

一、《天演論》的「弱肉強食」非赫胥黎原旨

命題一：嚴復翻譯赫胥黎的《進化與倫理》時，作了重要的觀念轉換，故變成嚴復自己創作的，以弱肉強食為要旨的天演論，與赫胥黎的原意幾近南轅北轍。對近代中國思想界影響巨大的進化觀，究其實是這套託赫胥黎與科學為名的弱肉強食天演論。

達爾文 (Charles Darwin) 1859年出版的《物種原始》，對19世紀後期和20世紀初期的西方有巨大的震撼，最重要就是根據科學的證據，論證人是從猿猴演變而來。⁴這說法對於當時的中國人來說不會有同樣的震撼。但對信奉上帝的基督徒來說，他們相信有一個造物者 (Creator)，同時相信《舊約聖經·創世紀》所載上帝創造人類始祖亞當和夏娃的說法，達爾文進化論對其衝擊才大。⁵達爾文的自然選擇學說立足於科學，它是生物學的理論。中國人對這一套東西接受起來卻沒有什麼問題，我們的《山海經》裏面就有很多接近的故事，古代神話裏半人半獸的人類始祖記載也不少，所以進化論對中國傳統文化不至於有對西方那麼大的衝擊。⁶達爾文進化論的核心理念是生存競爭、自然淘汰以及最適者生存。在此進化過程裏，沒有上帝的旨意或恩選，也沒有道德倫理在左右大局。這套自然進化的科學理論與其他科學知識一起傳入中國，屬新科學知識 (尤其是生物學) 的一部分。⁷達爾文《物種原始》最早的部分譯本在1902年才於中國面世，只有兩章。五章本的譯書出版則是1906年的事。⁸

達爾文進化論在西方很快被廣泛應用到社會領域上，而不限於生物的演變，討論的主題就變成社會的進化，是為社會達爾文主義。在近代歐美促進了從納粹主義乃至種族優生學等偏激的人種觀，也支撐了較極端的個人主義與自由放任主義。⁹這是西方近代思想史重要的課題，不庸贅說。我們的重點是社會達爾文主義對中國的影響。社會

達爾文主義的重要人物是赫伯特·斯賓塞 (Herbert Spencer)。他的書在1890年代已有中譯本，也是嚴復翻譯的。他對嚴復的影響最大，但對中國思想界的衝擊還不算太大。¹⁰對中國影響更大的反而是赫胥黎 (Thomas Huxley)。

赫胥黎的社會達爾文主義其實並沒有強調人在社會中一定要競爭到底，也沒有說人們之間一定會爭得你死我亡，他講的實際是倫理學，他要探索在進化論的背景下，失去了上帝的憑藉，那我們靠什麼來維繫一個社會，維持基本的倫理？進而，一個社會怎麼會慢慢形成社區，形成國家，形成可以延續下來的種族？他強調的是群體，「適者生存」是指群體而言的，群體之間最值得強調的就是道德與倫理，所以他一再講「倫理」，強調人與人之間的關係不是只有爭得你死我亡、弱肉強食的叢林規則。他認為人的選擇還是決定何者生存，何者淘汰的關鍵所在。¹¹這些論述見於其出版於1894年的《進化與倫理》(*Evolution and Ethics*)一書。這部書的正文只有40頁，是他在牛津大學一次講座的講辭，但其導言更長，共有45頁。¹²嚴復對這部書的翻譯可能在1896年前後成稿，也就是原書面世兩年之後，書名已經用上《天演論》。這版本的初譯流傳不廣。經修訂的版本在1898年出版時，才造成中國知識分子界極大的震撼，¹³相關的研究亦不少，但注意力集中在它和中國民族主義興起的關係。¹⁴本章則特別關注嚴譯《天演論》的「天」有什麼含義。

此中最關鍵的名詞是原書的“Nature”一詞。當嚴復特意採用「天」一詞來翻譯“Nature”時，一個觀念轉換便發生了。關於這個選詞，史華茲 (Benjamin Schwartz) 已指出，嚴譯斯賓塞《群學肄論》(*A Study of Sociology*)時曾解釋過，他認為「天」一字多義，既可以指上帝等神靈，也可以是受自然的因果律支配，沒有規範性和倫理性的物理意義的形氣。對史華茲來說，深受英國科學教育洗禮的嚴復會如此看待「天」這一個傳統的觀念，應該是理所當然的事。¹⁵實則西方的“Nature”亦可有異於自然科學研究對象的自然界或自然規律的意思，如「自然法」

(Natural Law、Law of Nature 或拉丁語 *Lex Naturalis*) 在西方傳統所指的「自然」，背後本含有上帝或超越本體的涵義。在英國學習海軍及科技的嚴復醉心自然科學的自然，忽視了西方「自然法」那類的自然義理，亦不難理解。可是「天」一詞在中國傳統法律和政治文化裏本來具有豐富的道德及本體論含義，現在用西方科學世界觀裏沒有道德含義或本體論含義的“Nature”來加以轉換，就變成重要的規範轉移 (fundamental paradigm shift)。轉換以後的「天」，變成了冷酷無情的“Nature”。嚴復天演論講的進化論 (他叫做「天演」¹⁶) 是物競天擇，基本上是叢林的規律。這裏面是極端的利己主義，勝者為主，淘汰是硬道理，抑弱扶強，不留餘地。同情、扶持弱者，都違背天演。天演就是要淘汰弱者。扶持弱者就違背了天演。這是一種新的天演化的「天」，是今天我們中文世界裏通常理解的自然主義式弱肉強食的「天」。這種理解的來源，不能不說是嚴復的《天演論》。

持平而論，嚴復也並非完全省掉了赫胥黎原書以「人擇」(人為的力量)對抗「天行」(弱肉強食)的說法。¹⁷只是這部分的翻譯和說法對中國讀者而言，一般作用不大。譯文較大的影響，是主要推動了弱肉強食就是硬道理的理解。這可以說是大部分讀者對嚴譯《天演論》的誤讀，也可以說是嚴復半譯半作的無心插柳的結果 (unintended consequence)，只是此柳蔭無意間影響了幾代人而已。

當時擔心天演觀的人也不少。有些人提出，這樣人會變成禽獸。有些人會做出跟禽獸一樣的行為。這種「人禽之辨」在中國傳統文化中是非常重要的，說人「禽獸不如」是罵得很重的。可是從剛才說的那種天演論的價值觀來說，這有什麼問題呢？禽獸能生存就行。剛才說的天演觀是不是赫胥黎的？當然不是。赫胥黎沒有提倡人應該弱肉強食或放棄文明而做禽獸；他是講倫理的，而弱肉強食則是不講倫理的，這是一個重要的差別。

王汎森先生在其一篇分析進化論對近代中國政治影響的文章裏，重新談到這個問題，他舉的例子包括夏曾佑。夏曾佑在《中國古代史》

說：「循夫優勝劣敗之理，服從強權，遂為世界之公例。威力所及，舉世風靡，弱肉強食，視為公義，於是有具智仁勇者出，發明一種抵抗強權之學說，以扶弱而抑強。此宗教之所以興，而人之所以異於禽獸也。佛教、基督教，均以出世為宗，故其反抗者在天演。」這是反對天演論的抑弱扶強。王汎森又引太虛法師〈論嚴譯〉：「而近世之競爭進化說出，益鼓舞其我慢劣情，盲騁冥馳，無由返鏡，故喪己役物凌人而不惜自隳也！此真人道殘滅之巨憂哉？」說明宗教界對天演論的擔憂。¹⁸

當時《東方雜誌》第3卷第1期(1906)引《申報》〈說競〉也有這樣的憂慮：「往往競之於無謂之處。如政治界也，不競於營私，即競於攬權；學生界也，不競於榮途，即競於界別；工商界也，不競於壟斷，即競於傾軋；外交界也，不競於求媚，即競於仇視。言內競則如此，言外競又如彼。其與吾所聞之物競者，蓋無一而有合者也。吾聞天演家之言曰：自營大行，將群道消而人種滅。今之所競，乃不幸而類此。」值得注意的是此文引天演家時，仍不至誤解赫胥黎提倡群道倫理與天演(自營)對抗的要旨，但指出天演之理已經深入政、學、工商、外交各新興行業。再看他的結語，對以競爭為主體的天演觀，亦不敢完全加以否定。

不過當時接受天演觀的人更多。《東方雜誌》第4卷第9期(1907)引《津報》〈論天演與命運〉說：「貧富之遇，營謀之優劣，而不可以道德之優劣卜之者也，此真天道人情之常，夫何足怪？天演家不云乎，適宜者存，所謂適宜者，合乎社會之優劣而已。……」第22卷第12期(1925)載〈赫胥黎與達爾文進化說〉(作者見仁)談到周佛海譯克魯泡特金互助論時，引赫胥黎語說明其生存競爭的理論：「最弱的及最蠢的死滅，而最頑強，最狡猾，雖然在別方面不是最好的，而於與他的環境奮鬥是最適的東西，就接著生存下來。人生是不絕的自由戰爭；在窄狹，一時的家族關係以外，霍布士式的各人對於依(他？各？)人的戰爭是生存的常態。」這顯然不是赫胥黎的原意，但足以說明當時倡天演論的人對赫氏的誤解。霍布斯(Thomas Hobbes)講的每一個人

跟每一個人戰鬥是原始狀態 (state of nature)，後來大家把自己的自由 (權利) 交給國家，讓國家變成一個巨靈 (Leviathan)，就不再有可怕的原始狀態。但霍布斯的「原始狀態」並非歷史事實，更不是常態，只是一個理念而已。沒有辦法證明原始狀態曾經存在過。但是這裏竟把它說成了人類社會的「常態」，也可見其深受天演論弱肉強食的影響。

最明確提倡這種天演觀的，莫過於胡適在科玄論戰時提出的自然主義人生觀十點輪廓。其中第三點：「根據於一切科學，叫人知道宇宙及其中萬物的運行變遷皆是自然的，——自己如此的，——正用不著什麼超自然的主宰或造物者。」第四點：「根據於生物的科學的知識，叫人知道生物界的生存競爭的浪費與慘酷，——因此，叫人更可以明白那『有好生之德』的主宰的假設是不能成立的。」第五點：「根據於生物學、生理學、心理學的知識，叫人知道人不過是動物的一種，他和別種動物只有程度的差異，並無種類的區別。」¹⁹

以下集中討論創造出這種天演觀的一段關鍵文字，比較嚴譯《天演論》與赫胥黎《進化與倫理》的差異。嚴譯與原著有出入，不特魯迅注意到，當時已有人提及，²⁰這裏再強調有差異便毫無新意。所以討論的目的只是作具體的文本比對，分析差異何在。《天演論》(分點為本書作者所加)：

- 雖然天運變矣，而有不變者行乎其中。不變惟何？是名天演。
- 以天演為體，而其用有二，曰物競；曰天擇。此萬物莫不然。而於有生之類為尤著。
- 物競者，物爭自存也，以一物以與物物爭，或存或亡。而其效則歸於天擇。
- 天擇者，物爭焉而獨存，則其存也，必有其所以存，必其所得於天之分，自致一己之能，與其所遭值之時與地，及凡周身以外之物力，有其相謀相劑者焉，夫而後獨免於亡，而足以自立也。

- 而自其效觀之，若是物特為天之所厚而擇焉以存也者，夫是之謂天擇。
- 天擇者擇於自然，雖擇而莫之擇，猶物競之無所爭，而實天下之至爭也。²¹

這一段在赫胥黎《進化與倫理》書裏相應的原文如下（分點亦為本書作者所加）：

- Thus the state of nature of the world of plants which we began by considering, is far from possessing the attribute of permanence. Rather its very essence is impermanence....
- And in the living world, one of the most characteristic features of this cosmic process is the struggle for existence, the competition of each with all, the result of which is the selection,
- that is to say, the survival of those forms which, on the whole, are best adapted to the conditions which at any period obtain;
- and which are, therefore, in that respect, and only in that respect, the fittest.²²

這段原文，我們粗略翻譯如下。我們的粗疏文筆與嚴譯的典雅難免有天淵之別，這裏但求扼要說明兩者含義的落差而已。為方便比對，也加上了分點。

- 故此我們一直在討論的植物的自然狀態，很難說有什麼恆常的性質。相反，它（植物的自然狀態）的本質就是無常。……
- 在生物世界裏，這個宇宙過程的最主要表現之一，就是生存競爭。每一生物與所有其他生物競爭，而競爭結果就是選擇。
- 即是說，存活下來的有形之物，總的來說，最能適應當時的條件。
- 僅僅從這意義上說，存活下來的也一定是最適者。²³

從以上的排比，我們至少可以觀察到以下幾點重要的差異：

1. 赫胥黎說植物的自然狀態，嚴復譯作天運。
2. 赫胥黎說植物的自然狀態本質就是「無常」，嚴復作天運變而「有不變者行乎其中」。下句「不變惟何？是名天演（按嚴譯天演一詞即“evolution”）²⁴」在原文不見相應的語句。
3. 赫胥黎說：「在生物世界裏，這個（無常）宇宙過程的最主要表現之一，就是生存競爭。……而競爭結果就是選擇。」嚴復作：「以天演為體，而其用有二，曰物競；曰天擇。」體與用之別在原文沒有相應的語句。
4. 赫胥黎說：「競爭結果就是選擇。」嚴復作：「物競者，物爭自存也，……或存或亡。而其效則歸於天擇。」競爭的結果變成天擇的效果。
5. 赫胥黎說：「存活下來的有形之物，總的來說，最能適應當時的條件。」嚴復作：「必其所得於天之分，自致一己之能，與其所遭值之時與地，及凡周身以外之物力，有其相謀相劑者焉，夫而後獨免於亡，而足以自立也。」這裏「得於天」及「一己之能」均非原文之意。
6. 赫胥黎說：「存活下來的有形之物，……最能適應當時的條件。僅僅從這意義上說，存活下來的也一定是最適者。」嚴復作：「天擇者擇於自然，雖擇而莫之擇，猶物競之無所爭，而實天下之至爭也。」

由上可見，所謂弱肉強食的自然進化規律，完全適用於人類社會的天演論，並非赫胥黎《進化與倫理》原文要旨所在。這樣的理解，自然是誤解了赫胥黎。而這誤解在中國的產生以及廣泛傳播，主要原因之一，或許正來自嚴復譯文與原文的巨大落差。

二、《天演論》摧毀中國傳統文化的「天」

命題二：嚴復的中國特色天演論，徹底摧毀作為中國傳統法律文化基礎的「正義之天」的觀念。

中國傳統文化的天及其法律意義，論者已多，不庸詳論。²⁵從法學出發，范忠信也提到傳統中國文化的天在不同的領域如宗教及哲學等，有很多不同的含義：自然之天、神靈主宰之天、道理之天以及天國之天等。²⁶但就國家法律及政權而言，主要還是道理之天，講的是天道(天之道)，是包括政治法律的道德倫理本體，具有化育萬物及令社會與自然界順暢運作的功能，也可說是正義和道德的根源。中國傳統法律和政治論述所說的天，在不同時代含義也不一樣，例如漢代的天背後陰陽五行的成分相當重，宋元以後則以理學為基調，在近代受西方文化衝擊以前的明清時期，還是以宋明理學傳統的天為主。在法律和政治主流論述中，最重要莫過於皇權、天子。天子受命於天，奉天承運，所以在天壇祭天。政權和所有國法的正當性根源，來自天命。²⁷傳統中國法律文化中，天理指正義之天，而不是自然之天，或進化論式弱肉強食的天。傳統中國法律立足於天理、國法、人情三者的有機結合，所謂情理法兼具或兼顧。²⁸這裏的人情並非私情、私交或送禮物做的「人情」。它指的是人之常情，可能是習慣與習俗，甚至是禮。「常」之「情」就是天理在人事上的具體化，仍以正義之天為基礎。本書附錄部分第14章分析宋代名案阿云案時，指出當時王安石與司馬光兩派的辯論裏，歸根究柢仍是以天道作為正義的終極根據的。²⁹柳立言對天在南宋審判中所扮演的角色有精到的分析，說明其作為司法考慮的基礎。³⁰邱澎生也指出有關天的討論，亦見諸明清時期的商業法律話語。³¹本書附錄部分的兩章會提供宋代的例子，說明傳統法律的「正義之天」，在司法實踐以及新政治秩序建立其合法性時的作用。

傳統社會法律的運作離不開儒家的士大夫。不論官方的司法官員、師爺，或是民間的全職、兼職訟師，都是受儒家經典訓練出來的士大夫。在他們有關法律的話語結構裏，天作為正義及道德的根源，應該沒有爭議。傳統社會民間自有其法律正義的觀念，譬如天網恢恢、天理昭昭、天理難容、傷天害理、無法無天、報應等等。康豹 (Paul R. Katz) 《神聖的正義：宗教與中國法律文化的發展》³² 講述中國法律文化裏面神聖的正義，從古代討論到現代，所舉的例子從東嶽大帝、城隍神、地藏王菩薩、告陰狀、冥法、判陰、陰曹到大眾老爺等，可謂林林總總。事實上今天民間法律正義話語裏面，我們還常常聽到「天老爺」和「天網恢恢」的說法。康豹有一個理論，就是一方面政府必須伸張法律的正義，以維持其政權「奉天承運」的正當性，另一方面民間的非官方仲裁，也必須建基於一種常理和在當地社區都能普遍接受的正義之上。除此之外，中國傳統民間還相信在陰間也有一種正義，即是陰間審判的正義。故此官府的法律、民間的仲裁、陰間的審判，都建基於同一種正義。按康豹的說法，這三者構成一個有機的司法連續體 (judicial continuum)，互相影響，相輔相成。但是他沒討論這三種正義是怎麼相互貫通起來的。我認為這三種正義的根基都是天，即「正義之天」。此一法律文化結構，同時通過向天問責和作為最高司法及立法權威的皇帝而與政權法律文化融合，其內涵義理則由儒家士大夫不斷加以修訂、詮釋、推廣、執行。與正義之天觀念相關的理念如「天理難容」、「無法無天」等，在這三種正義裏面是通用的。

以天演之天、自然之天或弱肉強食的天，代換了上述作為傳統法律文化結構基礎及紐帶的正義之天，原來的有機結合即無法維持而全盤崩解。要瞭解此種觀念轉換的重要性，不妨打個比喻。試想像當年達爾文等進化論者，論證他們的進化論時，不提自然選擇 (natural selection) 而說上帝的選擇 (God's selection)，即是將上帝一詞的宗教神聖含義，轉換為弱肉強食的自然。這樣達爾文進化論對基督教的衝擊，就不單引起人們對《聖經·創世紀》的懷疑，而是徹頭徹尾地顛

覆了基督教最核心的觀念“God”，連帶顛覆一切相關的倫理價值觀。幸而這事從沒有發生，否則恐怕近代西方的法治，也可能出現另一種精神面貌——例如變成納粹德國式的種族優生學法治。

簡言之，天演之天與正義之天是兩個不相容的基本世界觀。以正義之天轉換成天演之天，對中國傳統法律文化可謂正中要害，是最徹底的顛覆。由於《天演論》大行於世是在甲午之後，不到20年中國文化界即以反傳統及倡科學為主流時尚，或主張全盤西化，即西學為體，西學為用。³³造成這種新文化潮流的原因，《天演論》只屬動力之一，但在這種思潮之下，挾科學之名而來的天演之天自然淘汰了傳統的正義之天。傳統的正義之天，現在被知識分子普遍目為迷信之談、不科學，所以在政治和法律話語裏面已不再有立足之地，基本上是淡出了中國政治和法律的語境。正義之天的討論尚未在哲學及宗教的領域內消失，但也不再是最重要的課題之一了。故此，20世紀中國法律改革及移植西方法律時，正義之天可說沒有什麼角色可言。尤有進者，迎接西方法律的中國文化裏的天，已經變成弱肉強食的天演之天。是以西方精密的法律建構，植根於弱肉強食的天演之天上。這點相信並非嚴復半譯半作《天演論》時始料所及。他的天演之天是希望用來救國保種，可不是用來作西方法律移植的磐基。

現在我們可以想像一下，建基於天演之天而非正義之天的新法律文化，理論上可能有些什麼問題。首先是通過法律移植催生的專業化法律，基本上是移植的法律技術（包括程序）及相關的應用理論，故此法律專業化與法律技術化沒有本質上的差異。進一步分析，假如法律為天演觀支配，也就是西方法律為用，天演之天為體，會不會直接或間接保護和鼓吹應用到法律上的弱肉強食的天演行為？這既可以適用於刑事法律，也可以適用於民事法律如婚姻、經濟糾紛等等。會不會意味著以天演（優勝劣敗）為法律實踐優劣的準繩，以強弱定是非？法律變成扶強抑弱的工具，為強者服務？天演以淘汰為硬道理，所以在法律糾紛的官司上，會否勝者為王，敗者為寇，贏者盡取，輸者盡