

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

理雅各《道教文本》譯序及導言研究 [A Study on the "Preface" and "Introduction" of James Legge's The Texts of Taoism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Zhao, Jing
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-13 10:53:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165275

理雅各《道教文本》 譯序及導言研究

A Study on the “Preface” and “Introduction”
to James Legge’s *The Texts of Taoism*

趙 倞

ZHAO, Jing

作者簡介

趙倞 中國人民大學文學院博士研究生

Introduction to the translator:

ZHAO Jing, PhD Candidate, School of Liberal Arts,
Renmin University of China.

Email: hellozhaojing@163.com

投稿日期 Submitted Date: Aug. 2, 2011

接受刊登日期 Accepted Date: Oct. 30, 2011

Abstract: This essay recapitulates, in a re-organized and re-arranged form, the “Preface” and “Introduction” to Legge’s *The Texts of Taoism*. While taking into account his contemporary social and academic *milieu*, Legge’s method of translation and hermeneutics is discussed in detail so that his general views on Laozi, Chuangzi and Taoism can be demonstrated. The fundamental concerns of Legge’s academic career in Oxford are also shown, through a review of his comparative religious studies in the “Introduction.”

Keywords: James Legge; Monotheism; Taoism; Comparative Religious Study

聖人但爲實腹而養氣，不爲悅目而徇物也，故悉去彼外在之諸多妄，而獨取此內在之一真。

——吳澄^①

余爲陳道有異同同異之辯，而言至道，終必歸於大同。

——王韜^②

19世紀英國傳教士、漢學家理雅各(James Legge, 1815-1897)以譯介中華經典爲畢生職志，近年來，其譯作已廣爲中國學界所重視。早前國內對理雅各的學術興趣，除去傳記研究和思想研究之外，多集中於譯文。對於理氏譯本頗具特色的譯序(Preface)、前言(Prolegomena)、導言(Introduction)等部分，以及那些遠遠超過正文長度的縝密注解，每疏於詳察。依理氏譯作通常的辦法，“Preface”是對翻譯的本末經過作一般性的簡介，頁數通常在10頁以內；“Prolegomena”和“Introduction”所指大抵相同，都是指針對所譯經典的長篇學術性文字，集介紹、說解、評論於一身；《中國經典》系列全部使用具有濃厚西方古典學色彩的希臘詞“Prolegomena”(大意爲“寫在前面的話”，類似於一般書籍中的“序”、“前言”、“緒論”等)，篇幅逾100頁；而《東方聖書》系列則用更爲親切的“Introduction”，篇幅要

* 本文爲中國人民大學科學研究基金(中央高校基本科研業務費專項資金資助)項目成果，項目批准號11XNH112 [Supported by the Fundamental Research Funds for the Central Universities & the Research Funds of Renmin University of China (Grant No. 11XNH112)]

** 本文爲國家社科基金重大項目“中國古代經典英譯本匯釋匯校”成果，項目批准號：10&ZD108 [Major Program “A Collected Exegetical Interpretation of English Translations and Commentaries of Chinese Classics” supported by National Social Science Foundation of China (Grant No. 10&ZD108)]

① 吳澄[Wu, Cheng]:《道德真經吳澄注》[*Wu Cheng's Commentary on Tao Te Ching*],上海:華東師範大學出版社[Shanghai: ECNU Press],2010,第15頁。

② 王韜[Wang, Tao]:《漫遊隨錄·自序》[“Preface”],載《走向世界叢書·漫遊隨錄》[*Manyousuilu*],長沙:岳麓書社[Changsha: Yuelu Press],1985,第43頁。

短一些，其內容亦頗可觀。上述這些都是譯本不容忽略的重要構成部分，也是引領讀者進入經文的自然階除，不登堂，何以入室？注解、評論尚且是就經文章句而言，序、前言、導言等，俱是譯者自道，最能體現理雅各本人的心思旨趣，如若將理雅各設為研究標的，却置譯者本人的撰述於不顧，深心琢磨於一詞一句之間，豈非舍近求遠？

新近重刊的五卷本《中國經典》^①已意識到這一問題。除去張西平、費樂仁（Lauren Pfister）二教授所作的綜述性質的“緒言”之外，每卷卷首都有一篇“引言”^②，從整體上介紹理雅各該卷的翻譯特色、譯文體例、學術上的貢獻與失誤以及譯本的影響與接受等情況。其中，《中國經典》系列中頗具特色的“前言”（“Prolegomena”）已被述及^③。

理雅各晚年譯出的《東方聖書》（the Sacred Books of the East）系列中的幾部中文經典（第3、16、27-28、39-40卷），自然也備有較為詳實的“譯序”和“導言”。其中，第39卷《道教文本》（*The Texts of Taoism*）卷首的譯序及導言^④尤為引人注目。在接受了馬克斯·繆勒（Max Müller）“比較宗教學”的影響之後，人們自然關心理雅各會對中國除儒教之外最大的本土宗教道教有何論斷。理雅各返英之後在身份、思想及學術觀點上的種種轉變，亦可從中窺見一二。這裡必須觸及學界對理雅各研究的另一問題：現有的研究大多偏重於他對儒家經典的譯介和理解，而對理雅各對道家（及道教）乃至其他傳統的研究，尚未引起足夠的注意。國內雖有對理氏

① 理雅各 [James Legge]:《中國經典》卷一至卷五 [The Chinese Classics, vol. 1-5], 上海:華東師範大學出版社 [Shanghai: ECNU Press], 2011。

② 一、二、四卷“引言”由費樂仁撰，三、五卷“引言”由劉家和撰。

③ 費樂仁的引言對於“前言”部分有更為詳細的說解，其主要側重於從理雅各的生平、思想角度解說其譯作，劉家和則主要以中國學術的眼光評斷理雅各的譯作。二者共同的優點是，首先從綱領上把握理雅各譯經的主要意旨，而不急於進入具體的譯文。

④ James Legge, “Preface,” & “Introduction,” in *Sacred Books of the East*, vol. 39 (New York: Dover Publications, 1961), xi-xxii; 1-44.

譯《道德經》的探討,或就《道德經》的翻譯而談,或就《老子》義理而談,真正契合理雅各本人學術(與)生命的深切著明之論,仍付闕如。

最近,楊慧林教授所倡言的中西間“經文辯讀”(“Scriptural Reasoning”),為理雅各研究帶來了一個新鮮的維度。對西方人來說,這個詞語組合本身就具有令人稱奇的張力:“經文”(“Scripture”)所蘊含的神聖品性,與“辯讀”(“to reason”)中的理性,將如何切合?特別是在這個世俗的現代?

實際上,肇自1990年代的經文辯讀,有一最基本的實踐模式,即偕同閱讀——猶太教、基督教、伊斯蘭教的學者齊聚一帷,辯讀各自經典中的重合文本。故要其基本命意而言之,經文辯讀實為一種向他者敞開、跨宗教、跨信仰的平等對話實踐,既引入“深層的理性辨析”,同時兼有“一種跨越邊界的神聖儀式”的功能^①。在今日之現代語境下,所謂“神聖儀式”,不過是教我們放棄身份的營壘、學習聆聽他者的一種社群性實踐,故就其精神旨趣而言,經文辯讀不應僅限於亞伯拉罕傳統內部。

不過,中西經典之間並不存在有如亞伯拉罕諸宗教之間那樣豐富的事實性淵源,因此,在將“經文辯讀”這一方法轉置到另一土壤時,須思慮再三,謹慎處之。楊慧林教授意識到這一問題。他試探性地提出,自馬克斯·繆勒主持編譯《東方聖書》起,一種“未必是天然的經文辯讀”就已經展開了;而繆勒將歌德的“只知其一便一無所知”立為比較宗教學的警句,“其中的內在精神,正是經文辯讀”^②。這在理雅各那裡有更為明晰的表達:

① 楊慧林[Yang, Huilin]:《讀經之“辯”》[“‘Reasoning’ in the Reading of Scriptures”],載《基督教文化學刊》,第25輯[*Journal for the Study of Christian Culture* 25],2011春,第4-5頁[Spring (2011): 4-5]。

② 楊慧林[Yang, Huilin]:《中西經文辯讀的可能性及其價值》[“On the Possibility and Values of Scriptural Reasoning between China and the West”],載《中國社會科學》[*Social Science of China*],第1期,2011,第193頁[no.1 (2011):193]。

一個人越是擁有基督教的精神，對基督教的原則越是遵奉，他就會越發公正地對待其他宗教系統，也越發堅定自己的信仰，而絕非固執盲從。敞開眼界看世界上各種信仰形態，自己的信仰也不過是其中一種，他便會努力施行保羅的建議，“但要凡事察驗，善美的要持守。”^①

楊慧林認為：“理雅各對中國古代經典的翻譯和注讀，在基督教的意義系統和中國思想傳統之間建立了諸多通道，為中西之間的‘經文辯讀’留下了豐富的資源”^②。瑞士學者韋寧（Ralph Weber）曾析出“經文辯讀”的三個價值層次：一為深化對自身傳統的理解，次為跨信仰間對話於個人之價值，而最深層次的價值則“超出了亞伯拉罕傳統”，直指“人性的命運”，關乎人類整體的救贖^③。韋寧指出，當經文辯讀的學者們談及這一層次時，總是使用“最為強烈的神學語匯”。^④ 這裡，“經文”（scripture）和“辯讀”（to reason）似乎都觸碰了自身的極限，宗教因素與非宗教因素形成了最大的張力。

百年前理雅各的身段，與“經文辯讀”的現代處境頗有神似之處。費樂仁先生提出在“後世俗時代”重讀理雅各的用意，似乎也在於此。理氏自幼受嚴密的聖經及古典語文訓練，又罄盡畢生之力譯介中華群“經”；無論是前期的傳教士生涯，抑或日後躍身為漢學巨擘，貫徹着近乎白熾的宗教家熱忱，然而這熱忱却總包覆在素樸的譯文下，深澹入節制的論辭中。他是傳教士中、牛津教授中，

① Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism compared with Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880), 242-3.

② 楊慧林：《讀經之“辯”》，第6頁。

③ Ralph Weber, “Limits of Scripture and Limits of Reason: On Confucianism and ‘Scriptural Reasoning’,” 載《2011年第七屆“神學與人文學”暑期國際研討班會議手冊》。該文譯注參見本期學刊。[This paper was presented at the 2011 Seventh Summer Institute of “Theology and Humanity Studies”, which was under the theme of “Translating the Classics and Scriptural Reasoning”. The Chinese translation of this paper is included in this current issue.]。

④ 同上。

乃至整個十九世紀的不合時宜者。正是這種不入時，贏得了超越時代闕限的力量。

千頭萬緒，須有紬繹整理的工作在先。理雅各晚年所譯《東方聖書》第39、40卷《道教文本》（特別是其中譯《道德經》的部分）無疑是一部高水準的譯作，此外，它亦構成一個比較宗教學研究的範例，同時，它也成為了窺測理氏晚年思想的重要切入口。該書的“譯序”及“導言”最清楚地表達了理雅各的想法。據此，本文擬就這一部分展開研究。必須說明的是，本文不擬將“經文辯讀”當做某種具體、成形的假以運用，而僅取其“內在精神”。

一、譯《道教文本》所涉文獻，其內中旨趣

兩卷本《道教文本》出版於1890年，為理雅各晚年在牛津任教時的作品。“譯序”首先介紹了該書的構成。它主要包括三個文本——老子《道德經》、《莊子》和《太上感應篇》。第39卷為《老子》和《莊子》的前十七篇，第40卷包括《莊子》的後十六篇，《太上感應篇》，以及八篇附錄（“Appendix”）。八篇附錄分別為：1. 清淨經，2. 陰符經，3. 玉樞經，4. 日用經，5. 林西仲對莊子某些篇章的分析（即節錄林雲銘氏《莊子因》），6. 莊子各篇故事、寓言的列表，7. 隋代薛道衡撰《老子碑記》，8. 蘇軾《莊子祠堂記》——篇幅均較為短小，注釋亦不甚詳細。

《道德經》和《莊子》占據了這個選本的絕大部分篇幅，真正意義上的“道教”文本，只有《太上感應篇》與附錄八篇中的前五篇，正文連同注解總共不超過80頁，只占兩卷書篇幅的九分之一左右。附錄八篇的選取多少受了理雅各一直批評的巴爾福（Balfour）的《道教文本》（*The Taoist Texts*）^①的影響，後者認為在研究道教文本

^① Frederic Henry Balfour, trans. & ed., *Taoist Texts, Ethical Political and Speculative* (London: Trubner & Co.; Shanghai: Kelly & Walsh, 1884).

時應撤除儒家影響。理雅各在附錄後三篇選錄了儒家士人對老、莊的說解，似乎是刻意與他抬杠。總的來講，從文獻的編排不難看出，理雅各對後世道教所視甚低，基本上一筆帶過。《太上感應篇》之所以入選，並且被理雅各當作秦以後道教文獻的總代表，是因為“它在中國十分流行”^①。在西方漢學界，雷慕沙（Abel Remusat, 1788 - 1832）、儒蓮（Stanislas Julien, 1791 - 1873）師徒，很早就曾譯介過這一文本。傳教士偉烈亞力（Alexander Wylie, 1815 - 1887）亦對這一作品有所注意。其中儒蓮是 19 世紀中期歐洲首屈一指的漢學家，理雅各曾在巴黎與儒蓮會晤，是為他漢學生涯中的一樁大事。

不過，儒蓮以一本 500 余頁的巨著譯出了《太上感應篇圖說》^②；理雅各則只以區區十余頁譯出了《感應篇》正文^③。顯然，理雅各對於那些圖解、故事並不感興趣，他譯介《感應篇》，大抵只看重該書反映“11 世紀道教的道德倫理面貌”^④的範本價值。同時，他認定《老》、《莊》二書“更應看作是哲學思索，而非宗教”^⑤。這里，理雅各事實上已經作出了近世中國學者對“道家”和“道教”的區分，但他仍籠統地使用“道教”（Taoism）一詞加以指稱，其中意圖，後文有說。

事實上，理氏對佛教傳入中國之後的道教性質已有基本判斷，“譯序”不憚其煩地歷數了在佛教緇染下的種種宗教亂象，直接將道教判定為“佛教的一個低級變種，而非老、莊思想的延續”，相形之下，“承認至高存在”，強調人的社會責任的儒教，則獲得了更高的評價^⑥。這里，宗教比較之意圖已十分明顯。儘管理雅各對以

① James Legge, “Introduction,” 39.

② Stanislas Julien, *Le livre des récompenses et des peines* (Paris: Oriental Translation Fund, 1835).

③ James Legge, *The Sacred Books of the East*, vol. 40, 235 - 346.

④ James Legge, “Preface,” xi.

⑤ Ibid.

⑥ Ibid., “Preface,” xii.

《感應篇》為代表的道教文本所視不高，但他運用王祈的《續文獻統考》所列《李昌齡太上感應篇注》條目考訂《感應篇》起源於 11 世紀^①，體現出他對漢籍的掌握在西方漢學家中是高出一籌的。

譯序用很大的篇幅介紹了理雅各譯經所用的版本。其中，翻譯《老》、《莊》的底本是嘉慶九年(1804)姑蘇刻的《十子全書》。該書選取歸有光輯評的《諸子匯函》九十四子中的十子而成(理雅各并未指明此點，只說《十子全書》為歸有光所編)，用河上公注。同時，亦參考焦竑的《老子翼》，萬歷十五年(1587)刻本。《老子翼》共錄取了 64 家老子注，具有較好的參考價值。上述兩個版本都是當時很好的“通行本”，也是儒蓮譯《道德經》所選取的底本。因此，不能排除儒蓮對理雅各的影響。理雅各還參考了幾個來自道教的版本，但如同他看待道教一樣，這些版本被評價得很低。有趣的是，真正對他影響巨大的注本，來自一位儒生，他在很多重要的地方都採用了元代吳澄(1249 - 1333)撰《道德真經注》(咸豐三年[1853]粵雅堂文集本)的觀點。

至於在義理方面解老子較為精嚴的王弼注，理雅各雖在書目中有所提及，但只一筆帶過。實際在譯文中也很少看到王弼注的影響。忽視此注，不能不說是一個遺憾。這也許也是受了儒蓮的影響，後者認為“根據中國批評家的看法，該注本充滿了錯誤，而所加的注解由於太過簡潔，太過約略，而不太好懂。”^②此外，特別能說明道家向道教的滑落的《老子想爾注》也未能納入考慮。

譯《莊子》所涉書目除去《十子全書》和《莊子翼》外，還出現了陸樹芝《莊子雪》、林雲銘《莊子因》、胡文英《莊子獨見》等幾部書籍，也跟上了較新的莊子詮釋動向。理雅各點明了讀解、翻譯《莊子》的根本問題：

① Legge, "Introduction," 40.

② Stanislas Julien, *Le livre de la voie et de la vertu* (Paris: Imprimerie Royale, 1842), xl.

在讀林西仲和陸樹芝的版本時，讀者會驚訝於他們頻繁地將“舊注”視為“不完整、不令人滿意”，有時還是“荒誕”、“滑稽”的，參驗核實之後，讀者會發現他們所說不無道理。於是讀者馬上就會明白，翻譯莊子既需要個人的判斷，還要廣泛借鑒一些解讀外文文獻的關鍵程序。正是意識到了這一點，我才會先譯出一份草稿性質的譯文，好讓我能熟悉作者獨特的風格和怪异的思想。^①

通過閱讀那些時常抵牾的注解，理雅各領會了翻譯莊子的根本原則：以心解心。最終判斷須出自譯者個人的洞識，同時又必以豐富的學養為根基。不過，理氏《莊子》譯文的質量稍遜於《老子》，僅僅“導言”引用的幾處，就有很多地方值得商榷。這或許與那些中文助手有關。在譯序的末尾，理雅各自稱“常常滿懷痛楚地想念那些優秀的本土學者”，但他仍自信地宣稱其譯文質量不會受這一問題影響^②。翻譯莊子的難度人盡皆知，如果理雅各在譯經時能有一些中文助手在他身旁，一起推敲疑義，並相互啟發，就像在翻譯儒經時那樣，讀者一定樂見其成——這是否也可以算某種形式的“經文辯讀”？顯然，理雅各對莊子的體悟並不算十分充分，他懂得莊子的天才，却並未深切體會為何中國士人在讀莊時“未有不手舞足蹈、心曠神怡者”（胡應麟語），更多則以“怪异”、“獨特”等詞語形容莊子之文。正如他用了30多年才一步步體認到孔子的崇高人格，與莊子的精神往來，或許也需要時間。雖如此，理氏的莊子譯文有着十分詳細的注解和完備的交叉引用系統，在書後還有詳細的索引，仍體現出很高的學術規格——典型的理雅各式譯作。總的來說，《莊子》在《道家文本》中雖篇幅最長，然就其重要性而言，不及《老子道德經》，故“導言”中涉及《老子》的部分，也是本文的重點。

① Legge, "Preface," xx - xxi.

② Ibid., xxii.

“譯序”中曾提到西方漢學界的一樁筆墨官司。爭論的焦點在於如何使用各家的注解。儒蓮早在 1826 年就開始翻譯《道德經》，1834 年得到了《老子翼》，他曾對該書纂入的 64 家注做過統計，注者中有 3 位皇帝，20 位道士，7 位佛家，34 位儒家（實際上儒蓮用的是“文人”一詞）。他說，“一直以來，這些文人都用儒家學派特有的觀念去解釋老子，不惜冒着錯誤詮釋的風險，也都明確地帶有扼抑道家係統的意圖，”又說，“根據這種精神寫出的注釋，對於那些全心全意想要走進老子的思想世界的人來說，沒有任何吸引力，他們所持的僅為一己之見。因此，針對這些評注及其評注者展開具體研究，我認為是毫無用處的。”^①

就這一點，巴爾福則認為，儒家學者對道家的研究只具有語法學的意義，要想真正領會道家的哲學精義，須基於道士們的注解才好。因此他選擇了一個被理雅各認為既是“偽作，又荒誕不已”的道教版本。^② 巴爾福的漢學素養較為稚嫩，尚不能分清儒蓮所說的“文人”（les hommes de lettres）和“儒家”究竟有何區別。實際上，儒蓮說上述那番話，恐怕是因為他十多年研習《道德經》而不能會意，故對那些注家作了很負面的評價。有趣的是，讓儒蓮茅塞頓開的是他在 1840 年讀到的憨山德清大師《道德經注》，一個佛教的注本。《老子》的注疏是很能體現三教互動的。不過儒蓮此後又說，“理解老子學說中道的含義的最佳辦法，是詢問老子本人，詢問離他時代最近的道家學派的人物，如鶡冠子、河上公等。”^③ 憨山的老子注^④ 屬於心詮；而以老解老，以道家解老，則屬於謹守歷史語境的解經辦法。這正類同施萊爾馬赫釋經學所云“主體－心理學維度”

① Legge, “Preface,” xv.

② Ibid., xvi.

③ Julien, *Le livre de la voie et de la vertu*, xiii.

④ 憨山注明顯具有明末三教合一的思想傾向，作《老莊影響論》，以為老、莊皆為釋迦之影響化身。

和“客體－語言學維度”^①，讀解任何經典文本，都須此兩維的密合。巴爾福以爲儒、道間水火不容，儒家注解想必會歪曲道教思想，顯然只是一己失察的隔閡之見。殊不知司馬遷所謂“世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子”^②只是西漢的情形，到魏晉之後，儒、道二家已成互補之勢。既已爲老子作注，對其思想自然是認同大於批判。而“援儒入老”，“以佛解老”一類的三教間對話，實爲中國解老傳統的一大主流。^③

理雅各批評了巴爾福對儒蓮的苛責，熟悉中國傳統的他，根本不認爲以儒、佛解老是多大的問題。對他影響最大的一本老子注，來自元代的理學家吳澄。四庫館臣批評吳澄“援儒入墨”、“以意爲之”、“竄改古經”^④，不過這些於理雅各都不是問題。他一向對吳澄稱許有加，稱他爲“無畏的思想者和有膽魄的批評家，其作品體現出的自由，在中國作者中是僅見的”，^⑤且這一看法隨閱讀的深入而更爲加強。理氏譯文受吳澄影響處比比皆是。首章“道可道”譯爲“The Tào that can be trodden”，便依吳澄注：“道，猶路也。可道，可踐行也。”^⑥吳澄本不僅改通行的 81 章爲 68 章，還在字句上有所改動。如改第 14 章“太上，下知有之”爲“太上，不知有之”，實無古本爲據；理雅各從此改法，認爲這不僅於大意無妨，反倒更能說明太古之世的情境^⑦，可算作“以意逆志”之一例。不過，前此“知言”、“養氣”一番工夫，則有賴“尊德性”之學。解釋學“心源”與

① 參見楊慧林[Yang, Huilin]:《聖言·人言——神學解釋學》[*The Word of God and the Word of Man: Theological Hermeneutics*]，上海：上海譯文出版社[Shanghai: Shanghai Translation Publishing House]，2002，第 46-48 頁。

② 《史記·老子韓非列傳》。

③ 可參考“明清時期《老子》研究狀況簡表”[“A Synopsis of Laozi Study in Ming and Qing Dynasty”]，載《中國老學史》[*History of Laozi Study in China*]，熊鐵基等著[Xiong, Tieji et al.]，福州：福建人民出版社出版[Fuzhou: Fujian People's Press]，1995，第 427-436 頁。

④ 吳澄：《道德真經吳澄注》，第 115 頁。

⑤ Legge, “Preface,” xvii.

⑥ 吳澄：《道德真經吳澄注》，第 1 頁。

⑦ Legge, “Introduction,” 2; *The Sacred Books of the East*, vol. 39, 61.

“章句”兩維，唯有前者所修甚厚，方能容許吳氏僭改文本的“自由精神”。對注解的會心運用，全然是理雅各晚年漢學的境界所至。

二、對老子其人、其書、其說的研判

長 44 頁的《道教文本》導言分五章，第一章題為“道教早於老子？”，第二章題為“《道德經》和《莊子》的文本，其真實性，及篇章編排”，第三章“‘道’這一名稱的意義為何？以及道教信仰的特點”，為導論的重點；第四章為“司馬遷對老、莊的描述”；第五章“論《太上感應篇》”。通讀導言不難發現，理雅各對道家及道教——二者英文皆稱“Taoism”——有一基本判教：道教的起源先於老子；老子（以及他的後繼者莊子）之“道”乃是一種哲學上的探討，既區別於孔子，更與宗教和上帝關係不大了；而後世道教大受佛教影響，每況愈下。後文會對這一判教詳加分說。

既然《道教文本》實以《老子》為重，不妨先了解一下理雅各對老子及《道德經》的界定。老子究竟是否真有其人，老子、李耳、老聃、周太史儋、老萊子是否指向一人，這些名字之間有何關聯，《老子》之書如何流傳，何時成為了《道德經》，這些問題歷來聚訟紛紜。理雅各對這些問題的處理，主要以《史記·老子韓非列傳》為據，同時扎根於文本，從文本上尋求實證。這是一種具有 19 世紀特色的歷史方法^①。雖則理雅各曾參鑒了《老子翼》中的說法^②，也曾引用《神仙傳》^③以及《幼學故事尋源》^④等資料，大量的閱讀最終把他引向了司馬遷的《老子韓非列傳》。《史記》固非根源性的文獻，司馬

① 這一看法得之於 David Jasper 教授，此致謝意。

② 焦竑以為“老子稱經，自漢景帝始”。理雅各採信了這一說法。See Legge, “Introduction,” 8.

③ Legge, “Introduction,” 18, n1.

④ Ibid., 5, n1.

遷對於老子是否為太史儋、老萊子，本已持闕疑態度^①，可見在漢初，老子究竟為孰人業已構成問題。但顯然《史記》作者參驗征實的態度和廣博的學識，讓理雅各欽服，也因此成為了理氏判定老子其人其書的最重要依據。

另一方面，理雅各既已將老子視為哲學家，就更多地從作品着眼，從文本着眼。因此，他大膽地懷疑《列傳》所記載的“老子受關尹之托而作《道德經》一事具有傳說性質，是可疑的”^②。而《列傳》所雲“老子乃著書上、下篇，言道、德之意五千余言而去”，其中的文本信息才是他真正着意的。^③至於“老子”這個名稱的來歷，理氏情願相信它不過是源於孔子對“李耳”的尊稱而已，其意不過是“老哲人”（“Old Philosopher”）或“老先生”（“Old Gentlemen”）^④。

西方漢學家早有質疑老子其人及《道德經》其書的真實性。1886年瞿理斯曾在《中國評論》上撰文強烈質疑老子的真實性，理雅各這裡又與中國傳統看法一致。他自信地“認為《道德經》是其時真作，作者確為老子”^⑤。其根據仍在文本、文獻方面。他從《韓非子》、《淮南子》乃至《史記》等書中發現了對老子的多處征引，以此證明《老子》在文本上的確鑿無疑，同時，又中規中矩地引用《史記·樂毅列傳》（講黃老之道從河上丈人到樂臣公一系的傳承的部分）、《漢書·藝文志》、《隋書·經籍志》等資料，對《老子》一書的流傳過程有了大略的把握。他準確地指出，引用中出現的文字上歧異，說明《老子》一開始就有多種抄本^⑥。理雅各對老子形象的重構，依據主要在於《道德經》和《史記》，對待一般被目為信史的《老

① 《史記·老子韓非列傳》云：“或曰老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云……蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲……或曰儋即老子也，或曰非也。世莫知其然否。”《老子傳》的末後輯錄種種傳聞異辭，如此之多的“或曰”、“或言”、“蓋”，說明了司馬遷的態度。

② Legge, “Introduction,” 35.

③ Ibid., 5.

④ Ibid., 35.

⑤ Ibid., 4.

⑥ Ibid., 6; Ibid., 8.

子韓非列傳》，尚有所取舍，後世神仙家、養生家乃至道士者流的種種訛傳曼衍，不入理氏法眼。在理雅各那裡，似乎“老子”的身份只是《道德經》的作者，一位哲學家而已。

瞿理斯和理雅各有關老子真實性的爭論，曾在 19 世紀 80 年代的西方漢學界掀起過莫大的波瀾。後來中國學術也經歷過類似“疑古”浪潮，也曾厚誣古人，可引以為鑒。理雅各的學術傳記作者吉瑞德認為，理氏對老子真實性的篤信，“相信古代經典的一致性和聖賢作者的真實完整性”，乃是一種“恭敬的方法”，具有濃烈的傳統釋經學色彩；這與瞿理斯的“破壞性的不恭敬”形成了鮮明的對比^①。兩種態度背後，顯出了學術的時代轉折——職業化、專門化、世俗化的學術態度，正向傳統的釋經傳統發起挑戰。二者毋庸分出高下，我們只須明白一點，對於理雅各這樣接受過堅實的釋經學和古典語文學訓練的學者而言，判定文本的真實性，更多依賴長年浸淫文獻所形成的見地，冷暖自知。在學術轉型的 19 世紀，理雅各毫不掩飾自己的“恭敬方法”，以及其所依托的宗教情懷，在歷次的學術爭端中，有所移（比如對道教的具體看法），有所不移（如對上古一神論的斷定），其治學心境可謂坦誠矣。這應了孔子所欲杜絕的：“意、必、固、我”（《子罕》篇），也應了莊子說孔子“行年六十而六十化”（《寓言》篇）。

對道教信仰的討論，主要展開為“道”的哲學釋義。這一工作因而也扼要地梳理了西方漢學對《道德經》的理解史。此項工作一開始就具有宗教比較的特性。

在馬修·利珀呈給英國皇家協會的拉丁文手抄本中——這也可能是歐洲最早的一部道德經譯文——“道被視為具有‘理性’

^① 吉瑞德[Norman Girardot]:《朝覲東方:理雅各評傳》[*The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*],段懷清、周俐伶譯[trans. Duan, Huaqing & Zhou, Liling],桂林:廣西師範大學出版社[Guilin: Guangxi Normal Univ. Press],2010,第327-331頁。

[Ratio]的意義，即神性存在、創造者和管理者的至高理性。”^①在譯序中，理氏曾對這個出自索隱派的抄本作出過評價：“其主要目標是揭示‘至聖三一性以及道成肉身神的神迹，在古代是為中華民族所知的’，譯本總體上沒有甚麼價值”。^②索隱派或許能憑其宗教性的結論在理氏那裡獲取些許共鳴，但在公正的學術眼光下，也只能甘受批駁了。

法國漢學家雷慕沙則在“索隱”的道路上走得更遠。他認定道具有“至高存在”、“理性”、“話語”之義，只能以希臘文 *logos* 翻出^③，又拎出了《老子》第十四章中的“夷”、“希”、“微”，認為三個字能拼出希伯來文“JHVH”的發音，還煞有介事地推定出老子西行影響西方哲學的路徑圖，將道家確定為世界哲學中的“理性派”（*sectateurs de la raison*），影響了柏拉圖，斯多亞哲學，甚至福音書作者約翰。^④這個增廣版的“老子化胡”，已遭其親炙弟子儒蓮的批判，理雅各則稱其“不過是異想天開”^⑤。

另一派意見認為老子之“道”當理解為“Nature”^⑥。魯莽滅裂的巴爾福徑自以“Nature”一詞翻譯“道”，認為“道”就是斯賓諾莎的“*natura naturans*”（賀麟先生譯“能動自然”，在《倫理學》中，自然就是上帝），“萬物”則為“*natura naturata*”（“被動自然”）。巴爾福的提法的確有幾分創見，但在基本問題尚未厘定之前，僅就某些表面的相似性大做文章，實在并不高明。無怪乎理雅各批評此種做法實為“粗魯的術語運用（*barbarous phraseology*），不過是比并拼湊。”^⑦有趣的是，現代漢語用來對譯西文“Nature”的“自然”一詞，恰恰源自先秦道家。不過，在十九世紀中後期，“Nature”尚未與漢

① Legge, “Introduction,” 12.

② Legge, “Preface,” xiii.

③ Legge, “Introduction,” 12.

④ Voir Julien, *Le livre de la voie et de la vertu*, viii-xii.

⑤ Legge, *The Sacred Books of the East*, vol. 39, 58.

⑥ 這裡暫不翻“Nature”為“自然”，以便與《道德經》中的“自然”相區別。

⑦ Legge, “Introduction,” 14.

語的“自然”建立對譯關係。《老子》中“自然”凡五見，第 17 章云“百姓皆謂我自然”，第 25 章云“道法自然”，皆為名句。理雅各多隨文譯出“自然”^①，並不把它當作名相來處理，這一點體現出他對老子的讀解十分簡古，並不因襲舊見，譯句又十分流暢，不因文害意。“道法自然”作“The law of the Tao is its being what it is”^②更有濃重的神學味道。

將老子學說與“自然”相比擬的還有劍橋大學的哈威克副主教（Archdeacon Hardwick），稱“老子所創立的學說係統的核心已意識到某種能量或力量，類似於現代思想者所說的‘自然’。‘道’這一不明確的表達，被用來指稱一個抽象的原因，或者說生命和秩序的初始原則；崇拜者可將非物質、永恆、廣袤、不可見等品性歸於‘道’”。^③在導言末尾，理雅各糾正了他的一個術語——“崇拜者”：

老子和莊子從未言及對道的崇拜，也從未言及祭司、僧侶、寺廟或儀式。他們既沒有把“道”看作人格化的存在，也沒有把“天”看作是一個等同於儒家的“帝”或“上帝”的隱喻性的術語，他們怎麼可能崇拜道呢？^④

顯然，理雅各在這裡嚴密了宗教與非宗教的“大防”。老莊的哲學，與崇拜上帝的宗教，須涇渭分明。至於哈威克提出的“自然”一解，理雅各不但未加批評，反而假以引申。先是引用法拉爾（Canon Farrar）的說法，他將“自然”推進為“一個顯豁而有生命的獨立實體”，接着他說，

但於我而言，一種形而上或神秘的用法將自然一詞

① “希言自然”作“Abstaining from speech marks him who is obeying the spontaneity of his nature”；“輔萬物之自然”作“helps the natural development of all things”；參 Legge, *The Sacred Books of the East*, vol. 39, 65, 108.

② Legge, *The Sacred Books of the East*, vol. 39, 68.

③ Legge, “Introduction,” 13.

④ Ibid., 41.

理解為原因和統治者，這就在心靈中暗含了對自然之前那個“他”的概念，即上帝。塞涅卡（Seneca）的文章中不早就顯出了這一點麼？“Vis illum (h. e. Jovem Deum) naturam vocare, non peccabis:- hic est ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus.”[你願直呼他（朱庇特神）為“自然”麼？你不會錯的——萬物自然而然地從他而生，憑他的呼吸而獲生命。]^①

塞涅卡^②告訴我們，“自然”蘊藉着對朱庇特神（Jove Deus）的認知，這是如此自然之事。早年間理雅各還將朱庇特目為一個偶像崇拜的異教神，並認定中國上古的上帝信仰迥異於朱庇特崇拜^③。但牛津時代的理雅各一定已經很熟悉他的同事繆勒的發現：從詞源學來看，“朱－庇特”（Ju－piter）一詞，正是“天－父”^④。儘管從學理上無法用“Nature”一詞翻譯老子的“道”，但浸滿“自然”之義的“道”，能否自然而然地引出“上帝”的概念？“自然”這一概念背後，是馬克斯·繆勒著名的看法，即認為原始宗教起源於自然崇拜；這又得之於德國哲學的傳統（特別是費爾巴哈、謝林的宗教哲學）。由此引發的哲學與神學間的“經文辯讀”，本可以滔滔不絕。理雅各此處只將他人意見列出，自己却不越雷池，而將塞涅卡的名句拋擲於此，頗有經師風範。這亦合老子“希言自然”之意，也

① Legge, “Introduction,” 13 – 14.

② 理雅各還曾拿老子和塞涅卡兩人的名字開過玩笑，老子不就是中國的塞涅卡（“Seneca”意為“老者”）麼？參見 Legge, “Introduction,” 35.

③ James Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits* (Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1852), 32; 有關“中國上古的一神教”，後文有說。

④ 麥克斯·繆勒 [Max Müller]: 《宗教的起源與發展》[*Lectures on the Origin and Growth of Religion*], 金澤譯 [trans. Jin, Ze], 上海: 上海人民出版社 [Shanghai: Shanghai People's Publishing House], 2010, 第 21 頁。

應了那讓孔子感喟不已的“三緘其口”罷^①。

無論如何，這一番辛苦的格義，理氏的大旨所趣，已水落石出。借《莊子·則陽》“道不可有，有不可無”一段章句^②，他作成一則定論：

因此，“道”是一種現象，并非積極的存在，只是存在的模態。從系統里的其他點切入，老子的“道”會更容易理解一點。同時，處理“道”的最好辦法是直接轉寫，而非引入一個英文等價詞。^③

如此，在消極與積極之間，在存在的模態(mode of existence)與存在本身之間，“道”與“上帝”分野。導論後面幾個小節，仍在“道”與“上帝”的關係上打轉。理雅各著眼於老、莊文獻中“天”、“造化”等觀念，他明言，“老、莊之‘天’，與我們的上帝觀念毫無瓜葛。”^④至於“造化”，理雅各認為它雖是“道”的別名，但實與創造概念無涉，僅為一種演化(evolution)^⑤。

回到我們的問題，“道”究竟何義，究竟如何譯出，理雅各已經有了說法：“處理‘道’的最好辦法是直接轉寫，而非引入一個英文等價詞。”於是，在理氏的譯本中，“道”全部轉寫為拼音“Tao”。以拼音轉寫，等於不翻。理雅各費盡周折闡明“道”的名義，却最終以

① 《孔子家語·觀周》[“Guanzhou” in *Kongzijiayu*]。清人魏源恰好認為孔子對周太廟金人“三緘其口”的贊頌“其言如出老氏之口”，故可作為考訂道家源頭的證據。參：魏源[Wei, Yuan]:《老子本義》[*The Original Meaning of Laozi*]，黃曙輝點校[punctuated by Huang, Zhuhui]，上海：華東師範大學出版社[Shanghai: ECNU Press]，2009，第3頁。

② 這段話語出《莊子》雜篇，引該段為老子注脚，極須謹慎。必須指出，理雅各對該段的翻譯和理解都是存在一定問題的。該段論說的重點在於“道物之際，言默不足以載”，強調言說的極限。而理雅各則把這段話理解為對“道”的形上品性的界定。See Legge, “Introduction,” 15.

③ Ibid.

④ Ibid., 18.

⑤ Ibid., 19-21.

不翻處之，在《道德經》的翻譯史上，產生了重大影響^①。中國翻譯佛經的歷史上一向有“五不翻”的說法，基督教《聖經》中的某些神學術語，亦有不翻之前例。理雅各在論定了道家的非宗教的特性之後，居然以一種近乎宗教性的“不翻”，對待道家的主詞“道”，這實在值得細味。在拼音“Tao”與其具體實義之間，留有一個空隙，這同是十九世紀精神潮流與理雅各個人自由之間的空隙，更是中西經文辯讀的“虛而不屈，動之愈出”之地。

三、“一神論”下的道教觀

理雅各解老子如此，其對道教的看法亦抱持一神論的關懷。

對道家源流的分判，是把握道教的一大問題。《文獻通考》說“按道家之術，雜而多端，先儒之論備矣。蓋清淨一說也；煉養一說也；服食又一說也；符篆又一說也；經典科教又一說也”^②。宋元之際的馬端臨已注意到繁蕪的道家系統有待於分門別類，而系統本身的一致性亦遭詰問：“然則柱史五千言，曷嘗有是乎？蓋愈遠愈失其真矣。”^③。近世以來，中國學者多有“道家”和“道教”之分別，許地山稱“思想方面底道”和“宗教方面底道”^④。理雅各分辨出了哲學的道（老、莊）和宗教的道（秦以後的道教），同時，還設想有一個老子之前的太古的道。在 1880 年英格蘭長老會的秋季課程中（後結集為《中國宗教——儒教、道教同基督教的比較》出版），理雅各就將道家哲學和道教對立起來：

① 儒蓮在其老子譯本的導言中，也曾以拼音轉寫“道”，但在譯文中最終以“la Voie”（“道路”，“途徑”，“方法”）翻出。湛約翰牧師（Rev. Chalmers）1868 年的譯本，已用拼音轉寫“道”，不過這個譯本的影響遠不及理雅各的譯本。See Legge, *The Sacred Books of the East*, vol. 3, xxi.

② 馬端臨 [Ma, Duanlin]:《文獻通考》下卷 [Wenxiantongkao, vol. 2], 北京:中華書局 [Beijing: Zhonghua Book Company], 1986, 第 1729 頁。

③ 同上。

④ 許地山 [Xu, Dishan]:《道教史》[*History of Taoism*], 南京:江蘇文藝出版社 [Nanjing: Jiangsu Literature and Art Publishing House], 2008, 第 1 頁。

Tâoism 既是一個宗教的名字，也是一種哲學的名稱。哲學的作者是宗教的主神，至少是諸位主神之一；但沒有證據表明道教是從道家哲學里發展出來的。事實上，從你們所見的方方面面來看，這是不可能的。兩者間的聯係純粹是外在的，其精神和傾向截然相反。^①

“Tâoism”一詞則泛指道家、道教，既含哲學又含宗教。而在 1890 年《道教文本》的譯序中，堅持了這一論調，前文已述。能將“精神和傾向截然相反”的道家和道教串通為一的，必須有一個太古的起源。故 1879 年認為“老子是道教係統的公認創始人”的看法得到了更正^②。最早的道家文本《道德經》給出的綫索不多，理雅各發現“經中確有一些地方抄錄并引用過先哲之語，在闡發作者自己的情感時，還曾引用過‘建言’”^③。“建言”（譯為“sentence-maker”）出自《老子》通行本第 41 章的“建言有之”。理雅各認為這是《老子》作者在征引古代的“建言者”。此外，老、莊對太古之世的描述，也提供了一條綫索。理雅各稱《馬蹄》中的“至德之世”或《天地》中的“至治之世”為“幸福時代”（happy time），甚至將其比擬為“人間天堂”（paradisiacal state），這無疑是猶太－基督教的語言，只是後者把千禧年王國設定在歷史的盡頭，非同於中國古哲。因此，在 19 世紀進步論思想影響下，理雅各對道家筆下的太古之世持批判態度。不過，希慕上古的傾向讓理氏確信：

道、儒二家都必須尋找一個古老的起源，這個起源必須遠遠早於那些讓儒、道二家得以稱名的人物。也許他們早先並無太多分歧，但其後他們的思想分別假手於孔、老二子，就大不相同了。孔、老都是偉大的思想家，一個

① James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Compared with Christianity*, 159 – 60.

② Legge, *The Sacred Books of the East*, vol. 3, xxi.

③ Legge, “Introduction,” 2.

更近於道德主義，另一個更近於形而上學。^①

如此一來，道教之前的道教，便同儒教之前的儒教，合為一致。中國學術傳統中歷來有“天下道術皆原於一”（《莊子·天下》篇），或“諸子出於王官”（《漢書·藝文志》）等類似看法。只不過，始原之“一”當作何論，理雅各有其獨特的想法，這被學者命名為“儒教一神論”^②。這裡可以擴大為“上古一神論”。理雅各早就認定中國先民認識唯一真神。在1852年的《中國的上帝鬼神觀》一書中，理雅各寫道：

我的論點是：中國人認識真正的上帝（the true God），他們所崇拜的至高存在，正是我們所崇拜的那位。但他們不只崇拜上帝；還崇拜他旁側形形色色的東西，他們對上帝的知識摻和了大量迷信和愚昧。^③

先秦古籍如《詩》、《書》等屢次提到過“上帝”，却未曾談到上帝的“創造世界”的屬謂，因此，中國上古一神論還欠缺最重要的一環。理雅各則在《大明會典》所記載的嘉靖十七年天子郊祀上帝的一篇禱文中，首次找到了上帝創化萬物的明確說法^④。同時，他反駁了“上帝不過是中國的朱庇特”的看法，因為中國人從未替上帝塑造過偶像。^⑤ 理雅各接着引用《新唐書·禮樂志》、清代柴紹炳的《省軒考古類編》等文獻，梳理出一條上古一神教不斷墮落的線索：秦立四時，漢高祖因之祀五帝，漢時六經錯亂，鄭玄亂六經以為天有六名……無疑在理雅各看來，這一過程很大程度上是道教在推動——秦始皇召集方術士，漢文帝聽憑方士新垣平作亂，另據《孔

① Legge, “Introduction,” 3.

② 王輝[Wang, Hui]:《理雅各的儒教一神論》[“On James Legge’s Ruist Monotheism”], 載《世界宗教研究》[*Studies in World Religions*], 第2期, 2007, 第134-143頁[no. 2 (2007): 134-143]。

③ James Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, 23.

④ Ibid., 25-31. 理雅各譯出了禱詞全文。

⑤ Ibid., 32.

子家語》，所謂“五帝之名”，實為“其丘也聞諸老聃”^①，理雅各因此認為“五帝……未見於中國上古典籍，不過是道教的發明”^②。在19世紀50年代，理雅各對由孔子開創的儒家學說的看法要遠遠低於上述只崇拜唯一上帝的“國家宗教”（the state religion）^③，至於不斷破壞唯一神信仰的道教，在理氏心目中的地位，亦可想而知了。

在早期理雅各看來，道教尚未能與他所確信的遠古一元神信仰掛鉤，而僅僅作為負面的本土迷信力量的代表。到1880年，理雅各已將基督教、儒教、道教放在一起比較，提出了三點共同：

無論如何，基督教、儒教和道教，三者全都容許超自然的因素，全都顯示出啓示的事實，也全都對上帝的存在有所認知。^④

理雅各此時已修正了《東方聖書》第三卷譯序中有關中國自古無啓示的說法^⑤。而其中說的道教，主要指《老子》而言。如前文所引，理雅各開始將老子從道教中區別出來。他認為老子無關乎迷信，也不談宗教，相形之下，列子、莊子則充斥着古怪的迷信，尚未有成形的宗教。^⑥本土的迷信結合了外來佛教的形式後，才產生了現今的道教。為了論證老子承認上帝的存在，理雅各指出，《老子》中的“天”是在非物質意義上使用的，故而同中國其他先秦古籍一樣，也指向了上帝。^⑦“天、帝一也”。無疑，老子已被提升到“知上帝”的地步，也就與儒教的一神論同源了。

然而，在1890年《道教文本》的“導言”中，理雅各又推翻了之前關於老子之“天”的看法。此時，他不再認為老、莊的“天”具有位

① James Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, 48.

② Ibid., 50.

③ Ibid.

④ Legge, *The Religions of China*, 248.

⑤ Legge, *The Sacred Books of the East*, vol. 3, xv.

⑥ Legge, *The Religions of China*, 164.

⑦ Ibid., 247.

格化的指向，“‘天’從未在‘上帝’或‘至高存在’的意義上使用。在道家獨有的意義上，‘天’更是一個形容詞，而非名詞。”^①《莊子·天道》中的“無爲爲之之謂天”很好地說明了這個形容詞“天”的意涵：“虛靜、恬淡、寂寞、無爲”^②。而莊子的上古“至德之世”更是一個非宗教性的自然世界，“沒有一絲一毫的跡象表明他們的個體中曾有過敬拜神明的情感，在他們的公共生活中，也沒有發現任何宗教儀式。”^③

一波三折，完全是“辯讀”不斷深入的結果。此時理氏對道家“天”的含義的把握，較之 1880 年剛剛開始翻譯道教文本時，已準確得多。但是，既然“天”不再與位格化的“帝”具有關聯，上古的一神論又如何得以成立？或許之前談到的對“自然”概念的那一番哲學性推演，多少辟開了一條通路，但從行文來看，理雅各對此謹之又謹，如履薄冰。

在一神教的視域下，道家的“道”與“天”，撇清了與“上帝”的關係；後世道教則愈發染上了迷信色彩而備受貶低。“譯序”開篇便歷數了道教係統內的種種方術；“導言”的結尾又含諷地講述了張天師一家如何不斷憑朝廷的冊封而得神格化。天師的靈魂從父輩轉世給兒子輩之事，被直斥爲“迷信觀念”。^④他進一步指出了佛教對於道教的形式上的影響，並認爲這在《感應篇》中得到了明確的體現。最後，他嚴厲批評了城隍廟的亂象：

游客如能造訪一家稍大的城隍廟，不僅會看到閻王地府的圖繪等等現代迷信，還會發現算命的、看風水的、相面的，一應俱全，有的忙個不停，有的正等着顧客上門，人們一定會很奇怪，這些怎麼能和老子扯上關係。^⑤

① Legge, "Introduction," 17.

② Ibid.

③ Ibid., 28.

④ Legge, "Introduction," 43.

⑤ Ibid., 44.

理氏對各色民間道教實踐(用他的話來講,統統是“迷信”)的撻伐貫通了譯序和導言。此中“不語怪、力、亂、神”的意味,與孔氏同氣相求。顯然在理雅各看來,儒家更好地繼承了中華民族上古的宗教。而在儒、道之間,理雅各也一向有厚此薄彼的簡別。不難看出,理氏所意欲揭示的道教“道德倫理面貌”,實則并非從《感應篇》中得出,後者似乎只反映了道教雜糅佛教之後的一種科教之面貌。真正的道教倫理面目,更為直接地體現在理氏對城隍廟的斥責中,這些或許也來自他自身的經驗。理雅各的第二任妻子漢娜對香港“異教徒”寺廟中的“污穢”氣息十分不適,不應低估這種情緒對她的傳教士丈夫的影響。^① 在“導言”末尾,理雅各指斥張天師不守獨身,實違背了清朝刑律對出家人的規範。對後世道教的負面態度可謂極矣。所惜那已被察覺的早於老子的“道教”,理雅各未着多議。

四、理雅各的比較學,及其得失

比較學為十九世紀的一門新興學問,繆勒的宗教學便以比較語言學和比較宗教學為根基。作為繆勒的同事,在理雅各牛津時期的學術中,比較宗教學亦構成重要一維。在1870年的演講中,繆勒將宗教學研究分為“探討宗教的各種歷史形態”的“比較神學”,和“解釋無論是最高形式還是最低形式的宗教得以形成的條件”^②的“理論神學”兩部分。值得指出的是,而在非宗教性的哲學研究中,基督教仍有一份特殊地位:

幾乎每個宗教所採用的都是法利賽人的語言,而不

① 參見吉瑞德[Norman Girardot]:《朝覲東方》[*The Victorian Translation of China*],第43-46頁。

② 繆勒[Max Müller]:《宗教學導論》[*Introduction to Religious Study*],陳觀勝、李培榮譯[trans. Chen, Guansheng and Li, Peizhu],上海:上海人民出版社[Shanghai: Shanghai People's Press],2010,第12頁。

是民眾的語言。只有基督教這個人道的宗教，這個不屬於任何種姓、不屬於任何選民的宗教，教導我們把人類的歷史作為自己的歷史加以研究，教導我們去發現世界各種族在發展過程中顯示出的神的智慧和神的愛心的痕迹……就發展比較神學而言，任何宗教的土壤都不及我們的宗教土壤好。基督教所持的對待猶太教的立場，從一開始就是比較神學的第一課。^①

在宗教對話中，基督教似乎具有一種其他宗教不具備的先天優勢，它從一開始就克服了“法利賽語言”，在對待猶太經典時，彷彿它天然就有“經文辯讀”的精神。然而，如一早就斷定其他宗教使用“法利賽語言”，而自認為無所不包，無所不容，這反倒構成了偏見。中國的“三教”關係甚為微妙，絕非相互傾軋、詆訾，傳教士們早有領教。《道德經》的注疏史便是一部很好的“三教合一”的教材。然而，對於傳教士背景的理雅各而言，其比較宗教學中，仍有殊為強烈的基督教色彩，這一點不難想見。

首先，理氏的宗教比較，並不以繆勒的“理論宗教學”為最終指歸。其學術生涯，一直以宗教性的熱情為支撐。女兒理海倫（Helen Edith Legge）為父親所作的傳記寫到：“要知道，為了能通曉這些文字，理雅各博士度過了多少劬勞的日日夜夜，因為他相信、他確信，這字里行間揭示出這個民族的遠祖是‘知道上帝’的。”^②顯然“上帝”這一本體論問題，在理氏比較學中居於優先地位。其比較宗教學主要是比較上帝學。這可以上溯到傳教士時期。除了論證中國古籍中的“帝”、“上帝”以外，他還對各個民族的主神（如古羅馬的朱庇特、古印度的毗濕奴、濕婆等）作一一辨析，並以基督

① 繆勒[Max Müller]:《宗教學導論》[*Introduction to Religious Study*]，陳觀勝、李培榮譯[trans. Chen, Guansheng and Li, Peizhu]，上海：上海人民出版社[Shanghai: Shanghai People's Press]，2010，第19頁。

② Helen Edith Legge, *James Legge: Missionary and Scholar* (London: Religious Tract Society, 1905), 30.

教的神學為標尺,加以橫向比較^①。在晚年《道教文本》的導言中,“比較上帝學”仍是一主要關切,並成為評判宗教高低的重要標準,前文有述,茲不贅。

比較宗教學的另一方面,則注意宗教的實踐層面,這裏的評判標準,亦有強烈的基督教色彩。如前所述,道教的偶像崇拜及各類宗教實踐之所以遭理雅各的批判,乃因為其與基督教(特別是新教)的精神不符。老莊亦未能免於批判。在與儒教的實踐性教訓的對比中,理雅各清楚地表明了立場:

在歷史的進程中,固然有對生命規則的摸索,這是人的本性所確立的。其成果體現在古文獻之中,孔子一生都在鑽研它們。他結集了相關文獻,並將人的本性視為天或帝的賜予。上帝的誠命在人的心靈中是確信不疑的,也向人提供了“道”,或者說責任之道[Path of Duty],這與老子神秘之道[Mysterious Way]截然不同。對於一位慣於夢想的圖書館長,一位終日沉思的隱士而言,這一切讓老子苦惱不已、哀怨不已,也讓他說出“絕聖棄智,民利百倍;絕仁棄義,民復孝慈;絕巧棄利,盜賊無有”這樣的話。^②

老子的神秘之“道”,與儒家的責任之“道”,蓋所謂“道不同不相為謀”。“Path of Duty”,被理雅各用來翻譯《中庸》“修道之謂教”中的“道”;“責任”,這個附益在“道”之後的詞語,實非妄加,它體現着儒家的須臾不離的參省,也有理雅各本人最切緊的關懷:宗教必須從形而上學的玄理,落實於道德實踐。在這一層面上,理雅各認為道家最大的錯誤在於反對知識的進步:

我們大可嘲笑這種看法。道教反對知識進步是錯誤

^① 參見 Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, 33.

^② Legge, “Introduction,” 29.

的。人生存在進步的法則中。但在追尋進步中，需要審慎和公正。道德目的理當支配物質目的，德性的進步理當高於科學的進步。善與惡，真理與謬誤，也必將在世界的領地上和在時間的長河中決一死戰；但無論是對個人而言，還是對社會而言，都沒有甚麼是亘古不變的。甚至孔子對他的同胞的教導，都已把古代的範例評價得過高。老子學派將自身限定在一個超絕古代的未知領域內——後於無中生有的“萬物之始”，又先於人世開端的一個史前階段——他們不知進步，只知回溯，最終表現為今日更為衰敗的道教。^①

這流露出鮮明的十九世紀進步論情調。理雅各的學術傳記作者認為這反映了他“對固定的帝國設計與傳統道德斯文的神聖秩序的深刻偏好”^②——秩序須降伏渾沌。其實，理雅各對道教的觀感，無論理論還是實踐，可以“渾沌”一言蔽之。故而《莊子·應帝王》中的渾沌之喻，讓理雅各“驚異不已”：

在光明面前死掉的，就是這個渾沌 [So it was that Chaos passed away before Light]。同樣，在知識面前，道的無名之樸也已消失了。但渾沌如能讓位於秩序 [Kosmos]，豈不更好。“倏”和“忽”辦了一件好事。^③

此際，理雅各和道家之間的歧異，其理解或不理解的界限，嶄露無疑。莊子的文義對理雅各絲毫不是難事，他甚至可以就此原文寫出饒有意味的雙關句（引文第一句可依《創世紀》1:1 的意思去讀），但此則寓言的韻致，它讓每個中國人都頗能有所會悟的“得意忘言”之處，究竟未能直抵理雅各的心曲。

理氏雖準確指出老、莊對於服氣養生、長生久視一類事情并無

① Legge, "Introduction," 29-30.

② 吉瑞德：《朝覲東方》，第335頁。

③ Legge, "Introduction," 30.

太多的熱情^①，看到了老、莊與道教的“異”，可惜未能深究兩者內在的“同”，就此錯失了解中國精神的一大樞紐。魯迅先生曾言“中國根柢全在道教”^②；許地山先生亦認為，“支配中國一般人的理想與生活的乃是道教的思想；儒不過占倫理的一小部分而已。”^③除了長生久視之道，對於道家“微妙玄通”的種種異事，理雅各也持批判態度：“這些聳人聽聞的說法違背日常的觀察和經驗，却最能傳達道家的教誨。還有甚麼比宣揚‘道無爲而無不爲’更爲荒唐的麼？而這却是整個係統的中心所在。”^④進而準確引用了老子第40章“反者道之動”，總結了道教係統的核心。

這種逆反原則，最終推及國家政治層面，乃比較學的又一層次。老子的“抱怨以德”引出了同基督教倫理的對比。更有趣的是，理雅各在批評莊子時，流露出他本人的有關千禧年的喟嘆：

但這些在他的時代是徒勞的，在隨後的幾個世紀的歷程中，也同是徒勞的。哲學，人與人之間的友愛，以及宗教，還需繼續努力，“雖勢單力孤，却不懈追求”，我們要相信，謙卑和愛守護着和平治世的年代，人與人、國與國之間善意相待的年代，終會來臨。^⑤

這似乎指向了費樂仁所梳理出的後千禧年末世論（Postmillennial Eschatology）^⑥。這種神學思想源於蘇格蘭的非國教傳統，融入了19世紀的時代際會和進步論思想。它認為，“在基督重臨及末世審判之前，幸福、和平的千禧年會先行到來；然而單憑‘世俗’政治或教育手段，并不足以實現人性的改造和社會的變革，

① Legge, “Introduction,” 23 – 24.

② 魯迅[Lu, Xun]:《魯迅全集》第九卷[*Complete Works of Lu Xun*, vol. 9], 北京: 人民文學出版社[Beijing: People’s Literature Press], 1958, 第285頁。

③ 許地山:《道教史》, 第150頁。

④ Legge, “Introduction,” 25.

⑤ Legge, “Introduction,” 32.

⑥ Lauren Pfister, *Striving for the Whole Duty of Man*, vol. 2 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004), 229 – 235.

這一切尚有賴於‘福音的力量’，須在‘基督之靈’的感化下，憑借教會來達成。”^①其要旨在於，將教義上對基督再臨的期盼全然落實於人的責任與實踐，將“基督教的勝利”轉化為一個社會、歷史（相應地也是政治的）進程。在哥哥理喬治（George Legge）和岳父莫里遜（John Morison）影響下，理雅各亦服膺此說，並將其傳給了太平天國後期的主要領袖洪仁玕。就此，費樂仁提出，要想理解太平天國後期未及展開的改革運動，不得忽視洪仁玕在港期間所接受的神學思想，而這一思想正來自於理雅各。

我們要問的是，為甚麼在縷述道家時，理雅各的後千禧年思想竟會不期而至？這是否只是偶然？在以進步論和後千禧年學說批判道家－道教思想在社會實踐層面上的缺陷時，理雅各是否忽略了道教本身的政治屬性？忽視了中國歷次農民起義深刻的道教色彩？——“反者道之動，弱者道之用”堪為其注腳。而“太平”這一為道、儒所共有的概念，指示着人間政治的終極，也明明有着一種中國式的“千禧年”呼求。此中的辯讀功課，仍有待於展開。

馬端臨以為道術“愈遠愈失其真矣”。同中國士大夫一樣“信而好古”的理雅各，真正在意的，是那道家之源頭之“真”。但理氏心中之“真”，仍是自身不可移易的深刻傳統，及卓異的個人品行。以己身之“真”，會古人之“真”，這正是理雅各一貫的譯經原則：“不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是謂得之。”以此觀之，理氏晚年對道家的譯讀，無論理解，抑或誤解，都已顯出其解釋學的骨鯁所在。今日其譯文或可束之高閣，其論說或被指為舛謬，但這一場深刻的“經文辯讀”，是值得翻開重讀的。《禮記·學記》云：“一年視離經辨志”。本文所作的，就是這樣一種初步的工作。

^① Lauren Pfister, *Striving for the Whole Duty of Man*, vol. 2 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004), 230.

參考文獻[Bibliography]

西文文獻[Works in Western Languages]

- Balfour, Frederic Henry, trans. & ed. *Taoist Texts, Ethical Political and Speculative*. London: Trubner & Co.; Shanghai: Kelly & Walsh, 1884.
- Julien, Stanislas. *Le livre des récompenses et des peines*. Paris: Oriental Translation Fund, 1835.
- _____. *Le livre de la voie et de la vertu*. Paris: Imprimerie Royale, 1842.
- Legge, Helen Edith. *James Legge: Missionary and Scholar*. London: Religious Tract Society, 1905.
- Legge, James. *The Religions of China: Confucianism and Taoism compared with Christianity*. London: Hodder and Stoughton, 1880.
- _____. *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*. Hong Kong: Hong Kong Register Office, 1852.
- _____. "Preface" & "Introduction." In *Sacred Books of the East*, vol. 39. New York: Dover Publications, 1961.
- _____. *The Chinese Classics*, vol. 1 – 5. Shanghai: East China Normal University Press, 2011.
- Pfister, Lauren. *Striving for the Whole Duty of Man*, vol. 2. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004.

中文文獻[Works in Chinese]

- 吉瑞德:《朝覲東方:理雅各評傳》,段懷清、周俐伶譯,桂林:廣西師範大學出版社,2010。[Girardot, Norman. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. Trans. Duan, Huaiqing & Zhou, Liling. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2010.]
- 魯迅:《魯迅全集》,第九卷,北京:人民文學出版社,1958年。[Lu, Xun. *Complete Works of Lu Xun*, vol. 9. Beijing: People's Literature Press, 1958.]
- 馬端臨:《文獻通考》下卷,北京:中華書局,1986。[Ma, Duanlin. *Wenxiantongkao*, vol. 2. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986.]

- 麥克斯·繆勒：《宗教的起源與發展》，金澤譯，上海：上海人民出版社，2010。
[Max Müller. *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. Trans. Jin, Ze. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2001.]
- 麥克斯·繆勒：《宗教學導論》，陳觀勝、李培榮譯，上海：上海人民出版社，2010。[Müller, Max. *Introduction to Religious Study*. Trans. Chen, Guansheng & Li, Peizhu. Shanghai: Shanghai People's Press, 2010.]
- 王輝：《理雅各的儒教一神論》，載《世界宗教研究》，第二期，2007，第134 - 143頁。[Wang, Hui. "On James Legge's Ruist Monotheism." In *World Religious Study*, no. 2 (2007): 134 - 143.]
- 王韜：《漫游隨錄·自序》，載《走向世界叢書·漫游隨錄》，長沙：岳麓書社，1985。[Wang, Tao. "Preface." In *Manyousuilu*. Changsha: Yuelu Press, 1985.]
- 吳澄：《道德真經吳澄注》，上海：華東師範大學出版社，2010。[Wu, Cheng. *Wu Cheng's Commentary on Tao Te Ching*. Shanghai: East China Normal University Press, 2010.]
- 魏源：《老子本義》，黃曙輝點校，上海：華東師範大學出版社，2009。[Wei, Yuan. *The Original Meaning of Laozi*. Punctuated by Huang, Zhuhui. Shanghai: East China Normal University Press, 2009.]
- 熊鐵基等：《中國老學史》，福州：福建人民出版社，1995。[Xiong, Tieji, et al. *History of Laozi Study in China*. Fuzhou: Fujian People's Press, 1995.]
- 許地山：《道教史》，南京：江蘇文藝出版社，2008。[Xu, Dishan. *History of Taoism*. Nanjing: Jiangsu Literature and Art Publishing House, 2008.]
- 楊慧林：《聖言·人言——神學解釋學》，上海：上海譯文出版社，2002。
[Yang, Huilin. *The Word of God and the Word of Men: Theological Hermeneutics*. Shanghai: Shanghai Yiwen Press, 2002.]
- 楊慧林：《讀經之“辯”》，載《基督教文化學刊》，第25輯，2011春，第1 - 18頁。[Yang, Huilin. "'Reasoning' in the Reading of Scriptures." In *Journal for the Study of Christian Culture* 25, Spring(2011): 1 - 18.]
- 楊慧林：《中西經文辯讀的可能性及其價值》，載《中國社會科學》，第1期，2011，第192 - 205頁，第224頁。[Yang, Huilin. "The Possibilities and Values of Scriptural Reasoning between China and the West." In *Social Science of China*, no. 1 (2011): 192 - 205, 224.]