

拉曼大學

中華研究院中文系

傳統與歐化的對抗： 辜鴻銘對近代化的反思

科目編號：ULSZ 3078

學生姓名：劉凱柔

學位名稱：文學士（榮譽）學位

指導老師：方美富師

呈交日期：二〇一五年十一月二十六日

本論文為獲取文學士榮譽學位（中文）的部分條件

目次

題目.....	I
宣誓.....	II
摘要.....	III
致謝.....	V
第一章、緒論	
第一節、研究動機與目的.....	1
第二節、前人研究成果.....	5
第三節、研究範圍與方法.....	8
第二章、一個文化怪人的誕生	
第一節、早年在南洋.....	11
第二節、負笈遊學：辜鴻銘與西方浪漫主義.....	14
第三節、落葉歸根：辜鴻銘與中國儒家文化.....	18
第三章、中國近代化之新圖景	
第一節、“文明”、“文化”之近代化.....	22
第二節、反近代化之聲.....	32

第四章、辜鴻銘對近代化的反思	
第一節、文明的核心乃道德力量.....	58
第二節、重建社會秩序之解藥.....	80
結語.....	107
參考書目.....	112
附錄.....	122

圖表

<u>圖表</u>	<u>頁碼</u>
圖（一）吳友如所繪之《愚園圖記》.....	1
表（一）辜鴻銘論文、著作、譯文年表.....	122
表（二）浪漫主義家思想言論清單.....	126
表（三）中國與日本近代化之年差.....	135

傳統與歐化的對抗：
辜鴻銘對近代化的反思

宣誓

謹此宣誓：此論文由本人獨立完成，凡論文中引用資料或參考他人著作，無論是書面文字、電子資訊或口述材料，皆已於註釋中具體註明出處，並詳列相關的參考書目。

簽名：

姓名：劉凱柔

學號：12ALB00412

日期：二〇一五年十一月二十六日

摘要

在中國近代史上，北大教師辜鴻銘（1857-1928）是跨越清朝和民國的一大人文景觀。其西學的教育背景和以中學為核心基礎的思想形成其個人特色，使其成為中西古今文化交流史上一位頗富爭議性的文化名人，張起鈞在《儒林逸話》中稱辜鴻銘為“文壇怪傑”並特別記載了他的這一特點：“辜氏這位從小就在英國受教育的人物，卻是百分之百毫無例外的一切都是中國的好。好的固然是好，大家都認為是壞的，他都一樣認為很好，並且還奉行無誤。”（張起鈞，1982：217）張起鈞自然是從辜鴻銘對納妾、纏足等儒家傳統的執著而認為辜鴻銘有“全是中國好”的怪癖。然而，辜鴻銘是否真如張起鈞所述，在傳統與歐化兩端完全偏向於中國文明？據本文考察，辜鴻銘並非西方文化的批判者，而是近代化的鞭撻者。辜鴻銘雖是以其獨特的文化思想聞名於世，但正如其他近代知識分子一樣，他同時也發揮政治功能，提出一些頗具見地的政治觀以重建社會秩序，只不過其作為一位政治人物的名聲遠不如在學術文化領域上的名聲遠揚。

本文將把辜鴻銘放置在中國近代傳統與歐化相互作用、滲透的語境中，以分析和比較的方法深入探討其對近代化的反思。全文共有三章：第一章將沿著辜鴻銘的生平事蹟，從其早年在南洋的家庭教育背景、青年在西方的學理因素和壯年在張之洞幕府的儒學環境三方面窺探辜鴻銘思想的轉折與定型。第二章將論述中國“文明”和“文化”的近代化並且分析清末民初被歸納在文化保守主義的文化派別對近代化的省思與主張。第三章將從辜鴻銘對近代化的反思展開討論，先是闡述辜鴻銘如何

看待近代化的文明以及“文明”對他的意義是什麼，再來便是從其為重建社會秩序而開出的政治藥方來理解辜鴻銘理想中的世界文明。

關鍵詞：辜鴻銘；傳統；近代化；文明；反思

致謝

學士論文的完成象徵著拉曼大學中文系本科生的日子將近尾聲。在這說長不長，說短不短的學士生涯當中，平平淡淡、懵懵懂懂地過了三年，唯一值得驕傲的是擁有一份屬於自己的學術論文，儘管其對學術界的貢獻不大，但畢竟是一年來嘔心瀝血之作。韓非子曾曰：“一手獨拍，雖疾無聲”，論文並不是憑自己的力量便能完成，還必須感謝諸位師友和家人的幫助。

首先，必須向論文指導老師方美富先生致以萬二分的謝忱。在還未選擇論文指導老師以前，我僅有機會上由方美富老師主講的國學概論，雖然與老師並無深刻的認識，卻被老師的博學多才所折服。猶記得初上國學概論便被老師飛快的講課速度所震驚，其所言字字句句皆為精闢見解，奈何抄寫筆記之速度不及老師授課之飛速，因此唯有將老師的講演錄下，留待課後補上遺漏的筆記。成為方老師的論文指導學生以後，我更是對其學而不厭、誨人不倦感到敬佩。在撰寫論文期間，老師提供了不少建議和資料，並以謹慎的態度來審查學生的論文。方老師就猶如海上的燈塔，以其璀璨的光輝為所有處於迷茫之中的學生指引方向，過程中或許會經歷一些大風大浪，但老師的存在使學生們更堅定地向光明之處勇往直前。

再來，必須感謝家人與朋友的支持和陪伴。家人的寬容使我能夠專注於論文，父親總是在百忙之中抽空載送我到新紀元圖書館和馬大圖書館尋找相關書籍；母親總是在我最缺乏精神的時候送上一碗養精補氣的藥材雞湯；朋友們總是在我最失落的時候給我鼓勵，讓我感覺自己並非孤軍奮戰。總之，撰寫論文期間感受到的是滿

滿的愛與關懷。能夠生長在一個充滿愛的家庭裡，又能在大學生涯裡遇見良師益友，夫復何求。

第一章：緒論

辜鴻銘的研究在近期以來甚為火熱，三十五年的研究涵蓋面廣闊，其中對辜鴻銘思想進行研究的專著、論文頗多，皆是將辜鴻銘與“守舊”、“怪誕”相聯繫，從這一角度探討其人與思想。顯然，“守舊”、“怪誕”已成了辜鴻銘的標誌，若本文再沿著這一方向進行探究便是舊調重彈。正如史敏所言，辜鴻銘課題的“開拓性成果多，深度力度不足；宏觀性成果多，微觀不足”（史敏，2003：58），從哪一種角度來深究辜鴻銘的思想便成為本文必須慎重思考的關鍵問題。

第一節、研究動機與目的

《上海縣續志》（1918）載：“愚園在靜安寺東北半里許，光緒十六年四明張氏創葺，二十餘年來已五易主，士女如雲，恆選勝於茲假山上花神閣，有閩人辜鴻銘英文詩德文詩石刻。”（吳馨，1918：1658）愚園是晚清上海其中一所向外界開放的私家花園，這座花園可說是清末中國的縮影，具有中西文化合璧之特點，假山、閣樓皆為中國傳統文化的表徵，而在花神閣之中擺放著辜鴻銘的英文詩、德文詩的石刻則意味著西方文化，中國文化和西方文化的表徵同湊於一個花園之中，因此花園整體的寓意是中西文化之交流。《上海縣續志》的編撰工作始於1913年，這即是說明辜鴻銘詩作的石刻早在1913年以前便已經立於上海愚園之中。



圖（一）：吳友如所繪之《愚園圖記》

以上為清代名畫家吳友如為愚園所作之畫，而從圖中可見人山人海的繁華景象，足以見得愚園曾是晚清上海的其中一個重要景點。如此特殊的一個景點，慕名而來的遊客必然非中國人而已，可以說愚園在中國上海的作用是中西文化相互交流的一個場所。辜鴻銘的英文詩、德文詩石刻收藏於其中既說明了一點，那就是辜鴻銘對中西文化之交流扮演著重要角色，以至於園主選擇以石刻來紀念其在文化交流領域上的功績。辜鴻銘究竟為何許人也？近代知識分子周作人（1885-1967）道：

“……他生得一副深眼睛高鼻子的洋人相貌，頭上一撮黃頭毛，卻編了一條小辮子，冬天穿棗紅寧綢的大袖方馬褂，上戴瓜皮小帽，不要說在民國十年前後的北京，就是

在前清時代，馬路上遇見這樣一位小城市裡的華裝教士似的人物，大家也不免要長大了眼睛看得出神的吧。”（周作人，2009：672）

辜鴻銘在近代知識分子的集體記憶中有著“中不中，西不西”的形象特徵。他一生主要是以一個文化人物的身份留名於中國近代史中，為中西文化的交匯做出不少貢獻，而他的政治生涯實不足措意，因為他與政治中心權力的距離遙遠，唯有庚子前後是其政治活動的“黃金時代”。1900年，他在張之洞的委託下辦議約、濬浦等外交事務，任外務部員外郎。（趙爾遜，1977：13449）1905年，辜鴻銘由外務部員外郎晉升為郎中，擢左丞並到上海擔任黃浦浚治局督辦，直到1910年，辜鴻銘辭去外務部員外郎一職，轉而擔任上海南洋公學（今上海交通大學）教務長。1900年至1910年是辜鴻銘政治生涯最為輝煌的年代，而在這十年當中，辜鴻銘有至少一半的日子生活於上海，然而上海所留下有關辜鴻銘的遺跡卻只是其外文詩作的石刻。以此為證，辜鴻銘在上海人的集體記憶當中，其貢獻主要在於促進中西文化之交流，而且可以看出辜鴻銘是以其對西方語言、文化的精通而聞名於中國。

觀辜鴻銘一生的論著，除卻1910年的《張文襄幕府紀聞》和1922年之《讀易草堂文集》以中文論述之外，其餘皆以外文出版。¹在辜鴻銘眾多論著之中，《尊王篇》、《中國牛津運動史》和《春秋大義》對歐洲思想界影響最為深刻，勃蘭兌斯在〈辜鴻銘論〉一文中對辜鴻銘的評價為：“不但精通東方學術，且於東方文學之

¹ 辜鴻銘主要論著為《尊王篇》、《清流傳》、《張文襄幕府紀聞》、《春秋大義》、《吶喊》、《讀易草堂文集》、《辜鴻銘講演集》和《辜鴻銘論集》。關於辜鴻銘論文、著作和譯著的年表，請參見本文附錄表（一）。

外，熟諳我們的文字，寫的是英文，引據的是法德作家，而最好講的是拉丁文。”

（勃蘭兌斯著；黃興濤編，1998：264）美國著名學者艾愷也將辜鴻銘以西方浪漫主義詩人的名言來批評近代化視為辜氏文章的一種特色。（艾愷，1999：148）正是這種以西方學理內容來批判西學並傳播中國學術文化的方式，或者說將中國學理“西方化”的渠道使歐洲人易於也樂於接受辜鴻銘所闡釋的中國儒家道德文化，甚至出現著名學者將辜鴻銘視為崇拜對象的現象。在中國則出現截然相反的一種現象，即辜鴻銘其人及其思想寥寥無人所知。或許是其論著大多為外文所著，讀者皆為歐洲人之緣故，辜鴻銘的文化和政治思想名揚海外，在中國卻因國人對外文的不通曉而不為人知，直到新文化運動的東西文化論戰期間，大部分通曉外文的新知識分子被崛起，辜鴻銘的文化思想才被中國輿論界發現及公開評論。世界上出現“兩種辜鴻銘”的現象為本文提供了研究契機，而在得知辜鴻銘生於馬來亞後更是鼓動本文對這位留名於中國學術史而非馬來亞學術史的本土華人進行研究。迄今為止，中國學術界對辜鴻銘的研究尚多，然而必須注意的一點為共產主義的踪跡仍舊存有於中國，此對辜鴻銘的研究具有缺失中正的阻礙性，至於馬來西亞學術界對辜鴻銘思想的研究則是微乎其微。是故，本文擬將辜鴻銘置於傳統與近代化相互對抗的語境之中，以公允的態度對辜鴻銘的思想進行客觀分析和論述，還原辜鴻銘思想的真實性，期待能夠為馬來西亞的辜鴻銘研究提供具有建設性的見解。

第二節、前人研究成果

辜鴻銘的研究是於 1980 年代起才因文化熱的風潮而逐漸興盛，在 1980 年代以前對辜鴻銘其人、其文及其思想有所考究的文獻呈現零散狀態。辜鴻銘最早的傳記可見於《清史稿·辜鴻銘傳》（1928），約莫二百七十字的傳記簡略介紹了其生平和一生貢獻。1930 年代有關辜鴻銘的文章也都集中於對其生平軼事的介紹，如辜鴻銘的友人趙鳳昌（1856-1938）所發表的〈國學辜鴻銘傳〉和羅振玉（1866-1940）所作之〈外務部左丞辜君傳〉。趙鳳昌和羅振玉與辜鴻銘同為張之洞門下之幕僚，因此他們為辜鴻銘所作之傳記更集中於敘述辜鴻銘在張之洞幕府工作的事蹟。然而，辜鴻銘之名並非最早出現於這些傳記之中，早在周作人（1885-1967）的部分文章便已有辜鴻銘掠過的踪跡，如：〈思想界的傾向〉（1922）、〈復古的反動〉（1922）、〈生活之藝術〉（1924）、〈拜腳商兌〉（1925）、〈《神戶通信》附記〉（1925）等²，通過零散的只言片語構造了辜鴻銘擁護中國糟粕——辮子、小腳、專制、多妻等的頑固形象。除了中國學者對辜鴻銘的介紹以外，西方也不乏學者為辜鴻銘做文字介紹，如毛姆（1874-1965）的〈辜鴻銘訪問記〉（1934）記載了其訪問辜鴻銘時的情景，當時辜鴻銘已近於晚年，毛姆從一個側面刻畫出生活化的辜鴻銘形象，並展現了其厭惡西方個人主義的性格。

² 周作人提及辜鴻銘的著作並非僅限於此，〈蝨子〉（1930）、〈關於分娩〉（1934）、〈懷東京〉（1936）、〈辜鴻銘〉（1950）、《優勝紀略》（1952）及《知堂回想錄·北大感舊錄——辜鴻銘》（1962）也都對辜鴻銘的形象、行為有所載。

陳序經（1903-1967）的《東西文化觀·評辜鴻銘的復古主張》（1936）是中國近代少數對辜鴻銘的思想進行評論的文章，文章當中對辜鴻銘有悖於時代潮流的復古文化思想進行了抨擊並指出：“我以為辜先生之所以陷於這種錯誤的根本原因，是由於他對於文化本身是什麼？沒有充分的明瞭。同時他對於西洋文化內容和歷史，既沒有做過深刻的研究，他對於中國文化的精神和演化，也免不得有了不少誤會。質言之，因為他所根據以為他的文化觀的前提，已經錯誤，所以他從這種前提得到的結論，也是錯誤。”（陳序經，2004：40）由此可以評斷辜鴻銘的思想在中國是被視為具有極端復古的傾向的，是故其思想難以被倡導新文化者所接受。

1920年代至1930年代的知識分子僅是從主觀意識對辜鴻銘的文化思想進行表層介紹，從而未能對辜鴻銘其人和其思想形成全面的認識。1950年代起，中國對辜鴻銘的研究幾近空白，直到80年代中國學術思想大解放才略有上升的趨勢，對辜鴻銘展開多元角度的研究。

中國學術界對辜鴻銘的研究首先從其生平軼事起步，以早期的辜鴻銘回憶錄，如以上所述的幾篇傳記和回憶錄及胡適〈記辜鴻銘〉、凌叔華〈記我所知道的檳城〉、兆文鈞〈辜鴻銘先生對我講述的往事〉等為藍本，或對辜鴻銘的生平軼事之真偽加以考證，或系統整理其生平軼事。朱維錚的〈辜鴻銘生平及其它非考證〉（1994）對凌叔華、兆文鈞記述的辜鴻銘事蹟提出了合理質疑。最全面且系統整理辜鴻銘生平軼事的專著為黃興濤於1995年出版的《文化怪傑辜鴻銘》（台灣版本為《一個文化怪人的心靈世界》）。書中除了論述辜鴻銘的生平活動還介紹其文化與政治思想，從而為辜鴻銘的生平與思想劃上關聯性。1998年，黃興濤所編之《曠世怪傑——

名人筆下的辜鴻銘 辜鴻銘筆下的名人》是目前為止收錄中西近代名人對辜鴻銘的技術文字和評論最為周全的編著。

除此之外，中國學術界也從辜鴻銘的著作著手，對其進行歸納、整理和研究。1985年，馮天瑜所編之《辜鴻銘文集》收錄了《讀易草堂文集》和《張文襄幕府紀聞》。1996年，黃興濤的《辜鴻銘文集》除收錄以上兩部著作之外，還對辜鴻銘以外文著寫的文章進行翻譯、整理。此外，汪堂家的《亂世奇文——辜鴻銘化外文錄》亦收錄了辜鴻銘的《讀易草堂文集》、《張文襄幕府紀聞》並編譯了其《尊王篇》、《清流傳》和《春秋大義》。在這幾部文集之中，黃興濤的《辜鴻銘文集》是最全面的辜鴻銘著譯文集。隨著文集的出版，中國學術界不僅能從辜鴻銘的中文和外文文獻對辜鴻銘本身的思想進行研究，還能將其與其他人物、派別並列進行比較研究，甚至能對其翻譯技巧、動機等進行研究。其中，辜鴻銘的思想是當今辜鴻銘研究最熱門的課題。有者以“文化保守主義”為出發點探討辜鴻銘的思想，如陳鑫的《辜鴻銘保守主義思想探析》和田長生的《辜鴻銘保守主義文化觀淺析》從辜鴻銘保守主義思想的成因、內涵和特點等對辜鴻銘保守主義思想的時代價值賦予了肯定。有者以西方浪漫主義為視角來闡釋辜鴻銘的思想，如陳文亮的《西方浪漫主義視野中的辜鴻銘思想》探討西方浪漫主義家卡萊爾、阿諾德和羅斯金對辜鴻銘思想的影響並且重點討論辜鴻銘思想中的浪漫主義內容。有者則是從辜鴻銘的女性觀來探討其倫理思想，如吳爭春的《辜鴻銘倫理思想研究》其中一個章節便是對辜鴻銘的女性倫理思想進行探究。

在馬來西亞，有關辜鴻銘的研究總是與林文慶的研究脫離不了關係。鄭文泉教授曾著〈英屬三聖：辜鴻銘、林文慶、李光耀〉（收錄於《絕代英華——馬來（西）亞英殖民時期華裔文人與學人研究》），探討辜、林、李三人被西方人稱為“聖哲”的涵義，文章的不足之處在於其以李光耀為主要論述對象，而辜鴻銘、林文慶則為襯託對象，因此文中對辜鴻銘“跨越社群、跨越社區”的“聖哲”角色並無足夠的闡釋。2015年8月8日，拉曼大學中華研究院與中華研究中心漢學組聯手創辦“辜鴻銘、林文慶與馬、中百年學術翻譯史國際學術研討會”。在這項學術研討會中，對辜鴻銘的研究主要集中於辜鴻銘在中國學術史和翻譯史的地位以及有關其翻譯的研究，如：鄭文泉教授的〈辜鴻銘、林文慶在馬、中百年學術史〉、嚴家建博士的〈辜鴻銘英譯《大學》在義理層面的幾點商榷〉、王鳳嬌的〈辜鴻銘英譯《論語》的浪漫主義因素〉、王琛發的〈辜鴻銘的《大學》之道：兼論《大學》西譯當中的漢學詮釋與其歷史回顧〉和陳明彪教授的〈辜鴻銘對於《論語》的詮釋：以“辜解”為例〉。

綜上所述，關於辜鴻銘思想的研究在中國學術界可謂碩果豐厚，然而其在馬來西亞學術界則是有待馬來西亞學者進行深入挖掘與考究。

第三節、研究範圍與方法

本文的研究對象為晚清民初留名於中西文化交流史的文化怪人辜鴻銘，研究範圍除了涉及辜鴻銘的著作以外，還包羅中國近代的報刊，如：《國粹學報》、《學

衡》、《甲寅周刊》、《民報》、《新青年》等，更囊括了其他近代知識分子的思想論著，以便對中國近代的學術與思想界有更深一層的認知和理解。清末是一個中西文化急劇碰撞的時代，因此關於近代中國的種種事蹟亦可從西方著作中得知，英美著作便成了本文獲取西方人如何看待辜鴻銘和近代中國的重要資料。中國的近代化除了受西方影響，日本的明治維新也對其產生作用，因此對日本專著的研究也是必要的。

本文所採用的研究方法主要為文獻分析法。本文在論文撰寫之前便對辜鴻銘的中英論著、各種史料以及學術界對辜鴻銘和中國近代思想界的研究專著、論文等進行蒐集、審閱與歸納。資料的全面搜集是撰寫論文的第一步，唯有對前人的研究成果進行回顧才能更熟悉相關課題，並從中獲取處理相關課題的思路。在深入研讀所搜集的文獻以後，便是對文獻進行客觀且系統的描述。本論文所面對的研究難題是一手資料的缺乏，如辜鴻銘並無完整的年譜，因此對辜鴻銘生平事蹟的理解僅能從黃興濤、高令印等人的專著進行考究。

第二章：一個文化怪人的誕生

辜鴻銘“生在南洋，學在西洋”，長年生活在西方使他對西方文化、政藝無不通曉，然而三十歲的他在返中國受國學熏陶以后便極力推崇傳統儒家文明而對西方近代化的文明嗤之以鼻。據朱維錚表示，辜鴻銘是第一位領略東西文化而仍舊堅持文化保守主義的學者。（朱維錚，2011：240）精通西學而又極端保守的反差便是促使人們樂於研究辜鴻銘的因素。辜鴻銘因其異於常人的思想而被冠上“怪”一字，對之稍有崇敬的譽之為“怪杰”，如林語堂（1895-1976）稱其“人中錚錚之怪杰”，而對之不敬者則諷之為“怪物”，如胡適（1891-1962）在〈易卜生主義〉（1918）曰：“只有辜鴻銘那班怪物，還想用二千年前的‘尊王大義’來施行於二十世紀的中國”³，（胡適著；季羨林主編，2003：616）就連周作人（1885-1967）也將其形容為“北大頂古怪的人物”⁴。（周作人著；鍾叔河編訂，2009：672）

作為人文景觀，辜鴻銘的價值不僅體現在其古怪的中華遺老形象和怪異行為，還在於其對中西文化交匯系統且獨到的思想見解及貢獻。西學東漸之際，他成了其中一股逆流。為了傳播儒家文明，推廣儒學之道，他以外文著一系列文章探討東西文明，當中最為著名的便是以英文寫成的《春秋大義》。由于精湛的翻譯技巧及偉大的翻譯貢獻，辜鴻銘同嚴復、林紓共稱為“福建三杰”，然而不同於嚴復、林紓翻譯外國名著，將外國文化輸入中國的貢獻，他畢生致力於文化輸出工作，英譯

³ 收錄於《胡適全集》第一卷。

⁴ 收錄於《周作人散文全集》第十三卷。

了《論語》、《中庸》等儒家經典，實現了中學西傳，堪稱中國的“儒教傳教士”。本章旨在沿著辜鴻銘的生平並以其所處的時代背景為輔來解釋辜鴻銘反近代化思想形成之因。

第一節、早年在南洋（1857年-1870年）

翻閱辜鴻銘的論著，其中並無記載其早年在南洋生活的經歷，從這一點可以證明辜鴻銘幼年在馬來亞的生活經歷對其反近代化思想並沒有產生過於重大的影響。鑑於缺乏辜鴻銘本人對幼年時期的論述資料，本文僅能從現存之辜鴻銘傳記以及他人為辜鴻銘所作的回憶錄尋覓一些蛛絲馬跡，對辜鴻銘的家世及其幼年時代進行簡單的梳理。

辜鴻銘的家族原籍福建，據《清史稿·辜鴻銘傳》記載，辜鴻銘是同安人（趙爾巽，1977：13449），但亦有學者因辜鴻銘自稱“廈門辜”（Amoy Ku）而認為辜鴻銘是廈門人，實際上舊時的同安縣里包括了廈門⁵，因此辜鴻銘是同安人或廈門人這兩種說法均可被接受。後來，辜氏家族遷至馬來亞檳榔嶼。1857年，辜鴻銘在這個被稱為“威廉士王子島”的島上出生。關於辜氏從哪一代開始遷至檳榔嶼，《福建省華僑志》載：

⁵ 《廈門志》載：“宋為嘉禾嶼，屬泉州府同安縣。”（周凱，1993：15）

辜禮欣⁶（同安人）清初逃亡去南洋，先到暹羅，後到北馬吉打。1769年5月7日被委任為當地甲必丹。其長子辜國材，在1819年萊佛士前往佔領星加坡時，是隨員之一。1821-1841年間吉打受暹羅王控制時，辜國材被任為吉打港口的府尹。（福建省華僑志編纂委員會編，1989：79）

辜禮歡為辜鴻銘的曾祖父，而辜家是在辜禮歡被東印度公司船隊隊長萊特委任為當地的“甲必單”之後開始興旺并定居在檳榔嶼。《馬來亞華僑史》對辜禮歡與萊特的初次互動之事跡有所記載：

萊特抵達檳榔嶼數日後（即一七八六年七月十八日），正與他的敘跋兵（Sepoy）及東印度水兵忙著開闢一個市鎮的時候（按：後來萊氏會將一袋金幣，用砲射至森林內，以激發馬來人砍伐樹木），有一位華人甲必丹（即辜禮歡氏）和其他的華人，攜帶漁網來贈送。萊氏雖在他的日記裡記述過這件事，但卻不曾說明他們來自何處，不過有可能是來自吉打。（巴素博士著，1950：28）

辜家因辜禮歡之故，在檳榔嶼有著顯要的政治地位，辜鴻銘的祖父辜龍池也不負眾望，承接了辜禮歡的“甲必單”位置，與英國殖民者保持著友好關係，辜鴻銘的父親辜紫雲則沒有遺傳到家族的政治基因，他對政治絲毫不感興趣，在英商福伯

⁶疑記載有誤，當為“辜禮歡”。

斯·布朗的橡膠園從事經理。作為“甲必單”家族，辜家可算是受當地人尊敬，社會地位高、經濟財力豐裕的貴族⁷，然而當時馬來亞屬於英國殖民地，在這個英殖民半島上只有英國人才是真正的貴族，正如馬來蘇丹只是由英殖民代表所操縱的一個政治傀儡，辜家始終只是英殖民政府用來管治當地人民的一個工具。因此，無異於其他下南洋的華僑，辜家也有著濃厚的僑民意識，他們思念中國故土，即使身在他鄉也謹遵祖先的教誨，不忘本源，更不忘中國傳統文化。值得注意的是，移民至馬來亞的辜家到辜鴻銘那一代已經是第四代。基於辜鴻銘自幼生活於南洋，對中國文化沒有直接性的接觸，而是從父輩、祖輩的言行中認識母國的文化，因此可想而知其所認知的中國傳統文化僅是表層。

辜鴻銘十三歲那年，即 1870 年前後便隨著他的義父，也就是其父親的老板布朗先生赴歐洲留學。父親在送他出洋前對其千叮萬囑，囑咐內容無非兩件事：一、不可進耶穌教會；二、不可剪辮子。（胡適；林樂齊選編，2001：336）父親的教導給辜鴻銘帶來了深刻的影響，在他心里播下了中國傳統文化之種，以至於他忍辱負重，即使被西方孩子譏諷為“豬尾巴”也終究不敢把辮子剪掉，直到後來為了討女友歡心才將辮子減去贈予女友。據胡適的〈記辜鴻銘〉記載，辜鴻銘曾經把辮子剪掉，“現在的人看見辜鴻銘拖著辮子，談著‘尊王大義’，一定以為他是向來頑固的，卻不知辜鴻銘當初是最先剪辮子的人。”（胡適；林樂齊選編，2001：336）由此可見，家庭的啟蒙教育和僑民情結是構成辜鴻銘傳承中國傳統文化的先聲。然

⁷ 據《檳榔嶼華人史圖錄》載，辜家以承包餉碼致富，辜禮歡先後獲得雙溪賴詹姆士市和喬治市的菸酒餉碼承包權。其曾孫辜上達亦是首位獲得新加坡菸酒餉碼的承包商。辜家曾捐獻出大量土地興建學校、醫院、蓄水池等，在檳城可謂是極具聲望的家族。（陳劍虹，2007：29）

而，从辜鴻銘愿意为女友而剪去辮子的举动来推断，年幼的辜鴻銘僅是因聽從父親之言而未敢將辮子減去，他並沒有真正明白“辮子”對一個中國人的重要性，也不理解中國傳統文化的內涵意蘊。此時，辜鴻銘對於中國傳統文化的維護還未到如他在張之洞幕府接受儒學後般根深蒂固的地步。

第二節、負笈遊學：辜鴻銘與西方浪漫主義（1870-1885）

辜鴻銘隨義父布朗到歐洲後便住在義父的家中，并由布朗親自教導。在布朗“背誦式”的教導下，辜鴻銘從歌德的《浮士德》、莎士比亞的著作、卡萊爾的《法國革命史》、彌爾頓的《失樂園》等學習了英、法、德、希臘、拉丁等多種西方語言，同時也對西方的歷史、政治、文學藝術等有了基本認知。當然，布朗還為他提供了數學、物理學、化學等各類自然科學以及社會科學的教育，作為進入大學的前階段教育。辜鴻銘畢業於萊比錫大學工科後便隨著布朗游歷歐洲四方，包括：巴黎、倫敦、柏林、愛丁堡等。

辜鴻銘游學於歐洲的時段正是浪漫主義盛行之時。⁸必須注意的是，此處所提及的浪漫主義并非指文學藝術上的創作手法，而是指興起於十八世紀後期，風行於

⁸ 歐洲的浪漫主義文化思潮是由浪漫主義文藝思潮發展演變而成。十八世紀末十九世紀初，法國盧梭主導浪漫主義文藝運動以反對新古典主義所強調的規則性和克制主觀情緒，這一時期為“先浪漫主義”（pre-romanticism）階段，而英國、德國也先後加入這一行列，為浪漫主義的產生作準備。（李思孝，1997：104）浪漫主義的興起與社會秩序的變動不無關聯。十八世紀末的工業革命

十九世紀的一種文化思潮。自 1789 年法國大革命以後，西方的科學技術達到了前所未有的成就，而資本主義也逐漸發展，形成了標榜科學理性、物質主義的時代精神。在傳統農業社會向現代工業社會變化的過程中，西方發生了類似於東周時期的“禮壞樂崩”現象，傳統的社會秩序和社會價值觀瞬間崩潰。道德不再是人們信仰的依據，由此產生了許多社會弊病：貧富懸殊、勞動群眾的貧苦成為社會存在的必要條件、犯罪率年增、欺詐賄賂成了社會的不良風氣。面對丑陋的工業社會，人們開始反思近代化的黑暗面，進而提出“回到中世紀”的口號，主張道德至上，強調人本身的價值，批判資本主義、拜金主義所造成的人性異化。蒂利希（1886-1965）表示：“在歐洲，保守主義總是與浪漫主義地肯定過去的事情相聯繫，它意味著保持傳統，發現在宗教與文化中的過去的傳統，渴望回到中世紀，渴望回到原始基督教或希臘文化。”（蒂利希著，2004：489）

辜鴻銘在進入愛丁堡大學後，成為浪漫主義一代宗師卡萊爾的門徒，而卡萊爾對工業化社會的指摘和其對信仰的迷信、英雄崇拜觀念等無不對辜鴻銘的思想起雕塑作用。卡萊爾對近代社會所呈現出的“機械性”和“物質性”充滿批判，他認為人類世界以精神性為基礎，人生來便有著精神（spirit）和靈魂（soul），沒有精神性便無健全知識的產生，因為純粹的理性和智力無法對創造出有生機和活力之物。卡萊爾的精神信仰論對辜鴻銘影響深遠，以至於辜鴻銘在論東西文明時也以精神為衡量一個民族文明的準繩。卡萊爾的英雄崇拜觀念由信仰論而生，也就是說卡萊爾

所產生的科學理性和物質主義致使強弱貧富的懸殊、暴力和掠奪成為歐洲歷史發展的必然。於是，浪漫主義從而興起，對科學理性、物質主義的批判成了時代之聲。辜鴻銘是於十九世紀後半葉到歐洲留學，而當時西方已出現卡萊爾（1795-1881）、阿諾德（1822-1888）、羅斯金（1819-1900）等著名浪漫主義思想家。

所謂的信仰實際上是一種對英雄精神的信仰，英雄具超越平庸之能力，相當於基督教的基督，為精神性之表徵，是人們信仰的主體，也是拯救人們的救世主。辜鴻銘以卡萊爾的英雄崇拜觀念為本將清朝之帝視為民族英雄（“君子”），同時儒家“忠君”的綱常倫理使他對近代知識分子所鄙視的君主制度很是維護，甚至在中國推行共和體制後還口口聲聲揚言復辟。在卡萊爾的指導下，辜鴻銘初次從西方浪漫主義窺見到中國文明的價值，卡萊爾曾對他說：

“世界已經走上一條錯誤的道路。人的行徑、社會組織——典章、文物——是根本錯誤的。……人類的一線光明，是中國的民主思想，可嘆！據我所知，民主思想，在中國，始終沒有實現；迨傳播到歐洲而後，掀起了法國大革命，又好象一根劃著了的火柴，一陣風吹滅了。徒有民主制度，沒有民主精神。”（兆文鈞，1986：177）

卡萊爾的所謂之“民主思想”正是指儒家以民為本的思想。當然，辜鴻銘的浪漫主義并非僅受卡萊爾一人的影響，他從阿諾德、愛默生（1803-1882）、歌德（1749-1832）等浪漫主義思想家的著述認識他們的浪漫主義思想，並在其所著的文章中也多次引用他們的思想言論⁹。

根據本文統計，辜鴻銘雖師從卡萊爾，但卻不常在其文章中直接引用卡萊爾的名言。然而，從其文章確可看出卡萊爾思想和概念的痕跡，足以見辜鴻銘對卡萊爾

⁹ 辜鴻銘引用浪漫主義家之名言的清單次數請見附錄表（二）。

思想的熟悉程度已經達到化外智為內用的效果。在眾多浪漫主義家的名言之中，出現頻率最高的為愛默生的“我很容易看到卑鄙的滑膛槍崇拜的破產——儘管大人物們都是滑膛槍崇拜者——可以肯定，就像上帝或著一樣毫無疑問，不能以槍易槍，以暴易暴，唯有愛和正義的法則，能收到一場乾淨的革命之效”。在這一段話語之中，“愛和正義的法則”與儒家之“仁”和“義”意義相近。正如緒論中所述，辜鴻銘的著作大部分都以外文所著，因此不排除辜鴻銘反復引用愛默生的這段話於是為了讓外國讀者可以從愛默生的“愛和正義的法則”來理解孔子的“仁”和“義”，這也就表明了儒家的“仁”、“義”是辜鴻銘所推崇的君子之道的核心。

辜鴻銘親身體驗了西方近代化文明所造成的人與社會之間的不和諧關係，又生活在一個以浪漫主義為主導的圈子里，因此他對於文化的見解難免不受浪漫主義的影響。西方浪漫主義對道德、秩序的執著和對近代資本主義各方面的鞭撻以及他們對儒家經典價值的肯定都成為把辜鴻銘直接導向中國儒家傳統的因素，這既是表明辜鴻銘對儒家傳統價值的認知實際上是由浪漫主義開始。只不過由於正在歐洲遊學的他對儒家傳統文明的內涵尚一竅不通，未能看出浪漫主義與儒家精神在強調心靈和道德上的相通性，因此他此時僅是從西方浪漫主義的視野檢視文明，其對近代化的思考還欠缺全面性。

第三節、落葉歸根：辜鴻銘與中國儒家文化

如果說浪漫主義是形成辜鴻銘的反近代化思想的西學淵源，那麼他在張之洞（1837-1909）幕府的工作經歷便是形成其反近代化思想的中學淵源。1881 年在新加坡同馬建忠（1845-1900）的會晤是辜鴻銘人生中的一個轉折點。正是馬建忠的勸說激起了辜鴻銘對中華文化的熱愛以及為祖國服務的熱忱，使從歐洲歸來三年多而未曾試圖了解中國思想和觀念世界的“假洋鬼子”辜鴻銘再一次變成一個中國人。

辜鴻銘是在 1885 年回到中國，《清史稿·辜鴻銘傳》載：“年三十始返而求中國學術，窮四子、五經之奧，兼涉羣籍。”（趙爾巽，1977：13449）1885 年正值中法戰爭後期，兩廣總督張之洞急於招攬人才，辜鴻銘在廣州候補知府楊玉書的引薦下成為張之洞的幕僚，職務為洋文案，主要幫張之洞處理內政外交之事務，如：譯述情報和接待外國賓客。

陳寅恪（1890-1969）在〈寒柳堂記夢未定稿〉（1965-1966）中載：

自同治至光緒末年，京官以恭親王奕訢李鴻藻陳寶琛張佩綸等，外官以沈葆楨張之洞等為清流。京官以醇親王奕環孫毓汶等，外官以李鴻章張樹聲等為濁流。至光緒迄清之亡京官以瞿鴻禨張之洞等，外官以陶模岑春煊等為清流。京官以慶親王奕劻袁世凱徐世昌等，外官以周馥楊士驥等為濁流。但其間關係錯綜複雜先後互易，亦難分割整齊。（陳寅恪，2009：191）

陳寅恪指出清代士大夫情濁之分的現象，而此一記錄確為可信因為陳寅恪本人無論是在清流黨或濁流黨都有相知之友人或親戚。其中，張之洞屬於衛儒家三綱五常倫理道德的清流一派。身為一位通曉儒家傳統文化的文人學士，張之洞的幕府有著濃厚的中國文化氣息，他所招攬的幕僚也多是對儒家文化有深厚基礎，以保守著稱的學者文人，這為辜鴻銘提供了一個學習中國文化的良好環境，而辜鴻銘的反近代化思想或多或少也受清流派反自由主義潮流的文化思想所影響。

在辜鴻銘所著的文章〈什么是民主〉中，他便提到這一點：

“由於我青年時代基本上在歐洲度過，因此我剛回國時對中國的了解反不如對歐洲的了解。但非常幸運的是，我回國後不久，就進入了當時中國的偉人、湖廣總督張之洞的幕府。我在那兒呆了多年。張之洞是一個很有名氣的學者，同時也是一個目光遠大的政治家。由於這種契機，使得我能夠同中國最有修養的人在一起朝夕相處，從他們那兒，我才對中國文明以及東方文明的本質稍有解悟。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：311）

辜鴻銘表達了他對張之洞以及那些曾經教導他有關國學知識的張府幕僚的謝意，把他們稱為“中國最有修養的人”。辜鴻銘曾請求翰林院的先生們教他漢文，先生們卻以習西學之人沒有資格讀中國聖人的經傳為由拒絕了他。最終，辜鴻銘是在張之洞的教導下學習翻查中文字典，而《論語》便是他接觸的第一部儒家典籍。隨著他對國學的逐漸認識，他對中國儒家文化的喜愛程度愈發升溫，在涉獵儒家羣籍後，

他不禁感嘆“道在是矣”（趙爾巽，1977：13449），總結出“道”（辜鴻銘認為“道”是表示“自由”的漢語）就出現在儒家經典之中。這一觀點在十九、二十世紀追求民主自由的時風當中是被視為一種退步的文化觀念。若以浪漫主義所強調的心靈之“自由”來對比，儒家的“率性之謂道”與之頗為相似。“率性之謂道”意味著本性的回歸，也就是遵循人最自然的天性，這一點與西方浪漫主義追求的精神自由不謀而合。

在這一階段，辜鴻銘看見了儒家傳統文化之“道”與浪漫主義之“自由”的相通性。浪漫主義讓他看見西方近代文明的弊病，而吸收中國傳統文化的養分以後，他發現只有中國傳統文明方能解救正步入沒落的西方文明。國學的熏陶使他從一個西方浪漫主義者轉而成為傳統中國儒家文化包裹下的浪漫主義者，可以說他這一時期的反近代化思想包含了中學和西學因素，是為較系統、完善而趨成熟的反近代化思想。

第三章：中國近代化之新圖景

中國古代社會以大一統的中央集權形態和周密的宗法制度形成，在如此穩固的封建制度下，儒學佔據了統治地位，其三綱五常、道德倫理形成文化之核心，桎梏了人們的思想，因此中國古代的傳統文化體系具備了單一性、凝聚性和穩定性的特徵，不易被外來文化所改變。儘管儒學本身曾經歷過發展變化，如宋明時期儒、釋、道集為一體的理學以新儒學面貌出現，但這種變化僅是局部性的變化，不會對封建文化產生根本性影響。（龔書鐸，1985：520-521）

自鴉片戰爭起，西方帝國主義的入侵將中國原有的封建社會結構改造成半殖民地半封建社會，導致中國單一的封建文化內在結構變化為多元文化，其中不僅囊括中國固有的封建文化，還新添西方的帝國主義文化、資產階級文化等。（龔書鐸，1985：520-521）以西方中心模式來研究中國歷史的學者皆以為中國所有具歷史意義的變化以西方衝擊為主要因素，這些學者置西方於主動（active）位置，而置中國於回應（response）位置。然而，必須為中國辯解的是，中國非被動性地接受西方的衝擊而產生變化，它自身其實具有不斷變化的運動能力，惟西方各種文化的湧入加劇了其近代化的演變過程。

第一節、中國“文明”、“文化”之近代化

根據日本石川禎浩先生所著的報告〈近代中國的“文明”與“文化”〉，西方近代的“文明”和“文化”之譯詞并非中國國產，而是從日本引進的舶來品，是和制漢語。（方維規，1999：74）和製漢語專家劉禾在《語際書寫——現代思想史寫作批判綱要》中以語言的“互譯性”為基點對西方語言和漢語之間相互撞擊、融合、矛盾和翻譯的歷史過程進行考究，提出語言之間絕無透明的互譯，語言絕無可能是文化用來進行透明交流的媒介，也就是說英語和漢語中相等的對譯詞之本質並無同一內容，兩者之間的相等是人為的設定。當東西文化相互交流，原有的“文化”、“文明”概念將在跨文化的語言實踐活動中失去原有的意義，並在新語境中得到重新詮釋和創造，生髮出新意義。（劉禾，1999：3-25）

清末民初所形成的“文明”和“文化”可說是中國、歐洲和日本在文化和政治上的互動之產物。正如黃興濤所表示，中國近代“文明”和“文化”概念的形成本質上實際上是“中國人在反抗外來壓迫和尋求自強獨立的過程中反省與改造傳統、學習西方和日本的現代思想觀念之結果，是觀念傳播和清末民初社會現實互動的產物。”

（黃興濤，2006：3）在翻閱日本的歷史材料以後，本文發現西洋人抵達中國的時間比他們抵達日本的時間更為先前，如實藤惠秀《中國人留學日本史》載：“葡萄牙人於1516年抵廣東，1543年抵日本種子島；西班牙人則於1575年到中國，1584年到日本。”（實藤惠秀著，1983：3）西洋人皆認為中國是日本文化的發源地，因此都把目光放到中國，以為征服了中國便能使崇尚中國的日本步入後塵。照理來

說，中國應當比日本更早受到西洋近代文化的影響，然而其結果卻恰恰相反¹⁰。何以發生這種現象？原因就在於日本人在接觸西方的近代化以後便自發地學習，而早期中國人則是因其民族優越感而拒絕學習近代化，最終是在不平等條約的壓迫下被迫學習西方近代文化。

在西方，“civilization”和“culture”分別是用以表示近代“文明”和“文化”概念的詞，相較于十八世紀末便普及於世的“文明”概念，“文化”概念入世較晚，約莫於二十世紀才盛行。“文明”和“文化”最初的含義相近，皆用以表示人類物質和精神生活的進化及發展“過程”和“成就”。後來，浪漫主義家赫爾德（1744-1803）對每個民族文化所特有的價值和精髓的強調致使“文明”和“文化”的概念有所區分，前者特指外在物質之成果而後者表達內在精神之情況。美國著名學者艾愷提出“文明”和“文化”的概念在十九世紀前半葉曾經有相反的用法，也就是文明表內，文化表外。艾愷在《世界範圍內的反現代化思潮——論文化收成主義》載：“日耳曼對此二詞的分辨始於 19 世紀前半，其時，區分的方式卻恰相反：文明為內在因子，文化則為外在。”（艾愷，1999：24）方維規先生在其文〈論近現代中國“文明”、“文化”觀的嬗變〉進一步深化西方近代“文明”、“文化”的內容，曰：

這兩個新概念從歷史哲學的視角來描述群體的、區別于自然的發展狀態，而且，它們幾乎包容了人類生活的所有方面：國家、社會、經濟、技術、科學、藝術、法律、宗

¹⁰ 中國與日本近代化的比較可見附錄表（三），截取自《中國人留學日本史》，頁 8。

教和道德等等；也就是說，它們不僅用于個體，更多的用于團體，族群和國家。

（方維規，1999：75）

近代的“文明”和“文化”概念主要涵蓋一個社會或民族發展程度的內容。“文明”、“文化”概念即指一個群體發展進化之狀態，而用以表示與其相對的概念便是“野蠻”。中國近代的“文明”和“文化”概念之演變則是如黃興濤的專題論文〈晚清民初現代“文明”和“文化”概念的形成及其歷史實踐〉所論述：

在晚清民初的歷史語境裡，中國傳統的“文明”和“文化”概念先是大體經歷了一個擺脫輕視物質、經濟、軍事方面的內容，形成內蘊進化理念的新的現代“文明”概念——廣義的現代“文化”概念，再從另一維度部分地回歸與“武化”、物質化相對的中國傳統“文明”和“文化”的關鍵內涵，進而獲取新的思想資源、重建一種新的狹義“文化”概念的過程，最終復構成了一個廣、狹義內涵並存的、帶有矛盾性的現代“文化”概念結構。（黃興濤，2006：1）

中國近代“文明”和“文化”概念的構成大致經歷了三個階段：最初為甲午以前所醞釀的近代“文化”、“文明”概念；再到戊戌時期所確立，包含物質、經濟、軍事等內容的“文明”概念；最後則是五四時期所成立的狹義“文化”概念及其與“文明”概念的共存。從上述兩個概念的發展來看，近代“文明”概念比“文化”概念更早流行於中國。

“文明”和“文化”兩個詞匯在中國古代便已經出現，但它們的含義與西方近代語境中的“文明”、“文化”概念有所差異。“文明”一詞最初收錄於《尚書·舜典》：“浚哲文明，溫恭永塞”，意指文化和教育之昌明；“文化”最早的記載並非以一個整體詞的形式出現，見《周易·賁卦》：“觀乎‘人文’，以化成天下”（王弼注；孔穎達疏，1999：105），即指《詩》、《書》、《禮》、《樂》的文治教化，而“文”與“化”的聯用始見於劉向《說苑·指武》：“聖人之治天下也，先文德而後武力。凡武之興，為不服也，文化不改，然後加誅。夫下愚不移，純德之所不能化，而後武力加焉。”（劉向撰；劉野編，2005：143）此處之“文”、“化”雖為聯用，卻各具獨立義，“文”為相對於武力的文德，“化”為教化，指文德教化。傳統的中國“文明”和“文化”概念在儒家的影響下以文化教育，也就是道德教養和相關學問知識為主要核心，而財務經濟、軍事發展等不屬文化教育範疇的事務則不被重視。若以西方近代含義確立了的“文明”和“文化”概念論之，傳統中國較注重的是用以表示文藝和學術教育的狹義“文化”概念。

在近代意義的“文明”和“文化”概念還未被中國沿用以前，中國以“聲明文物”、“政教修明”、“向化”、“文藝”、“文教”、“教化”、“開化”、“風化”等詞語表近代“文明”或“文化”的內涵，而與西方文野之別概念相等的中國概念為夏夷之分。（方維規，1999：76）“夏”即“華夏”，孔穎達《春秋左傳正義》注疏：“中國有禮儀之大，故稱夏；有章服之美，謂之華。”（孔穎達，2000：1827）華夏民族自古以來有著唯我獨尊的“天朝榮耀”，他們以中華帝國為文明中心，而把中國四周化外之地的東夷、西戎、南蠻和北狄視為落後野蠻之族，統稱為“夷”。王明珂指出古代的華夏即是近代所謂之“中國人”，他們是具黃帝

或炎帝後裔文化性血緣的群體，如秦、楚、吳、越等國的統治家族。這一群體的基本特徵包括：有共同的祖先和歷史記憶、安土重遷、從事農業、統於一尊、具有禮義道德文明等，並且集中於漢帝國域內。他們對“夷”的界定取決於人類經濟生態和社會組織兩方面，即在人類經濟生態上，華夏為農業定居而夷族為游牧移民；在社會組織上，華夏統於一君而夷族為無君社會。然而，必須注意的是並非所有生活在中原的人民都是華夏，其中絕大部分本是華夏邊緣人，因華夏的擴張或夏夷之戰亂使他們遷至內地，進而對本屬部族的“歷史”失憶，從而成為華夏民族。華夏和華夏邊緣之間所維持的關係一直都是不平等的交換關係，夷族在中原帝國的兵威相勸下向中原帝國上供奇珍物產，而朝廷也會給予賞賜作為回報。在這一層交換關係中，中原帝國換得了較為優越的政治地位。（王明珂，2013：214-239）這種中國文化中心主義和政治文化優越感一直持續到1840年中西文化碰撞以後，中華民族對原有的“文明”觀念的文化價值產生質疑。

思想上的門戶開放使中國知識分子產生強烈的文化危機感，他們意識到從前被視為進步文化的中國文明其實是阻礙真正進步發展的傳統，長久以來的中華文化自我意識崩潰。錢鍾書在《走向世界叢書·總序》提出中國自黃河、長江所孕育的古代文化比西方古代文化的淵源更早，然而在文化的現代化上，中國卻固步自封，以致西方比中國更早進入現代化階段。（錢鍾書著；鍾叔河編，2008：2）方維規先生指出：“假如說‘文明’‘文化’概念正是歐洲人十九世紀之文化認同和自我標榜的標記，那麼，這一概念在中國逐漸走紅，則是中國人之文化認同危機與自我反省的結果。”（方維規，1999：74）中國人自我反省的結果便是文化變革思潮的興起，也就是中國人走出“嚴夷夏之大防”的社會，向世界邁進。錢鍾書將中國這種

現代化的歷史稱為“大開眼界和走向世界的歷史”。（錢鍾書著；鍾叔河編，2008：2）

中國的文化變革思想是由沿海向內地傳播，西方人最初在中國沿海的活動導致中國沿海地區發展出新文化，逐漸與內地文化有所反差。這種新文化在經濟基礎、行政和社會管理、思想傾向等方面都趨向於西方的商業化、現代化和基督教化。柯文明確指出：“在 19 世紀和 20 世紀初葉，沿海承擔了倡導變革的主要責任，內地則使變革合法化。”（柯文，1998：219）沿海一端的改革群體如容闈（1828-1912）、何啟（1859-1914）、唐景星（1832-1892）、伍廷芳（1842-1922）等人以及與沿海聯繫極強，又有牢固中國學術、文化基礎的王韜（1828-1897）、鄭觀應（1842-1923）、馬建忠（1844-1900）、馬良（1840-1939）等人成為中國文化變革的先驅者，他們通過言論和活動將西方的文化中國化，使之易於被中國內地所接受，而中國內地的改革者如馮桂芬（1809-1874）、薛福成（1838-1894）、黃遵憲（1848-1905）和郭嵩燾（1818-1891）則為這些變革賦予合法性是新觀念在中國內地成立。（柯文，1998：220）這即是說明中國內地改革者第一次與西方文化交往並產生“震動”的反應是在中國，他們對這些“震動”的適應，進而將西方文化譯介至中國則是在出國以後。（柯文，1998：251）

1861 年，馮桂芬著《校邠廬抗議》便已自覺地褒“夷”而貶“夏”之文明，具體提出中國有四方面不如西方：一、人不能盡其才，真正博學多才之人無法施展抱負；二、地不能盡其利，中國農業生產方式的落後不及西方進步的工業生產；三、中國君主制度不如西方民主制度；四、中國外強中干，名實不符。1878 年，郭嵩

燾所著之《倫敦與巴黎日記》採用音譯方式介紹西方“Civilized”、“Half-civilized”和“Barbarian”三分文明觀。“Civilized”音譯為“色維來意斯得”，為政教修明之國，以歐洲諸國為代表；“Half-civilized”音譯為“哈甫色維來意斯得”，為半教化之國，以中國、土耳其、波斯為代表；“Barbarian”音譯為“巴爾比里安”，為無教化之國，以非洲諸國為代表。（郭嵩燾，1984：491）

郭嵩燾云：

三代以前，獨中國有教化耳，固有要服、荒服之名，一皆遠之於中國而名曰夷狄。自漢以來，中國教化日益威滅；而政教風俗，歐洲各國乃獨擅其勝。其視中國，亦猶三代盛時之視夷狄也。中國士大夫知此義者尚無其人，傷哉！（郭嵩燾，1984：491）

由此可見，部分的中國海歸知識分子認為“教化”在中國三代固有，只是其在三代之後便逐漸退化以至於近代的中國文明處於正進步中的西方文明之下。此時，中國文明觀的文化價值之顛覆過程已完成，“文明”不再只包含精神層面的內容，也包括了物質的繁盛。然而，直至 1878 年，中國還無法將西方的“civilization”和“culture”準確譯為“文明”或“文化”，而是把它們稱為“教化”。這裡需要強調的是中國“文明”概念在近代化的初步階段是被晚清知識分子視為歷史的一個片段，也就是說在他們的意識中文明不是一個進化過程，唯有三代是中國的文明時期。近代“文明”概念本身意味著在歷史全程不間斷性的進步過程，由此可見甲午以前的知識分子所認知的退步性“文明”還未達到與近代“文明”概念相合的境地。

甲午戰爭以後，具近代意義的“文明”概念逐漸在中國興盛。甲午戰爭對近代中國“文明”概念的確立產生了決定性的影響，中國在戰爭中的挫敗迫使晚清知識分子對中西文明孰優孰劣進行反思，從而得出中國的劣勢體現在其軍事、物質、學術、教育和政治體制上，由是展開了康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）、譚嗣同（1865-1898）等人主導的維新改革運動。對此，方維規先生提出了精湛的觀點：

晚清知識分子的覺醒具有“指點方向”的意義，並可以對之作出如下歸納：對擴大視野及思想認識的渴念和沖動，打破了傳統桎梏並顯示出極大的“放射”作用，這在客觀上給中國的文化自大感打上了“廢品”的標記。（方維規，1999：72）

戊戌維新時期，中國知識分子已經能夠以“文明”和“文化”來對譯“civilization”和“culture”，並且曉得“文明”的對立是“野蠻”。梁啟超就是傳播和奠定新式“文明”和“文化”概念的先驅。（方維規，1999：74）他在《論中國宜講求法律之學》（1896）中曰：“以今日之中國視泰西。中國固為野蠻矣。以今日之中國視苗黎猺獞及非洲之黑奴。墨洲之紅人。巫來由之棕色人。則中國固文明也。以苗黎諸種人視禽獸。則彼諸種人固亦文明也。然而文明野蠻之界雖無定者也。以比較而成耳。”¹¹（梁啟超著；林志鈞編，1936：94）梁啟超指出文明的實現必須遵照一定的原則，如法律的實施。爾後，新式“文明”和廣義“文化”

¹¹ 收錄於《飲冰室合集》第一冊。

的概念與“進化”、“進步”、“改良”、“革命”、“立憲”、“民主”、“自由”、“權利”等詞語相結合，組成“文明”的整體觀念。維新派以明治日本的現代化模式為模範，將學會報刊的興辦、鐵路的興建及市政、警察的設立等都看作是實現“文明”的基礎。梁啟超曰：“道莫善於群。莫不善於獨。獨故塞。塞故愚。愚故弱。群故通。通故智。智故強。”（梁啟超著；林志鈞編，1936：31）維新派相信學會、報刊、圖書館的創辦是開發民智的最佳途徑，並將它們視為文明與否的標誌。這既是說明知識或教育始終是“文明”價值的一部分。至於鐵路的興建能夠為國家的經濟發展提供便利，即將國家所產之農業和工業產品輸送到外國，同時還能在國家戰事中速運人員和物質。西方的市政、警察作為管轄機構也被維新派當作是文明國該有的標誌。由此可見，戊戌時期知識分子對“文明”的解說已經以歐洲和日本明治維新的“文明”作為標準。

當然，維新派的“文明”概念并非只強調物質，如〈國民十大元氣論〉（1899）載梁啟超對“文明”之闡釋：“文明者，有形質焉，有精神焉，求形質之文明易，球精神之文明難。精神既具，則形質自生，精神不存，則形質無附。然則真文明者，只有精神而已。”¹²（梁啟超著；林志鈞編，1936：61）維新時期的“文明”概念涵括民族政治、經濟和文化發展的內容。

“文明”一詞因具表示廣義“文化”和形容廣義“文化”的發展狀態之雙重功能而被維新派大量使用，成為時代的中心概念。“文化”概念的大規模使用是在五四新文化運動時期，必須注意的一點是此處的“文化”概念是指狹義的“文化”概

¹² 收錄於《飲冰室合集》第三冊。

念。從戊戌到民國初年中國政治體制變革的失敗及一戰的引發促使近代知識分子對近代“文明”概念進行省思，五四新文化者轉而從狹義的“文化”入手以助中國擺脫羸弱的位置。

陳獨秀在〈新文化運動是什麼？〉（1920）一文為狹義的“文化”下定義：

文化是對軍事、政治（是指實際政治而言，至於政治哲學仍應該歸到文化。）、產業而言，新文化是對舊文化而言。文化底內容，是包含著科學、宗教、道德、美術、文學、音樂這幾樣；新文化運動，是覺得舊的文化還有不足的地方，更加上新的科學、宗教、道德、文學、美術、音樂等運動。¹³（陳獨秀，2011：9）

五四新文化運動是在近代“文明”概念的框架下運行。從陳獨秀的言論來分析，所謂狹義的“文化”是指文化的內容，也就是教育學科的實質，五四新文化運動的目標是希望通過對學術教育的掌握來達到近代意義的“文明”或廣義的“文化”。由此可見，五四新文化運動雖以“文化”為主要的概念，然而卻始終只是在“文明”概念的總體框架下進行。

綜上所述，近代語境的“文明”和“文化”概念的確立歷經了甲午戰爭前後、戊戌維新和五四新文化運動三個重要的歷史時段。以上所簡論的知識分子如馮桂芬、郭嵩燾、梁啟超、陳獨秀等人都表現出對西方文明的憧憬，然而并非所有的知識分

¹³ 收錄於《新青年》第八冊。

子之文化思想都相互一致。晚清知識分子對中西文化交流的反應普遍上可分為三種：一、保守頑固，以自我文化精神勝利法來對抗西方文化的沖擊；二、堅持自我文化認同，但不排斥對西方技術、軍事的學習；三、無自我文化意識，對西方的文化照單全收。傳統文化思想和現代文化思想的斗爭成為清末民初學術思想領域的主要議題。

第二節、反近代化之聲

在這個世界上，每件事物必有兩面，如黑與白、男與女、水與火、陰與陽等。這是一種普遍的自然現象，或者可以說它具有必然之性質，因為只有兩種不同的力量存在才能相互制約與平衡。同樣，當一個民族的傳統力量過於強大時，一股新的現代勢力會崛起進而取代傳統力量，而當現代力量發展至極致，往昔的傳統力量又會再度復興，一個民族的文化就是在循環往復的過程中展延。在晚清近代化的呼聲之中，一股相對立的反近代化思潮也躍然而起，學者們普遍上將反近代化的思潮稱為“保守主義”，與之相對的便是“激進主義”。

“保守主義”與“激進主義”這兩個概念即可用來表述文化思想，也可用來表述政治思想，然而它們並無絕對的定義。且看余英時〈中國近代思想史上的激進與保守〉所釋之“保守”與“激進”：

我們講保守，並不是指儒家；我們講激進，也不是講馬克思主義、新馬克思主義等所謂左派的、激進的思想。我指的是一種態度，英文叫 *disposition*，一種傾向，或者是一種 *orientation*。這種態度是常常發生的，特別在一個時代、一個社會有重大變化的時期，這兩種態度我們常常看見。（余英時，1995：200）

所謂的“保守”和“激進”是對文化或政治的兩種態度，即是在思想上由意識生髮出之見解，與行為毫無關聯。正如以上所述，“保守”和“激進”無絕對之內涵，這兩種態度是相對於某一現實狀況或現存秩序而言，也即是說這兩種態度的含義按時代語境而定，因此一個社會所稱之保守思想或激進思想是以社會現狀為衡量基礎。

然而，近代中國並無穩定的秩序，連綿不絕的變化導致用來衡量“保守”和“激進”之依據缺失。如康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）便是一個例子，他們在戊戌時期提出的變法使他們被歸類為激進派的代表，但激進派並不止步於康梁之維新，直至五四新文化運動的展開，“打倒孔家店”的號召使胡適（1891-1962）、魯迅（1881-1936）等人成了激進派而康梁則淪為落後保守一派，因為五四時期的潮流是對儒家文化的全盤否定。由此可見，在清末民初，“保守”和“激進”並無共同的坐標，戊戌時期用以評定“保守”和“激進”的準繩為政治體制，而到了五四時期評定“保守”和“激進”的準繩似乎從政治體制轉移到儒家文化之上。余英時總結一個人被歸納為保守主義者或激進主義者主要取決於他對中國文化傳統的觀點，因為這一時代人人都是否定現狀的。（余英時，1995：229）

“保守”和“激進”的區別就在於人們否定現狀的程度，否定程度少者為“保守”；

否定程度多者為“激進”。余英時表示：“嚴格地說，中國沒有真正的保守主義者，只有要求不同程度變革的人而已，要求變革較少的人往往就變成了保守主義者”。

（余英時，1995：212）事實上，所謂的文化保守主義者並非冥頑不靈地堅守中國傳統文化的模式，而是要求漸變，並以保留本國文化基礎為宗旨。同時，余英時也指出文化保守主義在中國現代思想史上（從“五四”到1949年）勢力微弱，無影響力。（余英時，1995：229）

姜義華認為余英時的文章有為保守勢力扶輪而批判激進勢力之嫌¹⁴。他在〈激進與保守：與余英時先生商榷〉一文中反映了其對保守和激進主義之見解，指出：

保守主義顯然並非不要變，或是要求變革較少，而只是要求使變革範圍於特定的價值取向之內，範圍於尊重傳統、尊重權威、民族主義等範圍之內。按照保守主義的經典意義來衡量，保守主義者在近代以來的中國恐怕不是太少，而是太多；保守主義勢力不是太弱，而是太強。（姜義華，1992：135）

從姜義華所述可見其對余英時為“保守主義”概念的界定並不滿意，因此在其文中更加深入地探討“保守主義”的概念，認為“保守主義”就是不逾越“尊重傳統、尊重權威、民族主義”範圍的變革。同時，他還反駁了余英時的“文化保守主義太弱論”，指出近代中國在辛亥革命以前便有三股強勁的文化保守主義潮流，分別為

¹⁴ 見姜義華〈激進與保守：與余英時先生商榷〉：“這篇演說在海內外都獲得了一批響應者，一時間，呼喚保守主義，譴責激進主義，竟成了一股在學術研究與政治實踐中頗有影響的思潮。”（姜義華，1992：134）

封建衛道者、君主立憲主義者和國粹主義者。¹⁵本文認為無論是余英時還是姜義華，他們對“保守主義”的闡釋都是從同一原則出發，正如許紀霖所指，余英時是“通俗簡化的說法”，而姜義華是“更學理性地闡述”。¹⁶余英時和姜義華在論“保守主義”和“激進主義”時同時涉及中國近現代的文化和政治兩方面，以此觀之，文化和政治在近現代中國思想史上有著錯綜複雜的交叉關係。

許紀霖在〈激進與保守之間的動盪〉中討論“保守主義”的研究分析工作時，建議必須將中國思想史上的文化保守主義和政治保守主義切割開來，因為保守主義在文化和政治層面不一定相互制約：

我認為，當我們將“保守主義”作為分析工具，用來具體闡釋 20 世紀中國思想史的各個層面的現象時，必須將文化上的保守主義與政治上的保守主義與政治上的保守主義嚴格分開，因為它們各自所憑藉的坐標是不同的。（許紀霖著；李世濤編，1999：37）

¹⁵ 見姜義華〈激進與保守：與余英時先生商榷〉：“以文化保守主義而言，早在辛亥革命以前，至少已經形成都很有影響的三股潮流：以《勸學篇》和《翼教叢編》為代表，或以‘中學為體，西學為用’為旗幟，或徑直以翼聖經、扶綱常、復名教、正人心為號召，維護以孔孟之道為主幹的傳統思想；以康有為《新學偽經考》、《孔子改制考》、《孟子微》、《中庸注》、《大學注》、《論語注》為代表，圖謀通過對儒家學說的解釋，給它注入新的生命力，建立孔教，樹立一個足以壓倒舊權威的新權威；以《國粹學報》為代表，倡導國粹主義，努力發掘中國傳統文化中各種積極資源，給正在進行的革命運動提供道德之源泉、功業之舊墟、文章之靈奧。這三股潮流分別以封建衛道者、君主立憲主義者及投身反清革命者為其載體，但是，在堅持文化本土主義，堅持向本國傳統文化的形式及其若干內容認同方面，都具有文化保守主義的根本特徵。”（姜義華，1992：135）

¹⁶ 見許紀霖〈激進與保守之間的動盪〉：“關於對討論中的核心概念‘保守主義’的界定，姜、余兩位教授並未有原則上的分歧，只是余先生以通俗簡化的說法將之定位在‘要求變革較少’上，姜先生則更學理性地闡述為‘要求使變革範圍於特定的價值取向之內，於尊重傳統、尊重權威、民族主義等範圍之內’。”（許紀霖著；李世濤編，1999：37）

許紀霖進一步論述文化層面的“激進”和“保守”：“所謂文化層面的激進或保守，主要取決於對中國文化傳統的價值取向，主張全盤推倒的是為激進，而文化闡釋仍然固守在本土文化框架內的是為保守。”（許紀霖著；李世濤編：1999：37）此等看法與余英時、姜義華相一致。

本節將以戊戌至五四前後為時間線段，以晚清的國粹派和民初的東方文化派、學衡派為研究對象，探討近代中國保守主義文化派別為反近代化而提出的主張。

一、國粹派

十九世紀中葉以前，人們對西學的認識由表及里地深化，中國的社會文化思潮明顯趨向激烈否定中學而單向追求西學的發展態勢，經歷了由“師夷長技”向“中體西用”的進化，更於十九世紀末演進至“變法維新”的階段。然而，當社會文化思潮在此動向上達到極致，社會文化心理始發生折向，呈現出向傳統文化回歸和主張中西會通的新態勢。二十世紀初，國粹派和國粹思潮的崛起成了社會文化思潮變動的重要徵象。國粹思潮源自於日本，〈國粹學報敘〉（1905）載：“日本維新歸藩復幕。舉國風靡。於時歐化主義。浩浩滔天。三宅雄次郎、志賀重昂等。撰雜誌。倡國粹保存。而日本主義卒以成立。嗚呼。學界之關係於國界也如是哉。”（黃節撰；鄧實、黃節主編，2006：10）日本的國粹思潮起源於歐化主義在日本的狂飆。晚清知識分子意識到中國當下的情況與日本相似，由此對國粹的重要性產生自覺，而“國粹”論盛行一時，如梁啟超曾向黃遵憲謂國民的養成“當以保國粹為主義，

取舊學磨洗而光之大。”（丁文江、趙豐田編，1983：292）1907年，張之洞亦向朝廷奏請創立存古學堂以保存國粹，見其〈創立存古學堂摺〉：

今日環球萬國學堂，皆最重國文一門。國文者，本國之文字、語言、歷古相傳之書籍也。即間有時勢變遷不盡適用者，亦必存而傳之，斷不肯聽其漸滅。至本國最為精美擅長之學術、技能、禮教、風尚，則尤為寶愛護持，名曰國粹，專以保存為主。凡此皆所以養其愛國之心思、樂群之性情。東西洋強國之本原，實在於此。（張之洞，1998：1762-1763）

雖梁啟超、張之洞皆主張保存國粹，然而他們只是通過響應國粹思潮來表現他們的愛國精神，並不屬於國粹派。所謂的晚清國粹派應當具備三種要素：一、有相對穩定的以保存國粹為共同宗旨的團體和刊物，形成別具特色的國粹理論；二、具有排滿革命派的風格；三、所保存的國粹理論和實踐具有推動中國傳統學術變革之意義。（鄭師渠，1997：7）國粹派最具代表性的人物包括：鄧實（1877-1951）、黃節（1873-1935）、劉師培（1884-1919）、馬敘倫（1884-1970）和章太炎（1868-1936）等人。據鄭師渠所述，國粹派的健將大多為國學保存會會員，然而國粹派的主帥人物卻是非國學保存會會員的章太炎。¹⁷（鄭師渠，1997：19）

¹⁷鄧實〈國學保存會小集緒〉載：“粵以甲辰季東之月。同人設國學保存會於黃浦江上。”（鄧實撰；鄧實、黃節主編，2006：13）國學保存會是鄧實、黃節等人於1905年在上海成立的學會，此學會宗旨為“研究國學，保存國粹”，（鄧實、黃節主編，2006：1442）並出版《國粹學報》。章太炎之名並未見於鄭師渠所整理的〈國學保存會會員姓氏錄〉，見《晚清國粹派——文化思想研究》，頁16。

丁偉志在論晚清國粹主義時說道：

作為政治思想來看，國粹主義是民族革命的適時應勢的觀念形態；作為文化觀念來看，國粹主義是中西文化交流過程中必須重視中國傳統文化這一合理意圖的過度表現；作為學術見解來看，國粹主義則是在新的時代大變局中支撐人們傳承和研究民族文化遺產的精神支柱。（丁偉志，1995：14）

國粹派是在“歐風東漸，國學幾滅”的歷史情境下推移其國粹主義文化觀。章太炎於 1906 年在東京留學生歡迎會上曾對中國人“醉心歐風”的時風做出了描述：

近來有一種歐化主義的人，總說中國人比西洋人所差甚遠，所以自甘暴棄，說中國必定滅亡，黃種必定剷絕。因為他不曉得中國的長處，見得別無可愛，就把愛國愛種的心，一日衰薄一日。¹⁸（章太炎著；湯志鈞編，1977：276）

長期受國學熏陶而崇古的文人學士在中國傳統文化之根基動搖的情況下感受到民族危機，但與此同時他們也意識到民族危機的本質是中國傳統文化危機。章太炎在〈送印度鉢羅罕、保什二君序〉（1907）便說道：“我皇漢劉氏之衰。儒術墮廢。民德日薄。”（章太炎撰；民報編輯部編，2006：2221），由此提出文化是一國之民

¹⁸ 收錄於《章太炎政論選集》上冊卷二，見〈東京留學生歡迎會演說詞〉。

族賴以自立的根本，其對民德、民智有著影響。是故，國粹派提出“保種、愛國、存學”的口號，高聲宣揚：“立乎地圜而名一國。則必有其立國之精神焉。雖震撼攙雜。而不可以滅之也。滅之則必滅其種族而後可。滅其種族。則必滅其國學而後可。”（黃節撰；鄧實、黃節主編，2006：7）

國粹派所論之“國粹”沒有統一界定，本文將依據鄭師渠所區分之“國粹”的三種層面一一論之。首先，廣義的“國粹”泛指中國一切的歷史、文化。章炳麟在〈印度人之論國粹〉（1908）一文中明確指出：“國粹以歷史為主”（章太炎著；民報編輯部編，2006：3159），而後又在〈演說錄〉（1906）具體聲明：“這個歷史。是就廣義說的。其中可以分為三項。一是語言文字。二是典章制度。三是人物事蹟。”（章太炎著；民報編輯部編，2006：793）“國粹”的第二層含義是就“國粹”的本質——“粹”而言，指中國文化的精華。雖章太炎已表明國粹是中國的歷史、文化，然而並非歷史或文化上的一切都是“國粹”，“國粹”不分中西，只需符合兩項條件：一、適用於現代中國；二、一切有益的文化。黃節〈國粹保存主義〉對第二層含義的“國粹”有所表述，他認為“國粹”是“人群進化之腦髓者”，它“發現於國體，輸入於國界，蘊藏於國民之原質”，無論是“本我國之所有而適宜焉者”，抑或是“取外國之宜於我國而吾足以行焉者”都是“國粹”（黃節著；沈雲龍編，1976：181），因此國粹派主張對中國歷史、文化進行客觀的科學研究，並且“以研究為實施之因，以保存為將來之果”。（黃節撰；鄧實、黃節主編，2006：10）以上體現了國粹派對外國國粹文化的開放性，同時也表現了他們縝密謹慎的文化態度。“國粹”的第三層含義是狹義的“國粹”，指中國文化的民族精神與特性，許守微曰：“國粹者。一國精神之所寄也。其為學本之歷史。因乎政俗。

齊乎人心之所同。而實為立國之根本源泉也。是故國粹存則其國存。國粹亡則其國亡。”（許守微撰；鄧實、黃節主編，2006：94）對排滿的國粹派而言，“國粹”是漢民族的精神和特性，也就是剔除了滿族專制主義的糟粕的民族精神。

國粹派把文化看成是與人群進化同步發展的生命有機體，又把國粹視為文化生命本源的“種性”，試圖通過“文化有機”論將國學和國粹聯繫在一起。他們認為欲保存國粹，必須先保國保學，〈論國粹無阻於歐化〉（1905）載許守微之言：“國有學則雖亡而復興。國無學則一亡而永亡。何者。蓋國有學則國亡而學不亡。學不亡則國猶可再造。國無學則國亡而學亡。學亡而國之亡遂終古矣。”（許守微撰；鄧實、黃節主編，2006：98）國粹派主張國學是一國之根本，但，國粹派亦強調所保之國、學當是漢族民主之國、學，黃節於〈國粹學報敘〉云：“國於吾中國者。外族專制之國。而非吾民族之國也。學於吾中國者。外族專制之學。而非吾民族之學也。而吾之國之學之亡也。殆久矣乎。”（黃節撰；鄧實、黃節主編，2006：6）以上所述充斥著排滿革命的情緒，也指明了國粹派所呼籲的“保種、愛國、存學”實際上是“保漢族之種、愛漢族之國、存漢族之學”，他們不滿於近代國學、君學混為一體的學術，在〈國學真論〉（1907）批評近人曰：“言學術。則不知有國學君學之辨。以故混國學於君學之內。以事君即為愛國。以功令利錄之學。即為國學。其烏知乎國學自有其真哉”，（鄧實述；鄧實、黃節主編，2006：3025）進而倡導“古學復興”。

許守微在〈論國粹無阻於文化〉首次提及中國應當實行“古學復興”：“蓋括帖之學。毒我神州者六百有餘年。而今乃一旦廓清。復見天日。古學復興。此其時矣。

此其時矣。”（許守微撰；鄧實、黃節主編，2006：96）隨即，鄧實的〈古學復興論〉（1905）具體闡發了“古學復興”的重要性的意義。他指出學者的責任當為“研求古學，刷垢磨光，鉤玄提要，以發見種種之新事理”。（鄧實撰；鄧實、黃節主編，2006：118）有別於其他保守主義文化派別的是，國粹派所要復興的古學並非儒學，而是純正健全的先秦諸子學，誠如鄧實所說：“孔子之學固國學。而諸子之學亦國學也。”¹⁹（鄧實撰；鄧實、黃節主編，2006：116）國粹派執著於“古學復興”，卻在返本中又有所開創性，主張中西文化的融合，即引西學以重新研究古學。在國粹派看來，中、西方文化兩者因區域性差異而類別不同，其人種、地理的差異形成文化各自的獨特精神。中學和西學雖為不同類別之文化，但國粹派認為西學和國粹並非相對立，如許守微〈論國粹無阻於歐化〉曰：“國粹者。道德之源泉。功業之歸墟。文章之靈奧也。一言以蔽之。國粹也者。助歐化而愈彰。非敵歐化以自防。”（許守微撰；鄧實、黃節主編，2006：100）國粹派不排斥中西文化的互補，他們在與西學接觸的過程中也清楚意識到中國學術的缺陷在於缺乏西方之學理，因此國粹派強調“酌本邦之國體、民情為根據而立論”（黃節著；沈雲龍編，1976：181），對西方文化進行選擇性的吸收和整合。由是可知，國粹派所抨擊的並非

¹⁹ 國粹派對歷代君主的“獨尊儒術”有所批判。他們認為君主與腐儒所提倡尊崇的孔子和依存於君權的儒學與原始的孔子、儒學有所區別，前者為偽儒之學，而後者為真儒之學，鄧實在〈國學真論〉中詳細說明了二者之別：“真儒之學。祇知有國。偽儒之學。祇知有君。知有國則其所學者。上上千載。洞流溯源。考郡國之利病。哀民生之憔悴。發憤著書。以救萬世。其言不為一時。其學不為一人。是謂真儒之學。若夫偽儒者。所讀不過功令之書。所業不過利祿之術。苟以頌德歌功。緣飾經術以取媚時君。固寵圖富貴而已。”（鄧實述；鄧實、黃節編，2006：3025）在國粹派看來，偽儒學不僅通過忠君思想鞏固了君主專制制度，使天下人皆聽憑君主操控，更因其狹隘的學術專制致使學術思想的發展受到阻礙。

“醉心歐化者”對歐化的引入，而是全盤否定中國固有之文化並一味模仿西方近代文化。

二、東方文化派

東方文化派是以“新興的反動派”姿態現身於五四時期的文化思想界。鄧中夏（1894-1933）指出：“這一般新興的反動派，我們替他取一個名字，叫做‘東方文化派’。”²⁰（鄧中夏著；蔡尚思主編，1982：173）由此可見，東方文化派並非由反對五四新文化運動的知識分子自覺創立的一個派別，而是新文化者對重視自我文化認同的保守主義陣營的統稱。是故，東方文化派正如今人黃興濤所言是一個“鬆散的思想文化派別”，無統一的組織，無共同的宣言，也無專屬此派的雜誌報刊。（黃興濤，2000：148）

關於東方文化派的成員究竟有誰，歷來說法不一，且看為東方文化派取名的共產黨人對此派成員的界定。黃興濤認為瞿秋白（1899-1935）是最早使用“東方文化派”一詞的人（黃興濤，2000：149），早在其於1923年6月15日刊載在《新青年》的〈東方文化與世界革命〉便出現“東方文化派”這一名詞²¹，但他在此文中並無提及東方文化派有哪些成員，倒是鄧中夏於同年11月在〈中國現在的思想界〉中說道：“東方文化派內可分為三系：梁啟超張君勱張東蓀等為一系，梁漱溟為一

²⁰ 收錄於《中國現代思想史資料簡編》第二卷。

²¹ 見瞿秋白〈東方文化與世界革命〉：“宗教社會的文化早已處於崩壞狀態之中，而所謂‘東方文化派’的學者還在竭力擁護。”（瞿秋白著；蔡尚思編，1982：381）

系，章行嚴為一系。”（鄧中夏著；蔡尚思主編，1982：173）²²他進一步為此派三系的特點進行解說：

梁啟超一系，底子上雖然是中國思想，面子上卻滿塗著西洋的色彩，他們講玄學，卻把西洋的‘玄學鬼’如柏格森的‘直覺’，倭伊鏗的‘精神生活’，馱立克的‘精神元素’都搬來做他們的幌子。……梁漱溟一系，底子上雖然是七分印度思想三分中國思想，面子上卻說西洋思想亦有他的地位。他憑藉他個人的主觀，製造一個‘整齊好玩’的文化輪迴說。……章行嚴一系，底子上亦是中國思想（他的文章所引的證據，什九是中國經史，特別是《古文辭類纂》引得最多），面子上前些時卻亦花花絮絮塗著些西洋色彩，已取得歐化通的頭銜，現在索性赤條條的連西洋色彩也抹掉了，公然高唱什麼‘農村立國論，以免再蹈歐美的覆轍’，公然勸中國人‘興禮節欲，歸真返樸’，‘作羲皇上人’。”²³（鄧中夏著；蔡尚思主編，1982：173-174）

在鄧中夏看來，東方文化派中三系人物的共同點在於他們是“偽新學者”，表面上以西方學理反省現代性的弊端，從而倡導東方化，實際上卻是他們根深蒂固的中國思想底子使他們無論如何也要維護“東方的舊古董”。這當然是共產黨人對於對立派的一偏之見，不足為信。三系之異就在於他們主張東方化的角度之不同，梁啟超、張君勱（1887-1969）、張東蓀（1886-1973）主要是通過與胡適、丁文江（1887-1936）等人的“科玄論戰”，對科學、人生觀和兩者之間的關係進行探討；梁漱溟

²² 收錄於《中國現代思想史資料簡編》第二卷。

²³ 收錄於《中國現代思想史資料簡編》第二卷。

(1893-1988) 通過對中國文化、西方文化和印度文化的哲學進行研究，整理出三種文化態度²⁴；章士釗（1881-1973）則是將東方化著眼於社會經濟制度。

隔年，瞿秋白在〈現代文明的問題與社會主義〉一文中明確指出東方文化派有梁啟超、梁漱溟、章士釗、張君勱先生之流。（瞿秋白著；陳嵩編，1985：571）若與鄧中夏對照，瞿秋白的東方文化派並不包括張東蓀。黃興濤特別澄清張東蓀不屬於東方文化派，因為張氏雖認為西方文化本身存在著問題，但並沒有主張“東方化”。（黃興濤，2000：151）張東蓀曾對梁漱溟的《東西文化及其哲學》（1921）做出評論，他非常認同梁漱溟所提出的“對於西方文化是全盤接受，而根本改過，就是對其態度要改一改”（梁漱溟，1999：204），這便證實他承認西方文化並非絕對完美。同時，他又對“批評的把中國原來態度重新拿出來”（梁漱溟，1999：204）提出質疑：“卻不料梁君最後於全盤承受西方化上，同時又主張重提中國原有的態度。二者並行，是不是調和呢？這一點使我非常懷疑。”（張東蓀著；陳嵩編，1985：488）由此可見，他在認為西方文化不完美的同時，又不如梁啟超、梁漱溟等人確信東方化能夠對現代化起救濟作用。總結鄧中夏和瞿秋白兩位共產黨人所言，本文以梁啟超、張君勱、梁漱溟和章士釗為東方文化派主將。

²⁴ 雖柏格森的生命哲學多少對梁漱溟有些影響，如其在《東西文化及其哲學》曾對柏格森宇宙本體非固定靜體，而是“生命”、“延續”的思想有所論述，（梁漱溟，1999：86）但他的文化觀主要還是建立在對佛學的認識之上，如艾愷所述：“‘文化’這個範疇是梁氏理論的基礎，乃建立於佛家唯識宗之形而上學之上，以為寰宇乃永恆的流轉；宇宙與生命的隱含的是在乃“大意欲”（類似於叔本華所言的意志）。”（艾愷，1999：162）

鄭師渠指出東方文化派是服膺於柏格森非理性主義生命哲學的文化派別。（鄭師渠，2013：31）東方文化派的文化思想以人生態度為核心，他們認為人生態度牽制文化的發展。張君勱在〈人生觀〉（1923）一文中表述人生觀與文化的關係：

方今國中競言新文化，而文化轉移之樞紐不外乎人生觀。吾有吾之文化，西洋有西洋之文化。西洋之有益者如何采之，其有害者如何避之；吾國之有益者如何存之，有害者如何革除之；凡此取捨之間，皆決之於觀點。觀點定，而後精神上之思潮，物質上之制度，乃可按圖而索。此則人生觀之關係於文化者，所以若是其大也。（張君勱著；鍾離蒙、楊鳳麟編，1981：26）

從張君勱此段文中可知中國和歐洲兩種民族對於人生觀點之不同導致了中、西文化之不同。在張君勱看來，“人生觀”是個人對於個人以外的物和人常，即物質和精神的觀察、主張、希望、要求。（張君勱著；鍾離蒙、楊鳳麟編，1981：33）張君勱對於人生觀的解說與梁啟超“人類從心界物界兩方面調和結合而成的生活，叫做‘人生’，我們懸一種理想來完成這種生活，叫做‘人生觀’”（梁啟超著；鍾離蒙、楊鳳麟編，1981：62-63）相一致。由此看來，張君勱和梁啟超將人生分為精神生活和物質生活兩個層面，認為一個民族文化之形成取決於該民族對待精神和物質生活的態度。

梁漱溟在《東西文化及其哲學》中強調：“文化並非別的，乃是人類生活的樣法。……生活的根本在意欲”（梁漱溟，1999：60-62），意欲不同則文化不同，

梁漱溟將意欲與人生態度劃上等號，而意欲成了一個民族文化的根本。與張君勱、梁啟超稍有不同的是，梁漱溟將人生分為精神生活、社會生活和物質生活三個層面，但這僅是將張君勱、梁啟超所言之物質生活細分化。梁漱溟將社會生活釋為在周遭親戚、友人、社會、國家、世界之間的生活方法，（梁漱溟，1999：19）而在梁啟超看來，己身以外之人、己身所屬之社會皆屬物界，他強調：“物界包含自己的肉體及己身以外的人類，乃至己身所屬之社會等”。（梁啟超著；鍾離蒙、楊鳳麟編，1981：63）因此，梁漱溟的社會生活實際上並未脫離張君勱、梁啟超的物質生活的範疇。

東方文化派將人生觀分為三種：一、極端注重物質生活；二、注重精神和物質生活，但精神生活占主導地位，由精神生活調控物質生活；三、極端注重精神生活。在梁漱溟看來，第一種人生觀為“向前面要求”（梁漱溟，1999：61），是西方文化所採用的人生觀；第二種人生觀為“對於自己的意思變換、調和、持中”（梁漱溟，1999：61），是中國文化所採用的人生觀；第三種人生觀則為“轉身向後去要求”（梁漱溟，1999：61），是印度文化所採用的人生觀。東方文化派一致反對注重物質的人生觀，主張物質與精神的調和持中。

梁啟超所著之《歐遊心影錄》將西方極端注重物質生活的人生觀稱為“純物質的純機械的人生觀”，並對這種因西方近代科學昌明而衍生出的人生觀有所描述，他認為此種人生觀把生活的內外部皆歸於物質運動的“必然法則”之下。此類人生觀相信“科學萬能”，即科學的法則將完全支配人類的命運和精神。科學的“必然

法則”推翻了宗教和舊哲學原本相信的道德，於是人們放下了所有的道德責任，依憑個人慾望生活，最終致使功利主義的發展。（梁啟超，2006：17-21）

章士釗於〈農國辨〉（1923）揶揄西方社會毫無人情味，人與人之間的關係全然依靠金錢、物質維繫：“工國以小己為單位。視錢如命。倫理之愛。別為一道。姐弟同車。各出銅幣一枚。分購車位。反相安焉。”²⁵（章士釗，2009：10）為此，他還大力鼓吹“以農立國論”，以反抗物質文明的弊害：“夫吾化之所以集成於農。乃古先聖王之精意所寓。非偶然也。彼察得人性之所必至與物競之所必然。凡今日歐洲社會日瀕絕境之象。皆其所燭照數計。而壹是預為之防者。”²⁶（章士釗，2009：299）章士釗的“以農立國論”並非完全摒棄現代工業，而是要求用農國的精神來實行現代工業。

事實上，東方文化派並不完全否認西方科學主義和物質精神的作用，也就是說他們對於新文化運動所欲吸取的西方文化精髓——科學和民主是讚成的，他們甚至對新文化運動表現同情的態度和承認其對社會之昭蘇現象的貢獻。東方文化派所反感的僅是新文化者一意趨新而激烈反傳統的思想取向，新舊文化的調和才是東方文化派的文化基調。

他們首先反對新文化者對科學的過度迷信，如梁啟超特意澄清：“讀者切勿誤會因此菲薄科學，我絕不承認科學破產，不過也不承認科學萬能罷了。”（梁啟超，2006：20-21）對於新文化者“精神的文明必須建築在物質的基礎之上”²⁷（胡適著；

²⁵ 收錄於《甲寅雜誌·甲寅周刊》第五冊。

²⁶ 收錄於《甲寅雜誌·甲寅周刊》第五冊。

²⁷ 收錄於《胡適全集》第三卷。

季羨林編，2003：3）的文化主張，梁啟超在其《先秦政治思想史》中表示贊同，指出人類的精神生活不能完全脫離物質生活，但同時也強調物質生活必須以不妨礙精神生活的發展為前提，即必須確保人類精神生活的自由。（梁啟超，1986：182）

梁啟超早在《歐遊心影錄》便說道：“我們的國家有個絕大的責任，橫在前途。什麼責任呢？是拿西洋的文明來擴充我的文明，又拿我的文明去補助西洋的文明，叫他化合起來，成一種新文明。”（梁啟超，2006：54）

張君勱亦在〈學術方法上的管見〉提出：

吾國今日人心，以為科學乃一成不變之真理，頗有迷信科學萬能者。或者聞我之言，誤會我勸人不相信科學，不重視科學，此則絕非吾之本意，故不可不加數語以申明之。

吾在德時，有同學擬譯斯氏書“O. Splenger, The Decline of the West”者，吾告之曰：此書一入中國，則吾國傲然自大之念益增長，……吾之所以勸其不譯者，正以歐洲之科學方法與社會運動足以補救吾國舊文明之弊，……我之文化，蓋文化者，特殊的、固有的、獨立的、非依樣葫蘆的，此言新文化者最不可不注意之一點焉。

（張君勱著；程文熙編，1981：148）

張君勱認為西方文化中的科學方法和社會運動有值得中國借鑒之處，強調以中國傳統儒家道德精神為文化主體與西方現代科學和物質文明進行調和。梁漱溟亦與張君勱的看法一致，他認為調和持中的第二種人生觀，也就是以精神生活為主調節物質

生活的態度是人們所應遵循的生活態度，並自信地指出：“世界未來文化就是中國文化的復興”。（梁漱溟，1999：202）

章士釗不滿於五四新文化者在吸收西方文化的同時失去中國民族原有的文化特色。與國粹派一樣，他特別強調民族文化之獨特性，即是說每個民族該具備有別於其他民族的文化特點：

凡一民族。善守其歷代相傳的特性。適應與接之環境。曲迎時代之精神。各本其性情之所近。嗜好之所安。力能之所致。孜孜為之。大小精粗。俱得一體。而於典章文物。內學外藝。為其代表人物所樹立而布達者。悉呈一種歡樂雍容情文並茂之觀。斯為文化。²⁸（章士釗著；鄭振鐸編選，1990：196）

他在倡導中西文化調和之餘，強調必須保存固有的道德學問。在東方文化派看來，西方科學尚可補足中國文化所缺，但這並不表示西方科學將是文化的所有，中國仍需以儒家文化為本來創造一種全新的、獨特的文化，而非對西方文化照抄不誤。

²⁸ 收錄於《中國新文學大系》第二卷。

三、學衡派

在近代思想史上，學衡派首度引起知識界的關注主要是其鮮明的反五四新文化傾向，段懷清在論述學衡派的特點時說道：

20 世紀 20 年代前後，以《學衡》的出現為標誌，出現並形成了現代中國人文知識分子對處於對抗中的中西文化的各自優劣的又一場論戰。它實際上是處於不斷退讓中的中國傳統人文思想，借用來自西方思想文明內部的自我批判的時代語言——白璧德的新人文主義²⁹，對於以西方近現代思想為其價值核心的五四新文化運動的新一輪反擊。……與其說他們是因為思想的深刻切實、學術的精湛博大而不應被後來者所忽視，倒不如說他們是以一個群體的存在以及他們所維護的那種文化思想的源遠流長的傳統力量而引人注目。（段懷清，2006：138-144）

在五四新文化運動的激進變革思想背景中，中國傳統文化面臨著即將被社會淘汰的厄運，而學衡派以逆時代潮流的保守主義姿態出現，集中批判五四新文化倡導者對西方近現代文化思想中的科學主義和浪漫主義的過度迷信。正如余英時所述：“相

²⁹在西方，白璧德有感於學術教育的重科學技術，輕古典文化而提出“新人文主義”。根據朱壽桐，白璧德所提出的“新人文主義”並非相對於“舊”人文主義，而是因為白璧德為其人文主義附加了獨特的內涵和品質。（朱壽桐，2009：34）白璧德的新人文主義強調：“十九世紀之自然主義逼人類為‘物質之律’之奴隸。喪失人性。今欲使人返本為人。則當復倡明‘人事之律’。”（吳宓譯；學衡編輯委員會編，1978：2529）《學衡》雜誌中有多篇譯介、張揚白璧德新人文主義思想的文章，包括：胡先驥譯〈白璧德中西人文教育談〉、馬西爾著；吳宓譯〈白璧德之人文主義〉、吳宓譯〈白璧德論民治與領袖〉、徐震堦譯〈白璧德釋人文主義〉、吳宓譯〈白璧德論歐亞兩洲文化〉等。學衡派大多成員不曾師從於白璧德，因此他們對於白璧德思想的認識主要來自於白璧德的原著以及上述的文章。

對於任何文化傳統而言，在比較正常的狀態下‘保守’和‘激進’都是在緊張之中保持一種動態的平衡。”（余英時著；李世濤編，2000：24）學衡派以制約者和警誡者的身份出現於近現代思想史中，對過度的激進施壓以維持社會文化之平衡。

學衡派群體的正式成立始於《學衡》（1922-1933）雜誌的誕生，核心人物包括梅光迪（1890-1945）、吳宓、劉伯明（1887-1923）、胡先驕（1894-1968）、柳詒徵（1880-1956）等人，其中梅光迪和吳宓都曾師從白璧德。學衡派知識分子和《學衡》雜誌的創立與南京的東南大學有所關係，以上所述的學衡派主力人物都是通過在東南大學執教而相識，共同主持《學衡》雜誌，並進一步形成新文化運動後期的其中一支文化保守主義文人群體——學衡派。（參考自沈衛威，1999：17-18）《學衡》雜誌簡章中記載了其宗旨：“論究學術。闡求真理。昌明國粹。融化新知。以中正之眼光。行批評之職事。無偏無黨。不激不隨。”（學衡編輯委員會編，1978：3）

梅光迪於 1922 年在《學衡》雜誌第一期所發表的〈評提倡新文化者〉便對中國的全盤歐化做出了如此的描述：“國人倡言改革。已數十年。始則以歐西之越我。僅在工商製造也。繼則慕其政治法制。今且兼及其教育哲理文學美術矣。”（梅光迪著；學衡編輯委員會編，1978：17）他在《學衡》第二期的〈評今人提倡學術之方法〉更細緻地談論近現代中國歐化的情況：

吾國近年以來。崇拜歐化。智識精神上。已惟歐西之馬首是瞻。甘處於被征服地位。歐化之威權魔力。深印入國人腦中。故凡為“西洋貨”。不問其良窳。即可“暢銷”。

然歐化之真髓。以有文字與國情民性之隔膜。實無能知者。於是作偽者乃易售其術矣。國人又輕喪權失地之餘。加以改革家之鼓吹。對於本國一切。頓生輕忽厭惡之心。故詆毀吾國固有一切。乃最時髦舉動。為弋名邀利之捷徑。（梅光迪著；學衡編輯委員會編，1978：170）

對於西方近代文化漸取代中國傳統儒家文化，學衡派知識分子甚是擔憂，他們把新文化倡導者視為造成此境的害群之馬，對他們進行嚴厲的指責，如梅光迪在〈評提倡新文化者〉一文毫不客氣地對新文化者給予如下的評價：

猶以工於自飾。巧於語言奔走。頗為幼穉與流俗之人所趨從。……彼等非思想家。乃詭辯家也。……彼等非創造家。乃模倣家也。……彼等非學問家。乃功名之士也。……彼等非教育家。乃政客也。（梅光迪著；學衡編輯委員會編，1978：17-22）

“詭辯家”、“模倣家”、“功名之士”、“政客”等皆含貶義成分，都是反面的形象。³⁰由是可知，學衡派對新文化者的所有激進主張都持反對態度。作為回應，

³⁰ 王晴佳在〈白璧德與“學衡派”——一個學術文化史的比較研究〉指出，梅光迪的尖刻批判有悖於《學衡》的初衷，即“無偏無黨，不激不隨”。（參考自王晴佳，2002：83）

五四新文化倡導者胡適（1891-1962）於〈五十年來中國之文學〉³¹（1922年）表現了其對學衡派知識分子聯盟和《學衡》的不屑和不以為意：

今年南京出了一種《學衡》雜誌，登出幾個留學生的反對論，也只能謾罵一場，說不出什麼理由來……《學衡》的議論，大概是反對文學革命的尾聲了。我可以大膽說，文學革命已過了討論的時期，反對黨以破產了。（胡適著；歐陽哲生編，1998：261-262）

胡適認為學衡派的保守主義文化主張並無值得借鑒之處，學衡派的文化輿論基本上是情緒化的宣洩而已。魯迅亦在〈估學衡〉³²（1922）一文中諷刺學衡派成員為“假古董”，曰：

諸公扞擊新文化而張皇舊學問，倘不自相矛盾，倒也不失其為一種主張。可惜的是於舊學並無門徑，並主張也還不配。倘使字句未通的人也算是國粹的知己，則國粹更要慚惶煞人！“衡”了一頓，僅僅“衡”出了自己的銖兩來，於新文化無傷，於國粹也差得遠。（魯迅著；魯迅先生紀念委員會編，1973：101）

³¹ 收錄於歐陽哲生所編的《胡適文集》第三卷。

³² 收錄於魯迅先生紀念委員會所編的《魯迅全集》第二卷。

學衡派批判五四新文化時主要將角度立於新文化倡導者正建構的的“學風”和“士風”，即現代學術規範和學術紀律。在學衡派看來，學術界的“學風”和“士風”對國家命運起著決定性作用，因為學術意味著國民性的培養。隨著西方科學主義在中國的普及，中國的泛道德中心主義的儒家文化體系受到影響。中國傳統學術的目的正如胡先驥在〈說今日教育之危機〉所言：“夫教育之陶冶人才。嘗有二義。一為養成其治事治學之能力。一為養成其修身之志趣與習慣。”（胡先驥著；學衡編輯委員會編，1978：473），而自胡適、陳獨秀等人提倡新文化，千年來受國人服膺的孔子人文教育被視為中國近世腐敗之病源³³，以至於一般青年“誤認治事治學為教育之唯一目的。對於正心修身之舊學。常弁髦視之。甚或鄙夷之為迂闊。”（胡先驥著；學衡編輯委員會編，1978：475）梅光迪特別強調：“夫學術之目的在求真理。而真理乃超脫私人萬眾公有之物。與求之者本身無關。”（梅光迪著；學衡編輯委員會編，1978：168）

學衡派在白璧德新人文主義的影響下提倡中庸之道，反對極端。他們認為必須先學習傳統文化以求嘉惠品德，而後通過西方的科學主義客觀研究傳統文化，以獲真確之知識。（參考自王晴佳，2002：86）他們並不排斥科學主義，只是反對胡適等人對科學主義的過於盲從。梅光迪在〈論今日吾國學術界之需要〉道：

³³ 陳獨秀在〈孔子之道與現代生活〉反復說明孔子之道為封建時代之道，其有礙於社會之進化：“孔子生長封建時代，所提倡之道德，封建時代之道德也；所垂示之禮教，即生活狀態，封建時代之禮教封建時代之生活狀態也；所主張之政治，封建時代之政治也。”（陳獨秀，2011：331）柳詒徵對此也有所描述，見其於《學衡》第三期所載之〈論中國近世之病源〉：“今人論中國近世腐敗之病源。多歸咎於孔子。其說始於日本人。而吾國之好持新論者。益揚其波。某雜誌中歸獄孔子反復論辯者。殆不下數十萬言。青年學者。中其說之毒。遂誤以反對孔子為革新中國之要圖。一若焚經籍。毀孔廟。則中國即可勃然興起與列強並驅爭先者。”（柳詒徵著；學衡編輯委員會編，1978：337）

今之國中時髦學者。亦盛言科學方法。然實未嘗知科學方法為何物。特借之以震駭非學校出生之老儒耳。故其為學也。毫無審慎與客觀之態度。先有成見。而後援引相合之事實以證之。專橫武斷。削趾就履。（梅光迪著；學衡編輯委員會編，1978：467）

由此可見，學衡派強調對於中西文化的客觀態度。他們認為中國傳統文化並不如胡適等人所說之一無是處，胡先驕於〈說今日教育之危機〉言：“舊式之教育雖無物質的科學。與夫曾經用科學方法所組織之社會科學。然人文主義之學問。如經學文學史學等。固不亞於亞洲中世紀之時也。”（胡先驕著；學衡編輯委員會編，1978：471）雖然學衡派認為中國的文化優於他國文化，但他們並不主張復古，如梅光迪曾曰：“吾非言純粹保守之必要也。然對於固有一切。當以至精審之眼光。為最持平之取捨。”（梅光迪著；學衡編輯委員會編，1978：170）

吳宓在〈論新文化運動〉中更是指出：“蓋吾國言新學者。於西洋文明之精要。鮮有貫通而徹悟者。苟虛心多讀書籍。深入幽探。則知西洋真正之文化與吾國之國粹。實多互相發明。互相裨益之處。甚可兼蓄並收。相得益彰。”（吳宓著；學衡編輯委員會編，1978：492）吳宓上述的觀點實際上是一種“新舊文化調和論”，承認中西文化各有所長，而新文化者如陳獨秀的〈調和論與舊道德〉（1919）雖承認新舊調和是思想文化史上的一種自然現象，（陳獨秀，2011：131）卻又主張新舊文化無法調和。吳宓認為新文化者的不足之處就在於他們在不理解西方文化的狀態

下將西洋文明的糟粕也引入中國，他主張將中國的孔孟之道與西方柏拉圖、亞里士多德等之哲學融會貫通，擷精取粹。（參考自吳宓著；學衡編輯委員會編，1978：492）概而言之，學衡派作為其中一股反近代化之聲重視的是西方近代化中所失去的人文因素。

第四章：辜鴻銘對近代化的反思

“士人是中國文化的載體之一，也是中國古代政治文明的主要傳承者。……從歷史的進程看，士人既是儒家文化的實際承載者，又是君主政治的主要參與者。隨著漢代察舉制、隋唐科舉制等政治錄用方式的完善，士人愈益深入地介入君主政治體制，成為官吏系統的主要成員，在政治運作中舉足輕重。因此可以說，歷史上的士人確乎處在文化與政治的中心地帶，這是他們的歷史定位。他們的所思與所為，就不能不帶有生而與俱的政治文化意義。”（葛荃，2000：1）

清末以降，西方列強的工業大革命打開了中國的海禁，將近代中國拉入國際世界。西方文化的一時湧入和社會秩序的瞬間劇變驚醒了“睡獅”，社會風氣的異變致使中國墜入被宰割的命運。近代知識分子或有感於中國時勢之艱難，或託於民族主義、愛國精神，紛紛將重心轉移至文明和政治，推出了各種各樣的救世之藥。辜鴻銘在清末民初的歷史舞台上不僅扮演學者的身份，亦為政治中的一位小人物。當多數知識分子以嶄新的“西藥”救治中國，辜鴻銘卻忤逆時風為中國開出“中藥偏方”。在西學為學術主流的時代，辜鴻銘極力批判西方文明而過於推崇儒家精神的行為與現實運動背道而馳，以至於為人所詬病。在其探討中西文明的著作中，他常採用中西文化對比的方式，正論儒家文化的作用，反批西方近代文明之弊端，以傳達中華文明比西方文明更為優越的思想。有的人認為他對儒家文明的執著純屬情緒化的表現。然而，今人黃興濤在研究辜鴻銘的文化思想後卻認為辜氏在闡述儒家文

明時有著一套獨特而自成體系的思想觀點，由此提出辜鴻銘對於儒家文明的堅持“主要還是一種理性的抉擇”。（黃興濤，2004：149）西方學者艾愷則指出辜鴻銘“既是東方也是西方的現代化評者”，（艾愷，1999：150）也就是說在西方人眼裡辜鴻銘並非排拒西方文明的中國文化主義者。在胡適等大部分中國人眼中，辜鴻銘是冥頑不靈的守舊派，排斥一切與西方文明有關的事物；在歐洲人看來，辜鴻銘卻是一位富有特色的近代化批評家，批判東西兩方共同的、缺失道德的近代化。這就構成了一種獨特的現象，即辜鴻銘不被國人所接納，卻被西方人視為“聖哲”。究竟何以會發生如此之現象？或許能從其主張略知一二。

第一節、文明的核心乃道德力量

辜鴻銘在於 1901 年所著的《尊王篇》便已經試圖闡釋文明的概念，他在著作中結合庚子國難的時代背景，通過論述西方列強的野蠻行徑來批判西方文明之弊，揭示中國儒家文明的價值。但，此時的他對於文明的內涵的認識還較為零散模糊，無法提出一個準確的定義。他提出：“欲解釋全世界各國的文明就有如對單個人來說什麼是真正的教育那樣，實在很難下一個確切的定義。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：172）

辜鴻銘雖無法為“文明”一詞下準確的定義，卻借鑒了其他人對文明的見解來傳述自己對文明的看法，如他非常認同羅斯金先生的思想，即文明“意味著培養文明的人”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：70）。對辜鴻銘來說，一個國家是否文明

得取決於它所培養的人民是否文明，而所謂文明的人在他看來即是有教養者。他以一位年老的朝鮮下級官吏為例，具體說明他所理解的文明。辜鴻銘認為一個文明的人所體現的該是有良好的教養，即彬彬有禮、悠然自在，面對一無所知的事物還能從容不迫、風度翩翩。

在〈為了中國的良治〉一文中，辜鴻銘特別指出：“中國是一個禮儀之邦，而英國人和德國人，一般說來則不太懂得禮貌”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：53）來進一步說明中國人是真正有教養的人，而在中國的外國人則恰恰相反。他認為中國人有教養的體現就在於他們對無理的要求並不會直接否決，與生俱來的禮貌使他們用婉轉的敷衍或搪塞辦法。反之，身處中國的外國人則往往急躁易怒、蠻不講理。

辜鴻銘以中、西方對庚子事變的態度為例證實了其說法。慈禧太后，作為中國文明的代表，在對這一事變的處理方法上並不將所有的責任推給有意侵略中國的八國聯軍，而是大方地承認彼此辦理不善。相反地，一直以來為西方文明的開化而深感自豪，乃至於鄙視中國文明的列強在成為這場戰爭的勝出者，占領北京並掌控其局勢後卻對再也不堪一擊的中國提出了一個極其不公道的要求，即對造成此次事變的罪魁禍首砍頭給予懲戒，懲戒的方法是砍頭。辜鴻銘將此等行為批評為在道德上的甘於墮落和玩世不恭。西方列強的野蠻要求反映了他們為復仇而忽略道德存在的行為，這在辜鴻銘看來是極無教養且不文明的，因為文明的基礎是道德力量而非現今世人所公認的強權和物質力量。

在以權利為信仰的近代人眼中，一個社會的文明以物質生活為評價標準，即“它是否修建了和能夠修建巨大的城市、宏偉壯麗的建築和寬廣平坦的馬路……是

否製造了和能夠造出漂亮舒適的家具、精致實用的工具、器具和儀器，甚至不在於學院的建立、藝術的創造和科學的發明。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：5）辜鴻銘駁斥了這樣的觀點，否認以生活水平掂量一個民族的文明程度。在辜鴻銘看來，文明可分為兩個層面，物質生活屬於文明的表層，文明的核心應當是中國儒家所重視的精神文明，一種以道德精神為核心的文明。辜鴻銘並不否認物質力與文明之間的關係，他認為物質力與文明之間有著一種條件關係。對此，他曾作出一番辨析：“實際上，生活水平完全可以作為文明的‘條件’來考慮，它卻不是文明本身。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：172）

博學多才的辜鴻銘以物理現象為例來闡明文明與物質力之間的關係。他認為從物理現象來看，“熱在一個動物體內是生命和健康的條件，但是動物體內的溫度本身卻并非是衡量其內部結構組織完好或粗劣的真正與絕對的標準。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：172）換句話說，動物體內有熱度並不表示其體內結構一定優質，相反地，動物體內因反常因素變冷也不表示其體內結構是劣質的。這就說明了熱度只是使動物體內結構優質的一項條件。若以物質力取代熱度，以民族是否文明取代動物體內結構優質與否，辜鴻銘舉此例的用意便顯而易見。他正是想以此表示一個民族即使物質力不如其他民族的物質力強大，但這並不表示該民族的文明比其他民族更為低賤。中國的物質力確實不如西方，但這並不能表示西方文明比中華文明更為優越。另外，他也以西方經濟現象來厘清文明與物質力之間的關係，此例比上述的例子更為直接、具體。他提出愛爾蘭和大不列顛因農作物欠收和經濟貿易蕭條而

導致國家人民的生活水準銳減³⁴。然而，生活水準的降低并不能表示這兩個民族的道德文化或文明低下。由此，辜鴻銘印證了生活水準并非文明本身而是文明的一項條件，證實了以物質文明評估一個民族或國家文明與否是錯誤的。

辜鴻銘於 1915 年前後的文明觀較為系統化，能夠闡述文明的起源發展并準確提出文明的估價標準應當是“它能夠生產什麼樣子的人（What type of humanity），什麼樣的男人和女人。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：5）他認為文明所產生的人的類型能夠反映出文明的本質、個性和靈魂。中國文明所產生的人以深沉、博大、純樸和靈敏為主要特征，而這些特徵在美、英、德、法國人當中的體現則不如中國人般完美，因此鉅研中國文明有利於歐美人民拯救近於毀滅的西方文明。不同於現代人以物質層面評價文明，辜鴻銘對文明的評價傾向於精神層面，或更準確地說，他是從國民性的角度來探討中西文化的優劣。然而，陳序經對辜鴻銘的看法並不認同，他認為文化不僅包含道德的成分而已，人類用以適應和滿足生活環境的工具和結果，如城市、房屋、家具、制度、藝術、科學等皆是文化的一部分。（陳序經，2004：45）

辜鴻銘在《中國人的精神》導論中提出征服自然是所有文明的起始點，人們必須透過物質力量克服了自然界的災害才能達到文明。同時，他也承認西方的近代文明在征服自然方面的成就至今為止沒有任何一種文明能夠超越。然而，西方近代物質文明并不能完全征服蘊藏在人心中的情欲，人類的情慾是世界上另一種比自然力

³⁴ 愛爾蘭農作物欠收是指於 1845 年至 1852 年發生的馬鈴薯飢荒，英國的經濟貿易蕭條則是指 1873 年起發生的經濟大蕭條。霍布斯邦在其論著《帝國的年代 1875-1914》中有記載一位著名美國專家之言，說明 1873 年的經濟蕭條普遍發生於所有國家，其特徵是空前的騷動和商業不景氣。（艾瑞克·霍布斯鮑姆著，1999：30）

更為可怕的力量。最初，人們因利用物質力量來抑制內心的情欲而受物質力量的牽制。辜鴻銘認為要更加有效地征服和控制人心中的情欲，就必須使用強大於物質力量的道德力。因此，人類文明要有所發展就必須從物質力轉化為道德力，才能達到一種高層次的文明。

在歐洲，基督教曾經以宗教的形式形成一種道德力，幫助人們征服與控制情欲。人們基於對上帝的敬畏而循規蹈矩，社會秩序方得以維持。然而，基督教作為一種道德力卻無法長久地控制和約束人們的情欲。第一次世界大戰證明了基督教已失去了原有的道德力效用。為了恢復社會秩序，歐洲人民只能重新以物質力量來取代道德力的作用，依靠暴力來維持社會秩序，形成帝國主義。³⁵如此一來，西方文明就由一種高層次文明退化至以物質力量為主的低層次文明。辜鴻銘在著作中稱中國文明為“精神文明”，又稱西方文明為“物質文明”。這在梁漱溟看來是淺薄的行為，梁漱溟認為儘管中國人的精神生活比西洋人更優越，但這並不表示西洋文明的成就僅限於物質文明而已，他們在精神生活和社會生活方面的成就也不容忽視，亦有中國人的精神生活所不及之處，如西洋哲學的知識之部在西洋哲學界中盛行一時，而中國則是對知識方面絕少注意（梁漱溟，1999：76）。

在其晚期於日本發表的〈東西文明異同論〉一文中，辜鴻銘確切地提出了文明的內涵：“文明的真正涵義，也就是文明的基礎是一種精神的聖典。我所說的‘道德標準’，指的就是這個。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：280）由此可見，辜鴻銘由始至終都認為文明的本質是道德，是愛默生所說的“愛和正義的法則”（辜鴻

³⁵辜鴻銘在《中國人的精神》反復將第一次世界大戰的發生歸咎於“軍國主義”，然而在英國人霍布斯鮑姆看來，一戰發生於帝國的年代（“The Age of Empire”）。

銘著；黃興濤譯，1996：26），也是歌德所述之兩種和平力量——義和禮。（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：15）辜鴻銘認為道德力量在近代歐洲已經完全消失，而其在近代中國也正處於逐漸消逝的狀態。

辜鴻銘以為能夠拯救世界文明的只有中國的道德力量，也就是孔子所創建的儒學。確切來說，儒教并非西方人心目中的一種宗教，因為儒教缺乏了超自然的因素。儒教雖非宗教，卻有著與基督教一樣的作用——維持了社會秩序，儒教甚至可說是比基督教更強勁有效的道德力，因為在這個宗教下的每個個體都相信公理和正義比物質力更高，並且通過服從道德責任感使這種力量發揮其最大效用。辜鴻銘就宗教的廣義，即“帶有行為規範的教育系統，它是被許多人所接受并遵守的準則，或者說至少是為一個民族中的大多數人所接受并遵守的準則”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：42）將儒教稱為“良民宗教”，并視其為中國的社會宗教或國教。根據辜鴻銘的解釋，所謂“良民宗教”就是教導人們如何成為良好公民的一個宗教，“君子之道”是其教義的精髓。這套儒家的哲學和倫理體系同其他宗教一樣，能夠滿足人們心靈的需求，給人以一種安全感和永恒感，因此中國人民普遍上都接受儒學而不需要其他宗教。

良民宗教的第一原則是使人相信人性本善，唯有相信了性本善，才可能遵守良民宗教的“君子之道”。孔子是人性論的首創者，子曰：“性相近，習相遠也。”

（朱熹，1983：175）孔子認為人雖有階級的差別，但天性基本相近，惟後天習染之不同造就了人性的差別。孔子雖先論人性卻無提及人的本性為善或惡。“性善論”始於孟子，孟子曰：

“乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。”（朱熹，1983：328）

告子曾提出“性無善惡論”，而以上的言論正是孟子對告子的反駁。孟子認為人的本性都有為善的能力，同情、廉恥、恭敬和是非之心正是每個人與生俱來的善良天性，是四端——仁、義、禮、智的表現，即是說孔子所強調的仁、義、禮、智實際上是人人固有，而非外在因素所賜。在孟子看來，人的性善就猶如水向下流的規律，人之所以性惡與水倒流的現象一樣，是外在因素所致。一個人要使善性得以發展只能通過自覺反省，努力探求。如若不然，則會失去原有的天性。孟子正是想借此來勸誡世人從自己的身上挖掘仁、義、禮、智四種道德品質，并好好培養之，使人性之善得以充分發揮。

中國文明以孔孟之道為基礎，中國人相信人性本善并堅守仁、義、禮、智的教義，因此他們只靠道德力量便能夠維系中國的和平與秩序，極少發生戰爭事故。至於歐洲文明，由於抱持著幽暗意識，他們唯有靠教士、警察、來福槍等物質力量來使社會獲得短暫的和平。誠如辜鴻銘所言：“在中國，戰爭是一種意外事故（accident），可是在歐洲，戰爭則是一種必需（necessity）。”（辜鴻銘著；

黃興濤譯，1996：21）西方文明認為公理必須通過戰爭或強權來獲得。因此，欲使歐洲文明相信公理和正義的權威，首先必須讓他們擺脫幽暗意識，擺脫他們對於一切強權——宗教和法律的崇拜以及對於宗教捍衛者——傳教士和法律捍衛者——軍警的畏懼。實際上，歐洲人民已發現強權崇拜之弊——供養傳教士的奢侈性和供養軍警的災難性。在辜鴻銘看來，中國文明中的良民宗教無疑是西方文明用以改善目前窘境的最佳方案，而欲對中國的良民宗教有深一層的認知可從中國人所展現的心態、性情和情操，以及他們所信仰的君子之道著手研究。

正因中國人自幼便受“人之初，性本善”的理念所熏陶，因此他們的身上體現出“溫良”（gentle）的國民性。從動物學的術語來說，溫良的中國人就好像被馴化了的動物。所謂的“溫良”不是“中國人體質和道德上的缺陷——溫順和懦弱”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：30），而是“同情和智能（intelligence）這兩樣東西相結合的產物。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：29）辜鴻銘認為人和動物之別就在於人擁有同情和智能，智能并非本能所生，而是由人類的同情心和一種依戀之情生髮出來。

本文認為辜鴻銘所論述的人和動物之區別與孟子的“人禽之辨”有著相似之處。孟子在“性善論”的基礎上提出“人禽之辨”的思想觀點。他認為人和禽獸的區別不大，他們的不同之處就在于人的天性里有仁義道德，正如他在《孟子·公孫丑上》所述：

所以謂人皆有不忍之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也，無辭讓之心非人也，無是非之心非人也。（朱熹，1983：237）

人的同情心和憐憫之心是一種先天固有的屬性。一個人在看見孩子即將掉進井里會有救人的反應完全是因憐憫之心和依戀之情所致，這就是人所展現的，一種不同於動物的智能。孟子反復強調人一定要有惻隱、羞惡、辭讓和是非之心，即仁、義、禮、智，而這四端就如人的四肢一樣，是天生就有的。

歐洲人和中國人同樣為人，若按孟子的“性善論”，他們的天性中都有著同情心，但何以中國人能夠有如此強大的同情心？辜鴻銘認為中國人能有此種力量的起因在於他們所過的生活是一種心靈的生活。以孟子的“大人小人之別”來論，辜鴻銘所謂之真正的中國人正是孟子所謂之“大人”。孟子曰：“從其大體為大人，從其小體為小人。”（朱熹，1983：335）“大人”和“小人”的不同在於行事時，大人從其心志而小人從其耳目感官。“心之官則思”（朱熹，1983：335），異於其他感官，心是一種會思考的器官，可以說用心思考是上天所賜給人類的本能。唯有立定了大體的心之官，才能抵制小體的耳目之官的誘惑。由於中國人所向往的是崇高的精神思想，因此他們對於耳目感官所感之物質文明無動於衷。

中國人對心靈生活的重視使隱藏在他們的天性中的君子之道得以發展。辜鴻銘認為中國人窮其一生所追求的便是孔子在四書五經中所保存的君子之道，而君子之

道以仁、義、禮、智為主要核心。一個文明的人即是孔子所謂之“君子”，而君子身上必須具備仁、義、禮、智等道德品質。在辜鴻銘看來，中國人所體現的君子的道德品質顯現了中國文明的價值，同時其價值也該體現在世界文明之中。

君子之道始於愛，用儒家術語來說便是“仁”。辜鴻銘道：“‘仁’是人所具有的一種神聖的、超凡的品質，在現代術語中，‘仁’相當於仁慈、人類之愛，或簡稱愛。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：59）在辜鴻銘看來，“仁”是人類的內在特質，也是人的本質屬性。“仁”是一種天賦的道德本源，更是所有道德品質的綜合體，人的一切道德行為與道德情感皆由“仁”所生。一個人會對另一個人的悲慘遭遇感到同情、憐憫，皆是因有仁愛之心的緣故。一個心中有愛之人即是仁人，而無愛之人則是不仁之人。“仁”是一種可以被擴展的人性，它以男女之愛為源頭，孔子曰：“君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。”（朱熹，1983：23）愛使男女結成婚姻關係，為了維護神聖的婚姻關係，君子之道成了人們必須遵守的道德準則，而家庭、社會和國家在男女關係得以鞏固之下逐一形成。

“仁”的第一層為愛親，“仁者人也，親親為大。”（朱熹，1983：28），也就是說人與人之間的愛始於對親屬之愛，除了夫妻之愛，也包括父母之愛、兄弟之愛。生活在一個以宗法血緣為核心的社會，孔子非常注重血緣關係，他將“仁”扎根於宗法血緣關係，曰：“弟子入則孝，出則弟”（朱熹，1983：49），“孝”為父子相處之道，“弟”為兄弟相處之道。儒家將孝悌看作“仁”之根本，認為人只有對家屬行之以仁，即孝順父母、友愛兄弟，才能“泛愛眾”。辜鴻銘以梁敦彥先生為例論述了親親之愛。梁先生曾起誓要努力奮鬥成為一個達官貴人，然而他的出

發點並不在於獲得個人權利，而是為了敬孝親之道，讓母親歡欣。從上述例子可見辜鴻銘認為中國人對家人之愛就體現在他們的“無我”之中，他們為家人而努力過活，同時也願意為家人做出犧牲。

“泛愛眾”是“仁”的第二層，即是指將愛親之情推及至其他人、事和物。辜鴻銘認為中國人之所以被視為一個有禮貌的民族就是因為他們能夠將愛人之心推己及人，從而能夠將心比心。體諒且照顧他人的感受就是愛眾的表現。孔子的弟子有子在論述孝悌之道時試圖將孝悌擴展至忠的概念：“其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本歟。”（朱熹，1983：47）。有子認為，一個人只有遵循了孝悌之道才能對社會國家行之以仁，展現“忠”的道德品質，即不犯上亦不作亂。在此，“仁”已經由一種愛人的情感引申為一種道德責任感，也就是在下位者對在上位者，如兒子對父親、妻子對丈夫、臣民對君主的道德責任感，體現了“仁”和“義”之間的相互關聯。辜鴻銘以其蘇格蘭朋友的一名中國仆人為例，這名仆人雖平日里有著流氓行徑，但當主人最需要人照顧時，唯有他毫無怨言地守在主人身旁，精心地照顧主人。這名仆人會展現出“忠”的道德品質，正是因為他對主人有著同情心和依戀之情。

辜鴻銘在英譯《論語》時對“孝弟”的闡釋與儒家所表達的原義略有出入。他將孝悌之人譯為“一個孝順的兒子和一個良好的公民”，把原義為友愛兄弟的“悌”闡釋為良好公民所展現的道德品質。本文認為辜鴻銘之所以不按原義翻譯主要是因中西兩方的社會語境之不同。辜鴻銘英譯《論語》的目的是為了向西方傳播中華文

化，而想要使這些學說易於被西方接受，首先必須立足於西方語境，按歐美人的思想來解釋中華文化的精髓。上面已說明了華夏民族是一個重視宗法血緣關係的民族，強調個人在集體中的義務。與之相反，歐美民族則是忽視宗法血緣關係，注重個體權利的民族。辜鴻銘以中國婦女和歐洲婦女的差異為例來印證以上所述之中西民族的不同。中國婦女信奉無我教，以“三從”為人生目標，可以說她的一生是為他人而活。對於納妾一事，她從夫所愿，這就是她對丈夫的無我之愛。在一個家族里，中國女人的義務就是做好女兒、好妻子及好母親。相對地，歐美婦女追求平等，反對納妾制度，要求男人終其一生擁抱及崇拜她。她不需要在集體社會中遵守三從四德，只需考慮該如何把自己打扮的華貴體面。忠、孝、悌此等概念在西方文化語境中是極不被重視的。因此，若辜鴻銘按原義闡釋孝悌，歐美人絕對百思不得其解。以“一個良好的公民”（“Good citizen”）來解釋悌的概念能夠讓歐美人意識到所謂的“仁”是人們作為公民所應盡的道德義務。

辜鴻銘認為一位良好的公民所應盡之責是對君之忠，因此他極力維護君主專制制度，反對以民主取代君主，甚至對復闢運動表示支持，但他強調他的忠誠並非僅是對清王朝的忠誠，更是對中國政教和文明目標的忠誠。（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：291）對於辜鴻銘的復古反動，周作人批評其為“前朝的遺物”。（周作人著；鍾叔河編訂，2009：761）辜鴻銘關於“良好公民”的思想顯然不被近代知識分子所接受。由此可見，當時知識分子對於“仁”的理解已偏離了儒家所謂之“仁”，他們的“仁”是就西方的平等自由而言。

儒家之“義”是道德力量的另一項。辜鴻銘為正義的法則作出了解釋：“正義的法則就是要真實、可信、忠誠；每個婦人必須無私地絕對地忠誠其丈夫，每個男人必須無私地、絕對地忠誠其君主、國王或皇帝。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：26）“義”本義為“宜”，《中庸》載：“義者宜也”，（朱熹，1983：28）義指正當、適宜的道德行為。孔子在論仁與義時總是分而論之，且以仁為學說中的核心思想，直到孟子時才將仁、義這兩者并為一體。這可參見《孟子集注·孟子序說》所載：“程子又曰：‘孟子有功于聖門，不可勝言。仲尼只說一個仁字，孟子開口便說仁義。’”（朱熹，1983：199）孟子對仁義之間的關係做出了闡釋：“仁，人心也。義，人路也。”（朱熹，1983：333）在孟子看來，仁為義之體，義為仁之用。仁是人人本有的道德，義是對仁的實踐。義以仁為道德標準來判斷行為的合理性。

辜鴻銘引孔子之言：“君子喻於義，小人喻於利”（朱熹，1983：73），提出中西文明之異就在於中國的君子文明以義為先利為後；西方的小人文明以利為先義為後。義是利的對立面，代表著不為個人私利所影響，不計較利害，依其心智做正確之事。辜鴻銘在〈中國人的精神〉一文中反復提及廉恥感的重要性，廉恥感實際上就是孟子所說的羞惡之心。辜鴻銘認為廉恥感是維持社會秩序的道德力量，若人人無廉恥之心，政治無道德可言，社會就不再相信正義和公理，只能靠暴力來短暫維持。

辜鴻銘以中國被邀約加入協約國的事例說明了他理想中的“義”。協約國是第一次世界大戰中與同盟國為敵的國家聯盟，以英、法、沙俄為主要成員，而他們的

目標就是要擊敗以德國為首的同盟國，爭霸世界。北京《京報》的英國籍新聞記者辛博森先生將協約國與同盟國的對戰譽為“華盛頓的男子漢義舉”，且呼吁中國加入協約國以從中獲利——受協約國的承認而免遭協約國的侵侮。辛博森所謂之“義舉”在辜鴻銘看來實為一種小人之舉。辜鴻銘認為結合世界列強的力量來攻打德國之舉是一種毫無廉恥感，一種厚顏無恥之舉。這種舉動甚至是蘇格蘭中學生所不屑之舉，因為他們明白以多勝少就是勝之不武的道理。小小的中學生尚能在遊戲規則中保存著“義”的品質，而如今這些地位崇高的協約國頭領人物卻將以多勝少視為一種“義舉”，嗚呼哀哉！辜鴻銘敬仰的基督教騎士和真正的英國紳士戈登將軍所強調的“在黑暗中以公平和正義行事”已不為英國人所用。

對於協約國的盛邀，辜鴻銘強調中國必須回歸到以義為首要考量的君子之道上。接受了協約國的邀請并加盟協約國，中國將成為他人眼中只以利益為考量的小人之國，日後它也必將因其不義而受到審判。孟子曰：“苟為後義而先利，不奪不餒。”（朱熹，1983：201）像協約國這樣一味追求私欲而置道義於不顧，那麼最終一定會貪得無厭，不爭霸世界是絕不善罷甘休的，而中國如果也加入協約國的“義舉”，它最終將面臨與德國一樣的結局。如當一個或幾個協約國在他們的“合作伙伴”中國那里發現到各自的利益時，那麼中國將成為他們肢解和吞并的下一個對象。這時，中國已無法再跟他們講所謂的“義”，因為早在它加盟協約國攻打德國時，它便已失去了講求“義”的資格。

辜鴻銘認為中國當前之“義”應為保持自尊自重，而非立刻站到協約國一方。他在〈義利辨〉謂：“竊謂以小人之道謀國，雖強不久；以君子之道治國，雖弱不

亡。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：228）作為一個欲得到永久保護的弱小民族，中國不該為眼前的民族安危所惑而成為小人民族，反之應該以“義”為出發點，在與其他民族的交道上以友誼、法律和正義至上。中國既然意識到英國的群氓崇拜是引發第一次世界大戰的根源，就應該鼓起勇氣拒絕參與協約國，因為見利忘交的自私和怯懦于反抗不義之舉是造成群氓崇拜的主因。如此一來，中國便能成為一個君子民族，贏得所有國家和文明的敬重。辜鴻銘曰：“當茲有史以來最危亂之世，中國能修明君子之道，見利而思義，非特足以自救，且足以救世界之文明。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：230）西方文明的“新學”教育人們忽視廉恥、法律和正義，把所有利益放在第一位，因而導致戰爭和混亂。這實際上證實了“新學”教育的失敗。中國文明以“舊學”引導人們把廉恥感、法律和正義置於一切利益之上，這種公正的道德力量控制了人們的私欲，因此唯有遵循“義”的法則才能完全制止戰爭的爆發。對辜鴻銘來說第一次世界大戰預示著西方文明的毀滅，因此避免西方文明淪陷的方法就是效仿中國見利而思義的君子之道。

本文認為辜鴻銘所說雖有道理，但其畢竟是一種理想，因為在弱肉強食的世界中僅有道德力量是不夠的。如中國被邀約加入協約國一事是迫不得已，由於中國與西方列強在世界中的地位不平等，協約國的“邀約”實際上就是一種逼迫。非為友便為敵，若果中國拒絕加入協約國，那麼它將會成為協約國的攻陷對象。

中國文明所強調的第三種道德力量是“禮”。辜鴻銘視“禮”為中國人良民宗教的精華，更把它看作是中國文明的精髓。在儒家學說里，“禮”即指各種祭祀禮儀、典章制度和人們的行為規範。儒家雖以“禮”為學說的核心範疇，但“禮”的

提出并非始於孔子。《論語·顏淵》載：“顏淵問仁。子曰：‘克己復禮為仁。一曰克己復禮，天下歸仁焉。’”（朱熹，1983：131）此處所提之“復禮”即為復周公之禮，可見“禮”在周朝時期便已存在。第一位以文字記載“禮”的君子法之人為周公，他所制定的這套君子法名曰周公之禮。辜鴻銘將周公之禮視為中國的前儒教，并稱之為中華民族的舊制宗教，提出周公的君子法與孔子的君子之道之別就在于周公之禮是一種嚴婚姻之禮的家庭宗教；孔子所傳之禮是在周公之禮的基礎上發展，用以維護國家制度的國教。

辜鴻銘對“禮”的闡釋為：“所謂“禮”就是藝術，它不僅僅限于西方人通常所理解的藝術只包括繪畫、雕刻一類，還包括行為的藝術、活動的藝術。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：296）“行為的藝術”、“活動的藝術”實際上是指人在待人處事中所展現的良好行為。簡單來說，“禮”是君子之道，是一種美德，是一種優雅得體的舉止，是人們的行為規範。究竟“禮”這種君子之道在中國文明中是如何發展而成？本文在闡述“君子之道”時已提及“仁”是君子之道的本源。“仁”是人性中的道德總源，“仁”由男女之愛發展成對世間萬物之愛，進而形成了社會與國家，而“禮”就是“仁”在擴展過程中的一種實踐。“禮”與“仁”有著密不可分的聯系，“禮”的根本內核是“仁”，“禮”為“仁”之外在形式。

辜鴻銘認為中國人民所體現的“禮”并非如日本人那種形式上的禮節，而是一種發自於內心的禮貌，正因如此中國人之禮不會讓人感到繁瑣復雜。中國人之所以懂得禮儀是因為他們所過的心靈生活使他們能夠體諒、照顧他人的情感，以禮束縛自己的行為，也就是遵守孔子所謂之：“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿

動。”（朱熹，1983：132）人所以會守禮是因心中含仁，“禮”作為“仁”的外在表現離不開道德，它是道德品質盡善盡美的體現，因此人無仁便無禮可言。

同時，“禮”給人以一種結合能力，而這種結合能力對辜鴻銘而言是文明人的主要特征。如果說禮在個體的表現為循規蹈矩，那麼其在群體的表現為一種組合能力。麥嘉溫博士認為中華民族是一個結合能力極強的民族，他們無論身處何處都能迅速地將自己組成一個完整的政治實體。（黃興濤，1996：173）這皆是因中國人生來恪守法紀的天性所致。

有別於周公之禮所確立的婚姻誓約，孔子的禮教所確立的君子之道以“名分大義”為主旨，辜鴻銘將其譯為“有關名譽與責任的重大原則”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：45），又稱之為“名譽大法典”。（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：45）

“名分大義”是所有人，無論是高貴的君主還是低賤的臣民所必須遵守的原則，準確來說它是一種忠誠之道。孔子是由周公之禮所強調的對婚姻之忠誠——妻子對丈夫的忠誠之道拓展開來，將忠誠之道體現在國家社會上，使中國人民絕對效忠於皇帝。正因中國人循規蹈矩，學會適當地以“禮”來約束自身行為，按照良民的標準辦事，所以他們才能獲得真正的道德自由。

君子所該具備的第四種道德品質是“智”，即智慧。辜鴻銘將中國人的“智”稱為“智力”。在辜鴻銘看來，中國人之“智”并非如西方人“用腦記憶”所獲得的那種知而不行的知識，中國人的“智”是必須“用心記憶”且知行合一的知識。简单来说，中国人的“智”是一种道德理性，必须达到理智与情感和谐的境界。中國人的“智”之所以能長存就在於“中國人是用心而非腦去記憶。用具有同情力量

的心靈記事，能夠起到如膠似漆的作用，用它記事比用頭腦或智力要好得多，后者是枯燥乏味的。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：32）辜鴻銘晚期在日本所發表的論文對智慧有進一步的闡述。

1924年10月14日，辜鴻銘受日本大東文化協會的邀請前去演講〈何謂文化教養〉。此演講有助於我們理解辜鴻銘早期所指的“教養”的含義，而進一步理解文明所蘊含的意義。“教養”其實也正是指儒家之“智”。辜鴻銘在此演講中提出了三個要點，即：一、什么是文化教養；二、提高教養的方法；三、為什麼必須提高文化修養。

究竟何謂教養？辜鴻銘作出了非常簡潔的解釋：“所謂教養就是有知識。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：288）馬太·阿諾德曾表示，教養是對自己和世界有所理解。由此，本文總結出辜鴻銘早期所謂的“培養有教養的人”就是要培養有知識的人，只有培養有知識的人才能使文明成為一種可能。辜鴻銘認為一個有教養的人要了解自己、了解世界就必須通過“格物”歸結出一種系統的、科學的知識，而知識的內容除了世界地理，也包括世界歷史。有教養的人對於世界的現狀抑或過去都必須知道，簡單來說便是博古通今。在說明如何有教養、有知識的問題時，辜鴻銘強調了中國儒家思想所推崇的一個概念，即“格物致知”，此概念源出于《禮記·大學》：“致知在格物。物格而后知致”（朱熹，1983：3）。

宋儒朱熹在為“格物致知”作出注解時曰：

“格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。”（朱熹，1983：

4）

“致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。”（朱熹，1983：

4）

“格物”與“致知”是《禮記·大學》所提出的八條目的其中兩項，它們雖被列于不同的條目卻有著一定的關係，是為學過程的兩個方面：“格物”是“致知”的前提，“致知”是“格物”的成果。在言及“格物”與“致知”之間的關係時，朱熹又云：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未窮，故其知有不盡也，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至于用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表里精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。（朱熹，1983：6）

“格物”的目的是為了“窮理”，“窮理”便能“致知”。朱熹以理氣論為依據來闡釋“格物致知”的概念。他主張萬物皆有理，且是完整的理，即“理一”，這種理無形無跡，是存在于所有事物的規律，是一種形而上的“道”，因此理是萬

物存在的一種依據。萬物除了有理也有氣，氣為形而下者，是萬物存在的外在表現。由此可見，朱熹的“格物致知”強調內外貫通的知識，即必須對萬物的“理”與“氣”有所認知。辜鴻銘和朱熹的看法一致，提出“格物”之“物”指物質和精神兩方面的內容。其實，辜鴻銘所謂之“精神”等同于“理”；“物質”等同于“氣”。這即表示辜鴻銘亦認為求知必須對所有存在之事物的表象和內在原理法則都認識。簡而言之，有教養者對世界上的一切存在有著系統的、科學的知識。

針對“存在”是什麼的問題，辜鴻銘指出世界上的存在分為三種，即：天、地和人，並提出與這三者相對應的是英國詩人華茲華斯所謂之“神、自然和人生”。辜鴻銘“天、地、人”之三分法源自於《易經》的“三才”思想。《易經·系辭下》曰：“《易》之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而兩之，故六。六者非它也，三材之道也。”（王弼注；孔穎達疏，1999：318）《易經》將天、地與人視為“三材”，將“三材”體現在六爻之中，即初爻、二爻為地；三爻、四爻為人；五爻、六爻為天，進而以六爻的重疊構成六十四卦。因此，“三才”是《易經》之理的根本，是《易經》一以貫之的思想。

《易經》主張“三才”之“通”，即天、地、人三者的融會貫通。“通”在《易經》中是極為重要的其中一個概念，所表達的無非是“通達”、“貫通”、“暢通”之義。“易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。”（王弼注；孔穎達疏，1999：289）宇宙萬物以一個有機整體的狀態呈現，它們由“太極”或老子所謂之“道”生出，因此自然界萬物普遍聯系並相互牽制。《周易·系辭上》曰：“生生之謂易。”（王弼注；孔穎達疏，1999：271）自然界萬物皆處於動態，

它們以道為本源并遵循道的規律變化發展，而這個過程是往復循環的。在“易”的過程中，舊物會因歲月的累積而老死，但同時新生命也會由此誕生，正是這種進退往來形成了一個無窮的過程，使萬物之存在成了永恆。萬物在陰陽對立之中能夠自然和諧地相生相存，生生不息，這便是“三材”之“通”。

儒家以《易經》“通”的文化觀念為基礎，將之體現在人格理想與學術追求上。西漢揚雄曾在《法言》曰：“通天、地、人曰儒”（汪榮寶撰；陳仲夫點校，1987：514）。儒家強調“儒者通天地人”、“一物不知，儒者之恥”，主張尚“通”的文化精神，推崇知行合一的“通人”。辜鴻銘承襲了尚“通”的文化精神，認為真正有教養的人必須宏觀整體把握和透徹領會天、地、人，追求人與人、人與自然之間的通和。

辜鴻銘認為要提高自己的文化修養，成為文明的人，必須從三方面著手。首先，必須清心寡欲。漢代董仲舒云：“正其誼不謀其利，明其道不計其功。”（班固，1962：2524）。辜鴻銘在引用其言論時稍有不同：“正其誼，不計其功；明其道，不計其利”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：290）。他認為一個人要提升教養，窮正義之理，明正直之道就不應該以成效、利益為考量，因為提升教養的目的是要為大眾服務。因此，一個人要提高文化修養就必須設法排除如何從教養中獲利的雜念。其次，必須謙恭禮讓。《禮記·大學》載：“大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。”（朱熹，1983：3）“大學”為“大人之學”（朱熹，1983：3），即君子道德修養之學。修身之學的最高境界在於達到純淨無邪的品德并推己及人，使之弘揚。辜鴻銘認為教養之難在於它包含了天、地、人方方面面的內容，因此提出必

須謙虛受教，方能提升教養。最后，必須創建樸素生活。辜鴻銘認為西洋人的文明理想在於提高生活水準而東洋人的文明理想則在於樸素的生活和崇高的思想。西洋人為提高物質生活而偷拐搶騙，幾乎喪失了道德倫理。反之，正因東洋人過著樸素，甚至于近乎原始的物質生活，因此他們不利益熏心，不為權利爭鬥，保全了優質的國民性，從而達到文明的頂峰。由此可見，辜鴻銘認為文明的核心不在於生活水準，而在於培養崇高思想。

在辜鴻銘看來，提升教養不僅對個人重要，同時也對國家社會有著重大意義。一個人具備教養不僅是為了自身道德修養的完善，更是為了使所處的國家社會免於戰爭、革命、混亂的狀態，因為真正的教養能引導人們過一個真正的人所該過的生活。以義和團事件為例，“拳民”證實了中國在培養文明人的過程中并未忘記戰爭藝術，但他們組團練拳的最初宗旨是為了保衛中國文明，而非攻擊外來者，正如辜鴻銘所說：“它完全是一種合法的村社防禦制度；其目的在于防禦，而不是進攻。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：29）為了維持和平，中國政府甚至愿意與西方列強簽下不平等條約，從所剩無幾的國庫中掏出一筆又一筆的賠償金。若非西方列強缺乏教養，傳教士及入基督教的中國教民仗著條約保護而橫行霸道；外交公使仗著中國政府忍氣吞聲而得寸進尺，派遣一批超乎慈禧太后所應允的軍隊人數進京，義和團團民也不至於展開如此激烈的排外運動來保護中國文明，庚子國難的混亂局勢也將能避免。

儘管辜鴻銘的文化思想傾向於保守，主張孔孟文明而對西方文明諸多批評，但他并非人們所言之“攘夷論者”，如他在〈東西文明異同論〉一文中為自己辯護：

“我既不是攘夷論者，也不是那種排外思想家。我是希望東西方的長處結合在一起，從而消除東西界限，并以此作為今后最大的奮鬥目標的人。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：303）他主張中西文明有著共通之處，應該相互融合、取長補短，但他所指的西方文明并非近現代西方文明而是歐洲古老的歐羅巴文明。總而論之，辜鴻銘的文化保守體現在他對於東西兩方傳統文化的堅持。

第二節、重建社會秩序之解藥

“近日獻榮陳事者，皆以為中國處今日之時勢，若不變通舊制，則無以立國。然草野之愚以為，國之所以不立者，或由外患之所迫，或由內政之不修。獨是外患之憂，猶可以為計；若內政不修，則無有能立國者。”（辜鴻銘著，1996：213）

上乃辜鴻銘於〈上德宗景皇帝條陳時事書〉一文所表之見。從以上表述可見，辜鴻銘非常重視國家之內政，認為其是一國得以立否之根本。自近代以來，中國知識分子強調對西方近代和日本維新政治的模仿，以至於提出君主立憲、民主共和的政治主張，並以其取代中國原有的舊制。辜鴻銘一生與政治中心距離甚遠，少有機會參與政事，卻對中國近代化的政治有所關注，並對之有所批判。本文將通過辜鴻銘的著作探尋辜鴻銘理想中用以重建社會秩序之內政。

一、統治方式：人治與法治

辜鴻銘認為中國和西方政治之別首先體現於兩者的統治方式，統治方式對社會的秩序有一定的影響力。在辜鴻銘看來，中國主張人治；西方主張法治，而人治無疑是比法治優越的統治方式。正如辜鴻銘在於 1920 年著的《吶喊》一書收錄的其中一篇文章〈孔教研究之二〉所提：“在我看來，如果世界上還有令中國人民向其他民族學習的東西，那一定不是統治之術。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：542）不難看出，辜鴻銘對中國從孔子的春秋時代一直傳承沿用至清朝的人治之術是極富信心的。對辜鴻銘而言，所謂的“統治”是維護國家和平與秩序的治國之道。簡單來說，人治是以統治者的權威來統領國家的政治主張，作為與之相對立的法治則是依靠憲法來治理國家的政治主張。

人治思想源起於儒家，它是在儒家重人思想的奠基上推演而行的政治思想。儒家認為世界整體是由“三才”天、地、人聯結而成，天為創造萬物之天帝，地為物質的自然世界，人介於天與地之間，不僅有著與天、地相等之地位，還是天、地價值之中心，即人的精神上達於天，下達於地。由此，人們從對天的敬仰意識到敬人之重要性，他們相信“君權神授”的說法，把君主稱為天子——天之嫡長子，認定“天子受命于天，天下受命于天子，一國則受命于君”。於是乎，天子或君主作為最接近天帝的人類，取代了天帝在人們心目中的地位及職責，成為所有人事的主宰者。

儒家主張之人治是實現德治理想的前提，儒家相信唯有“賢與能”的統治者方能以德治國，因此要使德治成為可能首先必須注重人治，挑選賢能者以為政。《中

庸》記載了孔子對人治思想之解：“哀公問政。子曰：‘文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息……故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。’”（朱熹，1983：28）孔子非常重視統治者個人在政治上的道德作用，他以文、武王為例，提出文王和武王的教化得以施行是因為文、武王在世時以身作則的德治起到表率作用。當文、武王離世後，這些教化盡管已被記載於竹簡和木牘上，但其精神卻隨著人亡而滅，也就是說文、武王在簡牘上留下的教化只成了一堆虛無的文字，它們無論如何也替代不了統治者在政治上的權威和地位。因此，為政在於推舉賢德之人，只有賢德之人能夠把先王的德治延續下去。若以近代語境來解讀，簡牘上的教化就相等於近代人所說的“法律”，文、武王就相當於辜鴻銘所謂之“君子”，顯而易見，孔子所要表達的內容是法治無法代替人治，由此強調人治的重要性。

荀子承襲了孔子的人治思想，進而提出“隆禮重法”的政治觀，說明了其對人治與法治之爭的獨到見解。雖其“隆禮重法”的思想在發展過程中有背儒近墨之嫌，但他仍舊堅持人治比法治更重要。“隆禮”一詞之“隆”為動詞，指隆重、興盛，“禮”則是儒學所言之“禮”，意味著使“禮”隆重、興盛，表達了荀子對“禮”的尊崇之義。但，值得注意的一點是荀子所言之“禮”傾向於指政治制度。（勞思光，1999：340）與孔子“禮”源於“仁”之說不同，荀子主張“禮”之源頭必須追溯到人性之惡。人因耳目聲色之欲而助長好利、嫉妒之惡性，由此引發暴亂。為平定亂世，先王特制“禮”以節制和滿足人欲。這也即是說在荀子這裡，“禮”成

了在上之權威者為應付環境需要所產之物³⁶。荀子之“禮”并非生於人之天性，而是聖人靠後天人為修行而成。荀子認為貪是人性的本質，而“禮”之作用為抑制人性之貪欲，兩者之間的沖突有礙于“禮”的正常運作。為此，“禮”增添了強制性的因素，必須依一權力而運行，這個權力便是國家的最高規範——“君”。荀子之“禮”在無形間已逐漸轉化為“法”。然而，荀子每言及“法”時仍舊強調“人”比“法”更重要。他認為一國之法即使是良法，也會產生作亂者，而一國在君子的統治下還能產生作亂者，這是前所未有、聞所未聞的。由此可總結荀子認為人治比法治更能有效地避免興風作浪者。〈君道〉載：

有亂君，無亂國；有治人，無治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以遍矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。不知法之義而正法之數者，雖博，臨事必亂。（王先謙，1988：230）

荀子論人治與法治的關鍵句是“有治人，無治法”。荀子認為一個國家的統治是靠治國之人才，法制是絕無可能自行治理國家的。荀子舉例說明羿的射箭之法和禹的治國之法並沒有失傳，但是他們的後人卻無法使流傳在世的羿之法、禹之法發揮

³⁶ 參見《荀子·禮論》：“禮起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈于欲，兩者相持而長，是禮之所起也。”（王先謙，1988：346）

效用是因為這些法需要人的支配，或更確切的說需要“君”的支配。換句話說，法制、律令不能獨立實踐，法治唯有在人治的基礎上才能展其功效。法為治之開端而君子為法之本源，也就是說“法”、“治”和“君子”間有著“君子→法→治”的規律。一個國家具備了君子的條件，那么國法雖為簡略卻依然能達到治之效，因為君子就是法之根，是法之實踐的推動者。相反，一個國家若沒有君子，那么其法制盡管俱全，也會因無人駕馭法制而失去先后實施秩序，不能應對人事的各種變化，進而導致社會之亂。另外，荀子也強調了法的制定必須由真正通曉法義者所為以避免臨事必亂，這即說明了法之支配與制定者必得是君子和賢能之人。簡而論之，荀子不否認法治在政治上的作用，但法治能否成功必須以人治為前提，因為人治和法治之間有著主動與被動關係，沒有了人治就無法治可言，而所謂的人治實際上指君子之治。

辜鴻銘認為中國在統治上獲得成功的奧秘正是中國的政治遵循“法人而不法法”（辜鴻銘著，黃興濤譯，1996：542）的原則。中國政府找到了統治的根本，也就是將人民教化成良民，唯有如此才能達成儒家的“四治”理想，即“仁治”、“德治”、“禮治”和“人治”。

中國“法人”的體現首先在於選才，任用賢人是使民眾得以教化的首要條件。辜鴻銘指出中國君主的職責并非致力於整治法律、法規和憲法以統治人民，而是選拔合適的人才，鼓勵他們展示良好的精神與風範，并對所選之人加以監督以確保他們能成為在下位者的榜樣。這些被選中的官員的職務以培養人民的民族品格和道德自覺為主，管理民眾為次。辜鴻銘在1910年所著之《中國牛津運動故事》把中國

人口劃分為三個階層：一、滿洲貴族；二、士大夫；三、平民大眾。在這三者之中，滿洲貴族扮演著統治者的身份，士大夫扮演著統治者和被統治者的身份，而貧民大眾則扮演著被統治者的身份。士大夫之所以有統治者和被統治者的雙重身份是因為他們一方面統領平民大眾，一方面又被社會的最高階層滿洲貴族所統治。滿洲貴族的代表——君主，作為所有士大夫和平民百姓的統治者不僅背負培養官員的優雅品格之責，同時也肩負培養整個民族品格之責。因此，一個民族之品格的形成的關鍵在於君主本身以及他所選用之人才所展現的道德品行。在辜鴻銘看來，國家的和平、秩序與安寧乃至國家本身的存在是需要依靠國家中的每一個人，上至君主忠臣，下至平民百姓盡自己最大的努力履行共同的責任——過一種真正虔誠的生活，也就是以孝弟為本的道德生活。由於中國的統治方式在於靠儒教教化形成中華民族對權威的敬重和遵守法紀的本能并培養百姓的自制能力，因此人民無需依賴於政府的統治也能使國家呈現治之狀態。當民眾能夠通過人人自治自立使國家安定太平，就已達到歌德所謂之最好的統治形式，也就是“統治變得多餘的形式”。

雖然辜鴻銘主張君主選才應確保官員有良好的精神風範，然而本文發現辜氏所論與現實情況自相矛盾。辜鴻銘曾對慈禧太后選用官員方面大加贊賞道：

她按照自己所希望得到的結果，因材施教。因此，像李鴻章、劉坤一、張之洞總督閣下與巡撫袁世凱這樣的人，和帝國大臣徐桐、李秉衡、剛毅、趙舒翹這樣的人，他們的政治觀點和傾向截然相反，但都能人盡其才，各得其所。僅此一點，便表明她的統

治是多么機智，心胸是多么寬廣，用人行政是多么精明和老練！（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：27）

李鴻章、劉坤一、張之洞和袁世凱屬於洋務改革派；徐桐、李秉衡、剛毅和趙舒翹則是頑固守舊派。清末時期，改革派和守舊派是相對立的兩個政治派別，兩者由於不同的政治觀點而水火不容。然而，慈禧太后在行政時不傾向于任何一方，而是讓兩個派別在不同的方面各施其才。確實，在中西文化相互碰撞、交鋒的一個年代，統治者執中之道，選用改革與守舊派的人才是適宜且必要的舉措。然而，問題就在於慈禧太后在選拔合適的人才時忽略了辜鴻銘所強調的官員本身的道德品性。《論語·顏淵》載：“政者，正也。”（朱熹，1983：137）官員對平民階層起著教化作用，身居官職之人必須正己才能正人，因此政府所挑選的官員必須才德兼備。以辜鴻銘最鄙視的袁世凱為例，辜鴻銘對袁世凱的所作所為做出如下的批評：“他連一般的道德品質，一般的廉恥和責任感都不具備，甚至連小偷和賭徒也不如。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：289）在辜鴻銘眼中，袁世凱是個比小偷和賭徒還要卑鄙的無恥之徒，一個不曉名分原則、忠義觀念之人又如何符合君主選官的要求，樹立良好風氣，培養優良的民族品格呢？由此可見，中國的人治實際上還存在著一定的缺陷。

人治強調個人的道德自覺高於法律，法治則反其道而行。中國在秦朝曾以法家韓非子所提出的法治思想治理國家。儒家強調君主對於臣民的教化，而法家強調君主對於臣民的改造。法家認為人民自求善道是一種偶然，百世千世不可得，因此儒

家所主張的通過教化以待臣民自覺向善在法家看來是不實際的，法家主張通過法術來改造人之性惡，使臣民的向善成為一種必然³⁷。“教化”和“改造”是兩個不同的概念，“教化”所強調的是通過教育感化人們以覺醒人們本性中的道德意識，“改造”所強調的則是通過外在的法術強制性地改變人們的本性。韓非子認為儒家的“尊賢”之說以及仁義和智能皆不足以治國，唯有法才是治國之本³⁸。統治者治理國家不應行仁義與智能，而應運用“利”、“威”、“名”，使臣民貪利、畏威、好名，如此一來便易於掌控。

西方的法治由亞里士多德首創提出，他在《政治學》一書提出法治本身所囊括的兩層意義，即“已成立的法律獲得普遍的服從，而大家所服從的法律又應該本身是制定得良好的法律。”（亞里士多德，1981：199）這即表示良好的法律為一國之人普遍服從就是法治。一國之中并非全人民遵從良法抑或一國之中的所有人民所遵從的憲法是一種惡法都不能稱之為法治。亞里士多德認為統治者憑感情因素治事易導致不公，因此法律作為一種無感情的約束力可以確保統治之公理和正義。亞里士多德的法治論成為近代民主思想的奠基。近代資產階級的法治理論家以亞里士多德的法治論為基礎，主張法治指君主和政府專橫權利的撤銷，一切只能依法進行統治，如約翰·洛克提出：“統治者應該以正式公布的和被接受的法律，而不是以臨時的命令和未定的決議來進行統治。”（洛克，1964：86）總而言之，法治以法律

³⁷ 參見《韓非子·顯學》：“夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣。自直之箭、自圓之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者何也？隱栝之道用也。雖有不恃隱栝而有自直之箭、自圓之木，良工弗貴也。……不恃賞罰而恃自善之民，明主弗貴也，何則？……故有術之君，不隨適然之善，而行必然知道。”（陳啟天，1992：16）

³⁸ 參見《韓非子·說疑》：“今世皆曰‘尊主安國者，必以仁義智能’而不知卑主危國者之必以仁義智能也。固有道之主，遠仁義，去智能，服之以法。是以譽廣而名威，民治而國安，知用民之法也。”（陳啟天，1992：231）

為最高權威，一國之中無論是貴族統治者或是普通百姓都必須依照法律的規定過生活、辦事情。

辜鴻銘深受儒家人治思想的影響而對西方列強的法治抱持著反對態度。他認為以憲法治國使當今的歐美人喪失了先輩們真正的精神。他在論美國的法治時說道：

在我看來，現代美國人實際上已經不配他們的先輩為其所制定的制度。正如中國人所言，‘有治人，無治法’。無論如何，現代美國人在盲崇和迷信憲法條文的同時，已經喪失了他們的先輩、那些真正的、早期美國人的精神。（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：149）

如本文在前面所述，亞里士多德是西方法治思想的開山鼻祖，但他的出發點起於其對社會能夠形成一種良治秩序的期盼，他無非是想通過憲法避免統治者在行政上感情用事而缺失公正。西方的法治思想會發展到使國家淪陷的地步之主因在於現代歐美人對憲法條文的過分迷信和崇拜，換句話說即是強權崇拜。

對憲法的盲目崇拜使西方人忽略了學校和教會是文明的創建基地的事實，他們把憲法稱為進步與文明的法則并以此為模子來建立學校和教會，以至於培養出一群好名利的“吃人”政府、政客、律師等。辜鴻銘認為那些自稱為律師的人實際上就是假教士。他們自以為是地把自己視為憲法的捍衛者，然而他們所捍衛的法律并非上帝正義的法律，而是有利於他們以及他們的委托人的法律。他們的所作所為其實

就如假教士傳假道一般，他們仗著普通百姓不解憲法而制定出一套損人利己的法律。這些律師成日游手好閑，平日里只與對他們有利的貴族打交道，幫助這些貴族按“法律”解決問題。法治思想發展至此已完全悖離了亞里士多德的初衷，他萬萬沒有想到后人會以法治的名義來保護自己的權利。法治助長了功利主義，當“義”不再是人們生活的準繩，“利”便成了所有人的追求目標，而最終所造成的惡果就是人們必須遭受無政府狀態所帶來的苦難。

西方列強毫不察覺法治的弊端，又或者說由於他們是得利一方因而選擇性忽略這種統治方式所帶來的弊病。他們在征伐遠東的過程中也將法治帶到中國，在任用駐京外國使臣方面，他們並沒有選送有責任心、廉恥心且能力佳的代理人，他們所人用的都是一些“引導或幫助其國民通過賣主義信條、假藥、鐵路股票，或后膛裝彈的新式槍械去做生意或謀生”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：10）的奸詐外交官。這些外交官的任用并非用以管制在華僑民，準確來說他們的任務是幫助西方列強將中國的金庫挖空來填補西方列強的錢庫。在這樣一種情況下，那些在華僑民橫行霸道，公然無恥地搶劫中國人民的財物。由於這些外國官員都沒有盡到他們的本分，按辜鴻銘所說就是“照管好本國在華僑民遵紀守法，使自己的商業活動符合有法度的文明國家的政令、禮儀和良治秩序”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：10），因此才會導致一連串的教案發生，進而興起義和團，引爆庚子國難。

作為一位敏感的政治家，辜鴻銘非常清楚法治將帶給中國的災難，知道以憲法治國將會深受其害而道德淪喪。因此，當以光緒、康有為為首的維新派主張政治改革，企圖以君主立憲制來取代君主獨裁制，辜鴻銘是極度反對的。他認為中國國家

管理中的“憲法”不該是法律上的憲法而應是道德上的憲法，也就是說以紙上的憲法條文來限制君主的權力並不是實際的做法，人內在的情欲是無法長久地受外在物質所抑制。對辜鴻銘來說，要約束身居高位的權威者，上至皇帝，下至地方官只能用道德上的憲法，這種憲法能使他們利用內在的道德品質來壓抑情欲。總之，辜鴻銘認為人治與法治相比真是百利而無一弊。

二、政體性質：君主與民主

中國的政體性質是晚清民初知識分子所爭論的政治話題。政體，又稱政治體制是國家政權構成的形式，是一種統治的系統。中國自古代所承襲的政體是君主制，即以君主為政權掌控者的政治體制，其特點是君主之位的世襲。歐洲則是從羅馬帝國滅亡至近代經歷了封建、專制和憲政三種統治階段，而其政體性質也由君主向貴族再向民主政體轉換。民主制的意義如余英時所釋：“民主就是老百姓做主。這就是說，國家是屬於全體人民的，國家的最高權力，亦稱主權，系操在全體老百姓的手中。”（余英時著；沈志佳編，2006：4）民主制是由所有人民統治的政治體制，其特點是憲法在政治上的最高權威。對西方國家來說，中國的君主制已是一種過去世式的政治體制，因此他們致力於將歐洲所建立的新型文明——民主主義文明傳揚到中國。事實上，民主政體亦是近代知識分子自“走向世界”以來所追尋的現代化政體，他們樂觀地相信，民主的實現能為中國帶來富強。

“民主”一詞在古漢語中便出現，見《尚書·多方》：“天惟時求民主。乃大降顯休命于成湯。”（孔穎達等撰，1998：92）《左傳·文公十七年》也有“民主”

一詞：“齊君之語偷。臧文仲有言曰：‘民主偷必死’。”（楊伯峻，1982：627）古漢語中“民主”的含義非現代所謂之“民主”，其含義是指人民的主宰者，也就是“君主”。

中國對現代“民主”概念的認知由十九世紀知識分子對西方議會制度的譯介開始，也就是說十九世紀的“民主”概念並非一開始便與西方的“democracy”對等。據方維規表示，“democracy”一詞與被中譯為“巴裡滿”的議會政治是在同一時期被譯介到中國，只不過當“議院”、“議會”等概念確立後，“民主”的概念還極為模糊，不專指“democracy”。（方維規，2000：51）

林則徐（1785-1850）所主編的《四洲志》（1841）是較早記載英國議會制度的著作，其主要是介紹西方議會制度的政治功能³⁹。魏源以《四洲志》為藍本而編纂的《海國圖誌》（1843）為中國人更系統地介紹西方議會制度：

公舉一大酋統攝之，匪惟不世及，且不四載即受代，一變古今官家之局，而人心翕然，可謂不公乎？議事聽訟，選官舉賢，皆自下使，眾可可之，眾否否之，眾好好之，眾惡惡之，三占從二，舍獨徇同。即在下預議之人，亦先由公舉，可不謂周乎？（魏源，1998：1611）

³⁹ 關於林則徐對西方民主制度的譯介可見《四洲志·英吉利國》，其中介紹了英國的律好司衙門、巴裡滿衙門、甘文好斯、布來勿岡色爾衙門、加密列剛色爾衙門占色利衙門、經士冕治衙門、甘文布列衙門、阿西士庵尼西布來阿士衙門、舍臘達文衙門、厲衙門等。（林則徐著；羅炳良主編，2002：114-125）

魏源所介紹的美國議會制度首度提出中國人未曾聽聞的選舉規則和少數服從多數的原則，並且對之給予好評，認為美國的民主制度可達到中國傳統的“公”之道德理想。由是可知，部分的進步知識分子在一接觸西方的民主制度便接受了這種政治體制，同時也將其視為完美的政治理想。方維規認為中國知識界發現和了解議會政治或“民主”概念的時間並不比西方國家晚，因為不少西方國家對議會制的實行和探討是到十九世紀才開始⁴⁰，但由於“民主”概念最初是以一種體制形態和操作方式的姿態而非一種政治信仰的理念傳入中國，因此民主在中國的實踐會比在十九世紀以前便開始探索議會制度和民主思想的西方諸國來得更困難，儘管“從鴉片戰前中國知識分子接觸到歐美民主制度開始，許多知識分子就抱著無比的熱情盼望民主制度在中國的實現”。（黃克武，1990：363）

十九世紀六十年代至八十年代，王韜、鄭觀應等人也相繼提出了他們的民主政治思想。這一時期的知識分子主要從西方民主政治思想找出能改善中國弊政的內容以建立中國的民主政體。王韜強調並讚賞西方民主政治上的“君民之通”：“英國之所恃者，在上下之情通，君民之分親，本固邦寧，雖久不變。觀其國中平日間政治，實有三代以上之遺意焉。”（王韜著；李天綱編校，2012：59）由此，他提出君民共主的政治形態⁴¹，認為唯有這種政治形態才能達到“上下之交固，君民之分親……內可以無亂，外可以無侮，而國本有若苞桑磐石焉。”（王韜著；李天綱編

⁴⁰ 從《四洲志》和《海國圖誌》的出版年份可知現代“民主”概念在辜鴻銘出世以前便以“議會制度”的形式被譯介到中國。

⁴¹ 王韜共提出三種政治形態，包括“君為主”、“民為主”和“君民共主”，見其《弢園文錄外編》（1882）：“君為主，則必以堯舜之君在上，而後可久安長治；民為主，則法制多紛更，心志難專一，究其制不無流弊；惟君民共治，上下相通，民隱得以上達，君惠亦得以下逮。都俞吁咈，猶有中國三代以上之遺意焉。”（王韜著；李天綱編校，2012：23-24）

校，2012：24）鄭觀應《盛世危言》（1894）所載：“蓋有議院攬庶政之綱領而後君相臣民之氣通上下堂廉之隔去舉國之心志如一百端皆有條不紊為其君者恭己南面而已”⁴²（鄭觀應，2008：2）和“君主者權偏於上民主者權偏於下君民共主者權得其平”（鄭觀應，2008：6）⁴³也表達了與王韜雷同的政治觀點。從這兩位知識分子的民主思想可看出二位都是從君主和人民之“通”來對西方現代“民主”概念進行“中國化”的闡釋，主張君權和民權在政治上的對應互補⁴⁴。同時，也可總結戊戌以前的民主思想主要是對西方議會制度的借鑒，尚未涉及憲法的設立。

1880年代，西方文化對中國思想界的撞擊愈發激烈，康有為在西方近代民主思想的影響下提出其大同思想⁴⁵。“大同”為儒家理想中的社會，即天下為人們所共有，且人民能夠挑選賢德及有能力之人作為統治者的代表。儒家盼望社會的每個個體都能講求信用、和睦共處，每個人都是彼此的依靠，並且能夠在這個社會中各有所得：老年人能夠享其天年，中年人能為社稷施展抱負，幼童能健康成長，老而無伴者、喪親之孤兒、老而無子之人及身有殘疾缺陷的人皆有人所養，男子有事業而女子有婚配。社會實施共享制經濟，人們同甘共苦為社會而勞動。只要一個社會能做到以上所述，那么其就能達到良治秩序。康有為借鑒儒家的大同思想，著《大同書》（1887）以表民主與大同之關係。康有為認為人的一生伴隨著許多的紛紛擾

⁴² 收錄於《盛世危言》卷五<議院上>。

⁴³ 收錄於《盛世危言》卷五<議院下>。

⁴⁴ 1960年代至1980年代的知識分子雖對西方民主政治體制有所讚賞，但亦認為其中有弊，如郭嵩燾在《倫敦與巴黎日記》中道：“泰西政教風俗可云美善，而民氣太囂，為弊甚大”（郭嵩燾著；鍾叔河主編，1984：910），因此時倡導民主政治的政治家並無提及君主的廢置，而是主張君權和民權的相互抵制。

⁴⁵ “大同”源起于《禮記·禮運》：“大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。……是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。”（鄭玄注；孔穎達疏，2000：769）

擾，“是故能令人樂亦加、苦亦減者，則其政治清明，言論進化者也。反是其於人樂無所加、苦無所減者，則其政治衰亂，言論退化者也。”（康有為，1989：1）一個大同的社會能夠將民間疾苦減到最低程度并增加人們的歡樂，然而要達到大同社會必經歷據亂（人民苦多而樂少）、升平（人民苦樂相等）和太平（人民共樂，萬物熙熙）三階段。他認為中國尚處于據亂之世，這可從其對據亂之世的解說得知：

是故據亂之世，階級綦嚴，其國體則為君主專制，其執政者皆貴族世爵，其人民為奴為臣不得自由，其男女異視，其俗重三綱。其時之人心則崇拜英雄，凡能殺人而建其私國之功者，則俗謂之豪杰。凡農工商民，則為時王之私屬。（康有為，1989：1）

以上實乃近代中國之真實寫照。在康有為看來，中國欲擺脫目前的困境便必須向西方看齊，取消封建君主專制而采用民主政治。康有為的民主政治主張人人平等獨立，人人皆有自主權，如此便能創建一個大同社會，其言：“人人相親，人人平等，天下為公，是謂大同。”（康有為，1989：107）如何能夠實現人人平等獨立？康有為進一步提出私有制是萬惡的根源，必須將私有制社會變為公有制社會。他主張將所有農業、工業、商業等財產歸為公有，如此一來社會便沒有剝削者和被剝削者的階級之分，而剝削、欺詐、壓迫等痛苦之事也會隨著無階級之分煙消云散。簡而言之，康有為認為中國政府執行民主制度就能夠達到儒家所憧憬的大同社會。

梁啟超在康有為的影響下也提出其民主思想。其在〈古議院考〉（1896）一文強調民主政治是西方諸國強大的原因：“問泰西各國何以強，曰議院哉，議院哉。問

議院之立，其意何在，曰君權與民權合，則情易通，議法與行法分，則事易就。二者斯強矣。”⁴⁶（梁啟超著；林志鈞編，1936：94）1897年，梁啟超著〈論君政民政相嬗之理〉，對君政和民政做更完整的論述。他在文中寫道：“治天下者有三世。一曰多君為政之世。二曰一君為政之世。三曰民為政之世。……多君者據亂世之政也。一君者升平世之政也。民者太平世之政也。”⁴⁷（梁啟超著；林志鈞編，1936：7）梁啟超指出所有國家必經以上所述之三世，而近代中國正處於一君為政之世，是小康之世⁴⁸。必須注意的是，梁啟超所謂之“一君為政”包含二義：一種是君主之世，一種是君民共主之世。由此可知，維新知識分子與戊戌前的知識分子相比，其民主思想更進一步，也就是要把君主的權力捨去，創建一個君民平等的大同世界。1898年6月11日至9月20日，光緒帝和康梁率領的維新派從教育、行政管理、工業和國際文化交流等領域進行變革，而其中最受慈禧太后和保守派所惡的是“君主立憲制”對儒家王朝體制的挑戰。

百日維新在慈禧太后的鎮壓下以失敗告終，然而康有為、梁啟超等人對君主立憲體制的倡導卻未停息。1900年代，反君主立憲而倡導共和體制之聲漸興。其中，國粹派主帥章太炎的共和主張極為激烈。他於1900年所著的《嘯書》反映了其由倡導君主立憲向倡導共和的政治轉向。章太炎在戊戌時期曾對維新派愛國救亡的維新政治運動表示支持，認為變法乃是“吾黨之責”（章太炎著；湯志鈞編，1977：17），並加入了強學會。他雖自太平天國以來便對清王朝統治的合法性產生質疑，

⁴⁶ 收錄於《飲冰室合集》第一冊。

⁴⁷ 收錄於《飲冰室合集》第一冊。

⁴⁸ 梁啟超指出“小康”是對從多君變為一君社會之稱，其在〈論君政民政相嬗之理〉曰：“孔子作《春秋》，將以救民也，故立為大一統、譏世卿二義，此二者，所以變多君而為一君也。變多君而為一君，謂之小康。”（梁啟超著；林志鈞編，1936：7）

進而引發激烈的排滿情緒，但迫於現實的無奈——若推翻滿清政府，重新建立漢人政權，帝國主義便會趁虛而入，因此章太炎只有寄望於“客帝”⁴⁹的變法。但，維新變法的失敗以及中國被八國聯軍所屈服使他對清王朝徹底失望，以至於他在1900年與維新派決裂，轉而加入“中國國會”，倡導推翻滿清的殘暴統治，建立法蘭西民主共和政體⁵⁰。他在〈駁康有為論革命書〉（1903）中對康有為所謂之可立憲而不可革命之論做出批評：“長素以為中國今日之人心，公理未明，舊俗俱在，革命以後，必將日尋干戈，偷生不暇，何能變法救民，整頓內治！夫公理未明、舊俗俱在之民，不可革命而獨可立憲，此又何也？豈有立憲之世，一人獨聖於上而天下皆生番野蠻者哉？”（章太炎著，1985：180）隨後，他又提出共和革命將導向民主：“是故以賑飢濟困團結人心者，事成之後，或為梟雄；以合眾共和結人心者，事成之後，比為民主。”⁵¹（章太炎著，1985：180）

辜鴻銘將康梁的維新變法視為一種“雅各賓主義”，認為激烈的維新變法代表中國將面臨全部歐化的狀態。他在《中國牛津運動故事》中指出中國在維新變法以前便已實行立憲政體，他對立憲政府的解釋為：“它的執政者必須得到人民的擁護，按人民的意願辦事”，（辜鴻銘著；黃興濤編，1996：326）也就是說中國人

⁴⁹ 章太炎所謂之“客帝”是“滿洲之主震旦”，即是指當時的清朝君主光緒帝。章太炎雖反對滿洲貴族的統治，卻認為光緒帝“彼疏其頑童，昵其地主，以百姓之不得職為己大恥，將登薦賢輔，變革故法，使卒越勁，使吏精廉疆力，以禦白人之侮”實乃聖明之舉，無需逼退下位。因此，他建議光緒帝“引咎降名，以方伯自處”，而臣民將其視為“長官”，而非“後關”。如此一來，他便能在反滿和擁滿之間得到協調。（章太炎著；朱維铮編校，2012：57-61）

⁵⁰ 由汪康年（1860-1911）、唐才常（1867-1900）等人籌組的“中國國會”沒有統一的政治傾向，其自一開始便有保皇和排滿的對立主張，而章太炎在“客帝”主張的失敗後認為一方面排滿，一方面又擁護光緒帝是大相矛盾之舉，因此以實際行動公開排滿，在“國會”當場宣言脫社，割髮與絕。

⁵¹ 收錄於《章太炎全集》（四）。

民一般都對上至皇帝、下至地方官所形成的政府擁護和支持，而中國所立之憲法非“法律憲法”，而是一種“道德憲法”。與此同時，他也強調維新派所呼籲的“君主立憲制”實際上不能被稱為一種立憲政體，而是代議政體，所謂的代議政府，“它的執政者不僅要得到人民的擁護，按人民的意願辦事，而且人民的認可權還必須從形式上授給那些被選舉出來的人民代表。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：326）辜鴻銘尤為反對代議政體，他在〈西洋議員考略〉（1910）中引孔子之說“天下有道，庶人不議”，指出一個有君子之道的國家不應該出現普通民眾參與政治決策的現象。（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：444）在〈國會請願書〉（1910）中，他又提出國家的平明之治無需通過效仿開國會立憲而得，曰：“朝廷果能開張聖聽，則治自明……朝廷能視官民上下貴賤大小俱為一體，陟罰臧否無有異同，則治自平。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：445）由此可見，辜鴻銘也如十九世紀六十年代至八十年代的知識分子一樣，強調君、臣、民之通，只不過他認為中國遵循儒家的民本思想便能達到民主⁵²。

⁵²事實上，中國文明早在孔子的時代便已經意識到民眾在政治上的重要性，同時也將民主思想貫徹于政治中。

子貢問政。子曰：“足食。足兵。民信之矣。”子貢曰：“必不得已而去，於斯三者何先？”曰：“去兵。”子貢曰：“必不得已而去，於斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民無信不立。”（朱熹，1983：134）

孔子認為為政最重要的三點就是為政者必須確保國家有足夠的糧食、足夠的軍備和民眾對統治者的信心，然而若非得從這三者之中選擇最為重要的一點，那必定是民信，因為君主沒能獲得民信，國家便無以為立。簡單來說，民信就是立國之根本，這也就是說被施政者——臣民對施政者——君主產生很大的影響，因此統治者最重要的任務并非統治而是取得民信，取得民信的唯一辦法就是施行仁政。

孟子借鑒於此而更明確地提出民貴君輕，以民為本的思想：《孟子·盡心下》曰：“民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。”（朱熹，1983：367）孟子為民、社稷、和君三者排定了次序。在一個國家中，人民的集合體就是社稷，民眾的任何變動都會引起社稷的改變，因此民作為社稷的基礎最貴，而社稷位居于次。一個社稷由君為其最高統治者，但君之所以為君是因其擁有天下社稷，沒有了社稷，君便不能為君。若就個體的

民國初年，五四新文化倡導者對“德先生”的標舉，更是鞏固了西方共和民主制度在中國政治上的地位。陳獨秀等人主張完全西化的民主共和制度，反對將孔教加入憲法，如陳獨秀在〈舊思想與國體問題〉（1917）言：

如今要鞏固共和，非先將國民腦子裡所有反對共和的舊思想，一一洗刷不可，因為民主共和的國家組織社會制度倫理觀念和君主專制的國家組織社會制度倫理觀念全然相反。一個是重在平等精神，一個是重在尊卑階級，萬萬不能調和的。⁵³（陳獨秀，2011：222）

新文化者認為一個國家只能實行一種政體，兩種政體的結合只會導致國家沒有固定組織，同時社會制度也會一塌糊塗。陳獨秀在另一篇〈實行民治的基礎〉（1919）進一步對其理想中的民主政治進行論述，即以英美為榜樣，形成聯邦自治，在每一個自治組織裡，人人都有直接議決的權力，如此一來便能達到比代議制度更為有效的民主體制，使人民即是治者又是被治者。⁵⁴（陳獨秀，2011：19-27）總之，接受“新學”的新青年認為民主意味著無王權，國家的政治順民意而行。

人民來對抗君主，他的力量可能微不足道，容易被君主所鎮壓，但當所有個體的人民集成一個整體來對抗君主，那麼他們的力量則無比強大。孟子所強調的“民”實際上就是一個集體的概念，是社會的主體。民眾對君主之立起著決定性作用，他們可以推翻暴君而另立新君，因此君在這三者中位列最後。由是，君主要想得到天下就必須遵循得天下之道，也就是得到民眾，而要想得到民眾就必須得其心。如何得民眾之心，關鍵就在于“所欲與之聚之，所惡勿施爾也”。（朱熹，1983：280）

⁵³ 收錄於《新青年》第三冊。

⁵⁴ 收錄於《新青年》第七冊。

基於五四新文化運動對民主政體的大力吹捧，辜鴻銘於五四期間所著之文章常提及民主政體，如《吶喊·民主與戰爭》、《吶喊·孔教研究之二》、〈什麼是民主〉等。他在〈什麼是民主〉一文中對“民主”一詞的來歷作出考究，指出西方所言之“民主”源自古希臘語“Demos”，意指農莊，因此“Demos”也指向居住在偏僻山野的農人耕夫，即庶民階級。在辜鴻銘看來，真正的民主意味著庶民階級的政治參與，西方的代議民主制度并非真正的民主因為投票、計票等政治工作基本上只限于社會上的資本家階級。換言之，西方所行之民主制並沒有達到真正的自由平等，討論公共事務的僅是居住在城市的商人、銀行家、財主等。（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：314）此一言論體現了辜鴻銘對代議制體的反對，然而從上文也可發現辜鴻銘民主觀念的變化，即五四以前他堅決表示“庶人不議”，而五四時期他卻指出民主是庶民階級的政治參與。

辜鴻銘對民主的內涵做出了如此的解說：

從消極的意義上講，民主的真正內涵是：沒有特權；從積極的意義上來講，民主的真正內涵是：一切平等，或像偉大的拿破侖所表達的：‘人盡其才’。事實上，民主指敞開的大門，沒有出身、地位、種族之別。這才是民主真正的本質而不是別的。

（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：504）

辜鴻銘認為中國政治是一種以君主來統治的“理性民主政體”，他在《吶喊·孔教研究之二》說道：“我認為在中國，我們一直擁有‘理性民主政體’，儘管從統治形式上來說是君主統治。中華民族一直是個民主的民族。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：544）辜鴻銘認為民主的實質非民主的政治，而是民主的社會。在他看來，歐美雖推行民主制卻無法打造一個民主的社會，相反地，中國雖由君主統治但卻構建了一個民主社會。辜鴻銘稱中國的民主主義是合理民主主義，其民主政體是“理性民主政體”；西方的民主主義是非合理的民主主義，其民主政體是“非理性民主政體”。同時，他還指出合理民主政治的基礎“既不是人民政治也不是為民政治，更不是依靠百姓而成立的政府，而是自然產生對權威的尊崇。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：315）他認為正是歐美人民對“民主”概念的錯誤理解導致了社會政治的無政府狀態。無政府狀態意為“無王”，辜鴻銘認為無政府狀態共有三個發展階段。第一階段為真正有能力之君主在一個民族中的缺席。第二個階段是君主整體的統治不被人們所相信。第三階段則為人們全然不相信“君主政體”本身以及其統治。第三個階段是無政府狀態最嚴重的一個階段，在這個階段，人們基本上喪失了辨識“君主政體”的能力，同時也失去辨別人本身的道德價值或尊嚴之所在的能力。辜鴻銘認為西方列強目前的無政府狀態已然發展到最後一個階段，無政府狀態導致人們的群氓崇拜以及強權崇拜，因此西方列強的民主制實際上是造成戰爭的一個間接因素。

辜鴻銘對於民主的看法與陳獨秀等人的理想民主政體相悖。在辜鴻銘看來，君主政治和民主政治并非完全對立，君主在民主政治的作用絕對是必要的。君主或貴

族在民主政治里的作用并非依靠無生命的法律、憲法來統治人民，而是借助於他們高貴的靈魂、閃亮的情操來教化民眾，維持社會和平。辜鴻銘以民主在中國的發展來證實君主或貴族在此政治制度之下的必要性。他提出中國曾經歷封建制、貴族（武士階級）政治和官僚政治，官僚政治始于秦朝秦始皇一統天下而推行郡縣制之後。當政治從神圣的貴族政治轉而由低級的官僚所掌控，中國的政治出現了退化現象，而官僚政治終究失去了運轉能力，其根本原因就在于官僚政治只能依憲法統治卻無法教化民眾關乎道德的君子之道。官僚政治的失敗所招致的結果是人民因不堪忍受稅務的增重而引發帶有破壞性的民主運動——農民起義。然而，官僚政治被推翻後，政權並沒有轉向以陳勝、吳廣為代表的民主派，而是轉到專制獨裁者——漢高祖劉邦手里，劉邦原打算以武治天下，後得諫言以仁施政，教化百姓，仁政的開始意味著中國進入了真正的民主時代。

綜上所述，辜鴻銘的民主政治觀與道德教化有密切關係，要達到真正的、理性的、合理的民主首先必須使民眾得到道德教化，而要使道德教化得以成功就必須要建立君主政治，由高貴賢能的君主或貴族扮演人們所尊崇的權威之角色。

三、政治精神：王道與霸道

政治精神乃是政治主體在社會政治實踐中所創造或體現的政治信念或態度，中國傳統儒家將其分為兩種，即王道和霸道，而王道是儒家長期以來所推崇的政治精神。其中“為政以德”、“內聖外王”等政治主張便是王道政治精神的產物。清末民初，以儒家王道為主的政治精神在西方強權主義的侵蝕下發生變化，因此近代中

國的政治精神可說是賦有巨大的時代意義和價值，它可從中國對世界秩序的認知和理解，即中國的對外政治決策展現。在中國近現代語境中，王道和霸道分別被理解為“公理”和“強權”，如王中江所言：“清末民初的公理主義與強權主義兩極性思維，並不是孤立於中國歷史和傳統思想之外的東西，它與傳統的德與力、王道與霸道二元世界秩序觀具有關聯性和類似性。”（王中江著；許紀霖、宋宏編，2010：125）近代中國的政治精神經歷了由“公理”向“先強權後公理”的演變。

十九世紀後半葉是西方強權主義進入中國的萌芽期。中國知識分子魏源有感於中國所遭受的不平等待遇進而提出“師夷長技以制夷”，主張學習西方的先進軍事技術來抵制西方列強的入侵。此主張為洋務派的洋務運動或自強運動進行鋪墊。1850年代至60年代，太平天國革命對社會秩序產生的震動使知識分子採用一種較為自由和獨立的方式來看待事物，且以達到“自由平等”為其目標。中國起初對西學的借鑒主要在於其工藝、器制的藝術，但隨著知識分子對西方文化的了解愈發深入，西學的內容便擴展開來。自由主義代表李鴻章從對船堅炮利的效法到對其政教的模仿，形成了強權主義壓倒公理主義的局面。洋務派“中體西用”的政治決策確實能夠在短時間內幫助太平天國叛亂後的中國恢復秩序和正常運轉，然而這在辜鴻銘看來卻只是一種治標不治本的方法，他認為洋務派並沒有徹底解決西方文明所帶來的破壞勢力，因為李鴻章等人正是以擴展“強權”為法來對付西方的強權。換言之，就是以一種破壞力量來對付另一種破壞力量，其結果便是辜鴻銘所說的“誤治”情況。“以強制強”非但沒有改善中國的不平等地位，還本末倒置地引進更多敗壞道德的西方糟粕，如辜鴻銘所述：“任意的沒有限制的濫用權力，公然背信義，殘酷無情，專橫無禮地踐踏人民的利益和感情，乃至於腐敗，也就是盜用和挪

用公款。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：16）洋務派所興辦的工廠、企業等對外貿易，乃至於以培育翻譯人才為宗旨的洋務學堂都瀰漫著一股歪風。

1880年代至90年代，以張佩倫（1848-1903）、張之洞（1837-1909）、鄧承修（1841-1892）、陳寶琛（1848-1935）、徐致祥（1838-1899）、陳啟泰（1847-1909）等攜手組成的清流黨所進行的民族進化運動企圖把逐漸游離失控的自由主義拉回儒家正軌以防止強權主義的擴展，強調按儒家道德原則維持社會秩序。辜鴻銘將之與英國的宗教復興運動相比擬，稱為“中國牛津運動”，並且對這一運動表示了支持態度，如他在《中國牛津運動故事》中強調自己曾是“牛津人的行列”的一份子並為此運動艱苦奮戰了長達三十年。（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：296）由此可見，辜鴻銘主張的政治精神是以孔子“賤貨貴德”的公理主義為基礎。然而，清流活動並沒有得到理想中的成功，辜鴻銘在論述清流黨的事蹟所表現的悲觀情緒：“我要講述我們為中國文明事業而拼死決戰的故事”、“我們艱苦戰了30年，然而現在我們的事業卻幾乎失敗了”、“領導我參加戰鬥的首領，是已故帝國大臣張之洞。當我兩年前在北京最後一次見到他的時候，他徹底絕望了，一心只想着怎樣才能獲得更為寬容的投降條件”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：296）皆證實了公理主義在中國的弱勢。

張之洞後來還偏離了清流運動的原則，成為改革主義者。他提出“雙重道德標準論”，在《勸學篇·會通》寫道：“中學為內學，西學為外學，中學治身心，西學應世事。”（張之洞著；李忠興評注，1998：161）張之洞認為儒家原則雖為真理卻不實際，在現代國家中行不通，因此他試圖融合儒家舊學理想和現代歐洲新學

理想，提出一個人應該有雙重道德標準，在個人生活中，中國人需嚴守儒家的君子之道以“治身心”，但作為一個民族，中國人必須以現代歐洲新學的原則為標準以“應世事”。本文認為張之洞的思想借鑒於荀子的“務實王道”外交思想，也就是王霸兼用，“君人者隆禮尊賢而王，重法愛民而霸”。（王先謙，1988：317）辜鴻銘對張之洞捍衛國家教化的愛國精神給予肯定和認同，但同時也對張之洞引進西方物質技術的舉動提出反對。雖然說辜鴻銘一生為張之洞的伯樂之恩心存感激，然而卻對他的叛變充滿批判。他把張之洞稱為“極端的理想主義者”，顯然他無法接受張之洞的理論。他呼籲中國政府應當實行純粹的王道政治。由此看來，辜鴻銘在“強權”和“公理”的兩極性思維當中傾向於極端的公理主義，他認為“強權”和“公理”勢不兩立，因此張之洞的調和理論僅是一種天真的想法。

強權和公理是世界的統治者；在公理通行之前，只有依靠強權。強權之所以需要，是因為公理未行，因為公理未行，所以強權那種事物存在的秩序是合理的，它是合法的統治者。然而，公理在很大程度上是某種具有內在認可、意志之自由趨同的東西。我們不為公理做準備——那麼公理就離我們很遙遠，不備於我們——直到我們覺得看到了它，願意得到它時為止。對於我們來說，公理能否戰勝強權，改變那種事物的存在秩序，成為世界合法的統治者，將取決於我們在時機已經成熟時，是否能見到公理和需要公理。因此，對於其他人來說，試圖將其所醉心的新近發現的公理強加給我們，就彷彿是我們的公理一樣，並以他們的公理來強制取代我們的強權的那種做法，是一種暴行，應當反抗。（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：388）

辜鴻銘引阿諾德之言來說明強權主義在中國的不適宜，因為以暴抗暴的消極抵制違背了儒家的道德原則和公理主義。他認為外交應該以述諸義理的君子之道為其精神，因此中國政府在與西方列強交涉時應遵循孔子的三大外交原則：“其言曰：‘以禮讓為國。’又曰：‘遠人不服，則修文德以來之。’又曰：‘師出必以名。’”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：228）

隨著時代的遷移，中國知識界對“公理”和“強權”的闡釋亦有所演進。二十世紀初知識界對“公理”和“強權”的闡釋與自強運動時期相比更為激進，見陳獨秀的《〈每週評論〉發刊詞》：

什麼是公理，什麼是強權呢？簡單說起來，凡合乎平等自由的，就是公理；倚仗自家強力，侵害他人平等自由的，就是強權。德國倚仗著他的學問好，兵力強，專門侵害各國的平等自由，如今他打得大敗，稍微懂得點公理的協約國，居然打勝了。這就叫做‘公理戰勝強權’。這‘公理戰勝強權’的結果，世界各國的人，都應該明白，無論對內對外，強權是靠不住的，公理是萬萬不能不講的了。（陳獨秀，1984：304）

民國時期是自由主義盛行於中國的時期，因此平等自由的權力成了“公理”的內涵，為了達到自由平等，新知識分子不惜與協約國聯盟。然而，辜鴻銘仍舊停留在那個以道德力量來釋“公理”的時代，因此新知識分子對“公理”的理解與他所識相悖。對於中國加入協約國而戰勝德國之舉，新知識分子將其視為“公理戰勝強

權”的例子，並因此抱著樂觀的態度對中國的獨立自主充滿了希望。在整個朝代中，或許只有辜鴻銘認為中國加盟協約國一舉是“強權”的表現，他堅持主張中國政府鑑於孔子以道德力量為基礎的外交原則應當拒絕協約國之邀。事實上，中國最後也沒有獲得他們所追求的平等和自由，1919年的《凡爾賽合約》將中國山東權益割據給日本，而新知識分子的思維邏輯始轉向反面，他們對“公理”的有效性提出質疑，不再安逸於“公理戰勝強權”的思維方式。（王中江著；許紀霖、宋宏編，2010：82）

本文認為中國雖是以“公理”的名義加入協約國，但其實質卻是“強權”，因為其正是以武力來侵害德國以反抗德國侵害各國的平等自由，這便是以消極方式抵制，與其說中國是主“公理”一方，毋寧說它只是以“公理”的完美上衣作為對強權崇拜的掩護。辜鴻銘在當時雖因不順應時代潮流而被新知識分子視為頑固保守派，但不能否認他對於中國外交所提出的決策是頗具見地的，而其對於中國加入協約國所作出的預言也相當之精準：“中國目前正確的、當務之急不是立刻站到協約國一方，如果這樣，一旦環境發生變化，中國將無以自處。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：522）對政治敏銳且有先見之明的辜鴻銘揭開了協約國的真面目，然而其政治主張畢竟過於理想，因此只能說中國的政治悲劇是由於近代知識分子在公理與強權之間無法找到一個平衡點。

結語

十九世紀中葉，西方資本主義以罌粟為“鑰匙”，打開了清朝長期閉鎖的城門，引領中國進入世界體系之中，從而展開傳統與近代化之間的對話。曾經，中國為維護其唯我獨尊的中國禮儀而從世界孤立開來，然而當它施行門戶開放的政策，往昔被遺忘的世界卻已迥然不同，從前拜倒在龍椅之下的蠻夷如今已成了世界的征服者，由此一來，高傲自大的中國陷入了窘境，他們不僅要放眼認識超越自己知識範圍內的新世界，更必須從新世界反觀自己的無知以重新界定自己在新世界中的位置。這對近代中國來說或許是天大的不幸，因為愚昧落後使他們必須接受等待西方列強宰割的命運，然而不幸中的大幸是知識分子在西方思想的衝擊下覺醒而提出紛繁多姿的文化和政治思想，近代中國的思想界因此大放異彩。

辜鴻銘天生便是中西文化合併的產物，他的父親辜紫雲是一位南洋華僑，母親是西洋人。父親的華僑意識是其中華文化觀萌芽的基礎。十三歲那年，辜鴻銘隨義父留學歐洲並在那裡生活了十七年，對西方文化的認知比起中國文化更為深刻，但師從於西方浪漫主義家和對西方物質文明的身臨其境使他看清近代化的弊端，也由此意識到中國文明的價值，由此其文化觀始偏向於中國傳統文化。張之洞的幕府經歷是決定其回歸傳統的重要因素，辜鴻銘從儒家經典領悟到浪漫主義所探尋的心靈自由固在國學之中。辜鴻銘文明觀之中最具代表性的便是將國民的道德視為文明的核心。他認為所謂的心靈自由必須通過人自身的道德約束來獲得精神解放而非通過西方所崇尚的武力與強權，依靠強權固能獲得人人所望之平等自由，但一切終將隨

另一股強權的到來而飄然逝去。辜鴻銘雖然毫不客氣地指責西方近代化文明之不足，卻不完全抗拒西方文明，他主張西方歐羅巴文明與中國文明的有機融合。

同一時期，中國亦出現不同的反近代化之聲，如國粹派、東方文化派和學衡派。國粹派的文化思路是在對傳統文化進行反省與批判後，又更加肯定傳統文化的民族精神。國粹派以溫良的方式對抗列強的侵略，他們倡導“存學”以“保國保種”的文化主張正如史玉華在其論文〈怪誕背後的真——論辜鴻銘的保守主義文化觀〉所述，傾向於自我保護及自我修正，而不是一種世界主義。（史玉華，2002：26）本文認為國粹派的文化主張所展現的更多為一種民族主義，他們對傳統文化的期待僅限於其能增進中華民族的力量。相對地，辜鴻銘的文化視野更為開闊。辜鴻銘的文化主張可視為世界主義，他對中西文化的探索目的在於為世界文明的發展有所貢獻，同時他也希望知識分子們能夠與他共同努力，見其〈中國文明的歷史發展〉（1924）所載：“我還是衷心希望諸君能繼續我的事業，加深拓展自己的學問，為世界文明的發展做出貢獻。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：301）他強調中國傳統文化才是挽救正淪陷的西方文化的最佳解藥。從國粹派和辜鴻銘文化主張之對比可看出兩者對中國傳統文化的重視。然而，本文也發現兩者所重視的中國傳統文化卻有所矛盾。辜鴻銘所指的傳統文化對象為儒家文化，且其對於孔子君權神授、名分大義、忠誠之道的主張皆是讚同的，也就是說辜鴻銘所推崇的中國傳統文化正是國粹派所謂依從於君權的偽儒學。

艾愷在《世界範圍內的反現代化思潮——論文化守成主義》提出辜鴻銘應當是現代批評中東方主義者集團的一員（艾愷，1999：146）並說道：“在戰時和戰後

歐洲悲觀與幻滅的氛圍中，與泰戈爾、岡倉等成為東方著名的聖哲者的，是辜鴻銘，而不是梁漱溟或梁啟超。”（艾愷，1999：153）在中國，辜鴻銘之名不曾見於新文化者所開出的東方文化派名單中，足以見辜鴻銘在新文化者眼中並非東方文化的代表，然而西方卻把辜鴻銘視為能與印度泰戈爾、日本岡倉並名的最具代表性東方文化主義者，造成此現象的因素就在於辜鴻銘的東方化思想普遍上不受中國人所接受，其影響力主要是在國外，這或許是因為他的論著大部分用外語寫成的緣故，也或許是因其為纏足、蓄妾、留辮子等所發表的維護言論使他被國人視為頑固派，如周作人在〈優勝紀略〉（1952）中指出辜鴻銘將中國所有的缺點和壞處都說成是好的，因而稱其為“一般頑固的”。⁵⁵（周作人著；鍾叔河編定，2009：259）辜鴻銘與東方文化派的相似之處在於兩者皆主張中西文明有不同的根本精神：中國屬重精神心靈的精神文明，西方屬重物質生活的物質文明。二者都認定儒家文明是世界文明的出路，並且主張在摒棄西方文明的根本精神的前提下吸納西方文明的成果，只不過東方文化派是“全盤承受，根本改過”，而辜鴻銘是“部分採納”，將東西方的長處結合在一起。

學衡派的特點就在於他們援引白璧德新人文主義思想來審視西方文明，即是從他者的視角來反思本國和他國之文化。勃蘭兌斯在〈辜鴻銘論〉一文曾將辜鴻銘的良民宗教文化思想與人文主義聯繫起來，他指出辜鴻銘所推崇的良民宗教，也就是“中國的古道”是一種“人文主義”。（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：614）觀辜

⁵⁵ 收錄於《周作人散文全集》第十二卷。

鴻銘之人文主義和學衡派之新人文主義，二者的文化思想有些許相像之處⁵⁶，如他們對於儒家傳統文化之評估都源於西方學理，辜鴻銘的人文主義來自於西方浪漫主義而學衡派則是直接承襲西方的新人文主義。學衡派和辜鴻銘兼主張對古代文化之道德觀念的服膺，學衡派胡先驌譯〈白璧德中西人文教育談〉言：“中國向來重視道德觀念。固矣。而此道德觀念。又適合於人文主義者也。”（胡先驌譯；學衡編輯委員會編，1978：330）；辜鴻銘在論東西文明時亦反復提及“道德教養”之重要。同時，學衡派的“新舊文化調和論”與辜鴻銘的“東西文明融合論”不謀而合。辜鴻銘在〈東西文明異同論〉（1924）中指出：“東西方之間確實存在著很多差異。但是我深信，東西方的差別必定會消失並走向融合的……雖然，雙方在細小的方面存有許多不同，但在更大的方面，更大的目標上，雙方必定要走向一起的。”（辜鴻銘著；黃興濤譯，1996：302）辜鴻銘與學衡派的不同之處則是在於二者闡釋人文主義的意圖。學衡派是通過西學東漸的方式，也即是用中文轉述西方學說來使國人意識到儒家人文主義之重要性；相對地，辜鴻銘則是以東學西漸的方式將中國的傳統文化推介到西方，這可從其大部分著作皆用英文所著而得知。由此可見，辜鴻銘對人文主義的闡釋最主要的意圖是想告知西方唯有中國傳統的人文主義能拯救淪陷於功利主義、機械主義的西方。

辜鴻銘對近代文化的反思影響著其政治思想，以至於他提出不少在近代知識分子看來具“復古”性質的重整社會秩序之解藥。他的政治言論有時過於偏激而不受

⁵⁶ 朱壽桐稱辜鴻銘的人文主義與白璧德的新人文主義“聯繫更為緊密”。兩人為同時代之人，在對對方的思想觀念毫無所知的情況下提出了雷同的文化思想。朱壽桐指出此特別現象源自於兩人對馬修·阿諾爾德的思想學術的崇敬和熟悉，以至於他們的人文主義“具有某種思想近緣關係的紐帶”。（朱壽桐，2009：33-36）學衡派的部分思想受白璧德新人文主義所影響，因此與辜鴻銘的文化主張有相似之處。

張之洞所用，但他的政治主張卻不無獨特性。就統治方式而言，辜鴻銘認為傳統的人治比西方推行的法治更為優越因為人治是使法治成為可能之根本，而要使人治得以成立首當挑選合適的官員。由此，他反對康有為、梁啟超所推之立憲政治，認為立憲政治中國固有，所謂的憲法就是君主所依據的道德憲法。就政體性質而言，辜鴻銘反對西方的民主，認為民主早出現於儒家以民為本的思想中，且主張民主必須與君主相配合，兩者並非對立。就政治精神而言，他意識到中國正由王道向霸道邁進，因此他竭力勸誡中國勿加入協約國與同盟國的戰爭之中。

綜觀上述，辜鴻銘返本開新的思想雖為可貴，但其在一個正邁向近代化的時代環境中是不合時宜的。他逆潮流的思想使他被冠上“辜瘋子”的稱號。雖其思想偶爾過於偏激而自相矛盾，但這毫無疑問皆是其愛國精神的體現，只是其愛國的體現採用了與當代的愛國精神截然相反的途徑。

參考書目

一、專書

1. 【古希臘】亞里士多德著；吳壽彭譯（1981），《政治學》，北京：商務印書館。
2. 【美】艾愷（1999），《世界範圍內的反現代化思潮——論文化守成主義》，貴陽：貴州人民出版社。
3. 【美】柯文（1998）編著；雷頤、羅檢秋譯，《在傳統與現代性之間——王韜與晚清改革》，南京：江蘇人民出版社。
4. 【美】蒂利希著；尹大貽譯（2004），《基督教思想史》，香港：道風書社。
5. 【日】實藤惠秀著；譚汝謙、林啟彥譯（1983），《中國人留學日本史》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
6. 【英】艾瑞克·霍布斯鮑姆著；賈士蘅譯（1999），《帝國的年代：1875-1914》，南京：江蘇人民出版社。
7. 【英】洛克著；葉啟芳，瞿菊農譯（1964），《政府論》，北京：商務印書館。
8. 巴素博士著；劉前度譯（1950），《馬來亞華僑史》，檳榔嶼：光華日報有限公司。
9. 班固撰（1962），《漢書》，北京：中華書局。
10. 蔡尚思主編（1982），《中國現代史資料簡編》，杭州：浙江人民出版社。

11. 陳獨秀（1984），《陳獨秀文章選編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
12. 陳啟天（1992），《增訂韓非子校釋》，臺北：臺灣商務印書館。
13. 陳思和主編（2009），《新人文主義思潮——白璧德在中國》，江西：江西高校出版社。
14. 陳序經（2004），《東西文化觀》，北京：中國人民大學出版社。
15. 陳寅恪（2009），《寒柳堂集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
16. 丁文江、趙豐田編（1983），《梁啟超年譜長編》，上海：上海人民出版社。
17. 段懷清（2006），《白璧德與中國文化》，北京：首都師範大學出版社。
18. 福建省華僑志編纂委員會編（1989），《福建省華僑志》，福州：福建省華僑志編撰委員會。
19. 葛荃（2000），《立命與忠誠：士人政治精神的典型分析》，杭州：浙江人民出版社。
20. 龔書鐸（1985），〈近代中國文化結構的變化〉，《歷史研究》編輯部編，《歷史研究五十年論文選》（近代中國·下），北京：社會科學文獻出版社。
21. 辜鴻銘著；黃興濤等譯（1996），《辜鴻銘文集》（上、下），海口：海南出版社。
22. 郭嵩燾著；鍾叔河主編（1984），《倫敦與巴黎日記》，長沙：岳麓書社。
23. 胡適著；季羨林主編（2003），《胡適全集》，合肥：安徽教育出版社。
24. 胡適著；林樂齊選編（2001），《胡適散文》，杭州：浙江文藝出版社。

25. 胡適著；歐陽哲生編（1998），《胡適文集》，北京：北京大學出版社。
26. 許紀霖著（1999），〈激進與保守之間的動盪〉，李世濤主編，《知識分子立場》，長春：時代文藝出版社。
27. 黃克武（1990），〈清末民初的民主思想：意義與淵源〉，中央研究院近代史研究所編，《中國現代化論文集》，中央研究院歷史語言研究所。
28. 黃興濤（2000），《文化史的視野：黃興濤學術自選集》，福州：福建教育出版社。
29. 黃興濤（2004），《一個文化怪人的心靈世界》，臺北：知書房。
30. 康有為（1989），《民國叢書——大同書》，上海：上海書店。
31. 孔穎達（2000），《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社。
32. 孔穎達等撰（1998），《尚書》，北京：中華書局。
33. 勞思光（1999），《新編中國哲學史》，臺北：三民書局。
34. 李思孝（1997），《從古典主義到現代主義——歐洲近代文藝思潮論》，北京：首都師範大學出版社。
35. 梁啟超（2006），《梁啟超遊記：歐遊新影錄、新大陸游記》，北京：東方出版社。
36. 梁啟超著；林志鈞編（1936），《飲冰室合集》，上海：中華書局。
37. 梁漱溟（1999），《東西文化及其哲學》，北京：商務印書館。
38. 林則徐著；羅炳良主編（2002），《四洲志》，北京：華夏出版社。
39. 劉禾（1999），《語際書寫——現代思想史寫作批判綱要》，上海：上海三聯書店。

40. 劉向撰；劉野編（2005），《欽定四庫全書薈要·說苑、帝學》，長春：吉林出版集團有限公司。
41. 魯迅著；魯迅先生紀念委員會編（1973），《魯迅全集》，北京：人民文學出版社。
42. 沈雲龍編（1976），《近代中國史料叢刊續編第二十七輯：光緒壬寅（廿八年）政藝叢書》，台北：文海出版社。
43. 汪榮寶撰；陳仲夫點校（1987），《法言義疏》，北京：中華書局。
44. 王弼注；孔穎達疏（1999），《周易正義》，北京：北京大學出版社。
45. 王明珂（2013），《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，杭州：浙江人民出版社。
46. 王韜著；李天綱編校（2012），《弢園文新編》，上海：中西書局。
47. 王先謙（1988），《荀子集解》，北京：中華書局出版社。
48. 王中江（2010），〈清末民初中國認知和理解世界秩序的方式——以“強權”與“公理”的兩極性思維為中心〉，許紀霖、宋宏編，《現代中國思想的核心觀念》，上海：上海人民出版社。
49. 魏源（1998），《海國圖志》，長沙：岳麓書社。
50. 吳馨等修；姚文珩等纂（1918），《上海縣續志》，臺北：成文出版社有限公司。
51. 楊伯峻（1982），《春秋左傳注》，臺北：源流出版社。
52. 余英時（1995），《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，臺北：三民書局。

53. 余英時著；沈志佳編（2006），《余英時文集·民主制度與近代文明》，桂林：廣西師範大學出版社。
54. 章炳麟著；朱維錚編校（2012），《廬書：初刻本、重訂本》，上海：中西書局。
55. 章太炎（1985），《章太炎全集》，上海：上海人民出版社。
56. 章太炎著；湯志鈞主編（1977），《章太炎政論選集》（上冊），北京：中華書局。
57. 張君勱著；程文熙編（1981），《中西印哲學文集》，臺北：台灣學生書局。
58. 張起鈞（1982），《儒林逸話》，臺北：學海出版社。
59. 張之洞著；李忠興評注（1998），《勸學篇》，鄭州：中州古籍出版社。
60. 張之洞著；苑書義、孫華峰、李秉新編（1998），《張之洞全集》，石家莊：河北人民出版社。
61. 趙爾巽（1977），《清史稿》，北京：中華書局。
62. 鄭觀應著；上海圖書館、澳門博物館編（2008），《盛世危言》，上海：上海古籍出版社。
63. 鄭師渠（1997），《晚清國粹派》，北京：北京師範大學出版社。
64. 鄭文泉編（2007），《絕代英華——馬來（西）亞英殖民時期華裔文人與學人研究》，雪蘭莪：新紀元學院馬來西亞族群研究中心。
65. 鄭玄（2000），《禮記正義》，北京：北京大學出版社。

66. 鍾離蒙、楊鳳麟編（1981），《中國現代哲學史資料彙編：科學與玄學論戰》，杭州：浙江人民出版社。
67. 鍾叔河編（2008），《走向世界叢書》，長沙：岳麓書社。
68. 周凱（1993），《廈門志》，南投：台灣省文獻委員會。
69. 周作人著；鍾叔河編定（2009），《周作人散文全集》，桂林：廣西師範大學出版社。
70. 朱壽桐（2009），《新人文主義的中國影跡》，北京：中國社會科學出版社。
71. 朱維錚（2011），《音調未定的傳統》，杭州：浙江大學出版社。
72. 朱熹（1983），《四書章句集注》，北京：中華書局。

二、期刊論文

1. 陳獨秀（2011），〈調和論與舊道德〉，《新青年》，第七卷第一號，頁 131-133。
2. 陳獨秀（2011），〈舊思想與國體問題〉，《新青年》，第三卷第三號，頁 221-223。
3. 陳獨秀（2011），〈孔子之道與現代生活〉，《新青年》，第二卷第四號，頁 327-333。
4. 陳獨秀（2011），〈實行民治的基礎〉，《新青年》，第七卷第一號，頁 19-27。

5. 陳獨秀（2011），〈新文化運動是什麼？〉，《新青年》，第七卷第五號，頁9-14。
6. 鄧實撰；鄧實、黃節主編（2006），〈古學復興論〉，《國粹學報》，第一年第九期，頁111-118。
7. 鄧實撰；鄧實、黃節主編（2006），〈國學保存會簡章〉，《國粹學報》，第二年第十三期，頁1441-1448。
8. 鄧實撰；鄧實、黃節主編（2006），〈國學保存會小集緒〉，《國粹學報》，第一年第一期，頁13-14。
9. 鄧實撰；鄧實、黃節主編（2006），〈國學真論〉，《國粹學報》，第三年第二期，頁3025-3036。
10. 丁偉志（1995），〈晚清國粹主義述論〉，《近代史研究》，頁1-15。
11. 方維規（1999），〈論近現代中國“文明”、“文化”觀的嬗變〉，《史林》，第四期，頁69-83。
12. 方維規（2000），〈“議會”、“民主”與“共和”概念在西方與中國的嬗變〉，《二十一世紀》，總第五十八期，頁49-61。
13. 胡先驕譯；學衡編輯委員會編（1978），〈白璧德中西人文教育談〉，《學衡（一）》，第三期，頁325-336。
14. 胡先驕著；學衡編輯委員會編（1978），〈說今日教育之危機〉，《學衡（一）》，第四期，頁471-480。
15. 許守微撰；鄧實、黃節主編（2006），〈論國粹無阻於歐化〉，《國粹學報》，第一年第七期，頁93-100。

16. 黃節撰；鄧實、黃節主編（2006），〈國粹學報敘〉，《國粹學報》，第一年第一期，頁 5-10。
17. 黃興濤（2006），〈晚清民初現代“文明”和“文化”概念的形成及其歷史實踐〉，《近代史研究》，頁 1-34。
18. 姜義華（1992），〈激進與保守：與余英時先生商榷〉，《二十一世紀》，總第十期，頁 134-142。
19. 柳詒徵著；學衡編輯委員會編（1978），〈論中國近世之病源〉，《學衡（一）》，第三期，頁 337-347。
20. 梅光迪著；學衡編輯委員會編（1978），〈論今日吾國學術界之需要〉，《學衡（一）》，第四期，頁 463-469。
21. 梅光迪著；學衡編輯委員會編（1978），〈評今人提倡學術之方法〉，《學衡（一）》，第二期，頁 165-174。
22. 梅光迪著；學衡編輯委員會編（1978），〈評提倡新文化者〉，《學衡（一）》，第一期，頁 17-24。
23. 王晴佳（2002），〈白璧德與“學衡派”——一個學術文化史的比較研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第三十七期，頁 41-90。
24. 吳宓譯；學衡編輯委員會編（1978），〈白璧德之人文主義〉，《學衡（三）》，第十九期，頁 2507-2529。
25. 吳宓著；學衡編輯委員會編（1978），〈論新文化運動〉，《學衡（一）》，第四期，頁 487-509。

26. 章士釗（2009），〈何故農村立國〉，《甲寅雜誌·甲寅周刊》，第一卷第三十七號，頁 296-300。
27. 章士釗（2009），〈農國辨〉，《甲寅雜誌·甲寅周刊》，第一卷第二十六號，頁 8-10。
28. 章士釗著（1990），〈評新文化運動〉，鄭振鐸編選，《中國新文學大系》，臺北：業強出版社。
29. 章太炎；民報編輯部編（2006），〈演說錄〉，《民報》，第 6 號，頁 785-800。
30. 章太炎著；民報編輯部編（2006），〈送印度鉢羅罕、保什二君序〉，《民報》，第 13 號，頁 2221-2224。
31. 章太炎著；民報編輯部編（2006），〈印度人之論國粹〉，《民報》，第 20 號，頁 3159-3161。
32. 兆文鈞（1986），〈辜鴻銘先生對我講述的往事〉，《文史資料選輯》，頁 177。
33. 鄭師渠（2013），〈反省現代性的兩種視角：東方文化派與學衡派〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，第一卷第五期，頁 34-43。
34. 史敏（2003），〈辜鴻銘研究述評〉，《煙台師範學報（哲學社會科學版）》，第二十卷第一期，頁 54-60。

三、學位論文

1. 陳鑫，《辜鴻銘保守主義思想探析》（吉林：吉林大學中國近現代史碩士論文，2013年），頁1-44。
2. 陳文亮，《西方浪漫主義視野中的辜鴻銘思想》（福建：福建師範大學歷史學碩士論文），頁1-69。
3. 史玉華，《怪誕背後的真——論辜鴻銘的保守主義文化觀》（湘潭：湘潭大學哲學與歷史文化學院碩士論文，2002年），頁24-30。
4. 田長生，《辜鴻銘保守主義文化觀淺析》（廈門：廈門大學中國哲學碩士論文，2007年），頁1-28。
5. 吳爭春，《辜鴻銘倫理思想研究》（湖南：中南大學公共管理學院博士論文，2012年），頁1-127。

四、外文著作

1. Ku Hong Ming (1901), *Papers from a Viceroy's Yamen: A Chinese Plea for the Cause of Good Government and True Civilization* (《尊王篇》), Shanghai: Shanghai Mercury.
2. Ku Hong Ming (1922), *The Spirit of the Chinese People* (《春秋大義》/《中國人的精神》), Peking: The Commercial Press.

附錄

時代	年份	論文/著作/譯作
1880 年代	1883 年	〈中國學〉 ⁵⁷
1890 年代	1891 年	〈為吾國吾民爭辯——現代傳教士與最近教案關係論〉 ⁵⁸
	1896 年	〈上湖廣總督張書〉 ⁵⁹
	1898 年	“The Discourses and Saying of Confucius” (《論語》英譯)
1900 年代	1900 年	〈我們願意為君主去死，皇太后啊！中國人民對皇太后及其政權真實感情的陳述〉 ⁶⁰
		〈關於中國問題的最近札記〉之（一） ⁶¹
	1901 年	〈關於中國問題的最近札記〉之（二）至之（五） ⁶²
		〈為了中國的良治〉 ⁶³

⁵⁷ 〈中國學〉共分兩篇，後收錄於《春秋大義》。

⁵⁸ 〈為吾國吾民爭辯——現代傳教士與最近教案關係論〉後收錄於《尊王篇》。

⁵⁹ 〈上湖廣總督張書〉後收錄於《讀易草堂文集》。

⁶⁰ 〈我們願意為君主去死，皇太后啊！中國人民對皇太后及其政權真實感情的陳述〉後收錄於《尊王篇》。

⁶¹ 〈關於中國問題的最近札記〉之（一）後收錄於《尊王篇》。

⁶² 〈關於中國問題的最近札記〉之（二）至之（五）後收錄於《尊王篇》。

⁶³ 〈為了中國的良治〉後收錄於《尊王篇》。

		<文明與無政府狀態> ⁶⁴
		“Papers from a Viceroy’ s Yamen” (《尊王篇》)
	1903 年	<致一家英文報刊主編的信>
	1905 年	<且聽著，統治者。請明察！日俄戰爭的道德原因>
	1906 年	“The Universal Order or Conduct of Life” (《中庸》英譯)
	1908 年	<上德宗皇帝條陳時事書> ⁶⁵
	1905 年 至 1910 年之間	《痴漢騎馬歌》 (John Gilpin)
1910 年代	1910 年	<雅俗辨>
		“The Story of a Chinese Oxford Movement” (《清流傳》 / 《中國牛津運動故事》)
		《張文襄幕府紀聞》
	1911 年	<關於時局致《字林西報》編輯的信>

⁶⁴ <文明與無政府狀態>後收錄於《尊王篇》。

⁶⁵ <上德宗皇帝條陳時事書>後收錄於《讀易草堂文集》。

	1914 年	〈中國人民的精神〉 ⁶⁶
	1915 年	“The Spirit of Chinese People”（《春秋大義》/ 《中國人的精神》）
	1919 年	〈反對中國文學革命〉 〈歸國留學生與文學革命——讀寫能力和教育〉
1920 年代	1920 年	“Vox Clamantis” 《吶喊》
	1921 年	〈憲政主義與中國〉
	1922 年	《讀易草堂文集》
		〈所有受過英語教育的人應讀之文〉
	1924 年	〈何謂文化教養〉 ⁶⁷
		〈中國文明的歷史發展〉 ⁶⁸
		〈東西（文明）異同論〉 ⁶⁹
		〈關於政治經濟學的真諦〉 ⁷⁰
1925 年	〈中國古典的精髓〉 ⁷¹	

⁶⁶ 〈中國人民的精神〉後收錄於《春秋大義》。

⁶⁷ 〈何謂文化教養〉後收錄於《辜鴻銘論集》。

⁶⁸ 〈中國文明的歷史發展〉後收錄於《辜鴻銘論集》。

⁶⁹ 〈東西（文明）異同論〉後收錄於《辜鴻銘論集》。

⁷⁰ 〈關於政治經濟學的真諦〉後收錄於《辜鴻銘講演集》。

⁷¹ 〈中國古典的精髓〉後收錄於《辜鴻銘論集》。

		〈什麼是民主〉 ⁷²
		〈告準備研究中國文化的歐美人〉 ⁷³
		〈綱常名教定國論〉 ⁷⁴
		《辜鴻銘講演集》

表（一）：辜鴻銘論文、著作、譯文年表

⁷² 〈什麼是民主〉後收錄於《辜鴻銘論集》。

⁷³ 〈告準備研究中國文化的歐美人〉後收錄於《辜鴻銘論集》。

⁷⁴ 〈綱常名教定國論〉後收錄於《辜鴻銘講演集》。

浪漫主義名家	名言	次數
愛默生	如何採取措施、哪怕是可惡的措施來防止國家一連串的危機呢？政府總是太晚才知道，任用不正直的代理人對於國家就相對於個人一樣有害。	3
	在英格蘭，這樣的事讓我感到無法容忍，人們普遍認定顯赫的聲名取決於財富與門第。一個有學問的人，不管他取得多大的成就都不被上流社會所接納，除非他是社交界的明星和喜歡賣弄之輩。	1
	我的英國朋友問我是否存在真正的美國人？那種具有美國思想的美國人？面對這種富於挑戰性的問題，我所想到的既不是各政黨會議，也不是國會；既不是總統，也不是內閣大臣，不是這樣一些想把美國變成另一個歐洲的人。我所想到的只是那些具有最質樸最純潔心靈的人們。我說：“是的，肯定存在”，於是我談開了無政府主義和不抵抗主義的教理。我說，確實，我從沒有在哪個國家見到過人們有足夠的勇氣堅持這一真理，我非常清楚，再也沒有什麼東西比這種勇氣更能贏得我的尊重了。我很容易看到卑鄙的滑膛槍崇拜的破產——儘管大人物們都是滑膛槍崇拜者——可以肯定，就像上帝活著	6

	<p>一樣毫無疑問，不能以槍易槍，以暴易暴，唯有愛和正義的法則，能收到一場乾淨的革命之效。</p>	
	<p>不要為了那些蠢材和不宜接受嚴肅高等教育的人進行投資，而應當把這些錢用於鼓勵和資助少數真正適宜接受高等教育的人。</p>	1
歌德	<p>法蘭西的不幸實在可怕，“在上者”真該好好反省一下；但更為必要的，還是“在下者”應該認真考慮它。若“在上者”被打倒，那麼誰來保護彼此爭鬥的“在下者”？“在下者”已成為“在下者”的暴君。</p>	2
	<p>難道我們這樣做有什麼不對嗎？群氓，我們必須愚弄他們；你瞧，他們多麼懶惰無能！看上去多麼野蠻！所有亞當的子民當你愚弄他們的時候都是無能和野蠻，唯有真誠，才能使他們煥發人性。</p>	2
	<p>世上有兩種和平的力量：公道與常識(義和禮)。</p>	2
	<p>對一切事物，特別是對愛和友誼不存利害之念，是我的至上追求、指導原則和人生準則。因此後來，我在詩中有這樣一句調皮唐突的話：“如果我愛你，那與你有何相干呢？”這就是我心靈的剖白。</p>	1

	<p>人類必須經過多麼漫長的階段才懂得如何仁慈地對待他人，體諒地對待違法者，甚至人道地對待野蠻行為。事實上，正是那些聖人們最先教誨這一點，並為了將此種可能變作現實、推進它的實踐而獻出了生命。</p>	1
	<p>最好的統治形式，是使所有統治方式都成為多餘的方式。</p>	2
	<p>壓抑我們的是什麼？——庸俗。</p>	1
	<p>每一種天賦之物都有自身的價值，都應該得到發展，有人只鼓勵美的東西，另有人則只鼓勵有用的東西，實際上，只有將兩者結合起來，才能建設好一個國家。有用的東西自我鼓勵，因為大眾生產，人人不可或缺；美的東西則必須被鼓勵，因為很少有人能夠展示它，而許多人又需要他。</p>	1
	<p>我們所謂人性中的惡，不過是一種不完善的發展，一種畸形或變態——某種道德品質的缺失或不足，而不是什麼絕對的惡。</p>	1

	宗教的虔誠並不是最終目的，而只是一種手段，即通過最大程度的心寧、實現文明或人類完美之最高境界的手段。	1
羅斯金	文明意味著培養文明的人。	1
	現代製度的致命錯誤，在於剝奪了本民族中最精華的元氣和力量，剝奪了勇敢、不計回報、藐視痛苦和忠實的一切靈魂之物；只是將其冶煉成鋼，鍛鑄成一把無聲無意志的利劍；同時保留下民族最糟糕的東西，諸如怯懦、貪婪、耽於聲色和背信棄義——並給予他們這種聲援，這種威權，這種最大的特權。其中，思想的能力被削弱到最低限度。實際上，履行你保衛英國的誓言絕不意味就要去推行這樣一種制度。如果你只是站在商店門口保護店員在裡面騙人錢，那你就絕不是一個真正的衛兵。	2
	我不僅相信有地獄這樣一個地方，我還知道它在何處；當人們認為離開了對地獄的恐懼、美德便無從談起時，他們實際上已經入了地獄。	1
	粗俗的本質在於麻木。	1

	<p>在所有時代，所有國家，軍人都要比商人更重榮譽。因為軍人的職業不是殺人，而是被殺。</p>	2
	<p>在今日歐洲，一切戰爭及不同國家所以要進行軍備，其第一位的原因是，在歐洲的所有國家中，大多數人——無論是高貴還是卑賤的——都是些小偷，時刻都夢想擁有同類的財富、土地和名譽。</p>	1
	<p>目前，當毫無理智的人在叫嚷，冷酷無情的人掌握著統治權，所有的社會公理和一切預防措施因某些人的混亂宣傳和鼓動而被毀掉時，聰明人大多沉默無言，明哲保身。在這種情況下，每個流氓都在覬覦權力，每個傻瓜都在覬覦榮譽，每個騙子都在覬覦錢財。</p>	1
阿諾德	<p>與其說是由於英國國民過於自私和不義，還不如說是由於英國統治階層不夠友善，才使得“愛爾蘭創傷”一直沒有癒合。</p>	1
	<p>對於過去的強烈不滿，抽象的革新體制的一股腦運用，一種見諸文字、精心入微炮製出的新式學說，一個面向未來的合理社會：這就是雅各賓主義的做法。</p>	1

	<p>基督教不是一套僵死、整齊方正的行為規範的匯集，而是一種性情，某種心靈的狀態。</p>	1
	<p>只有在領會了道德規範之後，才能夠嚴格地遵守它。而大眾既無理解道德規範的智力，亦無遵守道德規範的能力。</p>	1
	<p>我們長期在其中生活與活動的那種封閉的知識視野，現在不是正在打開嗎？種種新的光輝不是正暢通無阻地直接照耀著我們嗎？長期以來，這些光輝無由直射我們，因而我們也就無法考慮對它們採取任何行動。那些擁有陳規故套並將其視為理性和上帝意志的人，他們被這些陳規故套束縛了手腳，無以解脫，哪裡還有力量去尋找並有希望發現那真正的理性和上帝的意志呢？但是現在，堅守社會的、政治的和宗教的陳規故套——那種極其頑強的力量，那種頑固排斥一切新事物的力量，已經令人驚奇地讓步了。當前的危險，不是人們頑固地拒絕一切，一味地抱住陳規故套不放，並將其當作理性和上帝的意志，而是他們太過輕易地便以某些新奇之物相取代，或者連陳規新矩一併蔑視，以為隨波逐流即可，毋需麻煩自己去考慮什麼理性和上帝的意志。</p>	1

	<p>至於流氓，無論他是一個粗暴蠻子，還是一個庸俗市儈，如果他記得——每當我們愚昧而激情衝動地堅執一個過激主張的時候，每當我們渴望以純粹的暴力壓服對手的時候，每當我們嫉妒他人的時候，每當我們蠻橫殘暴的時候，每當我們只崇拜強權或成功的時候，每當我們參與瞎嚷嚷反對某些不受歡迎的顯貴，以壯聲威的時候，每當我們殘忍地踐踏戰死者的時候，他對那些受害者均無同情之心——那麼，他就發現了自己內心深處那永恆的群氓精神，並已深入骨髓。</p>	1
--	---	---

	<p>我們是在牛津那個優雅的環境中接受教育的。我們不會不懂得這樣一個真理：美麗芬芳乃是人生至上之境的本質特徵。我們喜愛美麗芬芳，厭惡醜陋下流，這種情感，已成為我們對許許多多遭受挫折的事業依戀不捨、對各式各樣獲得成功的運動不以為然的內在動因。這種情感實實在在，從來沒有徹底敗下陣來，即便是在挫折之中，它也顯示出了自己的力量。……看一看大約 30 年以前震撼過牛津中心的那場偉大運動的過程吧。凡是讀過紐曼博士《辯護書》（Apology）的人們都可以發現，這場運動所攻擊的目標，可以用一個詞來概括，即“自由主義”。自由主義最終贏得了勝利並氾濫開來。牛津運動則受到挫折，遭到了失敗。我們的殘兵敗將流落四方。真所謂世界上哪個地方不充滿著我們悲哀的故事。</p>	1
	<p>當人們真正考慮起女性，女性理想以及她們與我們的關係問題時，有誰會相信聰敏靈巧的印歐種族，那曾培育出女神繆斯、多情的騎士和聖母瑪利亞的種族，將會在那最智慧的國王娶有七百妻、納有三百妾的閃米特種族的風俗制度中，找到這一問題的最終答案呢？</p>	1

卡萊爾	君主統治我們的權利，不是一種神聖的權力，就是一種魔鬼般的邪惡。	1
-----	---------------------------------	---

表（二）：浪漫主義家思想言論清單

類似事項	日本		中國		年差
	事項	年	事項	年	
外語學校	洋學所	1855	同文館	1862	7
購買輪船	咸海丸	1857	購入商船亞丁號	1872	15
留學	荷蘭留學	1862	美國留學	1872	10
工廠	橫須賀造船所	1864	安慶軍械所	1861	(-3)
文字改革運動	《漢字禦廢止之儀》	1866	《一目了然出階段》	1892	26
雜誌	《西洋雜誌》	1867	《時務報》	1896	29
詔令	五條誓文	1868	科舉廢止詔書	1905	37
報紙	《中外新聞》	1868	昭文新報	1873	5
電信	東京——橫濱間	1869	上海——香港間	1871	2
貨幣制度	新貨幣制度	1871	實行法幣	1935	64
發式	自由散發	1871	自由剪髮	1911	40

火車	東京——橫濱間	1872	上海——吳淞間	1876	4
新曆	太陽曆	1873	太陽曆	1912	39
民眾政治運動	民選議院設立建議	1874	公車上書	1895	21
國立新式大學	東京大學	1877	京師大學堂	1902	25
立憲預告	國會設立詔書	1881	預備立憲上諭	1906	25
頒布憲法	大日本帝國憲法	1889	中華民國憲法	1947	58

表三：中國與日本近代化之年差