力逐渐放弃他们的特权。“正是这种发展,”颉德写道,“……以其势力推翻了早前的社会组织,而且以其趋势在种族历史上首次把所有民族带到机会均等的生存竞争之中。……正是这种发展把我们的西方文明提升到当前在世界上所占据的优越地位。”^①

283

但这里有新的威胁。正如民主制度最终欢迎每个人“参与生存竞争”,而卡尔·马克思及其同志则促使民众去制止那种竞争并且以分享来取代竞争,以便使他们的世界尽善尽美。但颉德抱怨说,这样的行为就像从前的封建制度那样,对于进步将是致命打击。因为,如果民众抗拒竞争,那么他们会为了自己现在的安危而背叛未来。^②

应对之策还是“利他主义”,这次甚至需要更加强烈的利他主义。为了使其民族继续发展,那些被解放的民众应该抵制诱惑,不要去享受眼

^① 颉德:《社会进化论》,第314页。

^② 同上书,第241页。

前的平庸生活。他们应该继续竞争。

284 在颌德的观点里,特别有意思的是,他承认这种持久不衰的竞争对于大多数在那时还活着的人毫无“意义”。凡是认识到自己的利益而且精神健全的人都会选择社会主义道路或者折返回封建主义道路,因为这两条道路都比进步之路更有把握通往幸福。人类的思维能力最终会发展到这样的高度,即人类能够认识到进步是于己无益的事情。进步只对那些后来者有益。因为通过展望(这不是以前的其他“生物”能做的事情),人们可以设想“每个地方的进步都很明显,但那些倒毙在前进路上的失败者却不计其数”^①。由于想象到这种情景,人们只能在理智上推断:“事实就这样摆在眼前。通观迄今为止的整个发展时期,进步的状况必然与大部分个体(包括所有物种)的福祉相抵触。”^②

所以,颌德似乎否定了任何此类宗教承诺,即为进步而牺牲自己将会在别的地方获得回报。他继续写道:“如果我们和宇宙的意识关联是以个体生存的短暂时刻来衡量的话,那么有理智的人能够懂得个体的惟一义务,那就是,他有责任去充分利用他自己至今所知道的具有清醒意识的珍贵而短暂岁月。相比之下,其他一切考虑必然显得相形见绌和滑稽可笑。免除所有痛苦,获取一切快乐,这是在此短暂岁月里需要考虑的一件事情。除此以外,有理智的人还必须想方设法去推动宇宙进化的前进,而在此进化中,个体微不足道,仅仅如天平上的尘埃。”^③

但是人们已经推动宇宙进化的前进了!他们没有受到精打细算的思考能力的左右。他们没有听命于理性。他们“毫无理由”就放弃了封建特权而认可进步的竞争,而且,他们会毫无理由地坚持这种竞争,而不会投靠社会主义。颌德欣喜若狂地说道,前进会取得进步,因为前进可以继续“保证自行其是的个体的眼前利益日益服从于社会的长远利益;

① 颌德:《社会进化论》,第61页。

② 同上书,第62页。

③ 同上书,第239—240页。

保证个体日益发展的智力不会造反[我加的着重号]”^①。

可以肯定,“日益发展的智力”是难以克服的劲敌。“人类所有特性中最为利己、反社会和反进化的是一种(在相同条件下)很容易在种族内部日益滋长的特性,那就是理性。”然而,“无比激烈的斗争总是我们进化的主要特色。在此斗争中,对这种分裂性的力量的抑制是以社会利益为先、种族利益为后的次序逐渐实现的”^②。理性受到利他主义的“影响”,利他主义战胜了理性。

颌德紧接着承认:如果理性可以被利他主义击败,那么利他主义必然是“超理性的”(ultra-rational)。宗教亦是如此,它是制度化的利他主义,但无论对于利他主义还是对于宗教而言,“超理性的”这个词都不是什么侮辱。其道理在于,正因为它们是“超理性的”,所以利他主义和宗教才能够维护进步。颌德强调,世界诸宗教——当然,在这方面,别的宗教无法与盎格鲁-撒克逊民族的宗教相媲美^③——通过提供“一种超理性的激励,即激励人们为社会有机体的利益而牺牲个人利益”来维护进步。^④

宗教保护进步,宗教还保护进步分子。“宗教气质”成为适者的识别标记。“获胜的种族,”颌德写道,“是那些在相同条件下,此气质发展得最为充分的种族。此外,在这些种族中间,取得日益增长的优势的种族就是那些拥有最出色的伦理体制的种族。”^⑤

所以,颌德在梁启超希望他出现的场合出现了——那就是为伦理进行辩护的场合,赫胥黎曾经也为伦理进行辩护。但赫胥黎、颌德和梁启超——三位拥护伦理的进化论者——并非众口一词。首先,颌德是为了解决一种进化矛盾才想起伦理的,这种矛盾至少像赫胥黎的伦理进程与

① 颌德:《社会进化论》,第245—246页。

② 同上书,第293页。

③ 同上书,第45、52页。

④ 同上书,第116页。

⑤ 同上书,第246页。

宇宙进程之间的矛盾一样棘手,但这两种矛盾之间的相似性是虚假的。颌德承认理性和宗教都是进化的产物,尽管两者在“无比激烈的斗争”中相互排斥。因此,像赫胥黎那样,颌德似乎也让宇宙进程自作自受。可是,赫胥黎希望伦理去监督宇宙进程,而颌德则希望伦理维持宇宙进程的运行。赫胥黎希望理性和伦理去遏止宇宙进程;颌德则希望伦理去遏止理性对宇宙进程的遏止。显而易见,他们的宇宙进程虽然都称为进化,但却是截然不同的猛兽,结果,他们所说的伦理也是貌合神离。

在赫胥黎看来,进化创造了人类,但进化创造人类是为了使人类自己去取得成功——它还希望人类利用自己的理性,而不是罔顾理性:“凭借自己的智慧,侏儒可以使巨人泰坦(Titan)服从他的意志。……智慧和意志……可以改变生存环境。……还可以做很多事情来改变人类自身的天性。……已经把狼的弟兄转变为羊群的忠诚卫士的人类智慧,应该对抑制文明人的野蛮本能有所作为。”^①

在颌德看来,进化在通往更加美好的地方途中创造了人类,或者,进化至少在通往一个更加美好的社会——如果不是一个完美的社会,至少也是一个接近于完美的社会——途中创造了现今的社会。(颌德沮丧地说:“英国圣公会的显贵”之一还会认为“人类世界[Regnum Hominis]永远不可能是上帝之城[Civitas Dei]”。)^②进化已经将人类带到他所在的地方,而且进化将会推动人类继续前往他想去或不想去的地方。进化不会让人类拖沓不前。

但赫胥黎希望人类拖沓不前、自我坚守,他希望人类在生存竞争激烈的丛林中开辟出花园乐土。对于赫胥黎而言,“无比激烈的斗争”是一场人类的斗争。它是人类为了挣脱那个曾经创造了人类的残忍血腥的进程而进行的斗争。对于颌德而言,这场无比激烈的斗争是一场“超人

^① 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第83—84页。

^② 颌德:《社会进化论》,第14页。

类”(supra-human)的斗争。它是进化的斗争,或者“进步的”斗争,这场斗争使人类在进化需要的场合,以一种近乎辩证的方式,使他的进化特征之一与另外的进化特征进行斗争。颌德的“进步”非常类似黑格尔的“精神”;它“庄严地”前进,而且拥有自己的意图。

正如我们所见,赫胥黎完全不相信任何此类“进步”。因此,他不相信下面这种观点,即为了此类进步,生存斗争必须不惜任何代价而继续下去(请注意,这种进步使得斗争不再仅仅是一场生存斗争)。因此,赫胥黎的伦理是为了削弱此类竞争而设计出来的自我克制的伦理。但颌德的伦理恰恰与之相反。它们是为了使人类不要逃避此类竞争而设计出来的自我克制的伦理。对于颌德而言,伦理与宗教都是进化为了使进 287
步竞争的火焰持续燃烧——并且旺盛燃烧——而奇迹般地创造出来的东西。颌德写道,“所有最为先进和进步的社会的一个显著特征是:生存竞争在社会共同体内部得到维持的强度,以及与这种强度伴随出现的生存竞争的自由环境、能力展示以及持续的压力和张力。”^①伦理、宗教和利他主义全部都是维持这种强度的进化机制。

但那肯定不是新道德的伦理规范所应该去做的事情!梁启超非常赞同这个观点,即只有良好的伦理体系才能使中国成为“获胜之种族”,但他不认为一个良好的伦理体系就是一个维持“社会共同体内部……竞争”强度的体系。梁启超的伦理体系应该去制止此类竞争,从而使全体中国人可以齐心战斗。梁启超讨厌任何内部竞争的“能力展示”。相反,他同意赫胥黎的观点:如果种族成员“把自己的精力浪费在内争上”^②,那么种族将会蒙受损失。

梁启超的观点是(重复了严复的观点):民主政体之所以有益是因为它解放了人民的能力,这似乎接近于颌德的看法。梁启超的这种期望也

^① 颌德:《社会进化论》,第65页。

^② 参阅第273页,注释^⑤。

同样接近于颌德的看法:要是能够除掉慈禧太后,那么皇上就有可能接受民主政体,然后以一种类似颌德的利他主义方式解放人民的能力。然而,解放人民的能力只是为了使他们的能力能够被重新利用。一旦“所有民族[被带到]机会均等的生存竞争之中”,比赛就没有取得胜利。梁启超希望其国民以严格的自制来驾驭他们自己,从而服从于国家。他希望他们控制自己从而做到齐心协力。

梁启超忽略了颌德的要点,正如他忽略了赫胥黎的要点那样,因此,他没有发现,事实上,他在伦理上更加接近赫胥黎而不是颌德。但颌德确实使梁启超感到兴奋激动,而且还促使他“超越赫胥黎”,从而形成一种新的人生哲学——不管是好是坏。

颌德为梁启超提供了一种关于自我牺牲和死亡的“完美的”进化论
288 解释。当然,只有当梁启超忽视或者始终忽视颌德所思考的自我牺牲时,这种解释才是完美的。颌德的意思是,为了自由竞争而牺牲个人的安全。梁启超的意思则是,为了民族的安全而牺牲个人的自由。但颌德的确赞成“自我牺牲”。他反复谈到“为了社会有机体的利益而牺牲个体利益”的进化之必要性。^① 如果不考虑上下文,颌德的话确实是很值得引用的。

要指出梁启超是否有意脱离上下文来引用颌德的话是不可能的。或者他的确有意为之——他故意忽略了颌德关于盎格鲁-撒克逊民族的预言。又或者他受到翻译的误导(几乎毫无疑问,像往常那样,受到日文翻译的误导)。然而,最有可能的是,他只是被那些他所愿意听到的内容深深打动了,因而对别的内容充耳不闻,而且也没有花时间去证实他自认为听到的内容到底是什么。

梁启超听到的是下面这条进化法则:“此进化的运动,不可不牺牲个

^① 颌德:《社会进化论》,第293页。

人以利社会,不可不牺牲现在以利将来。”^①这是必要的、合适的和正确的,因为创造未来社会是进化的存在理据。“颉氏以为,”梁启超(没有认识到这样一种“以为”已经重新将一位设计者容纳进达尔文主义里面,尽管没有认可这位设计者)说道,“自然淘汰之目的,在使同族中之最大多数,得最适之生存。而所谓最大多数者,不在现在而在将来。故各分体之利益,及现在全体之利益,皆不可不牺牲之以为将来达此目的之用。”^②因为,正如颉德所言,梁启超引用到,“进化之义,在造出未来。其过去及现在,不过一过渡之方便法门耳。”^③……质而论之,则现在者,实未来之牺牲也。若仅曰现在而已,则无有一毫之意味,无有一毫之价值。惟以之供未来之用,然后现在始有意味,有价值。”^④

正是这种颉德称之为“未来主义(futurism)”——或者这是梁启超 289 的说法,我没有在颉德的著作里找到这样的词——的哲学宣言,曾经使得而且现在仍然使得梁启超对颉德思想的简洁却具有误导性的不完全介绍影响深远。因为未来主义成了梁启超的信仰,而且成了鲁迅、胡适和毛泽东的信仰——现在甚至是中华人民共和国的“改名换姓(mutatō nomine)”(就像马克思所说)的官方信仰。^⑤当然,那并非颉德所做的全部事情。未来主义是颉德和少数人(包括卡尔·马克思)所共有的一种 19 世纪的西方信仰。但在中国,颉德最先宣传了未来主义。

颉德的灵感不是源自马克思,虽然是颉德把马克思介绍到中国^⑥;颉

① 梁启超:《饮冰室文集》,第 5 卷,12:79。

② 同上书,第 81 页。

③ 同上书,第 84 页。

④ 同上书,第 86 页。

⑤ Mutatō nomine de tē fabula narrātur(只要改换名字,这正是说阁下的事情)——摘自贺拉斯(Horace)的《讽刺诗集》(Satires)第 1 卷第 1 首第 69 行,曾被马克思多次引用。参阅马克思与恩格斯:《政治学与哲学的基本著作》,福伊尔编(纽约,1959 年),第 150 页。

⑥ 颉德把马克思“介绍”到中国,更确切地说,梁启超写到了颉德对马克思的提及。参阅梁启超:《饮冰室文集》,第 5 卷,12:79,86。

德的灵感完全来自达尔文(尽管不纯粹)。然而,颌德的未来主义实际上只是不纯粹的达尔文进化-进步主义(这是我们一直在讨论的主义)的最为简单的或者最为愚蠢的逻辑延伸。那就是为什么它对梁启超来说似乎是如此完美正确。但颌德的声明还是很重要的,因为它们使从前含混的(或者未被认识的)东西变得清晰可辨。因此,正是颌德(由于梁启超)最先向中国人清晰地描述了“生存意义”、“死亡意义”和“个体价值”这些革命性的新观念,中国自己的社会达尔文主义者正向着这些观念“迈进”。

这是梁启超提炼出来的新信条:

夫物之所以有生,其目的必非在自身也。不过为达彼大目的(即未来之全体)之过渡而已。其所以有死,亦即为达此大目的之一要具也。故死也者,进化之大原也。^①……故死也者,进化之母,而人生之一大事也。人人以死而利种族,现在之种族以死而利未来之种族,死之为用不亦伟乎?夫既为未来而始有死,则亦为未来而始有生,断断然矣。^②

死亡是进步之进化的必要。进步之进化是有益的(“假定事实”)。因此,死亡是有益的。必要性再次成为美德。但是,美德也突然变成了一种道德义务(这种看法所依据的权威仍然不详)。死亡成了“人人必当
290 尽之一义务”。^③显然,对于某些人而言,这种义务的履行越快越好。

“种族之所以能发达,”梁启超说道,“有时固赖长寿,有时亦赖短命。使当外界境遇变化甚剧之际,则惟短命者乃可与之顺应。何以故?惟短命则交代之事屡起,于是乎其习惯、其状态、其性质等,变化甚速,得以适于时代而自存。”所以,早死可以是一种爱国行为,假如这样,那么死亡就

① 梁启超:《饮冰室文集》,第5卷,12:81。

② 同上书,12:82。

③ 同上书,12:83。

没什么可怕：“等是死也！等是义务也！其奚择哉？奚怖哉？奚馁哉？”^①
（“死啊，你的毒钩在哪里？”^②）

17年后，鲁迅得出了相同的观点，不过，他的观点甚至比梁启超的观点更加具有说服力。鲁迅坚决主张，所有人不仅要无所畏惧地而且要满心喜悦地履行自己最终的进化义务：

我想种族的延长，——便是生命的连续，——的确是生物界事业里的一大部分。何以要延长呢？不消说是想进化了。但进化的途中总须新陈代谢。所以新的应该欢天喜地的向前走去，这便是壮，旧的也应该欢天喜地的向前走去，这便是死；各各如此走去，便是进化的路。

老的让开道，催促着，奖励着，让他们走去。路上有深渊，便用那个死填平了，让他们走去。

少的感谢他们填了深渊，给自己走去；老的也感谢他们从我填平的深渊上走去。——远了远了。

明白这事，便从幼到壮到老到死，都欢欢喜喜的过去；而且一步一步，多是超过祖先的新人。

这是生物界正当开阔的路！人类的祖先，都已这样做了。^③

鲁迅没有解释人们为什么应该欢天喜地地或者人们怎样才能欢天喜地地为未来一代而自己卧倒在车辙上，欢呼着“踏过我的尸体！”在鲁迅看来，这种假定的美好事业——进步之进化，他像梁启超那样把它视为假定事实——足以成为快乐的理由。而那依然是中国现在的官方观点，在中国，死亡问题看来只用两句话就可以彻底解决：“我们为人民而死，就是死得其所。……为人民利益而死，就比泰山还重。”^④（毛泽东依

① 梁启超：《饮冰室文集》，第5卷，12：83。

② 《新约·哥林多前书》（15：55）。——译注

③ 鲁迅：《热风》，第44页。

④ 《毛主席语录》，第149页。

仗司马迁的帮助,正如梁启超——在42年前!——在其谈论颌德的文章里所做的那样^①,以此来鼓励人们接受这种新发现的人类“义务”。)

但这种后来的官方版本比梁启超的版本更为直率。梁启超似乎比鲁迅和毛泽东都更加担心下面这种情况,即一个人的死亡义务似乎不可能成为快乐的理由。梁启超确实在颌德的下述主张里获得不少满足:这种最终的进化义务与现代民主原则完全一致——严格意义上的理解。梁启超很赞赏这种精辟独到(即使是恶魔般的)的见解:

那些作用于社会进化的力量,在总体上,肯定正在实现一个进步的共同体内最大多数人的最大利益。然而,在任何时候,那种用来描述“最大多数人”的早期的功利概念,始终只是涉及大多数现在活着的社会成员。那些在社会里发挥作用的进化力量,它们正在实现的最大利益是社会有机体的整体利益。在此意义上,最大多数人是由尚未出生的或者尚未考虑的各代成员组成的,而现在活着的个体对这些成员的利益完全是漠不关心的[着重号为原文所加]。而且,在种族正在经历的社会进化的过程里,这些后来者的利益总是处于优先位置。^②

但梁启超显然觉得这种论点还有稍作修改的必要。他似乎意识到,对于每代人(总是少数群体)而言,仅仅由于未来世代的压倒性多数而不得不牺牲自己,那是毫无乐趣可言的。

梁启超本来不会喜欢颌德的这种说法:“现在活着的个体对尚未出生的各代成员的利益完全是漠不关心的”。他不希望中国人对中国的未来漠不关心。他希望现在活着的中国人为未来的中国人而牺牲他们自己,因为他们“在乎”那些未来的中国人。他同样不会喜欢颌德的另一观点,即这种“在乎”一旦得到发展就会是“超理性的”。毕竟,梁启超正试图将自我牺牲理性化。他似乎希望糅合颌德的自我牺牲的利他主义和

^① 参阅梁启超:《饮冰室文集》,第5卷,12:82。

^② 颌德:《社会进化论》,第290—291页。

边沁的这种观念,即自我牺牲应该是出于自身利益的考虑。梁启超再次希望鱼与熊掌兼得。

所以,梁启超赞赏颉德的死亡学说。他认为“颉氏所以能为进化论革命巨子者,在此[学说]焉耳。”^①但他还认为颉德的学说“未可为言死之极轨”^②,而且承认“死之为物,最能困人”^③。梁启超在文章的末尾给人留下这样的印象,即死亡的讨论仍然意犹未尽,而颉德的学说令他心神不宁。

不朽

因此,梁启超在1904年12月重提死亡问题并给出自己的解决方案——在此解决方案里,他以佛教来支撑颉德的观点!——这就不足为奇了。梁启超在“宗教”里寻求帮助,这会使颉德感到高兴,但他这样做是为了提出一种关于死亡的进化学说,这种学说使得自我牺牲变成必要的、有益的以及在理性上是令人欣慰的——至少使他感到欣慰。

梁启超提出其解决方案的那篇出色的论文《余之死生观》甚至可以更加出众,因为它比胡适提出的著名的“社会的不朽论”早15年。^④胡适的这个理论发表在1919年的《不朽——我的宗教》一文中,这篇文章现在比梁启超的文章更加有名。颉德应该会再次感到高兴。确实,梁启超如此完美地阐述了“胡适的学说”,以致人们会禁不住去指责胡适剽窃了梁启超的观点。因为,胡适,这位中国最杰出的第二代社会达尔文主义者,没有承认这位中国最杰出的第一代社会达尔文主义者(严复除外)曾经给他的理论提供过任何帮助。胡适只是声称他的理论是“当我的母亲丧事里想到的。”^⑤也许,他在“构想”梁启超的理论时,他没有想起它们是怎样钻进自己的脑子里去的。但是,假如胡适由于某种原因而从来没有

①② 梁启超:《饮冰室文集》,第5卷,12:83。

③ 同上书,第5卷,12:82。

④ 胡适:《胡适文选》,第78页。

⑤ 同上书,第84页。

读过梁启超的文章,假如其思想的雷同是“纯属巧合”,当然,中国人也常说,“英雄所见略同”,那么人们还是必须承认梁启超首先构想出胡适的理论。梁启超最先在中国宣布佛教-达尔文学说的“喜讯”——“社会的不朽”。

我们已经探讨过严复思想中的“达尔文主义儒家学说”和“达尔文主义道家学说”。我们现在在梁启超思想中找到了“达尔文主义佛教学说”的例子。因为梁启超学说的关键词是佛教的“小我”和“大我”,与此同时,这种“不朽的布告”使他以下面这种令人困惑的新见解来理解这些术语,而这种新见解是直接源自严复在《天演论》里的一句按语:“侯官严氏括引晚近生学家言,谓官品一体之中,有其死者焉,有其不死者焉。”^①

梁启超完全照搬了严复的草率分类:“而不死者,又非精灵魂魄之谓也。”^②因为他自己已经尽力指出:灵魂观念近来受到严重质疑。梁启超认为,野蛮人的宗教皆信仰灵魂,甚至“号称文明宗教如景教者”也概莫能外,但儒家从来不重视这个词,佛教也坚决抵制它,“近世欧美哲学家,就中如进化论一派”也反对灵魂观。可是,有灵魂还是没有灵魂,那些各不相同的、过去的或现在的、科学的或迷信的学派和宗教,正如严复现在所清楚表明的,“其究竟必有一相同之点曰:人死而有不死者存是已”^③。

严复所谓的“不死者”,正如梁启超再次忠实地解释说,是遗传。因此,就其掌握的达尔文进化科学而言,严复所出示的激动人心的不朽布告无非是这种传统的常识性观察:一个人可以“继续存活”在其子孙后代里面(只要一个人想方设法去结婚生子)——或者至少一个人的眼睛、耳朵、鼻子和喉咙可以这样。但梁启超在遗传里面发现更大的满足。他把达尔文的遗传和他信奉的“社会有机体”的“科学事实”,以及他新近想起的“大我”“小我”的佛教真谛结合在一起。虽然这样做相当困难,但梁启

①② 梁启超:《饮冰室文集》,第6卷,17:3。

③ 同上书,第6卷,17:1。

超还是尽力为之。

梁启超说,细胞至于身体如同自我至于种族。细胞死掉,但身体还存活。自我死掉,但种族还生存。而细胞和自我——这里出现信仰或逻辑的跳跃——还存活在身体和种族里面,即使它们的“小我”已经消亡,因为细胞和种族都生存在其“大我”之中:

我有大我,有小我;彼[人们的“有形的”自我]亦有大彼,有小彼。何谓大我?我之群体是也。何谓小我?我之个体是也。何谓大彼?我个体所含物质的全部是也。何谓小彼?我个体所含物质之各分子是也。小彼不死,无以全小我;大彼不死,无以全大我。^①

小我之死(如同大彼之死)没有详加论述,但那显然是因为要点在于:由于“大我乃我之大我”,只要大我存活,那“我”就会继续存活。因此,达尔文-佛教学说的重要信息是(最初是以大号字排印):“吾辈皆死,吾辈皆不死。死者,吾辈之个体也;不死者,吾辈之群体也。”^②

这的确意味着好消息,对于那些不情愿去面对其进化和爱国之死亡义务的人们而言尤其如此。下面这段神采飞扬的文字证实了此事实:“我有群体故;我之家不死,故我不死;我之国不死,故我不死;我之群不死,故我不死;我之世界不死,故我不死!”^③

但怎么能够做到这样呢?小我怎样继续生存在大我里面呢?死去的细胞怎样继续生存在活着的有机体里呢?大我之中的我的存在部分怎样从大我的部分里创造出“我”呢?简而言之,与能量守恒定律带给燃烧着的木棍的安慰相比,梁启超的喜讯能否带来更大的安慰呢? 295

梁启超正试图使那些可能认为他已经使赫胥黎的“自我克制”超出限度的人们感到振奋——即从“自我牺牲”跳到几乎毫不夸张的“自我否

① 梁启超:《饮冰室文集》,第6卷,17:9。

②③ 同上书,第6卷,17:8。

定”(“我们只是为了未来而活着”)。但是,那种显然使梁启超本人感到振奋不已的大我之欢乐,并非佛教在其大我之中所给予的原初欢乐,虽然那确实是令人愉悦的“自我否定”。那个大我据说就是涅槃(nirvana),个体必须舍身求之。^①可是,大我就像佛性(Buddha nature)那样存在于每个小我之内。因此,只要一个人能够否定自我而且看透自我,那么他就可以发现自己的自我。只要一个人能够看透自己的小我,那么他就可以成为具有自身之大我的人。灭寂之中有不朽。

这不是梁启超给出的答案,虽然他以对他而言最不可能的基督教“圣三位一体”的教义形式摆弄这个答案!由于在表面上(并非不合理)将“圣灵”(Holy Spirit)比拟成某种类似佛性的东西,梁启超认为,根据圣三位一体的教义,上帝,作为圣灵,以每个人的“第一生命”(first life)的形式存在于每个人之中,而这也被称为“灵魂”。每个人视为自己生命的东西不过是“第二生命”(second life)。因此,终结的只是个人的“第二生命”。个人的“第一生命”——超灵(oversoul)——会自然而然地存活下去。^②

梁启超认为,这是一种“虽进化论家极谤景尊者,或未能难也”的理论^③,但对于梁启超而言,这还不足以作为一种理论。梁启超的佛教本性喜欢这种理论,但他的爱国本性希望一种更加切合实际的不朽。他似乎认识到这样一种基督教或佛教的幻景——即,一个完整的胖胖蛋(Humpty Dumpty)将自己分裂成无数碎片,最终只是为了把这些碎片再次组合起来,把宝贵的小份不朽赋予构成整片的诸片。

可是,梁启超宣称有一种教义可以实现这种幻景——那就是佛教的羯磨(karma)教义——只要这种教义被坚决地限制在“现实”层面,限制在早期佛教徒试图逃离的尘世之中。梁启超认为,如果懂得羯磨,人们

① 参阅《辞海》(上海,1948年),第106页。

②③ 梁启超:《饮冰室文集》,第6卷,17:5。

就会理解到自己的不朽不仅仅在于自己与宇宙的统一性(*oneness*),也不仅仅在于其后代的肉体延续。人们能够通过自己的精神(*energy*)而不朽,因为人们的精神的确可以通过“业”(*deeds*)(羯磨的原意)的影响力而(不仅在肉体上,而且在社会上)获得保存。每个“么匿体”(*unit*)(梁启超在这里采用了——借用自严复的翻译——斯宾塞的术语 *unit* 和 *aggregate* 来指称“个体”和“群体”),每个小我,在一个力量一经开动就运行不息的世界里(由于某种原因)都拥有“奋发进取”的力量。因此,每业皆是一因,因则有果,果又成因,因又有果,如是循环以致最终。因此,人们肯定通过自己的“业”而继续存活。人们的“灵魂”不能持续推进——因为灵魂并不存在——但人们的“精神”则可以,因为作为小我之活力的精神确实存在。梁启超说过:“佛说之羯磨,进化论之遗传性,吾皆欲名之曰精神。”^①

梁启超首先注意到伟人精神的不朽——梁启超摘录了杨度为他(梁启超)的著作《中国之武士道》所写的序,可能因为梁启超非常欣赏杨度挑选的这份伟人名单。但梁启超这样做只是为了使人们注意那些例子中的显赫人物:“孔子死矣,而世界儒教徒之精神,皆其精神也。释迦死矣,而世界佛教徒之精神,皆其精神也。……今世界之言共和者,无一而非华盛顿;言武功者,无一而非拿破仑;言天赋人权者,无一而非卢梭;言人群进化者,无一而非达尔文。盖自世有孔子、释迦、华盛顿、拿破仑、卢梭、达尔文诸杰以来,由古及今,其精神所递禅所传播者,已不知有几万亿兆之孔子、释迦、华盛顿、拿破仑、卢梭、达尔文矣!”^②

杨度似乎在说“达尔文永垂不朽”,这是好消息,但并非真正的好消息。梁启超认为,真正的好消息是,阿门,由于羯磨,人人皆永垂不朽:“微特圣贤不死,豪杰不死,即至愚极不肖之人亦不死。”^③但这里不单有

297

① 梁启超:《饮冰室文集》,第6卷,17:5。

②③ 同上书,第6卷,17:10。

承诺,而且还有难点。因为恶的影响和善的影响都是不朽的。圣徒和罪人是“同为不死,而一则以善业之不死者遗传诸方来,而使大我食其幸福;一则以恶业之不死者遗传诸方来,而使大我受其苦痛”^①。因此,小我被赋予了这种(完全无法解释的)创造善“因”或恶“因”的自由意志之力量,一旦小我认识到“祖宗虽死,而以其不死之善业、恶业遗传于子孙”^②,那么小我就肩负着一项可怕的责任。

原初的佛教羯磨观念出现了问题。小我对于自己的行为总是负有“可怕的责任”,但这只是在他“对自己负责”的意义而言。因为,在过去,人们的因果报应是降临到自身的。人们承受自己行为的后果,无论好坏,无论今生来世。人们可以创造善“因”和恶“因”,但是这些“因”所成的“果”——“果”是人们应得的惩罚——只能是自己承受。“社会”不承受个人行为的后果,尽管表面上看来恰恰相反。如果一个蛮族首领屠戮了一座城市,那么他就种下了即将给他带来苦果的种子。但那些被屠戮的人并不是遭到残杀的无辜者,因为他们正分享着自己生前种下的果。他们,而非杀害他们的人,应该为他们的苦难“负责”。严格来说,世上的穷凶极恶之徒不应该因为社会的苦难而“受谴责”,正如社会不应该因为举世无双的好人的苦难而受谴责。因为所有苦难都是咎由自取的。因此,根据最初的羯磨观念,这里只有“个体的责任”,而没有“社会的责任”。

梁启超能够谈论“社会的责任”,那仅仅是因为他已经通过两种方式把羯磨“社会化了”。其一,梁启超坚决认为——我不知道梁启超是独自构想出这种观点,还是得到某个没有具体言明的佛教流派的支持——社会、家庭、氏族、种族和国家全都拥有共同的羯磨。^③ 一代人的因果之业会影响到下一代人的“命”。当然,这是老生常谈,但它在梁启超的第二

① 梁启超:《饮冰室文集》,第6卷,17:10。

② 同上书,第6卷,17:7。

③ 同上书,第6卷,17:6—7。

个观点里则是成问题的佛教观念。梁启超在否定轮回转世教义的同时，还试图通过承诺不朽来鼓舞人们，他认为惟有社会能够承受或享用个人之业所成的果。人们惟有在自己的业中继续生存，而不可能通过自我的转世重生(self reincarnate)而从外部来享用这些果。因此，与原来的观念截然相反，人们只是对社会，对未来社会，而非对自己负有责任。

但这种“责任”意味着什么呢？如果人们不必亲自承担自己行为的后果，那么有谁不能去“不负责任地”行动呢？如果惟一可能的不朽是个人之业影响下的不朽，如果人们坚信无论个人的行为影响是好是坏都会不朽的话，那么人们为什么还要不厌其烦地承担“社会责任”呢？当然，那是颀德的问题，而且，由于无法回答这个问题，颀德感到有必要宣称：社会责任——由进化选择出来的一种进步特性——是“超理性的”。

但梁启超需要一个理性的答案，通过理性化(rationalization)，他找到了这个答案。梁启超认识到，由于没有轮回转世，他需要一种新的责任基础，而他在小我对大我之持续生命的依赖中找到了这种新基础。梁启超基于各种实用目的——而这肯定算一个——将此基础称为人民，而非宇宙。梁启超说道，假定小我存活在每个人的业中(无论其业是好是坏)，但只有当大我存活的时候那些业才能存活，而且只有当足够的善业使大我存活的时候，大我才能存活。因为，根据梁启超的定义，善业，即承担社会责任的业才是那些使得大我存活的业；恶业会导致大我的死亡。但是，如果大我死去，那么各人在大我之小我里的行为影响将化为乌有，那么小我将必死无疑。

所以梁启超由承诺转向威胁。社会不朽依赖于社会责任，而社会责任依然是新道德原来所要求的可怕责任，这种责任要求牺牲小我来完成大我及其未来。威胁是显而易见的，虽然梁启超遮遮掩掩： 299

吾之汲汲言此义也，非欲劝人祈速死以为责任也。盖为懵于死而不死之理。故以为吾之事业之幸福，限于此渺小之七尺，与区区

之数十寒暑而已,此外更无有也。坐是之故,而社会的观念与将来的观念,两不发达。夫社会的观念与将来的观念,正人之所以异于禽兽者也! [通过其信仰的“修订”版本,梁启超回到了孟子的说法:人之为人在于有道德。]①苟其无之,则与禽兽无择也。同为人类,而此两观念之或深或浅,或广或狭,则野蛮文明之级视此焉,优劣胜败之数视此焉。②

否则,梁启超说,羯磨之不朽必须审慎对待。因为中国在生存斗争中的胜利取决于有益的羯磨。

那不是佛教的主旨,也不是达尔文的主旨。梁启超的达尔文-佛教学说不管怎样看都是一种褻渎神圣的混合物。但梁启超没有发现那种褻渎。他只注意到佛教徒和进化论者看待事物的分歧。梁启超承认佛教徒和进化论者在他们关注的主要问题上的分歧极大。进化论者为生存而斗争;佛教徒则为不生存而斗争,更准确的说,他们为逃脱痛苦的轮回而斗争。但是,虽然注意到这些“细微的”差异,梁启超还是巧妙地解决了这些矛盾:“其结论之相反亦甚矣。若其说一切众生皆死而有不死者存,则其揆若一,而丝毫无所容其疑难也。”③他没有从中发现丝毫疑难之处,这些疑难的地方不仅仅在于留存下来的两类不死者的同一性(one-ness)问题,而且在于他是否准确地描述了佛教徒和进化论者所说的被留存下来的不死者究竟是什么。“社会化的因果报应”并非佛教徒原来所想的事情,“因果遗传”也不是达尔文原来(至少在《物种起源》里)所想的事情。

因为“因果遗传”不仅是一种后天特性的遗传,而且是一种可以有目的地获得特性的遗传。结果,这甚至不是《物种起源》里面那些残留的拉马克(Lamarckian)段落可以轻易支持的观点。当梁启超回答自己的这

① 《孟子译注》,8.9,第191页。

② 梁启超:《饮冰室文集》,第6卷,17:9。

③ 同上书,第6卷,17:4—5。

个问题——什么是一切有机体中不死的、可遗传的组成部分？——时，他对达尔文原来的理论作了虚假陈述：“其名曰 Character，译言性格，进化论家之说遗传也，谓一切众生，当其生命存立之间，所受境遇，乃至所造行为习性，悉皆遗传于其子孙。”^①

达尔文确实在《物种起源》里面认为某些特性既是环境作用，又是习性作用所造成的，而这些特性证明是可遗传的。^② 达尔文的整套进化学说毕竟是构筑在“变异”的可遗传性之上。亚种(sub-species)和“新种”(new species)可以从旧物种的诸多变异品种中选择出来，而且只有当其变异能够被遗传时，这些变异品种才能存活下来接受选择。达尔文认为，“除非有利的变异出现，否则自然选择将无能无力。”^③然而，当达尔文讲到这些变异——没有这些变异将不会有“变异的遗传”^④——的起因时，虽然他确实认为“有些变异，可以归因于生活条件的直接作用。有些变异则可以归因于用进废退”^⑤，但他的说法与梁启超相比还是差得很远，梁启超的观点是：变异更应该归因于行为、习惯和天性的创造。

达尔文承认“变异性是由许多未知的法则所支配的”^⑥，而且“支配遗传的法则，大多还不清楚”^⑦。但是每当他谈论“用进废退”所导致的变异时，他还谈到自然界引起的变异^⑧，以及偶然发生的变异^⑨（虽然他曾经承认“归因于偶然”是“一种完全不恰当的表述”）。^⑩ 此外，达尔文声 301
称，通过人工选择进行动物育种似乎可以指引进化的方向，但“人类实际

① 梁启超：《饮冰室文集》，第6卷，17：3。

② 达尔文：《物种起源》，第11页。

③④ 同上书，第82页。

④ 同上书，第123页。

⑤⑥ 同上书，第43页。

⑦ 同上书，第13页。

⑧ 同上书，第30页。

⑩ 同上书，第131页。

上没有制造出变异性”。^①对于人类有意去影响鸟兽进化的这种尝试，达尔文感叹道：“人类的愿望和努力是多么稍纵即逝啊！”^②而且，考虑到人类自身的进化，达尔文在《人类的由来与性选择》中断然说道，人类“不是通过自己的努力而诞生的[原文如此]”^③。

即使在达尔文看来，突变并不像后来的生物学家所认为的那样，是相当“随意的”，但突变似乎也不像能够被有意识地制造出来的东西。“使用”和“废用”看来提供了这种可能性，即意志力可以作用于遗传的变异，但达尔文从来没有在《物种起源》里面强调这种意志力。他没有承诺人们可以把一种变异特性“遗赠”给后代。

但在梁启超看来，那种改变人们对后代的遗传特性的可能性——通过意愿和努力——是“遗传”的独特承诺。那是进步性变异的遗传关键。梁启超抓住了这个至关重要的问题，即究竟是什么造成了那种使自然选择成为可能的遗传的变异性呢？但他的答案既不是任何类似随意的突变的东西，也不是任何类似达尔文的含混概念——无意的使用和废用——的东西。梁启超承认环境是一个因素，但激动人心的因素是羯磨：

遗传既可识矣，但其传焉而必递变者何也？我祖父我父之业力，我既受之，而我自受胎而出胎而童弱而壮强而耄老，数十年间其所受现世社会之种种熏习者，我祖父未尝受也。我兼秉二者，于是乎我复有我之一特性。我数十年间，日日自举其特性而发挥之，以造出或善或恶或有意识或无意识之种种事业，还复以熏习现社会。及吾之死也，则举吾所受诸吾祖父者（一）；吾所受诸现社会者（二）；及吾所自具之特性（三）。和合之以传诸我子，我子之所以传诸其子，我孙之所以传诸其孙者，亦复如是。

① 达尔文：《物种起源》，第466页。

② 同上书，第84页。

③ 达尔文：《人类的由来与性选择》，第707页。

乃至前世现世来世之人，所以传诸其子孙者，亦复如是，此所以 302
虽不灭而有变也。^①

羯磨创造变化。羯磨的创造力甚至在部分决定性的环境中也发挥作用，因为环境本身部分地受到人们祖先的创造性羯磨的决定。人们从两个方面接受其祖先的羯磨所成的果——直接通过他们的遗传，以及间接通过他们的业所造成的社会。人们正是把祖先的双重馈赠以及源于自身的羯磨的新的双重馈赠遗留给自己的后代。而这种馈赠使后代更适于生存或更不适于生存。

梁启超勉强算是一位原始柏格森主义者(proto-Bergsonian)。其独创的达尔文-佛教学说使他至少比《创造进化论》(*Evolution Créatrice*)的作者柏格森早出4年就提出一种“创造进化论”——这比李大钊和陈独秀发现柏格森的著作早出10年，比他自己赞赏的柏格森的著作早出14年。^②

但《创造进化论》并不是查尔斯·达尔文的第一部著作的标题。人们只有在《物种起源》里残留的拉马克段落中引申出——这种引申比《物种起源》里的拉马克长颈鹿为寻找食物而伸长它们的脖子更离谱——梁启超的创造性羯磨。因为，即便当达尔文承认那种作用于用进废退之遗传的可能性影响时，他谈论的只是可遗传的“身体”特性(character)。梁启超现在在谈论“特性”，但他谈论的实际上是中国的道德特性，这正是他希望通过可遗传的羯磨来改变的道德特性。

① 梁启超：《饮冰室文集》，第6卷，17：4。

② 柏格森的著作出版于1908年。李大钊在1915年4月赞赏过柏格森（参阅马思乐：《李大钊与中国马克思主义的起源》[坎布里奇，1967年]，第23页），而陈独秀随后在1915年9月15日的《新青年》第1号第3页上面作出同样的表示。梁启超最终在1919年或1920年认可了柏格森，参阅他的《欧游心影录节录》（台北，1966年），第18页。即使像格里德所说的那样，梁启超“怀着特殊的热情改信柏格森”，但这也不是因为“他在柏格森的‘创造进化论’的思想中找到一种挽救渐进进化之信念的办法，自他最初与康有为联合以来，这种渐进进化的信念就已经深藏在他的心中”。（格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第133页）相反，那是因为梁启超最终找到创造性进化之信念的外部确证，他几乎从一开始就怀有这种信念。

问题部分在于误译,或者至少在于误导性的翻译。梁启超用“性格”来翻译达尔文的术语“character”,当“性格”这个词用在人的身上时(它总是如此),它指的是一个人的“personality”(人格、性格、个性)而非一个人的身体特性。因此,谈论可遗传的“性格”可能使得梁启超更加容易跳过“生物层”(biosphere)的事实而得出“心智层”(noosphere)的结论,(假如我们可以时代倒错地借用德日进[Pierre Teilhard de Chardin]的层概念)。然而,无论怎样,梁启超很早以前就展现了一种特有的社会达尔文主义的能力来这样做,甚至无需误译。

在梁启超谈论遗传时,无论是因为他自己的误解或者其他人的误译,或者兼而有之,他如此之快就跳出生物层,以致他实际上不得不中途停下来,转而提醒读者说:“夫所谓遗传者,固非徒在无形之性格,即有形之肢体,其种种畸异之点,亦皆汇传焉。”尽管承认这个事实,梁启超还是漠视作为遗传体系中更为天然质朴的组成部分的身体遗传,转而谈论作为心理遗传的“性格”:“至今日而所谓国民心理、社会心理之一科学,日以发明。国民心理者何?社会心理者何?即前此全国全社会既死之人,以不死者贻诸子孙也。”^①

梁启超在谈论“国民性”和“中国人的特性”,这类特性最初由明恩溥(Arthur H. Smith)在1890年发表的同名著作中进行了精确的勾画(至少里面的一章“中国人无公共心”已经译成中文,发表在1903年3月的《新民丛报》上)。^②而羯磨的遗传提供了改变那些特性的惟一希望,因为,如果业的影响可以成为遗传的话,那么人们不仅可以实现当前国民性的转变,而且可以为将来保存那种转变。一代代人可以——只要他们愿意——对此特性加以改进。

为了能够相信此种承诺是达尔文进化学说的全部内容,梁启超只能

^① 梁启超:《饮冰室文集》,第6卷,17:4。

^② 《新民丛报》,第5卷,27:91。

在头脑中不作区分就把“生物遗传”和“文化遗传”混为一谈。他不得不假定“社会化”(socialization)、知识、教育和有性繁殖都是随着变异而出现的同一繁殖过程的组成部分。梁启超实际上不得不假定,有一个词——“遗传”——可以解释下面这种现象:“乡巴佬”(redneck)能够把自己的狭隘和忧郁遗传下去。

但谁会否认狭隘通常是“可遗传的”呢?所有人都期望父辈的偏见不必传给他们的孩子。确实,“开明的”子孙期望而且相信,只要有意拒绝父辈的偏见,他们就能够转变他们自己的后代的“遗传特性”。那一切正是梁启超所希望的,因为他想去改变心态和举止胜于想去改变皮肤和骨骼。^① 在生物科学的领域,梁启超的羯磨遗传学说也许看似愚蠢无聊,但在常识领域内,甚至是行为科学的含混领域内,梁启超的学说看来并不愚蠢无聊。

梁启超最大的“失误”在于宣称其理论得到达尔文的支持。但极具讽刺的是,如果在《物种起源》(这是梁启超惟一认识的达尔文)里面没有这种支持——除了虚无缥缈的暗示之外,那么在《人类的由来与性选择》中就有这种支持,而在《人类和动物的情感表达》(*The Expression of the Emotions in Man and Animals*)中甚至可以找到更多的此类支持。

在《人类的由来与性选择》中,达尔文重申了自己的观点:“在许多世代中被遵从的习性很可能有遗传的倾向。”^②但他这次所想的习性与身体器官的用进废退毫不相干。他的观点是“善良的倾向经过长期实践之后不是不可能遗传的”^③。确实,他甚至承诺道:“展望未来世代……我们可以预料善良的习性将会得到强化,它也许会因为遗传而固定下来。既然

① 甚至当他对通过可遗传的后天性状——这种性状能够源自“胎教”(参阅上文,第100页)——来提高其人民的身体适应性的做法表现出兴趣时,梁启超的兴趣仍然在于改进品格而非增强体格。如果在孩子能够变得适应之前,母亲必须使自己变得适应,那将是以品格来改进品格的“骑马找马”的悖论。但梁启超丝毫没有受到这种悖论的困扰。

② 达尔文:《人类的由来与性选择》,第148页。

③ 同上书,第699页。

这样,我们的高级冲动和低级冲动之间所进行的斗争将不那么剧烈,而且美德将会取得胜利。”^①

此外,达尔文在《人类和动物的情感表达》中坚持认为“意志的神秘力量”可能与遗传特性的获得存在某种关系。^② 他说道,“起初是有意为之的行为,很快就变得习以为常而最终成为遗传的行为,于是,这种行为可能在违背意志的情况下也会被照做不误。”^③行为一羯磨,能够导向“本能”。

当达尔文写下上面的句子时,他不是谈论“善本能”。他谈论的只是某种表现性的动作,这种动作起初是有意为之的,后来则成为“本能的”动作:

305

人们时常想要使某些动作引人注目或者具有说明性,他们会伸展双臂,叉开五指,高举到头上,以此表示自己的惊愕;他们会把肩膀耸起到耳朵的地方[原文如此],以此表示自己对该件事情无能为力或不愿为之;此类动作的倾向会由于他们有意地反复去做而得到巩固或加强,其效果则可能被遗传下去。^④

但是,如果人们把这段话与《人类的由来与性选择》的另外一段话——“同情心虽然是作为一种本能而获得的,但它还可以通过训练或习惯而得到大大的增强”^⑤——加以考虑,那么达尔文似乎在说,人们能够通过有意的行为来改善子孙后代的道德本性。

当然,那正是梁启超想要做的事情,他希望在他这一代人中间“逐渐灌输”他的新道德,从而使新道德能够在后来数代人之中“生根发芽”。他希望他的同时代人自愿加强他们的“克己”倾向,从而使他们

① 达尔文:《人类的由来与性选择》,第142页。

② 达尔文:《人和动物的情感表达》(芝加哥,1970年),第354页。

③ 同上书,第356页。

④ 同上书,第355页。

⑤ 达尔文:《人类的由来与性选择》,第699页。

的后代会“自然而然地”克己。他希望他的国民反复“操练”民族主义，从而使他们的孩子拥有像“恻隐之心”那样发自本能的“爱国心”。孟子曾经认为，所有人自诞生之初(ab origine)即有恻隐之心。只要以创造性的羯磨来改变中国人的遗传，那么“人皆尧舜”这一孟子的古老梦想能够立即实现。

梁启超的这个观点糅合了传统的孟子乐观主义、非正统的佛教行动主义以及一种表面上的达尔文进步主义(progressionism)，它是一种说服了许多人的观点。毛泽东(至少在其盛年)肯定认同梁启超关于可改良的遗传这一信念。毛泽东晚年似乎担心“资产阶级思想”几乎是一种根深蒂固的原罪，但他曾经相信，而且肯定希望去相信“无产阶级觉悟”能够被灌输和遗传。毛泽东的这句孟子式的诗句暗示了此种信念：“六亿神州尽舜尧”。^①他的意思是说人民能够进行统治，而且他们也能够变得良善——因为他们有无产阶级属性。

当然，达尔文可能会把梁启超和毛泽东这两个按其标准很不具有科学准则的信徒逐出师门，但达尔文无法完全与他们以及其他的社会达尔文主义者脱离干系，因为达尔文越写就越像一位社会达尔文主义者。毫无疑问，达尔文最终公开涉足行为科学领域，此事实至少是向着羯磨遗传学说迈进一小步。 306

几乎可以肯定，梁启超没有读过《人类的由来与性选择》以及《人类和动物的情感表达》。如果他实际上读过一些达尔文的著作的话，那可能只是《物种起源》的前五章。这前五章由马君武在1904年春天翻译出版，时间比梁启超发表《余之死生观》约早6个月。(马君武在1903年发表了第三章“生存竞争”和第四章“自然淘汰”。他的全译本——也是中国首个全译本——直到1919年才最终完成。)^②当然，梁启超可能通过日

① 毛泽东《送瘟神》里的一句诗。参阅黄雯编译：《毛泽东诗词》(香港，1966年)，第57页。

② 达尔文：《物种原始》，马君武译(台北，1957年)，序言，第1页。

文读到更多达尔文的著作,但他没有引用过《人类的由来与性选择》以及《人类和动物的情感表达》的任何文句。他似乎是独自地贸然得出这些毫无理据的达尔文主义结论。

然而,不难理解梁启超怎样和为什么贸然得出这些结论,因为在达尔文主义佛教学说里面有着某种无可否认的巧妙之处。羯磨与遗传的相互混淆是能够带来欣慰(那些现在断定道德之路通往自我牺牲的人们感到了欣慰)和希望(那些热切渴望中国能够得到拯救的人们看到了希望)的完美混淆。那些相信生存斗争、自然选择以及相信大多数“中国人的特性”现在已经过时的中国人,不得不相信在进化中存在着一种创造性的因素,因为,如果没有这种因素,中国人将会灭亡。正如我们所见,那就是为什么严复和梁启超从一开始就“出自本能地”假定那些能够生存的人就是使自己变得适应的人。他们必须相信自己可以有所作为,而且他们希望去相信自己的努力成果可以延续下去。羯磨和达尔文的遗传“完美地”解释了怎样去实现上述两种愿望。那就是为什么梁启超会惊叹:无论它们多么不同,佛教和达尔文学说至少可以在这一点上“若合符契也”。^①

然而,梁启超的《余之死生观》的最巧妙之处在于其末尾的转折,梁
307 启超把羯磨、遗传和一种中国人的优良特性通通塞进一锅巧妙而新鲜的优点大杂烩里去。梁启超认为羯磨不仅仅影响到个人的未来命运,而且影响到整个社会的未来命运,与此同时,他还认为,在家庭层面上,中国人一直以来就相信上述看法。梁启超说,中国人总是相信,家庭成员的善业或恶业会在未来某个时候给家庭带来福佑或者灾乱,虽然那是几代人之后的事情。而他们存有这样的想法是对的。“我族数千年来相传之家族报应说,非直不能以今世之科学破之,”梁启超得意地说道,“乃正得

^① 梁启超:《饮冰室文集》,第6卷,17:3。

今世之科学而其壁垒愈坚也。”^①由于这种信仰,中国人很久以前就习惯了为家庭利益而牺牲个人利益。一旦顾虑到家庭,中国人就知道怎样去“克己”。而中国的希望就在这里:“虽有愚不肖之夫,要能知节制其现在快乐之一部分以求衰老时之快乐,牺牲其本身利益之一部分以求家族若后代之利益,此种习性我国人之视他国,尤深厚焉。此即我国将来可以竞争于世界之原质也。”^②

中国人有一种“世代相传的”优点!只要他们能够通过有意识的羯磨来使之适应现代世界,从而使中国人心甘情愿为了国家而牺牲自己,正如他们以前总是心甘情愿为了家庭而牺牲自己,那么中国就“可以竞争”了。那就是羯磨之遗传的最终承诺。梁启超在开始的时候向每个个体承诺不朽。到了最后,他承诺了某种甚至连自己也更感欢喜的(无法言传的)东西:人民之不朽。

这就是新道德的承诺。如果这种新道德还没有像梁启超所希望的那样已经内在化和可遗传的话,那么它在我们身边——在中华人民共和国里——随处可见。当然,梁启超已经不再作为这种新道德的创制人之一而受到欢迎了。但是,假如梁启超能够以某种方式看见新中国的“新道德”的话,那么他会从中辨认出许多他的美德和他的道德哲学,以及至少是他的羯磨之不朽的学说的去佛教化版本。 308

他可以在雷锋的“传记”里找到这一切。雷锋肯定是个半神话式的模范英雄,他是梁启超所希望的可以不久就“进化出来”的新型中国人的完美化身。雷锋,这位年轻有为的人民解放军战士,恰好又是举目无亲的孤儿,他因而能够“为人民服务”,就像为自己的家庭尽心尽责。(“什

① 梁启超:《饮冰室文集》,第6卷,17:7。

② 同上书,第6卷,17:9—10。康有为早在1899年5月30日就讲过同样的事情:“我四万万人民知身之不保,移其营私之心,以营一大公;知家之不存,移其保家之心,以保一大国。”参阅《清议报》,第2卷,第997页。

么,你没有家?”——“不,我有家。党和毛主席就是我的新生爹娘,人民公社就是我的家。”)^①雷锋所继承的孝顺意识已经被改造成“阶级情谊”。^②他希望像“一个永不生锈的革命的螺丝钉”那样无私地为人民服务,^③更准确地说,那就像社会有机体里的一个细胞。为了这样做,他时刻准备去表现自己和克制自己。他似乎本能地认识到,梁启超所主张的两种主要美德——自营和克己——没有表现出什么双重标准。人民的利益是使得这两种美德成为有益的惟一标准。男男女女都应该“力争上游”和“自力更生”,他们应该表现自己——但只是“为人民”而这样做。因此,他们还必须“克己”,必须克制一切会使得他们脱离那种义务的自私冲动。

雷锋心甘情愿去严厉地“克己”。“人的生命是有限的,”他写道,“可是为人民服务是无限的。我要把有限的生命投入到无限的为人民服务中去。”^④人民可以继续生存,小我也可以继续生存,只要小我通过服务人民去使人民继续生存。雷锋没有谈论过小我和羯磨,但他确实谈论过“好事”。他把“好事”叫做“为社会主义添砖加瓦”,而它们像羯磨一样绵延不断,它们带来的好处远及未来,个人的生命只有通过它们才具有意义。雷锋献身于为社会主义添砖加瓦,但是,我们被告知,“虽然雷锋的生命已经结束了,但他的精神此后继续闪耀不灭”^⑤。梁启超很可能会惋惜地说:“阿门。”

309 在把雷锋塑造成拥有无私美德的模范英雄的这件事情上,已故的国防部长林彪可能与此有莫大关系,但此事实无法消除下面这个出人意料的结果,即林彪因为在卧室里悬挂孔子的格言“克己复礼”的条幅而在批林批孔运动中遭到批斗。如果林彪确实悬挂了这些条幅,那他这样做无

①《人民的连环画》,威尔金森译(纽约,1973年),第244页。

②同上书,第247页。

③同上书,第220页。

④⑤同上书,第252页。

疑是为了“克己”，而不是为了“复礼”，但他的批判者认定他是为了“复礼”，而非“克己”，他们声称林彪的“复礼”就是“复辟”，当然，是复辟资本主义。因此，不幸的“克己”因为莫须有的罪名而蒙受耻辱，这是极不公正的。“克己”——自我克服、自我克制和自我否定——已经是，现在仍然是，而且肯定总是人民新道德中最重要的美德之一。或许，直至人类——按照毛泽东的说法，人类现在“还处于幼年期”^①——完全成熟，而所有人都可以像孔夫子 70 岁时那样“从心所欲而不逾矩”^②为止。

“克己”美德其实最初源自孔子。奇怪的是，严复和梁启超会把它当做赫胥黎所宣称的进化伦理而重新找出来；而那些在社会实践中极力主张“克己”美德的人却把“克己”美德打倒，正如把孩子连同洗澡水一同倒掉，这是何其荒唐啊！

道德指令与帝国主义者

梁启超的新道德里面有一种人民共和国无论在理论上还是实践上都没有抛弃的义务——“反帝国主义”。反帝国主义是新道德的存在理据。新道德要保护中国免受帝国主义的侵犯，可是这种新道德的达尔文的、功利主义的理据引起了一个棘手的问题。这个问题看来使得人们不可能对帝国主义发动一场道德谴责。这种反对帝国主义的新道德无法把帝国主义称为不道德。

回到 1839 年，那时中国人才刚刚开始他们对西方帝国主义进行认识的漫长过程，那时林则徐还能在年轻的维多利亚女王 (Queen Victoria) 执政的第三年就质问她“良心安在？”^③然而，在 1901 年，其时维多利亚女王已经逝世，而且据我所知，其时梁启超首次使用帝国主义一词（一个来自日文的中文新词），梁启超很早以前就已经决定不去哀求帝

① 施拉姆：《毛泽东的政治思想》（纽约，1972 年），第 304 页。

② 《四书新解·论语》，2.4，第 70 页。

③ 邓嗣禹、费正清：《中国对西方的回应》，第 25 页。

国主义者的良心,这不是因为他相信帝国主义者没有良心,而是因为他觉得帝国主义者无需对其帝国主义感到良心不安,帝国主义是“完全合乎自然的”。

遗憾的是,梁启超首先使用帝国主义这个词来宣告“美国由共和主义而变为帝国主义”,美国正在谋取古巴、夏威夷和菲律宾。梁启超把这些重大事变视为中国的威胁,但他拒绝去谴责美国,因为他坚持认为美国“近岁以来,为生存竞争力之所迫,不能不伸其远蹠于西半球之外”。因为,尽管其表面上的隔绝状态,但美国还是无可避免地卷入到现代欧洲的国际竞争当中,其激烈程度远胜于昔日那些个别的帝国主义者(例如秦始皇和拿破仑)所进行的竞争:“其原动力乃起于国民之争自存。以天演家物竞天择、优胜劣败之公例推之,盖有欲已而不能已者焉。”^①如果连流氓恶棍都不能逃避竞争,那么他们怎能算是流氓恶棍呢?

在《新民丛报》的第一号上面,梁启超已经传播了这种接近于列宁主义的学说:“民族主义”自然而然地进化为“民族帝国主义”。^②那是达尔文生存法则的后果。但是,相当奇怪,它甚至还是达尔文学说的更加直接的后果。梁启超认为,马尔萨斯(Malthus)和达尔文的学说应该对“孕育民族帝国主义”负有不可推卸的负责。^③达尔文已经证明“天下惟有强权,更无平权。权也者,由人自求之自得之,非天赋也”。一旦达尔文把这个事实阐明,那么所有人都想努力变得强大和适应生存,他们只有这样才能在竞争和自然淘汰的世界里赢得立足之地,“此近世帝国主义发生之原因也”^④。因此,梁启超说道,其时结集在中国的帝国主义国家是“此新主义之潮流迫之,不得不然也”^⑤。

①《清议报》,第4卷,第1931页。

②《新民丛报》,第1卷,1:5。

③同上书,第1卷,2:31。

④同上书,第1卷,2:75。

⑤同上书,第1卷,1:6。

观念已经巧妙地取代本性成为帝国主义侵略的原因,但梁启超没有对此引起注意。他也没有质疑这种观念。正如我们前面谈论过的,梁启超接受了这种可能是达尔文带给中国的最恶劣的启示:

苟能自强自优,则虽翦灭劣者弱者而不能谓为无道。何也?天演之公例则然也。我虽不翦灭之,而彼劣者终亦不能自存也。以故力征侵略之事,前者视为蛮暴之举动,今则以为文明之常规。^①

梁启超充分认识到,许多西方人恰恰是利用这种观点来为他们对中国的“最肮脏的”图谋进行辩护,但梁启超还是接受了这种观点。“如以为罪乎?”梁启超问道,“则宇宙间有生之物,孰不争自存者?充己力之所能及以争自存,可谓罪乎?夫孰使汝自安于劣,自甘于败?”^②梁启超认为,罪大恶极之徒并非那些夺取他人自由的人,而是那些放弃其自由的人。^③如果谁放任帝国主义者的闯入,那么他就是罪有应得。

所以,梁启超回到他最早前的一个观点,那是借自孟子的观点:“国必自伐,然后人伐之”^④。他还回到孔子的教诲:“君子求诸己,小人求诸人。”^⑤梁启超要求中国人去求诸己,而不是去求诸帝国主义者。

帝国主义者不仅不能称之为“恶”;还有些人在梁启超的杂志里建议,帝国主义者也许应该称为“善”,虽然竞争“需求”的非道德性(amorality)应该会使“善”和“恶”失效。梁启超在首次使用帝国主义这个词的一周后,他刊登了一位日本人所写的题为《帝国主义》的连载论文,该 312
论文的第一部分对帝国主义大唱赞歌,这甚至连所有最出色的(或最凶狠的)白人帝国主义者都自愧不如:

①《新民丛报》,第1卷,2:34。

②梁启超:《自由书》,第24页。

③同上书,第23页。

④梁启超:《饮冰室文集》,第2卷,4:40,引自《孟子译注》,7.8,第170页。

⑤《四书新解·论语》,15.18,第241页。

至若未开化之民族，被吞并同化于文明国，其状虽属可怜可悯，然彼等既属劣败之人种，无优胜者之助力，亦终归灭亡。且文明国，以无报答，无酬谢，而训练彼等、教诲彼等，则驱役彼等、利用彼等之外，并无他策。日本国民之于虾夷人种(Ainu)，台湾土族是也。倘以此为强者之专横，又无道德心，是诚不解真正道德者之言也。^①

日本人正在拼命学习，他们在1900年围剿北京义和团时就已经加入到“西方列强”的行列。但梁启超完全没有因为日本“倭寇”擅自分担了“白种人的责任”而对之大加谴责，他自己实际上重复了日本人的论调：“夫以文明国而统治野蛮国之土地，此天演上应享之权利也；以文明国而开通野蛮国之人民，又伦理上应尽之责任也。中国以文明鼻祖闻于天下，而数千年来，怀抱此思想者，仅有一二人，是中国之辱也。”^②

梁启超没有完全认可“白种人的责任”，但他认可“帝国主义者的责任”，而那种认可使得他以及其他许多人去梦想中国人的帝国主义。假若帝国主义是适者之道，那么，为了成为适者，中国也必须成为帝国主义国家。而中国能够成为帝国主义国家。“故今日欲救中国，”梁启超声言，“无他术焉，亦先建设一民族主义之国家而已”，因为，那样中国不仅能够进化成帝国主义国家，而且能够进化成最大的帝国主义国家：“以地球上最大之民族，而能建设适于天演之国家，则天下第一帝国之徽号，谁能纂之？”^③

313 事实上，甚至在他找到一个词来指称帝国主义之前，梁启超就已经做着相同的美梦：“他日，于二十世纪，我中国人必为世界上最有势力之人种。^④……他日，能有实力以开通全世界者，谁乎？即我中国人种是也。白人骄而不劳苦，黑人、棕人惰而无智慧。然则，此事舍我黄人不能

①《清议报》，第12卷，第6506页。

②《新民丛报》，第2卷，8：29。

③同上书，第1卷，5：36。

④《清议报》，第3卷，第1190页。

任也。北米[美]与澳洲,今日为白种人殖民地之区域。南米[美]与非洲,他日必为黄种人殖民地之区域无疑也。”^①

《新民丛报》的一名撰稿者甚至看到黄种人统治澳大利亚的希望：“强者与弱者遇,以势力为道理。我黄人苟无势力,则宁独澳洲可白,亚洲亦将可白,宁复有道理之可恃。我黄人苟有势力,则白澳洲又何尝不可为黄澳洲也?”^②另一名撰稿者做着更加疯狂的美梦：“夫使我人种而果能于殖民之处,发达文化而建新国,则直于中国外,可得无数之新中国,而全地球将为我人种之所占尽,此固非虚言也。……夫进则全地球尽为我中国人所有,而退则全地球至无我中国人,两者间之……不得不择而处其一也。”^③所以,惟一现实的选择是鼓足干劲迈向帝国主义。

梁启超将此类征服世界的梦想付印成文,但他自己的梦想也没有超出它们的范围:

中国之地不贫而国贫,中国之民不弱而兵弱。是世界一怪现象也。然则其贫之弱之者,必有一魔鬼实作梗作弄于其间。吾国民但当求得魔鬼所在而祛除之,则二十世纪之舞台,将为吾国民所专有。未可知也。^④

这些都是由于最近的绝望而激发起来的光荣梦想。如果这些梦想并非纯粹的“虚言”,那么它们就是“等着瞧”一类的壮胆之词,它们肯定只是暂时消除恐惧(甚至消除说这些话的人们的恐惧)。尽管如此,梁启超及其同道还是喊出下面的话来公然蔑视帝国主义者:“我们将会比你们更加帝国主义!”愤怒和自尊心的受损与达尔文学说的结合使他们拒绝像懦弱的人那样喊道:“你们是恶棍!”(鲁迅会告诉他们,那是阿Q的喊叫)。所以,他们反而对帝国主义者说:“做你们该做的事情,而我们将

314

①《清议报》,第3卷,第1196页。

②《新民丛报》,第6卷,34:70。

③同上书,第13卷,71:95。

④梁启超:《自由书》,第80页。

会超过你们。”

目前所讲的都是些关于“大同”的话题。没有人提议说“和平共处”可以平息生存竞争,同样,也没有人断言“中国不会成为超级大国”。相反,梁启超的弟弟,梁启勋,提醒他们的读者说“天演淘汰之力,无情甚矣”^①,而且,天演还把超级大国视为超级适者(superfit)。“人种者,”另一位同道写道,“天然不能平之界限也。……则弱肉强食,固为势所必至;优胜劣败,亦复理所宜然。虽有平等博爱之公言,固未易实行于竞争剧烈之天演界中。”^②那就是为什么梁启超可以在全面分析世界上自相残杀的历史记载之后喊道:“安睹所谓文明者耶?安睹所谓公法者耶?安睹所谓爱人如己、视敌如友者耶?”^③

但是,如果人们没有从中发现道德,那么这里也没有可以诉诸的道德。最奇怪的是,这里甚至没有对“克己”美德的诉求。人们应该克制自己,但民族没有必要这样做。的确,这些民族被告知,如果他们克制自己,那将是自取灭亡。事情已经彻底清楚,“克己”其实属于“私德”。如果就个体而言,在自营和克己之间没有双重标准,那么在个人道德和民族道德之间就肯定有一种双重标准。民族没有必要养成自我克制的美德。道德必须管治内部,因为非道德管治外界。赫胥黎的真正教训没有被听从。那就是梁启超没有这样反驳赫胥黎的原因,“那就叫你的国民去克制他们自己吧!”

相反,梁启超得出这样的结论:

315

彼欧洲诸国与欧洲诸国相遇也,恒以道理为权力;其与欧洲以

①《新民丛报》,第5卷,25:52。至于用诗歌写出的相似情感,可参阅高燮(慈石)的诗(《新民丛报》,第6卷,34:103)。就“成为还是不成为一个超级大国”的问题而言,梁启超企盼出现中国的拿破仑(参阅梁启超:《自由书》,第58页)。然而,早在34年之前,即1867年,曾国藩以一种原始毛泽东式的方式否认中国成为霸权国家的野心。参阅邓刚禹、费正清:《中国对西方的回应》,第67页。

②《新民丛报》,第6卷,34:70。

③梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,6:39。

外诸国相遇也，恒以权力为道理。此乃天演所必至，物竞所固然。夫何怪焉？夫何憇焉？^①

夫何义愤焉？正是这种学说引起了义愤，而也是这种学说的缺陷引起了义愤。因为爱国的中国人正因道德义愤而热血沸腾。有人在1903年引用《左传》的话写到（严复在1895年也充满愤慨地引用过相同的话），鸦片战争之后，“中国人怨入骨髓，欲食其[洋人]肉而寝其皮”。而那种愤慨和怨恨现在仍然深入骨髓。这位作者只是悲痛中国人还没有能力把“今日彼之施于我者，正如我之施彼，而黄祸一语，复落欧人之胆矣”^②。也许，人们不得不在义愤里而不是在某种孟子式的怜悯中寻找证据来证明“内在的道德感”，这是很可悲的，但义愤的宣泄足以证明大多数中国的爱国志士相信帝国主义是不道德的。

人们可以在梁启超的杂志里面发现大量诸如此类译自日文报刊的文章：比如《文明国人之野蛮行为》，这篇报道讲述俄国人在满洲里犯下的所谓罪行。^③ 另一篇题为《人道乎亦人道之贼乎？》的文章诘问真正的文明之敌是义和拳民还是八国联军。作者把外国人称做一群残暴的野蛮人，最后还咆哮道：“以野蛮不可名状之列强，而以文明自居、人道为言，其谁欺耶？”^④

长久以来，在每期《清议报》上都辟有名为“猛省录”的专栏，这个专栏致力于列举帝国主义最近所做的伤天害理之事，而且附有点评。“记者”——可能是梁启超——无疑是经常附和新道德的（以及孟子的）学说：“故他人之凌虐自己者，非他人之罪也，自己之罪耳。”而且，他还切合这个专栏的题旨质问道：“不知自反，而徒怨他人，亦何益于事？”但是，当他描述这些“他人”（人们不应该浪费时间去怨这些“他人”）的所作所

① 梁启超：《饮冰室文集》，第3卷，6：39。

② 《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷（上），第419页。

③ 《清议报》，第8卷，第4188页。

④ 同上书，第8卷，第4239页。

为——“侵割我中国之土地，杀戮我中国之人民，淫辱我中国之妇女，劫掠我中国之财产”——的时候，不管他的理论怎样，他的用语仍然燃烧着道德义愤。^① 中国进化论者在理论上是没有资格拥有那种道德义愤的，但他们确实拥有那种道德义愤。

“帝国主义的非道德性”是难以忍受的，因为有些近代思想家开始感到难以忍受达尔文了——换言之，那其实是梁启超的社会达尔文主义。他们没有批判进化学说，更没有批判生存斗争，但是，如果帝国主义是“正常的”，那么他们觉得其中必定有某些东西是不正常的。有鉴于许多人心平气和地认可达尔文的学说促使民族帝国主义的兴起，在1902年，一个大无畏的人决定谴责达尔文的学说激起了民族帝国主义：“欧人之文帝国主义，或跟尼这(尼采)之极端之个人主义，或凭借达尔文之进化论，以为口实。然帝国主义，果如是乎？帝国主义，质言之，则强盗主义也！”^②

所以，帝国主义这种现象最初使中国人急忙投向达尔文，但反讽的是，帝国主义最初也使一些人至少疏离了达尔文。如果达尔文拥护帝国主义，那他怎能算是好人呢？——但他说得不对吗？那是可怕的问题。还没有人能够跟梁启超的结论唱反调。达尔文似乎给人造成这样的印象。而外部世界看上去非常像达尔文所描述的世界。但有些事情是错误的，一位使用笔名的诗人试图在《清议报》的最后一期里指出此问题，他写下了这首应和梁启超的诗，并特意附和了梁诗的韵脚，但没有附和他的理由：

如今最怕谈天演！

劣灭优兴敢恨谁？^③

① 《清议报》，第5卷，第2147页。

② 《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷(上)，第199页。

③ 《清议报》，第12卷，第6564页。

“真正的革命家”没有多少真正的革命性见解,至少他们没有多少关于达尔文和革命的真正的革命性见解。不过,他们的革命意识形态肯定是符合达尔文学说的,而他们的领袖孙中山是一位“独立自主的”中国社会达尔文主义者,他对达尔文的最初认识不是依赖于梁启超或者严复。

一、达尔文与共和派

直到严复把达尔文的名字付印之后两年,孙中山才做了同样的事情(1897年相对于1895年)。此外,每当提到达尔文的时候,孙中山总是借用严复或者梁启超的达尔文中文词汇。^① 尽管如此,孙中山最初肯定是通过英文从夏威夷或者香港的西方人口中了解到达尔文的名字,在这期间他接受了正规的“外国”教育,并于1892年在英国人管理的“香港西医书院”(College of Medicine for Chinese)完成学业。因为,他是在描述自己所接受的教育时首次提到达尔文的,那是他被营救出中国公使馆之

^① 孙中山在1904年发表的论文《驳〈保皇报〉》里使用过一个新颖的标题“生物本源”来翻译 The Origin of Species(参阅《国父全书》,第372页)。而严复本人使用了两个不同的译名:“物种探原”(《原强》,载《严复诗文选》,第14页)以及“物种由来”(《天演论》第1部,第3页)。

后,于1897年在英国写的一个简明自传。“文早岁志窥远大,”他写道,
318 “性慕新奇,故所学多博杂不纯。于中学则独好三代两汉之文,于西学则
雅癖达尔文之道。而格致政事,亦常浏览。至于教则崇耶稣,于人则仰
中华之汤武暨美国华盛顿焉。”^①

三种显著的西方影响——达尔文、耶稣和华盛顿——本来必定会引
发一些革命性的见解,但是,直到孙中山把自己的达尔文主义革命论点
付印的时候,它们不再是革命性的了,因为它们已经是梁启超式的陈腔
滥调。

真正的革命派最初提出的达尔文主义革命理据肯定是梁启超式的
陈腔滥调,然而,他们不是把它当做论点,而是当做不容争辩的“法则”提
出来的。邹容在1903年出版的《革命军》一书的第2页把它表述得不证
自明:“革命者,天演之公例也。”^②但是,正如我们所见,梁启超在一年前
就讲过同样的话了。

《民报》稍后勉勉强强地承认,“依于生物学者之言,则进化之事,其
道至多”,但紧接着强调,“有必经革命而后进化者”^③,就中国而言,大概
只能这样。孙中山说:“今之时代,不竞争则无以生存。”^④邹容说:“我
中国欲长存于二十世纪新世界上,不可不革命!我中国欲为地球上名国、地
球上主人翁,不可不革命!”^⑤“不然,”章炳麟说道,“逆天演物竞之风潮,处
不适宜之位置,奴隶唯命,牛马唯命,亦终蹈红夷棕蛮之覆辙而已。”^⑥

所以,真正的革命家只是把革命等同于生存斗争,从而使之变得必

① 《国父全集》,第6卷,第211页。

② 邹容:《革命军》,第2页。

③ 《民报》,第2卷,12:49。

④ 《国父全书》,第390页。

⑤ 邹容:《革命军》,第1页。

⑥ 《辛亥革命前十年间时论选集》,第1卷(下),第689页。这段引文出自《驳“革命驳议”》(《苏报》,1903年6月12—13日),此文据说由章炳麟、邹容、柳亚子(柳弃疾)和蔡治民(蔡寅)共同执笔。参阅张静庐与李松年:《辛亥革命时期重要报刊作者笔名录》,《文史》(北京)第1辑,1962年10月,第110页,注释①。

要和合乎自然——梁启超在他们之前已经这样做过了。但梁启超从来没将真正的革命家念兹在兹的事情放在心上——那就是用武力推翻清 319 王朝以及满族人。

民族革命

正是由于“排满”，而不是由于拥护共和政体，共和派革命家才变得名声远扬，因为他们对手，维新派，也拥护共和，至少把共和作为他们的最终目标。维新派和革命派的主要分歧仅仅在于，前者相信中国能够而且应该经由君主立宪制（甚至是满族君主的立宪制）的稳健方式实现共和，相反，后者相信中国只有驱除满族，否则将毫无进展。

但是，甚至就其激进的排满思想而言，共和派革命家在智性上也不具有独创性，因为他们为其三民主义之一的排满“民族主义”而提出的“最佳”理据，仅仅是他们的头号对手梁启超在流亡期间所发表的首批愤慨的文章里已经完全列举出来的达尔文主义理据。

当然，共和派无需达尔文或梁启超来吩咐他们进行排满。甚至孙中山在赞成达尔文的学说之前就已经是排满的，因为一位曾经追随洪秀全（太平天国的“天王”）作战的叔叔在孙中山小时候就激起他对满族人的仇恨。^① 满族人毕竟是外来的征服者，而且，即便外来征服不算是一种暴行，但他们在征服的过程中肯定罪行滔天。更加令人发指的是，在中国蒙受屈辱的整个 19 世纪里，满族人一直执掌政权。他们没能避免这些屈辱，而且他们似乎没有做任何事情去避免白人统治下所造成的瓜分豆剖的奇耻大辱。他们肯定无权占有天命（Mandate of Heaven）。（他们肯定也是中国积弱的最好的替罪羊。）

但共和派革命家感到沮丧，因为并非所有中国人都分享他们对于满族人的“合乎常情的”仇恨。必须向大多数人提醒这些事实：满族人是异

^① 费正清、赖肖尔与克雷格：《东亚：现代转型》（波士顿，1965 年），第 634 页。

320 族,而且这些(不断征伐的)满族人罪行滔天。但是,当革命派贸然以此类事情来提醒其国民并重新唤起种族仇恨的时候,他们发现这种报仇雪耻的反满思想常常容易遭受维新派的责难,他们对这样的责难变得敏感起来,尤其是面对以下的指控:共和派的排满主义无非是一场迟来了两个半世纪的血腥复仇。

当然,复仇正是革命派最初的口号之一。复仇是那位命运悲惨的邹容特别喜爱的口号,他在《革命军》里大声疾呼:

《记》曰:“父兄之仇,不共戴天。”此三尺童子所知之义,故子不能为父兄报仇,以托诸其子,子以托诸孙,孙又以托诸玄来初。是高、曾、祖之仇,即吾今父兄之仇也。父兄之仇不报,而犹厚颜以事仇人,日日言孝弟,吾不知孝弟之果何在也?高、曾、祖若有灵,必当不瞑目于九原。^①

真诚的孝悌所引出的种种复仇在这本小册子末尾的《逐满歌》里表现得清清楚楚:

我今苦口劝兄弟,要把死仇心里记。当初鞑子破南京,尔父被杀母被淫。人人多说恨洋人,那晓满人仇更深。兄弟你是汉家种,不杀仇人不算勇。莫听康梁诳尔言,第一仇人在眼前,光绪皇帝名载恬。^②

321 邹容高呼“皇汉人种革命独立万岁!中华共和国万岁!”惟恐任何人忘记对满族血债血偿的要求,他于是以明初(而非明末!)的爱国志士刘基的《烧饼歌》作结:

手执钢刀九十九,杀尽胡人方罢休。^③

① 邹容:《革命军》,第18—19页。

② 同上书,第49页。

③ 同上书,第48页。

这位不幸的邹容的著作刺激了許多人，但許多人也发现其革命修辞惹人反感，而为了避免那样的强烈嫌恶，其他革命家开始改变他们的腔调。那时他们在梁启超所说的“达尔文的”理据中为排满主义找到一种天赐之物。“今人一语驱除[满人]，”胡汉民写道，“闻者辄疑为复仇之狭义。岂知彼之自为因果，而就于劣败之林，与我汉族之外竟求存，不能不脱异种之驾驭者。一皆天演自然而无容心。”^①

就铲除满族的愿望而言，如果复仇的渴望是不恰当的理由，那么达尔文则提供了一个“恰当的”理由。满族是“不适者”，而且，因为是不适者，他们没有资格进行统治。当然，达尔文主义者也没有资格来谈论资格，但是革命派就像梁启超那样，断然作出这样的结论：“优胜劣败”不仅是对于曾经发生的事情的描述，而且是对于将要发生的事情的描述。此外，因为完全无法想象满族除了比汉族低劣之外还能有什么，他们也只能推断说：满族的征服与统治必然是违背自然法则的，因此，他们要求“进化的审判”。

胡汉民认为，这种违背自然法则的本质是显而易见的：“以吾多数优美之民族，钳制于少数恶劣民族之下”^②——而那是进化的出轨。《民报》³²²的一位署名“太原公子”的山西撰稿者证实了这个事实，他的这段文字表明革命派并不比维新派更加靠近“第三世界的团结”：

夫黑夷赤蛮之被隶于哲人也，其文野之程异，而智慧之度悬殊也。即律以物竞天择、弱肉强食之例，亦非轶于恒律常轨之外者也。而东胡兽裔之鞭笞皇汉之遗民，挈其领而距其顛者，果何优而何胜乎？

这位“太原公子”接着列举了满族不如汉族的所有方面，进而推出惟一的“合乎逻辑的结论”：“乃知吾皇汉之亡国于满洲者，真轶出乎天演成律之

^① 胡汉民：《迷侯官严氏最近政见》，《民报》，第1卷，2：13。

^② 胡汉民：《民报之六大主义》，《民报》，第1卷，3：7。

外者也。”^①

革命派以这种无拘无束的逻辑断定，满族的统治是违背自然的（他们从来没有考虑过满族的统治恰恰证明满族的适应性）。两千年前，西汉政治家贾谊也以此类非常神似的无拘无束的逻辑断定匈奴的统治是违背自然的。匈奴从未征服中国，但他们威胁中国，贾谊显然把他们视为他那个时代的“满族”：

天下之势方倒县。凡天子者，天下之首，何也？上也。蛮夷者，天下之足，何也？下也。今匈奴嫚侮侵掠，至不敬也，为天下患，至亡已也，而汉岁致金絮采缯以奉之。夷狄征令，是主上之操也；天子共贡，是臣下之礼也。足反居上，首顾居下，倒县如此，莫之能解，犹为国有人乎？^②

323

如若匈奴或满族居于上位，那么自然法则就首顾居下——那样的位置自然应该被纠正。然而，不合常理的是，共和派革命家宣称，他们中国人拥有一种纠正自然法则的自然权利，其实，这不仅仅是一种自然权利，而且是一种自然义务。邹容说过“革命者，天演之公例也”。但他还说过：“革命者，国民之天职也。”^③

中国人可以任意执行自然法则，共和派还声称，一旦中国人意识到这个事实，他们就会执行自然法则。当他们这样做时——那将是满族的灾难：

今日，吾民族思想更进一步，不复如前者之自尊而卑人，而知以保种竞存为无上义。自今以往，我知彼族终无幸存之理也。彼虽处心积虑，以谋同化我。其安能？其安能？……如此，则彼有能力，自

①《民报》，第4卷，21：102。

②《汉书》，48：13a—b。我对这段话的发现得益于余英时教授的著作：《汉代中国的贸易与扩张》（伯克利与洛杉矶，1967年）。参阅他在第11页上面的翻译。

③邹容：《革命军》，第26页。

当同化于我，否则，与美洲之红夷同归于尽而已。^①

《民报》的另一位撰稿者将此表述得更加铿锵有力：“夫以聪明无上，雄如睡狮，为世界最伟大之民族，如我汉人种一旦沉梦忽觉，仰天一吼，彼区区五百万之[满族]野蛮种无噍类矣，势何能敌哉？”^②

而那场即将会降临到满族头上的灾难是他们咎由自取的。“彼之自为因果”，胡汉民说，以致彼“就于劣败之林”。谁都不能谴责中国人怀有复仇之心。——我们在这里再次发现对于古人的一种不可思议的呼应。据《尚书》记载，圣王禹的儿子启曾经讲起一个他想要铲除的封建王侯：“有扈氏，威侮五行，怠弃[天、地、人]三正，天用剿绝其命，今予惟恭行天之罚。”^③同样，周武王出师讨伐商朝的末代国王时曾说过：“商罪贯盈，天命诛之，予弗顺天，厥罪惟钧。”^④ 324

古时，那些试图“改变天命”（革命）的人们认为他们必须执行上天的意志和奉行上天的指令（天命）；如今，那些试图“造反”（革命）的人们认为他们必须执行自然的律法以及奉行进化的指令（“天演之命”）。胡汉民说，“一皆天演自然而无容心。”

所以达尔文为反抗满族提供了“恰当的理由”——当然，虽然在科学的达尔文学说里面，没有什么观念能比以下的观念更加无中生有了，即自然法则能够被执行，或者，更确切地说，自然法则可以被破坏。

虽然如此，一旦胡汉民和其他人表明，他们正在执行进化的命令，而不仅仅是在满足自己的私仇欲望，那么他们能够转而问心无愧地以种族侮辱来发泄自己的（不科学的）愤恨和挫败感；现在，他们的种族“侮辱”不再是侮辱了，而是中国进化出轨的科学“证据”。

明代的文献因而“证实”（明代的文献肯定熟知内幕）满族是野蛮人：

① 汪精卫：《民族的国民》，《民报》，第1卷，2：22。

② 《民报》，第4卷，26：31。

③ 《尚书》，第三部，第二书，第一章，第三节。参阅理雅各：《中国经典》，第2卷，第153页。

④ 《尚书》，第五部，第一书，第一章，第九节。参阅理雅各：《中国经典》，第3卷，第297页。

女真[满人]土气极寒,其人穴居衣皮,夏则裸袒,以尺布蔽前,臭秽不可近。室中作厕,环之而居。喜射好盗,食生肉。醉则杀人,不辩父母。^①

那就是满族在旧时的样子,而且,尽管他们换上新式的汉族装束,他们现在还是同一个种族。满族皇帝终究“本非华人,乃一野蛮腥膻之鞑子耳”。^②

一旦此事实得到“证实”,共和派革命家就处在有利的位置来处理另一个来自梁启超和维新派阵营的棘手论点,此论点认为革命在现阶段是不必要的——因为满族最终准备而且愿意在中国颁行宪法,从而为大多数汉人的统治开辟道路。但朱执信现在说,那是不可能的:“夫满洲纵欲而不能行之者。……生存竞争使必若是。”^③因为满族是不适者,而且,由于认识到这一点,他们也就知道自己要是和汉族进行公平竞争的话,无疑是自取灭亡。“因汉人劝告要求之故,而抛弃权利,”汪精卫写道,“降而与汉人立于平等之地位,以从事于自由竞争,是直欲自灭其种而已。满洲人虽愚,肯因汉人劝告要求之故而自灭其种乎?”^④他们不会而且也不能——除非他们是自寻死路的旅鼠(lemming)——因为这样做会违逆进化的潮流。

这显然是毛泽东后来的格言(“敌人是不会自行消灭的。……[他们]不会自行退出历史舞台。”)及其推论(“凡是反动的东西,你不打,他就不倒。”^⑤)的达尔文版本。因而,这还是另外一种使共和派(最终还有共产主义革命家)坚信此观念的方法,即革命是自然而必要的。对于两者而言,革命似乎是唯一的出路,因为生存斗争的铁律似乎排

①《民报》,第3卷,14:89。

②同上书,第2卷,12:107。

③朱执信:《论满洲虽欲立宪而不能》,《民报》,第1卷,1:31,36。

④《民报》,第1卷,5:18。

⑤《毛主席语录》,第10页。

除了任何“让步政策”的可能性。^① 由于受到马克思或者达尔文的(“决一死战”,“你死我活”)“法则”的束缚,“敌人”,种族或阶级“敌人”,是不可能投降的。

因为满族颁行宪法似乎与满族投降同义,所以共和派不加考虑就排除了这种可能性,与此同时,他们还排除了不流血变革的可能性。唉,这样做的时候,共和派最终得出他们自己的达尔文主义结论,尽管这是他们所有达尔文主义结论里最可悲的结论。暴力进化的必要性并非梁启超的社会达尔文主义的信条,无论他的用语有时是多么的暴力。尽管梁启超指出过世界上的“进化的”暴力——梁启超以此暴力来威吓其国民,甚而威吓其政府去进行改革——但他始终怀有这种信念,即中国人可以通过“自我修为”(self-cultivation)去使中国变得适应,这首先要改变中国人的心态,进而改变其风俗。在梁启超看来,革命本身是某种首先出现在头脑里的东西,而且在普及之前,革命要先变成改良。“斗争”是不可抗拒的法则,但暴力却可以避免。

但人们甚至可以很容易地从梁启超所讲授的社会达尔文主义里面推出相反的结论。共和派革命家正学着去以梁启超的观点来反对梁启超,以梁启超的达尔文学说之矛攻梁启超的达尔文学说之盾。简而言之,如果我们可以为达尔文学说制作一面绿旗,然后把它插在毛泽东的用语上面,那么共和派革命家就是学着去“打着绿旗反绿旗”^②。可是,他们没有玩世不恭地这样做。因为他们中的大多数人从梁启超那里学会去一本正经地对待他们的达尔文学说。

这可以从他们对另一观点的反应中看出来,这种观点反对他们的排满主义,它是严复的达尔文主义观点。《民报》的最初几期以及此后的许

^① “让步政策”是一种“异端的”历史学说,我认为这种学说是由历史学家翦伯赞首倡的。他和吴晗由于宣传这种政策而在1966年(要不就是在此之前)受到批判。参阅我的著作《吴晗:借古讽今》(坎布里奇,1969年),第65页。

^② “打着红旗反红旗。”

多期里,共和派革命家表达了他们对严复最近翻译出版的甄克思的《社会通论》的失望,而且严复似乎在书中打着绿旗来反对他们以及他们所珍爱的第一条原则:“民族主义”(racism)^①。

严复在他的按语里似乎认为“民族主义”是进化的返祖现象(throw-back)。它代表了社会进化中的“宗法制”阶段的那类“部落意识”的症状,中国想要生存就必须尽量避免此类“民族主义”。中国必须进化成现代的“军事国家”——而且必须尽快进化。中国必须把她的人民——所有人民——团结在一个社会有机体里面,这个有机体经由“国家主义”(nationalism)而紧密相联,而且没有被“部落意识”弄得分崩离析。部落意识是保守的,而且充其量只会使中国继续保持落后。因此,那些鼓吹“民族主义”的人们,无论他们是沙文主义的满族人还是共和派革命家,通通都是(用时髦话讲)“落后分子”。^②

327 对于那些自封的进化指令的执行者而言,这种观点无论用什么语言说出来都是骇人听闻的,他们立即采取行动来反驳这种观点。汪精卫、胡汉民和章炳麟都撰写了长文来对抗严复此书的可怕影响。他们声称严复赞不绝口的所有现代军事国家同样是种族国家,从而试图证实种族主义与国家主义互不抵牾。诚然,美国似乎是一个不纯洁的种族混合体,但是,尽管其国内存在“赤人”和黑种人,美国在政治上显然只是一个白种人的混合体,因此也就是一个种族国家。^③至少可以肯定,在所有最适宜生存的现代军事国家当中,没有哪个国家是由少数种族统治的。因此,(就适宜生存的国家而言)多数种族应该进行统治,这必定是进化的法则。而且,只要中国想成为适者,那么中国人就应该执行此法则。国

① 原文如此。作者把“三民主义”里的“民族主义”翻译成“racism”(“种族主义”)。——译注

② 参阅史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第183—184页,以及周振甫:《严复思想述评》,第284页。。

③ 《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第657页。

家主义需要“种族主义”，而中国需要这两种主义。^①“民族主义”的真正涵义就是这两种主义。

这些针锋相对的观点相当简单，但共和派革命家还是感到有必要用长篇累牍来与之争辩，因为他们严肃地对待严复和达尔文，因为他们其实接受了严复的前提：就国家而言，国家有着一系列进化的阶段。因为他们已经把自身的合法性都寄托在这种进化阶段上面。

然而，如果他们的长篇累牍的论证表明他们对严复的重视，那么这些论证至少也表明汪精卫与胡汉民在评论严复时所存在的重大分歧。汪精卫在一篇文章里把康有为贬斥为“脑有病”，继而认为梁启超“更不足道矣”^②，他只是对严复这段惹人生厌的话表示了深深的“有憾”：“民族主义，将遂足以强吾种乎？愚有以决其必不能矣。”^③胡汉民则走得更远。他实际上在替严复辩护，因为有些人认为那段话证明严复反对“民族主义”。胡汉民说，惟一的危险来自那些曲解严复原意的“浅夫”（虽然胡汉民也承认，如果不予以纠正，那些人的曲解将比严复的原意有力十倍）。^④严复没有反对“民族主义”，他只是认为——相当正 328
确——“民族主义”并不足够。严复有先见之明，他担心人们会遗漏了下一个必要步骤：建设真正的“军事国家”。当然，严复认识到中国既需要“民族主义”又需要军国主义（militarism），两者缺一不可。严复的观点只是在程度上不同于革命派的观点，两者实质相同。^⑤那些敌视严复的人只是误解了他的著作。^⑥否则，他们应该认识到严复实际上试图“鼓吹民族之精神”。^⑦

① 汪精卫：《民族的国民》，载《民报》，第1卷，2：24。另见胡汉民：《述侯官严氏最近政见》，载《民报》，第1卷，2：5。

② 汪精卫：《民族的国民》，载《民报》，第1卷，2：28。

③ 同上书，第1卷，2：6。

④ 胡汉民：《述侯官严氏最近政见》，载《民报》，第1卷，2：1。

⑤ 同上书，第1卷，2：2。

⑥ 同上书，第1卷，2：3。

⑦ 同上书，第1卷，2：17。

即使胡汉民对严复立场的描述本身存在着某种程度的曲解,但这种描述既并非完全的曲解^①,也不可能是有意的冷嘲热讽。因为胡汉民可能已经在严复著作的字里行阅读出了革命。他可能由于严复没有加盟革命派而对严复既伤心又愤恨,因为他依然尊敬严复,并且感到自己受惠于严复,正如他带着真诚而非嘲讽承认道:

自严氏书出,而物竞天择之理厘然当于人心,而中国民气为之一变。即所谓言合群、言排外、言排满者,固为风潮所激发者多,而严氏之功盖亦匪细。^②

当然,并非所有革命派都承认他们受惠于严复(没有任何人承认他们受惠于梁启超),也并非所有人都尊重严复。在经过上述努力之后的两年,即1907年,《民报》刊发了一篇对严复进行人身攻击(ad hominem)的龌龊短文,这篇文章肯定是叫严复别多管闲事(此外,这篇用那时仍相当罕见的白话文撰写的文章也许想强迫别人接受此事实,即作者对严复及其腔调感到厌恶):

329 严复的为人,只晓得自私自利,只享权力不尽义务。他在安庆高等学堂里面,天天抽鸦片,一个人都不会,一件事都不做,每月白白的骗五百块洋钱。……实在是个大滑头了。……他倡[满汉同为一族]这个学术,仿佛共同畜生拜兄弟的差不多。试想天下的人,有把畜生当兄弟么?所以倡这种学术的人,就不是人类。^③

但在智性上回应严复的人当中,只有章炳麟是傲慢无礼的。他承认革命派最大的威胁不是来自严复本人,而是来自“利用其说以愚天下”的政客,但他咒骂严复最先为政客提供了这种学说。他试图质疑严复的学问和历史知识,他认为严复完全滥用了这些学问和知识。他还试图以一

① 参阅史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第185页。

② 胡汉民:《述侯官严氏最近政见》,《民报》,第1卷,2:5。

③ 《民报》,第2卷,12:122—124。

种麦卡锡(McCarthy)式的方式去怀疑严复的“忠诚”，他声称严复的海外学习经历使其背叛了自己的人民：

抑天下固未知严氏之为人也，少游学于西方，震叠其种，而视黄人为猥贱，若汉若满，则一丘之貉也，故革命、立宪，皆非其所措意者。^①

然而，章炳麟是惟一一位超出严复及其按语而系统地批评甄克思的观点的革命家，虽然他实际上所批评的内容与其说是甄克思的观点还不如说是这种观点在中国的可行性。通过这种可能对于学习马克思主义而言也是有益的训练，章炳麟煞费苦心证明，甄克思所说的普遍不变的社会进化的范畴完全不符合中国历史的现实。他还作出这种强有力的评论：社会学仍然是一门非常原始而不精密的学科。^② 而那是不可多得的告诫，可惜没有再引起注意。

然而，章炳麟是惟一一位敢于咒骂中国达尔文主义者之泰斗的博学的共和派革命家(真的，他用一句极其侮辱人的中国话来回报严复在社会学预言上的努力：“妄其颜之过厚耶!”)^③，这并非偶然，因为在所有革命家里面，只有章炳麟对进化无动于衷。也许，这还与此事实有关，即在“民族问题”的最后方面，在所有共和派革命家里面，只有章炳麟出人意料地显得通情达理。

这个遗留下来的民族问题是：革命之后，“民族主义”将会发生什么变化？多数民族重申其自治权之后，“中国五大民族”里剩下来的满族、蒙古族、回族和藏族将怎么办呢？

当然，满族甚至在革命之后仍然是“遗留民族”。因为孙中山和章炳麟都保证过，他们的“民族主义”不会导致种族屠杀。为了与邹容之类的

① 《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷(下)，第648页。

② 同上书，第2卷(下)，第648—649页。

③ 同上书，第2卷(下)，第649页。

煽动者的血腥修辞划清界限,孙中山声明:

惟是兄弟曾听见人说,民族革命,是要尽灭满洲民族。这话大错。……我们并不恨满洲人,是恨害汉人的满洲人。假如我们实行革命的时候,那满洲人不来阻害我们,我们决无寻仇之理。他们当初灭汉族的时候,城攻破了,还要大杀十日,才肯封刀,这不是人类所为,我们决不如此。^①

确实,尽管孙中山暗示满族不是人类,但他还是强调,他的“民族主义”的伟大原则决不是“种族主义的”,而仅仅是政治性的:“民族主义,并非是遇着不同种族的人,便要排斥他;是不许那不同族的人,来夺我民族的政权。”^②章炳麟补充说:“所以排满者,岂徒曰:‘子为爱新觉罗氏,吾为姬氏、姜氏而惧子之殒乱我血胤耶?’亦曰:‘复我国家,攘我主权而已’。”^③

但下一步怎么办呢?汉族重新夺回统治权之后,“民族主义”就不再是进化法则的表现吗?四个主要的少数“民族”(更不必说许多次要的少数“民族”)将会怎样呢?难道他们就没有追求“民族”自治的进化职责吗?难道他们就没有权利去实行“民族主义”吗?

只有章炳麟差点作出肯定的回答。他不认为那种权利是“进化的”权力。相反,通过含混抽象的“自然权利”的方式,他仅仅承认,如果汉族拥有民族主权,那么其他种族自然也会有这种权利。但章炳麟显然希望其他种族不要行使此权利。他之所以在文章里承认此权利只是为了证明,其政党的“民族主义”并非那类鼓励奴役其他种族的种族主义。但他希望讨论到的种族——满、蒙、回、藏——能够认识到这个事实,从而选择永远留在中国。章炳麟危险地靠近他的对手梁启超的论点,即少数民

①《国父全集》,第3卷,第9页。

②同上书,第3卷,第8—9页。

③章炳麟:《章氏丛书》(台北,1958年),第2卷,第828页。另见《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第656页。

族实质上已经是中国人。所以，他向那些民族以及所有怀疑其“民族主义”的人们保证，汉族永远不会像美国白人对待黑人那样对待满族、蒙古族、回族和藏族。^①

然而，章炳麟伤感地承认，那些民族可能还会想着独立，而且，如果他们想要独立，如果他们坚持要独立，那么中国应该让他们离开：

纵令回部诸酋，以其恨于满洲者，刺骨而修怨及于汉人，奋欲自离，以复突厥花门之迹，犹当降心以听，以为视我之于满洲，而回部之于我可知也。至不得已，而欲举敦煌以西之地以断俄人之右臂者，则虽与为神圣同盟可也。^②

章炳麟的“民族主义”使得他至少对其他“民族”的意愿抱有些许同情。

但是，在这个事例以及诸如此类的事情上，章炳麟实属凤毛麟角。对“民族主义”的拥护没有使得他的大多数盟友具有任何此类的同情心。相反，他们中那些更加信奉达尔文学说的人成功证明，汉族，这个最适应的民族，不仅拥有管治自己而且拥有统治“它的”少数民族的进化权利。汉族有权统治“中国”领土内的民族——即使这些领土是属于满族的，而不是属于中国的，而他们已经把满洲里、蒙古、新疆和西藏并入那块版图！满族的领土一旦并入中国版图就神圣不可侵犯。 332

那位愤怒的革命小册子作家陈天华在投东京湾自沉之前，曾经宣称：“盖政治公例，以多数优等之族，统治少数之劣等族者为顺。”^③对于大部分人而言，问题就这么简单。但汪精卫补充了重要的说明，这是在一位相当不起眼的西方哲人布伦希利(Johann Kasper Bluntschli)的古怪帮助下完成的，梁启超两年前(1903年)在其“反对排满”的理据中就已经

^{①②} 章炳麟：《章氏丛书》，第2卷，第829页。

^③ 陈天华：《陈星台先生绝命书》，《民报》，第1卷，2：4。

求助于布伦希利。^①

汪精卫指出:布伦希利相信,一旦多个民族共存于一国变得无可避免的时候,“其中宜有最强大之一族,以为国家之柱石”^②。汪精卫对于这种说法心悦诚服。可是,汪精卫说道,遵循布伦希利的原则可以有两种途径:其他数族隶属于一族;或者以一族为主干而容纳、同化其他各族。然而,第一种策略可能会“激生反动”。而且,无论如何,因为“其于人类平等之义固已大悖”,这种策略“决非文明之国家所宜有也”。^③所以共和派革命家拥护第二种策略。他们赞成同化:

吾辈所主张之民族主义,欲使诸民族同化为一民族,以为一国民也。非谓舍汉族外不许存在于中国之内,乃谓使诸民族同化于汉族,以为中国之人也。^④

而这样的同化没有被认为是悲剧性的。汪精卫指出:布伦希利说过,某些种族显然不具备独立的能力和精。他们需要被保护或者被兼并。^⑤“今之满蒙回藏诸族,其能力薄弱,”汪精卫说道,“适如此项所云,故使之同化于汉族,实理之至顺者也。”^⑥

333 事情异常清楚:“盖创立中国者,汉族;光复中国者,汉族;能使中国转危为安、转弱为强者,亦汉族。故容纳他族者,汉族之权利,而非汉族之义务,而既容纳他族,则必使之同化,以无貽国家忧者,则非惟汉族之权利,抑亦汉族之义务也。”^⑦

汪精卫得到布伦希利的支持,他聪明地忽略了布伦希利所说的另外半句话,从而把布伦希利从梁启超的阵营里面偷取过来。所以,面对他

① 参阅梁启超:《饮冰室文集》,第5卷,13:67。当然,布伦希利的《国际法》(*International Law*)已经被知晓并且在维新运动期间得到激赏。参阅上文,第140页。

②③ 《民报》,第2卷,13:30。

④ 同上书,第2卷,13:25。

⑤ 同上书,第2卷,13:26。

⑥ 同上书,第2卷,13:27。

⑦ 同上书,第2卷,13:31。

自己提出的反问：“民族主义”的意思就是指所有“中国的”民族应该获得自由吗？汪精卫能够自负而且毫不含糊地回答：“不是。”^①虽然梁启超最先以布伦希利来反对共和派和民族革命，但他可能会以一个同样毫不含糊的“不是”来回答汪精卫关于“民族”自治的反问，他可能会引用布伦希利的同一段话来支持自己的答案。因为在民族问题上，梁启超希望从君主立宪制中获得的東西，恰恰是汪精卫希望从民族革命中获得的東西。二者都“醉心于”（正如梁启超所言）这种中国幻景，其中汉族、满族、蒙古族、回族和藏族会团结成“国民”或者“大民族”，当然，汉族是核心。^②以“国家主义”而非“部落意识”团结起来的“大民族”正是梁启超所谓的“大民族主义”，以区别于革命派的“小民族主义”。^③

革命派被“小”这个修饰词激怒了，因为他们坚信自己的“民族主义”是建立中国人之中国的先决条件，但他们的后革命理想其实是梁启超的“大民族主义”，而且，革命最终到来之后，他们所拥护的正是“大民族主义”。他们没有称其理想为“大民族主义”——但是“民族主义”被重新定义为“国家主义”（nationalism），梁启超在最初就是这样定义它的。

然而，幸好民族主义没有导致任何强制的生物学上的同化政策，尽管汪精卫原来的观点认为同化是惟一符合进化的文明之路。相反，为了象征既没有种族同化又没有种族隶属（而且肯定没有种族灭绝）的愉快统一，中华民国的第一面旗帜由五条代表了如今中国的五大民族的不同颜色的条纹组成。这些条纹的尺寸相同，当然，只是在旗帜上相同而已，但颜色还是各不相同的。 334

在中华人民共和国，国旗图案变成了星星，一大四小，颜色相同。但主要的多数民族乃至次要的少数民族仍然相对聚居，更确切地说，它们

①《民报》，第2卷，13:33。

②梁启超：《饮冰室文集》，第5卷，13:74,76。

③同上书，第5卷，13:75。

在“自治区”(外蒙如今划分出去,但内蒙仍然留下来)里面受到“保护”。无论这种“保护”是否符合或者违抗进化(或文明)的法则,汉族沙文主义(“大汉族主义”)无疑被否定了。但是,同样确凿无疑的是,支持民族革命的达尔文信奉者和反对民族革命的达尔文信奉者都热切希望满族、(内蒙)蒙古族、回族和藏族仍然会被包括在这面旗帜下,并且生活在这面旗帜下。

民权主义、跃进与人力车推动的进化

民族革命,或者汉族对自身权利的坚持,当然是不足够的。孙中山认为,明朝开国皇帝明太祖从蒙古人手中夺回中国之时,明太祖几乎已经完成这场民族革命了。但有些事情明太祖还没有完成。他没有使中国的政体革命化(虽然他使之更加惹人反感),因此(276年之后!)满族能够再次征服当时“中国”的全境。既然如此,如果中国现在要再次属于中国人而且永远属于中国人的话,那么在民族革命的同时有必要发动一场政治革命。如果中国要“一劳永逸地”成为中国人的中国,那么有必要实行“民权主义”(democracy)——三民主义的第二条原则。^①

孙中山说过,“民权主义,就是政治革命的根本”。^②他说这句话的时候是1905年,但他可能在1895年就相信这句话了,那年他在广东发动了第一场流产的军事政变。^③然而,正如我们已经知道的,其时孙中山和他的盟友最终开始宣传他们的信仰,而不再偷偷摸摸地进行了。但是在他们自己的中文杂志里,他们所能够收集到的支持民权的“最佳”论点,就像他们所收集到的“最佳”的排满观念那样毫无独创性。因为,还是那样,严复和梁启超多年以前就说过这些观点了。

实际上,“所有”这些“最佳”论点可以归结为两类,两类都是达尔文

①②《国父全书》,第480页。

③ 史扶邻:《孙中山与中国革命的起源》(伯克利,1970年),第43页。

主义的观点。民主政体是适者的政体——它是使适者之所以为适者的政体——就其本身而言，它还是未来的趋势——它是每个适宜生存的民族都必须到达的进化阶段。1895年，严复曾经在其最早的论文里表述过这种观点；一年之后，梁启超在《时务报》里三番五次地提到此观点。

孙中山显然直至1905年才谈到民主政体。但是，一旦他这样做，他不仅试图把民主政体而且把三民主义应用到进化学说之中。他使自己的“主义”成为一种达尔文的“主义”。他使第一种中国学说——这种学说几乎可以填补由进化论在中国造成的理论真空——成为一种进化学说。因为他在《民报》发刊词里把他的三民主义当做一种从西方进化史中推演出来的原则而介绍给读者：

予维欧美之进化，凡以三大主义：曰民族[或“民族主义”]、曰民权、曰民生。罗马之亡，民族主义兴，而欧美[原文如此]各国以独立。洎自帝其国，威行专制，在下者不堪其苦，则民权主义兴。十八世纪之末，十九世纪之初，专制仆而立宪政体殖焉。世界开化，人智益蒸，物质发舒，百年锐于千载。经济问题，继政治问题之后，则民生主义跃跃然动，二十世纪不得不为民生主义之擅扬时代也。^①

三民主义不仅仅是三种美好的理想；它们代表了社会进化的三个阶段。社会进化的阶段曾经显露在西方，而且，说也奇怪(mirabile dictu) 336，这些阶段展示了通往未来的道路，因为西方曾经领先。所以，孙中山贸然说出这个他会毕生坚守的信念：“各国都是先由民族主义，进到民权主义，再由民权主义，进到民生主义。”^②而那意味着民权主义将会到来：“帝制实不能与共和竞争。……潮流进化，顺时则兴。帝制永不能存在。”^③

① 《国父全书》，第392页。

② 《国父全集》，第3卷，第215—216页。

③ 同上书，第3卷，第164页。

因此,三民主义的每种主义都立足于进化的历史决定论上面。早在1903年(虽然还是比严复的论文晚了八年)一位自称是“竞庵”的共和派革命家写了一篇题为《政府之进化形式》的论文,声称中国“二十世纪中,必现出一完全无缺之民族的共和国耳”^①。他说,进化对此自有安排:

天择物竞,最宜者存,万物莫不然,而于政体为尤善。……虽有勇者不能与天抗也。而方变之际,若者为鼓之舞之之学子,若者为任劳任怨之民党,若者为发纵指示之英雄,一若尽出于斯人之好事也者。呜呼,斯人岂果好事哉?盖特为天演力所驱使,迫于不得不然之势力已耳。^②

正是这类进化决定论将有助于“决定”卡尔·马克思在中国的胜利。学子、党员和英雄会给中国带来民主,然而,跟托克维尔所说的那些给美国带来民主的人们相似,他们全都会成为进化的而非上帝“手中的盲目工具”。^③ 就像黑格尔的“精神”那样,进化可以把“[民众]无限的意志、利益和活力”当做“工具和手段……以实现它的目的”。^④

337 孙中山对黑格尔和托克维尔一无所知,而且,尽管他已经宣誓加入基督教,但他很少向中国听众谈到上帝以及任何精神。但他可能会同意托克维尔这段话的内涵(如果不是字面意思的话):“不必上帝自己说,我们就能看到上帝意志的确凿无疑的迹象。我们只要弄清自然界的惯常路线以及事件的持续发展趋势,这就足够了。”^⑤因为,孙中山像托克维尔那样相信人们能够弄清“自然界的路线”,而且他已经——在美国历史里——弄清其方向。自然的路线朝向民主。民主是由进化“预先决定的”。

①《辛亥革命前十年间时论选集》,第1卷(上),第545页。

②同上书,第1卷(上),第540页。

③托克维尔:《论美国的民主》,第1卷,第6页。

④《黑格尔哲学》,第16页(我加的着重号)。上文已引用,第38页。

⑤托克维尔:《论美国的民主》,第1卷,第6页。

孙中山与严复、梁启超乃至康有为共同分享着这种奇怪的信仰。他们都认同民主是进化的一个阶段,而他们的分歧在于:民主是否下一个阶段。

共和派革命家认为民主政体是下一个阶段;维新派则说不是。维新派认为——至少在初时认为——下一个阶段是君主立宪制,如果试图跳过此阶段,如果直接从君主制跳到民主制,而中间没有经过君主立宪制的话,那么这种行为将是进化上的自取灭亡。因为“进步有等级”,梁启超说道,“不能一蹴而几。”^①他还为那些想这样做的人感到悲哀:“民智民德之程度,未至于可以为民主之域,而贸然行之,此最险事。”^②他们的民主制将会失败,君主制将会以更恶劣的形式再度肆虐,而他们的国家将陷于混乱不堪的进程,从而被危险地削弱。

严复在 1895 年说过:“其民不足以自治也。”^③十年之后,严复和梁启超还在说着相同的话。然而,在 1906 年 1 月,由于近来受到革命派的刺激,梁启超再次反对急剧的变动,他突然后退了一大步。他宣称信奉一种对近代中国异常重要的新学说。他争辩说,下面的观点是有充分根据的:“中国今日万不能行共和立宪制。……中国今日尚未能行君主立宪制。”^④因为“中国国民”,梁启超认为,“未有可以行议院政治之能力者也。”^⑤……君主立宪,固吾党所标政纲,蕲必得之而后已者也。……今日尚未能行者何也?……人民程度未及格。”^⑥ 338

君主立宪不是下一个阶段。这里还有一个不得不首先经过的阶段。梁启超说,由君主政体发展到任何形式的立宪主义(constitutionalism)

① 梁启超:《新大陆游记》,《新民丛报》,第 9 卷,第 61 页。

② 同上书,第 4 卷,21:10。

③ 参阅上文,第 71 页,注释③。

④ 梁启超:《饮冰室文集》,第 6 卷,17:50。

⑤ 同上书,第 6 卷,17:67。

⑥ 同上书,第 6 卷,17:77。

之前,所有国家都必须经过一个“开明专制”的阶段。^①

开明专制是针对被统治者,而非统治者。^②“开明专制者,”梁启超说道,“实立宪之过渡也,立宪之预备也。”开明专制是合乎自然的而且是必要的,因为它是“国家进步之[合乎自然的]顺序”。^③因此,正如君主立宪本身是在此道路上迈出的一大步那样,开明专制是无法跳过的阶段。

然而,如果所有国家在其进化的同一点上都需要开明专制,那么它们并非都对此需要有着同样的迫切感,或者对此需要保持同样的时间长度。因为生存斗争的激烈程度各异。梁启超认为,最为需要开明专制的国家,是那些经历了最为漫长的“野蛮专制”以及其后的“不完全之专制”(即效率低下而无法维持秩序的专制政体)的时期的国家;是那些民族众多而且民众在智力上不成熟的国家;^④是那些处于激烈的国外竞争的国家。^⑤梁启超说,那些都是中国的状况,所以开明专制是最适合中国的下一个阶段。

看起来也许奇怪,梁启超相信开明专制是必要的阶段,这表明他在达尔文学说的层面上向着斯宾塞退回了一步,或者至少退回到严复《天演论》里的斯宾塞立场。它实际上表明了这两步后退。

首先,在梁启超声称开明专制是(暂时)“最适合”中国的政体形式时,他公开寻求斯宾塞的支持。梁启超认为,正是斯宾塞认识到:适应性
339 而且惟有适应性才是值得关注的事情。梁启超写道:“昔达尔文说生物学之公例曰‘优胜劣败’,而斯宾塞易以‘适者生存’,意若曰:适焉者,虽劣亦优,不适焉者,虽优亦劣也。故吾辈论事,毋惟优是求,而惟适是求。”^⑥

① 梁启超:《饮冰室文集》,第6卷,17:38。

② 同上书,第6卷,17:22。

③ 同上书,第6卷,17:39。

④ 同上书,第6卷,17:37—38。

⑤ 同上书,第6卷,17:30。

⑥ 同上书,第6卷,17:34。

梁启超不是头脑混乱,就是不够诚实。他至少是健忘的。因为他自己在五年前就已经告诉中国读者:“优胜劣败”和“适者生存”是一个社会学用语的不同翻译。^①他现在因为前者而责怪“达尔文”,“优胜劣败”是日本人对斯宾塞的用语“survival of the fittest”的翻译(梁启超自己把它从日文里引进中国的);他因为后者而赞赏斯宾塞,“适者生存”是严复对同一用语的翻译。就算严复的翻译更准确些,但这两种翻译都不是斯宾塞对达尔文的理论进行修正的原本用语,因为那个短语比达尔文的理论出现得早,而且,虽然达尔文确实没有在《物种起源》里使用过这个短语,但他后来还是说但愿自己曾经使用过这个短语,因为他觉得斯宾塞的短语非常适合自己的理论。^②

不管怎样,梁启超对斯宾塞的至理名言的理解,给他自己提供了一种甚至更加精巧的论点来反对民权革命。当然,梁启超会说,民权胜于专制^③,但在中国进化的现阶段,专制比民权更适宜。民权不适合中国,因为中国人尚未能够适应民权。

那就是“躐等”从来没有实现的原因。如果一个国家试图跳过一个阶段,它将会在一个不适合自己的阶段里消亡。如果国家用不适宜的服饰来装扮自己,那么国家是不会变得适宜生存的——而且也不能生存。

为了深入反对“躐等”,梁启超向斯宾塞迈出了第二步。梁启超认为,人们尝试跳过一个阶段就像尝试将一个异己的肢体嫁接在与之没有天然类属关系的社会有机体上面,二者都是愚蠢的行为。这两种尝试都会造成不适应,因为两者都会干扰自然的进程。毕竟,梁启超曾经赞赏过赫胥黎的“精神”和“人为”,但他现在转而与斯宾塞讨论人类应该放任“天行”。那种并非源于自然的强制变革就像“断鹤膝而续凫胫”。而“强

① 梁启超:《自由书》,第23页。

② 希梅尔法布:《维多利亚时代的心智》,第315页。

③ 梁启超:《饮冰室文集》,第6卷,17:20。

欲躐等”就像“握苗而助之长也”。^① 干预导致灾难——而革命就是干预。

但是专制怎样能够成为开明的专制呢？而且专制究竟怎样才能成为斯宾塞所说的专制呢？梁启超承认，开明专制会成为干预，但它是代表进化过程而且保卫进化过程的干预。它只会干预那些违反进化过程的干预者(interferers)。开明的独裁者会教养人民，他会(像严复的理想圣人那样)^②抚养人民直至他们成熟得足以管治自己为止。在那种意义上，他还会像旧时的官吏那样成为一位“父母官”，直至他照顾的百姓获得独立。然而，他不会以违背人民之天性的手段来这样做。他会播种灌溉(这种说法比隐喻还含混，但在此意义上，他至少还是赫胥黎式的园丁)。而至关重要的是，在整个艰巨而漫长的抚育栽培的过程中，他能够“内而调和竞争，外而助长竞争。”^③这样，中国就能够生存并赢得发展的时间。因为，正如斯宾塞所说的那样，发展是惟一的上进之途。

所有这些观点都是针对革命之“自然性”的观念而发出的。全靠这些观点，那位经过斯宾塞“修正”的达尔文既是一位反革命的斗士，又是一位拥护革命的斗士。因此，梁启超声称其长篇论文《开明专制论》所受到的启发是源于“[投东京湾以自沉之]陈[革命]烈士天华遗书有‘欲救中国，必用开明专制’之语”^④。梁启超说出这段话时肯定带着不怀好意的胜利快感。

然而，梁启超对“革命”观念的反革命篡夺比当时的人们看来更具讽刺意义。因为，如果梁启超真像张灏所指出的那样，不久就抛弃了“他的”开明专制的理想，转而发动了一场君主立宪运动^⑤，那么真正的革命家将对此投怀送抱。孙中山著名的“训政之时期”——“专制入共和之过

① 梁启超：《饮冰室文集》，第6卷，17：36。这个“膝”出自《庄子纂笺》，第8笺，第68页；这棵“苗”出自《孟子译注》，3.2，第62页。

② 史华兹：《寻求富强：严复与西方》，第67页。

③ 梁启超：《饮冰室文集》，第6卷，17：21。

④ 同上书，第6卷，17：13。

⑤ 张灏：《梁启超与中国思想的过渡，1890—1907》，第252页。

渡所必要也”^①——应该是一个“开明专制”的时期，无论他是否将之称为“开明专制”；同样，稍后的“无产阶级专政”时期也是“必要的”。梁启超再次向其对手提供了他们未来的“最佳”论点。

但是，当梁启超的论文首次发表时，它激怒了革命派，并且使得孙中山比从前更为激动地主张进化阶段是可以跳过的。孙中山认为中国可以“躐等”，这样说的时侯，他终于提出了一个近乎（至少）独创的观点。这个观点会立即引发它自身所固有的反讽和“矛盾”的混乱，但它对中国的达尔文主义和中国的未来仍然至关重要，因为它是一种扬言要削弱进化“权威”的进化观点。

事实上，至少在梁启超发表其《开明专制论》的两年之前（其时中国还只需跳过一个阶段，而非两个阶段），孙中山就已经构想出他自己最喜爱的关于躐等之自然性的“证据”。这个证据就是他将会经常使用的著名的铁路譬喻。尽管孙中山遭遇了被迫把总统之位让给袁世凯的悲剧，但在他随后短暂担任铁路督办的事实看来，这里面可能有着某种“理想的赏罚”（poetic justice）。

无论如何，就我所知，孙中山于1904年在檀香山的一家中文报纸上首次使用了他的铁路理论，他在这份报纸上反驳了另一份檀香山报纸《保皇报》的主笔所写的反对共和的文章：

推彼[指惹事生非的作家陈仪侃，他显然精通梁启超的著述]之语，必当先经立宪君主，而后可成立宪民主，乃合进化之次序也。而不知天下之事，其为破天荒者则然耳。若世间已有其事，且行之已收大效者，则我可以取法而为后来居上也。试观中国向未有火车，近日始兴建，皆取最新之式者。若照彼之意，则中国今日为火车萌芽之时代，当用英美数十年前之旧物，然后渐渐更换新物，至最终之结果，乃可用今日之新式火车，方合进化之次序也。世上有如是之

^① 狄百瑞等编：《中国传统思想研究资料集》，第283页。

理乎？人间有如是之愚乎？^①

任何头脑健全的铁路修筑者都不会选择以第一辆火车来作为现代火车的制造样式。“此虽妇孺亦明其利钝。”^②因此，任何正常的国家都不会选择君主立宪而放弃民主的：“所以君主立宪不合于中国，不待智者而后决。”^③因为，民主正在“逐渐发展”，而君主立宪是“过时的”。

孙中山所说的确凿事实是：进化的果实正放在那里等待挑选。这个事实使得上述观点相当可信，并且为“后来居上”这句古话提供了真正的承诺^④，从而向落后的中国提供了真正的希望：中国能够“赶上”“先进的”西方。人们可以挑选现代最优异的东西：“人家的好处……我们可以择而用之。”^⑤而最好的是，那些好处能够按照其原有的部分价值而被挑选出来。“物质上文明，”孙中山说，“外国费二三百年功夫，始有今日结果，我们采来就用，诸位看看，便宜不便宜？”^⑥

如果这种说法仅仅是“近乎独创的”，那么其原因是，正如我们所见，严复已经在整整十年之前就作出承诺（因为他也全面考察了西方人的惊人进步）：“彼为其难，吾为其易也。”^⑦但严复对难易程度的认识与孙中山对此的认识迥然有异。严复本来可以理解孙中山的铁路经验，因为，严复毕竟学过驾驶现代汽船（在此之前，严复想必还不能熟练地划舢舨）。³⁴³但严复没有把那种经验应用到国家这艘轮船上去，他也没有得出这样的结论，即中国有能力购买和驾驭现代轮船的事实证明，中国能够同样轻松地采纳“现代政府”。即使严复曾经把民主仅仅视为另一种现代工具，但他还是会主张：所有中国人在使用这种工具之前，都必须经过长时间的训练。但他似乎没有把民主视为工具。民主更像是一种精神状态

① 《国父全书》，第 372 页。

②③⑤ 同上书，第 364 页。

④ 当然，这句中国成语并非来自《圣经》，而是来自司马迁的《史记》。

⑥ 《国父全书》，第 554 页。

⑦ 参阅上文，第 72 页，注释②。

(state of mind), 一个民族应该发展到这种状态。那就是严复坚持其社会有机体隐喻的原因。

但孙中山用铁路列车把自己的隐喻从有机体隐喻转移到机械隐喻, 从而把自己放在完全不同的铁轨上。当他说到“我们中国的前途如修铁路”时^①, 他就离开农业而奔向工业, 更确切地说, 他是奔向建筑行业(或者奔向重建行业[reconstruction business])。“世界中之民国,” 孙中山说, “可分为二种: 一由自然进化者; 一由人力构成者。”^②而中国应该是后者。

怎么回事呢? 这里最终出现了一种独创性的(却包含着复仇的)思想。毕竟, 共和派革命家曾经说过: 进化是倾向于民主的, 而革命是合乎自然的。孙中山现在突然对自然进化发作, 目光逼人地说: “不, 谢谢。”他似乎与赫胥黎站在反抗宇宙进程的同一直立场上。“我们决不要随天演的变更,” 孙中山说, “定要为人事的变更, 其进步方速。”^③

但在最后的分句里, 孙中山表明他还没有真正认同赫胥黎。因为他抗拒宇宙进程的原因, 不是因为它过于残酷无情, 而是因为它太慢了。进化仍然沿着正确的方向前进, 即使听之任之, 它也会把中国带到民主。麻烦的是, 进化只会慢悠悠地把中国带到那里, 但是中国不能等, 至少是不愿意等。西方以自然的方式到达民主, 但是那条道路现在看来是艰苦 344 而漫长的。西方曾经选择了通衢大道(high road), 中国则应该选择快捷的羊肠小道(low road)。前面的民族正走到哪里, 中国就应该前往哪里。正是这种迷人的幻景使得孙中山以贬抑的口吻谈论那些可怕的西方人。“他们不过是天然的进步; 我们方才是人力的进步。”^④而这种不同的进步方式能够使所有事情大不相同。

① 《国父全书》, 第 364 页。

② 同上书, 第 706 页。

③ 同上书, 第 365 页。

④ 《国父全集》, 第 3 卷, 第 3—4 页。

但两者的差异在哪里呢？以上天之名，或者以达尔文之名，“人力的进步”和“天然的进步”之间的差异是什么呢？怎样能够将“进步”一分为二呢？梁启超说，“我们必须沿着自然之路前进。我们不能躐等。”孙中山说，“不！我们必须沿着人为之路前进，我们可以躐等。”但是，在进化之中，哪里有容纳两条道路的空间呢？孙中山声称达尔文是自己最重要的西方导师，难道孙中山希望中国违背自然而行动吗？即便他不希望中国以赫胥黎的方式（或者以克努特大王[King Knut]吓退潮水的方式）抵抗进化，那么他现在是不是希望中国超越进化呢？那不正是赫胥黎所说的敢于反抗的“微观宇宙”所拥有的超自然立场吗？

孙中山引进他的火车是为了用铁路把中国运往民主，使用的是“躐等”车厢。孙中山的火车实际上是人力车(jinrickshaw)，对于社会有机体而言，人力车确实是一种古怪的运输工具。

人们可以轻而易举地发现孙中山为什么想要一辆人力车，或者更准确地说，他为什么不得需要一辆人力车：因为没有别的方法去追赶西方了。如果“人力”不是进化的一种因素，那么人们将束手无策，而且，如果西方的进化已经超过中国，并且还在继续进化，那么中国总会落在后面。如果“人力”不能稍微加快进程，那么中国将毫无希望——当然，除非西方由于“内部矛盾”而身染痼疾，从而放慢速度或者甚至停下来让中国超越它。那其实是另一个希望，严复、孙中山和毛泽东都希望抓住那个希望，但是，如果中国人想有所作为，他们当然想有所作为，那么他们首先应该抱住第一个希望：即使在进化支配的世界里，“人力”或“人为”也可以发挥作用。

梁启超，乃至中国社会达尔文主义者中深受斯宾塞影响的严复，都同样狂热地鼓吹“人为”。尽管他们在躐等问题上与孙中山存在分歧，但他们就像孙中山那样相信“人为”对于中国的生存和进步是至关重要的。他们同样真心实意地相信人力车推动的进化。他们相信，那些认识到这条道路的人，可以指出这条道路，可以培训更多的人去拉“人力车”，可以

教育每个人不要拖沓不前,从而拉着中国向前走。

梁启超和严复同样混淆了他们自己的隐喻。他们也摇摆在道家达尔文主义与儒家达尔文主义之间,摇摆在进化决定论(determinism)和进化决心论(determinationism)之间,摇摆在斯宾塞和赫胥黎之间。如果允许我们最后一次半途转换隐喻,抛弃我们的人力车,那么严复、梁启超和孙中山似乎同样相信所有民族都乘坐巨型帆船顺流而下。但是这些民族会划桨,所以他们能够提高速度,赶上并彼此超越。他们同样会停滞不前,抛锚,试图愚蠢地逆流而上,摇晃自己的船只,或者沉没。但是如果他们能够学会朝着正确的方向一起划桨,那么他们就能划得比水流的速度还快,并冲到船队的前面。然而,正当河流中出现迂回曲折的河道时,孙中山突然喊道:“我们可以经由陆路冲到船队的前面。”但严复和梁启超说:“不行!那是有违自然的。这会使我们搁浅。”然而,他们所不承认的事实是,他们的划桨同样是有违自然的,假如自然就是河流。^①

因此,严复、梁启超和孙中山之间的真正差异只在于他们对人力进步的信仰程度。但是严复和梁启超从来没有像孙中山那样去宣告和接受这个事实,即存在着一个具有人力与自然、文明与进化、工艺技术与生物科学之差异的世界。在其关于“进化变革”与“人力变革”的常识区分里,孙中山不知不觉地只身踏入了艾尔弗雷德·拉塞尔·华莱士的常识“发现”(然而,华莱士的发现是得到多年的科学学习经历的支撑的)的边界:随着人手和人脑的进化,对于人类而言,自然选择的法则在事实上已经被否定了,也就是艾斯利所说的,从此以后“手和脑能够独自整治曾经

346

① 写完这个段落之后,我重新发现了黄国康发表在《新民丛报》的一篇论文,黄国康从日本人熊谷五郎(Kumagai Gorō)的一本书中摘译了一段话。而熊谷五郎实际上使用了这样的隐喻:“宇宙如巨舟,人类者,舟中之人也。舟东驶而人反西向而为反对之进行,则必沉溺于川。故人若不以宇宙之目的为目的,而与宇宙为反对之运动,以任意行之,则是徒自速其灭亡耳。”参阅《新民丛报》(第17卷),第91号,第97页。

支配它们的自然环境”^①。

孙中山可能对华莱士与达尔文关于大脑的争论毫无印象,他还没有真正发现华莱士的理论。他只是差点发现而已。孙中山的建筑隐喻几乎使他注意到,杰克盖的房子并不是按照杰克的意思盖的。^② 这些隐喻几乎使他对技术进步与自然进化加以区分,在常常混淆此二者的中国,这是一种非常必要的区分。这些隐喻几乎使他明确指出:虽然人类也许曾经拉着自己的文明前进,至少从黑暗到不太黑暗到不完全黑暗的前进;但人类还没有拉着自己前进,即从猿到人猿到猿人再到人类的前进;但孙中山没有真正对生物进化与社会进化作出清晰的区分,部分原因在于他不关心生物进化——他只关心革命行动——而另外的部分原因在于,这种他几乎作出的区分在其心目中并非存在真正的差异。

他没有说过一切人类文明都是人为的。他甚至没有说过所有民主政体都是人为的,因为他认为:“美利坚血战七年而立国,似属人为,但其国民之自治性,全用自然进化。”^③他正试图去区分人类活动和自然活动,但他实际上只是标出某些人类活动是属于“人类的”,而另外的人类活动则是属于“自然的”。因为,可以肯定,美国民主政体的建立与人们希望的中国民主政体的建立之间的惟一的真正差异是:必然的艰苦创造与抱有希望的轻松采用之间的差别(当然,这是火车理论的要点)。即便人们坚决认为创造是由于需要而“自然而然地”产生的,但两者还是处于同一领域,因为,至少在此事实里,采用怎能不是出自需要呢?孙中山本人就坚决主张中国为了生存必须采用民主政体。虽然如此,但他还是宁可把那种对需要的让步看做选择的问题,因而也是人类的问题。

艾尔弗雷德·拉塞尔·华莱士可能不会对美国之路与中国之路作出这样的区分,因为他的观点是,所有人类的手艺制作,不管其难易程度

① 艾斯利:《达尔文的世纪》,第 321 页。

② 语出童谣《杰克盖的房子》(*This Is The House Jack Build*)。——译注

③ 《国父全书》,第 706 页。

如何,相对于自然本身的实实在在的手艺制作而言,都是不自然的。因为,一切没有展现在“自然活动”(人类经由此“活动”而得以进化)里的人类活动,都存在着一一种选择的成分,即便只是在或彼或此之间进行选择。人类没有选择自己的头和手,但他曾经选择用它们来从事各种各样的古怪事情。华莱士认为,许多此类事情对于人类的生存斗争本来没有任何可以料想到的好处。华莱士震惊于人类头脑的“放肆”,以致他再次怀有达尔文的沮丧,他对人类诞生之前的进化过程里的神圣操纵感到怀疑。他在脑的选择上发现了一种相当不自然的东西——这个脑已经掌握了无数对于其所有者(最早的穴居野人)的生存毫无必要的诀窍——华莱士因而想知道是否“某些更高的智力可以左右人类得以形成的进程”^①。但那只是一种怀疑。华莱士所坚持的观点是,不管有没有一种更高的智力的指挥,一旦人类被创造出来,他就被带到一个其他由进化选择出来的物种从未到过的世界。华莱士重新把人类(Homo sapiens)确立为“万物之灵”,因为人类是地球上惟一拥有智力的生物,这种智力“得到充分的发展,从而可以使人类的身体摆脱外部环境的变异影响以及‘自然选择’的聚合作用(cumulative action)。”^②人类是惟一被进化赋予自由的生物。

对于华莱士而言,这种“自由”是一种已经彻底获得的历史性突破的成果。但孙中山似乎认为这种突破是现在的事情,是个体选择的事情。³⁴⁸只要愿意,中国人民能够超越自然进程。这仅仅是尚未实现的“人为的可能性”。孙中山向人类提供了一种人为的或自然的行动的选择,这是华莱士根本没有提供的。华莱士曾经说过,一旦拥有智力,人类的一切行动都是有用意的,尽管这些行动可能是愚蠢的。孙中山反对这种说法。人类能够有用意或无用意地行动,而且,如果他们决定无用意地行

^① 艾斯利:《达尔文的世纪》,第312页。

^② 同上书,第307页。

动(华莱士可能会说,“啊哈,那也是人类的选择”),那么他们就会回到其祖先的起点——充当自然法则的工具。孙中山说:“不知不觉是天然的进化,是自然的。有知有觉是人为的进化,是非自然的。前者进化慢,而后者进化快。以进化快者补进化慢者,这是我们的责任。”^①

经过多年的科学学习之后,孙中山也没有得出他自己的结论。他对中国在世界上的地位怀有强烈的关注心和责任感,这不允许他像科学家那样坐下来反复思考赫胥黎所谓的“人类问题之问题——此问题构成其他问题的基础,而且比其他问题更加意味深长——即,人类在自然界的定位。”孙中山确实认真思考了这个问题以及赫胥黎的其他问题,“我们的种族从何而来?我们制服自然的力量限度是什么?而自然制服我们的力量限度又是什么?我们正通往何处?”^②而孙中山过早地给出自己的结论。所以,他关于人类与自然的达尔文主义区分是含混不清的。

不过,孙中山正把握住一个连赫胥黎、华莱士和达尔文都从未坦然面对的常识性区分,这就是拥有头脑与利用头脑、亲力亲为与袖手旁观、有能力与有志向之间的区别。或许,正如华莱士所说,人之所以为人,因为人是物种,事实就是这样。或许,认为人类能够选择成为天然物或者成为人是没有意义的。然而,正如道家常说的那样(他们作出相同的主张却作出不同的选择),人至少可以选择成为“积极者”或“消极者”,而那完全是孙中山所说的“人力”与“自然”的真正意思。

事实上,孙中山只不过在谴责道家的无为消极,而坚持儒家的有所作为。而且,完全依照儒家的作风,他把自己对行动的信仰建筑在人类意志力之上。他坚信中国只要愿意就能够取得社会进步,如同孔孟曾经坚信个体只要愿意就可以取得道德进步。所以孙中山也像他之前的严复和梁启超那样,重复了孔子的话,“我欲仁,斯仁至矣”^③。他说:“中国

① 《国父全集》,第3卷,第253页。

② 赫胥黎:《人类在自然界的位置》(安阿伯,1961年),第71页。

③ 《四书新解·论语》,7.29,第138页。

今日欲富强则富强矣。”^①他也重复了孟子的话：“是不为也，非不能也。”^②他说：“问题已不在能知不能知，能行不能行也，而直在欲不欲耳。”^③孙中山以这句格言说道，只要有意志，中国就有出路，毛泽东稍后也会重复这句格言。^④孙中山以另一句格言说道——毛泽东也会再次重复此格言——“吾心信其可行，则移山填海之难，终有成功之日”^⑤。

这是中国人对“人类精神”的由来已久的美好肯定，而并非对达尔文主义学科的贡献。这种肯定其实在两个密切相关却各不相同的方面上给达尔文主义学科带来了棘手的问题。因为，当孙中山说到意志力可以移山的时候，他的隐喻不仅使他超越自然，而且违抗自然。

他的隐喻使他超越了隐喻的传统意义，从而通往“征服自然”的“现代人的”信仰。以同样的方式，这种隐喻还使孙中山再次回到华莱士和赫胥黎的立场上。因为，虽然他最初的含混观念——即，人类可以抛弃自然之路而采取人类之路，从而挣脱自然之路、违逆自然之路——与华莱士或赫胥黎的想法都不相一致，但他对人类移山的不太神秘的（或者费解的）信仰却与之相符。华莱士和赫胥黎都坚信人类确实拥有强大的 350 “征服自然的力量”。华莱士认为人类有能力把自己整个地从自然选择的名单中剔除出来，或者至少“使自己的身体摆脱外部[自然]环境的变异影响”。赫胥黎也认为人类有能力“随着[其]文明的每步进展……[从而]越发摆脱自然状态的束缚”^⑥，更确切地说，“从而使自然服从其更高的目标”^⑦，从而“使巨人泰坦服从他的意志”^⑧。

①《国父全集》，第2卷，第75页。

②《孟子译注》，1.7，第15页。

③《国父全集》，第2卷，第78页。

④同上书，第2卷，第79页。

⑤同上书，第2卷，第2页。参阅《毛主席语录》，第172页，因为毛泽东重新讲述了“愚公移山”的寓言。

⑥赫胥黎：《进化论与伦理学》，第44页。

⑦同上书，第82页。

⑧同上书，第83页。

当然,赫胥黎说这些话的时候,他不是在想使山海屈服于人类的意志。他希望那种隐藏在人类以及“人类的”自然环境背后的残酷无情的创造力屈服于人类的意志。而更为重要的是,他希望人类自身的“人性”(human nature)屈服于人类的意志,人类的“善良意志”。但是,正是那种征服“自然界的其余部分”的人类力量——尽管此力量受到限制——最先使赫胥黎看见希望:人类也可以拥有克服自己的力量。

赫胥黎从来不相信人类具有对自己的自然环境或者自己的“原罪”取得完全胜利的力量^①,哪怕是赢取一场持久而不完全的胜利。怀着一种“中国式的”循环观念(虽然被地质学年代曲解了)——这种观念相当古怪,以致其乐观的中国新读者也无法理解——赫胥黎在末尾只不过提供了这种持久的希望:

摆在人类面前的是一场用以维持和改进一种有组织策略的人为状态的持续斗争,以便与自然状态相抗衡。人在这种斗争里并通过这种斗争,可以发展出一种能够维持和不断改进其自身的有价值的文明,直到我们地球的进化开始其下降的过程,于是宇宙进程将恢复统治;而自然状态将再次在我们的星球之上取得优势。^②

但赫胥黎至少相信人类能够暂时征服自然。华莱士也是这样认为。二者都相信那正是人类应该做的事情。赫胥黎和华莱士都不是道家。

当然,赫胥黎是那些曾经对达尔文(以及华莱士)的以下发现深感振奋的人们之一:人类是属于自然的。赫胥黎在自己的第一部著作《人类在自然界的位置》里热情地回应了达尔文,他认为自己已经把人类放置
351 在其应有的位置上。但是,在《进化论与伦理学》中;他使人类通过对奇迹行为的重申——这曾经使达尔文对自然的人类生命感到忧虑(“我希

^① 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第59页。

^② 同上书,第60页。

望你们没有完全糟蹋自己和我的孩子”)^①——而再次脱离了自己的位置。赫胥黎所造成的这种脱位虽然不比华莱士走得更远,但也足够远了。至少赫胥黎和华莱士都坚信,无论人类的“自然的”起源是什么,现在重要的不是人类在自然界的位置,而是人类在自然界里为自己开辟的位置。

可能赫胥黎和华莱士最为关心的是人类对自然界的精神征服而非物质征服,但两人确实相信人类能够征服大部分物质自然界,而那种信念是中国读者从赫胥黎的《天演论》的部分章节里获得的最为激动人心的“寓意”之一。孙中山肯定对此观念振奋不已,因为他说过,“至今科学昌明,始知人事可以胜天”^②。

孙中山说“胜天”而没有说“征服自然”,因为他宁可使用一个文言典故,其实严复在翻译赫胥黎的著作时就已经使用过这个典故。^③但孙中山的真正意思是“征服自然”,而且实际上是通过一种比赫胥黎的方式更加切实可行的方式来“征服自然”。因为孙中山对那个作为创造性“宇宙进程”的“天”或“自然”的抗拒没有严复那么强烈。他也许希望通过加快人类在其进化过程中的前进速度来“超越宇宙进程”(do better than the cosmic process,“胜天”的另一种可能的翻译),然而,就真正的征服而言,孙中山只是希望以征服自然来顺应自然。通过科学去认识自然的创造性法则,人类能够征服其余的自然造物。

因此,孙中山也许可以更好地利用中国古老的“天地人”组合,假如这样,他可以说,只要认识天,人就可以征服地。无论如何,他不是在对天宣战;他只是热情地欢迎这种来自西方的新科学信条,即人类确实能够“征服”地球,而且最终赢取上天所承诺的人类对于整个地球的“统治权”。

① 艾斯利:《达尔文的世纪》,第313页。

② 《国父全集》,第2卷,第73页。

③ 严复:《天演论》,第1部,第17页。

352 而问题还是没有解决:孙中山对征服自然和超越自然的信念在哪一点上使他成为社会达尔文主义者呢?他对“人为”的拥护仅仅是比赫胥黎更温和地宣布从进化中独立出来吗?难道赫胥黎不是向进化宣告,“请勿打扰。我们不会再重复你的道路!”而孙中山则说,“谢谢,但我们能够从此接过你的任务”吗?

那差不多就是孙中山所说的内容,也许他本来能以此为理据发出正式的独立宣言。但在1911年革命之前,他根本没想过要这样做。

孙中山的一些盟友更接近于作出这样的宣言。胡汉民在他先前为严复的“辩护”中公开告诫人们不要太把“社会有机体”的“达尔文主义”信条当回事,他声称,此信条对于把中国之“群”团结起来是有用的,但是,如果它导致人们相信自己的前途在物质上而非精神上被掌控了,那么他们就会服从于“自然之必至”而失却对人类行动的信念。而且,如果那样的事情出现了,“社会有机体”的牢固观念只会使中国的弱“群”变得更弱。^①胡汉民没有完全否定“社会有机体”,但是,他使“社会有机体”再度成为隐喻,从而使它丧失活力(或细胞)。

《外交报》发表了一位佚名作者的文章《论外交之进化》,该文在某种程度上使社会有机体恢复了生机,而它只是宣称人类社会的有机体摆脱了那种支配着其他生物的法则。在一个贯穿无机物、有机物和意识物这三大范畴的精巧复杂的多步骤进化方案里,作者把“人群”描绘成“类似”别的有机体的生物,但又并非完全如此。因为其他有机物被卷入到物质守恒的无尽循环之中,周而复始地从有机物变回无机物,又从无机物变回有机物。但“人群则不然”,作者说道,“其消长生灭,皆人为之迹,而其公例,又有进步而无循环;有变动而无停滞。……物质之进化,既受制于天然力,不能不循一定之程度;而人群则运动于无形之中。”他接着补充说(支援了孙中山),“其质点[个体]既异于初民之时,而其形式亦早脱无

353

① 胡汉民:《述侯官严氏最近政见》,《民报》,第1卷,2:11。

机之界，则躐级而跻，亦非妄想。”^①自然界的其余部分周而复始，惟独人类向前发展，“全凭自己的努力”“飞速地”自由前进。

“人为”胜“天演”的另一位拥护者，章炳麟（我们将会看到，他最终把“自然”称为“四惑”之一）^②一度从谚语里找出这句关于人类力量之信仰的古奥表述：“人之所欲，天必从之。”这种说法把天和自然都置于人类的控制之下，当然，这种控制仅仅发生在谚语里。这种信念使得另一位佚名作者这次在《国民日报》上面发表了一篇题为《革天》的文章，此文草拟了一份真正独创的人类独立宣言。

《革天》的作者在文章里宣称，他否定一切宗教的、哲学的和科学的“天”论，这些理论对人类造成必然的专制。他还把《天演论》（“上天运行之论说”）列入黑名单。

他说，天演学说比先前的天论或者神话略胜一筹，然而，由于着重强调“天”，这种理论还是极大地削弱了“人为”。天演之论有偃尽无量英雄之气的危险^③：

近世欧洲有所谓天演学者……以凡事无非由天所演，天行之虐，必人治以救之。此固已一新言天之面目，质之倚天以求福者，足以醒其迷梦。然而虚言不如实验，与其天演，吾毋宁言人演也。^④

他的“人演”（human evolution）不是指人类的进化（evolution of man），而是指人类推动的进化（evolution by man）。当他阅读《天演论》的时候，他显然被“人择”（人为的选择）的奇迹深深震动了。因为他认为，既然人类能够罔顾上天而明确地选择自己想要的东西，那么再来谈论自然选择就是毫无意义的：

① 《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷（上），第326页。

② 《民报》，第4卷，22:1。

③ 《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷（下），第716页。

④ 同上书，第1卷（下），第715页。

太庙之牺，异于他禽兽，而为天之所厚者也；而杀之，杀之者人也。以天演言，而即天之使之杀之也。任后之天，而前之天已亡；以后之天，而抹煞前之天，是以天害天也。^①

那“天演”还有什么意义呢？杀天之适者，是人类；存天之不适者，也是人类。所以人类掌管一切。

“革天”的作者已经抓住人为选择(无可否认，这是宏图伟业)来槟斥自然选择的思想，虽然促使达尔文发现自然选择的正是人为选择。由于完全忽略了自然选择对于人类起源的贡献，这位匿名的造反家宣称，值得重视的惟有“人为”：

语曰：“人定胜天”。今易之曰：“人定代天”。代天者，以己之权行己之志，无所谓天者也。^②

也许，孙中山本来会赞同说“阿门！”但他没有这样说。最终，在催促他的国民抛弃进化之路而选择人为之路的时候，孙中山也不愿意把所有东西都划给“人为”。他坚持“天演”之“天”而不肯与那些更多地受到斯宾塞影响的进化思想完全决裂。他从来没有公开批判他的那些纯粹是决定论者的同志，这些人曾经说过，甚至那些“好事英雄”实际上也“为天演力所驱使”。^③ 他也没有放弃自己的观点：“文明进步，是自然所致，不能逃避的。”^④ 他在演讲中坚持自己的主张：“吾侪不可谓中国不能共和，
355 如谓不能，是反夫进化之公理也。”而在同一场演讲里，他说过：“我们决不要随天演的变更，定要为人事的变更。”^⑤

即便与他对人类力量的信仰相矛盾，孙中山还是不肯宣称人类独立于进化，因为他希望得到进化的支持。正如他之前的严复和梁启超那

① 《辛亥革命前十年间时论选集》，第1卷(下)，第715—716页。

② 同上书，第1卷(下)，第716—717页。

③ 参阅上文第336页，注释②。

④ 《民报》，第2卷，10:83。

⑤ 《国父全书》，第365页。

样,孙中山不愿意放弃他自己的鱼和熊掌,不愿意放弃决心论和决定论,因为决定论是他取得胜利的惟一保证。他想要相信,而且使自己相信:他的民权主义注定会取得胜利的。

因此,孙中山最终似乎重复了这句古谚语:*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*(命运引领愿意的人,拖曳不愿意的人)。除此之外,他还加上了一个允诺:只要真的“愿意”前进,人们就能够越过引领者,而且比那些被拖曳的人更快地到达命运正在前往的地方。

孙中山没有反抗天、自然和进化。他也没有像赫胥黎那样敦促人类发动一场普遍的不合作运动(*civil disobedience*)。可是他的混杂的隐喻确实削弱了“达尔文的”法则的权威,正如当时的中国人所理解的那样,因为这些法则指出了一条不同于进化之路的“人为之路”,即使“人为之路”没有违背进化之路。而且,如果有这样一条道路,那么不是孙中山本人,就是其他人想知道自然法则对于人类是否适用。孔子曰:“天何言哉?”^①也许天只是言“照我说的做,不要照着我做”,而且在其简明的史书里“言”：“遵从三民主义”。或许那是天的惟一指令。或许,除此以外,“自然的红牙血爪”既不是“美德学校”,也不是别的什么学校。

这些是孙中山没有提出的问题,他只是隐隐暗示出这些问题。但是,正如《革天》的作者的浮夸回应所表明的那样,大门最终会向这些问题敞开。

达尔文与社会主义:赞成与反对

356

三民主义的第三大原则甚至进一步为达尔文主义的疑问敞开大门,与此同时,它引发了君主立宪派与共和革命派之间的最后一场达尔文主义论战。那是“民生主义”的原则,对于中国而言,这条原则也许是最具独创性的,但肯定也是最为含混的一条原则。孙中山明确拥护“民生主

^①《四书新解·论语》,17.19,第269页。

义”，但他从来没有清楚表明他拥护的是什么，可以肯定，至少在 1911 年革命之前是这样，而实际上革命之后也依然如此。当然，他始终也没有能力在论战中详细阐明他的第三原则。

然而，孙中山确实把民生主义等同于社会主义，而为了简明起见，尤其是因为关于“民生主义”的争论不仅成为一场关于孙中山本人的社会主义的争论，而且成为一场关于一般意义上的社会主义的论争，所以这里已经有一个专门的中文词汇（另一个重新汉化的日文翻译）来对译“socialism”——“社会主义”，孙中山的对手常常选用这个术语，哪怕他们正在抨击孙中山本人的观点。因此，孙中山及其追随者都拥护社会主义，尽管他们用不同的方式来描述它。梁启超及其追随者既支持又反对社会主义，尽管他们也是用不同的方式来描述它。这是一场混淆视听的争论，其结果也没有产生任何对社会主义的清晰描述。然而，可喜的是，两大阵营对社会主义的描述却已经被出色地描述出来，那是张灏和马丁·伯纳尔（Martin Bernal）的工作。^① 我们因此得以跳过中国首场社会主义论争的社会主义内容，而仅仅侧重于其中的达尔文主义内容。

这场社会主义论争是孙中山与梁启超在 1911 年革命之前进行的最后一场大辩论，它在两个方面是达尔文主义的。其一，这场论争几乎完全发生在达尔文主义问题的范围以内：“中国怎样才能最有效地进行生存斗争？”首先要提出来的问题并非：“社会主义是不是公正的、恰当的和有益的？我们的人民迫切需要社会主义吗？”因为关于社会主义的论争主要不是一场道德或人道主义的论争。它确实承诺要关注中国民众的疾苦，但它不是由民众的疾苦所引起的。它是由于人们对中国命运的关注而引起的。可以放胆地说，论战双方还是更为迫切地

^① 参阅张灏：《梁启超与中国思想的过渡，1890—1907》，第 262—271 页；以及伯纳尔：《无政府主义对马克思主义的胜利，1906—1907》，载芮玛丽编：《革命中的中国》（纽黑文，1968 年），第 97—112 页。

关心他们的国家,而非他们的人民。他们更迫切地意识到此民族对于彼民族的冷酷无情,而非此中国人对于彼中国人的冷酷无情。双方阵营都是流亡者的阵营,这些流亡者在国外遇上了另一种外国的“主义”,而且两大阵营都迫不及待地询问这个“主义”的情况:“它会使我们的国家适于生存吗?”

然而,这场论争之所以是达尔文主义的论争,其原因之二是:论战双方都宣称达尔文站在自己这边。因此,问题很快就变成了“达尔文拥护社会主义吗?”而不是“我们拥护社会主义吗?”或者,用不涉及人称的句式来说,现在的问题是:“社会主义与进化相一致吗?”

君主立宪派与共和革命派在这些问题上存在分歧。在此问题上,正如在其他问题上,他们发现自己分处于不同的阵营,彼此激烈地攻讦;他们发表了大量文字来攻击对方的立场。但至少在社会主义的站线上,他们的斗争还不是任何界限分明的“两条路线的斗争”,因为他们的路线相互交错,既可以分属于不同的阵营,又可以横亘其中。事实上,两大阵营之间存在着惊人的一致性,我们回过头来看,这种一致性比他们的分歧几乎更为惹人注目。

首先,除了维新派阵营内的成员之外,似乎每个人都承认社会主义是“有益的”,而且还承认它是“进化”正在迈进的一个阶段。梁启超在他撰写的康有为传记中首次提到社会主义,这个传记发表在1901年12月21日的《清议报》上面,梁启超通过强调“先生之哲学,社会主义派哲学也”,从而向“社会主义”致以无限的敬意。梁启超认为,西方社会主义源起于柏拉图,经由圣西门和孔德而大力发展,但康有为“未尝读诸氏之书”而突然产生相当类似的理想,这要归功于“《礼运篇》大同”的启发。^①因此,就像“大同”终有一天会到来那样,社会主义也会实现的。正如一位匿名的“记者”(可能是梁启超本人)后来在《新民丛报》上写到的:“社

^① 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,6:73。

358 会主义者,与我国近儒所倡大同主义颇相类。虽未能遽行于今日[注意,这是论争的焦点]。要之世运日进文明,此主义必为最后之战胜者,无可疑也。”^①

其次,双方阵营还承认,西方近代的社会主义是作为一剂医治西方病症的药方而出现在西方的进化之中,但中国只要用一剂及时的预防药进行提前预防就可以避免此病症。我们可以发现,早在1895年,这种直到那时为止还没有被称做“西方内部矛盾”的观点已经使严复深感振奋。他最先指出,事实上,西方注定要出现“均贫富之党”所引发的“大乱”,这些党派已经兴起,因为西方的进步导致贫富的严重分化。^②他还最先建议,在西方因此而“卧病”的同时,只要中国能够避免西方的弊病,中国就可以赶上西方。

梁启超对此表示赞同:

吾以为欧美今日之经济社会,殆陷于不能不革命之穷境;而中国之经济社会,则惟当稍加补苴之力,使循轨道以发达进化;而危险之革命手段,非所适用也。^③

孙中山也对此表示赞同,在表面看来,他甚至还会赞同梁启超的最后一句话。“凡有识见的人”,他说,“皆知道社会革命,欧美是决不能免的。”但中国能够避免,而且应该避免。因为,正如他在这段几乎重复了伯克(Burke)的观点的段落里声明:

革命的事情,是万不得已才用,不可频频用之,以伤国民的元气。我们实行民族革命、政治革命的时候,须同时想法子改良社会经济组织,防止后来的社会革命,这真是最大的责任。^④

①《新民丛报》,第5卷,25:83。

②参阅上文,第73页,注释①。

③《新民丛报》,第16卷,86:6。

④《国父全书》,第480页。

当然,他也会在同一篇讲演里说道,“我们不愿少数富人专利,故要社会革命。”^①一如往常,他是一个有着多种腔调的人。

孙中山希望发动一场预防革命的革命。他的对手完全有理由被弄糊涂。而麻烦仅仅在于:他使用社会革命(social revolution)这个词来指称两种不同的东西,既指称他为西方预测的猛烈而“合乎自然的”动乱,又指称他为中国设想的平稳而审慎的“改革”努力。因此,孙中山所设计的预防性的社会革命就像一场改革运动那样温和:“英美诸国,社会革命,或须用武力,而中国社会革命,则不必用武力。”^②他简直就重复了严复的话,“社会革命,在外国难,在中国易”^③。因为欧洲所面临的“社会问题”尚未出现在中国。

回过头来看,这是孙中山、梁启超和严复均会认同的一个最为独特的观点。他们都认为中国还没有出现任何严重的“社会问题”。当前的问题显然没有被认为是“紧迫的”。孙中山说:“社会问题,其患在将来。”^④

这里证明了中国人对社会主义的早期兴趣具有“书呆子气”。中国的维新派和革命派都简单地接受了这种观念,即“真正的社会问题”是工业资本家与工人之间的问题。中国几乎没有现代工业,根据此事实,中国也就没有什么社会问题。“社会问题在欧美是积重难返,”孙中山说,“在中国却还在幼稚时代。”^⑤中国的希望正在于此。这里,孙中山像他之前的严复和梁启超那样,再次把握住毛泽东后来所说的“一穷二白”论调的逻辑,从而使“落后”变成优势:“况且中国今日如果实行民生主义,总较欧容易许多。因为社会问题是文明进步所致,文明程度不高,那社会问题也就不大。”^⑥

①《国父全书》,第481页。

②同上书,第483页。

③同上书,第481页。参阅上文,第73页。

④⑤⑥《国父全书》,第480页。

当然,他进而警告说,如果中国不实行自己的社会主义,那么社会问题“将来总会发生的。到那时候收拾不来,又要弄成大革命了”^①。梁启超在这一点上支持孙中山:“夫今日世界各国之大问题,自无一不相随以移植于我国,又势所必至也。然则社会主义一问题……不容以对岸火灾视之,抑章章矣乎。”^②

梁启超赞同孙中山的这种观点,即在社会问题变得严重之前,必须采取措施。梁启超可能还认同孙中山的这种信念:“凡是大灾祸没有发生的时候,要防止它是容易的。”^③此外,孙中山还赞同梁启超的这种观点,即在此问题上,应该避免的“火灾”是一场普遍的暴动,而且应该通过政体的改革来避免此暴动。但孙中山还坚决主张发动一场猛烈的革命来造成改良的政体,而梁启超则不赞同这种想法。

所以梁启超仍然会抨击孙中山对社会革命的鼓吹。虽然那种抨击不是很公正,但孙中山有时也表示过自己想要发动一场社会革命(当然,梁启超早前也有这种想法),而且,孙中山当然把社会主义囊括进三民主义的总的革命政纲里面,所以也难怪维新派会忽视了他的改良用语,而把他当做社会革命家来加以抨击。那就是社会主义论争之所以发端于社会革命这个问题上的原因。

然而,梁启超的反社会主义观点没有必要详尽地复述,因为它与梁启超反对民族革命和政治革命的观点毫无二致。梁启超认为,任何引发内乱的革命都会引发导致亡国的外患。在生存斗争中,任何被内乱削弱的国家都会成为外部帝国主义的猎物。那就是他的第一个反社会主义的论点,那是一个陈旧的观点,当然,也是达尔文主义的论点。

梁启超的第二个反社会主义的论点也是达尔文主义的论点,而且也是一个陈旧的论点,但是,它在新的语境中进入了新的领域。梁启超认

①③《国父全书》,第480页。

②梁启超:《饮冰室文集》,第7卷,20:1。

为,社会主义是有益的,它当然会实现,但中国还没准备好迎接社会主义。如果现在就实行社会主义,那么这种做法就是违反了针对“躡等”的进化法则,梁启超以前就证明“躡等”在总体上是错误的,而且最终会证明是不可能的实现。具体而言,“躡等”之所以是错误的,那是因为它会使中国以不合时宜的武器来进行目前的竞争。

梁启超访美归来之后坚信目前的竞争是与资本主义的竞争。西方的致命武器是资本主义,它是新式的帝国主义的“狐狸秩序”——这比传统的“虎狼之道”更为阴险——的存在理据^①,而且资本主义刚刚完成其最终形态。它造就了“二十世纪之巨灵……生计界新飞跃之一魔王”——托拉斯。^②

这是梁启超在美国发现的使他神魂颠倒又惊恐万分的生物。他坚信,百年之内,整个世界都会落入几个大国的政治控制之中,同时受到一小撮大公司的经济控制。^③梁启超认为,如果中国不采取措施,如果中国放任托拉斯的进入,那么不出50年,中国自己的资本家将无一幸免。^④而且,一旦出现那种情形,“但使他国资本势力充满于我国中之时,即我四万万同胞为马牛以终古之日。”^⑤

但这位“飞跃魔王”托拉斯是合乎自然的。梁启超说:“夫政治界之必趋于帝国主义,与生计界之必趋于托辣斯,皆物竞天择自然之运,不得不尔。”^⑥美国打压托拉斯已经有25年了,但是它们仍旧存在:“可知天演自然之力,终非以人事所能逆抗也。”^⑦

托拉斯是盲目竞争的一种合乎自然而无可避免的产物。可是托拉斯源于盲目竞争又反对盲目竞争(梁启超有自己的辩证法意识),正如社

① 梁启超:《饮冰室文集》,第3卷,6:32。

②③ 《新民丛报》,第7卷,40—41:97。

④ 同上书,第10卷,54:6—7。

⑤ 同上书,第16卷,86:18。

⑥ 同上书,第7卷,40—41:103。

⑦ 同上书,第7卷,40—41:106。

362 会主义本身也会那样^①；其实(这是梁启超最聪明的地方)，托拉斯是向社会主义过渡的标志。因为托拉斯征服了自己的竞争对手而没有消灭它们。它们没有一定要对手“毙于其马前”。它们允许那些失败的对手加盟。^② 它们兼并自己的竞争对手，因而越发壮大，这样，它们就造成越来越少的竞争，从而把世界推向社会主义。

但是，在目前看来，世界并非社会主义的世界，而是托拉斯的世界，它们正以其他人的独立为代价把世界“社会主义化”。因此，如果中国想要保证自己的独立，如果中国将来想要属于自己的社会主义，而不是西方的社会主义，那么中国必须打击托拉斯。中国必须以自己的托拉斯来打击外国托拉斯，以中国的资本主义来打击外国资本主义。因为在生存斗争中，人们必须“以火攻火，以毒攻毒”(《物种起源》里没有找到这句格言)。

因此，中国现在需要托拉斯和资本家，而不是社会主义者：

今日中国所急当研究者，乃生产问题，非分配问题也。何则？生产问题者，国际竞争问题也；分配问题者，国内竞争问题也。生产问题能解决与否，则国家之存亡系焉。生产问题不解决，则后此将无复分配问题容我解决也。^③ ……我若无大资本家起，则他国之资本家将相率蚕食我市场，而使我无以自存。^④ ……吾之经济政策，以奖励保护资本家并力外竞为主，而其余皆为辅。^⑤ ……当以奖励资本家为第一义，而以保护劳动者为第二义。^⑥

梁启超的观点不是反对社会主义，而是反对“此时此刻的社会主义”，这个观点以双重的达尔文主义防御来迎接共和革命派的挑战。梁

①《新民丛报》，第7卷，40—41：101。

②同上书，第7卷，40—41：104。

③⑤同上书，第16卷，86：20。

④同上书，第16卷，86：27。

⑥同上书，第16卷，86：16—17。

启超认为,进化法则禁止“躐等”并且裁定目前的生存斗争是一场资本主义的斗争。因此,进化法则实际上裁定中国必须经过一个资本主义阶段之后才可能到达社会主义。而这种观点使得社会主义论争不仅仅是达尔文主义的论争,而且是原始的马克思主义论争——而且几乎就是真正的马克思主义论争。因为马克思出席了这场论争。这是他有机会参与的第一场中国人的论争。共和革命派把他归入自己的阵营。他们几乎在每篇谈论社会主义的文章中都提到马克思的名字。可是,他们莫名其妙地使马克思置身局外,而从来都没有真正地起用他。

也许他们还没有充分认识马克思。也许他们只是把他看做一种研究资本主义的权威,而此种资本主义在中国还不存在。也许他们认识到马克思没有为他们的希望——后来者居上——提供多少支持。无论如何,虽然他们抢先提出许多在后来的马克思主义论争中出现的问题,而且他们甚至抢先给出了许多毛泽东式的答案,但是共和革命派从来没有把这第一场社会主义论争转移到马克思的水平上去。他们继续在达尔文的水平上迎接梁启超的挑战——可是仍旧没有尝试去反驳达尔文。 363

当然,他们之前在民权主义的论争中曾经驳斥不可躐等的“谬论”。而这次的“火车防御”没有奏效。民主可能是一种现代工具,就像最新式的火车那样等待被采用,但社会主义还只是蓝图。正如维新派惯常所说的那样,“社会主义之实际,在欧美文明国中尚不能行,而况于中国乎?”^①但这种挑战可以用“落后就是进步”的观点来轻易招架。孙中山再次不加思索地抛弃自己的火车而换上一辆马车,这样他就能脱离西方的轨道而采用一些中国的谚语智慧:“前车可鉴”。西方出错了。资本主义就是前车之辙,中国可以避免资本主义,然后从西方旁边绕过。

然而,这是一种稍微不同的躐等,而且是以对“可躐之等”的不同评

①《国父全书》,第487页。

价为基础的。共和革命派曾经反对梁启超的君主立宪阶段,因为那个阶段陈旧过时且毫无必要,但他们现在反对梁启超的资本主义阶段,那是因为资本主义是“邪恶的”。一种道德义愤的因素最终进入到社会主义论争之中,虽然它是一种莫明其妙的纯粹理论的义愤。

364 通过严辞谴责那种只存在于西方而不存在于中国的社会不平等的罪恶,中国首批社会主义者展示了他们最初的社会关怀。他们没有像鲁迅在十年后那样去斥责“吃人的”中国社会,但他们斥责自相残杀的西方社会,这个社会受到“少数资本家”的支配,以致整个西方文明的价值似乎突然成为问题。“盖世界文明之真伪”,胡汉民谴责西方说,“以人类能享权利自由之多寡为断,使大多数人民而蜷伏于少数资本家羁制之下,则其为文明乎,抑野蛮乎?进步乎,抑退化乎?”^①孙中山还补充说——这段话惊人地同时描述了孙中山对进步以及原始的列宁主义观点(即西方资本主义是整个世界的祸根)的最初信仰——“文明有善果,也有恶果,须要取那善果,避那恶果。欧美各国,善果被富人享尽,贫民反食恶果,总由少数人把持文明幸福,故成此不平等的世界。”^②

也许,虽然尚未清楚地意识到自己正在做什么,但孙中山和胡汉民已经开始质疑“进化的智慧”。他们公然对进化所提供的新事物吹毛求疵:“哎呀,这是多么惹人反感的新成果啊!”

当然,这种遭到拒斥的资本主义成果有点像酸葡萄。它最近被称为西方力量的源头,此源头似乎令人沮丧地遥不可及,所以中国人扑向任何断定此源头已经受到污染的学说。那是社会主义的最初魅力。在中国人把社会主义视为医治中国病症的药剂之前,他们喜欢社会主义是因为它诊断出西方的病症。他们喜爱(在日译本里认识的)西方的社会主义者,因为这些社会主义者是厌恶西方的西方人,这些社会主义者把资

①《民报》,第1卷,4:104。

②《国父全书》,第481页。

本主义(西方力量之源)描绘成一种邪恶和缺陷。他们喜爱西方的社会主义者,因为这些社会主义者证实了严复先前的报道:西方拥有财富与力量——以及不平等;因此,西方是一株“唐花”。

社会主义给中国带来希望,无论它是否谈到中国的弊病。即使是未被实行的学说,它的存在为中国赢得不少报仇雪恨的机会。那可以从胡汉民的洋洋得意的问题里看出来:“其为文明乎,抑野蛮乎?进步乎,抑退化乎?”可是,胡汉民、孙中山以及其他人在社会主义里面所获得的明显的心理满足,既没有证明他们对资本主义之不平等的厌恶是虚伪的,也没有证明他们自己的社会主义依然缺乏社会关怀。因为甚至连酸葡萄式的社会主义也能够激起社会关怀。中国的社会问题可能没有使中国人关注社会主义,但社会主义的确使中国人关注中国的社会问题。 365

必须承认,开始的时候很多人兴冲冲地发现存在于西方的极端的的不平等现象,以致他们对中国的不平等现象视而不见(满汉之间的不平等除外)。其实,他们甚至矢口否认中国有不平等的现象。“中国现在资本家还没有出世”的事实使孙中山感到异常高兴。^①而梁启超(没有马上招致中国的“社会革命者”的揶揄)强调说:“我本来无极贫极富之两阶级存。”^②而胡汉民——尽管他也受到中国的后发“优势”的鼓舞——观察得更为真切。他发现了不平等的现象:“夫今日中国资本家尚未出现。孙先生演讲词及之,梁氏亦承认之,惟虽无资本家而已有地主。”^③他的言外之意是,地主几乎同样邪恶。他们其实是原始的资本家,他们应该对“土地问题”负责,人们在解决“社会问题”之前,必须首先解决此问题。^④西方之所以受到社会问题的困扰,那正是因为它没有解决土地问题。因

①《国父全书》,第481页。

②《新民丛报》,第16卷,86:13。

③《民报》,第2卷,12:104—105。

④同上书,第2卷,12:59。

此,胡汉民是第一个提倡“土地国有化”的人。

“马克思主义中国化”正在进行,虽然人们没有意识到,因为像胡汉民和宋教仁那样的人省事地把马克思的新术语 *bourgeois* 与 *proletaruns* (原文如此)翻译成“富绅”和“平民”^①,他们使“土地问题成为中国社会主义的头等大事”。同样,孙中山也把“土地问题”与“社会问题”、地主与资本家相提并论。^② 他最终也主张土地国有化:

366 如外国土地权全操于少数大资本家,其势必流于资本专制,其害甚于君主专制。^③ ……吾人反对少数人占经济之势力,垄断社会之富源耳。……苟土地及大经营皆归国有,则其所得,仍可为人民之公有。……民生主义,则排斥少数资本家,使人民共享生产上之自由。故民生主义者,则国家社会主义也。^④

资本家是邪恶的,地主是邪恶的,托拉斯作为超凡的资本家和超凡的地主,自然更为邪恶。他们共同反对社会主义。他们不是向社会主义的合理过渡。冯懋龙(冯自由)因而谴责梁启超“欲介绍大怪物之托辣斯于中国”:“托辣斯者,中国未来之大毒物,救治之法,舍实践民生主义未由。”^⑤

梁启超对西方的分析可能是正确的。或许,资本主义和托拉斯作为一个阶段已经自然而然地发展到社会主义。但这样的资本主义阶段是通往社会主义的荆棘歧途,因为资本主义从来没有平稳地发展到社会主义;孙中山认为,资本主义只会导致一种“杀人流血”局面。^⑥ 那不是中国所需要的社会革命或社会进化。孙中山和梁启超都同意那种观点,尽管

①《民报》,第1卷,5:79。

②《国父全书》,第481、483页。

③《国父全集》,第3卷,第49页。

④《国父全书》,第487页。

⑤《民报》,第1卷,4:102—103。

⑥《国父全书》,第483页。

他们都没有承认此事实。他们都参与到一场原始马克思主义论争中，他们都认识到西方进化发展的自然辩证法。但他们替中国拒绝了这种辩证法。虽然还没有把这种思想归入马克思主义，但是他们拒绝了这种马克思主义的思想，即事情在变得好起来之前要变得糟糕。在社会层面，如果不是政治层面的话，他们承认，一个阶段无须推翻另一个阶段。

梁启超认为资本主义阶段能够受到抑制。孙中山认为资本主义阶段能够而且应该避免，无论它在西方曾经是多么合乎自然。因为孙中山断定，所有自然的东西都不是好东西。“大凡社会现象，”孙中山说，“总不能全听其自然，好像树木由它自然生长，定然支蔓。”^①

367

这是在一场政治演说的中间所使用的简单明喻以及几句随意的修辞，这段话对自1895年以来的中国社会达尔文主义信仰中举足轻重的原则之一进行了大幅度的修正。此前，孙中山曾经像所有人那样疾呼：自然正无可抗拒地通向善。更准确地说，他不过重申了那条公理的前面部分：“文明进步是自然所致，不能逃避的。”^②但他现在说，自然并非总是选择最好的道路通向善的。在其前进的路上，自然可以朝不同的方向移动；而且，如果对此放任不顾，那么自然将会那样移动。所以人类不能放纵自然。适用于“文明”的手段，也适用于自然与进化。进化本身“有善果，也有恶果”，而“取那善果，避那恶果”是人类的责任。人类应该修剪进化——而且修剪自身的进化。孙中山没有这样说，而他可能没有认识到这一点，但他还是以一种赫胥黎式的防御策略来迎接梁启超的第一个达尔文式或者斯宾塞式的挑战。

而第二个挑战——即梁启超的下述观点：资本主义只能以资本主义来克服——怎么样呢？在真实存在的生存斗争中，中国能够跳过资本主义吗？中国能够拥有一条“道德之路”吗？真正的马克思主义者稍后会在中国辩论这类问题，但共和革命派与君主立宪派抢先一步。凭借其无

^{①②}《国父全书》，第481页。

人能及的对于“国家社会主义”的忠实描述，共和革命派这次直截了当地、预言性地回应了君主立宪派的第二个挑战。胡汉民说道：“知国家为大地主、大资本家，而外资无足忧者。”^①“吾人非反对资本，”孙中山补充说，“反对资本家耳。”^②

368 所以革命派没有否认外部世界处于资本主义的斗争阶段。相反，他们主张对内实行国家社会主义，对外实行国家资本主义和国家土地所有制，这样，国家社会主义就可以坚持下来。他们的主张依然是中国达尔文主义公式的另一种变奏：以内部团结来支持外部竞争。

这里还有一种来自维新派阵营的指向社会主义的达尔文主义挑战，然而，可能更加棘手——这是从社会主义的西方反对者那里学来的指控：社会主义会扼杀进步。

梁启超本人很少动用这个指控，虽然他曾经在介绍本杰明·颀德的思想时提到这个指控。他更喜欢把社会主义评价为一个遥远的“大同”目标。但其他维新派则毫不容情地动用这个指控。刘显志在杨度的《中国新报》上，而不是在梁启超的杂志上对这个指控作出了清晰的陈述。该文开篇即典型地诉诸达尔文的自然科学：“吾党究心人类进化之原理，以达尔文氏所谓适者生存、境遇应化之两大公例，推想吾国吾民之前途，宜如何应境遇以变化，而后适于生存也。”^③刘显志认为，表面可行的道路是社会主义，这是一种动听却有着严重弊端的学说：

近世言社会主义者，专从事实上着眼，以破坏现在社会之外部组织为目的。夫社会之组织，非不可改良，但必破除能力之竞争，而悉归于平，其结果必致优劣同等，而进化之生机渐绝；必取私人之私产，胥由国家经营，其结果必致人人依赖国家，而不先独立自主。人

①《民报》，第2卷，12：127。

②《国父全书》，第487页。

③《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷（下），第886页。

人不先独立自治，社会更莫由进化。吾之主义，以促进社会之进化为目的，故弗取焉。^①

蒋智由在梁启超的《新民丛报》上面附和了这些意见。他说，平等是一种宝贵的思想，但人们应该提防它，因为平等抹杀了“智愚勤惰”之间的“天然区别”。如果人们打算强行推进平等，那么“势不能不夺智者勤者之所有，而以与之愚者惰者，其结果反能使人人安于愚惰而世界且因而退化”^②。

最终，这里所说的正是那种使威廉·格雷厄姆·萨姆纳满怀激动的社会达尔文主义，萨姆纳曾经在19世纪七八十年代把社会主义称为“一项使不适者滋长的计划”，从而使他那些支持自由贸易的美国同道深感快慰：^③

我们必须了解，我们不可能有第三种选择：不是自由、不平等和适者生存；就是不自由、平等和不适者生存。前者推动社会进步，而且使所有最优秀的社会成员受惠；后者使社会退步，而且使所有最差劲的社会成员得益。^④

我们不知道中国的资本家是否对蒋智由的话抱有好感，正如美国资本家对萨姆纳的话抱有好感那样，因为中国的资本家比起他们的美国同行来，远为寂寂无闻和顾影自怜。但我们至少可以放心地说，就政治理论家和哲学理论家而言，萨姆纳的社会达尔文主义在1911年革命以前，从来没有盛行于中国。蒋智由和刘显志是其中的特例。

共和革命派肯定没有受到萨姆纳的社会达尔文主义的困扰。冯自由带着轻蔑贬斥道：

① 《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷（下），第889页。

② 《新民丛报》，第13卷，70：16。

③ 霍夫施塔特：《美国思想中的社会达尔文主义》，第57页。

④ 同上书，第51页。

当民生主义之萌芽时代，而欧美学者间有一说为之敌焉。则谓民生主义实行后，人类以无贫富、贵贱之分，则竞争之心因以消灭，而世界由是退化是也。是说于十九世纪下半期略有讨论之价值，然及今已成过去之陈言，稍有识者当能辨别之矣。^①

不幸的是，冯自由本人没有选择去进一步拒斥这种社会达尔文主义。他只是说：社会主义是前进的目标，社会主义就是进步，因此，那种认为社会主义会妨碍进步的观点是荒谬可笑的。冯自由的最后辩护无非重申了孙中山的信念，即进化是站在社会主义这边的。可是，在重申这个信念的同时，他还把通过竞争而获得进步的看法归入到 19 世纪的过时观念之中。人们从自然手中夺取了自然所支持的进步。进化与进步现在完全混同，以致进步无需进化机制就可以独自运行，而进化机制据说曾经推动进步。

在共和革命前夕，孙中山及其盟友仍然自称为达尔文主义者。但是他们强烈地信奉自己和人类的行动，他们强烈地坚信自己的道路是正确的，因此，他们总是准备着跨过进化的尸体而继续前进。

二、达尔文与无政府主义者

无政府主义者同样曲解了进化论，即便他们中的多数人是狂热的——要不就是激进的——进化论者。然而，他们的“曲解”至少部分是有意的曲解，因为他们是第一批公开承认的达尔文主义修正论者。而作为公开承认的修正主义者，他们预告了一个新的达尔文时代的到来。

这批无政府主义者是第一代才华横溢的中国无政府主义者，在 20 世纪最初十年里，他们最先发现西方的无政府主义，他们在巴枯宁

^①《民报》，第 1 卷，4：103。

(Mikhail Bakunin)和克鲁泡特金的著作中,以及在所有俄国虚无主义者(nihilist)的事迹中,最先发现无数中国人正苦苦追寻的能够解决中国问题的那类“主义的”答案。

首个宣誓效忠,或者至少有保留地效忠于“无政府主义”(“anarchism”在中文里的意思)的群体最初可以分为三大群体:两个理论家群体和一个行动家群体。理论家群体是由章炳麟、张继、刘师培及其妻子何震领导的东京团体,以及由吴稚晖和李石曾领导的巴黎团体。行动家群体则是所有在中国从事活动的无政府主义者,他们没有领导人物,但秋瑾、徐锡麟和吴越是其代表。他们是勇敢的(即使是可悲的缺乏准确性的)投弹手和传奇式的(即使是无谓牺牲的)暴动密谋家。他们不一定是沉着冷静的无政府主义者,但他们至少在其对暗杀的信奉中自命为无政府主义者。^① 371

当然,几乎所有无政府主义者,无论是无政府主义理论家还是无政府主义行动家,都有过实施暗杀的念头,正如一些行动家变成了理论家,而一些理论家则变成了行动家。秋瑾编杂志而汪精卫投弹。师复(刘思复)炸断了自己的左手手指,而只能用他的右手写些言过其实的文章。但是,一般而言,那些传播了大多数远离冲突的思想的人们,同时也是那些在冲突中传播了唯一一种思想的人们,他们以自己的生命张扬了这种思想:暴力夺权是正当的。

在任何情况下,把“无政府主义者”作为一个群体来谈论是困难的,要不就是鲁莽的,因为他们非常不善于结群。理论家群体的主要成员都是稀有之人,他们觉得难以聚首一堂,尽管他们都属于无政府主义者。章炳麟(尽管我们已经把他算做革命派,但他也必须被归入无政府主义者之列,可是,他实在太独特了,以致难以归类)和吴稚晖彼此相轻。刘

^① 兰金:《早期的中国革命家:上海和浙江的激进知识分子,1902—1911》(坎布里奇,1971年),第107页。

师培憎恶吴稚晖而赞赏章炳麟,但不久又与章炳麟交恶。张继完全脱离东京团体之后再加入巴黎团体。因此,东京团体只是在1907年“聚集”,而在1908年解散。^①

巴黎团体在个人的联系上更加具有凝聚力,但在智性上就并非如此。它的主要成员设法在多个项目上通力合作,这种情况一度持续到1911年革命之后,但它肯定不是众人“一心一德”的政治性的,甚至非政治性的政党。他们存有多心,甚至多德,正如他们的“进德会”(这是他们至今为止最接近于一个组织的产物)以佛教的形式和不同标准的道德宣誓来接纳成员。^② 巴黎团体的领袖们因而从来没有紧密地团结他们自己和他们的思想,而他们毁誉参半的杂志《新世纪》——就像其短命的东京同道《天义报》那样——向读者提供了一个实在是无法无天的无政府主义论坛。

可是,我们仍然能够把无政府主义者视为一个群体——因为他们的读者就是这样做的。他们的读者认为他们是一个非常独特的群体,无论多么离奇古怪,他们把一种异域的新信条介绍到一个需要新信条的国度。尽管他们有各种冲突和矛盾,其信条的异质性还是使他们成为一个拥有信众的群体。

此外,他们思想的混乱只是提高了无政府主义观念的最终影响。因为,由于没有提出明确的“政党路线”,他们使自己的读者非常容易就接受他们的许多观点而拒斥别人的观点,他们的读者非常容易就接受许多无政府主义的观点而拒斥那种赋予无政府主义者以名称的观念——即,没有政府的人民将无比幸福。

大多数阅读《新世纪》或者《天义报》而且支持革命的人们,可能最终会与共和派而非无政府主义者站在一起,他们会作出胡汉民于1906年

^① 斯卡拉皮诺与于子桥:《中国无政府主义运动》(伯克利,1961年),第33页。

^② 同上书,第37页。

在《民报》上所作的区分：“吾人之所以异于无政府党也，吾人信今日支那国民之程度，不可以无政府。”^①虽然他们认为无政府主义者的理想不切合当前的实际——“今日之程度”——但他们觉得可以随意接受无政府主义者的其他思想，尤其是达尔文主义的思想。

无政府主义者的达尔文主义证明对许多人具有不可思议的吸引力，人数之多，甚至超过皈依无政府主义本身的人数。确实，克鲁泡特金的重大修正对无政府主义者的贡献，看来恰恰是所有中国社会达尔文主义者一直探求的东西。大多数人可以愉快地接受它而没有放弃他们的信念，即政府是必要的。

然而，在探讨无政府主义者的克鲁泡特金主义之前，我们应该大体探讨一下无政府主义者的达尔文主义的科学程度，因为他们自以为是“科学的”。《新世纪》的基本词汇是“科学”，而无政府主义者声称他们的整个思想体系是建筑在科学之上——恰如马克思-列宁主义者在他们之后所声称的那样。而无政府主义者的思想体系据说建筑其上的那种首要科学正是进化科学。 373

科学

至少有两位重要的无政府主义者曾经有机会比自严复以来的几乎所有中国著作家学到更多的科学达尔文主义。李石曾在法国受过正规的生物学、动物学和植物学教育，他大概还读过拉马克和达尔文的著作^②；吴稚晖则在英国用几个月的时间自学了进化论。他没有像郭颖颀(Daniel Kowk)所说的那样，在英国“开始通晓”进化学说，但他在那里肯定变得更为熟悉进化学说，比他的大多数同时代人更为熟悉进化学说。^③然而，像他的同时代人那样，吴稚晖首先是通过严复的早期著作开始了

① 胡汉民：《民报之六大主义》，载《民报》，第1卷，3：9。

② 斯卡拉皮诺与于子桥：《中国无政府主义运动》，第5页。

③ 郭颖颀：《中国现代思想中的唯科学主义》，第34页。

解进化学说的。他甚至在 1899 年于南洋学堂向他的学生讲授严复的论文《原强》及其对进化学说的介绍。^① 十年之后,吴稚晖才通过西方文献认真研习进化论。他可能在留英初期(1903 年到 1906 年)学习了进化论,但是,根据他自己的说法,这是在 1909 年(他误记为“民元前一年”)或者,更有可能是“《新世纪》周刊不能继续出版”的 1910 年,那时他“由巴黎挈家退隐伦敦西郊”并潜心于进化论的学习,为的是启发他自己、他的孩子以及他的国民——还为了糊口:

其时生活则无着,居宅相近,有藏书较富之图书馆,故日往借书,如进化学说、天文学、地理学、人种学、博物学,以及物理化学之类之最新图说杂志。每借挟而归,阅读讫,又为子女讲解,一面作 [中文] 演稿,寄 [上海] 文明书局出版,稍得津贴。^②

正是在那个时期,他翻译了霍德(Dennis Hird)的《天演学图解》(*A Picture Book of Evolution*)以及麦开柏(Joseph McCabe)的《荒古原人史》(*La Paleontologie*),而且撰写他的进化“小说”——《上下古今谈》。^③

吴稚晖在英国阅读和翻译的那些进化论著作可能有不同程度的篡改,但至少这些著作都关心真正的科学和“真正的达尔文主义”,而非社会达尔文主义。然而,吴稚晖只是在“《新世纪》周刊不能继续出版”的时候,以及他作为无政府主义评论家的鼎盛时期结束之后,才读到这些著作。因此,《新世纪》的读者没有在吴稚晖的科学学习中获得教益。他们似乎也没有在李石曾的生物学学习中得到任何收获,虽然我们这次没有找到对此事实的清晰解释。在他们编辑《新世纪》的时期里,即使李石曾和吴稚晖比起他们的同时代人来确实知道更多“真正的达尔文主义”,但

① 吴敬恒(吴稚晖):《吴敬恒选集:序跋、游记、杂文》(台北,1967年),第214页。

② 同上书,第56页。

③ 同上书,另见第55页。吴稚晖对其“小说”的标题作出了解释:“上下言宇宙,古今言历史”。

他们似乎不愿意“透露秘密”。

然而,大多数发表在《新世纪》上面的探讨进化论的极其不合科学的文章,并不是由李石曾或吴稚晖撰写的,而是由外来投稿人撰写的。李石曾和吴稚晖对这类论文所加的编者按虽然是批评性的,但这些按语很少是切中要害的批评,而它们本来应该是这样的。因此,按语和论文都反映出这一事实,即在中国的达尔文时代的最初15年里,人们对达尔文学说的科学理解并没有取得迅速的进展。

《人类原始说》是发表在《新世纪》上面的怪诞异常的达尔文之物(Darwiniana)之一。这篇文章由一名撰稿人寄自荷兰,此人像梁启超在整整十年之前那样——其时他在湖南试图向学生讲解进化论^①——造成了一场达尔文主义的灾难,不过其程度更为严重。这名来自荷兰的撰稿人作出了一种灾难性的尝试,他试图把《物种起源》与《山海经》以及其他 375 古代文献糅杂在一起。

他首先承认达尔文证明了人是从猴子演化出来的,虽然他补充说,中国的《礼记》在两千年前就证明了同样的事情。但他接着提出自己的“先进”论点,即人“不徒由猴进也,盖由种种动物进也”。他说,新物种只能产生于不同物种的杂交。因此,马和驴相交而生出骡,龟和蛇相交而生出蝌蚪。同样,“虎生三子而有豹”。豹之所以具有斑纹,那是因为母虎首先与公虎交配,然后再与其他兽类交配的缘故。他说,欧洲鸽的育种完全验证了此事实(所以达尔文本人引起了误解)。显然,人类的诞生肯定也是源于杂交,而证据就见于《山海经》。^②

他说,《山海经》里面描述的所有物种肯定都存在过。里面的一些物种是“牛首人身”,另一些物种则是“人首蛇身”,正如欧洲绘画里那些长着狮首和象首的人类生物。“必当时人类,”他说道,“实有此状。原此种

^① 参阅上文,第147—149。

^② 《新世纪》,39:154(1908年3月21日)。

人类,必由种种动物相交而产出。”比如,“惟猴类形最近人,性亦最淫。故牛首人身者,或猴与牛交所生之人也。”^①

这样的理论推出了下述的观点,即不同物种可能有极不相同的祖先,虽然大多数物种似乎是犬科亲戚。在论述到中国的一些古代近邻时,这位撰稿人说道:“《说文》引古说,以狄为犬种,羌羯为羊种。”他还补充说,这种记载可能是真实可靠的。^②

376 他甚至承认中国人不懂得“种族纯洁”:“古书言黄帝之女嫁盘弧(盘弧,黄帝之犬)。”^③不过,他继而提出另一个进化问题,这个问题可能会使达尔文本人踌躇再三。他问道,男人和女人,谁是最先进化出来的:

人类之生,必有其最先者。设谓男先女而生,无论男子无卵巢,不能孕育,即谓男女同时并生,亦神话之说。仅凭理想,毫无证据。以愚考之,窃为女先于男,实有数证。^④

他的证据有两类,其一是“历史”:“古史言女娲造人。……盖言彼时为女子世界。”(亚当的肋骨不过如此。)而他的第二类证据是语言学的。他在自己的汉字词源学中发现了进化的“确凿”证据:“凡造字者必有本原。我国‘始’字从女从台,言人类之始于女胎也。‘先’字从牛从人,言人类之先为牛首人身也。”^⑤

上述段落尽管貌似暗示了相反的事情,但它还是以某种方式证明了男人和女人,以及所有种族都有亲缘关系而且相互平等,所有人类(男人
377 和女人)因而应该和睦相处。这位来自荷兰的撰稿人在文章结尾呼吁读者认清此事实,他还为无政府主义者喝彩,因为他们已经看到正确的方向。

也许正是因为这声喝彩,吴稚晖才尽可能客气地对待这位来自荷

①②③《新世纪》,39:154(1908年3月21日)。

④⑤ 同上书,39:155。

兰的撰稿人,虽然,在他恭维这位撰稿人的开场白里也许语带讥讽:“在我辈中国甚幼稚之进化学界中,洵可为翘然巨子。”^①然而,他尝试科学地批评这位来自荷兰的撰稿者,而且,在这样做的时候,他证明自己比“翘然巨子”更熟谙达尔文主义。吴稚晖指出,达尔文的学说不是基于古代传说,而是基于对像骨骼那样真实的东西的科学研究。他说,来自荷兰的撰稿人的固执理论是撰稿人和其他人的想象产物,他还告诫撰稿人不要把古书“达尔文化”。吴稚晖认为,“古书每为绝大之障碍物,为患于支那近日之社会者尤甚。”他甚至叹息说,如果中国人打算把古书视为科学,那么也许(正如有些人所建议的)中国人应该十年不读中国书。^②

可是,在吴稚晖揭露这位荷兰撰稿人的达尔文主义的“不成熟”时,他也暴露出自己的不成熟——吴稚晖的不成熟同样引人注目,而且可能更为重要,虽然没那么浮夸。

比如,为了有助于说明进化的发展是经历了漫长的年代,而且猴子从来没有诞下人类,吴稚晖对变形虫和人类之间的无数物种曾经是怎样演进的情况给出了如下解释:

在彼所值亿千万年之时期中,各自倾向于进化之公理,随其能力而演进。……能力薄弱者,或仍为浅化之生物。能力最适于传演者,渐成为各类之猴,而千百万亿之猴类,复各顺乎进化之公理,而演进不息。其一部分或先后杂然竞进,各演为野人,渐成为今日世界开明之人。其一部分仅得传演为猩猩狒狒,渐变为今日之野番。又一部分或至今犹迟迟其演进,而其苗裔,即为今日非洲等留遗一种之人猴。若今日寻常之猴,在我辈祖宗演进为人之时,彼之祖宗,或尚为下级生物。^③

①《新世纪》,39:155。

②③ 同上书,39:156。

这段话即使在 1908 年也算不上是“成熟的达尔文主义”。它暗示现代的诸种族代表了不同的进化阶段(这并不符合无政府主义者对种族主义的一贯非难),某些种族相对而言是“下级生物”,而野蛮人“传演”为文明人恰如猿猴进化为野蛮人那样。这些看法不一定是“落后的”观点,因为许多受人尊敬的西方科学家依然认为达尔文曾经证明了相同的事实,达尔文本人时常谈论“最高等的种族”和“最低等的野蛮人”^①;但那种认为所有物种正试图攀爬完全相同的梯子向人类进化(或者超越人类)的观念,以及那种认为物种发展的不同程度、物种的“前进”或“落后”反映了祖先“能力”之不同程度的观念——根本就不是达尔文主义。必须承认,达尔文的某些论述可能容易使人贸然得出这样的结论。比如,他曾经说过:“无论何种动物,只要赋有十分显著的社会本能(这里包括亲子之情),一旦其智力发展得像人类的那样完善,或者近乎那样完善,就必然会获得一种道德感或良知。”^②然而,甚至这样的论述本来也会让人在逻辑上推出一个光怪陆离的世界景观,这个世界“住满了”道德动物,住满了与羔羊共寝的狮子,它们不这样做就会受到良心谴责;而不会是推出这样的世界景观,这个世界住满了人,他们曾经是动物,这些动物统统经过人形化(anthropomorphosis)而最终“到达预定的目标”。

379 吴稚晖对科学的信奉与他的科学知识之间存在脱节,他在另一篇达尔文主义的论文《男女杂交说》的评论里进一步暴露了这种脱节。吴稚晖把这篇论文发表在《新世纪》上面,当然,这篇论文比《人类原始说》更为臭名昭著。

《男女杂交说》的作者自称为“鞠普”,根据其科学知识的范围以及行

① 达尔文:《人类的由来与性选择》,第 74 页。

② 同上书,第 111 页。

文风格,我们完全有把握断定他就是“荷兰撰稿者”。^① 鞠普是一个不厌恶女人的厌婚者,他坚信婚姻制度近乎万恶之源,而且极大地妨碍了进化的持续发展。因为婚姻垄断了爱情并且限制了爱情的力量。爱情是创造世界以及维持世界运转的力量,它还是进化背后的推动力。但为了使人类不断进化,爱情必须是自由的、“公共的”和全体的——而婚姻使它成为私有之物。因此,鞠普说道:“今欲人群进化,爱情普及,必自废婚姻始;必自男女杂交始。”^②

鞠普所说的“杂交”似乎意味着“自由性爱”和种族杂婚,他认为两者对于人种的发展进化是必要的。因为“不杂交者种不进”^③。因此,他以改良人种为理由而建议发动一场社会革命,他的这些理由再次(假若我们能够认定他是荷兰撰稿人的话)构筑在错误理解的达尔文主义和错误收集的“事实”之间的一种无可否认的古怪混合之上:

人为种种动物进化,久为世所同认矣。夫动物种种相交,既能进化,则人类种种相交,必更进化,始为正理。顾何以历千万年,而世界之人类,不甚进化耶? 又何以中国人类,不但不进化且反退化耶? 吾不能不将深恶痛绝夫创婚姻之人也。^④

鞠普从来没有解释此问题的生物学机制,但他认为,这些古怪的伴侣(尤其是他们彼此相爱的话)总会怀上卓越的后代,此现象正是进化法则:

① 吴稚晖:《吴敬恒选集:序跋、游记、杂文》,第165页。考虑到鞠普的论点及其读者的粗野天性,这个更为自然的逐字翻译“promiscuous copulation”(杂乱的交配),我认为是对“杂交”的最佳英译。但鞠普很可能是从马君武在1903年翻译的《物种起源》第6章“自然选择”之中采用了“杂交”这个术语。马君武的译文使用这个术语——极有可能是借用自日语——来翻译达尔文的单词:intercrossing(互交、杂交)和 hybridism(杂交、杂种),当然,鞠普也有可能是自己从日文里借用这个术语的。“杂交”仍然是对应于“hybridization”的现代用语——而它的词源始终明晰可辨。参阅汪子春和张秉伦:《达尔文学说在中国的传播和影响》,第8页。

②③ 吴稚晖:《吴敬恒选集:序跋、游记、杂文》,第164页。

④ 同上书,第164—165页。

夫人类之初，实女子世界耳，虽有男子而不多。物以稀而见贵，故其时只有女子争夫者，无男子争妻者。……其有不得与男子交者，则或与兽交。惟女子杂交，故进化最速，所生之人亦最良。……迨后女子之争夫者愈众，而男子无以应之，不得已始定为婚姻之说，以图免争。虽然，其时有婚姻之礼，而不禁女子之杂交也。故女子之杂交尚多。人群之演进尚速。^①

鞠普想出一种不可思议的办法去同时相信进化论和古人的优越性。古人之所以更为优越，那是因为现代人退化了。鞠普认为，早在周代，婚姻礼制就已经日益衰败，但女人还是能够自行择偶，私奔也没有受到禁止。他得出结论说：“可知当时婚姻，可以自由。故女子之得遂其爱情者，所生之子，尚多贤哲。春秋淫风最盛，而人才亦最多，是其明证也。”^②

此后，整个唐代的人都没有进化，但也没有退化，因为，虽然婚姻不自由，但是贞操尚未成为一种美德。倒是宋儒应该对中国人种的退化负责：“主张饿死事小，失节事大之说，由是女子遂永坠十八层地狱。”这种学说还使中国人种甚愚甚弱，以致外族能够入侵且实行统治。^③

381 因此，种族的智力和种族的强大只有通过回到(内部和外部的)杂交才能重新获得。马来半岛(Malaya)的华人已经证明这种观点在外部的可行性。所以鞠普宣称，华人与南洋马来人杂交所诞下的子女比华人更健壮，尽管纯种的马来人是孱弱之种。而日本人则证明此学说的内部可行性：“日本者，昔所称为倭人国也，宜其种之矮小矣，乃自娼妓四出，传种改良。”^④

鞠普说，如果谁对杂交的优生学价值有所怀疑，那他只需看看那些圣人们就好了。耶稣、孔子和老子——都是“私生子”，秦始皇和汉武帝

①② 吴稚晖：《吴敬恒选集：序跋、游记、杂文》，第165页。

③ 同上书，第165—166页。

④ 同上书，第166页。

这些英雄人物莫不如此。“可知，”他说，“凡稍出色之人物，无非杂种而已。”^①

达尔文(以及其他)正遭到滥用,吴稚晖部分地认识到这一点。他责备鞠普对古书的不科学的信赖,他认为鞠普把古书当成历史或者自然历史的可信文献,他还特意指责鞠普的结论——鞠普的结论是以那类古书以及中国人迷信之特色(吴稚晖语)为基础的——即,古人的进化水平远远高于他们的退化的后代。吴稚晖尤其不喜欢那个结论,因为他认为无政府主义是基于以下原则:“世界有进化无退行。”^②

吴稚晖最后还嘲笑了鞠普那种毫无根据的观点,即日本娼妓使日本人种的身高变高了。^③ 尽管如此,吴稚晖还是称赞鞠普展现了思想的锋芒和信念的勇气,他评论鞠普的时候没有带着任何明显的讥讽:“以如此之识,抱如此之愿,为将来之进化学界造福,实卜其不浅。”此外,由于对鞠普提倡的自由恋爱、废除婚姻乃至“杂交”(虽然同情的程度较低)怀有同情,吴稚晖放过了鞠普的两个最薄弱的“达尔文主义”论点。他援引定理为证——貌似替杂交辩护——“异类相交,则所生良,同类则不良,此科学上之定理”^④。吴稚晖似乎听说过“近亲繁殖”的危害,但他也没有给出比鞠普更为清晰的种属(breed)定义。他因而没有质疑此观点,即进化取得的“进步”要归功于狗和猫、驴和马、美女与野兽之间的结合。

382

吴稚晖赞同鞠普对优生学所作出的异想天开的贡献:爱情本身即是优生。鞠普主张杂交,却不主张毫无节制的纵欲。他提倡恋爱婚姻,因为这类婚姻能够产生最出色的后代。吴稚晖表示赞同:“由爱情配合,成孕生子,其子必良于强制配合者之所生。”^⑤

但是达尔文从来没有说过任何此类事情。我们必须再次承认,达尔

① 吴稚晖:《吴敬恒选集:序跋、游记、杂文》,第167页。

② 同上书,第170页。

③ 同上书,第170—171页。

④ 同上书,第169页。

⑤ 同上书,第168—169页。

文在他最为著名的拉马克式败笔里曾经写过：经过“许多世代”的“长期实践之后”，“美德的倾向”可能得到遗传。^① 所以人们可以指责达尔文说过“高尚的举止”能够遗传，然而，即便可以遗传，这也需要时间。达尔文从来没有断言，那些出生在“幸福家庭”里的孩子的“良好教养”中有任何“明显的”遗传改良。可以肯定，他从来也没有断言任何此类高尚的举止能够只是因为一次情意浓浓的受孕而在一夜之间发生遗传。无论他发现突变是多么不可思议，他从来也没有把它们归因于爱情，他也没有依赖爱情来进行育种试验。他以包办婚姻的方式培育出良种的鸽子，而不是情侣般的相思鸟(lovebirds)。

如果我们嘲笑吴稚晖不理解爱情在进化中的位置，那将是荒谬可笑的——因为没有人想过此类问题。如果我们嘲笑吴稚晖不了解他那个时代的最新的孟德尔遗传学说，那也是极不公正的，因为孟德尔(Mendel)的学说只是在不久前才被重新发现。^② 但人们还是可以说，吴稚晖对鞠普学说的评论暴露了他对进化“机制”的一种非常贫乏的理解，正如达尔文本人最初表述这些机制的时候那样。

然而，那些评论全都写于吴稚晖在英国开始他的第二次“休假”之前，写于他耗费数月时间从英国的一家图书馆借书研读进化论之前。在
383 吴稚晖学习了进化论之后，作为学习的成果，他在1911年革命之前撰写出版了惟一一部重要著作，那就是上面提到的“小说”——《上下古今谈》。尽管这部作品几乎都是在谈论进化，可它还是相当不符合达尔文思想的。

吴稚晖的《上下古今谈》确实以一种非常新颖的方式讲述了一个进化故事，尽管这本书并非真正的小说。此书有人物角色，有故事情节，但故事情节在第一章就告一段落，它随即把人物角色聚集在一艘船上，以

① 参阅上文，第303—304页。

② 艾斯利：《达尔文的世纪》，第224页。孟德尔的著作在1900年被重新发现。吴稚晖在1904年进行写作。

便他们进行交谈。“他们的”生动而幽默的交谈使得吴稚晖自己有机会向中国青年发言。

吴稚晖希望普及“人类在自然界的位置”的“常识”，因为那在中国还不算常识。他希望向他的年轻同胞，或者至少所有能够阅读的人们讲述这个真实的故事，即讲述太阳、月亮和星星，讲述地球以及地球的构造、成分、季节和最初的生物，讲述这些生物怎样进化为鱼、鸟、兽，最后是人类。但他希望自己所讲述这一切并不仅仅是作为科学入门，而是作为“社会科学”的背景。他不希望只是因为人们对科学感兴趣，乃至主要是因为人们可以在科学上或技术上利用科学而传播科学知识。正如他在序言里所清楚表明的，他希望提高中国的科学知识从而减少中国变革的阻力。

他希望敦促中国人思考这种愚昧的观念，即事物“向来如此”^①，因而事物应该被放任自流，“纵古所有”的事物神圣不可侵犯。^②这两句格言遗害无穷，它们的反常推论——“古人所有，无不胜今”——甚至造成更大的危害，尤其是因为它“极有梗于进化之学说”^③。所以吴稚晖着手讲述这个进化故事，以便证明“六合内外，事事物物无所谓纵古所有”^④。384
因此，事事物物无所谓不能、不会和不应改变的。

吴稚晖现在还是像梁启超那样利用进化学说，梁启超对进化学说的最初利用可以追溯到他在《时务报》时期的名言：“变亦变，不变亦变。”因此，吴稚晖表明自己对进化事实的兴趣高于对进化方式的兴趣，而且，也许那就是他没有强调对进化方式作更深认识的原因。

然而，极具讽刺意味的另一个原因是：吴稚晖还是为了上面已经提到的目的而试图使进化变得“通俗易懂”——而且趣味盎然、引人入胜，

①④ 吴稚晖：《吴敬恒选集：上下古今谈》（台北，1967年），第1卷，序言，第2页。

② 同上书，第1卷，序言，第1页。

③ 吴稚晖：《吴敬恒选集：序跋、游记、杂文》，第55页。

从而变得可以接受。他做到了。他的《上下古今谈》可谓“健谈”而风趣——非常机智。此书使得进化故事听起来就像是聪明人以及那些利用其智慧来改变自身处境的人们的生存史。

吴稚晖有正当的理由自诩为幽默作家，而他的幽默无处不在，以致我们现在几乎不可能辨别出他的进化“错误”究竟是错误呢，或者仅仅是玩笑呢。他本来可以更细心地留意进化转变的机制，因为他标榜自己在科学上知道中国现在应该如何变革，但他没有用心留意进化转变的机制，因此，即使经过伦敦的学习之后，他对进化的阐释还是相当不科学的。

也许，吴稚晖就像我们曾经谈到的鲁迅及其“不肖”的变形虫那样，他对进化的认识更为透彻。然而，假如他真的理解得更透彻的话，他也没有透露出来，而他的年轻读者和大多数老读者肯定对进化了解不多。吴稚晖对进化的不科学的解释本来会削弱他作为“科学思想体系”之倡导者的权威，但事实并非如此，因为他的读者无法认识到他的解释是不科学的。

然而，吴稚晖的异想天开的进化故事非常适合他的科学思想体系。况且，它还相当令人信服——这正是因为它并非完全的凭空臆造。吴稚晖对太阳、月亮、星星兴趣浓厚，甚至当他回到现实世界的时候，他也只是在《上下古今谈》的最末两章才谈到人类的生物进化；但是当他谈到人类时，他提供了大量有趣而相当准确的进化信息。他知道地质年代的名称和生物的分类法。他能够谈论无脊椎动物和脊椎动物，两栖动物和哺乳动物，有袋类动物和有胎盘类动物，他还知道这类“生物”的进化秩序。他不是第一个用中文介绍这类事情的人（虽然我还不知道谁是第一个）。鲁迅算是一个，他在三年前发表的论文《人之历史》里面已经使用了吴稚晖所用的大部分专业术语，但他是以非常简练的文言文概述那段历史的。^①

^① 鲁迅：《坟》，第12—13页。吴稚晖：《吴敬恒选集：上下古今谈》，第2卷，第182页。

吴稚晖的白话文使故事更为生动活泼。他谈到袋鼠和食蚁兽、化石和恐龙骸骨。他甚至让恐龙化为“壁虎”而活过来。^①

他还谈到人类骨骼和动物骨骼的构造比较,从而进一步证明了这种学说,即人类和猴子不仅仅相貌酷似,而且是亲戚。在他的“小说”里,人们还可以感受到吴稚晖本人在英国博物馆里发现进化的骨骼“证据”时的兴奋心情:

黄兴发道:“呀!我早不曾遇见了王小姐。我在伦敦一个博物院中游玩,一进院门,就是一个大玻璃橱,一副马骨,旁边立着一具人骨。我们还说,这大约是跑得快的好马,死了,所以连生前养他的马夫,也一同把他骨头,放在这里做个纪念。现在想起来,弄得七错八错,大约就是将人骨同马骨来比较的。”继英道:“是的!是的!你所见的,就是达尔文先生放在那里的!”^②

吴稚晖的整部书传达了他发现自然历史的“基本事迹”的振奋。他悲叹自己不能向读者——他的人物的听众——展示一本叫做《人类进化学》的著作里的所有例证^③,也许这是他稍后翻译的书之一,但他以生动的散文描绘了一幅足以激动人心的人类进化图景。

只是当他试图讲述那些他所描述的幻想性的有亲缘关系的动物的纲、目、科实际上如何相互进化出来时,他才造成了科学的灾难。正是在这里,他从一开始就使进化成为智慧和意志力的事情。比如,看看壁虎进化成鸟类的故事吧: 386

若说我们真正的祖宗,当时却也是煤林里的小壁虎儿变了出来,可怜得利害,东跑西躲,兴旺自然是终说不上。何以弄到这样的可怜呢?因为他们几位板方的老人家,有些迂迂拙拙,他想他们多

① 吴稚晖:《吴敬恒选集:上下古今谈》,第2卷,第179—183页。

② 同上书,第2卷,第184页。

③ 同上书,第2卷,第186页。

少的[恐龙]老兄们暴发到那种样儿,决非经久之道,所以决意的把他们自己的身体收缩得狠小;岂知小是小了,简直不行,刚刚给他的老兄们当着朝餐,算做晚饭,一点都存立不住。于是小弟兄们大家商量,有几位恨极了,逃命的时候,既恨爷娘生不出许多脚来,止愿添着翅膀飞到十丈以外,那怪物的长颈也就休想伸到;嗣后果然天遂人愿,心中想着什么,想得切了,竟就生了什么,居然把两条前腿变成了两张大翼。这一派过了中古,兴盛起来,就是现在的鸟类。^①

吴稚晖使用“天遂人愿”(通常不是当做“法则”来用,而只是用做祝愿语)的成语时显然感到高兴。“人愿”是对吴稚晖认为其壁虎所具有的属性的正确描述,但他肯定不认为“天”是圣诞老人(Santa Claus God)。可是,这个成语完全可以作为吴稚晖所提出的进化学说的表述。因为他在《上下古今谈》里面讲到的所有事情都是为了支持此观念,即作为自然的“天”为了迎合人们的意愿而制造变异。

他谈到聪明的澳大利亚产卵哺乳动物(乳房已经被“构想”出来,所以母亲无需使新生幼崽毫无保障),它们已经怀有这种想法:如果它们能够把自己的蛋保存在体内直到即将孵化为止,那将会更为“便利”,而且
387 “果然止要思想,不多几代,蛋儿竟变了一个胞胎,就直截的生了小孩出来。”^②

故事还这样讲述下去:“那袋鼠……里面有一种很小的,竭力修练,修得养起小孩来愈加结实,用不到放在袋里。”^③一旦那种情况出现,哺乳动物就被放出袋去。它们愿意离开袋,而且它们做到了。不久,一只食蚁兽诞生了,它以原始的诺亚(proto-Noah)方式繁殖了拥有四大分支的家系,其中一支“栖居在”地球。它孕育了松鼠,然后是猴子,以及庞大的无尾猿。这里有五个猿兄弟,它们是现在的长臂猿、猩猩、大猩猩、黑猩

① 吴稚晖:《吴敬恒选集:上下古今谈》,第2卷,第179—180页。

② 同上书,第2卷,第181页。

③ 同上书,第2卷,第183页。

猩以及我们人类的始祖。但只有我们的祖先放弃了学习其父亲以及兄弟们的技能的尝试。他专门“脑子里打算盘,要想翻出一点新花样”,而他成功了。他想出利用两条后腿走路的主意,从而可以解放他的两条前腿去做其他事情。那是前进的第一步,那是迈向人类的第一大步。他的子孙后代继续执行他的想法,利用他们的头脑和双手,经过一百万年——使自己转变成人。因此,吴稚晖说,证明“俗语说得好:‘止要功夫深,铁杵磨成针。’”^①

所以,进化的“机制”是意志、智慧和惊人的决心。据吴稚晖所言,进化故事并非自然选择在生物的盲目生存斗争之间发挥作用的历史。它是那些有意识地争取改善自己以及获得更高的生活标准的生物之间进行的智力选择的历史。吴稚晖显然意识到新近进化出来的器官的生存价值,这些器官——乳腺、胎盘以及人类的头脑和双手——将导向此类更高的生活标准,但他从来没有说过这些器官是被自然选择出来的。相反,吴稚晖认为它们是由于其聪明的受益人的实践而被选择和修炼出来的。其实,甚至当吴稚晖让他的一个人物承认:在她使用“修炼”一词来描述生物的进化努力时,她是以一种开玩笑的方式随意说说而已;甚至当吴稚晖让她承认:经过几万代之后,物种能够“不知不觉地”发生转变后,吴稚晖还让她紧接着说下去:物种实际上“都是随着外面的境况,同着心里的志向”而发生转变的。^② 所以,“有益的变异”成了“好主意”或者人们的“心愿”。

388

照字面看来,吴稚晖是把意图放到进化之中。他使意图成为一名内应(inside job)——它就像创世一样不符合达尔文思想。他所做的正是赫胥黎所嘲笑的事情。他使所有物种都成为他们自己的约翰·西布莱特爵士。^③ 他使进化出来的生物为自己的进化负责——也为他们未来的

① 吴稚晖:《吴敬恒选集:上下古今谈》,第2卷,第188页。

② 同上书,第2卷,第170—171页。

③ 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第46页。参阅上文,第99页。

进化负责。这就揭示出他实际上所做的事情了。难道他没有把人类进化的故事曲解成他对人类控制自身“命运”的热切愿望吗？他希望人类不断前进，所以他希望其读者关注进化而且振作精神。吴稚晖希望他们说“鸭嘴兽能做的事情我们也能做。”——吴稚晖说：“止要思想……”^①

那类想法当然使得他故事里的生物进化向社会进化的过渡轻而易举，因为这里不存在巨大的鸿沟。头脑从一开始就已经在运转，即便它们曾经毫无思想。两栖动物决定离开海洋，有胎盘类动物决定不下蛋，而“老五”决定（用他的后裔刘邦的话讲）“斗智不斗勇”。^② 经过几千年来出色实践，那种决定使得老五的后裔的头脑“天天发达”^③，直至它们符合人脑的尺寸——或者野人大脑的尺寸——而且准备思考部落、言语、燧火与文明。这是同一种进步，这是思考赢得的进步。进化现在是，曾经是，而且总会是“启蒙”的故事。

现在，以免我们高兴得太早，我们应该坐下来回想一下此事实，即进化的使人万分敬畏的后果曾经是启蒙。由于某种原因，光明源自黑暗，声音源自沉默，意识源自无意识。但目的不是手段，至少对于达尔文而言是这样。他不承认任何华莱士的此类信仰：“某些高智商生物也许能够左右人类从中诞生出来的进程。”^④而他应该也不会接受这种观念，即任何“低智商生物”已经这样做了。那就是为什么他尽可能地根据一种无意识的、自然的选择来解释这种进程。

可以肯定，达尔文会认为：“正如皮埃尔·休伯(Pierre Huber)所说，少剂量的判断和理性常常在发挥作用，即使自然系统中的低级动物也是如此。”^⑤但是，如果少剂量的判断和理性真的在发挥作用，那它们只是为了追求生存、自由和幸福，而非追求进化。而且，无论如何，

① 吴稚晖：《吴敬恒选集：上下古今谈》，第2卷，第181页。

② 泷川龟太郎编：《史记会注考证》，第2卷，7:60。

③ 吴稚晖：《吴敬恒选集：上下古今谈》，第2卷，第190页。

④ 艾斯利：《达尔文的世纪》，第312页。

⑤ 达尔文：《物种起源》，第208页。

那只是少许的剂量而已。吴稚晖规定的剂量是荒唐可笑的。他把他那些原始海洋和原始森林里的生物居民极大地人格化,以致他至少使“其中的佼佼者”试图自行化身为人类——犹如爱默生的虫子。^① 吴稚晖认为,利用子宫的生物与下蛋的生物之间的差异就是“智慧”之间的差异。^② 那些没有变成人的猿猴是那些(像鲁迅的猴子那样)“不肯真心学习”的猿猴。^③

再一次,我们必须轻率地认为吴稚晖可能对进化学说有更透彻的认识。确实,他在进化学说里获得了许多快乐,他还想方设法给自己的描述“增添趣味”。毕竟,他说过,其故事的讲述者之一(她正在替吴稚晖讲故事)一度想要“加上几句油盐酱醋”。不过,吴稚晖说,她这样做的目的是为了进化的道理“叫大家心中格外瞭亮”^④,而那是不可能有效果的。

吴稚晖所讲述的故事是伪科学的。它笼罩在激动人心的科学面纱里面,以及用激动人心的科学例证(尽管只是文字)加以阐明,可它依然是伪科学的,不过与无政府主义的伪科学配合得天衣无缝。

重大修正

吴稚晖的进化叙述极大地忽视了“相互斗争的法则”。彼得·克鲁泡特金对进化学说的修正挑战了那条法则的权威。克鲁泡特金的针锋相对的法则,即“互助法则”——重大修正——构成了中国无政府主义的“科学基础”³⁹⁰。这个基础是出色的、振奋人心的,却是不牢靠的。在探讨吴稚晖和同盟会建筑其上的观点之前,我们必须首先探讨这个不牢靠的基础。

克鲁泡特金的重大修正是对社会达尔文主义的最有效修正,但它的“合法性”是建筑在对严格意义上的达尔文主义的假定修正之上。19世

① 再参阅上文,第204—205页。

② 吴稚晖:《吴敬恒选集:上下古今谈》,第2卷,第182页。

③ 同上书,第2卷,第188页。

④ 同上书,第2卷,第157页。

纪60年代,在他刚刚读完《物种起源》之后,克鲁泡特金以“阿穆尔河哥萨克骑兵队”(the Mounted Cossacks of the Amur)的年轻官员的身份^①,被批准游历西伯利亚东部和满洲里北部的荒芜之地,以便进行地理勘查。然而,在游历的过程中,克鲁泡特金开始“深深地怀疑……每一物种的内部是不是真正存在着争夺食物和生命的可怕竞争(这是大多数达尔文主义者的信条),而且,因而也怀疑这种竞争在新物种的进化中是不是起到巨大的作用。”^②显然,由于已经自视为一般意义上的达尔文主义者,所以克鲁泡特金“竭力寻找”那种“可怕竞争”,但他“即使在动物十分繁盛的几个地方”^③也没有找到这种竞争。相反,他说道:“我在从我眼前掠过的这些动物的生活情景中,看到了互助和互援竟然达到这样的程度,这使我察觉到一种特征,它在生命的维护和每一物种的保存以及进一步进化上面,都是至关重要的。”^④

然而,仅仅几年之后,在1883年,其时他已经是一名坚定的无政府主义者——更准确地说,他是法国的克莱尔沃(Clairvaux)监狱里的一名受到监禁的无政府主义者——他为自己的怀疑找到了相关的理论支持,这对于他把自己的想法具体化是必要的。克鲁泡特金说道:“我在俄国动物学家凯斯勒(Kessler)教授的讲演中找到一种对于生存斗争法则的准确表述。‘互助’,他在讲演里说道,‘就像互斗那样是自然法则,但是,对于物种的发展进化而言,前者比后者远为重要。’对我而言,那几句话……提供了解决所有问题的答案。”^⑤而那几句话鼓励他去收集材料,这些材料最终会构成他的修正主义巨著——《互助论》。

391 当然,克鲁泡特金从开始就认识到,凯斯勒教授的建议“实际上就是

① 克鲁泡特金:《革命家的回忆录》(纽约,1970年),第155页。

②④ 克鲁泡特金:《互助论》,第2页。

③ 同上书,第1页。

⑤ 克鲁泡特金:《革命家的回忆录》,第498页。

达尔文本人在《人类的由来》中所表明的思想的深入发展”。^①但克鲁泡特金认为：达尔文没有理清自己的思路，他没有清楚地发现，他对人类“社会本性”^②的评论其实使得他在《物种起源》里提出的最初的学说有进行修正的必要。克鲁泡特金还公然对《物种起源》表示不满：“贯穿在达尔文著作中的观点肯定是：在每群动物的内部，为了食物、安全和繁衍后代的可能性而进行着真正的竞争。……但是，当我们在他的著作中寻找这种竞争的确凿证据时，我们必须承认，这些证据不足以令人信服。如果我们拿‘同种个体和变体之间的生存竞争最为严酷’这一节来说，我们在其中并未发现我们在达尔文的所有著作中经常看到的那些丰富例证。”^③因此，他得出结论，“承认每一物种里面存在着无情的内部生存竞争，承认这种竞争是进步的一个条件，那就等于承认某种不仅尚未被证实的，而且缺少来自直接观察[以及他本人的观察]所得之确证的事物。”^④然而，恰恰是这种未经证实和未经确证的“承认”造成了社会达尔文主义最恶劣的信条。

克鲁泡特金深恶痛绝的正是迄今为止形形色色的社会达尔文主义。“当我以后开始关注达尔文主义和社会学之间的关系时，”克鲁泡特金写道，“我无法同意任何一本论述这个重要问题的著作和小册子。它们全都力图证实……每一动物及其同类，以及每一个人和所有其他的人为生活资料而进行的竞争，是‘一种自然法则’。”^⑤克鲁泡特金认为，正是这种“法则”导致了无处不在的可耻放纵：

众所周知，这是达尔文的追随者（甚至其中的才华横溢之士，例如赫胥黎）对其准则“生存斗争”进行广泛阐发而得出的推论。在文明社会里，或者在白种人与所谓低等种族的关系之中，又或者在强

①④⑤ 克鲁泡特金：《互助论》，第3页。

② 达尔文：《人类的由来与性选择》，第119页。

③ 克鲁泡特金：《互助论》，第52页。

392 者与弱者的关系之中,所有寡廉鲜耻的行径在这条准则里都会找到辩解。^①

“多么可怕啊!”克鲁泡特金的英国朋友贝茨(W. Bates)回应说:“‘他们’竟然把达尔文弄到这种田地。”^②但克鲁泡特金没有完全放过达尔文。“甚至在我呆在克莱尔沃时,”克鲁泡特金宣称,“我就认为这条准则及其对人类事务的适用性有全面修正的必要。”^③

在修正这条准则的时候,克鲁泡特金仍然想成为一名自然科学家。但是,在把这条准则重新应用到人类事务的时候,克鲁泡特金当然使自己成为一名社会达尔文主义者,即使他是一名修正论社会达尔文主义者。因为,甚至在他谴责别人从自然以及自然进化里学到的“教诲”时,他自己也向自然以及自然进化寻求“教诲”。在这方面,与赫胥黎相比,克鲁泡特金更是一名社会达尔文主义者,即便他在那些涉足“达尔文主义与社会学之间的关系”的人们之中把赫胥黎挑选出来作为自己的主要对手;虽然,其实正是赫胥黎在1888年发表的“糟糕透顶的论文:《生存斗争;一份提纲》(*The Struggle for Existence; a Program*)”最终促使克鲁泡特金把自己的“反对意见”表述成“一种可读的形式”。^④

但为什么赫胥黎是他的主要对手呢?在克鲁泡特金最终完成《互助论》之前,赫胥黎已经发表了他的修正主义演讲《进化论与伦理学》,而克鲁泡特金已经读过这些演讲。^⑤这里,再一次,“我们面临重大的悖论。赫胥黎的演讲事实上决非在讲解社会达尔文主义,而是在抨击社会达尔文主义。”^⑥道德上,克鲁泡特金与赫胥黎站在一起反对共同的敌人——“极端的个人主义者”,这些人利用达尔文的“法则”为自己所有“寡廉鲜

①③ 克鲁泡特金:《革命家的回忆录》,第498页。

② 克鲁泡特金:《互助论》,第7页。

④ 克鲁泡特金:《革命家的回忆录》,第499页。

⑤ 克鲁泡特金:《互助论》,第6页。必须承认,在赫胥黎发表演讲之前,《互助论》里的三个章节已经作为论文刊载了。参阅此书第10页。

⑥ 参阅上文,第155页。

耻的行径”辩解；克鲁泡特金与赫胥黎共同反对那些把“生存的斗争学说”当做人类典范的人们。既然这样，他们为何会相互攻击呢？

克鲁泡特金与赫胥黎之间的龃龉也是严复与赫胥黎之间的龃龉，只是前二者的程度尤其严重，因为赫胥黎对宇宙进程的悲观抵制冒犯了克鲁泡特金所具有科学敏锐性和“宗教气质”。^① 克鲁泡特金无条件地相信自然之路是倾向于善的，因为他坚信自然之路正在形成善。他在自然里发现了善，他还发现善正从自然里形成。因此，克鲁泡特金与赫胥黎以非常不同的方式批判了“生存的斗争学说”。他们之所以产生龃龉是因为赫胥黎承认“生存的斗争学说”是自然之路的真实形态，然后他再批判这种学说；相反，克鲁泡特金之所以批判这种学说，是因为他坚信“生存的斗争学说”不是自然之路。

赫胥黎在他的“糟糕透顶的论文”里说过，“从伦理学家的观点来看，动物世界大概和格斗士的表演不相上下。”^②但克鲁泡特金说，“不对，事实并非如此！”他把大批不同的“合群动物”进行目录分类——它们中的大多数被他描述成幸福而不事争斗的食草动物——然后强调说：

跟它们比起来，肉食动物的数目是多么微不足道啊！因此，认为在动物界里除了用血淋淋的牙齿吞食牺牲者的狮子和鬣狗以外便没有什么可谈的了，这种看法是多么错误啊！如果可以那样想的话，那我们同样可以把整个人类生活想象成不过是一场接连不断的战争屠杀。^③

克鲁泡特金认为，事实的科学真相是“联合与互助是哺乳动物的习性。甚至在肉食动物[以及那些不太符合要求的候选动物]之中我们也可以找到群居生活的习惯”^④。克鲁泡特金发现互助普遍作用于整个动

① 史华兹：《寻求富强：严复与西方》，第104—107页，以及上文第162页。

② 克鲁泡特金：《互助论》，第13页。

③ 同上书，第36—37页。

④ 同上书，第37页。

物王国,甚至作用于“动物世界的低级阶段”^①。克鲁泡特金甚至以庄子式的华丽辞藻声言,“甚至在蝼螻之间也注意到”互助。^②

所以克鲁泡特金断言:宇宙自然界是一所美德学校。他几乎在自己放眼所及的地方都发现宇宙自然界的伟大的道德教诲:“‘不要竞争!’……这是自然的趋势。……这是灌丛、密林、江河和海洋送给我们的格言。‘所以,团结起来实行互助吧!’……这就是自然对我们的教诲。”^③

自然界可能是一所严酷的美德学校,毋庸置疑,它还是一所功利主义的美德学校。克鲁泡特金认为,“合群生活是生存斗争中最强有力的武器。”^④人们必须学习合群美德,否则于己不利。因为“不合群的物种,”克鲁泡特金说,“注定要衰退的。”^⑤然而,就像所有功利主义者那样,克鲁泡特金觉得没有必要去考虑任何次要的美德,因为这些美德已经在发挥作用。

当然,在克鲁泡特金把自然界变成美德学校的轻易举动之中存在着古怪的东西。他把属性变成法则,把“常态行为”变成行为准则,而他这样做时显然没有引经据典。当他最初说道,“十分可喜的是,不论是在动

① 克鲁泡特金:《互助论》,第 222 页。

② 同上书,第 18 页。参阅《庄子纂笺》,第 22.6 笺,第 177 页:

东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”

庄子曰:“无所不在。”

东郭子曰:“期而后可。”

庄子曰:“在蝼蚁。”

曰:“何其邪?”

曰:“在稊稗。”

曰:“何其愈下邪?”

曰:“在瓦甃。”

曰:“何其愈甚邪?”

曰:“在屎溺。”

东郭子不应。

③ 克鲁泡特金:《互助论》,第 62 页。

④ 同上书,第 49 页。

⑤ 同上书,第 218 页。

物界还是在人类之中,竞争都不是惯例。”^①而且,当他说道,“联合和互助是哺乳动物的习性”^②,那时,他所谓的“惯例和习性”仅仅是指常常发生的行为。但是,在他说出真正的涵义之前,“根据惯例和习性”而发生的行为就已经成为善良的人们应该遵循的“法则”。

因此,在他试图使道德变得合乎自然的时候,克鲁泡特金就像梁启超以及其他许多人那样,仍旧把人类放在一个非自然的位置上。自然界可能是一所寄宿学校,但人们在进去求学之前还是必须置身学校之外。此外,克鲁泡特金还赋予人类以非自然的能力去遵循自然的法则,或者“在他认为恰当的时候”,可以不去遵循自然的法则。而赫胥黎也是这样,他认同克鲁泡特金的这种观点,即自然界可能是一所学校,它可能是一所功利主义的磨难学校(school of hard knocks)。赫胥黎认为,自然界的磨难没有教授美德,它只是教授了相反的内容。所以,赫胥黎与克鲁泡特金的分歧仅仅在于学校的性质,以及人类是否应该进入这所学校。

但是二者关于自然界之性质的分歧导致了更大的分歧,即人性之本质的分歧。赫胥黎与克鲁泡特金都承认,大部分人性是源自前人类祖先的遗传,但是他们在关于那些祖先的天性的问题上存在严重的分歧,以致他们当然会在遗传之性质的问题上针锋相对。

赫胥黎坚信,“人类从他们那些在自然状态中打过一场漂亮仗的祖先那里继承的”是“他们的那份原罪”。^③他坚信,“人们从长长的人类、半人类和禽兽祖先谱系中继承过来的东西”是“自行其是的内在倾向”。^④ 395
那是一种原始的“不受限制地自行其是的本能”^⑤,这种本能是“在生存

① 克鲁泡特金:《互助论》,第60页。

② 参阅上文,第393页,注释④。

③⑤ 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第59页。

④ 同上书,第49页。

斗争中取得胜利的基本条件”^①，它是“每个孩子与生俱来的”^②。那种遗传使得人类依然是心术不正，而且造成了这个令人悲痛的事实：“人们的天资虽然差别很大，但有一点是共通的，那就是他们都具有贪图享乐和逃避生活痛苦的内在欲望；简而言之，那就是只做他们所喜欢的事情，而丝毫不去考虑他们所在的社会的福祉。”^③

这是对人性的一种低劣评价，它是以对动物性的低劣评价为基础的。而这种评价激怒了克鲁泡特金（假若这样的“宽厚的品格”^④能够被激怒的话），因为克鲁泡特金喜爱动物，而且尊重动物。克鲁泡特金说道：那些“科学家们”如此“急于证明人类是由动物进化而来的”，从而“开始把一切可以想象出来的‘兽性’特征都加在野蛮人[及其开化的远亲]身上”，他们完全“不熟悉动物生活的群居方面”。^⑤ 他们不熟悉动物的社会本性——更确切地说，伦理本性。

因为看到互助甚至在“蝼蚁之间”也发生作用，克鲁泡特金当然不会赞同赫胥黎的“普遍看法，即猿和虎进行生存斗争的方式与合理的伦理原则不可调和”^⑥。可能大猩猩和猩猩是例外，克鲁泡特金说道，“其余的猿猴类——黑猩猩、卷尾猿、粗尾猴、狒狒和黄狒等等——都具有极高的合群性。”^⑦而且，即使老虎不具有合群性，但它们是例外中的例外：“我们只能举出猫科的动物（狮、虎、豹等等）的确是宁愿独居而不喜群居。……可是，甚至在狮子之间，‘结伴猎食的情形也是十分寻常的’。”^⑧所以，至少狒狒和狮子的生存斗争的方式与合理的道德原则

①③ 赫胥黎：《进化论与伦理学》，第 49 页。

② 同上书，第 59 页。

④ 克鲁泡特金：《互助论》。其扉页背面为出版界的部分评论：“《雅典娜神庙》（*The Athenaeum*）：克鲁泡特金亲王撰写了一部富有启发意义和激发性的研究著作，此书展现了……非凡的魅力和宽厚的品格。”我完全认同这种评价。

⑤ 同上书，第 87 页。

⑥ 赫胥黎：《进化论与伦理学》，第 64 页，以及上文第 157 页。

⑦ 克鲁泡特金：《互助论》，第 45 页。

⑧ 同上书，第 37 页。

并行不悖。因为那些方式里面包含有互助——“我们的伦理观念的确凿无疑的起源。”^①

既然如此,我们绝大部分天性在成为人类天性之前已经是“兽性的”³⁹⁶。这是“道德本能的前人类起源”^②。野兽把它们的社会本性遗赠给我们。

到那时为止,克鲁泡特金与赫胥黎关于人性之本质的争论纯粹是现代的、西方的和达尔文主义的。他们毕竟在谈论人性的进化。然而,从那时起,一旦他们开始谈论已经进化出来的人性之本质时,他们的观点再次成为典型的中国观点。它简直成了荀子和孟子的观点——甚至在任何中国人采用它之前。

吴稚晖曾经说过:“达尔文便是西洋的一个孔子。”^③那是一位对中国知识传统的诸多方面都吹毛求疵的人物所给予的难得赞辞,但它是没有多大意义的比较,除了这种意义(吴稚晖所说的可能正是此意义):达尔文和孔子都是具有深远知性影响的人物。然而,它促成了另一种真正具有意义的比较,即孔子及其“信徒”与达尔文及其“信徒”之间的比较,这确实是旗鼓相当的比较。因为克鲁泡特金和赫胥黎之于达尔文,正如孟子和荀子之于孔子;克鲁泡特金之于孟子,正如赫胥黎之于荀子;赫胥黎、克鲁泡特金和达尔文之于强硬的社会达尔文主义者,正如荀子、孟子和孔子之于同样强硬的法家——当然,所有比较都不精确,但在很大程度上可以适用。

身为反对背德者的道德家,荀子、孟子、孔子、赫胥黎、克鲁泡特金以至达尔文都站在同一阵线上联合反对一切社会达尔文主义者或法家,这些人试图把这类观念强加于世界,即自我保存的法则在“霍布斯

① 克鲁泡特金:《互助论》,第222—223页。

② 同上书,第5页。

③ 吴稚晖:《吴敬恒选集:上下古今谈》,第1卷,第47页。

(Hobbes)所说的一切人反对一切人的战争”里,也就是在“生存的正常状态”里,是惟一的法则。^①他们都坚决主张,道德法则应该优先于自我保存的法则。那就是为什么孔子在想起个体时说:“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”^②那就是为什么达尔文在想起物种时说——与赫胥黎后来的这句名言相一致,即美德的实践必须“使尽可能多的物种适于生存”^③。——“我们必须承受弱者生存并繁衍其种类所带来的毋庸置疑的恶果”,虽然“凡是留意过家畜育种的人都不会怀疑这对人类种族有着高度的危害性”。^④

达尔文、孔子、荀子、孟子、赫胥黎和克鲁泡特金都赞成互助。他们只是在以下问题的见解上发生分歧:我们的性情中的哪些东西会或者能够激发我们去实行互助呢?然而,在那种分歧里,派系的划分已经跨越了文化与时代。孟子和克鲁泡特金联手反对荀子和赫胥黎,而孔子和达尔文则处于中间的某个位置——即使仅仅因为他们比自己的两位高足都少些“罪过”。

孔子和达尔文似乎异常强烈地意识到我们天性里的驳杂气质,以致人们几乎不可能在下面这个深深地吸引了他们的追随者的问题上指出他们的立场——人类的天性“本善”还是“本恶”呢?他们的追随者之所以在此问题上存在严重分歧,恰恰是因为他们的言论或著作能够给这两种观点的拥护者提供支持。孔子听起来几乎像荀子那样悲观:“吾未见好德如好色者也。”^⑤但他也可以听起来几乎像孟子那样乐观:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”^⑥他还可以

① 克鲁泡特金:《互助论》,第13页。

② 《四书新解·论语》,15.8,第238页。

③ 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第82页。参阅上文,第99页。

④ 达尔文:《人类的由来与性选择》,第151—152页。

⑤ 《四书新解·论语》,9.17,第158页。

⑥ 同上书,7.30,第138页。

说：“吾七十而从心所欲，不逾矩矣。”^①那是否意味着一生的习性最终“成为本能”呢？或者，那是否意味着他最终改掉自己在社会上养成的自私习性——这种自私习性长久以来妨碍其“本性之善”的充分表达呢？

达尔文也难以限定。当他说这番话的时候，他听起来就像克鲁泡特金：“我们感到不得不向那些孤立无助的人们施以援手，这主要是发自同情本能的附带结果。同情本能最初是作为社会本能的一部分而获得的。即使在强大理性的迫使下，只要我们天性中最崇高的部分没有泯灭，我们就无法抑制自己的同情。”^②但他在别的地方承认：“如果说人类的社会本能（包括喜爱赞扬和惧怕谴责）比自我保存、饥饿、性欲、复仇等本能具有更大的力量，或者说通过长期的习性获得了更大的力量，这种说法是站不住脚的。”^③他因而认识到，“在人类的社会本能及由此派生出来的美德，与他的低级的、虽然暂时比较强烈的冲动和欲望之间存在着一种斗争。”^④他似乎还同意赫胥黎的这种见解：“人类的低劣天性不是支持正义，而是反对正义。”^⑤

无疑，达尔文没有在人类的“低劣天性”中发现任何可以证实赫胥黎的下述观点的证据：“只要世界存在下去，伦理本性就可以预计到必须对付一个顽强的敌人。”^⑥他承认人类的低劣天性只是“暂时比较强烈”，而且预言说，“展望未来诸代……美德将取得胜利。”^⑦不过，严格地说，那场未来的胜利当然不是人性的胜利。它只是某些超人性(super-human nature)的胜利。这场胜利与其说归功于人类的原始社会本能，还不如说归

① 《四书新解·论语》，2.4，第70页。

② 达尔文：《人类的由来与性选择》，第152页。

③ 同上书，第126—127页。

④ 同上书，第141页。

⑤ 赫胥黎：《进化论与伦理学》，第78页。

⑥ 同上书，第84页。

⑦ 达尔文：《人类的由来与性选择》，第142页。

功于人类“智力”和“知识”的“新”进展。^① 达尔文暗示,只要人类进化了,他们就已经受到而且总会受到越来越少的本能和越来越多的理性的支配^②,而且,当他这样说的时候,达尔文听起来更像赫胥黎而非克鲁泡特金。

赫胥黎、克鲁泡特金、荀子和孟子在人类之善是源自脑还是源自心的问题上出现真正的分歧。善行是源自善的思想还是源自善的情感呢?下面是隐藏在此问题背后的问题,即人类的善是“自然的”还是“人为的”?

正如我们所见,赫胥黎和荀子把他们对于善的全部希望都寄托在人类的智力、理性以及良好的判断力(*good sense*)上面,而非寄托在人类的善本能或善意识(*good senses*)上面。在关于“善恶观念”之性质的“后天-先天”争论之中,他们支持后天说。荀子坚决认为道德准则是通过学习而获得的:“凡性者,天之就也,不可学,不可事;礼义者,圣人之所生也,人之所学而能,所事而成者也。”^③当然,剩下的问题是:道德准则是从哪里学到的?当他简单地回答说“学自圣人”的时候,荀子似乎回避了问题的实质。但他清楚表明,道德准则代表了圣人们的集体智慧。圣人不是自然而然地发现它们的。圣人的道德准则是构想出来的。它们仍然是出色的构想。

它们对于赫胥黎而言也是如此。赫胥黎很可能试图以下述方式来坚守他对一个完全合乎自然的宇宙的信仰,他声称继续信奉自己的公理:“拥有肉体、智力和道德的人类,犹如低贱的杂草,既是自然界的一部分,又纯粹是宇宙进程的产物。”^④但他从来没有能够说出这种情况——在道德上——是怎样实现的。人类是有道德的,那是“由于他自己的智

① 达尔文:《人类的由来与性选择》,第141页。

② 同上书,第52页。

③ 《荀子集解》,第23章,第330页。

④ 赫胥黎:《进化论与伦理学》,第39页。

慧”^①，而人类的智慧使他疏离自然界的其余部分，使他摆脱那种仍然是其“本性”的“低劣天性”。赫胥黎可能偶尔说起人类的“道德天性”，而他这样说的时候，他还是让人类自行构想出道德准则，这实际上意味着凭空创造出道德准则。

克鲁泡特金和孟子当然没有出现这样的情况。他们把人类的道德准则建筑在发自我们内心深处的情感之上。克鲁泡特金把它们建筑在现实世界之上，或者至少建筑在那些最低级的生命形式之上。克鲁泡特金和孟子把他们的信仰寄托在情感上，而且他们对理智表示怀疑。“除非是在战场上发疯了，”克鲁泡特金说道，“否则，任何人都‘不忍心’听见呼救声而漠然处之。英雄们总会去救助的，而英雄的举动使所有人也会感到他们应该像他们那样去做。头脑的诡辩抵抗不住互助的情感，因为这种情感是几千年来的人类社会生活和几十万年来人类出生以前的社会生活所培养起来的。”^②

孟子可能不理解克鲁泡特金的最后一句话，但他应该会承认第一句话是他本人的话。因为他也坚持认为人类“皆有不忍人之心”^③。他还强调，在那种“不忍”之中蕴涵着人性善的根源。 400

因此，障碍就在于我们的斤斤计较的头脑。“头脑的诡辩”也许不能妨碍“互助的情感”的产生，但它们能够妨碍那种情感自然而然地生发出来的互助实践。我们的“三思而行”能够挫伤我们的第一冲动。我们会因为自己的利益而变得过分精明。一些人的诡辩能够伤害许多人的情感。“无数人的谅解与情感，”克鲁泡特金说道，“被那种根据少数人的利益而制定出来的教诲所损害。”^④

尽管如此，做一个乐善好施的撒马利亚人(Samaritan)，比做一个十

① 赫胥黎：《进化论与伦理学》，第 83 页。

② 克鲁泡特金：《互助论》，第 206 页。

③ 《孟子译注》，3.6，第 79 页。

④ 克鲁泡特金：《互助论》，第 195 页。

恶不赦之徒更加合乎常情。克鲁泡特金说过，“一位贵妇人在大街上从一个饥寒交迫的孩子身边走过而能够无动于衷，是需要一番训练的。但是穷苦阶级的母亲们没有接受这种训练，她们不会忍心看着一个孩子挨饿，她们必定要给他东西吃，她们就是这样做的。”^①而所有人都能够这样做。因为一个斤斤计较的社会里的“训练”和“教诲”能够被废止。孟子曰：“人皆可以为尧、舜。”^②克鲁泡特金回应说，因为人人都受到其生命源泉的充分激发。

正是那样，孟子和克鲁泡特金认为“人性本善”，荀子和赫胥黎则认为“人性本恶”，而孰是孰非仍然无法断定。可是，虽然中国的无政府主义者完全相信克鲁泡特金是正确的，然而，重要的发现是，克鲁泡特金阵营的观点并非无懈可击的，甚至就其主张而言也是如此。克鲁泡特金极其藐视其他社会达尔文主义者，他认为那些人导致“无数人……接受个人反对整体的竞争学说。这种学说在对他们提出时是冠以科学之名的，但它根本就不是科学。”^③可是他本人提出的针锋相对的学说也是冠以科学之名的，它也并非全然是科学。他嘲笑其他社会达尔文主义者执迷不悔地把“相互竞争的法则”当成“一种信条”，但他自己的针锋相对的互助法则同样是一种信条。克鲁泡特金著作的书评家称赞他“论证了人类与生俱来的关于善的不破信念”^④。这些书评家也许比克鲁泡特金所认识到的更为准确。但是，归根到底，在读完《互助论》之后，我们也不清楚克鲁泡特金的信念从何而来。

然而，必须草率地承认，克鲁泡特金预料到那种能够指向其著作的主要异议，而他还试图作出回应。但他最终没有再提到自己的答案：

也许有人会对本书表示异议，认为书中对动物和人类都是按照

① 克鲁泡特金：《互助论》，第 212—213 页。

② 《孟子译注》，12.2，第 276 页。

③ 克鲁泡特金：《互助论》，第 195 页。

④ 同上书，“出版界的部分评论”，扉页背面。

过于美好的一面来阐述的；它们的合群性被过分强调了，而它们的反社会和自行其是的本能却几乎没有被谈到。然而，这是无法避免的。近来我们总是听说“冷酷无情的生存斗争”，据说每一个动物对所有动物，每一个“野蛮人”对所有“野蛮人”，每一个文明人对他所有的同胞，都在进行这种竞争——而这种主张竟然变成一种信条——所以首先必须以一系列完全不同的表现动物和人类生活的事实来反驳它们。^①

克鲁泡特金想要恢复平衡。他最初只是想证明，“赫胥黎关于自然的观点，作为科学的推论来说，也和卢梭的相反观点一样，是很难成立的，卢梭在自然中只是看到被人类的出现所摧毁的爱、和平与和谐。”他认为，因为卢梭“所犯的错误是他完全把嘴和爪的恶斗排除在外；而赫胥黎则犯了相反的错误；但不论是卢梭的乐观主义还是赫胥黎的悲观主义，都不能看做是对自然界的公正无偏的解释。”^②

然而，在信誓旦旦地承诺对自然作出不偏不倚的理解之后，克鲁泡特金迅即转向一种只是以另一种不平衡纠正出来的不平衡。因为，仅仅用了七页纸的篇幅，克鲁泡特金就将另外的立场转变成惟一的立场。他在第8页开始写道，“这是一本论述互助法则的书，它把互助作为进化的主要要素之一来加以考察——它所考察的不是所有的进化要素以及它们各自的价值。”^③但在第15页，他将互助描述为“一条自然法则和进化的主要要素”（克鲁泡特金加的着重号）^④——尤其是“进步性进化”的主要要素。^⑤

当然，那是他最强有力的观点——他的重大修正——但它也是他最薄弱的观点。因为它是基于两个最缺乏真凭实据的主张：（1）直到那时

①③ 克鲁泡特金：《互助论》，第8页。

② 同上书，第13—14页。

④ 同上书，第14—15页。

⑤ 同上书，第3页。

为止,所谓进化的“主要要素”,即“每一物种内部为了争夺食物和生命的残酷竞争”^①,是不能促进“进步性进化”的;以及(2)每一物种内部的竞争无论如何也并非异常残酷的。

他首先主张说,“当动物必须与食物匮乏作斗争的时候……所有遭受这种灾难的那部分动物,经过这场磨难之后,全都是那样的体亏力衰,以致物种在如此激烈的竞争时期里是不可能获得任何进步性进化的。”^②他甚至强调,“如果自然选择的作用只是局限在异常干旱或气候突然变化的时期或洪水时期,那么,退化在动物界中将成为通例。”^③

然而,克鲁泡特金评价达尔文的话现在可以用来评价他自己:“当我们在他的著作中寻找确凿的证据时,我们必须承认,这些证据不足以令人信服。”^④因为克鲁泡特金只是以另一个主张来支撑他的第一个主张:“如同我们在尚未开化的国度中所看到的一样,那些在饥荒或严重的流行病(如霍乱、天花或白喉)中幸存未死的人,既不是最强壮的,也不是最健康的或最聪明的。没有哪一种进步能以这些幸存者为基础——所有幸存者在经过磨难之后,健康通常都受到了损害,例如刚才提到的外加贝尔(Transbaikalian)马。”^⑤

我们难以想象克鲁泡特金是怎样猜测流行病的幸存者能比流行病的死者更不健康。也许死者对所有疾病都具有免疫能力,惟独对导致他们死亡的疾病无能为力,相反,幸存者只是对他们承受住的疾病具有免疫力。但是,假如事实如此,那么过不了多久可能就没有幸存者了,而且人们不得不做出这样的结论:要是遇上倒霉的疾病,那么没有哪个种族能够适应。

403 然而,克鲁泡特金更为谨慎的论点似乎是基于对后天性征的可遗传

① 克鲁泡特金:《互助论》,第2页。

② 同上书,第2—3页。

③ 同上书,第60页。

④ 同上书,第52页。参阅上文,第391页。

⑤ 同上书,第60—61页。

性的信仰,它认为此类灾难性的自然选择不会产生出“更加健康的品种”,因为幸存者的“受损的健康”会严重感染他们的后代。的确,如果幸存者的健康受到严重损害,以致他们根本无法繁殖,那么,在这种情况下,最终也不会有幸存者;但是,如果幸存者能够康复得足以进行繁殖的话,那么进化的根本标准可能受到抵触。克鲁泡特金可能无法预料健康的损耗是否能够“削弱基因”,但他应该能够在他亲身经历的例子里面发现此事实,即健康曾经受损的父母经过充分的恢复还是能够怀上健康的孩子;而他至少承认,此类幸存者,无论怎样衰弱,依然能够把那些曾经使他们存活的未受损害的健康体质遗传下去。

“自然选择在灾难时期的惟一作用,”克鲁泡特金说道,“是使最能忍耐各种匮乏的个体免于死亡。”^①但人们能够期望进化做些别的事情吗?达尔文肯定从来也没有承诺进化会做其他任何事情。克鲁泡特金承诺或者希望进化去做的事情(根据真正的达尔文学说而言)是完全合乎常情的。克鲁泡特金希望以非自然的选择来进行选择,以此作为人类的选择。

这可以从他的“刚才提到的外加贝尔马”的例子里看出来,这是他少数确凿的“证据”之一,用以证明“灾难”无法造成进步。看看“西伯利亚的马和牛,”克鲁泡特金说,“它们具有忍耐性;它们在必要时可以进食北极桦;它们抵御着寒冷和饥饿。但是,一匹欧洲马轻易就能负起的东西,这种西伯利亚马却连一半都驮不动;西伯利亚牛的产奶量还不及泽西牛的一半。”^②但是,天啊,它们为什么应该这样做呢?为什么一匹西伯利亚马或者任何一匹马应该去拉尽可能重的重量呢?为什么任何一头牛应该提供比它的牛犊或人群所需的奶量更多的奶呢?克鲁泡特金正是以那种反映人类需求的标准来衡量动物的“进步”。他已经忘记了达尔文的告诫:“自然选择不可能在改变一个物种的构造时不是为了对这一 404

①② 克鲁泡特金:《互助论》,第 61 页。

物种有利而是为了对另一物种有利。”^①他还忘记了庄子的告诫：即便这是可能的，此类有利也并非真正的有利。假如庄子穿越西伯利亚而到达欧洲，他可能会说欧洲马只配遭受虐待。野生的西伯利亚马更符合“道”，虽然它们几乎一无是处。如果要找一匹名副其实的道家之马，庄子可能要继续前往非洲去找斑马。

克鲁泡特金不理解不适者的适应性。因为他的进步之适应性的标准是人类的标准，除非进化是倾向于我们的，否则此标准毫无意义，但进化肯定不是倾向于我们的——只要它是“自然的”进化。可是，即使有人打算用“进化之转变”来取代克鲁泡特金的“进化之进步”，但他的观点——即，此类转变的发生不依赖于灾难和竞争——依然是盲目乐观的。因为克鲁泡特金实际上只是质疑了（没有完全成功）一类灾难和竞争。克鲁泡特金似乎说，在提出质疑的时候，他已经证明灾难和竞争所造成的自然选择是毫不重要的。说这番话的时候，他只是在欺骗自己（以及他的许多读者）。

克鲁泡特金欺骗了自己以及他的许多读者，因为他被赫胥黎的（无可否认的）夸张的斗争隐喻弄得心烦意乱，以致他鲁莽地冲上擂台去与之对质，而他耗费了大部分精力来批驳这种夸张的隐喻，却始终没有触及被夸大的地方。

克鲁泡特金认为，赫胥黎的斗争隐喻是“对自然事实的错漏百出的表述”，其实，如果照字面意义理解，许多隐喻是达尔文本人使用过的。而达尔文认识到这类隐喻是不够准确的。克鲁泡特金指出，达尔文已经说得很明白，生存斗争只是“在隐喻层面上”使用的。^②而且“达尔文就他的‘生存斗争’这个词所作的解释，”克鲁泡特金继续说道，“显然也适用于‘灭绝’这个词。它必须按照‘它的隐喻的意义’而决不能按照直接的

^① 达尔文：《物种起源》，第 87 页。

^② 同上书，第 62 页：“我应该首先指出，我是在广义和隐喻层面上使用‘生存斗争’这个术语……”

意义来理解。^①……至于‘竞争’这个词，达尔文也是经常……把它当作一个形象比喻或者一种比喻说法来使用的，而不是指相同物种的两部分之间为生活资料进行真正竞争的意思。”^②因此，只要人们能够真正理解达尔文，因而能够真正理解自然界，那么人们就应该知道事实的真相：“‘灭绝’这个词的意思不是指真正的灭绝”^③，而且“所说的竞争也许根本就不是竞争”^④。“每一物种内部为了争夺食物和生命的残酷竞争”因而不可能是新物种进化的主要要素，它甚至不可能是异常残酷的，因为它只是例外，而非惯例。

而这就是事实的真相？克鲁泡特金所说的真正的竞争和真正的灭绝显然是指有意识的竞争和有意识的灭绝，那是进行到底的真正战斗。因此，他的意思是，在自然界里，至少在同一物种的成员之间，实际上极少有真正的格斗竞争。这里不存在为争夺最后一棵芒果树而进行的殊死搏斗，甚至不存在水洼里的枪战，更不存在对远亲种族实施的有意识的集体屠杀。

当然，大多数近代的进化论者会承认这种观点是好的。莱迪亚德·斯特宾斯(G. Ledyard Stebbins)是其中一个，他曾经说过“肉体的搏斗导致不成功者的死亡，它是进行‘生存斗争’所采取的最不寻常的方法之一”^⑤。但那种观点本身没有使世界成为风平浪静的地方。凶杀的缺席不意味着死亡的缺席。克鲁泡特金会说：“物种之所以失败，并不是因为它被其他物种消灭了或屈服了，而是因为它不能像其他物种那样很好地适应新环境。”^⑥然而，在他对灭绝的缺席感到高兴的时候，他似乎完全漠视了失败者的悲哀。

①③ 克鲁泡特金：《互助论》，第54页。

② 同上书，第57页。

④ 同上书，第53页。

⑤ 斯特宾斯：《生物进化的历程》(Englewood Cliffs, 1966年)，第65页。

⑥ 克鲁泡特金：《互助论》，第53页。

克鲁泡特金高高在上地漠视这些失败者的能耐相当惊人,我们可以对他对“马尔萨斯式的竞争者”^①以及伴随而来的“马尔萨斯难题”的漠视里清楚地发现这一点:

406

事实上,有人认为在所有物种内部都始终存在着为争夺生活资料而进行的激烈竞争,而那种支持此类竞争的主要观点,用杰德(Gedde)教授的话来说,都是从马尔萨斯那里借用过来的“算术论证”。

但是,这个论证根本没有证明上述的观点。我们不妨以俄国东南部的许多村庄为例,那里的居民有丰富的粮食,但没有任何卫生设施;如果看到在过去八十年间,那里的出生率是千分之六十,而现在的人口数量还是相当于八十年前的数量,那么我们也也许能够从这个事实里得出结论说,这里的居民中间曾经有过一场可怕的竞争。但事实是,这里的人口数量一年年地总是保持稳定,原因很简单,那是因为三分之一的新生婴儿还没活到四岁就死去了,在每一百个新生婴儿中,只有十七个左右能活到二十岁。新出生的人还未成长为竞争者就死去了。^②

新生儿的死亡!他们诞生,然后消逝,而且带走了灭绝的难题。“显然,”克鲁泡特金说,“如果人类是这样的话,那动物就更是如此。……每次风暴,每次洪水……每次气候的突然变化,都将会夺去那些在理论上显得多么可怕的竞争者的生命。”^③

可是,在那种“夺去”的行为里没有丝毫可怖之处吗?而那不是在夺去自然选择自身的工作吗?克鲁泡特金可以自豪地说,“自然遏制(natural checks)对过度繁殖所具有的重要性,尤其是它们对竞争假说的意义,似乎从未得到应有的重视。”因为他试图证明,自然对过度繁殖的遏

① 克鲁泡特金:《互助论》,第56页。

②③ 同上书,第57页。

制当然也会遏制竞争——通过消除需求来达到遏制的目的。但那种思考方式使自然以消除竞争的方式来排除竞争！如果像克鲁泡特金自己所承认的那样，当这种仁慈的“自然遏制”消灭了，例如，“数目惊人的翼蚁”，“恒河沙数的”松蛾以及“数不胜数的”鼠类^①，那它还能算是“仁慈”吗？克鲁泡特金不就像中世纪的和平主义者那样吗？他们会对此事实感到庆贺，即一场盛况空前的骑士比武由于瘟疫而被迫取消。

克鲁泡特金所说的那种可以防止竞争的“自然遏制”本身是不是一场空前的“竞争”呢？如果经过某些自然遏制之后，他最厌恶的那类“可怕的竞争”似乎真的减少了，那么这仅仅是因为真正的竞争已经受到控制了？克鲁泡特金不认为赫胥黎的隐喻，还有达尔文的隐喻，能够产生某种意义，哪怕是字面上的意义，只要人们是在不同的意义上理解竞争这个词。因为，如果审查(examinations)能够称做竞争的话，那么人们可以说，明显的或“看不见的”“自然遏止”确实使所有生物都接受“检验”。

我们把预科医学生之间为了取得医生职位而进行所谓的“凶狠竞争”作一个不恰当的类比。虽然各种卑鄙的手段并非陌生，但实际上几乎没有学生在你死我活地竞争，可是选拔的过程还是残酷的，正如伯明翰飞蛾的典型例子那样。在伯明翰附近的工业污染区里，黑色的突变型飞蛾能够取代直到那时为止仍然在数量上占优的灰飞蛾，与此相反，在洁净而没有受到工业化影响的地区，灰飞蛾更能维持自身的数量。因为在肮脏的树上，灰飞蛾显得暴露，而在干净的树上，则是黑飞蛾显得暴露，而在每个例子当中，显得暴露的飞蛾更容易被鸟类捕食。^② 在每个例子当中，没有哪类飞蛾消灭了另外的飞蛾；可是在每个例子当中，其中一类飞蛾(几乎)被灭绝了。因此，这里有灭绝，但不是克鲁泡特金所说的“真正的灭绝”。然而，在被灭绝者看来(假定飞蛾拥有来世，从而有只飞

^① 克鲁泡特金：《互助论》，第59—60页。

^② 斯特宾斯：《生物进化的历程》，第64页。

蛾出来说话),真正的灭绝与虚构的灭绝之间的差异看来只是纯理论性的。

大批预科医学生被他们的主考官淘汰了,大批飞蛾被它们的捕食者灭绝了,但在这两个例子当中,不存在自相残杀的竞争;但是“竞争”仍然在进行,而在上面的每个事例当中,自然或不自然的选择过程是残酷的。因为在每个事例当中,都隐隐约约地透出了这个浅显而可怕的确凿事实——这是克鲁泡特金试图“排除在他的思想之外”的事实^①——即,“多数人受到召见,但只有少数人被选拔出来”。

408 克鲁泡特金不愿意承认,甚至这种“次级的”竞争也是进化转变所必需的。伯明翰的飞蛾虽然是近代的事例,但它似乎可以成为达尔文学说的生动证据,即“新物种”的诞生是以其同源物种的死亡为代价的。当然,黑色的变异飞蛾实际上没有把它们诞生归因于灰飞蛾的灭绝;它们将之归因于突变。但是,变异型飞蛾只是在它们的“常态的”远亲衰落时才从自己的基因库里诞生出来。而且,只是在黑飞蛾证明自己适应生存,而灰飞蛾证明自己不适应生存时,飞蛾群的颜色才从灰色转到灰黑斑杂直到最后只剩下黑色。然而,克鲁泡特金似乎愿意相信,这类转变——尤其是如果它们是“改进”的话——即使没有这种灭绝也可以发生。

然而,克鲁泡特金再次“难以置信地”乐观。他说,“动物之间的竞争被限定在非常时期,而自然选择为自己找到了更好的用武之地。通过互助和互援的办法来消除竞争,以便能创造出更好的环境。”^②——人们还可以通过迁徙来消除竞争。在克鲁泡特金看来,迁徙是重要的却尚未被认识的达尔文主义变通方法,它可以取代竞争:“那时沿着乌苏里江像在美洲那样进行大规模迁徙的候鸟群,尤其是在黑龙江畔

^① 克鲁泡特金:《互助论》,第14页。参阅上文,第403页。

^② 同上书,第61页。

亲眼见到的迁徙的鹿群,这些聪明的动物在迁徙时成千上万地从辽阔的地区聚集起来,以便在大雪降临以前奔过黑龙江最狭窄的地方——在眼前掠过的这些动物的生活情景中,我看到了互助和互援。”^①动物纷纷寻找更好的生活环境以“避免竞争”。^②而且,正如它们找到了更好的生活环境, *mirabile dictu* (说也奇怪),自然选择也找到了自己的“用武之地”!

克鲁泡特金在达尔文的这段话里发现了毫不可怕的进化转变的秘密:“自然选择最常用的活动方式之一,是以一个物种的一些个体去适应稍微不同的生活方式,从而使它们能够夺取自然界的无主地。”^③因为“在所有这类情况里,”克鲁泡特金说,“将不会有灭绝,甚至连竞争也没有——这种新的适应是竞争的解脱,只要它始终存在。”^④

409

那是多么高贵体面的进化景象啊!大自然在紧要关头“以一些个体去适应”新的生活形态,从而使它们无须与那些依然维持旧生活形态的亲族进行竞争。大自然教导新生的亚物种食用新的果实,从而把许多旧的果实留给旧物种。大自然教导新物种迁徙出去,以便为旧物种腾出空间——从而使旧物种能够以它们习惯的方式过活。

进化行使了名副其实的孝道。正如荀子所言,“青”可以“出于蓝而胜于蓝”^⑤,但是突变——它是所有此类进化的原料——既为旧物种的利益,又为新物种的改良而卖力。经过适应性的转变,仙人掌地雀(*Cactus finches*)变得擅长于利用仙人掌的刺来挖出仙人掌里面的虫子,以便把大量仙人掌里面所没有的虫子留给它们同源的其他雀类。^⑥长脖子的长颈鹿迁徙出去,继而进入树木更加高大的草原,以便把低矮的灌木留给

① 克鲁泡特金:《互助论》,第2页。

② 同上书,第62页。

③ 同上书,第61页。

④ 同上书,第55页。

⑤ 《荀子束释》,第1章,第1页。

⑥ 斯特宾斯:《生物进化的历程》,第147页。

它们同源的短脖子长颈鹿。为了所有生物的利益,大自然通过使新生物适应于“尚未被占用的”土地,从而帮助它们迁出拥挤的“地区”。大自然是奇妙的。它为所有生物提供机会和空间。

短脖子长颈鹿的令人难堪的缺席表明某些事情出错了。也许,现在的长颈鹿的真实进化从前并非这样温文儒雅的。认为长脖子长颈鹿曾经拥有良好的操守,这似乎不大可能。认为它们曾经开会决定整群迁出,而且把低矮的树叶留给它们低矮的同伴,这似乎也不大可能。如果它们曾经为了寻找更好的生活环境而迁徙,那么它们可能是混成一群进行迁徙的,而在艰苦的年岁里,那些最低矮的长颈鹿饿死了。此外,几乎可以肯定的是,不存在由纯粹的长脖子长颈鹿或由纯粹的短脖子长颈鹿组成的长颈鹿种群。在它们漫长的进化过程中,长脖子长颈鹿可能常常从相同的树木或灌木那里采食,正如它们那些仅仅稍微不幸的同伴那样,因为它们能够取得,而且已经取得比其“应得份额”更多的食物。因此,在艰苦的年头里,它们甚至可能偶尔发生一点“真正的竞争”,以致到了最后,它们更不幸的同伴(有时,还有其他物种的成员,这些物种先前在自己的“无主地”里自得其乐)可能由于它们日益膨胀的骄横而真的被“消灭了”。

甚至著名的加拉帕格斯(Galapagos)地雀可能也没有通过任何君子协议去分摊它们的岛屿,从而使自己大出风头。我们几乎无法想象,各种各样成对的变异物种(或者配偶,其中一方具有那种异常奇特的基因)曾经在形形色色的孤岛上躲避风雨,因而在“一次迁徙”中就产生出亚物种。更有可能的是,类似的“探险者地雀”(explorer finches)^①——斯特宾斯先生对它们的称呼——的后代在不同的岛屿上面发生不同的变化,因为那些不同的岛屿的不同的“自然状态”在它们的后代之间进行了不同的选择。然而,这种选择肯定像一切发生在那些没有被选择出来的物

^① 斯特宾斯:《生物进化的历程》,第147页。

种身上的选择那样,都是冷酷无情的选择。许久以后,家族团聚成为可能,所有种类的加拉帕格斯地雀的同地种群能够在相同的岛屿上和谐共处(因为它们具有能够产生适应性的非常不同的爱好),但是,上述的事实没有证明它们的进化是和谐的。

总而言之,克鲁泡特金在进化当中发现太多的和谐。因此,他的重大修正最终使达尔文本人对“进化过程”的粉饰变得更浓艳。达尔文曾经说过:“我们聊以自慰的全部信念是:自然界的战争不是无间断的,我们不必为之感到恐惧,死亡总是迅疾的,而强壮、健康、幸运的生物能够生存并繁衍下去。”^①克鲁泡特金现在说,在每一物种的内部,“自然界的战争”,在很大程度上是一种神话:“和平与互助是部落或物种内部的通例;而那些最懂得如何团结和避免竞争的物种,能够取得生存和进一步发展的最好机会。”^②在尝试像他之前的许多人那样去告诉人们这种道理时,即人们不应该相互争斗,克鲁泡特金向人们说道: 411
自然的道理是——适者从不相互争斗。克鲁泡特金认为大自然是一位优秀的教师。但是,唉,这种出自一位博物学家之口的好消息并不具有充分的理据。

重大修正与中国无政府主义者

无论是否具有充分的理据,克鲁泡特金的重大修正都是中国社会达尔文主义者(当然,尤其是中国达尔文主义-无政府主义者——他们最先发现克鲁泡特金,并且把他介绍给其他人)的天赐之物。因为克鲁泡特金的重大修正加强了中国社会达尔文主义者的根深蒂固的达尔文主义“偏见”,而且极大地减轻了他们深深的达尔文主义恐惧。

我们已经在严复、梁启超和孙中山的思想中发现了“原始的克鲁泡

① 达尔文:《物种起源》,第79页。

② 克鲁泡特金:《互助论》,第63页。

特金主义”，它从一开始就努力形成中国人的达尔文主义思维，而且努力在各个方面使达尔文主义对中国变得不那么具有威胁性，它努力使达尔文主义成为鼓舞人心的、大有希望的和提供拯救的主义。但是，无政府主义者已经发现了“真品”——地地道道的克鲁泡特金主义，至少在相当程度上，它是中国社会达尔文主义的异域的和异质的确证。他们发现了克鲁泡特金的重大修正，他们欣然接受了它，因为中国的原始克鲁泡特金主义者仍然惧怕达尔文主义，因为他们还没有足够的勇气去坚守自己的信念。

当然，达尔文主义的可怕之处在于它的似乎无可辩驳的论证，即我们生活在一个超乎道德和血腥的世界里，自我保存是其中的惟一道德。这种观念直接冒犯了基督教世界，它对传统中国的“宗教气质”的冒犯只是不那么直接而已。它肯定冒犯了孔子对道德世界的信念，而且冒犯了孟子据此而来的信念，即顺天者存，逆天者亡。^① 它还冒犯了《中庸》里的信念，即世上“万物并育而不相害”^②。它甚至冒犯了那条类似而据说是超乎道德的道家信念：“天之道，利而不害。”^③ 这种关于没有道德世界的观念不仅仅冒犯了大多数中国人；其实，它还具有威胁性，因为中国人正面临（正如他们自己所认为的那样）他们最黑暗的时刻——这个时刻不是标志着一个新的黑暗时代的黎明（这个黑暗时代将会过去），而是标志着一场进化战斗的降临（这可能是他们最后的战斗）。这种关于一个没有道德世界的新发现意味着他们的“道德优越性”——他们相信这种道德优越性过去是而且将来也总是在保护他们——变成那些可能实际上毫无价值的东西，即使它还存在。达尔文夺走了阿 Q 的最后一根救命稻草。

克鲁泡特金重新点燃了这种信念，即道德在宇宙和人间的胜利，但

① 《孟子译注》，7.7，第 168 页。

② 康有为：《中庸注》，第 30 章，第 54 页。

③ 《老子道德经》，第 81 章，2:24b。

他还是赞同达尔文的进化论,而没有求助于任何神社。因此,对于中国而言,他的信念是无与伦比的修正,因为它使世界变得美好,使道德变得重要以及使之变得完全合乎自然。

当然,由于总是混淆进化和进步,中国的达尔文主义者——尽管他们经常描述没有道德的达尔文主义世界的种种危险,从而吓唬他们的人民去进行斗争——始终相互矛盾地拥护宇宙的仁慈;至少,梁启超曾经尽其所能去挽救道德的活力——甚至,如果有必要,他会以边沁的利己主义作为道德的基础,从而在一个没有道德的世界里拯救道德的活力。但克鲁泡特金更出色地完成了这两件事情。因为他列举了自然界的事实来证明进化既是道德的进化,也是物质的进化;他证明进化的进程已经产生出道德,而且把道德赋予了我们,所以,对于我们的本性善良的冲动而言,我们无需变得斤斤计较(就像边沁),而只需不假思索的反应(就像孟子),我们就可以变得善良。而且,如果我们做到这一点,那么,正如孟子所言,我们将会生存下去,因为我们会受到这种冲动的激发而去实行互助。互助是进化的美德,而且是中国进化论者的“群”之美德。

克鲁泡特金主义是无与伦比的,而中国无政府主义者利用了这种主义。他们没有理解克鲁泡特金的科学观点所具有的问题性(questionableness)——而且,即使这种问题性曾经向他们指出过,他们可能也不会理解的。他们只是利用了克鲁泡特金的过度简单化的论述,并且使之进一步简单化。确实,他们使得每一件事情都“极其”简单。“良则存,”李石曾说道,“不良则亡。”^①

那是一条完全可以追溯到《尚书》的公式。它是中国的古老“偏见”⁴¹³(要不就是人类的普遍意愿),它以不同的形态进入儒家学说、道家学说和佛教之中,甚至在李石曾提及它之前,它就已经进入到中国社会达尔

^①《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第1044页。

文主义之中。自从中国的社会达尔文主义者最初接受达尔文的进化学说,以及这条据说是进化学说所指出的似乎毫无希望的对应公式——惟独“强者生存”^①——以来,它就是中国的社会达尔文主义者苦苦追寻的公式。然而,到目前为止,还没有人像李石曾那样大胆而露骨地把它表述出来——进化是善的进化。

李石曾是首批向中国介绍克鲁泡特金的人之一,此事实绝非偶然。他最先在《新世纪》里提到克鲁泡特金,他在这份杂志上面发表了他自己翻译的克鲁泡特金的文章以及评论克鲁泡特金的文章;至少,他最先在《新世纪》上面译载了《互助论》的前两章,因而向中国人提供了这个影响深远的术语——“互助”。^②然而,在他首次援引克鲁泡特金(或者用他的说法“巴[枯宁]氏和克[鲁泡特金]氏”)的时候,李石曾与他们站在一起来支持他们的格言:“人道进化由未尽善而之较为尽善。”^③他说道,“社会进化与生物及人智进化同理。^④……进化也,无他,即求良也。^⑤……惟良者存。”^⑥

这种信念是中国无政府主义者的革命信念的基柱。它还将成为后来的中国马克思主义者的革命信念。但是,中国无政府主义者、中国马克思主义者一般都不会承认它是一种首先把中国带回到儒家世界的信念,在儒家世界里,道德取得了胜利,而道德优越性再次意味着一切。

因此,一位没有接受这种信念的中国无政府主义者是一位佛教徒,这也许毫不奇怪。暴躁乖戾的章炳麟是共和派、无政府主义者以及佛教

① 《新世纪》,8:30。

② 参阅《新世纪》,12:45 以及 13:121。我不肯定是否李石曾创造了“互助”这个术语。也许是东京团体的某个成员,也许是某个日本人创造了这个术语。

③ 同上书,5:17。

④ 《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第1001页。

⑤ 同上书,第2卷(下),第1044页。

⑥ 同上书,第2卷(下),第1043页。

徒革命家，他不相信这种观念，他还“单枪匹马”抨击这种观念，虽然这种 414
行为使他把朋友和敌人都当成靶子。在他之前，没有人像他那样抨击中国
社会达尔文主义信念的基柱。

章炳麟虽然强调自己是无政府主义者，但他不接受“巴氏和克氏的”
格言，即进化正通往道德的完善。他没有完全否定进化（就像他后来否
定甲骨那样），但他否认进化能够成为我们的救赎。因为他否认这种看
法，即进化意味着富有意义的进步。

他谴责黑格尔捏造了“进步”这种观念。达尔文和斯宾塞只是试图
用生物学和社会学的例证来证明这种观念，而赫胥黎则反对他们，正如
叔本华反对黑格尔（章炳麟从《天演论》里提取了赫胥黎的部分观点）。
“虽然吾不谓进化之说非也，”章炳麟说道，“即索氏（叔本华）之所谓追求
者，亦未尝不可称为进化。若云进化终极，必能达于尽美醇善之区，则随
举一事，无不以反唇相稽。”^①因为“自微生以至人类，”他解释说，“进化
惟在智识，而道德乃日见其反。”^②或者充其量而言，他在其最终的分析里
说道，“若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦
亦进化。”^③因此，“进化”是“四惑”之一，而且“望进化者[严复、梁启超、吴
稚晖以及孙中山]，其迷与求神仙无异。”^④

章炳麟声称自己的信念是善恶苦乐共同进化。“俱分进化论”^⑤——
这种学说引出他的“五无论”^⑥——很可能是前所未有的根治人类病症的
疗法。但“俱分进化论”本身其实毫不极端。“俱分进化论”的许多看法
在我们的时代也可以被视为老生常谈。奇怪的是，章炳麟把它们算做自 415
己的创见。

他试图指出，就地球上的生命而言，只要人们权衡一下善或乐，人们

① 《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷（上），第482—483页。

②④ 章炳麟：《章氏丛书》，第2卷，第893页。

③ 《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷（上），第483页。

⑤ 章炳麟：《章氏丛书》，第2卷，第859页。

⑥ 同上书，第2卷，第885页。

就知道生物的进化、社会的进化和技术的进化是福祸参半的事情。章炳麟说,例如动物,它们只是流露出一丁点的家族之爱,这种爱既没有持久不衰,也没有广为延伸。“是故他物唯有小善,”章炳麟说道,“而人之为善稍大。虽然,人与百兽,其恶之比较为小乎,抑为大乎?”章炳麟认为,虎豹噬人有如人屠宰牲畜,所以人如虎豹,同为邪恶。但虎豹“不自残其同类”。人从混沌初开之时就已经屠杀同类,而他们的争战愈演愈烈,而非有所收敛。人类智力和知识的进化导致他们相互进行屠戮的知识的进化,而且他们使用了这种知识。他们用火器所杀伤的人比他们从前用木棍和石头所杀伤的人多得多。章炳麟认为,战争的强烈欲望是“虎豹所无,而人所独有也”。那就是为什么“由是以观,则知由下级之乳哺动物,以至人类,其善为进,其恶亦为进也”^①。

苦和乐的情况也是如此。章炳麟指出,虫子容易获得快乐;人则不能。但是,人类享受的快乐越多,他们的欲望就越大,如果他们的欲望得不到满足,他们的痛苦就越深。^② 他们的希望越大,失望就越大。确实,他们生存的愉悦越大,他们死亡的恐惧则越深。因此,富贵利达之士比贫子更深地感受到死亡的痛苦,而贫子比牛马更深地感受到死亡的痛苦,牛马又比鱼鳖更深地感受到死亡的痛苦。^③

那种观点并非都是“自明之理”,但它还是值得重视,虽然它大概并不足以推导出如下结论:

曩时之善恶为小,而今之善恶为大;曩时之苦乐为小,而今之苦乐为大。然则以求善求乐为目的者,果以进化为最幸耶? 其抑以进化为最不幸耶? 进化之实不可非,而进化之用无所取,自标吾论曰: 俱分进化论。^④

① 《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(上),第483—484页。

② 同上书,第2卷(上),第484页。

③ 同上书,第2卷(上),第485页。

④ 同上书,第2卷(上),第483页。

章炳麟直视着进化,他似乎在追问进化是否有价值,然后答以一声响亮的佛教式的“非也”!善恶并驾齐驱,所以进化从来都没有取得进展。我们的道德天性从来都没有取得进展。荀子和赫胥黎是对的。我们生而具有无可根除的自私性:“婴儿始能言时,两不逊则举手相扑。”^①章炳麟坚信,自有人性以来,“好淫好杀之心”和“好胜之心”就成为人性的一部分。而进化无法改变这种天性。^②因为这些天性不仅仅是自私的生存本能,如果生存斗争变得不那么激烈,这种本能可能会削弱。章炳麟说:“宁得谓人之相杀者,止于生存竞争、牝牡竞争而已乎?”“无由而争”正是我们的天性。^③人们为了享受竞争的快乐而战斗,而且总会这样。

所以章炳麟甚至比荀子和赫胥黎都更为悲观,尤其是他不相信人类的从善意识总是能够始终战胜他们的邪恶冲动。他不相信“礼”和律法总是能够克制人类的天性。因为“礼法者”,章炳麟说道,“又恶人所制也。就云礼法非恶,然不可刻木为吏,则把持礼法者,犹是恶人。以恶人治恶人,譬则使虎理熊,令梟将獍。”^④

进化毫无进展的证据就隐藏在近代“文明”之中。章炳麟指出,荀子认为他有理由感到悲观:“苟卿之时,所见不出禹域。七雄相争,民如草芥,然尚不如近世帝国主义之甚。”“今世所谓文明之国,”章炳麟认为,“其屠戮异洲异种人,盖有甚于[夏、商之末代暴君]桀、纣。桀、纣惟一 417
人,而今则合吏民以为之。”^⑤只需看看越南的法国人:“生则有税,死则有税,乞食有税,清厕有税;毁谤者杀,越境者杀,集会者杀,其酷虐为旷古所未有。是曰:食人之国[《狂人日记》的先声?]. 虽蒙古、回部曾未逮其

①③ 章炳麟:《章氏丛书》,第2卷,第889页。

② 同上书,第2卷,第893页。

④ 同上书,第2卷,第891页。

⑤ 同上书,第2卷,第890页。

豪毛。此法兰西，非始创‘自由平等’之法兰西耶？”^①

无论文明与否，人们都没有得到任何改善。章炳麟提出了一个克鲁泡特金式的问题：“生物进化，未有尽期。今之人虽多贼杀，千百世后，或为道德纯备之人？”^②但他作出了否定的回答。章炳麟，惟有章炳麟赞同赫胥黎的这种观点：“只要世界存在下去，伦理本性就可以预计到必须对付一个顽强的敌人。”^③

但章炳麟对这个悲观的预言所作出的回应根本就不符合赫胥黎的观点。他渴望世界的终结。他的“五无”是“无政府”、“无聚落”、“无人类”、“无众生”和“无世界”。^④而它们是章炳麟所信奉的那类惟一的“进步”序列的起点，而非终点。

所以，“无政府”不是终点；它只是第一大步，而共和政体只是通往无政府的一小步。因为满族政权毫无进展，所以中国需要共和政体来施展抱负。然而，甚至共和政府也是不能依赖的，因为任何政府只要维持下去就会蜕变成庄子所说的“大盗”。^⑤共和政体只有最终实现自我毁灭才是有益的。但把“无政府”作为最终的解决方案也是毫无裨益的。因为“无政府”不能平息杀戮。“无政府”之所以比有政府好，那只是因为它缩小了杀戮的规模。政权使得大战成为可能。“无政府”可以最终把战争缩小成谋杀。如果桀、纣没有成为国王，他们的残忍也不会发展到极致。^⑥但是，只要各民族还占有领土，那么“无政府”就无法实行，因为即使没有政府，世界各民族仍旧会为了争夺富饶的领土、和煦的地带以及战略要冲而相互争斗。“夫俄人所以敢言无政府者，何也？”章炳麟问道，“地素苦寒，国人之侵食地方，而不虑他方人之侵食己国。”因此，只要世

① 章炳麟：《章氏丛书》，第2卷，第887页。

② 同上书，第2卷，第893页。

③ 参阅上文，第399页。

④ 章炳麟：《章氏丛书》，第2卷，第886—888页。

⑤ 同上书，第2卷，第891页。

⑥ 同上书，第2卷，第890页。

界各民族同意每年进行迁徙,轮流使用优良的土地,那么“无政府”才能行之有效。^①

然而,即便这样也无法根除一切罪恶。因为万恶之源不在于政府和财产,而在于我们自身:“然纵令政府尽亡,国界尽破,而因仍固有之聚落以相什伍者,犹未化镕,合旅相争,其势仍不能已。”^②因为人们还会持有一种非常危险的“自我意识”(“我见”)。章炳麟认为,“夫所恶者,杀也。而杀根终不可断;欲断杀者,得先断我见;而我见断则生亦断。”^③

而这就是解决方案!断绝人类的生命,当然,不是通过种族屠杀或种族自杀,因为杀是“我所恶者”,而是通过拒绝延续生命。^④人类种族能够自行灭绝。人类能够欣然地接受灭绝。灭绝即是涅槃!

所有其他生命形式也必须同时(以某种方式)终结,以免进化重复自身而把人类带回来。世界也必须终结,以免它把生命带回来。但是,正如智者已经领悟的那样,世界实际上只是存在于“观者”(beholder)的眼中,而眼睛消失了,世界也就化为乌有,虽然章炳麟承认“此未可为常人道也”^⑤。尽管如此,甚至常人也能够想到以终止生命的方式来终止进化。而且,只要他们能够做到,他们就可以促成罪恶之物的灭亡。

这似乎非常合乎逻辑。可是我猜测古时的佛教宗师可能不为所动。我恐怕他们只是摇头悲叹道,轮回并非那么“轻易”就可以挣脱的。因为 419 他们从来没有承认死亡是一种解脱。章炳麟希望脱离我们邪恶的世界,但他通往涅槃的道路是属于此世的,因为他指望生物的灭绝。他以一种引人注目的方式把涅槃世俗化,恰如 19 世纪的西方空想社会主义者(包括马克思)把天堂世俗化那样。但他没有察觉到此事实。章炳麟认为自己在“五无”之中找到了一条供全人类解脱的道路。

① 章炳麟:《章氏丛书》,第 2 卷,第 887—888 页。

②⑤ 同上书,第 2 卷,第 888 页。

③④ 同上书,第 2 卷,第 892 页。

他确实认识到自己的道路并非坦途,他认识到人类(相似的人们)不得不“精勤于证取涅槃”。他还拒斥任何“顿悟”或“大跃进”的可能性。他说道,“今日,欲飞跃以至‘五无’,未可得也。”人类只能像“跛驴”那样前进,而且“欲不为跛驴而不得者,此人类所以可哀也”。^①不过,跛驴尚能前进,何况是我们呢。我们能够一瘸一拐地退场。整个世界可能是一个舞台,但我们能够离开这个舞台,而悲剧就可以落幕。“*Exeunt omnes*”(全体退场)可能是我们的获救。

那就是章炳麟的无政府主义:无政府、无人民、涅槃。但“无人民”的呼声并不盛行。那是其他无政府主义者的最后希望。他们希望人民——新的人民,善良的人民——从此以后过上幸福的生活。所以没有人听从章炳麟,至少没有人听从他的“五无”中的后四无(幸好没有听从),可惜也没有人听从他的英明告诫:人民可能会迷信“进化教”^②,而这种迷信就像别的许多迷信一样,能够导致专制。没有人听从他的这番话,“呜呼!昔之愚者责人以不安命,今之妄者责人以不求进化。”也没有人听从他的这番话,“主持进化者,恶人异己,则以违背自然规则弹人。”^③

其他无政府主义者没有听从章炳麟,而他们(以及他们之后的那些
420 人)的所作所为,正是章炳麟所害怕的。他们把自己标榜为自然法则的仲裁人,却没有从中发现荒诞、自负和危险,因为他们对此观念兴奋不已:自然法则将会使一切变得更好。“进化者”,他们说道,“更化而无穷之谓也”^④,而“知进化之道者,[应该]从而助之而已”^⑤。他们熟悉进化之道。

他们所知道的,毛泽东后来也会知道:“世界是在进步的,前途是光

① 章炳麟:《章氏丛书》,第2卷,第893页。

② 《民报》,第4卷,22:13。

③ 同上书,第4卷,22:21。

④ 《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第1041页。

⑤ 《新世纪》,10:37。

明的,这个历史的总趋势任何人也改变不了。”^①所以,他们也像毛泽东那样认识到:“黑暗即将过去,曙光即在前头。”^②因为黑暗正从人性之中消退。克鲁泡特金已经证明了这一点。到目前为止,所有人类文明中的困难险阻正得到清除。其余的无政府主义者拒斥章炳麟的悲观主义,他们援引克鲁泡特金来证明人类是可以变得完善的。

当他们援引克鲁泡特金的时候——尽管他们披上了连他们自己都会信以为真的伪装——他们是驳斥佛教的儒家。世上的人类可以变得像尧舜(胜过像佛陀)那样,而事实将会如此。这是新的要素,是“进化”提供的历史决定论,尽管历史决定论原来与达尔文的想法格格不入。而那种对人类的可完善性的信念是儒家的信念。其实,中国无政府主义者用以构想那种可完善性之进程的方式几乎是儒家的方式,以致不可能完全吻合克鲁泡特金的思想。

吴稚晖说过:“人类向于进化,本由良德。”^③仅此一次,他无保留地赞同他的东京对手刘师培,此人曾自豪地认为,东西方智者——孔子、孟子、康德和克鲁泡特金——尽管使用不同的语言,他们都承认人类拥有一颗善良的“心”(这个汉字的意思既指“heart”又指“mind”)^④,而正是它使人类的进步成为可能。吴稚晖选择孟子的术语“良心”来指称善良的“心”和道德感,他同时用孟子的术语来描述它通往进步的斗争:“人欲之横流,又每与良心为交战”^⑤。然而,正如我们所见,虽然孟子所说的“良心”听起来可以非常符合克鲁泡特金的思想,可是吴稚晖没有让它那样,因为他使“良心”不仅与我们的“人欲”,而且与我们的“遗传”(我们的生物遗传)交战,反而忘记了克鲁泡特金的主要观点,即我们的“良心”是我

421

① 《毛主席语录》,第65页。

② 同上书,第76页。

③ 吴敬恒(吴稚晖):《吴敬恒选集:政论》(台北,1967年),第1卷,第29页。

④ 《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第924页。

⑤ 吴敬恒(吴稚晖):《吴敬恒选集:政论》,第1卷,第25页。

们的生物遗传的组成部分。^①

所以,当吴稚晖让我们的道德意识与我们的兽性遗传进行交战的时候,他听起来更像赫胥黎而非克鲁泡特金,正如他们使“良心”听起来像荀子式的与智性的,而不是像孟子式的与情感的——或者本能的——道德意识时,他们两人听起来都更像赫胥黎而非克鲁泡特金。李石曾说过:“人,动物也,由猿猴演进而为人。初时兽性未脱,故仅有有情之爱。”但人类最终会知道“有知识之爱”,这种爱会更加美好,因为它能够推广到一切人身上。^②“今日人类之天演,”吴稚晖补充说,“良心犹不敌其遗传。”^③但是道德意识会取得最后的胜利。其实,这里已经有鼓舞人心的征兆。“所谓优等民族,无非良心战胜者略多。”^④道德意识之所以会胜利,是因为人们正变得越来越聪慧。

智慧的增长当然能够(在某种程度)加以生物学的解释。更优良的大脑能够被自然选择出来。其实,李石曾曾经把智慧列为自然进化中的另一个步骤。他说,进化始于汽质(昔日理学家所谓的“气”),继而为流质,再而为坚质,进而为生物(“由简单而至于繁复”),然后为人类(“由愚顽而至于聪敏”),最后为社会(“由谬妄而至于较正当”)。^⑤他允许自然选择介入他的进程,他承认“强者生存”是不可抗拒的原则,但他认为,就人类而言,那意味着“具强智者存”。^⑥而李石曾和吴稚晖似乎在说,那意味着道德知识的丰富,我们可以利用我们现在的头脑学到这些知识,而无需等待更敏锐的头脑。李石曾和吴稚晖似乎以孔子的风格说道,我们在生物学上已经拥有了我们所需的一切。

422 然而,在李石曾的下述观点里甚至有着不怎么属于生物学的东西,即进化现在正“由谬妄而至于较正当”。而其他无政府主义者使用了同

①③ 吴敬恒(吴稚晖):《吴敬恒选集:政论》,第1卷,第9页。

② 《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第1035—1037页。

④ 吴敬恒(吴稚晖):《吴敬恒选集:政论》,第1卷,第25页。

⑤ 《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第1041页。

⑥ 《新世纪》,8:30。

类的表述。吴稚晖说：“真理公道，日日倾向于进步。”^①《新世纪》的第一段话就说道：革命——以及进化——的目标是“公理”，而“凡不合于公理者皆革之”，所以人类能够“愈进愈归正当”^②。

但这样的表述是荀子-孔子式的表述。它让人想起孔子的名言：“克己复礼”^③，以及荀子的主张：克己必须合理。无论如何，它是古怪的达尔文主义和克鲁泡特金主义，因为它看来不仅赋予人类与人为善的内在情感，而且赋予人类理解或者学习善的内在能力。而那意味着：在他能够到达终点之前，在他能够进化到终点之前，人类就已经能够理解善和义；那还意味着：这里必定有一种善或义“存在于终点之外”以供理解。进化之善先于进化而存在。人类正逐渐成为他“想要成为”的事物。但是，即使这种观点没有再次意味着意图的存在，那么它也意味着一种依然令人难堪的先验的柏拉图理念或者一种儒家的“道”的存在。这种认为万物既现实又先验的看法，简直难以建立在生物学之上——而生物学正是克鲁泡特金的切入点。

进化再次变成启蒙，而没有人承认这种转变意味的事情远不止于眼前所呈现的那样。此外，因为进化已经转变为启蒙，所以进化轻而易举就回到了自然权利的学说。这可以从举足轻重的东京无政府主义者的刊物《天义报》的刊名上看出来，此刊名的最佳英译可能是 *The journal of natural rights*（《自然权利报》），虽然更符合字面意义的英译是 *The journal of heavenly rights*（《上天权利报》）。中国无政府主义者的东京团体和巴黎团体全都相信法国大革命口号——自由、平等、博爱（尽管吴稚晖有意将它们反向排列！）^④——是进化允诺的自然权利，这是有待兑现的不变承诺。 423

① 吴敬恒（吴稚晖）：《吴敬恒选集：政论》，第1卷，第79页。

② 《新世纪》，1:1。

③ 《四书新解·论语》，12.1。参阅上文，第275页。

④ 吴敬恒（吴稚晖）：《吴敬恒选集：政论》，第1卷，第50页。吴稚晖采用了儒家的（虽然听上去像是墨家的）术语“博爱”来指称“fraternité”。

克鲁泡特金和达尔文本人都尽其所能去证明全人类皆是兄弟(甚至与所有野兽皆是兄弟),但他们绝对没有证明兄弟情谊必须信守。^① 他们所证明的惟一自由是自由竞争的自由。除此以外,这里只存在兼顾所有人的利益的不自由。至于平等,他们没有证明任何此类东西。刘师培说,所有人都应该平等,因为他们本来都是同出一族(虽然他接着说,他们不平等是因为他们此后以不同的速度进化)^②,而达尔文所证明的是,一切进化都必然依赖于不平等。克鲁泡特金试图证明动物的种群数目没有经过“竞争”而削减,他说,外加贝尔马在冬天“变得瘦弱无力,那不是因为它们没有足够的食物——在薄薄的雪层底下到处都是丰富的饲草——而是因为很难从雪层下面把草弄出来,而这种困难对所有的马来说,都是一样的。”^③而达尔文的解释是:对于所有的马来说,困难不是完全一样的,虽然雪是一样的,但马匹的“身体素质”各异。

自然权利的达尔文主义学说是奇怪却鼓舞人心的达尔文主义,因为它进一步消除了这种达尔文主义的恐惧,即中国是必然灭绝的劣等种族。如果进化不仅拥护道德,而且拥护博爱、平等和自由,那么中国人就大有希望了。

无政府主义者声言,中国当然应该而且可以在即将来临的充满兄弟情谊与互助的新世界里占有一席之地。中国人不是应该被淘汰的劣等物种。甚至在他们对自己的种族无比憎恶的时候,无政府主义者也坚持这种看法。吴稚晖在那篇为“纪念”《新世纪》第一百号而发表的使人丧气的文章中说道,中国人大概是“好睡之豕”的种族。吴稚晖说,他之前

① 艾斯利:《达尔文的世纪》,第352页。艾斯利以达尔文的这几行话来结束了他的巨著:“如果我们让臆测变得不受约束,那么动物,我们的同胞会身陷于痛苦、疾病、灾难和饥馑——我们的奴隶承受繁重的劳作,我们的同伴为我们提供消遣取乐——它们可能在起源上与我们分享着一个共同的祖先——我们可能被融为一体——尊贵的血统。只可惜这种尊贵的血统无法理解这个遗憾的事实,即动物是我们的同胞,我们的奴隶,我们的同伴——以及我们的食物,正如许多人常常也是它们的食物那样。”

② 《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第918—919页。

③ 克鲁泡特金:《互助论》,第58页。

只是附和此类表述以便刺激他的国民采取行动；他从来不相信这种说法。但现在，这种描述似乎越来越贴切^①——因为他的国民对《新世纪》⁴²⁴无动于衷。“沉睡已一百星期矣！”吴稚晖说道，“至《新世纪》二百号，不知又如何纪念！”但是当他闷闷不乐地总结说，“每一人群之有其习惯性，矫之甚不易也”^②，那时他就是在承认弊病在于坏习性。而习性可以改变。他的国民可以醒觉。当他在《哀哉豚尾汉》一文中不屑地说“支那人种，真最忠贞之奴种哉！”^③那时他的意思是“但他们不必如此。”

而且，正是这种信念引出了发表在《新世纪》上面的最令中国人愤愤不平的敌视中国人的看法——从表面判断，这种看法似乎标刻出60年来中国人自尊心不断下降的最低点。这是一位明智地隐匿其名的中国游客的观点，此人初来欧洲，他给《新世纪》寄去一篇题为《观娼感念》的报道，他是这样开篇和作结的：

鄙人此次在巴黎往观公娼，乃恍然于欧人上进之道。……故观巴黎之公娼，而深叹支那人种之宜劣败也。^④

“炎黄子孙”怎能说这样的话呢？可以肯定，这是达尔文主义词汇迄今为止所催生的最引人注目的汉语句子之一——除非这句话表里不一。这位妓院观光客实际上没有得出这样的结论，即支那人种将被征服，因为（经过细致观察）白人女子是无法抗拒的。诚然，他曾经被她们的身体特征所迷住，但并非她们的身体特征使他得出自己的结论。

他说，他和两位中国朋友决定走进一家巴黎妓院时，他们原来“只想瞧瞧”。正是那样，当他们看见一圈几乎赤身裸体的妙龄女郎时，他们仔细地瞧了瞧：“若仅观其上截，则黄发蓬蓬然，睫毛绝浓，张口而哆，齿绝⁴²⁵

① 吴敬恒（吴稚晖）：《吴敬恒选集：序跋、游记、杂文》，第183—185页。

② 同上书，第186页。

③ 《新世纪》，64：389。

④ 同上书，54：233—234。

白。其态一如吾等昔年在乡间所观洋皂纸盒上所粘之图画。”^①

但她们的外貌没有什么可以令人沮丧的影响；如果不是因为“院章”，事情很可能还是好好的：

吾等三人，拟观后即投钱而出，而该院持不可，谓如不实行，院章有演春官娱客之法，遂从其后请，与二妓相将入房。

在那里，作者被征服了：

此真极古今之奇观，为梦想欧洲文明者所不及料。吾等咸兀桌不自安，几欲倒行而出，以谓人类不应不耻有羞耻事以至于此。三日为之不怡，后证以在欧之所闻见，乃大悟。^②

要想事业昌盛，重要的是摧毁“其业之敌”，而在她们的职业里，羞耻是大敌。“凡欧人之思想，”他说道，“务充类至尽，而执业又绝专。……吾观欧人之为业，其专其尽，无不如此卖淫者之所为。……吾东方人之敝茶，正坐不专不尽之弊！”^③

巴黎妓女是专业人士。她们具有那种弥漫于欧洲的专业精神，这种精神是西方进步的秘诀。东方人之所以敝茶仅仅因为他们没有展现出类似的精神，而不是因为他们在体质上或心智上的不适应。精神，正如那些卓越的儒家始终认为的那样，总是近在咫尺。精神如同善。“我未见力不足者，”^④孔子曰，“我欲仁，斯仁至矣。”^⑤孟子对梁惠王说道：“是不为也，非不能也。”^⑥中国民众与“西方”精神的关系亦然。只要他们愿意，他们就可以展现出这种精神。只要他们愿意，他们就可以与西方人相媲美。他们无需等待进化来改良他们的头脑，因为他们可以自己做决定。再次出乎意料，没有任何中国人准备思考这种真正可怕的想法：精

①②③《新世纪》，54：234。

④《四书新解·论语》，4.6，第93页。

⑤同上书，7.29，第138页。

⑥《孟子译注》，1.7，第15页。

神或意志力本身能够——或者不能够——“出现在遗传基因里”^①。

如此看来,我们回到了严复、梁启超和孙中山所共有的古老的儒家信念。惟一的新颖之处在于无政府主义者(或对或错地)拥有一种更加明确意识,即他们拥有与西方人平起平坐的进化权利,而不单单是一种进化机遇。因为平等是天赋权利。

然而,那种信念不是简单地平息了中国人对劣等的恐惧。虽然它可能完全没有确凿的达尔文学说的理据,但它在削弱中国人的种族主义方面产生了有益的成果。我们已经分析过,在中国达尔文时代刚刚开始的时候,中国评论家就争先恐后地使中国人与“肤色更深的种族”脱离干系,他们认为这些种族在各个方面都是“垂死的”。但现在,即使相当缓慢,他们中的一些人,由于无政府主义者的示范,开始像刘师培那样争辩道:“种类不同,而其为人则一也。”^②

刘师培声称近代科学已经证明人是诸种原质的结合体,而所有人都是相同原质的结合体。“是唯物学派,可以证人体之相同,”他说道,“是唯心学派,可以证人心之相同。”^③因此,无论以哪种方法都可以证明人类是同一的。刘师培确实说过人种有优劣之分,有强弱智愚之分。他认为那些差异其实是由于不同环境的不同条件所引起的,但他显然认为那些差异是能够被消除的文化上的不平等。^④因为“人类有恢复平等之天性”^⑤。

因此,无政府主义者相信,至少在理论上相信——虽然人们依然可以 427
在他们的出版物里面发现种族主义的污点^⑥——所有种族基本上是适于生存的,而且应该生存。所以他们更加无惧地承认与那些看似“濒于

① 吴稚晖曾经说过,中国民众的天性就像所有野蛮民族的天性那样缺少朝气,但他仍然暗示道,只要他们希望有朝气,他们还是可以有朝气的。参阅《新世纪》,61:345。

②③ 《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第907页。

④ 同上书,第2卷(下),第919—920页。

⑤ 同上书,第2卷(下),第923页。

⑥ 参阅《新世纪》,63:375。

灭绝的物种”具有同源关系。他们最终敢于像他们之前的少数国人所做的那样,与那些“受害种族”(或者,更确切地说,与“其余的受害种族”)站在一起。

自称为“灵石”的革命作家在1904年喊出“全球人之受制于白人,无一而非黑人类乎!”那时他看来是孤立无援的。由于被一部名为《黑奴吁天录》的翻译作品——此书是一位名为“斯土活”(Maria W. Stewart?)的美国妇女所写的——深深打动,“灵石”疾呼道,“嗟乎,黑人岂真贱种,根性恶劣,无有灵魂者乎!”他咒骂那些自诩为高等种族并且企图统治其他种族的“白人之狂者”：“白人假文明之名,行野蛮之实。”他最后写道：“以哭黑人之泪哭我黄人。”^①

他用这番话为中国人对“第三世界团结”的关注播下最初的种子,而无政府主义者现在播下了更多的种子。他们也喜欢描写“白人的野蛮性”^②,而且凭着他们对互助所具有的进化正当性的信念,他们最终认为只有为了受害种族的团结,这种描写才是合理的。可是,无政府主义者与其他种族进行联合的独特而重要之处在于他们的这种主张,即他们的立场并非种族主义的立场。因为敌人,他们强调说,并非白种人,而是白种人的政府,正如在中国国内,敌人并非满族人而是满族政府。^③

因此,无政府主义者并非试图团结一个或者多个种族在一场进化的种族战争中反对别的种族。他们最终试图团结一切民族去反对一切政府。因为“政府者,”他们声呼,“万恶之源也。”——不管章炳麟会怎样看

① 《辛亥革命前十年间时论选集》,第1卷(下),第870—871页。明德学院(Middlebury College)的尼古拉斯·克利福德(Nicholas Clifford)教授认为“斯土活”“可能是玛丽亚·W.米勒·斯图尔特(Maria W. Miller Stewart, 1803—1879),一位出生在哈特福德(Hartford)的黑人妇女,曾积极参加废奴运动(Abolitionist movement);其作品结集有1879年出版的《来自斯图尔特夫人之笔的沉思冥想》[*Meditations from the Pen of Mrs. Maria W. Stewart*]。”(“斯土活”应为美国女作家哈特丽·比彻·斯托[Harriet Beecher Stowe, 1811—1896]。——译注)

② 《新世纪》,53:216。

③ 同上书,58:298。

待此问题。^① 政府仍然是所有民族忍受的痛苦。所有民族都同病相怜，因为他们都生活在政府的管治之下。因此，中国人能够期盼与一切民族（与黄种、黑种、棕种和红种，甚至白种！）进行团结。真的，中国的无政府主义者能够先于毛泽东作出此承诺：“我们的朋友遍天下。”^②——那是多么令人感到宽慰的承诺啊！

无政府主义者最先以一个“非人的”敌人来替代危险的白人——白人是中国人长久以来都感到恐惧的种族敌人。而那个替代物本身极大地缓解了十年来的达尔文主义恐惧，即近代世界的历史——以及自然史——将是优越的白色人种的历史，他们将灭绝所有非白种的低劣人种——包括中国人。而这不是全部的事实。很明显，新敌人（不像旧敌人）是无法适应生存的敌人，它们注定要被进化淘汰。因为政府是昔日的陈迹。它们，而不是非白种的种族，正踏上自己的不归路。因为它们反自由、反平等和反博爱，所以它们是反进化的，它们将会逐渐消亡——因为“你们不能遏制进步”——或进化。因此，新敌人是一只纸老虎。一切政府都是纸老虎。而中国政府是一只薄纸做的纸老虎！

这种新发现是无政府主义者的第三个最漂亮的观点：中国政府软弱无能，它将会最先垮台，所以中国终将再次成为领头羊。正如何震和她的丈夫刘师培合写道的：

况中国之政府，以消极为治，以不干涉为贤。虽有政府之名，其去政府也几何哉？谬者不察，妄谓中国政府不负责任，为极端腐败之政府。不知中国人民正利用其政府之腐败，以稍脱人治之范围，而保其无形之自由。……由是以观，则实行无政府主义，以中国为最易。故世界各国无政府，当以中国为最先。^③

① 《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷（下），第914页。

② “我们的朋友遍天下”是另一句街知巷闻的口号，而这句经典语句的出处我想不起来了。

③ 《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷（下），第949页。

429 中国将会领先,西方的白人国家将会落后。因为西方白人国家的政府是最强大的,而它们“越庞大”就越难以被推翻。不是世界的其他国家,而是西方国家将会落后。

如此看来,这里还是“纸老虎主义”以及它的巧妙推论——“后来居上主义”。我们从一开始就在严复、康有为、孙中山甚至梁启超的思想中发现这两种主义。然而,克鲁泡特金的重大修正还是使得无政府主义者以另一种方式发出同样宽慰的感言:“只要进化向着我们,我们还怕谁?胜利将属于我们!我们的极端‘落后’将使我们成为适者!”那是重大修正的无比重大的启示,这种启示使克鲁泡特金的重大修正显得极其鼓舞人心而且极其富有感召力。

然而,从那时开始,重大修正遇到了重大矛盾。无政府主义者没有得出这样的推论,即由于坚信中国将会提前胜出,中国人因此可以守株待兔。相反,他们认为中国必须继续前进,而且通过革命——以暗杀激发的暴力革命——取得胜利。“进化拥护兄弟情谊”的好消息并不意味着中国必须爱自己的敌人,无论国内还是国外的敌人。无政府主义者不像那位“最怕谈天演”的诗人,他们“敢恨”满族政府以及外国政府的爪牙——帝国主义者,因为政府和帝国主义者都反对进化。^①两者都打着达尔文主义权利的虚假旗号行肮脏卑鄙的勾当。两者都主张虚假的“丛林法则”,克鲁泡特金的重大修正早已废止了这种法则。

李石曾认为,一切政府都是单靠武力来统治人民。所以,一切政府的统治之下,都会出现“弱肉强食”的局面。^②弱肉强食是最初用来翻译生存斗争的丛林法则的中国格言,但李石曾谴责丛林法则,他尤其谴责帝国主义者对此法则的利用,他邀请那位显赫的“达尔文主义”权威艾尔弗雷德·拉塞尔·华莱士来和他共同谴责此法则。他得意洋洋地引用

^① 参阅上文,第316页。

^② 《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第1022页。

了华莱士的文章《军国主义——文明之祸根》(*Militarism—the Curse of Civilization*):

吾知他日之历史家必于世界史中大书特书,谓吾辈野蛮之根性 430
未除,实不足以居十九世纪文明之时代。欧洲各国之举动,亦不足以副文明之美名,而今日恃强欺弱之政府,尤非十九世纪所应有之政府也。^①

凭着华莱士的支持,李石曾因而咒骂所有近代的国家主义者,他们“必欲实践野蛮之自相残杀,谓之‘生存竞争’。”^②因为进化之道,他说,是“博爱”^③。因此无政府主义者必须为博爱而战。但这里遇到了矛盾。李石曾说,无政府主义者必须对“博爱之敌”,也就是政府人物,实施暗杀。他让一个假想的提问者问道:“言博爱,得无与暗杀矛盾乎?”他回答道:“恶!是何言!彼民贼独夫……[杀之]正所谓除害群者,即所以爱群也。”^④

无政府主义者因而把他们的敌人与人类分离开来。他们的主要敌人——政府——的非人性使得那些加入政府的人也是非人性的、缺乏人性的,他们反对人民,因而是“非人民”的。当然,他们也是妨碍进化的。他们是“反动派”,而身为反动派,他们是应该灭绝的进化寄生虫。无政府主义者最先——虽然不是最后——清楚地表明他们的敌人是反动的,反革命的,反进化的,反自然的,非自然的,非人的生物——简而言之,他们是“该死的妖魔鬼怪”。

无政府主义者准备向反进化分子展示他们的残酷无情,其程度超过中世纪的基督徒对反基督分子的残忍。因此,无政府主义者再次颇具讽刺地效仿了这种他们极其不屑的宗教,他们向自己所认为的邪恶分子施

①《新世纪》,39:154。

②同上书,60:323。

③《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第1034、1037页。

④同上书,第2卷(下),第1039页。

展了“宗教式的”残忍。在质疑他们的敌人所依赖的丛林法则时，无政府主义者准备以博爱之名向那些敌人发动一场远比丛林法则可怕的报复。431 因此，无政府主义者的刊物《天义报》的刊名回荡着其名字的古老内涵所发出的异常可怕的声音。因为无政府主义者在达尔文主义中找到一种自然权利，一种天赋权利来彻底消灭他们的敌人——“进化之敌”。

当然，他们没有这样做。因为无政府主义者从来没有上台执政（如果根据定义，无政府主义者在任何时候都能够掌权的话）。革命来临，而无政府主义者促成它的到来，但它不是属于他们的革命；它是属于共和派的革命。它甚至也不是永远属于共和派。它成了袁世凯的革命，然后是军阀的革命。而且，虽然军阀造成无法无天的局面，但它也不是无政府主义者心目中的那类革命。

无政府主义没有被视为“可行之道”。它似乎可行性不足——或者国家性不足。当其他人正在高呼：无论如何，只有国家主义才能够拯救中国；那时的中国无政府主义者却正在谴责国家主义，虽然很明显是出于国家主义的理由。吴稚晖强调，反对国家主义并非意味着卖国。^①相反，他认为无政府主义者的革命方案实际上是“救免[中国]瓜分之无上上策也。”^②李石曾还补充说：“畏瓜分而阻革命者，犹语于受煤气将死者曰：‘勿透空气，恐汝受寒’。”^③但大多数人并没有被说服。甚至大多数革命派也似乎认为，一场允诺没有政府的革命结束之后，它不仅会招致灾祸，而且会延续这场灾祸。大多数中国的爱国志士渴望一个政府，一个将会有所作为的政府，一个能够拯救他们的政府。甚至无政府主义者自己也承认无政府是许多年后的理想。^④所以他们中的大多数人加入了政府。

① 吴敬恒(吴稚晖)：《吴敬恒选集：书信》(台北，1967年)，第1卷，第3页。

② 《新世纪》，61：348。

③ 李石曾：《革命》，载《新世纪丛书》，第1集，1907年，《新世纪》，第553页。

④ 吴敬恒(吴稚晖)：《吴敬恒选集：政论》，第130页。

既然如此,无政府主义者的重要之处何在?他们帮助马克思主义者做了许多事情。他们帮助许多人皈依某些信仰,从这些信仰出发,人们可以轻而易举地皈依马克思主义。因此,他们促使许多中国知识分子成为马克思主义者。但是可以肯定,并非所有对无政府主义感兴趣的人都成为马克思主义者,并非所有皈依马克思主义的人最初都是无政府主义者。因此,中国的无政府主义的重要性不仅仅是作为一个历史目标或者一个历史阶段。对于我们而言,更为重要的大概是这个简单的事实:无政府主义的呼求为马克思主义的呼求提供了“回顾性的预演”(retrospective preview)。马克思主义对中国人具有吸引力的原因与无政府主义(最初)对中国人具有吸引力的原因异常相似——略微有些不同,但这些不同造成了巨大的差异。 432

无政府主义和马克思主义都向中国人讲述了同样的希望和恐惧,两者还给出了同样的鼓励(只是稍微有异)。两者都提供了一种“达尔文主义的”社会“科学”来消除这种达尔文主义的恐惧,即中国将不能生存。两者都强调“道”是维护秩序而非制造混乱,进化是道德的,而中国的敌人是邪恶的。两者都声称那场中国人眼看要输掉的竞争并非什么竞争,从而在“落后”中拯救中国。两者都否定一个国家混战和种族混战的世界所具有的自然正当性。两者都声称白种人并非敌人,从而使这个似是而非的敌人无害化。两者都以“制度”来替代国际敌人,比起其他种族,这种“制度”使白人更感苦恼。两者因而都承诺落后者居上。两者都认为进化拥护博爱、平等和自由,但两者都把平等置于自由之上。^①两者还都认为进化斗争是光明力量与黑暗力量之间的斗争,所以博爱仅仅意味着光明力量内部的博爱。两者赋予革命——实际上赋予复仇——以一种像任何神圣权利那样正当的自然权利。两者都承诺进化革命必然成功。两者因而向中国承诺了必然的胜利。两者都向中国承诺尽善尽美

① 《辛亥革命前十年间时论选集》,第2卷(下),第924、930页。

的适应性。两者都承诺中国可以再次成为适者。

此外,马克思主义最终提供了无政府主义所没有提供的东西,即一个比任何政府都更切近要害的被中国化的地主敌人,因此还提供了一种因仇恨和苦难而生的更加强大的爆炸性力量来源。马克思主义还提供了一个组织、一个政党,它似乎有能力执行进化的任务。马克思主义者是“注重实践的”。无政府主义者则并非如此。况且,马克思主义者似乎
433 不久就在俄国革命中领悟到“空谈不如实践”(pudding's proof)的道理。

无政府主义者拥有一个关于伟大呼求的理想,它几乎天衣无缝地吻合了中国的热切希望和深深恐惧,但它不切合行动的需求。马克思主义切合行动的需求,因而它证明是更加适应中国的主义,所以它生存下来了。

1912年5月7日,辛亥革命后的几个月,前临时大总统孙中山向中国正式宣布达尔文时代告一段落。“物竞争存之义,”他说,“已成旧说。今则人类进化,非相匡相助,无以自存。”^①这段话肯定能够使无政府主义者感到喜悦。而人们想知道孙中山最关注的是人类,是中国,抑或是共和派呢?

三个月后,孙中山受到即将变脸为独裁者的袁世凯总统的邀请访问北京,他重复了同一番话:

二十世纪以前,欧洲诸国,发明一种生存竞争之新学说。一时影响所及,各国都以优胜劣败、弱肉强食为立国之主脑,至谓有强权无公理。此种学说,在欧洲文明进化之初,固适于用。由今视之,殆是一种野蛮之学问。^②

又过了三个月,虽然这次不是在北京,孙中山还是再次重复了这番话:

^①《国父全集》,第3卷,第49页。

^②《国父全书》,第530页。

故达尔文之主张，谓世界仅有强权而无公理。后起学者随声附和，绝对以强权为世界唯一之真理。我人诉诸良知，自觉未敢赞同，诚以强权虽合于天演之进化，而公理实难泯于天赋之良知。故天演淘汰，为野蛮物质之进化。公理良知，实道德文明之进化也。^①

无论公正与否，查尔斯·达尔文正受到质疑。据说，进化现在已经淘汰了达尔文。他自己的学说已经是昨日黄花，它已经不再适用了，它是“野蛮的”。孙中山说，达尔文的时代应该告一段落。

但是，达尔文的时代当然没有终结。在孙中山非议达尔文之后的仅仅五个月，在袁世凯刺杀了国会里主要的共和派挑战者宋教仁之前的17天，孙中山已经看到了不祥之兆。因此，他重新回到达尔文，回到达尔文曾经教给中国人的最初道理：“当此二十世纪，为优胜劣败、生存竞争之世界。如政治、工业、商业种种，非竞争何以有进步？”^②当然，他的意思是国会竞争、和平的政党竞争，但是宋教仁的被刺使这一切化为泡影。

1911年的革命，作为一场共和革命，是失败的。而且，当它失败之后，中国人不得不重新追问：“现在怎么办？”当他们产生疑问的时候，斗争再次上演，而达尔文在各个方面都再次成为斗争的一部分。所以达尔文的时代没有终结。可是，他的第一个辉煌时代是——达尔文主义革命的时代。他的第二个时代——从1911年革命直至他的“主义”被马克思主义超越或取代为止——在很大程度上只是第一个时代的重复而已。诚然，与从前相比，达尔文的足印遍及了更多的文章，以致不少人误以为达尔文的第二个时代才是他的时代。然而，那些足印中的极少数指出了新的方向，大多数则是原地不动。

在这样的一个时代里，如果孩子们不写出关于这些论题——“物竞，

^①《国父全书》，第544—545页。

^②《国父全集》，第3卷，第131页。

天择；优胜，劣败”^①——的文章，是不大可能毕业的，这些文章可能现在都已经散失了。但是，即便能够找回部分文章，虽然在这些文章里面可能有不少革命性的话题，我依然怀疑能否在里面找到多少革命性的东西。因为，甚至学生们的老师，甚至在达尔文的第二时代里声名煊赫而影响深远的杂志《新青年》的编辑和撰稿人，他们也没有多少真正的新观点（虽然不少观点可能被独立地重新构想出来）。新的是青年，而不是他们的观点。整个五四运动时期——《新青年》对此出力颇多——已经被过分地强调为一个新思想的时期。它是一个传播新思想的时期。新的地方在于，中国第一代“近代”学生群体终将受到新思想的影响。然而，几乎所有“新思想”（只有极少例外）都是严复、梁启超、孙中山和吴稚晖他们已经拥有的思想。至少，就达尔文主义思想而言，这是可以肯定的。达尔文主义的观点出现在各种文章之中。我们已经探讨过的所有达尔文主义话题都能从中找到——但极少是新的话题。

所以我们完全有权利——否则，因为人道主义的理由，我们有义务——在达尔文的第一时代的末尾结束我们的研究，虽然我们必须对达尔文的第二时代匆匆一瞥，以便回答我们的最终问题：归根到底，达尔文对中国做了些什么？

在他的第二时代里，达尔文首先是作为新文化运动的守护圣徒。但新文化运动实际上只是继续推进梁启超在 1902 年开始而被 1911 年的“真正革命”所中断的文化革命而已，尽管人们在观望那场革命是否可以解决所有问题——或者重要问题。那场革命没有解决问题。袁世凯镇压了二次革命，随后把国家留给形形色色的“军阀”。归根到底，蔡元培、陈独秀、胡适、鲁迅和其他许多人之所以重新发动文化革命，部分原因是他们对于能够安稳地从事其他事情不抱任何希望，部分原因是他们冷静地得出这个暂时的结论：毕竟，一场文化革命必须先于一场政治革 438

① 与牟润孙教授的谈话。

命——乃至政治改革。

所有新文化运动的著名呼声——反对孔子、反对祖宗、反对家庭，拥护“赛先生”、拥护“德先生”、拥护“文学革命”——在十几年前就已经喊出。梁启超已经在1902年提倡“文学革命”。^①无政府主义者虽然不是梁启超的支持者，但他们也在1907年提倡“文字革命”。^②正如我们所见，梁启超在1902年发出反叛孔子的先声，而无政府主义者也在1907年兴高采烈地继续推进这种反叛。（“孔丘氏在野蛮时代，能比别人多识得几个字。”）^③同年，他们提倡“祖宗革命”，以此作为“家庭革命”的第一步（而他们并没有想方设法去让他们的祖宗起义）。^④

新文化运动的呼声都是达尔文先前所支持的呼声，他现在以同样的方式再次支持它们。达尔文是新文化运动的守护圣徒，其原因有二。其一，达尔文的学说——新文化运动的领袖们仍然在信守这种学说——“证明了”，正如梁启超在多年以前所说，“今胜于古，后胜于今”^⑤。那是无政府主义者“尊今薄古”的指示^⑥，以及共产主义者后来的“厚今薄古”指示背后的信念。其二，达尔文的学说“证明了”现代人不仅仅比古人优胜；而且现代人是适应的，惟独现代人能够称得上适应。达尔文主义所带来的恐惧仍然具有生命力，因此，新文化仍然要使中国适于生存。“保存我们，”鲁迅写道，“的确是第一义。只要问他有无保存我们的力量，不管他是否国粹[文化精髓]。”^⑦鲁迅显然还认为中国的古老文化，中国的文化精髓，不具有这种力量：“试看中国的社会里，吃人，劫掠，残杀，人身
439 买卖，生殖器崇拜，灵学，一夫多妻，凡有所谓国粹，没一件不与蛮人的文

① 参阅上文，第178页。

② 《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷（下），第1043页。

③ 《新世纪》，1:3。

④ 同上书，2:7。

⑤ 梁启超：《饮冰室文集》，第2卷，3:58。

⑥ 《辛亥革命前十年间时论选集》，第2卷（下），第1050页。

⑦ 鲁迅：《热风》，第15页。

化(?)恰合。”^①

鲁迅仍然把新文化运动视为生死攸关的达尔文主义大事——中国的存亡。鲁迅说,甚至在文学领域,那也是明白无误的:“我们此后实在只有两条路:一是抱着古文而死掉,一是舍掉古文而生存。”^②

但那些反对者怎样呢?那些为“国粹”辩护以及反对新文化的人怎样呢?常常听到这样的说法:那些人也反对达尔文;他们自认为在第一次世界大战中看清了西方的真面目,所以他们拒斥西方和科学——而达尔文的科学首当其冲。

也许某些人的情况确实如此。鲁迅后来说过,许多中国人在一战期间咒骂达尔文。^③ 1930年,鲁迅谴责人们在一战期间对达尔文学说的误解,因为“进化学说”一词在1930年已经开始废用。^④ 可以肯定,达尔文的两位最重要的中国门徒在一战期间对西方感到了深深的失望,从而产生了怀疑,至少对他们的圣人达尔文的遗产的价值产生了怀疑。严复在1918年抱怨道:“亲视支那七年之民国,与欧罗巴四年亘古未有之血战。觉彼族三百年之进化,只做到‘利己杀人寡廉鲜耻’八个字。”^⑤而梁启超于1919年在他的名著《欧游心影录节录》里附和了这种观点。

梁启超说道:“一百年物质的进步,比从前三千年所得还加几倍。我们人类不惟没有得着幸福,倒反带来许多灾难。”^⑥他把那些灾难追究到进化学说和个人主义身上!《物种起源》的“万语千言”,梁启超说道:“就归结到‘生存竞争优胜劣败’八个大字。”那八个大字惹出了麻烦:

这个原则,和穆勒的功利主义、边沁的幸福主义[当然,这一切 440
都是梁启超自己满腔热情地引进中国的]相结合,成了当时英国学

① 鲁迅:《热风》,第34页。

② 鲁迅:《三闲集》,第12页。

③ 鲁迅:《二心集》,第24页。

④ 同上书,第47页。

⑤ 周振甫:《严复思想述评》,第270页。另见史华兹:《寻求富强:严复与西方》,第235页。

⑥ 梁启超:《欧游心影录节录》,第12页。

派的中坚。同时士梯尼(Max Stirner)、卡夏加(Soren Kierkegaard) [原文如此]盛倡自己本位说,其蔽极于德之尼采,谓爱他主义为奴隶的道德,谓剿绝弱者为强者之天职,且为世运进化所必要。这种怪论,就是借达尔文的生物学做个基础,恰好投合当代人的心理。所以就私人方面论,崇拜势力,崇拜黄金,成了天经地义;就国家方面论,军国主义,帝国主义,变成了最时髦的政治方针。这回全世界国际大战争,其起原[源]实由于此。^①

梁启超说,第一次世界大战是“报应”。^② 他的意思似乎是指因为信仰达尔文主义而得到的报应。但那并非他的真正意思。无论梁启超还是严复,他们始终没有否定达尔文的进化学说。他们驳斥人们对达尔文的“生物学说”(他们最终试图使进化学说回到生物学说)的误用,他们驳斥人们对西方的普遍适应性的误信,虽然比起其他人来,他们在中国做了更多的事情使中国人相信西方的适应性,他们在中国硬把达尔文主义拖进社会达尔文主义之中。

然而,当他们回到中国文化,当严复说道:“回观孔孟之道,真量同天地,泽被寰区。”^③当梁启超呼吁:“我们可爱的青年啊!立正!开步走!大海对岸那边有好几万万,愁着物质文明破产,哀哀欲绝地喊救命,等着你来超拔他哩!”^④此时,他们依然信奉达尔文。他们简直已经得出这种结论:中国文化是最终的适者。

那甚至是新文化运动的“保守派”批评家梁漱溟最初的结论。与梁
441 启超从前相比,梁漱溟更加热烈地拥护中国文化,仇视西方文化,而他写出其最为有名的著作《东西文化及其哲学》是为了回答这个最赤裸裸的

① 梁启超:《欧游心影录节录》,第9页。

② 同上书,第12页。

③ 周振甫:《严复思想述评》,第270页。

④ 梁启超:《欧游心影录节录》,第38页。

达尔文主义问题：“东方[文]化究竟能否存在？”^①他找到了一种无比精妙的达尔文主义方法来回答，“能够。”

梁漱溟认为，世界三大文化——西方文化、中国文化和印度文化——代表了三种迥然不同的生活方式、斗争方式、和谐或协调的方式以及解脱的方式，而每种文化都是进化的自然产物。此外，每种文化在特定的环境中（这里有一种适用于万事万物的时间和空间）是或优秀或恰当或适应的，但每种文化都是序列中的一个阶段，那是适用于或将会适用于所有社会的进化序列。而且，在那个序列中，西方的方式排在前面——这意味着它是最原始的。中国的方式是先进的。中国是领先的。中国现在岌岌可危只是因为它曾经在自己的历史中如此轻易地跃进，以致它的物质文明，也仅仅是物质文明依然没有充分发展，假如中国现在没有突然卷入到与依然野蛮的西方进行交往的话，物质文明不发展也无关系。

为了顶住第一阶段文化的冒犯，中国不得不回过头来重新从事自己微弱的自强不息，中国不得不从西方的物质文明里借用某些东西，一种精神发育不足的果实。但中国的基本立场是正确的、先进的和最适应的。印度的方式也同样先进。它是遥远的未来的方式。而印度的现状足以表明，未来的方式并非当前的方式。中国的方式是居中的方式。世界不得不走这条路。只要这实现了，中国将再次成为中国。

其实，这是孔子与达尔文兼得的方式。这是对中国文化的一种新的达尔文主义辩护。但它并没有多少新意。它只是一种可以让中国转弱为强的最新方式——以及迄今为止最好的方式。而那正是每一位我们已经探讨过的独立特行的重要人物（从康有为到毛泽东！）曾经（或将要）试图去做的事情。梁漱溟的论文只是另一种中国达尔文主义的尝 442
试——肯定是一种奇妙的尝试——以此反驳厚颜无耻的西方人的这种

^① 格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第135页。

断言,即中国是不适应的,中国岌岌可危。

所以,在新文化运动中,达尔文还是站在双方的立场上。但梁漱溟这方面没有获胜。大多数中国知识分子不再满足于和谐与协调,即使他们曾经满足过。他们希望斗争。他们希望赢回他们的自尊以及世界的尊敬。所以保守派失败了。胡适这些“自由主义者”(liberals)——如果我们为了方便起见可以这样称呼他们的话——在所有战线上都获胜了,除了民主的战线。他们甚至赢得了——如果人们愿意通过计算皈依者的数目来决定胜负的话——1923年科学与玄学之间的大辩论。无论是作为实用主义(pragmatism)还是作为马克思主义,“唯科学主义”(scientism)——正如郭颖颐所称呼的那样——都获胜了,而我们没有必要描述达尔文怎样轻易就被追捧成“唯科学主义”的守护圣徒。自从梁启超在1904年首次宣布了这种信念以来,达尔文就已经成为唯科学主义的守护圣徒了。^①

然而,在他们不断为“赛先生”摇旗呐喊的时候,以及在他们愤然否决梁启超的所谓科学已经“破产”的断言时^②,自由主义者依然与保守主义者在这个重要观点上达成一致,即科学——以及达尔文的科学——能够被人们误用,而它已经被交战的西方列强所误用了。胡适说道,千真万确,达尔文的学说“已含一最危险之分子”,“弱肉强食”的观念乃“今日之大患”。^③然而,“弱肉强食,”胡适说道,“禽兽之道,非人道也。”麻烦的是,人们“以禽兽之道为人道”。^④但那是伪达尔文主义:“今之持强权之说者,以为此天演公理也。不知‘天择’之上,尚有‘人择’。天地不仁,故弱为强食,而人择则不然。人也者,可以胜天者也。”^⑤

443 胡适是赫胥黎主义者,一位供认不讳的赫胥黎主义者!^⑥他希望

① 参阅上文,第292页。

② 胡适:《胡适文选》,第56页。另见梁启超:《欧游心影录节录》,第12页。

③ 《新青年》,第3卷,5:1—2。

④ 同上书,第3卷,5:4。

⑤ 同上书,第3卷,5:5。

⑥ 胡适:《胡适文选》,自序,第2页。

人类抗击自然选择之道。“救世之道无他，以人道易兽道而已。”^①这是以仁慈之道取代残忍之道。“生存的竞争”，胡适说，“是很残酷的。”^②然而，周作人补充说：“在生物现象上虽然承认生存竞争的事实，但在人类的生活上，却不必要。”^③“生存竞争的惨剧，”胡适说道，“鞭策着他的一切行为。”但“甚至于生存竞争的观念也并不见得就使他成为一个冷酷无情的畜生，也许还可以格外增加他对于同类的同情心，格外使他深信互助的重要，格外使他注重人为的努力以减免天然竞争的残酷与浪费。”^④

胡适、梁启超、严复，甚至孙中山，全都有意无意地回到赫胥黎的立场。在他们谈论互助的时候（甚至我们的“原始克鲁泡特金主义者”梁启超也说过，互助之必要性是第一次世界大战的深刻教训之一）^⑤，他们可能貌似克鲁泡特金的信徒，但他们中没有一个人对动物生活展现出任何克鲁泡特金式的巨大热情。他们拥护互助，不是因为鸟雀会互助，蜜蜂也会互助，而是为了反对暴虐，正如赫胥黎自始至终那样。归根到底，他们仍然对动物王国抱有儒家的看法。

而那意味着胡适不再拥护进化吗？当然不是。它只是意味着胡适拥护“人类的进化”，无论这样的进化将何去何从。他拥护“养老而济弱，扶创而治疾，不以其老弱残疾而淘汰之也。”^⑥他拥护“容忍”（tolerance）——中国的第二个达尔文时代里的最新式的用语——以及非暴力、理性竞争。^⑦他拥护威廉·詹姆斯（William James）的“meliorism”（“改良主义”）^⑧，他还拥护渐进主义（gradualism）。而那些是他认为达

①⑥《新青年》，第3卷，5：5。

②胡适：《胡适文选》，第4页。

③《新青年》，第6卷，3：274。

④胡适：《胡适文选》，第72页。

⑤梁启超：《欧游心影录节录》，第19页。

⑦胡适：《胡适文选》，第69页。

⑧《新青年》，第6卷，4：357。

尔文所拥护的东西：

444

达尔文的生物演化学说给了我们一个大教训：就是教我们明了生物进化，无论是自然的演变，或是人为的选择，都由于一点一滴的变异。……实验主义从达尔文主义出发，故只能承认一点一滴的不断改进是真是可靠的进化。^①

实用主义(pragmatism)^②是胡适的达尔文主义，实用主义还是相当新鲜的东西，然而，无论多么精炼，新鲜的地方仅仅在于它的温和、容忍和怜悯，而不在于它的渐进主义、社会改良主义(meliorism)、理性主义(rationalism)，甚至其科学方法都并非什么新东西，因为那些东西大都存在于严复和梁启超的思想里。可是，没有多少温和、容忍和怜悯将会在中国的特定环境里存活下来。胡适的实用主义从新文化运动转到政治问题，在那里，在达尔文的第二时代的第二场激战的擂台上，实用主义战败了。温情脉脉的进化不是正道。在政治问题上，胡“适”证明是胡“不适”。

那么谁是适者？——革命派是——首先是国家主义者(Nationalists)，其后是马克思主义者。当然，他们的适应性最终会从“枪杆子里面”发展出来。^③但是，在事情发展到那样之前，他们开始(尤其是从1920年到1926年)在其高明的观点中证明自己比维新派“更为适应”，这些观点异常类似于共和革命派在1905年到1911年最先提出的那些观点。孙中山，共和派革命家的“始祖”，现在在广东酝酿反对军阀的北伐，他是风云人物，当然，他还在使用他那些为革命辩护的达尔文主义陈词滥调；但现在还有马克思主义者，他们时而帮助孙中山，时而帮助自己，不过马克思主义者拥有他们自己的革命理据。

马克思主义者的一些理据与孙中山的理据类似。马克思主义者同

① 胡适：《胡适文选》，自序，第3页。

② 胡适对“pragmatism”有多种译法，如“实验主义”、“实效主义”、“实际主义”等等。现在通译为“实用主义”。——译注

③ 《毛主席语录》，第56页。

样相信特定的进化阶段。他们相信,正如陈独秀所言,“由封建而共和,由共和而社会主义,这是社会进化一定的轨道。”^①当然,他们相信人们必须从一个阶段奋斗到另一个阶段。他们赞同王星拱的观点:“奋斗的人生观,是进化的人生观。”^②他们还相信革命是生存的必要。

然而,最后那种信仰是共和派最喜欢的陈旧的进化信仰,它再次自相矛盾地扬言要以革命反对进化。正如陈独秀所指出的: 445

像中国这样知识幼稚、没有组织的民族,外面政治的及经济的侵略又一天紧迫似一天,若不取急进的 Revolution,时间上是否容我们渐进的 Evolution 呢?^③

急进的革命是落后者向前追赶的惟一方法。渐进的进化看来是先进者的奢侈品。

然而,这个结论并非意味着革命派准备将达尔文和进化拱手交给维新派。进化和革命,周佛海说,只是看似相互矛盾:“其实他两者就和一个人底两条腿一样”。周佛海预见(或许启发了?)毛泽东后来的隐喻,他强调说,为了取得成功,人们必须以两条腿走路,缺一不可。“同样,”他说道,“我们可以说自然的进化,离不得人为的革命,人为的革命,也离不得自然的进化。”^④

马克思的巨大力量正在于此。周佛海说:“我真佩服马克思。”^⑤而蔡和森——他可能是帮助毛泽东皈依马克思主义的那位朋友^⑥——给出了佩服理由:“窃以为马克思主义的骨髓在综合革命说与进化说(Revolu-

①《新青年》,第8卷(上),3:399。

②同上书,第7卷(下),5:5。

③《新青年》,第8卷(上),4:510。

④同上书,第9卷(上),2:152—153。当然,在毛泽东心中,在他关于“两条腿走路”的指示中,这两条腿是现代和前现代的技巧。

⑤《新青年》,第9卷(上),2:153。

⑥萧瑜:《毛泽东和我曾是乞丐》(纽约,1973年),第226页。

tion et evolution)。”^①

那个真实或虚构的综合赋予马克思以巨大的力量,因为它似乎意味着马克思已经超越达尔文,已经成为一位“超达尔文主义者”(Super-Darwinist)。据说,马克思在阶级斗争中发现了那条对应于生存斗争之生物法则的社会法则,从而证明了革命是人类的进化之路。正如一位日本人对恩格斯在马克思葬礼上的讲话所进行的报道:“达尔文阐明了生物个体底进化,马克思却阐明了人类社会底进化了。”(引自《新青年》)^②或者像一位中国马克思主义者所言,“一个探得生物界的隐密,一个发明人类历史的真象。”^③

446 当然,邹容和孙中山宣布:他们自己——在梁启超的帮助之下——已经综合了革命和进化,那是马克思已经做过的事情,然而,在中国人仍然不是很自信的时期里,马克思证明是比他们更加胜任的社会达尔文主义者,因为他是一名西方的“社会科学家”,因为阶级斗争的法则刺痛了中国社会的神经,因为苏维埃俄国证明了马克思的“正当性”,先于孙中山证明其正当性——他从来都没有证明过自己的正当性。

然而,早在中国的马克思主义者和国家主义者在适应性竞争中决出胜负之前,苏维埃俄国已经向双方阵营提供了远比榜样还实在的东西。它以一个列宁主义的政党武装了双方阵营,这种策略显然有助于革命力量对抗改良力量,同时也有助于独裁力量对抗民主力量。这两个协力铲除自由分子的列宁主义政党是中国达尔文时代第二期里的最新的“新”要素。但是,尽管它们铲除了达尔文主义自由分子,它们还是得到了达尔文的支持。

在中国,列宁因为其政党体制的成功而赢得声誉,因为,它的成功不在于它的新颖,而在于它的适应性。它生存——而且蓬勃发展——因为

① 《新青年》,第9卷(上),4:555。(我加的着重号)

② 同上书,第9卷(上),1:7。

③ 同上书,第13卷,3:358。

它与孙中山已经阐发的达尔文主义观点、与孟子已经阐发的儒家观点，甚至与商初的贵族伊尹（如果我们相信孟子的话）阐发的前儒家观点配合得天衣无缝！因为“伊尹曰，”孟子说道，“‘天之生斯民也，使先觉觉后知，使先觉觉后觉。’”^①那是维新运动的领袖们早在 1898 年就赋予自己的任务^②，那是孙中山在 1905 年就赋予他的革命派的任务，那时他在《民报》发刊词里糅杂了伊尹和达尔文的语言说道：

惟夫一群之中，有少数最良之心理，能策其群而进之，使最宜之治法，适应于吾群，吾群之进步，适应于世界。此先知先觉之天职，而吾《民报》所为作也。^③

伊尹为这项任务命名，达尔文则赋予它以意义。最适者将唤醒较适者，或者最适者将唤醒其余的适者，然后引领他们反对不适者。那是国民党的任务，那是共产党的任务。两者都认为自己的任务是神圣的。蒋介石会说：“没有中国国民党，那就是没有了中国。”^④“没有中国共产党的努力，”毛泽东针锋相对地说，“中国的独立和解放是不可能的。”^⑤因为这两个有着先见之明的群体都坚信自己是东方的惟一适者，因此，一场最终的决战在所难免。

然而，即便没有其他的威胁，两者还是坚信，虽然人民被唤醒了，但适者还是应该发号施令。孙中山谈到“政治监护”的必要性。陈独秀更加坦率地谈论“开明专制”的必要性。但那不是一种新方法，它是梁启超从共和派革命家陈天华的遗书中占用的著名方法！^⑥ 陈独秀对此心知肚

① 《孟子译注》，10.1，第 232 页。

② 《湘报类纂》，第 2 卷，第 404—405 页。

③ 孙文（孙中山）：《发刊词》，《民报》，第 1 卷，1:3。

④ 狄百瑞等编：《中国传统思想研究资料集》，第 812 页。（引自《中国之命运》[China's Destiny]）

⑤ 《毛泽东选集》，第 3 卷，第 999 页。

⑥ 参阅上文，第 336—340 页。

明,而他还是说,“中国改造非经过开明专制的程序不可”^①。他说道:

我敢大胆宣言:非从政治上、教育上施行严格的干涉主义,我中华民族底腐败堕落将永无救治之一日;因此我们唯一的希望,只有希望全国中有良心、有知识、有能力的人合拢起来,早日造成一个名称其实的“开明专制”之局面,好将我们从人类普通资格之水平线以下救到水平线以上。^②

陈独秀的一些共产主义同志批评他使用了梁启超的旧术语,但他们没有批评他的观念。张崧年——他曾经读过列宁和托洛斯基的许多著作——从巴黎写道:

448

“开明专制”,不宜过说。正式的提倡总还是“劳农专政”“无产阶级专政”。虽是吾们所谓“开明专制”与“无产阶级专政”同一意思,但可惭,狙公之术还不能不用。不然,徒惹反感,无利实际。诚然,今日的共产主义者大都晓得无产阶级专政并不是无产阶级群众全体的专政。只是少数先锋、少数前驱的专政,只是少数有充分阶级自觉的无产者的专政。事实不可不如此,无愤如何。列宁自己也如此说。^③

列宁信奉“开明专制”,信奉政党专制,信奉他所谓的适者的专制,列宁正变得流行起来。在1925年4月22日《新青年》的“列宁号”上,蒋光赤引用了一名“苦力”的话讲道:“人人都晓得列宁,从前有过孔夫子,现在就是列宁!”^④蒋光赤自己打岔道:“列宁啊!你的功业如经天的红

①《新青年》,第9卷(上),3:425。

②同上书,第9卷(上),1:140。

③同上书,第9卷(下),6:799。这位“狙公”是庄子所说的养猴人。他的猴子对早上得到三个橡栗而晚上得到四个橡栗的做法不满意,所以“狙公”就用早上给它们四个橡实,晚上则给三个橡实的办法安抚这些猴子。参阅《庄子纂笺》,第2.4笺,第14—15页。

④《新青年》,第14卷,1:145。

日。”^①列宁正在使孔子黯然失色，他还从未来的主席身上偷取了红日的光芒。但列宁没有照耀整个处在黑暗之中的中国。中国人已经感到需要那种列宁提供给他们的东西。陈天华、梁启超、孙中山和陈独秀这些各不相同的人们已经得出结论：某种类型的开明专制最适合于中国。有些人说：什么东西都不适合中国，但所有人都相信开明专制能够使中国最快地（再次）成为适者。只有少数倒霉的自由主义者激烈反对开明专制，但他们，不必说，是极其不情愿或没有能力进行抵抗的。这次，他们自己的非暴力武器——即道德和智性的信念——是非常缺乏说服力的，所以政党专制大获全胜。

首先是国家主义者获胜，然后是共产主义者，而且，当共产主义者获胜的时候，达尔文时代的第二期就终结了。因为共产主义者有权宣布：马克思已经取代达尔文——而他们正是这样做的。所以，我们最终有权追问：“归根到底，达尔文对中国做了些什么？”但是，说到底，那依旧是一个最为棘手的问题。

起初，达尔文威胁着中国，但与此同时，达尔文又给予中国希望。因为达尔文在中国所处的灾难性世界困境里创造出某种意义，哪怕是一种聊胜于无的可怕意义。丛林世界的残酷景观可能使一些人感到绝望，但其他具有道家天赋的人们，准备从“道”的知识中，从那场进化的残酷竞争中
449
发现力量，他们在达尔文主义之中发现起死回生的妙方。所以，尽管达尔文对许多人的文化自信心和种族自信心给予了致命一击，但他也帮助他们着手重建新的自信心。

达尔文鼓动或有助于鼓动人们对中国的一切事情进行彻底的重新评估，因此，他的学说成为支持变革的前所未有的武器；那些变革的大部分内容是有益的，它肯定不能被抹杀。废止缠足只是其中的一例。不过

^①《新青年》，第14卷，1：131。

它是一个相当令人费解的例子,因为就反对缠足的“达尔文主义”观点而言,缠足的废止证明了:有益之事可以源自毫无根据的观点。震惊的中国人认为,适应生存的种族必须有适应的脚,但缠足在一千多年来也没有对中国人的脚产生任何遗传的影响,甚至在士绅阶层之间也没有产生此类影响。此外,中国人无需达尔文告诉他们缠足是不适宜的。因为已经有相当多的其他外国人告诉他们缠足是有害的。因为那些看法使得中国人感到既羞愧又震惊,从而认识到缠足当然是有害的。可是,达尔文还是被请来对付缠足。真是令人费解啊!

通过质疑所有古代权威,尤其是质疑(或貌似质疑)某些最受拥戴的传统思想,达尔文促成了中国思想的真正复兴。20年来,所有重大的哲学问题被重新思考。个体的人生观受到质疑。个体的生活方式受到挑战。而且,如果它是一场没有产生任何独到深刻的思想的复兴,那么它至少允诺了一个自古典时代以来思想空前自由的时期。但它被骤然打断了——因为人们接受了一种新正统:毛泽东思想。

当然,这在很大程度上要归咎于达尔文。因为达尔文使暴力变革和暴力革命合法化。可以肯定,那是达尔文对中国所做的举足轻重的事情之一,即便那是最出乎他意料的事情。达尔文为“天命”这种传统观念——通过使达尔文本人“证伪”天的存在,从而“证伪”这种学说——提供了一个替代物。无疑,他的替代物也不算什么替代物,因为适者依然是存活者,但也许正是这种看法使他的替代物成为完美的替代物。无论如何,那些坚信中国需要反抗的中国人极其需要一些合法的理论,因为没有天命支持的反抗是三千年来两大重罪之一(另外是不孝)。毛泽东、吴稚晖、孙中山乃至梁启超都在他们的达尔文主义宣言里——即,革命是合法的——奋力抵制那种强烈的负罪感。毛泽东最终声言,马克思列宁主义可以归结为一句话:“造反有理”(To rebel is justified)。^① 但那句

^① 参阅上文,第206页。

标准翻译削弱了造反所具有的“理”(理据或原则)的力量。这个理学的字眼在全新的语境当中的真正意思是:造反是自然的法则,而那是孙中山和梁启超(无论正确与否,他们是从达尔文那里学来的),而非马克思教给毛泽东的道理。因为革命之“理”,他们曾经说过,蕴藏在进化之中。

达尔文使革命合理化,从而援助了梁启超、胡适和毛泽东(当然,还有其他许多人)的文化革命,援助了孙中山、蒋介石和毛泽东的政治革命。因此,就事情的结果而言,达尔文似乎向毛泽东提供了最多的帮助,事实的确如此。他帮助马克思主义者成为适者。

达尔文制造了那种迫切需要马克思主义之类的体系进行填补的意识形态真空,他为那些将要填补此真空的事物制定了应该遵守的准则。那种能够适应生存以及能够提供生存适应性的新的意识形态,必须是建立在进化之进步的西方科学基础之上。它必须确定人类社会发展的不可回避的自然阶段。它必须承诺历史的必然性,与此同时,它又必须认识到人类行动的重要性。它必须以斗争为基础,但必须强调“群”的成员之间的互助。它必须提供一个非种族的敌人来解释中国的内忧外患,而不去谴责中国人——而它必须给失败者一个机会。

无论怎样发挥想像力,最后那个约定并非达尔文给出的,然而,正如 451
我们所见,每一位中国达尔文主义者都强迫达尔文给失败者一个机会。因为中国人需要大卫王和巨人歌利亚(David-and-Goliath)的以弱胜强的故事^①,尽管他们的国家很庞大。当然,达尔文原先似乎只是向胜利者,或山大王,或丛林之王表示无限的赞赏。如果基督教,正如尼采所言,是弱者的宗教,那么中国应该投向基督教,而非达尔文主义。或者,他们应该重新回到佛教。但他们反而选择一种胜利者的哲学,并且迫使它应用于失败者,即使这样做会极其不合逻辑。他们发现意志力是使不

①《旧约·撒母耳记上》(17:1—54)。——译注

适者变得适应的力量。因此,任何合适的意识形态必须信奉这样一种进化,在这种进化里,意志力能够克服所有优劣之差(odds)。

毛泽东思想非常合适。它拥护受压迫者,告诉他们历史站在他们这边;告诉他们有志者事竟成。它提供了一个国际敌人来为中国的所有困境负责,从而免除了中国“人民”对中国衰弱的一切负疚感,并且把所有罪责都集中到国内的少数群体以及国外的少数群体,因此,中国人民能够立即得到“朋友遍天下”的进一步确证。它以进化词汇武装了一种西方科学,而这种西方科学厌恶西方势力,而且称之为不适者。它符合所有适用于一个合适的意识形态的准则,这些准则由早前的中国社会达尔文主义者制定。它还以高深的、哲学的和科学的方案来解决早前的中国社会达尔文主义者偶然发现的所有理论矛盾。尽管在中国人听说马克思之前,那些解决方案的一部分内容已经被同一批早前的中国社会达尔文主义者以不怎么高深的语言阐述出来了。比如,马克思主义者以严复和梁启超所使用过的相同办法解决了互斗与互助之间的矛盾。互助是“群”或人民内部的规则,斗争则是外部规则——那是中国人至今为止从达尔文那里学到的第一课。马克思主义者拥有一个略微不同的“群”,主体是工人和农民(以及那些立志追求工农意识的人们),他们将会“群”起而攻资本家和地主。如果马克思主义者比先前的社会达尔文主义者略胜一筹,那么只是因为他们反复利用斗争来锻造“群”的团结。

我认为,马克思主义者不会喜欢这种分析。他们可能会说,他们的胜利与社会达尔文主义者没有关系,当然,他们会一如既往地说,他们的胜利与资本家、地主、法西斯和帝国主义者有点关系——但仅仅是有点关系。共产主义革命的最后阶段确实有“人民的力量”在发挥作用,人民的力量源于地主的压迫、资本家的剥削,以及帝国主义者(最后是日本帝国主义的)的侵略。但那种人民的力量能够被不同的势力所“利用”(国家主义者本来能够“利用”这种力量)。它被马克思主义者“利用”了,因为

有马克思主义者准备去“利用”它。而马克思主义者是知识分子。马克思主义在知识领域证明自身的适应性先于它在社会领域或政治领域证明自身的适应性。马克思主义使知识分子——只是那些已经皈依了达尔文主义的知识分子——改变了信仰。如果马克思主义知识分子是唤醒民众的“先知先觉”，那么中国先前的社会达尔文主义者，严复、梁启超、孙中山、李石曾、吴稚晖则是唤醒马克思主义者的“先知先觉”。后者使前者适应于马克思主义。

毛泽东在 1957 年说道：“现在社会主义在意识形态的斗争中，具有优胜的条件。”^①他的说法是对的。假如他在 30 年前讲同一番话（他可能会这样做），他可能也是对的。但是对他而言，直到 1957 年使用达尔文主义的这类话也仍然合适，因为此类话是他的中国化的社会主义取得适应性之胜利的条件之一。

我相信，上述内容能够以事实，至少以表面的事实作为辩护。但我们不能就此止步。问题依然没有解决：“在使中国适应于马克思主义和毛泽东思想的过程中，达尔文对中国做了些什么？”这个问题必须提出来。它的确是真正的问题。但是答案，任何答案，把我们引出事实乃至表面事实的范围之外，从而进入了极富争议的观点的范围之内，进入了道德判断的领域，而读者——如果还有一位读者的话——可能不愿意陷 453 在这里。虽然如此，我还是要给出自己的观点。

如果一个人能够相信马克思主义，那么达尔文为马克思的搭桥铺路（即便得到报答）就是为一位圣人搭桥铺路，而沿途的任何社会达尔文主义的是是非非都是不重要的。然而，如果一个人无法相信马克思主义，那么沿途的任何社会达尔文主义的是是非非，只要它继续存在，我们就应该予以考虑。我认为，达尔文对中国所做的事情好坏参半。达尔文既

^①《毛泽东论文学和艺术》（北京，1964 年），第 100 页。

解放了中国,又部分地使之重新受到束缚。达尔文把中国从许多过去的迷信中解放出来,但他又有助于诱使中国陷入现在的新迷信里。达尔文的最大贡献在于揭示出某些“生活常识”,对这些“生活常识”必须予以冷静的思考。然而,从一开始,麻烦就出在这里,即人们过分确信他们知道那些“生活常识”是什么,以致在他们之后出现了一批没有生活常识的追随者(必须承认,他们中的一些人是达尔文本人的后代),生活常识的缺乏导致人们贸然得出五花八门的没有理据的(以及混乱不堪的)结论。一种真正的发现导致了诸多错误的学说,继而造出种种神话——新的神话,但不一定比许多古老的神话好多少。

这已经是世界范围的现象。中国人没有什么可指责的。但中国人没有去避免它,一些最不幸的“达尔文主义”神话继续存在。在我看来,当今中国的那些举足轻重的“达尔文主义”神话是科学万能、历史必然性、“未来主义”、“至善论”(perfectionism)、“先知先觉主义”以及“非此即彼主义”的神话。

20世纪初期,中国迫切需要科学,以及科学和技术的革命,达尔文——相当奇怪——在中国帮忙发动的这场革命已经使中国获益匪浅。然而,尽管不愿意在这里重开1923年中国人的科学与玄学之争,但我还是认为科学万能的信念,乃至物质万能的信念,看来是荒谬的。那种最缺乏说服力的观念认为,所有“社会科学”都能够彻底理解人类的生活,而最先使中国人坚信社会科学能够做到这一点的正是达尔文主义,而非马克思主义。我自始至终都力图指出,作为一切事情之最终答案的达尔文主义口号是多么的不严谨和不合逻辑,无论达尔文主义的类比可能多么地令人不安和有用处(当然,我自己也使用这些类比,甚至在此结论里),但是达尔文和马克思的自然主义深深地迷住了中国人,以致极少人愿意接受哪怕是这样的疑虑,即在自然界里面没有什么东西能够与我们如此类似,以至于可以用来解释我们自身,我们事实上是无法类比的。

在中国,历史必然性是另一个在很大程度要归咎于达尔文的奇怪观

念。中国在达尔文主义里意外地同时发现两个表面上相互矛盾的自然学说和历史学说——“自然历史”的学说：其一，我们是自然的产物，因此我们的行动和历史受到自然的控制；其二，我们能够利用科学来征服自然，甚至征服我们的天性，从而“掌握我们的命运”（荒谬的说法），而造物物能够胜过造物主（无论就自然而言，还是就神学而言，都是荒谬的）。达尔文帮助中国人同时接受这两种观念。

梁启超引进的颀德式的“未来主义”已经使中国从“薄今厚古”转到“厚今薄古”再而转到“忽今图远”^①的具有未来主义色彩的说法，这种说法实行起来能够相当残酷。当然，事实上，它从来都不是绝对的，但是，这种学说——即，现在永远是为了未来而存在，而且现在必须为未来而牺牲——在到达无穷尽的未来之前，就已经达到荒谬的程度了。

“至善论”认为一种完美的人类乃至一个完美的人类社会正在形成，这是另一种没有得到达尔文证实的“达尔文主义”观念。可以肯定，此时此刻，这种新正统并不自信。晚年的毛泽东似乎认为，“不断革命”的必要性仅仅在于打击某种资产阶级的原罪，以及避免新生一代的蜕变。尽管如此，这种信念似乎仍然认为，有朝一日，所有人将会进化成纯洁高尚的无产阶级，而且，一旦他们成为无产阶级，人类将会成为一种全新的而且无比优秀的物种。然而，不管怎样，虔诚的至善论信仰能够同时造成痛苦的后果。只要信仰至善论，人们就会觉得对人的思想进行清洗是值得同情的行为。如果不信仰至善论，那么人们看起来就像在别人眼里发现刺，却没有在自己眼里的发现梁木那样伪善。^② 1906年，梁启超——

455

① 鲁迅：《且介亭杂文二集》（香港，1964年），第175页。（作者的引文与鲁迅的原文有出入。鲁迅的原话是：“但记得C君曾经告诉我，不但这些，[图书馆]连认真切实的期刊，也保存的很少，大抵只在把外国的杂志，一大本一大本的装起来：还是生着‘贵古而贱今，忽近而图远’的老毛病。”——译者）

② 《新约·马太福音》：“为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢？你自己眼中有梁木，怎能对你弟兄说：‘容我去掉你眼中的刺’呢？你这假冒为善的人！”（7:3—5）——译注

甚至这次也是最先出手——简直就是在提倡“洗脑”。他提倡“心理洗涤”，孙中山后来提倡“心理建设”^①，毛泽东则提倡“思想改造”。三者都认为这有助于促使人民和进化的前进。毛泽东说过：“思想斗争同其他的斗争不同，它不能采取粗暴的强制的方法，只能用细致的讲理的方法。”^②可是，一旦人们坚守自己的信念以及进化的立场，一旦人们变得迫不及待，那么细致的讲理能够转变为粗暴的强制。

而粗暴的强制把我们带到最后两个神话：“先知先觉主义”和“非此即彼主义”。那种认为人们能够预知进化之“道”的观念使一些人觉得，先知先觉们在那场他们认为是“道”所命令的斗争中拥有特殊的权利，要不就是特殊的义务。所以，达尔文极具讽刺地催生了一种新的宗教式的“无所不知主义”，以及一种伴随而生的新的宗教式的伪善和不宽容。若不是因为胡适的达尔文主义，我们完全可以说：所有社会达尔文主义既导致残忍的不宽容，又导致对残忍的宽容。胡适的宽容不被宽容。

毛泽东在愤怒的时刻（最迟在1964年）断言“一切魔鬼通通都会被消灭”。^③他使自己的敌人非人化，部分是通过传统的夸张修辞，部分是通过社会达尔文主义的“现实主义”。就像无政府主义者那样，毛泽东把反动派视为进化的返祖分子，他们应该被消灭。人民的敌人是非人民，他们不应该受到人民的待遇。就连鲁迅也曾经告诫人们无需因为“打落水狗”而感到良心不安。^④然而，可以肯定的是，毛泽东常常渴望成为一名驱魔师（exorcist），而不是成为一名烧死巫婆神棍的点火人。只有当他感受到挑战的时候，他才求助于“非此即彼主义”。因为在他的思想中有一种矛盾。残存的儒家学说——它信仰道德楷模的力量，以及常人具有学习和自我修养的能力——使毛泽东指示他的干部去“治病救人”。^⑤

① 参阅《新民丛报》，第15卷，82:21；以及《国父全书》，第1页。

② 《毛泽东论文学和艺术》，第100页。

③ 《毛主席语录》，第75页。

④ 鲁迅：《坟》，第202页。

⑤ 《毛主席语录》，第225页。

然而,达尔文主义使他有时去接受道家圣人的这种用语——要不就是道家圣人的“道”——“不仁”。^①当然,在一种真正非此即彼的情势之下,那是毫不奇怪的。而毛泽东多次处于这种情势之下。惟一的麻烦在于,他看到的事情远不止于这些。他本人的经验,中国近代历史的诸多经验,以及马克思和达尔文的思想全都使毛泽东领悟到,这个世界过去是、现在是、未来始终是,要不就永远是一个非此即彼的世界,它不可能是别样的世界。

毛泽东的一些个人思想是而且始终是达尔文主义的讽刺和矛盾的强有力的混合物。它信奉生存竞争的丛林世界,可是拒绝了生存竞争的丛林法则,至少因为这种法则是帝国主义的借口,甚至因为这种法则承认帝国主义者必须合乎自然地所欲为。他的这些个人思想拒绝了达尔文-资本主义,但接受了达尔文-马克思主义。道德义愤是毛泽东个人思想无比巨大的力量,在他的这些个人思想中有很多无可否认的英勇、高尚和美好的内容。归根到底,在我看来,赫胥黎似乎应该接受最后这句话(从严复那里再回译过来的):“宜者不必善”^②。

我们本来可以就此止步,如果不是因为最后一个纠缠不清的问题:即便上述的所有或其中的任何事情确实发生在中国,那真的是达尔文的所作所为吗?达尔文肯定不是单枪匹马完成上述事情的。他到底有没有参与其中呢?如果,正如我们自始至终所指出的那样,许多被称为达尔文主义的东西并非真正的达尔文主义,那它们是什么呢?达尔文被接受了,还是被利用和滥用了?如果他被滥用得面目全非,那他做了些什么呢?

① 关于老子的章节,参阅上文,第172页。关于毛泽东对它的“接受”,参阅《毛泽东选集》第4卷,第1365页:“‘你们不仁。’正是这样。我们对于反动派和反动阶级的反动行动,决不施仁政。”当然,老子思考的是别的事情。

② 严复:《天演论》,第2部,第46页。

我们已经看到,达尔文在方方面面都被中国化了。我们已经探讨过道家达尔文主义、儒家达尔文主义、法家达尔文主义乃至佛教达尔文主义。而许多中国人的达尔文主义实际上是上述那些达尔文主义的综合体。人们能够在梁启超和毛泽东的个人思想里发现那些达尔文主义的蛛丝马迹。道家达尔文主义支持自然法则、持续变革和历史之“道”的思想。儒家达尔文主义使那种“道”变得合乎道德,并且为人类行动、自我修养以及人类的完善保留了位置。法家达尔文主义支持适者的专制,以便人类行动能够与“道”保持一致,而佛教达尔文主义使人类的全部行动构成了进化的明确的可怕义务。

中国人最初是通过道家、儒家、法家和佛教的眼睛来观看达尔文的,他们最初就是以这样的方式来理解达尔文的。但是,当他们这样做的时候,他们似乎保存了中国传统哲学里的所有古老的精华(choices)。因此,即使有一种新的综合体,它实际上就是碰巧与西方思想的马克思综合体出色地配合在一起的中国思想的综合体。

或者,难道这里没有一种更为惊人的可能性吗?难道所有中国的达尔文主义已经实现合理化了吗?中国人是不是强迫达尔文说出他们想听的话?假如没有达尔文,他们自己也会以某种方式说出这些话来?达尔文是不是真的转变了人们的思想呢?或者,达尔文是不是被转变了以便适应人们的思想呢?

这里存在着合理化,而至少,合理化之中可能总有部分是不合理的。这里存在着中国化,而这些中国化之中同样可能有部分是无意识的。可以肯定,在中国的社会达尔文主义里面,既有心理因素又有智力因素在同时发挥作用,无论两者是多么不同。但两者之中哪个更重要呢?当我着手这项研究的时候,我徒劳地——我现在加倍地认识到这种徒劳——希望阐明这些影响深远的观念的性质。可是我们认识有限,因而我们还不足以认识到我们是多么的有理性或多么的非理性。传统的因素、全新的视野,以及潜意识的欲求,到底哪个更具有塑造近代中国的“思想框

架”的能力呢？在这个层面上，只有上帝才知道达尔文对中国做了些什么。

然而，达尔文无处不在。他的名字被人们挂在嘴边。他的思想以相当真实的形式存在于人们头脑中的某个地方。我坚信，所有我们已经探讨过的中国人都试图真心实意地重视他的学说。他们感到自己必须如此。他们尽其所能。人们的头脑是稀奇古怪的。人们的人生观是推理、情感和未被察觉的欲望的杂乱无章的混合物。而查尔斯·达尔文如实地把这些混合物带到中国人的头脑之中，然后使它们浑然不同。所以达尔文的影响是确凿无疑的。中国人当然混淆了达尔文的思想，而且也被这些思想弄糊涂了，他们当然对中国的前进方向感到困惑，但这没什么好奇怪的。每个人都已经感到困惑。因为归根到底，问题的实质是：没有人知道怎样去理解进化。

参考文献

比钦(Beeching, Jack):《中国的鸦片战争》(*The Chinese Opium Wars*),纽约:Harcourt Brace Jovanovich,1975年。

贝内特(Bennett, Adrian Arthur):《傅兰雅译著考略》(*John Fryer: The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth Century China*),坎布里奇:哈佛大学东亚研究中心,1967年。

伯纳尔(Bernal, Martin):《无政府主义对马克思主义的胜利,1906—1907》(*The Triumph of Anarchism over Marxism, 1906—1907*),载于芮玛丽(Mary Clabaugh Wright)编:《革命中的中国,第一阶段,1900—1913》(*China in Revolution, The First Phase, 1900—1913*),纽黑文:耶鲁大学出版社,1968年。

陈荣捷(Chan, Wing-tsit):《中国哲学文献选编》(*A Source Book in Chinese Philosophy*),普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1963年。

张之洞:《劝学篇》(重印),浙江省,1898年。

张静庐与李松年:《辛亥革命时期重要报刊作者笔名录》,《文史》第1辑(1962年10月)。

张颢(Chang, Hao):《梁启超与中国思想的过渡,1890—1907》(*Liang Ch'i-Ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890—1907*),坎布里奇:哈佛大学出版社,1971年。

章炳麟:《章氏丛书》(两卷本),台北,1958年。

钱穆:《中国三百年学术史》,上海,1937年。

金冲及:《天演论和中国近代反孔思潮》,《大公报》(1973年12月24日)

梁启超、冯镜如等编:《清议报》(12卷影印本),台北,1967年。

周振甫:《严复思想述评》,台北,1964年。

周策纵(Chow Tse-tsung):《五四运动》(*The May Fourth Movement*),坎布里奇:哈佛大学出版社,1960年。

钱穆编:《庄子纂笺》,香港,1962年。

《春秋公羊传》,《四部备要》版,上海,1927年。

中国科学院哲学研究所中国哲学史组编:《中国哲学史资料选辑:宋元明之部》,北京,1962年。

张守白编:《四书新解·中庸》,台南,1961年。

达尔文(Darwin, Charles):《物种起源》(*On the Origin of Species*),第一版影印,坎布里奇:哈佛大学出版社,1966年。

——《人类的由来与性选择》(*The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*),第二版,纽约与伦敦,出版日期不详。

——《人类和动物的情感表达》(*The Expression of the Emotions in Man and Animals*),芝加哥:芝加哥大学出版社,1970年。

达雷尔(Durrell, Gerald):《双双入丛林》(*Two in the Bush*),纽约:Viking Press,1971年。

艾斯利(Eiseley, Loren):《无边的旅程》(*The Immense Journey*),纽约:Random House,1957年。

——《达尔文的世纪》(*Darwin's Century*),纽约:Doubleday Anchor,1958年。

费正清(Fairbank, John King):《中国沿海的贸易与外交》(*Trade and Diplomacy on the China Coast*),坎布里奇:哈佛大学出版社,1953年。

费正清、赖肖尔(Edwin O. Reischauer)与克雷格(Albert M. Craig):《东亚:现代转型》(*East Asia: The Modern Transformation*),波士顿:Houghton Mifflin,1965年。

冯友兰(Fung Yu-lan):《中国哲学史》(*A History of Chinese Philosophy*),第2卷,普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1953年。

格雷(Gray, Asa):《达尔文之物》(*Darwiniana*),坎布里奇:哈佛大学出版社,1963年。

格里德(Grieder, Jerome B.):《胡适与中国的文艺复兴》(*Hu Shih and the Chinese Renaissance*),坎布里奇:哈佛大学出版社,1970年。

哈勒维(Halévy, Elie):《哲学激进主义的兴起》(*The Growth of Philosophical*

Radicalism), 波士顿: Beacon Press, 1966 年。

陈奇猷编:《韩非子集释》, 北京, 1959 年。

《汉书》, 第 3 卷, 艺文印书馆, 出版地点、日期不详。

希梅尔法布(Himmelfarb, Gertrude):《维多利亚时代的心智》(*Victorian Minds*), 纽约: Harper Torchbook, 1970 年。

韩丁(Hinton, William):《铁牛》(*Iron Oxen*), 纽约: Random House, 1970 年。

霍夫施塔特(Hofstadter, Richard):《美国思想中的社会达尔文主义》(*Social Darwinism in American Thought*), 修订本, 波士顿: Beacon Press, 1955 年。

霍华德(Howard, Richard Campbell):《康有为的早年生活及思想, 1858—1895》(*The Early Life and Thought of K'ang Yu-wei, 1858—1895*), 博士论文, 哥伦比亚大学, 1972 年。

郝义:《鲁迅的哲学观点》,《哲学研究》(5:82—98), 1957 年。

《湘学新报》(4 卷影印本), 台北, 1966 年。

谭嗣同、唐才常等编:《湘报类纂》(2 卷影印本), 台北, 1969 年。

《新青年》(14 卷影印本), 上海, 1936 年。

张枏与王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》, 第 1 卷, 香港, 1962 年; 第 2 卷, 北京, 1963 年。

冯紫珊编:《新民丛报》(17 卷影印本), 台北, 1966 年。

《新世紀》(1—77 期影印本), 东京, 1966 年。

梁启雄编:《荀子束释》, 台北, 1969 年。

胡适:《四十自述》, 台北, 1959 年。

——《胡适文选》, 台北, 1962 年。

《红旗》, 北京。

赫胥黎(Huxley, T. H.):《人类在自然界的位置》(*Man's Place in Nature*), 安阿伯: 密歇根大学出版社, 1961 年。

赫胥黎与朱利安(Julian Huxley):《进化论与伦理学》(*Evolution and Ethics, 1893—1943*), 伦敦: Pilot Press, 1947 年。

康有为:《春秋董氏学》, 台北, 1969 年。

——《中庸注》, 台北, 1968 年。

——《新学伪经考》, 台北, 1962 年。

——《孔子改制考》, 第二版, 北京, 1922 年。

——《康南海自编年谱》, 收入《近代中国史料丛刊》(第 2 辑, 第 11 号), 台北, 1966 年。

——《孟子微》, 台北, 1968 年。

——《南海先生诗集》, 梁启超手写本影印, 香港: 康同环, 1966 年。

——《大同书》，北京，1956年。

凯利(Kelly, Walt):《不受污染的波哥》(*Impollutable Pogo*), 纽约: Simon and Schuster, 1970年。

颉德(Kidd, Benjamin):《社会进化论》(*Social Evolution*), 纽约: MacMillan, 1894年。

戈公振:《中国报学史》，台北，1964年。

克鲁泡特金(Kropotkin, P. A.):《互助论》(*Mutual Aid*), 普及本, 伦敦: William Heinemann, 1919年。

——《革命家的回忆录》(*Memoirs of a Revolutionist*), 纽约: Grove Press, 1970年。

中国国民党中央党史委员会编:《国父全集》(6卷修订本), 台北, 1957年。

张其昀编:《国父全书》，台北，1960年。

郭颖颐(Kwok, D. W. Y.):《中国现代思想中的唯科学主义》(*Scientism in Chinese Thought, 1900—1950*), 纽黑文: 耶鲁大学出版社, 1965年。

《老子道德经》，王弼注释、严复点评，上海，1935年。

列文森(Levenson, Joseph R.):《儒教中国及其现代命运》(*Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*), 伯克利与洛杉矶: 加州大学出版社, 1968年。

《历史研究》，北京。

梁启超:《新民说》，台北，1959年。

——《自由书》，台北，1960年。

——《饮冰室文集》(16卷)，台北，1960年。

——《欧游心影录节录》，台北，1966年。

刘若愚(Liu, James J. Y.):《中国侠客》(*The Chinese Knight-errant*), 芝加哥: 芝加哥大学出版社, 1967年。

刘盼遂:《论衡集解》(王充), 上海, 1957年。

鲁迅:《鲁迅小说集》，香港，1964年。

——《热风》，香港，1964年。

——《坟》，香港，1964年。

——《而已集》，香港，1964年。

——《三闲集》，香港，1964年。

——《二心集》，香港，1964年。

——《伪自由书》，香港，1964年。

——《且介亭杂文二集》，香港，1964年。

张守白编:《四书新解·论语》，台南，1961年。

麦肯齐(Mackenzie, Robert):《十九世纪史》(*The 19th Century: A History*),伦敦:T. Nelson and Sons,1889年。

曼纽尔(Manuel, Frank E.):《巴黎的先知》(*The Prophets of Paris*),纽约:Harper Torchbook,1965年。

《毛主席语录》,北京,1967年。

《毛泽东选集》(4卷),北京,1969年。

《毛泽东论文学和艺术》,北京,1964年。

马克思和恩格斯(Marx and Engels):《政治学与哲学的基本著作》(*Basic Writings on Politics and Philosophy*),福伊尔(Lewis S. Feuer)编,纽约:Doubleday Anchor,1959年。

马思乐(Meisner, Maurice):《李大钊与中国马克思主义的起源》(*Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*),坎布里奇:哈佛大学出版社,1967年。

兰州大学中文系编:《孟子译注》,香港,出版日期不详。

穆勒(Mill, John Stuart):《论自由》(*On Liberty*),卡斯特尔(Aldurey Castell)编,纽约:Appleton-Century-Crofts,1947年。

《民报》(4卷影印本),北京,1957年。

孙诒让编:《墨子闲诂》,台北,1970年。

尼采(Nietzsche, Friedrich):《悲剧的诞生及道德的谱系》(*The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*),古尔芬格(Francis Golfing)译,纽约:Doubleday,1956年。

《人民的连环画》(*People's Comic Book*),威尔金森(Endymion Wilkinson)译,纽约:Doubleday,1973年。

弗里德里希(Carl J. Friedrich)编:《黑格尔哲学》(*Philosophy of Hegel*),纽约:Modern Library,1954年。

弗里德里希(Carl J. Friedrich)编:《康德哲学》(*Philosophy of Kant*),纽约:Modern Library,1949年。

康有为编:《不忍杂志汇编》,第一版影印本,上海,1914年;2卷本,台北,1968年。

浦嘉珉(Pusey, James R.):《康有为与保教,孔教改良与孔教复原》(K'ang Yu-wei and Pao-chiao, Confucian Reform and Reformation),载《中国论丛》(*Papers on China*),第20卷,第144—176页,坎布里奇:哈佛大学东亚研究中心,1966年。

——《吴晗:借古讽今》(*Wu Han: Attacking the Present through the Past*),坎布里奇:哈佛大学东亚研究中心,1969年。

兰金(Rankin, Mary Backus):《早期的中国革命家:上海和浙江的激进知识分子,1902—1911》(*Early Chinese Revolutionaries: Radical Intellectuals in Shanghai and Chekiang, 1902—1911*),坎布里奇:哈佛大学出版社,1971年。

圣西门(Saint-Simon, Henri de):《社会组织、人的科学及其他作品》(*Social Organization, The Science of Man, and Other writings*),马卡姆(Felix Markham)编译,纽约:Harper & Row,1964年。

斯卡拉皮诺(Scalapino, Robert A.)、于子桥(George T. Yu):《中国无政府主义运动》(*The Chinese Anarchist Movement*),伯克利:加州大学中国研究中心,1961年。

史扶邻(Schiffrin, Harold Z.):《孙中山与中国革命的起源》(*Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*),伯克利与洛杉矶:加州大学出版社,1970年。

施拉姆(Schram, Stuart R.):《毛泽东的政治思想》(*The Political Thought of Mao Tse-tung*),纽约:Praeger,1972年。

史华兹(Schwartz, Benjamin):《寻求富强:严复与西方》(*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*),坎布里奇:哈佛大学出版社,1964年。

泷川龟太郎(Takigawa Kametarō)编:《史记会注考证》,艺文印书馆,出版地点、日期不详。

《诗经》,汉语文本载于理雅各(James Legge):《中国经典》(*The Chinese Classics*),第4卷,重印,台北,1963年。

汪康年、梁启超等编:《时务报》(6卷影印本),台北,1967年。

《尚书》,汉语文本载于理雅各(James Legge):《中国经典》(*The Chinese Classics*),第3卷,重印,台北,1963年。

萧瑜(Siao-yu):《毛泽东和我曾是乞丐》(*Mao Tse-tung and I were Beggars*),纽约:Collier Books,1973年。

斯诺(Snow, Edgar):《红星照耀中国》(*Red Star Over China*),第一版增订本,纽约:Grove Press,1961年。

索乐文(Solomon, Richard):《毛的革命与中国的政治文化》(*Mao's Revolution and the Chinese Political Culture*),伯克利:加州大学出版社,1971年。

狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)等编:《中国传统思想研究资料集》(*Sources of Chinese Tradition*),纽约:哥伦比亚大学出版社,1960年。

斯特宾斯(Stebbins, G. Ledyard):《生物进化的历程》(*Processes of Organic Evolution*),Englewood Cliffs: Prentice Hall,1966年。

张守白编:《四书新解·大学》,台南,1961年。

达尔文:《物种原始》(2卷本),马君武译,台北,1957年。

《泰西新史揽要》,李提摩太(Timothy Richard)译,上海,1895年。此为麦肯齐

(Robert Mackenzie):《十九世纪史》(*The 19th Century: A History*)的中译本。

汤志钧:《戊戌变法史论丛》,香港,1973年。

邓嗣禹(Teng Ssu-yü)、费正清:《中国对西方的回应》(*China's Response to the West*),坎布里奇:哈佛大学出版社,1954年。

汤普森(Thompson, Laurence G.)译:《大同书:康有为的大同哲学》(*Ta T'ung Shu: The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*),伦敦:Allen & Unwin,1958年。

丁文江:《梁任公先生年谱长编初稿》(2卷),台北,1962年。

托克维尔(Tocqueville, Alexis de):《论美国的民主》(*Democracy in America*),布拉德利(Philips Bradley)编,里夫(Henry Reeve)译,2卷本,纽约:Vintage, Random House,1945年。

曹聚仁:《鲁迅评传》,香港,1961年。

《佐治台言》,傅兰雅(John Fryer)与应祖锡译,收入《西学富强丛书》第25辑,鸿文书局,出版地点不详,1896年。此为“Homely Words to Aid Government”的中译,原文载于威廉·钱伯斯与罗伯特·钱伯斯(William and Robert Chambers)编:《钱伯斯教育课程》(*Chambers' Educational Course*),爱丁堡,出版日期不详。

邹容:《革命军》,台北(?),1954年。

杜甫:《杜甫诗选注·兵车行》,载李度编:《诗词欣赏》(第2辑),高雄,1962年。

图尔高(Turgot, Anne Robert Jacques, Baron de l'Aulne):《图尔高文集》(*Oeuvres de M. Turgot*),第2卷,巴黎,1808年。

《辞海》,上海,1948年。

王蘧常:《严几道年谱》,上海,1936年。

汪子春与张秉伦:《达尔文学说在中国的传播和影响》,这是在“纪念达尔文逝世一百周年学术讨论会”上宣读的未刊论文,北京,1982年5月19日。

王维:《过香积寺》,收入《唐诗三百首详析》,台北,1963年。

黄雯(Wong Man)编译:《毛泽东诗词》(*Poems of Mao Tse-tung*),香港:Eastern Horizon Press,1966年。

吴敬恒(吴稚晖):《吴敬恒选集:政论》(2卷本),台北,1967年。

——《吴敬恒选集:序跋、游记、杂文》,台北,1967年。

——《吴敬恒选集:上下古今谈》(2卷本),台北,1967年。

——《吴敬恒选集:书信》(3卷本),台北,1967年。

翦伯赞等编:《戊戌变法》(4卷本),上海,1953年。

中国史学会编:《洋务运动》(8卷本),上海,1961年。

叶德辉编:《翼教丛编》,收入《清代中国史料丛刊》(第65辑,第647卷),台北,出版日期不详。

《严几道诗文钞》，收入《清代中国史料丛刊》(第 42 辑，第 417 卷)，台北，1969 年。

严复：《天演论》，台北，1967 年。此为赫胥黎(Thomas Henry Huxley)：《进化论与伦理学》(*Evolution and Ethics*)的中译本。

周振甫编：《严复诗文选》，北京，1959 年。

余英时(Yü Ying-shih)：《汉代中国的贸易与扩张》(*Trade and Expansion in Han China*)，伯克利与洛杉矶：加州大学出版社，1967 年。

索引

• (按汉语拼音排序;数字为原书页码,即中译本边码)

A

阿加西斯,路易斯 Agassiz, Louis, 12
阿礼国 Alcock, Rutherford, 论强者生存, on survival of the strong, 3, 4
爱默生 Emerson, Ralph Waldo, 206, 389
艾斯利 Eiseley, 洛伦 Loren, 11, 346
暗杀 assassination, 无政府主义者的策略 tactic of Anarchists, 371, 429, 430
澳大利亚 Australia, 131, 313

B

巴枯宁 Bakunin Mikhail, 370, 413
“百花”时代 “Hungred Flowers” period, 233
百日维新 Hundred Days Reform, 127, 155
白种 White races; 严复论 Yen Fu on,

68—69; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 117, 182, 196, 264, 266, 313; “浮游子”论 “Ping-p'i-tzu” on, 131—133; 与国际法 and international law, 141; 黄种与白种的通婚 yellow race to intermarry with, 146—148; 无政府主义者论 Anarchists on, 428
报刊杂志 Journalism, 中国的 Chinese: 梁启超对报刊杂志的影响 Liang Ch'i-ch'ao's influence on, 84—85; 报刊杂志里的达尔文主义 Darwinism in, 86—87; 《时务报》 Shih-wu pao, 91
保国会 Pao kuo hui (preserve the Nation Society), 7, 127
保教 Pao chiao (preserve Confucianism), 55, 106, 217; 放弃保教 abandoned, 230, 257
保守派 Conservatives: 论生存与保存 on survival and preservation, 106; 使

- 儒家学说“宗教化”的尝试 on attempts to “religionize” Confucianism, 145; 论种族杂婚 on miscegenation, 146—147; 保守派的达尔文主义用语 Darwinian language of, 152—153
- 贝茨 Bates, W., 392
- 悲观主义 pessimism, 赫胥黎的 of Huxley, 164—165, 174—175; 严复缺少 lack of in Yen Fu, 174—175
- 贝拉米 Bellamy, Edward, 21
- 俾斯麦 Bismarck, Otto von, 其好战性 militancy of, 261, 264
- 毕永年 Pi Yung-nien, 143
- 边沁 Bentham, Jeremy, 11, 254, 412, 440; 论功利主义 on utilitarianism, 245; 梁启超的资料来源 source for Liang Ch'i-ch'ao, 247, 249—250, 252; 其道德 morality of, 255
- 变 Change: 对生存的必要性 necessary for survival, 91—92; 吴稚晖论 Wu Chih-hui on, 383—384
- 变法 pien fa (change our laws; reform), 8; 对西方势力的回应 as reaction to Western power, 51; 过时的口号 fading of slogan, 179
- 《变法通议》“Pien-fa t'ung-i” (A general discussion of reform; 梁启超), 91—92
- 变革 pien-ko (“revolution”), 190
- 柏格森 Bergson, Henri, 203, 302 注释②
- 柏拉图 Plato, 357
- 波兰 Poland, 93, 95
- 伯纳尔 Bernal, Martin, 356
- 布仑希利 Bluntschli, Johann Kaspar: 其《国际法》的翻译 his *International Law* translated, 140; 论种族 on races, 332
- 不朽 immortality, 292—307; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 292; 与羯磨 and karma, 295—307

C

- 蔡和森 Ts'ai Ho-sen, 445
- 蔡元培 Ts'ai Yuan-p'ei, 437
- 缠足 foot-binding, 449; 中国落后的实例 example of China's backwardness, 96, 144
- 陈宝箴 Ch'en Pao-chen, 127
- 陈独秀 Ch'en Tu-hsiu, 302, 437, 444—445, 447, 448
- 陈天华 Ch'en T'ien-hua, 332, 340, 447, 448
- 陈仪侃 Ch'en I-k'an, 341
- 传教士 missionaries: 与达尔文主义的介绍 and introduction of Darwinism, 4, 5; 与康有为 and K'ang Yu-wei, 18; 作为颠覆力量 as agents of subversion, 143; 儒教传教士 Confucian, 145; 梁启超论基督教传教士 Liang Ch'i-ch'ao on Christian, 220; 与进化 and evolution, 221
- 创世记 Genesis, Book of: 与图尔高的进步论 and Turgot's theory of progress, 10; 中国的创世说 Chinese version of, 130
- 《创造进化论》*Evolution Créatrice* (柏格森 Bergson), 302
- 《春秋》*Spring and Autumn Annals*; 见《春秋》
- 司马迁 Ssu-ma Ch'ien, 199, 200, 291
- 《春秋》*Ch'un Ch'iu* (*Spring and au-*

tumn annals), 27—31, 112, 113, 200;

三世 Three Age in, 28; 论国际法 on international law, 140

《春秋董氏学》(康有为著) *Ch'un Ch'iu Tung shih hsueh* (*Tung's study of the Ch'un Ch'iu*), 44, 90

慈禧太后 Empress Dowager (Tz'u-hsi), 222; 与维新 and reform, 153—154, 179, 186; 慈禧专政 despotism of, 183

D

达尔文 Darwin, Charles, 3, 12, 186; 论意图 and design, 13; 论完善 on perfection, 14, 164; 对严复的影响 influence on Yen Fu, 53—54, 72; 论强权与公理 on might vs. right, 67; 最初的影响 first influence of, 75—79; 论后天性状 on acquired characteristics, 103—104, 304—305; 论斗争与自然选择 on struggle and natural selection, 105—106, 108, 136, 142; 论物种的变异 on the modification of species, 109; 论人类在自然界的位置 on man's place in nature, 110; 论群体的团结 on group solidarity, 111; 对达尔文的批评 criticism of, 139, 209—210, 305—306, 339, 382; 与宗教 and religion, 145, 219, 221; 与中国的史学革命 and China's historical revolution, 193, 194; 与祖先 and ancestors, 201, 202; 作为道德斗士 as champion of morality, 237—243, 259, 397; 与唯物主义 and materialism, 256; 达尔文的不朽 immortality of, 296; 与民族主义 and nationalism, 310; 与孙中山 and Sun Yat-sen, 317; 与革命 and re-

volution, 318, 325; 与华莱士 and Wallace, 347, 389; 论自然选择 on natural selection, 354, 410; 与社会主义 and socialism, 355—370; 与无政府主义者 and Anarchists, 370—433; 论种族 on race, 378; 克鲁泡特金对达尔文的批评 criticized by Kropotkin, 391, 402; 其信徒 disciple of, 396; 论互助 on mutual aid, 397—398; 与自然权利 and natural rights, 423; 与新文化运动 and New Culture Movement, 438; 与唯科学主义 and scientism, 442; 被马克思取代 superseded by Marx, 448; 其影响的概述 summary of influence of, 448—453; 达尔文的遗产 legacy of, 453—458; 康有为论 K'ang Yu-wei on, 187 注释②; 另见达尔文主义; 达尔文主义的介绍

《达尔文的世纪》*Darwin's Century* (艾斯利 Eiseley), 11

达尔文主义 Darwinism: 在中国的接受 acceptance of in China, 60; 与道家学说, and Taoism, 77; 与种族主义 and racism, 97, 117, 378; 麦孟华的达尔文主义 of Mai Meng-hua, 114; 在湖南 in Hunan, 128; 利用达尔文主义排满 anti-Manchu use of, 181, 187; 与儒家学说 and Confucianism, 217, 219—220, 231—233, 411; 与基督教 and Christianity, 230—231; 与中国寻求统一 and Chinese search for unity, 234—235; 与唯意志论 and voluntarism, 271—272; 对达尔文主义的滥用 misuse of, 274—275, 288, 324; 佛教达尔文主义 Buddhist, 293, 299, 304, 306; 与民族主义 and nationalism,

- 310;成问题的达尔文主义, questioned, 316;与民主 and democracy, 335, 339;与革命 and revolution, 340;无政府主义者的达尔文主义 of the Anarchists, 372;科学达尔文主义与社会达尔文主义 scientific vs. social, 374;被曲解的达尔文主义 misunderstood, 378, 382, 435—436;与自然权利 and natural rights, 423;达尔文主义的第二次登场 second round of, 436, 444, 448;作为实用主义 as pragmatism, 444;另见达尔文主义的介绍;达尔文引发的神话
- 达尔文主义的引进 introduction of Darwinism;引进的延误 delay in, 4;翻译著作的影响 effect of translations, 4;改革派传教士对达尔文主义的引进 by reformer missionaries, 5;延误的原因 cause of delay in, 5—6;严复对达尔文主义的引进 by Yen Fu, 7—8, 78—79, 83;与康有为 and K'ang Yu-wei, 7;与梁启超 and Liang Ch'i-ch'ao, 7, 180—181;引进的时间差 timing of, 62;术语的传播 spread of terms of, 116
- 达雷尔 Durrel, 杰拉德 Gerald, 104—105
- 大脑 Brain, 人类 human, 的进化 evolution of, 346—347
- 大同 Ta t'ung (the Great Unity), 18, 125, 227;康有为的发现 K'ang Yu-wei's discovery of, 31—45;其涵义 meaning of, 32—33;其可塑性 flexibility of, 33;《礼运》里的描述 described in "Li yun", 35, 357;与进步 and progress, 36;对梁启超的影响 influence on Liang Ch'i-ch'ao, 88;呼唤大同 appeal of, 112;与斗争的必要性 and necessity for struggle, 113;其名字的传播 spread of name, 115;与国际法 and international law, 140;摒弃大同 rejection of, 314;与社会主义 and socialism, 357
- 《大同书》Ta t'ung shu (康有为), 18—21;信仰进步 faith in progress, 21;其对西方的借鉴 borrowing from West in, 21—25;与“杂种” and “mixing the race”, 147
- 大我 ta wo (Great I), 293—295, 297;在人民中的生命 life of in the people, 298—299
- 道 Tao:与黑格尔的“精神”相比较 compared to Hegel's "Spirit", 38;康有为论 K'ang Yu-wei on, 43—44;孔子论 Confucius on, 44, 422;严复的新理解 Yen Fu's new interpretation of, 77, 164—165, 166, 171;西方之道与儒家之道 Western vs. Confucian, 233;梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 236
- 道德 morality: 儒家的力量基础 Confucian basis of strength, 65, 222, 228;严复的论述 Yen Fu's treatment of, 67;服从于进化 subject to evolution, 222—223, 412;达尔文作为道德斗士 Darwin as champion of, 237—243;“公德” “public”, 238—240, 248;“新道德” “new”, 240;与功利主义 and utilitarianism, 243;个体道德与国家道德的对比 individual vs. national, 314;与互助 and mutual aid, 395;另见新道德 new morality
- 道德进化 moral evolution, 吴稚晖论

- Wu Chih-hui on, 421
- 《道德经》*Tao te Ching*(老子), 174, 277
- 道德心 conscience, 与通过互助的生存 and survival through cooperation, 160, 161
- 道家学说 Taoism, 404; 论斗争 on struggle, 61—62; 达尔文主义的, Darwinian, 77, 145, 449; 严复的 of Yen Fu, 164—165, 169, 174; 与斯宾塞 and Spencer, 170; 与儒家学说 and Confucianism, 229; 其功利主义 utilitarianism of, 251; 与克己 and self-restraint, 277—278; 论积极与消极的对比 on being active vs. passive, 349; 与达尔文主义 and Darwinism, 411
- 德国 Germany: 好战 militancy of, 264, 265, 266; 自信 self-confidence of, 270
- 德日进 Chardin, Pierre Teilhard de, 302
- 帝国主义 imperialism, 270; 汪康年论 Wang K'ang-nien on, 94—95; 与作为“不适者”的中国 and China as “unfit”, 231—232; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 310; 与达尔文 and Darwin, 310—316; 中国的帝国主义之梦 Chinese dream of, 313; 中国人对西方帝国主义的愤慨 Chinese anger at Western, 315—316; 与资本主义 and capitalism, 361; 另见反对帝国主义 anti-imperialism
- 《地学浅释》*Elements of Geology*(侠雷儿 Lyell), 4; 对康有为的影响 influence on K'ang Yu-wei, 26
- 第一次世界大战 World War I, 对达尔文主义的影响 effect on Darwinism, 439—440
- 地主 landlords: 作为原始资本家 as proto-capitalists, 365—366; 与马克思主义 and Marxism, 451—452
- 丁尼生 Tennyson, Alfred, 168
- 丁韪良 Martin, W. A. P.: 进步思想的传播者 as preacher of progress, 5; 论国际法 on international law, 140
- 董仲舒 Tung Chung-shu, 29, 31
- 斗争 struggle: 与达尔文主义的兴起 and rise of Darwinism, 7; 康有为论斗争的必要 K'ang Yu-wei on necessity of, 43; 严复论 Yen Fu on, 55, 60, 65; 与群 and the ch'ün, 60, 63, 452; 中国人对斗争观念的反应 Chinese reaction to idea, 61, 139; 社会有机体的斗争 social organisms, 65; 中国的斗争 of China, 66, 105; 作为自然秩序 as the nature order, 75—76, 311; 达尔文论 Darwin on, 105, 138, 143; 与侠的理想 and hsia ideal, 113; 与世界史 and world history, 130; “评辩子”论 “Ping-p'i-tzu” on, 136; 斯宾塞论 Spencer on, 133; 斗争的格斗学说 gladiatorial theory of, 139; 国际法取代斗争 international law as alternative to, 140—143; 唐才常论 T'ang Ts'ai-ch'ang on, 143; 与宗教 and religion, 144—154; 与公德 and the kung te, 260; 与尚武的必要 and need for militancy, 260—262; 与毅力 and perseverance, 267; 赫胥黎与梁启超论道德和斗争 Huxley vs. Liang Ch'i-ch'ao on morality and, 275—277; 赫胥黎与颉德论 Huxley vs. Kidd on, 286—287; 与民族帝国主义 and national imperialism, 310—311, 314—

315; 等同于革命 equated with revolution, 318; 与暴力 and violence, 325—326; 与社会主义 and socialism, 360, 361, 370; 与互助 vs. mutual aid, 390; 马克思主义者论 Marxists on, 444, 451—452; 另见适者生存 survival of fittest

独裁专制 dictatorship: 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 337—341; 与土地问题 and land problem, 366; 孙中山论 Sun Yat-sen on, 447; 另见开明专制 enlightened dictatorship

杜甫 Tu Fu, 265

E

俄国 Russia, 98, 100; 夺取旅顺港 Port Arthur seized by, 140; 其自信 self-confidence of, 270; 与马克思主义 and Marxism, 446

俄国革命 Russian Revolution, 124

恩格斯 Engels, Friedrich, 445

F

法国 France, 270, 417

法国大革命 French Revolution, 183; 与自然权利 and natural rights, 422—423

法家 Legalists, 与功利主义 and utilitarianism, 252

反达尔文主义 anti-Darwinism, 与康有为 and K'ang Yu-wei, 7; 另见达尔文主义 Darwinism

反对帝国主义 anti-imperialism: 与新道德 and new morality, 236—316; 与道德指令, and the moral imperative, 309

翻译 translation: 严复的翻译 by Yen Fu, 4, 159, 172; 侠雷儿著作的中译 of Lyell, 4, 26; 贝拉米著作的中译 of Bellamy, 21; 李提摩太的翻译 by T. Richard, 21, 45—46, 92—93; 江南制造局的翻译 by Kiangnan Arsenal, 22, 26, 128; 麦肯齐著作的中译 of Mackenzie, 45, 92—93; 赫胥黎著作的中译 of Huxley, 83, 155; 《时务报》里的翻译 in *Shih-wu pao*, 91; 国际法的翻译 of international law, 140; 穆勒著作的翻译 of Mill, 188; 吴稚晖的科学译著 of science by Wu Chih-hui, 373—374; 克鲁泡特金著作的翻译 of Kropotkin, 413

非洲 Africa, 313; 中国的范例, example to China, 95

冯桂芬 Feng Kuei-fen, 论自强 on self-strengthening, 5—6

封建 feng-chien(feudal), 123

封建制度 Feudalism: 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 123; 颜德论 Kidd on, 283

冯懋龙 Feng Mao-lung (冯自由 Feng Tzu-yu, Freedom Feng), 366; 论社会主义 on socialism, 369

佛教 Buddhism, 451; 与康有为 and K'ang Yu-wei, 17, 19; 论进化背后之推动力 on force behind evolution, 77; 赫胥黎排斥 Huxley's rejection of, 163; 与功利主义 and utilitarianism, 251—252; 梁启超利用 Liang Ch'i-ch'ao's use of, 292, 295, 299, 305; 达尔文主义的 Darwinian, 293, 306; 与羯磨 and karma, 295—300; 与进化的批评 and critique of evolu-

tion, 413—419
傅兰雅 Fryer, John, 其译著 translations
by, 22, 128, 139
傅立叶 Fourier, Francois Marie
Charles, 19, 21, 35

G

高屋 Kao Hou (“剑公” Chien kung),
203—205, 217
高燮 Kao Hsieh (慈石 Tz'u-shih), 314
注释①
格拉德斯通 Gladstone, 威廉 William,
258
格劳修斯 Grotius, 雨果 Hugo, 110, 143
格雷 Gray, 阿萨 Asa, 76
“革命” ko-ming (revolution), 179; 梁启
超的专门用语 Liang Ch'i-ch'ao on
term, 190
《革命军》Ko-ming chün (The revolu-
tionary army; 邹容), 179, 318
个人主义 individualism; 斯宾塞的个人
主义 of Spencer, 64; 严复的民主中缺
乏个人主义 absence of in Yen Fu's
democracy, 70, 79, 159; 个人主义之
危害 dangers of, 111, 173; 被群体否
决 negated by the group, 195—196;
受到梁启超的谴责 condemned by
Liang Ch'i-ch'ao, 247, 273; 赫胥黎论
Huxley on, 274; 颉德论 Kidd on, 283
“革天” Ko T'ien (down with Heaven),
353—354
共产党 Communist Party; 见中国共产
党 Chinese Communist Party
共产主义革命 communist revolution,
208; 与达尔文 and Darwin, 448
公德 kung te (public morality); 梁启超

论 Liang Ch'i-ch'ao on, 238, 244,
259; 与互助 and mutual aid, 239; 与
荀子 and Hsun Tzu, 230—240; 作为
克己之伦理 as ethic of self-asser-
tion, 260
龚定庵 Kung Ting-an (龚自珍 Kung
Tzu-chen), 138
《公法会通》Kung fa hui tung (布伦希利
《国际法》中译本 translation of
Bluntschili's *International Law*), 140
《公法总论》kung fa tsung lun (罗伯特
森“国际法”中译 translation of
Robertson's “International Law”),
140
共和革命派 Republican Revolutiona-
ries, 317—370, 431; 孙中山 Sun Yat-
sen, 317—318; 其种族革命 racial
revolution of, 319—334; 论严复 on
Yen Fu, 327—329; 与民主 and de-
mocracy, 334—335; 与社会主义 and
socialism, 356—370; 论马克思 on
Marx, 362—363; 论资本主义 on cap-
italism, 367
革命 revolution; 与严复 and Yen Fu,
71—74, 161, 225, 358; 唐才常论
T'ang Ts'ai-ch'ang on, 143—144; 与
慈禧太后 and the Empress Dowager,
153—154; 与梁启超 and Liang Ch'i-
ch'ao, 179—181, 190, 209; 社会革命
social, 180, 437—348; 与进化 and e-
volution, 190, 207—210, 318, 323,
445; 反叛祖宗 revolt against ances-
tors, 198—216; 因“合乎自然”而被合
法化 legitimized as “natural”, 208,
323, 325, 340, 449; 毛泽东论“不断革
命” Mao Tse-tung on “continuous”,

- 209; 家族制度的革命 in the family system, 211—216; 排孔革命 against Confucius, 216—235; 与宗法制中国 and China as patriarchal, 225; 道德革命 in morality, 236, 240, 243; 政治革命 political, 334, 360, 438; 无政府主义者论 Anarchists on, 429; 马克思主义者论 Marxists on, 444; 另见民主革命 Democratic revolution; 史学革命 Historical revolution; 种族革命 racial revolution
- 功利主义 Utilitarianism, 243—259, 440; 梁启超的新道德的基础 basis for new morality of Liang Ch'i-ch'ao, 244—256; 这个词的引介 introduction of word, 245; 功利主义里的快乐问题 problem of pleasure in, 246—247; 与利己主义 and self-interest, 247—250; 中国的功利主义 as Chinese, 250; 与道家学说 and Taoism, 251; 与佛教 and Buddhism, 251—252; 与儒家学说 and Confucianism, 252; 与互助 and mutual aid, 393—394; 另见边沁 Bentham; 加藤弘之 Katō Hiroyuki
- 顾炎武 Ku Yen-wu, 119—120
- 《观娼感念》“Thoughts on Viewing Prostitutes”, 424—246
- 光绪皇帝 Kuang-hsu Emperor: 与维新 and reform, 153, 186; 排满思潮的攻击目标 target of anti-Manchuism, 320, 324
- 国际法 international law: 国际法之下的权利 rights under, 114; 与生存斗争的对比 vs. struggle of survival, 137, 139—142; 对国际法的不信任 distrust of, 142—143, 261
- 国家社会主义 State socialism, 366; 界定 defined, 367; 共和革命派论 Republican Revolutionaries on, 367—368
- 国家主义 nationalism: 梁启超的 of Liang Ch'i-ch'ao, 196, 197—198, 243, 280, 305; 毛泽东的 of Mao Tse-tung, 243; 与帝国主义 and imperialism, 310; 严复论 Yen Fu on, 326; 与种族主义 and racism, 327; 作为“有益的种族主义” as “good racism”, 333; 作为进化的国家主义 as evolutionary, 335; 受到无政府主义者的谴责 condemned by Anarchists, 430, 431
- 国家主义者 nationalists, 448; 的适应性 fitness of, 444
- 国民 kuo-min (national people), 333
- 国民党 Kuomintang, 447
- 国群 National group (kuo ch'ün), 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao, 111—112
- 郭嵩焘 Kuo Sung-t'ao, 16; 严复引述郭嵩焘 quoted by Yen Fu, 55
- 郭颖颐 Kwok, Daniel, 373, 442
- 国有化 nationalization, 土地国有化 of land, 365—366

H

- 汉帝国 Han Empire: 何修论 Ho Hsiu on, 30; 王充论 Wang Ch'ung on, 41—42
- 韩非子 Han Fei Tzu, 262
- 韩愈 Han Yü, 严复论 Yen Fu on, 53
- 汉族: Han Chinese: 与满族的对比 vs. Manchus, 182—183, 321, 331—332; 与同化 and assimilation, 332

- 赫德 Herd, Dennis, 374
- 何来保 Ho Lai-pao, 144
- 何修 Ho Hsiu, 28, 29, 31
- 赫胥黎 Huxley, Thomas, 7, 110, 241, 243, 388; 严复的翻译 Yen Fu's translation of, 83, 155, 156, 161, 456; 论遗传 on heredity, 101—102; 论伦理进程 on ethics process, 110, 285—286, 399, 400, 417; 论人的法律与自然的法则对比 on laws of men vs. nature, 138, 349—351, 443; 赫胥黎的中国先驱 Chinese precursor of, 139; 赫胥黎的社会达尔文主义 social Darwinism of, 158—160, 162; 与严复 and Yen Fu, 162—169, 345, 443; 赫胥黎的悲观主义 pessimism of, 163—164, 174—175; 与斯宾塞 and Spencer, 171; 论道德 on morality, 237, 246—247, 398—399, 421; 论自行其是与自我克制 on self-assertion and self-restraint, 259—260, 267, 273, 275—277, 314, 395; 论保存与生存 on preservation and struggle, 267—268; 论个人主义 on individualism, 274; 与自我牺牲 and self-sacrifice, 279; 论利他主义 on altruism, 281—282; 与孙中山 and Sun Yat-sen, 343—344, 443; 论人类的位置 on the place of man, 348—352; 克鲁泡特金论 Kropotkin on, 391, 401—405; 与达尔文 and Darwin, 396—397; 章炳麟论 Chang Ping-lin on, 416; 与胡适 and Hu Shih, 443
- 何震 Ho Chen, 371, 428
- 黑格尔 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 194, 286, 336; 历史学说 theory of history, 38—39, 123, 195—196; 与康有为 and K'ang Yu-wei, 124; 章炳麟论 Chang Ping-lin on, 414
- 《黑奴吁天录》*Hei nu hsu t'ien lu* (The black slaves' lament to Heaven), 427
- 黑色人种 black race, 322; 严复论 Yen Fu on, 69; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 97, 118, 123, 196, 313; “泮澗子”论 “P'ing-p'i-tzu” on, 131; “灵石”论 “Ling Shih” on, 427
- 《红楼梦》*The Dream of the Red Chamber* (Hung lou meng), 272
- 洪秀全 Hung Hsiu-ch'üan, 17, 319
- 红种人 red men, 322; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 97, 118, 123; “泮澗子”论 “P'ing-p'i-tzu” on, 131
- 后天性状 acquired characteristics: 的遗传 inheritance of, 101, 103; 羯磨与 karma and, 300
- 后天性状的可遗传性 inheritance of acquired characteristics, 101, 103; 与羯磨 and karma, 300; 达尔文论 Darwin on, 304—305; 另见遗传 heredity
- 胡汉民 Hu Han-min: 论排满思潮 on anti-Manchuism, 321, 323, 324; 论严复 on Yen Fu, 327—328; 论社会有机体 on social organism, 352; 论西方资本主义 on Western capitalism, 364; 论土地和地主 on land and landlords, 365; 论国家社会主义 on state socialism, 367; 论无政府主义者 on the Anarchists, 372
- 湖南 Hunan, 维新运动在湖南, reform movement in, 127
- 胡适 Hu Shih, 279, 289, 437, 455; 论《天演论》 on *T'ien-yen lun*, 155—156; 论

- 革命与进化 on revolution and evolution, 210; 论“主义” on “isms”, 235; “社会之不朽”论 on “social immortality”, 292; 胡适的胜利 victory of, 442
- 互助 mutual aid, 443; 克鲁泡特金论 Kropotkin on, 161, 249, 400—401; 与道德 and morality, 238; 与公德 and kung te, 239; 互助法则 law of, 389—411; 有助于进化 aid to evolution, 412; 互助与斗争的对比 vs. struggle, 451—452; 另见克鲁泡特金 Kropotkin
- 《互助论》*Mutual Aid* (克鲁泡特金), 390; 被翻译, 413
- 华莱士 Wallace, Alfred Russel, 109, 346; 论革命与进化 on revolution and evolution, 210; 论人类作用与自然作用的对比 on human action vs. nature's, 347—348; 论人类征服自然 on man over nature, 349—351, 389; 论军国主义 and militarism, 429—430
- 环境 environment: 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 103; 羯磨对环境的影响 effect of karma on, 302; 人类征服环境的力量 man's power over, 350
- 华盛顿 Washington, Georg n-sheng, 140
- 皇帝 emperors, 受到严复的抨击 attacked by Yen Fu, 72; 另见君主立宪制 constitutional monarchy
- “黄祸”“Yellow-peril”, 315; 对中国人的奉承 flattering to Chinese, 98—99
- 黄金戒律 Golden Rule: 赫胥黎论 Huxley on, 165; 功利主义的黄金戒律 as utilitarian, 253
- 黄种 Yellow race: 严复论 Yen Fu on, 68—69; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 117, 196, 264, 313; “萍游子”论 “Ping-p'i-tzu” on, 131—133; 与国际法 and international law, 141; 与宗教 and religion, 145; 黄种的“混杂” “mixing” of, 146, 147—148
- 黄遵宪 Huang Tsun-hsin, 84, 125; 在湖南 in Hunan, 127
- 惠顿 Wheaton, Henry, 140
- 《回顾》*Looking Backward* (贝拉米 Belamy), 21
- 婚姻 Marriage: 其达尔文主义革命 Darwinian revolution in, 212; 梁启超反对早婚 Liang Ch'i-ch'ao against early, 212—216; 鞞普攻击婚姻 Chü P'u's attack on, 379
- 霍布斯 Hobbés, Thomas, 396
- 霍夫斯塔特 Hofstadter, Richard, 78

J

- 基督教 Christianity, 451; 与进步 and progress, 9; 图尔高论 Abbé Turgot on, 10; 受到达尔文学说的威胁 threatened by Darwinism, 60, 230—231; 与儒教 and Confucianism, 145; 赫胥黎论 Huxley on, 163, 166; 与军国主义 and militarism, 265—266; 与灵魂 and the soul, 293; 与不朽 and immortality, 295; 孙中山的信仰 of Sun Yat-sen, 318
- 技术 Technology, 西方的 Western, 其问题 problems of, 74
- 吉田松阴 Yochida Shōin, 270—271, 273
- 加藤弘之 Katō Hiroyuki, 247—248,

- 249—250, 254
- 家庭 family: 康有为论 K'ang Yu-wei on, 25; 家庭革命 revolution in, 211—216, 438; 与克己 and k'o chi, 307; 另见祖宗 ancestors
- 甲午战争 Sino-Japanese War: 战败之影响 effect of defeat in, 5—6, 49; 战败之原因 reasons for defeat, 7—8; 中国人的反应 Chinese reaction to, 49—50, 62
- 贾谊 Chia I, 322
- 渐进之进化 progressive evolution, 死亡在其中的位置 place of death in, 289—299
- 渐进主义 Gradualism: 严复论 Yen Fu on, 73, 77; 达尔文主义的渐进主义 as Darwinian, 443—444
- 蒋光慈 Chiang Kuang-ch'ih, 448
- 蒋介石 Chiang K'ai-shek, 447, 450
- 江南制造局 Kiangnan Arsenal, 翻译出版物 translation from, 22, 26, 128, 130
- 《江苏》kiangsu (杂志), 179
- 蒋智由 Chiang Chih-yu, 184, 185; 论平等 on equality, 368—369
- “教” Chiao; 失败 loss of, 233, 235
- 教育 education: 梁启超强调 stressed by Liang Ch'i-ch'ao, 88, 97; 中国与西方的对比 Chinese vs. Western, 97; “胎教”与遗传 “prenatal” or heredity, 101—103; 与环境 and environment, 103; 与生存斗争 and struggle for survival, 144
- 颠德 Kidd, Benjamin, 209, 241, 280—292, 368; 论利他主义 on altruism, 281—282, 285, 287; 论个人主义 on individualism, 283; 论马克思 on Marx, 283, 289; 论进步 on progress, 283—284; 论理性与利他主义的对比 on reason vs. altruism, 285; 论伦理 on ethics, 285—286, 298; 论进化 on evolution, 286; 梁启超的利用 Liang Ch'i-ch'ao's use of, 287—292; 与未来主义 and futurism, 289; 与不朽 and immortality, 292
- 阶段 stages: 《时务报》里的概念 concept in *Shih-wu pao*, 112—113; 严复论 Yen Fu on, 121—122, 224, 326—327; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 188—189, 366; 宗法制中国 of China as patriarchal, 224; 蹴等的惩罚 penalty for skipping, 339—340, 341, 344, 353, 361, 362; 与社会主义 and socialism, 362; 孙中山论 Sun Yat-sen on, 366; 马克思主义者论 Marxists on, 444
- 羯磨 Karma: 梁启超利用羯磨 Liang Ch'i-ch'ao's use of, 295—307; 羯磨的涵义 meaning of, 296—297; 羯磨的“社会化” “socializing” of, 297—300; 与遗传 and heredity, 301—302, 306; 与国民性 and national characteristics, 303; 与家庭 and family, 307; 反映在雷锋身上 reflected in Lei Feng, 308
- 进德会 Chin te hui (Progressive Virtue Society), 371—372
- 进步 Progress, 9—47; 传教士的宣传 preached by missionaries, 5; 康有为论 K'ang Yu-wei on, 7, 21—22, 26—27, 42; 与达尔文主义 and Darwinism, 8, 11; 与基督教 and Christianity,

9;图尔高论 *Abbé Turgot on*, 10; 孔多塞论 *Condorcet on*, 11; 圣西门论 *St. Simon on*, 11; 穆勒论 *Mill on*, 11; 托克维尔论 *Tocqueville on*, 11; 儒家之进步观 *Confucian*, 15—27; 钱博斯兄弟论 *the Chamberese on*, 22—25; 与《春秋》and *Ch'un Ch'iu*, 29—30; 与《礼运》and “*Li yun*”, 31—36; 麦肯齐论 *Mackenzie on*, 45—47; 西方力量的秘密 *secret of Western power*, 51; 其渐进主义 *gradualism of*, 73, 337; 福祸参半 *mixed blessing of*, 74; 与进化之关联 *linked with evolution*, 76, 112, 164, 301; 与变革 and *change*, 92; 与生存 and *survival*, 104—107; 与“道”and the *Tao*, 171; 严复论 *Yen Fu on*, 174—175; 与破坏 and *destruction*, 191—192; 历史与进步的关联 *relation of history to*, 194; 受儒家学说的阻碍 *impeded by Confucianism*, 228—284; 与宗教 and *religion*, 285; 与遗传 and *heredity*, 301; 与佛教 and *Buddhism*, 305; 孙中山论 *Sun Yat-sen on*, 344; 与社会主义 and *socialism*, 368—370; 章炳麟论 *Chang Ping-lin on*, 414; 无政府主义者对进步的信仰 *Anarchists' faith in*, 420

“进化”*Chin-hua (progress)*, 90; 与“道”and the *Tao*, 165; 与自由 and *freedom*, 188; 梁启超使用的术语 *term used by Liang Ch'i-ch'ao*, 193; 另见 *进步 progress*

进化 *evolution*; 先于进步的信仰 *preceded by faith in progress*, 9, 12; 进化的前达尔文观念 *pre-Darwinian con-*

cept of, 11—12, 59; 达尔文的证据 *Darwin's proof of*, 12; 《礼运》里的进化 in “*Li yun*”, 40—41; 康有为论 *K'ang Yu-wei on*, 42, 89—90; 生物进化与政治进化的比较 *biological vs. political*, 54; 理学里的进化 in *Neo-Confucianism*, 60; 与进步的信仰 and *faith in progress*, 76, 112; 与唯科学主义 and *scientism*, 92; 与唯意志论 and *voluntarism*, 94, 354; 与民主 and *democracy*, 120, 125, 335; 梁启超论 *Liang Ch'i-ch'ao on*, 149, 288; 叶德辉 *Yeh Te-hui on*, 149—153; 与群 and *the group*, 162; 与道家学说 and *Taoism*, 165; 严复论 *Yen Fu on*, 172—173; 进化的代价 *price of*, 174—175; 与自由 and *freedom*, 188; 进化的阶段说 *stage theory of*, 188—189, 444; 与革命 and *revolution*, 190, 207—208, 318, 445; 应用于历史 *applied to history*, 193; 作为一种发展 *as an advance*, 203; 与孝道 and *filial piety*, 203—204; 与婚姻 and *marriage*, 212; 与儒家学说 and *Confucianism*, 218; 与道德 and *morality*, 222—223, 240; 与唯物主义 and *materialism*, 256; 与伦理 and *ethics*, 285—286; 与死亡 and *death*, 289; 与遗传 and *heredity*, 300; 与帝国主义 and *imperialism*, 310—316; 与种族 and *race*, 321—322; 与进步 and *progress*, 344, 370; 生物进化与社会进化的对比 *biological vs. social*, 346—348, 388, 421; 孙中山信仰进化 *Sun Yat-sen faith in*, 354—355; 与社会主义 and *socialism*, 357, 366, 370; 人类的进化义务 *man's*

responsibility towards, 367, 382—389; 吴稚晖论 Wu Shih-hui on, 373, 377—379, 382—389; 克鲁泡特金论 Kropotkin on, 402—410, 412; 章炳麟论 Chang Ping-lin on, 413—419; 无政府主义者论进步与进化 Anarchists on progress and, 420; 与启蒙 and enlightenment, 422; 一战对进化学说的冲击 impact of World War I on theory of, 439; 胡适对进化的重新解释 reinterpreted by Hu Shih, 443—444; 进化阶段 stage of, 444; 另见达尔文主义 Darwinism

《进化论与伦理学》*Evolution and Ethics* (赫胥黎 Huxley), 83—84, 155—175; 对严复的重要意义 significance for Yen Fu, 157—158; 严复的翻译 Yen Fu's translation of, 172—174; 论自行其是 on self-assertion, 246—247, 259—260; 论人类在自然界的位置 on man's place in nature, 351; 克鲁泡特金论 Kropotkin on, 392; 另见《天演论》*T'ien-yen lun*

“螭螽”Ching-an, 336

“精神”“spirit”: 术语 terms for, 268—269; 与灵魂 and soul, 296

竞争 competition: 钱博斯兄弟论 Chamberses on, 24; 与进步 and progress, 187, 189; 中国缺乏竞争 China's lack of, 225; 与托拉斯 and trusts, 361; 克鲁泡特金质疑, challenged by Kropotkin, 390—394, 402, 404—408; 迁徙取代竞争 migration as alternative, 408—409; 重新定义竞争 redefined, 443

俱分进化论 Dual evolution, theory of

(chü-fen chin-hua lun), 414—415

据乱世 Disorder, Age of (Chü-luan), 28, 149

鞠普(笔名) Chü P'u, 379—380

决定论 determinism: 康有为的 of K'ang Yu-wei, 39—40; 严复的 of Yen Fu, 52, 77, 345; 与郭嵩焘 and Kuo Sung-t'ao, 56; 与三民主义 and Three People's Principles, 336; 梁启超的 of Liang Ch'i-ch'ao, 345; 与人类行动 and human action, 353—354; 无政府主义者信奉决定论 Anarchists' faith in, 420

军国主义 Militarism, 华莱士论 Wallace on, 429—430

君主立宪派 Constitutional monarchists: 孙中山论 Sun Yat-sen on, 342; 论资本主义 on capitalism, 367; 另见维新派 Reformers

君主立宪政体 Constitutional monarchy: 严复论 Yen Fu on, 72—73; 共和革命派的抵制 rejected by Republican Revolutionaries, 319; 作为进化阶段 as evolutionary stage, 337—338; 孙中山 Sun Yat-sen, 342

君主制 monarchy: 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 186—188; 君主制下的自由 freedom under, 188; 另见君主立宪制 constitutional monarchy

K

卡耐基 Carnegie, Andrew, 64, 76

开明专制 enlightened dictatorship: 梁启超提倡 advocated by Liang Ch'i-ch'ao, 337—338, 340—341, 447; 陈天华论 Ch'en T'ien hua on, 340, 448; 陈

- 独秀论 Ch'en Tu-hsiu on, 447; 列宁论 Lenin on, 448; 最适合中国 as fit-test for China, 448
- 凯斯勒教授 Kessler, Professor, 390—391
- 康德 Kant, Immanuel, 194, 195, 420; 论人类的可完善性 on perfectibility of man, 10; 论天意 on providence, 12, 13
- 康有为 K'ang Yu-wei, 7, 429; 论民族的强大 on national strength, 7, 8; 康有为的儒家进步观 Confucian progress of, 15—27; 与严复 and Yen Fu, 15; 青年时代与早期教育 youth and early education, 16—17; 与佛教 and Buddhism, 17—18; 大同论 on the Ta t'ung, 18—21, 140, 141; 对西方的借鉴 borrowings from the West, 21—26, 89; 论进步 on progress, 21—22, 26—27, 42, 193; 《春秋》对康有为的影响 influence of *Ch'un ch'iu* on, 27—31; 三世说 on the Three Ages, 28—30, 113, 120, 124, 91 注释①; 论《礼运》on “Li yun”, 31—38; 与黑格尔的比较 compared to Hegel, 38; 对孔子的理解 interpretation of Confucius by, 39, 106, 219, 221; 康有为的决定论 determinism of, 39—40; 论进化 on evolution, 42—43; 论斗争 on struggle, 43; 论改革 on reform, 44; 与达尔文主义混淆的思想 confusion of ideas with Darwinism, 44—45; 论宗教 on religion, 52, 144, 145, 217, 219—220; 论生存斗争 on the struggle for survival, 57; 论自强 on self-strengthening, 63, 65; 对梁启超的影响 influence on Liang Ch'i-ch'ao, 87, 107, 227; 与《天演论》and *T'ien-yen lun*, 89; 对达尔文的认识 knowledge of Darwin, 89—90, 91 注释①; 康有为的唯意志论 voluntarism of, 94, 109; 论“运” on the yun, 123—124; 与保国会 and pao kuo hui, 127; 论西方 on the West, 142; 提倡“杂种” advocacy of “mixing the race”, 147; 对毛泽东的影响 influence on Mao Tse-tung, 208; 受到批评 criticized, 327; 论民主 on democracy, 337; 其传记 biography of, 357; 其种族主义 racism of, 91 注释①
- 克尔凯郭尔(卡夏加) Kierkegaard, Soren Aabye, 440
- “克己” k'o-chi (self-conquest, self-restraint): 私德中的克己 in private morality, 277, 314; 克己的可遗传性 heritability of, 305; 与家庭 and the family, 307; 与雷锋 and Lei Feng, 308; 与林彪 and Lin Piao, 309
- 克鲁泡特金 Kropotkin, Peter Alekseyevich, 160, 241, 243, 254, 274; 论互助 on mutual aid, 161, 249, 397—443; 与严复 and Yen Fu, 162, 171; 论伦理与生存 and ethics and survival, 237—239, 248; 论利己主义与群体 on self-interest and the group, 255; 与无政府主义者 and the Anarchists, 370, 372, 400; 对进化学说的修正 revision of theory of evolution by, 389—411; 论赫胥黎 on Huxley, 391—392, 401, 404—405; 论人性 on human nature, 398—399; 与孟子 and Mencius, 399; 论马尔萨斯 on Malthus, 405—406;

- 论迁徙 on migration, 408; 论适应 on adaptation, 408—410; 与达尔文主义 and Darwinism, 411; 论人类的可完善性 on perfectibility of man, 420; 论自然权力 on natural rights, 423
- 科学 science: 维新派的宣传 preached by reformer, 5; 中国对科学的早期呼求 early appeal of in China, 58, 128; 用来反对孔子 used against Confucius, 219; 无政府主义者的科学 of the Anarchists, 373—389; 吴稚暉的科学 of Wu Chih-hui, 389; 科学万能的神话 myth of omnipotence of, 453; 毛泽东思想中的科学 in the Thought of Mao Tse-tung, 456
- 孔德 Comte, Auguste, 18, 19, 21, 35, 357
- 孔多塞 Condorcet, Marquis de, 11, 35
- 孔子 Confucius, 65, 272, 426; 对康有为的影响 influence on K'ang Yu-wei, 15, 18; 与进步 and progress, 27, 36; 与《春秋》and *Ch'un ch'iu*, 28—29; 与《礼运》and “Li yun”, 34, 35; 与循环观 and cyclical theory, 37; 严复的抨击 attacked by Yen Fu, 55, 224; 与梁启超 and Liang Ch'i-ch'ao, 93, 149, 221—222, 311, 438; 三世说 and the Three Age, 119; 与国际法 and international law, 140; 与人类行动 and human action, 170; 论孝道 on filial piety, 204—205; 与生存斗争 and struggle for survival, 216—235; 对孔子的模棱两可的辩护 equivocal defense of, 226—230; 与功利主义 and utilitarianism, 252—256; 论克己 on self-conquest, 277—278; 孔子的不朽 immortality of, 296; 及其门徒 and his disciple, 396; 论人性 on human nature, 397; 回到孔子 return to, 440; 与列宁的对比 vs. Lenin, 448
- 孔子的宗法制 patriarchal system of Confucius, 224—227, 326
- 《孔子改制考》K'ung-tzu kai chih k'ao (Confucius as a reformer; 康有为), 44; 没有参考达尔文 lack of reference to Darwin, 90
- 《狂人日记》Mad Man's Diary (鲁迅), 243

L

- 拉马克思想 Lamarckianism, 78, 300, 373; 与《物种起源》and *The Origin*, 302; 与遗传 and inheritance, 382
- 老子 Lao Tzu, 59, 174; 论斗争 on struggle, 61; 与达尔文主义 and Darwinism, 77; 论克己 on self-conquest, 278
- 乐观主义 optimism, 儒家乐观主义与赫胥黎的悲观主义的对比 Confucian, vs. Huxley's pessimism, 166—167
- 雷锋 Lei Feng, 反映梁启超的道德 Liang Ch'i-ch'ao reflected in virtues of, 308—309
- 礼 li (rule of social conduct), 《礼运》里的礼之进化 evolution of in “Li yun”, 40
- 利 li (benefit, advantage, profit), 253
- 李大钊 Li Ta-chao, 302
- 李鸿章 Li Hung-chang, 86
- 《礼记》*Li Chi* (Book of rites), 27
- 《礼记》*Book of Rites*, 215, 375
- 历史: history: 历史的进化学说 evolutionary theory of, 120; 历史阶段说 stage theory of, 121—122; 梁启超论

- Liang Ch'i-ch'ao on, 123; 达尔文对历史研究的影响 influence of Darwin on study of, 130—131; 史学革命 revolution in study of, 192—198; 与民族主义 and nationalism, 197—198
- 李提摩太 Richard, Timothy: 作为进步的传播者 as preacher of progress, 5; 其译著 translations by, 21, 45—46, 92—93; 其科学著作 work on science by, 130
- 历史必然性 historical inevitability, 继承自达尔文的观念 concept inherited from Darwin, 454
- 李石曾 Li Shih-tseng, 371; 李石曾的科学知识 scientific knowledge of, 373; 论善之进化 on evolution of the good, 412—413, 421—422; 介绍克鲁泡特金 Kropotkin introduced by, 413; 论政府 on government, 429; 论民族主义 on nationalism, 433
- 利他主义 altruism: 颉德论 Kidd on, 281—283; 与理性的对比 vs. reason, 285
- 理性 reason, 与利他主义 vs. altruism, 285
- 理学 Neo-Confucianism: 与种族 and race, 134, 380; 论进化 on evolution, 421; 论造反 on rebellion, 450
- 李约瑟 Needham, Josch, 129
- 《礼运》“Li yun” (Evolution of ritual), 27, 31—42; 康有为发现《礼运》K'ang Yu-wei's discovery of, 31; 《礼运》的描述 description of, 34—36; 《礼运》对大同的描述 Ta t'ung described in, 35, 112; 与进化 and evolution, 40—41; 与国际法 and international law, 141
- 梁启超 Liang Ch'i-ch'ao, 7, 18, 174, 414, 429, 450; 论康有为 on K'ang Yu-wei, 22, 28, 218; 康的学生 pupil of K'ang, 44, 87; 介绍达尔文 Darwin introduced by, 84; 作为报人 as journalist, 84—87; 强调教育 education stressed by, 88; 《天演论》对其影响 influence of *T'ien-yen lun* on, 89—91, 259; 变法的论据 argument for change, 91—92, 384; 论进步 on progress, 92—93, 187; 论孔子 on Confucius, 93, 216—235; 论帝国主义 on imperialism, 95; 与中国的自信心 and Chinese self-confidence, 95, 96; 论种族 on race, 96—97, 117, 196, 332—333; 介绍《天演论》introduction of *T'ien-yen lun* by, 100—104; 论后天性状 on acquired characteristics, 103—104; 论群的优先 on primacy of the ch'ün, 107—112; 论唯意志论 on voluntarism, 109, 206, 345; 论人类自由 on human freedom, 110—111, 188; 论大同 on the Ta t'ung, 112; 论民主 on democracy, 122, 335; 在湖南 in Hunan, 127, 154; 论历史研究 on study of history, 130, 192—198; 论国际法 on international law, 140; 提倡“杂种”advocacy of “mixing the race”, 147, 148; 论进化 on evolution, 151, 190, 412; 论革命 on revolution, 179—181, 318—319, 325, 359; 论种族革命 on racial revolution, 181—185; 论民主革命 on democratic revolution, 185—192; 论史学革命 on historical revolution, 192—198; 攻击史

学家 attack on historians, 199; 对传统失去信仰 loss of faith in tradition, 200; 对毛泽东的影响 influence on Mao Tse-tung, 208; 论婚姻 on marriage, 212—216; 论排孔思潮 on anti-Confucianism, 226—230; 与新道德 and the new morality, 236—243; 论荀子 on Hsun Tzu, 239—240; 梁启超的功利主义 utilitarianism of, 244—256; 梁启超的唯物主义 materialism of, 260—269; 论宗教 on religion, 257; 梁启超的好战 militancy of, 260—269; 论“精神” on “spirit”, 269—270; 论自尊与自信 on self-respect and self-confidence, 270—273; 论克己 on self-restraint, 273—279; 论自我牺牲 on self-sacrifice, 279—293; 与颉德 and Kidd, 280, 285—288; 论死亡 on death, 290—292; 论不朽 and immortality, 292; 梁启超的佛教思想 Buddhism of, 294, 305; 论遗传 on heredity, 300—307; 对达尔文的认识 knowledge of Darwin, 306; 对中国共产党的思想影响 influence of thought in CCP, 307—316; 论排满 on anti-Manchuisim, 321, 325—326, 332; 受到批评 criticized, 327; 论专制 on dictatorship, 337—341, 448; 论社会主义 on socialism, 356, 362, 368; 论资本主义 on capitalism, 361, 365, 366; 原始克鲁泡特金主义 proto-Kropotkinism of, 411; 其思想的重新发现 ideas rediscovered, 437; 与新文化运动 and New Culture Movement, 438; 一战后 after World War I, 439; 与唯科学主义 and scientism, 442; 与赫胥黎

and Huxley, 443
梁启勋 Liang Ch'i-hsun, 314
梁漱溟 Liang Sou-ming, 440—441; 为中国文化辩护 defense of Chinese culture by, 441—442
良心 liang hsin (good heart or mind), 420
廖平 Liao P'ing, 21
列宁 Lenin, Nikolai, 446; 论开明专制 on enlightened dictatorship, 448
列宁主义 Leninism; 论民族主义 on nationalism, 310; 论资本主义 on capitalism, 364; 针锋相对的列宁主义政党 opposing parties of, 446—447
劣种 lich chung (inferior race), 用以称呼满族 applied to Manchus, 183
林彪 Lin Piao, 216, 309
林乐之 Allen, Young J., 改革派传教士, 5
林则徐 Lin Tse-hsu, 233, 309
灵魂 soul, the, 293; 与精神 and spirit, 296
“灵石” “Ling Shih”, 427
刘基 Liu Chi, 321
六经 Six Classics, 与刘歆 and Liu Hsin, 43
刘师培 Liu Shih-p'ei, 371, 420, 423; 论种族平等 on racial equality, 426; 论政府 on government, 428
刘显志 Liu Hsien-chih, 368, 369
刘歆 Liu Hsin: 与康有为的伪经说 and K'ang Yu-wei's theory of forged texts, 43; 造伪经 Classics forged by, 218
路德 Luther, 马丁 Martin, 272
卢梭 Rousseau, Jean-Jacques, 296; 克鲁

- 泡特金论 Kropotkin on, 401
 陆象山 Lu Hsiang-shan, 159
 鲁迅 Lu Hsun, 289, 314, 437; 论生存 on survival, 106; 论《天演论》 on *T'ien-yen lun*, 156; 论孝道 on filial piety, 205; 对革命的认识 knowledge of revolution, 205—206, 385; 鲁迅的唯意志论 voluntarism of, 206—207; 论不断革命 on continuous revolution, 209, 210; 鲁迅的二次道德革命 second morality revolution of, 243; 论死亡 on death, 290; 与新文化运动 and New Culture Movement, 438; 论一战 on World War I, 439
 轮回 Reincarnation, 在梁启超所使用的羯磨里 in Liang Ch'i-ch'ao's use of karma, 298
 伦理 ethics: 生存的必需 necessary for survival, 237, 241; 对自行其是的抑制 a check on self-assertion, 260; 颉德、赫胥黎与梁启超论 Kidd, Huxley, Liang Ch'i-ch'ao on, 285—288; 互助的伦理 of mutual aid, 395
 《论语》 *Analects*, 37; 另见孔子 Confucius
 《论自由》 *On Liberty* (穆勒), 被翻译 translated, 188
 罗宾逊 Robertson, 爱蒙德 Edmund, 140

M

- 马悔 Ma Hui, 230
 马尔萨斯 Malthus, Thomas Robert, 55, 144, 215; 与民族主义 and nationalism, 310; 克鲁泡特金论 Kropotkin on, 405—406

- 马克思 Marx, Karl, 12, 19, 21, 33, 35, 193; 使革命合法化 revolution legitimated by, 208, 325, 445; 颉德论 Kidd on, 283; 与未来主义 and futurism, 289; 与决定论 and determinism, 336; 与中国的社会主义 and socialism in China, 362—363; 与达尔文 and Darwin, 445, 448
 马克思-列宁主义 Marxism-Leninism, 242, 450
 马克思主义 Marxism: 论历史之模式 on patterns of history, 123; 与“运” and the yun, 123; 中国马克思主义的创立 foundation of Chinese, 193; 与儒家学说 and Confucianism, 219; 其中国化 Sinicization of, 242, 365—366; 与新道德 and the new morality, 243, 258—259; 与革命进步 and revolutionary progress, 366; 论寻求善之进化 on evolution as pursuit of goodness, 413; 无政府主义者与马克思主义的关系 relation of Anarchists to, 431; 中国需要马克思主义 appeal of, in China, 432—433; 作为进化与革命之综合体 as synthesis of evolution and revolution, 445; 另见列宁主义 Leninism
 马克思主义者的适应性 Marxists, fitness of, 444, 450
 麦开柏 McCabe, Joseph, 374
 麦肯齐 Mackenzie, Robert, 203; 其译著 translation of, 45—47
 麦孟华 Mai Meng-hua: 论康有为的三世说 on K'ang Yu-wei's Thress Age, 113; 论侠之必要 on need for hsia, 113—114; 论种族主义 on racism,

- 118—119;论国际法 on international law,140
- 蛮族 barbarians:中国人所谓的 Chinese so labeled,95,142;与自由 and freedom,189;其命运 fate of ,312;身为蛮族的满族 Manchu as,324
- 满洲里 Manchuria,332
- 满族 Manchus,116—117,334;严复论 Yen Fu on,68—69;梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on,96,181—185;汉族与满族的对比 Chinese vs.,117;作为不适者 as unfit,321—324;与君主立宪制 and constitutional monarchy,325;未来的位置 future place of,330;满族政府 government of,427;另见排满革命 anti-Manchus revolution
- 毛泽东 Mao Tse-tung,74,103,216,225,279,428,445,447,65 注释②;与“大同” and “Ta t'ung”,33;与唯意志论 and voluntarism,69,94;对严复的继承 inheritance from Yen Fu,79;与梁启超 and Liang Ch'i-ch'ao,180,193,196,236,242;论人类在自然界的位置 on man's place in nature,194—195;与“百花”口号 and the Hundred Flowers,233;论革命有理 on justification of revolution,208,210,325,450;反叛家庭 rebellion against family,258—259;其好战 militancy of,262—263;论自力更生 on self-reliance,274;与未来主义 and futurism,289;论死亡 on death,291;论可改良之遗传 on improvable heredity,305;论西方 on the West,344;论中国社会问题 on China's social problem,359;信仰进步 faith in progress,420;与达尔文的遗产 and legacy of Darwin,452,455—456
- 毛泽东思想 Mao Tse-tung, thought of:与“人类精神” and “the human spirit”,257;论道德 on morality,309;论进化作为善的追求 on evolution as pursuit of good,413;与达尔文 and Darwin,449—450;其“适应性” “fitness” of,451;其儒家思想 Confucianism in,455;其矛盾 contradictions in,456
- 美国 America,124,270;的帝国主义, imperialism in,310;的民主, democracy in,346—347
- 美国革命 America Revolution,183
- 美洲印第安人 America Indians,参阅红种人 red men
- 孟德尔 Mendel, Gregor Johann,382
- 孟德斯鸠 Montesquieu, Baron de,159
- 蒙古 Mongolia,332
- 蒙古人 Mongols,96,98,331,334
- 孟子 Mencius,65,77,143,237,272,305;被康有为引用 cited by K'ang Yu-wei,20;被严复引用 cited by Yen Fu,72;被梁启超引用 cited by Liang Ch'i-ch'ao,93,149,215,216,311,315;论人性 on human nature,150—151,397—400;论人类的可完善性 on perfectibility of man,166,167,420,426;需要修正 need to revise,223;与功利主义 and utilitarianism,252—256;与孔子的关联 relationship to Confucius,396;与克鲁泡特金 and Kropotkin,399;与达尔文主义 and Darwinism,411,446
- 《民报》Min Pao (People's journal),180,

318, 322, 323, 328, 372, 446
 “民权” min-ch'üan (“people's rights”), 186
 民生主义 min-sheng-chu-i (the people's livelihood), 356; 作为国家社会主义 as state socialism, 366
 民主 democracy: 与种族 and race, 67—75; 为了团结社会有机体 to unify social organism, 70; 严复论 Yen Fu on, 71—72, 122; 麦孟华论 Mai Meng-hua on, 119—120; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 122, 337; 与进化 and evolution, 125; 其“适应性” “fitness” of, 144; 与革命 and revolution, 185—192; 与共和革命派 and Republican Revolutionaries, 334—355, 363
 民主革命 democratic revolution, 185—192; 与政体 and government, 186; 与君主政体 and monarchy, 187; 与自由 and freedom, 187—188, 189; 应用于民主革命的阶段说 stage theory applied to, 188—189; 破坏与变革 destruction and change, 191—192
 灭绝 extinction, 章炳麟论 Chang Ping-lin on, 418
 穆勒 Mill, John Stuart, 159, 440; 论人类的可完善性 on perfectibility of man, 11; 论自由 on liberty, 188
 “民族主义” min-tsu chu-i (racism), 326—328, 330
 民族主义 People's Principles, 与排满“种族主义” and anti-Manchu “racism”, 319
 明恩溥 Smith Arthur H., 303
 明太祖 Ming T'ai Tsu, 334
 摩西 Moses, 272

墨子 Mo Tzu, 272; 论思想统一 on unity of thought, 234, 235; 论道德 on morality, 244, 251; 与功利主义 and utilitarianism, 252—253
 穆斯林 Moslems, 330—331, 334

N

拿破仑 Napoleon, Buonaparte, 310
 南美洲 South America, 313
 《男女杂交说》“Theory of promiscuous copulation”, 379—380
 尼采 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 55, 110, 316, 440, 451
 牛顿 Newton, Issac, 11
 奴隶性 slave mentality (nu-li hsing), 185; 政体的缺陷 fault of government, 180

O

欧文 Owen, Robert, 35
 欧洲人 Europeans, “浮游子”论中国人与欧洲人的对比 “P'ing-p'i-tzu” on Chinese vs., 131—134; 另见西方 the West

P

排孔 p'ai k'ung (“get rid of Confucius”), 225—226, 230; 其后果 consequences of, 230—235
 排孔运动 anti-Confucian Movement, 严复发起 initiated by Yen Fu, 225—226; 另见“排孔” p'ai K'ung
 排满革命 anti-Manchu revolution, 181—185, 319; 另见社会革命 social revolution
 佩利 Paley, William, 79

《辟韩》“*Righteous Refutation of Han Yü*”(严复),100

皮嘉佑 *P'i Chia-yu*,论国际法 *on international law*,141

平等 *equality*: 钱博斯兄弟论 *the Chamberses on*,24;与国际法 *and international law*,140—141,143;与进步 *and progress*,368—369

“评辮子”“*Ping-p'i-tzu*”;见唐才常 *T'ang Ts'ai-ch'ang*

破坏 *destruction*,与进步 *and progress*,191—192

Q

“气” *Ch'i*(ether),134,269

气候 *Climate*,与种族 *and race*,134,135
迁徙 *migration*,以替代竞争 *alternative to competition*,408

钱博斯兄弟 *Chambers, William and Robert*:论进步 *on progress*,22—25;
论竞争 *on competition*,24;论自然权利 *on natural rights*,24—25

《钱博斯教育课程》*Chambers Educational Course*,22

强大 *Strength*:西方的强大 *of Westerners*,40,51;道德的强大 *in morality*,65;国家的强大 *of nations*,民主政治的强大 *in democracy*,70

强学会 *Ch'iang hsueh hui*(*Society for the study of strength*),7

强学会 *Society for the Study of Strength*,84

乔治 *George*,亨利 *Henry*,78

侵略 *aggression*,梁启超论 *Liang Ch'i-ch'ao on*,266

秦始皇 *Ch'in Shih-Huang*,28—29,310

清议报 *Ch'ing i pao*(*Journal of honest criticism*),179,181,184,188,212,315,316,357

秋瑾 *Ch'iu Chin*,371

“群”*Ch'un*(*groups*),58,60—67,143;严复论 *Yen Fu on*,63,162;与种族 *and race*,68—69;梁启超论 *Liang Ch'i-ch'ao on*,107;善恶观念与群的生存 *conscience and survival of*,160—161;群的自由 *freedom for*,189—190;与个体的对比 *vs. individual*,195;早婚对群的影响 *effect of early marriage on*,213,215;对群的新寻求 *new search for*,235;与“公德”的需求 *and the need for kung te*,238;荀子论 *Hsun Tzu on*,239;群的道德 *morality for*,241,244—245;克鲁泡特金论 *Kropotkin on*,249;与自营 *and self-assertion*,260;与利他主义 *and altruism*,281;人类的进步 *progress of human*,352;与马克思主义 *and Marxism*,450,451,452

群体 *Group*;见“群”*ch'un*

R

“仁” *jen*(*compassion, love, or benevolence*),20

“忍” *jen*(*forbearance*),261

《仁学》*Jen hsueh*(*The study of universal love*;谭嗣同),108

人工选择与自然选择的对比 *artificial selection vs. natural*,354

人类 *Man*:可完善性 *perfectability of*,10—11;与进步观念 *and idea of progress*,13—14;康有为论人类的堕落 *K'ang Yu-wei on the fall of*,20;《佐

- 治台言》论 *Tso chih ch'u yen on*, 23; 在自然界的位置 *place of in nature*, 92, 194—195, 348, 354, 394; 与后天遗传 *and acquired characteristics*, 103—104; 达尔文论人类的位置 *Darwin on place of*, 110, 202; 赫胥黎论人类的力量 *Huxley on power of*, 350; 人类“修剪过”的进化 *evolution “pruned” by*, 367
- 人类的精神 *human spirit*, 梁启超论 *Liang Ch'i-ch'ao on*, 257—258
- 人类的可完善性 *perfectibility of man*: 图尔高论 *Abbé Turgot on*, 10; 康德论 *Kant on*, 10; 孔多塞论 *Condorcet on*, 11; 圣西门论 *St. Simon on*, 11; 穆勒论 *Mill on*, 11; 托克维尔论 *Tocqueville on*, 11; 《物种起源》论 *Origin on*, 14; 赫胥黎的摒弃 *Huxley's rejection of*, 163—164; 严复论 *Yen Fu on*, 164, 166—167; 一份达尔文主义的遗产 *a Darwinian legacy*, 454—455; 与思想改造 *and thought reform*, 455
- 人类的努力 *human endeavor*: 与种族的兴衰 *and rise and fall of races*, 135; 孙中山对此的信仰 *Sun Yat-sen's faith in*, 370
- 《人类的由来》*The Descent of Man* (达尔文 *Darwin*): 论后天性状 *on acquired characteristics*, 103—104; 论群体之间的斗争 *on struggle between groups*, 109; 论物种的变异 *on modification of species*, 109—110; 论意志力 *on will power*, 304—305; 克鲁泡特金论 *Kropotkin on*, 391
- 人类公理 *Jen-lei kung-li*(康有为), 18
- 人类行动 *human action*: 严复论人类行动之必要 *Yen Fu on necessity for*, 169; 斯宾塞否定人类行动 *denied by Spencer*, 170
- 《人类与动物的情感表达》*The Expression of the Emotions of Man and Animals* (达尔文 *Darwin*), 304, 306; 论意志力 *on will power*, 304—305
- 《人类在自然界的位置》*Man's Place in Nature* (赫胥黎), 350—351
- 人力 *jen li*(*man power*), 344—345
- 人为 *jen wei*(*human action*), 169, 170, 173, 344; 与唯意志论 *and voluntarism*, 345; 孙中山论 *Sun Yat-sen on*, 351—352
- 人性 *human nature*: 梁启超论改良人性之必要 *Liang Ch'i-ch'ao on need to improve*, 149; 孟子论 *Mencius on*, 149, 150—151, 397—400; 荀子论 *Hsun Tzu on*, 167; 克鲁泡特金论 *Kropotkin on*, 396—401; 章炳麟论 *Chang Ping-lin on*, 416; 无政府主义者论 *Anarchists on*, 426; 胡适论 *Hu Shih on*, 443
- 日本 *Japan*: 西方帝国主义的效仿者 *imitator of Western imperialism*, 49, 312; 与种族主义 *and racism*, 98; 中国的榜样 *example for China*, 122; 梁启超在日本 *Liang Ch'i-ch'ao in*, 199; 来自日本学者的影响 *influence of scholars from*, 247; 日本的好战 *militancy of*, 264—265, 266; 日本的自信心 *self-confidence of*, 270
- 儒家学说的反动性 *reactionary quality of Confucianism*, 224
- 儒教(儒家学说) *Confucianism*: 论道德

作为力量之源 on morality as source of power, 65; 梁启超的 of Liang Ch'i-ch'ao, 87, 305; 保教运动 movement to preserve, 106, 144; 达尔文主义的挑战 challenged by Darwinism, 149, 411; 生存 survival of, 152—153; 严复 of Yen Fu, 164, 166; 与进化 and evolution, 165, 221; 达尔文主义儒家学说 Darwinian, 167; 采取行动 in action, 169—175; 赫胥黎 and Huxley, 170; 梁启超削弱儒教 undermined by Liang Ch'i-ch'ao, 216—235; 作为宗教 as religion, 219; 与新道德 and new morality, 236; 与功利主义 and utilitarianism, 252; 缺乏好战精神 lack of militancy in, 261—262; 与灵魂 and the soul, 293; 与克己 and k'o chi, 309; 孙中山的 of Sun Yat-sen, 349; 与无政府主义者 and Anarchists, 420, 426; 与精神 and spirit, 425—426; 与互助 and mutual aid, 443; 与达尔文主义 and Darwinism, 446

S

萨姆纳 Sumner, William Graham

三民主义 Three People's Principles: 基于大同 based in Ta t'ung, 32; 民权主义第二原则 democracy as second, 334; 对进化的依赖 tied to evolution, 335; 与社会主义 and socialism, 355—356

三世 Three Ages (san shih), 93, 113; 康有为论 K'ang Yu-wei on, 28—31, 120; 注疏 commentaries on, 29—30; 《礼运》的文本 in "Li yun" text, 34; 麦孟华论 Mai Meng-hua on, 119—

120; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 124—125; 与斗争 and struggle, 142, 149

《山海经》Shan hai ching (Book of mountains of seas), 151, 152, 375

《尚书》Shu ching, 251, 412

尚武 Militancy: 在中国缺乏尚武 lack of in China, 260—261, 264—265; 梁启超提倡尚武 Liang Ch'i-ch'ao's advocacy of, 261—263; 毛泽东论 Mao Tse-tung on, 263; 与斯巴达人 and the Spartans, 264; 与德国人 and the Germans, 264, 265, 266; 与日本人 and Japanese, 264; “精神”在其中的位置 place of “spirit” in, 269—273

《上下古今谈》Shang-hsia ku-chin t'an (Talks of heaven and earth and past and present; 吴稚晖), 374, 383—384

社会达尔文主义 Social Darwinism: 在西方 in the West, 4, 63—64; 中国对此的早期提及 early Chinese mentions of, 5; 传入中国 introduction in China, 57; 前达尔文主义的中国样式 pre-Darwinian Chinese forms, 58; 严复论 Yen Fu on, 65; 与道德 and morality, 67; 与“纸老虎” and “paper tigers”, 74—75; 群与社会达尔文主义的关联 relation of ch'ün to, 108; 与科学知识的匮乏 and lack of scientific knowledge, 129; 与宗教 and religion, 152; 赫胥黎的社会达尔文主义与斯宾塞的社会达尔文主义的对比 of Huxley vs. Spencer, 158—162; 与排满思想 and anti-Manchism, 182, 324—326; 梁启超的 of Liang Ch'i-ch'ao, 215, 260—273; 其伦理 ethics

- of, 241; 与 颉德 and Kidd, 289; 与 达尔文 and Darwin, 306; 论作为善之自然 on nature as good, 366—367; 与进步 and progress, 369; 与重大修正 and Great Revisio, 390; 克鲁泡特金论 Kropotkin on, 400—410; 中国无政府主义者的 of the Chinese Anarchists, 411—433; 马克思的 of Marx, 445; 与马克思主义者 and the Marxists, 451—452
- 社会革命 social revolution: 西方无法避免社会革命 inevitable in West, 358; 孙中山论 Sun Yat-sen on, 359—360, 366; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 360; 与土地问题 and the land problem, 365—366
- 社会进化 Social evolution: 甄克思论 Jenks on, 224, 329; 孙中山论 Sun Yat-sen on, 346
- 《社会进化论》*Social Evolution* (颉德), 280
- 社会向善论 Meliorism, 443
- 《社会通论》*History of Politics* (甄克思 Jenks), 严复翻译 translated by Yen Fu, 224, 226, 326
- 社会有机体 social organism: 斯宾塞与严复论 Spencer and Yen Fu on, 64, 71, 79; 与不朽 and immortality 294; 胡汉民论 Hu Han-min on, 352
- 社会之不朽 social immortality, 292—305; 与社会责任 social responsibility, 298—300 神话; Myths, 达尔文留下的 bequeathed by Darwin: 科学万能 omnipotence of science, 453—454; 历史必然性 historical inevitability, 454; 未来主义 futurism, 454; 至善论 perfectionism, 454—455; 先知先觉主义 prescientism, 455
- 社会主义 socialism: 颉德论 Kidd on, 283—284; 与达尔文 and Darwin, 355—370; 与躐等 and stage-skipping, 362—363; 论西方的弊病 on ills of the West, 364; 与进步 and progress, 368—370; 其“适应性”“fitness” of, 452; 另见国家社会主义 state socialism
- 圣经 Bible, the, 9
- 升平世 Relative or increasing Peace, Age of (sheng-p'ing), 28
- 升平世 ascending peace, age of, 28, 149
- 圣人 Sages: 康有为论 K'ang Yu-wei on, 40; 严复论 Yen Fu on, 51, 53, 54—55, 56, 61, 225; 麦孟华论 Mai Meng-hua on, 119; 与宗法制中国 and China as patriarchal, 225; 荀子论 Hsun Tzu on, 399
- 圣西门 St. Simon, Claude Henri, 19, 21, 35, 357; 论人类的可完善性 on perfectibility of man, 11
- 师复 Shih-fu (刘思复 Liu Ssu-fu), 371
- 史华兹 Schwartz, Benjamin, 62; 论《天演论》on *T'ien-yen lun*, 157, 158
- 释迦牟尼 Sakyamuni, 272, 296
- 《史记》*Book of History*, 323
- 《十九世纪史》*The Nineteenth Century* (麦肯齐), 293; 译成中文 translated into Chinese, 45, 92—93; 中译本 Chinese version, 46—47; 对康有为的影响 influence on K'ang Yu-wei, 193
- 《时务报》Shih-wu pao (Current affairs), 84, 126, 172, 181; 报刊的典范 model for journals, 85; 提及《天演论》

- mention of *T'ien-yen lun*, 91, 107; 其中的种族主义 racism in, 97—100, 114; 其中的阶段观 concept of stages in, 112—113; 其中的达尔文主义用语 Darwinian terms in, 116
- 时务学堂 Shih-wu hsueh-t'ang (Academy of Current Affairs), 125—126
- 史学革命 historical revolution, 192—198; 历史作为人类的进化纪事 history as story of human progress, 193
- 士梯尼 Stirner, Max, 440
- 适应性 fitness; 与民主 and democracy, 339; 与社会主义 and socialism, 369; 梁漱溟论中国的适应性 Liang Souming on China's, 441, 中国革命派的 of Chinese revolutionaries, 444; 与马克思主义 and Marxism, 450
- 适应性的转变 adaptation, 竞争的替代物 alternative to competition, 408—410
- 实用主义 pragmatism, 作为达尔文主义 as Darwinian, 444
- 适者生存 survival of the fittest; 应用于国家 applied to nations, 3, 66; 变革对于适者生存的必要性 necessity of change for, 91—92; 进步与适者生存的关系 relation of progress to, 104—107; 此术语的早期影响 early influence of term, 116; 与宗教 and religion, 144—154; 与群 and the ch'ün, 162; 与种族冲突 and racial strife, 181—185; 早婚的影响 affected by early marriage, 214; 对道德的威胁 a threat to morality, 237; 与功利主义 and utilitarianism, 246; 与“精神” and “spirit”, 268—269; 克鲁泡特金论 Kropotkin on, 402
- “守本分” shou pen fen (“accept your lot”), 55
- 叔本华 Schopenhauer, Arthur, 414
- 《说群》“Shuo ch'ün”(On the group; 梁启超), 107
- 马克思主义的中国化 Sinicization of Marxism, 梁启超论马克思主义中国化的必要 Liang Ch'i-ch'ao on need for, 241—243, 365—366
- 斯巴达 Sparta, 214, 264
- 斯宾塞 Spencer, Herbert, 15, 72, 121, 138, 241, 243; 与个人主义 and individualism, 64; 与《群学》and *ch'ün hsueh*, 64; 关于三种精神 three energies of, 65; 论渐进主义 on gradualism, 73; 论不思议之物 on the unknowable, 76, 164, 165; 论适者生存 on survival of the fit, 77; 对斯宾塞的不同理解 different interpretations of, 78; 与达尔文的对比 vs. Darwin, 138; 与《天演论》and *T'ien-yen lun*, 157; 与严复 and Yen Fu, 158—159, 161, 165, 169, 345; 论人类行动 on human action, 170; 与赫胥黎 and Huxley, 171; 论部分与整体 on unit and aggregate, 296; 梁启超利用斯宾塞 Liang Ch'i-ch'ao's use of, 338—339; 论进步 on progress, 414
- 私德 ssu te (private morality), 238, 259; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 275—279; 与赫胥黎 and Huxley, 275—277; 其中的克己 self-restraint in, 277
- 四人帮 Gang of Four, 论孔子 on Confucius, 216, 252, 277
- 斯密 Smith, 亚当 Adam, 159, 160

斯特宾斯 Stebbins, G. Ledyard, 405, 410
 斯图尔特 Stewart, 玛丽亚 Maria W., 427
 死亡 death: 颌德论 Kidd on, 289; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 290, 291, 292, 299; 鲁迅论 Lu Hsun on, 290—291; 毛泽东论 Mao Tse-tung on, 291; 与不朽 and immortality, 292—307
 思想改造 thought-reform, 与可完善性 and perfectibility, 455
 《苏报》Su pao (The Kiangsu journal), 179
 苏东坡 Su Tung-p'o, 69, 73
 孙中山 Sun Yat-sen, 279, 414, 429, 446, 450; 对达尔文的认识 knowledge of Darwin, 5, 317—318; 论大同 on Ta t'ung, 32, 34, 35; 论追赶西方 on catching up with the West, 73, 74, 342—343; 其唯意志论 voluntarism of, 115; 论横滨学校 on Yokohama school, 115; 与梁启超 and Liang Ch'i-ch'ao, 180, 186; 与革命 and revolution, 180, 192, 208, 358—359; 其排满革命 anti-Manchu revolution of, 181, 319, 330; 三民主义 Three People's Principles, 186, 356; 对达尔文的滥用 misused of Darwin, 275, 355; 与种族主义 and racism, 330, 334; 论民主 on democracy, 334—335; 论政治 political tutelage, 341; 论生物进化与社会进化 on biological vs. social evolution, 347—348; 论人类在自然界的位置 on man's place in nature, 351, 353—354; 进化的信仰 faith in evolution, 354—355; 与社会

主义 and socialism, 355—370; 论资本主义 on capitalism, 365, 367; 论土地问题 on land problem, 365—366; 其“原始克鲁泡特金主义”“proto-Kropotkinism” of, 411; 谴责达尔文主义 Darwinism denounced by, 435, 436; 其思想的重新发现 ideas rediscovered, 437; 与赫胥黎 and Huxley, 443; 论开明专制 on enlightened dictatorship, 448

T

胎教 Pre-natal education, 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 101—103
 太平 Complete or Great Peace, Age of (t'ai ping), 28
 太平世 Great Peace, Age of, 28, 149
 太平天国起义 Taiping Rebellion, 319
 《泰西新史揽要》T'ai his hsin shih lan yao (The essentials of recent Western history); 见《十九世纪史》The Nineteenth Century
 谭嗣同 T'an Ssu-t'ung, 107, 108, 125; 在湖南, 127
 “醇醪子”“T'an-t'an-tzu”, 与国际法 and international law, 141
 唐才常 T'ang Ts'ai-ch'ang (“萍游子”“Ping-p'i-tzu”), 127; 关于种族研究 on study of races, 130—131; 论黄种与白种 on yellow and white races, 132—135; 其影响 influence of, 137; 论生存斗争 on struggle for survival, 143; 提倡革命 advocate of revolution, 143—144; 论宗教 on religion, 144—145
 天 Heaven, 康有为对天的观念 K'ang

Yu-wei's concept of, 39
天命 destiny, 严复论 Yen Fu on, 51—52, 54
天下为公 t'ien-hsia wei kung (The earth is for all), 33
天行 T'ien hsing (the cosmic process), 169, 172
《天演论》T'ien-yen lun (The theory of evolution, 赫胥黎的《进化论与伦理学》中译本; 严复译), 83, 155—175, 212, 414; 对梁启超的影响 influence on Liang Ch'i-ch'ao, 89—91, 259; 《时务报》对其的提及 mentioned in *Shih-wu pao*, 91, 100, 107; 梁启超的详细解释 expounded by Liang Ch'i-ch'ao, 107, 121; 其影响 influence of, 155—157; 与儒家学说 and Confucianism, 169; 作为赫胥黎著作的译本 as translation of Huxley, 172, 260, 267, 273, 351; 论不朽 on immortality, 293; 与人为 and jen wei, 353—354
天意 providence; 与进步论者 and progressionists, 12; 与自然秩序 and natural order, 13
《天义报》T'ien i pao (Journal of natural right), 372, 422, 431
天意律令 providential laws, 麦肯齐使用的术语 term used by MacKenzie, 47
天择 t'ien tse (Heaven [or nature] chooses), 61
条顿民族 Teutons, 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 197
条约 Treaties, 与国际法 and international law, 143
同化 assimilation, 种族的 racial: 布伦希

利论 Bluntschli on, 332—333; 汪精卫论 Wang Ching-wei on, 334
统一 Unity: 作为“百花”方针的反动 as reaction against Hundred Flowers, 233—234; 寻求新的统一 new search for, 234—235
同治中兴 Tung-chih Restoration, 86
突变 mutation, 与意图 and design, 13
图尔高 Turgot, Abbé, 10, 35
土耳其 Turkey, 114, 117
屠仁守 T'u Jen-shou, 100
团结 solidarity: 作为力量之源 as source of strength, 62—64; 达尔文论 Darwin on, 111; 赫胥黎论 Huxley on, 162, 275; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 275—276
托克维尔 Tocqueville, Alexis de, 11, 12, 336
托拉斯 Trusts; 与帝国主义 and imperialism, 361; 与社会主义 and socialism, 361—363, 366
托洛斯基 Trotsky, Leon, 447

W

《外交报》Wai chiao pao (Journal of foreign relations), 352
《万国公报》Wan kuo kung pao (The globe magazine), 5
《万国公法》Wan kuo kung fa (惠顿的《国际法》的中译本 translation of Wheaton's *International Law*), 140
《万国史记》Wan kuo shih chi (A history of the ten thousand nations), 131—132
完善 perfection; 达尔文论 Darwin on, 14; 与进化 and evolution, 174

- 王弼 Wang Pi, 59
- 王充 Wang Ch'ung, 256; 《礼运》的阐释者 interpreter of "Li yun", 41—42
- 汪精卫 Wang Ching-wei: 论满族 on Manchus, 323, 325; 与梁启超 and Liang Ch'i-ch'ao, 327; 论同化 on assimilation, 332—333
- 汪康年 Wang K'ang-nien, 84, 126; 论帝国主义 on imperialism, 94—95
- 王莽 Wang Mang, 43
- 王韬 Wang T'ao, 44
- 王维 Wang Wei, 278
- 王星拱 Wang Hsing-kung, 444
- 王阳明 Wang Yang-ming, 278
- 维多利亚女王 Victoria, Queen, 309—310
- 威尔伯福斯 Wilberforce, 大主教 Bishop William, 76, 150, 152
- 唯科学主义 scientism: 梁启超的 of Liang Ch'i-ch'ao, 92; 其胜利 victory of, 442
- 未来主义 Futurism, 289
- 韦斯曼 Weismann, Auguste, 280
- 唯物主义 Materialism, 243, 256—259; 新道德的基础 basis for new morality, 256
- 维新 reform: 孔子作为维新的倡导者 Confucius as advocate of, 44; 麦肯齐论 Mackenzie on, 46; 严复作为维新的倡导者 Yen Fu as advocate of, 78; 与慈禧太后 and the Empress Dowager, 153—154; 与革命 vs. revolution, 190, 319
- 维新运动 Reform Movement of 1895—1898: 达尔文在其中的作用 Darwin's part in, 83; 报刊在其中的位置 place of journals in, 85—86; 在湖南 in Hunan, 127
- 维新派 Reformer: 论民主 on democracy, 337; 论社会主义 on socialism, 356, 360; 论资本主义 on capitalism, 367; 另见君主立宪派 Constitutional Monarchists
- 唯心主义 idealism: 中国的唯心主义观念 concept in China, 256; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 257
- 唯意志论 voluntarism: 在生存斗争中 in the struggle for existence, 69; 严复的 of Yen Fu, 77, 109; 梁启超的 of Liang Ch'i-ch'ao, 93—94, 109, 271; 达尔文论 Darwin on, 109, 136, 207, 301, 305; 与侠 and hsia, 114; 鲁迅的 of Lu Hsun, 206; 与革命 and revolution, 211; 与遗传 and heredity, 300—301; 孙中山论 Sun Yat-sen on, 344—345; 章炳麟论 Chang Ping-lin on, 353; 吴稚晖的 Wu Chih-hui on, 386
- 文化革命 Cultural Revolution, 180; 梁启超论文化革命之必要 Liang Ch'i-ch'ao on need for, 192; 文化革命之继续 resumption of, 437
- 文明 civilization, 钱博斯兄弟论 the Chambers on, 23—24
- 物竞 wu ching ([living] things contend), 61
- 吴汝纶 Wu Ju-lun, 170, 171
- 武士道 bushidō, 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 269—270
- 五四运动 May Fourth Movement, 124; 与梁启超 and Liang Ch'i-ch'ao, 180; 与达尔文主义 and Darwinism, 437
- 乌托邦 Utopias: 作为俗世基督教 as

secular Christianity, 9; 康有为的乌托邦 of K'ang Yu-wei, 18
无为 wu-wei ("no action against nature"), 170
五无论 Five no's theory, 414—415, 417—419; 论政府 on government, 417—418; 论领土 on territory, 418; 论人类生命 on human life, 418
吴樾 Wu Yueh, 371
无政府主义 we-cheng-fu-chu-i ("no government"; anarchism), 370
无政府主义者 Anarchists: 与达尔文 and Darwin, 370—433; 理论家 ideologues, 370—371; 行动家 activists, 370—371; 与克鲁泡特金的重大修正 and Kropotkin's Great Revision, 389—411; 其社会达尔文主义 social Darwinism of, 411—433; 与章炳麟 Chang Ping-lin, 419—420; 进步的信仰, faith in progress, 420—422; 论自然权利 on natural rights, 423, 426; 与儒家学说 and Confucianism, 426; 论种族 on race, 426—429; 论革命 on revolution, 429—430; 论暴力 on violence, 430—431; 与民族主义 and nationalism, 431; 与马克思主义 and Marxism, 431—433; 与新文化运动 and New Culture Movement, 438
无政府主义者巴黎团体 paris group of Anarchists, 371—372
无政府主义者东京团体 Tokyo group of Anarchists, 370—371
吴稚晖 Wu Chih-hui, 371, 414, 450; 其科学知识 scientific knowledge of, 373, 389; 论进化 on evolution, 377—379, 382—389; 论鞠普 on Chü P'u,

378—379, 381; 其唯意志论 voluntarism of, 386; 论进步 on progress, 420, 422; 论种族 on race, 423—424; 论民族主义 on nationalism, 431; 其思想的重新发现 ideas rediscovered, 437
物种变异 modification of species, 达尔文论 Darwin on, 109—110
《物种起源》*The Origin of Species* (达尔文), 3, 362; 其副标题 subtitle of, 13—14; 论可完善性 on perfectibility, 14; 传入中国 introduced to China, 59, 130—131; 假定进化即善 assumption of evolution as good, 76; 论自强 on self-strengthening, 109; 论斗争 on struggle, 209; 与道德规范 and ethics, 241; 论遗传 on heredity, 300; 其中的拉马克思想 Lamarckianism in, 302; 其翻译 translations of, 306; 《新世纪》里涉及《物种起源》的文章 article in *New Century* on, 375; 克鲁泡特金论 Kropotkin on, 390—391; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 439—440

X

西方 West, the; 西方的进步学说 theories of progress in, 9—15, 336; 对严复的影响 influence on Yen Fu, 15; 西方的力量 power of, 50—51; 其社会达尔文主义 social Darwinism in, 63—64; 中国追赶西方 China's catching up with, 73—74, 342, 344; 其内部矛盾 internal contradictions of, 74; 与种族主义 and racism, 97, 142; 西方的科学 science in, 129; 与国际法 and international law, 137—142; 严复的

- 翻译所揭示出来的西方 revealed in Yen Fu's translation, 156—157; 作为中国的生活方式的来源 as source of China's way of life, 232—233; 赞颂侵略 praised for aggression, 266; 其帝国主义 imperialism in, 425—426; 一战之后 after World War I, 439
- 西化 Westernization, 儒家学说的 of Confucianism, 145; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 242—243
- 西藏 Tibet, 331, 332, 334
- 侠 hsia: 侠的典范 ideal of, 113; 麦孟华论 Mai Meng-hua on, 113—114; 与唯意志论 and voluntarism, 114
- 侠雷儿 Lyell, Charles, 67; 著作的翻译 translation of works of, 4, 26
- 夏曾佑 Hsia Tseng-yu, 89
- 先天后天之争 nature-nurture controversy, 荀子论 Hsun Tzu on, 398—399
- 《湘学新报》*Hsiang hsueh hsin pao* (The Human study news), 128; 论外国民族的文章 articles on foreign peoples in, 129; 论斗争 on struggle, 142, 144
- 孝 hsiao, 受到达尔文的削弱 undermined by Darwinism, 217
- 孝道 Filial piety: 抨击孝道 attack on, 203—205; 鲁迅论 Lu Hsun on, 207; 毛泽东论 Mao Tse-tung on, 208; 被改造的孝道 redirected, 216; 另见家庭 family
- 小康 Hsiao k'ang (lesser tranquility or relative peace), 40, 42
- 消灭 extermination, 克鲁泡特金论 Kropotkin on, 404—406
- 小我 Hsiao wo (Little I), 293—295; 小我之不朽 immortality of, 296—297
- 新道德 new morality: 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 236—316; 达尔文拥护新道德 Darwin as champion of, 237—243; 其功利主义 utilitarianism of, 243—256; 其唯物主义 materialism of, 243, 256—259; 幸福问题 problem of happiness, 246—247; 其利己主义 self-interest in, 247—248; 与唯心主义 and idealism, 256—257; 与人类精神 and human spirit, 258; 与马克思主义 and Marxism, 258—259; 其重要原则 important tenets of, 259—260; 其好战性 militancy of, 260—267; 与毅力 and perseverance, 267—268; 与“精神” and “spirit”, 268—273; 与自营 and self-assertion, 273, 276; 与克己 and self-restraint, 273—279, 295; 与佛教 and Buddhism, 295—307; 其承诺 promise of, 307; 人民共和国的新道德 of the People's Republic, 307; 与反对帝国主义 and anti-imperialism, 309—316
- 辛亥革命 Revolution of 1911, 436
- 新疆 Turkestan, 332
- 《新民丛报》*Hsin min ts'ung pao* (A new people), 179, 192, 193, 208, 256, 310, 368
- 《新民说》*Hsin min shuo* (Towards a new people: 梁启超), 189, 191
- 《新青年》*The New Youth*, 437; “列宁号”“Lenin issue” of, 448
- 《新世纪》*Hsin shih-chi* (A new century), 372—373, 422, 423—424; 里面的科学 science in, 374—380; 对克鲁泡特金的介绍 Kropotkin introduced in, 413

《新史学》“New Historiography”(“Hsin shih hsueh”;梁启超),193
新文化运动 New Culture Movement, 210;与文化革命的继续 and resumption of cultural revolution,437;与达尔文主义 and Darwinism,438
《新学伪经考》*Hsin Hsueh wei ching k'ao*(A study of the forged Classics of the Hsin period;康有为),44
幸福 Happiness:与功利主义 and utilitarianism,245—246;与进步 and progress,283—284
性格 *hsing-ko*(character),302,303
熊谷五郎 Kumagai Gorō,345 注释①
匈奴 Hsiung-nu,322—323
熊希龄 Hsiung His-ling,125
休伯 Huber,皮埃尔 Pierre,389
徐继畲 Hsu Chi-yü,地理学著作 work on geography,130
徐勤 Hsu Ch'in,87;与大同学校 and Ta T'ung School,115
虚无主义者 Nihilists,俄国的 Russian, 370
徐锡麟 Hsu His-lin,371
薛福成 Hsueh Fu-ch'eng,论种族 on race,132,134,135,136—137
学会 *hsueh-hui*(study societies),7
循环观 Cyclical theory,与儒家学说 and Confucianism,37
荀子 Hsun Tzu,61,162,272;论人类的强大 on strength of man,63;论道德 on morality,65,239—240,248,255,397—398;论团结为力量 on solidarity as strength,111;论人类的可完善性 on perfectibility of man,166,167;论人类行动 on human action,170;论

思想统一 on unity of thought,234;与功利主义 and utilitarianism,252;与孔子之关系 relation to Confucius,396,422;章炳麟论 Chang Ping-lin on,416

Y

亚里士多德 Aristotle,239—240
鸦片战争 Opium War,对中国的影 响 effect on China,26—27
严复 Yen Fu,155,315,414;达尔文著作的翻译 translation of Darwin,4,5,317;达尔文的介绍者 as introducer of Darwin,7,56,59,78,373;论国家之强 on national strength,7—8,50;论进步 on progress,15,56,174—175,193;对康有为的影响 influence on K'ang Yu-wei,15;在英国的学习 study in England,16,199;论《礼运》 on “Li yun”,33;论西方的力量 on Western power,51,344,364;论决定论 on determinism,52—53,77;论圣人 on the Sages,53—55,56,119,225;论韩愈 on Han Yü,53—54;论儒家学说 on Confucianism,55,169,221;论斯宾塞 on Spencer,64—65,77—78;与群 and the Ch'ün,65,296;论中国的生存 on China's survival,66,429;论强权与公理 on might vs. right,66—67;论种族与民主 on race and democracy,67—75;接近革命 approach to revolution,71—72;论渐进主义 on gradualism,73;论追赶西方 on catching up with the west,73—74,342,358,439;论合乎自然的无序状态 on disorder as natural,76;

- 其行动主义 activism of, 77, 94, 109;
个人主义被忽视 individualism ignored by, 79; 其唯科学主义 scientism of, 92; 与梁启超 and Liang Ch'i-ch'ao, 88, 247, 267; 与《时务报》and *Shih-wu pao*, 100, 107; 论环境 on environment, 103; 论生存与保存 on survival and preservation, 106; 论民主 on democracy, 120—121, 335, 337, 342—343; 论人类法律与自然法则的对比 on laws of men vs. nature, 138; 与社会达尔文主义 and social Darwinism, 158—160; 与赫胥黎 and Huxley, 162—169, 260, 277, 392, 443; 抨击孔子 attack on Confucius, 224; 其唯意志论 voluntarism of, 206, 306, 345; 论不朽 on immortality, 293; 受到批评 criticized, 327—329, 352; 论社会革命 on social revolution, 359; 与“原始克鲁泡特金主义” and “proto-Kropotkinism”, 411; 其思想的新发现 ideas rediscovered, 437
- 杨度 Yang Tu, 296, 368
- 杨子 Yang Tzu, 39
- 叶德辉 Yeh Te-hui: 论宗教 on religion, 145; 论种族杂婚 on miscegenation, 146—148; 论进化与儒家学说 on evolution and Confucianism, 149—153, 222
- 遗传 heredity: 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 101, 293—294, 300, 303; 身体遗传与心理遗传的对比 physical vs. psychological, 302—303; 与羯磨 and karma, 306; 与道德意识 and moral consciousness, 421
- 《易经》*I ching*, 112
- 《易经》*Book of Changes*, 125
- 毅力 Perseverance: 梁启超提倡 advocated by Liang Ch'i-ch'ao, 267; 赫胥黎论 Huxley on, 267—268
- 易鼎 I Nai: 论国际法和西化 on international law and westernization, 141—142; 论宗教 on religion, 145; 论种族杂婚 on miscegenation, 146, 212; 对易鼎之建议的反应 reaction to proposals of, 147
- 意图 design, 与进化的关联, linked to evolution, 76, 288, 422
- 伊尹 I Yin, 446—447
- 意志力 will power: 与进化 and evolution, 206—207, 301; 达尔文论 Darwin on, 304—305; 中国需要意志力 China's need for, 349; 吴稚晖论 Wu Chih-hui on, 386; 另见唯意志论 voluntarism
- 一治一乱 i chih i luan (a period of order, then one of chaos), 37
- 印度 India, 124; 作为中国的范例 as example to China, 6, 95, 114, 117, 135, 213
- 英国 Britain, 124; 帝国主义 imperialism of, 94—95; 其自信 self-confidence of, 270; 另见西方 the West
- 应祖锡 Ying Tsu-hsi, 22
- 《尤里西斯》“Ulysses”(丁尼生), 168
- 尤曼斯 Youmans, Edward Livingston, 78
- 《余之死生观》“My View of Life and Death”(梁启超), 306—307
- 宇宙进程 Cosmic process, 与伦理进程 and ethical process, 285—286
- 《原强》“Whence Strength?” (“Yuan

ch'iang"), 58, 62, 83, 131
袁世凯 Yuan Shih-k'ai, 431, 435, 437
原罪 original sin, 166—167
运 yun("course"), 123—124

Z

曾国藩 Tseng Kuo-fan, 86
战国 Warring States, 75e, 91, 296; 孙中山的英雄 hero of Sun Yat-sen, 318
詹姆斯 James, 威廉 William, 443
章炳麟 Chang Ping-lin, 74; 其种族主义 racism of, 97, 330—332; 论革命 on revolution, 318, 330; 论严复 on Yen Fu, 329; 论唯意志论 on voluntarism, 353; 作为无政府主义者 as Anarchist, 370, 371, 419; 论进化 on evolution, 413—417; 其“五无论” five no's theory of, 413—417
张颢 Chang Hao, 341, 356
张继 Chang Chi, 370, 371
张崧年 Chang Sung-nien, 447—448
张之洞 Chang Chih-tung, 126, 201; 论新报刊 on new journals, 85—86; 对《时务报》动怒 angered at *Shih-wu pao*, 100; 论生存斗争 on struggle of survival, 153
《浙江潮》*Che-chiang ch'ao* (Tides of Chekiang), 179
甄克思 Jenks, Edward, 121, 159; 严复的翻译 translated by Yen Fu, 224, 326; 遭受批评 criticized, 329
“争” Cheng(struggle), 61
政府 government: 政府的进化 evolution of, 336; 无政府主义者论 Anarchists on, 372, 427—429; 与五无论 and the five no's theory, 417—418

政治革命 Political revolution, 334—355, 360
“争自存” Cheng tzu-ts'un (struggle for your own survival), 达尔文主义口号 Darwinian slogan, 136
资本主义 capitalism: 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 361—362; 孙中山论 Sun Yat-sen on, 364; 中国缺乏 lacking in China, 365; 作为社会主义的过渡阶段, as stage to socialism, 366
“纸老虎”“Paper tigers”, 74—75
“忠” Chung(loyalty to the king), 217
重大修正 Great revision of evolution theory by Kropotkin 克鲁泡特金对进化学说作出的, 389—411; 与中国无政府主义者 and Chinese Anarchists, 411—429; 其主要启示 primary message of, 429
“中国” Chung-kuo (the Middle Kingdom), 200
中国 China: 中国的生存 survival of, 66; 作为种族的 as a race, 67—69, 132—133; 与唯意志论 and voluntarism, 69—70; 其君主立宪 constitutional monarchy in, 72—73; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 93, 200; 其隔绝与生存 isolation and survival of, 105, 128; 其大同理想 Ta t'ung as ideal of, 112; 家长制的 as patriarchal, 224; 与儒教 and Confucianism, 231—233; 需要新道德 need for new morality in, 241—242; 其功利主义 utilitarianism in, 250—251; 缺乏好战精神 lack of militancy in, 261; 需要“精神” need for “spirit” in, 269—270; 与羯磨 and karma, 299; 雷锋献身于

- Lei Feng' devotion to, 308; 提倡帝国主义 imperialism advocated for, 312—313; 与开明专制 and enlightened dictatorship, 338, 448; 需要意志力 need for will power, 349; 需要社会主义的重点 focus of need for socialism, 356—357, 361—362; 无政府主义者论 Anarchists on, 428; 要求无政府主义与马克思主义 appeal of Anarchism and Marxism in, 431—433; 其达尔文主义的辩解 Darwinian defense of, 441—442; 达尔文在中国的影响概述 summary of Darwin's influence in, 448—453; 其达尔文遗产 Darwin's legacy in, 453—458
- 中国共产党 Chinese Communist Party, 447; 论早婚 on early marriage, 215; 与新道德 and new morality, 307; Lei Feng as hero of 雷锋作为的英雄, 308—309; 反对帝国主义 anti-imperialism of, 309
- 《中国新报》 *Chungkuo hisn pao* (New China news), 368
- 中华人民共和国 People's Republic of China: 其中的梁启超思想 Liang Ch'i-ch'ao's thought in, 308—316; 其中的种族分离主义 racial separatism in, 334; 另见中国共产党 Chinese Communist Party
- 种族 race: 严复论民主与种族 Yen Fu on democracy and, 67—75; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 96—97, 313; 种族的进步 progress of, 104, 107; 《湘学新报》 in *Hsiang hsueh hsin pao*, 130; “评辫子”论 “Ping-p'i-tzu” on, 131—135; 种族改良 improvement of, 144; 种族杂交 mixing of, 145—147; 与早婚 and early marriage, 213—214; 颉德论 Kidd on, 281; 与进化 and evolution, 321—322; 种族同化 assimilation of, 332; 《新世纪》里论种族的文章 article in *New Century* on, 375—376; 与达尔文主义 and Darwinism, 378; 另见种族主义 racism
- 种族革命 racial revolution, 181—185, 319—334; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 300
- 种族平等 racial equality, 无政府主义者论 Anarchists on, 426
- 种族杂婚 miscegenation: 理据 arguments for, 145—146; 鞠普论 Chü P'u on, 379
- 种族主义 racism: 梁启超的 of Liang Ch'i-ch'ao, 96—97, 101; 《时务报》里的 in *Shih-wu pao*, 97—100, 114—120; “黄祸” “yellow peril”, 98—99; 麦孟华的 of Mai Meng-hua, 118—119; 与世界种族 and races of the world, 129; 与梁启超的历史学说 and Liang Ch'i-ch'ao's theory of history, 196; 与排满思想 and anti-Manchism, 321—326; 严复论 Yen Fu on, 326—328; 与民族主义 and nationalism, 327; 章炳麟论 Chang Ping-lin on, 330—332; 孙中山的 of Sun Yat-sen, 330, 334; 无政府主义者论 Anarchists on, 423—424, 426—429; 康有为的 of K'ang Yu-wei, 91 注释①
- 周佛海 Chou Fo-hai, 445
- 周武王 Chou Wu Wang, 324
- 周作人 Chou Tso-jen, 443
- 朱执信 Chu Chih-hsin, 325

- 专制 despotism: 与进步 and progress, 46; 与奴隶心理 and slave mentality, 186; 与进化 and evolution, 188; 另见独裁 dictatorship
- 自力 tzu-li (self-effort), 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 273
- 自强 tzu-ch'iang (make ourselves strong), 6
- 自强 self-strengthening, 6, 86; 康有为论 K'ang Yu-wei on, 57—58; 严复论 Yen Fu on, 64, 173; 与“杂种” and “mixing the race”, 147
- 自然 nature: 西方人所认识的自然法则 laws of known to Westerners, 58; 新自然观 new vision of, 155—156; 征服自然 conquest of, 349—350; 孙中山论 Sun Yat-sen on, 351—352; 与善 and the good, 366—367; 克鲁泡特金信奉自然 Kropotkin's faith in, 392—393
- 自然权利 natural rights: 拥有自然权利 property, 24; 国际法之下的自然权利 under international law, 114; 与进化 and evolution, 422—423 自然秩序 natural order: 作为战国的组成部分 warring states as part of, 75—76; 自然秩序的努力 efforts to change, 170
- 自然选择 natural selection: 与意图 and design, 13; 中国人对其反应 Chinese reaction to, 60—67; 严复论 Yen Fu on, 161; 与社会本能 and social instincts, 167; 与人为选择 vs. artificial 354; 与帝国主义 and imperialism, 361; 与吴稚晖 and Wu Chih-hui, 387; 克鲁泡特金论 Kropotkin on, 403—404, 406—407; 与适应 and adaptation, 408—409
- 自我保存 self-preservation, 作为进化之目标 as end of evolution, 13—14
- 自我克制 self-restriant: 赫胥黎论 Huxley on, 260, 275—277, 286; 新道德中的自我克制 in the new morality, 273—279, 295; 雷锋身上的 in Lei Feng, 308; 与自行其是的对比 vs. self-assertion, 314
- 自我牺牲 self-sacrifice: 严复论 Yen Fu on, 66; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 279—292, 295; 颉德论 Kidd on, 288
- 自信 self-confidence: 与野蛮的指控 and charge of barbarism, 95—96; 梁启超论自信之必要 Liang Ch'i-ch'ao on need for, 270
- 自行其是 self-assertion: 与宇宙进程 and cosmic process, 163; 自行其是的达尔文主义必要性 Darwinian necessity for, 248—250; 与新道德 and new morality, 259—260; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 267; 雷锋身上的 in Lei Feng, 308; 与自我克制的对比 vs. self-restraint, 314; 赫胥黎论 Huxley on, 395
- 自修 self-cultivation (tzu-hsiu), 严复论 Yen Fu on, 77—78, 171
- 自由 Freedom (tzu-yu): 严复论 Yen Fu on, 71—72, 166; 与普遍利益 and general interest, 71; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 110—111, 187—192, 277; 思想自由 of thought, 187, 221, 232; 与进化 and evolution, 188; 个体自由与群体自由的对比 individual vs. group, 189; 与儒家学说 and Con-

- fucianism, 222; 自由的后果 consequences of, 232—235
- 自由 Liberty, 见自由 Freedom
- 《自由书》*Tzu-yu shu* (On liberty; 梁启超)
- 自尊 self-respect, 梁启超论自尊之必要 Liang Ch'i-ch'ao on need for, 270—271
- 宗教 religion; 宗教的功用 utility of, 10; 康有为论 K'ang Yu-wei on, 52, 144, 217; 严复论保教 Yen Fu on preservation of, 106; 生存与宗教 survival and, 144—154; 与达尔文 and Darwin, 219; 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 222; 与唯心主义 and realism, 257; 颉德论 Kidd on, 285, 287;
- 另见佛教 Buddhism, 基督教 Christianity, 儒教(儒家学说) Confucianism, 道教(道家学说) Taoism
- 棕色人种 brown race, 梁启超论 Liang Ch'i-ch'ao on, 97, 118, 123, 196, 313
- 邹容 Tsou Jung, 179, 184; 论革命 on revolution, 318; 论种族复仇 on racial vengeance, 320—321
- 祖先 ancestors: 反叛祖先 revolt against, 198—216, 438; 孝道受抨击 filial piety attacked, 203—205
- 《佐治刍言》*Tso chih ch'u yen* (translation of "Homely Words to Aid Governance"), 论进步 on progress, 22—25, 139; 康有为与《佐治刍言》的关系 K'ang Yu-wei's relation to, 25—26