

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

由於「學於西洋」的緣故，不諳中文的辜鴻銘早年認識中國，必然是通過西人對中國的相關研究著作。這使得他在回到中國的初期，對西人的漢學(China Scholarship)研究成果便已經相當熟悉了，不過，他也同時發現了西人對漢學的研究存在著若干缺陷。即大衛·阿古什 (Arkush, R. David, 1940—) 所說的「對中國人的特性與傳統發表的短視與自滿的看法」、「不正確的翻譯」與謬誤的研究目標。尤其是謬誤的研究目標，使得「由西方學者諸如理雅各、翟里士與威廉威爾研究出來的半調子漢學」，在他看來，根本「會誤導人與傷害人」¹，誤導了西人對中國的認識，導致列強對中國展開了肆無忌憚的侵略與欺凌，深深地傷害中國與中國人。

至於什麼是謬誤的研究目標呢？那就是偏離了大衛·阿古什所謂「恰如其分地洞見中國文化的真正本質」(nothing more or less than insight into the true nature of Chinese culture)的正確目標²。在辜氏看來，列強所以侵略與欺凌中國，完全在於他們不了解中國文明的偉大。這種看法，他自始至終深信不疑。他在接受毛姆的訪談時，便在毛姆面前，大聲抱怨著：

什麼理由讓你們認為自己要高我們一等呢？你們的藝術與文字勝過我們嗎？我們的思想家不比你們的淵博嗎？我們的文化不比你們精巧、複雜、精緻嗎？為什麼！當你們住在洞穴用獸皮裹身時，我們已經是一個有教養的民族了。你們知道我們進行過一個在世界歷史裡獨一無二的試驗嗎？我們試圖不用武力而用智慧去統治這個偉大國家。經過幾個世紀，我們成功了。³

臨終前一年（1927年），他接受《紐約時報》專訪，依舊堅持這種看法。

辜先生認為大多數的外國人不了解中國人民在文化方面的偉大之處，因為他們只看到了乞討與普遍的低下生活水準。「當我從長久居住的外國剛

¹ 詳見附錄二註 24。

² R. David Arkush: "Ku Hung-Ming (1857—1928)," *Papers on China* 19, (1965. 10):197-198

³ William Somerset Maugham, "The Philosopher," *On a Chinese Screen*, p. 143.

剛回來時，也同樣對此視而不見，」他毫無戒備地坦白承認道：「一開始，我羞於承認我是中國人；現在我以我的遺產為榮，我已經自負到看待你以外的其他人都是野蠻人了。」⁴

當然，我們還是要回過頭來看看他在一八八三年十月、十一月發表的文章“Chinese Scholarship part I”（〈漢學一〉）與“Chinese Scholarship part II”（〈漢學二〉）。因為前述他對於漢學研究的觀點，首先出現在這兩篇文章裡。不過，他在其中並不像日後那樣激切陳辭，反而是用一種指導的方式，循循善誘，向西方學者指明研究漢學的正確途徑，那就是：擁有交融中外文化的文學天賦、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。因為唯有如此，才能「恰如其分地洞見中國文化的真正本質」。當然，這個「真正本質」，不是客觀的真理，而是辜氏個人的價值觀所在，不但是他的理想所在，更與他的「尊王」思想密切有關。

第一節 擁有交融中外文化的文學天賦

交融中外文化，乃指西方漢學家能夠使用本國語言適切與巧妙地表達中國文化。辜氏學了法國兩位學者儒蓮（Stanislas Julien, 1797—1873）、波迪埃（Guillaume Pauthier, 1801—1873）為例。

德國詩人海涅（Heine）說儒蓮有一個奇妙和重大的發現，就是波迪埃先生一點也不懂漢文；反之，波迪埃也發現儒蓮先生不懂閃文。儘管如此，這些作家的開拓工作卻相當重要。他們擁有的優勢，就是他們都是對本國語言擁有十足能力的人。⁵

辜氏這種奇特的論調，乍看之下，十分荒唐。因為西方漢學家如果連漢文都不懂，又如何研究漢學呢？但辜氏這種論調，並非全無道理，他在《英譯論語·序》一文裡，對理雅各（James Legge, 1815—1897）有以下的批評。

理雅各博士開始發表中國經典之最初部分，迄今已有四十年。任何人，甚至不認識漢語的人，當他們不厭其煩地去翻閱理雅各博士的譯著，也不得不感覺到這些譯作有多麼有令人不滿意了。從他開始此項工作時就

⁴ Hallet Abend, “Discord with China Laid to Our ‘Pests’,” *New York Times*, June 27, 1927, p. 7.

⁵ Ku Hung-ming, “Chinese Scholarship Part I,” *The Spirit of the Chinese People*, p. 138.

露出的生硬文學訓練與直到結尾所呈現的徹底缺乏批評眼光與文學感知能力看來，理雅各博士真的只是一位優秀的漢學家而已，也就是說，他是一個自命博學的人，他滿肚子中國典籍的知識，這些知識相當具有學術性卻又死板無用。⁶

故在辜氏看來，西人要成爲一個漢學家，只認識漢文是不夠的，因爲這些西方漢學家如果無法用本國語言適切與巧妙地表達中國文化，是無法做好介紹中國的工作的。就像理雅各一樣，雖然對中國文化研究精深，卻因爲無法用英語適切與巧妙地表達中國文化，故辜氏認爲他的譯著所呈現的中國人之智識與道德裝備（the intellectual and moral outfit of the Chinaman），對大多數英國讀者而言，必定像中國人的服裝與外表一樣，在尋常英國人的眼裡，陌生且怪異，令人無法適應。⁷

因此，當他自己翻譯《論語》時，便嚴格要求自己務必發揮交融中英文化的能力，要讓這本給予中國人民智識與道德裝備的《論語》成爲普通英國讀者可以理解的作品。基於這個目標，他嘗試使孔子及其弟子與一位受過教育之英國人有同樣的說話方式，如果這位英國人必須表達中國古代賢者所要表達的相同思想。最後，爲了讓讀者熟悉文本的思想含義，辜氏加上了許多註解，其中內容多爲著名歐洲作家的語錄。藉由徵用一系列已爲人熟悉的思想，或許可以對那些熟悉這些作家的讀者產生吸引力。⁸但是，這樣還不夠。因爲依據辜氏自己在 1883 年時的說法，他還注意到了哲學名詞中譯英的問題，其用意也是爲了要彌合中西文化之間的隔閡。⁹爲了解決這個問題，他提出了一個很值得參考的方法。

對他（西方的漢學學者）而言，必須做的事，不只是用這些陌生的觀念與思想來充實自己，而首先要做的，是找到他們在歐洲語言裡的同義字，如果這些同義字不存在，就分析它們，看這些思想和觀念與普遍的人性哪一面有關聯。舉例來說，就拿在古代經典裡不斷出現的漢字來說，通常被翻成英文“benevolence”的「仁」、「justice」的「義」與“propriety”的

⁶ Ku Hung-ming, preface to *The Discourse and Sayings of Confucius*, p. vii.

⁷ 詳見附錄一註 61。

⁸ 詳見附錄一註 62。

⁹ 詳見附錄一註 63。

「禮」，現在我們拿這些英文字來和它們所在文章的上下文作比較時，我們感覺到這些英譯並不適當：它們不能表達這些中文字所包含的全部觀念。再者，“humanity”或許是被翻譯成“benevolence”的那個中文字最準確的同義字。但“humanity”一定要被理解為不同於英語裡慣用的意義……¹⁰

當然在辜氏的眼裡，並非所有漢學家都和理雅各一樣。像翟理斯（Herbert A. Giles, 1845—1935）在這方面的造詣，就被他讚美過，雖然他對翟理斯的漢學作品也不甚滿意。不過，從他對翟理斯的讚美，我們也可以了解辜氏所謂用英語適切與巧妙地表達中國文化的同義詞，就是優美與慣用（good and idiomatic）的譯文¹¹。正是由於這種譯文，讓辜氏對翟里斯的英文能力大加讚美。

就某方面而言，翟里斯博士有一個優勢足以超越過去和現在的漢學家——就是他擁有文學天賦：他能寫出優美而慣用的英文。但就另一方面而言，翟里斯博士完全缺乏哲學的洞察力，有時甚至缺乏常識。¹²

在辜氏看來，翟理斯的文學天賦及優美而慣用的英文，可以達到以下的效果：

翟理斯先生擁有令人羨慕的優勢，這個優勢乃是一種清晰、有力與美麗的文體，他所碰觸的每個對象，都立刻變得清晰與易懂。¹³

不過，在辜氏看來，翟理斯這種優點只是研究漢學的第一個步驟而已。因為接下來，還要養成良好的中國語言知識。

第二節 養成良好的中國語言知識

雖然辜鴻銘主張研究漢學的學者，須擁有交融中外文化的文學天賦，方能做好介紹漢學的工作。不過，即使擁有這種天賦，若無法養成良好的中國語言知識，源頭之地便出現了問題，還是無法勝任介紹中國的工作的。

¹⁰ Ku Hung-ming, “Chinese Scholarship Part II,” *The Spirit of the Chinese People*, pp. 147-148.

¹¹ 詳見附錄一註 64。

¹² Ku Hung-ming, “A Great Sinologue,” *The Spirit of the Chinese People*, p. 125.

¹³ Ku Hung-ming, “Chinese Scholarship Part II,” p. 142.

英國漢學家巴爾福（Frederic Henry Balfour, 1846—1909）的《南華經》譯作 *The Divine Classic of Nan-Hua : Being the Works of Chuang Tsze, Taoist Philosopher*，對辜氏而言，便有這方面的缺陷。他認為這本譯作「完全不是一種譯作，而只是一種誤譯」。隨後，他便引述一位姓名音譯為“Lin Hsi-chung”的中國人在巴爾福《南華經》一書〈序言〉裡的一段話，以揭示閱讀中國典籍的方法。從其中即不難理解漢學家須要掌握良好的中國語言知識了：

讀一本書時，有必要首先理解每一個單字的意義。只有理解每一個單字的意義，你才能理解段落的安排；只有理解段落的安排，最後，才能理解整篇文章的中心論點。¹⁴

這種方法不僅可以用在閱讀中國典籍上，其實閱讀世界各國書籍也都是一樣的。然而辜氏引用 Lin Hsi-chung 這段論述，卻是另有用的，目的即在指責巴爾福缺乏良好的中國語言知識：

巴爾福先生的每一頁翻譯，都帶著印記，標明他不曾懂得許多單字的意義，他不曾正確理解句子，他不曾領略段落的安排。如果我們假設的這些論點能夠證明為真，其實它們很輕易就能被證明為真，只須找幾處文法與句法規則出問題的地方來看看就夠了，就可清楚地得知巴爾福先生尚無法領略所有章节的意義與中心論點了。¹⁵

除了辜氏之外，理雅各對巴爾福《莊子》譯作的觀點，也小有批評。他指出：巴爾福一開始翻譯中國典籍就選中最難解的書，這是一項「大膽」的工作。¹⁶即使如此，他還是客氣地稱讚此書，乃是對「揭起莊子面紗」的首次努力，成就可謂不小。即使是第一本譯著，雖不完美，對能做得更好的後繼者而言，是不會沒有益處的。¹⁷然而翟里斯對巴爾福，就沒這麼客氣了。據理雅各的記載，翟氏在 *China Review* 裡大肆抨擊此譯作，其後更重新翻譯《莊子》，著作名稱

¹⁴ Ku Hung-ming, “Chinese Scholarship Part I,” p. 143.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ 詳見附錄二註 25。

¹⁷ James Legge, preface to *The Sacred books of China. The Texts of Tâoism* (New York: Dover Publications, 1962), p. xviii.

爲 *Chuang Tzŭ Mystic, Moralistic, and Social Reformer*。¹⁸在此書〈導論〉之末，翟氏又順帶批評了巴氏的譯著一下：

此前只出現一次要把《莊子》交到英國讀者手中的嘗試。在那件事裡，翻譯者擁有的中國語言知識太過初步，以致無法做好這項嘗試。¹⁹

接著他在該文的註解裡，作了以下說明：

一個例子就夠了。在第二十三章（看頁三〇九）有一個短句，意為「一個獨腿人丟棄了裝飾品，因為他的外表不容易被稱讚。」巴爾福先生則翻譯如下：「奴隸們將撕裂它的肖象，不願意去面對它的優點與缺陷。」

20

翟氏寫這個註解時，必定十分得意。因為他揭露了巴爾福先生不可思議的翻譯謬誤。但翟氏自己的翻譯卻也錯得離譜。原來《莊子》這兩句原文為「介者搯畫，外非譽也。」出現在〈庚桑楚〉之中。王叔岷《莊子校詮》云：

郭氏《集釋》引俞樾曰：「……崔云：『搯畫，不拘法度也。』當從之。《漢書·司馬相如傳》：『瘝以陸離，』師古注曰：『瘝，自放縱也。』即此搯字之義。桓六年《穀梁傳》：『以其畫我，』《公羊傳》作『化我，』何休注：『行過無禮謂之化』即此畫字之義。蓋人既則足，不自顧惜，非譽皆所不計，故不拘法度也。」……《釋文》：「介，崔本作兀。」郭訓則，司馬釋「無足，」……兀、介形近，往往相亂，〈養生主篇〉：「惡乎介也，」《釋文》：「介，崔本作兀。」〈德充符篇〉：「吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。」《釋文》本兀作介，云：「本又作兀。」並其證。²¹

¹⁸ 詳見附錄二註 26。

¹⁹ Herbert A. Giles, introduction to *Chuang Tzŭ Mystic, Moralistic, and Social Reformer* (London: Bernard Quaritch, Ltd., 1926), p. xvii.

²⁰ Ibid. 原文為「One example will suffice. In ch. Xxiii (see p.309) there occurs a short sentence which means, 'A one legged man discards ornament, his exterior not being open to commendation.' Mr. Balfour translated this as follows:--'Servants will tear up a portrait, not liking to be confronted with its beauties and its defects.'」

²¹ 王叔岷：《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994年4月），頁913-914。

又，其王叔岷《莊子校釋》云：

道藏羅勉道循本，(本)非譽作毀譽，非猶毀也。²²

依此，這兩句譯成白話應該是：「別足的人不被法度所拘束，因為他不計較毀謗與榮譽。」而且緊接在後的文字為：「胥靡登高而不懼，遺死生也。夫復讎不餽而忘人；忘人，因以為天人矣。故敬之而不喜，侮之而不怒，唯同乎天和者為然」，也都是同類型義理的表現。所以《莊子校註》云：

郭注：「無賴於生，故不畏死。」《釋文》：「胥靡，司馬云：『刑徒人也。』崔云：『腐刑也。』」案《呂氏春秋·求人篇》：「傳說，殷之胥靡也。」高注：「胥靡，刑罪之人也。」與此文司馬注合。《史記·賈誼傳》：「傳說胥靡兮，」《集解》引徐廣曰：「腐刑也。」與此文崔注合。胥靡非腐刑，高、司馬注是。《戰國策·衛策》吳師道注引此文「胥靡」注云：「以鐵鎖相連繫。」今本無此注。（《荀子·儒效篇》「胥靡之人，」楊注：「胥，相；靡，繫也。謂鑱相聯相繫。」）²³

又：

錢《纂箋》：「陸長庚曰：『「復讎」猶「復習」。』馬其昶曰：『老子云：「吾服也恆服，」蓋內省不疚，而無人之見存也。』案讎借為懼，爾雅釋詁：「懼，懼也。」《漢書·陳湯傳》：「萬夷懼服，」師古注：「懼，恐也。」不猶無也，愧、餽正、假字。（愧為媿之或體。）而猶是也。此似謂人往復恐懼我而我無愧，是忘人也。²⁴

又：

郭注：「無人之情，則自然為天人。」錢《纂箋》引王先謙曰：「能忘人，即可以為天人，以其近自然也。」案《天下篇》：「不離於宗，謂之天人。」

25

²² 王叔岷：《莊子校釋》下冊（臺北：台聯國風出版社，1972年3月），頁16。

²³ 王叔岷：《莊子校註》，頁914-915。

²⁴ 同前註。

²⁵ 同前註。

又：

成疏：「同乎天和，忘於逆順。」案〈天道篇〉：「夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也。」與天和者，固不因世俗之敬、侮而喜、怒也。²⁶

按照上述的說法，這幾句話譯成白話應該是「囚徒登上高處而不會覺得恐懼，因為他遺忘了生死。別人用謙卑有禮的態度對待我而不加以回報，這是因為忘記了別人的存在。忘記別人的存在，因此可以成為天人。所以，別人尊敬他，他也不會歡喜；別人侮辱他，他也不會生氣。只有認同天地和順之道的人才做得到。」現在，再回頭看看理雅各對上述二句的翻譯：

某個一腳被砍掉的人，丟棄裝飾品（衣服）；——他的外表將沒有獲得讚美的餘地。²⁷

理雅各的翻譯出現在巴爾福、翟里斯二氏之後，應該能夠後出轉精才對。無奈仍然高明不到那裡去。由此可見，如果沒有良好的中國語言知識，西人的漢學不但會醜態百出，對認識中國或中國文明，也將毫無幫助可言，或許會產生更多歧出的誤會，反而限制或阻礙西方的漢學研究往正確的方向發展。

此外，西方漢學家的有些錯誤並非來自缺乏良好的中國語言知識，而是來自「強作新解」。這種行為造成的後果，比缺乏良好的中國語言知識還要嚴重。因為這些炫人耳目的新解，很容易就會引人注意，進而使人相信這些錯誤。辜氏在“A Great Sinologue”（〈一位偉大的漢學家〉）一文裡，也舉了翟里斯一個「強作解人」的例子，就是他對《論語·為政篇》「色難」二字的翻譯。此二字乃孔子回答子夏問孝，全文為：

子夏問孝。子曰：「色難。有事，服其勞。有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」²⁸

翟氏把這裡的「色」字譯成“to define it”，把「難」字譯成“difficult”。「色難」，在他看來，就是「難以定義」的意思，而且他認為這是一個清晰與適當的

²⁶王叔岷：《莊子校詮》，頁914-915。

²⁷ James Legge, *The Sacred Books of China. The Texts of Taoism*, p. 75.

²⁸（宋）朱熹：《四書集注》，上論，卷1，頁9。

答案。²⁹翟氏所以對「色難」這兩個字，如此感興趣，除了他認為這兩個字在過去兩千年之間沒有定解外³⁰，再來，就是他為這兩個字找到了新解。

翟氏認為「色難」這兩個字兩千年來尚無定解的說法，根本就是錯誤的。裴傳永〈《論語》「色難」新解〉一文主張歷代對「色難」的解釋，可以歸納為兩種。就是「順從父母的臉色是困難的」與「對父母擺出和悅的臉色是困難的」。

「色難」本意為何？古往今來，學者們的解釋五花八門，歸納起來，不外乎兩種，一種是以東漢包咸《論語章句》「色難，謂承順父母顏色乃為難也」之說為代表，一種是以東漢鄭玄《論語注》「和顏悅色，是為難也」為代表。兩者都以「難」為困難之意。³¹

裴傳永的說法是信而有據的，因為朱熹《論語集注》與劉寶楠《論語正義》這兩部注解《論語》的重要著作，對「色難」的解釋，也不外乎包咸與鄭玄的觀點。《論語集注》云：

色難，謂事親之際，惟色為難也……蓋孝子之有深愛者，必有和氣。有和氣者，必有愉色。有愉色者，必有婉容。故事親之際，惟色為難耳。服勞奉養，未足為孝也。舊說，承順父母之色為難，亦通。³²

劉寶楠《論語正義》云：

司馬光〈家範〉說此文云：「色難者，觀父母之志趣，不待發言而後順之者也。」即此注意。〈曲禮〉云：「視於無形，聽於無聲。」此惟承順顏色者能之。故《鹽鐵論》以養色為次孝也。鄭注此云：「言和顏說色為難也。」以色為人子之色，與包異義，亦通。〈內則〉云：「柔色以溫之。」〈祭法〉云：「孝子之有深愛者，必有和氣。有和氣者，必有愉色。有愉色者，必有婉容。」又云：「嚴恭儼恪，非事親之道。」《呂氏春秋·孝行覽》：「蘇顏色，養志之道也。」是以色事親，為人子所難。皇疏引顏

²⁹ 詳見附錄二註 27。

³⁰ Herbert A. Giles, "What is Filial Piety?" *Adversaria Sinica* (Shanghai: Kelly & Walsh Ltd., 1914), p. 21.

³¹ 裴傳永：〈《論語》「色難」新解〉《孔子研究》第 4 期（2000 年 7 月），頁 121。

³² 同前註。

延之曰：「夫氣色和，則情志通。善養親之志者，必先和其色。故曰難也。」
即鄭義也。³³

《論語集注》是南宋的作品，《論語正義》則是清初的作品。從南宋到清初，時間不可謂不長，學者對「色難」二字的解釋，均不脫包咸與鄭玄的觀點。故翟氏認為此二字兩千年來從無定解，實屬不可思議。然而吾人翻閱 *Adversaria Sinica* (《曜山日記》) 後，也發現了翟氏對此並非茫然不知。他在 “What is Filial Piety?” (〈何謂孝順〉) 一文裡，也列舉了多位中國古代學者的說法³⁴。其實，這些說法也不外乎包咸與鄭玄的觀點。他自己也承認了這個事實。

因此，可以這麼說，依據舊學派的說法，「困難」出在實踐孝道時從你的父母表情上發現他們真正需要什麼。然而，依據新學派的說法，「困難」出在向你的父母顯示特殊的表情，這種表情只會出現在那些被深愛所激發的人的臉上。現在可能令人感到有趣的事，是去注意外國翻譯者的所作所為，就像舊派的犬馬一樣，「用支持的方式」來附和任何一派的說法。

35

接著，他又舉了幾位西方漢學家的注解與譯文³⁶，果真都不外乎包咸與鄭玄的觀點。不過，翟氏將包咸的觀點稱作舊學派的說法，用朱熹的注解取代鄭玄的觀點，稱之為新學派的說法。³⁷在舉完西方漢學家的注解與譯文後，他又舉了辜鴻銘的《論語》注解：「另一位學生問同樣的問題，孔子回答：『困難的是你的表情。』(Another disciple asked the same question. Confucius answered, The difficulty is the expression of your look.)」³⁸

然而令人訝異的是，他認為這些說法都不正確，更指責無論是包咸或朱熹的說法皆缺乏彈性，外國人加以附和，更是一種奴性的屈從。他如此寫道：

³³ (清) 劉寶楠：《論語正義》(臺北：世界書局，1992年4月)，頁28。

³⁴ 詳見附錄二註28。

³⁵ Herbert A. Giles, “What is Filial Piety?” p. 23.

³⁶ Ibid., pp. 23-24.

³⁷ Ibid., p.23.

³⁸ Herbert A. Giles, “What is Filial Piety?” p. 25.

上述全部詮釋與翻譯，在本土註解者的部分，呈現出一種彈性的缺乏；在外國翻譯者的部分，呈現出一種對固定意見的奴性屈服。這種固定意見所以神聖，並非由批判性的洞察力所引起，乃由幾個世紀累積而來。³⁹

由此可見翟氏並非不知「色難」二字是有定解的，而他所以反對歷來的各家說法，理由只有一個，那就是他強作新解。這個新解所以會出現，依據他自己的說法，乃是《說文》給他的提示：

依據《說文》，出現在西元後一世紀的最古老字典，前一個字（色），本義為「面部表情，在憂傷或喜悅時被看到的東西。」故它可以表示臉色、顏色、美麗、發怒、貪慾、分類、種類、品質等等——一個難以捉摸的字。

40

不過，《說文》只云：「色，顏氣也。从人卩。」⁴¹內容與翟氏的譯文“facial expression, as seen in sorrow or in joy”並不吻合，因為譯文多出了“as seen in sorrow or in joy”一句，而且「从人卩」的譯文也付諸闕如。翟氏寫這段文字，目的除了表示「色」是一個難以捉摸的字外，主要是要點出它還有「分類、種類、品質」等意義。理解「色難」的「色」字，在他看來，應該往這個鮮為人注意的方向進行。因為他在文章的末尾如此說道：

「色」字通過產生「分類」與「種類」等意義的絕對單純過程，產生了「定義」的意義。因為每個字都可能成為一個動詞、獨立實詞，或者是話語的其他部分，然後（「色」字）就相當容易地產生了「分類」、「依種類排列」、「置放在適當的範疇」、「定義」等意義。⁴²

相當明顯，翟氏這種論述，乍看似乎言之有理，卻不免是「為求新解，不擇手段」。因為「色」確有「種類」的意義，如「貨色齊全」、「形形色色」的「色」均是。但從沒聽過有人把它當作動詞「分類」來使用，也從沒聽過「色」可以從「分類」引伸為「定義」。總之，翟氏作為一個外國學者，竟然有前述大膽的

³⁹ Herbert A. Giles, “What is Filial Piety?” p. 25.

⁴⁰ Ibid., p. 21.

⁴¹ (清)段玉裁：《說文解字注》（臺北：黎明文化事業，1976年12月），頁436。

⁴² Herbert A. Giles, “What is Filial Piety?” p. 25.

論述，著實令人驚訝，無怪乎辜氏要這樣批評他了。

看起來，翟里斯費盡力氣寫了許多著作，目的並不在告訴世人有關中國人與其文獻的任何事，而是要誇耀翟里斯博士是一個多麼有學問的漢學家與比其他人更瞭解中國人。此外，翟里斯博士，在這裡和其他地方，表現了一種嚴酷與好鬥的獨斷主義。這種獨斷主義對學者而言，是非哲學的與不適當的，讓人不愉快。就如霍普金斯先生所說的，正是像翟里斯這種漢學家的這些特性，已經在遠東地區講求實際的外國居民之間，為漢學家與漢學的名聲製造了笑柄與輕蔑⁴³

在此，翟氏不但胡亂引伸「色」的意義，還試圖表現其漢語語法的程度。他以「色」為動詞，將它譯成“to define it”。縱使「色」真可被譯成“define”，然而英譯的“it”究竟從何而來呢？因為「色」字後並無「之」字或「其」字，而翟氏顯然忽略了這個事實。因為漢語語法有個慣例，那就是名詞活用為動詞後，帶有賓語。顯而易見，「色」字後並無任何賓語，若有，那麼就是「難」字。但翟氏並不視其為賓語，因為他把「難」字譯為“is difficult”，很清楚是把它當作形容詞看待。因此辜氏相當不認同翟氏對漢語語法的認知，對他這種奇特的翻譯大加批評。

我在這裡將不考慮中文文法的細節，來證明翟里斯博士是錯誤的。我在這裡只想說，如果翟里斯博士假設「色」是一個動詞是正確無誤的，那麼在優美而合乎文法的中文裡，這個句子不能讀為「色難」，而應讀為「色之維難」，就是「定義它是困難的」。如果「色」字當作動詞使用，非人稱代名詞「之」字在這裡是絕對不能省略的。⁴⁴

在辜氏看來，翟里斯除了語法認知有誤外，還有就是不理會這段文字的上下文。因為孔子在「色難」後，緊接著又說：「有事弟子服其勞，有酒食先生饌，曾是以為孝乎？」辜氏根據孔子這段論述，主張「色難」應被譯為“The difficulty is with the manner of doing it”，意思就是「困難乃出在做它的態度」。他說：

上文的重點在於這裡——重要性不在於你對父母盡了什麼責任，而是在於

⁴³ Ku Hung-ming, “A Great Sinologue,” p. 125.

⁴⁴ Ibid., p. 129.

你如何做——用什麼態度，懷什麼心意，來盡那些責任的。⁴⁵

不過，最令辜氏詬病的，乃翟氏不了解孔子的道德教育方法。他強調這是翟氏對孔子道德教育（moral teaching）的無知。因為孔子教育學生實踐道德，重點不在表現「什麼」（what）道德，而在「如何」（how）表現道德。⁴⁶

不過問題出來了，孔子這種道德教育方法，是否就是眾所周知的「因材施教」呢？

第三節 理解中國文學與哲學的原則

「因材施教」的確是一種高明的道德教育方法。先看《論語·為政篇》裡學生問孝的情況，孔子對四位問孝的學生，回答皆不同，這就是「因材施教」的實例：

孟懿子問孝，子曰：「無違。」（《論語·為政》）

孟武伯問孝，子曰：「父母唯其疾之憂。」（《論語·為政》）

子游問孝，子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」（《論語·為政》）

子夏問孝，子曰：「色難。有事，弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」（《論語·為政》）⁴⁷

這種道德教育方法，究竟有什麼高明之處？道理很簡單，試想如果教師一味鼓勵學生實踐道德而不顧及他的材性，那麼學生實踐的成效必定大打折扣，也會造成道德概念的僵化。大陸學者付心知曾針對孔子回答學生問仁的內容，提出對因材施教的看法：

這是孔子根據弟子們的不同情形而給予的對仁的不同答覆，甚至同一人，比如樊遲，異時請教，回答也不同。孔子沒有將仁的概念僵硬化，

⁴⁵ Ku Hung-ming, "A Great Sinologue," pp. 129-130.

⁴⁶ 詳見附錄一註 65。

⁴⁷ 以上四引文同見（宋）朱熹：《四書集注》，上論，卷 1。其一、其二、其三，見頁 8。其四，見頁 9。

而是因人因時因所處條件的不同而靈活解說，這的確是孔子的偉大之處，孔子的教人是真正意義上的教，實非後世的庸師可比。⁴⁸

由此觀之，因材施教的優點就表現在「因人因時因所處條件的不同而靈活解脫」這一點上，而且他的重點就放在實踐的成效上。

不過，辜氏心目中的孔子道德教育方法，明顯不是指因材施教，而是「直指本心」，強調「態度」的重要性。此外，辜氏認為道德教育的效果，會因為施教者是「道德教師」或「偉大而真誠的宗教導師」，而有所不同。前者只會告訴我們什麼行為是道德的，什麼行為是不道德的，他們只關心我們做出了「什麼」道德行為；後者雖然也重視我們的行為外觀，但更強調做出這些行為的態度與這些行為的本質（inwardness）。因為偉大而真誠的宗教導師所教導的東西，是我們行為的道德或不道德，不在於我們做了「什麼」，而在於我們「如何」做它。

49

辜氏所說孔子注重「如何」表現道德一事，不但是信而有據，而且在《論語·為政篇》裡有完整的論述，那就是孔子所說的「視其所以，觀其所由，察其所安」三句話。我們從朱熹對這三句話的注解，就可以了解孔子確實是相當重視「如何」表現道德行為的。

首先，「視其所以」乃指當我們看到別人的行為時，要先判斷它是善的，還是惡的。朱熹的注解如下：

以，為也。為善者為君子，為惡者為小人。

「觀其所由」，則指看到別人的善行時，要看他做這件善行的動機，如果動機不善，則做這件善行的人便不能稱為君子了。朱熹的注解如下：

觀比視為詳矣。由，從也。事雖為善而意之所來者未有善焉，則亦不得為君子矣。或曰：由，行也；謂所以行其所為者也。

「察其所安」，指看到別人行善的動機為善，還要看他做件善事是不是快樂。如果不快樂的話，那麼這件善事就是假善事而不是真善事了。朱熹的注解如下：

⁴⁸ 付心知：〈也談孔子的因材施教——兼論孟子對因材施教的發展〉，《開封大學學報》第16卷第2期（2002年6月），頁5。

⁴⁹ 詳見附錄一註66。

察則又加詳矣。安，所樂也。所由雖善，而心之所樂者不在於是，則亦偽耳，豈能久不變哉？⁵⁰

孔子這三句話不但為後人指出了「如何」行善的方向，也提醒了後人應該看別人「如何」行善的理由。無獨有偶，西方的《聖經》裡也有兩則故事，表達了與孔子類似的見解：

這是馬修·阿諾德所謂基督的教育方法。當可憐的寡婦奉獻錢幣時，基督請他的聽眾注意的，並非她奉獻了什麼，而是她如何奉獻錢幣。道德家說：「爾等不可通姦。」但基督說：「我告訴你們，無論是誰，當他看到一個女人就渴望想得到她，此時已經犯了通姦罪了。」⁵¹

「寡婦的奉獻」故事，記載於《路加佳音》第廿一章第一節到第四節與《馬可佳音》第十二章第四十一節到第四十四節。

「耶穌望上看，看見有錢的把他們的禮物投在奉獻櫃子裏。」^一又看見一個貧困的寡婦將兩個小錢投在那裏，^二就說：「我老實告訴你們，這窮寡婦投的比眾人投的還多；^三因為這些人都是以其所餘投做禮物；惟獨她、從她的缺乏中，將她所有一切養生之資，都投上了。」⁵²

「不可姦淫」的告誡，記載於《馬太佳音》第五章第二十七節到二十八節，內容為：

^{二七}你們聽見有話說：「你不要姦淫」；^{二八}但是我告訴你們，凡看婦女、要

⁵⁰ 以上四引文同見（宋）朱熹：《四書集注》，上論，卷1。其一，見頁8。其二、其三、其四，見頁9。

⁵¹ Ku Hung-ming, "A Great Sinologue," p. 130.

⁵² 呂振中譯：《新約新譯修稿》（香港：聖書公會，1952年10月），頁174。英文本文字為“1 And he looked up, and saw the rich men casting their gifts into the treasury. 2 And he saw also a certain poor widow casting in thither two mites. 3 And he said, Of a truth I say unto you, that his poor widow hath cast in more than they all: 4 For all these have of their abundance cast in unto the offerings of God: but she of her penury hath cast in all the living that she had.” “St. Luke,” in *The New Testament of Our Lord and Savior Jesus Christ* (Chicago: Moody Press, 1962), p. 111.

向她動慾念的，在他心裏已經和她行淫了。⁵³

這兩則故事都在表彰教徒的虔誠之心與行善的快樂。「教徒的虔誠之心」就是前述孔子所謂的「所由」，「行善的快樂」就是前述孔子所謂的「所安」。其實，說穿了，無論是孔子或是耶穌，他們眼中的善行，就是要具有「可貴」的本質；換句話說，「可貴」就是「所由」與「所安」都通過了考驗的一種動人境界。就以捐錢一事為例，富人雖然捐了很多錢，不過所捐的錢和他們的財產相比，卻是九牛一毛而已。他們捐錢的動機與心情快樂的程度，遠遠趕不上只捐兩個小錢的寡婦。因為寡婦有一顆虔誠之心，這顆虔誠之心讓她即使捐出了全部財富，也快樂無比。所以寡婦捐錢雖少，她捐錢的善行卻非常可貴。同樣的，雖然有人忍住性子不與婦女姦淫，私下卻對婦女猛動慾念，這種偽君子的「所由」絕非出於行善的動機，可能是懼怕刑罰，或有其他顧忌，不一而足。而且猛動慾念又不能滿足慾念，這時那有快樂可言呢？所以他雖然不與婦女姦淫，不過這種虛偽的善行，又有何可貴？

所以，前述辜氏所謂宗教導師不重視“what we do”而重視“how we do it”，道理就在這裡。然而，「所由」與「所安」是內在的東西，如何能「觀」能「察」呢？辜氏認為它們可從做事時的「態度」(manner)⁵⁴表露無遺。他所以對「態度」這麼信任，可能是來自他對儒家所謂「誠於中而形於外」觀念的信仰⁵⁵。因為這個觀念被古今眾多的儒家學者所信仰，看鄭玄與朱熹對「色難」的注解，即可見一斑。翟里斯在“*What is Filial Piety?*”一文裡，引劉忠《二論啓幼引端》云：

色是臉上有和悅的顏色，難是不易有的。蓋人內有一分愛父母的心思，外便有一分和悅的顏色；內有十分深愛，外便有十分悅色。若無深愛便

⁵³ 呂振中譯：《新約新譯修稿》，頁9。英文本文字為“27 Ye have heard that it was said by them of old time, Thou shalt not commit adultery: 28 But I say unto you, That whosoever looketh on a woman to lust after her hath committed adultery with her already in his heart.” “St. Luke,” pp. 7-8.

⁵⁴ 辜鴻銘在 *The Discourses and Sayings of Confucius* 一書裡是這樣翻譯「色難」二字的：“The difficulty is with the expression of your look.”在“A Great Sinologue”裡，則譯之為“The difficulty is with the manner of doing it.”足見這裡的“the manner”相當於“the expression of your look”。

⁵⁵ 詳見附錄一註67。

無悅色，是假性不來的，所以為難。⁵⁶

誠如劉忠所說，「悅色」與「深愛」是一體兩面，「是假性不來的」。辜氏極端擁護儒學，自然支持儒家這種「表裡如一」的傳統論述⁵⁷，才會這麼相信「態度」的重要性，把它當作「所由」與「所安」外露的表徵。此外，辜氏在這裡強調的「如何」，明顯是指「如何」才能表現出可貴的孝行而言，也就是行孝的態度要真心誠意，不能應付了事（所由），甚或行孝時心情要快樂，絕非苦不堪言等等（所安），這種孝行才是可貴的孝行。同時，當我們看到別人行孝時，也要用這個標準來觀察他是「如何」行孝的，才能判斷行孝者的孝行是否可貴。如此看來，這與孔子「因材施教」，指導學生「如何」按照他們的才性來靈活實踐道德行為，是不相同的。

現在讓我們回頭再看一下辜氏對「色難」一段文字的詮釋：

同樣的，孔子時代的道德家們說：「有事弟子服其勞，有酒食先生饌：那就是孝。」但孔子說：「不，那不是孝。」真正的孝，不在於你對父母盡了什麼責任，而是在於你如何做，用什麼態度，懷什麼心意，來盡那些責任的。孔子說，困難與做它的態度有關。藉由他這種教導方法，藉由透視道德行為的本質，我最後將說，這使得孔子變成了不像基督教傳教士所說的，只是一個道德家和哲學家而已，而是成為偉大而真實的宗教導師。⁵⁸

辜氏在這裡不把「有事弟子服其勞，有酒食先生饌」當成真正的孝行，是因為它只是行孝的人的「所以」而已，因為我們這時還看不到它背後的「所由」與「所安」。故當我們看到某種孝行時，便應先觀察做它的人的態度，也就是觀察做它的人的心意（spirit），觀察做它的人是「如何」來做它的。當這個孝行的「所由」與「所安」顯露而出時，我們才能判斷眼前的孝行究竟是否可貴。所以，他便將孔子所說的「色難」翻譯成“The difficulty is with the manner of doing

⁵⁶ Herbert A. Giles, “What is Filial Piety?” p. 22.

⁵⁷ 孟子也有同樣的說法，他曾說：「存乎人者，莫良於眸子；眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉；聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉？」（《孟子·離婁上》）（宋）朱熹：《四書集注》，中孟，卷4，頁105。

⁵⁸ Ku Hung-ming, “A Great Sinologue,” pp. 130-131.

it”（困難是出在做它的態度）。

綜上觀之，辜氏對「色難」的翻譯，實際上和劉忠的詮釋相差無幾，與鄭玄、朱熹的注解更是一脈相承。唯一出現的新解，就是他因此而稱孔子為宗教導師，且將孔子與耶穌相提並論。翟里斯非但對此視而不見，反而還對「色難」二字做出曲解，這就是辜氏批評他「完全缺乏哲學洞察力」的原因。此外，與對「色難」的認知一樣，辜氏也相信一個民族或一個文明之內，會有某種原則存在著。他對此相當重視，並強烈向研究漢學的外國學者表示，要想做好漢學研究，就要對文學與哲學原則擁有某種理解（a grasp of literary and philosophic principles）。他所以批評翟里斯「完全缺哲學洞察力」，正是他對外國漢學家無法擁有這種理解的殷憂。為了突顯他這種觀點，他還刻意樹立楷模，盛讚德國漢學家花之安所以勝過其他外國漢學家，就是在這方面有著不凡的表現：

但在現今所有的漢學家裡，我們傾向將廣東的花之安牧師擺在首位。我們並不認為花之安先生的努力成果，會比其他人的作品更具學術價值或擁有較高程度的文學價值。但是我們發現幾乎他寫的每個句子，都表現出對文學與哲學原則的某種理解，這種理解是我們在現今其他學者的身上是找不到的。⁵⁹

其實，這些原則不只是文學與哲學的原則而已，它們同時也是中國人特有行為的原則（the principles of individual conduct of the Chinese）。它們不但被應用與實現於人民複雜的社會關係與家庭生活之中，也充斥在國家的行政與管理制度之中。⁶⁰因此，他主張：「我們應該理所當然地拒絕承認某人是漢學家或者認為他擁有高深的學術成就，除非他在某種程度上讓自己熟悉上述的原則。」⁶¹這些原則，辜氏又稱之為「意向」（intention）。「意向」一詞，乃受德國大文豪歌德啟發而來。歌德說：

在人的作品裡，就像在自然界的作品裡，比其他事物確實值得注意的東西，就是意向。⁶²

⁵⁹ Ku Hung-ming, "Chinese Scholarship Part I," p. 144.

⁶⁰ 詳見附錄一註 68。

⁶¹ Ku Hung-ming, "Chinese Scholarship Part I," pp.145-146.

⁶² Ibid., p. 146.

由於「意向」一詞的啓發，使得辜氏主張學者「在研究任何民族的性格時，首先要關切的，不只是人民的行為和習慣，也要注意他們的觀念和看法。要弄懂要知道他們看待善為何物，惡為何物；他們認為公正是什麼，不公正是什麼；他們看待美是什麼，看待不美是什麼，以及他們如何分辨智慧與愚笨。」⁶³所以他主張研究漢學的外國學者，應該要研究中國人特有的行為原則，因為這些特有行為的原則正是民族理想的具體表現。至於要怎樣做才能達到這個目標呢？那就是要去研究民族的文學（the national literature）。因為只有在民族文學裡，才能讀到一個民族性格最好、最高貴與最壞的一面。⁶⁴

第四節 閱讀中華民族的權威文學

「意向」為什麼有這麼大的功用呢？因為它就是辜鴻銘喜歡講的「道」。我們從他對翟里斯的批判，就可以知道這種判斷是正確無誤的：

他能翻譯中國人的思想。在這方面，翟里斯博士有著如同中國文人一般的特性。孔子說：「文勝質則史。」對於中國文人而言，書籍和文學只是寫作書籍的材料而已，因此他們寫了一大堆的書籍。他們生活，活動且寄身於書籍的世界裡，卻和人類真實生活的世界毫無相干。對於中國文人而言，書籍和文學決非只是達到目標的手段。對於真誠的學者來講，研究書籍和文學只是讓他能詮釋、批評和理解人類生活（human life）的手段。⁶⁵

依辜氏之見，在中國，真誠的學者與文人不同。後者只會賣弄文字，為創作而創作。前者讀書為文只為道，或者理解道，或者表彰道。不過，他日後又修正了這個觀點，把中國文人一分為二，古代的文人與真誠的學者同類，因為他們服膺「文以載道」的理想；現代的文人，則依舊是賣弄文字，為創作而創作，因為他們不懂「文以載道」的意義。他在“Against the Chinese Literary Revolution”（〈反對中國文學革命〉）一文裡談到了這個現象，也為「文以載道」作了詮釋：

⁶³ Ku Hung-ming, “Chinese Scholarship Part I,” p.146.

⁶⁴ 詳見附錄一註 69。

⁶⁵ Ku Hung-ming, “A Great Sinologue,” pp. 125-126.

文學革命談到了活文學。然而什麼是活文學呢？愛默生說：「詩歌為了談論精神法則而存在。」同樣的，被胡適博士和文學革命所輕視的古老學派的中國文人，說：「文學意謂傳播生活的法則——（文以載道）。」⁶⁶

此段文字有兩個要點：其一，文須載「道」。其二，古人作文，讀文，均須以理解或表彰「道」為目標。

但是，道為何如此重要呢？乃因道與人類生活息息相關，為人類生活的法則。若我們再讀他〈東西の異同を論ず〉一文，就可以知道這種理解是無誤的：

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那種正確的人生哲學。那種真正的人生哲學，在中國被稱為「道」。這個道的含意，乃是教導人如何活出正確的生活、如何活出作為人的生活。有一辭句，其內容為「文以載道」。文就是文學，在中國，文學的道理乃在傳送正確的人生，教育的目的就是教導其中的法則。西洋人花了長時間，相當努力地想要發現人生之道，現在依然在努力之中。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。⁶⁷

不過，人生的內容太龐雜了。辜氏所謂人生的法則，究竟是何所指呢？他在“Against the Chinese Literary Revolution”裡，指責胡適與文學革命引進了歐洲的現代文學，無論是海克爾（Ernst Haeckel, 1834—1919）、莫泊桑（Guy de Maupassant, 1850—1893）與王爾德（Oscar O. Flauberte, Wills Wilde, 1854—1900）的作品，都不是活文學，而是死文學。這些作品讓人類變成道德低矮（ethically dwarfed），這些作品表達的，不是人生的法則，而是死亡的法則——這種法則，正如羅斯金所言，是一種永恆的死亡（everlasting death）。⁶⁸使人道德低矮的文學表達死亡的法則；反之，讓人道德崇高的文章則表達人生的法則。那麼，他所謂人生的法則，至為明顯，就是指「道德」而言。

不過，這個「道德」究竟意指何物呢？他在〈東西の異同を論ず〉一文裡

⁶⁶ Ku Hung-ming, “Against the Chinese Literary Revolution,” *Millard's Review of the Far East*, July 12, 1919, p. 223.

⁶⁷ 辜鴻銘著，（日）薩摩雄次編譯：《辜鴻銘論集》，頁 108。

⁶⁸ 詳見附錄一註 70。

闡述了「文以載道」的道理後，又繼續說道：

在歐洲，存在著基督教。基督教的教義在教導如何成為好人（良い人），孔子的教義在教導如何成為良好的國民（良い國民）。成為好人當然是好事，卻不是件如何困難的事，例如登山拜神就可以成為好人。成為良民，則務必要知悉五倫之道，實在是件困難的事。⁶⁹

他在同一篇文章裡又說道：

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，在家務必成為孝子，出外務必成為良民。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，也成為了東洋人的人生觀的基礎。⁷⁰

由此可知，「道德」乃指「五倫」，而且偏向「君臣」、「父子」二倫，也就是如何君君、臣臣、父父、子子的道德。因為他主張的「親情」（affection）與「英雄崇拜」，目的皆在講求長幼尊卑的人倫秩序⁷¹，「親情」維繫家庭人倫秩序，「英雄崇拜」則穩定國家人倫秩序。辜氏對道德內容的這種見解，明顯是受到了〈大學〉的啟發：

花之安先生說過，中國人不懂任何科學調查的系統方法（systematic method of scientific enquiry）。儘管如此，中國古代經典之中的〈大學〉，是一部被多數外國人當作常用手冊的著作，它被賦予一個連鎖順序，在其中存在著一套學者應該進行的系統研究。研究中文的學者或許不能不遵循這本書設下的程序，亦即從個人開始研究起，從個人進行到家庭，然後從家庭進行到政府。⁷²

這個「從個人到家庭，從家庭到政府」的程序（course），就是〈大學〉的「八條目」，即：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。辜氏所謂

⁶⁹ 辜鴻銘著，（日）薩摩雄次編譯：《辜鴻銘論集》，頁 108-109。

⁷⁰ 同前註，頁 111。

⁷¹ 詳見附錄一註 71。

⁷² Ku Hung-ming, "Chinese Scholarship part II," p. 145.

「道德」，其完整內容就在這裡。「八條目」不但是「道德」的內容，同時也提供了完成「道德」的方法。不過，這個「八條目」實際可分為兩個階段：「格物、致知、誠意、正心、修身」為第一階段，是培養完成「道德」的能力；「齊家、治國、平天下」為第二階段，乃指要被完成的「道德」目標。當人們「修身」有成了，家才有齊的條件；當所有家都齊了，國才有治的條件；當所有國都治了，天下才有平的條件。⁷³

辜氏雖然同意「齊家、治國、平天下」的前後完成順序。不過實際上，他常不自覺地把「齊家」與「治國、平天下」分開。他主張，經由「修身」而為「嚴父」、「孝子」，家才得以齊；經由「修身」而為「賢君」、「良民」，國才得以治，天下才得以平。⁷⁴修身就是為了要成為嚴父、孝子、賢君、良民。因為有了這些人，齊家、治國、平天下才有成功的條件。辜氏認為〈大學〉的「八條目」，就是中國人民的意向所在，也是中國人民特有行為的原則所在。中國人所要「格」的「物」就在這裡，所要「致」的「知」也全在這裡。

辜氏將「致知」譯為“the acquirement of knowledge and understanding”（知識與理解的獲得），而它來自於“after a systematic study of things”（在對於事物的某種系統研究之後）。⁷⁵按〈大學〉云：「物有本末，事有始終。知所先後，則近道矣。」朱熹注解為：

明德為本，新民為末。知止為始，能得為終。本始所先，末終所後。

接著，朱熹又解釋了「明德」、「新民」與八條目的關係：

修身以上，明明德之事也。齊家以下，新民之事也。物格知至，則知所止矣。意誠以下，則皆得所止之序也。⁷⁶

「修身以上」，包括「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」，是「明明德之事」；「齊家以下」，包括「治國」、「平天下」，是「新民之事」；「格物」是為了知道「止於至善」的境界，「能得」乃指「止於至善」前能到達的「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」的各個階段。可知〈大學〉所謂的「事」或

⁷³ 詳見附錄一註 72。

⁷⁴ 詳見附錄一註 73。

⁷⁵ Ku Hung-ming, *Higher Education*, p. 7.

⁷⁶ 以上三引文同見（宋）朱熹：《四書集注》，大學，頁 1。

「物」，根本就是指「八條目」這個程序。辜氏所謂的“things”，當然是指「格物」的「物」字了；再者，這個「物」又必須予以某種系統的研究（a systematic study），它自然就是指「八條目」這個程序無疑了。在他看來，「八條目」能引領中國人「止於至善」，不但是中國人重視的「道德」，更是中國人的行事必須依循的原則。因此，辜氏認為西方的漢學家不但要研究「八條目」裡的這些“things”，而且一定要按部就班地研究這個程序，才能了解中國人特有的行為原則，否則便不足以成為合格的漢學學者，也不會有任何學術成就。⁷⁷由於他對〈大學〉如此篤信不疑，使他產生了一種獨特的見解，亦即：〈大學〉的「八條目」程序才是漢學學術與中國文化的真正本質所在。他在“Chinese Scholarship part II”末尾有如此結論：

我們將以〈大學〉一段引文作為結論，外國人認為這本書是常用手冊。它說：「平天下必始於邦國的適當經營，邦國的經營始於家庭的管理，家庭的管理始於個人的修養。」於是，這就是我們所謂漢學的意義所在。⁷⁸

雖然，辜氏對漢學研究的主張是如此狹隘，不過，他認為〈大學〉的「八條目」乃是中國文化的最可貴之處，也是人類文化最寶貴的資產。然而，這種主張卻非空穴來風，乃是有感而發：因為當時的歐洲在他眼裡，真的就像卡萊爾所說的，無政府狀態加上一名保安官。他認為中國勝過西方的地方，就是尚未進入無政府狀態，因為中國人效忠國君，守規矩；即使沒有了國君，也一樣守規矩。⁷⁹中國人所以有這種優點，與〈大學〉有密切的關係。辜氏在比較新舊道德文化時，如此說道：

舊文化的人性理論表示「所有人出生在罪孽之中」，亦即人性本惡。現代道德文化理論表示人性本善，如果它獲得適當的發展與運用，本身就會在這個世界裡創造出道德的福利與社會秩序。舊文化的方法開始於「畏懼上帝乃智慧的開端」，現代文化的教育方法則表示：「大學的進程在於教育出或發展人性的智慧力量」。⁸⁰

⁷⁷ Ku Hung-ming, “Chinese Scholarship Part II,” pp.145-146.

⁷⁸ Ibid., p. 153.

⁷⁹ 詳見附錄一註 74。

⁸⁰ Ku Hung-ming, “Civilization and Anarchy,” *Papers from a Viceroy's Yamen*, p. 185.

這個「人性的智慧力量」正是〈大學〉所謂「明明德」的結果，它就是使中國人民在有王或無王時都能守規矩的利器，因為它會使人們適當地關注自己的行為，然後為國家帶來良治（good government）。⁸¹這就是〈大學〉對中國人民的貢獻。在辜氏看來，「所謂『大學』，並非如理雅各博士解釋的所謂『偉大的學問』，實際上它的意思是高等教育。與此異曲同工，一樣對『大學』名稱的意思做了解釋，法國的孟德斯鳩說了以下這段相類似的話。『讓我們學習的第一要因，乃是我們擁有想要增進我們本性之美的慾望，讓我們變得有理智，讓理智變得更加理智。』」⁸²因此，〈大學〉這個中國古代的高等教育帶給中國人的，並非知識的蓄積，而是知性的發達，有知性就有秩序，有秩序——就有道德的秩序——就有進步。」⁸³也就是說，「首先，要獲得秩序、道德的秩序。那麼，發達便可自動產生。在沒有秩序的地方、沒有道德秩序的地方，真正的或實際的進步便不能存在。」⁸⁴這就是〈大學〉帶給中國人異於且優於歐洲的真正「進步」。⁸⁵

由於辜氏如此重視「道德」與「道德秩序」，所以他除了理所當然地認同「文以載道」的理念外，甚至還主張研究漢學的外國學者應當看待中國文學為一個連貫的整體：

馬修·阿諾德說：「不管是所有文學——人類精神的完整歷史——或單一的偉大文學作品，將它們作為一個連貫的整體來理解，文學的力量才能自我體現出來。」但是在翟里斯博士的所有著作裡，沒有一個句子可以透露出以下這個事實，即：翟里斯博士曾經認為或試圖認為中國文學是一個連貫的整體。⁸⁶

阿諾德主張應該把所有文學或單一的偉大文學作品當作一個連貫的整體來理解。理由是它們之間有一個共通內容，那就是「人類精神」（human spirit）。同樣的，中國文學也可以被看成是一個連貫的整體。因為它們之間也有一共通內容，那就是「道德」，這就是辜氏如此強調「文以載道」的原因。在「文以載道」

⁸¹ 詳見附錄一註 75。

⁸² 辜鴻銘：〈中國古典の真精神〉，《辜鴻銘論集》，頁 78。

⁸³ 同前註，頁 81。

⁸⁴ 同前註，頁 77。

⁸⁵ 詳見附錄一註 76。

⁸⁶ Ku Hung-ming, "A Great Sinologue," p. 126.

的理念底下，所有中國文學都因為「道德」而成爲連貫的一個整體。所以，只有能載道的文學才算得上是偉大的文學作品。這種「文」才能稱得上是「民族文學」(national literature)，再者，被民族文學所載的「道」就是民族意向或「民族理想」(national ideal)。唯有閱讀中國的「民族文學」，才能了解中國的民族意向(intention)或「民族理想」，才能找對研究漢學的正確方向，也才能真正地認識中國。當然，辜氏這種認知，以現代的多元角度來看，是不無偏頗的。

辜鴻銘強烈主張，研究漢學的外國學者應該關注的目標，就是民族的權威文學(the standard national literature of the people)。他甚至表示，研究漢學的外國學者可能必需經歷的任何預備研究(whatever preparatory studies)應該只能作爲達成這個目標的手段而已。⁸⁷因爲只有學習這些中國人民的主要原則和觀點以後，研究漢學的外國學者才會站在一個適當的位置來把他的研究指向中國人民的社會關係，以便觀察這些原則如何被應用和執行於其間。⁸⁸畢竟對於某個民族的禮儀與風俗的判斷，應該建立在對該民族道德原則的知識上面。⁸⁹

然而當時外國學者，在他看來，都是所讀非書，遑論閱讀民族的權威文學了。所讀非書的結果，不只替自己帶來知識的偏差，更讓自己對中國文化產生誤解，嚴重影響自己或其他西方人士對中國的認識和對待中國的態度。至於當時外國學者有哪些所讀非書的情況，讓他不以爲然，深以爲憂呢？

第五節 外國學者研究漢學的缺點

一 誤讀庸俗小說

辜氏認爲當時歐洲人主要是經由小說的翻譯而認識中國文學。這些小說甚至不是最優秀的小說，而只是其中一些通俗的小說。⁹⁰他舉了兩本小說爲例：一本是《玉嬌梨》，另一本是《聊齋志異》。

⁸⁷ Ku Hung-ming, "Chinese Scholarship Part II," p. 146.

⁸⁸ Ibid., p. 151-152.

⁸⁹ Ibid., p. 153.

⁹⁰ Ibid., pp. 148-149. 譯文爲「除去理雅各博士和其他一兩位學者外，歐洲人民主要是藉由小說的翻譯而知道中國文學。這些小說甚至不是最好的小說，而是它們那個階層裡最普通的小說。」

《玉嬌梨》⁹¹被法國漢學家雷慕沙 (Jean Pierre Abel Rémusat, 1797—1875) 翻譯後，易名為 *The Two Cousins* (《雙堂妹》)。曾被雷洪 (Leigh Hunt, 1784—1859) 讀過，且推薦給卡萊爾，再由卡萊爾推薦給約翰·史特林 (John Stirling, 1806—1844)。後者愉快地讀了它，並稱讚這本小說乃出自一位天才之手，一位模仿龍紋的天才之人 (a man of genius after the dragon pattern)。依史特林之意，這本小說乃一上乘之作。不過，辜氏卻極輕視這本小說，認為雖然讀起來愉快，但如果把它擺在低層次的書籍裡，也是排名極後，乃低層次書籍的典型之作。然而，他卻戲謔地表示，儘管如此，出自一個中國佬的思想與想像竟然能夠通過卡萊爾與雷洪的心靈，這總是一件令人想起來高興的事。⁹²

翟理斯的譯作 *Strange Stories from a Chinese Studio* (《聊齋志異》)⁹³被辜氏讚譽為中文英譯的代表作。但他認為《聊齋志異》雖是一部相當優美的文學作品，卻仍不可將它歸屬為中國文學的上乘之作。⁹⁴不過，美國學者勞弗 (Laufer

⁹¹ 魯迅云：「《玉嬌梨》今或改題《雙美奇緣》，無撰人名氏。全書僅二十回。」魯迅：〈明之人情小說下〉，《中國小說史略》(臺北：明倫書局，1967年5月)，頁197。又〈漢學家資料庫〉：「在1826年，雷慕沙又將中國的一部才子佳人小說《玉嬌梨》譯為法文在巴黎出版，除將中文書名《玉嬌梨》拼音為 Yu Kiao Li 外，還將法文標題改為《兩位表姐妹》(即 *Les deux cousines*)，改名原因是為了使法國讀者容易讀懂，因為書中兩位女主人公白紅玉(別名為吳元嬌)和盧夢梨是表姐妹。中文書中取兩人的三個名字的各一字組成。這個法文譯本是這部小說的第一部外文譯本。魯迅先生在《中國小說史略》中曾提到這個譯本。」《中國學》(北京：中國國家圖書館)。上網日期：2007.4.27 網址：<http://form.nlc.gov.cn/sino/show.php?id=30>。再者，魯迅云：「《金瓶梅》、《玉嬌李》等既為世所豔稱，學步者紛起，而一面又生異流，人物事狀皆不同，惟書名尚多蹈襲，如《玉嬌梨》、《平山冷燕》等皆是也。至所敘述，則大率才子佳人之事，而以文雅風流綴其間，功名遇合為之主，始或乖違，終多如意，故當時或亦稱為『佳話』，察其意旨，每有與唐人傳奇近似者，而又不相關，蓋緣所述人物，多為才人，故時代雖殊，事跡輒類，因而偶合，非必出於仿效矣。《玉嬌梨》、《平山冷燕》有法文譯，又有名《好逑傳》者則有法、德文譯，故在外國特有名，遠過於其在中國。」魯迅：〈明之人情小說下〉，《中國小說史略》，頁197。

⁹² 詳見附錄一註77。

⁹³ 詳見附錄二註29。

⁹⁴ 詳見附錄一註78。

Berthold, 1874—1934) 卻對翟氏此書有如下的讚美：

本書第一版包含了一個針對註釋所作的有用索引。不幸地在這裡被刪掉了，而且有些像討論纏足的註釋（頁 47）已經被刪節了相當部分。許多註釋包含了有關中國習俗、禮儀與制度的珍貴資料，但它們是在滿清政府仍然掌權時被寫下的。在所謂共和政權之下，許多事物已經相當迅速且激烈地改變了，以致還停留在現在式時態的多數陳述方式應該要變成過去式了……令人驚奇的是，雖然翟里斯的譯作已經問世達四十五年之久，沒有任何研究論文運用過它的內容，沒有人曾經努力去分析和追蹤作者用過的資料的來源，沒有民俗研究學者為了比較的目的或其他的目的，而曾經利用這材料。然而，這些收集而來的故事是一個資料的寶庫，這個寶庫為十七世紀中國社會的狀態與心靈、它的理想生活、它對魔法與巫術、變形、鬼怪、魔鬼、煉獄、報應的信仰、它對驚奇、不可思議和冒險之事的愛好，提供了一幅精確的圖畫。這本卓越的書最惹人注目的特點，就是作者和人民與活民俗記錄者有密切的聯繫……由於這本“Strange Stories”現在再度受到大眾的歡迎，它將被放在我推薦名單的首位。它的翻譯既優秀且精緻，如果翟里斯教授只給了我們這一本令人著迷的書，單單這樣就足以保證我們對他產生永遠的感激了。⁹⁵

由此觀之，*Strange Stories from a Chinese Studio* 並不是一本等閒之作，與《玉嬌梨》一樣，不但深受外國讀者歡迎，也深受外國學者所重視。然而，辜氏為什麼還會輕視它們呢？原因無他，因為儘管這兩部小說深為外國人所重視，卻只因它們都不像〈大學〉一樣，是載道的文章，與談論「道德秩序」無關。像這種小說，甚至被他稱為「垃圾小說」(trashy novels)⁹⁶，並且聲稱，若是這種層級的中國文學讀多了，外國學者就會變得像威妥瑪先生一樣，輕視中國人，痛罵中國人為「智力貧乏」(tenuity of intellect)。⁹⁷這應當又是他的一偏之見。

⁹⁵ B. Laufer, “Book Review: Strange Stories from a Chinese Studio Herbert A. Giles”, *The Journal of American Folklore* 39:151 (1926. 1-3): 86-90.

⁹⁶ 詳見附錄一註 79。

⁹⁷ 詳見附錄一註 80。

二 誤讀道家典籍

雖然中國文學給予外國學者的印象是「極度過分道德」(excessively over-moral)，然而另一方面，外國人卻又譏笑中國人民是一個騙子的民族(The Chinese are a nation of liars)。⁹⁸這種矛盾現象使外國學者懷疑起儒家經典，認為這些書籍裡的教義是功利的與世俗的。甚至還指責孔子是「束縛於古代的奴隸」(a bondsman to antiquity)、「詭辯的能手」(a past-master in casuistry)。辜氏認為所以會出現這種情況的原因有兩個：其一，除了受上述的「垃圾小說」所影響外，從前外國的漢學學者的譯作主要侷限於儒家經典，然而這些作品除了談論道德外，也談論了其他許多事物。⁹⁹其二，像巴爾福之流的外國學者，被自己崇拜的南華先知(the Prophet of Nan-hua)所誤導，急欲強調道家勝過正統學派儒家，才會誤入錯用語彙的歧途之中，說出連自己頭腦清明時也會譴責的話。¹⁰⁰在這裡，吾人可以看出辜氏非常在意巴爾福等人對儒家的評斷，並認為這些外國學者所以會發生這樣的錯誤，除了儒家經典本身的內容龐雜外，「誤讀道家經典」更是推波助瀾的幫凶，尤其是誤讀了道家經典裡的《莊子》一書。因為《莊子》一書寓言遠勝事實，不明就裡的外國學者與頭腦不清的讀者很容易就錯把書裡虛擬的孔子當成真正的孔子了。大陸學者羅建新〈論《莊子》對孔子的改塑〉云：

《莊子》書中論及孔子者凡 44 處，這其中對孔子的形象的塑造顯然是不盡相同的……在《山木》和《漁父》篇中，莊子還讓孔子自言其屢遭挫折的辛酸歷程「吾再遂於魯，伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，圍於陳、蔡之間」，其中顯然潛隱了一定目的性意義的「貶孔」內涵。繼而於《盜跖》篇中，創作主體亦通過「跖」指責孔子「作言造語，妄稱文武，冠枝木之冠，帶死牛之脅，多辭繆說，不耕而食，不織而衣，搖唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下學士不反其本，妄作孝弟而僥倖於封侯富貴者也，子之罪大極重」，「盜莫大於子」，將孔子尊崇古道意欲積極救世之行為否定為繫於係個體搬弄是非沽名釣譽企圖追求富貴的運作手段，在終極意義上或竟至於復古而亂世……《天運》中顏淵與師金的答

⁹⁸ 詳見附錄二註 30。

⁹⁹ 詳見附錄二註 31。

¹⁰⁰ 詳見附錄一註 81。

問中，莊子更是指斥孔子不識古今之異、難明齊魯之別，以至於「取先王已陳芻狗」奉若神明，而此種行為無異於強行將舟「推之於陸」，「取猿狙而衣以周公之服」，其結局只能是「勞而無功，身必有殃」，「夫子其窮哉」。這就從深處將孔子之意欲借古尤其是周時的政治理念與統治秩序來規範現實社會情狀的最高精神信仰進行了徹底的顛覆。¹⁰¹

莊子改塑孔子以爲己用，對於中國學者而言，幾乎人盡皆知，認真相信莊子這類寓言的人根本微乎其微。然而對外國學者而言，由於文化隔閡，再加上莊子高超的寓言手法，很容易就會讓他們信以爲真。前述巴爾福譏笑孔子爲「束縛於古代的奴隸」、「詭辯的能手」，就是深受了〈盜跖〉篇與〈天運〉篇的影響。這種錯誤當然不會只出現在巴爾福的身上，否則辜氏就不會寫出以下文字了：

再者，我們已經注意到了，歐洲人習慣於從那些和孔子名字有關的著作來思考與做出對中國文學的判斷。¹⁰²

由此可知辜氏對於巴爾福等外國學者的指控，主要是來自「惡紫之亂朱」的憂慮。他憂慮外國學者將因此而誤認道家典籍是中國民族的權威文學，如此一來，〈大學〉「八條目」的民族理想恐怕將被道家「自然無爲」的學說所取代，如此一來，就像替西方漢學界的眼睛蒙上一塊黑布，讓西方的學者無法爲自己摸索出漢學研究的正確途徑。

三 誤讀史書

（一）讀史書的正確態度——讀禮

據前文所述，辜氏曾強調，研究漢學的外國學者在研究中國人民的社會關係時，應該檢視中國人民主要的原則與觀點是如何被應用和實踐於其間的。再者，中國人民的社會制度、禮儀和風俗並非像香菇一樣，用一個晚上的時間就可以長大成熟，它們是經過漫長的時間所形成的。因此，他認爲研讀民族的歷史（the history of the people）是必須的。¹⁰³因爲不認識某個民族的歷史，就無

¹⁰¹ 羅建新：〈論《莊子》對孔子的改塑〉，《太原理工大學學報》（社會科學版）第 21 卷第 3 期（2003 年 9 月），頁 60-61。

¹⁰² Ku Hung-ming, "Chinese Scholarship Part II," p. 150.

¹⁰³ 詳見附錄一註 82。

法對這個民族的社會制度形成正確的判斷。¹⁰⁴因此，對辜氏而言，讀史的目的在認識某個民族的社會制度、禮儀和風俗。然而「對於某個國家的禮儀與風俗的正確判斷，乃建立在對於該民族的道德原則所擁有的知識之上。」¹⁰⁵就像他所強調的學者研究的最後階段——對於國家的政府與政治制度的研究，其基礎除了要建立在對該民族歷史的知識之上，還要建立在對該民族哲學原則的理解之上。¹⁰⁶

由此可知，對辜氏而言，理想的史書，內涵甚廣，除了應該探討制度、禮儀或風俗沿革外，更要標誌出某個民族的理想與獨有的行為原則。因此，無論是包爾格（Bougler Demetrius Charles de Kavanagh, 1853—1928）的 *History of China*（《中國歷史》），或是衛三畏（Williams Samuel Wells, 1812—1884）的 *Middle Kingdom*（《中國總論》）都遭受了他的嚴厲批評。例如衛三畏的 *Middle Kingdom* 被他譏笑為「牀邊的故事書」（a mere nursery story-book）¹⁰⁷。至於包爾格的《中國歷史》，則被他批評成不是替文明民族所寫的史書。而且，這兩本書又有一個共同缺點，那就是缺乏對中國歷史的知識，不但無法成為西方學者開卷有益的典籍，甚且將誤導西方讀者大眾對於中國歷史的了解。¹⁰⁸因為對他來說，讀中國歷史的真正目標，不是為了閱讀一些歷史事件或故事而已，乃是為了要研究與了解更重要的東西，那就是前述所謂中國民族的禮儀、風俗和社會制度（包括政府的典章制度）。

辜氏這種讀史探討禮儀、風俗與制度的態度，是其來有自的，乃來自中國古代某一史學流派的理念。潘耒〈《日知錄》序〉云：

有通儒之學，有俗儒之學。學者將以明體適用也。綜貫百家，上下千載，詳考其得失之故，而斷之於心，筆之於書；朝章國典、民風土俗，元元本本，無不洞悉；其術足以匡時，其言足以救世，是謂通儒之學。若夫雕琢辭章，綴輯故實；或高談而不根，或剿說而無當，淺深不同，同為

¹⁰⁴ Ku Hung-ming, "Chinese Scholarship Part II," p. 152.

¹⁰⁵ Ibid., p. 153.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ku Hung-ming, "Chinese Scholarship Part I," p. 139.

¹⁰⁸ 詳見附錄一註 83。

俗學而已矣。¹⁰⁹

其中，所謂「朝章國典、民風土俗，元元本本，無不洞悉」，被潘耒視為通儒之學的必備條件，與辜氏對史書的要求，何其相似！這種重視「朝章國典、民風土俗」的史觀，遠在古代，早已有之，到了唐朝杜佑的《通典》，便被發揚光大而形成了一種「專詳歷代典章制度的專史」¹¹⁰，形成了中國人一種「重禮」的學術傳統。清朝的曾國藩在〈聖哲畫像記〉中云：

先王之道，所謂修己治人、經緯萬彙者何歸乎？亦曰禮而已矣。秦滅書籍，漢代諸儒之所掇拾，鄭康成之所以卓絕，皆以禮也。杜君卿《通典》，言禮者十居其六，其識已跨越八代之美矣。有宋張子、朱子之所討論，馬貴與、王伯厚之纂輯，莫不以禮為兢兢。我朝學者，以顧亭林為宗；國史儒林傳褒然冠首。吾讀其書，言及禮俗教化，則毅然有守先待後、舍我其誰之志，何其壯也！厥後張蒿菴作《中庸論》，及江慎修、戴東原輩，尤以禮為先務。而秦尚書蕙田，遂纂《五禮通考》，舉天下古今幽明萬事，而一經之以禮，可謂體大而思精矣。¹¹¹

¹⁰⁹ (清)顧炎武著，(清)黃汝成集釋：《日知錄集釋》(臺北：臺灣商務印書館，1978年6月)，頁1。

¹¹⁰ 張鳳英云：「唐杜佑的《通典》是我國最早的一部有系統、有門類，專詳歷代典章制度的著作，它開了典志體史書編撰之先河……《通典》的體例是仿效紀傳體正史中的志書，但它把紀傳體正史的斷代史性質改為通史性罷了。它所包含的歷史時間，上起傳說時代的黃帝，下迄唐代宗。全書共二百卷，分為九類；即食貨典、選舉典、官職典、禮典、樂典、兵典、刑典、州郡典、邊防典。它的史料參考價值是歷代學者所稱道的。作為研究古代典章制度的重要參考書來看，它在歷史編撰學方面和史學思想方面都有獨到的成就……典志書雖非《通典》開始，但以往的典志書多作為正史的一部分而出現，且大多只記一朝典章制度，無考鏡源流，稽查沿革，融會貫通之意。杜佑的《通典》則上下貫通，敘述各種制度，總是按照年代順序，從上古到唐代，源源本本，十分詳細，所以它作為我國第一部通史性的政書，對後代的影響是很大的。後來《三通》、《九通》、《十通》以及各種會要、會典的編撰，都是直接或間接受其影響的，所以政書之成為工具書的一大系統，其功實源於《通典》。」張鳳英：〈略論杜佑的《通典》〉，《湘潭師範學院學報》第21卷第1期(2001年1月)，頁73-74。

¹¹¹ (清)曾國藩：《曾國藩全集》(臺北：漢苑出版社，1976年3月)，頁123。

在這段文字裡，曾國藩並沒對「禮」下明確定義。但從他論及顧炎武時，稱他「言及禮俗教化，則毅然有守先待後、舍我其誰之志」；則這個「禮」字的內涵，近似前述的「朝章國典、民風土俗」，也就是辜氏所謂的禮儀、風俗和社會制度（包括政府的典章制度）。所以，辜氏對史書的要求，實非自己想當然耳、空穴來風的無根之舉。

此外，辜氏還有一段有關中國民族講究禮節的論述，也可作為曾國藩有關中國人重禮之說的註腳：

中國人當然是一個好禮的民族，這可以歸功於孔子的教誨。現在巴爾福先生可以隨他高興地談論禮儀生活裡的瑣碎細節；儘管如此，甚至被翟里斯先生稱為「打恭作揖的表面禮節」，在人類的普遍天性中也有它們深入的根源，也就是，被我們定義為人性的美麗那一面。「禮的使用」孔子的某個學生說：「最重要的地方，就是要不做作，這就是古代帝王之道真正的美麗所在。」（「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美。」（《論語·學而篇》））再者，經典某處曾云：「禮只是敬意的表達。」（歌德的威廉邁斯特式的尊敬）¹¹²

辜氏和曾國藩無疑都認同「禮」是中國文化裡很重要的部分，然而辜氏卻另外指出了「禮」在人類普遍天性中也有它們深入的根源，也就是，被我們定義為人性的美麗那一面。他這段話不但指出了中國的禮儀、風俗與一切制度都是從「人性的美麗那一面」衍生而出外，更指出了另一個事實，那就是「禮」也是一種普世價值，它並非只被中國人所擁有，僅僅是中國人自己的民族理想而已，更是放諸四海而皆準的道德原則與哲學原則。

（二）禮——尊王思想的理論所在

不過，辜氏所以如此重視「禮」，除了前述原因外，其實還有另一個重要的目的，就是替「英雄崇拜」理論找到與中國文化接枝之處，為自己的尊王思想尋求根源與依據。〈中庸·哀公問政章〉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，

¹¹² Ku Hung-ming, "Chinese Scholarship Part II," pp. 152-153.

禮所生也。¹¹³

辜氏對這段引文的註解如下：

在這裡，根據孔子的意見，社會差異依靠兩種道德基礎，那就是，道德感，天倫之愛（親情）的最高表達——所有人類對與他們有至親關係的人懷有的愛的感情——和正義感，英雄崇拜的最高表達——所有人類對那些比他們優秀的人所懷有的尊敬與臣服的感情。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。¹¹⁴

很顯然的，辜氏在這裡將「親親之仁」與「尊賢之義」分別放在家庭與國家兩個範疇之內，與〈大學〉所謂「齊家、治國、平天下」的道德目標相呼應。「親親之仁」呼應「齊家」的目標；「尊賢之義」呼應「治國、平天下」的目標。尤其其他將「尊賢之義」與「英雄崇拜」畫上等號，而且認為「英雄崇拜」使「主從關係」（*subordination*）變得自然與適當，構成了安定國家與天下秩序的「禮」，而且他在這裡把「禮」譯成“the forms and distinctions in social life”（社會生活裡的形式與區別）。舉凡這些註解，根本只有一個目標，就是宣揚他的尊王思想。

至此，吾人實不難明白辜氏何以如此推崇「禮」了。因為「禮」不但根植於人性之中，是一種普世價值，它更是一種「社會生活裡的形式與區別」。沒有了它，維持人民良治的「社會差異」也將消失不見，尊王思想也將成爲一種空論。¹¹⁵從這裡，也就不難了解辜氏爲什麼會在“Chinese Scholarship Part II”一文裡，大力主張外國學者研究〈大學〉「八條目」的原因了。

故辜氏對漢學研究的主張，乃是：將政治與文化作高度的結合，它的研究題目只有一個，那就是尊王思想。它的目標只有一個，那就是宣揚尊王思想。因為尊王思想，乃由禮而產生，不但是中國文明的本質，更是世界文明的精華。所以辜氏不但要向西方世界宣揚中國的尊王思想，因為它使中國人縣延數千年而不絕，是安定中國社會的力量；他更要用尊王思想來取代西方的民主思想與基督教教義，因為在西方「無王」（*kingless*）的社會之中，無論是民主思想與

¹¹³（宋）朱熹：《四書集注》，中庸，頁15。

¹¹⁴ Ku Hung-ming, *The Universal Order, or Conduct of Life*, p. 33.

¹¹⁵ 詳見附錄一註84。

基督教教義都已失去了安定社會的作用，只有尊王思想才能替西方社會喚回「君王」的尊嚴，擊潰無政府狀態，重新穩定西方的社會秩序。

