

愛默生與四書

◎ 錢滿素

R.W. Emerson: *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, vols. 1–16, ed. William H. Gilman et al. (The Belknap Press of Harvard University Press, 1960–1970).

在十九世紀上半葉的美國，愛默生(Ralph Waldo Emerson)算得上一個中國通。他不僅關注中國的現狀和外交，而且深入到中國文化的最深層次——儒學。愛默生讀過幾個版本的《四書》，摘錄引用的語錄多達百餘條。他在日記中寫道：「孔子，民族的光榮，孔子，絕對東方的聖人，他是個中間人。他是哲學中的華盛頓、仲裁人，現代史中的中庸之道。」^①他經常把這位中國的大聖人與摩西、耶穌、蘇格拉底和柏拉圖等相提並論。

一 「我正在讀一本更好的帕斯卡爾」

愛默生最早接觸孔子大約是在

大學年代。根據記載，他曾從哈佛大學圖書館借過一本孔子語錄，但是沒隔兩天便歸還了，顯然無動於衷。他再讀孔子大約是在十年後的1836年，正是在這十年中，愛默生經歷了一場深刻的觀念革命，形成了自己的思想體系。為了尋找全新的理論依據，他感到有必要衝出西方文化的圍限。於是，他另闢蹊徑，「匆匆向東方求助」。他找到了《摩奴法典》、《佛陀經》，找到了《瑣羅亞斯德神諭》，還找到了中國《四書》。從此，他對中國的典籍一直保持着濃厚的興趣。

愛默生首先閱讀的是喬舒亞·馬什曼(J. Marshman)編譯的《孔子》(1809, 塞蘭布爾)，他在日記和筆記中抄錄了好幾十段，後來又從中選了二十一段，刊登在超驗主義俱樂部的季刊《日晷》(*The Dial*)上(1843年4月)，標題為〈各族聖經：孔子語錄〉。與此同時，愛默生還讀了一本名為《長生鳥·古代精品拾零》(1835)的小書，該書介紹了八位東方先哲的智慧，其中評介

愛默生接觸孔子大約是在大學年代，他曾從哈佛大學圖書館借過一本孔子，但顯然無動於衷。他再讀孔子大約是在十年後的1836年，從此，他對中國古典一直保持着濃厚的興趣。

孔子的第一章就幾乎佔了全書的一半。作者讚揚孔子道：「作為道德師表，在基督降生前的大批哲學家中堪稱第一。」

1843年是愛默生在漢學上的豐收年，他得到一本戴維·科利(David Collie)譯的《中國經典：通稱四書》(1828，使命出版社)。愛默生如獲至寶，親切地稱它為「我的中國書」。這本書不僅提供了更好的孔子版本，而且第一次介紹了孟子。孟子的先驗唯心主義傾向對愛默生來說是正中下懷。在同年十月的《日晷》上，〈四書語錄〉又佔了六頁，這次是以孟子為主。作為主編的愛默生在按語中寫道：「這個譯本……是我們迄今為止見到的中國文學中最有價值的貢獻。書中新的部分是兩卷孟子：上孟和下孟，由孔子以後一百年的孟子所作。」

愛默生所讀的第三個版本是詹姆斯·萊格(James Legge)譯注的《中國經典》，該書第一卷於1861年在香港出版。萊格是位成就卓著的漢學家，他的譯文盡可能地保持了原文的體例和精神，具有很高的學術價值，至今仍被廣泛使用。愛默生於1867年從波士頓圖書館借出兩卷，佔用兩個多月，這在他的借書記錄上是少有的。他在日記中寫道：「我正在讀一本更好的帕斯卡爾。」^②這時的愛默生已經對儒家有相當的瞭解了。

愛默生博覽群書，但他並不依附於任何一種理論體系，而是從中汲取他認為合理的部分，融為己有。他通常先把贊同的警句格言抄錄下來，然後在演講或文章中用來驗證和充實自己的思想，他有時會



愛默生

反覆引用自己喜歡的語錄。在儒家思想中，愛默生摘引最多的大致可分為四個方面：道、德、學和仁政。本文只是扼要地梳理一下愛默生對《四書》的取捨，並從中體驗這位超驗主義大師如何使古老的儒家思想適用於十九世紀的新英格蘭^③。

二 「道」

愛默生在《日晷》所刊孔子語錄的第一句便是：「朝聞道，夕死可矣。」^④(《論語·里仁》)在非宗教的中國古文化中，道代表的是一種普遍的宇宙原則，天地萬物的本體或本原。這個道又和人的品性行為相聯繫，合乎道，便是仁。孟子曰：「仁也者，人也，合而言之，道也。」(《孟子·盡心》)愛默生之所以對「道」這個概念饒有興趣，想必因

愛默生之所以對「道」這個概念饒有興趣，是因為「道」作為宇宙本質的抽象，符合他革新了的宗教觀，亦與他提出的「超靈」概念相暗合。

為「道」作為宇宙本質的抽象，符合他革新了的宗教觀。愛默生反對形式化、機構化的宗教，提倡以精神作為宗教的本質。他的宗教不是以神，而是以人為中心。儘管他從未像後來的尼采那樣否定過上帝，但他的上帝是非人格化的，抽象無形的，實際上只是終極真理的別名，為服務人類而存在。為了更真切地表達自己的宇宙觀，愛默生進而提出「超靈」的概念。他認為，宇宙中存在着一個統一的靈魂，每個具體個別的靈魂都源於它、歸於它，這就是無所不包的宇宙之魂——超靈。通過超靈，個人的小我與宇宙的大我相通，個人於是也就成了上帝的一部分。這便是超驗主義個人主義的理論依據：個人是神聖的，有限中蘊含着無限。「道」是一個與「超靈」並行不悖的概念，中國自古以來確認道的存在，對愛默生的超靈說是很大的佐證。

孟子所提浩然之氣與超靈亦頗為相似，它們不僅都遍及宇宙，而且人都可以通過修身養性來與其相通。愛默生十分欣賞孟子的這段話：「我知言，我善養吾浩然之氣。」敢問何謂浩然之氣？曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」^⑤（《孟子·公孫丑》）個人若善養其正氣，便能有不可窮盡之潛力，乃至達到神聖。孟子曰：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（《孟子·盡心》）又，「夫君子所過者化，

所存者神，上下與天地同流。」（《孟子·盡心》）神聖並非超自然，而是道德的昇華，人神之間亦無不可逾越的鴻溝。愛默生曾經大膽地宣稱：「無論何人，若能對道德的本性發表更為精闢的見解，他便是新的福音；而且無論是否有奇迹，是否受啟示，他就是基督。」^⑥人不僅是上帝的一部分，人甚至就是上帝：「最單純的人在他一心崇拜上帝之時，也就成了上帝。」^⑦

儒家與神聖相關的概念還有「天」和「命」，它們代表的是人所不能控制的外在力量。孔子五十而知天命，就是認識到這一力量：七十從心所欲不踰矩，達到內在和外在的自然協調。孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」（《孟子·盡心》）又：「君子……質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世為天下道。」^⑧（《中庸》）但一個人若偏離正道，違背天命，便會受到天譴。孔子曰：「獲罪於天，無所禱也。」（《論語·八佾》）「人之生也直，罔之生也幸而免。」（《論語·雍也》）孟子亦曰：「莫非命也，順受其正。」（《孟子·盡心》）愛默生雖背離了傳統的宗教，但他並不擯卻有關神聖和命運的概念，他常常以「命運」(fate)來約束人類張揚過度的自由意志。他的「命運」與清教徒心目中那個憤怒的上帝截然無關，倒和儒家這種抽象的「天命」更為相似，它也是中性的，由人去理解和詮釋。宿命論當然很容易導致消極被動，但它同樣可以激發出勇氣和寧靜。愛默生認為，當宿命論

「愚蠢而輕率時」，便「和唯一神教和摩門教一樣壞」；但「當它被一個知道如何去適應和服從自發性那微弱脈搏的聰明人所把握時，卻是通用的理論中最正確的。」^⑨在愛默生的詞典中，命運即「世界的法則」，「宇宙的份量」，不是人能隨意打發掉的。它不是說自然，而是人類的「局限」，「自然之書亦即命運之書」^⑩。雖然愛默生認為是百分之一的人力對百分之九十九的自然，但這兩者並非水火不能相容。命運可以命運對抗之，能使人自由的是他的思想和道德。愛默生說：「才智抵銷命運」^⑪，這和孔子知其不可為而為之的精神真是何其相似！事實證明，弱者以接受現實為命運，強者以改變現實為命運，同是服從命運，卻存在着奴隸與自由人的區別。

三 「德」

在中國文化中，道和德乃一脈相通。道分天道人道，符合人道的可謂德。孟子曰：「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」（《孟子·離婁》）「至誠」，「尚志」，都是德的重要內涵。德(virtue)也是愛默生所關注的問題之一，他的宗教以道德情緒為核心，他主張的自立更有賴於一個人內在的德。他引道：「何謂尚志？」（孟子）曰：「仁義而已矣。（……）」^⑫居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」

（《孟子·盡心》）「志」就是遵行仁義之原則，它是美德的基礎，立身的根本。孔子曰：「三軍可奪師也，匹夫不可奪志也。」^⑬（《論語·子罕》）「原則」(principle)也是愛默生心目中美德的基礎，他認為凡是人都必須遵循一個原則而生活。超驗主義要維護的是一種精神的原則：「只有你才能給自己帶來寧靜，只有原則的勝利才能給你帶來寧靜。」^⑭

儒家追求美德，目的在於美德本身，而不是美德所帶來的實利，這也是愛默生所讚賞的。在宗教文化中，為善為惡常常與外在的獎懲相關，變成升天堂或入地獄的選擇，而儒家卻完全出自個人的道德自我完成。愛默生在〈宗教〉一文中引道：「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》）又引孔子讚美顏回道：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」（《論語·雍也》）子貢就古之賢人問孔子曰：「怨乎？」子曰：「求仁而得仁，又何怨？」（《論語·述而》）安貧樂道的人自有豐富充實的精神生活，他們堂堂正正，不為富貴所驅動，不因貧寒而自卑。子曰：「衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與？」（《論語·子罕》）在愛默生的時代，物質主義與市儈哲學正隨着資本主義經濟的發展而迅速蔓延，愛默生一而再地引用這些語錄，不僅表明他極其欣賞這樣的高風亮節，而且正在以此來引導他的聽眾讀者。

愛默生所引孟子的第一句便

儒家追求美德，目的在於美德本身，而不是美德所帶來的實利，這是愛默生所讚賞的。

是：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」（《孟子·盡心》）和孟子一樣，愛默生也主張道德的超驗性，堅信人的良知和可完善性。孟子也許是因為處在一種無宗教約束的文化中，所以必須強調性善。而愛默生強調性善，則是為了把人們從宗教的桎梏中解放出來去自立。他引孔子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》）又，「詩曰：『天生蒸民，有物有則，民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！』」（《孟子·告子》）在愛默生看來，既然每個人都是超靈的一部分，自然都有可能趨於完善。但要實現這種可能，還需個人自身的努力。某些人由於更好地發揚了這種內在素質而出類拔萃，他稱他們為「代表人物」，說明他們並非生來高人一籌，而是自我完成得更好，更能代表人類潛能，更值得人們仿效。儒家稱這樣的人物為「君子」或「大人」，意思是一樣的。因此，愛默生對以品德為區分的君子小人之論很有同感，如：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」¹⁵（《論語·述而》），「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠」¹⁶（《論語·里仁》）。君子的內在精神又必顯現於外表：「君子所性，仁義禮智根於心，其生色也晬然，見於面，盎於背，（……）四體不言而喻。」（《孟子·盡心》）美國一向不以門弟論人，無貴族封號，但稱品德優秀者為天然貴族，這與孟子所言「天爵」「人爵」相符。愛默生引道：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天

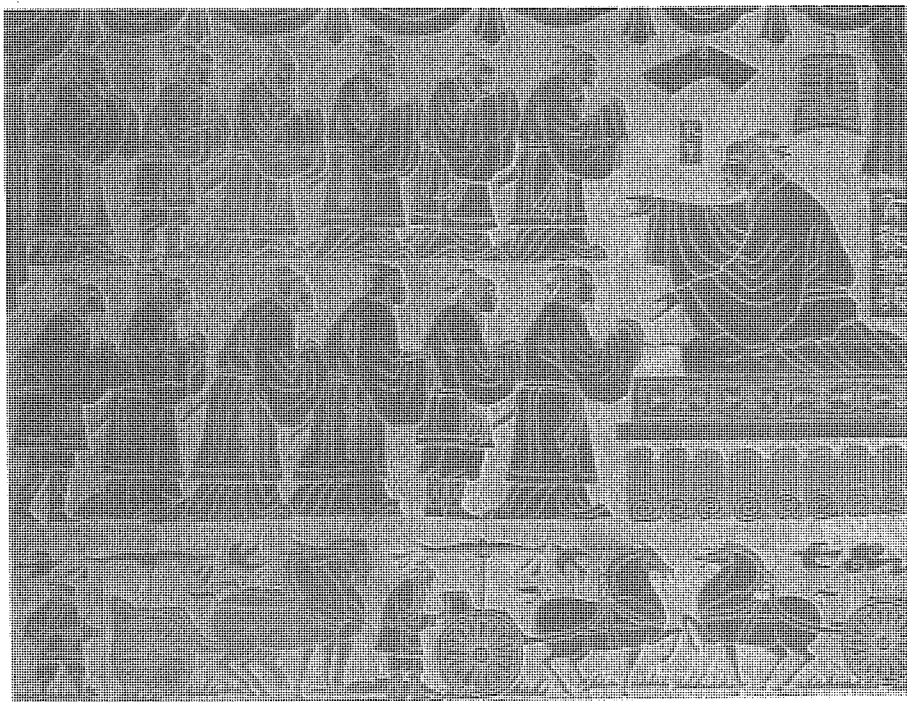
爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵：既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」（《孟子·告子》）這不僅肯定了品德是衡量人的標準，而且再一次強調了美德乃目的本身。

愛默生還引了幾條君子與人交往應具備的美德：「己所不欲，勿施於人。」（《論語·顏淵》）「無友不如己者。」（《論語·學而》）「不患人之不己知，患不知人也。」（《論語·學而》）愛默生對注重彼此的精神認同，唯同道才能心領神會。

四 「學」

相信人的可完善性，必然導致對教育的重視。修身養性，為的是自立自強。愛默生終生好學，在做學問方面，他對儒家的贊同大概是最無保留的。首先是治學目的，孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。（……）人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」（《孟子·告子》）學首先是為了端正良心，提高素質，幫助內心作出正確判斷。愛默生說過，在一個人的內心，理性永遠在和利益交戰，當他學會站在理性一邊反對自己，把他的那個「我」從聲名利祿引回到真理和正義，他就贏得了勝利。這和孟子所言大致相仿。如果單純為了學技巧，忽略做人的目的，那麼人就可能異化為工具，這正是孔子說「君子不器」（《論語·為政》）的用意。愛默生一貫提倡做一個完整的人、思索的人，堅持「人即目的」。

美國一向不以門弟論人，無貴族封號，但稱品德優秀者為天然貴族，這與孟子所言「天爵」「人爵」相符。



儒家主張有教無類，頗能與愛默生的教育理想相契。

愛默生敬仰孔子的勤奮好學，敬仰他為人師表的品質，他多次引用兩段夫子自道：「其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」^{①⑦}（《論語·述而》）「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」（《論語·述而》）愛默生又摘引了孔子對兩個弟子的一褒一貶，來說明對學習應持的態度。對顏回，孔子表揚他「好學，不遷怒，不貳過」^{①⑧}（《論語·雍也》），「吾見其進也，未見其止也」^{①⑨}（《論語·子罕》）。對宰予，孔子便嚴肅地批評他不努力：「宰予晝寢。子曰：『朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也：於予與何誅？』」（《論語·公冶長》）

孔子虛懷若谷，敢於坦誠地承認自己無知，並以此作為求知的開始。愛默生十分賞識這種精神，他不止一次地引道：「由！誨女知之乎！知之為知之，不知為不知，是知也。」（《論語·為政》）孔子雖弟子

成群，卻從來不恥下問，「子入太廟，每事問」，並以此為禮。他的學生也是一樣，子貢曰：「君子之過也，如日月之食焉：過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」（《論語·子張》）不怕承認無知，不怕求教於人，不怕改正錯誤，這就是愛默生欽佩的孔子學風。

在讀書方面，還有兩條是愛默生樂意和儒家認同的。一是讀書應該學會舉一反三：「賜也，始可與言詩已矣，告諸往而知來者。」^{②①}（《論語·學而》）二是不應盲從書本：「盡信書，則不如無書。」（《孟子·盡心》）孟子原是指《尚書》，但英譯用複數，泛指書本，這就更符合愛默生的意思了。他一貫認為書本只是學者閒暇時用來啟發思路的，當他自己有思想時，就不必浪費時間去看書，而應去閱讀「生活」這部大書。他說：「書籍使用得當時，是最好的東西。將它濫用時，則變成

孔子虛懷若谷，敢於坦誠地承認自己無知，並以此作為求知的開始。愛默生十分賞識這種精神。

最壞的東西。」^②他還提醒人們，當西賽羅、洛克和培根在寫書時，也不過是圖書館裏的年輕人。

學以致用，愛默生同意孔子所主張的言行一致，而且把重點放在行上。他引道：「子貢問君子。子曰：『先行其言，而後從之。』」（《論語·為政》）「子路有聞，未之能行，唯恐有聞。」（《論語·公冶長》）孔子最反對和蔑視巧言令色，愛默生對西方的誇誇其談大概也厭煩了，他說：「太多的形式，唉，斯維登堡！太多的步驟，太多的教條，太多的政府。孔子說，我看不出靈魂何需雄辯。」^②靈魂無言而深邃，相比之下，言辭只會顯得浮誇。愛默生前後摘引孔子頌揚沉默的話不下五六種，如，「司馬牛問仁。子曰：『仁者其言也訥。』曰：『其言也訥，斯謂之仁已乎？』子曰：『為之難，言之得無訥乎？』」（《論語·顏淵》）

五 「仁政」與「改革」

儒家所主張的仁政以道德感化為主旨，尤其寄厚望於當政者的以身作則，帶領人民安居樂業。愛默生同意政府必須具備道德基礎，在《日晷》〈四書語錄〉「政治」欄中，他引道：「季康子問政於孔子。孔子對曰：『政者，正也。』」（《論語·顏淵》）「季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』」（《論語·顏淵》）「葉公問政。子曰：『近者悅，遠者來。』」（《論語·子路》）美國在傑克遜時代開始了「政治分肥制」(spoils system)，由得勝的政黨瓜分官職，愛默生對

政治上的腐敗極為不滿，他選用的這幾段都有針對性。與此同時，向西部的擴張又引起一連串的戰事，反戰的愛默生便在「戰爭」欄中引了兩段孟子：「吾今而後知殺人親之重也。（……）殺人之兄，人亦殺其兄。然則非自殺之也，一間耳。」（《孟子·盡心》）又，「故善戰者服上刑。」（《孟子·離婁》）

愛默生還詳盡地列了孟子關於從政入仕的三大段文字（《孟子·萬章》），講的分別是伯夷的清高，伊尹的以天下為己任，和柳下惠的隨遇而安。後來他又引道：「孟子曰：『聖人，百世之師也，（……）故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。』」^②（《孟子·盡心》）但他最欣賞的似乎還是柳下惠，因為他一再引其「爾為爾，我為我」的話。出污泥而不染，我行我素——這更符合愛默生個人主義的精神。

愛默生的時代在美國史上被稱為改革的時代。由於得天獨厚的自然條件和社會民主，共和國成立之初的美國人對人類進步極其樂觀，甚至天真地相信能找到一種至善至美的社會組織或生活方式。當時，志同道合者紛紛成立團體，進行各種救世方案的實驗，自以為能一勞永逸地消滅人間罪惡。愛默生並不反對改革，但他對這些小團體的實驗很有保留，原因是多方面的。從《四書》中，他找到不少支持自己觀點的言論，他在摘引這些語錄時，都明確地冠之以「改革」。首先，依賴組織違背愛默生強烈的反機構精神。他並不認為人們一旦重新組合，便會變得富於德性：「一個人自身未經革新，卻試圖去革新周

愛默生的時代在美國史上被稱為改革的時代，當時，志同道合者紛紛成立團體，進行各種救世方案的實驗，自以為能一勞永逸地消滅人間罪惡。但他對這些小團體的實驗很有保留，從《四書》中，他找到不少支持自己觀點的言論。

圍，社會不會從中獲益。」^{②④}只有每一個人都從自己做起，社會才有前途。而一個人只要有意從善，他立時立地便可做起，並不須要另組織社會。他引道：「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。詩曰：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以為遠。故君子以人治人，改而止。」（《中庸》）這裏首先強調的是改革應立足自身，從眼前做起，不必非去另立一套不可。

其次，小團體的集體主義違背了愛默生崇尚的個人主義。他認為個人本來就足夠豐富，如孟子所言，「萬物皆備於我矣」。集體生活不僅多此一舉，而且其內在的相互平衡作用只能降低個人水準，阻礙個人，尤其是強者的充分發展。他說過：「只有當聯合者都是孤立時，聯合體才是完美的……聯合體必須是真實的個人主義理想。」^{②⑤}

第三，改革常常着眼於生活的一個側面，試圖去糾正那裏的弊病。注意力集中於局部，往往限制了改革者的視野。愛默生認為真理是整體的、多面的，只強調一個方面便不成其為真理。他不能不問：「先生，您有甚麼權利要求這一種美德？美德難道是零敲碎打的嗎？」^{②⑥}他堅持「我們的一切無不善惡同源」。1837年，愛默生在日記中寫道：「一個驕傲的人不該穿鞋，不該在茶裏放糖，不該走在路上，也不該騎馬，對，他不該吃，不該喝，不該穿任何東西。要是他好到不能和人相處，讓他別纏着他們的受惠者要這要那。我們在相互關係中已無奈到必須行乞，驕傲是不誠

實的。魯濱遜也許能盡興地去驕傲。」^{②⑦}由此不難理解，為甚麼愛默生1843年要在日記中大段轉述孟子對陳仲子的評論。陳仲子為齊國高士，世家子弟，認為兄長所得俸祿都是不義之財，決不染指，寧可搬出去獨自過着清苦的日子。人讚他廉潔，孟子卻不以為然，反問道：「仲子所居之室，伯夷之所築與？抑亦盜跖之所築與？所食之粟，伯夷之所樹與？抑亦盜跖之所樹與？是未可知也。」結論是：「充仲子之操，則蚓而後可者也。」^{②⑧}（《孟子·滕文公》）一個人生活在現實世界中，是不可能做到百分之百的純而又純的。

第四，改革者組成小社會，往往是逃避大社會。但愛默生並不認為改革能離開大社會去進行，他也還不準備放棄改造大社會的努力。他說：「我並不想從我目前的監獄搬到一個略大些的監獄中去，我要衝破所有的監獄。」^{②⑨}再說，一個適合內部統一的小社會的改革，未必就適合整個社會。而如果改革在小社會尚不能成功，那麼對大社會還能有甚麼意義？歷史證明，這些試驗都不過是曇花一現。愛默生充分理解社會的複雜性和必然性，理解人作為社會動物的本性。他寫道：「長沮桀溺因酷政而退隱歸田，對孔子仍留世上表示不滿。夫子撫然曰：『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。』」^{③⑩}（《論語·微子》）這也可以說是愛默生本人的回答。他也十分欣賞孟子對許子的評論。許行以打草鞋織蓆子為生，並認為君主賢人也應耕種才食。孟子面對欽佩許子

的陳相，並不立即表示否定，而是步步緊逼，窮追不捨，讓問題自我暴露。這種不攻自破的批駁方式，引起了愛默生的注意：

孟子曰：「許子必種粟而後食乎？」

曰：「然。」

「許子必織布而後衣乎？」

曰：「否，許子衣褐。」

「許子冠乎？」

曰：「冠。」

曰：「奚冠？」

曰：「冠素。」

曰：「自織之與？」

曰：「否，以粟易之。」

曰：「許子奚為不自織？」

曰：「害於耕。」

曰：「許子以釜甑爨，以鐵耕乎？」

曰：「然。」

「自為之與？」

曰：「否，以粟易之。」

「(……)且許子何不為陶冶，舍皆取諸其宮中而用之？何為紛紛然與百工交易？何許子之不憚煩？」

曰：「百工之事固不可耕且為也。」

至此，孟子終於讓對方自己把這句話說了出來，於是他只須反問道：「然則治天下獨可耕且為與？(……)且一人之身而百工之所為備，如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰，或勞心，或勞力：(……)勞力者治於人，治於人者食人，(……)天下之通義也。」^③(《孟子·滕文公》)孟子接着以大禹治水為例，說明禹和舜以全副精力治理天下，並不親自耕種。愛默生摘引

這些語錄和故事是在1843年，正值布魯克農場興辦之時，其成員都須參加耕種，愛默生的用意是很明白的。他並不贊成這種平等原則，寫道：「孟子說，事物的價值原本是不同的。」^②

愛默生給「鄉原」冠以「改革者」，也是意味深長。他本人很早就說過：「全部美德就在於用『是』(being)來取代『像』(seeming)。」^③他還說：「我們討厭那種佈道式的善。善一經佈道，便自我取消。」^④他稱這類好好先生為goodies，類似於「鄉原」。所以孔孟對鄉原的譴責和他的觀點一拍即合。子曰：「鄉原，德之賊也。」(《論語·陽貨》)孟子曰：「閹然媚於世也者，是鄉原也。」^⑤(《孟子·盡心》)鄉原的可惡在於欺世媚俗，投人所好，全無原則，還要擺出一副公允正確的樣子，敗壞世風的正是這種矯飾。孟子在解釋孔子為何抨擊鄉原時指出，最難識別的就是偽裝成善的惡。每個社會每個時代都免不了有這類鄉原，在變革的時代尤其如此。愛默生又七次引孔子所言：「人焉廋哉？人焉廋哉？」(《論語·為政》)他相信，一個人是甚麼，都會印在他的容貌外形上，隱瞞或自誇都無濟於事。與媚俗相反，他極力提倡反潮流的精神：「誰要做人，決不能做一個順民。」^⑥

六 「非其鬼而祭之」

借鑒異國文化的一大好處就在於保持語言本來的含義。在母文化中，詞語和象徵歷經無數的用法和

孟子以大禹治水為例，說明禹和舜以全副精力治理天下，並不親自耕種。愛默生摘引這段語錄是在1843年，正值布魯克農場興辦之時，其成員都須參加耕種，愛默生的用意是很明白的。

用者，永遠無法擺脫其發展過程中意義的添加和轉化。背景如同幽靈，牢牢依附於語言。語言受層層背景歷史的重負，已不再自由。但一旦移植異域，一切原有的聯繫隨之切斷，語言便得以反璞歸真。人們從異國文化中畢竟只能借其語義，卻不可能借到語言形成和發展的背景。

愛默生的引用《四書》，可以說是吸收異國文化的一個典型。經典儒家產生的背景與十九世紀的美國可謂有天淵之別，儒家被中國歷代統治者獨尊後，發展為官方哲學，乃至成為封建專制的象徵，成為中國近代革命所一再需要打倒的「孔家店」。中國人在激烈的啟蒙和救國情緒中，甚至對儒家的合理部分也感到難以接受了。愛默生讀《四書》正是在鴉片戰爭前後，由於他免於情緒化的影響，反倒能比較客觀地分析和對待古老的儒家智慧，棄其腐朽，取其精華。一種學說正是在擺脫了不合時宜的陳腐後，其光彩才能昭著，其不朽的生命力才能維持。

可以看出，愛默生對《四書》的取捨是極其明確的，他只吸收那些對他有用的成分，而完全不理會那些他不能贊同的。例如，孔子提倡師古，再三宣稱「從周」。愛默生則相反，他要立足現在，放眼未來，否認「過去」的神聖不可更改。他反對模仿歷史，主張創造歷史。對他來說，人類的智慧永無窮盡：「還沒有存在過能夠永遠餵飽我們的人。人類的心智不可能藏於一人之中，由他來給這一無限制的，也不可限制的帝國之任何一方設置障

礙。」^⑦因此，孔子師古的語錄他一句也不引。又如，孔子信奉以禮治國，談禮的地方很多，但愛默生只把它作為求學態度用過一次：「子入太廟，每事問。或曰：『孰謂鄒人之子知禮乎？入太廟，每事問。』子聞之，曰：『是禮也。』」（《論語·八佾》）對孔子倡導的君君臣臣、父父子子的大禮，愛默生卻隻字不提。孔子強調孝，而孝的重要標誌就是不改父道，愛默生對此自然不能同意。在美國這個既無封建，又無宗法的社會裏，家和國的比喻不能成立，孝也就失去了儒家中的政

愛默生比較能客觀地分析和對待古老的儒家智慧，但他對《四書》的取捨是極其明確的，他只吸收那些對他有用的成分，而完全不理會那些他不能贊同的。



治涵義。愛默生只引過一條關於孝的語錄：「子游問孝。子曰：『今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？』」（《論語·為政》）他所能接受的，就是一個「敬」字。

綜觀愛默生對《四書》的運用，他所謂吸收新靈感的目的，顯然在於支持自己的觀點。這裏倒不妨再引一次愛默生引孔子的話：「非其鬼而祭之，諂也。」（《論語·為政》）只是諂在自身，非諂鬼也。

註釋

① R.W. Emerson: *The Journals and Miscellaneous Notebooks*, vols. 1-16, ed. William H. Gilman et al. (The Belknap Press of Harvard University Press, 1960-1970), v. 9, p. 318. 以下簡稱 *Journals*。

② *Journals*, v. 9, p. 533. 帕斯卡爾 (Blaise Pascal, 1623-1662)，法國科學家、思想家、散文家。

③ 關於愛默生和儒家，筆者另有文作進一步的比較。

④ 為了在有限的篇幅中緊扣主題，本文所引四書語錄，無論是否注明，一律為愛默生曾摘錄引用過的。中文以楊伯峻：《論語譯注》、《孟子譯注》（北京：中華書局 1988, 1963）為準。以後凡是在《日晷》（*The Dial*, 1843年4月和10月號）上刊出的語錄不再加注。這條語錄亦見 *Journals*, v. 5, p. 121; v. 6, p. 389; Emerson: "Religion", *Early Lectures*, ed. Stephen E. Whicher et al. (Harvard University Press, 1959), v. 2, p. 94.

⑤⑩ *Journals*, v. 8, pp. 354; 410.

⑥ Stephen E. Whicher (ed.): *Selections from Ralph Waldo Emerson*

(Boston: Houghton Mifflin, 1960), p. 99, 以下簡稱 *Selections*。

⑦ *Journals*, v. 4, p. 335.

⑧ "Character", *The Selected Writings of R.W. Emerson*, ed. Brooks Atkinson (New York: Random House, 1959) pp. 376-77. 以下簡稱 *Selected Writings*。

⑨⑲⑳ *Selections*, pp. 329-30; 67; 145.

⑩⑪ "Fate", *Selections*, pp. 336; 340.

⑫ 凡括號內省略號(……)表示愛默生未引部分。

⑬ *Journals*, v. 5, p. 122.

⑭⑯ "Self-Reliance", *Selections*, pp. 168; 149.

⑮⑰ *Journals*, v. 6, p. 390.

⑰ *Journals*, v. 16, p. 110.

⑰ *Journals*, v. 5, pp. 121, 225; v. 6, p. 391.

⑲ *Journals*, v. 5, p. 122; v. 6, p. 391.

⑳ *Journals*, v. 5, p. 120; v. 6, p. 391.

㉑㉒㉓ *Journals*, v. 9, pp. 314; 8; 34.

㉔㉕㉖ "New England Reformers", *Selected Writings*, pp. 455; 458; 455.

㉗㉘ *Journals*, v. 5, pp. 355; 46.

㉙㉚㉛ *Journals*, v. 9, pp. 32-33; 34; 32.

㉜ *Journals*, v. 7, p. 31.

㉝ "The American Scholar", *Selections*, p. 76.

錢滿素 1946年生於上海，畢業於中國社會科學院研究生院及哈佛大學美國文明史博士班。現為社科院外國文學研究所副研究員，從事美國文學文化方面的研究。