

## 書評論文

## 票塞《中國與達爾文》和史華慈《中國古代思想界》

王煜

香港中文大學

《哈佛東亞叢書》百餘本中有兩本是票塞(James Pusey)博士的佳作——《吳晗借古諷今》(*Wu Han: Attacking the Present through the Past*, 1969)和《中國與達爾文》(*China and Charles Darwin*, 1983)。後者序文指出嚴復是中國第一個達爾文主義者,而孫中山則可能在夏威夷(和香港)始聞知達爾文其人。作者大量運用新觀念,如遺傳因子或基因(gene),他的恩師史華慈教授甚至喜歡說脫氧核糖核酸(DNA)。嚴復廿五歲時在英國發奮閱讀英法兩國的政治哲學書,常與中國首任駐英大使郭嵩燾談話至深夜。當時年僅廿歲的康有為,「儘管佛教將要對他後期思想染色,……他不滿於隱退的各種哲學。」(頁17)康氏幾乎懷着救世主情意結或聖人情意結,幸而他無宗教狂熱,只是本身有奇妙的洞察力(visions,亦指想像力)。他不想模仿洪秀全之用火與劍,也不像實證主義始祖孔德自封為人文宗教掌門。他的《大同書》出自擺脫了桎梏的開放心靈,從廖平借得不少「三世」學說。該書初稿成於1885年,早於貝林米(Edward Bellamy)寫成《回顧》(*Looking Backward*)三年。然而1902年《大同書》的增訂稿可能抄襲了貝氏書的細節,因為傳教士李提摩太(Timothy Richard)曾以中文介紹《回顧》於1889年12月至次年4月的《萬國公報》上。康有為雖然對黑格爾一無所知,他的「道」卻酷似黑氏歷史哲學的「精神」,兩者都驅使人類社會趨向完美。我要補充一點:康氏意大利遊記某段又像黑格爾「理性狡獪」論——天道利用反面奸雄曲折地實現至善目標。

康有為主張孔教,儒聖教人不要鬥爭;嚴復並無提及馬爾薩斯,卻像他一樣強調人口增長遠快於物產增長,所以必須競爭。尼采抨擊耶教道德,嚴復則批評儒家道德軟弱。中國古典的「爭」乃是壞字,所以達爾文的競爭論與老子和荀子哲學迥異。嚴復含蓄的批評荀子否定競爭,而且表示道家取拉豐田(La Fontaine,十七世紀法國詩人兼寓言家)的蘆葦而捨橡樹。他提醒我們:保力利於生存,不善守柔則更早死亡。然而老子守柔志在堅強,斯賓塞所謂的「不可知者」有如不可思議的「道」神秘地控制進化。尊崇斯氏的嚴復遂謂我國先哲中唯獨老子思想與達爾文主義相容。嚴復一如康有為是倡決定論(determinism)和決心論(de-

terminationism)的社會達爾文主義者。可惜作者未詳解決心論的義蘊,它當指下定決心採取行動爭取進化,含義與主動論(activism)相通。嚴復意譯赫胥黎《進化與倫理》為家傳戶誦的《天演論》,梁啟超彷彿聖保羅顯揚耶教那般宣傳天演論。頁106問:「對於欲被保存的物種發生了甚麼事?經此進步的種族是否依舊該種族?保守派是否正確地想:如果中國要生存,即保存身分本質,那末她應該抗拒變化?究竟她變到那個程度而仍然不失為中國?」我認為古希臘至今都有此身分問題,譬如一隻船換了多少部分而不失為原船,一件機器換了幾許零件才算是新機器,一個人體換了若干器官方為另一人。《列子》已接觸此問題——兩個互換心臟(應說換腦)的男人自然由於記憶而找對方妻子。禽獸換腦未必換身分,人類換腦則多半換身分。然則國家改變語言、服裝、風俗,甚至東方國度全盤西化,能否保留身分?粗略地說,維持主權和國粹便不失本質。用亞里士多德的術語說,偶然屬性可以捨棄而本質屬性不可捨棄。但是傳統語言和哲學是否本質屬性則很難確定,唯一可以肯定的是進化必須拋棄某些本質屬性。如果所有中國人都和外國人通婚,能否保持本質?古埃及與夏威夷王室不與外人通婚,便能保持「血統純正」,代價是近親結婚生產低能兒。

第四章《達爾文在湖南》敘述「南學會」以斯賓塞的互助論補進化論之不足,又參考吸收了龔自珍的哲學思想,像赫胥黎一樣,他們強調禽獸僅能順從默許(acquiesce),只有人類方能抵抗甚至改造自然。我想:用接枝法使無核西瓜與葡萄可口而能繁衍,就是改造自然的最佳例子。倘若人類高度進化,全部西瓜、葡萄皆無核,有核的反被淘汰。道家必貶清除果核為多餘造作,這態度是反文明的。頁146說易鼎主張黃白兩種人通婚的優生學,1935年出版的《大同書》揭示白化中國人的渴望。頑固的葉德輝視易、康、梁三人為異端,深信儒家終能興盛於東西方的文明國度。

第五章《對於壞時代的一本好書》當然指《天演論》,難得作者看出嚴復並非瞎捧某家某派,而像陸象山所說「六經皆我注腳」那樣,選取所譯斯賓塞、阿當斯密、赫胥黎、孟德斯鳩、穆勒、甄克斯(Jenks)六人思想充當自己思想的注腳,例如對斯賓塞似乎提倡而赫胥黎則反對的激烈個人主義不加理會。赫氏認為合作非但是進化的現象,而且是再度進化的唯一手段。佛教捨棄自我維護(self-assertion),赫、嚴二氏同以自我維護為宇宙歷程的本質,所以反對佛教。赫氏心境愁慘,嚴氏卻有儒家樂觀精神,認定忘我(selflessness)與自私(selfishness)雖屬不可化解的矛盾而仍是人生的必需品。人性論上,嚴復之近荀子而遠孟子即受道家自然主義的陶冶。頁160云:

赫氏分辨「人為的」與「自然的」人格,但是人為的也是自然選擇的結果,他邏輯地意謂人為的只是對原初自然事物的自然增添。

和阿當斯密所謂的良心(conscience)一樣,人為人格乃後天所加。(按此非孟子「良知」的「集義」而近荀子的「積偽」。)嚴復提倡群體精神,又受斯賓塞的熏陶,所以接近後來克魯泡特金所倡的互助。

第六章《革命家梁啟超》指出梁氏比孫中山更早提倡民權，但是爭取民權的方式卻大不相同。梁氏主張不流血的民主革命，剷除類似虎狼蝗蛆的官吏。他激賞日本學者加藤弘之，由於後者既領導德國學派又專研進化論，相信自愛是道德和法律的標準。作者以加藤、邊沁、梁啟超、克魯泡特金的共同學說，解釋孟子所倡的捨生取義為功利主義，因為「欲望」道德超過生存也是為了「快樂」。(按此說將本務論歸約為功利論，即梁氏所譯的「樂利主義」，樂利或功利意義太廣泛。)克氏以同情為社會生活的必然產物，與孟子先天的仁迥異。荀子和邊、梁、克三氏的天道觀與道德觀一樣既是功利主義亦屬唯物論。梁啟超在1902年10月16日《新民叢報》最先提及「唯心論」和「唯物論」，這兩名詞取自高度佛教形態的日本繙譯，後來梁氏信佛而走向唯心主義。中國傳統貴「忍」，梁氏曾經否定此「德」，贊同俾斯麥的鐵血主義，頌揚日本的武士道精神及斯巴達的軍事教育，甚至駁斥詩聖杜甫《兵車行》的反戰思想。至於梁氏之提倡公德，作者則比擬為體育教練向運動員精神訓話( pep talk )。1902年梁氏稱讚吉特(Benjamin Kidd)為革命家，但未準確理解此英國政府文員的成名作《社會進化》( *Social Evolution* )。赫胥黎認為利他主義應當消滅競爭，斯賓塞某些門徒甚至認為利他主義必定消滅競爭。吉特駁斥斯賓塞、赫胥黎、邊沁、穆勒等的學說，維護達爾文學說、宗教、民主和帝國主義，兼重利他主義與競爭，承認利他主義乃外於理性的( ultra-rational )。赫氏主張自我約束以減少競爭，吉特卻倡自我約束以免除對競爭的逃避。梁啟超同意赫氏，反對浪費精力的國內競爭。他的佛教式達爾文主義認為中國人在生存競爭上的成功依賴「善業」。嚴復的達爾文主義染上儒道兩家色彩，同樣把這兩方學說中國化。1902年中國始有人將帝國主義溯源於尼采的極端個人主義或達爾文的進化論。

第七章《真實的革命家》論孫中山並認為達爾文、耶穌和華盛頓三人堪稱獨立的社會達爾文主義者。鄒容與章太炎也堅持認為革命鬥爭的必要性。康、梁、嚴、孫四人同意於一點——民主乃進化必經之階段。孫氏深信自然界無情地向善，然而人類必須修訂本身的進化。美國哲學家森納(Sumner)把社會主義稱為「滋養最不適生存者的計劃」，志在鼓舞自由企業。辛亥革命後，森納式社會達爾文主義方始盛行於中國。除了共和主義者外，無政府主義者也是真實的革命家。李石曾在法國攻讀生物學，必曾閱覽拉馬克與達爾文的著作。吳稚暉居留英倫數年，自學進化論，博觀自然科學書籍，譯了希爾特《進化圖書》( Dennis Hird, *A Picture Book of Evolution* )、麥卡比《古生物學》( Joseph McCabe, *La Paleontologie* )和創作關於進化的小說《上下古今談》。他主編期刊《新世紀》，收到從荷蘭寄來的怪稿《論人類起源》。論文混合《山海經》與《物種原始》，胡說回教徒視豬狗為祖先，女性出現早過男性(由於始字從女從胎)，首批人類乃牛頭人身(先字上牛下人)。吳稚暉指出古書多想像少觀察，不宜達爾文化了神話，否則同胞厭棄古書十年。此怪論作者又用「鞠普」筆名撰文《男女雜交說》，力倡贊成自由性愛和異族通婚者乃非厭惡婦女的厭惡婚姻者( non-misogynous misogynist )。

吳稚暉尊達爾文為西方孔子，頁396乘機作出啟發性的類比：

孔子 < 孟子  
荀子

達爾文 < 克魯泡特金  
赫胥黎

孟、克二氏對人性的看法比較樂觀，荀、赫二氏則比較悲觀，而且寄望理智支持善意，但是不像霍布斯所說每人對他人戰爭那般極端。荀子的法家門徒恰似強悍派社會達爾文主義者。幸而上述類比的六人同倡互助。李石曾認為人類最初只懂情愛(emotional love)而後才懂智愛(intellectual love)，後者勝在可擴充智愛一切人。吳敬恒相信道德意識尚未及遺傳勢力強勁，然而道德意識終獲勝利。他曾說中國人一如野蠻人般缺乏精神，但仍暗示同胞慾望精神便可獲致精神。(另兩無政府主義者劉師培及其妻何震強調中國政府喜歡被動法則和不干涉主義，所以中國最易實行無政府主義。)李石曾反對弱肉強食論，引用華萊士(Alfred Russel Wallace 憑天才直覺與達爾文同時倡進化論)的文章《軍國主義——對文明的咒詛》來否定帝國主義的森林法律(弱肉強食)，咒詛狹隘的民族主義，肯定博愛利於進化。

「胡適、梁啟超、嚴復，甚至孫逸仙，都自覺或不自覺地回歸赫胥黎。他們談及互助時……可能似克魯泡特金派，但是他們無一對動物生命表現克氏派的熱忱。他們贊成互助非因鳥類蜜蜂如此，而因針對獸性，正如赫氏向來的風格。他們對動物界……仍抱儒家觀點……他(胡適)擁護詹姆士的改良主義(按 meliorism 可譯淑世主義，此字由英國女小說家 George Eliot 所造)。(頁 443)胡適深知實用主義源於進化論。我想到《朱子語類》卷四云：「如蜂蟻之君臣，只是他(牠)義上有一點子明。……恰似鏡子，其他處都暗了，中間只有一兩點子光。……如螻蟻如此小，便只知得君臣之分而已。」朱子重視尊卑而非互助，像荀子崇禮。頁 409 譯《荀子》「青出於藍而勝於藍」為 indigo(靛) blue might come from blue and yet be bluer than blue, 毛病在「藍於藍」不合邏輯地說  $A > A$ , 宜直接譯作 indigo blue(紫藍)…… yet excel blue。頁 440 譯梁啟超《歐遊心影錄節錄》(1966 年台灣版)兩人名, Max Stirner 對了, 存在主義者 Soren Kierkegaard(按其祖先服務於教堂庭園而獲此姓)卻誤成 Kiergegand。梁氏說他們高倡個人主義, 尼采極化個人主義至於以利他主義為奴隸道德。我須下一註解: 尼采將近瘋狂始聞丹麥祈克果之名而未讀其書。頁 427《黑奴籲天錄》之「籲」不宜忽作簡體「吁」(連讀音也誤 yū 為 hsu), appeal to heaven 變成 lament to heaven。

此書屢談康有為, 參考書目卻未見 1975 年蕭公權的《現代中國與新世界》(*A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*), 因為只列所引作品目錄。戴克《蔡元培: 現代中國教育家》(William J. Duiker, *Ts'ai Yüan-p'ei: Educator of Modern China*. University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1977) 也值得參閱。《中國與達爾文》頁 224 threatened 一詞欠 r; 頁 512 汪康年誤姓為「王」; 頁 514 引用上海 1948 年版的《辭海》早已過時;《唐詩三百首詳析》的「詳」誤作「祥」。字彙表中「盤瓠(傳說黃帝獵犬乃南蠻始祖)、吳汝綸」誤為「盤孤、吳汝淪」, 再版當改。

票塞博士的岳父王德昭教授逝世已五年，他的導師史華慈教授曾經開設朱子思想研討課程。史氏精研嚴復，《哈佛東亞叢書》有他主編的《五四運動反省會議論文集》(Benjamin Schwartz, ed., *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*. 1972); 近年又出版了晚年代表作《中國古代思想界》(*The World of Thought in Ancient China*. The Belknap Press of Harvard University Press, 1985)。雖然相識廿一載，我85-86年度始與他每週相處數小時，曉得他的心態接近孔子、荀子、朱子而非孟子與陸王學派，傾向博而非約。十五頁的引論已表現出博學過人，全書徵引中日兩國研究甲骨文的書刊、《老子》帛書釋文、唐蘭《黃帝四經初探》、古今中外哲學家、歷史家名著，尤其是漢學經典，甚至文化人類學家基爾茲《文化之解釋》(Clifford Geertz, *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973)及結構主義者李維史特勞斯《野人心》與《結構人類學》(Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*. University of Chicago Press, 1966; *Structural Anthropology*. Garden City, New York: Basic Books, 1963)。

全書共十章。首章《早期文化定向：問題與思索》倚重張光直教授三書——耶魯出版的《古代中國考古學》與《商代文化》和哈佛出版的《早期中國文化：考古學方面》，比較中國與美索不達米亞、埃及、印度、希臘的宗教和神話(哈佛有民間故事與神話學系)，指出中國特色為祖先崇拜。商朝巫師扮演重要角色，宗教家依里阿狄在《黃教》(Mircea Eliade, *Shamanism*. New York: Pantheon Books, 1964)界說巫師職責是驅使人的靈魂暫離形軀而直接在出神的狂喜中與神聖力量結合。史氏未提及蘇菲教(Sufism)專家井簡俊彥，後者似乎受了依里阿狄的啟發，遂將莊子的「喪我」溯源於黃教。法國漢學大師正確地指出黃教與成長中的中國宗教互不相容。換句話說，人本主義取代了神本主義，天神上帝的地位逐漸下降。

次章《周初思想：連續性與突破》得益於顧立雅《中國治術的起源》(Herrlee Creel, *The Origins of Statecraft in China*. University of Chicago Press, 1972)。「天命主要關涉人類道德問題。此非蘇格拉底『何謂善』的問題，而是——人何以離開善？如果蘇氏畢生追尋對善的本質之定義，顯然他認為人類尚未擁有對善的知識。倘若中國已存有一信念——善的秩序在某種意義『顯現』於往昔，那麼出現的問題就是何以不能維持該秩序。」(頁51)我要補充一點：古希臘強調追求而非擁有，譬如 philosophy 一字原指愛智，愛慕引起尋覓而未必能夠佔有。直至歌德時代的德國文豪萊辛，甚至寧願享受求知的樂趣而不願一下子洞悉一切。西方文化素來注重艱苦漸悟，連對真、善、美、勇敢、虔敬、公正諸概念也須用反詰法(elenchus 即反對論證)彰顯「定義」的艱難。中國文化向來主張簡易直截的頓悟，視定義為概念遊戲，索性說遠古已有善的秩序，在科學上卻又有如英國培根般不能作出假說。日本翻譯家先造哲學、自由諸詞，妙在字面上「哲學」表示擁有而非愛慕智慧，反不如那希臘字謙虛和踏實。

第三章《孔子：〈論語〉的透識》指出津田左右吉、韋理、顧立雅等批評《論語》充滿矛盾，只因過度信任譯解家的假設。古希臘明顯辨別自然(physis)與禮俗(nomos)，史氏認為周代

此區分不顯著，因為儒家的「道」並非自然規律而是人事法則。我認為道家的天人之分酷似希臘的自然與禮俗，魏晉名士凸顯自然主義和禮俗教條之間的衝突。直躬指証父親偷羊，孔子隱責他不孝，恰如蘇格拉底不喜 Euthyphro 指証親父殺人。「人們感覺孔子以家庭凌駕政體。他非贊成盜竊，只是神聖的家族繫結重要得勝過其他因素，甚至在這樣痛苦的情形也須維持它。禮和仁的全部神聖結構倚賴它，它就是維持社會的結構。」(頁 102-103) 良好社會決定於善人抑或良好機構與環境？史氏看出這兩觀點互相補充而非矛盾。例如孟子宣稱恆產乃恆心的必需條件(當然非充分條件)，恆心屬於君子而恆產屬於環境(且能建設機關)。史氏重視孔子「命」字的宗教義理，又嘗引用漢生(Chad Hansen)所謂道德的實用主義(moral pragmatism)及唐君毅所說人與鬼神之間的感通(intercommunication)。此章開始時常用神秘地直覺(gnosis)一詞，按阿文士《新穎神秘直覺》(Robert Avens, *The New Gnosis*. Dallas, Texas: Spring Publications, 1981)云：「神秘直覺知識……非要證明或解釋靈魂，而要改造靈魂。它是深層心理學的古名詞。」此說靈感來自馬克思的「哲學不是為了解釋世界而是旨在改造世界」。這書的副題是《海德格、希爾曼(Hillman)與天使》，從神學形態的存在主義談宗教。事實上，中國三教均高度依賴神秘直覺。

第四章《墨子的挑戰》主要參閱倫敦大學格瑞漢教授《後期墨家邏輯、倫理與科學》。作者認為墨學一致，似未注意王充的批判，特別是薄葬與明鬼的衝突。但是墨家可以堅持厚葬對鬼無用，兼愛不排斥節儉。天才橫溢的譚嗣同取兼愛而捨慳儉，主張資本主義的消費論。墨家傾向「行善」(doing good)甚於「做善人」(being good, 頁 146)，和儒家相反。我相信兼愛對別愛(partial love)的優先性影響譚復生顛倒《大學》修身、齊家、治國、平天下的次序。史氏指出墨子並非完全否定「禮」的功效，所以不是平等主義者(egalitarian)；墨子以祭禮取悅鬼神，不是為了提高本身人格，禮儀不是芬格瑞特《孔子：神聖世俗人》(Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper and Row, 1972)一書所謂的魔術。這令我聯想起哈佛退休的猶太分析哲學家葛德曼(Nelson Goodman)，他雖然毫無歷史感與宗教感且視《聖經》為小說，但我欣賞其猶太高足薛夫勒(Israel Scheffler)既繼承融合分析哲學和實用主義的美國傳統，又重禮儀教育。此傳統心態略似後期墨家，由路易士(C.I. Lewis)經奎因(W.N. Quine)傳至匹南(Hilary Putman)。唯獨猶太裔匹南遊過中國而且激賞中國古代政治哲學常關懷老弱鰥寡，奎因自傳宣稱旅行百餘國而實未到過中國大陸。

第五章《普通談論的出現》解釋性、氣、心三個鎖鑰詞語，強調「氣」兼備心理、情緒、精神、心靈(numinous)甚至神秘諸義。作者提及笛卡兒所言瀰漫空間的物質。(笛氏聰明地避免談到以太，他只用形容詞 ethereal 而其信徒 Huygens 始用名詞 ether 表示繞地球中心旋轉的流質。)作者又認為張載的「氣」近似古希臘 Anaximander 的「無限者」或「不可界說者」而不是歸約論者(reductionist)所說的空氣、水與原子。我感覺那「無限者」較似老子的「道」，張橫渠的「氣」較近笛卡兒、來布尼茲所謂充滿太空的物質。此章僅以一頁多說「心」乃意志、情緒、慾望、理智(理性與直覺兩方面)的中心，隨現代漢學譯心為 heart/mind。

次章《道家思想之道》參考劉殿爵教授1963年出版的《老子》英譯而未用他研究帛書後在中文大學出版的新書(1982),《莊子》用華滋生(Burton Watson)英譯而未參考格瑞漢的近著(1981),不過他還是參考了格氏的舊文《中國哲學的是非有無觀念與西方哲學Being觀念之比較》(見*Asia Major*,新七卷,1-2期)。七年來我覺得史氏深感莊子學派歡樂至於忘卻頑疾畸殘而忽略「悲乎」表達的存在悲劇感。由顧立雅英譯的《申不害》他領悟到法家利用道家哲思,可惜此章不管黃老學派以外的《文子》、《列子》,對《管子》中的黃老學派也只憑1946年郭沫若《十批判書》立言。頁210謂某些學者堅信《老子》全為政治軍事學,我提供最近例子——張舜徽先生的《周秦道論發微》(北京:中華書局,1982年11月)。

第七章《孔子信念之維護》合論孟荀,說告子常被視為道家。我認為他是荀子性惡論的先驅,荀學極化了「告學」。有趣的是格瑞漢的經驗主義背景與史華慈的理性主義立場正面衝突。後者指出孔子的「血氣」相當於亞里士多德的「非理性靈魂」,孟學的「氣」卻非道德學上惡之終極而是勇之根源,孟派可能贊同《莊子·人間世》的「聽之以氣」,因為孟、莊兩派同以氣為神秘的生命質能,聯結個人到宇宙根源。由於孔子不自認為聖,史氏稱聖人為超人。對於回端,他解釋為內在自然的道德傾向(propensity可指嗜好)。荀子不考慮聖人如何建立權威,不像霍布斯那樣要人民訂立契約共同擁戴君主,更不像盧梭之提倡君民之間立約。中國傳統不與同胞簽訂契約而僅受形勢逼迫與外國人簽約,契約主義乃新詞。頁300以孟子為apocalyptic,此「天啟」宗教意味太濃。由於愛讀Scholem《猶太神秘主義主要流派》,史氏甚至批評中國學者疏忽中古神學。他贊同法國文迪爾美殊《法家的成立》(Leon Vandermeersch, *La Formation du Légisme*, 1965)所說荀子非法家前驅,我認為荀子是儒法兩家之間必須的過渡。正如作者指出,荀子顛倒莊子對天和人的價值層級。

第八章《法家哲學:行爲主義的科學》批評legalism一字誤導讀者;強調馬基亞維里不關心如何用普遍抽象的典範和系統控制人類行爲,而僅考慮應付萬變的權力策略,和別人的道德態度,正如D'Entrèves所說馬氏論政治技術而非政治科學,所以馬氏較似縱橫家,而劉邦則堪稱真正馬派。

第九章《關連的宇宙論:陰陽家》表示更宜將此派哲學稱為關連的人類宇宙論(correlative anthropocosmology)。李約瑟說中國古代宇宙觀是機體主義的(organismic),史華慈說它是全體主義的(holistic),但都不至於像法國Marcel Granet以陰陽家哲學為中國思想結構主流。頁366譯《洪範》為偉大計劃(Great Plan),乃誤「範」為「謨」,宜譯作偉大原則或典範(paradigm)。頁377把漢武帝獨尊儒術比作羅馬君士坦丁大帝獨尊耶教,我須指出儒學乃道統而耶教非希臘羅馬道統。

末章《五經》批評《左傳》不能提供道德判斷的標準,朱子早已發覺此書注重政治權宜方便而疏忽道德動機。雖然《易經》占卜未來而《春秋》敘述往事,兩書同專注於具體情況中的個人品行,絕非馬基亞維里作品那般非道德。《公羊傳》啟迪董仲舒多於《左傳》,王安石重《周禮》而輕《春秋》。至於《禮記》,史氏看出它雖受道家感染而以擇善代替道家的不選善惡

(即尼采所說的在善惡以外)。《跋》提及雜家,我認爲宜用一章論《管子》和《呂氏春秋》,一章談兵家。

作者留意存在主義心理分析與社會生物學,曾用海德格 ontic(經驗界的或世俗的)一詞,又頻頻使用雅斯培術語 encompassing。此書連佛洛伊德、容格、威爾遜(Edward Wilson) 都有涉及,更不用說其同僚洛爾斯(John Rawls)的公正論了。全書錯字不少:

頁	誤	正
114	King Cheng	King Ch'eng(周成王)
125	La Place	Laplace
173	Taoism ( <i>tao-chia</i> )	Taoist ( <i>tao-chia</i> )
	Legalism ( <i>fa-chia</i> )	Legalist ( <i>fa-chia</i> )
189	inexpressable	inexpressible
217	Nan-kuo-tzu	Nan-kuo Tzu-ch'i
321	<i>tao-chia</i> (... Taoism)	<i>tao-chia</i> (... Taoist)
360	theeir	their
429	zeitgeist	<i>zeitgeist</i>
435	Taipei	Hong Kong
438	Pierce	Peirce
456, 463	<i>chin-chu chin i</i>	<i>chin-chu chin-i</i> (今註今譯)
461	殷墟卜辭綜書	殷墟卜辭綜述
463	侯外廬	侯外廬主編
465	劉寶楠	劉寶楠
	<i>Mo-tzu hsien ku</i>	<i>Mo-tzu chien ku</i> (按閏乃問)
467	社國庠	杜國庠

此外,書目表中李德永《五行探源》刊於1979年三聯書局《中國哲學》,欠輯數及中文書名,「三聯」不宜仍譯「生活 讀書 新知」。繁體「學」字不宜突然用簡體。

版權為香港中文大學中國文化研究所  
所有 未經批准 不得翻印

## A Joint Review of Benjamin I. Schwartz's *The World of Thought in Ancient China* and James Reeve Pusey's *China and Charles Darwin*

(A Summary)

Wong Yuk

Inspired by Karl Jaspers's idea of "axial age" in *The Origin and End of History*, Prof. Schwartz surveyed Chinese intellectual history of our "first millennium B.C." Although Chad Hansen observed that Chinese classical language lacked abstractions, Schwartz indicated that terms like *jen* (humanity) are indeed abstract. He contributed a lot beyond citing the works of Kwang-chih Chang 張光直, Lan T'ang 唐蘭, Derk Bodde, Henri Maspero, David Keightley, Herrlee Creel, Étienne Balazs, Joseph Needham, Ying-shih Yu 余英時, Herbert Fingarette, David Nivison, Chün-i T'ang 唐君毅, A.C. Graham, Fu-kuan Hsü 徐復觀, D.C. Lau 劉殿爵, Donald Munro, Leon Vandermeersch, Mu Ch'ien 錢穆, Max Weber, Marcel Granet, Nathan Sivin, Willard Peterson, Joseph Levenson, Richard Wilhelm, Hou-hsüan Hu 胡厚宣, Yu-lan Feng 馮友蘭, Mo-jo Kuo 郭沫若, Kung-ch'uan Hsiao 蕭公權, William Soothill, and many Japanese sinologists. It is a pity that he neglected the achievements of Tsung-san Mou 牟宗三, Wing-tsit Chan 陳榮捷, Yi-pao Mei 梅賾寶, Chung-yuan Chang 張鍾元, Wm. Th. de Bary, and some younger Chinese scholars. However, he managed to compare Chinese, Jewish, Indian, and Western traditions in global perspectives.

Under Schwartz's supervision, Pusey wrote his doctoral dissertation on Darwin's impact on Chinese thought. After Kuo Sung-t'ao 郭嵩燾 learnt about Spencer, Darwin, Mill, and Montesquieu, Yen Fu 嚴復 introduced Darwinism into China and became its "greatest Social Darwinist" as Pusey vividly put it. K'ang Yu-wei 康有為 became its first eminent Anti-Darwinist; while Liang Ch'i-ch'ao 梁啟超, nearly a Chinese Huxley. As modern China's first determinist-activist, K'ang appealed to teleology in order to preach progress; whereas Liang and Yen hovered between "Taoist Darwinism" and "Confucian Darwinism". Further, Pusey wisely noted that Sun Yat-sen 孫逸仙 overlooked the Wallace-Darwin debate concerning the brain, Wu Chih-hui 吳稚暉 forgot Kropotkin's concept that conscience was part of biological inheritance and then sounded more Huxleian than Kropotkinian, and Li Shih-tseng 李石曾 contrasted Mencian emotional conscience with superior Hsun-tzian intellectual love.