

第一章 緒論

第一節 研究旨趣與方向

辜鴻銘是繼陳季同（1852—1907）¹之後向西方宣揚中國文明²的另一位中國人。當時中國正逢千古未有之變——列強之入侵與傳統文明之崩潰。除了一些守舊人士外，當時的中國知識分子，幾乎都主張改弦易轍，師夷之長技以制夷。³然而，辜氏留學西方，深受西方文明薰陶，回到中國後，竟然不思致力於

¹ 他與辜鴻銘時代相當，辜氏在“A Great Sinologist”（《一位偉大的漢學家》）一文裡曾提到他，稱他為 General Tcheng Ki-tong，他的祖籍為福建侯官，早年留法，精通法文，以後曾擔任清廷派駐歐洲的外交官多年。葉興藝云：「在近代中西文化交流的歷程中，始終激蕩著兩股相互碰撞的潮流，這就是，一方面，西方文化逐漸傳入中國，即所謂的『西學東漸』；另一方面，則是中國的傳統文化也逐漸走向世界，即所謂『中學西漸』。在中學西漸的進程中，就近代中國人而論，唯有他同辜鴻銘、林語堂三人用西文所寫的介紹中國及其文化的著作，可以說在西方真正暢銷過。三人同屬閩籍，人稱『福建三傑』，如今，辜鴻銘、林語堂在中西文化交流史上的地位已經得到了公認，惟有陳季同還湮沒無聞。其實陳季同有關中國的書在歐洲流行時，比辜鴻銘的作品還早近 20 年，他可以說是有史以來中國人最先以西方文學寫作並出版了其介紹中國文化之著作的第一位暢銷書作家。」引見葉興藝：〈陳季同——中西文化交流先驅〉，《政府法制》第 9 期（2003 年），頁 39。黃興濤在〈近代中西文化交流史上不應被遺忘的人物——陳季同其人其書〉一文裡，對陳氏的著作有如下的介紹：「陳季同一生用流暢的法文寫了大量著作，在當時的法國多很暢銷。我所見到的主要有巴黎 Calmann Levy 出版社出版的《中國人自畫像》（Les Chinois Peints par Eux-Memes, 1884 年第 5 版）；《中國戲劇》（Le Theatre des Chinois, 1886 年第 2 版）；《中國故事》（Les Contes Chinois, 1889 年第 3 版）；《中國人的快樂》（Les Plaisirs en Chine, 1890 年）等。另據曾樸介紹，他所見到的陳季同的法文著作還有《黃人的小說》（Le Roman de l'Homme Jaune）；《黃衣人戲劇》（Le Homme de La Robe Jaun）；《中國人筆下的巴黎》（Les Parisienne Peints par Chinois）；《吾國》（Mon Pays）等。他還說『陳季同所作法文的小說、戲劇、小品等，極得法國文壇的贊許，阿拉托爾佛郎士，向來不容易稱贊人的，也說他文筆誠實而輕敏，他的價值可想而知了。』」《中國文化研究》夏之卷總第 28 期（2000 年 5 月），頁 42。

² 詳見附錄一註 1。

³ 「師夷之長技以制夷」，是魏源（1794—1857）在《海國圖志》的序言裡提出來的名言。王令金云：「在魏源提出『師夷之長技以制夷』之前，大清王朝沉醉於『天朝王國』之中……

西化中國的事業，反而回過頭來向西方宣揚中國文明，再加上民間流傳著許多有關他行爲怪異的故事，更加深了他的「怪人」(eccentric)形相，世人對於他的認識，因此產生了許多與事實不盡相符的地方。例如在他過世不久之後，張歆海(1898—1972)所寫的“Mr. Ku Hung-Ming”一文，對他的評論，就出現了若干盲點：

儘管被一八九四年到一八九五年之間的戰敗所嚴重衝擊，像擁有辜先生這類訓練的人，如果他在態度上能夠寬大一點，不讓自己變成堅定的保王黨員與反動分子，早就能夠對他的國家做出顯著的貢獻了。諸如康有為與梁啟超等人，他們很快就被說服：中國一定要擁有西方國家所能給與的武器才有出頭的一天。為了平衡這種辜先生所謂的雅各賓觀點 (Jacobin view)，大官張之洞身邊圍繞著一大群人，他們要求中國人民不要理會任何外國影響。當我們今天看到這些意見的衝突時，我們不能不下這個論斷：那就是雙方的觀點，不幸地，都是不適當的。⁴

在這段文字裡，張歆海將辜鴻銘推向與康有為和梁啟超對立的保守陣營一方，並將辜氏與張之洞(1833—1909)都講成閉關自守的保王黨員與反動分子。接著，他又站在中間，批評兩邊的言論都是不恰當與不充分的。不過，這種兩邊各打五十大板的論斷，卻明顯只是針對辜氏而來：

在那段時間裡，辜先生比起其他人來說，或許更徹底知道西方的生活與文化乃由何物所組成，如果他沒有成為每件中國事物的捍衛者(a

魏源的思想言論，給後來洋務派、改良派以很大的影響。魏源之後不久，在中國出現了動作不小的洋務運動。購買仿造洋槍洋炮遍於大江南北，訓練籌建新式的海陸軍於海疆內地。這些舉動在抵禦外侮方面雖然沒有收到預想的效果，但是絕對不能設想沒有這些舉動效果會更好，甚至中國可以免遭侵略，這些舉動的實際作用在於使中國開始從落後愚昧中走出，與世界先進科學技術相接觸。從這個寬闊的視野看問題，魏源『師夷長技以制夷』的思想價值得到了充分的體現。」引見王令金：〈魏源「師夷長技以制夷」的思想價值及影響〉，《山東師範大學學報》(人文社會科學版)第47卷第4期(2002年7月)，頁80。不過，師夷之「技」，在辜鴻銘的眼裡，只是師法洋人的物質文明而已，他認為這種具有毀滅性質的文明，不但會害人也會害己，相當不以為然。

⁴ Chang Hsin-Hai, “Mr. Ku Hung-Ming,” *The China Critic*, May 31, 1928, p. 13.

defender of everything Chinese)，而是承認西方能夠促進中國新文明的壯大。那麼，最近三十年以來的中國歷史，極有可能已經出現不同的方向了。⁵

他認為，無論是辜氏或是張之洞及其身邊的人對於西方文明的態度，是值得商榷的。他強調「如果西方文明只供應火藥與其他戰爭的工具，張之洞及其身邊的人便有各種充分的理由來譴責西方文明。」⁶反之，則「我們必須要學習看待西方的文化與文明，與我們自己的中國文明所能展示的任何東西一樣的精緻與極度崇高純潔。」⁷因此，我們「唯一要採取的正常與正確態度，就是不可以只把西方與科學和生活的物質外表畫上等號，它還有藝術，還有它的文學，還有它的宗教，這些對於當代的中國來講，比起我們大部分的人至今所能了解的東西，還蘊涵著更大的價值。」⁸所以，在他看來，辜氏是失敗的，因為「辜鴻銘先生不能察知此中的含義，致使他的大部分著作變得沒有價值。」⁹接著，他也貶損了那些功利派的學者，說道：「那些只教導科學與努力在中國的年輕世代裡培養某種生活功利觀（a utilitarian view of life）的人，我們能預測他們將同樣以失敗收場。」¹⁰張歆海以上這些觀點，看似四平八穩，卻出現了兩個有待商榷的地方。首先，張之洞及其身邊的人真的是「強烈要求中國人民不要理會任何外國影響」的人嗎？其次，辜鴻銘難道是「不能察知此中（西方文明）的含義」的愚者嗎？

首先，就張之洞而言，辜鴻銘在〈清流黨〉一文裡，對張氏與西方文明的關係，有如下論述：

當同光間，清流黨之所以不滿意李文忠者，非不滿意李文忠，實不滿意曾文正所定天下之大計也。蓋文忠所行方略，悉由文正手所規定，文忠特不過一漢之曹參，事事遵蕭何約束耳。至文正所定天下之大計之所以不滿意於清流黨者何？為其僅計及於政而不計及於教。文忠步趨文正，

⁵ Chang Hsin-Hai, "Mr. Ku Hung-Ming," p. 13.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid

更不知有所謂教者，故一切行政用人，但論功利而不論氣節，但論材能而不論人品，此清流黨所以憤懣不平，大聲疾呼，亟欲改弦更張，以挽回天下之風化也。蓋當時濟濟清流，猶似漢之賈長沙、董江都一流人物，尚知六經大旨，以維持名教為己任，是以文襄在京曹時，精神學術無非注意於此。即初出膺封疆重任，其所措施亦猶是欲行此志也。¹¹

據此，若謂張之洞「強烈要求中國人民不要理會任何外國影響」，似乎言之成理。殊不知中法戰爭後，形勢比人強，張之洞及其清流黨對西方文明的看法與戰前相較，已不可同日而語。

洎甲申馬江一敗，天下大局一變，而文襄之宗旨亦一變，其意以為非效西法圖富強無以保中國，無以保中國即無以保名教。雖然，文襄之效西法，非慕歐化也；文襄之圖富強，志不在富強也。蓋欲借富強以保中國，保中國即所以保名教。吾謂文襄為儒臣者為此，厥後文襄門下如康有為輩誤會宗旨，不知文襄一片不得已之苦心，遂倡言變法行新政，卒釀成戊戌、庚子之禍。¹²

由辜氏在這裡對張之洞轉變的描述，足見張之洞確非提倡不理會外國影響的人，不過與康有為（1858—1927）、梁啟超（1876—1929）相比，他的主張仍算保守。但是，事實果真如此嗎？同樣一個辜鴻銘，在《中國牛津運動》一書裡，對於張之洞的評論，卻出現了差異：

然而在中法戰爭以後，張之洞看到了，只有嚴格的儒家教條對於像孤拔上將的可怕砲艦此類之物，是沒有用處的。張之洞有見於此，便開始妥協了起來。當他看到不得不採用這些令人生厭的外國辦法（foreign methods）的必然性時，便想到他將儘量試著去除這些辦法裡的粗俗與醜陋的成分。我在這裡想講一件事，來當作張之洞動機純粹與高貴愛國主義的證據，就是在廣東與武昌的總督任期裡，他花費了（有些人可能說是大量浪費了）公帑來引介外國辦法，他同樣無節制地捐出了而且花費了所有私產來建造了大學院與學校，來刺激儒家教條的研究，他認為這些儒家教條目前與對抗（他被迫引進的）外國辦法裡的粗俗與邪惡（這

¹¹ 辜鴻銘：《辜鴻銘的筆記》（臺北：國民出版社，1954年7月初版），卷上，頁6-7。

¹² 同前註，頁7。

一件事) 相較起來, 要有必要得多了。¹³

張之洞這種引進外國辦法又宣揚儒家文化的方法, 正是他極有名的「中學為體, 西學為用」的主張。辜氏看似認同張氏的這種作法, 因為在他看來, 引進外國辦法實屬不得已, 而且, 儒家教條也可以用來消除這些外國辦法裡的粗俗與醜陋。但實際情況, 真是如此嗎?

被迫面對這兩種矛盾的理想——孔子教化的理想與現代歐洲的新學理想, 張之洞試著用一種非常巧妙的方法來妥協二者。張之洞得到了一個結論, 就是一個人一定要有兩套道德原則——一套針對他的個人生活, 另一套則是針對民族的生命。作為個人, 中國人民應該嚴格遵守儒家教條, 然而作為一個民族, 中國人民一定要拋棄儒家教條而且採用現代歐洲新學的理想。簡而言之, 依據張之洞的說法, 中國人作為個人, 一定要繼續當中國人, 而且繼續成為儒家的「君子」, 但中華民族——中國政府——一定要變成歐洲人而且成為一個肉食性動物。¹⁴

因此, 真實的情況是, 辜氏認為張之洞採用了兩種矛盾的理想, 一方面要中國人當謙謙君子, 一方面又要中華民族成為肉食性動物。張氏這種作法, 在辜氏看來, 根本就是一種權謀。他把張氏與在英國領導牛津運動的紐曼博士 (John Henry Newman, 1801–1890) 相比, 認為「被紐曼博士與張之洞所採用的妥協方法, 在道德與宗教上, 將導致耶穌會主義; 在政治上, 將導致所謂馬基弗利主義。」¹⁵

由此可知, 張之洞絕非像張歆海所講的那樣「強烈要求中國人民不理會任何外國的影響」。不過, 辜鴻銘對張之洞「中學為體, 西學為用」的主張, 的確強烈抨擊, 難道真如張歆海所說, 辜氏是一個「每件中國事物的捍衛者」, 固執偏狹到只看到西方文明的物質一面, 對西方文明的其他優點都視而不見嗎? 當然不是! 我們只要看他〈曹參代蕭何〉一文, 就可以知道張歆海的說法, 是大有問題的:

¹³ Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," in Ku, *The Story of a Chinese Oxford Movement* (Shanghai: Shanghai Mercury, 1901), pp. 23-24.

¹⁴ Ibid., p. 30.

¹⁵ Ibid., p. 31.

當時粵匪既平，天下之大計待定者有二，一曰辨善後，一曰禦外侮。辨善後姑且不論。至禦外侮一節，當時諸賢以為西人所以強盛而狎侮我者，因其有鐵艦鎗礮耳。至彼邦學術制度文物，皆不過問，一若得鐵艦鎗礮即可以抵禦彼族。此文正公所定禦外侮之方略也，亦可謂陋矣。¹⁶

辜氏在此處提到了「鐵艦鎗礮」之外的「彼邦學術制度文物」，言下雖無推崇之意，亦不見有鄙夷之心。若從反面思考「至彼邦學術制度文物，皆不過問」這句話，那麼，應該也可以推衍出「彼邦學術制度文物，宜應過問」的另一個意思。此外，還有一個證據，可以證明他並不是一個「每件中國事物的捍衛者」，那就是他在〈上流人物〉裡的這麼一段記載：

余昔年至西洋，見各國都城皆有大戲園，其規模之壯麗，裝飾之輝煌固不必說。但每演一劇，座客幾萬人，肅然無聲。今日中國所創開各文明新舞臺，固欲規仿西制也，然每見園中觀劇座客，舉止囂張，語言龐雜，雖有佳劇妙音，幾為之奪。由此觀之，中國比西洋各國之有教無教即可概見。嘗聞昔年郭筠僊侍郎名松濤，出使西洋，見各國風俗之齊整，回國語人曰：「孔孟欺我也。」若郭侍郎者，可謂服人之善，而不知己有一毫之善，是之謂上流人物。¹⁷

由此可見辜鴻銘斷非「每件中國事物的捍衛者」，甚至不是視西方文明為無物的愚頑者，更非「強烈要求中國人民不要理會任何外國影響」的人。

再者，辜氏的著作及譯作裡有一種現象，連張歆海也知之甚詳，就是「他的作品裡充滿了諸如歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749—1832）、伏爾泰（Voltaire, François-Marie Arouet, 1694—1778）、卡萊爾（Thomas Carlyle, 1795—1881）、愛默生（Ralph Waldo Emerson, 1803—1882）、馬修·阿諾德（Matthew Arnold, 1822—1888）與羅斯金（John Ruskin, 1819—1900）等思想先導者的參考文獻，這些人促成了在他身上的精確智識與優雅文化的教養，這些成果不只展現在他的作品裡，甚至更加展現在他的談吐之中。」¹⁸不過，有一事須加以注意，那就是，儘管他深受西方文明的影響，卻還是心向中國文明。因為，他

¹⁶ 辜鴻銘：《辜鴻銘的筆記》，卷上，頁3。

¹⁷ 同前註，頁5。

¹⁸ Chang Hsin-Hai, “Mr. Ku Hung-Ming,” p. 12.

在〈上流人物〉一文裡稱郭松濤(1818—1891)為「上流人物」的讚辭，其中卻是充滿了諷刺意味。他諷刺郭氏「服人之善而不知己有一毫之善」，「服人之善」即說他只知道佩服西方文明的優點；「不知己有一毫之善」，卻是諷刺他竟然說出「孔孟欺我也」的渾話，而不知儒家教化卻是中國人自己的「一毫之善」。

這樣看來，我們也可以提出一個疑問：那就是，辜氏自己不也是一方面支持西方文明一方面又支持儒家教化嗎？他又如何能批評張之洞的「中學為體，西學為用」的主張呢？然而，事實並非如此。辜氏所以抨擊張之洞的主張，實與他對道德純粹程度的要求有關。根據大陸學者朱維錚（1936—）的看法，這是因為「在辜鴻銘看來，張之洞與紐曼的共同錯誤，都在於否定有關真理和是非的道德原則的絕對性。且不說他對紐曼的批評，只說他對張之洞的非難。他認為張之洞的根本錯誤，就在於同時相信孔子學說和歐洲新學都是正確的。」¹⁹也就是說，辜氏認為張之洞的中體西用學說，是企圖將「正」的中體與「邪」的西學揉合在一起，悍然不顧二者之間的扞格不入。因為張氏所謂「西學為用」的西學，在辜氏看來，就是嚴重威脅包括中國文明在內的人類美好文明的西方新學，而「新學」正是西方物質文明的代表。這點，他在〈權〉一文裡闡述得相當透徹：

張文襄嘗對客論余曰：「某也知經而不知權。」余謂文襄實不知所謂權者……小人重勢不重理，君子重理不重勢。小人重勢，故常以勢滅理；君子重理，而能以理制勢，欲以理制勢，要必知所以用理。權也者，知所以用理之謂也……竊謂用理得其正為權，不得其正為術。若張文襄之所謂權，是乃術也，非權也。何言之？夫理之用謂之德，勢之用謂之力。忠信篤敬，德也；此中國之所長也。大艦、巨礮，力也；此西洋各國之所長也。當甲申一役，清流黨諸賢，但知德足以勝力，以為中國有此德必可以制勝於朝廷，遂欲以忠信篤敬敵大艦巨礮，而不知忠信篤敬乃無形之物也，大艦巨礮乃有形之物也。以無形之物攻有形之物，而欲以奏效於疆場也，有是理乎？此知有理而不知用理以制勢也。甲申以後，文襄有鑒於此，遂欲舍理而言勢，然舍理而言勢，則入於小人之道。文襄又患之，於是躊躇滿志，而得一兩全之策，曰：「為國則舍理而言勢，為

¹⁹ 朱維錚：〈辜鴻銘和他的《清流傳》〉，《求索真文明——晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，1996年12月），頁260。

人則舍勢而言理。」故有公利、私利之說。吾故曰：「文襄不知權。文襄之所謂權者，乃術也，非權也。」²⁰

由此觀之，辜氏的價值判斷就是道德的絕對性。他的確支持與欣賞某種西方文明，因為這種西方文明與儒家教化，道理一致，聲氣相通。²¹不過，這裡又出現了一個問題：那就是積弱不振的中國，如果要尋求西方文明的奧援，不是要尋找一種不同於儒家教化而真正能讓中國脫離積弱不振的西方文明嗎？何以辜氏要支持一種與儒家教化道理一致、聲氣相通的西方文明呢？道理很簡單，因為他的確認為儒家教化是可以拯救中國的，根本無需任何西方文明的奧援。既然如此，他又為何要支持與儒家教化道理一致、聲氣相通的西方文明呢？理由有二：其一，利用它們來詮釋儒家教化，讓西方人士得以經由它們來認識真正的中國文明；其二，趁此機會來揭露他心中所認定的一個事實，那就是這種西方文明既然和儒家教化道理一致，聲氣相通，而西方社會的缺陷又已難以修復，²²實在不如讓更勝一籌的儒家教化來加以取代，使中國與西方都能夠經由「良治」（good government）而充滿和平與秩序，如此才能夠建立起世界的真正文明。²³

然而，在那個眾人以為「孔孟欺我也」的時代裡，為何辜氏仍然如此相信中國文明呢？道理其實不難明白，因為這與他拳拳服膺的「良治」理想關係密切，尤其他看到了西方在物質文明愈趨發達後，基督教的道德力量已經無法壓制人類的激情²⁴，再加上標舉「無王」（kinglessness）的民主潮流橫掃歐洲，無政府狀態（anarchy）到處孳生，歐洲的景象，可用卡萊爾一句話來形容，那就是「無政府狀態加上一名街上保安官」²⁵，意即在基督教的道德力量崩盤後，歐洲只能使用武力來維持國內秩序。不過，其結果非但引發了軍國主義外，又使歐洲陷入了另一個進退兩難的泥淖之中。辜氏對此情況同情地表示，軍國主義在此時是必要的，因為歐洲此時缺少一種有效的道德力量。如果他們廢除了

²⁰ 辜鴻銘：《辜鴻銘的筆記》，卷上，頁 13-15。

²¹ 詳見附錄二註 1。

²² 詳見附錄一註 2。

²³ 詳見附錄一註 3。

²⁴ 詳見附錄一註 4。

²⁵ 詳見附錄二註 2。

軍國主義，無政府狀態將起而摧毀他們的文明；如果他們維持軍國主義，他們的文明也將經由戰爭的破壞而毀滅。²⁶因此，他主張歐洲如果要脫離軍國主義與無政府狀態的肆虐，就要正視中國的良民宗教（The Religion of Good—citizenship）。因為中國的良民宗教不但可以消弭軍國主義於無形，更可終止無政府狀態的存在。「中國的良民宗教」一詞乃辜氏自己的發明，其實它就是眾所周知的「儒教」（Confucianism）。此外，辜氏又稱它為「忠誠宗教」（the Religion of Royalty）與「國家宗教」（the State Religion）。至於良民宗教如何可以阻止軍國主義與無政府狀態的肆虐呢？辜氏找到了愛默生的一段話來作為良民宗教可以阻止軍國主義的佐證：

我能夠容易地看到粗魯的毛瑟槍崇拜的徹底失敗，——雖然大人物們都是毛瑟槍的崇拜者——而且就像上帝存在一樣的理所當然，切莫再槍上加槍了，單憑愛與正義的法則，就能夠實現一場乾淨的革命。²⁷

其中，愛默生所謂「愛與正義的法則」，正是儒家《中庸·哀公問政章》所標舉的「仁義」二字，即「親親之仁」與「尊賢之義」。辜氏認為這種「仁」與「義」不但可以讓毛瑟槍崇拜徹底失敗，阻止軍國主義的肆虐，更可以終止無政府狀態的存在。不過，要阻止軍國主義的肆虐，辜氏認為「正義的法則」相對較為重要，他在文章裡給它取了另外一個名稱——「正義感」（the sense of justice），並宣稱它可以取代武力（physical force），成為人人務必遵守的一種「道德義務感」（sense of moral obligation）。只要人們知道「人性本善」的道理，它自然可以成為一種足以阻止軍國主義肆虐的「善的力量」（power of goodness）。不過，真要阻止軍國主義肆虐的話，前面的論述，並非正本清源之道，因為只要無政府狀態繼續存在的話，軍國主義無論如何都還是會發生的。因此，正本清源之道，就是要終止無政府狀態。

至於如何才能終止無政府狀態呢？這必須從辜氏一再提及的「良治」的基礎開始了解起，我們從他動輒引用的卑爾康斯菲爾德勳爵（Benjamin Disraeli, Lord Beaconsfield, 1804—1881）的名言，就可以知道他所謂「良治」的基礎究竟為何物：

²⁶ 詳見附錄一註 5。

²⁷ Ralph Waldo Emerson, “Stonehenge,” in Emerson, *English Trait, Essays and Lectures* (New York: Literary Classics of the United States, Inc., 1983), p. 922.

我不知道國王的神聖權力（the divine right of kings）是否還站得住腳，但我相信，在一個國家裡真正存在的政府除非擁有專制的權力（absolute power）去做它認為正確的事，要不然國家的良治就是一件不可能的事。

28

「良治」的基礎就是「國王的神聖權力」，亦即國王來自於神授的君權。辜氏認為如果要政府擁有專制的權力去做它認為正確的事，國王的神聖權力是不可或缺的，不然良治便無法達成。因此，我們可以斷言，他的中心思想就是「尊王」，也唯有「尊王」，才能真正終止無政府狀態的存在。我們甚至可以斷言，辜氏的所有著作，都是「尊王」居其所而眾文拱之。他為了宣揚「尊王」思想，甚至將儒家思想無限上綱為中國良民宗教。他所以稱之為「宗教」，除了要將儒家思想與基督教思想等量齊觀外，還有一個更積極的目標，那就是要用中國良民宗教來取代西方的基督教，用中國的君王來取代上帝的地位。這種「尊王」的論述，可謂古今中外，絕無僅有。因為西方人講君權的極致，也只是「君權神授」而已；中國人再尊崇皇帝，也只稱他為「天子」而已。如今辜氏竟然將中國的君王與西方的上帝等同了起來，可以說是「尊王」到達了極點。在他的設想之中，世人，包括中國人與西方人在內的世人，都能如此尊王的話，而這位王又是一位仁君。在「仁君在上，良民在下」的環境裡，不但無政府狀態不可能出現，軍國主義也將因為英雄無用武之地而自行消弭。

至於「尊王」的理論基礎從何而來呢？乃從《中庸》裡的〈哀公問政章〉而來。該章云：「仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」辜氏將其中的「仁義」與美國愛默生所標舉的「愛與正義的法則」等同了起來，並把它與《論語·學而篇》所謂的「君子入則孝，出則弟」加以串聯，構成了他「尊王」思想的理論基礎，同時也成了中國良民宗教的基本信念，亦即，要相信人性本善，要相信仁與義的力量與效度，「仁」就是愛默生所謂「愛的法則」，意謂去愛你的父母；「義」就是愛默生所謂「正義的法則」，它意謂要真誠，要忠實，亦即，每個國家的女人務必對她的丈夫，無私地、絕對地忠誠；每個國家的男人務必對他的統治者，對他的國王或君王，

²⁸ Ku Hung-ming, "The Body Politic and the Civil Service in China Part 1," *The Japan Weekly Mail*, Nov. 2, 1904, p. 472.

無私地、絕對地忠誠。²⁹

仁與義的解釋所在多有，尤其孟子對於「仁義」的解釋要早《中庸》許多，所謂「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也。」也只是把這兩個字往純道德的方向解釋，並沒像《中庸》將它們作為社會差異的道德依據，辜氏不採用孟子的說法，而採用《中庸》的觀點，足見他對於「社會差異」(social inequality)是認同的³⁰，並認為這是良治的條件之一，只不過他強調「社會差異」要有道德基礎。他認為歐洲也有「社會差異」，不過它沒有道德基礎，只有利益基礎：

但是在歐洲，為社會差異辯解的藉口，就是利益。人民被告訴要屈服於被委派的當權者與忍耐社會差異，因為他們這樣做是有利益的；如果他們讓無政府主義者為所欲為而且摧毀了社會差異，災禍將由此而生，這種災禍將比社會差異產生的災禍更加嚴重。³¹

然則「社會差異」的道德基礎是什麼呢？辜氏認為就是「仁」與「義」。³²「仁」，它的最高表達就是自然的情愛——就是全人類對他們的近親所感受到的愛的感覺；義，它的最高表達就是英雄崇拜——就是全人類對那些比他們值得受到尊

²⁹ Ku Hung-ming, introduction to *The Spirit of the Chinese People* (Taipei: Committee for the Publication of Dr. Ku Hung-ming's Works, 1956), p. XI.

³⁰ 辜鴻銘在〈馬拉馬夫〉一文裡也有類似的論述：「昔年余至上海，見某國領事，謂余曰：『今日中國督撫凡辦一事，輒畏懼本省紳士，並且有畏懼學生者，尚復成何政體！』余答曰：『此豈不是貴國所謂立憲政體。』領事曰：『是非立憲政體，恐是馬拉馬夫政體。』《書》曰：『罔違道以干百姓之譽，罔拂百姓以從己之欲。』余謂民情固不可拂，然至違道以干百姓之譽，則亂之階也。」見辜鴻銘：《辜鴻銘的筆記》，卷下，頁32。其中所謂「馬拉馬夫」，就是違背「社會差異」的反常現象。因為「社會差異」的正常現象，應該是「馬夫拉馬」，也就是君子在上，小人在下。如果讓小人在上，君子在下的話，就會造成「違道以干百姓之譽，則亂之階也」的現象（to do what is contrary to right in order to gain popular applause is a step that leads to anarchy）。英譯見 Ku Hung-ming, “Reminiscences of a Chinese Viceroy's Secretary2,” trans. “Ardsheal”, *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 46 (1915): 67.

³¹ Ku Hung-ming, *The Universal Order, or Conduct of Life* (Shanghai: Shanghai Mercury, 1909), p. 34.

³² *Ibid.*, p. 33.

敬的人所感受到的尊敬與歸順的感情。」³³他認為「在家族裡，天倫之愛（親情）使得臣服（submission）變得容易；在國家裡，英雄崇拜使得主從關係（subordination）變得自然與適當。」³⁴由此可知，辜氏所以這麼認同「社會差異」，因為它可以讓人民「歸順」政府，使政府與人民的「主從關係」更加穩固。唯有如此，政府才能擁有專制的權力，因為「在一個國家裡真正存在的政府除非擁有專制的權力去做它認為正確的事，要不然國家的良治就是一件不可能的事。」這也是他力主「尊王」的最大理由所在。不過，如果人民所尊的王不是一個好王，那麼人民對他的絕對忠誠，豈不是會讓這個壞王為所欲為，對個人與對國家，難道不會造成嚴重後果嗎？在他看來，這種機會當然會有，不過他認為中國向來有一套機制可以應付這種現象。這套機制竟然就是「造反」與「革命」。

他在比較中國與歐洲的「社會差異」時，對中國人尊賢的態度，有以下的描述：

在中國，農夫和苦力毫無困難地向官員們歸順，因為他們早就被教導去認知特權的道德基礎：「值得尊敬的品質」與「高貴人物應有的義務」。但是，當中國的農夫與苦力發現他們（官員）並不比自己值得受到尊敬的話，這些官員就有災難了。³⁵

如果統治人民的官員不能獲得人民的尊敬，他們的特權就將失去依據——地位必將不保，更無法統治人民，那麼，良治就無法實現了。因此，不但君王要獲得人民的尊重，官員也不能讓人民鄙視。尊敬存，則地位保；尊敬不存，則地位難保：

在早期的封建時代裡，統治階級的基礎是血統。在純粹的軍國主義之中，基礎是武力，它幾乎訴諸無物（the appeal was to few）。然而在我們所謂憲政的獨裁政治或帝國主義之中，它訴諸觀念的理性，而這種情況乃藉由創造一個非立基於血統或財產而是立基於教養的統治階級所造成。事實上，中國政府的穩定依賴它擁有國家之中最有教養的人來作為支持

³³ Ku Hung-ming, *The Universal Order, or Conduct of Life*, p. 33.

³⁴ *ibid.*, pp. 33-34.

³⁵ *ibid.*, p. 34.

者。君王擁有專制的權力，但是他的專制的權力乃被有教養階級的公意所支持，同時也須對有教養階級的公意（the public opinion）負責……君王當然有時會專橫地行使他的專制的權力而不理會有教養階級的公意，然而在這種情形下，政治體內會有一批特殊的人使用道德力量來勸說他離開這個方向。國君當然可能會不理會這種道德力量；但是，如果他這樣做的話，就會危害到他的權力與王位的延續。當中國的君王堅持要冒犯有教養階級的公意時，有教養階級將依賴唯一的憲政方法

（constitutional way），讓自己能夠施行報復並且終結君王的苛政，亦即讓自己變得腐化與無用。因為君王的行動與影響只會對直接圍繞在他身邊的人發生作用，當手握人民大眾的良治與福利的統治階級變得腐化與無用時，受苦的人民大眾將鼓噪而起，成為一股無法控制的民主力量，那麼國家的統治將回到純粹軍國主義的原始形式——武力等待公理。最高的權力將落入最能夠運用它的人之手中，而那時將會改朝換代。因此，雖然中國的人民大眾對於政府沒有決定權，不過就是他們，而且只有他們，可以做出改朝換代的最終決定。孟子說，得到天子的授予，會成為一位諸侯；得到諸侯的授予，會成為一位大夫；得到平民的授予，會成為一位君王。（「得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫」《孟子·盡心下》）³⁶

因此，中國的君王雖有專制的權力，不過只要他做得不好，便有被推翻的危險。由此觀之，辜氏是贊成儒家「湯武革命」的觀點的，但是他的良民宗教卻把中國的君王等同於基督教的上帝。由於基督教的上帝是不會被推翻的，也不容許被推翻的。那麼，他究竟用什麼理由，把會被推翻的中國君主等同於上帝呢？亦即他究竟用什麼樣的論述，將中國的君王尊崇到與上帝同等的地位，這是他的尊王思想裡最令人好奇的地方，也是本文的研究旨趣所在，再者，由於在此之前，中國雖然也有人稱儒家為儒教，將儒家看待為一種宗教，卻從未有人把君王等同於上帝的，辜氏所以會有這種空前的說法，究竟有多少西學元素在影響著他的學說呢？這也是本文所要探討的目標之一。然而，如果要討論上述兩個問題，就要先行了解辜氏何以獨鍾儒家學說，並且了解他對孔子發展儒家學說的認知為何。

³⁶ Ku Hung-ming, "The Body Politic and the Civil Service in China Part 1," p. 472.

辜氏認為自己所處的時代氛圍與孔子十分相近，「孔子時代的中國人民發現他們擁有一個大體系的制度、既成的事實、公認的教條、風俗法則——事實上是從他們尊敬的祖先傳下來的一個大體系的社會與文明。他們必須在這個體系裡持續他們的生活，然而他們開始感覺到——他們意識到這個體系並非他們的創造，它與他們真正生活所需不相應，對於他們而言，它是合乎習俗的，但不是理性的。兩千五百年前中國人民這種意識的覺醒，就是當前在歐洲人們所謂的現代精神——自由主義精神，調查的精神，他們用它來對事物追根究底。當時，在中國的這種現代精神，看到了古老秩序與文明並不相應於他們的真實生活所需，它不只準備重建社會與文明的一種新秩序，而且要為社會與文明來發現一個真正的基礎。但是所有要為中國的社會與文明發現一個新基礎的嘗試，在當時都失敗了。某些人，儘管他們滿足了中國知識分子的頭腦，卻沒滿足他們的心靈。其他的人，儘管他們滿足了他們的心靈，卻沒滿足他們的頭腦。」³⁷ 這種頭腦與心靈衝突的情況，辜氏表示其帶來的結果是，中國人民竟然想毀掉所有文明³⁸，而老子與莊子正是這些人的代表，辜氏認為老子與莊子就像當時俄羅斯的托爾斯泰一樣，他們三個人都是「在看到從心靈與頭腦的衝突中所產生的不幸與痛苦時，便認為他們看到了社會與文明的本質與結構裡存在著某種極端錯誤的東西」³⁹，於是否定文明，甚至要毀壞文明。他們實踐的行動，正如下辜氏所描述者：

老子與他最優秀的學生莊子，告訴中國人民要拋棄所有文明。老子告訴中國人民說：「留下你們所有的東西，跟我走，跟我走到山上，走到山裡隱士的洞穴，在那裡過一種真誠的生活——一種心靈的生活，一種不朽的生活。」⁴⁰

然而當時有一人，並不作如是觀，這個人就是孔子。「他也看到了當時社會與文明的痛苦與不幸的狀態，不過他卻認為他辨識到了邪惡並不在社會與文明的本質與結構裡，而是在社會與文明所採用的軌道裡，在人們為社會與文明的基礎所採取的錯誤依據裡（in the wrong basis which men had taken for the foundation

³⁷ Ku Hung-ming, "The Spirit of the Chinese People," in Ku, *The Spirit of the Chinese People*, p. 23.

³⁸ 詳見附錄一註 6。

³⁹ Ku Hung-ming, "The Spirit of the Chinese People," p. 24.

⁴⁰ Ibid.

of society and civilization)。孔子告訴中國人民不要拋棄他們的文明，孔子告訴他們在一個真正的社會與真正的文明裡——在一個擁有真實根據（true basis）的社會與文明裡，人們也能過著一種心靈的真實生活。」⁴¹

辜氏認為「事實上，孔子終其一生努力嘗試將社會與文明放在正確的軌道裡，給了它一個真實根據，從而阻止文明的毀滅。」⁴²亦即孔子終其一生努力在為中國社會與文明尋找真實根據，而這種行為，辜氏稱之為「擴展」

（expansion）。他的意思就是：當任何時代走到了盡頭時，其中的社會制度與政府形式便需要「擴展」與「重建」。其實「擴展」就是「重建」，意謂在原來的基礎上，重新建造新的建築物，並非另起爐灶，再造新猷。因此，他認為孔子做了最好的「擴展」與「重建」的示範，因為孔子在人生的最後階段，看到了自己無法阻止中國文明毀滅時，他做了一件保留基礎的工作，辜氏形容他就像一位建築師，當他看到了他的房子著火燃燒，在他的眼前倒下，並且確信他無法拯救這幢建築物時，便知道他能做的唯一的一件事，就是拯救建築物的藍圖，以便日後能夠加以重建。⁴³「所以，孔子在看到了中國文明的建築物遭遇到無法避免的毀滅時，就想到他要拯救藍圖，於是他拯救了中國文明的藍圖，它被保存在中國《聖經》的《舊約》裡——五經。」⁴⁴因此，「擴展」絕非拋棄舊物，而是要以舊物為基礎，然後再行擴大這個基礎，並在其上重建新的社會與文明。故擴展後的結果，必然是新舊元素並陳。我們從以下一段他引自馬修·阿諾德詮釋「擴展」的文字，即可略知一二：

我們長期居住與活動在其中的封閉與逼側的智識範圍，目前不是正在向上提舉嗎？而且新的光線不是正在尋找暢通的管道來照進在我們的身上嗎？長久以來，它們找不到管道來照在我們身上，而當時想要調整世人的行動來適應它們是徒勞無功的。那些將慣例稱為理性與上帝意志的人們，他們將自己綁縛在慣例之中而無法逃避，也沒有力量看到慣例之外的東西，哪裡會有希望來讓理性與上帝意志盛行在他們中間呢？但是現在依附在慣例的剛強力量，無論是社會的，政治的與宗教的，都已經奇

⁴¹ Ku Hung-ming, "The Spirit of the Chinese People," pp. 24-25.

⁴² Ibid., p. 25.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

妙地屈服了；排斥所有新穎事物的剛強力量已經奇妙地屈服了。目前的危險，不是人們只會頑強地認可被他們當作理性與上帝意志的慣例，反倒是他們竟然輕易地會把某些新奇的事物或其他的東西當作理性與上帝意志，或是會全然低估理性與上帝意志的重要性，而認為只要為了行動本身的緣故來跟隨行動就夠了，並沒有努力去讓理性與上帝意志盛行於他們之間。⁴⁵

因此，辜氏表示「事實上，中國與歐洲的目前危險，不是人們會誤把馬修·阿諾德所謂慣例，即傳統上被公認的是非標準，當作理性與上帝意志，而是他們會相信根本沒有像正確理性（right reason）與上帝意志這種東西。」⁴⁶由此可知，研究辜氏的學說，尤其是研究他的尊王思想，絕對不能忽略「擴展」這個因素，因而他的學說究竟是「以中詮西」抑或「以西詮中」，也成了本文主要的研究方向。故本文除了在第二章介紹他的生平，以及第三章重新認識他的保守與化外觀外，從第四章開始到第七章為止，各章名稱分別為「從對外國學者研究漢學的主張看尊王思想的理論所在」、「融合中西文明的觀點與中國文明實踐尊王思想能力的源頭」、「融合中西文明以實踐尊王思想的方法與方向」、「以尊王思想為本質的良民宗教」，皆是沿著「融合中西文明」的方向，來研究他的尊王思想。

第二節 「尊王」的意義

一 尊王的目標——天下一家

「尊王」兩字，首先出現在辜鴻銘的 *Papers from a Viceroy's Yamen* 一書，因為此書又名《尊王篇》。「尊王」二字的原義，乃指「尊崇慈禧太后」，雖然此書的第一篇文章題目就是“Moriatur pro Rege, Regina!”（為皇上、皇太后而犧牲！），它的內容卻是「中國人民對於皇太后陛下個人與權威的真實情感之陳述」（The Statement of the True Feelings of the Chinese People towards the Person and Authority of H.I.M. the Empress Dowager.）⁴⁷。其後，辜氏又將這篇文章節譯為

⁴⁵ Ku Hung-ming, preface to *The Story of a Chinese Oxford Movement*, pp. xi-xii.

⁴⁶ Ibid., p. xii.

⁴⁷ Ku Hung-ming, “Moriatur Pro Rege, Regina,” in *Ku, Papers from a Viceroy's Yamen* (Shanghai: Shanghai Mercury, 1912), p. 1.

中文，重新命名為〈《尊王篇》釋疑解禍論〉。⁴⁸然而在該書的封面，卻又題有丁尼生（Alfred Lord Tennyson, 1809-1892）寫的三行英詩：

To reverence the King as if he were
Their consciousness and their consciousness as their King,
To break the heathen and uphold the Christ.
尊敬君王好像他是
他們的良心，尊敬他們的良心好像是他們的君王
打倒異教徒，支持基督

這三句出自丁尼生 *Idylls of the King* 詩，辜氏認為是來自中文的「尊王攘夷」四個字。⁴⁹辜氏當然知道這四個字的原來出處，不過，他從未談過管仲與齊桓公的歷史，也從未論及孔子對這句口號的觀點。可是，我們卻可以從他以下一段論述得知一個事實：那就是他是站在所謂「遠東問題的真正爭議所在」的立場來理解這句口號的：

我在我以前寫的一本書裡請求日本民族要拋棄他們的歐洲眼鏡，用他們自己真正的日本眼睛來看待與理解所謂遠東問題的真正爭議（issue）所在。我在上文提到的偉大目標，就是遠東問題的真正爭議所在。正如我在另一本書《尊攘紀事》裡所讀到的，它的作者是前文提到的岡千仞，就是這個偉大目標，已故皇帝在一八五四年向他的祖先們宣告所要保衛的偉大目標，此時，他使用了我們中國與日本騎士的共同口號：尊王攘夷，來號召日本民族團結在他的四周時。在此，我要進一步指出，就是為了這個偉大目標，慈禧太后以「一家人，全部都是家人」（one family, all one family）的理想向康格太太和使節夫人們呼籲；當她呼籲無效時，她就必須召集中國的浪人以及義和拳民來團結在她的四周，以保衛被歐洲惡棍侮辱的滿洲女人，保衛被鐵道上的歐洲人凌辱的中國少女；事實上，也是保衛我們中國與日本共同的文明。最後，我要說的，就是這個偉大目標，日本人民認為這是他們為之樹立銅像的美國海軍准將培里（Matthew C. Perry, 1794—1858）所帶來的新的福音：他在一八五三年

⁴⁸ 見辜鴻銘：《讀易草堂文集》，收入沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》第七六輯第 754-756 冊（臺北：文海出版社，1972 年），文內，頁 36-48。

⁴⁹ 詳見附錄一註 7。

前來向日本人宣告的偉大目標。簡單來說，從最真實與最廣泛的意義來說，就像我已經說過的，遠東問題的真正爭議所在，整個日本民族已經為它犧牲與正在戰鬥的偉大目標，就是讓擁有比較強大的武力的歐洲人，讓擁有炮艦、機槍與砲彈力量的歐洲民族，讓他們承認與對待他們所謂的亞洲人如同兄弟一般；或者，就像中國的慈禧太后所說的，如同一家人，全部都是家人！⁵⁰

由此觀之，尊王攘夷是為了解決遠東問題的真正爭議所在，亦即讓歐洲人能夠善待亞洲人，完成「天下一家」的理想。因此，「尊王攘夷」這四個字，對辜氏而言，有另一個精神完全相通的表達，就是「扶清滅洋」。⁵¹

二 所尊何王——「主權歸一」的王

然而，既然夷人破壞了「天下一家」的理想，只要「攘」去這些「夷」，不就可以完成「天下一家」的理想嗎？為什麼還要「尊王」呢？這個問題其實不難回答，我們只要細讀前述丁尼生的三句英詩，就可以了解這個道理，即「尊敬君王好像他是他們的良心，尊敬他們的良心好像它是他們的君王。」君王就像人的良心，如果沒有了良心，人如何能行善呢？一個國家與民族亦復如此，沒有了君王，不但失去了凝聚人心的力量，也失去了行善的動能，在這種情況下，又如何能夠完成「攘夷」的大業呢？而且依照丁尼生對尊王功效的描述：只有「尊敬君王」才可以「打倒異教徒而擁護基督」，同樣的道理，我們也可以說，只有「尊王」才可以「攘夷」。不過，辜氏所要尊的王，究竟是個什麼樣的王呢？這個王，究竟是像齊桓公所尊的周天子呢？還是像日本人所尊的明治天皇呢？

首先，辜氏在〈不排滿〉一文裡，確曾寫過一段有關齊桓公「尊王攘夷」的論述：

或問余曰：「曾文正公所以不及處何在？」余曰：「在不排滿。」當時粵匪既平，兵權在握。天下豪傑之士，率屬門下。部曲及昆弟輩又皆梟雄，恃功驕恣，朝廷未能滿意，輒出怨言。當日情形，與東漢末季，黃巾起

⁵⁰ Ku Hung-ming, "Et Kung, Regs, Intelligite," *The Japan Weekly Mail*, Dec. 10, 1904, p. 653.

⁵¹ 詳見附錄一註 8。

事，何大將軍領袖群雄，董卓輩飛揚跋扈，無少異。倘使文正公稍有猜忌，微萌不臣之心，則天下決裂，必將有甚於三國者。天下既決裂，彼眈眈而伺我者，安肯袖手旁觀，有不續兆五胡亂華之禍也哉？孔子曰：「微管仲，吾其被髮左衽矣。」我今亦曰：「微曾文正，吾其被翦髮短衣矣。」

52

其中，所謂「微管仲，吾其被髮左衽矣。」眾所皆知，乃是孔子稱頌管仲輔佐齊桓公完成「尊王攘夷」霸業的讚語。由此觀之，他對齊桓公「尊王攘夷」的歷史真相自然是知之甚詳的。不過，我們卻可以斷言他滿意於齊桓公的「攘夷」事業，至於「尊王」的部分，肯定是不以為然的。因為慈禧太后在義和團之亂中的作為，被辜氏盛讚為「尊王攘夷」及「扶清滅洋」的義行，而慈禧又是手握實權的君王。由此觀之，齊桓公雖然「尊王攘夷」，卻只是「利用這個口號來讓其他封建邦國的統治者尊敬周朝，然而實際上，齊桓公利用它來奪取支配其他封建統治者的霸權，反而漠視了周朝的主權。」⁵³因此，這位被諸侯漠視的周天子，根本不是辜氏所要尊的「王」，他要尊的王，是像慈禧太后或日本的明治天皇那樣的君王。此外，明治天皇採用了井上毅提倡的「主權在君」論，其中「主權歸一」論和辜氏對於君王與行政、立法與司法三權關係的觀點甚為相似。有關井上毅的「主權在君」論和「主權歸一」論，大陸學者馮瑋在〈從「尊王攘夷」到「尊王擴張」——對日本近代國家戰略思想演變軌迹的探討〉一文裡，有簡明扼要的論述：

井上毅對英國的立憲君主制和法國的共和制均持否定態度，認為法國共和制是「制度化的無秩序」，而英國的立憲君主制則是「其名王政，其實不外乎共和政，宰相之進退由議院左右，國王徒擁虛器也耳，主權在民而冠履易所矣。」為了實現「主權在君」，避免「冠履易所」，井上毅引用德國政治學家的觀點，提出了「主權歸一」論：「在日爾曼，50年來布倫齊利、舒爾茨等大儒輩出，其學說不僅和盧梭、孟德斯鳩全然相反，

⁵² 辜鴻銘：《辜鴻銘的筆記》，卷上，頁1-2。

⁵³ 原文為：“Lord Huan of Qi used to make rulers of other feudal states respect the Zhou court, although in effect Lord Huan of Qi used it to seize hegemony over other feudal rulers, brushing aside the supremacy of the Zhou court.” “Sonnō jōi,” *Wikipedia The Free Encyclopedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Sonn%C5%8D_j%C5%8Di.

而且在現行於法國、義大利、比利時、英國等國的王政黨之說以外，更倡導一種正義。如一般政學家主張主權由君民共掌，而日爾曼學者主張主權專存於君王。晚近的政學家將三權分立一變而為立法行政二權分立，而日爾曼學者則進一步主張主權歸一。」為了「主權歸一」，井上毅在關於制定明治憲法的意見中明確提出：第一，採用欽定憲法主義；第二，大臣以下的文武官的任命權由天皇獨攬；第三，國務大臣對天皇負責。由他起草並最終成為定案的明治憲法第一條更是開宗明義地宣布：日本帝國由萬世一系的天皇統治。毋庸贅言，井上毅的「主權歸一」論在明治政治體制的形成中起了「一錘定音」的作用。⁵⁴

井上毅所謂日爾曼學者主張的「主權歸一」論，對於辜氏而言，應該不陌生。因為三權分立，在他看來，不但沒有相互制衡的作用，反而都只是為君王服務的工具而已，君王不但凌駕在三權之上，而且還控制著三權：

在歐洲的政治文獻裡，君主通常被認為只形成政治體的一部分。人們說他在政治體之中代表著一個被稱作行政權的現代化分支，不同於被稱作立法權與司法權的另外兩個分支。但事實上，這並不正確。君主的權力和政治體的整體以及每個部分都是擁有共同空間的，他就好像身體裡的靈魂。所謂政治體只是君主利用來運作他的權力與權威的機關或工具而已。確切地說，政治體裡的全部分支的功能都是用來提醒君王的。行政權提醒他如何對當下的事情做決定，司法權提醒他關於過去他是如何做決定的。儘管司法單位獨立運作，卻只是君王權威的代表而已，而且只實行他過去的決定——法律。立法權在提出新法律時，建議君王在未來如何決定事情。因此，所謂擁有三個現代化分支的政治體本質上只是一個諮詢體（an advisory body）而已。⁵⁵

雖然井上毅和辜氏對於君權的看法，所見略同，不過二人對於尊王的走向，卻是全然相反。大陸學者馮瑋表示，井上毅的「『主權歸一』論所以能『一錘定音』，不僅由於這種理論更符合完成『版籍奉還』、『廢藩置縣』的日本的的需求，

⁵⁴ 馮瑋：〈從「尊王攘夷」到「尊王擴張」——對日本近代國家戰略思想演變軌迹的探討〉《日本學刊》第2期(2002年3月)，頁135-136。

⁵⁵ Ku Hung-ming, "The Body Politic and the Civil Service in China Part 1," pp. 472-473.

還因為實行『主權歸一』的德國，是在弱肉強食的國際環境中迅速崛起的典範。『鐵血首相』俾斯麥關於『方今世界各國，表面上雖以親睦禮儀交往，但實際上確是以強凌弱、以大欺小』的『強權即公理』的說教，不僅曾給維新指導者留下深刻印象，而且被德學家奉為圭臬。德學家加藤弘之在其代表作《強者權利的競爭》中寫道：『強者的權利在文明社會獲得弱者的認可以後，即成為法制的權利。』於是，在弱肉強食的國際環境中，日本因明治維新打開了『民族主義發展軌道』，開始向民族擴張主義延伸，尊王開始演變為殖民統治的工具。」⁵⁶由此觀之，井上毅「尊王」的目標，正是辜氏極力反對的「軍事帝國主義」，而辜氏的「尊王」卻是往一種新式的帝國主義——「憲政帝國主義」的方向邁進。⁵⁷

三 主張「憲政帝國主義」，反對「軍事帝國主義」

辜氏表示「憲政帝國主義」的理念，來自英國卑康斯菲爾德勳爵：

正如卑康斯菲爾德勳爵所構想的，帝國主義並不意謂著遍及全球的帝國，或是盎格魯撒克遜種族的自作主張。對於卑康斯菲爾德勳爵而言，帝國主義意謂公平的治理。⁵⁸

因此，這種帝國主義並不具有任何侵略性，而是一種治國與維護世界和平的理念。據辜氏所言，卑康斯菲爾德勳爵在摧毀了當時英國的寡頭政治集團後，又看到了暴民無法統治國家，便宣布了這種帝國主義。⁵⁹這種帝國主義的主要目標是國家的良治，統治者則被描述為「憲政的獨裁者」(a Constitutional dictator)。⁶⁰辜氏引用詩人海涅(Heinrich Heine, 1797—1856)的話，指出當年俄國與中國的國君，也是這種獨裁者，他們執行著海涅所謂「現代自由思想」(the liberal ideas of modern times)，這種思想的本質就是辜氏所謂「民主原則」的「開放門戶」。「開放門戶」的意義，可以用拿破崙的名言——「對所有人開

⁵⁶ 馮璋：〈從「尊王攘夷」到「尊王擴張」——對日本近代國家戰略思想演變軌迹的探討〉，頁136。

⁵⁷ 詳見附錄一註9。

⁵⁸ Ku Hung-ming, "The Body Politic and the Civil Service in China Part 1" p. 472.

⁵⁹ 詳見附錄一註10。

⁶⁰ 詳見附錄一註11。

放公職」(career open to all in the state service) 來理解，它造成的結果，也正是海涅所指出的，出現在當時俄國的現象——貴族或統治階級的基礎並非建立在血統與財產之上，而是建立在「公職」(state service) 之上。⁶¹因此，卑康斯菲爾德勳爵所宣告的帝國主義裡的精華，就是「開放門戶」(open door)，辜氏甚至認為卡萊爾宣揚英雄崇拜，就是為了「開放門戶」⁶²。「當『開放門戶』政策

⁶¹ Ku Hung-ming, "The Body Politic and the Civil Service in China Part 1" p. 472.

⁶² 梅光迪云：「先生第二名著，與中國有關者，為『偉人與偉人崇拜』(刊於一八四一)，其中標揚偉人在人類歷史上之重要地位，而對近代民主主義之流弊，痛加糾正……而在近代文人一章中，尤稱文人當為社會統治者，乃引中國科舉制度為例。其言曰：『據我所聞，關於中國人最有意義之一事，雖不能明其詳，然引起吾人之無限好奇心者，即中國人真正企圖，在使其文人統治社會。若謂吾人明了此制如何推行，其成功至若何程度，固為吾人之輕率。凡此等事，當然失敗居多，然即其細微之成功，亦可寶貴。即其企圖，亦何等可寶貴乎。在中國全國中，有不少之努力，於青年中搜求才智之士。學校為人人而設。夫於學校中訓練此等青年，固不為甚智之事，然仍是一種辦法。青年之露頭角於初級學校者，則升之於高級學校中之優越地位，愈升愈高，升入仕途，而為將來之執政大員。蓋先行試用，以定其能否，因其才智已顯，故希望最佳。彼雖尚未執政，而儘可試用之。彼或係無能者，然必有相當之聰明。而為執政者，非無聰明者所能也。聰明並非工具，乃一能利用任何工具之手。故儘可試用此等聰明人，因其最值得試用者也。吾人相信，凡吾人所知世間任何政制憲法政治革命以及社會機構，無有如此事之可以滿足吾人研究上之好奇心者。賢智之士，身居衝要，乃一切憲法與政治革命之主旨。因吾人始終宣稱且相信真正賢智之士，乃心地高俊而忠義仁勇兼備之人。得其為統治者，則一切皆得。不得其為統治者，則雖憲法之多如山莓，議會遍於村落，亦一無所得耳』。(偉人與偉人崇拜第五章) 先生於吾國科舉制度之內容及其實施情形，當然所知無幾，其所徵引，亦未云得之何書或何人。然其純從原則上著想，以闡明經世治國之大法，則即起吾國古昔聖哲而問之，亦當無異詞。夫聖賢在位，本吾國政治之特色。威爾生亦云先生之言，無異於基督教聖經及希臘羅馬印度中國之古代文學中所稱說者。(威爾生第三冊第九三頁) 惟如何選拔偉人而授之以大權，先生則以為非聚眾人而用平等投票之法所能解決，此其所以深讚吾國之科舉制度也。昔者柏拉圖著『共和國』一書，亦以賢哲在位為極則，亦即吾國內聖外王之大道，而未言明如何求得賢哲而登庸之法。羅馬帝國全盛時代，帝位亦傳賢而不傳子，頗合吾國禪讓之意。先生且舉西藏達賴喇嘛繼承人之搜求法，遠過於王位之傳於長子或長女者。(偉人與偉人崇拜第一章) 可知君主世襲之制，先生所不許可者也。自『偉人與偉人崇拜』之書出，其友好中多以如何識拔偉人之法相問者，先生亦從無明白切實

被充分認可與實行，一種新的公職貴族（a new Staatsdienst Adel）——用海涅的話來說——一種新的文職的或公職的貴族（a new civil or public service aristocracy）將會興起，它將會保留舊貴族的優雅情感與良好的舉止，而且與真正自由主義的成熟文化相互結合。然後，以那個新貴族作為基礎，真正的帝國主義的結構將被建立得比古代羅馬帝國或許更加永恆與美麗，因為新的帝國主義在其內部將擁有強烈突出的基督教成分，這些成分羅馬帝國並不擁有，或者即使擁有也沒到達這種程度。這個大不列顛的真正帝國主義，不再只憑藉著炮艦政策來維護盎格魯撒克森暴徒的聲望，反而將與其他民族攜手，一起保護世界文明……」⁶³

因此，要實現這種帝國主義，就要「尊王」，讓君王擁有專制的權力。不過，君王不能拿這種權力來為惡，而是要用它來為善，做出他認為對國家的良治最好的事。⁶⁴可是問題來了，辜氏如何能夠肯定君王一定會為善而不會為惡呢？他的理由很簡單，這是因為他的尊王思想裡所要尊的王，原本就被設定成一位賢君明主，被設定成一位孟子所謂性善的人。然而，這個主張卻曾被托爾斯泰所譏諷：

「我知道，中國有一種學說認為，君王，『天子』，應該是大賢大德之人，他倘若不是這樣，那麼臣民們可以而且應該不再服從他。但是我認為，這種學說只是為政權辯護。」因為「中國人民不會知道他們的皇帝是不是大賢大德的人，同樣，信基督教的各國人民也不會知道，是不是上帝

之解答，只益堅持己說。且謂近代西洋文明，已瀕及破產，非得奇傑非常之人物，為之領袖，則前途茫茫……不久英美兩國，皆釐定文官考試制度，以選用常務官與政府機關之技術人員。當其在國會中討論此制時，皆屢舉中國為例。此制之成為國憲，多少受先生學說之賜，亦可斷言。然考試僅及於常務官與技術人員，則非先生之本意，亦非中國創制之本意矣。」引見梅光迪：〈卡萊爾與中國〉，《梅光迪文錄》（臺北：國防研究院中華大典編印會，1968年5月），頁50—51。辜鴻銘在“*For the Cause of Good Government in China*”一文，也有相關的論述。見附錄一註12。

⁶³ Ku Hung-ming, “Latter-Day Notes on the Chinese Question [No. 3.],” *Papers from a Viceroy’s Yamen*, pp. 107-108.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 99-100.

賦予了這位君主，而非那位同他們鬥爭的君主以權力。」⁶⁵

儘管如此，對辜氏的尊王思想而言，「賢君明主」卻是個充分條件，絕不能加以忽略，否則整個尊王思想就會土崩瓦解了，因為這位君主如果不是一位賢君明主的話，他根本沒有被「尊」的基礎，隨之，也將失去崇高的地位，又如何能夠擁有專制的權力去做他認為是正確的事呢？這種要先成為賢君明主然後才能被人民「尊」的主張，清清楚楚表現在他對《中庸》「禮所生也」以及其下的衍文「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣」的英譯文字裡。他在其中討論了良民尊王的基本因素，那就是，在上位者要讓低階層的人滿意：

「禮所生」在原文裡應作「禮所以生」。文末警句被中國的注釋者認為是衍文，事實上並非如此。我直接翻譯了它。照字面解釋，它的意思是「除非低階層的人滿意在上位者，否則人民的治理就是一件不可能的事。」⁶⁶

至於在上位者要如何能讓低階層的人滿意呢？方法很簡單，就是前者要比後者“worthier”。“worthier”這個字譯成中文，就是「更優秀、更值得受到尊重」的意思，辜氏認為這樣才能產生上下有序的「社會差異」，這樣才能讓君王擁有專制的權力（absolute right）的基礎。如此，他才能做出他認為對國家的良治最好的事。辜氏表示，人們所以會尊敬賢者，乃是來自「義」這個觀念，它會使人們產生《中庸》所謂「尊賢之等」的情懷。不過它還有另外一個來源，那就是英國卡萊爾的「英雄崇拜」（hero-worship）論。

四 尊王思想另一個來源——卡萊爾的「英雄崇拜」論

卡萊爾表示人類的英雄有六種形式，「帝王」是最後一種英雄形式，他是「凌駕在人類之上的指揮官；我們的意志將服從他的意志，忠誠地向它屈服，而且在這樣做時找到了幸福，他可以被認為是偉人之中最重要的人。對我們所有人而言，他實際上是所有英雄人物的總結（the summary for us of all the various figures of Heroism）；教士、老師，我們所能想像屬於人類的任何俗世的與精神的『尊嚴』，在此具體地自我表現而來指揮我們，向我們提供不變而實際的教訓，

⁶⁵ 吳澤霖：〈托爾斯泰進入 20 世紀中國所伴隨的一場論爭〉，《北京社會科學》第 2 期（2001 年 5 月），頁 38-39。

⁶⁶ Ku Hung-ming, *The Universal Order, or Conduct of Life*, p. 33.

告訴我們每一天每一個小時要做什麼。他被稱為 Rex, Regulator, Roi：我們自己給的名字更好，就是 King, Könning，意思是 Can-ning，能人。」⁶⁷

卡萊爾主張「在任何國家找到存在於那裡的能人，把他抬舉到最高的位置，忠誠地尊敬他：你們的國家就擁有了一個完美的政府，投票箱、國會的雄辯、選舉、立憲或其他任何政府機構都不能增加它一絲一毫的美好。它狀況完美；它是一個理想的國家。最有能力的人，他也意謂著最真誠、最公正與最高貴的人：他告訴我們要做的事，一定是我們盡其一切所能學習到的最聰明、最適當的事；——我們將永遠懷著忠誠的謝意與不疑之心去做的事！只要政府能夠管理它，那麼我們的行為與生活就會井然有序：那就是理想的政治制度。」⁶⁸因此，卡萊爾認為「政教分離」並不適用於這位帝王，也就是他不只是凱撒，而且要跨足到上帝的領域裡去。於是他強烈表示，「為我發現真正的君王、國王或能人，他對我有神授權力（divine right）。我們在某種程度上還可以知道如何去發現他，當他被發現時，所有人都準備去承認他的神授權力：這確實是一個病態世界，在這些時代裡，正在四處找尋的藥方。真正的國王，作為實際事物的領導人，在他的身上總是擁有主教的某些成分，他是精神事物的領導人，所有實際事物因為精神事物而提升。這也是一個真實的說法，國王乃是教會的領袖——然而，我們將要讓過去一個世紀的爭議材料靜靜地躺在它的書架上。」⁶⁹

卡萊爾以上這些尊王的主張，對辜氏而言，雖然沒有被照單全收，卻也被他服膺十之八九。譬如：他也主張找尋「能人」，然後將他們放在最高的權力位置。他也主張這種「能人」是最真誠、最公正與最高貴的人。他也主張這種「能人」擁有神授權力⁷⁰。不過，他卻認為君王的神授權力不是來自上帝，而是來自人民，來自人民的君子之道或榮譽感。同時，他雖然也主張中國的君王擁有西方教會的教化功能⁷¹，不過，他的位階並不只等同於主教，而是可以和上帝相提並論的⁷²。因此，辜氏雖然採用了卡萊爾的英雄崇拜理論來充實自己的尊

⁶⁷ Thomas Carlyle, "The Hero as King," *On Heroes and Hero-worship*, ed. 何欣 (Taipei: The Far East Book Company, 1986), p. 261.

⁶⁸ Ibid., p. 262.

⁶⁹ Ibid., p. 265.

⁷⁰ 詳見附錄二註 3。

⁷¹ 詳見附錄一註 13。

⁷² 詳見附錄一註 14。

王思想，不過二者之間還是有些差異，這些差異正是辜氏尊王思想最精采之處，也是他的思想之中自成一家之言的地方，更是本文最想展現的研究成果。

第三節 論述程序與研究方法

一 論述程序

（一）第二章從辜氏的生平來論述其由西而中的轉變過程

本章首先花了相當大的篇幅來研究辜鴻銘的生平，其目的在經由了解他的生平，以探究他的思想形成的過程。辜氏曾經用四句話，來描寫自己的一生，即「生在南洋，學在西洋，婚在東洋，仕在北洋」。其實，他活到民國十七年，實在應該再加上「活在民國」一句才算完備。因此，他的生命若不謂之多采多姿，卻比一般土生土長的文人要豐富許多。由於他回國後的行為與學養大相逕庭。以他一個「學在西洋」的人，日後回到中國，又遇到西風披靡的時代，竟然沒有因時乘勢，發揮西學以求揚名立萬，反而苦學中文，全盤接受傳統思想，把自己變成一個尊崇慈禧太后到無與倫比的反動保守分子，並自命不凡地當起教化西方人士的導師，向他們宣揚當時連許多中國知識分子都鄙視的中國文明。而更令人不可思議的就是，他的終極大志，竟然是要用中國文明來取代西洋文明。

尤其最令人好奇的是，與辜氏差不多時代的學成歸國華僑之中，這種所行與所學大唱反調的人，辜氏可謂絕無僅有者。王庚武先生在“Tianxia and Empire: External Chinese Perspectives”一文對辜氏有如下的介紹：

辜鴻銘是從英屬馬來亞到歐洲讀書的最早華人……辜氏是第三代土生華人峇峇，他講馬來話和福建話，而且在被送往蘇格蘭之前，既不會讀也不會說中文。在經歷過海峽殖民地一次讓人不滿意的事業後，他欣然成為了中國人，於一八八〇年代在張之洞的衙門裡謀得了一個職位，然而這卻是因為他的外語能力，才使他得以在那裡一展所長。可是，在後來的生活裡，他卻以中國王朝文化的捍衛者而聞名。辜氏年輕時對任何中國文化幾近無知，這在東南亞並非不尋常之事，然而他所以與眾不同，就是在當代眾多土生華人裡，他是第一批被英化與歐化的人。當他遇到被親戚們奉為宗教的一大堆習俗時，他對這種通俗文化冷漠以對。然而當他把心思放在中國古典文學時，卻成了儒教的崇拜者。他總是強調古

典文明所代表的高度文明，因而他成了被他認為是當代文明象徵的忠誠擁護者，這個象徵就是清朝的慈禧太后。⁷³

這段介紹雖可謂之精確，卻不免令人有一絲遺憾，那就是王教授並沒有推論辜氏這段經歷的轉變過程，即他如何會從英化與歐化的華人變成捍衛中國文明與效忠清朝王室的保守分子。因為辜氏最令後世好奇的地方，並非他的「所然」，而是他的「所以然」，而且如果不了解他的「所以然」的話，對他的「所然」也將陷入一知半解的困境。因此，本文將辜氏的「生平」列於首章。除了有系統地羅列相關史料外，最重要的事就是，根據這些史料來分析辜氏何以會「由西轉中」的因果關係。

（二）第三章認識辜鴻銘的「保守」與「化外」觀

由於辜鴻銘以「保守」而聞名，而他為什麼「保守」，後人推論出許多原因。這些原因包括：「言行與內心不一」、「標新立異」、「極端愛國以致愛屋及烏」與「怕被看待為外人」。筆者深覺這些原因均有待商榷，因此羅列證據，予以分析，加以反駁，以證明他的保守乃是來自他的終極企盼——良治，而此良治又必須依賴「尊王思想」才能完成。因此，儘管他「學在西洋」，卻只對西方文化保守主義學派⁷⁴情有獨鍾。因為該學派的「尊王思想」與中國儒教聲氣相通，辜氏

⁷³ Wang Gungwu, "Tianxia and Empire: External Chinese Perspectives," Inaugural Tsai Lecture, Harvard University, May 4, 2006, p. 10.

⁷⁴ 朱維錚云：「文化保守主義是一種主張保存自身文化或民族傳統的哲學。文化在這裡指可以是相當廣泛的西方文化或是中國文明、又或者小至西藏文明。文化保守主義試圖採納過去遺留下來的傳統和制度。這種傳統制度可能是不切實際，例如在英國反對公制度量衡的運動，要求保持英國傳統的度量衡標準。保守主義也可以是制度性：在西方這可能包括了騎士制度和封建制度、或者是資本主義和法治。而在東方，中國的國家科舉制度、以及在印度的文化寬容傳統都是保守主義的例子。」又云：「他認定全人類的道德原則是同一的，反對現代歐洲的物質文明主義的毀滅力量，是東西兩方傳統文化價值守護者的共同任務，在本體方面不存在地域、國別或人種的差別。他在《中國牛津運動的故事》一書中，所以把中國的清流運動和英國的牛津運動相提並論，一個原因也是以為二者懷抱的理想和所犯的錯誤，共性大於個性。他也許從沒有真正擺脫英國經驗主義的思維模式，從沒有認真考慮共性與個性的相關度。19世紀的西方浪漫主義的詩人和作家，英國的華茲華斯（W. Wordsworth）、羅斯金（J.

所以「保守」，不但與此有關，而他所呈現的保守，又是一種時代色彩鮮明的中西融合結果。

再者，辜氏所以飽受當時及後代的學者批評，乃因為他們對他的認知產生了盲點，這些盲點包括：「誤認辜鴻銘在教化中國人民」、「忽略辜鴻銘聲譽內輕外重的情況」、「昧於辜鴻銘對於中國人受教育的看法」及「不認識辜鴻銘在當外國人士的導師」。本文將就這幾個盲點為辜氏辯誣，釐清他在當代所站立的位置。如此，才不會讓後世學者繼續誤把他與梁啟超、魯迅及胡適等志在為中國人民導師的學者相提並論，對辜氏做出失之公允的評論。

至於辜氏的「化外」觀，本章將從「辜鴻銘對毛姆談列強侵略中國的觀點」、「辜鴻銘談西方文明的缺點與歐戰的起因」、「辜鴻銘論『強權崇拜』的道德基礎與嚴重後果」以及「辜鴻銘論『暴民崇拜』——無政府狀態的興起」，來指出他化外所要根除的兩大目標——「強權崇拜」與「暴民崇拜」，並探討他提出如何去根除這兩個目標的方法，即「守規矩與成為良民」，從而探究這個方法的理論基礎——《論語》的「弟道」，即卡萊爾宣揚的「英雄崇拜」理論。

最後，筆者將探討「辜鴻銘化外的方法與用心」，指出他當時所使用的一種極為有效的劃時代方法——「歸化法」，以及他使用這個方法所想要造成的效果。

（三）第四章從對外國學者研究漢學的主張看尊王思想的理論所在

辜鴻銘雖然「學在西洋」，不過他在剛剛回到中國時，就寫了“Chinese Scholarship Part I”（〈漢學一〉）與“Chinese Scholarship Part II”（〈漢學二〉）兩篇文章登在《字林西報》，對當代西人的漢學研究做了一番批判。筆者發現他所以會寫這兩篇文章，目的並不僅止於學術研究而已，而是具有政治企圖，那就是希望西方人士能夠「恰如其分地洞見中國文化的真正本質」，才能了解中國文明的偉大，才不會侵略中國與欺凌中國人。至於要如何洞見這個本質呢？筆者從他討論漢學研究的著作裡，整理出來他指出的幾個途徑，即：「擁有交融中外

Ruskin)，德國的歌德（J. W. von Goether），美國的愛默生（R.W. Emerson）等，成為他經常引用的對象，其頻率雖不及阿諾德，僅稍遜於卡萊爾。這說明，在他看來，文化保守主義，無論在東方還是西方，都屬於『人同此心，心同此理』。因此，當歐戰發生，他以為只有中國傳統的儒家理論，才能拯救西方世界的世道人心，也就是這種邏輯演繹必然結果。」引見朱維錚：〈辜鴻銘和他的《清流傳》〉，頁 261。

文化的文學天賦」、「掌握中國語言的正確知識」、「理解中國文學與哲學的原則」、「閱讀中華民族的權威文學」。至於這個「真正本質」，當然不是客觀的真理，乃是他個人的價值觀所在，而這個價值觀正是他一貫宣揚的尊王思想。

筆者認為辜氏指出的漢學研究途徑之中，以「理解中國文學與哲學的原則」與「閱讀中華民族的權威文學」尤為重要。本文將就「中國文學與哲學的原則」——「文以載道」的「道」字做深入的探討，看它與《大學》裡的「大學之道」的「道」有無任何關聯，而《大學》正是被辜氏推崇為中華民族的權威文學之經典，其中所謂「大學之道」的內容就是所謂「八條目」，而「八條目」的最後三個目標——「齊家」、「治國」、「平天下」，辜氏把它們分別英譯為“house kept in order”、“good government in the country”、“peace and order throughout the world”，不但符合尊王思想的「良治」理想，更表現了辜氏所謂以尊王思想為本質的「良民宗教」(The Religion of Good-citizenship)裡「家族宗教」(Family religion)與「國家宗教」(State religion)的進化過程。

最後，筆者又整理出辜氏所指責外國學者研究漢學的三個缺點，包括「誤讀庸俗小說」、「誤讀道家典籍」與「誤讀史書」。其中，「誤讀史書」最為重要，在這個部分，筆者將指明辜氏認為閱讀史書應採取的態度——讀「禮」，並探究這個「禮」與「大學之道」之「道」之間的關係，是否皆與尊王思想有關，甚或就是尊王思想的理論所在。

(四) 第五章融合中西文明的觀點與中國文明實踐尊王思想能力的源頭

滿清末造，西風東漸之時，被指為保守分子的辜鴻銘是否只擁護中國文明而抗拒西方呢？筆者發現如果有人抱持著這種觀點的話，乃是大錯特錯。本章將從「反對東西感知不同的論調」、「反對透過西方偏見來看中國」、「融合中西文明」等三個方向，來論證他對融合中西文明的信心與特有的觀點。

就以「反對東西感知不同的論調」而言，他提出了一個重要觀念，那就是東西方聖人所見相同。因此，堅持「東西感知不同」論調的西方人士，一定懷有西方偏見，並透過以下這些偏見來看中國，即「中國的落後來自排斥西方」、「中國排斥西化來自尊奉儒家思想」、「拯救中國要去除儒教而信仰基督」、「中國人要信仰基督才能有效西化」、「基督教是西學的根本」。辜氏對於這些偏見相當不以為然，甚至特別針對基督教，提出了以下三個觀點來加以駁斥：「反對基

「基督教能提升中國人民的道德」、「反對基督教能啓蒙中國人民的智識」以及「反對以基督教取代儒教」。

至於辜氏何以如此反對基督教呢？筆者將在「融合中西文明」一節裡有所論述。雖然他主張「文明衝突是文明融合的契機」，但西方的基督教，在他看來，卻已經發生了嚴重問題。有關這個問題的嚴重性，本章將有詳細的論述。最後，他主張「學習中國文明是融合中西文明的正確方向」，其中所謂「中國文明」的內容究爲何物，與尊王思想之間存在何種關係，以及它如何可以取代以基督教爲主的西方文明，都是筆者想要探討的重點所在。

（五）第六章融合中西文明以實踐尊王思想的方法與方向

由於辜氏主張融合中西文明，本章乃從「辜鴻銘對西方文明的態度」、「辜鴻銘借用西學的方法」、「辜鴻銘結合中西優秀文明的方法——擴展」、「擴展的真正方向——良民宗教」四條路徑，來探討辜氏實踐尊王思想的方法與方向。

本章大量引用了辜氏 *The Story of a Chinese Oxford Movement*（《中國牛津運動的故事》）一書的內容，作爲研究的材料。該書的重點，筆者認爲有三個。第一，他表達了自己的志向；第二，他提出了融合中西文明的一個重要的論述——擴展；第三，他將中國與英國的政治家相互比擬，藉由對這些政治家的好惡來表明自己的政治理想。

首先，就「他表達了自己的志向」而言，筆者發現辜氏絕非滿足於擔任張之洞幕僚的池中之物。他主張讓能結合中西優秀文明的中國人來改革中國，而這個人就是指他自己，接著他還自詡爲中國的卑康斯菲爾德勳爵——英國文化保守主義的精神堡壘。

其次，本章提出了另一個問題，就是辜氏主張融合中西文明，究竟是「以中詮西」抑或是「以西詮中」呢？筆者發現他是「用西學來詮釋中國文明」。至於他所用的方法，經筆者整理，包括「用西方名詞來包裝中國的傳統思想」、「改變西方名詞的原義來表達自己的思想」。尤其是第二部分，筆者舉了兩個例子來加以論證，即「以『軍國主義』與『民主主義』爲例」與「以『治外法權』與『治內法權』爲例」。筆者所以舉這兩個例子，實有另外一個目的，就是要藉此機會來指明他對尊王思想裡的「君權」與「良治」的堅持及重視。

再者，本章最重要的部分，就是討論「擴展」一詞的內容。筆者共分四個小節來討論，包括「辜氏對『擴展』的比喻」、「有關『擴展』真義的闡釋」、「從

張之洞的改革看辜鴻銘擴展的目標」、「從康有為的改革看辜鴻銘擴展的目標」、「從鐵良看辜鴻銘擴展的目標」。其中比較令人注意的，就是他反對康有為的「代議政府」(representative government)而宣稱中國政府是一種符合尊王思想的「憲政政府」(constitutional government)的說法；還有他雖然稱讚鐵良能夠安定中國社會的秩序，不過這種「良治」乃由武力所造成，是一種毀滅文明的「良治」，並非尊王思想所追求的目標。

那麼，擴展的真正方向究竟在那裡呢？就是以尊王思想為本質的「良民宗教」。這個部分，本章用了三個小節來詳論，分別是「擴展的真相」、「攸關中國的良治與真正文明的忠誠宗教」、「良民宗教乃詮釋三個新事實的擴展成果」。

(六) 第七章以尊王思想為本質的良民宗教

由於辜氏化外的終極目標為「以中國文明取代西方文明」，因此聰明的他，便想到把尊王思想變成一種宗教，讓西方人士能拋棄基督教而採納這種被他稱為「良民宗教」的中國宗教。這種思維的本質，在筆者看來，非但依然不脫尊王思想，而且是尊王思想最徹底與最具體的呈現。

本章首先花了極大篇幅討論「良民宗教的血統與要義」，發現它乃是「以西詮中的結果」，同時也討論了它與「尊王攘夷」的關係。因為「尊王攘夷」正是辜氏融合中西文明的橋樑，不管是中國文明或是他所謂的「真正歐洲文明」，都是以「尊王攘夷」或者是「尊王」為其核心思想。筆者於是援引馬修·阿諾德 *Culture and Anarchy* 一書裡的論述以證明上述觀點的真實性。儘管如此，認同「真正歐洲文明」的辜鴻銘，卻為何依舊認為西方文明已無實踐尊王思想的能力呢？本章乃從「破產的西方應向真正的中國人學習」及「真正中國人的優點」兩個方向來加以論證。文中，筆者也將提到中國人擁有的「自律與性善」與「君王風範與英雄崇拜」兩大特點，何以能夠為尊王思想及良民宗教奠定穩固的基礎。

其次，本章討論了「良民宗教」的精華——忠誠大憲章，並將它與西方的「自由大憲章」作比較，來闡明辜氏對二者的觀點。辜氏主張忠誠大憲章最值得重視的優點，就是它除了可以取代自由大憲章外，更可以幫助西方人民消滅兩大災禍——暴民崇拜與軍國主義。

再者，本章最重要的部分，就是探討「良民宗教可以被視為宗教的理由」。筆者將辜氏提出的理由整理如下：「中國政教合一」、「儒教雖非宗教，卻可以取

代宗教」、「儒教是一種國家宗教」、「上帝信仰的真相」、「中西激發道德原動力的機構比較」。其中最重要者，乃「中西激發道德原動力的機構比較」這個部分，筆者根據辜氏的論述，分別討論了「教會」和「學校與家族」激發道德原動力的情況，並闡述辜氏將良民宗教與基督教兩邊相對等的說法，因為這牽涉到辜氏的一個重大結論——以「榮耀國君」對等「上帝信仰」。本章將探究辜氏何以得到這個結論的論述過程。

二 研究方法

本文採用「文獻分析法」，對蒐集而來的各種辜鴻銘的著作以及與他有關的文獻加以分析，來釐清他的尊王思想的真實底蘊。

辜氏的著作雖然眾多，不過他的政治信仰，卻是「從頭到尾，始終不變」，因此，他的尊王思想並沒有分期變動的情形，只要文獻蒐集得越多，研究成果就能越加豐碩。然而辜氏的著作實在太多，尤其他的文章大都登載於報紙之中，這對筆者而言，可以說方便，也可以說造成相當困擾。因為這些報紙大半已停刊，有些現在仍被保存在圖書館裡，有些則音訊渺茫，不知所終。例如 *North China Herald*（《字林西報》）現被製成微縮膠卷，保存在臺灣的國家圖書館與中央研究院的近史所圖書館裡，筆者可以完備蒐集其中文章，無有遺漏。至於 *The Japan Weekly Mail*（《日本郵報》），則臺灣沒有圖書館保存，筆者只能在知道有那些文章登載於其中後，才能向外國圖書館申請影印，著實無法讀到辜氏登載於其中的文章。再如辜氏與陳友仁打筆戰的 *Peking Gazette*（《北京英文日報》）⁷⁵，現收藏於哈佛大學圖書館，筆者從來不曾讀過任何文章提及他們二人在其中寫過那些作品與論戰過那些題目，因此也無法向兩所圖書館申請影印。此外，辜氏在民國以後大量投書的 *North China Standard*（《華北正報》），也收藏於哈佛大學圖書館與日本東京東洋文庫。幸好當年美國的 *The Living Age* 雜誌及 *New York Times*（《紐約時報》）曾從該報轉載了幾篇辜氏的文章，無意之

⁷⁵ 林語堂云：「少時在約翰大學圖書館，讀到辜鴻銘著 *Papers from a Viceroy's Yamen*，見其文字犀利，好作驚人語，已深喜其矯健。時陳友仁辦北京英文日報 *Peking Gazette*，亦約辜按月撰稿四篇，下課時每閱讀二氏之文以為樂。不及一兩月，辜即因故脫離不復作。並記得有牢騷文字見於報上。」引見林語堂：〈辜鴻銘〉，《人間世》第 12 期（上海：良友圖書公司，1934 年 8 月），頁 37。

間造福了我們這些想要研究辜鴻銘的後世學者，不至於落到「只能大膽假設，無法小心求證」的地步。再者，尚有一事，足堪告慰。那就是，筆者手中蒐集到的辜氏文章，雖云不完備。然而，辜氏文章的思想先後一致，無有任何矛盾與歧出之處。亦即，在他的著作裡，始終呈現著濃郁的尊王思想，而且此種思想乃是他所有文章的論述核心。這種情況，一直到他逝世，都未曾改變。

本文雖然採用「文獻分析法」，不過拒絕「撿到菜籃就是菜」。因此，除非與辜鴻銘關係密切的文獻，否則一概不予採用。至於那些是與他關係密切的文獻呢？首先就是他自己寫的文章，其次是別人直接採訪他的文章，再來就是與他親近的人所寫有關他的文章，例如羅家倫曾在北京大學上過他的課，因此羅氏寫的有關他的文章，便較為可信。最後，就是當代對他不懷惡意而評論他的作品，若就事論事而無向壁虛造者，筆者也予以採用。至於那些充滿戲謔的街譚巷議，與他的學術思想毫不相干的文章，則皆在屏除之列。至於分析的方法，則本文從頭到尾只秉持一個原則，那就是採用「歸納法」而不用「演繹法」，完全讓證據自己說話。因此本文的最大特色，就是以辜氏的文本作為主要的分析對象，若有援引其他學者意見，也只是把它們當作輔助說明而已。而且，這些輔助說明也是經過筆者嚴格認定，所謂「言之有理，持之有故」的學術意見，絕對不是用來增加篇幅、濫竽充數的資料。

