

反者道之動

——理雅各與《道德經》之翻譯和論戰^{*}

潘鳳娟^{**}

摘要

十九世紀下半葉，在英國漢學家社群裡，以《中國評論》（*The China Review*）為平台，展開了一場為期三年左右有關《道德經》真偽的學術論戰，箇中關鍵人物是年長尊古的理雅各（James Legge, 1815-1897）與年輕疑古的翟理斯（Herbert A. Giles, 1845-1935）。這場辯論之所以重要，在於真偽論辯是自十七世紀以來西方有關道家和《道德經》翻譯歷史過程中被忽略的面向。部分論點曾在民國以後受到幾位中國古史辯學者的關注與引用。

本文論述的中心軸線在理雅各與其《道德經》的翻譯，依其三階段歷程，系統地分析箇中關鍵與論據。首先，從他翻譯工作的前置作業，包括他對早期耶穌會士的譯本和法國漢學界的《道德經》翻譯的評論作為起點。其次，釐清他與翟理斯的對於《道德經》真偽的論戰其中涉及對於中國傳統古典文獻的態度與方法問題，最後觀察分析他在辯論之後出版《道德經》譯本（1891）中所提出的對此經典的總結性意見。從當中我們可以觀察到尊古的老漢學家理雅各，如何面對來自翟理斯這位年輕漢學家的挑戰；後者意圖採取所謂的科學方法，批判前者對中國古典一致性的尊重。最後也觀察到西方漢學界與中國學術傳統的因為疑古風潮而產生的關聯性。

關鍵詞：《道德經》翻譯、理雅各、翟理斯、老子真偽、英國漢學

2018年8月20日收稿，2019年3月2日修訂完成，2019年4月19日通過刊登。

^{*} 本文中文初稿曾於2017年11月23-25日在中研院近代史研究所主辦的「五四運動與中國宗教發展工作坊」宣讀，後經修訂增補而成。亦為科技部專題研究計畫（編號：MOST 105-2410-H-003-131-MY2）的成果之一。

^{**} 作者係國立臺灣師範大學東亞學系教授。

一、前言

西方的《道德經》翻譯史，從 1720 年代由耶穌會士聶若望（Jean-François Noëlas, 1669-1740）完成了第一個拉丁譯本之後，相隔將近一個世紀，到了十九世紀才出現第一次的翻譯潮。譯本包括雷慕沙（Jean-Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832）、夏鐵（Guillaume Pauthier, 1801-1873）、儒蓮（Stanislas Julien, 1797-1873）巴黎漢學界師生三人的法譯本，以及英國來華傳教士湛約翰（John Chalmers, 1825-1899）、福斐禮（Frederic Henry Balfour, 1846-1909）的英譯本，德國 Reinhold von Plänckner（?-）以及 Victor von Strauss（1809-1899）兩人的德文翻譯，以及理雅各（James Legge, 1815-1897）在 1891 年出版的英譯本。也正是在這個時期裡，西方的漢學界發生了兩場有關《道德經》的論戰。其中一場發生在英語漢學界，¹ 由駐淡水領事翟理斯（Herbert Allen Giles, 1845-1935）於 1886 年在《中國評論》（*The China Review*, 1872-1901）引發，開展了一場為期三年左右的介於尊古的理雅各與年輕疑古的翟理斯兩個世代漢學家有關中國道家的學術論戰。翟理斯在《中國評論》上刊登專文來質疑《道德經》的古典權威。不久理雅各獲得該刊編輯的邀請，在相同期刊上發文予以反駁。涉入這場《道德經》論戰之學者至少五位，包括理雅各、湛約翰、² 福斐禮、艾約瑟（Joseph Edkins, 1823-1905）、莊延齡（Edward Harper Parker, 1849-1926）。雖然每位學者對《道德經》的特定段落論點或各有異同，

1 另一場發生於法國漢學界，為雷慕沙的兩位學生——儒蓮與夏鐵——之間的鬭牆之爭。兩場論戰的主軸不完全相同，但是相關的論述均奠基在早期耶穌會士和雷慕沙的《道德經》翻譯與有關道家論述的基礎上，另闢專文處理，此文不再贅述。

2 英語世界正式出版的《道德經》譯本，應屬 1868 年由湛約翰翻譯的譯本。根據姚達兌於耶魯大學衛三畏家族檔案中發現的手稿和圖館員的筆記，他推論第一個完整英譯本完成的時間應該往前推九年，於 1859 年由裨治文（高理文，Elijah Coleman Bridgman, 1801-1861）完成，後委由衛三畏（Samuel Wells Williams, 1812-1884）攜回美國，惜未正式出版，遲至近年方為後人所知。詳見姚達兌，〈譯玄——最早英譯《道德經》（1859）譯文初探〉，《中國文化研究》2016.4: 126-136，以及〈《道德經》最早英譯本及其譯者初探〉，《外語教學與研究》49.1(2017): 135-143。

不過就此書真偽的主張而言，約略看得出正反兩個陣營，關鍵領袖人物是理雅各和翟理斯。這場出現在十九世紀後期的《道德經》真偽辯論，提出了自十七世紀以來西方有關道家論述和《道德經》翻譯歷史過程中被忽略的面向。尤有甚者，在廿世紀中國學術界的疑古運動中扮演了先驅者角色，直接或間接地，對中國學者產生了影響。

本文擬以理雅各的《道德經》翻譯為中心軸線，分三個階段依序析介：以 1880-1883 年間的前置作業作為起點，接者釐清於 1886-1889 年間他與翟理斯對於《道德經》真偽的論戰其中涉及有關中國傳統古典文獻的態度與方法問題。最後，討論論戰之後，尤其是理雅各於 1891 年出版的全譯本《道德經》之後，兩人的總結性意見及其後續。《道德經》真偽的辯論及其相關的論著也呈現身處十九世紀英國東方學界的理雅各，包括他與繆勒（Friedrich Max Müller, 1823-1900）在內的那種相對自由、寬容、尊重之比較宗教態度的東方研究，正面臨來自年輕一代漢學家如翟理斯的挑戰。後者採取所謂的科學方法，批判此前西方漢學界對中國古代經典一致性的尊重。³ 也許中國古典研究的疑古風潮也可因著與這一場發生在英國漢學界的《道德經》論戰互相省視，而有新的視野與發現。

二、前置作業：理雅各對早期西方譯註《道德經》的回顧（1880-1883）

理雅各對於道家 / 道教（Taoism）的討論和關注並非從《道德經》的翻譯開始，至少在正式出版完整譯本之前十多年，他已經出版了《中國的宗教：儒、道的描述，及其與基督教的比較》（*The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, 1880）一書。此書包含四講，前兩講介紹儒家，該講之第三部分即是以道家 / 道

3 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge and the Transformation of Missionary Tradition, Sinological Orientalism, and the Comparative Science of Religions in the 19th Century* 中國的維多利亞式翻譯——理雅各與十九世紀的傳教士傳統的轉型、漢學東方主義和比較宗教學 (Berkeley: University of California Press, 2002), p. 431.

教為主題。第四講則是將儒道二家與基督教比較。⁴ 在第三講裡，理雅各探問「什麼是道家／教？」(What is Taoism?)，他對於中國道家／道教的定位是：「同時是哲學與宗教」(Both a Philosophy and a Religion)。⁵ 如此，理雅各以兩方面定義並介紹中國的道家／道教，認為它同時是一種宗教和一種哲學。我們從他翻譯《道德經》選定的中文注疏包含了呂祖的註解，也許與此種道家定位有關。但是，理雅各認為沒有證據說明道教是從《道德經》而來，並且兩者之間的精神與傾向實質相反。⁶ 在第三講的正文之前，理雅各引用了以下文字，並列對照：

“Intruding into those things which he hath not seen.” *Colossian* ii.18

上善若水幾於道。

“The highest goodness is like water, the nature of which is near to Tão.”

The Tão Teh King, ch. 8

“Whosoever exalteth himself shall be abased, and he that humbleth himself shall be exalted.” *Luke* xiv. II ⁷

這般將基督教的《聖經》和中國古代經典的金句以中英文並列的方式，在理雅各的經典翻譯作品中極為常見，具有畫龍點睛的提示效果。上述他所選取的《道德經》和《聖經》文字，彷彿傳達了理雅各對於老子與基督教思想共通性的解釋，以及來自古老東方的否性智慧。

1883 年理雅各在《英國評論季刊》(*British Quarterly Review*) 7 月號上刊登了一類似長篇書評的文章，以文獻回顧的方式，針對當時西方世界已經出版的《道德經》譯本和其他道家經典的翻譯論述作了總結性的評

4 James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880), pp. 157-237.

5 Ibid, p. 157。目前學界以「道家」指涉哲學性的 Taoism，以「道教」指涉宗教性的 Taoism。由於理雅各此處所言之 Taoism 包括兩者，因此我以斜槓方式：「道家／教」來中譯。

6 James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, pp. 159-160.

7 Ibid, p. 158.

論(詳附表一)。⁸ 獲選作為評論對象的著作總計九種, 出版時間介於 1823 年和 1881 年之間。這些被評論的作品和作者對於道家 / 道教的定位不盡相同, 有的視之為宗教, 有的則視為哲學和形上學。而理雅各自己對老子及其書的地位, 在其回顧評論文章一開始即說明:

《道德經》是自我們基督教紀元前第六世紀流傳下來的一本短小, 但非常值得討論的論著。它是由一位一般以「老子」(Lão Tsze), 意即「年老的, 或令人尊敬的大師」(the Old, or Venerable, Master) 這名稱稱呼的中國哲學家所留下來的著作, 而且——就我們所知——是惟一的著作。而老子被推崇為中華帝國具有法律地位之三個宗教(the three religions) 之一的道教之創建者。⁹

在理雅各眼裡, 老子學說屬於中國傳統的「三個宗教」之一, 《道德經》則是中國的哲學家老子所留下來的著作。理雅各在回顧過去譯本的過程中, 也透過德庇時爵士(Sir John Francis Davis, 1795-1890) 的文章得知藏於大英圖書館中的拉丁譯本手抄本, 他轉述道:「在皇家學會圖書館中有一份拉丁文本的《道德經》, 並且認為該譯本可能是「由一位或多位執筆完成」。儘管他應當不知道譯者是法國的耶穌會士聶若望, 他知道手稿是由前耶穌會士梁棟材(Jean-Baptiste-Joseph de Grammont, 1736-1812) 交付馬修·雷柏爾(Matthew Raper, 1705-1778) 然後攜回英國的。他在該頁底部提供了一個頗長的註解說明拉丁譯本的概況, 包括手稿的標題、章節編排方式。¹⁰ 理雅各在註解裡提到他是根據德庇時的言論獲知此譯本, 不過他認為:「我們從鈔稿無法釐清此翻譯的作者或作者們以及年代。它是一份令人好奇並感興趣的遺物, 但不值得去印製發行它, 因為我們現在有儒蓮及其他人的翻譯了」。也許也因此, 我們在理雅各的譯本中, 發現他僅引用討論了拉丁手稿的幾段文字, 且相當程度仰賴法國漢學家所

8 James Legge, "The Tao Teh King," *British Quarterly Review*, 78(1883.7): 41-59.

9 Ibid, p. 41.

10 其中 11 章被提到最前面先翻譯詳註, 之後的章節再依原書次序排列簡譯, 相關細部討論詳見潘鳳娟、江日新, 〈早期耶穌會士與《道德經》翻譯: 馬若瑟、聶若望與韓國英對「夷希微」與「三一」的討論〉, 《香港中文大學中國文化研究所學報》65(2017): 249-284。

發表的成果。除此之外，理雅各還提到另一件事：「Watters 引述黑格爾（Hegel）的說法認為有另一個《道德經》譯本保存在維也納。但在提到黑格爾對這主題的語言時，於我看來並沒有足夠的明確性，我們曾委請維也納的 Friedrich Max Müller 博士查證，他肯定地告訴我們，現在在皇家圖書館中沒有任何這樣的老子著作譯本。也許黑格爾在此事項上犯了一個錯誤」。¹¹ 理雅各撰此回顧文時，文中所介紹的九種《道德經》譯註當是他竭盡所能得以掌握的版本，當時應該僅是間接得知拉丁譯本，尚未掌握手稿的內容。但是在 1891 年，當他出版的完整《道德經》英譯本，則已經參考甚至引用聶若望的拉丁手稿，儘管多屬負面的評價。在他的回顧文中比較引起我注意的是理雅各並未回顧馮鐵於 1838 年出版的《道德經》第 1-9 章的法文節譯本：*Le Tao-té-King, ou le Livre révééré de la Raison suprême et de la Vertu, par le Philosophe Lao-tseu*。雖然他在內文轉述 Charles Hardwick（1821-1859）的 *Christ and other Masters* 一書之第三卷時，提到了馮鐵的名字。照理說他應該知道馮鐵譯本的存在，而且以馮鐵譯本之採取比較宗教進路來翻譯與詮釋《道德經》的作法，應該會吸引理雅各目光，不過目前尚未掌握證據來說明理雅各忽略了馮鐵譯本的原因，只能留待未來處理。

理雅各對過去的《道德經》翻譯的重要論點之一，亦即對有關三位一體的會通解釋表示反對。這種論點已經在他的《中國的宗教：儒、道的描述，及其與基督教的比較》一書中出現；他評論了馬若瑟、雷慕沙與錢德明三人，並指出他們詮釋上有錯誤（errors in the interpretation of the *Tao Teh King*）。他在 1883 年所發表的這篇有關《道德經》的回顧文章中，又花費相當篇幅具體駁斥雷慕沙的論點，嚴正批判雷慕沙將「夷」、「希」、「微」三個漢字的發音轉化為 IHV，及其將之解釋為希伯來四字母上帝名諱 YHWH 的前三個字母，比希臘文更正確地表達了上帝名諱的這種說詞。¹² 理雅各的文字如下：

11 James Legge, "The Tao Teh King," pp. 41-42.

12 Ibid, pp. 54-55.

夷 (invisibility)、希 (soundlessness)、微 (incorporeity) 三字在中語裡讀作 î、hî、wei。雷慕沙抓住這三個漢字的發音，並認為他在其中發現了表徵希伯來文 יוד ה׳: î=yod (י); hî=he (ה); 以及 wei=(ו) 或 veh(ו) 的意圖。這個構想很有創意，但完全是幻想的。本章內容的每一個字都有其適切的意指。於此毫無指示或建議它們利用語音來給出某一外國字的聲音或名字；並且也從來沒有任何中國的作者暗示這些字有這樣的解釋。儒蓮將這種發現摒除為一種「徒勞的且毫無理解的混淆」的東西；而維克多·封·史特勞斯 (Victor von Strauss) 為它所作的辯解，以及讓它在批判庭上重獲聽證的努力，則全是徒勞之舉。¹³

在理雅各眼裡，「夷」、「希」、「微」並不屬於道 (Tao)，而是屬於渾淪 (chaos)，並且說這三個字並不是 Jehovah 的名字，而是老子有關渾淪狀態的概念，是關於原始渾淪的描寫。¹⁴ 理雅各指出他同意儒蓮在其《道德經》譯本裡對雷慕沙的批判。¹⁵ 這就不難理解理雅各會反對過去耶穌會士和雷慕沙所宣稱在第 42 章發現了三位一體教義的主張。理雅各將道視為指稱「一種路徑或道路」(a path or course) 的概念，其實與基督教的三位一體並無關聯。他認為，這一章被冠上〈道化〉(“The Transformations wrought by [or in] the Tao”) 這樣的標題，儘管內文存在一些有關「創造遺跡」(vestige of creation) 的文字，¹⁶ 但是無法就此證明基督教三位一體創造者的概念存在於《道德經》裡。此外，他認為：「道」也不能像福斐禮的譯本那樣，將之與「自然」劃等號。總而言之，中文「天地萬物」也許具有創造論的「被創造之存在者的被產的自然 (Natura naturata)」的意味，但是並沒有「能產的自然 (Natura naturans)」的觀念，沒有第一存有關念，而是一種「不可歸屬之原因歷程所源出並支持之宇宙現象的方法或道程 (course)」，如同一年四季默默地變化。所以他說：「道 (Tao) 並不是為它而立的『名字』，而是為那靜默有秩序之道路 (course)，見不

13 Ibid, p. 55.

14 Ibid.

15 James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, pp. 209-214.

16 James Legge, “The Tao Teh King,” pp. 55-56.

著、但值得敬慕之『方法』。¹⁷

不同於以往譯者的關懷，十九世紀中葉以後的《道德經》譯者，其爭論焦點在於經典的權威性。至少目前可見譯本中，1823 年雷慕沙在其《道德經》節譯本中仍然主張此書的權威性是極高的，他認為箇中如有爭議，是出現在詮釋層次而非經文層次。他雖然無法確定此書是否成功躲過秦始皇的焚書，但是他推測可能受惠於道士，此書被歸類在卜筮類而得以保存。他又從漢朝初年大量出現的有關《道德經》的論著反推，認為此書被保存下來的可能性是高的。因此雷慕沙認為這本書的真實性與古典性也得以維持。雷慕沙不同意部分傳教士指稱的此書遭到後人或道士插入了不同段落與文句，相反地，他認為道士因為信奉老子，並未擅改經典。¹⁸ 爾後的儒蓮譯本裡，《道德經》的權威性也尚未如後期一般遭受質疑。甚至在 1868 年湛約翰的《道德經》的完整英譯本出版時仍是如此。不同於雷慕沙之繼承早期索隱派耶穌會士的《道德經》翻譯與詮釋，儒蓮選擇奠基在中國註疏的解釋，廣納眾多中文老子版本和註疏，一板一眼地貼緊《道德經》的文字來處理他的譯本，採取文獻、訓詁的方式，完整並依序將《道德經》翻譯出版，讓其法語讀者得以更接近文本原貌。¹⁹ 湛約翰的英譯本題名為：*The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of "The Old Philosopher" Lau-tsze*（「老哲學家」老子之形上學、政治與道德的學說），在此譯本出版之後將近四十年時間，陸續出現了十多種譯本。²⁰ 不同於儒蓮之旁徵博引，湛約翰的譯本，相對簡要樸素，書中湛約翰將老子定位為「老哲學家」，極力讚賞其思想的深度與獨立性，遠超過中國其他思想家，

17 Ibid, pp. 56-57.

18 Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VI.^e siècle avant notre ère* (Paris: L'imprimerie Royale, 1823), pp. 11-18.

19 見潘鳳娟，〈不可譯之道、不可道之名——雷慕沙與《道德經》翻譯〉，《中央人文學報》61(2016): 101-102。另見江日新，「老子哲學有多哲學？——從漢學到哲學的閱讀與解釋」（桃園：國立中央大學哲學研究所博士論文，2015），頁 169-176。

20 根據王劍凡的統計，譯本有 14 種之多。參見氏著，〈中心與邊緣——初探《道德經》早期英譯概況〉，《中外文學》30.3(2001.8): 114。

包括孔子在內。²¹ 他主張，中文的「道」(Tau) 字保留原樣不予翻譯更好，因為英文的“Tauists”已經被當作宗派性的道教徒翻譯。儘管在翻譯時，他選擇“the Word”——相當於新約的 Logos——作為英譯，但是對於中國的「道」與聖經的“Logos”之間的相關性（或對應性），他基本上傾向維持開放的態度。²² 湛約翰的譯本，形式上每一章均有標題，註腳並不多，譯文僅 61 頁。²³ 而且如同學者們多已經注意到的，湛約翰所翻譯的英文《道德經》受到法國漢學家儒蓮之老子翻譯的啓發，這點是他本人也承認的。²⁴ 前述儒蓮的進路，也在《中國評論》擔任編輯的歐德理 (Ernest John Eitel, 1838-1908) 所發表〈業餘漢學〉(“Amateur Sinology”) 一文裡觀察得到相似的研究方法與態度，他說：

我們應該以原始材料為基礎，當然也包括諸如注疏、傳記和百科全書這樣的二手材料，並利用哲學思維歷史地、思辨地核對總和批評這些材料。不對任何東西想當然，也不依賴於潮流和傳統的力量，而是嚴格地檢驗那些被稱為確鑿和古典的事物的真實性，公正地就事論事，就像我們坐在檢驗法庭的凳子上一樣。²⁵

無論是理雅各或翟理斯，他們的辯論基礎更多在於《道德經》的字句訓詁，不再採取雷慕沙甚至是早期耶穌會索隱派的翻譯進路，而是更貼近於儒蓮的漢學、文獻學進路。後文將討論發生在翟理斯和理雅各之間《道德經》辯論，其中有個二而一的重點，亦即奠基於文獻考據、文字訓詁方法的經典權威性與真偽辯。

21 John Chalmers, *The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of "The Old Philosopher" Lau-tsze* (London: Trübner & Co., 1868), p. vii.

22 Ibid, pp. xi-xii.

23 George Gardiner Alexander, *Lao-tsze: The Great Thinker; with a Translation of His Thoughts on Nature and Manifestations of God* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1895), cover and p. 55.

24 參見江日新，〈老子哲學有多哲學？——從漢學到哲學的閱讀與解釋〉，頁 178-180。

25 原文見 Ernest John Eitel, “Amateur Sinology,” *China Review* 2.1(1873.7): 1，中譯文字轉引自王國強，〈《中國評論》與 19 世紀末英國漢學之發展〉，《漢學研究通訊》26.3(2007.8): 30-31。

三、反者道之動：來自翟理斯的挑戰（1886-1889）

根據目前初步統計，《中國評論》刊載有關《道德經》的真偽辯論約有 12 篇。參與辯論者為當時幾位重要的漢學家與經典翻譯重要人物，翟理斯和理雅各是其中兩位關鍵人物（詳附表一）。除了《中國評論》之外，我也檢索了創立時間較早的《中國叢報》（*The Chinese Repository*, 1832-1850）當中涉及道家或道德經的文章，大約僅十餘篇。除愛漢者（Philosinensis）郭實臘（Charles Gutzlaff, 1803-1851）稍費篇幅簡介之外，多數僅提及道家或道教，深度不如《中國評論》所刊載文章。²⁶ 此時英文漢學界似乎尚未給予這部經典以及這個傳統足夠的關注。而從《中國評論》的相關文章來看，英國漢學界在十九世紀下半葉這場論戰的意義在於展現了英國維多利亞時代的與清朝中晚期中國的疑經思潮的匯聚與激盪。透過《中國評論》這個平台的這場至少維持了三年之久的筆戰，老子名下《道德經》的真偽問題，成為一個極具代表性的論戰實例。這場論辯之所以重要，因為在此之前西方的《道德經》翻譯，至少目前為止所涉及的譯本，文本真偽不成問題。因此，這場辯論在西方的《道德經》翻譯史來說，極為關鍵。

吉瑞德（Norman J. Girardot）在其《中國的維多利亞式翻譯——理雅各與十九世紀的傳教士傳統的轉型、漢學東方主義和比較宗教學》（*The Victorian Translation of China: James Legge and the Transformation of Missionary Tradition, Sinological Orientalism, and the Comparative Science of Religions in the 19th Century*）一書中，詳細討論了十九世紀中葉，從牛津運動失敗、德國學術體制與學術思維傳入牛津、劍橋等英國傳統大學的

26 Philosinensis (Charles Gutzlaff), "Remarks on the History and Chronology of China, from the Earliest Ages Down to the Present Times," *The Chinese Repository* 2.2(1833): 74-85; Philosinensis (Charles Gutzlaff), "Remarks on Buddhism; together with Brief Notices of the Island of Poo-to, and of the Numerous Priests who Inhabit It," *The Chinese Repository* 2.5(1833): 215-216。另有一文提及道家金句："Philosophical Opinions of Chü futsz, on the Immaterial Principle and Primary Matter," *The Chinese Repository* 13.10(1844): 557-558。

背景，描述當時學術機構已經逐漸朝向世俗化教育型態，強調科學的學術精神的治學與教學方法。²⁷ 這樣的發展，相當程度影響了十九世紀下半葉之後，英國傳教士漢學家對於經典的研究方法。或者也可以說，當時從德國的聖經學界發展出來的經文批判理論，對古代經典性文獻所採取的懷疑態度，也在翟理斯對老子之書的批判看得到。

引發這場《道德經》真偽辯論的是翟理斯名下〈老子遺文·重譯〉(“The Remains of Lao Tzu. Re-translated”) 這篇文章。²⁸ 文中翟理斯對《道德經》這本書的權威性提出質強烈質疑，他以《韓非子》、《淮南子》相關文本為論據發表了對《道德經》批判，主張通行的這本被稱為《老子》的書是偽作。他的文章是以批評而非翻譯經典為其寫作主軸，只零星翻譯了他所認可的片段文字（詳附表二）。點燃這場論戰的翟理斯正值 41 歲壯年，比理雅各年輕了 30 歲。當時的專職是淡水領事（1885-1891），漢學尚未成為他的專業。他自 1897 年起才接續威妥瑪（Thomas Wade, 1818-1895）的教席，擔任劍橋大學漢學教授。翟理斯對於曾經引薦自己認識未來丈人的理雅各並不留情面，翟理斯甚至被貼上「西方漢學界的公敵」的標籤。²⁹ 不過，他的疑古態度確實有不少同路人，加入戰局的學者也陸續在《中國評論》上發表文章，達十餘篇之譜。在發表〈老子遺文·重譯〉的同一年，翟理斯又發表了一篇相似名稱的短文（僅兩頁）：“The Remains of Lao Tzu”，明確說明了他的撰文目的，主要有兩點：「道德經是偽作（spurious work）」和「其中非偽造的部分大部分被誤譯（mistranslated）」。³⁰ 他指出連他所批判的譯者湛約翰本人都承認了譯本的問題。

理雅各遭受挑戰的主要對象是他發表於《英國評論季刊》的《道德經》

27 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge and the Transformation of Missionary Tradition, Sinological Orientalism, and the Comparative Science of Religions in the 19th Century*, pp. 122-126.

28 Herbert Allen Giles, “The Remains of Lao Tzu. Re-translated,” *The China Review* 14.5(1886): 231-281.

29 翟理斯與威妥瑪之間也曾經發生衝突，參王紹祥，「西方漢學界的公敵——英國漢學家翟理斯（1845-1935）研究」（福州：福建師範大學外國語學院博士論文，2004）。

30 Herbert Allen Giles, “The Remains of Lao Tzu,” *The China Review* 14.6(1886): 355.

翻譯文獻回顧。其實，除回顧外，理雅各在那篇文章裡提供了約 40 章全譯或節譯的內容。被點名批判之後，1888 年理雅各在《中國評論》發表了〈致《中國評論》編輯的信函〉（“In a letter to the Editor of the *China Review*”）一文，針對翟理斯文章的批判正式回應：此文題名為〈對翟理斯，〈老子遺文·重譯〉一文的批判性意見〉（“A Critical Notice of ‘The Remains of Lao Tsze, Retranslated,’ by Mr. Herbert A. Giles”），逐條回應與駁斥翟理斯的論點。³¹ 翟理斯立即也發表了回應，文章題名為：〈理雅各博士對，〈老子遺文·重譯〉一文的批判性意見〉（“Dr. Legge’s Critical Notice of the Remains of Lao Tzu”）。³² 參與這場論戰時，理雅各已過 70 歲，他的中國經典翻譯事業已進入高原期。目前我們所能掌握的在他名下的譯著，在此時幾乎已經完成。此時的理雅各已然是一位成熟的漢學家，也是公認在同時代新教傳教士社群裡對中國古籍的掌握最深的一位。這使得這場論戰，儼然成為一場傳統尊古的理雅各與年輕疑古的翟理斯之間兩代漢學家的論戰；標誌了十九世紀下半葉之後的英國漢學界，對於古典傳統的權威、經典的一致性所採取的兩種不同的態度。以下我擬針對兩造的論點，各自介紹與析論。

翟理斯對於理雅各發表在《英國季刊評論》所說的這段文字，展開批判：

老子寫作了並在身後遺留下《道德經》，正是這本書使得他甚至在時代這麼久遠之後成為一個對有思想之人感興趣的對象。……也許不是所有人都會認為這一研究會如某些人所作那樣高，但所有人都會珍惜它如「永恆的珍品」（κτῆμα ἐς αἰεῖ）。老子既不是無神論者也不是不可知論者，他看自然的方式是一種演化論者的方式。倘若我們對在我們基督教紀元前六世紀以及其歷經的十九個世紀的科學與哲學之極不相同情境加予考慮，那麼我們就必須說，他的心靈類型與達爾文（Charles Darwin）是非常相似的。³³

31 James Legge, “A Critical Notice of ‘The Remains of Lao Tsze, Retranslated,’ by Mr. Herbert A. Giles,” *The China Review* 16.4(1888): 195-214.

32 Herbert Allen Giles, “Dr. Legge’s Critical Notice of the Remains of Lao Tzu,” *The China Review* 16.4(1888): 238-241.

33 Herbert Allen Giles, “The Remains of Lao Tzu,” p. 233.

其實，翟理斯在評論福斐禮的道德經譯本時，提到一些有關詮釋經典的標準擇定問題，他說：「並且倘若這麼需要一個我會完全同意的真誠的道家注釋者，那麼為什麼不撿取那些十幾世紀以來被人盛推、更接近於老子本人年代知更傑出且更少疑慮的權威呢？」³⁴ 稍微回顧了過去未曾質疑《道德經》作者權威的漢學家著作及相關的種種說法，翟理斯不僅深表不以為然，還表現出企圖挑戰較量的態度：

老子生活在基督紀元前六百年，人們說他寫了一本書。現在我們被告知有這本書。威利先生……說：《道德經》「為人所知真正是老子的作品」。花之安（Ernst Faber, 1839-1899）先生……說：「對有關我們這經典的權威性留給懷疑只有很小的空間」。理雅各博士……說：「我們知道老子寫作了《道德經》」，並……說：「《道德經》是中國人最原初心靈之一，在 2400 年前將其思想賦予紀錄的純正遺物」。這些是打破無謂之長矛決鬥而值得一較的對手。這樣三個學者的統一證言的確可以被看成是難以抗拒的……。³⁵

翟理斯的關鍵提問不是：「老子寫作了一本書嗎？」而是：「老子寫作了那本現在以《道德經》而為人所知的著作嗎？」翟理斯的回答是：「此書毫無疑問地是偽造的。它的確包含有許多老子所說的言論，但更多是並非由他所說內容。他確實說過的，大部分都被誤譯了。他所沒說的這部分之意義，假使有意義，也許可以安心的貶至未知的範疇中裡。」³⁶ 翟理斯的方法是逐章比較《道德經》與《韓非子》、《淮南子》所引用的文字，如果沒有找到，直接判定偽造。他這篇文章標題稱《道德經》為「老子遺文」。因為他不認可其作為一本書的地位，因為僅有殘缺片段的文字。而且他稱自己文章為「重譯」，目的是糾正過去被誤譯的部分。結果是通篇剩下 1541 個字，如果再扣除第 53 章從《韓非子》的文字引入的 66 字，總計 1475 字。殘缺不全的斷簡殘篇句子和單詞，以及不連貫、跳躍的內容。翟理斯所謂的「老子遺文」，僅是從後人引述內容撿拾拼湊的斷簡殘篇（附表二）。

34 Ibid, p. 234.

35 Ibid.

36 Ibid, p. 235.

何以如此呢？翟理斯認為莊子和淮南子兩人從未提到一本書存在，韓非子提過兩次，而司馬遷說有一本大約 5000 字的書，但並未見過該書。³⁷ 在處理 53 章時，翟理斯說：說韓非的文字曾提到「一本書」(a book)，所以他追問：「老子有將他的言論寫下嗎？司馬遷從不隱諱地說老子留下一本五千字的書，但這位史家未曾見過」。³⁸ 從他在處理第 53 章的作法，我們也能看出他的態度。翟理斯剔除原來內容，另引入《韓非》〈解老〉文字來翻譯。翟理斯甚至評論道教：「在中國歷史的某些時期，一個竊佔老子所教導之純學說的名稱與歸屬的敗壞迷信一時地掌控著薄弱心靈去從事煉丹研究和合成長生不老藥。而且這個名稱一直在今日與佛教分為中國人僅有的宗教同情之更為墮落的道教留存著」。他也類比約翰長老的福音書註解，批評福斐禮之根據呂祖註解從道教詮釋來翻譯《道德經》，他說：

毫無疑問地，這本著作以一種不同於通常所接受之解釋那樣來解釋《道德經》；但此結果所成就的不但是以語法或邏輯為代價，並且也使得《道德經》只有在明智的民眾眼裡才有價值。並且倘若這麼需要一個我會完全同意的真誠的道家注釋者，那麼為什麼不撿取那些十幾個世紀以來舉凡被人推崇、更接近於老子本人年代知更傑出且更少疑慮的權威呢？³⁹

翟理斯主張：「現代的《道德經》是一本從許多注解抄集引文之著作」。淮南子與韓非子引述的方式也沒有系統，跳躍擷取片段，總是使用「老子曰」的「曰」(a “saying”)，但卻很少提到一本「書」。⁴⁰

在翟理斯所認可的「遺文」中，《道德經》書中整章被翟理斯視為偽造的總計有 19 章，分別是 8、11、17、28、30-32、34-35、40、42、51、61、66、68、77、79-81 章（附表二）。在這些被視為整章偽造的章節裡，第 42 章卻是對早期耶穌會士和雷慕沙在翻譯研究《道德經》時，非常關

37 Ibid, pp. 231-232.

38 Ibid, p 265.

39 Ibid, p.234.

40 Ibid, p.235.

鍵的一章。也就是包含長年被引用的道家金句「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的這一章。⁴¹ 理雅各與翟理斯雖然在《道德經》真偽的辯論，持不同立場。但是，就這一章的內容，兩人確有相近的看法與評價，翟理斯直接說：

第 42 章完全沒有真實的經文，全數偽造。這一章是「三位一體章」(the “Trinity” chapter)，也就是某些傳教士不滿意於 14 章裡所述有關耶和華的挫敗 (fiasco?)，並設法從當中汲取出三位一體完整教義。⁴²

《道德經》第 14 章所示有關「夷」、「希」、「微」三字，後來在索隱派耶穌會士與雷慕沙的翻譯與研究裡，成為見證父、子、聖靈三位格在記錄中國古經中的重要指標。翟理斯同意理雅各譴責這種所謂的「在文本中發現三位一體」(discovery of the Trinity in this text) 的詮釋。但話鋒一轉，翟理斯又批評理雅各走入在《道德經》文本裡尋找基督宗教的上帝 (God in the *Tao Te Ching*) 的歧途。⁴³ 這曾經被早期耶穌會士與漢學家當作珍寶的新發現，在翟理斯眼裡卻是一文不值的劣質偽造品。而根據理雅各對翟理斯的批評，第 41 章全文有 95 個字，翟理斯卻只接受「視之不見、聽之不聞、循之不得」這 12 個字。他認為「夷」、「希」、「微」三字並未出現在《淮南子》，所以翟理斯說耶和華 (Jehovah) 的名字不存在於《道德經》。儘管翟理斯同意理雅各在其 1883 年的回顧文章中對「道可道非常道，名可名非常名」的翻譯，認為他給出了真正的意義，但是他接著說，在這段之後他們兩人就「分道揚鑣」。在涉及是否有一套所謂的「純粹的老子學說」以及《道德經》是後來時代的發明，兩人意見相左。⁴⁴ 另外，翟理斯也注意到在過去的譯本裡，42 章與第 14 章的討論與翻譯有著密切的關連性。他比對了湛約翰、福斐禮和儒蓮對於「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」的翻譯。不過他卻接著引《列子》卷一的「視

41 潘鳳娟，〈不可譯之道、不可道之名——雷慕沙與《道德經》翻譯〉，頁 110，參見「附錄二：馬若瑟、聶若望、雷慕沙所挑選章節對照表」。

42 Herbert Allen Giles, “The Remains of Lao Tzu,” p. 200.

43 Ibid, p. 200.

44 Ibid, p. 237. 兩人的意見，異中有同，互受影響。嘴上筆下卻不相讓。

之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易」(It eluded the senses of sight, hearing, and touch, and was therefore called by name I.)，指出這段文字裡並不存在過去譯者所謂的至上者的名字 (Jehovah)，他也注意到理雅各也是反對這樣解讀的。⁴⁵ 總結來說，翟理斯的做法，意圖消解老子作為一本書的古典基礎的同時，也消解了早期索隱派耶穌會士對道家的論述中，無論是被視為有關三位一體的章節 (1、14、4、42)，或天主降生的章節 (10、28、27、15、20、21、25) (詳附表二)。他甚至也取消了雷慕沙譯本中建立在三字 (夷希微，HIV) 而闢論上主四字母聖名 (YHWH) 的文本基礎。翟理斯的論點與主張，超脫出基督宗教神哲學式的道家詮釋，也超出法國漢學家儒蓮的這種文本註疏的漢學路線，在西方《道德經》翻譯的歷史進程中另闢蹊徑，在挑戰文本權威性上大做文章。

四、上善若水幾於道：被動加入論戰的理雅各

在這場《道德經》真偽辯論中，理雅各是被動參與的。他先是被對方當作頭號標靶，點名批判。又收到編輯寄來翟理斯〈老子遺文·重譯〉一文與編輯意見。連該刊編輯也認為翟理斯成功地拒斥了《道德經》的權威性。同時間，理雅各自己也閱讀到幾篇有關的文章，大多是對翟理斯的讚揚，以及對其主張的肯認。他舉出一位上海作家的文章，認為翟理斯已經摧毀老子的書，散漫的漢學家陣營由於〈老子遺文·重譯〉引起了不小的騷動，且暗示翟理斯已經一舉擊潰漢學家陣營。既然期刊編輯特別寄來文章並對於翟理斯的「成就」表態支持，也表示希望看見回應，理雅各的文章也因此是以信函的方式回覆了期刊編輯而公開。理雅各在這篇回應文中的書寫方式，翟理斯也被當作不在場的第三者被討論；如同後者對待理雅各的方式一樣。

理雅各回應文的起手式：強調自己非但沒有因此被削弱信心，反而更強烈地堅信老子《道德經》的權威性與古老性。理雅各抨擊翟理斯篩選經

45 Ibid, p. 244.

文的標準，指出如果他能夠更詳實地閱讀他用來推翻老子的兩個權威：《韓非子》與《淮南子》兩本書，將會有更完整的解讀。理雅各認為翟理斯〈老子遺文·重譯〉一文裡所認可的「遺文」中，被「拒絕的」跟被「接受的」一樣具有意義。⁴⁶ 意指翟理斯讀中文書的能力不到位，錯漏百出。

理雅各撰寫這篇回應翟理斯的文章，是他翻譯完整本《道德經》過程中的一個插曲。理雅各自己重新詳實地，再仔仔細細地，逐章、逐字比對閱讀查核《道德經》書中的每一個字，他同時也統計各章字數，以及被翟理斯認可的字數和內容（附表三）。理雅各一開始以《馬可福音》作為例子說明經典的一致性，他認為即使福音書的作者有多位，《新約》還是被視為具系統性和一致性的真經，是從不同角度和場合記錄了耶穌言論，不會因為有多位作者而被視為偽作。理雅各認為，早在韓非與淮南子之前，中國已經存在著一本歸在老子名下的書籍。司馬遷在《史記》確實說過此書的存在，他認為，如果翟理斯竟會說司馬遷沒有說此書的存在，可能理由是他沒有讀過《史記》。理雅各又說：不僅司馬遷，連韓非子、淮南子，也都提到這本書的存在，而且主張他們在引用老子文句時，手上持有此書作為依據。從韓非文本裡的〈解老〉、〈喻老〉來看，他們引用老子言論時有多重樣貌，除了明顯的「老子曰」、「老聃曰」，還有「故曰」等。有時候甚至沒有用這種明顯的形式來引用，而是必需細讀文本才能發現。理雅各認為翟理斯需要這種精細閱讀文本的功夫。⁴⁷

話說回來，理雅各閱讀文本的仔細程度如何？從他統計字數的敘述內容，我發現他似乎將這本經典的每一個字都編號，細數翟理斯的錯漏。無獨有偶，早期耶穌會翻譯儒家經典時也是如此。例如柏應理等人的《中國哲學家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*, 1687）一書即是一例，書中詳細地將中文經文編號與譯文的對應。⁴⁸ 理雅各從事經典翻譯能夠奠基在

46 James Legge, "A Critical Notice of 'The Remains of Lao Tsze, Retranslated,' by Mr. Herbert A. Giles," p. 195.

47 Ibid, pp. 196-198.

48 Thierry Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011).

如此精細的閱讀上，應該還源自於他對待古經的態度，尤其是有關老子一書真實性。也就是他對古經和古聖賢詮釋之間具備一致性與完整性的堅持。他這態度與方法被吉瑞德稱之為「恭敬的方法」(reverent method)，與他的辯論對手翟理斯之「不恭敬的方法」(irreverent method)之間，形成尊古和疑古兩種截然不同對待經典文本的態度。⁴⁹ 這種對古典的質疑態度其實也不是新產物，更早之前在利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 與龍華民 (Niccolò Longobardo, 1565-1654) 之間也曾發生過爭論。中國的儒家被區分為古儒和今儒 (宋明理學)，不同派系的耶穌會士對兩造關係為斷裂或連續，已有不同的主張。利瑪竇一派跨越宋明理學的注疏傳統，直接與上古經典連結，提出新詮釋。反利瑪竇派則主張必須透過宋明理學來理解上古經典。⁵⁰ 我們也看到，以疑古作為起點的翟理斯反對《道德經》的權威性，雖將之定位為偽作，但理雅各絲毫不因遭受攻擊而撼動他對老子的真實性與權威性的主張，而是視《道德經》為老子的「純正的遺物」(a genuine relic)，是「中華民族最原初心靈的傑作」(the most original minds of the Chinese race)。⁵¹

如前文已經介紹過的，理雅各確實也反對如雷慕沙和聶若望的譯本所呈現的將「夷」、「希」、「微」這三個字解釋為基督教至高者的名字 HIV 或有任何相關性。不過，就第 42 章的經文內容來說，與翟理斯相反，理雅各認為這一章的文字全數為真。他提到這章的前 12 個字曾經在《淮南子》出現過 2 次，以「故曰」的形式導引出來。經檢索該書全文，在《淮南子》〈天文訓〉有：「道曰規，道始於一，一而不生……故曰「一生二，二生三，三生萬物」。另外，在《淮南子》〈精神訓〉有：「故曰：一生二，

49 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge and the Transformation of Missionary Tradition, Sinological Orientalism, and the Comparative Science of Religions in the 19th Century*, pp. 430-434.

50 潘鳳娟，〈無神論乎？自然神學乎？中國禮儀之爭期間龍華民與萊布尼茲有關中國哲學的詮釋與再詮釋〉，《道風：基督教文化評論》27(2007): 51-77；Thierry Meynard, *Confucius Sinarum Philosophus (1687)*, pp. 1-76.

51 James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, in Friedrich Max Müller, ed., *The Sacred Books of the East* 39 (Oxford: Clarendon, 1891), p. xiv.

二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，沖氣以為和」。⁵² 翟理斯有時候以《淮南子》、《韓非子》是否有引用來判定真偽，有時候卻又忽略了兩書中確實有所引用的文字。如果不是刻意，恐怕是對經文不夠熟稔。理雅各對於經典的文字的縝密詳實功夫，顯然比翟理斯到家得多。所以，對理雅各來說，來自反對者的抨擊意見，反而更堅定了他對《道德經》權威性的正面立場。進而能夠在其仔細審慎的翻譯工作方式下，逐字檢視、考察注疏，比對不同語言的譯本。經典作為長時間、由群體共同構築的產物，相當程度可以視為承載特定傳統的標誌性文獻。經典的翻譯可以被視為一種跨文化、跨語言的交流的成果，在繁複多層次的翻譯、轉譯、再傳譯的多方融合過程裡，交織而生的新文本。理雅各的《道德經》英譯本，也就在多世代積累的成就之上，歷經自己多個版本的翻譯與修訂，在他的晚年，於 1891 年在《東方聖書》的第 39 卷出版了他的《道德經》完整譯本終於出版。

一如他所有中國經典譯本的風格，正式譯文之前同樣提供了長篇幅的導論，將在其翻譯之前的其他西方《道德經》譯本進行文獻回顧。雖然 1883 年在他的文獻回顧中，理雅各顯然尚未得見拉丁譯本，不過在 1891 年的完整譯本中顯示他已經引用與評論，而且在導論中交代了這個拉丁本的相關背景以及來龍去脈。⁵³ 理雅各對聶若望這份拉丁手稿的評價，他說：「這一譯本作為一個整體，其價值很少」。⁵⁴ 估計這是因為此一手稿的譯者環繞著三一論與道成肉身的基督教義來詮解經典內容，以致理雅各認為《道德經》的完整意涵被扭曲。⁵⁵ 我目前核對到理雅各引用老耶穌會士譯本（the old Jesuit translators）⁵⁶ 的文字的引文有三處（詳附表四）。第一

52 漢·劉向，《淮南子》，「中國哲學書電子化計劃」網站，<http://ctext.org/huainanzi/zh>（2017.11.9 上網檢索）。

53 James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, p. xiii.

54 Ibid, pp. xii-xiii.

55 Ibid. 關於西方首見《道德經》翻譯，詳潘鳳娟、江日新，〈早期耶穌會士與《道德經》翻譯：馬若瑟、聶若望與韓國英對「夷」、「希」、「微」與「三一」的討論〉，頁 249-284。

56 筆者按：指聶若望譯本。

處在第 52 章出現了以下文字：“Mundus principium et causam suam habet in Divino 有, seu actione Divinae sapientiae quae dici potest ejus mater”。⁵⁷ 經比對發現，這段文字是引用了聶若望拉丁譯本手稿之第 292 頁，第 52 章第一句：「天下有始以為天下母」的譯文。但理雅各將“in Divino yèu”，改為“in Divino 有”。理雅各提到老耶穌會士譯者們將這段中文如此翻譯，並且假設他們會同意將之理解為「道」。第二處在第 72 章，⁵⁸ 引了很長一段文字，包括六句《道德經》經文譯文和詮釋文字：「民不畏威則威至大矣，無狹其所居，無厭其所生，夫唯不厭是以不厭，是以聖人自知不自見，自愛不自貴，故去彼取此。」第三處在第 81 章，這段文字裡，理雅各比較了耶穌會士的拉丁譯本、儒蓮、湛約翰以及 Victor von Strauss 四種不同語言的譯文。⁵⁹ 理雅各的譯本裡有不少章節在英譯之後，會跟隨著一段長篇幅解釋，通常還會比較儒蓮、湛約翰以及 von Strauss 的法文、英文、德文三種譯本的文字。

理雅各的《道德經》完整譯本雖然維持了一貫的長篇幅導論，不過並未如《論語》等譯本，採取上中下依序以「中文原文—英譯文—注疏」的頁面格式，而是依章節次序，先提供正文英譯，接著提供英文解釋，穿插少數漢字的方式解釋關鍵字詞。這種格式也出現在《孝經》、《莊子》等這些收錄在《東方聖書》系列的經典翻譯。推估是英國排版印刷技術對於排印漢字有難度而無法執行。也因此，我無法立即從譯本判斷理雅各翻譯的底本。他在導論列舉了自己所參考的中文注疏版本，包括《十子全書》（*The Complete Works of the Ten Philosophers*, 1804）歸有光的註解本、⁶⁰ 王弼注

57 筆者暫譯：「這個世界源於神聖的有，或聖智，可以做為其母親」。James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, p. 95.

58 James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, pp. 115-116，此處理雅各引用了聶若望拉丁譯本手稿之第 228-230 頁。原文採條列方式引用，本文以段落方式呈現。

59 James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, p. 124，此處理雅各引用了聶若望拉丁譯本手稿之第 244-245 頁。

60 歸有光註解，《十子全書》，慕尼黑巴伐利亞邦立圖書館（Bayerische Staatsbibliothek）提供的數位檔，編號 4L.sin.C264-1，「嘉慶甲子重鑄，十子全書，姑蘇聚文堂藏板」。嘉慶甲子年為西元 1804 年，與理雅各所用版本同年出版。

解本 (*The Text and Commentary of Wang Pi*)、焦竑 (Ziào Hung) 的《老子翼》(1587)、清末在上海出版的呂祖《太上混玄道德真經》(*Thái Shang Hwun Hsüan Tào Teh Kän King*, 年代不詳)、⁶¹ 光緒丁丑年 (1877) 於常州重印的陸輿 (Lû Yü) 所輯之《道祖真傳輯要》(*Collection of the Most Important Treatises of the Taoist Fathers, Tào Zü Kän Kwan Kí Yáo*)、⁶² 吳澄 (Wû Khäng, 1249-1333) 的《道德真經註》(*The Commentary on the Tào Teh King*) 等等註解本。⁶³ 雖然目前仍不確定他依據哪一個註疏本來統計字數, 但根據他回應翟理斯的文章, 每一章都有字數統計。從理雅各的譯本結構來看, 前言與導論佔了將近一半的篇幅。正文的翻譯 (第 47-127 頁), 依據《道德經》原文 81 章序, 但不明確分章的方式, 僅以數字從 1-81 編號翻譯內文。但會在原始章節結束時, 標示中文篇名, 並提出註解。例如第 1 章, 他以 1-4 小段落翻譯文字, 然後標示:「體道」(embodying the Tào), 說明該章主旨, 接著就以阿拉伯數字 2 起始, 翻譯第 2 章。以此類推。

理雅各在其全譯本《道德經》的導論中明確註明字數中文底本有六種: 河上公本兩種, 分別是 5350 字和 5590 字。王弼本兩種, 分別是 5683

61 唐·呂祖,《太上混玄道德真經》相近版本為京都大學人文科學研究的「The Kanseki Repository 漢籍資料庫」所提供的《重刊道藏輯要》〈心集一〉,收入之《太上玄元道德經》數位檔, <https://www.kanripo.org/text/KR5i0005/002#txt> (2018.5.14 上網檢索), 另外,「中國哲學書電子化計劃」提供香港中文大學圖書館藏《太上道德經解》,《重刊道藏輯要》第 38 冊, <https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=96712> (2018.4.27 上網檢索)。

62 James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, p. xvii。本文所用版本出自王卡、汪桂平主編,《三洞拾遺》第 1 冊,《中國宗教歷史文獻集成》第 31 冊(合肥:黃山書社,2005),頁道 51-道 92。數位檔:清·陸輿輯,《道祖真傳輯要》可於「善書圖書館」網站取得, <http://www.taolibrary.com/category/category98/c98048.htm> (2018.8.9 上網檢索)。

63 James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, pp. xiv-xviii。宋·吳澄,《道德真經註》,《正統道藏》第 392-393 冊,〈洞神部玉訣類〉4 卷,「中國哲學書電子化計劃」網站, <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=99489&page=1> (2018.8.8 上網檢索)。

字和 5610 字。另外兩種未說明版本的分別是 5720 字和 5635 字。⁶⁴ 我目前掌握的版本，無論是河上公本或是王弼本，所統計的總字數均未見相同字數者。經查核，中國社科院宗教研究所提供的《道祖真傳輯要》則有「道德經_{此本}正文五千三百零二言」手寫文字，不過這些文字估計是後人增補，且字數與前述四個版本並不相符。他統計的字數明顯地比目前我所能確認的版本正文字數多出三四百個字。除非他將各章標題也列入計算，例如我所使用的宋刊本河上公本，正文字數為 5260 字，如果加上各章標題 454 字，則為 5714 個字。但這並不能解釋，原因是，從他回應翟理斯的文章所提供的各章字數統計結果，不含標題總計 5252 個字，與宋刊本河上公字數差距不大。因此，除了前述理雅各明確指出的六種版本外，上述有字數的這六個版本尚未能確認。

為了瞭解理雅各的考據方法，我將他明確參考的版本進行字數統計和比對，⁶⁵ 發現一個現象：至少從各章的字數來觀察，理雅各賴以為評論翟理斯的依據，似乎是在參酌不同版本之後，有一個自己認定的內容，接著逐章比對。因此，理雅各所統計的各章字數，有時與焦竑本吻合，有時與呂祖本吻合，依此類推。此外，我觀察到一些很獨特的情況，例如《道德經》第 17 章，理雅各說這一章有 26 字全數為老子之言，而翟理斯認為整章偽造。但是，經比對結果，其他版本這一章的字數介於 42 字到 44 字之間，而理雅各所認可的字數卻遠少於這數字。第二，《道德經》第 19 章。理雅各說這一章有 25 字數為老子之言，而翟理斯認為僅有 8 字為真。同樣的，經比對結果，其他版本這一章的字數介於 45 字到 47 字之間，理雅各所認可的字數也是遠少於這數字。類似情況，也出現在第 50、74、81 等章，理雅各在其回應文中統計的字數，與其他版本有不小的差距。第 50 章，理雅各統計有 100 字，但其他版本的字數卻介於 77-84 之間。第 74 章，理雅各統計僅 39 字，但其他版本卻介於 56-59 字之間。⁶⁶ 甚至如果

64 James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, p. 9.

65 已另製統計表，礙於篇幅無法於此期刊論文中發佈，待日後形成專書時一併提供。

66 James Legge, "A Critical Notice of 'The Remains of Lao Tsze, Retranslated,' by Mr. Herbert A. Giles," p. 201.

以理雅各回應翟理斯的文章來看，我推估他認定的《道德經》5000 多字內容，每一個字都編號。非常仔細地比對了編號幾號到幾號被翟理斯認可，哪一些被拒絕。而且，他還詳細比對了淮南子與韓非子等其他中國經典的內容，如同聖經學者處理對觀福音書的串珠經文方法相類似。

值得一提的是，理雅各在其全譯本《道德經》的導論中，一方面批判福斐禮之將「道」字譯為 *nature*，一方面思慮此一自然之性質以及充溢於自然之「道」有否可能作為導引出在物質世界之外、之上的上帝概念。同時，他討論了翟理斯在發表對老子一書的真偽的評論文章之後，又在 1889 年完成的《莊子》的翻譯。⁶⁷ 理雅各稱讚翟理斯的譯本大抵上譯得不錯，雖然他觀察對方也跟他一樣認為古代的道家並未存在一個具人格的上帝（personal God）。但翟理斯譯文中有一處出現極大問題，亦即，將中文的「天」譯為 God。這裡是指翟理斯將《莊子》〈天道〉譯為 “The Tao of God”，將「天道運而無所積，故萬物成；帝道運而無所積，故天下歸；聖道運而無所積，故海內服。明於天，通於聖，六通四辟於帝王之德者，其自為也，昧然無不靜者矣。」⁶⁸ 理雅各認為這種翻譯問題比福斐禮之譯為 *nature* 問題更大。因為理雅各認為：《老子》、《莊子》文本中並不存在一個“God”的人格神觀念，而更是一種演化論傾向。也因此，理雅各認為道家裡沒有創造的概念（idea of Creation），儘管在翻譯中文的「道」字時，使用了英文的創造者（Creator）和「上帝」（God）。究其根底，理雅各認為，在道家文本的翻譯裡，翟理斯意圖完全對等的期待是不可能實現的，尤其是像「天」、「上帝」這樣的關鍵概念。⁶⁹ 令人比較好奇的是，為何原為翟理斯所批判的（如湛約翰、理雅各等人）這種涉入基督宗教的神學觀點來詮釋中國經典的作法，後來竟會出現在他對《莊子》的翻譯裡？翟理斯在與理雅各辯論之後是否對道家的看法有所轉變？1905 年翟理斯出版了

67 James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, p. xviii.

68 Herbert Allen Giles, *Chuang Tzū: Mystic, Moralist, and Social Reformer* (London: Bernard Quaritch, 1889), pp. 157-172. 第 13 章（Chapter XIII “The Tao of God,” pp. 157-172）的英譯文裡，God 這個字出現了 14 次。

69 James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, pp. 17-18.

*Adversaria sinica*⁷⁰ 納入了一部分他在辯論結束多年之後對於《道德經》的觀點。但是翟理斯的主張並未改變，他寫道：

我的結論是：(1)《道德經》是偽作，雖然內含一些僅能說是來自先知文字，被以一種不合理、胡言亂語的方式編排，充其量是後期道家的成果。(2)現有的譯本對其中屬於真實的文句的翻譯，即使不是完全誤解，也常或多或少是誤導讀者的。⁷¹

翟理斯同時也比對了自己和理雅各 1883 年和 1891 年部分章節的譯文，批評理雅各完全沒有接受他的意見。翟理斯比對了《道德經》49 章部分文字的翻譯，指出理雅各修改了譯文，並且暗示著是受到翟理斯影響而修訂。接著翟理斯依循著幾位中國傳統中重要的注疏家的先後，引用簡短文句介紹各家。在最後一部份他則引用湛若水的文字，為自己對《道德經》的質疑做為總結，說明他自始至終挑戰的對象是那一本現存被稱之為老子名下著作的《道德經》，他說：

吾非老子不是非老聃也，乃非老子書也。

My attack on Lao Tzu is not an attack on the man, but on the book.⁷²

如果上述文字是翟理斯的自我辯護，我認為，他顯得有點迴避問題。因為理雅各對於翟理斯的回應和批判，確實是聚焦在書的內容、具體文字訓詁比對之上。尤其他詳細地將 81 章每一字句編號比對的做法，從頭到尾是處理書中每一字的真偽，並不僅是老子年代問題，更是針對老子名下這本書的辯護。按照常理判斷，卸下領事職務幾年之後回英國擔任漢學教席的翟理斯，對於中國經典文獻理應更加熟稔。對於理雅各從《韓非子》和《淮南子》的文本中找出來的那些被翟理斯忽略而稱之為不存在於這兩本書中的段落，果真不足以讓他對自己過去的論點作適度修正？拜資訊科技之賜，確實如理雅各所言檢索出更多文字段落（詳附表二）。無論如何，在

70 Herbert Allen Giles, *Adversaria sinica* (Shanghai: Kelly & Walsh, 1905), pp. 58-78. 總計 21 頁篇幅是有關《道德經》的內容。此書後來在 1914 年重印，封面加入了中文書名：《山齋筆記》（*Adversaria sinica*）。

71 Herbert Allen Giles, *Adversaria sinica*, pp. 58-59.

72 Ibid, p. 78.

論戰結束多年之後，翟理斯卻在民國初年的中國學界的疑古辯論中，成為被引用對象。在某種程度上，象徵了西方漢學家的經典翻譯與研究，在近現代中國的西學與漢學的角度中，並未缺席。

五、未擇之路：結論與反思

兩人的論戰並未持續太久，儘管翟理斯還是發表簡短回覆，理雅各並未繼續筆戰，而是在 1891 年出版了《道德經》完整翻譯，孜孜不倦地於牛津忙碌於自己的教學與翻譯工作。1897 年 11 月 26 日，理雅各完成最後一堂課的講授後中風癱瘓，三天之後過世。在他的葬禮上，兩段文字被引用來追憶他的一生。一段出自《論語》，「子曰：『朝聞道，夕死可矣』」。另一段出自《聖經》〈希伯來書〉11 章 4 節：「亞伯因著信，獻祭與神，比該隱所獻的更美，因此便得了稱義的見證，就是神指他禮物作的見證。他雖然死了，卻因這信，仍舊說話」。⁷³

吉瑞德在描述理雅各的一生和晚年時，使用了「更黑暗的學術迷宮」（darker academic labyrinths）來作結。他指出在第一次世界大戰結束前，理雅各已經被遺忘。「宗教」被置於科學研究脈絡裡來處理，理雅各被視為維多利亞時代充滿傳教士偏見的譯者，而非漢學家先驅，亦非中國經典的忠實譯者。⁷⁴

果真如此嗎？這樣的蓋棺論定是否公允？相反地，我則從理雅各的人生看見一位默默耕耘，選擇了那條凡人未擇之路的老派漢學家，面對來自年輕、選擇新潮經典批判方法之翟理斯的挑戰，質疑他對古典一致性的態度實源自他的保守信仰背景。十九世紀聖經研究的新發展，同樣是流行著質疑經文一致性的方法。翟理斯對《道德經》的批判方法，與同時期部分聖經學者對聖經批判方法，是同一路數。理雅各對於中國經典的研究與翻

73 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge and the Transformation of Missionary Tradition, Sinological Orientalism, and the Comparative Science of Religions in the 19th Century*, pp. 500-505.

74 Ibid, pp. 511-514.

譯工作持續了近半個世紀之久，他的《道德經》翻譯屬於晚年成熟作品之一。就在他翻譯道家經典的同時期，也修訂了自己年輕時期所出版的儒家經典翻譯。理雅各果真是一位盲從於一種類似於先入為主對古典一致性的「迷信」的、「充滿傳教士偏見的譯者」呢？以他對中國經典的熟悉度，果真會忽略如翟理斯所據以為根基的《韓非子》、《淮南子》中的老子經文？我想，好好檢視理雅各歷經多次修訂才肯出版的《道德經》全譯本，將可以提供我們更進一步的省思。至於翟理斯，1891 年他離開淡水前往寧波，1893 年卸下領事職務，在外交職涯上並未獲得繼續擢升的機會。1897 年底（12 月 3 日），理雅各過世後不久，他獲選任成為劍橋漢學教授，投入漢語以及中國文學的翻譯與研究，開始了長達 35 年的漢學教授生涯。⁷⁵

如果要追究這場辯論的勝負如何對後世有何影響，我們可以將眼光投向二十世紀的古史辨，甚至是考古文獻的出土和研究。郭店老子的問世，能否成為對理雅各等支持《道德經》之古老性和權威性的證據？此外，我個人更有興趣的是觀察西方漢學界在《道德經》翻譯過程裡呈現出的傳承性，以及西方與中國學術傳統之間互動所產生的中西交融的宗教與文化對話。西方對於中國上古史是否可信的辯論，在十七世紀耶穌會士翻譯傳述中國上古史時已經展開，當時的耶穌會對於中國古典的研究，逐漸從經典的翻譯介紹外擴至史學文獻。但是論爭的重點與翟理斯的路數，甚至古史辨的論辯重點並不相同。翟理斯對於老子《道德經》一書所提出的真偽質疑，在西方漢學界的疑古言論出現的進程，從時間上來說，算是相對早的。⁷⁶

中國學術界對於老子其人與其書的年代問題，自從漢代初年已經有零星的意見提出。近代中國學術界則可見大約相同時期，與翟理斯提出老子真偽疑義的路數相近的中國學者，例如廖平之視古文經為漢代劉歆的偽作。相似的觀點在康有為於 1891 年出版的《新學偽經考》、《孔子改制考》

75 Charles Aylmer, "The Memoirs of H. A. Giles," abridged, *East Asian History* 13.14(1997): 1-7, <http://www.lib.cam.ac.uk/mulu/gilesbio.html> (2017.11.15 上網檢索)

76 目前學界對於西方漢學界與古史辨有關連的漢學家，多數指向德國學者夏德 (Friedrich Hirth, 1845-1927) 在 1908 年出版的《中國古代史》(Friedrich Hirth, *The Ancient History of China, to the End of the Chou Dynasty* (New York: The Columbia University Press, 1908))。李孝遷，〈域外漢學與古史辨運動——兼與陳學然先生商榷〉，頁 277-279。

等書中，已經可以看到逐漸蔚為風潮的疑古之風。有關的老子論辯文章，散見許多期刊，後來多收錄於羅根澤（1900-1960）所編輯的《古史辨》的第4、6兩冊。根據胡適（1891-1962）的意見，老子年代爭論的主要論述從文章體裁、思想體系、和時代意識三個面向來判定老子年代，以及他與其他人，尤其與孔子之間的先後次序。⁷⁷經過多年的辯論之後，羅根澤在其所編輯的《古史辨》第6冊序言，整理了廿九家不同的立場，包括宋代五家、清代五家，和他同時期的學者十九家。各家主張大抵如下，康有為（1858-1927）主張：「《老子》書在孔子後」。梁任公（1873-1929）主張：「《老子》書作於戰國之末」。錢賓四（1895-1990）主張：「老子成書於宋鉞、公孫龍同時或稍後，作者大概是詹何。至孔子問禮的老子是老萊子，即荷篠丈人」。馮芝生（1895-1990）主張：「老聃與李耳非一人；《老子》書在孔、墨、孟之後」。張季同（?-？）主張：「《老子》書是戰國初期的產品，老子思想在孔、墨之後，楊朱、慎到、申不害、孟子、莊子之前。老子有是太史儋的可能」。顧頡剛（1893-1980）主張：「老聃是楊朱、宋鉞以後人；《老子》書成於《呂氏春秋》與《淮南子》之間」。胡適主張：「孔子確曾向老子問禮，《老子》書確是老子所作」。羅根澤本人則是主張：「老聃即太史儋；《老子》書即太史儋所著」。⁷⁸有關老子年代的考證，存在如此多家不同主張，眾說紛紜，各執其詞。令人對於老子年代的理解更加混淆，而非更加清晰。

前文所述有關理雅各與翟理斯的辯論，可以看出西方漢學家對於關於老子年代的考據和辯論，也未置身事外，時間尚且比《古史辨》所收錄眾學者的言論上早了將近半個世紀。我從廿世紀二十年代有關老子的辯論，發現一個值得關注的連結點：《古史辨》所收錄黃方剛（1901-1944）和張蔭麟（素癡，1905-1942）兩人的文章引述了西方漢學家翻譯《道德經》

77 參見胡適，〈評論近人考據老子年代的方法〉（原載《哲學論叢》第1集，又《胡適論學近著》第1集上，1933），收入羅根澤，《古史辨》第6冊下編（上海：上海古籍出版社，1982），頁387-410。

78 羅根澤，〈再論老子及老子書的問題〉（原刊於《北平晨報》1936年10月9-12日），《古史辨》第6冊，頁643-685。

的概況與論點。黃方剛的文章寫於劍橋（1930 年 7 月刊登），他注意到法國漢學家馮鐵、日本漢學家津田左右吉（1873-1961）對老子的研究，並支持老子的古老性，認為莊子的書儘管是寓言並非不可靠，他沒有理由對老子年代和內容造假。⁷⁹ 張蔭麟的〈老子年代問題〉一文，雖然他反對以文章體裁來推測《道德經》的年代，也反對將老學放在莊學之後，但是他卻引述的翟理斯後來於 1914 年上海重印的《嶠山筆記》（*Adversaria sinica*）一書對《道德經》的質疑，並且接受他所主張的老子的書年代要比淮南子更晚的說法。⁸⁰ 這說明了部分參與老子年代辯論的學者，確實受到英法漢學家的影響，也對老子權威性持有不同立場。胡適自 1919 年在其《中國哲學史大綱》一書中視老子為中國哲學之祖，引發老子年代的辯論的 20 至 30 年之後，表達了他的領悟。他說道：有關老子年代論辯，問題重點不在「考證方法」，而是「宗教信仰」。他以涉入辯論的學者如馮友蘭等人終身投注在儒家研究作為例子，指說他們就像具有宗教信仰的人一樣，是誠心相信中國哲學史開山始祖必須是孔子。如果老子的年代在孔子之前，那儒家就墮入道家之後了。實在孰可忍，孰不可忍呢！⁸¹ 再過十多年之後，1933 年，胡適在〈評論近人考據老子年代的方法〉一文中總結了他對疑古派的看法：

我祇能說，我至今還不曾尋得老子這個人或《老子》這部書有必須移到戰國或戰國後期的充分證據。懷疑的態度是值得提倡的。……但在證據不充分時肯展緩判斷（suspension of judgement）的氣度是更值得提倡的。⁸²

說到這裡，讓我們回到理雅各的《道德經》翻譯以及他與翟理斯的辯論上。雖然理雅各在論戰結束之後修訂了部分譯文，但就《道德經》一書的真偽

79 黃方剛，〈老子年代之考證〉，《古史辨》第 4 冊（北平：樸社，1933），頁 353-383。

80 素癡，〈老子年代問題〉，《古史辨》第 4 冊，頁 414-417。這篇文章 1931 年 5 月 25 日刊登於《大公報》文學副刊第 176 期，批評馮友蘭著《中國哲學史》文中之一節。

81 胡適，《中國哲學史》臺北版自記，收入歐陽哲生編，《胡適文集》第 6 冊（北京：北京大學出版社，1998），頁 162。又見陳文采，〈『老子年代』問題在民初（1919-1936）論辯過程的分析研究〉，《臺南科大學報》26(2007): 5。

82 胡適，〈評論近人考據老子年代的方法〉，《古史辨》第 6 冊，頁 410。

問題，他並未改變自己的主張。他與翟理斯兩人也各自堅持自己立場。這樣的堅持，彷彿呼應了胡適所領悟的「宗教信仰」？隨者歷史的推移，在1993年湖北郭店楚簡出土、1998年公布了考古新發現之後，兩人如果仍然在世，他們對於老子的年代與真偽的辯論，會否有不同立論呢？當代這些出土資料，是否能夠當作胡適所期待的「充分證據」而能開展判斷了呢？這就留待未來繼續探索了。

附表一 《道德經》譯註與《中國評論》辯論文章 1823-1899

作者	篇名/書名	出處	備註
1823-1885 年 前置作業			
Jean-Pierre Abel-Rémusat 雷慕沙	<i>Mémoire sur la Vie et les Opinions de Lao-Tseu, Philosophe Chinois du VI.^e siècle avant notre Ère qui a professé les Opinions communément attribuées à Platon et à leurs Disciples</i>	Paris: L'imprimerie Royale, 1823	理雅各回顧選書 1
Guillaume Pauthier 夏鐵	<i>Le Tao-té-King, ou le Livre révéré de la Raison suprême et de la Vertu, par Lao-tseu.</i>	Paris, 1838	
Stanislas Julien 儒蓮	<i>Lao Tseu Tao Te King: Le livre de la voie et de la vertu</i>	Paris, 1842	理雅各回顧選書 2
Charles Hardwick	<i>Christ and other Masters: An Historical Inquiry into some of the chief Parallelisms and Contrasts between Christianity and the Religious Systems of the Ancient World, with special Reference to prevailing Difficulties and Objections</i>	Christian Advocate in the University of Cambridge. Part III. Cambridge, 1858	理雅各回顧選書 3
John Chalmers 湛約翰	<i>The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of "The Old Philosopher" Lau-tsze.</i>	London, 1868	*理雅各回顧選書 4
Thomas Watters	<i>Lao-Tzu: A Study in Chinese Philosophy</i>	London, 1870	*理雅各回顧選書 5
Reinhold von Plänckner	<i>Lao-Tse Tào Tè King, Der Weg zur Tugend. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt</i>	Leipzig, 1870	*理雅各回顧選書 6

(續上表)

作者	篇名/書名	出處	備註
Victor von Strauss	<i>Lao-Tse's Tao Te King. Aus dem Chinesischen ins Deutsch übersetzt, eingeleitet, und kommentiert</i>	Leipzig, 1870	*理雅各回顧選書 7
Samuel Johnson	<i>Oriental Religions, and their Relation to Universal Religion, China.</i>	London, 1877	*理雅各回顧選書 8
Frederick Henry Balfour 福斐禮	<i>The Divine Classic of Nan-Hua: being the Works of Chuang Tsze, Taoist Philosopher: With an Excursus and Copious Annotations in English and Chinese.</i>	London, 1881	*理雅各回顧選書 9
Frederic Henry Balfour	<i>Taoist Texts, Ethical, Political and Speculative. No. 1: Lao-tsi's Tao-te-king</i>	London & Shanghai, 1884	
Joseph Edkins 艾約瑟	"The Tau Te Ching"	<i>The China Review</i> 13.1(1884)	
Ernst Faber 花之安	"The Historical Characteristics of Taoism"	<i>The China Review</i> 13.4(1885)	
1886-1889 年 辯論期			
Herbert A.Giles 翟理斯	"The Remains of Lao Tzu"	<i>The China Review</i> 14.5(1886)	
John Chalmers, Joseph Edkins, and E. H. Parker	"The Tau Teh King Remains"	<i>The China Review</i> 14.6(1886)	
Herbert A.Giles	"The Remains of Lao Tzu"	<i>The China Review</i> 14.6(1886)	
Herbert J. Allen	"Similarity between Buddhism and early Taoism"	<i>The China Review</i> 15.2(1886)	
Joseph Edkins	"Place of Hwang Ti in Early Taoism"	<i>The China Review</i> 15.4(1887)	
Joseph Edkins	"The First Commentator on Lau tsze"	<i>The China Review</i> 15.4(1887)	
Herbert A. Giles	"Giles' Remains of Lao Tzu"	<i>The China Review</i> 15.4(1887)	
James Legge 理雅各	"A Critical Notice of 'The Remains of Lao Tsze, Retranslated,' by Mr. Herbert A. Giles"	<i>The China Review</i> 16.4(1888)	

(續上表)

作者	篇名/書名	出處	備註
Herbert A. Giles	“Dr.Legge’s Critical Notice of the Remains of Lao Tzu”	<i>The China Review</i> 16.4(1888)	
Joseph Edkins	“The Tau te king”	<i>The China Review</i> 16.5(1888)	
Joseph Edkins	“The Tau te king”	<i>The China Review</i> 16.6(1888)	
G. Von der Gabelentz	“The Life of Lao-Tse”	<i>The China Review</i> 17.4(1889)	
Herbert A. Giles	“The Remains of Lao Tzu”	<i>The China Review</i> 17.5(1889)	
E. H. Parker 莊廷齡	“The Tao-te-king”	<i>The China Review</i> 18.1(1889)	
Joseph Edkins	“Ta’i Shan, the legendary centre of Taoist belief in a future State”	<i>The China Review</i> 18.1(1889)	
1891 年 James Legge 出版完整譯本			
James Legge	<i>The Texts of Tāoism</i>	F. Max Müller, The Sacred Books of The East 39, Oxford, 1891	專書
W. P. Mears	“The Philosophy, Ethics, and Religion of Taoism, chiefly as developed by Chwang-tsze. (A Comparative Sketch)”	<i>The China Review</i> 19.4(1891)	文章
1895-1901 年 (1897 年 理雅各過世、翟理斯開始擔任劍橋漢學教職)			
George Gardiner Alexander	<i>Lao-tsze: The Great Thinker; with a Translation of His Thoughts on Nature and Manifestations of God.</i>	London, 1895	專書
Paul Carus	<i>Lao-tze’s Tao-teh-king: Chinese and English with Introduction, Transliteration and Notes.</i>	Chicago, 1898	專書
P. J. Maclagan	“The Tao-teh King.”	<i>The China Review</i> 23.2(1898)	文章
P. J. Maclagan	“The Tao-teh King.”	<i>The China Review</i> 23.3(1898)	文章
P. J. Maclagan	“The Tao-teh King.”	<i>The China Review</i> 23.4(1899)	文章
P. J. Maclagan	“The Tao-teh King.”	<i>The China Review</i> 23.5(1899)	文章

(續上表)

作者	篇名/書名	出處	備註
T. W. Kingsmill	“Dr. Maclagan and the Tao-teh King”	<i>The China Review</i> 23.5(1899)	文章
P. J. Maclagan	“Note by Dr. Maclagan”	<i>The China Review</i> 23.5(1899)	文章
P. J. Maclagan	“The Tao-The King. —Index”	<i>The China Review</i> 24.2(1899)	文章
T. W. Kingsmill	“The Tao teh King. —A Translation, with Notes”	<i>The China Review</i> 24.3(1899)	文章連載 pp. 147-155. 後集結成書
T. W. Kingsmill	“The Tao teh King. —A Translation, with Notes”	<i>The China Review</i> 24.4(1900)	pp. 185-194.
E. Von Zach	“Manchurian Translation of Lao-Tzu’s tao-Te-Ching. —Romanized Text.”	<i>The China Review</i> 25.4(1901)	文章
E. Von Zach	“Manchurian Translation of Lao-Tzu’s tao-Te-Ching. Romanized Text. (Continued from page 162)”	<i>The China Review</i> 25.5(1901)	文章

附表二 翟理斯認可的老子遺文⁸³

章	內容	備註
1	道可道非常道名可名非常名	
2	天下皆知美之為美斯惡矣皆知善之為善斯不善已 功成而弗居夫惟不居是以不去	
3	不見可欲使心不亂	
4	道沖而用之或不盈	淮南子引老子言：「道沖而用之又弗盈也」。另外，「挫其銳解其紛和其光同其塵」在第 61 章重複出現，Herbert A. Giles 認為老子不可能在這短篇幅內重複，應是其他人加入。

83 根據翟理斯重譯老子一文整理：Herbet A. Giles, “The Remains of Lao Tzu. Re-translated,” pp. 231-281。中文字為翟理斯文中所提供。查核不同版本的內文時，除理雅各所使用的六種版本外，本文同時參酌（日）島邦男，《老子校正》（東京：汲古書院，1973）。本表如有徵引《淮南子》、《韓非子》與《文子》，基本上是依據「中國哲學書電子計畫」檢索而得。

(續上表)

章	內容	備註
5	多言數窮不如守中	
6	谷神不死是謂玄牝玄牝之門是謂天地根綿綿若存用之不動	簡潔文字，整章為真。
7	後其身而身先外其身而身存非以其無私耶故能成其私	
8		
9	持而盈之不如其已揣而銳之不可長保功成名遂身退天之道	
10	載營魄抱一能無離乎專氣致柔能嬰兒乎	
11		
12	去彼取此	
13	貴以身為天下焉可以託天下愛以身為天下焉可以天寄下	《淮南子》〈道應訓〉：故老子曰：「貴以身為天下，焉可以托天下；愛以身為天下，焉可以寄天下矣！」
14	視之不見聽之不聞循之不得無狀之狀無物之象	根據翟文，似乎也接受「無狀之狀無物之象」，但理雅各的解讀是翟理斯拒絕了這句話。
15	服此道者不欲盈夫唯不盈故能蔽而不新成	James Legge 去除而字，統計為 17 字。
16	致虛極守靜篤萬物竝作吾以觀其復也	
17		
18	國家昏亂有忠臣	
19	絕聖棄智民利百倍	
20	人之所畏不可不畏也	Legge 統計為 8 字。
21	窈兮冥兮其中有精其精甚真其中有信	Giles 在這裡提到第 62 章(故美言可以市尊美行可以加人)也是老子言論。
22	曲則全枉則正	Giles 指出，淮南自這句話在道德經則是：「曲則全枉則直」。他說，本最後有「誠全而歸之」，是老子引文，並非老子之言。
23	從事於道者同於道	
24	自見者不明	Giles 指出，ch. 22 有「不自見故明」，ch. 72 有「聖人不自見」，ch. 33 有「自知者明」。最後引用韓非子：「自見之謂明」，譯為英文。
25		Giles 未說那些是老子言論，反而是指出「天大地大王者亦大域中有四大而王處其一」、「以言其能包裹之」應該不是。

(續上表)

章	內容	備註
26	重為輕根靜為躁君 君子終日行不離靜重 輕則失臣躁則失君	Giles 認為「不離輜重」應為「不離靜重」。
27	善閉無關鍵而不可開善結無繩約而不可解	Giles 剔除「是以聖人常善救人故無棄人常善救物故無棄物是謂襲明」「不貴其師不愛其資雖智大迷是謂要妙」的理由，是內在的荒謬性。他嘲諷理雅各與湛約翰竟會接受這段話。
28		Giles = 「知其雄守其雌為天下谿為天下谿」出自淮南子道應篇。「知其白守其辱為天下谷」出自《莊子》〈天下〉篇。Giles 說，兩句非老子言論。他批評湛約翰所譯「知其白守其黑 為天下式」(“He who knows the light, and at the same time keeps the shade, will be the whole world's model.”) 這句話是偽作 (spuriousness)。
29	天下神器不可為也為者敗之執者失之	
30		Giles = 與老子無涉
31		Giles = 與老子無涉
32		Giles = 與老子無涉
33	自勝者強	Giles 略而不提這一章。但他在處理第 24 章時，已經一併討論「自知者明」。
34		Giles 誤將 33 章的「自勝者強」說成 34 章。
35		Giles = 與老子無涉
36	將欲翕之必固張之將欲弱之必固強之將欲取之必固與之 魚不可脫於淵國之利器不可以示人	
37	化而欲作吾將鎮之以無名之樸也	
38	上德不德是以有德 上德無為而無不為也 上仁為之而無以為也 上義為之而有以為也 上禮為之而莫之應則攘臂而仍之 失道而後失德 失德而後失仁 失仁而後失義 失義而後失禮 失禮者忠信之薄而亂之首也	Giles: “[...] this chapter is simply hopeless nonsense [...]” Giles 只翻譯出自《韓非》〈解老〉的部分。

(續上表)

章	內容	備註
38	前識者道之華也而愚之首也 是以大丈夫處其厚不處其薄 處其實不處其華 故去彼取此	
39	貴以賤為本高以下為基	Giles=淮南子引用文子，在「貴」「高」之後加入「必」字。 本人檢索結果如下：《淮南子》〈原道訓〉：「是故貴者必以賤為號，而高者必以下為基」。索《文子》〈符言〉：「故貴以賤為本，高以下為基」。《文子》〈道原〉：「貴必以賤為本，高必以下為基。」
40		“Chapter xl, consisting of 21 characters, might have been passed over in silence, but for that Dr. Legge has added himself a third to the would-be interpreters of nonsense.” (p. 258) 我推測可能是指「無為而無不為弱勝強」（見 Legge, p. 206）。
41	故建言有之 明道若昧進道若退 大德若辱廣德若不足 大器晚成大音希聲	Giles=列子提到老子駁楊朱：「大白若辱勝德若不足」
42		Giles=完全沒有老子言論。
43	天下之至柔馳騁天下之至堅 無有入無間 吾是以知無為之有益也	Giles=荒謬
44	知足不辱知止不殆	Giles=出自韓非 檢索結果如下：《韓非》〈六反〉老聃有言曰：「知足不辱，知止不殆。」
45	大直若屈大巧若拙	
46	天下有道却走馬以糞天下無道戎馬生於郊 罪莫大於可欲禍莫大於不知足 咎莫憯於欲得 知足之為足矣	Giles=整章為真。《韓非》〈喻老〉。共計43字。

(續上表)

章	內容	備註
47	不出於戶可以知天下不闚於牖可以知天道 其出彌遠其知彌少 不行而知不見而明不為而成	Giles=整章為真，《韓非》〈喻老〉。共計 38 字，除了其中四個字（是以聖人）是編輯者插入。
48	為學日益為道日損損之又損以至於無為無為而無不為	
49	善者吾善之不善者吾亦善之德善	
50	出生入死 生之徒十有三死之徒十有三 善攝生者陸行不遇兕虎入軍不備甲兵 兕無所投其角虎無所錯其爪兵無所容其刃 無死地焉	
51		
52	見小曰明守柔曰強 用其光復歸其明	
53	書之所謂大道者端道也 所謂貌施也者邪道也 所謂徑大也者佳麗也 朝甚除也者獄訟繁也 帶利劍 資貨有餘 故服文采帶利劍厭飲食而貨資有餘者是之謂盜竽矣	這一章有：「服文采帶利劍厭飲食財貨有餘是為盜竽非道也哉」，Giles 剔除原 53 章內容，另引入《韓非》〈解老〉66 個字來翻譯。 Giles 說韓非的文字提到「一本書」(a book)，所以他追問：「Did Lao Tzu commit his teaching to writing? Ssu-ma Ch'ien, who never speaks lightly, says that Lao Tzu left a book in 5,000 and odd characters; but that the historian had never seen it goes without saying.” (p. 265)
54	善建者不拔善抱者不脫子孫以祭祀不輟 修之身其德乃真 修之家其德有餘 修之鄉其德乃長 修邦國其德乃豐 修之天下其德乃普 以身觀身以家觀家以鄉觀鄉以國觀國以天下觀天下 吾奚以知天下之然也以此	全部有韻
55	知和曰常知常曰明益生曰祥心使氣曰強	

(續上表)

章	內容	備註
56	知者不言言者不知 塞其兌閉其門 終身不勤 挫其銳解其分和其光同其塵	這一段文字與 52 章重複。 NB:「終身不勤」於 52 章亦出現,但翟理斯未譯。
57	法令滋彰盜賊多有 故聖人云我無為而民自化	
58	其政悶悶其民淳淳其政察察其民缺缺 禍兮福之所倚以成其功 福兮禍之所伏孰知其極 民之迷其日固久 是以聖人方而不割廉而不穢直而不肆光而不曜	Giles=《道德經》插入「是以聖人」。 本人比對四庫本王弼注:為出現「以成其功」。
59	治人事天莫若嗇 夫唯嗇是謂蚤服 蚤服是謂重積德 重積德則無不克 無不克則莫知其極 莫知其極則可以有國 有國之母可以長久 深其根固其柢長生久視之道也	
60	治大國者若烹小鮮 以道莅天下其鬼不神 非鬼不神其神不傷 聖人亦不傷民 兩不相傷 兩不相傷則德交歸焉	
61		
62	美言可以市尊美行可以加人	
63	報怨以德 天下之難事必作於易 天下之大事必作於細 圖難於其易也為大於其細也 白圭之行堤也塞其穴丈人之慎火也塗其隙	Giles 批評誤以孔子金句比基督金句低階的,看見「報怨以德」應該修正。 Giles 認為韓非子繼續引用老子的文字還有「白圭之行堤也塞其穴丈人之慎火也塗其隙」。
64	其安易持也其未兆易謀也 為者敗之執者失之 欲不欲不貴難得之貨 學不學復眾人之所過也 恃萬物之自然而不敢為也	Giles=在《道德經》「恃」寫作「輔」。 其中一段 8 字=「為者敗之執者失之」在第 29 章已經出現過。

(續上表)

章	內容	備註
65	以智治國國之賊也	
66		Giles=這章的老子言論，已經第 22 章重複出現。
67	我有三寶持而寶之一曰慈二曰儉三曰不敢 為天下先 慈故能勇 儉故能廣 不敢為天下先 故能為成事長 慈於戰則勝以守則固 天將救之以慈衛之	Giles=「故能為成事長」在道德經變成「故能成器長」。
68		
69	吾寶	Giles=無意義。
70	言有宗事有君 夫唯無知 是以不吾知也	
71	知不知上不知知病 聖人之不病也以其不病是以無病	Giles 提到《道德經》「聖人不病以其病病是以不病」。其中，不病寫作病病。
72	故去彼取此	
73	勇於不敢則活	《淮南子道應篇》
74	夫代大匠斲者希不傷其手	
75	夫唯無以生為者是賢於貴生	
76	堅強者死之徒柔弱者生之徒 是以兵強則不勝木強則共	
77	天之道其猶張弓乎高者抑之下者舉之 損有餘而綏其不足 功成而不處	
78	弱之勝強柔之勝剛天下莫不知莫能行 能受國之垢是謂社稷主能受國不祥是為天下王	
79		Giles 說：「鄰國相望 雞犬之聲相聞」雖也在淮南子出現，但並非老子之言。
80		
81		
總計	1541(1475)	1475=第 53 章的 66 字非通行本《道德經》內容，而是翟理斯從韓非子的文字引入翻譯。

附表三 理雅各統計翟理斯所認可的字數⁸⁴

章次	認可並翻譯/ 總字數	備註
1	12 / 59	前 12 字
2	33 / 88	Herbert A. Giles=34 字，James Legge 說 Giles 只接受 33 字
3	8 / 66	Giles 從第 58 章移來 8 字
4	10 / 42	Legge=前 10 字、第 18-29 (12 字) 為 Giles 承認，但跟據翟文僅有 8 字
5	8 / 44	末 8 字
6	25 / 25	Legge 說，很矛盾的是，這 25 字其實出自皇帝的著作
7	23 / 49	末 23 字
8	0 / 50	
9	25 / 41	
10	15 / 63	根據翟文是 17 字，理雅各不採計 2 個「乎」字=15 字
11	0 / 49	Legge=這章文字在淮南子也出現，卻不被 Giles 接受，很不解
12	4 / 49	末 4 字
13	27 / 86	根據翟文是 24 字；理雅各說是末 27 字
14	12 / 95	
15	17 / 98	末 17 字
16	17 / 68	Giles=16 字；Legge=17 字
17	0 / 26	Legge=整章為真。請注意：其他版本這一章的字數在 42-44 字之間，Legge 所認可的字數遠遠少
18	7 / 26	末 7 字
19	8 / 25	請注意：其他版本這一章的字數在 45-47 字之間，Legge 所認可的字數遠遠較少
20	8 / 131	Giles=9 字；Legge=8 字
21	16 / 71	Legge 只提這章總數，未提翟理斯認可的字數；根據翟文是 16 字 Giles 批評這一章是最無意義的一章；Legge 找出至少 40 個字 也在淮南子出現，其實是老子言論
22	6 / 77	
23	8 / 87	

84 根據理雅各回應文整理 James Legge, "A Critical Notice of 'The Remains of Lao Tsze'," pp. 195-214。

(續上表)

章次	認可並翻譯/ 總字數	備註
24	5 / 47	Legge=Giles 未明確指出那些是老子言論。不過卻從第 33 章，移了一句韓非的文字：「自見之謂明」，並譯為英文
25	0 / 87	理雅各說翟理斯接受了 9 字；但根據翟文，這一章沒有老子言論，雖然他翻譯了「天大地大德大下德王亦大域中有四大而王處其一」這段話，但卻說不可能是老子說的
26	25 / 47	Legge=Giles 誤讀儒蓮，以為後者將「輜」改為「靜」。其實儒蓮是根據河上公本，將「輜」解釋為「靜」。理雅各說：韓非子以「是以」，連結他引用他人文字
27	18 / 90	Legge=被 Giles 視為荒謬的文句，其實也出現在淮南子。其餘文字有的在韓非子找到，有的在淮南子。並非如 Giles 所言
28	0 / 86	
29	16 / 58	
30	0 / 76	
31	0 / 123	
32	0 / 70	
33	4 / 38	
34	0 / 63	
35	0/43	
36	39 / 57	Legge=根據韓非子：「將欲翕之必固張之將欲弱之必固強之……將欲取之必固與之……是謂微明」，應該是 28 字，而 Giles 僅認 24 字：「將欲翕之必固張之將欲弱之必固強之……將欲取之必固與之」，不明原因
37	13 / 48	「化而欲作吾將鎮之以無名之樸也」應有 14 字，Legge 統計為 13 字
38	120 / 131	Legge 這一章極為重要，且是道德經第二部分的開端。絕非 Giles 所言之“hopeless nonsense” Giles=道德經混入「下德不失德是以無德」、「下德為之而有以為」 Legge 認為是被韓非子刪除 Legge 未提字數，我統計有 121 字
39	10 / 139	
40	0 / 21	理雅各未提字數，應有 21 字 Legge 加入「無為而無不為弱勝強」；本人檢索在第 36 章未被 Giles 採納的段落，有相似的文字：「是謂微明柔弱勝剛強」
41	30 / 92	

(續上表)

章次	認可並翻譯/ 總字數	備註
42	0 / 69	Legge=找出許多淮南子以「故曰」引用老子言論的段落，主張這一章全數為真
43	26 / 39	Legge=26 字；Giles=27 字，可能是剔除「也」字
44	8 / 37	Legge=除了被 Giles 認可的 8 字之外，本章其他字也出現在韓愈著作
45	8 / 40	
46	43 / 44	Giles=整章為真，其譯本有 43 字；理雅各說這一章有 44 字
47	38 / 36	Giles=整章為真，其譯本有 38 字 未提字數，根據河上公本和王弼本統計有 36 字
48	23 / 41	
49	14 / 68	Legge 指出很奇特得部分:這些字未被淮南子引用，Giles 卻仍認為是老子言論
50	54 / 100	Legge 說這一章有 100 字，但是我比對其他版本，字數介於 77-84 之間翟文統計 54 字
51	0 / 72	
52	15 / 72	
53	0 / 52	Legge 未明示字數；這一章有：「服文綵帶利劍厭飲食財貨有餘是為盜夸非道也哉」共計 21 字，但翟理斯認為這一章是根據韓非子的注疏來重構的，另引入《韓非》〈解老〉相似段落共計 66 字來翻譯，字數反而高過道德經通行本的字數。 理雅各在此聲明，與翟理斯持完全相反意見。認為韓非有這一章完整內容。理雅各認為韓非手上有老子的書，但是分拆引用，並非至是註疏而已。
54	All / 91	理雅各未提 Giles 認可字數，但說他全數翻譯；根據翟文我統計有 86 字。雖然理雅各說這一章應該有 91 字，Giles 的文本缺少「於」字
55	17 / 80	這部分待確認：理雅各僅說翟理斯拒絕了 51 字；我比對翟理斯的譯文，有 17 字
56	30 / 69	
57	7 / 88	Legge 說 Giles 只接受 7 字；根據翟文，我計算出 19 字
58	32 / 71	Legge 說 Giles 只接受 32 字；根據翟文，我計算出 63 字
59	66 / 64	理雅各未明示翟理斯認可的字數，我統計有 66 字，兩人版本或有不同，全章字數不一致 Giles=整章被韓非子引用

(續上表)

章次	認可並翻譯/ 總字數	備註
60	44 / 49	統計有 44 字 Giles=整章被韓非子引用
61	0 / 83	
62	12 / 81	Legge 說 Giles 只接受編號 12-27 字
63	54 / 78	Legge 說 Giles 只接受編號 8-43 字；我根據翟文統計 57 字， 他從韓非喻老補入 18 字 理雅各批評翟理斯將韓非子對魏文侯的時間弄錯
64	46 / 125	Legge 說 Giles 只接受 46 字；根據翟文，我計算出 49 字
65	8 / 68	
66	0 / 76	翟理斯完全略過 66 章 根據河上公本這一章有 76 字
67	77 / 99	理雅各未明示字數，說第 23 字之後都是，99-22=77 字。但根據翟文統計 59 字
68	0 / 42	根據翟文為 0 字
69	2 / 55	根據翟文統計 2 字
70	16 / 47	根據翟文統計 16 字
71	22 / 28	根據翟文統計 22 字
72	5 / 45	38 章、12 章出現過
73	6 / 64	
74	11 / 39	Legge 說 Giles 將 13 字濃縮為 11 字
75	12 / 53	
76	23 / 57	
77	0 / 80	理雅各說，Giles 不認為是老子之言；根據翟文，翻譯了 29 字
78	25 / 65	
79	0 / 41(45)	
80	0 / 76	
81	0 / 47	
總計	1392 / 5252(5257)	理雅各統計的字數比翟理斯文章整理出的遺文字數少

附表四 理雅各 1891 年英譯本所引之拉丁譯本段落

章節原文	理雅各文字	理雅各的英譯	備註
第 52 章 天下有始以 為天下母。	For the understanding of paragraph 1 we must refer to the first chapter of the treatise, where the Tào, 'having no name,' appears as 'the Beginning' or 'First Cause' of the world, and then, 'having a name,' as its 'Mother.' It is the same thing or concept in both of its phases, the ideal or absolute, and the manifestation of it in its passionless doings. The old Jesuit translators render this par. by 'Mundus principium et causam suam habet in Divino 有, seu actione Divinae sapientiae quae dici potest ejus mater.' So far I may assume that they agreed with me in understanding that the subject of the par. was the Tào.	未譯出	James Legge, <i>The Sacred Books of China: The Texts of Taoism</i> , p. 95; Jean-François Noëlas, <i>Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus</i> , p. 292. 理雅各將「in Divino yèu」改為「in Divino 有」。 中文直譯:「這世界的原理和成因在神聖的有, 或神聖的智慧, 可以做為其母親」。
第 72 章 民不畏威則 威至大矣, 無狹其所居, 無厭其所生, 夫唯不厭 是以聖人自 知不自見, 自愛不自貴, 故去彼取此。	Prima explicatio juxta interpretes. 1. Populus, ubi jam principis iram non timet, nihil non audet ut jugum excutiat, resque communis ad extremum discrimen adducitur. 2. Ambitio principis non faciat terram angustiore, et vectigalium magnitudine alendo populo insufficientem; numquam populus patriae pertaesus alias terras quaeret. 3. Vitae si non taedet, neque patrii soli taedebit. 4. Quare sanctus sibi semper attentus potentiam suam non ostentat. 5. Quia vere se amat, non se pretiosum facit; vel quia sibi recte consulit non se talem aestimat cujus felicitati et honori infelices populi unice servire debeant, immo potius eum se reputat qui populorum felicitati totum se debeat impendere. 6. Ergo illud resecat, istud amplectitur. Alia explicatio. 1. Populus si non ita timet principis majestatem, sed facile ad cum accedit, majestas non minuitur, immo ad	When the people do not fear what they ought to fear, that which is their great dread will come on them. Let them not thoughtlessly indulge themselves in their ordinary life; let them not act as if weary of what that life depends on. It is by avoiding such indulgence that such weariness does not arise. Therefore the sage know (these thing) of himself,	James Legge, <i>The Sacred Books of China: The Texts of Taoism</i> , pp. 114-116. 理雅各引用了 Jean-François Noëlas, <i>Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus</i> , pp. 228-230.

(續上表)

章節原文	理雅各文字	理雅各的英譯	備註
	summum pervenit. 2. Vectigalibus terra si non opprimitur, suâ quisque contentus alias terras non quaeret, si se non vexari populus experitur. 3. Vitae si non taedet, nec patrii soli taedebit. 4. Quare sanctus majestatis fastum non affectat, immo similem se caeteris ostendit. 5. Sibi recte consulens, populorum amans, non se pretiosum et inaccessibilem facit. 6. Quidquid ergo timorem incutere potest, hoc evitat; quod amorem conciliat et benignitatem, se demonstrat hoc eligi et ultro amplectitur.	but does not parade (his knowledge); loves, but does not (appear to set a) value on, himself. And thus he puts the latter alternative away and makes choice of the former.	
第 81 章 天之道，利而不害。	The Jesuit version is, ‘Celestis Tâo natura ditat omnes, nemini nocet;’ Julien’s, ‘Il est utile aux êtres, et ne leur nuit point;’ Chalmers’s, ‘Benefits and does not injure;’ and V. von Strauss’s, ‘Des Himmels Weise ist wolthun und nicht beschddigen.’		James Legge, <i>The Sacred Books of China: the Texts of Tâoism</i> , pp. 114-115, 124; Jean-François Noëlas, <i>Liber Sinicus. Tâo Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus</i> , pp. 244-245.

引用書目

一、傳統文獻

漢·劉向，《淮南子》，「中國哲學書電子化計劃」網站，<http://ctext.org/huainanzi/zh> (2017.11.9 上網檢索)。

唐·呂祖，《太上玄元道德經》，收入《重刊道藏輯要》〈心集一〉，「The Kanseki Repository 漢籍資料庫」，<https://www.kanripo.org/text/KR5i0005/002#txt> (2018.5.14 上網檢索)。

唐·呂祖，《太上道德經解》，《重刊道藏輯要》第 38 冊，香港：香港中文大學圖書館館藏，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=96712> (2018.4.27 上網檢索)。

- 宋·吳澄，《道德真經註》，《正統道藏》第 392-393 冊，「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=99489&page=1> (2018.8.8 上網檢索)。
- 明·焦竑撰，黃曙輝點校，《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011。
- 明·歸有光註解，《十子全書》，慕尼黑：巴伐利亞邦立圖書館數位檔，編號 4L.sin.C264-1。
- 清·陸輿輯，《道祖真傳輯要》，「善書圖書館」網站，<http://www.taolibrary.com/category/category98/c98048.htm> (2018.8.9 上網檢索)。
- 王卡、汪桂平主編，《三洞拾遺》第 1 冊，《中國宗教歷史文獻集成》第 31 冊，合肥：黃山書社，2005。
- Abel-Rémusat, Jean-Pierre. 1823. *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VI.^e siècle avant notre ère*. Paris: L'imprimerie Royale.
- Alexander, George Gardiner. 1895. *Lao-tsze: The Great Thinker; with a Translation of His Thoughts on Nature and Manifestations of God*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Balfour, Frederic Henry. 1886. "Giles' Remains of Lao Tsz." *The China Review* 15.2: 132.
- Chalmers, John, J. Edkins, and Edward Harper Parker. 1886. "The Tau Teh King Remains." *The China Review* 14.6: 323-333.
- Chalmers, John. 1868. *The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of "The Old Philosopher" Lau-tsze*. London: Trübner & Co.
- Edkins, Joseph. 1884. "The Tau Te Ching." *The China Review* 13.1: 10-19.
- Edkins, Joseph. 1888. "The Tau te king." *The China Review* 16.5: 308.
- Giles, Herbert Allen. 1886. "The Remains of Lao Tzu. Re-translated." *The China Review* 14.5: 231-281.
- Giles, Herbert Allen. 1886. "The Remains of Lao Tzu." *The China Review* 14.6: 355-356.
- Giles, Herbert Allen. 1887. "Giles' Remains of Lao Tzu." *The China Review* 15.4: 243.
- Giles, Herbert Allen. 1888. "Dr. Legge's Critical Notice of the Remains of Lao Tzu." *The China Review* 16.4: 238-241.
- Giles, Herbert Allen. 1889. "The remains of Lao-Tzu." *The China Review* 17.5: 299-300.
- Giles, Herbert Allen. 1889. *Chuang Tzū: Mystic, Moralist, and Social Reformer*. London: Bernard Quaritch.
- Giles, Herbert Allen. 1905. *Adversaria sinica*. Shanghai: Kelly & Walsh.
- Julien, Stanislas. 1842. *Lao Tseu Tao Te King. Le livre de la voie et de la vertu*. Paris: Imprimerie Royale.

- Legge, James. 1880. *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*. London: Hodder and Stoughton.
- Legge, James. 1883. "The Tao Teh King." *British Quarterly Review* 78: 41-59.
- Legge, James. 1888. "A Critical Notice of 'The Remains of Lao Tsze, Retranslated,' by Mr. Herbert Allen Giles." *The China Review* 16.4: 195-214.
- Legge, James. 1891. *The Sacred Books of China: The Texts of Tâoism*. In Friedrich Max Müller, ed., *The Sacred Books of the East* 39. Oxford: Oxford University Press.
- Noëlas, Jean-François. *Liber Sinicus. Tao Te Kim inscriptus, in Latinum idioma Versus. Textus undecim ex libro Tao 道 Te 德 Kim 經 excerpti, quibus probatur SS.^{mæ} Trinitatis et Dei incarnati mysteria Sinicæ genti olim nota fuisse*. Add. Mss. 26 818. British Library.
- Pauthier, Guillaume. 1838. *Le "Tao-te-hing", ou le Livre révééré de la raison suprême et de la vertu, par Lao-Tseu*. Paris: Firmin-Didot frères.

二、近人論著

- 王紹祥 2004 「西方漢學界的公敵——英國漢學家翟理斯（1845-1935）研究」，福州：福建師範大學博士論文。
- 王劍凡 2001 〈中心與邊緣——初探《道德經》早期英譯概況〉，《中外文學》，30.3(2001): 114-132。
- 王國強 2007 〈《中國評論》與 19 世紀末英國漢學之發展〉，《漢學研究通訊》26.3(2007.8): 21-32。
- 江日新 2015 「老子哲學有多哲學？——從漢學到哲學的閱讀與解釋」，桃園：國立中央大學哲學研究所博士論文。
- 李孝遷 2013 〈域外漢學與古史辨運動——兼與陳學然先生商榷〉，《中華文史論叢》111(2013): 265-312、402。
- (日) 島邦男 1973 《老子校正》，東京：汲古書院。
- 陳文采 2007 〈『老子年代』問題在民初（1919-1936）論辯過程的分析研究〉，《台南科大學報》26(2007): 1-22。
- 潘鳳娟 2007 〈無神論乎？自然神學乎？中國禮儀之爭期間龍華民與萊布尼茲有關中國哲學的詮釋與再詮釋〉，《道風：基督教文化評論》27(2007): 51-77。
- 潘鳳娟 2016 〈不可譯之道、不可道之名——雷慕沙與《道德經》翻譯〉，《中央人文學報》61(2016): 55-115。

- 潘鳳娟、江日新 2017 〈早期耶穌會士與《道德經》翻譯——馬若瑟、聶若望與韓國英對「夷」、「希」、「微」與「三一」的討論〉，《中國文化研究所學報》（香港中文大學）65(2017): 249-284。
- 羅根澤編 1982 《古史辨》第6冊，上海：上海古籍出版社。
- 羅根澤編 1933 《古史辨》第4冊，北平：樸社。
- 姚達兌 2016 〈譯玄——最早英譯《道德經》（1859）譯文初探〉，《中國文化研究》2016.4: 126-136。
- 姚達兌 2017 〈《道德經》最早英譯本及其譯者初探〉，《外語教學與研究》49.1(2017): 135-143。
- Aylmer, Charles. 1997. "The Memoirs of H. A. Giles." Abridged. *East Asian History* 13.14: 1-7, <http://www.lib.cam.ac.uk/mulu/gilesbio.html> (2017.11.15 上網檢索)
- Eitel, Ernest John. 1873. "Amateur Sinology." *China Review* 2.1(1873.7): 1.
- Girardot, Norman J. 2002. *The Victorian Translation of China: James Legge and the Transformation of Missionary Tradition, Sinological Orientalism, and the Comparative Science of Religions in the 19th Century*. 中國的維多利亞式翻譯——理雅各與十九世紀的傳教士傳統的轉型、漢學東方主義和比較宗教學 Berkeley: University of California Press.
- Hirth, Friedrich. 1908. *The Ancient History of China, to the End of the Chou Dynasty*. New York: The Columbia University Press.
- Meynard, Thierry. 2011. *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Philosinensis (Charles Gutzlaff). 1833. "Remarks on the History and Chronology of China, from the Earliest Ages Down to the Present Times." *The Chinese Repository* 2.2: 74-85.
- Philosinensis (Charles Gutzlaff). 1833. "Remarks on Buddhism; together with Brief Notices of the Island of Poo-to, and of the Numerous Priests who Inhabit It." *The Chinese Repository* 2.5: 215-216.
- Philosinensis (Charles Gutzlaff). 1844. "Philosophical Opinions of Ch'ü futsz, on the Immaterial Principle and Primary Matter." *The Chinese Repository* 13.10: 557-558.

The Movement of the *Dao* by “Contraries Proceeds”: The Debate on the Authenticity of the *Dao De Jing* between Herbert A. Giles and James Legge

Pan Feng-chuan^{*}

Abstract

During the second half of the 19th century, a three-year academic debate on the authenticity of the *Dao De Jing* transpired within the British sinologist community, using *The China Review* as a platform for discussion. Among the participants, the key actors were James Legge (1815-1897) and Herbert A. Giles (1845-1935), representatives of two differing generations of British sinologists. Understanding this debate is significant as the authenticity of Laozi 老子 had never been questioned within the course of history on the translating of Daoism in the West, which began during the 17th century.

On the basis of the research and translations carried out by both sinologists, the author discusses their arguments and debates concerning Laozi in three parts: firstly, this paper revisits Legge's review of the translations of the *Dao De Jing* published by his predecessors, including the early Jesuits as well as other prominent French and German sinologists. Secondly, their debate on the authenticity of Laozi, which involves their attitudes toward and methods utilized regarding classical Chinese literature, is clarified. Finally, the author analyzes the main concluding remarks presented in his complete translation of the *Dao De Jing* in 1891 following the debate. From this discussion we can note how the older sinologist Legge, who respected the consistency of Chinese tradition, handled the challenges presented by the younger Giles, who had intended to adopt a textual methodology to criticize the former's attitudes toward the Chinese classics. Finally, the correlation

* Pan Feng-chuan, professor, Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University.

between Western sinology and Chinese academic traditions is also highlighted as several portions of their arguments would be given attention to and cited by several Chinese scholars of ancient history who participated in the Doubting Antiquity Movement in the 1920s and 30s.

Keywords: translations of the *Dao De Jing*, James Legge, Herbert A. Giles, The Authenticity of Laozi, British sinology

