

附錄二 引用外國學者著作文字的註解

註 1 美國學者大衛·阿古什 (Arkush, R. David, 1940—) 對辜鴻銘欣賞的這種西方文明的內容，論述如下：「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而來……這個傳統根植於對啓蒙運動功利標準的排斥，與對美學規範的肯定。它繼續建構了對十九世紀工業主義的美學批判與對那個世紀的支配階級擁有的中產階級物質價值 (the bourgeois materialistic values) 的道德反抗 (moral rebellion)。就十九世紀自由主義被認定的這些價值觀而言，這個傳統是反自由的 (anti-liberal)，它的源頭存在於獨裁主義的德國，與英國或法國的自由主義沒有關係。」見 R. David Arkush: “Ku Hung-Ming (1857—1928)”, *Papers on China* 19, (1965. 10): 222-223.

註 2 Thomas Carlyle, “The Present Time,” *Latter-Day Pamphlets*, p. 6. 譯文為「然後每個地方的人民建立了他們自己的政府來統治自己，開啓了『無王』 (kinglessness) 的政治——我們稱它為無政府狀態——如果無政府狀態加上一名街上保安官，將會是多麼快樂的事啊——這是今天每個地方的秩序。這是歐洲的歷史，從波羅地海到地中海，在義大利、法蘭西、普魯士、奧地利，從歐洲的此端到彼端，就在一八四八年三月的那些日子裡。從古老的羅馬帝國遭逢北方蠻族入侵而瓦解以來，我還沒見過相似的局面。於是，歐洲沒有君王留下。除卻公眾演說家外，沒有君王留下。」

註 3 何欣：〈注釋〉, Thomas Carlyle, *On Heroes and Hero-Worship*, ed. 何欣, p. 492-493. 譯文為「神授權利要不然就是魔鬼的錯誤：這句要被正確了解的話，包含了卡萊爾有關英雄崇拜的思想的本質。在它對國君的特殊例證裡，試拿《衣裳哲學》第三部分第六章的內容作比較：『他要從上帝處帶來權威，而人類將永遠不會把權威送給他的。我能夠挑選我自己的國王嗎？我能挑選我自己的花花公子國王，我可以與他演出任何鬧劇或悲劇：但是我的統治者，他的意志將比我的意志還要崇高，他是在天國裡為我而被挑選出來的。除了對這位天堂挑選出來的人服從外，任何自由是無法想像的。』『只要他代表上帝，而非代表其他，每個統治者都擁有神授權力來統治。』見 C. Fox's *Journals*, 第一百頁。試觀《過去與現代》第一部分第六章，『是的，朋友：英雄之王與不英勇的世人，那裡躺著港口與快樂的避風港，到達這裡，要通過所有巨浪滔天的大海、法國大革命、人民憲章主義運動、曼徹斯特大暴動，這些東西都讓人們在那段壞日子裡心靈痛苦，至高無上的權

力們正在驅動我們。一般來說，至高無上的權力擁有者是被上帝所祝福的，他們雖然嚴厲，我們將到達那個避風港，哦，朋友們：讓所有真誠的人們，帶著他們的技能，英勇地、不停歇地奮鬥，付出千百倍的努力，往那裡去，往那裡去！否則，我非常清楚，我們將墜入海洋深谷那裡去。」綜上所述，卡萊爾是反對民主政治的，他主張的君權並非來自人民，而是來自上帝。國君要真正能代表上帝，才能得到君權來統治人民，領導人民離開民主政治帶來的無政府狀態，到達那個受到君權保護的快樂避風港。

註 4 Lo Hui-min, "Ku Hung-Ming: Schooling," *Papers on Far Eastern History* 38 (1988. 9): 45-46. 譯文為「一九一六年六月，支持者在北京為辜氏慶生出版紀念文集，由辜氏在張之洞幕府裡的同事 Wang Feng-yin 寫序言，其中辜氏給的生日，轉換成公曆，乃一八五七年六月十九日。雖然王的序言被登在中文和英文報紙上，好似躲過了辜氏傳記作者的耳目。」

註 5 Ibid., p. 48. 譯文為「有關布朗收養辜鴻銘與資助他到蘇格蘭上學這件事，無論如何顯示了比雇主與員工更加親密的關係。唯一一個解釋乃是，當辜鴻銘的父親過世時，布朗憐憫這個不幸而聰明的小孩。這個小孩是一位忠實員工兼朋友的小孩。」

註 6 Ibid., p. 49. 譯文為「十三歲時，他被布朗帶往蘇格蘭，導致這個結果的事件一點也不清楚。正如稍早所述，唯一的解釋就是辜氏六歲慈父見背這件事，據說這件事促使布朗帶他前往蘇格蘭，去和他自己其餘的兒子在那裡讀書……辜鴻銘在一八七〇年或一八七一年已經離開檳城前往蘇格蘭，但並非在此之前。」

註 7 Ibid., p. 54. 譯文為「儘管這些早期的不幸事件，辜氏很快就以里斯學院為核心點的新環境裡安頓了下來。這個學校並非那些出現於十八世紀與十九世紀早期的『學院』，它宣稱採用了某種『現代課程』，而與一般傳統文法學校有所不同。依據辜氏的觀察，這是詹姆斯·包威爾的父親在面對眾多毀謗者時提出的要求；『里斯學院』只是彼德·嘎德呢在他的小機構搬到 Links Place 地區的新址後給它取的新名字而已……這所學校聲稱它為準備『上大學、擔任公職與做生意』的學生提供課程，但它的課綱，除了通常的學院科目外，還包括了素描、繪畫、鋼琴、聲樂與普通和裝飾的女紅，不同於里斯當地的其他學校。」

註 8 “Philosophy,” *Thomas Carlyle*, a.r.e.a. Dr.Vicente Forés López, 2000/2001, Universitat de València Press, <http://mural.uv.es/salomo/index.html>. 譯文為「與山姆·泰勒·柯立芝以及英國其他浪漫主義作家生於同時代，托馬士·卡萊爾主要寫作虛構的散文與詩歌。無論它們可能讓人感到與政治理論多麼遙遠，卡萊爾的作品與寫作反映了他對政策的強烈觀點，任何人都能夠在其眾多作品裡找到政治的伏流。身為一個相當浪漫主義的思想家，卡萊爾攻擊個人主義，畏懼政治的極端主義和自由主義，而且不欣賞功利主義或民主主義（由人民統治）。身為一位對於有關啓蒙時代思考議題相當悲觀的作家，卡萊爾相當不滿與統治牽涉的兩個主要階級——貴族與勞工階級（工作階級），都對令人不滿意的統治犯下相等的錯誤。他認為第一個團體，亦即有錢階級，對於平民的痛苦感覺遲鈍，而且對於生計與生活方式思想淺薄。反之，『第二個團體』（或勞動階級）只是由『全身啤酒與胡言亂語的笨蛋』所組成，特別值得一提的是，它缺乏參與任何制度或政府的智力。卡萊爾相信世上只有少數的人在某種程度上註定來領導。這是一種早期的精英主義。卡萊爾主張的主要學說是，所有統治生命的原理就是生命乃由差異所統治。因為這樣，他相信統治應該留給社會上最有能力的人，他們大部分出身於貴族。這個統治階級的化身就是英雄，英雄是準備領導社會而具有洞察力的偉人。他把這個說法寫在他的演講稿《英雄與英雄崇拜》（1840）之中。英雄通常是從民眾那裡得到正常的認同（normal acceptance），然而依據卡萊爾的說法，當必須要獲得認可時，（英雄）卻能夠訴諸暴力。就是這些英雄定義了人類，而且歷史只是一部英雄的大歷史。從所有層面觀之，我們能夠將卡萊爾視為一個『反自由』（anti-liberal）的保守分子。他強烈地反對普遍的投票權（the universal right to vote）或是民眾參與『公共』事務的任何形式（any form of popular participation in “public” affairs），從而主張強力的統治控制來避免『無政府狀態』（anarchy）。他將「無政府狀態」等同於統治的自由化（the liberalization of government）。卡萊爾一直是個種族主義者，在他大部分的著作裡，表現出徹底的反猶太（anti-Semitic）與『仇視黑人』（Negro-hating）的主張，他相信斯堪地納維亞白色種族的『日耳曼種族優勢』論（the "Teutonic superiority" of the Nordic white race）。」

註 9 Lo Hui-min, “Ku Hung-Ming: Homecoming (Part 2),” *East Asian History* 9

(1995. 10): 71-72. 譯文為「由於丁日昌的建議，他從廣東新職連忙被重新召喚來處理案件，中國政府接受了英國政府的所有要求，雖然這些要求過分與不合理，不只要對英方聲稱的損失做滿額金錢的賠償，而且對於被控疏於防範事件發生的不同階層官員與社團領導做出降級、解職與流放的懲罰。在英方的要求已被處理過後，中方人民對傳教士持續提出的原始訴訟，卻被英國領事法院駁回了。」

註 10 *Ibid.*, pp. 72-73. 譯文為「辜氏沒花很長時間去了解發生的事，而且他很快

就接受了地方居民的不滿與不耐。的確，當他聽到了整個故事，一定會覺得困惑。因為這種行為如何可能被忍受呢？——這些加害者就是傳教士，他們是慈愛的人與上帝的信使。在中國，他們當中許多人算是受較好教育的外國人。『公平的遊戲』何在？（即）英國學童在很小年紀時就被教導的那種基本道德，自從（辜氏）年少抵達蘇格蘭開始，這種基本道德便已形成了他自己教養裡某種自然的部分。這種基本道德是一種他視為當然的道德，他把它和幾個禮拜以前才離開的國家等同了起來……辜鴻銘看不到公平遊戲的任何徵象，甚至更不用說與上帝之家聯想在一起的慈悲與恩典。他看到的，是正威脅他而來的詭計醜陋、不正義與恃強凌弱，一如它威脅福州已經長達四分之一個世紀之久，嘲弄著他的天真與他長久以來毫無懷疑擁抱與心懷讚美的錯誤信仰。（由於）無法忍受這種異常的輕蔑，辜鴻銘便讓自己的惡劣激情奔騰而出。」

註 11 Derk Bodde, *Tolstoy and China*, pp. 50-51. 譯文為「在 1906 年，辜氏從

上海經由俄國大使館武官為中介，送給托爾斯泰兩本他新近出版的著作，兩本書都在嚴厲譴責西方帝國主義：《尊王篇》與一本小冊子——《當今，統治者，請深思！日俄戰道德原因》。在收到書本後，托爾斯泰寫了一封長信作為答覆，這封信是他在 1906 年 9 月的下半月完成的。以『給一位中國人的信』為題名，它在當年與來年，分別在德國、法國與俄國發表。」

註 12 Dorothy Ko（高彥頤）在其書中如此寫道：「在他一篇罕見與捍衛纏足

有關的文章裡，辜氏解釋他看待纏足為女人自我保護的方法：在中國，生活是如此貧窮，以致婦女們被迫要纏足，如此才能免除煩重的工作。與歐洲喧鬧不休的兩性關係相較，建立在男女有別基礎上的性別和

諧，顯示了中國文明的優越性。辜氏認為，中國女性的典型乃由對他人的無私所構成。完美的女人乃和藹與害羞兼具。雖然他沒說得清楚，隨著這個邏輯，纏足能被理解為中國婦女溫柔特質的身體表達：順從與平靜。正如衣衫襤褸的英國僕人才是真正的主人，端莊的中國婦女因為拒絕吸引別人的目光才能提升地位。因此辜氏對纏足的喜愛，乃依賴於一種聖徒般與至高無上的理想化的女性氣質，一個在混亂時代裡的不可侵犯的領域……辜鴻銘在平常的生活裡究竟是一個什麼樣的金蓮愛好者呢？他的同事胡適和學生羅家倫，全都是與新文化有關聯的人，在他們 1930 年代初期印行的紀念集裡，並未提及辜氏的嗜好。1970 年代的臺灣則把他對纏足的喜愛，描繪得十分詳細與生動有加……如果辜氏是個多麼有名或多麼聲名狼藉的金蓮愛好者，令人驚訝的是，他並未在他的作品裡詳細討論纏足，他同時代的人也未在作品裡敘述過日後他那些被報導的事。」Dorothy Ko, *Cinderella's Sisters—A Revisionist History of Footbinding* (Berkeley: University of California Press, 2005), pp. 34-35.

註 13 R. David Arkush, “Ku Hung-Ming (1857–1928),” p. 214. 譯文為「在討論如何阻止現代歐洲文明的毀滅力量，辜氏將它比為電車軌道，並說有四種方法可以試著來阻止它。用拳頭來反抗它，乃是義和團的無效方法。另闢一條競爭路線，乃是張之洞的有害解決方式。聯合抵制電車軌道，乃是托爾斯泰在一九〇五年（應是一九〇六年）在公開信裡提議的無用策略。第四種方法，而且是真正的方法，乃是『過著自尊與正直的生活』，那麼所有人將尊敬你而且傾聽你，也就是，養成與使用『道德力量』。這就是一種古老的儒家思想。」由此觀之，大衛·阿古什也認為辜鴻銘對托爾斯泰無政府主義與不合作主義的信念是不認同的。

註 14 Richard Wilhelm, *The Soul Of China*, p. 50. 譯文為「慈禧在漫長的疾病後死掉了。在她死前不久，她體弱的外甥死在寶座上。民間廣泛流傳著一種說法，當她看到她的末日來臨時，她下了一道命令來謀殺他。」

註 15 根據 *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society* 的 “List of Member”，雖然辜氏在 1912 年與 1913 兩年登記的住址是 “1 Hungjao Road”（虹橋路 1 號），不過應是尚未更正的緣故。該雜誌並無 1914 年的 “List of Member”，不過在 1915 年時，辜氏的住址已改為

“Austro-Hungarian Legation, Peking”〔北京奧匈帝國大使館〕。其實，辜氏最晚在 1913 年時應已回到北京了。又據莊士敦云：「永遠忠誠的辜鴻銘在幾年後，喜歡告訴他的朋友有關他與其他人在聽到清帝遜位消息時的情況。當時他們在上海著名學者沈子培家中的晚宴上，他在一篇有關此一事件的出版報導裡說道：『家中的男僕帶進一分街上賣的快報，裡面包含了已經發布的遜位命令的消息……全部的人同時站了起來，而且面向北方跪下來，邊哭泣邊嗑頭……在這件事之後，當夜深我要離開他時，我告訴沈先生說：「災難已經來了，我們還有什麼事可做呢？」他再次抓住我的雙手，淚水從他的眼睛流下來，用一種我永遠不能遺忘的聲音說，世受國恩，死生以之——「因為我們已經好幾代接受皇家的恩典，無論死活，我將永遠效忠它。」』」 Sir Reginald Fleming Johnston, *Twilight in the Forbidden City*, pp. 345-346.按：溥儀遜位在一九一二年二月十二日，當時辜氏還在上海。故他離開上海，應該在這個時間之後。不過絕對不會晚過一九一三年。

註 16 Richard Wilhelm, *The Soul Of China*, pp. 181-182. 譯文為「在那個時候，許多客人都曾短暫訪問青島。康有為曾經短暫停留過一次，與持有君主觀念的前清官員討論當時的形勢。辜鴻銘則經常來訪，有時停留較短，有時停留較久，永遠像一顆突然出現的隕石，充滿了想法和怪念，咒罵新時代、革命和外國人，好像外國人非得飽受責備一樣。在這同時，他會檢視中國文化，展現出對聖人智慧的深刻洞察力，而且為古老時代的精神活動與文學作品描繪出富有想像力的圖像；再者，他總會看到了中國與歐洲之間在人物與時期上的表面相似處。當他的壞脾氣發作時，他對任何事物都不滿意。世上沒有一個人不被他批評的，也由於這個緣故，他傷害了許多人。甚至那時暗中進行的復辟計畫，也因（他與人）細故爭吵而宣告失敗。辜鴻銘當時的確下決心要當外交部長，不過他的決心導致許多人對他產生嫌隙。越有思想的人越來越遠離這個謀叛集團，其中有些人還與袁世凱以及共和國妥協謀和，最後這整個行動就在投機的行動裡結束了。」

註 17 *Ibid.*, p. 183. 譯文為「當我的客人散盡之後，Keyserling 伯爵留下來陪我討論他的經驗。他對這些老紳士們眼光的平靜清晰與天性的深廣留下深刻印象，然而他認為西方略勝一籌的優勢則在它的活力，他覺得中國人的天性不是西方人活力的對手。我告訴他我希望他認識一下辜

鴻銘，我斷言在活力和神經的持久力上，他絕不輸給任何一個歐洲人。說巧不巧，此時傳來敲門聲，正是辜鴻銘前來夜訪。當談話的激情出現火花時，這就是所謂雙方交互誘導之力（the mutual power of induction）的結果，辜鴻銘還沒吃完所點的廉價晚餐。不管伯爵說什麼，還沒說完時，辜鴻銘就搶著發言。他用中文、法文、德文、英文來講來寫，充滿在這位東方先中心裡、觀念裡的想法和感覺、整個世界的歷史和造物者的神聖計畫、遠東的心靈和西方的殘忍掠奪，他盡皆向伯爵吐露。這場酒會終於結束，晨光從窗戶射入。地板上被深及膝蓋的紙張所掩蓋，紙張之上寫著中國與歐洲的格言、建議、雋語和引文。辜鴻銘起身上床，Keyserling 伯爵承認，在這裡的確有一個充滿活力的中國人與他面對面相處過了。」

註 18 Frank Lloyd Wright, *Frank Lloyd Wright: An Autobiography*, p. 531. 譯文為「當我在 1918 年到北京去為帝國大飯店簽定地氈的契約時，我從辜鴻銘博士那裡知道了許多有關中國與日本的真實情況。」

註 19 Ibid., pp. 532-533. 大意為：辜鴻銘認為東方人包括俄羅斯在內的生育力是如此之高，如果把槍塞進他們的手裡，是能夠形成一支蜂擁而至的人力隊伍的，在卓越能力的指揮下，將輕易地擊潰西方各國欲征服亞洲的任何進一步的企圖。他們將增加得比可能被殺掉的還多，甚至在現代機械化的戰爭中，他們將騎著具有毀滅力的野馬，三個打一個！辜氏說現在日本看待自己是亞洲的手槍。中國與日本都崇拜印度的神殿。如果印度能獲得獨立，她將成為中國與日本的自然精神領袖，因為印度人——佛陀——已經征服了中國和日本。此外，俄羅斯則被亞洲人當成東西方的連接線路，日本無疑有一天會將中國當成一條自然的橋樑與俄羅斯連接上。依據辜氏的意見，擺脫西方控制的印度，將和日本與中國領導的黃種人聯合起來。整個亞洲將與德國簽署的防禦條約，這個條約將把世界上接近五分之四的人口與地區交給黃種人的勢力來調用。辜氏說當這個時代來到，非洲人肯定會和亞洲人走在一起。

註 20 Ibid., p. 533. 大意為：沒有亞洲國家能夠被任何外來者長期地徹底占領。日本占領中國絕對不是中國的滅亡，抑或德國占領俄國也絕對不是俄國的滅亡。不過日本占領中國卻將是日本的滅亡。正如蒙古人滅亡了原始中國人，蒙古化中國人的子宮（the Mongolian-Chinese womb）

也將滅亡日本。每個日本男人都想娶一個中國女人，甚至一個有錢的商人也將樂於娶一個中國苦力女工當老婆。她在第一代將增加至少十九分半的社會地位，在第二代將增加三百四十四又四分之三的地位，等等，等等，永無止境。到了七代之後，中國將不存在任何日本人；同樣地，在日本或許也存在不多了。

註 21 Frank Lloyd Wright, *Frank Lloyd Wright: An Autobiography*, p. 534. 大意為：西方世界所稱呼的與想要相信的中華共和國，對辜鴻銘而言是可笑荒謬的。依照他的觀點，中華共和國不過是一條海岸狹長地帶。甚至到了現今這個時代，無數與未被發現的絕大多數中國人民對它所知有限而且漠不關心。談到中國是一個民主國家，就要談到孫逸仙博士、他非凡的家人（按指宋慶齡）與朋友，以及幾百萬個中國人，他們都在仰仗美國毫無希望的確認與支持。這些確認與支持到了任何最後關頭，只會出賣，並不能解放中國人民。沒有實際的依據，甚至沒有一個有利可圖的依據，去稱呼西方對中國的支持為擁護「自由」而戰。辜氏說：「不，亞洲人的自由不能經由外鑠的方法而獲取，它將從內心裡逐漸成長，不管有沒有日本，而且它是要花好幾個世紀才能完成的事。」辜鴻銘認為西方國家完全無法將中國與日本是同一血緣的事實納入考量，在他們擁有的狂熱與殘忍的範圍裡，在適當的時間過程內，他們的天性能夠相互配合為彼此做出最好的事。他看不到西方國家為其中哪個國家或他們的周邊人民做過任何事，除了虐待和毀滅他們，推遲他們無可避免的將來——黃種人經由俄羅斯與西方世界和德國人團結聯合起來——如果德國可以存活的話——被聘為有薪資給付的教師。但是這個教師或許不再被需要了。

註 22 William Somerset Maugham, "The Philosopher," p.141. 譯文為「『但是英國人，如果你允許我這樣說，沒有學習哲學的天賦。』……『我們有對思想世界卓有貢獻的哲學家，』我建議著。『休默和巴克利？當我在牛津時，這些執教牛津大學的哲學家們渴望著不要得罪他們研究神學的同事，他們絕不會跟隨自己的思想走到邏輯的必然結果，以免危害到自己在大學裡的地位。』『你曾研究過美國現代哲學的發展嗎？』我問他。『你說的是實用主義嗎？這是那些相信不可信之物者的最後避難所。我用的美國汽油比美國哲學多。』」

註 23 Sir Reginald Fleming Johnston, *Twilight in the Forbidden City*, pp.345-346.

按：莊士敦雖然肯定辜鴻銘對清朝的忠誠，不過他對辜氏沒什麼好感，他在 *Twilight in the Forbidden City* 裡對辜氏的批評，大部分與其他中國學者相似，不過也有一些自己的見解，頗值得參考：「他自誇對西方語言的知識，包括他一知半解的拉丁文。他對他英語文章的優點抱持著言過其實的認知，若和同時代其他的年輕人相較，這些優點卻是貧乏不足的……他永不嫌煩地堅持他的同胞是世界上最有禮貌的民族，因此也是最文明的民族。不過卻因他頻頻出現令人失望的舉動，以致無法在自己的行為裡展示那個令人尊敬的特點。他無疑是自大與粗魯兼而有之，雖然他大部分的朋友理解他並非有意無禮。在許多方面，他是一個令人尊敬與喜愛的人物，是一個正在消逝或已經消逝的舊中國裡別具一格的遺迹。再者，他從未從他做過的工作裡賺錢，雖然他擔任過許多低階的公家職務，其中有一些職位還提供了許多「貪污」的機會，不過他一直到死都是一個非常貧窮的人。」

註 24 R. David Arkush, “Ku Hung-Ming (1857–1928),” pp. 197-198. 譯文為「在

一八八三年出現了出自辜氏文筆的第一篇作品，一篇討論『漢學』(Chinese Scholarship) 的文章，以化名登載於《字林西報》……他至少強烈地反對學者的短視與自滿的意見，也同樣強烈地反對他們翻譯的不正確。根據辜氏，漢學研究的目的應該恰如其分地洞見中國文化的真正本質（他引述馬修阿諾德的話語來支持這個觀點，阿諾德對他的影響將在日後發生）；因為這個理由，他暗示諸如理雅各、翟理斯與威廉威爾等人半調子的漢學會誤導人與傷害人。」

註 25 James Legge, preface to *The Sacred books of China. The Texts of Taoism*, p.

xviii. 譯文為「然而在一八八一年，在上海出現了巴爾福先生的《南華神聖經典，道教哲學家莊子的著作》一書。這是巴爾福先生『大膽』的工作，在開始翻譯中國經典之時，就這樣翻譯了其中最困難的一本書。」

註 26 *Ibid.*, p. xviii. 譯文為「我猜想他自己相信這件事，而且他的工作遭遇到

翟里斯先生在 *China Review* 裡嚴厲批評為『太過大膽』……在揭露巴爾福先生的錯誤後，翟里斯先生開始著手自己的版本，這本書去年在倫敦出版，書名為《莊子，神祕主義者，道德家和社會改革者》。」

註 27 Herbert A. Giles, “What is Filial Piety?” p. 25. 譯文為「當子夏問孔子：

『何謂孝道？』後者簡單地回答：『定義（色）它是困難的（難）。』
一個非常清晰與適當的答案。」

註 28 Ibid., pp. 21-23. 原文為：“The old explanation of the Han scholars was at any rate brief: 承順其親之顏色為難‘To apprehend and to act in harmony with the facial expression of one’s parents is difficult.’ This interpretation, says 張甄陶 Chang Chên-t’ao, a scholar of the 18th century, who wrote the 四書翼註論文, ‘was well changed by Chu Hsi; for it is not the countenance which presents any difficulty, but the heart.’ Another scholar of about the same date, 王步青 Wang Pu-chi’ing, who wrote the 四書本義匯參, thought that the old explanation was 亦通 ‘also adequate,’ though he adopted, as the more satisfactory, that of Chu Hsi. Chu Hsi’s note on the passage is as follows: 色難謂事親之際惟色為難也……蓋孝子之有深愛者、必有和氣、有和氣者、必有愉色。有愉色者、必有婉容。故事親之際惟色為難耳。‘Sê nan means that at the time of waiting on one’s parents, it is the facial expression which is the difficulty……For the fact that a filial son has deep love causes him to have a sympathetic feeling; this feeling causes him to have a happy expression; and this expression causes him to wear a pleasant look; therefore, when waiting on one’s parents, the only difficulty is with the countenance.’ The above is made somewhat clearer for the benighted foreigner in a little work entitled 二論啓幼引端, prepared by a scholar of the 19th century, named 劉忠 Liu Chung, for the express use of beginners. There we read 色是臉上有和悅的顏色, 難是不易有也。‘Sê means having a sympathetic and pleased expression on the face; nan means that it is difficult to have this.’ The writer goes on to say, 蓋人內有一分愛父母的心思、外便有一分和悅的顏色、內有十分深愛、外便有十分悅色、若無深愛便無悅色、是假性不來的、所以為難。‘If in a man’s heart, there is one part (of ten) love for his parents, on his face there will be one part sympathetic and pleased expression; if ten parts, then ten parts; but if there is no such love, there will be no such expression; and the difficulty will lie in trying to assume it.’” 譯文為「漢代學者的舊解釋至少是簡短的：承順其親之顏色為難

『與雙親的臉部表情出現協同一致的理解與行動是困難的。』十八世紀的學者張甄陶，他寫過《四書翼註論文》，說這個解釋已經全部被朱熹改過了；因為呈現任何困難的，不是臉色，而是心。差不多同個時期的另一個學者王步青，他寫過《四書本義匯參》。認為舊解釋亦通，雖然他採用朱熹的說法，認為它比較令人滿意。朱熹對於這段文字的註釋如下：色難謂事親之際惟色爲難也……蓋孝子之有深愛者、必有和氣、有和氣者、必有愉色。有愉色者，必有婉容。故事親之際，惟色爲難耳『色難意謂在服侍雙親時，臉部表情是困難的……因為孝子擁有深愛的事實導致他擁有同情的感覺；這種感覺導致他擁有一種快樂的表情；這種表情導致他面帶一種愉快的臉色；因此，當服侍雙親時，唯一的困難乃與表情有關。』在一本題爲《二論啓幼引端》的小書裡，作者是十九世紀的劉忠，此書乃專爲初學者所使用，它爲蒙昧的外國人將前述這個解釋闡釋得更清楚。在其中，我們讀到：色是臉上有和悅的顏色，難是不易有也『色，意謂擁有一種同情的與高興的臉上表情；難，意謂擁有它是困難的。』這位作者繼續說道：蓋人內有一分愛父母的心思、外便有一分和悅的顏色、內有十分深愛、外便有十分悅色、若無深愛便無悅色、是假性不來的、所以爲難。『如果在一個人的心中，對他的雙親有一分（十分之一）愛，在他的臉上就有一分同情和愉快的表情；如果有十分的愛，在他的臉上就十分同情和愉快的表情；但如果沒有這種愛，就沒有這種表情；試圖去假裝會有困難。』

註 29 B. Laufer, "Book Review: Strange Stories from a Chinese Studio Herbert A. Giles," *The Journal of American Folklore* 39:151 (1926. 1-3): 86. 譯文爲「*Strange Stories from a Chinese Studio*，翟里斯翻譯與註釋，紐約 Boni and Liveright 1925 年出版。這是一本新的與受歡迎的再版書，1880 年首次發行於倫敦（再版於 1908 年），被印成兩本豪華的八開卷冊，共 836 頁。」

註 30 Herbert A. Giles, "Lying," *Chinese Sketches* (London: Trübner & Co., 1876), p. 123. 譯文爲「中國人是一個騙子的民族，如果與生俱來的觀念是可能的話，欺騙的觀念形成了中國人心靈的基礎。欺騙是他們的天性；無論如何，他們從模仿欺騙，而且藉由相當勤勉的練習來改進這方面的能力。甚至當沒有爭執的風險時，他們似乎也寧願說謊而不想吐露真相。至於被發現說謊時的羞恥，這種感覺對他們而言是陌生

而不熟悉的。在中國文學裡最嚴肅的著作裡充滿了謊言；他們的歷史說謊，而且他們的科學著作說謊，在中國沒有一個東西可以避免這個污點。」

註 31 就像理雅各從《論語》與《孔子家語》裡指出三件事，證明孔子並不誠實。見 Herbert A. Giles, “Lying,” p. 123. 譯文為「首先，孔子為某位軍官喝采，因為他在軍隊撤退時勇敢殿後，卻拒絕對他英勇行為的所有稱讚，而將自己殿後的原因歸咎於馬跑太慢。第二，一個不受歡迎的訪客拜訪孔子，大師派人出來說自己病了，卻在同一時間拿起了琴唱歌，『為了要讓孺悲聽到他。』……最後，孔子有一次被反叛者抓到監獄裡去，在同意不繼續前往魏國的條件下被釋放了。『儘管在那裡，他繼續他的路線，』而且當被某位學生問到違背誓約是否正確時，他回答：『那是被強迫的誓約，鬼神是不會聽從這種誓約的。』」

註 32 原文為“The crux of the whole question affecting the Powers of the Western nations in the Far East lies in the appreciation of the true inwardness of the Oriental mind. An Oriental not only sees things from a different standpoint to (!) the Occidental, but his whole train of thought and mode of reasoning are at variance. The very sense of perception implanted in the Asiatic varies from that with which we are endowed!” Ku Hung-ming, “John Smith in China”, *The Spirit of the Chinese People*, p. 115. 此段文字，辜氏疏漏了兩段。第一段在 “the true inwardness of the Oriental mind” 之後，“An Oriental not only sees” 之前。原文為：“It is scarcely sufficiently realized that, great as is the difference in the physical characteristics of Europeans and Asiatics, the contrast in their mental attributes is greater still.” 譯文為「有一件事沒被充分瞭解，那就是雖然歐洲人和亞洲人有身體特點的差異，他們心智上的對比卻更大。」第二段在 “mode of reasoning are at variance” 之後，“The very sense of perception” 之前。原文為：“and the impression made on his intelligence by a given incident is frequently in direct contrast to that which would be caused by the same occurrence on the mind of a European.” 譯文為「某事對他的智力產生的印象，和同由某事對歐洲人的心智產生的印象，經常會出現直接的反差。」 Alexis Sidney Krause, “Occident and Orient,” *The Far East: Its history and its*

Questions, p. 133.

- 註 33 Arthur H. Smith, “The Real Condition of China and Her Present Needs,” pp. 320-330. 譯文為「中國的需要，讓我們重複一次，不多。它們只是品格和良心。不，他們是二而一，因為良心就是品格。曾聽人說某位鋼琴製造師『就像他製造的樂器一樣——方正、挺直和偉大』。有人曾經在中國遇到這樣的品格嗎？……在天津與北京之間的河道中，白河段有一個拐彎，在那裡旅行的人可以看到半間破廟立在河岸的邊緣，廟的另一半早就被河水沖走了。就在廟的下方有一個製作精巧的擋水柵欄，是由成捆成捆的蘆葦所組成而被綁在一個木樁上，柵欄已有半邊被洪水帶走了。廟裡的神靈暴露在暴風雨之中，土地則隨時就要遭洪水淹沒，河道已是半淤積狀態了，這是帝國狀況的某種可悲的類型。具有古典權威的格言云：『朽木不可雕也。』它一定要全部被砍掉，再將新材料嫁接在舊的樹幹上，中國永遠不能從內部來進行改革……爲了要改革中國，品格的起源一定要加以追溯與淨化，良心實際上務必要予以推崇，而且不再把它囚禁在自己的宮殿裡，像排成一長列的日本天皇一樣。」
- 註 34 *Ibid.*, p. 329. 譯文為「發展出盎格魯撒克森種族品格與良心的力量，就跟凱撒大帝登陸大不列顛或征服者威廉的入侵的歷史事實一樣的明確與可靠。這些力量伴隨著基督教而來，而且它們伴隨著基督教成長，相應於基督教紮根在人民心靈的程度，這些成果將繁茂成長，不會出現其他狀況。」
- 註 35 亞瑟·史密斯稱之為“funded civilization”。他是這麼解釋它的：“By ‘funded civilization’ are meant the material results of the vast development of Western progress. It includes the manifold marvels resulting from steam and electricity.” *ibid.*, p. 327. 譯文為「『物質文明』意謂西方進步大發展的物質結果。它包括了產生自蒸氣與電力的各式各樣的驚奇事物。」
- 註 36 *Ibid.*, p. 328. 譯文為「物質文明就是它自身的因素，或者它是一連串複雜因素經過長時間的緩慢調和而產生的結果呢？選舉票箱的引進中國會使中國人成爲一個民主的民族，讓他們適應共和國政體的常規嗎？物質文明將不會再在中華帝國裡製造出在西方伴隨它發生的那些狀況，除非已經在西方製造出的那些狀況的因素，被運作在中國後

也製造出相像的結果。那些因素不是物質的，它們是精神的。」

註 37 Lydia H. Liu, “The Desire for the Sovereign and the Logic of Reciprocity in the Family of Nations,” *Diacritics* 29.4 (Winter 1999):

164. 譯文為「辜氏將人民與他們君王的普遍概念保障在一整套可以互相代換的語詞裡——歷史、忠心、愛國主義——看起來非常像一篇流暢的中英互譯文字。『國母』這個有爭論的名詞，只有當慈禧太后被理解為與英國女王（國家和帝國的母親？）並駕齊驅時，而且只有當中國被理解為和其他主權國家無分軒輊時，才有意義可言。主權權利的可互換性與交互作用，闡明了維多利亞女王與慈禧太后應該有所行動或被看作要有所行動的法律依據。」

註 38 *Ibid.*, p. 169. 譯文為「有一項顯著的發展成果，早於而且制約了辜氏討論主權的論文寫作，那就是被翻譯成中國文言文的惠頓的第三版《萬國公法》（*Elements of International Law*）。這本書是由美國的威廉·亞力山大·帕森斯·馬丁（William Alexander Parsons Martin, 1827—1916）與恭親王指派來幫助他的四位中國學者一起翻譯完成的。」

註 39 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. 譯文為「1927年在中國是顯著的一年，因為有兩個與滿清王朝的理想與學術形成有趣聯繫的人死掉了。康有為死在前一年（1926年）；在1898年的改革失敗後，他是過去的這些失敗改革的靈魂人物，然而他的名聲或多或少被目前更加激進的改革者給掩蓋了。王國維，宣統皇帝的南房教師，在六月以自殺的方法來抗議國家主義者的暴行與對政治情勢的失望。這兩位都是學者，舊式的學者，都熟悉新學。王教授對歷史的研究與對中國戲劇的探索，一定會被後人所銘記不忘。」

註 40 Matthew Arnold, “Barbarians, Philistines, Populace,” *Culture and Anarchy and Other Writings*, p.102. 譯文為「為了考察這些階級各自想要成為官方當局核心（a centre of authority）的主張，我試著從貴族階級、中產階級與勞工階級的身上獲得某種清楚的概念，以便我可以毫無愧怍地加以評論……於是我們找到了三個清晰的名稱——蠻族、菲力士丁、民眾，來粗糙地指稱這三個重要的階級，我們的社會就是被區分成這三個階級的……」馬修·阿諾德這個觀點，也被

辜鴻銘所接受，他也用這三個階級來區分中國社會。見 Ku Hung-ming, "The Manchu Power," pp. 5-6. 譯文為「馬修·阿諾德將英國民族區分為三個階級——蠻族、菲力士丁和民眾，中華民族也可以被區分成三個階級。中國的蠻族是滿族——天生的貴族；中國的非力士丁是中國的有教養階級，他們的成員是文人；中國的平民是住在城市裡較低層的中產階級和勞動階級，他們的成員是富商與買辦。貴族可以被稱為勤勞的力量，滿族貴族的特性與力量是英雄主義或高貴的性格；中國文人的特性與力量是智慧的力量；民眾或勞動階級的性格與力量是一種勤勞與努力工作的力量。」

註 41 Matthew Arnold, "Barbarians, Philistines, Populace," p. 109. 譯文為「第二件要謹記於心的事，我已經提過好幾回了。就是如下所述，我們所有的人，無論我們是蠻族、菲力士丁或民眾，都會臆斷快樂在於去做某人的平庸自我所喜歡的事。某人的平庸自我依據我們所屬的階層而有所區分，它有嚴肅的一面，也有輕鬆的一面，無論如何，它永遠屬於工具手段（machinery），不再是其他的東西。蠻族的平庸自我在較為嚴肅時，他們喜歡榮譽與受人尊敬；當他們的平庸自我較為輕鬆時，他們喜歡戶外運動與娛樂消遣。某種菲力士丁人，當他們的平庸自我較為嚴肅時，他們喜歡狂熱、事業與賺錢；當他們的平庸自我較為輕鬆時，他們喜歡舒適、聚會飲茶。另一種菲力士丁人，當他們的平庸自我較為嚴肅時，他們喜歡叛變；當他們的平庸自我較為輕鬆時，他們喜歡當代表或者聽奧德格先生演講。民眾的平庸自我較為嚴肅時，他們喜歡大聲喊叫，拼命推擠，橫衝直撞；當他們的平庸自我較為輕鬆時，他們喜歡喝啤酒。不過，在每個階層裡，都有相當數目的人，生性對他們的道德自我感到好奇，喜歡去看到事物的本相，讓自己從工具手段的束縛之中解脫而出，為的只是要關注理性與上帝的意志，盡一己之力來讓理性與上帝的意志能夠通行天下，總而言之，是爲了追求完美。」由此觀之，「庸俗自我」與「道德自我」是相對立的，它是一種慾望，有善有惡，不過控制不佳時，容易使人平庸爲惡。因此，馬修·阿諾德十分敵視它，他甚至對它有這樣的譴責：「…我們的平庸自我確實是，或許只是一種較為低級的自我，只是一種黑暗，不要強硬把它強加在所有世人的身上。」 Ibid.

註 42 Matthew Arnold, "Doing as one likes," p. 100. 譯文為「然而我們因為有道德自我，而團結，而不為個人著想，而與人和諧相處。我們因為奉此為權威，而不會有危殆，因為它是我們所有人都能夠擁有的朋友，而且當無政府狀態危及我們的時候，我們可以確信無疑地向它求助。那麼，這就是文化，或者就是對完美的研究工作，它受夠了吾人古老而不變的自我，在我們心中企圖要發展的特有的自我(the very self)。古老而不變的自我耽樂於為所欲為或為所曾為，將我們暴露在與其他做同樣惡事的人相互衝突的險境之中！因此，我們可憐的文化，被嘲笑為不切實際的可憐文化，領著我們走向特有的概念(the very ideas)，這個概念能滿足我們現在這尷尬時代的嚴重不足！我們需要權威，而我們只找到了嫉妒的階級、制衡與僵局，文化則向我們提供了國家的概念。我們在平庸自我裡找不到某種堅定的國家力量的基礎，文化則在我們的道德自我裡向我們提供了這個東西。」由此觀之，這個“best self”類似孟子的善良本性，也是人人有之，二者對於人類實踐善行而言，都具有不可動搖的權威地位。

註 43 Matthew Arnold, conclusion to *Culture and Anarchy and Other Writings*, pp.185-186. 譯文為「反之，我們反對將世襲的職位傳給蠻族，也反對將它們傳給菲力士丁，更反對傳給民眾；但是我贊成個別族群與所有這些人要依據完美的法則來變革。有一種觀念正在我們廣袤國民之中傳布，至今朦朧模糊，一種厭倦舊組織的觀念，一種渴求變革的觀念，正在運作與成長。在下議院裡，舊組織必然是最持久與強大的，故變革必然不可避免地要花相當長的時間來呈現自己。因此，真的可以斷言，在現在這個關頭，行動的中心並不在下議院，而在人民騷動的思想裡，任何致力於這個行動的人對未來二十年將產生動大的影響。」

註 44 Matthew Arnold, "Doing as one likes," p. 89. 譯文為「如果使自己與心智臻至完美的文化帶給我們光明，如果光明向我們顯示隨心所欲的行為裡面並無令人感到相當快樂的事物，對於隨心所欲的自由之崇拜乃是工具手段的崇拜(worship of machinery)，真正令人快樂的事物乃是去喜歡健全理智的命令與遵守她的權威，那麼我們就可以從文化之中得到實際的好處。我們得到了一種迫切需求的原則，一種權威的原

則，來對抗正在威脅我們的無政府狀態傾向。」在這裡，阿諾德把健全理智形容為用以對抗無政府狀態傾向的一種權威的原則。「但如何去組織這個權威，或者託付到誰的手裡來行使它呢？如何讓你的國家總結社會的健全理智而且依照環境所需而轟轟烈烈地讓它產生效力呢？我想我看到我的敵人們眼中閃爍著一絲渴望的喜悅在等著我。但我將避開他們。」ibid.再者，阿諾德認為正確理性乃多數人所擁有，因此最能夠發揮正確理性效力的單位，就是國家。「國家是最能代表民族健全理智的力量，因此當環境需要健全理智時，國家最適合統治我們，對我們所有人行使權威。」ibid.因此，如果能夠讓國家來發揮健全理智的話，它的效用最大，最足以讓人民免於遭受無政府狀態所騷擾。

註 45 Thomas Carlyle, "The Hero as Man of Letters," *On Heroes And Hero — Worship*, ed. 何欣, p. 264. 譯文為「許多幾百年前或更久之前寫的有關『神授君權』的東西，現存在這個國家的公共圖書館裡，腐朽而沒人閱讀……堅持你選擇要控制的任何人身上擁有神聖君權(藉由這種或另外的方來試圖抓住他)；急忙將一片圓的金屬戴在他的頭上，而且稱呼他國王，——神性立刻進住他的身體，以致他變成一種神，而且某種神性將賦予他能力與權力去為所欲為地統治你：我們除了讓它在公共圖書館裡靜靜地腐爛，又能如何處理它呢？但我同時也要說，那就是那些擁有神聖權力的人們所要表達的是，在國王身上，在人類政府機關裡面，與神創造的人類能夠在彼此之間形成的關係裡，真的存在著不是神聖的是，就是邪惡的非，二者之中必存其一！」

註 46 Ibid., p.265.譯文為「仔細思考這個問題對我們無害：這個問題在生活的所有關係裡都與我們有關，特別是在這些關係之中最高形式的忠誠與王權裡。我認為現代的錯誤，全藉由自私自利與貪婪無賴作風的制衡而發動。」

註 47 Anthony M. Ludovici, *A Defence of Aristocracy A Text Book for Tories* (London: Constable & Company, 1933), pp. 16-17. 譯文為「因為人生而不平等……孔子說：『帶著恐懼與顫抖照顧人民的心靈；這是教育之本質。』誰能供應心靈的裝置 (furniture) ——誰能指導勤勞 (industry)，如果不是擁有較高判斷力的人，亦即擁有優良品味 (good taste) 的人，誰來定他的人民的『調子』？在《中國的牛津運動故事》一書裡，辜鴻銘說：『在中國的健康與正常的狀態裡，國家首先必須依賴人民或工作階級的勤勞之

力，爲了國家的福利來製造食物或其他必要的商品。接著，國家必須要依賴中國文人的智力（the power of intelligence）來訓練、教育與管理人民的勤勞之力，而且恰當地分配勤勞的成果（the product of that industry）。』最後，所有之中最重要的事，國家必須依賴滿族貴族的高貴性格來指導——來保證人民的勤勞之力被高貴地指導著，爲了高貴目標而被指導，而且勤勞的成果也被公平與人性化地分配。簡言之，中國人民的勤勞之力必須負責製造（produce）；中國文人的智力必須負責教育（educate）；而且滿族貴族的高貴性格必須指導人民的勤勞之力到達一種高貴的國家生活——到達一種高貴的文明。已經遊歷過內地的外國人看到了這個國家的橋樑與運河的遺跡，將會了解我所謂國家生活的高貴方向——將人民的勤勞之力的方向從有關物質之事引導至高貴的目的。至於心靈之事，像《康熙字典》那部作品將充分證明早期滿族君王的高貴性格，將充分證明他們有能力來指導民族心靈的勤勞之力到達高貴的目的。」

