

※俄蘇東方學系列之阿列克謝耶夫專輯：「新」中國批判※

胡適的儒學研究： 在中式綜合法下的孔子教義

阿列克謝耶夫*著 陳相因、周代侖**譯

編輯前言***

阿列克謝耶夫曾不止一次援引這篇寫於一九二三年的文章，甚至在他已是風燭殘年的時候。他曾於一九四四年至一九四八年在列寧格勒大學（Ленинградский университет）講授「漢學家的展望」（Перспективы китаиста）課程，照慣例，他都會列出自己的創作，展示自己的學術經驗。他在下段話提到了這篇作品，對其目前來說，再版是重要的：「當我在寫有關孔子與儒學的著作時，會盡可能放眼全世界，而不單單研究該學問的地方特色。我從中發現了許多東西，並重新確立了基本術語。我發現許多新中國人（胡適）在理解儒家思想上有極大的進展……我在自己的文章裏（如〈新文化〔中國〕的儒學〉）鼓勵讀者關注中國學術，這對我們來說

本文登載於1923年《東方雜誌》（Восток）第3冊，評論了胡適的著作《中國哲學史大綱》。按阿列克謝耶夫的習慣，此作有不同的翻譯：《中國哲學史大綱》、《中國哲學史概論》，甚至直接翻為《中國哲學史》。譯者註：原文標題為「在中式綜合法下的孔子教義」（Учение Конфуция в китайском синтезе），因通篇探討胡適著作中的儒家研究，故採意譯，而在副標題中保留原意。

* 阿列克謝耶夫（В. М. Алексеев, 1881-1951），俄羅斯與前蘇聯漢學家、哲學家與翻譯家，全蘇聯科學院研究員、院士。

** 陳相因，本所助研究員。周代侖，輔仁大學跨文化研究所語言學碩士生。

*** 本文編輯為班科夫斯卡雅（М. В. Баньковская, 1927-2009），俄羅斯聯邦科學院東方學研究所聖彼得堡分所研究員。責任主編為李福清（Б. Л. Рифтин, 1932-2012），俄羅斯與前蘇聯漢學家，全俄羅斯聯邦科學院研究員、院士。

不是客體，而是主體……必須關注中國學術。」¹我們也可以在長篇論文〈蘇聯漢學〉（*Советская синология*，一九三七年動筆，一九四七年蘇聯創立三十週年時寫成，但直到一九八二年才問世）中看到這篇文章：「講者爲了教學方便，在公開演講中論述孔子時，好像得再造俄語似的，要他們丟掉手上的中文文本和註釋，幾乎是很困難的。這些演講必須完全放棄先前歐俄兩方詮釋孔子及儒學的理論，轉而注意中國內部的理論，因爲後者擺脫了前人（崇拜孔子的人）的影響，在儒學的邏輯核心中主要尋找其影響後世的原因。我們要把一些詳盡的文章獻給一位儒學的新理論家，也就是胡適教授，在這些文章裏會闡釋他創新的中心思想。」（之後是編者對〈中式綜合研究中的儒學〉的引言）²

在一九二五年出版的最新一期（第5期）《東方》雜誌上，阿列克謝耶夫評論了胡適的另一篇作品《古代中國邏輯方法之進化》（*The Development of the Logical Method in Ancient China*, 1922），這篇評論也收錄在《東方學》（*Наука о Востоке*，頁355-361）中，因此本作品集並無收錄。上段引用的「漢學家的展望」講稿中，阿列克謝耶夫將這篇胡適的作品譽爲漢學鉅著。一九三七年，愛徒舒茨基（Ю.К. Щуцкий, 1897-1938）在答辯他的傑出論文時，攻擊了胡適的作品，對此阿列克謝耶夫無法保持沉默：「我不認可，胡適的卓越著作《古代中國邏輯方法之進化》裏有盲目愛國的衝動〔這種說法〕。我認爲，這種報刊式評論的方法不值得您研究，您忽略了胡適……是不是應該清楚地談論關於胡適和他的『易 = 辭 = 正名』理論，而非在三言兩語間反駁他。有時候簡短全然不是一種善良品德。難道胡適所有的書都是一連串的矛盾嗎？我個人在這問題上仍感到困惑納悶。」³

阿列克謝耶夫曾評論作爲詩歌改革者的胡適〔見本專輯〈中國詩歌語言的改革〉一文〕，也討論過胡適的作品。若比較前後兩者，可以發現阿列克謝耶夫與這位新中國知識分子代表的關係具有雙重性質，他在一九二三年的報告《漢學的危機（關於胡適的著作“*The Development...*”）》中，結合了這兩種特點：在「胡適的書中……儒學首次在哲學與邏輯領域中占有一席之地……已無法不去談論這本書了。……他們〔即新學者〕的一系列行動，舉例而言，像是胡適藉由文本毫不掩飾其強盜土匪

¹ Алексеев В. М. *Наука в Востоке. Статьи и документы*. М., 1982, с. 312, 313.

² 同前註，頁144。

³ 同前註，頁381。

般的 (разбойничий) 操作，沒有一位語文學家膽敢做出類似他們這樣祕密串通勾結的事情（伯希和 [Paul Pelliot, 1878-1945] 也這麼認為）。」⁴

讀者在以下出版的論文內，也就是對胡適《中國哲學史大綱》的書評中，更精確地說，是針對〈孔子〉一篇的評析文章裏，將見到如此這般讚美頌揚與批評批判相比鄰。然而，儘管阿列克謝耶夫在文章中列出的缺點占了相當大的篇幅，但無庸置疑地，整篇文章仍遵循他自己的原則：他曾在自己未發表的新中國相關書籍（緒論的草稿）中寫下：「我們應當歡迎能夠思考的知識新中國。」

一張沒有日期且上有胡適一篇論文的標題〈若干用以確定《老子》年代新方法的一種考訂〉⁵，並註有「批評——反對庸俗作風」(Критика—против банальных приемов) 的小紙條，可作為阿列克謝耶夫對中國漢學總體與胡適個人持續追蹤與關注的諸多證據之一。阿列克謝耶夫正是以下述的標準看待中國漢學，即致力使之躋身世界漢學之列：「將歐洲的理論引介至中國，在古代混雜的各家學說中建立漢學；建立對作者的批判態度（減少對孔子的過度評價等等）；培養有批判能力的研究者、獨立的思想家和改革家（引自報告〈歷史民族特質中的新中國〉[Новый Китай в историко-этнографической характеристике] 的草稿，一九二七年）。」

一、孔子與漢學

相較於其他重要學說，要有系統地闡述儒學雖非困難，但也絕非容易。一開始，任何一種詮釋的角度都取決於對儒學的整體看法，再來取決於儒學的基本特質，最後結論時則取決於固定術語：是宗教、哲學、政治學說，還是道德教條？切入點會如此紛雜，全因根據的資料也相當混雜。將資料引入自己的研究時，儘管已經過嚴格篩選，也總是件冒險、主觀且易有爭議的事情，總之是學術上的一大變數。

對中國人來說，儒家的體系是一種直覺直觀的理解，但同時在語文教學中，書面轉述或複述呈現出無法克服的困難。我曾數次向舊學派的中國學者提出以下問

⁴ 同前註，頁 363-364。

⁵ 出版來源：Hu Shih, "A Criticism of Some Recent Methods Used in Dating Lao Tzu," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 2 (1937): 373-397。

題：「儒學的本質是什麼？」其結果不是引來對方譏笑，就是照本宣科，他們希望定義及概括的文本相當令人質疑。

大學者無止境地闡釋儒學，並出版著作以證明自己的學識淵博，而這兩千年來的儒學思想從不專屬於個人。然而，絕大多數中國學者的切入點，在語氣上甚至有時候在內容上，都與所處理的資料相符。總體而言，宋代理學著名的新儒家的體系論著（可惜至今在歐洲仍幾乎不為人所知），畢竟也只是提供了文學韻律概念化的形象。這些論文相當有趣，但如果不將它們視為是為了更深遠地探討而使用的材料，在學術意義上當然是枉然的。

隨著舊體制的崩解、科舉制度的廢除，士大夫階層和獨尊孔子的中國學識情形也走到盡頭，取而代之的是中國的快速西化，特別是受到美國的影響。不出所料，美國化的年輕一代開始猛烈批評舊中國，特別是孔子和其儒學體系。

然而，在諸多不負責任的攻擊和詆毀（這些和真正的批評沒有任何相似之處）的暴風過後，最終進入學術論斷的時刻——將孔子及其教義當成材料論斷，以及針對那些已經不摻雜正統性的材料評判，因為正統性會使研究與闡釋複雜化。北京大學成立了哲學系，以比較科學為基礎授課，其中有一位教授出了一本書，當中第四篇談論孔子，為本文講述和評斷的對象。

眾所皆知，全世界的學者都在研究孔子及儒學體系，尤以日本學者為首，他們熟知中國，自然做得比他國學者要好。一開始，日本人追隨中國的腳步，在相當程度上洞悉中國人的世界觀，但領會歐洲文明之後，便很快就將歐洲學術撰寫的方法應用到儒學體系上，在這方面超越了中國數十年。關於新一代中國儒學家對日本學者之依賴程度，可惜我無能評斷。不過，簡單比較一下這些書的目錄後，就大有理由可以對之產生疑義，但我不在此贅述。

歐洲人在有系統地訪華後開始對孔子感興趣，也就是十六世紀末。一開始傳教士純粹是為了論戰目的才接觸孔子，歐洲漢學的第一階段就這樣維持了兩個世紀多，這實在不簡單。此後是領事和各種職業階級的外國人，之所以對孔子有興趣，是想寫本能震驚讀者的書。那些書的目標都一樣，都是要證明中國人與西方文明比起來根本不值一提，孔子在基督和基督教面前特別微不足道。當時確實也有著作反過來讚美中國文化和孔子，〔透過作者〕啓發歐洲世界。不過這類著作沒有任何學術特質，〔也因為這樣〕而只具有當時代的意義。

在雷慕沙⁶(Jean-Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832)、儒連(S. A. Jullien, 1799-1873)等法國學者奠定漢學基礎後，終於能依照學術方法建立儒學問題。然而孔子文本的問題，在各方面都引起部分批評家的懷疑，複雜的內容讓處理文本的工作難上加難，本質上從頭到尾都有爭議，這嚇跑了一些追求成果的大學者。在不同組合、不同階段，材料要多麼有爭議，就多麼有爭議。

然而英國傳教士理雅各(James Legge, 1815-1897)不畏這種情況，一生奉獻於中國經典的翻譯與研究⁷。我和很多漢學家一樣，當然都自認受到這位優異學者的恩惠，至今仍無人能超越他。理雅各遵從自己的特別使命，不禁激昂地宣布：「唉！因為中國人信奉儒教而非基督就感到遺憾是沒有意義的——這是我深入研究的最後結果！」

賈伯連茲(Georg von der Gabelentz, 1840-1893)、夏德(Friedrich Hirth, 1845-1927)、沙畹(Édouard Chavannes, 1865-1918)等漢學家終於出現，開始了有些根據的綜合研究，以個人評價來總結儒學體系，並圍繞於現代民族學理論（很快便有點過時了），用「民族先知」(национальный пророк)、「典型中國人」(китаец-тип)等說法試圖解決問題並概述儒學。然而透過這類的術語，要不什麼都沒有解釋到，要不就是將任何情況都過度解釋，所有上述的人物都只是出於一時的興趣而研究孔子，這種興趣也純粹因當下研究報告某一章節的需求而起。這些人當然無法以正常的立場切入，也就是說無法掌握《論語》之外的資料，特別是像朱熹（逝世於西元一二〇〇年）單方面的傳統。歐洲人不但忽略此傳統，整體而言，更少能與中國人出身且成名已久的漢學家面對面解決問題。

在理雅各《中國經典》(*The Chinese Classics*, 1861-1872)第一卷出版之前（其中包含《論語》、《大學》、《中庸》⁸），他曾說《易經》與《楚辭》⁹沒有影響到他的

⁶ 請參考：Позднеева Л. Д. “Абель-Ремюза (1788-1832) и китайская литература,” *Вопросы китайской филологии*. М., 1974。

⁷ 當然，我這裏談論的是中國經典，亦即傳世許久且對讀者有直接影響的儒學書系（九本或十三本），讀這些書時必然要有指導（老師口頭或書面資料）才能讀懂，以註解和翻譯的形式呈現，而這在近代完全簡化且為大眾所知的中文裏尤其繁多。不過，我自己當然也不同意只有這些「經書」可稱為經典，我偏好將所有中國古文學經典（古文和書，這是中國古典的延續）稱為互古的最直接典範。

⁸ 《論語》（孔子與門生間的對話）、《大學》（集早期儒學思想的讀物）、《中庸》（形而上的綜合討論）。

⁹ 關於這些著作，會在以下詳細敘述，即闡述儒學的章節。

研究，縱使他原本以為會如此。沙畹是在翻譯司馬遷〈孔子世家〉一文時，對儒學起了興趣，並以史學的角度詮釋。賈伯連茲和夏德也只是剛好對孔子產生興趣。

除此之外，要完全利用《易經》闡述儒學（這作品自身就極具爭議），這是沙畹完全無法接受的，因為他依傳統認為此書僅為一本占卜書，不能引用。

至於《左傳》〔西元前六至五世紀〕¹⁰中的《春秋》（其中最有趣的是《公羊傳》和《穀梁傳》），除了理雅各和王西里（В. П. Васильев, 1818-1900）對其類型的負面評價以外，此書似乎沒有什麼學術性的討論。而在此中，我們可以公認一個顛撲不破的真理：若無法在這部屬於最高程度且出色的人文、歷史文獻，在某種程度又是哲學文獻上做精確的學術論斷的話，那麼不可能有任何的孔子理論。更進一步而言，近百個《論語》譯本的失敗都是因為不認識、不理解《春秋》。《論語》中古老語言的精神就在《春秋》之中，《論語》就是《春秋》的影子。

因此，猶如中國漢學家陷入了無法擺脫的傳統之中，受縛於以中國為中心的主義，歐洲漢學家也與之相符應；不能、不想或根本無法擺脫歐洲主義，而且窒礙的程度不會比儒學傳統還少。

但是新的時代來臨了！有空閒做研究的中國人既快速又輕鬆地在歐美等國，學會了基礎學術的思維及方法，因而開創了漢學的新時代：他們從翻譯和研究轉為創作，躋身世界漢學家的行列，和他們講著相同的學術語言。

這些人之中有一位是稍後要討論的中國作家——胡適¹¹。他生於學術家庭，整個家族對中國古代文學都有嚴謹的研究，因此在中國享負盛名。此外，他們堅守傳統，繼承古老的（漢族的）文本研究體系。之後他在美國接受教育，不久前才返回中國，目前仍捍衛著中國學術、語言及其象形文字的民主化。他現在是北京大學哲學系的教授，為其著作寫序的〔北京大學校長〕蔡元培指出，一個人能結合本地最好的古老學術傳統和歐洲傳統是很罕見的。

¹⁰ 請參見《中國哲學百科全書及辭典》中的「左傳」詞條：*Китайская философия: Энциклопед. словарь*. М., 1994, с. 420。

¹¹ 胡為姓，適為名，在英文著作中都稱自己為 Dr. Suh Hu。按照歐語傳統，第一字為名，而第二字為姓。出生於 1891 年，1917 年在哥倫比亞大學獲得哲學博士學位，任國立北京大學教授。

二、胡適的著作

此處所提的著作乃《中國哲學史大綱》(1919)¹²，是北京大學研究系列出版的頭號著作，在我看來也是目前唯一的一部，內容講述上古（至漢）哲學史，於一九一九年〔二月〕問世，僅兩個月便售罄。我現在有的第二版可能也不是最新的〔在一九二〇年已經出到第六版〕。這本《大綱》是近年常見的西化中國書籍，以活字雙頁印刷，內有歐式標點符號，以兩種線標出專名和書名，還有與漢字文句垂直的英文註記（這在新中國的出版品中很普遍）。書中四百頁版面排得密密麻麻，雖方便機器印刷，但閱讀起來很困難，這我之後會談到。

該書導言解釋作者的哲學寫作方法，第二篇概論中國哲學的發生，第三篇講老子，第四篇講孔子，而後墨子、楊朱等辯者、莊子，最後是荀子及簡潔的結論。談論孔子的那篇（是我稍後要探討的主題）共有三十六頁，當然必須簡單翻譯一下，但基於許多原因而無法這樣做，因此我只能粗略地談論其中梗概，特別著重於證明和論證的部分。在此之前，我必須先講一些必要的評論。

三、胡適的評論

胡適花了很大的篇幅在寫導言，他認為中國哲學確實為一門哲學，和印度哲學共同在世界哲學中占有一席之地。他會這樣認為，無疑是因為當時國內的懷疑氣氛所致，無怪乎北大校長蔡元培在替自己同事作序時，就表示要從古代各家學說採集純哲學材料，不是個簡單的任務，因為有一半的思想家都在談論神話，另一半則對統治感興趣。順帶一提，胡適在後來寫道：他相信中國在清朝（十七至十九世紀）哲學復興的時代，可以和歐洲主義連結，創造了一種嶄新且獨特的哲學類型。不過，關於這一點，他只有稍微帶過。

他更指出針對中國哲學進行學術探討時，應當採用歐洲的研究方法，並說明了一些細節，一方面是文德爾班 (Wilhelm Windelband, 1848-1915)，另一方面是朗格

¹² 譯者註：阿列克謝耶夫在此本文中援引及翻譯的胡適文章，皆以胡適原文呈現。請參見據上海商務印書館 1923 年版重印的胡適：《中國哲學史大綱》（臺北：里仁書局，1982 年）。內文中凡徵引本書之材料，僅在其後標明頁數，除非必要，否則不另作註。

諾瓦 (C.V. Langlois, 1863-1929) 與塞諾博 (C. Seignobos, 1854-1942)。胡適也不忘引用《大英百科》中的〈文本評論〉 (“Textual Criticism”) 一文，這顯然也是一文獻來源。

胡適不像那些只會辱罵的中國思想家，他努力保持客觀的立場，給予中國哲學應有的評價。顯然他對中國哲學很熟悉，雖然我目前不清楚他有多熟悉。

再者胡適在講述儒學時，還是會多方地與主導的傳統直接接觸，因此不能指責他有過度誇張的革新。不過他將「科學方法」視為自己的主要任務，藉助此基礎學術方法，猛烈批評如《易經》的古老漢族傳統，認為其過於偏重魔幻，也譴責清朝學者對《易經》的過度評價。不過這些古老、浩大且毫無意義的資料對本文論述沒有幫助。可以舉出幾個確實巧妙又近似學術的文本批評，但其原創性卻令人質疑。

胡適在強烈且明確的批評中，發現古代中國哲學混沌期的資料，不是少得可憐就是都不可採信。他認為中國哲學初期，值得闡釋的只有孔子和老子。

胡適在特別論述儒學的材料時只相信《論語》，不過他在自己的研究（或說是論述）裏也採納了《春秋》和《易經》，因此讓材料多了歐洲人無法理解的完整度和顯著的學術適宜性，最後讓我們認識了至今仍無任何歐洲漢學家能夠描繪的圖景。從這角度來看，胡適的這本著作相當有趣，值得各方高度地關注。那麼就算只是淺談或是略評其中一篇（如闡述孔子第四篇）也相當費時，且還須耗費讀者不少心力。

四、書籍與論文所使用之語言¹³

胡適用來寫作的語言形式，是在新的韻律結構中混合新舊的詞彙，這稱為白話文，也就是簡單平淡的語言形式，這失去了文學的豐富性，也失去了文學的傳統生動性。

舊詞彙主要是留在引文裏，沒有這些引文，無論什麼樣的論證都難以想像（而胡適的書就是要論證，而非只是敘述）。然而胡適認為讀者因為不再閱讀或硬記典

¹³ 這裏講的文章明顯為胡適書籍的第一篇，阿列克謝耶夫在文前稱其為〈哲學語文導論〉，也稱〈著作前言〉。關於此節文本，請參見：Алексеев В. М. “Приложение: Язык книги Ху Ши,” *Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 2 / Сост. М. В. Баньковская; Отв. ред. Б.Л. Рифтин. М.: Вост. Лит., 2003. с. 353-355.*

故，可能在很多時候都不懂引文的內容，這時他就會加上註釋，先用舊的詞彙和韻律，再用比較自由的白話文敘述引文。

諸如以「客觀」與「主觀」為方式而造的新詞彙與新詞語，是一種急速倉促的產品，這種不被認為是中文韻律的詞彙是在六〇年代¹⁴由日本人完成，再為中國人吸收。舊中國的言語韻律方式權威且強力地主導著無型態的語言，卻被這些新詞彙粉碎破壞了，接著被其他更簡單的、有靈活彈性的口語方式給取代。這種口語方式很明顯地是可以隨心所欲地使用（例如，俄文的書面口語）。

因此，胡適在研究儒學時使用了三種語言：引文時用古語，自己（和引用）註釋時用文言文，最後就是有豐富新詞彙並摻雜英語詞句的口語體。

應當再補充一點，這些借用英語的新詞彙，不只無意中影響了完全不同的英語口語韻律，甚至連帶影響了中文¹⁵。可以誇張地說，胡適所使用的白話文是建立在一般歐語（特別是英語）口語體的基礎上，其中帶有許多新詞，也打破了舊式的韻律體（這種韻律體因為接近古文的關係，比較能夠解釋以其寫成的長篇文章）。

讓中文學術語言貼近歐語，並使之更精密準確，這個結果可以說相當卓越。當然，這種異質成分只是一時的玩意，還須提出更好的形式。

不管如何，儒學這樣複雜的主題，在這裏首次有了精準的體現，少了正統古老的慣用語及如兒語般的平庸口語，不會貶低字句及思想的價值。

五、論述〔關於〈孔子篇〉〕¹⁶

（一）孔子

我現在依照書中第四篇的順序進入儒學的部分，個別部分的複述與翻譯是依照不同原則完成。經典文本盡可能一字不差地引用，胡適寫的文字則用一般標準的敘述和提綱式複述，省略與引文重複或累贅的部分。

¹⁴ 譯者註：此指 1860 年代。

¹⁵ 中文口語不會使用 *который, что, кто, где* 等字，而這在歐語中是絕對必要的詞，但如大家所知，英語已經不強迫使用這些詞了。

¹⁶ 「論述」一詞在 1923 年出版品的每一章節名（共有五章，從一到五）都反覆用到，但以下皆因非必要而省略。譯者註：本篇第五部分為阿氏依胡適著作原次序，簡略翻譯和介紹其中的〈孔子篇〉，並提出自己的看法。

胡適在本篇第一章〈孔子¹⁷略傳〉中出乎意料地表示，他並不打算詳細敘述孔子的生平事蹟，因為所有的中國人都已經知道了，因此他僅敘述孔子流浪般的活動及性格；始於故鄉魯國任官，止於生命結束前積極從事「編輯」事業（刪減不同文本）。

對於一些漢學家（如王西里）而言，關於孔子對著名的《易經》所做研究的問題存疑，但對胡適來說似乎完全沒有疑問。特別是《繫辭》出於孔子之手¹⁸，縱使裏頭可能摻雜了不可採信的他人判斷，胡適仍認其為事實。

胡適完全正確且符合傳統地¹⁹將孔子的活動評為「傳播性」的，而非「創造性」的，並將此評價擴及至《易經》及《春秋》等古老名篇。

還有，胡適不能再停留在《孝經》這塊評論的絆腳石上，因為這有違孔子傳統²⁰。他否定孔子自身的權威和其他孔子編修的許多著作²¹。

相反地，儘管胡適自己也承認《論語》一書明顯出自多人之手，他仍認為其值得高度信賴。他主要是用這本書，再搭配孔子對《易經》和《春秋》的解釋以研究要解讀的資料。因此胡適後來的論述都是用這幾本書中的資料及其他配合資料完成。他從依傳統選出的文句²²看出，孔子的基本理想就是政治改革，身為活動家和作家的孔子，本身就屬於國務實踐的活動家。在該領域遭逢失敗之後，孔子轉而投入他認為應要有教無類的教育活動，直至壽終。他試圖用這種方法完善亙古以來的善良人性，這是與定型社會鬥爭仍無法達到的。

¹⁷ 孔子（思想家孔氏）：通常稱偉大的作家時，都會在姓氏（如「孔」）後直接加上「子」字（哲學家、思想家、老師等意）：老子（歐語稱 Lao-tse、Лao-тсе、Лao-дзе 等）、莊子、朱子。因為恭敬孔子的門生都稱孔氏為「夫子」，後來都加上姓氏而稱之為「孔夫子」。天主教傳教士將這詞給拉丁化，便稱 Confucius，這便是俄語中 Конфуций 的來源。這種拉丁化並沒有用在其他思想家上，不然應該照以下方法稱呼這些思想家：Лаоций、Чжуанций、Чжужций 等等。當孔子在世時稱為孔丘，〔或〕以字稱呼——仲尼。

¹⁸ 《繫辭》為對《易經》第一手注釋，乃《十翼》之一，傳統上認為出自孔子之手。

¹⁹ 此傳統源於孔子在《論語·述而》中著名的真誠自白：「述而不作，信而好古……」這和孔子「至聖先師」的評價有直接相關，讓人們認識了古代。

²⁰ 「吾志在《春秋》、行在《孝經》」（出於《孝經》），胡適在此認為其為：「漢人假做的誑語，決不可信。」譯者註：此句出自緯書《孝經鉤命決》。

²¹ 胡適在此並無列舉是哪些書籍，但顯然為《禮記》與《家語》等著作。

²² 「苟有用我者，期月而已可也，三年有成」（《論語·子路》）；「如有用我者，吾其為東周乎」（意即在東方的魯國裏建立一個如同西方周朝的強盛王朝）（《論語·陽貨》）。

胡適認為孔子在這方面的成就非常值得重視，雖然他與傳統看法相反，不相信孔子弟子三千這個神聖的數目，列入其中的人名僅在《論語》和特別受其啓示的傳統說法裏稍微提到而已。

第一章以眾人皆知的孔子相關描述及其自我特性的描述作結²³，胡適對此時而諷刺，時而讚美，但仍認為那是特別重要的。

（二）孔子的時代

第二章闡述孔子的時代，以孟子名言（《孟子·滕文公下》）²⁴描繪那時代的特徵：「世衰道微，邪說暴行有作；臣弑其君者有之，子弑其父者有之。」胡適也補充了幾個引自孔子《春秋》的著名例子，完全證明了孟子所作的結論。

爲此，胡適停留在當時孔子「邪說」爲何的問題上，孟子對此也稍微談過，卻沒有一一細述，令我們感到奇怪且遺憾。首先，胡適適切地提到了老子著名的虛無、無政府論，如「民之饑以其上食稅之多」（《道德經》第七十五章），又如「聖人²⁵不仁」²⁶（第五章），又如「民不畏死，奈何以死懼之」（第七十四章），最後「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈」（第十九章），這就是令孔子憤怒的第一類邪說。

接下來是少正卯（？—西元前五百年）所鼓吹的邪說，他在孔子剛擔任大司寇時，以下列三罪執行死刑：「其居處足以撮徒成黨，其談說足以飾褒榮眾，其強禦足以反是獨立。」²⁷

²³ 「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲」（《論語·述而》）；「其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾」（《論語·述而》）；「是知其不可而爲之者與」（《論語·憲問》）爲了方便熟悉俄文翻譯的讀者，這裏及接下來的章節及論述編號皆依現代版本爲準，請參見：*Классическое конфуцианство. В двух томах. Т. I. Конфуций. Лунь юй*. Пер., статьи, коммент. А. Мартынова. СПб.—М., 2000 (Мировое наследие)。

²⁴ 原文之《孟子》文句及編號以波波夫 (П. С. Попов) 譯本爲準。請參見：Попов П. С. *Китайский философ Мэн-цзы*. СПб., 1904; то же М., 1998 (Репринт)；也請參見現代翻譯版本：*Мэн-цзы*. Предисл. Л. Н. Меньшикова. Пер. с кит., указ. В. С. Колоколова. СПб., 1999 (Памятники культуры Востока)。

²⁵ 完人（或稱「聖」人）充滿了不可言喻的道，脫離一切世俗：道人。

²⁶ 意即聖人不似普通人，既不正面迎向人群，亦不希望如芻狗一般；不擔憂他們，而把人放歸於自然，任其自生自滅。

²⁷ 在此，胡適已經不是引用自己認為值得相信的材料，而是深受眾人懷疑的《家語》。

最後胡適還十分注意另一個煽動者——鄧析子²⁸，他認為鄧析子是如老子的革命家。胡適認為鄧析子的著作乃後世偽造，但其中幾句或許是真的。下列幾句很值得注意，儘管與老子的言論有些重複：

天於人無厚也。君於民無厚也。……何以言之？天不能屏勃厲之氣，全夭折之人，使為善之民必壽，此於民無厚也。凡民有穿窬為盜者，有詐偽相迷者，此皆生於不足，起於貧窮，而君必欲執法誅之，此於民無厚也。

胡適又提了幾個故事，描繪鄧析子離奇且反動的傾向，同時作了以下類比：正如古代希臘的蘇格拉底和柏拉圖等「守舊派」痛恨哲人之流，中國如孔子的守舊派也痛恨這種邪說。因此，我們能從《論語·陽貨》中找到：

惡紫之奪朱²⁹也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。

胡適說道，若要了解儒學，就得懂得這個邪說橫行、處士橫議、「無道」的時代。因此，當時為了所有一切皆是渾沌不明而無助益的，且為了使各國居民不採反對立場，自然而然地一種不安慌亂產生了，且事實上也出現了反動。胡適指出當時的三個反動派別：第一是老子與鄧析子等的極端破壞派。他將那群厭世的人視作第二派，這些人灰心絕望、隱姓埋名，寧願過著最單純的生活，與粗野下等的階層為伍，只差不幹壞事而已。這種人在孔子的時代並不少，孔子在《論語·憲問》中評斷了這些人，對這些人排了等次：

賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。……作者七人矣。³⁰

事實上，我們在《論語》中可以常常看到莫名其妙的人物，他們以嘲諷且不懷好意的態度，對待任何想要為這令人失望的世界做些甚麼的人，其中包括孔子。當中有一人裝瘋賣傻地經過孔子身旁，並吟唱了下面的歌（《論語·微子》）：

鳳兮！鳳兮³¹！何德之衰？……已而！已而！今之從政者殆而！

另外，有位如雇農般卑微地在田裏耕地的隱士，透過孔子學生，也告訴他（《論語·微子》）：

²⁸ 鄧析子（西元前五世紀後半葉）為一思想家及高官，作哲學論著《鄧析子》與法學論著《竹刑》。

²⁹ 「孔子在此暗指在其年代發生的爵服配色之怪異現象」（*Классическое конфуцианство*. Т. 1, с. 381, примеч. 402）。

³⁰ 並無指名是誰，也無法查明。此可能為插入語。

³¹ 鳳凰，一種傳說中的鳥類，當皇位上坐著模範國君、天下存在理想秩序時，為和平的象徵。孔子奠定了這樣的理想秩序，而這位狂人便以鳳凰嘲諷孔子。

滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？

最後，第三種反動派著手拯救世道，孔子就屬於這一類。他不認同那些不願導正混亂的人，堅決與他們分離，並對此類人作了以下真誠的自白（《論語·微子》）：

鳥獸不可與同群。吾非斯人之徒與，而誰與？天下有道，丘不與易也。

在結束本章時，胡適要學生瞭解，儒學的基礎就是把無道變為有道。

（三）易³²

胡適自己也承認，〈孔子〉第三章是以非常個人的角度闡述《易經》的理論。那麼比起轉述，這裏應當要用大量引文與附註翻譯原典，但是文章裏概論儒學的方法已經非常明確，所以不能用其中明顯誇大的部分，這樣會有損其他部分。因此，我就暫且擱下對本章的完整翻譯，改對其基本原理作概略敘述，我向來認為這些原理比論證要來得適切許多，因為後者乃折衷的危險過程與結果。

總之，孔子希望將無道變為某種有益、有秩序且公正的狀態，因而尋求了各種方法，而不是直接感化世界上統治者的智慧與良心，那該從何開始呢？

孔子將下段真理當作自己信念的基礎（胡適引自《易經》譯註，並因其真實性而遵從）：

臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。《易》曰：「履霜堅冰至。」蓋言順也。

因為如此，要改革這個已陷入接連惡行的社會，不是一朝一夕就能完成；而須經過紮實的過程，從根本上著手。那麼該從何處開始改革呢？胡適認為一切根本都在一部《易經》。接著胡適轉而敘述《易》的哲學。這裏得事先說，他的敘述是很個人的，擺脫了前人的影響（「《易經》這一部書，古今來多少學者做了幾屋子的書」），因為那多是從《易經》的相關謬說而來。

眾所皆知，《易經》一書千年來已孕育了多少相關文獻，但其對中西漢學家來說仍是個謎。胡適將其基本觀念分為三種：（一）易、（二）象、（三）辭³³。

³² 「經」字指「經典著作」，通常不用於著作名稱（稱《詩》而非《詩經》；稱《書》而非《書經》；稱《易》而非《易經》）。

³³ 基本術語皆按照胡適著作中的釋義和之後的論述。

「易」的基本概念為天地萬物的不斷變化，這種變化起於動，而動起於柔剛（陰陽）兩種原力的相互衝突與推擠，綜合起來便形成自然與真理之道³⁴。

在《易經》裏，陰陽兩種原力是以符號表示：一為連續直線，另一則為間斷直線（由中有間隔的兩段組成）。因此太極³⁵生兩儀，兩儀生四象，接著又生八卦。這就是事物由極簡易變為極繁雜的基本符號公式，這便為孔子討論《易經》的根基³⁶。

乾坤³⁷的具體相貌就安排在這兩種可衍生出二象、三象與六象的源起符號裏，而從這二種原力，同樣能夠推知今後生命的微小變化。孔子認為這些符號能和萬物由簡而繁的未來發展完全相符，因此他透過類推，深信以類似的方法也能夠推知未來，因為「彰往而察來」是愛古者辦得到的。

在講完由極簡至極繁的「易」後，胡適解釋了「象」的問題。他認為孔子用來解釋《易經》（《繫辭》）的「易者，象也」為一大關鍵。就是說剛剛講的一切變化都是「象」，不過「象」字該如何解釋？它和《易經》中的理論又有什麼關聯？胡適在查閱許多辭典，並參考近期含「象」字的文本後，他發現孔子借用了老子的解釋，大概如下³⁸：

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。

孔子在此處採用的並非老子全部思維的豐富性，而是相貌的觀念，處於相貌被具體化之前，然後也就是據此方式而創造出一種類似相貌與象的模擬作品³⁹。此處更進一步地發展孔子的思想，將之引導至結論：「人類歷史上種種文物制度的起源都由於象，都起於仿效種種法象。」最終存在於具體的外貌、看得見的自然，或者是看不見的、抽象的形式，但是人類的智慧出自於看得見的唯物世界。

胡適接著從孔子文論中徵引一系列的引文，見證關於這些相貌如何一個接著一個變化。開始於王者伏羲「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文」，始做

³⁴ 胡適於此的預先說明完全正確，他看到了老子學說的直接影響，即自然萬物不受精神與神力的干預便達成物有自然（самоестественность）、物有作用（самодеятельность）。

³⁵ 指單純的一條線，而非後來宋代解釋的太極。

³⁶ 這無疑是胡適的觀點。

³⁷ 指乾坤，而非一般稱呼的天地。

³⁸ 其解釋仍有爭議。

³⁹ 譯者註：即物。

「卦」，然後將這陰陽雙重的各種象徵符號以《易經》的符號附記在具體與抽象的意義中，推進至最長遠的發展來做結。而同樣地，在其後的物的相貌發展乃根據思想而成，亦是以符號暗示之。

胡適察覺到沒有必要去證實，在孔子文論中是否一一詳盡地列舉了進化，有一種進化是歷史證明無誤的。重要的是，孔子在所有與自己思想不同的例子中，表現出「一切器物制度都是起於種種意象」。而伴隨器物制度如此發生者，還有「一切人生道德禮俗」。

《易經》的第三個元素⁴⁰，如上述所云，還有「辭」，也就是對具體事件的「卦」是吉或凶的文義評判，就本質而言，是《易經》神諭的部分。

胡適以《易經》中由陰陽兩部分組成的象徵符號，並以辭構成的組合證明，《易經》的辭字有一義乃在上古文獻《說文》中暗示，乃是「斷語」、「判辭」，還有更多的是在孔子文論中，我們得見的、與這個結論相符的「天命所歸」，人們應該遵循神諭的文本，依此行動。從此處來看，「象」有某種靜態，而「辭」則有某種動態，由人行動之。在這個時候最終與自己特性相繫的，可以是正面而值得肯定的；反之，某種壞的則成爲禁止的。

如此一來，《易經》所有一切本質則以推測爲基礎，孔子在其文論中，將之當成一種哲學世界觀來使用，表現在下面的題綱中：

第一，萬物的變動不窮，都是由簡易的變作繁蹟的。第二，人類社會的種種器物制度禮俗，都有一個簡易的源起，這個源起，便是「象」。人類的文明史，只是這些「法象」實現爲制度文物的歷史。第三，這種種「意象」變動作用時，有種種吉凶悔吝的趨向，都可用「辭」表示出來，使人動作有儀法標準，使人明知利害、不敢非爲。（頁 91）

（四）正名

胡適在第四章轉而探討儒學的根本觀念，即「正名」。

從孔子以自己的理論詮釋《易經》的三個觀念中，胡適直接地總結得出這個完全正確且具正面評價的根本觀念，其方法如下。

先前曾指出，孔子從《易經》歸納出的第一個觀念爲：一切變遷都是由微變顯，

⁴⁰ 譯者註：胡適原文使用「基本觀念」，而非「元素」一詞。

由簡易變繁賾。孔子在解釋古今歷史事件時，說了下段話：

臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。《易》曰：「履霜堅冰至。」

接著又說：

夫易，聖人之所以極深而研幾也。

這就是孔子解釋人類革新的首要觀念：欲從根源防惡，必須了解居心的產生至表現，以及動機的出現至事實的成形。

孔子指出（依胡適的詮釋），《易經》中的第二個觀念為人類的一切器物制度禮法，都起於種種「象」。換言之，「象」便是一切制度文物的「幾」。「象」一方面是「意」，另一方面就是人們所說的「名字」——「名」。

自《易經》得出的「象」在孔子的進一步學說中，有以下三種表現：第一，「象」作為事物的動機，儒學注重思想的起源和行為的動機；第二，「象」實現了言(слово)⁴¹，因此有了「正名」的觀念；第三，「象」作為模仿的對象，孔子在講述人民的教化與管理時，強調榜樣行為的必要性，要正己以正人，以德化人。

先前也提過孔子認為《易經》的第三個觀念為「辭」，表示人的意象與動作，可以指出行為的後果。從這裏（用他自己的話）可直接得到結論：「理財正辭，禁民為非，曰義。」

眾所周知，正名學說在《論語》之中（《論語·子路》）有其基本論述：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」

讓我們仔細研究孔子這番話。何謂「名不正，則言不順」呢？「言」由「名」組成，名字的意義若沒有正當的標準，便連話都說不通了⁴²。

以下同樣也出自《論語》（《論語·雍也》）：

子曰：「觚不觚，觚哉！觚哉！」

⁴¹ 譯者註：胡適原文為「名」、就是一切「名字」。參見胡適：《中國哲學史大綱》，卷上，頁93。

⁴² 以此角度解釋的人目前只有胡適。

大家都知道「觚」為角形的酒器。起初指有角的酒器，後來不管形狀為何，都指所有大容量的酒器。孔子在此話中帶點反諷，名物不符而成了謬論，這廣為流傳的反話也可以用來指其他事。

再舉個例子（《論語·顏淵》）：

政者，正也。子帥以正，孰敢不正？

眾所皆知，「政」字與「正」字只差在部首，顯然為同一字〔亦即二字同意相受〕。是否是要用「政」字以正孔子當時的暴君汙吏呢？這個謬句的例子也是因為名物不符的關係。

因此孔子希望制訂是非真偽的公認標準，這在「正名」學說中得到驗證，我們在接下來的引文（如荀子⁴³）中可以看到。

此外，孔子言及名實不符且矛盾不一的言語，無可避免地導致了文化制度（如：不受欲望支配之莊重行為的禮及樂）的直接崩壞，由此則所有司法審判將毀壞，呈現出一個接著一個、直線發展的想法。

最後，孔子以最完整的樣貌說出自己「正名」的想法（《論語·顏淵》）：

齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」

孔子在此完整發展了對「觚」失去形與義的反諷，世界上任何東西若沒「正名」都將會變成謬論。

在《易經》玄妙的圖像變異中推出「正名」的必要性後，孔子是怎麼實行的呢？讓我們再次讀《孟子》（〈滕文公下〉）：

世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：「知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！」

又說：

昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。

⁴³ 在哲學家荀況（荀子，西元前四至三世紀）的政治觀點上，存在著一種「王霸」（совершенный ван）的美德標準概念，藉由君子來統治國家。《荀子》其中兩章〈王制〉及〈禮論〉的翻譯（並非完整翻譯）請參見：Классическое конфуцианство. Т. 2. Мэн-цзы. Сюнь-цзы. Пер., статьи, коммент. И. Зограф. СПб.—М., 2000, с. 143-176, 198-206。

所以一部《春秋》便是孔子實踐正名的方法。《春秋》這部書一定是有深刻大義的。這可以在孟子其他地方的話裏看到，他說：

王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作——晉之《乘》、楚之《檮杌》、魯之《春秋》一也；其事則齊桓、晉文，其文則史，孔子曰：「其義，則丘竊取之矣。」

就連在著作中拼命嘲諷孔子和儒學的莊子也說：「《春秋》以道名分。」

因此，《春秋》的確是有著大義（雖然有時很難察覺），而非純粹的史書，更非一些人說的「斷爛朝報」。孔子不是一個頭腦不清楚的人，不至於著作這種極不可讀的史書。

要讀懂《春秋》就必須參考《公羊傳》和《穀梁傳》，後來出的《左傳》最沒有用，這和哪部作品比較古老沒有關係。構成《春秋》文風的原則有三：

第一個原則：文學及語法上的真正「正名字」。從《春秋》抄錄出來的許多東西都可作為例子。前述作傳者注意到《春秋》文字曾經過加工，為了邏輯上的正確性，並帶給讀者最大的心理影響，所以違反了一般的架構。就這點漢學巨擘董仲舒⁴⁴（西元前二世紀）公道地讚揚孔子，因為他徹底彰顯自己之言——名物如其真，不失秋毫之末。

《春秋》的第二個原則為「定名分」，就是評斷人身分的上下秩序。這裏講到了一位周朝諸侯趁天子虛弱時篡位稱王，並散播自己還很忠誠的謠言。孔子看到了那紛爭無主的現象，回想起數世紀以前封建制度還很嚴格、社會還有階級劃分的時代。這讓人想起《論語》中著名的一段：孔子指責人僭用特權及權力，如在廟堂祭祀時使用明顯不合階級規範的音樂。

孔子當然知道，事實上不可能恢復以往雄偉的法制，但在自己的《春秋》裏，他也盡力了，像是用五百年前建立之制度中的封號稱呼那些僭用君王封號的諸侯，也以昔日諸侯間關係的用語，準確地說明他們對真正君主的關係。最後，在孔子的時代，天子的號令已經完全不存在了，孔子仍習慣在每個魯公前面加上著名的慣稱「春王正月」。另一位作傳者公羊進一步補充，此慣稱指的並不是當時的周天子，而是王朝的建立者——文王，此為孔子對當時現象的批判。

第三種評論原則為，將優劣判斷放在《春秋》的紀錄之中，這稱為「褒貶」。

⁴⁴ 集哲學與社會政治文章的作品《春秋繁錄》出自其手。

司馬遷引用之前提過的董仲舒來描述這個最重要的原則：

夫《春秋》上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，……王道之大者也。

因此，「辭」這個孔子從《易經》推論出的第三且最重要的原則，在《春秋》中恰好也是第三且最重要的原則。這原則可以指導人的行為，嚇唬那些意志擺盪於惡行道路的人，使之最終不會顯露出來⁴⁵。

眾所皆知《春秋》裏關於弑君的消息，皆以下述修辭法安排：不須打破編年體的簡潔性，即使毋須任一主觀字眼，但批判立見⁴⁶。若在這種文風中，或是其依循的原則裏，沒有那些令人氣惱的插話和反對意見（經院哲學一直在找尋理由為此辯解），則或有可能真的達到如此高度發展的精神。

然而這樣建構歷史謊言的原則，或許在一開始便展現了作者的血氣方剛，卻在中國思想及學術史中扮演了嚴厲的角色，命令式地阻止了善於沉思的學者去聽從正確的看法。

《春秋》對中國學術的第一個影響為語言文字上的。孔子的「君子於其言，無所苟而已矣」一言，表現在《公羊》與《穀梁》等中國評論先驅的精神裏，也展現在嚴謹孔子學派的精神裏，奠定了中國哲學的基礎與內容。

《春秋》的第二個影響是「正名」思想的進一步發展，並引出荀子、墨子與楊朱⁴⁷等作家受了它的影響，奠定了中國邏輯學術的基礎，如同蘇格拉底奠定希臘邏輯基礎一般。

最後但也是最重要的，《春秋》對中國歷史的編撰有決定性且重大的影響，這是其他著作遙不可及的。只要閱讀中國第一位史家司馬遷的著名序言，不須看全書；只要瀏覽宋代的《資治通鑑綱目》及朱熹（其編者）於書中發展的形式與基礎

⁴⁵ 譯者註：也就是胡適原文中所云的「禁民為非」，參見胡適：《中國哲學史大綱》，卷上，頁 101。

⁴⁶ 要在此細數會因為解釋複雜而顯得過於繁瑣。

⁴⁷ 墨子和楊朱：楊朱為西元前四世紀的思想家（440-334 B.C.），開創極端為我主義（「世固非一毛之所濟」）；墨翟（西元前五世紀初至四世紀）為楊朱的同時代人，開創極端利他主義，作為調整生活的健全基礎。在許多儒教鼻祖的眼中，這兩人形同異端（еретик）。墨子：古代作家，可惜其作品只保存幾個片段，卻引起現今中國文界與學界的極大興趣，歐洲漢學界也對此感興趣，其中最著名的代表福爾克教授（漢堡大學）曾針對這位哲學家寫過長篇論文，參見：Forke A. *Mo Ti, der Sozialethikes und seiner Schuler philosophische Werke*. MSOS. Beiband zu Jahrg. XIII—XIV. 1923 Титаренко М. Л. *Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение*. М., 1985。

思想體系，就能清楚知道這一點。

不過應該將《春秋》視為證明孔子「正名」原則的文獻，不可看作是中國正史，歷史應該要正確判斷重現的事實；而依心中想法反映事實的《春秋》，是以主觀角度看待事實的古文獻，其意義與宗旨全然不在學術研究。有中國史家偏好使用這樣的死文風闡述自己基本的學術評論，他們並不瞭解以上所述。《春秋》的餘毒很深，讓中國史學成爲既主觀又傳統的文學。

(五) 一以貫之

儘管標題已是如此明確且能夠預期，第五章仍探討了前幾章沒有提過的內容，而非綜合性地展開討論。因此就原文而言，必須信實，論述不得不深受其苦。

在《論語·衛靈公》中可找到孔子與子貢的對話：

子曰：「賜也，汝以予爲多學，而識之者與？」

對曰：「然，非與？」

曰：「非也，予一以貫之。」

顯然這個未解的謎題引出了評論家無止境的著作，他們藉該篇〔即《論語·衛靈公》〕綜合了全部的儒學思想。不過該篇在《論語》其他地方還有另一個版本，解開了這個神祕的信仰——這次乃與曾子對談——但這同時也遠非預期所能解決的方法。不過胡適就是這樣檢視下段對話：

子曰：「參⁴⁸乎！吾道一以貫之。」

曾子曰：「唯。」

子出，門人問曰：「何謂也？」

曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」

從以上轉述的話語可以看出，一切問題在於「忠」與「恕」的真正意涵爲何。

顯然孔子歸納了自己的整體世界觀，雖然單一，卻又全面，且扮演最重要的角色。那麼，到底是什麼呢？

⁴⁸ 現代漢語將此名讀爲「厶弓」，《論語》的其他俄國譯者認爲此名念作「Уу」。例如：Классическое конфуцианство. Т. 1, с. 221, примеч 8 и с. 113 (4-15); Беседы и суждения Конфуция. Сост.: Р. В. Грищенко. Предисл. Л. С. Переломова. СПб., 1999, с. 727 (I.4) и с. 131 (IV.15)。然而，在《漢語大詞典》第二冊（上海，1998年，頁840）認爲孔子這位學生名「厶弓」。

有些傳統評論家以「盡己之心，推己及人」解釋這兩個可以解決儒學所有問題的重要字眼，但胡適對此持反對意見，認為這樣的解釋太狹隘了，他轉而注意另一部古文本⁴⁹。那時也有著作以原創新穎的看法解答這費解的問題，藉此他弄清了「忠」與「恕」二字非常相近，並不容易分別。這兩字的共同意涵能夠貫徹《論語》的整體論述，也能有擴充性的解釋，而非專門解釋道德高尚的傳教信條：「施諸己而不願，亦勿施於人。」（《中庸》、《論語》）

因此孔子相當重視個人思考這點便不意外，在《論語·為政》中可看到：

子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」

然而我們可以看到比「思的價值」更有力的動機，即「學的價值」。我們來看《論語·衛靈公》：

子曰：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」

有些人將之與康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 的「感覺無思想是瞎的，思想無感覺是空的」相比，這種論點初看起來似乎無害，但孔子的「學」和康德的「感覺」並不相同。「學」並非耳目直接的知覺經驗，而是如他所謂的另一種類：一方面的確為「多聞、多見而識之」，但另一方面則是「好古敏以求之」、「博學於文」。故這種學問是純粹讀書及文學的傳統。

然而這種學問卻讓孔子某些最自主豪氣的學生無法苟同，如衝動的子路有一次談論了自己的一位敵手（〈先進〉）：

有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學？

孔子其實無法反駁，而只能責罵子路。另一位學生「堂堂乎」的子張則說了一些別的，但也是想避開孔子介紹的學問（〈先進〉）：

〔子張曰：〕「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」

眾所皆知，這種派別後來就發展成儒學的一支——重「尊德性」輕「道問學」⁵⁰。

因此可以確信，孔子這種對思與學「一以貫之」的企求一開始或許很好，只可惜他把「學」字看作讀書的學問，而後幾千年的中國教育都受這種想法影響，創造了一國的「書生」廢物，這便是他的流弊了。

⁴⁹ 如《大戴禮記》。編者戴德，又稱大戴（其姪兒為戴聖，或稱小戴），編輯《禮記》其中的八十五篇，稱為《大戴禮記》；小戴據此編輯，共得四十九篇，成為今日通行的《禮記》。

⁵⁰ 此儒學分支的代表為宋代學者兼詩人陸九淵（十二世紀）。

現在我們回去看「忠」、「恕」二實詞。我們將之定義為思想的推廣，以及這種思想在他人身上的總結，從這些角度看，完全是種生活哲學。見《論語》（〈衛靈公〉）：

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」

子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

眾所周知，之後的著作（《大學》與《中庸》）支持並深化了這種說法，給「恕」字（結合「忠」字）加上了「違道不遠」的深遠意義。除此之外，孟子對此也有相當詳盡的說明（《孟子·梁惠王上》）：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼……古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣。

所以「恕」在中文的寓意乃「推己及人」，這就是「一以貫之」。於此，我們可以發現其與「正名」學說有相當緊密的結合，尤其是綜觀「恕」（推己及人）與「仁」的概念與意義時，「仁」在《說文》中被列為「恕」的同義字，因為孔子在《論語》中將二字都解為「己所不欲，勿施於人」。

然而「仁」字中隱含的人道、愛人的思想和墨子「兼愛」基礎思想有很大的差別。孔子在開始闡述「仁」的外在行為時（即談論對親屬的愛），便作出基本且分明的等別——由最親近到最疏遠。

不過「仁」字還有更廣的意義與運用，絕不單單是「愛人」。從下述引自《論語》的例子便可得知：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁……」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（〈顏淵〉）

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」（〈顏淵〉）

司馬牛問仁。子曰：「仁者其言也訥。」（〈顏淵〉）

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」（〈子路〉）

顯然在上述例子中，「仁」字的意義都超出了「愛人」的範圍。如果仔細看這些句子，可以從中得出「仁」的意思是「做人的道理」（закон человека）、「人道的基石」（человеческое начало）。

事實上在《中庸》可以找到對「仁」更直接的定義：「仁者，人也。」⁵¹ 孟子也有相同的定義。孔子確實對此有較廣的解釋，認為「仁」為事物、人及其行為的正名。例如，孔子從「政」字中取「正」意，並要求命名 (номенклатура) 的實行，在某些情況下要依其行事，才能讓「仁」字在運用於任何事物上，都有真正人道基石的完整表現。在此必須注意，朱熹等後世注家對此概念加入了一些主觀臆測的定義，如「仁者無私心，而合天理之謂」，這與孔子的本意並不相同。

蔡子民⁵² 在《中國倫理史》中說，孔子的「仁」是「統攝諸德，完成人格之名」，這句話相當正確。

我們現在要談論孔子常常用到的「君子」一詞，其本意為「國君之子」，與「小人」相對，意即與普通百姓不同的上層知識分子。我們可以將此詞引申至《詩經》中的歌與頌，裏頭對「君子」的用法和後來的「公子」、「相公」等詞沒有差別，皆指「豪紳、貴人」。隨著封建制度走向盡頭，階級的區別也演變成個人的區別，孔子就用這個詞指稱擁有高度尊嚴、高尚道德及至少能夠完整顯現真正人道（「仁」）的人物。因此在《論語》中可以看到（〈憲問〉）：

子曰：「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。」

從《論語》中對「君子」進一步的定義，可見這詞是種模範人格 (образцовая личность)，是孔子理想的體現，主要就是名符其實，就如同他的名言「君君、臣臣、父父、子子」，而這些就是達到「至善」的理想。

在《大學》中可見以下句子：

為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。

這便是儒家倫理與社會基礎的根源，最後這些東西在《中庸》裏以「五達道」（君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友）的形式表現，不過在其他經典裏也有不同的形式。這些根源使我們能夠瞭解「仁」是有限制的，並清楚表現了孔子、墨子，更不用說楊朱（利己學說）三人解釋上的差別。

除模範倫理以外，孔子也講求人類行為動機的合理性。可見《論語》（〈為政〉）：

視其所以，觀其所由，察其所安。

⁵¹ 中文的「仁」與「人」為同音異形。

⁵² 蔡元培 (1868-1940)，字鶴卿，又字子民。

也就是說，首先必須觀察人的行為動機。第二步是觀察其方向⁵³，最後是其水平⁵⁴。

這些道理很好，但可惜的是孔子有時太注重動機，導致後來儒家輕視第二和第三行為的階段。的確，孔子在《論語》中很明確地談到動機，例如：「至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」⁵⁵以及「苟志於仁矣，無惡也」。

這些見解無疑都是正確。這些孔子宣揚的行為規矩，若沒有正當真誠的動機，顯然就會變為空話。然而，痛恨貪官汙吏的孔子把「利」和「義」兩個動機區別得太分明，譬如說「君子喻於義」，但他自己同時也並不完全堅信大公無私會取得勝利。

孔子將自己處世為人的動機學說精煉到一種極端的程度。例如，他惋惜地說「吾未見好德如好色者也」、「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」、「惡惡如惡惡臭」等等。就如孔子自己說的，到了晚年，他能從心所欲而並不逾矩。在孔子的談話中可看到，這種自發且自然向善的習慣是靠教育培養，這種教育的好方法就是「正名」及對行為的嚴格評判——《春秋》的原則。

最後，孔子注重「禮」與「樂」，他有時將教化的次第定義如下（〈泰伯〉）：

興於詩，立於禮，成於樂。

正如子曰「恭而無禮則勞，勇而無禮則亂」等等。

子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。

用人格感化教育人民，對他來說，是唯一可行的，而不是用刑罰，他痛恨刑罰和制度。

六、胡適綜合研究之優點

我們所看到的是一幅美國化的中國人描繪的儒學圖景，他藉歐洲學術方法研究哲學。

即使是在細處都不難看到這方面影響的痕跡。因此，舊中國人為了不損害自己的名譽，也為了不承擔公然的危險，無法冷靜地嘲諷孔子在那些他真摯認為可能有

⁵³ 譯者註：胡適原文為方法。

⁵⁴ 譯者註：胡適原文為發生的品行。

⁵⁵ 本引文翻譯，請參見：Алексеев В. М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1 / В. М. Алексеев; Сост. М. В. Баньковская; Отв. ред. Б. Л. Рифтин. М.: Вост. Лит., 2003. с. 190。

虛情假意、偽善嫌疑的地方。相反地，他們必須盡力去掩飾那些顯露出來的缺點，甚至為其辯護。再者，並不是所有舊時代的中國人都瞭解孔子受了老子的影響，也不知道把《春秋》當作歷史紀錄，對史家來說是虛偽不實的等等。

胡適正確地指出，孔子以自己的「正名主義」奠定了中國哲學的基礎，所以成為我們教範的想法或許不是很新，卻是很完善的論述。漢學家們如此關注專有名詞「仁」的意義這一事，被更進一步呈現出來，也全然正確。前述「正名主義」是儒學的中心，整個系統都應建立於其上的說法，看起來確實也能成為今後的教範。甚至將「辭」視為對人、事、物的「斷語」這種危險的解釋，也可以視作學術上的勇氣——即使是暫時的，但至少夠巧妙且引人深思。

胡適更大的優點，在於以一種哲學特有的形式，在歷史內容上操作，但又不使之建立於抽象概念之上，將心血花在對《春秋》作重要評論，使之獲得重視。在這些扉頁中有值得歐洲學者借鑒學習之處。重要的是胡適在此費心推崇與重視最具重大意義的《春秋》，對中國哲學史及對於下面這些破壞——嘲諷與誤解此古代文獻的夢魘，只有尋找事實而鄙視地不瞭解在作品基礎中，那些擺脫不掉的、狂熱的孔子「正名」思想的全歐洲研究者而言——是有重大意義的。

七、缺 點

我也在這些自己認為是優點的地方看到些許缺點，在這長四十餘頁探討孔子的章節裏，有一些或小或大的缺點。

首先，從談論「一以貫之」根基的第五章開始，彷彿胡適是故意這樣闡述，整章找不到甚麼一致性。相反地，該章好像只是為了放一些前幾章沒提過的東西；一下從「忠」與「恕」跳到談論學術的基礎（頁 109），一下又從「仁」跳到「君子」等等。

胡適在七十二頁引了《家語》作為佐證，而他卻在一二三頁認為這是不可靠且是杜撰；他清楚註明自己用的可靠文本，卻又在一一二頁用了莫名其妙的「古書上說」；他在第七十二至七十三頁對鄧析子作了完全不合比例的論述，談論老子這個孔子看來最主要的異端邪說，卻只用了三行。再來，胡適認為孔子是「實行的政治家」，但到底還是把他寫成了抽象的哲學家。在胡適的文章中經常可以看到這類的不一致論述。現在我要開始找出他的許多不足之處，同時好好注意章節的篇幅與所

剩下的比例。

和理雅各的〈緒論〉(Prolegomena)相比，胡適在談論《易經》這一章前的孔子相關敘述都沒有甚麼新意。在評斷《論語》的時候，胡適忘了和其他文本比較行文風格，然而這確實相當重要。在談論孔子對後世思想流派的影響時，胡適也忘了提到一個非常重要的事情，就是孔子奠定了中國唯一嚴謹的學問基礎，其成果至今仍為歐洲學者運用——考古學。

關於老子對孔子極具決定性的影響，胡適只用了三言兩語，這讀起來很奇怪(頁79)⁵⁶。老子確實被孔子論斷、安置在引人譴責的「邪說」第一位，儘管有點隱晦，卻未曾被證實指出，他們是完全相反的人、永遠的對手(頁72)。關於「仁」學的敘述，如我前面所說，寫得非常好，但仍然不夠強調老子的對立性，那會是探討儒家「仁」字真義的好方法。其他重要用詞和隱藏其中的思想體系，如「學」(頁110)、「樂」(頁122)，特別是儒家真理的梁柱和基石之「禮」字也應同樣處理。這些不足成了難以容忍的空缺。依我之見，這讓胡適這本書在應完整的地方失去了重要性。

胡適也不打算描述孔子的生平(所有漢學家寫的都具爭議、枯燥無味、平淡無奇且幼稚)，說是所有中國人對此都很熟。事實上，這種誇大其辭的熟稔伴隨著一個缺陷，因為沙畹從《文選》中，或是在最好情況下，從司馬遷的故事中，做了大量且複雜的研究才得到成果。孔子生平的敘述絕對必要。

在支撐儒學系統的幾點中，沒有提到「文」——一個特別難翻譯及思慮的詞，孔子認為古代美好的事物都蘊藏在其中。

幾乎沒有提及孔子對老子的辯論，褫奪了孔子學說內嚴肅意義的敘述。

而重要的是胡適沒有談到「聖」(意思大概是有完美智慧的)，孔子認為這是世間的超人，和老子天上的「聖」相對。談論孔子的理論而不講到「聖」的理論，就好像講基督理論卻忘了談神的兒子一樣，這是完全無法接受的空缺。

最後，胡適在敘述自己對孔子的批判時，忽視了先前的學者，特別是歐洲漢學家，更不用說日本漢學家了。毫無疑問胡適從他們那兒完全借用了舊結構的新骨

⁵⁶ 譯者註：關於老子對孔子的影響，原文如下：「孔子蓋受了老子的影響，故他說萬物變化完全是自然的、唯物的，不是唯神的。」其後以小字做註：「孔子受老子的影響最明顯的證據，如《論語》極推崇『無為而治』，又如『或曰，以德報怨』亦是老子的學說。」

架。因此，我們找不到胡適的學術連續性，這讓我們沒辦法承認他的著作是運用了現代的學術方法，如同他在導言中的長篇大論一樣。此外，他還有許多有爭議且可疑的評論方法，那是無法不去思考的。

然後他根據「正名主義」奠基了孔子的邏輯，這樣的論述也很可疑（頁 104）。表達「言不順」被闡釋為在沒有正當的標準下也引起爭議（頁 95）。胡適時常用折衷的方法處理文本，到處尋找適合自己的文本，並責罵相信其他文本的人。不可以因為書名不符合某種形式就斷定為偽書，我們都期待作者的雙唇說出真文本，畢竟這樣會比較能夠影響後世校訂，讓所有其餘文本得到安寧。同樣地，也不該那樣堅決認定《左傳》「最沒有用」，而棄之不顧，或是不把《禮記》納入自己的學術探討，因為這是儒學重要基礎的唯一且有系統的彙整。

不過，我主要的異議還是深奧的《易經》。

胡適過於自負和他較普遍地堅信，「古今來多少學者做了幾屋子的書，也還講不明白」。如果在這方向放任自己的折衷想法，那麼每個人都可從《易經》推斷出自己想要的東西，就像是麥克萊錫 (Thomas McClatchie, 1814-1885) 教士在《易經》裏居然找到了陽具崇拜一樣。

古代學者為《易經》「做了幾屋子的書」的籠統說法太直接了，這甚麼都沒有解釋到。有些美國人在《易經》裏看到了數學的神祕，如圓周率、化圓為方。更不用說拉克伯里 (Terrien de Lacouperie, 1845-1894) 從《易經》中找到了埃蘭—漢語詞彙 (эламско-китайский лексикон) ！

作者觀察到的《易經》三大基礎，讓他完全能夠規避卜文，這在他論述中都沒有提到，但這種方法卻引起了強烈的質疑。

在論述對他而言最重要的「象」和「辭」兩字，胡適在後來也沒有搭配詞彙摘錄，這再次引起別人的疑義。

「易」思想的敘述當然也不是沒有問題，特別是故意不提整個文本中明顯的預言文字。

《易經》文本與孔子（作為作者）及儒學之間的關係是特別可疑的。胡適看起來沒有謹慎地想到，若是比較《論語》和《繫辭》各傳（歸為孔子所做的）的風格，便能作出更有利的論述。而且，確實有許多人反對孔子是這些作品的作者。

為什麼孔子會猛然拋開堯之前的所有歷史傳承，突然談論伏羲？最後但最重要的是：何以《論語》中唯一一次提到《易經》，僅是孔子準備在晚年學《易》？孔

子對《易經》的興致是如何先於他的「正名主義」理論？

這些爭議點和可疑之處，讓胡適的許多優點黯然失色。

八、結 論

所以，胡適的這本書（特別是關於孔子的那篇）究竟如何呢？

從中國觀點來看，或許會惋惜胡適沒有參考他的前人，如朱熹、吳澄或其他人，來研究老子和孔子規模更宏大的知識與寬廣的智慧。

從我們的觀點看來，他允諾的科學方法常常是可疑的。名為〈一以貫之〉的最後一章，使讀者感到極度不滿。

這本書之所以不科學還有許多其他的理由，前面皆已經提過。這篇孔子綜合研究裏的資料都是挑選過的，使我們對它喪失信任。這篇研究並不嚴謹，不過是巧妙的文學性綜合研究，是給學生用的教條綱要。

這是一本內容具爭議性，也太過主觀的科普式教科書。然而，其中仍有許多有趣且有說服力的內容，而且這種書在中國漢學文章從沒見過，因此我認為這本書值得翻譯成俄語或其他語言，雖然僅用一章來概述關於孔子的四個篇章。