

## 【附錄一】

# 李春生對天演論的批判及其思想史的定位 ——以《天演論書後》為中心

黃俊傑

## 一、前　言

1859年，達爾文(Charles R. Darwin, 1809—1882)所撰《物種原始》(*On the Origin of Species*)一書出版，這是近代思想史上的一件大事。《物種原始》這部書不僅如杜威(John Dewey, 1859—1952)所說，「創造了一項應用於心靈、道德與生活的新邏輯」<sup>(1)</sup>，而且也在二十世紀中國思想史上激起了很大的波瀾。絕大多數近代中國的思想家如嚴復(1853—1921)、孫中山(1866—1925)、康有為(1858—1927)、梁啟超(1873—1929)、胡適(1891—1962)等人，都熱情擁抱達爾文及赫胥黎(Thomas Huxley, 1825—1895)的天演論，在不同程度上視之為中國追求富強的藥方，鼓吹不遺餘力。

但是，在近代中國知識分子之中，李春生(1834—1924)卻別樹一幟，他對天演論撻伐不遺餘力，著《天演論書後》<sup>(2)</sup>一書（1907年出

1 John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1965), pp. 8—9.

2 李春生：《天演論書後》（福州：美華書局，1907年），本文以下引用此書均簡稱為《書後》。

版）嚴加駁斥。在近代中國知識分子熱烈追求強富，奉天演論為圭臬的風潮之中，李春生可謂逆流游泳，與眾不同。李春生如何批判達爾文的天演論？何以李春生對天演論如此厭惡？李春生對天演論的批判在近代思想史上具有何種意義？這篇論文的寫作，就是企圖扣緊以上這三個問題，而提出若干初步的解答。

在進入本文研究的主題之前，我們可以對李春生以及《天演論書後》這部書略加說明。

李春生原籍福建泉州府同安縣，生於公元1838年1月12日（清道光17年農曆12月17日）。自幼學習漢文及英文，年十五隨父親皈依基督教。清咸豐年間在故鄉廈門自己經營四達商行，販賣茶葉。清同治4年（1865年，日本明治4年）6月，李春生來到臺灣，在寶順洋行及順和洋行擔任經理<sup>(3)</sup>，開始在大稻埕經營茶葉。1878年（光緒4年）4月，出任清政府之臺北城建設委員。李春生經商致富後，捐輸不遺餘力，

---

3 春生來臺日期說法不一，李春生自己所撰〈履歷書〉（未刊手稿），記載為1868年6月來臺。但李春生友人中西牛郎則以為是同治4年（1865年）因英人以利士之推薦而來臺北辦理寶順洋行。見中西牛郎：《泰東哲學家李公小傳》（臺北：臺灣日日新報社，1908年，以下簡稱《小傳》），頁12（5:10）。吳文星認為李春生來臺年代應為1866年，見張炎憲等：《臺灣近代名人誌》（臺北：自立晚報社文化出版部，1987年），第2冊，頁13。陳俊宏根據李春生所著《哲衡續編》（福州：美華書局，1911年），頁60上云：「余自東渡臺北，閱今四十三年[……]但改隸以後，越今十三年」等內證(internal evidence)考證，認為李春生撰寫〈臺北氣候變更〉一文之年代應為1908年，推算李春生「東渡臺北」之年代應為1865年，正好是日本統治臺灣的第十三年。參看陳宏：《長春源流——李春生與1865年以來的臺灣》（臺北：南海圖書文具公司，1990年），頁39—41。就史料之可信度與價值言，李春生所撰的《哲衡續編》當較其他史料為高，李春生來臺年代應為1865年。關於這個問題的詳細討論，另詳黃俊傑等：〈新恩與舊義之間——李春生的國家認同之分析〉，註5之考證。

在1882年（光緒8年）2月，因臺灣巡撫之保舉而獲「敘五品同知加營戴藍翎」官銜。1887年（光緒13年）4月，出任臺北府清丈委員，1889年出任臺灣鐵路敷設委員。1895年（光緒21年），中日甲午戰爭爆發，清廷戰敗，割讓臺灣。同年6月12日，日軍開抵基隆，臺北清兵逃散，土匪蜂起，民心不安。李春生以其舉足輕重的社會地位，出面「急邀重要人士聚商，蒙諸人士概稻艋人民推為會首。乃急請美國領事官及英商和記洋行英人同往基隆，報達民意」<sup>(4)</sup>，使臺北免於禍亂。日本佔領臺灣的次年（1896年），第一任臺灣總督樺山邀請李春生赴日本訪問，返臺後撰寫《東遊六十四日隨筆》，時年五十九歲。

1896年（日本明治29年）東遊，是李春生一生的轉捩點。在赴日本遊覽之前的李春生，是成功的企業家與領袖群倫的社會賢達。東遊歸來之後的李春生，則逐漸從社會上退隱，潛心著述。誠如李春生的日本友人中西牛郎所說：「東遊之後，則社會上之李公終，著作上之李公始。」<sup>(5)</sup>

在李春生所撰寫的十二部著作中<sup>(6)</sup>，《天演論書後》這部書在1907年（日本明治40年，清光緒33年）出版。按中國算法，李春生當時已經七十歲，本書可以代表他的晚年定論。李春生在這部書一開始就揭橥他的撰寫用心說：「若彼赫氏之創為《天演論》，命意專在謗瀆道德，譖訛仁義，藉期覆滅宗教神學。而其最不能相容者，猶在造物真宰，故凡言皆證萬物無主，庶類是由自然遞變而來；其次則誨人必競必爭，必優必勝，謂不如是，則不能存立於人間世。無奈其所援為口

4 見李春生〈履歷書〉（未刊稿本，這份履歷書係由他人代筆），頁2。

5 中西牛郎：《小傳》，頁65（附：55）。

6 關於李春生的著作及其簡介，參考曾天從：〈李春生先生之宗教倫理思想〉，收入黃純青監修：《臺灣省通志稿》（臺北：臺灣省文獻會，1954年），〈學藝志·哲學篇〉，第3章，頁25—28。

實者，皆持之有故，說亦近理；加以嚴復先生深文周內之筆，爲之譯詮。故自正面觀之，未有不歎聖人復起，說皆至理名言。若由背面細考詳察，幾無片言隻字，不是傷天理，滅人道。我不知其居何心而甘出此。」<sup>(7)</sup> 這一段話充分顯示：李春生是站在堅定的基督教信仰的基礎之上，批駁天演論。

這部書的寫作方式較爲特別，各篇分三大段落，第一段頂格印刷者，是赫胥黎的《天演論》（嚴復中譯書名，原題 *Evolution and Ethics and Other Essays*，是1893年赫氏在牛津大學之演講稿，1894年加序言後，正式出版）之中譯文原文；第二段低一格印刷者則是嚴復所撰寫之勘語；第三段降二格印刷者則是李春生「讀《天演論》原本有感，起而詮錄是集，按篇逐加詳考書後者」<sup>(8)</sup>。李春生是在一種他自己所謂的「不得已」<sup>(9)</sup> 的心情下，起而逐段批駁《天演論》。

## 二、李春生的天演論批判中的三個面向

李春生在《天演論書後》一書中，對天演論展開徹底的批判，說理則綿密深入，論情則娓娓動人，字裡行間時或夾雜譏諷，嬉笑怒罵，皆成文章。我們對李春生的言論稍加歸納，可以區分他的天演論批判言論中有三個面向：

### （一）宗教與科學的對蹠

第一個面向是宗教信仰與科學理論的對蹠。李春生站在堅定的基

7 《書後》，頁1下(4:7)。

8 《書後》，〈例言〉，頁3上(4:5)。

9 《書後》，頁1下(4:8)。

督教徒立場，對赫胥黎與達爾文的天演論施以無情的批判，尤其集中在「演化」(evolution)這個概念之上。李春生對「演化」概念的批判，極似十九世紀下半葉，尤其是1859至1873年間，美國新英格蘭地區神學家對達爾文思想的批判。本文第三節第二小節將就兩者的異同加以比較申論，所以此處暫不贅及。

李春生批判天演論，首先指出宇宙間的萬事萬物無所謂「進化」(或演化)之事實。李春生說：

[……] 「天道奧妙，必使物物相互牽制，而後能生。」夫苟不待此備為相互牽制之物，則世界可成伶仃單獨，毋若今之複雜繁蹟。若曰：「是複雜繁蹟者，皆因進化公例，迫使隨與俱至。」洵如是言，則此金石寶貴諸礦產，山珍海錯諸異味，不是隨洪鈞未轉，機緘未開，而先藏備者，有是理耶？其他所謂繁蹟雜糅者，是物之滋生蕃衍，無所謂進化。<sup>(10)</sup>

宇宙間如果真如李春生所說，無「進化」(evolution)之事，則萬事萬物因何而成？針對這個問題，李春生所提出來的答案就是「神」。他說：

宇宙間獨無而僅有者，厥惟一物，字曰至神。運其大智，行同至愚，富有全宇，仁並天地，榮逾日月，博施濟眾，任取任攜，誰毀誰譽，不予立計。若而神者，舍造物真宰，豈一自然語助能當之乎？彼赫氏輩，欲譏而滅之，亦多見其不自量也。<sup>(11)</sup>

李春生就是站在這種有神論的信仰之上，批駁赫胥黎、達爾文等人所持的人由猿遞變之學說。李春生在他所撰的《民教冤獄解續篇》(福

---

10 《書後》，頁59下(4:91)。

11 《書後》，頁12下(4:23—24)。

州：美華書局，1903）及《民教冤獄解續篇補遺》（福州：美華書局，1906）等書中，對「進化」學說批駁甚詳且盡。在《天演論書後》中，李春生更進一步從上帝創造萬物的立場，批駁達爾文進化論。他說：

鄙人最不忘情於彼格致家之學說者，天地間萬物彷彿同具一形者，若魚之於海，大都一尾而兩翅；鳥之於空，大都針喙而兩翼；獸之於陸，大都四足而脩尾。其間最親切近似者，若麥之於粟，柑之於橘，鴉之於鵲，鳩之於鴿，麋之於鹿，驢之於馬，狐狸之於豺狼，凡此更僕難數，僥倖而能各仍其特別之族類，而不被指為遞變而後成者。至於人，則為彼達爾文所不容，誣其為由猩猩而變者。且曰：「有謂不然者，必勒令具出不然之理由，否則必同認猿猴為元祖。」嗟乎！彼輩曾歎賞萬物繁贍，謂玫瑰一類數百種，蝴蝶一類數千種，斯乃最親切近似者，何不誣其由始而遞變者，獨於人則不容其與猿猴、猩猩，同一親切近似之別種者？時至今日，舉歐、美二洲之文人學士，猶昏昏夢夢，疑其同一下生族類，非為搏土特造之神物。哀哉！信如達爾文之言，設也不幸猩猩而不變人，則此千紅萬紫、十色五光之世界，豈非為無知之禽獸徒備乎？抑此地中水內諸寶貴，亦為虛設而徒藏乎？嗚呼！吾於達氏之說，助我益信吾之始祖確為搏土特造之神物，豈不然哉？<sup>(12)</sup>

以上這段話中，李春生強調人「確為搏土特造之神物」，而非由猿猴演變而來，這一段論述最能顯示李春生的宗教信仰立場。

## （二）傳統世界觀與近代世界觀的抗衡

李春生批判天演論的各項言論中，所呈現的第二個突出面向在於

---

12 《書後》，頁89下(4:134)。

傳統世界觀與近代世界觀的抗衡。李春生所抱持的是傳統的世界觀，並運用這種世界觀與以赫胥黎為代表的近代世界觀對抗。我在這裡所謂「傳統世界觀」是指以「存有」(being)為核心概念所建構的一幅世界圖像。在這種世界觀中，「永恆」才是世界的本質。宇宙與世界一旦被創造完成之後，它們就永遠不再改變，而上帝就是造物主。由於宇宙與世界萬物有其恆常性，所以，宇宙世界中的「道」也是永恆而不變的。李春生在他的《東西哲衡》、《哲衡續編》，以及《天演論書後》等著作中，所建構的正是以上所說的這種傳統的世界觀。我所謂的「近代世界觀」，是指自從十七世紀以降，深深地支配神學、倫理學、社會哲學等各個思想領域的那種「歷史主義的演化的觀點」(the historicist-evolutionary point of view)。在這種觀點影響之下，歐洲思想界在培根(Francis Bacon, 1561–1626)和柏格森(Henri Bergson, 1859–1941)的時代之間，「變遷」(becoming)逐漸超越「存有」(being)而成為主要的思想範疇。這種以「變遷」為核心概念的近代世界觀隨著法國大革命、工業革命以及機械與電力的技術革命的發生，而為之加速發展，成為「近代心靈」的基本特徵<sup>(13)</sup>。赫胥黎等人的天演論，正代表這種「近代世界觀」的一個高峰。李春生對天演論的批判，正是代表了傳統的與近代的世界觀的遭遇與戰鬥。

李春生如何進行這一場思想的戰鬥呢？

李春生進行這場戰鬥的方法就是回歸《聖經》所記載的永恆的「道」，尤其是取《聖經》中的上帝創造萬物說，以與赫胥黎、達爾文的自然演化說相對抗。李春生曾在《萬國公報》撰文提倡《聖經》之

---

13 參考 Franklin L. Baumer, *Modern European Thought: Continuity and Change in Ideas, 1600–1950* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1977), pp. 20–25.

無上價值云：「余竊謂是書爲吾國之所無，而猶不可無者，蓋有天道藏乎其間耳。」<sup>(14)</sup> 因爲一般中國典籍「六經、四子、史鑑、律歷，考其書中道理，不過僅資修身齊家，佐君治國，足供人道之用；至於木本水源，創世造人，生身救世，導人宗天，是書則未之見也」<sup>(15)</sup>。換句話說，李春生認爲，一般中國典籍所載之「道」，都是屬於「人道」的範疇，是受時空因素所宰制的原則與原理，會與時俱化；只有《聖經》中的「道」，才是屬於他所謂「天道」的範疇，是不受時空因素所影響而變化的永恆之道。李春生一切的論述都回歸耶穌的基本教義。

從這個思想立場出發，李春生一再根據上帝創造說對天演論展開撻伐，較具有代表性的言論如下：

原天地萬物，爲創造而來。其說考之有史，雖未甚明瞭，然於基督教經書所載，則猶皎然若繪，斯爲普天率土所共讀、共知而共認者。乃晚近新學一興，此輩大有得隴望蜀，於是英國三怪哲達爾文、斯賓塞、赫胥黎起焉，特造謂天地無主，萬物是自然而有。所以然者，謂始自一元質，無所憑藉依賴，自然由單純而變複雜，由無機物而變有機物；遞嬗變遷，由漸積久，不知其歷幾千萬年，遞變未已，至於今成一萬類繁躋之世界；是乃物自然而變，非有創造者云云。是說特以與基督教創世造物相拮抗而不相容，因一者謂創造，一者謂自然。究之二說，均不得實驗考據，欲知其孰真孰僞，惟憑各個人之靈明，精考詳察。雖無實驗考據，要不能使兩說俱存。蓋其間必有一是一非，一真一僞；僞者必敗，真者

14 李春生：〈論書有萬不可缺道有世所必宗〉，原刊於《萬國公報》，後收入《主津新集》。

15 同上註。

必立，理固然也，勢所必至。但創造之說，已成終古鐵案，自毋庸多事辯護。<sup>(16)</sup>

創造天地萬物，確有真宰，而真宰之上，不能別有真宰。且苟非真宰張皇於其間，物亦不能自爲變化，故曰終不能理會。茲復以三者申而言之：所謂造化，是上帝能無所憑藉依賴，自無生有；所謂原理，是上帝祝使寓於萬物，以運動變化，使物生生不息；所謂人事，是稟上帝所予靈明，或取天材爲物料，或循原理爲格化。由斯以觀，人爲萬物之靈，且不能無所憑藉依賴，而自成一事物；而謂一無五官四肢、無神通感覺之自然，能代表一創世造物上帝，斯其妄真無有及者。<sup>(17)</sup>

彼赫胥黎氏，倡謂物是洪荒之時，由一元質自然遞遷變遷而成，始自無機物，變爲有機物，由單純變複雜，積漸遞變，恆久不息，而後成此萬類繁躋之世界，無有主造之者。雖然談固容易，不過二十餘字，代一化工造物，乾坤宇宙。試問：值其遞變之始，是先有蛋，而後成禽？抑先有禽，而後生蛋？抑先有實，而後成樹？抑先有樹，而後結實？抑先有精血成胎，而後變人？抑先有人，而後有精血以成胎？諸若此於彼說自然者，不能不兼涉及之，使人易於曉悟。不第此也，既知其爲自然，更當指明此自然者，是同在此一元質之間，抑分開爲兩物？若曰是分開兩物，則其一必爲有形，其一必爲無形，是亦無可避者。因人祇能見元質及物，不能見自然居間爲之變化。獨怪若輩，既不信憑虛，又何苦援此無形之自然以立言？他不俱論，第以自然變物，申而論之。若曰是此元質自變，奈何不同變爲一物？乃或有幸而變爲虎以噬羊，

16 李春生：《東西哲衡》（福州：美華書局，1908年），頁13（1:16–17）。以下簡稱爲《哲衡》。

17 《哲衡》，頁14下–15上（1:18）。

或不幸而變爲羊以飼虎；或有幸而變爲鷄以捕爵，或不幸而變爲爵以供鷄；或有幸而變爲牛馬以食草菜，或不幸而變爲草菜以養牛馬。由斯觀之，若元質自然能變物，何以幸與不幸之離奇，有若是之差別？又似甚極聰明睿智者，不然何有雌必有雄，有牝亦有牡，有男亦有女，儼然若一造化元宰之施爲？若是者，胡不仍存造物主名義，而必別立一無五官四肢、無神通感覺之自然，以爲造化之代表？吁！亦可謂庸人自擾者矣。<sup>(18)</sup>

上引三段文字不同，但內容相近，皆以創造說駁天演論。這類論點在《天演論書後》中亦一再出現<sup>(19)</sup>，皆充分顯示李春生站在基督教神學觀之上，建構他心目中的世界圖像。在李春生的思想世界中，萬物爲上帝所創造，宇宙中的「道」是永恆不變的。他認爲，赫胥黎天演論最大的錯誤在於：「不知造物主神妙，凡諸有形實質，無一能稍逸其憑虛無形之範圍。」<sup>(20)</sup>李春生對於以「變遷」爲核心觀念的近代式的世界圖像，完全無法接受。他所展開的是一場「傳統世界觀」與「近代世界觀」的戰役。

### （三）道德仁義與物競天擇的對壘

上文所說「傳統世界觀」與「近代世界觀」的對比，隱涵著另一個面向，這就是：價值滲透(value-charged)與價值中立(value-free)兩種態度的對立。這一個面向在李春生駁天演論的言論中，就表現而爲以道德仁義駁斥物競天擇之說。

李春生常常以物競天擇所可能導致的惡果，來批判天演論。李春

18 《哲衡》，頁15下—16上(1:19—20)。

19 例如《書後》，頁78下—80下(4:124—125)。

20 《書後》，頁109下(4:163)。

生認為赫胥黎的學說：

自其馴者讀之，堪資鼓勵民志，誠可佳也。若在黠者行之，正以激其生心劫奪，小者狡謀不義，大者若列強之攫取殖民土地者，何一而不循此物競方針，以掠奪他人之邦國？讀者宜其必援此為鑑，庶乎可焉者矣！<sup>(21)</sup>

李春生認為，天演之說「若不加之以宗教，併行道德仁義，則吾敢決言：是進蠻也，非進化也」<sup>(22)</sup>，因為「夫進化為言，是在使世界日進於大同快樂」<sup>(23)</sup>，而「大同也者，捨道德則無以為；道德也者，捨宗教則無以立。今者徒恃智巧，日以侮辱宗教，謗瀆天道，詎能有補於郅治，而無害於人群者呼？」<sup>(24)</sup>

李春生一再指出，赫胥黎的天演論必導致人與人相爭，國與國交戰，其結果是走向滅亡。他說：

若必終守赫氏之學說，一味以人治與天行相抵觸，又欲以人事與敵國相頡頏，不亡奚可得哉？君子曰：「言不可以不若是其幾也。」始吾於赫氏之說，以世界水深火烈，咎之天行，今乃不但自認憂患之來，為人事相伐，而又曰：「六合之內，天演昭回，其奧衍美麗，可謂極矣」云云。挈此較諸前說憂患縱橫，水深火烈，彷彿別一世界。嗚呼！吐詞如此，其足為訓耶？<sup>(25)</sup>

諸如此類言論，充斥於他的《天演論書後》中，而構成為李春生駁天演論的第三個面向。

21 《書後》，頁14下(4:26)。

22 《書後》，頁62上(4:94—95)。

23 《書後》，頁61下(4:94)。

24 《書後》，頁19下(4:33)。

25 《書後》，頁62下(4:95)。

#### (四) 「無形」與「神」

以上我們歸納李春生批判天演論的言論中，所呈現的三個面向及其內涵。我想進一步指出的是：以上這三個面向並不是各自孤立的，事實上它們都共同建立在一個結構的基礎之上，這就是李春生思想中所謂的「無形之學」。李春生在《哲衡續編·自序》中嘗自言其思想之創新者有四：(一)範圍之道；(二)對待之理；(三)數學之義；(四)無形之學。就李春生對天演論的批判而言，最具關鍵性並成為他的論說之基礎的，就是所謂「無形之學」。

何謂「無形之學」？李春生認為宇宙萬物起源於「無」，所謂「無」即指「無形之神」。他說：

大抵世界萬類，始皆自無生有。人爲萬物之靈，所貴於禽獸者，在含有無二物，合一體而受生。所謂無者，是無形之神；所謂有者，是有形之體。按此則謂人爲神物亦可。爲有形之神，亦蔑不可，因其既非動物可比，亦非禽獸可方。是故欲治物者，必以人；欲治人者，必以神。此所以牛鬼蛇神、巫覡仙佛、萬教十方雜糅而起，各銜其神，各誇其靈。若是者，神亦可貴矣。無奈屬在憑虛無形，不能有所稽考，致此邪偽之徒乘間而起，爭立門戶，交相角逐。<sup>(26)</sup>

在李春生的思想中，「無形」位階高於「有形」，因此具有優先性。他又說：

申而言之，物既須待事而後成，便知事貴而物賤。事既貴矣，則凡憑虛無形之道，皆因之而俱貴。物既賤矣，則凡有形實質之理，

---

26 《書後》，頁75下 (4:114)。

亦從而俱賤。勢固然也，不能復諱矣！是故禽獸動物，不貴其軀壳觀瞻，獨貴其覺知趨向；人不貴其肉體形容，獨貴其思想辨識。是則軀壳肉體者，有形實質之物也，物者理也。覺知思想者，憑虛無形之事也，事者道也。乃不幸而遭莫之爲而爲之者，道也；復不幸而致莫之致而至者，理也。是故道未行，則物各循其理；道既行，則物與理皆從而退聽焉。斯乃物不敵於事，猶理必制於道之顯微也。統而言之，有形實質者，終不能與憑虛無形相拮抗。所以念慮一萌，思想屋宇宮室，而屋宇宮室亦因之而創；欲得陶冶械器，而陶冶械器亦從之而成。試問：斯念慮思想者，豈非憑虛無形之事乎？抑此屋宇宮室、陶冶械器，豈非有形實質之物乎？且既製造而成矣，轉欲毀而棄之，須臾尋滅。奈何其將不敵若是，聽命乃爾耶？此不過略舉以概。其他政教吏治，與凡士農工商、養生送死，諸求遂濟世者，靡一而非從事憑虛無形之念慮思想而能得也。質此以微，物終不敵於事，理終不敵於道。是乃造物玄妙，特寓此以示無形之神，不終爲有形之物所玩瀆。<sup>(27)</sup>

而在一切「無形」之中，又以上帝爲最高的「無形之神」，是一切有形之物的創造者。李春生說：

上帝爲無形之神，吾儕爲有形之神。原其意，上帝爲無形之神，居其上，以造有形之物；物既完備，而後特造吾人，賦以靈明，爲有形之神，居閒治理有形之物。是故耶穌丕降，關切在救有形之神，無與於無神之物。<sup>(28)</sup>

從上引幾段文字加以分析，李春生思想中的唯心論色彩是相當濃厚的。

27 《書後》，頁65上(4:99)。

28 《書後》，頁65下 (4:100)。

我們如果扣緊他所說的「念慮一萌，思想屋宇宮室，而屋宇宮室亦因之而創」<sup>(29)</sup>的話來看，如果說李春生是「唯心論」者，亦不爲過。

正是在這種唯心論的基礎之上，李春生將宗教信仰、傳統世界觀及道德優先論貫通爲一，鑄造思想的武器，與天演論進行殊死戰。李春生堅定的基督教信仰，使他堅定地認爲上帝創造萬物，而不是任天演化。因爲李春生相信上帝是造物主，所以他心目中的世界圖像是建立在「存有」，而不是建立在「變遷」之上的。他所持的這種拒斥「變遷」的觀點，也使他反對競爭而崇尚合作，認爲世界大同的基礎在協同，而不是競爭。

### 三、李春生的天演論批判之思想史定位

#### (一) 從近代中國思想史立場來看

現在，我們進而探討一個問題：上節所述李春生批駁赫胥黎天演論的諸般言論，在思想史上應如何加以定位？

這個問題須分別從中國近代思想史及中美比較思想史兩種不同角度，加以思考。我們先從第一個角度加以觀察。

如果將李春生置於近代中國思想史的背景中加以考察，我們可以獲得最突出的印象是：李春生的基督徒色彩遠超過他的中國知識分子色彩。爲了闡釋這一個論點，我們必須從近代中國思想界對進化論的接受開始說起。

進化論之進入中國，是在1895年中日甲午之戰以後<sup>(30)</sup>，而由嚴復

29 《書後》，頁65上(4:99)。

30 關於進化論與清末思想的一般性討論，參考小野川秀美：〈清末の思想と進化論〉，《東方學報》(京都)(1951年3月)，第21冊，頁1—36。

開其端<sup>(31)</sup>。進化論經由嚴復的譯述進入中國之後，很快就受到中國知識分子熱情的擁抱。嚴復在甲午戰爭之後開始翻譯赫胥黎的《演化與倫理》，在1898年以《天演論》為名正式刊行。嚴譯《天演論》出版以後，風靡一時。據後人統計，僅上海商務印書館在1905至1927年的廿二年之間就印行了廿四版，可見流傳之廣<sup>(32)</sup>。中國知識界之接受進化論也可以以1898年作為分水嶺。從1873年至1898年是進化論在中國初步流傳的時期。到了1898年嚴譯《天演論》出版之後，中國知識分子就奉進化論為最高的信仰教條。一直到1905年至1919年之間，魯迅等人出而批判當時中國所流行的進化論，才進入另一個反省的時期<sup>(33)</sup>。李春生的《天演論書後》在1907年（光緒33年）出版，他在〈序〉中說：「赫、斯兩家之說，近於中國社會影響極大〔……〕其《天演論》孽種，方始張皇於東洲」<sup>(34)</sup>，確屬實情。

在討論李春生對天演論的批判之思想史定位之前，我們先考慮一個問題：何以嚴復在中日甲午戰爭之後譯赫胥黎的《演化與倫理》？從嚴復將中譯本書名定為《天演論》，並強調書中的生物競爭部分而略其倫理部分，我們可以推測嚴復譯述此書實有其用心。《天演論》的譯述，不僅如史華慈(Benjamin I. Schwartz)所說，代表嚴復對富強

31 參考郭正昭：〈達爾文主義與中國〉，收入張灝等著：《近代中國思想人物論——晚清思想》（臺北：時報出版公司，1980年），頁669—686。

32 參考張秉倫、盧繼得：〈進化論在中國的傳播和影響〉，《中國科技史料》，第1期（1982年）。

33 以上關於中國近代思想史上進化論發展的三階段，參考伊藤秀一：〈進化論と中國の近代思想(一)〉，《歷史評論》，第123期（1961年11月），頁33—45；〈進化論と中國の近代思想(二)〉，《歷史評論》，第124期（1961年12月），頁44—50。

34 《書後》，〈序〉，頁1下—2上(4:4)。

的追求<sup>(35)</sup>，而且更是經歷甲午戰敗之後，在強烈的民族主義的驅迫之下，致力促使中國近代化，以求生存於競爭激烈的世界的一種方式<sup>(36)</sup>。

嚴譯《天演論》的出版，使「適者生存」、「自然淘汰」之類觀念迅速在中國知識分子之間傳播開來，使社會達爾文主義比達爾文的生物進化論更早在中國流行<sup>(37)</sup>。但是，值得注意的是，中國近代知識分子都是在一種強烈的國家民族危機感之下，熱情擁抱天演論，視之為救亡圖存的良藥。我們引用若干史料進一步闡釋以上這項論點。

胡適曾回憶《天演論》的出版，正值「中國屢次戰敗之後，在庚子辛丑大恥辱之後，這個『優勝劣敗，適者生存』的公式確是一種當頭棒喝，給了無數人一種絕大的刺激。」<sup>(38)</sup>胡適說他自己也就在這種思潮刺激之下，改名為「胡適」。梁啟超撰〈天演學初祖達爾文之學說及其傳略〉一文，介紹天演論，其用意在於強調「競爭者，進化也，務為優強，勿為弱也」<sup>(39)</sup>，以鼓舞國人奮起救國。孫中山在1918年寫《孫文學說》時，對達爾文進化論也大加推崇說：

自達文之書出後，則進化之學，一旦豁然開朗，大放光明，而世界思想為一變。從此各種學術，皆依歸於進化矣。夫進化者，自

35 Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power:Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), pp. 101ff.

36 參考前引伊藤秀一：〈進化論と中國の近代思想(一)〉，頁40；張朋園先生亦持相同看法，參看張朋園：〈進化達爾文主義與現代化——嚴復、梁啟超的進化觀〉，《陶希聖先生八帙榮慶論文集》（臺北，1979年），頁197。

37 張朋園：前引文，頁193。

38 胡適：《四十自述》（臺北：遠東圖書公司，1959年），頁49。

39 梁啟超：〈天演學初祖達爾文之學說及其傳略〉，收入《飲冰室文集》（臺北：新興書局，1966年），卷1，頁209—214，引文見頁209。關於梁啟超的進化觀，參看張朋園：前引文。

然之道也；而物競天擇，適者生存，不適者淘汰，此物種進化之則也。此種原則，人類自石器時代以來，已能用之以改良物種，如化野草爲五穀，化野獸爲家畜，以利用厚生者是也。然用之萬千年，而莫由知其道；必待至科學昌明之世，達文氏二十年苦心孤詣之功而始知之，其難也如此。夫進化者，時間之作用也，故自達文氏發明物種進化之理，而學者多稱之爲時間之大發明，與奈端氏之攝力，爲空間之大發明相比美。<sup>(40)</sup>

孫中山引用進化論以證明「行易知難」的說法。孫中山之所以在1918年提出「行易知難」學說，乃是希望「出國人之思想於迷津，庶幾吾之建國方略，或不致再被國人視爲理想空談也」<sup>(41)</sup>。所以，孫中山也是在類似救亡圖存的危機意識之下引介演化論。除了嚴復、胡適、梁啟超、孫中山之外，二十世紀中國知識分子在時間的壓力感的驅迫之下，熱烈擁抱演化論，視之爲救亡圖存，改變中國落後危亡的現狀的思想良藥。

在與二十世紀中國知識分子對照之下，李春生對天演論的無情撻伐，就顯得非常突出。在近代中國思想史上，李春生逆流游泳，與同時代人之擁抱天演論構成強烈對比。

我們在這裡不免滋生疑問：近代中國知識分子視演化論爲救亡圖存的良藥，而李春生拒斥演化論，那麼，李春生是否對當時中國或臺灣的危機，毫無關懷或視而不見？從相關史料看來，這個問題的答案是否定的。事實上，李春生對十九世紀末葉中國所展開的自強運動十

40 孫文：《孫文學說》，收入中國國民黨中央黨史史料編纂委員會編：《國父全集》（臺北：中華民國各界紀念國父百年誕辰籌備委員會，1965年），第1冊，頁3—138。

41 同上書，頁3—114。

分關心。他認為當時清廷所推動的洋務，例如購船艦、築砲臺、製機器、開煤礦等都非當務之急。他主張：「吾國誠欲發奮圖強，亦宜譯西書，廣學校，設日報，以開民智，以通民志，以興民議。當今之時，苟欲救國者，輕視宗教、西學與日報，烏乎其可也？」<sup>(42)</sup> 這些看法在自強運動大力推展時的歷史情境中，可謂頗有見解。李春生強調中國現代化的基礎在宗教倫理、學術研究與言論自由，有其超乎時代的眼光。

作為一個臺灣知識分子，李春生對當時臺灣的事務也有一套看法，他說：

竊謂眼前臺灣之局，首在需人開墾，而內地漸有人滿之憂，宜速設法，於閩省漳、泉二州，廣招窮民，使之挈眷東渡，或墾土力田，或闢榛開荒。要地之處，駐防保護，彈壓刁民，恩威並施，則後山一帶生蕃，亦可指日肅清。此乃臺灣目前之急務。至於興利除害、富國強兵之策，則《新報》之所議，識者之所論，宜採擇者多矣。<sup>(43)</sup>

李春生主張臺灣應加強自大陸移民，開拓富源，擴興產業，凡此主張皆切中當時歷史環境。所以，我們可以發現：李春生對於十九世紀末以來中國與臺灣的現實問題，也至為關心，他絕對不是一個不達世務的書生。

從這個角度來看，我們就可以很合理地推論：李春生並不是不關心十九世紀末期中國與臺灣的危機，而是他認為只有基督教才能解決當

42 李春生：《主津新集》，轉引自中西牛郎：前引書，頁25（附：31）。關於李春生的洋務思想，另參考吳文星：〈清季李春生的自強思想——以變法圖強為中心〉，收入《李春生著作集》，第2冊。

43 李春生：《主津新集》，轉引自中西牛郎：前引書，頁16（附：25）。關於李春生對臺灣時務的主張，另詳吳文星：〈清季李春生的自強思想——以臺事議論為中心〉，收入《李春生著作集》，第2冊。

時中國與臺灣的危機。在李春生的價值位階中，「基督教義之受到天演論挑戰」這件事，遠比「中國與臺灣之受到帝國主義侵襲」這件事更為根本，因為前者具有普遍性(universality)的意義，是一個價值系統崩潰的問題，而後者只具有特殊性(particularity)的意義，是一個特定族群存亡的問題。所以，李春生並不像當時的中國知識分子一樣地熱情擁抱演化論或社會達爾文主義以救亡圖存，反而極力撻伐演化論以維護基督教。他認為傳播基督教福音才是救亡圖存的根本策略。在這個意義上，我們可以說：李春生的基督徒色彩遠超過他的近代中國知識分子色彩。

再進一步分析，正如我們在本文第二節第二小節所指出，李春生對天演論的批判代表了以「存有」概念為中心的傳統世界觀與以「變遷」為中心概念的現代世界觀的抗衡。順著這個脈絡，作為基督徒的李春生所關心的是世界的創造等屬於「存有」的問題，而不是族群或種族的變遷或競爭的問題。前者是「超時間的」(supra-temporal)，後者則是「受時間因素所決定的」(temporally determined)，兩者根本不屬於同一個範疇。在李春生的價值位階中，「超時間」的範疇比「受時間因素所決定的」範疇更具有優先性，因而也更具有重要性。

討論至此，我們必須再將李春生進一步置於近代中國思想史中「普遍主義」(universalism)與「特殊主義」(particularism)對抗的脈絡中加以衡量。張灝最近研究1890至1911年間，中國知識分子因應時代危機及尋求秩序與意義的努力時曾指出：近代中國與西方文化的接觸，不僅為中國思想注入了新的思想與價值，而且也強化了中國思想傳統中早已存在「普遍主義」與「特殊主義」之間的緊張性<sup>(44)</sup>。張灝所提出的

---

44 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890—1911* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987), pp. 186ff.

這項說法極具卓識，在他所研究的康有為、譚嗣同(1864—1898)、章炳麟(1869—1935)、劉師培(1884—1919)等人的思想中，也可以獲得相當程度的印證。但是，我們如果把李春生放在以上這項命題的脈絡中加以考察，就會發現：李春生並不深契於傳統中國思想。相反地，他接受基督教信仰的洗禮，心儀「超時間的存有」，企慕生命中的永恆問題。他認為具有更廣泛的超時空的「普遍主義」的基督教，應比只在時空中而以「變遷」為中心的天演論，具有更高的優先性，所以前者可以取代後者。在李春生思想中，我們沒有看到「普遍主義」與「特殊主義」的衝突或緊張性。就這一項特徵來看，李春生是一個民間知識分子，他與近代中國思想界的代表人物頗不相同，他與這些人物所代表的思想也有重大差距。

## (二) 從比較思想史角度來看

演化論在達爾文手中最初是作為一個生物學學說而被提出的，但是，達爾文的自然淘汰說很快就與馬爾薩斯(Thomas R. Malthus, 1766—1834)和史賓塞(Herbert Spencer, 1820—1903)的人口學說結合而成為社會達爾文主義(social Darwinism)<sup>(45)</sup>。達爾文學說及社會達爾文主義在十九世紀下半葉及二十世紀初期的美國及中國思想界都引起很大的爭議，也造成相當的影響。

如果將演化論在近代中國和美國思想史的發展作個比較，我們就會發現以下兩項對比：

45 參考 James Allen Rogers, "Darwinism and Social Darwinism," *Journal of the History of Ideas*, 33: 2 (April-June, 1972), pp. 265—280。此文有中譯本：James Allen Rogers 著，黃俊傑譯：〈達爾文主義與社會達爾文主義〉，《幼獅月刊》，第38卷第6期（1973年12月）。

(1) 達爾文演化論在近代美國思想史中基本上是在城鄉推移與工業發展的社會經濟脈絡中，獲得美國知識分子的重視與爭辯<sup>(46)</sup>；但在近代中國思想史上，演化論則是在中國面臨西方勢力侵襲的危機的背景中，在民族自救意識的驅迫下，成為中國知識分子經世救國的藥方。

(2) 演化論在近代美國思想史中的發展，頗為複雜而曲折，支持及反對雙方都有，論述至夥，而且演化論對美國思想與文化的各個方面影響亦至為深刻。但是，演化論在近代中國思想界則接受者遠多於拒絕者，而且多半是將演化論作為救國理論而接受，較少涉及中國文化的各個面向。

由於以上這兩項鮮明的對比，所以演化論在近代中國與美國的發展頗有不同。我們先就演化論對美國思想界的衝擊，進行概略性的說明。根據 Bert J. Loewenberg 的研究，從 1859 年達爾文發表《物種原始》起至 1900 年之間，達爾文的演化論在美國的發展可以分為兩個階段：(1) 在 1859 年至 1880 年之間，演化論受到頗為尖刻的爭議與批判；(2) 從 1880 年起至 1900 年的二十年之間，美國一般社會大眾的意見逐漸接受演化論，「演化」(evolution)的概念逐漸深入人心，而且也滲透到學術的各個領域裡。這兩個發展階段與美國經濟發展互相呼應，在前一個階段中美國經歷經濟革命，第二個階段則加速經濟結構的轉型

---

46 關於達爾文主義傳入美國時的社會經濟背景，參考 Bert James Loewenberg, "Darwinism Comes to America, 1859–1900," *The Mississippi Valley Historical Review*, 28:3 (Dec., 1941), pp. 339–368, 尤其是 p. 343。Loewenberg 在另一篇論文中更主張：十九世紀下半葉美國思想界對「演化」(evolution) 概念的爭辯，代表了當時美國社會中進步與保守兩種因素的激盪。參考 Bert James Loewenberg, "The Controversy over Evolution in New England, 1859–1873," *New England Quarterly*, 7:2 (June, 1935), pp. 232–257, 尤其是 p. 256。

<sup>(47)</sup>。在以上這兩個發展階段中，第一個階段尤為重要。Loewenberg 指出，在 1859 年至 1873 年之間，美國思想界人物對於達爾文學說中的「演化」這個概念，大多加以駁斥。若干天主教及基督教思想家也對「演化」概念大加撻伐，他們的論點也多引神學或《聖經》的言論作為根據，尤以「上帝造人」作為中心論旨<sup>(48)</sup>。但是，在十九世紀美國科學家的陣容中，對達爾文學說的反應則較為複雜而多樣，從拒斥派、折中派，到接受派不一而足<sup>(49)</sup>。

達爾文學說在美國思想界所引起的爭議主要集中在「演化」這個概念。根據學者的研究，達爾文並不是第一個使用「演化」的人，也不是第一個提出自然淘汰學說的人。在達爾文之前，有學者以「演化」這個字指稱事物的展開過程，也有學者使用「演化」這個字指稱發展的歷程。達爾文對「演化」這個字的使用，受到上述第二義的影響<sup>(50)</sup>，而達爾文的自然淘汰的觀念則深受馬爾薩斯的啟發<sup>(51)</sup>。達爾文學說傳到美國之後，大約在 1876 年左右，「演化」的概念在美國科學家之間大致已廣泛為人所接受，但自然淘汰的觀念則尚未普及。到了 1890 年代，美國一些較具自由派傾向的神職人員已經開始接受「演化」概念，認為「演化」是神創造世界的一種方式。在十九世紀下半葉，也就是

47 Bert J. Loewenberg, "Darwinism Comes to America, 1859–1900," pp. 339–368.

48 Bert J. Loewenberg, "The Controversy over Evolution in New England, 1859–1873," pp. 223–257.

49 Bert J. Loewenberg, "The Reaction of American Scientists to Darwinism," *American Historical Review*, 38:4 (July, 1933), pp. 687–701.

50 Peter J. Bowler, "The Changing Meaning of Evolution," *Journal of the History of Ideas*, 36: 1 (Jan.–March, 1975), pp. 95–114.

51 Michael Ruse, "Charles Darwin and Artificial Selection," *Journal of the History of Ideas*, 36:2 (April–June, 1975), pp. 339–350.

南北戰爭結束到二十世紀開始之間(1865—1900)，「演化」概念滲透到美國思想界的許多方面，例如哲學家詹姆士(William James, 1842—1910)哲學中的宇宙就是一個演化中的宇宙，他思想中的真理是一種具有前瞻性的而發展中的真理。法學家霍姆斯(Oliver Wendell Holmes, Jr., 1841—1935)的法律學說主張法律不是一種抽象的邏輯，而是一種經驗，這種看法深受達爾文的啟發。社會學家韋布倫(Thorstein Veblen, 1857—1929)主張經濟學家在思考經濟發展時應除去「先驗的設計」的概念。諸如此類，在學術各個領域中，達爾文的影響既深且鉅<sup>(52)</sup>。「演化」概念對於皮爾士(Charles Peirce, 1839—1914)的「形上學俱樂部」(Metaphysical Club)的實驗主義哲學家皮爾士、詹姆士、萊特(Chauncey Wright)等人，造成極為深刻的影響<sup>(53)</sup>。

在以上這種思想史背景之下，我們可以預期達爾文學說在十九世紀下半葉的美國造成了一種所謂「精神上的危機」<sup>(54)</sup>，因為達爾文演化論對基督教神學造成極為重大的衝擊，使許多人的信仰產生動搖。為了因應這種「精神上的危機」，一些比較開明的神學家開始將《聖經》解釋為一部討論「發展」的經典。在他們的用法裡，「發展」即為「演化」的同義語<sup>(55)</sup>。Herbert Schneider更進一步將當時美國神學家對待「演化」概念的態度細分為兩派：第一派是較為堅守教義的神學

---

52 以上所論，參考 Paul F. Boller, Jr., *American Thought in Transition: The Impact of Evolutionary Naturalism, 1865—1900* (Chicago: Rand-McNally, 1969).

53 Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism* (New York: Harper Torchbooks, 1949); 並參看 Richard Hafstadter, *Social Darwinism in American Thought* (New York: George Braziller, Inc., 1959), pp. 123—142.

54 用 Paul A. Carter 的名詞，參考 Paul A. Carter, *The Spiritual Crisis of the Gilded Age* (Dekalb: Northern Illinois University Press, 1971).

55 同上書。

家，他們拒絕接受達爾文的科學學說；第二派則是哲學性較強的神學家，努力於以不同的論述企圖融合達爾文學說與基督教信仰<sup>(56)</sup>。

如果將以上所述「演化」概念在十九世紀下半葉美國思想界發展狀況作為背景來考慮李春生，我們可以發現李春生是一位立場堅定的基督徒：當李春生遭遇達爾文演化論時，他並不是像某些美國神學家或哲學家一樣地努力在基督教信仰與天演論之間，找尋調和之點：李春生也沒有將《聖經》解釋為神的意志在人間「發展」（這是「演化」的同義語）的記錄。相反地，李春生批駁天演論的論據，一是皆以《聖經》為準，毫無妥協餘地。李春生直言：「天道奧妙，必使物物相互牽制，而後能生。[……] 物之滋生蕃衍，無所謂進化。」<sup>(57)</sup>從李春生這種毫無妥協餘地，一是皆以「天道」為歸的態度來看，他是一個堅定的基督徒。

#### 四、結 論

我們在這一篇論文中，以《天演論書後》為基本資料，檢討李春生對天演論的批判，並嘗試為李春生進行思想史的定位。從我們的分析可以看出：李春生批判天演論的各項言論，顯示出（一）宗教與科學的對抗；（二）傳統以「存有」為中心的世界觀，與近代以降以「變遷」為中心的世界觀的抗衡；（三）價值滲透與價值中立兩種態度的對壘。在以上這三個面向中，李春生站在宗教的、傳統的以及價值滲透的立場，

56 Herbert H. Schneider, "The Influence of Darwin and Spencer on American Philosophical Theology," *Journal of the History of Ideas*, 6:1 (January, 1945), pp. 3—18.

57 《書後》，頁59下(4:91)。

對天演論進行無情的撻伐。他所採取的這三個立場，以宗教為基礎，歸結到「無形之神」的最高信仰。

從中國近代思想史的立場來看，相對於絕大多數中國知識分子之接受演化論而言，李春生確實是逆流游泳，與眾不同。作為一個虔誠的基督徒，李春生深信「存有」，拒斥「變遷」。我們看到了李春生的基督徒色彩完全遮掩過他的近代中國知識分子色彩。如果再與南北戰爭結束以後美國思想家或神學家對「演化」這個概念所作的複雜而多樣的回應加以比較，則李春生嚴斥「演化」觀念，一切皆以《聖經》為根據進行論述的做法就特別突出。他是一個旗幟鮮明的基督教信仰者。