

## 第八章 結論

### 第一節 建立秩序以保文明

#### 一、辜鴻銘終極關心之所在——文明

辜鴻銘喜歡說文明 (civilization)，極少談到文化。這是因為他認為文明與秩序 (order) 關係密切。「所有文明開始於征服自然」，這是他對文明起源的看法。這種看法之中存在一個意涵，那就是：「文明」本身是一種秩序，或者也可以說，「文明」維持了人類社會的秩序。

就以「自然」而言，在辜氏看來，它所以會傷害人類，除了因為它擁有暴力來破壞人類的「秩序」外，它本身就是一種欠缺秩序的無政府狀態 (anarchy)。因此，征服自然，壓抑與控制自然的暴力，乃是一種建立「秩序」的表現。若再與辜氏所謂「文明開始於征服自然」的論述相連來看，對他而言，建立「文明」，就是建立「秩序」。「文明」與「秩序」的關係，可說是密切無比。

此外，辜氏認為，自然的暴力固然可怕，人類內心的激情 (passion) 則更令人畏懼。這種激情，他強調，如果無法適當地加以壓抑與控制的話，征服自然而建立的「秩序」也將難以為繼，屆時已經建立好的「文明」將化為烏有，人類的生存也將受到威脅。他表示，在社會最早期與原始的階段，人類使用純粹武力 (sheer force) 來壓抑與控制它 (激情)，以維持「秩序」。所幸，隨著「文明」的進展，人類又發現了一種比純粹武力更有效的力量，那就是道德力量 (moral force)，而歐洲過去的有效道德力量，就是**基督教**。

至此，我們可以這麼說，為了征服自然，或壓抑與控制人類的激情，人類無論是使用純粹武力，或是道德力量與基督教，都是為了一個目的，那就是要建立「秩序」與保護文明。即使在基督教失靈之後，辜氏所謂興起於西方的「**強權崇拜**」 (the worship of might)，無非也是為了維持秩序與保護文明。即使是讓辜氏甚為不滿的「**軍國主義**」 (militarism)，在建立秩序以保護文明的前提下，也被他認為是有必要的，理由就是當時的歐洲缺少有效的道德力量，如果廢除了軍國主義，則無政府狀態就會起而摧毀歐洲的文明。因此，就算軍國主義會導致戰爭，使文明崩潰，他還是主張軍國主義在當時是有必要的。所以，他喜歡引用法哲儒伯 (Joseph Joubert) 這麼一句話來為軍國主義或強權崇拜辯護，即「等待正義時，使用武力」 (la force, en attendant le droit.)。我們從這裡，就可以看到他對「秩序」與「文明」的堅持與重視，是超乎常人的想像的。

## 二、寧可先建立秩序來暫時保護文明

由前文可知，秩序有時並不能永遠保護文明，甚至最後還可能摧毀文明。辜氏對這個道理也知之甚明。不過，爲了不讓文明立刻被摧毀，他寧可選擇先建立秩序來暫時保護文明。

例如：他雖然認爲歐戰的罪魁禍首是德國的「強權崇拜」與英國的「暴民崇拜」，不過他卻主張前者的成立，是爲了擊潰後者所炮製的不正直、一切凌亂與無秩序。因此，他認爲強權崇拜的發展是具有道德基礎的。再者，他雖然稱呼英國的萊斯頓與中國的鐵良爲「恐怖的沙皇」(terrible Tsar)和「恐怖的超人」(terrible Superman)，卻又認爲，上帝派他們二人來到人間，並賦予他們特殊的使命，來逮捕亂臣賊子，逮捕所有危害治安與無法無天的人，撲滅世上所有的失序與混亂。<sup>1</sup>

不過，辜氏最後還是譴責這兩個人會摧毀所有文明和文明裡所有珍貴之物，留給人類一個稱爲「秩序」的沙漠。然而，就是爲了秩序的緣故，儘管他對這兩個人不滿，卻又極爲矛盾地爲這兩個人辯護，稱他們的力量是「等待公理的力量」，並且誇讚這種力量是真正的力量，是建設性的力量，是道德的力量。因爲他們雖然摧毀，卻是爲了建設。認爲這兩個「道德的獨眼巨人」總算是建立了秩序，而秩序乃是建設的基礎。<sup>2</sup>

其實，前述這兩種建立秩序的力量——**強權崇拜與鐵腕統治**，對於辜氏而言，都是退而求其次的選擇。因爲，它們終究是暫時性的防堵措施而已，即使建立「秩序」於一時，最終仍將摧毀文明。就像德國的強權崇拜，最後將發展成軍國主義，炮製出摧毀文明的戰爭。又如萊斯頓與鐵良的鐵腕統治，則像鈷六十一樣，雖然殺死了癌細胞，卻連正常細胞也一起消滅。辜氏把這兩個人比喻成羅馬帝國的彼拉多 (Pontius Pilate)，因爲這個人竟然把耶穌與巴拉巴斯大盜一起釘上十字架<sup>3</sup>，這種「善惡不分，一取決於法」的行徑，最後一定會將文明摧毀殆盡。然而，在等待公理的時刻，辜氏還是認同這種恐怖的力量，畢竟它們可以建立秩序，暫時保護文明。

---

<sup>1</sup> Ku Hung-ming, "The Manchu Restoration," *The Story of a Chinese Oxford Movement*, p. 50.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>3</sup> *Ibid.*

### 三、民主體制與君主體制都是不能保護文明的力量

我們從辜氏對於強權崇拜與鐵腕統治兩種力量愛恨交雜的論述裡，看到了一個事實：那就是，並非所有足以建立秩序的力量都足以保護文明，它們起初是文明的守護天使，最後卻成了文明的加害者。這種情形，除了前述兩種力量有之，辜氏在“*The Peace of Cathay*”（〈中國的和平〉）一文裡所介紹的另外兩種建立秩序的力量，亦有之。它們分別是「君主體制」（the monarchical system of government）與「民主體制」（the system of democracy）。辜氏在這篇文章裡，稱它們為「權威原則」（the principle of authority），它們的下場和強權崇拜與鐵腕統治一樣，最後不但無法保護歐洲自己的文明，還危及了中國的文明。

辜氏在介紹這兩種權威原則之前，便先藉由「權威原則的失敗」（the loss of the principle of authority）一辭，來表達權威原則對於文明的重要性。

易言之，偉大的文明所以崩潰，乃因沒有眾所認可的道德原則來促使或約束人們去服從君王的權威。<sup>4</sup>

在這裡，他把「權威原則」與「道德原則」（moral principle）畫上了等號，它的作用就是促使或約束人們去服從君王的權威。也就是說，當人們不服從君王的權威時，文明就會崩潰。接著，他又引述了費萊羅（Guglielmo Ferrero, 1871—1942）在 *The Ruin of Ancient Civilization*（《古文明的毀滅》）裡的一段話，來解釋人們服從君王權威的重要性：

因為權威原則是所有文明的基石，當政治體制瓦解，落入無政府狀態，就要輪到文明迅速瓦解了。<sup>5</sup>

對費萊羅或辜氏這兩位保守派學者而言，服從君王權威的目的，在阻止無政府狀態的蔓延。抵抗服從君王權威的民主體制，乃無政府狀態的幫凶，固不待言。然而，向來主張服從君王權威的君主體制，何以在歐洲也變成了一種失敗的權威原則呢，也成了無政府狀態的幫凶呢？原因就是它的神授君權理論，遭遇到民主體制的挑戰與傾軋：

作者說道：「歐洲人發現身在二十世紀的自己，卻站在與三世紀的羅馬帝

<sup>4</sup> Ku Hung-ming, “The Peace of Cathay,” *The Living Age* 316, (1923. 6): 8.

<sup>5</sup> Ibid.

國相同的位置上：那就是，沒有任何眾所認可的權威原則。所謂神授君權的君主體制與所謂開始於一七八九年而由人民意志統治的民主體制之間的劇烈鬥爭——似乎已經由於雙方制度毀滅而停擺。君主原則——神授的君權——已經失效了。因為它已經被懷疑主義 (skepticism)、理性主義 (rationalism)、平等原理 (the doctrine of equality) 與一個世紀以來的戰爭和革命所動搖，它已經被世界大戰給徹底滅絕了。王座仍然存在歐洲各地，但它們就像屹立在大洪水上的岩石，而且那些占領它們的人並不是國王，而是幻影 (shadows)。在過去的時代，與內容為君權神授的君主原則相符的尊敬 (the respect)、讚美 (the admiration) 與幾乎是宗教的信仰 (the almost religious faith)，已經無效了。終結它們的災害是恐怖的。然而另一種相反的原則——民主體制，人民主權的原則——由於神授君權的垮臺，它應該能夠蒙受其利，並取而代之了吧？然則，結果令人困惑？」<sup>6</sup>

在法國大革命後，歐洲的君主體制日趨式微，許多國家雖然尚未罷黜君王，卻抵抗不了民主體制的挑戰。雖然許多人認為以民主體制取代君主體制，是理所當然的事。不料，民主體制帶來的結果，竟然與眾人的期待，大相逕庭。

這位偉大的意大利學者繼續說道，瑞典、法國與美國除外，因為它們處在例外的環境之中，這三個國家仍然依賴人民主權的原則，——在今日世上的所有其他國家，包括中國在內，「對那些國家的人民而言，共和國民主體制只是一種即興之作的絕望之物 (an improvisation of despair)，它的唯一替代品就是殘酷的獨裁專制力量 (the brutal dictatorship of force)。」<sup>7</sup>

被公認應該取代君主體制的民主體制，最後竟被比君主體制還要殘酷的獨裁專制力量所取代，這種令人始料未及的結果，來自實施民主體制的國家不再相信「普遍的、受尊敬的權威原則」，以致國家的「政治體制瓦解，落入無政府狀態」的困境之中。如此，便給予了獨裁專制力量以可趁之機。然而，還有一件事，更令人害怕，那就是民主體制竟然也是一把開啓世界大戰的鎖鑰：

---

<sup>6</sup> Ku Hung-ming, "The Peace of Cathay," p. 9.

<sup>7</sup> Ibid.

這位偉大的義大利學者繼續說道：「於是，這就是現在威脅西方文明的最大的危險。除了法國和瑞典以外，歐洲大陸的其餘國家看不清楚她們能如何或應該如何去自我管理。她不再相信普遍的、受尊敬的權威原則，而且她們成了自己所投入的**重大不確定**（the great uncertainty）的犧牲者（a prey），她們讓自己容易地被革命者的精神錯亂所誘惑，並且被拖進瘋狂的冒險活動之中。世界大戰已經製造了許多毀壞，但與所有權威原則的毀滅（destruction）相比較，其他的毀壞算是微不足道的！如果歐洲擁有權力不被質疑與權威被承認的政府，那麼，用盡艱鉅方法來處理西方文明的重建工作，將變得迅速與簡單。但是，因為她們曾投身於最深的苦難之中，面對著由戰爭引起的各種政治的、經濟的、軍事的與外交的困境。如果缺乏有效統治的政府，歐洲將有更多地方可能很快地就會落入長期的無政府狀態之中了。」<sup>8</sup>

總而言之，辜氏引述費萊羅這段話的用意甚明，即表示民主體制只會讓多數實施它的國家陷入廣大的不安之中，連秩序都無法建立，遑論要保護文明了。因此它絕非一種好的權威原則。甚至，他認為歐洲所以會走到世界大戰這一步，民主體制是要負絕大部分的責任。

因此，無論是君主體制或民主體制，在辜氏的認知之中，都不是一種好的權威原則。它們的失敗讓歐洲文明幾乎因為歐戰而毀於一旦，而且連中國文明都有被波及之虞。

#### 四 良民宗教是最好的權威原則

雖然君主體制與民主體制，在辜氏的認知之中，都不是好的權威原則。不過，依照「促使或約束人們去服從君王的權威」這個標準來看，作為權威原則，在他看來，君主體制應該勝過民主體制一籌。然而，面對著費萊羅的問題，「即歐洲人民何處可以找到足以保護文明的權威原則——政府體制必須建立於其上的道德基礎。」<sup>9</sup>他的回答竟然不是重新找回過去的君主體制，而是「他們只能在中國——在中國文明的宗教裡去找到這種權威原則。」<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Ku Hung-ming, "The Peace of Cathay," p. 9.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid.

辜氏所謂中國文明的宗教，就是儒教（Confucianism），他又稱它為「良民宗教」。他表示，從「良民宗教」要完成的生命最高目標來看，它的確是一種權威原則。

歐洲文明的基礎是基督教，正如我在別的地方說的，基督教是教人成為好人的宗教。但是，中國文明的宗教，儒教，是一種不只教人如何成為好人，也教人如何成為良民的宗教。換言之，基督教是一種私人的或個人的宗教。正如這位偉大的義大利學者所說的，「生命的最高目標是個人在道德與宗教上的完美。」儒教，中國文明的宗教，正好相反，是一種政治的與社會的，事實上，是一種國家的宗教。孔子的學生有子說：「生命的最高目標是成為孝子與良民。」事實上，這個中國文明的宗教就是我在《中國人的精神》一書中所稱的良民宗教。如果歐洲人民現在要保護與拯救文明，使其免於毀滅的話，就不要嘗試去摧毀它（良民宗教），一定要了解、支持與接受它。<sup>11</sup>

原來，辜氏從有若所謂「弟子入則孝，出則弟」的論述裡，特別是「出則弟」一語，悟出儒教就是一種「良民宗教」。良民，就是遵守「孝道與弟道」的人。孝道，就是「親其親」；弟道，就是「長其長」。清儒焦循云：「親其親，則不致於無父；長其長，則不致於無君。堯舜之道，孝弟而已。其爲人也孝弟，犯上作亂，未之有也。」因此，良民宗教正是辜氏所謂中國人「眾所認可的道德原則」，足以「促使或約束人們去服從君王的權威」，建立秩序以穩定政治體制，阻止無政府狀態的出現，而永保文明於不墜。所以，辜氏強調「中國文明永存不滅的祕密，就是中國的良民宗教；良民宗教的基調就是榮譽的偉大規範，或者是忠誠宗教，孔子把它交給我們，它的意義包含在四個漢字裡：名分大義——逐字地解釋，就是『權威的偉大道德意義』（The Great Moral Meaning of Authority）。」<sup>12</sup>

因此，在辜氏的眼裡，中國的良民宗教所以是一種最好的權威原則，就在於它能夠提供另一套更具說服力的神授君權理論，讓自己成爲一種既是道德又是權威的原則，以促使或約束人們能夠自動自發地服從君王的權威。這正是他的尊王思想的精義所在。

---

<sup>11</sup> Ku Hung-ming, "The Peace of Cathay," p. 10.

<sup>12</sup> Ibid.

## 第二節 尊王的真實意義

### 一、中西神授君權理論的同異

#### (一) 同樣主張服從君王的權威

服從君王的權威，是尊王思想的核心精神所在。這是依據辜氏自己的說法而來的：

辜鴻銘部郎云：甲午後，袁項城為北洋練兵大臣，時守京師者，多北洋兵隊。適張文襄奉 特旨陞見。項城特派兵隊守衛邸寓。余隨張文襄入都，至天津，見項城。談間，項城問余曰：「西洋練兵，其要旨何在？」余答曰：「首在尊王。」項城曰：「余曾聞君撰有西文尊王篇。尊王之意，余固願聞。」余答曰：「西洋各國，凡大臣寓所，有派兵隊守衛者，乃出自 朝廷異數。今張宮保入都，宮保竟派兵守邸寓，是以國家之兵交歡同寅。兵見宮保以國家之兵交歡同寅，則兵將知有宮保而不知有國家。一遇疆場有事，將士各為其領兵統帥，臨陣必至彼此不相顧救。如此，雖步伐整齊，號令嚴明，器械嫺熟，亦無以制勝。吾故曰：『練兵之要，首在尊王。』」<sup>13</sup>

文中辜氏責備袁世凱使兵將「只知有宮保而不知有國家」，表示這有違尊王之意。此處的「國家」明白指「君王」，為「君王」的代稱。「知有國家」就是尊王的意思，它的內涵正是「服從君王的權威」。此外，辜氏彼時如此大力倡導尊王思想，是極具時代意義的：

予聞是語，謂辜部郎曰：「君言今日兵不知有國家，君抑知各省坐官廳之黼黻朝珠者，其心中目中，亦皆知有督撫，尚知有國家耶？君於行伍中人又何責焉。」辜部郎曰：「信如君言，中國未經外人瓜分而固已瓜分矣。」

14

這個時代意義就是避免中國慘遭瓜分，這與他前面所說的防止「政治體制瓦解」

<sup>13</sup> 辜鴻銘：〈夷狄之有君〉，《辜鴻銘的筆記》，卷下，頁 33。

<sup>14</sup> 同前註。

的論述，何其相似！然而，辜氏這種「天無二日，土無二王」的尊王思想<sup>15</sup>，中國古已有之，他又何須假借西洋的名義來曉諭袁世凱，著實令人不解。仔細想來，大概只是爲了「加重其言」，讓崇洋的袁世凱有所信服吧？不然，「服從君王的權威」的尊王思想，本來就是中西政體所曾經擁有的公約數，只是其中存在著雖同而異的地方罷了。然而在辜氏看來，其中相異的地方，卻造成了歐洲君主體制的失敗。

## （二）中西方的君權來源不同，西方是上帝，中國則是榮譽感

辜氏所以會認爲歐洲的君主體制失敗，那是因爲這個體制的根據——君權神授的理論，其中有若干問題存在，必須加以修正。

*Encyclopedia Americana* 對西方的君權神授理論詮釋如下：

神授君權是一種政治原理，被英國的保皇主義者所廣泛利用。在十七世紀的法國與歐洲的其他國家，則程度較為輕微。這個原理是用來對抗某種革命學說，這種學說以侵蝕當代統治者的政府基礎爲目的。這個原理包含四個信條：（1）君主制度是一種上帝定訂的制度；（2）遺傳的權利不能被取消；（3）國王只對上帝負責任；（4）臣民被上帝指示，不要抵抗他們的君主，而要溫順地服從他，即使他們認爲他邪惡。<sup>16</sup>

由此觀之，歐洲的神授君權理論主張至高無上的君權，無論這位君主是正直或者邪惡，他的君權完全不能遭受懷疑。這種不講是非對錯的君權，無怪乎會被懷疑主義、理性主義、平等原理以及不滿它的革命所挑戰。即使被後世學者質疑爲「反民主」的卡萊爾<sup>17</sup>，雖然擁護神授君權的理論，也不得不指出它確實

---

<sup>15</sup> 〈曾子問第七〉：「子云，天無二日，土無二王。」孔穎達疏云：「天無二日，土無二王者。天有二日，則草木枯萎；土有二王，則征伐不息。老子云：『天得一以清，地得一以寧是也。』」（漢）鄭玄注，（唐）孔穎道疏：《禮記注疏》，收入《重刊宋本十三經注疏》第5冊（臺北：藝文印書館 1997年8月），卷18，頁367上。

<sup>16</sup> Maurice Ashley, "Divine Right of Kings," *Encyclopedia Americana*. Grolier Online <http://ea.grolier.com/cgi-bin/article?assetid=0129120-00>.

<sup>17</sup> 林慈淑云：「提到英雄崇拜時，MacCunn 與 Hood 看法一致，認爲卡萊爾不至於只是迷戀盲目的蠻力。因爲卡萊爾所以稱許先知和工人兩大類英雄，並不著眼於他們從



會被惡徒所利用。因此，他指出在君權裡，存在兩種本質，即：若不是「神聖的是」(a Divine Right)，就是「邪惡的非」(a Diabolic Wrong)。<sup>18</sup>

辜氏對於君權神授理論的觀點也與卡萊爾相去不遠，他甚至認為孔子在《春秋》一書中，也在宣揚君主的神授權力。不過，他並非全然認同西方的這個政治原理。因此，他請大家要思考卡萊爾對神授君權的著名發言：「君王統治吾人的權力，不是某種神聖的是，就是某種邪惡的非。」他並指出孔子主張的神授君權不同於西方之處，那就是，與其說孔子在宣揚君主的神授權力，還不如說他在宣揚忠誠的神授責任。中國人實踐忠誠的神授責任的約束力，來源與西方的神授君權不同。它並非來自上帝，也非源自某種深奧的哲學理論，而是來自君子之道——人類心中的榮譽感。辜氏表示，在所有國家之中，這種榮譽感也促使妻子效忠她的丈夫，促使商人遵守諾言與執行合約，甚至也讓賭徒可以進行賭博賽局和欠債還錢。

## 二、中國神授君權的先決條件——讓下階層的人滿意

雖然，乍看之下，辜氏這種「對國君忠誠的神授或絕對的責任」，與西方君權神授理論要求臣民無條件效忠君主非常相似。不過其中卻有不同之處，就像他所推崇的「英雄崇拜」論一樣，即吾人崇拜的對象，務必是「英雄」才可以。因此，他表示，榮耀那些值得尊敬 (worthy) 的人，是「正義感」(the sense of justice) 的最高表達。這種正義感，他強調，也是英雄崇拜的最高表達。它是

---

事的工作本身，而在於他們專注工作時心的信仰與虔誠之情。(160-1)可是 MacCunn 注意到卡萊爾的英雄觀有一個很大的盲點：即他雖堅稱英雄崇拜必然是自發的、心甘情願的，他卻不想讓平民老百姓去選擇自己的領導者。事實上代議民主的功能正就在賦與人們選出領導者的權責。而卡萊爾抨擊民主最力的也在這點：他說人類和選票並不足以發現真正的英雄。但是，卡萊爾又從未能解決一個難題——到底他的英雄們是如何登上權力之位的？(157-9)儘管 MacCunn 仍舊承認卡萊爾為十九世紀偉大的政治論者，但他也較客觀地指出英雄觀的缺略處。然而『反民主』之名一經戴上卡萊爾的頭上，彷彿是一個去不掉的魔箍。誰又能真正料想到：此後的二十餘年間，卡萊爾其人竟獲致一個更加駭人的惡名——法西斯主義之父，而英雄主義則成為現代極權理論的鼻祖。」林慈淑：〈卡萊爾與「英雄崇拜」——百年來的翦影〉，《東吳歷史學報》第 1 期 (1995 年 4 月)，頁 206-207。

<sup>18</sup> 詳見附錄二註 45。

中國社會「賢者在上，愚者在下」這種**差異現象**（inequality）的道德基礎。因為，賢者若要居上位而受愚者所尊敬，首要的條件就是要值得愚者尊敬。因此，他在《英譯中庸》一書裡如此強調：除非下階層的人滿意於那些上階層的人，否則人民的良治就會變成一件不可能的事。就像中國的農夫與苦力會欣然地臣服於政府，那是因為他們早就被教導要去認知特權的基礎所在，即「值得尊敬」，意即享有特權的官員要擁有「**貴族品行**」（noblesse oblige）才行。因此，要是這些農夫與苦力發現統治他們的官員不比他們優秀時，這些官員就要遭殃了。試想，一般官員要得到人民的效忠，尚且必須如此，何況是需要天下臣民效忠的君王呢？

因此，中國的君王是不能為所欲為的。如果他的所做所為，不能讓人民滿意，甚至被人民唾棄的話，他的神授君權將有被取代的危險。故辜氏表示，中國君王的首要責任，在建立一個統治階層來訴諸民族的理性。這個統治階層的權力基礎不在「出身」，也不在「所有權」，而在於「教養」。中國政府的穩定，便是依靠一批最有教養的人來作為它的支持者。君王雖然絕對掌權，但他的絕對權力乃由有教養的統治階層所支持，並對他們（有教養的統治階層）的公意（public will）負責。因此，國家的最高法律，絕非君王自己的意志，而是眾人的智慧。如果君王堅持要違反公意，統治階級就可以藉由一種合法的方式來施加報復以停止君王的錯誤統治，亦即讓自己變成腐敗與不受尊敬。當這些身繫人民大眾良治與福祉的統治階層變得腐敗與不受尊敬時，受苦的人民大眾便會成爲一種無法控制的民主力量，起而作亂。因此，他認為，雖然中國的人民大眾，在國家實際的政府裡沒有發言權，然而他們卻擁有改朝換代的最後決定權。由此觀之，中國的君王雖然享有神授君權，卻不能得罪支持他的統治階層與人民，否則他的神授君權將有不保之虞。

因此，辜氏主張中國政府雖然是一個獨裁政府，不過它卻是詩人海涅所稱的「一種實行現代開明思想的獨裁政府」，亦即帝制或符合憲法的獨裁政府。然而，他認為中國政府還是被定義為「帝制」（或「帝國主義」），是最好的。<sup>19</sup>

### 三、中國實行神授君權的政府——憲政政府

辜氏主張中國政府雖然是一個獨裁政府，卻是一個憲政政府。因為他認為中國有一套與英國一樣的「不成文憲法」，這種憲法不是剛性的「法定」憲法，

---

<sup>19</sup> 詳見附錄一註 105。

而是柔性的「道德」憲法。中國其實從來沒有任何憲法，就在許多有志之士奔走立憲的環境下，保守的辜氏竟然搬出了不成文憲法來對抗他們立憲的呼籲。他認為立憲，亦即制定成文憲法，是一種道德破產的行為。因為中國人講道德，故不需要成文憲法。以下，是他所舉中國人不需要成文憲法的理由：

其一，正如一位中國紳士在旅館或餐廳用餐完畢之後，他不須在帳單上簽名。由於**榮譽感**的緣故，儘管他沒在帳單上簽名，不過等結算日期一到，他永遠會付清帳款。這種榮譽感也讓中國人民，特別是中國的紳士，在沒有成文憲法的情況下，毫不質疑地服從被他們承認為君主的人。這種榮譽感不但使旅館或餐廳的老闆公平且誠實地對待這位紳士，也使得中國的君王盡他最大的努力，在沒有成文憲法的情況下，公平且正直地對待他的人民。

其二，辜氏認為中國人的人際關係，並非一種「交易」，而是一種「**天倫**」（divine relation）。同樣的，正如卡萊爾稱君王統治的權利為神授權利一樣，中國人認為君王與他的人民的關係也是一種**神授的關係**，因為這種關係乃由**神授的激情**（divine passion）所產生。他引用《孟子·萬章篇》裡「人少則慕父母，知好色則慕少艾，有妻子則慕妻子，仕則慕君」<sup>20</sup>一段文字為例，其中「慕父母」、「慕少艾」、「慕妻子」、「慕君」皆為神授的激情。他強調，就是這種神授的激情，而非成文憲法，束縛著中國與日本的君王與人民。換言之，當中國人選擇他們的君王時，不會像美國人選擇他們的總統一樣。美國人認為總統是一個會推動他們利益與為他們做好生意的人。中國人選擇君王，則是因為在他們的內心深處、靈魂之中，感覺到他是一個比他們絕對優秀、高貴的人。這種對人的高貴所產生的感覺或欣賞，就是卡萊爾所說的「**英雄崇拜**」。

辜氏強調就是這兩個理由，亦即「中國人民是擁有榮譽感的人民」與「中國政府是建立在道德基礎之上」，讓中國人民沒有成文憲法——現代意義的憲法，卻擁有一部道德憲法。既然擁有一部道德憲法，政府與人民又依照這部道

<sup>20</sup>（宋）朱熹：《四書集注》，中孟，卷5，頁127。按：其下還有「不得於君則熱中，大孝終身慕父母，五十而慕者，予於大舜見之矣。」朱注云：「言常人之情因物有遷，惟聖人焉能不失其本心也……不得，失意也。熱中，躁急心熱也。言五十者，舜攝政時年五十也。五十而慕則其終身慕可知矣。」又云：「此章言舜不以得眾人之所欲為己樂，而以不順乎親之心為己憂，非聖人之盡性其孰能之？」依照朱注，「慕少艾」、「慕妻子」、「慕君」，皆為常人隨年齡移異的常情，「慕父母」則是聖人終身不變的真情。雖然盡皆「神授」，卻有高下之分。辜氏似乎不明白朱注的道理。

德憲法的道德基礎來運作，這種政府自然可以被稱為憲政政府了。尤其這個政府的君王及大小官員又是產生自「英雄崇拜」的道德基礎之上，因此辜氏認為這個憲政政府早已具有**人民同意**的形式與內涵了，根本無須另外成立「代議政府」，將人民的同意權再交給選出來的代議士來行使。

其實，辜氏所以談到憲政政府，乃是因為要註解英國公爵威靈頓所說的「**一場合乎法律秩序的革命**」這句話。這句話是他拿來對抗清朝末年維新人士的一個利器，由於這些維新人士主張要成立代議政府。此外，這句話也是他拿來掩飾慈禧拖延改革的門面話，亦即：慈禧決定中國歐化改革的每個單獨行動和措施，不是一個人說了就可以，甚至是她自己，而是只有得到全民族的完整與自由的同意。不過，辜氏寫到這裡時，卻又在後面加上一個破折號，破折號的後面寫著「在中國乃由各部大臣、北京的顯貴們與各省的總督與巡撫所代表」。原來，他所謂「全民族的完整與自由的同意」，竟然只是貴族與重要官員的同意而已。因此，我們可以清楚地看到辜氏在這裡想要使用行政權來取代立法權的企圖。因為，要是「全民族的完整與自由的同意」，由幾個重要人物就可以代表的话，不也是一種代議政治嗎？不過這卻是用行政官員來代議，讓行政官員也可以擁有立法權。他之所以這麼做，除了有意要維護滿清權貴的地位外，就是他和卡萊爾一樣，討厭代議政府的那一套「制衡」(checks and balances)制度。<sup>21</sup>此外，除了反對代議政府外，辜氏對於「民意」的詮釋，也出現了令人匪夷所思的說法。例如他引用了孟子所謂「得乎丘民而為天子」的說法，來指責代議政府的投票制度。他認為孟子這句話有**民主思想**存乎其中，而且強調「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。」<sup>22</sup>他在這裡採用朱熹的說法，以**丘民**為**田野之民**<sup>23</sup>，因此講出了前述那種奇言怪論。在這裡，辜氏明顯出現了兩個錯誤。首先，是他不知丘民乃「民眾」之意<sup>24</sup>；其次，他混淆了**民主思想**與**民本思想**。至於他為何要這樣做呢？原因有二。首先，可

<sup>21</sup> 詳見附錄二註 46。

<sup>22</sup> 辜鴻銘：〈デモクラシイとは何ぞや〉，《辜鴻銘論集》，頁 150。

<sup>23</sup> 蔣伯潛云：「朱注云：『丘民，田野之民。』」《語譯廣解四書讀本 孟子》，下孟，頁 352。

<sup>24</sup> 蔣伯潛云：「王念孫《廣雅疏證》云：『丘，眾也。』『丘民』，猶今言『民眾』。能得民眾的心，然後可為天子。」同前註。

能他在當時的時空裡，尚不知民本思想與民主思想的差別所在；其次，他明知二者的分別，卻想用混淆二者的方法，來達到他所想要的目的——以民本思想取代民主思想。例如他不但稱民本思想為民主思想，甚且還稱它為「合理的民主主義」；至於民主思想，則反而被他稱為「非合理的民主主義」。接著，他不但說這二者是「完全不同的東西」，更聲稱「合理的民主政治的基礎，既非人民政治，也非為民政治，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。」<sup>25</sup>他這種對民本思想的說法，已經暴露了他所謂「憲政政府」的本質與目的，亦即要爭取民心以鞏固君王的神授君權與延續政府的專制統治。

#### 四 開放門戶以落實憲政政府的理想——公平政府

辜氏雖然舉孟子「得乎丘民而為天子」的話來詮釋民本思想，不過，他的結論竟然是要人民擁有「天生對權威的尊敬」，與孟子所謂「民為貴，社稷次之，君為輕」的觀念根本背道而馳。儘管如此，他還是主張不好的君主是可以被推翻的：

在中國，高官管低官，每一個地方官都是一個專制的統治者。但是如果他破壞了「道德」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。從法律來看，君王也是專制的統治者，但是如果他破壞了「道德」憲法，人民就會叛變而且他將失去王位。<sup>26</sup>

依照這段論述，吾人可以發現他的民本思想竟然類似墨子的「上同」與「一同」理論。亦即從最小的地方官到至高無上的君王，都不能破壞道德憲法，而人民無論是面對地方官或君王，都要擁有「天生對權威的尊敬」。<sup>27</sup>然而，要做到這

<sup>25</sup> 辜鴻銘：〈デモクラシイとは何ぞや〉，頁 152。

<sup>26</sup> Ku Hung-ming, "The Middle Class Ascendancy," *The Story of a Chinese Oxford Movement*, p.36.

<sup>27</sup> 王冬珍云：「墨子政治統治的方法，是上同和一同。所謂上同，就是求同於上級，是對上而言。各級政長在所轄區域之內，求其區域本身的同，則叫做一同，是對下而言。一方面想要達到上同，必須先要一同；另一方面欲求一同，則必須依據上同。簡單的說，就是各級政長依照上級的旨意，藉著賞罰的大權，一同其所管轄的區域。其所轄區已治，進而率領其所管轄區域的人民，上同於上級。也就是由天子發布政令於整個天下，然後里長順從天子的政令，一同一里之義，則一里治；各里長率領其全里人民，

種「讓下位者滿意」的地步，一定要有一個前提，那就是墨子所主張的「尚賢」<sup>28</sup>，讓賢者來擔任政府的公職。

辜氏以英國政治為例，「強烈主張代議政府絕不可能做好尚賢工作，因此也無法達到公平統治的境界。因為代議政府裡的各個政黨，只會為了促進彼此的特殊利益而抓權，而不考慮國家的整體利益。最後這些政黨利用過去的偉大自由主義者的『警句』，讓自己成爲了某種自稱爲自由黨的寡頭政治集團。」<sup>29</sup>辜氏強烈指責這種少數壟斷的政治現象，認爲這並非真正的民主政治。因此，他非常推崇英國的卑康斯菲爾德勳爵，因爲他「擊潰了這些自稱爲自由黨的寡頭政治集團，並且宣告施行帝國主義（帝制），成立了擁有**專制權力的公平政府**，從內到外公正無私地去做它認爲對於國家良治正確與最好的事。」<sup>30</sup>他表示，「卑康斯菲爾德勳爵在撲滅寡頭政治集團後，讓自己成了一個獨裁者，一個可以被稱爲憲政的獨裁者。」<sup>31</sup>他引述德國詩人海涅對於俄國無限專制政治的讚美—

---

上同於鄉長，鄉長一同一鄉之義，則一鄉治；各鄉長率領其全鄉的人民，上同於國君或諸侯，國君或諸侯一同一國之義，則一國治；各國君或諸侯率領其全國的人民，上同於天子，天子一同一個天下之義，則天下治；最後天子率領天下的人民，上同於天。」王冬珍：〈崇尚實效的政治學說〉，《墨子思想》（台北：正中書局，1987年），頁24。至於上同於天者何？就是「天志」。辜氏認爲中國的大小官員以及君主都要遵守「道德憲法」，若把「道德憲法」比成「天志」，大小官員與君主都要遵守這個天志，則與墨子的「上同」和「一同」的主張，何其相似。

<sup>28</sup> 《墨子·尚賢中》：「子墨子言曰：『今王公大人之君人民，主社稷，欲脩保而勿失，故不察尚賢爲政之本也。』何以知尚賢爲政本也？曰：『自貴且智者，爲政乎愚且賤者，則治；自愚且賤者，爲政乎貴且智者，則亂。』是以知尚賢之爲政本也。」（清）孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：河洛圖書出版社，1980年8月臺影印初版），頁7。只有「貴且智者」才會被「愚且賤者」所滿意，「愚且賤者」絕對不能獲得「貴且智者」的滿意。再者，《墨子·尚賢中》亦云：「古者聖王甚尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏貴富，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長。」同上註，頁9。這種主張與辜氏屢屢提及的「開放門戶」的民主原則非常相似。

<sup>29</sup> Ku Hung-ming, "The Body Politic and The Civil Service in China Part 1," *The Japan Weekly Mail*, Nov. 2, 1904, p. 472.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid.

—確實是一種執行現代的自由思想的獨裁政權。至於何謂「現代的自由思想」呢？它的本質就是「開放門戶」的民主原則，亦即前述所謂「尙賢」的工作。不過，他卻用拿破崙的話來描述其內容，即「向所有人敞開政府公職的歷程」。<sup>32</sup>他表示，海涅對俄國的讚美，也適用於中國。因為在中國，正如海涅在俄國所指出的，貴族或統治階級並非建立在血統與所有權上，而是建立在政府工作之上。中國的開放門戶比俄國做得更好，因為中國的**科學考試**，是一種開放門戶的歷程，也是一種做好尙賢工作的制度。<sup>33</sup>

## 五 憲政政府需要一位致力於良治的獨裁君王

在實行開放門戶的民主原理的政府裡，辜氏認為對於公共事務而言總是有其威脅存在，也就是說，那些擁有權力的人會想要關掉「開放的門戶」而且壟斷所有的政治權力，形成寡頭政治集團。然而，辜氏認為唯一能抑制這種寡頭政治集團成形的力量，就是獨裁權，一種賦予王位之上那位能幹且公平者——君王的至高特權。辜氏主張這種獨裁君王中外皆有，不但被孔子稱讚，也被卡萊爾所認同。更令人驚訝的是，他竟然表示，美國所以不會崩潰解體，是因為美國總統是一位變相的獨裁者，比起大不列顛的國王或德國的君主，還要專制許多。因此，他才能像羅馬帝國的憲法條款裡所創造的獨裁者，在國家危機出現時拯救國家。<sup>34</sup>

因此，辜氏所欲尊的王，是一個**獨裁者**。他不只掌握**行政權**而已，**立法權**與**司法權**也是為服務他而設。然而，他的權力雖然也來自神授，但它的源頭卻非那個超越的存在——上帝，而是人類的**榮譽感**。因此，這個獨裁者絕對不可以不道德。儘管他是一個獨裁者，卻只可以**專制**而不可以**獨斷**；儘管他擁有自由，就像任何一個人一樣，卻只能擁有去做正確之事的自由，而沒有去做錯事或做他喜歡的任何事的自由。綜上所述，辜氏主張，專制政治裡的獨裁君王，並不擁有權力去做錯事或做他喜歡的任何事，而只擁有權力去做他認為對國家的良治最好的事。<sup>35</sup>「君王的意志是最高的法律」(voluntas Regis suprema lex)，這種不以是非判斷作為前提的君王專斷權力，並不存在於中國統治的理論之

<sup>32</sup> Ku Hung-ming, "The Body Politic and The Civil Service in China Part 1," p. 472.

<sup>33</sup> 詳見附錄一註 170。

<sup>34</sup> Ku Hung-ming, "The Body Politic and The Civil Service in China Part 1," p. 472.

<sup>35</sup> Ibid.

中。<sup>36</sup>

### 第三節 尊王與國家良治的目標

#### 一 明明德於天下

由上可知，辜氏所尊的王，乃是一個致力於國家良治的獨裁君王。至於何謂國家良治呢？那就是《大學·首章》裡所謂的「國治」階段，因為辜氏把「國治」譯為“good government in the country”<sup>37</sup>。因此我們應該把「國家良治」放在「八條目」的脈絡裡來看，它不只是一種政治狀態而已，更是一種道德狀態。因為《大學·首章》的「八條目」是一個「道德的歷程」，「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」。獨裁的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·首章》「八條目」的樞紐，它是「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」的成果；更是「齊家」、「治國」、「平天下」的準備與利器。唯有修身有成的君王，才能擁有去做正確的事的自由。

至於我們為何要尊崇這個獨裁的君王呢？因為「齊家」、「治國」、「平天下」看起來好像是三個連續因果。似乎要「齊家」之後，才能「治國」；「治國」之後才能「平天下」。其實，依據辜氏有關《中庸》「親親之仁」與「尊賢之義」的論述<sup>38</sup>，可以發現辜氏應該是把「齊家」與「治國」、「平天下」分開的。「齊家」與「親親之仁」有關，「治國」、「平天下」則與「尊賢之義」有關。因為「齊家」只需「嚴父」與「孝子」即可，若「治國」、「平天下」則需要「賢君」與「良民」共同努力才能完成。這就是辜氏主張要尊王的原因：要讓他成爲一個獨裁的君王，就一定要存在忠誠不二的「良民」才可。因為正如卑康斯菲爾德所說的：「我不知道神授君權的理論是否還站得住腳，我相信，除非這個實際存在的政府擁有專制的權力去做它認爲正確的事，否則良治便是一件不可能的事。」<sup>39</sup>因此，辜氏提倡尊王，就是爲了要完成國家的良治。然而《大學·首

---

<sup>36</sup> Ku Hung-ming, “The Body Politic and The Civil Service in China Part 1,” p. 472.

<sup>37</sup> Ku Hung-ming, *Higher Education*, p. 7.

<sup>38</sup> Ku Hung-ming, *The Universal Order, or Conduct of Life*, pp. 32-33.

<sup>39</sup> Ku Hung-ming, “The Body Politic and The Civil Service in China Part 1,” p. 472.



章「八條目」的內容裡，國家良治還不是《大學·首章》「止於至善」的境界。對辜氏而言，「促進世界的教化與文明的事業」才是《大學·首章》所標舉的最高目標。它的原文為「明明德於天下」，亦即「國治」的下一個目標——天下平，亦可稱之為「平天下」。<sup>40</sup>

因此，辜氏雖然把《大學·首章》的「平天下」譯成“peace and order throughout the world”（全世界的和平與秩序）。<sup>41</sup>不過，這個狀態並不只是一個單純的政治狀態而已，它同時也是一個道德狀態。因為「平天下」一詞，在《大學·首章》裡，又等同於「欲明明德於天下」的論述，而「明明德」一詞，被辜氏譯為“to bring out the intelligent moral power”（引發理性的道德力量）。<sup>42</sup>因此，「平天下」根本就是一個**道德事業**，正是促進世界的教化與文明的事業後所展現的成果。所以，辜氏不但把它當成尊王以促進國家良治的真正目標，同時這也是他提倡的「**擴展**」之道的最高境界所在。這是他在《中國牛津運動》一書的〈結論〉裡提到面對歐洲物質文明的毀明力量時，所倡議的一種最佳的處理方法，即《中庸》之中所提及的「君子篤恭而天下平」。他認定這是孔子所說的話，他把它英譯為“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”<sup>43</sup>，這裡的「天下平」譯文，與他在《大學·首章》裡對相同文字所做的翻譯，相差無幾。至於「篤恭」則為君子（moral man）所實踐，同樣也是一種道德修為。辜氏似乎認為可以將它與「修身」加以等同，因為二者的最後目標都是「平天下」或「天下平」。所以，「君子篤恭而天下平」，辜氏似乎認為這一句話根本就是《大學·首章》裡「八條目」的濃縮版本。他所以這麼重視這句話，除了上述的原因外，也可能是這句話被一般學者認為有**儒家君王治術傾向**的緣故。<sup>44</sup>

<sup>40</sup> 《大學·首章》云：「大學之道在明明德。」又云：「古之欲明明德於天下者，必先治其國。」足見「明明德於天下」就是「平天下」，為《大學·首章》所標舉的最高目標。辜鴻銘對「古之欲明明德於天下者」的譯文為“Men in old times when they wanted to further the cause of enlightenment and civilization in the world.”見 Ku Hung-ming, *Higher Education*, pp. 6-7.

<sup>41</sup> Ku Hung-ming, *Higher Education*, p. 7.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ku Hung-ming, conclusion to *The Story of a Chinese Oxford Movement*, p. 103.

<sup>44</sup> 蔣伯潛云：「『君子篤恭而天下平。』就是《論語》贊舜『無為而治』、『恭己正南面而

然而不管如何，由此可知辜氏尊王所要建立的秩序，並非像秦始皇或鐵良與萊斯頓所要建立的那種沙漠般的秩序，那種與文明不相干的秩序，而是一種能幫助文明事業的良治。因此，他所尊的這個王，是負有「明明德於天下」的教化重任的賢君。

## 二 政教合一

由於辜氏所尊的這個王負有教化的重任，因此他認為中國的政治乃具有政教合一的本質。他表示，在歐洲，國家和教會乃兩個不同的機構，然而在中國，它們是合而為一的。歐洲的教會是負責人民道德的機構，而國家主要負責秩序的維持。然而在中國，國家既負責人民的道德，也負責秩序的維持。歐洲教會憑藉上帝的信仰，讓人民遵守道德；在中國，國家則依靠對國君的效忠，讓人民不敢逾矩。在歐洲，如果上帝信仰被摧毀了，群眾便找不到行使道德的依據了。同樣的，在中國，如果拿掉尊王思想的話，中國人民便無法找到任何效忠的對象了。<sup>45</sup>

為何辜氏會把中國人的道德侷限在效忠呢？那是因為他認為中國人尊王的目標是平天下，亦即致力於全世界的和平與秩序。爲了要達到這個目標，當然首先要尊王，讓王擁有專制的權力，成爲獨裁的君主，才能毫無阻礙地達到這個目標。讓人民尊王的唯一方法，就只有促使他們效忠而已。在中國，這種效忠來自於一種道德，那就是「義」。《中庸》云：「義者，宜也。尊賢爲大。」據此，辜氏表示，「義」意謂誠摯、忠實、忠誠。它使得每個國家的女人，必須無私地、絕對地忠誠的對待他丈夫；它使得每個國家的男人，必須無私地、絕對地忠誠的對待他國君。<sup>46</sup>因此，在中國，最重要的道德就是「忠誠」。它所要建立的文明，就是一種可稱之爲忠誠宗教的良民宗教。<sup>47</sup>

因此，辜氏認為在中國，政與教是合一的。它有一個國家宗教——儒教，又名忠誠宗教與良民宗教。在這個宗教裡，國君就像基督教的上帝。他表示，在西方，基督徒寧肯死，也不願放棄對上帝的信仰；在中國，則仁人志士寧可

---

已矣』的意思。」蔣伯潛：《語譯廣解四書讀本 學庸》，頁 49-50。

<sup>45</sup> Ku Hung-ming, "Jacobin China," *The Story of a Chinese Oxford Movement*, p. xxiv.

<sup>46</sup> Ku Hung-ming, "The Spirit of the Chinese People," *The Spirit of the Chinese People*, p. XI.

<sup>47</sup> Ibid.

殉身，也不願放棄對國君的忠誠。因此，中國人的道德，與西方人的道德不同，後者來自信仰上帝，前者來自效忠國君。<sup>48</sup>因為基督教只管信仰上帝，不管效忠國君，所以教會只能維持人民的道德；中國的忠誠宗教則教導人民效忠國君，故辜氏表示，事實上，良民宗教的最高義務就是忠誠的義務。因此它可以藉由效忠，讓人民同時擁有道德與遵守秩序，吾人可以稱之為政教合一的統治方式。

#### 第四節 中國的文明——良民宗教

##### 一 良民宗教是擴展的成果

「擴展」一詞，是辜氏思想裡最令人驚奇之處。據他所言，這是他面對現代歐洲物質文明的毀滅力量時的對應之道<sup>49</sup>，它要對應的就是現代歐洲物質文明毀滅力量的兩大代表——「進步」與「新學」<sup>50</sup>。這個現代歐洲物質文明毀滅力量已經在西方造成了三個災難——基督教失靈、暴民崇拜、軍國主義崇拜。為了阻擋「進步」與「新學」的入侵，他於是直搗黃龍，深入虎穴，逕向西方人士提出他擴展的成果——「良民宗教」，以解決危害西方已久且將伴隨「進步」與「新學」入侵中國的三個災難。

擴展——被辜氏定義為一種「門戶開放」的心靈擴展，他主張擴展的目標在尋找超越在中西文明之上的一種真理，這個真理就是良民宗教。他所以如此強調擴展，其實還有一個目的，那就是要達到向西方人宣揚的效果。因此，良民宗教裡面被他放進了許多西方元素。也就是這個緣故，丹頓·喬治·亨利乃稱良民宗教為從未存在過的理想。<sup>51</sup>例如辜氏表示，良民宗教的首要法則乃是相信人類的天性是善良的，相信善良的力量。這原本是孟子的性善說，但他卻把這個首要法則與愛默生所謂的「愛與正義的法則的力量與效用」相互比附。<sup>52</sup>其實，「愛與正義的法則」就是《中庸》所謂「親親之仁」與「尊賢之義」。只不過，他為了讓西方人易懂，乾脆就捨中而就外了起來。「愛的法則」用於家

<sup>48</sup> Ku Hung-ming, "Jacobin China," p. xxiv.

<sup>49</sup> Ibid., pp. x-xi.

<sup>50</sup> 詳見附錄一註 171。

<sup>51</sup> G. H. Danton, Rev. of *La Conception de la Loi et les Théories des Légistes à La veille de Ts'in*, by Qichao Liang, Jean Escarra, Robert Germain, *Journal of the American Oriental Society* 49 (1929. 3): 76.

<sup>52</sup> Ku Hung-ming, introduction to *The Spirit of the Chinese People*, p. V.

族，「正義的法則」則用於國家。因此，他提出了一個重要的觀念，那就是由「正義的法則」延伸出來的「忠誠責任」(the Duty of Loyalty)，此乃良民宗教的最高責任(the highest duty)。<sup>53</sup>接著，他又把忠誠的對象——君王，加以內化。把君王與良心等同了起來，以強調忠誠是人類的良知與良能。他的方法是引述英國詩人丁尼生的詩句來加以闡述，那就是「尊敬國王好像他是他們的良心，尊敬他們的良心好像它是他們的國王，打倒異教徒，支持基督。」<sup>54</sup>

## 二 良民宗教是尊王攘夷的具體展現

### (一) 何謂尊王攘夷

辜氏除了用丁尼生的詩句來詮釋良民宗教外，他還認為丁尼生的詩句乃譯自中國的「尊王攘夷」口號。雖然這種說法無據可證，不過，當我們看到他對「尊王攘夷」的說法後，卻可以發現他所要攘的「夷」，與良民宗教所要排除的對象，若合符節，即：「以基督教自傲卻不知何為真正基督教的傳教士」、「以暴力攻擊自傲、相信肉食理論的法國人、德國人與俄國人」、「自傲的、自負的儒教文人，諸如所謂改革者康有為及其日本的追隨者」。<sup>55</sup>他們分別是「基督教失靈」的夷、「軍國主義」的夷與「暴民崇拜」的夷。所以要除去這些夷，是因為它們都是「尊王」的障礙。

其實，「尊王」一詞首先出現在辜氏於一八九六年（光緒二十二年）所寫的〈上湖廣總督張書〉裡。他強調「當時孔子憂民心之無所繫，故作《春秋》以明尊王之旨」<sup>56</sup>，又認為「《春秋》尊王之旨，要在明義利之分，而本乎忠恕之教。義利之分明」<sup>57</sup>，正因為如此，尊王思想讓中國社會「雖亂而治」，更讓中國人在國家危難時，產生視死如歸的動力。因為尊王思想的核心概念為「忠誠」，在中國社會裡，僕人要對主人忠誠，小孩要對父母忠誠，妻子要對丈夫忠誠，所有這些忠誠最後將歸結於人民對國君的忠誠。辜氏認為義和團之亂就是中國

<sup>53</sup> Ku Hung-ming, introduction to *The Spirit of the Chinese People*, p. X.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ku Hung-ming, "Et Nunc, Reges, Intelligite," *The Japan Weekly Mail*, Dec. 10, 1904, p. 653.

<sup>56</sup> 辜鴻銘：《讀易草堂文集》，文內，頁34。

<sup>57</sup> 同前註。

人對國君忠誠的結果。<sup>58</sup>反之，如果尊王思想不再，非但在下位者會成爲暴民，在上位者除了放棄了對暴民的統治外，也加入暴民的行列。當時的西方社會就是如此，在上位者用愛國主義、帝國主義與殖民政策去愚弄暴民，與在下位者蛇鼠一窩，成了一群《春秋》欲誅的亂臣賊子。他們不只侵略中國，也破壞了「真正的文明」——中國文明。<sup>59</sup>

## （二）尊王攘夷是真正的文明

辜氏認爲義和團的出現，就是爲了要捍衛這個真正的文明——中國與歐洲一起擁有的真正的文明。因此，他表示義和團的「扶清滅洋」口號，與「尊王攘夷」無異。至於「尊王攘夷」所要捍衛的真正的文明究爲何物？答案竟然就是「尊王攘夷」本身。<sup>60</sup>他舉卡萊爾與馬修·阿諾德兩位西方保守文化主義者所異常害怕的「無政府狀態」爲例，這個「無政府狀態」乃由歐洲各國開啓的「無王」的政治而來。<sup>61</sup>約翰·羅斯金也認爲「無政府狀態」是一種可怕的東西，它與「競爭」一組，站在「治理與合作」的對立面；「治理與合作」是萬物的生命法則，「無政府狀態與競爭」則是萬物的死亡法則，要消除這個死亡法則，唯有依賴「治理與合作」一途。<sup>62</sup>

不過，前述三位西方保守文化主義者，卡萊爾宣揚英雄崇拜，羅斯金則易之以「治理與合作」的口號。至於阿諾德則以「文化」來取代，主張「文化」乃無政府狀態的堅定敵人。<sup>63</sup>雖然無政府狀態危害了文化，但他反對使用炮火與武力作爲反制力量，主張只有文化才能拯救文化。<sup>64</sup>因爲面對巨大而難以立即完成的變革，絕不可操之過急，務必排除一切暴力。即使變革演變成一場革

<sup>58</sup> Ku Hung-ming, "Moriatur pro Rege, Regina," *Papers from a Viceroy's Yamen*, p. 23.

<sup>59</sup> Ku Hung-ming, "Latter-day Notes on the Chinese Question [No.1.]," *Papers from a Viceroy's Yamen*, p. 93.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>61</sup> Thomas Carlyle, "The Present Time," *Latter Day Pamphlets*, p. 6.

<sup>62</sup> John Ruskin, "Qui Judicatis Terram," *Unto This Last*, p. 102.

<sup>63</sup> Matthew Arnold, conclusion to *Culture and Anarchy and Other Writings*, p. 181.

<sup>64</sup> *Ibid.*

命，也要讓它成爲「一場依據法律適當程序的革命」。<sup>65</sup>這個法律，被他稱爲「可理解的事物法則」或「完美的法則」，只有「道德自我」才有理解的能力。然而當時組成英國的三種人——蠻族、非利士丁與民眾的身上，只見「平庸自我」充斥，幾乎無人可以理解「完美的法則」的「道德自我」。<sup>66</sup>

### 三 以良民宗教來取代「道德自我」與「完美的法則」

馬修·阿諾德的學說深受辜鴻銘所認同，於是他也寫了一篇名爲“Civilization and Anarchy”的文章，來呼應阿諾德的 *Culture and Anarchy* 這本名著，不過他把“Culture”改成了“Civilization”，與阿諾德如出一轍地表示，消滅無政府狀態的利器就是文明。然而這個文明卻是中國文明，而且是中國文明裡的良民宗教。因爲阿諾德強調的「道德自我」、「健全理智」與「完美的法則」，在良民宗教之中一應俱全外。在這個宗教裡，還擁有一種活生生的典範——真正的世界文明資產——「未受破壞的真正的中國人」。因爲「真正的中國人」除了可以讓世人花很少錢甚或沒花錢來讓他們處在秩序之中。<sup>67</sup>他們還有「自律與性善」<sup>68</sup>和「君王風範與英雄崇拜」<sup>69</sup>等優點。

真正中國人所以能自律，因爲他們從小就被教導「性善」的思想，與歐美人士從小就被灌輸的「性惡」的觀念不同。因此宗教與法律成爲歐美人士用以「他律」的工具。<sup>70</sup>因此，他勸歐美人士要努力去獲得「新的道德文化」，亦即去獲得一種真正的自由主義<sup>71</sup>。這種自由主義可以創造出一種普遍而真誠的包容一切的文明，它並不像基督教那樣，乞靈人類心中的希望與恐懼，而是一種訴諸類似阿諾德所謂「安靜理性」的道德文化（a moral culture appealing to the calm reason of man）。<sup>72</sup>它可以讓人產生約束力，它的來源正是孟子所謂的善良

---

<sup>65</sup> Matthew Arnold, conclusion to *Culture and Anarchy and Other Writings*, p. 183.

<sup>66</sup> Matthew Arnold, “Doing as one likes,” *Culture and Anarchy and Other Writings*, p.100.

<sup>67</sup> Ku Hung-ming, introduction to *The Spirit of the Chinese People*, p. VIII.

<sup>68</sup> Ibid., p. V.

<sup>69</sup> Ku Hung-ming, “Latter-Day Notes on the Chinese Question [No.5.],” pp.164-165.

<sup>70</sup> Ku Hung-ming, introduction to *The Spirit of the Chinese People*, p. V.

<sup>71</sup> Ku Hung-ming, “Civilization and Anarchy,” *Papers from a Viceroy’s Yamen*, pp. 191-192.

<sup>72</sup> Ibid., p. 194.

本性。<sup>73</sup>再者，辜氏認為真正的中國人都是君子。在他看來，他們都是一位小王或小君，因為他們遵守的唯一法則——**理性與良心**，成就了他們的君王風範。這個君王風範除了使他們在沒有君王的情況下，也能夠自律如常外，更讓他們具有尊王或英雄崇拜的傾向。因此，在辜氏的認知之中，尊王思想的**根源**，乃人類的**理性與良心**。若再深一層講，則是良民宗教中的「愛的法則」與「正義的法則」。<sup>74</sup>

#### 四 良民宗教的尊王依據——仁與義

仁，即「愛的法則」；義，即「正義的法則」。前者，使中國人**親親**；後者，使中國人**尊賢**。然而不管親親或尊賢，它們都是尊王思想與社會差異的道德依據所在。儘管如此，在上位者也不能一味強迫下位者務必遵守仁義之道，同時也要反求諸己，讓下位者能夠滿意自己，如此自己才有資格被當成賢者來尊。因此，辜氏主張上位者與下位者的關係要建立在**英雄崇拜**的基礎上，否則「義」的道德依據便失去了意義。正因為如此，中國人才可以心悅誠服地接受社會差異的制度，嚴格遵奉尊王或英雄崇拜思想。<sup>75</sup>

不只中國有社會差異，歐洲也有之。然而，辜氏認為歐洲的社會差異的基礎卻不在道德，而在利益。<sup>76</sup>因此，為了維持社會差異，歐洲人只能依賴外在的力量，即法律與宗教。然而這兩種力量在歐戰後便已經式微了。如果想拯救歐洲，就要使用中國的「忠誠大憲章」來取代「自由大憲章」<sup>77</sup>；至於宗教部分，則以「良民宗教」來取代西方的基督教<sup>78</sup>。「忠誠大憲章」雖是辜氏自創的名稱，其實它的主要內容就是孟子所謂的「義」，與愛默生所謂的「正義的法則」一樣，都是一種發自內心的法則，能夠促使我們去力行尊王思想。不過，「忠誠大憲章」是「良民宗教」的一部分，並不獨立於良民宗教之外。

<sup>73</sup> 詳見附錄一註 172。

<sup>74</sup> Ku Hung-ming, *The Universal Order, or Conduct of Life*, pp. 32-33.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>77</sup> Ku Hung-ming, "The Religion of Mob-Worship or The War and the Way Out," *The Spirit of the Chinese People*, p. 163.

<sup>78</sup> Ku Hung-ming, "The Peace of Cathay," p. 9.

## 第五節 良民宗教的精華——忠誠大憲章

### 一 自由大憲章會剝奪統治者的權力

辜氏所以主張要以忠誠大憲章取代自由大憲章的理由，有二：其一，自由大憲章會幫助恐慌的暴民奪走統治者的權力；其二，忠誠大憲章能給予統治者創造和平希望的權力。因為自由大憲章主張「主權在民」，於是統治者都變成了一枚一枚的人形印章。然而，真正統治國家的人，並非暴民，而是那些有財力且能煽動暴民的資本家。因為，辜氏認為歐戰所以會發生，並非由交戰國的統治者所發動，而是這些統治者被暴民所威逼而發動的。因此，歐戰背後的影武者，就是那些利益薰心的資本家。他們為了自己的利益，煽動暴民來威逼統治者發動戰爭。因此，他認為戰爭的罪魁禍首就是那部足以被資本家與暴民利用的自由大憲章。

### 二 忠誠大憲章能給予統治者權力

雖然，辜氏認為歐戰的影武者是那些資本家。不過，嚴格追究起來，這次戰爭的罪魁禍首，他又認為是「暴民的恐慌」。它不但開啓了戰爭也延續了戰爭，也煽動了恐慌的暴民去包圍交戰國的統治者，讓他們陷入無助的困境之中，使得他們沒有勇氣或權力來創造和平。辜氏認為這一切的始作俑者，就是英國的自由大憲章。因此，他搬出了忠誠大憲章。因為它能夠授權給交戰國的統治者，讓他們遠離暴民的恐慌，用清晰的頭腦來停止這場戰爭。不過，忠誠大憲章怎麼會有這種效力呢？若加以歸納，則可以找出四個原因。首先，它能產生人民對統治者絕對忠誠的效力；其次，只有人民對統治者忠誠才能為統治者去除對暴民的恐懼與崇拜；第三，忠誠大憲章可以消滅暴民崇拜與軍國主義；第四，忠誠大憲章可以創造出真正的自由人。

#### （一）忠誠大憲章能產生人民對統治者絕對忠誠的效力

他舉日俄戰爭所以能停戰為例，若非兩國人民對他們的統治者絕對忠誠，根本不可能有樸次茅斯條約的簽訂。<sup>79</sup>至於兩國人民對統治者的絕對忠誠，來源卻不相同。日本人深受忠誠大憲章所約束，俄國人則長期被沙皇的皮鞭所壓

<sup>79</sup> Ku Hung-ming, "The Religion of Mob-Worship or The War and the Way Out," pp.

167-168.



制。雖然在樸次茅斯條約後，日本人民在歐洲新學的引導下，曾經在東京地區製造過一些暴亂與恐慌，但很快就被日本民族深藏在內心的忠誠大憲章給平息了下來。至於俄國人，則在沙皇的皮鞭斷裂以後，再加上沒有忠誠大憲章的傳統來支撐，以致暴民橫行，大聲喧鬧，並炮製出「為帝國與民族完整和安全而產生的恐慌」。這種恐慌再加上被憲法剝奪權力的統治者「對暴民的恐懼」，間接促使了第一次世界大戰的爆發。<sup>80</sup>

## （二）只有忠誠大憲章才能去除對暴民的恐懼與崇拜

辜氏表示當時的歐洲統治者與過去的統治者不一樣，後者因為恐懼和崇拜上帝，所以有能力去維持國內秩序與維護國際和平；前者則不再恐懼與崇拜上帝，反而恐懼與崇拜暴民，讓暴民得以為所欲為，甚至崩解統治者的權力。他舉俄國為例，在樸次茅斯條約後，俄國暴民折斷了沙皇的皮鞭，崩解了他的獨裁政權，讓他受制於對暴民的恐懼，終於引發了第一次世界大戰。<sup>81</sup>此外，暴民崇拜的祖國——大不列顛，她的暴民崇拜宗教讓許多國家，尤其是中國，建立了共和政府，幾乎要摧毀被辜氏視為世界上最有價值的文明資產——**真正的中國人**。<sup>82</sup>為了要阻止「對暴民的恐懼與崇拜」的肆虐，歐洲應該撕毀自由大憲章而改採忠誠大憲章。

## （三）忠誠大憲章的信條——罔違道以干百姓之譽，罔拂(拂)百姓以從己之欲

依照辜鴻銘的觀點，當時為禍歐洲最烈的，厥為暴民崇拜與軍國主義崇拜。軍國主義崇拜乃由暴民崇拜所引起。因為軍國主義的產生，是為了要壓制暴民崇拜。不過，辜氏雖然反對暴民崇拜，主張對統治者絕對忠誠，卻不認同以強暴脅迫的方式來向人民要求忠誠。因為，忠誠大憲章除了要求人民對統治者絕對忠誠外，也要求統治者要有修為，能夠讓人民滿意。統治者的修為之道，就是《尚書·虞書·大禹謨》所說的「罔違道以干百姓之譽，罔拂百姓以從己之欲」。「罔違道以干百姓之譽」，就是遵守「道」，不要去宣揚「暴民崇拜」來求取百姓的稱譽；「罔拂(拂)百姓以從己之欲」，乃是不要去鼓吹「軍國主義崇

<sup>80</sup> Ku Hung-ming, "The Religion of Mob-Worship or The War and the Way Out," pp. 170.

<sup>81</sup> Ibid., p. 172.

<sup>82</sup> Ibid., pp. 172-173.

拜」基礎的「強權崇拜」，以踐踏百姓的願望，來服從自己的欲望。如此一來，人民當然就會滿意於這位統治者，而對他產生絕對的忠誠。

#### （四）忠誠大憲章之下的真正自由人

法人儒伯所謂「道德的自由」與「服從」的論述，向為辜氏所服膺。「道德的自由」即忠誠大憲章主張的「人性本善」，有「做正義的事的自由」；而「服從」就是忠誠大憲章主張的「絕對忠誠」。<sup>83</sup>他認同儒伯的觀念，表示擁有自由的靈魂比成為自由人還要重要，有助於道德的自由，才是真正的自由。要當個真正的自由人，只有在忠誠大憲章之下，才有可能。一個真正的自由人，要能夠分辨「服從」與「獨立」的優劣。後者代表「單調」、「孤立的自足」與「部分」，前者則代表「秩序與整理」、「和諧」與「整體」。因此，在忠誠大憲章之下，沒有暴民，只有「服從」的真正自由人。

此外，辜氏認為歐洲的統治者所以會對暴民恐懼與崇拜，乃因他們不再畏懼與崇拜上帝。如今忠誠大憲章與良民宗教可以幫助他們壓制與消滅暴民。因此，忠誠大憲章與良民宗教無疑可以取代上帝在他們心中的地位。這也就是辜氏為何說忠誠大憲章是忠誠宗教，稱良民宗教為「宗教」的原因了。<sup>84</sup>

### 第六節 良民宗教的「宗教真相」

#### 一 良民宗教並非真正的宗教

良民宗教即儒教，儒教是否為一種宗教，從古至今，爭論不休。不過，在辜氏看來，它的確不是宗教，尤其是用歐洲人對於宗教的定義來看它。不過，它所以偉大，就在於它不是宗教，卻可以取代一般宗教的地位。<sup>85</sup>

辜氏認為許多哲學家、藝術家與科學家不需要宗教，因為對他們而言，哲學、藝術與科學可以取代宗教。中國人同樣也不需要宗教，不過對中國人而言，可以取代宗教的儒教，與哲學、藝術與科學不一樣。因為後三者或者只能滿足人類的頭腦，或者只能滿足人類的心靈。至於儒教則可以同時滿足中國人的頭

---

<sup>83</sup> Ku Hung-ming, "The Religion of Mob-Worship or The War and the Way Out," pp. 167-168.

<sup>84</sup> Ku Hung-ming, "The Peace of Cathay," p. 9.

<sup>85</sup> Ku Hung-ming, "The Spirit of the Chinese People," pp.17-18.

腦與心靈，所以，對中國人來說，它才可以取代宗教的地位。<sup>86</sup>

## 二 良民宗教是一種國家宗教

儒教與基督教不一樣，在於後者可以促使信徒成為好人以榮耀上帝，前者可以促使中國人成為孝子與良民以尊王。因此，基督教是一種「個人宗教」或「教會宗教」，儒教則是一種「社會宗教」或「國家宗教」。<sup>87</sup>

國家宗教乃是孔子在《春秋》裡所教導的，目的亦在宣揚尊王思想。雖然辜氏認為《春秋》所宣揚的君權，為「某種程度」的「神授君權」，但與西方不同的是，西方主張的君權來自「神授」，其來源為「上帝」；《春秋》的君權，則來自人民對國君的「責任」，「責任」的基礎則是「榮譽」。「責任」與「榮譽」，辜氏表示，就是《春秋》所謂「名分大義」四個字。「名分」乃指「責任」，「大義」則為「榮譽」。因此，辜氏將「名分大義」英譯為“the Great Principle of Honor and Duty”。此外，他又稱「名分大義」為「君子之道」；「君子之道」又被他稱為「君子的法則」。孔子乃將這個「君子的法則」發展成為國家宗教，它的第一信條就是「名分大義」——榮譽與責任的原則。<sup>88</sup>

## 三 國家宗教與家族宗教的基礎——君子的法則

雖然辜氏將君子的法則的內容劃分為「責任」與「榮譽」，其實二者實可以合併為一，即「榮譽感」。他指出國家宗教的基礎就是君子的法則，亦即人心之中的榮譽感。如果沒有榮譽感，整個社會與文明都將崩解。因為，在辜氏看來，即使進行像賭博與買賣等活動，榮譽感也是不可或缺的。而且，在中國的歷史裡，君子的法則或榮譽感不只建立了國家宗教，也建立了家族宗教。<sup>89</sup>

家族宗教由孔子之前的周公所建立，家族宗教產生了神授夫權，國家宗教則產生了神授君權。神授夫權的來源與神授君權相同，皆非真由「神授」而來，乃是來自君子之道或榮譽感。辜氏引《中庸》所謂「君子之道，肇端於夫婦」一語，來證明這個觀點。家族宗教建立了家族，國家宗教建立了國家。他稱家族宗教為中國人民的舊教規宗教，而稱國家宗教為中國人民的新教規宗教。因

<sup>86</sup> Ku Hung-ming, “The Spirit of the Chinese People,” p. 26.

<sup>87</sup> Ibid., p. 28.

<sup>88</sup> Ibid., p. 32.

<sup>89</sup> Ibid., p. 37.

此，嚴格來說，儒教或良民宗教，應該包含兩種宗教，即家族宗教與國家宗教。

## 第七節 以良民宗教取代所有宗教

### 一 良民宗教可以取代宗教的三個原因

辜氏認為有三個原因可以讓良民宗教取代宗教的地位。第一，是它提供了一般宗教所能給予人類的穩定性與永恆性。第二，是發展為家族宗教與國家宗教的榮譽感能夠取代宗教的源頭——上帝。第三，則是孔子的國家宗教裡源自君子之道或榮譽感的「對國君忠誠的神聖（授）責任」，可以取代宗教的上帝信仰。

前述第三個原因，乃由辜氏對「三綱」的觀點所形成。他稱「三綱」為三大信條，亦即良民宗教的三大信條：君臣，乃對君王無條件的忠誠責任；父子，乃孝道與祖先崇拜；夫婦，乃婚姻的神聖與妻子對丈夫的絕對順從。他表示，三大信條裡的後兩條已經存在於家族宗教之中了，「對君王無條件的忠誠責任」則是國家宗教的第一信條，它足以取代所有宗教的第一信條——對上帝的信仰。

90

### 二 上帝信仰其實是一種道德感——君子之道

辜氏對否定神存在的人甚為鄙夷，他相信有神的存在。然而，他卻認為上帝信仰比不上內在於人心的道德感或君子之道，足以幫助人類恪守道德行為規範。因此，他認同耶穌與馬丁路德內化上帝的方向。<sup>91</sup>

君子之道相當於宗教裡的「神啓」或「激情」之說，乃是良民宗教與所有宗教的至高無上的美德。由神啓而來的君子之道，起源於夫婦之「愛」。不過，這個愛雖然發端於夫婦，卻包括了人類其他的真愛，故它有著另一個名字——仁。<sup>92</sup>辜氏所以如此強調夫婦之愛，除了要發揚「君子之道」外，還要用《中庸》裡有關「君子之道」發展過程的論述，來印證家族宗教與國家宗教皆為良民宗教的此一事實。因為君子之道「肇端於夫婦」部分，屬於「家族宗教」的範疇；「及其至也，察乎天地」，則屬於「國家宗教」的範疇。此外，辜氏所以

---

<sup>90</sup> Ku Hung-ming, "The Spirit of the Chinese People," p. 47.

<sup>91</sup> Ibid., pp. 50-51.

<sup>92</sup> Ibid., p. 59.

如此重視「夫婦之愛」，那是爲了要讓君子之道與宗教的「神啓」連結，因爲他認爲宗教的「神啓」源自於「愛」。<sup>93</sup>

世上的所有宗教創立者，在辜氏的觀念之中，都是性格強烈的人，能感受到愛的激動。然後，這些性格強烈的人會發揮他們強大的想像力，將道德法則的統一體擬人化爲一種全能的超自然存在。他們遂稱這個全能的超自然存在爲「上帝」，並由此感覺到「神啓」或「強烈的情感」的力量。這個力量乃是促使人類遵守道德行爲規範的動力。<sup>94</sup>

### 三 良民宗教激發道德原動力的機構——學校與家族

辜氏表示，除了「愛」可以讓宗教的創立者感覺到「神啓」的力量外。對於信徒們而言，則有賴另一個機構——教會。因爲教會的創建乃是爲了延續信徒們對教主所產生的感情、無限崇敬、愛與熱情，來喚醒與點亮信徒心中的神啓或強烈的情感，以促使他們遵守道德行爲規範。<sup>95</sup>

但是在中國，卻藉由兩種機構來促使中國人民遵守道德行爲規範。不過，它們使用的方法有所不同，甚至崇拜的對象也是有差異的。辜氏認爲學校藉由「詩」來喚醒與激起人心之中的神啓或強烈的情感，以促使他們遵守道德行爲規範。不過，他以荷馬的詩爲例，雖然其中擁有蘊涵在宗教道德行爲規範裡的神啓或強烈的情感，但因爲當時受教育者有限，被「詩」所觸及的中國人民少之又少。而且，孔子只能對少數的受教育者產生教主般的感染力，對於多數的中國人民而言，他是一個高不可攀的對象。<sup>96</sup>因此，要喚醒與激起中國人民大眾內心裡的神啓或強烈的情感的責任，就要落在另一個機構的身上了。這個機構就是家族。<sup>97</sup>

辜氏認爲在中國，能夠擁有教主的感染力的人，乃是父母與祖先。因爲中國人民對他們父母的愛，是促使他們能夠遵守道德行爲規範的神啓源頭與真正動力。對基督教而言，神啓的本質、動力與來源是「對基督的愛」。對良民宗教

<sup>93</sup> Ku Hung-ming, "The Spirit of the Chinese People," p.59.

<sup>94</sup> Ibid., p. 62.

<sup>95</sup> Ibid., p. 64.

<sup>96</sup> Ibid., p.71.

<sup>97</sup> Ibid.

而言，則是「對父母的愛」，孝順與祖先崇拜祭祀是它的方法。<sup>98</sup>雖然辜氏有關祖先崇拜祭祀的說法，與「慎終追遠，民德歸厚矣」的傳統說法不同。然而，他所以要這麼說，除了要回應基督教反對中國人民祭祀祖先的主張外；更明顯的是，他還想要從其中找出與基督教裡教主崇拜的對等元素。因為這樣，他才能替良民宗教找出促使中國人民遵守道德行為規範的力量。

### 第八節 以良民宗教取代所有宗教的真正目的——將尊王思想提高到宗教層次

不管是基督教或中國的良民宗教，都有它們的道德規範。而其中最重要的規範，對基督教而言，是「**畏懼上帝而且服從祂**」；對良民宗教而言，則是「**榮耀國君而且效忠他**」。<sup>99</sup>至此，辜氏終於揭露了他論述良民宗教的真正目的，就是要將中國的國君與西方宗教的上帝畫上等號，充分顯示出他所要尊的王，根本就是一個像西方宗教裡的上帝一樣的王。

因此，我們可以說，他的尊王思想是一種中西雜混的結果。尤其，他把尊王思想提升到宗教的層次，甚至更為明顯的是，他對良民宗教的論述根本是一種與基督教有意的對比。因此，我們絕對不能用中國傳統思想的角度，來看待他的尊王思想或良民宗教。就像他說：「如果你要榮耀國君而且效忠他，你就必須首先愛你的父母。」我們就不能用「忠臣出於孝子之門」的傳統觀念來思考他這句話，因為其中的「效忠國君」屬國家宗教的層次，「愛你的父母」屬家族宗教的層次，依舊是在他對比基督教的論述範疇之內。

不過，這套論述雖然來自對比，以西詮中的意味甚濃，不過他還是達到了他的目的，那就是將中國的君王與基督教的上帝畫上等號，為中國的君王設定了新的座標位置，也將中國人的尊王思想提高到了宗教的層次。

### 第九節 家族宗教與國家宗教的來源——齊家、治國、平天下

辜鴻銘喜歡講文明勝過講文化，因為文明除了有「**征服自然**」的意義外，還有「**建立秩序**」的積極目的在其中。因此，他認為不利於建立秩序或對於建立秩序有後遺症的文明，都不是真正的文明。造成強權崇拜與戰爭的物質文明與失去道德約束力的精神文明——基督教，自然都被他看待為非真正的文明。

---

<sup>98</sup> Ku Hung-ming, "The Spirit of the Chinese People," p. 72.

<sup>99</sup> Ibid., p. 73.

因爲，它們最後都會回頭來毀滅文明。

辜氏主張，人類的真正文明存在於中國。然而，同爲中國文明的道家思想，在他的眼中，也是一種假文明，因爲老子與莊子曾教導中國人拋棄文明的行爲，也是一種毀滅文明的行爲。<sup>100</sup>他向西方人呼籲，要保護「真正的中國人」，因爲「真正的中國人與其良民宗教」是文明無可估量與不容懷疑的資產。在良民宗教的影響下，真正的中國人是一群讓世人用極少的花費或無需任何花費就能讓自己處在秩序狀態裡的人，他們的文明才是真正的文明。這種文明不但不會自我毀滅，還能取代西方即將破產的文明。

這種真正中國人的文明就是影響他們甚深的良民宗教，也就是儒教。儒教所以能讓真正的中國人處在秩序的狀態裡，是因爲「君子之道」讓他們能夠自律。「君子之道」一詞來自《中庸》，它「肇端於夫婦，及其至也，察乎天地」。然而，真正的中國人如何知曉有「君子之道」，又如何去獲得它呢？知曉它，是因爲「人性本善」；獲得它，則有賴於「修身」。不過，「修身」之後，又要如何落實它呢？「齊家、治國、平天下」正是落實它的途徑與目標。因此，儘管辜氏翻譯過《論語》與《中庸》，他卻主張《大學·首章》才是必讀的篇章。任何讀過這篇文章的人，才配稱爲漢學家。<sup>101</sup>

我們從他對「文以載道」的論述之中，可以看到他把「道」解釋爲「人生的法則」。<sup>102</sup>它的反面，就是使「道德低矮」的「死亡的法則」。<sup>103</sup>因此，「人生的法則」明顯就是指「道德」而言，而且，就是「五倫」。不過，他卻喜歡講「五倫」之中的「三綱」，即「君臣」、「父子」與「夫婦」。儘管如此，他又特別重視「君臣」與「父子」。因爲《論語·學而篇》的「入則孝，出則弟」這兩句話，對他影響甚深。「父子」之情依靠「孝」道來維繫，「君臣」之義則有賴「弟」道來穩固。「孝」道相當於他在《英譯中庸》裡主張的「親情」(affection)，「弟道」則相當他在同一本書裡主張的「英雄崇拜」。這兩者都在講求長幼尊卑的人倫秩序，前者的目標在維繫家庭的人倫秩序，後者的目標則在穩定國家的

<sup>100</sup> Ku Hung-ming, "The Spirit of the Chinese People," p. 24.

<sup>101</sup> Ku Hung-ming: "Chinese Scholarship Part I," *The Spirit of the Chinese People*, pp.138-139.

<sup>102</sup> Ku Hung-ming, "Against the Chinese Literary Revolution," *Millard's Review of the Far East*, July 12, 1919, p. 223.

<sup>103</sup> Ibid.

人倫秩序。辜氏這種主張除了受到《論語·學而篇》的影響外，當然也受到了《大學·首章》的啓發。

因為《大學·首章》的「八條目」，即格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。「八條目」很明顯可以分成兩個階段，「格物、致知、誠意、正心、修身」為第一階段，乃培養完成道德的能力；「齊家、治國、平天下」為第二階段，乃指要完成的道德目標。亦即修身有成，才能齊家；齊家有成，才能治國、平天下。如果再把他奉為圭臬的「出則孝，入則弟」放進來的話，那麼「齊家」與「治國、平天下」應該也是兩個階段才對。亦即經由「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。

然而，「齊家」並非僅賴「嚴父」、「孝子」就能完成。因為依照《中庸》「君子之道，肇端於夫婦」一語，則尚有「夫婦相處之道」存乎其中。因此，在「齊家」之中，辜氏又加入了「夫婦有別」的相處之道。不過，在講求長幼尊卑人倫秩序的體制下，幼者服從長者，卑者服從尊者，自然是必要的條件。然而，他卻用另一個名詞——忠誠，來形容這些「服從」的行為，這就是他稱「儒教」為「忠誠宗教」的理由所在。因此，他主張，在家庭之中，孩子要對父母忠誠；妻子要對丈夫忠誠；在國家之中，人民要對國君忠誠，臣子要對國君忠誠<sup>104</sup>。他認為這種下位者對上位者的忠誠，是一種「責任」。人們所以會實踐這種責任，在於他們擁有與生俱來的「榮譽感」——辜氏又稱它為「君子之道」。為良民宗教裡一切「神授權利」的來源。<sup>105</sup>

由上可知，辜氏不管講中國文明，或論述忠誠宗教，都有明顯的「兩階段論」存乎其中，亦即將儒教分為「家族宗教」與「國家宗教」兩個部分。雖然它可能不完全符合中國文明的實情，不過在他的認知之中，中國文明裡面的確存在著兩階段論的成分，例如「弟子入則孝，出則弟」、「仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也」、「君子之道，肇端於夫婦；及其至也，察乎天地」與「家齊而後國治，國治而後平天下」等等，不一而足。對於這些材料，他都加以利用，來論述儒家思想的特殊宗教架構，並與基督教對比。最後，在以「對父母與祖先的愛」對比「對基督的愛」

---

<sup>104</sup> Ku Hung-ming, "Moriatur pro Rege, Regina," p. 23.

<sup>105</sup> Ku Hung-ming, "The Spirit of the Chinese People," p. 42.



之後，成功地將中國的君王與基督教的上帝畫上等號，將他所欲尊的王推上了最崇高的地位。

## 第十節 評議

### 一 違反世界潮流，欲以弱勢文明取代強勢文明

辜鴻銘最令人詬病的方面，誠如眾多批評者所言，就是違反世界潮流，排斥西洋文明的力量。不但如此，他還向西方人士宣揚連東洋的進步人士都棄如敝屣的東洋文明，亦即中國文明。

正如前文所述，辜氏所以爲此，乃源自他熱愛秩序的道德性格（moral fibre）。爲了實現他所熱愛的秩序，他首先將秩序與文明做了聯結。亦即「秩序」就是「文明」，「文明」就是「秩序」。因此，「文明」對他而言，乃是「精神」的，而非「物質」的。就是這種認知，讓他認爲德國的物質雖然遠不如美國，然而後者的文明卻反而遠不如前者。也是基於這種認知，使他認爲當時入侵中國的西方文明，乃一種物質文明，它將破壞中國的精神文明及此種精神文明的結晶——真正的中國人（real Chinaman）。因此，他便極力宣揚西方人士要停止以西洋物質文明入侵中國的舉措，甚至勸告他們要放棄西洋物質文明，而全盤接受中國的精神文明。如此，才足以消弭無政府狀態與軍國主義，來維持中國與世界的秩序，讓全天下進入良治的狀態，以延續人類優良的精神文明。

辜氏這種「以弱代強」的主張，不但與現實脫節，甚至可以說是癡人說夢。然而，或許是性格使然，加上「國家認同」的元素，讓他毅然決然地，竭盡所能地爲這個主張努力宣揚與捍衛，絲毫不曾退縮。只可惜他所努力宣揚與捍衛的對象，卻是一種不適時用的精神文明與行將就木的腐敗滿清以及顛預自復的慈禧太后。這種猶如以隻手遮蔽風中殘燭的舉措，在眾人眼裡，簡直比唐吉訶德力戰風車還要瘋狂與無謂。然而，他畢竟做了，做得雖然有模有樣，當然令人無法認同之處也所在多有。

### 二 無中生有，炮製良民宗教，欲以取代基督教

就是因爲這種「以弱代強」的主張，讓這位心懷救亡圖存而自命爲外交官的學者，使用了比較法，來對照中西文明。由於他深知歐美文明源自基督教，歐美人士信仰基督教者居於多數。因此，他首先乃由宗教入手，逕稱中國的儒教爲宗教，並且將它命名爲「忠誠宗教」（religion of loyalty）與「良民宗教」（the

Religion of Good citizenship)。其實他也公然承認，中國的這種宗教不同於歐洲字義下的宗教 (religion in the European sense of the word)，然而他卻依舊將它與所謂歐洲字義下的宗教加以比附。例如，一般宗教有教堂，良民宗教也有教堂——學校、祖先牌位與祠堂；一般宗教有教主，良民宗教亦有之，即歷代之祖先；凡此種種比附，已令人有不倫不類之感。未料，最後，他又搬出「三綱」，稱其中的「君臣之義」為類似一般宗教的第一信條，而將「國君」直接與「上帝」對等了起來。亦即西方人信仰上帝，可以為上帝而死；而中國人則對君王懷有無條件的忠誠責任，可以為君王奉獻犧牲。不過，他有關此種將國君與上帝對等的論述，不但甚為簡略，且有跳躍的情況，根本可以視之為一種勉強比附，其目的不過要突顯良民宗教的「政教合一」本質而已，亦即將政治上的國君與宗教裡的上帝結合起來，以突顯人民對於國君「忠誠」的絕對必要性。因為唯有人民對國君忠誠，才能維持其所熱愛的「秩序」與行將就木的大清帝國。

此外，辜氏也想藉此來指陳基督教的不足之處，亦即它已不具控制西方人民道德的能力。因為在西方世界盛行的「無政府狀態」與「軍國主義」，讓西方國家陷入了兩難的困境，若放棄軍國主義，則無政府狀態必然興起；若放任無政府狀態存在，則軍國主義必然再度發生。這種兩難的困境，早非政教分離的基督教所能管制。因此，他主張西方世界若想回到良治的狀態，免受戰爭的塗炭，就應拋棄基督教而接受中國的良民宗教，因為政教合一的良民宗教可以一舉解決西方世界的兩大難題。然而，當時的西方世界對於辜氏這種偉言讜論，除了少數德國學者如亨利·納爾遜之流投以崇羨眼光外，多數人皆冷漠以對。甚至丹頓·喬治·亨利還說他「被當作是一種從未存在過的理想的代言人」，並形容其文章為「才華洋溢但保守反動」。或許這兩句批評，正可以作為西方世界為何冷漠以對辜氏的註腳。

### 三 所尊非王，曲學以維護慈禧太后與滿清王朝

原來辜氏的良民宗教又名忠誠宗教，「忠誠」一事本屬政治的範疇，如今他卻試圖把忠誠向上提升至宗教的層次。足見，「忠誠」也者，根本就是他要宣揚的標的物。由於忠誠的對象就是君王，因此，吾人可以稱其思想為「尊王」思想或「尊王攘夷」思想。這種思想原本無所謂對與錯，只可惜他所要尊的王，除了是個醜陋的王之外。他又為了要證明尊王思想可以放諸四海而皆準，竟然又試圖美化他所要尊的這個醜陋的王——慈禧，甚至為了配合這個醜陋的王，

竟然將一些似是而非的理論放入尊王思想之中，於是說出了一些荒腔走板，令人匪夷所思的話。

總而言之，辜氏是一個活在自己的性格與國家認同之間的人。他所以著書立說，不但是爲了要實現自己性格所企盼的理想——秩序，其更大的目的卻是要捍衛與維護滿清的存在與專制體制。因此，他才會動輒引用的卑康斯菲爾德勳爵的名言——「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爲正確的事，要不然國家的良治就是一件不可能的事。」卑康斯菲爾德勳爵在這段論述裡，雖然表面上不敢表達對君權神授理論的確認，然而他卻明白地主張政府要有「專制的權力」，不過他卻把專制的權力的目標鎖定在「做正確的事」。但是，問題來了，究竟是什麼力量可以讓擁有專制權力的政府會去做正確的事？這段論述並無提及。於是才華洋溢的辜鴻銘便依照他的國家認同，開始填補起這些空白來。

保守反動的辜鴻銘搬出了自由主義者對「自由」(liberty)的定義，亦即自由並非個別公民做壞事或爲所欲爲的自由，而是做正確事的自由。接著，他把這段定義與中國的專制主義相提並論，表示中國的專制主義亦復如此，並非意謂著國君擁有專制權力去爲做壞事或爲所欲爲，而是擁有專制權力去做他認爲對國家良治最好的事。聰明的辜鴻銘當然知道要擁有專制權力的國君放棄「君主的意志是最高的法律」(voluntas regis suprema lex)的妄念，一定需要制衡的力量。然而，這些力量卻只包括：善良的本性、有教養階層(輔政集團)的腐敗與人民的叛變而已，君主立憲或民主共和國的反對黨力量並不在其中。因爲反對黨力量在他的眼裡，根本就是炮製無政府狀態的始作俑者。儘管如此，我們從他所認同的反對力量，就可知道他並不認爲「人性本善」是一種鐵則，君王一定賢能，臣民務必要對君王絕對忠誠。

不過，一落到現實，他的相關論述卻又完全走樣。因爲惡名昭彰的慈禧太后，對他而言，卻是「人性本善」的化身，零缺點的國家領導人。他爲了爲她辯護，不但美化她的惡行，甚至爲了幫她對抗建立代議政府的民意，炮製出聞所未聞的「憲政政府」。這種政府，據他所言，乃以民意爲依歸，而且這種民意的內容乃是「全民族的完整與自由的同意」，結果細究下去，所謂「全民族」的真正意涵，卻是「由各部大臣、北京的顯貴們與各省的總督與巡撫所代表」而已。此種名不符實的論述，還出現在他另一段爲慈禧太后擦脂抹粉的言談裡，那就是中國自古已有憲法，而且是一種不成文的憲法(unwritten constitution)，是一部道德憲法，它的內容就是「榮譽感」。中國政府因爲擁有這一部道德憲法，

因此是一個憲政政府。辜氏稱中國的憲法是一種不成文的憲法，明顯是把中國與英國類比在一起。殊不知英國雖然沒有「成文憲法」，但是「其憲法之法律文書係分散於數種普通法律文件之中，例如：一二一五年之『大憲章』、一六二八年之『權利請願書』、一六七九年之『人身保護法』、一六八九年之『民權法典』及一九一一年之『國會法』。」<sup>106</sup>因此，英國的不成文的憲法只是「無獨立之憲法法典」而已。並非如辜氏所說的“unwritten”那麼簡單，也絕非像他所說的道德憲法只擁有「榮譽感」的貧乏內容而已。然而喝過洋墨水的他，豈會不知這個道理，於是他也模仿英國的「自由大憲章」，替中國也創造出一個「忠誠大憲章」。雖然內容，他說得十分簡單。但目的十分清楚，就像他創造「忠誠宗教」一詞的用意一樣，都是爲了要抬高「忠誠」的重要性。「忠誠宗教」就是將「忠誠」抬高到宗教的層次，「忠誠大憲章」則是要將「忠誠」抬高到憲法的範疇。目的皆要大家遵守而不得違反。

#### 四 過度提倡「忠誠」，以致忽視其他道德的敗壞與人民的受教權

不過，他對忠誠雖然如此重視，但並不視之爲臣民無條件務必遵守的信仰與法規。因爲他堅信只有賢者才能居於上位受到尊敬，否則就要遭殃下台。然而，這種理論一遇到慈禧與滿族貴族，又發生問題了。爲了掩飾這些人的不賢，他除了極力美化慈禧外，更襲用了馬修·阿諾德對英國社會階層的三分法，把晚清社會說成由貴族、中產階級和平民三類人組成，對滿族貴族的貢獻及優點多所讚揚，甚至還著文公然宣稱滿族人是最優秀的中國人。這種毫無根據的貴族血統主義論，不但遮掩了其學術應有的價值，還被當時英國的貴族血統主義論者安東尼·馬利歐·路德維奇（Anthony Mario Ludovici, 1882—1971）引用於其 *A Defence of Aristocracy A Text Book for Tories*（《捍衛貴族制度，爲保皇黨員所寫的教科書》）一書之中。<sup>107</sup>

由於他如此強調「社會差異」的重要性，因此一國之中，治於人者的人民絕對不能賢於治人者的官員。於是他提倡精英教育，主張受教權只能集中於少數精英，而且要讓他們接受高等教育。至於一般人民，則不須接受任何教育，只要做到《論語·爲政篇》所謂「入則孝，出則弟」的良民就可以了。他這種

<sup>106</sup> 莊伯毅、黃英哲：《憲法概論》（臺北：世新大學出版中心，2003年9月），頁8。

<sup>107</sup> 詳見附錄二註47。

「重質不重量」的教育觀，用於中國未受外界侵擾的時代，猶自無害。然而，在西風東漸之際，人民亟需知識，國家必須擁有競爭力的時代，這種反時勢而動的觀念，對中國的發展，不但沒有幫助，反而是雪上加霜，著實令人難以接受。

此外，由於他太過重視「忠誠」，把它當作宗教的信仰與憲法的法條看待。於是乎其他的操守都變得不重要了。例如貪污與腐敗在他的眼裡，竟然是與道德無關，只是缺少紀律而已。當然，這也是他適應當時中國官場真實形勢的表現之一，雖然與他的學術宗旨有關，吾人卻也可以視之為其學術的必然發展結果。

## 五 過分親近日本，曲解日本西化的意涵

然而，大清帝國表現畢竟太差，實非良民宗教的模範國家。於是聰明的辜鴻銘便想到了中國革新有成的鄰居——日本。他認為日本與中國一樣，皆深受良民宗教所薰陶。他甚至主張日本人才是真正的中國人，而且主張日本所以強大，西化並非絕對的原因，而是中國文明有以致之。因為他們真正吸取並保有了中國文明的精神去「尊王攘夷」。<sup>108</sup>他在〈中國文明の復興と日本〉一文裡，竟然為明治維新的目標重新做了一番詮釋：「總之，我寫這篇論文的目的，是要對日本現代的人們說，明治初年的武士決意採用現代歐洲文明的利器，（我要對迪金生教授表達完全的敬意），決對不是為了使日本西化，而且希望他們不要忘記此一事。明治初年的武士的目的，與其說是採用歐洲文明的利器，不如說是攻擊歐洲人的踢過來的腳，不讓他們隨意踐踏，並且是為了防止日本西方的緣故。」<sup>109</sup>最後，他還把復興中國文明的重責大任託付給日本。他說：「最後，我要用簡短的話來告訴現代的日本。就是日本決定採用西方文明利器的目的，我在這裡不停地說，『與其說日本決對不是為了想讓自己西化，莫如說日本想讓自己達到的目的與此相反，是為了不被歐洲人踐踏而保護日本的國民，不只要延續真實的日本、精神的日本與日本的精神大和魂，而且為了防禦東洋精神，使之處於安全地位，將它加以保持。再者，真正的（real and truth）中國文明的精神，在中國從元朝後就不存在了，因此對於日本而言，為了達到保持這種精神的目的，中國文明的復興，務必成為日本的天職。』換言之，向全體的東洋

<sup>108</sup> 詳見附錄一註 173。

<sup>109</sup> 辜鴻銘：〈中國文明の復興と日本〉，《辜鴻銘論集》，頁 14。

人民帶來真實的中國文明，將成爲日本的天職。」<sup>110</sup>就是這段他對日本的期待，使得他對日本異常友善，根據羅家倫的說法，在五四運動期間，舉國對日本侵略山東憤恨之際，他還爲文指責學生的愛國行爲與對日本的不友善舉動。甚至他還認同日本的大亞洲主義，讓日本侵略中國時得以把他對日本的友善言辭當成文宣。不過，他對日本這種荒謬舉動是否會強烈反對，恐怕熟悉他的人，腦海裡都會出現一個問號。因爲筆者發現到辜鴻銘有一種特殊傾向，那就是只要他認定是好的，對的，便終身不會改變他的印象，即使這個對象，眾人皆曰可殺，他也依然之死靡它。這些對象，分別是慈禧太后、日本以及在他死前聘他爲顧問的山東軍閥張作霖。

然而，辜氏對日本如此友善的言辭與舉動，卻惹來了更嚴厲的批評。像日據時期的臺灣人張我軍就對他的中國文明對日本西化有功論，甚爲不滿。除直接罵他爲無恥的東洋學者之一外，對他稱日本人「才是真正的中國人」更是無法容忍。張氏認爲辜氏「這話至少可以來證明他的意思是說：日本人有今日之強盛，是因爲存著東洋文明所致的。而中國所以有今日之弱，是因爲沒有存著東洋文明。雖然我們也承認日本還保存著東洋文明的一部（就是中國也保存著一部），但日本之所以能致今日之強盛，決非東洋文明之力，這是如前面所說的，是一班愚頑的東洋文明信者，卻喜得甚麼似的，不能回顧事實如何，便大歡迎而特歡迎他，而許多頑劣的言論機關，還替他大吹牛皮，這正如梁啓超，一聽見西洋人研究東洋文化，便喜得眉舞眼笑似的。」<sup>111</sup>

## 六 林語堂對辜鴻銘的優缺點評論

總而言之，辜鴻銘在世時，可謂罵者多而讚者少。前者可以張我軍爲代表。至於讚者，則可以林語堂爲代表。最後，本文將以林氏對辜氏的褒中有貶的批評作爲結語。林氏認爲辜氏喜好反其道而行，乃受壓迫後之一種反動表現。故辭氣過激，雖然「細讀其文，似非無高深見解，或缺誠意，然其持之過甚」，極易出現言過其實之弊。<sup>112</sup>其二，辜氏有故意視而不見，以偏概全，自欺欺人的

---

<sup>110</sup> 辜鴻銘：〈中國文明の復興と日本〉，頁 21-22。

<sup>111</sup> 原載《臺灣日報》（大正 13 年 12 月 11 日），見林慶彰編、藤井倫明譯：〈辜鴻銘來臺相關報導彙編〉，《中國文哲研究通訊》第 11 卷第 3 期（2001 年 9 月），頁 206。

<sup>112</sup> 林語堂云：「在崇尚西洋文明之時，彼則力斥此西洋文化之非，細讀其文，似非無高深見解，或缺誠意，然其持之過甚，乃由憤嫉而來。憤嫉原非壞事，比啗飯遺矢人云亦云者高一層，

毛病。<sup>113</sup>其三，喜歡開口罵人，口不擇言。<sup>114</sup>其四，辜氏縱有許多缺點，然仍有其瑕不掩瑜之處，林氏讚其曰：「嗚呼！辜作洋文，講儒道，聳動一世，辜亦一怪傑矣。其曠遠自喜，睥睨中外，誠近於狂。然能言顧其行，潦倒以終世，較之奴顏婢膝以事權貴者，不亦有人畜之別乎？」<sup>115</sup>尤其，至其身歿，竟無以為葬，不留一分財產以與其妻子女。謂之近代中國之一怪傑及性情中人，不亦宜乎！。

---

然試以精神分析言之，亦是一種壓迫之反動而已。辜既憤世俗之陋，必出之以過激之辭，然在此過激辭氣，便可看出其精神壓迫來……故其言曰：“The disorder and confusion in China today is only a functional derangement, whereas the anarchy in Europe and America is really an organic disorder”『今日中國變亂病在失調（作用的）而已，而歐美之無政府狀態，乃在殘缺（器官上的）。』」林語堂：〈辜鴻銘〉，《人間世》第 12 期，頁 28-29。

<sup>113</sup> 林語堂云：「又曰：『中國雖有盜賊貪官污吏，然中國的社會整個是道德的，西洋社會是不道德的。』夫以德化民，以政教民，孔道理上何嘗不動聽？西洋法律觀念之呆板及武力主義之橫行，專恃法律軍警以言治，何嘗無缺憾？然中國無法治，人治之弊，辜不言，中國雖言好鐵不打釘，而盜賊橫行，丘八搶城，淫姦婦女，辜亦不言。《春秋大義》誠一篇大好文章，向白人宣孔教，白人或者過五百年後亦可受益，而謂中國不需法治，不需軍警，未免掩耳盜鈴……向來中國政治只是一筆糊塗君子帳。君子有德政，則為之豎牌坊；君子犯法，則不拘之下獄。是猶一商人公司，以君子之道待經理，無查帳，無報告，捲款亦不追究。此種公司誰敢投資乎？不意辜氏正以此為中國政治哲學之優點。其言曰：『中國所以不需憲法，一則因中國人民有廉恥觀念——有極高的道德標準，二則因中國政府係創立於道德的基礎，而非創立於「商業」的基礎。』好聽固然好聽，然吾甚不願為此公司股東也。今則不願為股東，亦非投資不可。」同前註，頁 29。

<sup>114</sup> 林語堂云：「其言英人則曰流氓崇拜（指商人之操政治實權），引 Ruskin 之言而詈之曰鼠曰豬 rats and swine。其言現代民國之中國人亦曰頑石不靈神經錯亂之民國華人 imbecile, demented Republican Chinaman。一人憤世嫉俗如此，開口罵人，自然痛快。」同前註，頁 29。

<sup>115</sup> 同前註，頁 30。

