

第三章 辜鴻銘的保守與化外

辜鴻銘生逢滿清末葉，中國屢遭外侮，八國聯軍之役後，竟然淪落成次殖民地，這種形勢明顯是由敵強我弱的因素所造成。面對這種變局，志意激切的救國志士，眼見中國積弱不振，乃主張揚棄固有文化，積極呼籲「師夷之長技以制夷」。較為中庸的人雖然仍舊主張在固有文化裡披沙揀金，以求保存國粹，也不敢稍稍拂逆「師夷之長技以制夷」的潮流。此時若有人膽敢鄙視夷人的強項，兀自對固有文化敝帚自珍，不辨優劣，只知一味頌揚，尙且談論不休，這個人的下場如何，不問可知。

第一節 辜鴻銘的保守

一、 保守的評價

民國十三年（辜氏死前四年），辜氏巡迴台灣演講，就有署名「張我軍」的讀者投稿〈歡送辜博士〉一文於《臺灣民報》，痛斥一味擁護中國文明的辜鴻銘。他說：

……日本之所以有今日者，——躍而為三大強國之一——，與其說是東洋文明之力，倒不如說是東西文明之合力。與其說是東西文明之合力，倒不如說是西洋文明之力。這絕不是我一個人的獨斷，乃世人所公認的。凡是有良心的日本人，那一個敢不承認伯爾利卿是日本國的恩人。假使當時明治大帝固守著從來的鎖國主義，而沒有傳入西洋的文明到日本來，那末，現在的日本，怕也和現在的中國相去不遠了。這不但政治如此，學術上、實業上，也都是如此。然而偏偏有一班沒廉恥的東洋學者，硬要張冠李戴，把這段功勞欲盡歸於東洋文明的身上去。我們這位老博士就是其中一人。……雖然我們也承認日本還保存著東洋文明的一部（就是中國也保存著一部），但日本之所以能致今日之強盛，決非東洋文明之力……夠了！受夠了！我們臺灣已用不著你來鼓吹東洋文明，提倡東洋精神了。我們臺灣的東洋精神、東洋文明，是嫌其太多不嫌其太少呵！辜老先生，你還不覺悟東洋文明或精神之不合現代人的生活麼？你還不承認東洋文明或精神，誤了中國麼？要記得！輸入西洋文明太遲的中國，是被東洋文明弄壞了的，而且連你本身也被牠弄得無可容身之地，

如此你還想不夠嗎？你還想帶牠來弄壞日本、弄壞臺灣嗎？¹

這類對辜氏的批評，誠如作者張我軍所言，「在中國老早就有定評了」²。至於用「牠」來稱呼東洋文明，更彰顯作者對辜氏的憤恨之心。在當時的臺灣如此，在大陸又何獨不然呢？³由此可見當時兩岸的知識分子，對辜氏的評價確實多屬

¹ 原載《臺灣日報》（大正 13 年 12 月 11 日），見林慶彰編、藤井倫明譯：〈辜鴻銘來臺相關報導彙編〉，頁 206-207。

² 同前註。

³ 如陳獨秀（1879—1942）云：「(1)『中西文明之評判』文中，其重要部分，為徵引德人台里烏司氏評論中國人胡某之著作。按歐戰前後類於此等著書，惟辜鴻銘氏有之，日本人讀漢音辜胡相似，其或以此致誤。辜老先生之言論宗旨，國人之所知也，東方記者其與辜為同志耶？敢問。(2)弗蘭士氏謂：台里烏司氏承認孔子倫理之優越，又云：胡君對於民主的美國寧對於德國之同情較多。孔子之倫理如何，德國之政體如何，辜鴻銘、康有為、張勳諸人，固已明白昌言之，東方記者贊同之否？敢問……(11)胡氏謂：『中國之文化為完全，較之歐洲文化，著為優良。』又云：『至醇至聖之孔夫子，當有支配全世界之時；彼文人以達於高潔，深玄，禮讓，幸福之唯一可能之道；故諸君（指西洋人）當棄其錯誤之世界觀，而採用中國之世界觀，此諸君唯一之救濟也。』此固不但謂非中國固有之文明，不足以救濟中國。更進一步，而謂『歐洲人非學於我等中國人不可。』（胡氏原語。）案辜鴻銘氏夙昔輕視歐洲之文明，即在歐人之倫理觀念，（即此文之所謂世界觀）以其不知君道臣節名教綱常諸大義也。辜氏於政治，力尊君主獨裁之大權；不但目共和為叛逆，即英國式之君主立憲亦屬無道。彼意以為一國中，只應有上諭而不應有憲法。憲法者，不啻侵犯君主神聖，破壞君道臣節名教綱常之怪物也……(12)台里烏司氏謂：『歐洲之文化，不合於倫理之用，此胡君之主張，亦殊正當；胡君著作之主旨，實在於此。彼以其二千五百年以來之倫理的國民的經驗，視吾歐人，殆如小兒；吾人傾聽彼之言論，使吾人對於世界觀之大問題，悵然有感矣。』彼迂腐無知識之台里烏司氏，在德意志人中，料必為崇拜君權反對平民共和主義之怪物，其稱許辜氏之合理與否，人所必論。獨怪東方記者處共和政體之下，竟譯錄辜之言而稱許之，豈以辜氏倫理上之主張為正當耶？敢問……(14)胡氏謂：『歐洲人在學校所學者，一則曰知識，再則曰知識，三則曰知識；中國人在學校所學者，為君子之道。』夫個人人格之養成，豈不為歐校所重。即按之實際，歐人中人格健全所謂 Gentleman 者，其數量豈不遠勝於我中國人乎？崇拜孔夫子之中國人，其人格足當君子者，果有幾人？且智力德三者並重，為近代教育之通

負面。直到今日，依然是負面大於正面。大陸學者汪家堂說：「他不僅是皇權論的典型代表和復辟論的重要表徵，而且是一個言行乖張的怪人。」⁴這幾句話真可以作為所有負面評價的代表。不過，面對排山倒海而來的誹謗，辜氏卻始終能秉持「雖千萬人吾往矣」的精神，孜孜不倦於同一方向，終其一生，絲毫不改其志，稱他是近代中國一位特殊人物，實在不算過分。

二、保守原因的探討

然而究竟是何種力量，使他能面對千夫所指而不為所動呢？尤其辜氏擁有深厚的西學背景，何以竟然還會如此「反動」呢？因為皇權論與復辟論之主張，已經使他蒙受抱殘守缺的惡名，奈何他對小腳、辮子等為進步人士視為「國渣」的事物，也出現過維護之言。他的種種言行，多年以來，使得所有進步人士腦中都浮現了一個相同的疑問。就像大陸學者龔書鐸在為黃興濤《文化怪傑：辜鴻銘評傳》寫的序中所說：

問題是一個完全受西方教育，通西學、精洋文的人，為什麼會變得如此極端保守，「荒謬絕倫」？⁵

這一個疑問裡實有一世俗之見存乎其中，亦即「有因必有果」。然而世上之事必定有不被因果律所束縛者，何況西學流派眾多，其中有進步的流派，自然也會有保守的流派。若一味因為辜氏有西學背景，便推斷他一定擁有進步的思想，這種一廂情願的推斷，是否也是一種不切實際的意見呢？

則；若夫 Herbart 派之專事外行之陶冶，及胡氏所謂學為君子之道，果為完全教育乎？敢問……(16)台里烏司氏承認孔子倫理之優越，而視歐西之倫理，為全然物質主義。且推賞胡氏之著作，謂微妙銳利無逾於此書。而胡書書中曾謂，中國人不潔之癖，為中國人重精神而不注意於物質之一佐證。不知所謂精神者，為何等不潔之物？敢問。」陳獨秀(1879-1942)：〈質問東方雜誌記者〉，《新青年》第5卷第3號(1918年9月)，頁206-212。在陳獨秀的眼中，辜鴻銘是一個見識不清，敝帚自珍，保守反動，妄自尊大，顛倒黑白的怪物。

⁴ 汪家堂：〈譯者序言〉，辜鴻銘著，汪家堂編譯：《亂世奇文：辜鴻銘化外文錄》（上海：上海人民出版社，2002年9月），頁3。

⁵ 黃興濤：《文化怪傑：辜鴻銘評傳》，頁16。

（一）言行與內心不一

辜鴻銘極端保守，甚至酷愛進步人士所謂「國渣」。至於孰令致之？當時或後來的學者，皆有許多推論。譬如他的學生雷瀛竟然主張他的老師是一個「維新派者」，不但言行與內心矛盾，種種作為也無非只在表現幽默與反抗社會而已。

我們由民國以後來看辜鴻銘，他委實在表面上是一個頑固者！他背後拖著小辮子，身上穿了「乾嘉道」間長袍馬褂，頭上戴著陳舊的破帽，腳上又穿著布靴，統統是骯髒的，龍鍾的狀態，委實令人討厭和可笑！不過我們小心考察他的日常的生活和已往的事跡，就覺得他是一個維新派！只是走投無路，潦倒一生，弄到饑不擇食，寒不擇衣，開倒車，說假話，良心上一定覺得非常痛苦！……在亡清時代，辜氏是一個維新派，不過在宣統遜位的時候，他還是西裝剪髮，便馬上戴上了假辮子，穿回長衣馬褂，叫黃包車夫拉著巡遊北京城，結果給警察拉到警區去！這可以見得他的幽默，同時也見得他的反抗社會！⁶

雷氏的回憶，其中實有未盡符合事實之處。因為辜氏早在張之洞幕僚時期，既已公然反對張氏「中學為體，西學為用」的口號，被張氏譏笑為「知經而不知權」。⁷由這件事看來，如何能稱他是一個維新派呢？所以稱他「開倒車」是可以的，稱他「說假話，良心一定覺得非常痛苦」，則未免不符事實。如果辜氏是一個維新派，大可效法伍廷芳（1842—1922）投靠進步陣營，民國以後，便可平步青雲⁸，何苦讓自己陷於「走投無路，潦倒一生，弄得饑不擇食，寒不擇衣」的困境呢？看辜氏從滿清覆亡以後，不與共和政府妥協，甚至痛詈袁世凱，參加張勳（1854—1923）復辟。始終不改其志，之死靡它。他的內心深處，必定有萬萬不可妥協的信念存乎其中。至於因信念不得實行，而有反社會的舉動，這與個人的天性有關，屬於枝節小事。若以此作為辜氏的定評，則不免令人產生「以管窺天、以蠡測海」的遺憾。

⁶ 雷瀛：〈記辜鴻銘先生〉，《人間世》第18期（上海：良友圖書公司，1934年11月），頁21-22。

⁷ 辜鴻銘：〈權〉：「張文襄嘗對客論余曰：『某也知經不知權。』余謂文襄實不知所謂權者。」《辜鴻銘的筆記》，卷上，頁13。

⁸ 詳見附錄一註47。

（二）標新立異

此外，另一個學者溫源寧則指出辜氏的作為，純由「標奇立異」而來。

他決不是哲學家，——這就是說，他決不是思想在先生活在後的人。辜鴻銘喜好的是佳肴美味，他所以致力於思想，只是因為思想給生活添些光彩，添些體面。他自始至終是個俗人，不過有這麼一個差別——一個有思想的俗人。⁹

溫氏所以說這些話，乃因他反對英國大文豪毛姆稱辜氏為「哲學家」¹⁰而來。但辜氏畢竟是一個善於思考的人，於是溫氏便打了一個折扣，稱辜氏是「一個有思想的俗人」¹¹。接著，他又針對「有思想的俗人」這一個特點大加攻擊。

他的孔子學說，他的君主主義，和他的辮子，無非是用來裝飾一下消耗在純粹享樂上的生活。他的身形瘦削、枯槁，並不是思想的牽連所致，那牽連，乃是來自追求才智、美感和凌駕他人之上的奢望。¹²

文中雖稱辜氏有追求才智、美感的奢望，重點卻擺在「凌駕他人」。足見溫氏意在突顯辜氏不過是「一個天生的叛逆人物罷了」，心中所想，硬是與眾不同。

他留著辮子，有意賣弄，這就把他整個的為人標誌出來了。他脾氣拗，以跟別人對立過日子。大家都接受的，他反對。大家都崇拜的，他蔑視。他所以得意揚揚，就是因為與眾不同。因為時興剪辮子，他才留辮子。要是誰都有辮子，我敢保證辜鴻銘會首先剪掉。他的君主主義也是這樣。對於他，這不是原則問題，而是一心想特殊。共和主義大流行，所以，他恨它，他誇耀君主主義，跟一個花花公子誇耀自己的領帶一樣。真的，稱他為才智方面和精神方面的花花公子，決不是不合適的；正如一個花花公子日日夜夜注意自己的服裝一樣。辜鴻銘也是煞費苦心以求自己的

⁹ 溫源寧：〈辜鴻銘先生〉，溫源寧著，南星譯：《一知半解》（長沙：岳麓書社，1988年1月），頁38-39。

¹⁰ 毛姆在一九二一年訪問辜鴻銘，並將這篇訪談取名為“The Philosopher”（〈哲學家〉），見Somerset Maugham, *On a Chinese Screen*, pp.137-148.

¹¹ 同註9。

¹² 同前註，頁39。

思想和生活方式與別人判若鴻溝。¹³

溫氏這種評述，可謂似是而非。因為民國之後，共和主義雖大流行，卻不乏擁護君主主義的眾多遺老。如果說辜氏有「與眾不同」的癖好，他為何不另闢蹊徑，誇耀一種既不同於共和主義又相異於君主主義的主義，豈不更能「與別人判若鴻溝」嗎？

（三）極端愛國以致愛屋及烏

大陸學者黃興濤也認為溫源寧的論斷「由昔日胡適評論他時那種過於強調性格心理因素的偏頗觀點發展而來，未免太簡單化了」¹⁴。他認為「如果照此理解，那辜鴻銘就完全成了一個純粹受心理或情緒支配，毫無堅實思想與文化信念的人，而事實上卻並非如此。」¹⁵ 黃氏更進一步指出：

誠然，辜鴻銘是一個個性很強的怪人，他喜走極端，好與他人作對，其拒絕剪辮，主張保存君主主義、納妾制度和纏足風習等古怪言行，都與此有關。但是，這種作用歸根到底又是表層的，其深層的根由在於他對傳統文明尤其是儒家文化的真誠摯愛。正是這分摯愛，使得他愛屋及烏，使得他在儒家文明遭到破壞之時走向極端，以維護他心中神聖不可侵犯的傳統價值。¹⁶

黃氏的論調，雖然勝過溫氏，但也有令人不解之處，就是他將辜氏言行分為表層與深層。表層之說與俗論相差不遠，即辜氏的古怪言行，來自「喜走極端，好與他人作對」的個性。這和溫氏的說法又有什麼不同呢？深層之說，則謂辜氏真誠摯愛儒家文化，故愛屋及烏，於儒家文明危急存亡之秋，走向極端，連同國渣一齊維護。這種說法雖然優於溫氏，但黃氏並未說明辜氏摯愛儒家文化的原因何在，何以連同「國渣」也要一齊維護呢？黃氏只引了辜氏為留辮辯解的話，說自己「並非只是忠於他『世受恩典之皇室』，也是忠於中國政教和中國

¹³ 溫源寧：〈辜鴻銘先生〉，頁 39。

¹⁴ 黃興濤：〈餘論：「辜鴻銘現象」的歷史闡釋〉，《文化怪傑：辜鴻銘評傳》，頁 431。

¹⁵ 同前註。

¹⁶ 同前註。

文明。」¹⁷ 所以辜氏「主張存辮、納妾和纏足等等，也都應作如是觀。」¹⁸

然而當時摯愛儒家文化的人眾多，如主張立孔教為國教的康有為（1858—1927）就是其中之一，對纏足卻大加撻伐，並無辜氏「愛屋及烏」的行徑¹⁹。用「愛屋及烏」解釋辜氏的古怪言行，實可視為黃氏想當然爾之舉。再者，將「君主主義」、「納妾制度」與「留辮」、「纏足」並列，也不恰當。因為辜氏曾經寫專文為前二者宣揚²⁰，卻從未見他執筆為後二者辯護。值此之故，如果一定說辜氏將這四件事等量齊觀，恐怕是很有問題的。而且認定這四件事都與他很強的個性有關，也實在是不盡然的。因為這種視「國渣」為國粹的舉動，人見人惡，辜氏依舊悍然不顧而執意去做，吾人可以認定這或許和他盲動的個性有關，同時也可以將它看作是一種刻意反社會的行為，根本無需加以重視。再者，辜氏既然以復興儒家文明為職志，這種「國渣」原本就和儒家文明沒有什麼關係，又有什麼「神聖不可侵犯的傳統價值」可言呢？至於君主主義和納妾制度，這兩件事本來就與儒家文明有較深的淵源²¹，才是辜氏要維護的「神聖

¹⁷ 黃興濤：〈餘論：「辜鴻銘現象」的歷史闡釋〉，頁 431。

¹⁸ 同前註。

¹⁹ 金石云：〈最後的小腳女人〉：「戊戌維新時期，康有為強烈要求朝廷下詔嚴禁婦女纏足，康有為、梁啟超、譚嗣同等人還創辦不纏足會。1898 年 6 月，光緒皇帝在維新派影響下，頒布禁止婦女纏足上諭。」金石：〈最後的小腳女人〉（西安：西安新聞網，2006. 3. 6）。
上網日期：2006.11.6 網址：http://www.xawb.com/gb/news/2006-03/06/content_808100.htm。

²⁰ 辜鴻銘曾寫 “The Spirit of the Chinese People” 與 “The Chinese Woman” 二文，前者宣揚「君主主義」，後者為「納妾制度」辯護。二文皆刊載於 *The Spirit of the Chinese People* 一書之中。

²¹ 如《曲禮下第二》云：「天子有后，有夫人，有世婦，有賓嬪，有妾。」鄭玄注：「妻八十一。御妻，《周禮》謂之女御，以其御序於王之燕寢。妾，賤者。」孔穎達疏云：「正義曰：『案《周禮》，王有六寢，一正是寢，餘五寢在後，通名燕寢。其一在東北，王春居之；一在西北，王冬居之；一在西南，王秋居之；一在東南，王夏居之；一在中央，六月居之。凡后妃以下，更以次序而上御王於五寢之中也。故《周禮·九嬪》云：「凡御見之法，月與后妃共象也，卑者宜先，尊者宜後，女御八十一人當九夕，世婦二十七人當三夕，九嬪九人當一夕，三夫人當一夕，后當一夕。』」（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記注疏》，收入《重刊宋本十三經注疏》第 5 冊（臺北：藝文印書館，1997 年 8 月），卷 4，頁 80 下-81 上。此種一夫多妻制，不但出現在經典之中，連經學家鄭玄、孔穎達

不可侵犯的傳統價值」。

（四）怕被看待為外人

此外，辜氏是否像黃興濤所說的，真誠摯愛傳統文明？美國學者艾愷（Guy S. Alitto）卻不作如是觀。

為什麼他那麼激烈的偏袒中國文明的每一個方面，我想是由於他不尋常的背景：他是既非西方亦非東方的，或可說絕非純然是中國的——生在外國，西方受的教育，只講馬馬虎虎的北京話，和日本人結婚，沒有中國科舉名位，辜氏乃一沒有安全感的「外人」，他無疑被中國的飽學之士視為外人，而看他不起。說不定辜氏始終要證明他是真的中國人，他遂借對中國所有事物不分青紅皂白的呵護支持來證明他非「假洋鬼子」。²²

黃興濤也認為「這種分析，確有一定道理」²³。他舉章太炎（1868—1936）、錢恂（1853—1927）、羅振玉（1866—1940）等人說過的話，證明當時的人十分輕視他的國學程度，而辜氏對此也耿耿於懷。為了害怕被「視為外人」，遂「以其極端的保守態度來證明他是一個地道的、真正的中國人。」²⁴

這種論斷，除非是背景和辜氏相似者都是如此，否則就難以成立。林語堂（1895—1976）在〈辜鴻銘〉一文，曾經提及陳友仁（1878—1944）。陳氏是一個愛國的西印度華僑，也受了完整的西方教育，但是思想進步，曾經幫助孫中山（1866—1925）革命，不畏艱難險阻，一點也沒有艾愷所指辜氏那種害怕被「視為外人」的舉動。²⁵再者，如果辜氏真有這種想法，就應該大量用中文寫

也為之注解，編造合理的解釋。足見「納妾」對於儒家而言，是很重要的「制度」，起源甚早，並不像「纏足」與「辮子」這些後世產物，與儒家思想沒有絲毫牽連。

²² （美）艾愷：〈中國的批評〉，《文化守成主義論》，頁 175。

²³ 黃興濤：〈餘論：「辜鴻銘現象」的歷史闡釋〉，頁 430。

²⁴ 同前註，頁 429。

²⁵ 林語堂云：「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……且辜主人治，陳主法治，思想固不相謀。後老袁稱帝，陳在『天威咫尺』之下，直言無隱，力斥其非，總是與辜一般番仔脾氣，辜生長檳榔嶼，而陳生長西印度 Trinidad 也。二人皆有洋氣，有洋氣，即有骨氣，吾前曾言孫中山亦有洋氣，即指此。此種蠻子骨氣，江浙人不大懂也。二氏又皆長英文，陳即直頭盎格羅撒孫學者，

作，以求取國人的「認同」。爲什麼要反其道而行，拼命用英文寫作，然後用那些讓中國人難以認識的作品，來向中國人「證明他非假洋鬼子」，這豈不是緣木求魚嗎？

由此觀之，歷來學者對辜氏何以保守的探討意見，皆有其盲點所在，無法自圓其說。其實，筆者認爲辜氏所以保守，實乃由於天性所致。正如他對蘇格蘭人卡萊爾信仰德國的強權崇拜（worship of might）的解釋一樣，只能歸諸天性而已。他表示：

現在，讓我在這裡首先要說的，就是德國民族的道德性格（moral fibre）、他們對正直（righteousness）的強烈愛好，於是最終，他們對於不正直（unrighteousness）、一切不整齊（all untidiness）與無秩序（disorder）所懷有的同等分量的痛恨，讓德國民族信仰與崇拜強權。所有強烈愛好正直與強烈痛恨不正直的人們，都傾向於信仰與崇拜強權。就以蘇格蘭人卡萊爾為例，他信仰與崇拜強權。爲什麼呢？因為他體內具有的德國人道德性格，讓他痛恨不正直。²⁶

同樣的，辜氏也強烈愛好正直，也強烈痛恨不公直、一切不整齊與無秩序。因此，他所以認同卡萊爾之學，行事如彼保守，吾人也可以將它歸於一個原因，即與卡萊爾一樣，都是在體內具有德國人的道德品格，而這種道德性格其實並沒有國界之分，德國人可以有之，英國人可以有之，中國人亦可以有之，因爲那只是一種天性而已。

第二節 辜鴻銘的化外

一、學者認知辜鴻銘的盲點

（一）誤認辜鴻銘意在教化中國人民

吾人在這裡，看到了後世學者對於辜氏的另一種認知盲點。大陸學者汪家堂以下一段論述，可以爲作爲代表：

其思想意見毫無中國官僚氣味，故與國人亦少能氣味相投。孫中山則深得中國博大氣質，辜只是狂生，而能深談儒道精義。」引見林語堂：〈辜鴻銘〉，《人間世》第12期，頁37。

²⁶ Ku Hung-ming, preface to *The Spirit of the Chinese People*, p. 6.

他（指辜氏）試圖在中國人備感恥辱的時代恢復中國人的自尊自信，在中國人面對強大的西方文明普遍無所適從的時代恢復中國人的理想，在中國人全面轉向注重物質文明的時代倡導中國人注重自己的精神價值、道德修養和文化遺產。²⁷

在這段文字裡，辜氏儼然成爲一個致力於教化中國人民的「導師」。不但試圖「恢復中國人的自尊自信」、「恢復中國人的理想」，又「倡導中國人注重自己的精神價值、道德修養和文化遺產」，地位可與梁啓超、魯迅與胡適相互比美。其實，這種觀點可謂錯誤已極，這種錯誤明顯是由忽略了辜氏的教育對象所引起。梁啓超、魯迅、胡適三位先生的教育對象是中國人民，辜氏的教育對象卻是外國人士。教育對象不同，用心自然也有差異。

（二）忽略辜鴻銘聲譽中外有別的情況

不過，汪氏在同篇文章卻不經意地透露了辜氏的重大成就所在：

作為清末民初的著名學者，辜鴻銘在西方世界的影響遠遠大於他在中國的影響。他通英文、法文、德文、拉丁文、希臘文、意大利文等六門外語（這是他自己說的，而不像外界傳說的那樣懂十餘門外語），這在歐洲學界當然不是什麼了不起的事情，但在當時的中國恐怕獨一無二，在今天的中國亦不多見。²⁸

辜氏爲什麼可以「在西方世界的影響遠遠大於他在中國的影響」呢？這是因爲他教育的對象所造成的。這種「中外有別」的情形，我們可以從馬伯援〈記辜鴻銘〉一文，看出一些端倪：

辜鴻銘者，是一個英文學者，也是個著作大家，但是他的性情，非常古怪與頑固。記者在美國時，到圖書館去看他的著作，頗驚其多，看圖書館的小姐，接過來說，辜先生的書籍，在英美各圖書館裡，不僅是多，而且寶貴。²⁹

²⁷ 汪家堂：〈譯者序言〉，頁 10。

²⁸ 同前註，頁 3。

²⁹ 馬伯援：〈馬伯援遺稿：民初人物印象記〉，《傳記文學》第 44 卷第 5 期（1984 年 5 月），頁 120-121。

馬氏雖然是一個記者，但從他「頗驚其多」一語來看，可以看出他在中國時不曾遍觀辜氏的著作，或根本不知道他著作有如此眾多，及至到美國，才一改其觀。此外，在這裡也可以讓我們看到了一個事實，那就是連外國的圖書館小姐對辜氏的了解，都勝過許多中國知識分子。

再讀嗣鑾〈辜鴻銘在德國〉一文，那麼辜氏的「中外有別」情形，就更明顯易見了。他在本文關頭，便道出了辜氏在中國的孤寂淒涼。

辜鴻銘在中國，青年們知道他的，恐怕很少。就是知道，也不過曉得他會說拉丁語，有毛辮子罷了。倘若說他有自己的哲學，懂歐洲的文化，則除少數真正認識他的人而外，恐怕沒有不詫異的了。³⁰

文中「少數」二字，可以和馬伯援的記載相互呼應。因為清末民初，中國遍地文盲。精通外文的知識分子，屬鳳毛麟角。像辜氏能用外文寫作，又能閱讀外國報章雜誌的人，又有幾個呢？「少數」二字，誠可以謂之實錄。

此外，嗣鑾又用他在德國遭遇的經驗，來證明辜氏對外國人的影響：

民國十年，我到德國留學，遇著一位哲學教授奈爾遜，他約我到他家去談。奈教授是講康德哲學的，在數學學科內，也有相當的貢獻。當我們閑談的時候，他便問我在中國的時候，曾否讀過辜鴻銘的著作。我告訴他：「辜鴻銘的姓名，雖嘗聽著，但他的著作卻未讀過。一般人都說他是個老頑固，所以我們青年們都不喜歡去理會他。」奈教授聽了大為詫異，他向我說：「辜鴻銘的著作，我有幸讀了幾種，據我看來，他的哲學，意義是很深厚的，我很佩服他。」³¹

由此觀之，辜氏的聲望真的是「中外有別」。可以說是，國人奴之，外人貴之。在這裡的奈爾遜教授還只是佩服辜氏而已。嗣鑾的這篇文章裡面，還有一段記載，更可以顯示辜氏在德國學者心目中的地位，對於當時的中國人而言，簡直到了難以想像的地步：

歲月不居，時節如流，回首當日，忽忽已逾十年，辜鴻銘既死，奈教授也早逝世了。去年冬月，我復來德，客中遇著一位留學生章用先生。他

³⁰ 嗣鑾：〈辜鴻銘在德國〉，《人間世》第12期，頁40。

³¹ 同前註。

是學數學及哲學的，成績極佳。他向我說，現在所從學的兩位哲學教授，都很敬仰辜鴻銘。其中一位，名 G. Misch 他還只是向學生特別介紹辜鴻銘。至於其餘一位名 H. Nohe 的，他的學生若不懂辜鴻銘，他便不准其參加討論，其折服於辜鴻銘，於此可見了。辜鴻銘在我國，似頗為人所詬病，而在異國，竟受如此的推崇，人情輕近而貴遠，不知辜鴻銘之見重於異國，只是這個心理的原故嗎，抑或真有其客觀的價值。³²

文中的「奈爾遜教授」，《亞洲學術雜誌》譯為「納爾送」(Nelson)。他對辜氏的崇拜，日本人西本省三〈德意志青年與中國文化〉一文有如下的記載：

至於國際青年團首領納爾送博士，則崇拜康德者也，此即反其本之現象也。(舊德國國民思想)。康德之哲學，與孔教頗多吻合。可謂異國同道者矣。故納氏之崇拜孔子，是所當然。且納爾送博士認辜鴻銘為中國偉大人格，亦豈無故。辜氏以春秋為中國大憲章，提倡大義名分，彼既贊成提倡大義名分之高調，而尊重孔子，則其關係於國體何如。此誠對於德國將來政治之前途，不可不留意注重之一大問題也。³³

納氏崇拜孔子，又尊敬辜鴻銘，且「認辜鴻銘為中國偉大人格」。這種推許實不可不謂崇高。《亞洲學術雜誌》第四期裡，有〈德人之研究東方文化〉一文云：

德國青年中除老派外，又有所謂孔派。此次記者所參與之「國際青年團」，即屬此派。凡屬「國際青年團」之人，幾無一人不知孔子，更無一人不知辜鴻銘。該團領袖為苟廷根大學哲學教授納爾送博士 Professor Nelson，彼有一次曾謂吾友魏時珍君云：「吾崇拜孔子之虔篤，或非君所能想像。並世同輩中吾所佩服者，當以辜鴻銘為第一。辜氏著作吾曾讀十餘次，每讀一次必得新理解一次。君尚年少，或對於辜氏偉大人格，尚未有深厚之了解云云。」其信仰虔誠，可謂徹首徹尾矣。³⁴

³² 嗣鑾：〈辜鴻銘在德國〉，頁 41。

³³ 西本省三：〈德意志青年與中國文化〉，《亞洲學術雜誌》第 1 卷第 4 期（1922 年 9 月），頁 3。

³⁴ 〈德人之研究東方文化〉，《亞洲學術雜誌》第 1 卷第 4 期（1922 年 9 月），頁 12。

文中納氏不但說：「並世同輩中吾所佩服者，當以辜鴻銘為第一」，又表示他每讀辜氏的著作一次，必有一次新理解。則辜氏的著作在他的眼裡，簡直就像聖賢經典一般了，甚且有超過了《論語》的成就。〈德人之研究東方文化〉一文錄《申報》的文字云：

德國青年之了解孔子，以辜鴻銘之力為多。有大學教授列而絨（即納爾送）嘗為余言，當彼初讀論語，無有深意。及讀辜氏著中國民族之精神，以後復讀論語，始深明孔子之道，尚有合於近代政治者。自此遂一意以傳播孔道為事。³⁵

如果再去讀納氏為辜氏《吶喊》（《申報》記者譯為《一個哀訴之音》）所作的序文，則辜氏的著作，根本就可以取代西方的《聖經》，達到教化全體西方人類的境界了。

我們的牧師，以不了解耶穌教為何物。因而宣傳忌恨，否認兼愛者。試讀是書，其庶幾可以真正了解耶穌教乎。我們的教員，以不知教育為何事，因而徒使青年記誦，變為書蠹，絕未嘗夢及使青年變為完人者。試讀是書，其庶幾可以了解教育之職志安在乎？我們的報紙，只知營業賺錢，不知招導國人，而徒以迷惑逢迎為事者。試讀是書，其庶可以知報紙之責任乎。我們的政客與軍人，試讀是書，其庶幾可以知正誼與公理為人類唯一之途徑乎。³⁶

由此可見，辜氏雖然陌生於中國，卻享盛名於外國，這才是歷史的事實。這個結果除來自辜氏好為外國人的導師外，也可說明他的興趣根本不在教育中國人。

（三）昧於辜鴻銘對於中國人受教育的看法

辜鴻銘的名聲中外有別，羅振玉〈讀易草堂文集序〉也寫出了這種情況：

世亂乃愈急，君則年愈高，遇愈窮，而氣愈壯，日以歐文倡導綱常名教以發蒙振愚，每一文出，各國爭相移譯。於時歐人鑒於戰禍，又習聞君之言，始恍然於富強之不足以圖治，而三千年之東方文化乃駸駸有西被

³⁵ 〈德人之研究東方文化〉，頁 15。

³⁶ 同前註。

之勢。君之學曩不得申於宗邦者，今且將行之於世界列國。³⁷

其中除提出辜氏「日以歐文倡導綱常教」的特點，更寫出「每一文出，各國爭相移譯」的盛況。最後「君之學曩不得申於宗邦者，今且將行之於世界列國」一語，更能作為辜氏「憔悴於中國，揚名於異域」的總結。

總之，辜氏的文章，外國人讀者多，中國人閱者少。後世的學者，若一味將他和梁啟超、胡適、魯迅相提並論，自然是錯誤類比。因為，只要讀過“Returned Student and Literary Revolution—Literacy and Education”（〈留學生與文學革命——識字與教育〉）一文，從他對「在中國百分之九十的人都不識字」此一現象的觀點，就可以得知他無心教育中國人的心態：

最後，你們的讀者抱怨：因為「文言文不好學」，使得在中國超過百分之九十的人口成了文盲。在我看來，我們全部的人，包括外國人、軍事家、政治家，尤其是身為留學生的我們，目前在中國仍然過這麼好的日子，就不該再抱怨了，應該每天感謝上帝，因為四億人口裡百分之九十的人仍然是文盲。如果四億人口裡百分之九十的人都識了字，想一想將會有什麼結果；假如在北京的苦力、馬夫、司機、理髮師、船夫、小販、無業遊民和流浪客，諸如此類的人都識了字，並想和大學生們一齊參與政治，想一想我們將擁有多麼美麗的景象啊。³⁸

百分之九十的文盲，在辜氏的眼裡，根本就是不必改革的現象。因為他認為，如果中國人民都不是文盲，大家就會競相參與政治，那麼中國之內不就沒了上下尊卑的分別嗎？屆時，混亂的中國豈不是會亂上加亂？故文中那句「想一想我們將擁有多麼美麗的景象啊」，壓根就是反話一句。辜氏類似的話，也出現在《辜鴻銘的筆記》的〈讀書人〉一文裡。

袁簡齋〈原士論〉曰：「士少則天下治，何也……舜有五臣，武王有亂臣十人，豈多乎哉！士既少，故教之易成，祿之易厚，而用之亦易當也……嗟乎！天下非無士也，似士非士者雜之，而有士如無士也。」余謂今日中國不患讀書人之不多，而患無真讀書人耳。乃近日上下皆倡多開學堂、

³⁷ 羅振玉：〈讀易草堂文集序〉，《讀易草堂文集》，文內，頁11。

³⁸ Ku Hung-ming, “Returned Student and Literary Revolution—Literacy and Education,” *Millard’s Review of the Far East*, Aug. 16, 1919, p. 433.

普及教育為救時之策，但不知將來何以處如此其多之四體不勤、五穀不分而妄冀為公卿大夫之人耶？且人人欲施教育而無人肯求學問，勢必至將來遍中國皆是教育人員，而無一有學問之人，何堪設想！³⁹

由此觀之，在辜氏的眼裡，現代教育變成了一種負面作用，只會製造一些濫竽充數的假讀書人來搶官做，這種僧多粥少搶破頭的情況，對國家只有害處，沒有好處。尤其他所謂「求學問」的主張，相對於現代教育而言，根本是反智的論調，那就是「一個人越變得有文化或學問，他所受到的教育就越少」。為了證明自己這種論調，他於是搬出了《論語·學而篇》裡子夏的話，來為自己的言論加重分量：

子夏說：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。」（《論語》第一篇第十七章）因此依照這種教育的標準，在中國四億人口裡百分之九十的人，你們讀者稱呼他們為文盲，看起來終究是在中國、或許甚至是在世界上碩果僅存的真正受教育者。確實，誠然在墮落的時代裡，在腐敗文明的時代裡，例如我們正居住的時代裡，一個人如果變得更識字或更有學問，在「教育」這個字的真正意義下，他受的教育就更少，變得更無法表現適當的道德。⁴⁰

這種論調，雖然來自儒家，卻十足地反智——主張人民不須有識字能力，只須有「道德」，就表示他已經受過教育了。所以，中國即使是遍地文盲，在他的眼裡，反而是一片大好形勢，不但教育的普及率無須改進，遍地的文盲竟然還是世上碩果僅存的真正受教育者。看到這些言論後，他的教育理念究竟為何，自然就不難明白了？

表面上，辜氏似乎是愚民與製造文盲的幫凶。不過深入觀之，可以發現他的教育理念終究還是與尊王思想關係密切。首先，就教育的「質」與「量」而言，他強調「質」重於「量」。因為重「量」不重「質」的現代教育雖然減少了文盲，卻「創造出為數眾多的普通教育（average education）人士，而非擁有真正完整教育與文化的少數精英」。因此，他認為「這種重『量』不重『質』的教

³⁹ 辜鴻銘：〈讀書人〉，《辜鴻銘的筆記》，卷下，頁 34-35。

⁴⁰ Ku Hung-ming, "Returned Student and Literary Revolution—Literacy and Education," pp. 433-434.

育制度所帶來的無可避免的結局，就是不完善的半教育（incomplete half-education），而半教育結果就是養成一種發展不完美的天性（an imperfectly developed nature）。」⁴¹

辜氏強調，「正如歌德所說，創造世上所有邪惡的精神化身——撒旦（the Devils），不過是一種發展不完美的天性而已，它無可避免地跟隨當今歐洲的現代半教育制度的平庸效果（average effect）而來，全面引發了魔鬼自身的眾多特質。」這些特質，他表示「正如我們從密爾頓（John Milton, 1608—1674）學到的，他們的積極表現為：傲慢（arrogance）、無節制的野心（unmeasured ambition）、患得患失的追逐私利（jealous self-seeking）、造反（rebelliousness）、違抗（disobedience）、輕視道德律（contempt for moral law）、不敬（irreverence）；舉凡這些特質，皆為由現代半教育制度所製造的平庸效果的特徵，乃產生於擁有性格堅強有力者的身上。魔鬼天性的特質，其消極表現則為：平凡

（commonness）、缺乏識別力（lack of sensibility）、沒有善心（absence of benevolence）、忌妒（envy）、存心不良（spite）；對於人類、人性、動機與整體事物，懷有一種邪惡的意見。吾人發現，所有這些特質描繪了現代半教育制度施加在氣質軟弱無能者身上的平庸效果。」⁴²

如果上述這些普遍教育的產物，無論是性格堅強有力者，或氣質軟弱無能者，蟄伏不出，終身默默的話，那就天下太平無事。事實上，由於辜氏所說的「現代半教育制度」是一種普通教育，因此，當代位居要津者盡皆從其中而出。因此，辜氏提出了以下警告：

如果我們考慮今日人類的福祉與文明的命運，乃掌握在體現這些魔鬼特質的人手中，他們乃被現代半教育制度所影響，這個教育制度特有的作用在當今歐美所謂受過教育的統治階層身上牢固地留下標記——如果我們深切地考慮這個問題，我們將不會驚訝這個世界的事務會呈現出目前的混亂狀態，文明的最後成果原來是場科學的大屠殺，卻被宣揚為「一場拯救文明的戰爭」！所有這一切之中的寓意就是，炮製出讓世界陷於可怕的混亂裡的無政府狀態和道德與社會秩序破產，追根溯源，二者所以產生的真正原因，就是反覆無常（waywardness）、道德敗壞

⁴¹ Ku Hung-ming, "China, Europe, and the Devil," *The Living Age* 308 (1921 .3): 566.

⁴² Ibid.

(demoralization) 與精神的墮落 (ruin of the mind)；而這種反覆無常、道德敗壞與精神的墮落，乃是現代謬誤的、國家支持的教育制度，或者應該說是重「量」不重「質」的半教育制度 (system of half-education) 的產品……歌德想起了無限制增加半教育者 (half-educated men) 數量的可怕後果，當他晚年認同這個看法時，那就是，馬丁·路德要為歐洲文明倒退兩百年負責。因為當他 (馬丁·路德) 將聖經譯成德國方言時，他開啟了拋棄行之於歐洲真正有教養紳士之間的拉丁語之路，而且使無法從文化受益的民眾教育變得更加容易施行，從而促使一般民眾得以參與指導他們無法承擔的世界事務——其結果就是我們今天所看到的情況。

43

因此，他主張「如果要讓某種真實的、道德的社會秩序與和平能夠再度統治這個世界，目前由國家支持的現代謬誤的教育制度一定要徹底改革，要做到這種改革的第一步，就非得減少名義上受教育者的數量，一定要改善真正受教育者的質量——爲了要做這件事，就不要浪費我們的金錢去建築學院或大學，來教導愛默生所說的蠢人或不適合去追求更高級文化的人，讓我們使用這些錢，去鼓勵與支持真正有資格去受益於更高等教育以及能夠使文化完美與圓滿的少數精英——換句話說，讓我們採用古代中國人與德川幕府時期日本人所擁有的公共教育制度，這種制度致力於教育與製造紳士 (gentlemen)。」⁴⁴

綜上所述，辜氏所以提出這種教育觀點，明顯是爲少數精英統治來立論。少數精英統治正是尊王思想的重要環節，因爲它形成了尊王思想之中的重要社會結構——社會差異 (social inequality)⁴⁵，即「賢者在上，平民在下」的一種「英雄崇拜」(hero-worship) 理論的統治狀態⁴⁶。在這種統治狀態下，當然只鼓勵統治精英接受教育，如果讓他們與平民一起接受普通教育的話，平民自然不會感受到他們會比自己優秀，自然也不願屈居其下，那麼「英雄崇拜」理論自然也就派不上用場，當然「人民的管理就是一件不可能的事了」⁴⁷。如果明白了辜氏是站在少數精英統治國家的立場來看待教育體制的話，那麼對於他那種

⁴³ Ku Hung-ming, "China, Europe, and the Devil," pp. 566-567.

⁴⁴ Ibid., p. 566.

⁴⁵ 詳見附錄一註 48。

⁴⁶ 詳見附錄一註 49。

⁴⁷ Ku Hung-ming, *The Universal Order, or Conduct of Life*, pp. 33.

愚民、反智的教育理論，便可以見怪不怪了。

(四) 不識辜鴻銘意在當外國人士的導師

看到辜鴻銘這種愚民、反智的教育理論與「中外有別」的聲譽，再回顧汪家堂對辜氏的評論，那麼後代學者對於辜氏的認知盲點，就可以看得一清二楚了。那就是：許多中國學者竟然會認為辜氏是一個失敗的「人民導師」，奇形怪狀，胡言亂言，以致國人鄙視，含恨而終，自貽其咎。然而情況真的是這樣嗎？當然不是。因為與其說辜氏意在教育中國人民，實在不如說他意在當外國人士的導師。而且這位導師有一個極為重要的目的，就是宣揚「尊王攘夷」的思想。尊王，就是尊崇清室的王；攘夷者，就是攘除危害清室的蠻夷。所謂蠻夷，除了是指那些侵略中國的外國人外，還包括這些外國人帶到中國的一種「無政府狀態」(anarchy)與「軍國主義」(militarism)。依照這個目的，辜氏除了意在當外國人士的導師外，還有另一種身分，就是擔任以「尊王攘夷」為己任的外交尖兵。

但是辜氏為什麼要往這條路走呢？當然是他的西學背景有以致之。羅振玉〈讀易草堂文集序〉寫道：

我國有醇儒曰辜鴻銘外部，其早歲遊學歐洲列邦，博通別國方言及其政學，其聲譽已藉甚。及返國，則反而求之我六經子史，爽然曰：「道固在是，無待旁求。」於是沉酣寢饋其中，積有歲年，學以大成。然世之稱君者，顧在彼而不在此，群然誦之曰：「是固精於別國方言，邃於西學西政者也。」⁴⁸

這段文字的關鍵就在「然世之稱君者，顧在彼而不在此」一句。辜氏雖然對中學「沉酣寢饋」，但始終被人稱讚「邃於西學西政者」。這種情況，歷久不衰，難以改變。羅振玉在同篇文章又寫道：

及光宣間備官京師，再見於春明。君憂世亂之日岐，乃條陳時政得失，請執政代奏，文累五千言，探索根元，洞見症結，予受而讀之，竊以為賈長沙復生不能過是。蓋天下之至文，沉疴之藥石。曩者知君故未盡也，而當道顧不之省，第以君為精於別國方言，邃於西政西學，其茫昧如初。⁴⁹

⁴⁸ 羅振玉：〈讀易草堂文集序〉，頁 11。

⁴⁹ 同前註，頁 10-11。

羅氏雖然在這裡大力抬舉辜氏的中學，惋惜他「此材而彼用」。但是根據其他材料，羅氏的說法，實在未必可信。我們從辜氏的堂侄辜振甫以下一段記載，就可以發現他的中學成就與羅氏的描述，相差甚遠。

辜振甫在致遠景出版公司發行人沈登恩的一封信裡，提及當年辜氏在鹿港手書「闇然日章」四字的情形：

鴻銘先生博古通今，或係在西洋受教之故，其運筆頗有特異之處，以「古」之上半部「十」字為例，常人多先書一橫，再書以一豎；他則反是，先寫一豎，始再加橫。而其下半部之「口」字，常人多先以左邊一豎為起筆，次則上邊一橫，繼而右邊一豎，最後底邊一橫完成；鴻銘先生則是上邊一橫往右直豎下來，嗣則左邊一豎向右橫去。⁵⁰

其學生羅家倫〈回憶辜鴻銘先生〉一文也有類似的說法。

還有一天把他自己一首英文詩要我們翻成中文，當然我們班上有幾種譯文，最後他把自己的譯文寫出來了，這個譯文是：「上馬復上馬，同我伙伴兒，男兒重意氣，從此赴戎機，劍柄執在手，別淚不沾衣，寄語越溪女，喁喁復何為！」英文可能是很好，但譯文並不很高明，因為辜先生的中國文學是他回國後再用功研究的，雖然也有相當的造詣，卻不自然。這也同他在黑板上寫中國字一樣，他寫中國字常常會缺一筆多一筆，而他自己毫不覺得。⁵¹

辜振甫是辜氏的堂侄，羅家倫是他的學生，兩位能接近身邊的晚輩，對他的回憶，應該離事實不會很遠。寫字筆劃不對，乃屬小事；譯文好或不好，也是見仁見智。不過他學習中文，乃開始於二十六歲回國前後，和他的西學相互比較，二者的造詣當然不可同日而語。所以在部分中國學者的眼中，無論他如何淬勵奮發於中學，大家對他學問的稱讚，仍然是「在彼不在此」。曾經是辜氏同僚的錢恂在〈與汪康年書〉，如此說道：

其人英文果佳，然太不知中國文，太不知中國理，又太不知教學生法，

⁵⁰ 許揚：〈辜振甫與辜鴻銘交往軼事〉（香港：大公網，2005. 1. 20）。上網日期：2007. 11. 5 網址：<http://www.takungpao.com.hk/news/2005-1-20/TK-355771.htm>。

⁵¹ 羅家倫：〈回憶辜鴻銘先生〉，《藝海雜誌》第1卷第2期（1977年5月），頁50。

是直外國文人而已矣。⁵²

香黎庵〈憶昔專訪章太炎〉一文，也談到章太炎對辜氏浮光掠影的評價：「湯生，英文，他好，國學他根本不……」⁵³

辜氏自然對此知之甚詳。看他多用外文寫作，就是捨短就長的明智之舉。因為在滿清末年，像辜氏這種學問背景的人並不多見，中學根柢既然比不上本土學者，就應該利用自己的長處，發揮本土學者所缺乏的國際觀，成就他們無法完成的事業。而且在這個時候，中國正處在危急存亡的關鍵時刻，列強侵略正亟。人爲刀俎，我爲魚肉。這個時候真正能影響中國的人，除了高層的滿清官員外，就是勢力強大的列強。而且後者的影響力更強大於前者。爲了解決中國遭遇的問題，最好的方法，就是回到問題的源頭，直接訴諸侵略中國的列強以及他們的人民，教化他們以消弭其繼續侵略中國的野心。這就是辜氏爲什麼要用外文寫作，抗顏而爲外人師的最根本原因。

二、辜鴻銘的化外觀

（一）辜鴻銘對毛姆談列強侵略中國的觀點

辜氏對列強侵略中國一事，究竟懷抱何種觀點呢？我們可從英國大文豪毛姆〈哲學家〉（“The Philosopher”）一文稍窺端倪。以下是部分訪問內容：

當他談到剛從外國大學畢業回國的學生，就露出極端不悅的臉色。這些留學生用褻瀆的手破壞了世上最古老的文明。「可是你們，你們知道你們正在做什麼嗎？」他大喊，「什麼理由讓你們認為你們是優我們一等呢？我們的思想家不如你們的思想家深奧嗎？我們的文明比不上你們的文化精巧、繁複、細微嗎？當你們住洞穴穿獸皮時，我們已是一個有文化的民族。你知道我們做過史上獨一無二的試驗嗎？我們試著不用武力而用智慧去統治這個偉大國家，幾個世紀以來，我們都成功了。那麼，為什麼白種人會輕視黃種人呢？我可以告訴你們原因嗎？因為白種人已經發明了機關槍，那是你們的優勢。我們是毫無防衛的一群，你們能把我們打得永不超生。你們已經粉碎了我們哲學家的夢想，因為你們主張這個

⁵² 上海圖書館編：《汪康年師友書札》，第3冊，頁2977。

⁵³ 香黎庵：〈憶昔專訪章太炎〉，《春秋》第6卷第5期（1967年5月），頁10。

世界可以用法律與秩序的力量來統治。現在你們正在把你們的祕密教給我們的年輕人。你們已經把你們的可怕武器刺向我們。你們不知道我們有機械方面的天分嗎？你們不知道在這個國家裡有四萬萬個世界上最務實與最勤勞的百姓嗎？你們認為我們會花很長的時間來學習你們嗎？當黃種人能夠製造出和白種人一樣好的槍而且射得一樣直的時候，你們的優勢會變得如何呢？你們已經求助於機關槍了，同樣的，你們也將被機關槍所審判。」⁵⁴

在這段文字裡，辜氏對列強侵略中國的觀點，可以歸納成四點：第一，白種人破壞了中國文明，中國文明比白種人文明優秀；第二，白種人不了解中國人不用武力而用智慧管理世界的成功經驗；第三，白種人利用機關槍及法律與秩序的力量欺壓中國人，也粉碎了中國哲學家不用武力而用智慧統治國家的夢；第四，白種人不了解中國人也有機械長才，終有一天，中國人會以其人之道還治其人之身的。到了那天，白種人也將遭機關槍所審判。

（二）辜鴻銘談西方文明的缺點與歐戰的起因

1、西方文明的缺點——相互毀滅

總而言之，列強所以會侵略中國，乃出於他們對於中國文明的無知。這一點同時也是列強在中國製造的一切罪惡的根源。辜氏此一觀點，萌生甚早，從他年輕回國前後，就撰寫“Chinese Scholarship Part I”（〈漢學一〉）與“Chinese Scholarship Part II”（〈漢學二〉）兩篇文章以指斥西方學者研究漢學的不得其法，以致無法對中國擁有正確的理解，就是一個明證。此外，他在〈歐米人に訓ふ〉（〈告歐美人〉）一文，對歐美人所做的一番告誡，更可以作為他上述觀點的另一明證：

請拋棄物質主義的傲岸不遜態度，務必學習超越衣服與膚色來判斷人的價值與人格價值。神創了四億的中國民族，並不是讓歐美人來中國享樂的。不是的，莫如讓他們來學習真正的人的價值的。⁵⁵

然而如何證明中國文明有讓歐美人學習的真正的人的價值呢？他首先指出了西

⁵⁴ William Somerset Maugham, “The Philosopher,” pp. 143-144.

⁵⁵ 辜鴻銘：〈歐米人に訓ふ〉，《辜鴻銘論集》，頁 139-140。

方文明造成的惡果，然後又指出了爲什麼中國文明足以治之的道理。西方文明造成的惡果，辜氏認爲是「相互毀滅」。所以他告訴毛姆，當中國人學會白種人文明後，將會用機關槍來審判白種人。羅振玉〈外務部左丞辜君傳〉也記載了辜氏類似的話，但是「相互毀滅」的事卻已先發生在列強之間。

君在文襄幕府，既不勞以常務，多暇日，嘗言近人欲以歐美政學變中國，是亂中國也。至歐美以強權為治，弱者當之輒靡，群強相處則爭，異日列強競爭必烈。微中國禮教不能弭此禍，顧西人尚未見及此，乃譯四子書，及我國典制諸書為歐文。每一脫稿，列國爭傳譯，及巴爾幹戰事起，先後三年，卒如君言。於是群悟東方學術之可貴，各國大學，乃爭設東方學講座，此實君啟之於三十年前者也。⁵⁶

由此觀之，無論是中國與列強之間，或是列強與列強之間，依他看來，在西方文明的籠罩之下，終將走向報復而相互毀滅。但是西方文明爲何會造成這種惡果呢？他認爲是「暴民崇拜」(mob-worship)與「強權崇拜」(the worship of might)所造成的，這兩件事互爲因果，交相作用，導致了歐戰的發生，若再不加以適當處理，則日後的世界將永無寧日，尤其將使歐洲毀滅。

2、歐戰的起因

(1)「強權崇拜」與「暴民崇拜」的抬頭

不過歐戰發生的真相，真如辜氏所說的嗎？據《中國大百科》所云：

第一次世界大戰是帝國主義制度的產物，是資本主義從自由競爭階段發展到壟斷時期，各國金融寡頭為獲取更大利潤、掠奪別國財產而進行的實力較量。它是由於帝國主義階段資本主義發展不平衡性加劇，後起的帝國主義國家為謀求重新瓜分世界、爭奪世界霸權而進行的決戰。⁵⁷

其中所謂「後起的帝國主義」，乃指德國。歐戰所以發生，與德國「為謀求重新瓜分世界、爭奪世界霸權」關係甚鉅。因為德國爲了完成這個目標，乃開啓了「軍備競賽」的先聲：

⁵⁶ 羅振玉：〈外務部左丞辜君傳〉，《東北叢刊》第13期（1931年1月），頁2435-2436。

⁵⁷ 薩那：〈第一次世界大戰〉，《外國歷史》第1冊，收入中國大百科全書總編輯委員會編：《中國大百科》（臺北：錦繡出版社，1992年），頁218。

兩大軍事集團形成後，各國加緊擴軍備戰步伐。在軍備競賽中，德國走在最前列。1893~1913年，德國國會多次通過擴充陸軍、製造新式野炮、槍械和擴建海軍新型艦艇的法案，使德國陸軍和海軍艦艇數量增加一倍多……其戰略主導思想是：一旦戰爭爆發，德國應集中優勢兵力，用速決戰方法先擊潰法國，然後回師東進，擊潰俄國，以擺脫東西兩線同時作戰局面……英國為了保其海上霸主地位加速建設海軍。1906年，英國第一艘1.8萬噸級巨型裝甲艦「無畏」號下水。隨英、德兩國展開製造無畏艦的競賽。在擴建海軍的同時，英國也擴充陸軍，建立一支10萬人的遠征軍部隊，準備開赴歐洲作戰。英國軍費開支從1898~1913年增加一倍，總數達8600萬英磅。法國也多次通過軍事法案，製造75毫米新式野炮裝備陸軍，1913年其常備軍擴充到80萬人，1914年軍費開支增加到15億法郎，佔法國全部國家預算的38%。沙皇俄國政府從1910年起也加緊整編軍隊，擴建海軍。1913年，現役軍人達130萬人，同時加速修建通往德國的戰略鐵路和海軍建設。⁵⁸

這種「軍備競賽」就是辜氏所謂「軍國主義」(militarism)，他表示這種「軍國主義」只有列強才有，中國則從來未曾擁有。雖然他承認中國也有戰爭，但從孔子以後，中國人卻未曾發生過今日歐洲的軍國主義。因為在中國，戰爭是偶然發生的事。在歐洲，戰爭則已蔚然成爲一種必需品。中國人可能發生戰爭，卻不期待戰爭。然而，對歐洲人而言，卻有一件難堪之事，這件事嚴重於戰爭許多，那就是，當鄰居強大到擁有足以發動戰爭的能力時，他就會前來掠奪與謀殺。所以人人必須自我武裝，或僱請武裝警察保護自己。因此，讓歐洲人苦惱的事，並非戰爭的意外，乃是不停地自我武裝的需求，乃是使用暴力來自我保護的絕對需求。⁵⁹由此觀之，辜氏所謂「軍國主義」，似與當時歐戰前列強的「軍備競賽」有所關聯。然而如果再繼續詳讀他的文章，那麼他所謂「軍國主義」的發生，卻還有其他原因。

(2)「強權崇拜」抬頭是爲了消滅「暴民崇拜」

據《中國大百科》所云，「軍備競賽」起於列強爭奪利益。但辜氏卻從「文

⁵⁸ 薩那：〈第一次世界大戰〉，頁219。

⁵⁹ 詳見附錄一註50。

明」(civilization) 角度著眼，他主張所有文明起於征服自然。(All civilization begins by the conquest of Nature.) 征服自然，就是控制自然的暴力 (physical force)。然而人類的激情 (passion)，為害之烈，卻遠遠勝過自然的暴力。⁶⁰ 在遠古時期，人類用暴力控制人類的激情。隨著文明進展，人類發展出一種更有效的力量——道德力量 (moral force)，它曾一度有效控制歐洲人民的激情，它就是基督教 (Christianity)。如今，這場被優勢軍備所帶領的戰爭 (指歐戰)，竟然使基督教無法繼續成爲一種有效的道德力量。當基督教無法約束人類的激情之際，歐洲人民不得不回頭援引暴力來控制人類的激情，以維持社會秩序。⁶¹ 然而歐洲人民援引這種暴力後，卻又導致了軍國主義 (militarism) 的產生。不過，說到這裡，他卻又同情地表示，當時的歐洲既然缺乏有效的道德力量，推行軍國主義，乃勢所必然。然而軍國主義將導致戰爭，戰爭又將導致破壞與浪費。所以歐洲人民如今陷入了進退兩難的泥淖之中，即：若揚棄軍國主義，則無政府狀態 (anarchy) 將繼踵興起而破壞歐洲文明；若維持軍國主義，則歐洲文明將因爲戰爭的浪費與破壞而崩潰。⁶² 故辜氏引用卡萊爾之語：「歐洲乃無政府狀態加上一名保安官。」(Europe is Anarchy plus a constable.) 以作爲他對歐戰產生觀點之佐證。⁶³

(三) 辜鴻銘論「強權崇拜」的道德基礎與其嚴重後果

辜氏主張軍國主義起於控制人類的激情，並不從列強爭奪利益的角度著眼，這與史實的確有所違背。但就控制人類激情的角度來看，其中實存有極爲濃厚的道德成分。因此，他對軍國主義並非完全否定，對於德國所以會崇拜強權與推行軍國主義，也有另一番道德因素 (moral causes) 的解釋。⁶⁴

辜氏主張德國的軍國主義，乃由英國的「暴民崇拜」(mob-worship) 引起。⁶⁵ 其後，他竟誇讚德國民族有一種道德性格 (moral fibre)，「就是德國民族的道德性格 (moral fibre)、他們對正直 (righteousness) 的強烈愛好，於是最終，他

⁶⁰ 詳見附錄一註 51。

⁶¹ 詳見附錄一註 52。

⁶² 詳見附錄一註 53。

⁶³ Ku Hung-ming, introduction to *The Spirit of the Chinese People*, p. II.

⁶⁴ 詳見附錄一註 54。

⁶⁵ 詳見附錄一註 55。

們對於不公直 (unrighteousness)、一切不整齊 (all untidiness) 與無秩序 (disorder) 所懷有的同等分量的痛恨，讓德國民族信仰與崇拜強權。」⁶⁶「德國人民在目覩大不列顛暴民與崇拜暴民的政客炮製出南非波爾戰爭後，他們對大不列顛暴民、暴民崇拜與暴民崇拜者與生俱來的強烈痛恨，導致德國人民樂意做出重大犧牲，促使整個德國民族準備挨餓，懷抱希望來建立一支能擊潰大不列顛暴民、暴民崇拜與暴民崇拜者的海軍。事實上，我可以說，德國民族發現自己被英國在全歐洲鼓動的暴民包圍得水瀉不通，這件事讓他們越來越相信強權，讓德國人民崇拜強權，把它當作人類的唯一救星。」⁶⁷雖然，在辜氏看來，「就是歐洲的所有國家，尤其是大不列顛的暴民崇拜與英國的暴民崇拜信仰 (the Religion of mob-worship)，炮製出今日歐洲德國軍國主義的滔天罪惡與醜惡畸形。」⁶⁸不過，他卻不讚成歐美國家與德國軍主義直接以干戈相向，他提出了另一種反求諸己的方法。他說道：

因此，如果大不列顛與所有歐美國家的人民想要壓制德國軍國主義，——他們必須嘗試去壓制暴民、暴民崇拜者與他們自己國家裡的暴民崇拜信仰。⁶⁹

然則暴民崇拜究竟為何物？在辜氏眼裡，為何如此罪大惡極呢？他曾以法國的暴民作亂為例，說明這種崇拜的危險性：

現在看看在斐特烈大帝 (Frederick the Great, 1712—1786) 駕崩後發生了什麼事。他的繼承者不知道如何使用德國軍國主義之劍來保護歐洲文明；事實上，他不適合擁有歐洲的霸權。結果是，整個歐洲，甚至是德國的王室，變成了一個充滿令人憎恨之事的無底洞，它的表面覆蓋了一層虛飾的文明；這種情況如此嚴重，以致最後，痛苦不堪的人民，法國的平民男女乃鼓噪而起，用他們的長鎗來對抗令人憎恨之事。這些法國的平民男女鼓噪而起以對抗令人憎恨之事，而且迅速成為一群暴民，然後這群暴民最後發現了一位偉大而且能幹的領導人——拿破崙·邦那巴 (Napoléon

⁶⁶ Ku Hung-ming, preface to *The Spirit of the Chinese People*, p. 6.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 7-8.

Bonaparte, 1769—1821)。他領導他們縱橫全歐去搶奪、謀殺、殺戮與蹂躪，直到歐洲諸國以殘存而健全的德國軍國主義為核心，並團結在它的四周，終於在滑鐵盧一地結束了這位暴民領導者的雄偉大業。⁷⁰

未料到了一八四八年，法國暴民復起而猛烈破壞歐洲文明，擁有道德理想之普魯士人，再度舉起德國軍國主義之劍，拯救了王權（Kingship），從暴民手中救回了歐洲文明。⁷¹此事乃指：一八四八年的法國二月革命波及了德意志聯邦以及其後起事人民與軍隊發生衝突的歷史⁷²。直到一八六六年，在普魯士王威廉一世（Wilhelm I, 1797—1888）與他的首相俾斯麥（Otto von Bismarck, 1815—1898）與將軍毛奇（Helmuth Johann Ludwig von Moltke, 1848—1916）擊潰奧地利⁷³後，路易·拿破崙（Louis-Napoléon Bonaparte, 1808—1873）想要從普魯士手中攫奪歐洲霸權，又領導暴民與德國一戰。威廉一世也舉起了德國軍國主義之劍，擊潰路易·拿破崙與他領導的暴民。此時，原本信賴路易·拿破崙與暴

⁷⁰ Ku Hung-ming, preface to *The Spirit of the Chinese People*, pp. 10-11.

⁷¹ 詳見附錄一註 56。

⁷² 王曾才云：「一八四八年，自由主義與民族主義的力量再加上社會主義的發酵，終於滙成一股洪流，沖破了梅特涅制度的堤防，於是全歐爆發了普遍性的革命活動。革命的火花首先點燃於西西里與那不勒斯，但就革命運動的重要性而言，我們先從法國的二月革命說起……一八四七年至四八年頃，蒂埃及巴樂領導下的反對力量要求選政改革（擴大選舉權）和肅清以職位、賄賂等手法來控馭議員的習例。他們採取大宴聚的方式而預定在一八四八年二月二十二日在巴黎舉行。但此一大宴會為政府所禁止，於是該日工人、學生等乃集結於和睦場（Palace de la Concorde），遊行示威，高呼『打倒吉佐！』（à bas Guizot!）和『改革萬歲！』（vive la Reforme!）等口號。國王路易腓力雖曾將吉佐解職並召蒂埃組閣，終不能解決問題。蓋中產者雖告滿意而工人仍未停止戰鬥，二月二十四日以後局面不可收拾，群眾高呼『共和萬歲！』（vive la Republique!）而路易腓力遜位逃往英國。巴黎成立了臨時政府，這就是『二月革命』……在德意志大邦——保守而不落後的普魯士——革命的風暴亦曾侵及。一八四八年三月十五日，柏林街頭發生了暴亂，形成軍民衝突。國王腓特烈·威廉四世（Frederick William IV）為避免事態擴大乃撤退軍隊，允許普魯士人民選出制憲會議。」王曾才：第 13 章〈復辟與革命〉，《西洋近代史》（臺北：正中書局，1976 年），頁 508-512。

⁷³ 詳見附錄一註 57。

民的巴黎平民男女，目睹掠奪與燃燒他們房子的人，竟然不是德國的軍國主義者，也不是普魯士人，而是他們原本信任的暴民。⁷⁴所以辜氏為歐洲慶幸，因為有德國的軍國主義，因為從一八七二年後，德國完全掌握歐洲的道德與政治控制權，歐洲才能有四十三年之久的太平歲月。故他強烈主張，舉凡辱罵、譴責德國軍國主義與普魯士軍國主義者，應當思考歐洲究竟是如何地虧欠德國、普魯士的軍國主義！⁷⁵

不過，辜氏並非熱衷愛好德國的軍國主義。他仍主張德國人民及其國家，應該為歐戰負起更直接的責任，因為「力量意謂責任」。他舉希伯萊人民為例，由於希伯萊的人民對真理與非真理產生強烈的愛好與憎恨，導致了猶太國日後走向滅亡的命運。故德國軍國主義雖可擊潰暴民，最終亦將如羅馬帝國一般，印證了耶穌所說的真理——「拿劍者將亡於劍下」，讓帝國與歐洲的古老文明一齊滅亡殆盡。⁷⁶

（四）辜鴻銘論「暴民崇拜」——無政府狀態的興起

既然德國軍國主義如此凶險，為什麼辜氏仍然誇讚他深具道德基礎呢？答案是：暴民崇拜有以致之。暴民崇拜使軍國主義搖身一變，竟然成了「聖人不得已而用之」的正義之劍。我們從他對一八四八年德國使用軍國主義拯救王權及歐洲文明的舉措大力稱讚，就可以知道他所真正關切的事，乃「王權」的存廢問題；而他所最痛恨的事，就是暴民崇拜所造成的「無政府狀態」(anarchy)。他這種關心與痛恨的傾向，無疑是師承卡萊爾的思想而來：

緊接而來的，猶如藉由共鳴的地下激情。整體歐洲爆炸了，解脫束縛了，無法控制了；然後我們擁有了一八四八年，這一年是一個最特殊、最悲慘、最驚異，且就整體來看，是歐洲人未曾目睹過的羞恥年代。只有北方蠻族的入侵年代，與此刻最為相似。無邊無際的民主主義四處興起，怪異、炫耀、喧鬧、難以言喻，彷彿宇宙前混沌的聲音。每個地方的官定基督聖地褻瀆地暴露在流氓與俗人的眼前。每個地方的

⁷⁴ 詳見附錄一註 58。

⁷⁵ 詳見附錄一註 59。

⁷⁶ 詳見附錄一註 60。

國王與統治者，在突如其來的恐懼中，瞪大眼睛，張目直視。全世界的聲音在他們的耳裡吼叫著：「滾吧！你們這些愚蠢的偽君子，都是一些演員，根本不是英雄！你們滾！滾！」這一年第一次發生的特殊與顯著的事件，就是君王倉促逃跑，他們彷彿驚叫著：「我們是可憐的演員，我們相當篤定這件事，你們需要英雄嗎？不要殺我們；我們不得不這樣做啊！」他們之中沒有一個人轉過身來，要堅決維護自己的王權，如同維護他足以為之而死或冒險的權利；他們決對不會。我說這是目前令人吃驚的特殊景象。在這個時刻，民主主義使所有君王意識到他們不過是演員而已。悲慘的凡夫俗子們還在搬演他們的《階梯下奢侈生活》之戲碼，只相信這個宇宙或許全都是一場幻景與虛偽。凶狠的命運保安官突然闖入說：「令人憤慨的幻景啊，你們在這裡做什麼？這些被正式選派的騙子就是人們適當的國王嗎？你們看待人類生命是姿勢怪異的猴舞嗎？經常被低廉的小提琴吱吱聲所引導嗎？你們可鄙的人啊，這個宇宙並不是室內裝潢的傀儡戲，而是一種令人敬畏的上帝之真相；你們，我想你們最好滾吧！」他們猛然逃跑，他們之中有人帶著強烈的恥辱而逃跑——膽戰心驚於這種累人的工作，或者更差的情況。然後每個地方的人民建立了他們自己的政府來統治自己，開啟了「無王」的政治——我們稱它為無政府狀態——如果無政府狀態加上一名街上保安官，將為是多麼快樂的事啊——這是今天每個地方的秩序。這是歐洲的歷史，從波羅地海到地中海，在義大利、法蘭西、普魯士、奧地利，從歐洲的此端到彼端，就在一八四八年那些三月的日子裡。從古老的羅馬帝國遭逢北方蠻族入侵而瓦解以來，我還沒見過相似的局面。於是，歐洲沒有君王留下。除卻公眾演說家外，沒有君王留下。他們站在桶蓋之上，被放在頭條新聞裡，或被擁戴進入國家議會去熱烈演說……⁷⁷

由此觀之，卡萊爾筆下的「無政府狀態」，來自民主主義的興起。這種民主主義，與其說是一種政治改革運動，毋寧說是一場恐怖的革命。它的高潮發於在西元一八四八年：

⁷⁷ Thomas Carlyle, "The Present Time," *Latter Day Pamphlets* (London: Chapman And Hall Ltd., 1907), pp. 5-6.

在歐洲的政治裡，一八四八年可以被看是一個分水嶺。這是前所未見的革命橫掃歐洲的一年，除了俄羅斯、西班牙和英國，它幾乎影響了全歐洲的國家。在這一年，想要變成革命者的大多數人，要求建立一個無所不包與代議制的政府。某些人想藉由驅走外國的統治者來完成這個目標。雖然這場革命最後由神聖同盟所平定，但許多先前不重視公共意見的歐洲政府，開始更加迅速地往更大規模的民主代表性方向移動，以避免另一波的革命。⁷⁸

這場革命驅使歐洲各國的民眾逼退歐洲各國君王，消解王權，以建立規模更廣更深的民主代議政治。但是在卡萊爾的眼中，這時歐洲宛若進入一個無政府狀態的地獄，尤其讓他所痛心疾首的，就是王權的消失。它象徵秩序的喪失與道德的瓦解，其恐怖程度簡直超越了洪水猛獸。於是他痛詆這個時代，認為只有北方蠻族入侵羅馬帝國的局勢可以與之相提並論。

第三節 辜鴻銘化外的目標——根除「暴民崇拜」的無政府狀態

「無王」所造成的無政府狀態，不但使卡萊爾感到不悅，對於忠心擁護清室的辜鴻銘而言，更是怵目驚心。因為「無王」與「尊王」大相抵觸，意謂清室滅亡。清室存在與否，對辜氏而言，涉及了他的中心信念與核心價值。因為在他看來，「無王」除了意謂清室滅亡外，更意謂著西方的無政府狀態即將進入中國。他在〈上湖廣總督張書〉之中如此說道：

近百年來風氣大開，封建漸廢，政體未定，列邦無所統屬，互相爭強，

⁷⁸ 原文為 “1848 can be considered a watershed in European politics: it was the year of unprecedented revolution across Europe, affecting almost all European countries except for a few, including Russia, Spain, and Britain. Most of the people who became revolutionaries in that year demanded a more inclusive and representative government, with some hoping to achieve this through expelling foreign rulers. Although the revolution was finally put down by the Holy Alliance, most European governments, which had little heeded public opinion before then, began to move more rapidly toward greater democratic representation to avoid another wave of revolutions.” *Movement toward Greater Democracy in Europe*, http://www.iun.edu/~hisdcl/h114_2002/democracy.htm.

各國君長欲濟其貪忿之志，乃利商賈富人之捐輸，故使入議院，列為朝士，議政事，由是權遂下移，國多秕政。於是其士人又忿激時事，開報館，詆議政事，其要路朝臣，亦各結黨互相標榜，以爭權勢，此西洋各國近日政治之所以外強而實彌亂也。昔人有言：「亂國若盛，治國若虛。」虛者非無人也，各守其職也；盛者非多人也，徼於末也。湯生嘗閱歷中國史籍，至東周季世，當時風氣始一大變，封建漸廢，綱紀亂，猶今日西洋之時勢也。按《史記·越王世家》載范蠡去越，耕於海畔，致產數千萬，齊人遂舉以為相。此猶西洋今日公舉富人入議院、秉國政之事也。至於戰國游說之士創立權謀之說，爭論時事，此則猶今日西洋人士開報館，論時事之風也。當時孔子憂民心之無所繫，故作《春秋》明尊王之旨。湯生學識淺陋，不敢妄解經義，然愚意謂《春秋》尊王之旨，要在明義利之分，而本乎忠恕之教。義利之分明，故中國之士知君臣之相屬以義也，非以利也；忠恕之教行，故中國士人知責己而不責人，責人猶不可，況家國有艱難，而敢以責其君父乎！自是中國尊王之義存。故自春秋至今日二千餘年，雖有治亂，然政體未聞有立民主之國，而士習亦未聞有開報館之事，此殆中國之民所賴以存至於今日也。乃近日中國士人不知西洋亂政所由來，好論時事，開報館，倡立議院。湯生竊謂此實非盛事，至於《時務報》載有君權太重之論，尤駭人聽聞……然竊恐中國士人開報館論時事之風漸盛，其勢必至無知好事之輩創立異說，以惑亂民心，甚至奸民借此誹謗朝廷，要挾官長，種種辯言亂政，流弊將不可以收拾。諺有云：「其父殺人報仇，其子且行動。」伏願大人留意，甚幸甚幸！⁷⁹

蓋自列強侵華以來，清廷面臨的威脅，許多人都認為是西洋的船堅炮利。但辜氏認為，民主主義才是最值得畏懼的武器。因為民主主義以「解除君權，製造無王狀態」為職志。滿清末年，民主主義已在中國蔓延開來，辜氏所謂「乃近日中國士人不知西洋亂政所由來，好論時事，開報館，倡立議院」，正是描述此一現象。至於他說「至於《時務報》載有君權太重之論，尤駭人聽聞」，更可點出他的憂心所在，就是「君權被解除」、「中國進入無王狀態」以及「西方無政府狀態被複製於中國」。因為在辜鴻銘的認知裡，「君權」就是讓中國免於無政

⁷⁹ 辜鴻銘：〈上湖廣總督張書〉，《讀易草堂文集》，文內，頁 32-36。

府狀態的利器，而「尊王」就是鞏固君權的良方。中國人早在孔子之時或孔子之前，就擁有這帖良方了。在孔子之前，則為《春秋》的「尊王之旨」，經由實踐它，將會產生「尊王之義」；在孔子之時，則記載於《論語·學而篇》之中，即所謂「君子入則孝，出則弟」的「孝弟之道」。然而當時民主主義在中國漸次盛行，無王狀態已在中國開始萌生。而此種主義乃由歐美所傳入，為西方人士所炮製而出。為了抑制無王狀態，不讓中國陷入無政府狀態的泥淖，辜氏於是想出了一個辦法，那就是訴諸西方人士，直接從源頭截斷其流。所以，他的學說始終呈現一個主軸——尊王，目的則是——擁護君權以消除無政府狀態。

第四節 根除無政府狀態的方法

一、守規矩與成爲良民

至於如何根除無政府狀態呢？辜氏表示：

然而在這次（辛亥）革命之後，中國與以前相較，少了自由，怎麼會這樣呢？因為現代不留辮子的新式中國人，他們這些歸國留學生，已經向歐美人士學習——向上海的歐洲暴民學習如何不守規矩，不成為好公民，變成一個暴民——被英國外交官與在北京的英國總稅務司激勵、扶持、崇拜的暴民。⁸⁰

其中可見辜氏對西化中國人的痛恨，痛恨他們自喬木遷於幽谷，學習成爲暴民，忘記中國文明的精華所在。然而中國文明的精華究竟何在呢？他在《春秋大義·前言》裡說道：

觀（辛亥）革命前之中國，中國人民之間，存有較多之自由——無神職人員，無警察，無市政稅捐，無所得稅以騷擾之——中國人民之間較世界其他人民之間，存有較多之自由。何以致此？乃因此次革命之前，中國人民守規矩，知曉如何守規矩，知曉如何守規矩去當好公民。⁸¹

由上述二段文字，可以知道中國文明的精華所在，在辜氏看來，乃是「守規矩」（behave oneself）。因為守規矩就會成爲良民（good citizen）；反之，不守規矩

⁸⁰ Ku Hung-ming, preface to *The Spirit of the Chinese People*, p. 8.

⁸¹ Ibid.

(misbehave oneself) 則會成爲暴民 (mob)。暴民群聚，中國將淪爲「無王」的困境，西方的無政府狀態將長驅直入中國。故守規矩以成爲良民，辜氏認爲這乃是中國文明遠勝歐美文明的地方。他在〈東西文明異同論〉一文裡，甚至把守規矩而成爲良民一事與「道」字等量齊觀。而這個「道」字，卻是歐洲人所缺乏的東西：

歐洲人並未擁有這種真正的文明。由於擁有真正的文明，我們便必然擁有正確的人生哲學，而歐洲人卻一直不曾擁有這種正確的人生哲學。這種正確的人生哲學，在中國被稱爲「道」。這個道的含意，乃是教導人如何活出正確的生活、如何活出作爲人的生活。……依據四書五經，中國人已經理解所謂的人生之道了。然而，在歐洲，很淒慘地，卻連這樣的東西也沒有。在歐洲，存在著基督教。基督教的教義在教導如何成爲好人 (良い人)，孔子的教義在教導如何成爲良好的國民 (良い國民)。成爲好人當然是好事，卻不是件如何困難的事，例如登山拜神就可以成爲好人。成爲良民，則務必要知悉五倫之道，實在是件困難的事。⁸²

「五倫」雖指君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友。但在辜氏的思想體系中，主要是指「君臣」一倫，因爲良民乃由實踐君臣關係而成。至於「父子」與「夫婦」，則是實踐君臣關係的基礎。

二、「守規矩與成爲良民」的理論基礎——弟道

辜氏在同一篇文章裡寫道：

可是，我們東洋人對人生的目的，卻擁有全然的心得。這就是所謂「入則孝，出則弟」。即，在家務必成爲孝子，出外務必成爲良民。這就是孔子教導的人生的目的。即，對真正的權威人士表達敬意，務必服從這個人。即，「孝弟仁之本」是中國人的人生觀，也成爲了東洋人的人生觀的基礎。⁸³

文中的「入則孝，出則弟 (悌)」乃引自《論語·學而篇》。⁸⁴辜氏主張中國人

⁸² 辜鴻銘：〈東西の異同を論ず〉，《辜鴻銘論集》，頁 108-109。

⁸³ 同前註，頁 111。

⁸⁴ (宋)朱熹：《四書集注》，上論，卷 1 (台北：世界書局，1977 年)，頁 2-3。

的這種人生觀可以幫助人們成爲孝子與良民，尤其是成爲「對真正的權威人士表達敬意，務必服從這個人」的良民，則將有助於壓制「無王」的思想，自然可以幫助西方來壓制無政府狀態。因此，他急欲將這種歐洲缺乏的人生觀介紹給西方。故「入則孝，出則弟（悌）」這個論述，乃是他對外人介紹中國文明的重心所在。研究辜氏的學術思想，自應對此予以密切注意，並視之爲辜氏接軌中西文明的起始點。

辜氏在他的《英譯論語》裡，譯「孝弟」爲“a good son and a good citizen”⁸⁵，即「孝子與良民」之意。譯「其爲人也孝弟」，則爲“A man who is a good son and a good citizen”⁸⁶，又如譯「弟子入則孝，出則弟」，則爲“A young man, when at home, should be a good son; when out in the world, a good citizen.”⁸⁷ 意爲「一個年輕人，在家時，應該當個好兒子；在外時，應該當個良民」。然則，若譯「孝」爲“be a good son”，猶差強人意；至於譯「弟」爲“be a good citizen”，似爲他自己的創舉，因爲很少有學者會這樣翻譯的。究竟這是一個誤譯呢，還是辜氏別有卓識的一種結果呢？

蔣伯潛《論語新解》注「其爲人也孝弟」，云：

「弟」今作悌。朱註：「善事父母爲孝，善事父兄爲弟。」⁸⁸

注「弟子入則孝，出則弟」，云：

「弟子」對兄父而言，指青年爲弟爲子者。故《儀禮·特牲饋食禮》注云：「弟子，後生也。」「出則弟」之「弟」，今作「悌」。孝，專對父母言；弟，對兄及其他長於我者而言，故曰「入則孝」，專指在家；「出則弟」兼指對外。⁸⁹

依據蔣注，「弟」字的原義爲「善事父兄」，也可以擴張其義爲「對兄及其他長於我者而言」。孝，爲在家的嘉行；弟，則爲對外的德行。故辜氏以「孝」爲在家而爲孝子，以「弟」爲對外而爲良民，說法雖不可謂之不通，卻爲古訓所未

⁸⁵ Ku Hung-ming, *The Discourses and Sayings of Confucius*, p. 2.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., p. 3.

⁸⁸ 蔣伯潛：《語譯廣解四書讀本 論語》（臺北：啓明書局，1969年），頁3。

⁸⁹ 同前註，頁5。

有，離一般學者的共識甚遠，所以連外國記者也對他有所質疑。但辜氏對此態度卻十分堅定，對於他人的指責，不但不退縮，反而著文辯論。他在〈對恩達利爾的答覆〉一文裡如此說道：

同樣的，我現在也將「孝」、「弟」這兩個字譯成「成為一個孝子與一個好公民」。第二個字「弟」，如果單就它自身而言，它的字面意思乃是：一個小弟。接著，它又接收了「資淺」、「幼輩」的意思。再進一步來說，意為歌頌年長者，尊敬地位高的人——效命當局與遵守法律而表現良好。然而，效命當局與遵守法律，不能算是一位好公民嗎？⁹⁰

其中「歌頌年長者」，確屬「弟」的範疇。然這裡的「年長者」是否可以擴大到「地位高」者的範疇呢？再如「效命當局與遵從法律」的說法，似乎都是辜氏的新解。這種新解，辜氏在同一篇文章中，又繼續發揮：

要檢驗某個嚴肅的字對於某個漢字是否為一個正確的翻譯，他就只須把代表同一個符號的同一個字放在不同的地方來看看，是否全部地方都有這個意思。我把「弟」字譯成『一個好公民』，現在，讓我們來關心這個翻譯在《論語》裡不同的地方所做的檢驗。如果我們以第一篇第六章為例，孔子在這裡說：『年輕人在家應成為孝子，出門在外，應成為好公民。』如果我們舉遠一點的第十三篇第二十章為例，孔子在那裡說：『更深程度的君子類型，是他的家族成員擁戴他為孝子，他的同胞擁戴他為好公民。』的確，如果有一點需要來證明我在這裡的翻譯是對的翻譯，我從《孟子》裡所引的文句，將為每個疑點做出證明。孟子是如此闡述孔子良民宗教的概念的：「讓每個人愛他的親戚，尊敬官長，維護我們擁有的和平。」愛他的親戚是孝，表示他是一個孝子；尊敬官長是弟，表示他是一個公民。⁹¹

其中，「他的同胞擁戴他為好公民」，原文為「鄉黨稱弟焉」，卻是乏力的引證。因為「鄉黨稱弟」的「弟」，實可解為「恭敬鄉黨之長於我者」，不必非與「良民」有關。因為「良民」必須與政治相牽涉。五倫之中，除「君臣」外，其餘

⁹⁰ Ku Hung-ming, "Antwort an den Enquirer: Ein Brief an die 'Peking Gazette,'" *Vox clamantis. Betrachtungen über den Krieg und anderes*, p.92.

⁹¹ *Ibid.*, p.92-93.

都屬於私人領域。除非辜氏能證明「兄弟」的「弟」，涉及「君臣」的政治領域。否則豈非「以私爲公」，強辭奪理？

再觀「讓每個人愛他的親戚，尊敬官長，維護我們擁有的和平」，其中「尊敬長官」的原文爲「長其長」。辜氏認爲它與「弟」道有關，則「弟」道顯然已跨入「君臣」的政治領域了。至於真相是否如此，我們只要看看清儒焦循對這段原文的解釋，就可以有清楚的判斷了。《孟子·離婁上》云：「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難，人人親其親，長其長，而天下平。」焦循注云：

自首章言平治天下，必因先王之道，行先王之法，反復申明，歸之於居仁由義。何爲仁？親親是也。何爲義？敬長是也。道，即平天下之道也。事，即平天下之事也。指之以在邇在易，要之以其親其長。親其親則不致於無父；長其長則不致於無君。堯舜之道，孝弟而已。其爲人也孝弟，犯上作亂，未之有也。⁹²

依此，則「親其親」爲孝，「長其長」爲弟。弟爲敬長，敬長「則不致於無君」。明顯已將「弟」道跨入「君臣」的領域。焦循所以做出這種論述，明顯是根據「其爲人也孝弟，犯上作亂，未之有也」一段文字而來。因此，辜氏稱呼那些不好犯上作亂的人爲良民，也沒有不對的地方。辜氏究竟有無閱讀焦循之說，史無記載，無可考核。不過，這兩位先生對於「弟」道的理解卻是如此接近，實令人稱奇。然而，這也只能說明辜氏言之有理而已。只是辜氏解「弟」爲「良民」的用心，卻和焦循大不相同，因爲他把它用在「化外」上，其志向比焦循要宏大許多！

第五節 辜鴻銘化外的方法與用心

辜氏對「弟道」的新解，雖與焦循類似，卻別有用心，這是他的學術與英國卡萊爾的「英雄崇拜」之說接軌的起點，目的在它來作爲宣揚中國文明的利器。因爲歐美人士對中國文明所知有限，若向他們直接宣揚陌生的中國文明，恐怕他們將聽而不聞，視而不見。故實在不如採取「以夷制夷」的策略，援引歐美人士熟悉的西洋學說作爲橋樑，來介紹中國文明，使他們聽之熟悉，視之不厭，然後自然而然加以接受。這種方法與直接宣揚中國文明相比，自然有效許多。

⁹² 溫晉城：《孟子會箋》（臺北：正中書局，1970年），頁134。

其實這種做法，辜氏在英譯古籍時早已用過。大陸學者張小波稱之為「強勢語下的無奈」：

1813年，德國著名古典語言學家、翻譯理論家施萊艾爾馬赫在其論文《論翻譯的方法》中指出：翻譯的途徑「只有兩種：一種是盡可能讓作者安居不動，而引導讀者去接近作者；另一種是盡可能讓讀者安居不動，而引導作者去接近讀者。」韋蒂（Lawrence Venuti, 1995）在《論譯者的隱形》（*The Translator's Invisibility*）一書中，將第一種方法稱為「異化法」（*Foreignizing Method*），將第二種方法稱為「歸化法」（*Domesticating Method*）。作為兩種翻譯策略，「歸化」與「異化」主要是對語言轉化過程中兩種語言符號的本身結構差異與通過語言形式表現的社會文化差異做出的不同處理。⁹³

他將辜氏的英譯古籍歸類為「歸化法」，並主張這種翻譯法來自辜氏自身的「文化強勢感」：

文化或自認為弱勢文化中的典籍或作品翻譯到強勢文化或自認為強勢文化時則追求歸化效果。因為，從譯入語文化與源語文化的相對地位來看，「當一個文化系統處於或自認為處於世界文化強勢時。它是不善於接受異質事物的。」從辜鴻銘（1857—1928）的生平來看，他青少年時代都在國外度過，受過系統的西方教育，邃於西學西政，通曉英、德、法、意、希臘、拉丁等多種語言，他深受西方浪漫主義思潮的影響，歸國後又服膺於孔孟之道。其大部分的文章著作都用英文撰寫。就連英語本族人也驚嘆他那令人仰止的英語造詣。辜鴻銘在經典西傳中也做出了巨大的成績。他所譯的《論語》《中庸》別出心裁，「只要可能，一概不用中國人名、地名」。為了使內容和思想易於被西方人理解和認識，還廣徵博引西方的名句、典故參證注釋，以「勾起讀者原來的思路」。其做法與翻譯的「歸化法」不謀而合……辜鴻銘在翻譯《中庸》的序中說到「……最引人注目的是，正如我在譯本附錄的注釋中所顯示的，在現代歐美最優秀和最偉大的思想家的最近著述中，能找到與這本寫於兩千年前的書

⁹³ 張小波：〈強勢語下的無奈——辜鴻銘古籍英譯的歸化〉，《湛江海洋大學學報》第24卷第5期（2004年10月），頁70-71。

同樣的形式和語言的闡述，而這，正是概述特有的價值所在。」他用現代歐美人熟悉的現代英語來接受中國兩千年前傳承下來的文明和道德，其目的是讓西方人從精神和道德上尊重中國……辜鴻銘想通過這樣一種接近，讓西方列強尊重中華文明。以「歸化」的方式將中國文化作為強勢文化推介於西方。⁹⁴

張氏的說法，確實能夠準確地顯現出辜氏介紹中國文明的用心。尤其所謂「以『歸化』的方式將中國文化作為強勢文化推介於西方」一段文字，真可算是辜氏的知音了。因為辜氏自己在《英譯中庸·前言》裡，亦復如是云：

最後，我在這裡想說的是，如果這本出自中國古老學問的小書，偶然足以幫助歐美人民，尤其是幫助那些目前住在中國的歐美人民，對『道德律』達到更好的理解；對『道德責任感』達到更清晰與更深刻的理解，讓自己與中國和中國人打交道時，能夠拋棄『炮艇』與『軍事威脅』文明的精神與態度，而代之以道德律。在他們以個人身分和國家身分與中國人的每一次來往中，能夠重視和遵守道德責任感。⁹⁵

因為辜氏確實將中國文明當作強勢文化，他向歐美人士介紹中國文明，絕非僅止於使他們了解中國文明而已。他的真正目的，乃在幫助他們了解自己西方文明的錯誤所在，並期望能用中國文明取代西方文明，這就是他向歐美人士介紹中國文明的真正用心。

故辜氏不只用歸化法來翻譯中國古籍，實則他也用這個方法來架構整套學術。就像解「弟」為「成為良民」，就是歸化法的好例子。而且，就在這裡，他把中國學術與英國卡萊爾的「英雄崇拜」理論做了完美的結合。如此一來，他不但可以把它當作向歐美人士介紹中國文明的巧門，更可以用它來作為攻擊西方文明的利器。大陸學者朱月白以下一段論述，便可闡釋辜氏這方面的用心：

他對西方文明的基本態度既不是冬烘先生式的排斥，也非趕時髦地崇拜，而是帶有批判性的。這種批判是建立在他對西方文明的精華的深刻了解的基礎上的，是以其之矛攻其之盾，因此這種批判不僅尖刻有力度，

⁹⁴ 張小波：〈強勢語下的無奈——辜鴻銘古籍英譯的歸化〉，頁 71-72。

⁹⁵ Ku Hung-ming, preface to *The Universal Order, or Conduct of Life*, pp. xi-xii.

也搔到西方人的癢處刺到他們的痛處。⁹⁶

因為讓辜氏最感恐懼的事物，就是西方的無政府狀態。他更害怕這種狀態移入中國，使清廷失去王權。故他雖然主張西方文化有許多缺失，不過他卻集中力量來指責無政府狀態此一端，且大聲疾呼治療這個狀態的藥方就是「王權」。不過，這個王權並非西方文明的王權，而是中國文明的王權。在那個明顯敵強我弱的時代裡，辜氏這種「以其之矛攻其之盾」的介紹中國文明方法，果然讓弱勢的中國文明「強勢」了起來，非徒讓人留下深刻的印象，而且還可以達到一石四鳥的效果。

其一，結合西方擁立王權的學說，「勾起（西方）讀者原來的思路」，讓自己能更加方便地介紹中國文明的王權。⁹⁷

其二，西方擁護王權的學派，正是辜氏反對無政府狀態的同志。辜氏加以援引，不只能提高自己言論的分量，更能顯發無政府狀態的危殆性質，進而指明炮製無政府狀態的歐洲文明，不但不完美，甚至還生病了。

其三，歐洲文明既然不完美又生病，歐美人士自當重新省思，尋找出病根所在，然後對症下藥，歐洲文明才有痊癒的希望。

其四，最後指出治療歐洲文明病根的藥石，就是中國文明的王權。如此，這不但可以讓他達成宣揚中國文明以取代西方文明的理想，更可以藉此壓制列強的氣燄。雖然一時之間或終究無法完成以中國文明取代西方文明的理想，至少也可以讓歐美人士重新了解中國文明，重視中國文明，尊重中國文明，覺悟到與中國人民和平相處及平等對待中國人民的重要性。唯有這樣，列強才會停止侵略中國，不再干涉中國內政，那麼中國與世界的良治（good government），才能獲得堅實的保障。

⁹⁶ 朱月白：〈一個尊王攘夷者的畫像——辜鴻銘的中西觀小議〉，《社會科學》第7期（1999年7月），頁75。

⁹⁷ 辜氏所謂中國文明的王權，是他自己的發明。它是「良民宗教」（The Religion of Good citizenship）裡規範的王權，它的依據並非西方「君權神授」的理論，而是《中庸》裡的「仁義」觀念。最重要的是，西方君王的地位次於上帝，而良民宗教裡的君王就是上帝，地位與一般宗教裡的真神地位相等。故中國與西方的王權並不相同。