

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

英國詩人兼作家吉卜林（Kipling, Joseph Rudyard, 1865—1936）的“The Ballad of East and West”（〈東西方歌謠〉）云：

哦，東方是東方，西方是西方，這兩者將永遠不會見面，直到大地和天空出現在上帝的大審判的座位上。當兩個強者面對面站著時，雖然他們是來自地球的兩個極端，卻沒有了東方或西方、國界、種族、地位的差異了。¹

原本各據一極的東方與西方，吉卜林認為是不可能見面的，想不到它們終於見面了，見了面之後，吉卜林又預言東方與西方將消弭一切差異。這就表示，東方與西方之間一定有共同認定的標準存在，否則兩方各說各話，又如何能消弭一切差異呢？辜鴻銘時代當東方與西方見面時，也遇到了「東方是東方，西方是西方」的問題。他說：

然而，在藝術與詩裡，在宗教與世俗的制度裡以及文明之中，究竟有沒有絕對的是非標準，有沒有正確理性可以作為無可懷疑的權威，來決定何者為傑出，何者不傑出呢？說到道德或宗教與文明，基督教的傳教士會說：「是的，有一種標準而且那個標準就是基督教的標準。」只是，在這種情況下，中國的儒家學者會說：「為什麼，如果你們基督教傳教士創立了你們的基督教標準，我們中國人也將創立我們的儒家標準。」²

¹ “OH, East is East, and West is West, and never the twain shall meet, Till Earth and Sky stand presently at God’s great Judgment Seat; But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth, When two strong men stand face to face, tho’ they come from the ends of the earth” Kipling, Rudyard, “The Ballad of East and West”, Bartleby.com, 2007, Great Books Online. <http://www.bartleby.com/246/1129.html>.

² Ku Hung-ming, preface to *The Story of a Chinese Oxford Movement*, pp. ii-iii.

爲了避免這種各說各話的窘境，辜氏於是竭力主張「擴展」(expansion)³的道理，亦即不管你來自東方或西方，切莫把自己的一偏之見(his own little vision)強加在別人身上，而是要去探尋那個足以決定孰是孰非和孰優孰劣的善良本心(best self)與具有無上權威的正確理性(right reason having claim to paramount authority)。⁴「擴展」的真正價值就在於此，它讓我們能夠看到我們的一偏之見確實離開真正的、絕對的完美(the true absolute perfection)很遠。這個真正的、絕對的完美就在事物的永恆本質之內(the eternal nature of the things)⁵，是一種中國人與西方人共同擁有的普世價值。不管是中國人或西方人，都應該在知識上與道德上「開放門戶」⁶，以普世價值爲追求的目標，異中求同，促進中西文明的融合。

第一節 反對東西感知不同的論調

由於辜氏認爲中國與西方之間確實存在可以異中求同的地方，故他對部分西方學者撰寫有關中國的書籍甚爲不滿。因爲這些書籍不但把中國人當成一種特殊的民族來描述，更予以輕蔑與譏笑。其結果自然是讓西方人誤解與輕視中國人，進而造成列強對中國訂定出粗暴的策略。所以，他認爲中國慘遭列強欺凌，實可歸咎於西方人對中國的無知。無知使他們看不到中國人的優點，也看不到中國與西方之間可以異中求同的地方。除了 *History of China* (《中國歷史》)與 *Middle Kingdom* (《中國總論》)外，克勞塞(Alexis Sidney Krausse, 1859—1904)所著 *The Far East: Its History and its Questions* (《遠東：它的歷史和問題》)一書，也是這方面的代表。其中有一段東西感知不同的論調，是這樣寫的。

影響遠東與西方列強全部問題的核心，在於鑒別東方頭腦的真正本質。東方人不只看待事物的角度不同於西方人，他的整個思想訓練和推理模式也有所差異。根植在亞洲人內心的感知方式，與我們的天賦

³ 詳見附錄一註 85。

⁴ 詳見附錄一註 86。

⁵ 詳見附錄一註 87。

⁶ 詳見附錄一註 88。

能力亦有所不同。⁷

辜氏認為，若有外國人相信這段話，又聽從了克勞塞先生邏輯不通的勸告，那麼他若想向他的男孩要一張白紙時，將不得不說：「男孩，去給我拿張黑紙來。」這雖是諷刺，但明顯反對克勞塞有關東西感知不同的論調。因此，他表示那些務實的外國人，爲了他們的聲譽，在和中國人來往時，都能揚棄那些有關「東方頭腦真正本質」的胡言亂言。他堅信那些與中國人相處極好的外國人，也就是在中國最成功的人，他們都堅信 $2+2=4$ ，而將關於東方本質與盎格魯撒克遜理想的 $a+b=c$ 理論，留給約翰史密（John Smith）和克勞塞。⁸

$2+2=4$ 與 $a+b=c$ 究爲何物？辜氏在“John Smith in China”（〈約翰史密斯在中國〉）一文裡有一段獨裁者的獨白：

在早餐桌的獨裁者將人類的心智區分為算術思維能力與代數思維能力。「所有經濟與實務的智慧，」他發現「乃是算術式 $2+2=4$ 的延伸與變化。」每一個哲學命題都擁有表達式 $a+b=c$ 那種更具普遍性的特質。⁹

$2+2=4$ 指與別人相處，沒有固定的成見，不戴有色的眼鏡，凡事入境隨俗，實事求是，不用框架來拘束自己或拘束他人。辜氏主張西方人士應該用這種態度來對待中國人，如此，不但不會看待中國人爲怪物，也不會輕視中國人，更不會「好爲中國人之師」，強迫中國人去改造自己，讓中國人怒火中燒，橫眉仇對。除此之外， $2+2=4$ 是世界公認的算數式，不只西方人懂，中國人也懂，這就是所謂真理，而且是一看就懂的真理，放諸四海而皆準，無論你是東方人，或是西方人，都能立刻了解，絕對不會發生什麼東西感知不同的情況。它不像表達式 $a+b=c$ ，雖具有更普遍的特質，實際上卻只是個空架子，任何人都能往 a 、 b 、 c 三個變數（variable）裡塞進各種內容。因此，表達式 $a+b=c$ 簡直就像一條變形蟲，因爲它的答案永遠無解，它的內容永遠是仁智互見。辜氏在反駁前引克勞塞有關東西不同感知的論調後，接著表示：

⁷ 詳見附錄二註 32。

⁸ 詳見附錄一註 89。

⁹ Ku Hung-ming, “John Smith in China,” *The Spirit of the Chinese People*, p. 117.

難道吉卜林的名言——東方是東方，西方是西方，沒有真理存在？當然有。當你論及 $2 \text{ plus } 2 \text{ equal } 4$ 時，東西方之間沒有任何差異。只有當你遇到諸如 $a \text{ plus } b \text{ equal } c$ 之類的難題時，東西方才存有巨大差異。¹⁰

造成東西方巨大差異的表達式 $a \text{ plus } b \text{ equal } c$ ，在辜氏看來，這是因為其中存在著諸多「未知的量」(unknown quantities)，它們包括了孔子的東方和康有為先生與端方總督的東方，也包括了莎士比亞和歌德的西方與約翰史密斯的西方。¹¹換言之，表達式 $a \text{ plus } b \text{ equal } c$ 的「量」，不僅有東方與西方的差異，甚至這些「量」，即使同屬東方或西方，也會隨著解答者不同而成為不同的東方與西方。辜氏說：

的確，當你已經正確地解答了 $a \text{ plus } b \text{ equal } c$ 這個表達式時，你將發現孔子的東方與莎士比亞和歌德的西方之間的差異，是微乎其微的。但是學者理雅各博士的西方和亞瑟史密斯牧師的西方之間，卻存在著很大的差異。¹²

辜氏認為如果這個表達式幸運地遇到了孔子、莎士比亞和歌德等解答者，由於他們高超的境界，會讓其中的「量」成爲一種普世價值。不過，如果讓理雅各或亞瑟·史密斯 (Arthur Henderson Smith, 1845—1932) 這種平凡的西方人解答時，存在表達式裡同屬西方的「量」也會有所不同，因為他們會讓各自的偏見成爲表達式中的「量」。就像他們面對中國史書時，不同「量」的 $a \text{ plus } b \text{ equal } c$ 竟然成了他們架在鼻樑上的各種有色眼鏡，透過這些眼鏡，中國史書竟然有著天壤之別的评价。現在，先讓我們看一下亞瑟·史密斯對中國史書的印象：

中國史書是過時的，不只因為它們企圖要回到零的邊緣，將它作為出發的起點；而且沈浮在永無止盡的混亂與污濁的水流裡，水流的中央不只承載著過去歲月的巨大植被，而且承載著難以計數的木頭、乾草

¹⁰ Ku Hung-ming, "John Smith in China," pp. 121-122.

¹¹ 詳見附錄一註 90。

¹² Ku Hung-ming, "John Smith in China," p. 122.

與殘株。¹³

他甚至還相當鄙夷地說：

只有相當沒有時間觀念的種族才會編纂或閱讀這種史書，只有中國人的記憶才能把它們儲存在它寬廣的「腹笥」中。¹⁴

然而，如此可鄙的中國史書，在同為英國人的理雅各博士的眼裡，竟然有著另一番偉大的景象。辜氏說：

現在讓我們來聽聽理雅各博士對同一個題目的說法。理雅各博士談到中國二十三本正史時，說道：「沒有一個國家擁有一部如此被徹底消化的史書，而且大體上它是值得相信的。」談到另一部偉大的中國文學總集時，理雅各博士說道：「雖然我曾經推測帝國當局不會出版這部作品，但在兩廣總督阮元的指揮與出資下（還有其他官員的協助），在上個皇帝當朝的第九年，即乾隆第九年，亦即西元 1820 年，竟然編定出版了。如此巨著的出版顯示了中國高官的公義精神和對文學的熱誠。此二物將使外國人不敢輕視他們。」¹⁵

從這兩個例子看來，吾人可以得知 $a \text{ plus } b \text{ equal } c$ 是個危險的表達式。如果存在變數裡的「量」是「高傲」，是「偏見」；那麼；在這副眼鏡底下，任何違忤我意的事物，都將成為可鄙的怪物；反之，任何深得我心的事物，都將成為無價的珍寶。

第二節 反對透過西方偏見來看中國

由於存在變數裡的「量」不確定，表達式 $a \text{ plus } b \text{ equal } c$ 很容易就會變成一種意識型態，如果在強國機器的操縱下，更將淪為一種虛妄的普世價值，辜氏稱之為「盎格魯撒克遜理想」（Anglo-Saxon ideals）。因為他認為，當時的西方人士幾乎就是透過一種虛妄的普世價值來看中國的一切。尤其，當他

¹³ Arthur H. Smith, "The Disregard of Time," in Smith, *Chinese Characteristics* (Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1897), p. 44.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ku Hung-ming, "John Smith in China," p. 123.

們戴起盎格魯撒克遜理想的有色眼鏡時，中國的落後與儒家思想，便成了他們眼中可鄙的怪物。他們甚至把中國的落後與儒家思想聯繫了起來，認為儒家思想是中國落後的罪魁禍首。

一 西方的偏見

（一）中國的落後來自排斥西化

自從日本西化成功後，中國的落後愈加遭受西方人士的鄙視。我們從克勞塞比較中國與日本的論述中，便可以明顯看到這種情形：

有關遠東地區，再也無一事，更顯目於中國人民與日本人民在性格與目標上的對比。幾乎同屬一源，擁有源自最遠古時期的一套文明規範，徜徉於一套絕妙與有效兼具的道德哲學體系裡。這兩個鄰國，近年來採用了完全相反的觀念。當日本渴望想要立刻讓自己能夠與老師分庭抗禮而採用西方觀念時，中國卻仍執著於昔日的排外制度，這套制度直到短暫的三百年前還能夠讓她繼續把其他國家排除在外。在對西方文明多年以來企圖未遂的病毒注射表現出免疫能力許多年後，日本在壓力下，帶著一張扭曲的臉孔，吞下了藥劑，便立刻感染了對新知的渴求；這種渴求幫她重建了王國。當日本今天在誇耀她的軍備、教育制度與開明的政府體系時，這些成就會把榮譽帶給超過一個以上的歐洲國家。然而，中國又再度陷入生死掙扎的痛苦裡；把令人痛恨的外國人驅離出海岸線當作她的目標。¹⁶

號稱同文同種的中國與日本，同處十九世紀的下半葉，後者卻突然躍起而遠遠強盛於前者。這種差距究竟從何而來？在多數西方人看來，西化就是關鍵。西化讓日本感染了對新知的渴求，這種對新知的渴求不但讓日本得以重建落後的王國，更使她自己能夠邁入列強之林。於此同時，中國卻因排斥西化而停滯不前，繼續落後。

然而最令人好奇者，就是何以日本能迎接西化而中國卻不能呢？克勞塞所列的理由之中，有一點特別引人注意，那就是日本人善於模仿，中國人則

¹⁶ Alexis Sidney Krausse, "Occident and Orient," *The Far East: Its History and Its Questions*, p. 134.

富有創造力。

在另一方面，日本堅硬的外表裡有著無法遮掩的弱點。她的人民本身既沒有創造力，也不具進步性。能夠給予他們改革天性的最高頌辭，就是稱他們喜歡模仿。就現代的歷史所顯示的，總而言之，日本人是一個模仿的民族。這個民族無法創造任何東西。甚至是日本的藝術，雖然被評價為美麗，卻是源自於中國和朝鮮；而且日本人的模仿天性是如此粗糙，以至於他們無法讓外國觀念的優點來適應他們的國家與風氣（climate）的特殊需求。因此，你會在日本不斷遇到許多本身令人稱許的東西，這些東西卻和所處環境不太搭調。再者，由於缺乏我們身上極為明顯的適應力的這一個特點，任何英國人都會為了讓革新使人接受而去進行必要的微小改變，日本人卻無法做到。¹⁷

儘管他極為鄙視日本人的創造力，不過，「模仿」這一個優點竟讓日本人不吝去模仿西方國家的文明，即使模仿的結果未盡理想，但和中國人相比，卻是一群勤能補拙的好學生。至於中國人富有創造力，卻何以會排斥西化呢？

在這方面，中國人優於日本人。天朝人民是一個富有創造力的種族，卻用一種約束放縱行為的嚴格保守主義來限制它的建設性力量。不管如何，一個中國人總是準備好去迎接機會，用一會兒工夫，就能發明、設計和製造出能滿足任何可以想像得到的需求之物。藉由創新的理由，要求一個日本工匠改變他的工藝品圖樣，將會導致他損壞他的作品。¹⁸

原來中國人雖然富有創意力，不過這種優點卻被一種嚴格的保守主義給破壞了。中國人用以約束放縱行為的保守主義，乃阻止中國西化的極大元凶。雖然克勞塞未明言究指何物，但細讀下面一段文字，就知道是指儒家思想了。

中國人在橫掃亞洲大陸的巨變之中無法撐住自己，這個失敗加上孔子的教化所引發的政治冷漠，把中國人的觀念移轉到自利的方向上去。以民族自尊而言，別的國家是在愛國心的展現下找到發洩途徑

¹⁷ Alexis Sidney Krausse, "Occident and Orient," p. 139.

¹⁸ Ibid., pp. 139-140.

(outlet)；在中國則是用沈溺在假裝勝過其他民族的氣氛加以取代，在這種自大觀念的支撐下，天朝人民變得肆無忌憚地出力為己。因此腐化、貪污發生了，裙帶主義到處出現。有關政府部門的民族道德規範，降到了低點。對外國人的痛恨，在無力對抗他們的恐懼中孳生，在與日俱增的不耐情緒裡找到了渲洩的出口。最早想在統治者的統治方法裡引進誠實觀念的企圖，被中國人民所喝采並把它當成是一種削弱帝國基礎的努力；它同時也成了中國人民努力脫離西方影響夢魘的藉口。在中國人民反外意識的發展裡，對於腐敗階級所扮演的角色是不能有兩種意見的。每一個想重塑政府統治方法用以遏止滿清官員貪慾的企圖，都曾被叛亂緊跟在後。這些叛亂無疑都是由政府官員所煽動，或至少是被他們所鼓勵，用以對抗「外國的魔鬼」。¹⁹

在這裡，克勞塞指出中國人在無力抵抗西風橫掃之後，出現了以下缺點：政治冷漠、自利、妄自尊大、貪污、裙帶主義、壓制改革勢力。不過，他只點出孔子教化引發了中國人的政治冷漠，並沒將其他缺點與孔子掛勾，他還沒把中國落後的責任完全推給孔子。

(二) 中國排斥西化來自尊奉儒家思想

然而，與克勞塞時代相近的其他傳教士對孔子教化的批評，就不像克勞塞那麼客氣了。例如在辜氏眼裡極為推崇中國文化的理雅各，在研究中國文化之初，便對孔子展開無情的批評，他幾乎把中國的落後與孔子教化畫上等號，和多年後的態度判若二人。據岳峰〈理雅各宗教思想中的中西融合傾向〉一文所載：

理雅各基於本身的信仰、時代意識與邏輯思考，曾經在其譯著《中國經典》各卷本的前言裡對孔子及儒教提出尖銳的批評，安保羅牧師 (Rev. P. Kranz) 為此曾經收集一本《理雅各教授批判儒教的部分材料》。但在後來，理雅各的態度、口氣均有緩和。諾曼·吉拉多特教授 (Prof. Norman Girardot) 通過比對《中國經典》第一版 (1861 年，香港) 與修訂版 (1893 年，牛津) 進行過認真的考察。1861 年版《中國經典》第一卷 113 頁提出：「我希望我對孔子不至於有所不恭，但研究

¹⁹ Alexis Sidney Krausse, "Occident and Orient," p. 135.

其人其思一段時間後，我已經不能再將他視為聖人」，「他對引起全世界關注的任何問題都未能闡明。他沒有任何宗教熱情。他對進步很漠然。」「我認為，這個國家的國民對他的信心將很快退去。」然而，在三十多年後的《中國經典》的牛津修訂版第一卷 111 頁中，理雅各說：「我希望我對孔子不至於有所不恭，但研究其人其思時間越長，我越覺得他越偉大。他是偉人，他的訓律對整個民族的影響總體來說是有益的，對我們基督徒也是重要的一課。」「他是中國人中的中國人」以最好的和最崇高的身分代表著人類最美的理想。」(卷一，第 95 頁)²⁰

由此觀之，理雅各並非一開始就推崇中國文化。因為對身為英國傳教士的他而言，中國根本是個落後世界，而孔子之教，尤其是孔子的治理觀點 (Confucius's views of government) 要為這種現象負起最大的責任，他所持的理由如下：

1 孔子的治理觀點牽制中國進步

首先，它們（指孔子對治理觀點）適用於社會裡某種原始與單純的狀態。他（孔子）是一家之父，一族之長，甚至是一小侯國之首的好顧問。但是他的觀點缺少讓本身成為在大領土裡具有大用的綜合性力量。在他死後的三個世紀裡，中國的政府進入一個新的階段，秦朝的建立者構想出一套消滅所有封建王國的大計畫，而且把各國的行政權集中在他自己身上。他招致了革命，不過後來的王朝卻採用了他的制度，而且逐漸將它塑造成現存的形式與規模。中國曾經有一股前進的傾向，但是孔子始終努力把這個國家往後面拉。教條 (principles) 一直被需求孔急，「禮儀」(proprieties) 則被遠拋天邊。結果是：中國已經擴增到超過它的古代規模，但並沒有相應的思想發展。它的政治體 (body politic) 有著巨人的尺寸，卻仍然保持著小孩的心智。它的高齡只是一種腐朽而已。²¹

²⁰ 岳峰：〈理雅各宗教思想中的中西融合傾向〉，《世界宗教研究》第 4 期（2004 年 12 月），頁 91-92。

²¹ James Legge, "Confucius and His Disciple," in Legge, *The Chinese Classics* (Oxford: The Clarendon Press, 1893), pp. 106-107.

在理雅各的眼裡，中國空為巨人，因為它只有小孩的心智，這要歸咎孔子的治理觀點只適合用來統治小範圍的地方。然而隨著中國變成大國後，中國人卻無法拋掉這些觀點，反而始終被它往後拉扯，讓自己平白失去了許多進步的機會，使中國變成了一個被幼稚心靈控制的腐朽老人。

2 孔子的治理觀點妨礙國際外交

其次，孔子沒有為中國與其他獨立國家交流做好準備。他也確實不懂這些。中國對他而言，是：「中央之國」，「偉大城邦的人民」，「中國就是全世界」。在中國之外只有野蠻部落。他不像同時代的許多中國人一樣激烈地批評他們。他在某處，善意地把他們和中國的普遍混亂狀態作比較，說：「夷狄之有君，不如諸夏之無也。」在某個時間，由於厭惡無人欣賞自己，他表達了到蠻族居住的意願。有人說：「他們如此粗野，你怎麼能做這事？」他回答：「如果一個君子與他們同居，他們怎會粗野？」如果他是一位聖君，他將不只依賴教育來影響他們，而且會帶領他們承認和臣服於他的統治，就像大禹所做的事一樣。孔子之教有關處理外國人的文字，被收集在〈中庸〉裡，其中「柔遠人」（indulgent treatment of men from a distance）被記載於治理天下國家的「九經」之中。但「遠人」僅僅被理解為「賓」或「旅」而已，也就是「客人」的意思，亦即在另一個城邦之中，也就是在皇宮裡徵求工作的某個城邦的官員；亦即「訪問者」，也就是旅行商人的意思。古老的經書沒有獨立國家的知識，孔子也沒有。只要來自歐洲和世界其他地方的商人，能在中國自甘淪為懇求者以尋找商業特權，中國政府就會將他們和古代的野蠻民族同等看待，依照政府自己對「懷柔」格言的理解，給他們利益。但是當他們的政府干涉要求和中國政府談判平等的條款時，他們的臣民將被說成和中國人民自身一樣的不值錢。這是一種囿於傳統和偏見所犯的暴行，我們必須強烈地憎惡這種暴行。²²

總之，中國政府與人民的驕傲心態，理雅各認為是來自孔子對中國的鄰近部落的輕視。這種驕傲心態造成了中國政府與人民對國際外交的無知，尤其中國政府從古以來引以為豪的善舉——柔遠人，也只是把外人排入蠻族的名

²² James Legge, "Confucius and His Disciple," pp. 107-108.

單，態度倨傲地對他們施捨利益而已。理雅格認為，這種柔遠人的舉措在古代還可行，如果遇到近代西方的獨立國家，如果還是泥古不化的話，自然會遭到強烈的抵抗。

3 孔子的治理觀點無法保護中國

我不想把中國政府與人民（對外國人）的輕視與傲慢，歸罪在孔子頭上。我所譴責與遺憾的，是他沒有留下任何有記錄可考的教條，來阻止這種精神的發展。他有關社會和政府的簡單觀點，對一些離群索居的人民而言，在某種程度上是足夠的。如果他們已經成了佛、道兩教勢力的獵物（要不是他，他們也許早就是了）的話，這些具有實用價值的教訓會變得更好。然而他們只在無人理會時，才能繼續存活。在粗俗的塵世裡，當中國和基督文明力量相碰撞時，她一定會粉身碎骨。她的聖人並沒為她留下任何對抗這種事件的保護劑與補藥。²³

理雅各認為孔子的治理觀點只能滿足與世隔絕的社會與政治，對於主張寂滅與無為的佛、道二教，它是實用的。但遭遇強大的基督教文明力量時，中國如果還執著於孔子的治理觀點，無疑將粉身碎骨。中國在清朝末年遭遇列強的困境，遠在春秋時代的孔子不但無法想像，更不可能為此留下任何足以解決這個困境的妙方。

（三）拯救中國要去除儒教而信仰基督

克勞塞或理雅各雖然都批評孔子，不過程度卻有輕重之別。因為克勞塞批評中國，主要是看不慣中國的落後，孔子並非他主要批評的對象；而同樣看不慣中國落後的理雅各，卻因為身為傳教士，便自然而然會懷抱起「上帝取代孔子」的願望，將無可避免地重批孔子了。這種現象也一樣出現在另一位被辜氏景仰的傳教士約翰·麥高文（John Macgowan, ? – 1922）身上。我們從他對孔子的批評，可以看到當時的傳教士確實有這種傾向。他在 *Christ or Confucius, Which? or, The Story of the Amoy Mission*（《基督或孔子，哪一位？或者是廈門傳教的故事》）裡寫道：

無疑看來令人驚訝，一個擁有身為中國人這等能力的民族，擁有這等

²³ James Legge, "Confucius and His Disciple," p. 108.

自然資源的財富，在這麼多年之間竟然會持續停滯不前。他們的目光竟然一直不停地投向往昔。事實上，時間並未帶給這個民族成長。和我們一起接近世紀終點的十九世紀，不但還未讓它（中國）明白事情的真相，而且在未來仍然會與它距離遙遠。長久以來，孔子的不散陰魂始終控制著中國人民。這個國家長久以來一直在等待一個人，這個人比起可以鬆開對中國致命的控制且將它解放的人還要強而有力。²⁴

麥高文與理雅各一樣，都把中國的落後歸咎給孔子。他甚至還給孔子取了一個難聽的代號——不散陰魂（the dead hand），指責他就像不散陰魂死握著中國不放，讓中國持續停滯不前。接著，他又斷言中國一直在等待一個人，這個人比起可以鬆開對中國的致命控制且將它解放的人還要強而有力。眾所皆知，麥高文認為中國所等待的這個人就是基督（Christ）。

若說宗教，中國人也有自己的儒教，又何以要揚棄儒教而信仰基督呢？麥高文當然深知這點，所以他要攻擊孔子，並提出兩個理由，指明儒教作為宗教的缺陷所在。

1 儒教是一種失敗的人民宗教

現在完全無與於吾人有關福音書即將成為全世界宗教的深刻信仰，儒教有若干特點明確顯示出，在某種普遍的意義上，它作為人民宗教是失敗的。它沒有人格神，沒有未來，沒有救贖者，對心靈提出的無數問題沒有答案，此等信仰最終必然失敗。²⁵

麥高文雖然承認儒教是一種宗教，不過他認為儒教是一種失敗的人民宗教。因為理性而冰冷的儒教沒有他在引文內提到的基督教諸多特質，故它除了無法成功的讓人民建立起信仰外，更無法激起人民的任何熱情。

2 儒教無法激起人民的熱情

但是，作為一個隨著國家成長而成長的國家宗教，它的根穿遍了整個

²⁴ John Macgowan, "Confucianism and Mission," in Macgowan, *Christ or Confucius, which? or, The story of the Amoy mission* (Taipei: Ch'eng Wen Publishing Company, 1971), p. 205.

²⁵ Ibid.

社會，卻存在著一個顯示其本質弱點的面向。即它從未碰觸到人民的真心，孔子直到目前為止無法激起人民對他的熱情。在與我來往的中國學者裡，我尚未發現一位能為孔子熱忱奉獻的人。我不相信在中國有人會為他赴湯蹈火，有人會因為他的緣故而冒任何形式的危險，就像現今願意為基督效命的成千上萬志士一樣。他的作品冷酷而莊嚴，它們看起來像深刻在大理石的厚板裡，當我們閱讀它們時，寒氣從石頭竄起，驅走了我們心靈的熱情。在它們的後面，沒有愛心在跳動，也沒有憐憫，沒有淚水，沒有詩意。它們從來不會讓我們的血液加速流動，或者給予我們英雄思想，從來不會讓我們激發出成為更高貴與更好的人的靈感。從來沒有人會想像一個身繫國家安危的軍人，在趕赴沙場時，會吟誦他的偉論，且被這些偉論鼓舞而去征伐或去犧牲性命。在危險與憂傷之際，或在民族生命發生危機之時，中國人最不會祈禱的名字就是孔夫子。這個民族的心靈仍有巨大的空虛有待填補。有誰能填補這個空虛呢？只有基督。²⁶

在這裡，他指出儒教有一個本質上的弱點，就是「從未碰觸到人民的真心」，無法激起人民的熱情。這除了是他研讀孔子學說的心得外，也是他的人生經驗。他從未見過任何一個中國人，被孔子激發出勇氣、熱情，就像基督徒願意為基督那樣地為孔子效命。最後，他還舉了一個例子，就是中國人在危急存亡之秋，最不會禱告的對象就是孔子。大概他從來沒聽過中國人像外國人喊「我的上帝」般地喊過「我的孔子」吧！

麥高文對孔子有這種偏見，除了表示他對當時的中國認識有限外，更顯現出他對中國歷史的陌生。因為只要讀過文天祥的〈正氣歌〉，其中除了「在齊太史簡」與「在晉董狐筆」外，其餘十個聖哲，包括文天祥本人，有誰不是受到孔子「殺身成仁」的訓示所影響，甚或鼓舞呢？至於中國歷朝歷代許多可歌可泣的故事，有那件不是孔子學說的結晶呢？由此觀之，西方傳教士如麥高文者，雖然為了傳教而誣蔑孔子，表面上似乎只是為了讓基督取代孔子。但吾人從其中卻又可以看到傳教士的另一種特殊觀點，那就是只有信仰基督，才能一勞永逸。讓中國脫離落後，只是治標而已。若要治本，就要中國人要信仰基督，那麼中國的許多問題，自可迎刃而解。

²⁶ John Macgowan, "Confucianism and Mission," pp. 205-206.

(四) 中國人要信仰基督才能有效西化

除了麥高文的「鼓舞熱情」(exciting personal enthusiasm)說外,另一位傳教士亞瑟·史密斯的「精神因素」(moral cause)說,也是鼓勵中國人拋棄儒教而信仰基督的另一種值得注意的論述。

亞瑟·史密斯在“The Real Condition of China and Her Present Needs”(〈中國的真實情況和她的現實需要〉)一文裡表示,中國最需要的東西,就是品格和良心。他還提出一個問題,就是在中國有人見到方正、誠實、崇高的中國人嗎?他還認為中國像一塊朽木,朽木不可雕,朽木必須全部砍掉,將新的物質嫁接在舊的樹幹上。同樣,中國也絕不能從內部進行變革。因此,除了良知與品格外,沒有任何東西可以改變中國,改革中國。²⁷

然而,這種良知可以向不列顛人直接學習嗎?答案是「不行」:

為什麼有香港和上海這些實物教學與其他通商口岸擺在他們前面,中國人卻不將「楷模殖民地」引進中國的本土城市呢?因為他們不期待這種變化,如果引進它們,他們也將不會加以容忍。為什麼有帝國海關的誠實管理這個實物教學(object-lessons)擺在他們的眼前幾近三分之一個世紀,這個政府怎麼不在其他地方採取此等方法呢?因為在中國的現況裡,要中國人採用這種稅收方法,在道德上是絕對辦不到的事。英國的品格與良心已經花了超過一千年的時間,才達到目前的發展程度,它們不可能突然被中國人擁有後就可以有效運作,就像一架埃森出產的克魯伯槍炮,安置好後便隨時可以發射砲彈。²⁸

亞瑟·史密斯指責中國人無法見賢思齊,即使有許多實物教學擺在眼前,他們也不會加以學習。尤其是中國人無法採用英國誠實的稅收方法一事,除了因為中國人無法學習英國的品格與良心外,另一個理由,就是英國花了超過一千年的時間,才能擁有這種品格與良心,絕非中國人可以立刻學習得到的。

然而亞瑟·史密斯所謂英國的品格與良心,也不是由英國自發而產生,乃伴隨基督教而來,它們與基督教一齊成長。相應於基督教紮根在人民心靈

²⁷ 詳見附錄二註 33。

²⁸ Arthur H. Smith, “The Real Condition of China and Her Present Needs,” *Chinese Characteristics*, pp. 328-329.

的程度，這些成果將繁茂成長，並且不會出現其他狀況。²⁹因此，亞瑟·史密斯主張中國人應該從信仰基督教開始，逐步培養品格與良心。若捨此不由，而一味學習現成的西方文明，必將白廢功夫。他還引用了馬修·阿諾德比較希臘人與猶太人成就的文字，來證明自己的觀點是沒有錯誤的。

暫時聆聽一下偉大的文化擁護者馬修·阿諾德的一段話：「每個受過教育的人都愛希臘，對他感激不盡。希臘對列邦而言，乃高舉藝術與科學的大旗者；就像以色列是高舉正直的大旗者一樣。現在，世界離開不了科學與藝術。因此，高舉藝術與科學大旗的國家自然會被藝術與科學所強烈控制。因此，品行就成了一种平凡、普通的東西。因此，這個優秀的希臘因為缺乏對品行的關注，因為缺乏品行、穩定、品格，而走向滅亡……不！目前勝利的神諭，在這個時代裡，當越來越多的美與知識被大量需求著，而且無論如何，知識是被相當高程度地重視著——儘管如此，統治世界的神諭並不是希臘的神諭，而是猶太的神諭；並不是藝術與科學的卓越，而是正直的卓越。」³⁰

他與馬修·阿諾德都認為，在品格和良心的面前，即使是愛好科學與藝術的希臘也將成為遜色的國家，只有以色列才是優秀的邦域，因為她高舉著正直（righteousness）的大旗。他們兩人也都主張，藝術與科學並不能統治社會，只有正直才是世界的真正統治者。因為正直也者，正是發展出品格與良心的力量，而這種力量，只有靠信仰基督教才能得到。他說：

中國需要的是正義，為了要獲得它，她絕對需要認識上帝，重新了解人類與明白人類對於上帝的關係。在每個人的靈魂裡，在家庭裡，在社會裡，她都需要一種新的生命。我們所看到中國的多種需求，於是變成了一種單獨的緊急需求。只有基督文明才能永恆地、完整地滿足這個需求。³¹

²⁹ 詳見附錄二註 34。

³⁰ Arthur H. Smith, "The Real Condition of China and Her Present Needs," p. 329.

³¹ Ibid., p. 330.

亞瑟·史密斯這番重視正直的言論，當然是用來傳教的。不過在此同時，他也向中國人暗示了一個道理，就是中國人想要和英國一樣，獲得物質文明³²的好處，就要先擁有和英國人發展出物質文明的諸多相同因素（causes）。這些因素，據亞瑟·史密斯的說法，它們獨立於物質文明之外，並非物質性（material）的因素，而是精神性（moral）的因素。³³可惜他沒有指明這些精神性的因素究竟是什麼，不過從上下文來看，很明顯與基督教關係密切。然則，他只是主張中國人要信仰基督才能有效西化而已，並沒有像德國傳教士花之安一樣，向中國人傳播「基督教乃西方文明之根本」的說法。

（五）基督教是西學的根本

花之安在《自西徂東》的〈自序〉裡，強烈地表達了這種信念。

昔有中國官員曾到外邦遊歷，亦知西國立法之善，欲回中國行之而終不果，其可惜矣。中國在上之人，亦有令兵丁學西國之火炮、洋槍者，亦有學西國之輪船、電報等項者，亦有用輪船航海為生理，開礦亦用西國之法者，然此非不美，而究未能得西國至善之道也。如此之學，譬如樹之有寄生，外實好看而內實有弊，人多不知何以言之？寄生非由樹根而生，實無根本，而口蝕樹之精汁，日久蝕之，其樹必枯。蓋中國人非有至精之學問，出己心之智慧而成各項之技藝，徒倚賴於人，此無根本之學，亦猶寄生之暫時好看，日久必害其樹。是知無本之學，必害其國也。³⁴

花之安在這裡，開宗明義指出，中國人要想學好西學，必須先學西國至善之道，才能讓學到的西學成為有根本的學問，要學好西國至善之道，西學才能成為中國人「出己之心智」的「至精之學問」。如此，才能不倚賴於人而源源不絕地成就各項技藝，這種有根本的學問對國家才有大用。否則，只會學到一些「外實好看而內實有弊」的西學，不但享受不到西學的好處，反而會害了自己。

³² 詳見附錄二註 35。

³³ 詳見附錄二註 36。

³⁴ （德）花之安：〈自序〉，《自西徂東》（上海：上海書店，2002），頁 1。

接著他以長出雜葉、雜枝與太多枯枝的果樹，譬喻中國落後與殘破的景象。

予到中國約二十年，睹中國如一至美之果樹，本可枝葉發榮，全樹茂美，果實成熟而香甜，今則雜葉雜枝從此樹而生，且枯枝亦已太多。

至於要如何拯救這棵樹呢？花之安提出三個步驟，即：首先，「有雜枝雜葉則先刈去之，有枯枝則亦刪去之」；其次，「必求美好香甜之物，合乎樹之原質者，則加上接續之」；最後，「善培養其根本」。如此，「日後必能榮發茂盛，勝於昔時，並不難將其果樹之質盡變美好香甜」。當時大力吸收西學的中國，卻不此之圖。在他的眼裡，就像一棵「徒欲其樹好看而惟寄生是存，不求根本之所在以善其培養，而且續上者盡非甜美之物」的果樹。最後的下場，一定是「其果樹雖生，而味必酸澀，且恐其樹終枯矣」³⁵，即使日後有人要「除其寄生」，恐怕也將「傷其根本」。³⁶所以，他勸告中國「欲求西國之美好者，須知其從根本而出」，這個「根本」就是一個「理」，亦即「耶穌道理」。如果不是從「耶穌道理」而出，就不可能有「西國之美好者」的存在。³⁷因此，他認為「耶穌道理」讓西國「如一至美生活之樹，其質甚壯，其根甚深，固無憂其戕敗矣」。中國如果也能得到「耶穌道理」也會成為「真一至美之樹」，「生氣貫通，無處不有，何至有頹廢之患耶？」³⁸

至於「耶穌道理」怎麼會是西學的根本呢？花之安採取了「以華制華」的計策，他用了一套與儒家學說相互比擬的解說方式。首先，他將「耶穌道理」與「真誠」畫上等號，認為「耶穌道理」，就是「真誠」。人心若能「真誠」，就像一棵最美的樹。因為真誠就像樹木的深根固柢，從這裡可以不斷長出千枝萬葉。³⁹接著，他說：

³⁵ 以上六引文同見（德）花之安：〈自序〉，《自西徂東》，頁 2。

³⁶ 「予所以欲中國人細看西國之書，大為警醒，不至令他人之斧斤戕敗其樹，以除其寄生並傷其根本也。」同前註。

³⁷ 「然則中國欲求西國之美好者，須知其從根本而出，其理於何而得乎，非從耶穌道理，何以致此乎？」同前註。

³⁸ 以上二引文同見（德）花之安：〈自序〉，頁 2。

³⁹ 「蓋耶穌道理不外歸於真誠，人能實從耶穌之理，其心自然真誠，如一最美之樹，根深蒂固，由是千枝萬葉，發生不窮。」同前註。

人心具此真誠，而千變萬化之理，皆由此心以發出，故能開物成務，雖天下至精妙之物，無不能成之也。⁴⁰

花之安在這裡借用了〈中庸〉的說法，只不過他把〈中庸〉的「誠」，用「真誠」加以取代罷了。〈中庸〉云：「誠者，物之終始；不誠，無物。是故君子誠之爲貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。」在此，「誠」是一個具有千變萬化之理的實體。花之安也採取與〈中庸〉相同的唯心論立場，認爲人心只要擁有「真誠」這個具有千變萬化之理的實體，那麼人心便能發出千變萬化之理，創造出天地萬物。即使是天下至精至妙之物，也能創造得出來。

不過，一定有許多人曾向花之安提過抽象的「耶穌道理」如何「制物成物」的疑問。身爲德國傳教士的他，明顯忘了剛才提過的唯心論立場，竟然又將「耶穌道理」的「創生」功能改爲低一個層次的「輔佐」作用。他指出各種美好的種子，即使播灑在肥沃的土地，若沒有日照、雨淋，如何可以發芽成長呢？「耶穌道理」就像日照、雨淋，它感發了智慧的聰明，讓它發揮作用，成就了精妙之物，創造了西方文明。⁴¹此外，他還驕傲地舉了一個事實來證明「耶穌道理」對於「精妙之技藝」的作用，他說：

試觀不從耶穌教之國，如回回、太陽等教，絕無精妙之技藝，細而思之，便可明其故矣。

然而，花之安認爲當時許多人都未能明白這個道理，只知學習西方「絕妙之技藝」而不理會「耶穌之理」。「今各國見識淺陋之人，最喜得各項新巧之器，若與之談道理，則覺味如嚼蠟，聽之則欲寐。」他將這種見識淺陋之人分爲兩種，其一類似楊朱，其一類似墨翟。似楊朱者，「彼其以爲物可以養身，物可以徇欲，故逐物而遺其理。」此種現象，「不特中國人爲然也。西國博士亦有專務博覽，馳逐於物之中，竟忘心性之理。」似墨翟者，「從墨翟之教而徒欲利人」，花之安認爲這些似墨翟者見識淺薄，以爲墨翟勝過楊朱，「而不知

⁴⁰（德）花之安：〈自序〉，頁2。

⁴¹「或者謂西國各項技藝之妙，止賴智慧以制物成物，與耶穌道理有何關涉？抑知譬如各等美種播在膏腴之地，無日以暄之、雨以潤之，而美種不能發生成熟，耶穌之理即天上之日與雨也，可知人雖有智慧，無耶穌道理感發其聰明，安能成精妙之物？」同前註，頁2-3。

其不能利人，害實隨之。」他還舉當時的「洋務運動」為例，來說明似墨翟者的弊病。

即如今日中國用西國之輪船、火炮，遂欲揚威於外，在無識者，亦以為中國之威未減也，抑知徒欲以物利中國，而不能以耶穌道化民也，則民離心離德。孟子所謂「兵甲非不堅利，恐有委而去之」之虞矣，可知第以船炮與中國，非盡利中國也，以非愛人以德之事也。然則人從墨子，徒欲利人，而實有危險於其中，緣墨子雖欲利人，實徇人之欲而不以理化人，利之而反害之，正不如耶穌之以理愛人而戒人之從欲也。

文中指責當時中國只知追求船堅炮利，卻不能用耶穌之道來教化人民，最後武器雖好，而人民離心離德，到了打仗時，貪生怕死的士兵恐怕就會丟掉手中的好武器，逃之夭夭了。就像墨翟雖然想要利人，實際上是滿足了人的私欲而不用道理來教化人，原來想要利人，卻害人變成了追逐私欲的惡人，終必導致天下大亂。不過在這裡特別值得注意的事，卻是他提出了對治楊朱與墨翟的利器，竟然是耶穌之理，而非儒家之理。其理由何在呢？

蓋人從楊朱之為己則失乎仁，人從墨翟之為人則失乎義，孟子所以皆辟之。若由耶穌道理而行，則道理純全而無異端之弊矣。夫儒教言理則歸於天命之性，耶穌道理則歸於上帝之命令，仁義皆全。雖用萬物，而非逐物，是以物養吾之心性，而物之精妙莫能違，此耶穌道理實與儒教之理同條共貫者也。可知耶穌之理無所不備、無所不包，上天之奧旨、人間之倫紀、地中之萬物，無不統括於其中矣。

既然儒、耶二教有許多相同的性質，「耶穌道理實與儒教之理同條共貫者也」，花之安為何仍然主張用耶穌道理來取代儒家之理呢？這是因為基督教大而儒教小，故二教之理雖然「同條共貫」，儒教之理卻早已被包括在耶穌之理中了。因為耶穌之理，在身為傳教士的他的眼裡，除了有「道理純全而無異端之弊」的優點外，就它所籠罩的範圍而言，更是「無所不備、無所不包，上天之奧旨、人間之倫紀、地中之萬物，無不統括於其中矣」。

最後，他又提出了另一個以基督教取代儒教的理由。即「今中國欲圖富強，有以振興，尙未能從耶穌之真理，雖有從道之人欲助中國，勢有不能，

如柄（柄）鑿之不相入也。」這就是說，中國想要富強振興，一定要從耶穌之理。一則用以充實自我，一則可以獲得西方從道之人的相助。因為中國人如果不從耶穌之理，那麼與西方從道之人相處起來，不但是格格不入，更遑論要獲得他們的援助了。那麼，中國的富強，將永無指望。

總而言之，花之安主張中國人只有「真心求耶穌之理，不囿於故見，不拘於小技」，才能「精通西人格物、數學、天文各項之蘊奧，由此發出妙義，以創制顯庸，并不必假手於他人」⁴²。中國學習西方文明的成就，「斯可長久而不壞，真如美樹之根深葉茂，其接續者皆美好之物，而非徒如寄生之好看也」。

二 揭穿西方偏見

前述這些傳教士的觀點，雖然是出自於英國人的約翰·麥高文、美國人的亞瑟·史密斯與德國人的花之安。不過，對辜氏而言，這些觀點都是盎格魯撒克森理想的產物。至於基督教能否給予中國人品格與良心？抑或信仰基督教能否讓中國人學到西學的根本，然後自我發展成與西方一樣文明的國家呢？這兩種觀點，辜氏皆表反對。早在一八九一年，他就在《字林西報》以「一個中國人」（A Chinese）的名義發表“Defensio Populi Ad Populos, or the Modern Missionaries Considered in Relation to the Recent Riots”（〈人民為人民辯護，或現代傳教士與近來動亂的關係〉）一文，對基督教能否幫助中國人民從事「道德提升」（The moral elevation of the people）與「智識啓蒙」（The intellectual enlightenment of the people）做出認真的探討。結果，答案是否定的。

（一）反對基督教能提升中國人民的道德

首先，就「道德提升」而言，他提出一個疑問，就是在中國，信仰基督教的究竟是那些人？因為優秀的中國人根本不接受這個宗教，皈依者反而是那些最差勁的中國人。他說：

如果傳教士正帶進中國的基督教形式的單純信仰，真的是讓人們變成道德更崇高、更優秀與更高貴的方法，任何人一定會想，這個民族裡

⁴² 以上十一引文同見（德）花之安：〈自序〉。前十引文，見頁3。其十一，見頁3-4。

最優秀的人——不容否認在中國仍然有優秀與高貴的人——將是最可能被它吸引的人。但事實是如此嗎？每一位全然了解最有教養的中國人之心智的外國人，我懇請他們說一說，是否這些人會改變信仰？是否他們的民族信仰與文化能夠承受傳教士帶進中國的基督教這種上層結構？我認為，剛好相反，這不是一個公開祕密嗎？中國人裡，只有最惡劣的、虛弱的、無知的、窮困的與邪惡的人，才已經或者可能變成傳教士所謂的皈依者。⁴³

不過，基督教能否教好這些品質低劣的皈依者呢？答案也是否定的。他請外國人去看看太平天國叛變的歷史，因為太平天國這些人皈依基督教後，不但沒有變好，反而變得比最惡劣的中國人還要惡劣：

如果有任何人認為我的論調太強烈了，我要求他向我證明，這些皈依者作為一個階層，不要說他們在道德上高人一等，就算是與那些不曾改變信仰的中國人一樣，成為有教養、優秀和有用的公民也行。我要求他證明，這些皈依者，他們已丟掉他們祖先的信仰，被他們的外國老師教導到即使不輕視也不會同情他們過去歷史的傳統與歷史，他們孤立地生活而且成為他們自己族群與人民的放逐者；當一旦金錢福利的純粹希望與其他外在的影響被取消後，這些人將不會變得比目前最壞的中國人還壞嗎？⁴⁴

他接著表示，「如果有任何人仍然懷疑我在這裡所說的真實性，我將請他去閱讀太平天國起事者的叛亂故事，中國歷史學家或許應該會稱這個故事為中國傳教團的華人棄兒的叛亂。在道德上與精神上，太平天國起事者就是中國基督皈依者的某種典型。」⁴⁵

由此可知，辜氏認為基督教根本無法對中國人起任何「道德提升」的作用。所以，無論是亞瑟·史密斯的「以基督教培養中國人品格與良心」之說，或花之安的「以耶穌之道改造中國」之說，他都是不能同意的。

（二）反對基督教能啓蒙中國人民的智識

⁴³ Ku Hung-ming, "Defensio Populi ad Populos," *North China Herald*. July 24, 1891, p. 117.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

辜氏認為「智識啓蒙」比起商業活動要有價值多了，因為後者只是交換易朽商品而已，前者則是交換不同民族之間的不朽思想。前者的價值和必要性，不知要超過後者多少倍。他進一步認為，如果基督教真的可以啓蒙中國人民的智識的話，它就要證明自己可以做到某些成就，讓所有的好人都可以支持它對中國的「智識啓蒙」工作。

這肯定也是一件偉大與高貴的工作。如果易朽商品的交換是必要而且有價值的，民族之間的不朽思想的交換，更不知具有多少倍的必要與價值。因此，如果可以證明：在中國的傳教事業是一種智識活動；傳教士正為以前充滿黑暗的地方帶來光明；藉由聯繫所謂更高層次的思潮，他們正將東方與西方緊密地結合在一起。那麼，我認為，讓他們獲得所有好人的支持。⁴⁶

接著，他一針見血地指出傳教士的言論與「智識啓蒙」之間的矛盾，並直指這些傳教士根本是在玩一種「智識把戲」(intellectual jugglery)。

但我再問一次，它能夠證明嗎？無疑新教傳教士最近相當沈迷於所謂科學與科學教學的東西。他毫不懷疑地告訴本地學生，清朝官員笨到對月蝕大驚小怪。但到了下一個鐘頭，他會不會用這種方式告訴同樣的學生，太陽和月亮會在約書亞的命令下停滯不動？而且會不會告訴同樣的學生，那本記錄真相的書是一本由宇宙全能的主口授而寫下的呢？現在，我呼籲每位心懷智識啓蒙目標的人，說一說是否有任何東西會比這個還反科學的呢？用一個最嚴厲的名字來稱呼它——智識把戲。⁴⁷

接著，他又直指基督教乃是十七世紀歐洲啓蒙運動的鬥爭對象。目前在中國的這些傳教士根本就是人格分裂的偽君子。他們在歐洲迫害科學家，在中國卻傳播科學知識。表面上在從事「智識啓蒙」；實際上，根本就在玩弄「智識把戲」。

傳教士自己並無察覺到智識把戲的這個事實，只證明了智識把戲所

⁴⁶ Ku Hung-ming, "Defensio Populi ad Populos," p.117.

⁴⁷ Ibid., p. 118.

能造成的毒害之微妙與巨大。因此，我認為，不管新教傳教士能帶進中國什麼數量的單純科學資訊，他們也帶進了一隻害蟲，這隻害蟲最後一定會終結中國人全部智識啟蒙的希望。因為歐洲所有人類精神的偉大解放者，已經戰鬥與直到今天還正在戰鬥的對象，不就是同樣的這個智識把戲嗎？的確，對徹底了解歐洲智識啟蒙鬥爭的任何人來講，當他們看到這些宗教人士，在歐洲焚燒、處死科學家，在中國這裡卻扮成科學與智識啟蒙路線的捍衛者，一定會覺得這是多麼奇怪和荒唐啊。⁴⁸

文中的「害蟲」(canker worm)就是指基督教徒常掛在口中的「奇蹟」

(miracle)。辜氏對這隻「害蟲」十分不滿，甚至認為它「最後一定會終結中國人全部的智識啟蒙希望」。因為「奇蹟」與科學是相互矛盾的，所以基督徒才會在歐洲焚燒、處死科學家。不過，最令辜氏不滿的，是這些在歐洲反智的宗教人士，如今來到亞洲，卻搖身一變，變成了中國人的智識導師，玩起了智識把戲。他認為傳教士用反科學的智識把戲來傳播科學，乃是一種「虛偽」，是不應該受到縱容的。此外，他也認為傳教士們以科學與科學器械來讓中國強大的呼籲（無疑帶有反抗他們自己國家的最終目的），明顯不是詐欺，就是妄想。⁴⁹

由此觀之，辜氏當然反對基督教能啟蒙中國人民智識的說法。至於花之安極力主張的信仰基督教以獲得西學的根本，在他看來，自然更是癡人說夢、天方夜譚了。

（三）反對以基督教取代儒教

辜鴻銘對於基督教傳播的「奇蹟」十分不滿，他不但稱此為「害蟲」，更給了它另一個形容詞——難以探測的黑暗迷團（mass of impenetrable darkness）。他認為就是這個黑暗迷團讓基督教在中國的事業完全不能成爲一種「智識運動」(intellectual movement)，而且讓有教養的中國人在智識上輕視外國人。不過，這個黑暗迷團卻一方面伴隨著傳教士們極具侵略性的自負態度，另一方面又藉由部分外國政府的炮艦威脅，被強加給中國人民。辜氏

⁴⁸ Ku Hung-ming, "Defensio Populi Ad Populos," p. 118.

⁴⁹ 詳見附錄一註 91。

指出，這種強逼行為讓有教養的中國人憎恨外國人，因為他們看到了固有文化將被毀滅。這種危機正是他們憎恨外國人的根源。⁵⁰

由此可見，對於以基督取代孔子或用基督教取代儒教的主張，辜氏都一概反對。他所以這麼反對基督教而擁護中國固有文化，除了它是中國人的核心價值外，還有另一個理由，就是他認為儒家文化影響了十八世紀的歐洲啓蒙運動，曾經打得基督教潰不成軍。因此，他打從內心認為，儒家文化原本就優於基督教，如何可以同意傳教士們以劣幣驅逐良幣的主張呢？

他在“Civilization and Anarchy, or the Moral Problem of the Far Eastern Question”（〈文明與無政府狀態或遠東問題的道德困境〉）裡寫道：

任何注意到有關歐洲現代制度精神之研究的人，不可能沒觀察到近百年來逐漸成形於歐洲的自由主義。一種新道德文化的意識與新社會秩序的觀點，相當不同於中世紀文化與社會秩序。在上個世紀末，就在第一次法國革命前，一個叫杜克勞斯的法國人說：「在法國，有一種理性胚芽（germe de raison）正在滋長。」的確，首度被上個世紀的法國哲學作家恰當了解與宣揚的所謂自由主義的意識與觀點，乃當今眾所周知的事。但令人好奇的是，到目前為止仍然未被認定與無從得知者，乃法國「哲學家們」在多大程度上將這種知識歸功於他們對中國典籍與制度的研究，其中的知識則是由當時的耶穌會傳教士帶到歐洲的。任何人若花工夫去閱讀伏爾泰、迪德羅的作品，特別是孟德斯鳩的《法意》（L'esprit des lois），便能夠自己看看中國典籍與制度裡的知識給了（它們）什麼樣的刺激，如果沒刺激到杜克勞斯所說的「理性胚芽」的成長，至少也刺激到所謂自由意識（Liberal ideas）的發展與擴張。就我們所知，發展成為自由意識的「理性胚芽」，最終在上個世紀，造成了歐洲中古世紀制度的全面崩潰（culbute général）。⁵¹

文中，辜氏所謂「中世紀文化與社會秩序」或「中古世紀制度」都是指基督教對歐洲造成的影響與結果。他認為十八世紀歐洲的啓蒙運動鬥爭的對象就是基督教，鬥爭的利器正是耶穌會傳教士帶回歐洲的中國典籍與制度的知

⁵⁰ 詳見附錄一註 92。

⁵¹ Ku Hung-ming, “Civilization and Anarchy,” *Papers from a Viceroy's Yamen*, pp. 182-183.

識。雖然辜氏謙稱這些知識「如果沒刺激到杜克勞斯所說的『理性胚芽』的成長，至少也刺激到所謂自由意識的發展與擴張。」其實，根據朱謙之的說法，十八世紀興起於歐洲對抗基督教教義的啓蒙運動，它的源動力之一正是來自中國的「理性意識」，而它源自與儒家思想關係密切的宋儒理學。

朱氏在《中國思想對於歐洲文化之影響》一書中，說道：

十八世紀歐洲的啟明運動 (Aufklärung; Enlightenment)，即是西洋文化史上之「哲學時代」，換言之即西洋文化接受了中國影響的時代。現在試從客觀的歷史事實來證明這個結論，而且特別證明了宋儒理學對於歐洲文化劃時代的影響。⁵²

宋儒理學用「理性」影響歐洲文化。然則這個「理性」究竟是何所指呢？

十八世紀的時代，是「反宗教」的哲學時代，就是理性時代。但我們要問，這個理性時代，是從那裏來的？問題的關鍵就在這裏……那末理性的觀念從中國來的，還是從希臘來的呢？我可以肯定的說一句，是從中國來的。黑格爾在「歷史哲學」裏，說到理性支配世界可想起兩種形式，一是希臘哲學家之『Nous』支配宇宙說，一是宗教家對於神意的信仰說，但他反對這兩種形式，以為兩者都不是「哲學理性觀」，把它推翻了。而理性之「變化的範疇」黑格爾以為「這就是東方人所抱的一種思想，或許就是他們的最偉大的思想，他們的形而上學之最高的思想」。又說「中國人承認的基本原則為理性行為 (Reason) —— 叫做道；道為天地之本，萬物之源；」⁵³

由此可知，宋儒理學的「理性」，不屬於神祕與宗教的範疇，乃是一種「哲學理性觀」。由於它的「哲學」性質，與宗教格格不入，自然可以成為歐洲人用以反宗教的利器：

十八世紀歐洲的思想界既為反對宗教而主張哲學文化的時代，當然對於此非宗教的孔子和他哲學的理性觀，要熱烈地歡迎他，崇拜他。因

⁵² 朱謙之：〈啓明運動與中國文化〉，《中國思想對於歐洲文化之影響》，收入《民國叢書》第一編哲學、宗教類，第5冊（上海：上海書店，1989年），頁155-156。

⁵³ 同前註，頁160-163。

為羅馬教會證明了孔子學說為「異端邪說」，則歡迎此異端邪說，即所以攻擊羅馬教會的本身，如法國大思想家服爾德即為好例。他是反宗教運動的急先鋒，同時就是介紹中國哲學文化的先覺者。他拿著從耶穌會的學院肄業得來的關於中國哲學的知識，即以此知識為武器，拿來攻擊教會，攻擊耶穌會。十八世紀中法國教會的崩潰，幾全出於這一位中國文化的信徒之力。耶穌會士介紹中國思想原意是為自己宗教的教義辯護的，無如中國思想原為哲學的文化，理性的文化，而此理性的新文化，並不足為宗教的思想辯護，反而給予反宗教論者以一種絕大的武器，這當然不是耶穌會士所能預先料得到的。自此以後宗教思想在歐洲即不能佔其原有的勢力，宗教時代已為哲學文化的時代所代替。⁵⁴

由於當初歐洲的哲學家拿宋儒理學去對抗天主教與基督教，掀起了啓蒙運動，而宋儒理學乃由當時耶穌會的傳教士帶回歐洲，如今這些傳教士竟然回過頭來用天主教與基督教的專制與迷信來改變中國人的信仰，讓辜氏覺得不可思議：

這對上帝多麼諷刺！我不禁要在這裡評論一下。來到中國想讓異教徒中國人改變信仰的羅馬天主傳教士，自己竟然曾經是輸入中國文明的思想到歐洲的工具；這些思想正是摧毀那個非常守舊的歐洲文明之工具。那些傳教士用了一生的時間試著讓中國人所皈依的對象，竟然就是這個守舊的歐洲文明。⁵⁵

西方人既然利用中國文明思想摧毀了中世紀歐洲文明，而且始作俑者就是這些傳教士。因此，辜氏對傳教士最不滿的，就是他們竟然還要拿著已被摧毀的歐洲中世紀文明，回到中國來改造中國人，甚至還要用這個中世紀文明來取代被西方人推崇為「哲學理性觀」的儒家學說。所以，他不但反對中國人信仰基督教，也呼籲西方人要揚棄這個宗教。

第三節 融合中西文明

⁵⁴ 朱謙之：〈啓明運動與中國文化〉，頁 163。

⁵⁵ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," p. 183.

一 文明衝突是文明融合的契機

其實，辜鴻銘反對的西方宗教，不只基督教而已，當然也包括天主教在內。雖然這兩個宗教之間有所差異，不過辜氏似乎把它們看成一體，而且它們都被他看成中西文明融合過程中要鬥爭與改造的對象。因為，在他看來，文明的融合來自文明的衝突。西方文明兩次向東方文明發動衝突的始作俑者，就是這兩個宗教。不管是那一次文明的衝突，最後一定是以鬥爭與改造這兩個宗教作為結局。

就以辜氏眼中東西文明第一次衝突的十字軍東征來看，他說：

的確，當我們現在用本世紀的觀點來看他們著手進行的愚蠢的、宗教的與狹隘的政治目的，對於存心要騷擾東方人民的歐洲人民來說，十字軍似乎是一場奢侈與著魔的事業。但是當我們研究歐洲人民的智識與道德的發展時，雖然這是一場屬於狂熱與貪婪而任性與著魔的遠征，但我們不得不承認，十字軍仍然在人类的文明裡，實現了某種嚴肅的道德意圖與功能。看來是偏執與貪婪的行動裡，確實是存在著某種真實的上帝意志。因為中世紀十字軍的最終結果，就我們所知，是擊潰歐洲當時嚴格修道院文明的最初工具。在十字軍後，就出現了馬丁路德與宗教改革運動。基佐在他的《文明的歷史》裡說道：「十字軍的最終結果，乃是邁向人類精神解放的一步。」⁵⁶

由於原本要消滅回教徒的十字軍，最後竟然回過頭來改變了歐洲人對於回教徒的看法，甚至導致了西方天主教會的由盛而衰，並提高了歐洲人民的理性思辨力量。凡此種種，都提供了辜氏一個可以類比的想像與希望，那就是把十九世紀以來列強對中國的侵略，類比成十一、二世紀的十字軍東征，並期待這次現代十字軍的東征，也能產生文化融合的美好結果。他說：

觀看目前歐洲國家對遠東採取的行動，德國人稱之為殖民政策——雖然這個行動明顯地只帶有商業上相當物質的與自私的目標，但誰都不能懷疑，十九世紀的現代十字軍在人類文明裡也實現了某種道德意圖與功能。當德國皇帝向這支現代十字軍嚴肅地宣告上帝旨意時，德國基爾的場景與他怪異的中古語言，使人非常怪異地想起西元一〇九五

⁵⁶ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," pp. 176-177.

年在法國克勒芒特的場景。因此，誰知道號稱「殖民政策」的現代十字軍的最終結果，就像中世紀的基督徒十字軍一樣，如果不是全幅改變，也可能以修正現代歐洲的社會文明與結構作為結束。就是這種想法，而不是任何黃種人未來可能侵略的想法，激勵了顯然是歐洲中世紀最後一位君王去繪制了他那幅黃禍的名畫。⁵⁷

不過，這終究還只是一個期待而已。因為在辜氏寫下這些話時，根本還看不到現代十字軍有任何道德意圖與功能。於是他便開始構思起日後的中西文明的融合方向，他甚至還因此故意曲解德皇威廉二世繪制「黃禍圖」的原意，把西方人要聯合起來進攻黃種人的意圖，說成是西方人畏懼黃種人文明對於西方社會文明與結構的改變。⁵⁸然而，從這裡我們卻可以清楚地看到一件事，那就是辜氏主張中國文明優於西方文明，中西文明融合的結果，乃是前者如果不是全幅改變後者，也可能以修正後者的社會文明與結構作為結束。

爲了發展這個論述，他找到了一個理論基礎，那就是現代十字軍所開啓的這場中西或東西文明衝突，「或毋寧說現代自由主義思想與古老中世紀精神的衝突，乃是遠東問題中的道德難題。它不是白種人與黃種人的衝突，而是由歐洲人民將自己徹底從古老的中世紀文明裡解放出來的鬥爭。一言以蔽

⁵⁷ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," pp. 177-178.

⁵⁸ 薛銜天云：「正式發明『黃禍論』的是德國皇帝威廉二世。中日甲午戰爭以後，他在與俄國皇帝尼古拉二世通信中大肆宣揚『黃禍論』，編造中國等亞洲黃種人聯合進攻歐洲的危險。威廉二世還畫了一張『黃禍圖』草圖，請畫家克納科弗斯（H. Knackfuss）繪制完成，並下令雕版印刷，廣爲散發。該畫描繪佛教始祖釋迦牟尼和中國孔夫子駕著黃雲從東方而來，上天派天使長米迦勒召集歐洲列強的守護神，要他們聯合起來抵抗佛教、異端和野蠻人的入侵，以保衛十字架。從此之後，『黃禍論』在西方國家廣泛傳播開來。當時，中國在甲午戰爭中慘敗給日本，對日本割地賠款，虛弱不堪，哪裡談得上對西方的威脅！威廉二世之所以編造『黃禍論』，是爲了將俄國這股禍水引向東方，並和俄國一起宰割中國。」薛銜天：〈「黃禍論」或「中國威脅論」的歷史與實質〉，《百年潮》第1期（2007年1月），頁10-11。按：從東北與山東日後分別成爲俄國與德國的勢力範圍，就可證明薛先生對於威廉二世炮製「黃禍論」居心的判斷是正確的。

之，它就是德國人所謂當前的文化鬥爭（Kulturkampf of the present day）」⁵⁹。很明顯，這個文化鬥爭的對象就是基督教，歐洲人民要擺脫的牢籠就是基督教所代表的古老中世紀精神，而鬥爭的最佳利器，就是辜氏所謂的現代自由主義（modern Liberalism）。因為他發現，由於基督教本身具有強烈的威權性格，再加上十八世紀啓蒙運動帶給歐洲人民的理性力量，於是，基督教再也無法成爲對人民有幫助的宗教了。反而，投向現代自由主義的懷抱，才是自救之道，並且可以用它來解決東西紛爭，促進中西文明的融合。

二 基督教已無法約束歐洲人民

辜氏認爲代表中世紀道德文化的基督教訴諸人類內心裡希望與恐懼的激情，是一種較爲強烈，甚至是一種較爲嚴厲的文明。這種舊文化的人性理論是「所有人類生而有罪」，亦即人性是徹底的惡。它的教育方法乃開始於「敬畏上帝是智慧的開端」的信念，代表它的《舊約》則說：「那按正路而行的，我必使他得著我的救恩。」⁶⁰由於威權性格過於強烈，辜氏認爲中世紀這種道德文化帶給人們的效果，就是對權力與權威盲目與消極的服從。如果歐洲還有人妄想回到中世紀精神裡去的話，只會讓自己遇上救世軍的胡作非爲或耶穌會的教宗至上論（Ultramontanism）的把戲。辜氏表示，如果歐洲人想要知道救世軍胡作非爲的可怕程度，就請他們看看中國太平天國之亂的歷史，在那次叛變裡的中國基督徒，丟掉了他們訴諸理性的民族道德文化，回歸訴諸希望與恐懼的中古世紀歐洲道德文化，最後的結果則是：許多省分慘遭蹂躪，百萬生靈橫遇塗炭。至於耶穌會的教宗至上論，辜氏認爲，它甚至比救世軍的胡作非爲還要惡劣，它是一種智識把戲，是一種對人性的惡行。正如卡萊爾所指出的，「（人類）對於這種惡行的反應，將是遍布各地的苦難、反叛與發狂，是過激分子的狂熱肆虐，是復辟暴君們的冷酷無情，是百萬人民的野蠻墮落，是集團放縱的輕率行爲，是那個嚇人的景象，『不公正的國王

⁵⁹ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," p. 183.

⁶⁰ 原文爲 "Whoso offereth praise glorifieth me: and to him that orderth conversation aright will I shew the salvation of God." (Psalm 50:23) 譯文爲「凡以感謝獻上爲祭的，便是榮耀我。那按正路而行的，我必使他得著我的救恩。」〈詩篇〉，香港聖經公會：《新舊約全書》（香港：香港聖經公會，1984年），頁694。

藉著法律判決不公義的行為。」⁶¹因此，辜氏警告歐洲人民千萬不要回到中世紀精神裡去，他也相信他們絕對不會同意回到中世紀精神裡去。俾斯麥說：「我絕對不會回去卡諾沙。」真的，歐洲人民即使他們願意，現在也無法回到過去真正的中世紀精神裡去。⁶²因為依據辜氏的理解，啓蒙運動已經對歐洲人民產生了一定程度的影響，就以《聖經》為例，此書乃中世紀道德文化的源頭，雖然它被歌德推崇為世界文學，而且對歐洲最佳典型的人類產生的影響已經達到深入骨髓的程度，對於曾被這本世界文學影響的某些人而言，它具有永恆的力量與價值。⁶³不過，對於經過啓蒙運動洗禮的歐洲普通老百姓來說，「理性胚芽」已經大大改變了他們的心智狀態，《聖經》已經變成一個難解之物，再也無法像在中世紀時，成為道德文化的源頭了。啓蒙運動後的歐洲人民對待基督教與《聖經》的態度，正如赫胥黎(Thomas Henry Huxley, 1825–1895)教授所言，即使英倫三島完全沒有了宗教，他也不會想到藉由《聖經》的力量來引介宗教的觀念。⁶⁴

三 歐洲只剩下軍國主義與虛假的自由主義

因此，在辜氏的認知裡，啓蒙運動後的歐洲人口，已經大部分喪失了對中世紀道德文化的力量與約束力的感覺，而且又無法獲得現代道德文化來當作維持社會秩序的壓制力量，到了現在，則全然無法依靠任何道德力量，而必須依賴純粹的警察力量或所謂軍國主義來安定一切。他引用了卡萊爾及另一位法國作家的警語，來形容歐洲這種狀態。前者為「現代歐洲的情況是無政府狀態加上一位街上保安官。」後者為「武力正在等待公理。」⁶⁵然而，辜氏本人也並非全然反對當時歐洲的軍國主義，甚至認為「軍國主義在歐洲是必要的，因為人民是不安的。軍國主義是文明的捍衛者或保護者——用丁尼生的中世紀語言來說，它的真正功能是『打倒異教徒，支持基督。』也就是去壓制粗暴、野蠻與混亂。」⁶⁶不過，他發現「歐洲的軍國主義最近卻不

⁶¹ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," p. 189.

⁶² Ibid., p. 188.

⁶³ 詳見附錄一註 93。

⁶⁴ 詳見附錄一註 94。

⁶⁵ 詳見附錄一註 95。

⁶⁶ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," p. 191.

是用來對抗混亂與粗暴，反而是用來對抗真正的文明，用來對抗中國人民的良治。」⁶⁷他警告「歐洲的軍國主義越發被誤用，它所耗費的負擔將會越發增加。」⁶⁸尤其是當歐洲的軍國主義被誤用於中國後，結果將非常嚴重。因為中國人口眾多，他指出，「當一旦滿清官員的統治崩解，中國人變得像最近在土耳其境內的亞美尼亞人民一樣激進的話，我懷疑有沒有人計算過這將耗費歐洲國家多少代價去恢復秩序與維持四億個中國人的治安。」⁶⁹

然而歐洲國家何以要對中國施行軍國主義呢？辜氏認為有兩個原因。第一，歐洲諸國認為黃種人文明將為成為歐洲人民的威脅。第二，歐洲的驕奢集團（pampered units）⁷⁰用無知與放肆的方法極力要求他們的政府處理黃種人文明。⁷¹辜氏認為由歐洲軍國主義炮製出來對抗中國的炮艦政策，已經而且將只會對外國人與中國人涉及的利益造成傷害。⁷²他指出，歐洲人民如果要逃離軍國主義負擔所造成的破壞，唯一可能的辦法，就是努力去獲得被泛稱為自由主義的新道德文化（new moral culture）。⁷³這種自由主義，據辜氏所言，來自啓蒙運動裡的「理性胚芽」，是打敗中世紀道德文化的利器。⁷⁴不過，辜氏認為當時離開啓蒙運動已久，而且由之而來的自由主義業已變質，因此很難估量歐洲人民將花多少時間才能得到真正的自由主義，在他看來，歐洲的自由主義在十九世紀末年，的確已經倒退了。他說英國卑康斯菲德勳爵很驚訝地發現自己所處時代的英國自由主義已經變成了一種寡頭政治，辜氏自己也認為當時歐洲的自由主義，不但已經變成了一種寡頭政治，而且是「驕奢集團」的寡頭政治。⁷⁵接著，他把十八世紀與十九世紀的自由主義加以比較，來描述十九世紀末這種寡頭政治的特性：

⁶⁷ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," p. 191.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid., p. 190.

⁷⁰ 詳見附錄一註 96。

⁷¹ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," p. 190.

⁷² 詳見附錄一註 97。

⁷³ 詳見附錄一註 98。

⁷⁴ 詳見附錄一註 99。

⁷⁵ 詳見附錄一註 100。

上世紀的歐洲自由主義有文化，但今天的自由主義已經失去了它的文化。過去的自由主義讀書而且懂思想，現代的自由主義只讀報紙，利用偉大的自由主義者以往的警句（the great liberal phrases of the past）來作為口號與術語以圖謀私利。上個世紀的自由主義為公理與正義而戰，今天虛假的自由主義只為權利與商業特權而戰。過去的自由主義為人類而戰，今天虛假的自由主義只企圖擴充資本家與金融家既有的利益而已。⁷⁶

四 學習中國文明是融合中西文明的正確方向

不過，辜氏表示，他並不會因此而失望，因為基佐（M. Guizot, 1787—1874）對中世紀十字軍東征結果的描述⁷⁷，使他相信「當時所謂殖民政策的直接結果將是歐洲真正自由主義的復興」⁷⁸，這支被稱為殖民政策的現代十字軍也將因為與亞洲的異教徒相處良久，「最終將在歐洲與美洲完成人類精神的解放。這種人類精神的徹底解放最終將製造出一種具有普遍意義的真正的寬容文明（Catholic civilization），這種文明並非奠基於僅僅訴諸人類心中希望與恐懼之激情的道德文化之上，而是奠基於訴諸人類寧靜理智的道德文化之上，它的約束力並非得自外在的力量與權威，而是像孟子所說的，得自人性對仁慈、正義、秩序、真理、誠實的與生俱來的愛。」⁷⁹因此，辜氏對生活在這種新文明裡的人，有以下的描述：

在這種新的文明下，自由對於有教養的人而言，將不意謂著他擁有自由去做他喜歡的事，而是擁有自由去做正確的事。農奴或教養不足的人不做錯事，是因為他害怕現世裡的鞭子或警察的棍子與死後的地獄之火。但是，對新文明的自由人而言，鞭子、警察、地獄之火已經不再有必要了。他做正確的事，是因為他喜歡做正確的事；而且他不做錯事，也不是因為有什麼可鄙的動機或某種怯懦的恐懼，而是因為他討厭做錯事。在生活行為裡的所有事情之中，他遵

⁷⁶ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," p. 192.

⁷⁷ 詳見附錄一註 101。

⁷⁸ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," p. 193.

⁷⁹ Ibid., p. 194.

守的唯一法則並非來自外在的權威，而是來自內心的理智與良心。他的生活可以沒有統治者，卻不能沒有法則。因此，中國人稱呼有教養的中國人為君子（君和德文的君王 koenig 或 king 的意思相同，即人類的小君王）。⁸⁰

辜氏在這裡終於點出了這篇文章的主題，那就是西方人最終必須面對的遠東問題裡的道德難題。他在“Civilization and Anarchy, or The Moral Problem of the Far Eastern Question”的開端就提出了這個道德難題的重要性：

對許多人而言，無疑的，所謂遠東問題僅僅意謂著中華帝國立即的未來。但任何會嚴肅思考這個主題的人，就會看到這個問題並不在那兒停止。因為，遠遠高出貿易和金融的純粹經濟問題與由國際爭奪物質利益所引發的和平與戰爭的政治問題之上，還有一個道德爭論牽涉在遠東問題之中，一個比中華帝國的政治前途還要嚴肅許多而且也許更加真實的爭論。⁸¹

因為遠東問題如果只意謂著中國立即的未來，而且只停留在物質與利益層次的話，那麼列強只要用軍國主義來處理遠東問題就行了。不過，正如辜氏所言，對中國施行軍國主義將引起四億中國人反彈，到時列強即使耗費更多的資源，也將陷入治絲益棼的困境。而且「軍國主義在歐洲是必要的，在中國則不然」⁸²，因為「不管今天的中國官員的統治被說得如何無能與弊端叢生，他們的統治卻是一種道德統治(moral rule)而不是一種警察統治(police rule)」⁸³。與習慣在道德統治下生活的中國人相處，理所當然就是要繼續用道德來統治他們了。況且，中國人的道德是值得信賴的。在辜氏的認知裡，除了中國官員的統治是一種道德統治外，中國社會也是一種道德社會，亦即依靠道德支撐起來的社會。以下一段文字是約翰·麥高文觀察中國社會的心得，辜氏頗喜加以援引，以作為中國是一個道德社會的明證：

「在上述對中國人民工商業的調查裡」麥高文博士說，「我們注意到這

⁸⁰ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," pp. 194-195.

⁸¹ Ibid., pp. 175-176.

⁸² Ibid., p. 190.

⁸³ Ibid.

個民族有一個顯著的特點，就是他們的聯合能力，這種能力是文明人士的主要特點之一。對於他們而言，組織與聯合行動是容易的，因為他們世代尊敬權威與天生遵守法律。他們的順從不同於卑鄙與柔弱之人的順從，而是產生於自我控制的習慣，產生於長期處在對地方鄉鎮事務的自治狀態。關於國家，他們學習自力更生。如果將這個民族裡最貧窮與最沒文化的人放逐在一個島上，他們就像身處同樣生活狀態而受民主教育薰陶的人一樣，快速地自我組織成一個政治實體。」⁸⁴

總之，在辜氏的認知裡，中國人不但用道德把自己的國家造就成一個「理性民主」的社會。同時，也用道德影響了歐洲十八世紀的啓蒙運動，幫助了自由主義的擴展。中國人所造就的「理性民主制度」(rational democracy)社會，不但可以幫助歐洲人民逃離中世紀精神的約束，也可用來消弭西方社會的無政府狀態與軍國主義，它同時也將是世界未來文明的唯一出路。

五 中國文明實踐尊王思想能力的源頭——性善與服從權威

有一段辜氏頗喜引用的有關愛默生對美國社會期待的論述，最能表現出他這種觀點：

我的朋友問我，是否有任何美國人——任何擁有美國思想的美國人。這個問題並沒讓我想到地方黨部委員，也沒有想到國會，沒有想到總統，也沒有想到內閣部長，更沒有想到諸如會讓美國成為另一個歐洲的東西。我想到的，只是最樸實與最純真的心靈。我說：「當然，是的；但擁有美國思想的那些人都是些狂熱分子，我不在乎把他們的夢想告訴你們英國人，只是你們聽了會覺得這不過是個荒謬的夢想罷了。但這個夢想卻是唯一真實的夢想。」所以我搬出了非政府統治與不抵抗的教條，而且期待異議與樂趣，因而獲得了一種聆聽的機會。我說：「那是真的，我從沒有在任何國家看過一個充滿勇氣的人出來捍衛這個真理，但對我而言，相當清楚，沒有比擁有這種勇氣的人更能贏得我的尊敬了。我能輕易地看到野蠻的滑膛槍的破產，——雖然偉大的人物都是滑膛槍的崇拜者——而且這就像上帝存在一樣的真實，我們不需要另一把槍來對付這把槍，只有愛與正義的法則能實現一場乾淨的革

⁸⁴ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," p. 181.

命。」⁸⁵

被愛默生視為真理的非政府統治（non-government）與不抵抗的教條，恰好就是約翰·麥高文認為中國人的特性所能達到的境界。中國人的特性正是約翰·麥高文所說「對權威的尊敬與遵守法律的天性」與「依靠自己」

（self-reliance）。因為，惟有「依靠自己」的人民，才能夠實踐非政府統治；惟有懷有「對權威的尊敬與遵守法律的天性」的老百姓，方足以擁有不抵抗的修養。如此，始有辦法實現約翰·麥高文所稱許的「理性民主制度」（rational democracy），以成就他所謂一種依賴自由體制所統治（government by free institution）的社會。⁸⁶辜氏認為，這種社會就是十八世紀啓蒙運動發生以來自由主義所企盼建構的一種理想社會，而中國卻老早就擁有這種社會了。基於這個理由，辜氏進而主張，「就像杜克勞斯談到現代的自由主義乃由『理性胚芽』所著手建構的一樣，世界的未來文明乃根植於愛默生的美國思想。再者，愛默生的這種美國思想卻是根植於中國文明，更正確的說法，是根植於所謂遠東人民的儒家文明。因此，遠東問題裡的道德難題就出現在這裡。」⁸⁷這裡也是東西方文明衝突的核心所在，它是一道考驗列強要如何與中國或遠東人民相處的難題。

要解決這個道德難題，就要注意它的道德性質。因此，辜氏認為「解決難題的方法完全不在於議會，也不在於國會，更不在於君王、總統、國王或者內閣部長。用愛默生的話來說，解決的關鍵乃在於人們將在歐洲與美洲發現到的最樸實與最純真的心靈。」⁸⁸其實，這種心靈是一種普世價值，人人皆有。雖然辜氏說它將在歐美被發現，其實，它在中國卻早已行之多年，正是孟子遠在戰國時代就奔走鼓吹的人人皆有的善良本心。它所以將在歐洲與美洲被發現，乃因執行殖民政治的歐洲現代十字軍與中國或遠東人民接觸後的成果。因此，他主張由於人類都擁有最樸實與最純真的心靈，只要世界上所有人團結努力，在不久的未來，就可以創造出一種最好的文明，這就是融

⁸⁵ Ralph Waldo Emerson, "Stonehenge," *English Trait, Essays and Lectures*, p. 922.

⁸⁶ 詳見附錄一註 102。

⁸⁷ Ku Hung-ming, "Civilization and Anarchy," p. 196.

⁸⁸ *Ibid.*

合中西文明的最佳方式。⁸⁹不過，至為明顯的，雖然他表面上說是融合中西文明，其實心裡還是認為中國文明高於西方文明，他希望以中國文明取代西方文明，讓中國文明成為世界唯一的文明，這種心態是相當明顯的。除了在前述的文字裡，可以看到他這種心態外，我們也可從他的良民宗教（the Religion of Good citizenship）的論述，得到同樣的看法。⁹⁰



⁸⁹ 詳見附錄一註 103。

⁹⁰ Ku Hung-ming, introduction to *The Spirit of the Chinese People*, pp. I -XI.