

Globethics Repository

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

《道教文本》導言 ["Introduction" to 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	LEGGE, James
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	2026-07-09 13:11:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165274

《道教文本》導言

“Introduction” to *The Texts of Taoism*

[英國]理雅各
James LEGGE

作者簡介

理雅各(1815 - 1897), 著名漢學家, 倫敦傳道會中國傳教士, 英國牛津大學第一位漢學教席教授

Introduction to the author

James Legge(1815 - 1897), famous sinologist, representative of the London Missionary Society in Malacca and Hong Kong, and first professor of Chinese at Oxford University.

譯者簡介

趙儂 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: The “Introduction” to *The Texts of Taoism* by James Legge, which consists of 5 chapters, attempts to introduce a native religion of China to Western readers, i. e. Taoism. In the first chapter, Legge refers to an archaic Taoism dating from the period before Laozi. The second chapter analyzes the textual composition of the *Tao Te Ching* and *The Writings of Zhuangzi*, and presents Legge’s view on the authenticity of those two works. Having described the main characteristics of the system of Taoism, Chapter 3 is the longest and most important part of the book. Chapter 4 recounts some translated texts written by Sima Qian, a Chinese historian in Western Han Dynasty, concerning the lives of Laozi and Zhuangzi. The last chapter outlines Taoism as a religion after the Han Dynasty, the moral aspects of which are illustrated in relation to the given text - that is *The Tractate of Actions and their Retribution* - and Legge’s own view about Taoism is therein revealed.

Keywords: James Legge; translation; *Tao Te Ching*; Lao-tzu; Taoism

第一章 道教早於老子？

1. 在 1879 年《東方聖書》(*Sacred Books of the East*) 第三卷的前言中,我曾稱老子為道教係統“公認的創立者”。經進一步的學習和研究,我却得出結論:道教早於老子;在老子寫出《道德經》之前,經中的原旨大意已廣為流傳,其於人倫、政教方面的教訓,也已是老生常談。

“三教”(Three Religions)這一固定說法已逾千年,指“儒教”、“道教”、“佛教”。該詞的本義僅指“三種教訓”,或者三種教導係統,至於各“教”的具體科目如何,須研習後方能了解。三教中最晚近的是佛教,於我們的基督紀元 1 世紀才傳入中國。另二者都是本土宗教,可溯源到更為遠古的時代,故確定二者的起源就成了問題。孔子的生卒年為公元前 551 - 478 年;孔子自稱“述而不作”,他的孫子(子思)則說孔子“祖述堯舜,憲章文武”,這也是眾所周知的。

2. 根據最可靠的說法,老子生於周定王三年,即公元前 604 年。如此一來,老子就比孔子年長了不止五十歲。鑒於二人曾不止一次會面,我傾向於認為,[與孔子會面的]“老子”另有所指,孔子在弟子面前使用這個名字時,僅僅是在稱呼一位“老哲人”(Old Philosopher)。作為不同學派或思想體系的首腦人物,他們相遇過;但據我們所知,他們未曾言及各自心中的古代如何。《道德經》的

* 本文為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)]

** 本文為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 Foudation of China (Grant No. 10&ZD108)]

特殊之處在於，文中的歷史因素極為模糊，全部 81 章中沒有出現過一個專名。但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，也曾引用過“建言”（sentence-maker）^①。在太古之世，作者發現了一個能實現他的“道”的最高理想的幸福社會。在第 17 章，作者告訴我們說，最早的時代，人民并不知道有統治者^②，而當統治者成功地處理了群眾事務之後，只是說，“百姓皆謂我自然（We are what we are of ourselves）。”很明顯，對於老子而言，初民百姓生活在幸福純良之中，按照老子對這一生活狀態的理解，我們必須稱其為人間天堂（paradisiacal state）。

若我們先放下《老子》，看看《莊子》怎麼說（莊子為老子最偉大的後繼者），就不會再對這一點心存疑慮，因為莊子對於上古道家的人間天堂是確信不疑的。黃帝（經推算，其統治始於公元前 2697 年）通常被描繪為一個尋“道”者，也時常被指責為擾亂人心、破壞“至一”（the State of Perfect Unity）的始作俑者。莊子還提到過若干上古帝王，歷史記載中很難找到他們的一鱗半爪，莊子却為我們提供了不止一種對幸福時代的描繪。^③

莊子陳述了遠古之世，也陳述了孳育其間的初民，以及他們的生活方式，但我不認為他的陳述有甚麼歷史依據。這些大體上是虛構，其中的人名和事跡皆出於莊子的設計。涉及具體人物時，莊子的敘述并不比班揚（Bunyan）《天路歷程》（*Pilgrim's Progress*）中

① 《列子·天瑞》（第 1 卷第 1 頁 b）篇中也曾提到《老子》第 6 章的“穀神不死”，似乎像在引用“黃帝書”。杜道堅（約 1300 年）就此認定：“則知老子五千文，引用墳典古語為多。如經中凡稱‘是以聖人’、稱‘古之所謂’、稱‘建言有之’、稱‘故聖人云’、稱‘用兵有言’，是皆明述古聖遺言。故孔子‘述而不作’，竊有比焉。”（譯注按：理雅各在此處的英文譯文缺少“稱‘故聖人云’”一句。）此處引用見焦竑《老子翼》。——理雅各注。下文注解凡未標明“譯注”的，均為理雅各注。

② “太上，下知有之。”理雅各這裡的引用似有疑問，首先，“太上”當指評價意義上的“最好”，而非時間意義上的“最早”。此外，理雅各從吳澄本改“下知有之”為“不知有之”，通行諸本及出土古本皆作“下知有之”。參見，James Legge, *The Sacred Books of the East*, vol. 39 (New York: Dover Publication Inc., 1961), 61——譯注。

③ 參見第 9 篇《馬蹄》、第 10 篇《肱篋》及第 12 篇《天地》。

的人物描述更為真實；《莊子》與後者一樣，都是對不同時代的無數心靈的大體真實的寫照，我們在莊子的寓言故事中閱讀道家人物的思想時，也應超脫時與地的限制。莊子相信，他筆下人物所說出的思想，同那些假托人物一樣久遠。這也讓我在莊子的思想中找到了根據，使我對自己的判斷更為確信：對於道、儒二家，我們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、道二家稱名的知名人物^①。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、老二人，就大不相同了，孔、老都是偉大的思想家，一個更近於道德主義，另一個更近於形而上學。如果之前他們的思想傾向曾十分接近的話，那麼二者的分歧於何時發生、如何發生，就成為了難題。針對這些難題，人們大可議論一番，因為我們已試着舉出了道家的幾條要義。

這些要義必須從《老子》(*the treatise of Lâo-dze*)和《莊子》(*the writings of Kwang-dze*)中學到。很難將這些文本所傳授的“道家思想”(Tâoism)等同於今日(或幾個世紀以來)流行於中國的“道教”(Tâoism)；但爲了探尋宗教的起源和本質，這些文本是道教研究必須征詢的權威文本，這是不證自明的，必須加以承認。《太上感應篇》(*Actions and Responses to them*)一文，則展現了道教發展到很久以後的一個階段。

第二章 《道德經》和《莊子》的 文本，其真實性及篇章編排

1. 首先，我認爲《道德經》爲其時真作，作者確爲老子，我將簡要闡釋理由。這一點本不該成爲問題，我本來無需在前幾年特意

^① “The famous men whose names they bear”。“Famous men”，“懷有盛名的人”，似指孔、老，“they”，似指儒家和道家。西文儒家爲“Confucian”或“Confucist”，內含孔子(Confucius)之名，但西文道家(Taoist)並不合老子之名。——譯注

作文論證。但 1886 年瞿理斯先生 (Ms. Herbert Giles)——他是女王陛下在華的顧問機構的一員，也是在世的漢學家中的翹楚人物——在《中國評論》(*China Review*) 3、4 月號上發文，強烈質疑老子的真實性。他的苛刻論斷已得到回應，我這裡不打算舊事重提，只舉出部分證據以闡明我剛剛提出的兩個論點。

2. 上文曾說，老子可能誕生於公元前 604 年。他的卒年沒有記載。司馬遷（中國第一位偉大的歷史學家，卒於公元前 85 年前後），在《列傳》^①中曾對老子有過簡短的記載。他說，老子曾是周朝皇家圖書館的館長，因哀嘆周朝的衰敗，遂有遁世之志，他動身來到函谷關^②，正欲離開中國，西行而去，被關令尹喜（通常稱為關尹）認出，他也是一位知名的道家，執意要老子在歸隱前寫下一部作品。於是老子就寫下了他對“道與德”的看法（his view on “the Tào and its Characteristics”），分上下兩篇，共五千余字，並將手稿交給了關令就走掉了^③，“莫知其所終”^④。這一記載頗具傳奇色彩，不難想見，一定是後來點綴了奇聞軼事而成。不過，它包含了幾個明確的陳述：老子寫了道德經，分成上、下兩篇，共五千余字。此外，司馬遷多次引用《道德經》，並且幾乎每一次都會根據具體行文而化用原意，從中可以明顯看出，他對《道德經》十分熟悉。故而，他援引了第一章的部分內容，以及倒數第二章的大部分內容。司馬遷在別處提到老子及其作品的地方，亦不勝枚舉。

3. 在老子和司馬遷之間，還有很多道家人物的作品存世。值得特別指出的有，列子（很可能傳世的通行本并非列子原作，但仍可將其視為一個不錯的範本，因其中包含着列子的教訓）；莊子（公元前 4 世紀人，他曾拒絕楚威王 [公元前 339 - 299] 提供的高級官

① 《史記》卷六十三，《老子韓非列傳》。——譯注

② 今河南省陝州靈寶縣。

③ 在一部普通的蒙學書中，我看到有一條注解涉及此事，值得一提：據說關尹為老子奉上了一碗茶；而這成為了主賓之間飲茶習俗的起源。（參見《幼學故事尋源》，第 7 章，“飲食”）

④ “於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。”——譯注

職)；韓非，他曾寫過許多作品，於公元前 230 年自殺；以及劉安，他是漢朝的皇親貴胄，以“淮南子”著稱，卒於公元前 122 年，同樣是自裁。在上述人物的著作中，對《道德經》的引用比比皆是。其中有多處明言引用老子；讀《韓非子》時常會感到，作者寫書時《道德經》就在他眼皮底下。爲了體現韓非和劉安引用《道德經》是何等頻密，讓我們先建立這樣一個概念：《道德經》分爲 81 章流傳至今，其全文篇幅比我們最短的一部《福音書》還要短。在上述二人的著作中，一個可找到道德經的全部 81 章，另一個則可以找到 71 章。另外一些作者也引用過這本小書，他們并非完全意義的道家。令人驚嘆的是，這些引用大體上都正確無誤。其中肯定有多樣化的讀解；但如果我們確信這些作者的記憶無誤的話，文字上的差別只能證明，《道德經》一開始便有多個抄本。

在將注意力從引用問題轉向整篇文本之前，我們還需再次強調司馬遷對《老子》的熟悉。依據在於《前漢書》中的一篇文章（西漢，公元前 206 - 公元 24）；《漢書》最初是由班固所編，公元 92 年班固去世後，剩下的部分由他著名的妹妹班昭完成。班固的第 32 篇傳是爲司馬遷所作，其末尾處的“贊”有云：“（司馬遷）論大道則先黃老而後六經。”^①“黃、老”定然是指黃帝和老子的著作。將黃、老二人聯係在一起，也體現了道家的追慕上古，亦符合我在第 2 頁注 1 的主題。

4. 引用的問題就談到這裡，現在轉向《老子》全書。首先，來看劉歆所編的漢朝皇家圖書館的目錄^②，時間略晚於我們的基督教紀年。目錄編列了由 37 位不同作者所寫的道家作品，共計 993 篇。商湯（公元前 1766）的首輔之臣伊尹領銜這一系列。老子的作品則有四種不同的注本——鄰氏注四篇；傅氏注三十七篇；徐氏注六篇；劉向（劉歆之父）所注四篇。四種注本今日已全部佚散，但在我

① 括號里的字爲譯注者所加。

② 即《漢書·藝文志》。——譯注

們的紀元開始之前，它們都保存在漢朝的皇家圖書館中。列表中也有《莊子》五十二篇，所幸其中大部分躲過了時間的吞噬，得以流傳至今。

我們再來看司馬遷《史記》中第 20 篇列傳^①，該篇為樂毅而作，樂毅乃名門之後，也是族中名人，他是著名的政治家、軍事家，於公元前 279 年在趙國受封為望諸君。樂毅的後代中有樂臣，在齊地學習“章句”（“the words”），即“出自一位住在河邊的老者（河上丈人）^②的有關黃帝和老子”的道家著作。這位老者的來歷不詳，但樂臣把他所學到的東西^③傳給了蓋公，蓋公後來又成為了曹參的老師，曹參曾為齊相，後來又作了新立的漢朝的相國，卒於公元前 190 年。

5. 再來看隋朝（589 - 618）的皇家圖書館目錄^④，其中有很多《老子》注本。首先提到的，是《老子道德經》“漢文帝時河上公注”。《經籍志》又說“梁有戰國時河上丈人注《老子經》二卷”，以及其他幾種注本，都亡佚了。很難想象有兩位“河上丈人”^⑤，他們不僅都是道家的導師，還都評注過我們這部經。但是，（在二者中）^⑥令我滿意的是更為晚近的一本（即漢文帝時的河上公注本）^⑦，並且我接受這一通行的版本，即源於公元前 150 年的版本，那時司馬遷剛過孩提之年。漢朝有多位帝、後喜好道家思想。我們前面提到過其作品大量引用《老子》的那位淮南子，是文帝的皇叔。到了文帝之子景帝的時代（前 156 - 143），《老子》被尊奉為“經”，成為一部具有標準性權威的作品。景帝即位之初，據說有人

① 《史記》卷八十，《樂毅列傳第二十》。——譯注

② 括號里的字為譯注者所加。

③ “樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公”。——譯注

④ 即《隋書·經籍志》。——譯注

⑤ 在漢語中，黃河邊上的老人最早被記為“河上丈人”；後稱“河上公”，異名同謂。後世有人根據注文的風格質疑河上公注的真實性，這是毫無根據的。

⑥ 括號里的字為譯者所加。

⑦ 括號里的字為譯者所加。

向他推薦了四部書，其中就有《老子》和《莊子》。由於《黃子》^①和《老子》較之其他更為深刻，景帝下令稱其為“經”，建立了道學，并下詔令命朝廷及全國研習和背誦老子^②。從此，便形成了《老子》的文本。我們發現，皇甫謐(215 - 282)已稱其為《道德經》。

在隋志中排第二位的是老子王弼(字輔嗣)注，他是一位傑出的學者，卒於249年，時年僅24歲。該注廣受贊譽，7世紀的陸德明在編《經典釋文》時，就採用了王弼注。《經典釋文》曾多次付梓，我本人藏有1794年由清皇室銅活字刊印的一版。

這裡無須討論王弼之後的版本和注釋。注本的翻新有如雨後春筍，其數量僅次於儒家經典。

6. 各版本的《老子》都分為兩個部分，前一部分稱為“道”，後一部分稱為“德”，意為“道”的屬性或特性，但其內容從未嚴格遵守這一主題劃分。

先前提到的將81章分為37 + 44的分法，是從河上公(或河上丈人)一路流傳下來的。另一位早期注釋者嚴遵(或嚴君平)則將《老子》分為72章(40 + 32)，無疑這是受某種神秘思想的影響。其前輩河上公沒有提出更好的理由，以支持81章的分法，不過大部分章題得以保留至今。吳澄則分67章(31 + 36)。不過，不應錯誤地假定“吳澄一定程度上刪削了原文”，這只是偉烈亞力(Alexander Wylie)先生的泛泛之論^③。吳澄並沒有刪削原文，他只是憑己意重新整合了文句，有時將河上公的數章合為一章，有時則調換了句序。

司馬遷告訴我們，《道德經》為老子所作，凡五千余言；也正如一位批評家所說，“多於5000字，少於6000字。”河上公本共5350

① 此處及後一段文字大致譯自《老子翼》中的原文為：“至漢景帝，以《黃帝》、《老子》義體尤深，改子為經，始立道學，敕令朝野悉誦焉。”——譯注

② 參見焦竑：《老子翼》，第5章，第2頁a。

③ Alexander Wylie, *Notes on Chinese Literature* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867), 173.

字,另一抄本有 5590 字;王弼本,5683 字,另一抄本 5610 字。另兩個早期版本,經統計分別有 5720 字和 5635 字。文章十分簡短,風格簡潔精當,主要是因為作者對詞句不事過多潤飾,這一顯著特征,為《孟子》和《莊子》所不具備。

在討論篇幅更大的莊子之前(這裡只作次要的、簡短的討論),我可以說,老子文本之古老是絕無僅有的,其起源及文字的真實性,均能得到有力證實。

二

7. 《漢書·藝文志》列有一個條目為“《莊子》五十二篇”。到了隋代,他的著作只有近二十卷。流傳至今的莊子注中最早的歸在郭象名下。他是晉朝的官員和學者,卒於 312 年。晉朝還有一位向秀,略早於郭象,也同為莊子作注,但他沒有完成;而其手稿來到了郭象手中(似乎並不是靠欺詐竊取),郭象根據自己的觀點修改、完成了向注,並公之於眾。《晉書·列傳第二十》中“郭象傳”說,之前有數十家注釋莊子的,用力甚勤,結果却不滿意,直到向秀一手整合了諸家要旨^①。經向、郭二人的共同努力,《漢志》中提到的莊子五十二篇如今只剩下三十三篇。追問那剩下的十九篇何時佚散、如何佚散,恐怕是徒勞無益的。在最早的嚴遵老子注中,有幾處對莊子的引用,有明顯的印迹證明這些是莊子的親作,但卻無法在《莊子》通行本中找到;這些引用也無法湊成整篇。原作大部分得以保存至今,對此我們須有感恩之心。著名的蘇軾(字子瞻,號東坡)質疑第 28 篇至 31 篇的真實性^②。第 15 篇和第 16 篇也遭到過挑戰,還包括某些篇章的某些段落,不一而足。根據焦竑的校對,《莊子》並沒有太多種的傳本。

8. 毫無疑問,所有親近道家之人都會對《莊子》推崇備至。前

^① “注《莊子》者數十家,莫能究其旨統”。——譯注

^② 蘇軾的弟弟蘇轍(字子由,號穎濱),曾作過一個著名的《道德經注》;但蘇軾在作於 1078 年的《莊子祠堂記》中首先質疑了這四篇的真實性。

文提到，“黃帝”、“老子”并稱，是爲了標舉道家的先師，而“黃老之言”這種說法則不過是指《道德經》。兩個名字漸漸縮合爲“黃、老”，正如班固所言，請參見本文第6頁的引用。漢朝之後，“黃”被“莊”替代，在提及道家的學說系統或文章時，一般稱“老、莊”，有時也反過來，稱“莊、老”。《晉書·列傳第十九》中的“嵇康傳”爲我們記述了一個典型的道家。（嵇康）長大後，“好老、莊”；一位客人爲了在嵇康心中留下最良好印象，就自稱“老子、莊周，吾之師也”。^①

9. 《莊子》三十三篇可分爲三部分，分別是“內篇”、“外篇”、“雜篇”。第一部有七篇；第二部分有十五篇；第三部分十一篇。“內”可理解爲隱秘的，或更爲重要的。七篇“內篇”的題目大有蘊意，可表達出該篇的主題或大旨。它們被認爲是莊子親自所加，七篇“內篇”的組成也是不可改易的，改了只會壞事。“外”可理解爲補充性的或輔助性的。這十五篇亦稱前七篇的“翼”。各篇篇題并非作者所擬，也無關乎綴屬各段所要昭示的——或所應昭示的——道家真理(Taoistic Truth)；篇題只取每篇第一段開頭的幾個字詞而成——正如儒家《論語》的章題那樣，或者如希伯來的《摩西五經》。一般認爲“外篇”最早是由郭象確定的。十一篇《雜篇》同樣是對第一部分的補充；區分外、雜篇的理由何在，很難回答。

10. 《莊子》在很長一段時間內以《南華真經》的名義傳世。莊子乃宋人，生於蒙縣，屬梁國(或魏國)。莊周成年後，在一個叫“漆園”(具體位置不可考)的城邑充當了某個官職。742年，他的出生地(短暫)更名爲“南華”，皇帝敕令封莊子爲“南華真人”，其著作被奉爲《南華真經》^②。道家認爲“真人”(True Man)是人的最高實現，這樣一來，聖化之後的莊子，終於將其個人的榮耀與其作品溝通起來。

^① 此話見《與山巨源絕交書》(載於《晉書·嵇康傳》)，爲嵇康自道。理雅各說這是客人(山濤)說的，似誤。——譯注

^② 參見康熙朝《佩文韻府》，“華”字條下。

第三章 “道”這一名稱的 意義為何？以及道教信仰的要點

1. 幾位羅馬天主教傳教士首次用拉丁文將《道德經》翻譯為西方語言，英國皇家學會的馬修·利珀先生 (Mr. Matthew Raper, F. R. S) 將一個抄本帶到英格蘭，並於 1788 年一月的一次會議上將其呈遞給皇家學會——抄本是“來自耶穌會的使徒傳教士”格拉蒙 (P. Jos. de Grammont) 贈送給他的禮物。在這一版本中，“道”被視為具有“理性” (Ratio) 的意義，即神性存在、創造者和管理者的至高理性。

巴黎首位中文教授雷慕沙先生 (M. Abel Rémusat) 似乎并不知道倫敦有這樣一個譯本，但 1820 年他就注意到老子，1823 年，他在談到“道”的性質時寫道，“這個詞語似乎不能被完全翻譯出來，除非是用 λόγος [邏各斯] 一詞，在至高存在 (souverain Être)、理性 (raison) 和話語 (parole) 這三重意義上來翻。”

雷慕沙漢學教席的繼任者、已故的儒蓮先生 (Stanislas Julien)，於 1842 年出版了《老子》全篇的譯文。經過對幾位早期道家的閱讀——如莊子、鶡冠子、河上公——之後，他總結說：道，無行動、無思想、無判斷，亦無智性，又說，不可能將“道”理解為“創造并支配世界的原始理性或至高智性”，又作了後面這個注——“不管老子的這個概念顯得多麼奇怪，在哲學史上這樣的概念并非沒有先例。宗教和理性已對‘自然’一詞下了定論，它不是已經被哲學家們用來指稱第一動因 (cause première) 了麼，它同樣不具備思想 (pensée) 和智性 (intelligence)。”漢字“道”的本義和主要意義皆為“道路”，儒蓮對此并無疑義，故他翻《道德經》題目為：《論道路與德性之書》(Le Livre de la Voie et de la Vertu)，在其譯文中，也以同樣的方法翻譯“道”。

英語作家中第一位試圖專門闡述道家思想的是已故的哈威克

副主教 (Archdeacon Hardwick)，他獲得劍橋大學基督教護教教席 (office of Christian Advocate in the University of Cambridge)。他在其《基督與其他大師》(*Christ and other Masters*, vol. ii, p. 67) 一書中論及中國宗教的部分寫到：“我傾向於認為，老子所創立的學說系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’”。

也許是儒蓮提到“自然”的那個注脚啓發了哈威克，讓他將道比擬為“現代思想中的自然”。法拉 (Canon Farrar) 曾說，“長久以來，我們把在物質世界 (physical world) 中體察到的上帝法則的總和都歸結到自然 (Nature) 名下；如今，自然這個概念作為一個顯豁而有生命的獨立實體 (distinct, living, independent entity)，在我們的文學和哲學系統中已無法抹消。”^①但於我而言，一種形而上或神秘的用法將自然一詞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) 的文章中不是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.”^② [你願直呼他 (朱庇特神) 為“自然”麼？你不會錯——萬物自然而然地從他而生，憑他的呼吸而獲生命。]

巴爾福先生 (Balfour) 在他 1881 年的《莊子》譯本中將“自然”一詞用作對中文概念“道”的一般性翻譯。他說，“當這個詞翻作‘道路’ (Way) 時，指的是‘自然之道’ (Way of Nature)——自然的進程、方法和法則；翻作‘理性’ (Reason) 時，其意等同於‘理’——在所有造物中都起作用的一股力量，生成、保存、給予生命——即是說，世界的智性原則；翻作‘學說’ (Doctrine) 時，則指一種真理學

^① Frederic William Farrar, *Language and Languages* (London: Longmans, Green & Co, 1883), 184, 185.

^② 《自然問題》，第 2 卷，45 章。[Natur Quast. lib. II, cap. xlv.]

說，它尊重自然的法則和神秘。”他還注意到這一點，“他（老子）是在 *Natura naturans* [能動自然] 的意義上運用‘自然’一詞的，而漢語中的‘萬物’則指 *Natura naturata* [被動自然]。”但如前所論，這種作法構成了對自然概念的形而上學運用。他雖把阿奎那（Aquinas）、喬爾達諾·布魯諾（Giordano Bruno）、斯賓諾莎等巨擘搬出來撐腰，在我看來，這種粗魯的術語運用（*barbarous phraseology*），不過是比并拼湊。^①

無論如何，“自然”這一術語看似唾手可得，又經常可以十分妥帖地翻譯到文本中去，如果“道”的確有這個含義的話，我一定會像巴爾福那樣毫不猶豫地使用它；但“道”沒有那層含義，若強加一層非自然的意義，只會擾亂頭腦，讓老子的本意晦暗不明。

巴爾福自己也說（p. xviii），“‘道’的最主要意義不過是‘路’（road）。”毋庸置疑，這也是道家大師和莊子使用該術語的基本含義^②。請讀者參見《老子》第 25 章及其後的譯注。其中“道”表現為宇宙間一切現象所含的一切運動的自發動因（*spontaneously operating cause*）；作者竭盡所能，將其命名為“大道”（*the Great Tào*）。這一命名成立之後，作者就不斷地使用它；見 34 章和 53 章。在第 20 篇《山木》的第 3 章，莊子使用了一個代替老子之“大道”的同義詞，“大塗”，毫無疑義，其含義為“大路”、“道路”、“過程”^③。莊子在第 25 篇《則陽》的最後一段再一次提出了“道”的隱喻起源。他說，“道不能被視為積極的存在；存在也不能視為非存在。道這個名詞，只是一個用來描述的隱喻。說它實施了因果關係，或者甚

① 馬爾提奴：《倫理學理論諸型》，第一卷，第 286 頁，以及其中“斯賓諾莎思想推定史”（“*Conjectural History of Spinoza's Thought*”）一整節。[James Martineau, *Types of Ethical Theory* (Oxford: Clarendon, 1885).]

② “道”等同於希臘語的 ἡ ὁδός，道路。這一名稱也出現在基督教系統中，在修訂本《新約·使徒行傳》（*Revised Version of the New Testament*）中，它被固定地翻譯為首字母大寫的“Way”。參見《使徒行傳》4:2；19:9，23；22:4；24:14，22。

③ 大塗，《康熙字典》將“塗”釋為“路”。麥都司（Medhurst）釋為“road”。不幸的是，馬禮遜（Morrison）和威廉斯（Williams）忽視了這一漢字。瞿里斯（Giles）在引用此處的地方有一個注解說，“道”的本義為“road”。

麼都不作為，都是僅從物象的角度而言——又如何能用這種說辭去談論那最大呢？如果言詞足以表達意圖，用一整天就能把道的問題說清楚；如果言詞是不充分的，用一整天只能說清某一物的問題。道是物能引領我們的極處。言語和沉默都不足以傳達這一概念。當我們既不言語，亦不抑制言語時，我們的沉思才觸及這一問題的至高點。”^①

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

2. 重要性僅次於“道”的名詞是“天”，其意義首先是蒼穹 (vaulted sky) 或者是天空 (open firmament of heaven)。在儒家經典中，華夏民族口中的“天”經常具有隱喻之義，恰如我們用天來指稱至高存在，特別是涉及至高者的意志和旨意時。所以，中國先民中間曾興起對上帝 (God) 的觀念；他們進一步給他一個稱呼：“帝”或“上帝”，意即“統治者”或“至高統治者”。道家先師看到了人民中間有這種觀念；但在他們的觀念中，“道”是超絕一切的至高概念。“帝”在《道德經》中只出現了一次，老子在著名的第 4 章中寫道：“吾不知誰之子，象帝之先”。

“天”也不常見。“天地”被用來表達宇宙的兩大構成因素，其源頭仍是道；“天地”也是一種二元力量 (binomial power)，協和於道而作用，遮覆、庇佑、撫育萬物，并使萬物成熟。但“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。“天道”是具有天的性質的道 (the Tào

^① 《莊子·則陽》：“道不可有，有不可無。道之為名，所假而行。或使莫焉，在物一曲，夫胡為於大方？言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。道物之極，言默不足以載；非言非默，議有所極。”理雅各對此段的翻譯有時略顯生硬，有時則太過主觀，這也是他翻莊子的一大問題。如“或使莫焉”、“道物之際”等處，讀者可比對、詳察之。後理雅各引用原文時，不再一一抄錄其英譯文。——譯注

that is Heavenly), 意指一個平靜而含蓄的過程, 無需動機、無需努力, 就像是自然的進程, 不見其強志勉力, 不聞其呼喊號啣, 大而化之却成就其功。不由天道支配的“人之道”則與之相反, 意味着意願、圖旨和努力, 直到它順服天道, 則成爲無爲而作的“聖人之道”。

較之老子, 莊子更爲完整地說出了天、人二者的特性。如在第 11 篇《在宥》末尾, 他說: “何謂道? 有天道。有人道。無爲而尊者, 天道也。有爲而累者, 人道也。主者, 天道也; 臣者, 人道也。天道之與人道也, 相去遠矣, 不可不察也。”

在下一篇《天地》的第二部分, 莊子告訴我們“天”究竟指甚麼: “無爲爲之之謂天。”故天取法於道。“故帝王聖人休焉(The oldest sages and sovereigns attained to do the same)”——這是人人都想要達成的共同目標。當他們成功時, 就會具有“虛靜、恬淡、寂寞、無爲”的特質, 也會繼續讓道臻於完全(go on to the perfection of Tào)。①

因而, 儒家對“天”的使用類似於我們使用“Heaven”一詞, 道家的“天”則指非個人化的“道”的寂靜無聲而又無所不能的影響力, 必須區分開來, 如果用“God”來翻譯“道”, 只會模糊道家的原意。瞿理斯的莊子譯本就是這麼翻的, 刨去這個問題, 他大部分譯文是非常出色的。瞿氏譯文通篇都是“上帝”(God)的大名——這比巴爾福用“自然”(Nature)來翻“道”更刺眼、更刺耳。我知道, 爲每個中文術語都找一個英文等價詞, 構成嚴格的一一對應, 這是瞿理斯的翻譯計劃。② 但只有在兩種語言中存在這種嚴格的對等關係時, 這才是個好計劃; 就目前的情況來看, 運用這種方法是缺乏基礎和理由(ground)的。“天”在英文中的最精確的對等詞是“Heaven”。儒家用“天”來喻指他們稱爲“帝”或“上帝”的位格性存在, 翻譯儒家文獻時, 可視情況用“God”譯出。然而老、莊之“天”, 與我們的

① 《道德經》第 25 章,《莊子·天道》。

② 參見瞿理斯譯,《聊齋志異》,第一卷,第 1 頁,注 2。[Herbert Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1916).]

上帝觀念毫無瓜葛；翻譯早期道家文獻時，如果用“God”翻譯“天”，則無法讓英語讀者正確地領會原意。

莊子的“天”還有一層獨特的意思。引介一些道家先師時，他把“天”用在他們身上，他通常會為他們起一些神秘的名字，以傳達自己的用意。第11篇《在宥》中的兩個例子足以說明這一點。在第4章，黃帝向其師廣成子^①表達敬意說，“廣成子之謂天矣（in Kwang Khäng-dze we have an example of what is called Heaven）”，瞿理斯譯為“廣成子真的是神（is surely God）”。第5章，神話性質的雲將對同樣具有神話寓意色彩的鴻蒙說：“天忘朕邪？天忘朕邪？”還有“天降朕以德，示朕以默”。（“O Heaven, you have conferred on me [the knowledge of] your operation, and revealed to me the mystery of it.”），而在這兩段中，瞿理斯都將“天”譯為“your Holiness”。

但瞿理斯似乎又同意我的觀點，即早期道家說“天”時，並不涉及位格神（personal God）的觀念。在第68頁，第6篇《大宗師》開頭部分，我們看到一個特別像從中文翻譯而來的句子：“上帝（God）是一種僅憑其內在性而存在的原則，這種原則的實行從來不須自我昭示。”不經意間，瞿理斯貌似譯介了莊子對“天”（“God”）的定義，實則這是他自己的定義；儘管我查不出他的疑似譯文的原文何在，但這句話還是能幫助我們了解他書中提到“（上帝的）大名”^②（Great Name）時的具體意義。

前文曾提到（p. 16），老子《道德經》中唯一一次在最高意義上使用“帝”這一名詞，却說“道似乎在帝之前（象帝之先）。”老子理當這樣說，因為在第1章中，道被描述為“無名，天地之始，有名，萬物之母。”（“[Conceive of as] having no name, as the Originator of heaven and earth, and (conceived of as) having a name, as the Mother of all things.”）同樣，讀者也可在第51章中找到對“道”更

^① 在4世紀葛洪的《神仙傳》給出的列表中，廣成子排行第一。文稱，“廣成子者，古之仙人也，居崆峒山石室之中。”

^② 括號里的字為譯者所加。

為詳盡的述謂。

“帝”這個字，在《莊子》中很少出現，除了指遠古的“五帝”。在第3篇（《養生主》）第4章中，以及在另外一處，我們發現這個詞被用來指至高存在，但這是古代人的用法^①。在第15篇《刻意》第3章，在描述“人的精神”（human SPIRIT）時，精神被命名為“同帝”，瞿理斯譯為“Of God”；巴爾福譯為“*One with God*”；而本人譯為“*the Divinity in Man*”（人中之神性）。在第12篇《天地》第6章，出現了“帝鄉”（*the place of God*）這種表達；瞿理斯譯為“*the kingdom of God*”，巴爾福譯為“*the home of God*”。在這兩個例子中，“帝”似乎被用來表達一種已經進入了民間傳說的遠古意義。但在第6篇（《大宗師》）第7章中，有一個段落清楚地展現了道家系統內“道”與“帝”的關係；我注意到這一段落，並會據此發散到其他問題。請讀者注意到對“道”的如下陳述：“未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。”^②（“*Before there were heaven and earth, from of old, there It was, securely existing. From it came the mysterious existence of spirits; from it the mysterious existence of Ti [God]. It produced heaven, it produced earth.*”）這比老子的“象帝之先”說得還多——這難道不是在說，道先於帝，而道是其所是，僅憑其自己的作用而存在？

3. 道被賦予很多位格性的名稱，其中有“造化”（“*Maker and Transformer*”）和“造物者”（“*Maker of things*”）。在第6篇第9、10章可以找到這兩個名字，我用“*Creator*”和“*God*”分別譯出；不過道家沒有創造（*Creation*）的觀念。

莊子一而再、再而三地思索萬物之初是何情狀這一問題，也提

① “古者謂是帝之懸解。”——譯注

② 巴爾福將這個句子譯為：“*Spirits of the dead, receiving It, become divine; the very gods themselves owe their divinity to its influence; and by it both Heaven and Earth were produced.*” 瞿理斯的譯文則太過濃縮了：“*Spiritual beings drew their spirituality therefrom, while the universe became what we see it now.*”

出了不同的看法。在第2篇《齊物論》第4章中，他提出：“古之人，其知有所至矣。惡乎至？”

“有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。”

“其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。”^①

三種觀點中的第一種也是莊子本人所傾向的。最凝練的表達是第12篇第8章：“泰初有無，無有無名。^②一之所起，有一而未形。物得以生謂之德；未形者有分，且然無間謂之命；留動而生物，物成生理謂之形；形體保神，各有儀則謂之性。”

萬物的生成 (genesis) 如上所述；天地及天地間萬物的形成，都在道的指導之下。這是一種演化，而非創造 (an evolution and not a creation)。至於道是如何開始運作的——只能說道運作，而不能說道實存 (came into existence)——對此，老、莊都從未想過要說點甚麼。我們已經看到，道絕非物質性的東西^③。它憑其自身，自發地行動。它在非存在領域內的突然現身，作爲創生者，轉化者，美化者，超出了我的領悟。對於老子來說，它似乎比上帝還要悠遠。這迫使我認定，作爲終極事實而存在的上帝，却帶着敬意在“道”面前躬身行禮，道是宇宙間獨一的秘密，連上帝都無法解釋它。

4. “形體保神，各有儀則謂之性。” (“The Bodily shape was the body preserving in it the spirit, and each had its peculiar manifestation which we call its nature.”) 在《莊子》第12篇，我們之前引述過的這個段落中，作者的言辭展現了道家如何以一種松散、不確定的方式

① 對比第22篇《知北游》第7、8章，及第23篇《庚桑楚》第10章。

② 巴爾福譯此句爲 “In the beginning of all things there was not even nothing. There were no names; These arose afterwards.” 1882年，瞿理斯在批評巴爾福的譯法時，也給出了他自己的翻譯：“At the beginning of all things there was nothing; but this nothing had no name.” 他最新的譯本則作：“At the beginning of the beginning, even nothing did not exist. Then came the period of the nameless.” 的確，翻譯在不斷進步；但我們無法認定這是這段文字最終的確切譯文。

③ 《道德經》第14章，等等。

思考了人由身體和靈魂構成這一問題，二者相互關聯，却并不一定相互依存。在《道德經》中很難找到與這一問題相關的說法。33章末尾說“死而不亡者壽”（“He who dies and yet does not perish, has longevity”）在句義上仍存疑問。更貼切的說法是將生描述為“出”，將死描述為“入”^①；莊子更加完整地解釋了道家系統有關死生問題的教導，但終不能令人滿意。

第3篇《養生主》談及老子之死時，莊子寫道：“適來，夫子時也。適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。指窮於為薪，火傳也。不知其盡也。”

在第8篇莊子論及妻子之死時，其觀點表現得最為完整（但不能說“清晰”）。事情發生於莊子的朋友惠子前來吊唁，却發現莊子蹲在地上，把（裝冰的）盆子當鼓來敲，還一邊唱着歌。惠子對他說：“與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？”莊子回答說：“不然。是其始死也，我獨何能無概然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室^②，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。”

同篇的後一個段落又講了一個故事，兩位古代人，都有形體上的殘疾，當他們在昆侖上觀看墳墓時，開始感到他們自己的形骸也將解體，一人問另一人，“子惡之乎？”（“Do you dread it?”）回答說：“亡，子何惡！生者，假借也；假之而生者，塵垢也。死生為晝夜。”（“No. Why should I dread it? Life is a borrowed thing. The living frame thus borrowed is but so much dust. Life and death are like day and night.”）

故而，每一次出生都在某種意義上重複了“萬物之泰初”所發

① 50章。“出生入死”。

② 指在天地之間。

生的事情，道從原始的虛無中出現，隨着道的運作，發展出萬物的世界——物質性的萬物和人的物質性身體，供奉着、遮覆着非物質性的精神。而精神終將返回那賦予精神的道中，這一過程可視為，道在生命持續時運行在身體中，到了命定的時候，就進入另一身體（a new embodiment）。

道家的這些觀念在佛教剛剛傳入中國時得到了同情，這也形成了兩教今日的緊密聯絡，從此以後，道教變得不再清晰，在中國人心中的影響力也下降了。向我們講述莊子妻死的那篇散文以列子和髑髏的故事收尾^①。這個故事之後，還加了一段文章，寫事物的變形，結尾處寫道：“程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。”這樣的描述，無須仔細分說。

5. 文壇領袖朱熹，將道家的主要目標描述為“全保生氣”（“the preservation of the breath of life”）；而大約 13 世紀的劉謐^②在《三教平心論》中則認為，道家主要成就在於延壽。這是儒家和佛教作者對道教的一般性評價，不過我們的權威是老、莊，他們不會認為上述評價能夠真實地表達他們所在時代的思想。《道德經》有些章節暗含了對氣息的某種特殊的調理，但全文絕無一處足以支持巴爾福將其稱為“古代的功夫，或是深奧玄秘的健身體系（system of mystery or recondite calisthenics）^③”。但老子的確認為道可以導向長生，《莊子》則明確提出了長壽學說，儘管他對“吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申”不盡贊同。莊子認為這些“為壽而已矣，此導引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。”^④我的觀點是，這些道術的發展最初只是為了延年益壽，老子不贊同這種方法，將其提升為一種

① 由雍正整理的康熙《聖諭十六條廣訓》提到了該文。引自米憐（Dr. Milne）的‘the Sacred Edict,’第 137 頁。

② 南條文雄所編《大藏經目錄》（359 頁）將劉謐及其著作歸為元代。我本人所藏的本子則將其歸為宋代。毫無疑問，作者生活在宋、元之交。[Bunyu Nanjo, *A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka* (Oxford: Clarendon Press, 1883), 359.]

③ 參見其《莊子》譯本第 187 頁注。

④ 第 15 篇《刻意》，第 1 章。

更高級的學說；這種觀點得到了《莊子》的支持。例如，第6篇第7章曾歷數古代的得道者，說上古君王“得之，以挈天地”。彭祖是另一例，他是舜時的人，一直活到周朝的五伯時期——壽命超過1800歲，比瑪土撒拉還要長壽！後文還出現了一位女偶，另一位著名的道家對他說：“子之年長矣，而色若孺子，何也？”，答曰：“吾聞道矣。”

這裡再引用一次《莊子》。第11篇、第4章寫到了黃帝和廣成子的對話，發生在黃帝統治天下的第19年，可能是公元前2679年。這位道家聖人尚未被說服，還不想向黃帝談論他知識的奧秘，不過他的猶豫終被化解，對黃帝說：“來，吾語女至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默；無視無聽，抱神以靜，形將自正，女神將守形，形乃長生。慎女內，閉汝外，多知為敗。我為女遂於大明之上矣，至彼至陽之原也。為女人於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有藏，慎守女身。物將自壯。我守其一，以處其和。故我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰。”1200加2679等於3879，公元前3879年，這就是廣成子的出生年份！

6. 老子還曾描繪過修道的另外一種成果，這些事情聳人聽聞，也難以理解。在第50章中，老子寫道，“蓋聞善攝生者，陸行不遇兇虎，入軍不被甲兵；兇無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。”同樣，第55章寫道：“含德之厚，比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。”

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“道無為而無不為”更為荒唐的麼？而這却是整個系統的中心所在。第37章說出了這一點：“侯王若能守之，萬物將自化。”這一原理（如果可以稱其為原理的話）在全文最短的第40章以半韻文的形式中得到了普遍化：

“反者道之動，
弱者道之用。
天下之物生於有，有生於無。”

(“The movement of the Tào
By contraries proceeds;
And weakness marks the course
Of Tào's mighty deeds.

All things under heaven sprang from it as existing [and named] ;
that existence sprang from it non-existent [and not named]. ”)

河上公,或者是另一位為《道德經》添加章題的人,將此章命名為“去用”(‘Dispensing with use [or means] ’)。當我們想到某種方法(means)時,道作為“無名之樸”的本質就受到了損害;這一本質正如我們剛剛提到的詩行所言:

“無名之樸,夫亦將無欲。
不欲以靜,天下將自定。”

我不打算再從《莊子》中挑選出一些段落來闡明上述問題。第11篇題為“在宥”,意即一個“任民自在且克制容忍”的政府(“A Government of ‘Let-a-be and exercise of Forbearance ’”)

7. 最初世人是由道治理的,世界是人間天堂。兩位權威作者并未告訴我們這一狀態持續的時長,但老子第18章說,“大道廢”。莊子則有多處描繪了他心中的人間天堂。他稱之為“至德之世”。莊子在第12篇《天地》第13章寫道,“不尚賢,不使能;上如標枝,民如野鹿;端正而不知以為義,相愛而不知以為仁,實而不知以為忠,當而不知以為信,蠢動而相使,不以為賜。是故行而無迹,事而無傳。”

第10篇《胠篋》第4章,虛構的對話者說:“子獨不知至德之世乎?”然後他列舉出12位上古君王的名字,我們對其中很多人一無所知,他接着說:“當是時也,民結繩而用之,甘其食,美其服,樂其俗,安其居,鄰國相望,鷄狗之音相聞,民至老死不相往來。若此之時,則至治已。”

對原始狀態的描繪,還有更有趣的。這是在第9篇《馬蹄》第2

章：“彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可系羈而游，鳥鵲之巢可攀援而窺。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物并。惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。”

這是莊子所能給出的最早一份對中國先民的敘述。至於這些先民的祖先是否生存在粗鄙、野蠻條件下，則是更為遙遠的過去了。能耕善織的先民們早已走出了這種狀態。他們彼此關係融洽，同其他動物也能和睦相處。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。這是一個值得注意的特征。我提請讀者注意到這一點，但不會進一步討論。

8. 到了老莊的時代，大道廢而不用。無論是在個人身上，還是在統治機構那裡，道所要求的生命中那種不受思想和行為攪擾的素樸，已無法找到。社會秩序和風俗的普遍衰敗，讓老子心神難安，促使他辭去了國家圖書館館長的職位，並決定逃離中國，隱居在那些中國以外的粗野民族中間。道的衰敗，以及民族的各種惡行都被歸因於人們對知識的不斷尋求，還有那些被稱為文化藝術的東西。這一過程很早就開始了——莊子曾在一個地方說是黃帝之時^①；其他地方，莊子則將其提前到燧人氏和伏羲氏^②。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

① 第11篇《在宥》，第5章。

② 第16篇《繕性》，第2章。

Duty)^①，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”^②這樣的話。

我們大可嘲笑這種看法。道教反對知識進步是錯誤的。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。

莊子有一則寓言，意圖說明道家和知識之間的對立，每次讀來都讓我驚異不已。這是在第7篇《應帝王》的末尾：“南海之帝為倏，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。倏與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。倏與忽謀報渾沌之德，曰：人皆有七竅，以視、聽、食、息，此獨無有，嘗試鑿之。日鑿一竅，七日而渾沌死。”

在光明面前死掉的，就是這個渾沌。^③ 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。

9. 至此，我已舉出道教系統的八大特征，展現了其獨特、神秘之處。最後，我會把道家有關個人和政府治理兩方面的事情合在一起，講解作者的實踐性教導。無論道家得到了怎樣的贊譽，都必

① 理雅各多用“Path of Duty”翻譯儒家經典中的“道”，如《中庸》的“修道之謂教”。——譯注

② 《道德經》第19章。

③ “So it was that Chaos passed away before Light.”如依《創世紀》1:1，則可將此句譯為：這就是“有光”之前，被(上帝的靈)所掠過的那個渾沌。很明顯，理雅各在這里語出雙關。——譯注

須歸給老子本人——莊子主要致力於闡釋那些艱深難懂的問題。

首先，在個人原則中，老子將“謙”(Humility)放在了首位。他最喜歡將道比作水。第8章說：“上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。”第78章說了同樣的問題：“天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知莫能行。”

在第67章中，老子將“謙”與另外兩條德性聯係起來，一并稱作“三寶”。它們是“慈”(General)，“儉”(Economy)和“不敢為天下先”(Shrinking from taking precedence of others)。老子說：“慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。”

在第63章中，他將道德提到了更高的層次。“為無為，事無事，味無味。大小多少，報怨以德。”

基督教有一句偉大的箴言是“不要以惡報惡。你的仇敵若餓了，就給他吃。若渴了，就給他喝。你不可為惡所勝，反要以善勝惡。”我們知道，在老子的有生之年，這條箴言曾產生過一些雜音；有弟子曾就這一點向孔子請教，而孔子不能接受它^①。就道家的“對反規則”(rules of contraries)而言，“抱怨以德”似乎算不上一個大問題。我在閱讀中文文獻的過程中發現這一問題幾乎無人問津，這讓我很吃驚。我不認為莊子注意到這個問題并用他自己的方式加以闡釋。無論如何，這個問題還是出現在《道德經》中。《道德經》的果實還沒有最終結成。

第二，老子在同一尺度下考量國家政策和個體生命。第61章中說：“大國者下流，天下之交。”接下來的比喻可能會引發笑聲：“天下之牝，牝常以靜勝牡，以靜為下。”老子又回到正題，“故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得其所欲，大者宜為下。”

^① 《論語》第14篇《憲問》，第36章。

也許有人會說，“一切都很好，但這些從來沒有被落實到實踐中。”的確如此。事實總是讓人嘆息。從未有人像莊子那樣洞悉世間的苦難，也從未有人像莊子那樣毫無保留地暴露出現實的不合理。但這些在他的時代是徒勞的，在隨後的幾個世紀的歷程中，也同樣是徒勞的。哲學、人與人之間的友愛（philanthropy）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。

推崇謙卑的同時，老子也反對戰爭。第 31 章說：“夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。”或許在 69 章中，老子同意防禦性的戰爭，但又加上一句話：“禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。故抗兵相加，哀者勝矣。”

在道家的實踐性教導中，也許還有值得重視的地方，不過我必須請讀者親自去讀《道德經》的每一章，去讀《莊子》的每一篇。這些作品的主要特征已得到較完整的介紹。儘管莊子等道家作者在嘲弄孔子時顯得肆無忌憚，但孔子經受了時代進程的考驗，當上了民族的先師，老子則不具備如此強大的影響力。此外，佛教於公元 1 世紀進入中國，這對道教亦有傷害，今日道教尚存，但僅僅活在其前身的陰影中。政府雖寬容道教，但就算皇恩眷顧時，道教也從未像儒教那樣得到大力扶持。道家傾頹之速，幾近於消失，這完全是拜它所一貫反對的知識傳播所賜。

第四章 司馬遷對老、莊的描述

這篇《導論》從老子、莊子跳轉到司馬遷對二人的記述，這似乎很有意思。我說過，《道德經》通篇沒有出現過一個專名，其中沒有任何歷史綫索。只有第 20 章帶有某種程度的自傳性質，却没有談到作者生平任何一事。他只顧修道，獨存於世，鬱鬱寡歡，又遭世人誤解，却愈加服膺於道。

《莊子》諸篇則不同。憑借趣聞軼事、正式敘述、圖畫般的描摹 (graphics), 以及思想論辯等形式 (常具有諷刺意味), 莊子對道家生活有過豐富的描繪。但這些不是歷史。孔子及其弟子, 老子及其門人, 古代的英雄和聖人, 以及與他同時的人物, 都在他的書頁中活靈活現; 但這些人物所涉及的事件可能都是虛構的, 僅被他設計出來以“傳達道德傾向, 或是作故事的點綴”。其中的人名和地名, 正如在班揚《天路歷程》或《聖戰》(Holy War) 中那樣, 是人物性格的標志, 也是他想闡明的思想學說的象征。莊子自己也常粉墨登場, 其描述有一種似真還非真的氣氛, 可能其中部分是真實的; 但我們不能將其視為歷史見證。我們只能把司馬遷的作品看作史實; 他總是以歷史學家的精神寫作; 但針對這兩個人, 他言之未詳。

先看《老子列傳》。在司馬遷寫作的年代, 即公元前1世紀初, 老子這個名字作為道家先師已為人所知。司馬遷却說, 他姓李, 名耳 (意思是“耳朵”), 死後又稱“聃” (意為“耳朵很長”), 從中我們可以得出結論, 老子的命名與他耳朵的外形特征有關。他是楚國人, 但後來遠游四方, 其出生地在今河南省或安徽省。他是皇家圖書館的館長; 而公元前517年孔子游歷周都時, 兩個人見面了。司馬遷說孔子去洛陽是為了向老子請教有關於禮的問題。也許他頭腦里還有別的東西, 但重點是兩人的確見面了。老子對孔子說: “子所言者, 其人與骨皆已朽矣, 獨其言在耳。且君子得其時則駕, 不得其時則蓬累而行。^① 吾聞之, 良賈深藏若虛, 君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲, 態色與淫志, 是皆無益於子之身。吾所以告子, 若是而已。”在這次會面後, 孔子對弟子說“鳥, 吾知其能飛; 魚, 吾知其能游; 獸, 吾知其能走。走者可以為罔, 游者可以為綸, 飛者可以為矰。至於龍, 吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老

^① 儒蓮譯此句為: “il erre à l'aventure.” (它隨遇而游)。1861年, 我譯為: “He moves as if his feet were entangled.” 一位評論者認為“蓬累”指的是一束或一捆灌木類的植物, 被風吹動着在地上滾動的樣子。(譯注按: 史記正義云“蓬, 沙磧上轉蓬也……其狀若蟠蒿, 細葉, 蔓生於沙漠中, 風吹則根斷, 隨風轉移也。”)

子，其猶龍邪！”

孔子這番話，讓我自信找到了道家先師“老子”這個名字的起源。其意為“老哲人”（“The Old Philosopher”），或“老紳士”（“The Old Gentleman”）^①。孔子一定這樣稱呼李耳。會面那一年，孔子三十五歲，老子八十八歲。司馬遷接着寫道：“老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：‘子將隱矣，強為我著書。’於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終……老子，隱君子也。”

司馬遷後又一路追蹤了老子的後嗣，一直到公元前1世紀，最後他說：“世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子。‘道不同不相為謀’，豈謂是邪？李耳無為自化，清靜自正。”

有關老子的全部歷史記述，就是上面的寥寥數語。老子受關令之托而作《道德經》一事，具有傳說性質，是可疑的。除此以外，整篇記載沒有甚麼疑點。對於老子之前的生存狀況，老子的西行，有沒有在那裡學到一些東西，並將其體現在作品中，這些都只字未提。他西出函谷關離開周境，就不知所終了。

這種說法與《莊子》第3篇《養生主》末尾的敘述難以調和。在莊子版本中，我們看到一群人圍着老子的尸身哭號，然後說了一番很不一般的悼詞，這冒犯了前來吊唁老子的一位地位較高的弟子。莊子的敘述不同於司馬遷的地方在於，老子去世的時間和地點都被當成是眾人皆知的。當然，也不排除整個故事都是莊子的虛構，以表達在他理想中道家導師的一生應該是甚麼樣子，這甚至是老子都未能做到的。

其次，司馬遷對莊子的敘述更為簡單。他是蒙人，屬於梁國

^① 兩個漢字合在一起的意思是“老孩子”，如此理解，引出了種種傳說；比如，老子的母親七十二歲（一說八十一歲）懷胎，生下來的孩子就滿頭白發。這個故事是從公元4世紀時葛洪那裡傳出來的，儒蓮曾翻譯過它。彼時，佛教有關釋迦牟尼的傳說在中國已經很流行，這些故事也被老子的追隨者拿來套用在老子身上。對比“老子”和“塞涅卡”（Seneca）兩個名字的含義，我很驚訝為甚麼沒有人把“老子”說成是中國的塞涅卡。

(或魏國),在漆園當了小官吏,具體是甚麼官職也沒有說清。莊子與老子生長於中華大地的同一方水土,故很可能他自幼就熟悉老子的思想和教導。他生活在梁惠王、齊宣王、楚威王的時期,將其生卒年月圈定在公元前3世紀下半葉,至公元前4世紀前半葉,是大致無誤的。因而他也是孟子的同代人。他們造訪過同樣幾家王庭,但并未相互提及。他們是那個時代最傑出的辯論家,也喜歡對異見者評頭論足。強要解釋他們從未在辯論中狹路相逢一事,是毫無必要的。

司馬遷說:“其學無所不窺,然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言,大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋,以詆訛孔子之徒,以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬,皆空語無事實。”^①

“然善屬書離辭,指事類情,用剝削儒、墨,雖當世宿學不能自解免也。其言洸洋自恣以適己,故自王公大人不能器之。”

“楚威王聞莊周賢,使使厚幣迎之,許以為相。莊周笑謂楚使者曰:‘千金,重利;卿相,尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎?養食之數歲,衣以文綉,以入大廟。當是之時,雖欲為孤豚,豈可得乎?子亟去,無污我。我寧遊戲污瀆之中自快,無為有國者所羈,終身不仕,以快吾志焉。’”

司馬遷對莊子的敘述終於上述故事,這應該是從莊子本人的兩個故事中濃縮而成的,即第17篇《秋水》第11章,及第32篇《列御寇》第17章,司馬遷對二者都大加刪削。第32篇第14章,把我們帶到了莊子去世前的場景,我們自然會懷疑這是否是莊子親筆之作。不過文章本身很有趣:“莊子將死,弟子欲厚葬之。莊子曰:‘吾以天地為棺槨,以日月為連璧,星辰為珠璣,萬物為賚送。吾葬具豈不邪?何以加此!’弟子曰:‘吾恐烏鳶之食夫子也。’莊子曰:

^① 亢桑子顯然就是莊子《庚桑楚》中的庚桑楚。唐代司馬貞(自稱小司馬)認為畏累虛為莊子逸篇的篇名。但我們發現,《庚桑楚》中提到過“畏壘之墟”,是庚桑楚以道家方式致役并取得成功的地方,故我認為司馬遷指的是這個畏累虛。他是憑記憶引用這些名稱的,也有可能是存在異文的例證。

‘在上爲烏鳶食，在下爲螻蟻食，奪彼與此，何其偏也。’”

這些就是莊子最後的話。莊子之死雖不如孔子之死那樣讓人印象深刻；却也保持了他一生的風格——放誕無涯，獨立不倚。

第五章 論《太上感應篇》

1. 老、莊的文風同《感應篇》的文風形成了鮮明對比，這裡將後者譯出呈上，作爲道教文本的一個典型。在道教系統中，老、莊的作品可謂絕世獨立。老子之前已無可查考，老子 81 章則不像宗教文本，而更像是哲學思辨，也包括老子本人所堅持的實踐運用。莊子的睿智之作則包含了對他老師的思想的天才辯護，還有很多闡釋性的敘事作品，閃爍着他的創作才能的火花，但其中大部分都不可信，經常是荒唐、怪誕的。《太上感應篇》這篇論文，則更像是我們所理解的布道文，或者向公眾宣傳的小冊子 (popular tract)。它避免了複雜的討論，列出了種種善行、善德，同時列出了更多的惡行、惡德，論文勸告人們要行善，警告人們不要爲惡。論文開頭描述了記錄人的行爲的機制，以及受到報應時所遭受的刑罰，最後則督促人們要懂得改過自新和轉禍爲福。同時，論文并不宣傳死後報應的觀念，而是聲稱，如果今生的獎懲沒有報盡，則由行善者或作惡者的子孫承擔余下的部分。

這篇文章之所以能在《東方聖書》所收錄的道教文本占有一席之地，是因爲它在中國十分流行。據偉烈亞力先生的觀察，“該書的版本之多不可勝數；歷朝歷代、各種版制、各色印刷風格，一應俱全。該文的注釋層出不窮，出版時常常附有幾百則小故事，還配有插圖，以便對原文進行逐條闡釋。如能爲此書的無償流通出一份力，會被視爲大有功德。^①”

^① 《中國文學札記》，第 179 頁注。[Alexander Wylie, *Notes on Chinese Literature*, 179, notes.]

2. 據偉烈亞力先生的研究,該篇的作者不詳,成書年代大約在宋朝。我所見最早提及此篇的,是馬端林的巨著的續篇——王圻的《續文獻通考》,刻印於1586年,即明萬曆十四年。王圻對道家文獻的補遺第六條列“李昌齡《太上感應篇注》”,前面一條則是著名的陸佃(1042-1102)《陰符經注》。其後緊接着就是11世紀的其他重要作品。因此,我們可以將《感應篇》的起源定位在11世紀。

有關篇名的意義,唯一的難點在“太上”二字。儒蓮沒有翻譯這兩個字,而是加了一條注:“這是‘太上老君’的簡稱,而後者是道士們對立教者老子的榮譽性稱謂^①”這是對這兩個字的一般解釋,無須質疑其正確性;但如果這兩個字是從《道德經》第17章的開頭部分選出來的,至少我是這樣認為的,就理當視其為最古老、最高的道家教義了^②。

3. 在第13頁我曾引用劍橋大學的基督教護教者哈威克的說法:“‘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’”。很不幸,他在這段話中選用了“崇拜者”這個詞語。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?對於上帝,他們持不可知論,又相信僅憑調理呼吸就可以延年益壽,我實在看不出原始道家那裡具備有組織的宗

① 參見《太上感應篇漢法對照本》[Stanislas Julien, *Le Livre des Récompense et des Peines en Chinois et en Français* (Paris: Oriental Translation Fund, 1835).]

② 將老子稱為太上老君始於唐代。據記載,公元666年,唐朝第三個皇帝唐高宗前往亳州(老子的出生地還叫這個名字,在安徽鳳陽)的老子廟,追號老子為“太上玄元皇帝”,Mayers說(Maunul, p. 113):“至此,老子第一次被尊奉為神明,成了太上玄元皇帝。”完整的說法是“至亳州尊老君為太上元(玄)皇帝”,其後1014年,宋朝第四個皇帝真宗也造訪了亳州的老子廟,彼時稱“太清宮”,并追封老子為“太上老君渾元至德皇帝”。這類稱號實在不好翻譯。

教形態。

眾所周知，秦朝的開國皇帝具有道教傾向。如果他能够延年益壽，則王朝也就更加穩固了，中國本有可能出現一個同道教緊密相連的宗教，因為根據歷史記載，秦始皇作為帝國的首腦，曾祭祀“八神”^①。但秦朝很快就滅亡了；其唯一一項永久性遺產，不過是分封制的廢除。

4. 自公元 1 世紀以來，張氏家族就坐穩了道教領袖的位置，且代代相傳，只有過一次短期的中斷。本文不打算詳述其發迹史。張良是早期張氏家族的一員，生於莊子死後不久。他於公元前 208 年加入劉邦（漢王朝的建立者）集團，憑其智勇雙全的表現幫助劉邦擊敗了秦朝的追隨者，也幫助劉邦在眾多爭奪天下者中勝出。之後，他淡出了政治，余生都在追尋養生之術，但收獲無幾。

公元 1 世紀，張良的後人出了一位張道陵，他逃避了政府的官職，投身於丹術之中，最終煉成了不死藥，並在 123 歲時脫離肉身，羽化登仙，他留給後人的東西有：書、符咒、可以避邪的寶劍，以及他的印章。在道教的記載中，張道陵是道教的創教元老，冠以“天師”的名號。唐玄宗於 748 年承認了張氏家族的天師稱號，而宋真宗於 1016 年將江西龍虎山附近的大片土地賜給了張家的代表。也就是幾年前，現任的張天師離開居住之地前往上海，還接受了外國人的採訪，我相信此人尚且健在。據說張道陵的靈魂會進入族中的嬰兒或年輕人體內，天師因此能够代代相傳；只要這個奇迹是奏效的，繼任者就會得到超現實的啓示。^②

① 八神指——1. 天主；2. 地主；3. 兵主；4. 陽主；5. 陰主；6. 月主；7. 日主；8. 四時主。參見梅輝立《中國辭匯》，第 327 - 328 頁。其出處是司馬遷的《封禪書》。司馬遷似乎將祭祀八神追溯到太公，太公是周朝興起時（公元前 12 世紀）周文王和周武王的首輔之臣。而《漢書·藝文志》將太公歸為道家，其名下著作至少有 237 篇。[William Frederick Meyers, *The Chinese reader's manual: a handbook of biographical, historical, mythological, and general literary reference* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1874), 327 - 328.]

② 參見梅輝立《中國辭匯》第一部分第 35 條。[William Frederick Meyers, *The Chinese reader's manual*, part I, article 35.]

這種迷信觀念說明了佛教對道教的影響。在《莊子》第 18 篇《至樂》中已經可以看出道家和印度系統有接近的地方；無疑，沒有甚麼比佛教的進入更能影響道家系統的發展。早在孔子的時代，就有一群看透人間虛榮，對亂世感到絕望的遁世隱者，老子很可能有相似的心路歷程。在公元 1、2 世紀，道家的代表人物目睹了佛教的造像、寺院和儀軌之後，也根據這些形式組織起自己的宗教。他們也造天尊像，修道觀，制定儀軌，還梳一種獨特的發式。佛教有三寶，佛、法、僧，象征着佛陀的覺悟，但廣大信眾只看到三座巨大的偶像——過去佛、現在佛、未來佛：這在道家便是“三清”，也是三座巨大的造像，每一個都稱“天尊”，都成了“上帝”[‘Most High God(Shang Ti)’]。第一位是神格化的混沌，第二位是神格化的老子，第三位我也不知道是誰，或者甚麼東西，可能是“道”吧。

但同民間崇拜中的“玉帝”或“玉皇大帝”相比，“三清”就顯得黯然失色了。似乎這人最早出於張氏家族，一直以來都是一位妖幻術士，在唐代受到過崇拜，直到 1116 年，宋徽宗在方士林靈素（一位叛教的和尚）的教唆下將玉帝封神。《感應篇》中的竈神和三尸神便在固定的時間前往天庭，向天庭里的玉帝匯報人的行為，或褒或貶。

《感應篇》寫成時，佛教的信條早已為道教所採用，道教也根據自身系統的性質對其加以刪改。我發現，《感應篇》中“報應”的概念並不超出此世的範疇；更晚近的道教書冊則充滿了對閻王殿和地獄的描述，那些在閻王殿中受了刑却仍不能斷絕惡念的人，將受無間地獄之苦。這些宣傳性的書冊是在玉皇大帝的關懷下流通的，男女信眾要向他懺悔以往的過犯，並改過自新。遍布全國（特別是在有城池的城市中）的城隍廟中（temples of tutelary deities^①）都分發這類書冊，而這些廟是由道士負責管理的。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

① “城隍廟”字面意義為“城牆和城溝的廟宇”，指城市守衛神的廟宇。

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，人們一定很奇怪，這些怎麼能和老子扯上關係。

有一些宣傳書冊要溫和一些，更接近於我們的《感應篇》，它們是由那些所謂的官方神 (state gods)^①流通的，這些廟同樣由道士負責。在道教越來越接近於佛教的大趨勢下，道教導師一直拒絕佛教對獨身生活的要求；不過最新修訂的刑律 (Penal Code)^②對出家人的獨身生活有嚴格的限制，好讓佛道二教的出家人遵守儒家的孝道，並懂得慎終追遠；此外，還要抑制寺院數目的增長。老、莊都非獨身者，也從未建議過獨身生活。如今的天師是一位已婚男性，他似乎還可以逍遙法外。

① “State Gods”指民間供奉的關帝、文昌、藥王等神明，理雅各認為這些廟殿都是由國家維持運營的，也都屬於道教。參見 James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism described and compared with Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880), 182 - 183. ——譯注

② 參見歐德理的《佛教三講》第三版，第36 - 45頁。他提到的刑律是1879年修訂的。[Ernest Eitel, *Three Lectures on Buddhism* (Hongkong: Lane, Crawford & Co., 1884), 36 - 45.]