

中國經學



ZHONGGUO JINGXUE

第十一輯

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
廣西師範大學出版社



主編◎彭 林

經學名家

孔子的影響與主要觀點 ○[英] 理雅各撰 陳叙譯

日本經學

近代以來日本的十三經注疏校勘記研究 ○[日] 野間文史撰 童嶺譯

經學史論

孟子“百畝之糞”、“糞其田而不足”解 ○陳鴻森

《上博七·武王踐阼》“寧溺於菴”試說 ○李詠健

略論先秦經史中王權與神權的關係

——兼論《易》之後出與六經的次序問題 ○郭偉川

北朝隋唐明堂研究 ○[日] 南澤良彦

經學文獻

淳熙小字本《春秋經傳集解》版本考 ○顧永新

南宋撫州本《禮記注》研究 ○王 鐸

敦煌殘本《春秋穀梁傳集解》版本小識 ○王天然

經學實踐

孫中山的禮學淵源與實踐 ○[澳] 黃宇和

看書何如讀書精：讀經與研究探論 ○楊晉龍

札記·資訊

《孟子》“江漢以濯之，秋陽以暴之”句解 ○張德付

《榆枋齋學林》目錄

《禮樂01》創刊目錄

《中國經學》第一至第十輯目錄

清華大學中國禮學研究中心集刊

中國經學

—第十一輯—

主編◎彭林

進學題



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

·桂林·

21120-53
2007/11

圖書在版編目 (CIP) 數據

中國經學. 第 11 輯 / 彭林主編. — 桂林: 廣西師範大學出版社, 2013.6

ISBN 978-7-5495-4020-4

I. ①中… II. ①彭… III. ①經學—研究—中國
IV. ①Z126

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2013) 第 147059 號

廣西師範大學出版社出版發行

(廣西桂林市中華路 22 號 郵政編碼: 541001)
(網址: <http://www.bbtpress.com>)

出版人: 何林夏

全國新華書店經銷

廣西民族語文印刷廠印刷

(廣西南寧市望州路 251 號 郵政編碼: 530001)

開本: 787 mm × 1 092 mm 1/16

印張: 14.5 字數: 250 千字

2013 年 6 月第 1 版 2013 年 6 月第 1 次印刷

印數: 0 001~1 500 冊 定價: 45.00 圓

如發現印裝質量問題, 影響閱讀, 請與印刷廠聯繫調換。

編委會 (按姓氏筆劃排列)

- | | |
|------|--------------|
| 池田秀三 | 京都大學大學院文學研究科 |
| 林慶彰 | 臺灣“中央研究院”文哲所 |
| 夏長樸 | 臺灣大學中文系 |
| 陳鴻森 | 臺灣“中央研究院”史語所 |
| 野間文史 | 廣島大學大學院文學研究科 |
| 彭 林 | 清華大學歷史系 |
| 葉國良 | 臺灣大學中文系 |
| 單周堯 | 香港大學中文學院 |
| 喬秀岩 | 北京大學歷史系 |
| 虞萬里 | 上海社會科學院歷史所 |
| 趙伯雄 | 南開大學古籍所 |
| 鄧國光 | 澳門大學中文系 |

■主 編：彭 林

■執行編輯：顧 濤

目 錄

■經學名家

孔子的影響與主要觀點

1

[英]理雅各撰
陳叙譯

■日本經學

近代以來日本的十三經注疏校勘記研究

15

[日]野間文史撰
童嶺譯

■經學史論

孟子“百畝之糞”、“糞其田而不足”解

59

陳鴻森

《上博七·武王踐阼》“寧溺於菰”試說

67

李詠健

略論先秦經史中王權與神權的關係

77

郭偉川

——兼論《易》之後出與六經的次序問題

北朝隋唐明堂研究

97

[日]南澤良彦

■經學文獻

淳熙小字本《春秋經傳集解》版本考

131

顧永新

南宋撫州本《禮記注》研究

153

王 鐸

敦煌殘本《春秋穀梁傳集解》版本小識

179

王天然

■經學實踐

孫中山的禮學淵源與實踐

185

[澳]黃宇和

看書何如讀書精：讀經與研究探論

201

楊晉龍

■札記·資訊

《孟子》“江漢以濯之，秋陽以暴之”句解

14

張德付

《榆枋齋學林》目錄

58 152

《禮樂01》創刊目錄

200

《中國經學》第一至第十輯目錄

217

Contents

■ Classical studies masters

Confucius' influence and opinions written by JAMES Legge, translated by CHEN Xu

■ Classical studies in Japan

A study of Japanese Scholars' research on the notes and commentaries of *the Thirteen Classic Works* since the modern times
..... written by NOMA Fumichika, translated by TONG Ling

■ On the history of the study of the Classics

A new interpretation of the term 'fen' used as a verb 'To Sow' in two paragraphs in *Mencius*: 'The *fen* (sowing) of a hundred acres of agricultural land' and 'It is inadequate to *fen* (sow) the land' CHEN Hungsen

A new interpretation of the phrase “寧溺於菰” in the seventh volume of the *Compilation of Warring States Chu Bamboo Slips Housed at the Shanghai Museum*
..... LEE Wingkin

The relationship between the imperial power and religious power in the pre-Qin classics:
Also on the latest *Book of Changes* and the order of the six classics
..... Kwok wai chuen

A study on the Mingtang of the Northern Dynasties and the Sui and Tang Dynasties
..... MINAMIZAWA Yoshihiko

■ Bibliography of the study of the Classics

Examination on the editions of “Chun Xi Small-Character” *Interpretation on collected the Lesson & Commentary of Spring & Autumn* GU Yongxin

Research on the Southern Song Dynasty Fuzhou edition of *Annotation of the Book of Rites*
..... WANG E

A tentative study on the all existing Dunhuang transcripts of *Chun-qiū gu-liang-zhuan jī-jie*
..... Wang Tianran

■ Practice of Classical studies

Sun Yatsen's Knowledge and Practice of Classical Chinese Learning John Y. Wong
Reading aloud and the Study of the Classics: An Exploration Yang Chin-Lung

■ Notes and Information

A New Interpretation of the sentence “Jianghan yi zhao zhi” in *Mencius* ... ZHANG Defu
Contents of *Yufangzhai Xuelin* written by YU Wanli
Contents of the inaugural issue of *The Culture of Rites and Music*
Contents of *Chinese Classics* Vol. 1-10

孔子的影響與主要觀點^①

[英]理雅各撰 陳叙譯

編者按 蘇格蘭傳教士理雅各 (James Legge, 1815–1897) 是第一位系統英譯、評注中國古代經典的漢學家。他被奉為“標準譯本”的《中國經典》(五卷, *The Chinese Classics*) 和《中國聖書》(六卷, *The Sacred Books of China*) 二書, 收錄“四書”、“五經”、《道德經》、《莊子》等譯著。此外, 理雅各還將《佛國記》、《法顯行傳》、《離騷》等中國典籍譯為英文。本文將《中國經典》第1卷《緒論》(*Prolegomena*) 第5章“孔子及親傳弟子” (*Confucius and His Immediate Disciples*) 第2節“孔子的影響與主要觀點” (*Confucius' Influence and Opinions*) 譯成中文。^② 其中所涉理雅各對孔子的基本看法與評價, 在英語世界中影響深遠, 可作為管窺中西文化交流的經典案例之一。

1. 中國皇帝的尊孔 (Homage rendered to Confucius by the sovereign of China)

孔子在彌留之際曾感歎: 整個國家沒有一位君主接受他的主張並且遵從他的教誨。幾近退出人生舞臺時, 他的價值才始獲承認。魯哀公聽聞孔子去世, 誄之曰: “天不遺耆老, 莫相予位焉, 嗚呼哀哉! 尼父!”^③ 子貢對這種“生不能用, 死而誄之”的言行不一頗有怨言, 不過, 魯哀公的悲傷也許是真誠的。(孔子卒後第二年) 他立廟四季祭祀孔子。^④

摇摇欲墜的周朝既缺乏(尊聖的)智慧(intelligence), 於禮也不適合(in a position)

① 本文為國家社科基金重大項目“中國古代經典英譯本匯釋匯校”(項目批准號: 10&ZD108) 成果。

② James Legge, *prolegomena, The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, vol. I, by James Legge, trans. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960, p. 90–111.

③ 《禮記·檀弓上》。《左傳·哀公十六年》記載的誄文(“旻天不弔, 不慙遺一老, 俾屏余一人以在位, 瑩瑩余在疚。嗚呼哀哉! 尼父無自律!”) 更詳細。

④ 《聖朝祀典圖考》卷一孔子相關章節, 本節對此多有參考。

紀念這位逝去的哲人。然而，秦始皇的焚書令（《緒論》第一章有所詳述）說明孔子的權威當時已遍及整個國家。公元前195年，漢高祖過魯，拜孔子墓，以太牢（牛羊豕三牲）祠孔子。此後，歷代帝王經常到此拜祭孔子。中國最有名的家廟——孔廟現正矗立於孔林附近。清朝第二任、最偉大的皇帝清聖祖於康熙二十三年行爲世範，在孔廟聖人像前行三跪九叩大禮。

皇家追謚孔子始於公元元年。漢平帝謚其爲“褒成宣尼公”。^①492年，替之爲“文聖尼父”，此後另有其他謚號。清朝第一任皇帝順治即位第二年（1645）謚其爲“大成至聖文宣先師孔子”，十二年後簡稱“至聖先師孔子”，至此再無更改。

起初，祭孔由魯國主持。57年，漢明帝下令祭孔改由太學及郡縣學負責。此後幾個世紀，孔子一直與周公（孔子曾多次提及他）同祭。609年，二者分別立廟享祭。628年，孔子取代周公成爲“先聖”。自此，全國各地分設孔廟（作爲郡縣學或科考之地）的習俗流傳至今。

孔廟裏的聖人並不孤單。大成殿後有一些孔子先人與其他前賢的牌位（有些是掛像），此外，孔子最重要的學生及以注疏並力行孔子學說著稱的歷代儒者列饗。每月初一供果，十五上香。每年春秋兩季第二個月的上丁日舉行祭孔大禮。皇帝作爲主禮人，隆重地參與太學的祭孔。各種準備完成，皇帝行二跪六拜禮，祝辭迎神曰：“大哉至聖，德盛道隆，生民未有，百王是崇，典則昭垂，式茲辟雍，載虔簠簋，載嚴鼓鐘。”（《大清通禮》卷十一）^②

這時假想孔子之神已降臨，儀式在獻祭過程中繼續，獻爵完畢後，祝司祝讀祝辭曰：“維某年月日，皇帝御名，致祭於至聖先師孔子，曰：‘惟師德配天地，道冠古今，刪述六經，垂憲萬年，茲當仲春（秋），祇奉舊章，謹以牲帛酒果，致祭配以復聖顏子、宗聖曾子、述聖子思子、亞聖孟子尚饗。’”（《大清通禮》卷十一）

本文無需詳述皇帝們對孔子的尊敬。各種尊孔的活動舉不勝舉。孔子生前被過度忽視，死後又被過度崇拜。

2. 孔子綜論 (General appreciation of Confucius)

尊孔的熱情並非皇帝獨有，廣大臣民也投身其中。早就高度肯定教育正是中華帝國的卓越之處。早在孔子的時代之前，教育已然頗受重視，我們也許可以肯定，他十分贊許古代的教育體制。他有一句名言：“以不教民，是謂棄之。”（《論語·子路》30章）這種觀點並非出於軍事訓練的考慮，而是認爲教育乃是生而爲人、爲臣民的義務之一。

① 理雅各注爲“成宣尼公”。——譯者注

② 理雅各錯錄爲卷十二，今正。——譯者注

在他看來,人民只有受過教育,才可能在道德上堪當為國而戰。孟子教導滕文公如何治理國家,告訴他必須為所有人(無論貧富)提供教育:“設為庠序學校以教之:……學則三代共之,皆所以明人倫也。”(《孟子·滕文公上》3章10節)

今日,教育在整個中國很普及。很少有國家會將一校之長作為廣泛學習的對象,而在中國,所有學校教授的正是孔子(的學說)。只有科考成功才能選為文官——這種競爭性考試方案歷時12個多世紀。競爭雖有好的一面,然而,要求考生熟知限定範圍內的考試內容卻不免弊大於利。考試內容就是經書,意在定奪所選考生知識、能力的考題正由此選出。中國的各級官員因此精通孔子筆下的一切以及經他保存的古代文獻。每一個有權威的人都熟知孔子的思想,他的人格或多或少地被不斷學習模仿。

中國的官員(official civilians),即便數量龐大,也只是(奉孔子為師的)學生中的一小部分,而所有的學生還有那些專事治經的學者,也只是或長或短上過學的人中的一小部分。儘管此前的大部分研究都集中於儒家著作,他們繼續投身其中。學堂的牆上一般掛有尊聖孔子的匾額或題詞,每月初一、十五的早上,所有學生到學堂的第一件事就是敬拜孔子。^①由此,每一個與學習沾邊的中國人都在孔子的澤被下遵行這種禮儀。他們一瞭解他就會對他致以敬意。孔子一生曾有三千弟子(我反復徵引相關記載)。至今,他的後學不可勝數。這麼說無需顧及道教徒和佛教徒,正如德庇時爵士(Sir John Davis)所言:“不論一個中國人有任何別的主張或信仰,他總會兼顧對孔子的尊敬。”^②因為二千年來,孔子是這片人口最繁庶的土地上的至聖先師。

3. 孔子澤被後世的原因(The causes of his influence)

孔子地位之高、影響之大,我認為應歸功於兩個主要原因:作為古代文獻(monuments of antiquity)的保存者以及中國黃金時代至理達道的闡釋與踐行者;親傳弟子以及他們的早期信徒對他的忠實追隨。國家和個人的至善在孔子身上得到了統一。過去,他是中國人中的一員(a Chinese of the Chinese);現在,正如所有人相信他所成就的那樣,他代表着盡善盡美之人性的至善至高狀態(the beau ideal of humanity in its best and noblest estate)。

4. 孔子的自我評價(His own estimate of himself and of his doctrine)

下文將談及孔子如何看待自己以及他的學說,相關內容或有助於推闡上述觀點。以下是孔子的一些言論,如“若聖與仁,則吾豈敢?抑為之不厭,誨人不倦”;“文,莫吾

① 在本朝的學堂裏,文昌帝君的匾額很大程度上取代了孔子。不過,尊文昌帝君並不與尊孔相抵牾。孔子是唯一的“文章之父”(‘the father’ of composition)。

② *The Chinese*, By John Francis Davis, Esq. F. R. S., &c. In two volumes. London, 1836, vol. ii. p. 45.

猶人也。躬行君子，則吾未之有得”；“德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也”；“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”；“述而不作，信而好古，竊比於我老彭”（《論語·述而》33、32、3、19、1章）。

孔子並非在這些夫子自道中過度稱讚自己，相反，以上表述流露出一種真正的謙遜。孔子意識到自己在很多方面存在不足，但卻不知疲倦地效仿那些目睹或者想見的古聖人的品格；他忙於推行的那些治國（government）與道德（morals）教訓，也是聖人灌輸並示範的。孔子強調自己“述而不作”。這恰恰不可理解為他對所學之道並不全然滿意。經過自己的理解，孔子完全贊同、認可它們，並相信如果大道推行，時弊得救，堯舜禹式的賢君再起，則天下一匡，舉世太平。

如果孔子有任何自認為“過人”（‘superior and alone’）之處——擁有他人不具備的品質，那就是他作為古代大道與準則（truth and rules）保存者的神聖使命感。關於這一點，孔子並未明言。值得注意的是，“子罕言利與命與仁”（《論語·子罕》1章）。他最著名的一段話是（我在他的生平中提及）：“子畏於匡。曰：‘文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？’”（《子罕》5章）孔子的確感受到自己來到這個世界上是有特殊用意的。然而，這個使命不是傳播任何新的真理，或者開創任何新的繁榮，而是為了防止已知的（大道）不斷淪喪。他緊緊追隨堯、舜、禹，還有文王。孔子可能會說自己不僅在時間上與文王相隔久遠，品格上更是無法企及，不過，他仍然學到了四位聖人的平治之道，並用他們的名字樹立起抗衡無道時代的準則。

5. 弟子及其早期信徒對孔子的評價（Estimate of him by his disciples and their early followers.）

孔子的弟子以及他們的早期信徒對孔子的描述與他本人截然不同。我在寫作《中庸》的要旨（scope）和價值時，曾呼籲重視孔子的孫子子思對他的高度禮贊。子思遵循的是與哲人一同進退的弟子所樹立的模式。孔子最喜愛的弟子顏淵對孔子的描述相對低調，僅僅表達了一個忠心耿耿的學生的最真誠的崇敬。（《子罕》10章）子貢的幾處描述則與其風格不同。聽到叔孫武叔稱自己賢於孔子時，子貢曰：“譬之宮牆，賜之牆也及肩，窺見室家之好。夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。得其門者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎！”（《子張》23章）

另一次，叔孫武叔詆毀孔子。子貢曰：“無以為也，仲尼不可毀也。他人之賢者，丘陵也，猶可踰也；仲尼，日月也，無得而踰焉。人雖欲自絕，其何傷於日月乎？多見其不知量也！”（《子張》24章）

與自己同門對話時，子貢對孔子的評價則更高。子禽認為子貢過於謙虛，因為孔

子並不真正賢於子貢。子貢回答：“君子一言以爲知，一言以爲不知，言不可不慎也。夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。其生也榮，其死也哀，如之何其可及也。”（《子張》25 章）

從子貢的以上表述，到子思不僅將孔子與古聖並舉，又譽之爲“如天”，其間的這一步不難跨越。孟子繼承了這一話題。他的弟子公孫丑問：“伯夷、伊尹於孔子，若是班乎？”孟子答：“否。自有生民以來，未有孔子也。”進而舉出“智足以知聖人”的宰我、子貢、有若的觀點佐證。宰我曰：“以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。”子貢曰：“見其禮而知其政，聞其樂而知其德。由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。”有若曰：“豈惟民哉？麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，太山之於丘垤，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。”（《孟子·公孫丑上》2 章 23-28 節）下文不再繼續舉例。中國的衆多學者從未挑戰過聖人弟子、子思、孟子的這些評價。無疑這使他們更樂意向孔子像行禮，因爲他們的治經事業隨之增色，對孔子的尊敬返照到他們身上。統治者（the powers that be）以及廣大民衆都同意這樣評價孔子。孔子因此在中華帝國，成了踐行人性所有可能的至善並教授所有可能的倫理道德和政治智慧的唯一的人。

6. 孔子忽視的內容——他既不相信宗教，也不相信靈魂，且有虛偽之嫌。
(Subjects on which Confucius did not treat.—That he was unreligious, unspiritual, and open to the charge of insincerity.)

讀者在下文的討論中，不必期待發現孔子關於人類生存狀態或人類命運重大問題的任何闡述。他並不考慮事物的創始或終結，不爲如何解釋人類起源而困擾，也不探求自己的來世。不論物理學還是形而上學，孔子皆不涉足。^①《論語》這樣說明孔子教授的內容：“子所雅言：《詩》、《書》、執禮”；“子以四教：文，行，忠，信”；“子不語怪，力，亂，神”（《論語·述而》17、24、20 章）。

孔子對這些問題的暗默，實則無可厚非。很大程度上，無視這些是他的不幸。他從未學習過，也未聽說過，或者看到過它們。對於務實的孔子而言，在這些不確定的事情上費心思似乎百無一用。

① “（有人會認爲）《易經》的內容以及孔子對其進行的工作，也許與此抵牾，請容我保留這一看法。6 年前，我花了 12 個月的閒暇時間研讀並翻譯《易經》，然而在這段工作結束時，我卻無從摸索到它的要旨與意義。迄今，我還是把握不了它，因而無法肯定其價值。《易經》也許有一天會出現在這部《中國經典》中。但我想自己不太會改變上述關於孔子的評論。”以上寫於 1861 年，我最終完成了《易經》的翻譯，並將其列入 1882 年出版的 16 卷《東方聖書》中。本計劃再出新版，附上中文原文，使之與《中國經典》的體例一致。不過，正如陽虎對孔子所言：“歲不我與。”

一個疑問隨之產生：孔子有沒有更改古代中國的信仰？^① 我相信他不會自覺或特意爲之。假設他的性情 (idiosyncrasy) 並非如此，我們也許會看到古代學說對這些問題的解釋，這樣的解釋會比現在留下的不確定性更有益，而且至少孔子對先賢是否忠誠會受到質疑。至於篡改古人觀點以攫爲己有，孔子絕不涉嫌此類指控。

我認爲孔子對先聖不够忠誠，以下兩個重要事例可資佐證。首先是“帝”之說 (the doctrine of God)，這一名稱在《詩經》和《書經》中很常見。“帝”或“上帝”作爲人格存在，統治天地，主宰人心，掌管萬邦 (庇護王公的統治和法令)，懲惡揚善。孔子則喜歡用“天”。這樣的例子前文已列舉過。此外，還有兩條：“獲罪於天，無所禱也。”(《論語·八佾》13 章) “子曰：‘莫我知也夫！’子貢曰：‘何爲其莫知子也？’子曰：‘不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！’”(《憲問》37 章) 在整部《論語》中，孔子並未使用人格化的名稱。我認爲他是無宗教的 (unreligious) 而不是反宗教的 (irreligious)。由於性格和智識上的冷靜，孔子對中國人宗教熱情的培養總體上發生了不利的影響，他也爲中世紀和現代文人的無神論學說鋪平了道路。

其次，中國自上古開始，在敬拜上帝之外，同時敬拜其他神靈，尤其是事關每個人的祖先敬拜。孔子認爲這種敬拜儀式必須虔誠地參與。他說：“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不與祭，如不祭。’”(《八佾》12 章) 這一習俗源於有關亡靈存在的信仰。習俗的創建者不會認同所有意識生命將隨着此世生命的結束而消亡。孔子並未明確談及此事。他試圖回避這個話題，“季路問事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’敢問死。曰：‘未知生，焉知死？’”(《先進》11 章) 《孔子家語》記載的孔子與另一位弟子的對話更爲觸目，子貢問孔子：“死者有知乎？將無知乎？”子曰：“吾欲言死之有知，將恐孝子順孫妨生以送死；吾欲言死之無知，將恐不孝之子棄其親而不葬。賜不欲知死者有知與無知，非今之急，後自知之。”(《孔子家語·致思》) 顯然，這不合乎聖人的教誨。孔子稱自己“無隱乎”弟子(《述而》23 章)。如此有趣的話題，他爲何不直言自己的真實想法呢？我傾向於認爲他的懷疑大於相信。若非如此，他關於何謂“智”的回答則難以解釋：“務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。”(《雍也》20 章) 無論如何，通過經常提及“天”，而不用古代聖人的術語“帝”，孔子爲那些衆多自稱其信徒的人提供了將上帝 (God) 理解爲“道”或者“性”的機會，因此，就這一點而言，像從前的撒都該人一樣，孔子致使信徒們否認任何靈命的存在，並宣告對死者的祭祀只不過是一種外在的形

^① 參見 *Christ and other Masters*, By Charles Hardwick, M. A., Christian Advocate in the University of Cambridge. Part III. *Religions of China, America, and Oceanica*. Cambridge, 1858, pp. 18, 19, 注釋中提到參考 Meadows 的 *The Chinese and their Rebellions* 其中一節。

式——在孝的對象離世時，孝道要求採取的一種表達方式而已。

因此，這一點將他（孔子）與對他最嚴重的指控——“偽”（insincerity）相聯繫。孔子教授的四件事中，“真”（truthfulness）是特定的。“誠”（sincerity）在眾多引自孔子的說法中都獲得高度的讚譽，如基督教衛道士一般，這一德行被要求嚴格執守。然而，孔子本人並不是一個西方人眼中配得上最高贊許的真誠的、真正的人（the truthful and true man）。比如孟之反的例子，孟之反勇敢地為魯國戰敗的部隊殿后，卻將留守這一光榮的位置說成是因為自己的馬（跑不動）而落後。孟之反的行動是英勇的，但他的歉意卻既無力也毫無必要。孔子除了着意表揚他之外，並未看清整件事。孔子根本沒生病，卻以生病為由拒絕一位不歡迎的客人。這些都是小事，但我們應該如何評價筆者寫在他生平中的那件事呢？他故意背棄盟約，只因為自己是被迫結盟的？我會很高興，如果我能找到證據否認這件事。但是，與其他大多數有關孔子的描述一樣，這件事出自同一權威文本（authority），且已成為中國人和中國學者公認的事實，曾對並且依然對中國人發生非常有害的影響。外國人指責中華民族以及她的政府有欺騙的習慣。這項指責是否公正，我無可置詞。當然，有罪的一方必須親自承擔謊言的每一個字、偽善的每一個舉動，但在這一點上，我們還是為孔子的示範尤其感到遺憾。中國人和他們的聖人的關係就像從前的猶太人和他們的老師。引導他們的人，卻導致他們犯錯，並毀掉他們的路。^①

“偽”是不是孔子不信宗教的自然結果？有些美德必需真正的虔誠才能活在人心。親情（natural affection）、忠誠感、開明的政策（enlightened policy），也許有助於家庭和國家的建立和維護，然而，堅持不懈熱愛真理、恥於口頭或行為的謊言則需要更多的東西——需要認可真理之神（a God of truth）的存在，需要接受啟示宗教的所有律法（sanctions）。不幸的是，中國人沒有這些，他們敬為至善且最有智慧的人——孔子並未讓他們遠離偽飾（dissimulation）。

7. 孔子的政治觀（His views on government）

下文將論及孔子的政治觀，或者說他的政治學主張。若非長期和弟子交流，孔子提不出那麼多主要關於品行和道德的至理名言，不過，他從未止步於僅僅提高個人道德。“天下平”是孔子樂於想見的宏偉目標，很可能就像“指其掌”（《論語·八佾》11章）一樣容易實現——這是他耽溺其中的夢想。他認為人適於並且樂於被統治，只要以恰當的方式利用這一天性。然而，這一切的實現有賴好的統治者，“人道敏政，地道

① 《以賽亞書》3:12。“至於我的百姓，孩童欺壓他們，婦女轄管他們。我的百姓阿，引導你的，使你走錯，並毀壞你所行的道路。”

敏樹。夫政也者，蒲盧也”(《中庸》)。孟子表達過很多類似觀點。在與當時一位小國的君主交談時，孟子用他特有的風格強調，“王知夫苗乎？七八月之間旱，則苗槁矣。天油然作雲，沛然下雨，則苗浡然興之矣。其如是，孰能禦之”(《孟子·梁惠王上》1章6節)。孟子堅信這就是人民將會對任何一位真正的“牧者”的反應。對此特作說明也許會被認為毫無必要，因為這一真理適用於萬邦之民。總的來說，政府並不出於精心的設計或狡猾的權謀，而是出於人性的要求。相比人類其他大家庭，這一特點在中國人身上得到了最充分的發展。熱愛秩序與和平、樂於臣服是中國人的顯著特徵。外國作者對此多有留意，並將之歸功於孔子學說(教導人民服從)的影響，但這些特徵早在孔子之前就存在。民族個性對體制的塑造，往往遠勝於體制對民族個性的塑造。

在孔子看來，人性樂於臣服是因為“君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也”(《中庸》)。人生長在世，一直身處五倫之中。這是天命使然。每一倫依從怨道(負有相互的責任)。識察五倫合乎天命之性。實現“天下平”需要維持五倫的神聖性並且忠實地承擔它的責任。至於經由千渠萬道囊括各種法令和部署的官僚體制(the institutions of government)，理應輻射整個國家，撒播豐饒和繁榮。它們並不出於孔子——這位“素王”的細緻闡述，事實上在關於“古代帝王”(‘the ancient sovereigns’)的記載中早已有之，(後世)無需創新，只要遵從古道，奉行古法。孔子曰：“文、武之政，布在方策，其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。”(《中庸》)顏回問孔子如何“為邦”，他的回答蘊含同樣的要旨。這一目標看似過於寬泛，但從中卻可讀出孔子尊敬古制，認為其完備具足。孔子曰：“行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。”(《論語·衛靈公》10章)

孔子關於有道之邦的理想離不開五倫的推行。他並未對五倫的內容及其中各方的責任做過任何簡單示範。孔子經常談及君臣和父子二倫，而有關其他三倫的言論可能影響甚少。孟子曰：“父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。”(《孟子·滕文公上》1章8節)據我理解，孔子不太可能接受這種觀點。因為(孟子之言)未能充分體現父、君之權威與子、臣之順從。關於夫婦，孔子並未提出比先哲主張的“禮”(propriety)更賢明的看法。《學記》(‘Narratives of the School’)記錄了較為詳細的關於孔子夫婦觀的解釋。“男子者，任天道而長萬物者也。……女子者，順男子之教而長其理者也。是故無專制之義，而有三從之道；幼從父兄，既嫁從夫，夫死從子，言無再醮之端。教令不出於閨門，事在供酒食而已，無闔外之非義也。不越境而奔喪。事無擅為，行無獨成，參知而後動，可驗而後言，……女有五不取：逆家子者，亂家子者，世有刑人子者，有惡疾子者，喪父長子者。婦有七出、三不去。七出者：不順父母出者，無子者，淫僻者，嫉妬者，惡疾者，多口舌者，竊盜者。三不去者：謂有所取無所歸，一

也；與共更三年之喪，二也；先貧賤後富貴者，三也。凡此聖人所以順男女之際，重婚姻之始也。”（《孔子家語·本命解》）

正因如此看待倫常關係，孔子每每詳論（五倫中）權威的一方必須“身正”，以確保其履行所擔負的責任。這是他的學說的一大特點。我在評述《大學》時已注意到這一點，下文再舉幾例。孔子與季康子的三段對話對此有所闡發。“季康子問政於孔子。孔子對曰：‘政者，正也。子帥以正，孰敢不正？’”“季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：‘苟子之不欲，雖賞之不竊。’”“季康子問政於孔子曰：‘如殺無道，以就有道，何如？’孔子對曰：‘子爲政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。’”（《論語·顏淵》17、18、19章）

孔子在這裏以及他處的舉例並不令人信服，然而卻影響深遠。在家庭內部認識德行，這也是基督教會的要求。“主教”——僅用這個詞的“監督”之義——“必須是無可指摘的”。在我看來，在西方社會的發展過程中，我們很少去想（其實理應多想）政府部門的示範力量。陸軍、海軍的示範力量想的更少。我們嘲笑1644年的“自抑法”（‘self-denying ordinance’）和“新模範”（‘new model’），然而二者卻暗含孔子廣爲提倡的原則——在位之人的個人品德尤爲重要。目前，大英帝國統治着印度民衆，我們接觸大量中國人的機會越來越多，掌權者尤其是那些委任具體事務的官員（devolves the conduct of affairs）應當認真思考我們的聖人（our sage）的至理名言。他所說的下層敏於接受上層影響不會是姑妄言之。

回到孔子。由此，他確定社會安寧的主要動力是統治者的個人品德。我們急於找到孔子有關如何教化統治者的教導。然而，在這一點上，他卻是極有缺陷的（defective）。“修身”，孔子說，“齊明盛服，非禮不動，所以修身也”（《中庸》）。這麼說太過強調外在，即便如此，僅靠人自身的力量也很難做到。然而孔子從未察覺在人的構造中存在一種道德因素的干擾。在他看來，人們會像風吹草低一樣，受到統治者的道德感染，而統治者則能在自己的號召下，成爲有德之人。可是，孔子每每抱怨天下無道也久矣，每每懺悔自己的不足。奇怪的是，他從未清楚地認識到，君和民身上都存在一種不論自身的努力還是聖人的教誨都無法降伏的惡的力量。

孔子教導的統治是改良後的專制主義。他不允許任何一位“神授王權”（*jus divinum*）者免除個人美德和仁政的約束。孔子雖未明確談及“統治者與被統治者建立良好關係的基礎何在”，但其實我們可以假設：他認同《書經》“惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。亶聰明，作元后，元后作民父母”、“天佑下民，作之君，作之師。惟其克相上帝，寵綏四方”（《書經·泰誓》）之說。一旦統治者不再推行天命之善、維繫養民之政，他就丟棄了自己的頭銜與王位，（人民）在壓迫中形成的堅忍不拔必將他的統治推

翻。孟子每每勇於教誨這一昭然之理。孔子雖不喜歡談論此類話題,但是他依然同意上述觀點。《大學》的最後一章顯然與此一致。在中國歷史的進程中,這種政治觀始終傾向於遏制壓迫(人民)的暴力,保持人民的自尊。

下面針對孔子政治觀的上述評論再做兩點說明,作為結語。首先,孔子的政治觀適用於民風淳樸的原始社會形態。對於一家之主、一族之長,甚至一個小封邑的首領,孔子會是很好的參謀。但是他的政治觀缺乏對於如何治理更大領土的理解。他去世三個世紀後,中國的政體進入新的歷史階段。秦朝的建立者懷抱廢除封建、建立中央集權的宏偉設想。他發動革命(將其實現),此後歷朝歷代因襲秦制,逐漸形成今天的形態與規模。一旦看出國家有前進的趨勢,孔子總會竭力將其拉回原地。然而,國家需要的是道(principles),並非“禮”。這樣的後果是中國超越了古代的規模,卻缺乏與之匹配的思想發展。她有着巨人般的政體,心智卻停留在孩童。高齡的她正陷入衰老的危險。

其次,孔子從未規定他的國家應與別的獨立國家交往。他確實不懂這些。在他眼裏,中國是中央之國,是諸夏,是天下。中國之外,都是野蠻的夷狄。他並未像他以後的中國人那樣用刻薄的語氣談論這些蠻夷。有一次孔子對比二者,傾向於陷入混亂的諸夏,他說:“夷狄之有君,不如諸夏之亡也。”(《八佾》5章)另一次,不滿於無人賞識,孔子打算搬到九夷。有人問:“陋,如之何!”孔子說:“君子居之,何陋之有?”(《子罕》13章)然而,假設孔子身為聖王(ruler-sage),他一定會像大禹一樣,不僅教誨、影響他們,還要使“黎民懷之”(《書經·大禹謨》)。孔子的教導都可用於和外國人打交道,他只在一處明確談及,即《中庸》“為天下國家有九經”的“柔遠人”。遠道而來之人是賓旅,即客人——某個國家的官員去別的國家或朝廷尋找工作;或遊人、客商。古代經典對獨立於中國之外的國家一無所知,孔子也是如此。只要歐洲或者世界其他地區的商人甘願以懇求者的身份出現在中國,要求貿易特權,中國政府就會繼續將他們列為古代野蠻部落,按照自己的理解根據“柔遠人”(indulgent treatment)的古訓賜給他們恩惠。然而,一旦外國政府介入,要求與中國政府依照平等的條款交往,要求以同等的身份(the same clay)與中國人交流或被談論,傳統和偏見使然,中國將雷霆大發,怨氣沖天。

我不會將中國政府和人民這種帶有輕蔑意味的傲慢歸罪於孔子。令我深感遺憾的是,孔子未留下任何遏制這種氣焰(spirit)發展的學說資料。他關於社會和政府的簡單看法,在某種程度上足以適用於與其他民族隔絕而居的人們。要不是孔子,儒家可能深受道家、佛教的影響;如果深受二者影響,孔子的實際教誨就會遜色很多,只有排除佛道的影響,獨自發展,這些教誨才可能流傳至今。世俗之至(of the earth

earthy), 當與基督文明相碰撞時, 中國一定會崩潰。她的聖人並未留下任何避免這一情況出現的預防或醫治的良方。

以上言論是給長期自滿的中國的一記粗魯棒喝。古代中國的國界業已消失。中國曾因為正義或非正義的做法受到抨擊, 有關她的這些看法將會發生改變, 對此我並未受召判斷或發表意見。在事物的發展中, 衝突在所難免, 衝突一旦到來, 中國將只能陷入分崩離析。混亂會越來越摧毀這個國家, 然而憑藉對社會倫常的尊敬、一心向學的熱忱、勤勞節制的習慣, 人民仍有希望。如果他們將注意力從古代聖人身上移開, 轉向祂(派遣他們經歷這個古老的國家瓦解)、祂的知識、唯一存在的真神(the only living and true God)、派遣耶穌基督的那一位, 他們就仍有希望。

8. 以下就孔子的觀點略作幾點補充

孔子的許多言論都很簡短, 顯示出他對於品行頗有見解。如果不是已收入本套書中, 我會選錄一些自己認為最值得注意的章節。《論語》第四篇有不少有關“仁”的論述都很精彩。

桑頓(Thornton)注意到: “聲明孔子早在四個世紀之前已用類似的語言諄諄教誨過我們救主的金律——洛克(Locke)先生視之為‘最不可撼動的道德律, 一切社會道德的基礎’——‘你們願意人怎樣待你, 你們也要怎樣待人’, 也許會激起驚愕, 甚至可能懷疑。”^①我在評價《大學》和《中庸》時注意到這一點。對此, 我遠非吝惜敬意與欽佩。這一名言在《論語》中出現過兩次, 《衛靈公》23 章, 子貢問有沒有一句話可以終身行之。孔子回答: “其恕乎! 己所不欲, 勿施於人。”《公冶長》11 章, 依然是子貢, 說自己在實踐這一教誨: “我不欲人之加諸我也, 吾亦欲無加諸人。”但孔子告訴他: “賜也, 非爾所及也。”從這一回答可知, 孔子明白遵守上述訓誡的困難。這句話的凝練表達在更古老的經典裏並未出現。因此, 原創之功是孔子本人的。

在比較孔子的訓誡和基督的律法時, 後者的積極一面值得注意——“你們願意人怎樣待你們、你們也要怎樣待人”。福音要求人們去做自認為是正確和有益的事情, 開始這麼做時, 無需管別人如何對待自己。孔子的訓誡只是禁止人們去做自認為是錯誤或有害的事情。上述分析僅從行動的優先程度考慮, 此外, 基督補充說明“這就是律法和先知的道理”。這一箴言大體可在上帝此前的啟示中找到。不過, 孔子十分清楚在履行社會關係時首先採取行動的重要性。參見《中庸》引孔子之語(本篇《緒論》論及《中庸》部份已徵引)。

① *History of China, from the earliest Records to the Treaty with Great Britain in 1842*. By Thomas Thornton, Esq., Member of the Royal Asiatic Society. In two volumes, London, 1844, vol. i. p. 209.