

第六章 融合中西文明以實踐尊王思想的方法與方向

雖然，辜鴻銘主張中西文明融合的正確之道是學習中國文明；不過，他所謂的中國文明是否是純粹原味的中國文明呢？我們看看有關他詮釋中國文明裡最精華的部分——「良民宗教」的最高責任的文字，就可以知道答案了。

事實上，最後我要在這裡說的是，這個良民宗教的最高責任乃忠誠的責任，忠誠不只表現在行為裡，也表現在精神上，或者正如丁尼生所說：「尊敬君王好像他是他們的良心，尊敬良心好像它是他們的君王，打倒異教徒，支持基督。」¹

其中，丁尼生（Alfred Tennyson, 1st Baron Tennyson, 1809—1892）的話語就是辜氏加入良民宗教裡的西方元素。因此，辜氏所推崇備至的中國文明，是否為純粹原味的中國文明，實不無疑問。

第一節 辜鴻銘對西方文明的態度

一 主張結合中西優秀文明

大衛·阿古什認為：「若將反西方的帽子扣在辜鴻銘的頭上，未免會把他的思想過度簡化了。因為辜氏對於被他理解為歐洲文化裡最優秀的文化有著強烈的依戀。他用英語寫作，他的著作裡為數眾多的引言，顯示出他閱讀了許多西方作者的典籍。他早期在歐洲的殖民地受教育；他在歐洲度過了最受影響的十一年人生，而且歐洲塑造了他的人格與智識，給了他許多價值觀與思想。歐洲文明是他的一部分，而且直到長大成人，他才開始研究中國的傳統。」²「當他批評西方時，他所持的觀點，經常是從某種西方傳統的內部得來的。這個西方傳統乃從歌德和羅馬詩人開始起跑，從而通過了歌德的英國詮釋者卡萊爾及其

¹ Ku Hung-ming, introduction to *The Spirit of the Chinese People*, p. XI. 按：丁尼生詩原文如下：

“To reverence the King as he were
Their conscience and their conscience as their King,
To break the heathen and uphold the Christ.”

² R. David Arkush, “Ku Hung-Ming (1857—1928),” *Papers on China* 19 (1965. 10): 222.

美國的文學代理人愛默生，然後延伸到馬修·阿諾德。這個傳統根源於對啓蒙運動的功利標準的排斥（a rejection of utilitarian standards of the Enlightenment），與對其美學規範的肯定（an affirmation of aesthetic ones）。它對十九世紀的工業主義，不斷展開具有美學意義的批判（an aesthetic criticism）；與對那個世紀的支配階級標榜的庸俗的實利主義價值（the bourgeois materialistic values），持續地做出具有道德意義的反抗（a moral rebellion）。就十九世紀的自由主義被認定的這些價值觀而言，這個傳統是反自由的，它的根源是在獨裁主義的德國，而與英國或法國的自由主義沒有關係」³。因此，辜氏絕非國粹主義者。「在他看來，以歌德為主的這個西方傳統，是西方文明裡最優秀的文明。這個他所仰慕的西方文明與中國的最優秀文明非常相近，他曾寫道：『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。』他指望，在東西方諸位偉人共有的崇高價值觀的基礎之上，這兩個文明之間未來可以進行某種綜合。自認為是深受兩個文明裡最優秀文明陶冶的人，他相信自己了解孔子，也了解莎士比亞與歌德，他期許自己將成為『未來紳士的典範』（the exemplar of the gentleman of the future）。」⁴

二 主張讓能結合中西優秀文明的中國人來改革中國

其實，辜鴻銘不但把自己看成是未來紳士的典範，甚至對自己還懷有更高的期許。在他構思的新中國裡，雖然仍有一個最受他重視的階層——滿族貴族（the Manchu aristocracy）。不過，他認為這些貴族要經過改革（reform）之後，才能發生作用。⁵「尤其為了擴展（expansion）這項積極工作，即：發展出新的與更好的事物秩序，創造一個新的中國。在這個重要時刻，滿族貴族的最佳改革之道，就是需要一位領導人——一個具有理想與能夠了解思想的人來領導他們。這個領導人就像英國維多利亞時代中期的貴族所發現的領導人卑康斯菲爾德勳爵一樣，他擁有既不屬於菲力士丁的中產階級（the Philistine middle class）

³ R. David Arkush, "Ku Hung-Ming (1857 - 1928)," p. 222.

⁴ Ibid., p. 224.

⁵ 詳見附錄一註 104。

或蠻族的貴族階級 (the barbarian aristocratic class) 的優勢。」⁶因此，辜氏認為「中國的滿族貴族或許將會發現某位受過外國教育的中國人是他們的領導人，這個領導人一則沒有接受過度的教育，沒有中國文人的自負與不切實際的假學問；二則又沒有滿族貴族的驕傲與階級偏見。事實上，他能夠將自己與古老中國文明的道德價值與優美事物的真諦結合起來，而且具有能力來詮釋與了解現代歐洲文明裡擴展與進步的思想。」⁷

大衛·阿古什認為辜氏筆下的這位未來領導者，當然就是辜鴻銘理想的自我形象 (the ideal self-image of Ku Hung-ming)⁸，因為當時除了他以外，尚無一個受外國教育的中國人能夠符合他筆下這位領導人的條件。此外，我們從他的著作《中國的牛津運動》一書，也可看出一些端倪。「該書把清末的眾多人物和英國政治家進行各自對比的同時，講述了清末的政治史，翰林院掌院學士李鴻章（按：應是李鴻藻）是牛津運動的指導者紐曼博士 (Dr. Newman)，慈禧太后是維多利亞女王 (Queen Victoria)，就像維多利亞女王不喜歡 Palmaersten 一樣，慈禧太后也不喜歡李鴻章。他將張之洞比作格拉斯通 (Gladstone)，在中英牛津運動中粉墨登場，還將張之洞的主要著作《勸學篇》和紐曼的名作《辯護》(Apologia) 做了對比……滿族貴族的領袖榮祿，他是中國的索爾茲伯里卿 (Lord Salisbury)。繼榮祿之後的是慶親王，是中國的巴爾福 (Mr. A. T. Balfour)……就像英國擁有『霸王』(King) 萊斯頓 (Lansdowne) 一樣，中國也有『霸王』鐵良……端方是中國的羅斯拜瑞卿 (Lord Rosebery)。袁世凱是中國的納瑟夫·張伯倫 (Joseph Chamberlain)……此外，劉坤一則是威靈頓公爵 (Duke of Wellington)，岑毓英是克倫威爾 (Crownwell)，光緒帝的生父醇親王奕譞是維多利亞女王的丈夫阿爾拔王子 (Prince Consort)。自由主義運動逐漸衰退而產生的『空白期』(An Interregnum)，承擔此任的是岑春煊，他被比喻成唯一不是英國人的俾斯麥 (Bismarck)。」⁹在所有用來比喻中國官員的英國及德

⁶ Ku Hung-ming, "The Manchu Restoration," *The Story of a Chinese Oxford Movement*, pp. 77-78.

⁷ Ibid., p. 78.

⁸ R. David Arkush, "Ku Hung-Ming (1857-1928)," p. 215.

⁹ 川尻文彥：〈辜鴻銘與“道德”的課題—俯視東西文明的視角〉，高瑞泉、山口久和編：《城市知識分子的二重世界——中國現代性的歷史視域》（上海：世紀出版集團、上海古籍出版社，2005年9月），頁90-91。

國政治家中，辜氏偏偏獨漏卑康斯菲爾德勳爵一人，卻把他用來比喻那個滿族貴族的未來領導人，則辜氏自詡為中國的卑康斯菲爾德的心迹，相當明顯。

三 自詡為中國的卑康斯菲爾德勳爵——文化保守主義的精神堡壘

卑康斯菲爾德勳爵是英國十九世紀領導保守黨人與自由黨（**Liberal Party**）抗衡的政治領袖，政治傾向與辜氏幾乎雷同。他有一段名言，辜氏動輒引用，幾乎可以把它看成是辜氏尊王思想的中心理念，那就是「我不知道國王的神授權力理論是否還站得住腳，但我相信，在一個國家裡真正存在的政府除非擁有專制的權力去做它認為正確的事，要不然國家的良治就是一件不可能的事。」¹⁰辜氏稱呼卑康斯菲爾德勳爵為「偉大的英國政治家」，並認為這位「偉大的英國政治家」這一段名言，是他著名的帝國主義的基本方針。卑康斯菲爾德勳爵認為，帝國主義並非意謂遍及全世界的王國，或是盎格魯撒克遜民族的自我主張（**self-assertion**）。對於他來說，帝國主義意謂公平的治理。」¹¹辜氏表示，「查考卑康斯菲爾德勳爵如何完成他的帝國主義觀念，是有趣的事。這個偉大的政治家自己說過，他初次了解大不列顛的統治狀態，是當他發現他那個時代的所謂自由黨已經確實成了寡頭政治集團時。為了剷除分裂老式特權宮廷貴族與鄉村紳士新興貴族之間的障礙，前兩次革命的偉大自由主義者必須摧毀君王的至高無上特權。在第一次革命時，克倫威爾（**Oliver Cromwell, 1599 – 1658**）立刻抓緊至高無上的特權，並且在軍事統治之下代替人民來管理它。在第二次革命後，荷蘭國王威廉三世（**William the Third**），盡其所能地要奪回君王的至高無上特權，不過企圖失敗，傷心而死。威廉死後，英國政治幾經轉折，在眾政黨與各階級的相互傾軋下，英國政壇落入了自命為自由黨的寡頭政治集團手中。爲了要打破寡頭政治集團的壟斷，卑康斯菲爾德勳爵變成了激進分子，號召粗鄙的民眾來幫助他，就像克倫威爾號召粗鄙的民眾來參加他的重騎兵一樣。在

¹⁰ Ku Hung-ming, "The Body Politic and the Civil Service in China Part 1," *The Japan Weekly Mail*, Nov. 2, 1904, p. 472. 按：卑康斯菲爾德勳爵的名言的原文如下："I do not know whether the theory of the divine right of kings is any longer tenable, but I believe unless the Government which actually exists in a country has absolute power to do what it thinks right, good Government in the country is an impossibility."

¹¹ Ibid.

打敗自由黨的寡頭執政後，卑康斯菲爾德勳爵頌揚帝國主義，那就是：一個擁有專制的權力（absolute power）、裡外如一而大公無私的公平政府，去做它認為對國家的良治正確與最好的事。」¹²因此，辜氏認為「卑康斯菲爾德勳爵實際上是把自己變成一個獨裁者，不過可以被形容為一個憲政的獨裁者（a Constitutional dictator）。」¹³

四 用西學來詮釋中國文明

卑康斯菲爾德身為獨裁者一事，正是辜鴻銘最欣賞之處。至於這種卑康斯菲爾德式的獨裁，是否為西方的產品？還是中國早已有之？對於辜氏而言，答案是兩者皆然。他說：

德國詩人海涅對俄羅斯的無限專制主義（the unlimited absolutism in Russia）的形容，對中國政府也適用。也就是說，二者都真正是執行現代自由思想的獨裁政府。現代自由思想的本質乃是「開放門戶」的民主原則。這個原則包含於拿破崙的名言裡——向所有人敞開政府工作的歷程。在中國，正如海涅在俄國所指出的，——貴族或統治階級並非建立在遺傳與所有權之上，而是以國家服務（state service）為基礎。但是在執行開放門戶的民主原則的所有政府裡，對共和國而言，總會存有這種危機，那就是，那些確實執政的人傾向於關掉「開放的門戶」與壟斷所有政治權力，讓自己形成一個寡頭政治集團。現在唯一能抑制形成這種寡頭政治集團的力量就是獨裁權，（這是一種）至高無上的特權被賦予給一位能幹且公正的人——最高統治者。孔子說：「在帝國政府的正常狀態下，至高無上的特權取決於君王；在不正常的時代，特權會落入親王與貴族或統治階層的手中。」（天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。《論語·季氏》）卡萊爾也認為古羅馬共和國具有的真正拯救功能的特徵，就是在它的憲法裡存有准許在國家危險的時期創造獨裁者的條款。美利堅共和國所以能成功，甚或直到今日能夠免除全面崩潰的命運，現代有些作家把這一切都歸功給這個事實，那就是共和國總統在職期間，是個真正的獨裁者，比起大英帝國或德國的君王還

¹² Ku Hung-ming, "The Body Politic and the Civil Service in China Part 1," p. 472.

¹³ Ibid.

要專制。現在，中國君王的地位也是獨裁者的地位。¹⁴

的確，滿清皇帝是獨裁者，是不爭的事實。中國獨裁主義裡面，在辜氏看來，也存有那些元素，即：公平政府、執行現代自由思想、門戶開放的民主原則，帝國主義（帝制）以及壓制寡頭政治集團的力量。¹⁵只不過，辜氏教化的對象是西方人，所以他就拿這些與中國文明等同或相似的西方元素，來詮釋中國文明。這可以說是一種「西學詮中」的做法，也就是用西方文明來詮釋中國文明。他在這方面的做法，十分類似他所標榜的滿族貴族未來領導人的能力——「能夠將自己與古老中國文明的道德價值與優美事物的真諦結合起來，而且具有能力來詮釋與了解現代歐洲文明裡擴展與進步的思想」。¹⁶其實，由於辜氏志在化外，所以他一生譯介的西方書籍，實不如他譯介的中國典籍多；他一生介紹的西方文明，實不如他介紹的中國文明多。尤其，爲了吸引外國人閱讀他的作品，他理所當然會採用讓外國人迅速理解他的作品的方法，因此「西學詮中」必然會成爲他向外國讀者介紹中國文明的最佳途徑。這點，他在《英譯論語》與《英譯中庸》的〈序〉裡，早已表達無遺了。¹⁷不過也因爲如此，他的作品裡的中國文明是不是一種純粹原味的中國文明，自然就讓人不無疑問了。¹⁸有時，甚至會讓人懷疑他所以借用西學，是別有所圖的。不只是一定要結合中西方的優秀文明來詮釋中國文明，更重要的是，要宣揚自己的尊王思想。

第二節 辜鴻銘借用西學的方法

一 用西方名詞來包裝中國的傳統思想

辜氏對慈禧的擁戴之情，非比尋常，是眾所周知的事。除了在義和團之亂時期，曾經爲了幫慈禧辯護而寫了這麼一篇文章——“*Moriamur pro Rege, Regina!*”（〈爲皇上、皇太后而犧牲！〉）外；慈禧死後，他又不滿外人誣蔑慈禧，也寫了一篇抗議文章給《字林西報》的編輯。由於他訴求的對象是外國人，因此他在這些文章裡巧妙地使用了一些西方名詞，不過他所包裝的東西，卻是

¹⁴ Ku Hung-ming, “The Body Politic and the Civil Service in China Part 1,” p. 472.

¹⁵ 詳見附錄一註 105。

¹⁶ R. David Arkush, “Ku Hung-Ming (1857 – 1928),” p. 215.

¹⁷ 詳見附錄一註 106。

¹⁸ 詳見附錄一註 107。

中國的傳統思想。有些學者看到了這種情形，便產生了誤會，以為辜氏受到西化影響，一心想要融入國際大家庭裡。

學者劉禾 (Lydia H. Liu) 在其 “The Desire for the Sovereign and the Logic of Reciprocity in the Family of Nations” (《國際大家庭裡的主權渴求與對等邏輯》) 就認為辜氏有這種傾向：

讓我們略為思考辜氏寫作的時空，來看看它對我們了解他的主權情結有何幫助。我的起點是辜氏對主權的願望是歷史性的，而且絕對不是現代政治的進化論者論文所理解的精神分裂，或是天生的保守或進步。因此任何人一定要避免閱讀辜氏作品對一九一一年革命的後見之明，然後宣布他是一個保守的君主主義者，而要從他認為有必要出版他捍衛慈禧的著名文章的那些年代開始看起。的確，辜氏的作品不關心革命，反而心繫殖民政政策、主權、正義、和平、帝國主義與國際秩序。在這個情景中，有兩件有趣的事特別突出。首先，辜氏捍衛中國君王的重要文章所以出版，是為了要回應聯軍對一九〇〇年普遍的反帝國主義者運動的報復。其次，當辜氏專門用英語寫作與出版這些觀點時，與他同在的，是特定的英語讀者群與內心認定在外交上必做的事。¹⁹

劉禾對辜氏在一九〇〇年義和團之亂後所寫的 “Moriatur pro Rege, Regina!”

(〈為皇上、皇太后而犧牲！〉) 一文特別感到興趣，因為那是一篇由外交書信擴充而成的論文，其中充滿了辜氏對慈禧太后的擁護與捍衛。因為這篇文章與外交事務有關，於是乎，劉禾對其中某些內容，不免出現了某種過度詮釋的傾向。例如他認為辜氏稱慈禧為「國母」，就是強調中國是一個「主權國家」，中國這位國母乃相對英國的維多利亞女王而言，這是有意將中國與列強放在主權對等的國際外交框架的舉措。²⁰ 其實，辜氏稱慈禧為「國母」，目的只在向列強表示慈禧在中國人民心目中的地位，以及解釋中國人民何以會如此強烈尊崇慈禧，甚至為她犧牲生命也在所不惜。並非如劉禾所說那樣，好像他已然完全接受了西方的外交理念。其實這仍然不脫他西學詮中的議論模式。因為，有關「國母」一詞的文字，辜氏是這樣寫的：

¹⁹ Lydia H. Liu, “The Desire for the Sovereign and the Logic of Reciprocity in the Family of Nations,” *Diacritics* 29.4 (Winter 1999): 164.

²⁰ 詳見附錄二註 37。

第三，中國的首要根本大法，基於孩子絕對服從父母的原則（以孝治天下），作為國母的慈禧在中國政體中所擁有的至高無上權威，是不容置疑的。²¹

由此觀之，「國母」一詞，不過是家庭親情擴大化的結果罷了，它只是用來表達中國人民看待慈禧如母以及她何以擁有至高無上的權威而已。因此，劉禾自己也察覺到辜氏在這篇文章的多處引文裡，還是「標誌著家長制儒家道德主義的言語」(the rhetoric of patriarchal Confucian moralism)。²²此外，我們還發現辜氏稱慈禧為國母，尚有另一個目的，就是要為她與義和團之亂辯護。他舉義和團裡十三、四歲的小孩以「愚蠢、著魔的魯莽」的姿態衝向現代歐洲的槍口為例，向外國人表示這是一種充滿勇氣與英雄氣概的特殊舉動，它的動力來自要去捍衛他們內心景仰、熱愛與尊敬的重要事物的渴望。當讚美、熱愛與尊敬變成無限與超越時，勇氣與英雄氣概也變成了無限與超越，這就是現代歐洲人難以理解的狂熱。²³辜氏認為這種狂熱來自中國人民對父母的熱愛、榮耀與尊敬的擴大；因為作為個人，他們摯愛、榮耀與尊敬父母；作為一個民族，他們摯愛、尊崇與尊敬慈禧與光緒。再加上滿清恩慈地統治了中國達二百五十年，試想這種感情在中國人民的內心會有多深，而這種深度已由義和團少年的狂熱獲得了明證。²⁴其實，辜氏這種說法，還是不脫儒家思想「忠」的範疇，不過，他卻又把「忠」與西方人共享，認為「忠」也是西方的固有思想，只是現代的歐洲人將它遺忘罷了。他說：

現在，我不知道歐美稍微有些民主精神的人民，他們目前相當熱衷「愛國主義」，是否能夠或願意從他們過去的歷史裡記得有一個比現代愛國主義還要真實的字，我在本文的開頭藉由拉丁成語來傳達這個字的意義，那就是「忠」，僕人對主人的忠，孩子對父母的忠，妻子對丈夫的忠，最後，總結一切的忠，就是人民對君王的忠。如果歐美人民記起這個字的

²¹ Ku Hung-ming, "Moriatur pro Rege, Regina," *Papers from a Viceroy's Yamen*, p. 3.

²² Lydia H. Liu, "The Desire for the Sovereign and the Logic of Reciprocity in the Family of Nations," p. 168.

²³ 詳見附錄一註 108。

²⁴ 詳見附錄一註 109。

意義，他們將了解為什麼中國人民——而非政府——正處於戰爭的狀態，被逼得要對抗全世界，因為有一個吶喊聲從中國的這個盡頭傳到另外一個盡頭，那就是「為皇上、皇太后而犧牲！」²⁵

接著，他又用了一個西洋名詞——「宣戰理由」(*causa belli*)，為義和團之亂極盡合理化之能事，把這個亂事形容成「勤王」的義舉，因為他們要維護他們效忠的太后陛下。

因此，顯而易見，讓中國人民在南北兩地採用好戰態度的「宣戰理由」與「熱情動力」(*the real passionate impulse*)，來自於他們認為皇太后陛下的人格與自由已經被冒犯了或將被冒犯。我可以說，這是人民的戰爭，而不是政府的戰爭；事實上，毋寧說人民置政府於旁。這就是為什麼我們所謂文明戰爭的嚴格規則沒被嚴謹遵守的不幸理由。²⁶

此外，為了擁護與捍衛慈禧，他竟然建議英國維多利亞女王寫信慰問慈禧及其人民，「作為全世界女王之中地位最高、資格最老的女子，應該儘可能親切地寄一封直接而公開的電報給慈禧太后——不要用官式語言，而要用心靈的樸實語言——對慈禧太后、她的兒子與她受苦的人民在這次大難裡承受的試煉與艱辛，表達憐憫之情。」²⁷其次，他又建議「列強的外交大臣，尤其是英國的外交大臣，應該發布一條法令，對任何在中國通商口岸印行的外文或中文報紙表示，若刊出任何羞辱或不尊重太后陛下的言論，將加以懲處。」²⁸雖然他事後承認這二項建議在當時看來像是感情用事，但為了擁護與捍衛慈禧，他還是做了，並且又使用了另一個西洋名詞——「情感的殷勤」(*la politesse du coeur*)來合理化這兩個建議，而且稱這兩個建議為「情感的策略」(*politique du coeur*)。²⁹由此觀之，“*Moriamur pro Rege, Regina!*”顯然是辜氏另一篇使用「西學詮中」手法的論文而已，表面上使用一些西洋外交名詞為中國爭取外交空間，但是仍然處處「標誌著家長制儒家道德主義的言語」。因為它的目的只有一個，就是實

²⁵ Ku Hung-ming, “*Moriamur pro Rege, Regina,*” p. 23.

²⁶ *Ibid.*, pp. 22-23.

²⁷ *Ibid.*, p. 27.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ 詳見附錄一註 110。

踐他自己的「尊王」思想，企圖擁護與捍衛慈禧而已，實際上並不像劉禾所說的，有任何改弦更張而接受西方外交理念的意思表達。這種情形，我們可以從他另一篇文章“*For the Cause of Good Government in China*”（《爲了中國良治的理由》），看得更清楚。

二 改變西方名詞的原義來表達自己的思想

（一）以「軍國主義」與「民主主義」爲例

辜氏雖然有西學背景，寫作時也喜歡引用西方名詞，不過他卻喜歡擅自改變西方名詞的原義，目的無他，就是要用來表達自己的思想。其中最著名者，莫過於「軍國主義」(militarism)與「民主主義」(democracy)二者。

依據 *Webster's New Collegiate Dictionary* 的說法，「軍國主義」(militarism) 的定義是「軍事階級居於優勢地位或是他們的思想普遍盛行；抬高軍事優點與典範的風氣；侵略性的軍事戰備的政策」³⁰。這種舉世公認的定義，竟然被辜氏稱爲「虛假的軍國主義」(false militarism)，而且把它與「武力外交政策」(Jingoism) 等量齊觀。他認爲這種「虛假的軍國主義」並非真正的武力，而是腐敗的無法無天的武力 (rotten anarchic force) ——是不道德的。³¹ 正如「路易·拿破崙的『虛假的軍國主義』是不道德的，其結則果是大崩潰與巴黎人民公社的成立；約瑟夫·張伯倫先生 (Joseph Chamberlain, 1836—1914) 的『武力外交政策』或『虛假的軍國主義』是不道德的：它所帶來的結果，並非和平與繁榮，而是爭取婦女參政權的婦女，她們在英國尖叫並與警察抗爭；阿利雪伊夫海軍上將 (Admiral Alexeieff) 的『武力外交政策』，正如上海人民所知道的，已經帶來了其他的事物——在上海的惡劣貿易與痛苦時光。」³² 因此，爲了抵抗這種以侵略爲本質的軍國主義，又爲了「良治」(good government) 的理想，他於是另外創了一個新名詞，即「真正的軍國主義」(true militarism)，他認爲這種「真正的軍國主義」是道德的，他舉了三個例子，諸如古斯塔夫·

³⁰ *Webster's New Collegiate Dictionary*, (Springfield, Mass.: G. & C. Merriam, 1958), p. 533.

原文爲 “Predominance of the military class or prevalence of their ideals; the spirit which exalts military virtues and ideals; the policy of aggressive military preparedness.”

³¹ Ku Hung-ming, “The Manchu Restoration,” p. 53.

³² Ibid.

阿道夫（Gustavus Adolphus, 1594–1632）、奧利維·克倫威爾與腓特烈大帝（Frederick the Great, 1712–1786），便是施行了「真正的軍國主義」，最終帶給歐洲人民持久的和平、一個更好的社會秩序與興旺繁榮。³³

另據 *Webster's New Collegiate Dictionary* 的說法，「民主主義」（democracy）的定義是「民治的政府，政府裡的至高無上主權由人民所掌握而直接由人民所行使（絕對的，或是純粹的民主），或是通過代議制度來間接行使。」³⁴不過，爲了「尊王」的理想，他竟然重新解釋了“democracy”的定義。他說：「英語的“democracy”乃從希臘語“Demos”而來。“Demos”乃所謂農村的意思，亦即農夫耕人居住的場所。若用中國話來說，相當於『邱』（丘）字，乃商人、銀行家以及所謂『新貴』等居住的都會的相對語。從類似的意思來看，希臘語的“Demos”也用來指山間僻地的人們。孟子對於民主政治的根基的『人民』其意義的重要性，說明如下：『得之天子爲諸侯，得之諸侯爲卿大夫，得之邱（丘）民爲天子。』如此，在兩千年前的古代，孟子有關民主政治的根本觀念，與歐洲古代希臘的那種民主政治正好一致共通。此一事實，賢明的讀者可要了解啊！依此觀之，非得計算或獲得真正的民主政治選票的話，它的人民乃是農夫與耕人等庶民階級，住在都會而生活奢侈安適的商人、銀行家、新貴等資本家則非是。我所以要提出這篇論文，是爲了要解釋當前日本的民主政治爲何需要普選的理由。民主政治在普選實施後，日本大多數民眾翹首盼望的真正理想，如預期般獲得實現了嗎？對這個問題，就我來看，是頗有疑問的。」³⁵由此可見，他不但反對直接民權，甚至對行使間接民權的代議制度也有意見。他認爲西方施行的民主政治不合理，中國施行的才是合理的民主政治。因爲「合理的民主政治的基礎，既非人民政治，也非爲民政治，當然更非依照人民意願成立的政府，實際上是天生對權威的尊敬。」³⁶因此，他竟然聲稱，漢高祖劉邦在兩千年前建立了中國第一個真正的民主政府，原因是他促使君王的強權專制向最有

³³ Ku Hung-ming, “The Manchu Restoration,” p. 53.

³⁴ *Webster's New Collegiate Dictionary*, p. 220. 原文爲 “Government by the people; government in which the supreme power is retained by the people and exercised either directly (absolutely, or pure, democracy), or indirectly (representative democracy) through a system of representation.”

³⁵ 辜鴻銘：〈デモクラシイとは何ぞや〉，《辜鴻銘論文集》，頁 149-150。

³⁶ 詳見附錄一註 111。

教養者的清議（the public opinion）負責任。³⁷像這種離奇的說法，主要是爲了表達他對代議政治的反對，因爲代議政治，在他的認知之中，會使王權下移，危害到國家的良治，讓中國陷於紛亂之中。³⁸

（二）以「治外法權」與「治內法權」爲例

同樣的，他爲了中國的「良治」問題，除了試圖改變「治外法權」的原義外，又創造了另一個名詞——「治內法權」。辜氏援引「治外法權」一事，讓劉禾認爲此時的辜氏已經完全遠離了儒家思想而進入了國際法的領域，他表示「如果辜氏在上述引文裡的語言，仍然標誌著家長制儒家道德主義的言語。」³⁹那麼，辜氏在另一篇名爲“*For the Cause of Good Government in China*”（《爲了中國良治的理由》）的論文裡，「儒家的語言便明顯不存在了。他說『中國問題的明顯的與極其重要的爭論點在於此，列強一定要清楚地與絕對地決定，要嘛就接管中國政府的責任，要嘛就將責任留給帝國政府。如果列強決定要接管責任：那很好。但反之，如果列強決定向帝國政府要求良治的責任，那麼列強明顯的責任就是絕對地承認與尊重帝國政府作爲一個獨立國家的所有權利——有一個例外，就是目前對外國臣民的司法裁判權。』〔*Papers 71*〕」⁴⁰劉禾接著請讀者「注意辜氏在這裡開始論及國際法，非但沒有訴諸儒家思想，更甚者，他訴諸了一種十九世紀的實證哲學家（positivist）對於國際法的理解，這種國際法要求主權國家之間的交互承認。」⁴¹這種國際法乃由美國學者亨利·惠頓（Henry Wheaton, 1785—1848）所提出。「它值得我們回憶起亨利惠頓是首批法律理論家之一，他在《國際法的要素》（第一本被翻譯成中文的國際法書籍）第三版，

³⁷ 詳見附錄一註 112。

³⁸ 辜鴻銘：〈上湖廣總督張書（丙申）〉：「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，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，列爲朝士，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。」《讀易草堂文集》，文內，頁 33。

³⁹ Lydia H. Liu, “The Desire for the Sovereign and the Logic of Reciprocity in the Family of Nations,” p. 168.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

構思了承認的某種構成概念。在這個版本裡，惠頓寫道，儘管一個國家的獨立足以建立它的內部主權（internal sovereignty），它的外部主權（external sovereignty）卻『需要其他國家的承認以使它完美與完整。』（may require recognition of other States in order to render it perfect and complete）他強調有關一個新興國家的重要特徵，主張只要一個國家將它的行動限縮在它自己的公民與領土的範圍之內，它就完全可以省去其他國家的承認。」⁴²這本書在西元一八六四年被清朝政府譯為《萬國公法》一書，劉禾表示，它早於辜氏寫作論文的時代而且制約了辜氏討論主權的論文寫作。⁴³

有關劉禾的論述，可以說，一半正確，一半有待商榷。正確的是，辜氏在這篇文章裡，果然是訴諸國際法，大談主權，他的主權觀念或許與《萬國公法》一書有關。有待商榷的是，他儘管沒有使用儒家語言，不過，他所要維護與捍衛的對象仍是慈禧太后。因為我們在這篇論文裡，可以看到辜氏所以訴諸國際法，大談主權，仍是要維護與捍衛滿清政府的權威與對於「良治」的期待。引領這篇論文前進的導航器，仍是他的「尊王」思想。試看以下一段論及主權的文字，就可以看到辜氏的企圖所在。

在上文已經談到了外國列強對待中國的精神與態度之後，我現在要講中國難題裡主要與基本的問題。這個主要與基本的問題是這樣的，當列強要求中國須負起一個獨立主權國家的責任，然而他們在與中國來往時，卻絲毫不努力去承認與尊重帝國政府唯一能憑藉才可以執行職務與實踐獨立政府責任的權利與條件。⁴⁴

他在這裡向列強要求尊重中國的主權，目的說得很清楚，就是要讓帝國政府可以執行職務與實踐獨立政府的責任，這與他時常引用的卑康斯菲爾德勳爵名言的意思十分相近，那就是「在一個國家裡實際存在的政府擁有專制的權力去做它認為正確的事，否則良治便是一件不可能的事。」雖然這裡沒有儒家的語言，但很明顯，他所念茲在茲的，依舊是儒家思想要求的「國家良治」與「王權」。而且，「國家良治」與「王權」關係密切，意即「王權」穩固，「國家良治」才

⁴² Lydia H. Liu, "The Desire for the Sovereign and the Logic of Reciprocity in the Family of Nations," p. 168.

⁴³ 詳見附錄二註 38。

⁴⁴ Ku Hung-ming, "For the Cause of Good Government in China," *Papers From a Viceroy's Yamen*, p. 56.

能獲得保障；反之，則「國家良治」便將成爲泡影。因此，辜氏雖在“*For the cause of Good Government in China*”一文裡向外國人大談國際法與國家主權，目的卻仍在宣揚他的尊王思想，意即捍衛中國的王權與維持中國的良治。我們可以從他在這篇文章裡對於「治外法權」與「治內法權」的論述之中，得到相當的印證。

首先就「治外法權」而言，它確實傷害了中國的主權，因爲它讓中國政府的司法權無法施行於列強屬民的身上，明顯傷害了中國皇帝的王權，因此，辜氏稱「治外法權」(Ex-territoriality)爲反常之物(anomaly)，並且宣告它的精神作用已經傷害了中國的良治。至於另一種被他視爲「治內法權」

(in-territoriality)的反常之物，與「治外法權」相比，就更加恐怖了，因爲它否定了中國政府對自己臣民的司法權。⁴⁵司法權的有無，在他看來，關係到中國政府的存在價值。

如果列強決定不承認中國政府的存在，那麼列強顯而易見的本分(duty)就是立刻接收中國政府的責任。然而如果列強像過去一樣清楚地承認中國政府的存在，那麼列強就應該尊重帝國政府對所有中國臣民唯一的與絕對的司法權。⁴⁶

因爲司法權的有無，關係到中國是否擁有良治，如果無法讓中國擁有良治，在他看來，那麼中國政府就失去了存在的價值。爲了中國的良治，他竟然還呼籲列強如果不承認中國，就要徹底鎮壓(draconian)中國，吾人由此實在可以發現他對良治一事確實無比重視。

目前，在經歷這麼一個充滿災難結果的政策後，列強一面宣誓要維護中華帝國的完整，一方面卻造了一座砲台俯瞰皇宮。正如我已經說過的，如果你要訴諸武力，就一定要訴諸足夠的武力。如果列強想要鎮壓中國，那麼請便，但是他們應該至少實施一種有效的鎮壓；否則中華帝國將會分崩離析。⁴⁷

此外，挑戰中國政府司法權的「治內法權」，這個反常之物除了會破壞中國的良

⁴⁵ 詳見附錄一註 113。

⁴⁶ Ku Hung-ming, “For the Cause of Good Government in China,” p. 60。

⁴⁷ Ibid., p. 64.

治外，在辜氏看來，還會造成對中國王權的侵犯。

傳教士因為干涉訟案從而侵犯了地方官對中國人民的司法權，而遭受到應得的責難。然而當英國大臣蠻橫地要求免去四川總督的職務時，他正在無限大規模地干涉訟案。這不只侵犯了地方官對中國人民的司法權，也侵犯了君王的至高無上特權與他對官員的權威。⁴⁸

由於地方官的司法權，乃由君王所授予，如果地方官的司法權遭到挑戰，自然便算是侵犯了王權。因此，他又搬出了西方國際法裡的「主權國家」一詞向列強調王權與司法權的施行關係。

只要承認中國是一個獨立主權國家，中國臣民從最高階的大臣到最卑微百姓的懲罰，就只能由君王的獨一無二的權力（the sole authority of the sovereign）與依照帝國的法律來執行。⁴⁹

因此，辜氏舉了幾個「治內法權」的實例，來證明這個反常之物的恐怖。

目前，看似變本加厲，在中國境內被指派到重要位置的政府官員一定要收到外國官員的半官方許可證書。其結果是，湖北省過去八個月以來，巡撫不得上任，湖廣總督則整天忙著處理帝國的問題與對傳教士的保護，各省真正的民政工作正處在每況愈下的危境之中……除了所有上述事情外，還必須提到幾件眾所周知的事實，那就是羅馬天主教的傳教士被允許公開干涉教徒與非教徒中國人之間的訟案。新教傳教士不只干涉訟案，而且公開在外國與本國報紙裡鼓吹造反。最後，數量日增的外國人，他們唯一的職業就是將他們的名字借給通商口岸裡聲名狼藉的行業。⁵⁰

面對這種恐怖的反常之物，辜氏認為任何人只要用心研究過這種反常之物所造成的事實，一定會知道，對帝國政府而言，維持中國的良治，真的是一件令人心碎的工作。⁵¹因為就像「卑康斯菲爾德勳爵所說的，『在一個國家裡實際存在

⁴⁸ Ku Hung-ming, "For the Cause of Good Government in China," pp. 57-58.

⁴⁹ Ibid., p. 61.

⁵⁰ Ibid., p. 60.

⁵¹ Ibid., pp. 68-69.

的政府擁有專制的權力去做它認為正確的事，否則良治便是一件不可能的事。」現在，在中國的列強既不負起接管中國的責任，也不允許帝國政府做它認為正確的事。因此，列強真正要做的事，就是癱瘓中國的中央政府。當中央政府被癱瘓了，地方政府與帝國政府的官員也會隨之而士氣低落。」⁵²這樣下去，中國的良治自然無法達成。不過，辜氏說到這裡時，又用了讓列強眼睛為之一亮的字眼——改革（Reform）。他表示，「在最近和目前的改革的叫嚷聲中，確實存在著許多理由，國家的實際行政管理卻正變得越來越壞。」⁵³他認為「要讓改革成為可能，只有當帝國政權的中央當局能夠做它認為正確的事，而且帝國的法律至少對中國臣民而言，是唯一的與絕對的壓制力量。總之，只有在這種情形下，中國的良治才有可能出現，那就是當每個總督與巡撫與所有被委任公職的高級官員能夠提著頭向慈禧太后與皇上負責保證，不只是為了保護外國人，更不是為了獲得外國政府的支持，而是為了良治，亦即，是為了在他們治下的每個官員的品格、行為與能力，而且是為了託付在他們身上的與人民攸關的福祉與良治。」⁵⁴因此，中國的良治存在與否，除了與中國政府對中國臣民擁有司法權有關外，它與「王權」的有無更是緊密相依。因為只有健全而良好的「王權」，才能保證臣下能負責盡職，完成良治的託付。至此，我們可以肯定一事，即辜氏雖然提及「主權國家」一詞，不過他的興趣則全在「良治」與「王權」之上，亦即，仍在宣揚他的「尊王」思想之上。至於「主權國家」一詞，只是他的工具，因為我們從下文裡他對「治外法權」的論述，可以發現他並沒有那麼堅持中國是一個真正的主權國家。試看以下一段他請求列強看待中國為主權國家的論述，便可知道實際情形為何了。

中國問題的明顯與極其重要的爭論點在於此，列強一定要清楚地與完全地決定，要嘛就接管中國政府的責任，要嘛就將責任留給帝國政府。如果列強決定要接管責任：那很好。但反之，如果列強決定向帝國政府要求良治的責任，那麼列強明顯的責任就是完全地承認與尊重帝國政府作為一個獨立國家的所有權利——有一個例外，就是目前對外國臣民的司

⁵² Ku Hung-ming, "For the Cause of Good Government in China," pp. 69-70.

⁵³ Ibid., p. 69.

⁵⁴ Ibid., pp. 70-71.

法裁判權。⁵⁵

試想，如果要求列強「完全地承認與尊重帝國政府作為一個獨立國家的所有權利」，怎麼還會向後退縮，宣稱：「有一個例外，就是目前對外國臣民的司法裁判權」呢？這不是與「主權國家」或「獨立國家的所有權利」的概念背道而馳嗎？不過，細讀以下文字，則會發現辜氏所以會對治外法權採取姑息態度，竟然也與他的尊王思想有關：

治外法權在中國的運作，不管如何，卻能讓列強對他們臣民的良治負起責任。任何人願意費心去閱讀上世紀前三十年的大不列顛的藍皮書與國會文件，將清楚地看到實際上促使大英帝國派遣一位國王代表來到中國的原因，就是在這個時候沒有人為英國臣民的良治負起責任，而且在廣東英國臣民的無政府狀態已經變得太令人憤慨。在中國設置一位英國大臣的主要與原始目的——並非推動貿易，而是照看英國臣民的良治。⁵⁶

辜氏或許認為中國的國勢衰弱，無法管理住在中國的外國臣民，乾脆就讓外國政府直接來負責這些人的良治，這樣，對中國政府反而省事。因此，他又在這個問題上，談起了一種與眾不同的帝國主義（帝制）理論：

人們現在談了許多有關帝國主義（帝制）的事。帝國主義（帝制）意謂公平的政府——一個絕對有權的政府，為了國家的良治，不畏懼不偏袒地去做它認為正確的事。⁵⁷

由此可知，在他看來，只要列強施行這種公平政府的帝國主義，那麼，治外法權對中國根本不是一個嚴重的問題，因為這完全符合他的尊王思想。不過，實際的情形，卻沒有他想像的那麼樂觀。因為他發現，當時殖民地裡的英國大臣，不是為了國家的榮譽而向國王負責，反而是向坐在下議院裡的六百個古怪的小國王（odd petty kings）負責。他認為英國國會原來是一個智者們的議會（witan, a meeting of wise men），如今卻成了一個營私利者的議會（a meeting of interested

⁵⁵ Ku Hung-ming, "For the Cause of Good Government in China," p. 71.

⁵⁶ Ibid., pp. 71-72.

⁵⁷ Ibid., p. 72.

men)。⁵⁸這顯然違背了他的尊王思想。因為，在他看來，「列強的首要與主要的責任，就是當他們在施行治外法權時，要採取嚴格的、適當的與有效的方法來讓他們各自的臣民每一個人都能享受良治。」⁵⁹然而，辜氏認為「一定要承認的是，在外國臣民之間維持良治的問題是不容易的，因為在列國的法律之中，治外法權是一個反常之物。但是上述的問題好像還是一個不如何困難的問題時，列強現在卻愚蠢地主張在每個通商口岸為自己設置獨立的租界。因此，每個通商口岸現在已經變成了一個一個小國林立的巴爾幹半島，每個小國都裝滿了等待爆炸的材料。」⁶⁰他表示「歐洲列強主張設置獨立租界的合理原因，在於英國政府錯將統治英國殖民地的主要職權不授予英國領事，反而交給了多數黨組成的市政當局，交到了英國商人的每個案件之中。」⁶¹他強調「對於一個外國強權而言，要他的臣民服從某位英國官員的權威，即使是市政當局的權威，已經夠惡劣了。可是，如果要求一個外國強權要他的臣民服從英國商人，就太過分了。」⁶²寫到這裡，他又舉了詹姆斯·安東尼·弗洛德(James Anthony Froude, 1818-1894)的說法來加重自己「尊王」思想的分量。

事實上，就像佛洛德先生所指出的，在一個人口混雜的社會裡，實施代議政治是不可能的：在這種地方，你一定要施行君主政治。一群帶有強烈種族與民族偏見的人，永遠不可能成功地選出一個真正代議制政府。為了要取消愚蠢的獨立租界，為了外國人良治的利益所應為之事，外國殖民地的法規應該被調查與修改。⁶³

由此可知，西學對於辜氏而言，絕非用來作為改變中國文明的資源，反而是用來作為向西方宣揚「尊王」思想的工具。即使他在這裡大談西方的國際法與主權國家的觀念，其實只是要利用它們，甚或改變它們的原義，來支撐自己的「尊王」思想而已。

⁵⁸ Ku Hung-ming, "For the Cause of Good Government in China," p. 72.

⁵⁹ Ibid., p. 74.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., pp. 74-75.

第三節 辜鴻銘結合中西優秀文明的方法——擴展

縱上所述，「尊王」思想實乃辜氏的興趣所在，也是他面對「現代歐洲物質文明的毀滅力量」時「擴展」的目標所在。此時，我們才知道為什麼他在那個西學東侵，中國風雨飄搖之際，竟然無法認同「師夷之長技以制夷」的最直接強國方法，甚至連張之洞的「中學為體，西學為用」的主張，也被他鄙視。雖然他提出了自認為進步的「擴展」之說。不過，擴展了半天，卻依舊被看成是一位無可救藥的保皇人士，原因都在這裡。

一 辜氏對「擴展」的比喻

他有一段文字，用比喻的方式來表達「擴展」的真義。文中，他把「現代歐洲文明的毀滅力量」比喻成上海殖民地的電車，並表示「一個人或一個民族可藉由四種方法來反對與嘗試壓制世上某種社會的或政治的錯誤（a social or political wrong in the world）。」⁶⁴

首先，他表示「我們假設上海社會有一位納稅人，良心上相信現在奔馳在上海殖民地的電車，對上海人民而言，不只是個討厭的東西，更是個惡劣的、不道德的、令人洩氣的設施。有了這個信念在心中，他首先能做的，就是以納稅人的身分抗議在上海的街上設置電車。」⁶⁵「如果他的抗議沒被注意，他也能自己一人或結合其他信念相同的人站在馬路上，向電車駕駛挑戰來阻擋電車前進或讓電車輾過他或他們的身體。如果電車駕駛拒絕停車，他就用拳頭和身體來阻止奔馳的車輛。在這種情況下，如果沒有警察或市政當局保護的話，這個愚蠢的納稅人將變成一具血肉模糊的屍體，而電車還是一如往常的在上海奔馳。」⁶⁶他認為「這就是端方和他的義和團員們試著阻擋現代歐洲物質文明的方法。」⁶⁷這是第一種方法。

第二種方法，乃是「納稅人自己或找他的朋友，在上海開一家敵對的電車公司，以財政的方法或其他方法來毀滅這家現存的電車公司以阻止它運行。在

⁶⁴ Ku Hung-ming, conclusion to *The Story of a Chinese Oxford Movement*, p.100.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

這種情況下，人們可以想像上海的情況。」⁶⁸辜氏認為，「這就是張之洞對阻止現代歐洲物質文明進入中國產生的惡果所提出的方法。」⁶⁹

第三種方法則是抵制它。辜氏表示「然而抵制並不是一種道德力量，而且永遠不能有效地治療或改革社會的錯誤。不過，這乃是偉大的俄國道德家托爾斯泰在寫給我的公開信裡，勸導中華民族用以阻止現代歐洲物質文明進入中國的方法。」⁷⁰他認為「這種由托爾斯泰推薦以對付社會弊端的方法，一點也不新穎。因為佛教也藉由抵制來改革世界。不過他認為佛教的抵制是不成功的，他說，當世界變壞時，佛教徒理掉了頭髮，進了修道院，對全世界展開抵制。然而在那種情況下，這個壞世界每況愈下，最後，這個世界越變越差，結局則是修道院與住在其中的落髮抵制者一併被焚燒殆盡。」⁷¹說到這裡，他如此強調：「世上的社會弊端絕不能藉由抵制來改革，因為抵制是一種自私與不道德的暴行（immoral tyranny）。」於是，他引用法國哲學家儒伯所說的名言：「強權和公理統治全世界，先強權而後公理。」（C'est la force et le droit qui reglent toutes choses dans le monde; la force en attendant le droit.）來作為指摘托爾斯泰的引子，然後再引用馬修·阿諾德的論述來闡釋這個引子。

馬修·阿諾德說：「儒伯說得好，『強權和公理是世界的統治者；直到公理出現之前，先使用強權。』直到公理出現之前，代表事物存在秩序的強權是有根據的，是合法的統治者。但是公理卻具有更多的內容，包含向內的認知與意志的自由本質。我們還沒準備好接受公理，——就我們來說，公理並非現存的，——直到我們擁有尋找它和追求它的意識。對我們而言，它用何種方法來轉化強權、事物的存在秩序並且成為世界的合法統治者，將取決於當我們在時機來臨時，我們採取何種方法來看見它和追求它。因此，對其他人民而言，當他們傾心於自己新發現的公理而嘗試將它加諸在我們身上，並且粗暴地用他們的公理來取代我們的強權，這就是一種暴行，我們要抵抗它。」⁷²

⁶⁸ Ku Hung-ming, conclusion to *The Story of a Chinese Oxford Movement*, p. 101.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid., pp.101-102.

總之，辜氏並不同意托爾斯泰的公理是一種真正的公理，因為它讓我們不敢面對強權，在公理出現之前，只會消極地去逃避社會弊端；更甚者，主張抵制的人並不在乎抵制的結果。因此，抵制是一種不道德的暴行。辜氏強調，一種不道德的舉動絕對不能改革任何制度，即使這個制度真的是一種邪惡與不道德的制度。⁷³

第四種方法，則是「上述的納稅人不須抵制電車，他甚至還能去保護它。不過，在他的公職與私人生活裡，他一定要保持一種自尊與正直的生活，那麼上海的全部居民將會尊敬他。有了鄰里居民對他的尊敬作為一種道德力量，他就能參與納稅人的會議，因為納稅人尊敬他，所以他們只會聽他說而不會聽別人說。如果他能向納稅人表示上海的電車是一個危險的討厭東西和一項不道德的設施，他就有機會促使納稅人廢止上海電車的營運。」⁷⁴辜氏認為「這就是孔子阻擋社會或政治弊端和改革世界的方法，那就是藉由通過一種自尊與正直的生活，來獲得一種道德力量。孔子嘗云：『君子篤恭而天下平。』（The moral man by living a life of simple truth and earnestness alone, can help to bring peace and order, help the cause of true civilization in the world）。我認為，就是這種力量。這是中華民族為了從歐洲國家的物質文明的毀滅力量裡，拯救他們的古老文明而且是最優秀的文明，所必須依賴的唯一力量。」⁷⁵

我們從辜氏這個比喻之中，可以充分認識他所謂「擴展」的真義了。原來，它還是在論述「尊王」思想。

二 有關「擴展」真義的闡釋

因為所謂「君子篤恭而天下平」，正是儒家所標榜的一種「風行草偃」式的治國模式，意即孔子所說的「為政譬若北辰，居其所而眾星拱之」（《論語·為政篇》）或「政者，正也；子率以正，孰敢不正」（《論語·顏淵篇》）的意思。「君子篤恭」也表現出了「王權」的道德本質及運作方式，「天下平」則是「君子篤恭」的運作成效，乃指前述的「良治」而言。因為這句話出自儒家的經典《中庸》，乍看之下，應該是指儒家的德治主義無疑，不過，在辜氏看來，俄羅斯的君主政治亦復如此，二者本質並無太大差別。因為俄羅斯的君主也是專制的與

⁷³ 詳見附錄一註 114。

⁷⁴ Ku Hung-ming, conclusion to *The Story of a Chinese Oxford Movement*, p. 102.

⁷⁵ *Ibid.*, pp.102-103.

獨裁的，也被要求必須擁有道德的本質，如此，才能成就國家良治。他說：

中國的君主，就像俄羅斯的君主，是獨一無二的(sole)，專制的(absolute)與獨裁的(autocratic)統治者。他是專制的，然而不必然是獨斷的(arbitrary)。就像時髦的產品「自由」，並不意謂著個別公民的做壞事或為所欲為，而是意謂擁有去做正確的事的自由，就像中國的專制主義並不意謂著君主擁有專制的權力去做壞事或為所欲為，而是擁有專制的權力去對國家的良治做出他認為最好的事。⁷⁶

至於君主要有什麼修為，才能擁有去做正確的事的自由呢？雖然辜氏用《中庸》的「篤恭」來形容，其實它就是《大學》「八條目」裡的「修身」。辜氏在談到「篤恭」時，如此寫道：

最後，我在這裡想說的是，不只是作為一個民族的中國人民至今是如何不知利用中國文明裡的這個真正力量，來與歐洲文明戰鬥，而且我自己作為一個中國人至今才知道我不能為自己或為世界成就任何事的原因，就是因為我不認識這個在生命裡可以引領我成功的真正方法，這個方法，就是修身，集中生活中的精力，就如孔子所說的「一種平凡真誠與認真的生活」。⁷⁷

在這裡，他把「修身」與「篤恭」等同了起來，而二者的最後目標又都是「平天下」或「天下平」。再者，辜氏翻譯「天下平」為“to bring peace and order, help the cause of true civilization in the world”，「平天下」則被辜氏翻譯為“peace and order throughout the world”，二者已非常相似；此外，「平天下」還有另一個同義詞——即「明明德於天下」，則又被辜氏翻譯為“to further the cause of enlightenment and civilization in the world”；⁷⁸所以，「天下平」正是「平天下」與「明明德於天下」的意義結合。因此，我們可以從這幾個翻譯得到一個判斷，那就是，在辜氏的認知裡，「君子篤恭而天下平」根本就是《大學》「八條目」的濃縮版本。由此可知，君主所以能擁有去做正確的事的自由，乃是因為他「修身」有成。因為「修身」乃《大學》「八條目」的樞紐，它是「格物」、「致知」、

⁷⁶ Ku Hung-ming, “The Body Politic and the Civil Service in China Part 1,” p. 472.

⁷⁷ Ku Hung-ming, conclusion to *The Story of a Chinese Oxford Movement*, p.103.

⁷⁸ Ku Hung-ming, *Higher Education*, pp. 6-7.

「誠意」、「正心」的成果；更是「齊家」、「治國」、「平天下」的準備與利器。⁷⁹ 唯有修身有成的君王，才能擁有去做正確的事的自由，以致力於國家的良治與天下的和平與秩序。

因此，「君子篤恭而天下平」，或《大學》「八條目」，乃中國文明與西方文明相通的地方，也是兩個文明之中優秀的部分，更是一種超越於中國文明與西方文明之上的一種可貴的精神文明，這種精神文明正是辜氏主張「擴展」的目標所在。正因為如此，他才會譏笑中國本土文人在面對現代歐洲物質文明的摧毀力量時的直接反應，認為他們不知「擴展」為何物，只知道主張中國要「師夷之長技以制夷」，盲目地去追求現代歐洲的物質文明。⁸⁰

三 從張之洞的改革看辜鴻銘擴展的目標

（一）辜鴻銘眼中張之洞的改革方法

「在中法戰爭後，張之洞留在廣東，在那裡他偏離了牛津運動的原則，變成了一位進步主義者。現在外國人認識的中國改革運動，其發起人並非袁世凱而是他。這個改革運動共有三個顯著的階段：第一個階段的方向是工業，乃張之洞構思於廣東而實施於武昌；第二個階段開始於中日戰爭後，它的方向是軍國主義與軍事組織。張之洞在靠近上海的淞淞口，組織了一支由德國軍官指揮的模範中國軍團。第三個而且是最後的改革運動階段，則發軔於義和團之亂後，它的方向則是教育的西化。」⁸¹

不過，辜氏也發現「在中法戰爭後，張之洞看到了單單只有嚴格的儒家教條，遇到孤拔將軍（Gustave Coubet, 1828—1885）所率領的配備有可怕武器的醜陋巨獸戰艦，是毫無用處的。當他一看到這種現象，便開始折中調和

⁷⁹ 《大學》：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本，其本亂而未治者，否矣。」蔣伯潛《大學新解》云：「庶人，就是小百姓。『壹是』，同『一切』。正心、誠意、致知、格物，無非是為的修身；齊家、治國、平天下，其根本還在修身……『本』指修身；『末』指齊家、治國、平天下；身既不修，而要想家齊、國治、天下平，這是一定做不到的。」蔣伯潛：《語譯廣解四書讀本 學庸》，頁6。

⁸⁰ 詳見附錄一註115。

⁸¹ Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," *The Story of a Chinese Oxford Movement*, p. 23.

(compromise) 了起來。」⁸²於是乎，「張之洞被迫面對兩種矛盾的理想——儒家教化的理想與現代歐洲新學的理想——他嘗試使用一種相當巧妙的方法來加以折中調和。他得到一個結論，就是一個人必須擁有兩套道德原則——一套是爲了他個人的生命，另一套則是爲了國家的生命。作爲個人，中國人必須遵守與嚴格地堅持儒家教條，但作爲一個民族，中國人一定要丟棄儒家教條而且採用現代歐洲的新學思想。簡言之，依據張之洞的說法，個別的中國人必須繼續當中國人，繼續做儒家的「君子」(superior man)。但是中華民族——中國政府——必須變成歐式的政府，成爲肉食性動物(carnivorous animals)。」⁸³辜氏表示，「爲了證明自己的論點，張之洞從自己博大的學問之中，舉出古代亂世裡的例子，就是當時中國人也曾經嘗試將自己變成肉食性動物的國家。」⁸⁴

在辜氏看來，「張之洞合理化了這種奇怪與荒謬的折衷調和，因爲當時誠然是中國的危急存亡之秋——中國及其文明正處在被只知強權而不知公理的肉食性國家所包圍的危險之中。因此對於身爲愛國者與儒家之徒的張之洞而言，他對於中華民族及其文明的利益與拯救的看法，與紐曼博士一樣，即保護羅馬天主教與基督教及維護二者利益一事，壓倒所有道德原則。事實上，雖然紐曼博士如此熱愛基督教的優美與甜蜜，但爲了要拯救與保護對他而言乃是包含於羅馬天主教之中的基督教，在某種情況下，紐曼博士認爲他有理由拋棄基督教的教條。同樣的，在對中國及其文明強烈的憂慮之下，張之洞認爲他不得不折衷調和，不得不拋棄儒家教條，至少對中華民族的生命而言，應該要這樣做。」⁸⁵

因此，辜氏對於張之洞的改革運動，亦即張氏的擴展方氏，採取了反對的立場與鄙夷的態度。

(二) 辜鴻銘反對張之洞改革方法的原因

辜氏所以反對張之洞這種擴展方式，學者朱維錚認爲這是因爲張之洞忽略道德的絕對性所致：

在辜鴻銘看來，張之洞與紐曼的共同錯誤，都在於否定有關真理和是非

⁸² Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," p. 24.

⁸³ Ibid., p. 30.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid., pp. 30-31.

的道德原則的絕對性。且不說他對紐曼的批評，只說他對張之洞的非難。他認為張之洞的根本錯誤，就在於同時相信孔子學說和歐洲新學都是正確的。⁸⁶

此外，他又說道：

辜鴻銘強烈反對這種道德相對主義，認為這是兩種矛盾的理想的一種奇特而荒唐的妥協，非但對任何環境中的任何個人都不能起約束作用，相反只能「在道德上和宗教上會導致虛偽，在政治上會導致馬基雅弗利主義（Machiavellism）」。⁸⁷辜鴻銘說，這種馬基雅維利主義，「一旦被袁世凱這樣卑鄙粗俗的人所採用，就會對中國造成極大的危害，其程度甚至超過李鴻章的粗俗和腐敗給中國造成的危害」。⁸⁷

的確，不管是紐曼與張之洞，果真他們的主張皆如辜氏所述，則都犯了一個嚴重的錯誤，用通俗的話來講，就是試圖合理化「雙重人格」與「雙重標準」的荒謬現象。再者，何謂馬基雅弗利主義，依據 *Dictionary of the History of Ideas* 的解釋，「馬基雅弗利主義，根據歷史事實來看，意謂在政治上只有成效才算數；政治行動不應被道德、善惡的考慮所限制。這樣，馬基雅弗利主義在馬基雅弗利（Niccolò Machiavelli, 1469—1527）之前就已存在，而且與政治本身的歲數相當，政治權力的鬥爭應該被排除在道德行為的規範之外，這個觀點在古代世界是被廣泛認可的。」⁸⁸先不管張之洞是否為馬基雅弗利主義者，如果他的主

⁸⁶ 朱維錚：〈辜鴻銘和他的《清流傳》〉，《求索真文明》，頁 380。

⁸⁷ 同前註。

⁸⁸ “MACHIAVELLISM,” *Dictionary of the History of Ideas*, Last Modified: Thursday, May 1, 2003, Maintained by: [The Electronic Text Center at the University of Virginia Library](http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/ot2www-dhi?specfile=/texts/english/dhi/dhi.o2w&act=text&offset=10957091&query=Machiavellism&tag=MACHIAVELLISM).

<http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/ot2www-dhi?specfile=/texts/english/dhi/dhi.o2w&act=text&offset=10957091&query=Machiavellism&tag=MACHIAVELLISM>. 原文為

“MACHIAVELLISM has historically come to mean that effectiveness alone counts in politics; political actions should not be restricted by considerations of morality, of good or evil. In this sense Machiavellism existed before Machiavelli, and is as old as politics itself. The view that the struggle for political power should be excepted from the usual norms of ethical behavior was widely recognized in the ancient world.”

張真的會向此傾斜，那麼明顯與講求仁義道德的儒家思想就背道而馳了。不過，這種冰炭同器的荒謬景象，在當時，不只張之洞有之，連辜氏自己似乎也不能避免。朱維錚對於辜氏阻擋電車行駛於上海的第四種主張，就提出類似辜氏對張之洞批評的質疑：

這就是說，對付現代物質文明的禍害，不妨先聽之任之，再徐圖消弭，辦法是樹立個人的道德表率形象，也即成為活著的聖賢，成為堅持道義的表徵，進而使個人主張化作公眾意見，那禍害自能消除。設想是很好的。強調欲平天下必先從修身做起，頗合《中庸》朱熹注的教導。雖然在修身前，已存欲取姑與、以不戰而屈人之兵一類意向，而且最終取締邪惡措施要通過立法程序，使這一設想大有儒道互補乃致儒表法裏的嫌疑，卻表明辜鴻銘終於「知經」又「知權」了。然而按照辜鴻銘所舉實例，倘要把他的方法付諸運用，前提當然是有個立志希蹤聖賢的人，但此人還必須財大氣粗，勢眾名重，否則當不了納稅人會議領袖，說話誰聽？另外還必須有「適當的法律程序」並為國際社會所承認，因為既然歐化是「革命」，那麼「反革命」的主張雖可化作某種公意，但外來強權不承認，又將奈何？借用孔子的話，辜鴻銘的曲調，「盡美矣，未盡善也」。

89

雖然朱氏如此質疑辜氏，不過他還是認為辜氏和張之洞畢竟有所不同。他說：「假如因此而判斷辜鴻銘沒有超出張之洞《勸學篇》的窠臼，也未必盡然。前已引述，辜鴻銘把《勸學篇》比作紐曼的《辯護》，以為都是『人的心智不合常規的明顯例證』。可見他拒絕與張之洞新詮的『中體西用』論認同。」⁹⁰誠如朱氏所言，辜氏自己有時也不免「有儒道互補乃致儒表法裏的嫌疑」⁹¹，不過他背後一直有一種「道德絕對論」⁹²支撐著他，這種「道德絕對論」來自中國的儒家思想與西方的文化保守主義，這就是朱氏認為辜氏不同於張之洞的地方：

⁸⁹ 朱維錚：〈辜鴻銘和他的《清流傳》〉，頁 379。

⁹⁰ 同前註。

⁹¹ 同前註。

⁹² Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," p. 29. 譯文為「張之洞的名著（《勸學篇》），就像與它齊名的紐曼博士著作《辯護書》一樣，乃是人類智力奇異錯亂的顯著例子。依據這兩個人的說法，真理與是非的道德原則並非絕對的——並無法在所有環境裡都能約束所有人。」從他這種反對道德相對論的論調看來，足見辜氏乃是道德絕對論者。

因此，辜鴻銘斷定，在任何環境中對任何個人來說，道德原則只能有一個，不論出於任何高尚動機，而承認涉及真理和是非的道德二重性，那效應都有害無益。他始終拒絕使用「體用」之類概念，是因為他認定全人類的道德原則是同一的，反對現代歐洲的物質文明主義的毀滅力量，是東西兩方傳統文化價值守護者的共同任務，在本體方面不存在地域、國別或人種的差別。他在《中國牛津運動的故事》一書中，所以把中國的清流運動和英國的牛津運動相提並論，一個原因也是以為二者懷抱的理想和所犯的錯誤，共性大於個性。他也許從沒有真正擺脫英國經驗主義的思維模式，從沒有認真考慮共性與個性的相關度。19世紀的西方浪漫主義的詩人和作家，英國的華茲華斯（W. Wordsworth）、羅斯金（J. Ruskin），德國的歌德（J. W. von Goethe），美國的愛默生（R.W. Emerson）等，成為他經常引用的對象，其頻率雖不及阿諾德，僅稍遜於卡萊爾。這說明，在他看來，文化保守主義，無論在東方還是西方，都屬於「人同此心，心同此理」。因此，當歐戰發生，他以為只有中國傳統的儒家理論，才能拯救西方世界的世道人心，也就是這種邏輯演繹的必然結果。⁹³

（三）有關辜鴻銘「道德絕對論」的真相

其實，「道德絕對論」就是辜氏「尊王」思想的核心，因為只有君王的道德，才能完成國家良治的目標。這一點，我們從他對《大學》「八條目」的譯文，看得很清楚：

在古代的人當他們想要在世上推行啟蒙與文明的事業時，首先要藉由確保國家的良治開始；當他們想要確保國家的良治，首先要藉由將家族安排得井然有序開始；當他們想要把家族安排得井然有序，首先要藉由走正路開始；當他們想要走正路，首先要藉由讓心思處在適當與有序的狀態開始；當他們想要讓心思處在適當與有序的狀態，首先要藉由擁有誠實的意念開始；當他們想要擁有誠實的意念，首先要藉由獲取知識與理解力開始。知識與理解的獲取，則來自對事物的系統研究。⁹⁴

這段譯文明顯結合了《大學》「八條目」與卑康斯菲爾德勳爵的「良治」思想，

⁹³ 朱維錚：〈辜鴻銘和他的《清流傳》〉，頁 380-381。

⁹⁴ Ku Hung-ming, *Higher Education*, pp. 6-7

因為他把「治國」譯為「國家的良治」。儘管這段譯文裡的某些譯語看似怪異，例如他把「格物」譯為「對事物的系統研究」，把「致知」譯為「獲取知識與理解力」，把「修身」譯為「走正路」，不過，它的文意卻仍舊不脫《大學》「八條目」的原始思維，它不但在闡述某種君王連貫性的道德修養步驟⁹⁵，也強調了道德不分時地必須遵守的絕對性質。再加上君王的道德與國家的良治之間，存在著如此密切與嚴格的關係，因此，辜氏便強調身負國家良治的君王要恪遵「賤貨貴德」的教條，要堅守住精神文明的領域，不能讓自己受到任何物質文明的污染。他說：

孔子的學說表示人和國家不能把他們的心思放在財富、權力與物質的繁榮上。孔子說：「君王必須輕視世俗之物的擁有，只能重視道德的品質。（賤貨貴德）」⁹⁶

由此觀之，張之洞最讓辜氏詬病的方面，正是他主張讓「新學」堂而皇之進入中國⁹⁷，而「新學」正是現代歐洲物質文明毀滅力量的代表。辜氏曾設想英國牛津的高尚人士自言自語地說：「我們的確同情與進步和新學戰鬥的中國人，進步和新學讓他們變得物質主義和毀滅他們的道德規範。」⁹⁸又說：「但是現代歐洲的新學教導表示：一個人的成功與一個國家強大的基礎，在於財富、權力與物質繁榮的擁有。一位在中國新學的最熱情提倡者——李提摩太牧師（Rev. Timothy Richard, 1845—1919）說道：『一種沒有商業價值的教育，是絕對沒有用途的。』」⁹⁹接著他用了一長段文字來為李提摩太的話作註解，來強調新學與

⁹⁵ 王杰云：「『八條目』則指主體道德修養為具體步驟。其中格物、致知、誠意、正心是道德的內在修為，修身、齊家、治國、平天下是道德的外在修為。在內容上，八條目是一個由內到外、相互關聯，不能任意顛倒的統一的整體，是一個窮盡內聖外王之道的思想理論體系。它以『格物』為起點，以『平天下』作為其奮鬥目標。」王杰：〈大學之道—構建以「三綱八目」為核心的道德修養體系〉，《動態哲學》（2001年11月），頁33。八條目既是道德修養的具體步驟，又是一種內聖外王之道，則它指導的對象，當然是君王無疑，否則普通人如何有資格「治國」與「平天下」呢？

⁹⁶ Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," p. 29.

⁹⁷ Ibid., p. 24.

⁹⁸ Ku Hung-ming, introduction to *The Story of a Chinese Oxford Movement*, p. 2.

⁹⁹ Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," pp. 29-30.

道德的對立性：

當孟子被梁惠王問及是否有任何東西可以用來促進國家的利益，他回答：「為什麼要談論利益？倒不如讓我們談論仁與義吧。」然而如果現代基督教傳教士之中的新學提倡者被清朝官員問到義在基督教裡的所有重要性（all-importance）時，（他們）將回答：「為什麼要談論義？倒不如讓我們談論鐵路以及從哪一個國家能夠得到最優惠的貸款。」我將利用這個機會在這裡指出，我已經出席了許多許多在中國的傳教士與總督、巡撫與各階層官員的會談，我還從未聽過他們把義在基督教裡的所有重要性當作談話的主題，所有的會談都是有關鐵路、科學、財政、醫學、科技教育與反對纏足等問題。¹⁰⁰

由於辜氏認為張之洞竟然接受了站在「道德」對立面的新學，這不但表示張之洞在面對現代歐洲物質毀滅力量時，非但不知「擴展」為何物，簡直就是向現代歐洲物質文明毀滅力量投降了事，這種明顯違背君王「賤貨貴德」的作為，對於國家的良治的源頭——君王的道德，無疑將產生嚴重的污染作用。

四 從康有為的改革看辜鴻銘擴展的目標

（一）辜鴻銘眼中康有為的改革

除了張之洞以外，接受新學的還有康有為、梁啟超等人，辜氏認為他們接受新學的態度，比張之洞還要激烈，因此稱他們的改革之道為「雅各賓主義」（Jacobinism）。不過他對「雅各賓主義」的定義，乃是來自阿諾德的定義，即：

對於過去懷著極端的憤慨，大規模地施行抽象系統的革新，為了詳盡闡述一個未來的理性社會，他們用白紙黑字，將一種新的學說制定到細微末節的地步。這就是雅各賓主義的方法。¹⁰¹

辜氏所以用這段文字來定義康、梁的改革之道，目的無他，就是要指責他們接受新學的激烈態度——中國的全盤歐化（the wholesale Europeanization of China），以及痛陳這種態度所造成的嚴重後果。

¹⁰⁰ Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," p. 30.

¹⁰¹ Ibid., p. 25.

當外國人說，在中國只有學者反外國，普通人民則不反外國；他們錯了。在每個國家，普通人民都比受教育階層要保守得多。在中國，學者和普通人民是同樣程度地反外國與反進步，後者可能比前者有過之而無不及。在中國唯一不反外國與進步的人，就是靠外貿賺錢的買辦與暴發戶階級。因此，普通人民便起來反抗康有為的雅各賓主義，因為康有為的雅各賓主義意謂中國的全盤歐化。我不肯定影響程度有多少，但中國早期牛津運動的潛在影響，確實有助於讓普通人民本能地感覺到中國的歐化意謂著粗俗與醜陋的輸入。因此，當普通人民看到外國人和列強正在公開地支持康有為的雅各賓主義時，而這種雅各賓主義對於人民而言，意謂著粗俗與醜陋的惡魔的輸入。當人民遭到宛如惡夢般的粗俗與醜陋的惡魔壓在他們的靈魂之上，於是鼓噪而起，拼老命地要將所有住在中國的外國人拋進海裡，試問世上還有什麼事會比這種舉措來得自然呢？這就是義和團狂熱主義的內在道德因素（inner moral cause）。¹⁰²

在這裡，辜氏把康有為的改革之道稱為「粗俗與醜陋的惡魔」，還意猶未盡，又將康氏的改革之道比擬成爲中國引進了特洛伊之戰的屠城木馬。

中日戰爭第一次把歐洲極度物質文明的恐怖怪獸帶到中國和她古代文明的門口。中國學者在中日戰爭前對這隻恐怖怪獸感到納悶，討厭與憎恨，但他們仍然輕視牠而且以某種方法試圖去忽視這隻怪獸將嚴重傷害中華民族與其文明的可能性。這隻怪獸當時仍遠在歐洲，在另一個大陸：因此，危險仍在遙遠之地。但是，在中日戰爭後，介於中國及其文明和這隻恐怖怪獸——現代歐洲極度物質文明之間的東西，只有中國海這一小片水域而已；因此，一種極度恐懼落到了中國學者的身上。結果，在恐懼與激動相隨的狂怒之中，中國學者裡最堅定的保守分子以及已故的光緒皇帝，甚至願意與康有為和中國的雅各賓黨人合作，這些雅各賓黨人計劃將希臘人的木馬帶進特洛伊城堡，——事實上是要祈求與召喚現代歐洲物質文明的恐怖怪獸前來援助中華民族。¹⁰³

辜氏認爲康有為與其同黨的行徑，引發了朝野的憤怒與恐荒。如果不是慈禧太

¹⁰² Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," pp. 25-26.

¹⁰³ Ibid., p. 32.

后的話，後果將不知伊於胡底。他說：

如果已故的慈禧太后沒有成功地從他的侄子已故光緒皇帝的手裡拿回政權，而且用鐵腕鎮壓康有為和他的雅各賓黨徒——世人早已看到這種可怕悲劇，即整個中華民族像一個瘋子，破壞與打碎在他家的所有家具，而且拆掉他的房子，用仿製的家俱與紙糊的房子來取代它們。¹⁰⁴

結果，辜氏眼中慈禧太后的義行居然不得好報。他在“Abolishing the Yellow Streak”（〈去除黃色班點〉）一文裡說道：

當慈禧太后復出，將皇帝從勢利眼學者的手中解救而出，這些勢利眼學者要拋棄中國的文明，而且用一種仿製的紙糊文明來取代它。由於外國人無理干涉得太過分，以致謠傳北京使節團將拒絕承認慈禧的身分與地位。這種高壓干涉的結果是，人民——北方中國的真正人民（the real people of China in the North）於是挺身而出，不只對抗改革者，也對抗在中國的外國人與外國事物。這就是發生在一九〇〇年的義和團之亂的悲劇。¹⁰⁵

辜氏這些說法，固然在嚴厲抨擊康有為的全面歐化主張，不符「擴展」之道，反而成了現代歐洲物質文明毀滅力量的幫凶。不過，他也有意為慈禧推諉對義和團之亂的責任，甚至還要讓康氏來為這個事件背黑鍋。此外，他還想藉此推崇慈禧，來表達自己對西方文明擁有的「正確」觀點與宣揚自己的尊王思想，尤其是尊王思想裡的「國家良治」的部分。

（二）辜鴻銘反對康有為改革的原因

1 反對以「全盤歐化」取代「優良西化」

辜氏雖然反對康有為的全面歐化主張，不過他實際上並不完全排斥西方文明。他在民國成立後所寫的“Abolishing the Yellow Streak”（〈去除黃色班點〉）一文裡曾如此記載：

¹⁰⁴ Ku Hung-ming, “The Middle Class Ascendancy,” p. 34.

¹⁰⁵ Ku Hung-ming, “Abolishing the Yellow Streak,” *The Living Age* 320 (1924.1): 116-117.

在中日戰爭後，李鴻章垮台，官吏統治來到尾聲。於是「文人」——我所謂中國有教養的紳士階級，獲得了權力，展開了著名的第一次改革運動，藉由這一次改革運動，中國破天荒表示她願意採用西方國家文明裡的優良部分來改進，修正與調整她的文明，以便開始從事國際禮讓的工作。這些參與改革運動的文人——我也是其中一分子——分為兩種人：真誠的文人（true literati）與法律學家（scribes）或「勢利眼文人」（snob-literati）。但這次改革運動——藉由它，真正有教養的紳士想要採用西方國家文明裡的優良部分，來促使中國有良好的條件來開始從事國際禮讓的工作——很快地就被也參與其中的勢利眼學者給破壞了。這些勢利眼文人錯把職業宣傳家和黃色新聞記者的人民瘋狂（democracy）當作真正的民主，而那種人民瘋狂從封建制度崩解以來，還在歐洲與美國等地演進之中。¹⁰⁶

由此可見，他的確果如前文所述，並不排斥他認可的優良西洋文明，而這種西洋文明又不同於被他稱為人民瘋狂的民主制度，則這種優良的西洋文明正是朱維錚所謂「西方文化保守主義」，而康有為的全盤歐化主張正是他所謂人民瘋狂的民主制度。

不過，「在義和團之亂後，當中國朝廷回到了北京。擁有全體中國人民同意的中國政府，承諾了中國歐化的政策。」¹⁰⁷此時，辜氏又是如何看待這個局勢的呢？結果依舊是替清廷拖延阻撓歐化找理由，他表示「此時中國形勢相當悲慘的面向——我特別想在這裡指出——乃當中國人民決定要拋棄自己的文明而採用現代歐洲的文明時，整個帝國竟然沒有一個受過教育的人對現代歐洲文明有著些微的理解。」¹⁰⁸因此，他開始為慈禧辯護，更把慈禧對歐化扣斤減兩的舉措，說成是一種美好的君德，順便也為他自己的尊王思想來宣揚一番。

清廷雖然被迫要歐化，但慈禧對此一政策從頭到尾的態度顯然是虛與委蛇。不過辜氏卻將這種情形解釋成「她決定採取完全不同的作為……作為一個擁有滿族高貴天性的滿族人，她個人對現代歐洲文明的方法沒有大愛好。但作為統治者——她覺得民族的意志是她的責任……已故的慈禧太后因此憑藉其偉

¹⁰⁶ Ku Hung-ming, "Abolishing the Yellow Streak," p. 115.

¹⁰⁷ Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," p. 34.

¹⁰⁸ Ibid.

大人格，強迫驕傲而且執拗的滿族貴族來服從國民對於中國歐化的意願與命令。不過雖然她準備服從國民對於中國歐化的意願，卻決定中國歐化改革的每一個動作與方法不應藉由個人意願來實施，即使是她本人的意願也不行，而是要獲得全體國民的完全與出於自由意願的同意——在中國，全體國民乃由國家大臣、北京的要人與各省的總督與巡撫所代表。總而言之，已故的慈禧太后決定，如果中國一定要有革命的話，這個革命就是中國的歐化，正如偉大的威靈頓公爵所說的，它將是一場依照適當法律程序的革命（a revolution by due course of law）。¹⁰⁹由此觀之，辜氏這番言論雖然表面上看來好像是支持慈禧推行改革，實質上卻在為慈禧對中國歐化的推三阻四做辯護，言辭之中對改革充滿了敵意。更令人意外的是，他不但曲意維護慈禧，竟然還炮製出中國政府是一種「憲政政府」（constitutional government）的奇論，來指責改革運動所要推行的「代議政府」。

2 反對以代議政府取代憲政政府

他首先指出「憲政政府」與「代議政府」的差別。「『憲政政府』是一種政府，在其中，統治者必須藉由與擁有人民的同意來持續政府的運作；『代議政府』則與此相反，乃是一種政府，在其中，統治者不只必須藉由以及擁有人民的同意來持續政府的運作，而且人民的同意必須正式由人民選出的代議士所給予。」¹¹⁰他承認中國沒有而且不曾擁有代議政府，不過卻肯定「中國政府的確是一個憲政政府，意謂這個政府乃藉由人民的同意來持續運作的。」¹¹¹

接著，他提出呼籲：「外國人通常在付出代價後，才知道中國當局的任何一個人，從地方官到皇帝，他們做任何事，都不能不經過人民的同意。」說到這裡，他又很巧妙地把中國與英國的憲法聯結了起來，表示：「真的，中國的憲法是一種『道德的』（moral）憲法而非一種『法定的』（legal）憲法。這樣的話，中國憲法就像大不列顛憲法，後者也真的是一種『道德的』憲法而非『法定的』憲法。」¹¹²

然後，辜氏又扣緊「道德」此一層次發揮，讓外國人知道在中國這個國度

¹⁰⁹ Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," pp. 35-36.

¹¹⁰ Ibid., p. 36.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid.

裡，「道德」優於「法律」許多。「根據法律，儘管要受到上級長官的管理，中國的每一個地方官都是一個專制的統治者（absolute ruler）。但是如果他破壞了『道德的』憲法而且做了他喜歡卻與人民意願相反的事，很快地，他的衙門就會被拆掉了。根據法律，君王也是專制的統治者，但是如果他破壞了『道德的』憲法，人民就會叛變而且他將失去王位。」¹¹³他認為「中國人民要服從君王與官員的義務，並非一種『法定的』而是一種『道德的』的義務，這種義務立基於道德律，亦即孔子的『君子之道』（way of the superior man）。」¹¹⁴因此，他表示，「中國的憲法是一種道德的憲法。」¹¹⁵

最後，辜氏終於把手中的劍指向代議政府。他表示，「談到中國的憲法時，他們應該記得中國文人現在所要的與大聲要求的，不是中國已經擁有的憲政政府，而是他認為學者們不應獲得而且永遠別想獲得的『代議』政府。」¹¹⁶在他看來，「因為一旦中國存在一個代議政府的話，中國學者將要做的事，就是消滅中國的上議院（the House of Lords）——我指的是滿族貴族以及他們擁有的滿族高貴品格。」¹¹⁷他希望自稱是中國友人的外國人¹¹⁸，「不要慫恿中國人去制憲，而是要告訴他們法國儒伯的名言：『你們要爭取自由的靈魂，而非成為自由的人。道德自由是一種最重要的自由，一種不可缺少的自由。服從本身遠比獨立好。前者意謂秩序，後者意謂自滿與孤立。』」¹¹⁹

¹¹³ Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," p. 36.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid. 按：WIKIPEDIA *The Free Encyclopedia* 對 "unwritten constitution" 的解釋如下：

"An unwritten constitution is a constitution made by means of many laws passed over time to decide how things are run in the government."

http://en.wikipedia.org/wiki/Unwritten_constitution. 譯文為「不成文憲法是一種藉由許多法律成就的憲法，這些法律被傳承多年以決定政府之事如何處理。」按：辜氏認為「君子之道」就是被中國人傳承多年以決定政府之事如何處理的律法，因此，他視「君子之道」為中國的不成文憲法。雖然如此，「君子之道」離西洋的不成文憲法還是相當遙遠，中國在立憲之前，根本沒有任何憲法可言。

¹¹⁶ Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," p. 36.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., pp. 36-37.

其實，辜氏所以在這裡提到了憲政政府，很明顯是要利用憲政政府的原理以表彰慈禧的「君德」，來向外國人士宣揚中國即使沒有代議政府，也不會走上「朕即國家」式的惡性獨裁。因為中國君王是重視民意的¹²⁰，這種以道德為內涵的王權，亦可視之為一種「君德」，是他的尊王思想裡極為重要的一部分。

一位諸侯曾經問孔子是否用一句話能毀壞一個國家，孔子回答：「那很難，除了我下的任何命令無人反對外，我發覺身為國君沒有樂趣可言。如果國君的命令是正確的，無人反對便沒問題。但是，如果國君的命令是錯誤的而且無人反對它——那不是剛好足以毀滅一個國家嗎？因此，『君王的意志是最高法律』這種學說，在中國的管理學說裡是不被接受的。」¹²¹

由此可知，他所以曲意為慈禧阻撓改革而辯護，除了因為他反對中國的歐化運動外，甚至他也希望慈禧能夠繼續堅持他所謂的中國固有的憲政政府，而不要被代議政府所取代。同時，由於他也認同英國憲法是道德的憲法，因此他心目中歐化的模仿對象，自然不能是他所厭惡的現代歐洲物質文明，而應該是他所

¹²⁰ 這是指儒家學說的「民本思想」。《中華百科全書》：「民本思想流經我國數千年之實際政治，源遠流長，內容豐富，民本之主要涵義則可歸納為下列數端：一、人民為政治之主體：即以人民為國家之根本，君主、政府均係為人民而設，進而肯定民為主、君為客之主從地位……二、重視民意：人民既為政治之主體，國家一切政治活動自當以民意為依歸。尚書泰誓：『民之所欲，天必從之。』又『天視自我民視，天聽自我民聽。』康誥：『天畏棗忱，民情大可見。』均在說明天從民意，替天行道之天子，亦必以民意為施政準則，故大學：『民之所好好之，民之所惡惡之。』孟子梁惠王下：『左右皆曰賢，未可也，諸大夫皆曰賢，未可也，國人皆曰賢。然後察之，見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽，諸大夫皆曰不可，勿聽，國人皆曰不可，然後察之，見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽，諸大夫皆曰可殺，勿聽，國人皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，然後殺之，故曰，國人殺之也。如此，然後可以為民父母。』」（臺北：中國文化大學，2004）。上網時間：2008.1.17 網址：<http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia/data.asp?id=259&htm=02-401-1021> 民本.htm。按：中國的民本思想首重「民意」，因此，國君有無君德，端賴他是否重視民意。重視民意者有君德，可視之為仁君；忽視民意者無君德，可視之為暴君。所以，「君王的意志是最高法律」一語，在民本政治裡，是不能成立的，它應該改成「人民的意志是最高法律」才對。

¹²¹ Ku Hung-mng, "The Body Politic and the Civil Service in China Part 1," p. 472.

嚮往的西方國家文明裡的優秀部分，即西方的文化保守主義。如果是這樣子的話，他也是樂觀其成的。只是，這個希望最後被一群他稱為「暴民文人」（mob-literati）的人給破壞了。

當慈禧太后在義和團起義後回到北京，她重拾第一次改革運動的計畫，藉此，中國尋求調整她的文明，以便進入國際禮讓（the comity of nations）的領域。然而實施這個計畫的工作現在變得越來越困難，因為目前有另外一個階層的人已經興起了，這些人比起舊式的勢利眼文人更危險，他們可以被稱作暴民文人，乃由留學生階層徵召而來。舊式的勢利眼文人是過度受教育的人，而這個新式階層的暴民文人是膚淺而半受教育的人。就像勢利眼文人吹噓政治科學，暴民文人也錯把上海的外國人文明當作歐洲的真正文明。康有為是勢利眼文人的典型代表，孫逸仙博士則是暴民文人的典型代表。¹²²

3 雅各賓主義者終將害己誤人

對辜氏而言，不管是勢利眼文人，還是暴民文人，他們的錯誤都在不知什麼才是歐洲的真正文明，以致錯把烏鴉當鳳凰，偏將石頭作黃金，讓自己成為偏激的雅各賓黨徒。雖然辜氏把以康有為為首的勢利眼文人看成雅各賓黨徒，同樣的，以孫逸仙為代表的暴民文人，也是雅各賓主義者。¹²³他強烈認為這些雅各賓黨徒將不得善終，他表示，「雅各賓主義是一種發狂的愛國主義，它好比一個國家的好血液因為政治體中的某個障礙而變得發炎。這個障礙就是寡頭政治，它就像濃與腐敗的物質，阻止好血液的順暢循環，使得好血液因此發炎與辛辣。雅各賓主義，就像國家裡發炎紅腫的血液，對於推開與清除濃與腐敗物質——寡頭政治，是有用與必要的。然而當雅各賓主義或發炎與辛辣的血液已經完成了它的工作時，它就必須被摧毀——至少它已經變得太過辛辣與有毒的部分必須被摧毀。拿破崙用他的葡萄彈驅散了如同辛辣與有毒血液裡最終廢物的法國雅各賓主義。」¹²⁴

¹²² Ku Hung-ming, "Abolishing the Yellow Streak," p. 115.

¹²³ 詳見附錄一註 116。

¹²⁴ Ku Hung-ming, "Mr. Ku Hung-ming on the Situation," *North China herald*, Oct. 28, 1911, p. 239.

其實，雅各賓主義不得善終的例子，辜氏認為不只法國有之，中國古代亦有之。中國古代有一批儒生與法國的雅各賓黨徒的命運非常相似，後者被法國的拿破崙消滅，前者則被中國的秦始皇活埋。他對秦始皇的這種殘暴舉動予以肯定，認為它給當時的中國社會帶來了和平。¹²⁵接著，他話鋒一轉，嘲笑當時正在海牙召開而徒勞無功的國際和平會議。於是，他竟然期盼歐洲日後的獨裁者一定要採用古代中國獨裁者的方法，才能成功地把和平賜予世界。¹²⁶然而，這種和平對辜氏而言，卻是一種退而求其次的次級品，並非他的理想境界。他在“Constitutionalism and China II”（〈憲法與中國II〉）一文裡，介紹了秦始皇焚書坑儒帶來的後果：

因此在兩千年以前的中國，當封建時代的舊貴族、武士與教士消失了，一種新貴族興起了——法學家貴族或是官僚貴族。正如我所說的，所有道德標準已經被摧毀了，官僚們樹立了一種新的，——不是道德的，而是一種人為標準，稱作法律。當英國某個被法官判刑的人問道：「我的大人，這就是公正嗎？」法官回答：「不，我在這兒給的是法律，而非公正。」為了要執行這個稱為法律的「法學家的正義」——佩劍的武士被取代了，一種新階層的專業領薪資武裝人員形成了，他們被稱為尉。因此，正如我在文章開頭所說的，中華民族已經變得道德破產了，此時統治中華民族的東西，並不是道德準則，而是法學家的法律和成文憲法。的確，在中國歷史這段期間裡，「憲」這個字變得突出顯著。但是法學家的法律和成文憲法的最後結果，中國的官僚與官僚主義的最後結果，正如我們今日在俄羅斯看到的——布爾什維克主義（Bolshevism）。¹²⁷

辜氏將秦始皇的統治方法，稱為「官僚與法學家的公理專制主義暴政」（the Absolutism of Right of the Bureaucrat and Lawyer）¹²⁸。這種統治方法讓他的國家與沙皇的俄國出現了同樣的下場，那就是讓「全體中國人像布爾什維克一樣鼓

¹²⁵ 詳見附錄一註 117。

¹²⁶ Ku Hung-ming, "Constitutionalism and China II," 《亞洲學術雜誌》第 1 卷第 2 期（1921 年 11 月），頁 36。

¹²⁷ 同前註，頁 37-38。

¹²⁸ 同前註，頁 38。

噪而起，幾乎摧毀了所有的中國文明。」¹²⁹這就是誤己害人的雅各賓主義者所引發的連續效應。

五 從鐵良看辜鴻銘擴展的目標

(一) 鐵良是亂臣賊子的剋星，可以創造「良治」

因此，在擴展的時代，當面對現代歐洲物質文明的摧毀力量時，辜氏曾提及清朝也出現了類似秦始皇之類的統治者，那就是鐵良。辜氏把他比成英國的萊斯頓 (Lord Lansdowne, 1845—1927)。「正如英國人民有他們的『霸王』萊斯頓，我們在中國也有『霸王』鐵良。鐵良是中國改革者與革命家的眼中釘，萊斯頓也是英國的激進人士與社會主義者的背上刺。中國革命者有好理由去恨滿族鐵良，就像英國的社會主義者有好理由去恨他們的『霸王』萊斯頓，因為像萊斯頓與鐵良這種型態的人，不只是一位『霸王』而已，而且是一位沙皇——一位上帝派來的恐怖沙皇，他的特殊使命是逮捕亂臣賊子，逮捕所有危害治安與無法無天的人以及撲滅世上所有的失序與混亂」¹³⁰辜氏認為萊斯頓與鐵良「是一種即將來臨的恐怖超人，除非我們趕快改過自新與奮起改革，不然他將帶來比俾斯麥首相恐怖的『鐵血政策』(blood and iron) 更恐怖的東西，不只帶著仇恨來『改革』我們，而且也把我們和所有文明變成畸形之物——將文明裡全部珍貴之物，諸如溫馨、美，甚至是理智，都變成了一種無法認知的形狀。」¹³¹接著他把這兩位沙皇與秦始皇相較，「現代的歐洲人從來沒看過這位恐怖超人的真正可怕臉孔，不過中國人在兩千年前卻曾看到這位恐怖超人的可怕臉孔，中國的學者至今回想起他的名字仍然戰慄不已。他的名字叫秦始皇帝，就是建造萬里長城的君王。」¹³²他認為萊斯頓與鐵良只是軟弱類型的恐怖超人，秦始皇才是強大與真實類型的恐怖超人。但是對辜氏而言，不管是何種類型的恐怖超人，都是象徵著「等待公理的強權」。¹³³接著，他指出，「在現代的歐洲，他們稱呼這位超人為『警察』。除非中國人拒絕變成食肉性動物，歐洲人停止成爲沒有思

¹²⁹ Ku Hung-ming, "Constitutionalism and China II," 頁 38。

¹³⁰ Ku Hung-ming, "The Manchu Restoration," p. 49.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid., pp. 49-50.

¹³³ Ibid.

想的英國人，不然象徵『等待公理的強權』的這位『超人』將不斷成長，直到他變成至高無上的恐怖超人，有一天他將粉碎與摧毀所有文明與文明裡所有珍貴之物，創造一個沙漠，然後稱它為——秩序。」¹³⁴

（二）鐵良的「良治」是一種毀滅文明的「良治」

雖然，萊斯頓與鐵良甚至被辜氏比喻為羅馬帝國的比拉多（Pontius Pilate），這位審判官，把耶穌與巴拉巴斯大盜等量齊觀，將他釘上了十字架，表示他們對人類文明充滿了威脅。不過，他卻給了他們另外一個封號——道德的獨眼巨人（moral Cyclops）。因為他們像道德的獨眼巨人，視力不佳，缺乏智慧（intelligence），卻擁有力量，然而這種力量乃是一種真正的力量，因為它是一種道德的力量。¹³⁵辜氏乃以卡萊爾為例，認為卡萊爾被批評為不道德，是極不公道的，只因為他崇拜力量。辜氏認為批評卡萊爾的人都犯了一個錯誤，那就是他們不知道所有「真正的」力量是道德的——是一種道德的力量。¹³⁶他表示，所有真正的力量都是建設性的，因此它們是道德的。萊斯頓與鐵良的力量有什麼建設性呢？辜氏認為他們摧毀是為了要建設（construct），因為他們建立了秩序（establish order）。¹³⁷

辜氏在這裡為何會發表這段與前言矛盾的後語呢？原因無他，只為了顯示他自己對於「良治」的重視，以及理想難以實現後的退路。

首先就重視「良治」而言，辜氏認為萊斯頓與鐵良都能夠克己（elf-restraint），這種克己的力量勝過狂熱的力量，因為狂熱雖然是真實的力量，不過克己比起狂熱，不但是一種真實力量，也是一種穩健可靠的力量。¹³⁸因此，他認為這兩個人，「擁有他們固執但強烈的榮譽感與責任感，擁有他們死板而真實的正直，擁有他們對秩序的愛，擁有他們的勇氣、『道德的耐性』、傲視一切的抵抗能力，更重要的是，擁有他們的耐性。」¹³⁹

其次，就「理想難以實現後的退而求其次」而言，辜氏認為，「在國家劇變

¹³⁴ Ku Hung-ming, "The Manchu Restoration," p. 50.

¹³⁵ 詳見附錄一註 118。

¹³⁶ Ku Hung-ming, "The Manchu Restoration," p. 58.

¹³⁷ 詳見附錄一註 119。

¹³⁸ 詳見附錄一註 120。

¹³⁹ Ku Hung-ming, "The Manchu Restoration," p. 55.

的時代裡，諸如萊斯頓與鐵良這類人對於抵抗與防止民族文明迅速敗壞與集體毀滅的負面意圖，具有無法估量的價值。這種情況，像紐曼博士與張之洞這種極端錯誤的理想主義者（the extreme false idealism of men）是無法阻止的，而像中國的慶親王與英國的巴爾福這種悲觀與犬儒主義者（the pessimism and cynicism of men），只會加速這種狀況而且讓它變得更壞。」¹⁴⁰此外，他又以比喻的方法，指出萊斯頓與鐵良和其他人不同之處以及他們兩人的勝場所在。他首先指出「借用俾斯麥的比喻，如果榮祿與沙利斯伯利是看起來像鋼鐵的塗色石膏，鐵良就像萊斯頓勳爵，乃是水泥——堅硬的水泥。」¹⁴¹接著，他擴大比喻地指出，「像紐曼博士與張之洞這類人，身處革命與擴展的時代裡——卻擁有他們極端虛假的理想主義（extreme false idealism），就成了『氣體』（gas）；像慶親王和巴爾福這類人，卻擁有他們極端的物質主義（extreme materialism），則成了『泥漿』（mud）；但是像鐵良和萊斯頓，甚至連何謂理想主義與物質主義都不了解，只擁有英雄主義與高貴的品格，便成了又硬又純的『水泥』。」¹⁴²試想，如果要建房子的話，把「塗色石膏」、「氣體」、「泥漿」與「水泥」加以比較，究竟是何者有用呢？當然是水泥有用。因此，辜氏表示，「對於房子的地基，水泥是一種非常有用的材料。對於抵抗狂風、暴雨與洪水的衝擊，水泥是一種功用無可估量的材料，可以阻止房子突然與全部崩倒。」¹⁴³這就是他為什麼不滿意鐵良和萊斯頓卻又稱許二人的原因了，雖然他們對於人類的文明會產生嚴重的破壞力量。

（三）鐵良的「秩序」是一種枯萎而無活力的「秩序」，違背擴展之道

不過，就是因為他們身處革命與擴展的時代，所以辜氏認為他們反而成了一種比無用還要惡劣的力量。就像「對地基極為有用的水泥，一旦環境強迫你要改變與擴大你的房子時，水泥製成的物質不僅無用，而且將變得難以處理，對你的目的毫無幫助。如果發生地震的話，甚至會對房子或房子裡的一切造成

¹⁴⁰ Ku Hung-ming, "The Manchu Restoration," pp. 55-56.

¹⁴¹ Ibid., p.55.

¹⁴² Ibid., pp. 55-56.

¹⁴³ Ibid.

危害。」¹⁴⁴於是，他表示「因此對於擴展與重建的積極工作而言，對於擴展一個民族的思想來了解新世紀的新事實（new facts）而言，對於務實地應付與處理這些新事實而言，對於這種積極的工作而言，像中國的鐵良與英國的萊斯頓勳爵這類人當然是「比沒有用要更惡劣」（worse than useless）。不，即使是對於鼓舞人心這件工作而言，正如我已經說的——乃是滿族貴族在中國這個社會體有機組織裡要表現的特殊功能，對於這件工作而言，像鐵良與萊斯頓這類人也因為道德太過僵化而無法達成。」¹⁴⁵接著，他替這兩個人做了一個很傳神的比喻：「他們品德的高貴就像一朵鮮花，像一朵晚秋的菊花在寒冷而黑暗的天空下生長，把陽光擋在外面，——因為太過寒冷，太過蒼白與太過缺乏熱情，以致無法感動人心，激發人們的感情，用熱情來鼓舞他們。」¹⁴⁶因為，在他看來，「爲了促進民族擴展的工作——爲了激勵人心，用熱情激勵整個民族，讓這個民族的靈魂得以擴展來承受與接受新的思想，這需要擁有高貴天性、愛心與強烈熱情的男女，他們本身就能夠具有熱忱、狂熱——就像端方與他的義和拳民們或者在英國真槍實彈地對著警察尖叫與對抗以爭取婦女參政權的女子們這類人。」¹⁴⁷因為後面這類人就像孔子所謂的狂者（fanatics），鐵良與萊斯頓則好比狷者（bigots）。身處革命與擴展的時代，辜氏認爲我們需要的人，是進取的狂者，而不是有所不爲的狷者。¹⁴⁸

第四節 擴展的真正方向——良民宗教

一 擴展的真相

然而，不管是狂者或是狷者，終究不是孔子理想裡的「中行」，當然也不是辜氏心目中的那個「真正穩健與思想清醒的人」（men of true moderation and sanity of mind）¹⁴⁹。至於這種「中行」者在面對現代歐洲物質文明的摧毀力量

¹⁴⁴ Ku Hung-ming, "The Manchu Restoration," p.55.

¹⁴⁵ Ibid., p. 57.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid., pp. 57-58.

¹⁴⁸ Ibid., p. 58.

¹⁴⁹ 詳見附錄一註 121。

時，首要之事當然就是「擴展」(expansion)了。¹⁵⁰不過，這種「擴展」被辜氏定義為一種「門戶開放」的「心靈擴展」(soul expansion)。¹⁵¹因此，他主張「擴展」的人應該要尋找超越在中西文明之上的一種真理。¹⁵²乍看之下，他好像秉持著「開放門戶」的原則，要創造一種新的文明。不過，依照他在 *The Story of a Chinese Oxford Movement* 一書的“Conclusion”裡的說法：即「在這個結語裡我想指出，在敘述中國牛津運動時，我試著表明，從歐洲人來到中國以後，我們中國人業已試圖與現代歐洲極度物質文明的摧毀力量展開鬥爭，以阻止它傷害中國的良治與真正文明的事業」¹⁵³。此外，他在同一本書的另一個地方，提到一種「君子篤恭而天下平」的戰鬥力量時，也主張中華民族可以依賴這種力量，以便把他們的古代文明——古代文明裡的最優秀的部分，從現在歐洲物質文明的毀滅力量裡面拯救出來。接著，他抱怨說：「最後，我在這裡想說的是，不只是作為一個民族的中國人民至今是如何不知利用中國文明裡的這個真正力量，來與歐洲文明戰鬥，而且我自己作為一個中國人至今才知道我不能為自己或為世界成就任何事情的原因，就是因為我不認識在這個在生命裡可以引領我到達成功之地的真正方法，這個方法，就是修身 (to order one's conversation aright)，集中生活中的精力，就如孔子所說的『一種平凡真誠與認真的生活』。」¹⁵⁴由此觀之，辜氏提倡「擴展」的真正目標，根本就在所謂拯救中國古代最優秀的文明這一項而已，只不過他在這個目標上安裝上一個漂亮的名詞——擴展。而中國古代最優秀的文明，就是辜氏及其中國牛津運動同志所要捍衛的「中國的良治與真正的文明事業」；再者，它還有另一個名稱，即「忠誠宗教」(the religion of loyalty)。而辜氏在經由詮釋現代歐洲物質文明的摧毀力量所帶來的新事實後¹⁵⁵，將它「擴展」為「良民宗教」(The Religion of Good citizenship)。此外，我們由辜氏對如何實踐良民宗教的見解，也可以知道良民宗教與捍衛「中國的良治與真正的文明事業」的實踐方法是同源而發的，即它們都是從「修身」

¹⁵⁰ 詳見附錄一註 122。

¹⁵¹ 詳見附錄一註 123。

¹⁵² 詳見附錄一註 124。

¹⁵³ Ku Hung-ming, "The Manchu Restoration," p. 99.

¹⁵⁴ Ibid., p. 103.

¹⁵⁵ 詳見附錄一註 125。

¹⁵⁶做起，把修身當作一切文明的出發點。由此，更足以證明辜氏的「擴展」，只是一種顯彼（西方）之惡與揚己（中國）之善的文化復興運動。

二 攸關中國的良治與真正文明的忠誠宗教

忠誠宗教源自儒家思想，中國的良治與真正文明的事業所以得以維持，完全要依賴忠誠宗教¹⁵⁷，因為「對一個真正有教養的與真正的中國人而言，公開舉手反對他的君王，是絕對違背三千年以來深刻於他心中的思想與觀念。正如對歐洲人而言，向一個女性舉起手反對她，也是同樣的情形。這是中國紳士的榮譽，當一個有教養的中國人忘記了或者失去它，你可能要說他不是一個瘋子，就是一個惡棍。」¹⁵⁸忠誠宗教，辜氏又稱它為「君子宗教」(the religion of a gentleman)，這個「君子」與“government”（治理）關係密切。

孟子說：「社會裡的人有必要分為兩個階層，君子與小人。」小人用勞力，君子用心力。無小人無以養；無君子無以治。¹⁵⁹

他表示「我許多外國朋友嘲笑我對大清朝愚昧與狂熱的忠心。但我的忠誠不只是對惠我祖先良多的王室的忠誠而已，我也忠誠於中國的宗教與中華民族的文明事業。」¹⁶⁰他又表示「那麼，什麼是中國的宗教呢？我說，中國的宗教就是『君子之法』的宗教，而且『君子之法』的宗教的大規範，被稱為『榮譽與責任』的大規範——用中文來講，名分大義——忠誠宗教，忠誠宗教被稱為『大規範』(Great Code)，——為什麼呢？我說貪污是不名譽的，它意謂信任的破壞而已。對於家中『僮僕』貪污或者捐客索價過高，或者甚至警員索賄而言，相對來說，只是一個小小的信任被破壞而已。但對一個君子而言，對他的君主不忠誠，就像歐洲的一位官員違背誓言一樣，在中國會被視為大失信，——事實上是信任的最大破壞與最大的不名譽。因此，我說忠誠宗教被稱為大義——『榮譽的大規範』。換句話說，忠誠宗教被稱為『大規範』，是因為從這個大規

¹⁵⁶ 詳見附錄一註 126。

¹⁵⁷ 詳見附錄一註 127。

¹⁵⁸ Ku Hung-ming, "Mr. Ku Hung-ming on the Situation," p. 239.

¹⁵⁹ Ku Hung-ming, "The Religion of the Gentleman in China," 《亞洲學術雜誌》第 1 卷第 3 期 (1922 年 3 月), 頁 7。

¹⁶⁰ 同前註, 頁 9。

範，——這個榮譽的大標準，人們，甚至是商人與中國的苦力，取得了高度的榮譽感，讓外國人說：『中國人的話就像契約一樣可靠。』¹⁶¹

不過，辜氏認為忠誠宗教正面臨被摧毀的局面，在武昌革命時期，「外國人由於無知，喜歡上海報館裡誤入歧途的中國人，這些中國人的思想已經被新學所毒害。新學教導的是利益與野心的宗教。他們不知道忠誠宗教——榮譽與責任的宗教意謂著什麼；因此，他們輕率地談論著滿族的命運。」¹⁶²民國建立以後，他認為前清的這種情況依舊沒有改變，「在中國這裡，伴隨『新學』而來的人民瘋狂(democracy)已經摧毀了君子，因此，我們目前在中國是無以為治了。」¹⁶³這個毒害中國人思想的新學，據辜氏自己的理解，乃源自現代歐洲物質文明的摧毀力量。¹⁶⁴因此，若要拯救中國文明的最優美的部分，就要對症下藥，針對伴隨著現代歐洲物質文明的摧毀力量入侵中國的歐洲三個新事實(new facts)，即：基督教失靈¹⁶⁵、軍國主義崇拜(worship of militarism)與暴民崇拜(worship of mob)¹⁶⁶。唯有如此，才能「擴展」出真正而有用的戰鬥利器，這個利器就是「良民宗教」。這個良民宗教包含前述的「榮譽大規範」在其中，乃忠誠宗教的擴展結果。¹⁶⁷

三 良民宗教乃詮釋三個新事實的擴展成果

為了維持忠誠宗教於不墜，不讓上述三個新事實傷害中國的良治與真正文明的事業。於是辜氏便因應時勢，將忠誠宗教「擴展」為「良民宗教」。¹⁶⁸如此，不但可以用「良民宗教」來取代西方基督教的地位，以解決當時基督教已經無法約束人民的問題；¹⁶⁹也可以用它來消弭西方的軍國主義崇拜。此外，最重要

¹⁶¹ Ku Hung-ming, "The Religion of the Gentleman in China," 頁 7。

¹⁶² 同前註，頁 9。

¹⁶³ 同前註。

¹⁶⁴ 詳見附錄一註 128。

¹⁶⁵ Ku Hung-ming, introduction to *The Spirit of the Chinese People*, p. II.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ 同註 161。

¹⁶⁸ 詳見附錄一註 129。

¹⁶⁹ 詳見附錄一註 130。

的，就是良民宗教可以平息西方的暴民崇拜，去除暴民的滋擾，¹⁷⁰遠離「無王」（kinglessness）的亂象¹⁷¹，讓中國與全世界都能回到與「良治」與「王權」（kingship）¹⁷²的秩序之中。

因此，良民宗教乃是辜氏「尊王思想」的核心，也是他的重大發明，這是他結合西方文化保守主義以重新詮釋儒家思想的成果。它不但讓中國傳統文化改頭換面，重新上陣，更可以用它來向西方人士做出「歸附天朝」的呼籲。這種舉措，在學術史上，確實可以稱得上是十分奇特，值得記載，也值得研究。



¹⁷⁰ 詳見附錄一註 131。

¹⁷¹ 詳見附錄一註 132。

¹⁷² 詳見附錄一註 133。

