

## ※ 學林誌傳 ※

# 馬克萊奇的非戰之罪：理雅各筆下的 第一本《易經》英譯本

張孝耘\*

傳教士譯者特別容易犯下將異教徒經典基督信仰化的錯誤<sup>1</sup>，  
大抵緣於他們太熱切期望從中發現真神存在的證據。  
湯瑪斯·馬克萊奇<sup>2</sup>，1876<sup>3</sup>

一八七六年，《易經》的第一本英譯本 *A Translation of the Confucian 易經 or the “Classic of Change,” with Notes and Appendix* 在上海出版，譯者是聖公會傳教士湯瑪斯·馬克萊奇 (Thomas McClatchie, 1812-1885)<sup>4</sup>。

---

\* 張孝耘，國立臺灣師範大學翻譯研究所博士候選人。

<sup>1</sup> 馬克萊奇在這裏下了一個註腳，寫道：「如理雅各之中國經典翻譯，處處可見。」原文：“See Legge’s Classics, *passim*”。

<sup>2</sup> Thomas McClatchie 是否有中文名字，尚不得而知，但在他與英國聖公會海外傳道會 (Church Missionary Society, 以下簡稱 CMS) 的書信中提到他的名字是 “Mo”，而且是個常見的姓，詳見 Cadbury 圖書館所提供的 McClatchie 書信日誌的掃描檔：Thomas McClatchie Letters, the Church Missionary Society Archives, Cadbury Library, University of Birmingham (CMS/B/OMS/C CH 062), p. 57。經參考錢乃榮的《清代末期的上海話》（上海：上海書店，2015年）及網路上上海話發音的資料，我認為他在上海時自稱姓「馬」，所以將他的名字譯為「馬克萊奇」。其他論文出現過的中文譯名，有麥格理、麥麗芝、麥格基等等，另有一篇介紹其女 Millicent McClatchie 來臺遊記的文章，譯成麥格麗琪。

<sup>3</sup> Thomas McClatchie, preface to *A Translation of the Confucian 易經 or the “Classic of Change,” with Notes and Appendix* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1876; repr., Taipei: Ch’eng Wen Publishing Company, 1973), p. iv. 本文中所有外文引文之中譯，皆係筆者逐譯。

<sup>4</sup> 根據 Cadbury Research Library, Special Collections 所提供倫敦 CMS 總部彙編的傳教士名冊的資料，馬克萊奇畢業於愛爾蘭都柏林三一學院 (Trinity College, Dublin)，於 1844 年加入 CMS，前往

馬克萊奇譯本從今天漢學研究的眼光看來，不啻滄海之一粟，在《易》學研究上的價值和影響力亦堪比天地之蜉蝣。近一百多年來提及馬克萊奇的零星論述，多半予人業餘荒誕的印象，大概直到二〇一四年才出現閔福德 (John Minford) 的好評，他在自己譯注的《易經》中形容這本「飽受理雅各嘲諷」的譯本，觀點大膽前衛<sup>5</sup>。不過，如果讀過馬克萊奇譯本，又或者馬克萊奇在世，聽到百年後有漢學家暨《易經》譯者形容他的《易經》是個「有趣的版本」<sup>6</sup>，恐怕也不禁要愀然，正襟危坐，而問客曰：「何為其然也？」

何為其然也？有三，一是為什麼這本首開先河之作，如今乏人問津？二是譯者鑽研中國經典二、三十年所完成的一本極其嚴肅的《易經》專著，為何得來大學者們諸如「可恥！」(proh pudor!)<sup>7</sup>、「荒誕業餘」(grotesque and amateurish attempt)<sup>8</sup>，以及「偽科學的胡言亂語」(a pseudo-scientific delirium)<sup>9</sup>的惡評，又怎麼擔起了前衛大膽瘋狂的形容？三是千百年來中外《易》學論述何其之多，失落者更不知凡幾，少一本有關係嗎？這背後有何玄機？

如果回溯歷來的評論，不難發現，不僅閔福德，幾乎所有談到馬克萊奇的學者，莫不提到英國漢學家理雅各 (James Legge, 1815-1897) 對他強烈的反感與情緒化的抨擊。而即使各個論者立場不盡相同，但所述幾乎都是針對理雅各的批評而發，於是遑論對馬克萊奇譯本整體的研究了。可以說，基本上所有關於他的評介，始終不離理雅各的視域觀點。而我們對馬克萊奇譯本的認識，幾乎就是建立在這些圍繞著理雅各觀點所做的引述，甚至是二手的引述和節錄上面。所以關於馬克萊奇譯本

---

上海創建傳教據點，之後於 1868 年任命為香港聖約翰大教堂 (St John's Cathedral Hong Kong) 及 1875 年上海聖三一教堂 (the Cathedral of Holy Trinity, Shanghai) 的法政牧師，於 1882 年退休返英，1885 年在倫敦過世。

<sup>5</sup> John Minford, ed. and trans., *I Ching: The Essential Translation of the Ancient Chinese Oracle and Book of Wisdom* (New York: Penguin, 2014), p. 786.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>7</sup> James Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching* (1899; repr., New York: Dover Publication, 1963), p. 396.

<sup>8</sup> Richard Wilhelm, trans., *I Ching or Book of Changes*, rendered into English by Cary F. Baynes (London: Penguin Books, 1951), p. xlix.

<sup>9</sup> Iulian Shchutskii, *Research on the I Ching*, trans. William MacDonald, Tsuyoshi Hasegawa with Hellmut Wilhelm (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 22-24.

的遭遇，理雅各即使不是唯一，也是關鍵的因素。有鑑於層層的轉述節錄，極易流於片面與誤解，不但對馬克萊奇，甚至對理雅各都可能有失公允、未盡全貌。所以本文將回歸原典，直接攤開馬克萊奇一八七六年與理雅各一八八二年的《易經》譯本，對簿公堂，找出兩人背後真正的衝突。第二步是就十九世紀當時其他學者的反應，以及進入二十世紀之後評論的流變，重新審視馬克萊奇《易經》英譯本在翻譯研究上的意義。以下我將從理雅各的批評開始談起。

## 一、理雅各的批判

理雅各在其翻譯的《中國聖書：易經》(*The Sacred Books of China: The I Ching*)中對馬克萊奇的評論可分兩部分，一是〈序〉中對馬克萊奇譯本的介紹，二則散見書中〈導言〉及註腳約二十處，全部都是負面的批評。他在〈序〉中寫道：

一八七六年，馬克萊奇牧師於上海出版了《儒家易經之翻譯、評注及附錄》，該版本包括《周易》的「經」及「傳」十篇，其中第一、二，以及第四篇「傳」和坊間一般讀本一樣，逐條插附在當卦之卦辭和爻辭之後。從其遣辭用句來看，我認為他不知道，第一及第二篇傳是後來的人對文王與周公寫的卦爻辭的解釋；作者並不是文王與周公，也非出自他以為的孔子之手。他個人的目的在於「以比較神話學為鑰來解開《易經》之奧秘」，然而這把鑰匙不但沒必要，而且，如我在本書註腳中不時提到的，該譯者因而從中找到許多不堪入目或思索的內容；所幸，從來沒有任何一位中國學者想到過。我遍覽馬克萊奇譯本，全書無一字一句有參考的價值。<sup>10</sup>

簡而言之，理雅各筆下的馬克萊奇是個連《易經》的作者與歷史都搞不清楚的譯者，並且立論荒唐、譯文粗鄙，全書一無是處。而散見書中註腳關於經文翻譯的批評，則包括從〈師〉六三、〈晉〉六二、〈艮〉九三、〈渙〉九五、〈屯·象傳〉、〈履·象傳〉、〈泰·象傳〉、〈鼎·象傳〉、〈坤·象傳〉、〈復·象傳〉，一路到〈繫辭下傳〉第六章、第十章等等。理雅各輕慢的文字下到底在說什麼？以下我將循著理雅各的思路順序，對照馬克萊奇的翻譯，從《易經》版本開始說起。

<sup>10</sup> Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching*, p. xvii.

## 二、經、傳分離

馬克萊奇和理雅各翻譯的《易經》，即今傳的《周易》，包括「經」、「傳」兩部分。前者即六十四卦約五千字左右的卦爻辭，後者為解釋卦爻辭的「十翼」，也就是《周易》經文最古老的注解，包括〈彖傳〉上下、〈象傳〉上下、〈繫辭傳〉上下、〈文言傳〉、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉共十篇。理雅各早在一八五四、五五年就曾翻譯過《易經》。他完成時自覺對這本深奧難解的古書知之甚渺，於是暫且擱置，期待並相信終有靈光乍現的那一天，引導他揭曉這部神秘的中國經典。但是在那一天來到前，這本可能是史上真正的第一本英文《易經》的譯稿，卻在一八七〇年掉進了紅海，浸泡月餘<sup>11</sup>。千辛萬苦救回來後，直至一八七四年才重見天日。但它的主人此時卻驚覺自己過去二十年的鑽研都白費了，於是又被擱置。而在這段期間，也就是大約從一八六〇到一八七〇年代，理雅各相繼翻譯了《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》、《書經》、《詩經》、《孝經》及《春秋左傳》等中國經典，正逐漸從傳教士、譯者，慢慢蛻變為學者的身分<sup>12</sup>。在馬克萊奇《易經》英譯本出版的同年，即一八七六年的十月，他在謝爾登尼亞劇院 (Sheldonian Theatre) 發表就職演說，正式成為牛津大學第一位漢學講座教授<sup>13</sup>。

再次翻譯《易經》的理雅各教授，聲稱自己這回沒有中國學者的幫忙，主要是參考一七一五年，即康熙五十四年李光地編的《御纂周易折中》，以及友人在廣東替他買的一六八二年翰林院的《御制日講易經解義》<sup>14</sup>，這本二手書上布滿前任書主精闢的句讀、眉批、點評，理雅各自承受惠良多<sup>15</sup>。他自許在《易經》研究上最重大的一個發現，就是之前誤以為孔子作《十翼》，且將彖、象、文言逐條附在六十四卦爻辭之後，整合三聖之言而為一體<sup>16</sup>。但之後得知其實「經」、「傳」相隔約七百

<sup>11</sup> Ibid., p. xiii.

<sup>12</sup> 見 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley: University of California Press, 2002), p. 121。

<sup>13</sup> James Legge, "Inaugural Lecture on the Constituting of a Chinese Chair in the University of Oxford," Delivered in The Sheldonian Theatre (Oxford and London: James Parker and Co., 1876).

<sup>14</sup> 理雅各稱之為 *Daily Lectures on the Yi*；見 Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching*, p. xx。

<sup>15</sup> Ibid., pp. xx-xxi.

<sup>16</sup> 理雅各在其 *The Sacred Books of China: The I Ching* 之〈導言〉第一章中詳述孔子非《十翼》作者的論證。

年，而且內容殊不一致，所以「要正確地理解《易經》的第一步就是回歸經文（即卦爻辭）」，而且這「很簡單」，因為李光地的《御纂周易折中》就是「經、傳分離」的。這個大發現成了他檢視其他中外學者是否合格的標準<sup>17</sup>。不幸，馬克萊奇採用的就是經、傳相混的通行本。

所以，「版本」很自然成為理雅各評斷馬克萊奇的首要項目。因為「經、傳分離」對理雅各來說是釐清《易經》成書的關鍵，和《易經》的作者、歷史與定位息息相關。《御纂周易折中·凡例》首段即明言：

《易經》二篇、《傳》十篇，在古元不相混。費直、王弼乃以傳附經，而程子從之。至呂大防、晁說之、呂祖謙諸儒，以為應復其舊。朱子《本義》所據者，祖謙本也。明初程傳、朱義並用，而以世次，先程後朱，故脩《大全》書<sup>18</sup>，破析《本義》而從《程傳》之序。今案：《易》學當以朱子為主，故列《本義》於先，而經、傳次第，則亦悉依《本義》原本，庶學者由是以復見古經，不至習近而忘本也。<sup>19</sup>

這短短不到二百字的敘述，非常扼要地點出了「經」和「傳」從古時的「不相混」到清康熙《折中》的「分離」。這數千年間的分分合合，曲折流轉，其中經歷的人物除了西漢費直、魏晉王弼、宋程頤、呂祖謙、朱熹，到明代胡廣等等，還有不及備載的人物與因由，不知凡幾。及至今日，莫說一般《易經》讀本，連《周易本義》大多依據的，仍然是「經、傳合一」的四卷本<sup>20</sup>。

可見經、傳之分離或相混，不只是章節安排的差異而已，它不但有歷史考證的意義，在《易》理詮釋上也至為重要。理雅各當然明白其重要性，不然不會像驚為天人那樣的反應。他提出的理由有二：第一是經、傳相隔七百年，不是一件作品，而且《十翼》不是孔子所作，並非他原本以為的「合三聖之言」<sup>21</sup>；第二是五翼混在

<sup>17</sup> Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching*, pp. xiv, xvi, 8-9.

<sup>18</sup> 《周易大全》為明朝翰林院學士胡廣奉成祖之命修纂，見林慶彰：〈《五經大全》之修纂及其相關問題探究〉，《中國文哲研究集刊》第1期（1991年3月），頁12-13。

<sup>19</sup> [清]李光地：〈御纂周易折中凡例〉，劉大鈞整理：《周易折中》（成都：巴蜀書社，2010年），頁8。

<sup>20</sup> 見各版本的《周易本義》提要，如《四庫全書》第168冊，其中即收有四卷本《周易本義》與十二卷本《原本周易本義》，各述原由；現代版本可參考臺北大安出版社1999年出版的出版說明。

<sup>21</sup> Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching*, p. xiii.

經文中，經、傳各篇觀點殊不一致，造成理解上的困難。所以他「無論如何都不能接受經與傳合起來是一部作品」<sup>22</sup>。

理雅各當然可以以這兩點理由來主張經、傳分離，但是「經、傳分離」所主張的卻不是他的理由，因為他的理由本身有問題。首先，難道一定要同時代、同作者才能合成一部作品嗎？其次，以傳附經一定會造成意義混淆嗎？很多文本都出自一位作者，或者同時代的不同作者，但這從來都不是定義一部作品的條件。就以今天的《易經》來說，中外的《易》學家都有各自的詮釋方式，版本的差異更不只在於分離或相混而已。版本的流變有歷史之使然，就這個議題上，經過歷代學者的釐清後，大家不僅看到了《易經》的層次，也在這層層的詮釋中，看到文化思想的流變。而在了解其多層累的本質後，便有閱讀的脈絡可循，混淆迷惑的情形自然會解除。連理雅各自己也說：「只要能理解後者〔傳〕各部分，即使自西漢弼、直將兩者相混以後，也沒有什麼可以阻止對兩者〔經與傳〕充分的理解。」<sup>23</sup>

所以，理雅各的理由並不充分，但是態度卻很堅決。這樣的表態，當然亦無可厚非，《折中》有言，宋明以後《易》學以朱子為主，實體上的變革確實能很清楚地表達其革命性的《易》學主張。但更重要的是，它是一種精神，一個概念，因為其版本或者所謂「原本」應該是什麼樣子，很難判定。而且是要遵循朱子，還是朱子依據的祖謙本，還是漢代之前更早的本子呢？這個復古運動要恢復什麼？我們知道，復古從來不只是將前人的作為或想法依樣畫葫蘆地照搬過來；革命性的行動背後，都有歷史的原因以及革命者的理念。簡單來說，朱子恢復古本的主要原因是「《易》本為卜筮而作」<sup>24</sup>，因為從伏羲畫卦、文王繫彖、周公繫爻都是為占筮而作。到孔子方說義理，而《十翼》也是為解經而作，朱子說：「今人不看卦爻，而看繫辭，是猶不看刑統，而看刑統之序例也，安能曉！」<sup>25</sup>所以「占筮」就是《易》的「本義」<sup>26</sup>，如果不能看清這個本源，讀《易》就會迷失，也是「《易》所以難讀者」

<sup>22</sup> Ibid., p. 8.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類·易二》（北京：中華書局，2004年），頁1620-1640。

<sup>25</sup> 同前註，頁1622。

<sup>26</sup> 同前註，頁29，及《原本周易本義·序》：「象占，《易》本義也。伏羲畫卦，文王繫彖，周公繫爻，皆以象與占決吉凶悔吝，各指其所之。孔子《十翼》，專註義理，發揮經言，豈有異旨哉。體用一源，顯微無間，互相發而不相悖也。程子以義理為之傳，朱子以象占本其義。革每合而讀

的原因<sup>27</sup>，這是朱熹主張經、傳分離以恢復古本《周易》面目的初衷。

但是理雅各的目的和朱熹的本意是背道而馳的。他對《易經》不論「經」、「傳」的鄙夷皆溢於言表，尤其是和宇宙觀或占卜有關的部分。他說文王囚羑里作卦辭是「為了以理性來約束占卜的愚昧」<sup>28</sup>；他也無法想像幾條線和自然現象能有什麼關聯<sup>29</sup>；還嘲笑〈說卦傳〉作者一定很喜歡馬<sup>30</sup>；對於占筮用的蓍草被稱為「天生神物」(Heaven produced spirit-like things) 更是嗤之以鼻<sup>31</sup>。基本上他認為：

凡占卜皆不足道也，《易》占之荒謬亦不多讓，中國人自己大多都已不吃江湖術士這一套了，但他們的讀書人卻還抱著這些莫名其妙的《十翼》不放。<sup>32</sup>可見，理雅各之所以理由不充分，但態度很堅決，或許是因為他的目的和我們認知中想要窮究《易》理，或溯古探源的學者不盡相同。

### 三、作者迷思

從理雅各對《易經》諸多的嘲諷挑剔，我們很難相信他對朱熹說的「發揮經言，動察變占」有什麼熱情。但主張經、傳分離的同時，也就改寫了《易經》的源

---

之，心融體驗，將終身玩索，庶幾寡過。昨刊程傳于章貢郡齋，今敬刊本義于朱子故里，與同志共之折。朱子有言，順理則吉，逆理則凶。悔而趨吉，吝自吉而向凶，必然之應也。夫子曰：不占而已矣。」

<sup>27</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類·易二》，頁 1626。

<sup>28</sup> Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching*, p. 21.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 33. 理雅各認為八卦取象毫無科學根據，而且無法理解，為什麼兌和坎代表不同形態的水，而坎又是月，或者巽為什麼可以同時是風又是木等等說法。

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 53. 理雅各指的是〈說卦傳〉第十一章「乾為天，……為大赤，為良馬，為老馬，為瘠馬，為駁馬」的段落。

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 41; 「天生神物」一詞出自〈繫辭上傳〉第十一章：「是以，明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用。……探賾索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜，是故天生神物，聖人則之。」理雅各引用明朝劉基的〈司馬季主論卜〉：「嗚呼！天道何親？惟德之親；鬼神何靈？因人而靈。夫蓍，枯草也；龜，枯骨也，物也。人，靈于物者也，何不自聽而聽于物乎？」來證明用龜筮占問的荒謬。但司馬季主本為卜人，怎麼會像他一樣見識地反對卜筮呢？所謂「善《易》者不卜」的道理，豈是做學問不看文本脈絡，而且對卜筮極盡嘲諷之能事者所能明白？

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 43.

流，讓理雅各首先一併切斷了伏羲與《易經》的關係。因為伏羲制卦的證據在《十翼》裏<sup>33</sup>，而《十翼》成書年代比卦爻辭晚了七百年，所以伏羲不再是作者之一，而《易經》也不再是中國最古老的經典，成了排在《書經》、《詩經》後面第三老的書了<sup>34</sup>。其次，理雅各更一舉擺脫了聖人孔子的包袱，他直言不諱，「不用把孔子當成《十翼》作者，是一大解脫」<sup>35</sup>，原因是：

如果根據傳統說法，《十翼》作者真的是孔子，我們就只好恭恭敬敬地接受聖人之言。但是若且不然，我們理應享有完全的自由對其內容加以判斷，並用我們的理性來衡量之。果不其然，根據我的觀察，《十翼》中沒有一篇是孔老夫子寫的，連一句都沒。<sup>36</sup>

理雅各消滅了「《易》歷三聖」裏的兩聖，就可以實踐他「以意逆志」<sup>37</sup>的翻譯哲學了，那麼他的「意」下為何？我認為可以歸結出以下幾點：第一，《易經》失去了最古老經典的崇高地位；第二，抹去《易經》裏中國人的宇宙形成觀及上古神話的元素；第三，他強調文王、周公、孔子都是歷史人物，所以有了將《易經》從占筮之書轉為周代歷史紀錄的前提；尤其是歷史記載最豐富的孔子<sup>38</sup>，不但被理雅各視為中國人的宗教導師，而且「儒家」也被解釋為中國古代的宗教，名之為「儒教」<sup>39</sup>。所以，孔子最好和充滿了神話、占筮、鬼神等等內容的《十翼》沒有任何瓜葛。因此，雖然理雅各將《易經》視作歷史紀錄，被歸為文本派學者<sup>40</sup>，但從這裏看來，與

<sup>33</sup> 見〈繫辭下傳〉第二章：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地……於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」

<sup>34</sup> Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching*, pp. 6-7; 關於理雅各如何把《易經》轉型成史料，可參考 Tze-Ki Hon 韓子奇, "Constancy in Change: A Comparison of James Legge's and Richard Wilhelm's Interpretations of The *Yijing*," *Monumenta Serica* 53 (2005): 315-336。

<sup>35</sup> Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching*, p. 31.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. xv; 理雅各引《孟子·萬章篇》「不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是為得之。如以辭而已矣。」來支持其美其言「心領神會」(seeing of mind to mind) 實則「自由詮釋」(free to render the ideas in his own or any other speech in the best manner that he can attain to) 的翻譯策略。

<sup>38</sup> James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880), p. 3.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

<sup>40</sup> 見 Hon, "Constancy in Change: A Comparison of James Legge's and Richard Wilhelm's Interpretations of The *Yijing*," pp. 315-336; 及〈近年出土文物對歐美易學的影響〉，鄭吉雄主編：《周易經傳文獻

其說他興趣在歷史，不如說目的在宗教。而這一切主張都在一一抵消先出版的馬克萊奇譯本的詮釋，其中，「作者」正是兩人分歧的起點。

馬克萊奇的觀點恰恰都和理雅各相反，但他出版在先，自然不會有對理雅各的回應或解釋。基本上他根據的是朱熹理氣學說<sup>41</sup>及《周易本義》的註解。譯本採明成化以來通行的四卷本編排<sup>42</sup>，中英對照，註腳精簡。在文本的前面有前言、導言各一篇，以及元亨利貞、先天八卦、後天八卦，和五色方位等四張圖；書後則有八篇附錄，分述他對《易經》中八個概念的詮釋。他將「彖曰」譯成“Wan Wang says”（文王說），「象曰」譯成“Chow Kung says”（周公說），應是依照《本義》所言「彖，即文王所繫之辭」，及「象者，卦之上下兩象，及兩象之六爻，周公所繫之辭也」之故<sup>43</sup>，因而招致理雅各說他不知作者是誰的指責。

馬克萊奇在其譯本〈導言〉開宗明義說道：

中國人對《易經》特別的尊崇，不僅因為它是最古老的經典，也因為它是知識的寶藏，如果能夠明白通徹，他們認為，可以讓幸運的擁有者預知所有的未來事件。孔子在《論語》卷七（〈述而〉第七）形容自己是古老教義的傳承者，不是新理論的發明家。他傳下來的《易》卦是伏羲所作，伏羲是現存人類的始祖（the first Man）、聖人，以及皇帝。《易》卦數目原本為八，平方之後演為六十四，依照圖六之分類可還原為八<sup>44</sup>。根據中國年表，伏羲在位的年代約為公元前二八五二年。而孔子將文王於公元前一一五〇年被囚禁時作的卦辭，與其子周公對卦爻的解釋加了上去。周公是公元前一一二二年建立周朝的周武王的兄弟。從文王出生時的神蹟，以及《竹書紀年》所載之周文王「龍顏虎肩，身長十尺，胸有四乳」，可見文王和伏羲一樣同屬於神之一族（the race of Gods）。<sup>45</sup>

新註》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁79-87。

<sup>41</sup> 馬克萊奇於一八七四年先出版了《御纂朱子全書·卷四十九》的翻譯：*Confucian Cosmogony: A Translation of Section Forty-Nine of the "Complete Works" of the Philosopher Choo-Foo-Tze, with Explanatory Notes [1874]* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press)。

<sup>42</sup> 明成化以來通行的四卷本編排，雖說是經、傳相混，但〈乾〉卦的〈象傳〉及〈象傳〉並非插在卦辭及各爻辭之後，而是各自成篇放在〈乾〉用九之後，和其他六十三卦編排不同。

<sup>43</sup> [宋]朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999年），頁30、32。

<sup>44</sup> 但1973年成文出版社的版本中沒有該圖。

<sup>45</sup> McClatchie, *A Translation of the Confucian 易經*, p. i.

馬克萊奇首先彰顯《易經》的重要性，在於它是中國最古老的經典，以及文化與知識的源頭，足以涵蓋並代表中國全面的思想及信仰體系，且給了他後續論述的憑藉。接著，我們可以看到他筆下和理雅各大不相同的《易經》作者，包括了制卦、演卦的人類始祖伏羲<sup>46</sup>、與伏羲同屬於神族的文王、文王之子周公，以及「信而好古，述而不作」的孔子。

所以，不但伏羲，連文王、周公都被拉進了神的領域。如果卦及卦爻辭作者都是「神 / Gods」，豈不表示孔子在《十翼》裏談的是「神的話」？就某種意義上來說，馬克萊奇可能正是此意。因為當他說伏羲是始祖、聖人、皇帝時，他想的並不僅僅是盤古開天、教民結網、三皇五帝等等這些中國傳說故事而已。而是從這些描述中找出中國人關於「神祇」的概念，以及更大的一幅異教徒信仰體系的源流和神譜對照表。在這個表上，中國的「天」與「地」對應到了羅馬神話裏的凱路斯與泰菴 (Cœlus and Terra)、薩頓與奧普斯 (Saturn and Ops)，埃及的奧西里斯與伊西斯 (Osiris and Isis)，腓尼基的陶伍德斯與阿斯塔蒂 (Tautes and Astarte)，北歐神話裏的沃登與芙雅 (Woden and Frea)，以及印度的伊薩尼與伊西 (Isani and Isi) 等等；至於伏羲的樣子，活脫脫就是古巴比倫人首魚身的歐恩斯 (the Oannes)<sup>47</sup>。這些即馬克萊奇所言，「文王、周公繫的辭合孔子的《十翼》，帶著這本書原稿之古老及其編纂成形的內證」<sup>48</sup>的一部分。這個內證再輔以其他經典、傳說、古蹟等等，一起證明了《易經》最初的內容是諾亞 (Noah) 的子孫在大洪水後，從示拿平原 (Shinar plain) 為中心散居各處，輾轉帶來中國編纂而成的。這個古巴比倫的源頭，把中國和《舊約》以及其他所有異教外邦國度聯繫了起來<sup>49</sup>。而這就是理雅各說的「不必要的比較神話學」。

<sup>46</sup> 見〈繫辭下傳〉第二章：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」

<sup>47</sup> McClatchie, *A Translation of the Confucian 易經*, pp. ii-iii, 37.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. i.

<sup>49</sup> 詳見 McClatchie, "The Chinese on the Plain of Shinar, or a Connection Established between the Chinese and All Other Nations through Their Theology," *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 16 (1856): 368-435。

#### 四、不必要的比較神話學

其實理雅各也並非不將中國人視為異教徒。他在牛津的就職演說很清楚地告訴與會人士，對各海外傳道會的宣教工作而言，中國是整個異教徒領域裏最大的一塊<sup>50</sup>。

《易經》對他而言，當然也是異教徒經典。不過理雅各認為，中國古典中殘存了對 True God 信仰的痕跡。在《中國的宗教》(*The Religions of China*)一書中第一章〈儒教之教義與上帝崇拜〉(“Confucianism: Its Doctrine and Worship of God”)，他用了整面首頁，將《中庸》的「社郊之禮所以事上帝也」、其英譯“In the ceremonies at the altars of Heaven and Earth, they served God.”，與保羅〈羅馬書〉中的“*They knew God*”三句話上下齊整並列，明白置入其「中國人信仰儒教，而儒教崇拜上帝」的觀點。他從漢字字源來看中國最早的宗教思想，分析了「天」、「帝」、「示」、「鬼」、「卜」、「卦」、「占」等字，得出了一個結論：五千年前中國人是一神信仰者 (monotheists)，但後來由於自然崇拜及占卜之術而敗壞<sup>51</sup>。其中，「天」起初指的是 sky，逐漸也代表具有支配力量的 Heaven，但是中國人並沒有用「天」來指稱至高的人格神 God，而是用「帝」<sup>52</sup>。

這裏要注意的是，理雅各特別強調中國人雖是一神信仰，卻不是單一主神論者 (henotheists)，而且「天」、「帝」、「上帝」雖然通用，但是被稱作「上帝」的「天」是 Heaven，不是 sky，所以不能將上帝和雅利安 (Aryan) 的 *dyu* 或拉丁文的 *Deus* 或其他的神祇 (Divine Being) 相提並論。理雅各立場非常鮮明，可想而知，他將《易經》中的「帝」全部譯成 God。他說：

我在《中國聖書》第三卷<sup>53</sup>序中已經表示過，為何必須要繼續用 God 這個字翻譯中國的「帝」及「上帝」，就像我從一八六一年以來翻譯的所有中國經典一樣……我的翻譯，不是我個人的詮釋，也不是為了爭辯，而純粹是表達

<sup>50</sup> Legge, “Inaugural Lecture on the Constituting of a Chinese Chair in the University of Oxford,” p. 11.

<sup>51</sup> 這個結論亦合〈羅馬書〉1:18-25 關於「人類的罪惡」之描述。

<sup>52</sup> Legge, *The Religion of China: Confucianism and Tâoism Described and Compared with Christianity*, pp. 10-11, 16.

<sup>53</sup> 《中國聖書》(*The Sacred Books of the East*) 第三卷包含《書經》、《詩經》、《孝經》。

我認為的事實。<sup>54</sup>

但是馬克萊奇看到的是完全不同的事實。他為了確認自己對「Shang-te / 上帝」的理解無誤，於是去做了街頭訪問。他說：

為了確認一般上海人的想法，我特別去城裏幾座主要的寺廟，向所有遇到的人詢問幾個問題，這裏只舉其中一例，其餘可見一斑。

我在廟裏遇到有個人站在偶像旁吸著菸管，於是過去和他攀談，問道：「你拜的是誰？」「我拜的是天 (Heaven)，和你們外國人一樣。」「你拜的天是哪一位？」「喔，就是上帝呀 (Shang-te)，還有哪個？」我再問他：「你看得到上帝嗎？」「啊～」他看看我，很驚訝我竟然不知道，就領著我走到門口，指著天空 (sky) 說：「祂就在那兒呢！」「什麼，你的意思是上面的藍天？」他回道：「當然，那就是上帝，和你們的耶穌是同一個！」

我從未問過上述問題，而沒有得到一模一樣的回答過。所以，對中國所有階層的儒家而言，上帝都是活生生的物質的天 (the animated material Heaven)。<sup>55</sup>

我們在這裏很清楚地看到了一個中國「上帝」，對應了兩個傳教士的「事實」。簡言之，循著馬克萊奇比較神話學的思路，不但《易經》是古巴比倫傳來的，而且中國的「帝」是一個雌雄同體的神 (hermaphroditic god)，是 Linga、Jupiter，和 Baal，絕對不是他們基督信仰的 God；不僅如此，他還推論出中國有陽物崇拜的結論，嚴重違背理雅各認定的「事實」。理雅各在〈序〉裏對比較神話學這把鑰匙輕描淡寫得說「不必要」，實則暗樁密布，對馬譯砲轟連連，散布在其譯文的註腳裏。

## 五、不堪入目的譯本

前面介紹過，除了「不必要」以外，理雅各也抨擊，馬克萊奇因為用了比較神話學的觀點來詮釋《易經》，所以有許多不雅的翻譯，而且非常慶幸那些念頭從沒有進到中國學者的腦子裏。其中他批評得最激烈，也是讓之後的學者很難忽略不提

<sup>54</sup> Legge, preface to *The Sacred Books of China: The I Ching*, pp. xix-xx.

<sup>55</sup> McClatchie, "The Chinese on the Plain of Shinar, or a Connection Established between the Chinese and All Other Nations through Their Theology," pp. 368-435.

的有兩句，一是「為什麼要把《易經》弄得這麼下流噁心 (gross)？」，二是「這種翻譯……真是可恥 (*proh pudor!*)」。

### (一) 下流的翻譯

讓理雅各覺得 gross 的句子是〈泰·彖傳〉的「天地交」，因為馬克萊奇譯成“conjugal intercourse”，在他整本《易經》裏翻譯成“conjugal/sexual intercourse”的地方有六處（粗體表示），分別是：

- 1.〈屯·彖傳〉曰：「屯，剛柔始交而難生，動乎險中，大亨貞。」
- 2.〈泰·彖傳〉曰：「泰，天地交而萬物通也，上下交而其志同也。」
- 3.〈否·彖傳〉曰：「否之匪人，不利君子貞，大往小來，則是天地不交而萬物不通也，上下不交而天下无邦也。」〈象傳〉曰：「天地不交，否。君子以儉德辟難，不可榮以祿。」
- 4.〈咸·彖傳〉曰：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說，男下女，是以亨，利貞，取女吉也。」
- 5.〈歸妹·彖傳〉曰：「歸妹，天地之大義也。天地不交，而萬物不興。」
- 6.〈繫辭下傳〉第五章：「天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。」

以下是馬克萊奇翻譯的〈泰·彖傳〉「天地交而萬物通也，上下交而其志同也」：

This means that Heaven and Earth having conjugal intercourse with each other, the myriad of things expands into existence, the upper and lower (classes) uniting together and their inclinations according.<sup>56</sup>

理雅各批評道：

這兩句中分明是同一個「交」字，馬克萊奇何不把「上下交」也翻成“the upper and lower classes have conjugal intercourse together”；或者，不如把這種「交」完全忘個乾淨？為什麼要把《易經》弄得這麼下流 (gross)？明明書裏一點也沒有。<sup>57</sup>

前面提過，馬譯基本上根據的是朱子《周易本義》，而朱熹此處的注說：「泰，通也。為卦天地交而二氣通，故為泰。……又自〈歸妹〉來，則六往居四，九來居三

<sup>56</sup> McClatchie, *A Translation of the Confucian 易經*, p. 62.

<sup>57</sup> Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching*, p. 224.

也。」<sup>58</sup> 此外，馬也承襲了朱熹對八卦卦象的演繹，在這裏取「人倫類象」來解卦，也就是說，〈泰〉卦的「地天泰」指的是父（下卦乾）母（上卦坤）的結合，所以他譯成“conjugal intercourse”，因為天地為親，上（卦）下（卦）交感、萬物滋生，如同父母交合孕育子女一般。而「上下交」之所以不是性交，是因為朱子認為〈泰〉卦來自〈歸妹〉卦，意思是〈歸妹〉卦的三、四爻上下交換後變成了〈泰〉卦，而三四爻在「人位」，接著我們來看整段經文就很清楚了：

天地交而萬物通也，上下交而其志同也。內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人，君子道長，小人道消也。（〈泰·象傳〉）

所以很明顯，這裏的「上下交」是指君子與小人的階級或德性，不是婚姻或男女關係，因此馬克萊奇當然不用“conjugal intercourse”來表達，而是“uniting”。反觀理雅各，幾乎把經文裏所有的「交」都譯成“communication”或“intercommunication”，姑且不論對錯好壞，純就翻譯的細緻度及對文本的敏感度來說，理雅各實是略遜一籌。

再來，如果聽從理雅各的，徹底忘記《易經》裏有「性交」這個概念，那麼〈繫辭下傳〉第五章裏的「天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生」。中的「男女構精」又該怎麼翻？下面是兩人的譯文（粗體表示）：

Heaven and Earth's genial Air mingling together, the myriad of things are transmuted and flourish luxuriantly; **the male and the female having sexual intercourse**, the myriad of things are transmuted and generated.<sup>59</sup>（馬克萊奇）

There is an intermingling of the genial influences of heaven and earth, and transformation in its various forms abundantly proceeds. There is **an intercommunication of seed between male and female**, and transformation in its living types proceeds.<sup>60</sup>（理雅各）

理雅各對這句在註腳中解釋道：

我認為，如果這句真的是孔子說的，他所謂天地之間的交融，指的單純是植物或蔬菜世界 (intended only plants or the vegetable world)，而用男女一詞來涵

<sup>58</sup> 朱熹：《周易本義》，頁 72。

<sup>59</sup> McClatchie, *A Translation of the Confucian 易經*, p. 344.

<sup>60</sup> Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching*, p. 393.

蓋萬物。<sup>61</sup>

或許就譯文的文學性來看，馬譯的直白沒有理譯的迂迴委婉，但理雅各將動物排除在天地運行之外，而且搬出了他明明認為不是作者的孔子，說法實在牽強。也許這反映了維多利亞時代道德觀的影響。但他對一本「一無是處」的譯本這麼著力批評，我們不禁要懷疑，也許他對經文裏出現天地或男女交合的排斥，問題不只是關乎「性」或用語上的歧見而已，而是要極力避免對上帝性事的聯想。

## （二）可恥的譯本

比「性交」更讓理雅各感到不可置信且忍無可忍的是「性器官」。馬克萊奇把「乾」、「坤」詮釋成生殖器的相關篇章有：

- 1.〈坤·象傳〉曰：「地勢坤，君子以厚德載物。」
- 2.〈繫辭上傳〉第六章：「夫乾其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」
- 3.〈繫辭上傳〉第十一章：「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」
- 4.〈繫辭下傳〉第六章：「乾坤其《易》之門也，乾陽物也，坤陰物也，陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」

其中最聳動的一句，是他將「乾陽物也，坤陰物也」翻譯為：

Khēen is the *membrum virile*, and Khwān is the *pudendum muliebre* (the sakti of Khēen).<sup>62</sup>

（乾即陰莖，坤即陰門〔乾的女性能量：夏克緹〕）。

理雅各評論道：

看到這樣的譯本，簡直不可能忍住不罵「可恥！」(*proh pudor!* [for shame])

全中國自古至今有任何一家一句的注會支持這種說法嗎？我相信絕對沒有。<sup>63</sup>

我們不難從這句話想像理雅各暴跳如雷之情狀。但我們卻很難把他激烈的反應簡單地歸因於迂腐的道德觀，或猜測他是真的，還是假作無知。不過，我們可以清晰

<sup>61</sup> Ibid., p. 395.

<sup>62</sup> McClatchie, *A Translation of the Confucian 易經*, p. 346.

<sup>63</sup> Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching*, p. 396.

感受到的是，他不願意也不能接受馬克萊奇的詮釋，而且絲毫不能讓步。歸根結柢，我認為關鍵仍在於 God 之名。只是這回爭的，不是再次修訂《聖經》中文版本時的 God 應該譯成「上帝」還是「神」，而是倒過來，中國經典裏的「上帝」是“God”、“god”，或者哪種“God”？

如果馬克萊奇和理雅各有什麼共識的話，那就是他們都同意《易經》及其他中國古代經典裏的「天」就是「上帝」。但問題是，根據馬克萊奇的觀點，「乾」也是「天」，如果「乾」是「天」，「天」是「上帝」，那「上帝」不但有 *membrum virile*（陰莖），而且「上帝」就是 *membrum virile*，這對堅持中國的「上帝」就是基督信仰的 God 的理雅各而言，真是是可忍，孰不可忍！何況他從一八六一年以來，翻譯的所有中國經典裏的「帝 / 上帝」，都已經譯成 God。所以這回馬克萊奇把「上帝」變成了雌雄同體的邱比特，有性徵，可以行房，而且根本就是根陰莖，那比把 God 譯成「神」，更嚴重不知幾百倍。

諷刺的是，和馬克萊奇一樣，認為乾坤八卦象徵生殖器的中外學者不在少數，甚至挖掘出了中國古代崇拜陽物的考古證據。例如：郭沫若在《中國古代社會研究》第一篇〈周易時代的社會生活〉中說：「八卦的根柢我們很鮮明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遺。畫一以象男根，分而為二以象女陰，所以由此而演出男女、父母、陰陽、剛柔、天地的觀念。」<sup>64</sup> 周予同在〈「孝」與「生殖器崇拜」〉文中不僅認為「《易》的—與--就是最明顯的生殖器崇拜時代的符號。—表示男性的性器官，--表示女性的性器官，以兩—中的空隙顯示其意義」，甚至表示，「我敢大膽的說，儒家的根本思想出發於『生殖崇拜』。……『生殖』，或者露骨些說『性交』，在儒家認為是最偉大最神聖的工作」<sup>65</sup>。錢玄同也曾說過：「我以為原始的易卦，是生殖器崇拜時代底東西；『乾』、『坤』二卦即是兩性底生殖器底記號。」<sup>66</sup>

西方學者如李約瑟 (Joseph Needham, 1900-1995) 在《中國科學與文明》(*Science and Civilization in China*) 中說道：

<sup>64</sup> 郭沫若：《郭沫若全集·歷史編》（北京：人民文學出版社，1982年），第1卷，頁33。

<sup>65</sup> 周予同：〈「孝」與「生殖器崇拜」〉，朱維錚編校：《周予同經學史論》（上海：上海人民出版社，2010年），頁46-60。原載《一般》第3卷第1號（1927年9月5日），又收入顧頡剛編：《古史辨》（上海：上海古籍出版社，1982年），第2冊中編。

<sup>66</sup> 錢玄同：〈答顧頡剛先生書〉，顧頡剛編：《古史辨》，第1冊，頁77。原載《讀書》第10期（1923年）。

如果你仔細觀察表 13（《易經》八卦的意義），很難忽略三根實線組成的乾和中間有空隙的坤的生殖器意象，乾是矛 (lance)，坤是杯 (grail)\*。

\* 這種詮釋完全符合古代中國人的思想。<sup>67</sup>

又如，荷蘭漢學家高羅佩 (R. H. van Gulik, 1910-1967) 在其關於中國古代性生活的論著中表示：「《易經》強調性交是宇宙生命的基礎，是陰陽兩種力量的體現。」<sup>68</sup> 夏含夷 (Edward Shaughnessy) 之馬王堆帛書《易經》的研究也認為，「象徵純陽之天道的鍵 (The Key，即乾) 卦及純陰之地道的川 (The Flow，即坤) 卦似乎源自男女兩性生殖器的特徵，可能早於現在被賦予的抽象意義」<sup>69</sup>。

反對的意見當然也有，例如廖名春就認為，夏含夷「將『乾專直』、『坤翕關』說成是男女性交是不能成立的」<sup>70</sup>。此外，近年來數字卦的研究，對於卦爻原始的問題也注入了新的詮釋方向。不過，姑且不論乾坤是否為生殖器的象徵、經文是否有性交之意，又或者是在表達陽物崇拜的信仰，顯然，這些想法都並非馬克萊奇獨有。而且現在還有了考古證據的支持，例如，考古學家張光直就認為，龍山文化遺址出土的陶製陰莖，是當時用來祭拜男性祖先的器具<sup>71</sup>。但我們也發現，以上都是在馬克萊奇之後的當代論述，而且除了考古證據以外，似乎多為推想。《易經》作者創作的本意到底為何，實在很難下定論，所以我們也不好指著理雅各說：「你錯了，相信吧！」但是，馬克萊奇無疑是此論點的先驅，而且是在考古文物出土之前。那他是如何推論出來的呢？

簡而言之，比較神話學。

這就又回到前面他說的「《周易》經、傳本身帶著的內證」，也就是說，《易經》的內容，尤其是上述〈繫辭傳〉及〈泰〉卦那些「不雅」的章句，就是直接的

<sup>67</sup> Joseph Needham, *Science and Civilization in China II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), pp. 304-351, 310.

<sup>68</sup> R. H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.* (Leiden: Brill, 2003), p. 37.

<sup>69</sup> Edward Shaughnessy, ed. and trans., *I Ching: The Classic of Changes* (New York: Ballantine Books, 1996), p. 17.

<sup>70</sup> 詳見廖名春：《〈周易·繫辭傳〉乾專直新釋》，鄭吉雄主編：《周易經傳文獻新註》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁113-123。

<sup>71</sup> K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), pp. 116, 118.

證據，在告訴我們上帝是生殖神。

馬克萊奇在其《易經》英譯本出版之前的同年，於《中國評論》(*The China Review*)發表了〈陽物崇拜〉(“Phallic Worship”)<sup>72</sup>一文。他說：

從《易經》經、傳的內容來看，「乾坤」，即「上帝」，顯然就是異教國度以平常的象徵符號代表的生殖神 (phallic God)。其陽性部分，「乾」是陰莖 (*membrum virile*)，陰性部分，「坤」是陰門 (*pudendum muliebre*)，兩者由一個圓、環，或生殖器所圍繞，這就是太極 (Great Extreme)，就是一團氣，是滋生及統管萬物的太一 (Great Monad)。<sup>73</sup>

上帝如果是生殖神，那麼祭祀上帝自然就是陽物崇拜了。在這裏他引述《大清會典》對北京天壇、地壇型制的描述，還有《禮記》中泰壇的祭法：

《欽定大清會典》：「凡郊天之禮，兆陽位於南郊，圓以象天曰圓丘，其制三成，歲以冬至日，祀皇天上帝。」及「凡祭地之禮，兆陰位於北郊，曰方澤，其制二成，四周以方坎蓄水，以壽至日，祭皇地祇。」

《禮記正義》：「燔柴於泰壇，祭天也。瘞埋於泰折，祭地也。用騂犢。壇、折，封土為祭處也。」

同樣地，對於馬克萊奇而言，這兩段祭儀的描述也不僅只是中國人自己習以為常的天圓地方的概念，或祭拜天地的古禮而已。他又再次看到中國與其他異教徒之間明顯的相似性<sup>74</sup>，以及與《舊約》的聯繫<sup>75</sup>。他在其譯本〈序〉裏說：

沒有神話學知識，卻妄想翻譯《易經》或任何其他儒家經典，就如同不懂神話學而想翻譯荷馬 (Homer)、維吉爾 (Virgil)，或海希奧德 (Hesiod) 一樣。《易經》這部書，光是翻譯已相當困難，若又不了解其他異教徒的神話系統，實難破解其中蘊含的教義。研究中國文化的學子對比較神話學忽視多久，《易經》就會對他們繼續封口多久。比較神話學是我解開這本奇特的中

<sup>72</sup> McClatchie, “Phallic Worship,” *The China Review* 4.4 (Feb. 1876): 257-261.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 257. 此處的經、傳內容指的是〈泰〉卦、〈繫辭上傳〉第六章，及〈繫辭下傳〉第六章等等，參見前述「下流的翻譯」、「可恥的翻譯」兩節所列章句。

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 258, 他舉例印度林伽 Linga 和優尼 Yoni 祭壇有相同的基本型制和象徵。

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 259, 馬克萊奇認為地壇祭儀中將犧牲埋入大地的子宮，如同將萬物保存在方舟裏面，以待大洪水後之新生，因此「坤」有「廣生」之名。該詞出自〈繫辭上傳〉第六章：「夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」

國經典其奧祕之鑰，成就如何尚待大家評斷。<sup>76</sup>

凡此種種可以體會到，馬克萊奇念茲在茲的，就是要提醒西方傳教士，中國的上帝不是基督信仰的 God，因為《易經》是異教徒經典。而用比較神話學來看的話，實在是一目瞭然。可以說，替“God”正名以及替「上帝」驗明正身，是馬克萊奇翻譯《易經》最重要的目的。

然而理雅各散布在其書中註腳裏的批評，都是針對馬克萊奇以異教神話為出發點的詮釋，包括上帝、鬼神、王母、天地人三才、乾坤卦義等等。其中最重要的當屬「上帝」一詞的翻譯。但是，出乎意外的，理雅各對馬譯本中「上帝」的翻譯卻著墨不多。

《周易》經、傳裏出現「帝」字的章句有八處，其中「〈泰〉六五」和「〈歸妹〉六五」中的「帝乙歸妹」指的是商王帝乙，其他還有五個卦，以及〈說卦傳〉，節錄如下：

- 1.〈履·象傳〉曰：「剛中正，履帝位而不疚，光明也。」
- 2.〈豫·象傳〉曰：「先王以作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考。」
- 3.〈益〉六二：「王用享于帝，吉。」
- 4.〈鼎·象傳〉曰：「鼎，象也。以木巽火，亨飪也。聖人亨以享上帝，而大亨以養聖賢。」
- 5.〈渙·象傳〉曰：「先王以享于帝，立廟。」
- 6.〈說卦傳〉：「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。」

其中除了〈履〉卦和〈說卦傳〉，其他各句敘述的都是祭祀上帝之事。馬克萊奇除了〈履〉卦的「帝位」譯成“the Imperial throne”以外，其餘則視上下文譯成“Supreme Emperor”或“First Emperor”，並在註腳說明「上帝」即 Fuh-he（伏羲）、The Chinese Jupiter、the Emperor of gods and men，或 The father of gods and men。

關於上帝的翻譯，理雅各提到馬克萊奇的地方有三處，第一個是〈說卦傳〉的「帝出乎震」，理雅各表示：

此處的帝就是 God，雷孝思 (P. Regis) 用拉丁文譯成“*Supremus Imperator*”，馬克萊奇隨之譯成“the Supreme Emperor”，但我主張，正確的英文翻譯應該

<sup>76</sup> McClatchie, preface to *A Translation of the Confucian 易經*, pp. v-vi.

是“God”，此處譯成“Emperor”並不影響文意。<sup>77</sup>

第二個是〈履·彖傳〉的「履帝位」。他說：

馬克萊奇譯成“the Imperial throne is now occupied”，我認為此處的「帝位」意思和〈需〉卦的「位乎天位」的「天位」一樣。<sup>78</sup>

第三個是在〈鼎〉卦，理雅各說：

這裏的上帝就是“God”，馬克萊奇牧師翻譯成“the First Emperor”，然後在註腳裏解釋，就是中國的邱比特 (The Chinese Jupiter)，人和眾神的王！<sup>79</sup>

我們看到，對於馬克萊奇如何翻譯上帝「聖號」，若和前述上帝「性事」相比，理雅各對馬克萊奇的批評簡直淡得像白開水一般，甚至還說出「不影響文意」之語。唯一表達不滿的地方，幾乎只有最後那一抹驚嘆號而已。面對理雅各如此出奇的反應，可能的解釋即如前所述，上帝聖號的問題已遠遠不如性徵的問題來得迫切致命。而以《易經》為戰場的翻譯大戰，主題也轉向了。

## 六、書評流變

一八七六年《中國評論》(*The China Review*)刊登了一篇對馬克萊奇《易經》譯本的書評，開篇第一句：「這本宣稱是《易經》譯本的書，事實上是在藉翻譯之名行聖號（「神」與「上帝」）之爭。」<sup>80</sup>

不僅如此，緊接其後還有一篇對湛約翰 (John Chalmers, 1825-1899) 著作的書評，也提到馬克萊奇。該文作者表示，一八五〇年代新教傳教士之間因修訂中文《聖經》而起的譯名之爭，最後以各自出版「上帝」與「神」兩個版本而平息，直到最近又餘燼重燃。作者說：

這場新論戰，主要肇因於馬克萊奇牧師基於個人的神話想像，背離「上帝派」而起。他藉由採用「至神」<sup>81</sup>這個新詞，特別是持續在各個不同期刊上

<sup>77</sup> Legge, *The Sacred Books of China: The I Ching*, p. 51.

<sup>78</sup> Ibid., p. 223n.

<sup>79</sup> Ibid., p. 255n.

<sup>80</sup> See the “Short Notices of New Books and Literary Intelligence of McClatchie’s *A Translation of the Confucian 易經*,” *The China Review* 5.2 (Sep. 1876): 182.

<sup>81</sup> 「至神」一詞出自〈繫辭上傳〉第十章：「易，无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」

不斷發表文章，來向大眾宣告「上帝」一詞代表的是一個雌雄同體的「一」(hermaphrodite Monad)；此外，他還臉不紅氣不喘且毫無根據地指控，將 God 譯為「上帝」的傳教士們發展了一套「陰莖異常勃起」(Priapism) 系統！<sup>82</sup>

顯然這兩篇的作者都是「上帝派」，他們文中對馬克萊奇的批評與理雅各如出一轍，並且非常強調「《易經》和《聖經》一樣純潔」(the *Yih-King* is as pure as the *Bible*)。尤其第一篇，出自一群自稱根本不認識馬克萊奇的讀者，聲明其投書的原因：

我們毫無惡意，而且除了這本書以外，我們對馬克萊奇牧師一無所知，但有感於他在享受中國人的友善之餘，卻出版如此誹謗中國聖人的著作而深表遺憾。同時我們也認為，有必要誠實批評，並提出事實來抗議他的謬論。如果有任何一位在英國的中國人像馬克萊奇詮釋《易經》那樣詮釋《聖經》，而且用跟他一樣的字眼來表達不潔的思想，那他只有到好利威街(Holywell Street)<sup>83</sup>才找得到書商。<sup>84</sup>

從以上可見，馬克萊奇譯本甫出版就被他的對手冠上了「性」和「色情」的標籤。而在一八八二年理雅各譯本出版後，兩人的衝突也因為理雅各攻擊的重點，從 God 的「譯名」轉移到了 God 的「性徵」。而馬克萊奇譯本的宗旨，也從闡明《易經》的性質以維護「聖號」，變成了在牽強附會地宣揚異教徒的「性事」。

現在來看看馬克萊奇譯本到了二十世紀以後是什麼樣貌，漢學家們如何描述它的內容，用到哪些引文，以及該學者自己下的總評。

德國漢學家衛理賢(Richard Wilhelm, 1873-1930)於一九二三年出版了至今仍是普及，最具影響力的《易經》譯本。他在導言裏告訴讀者要了解《易經》，首先

---

非天下之至神，其孰能與於此？」見 McClatchie, *A Translation of the Confucian 易經*, pp. viii, 320; *Confucian Cosmogony*, p. 39。

<sup>82</sup> See the “Short Notices of New Books and Literary Intelligence of John Chalmers’ *The Question of Terms Simplified, or the Meanings of Shan, Ling, and Ti in Chinese Made Plain by Induction*,” *The China Review* 5.2 (Sep. 1876): 135.

<sup>83</sup> 維多利亞時代倫敦色情書刊的買賣中心。

<sup>84</sup> See the “Short Notices of New Books and Literary Intelligence of McClatchie’s *A Translation of the Confucian 易經*,” pp. 134-135.

要大膽剝除其外圍過多的詮釋，包括有關古老中國迷信，神祕的巫的部分，也包括同樣迷信的、現在歐洲學者的理論。他們以自己與原始野蠻人接觸的經驗，來解釋所有古老的文化，然而就在此處，衛理賢下了一個註腳說：

我們在這裏或許可以提一下的是，因為它很怪 (oddity)，即馬克萊奇牧師用比較神話學觀點翻譯的一部荒誕而且業餘的譯本 (grotesque and amateurish attempt)。<sup>85</sup>

衛理賢的評論很簡短，但關鍵字的訊息很清楚：比較神話學、迷信、古怪、荒誕、業餘。

再來是同樣對馬譯不屑一顧的俄國漢學家休茨基 (Iulian Shchutskii, 1897-1938)，在其一九六〇年的《易經之研究》(*Researches on the I Ching*) 一書表示，馬克萊奇認為，《易經》表達的是以陰陽二元論為基礎的宇宙形成觀，並以此連結到巴比倫的源頭、異教徒信仰的元素，以及中國古代陽物崇拜的觀點，他說：

馬克萊奇譯本出版於一八七六年，我們不需要再重覆說明這本半吊子譯本的性質，因為已經有夠多、夠清楚的討論了。理雅各說：「我逐段逐句讀過之後，沒有發現任何值得我參考的地方。」馬克萊奇的著作一言以蔽之，都是毫無根據的論述，若不是其「獨特的創見」，引起某些漢學家的注意，否則即使到現在也根本不值得一提……〔乾陽物、坤陰物之說〕讓理雅各大呼：「可恥！」……《聖經》和《易經》、巴比倫和中國、神話和比較宗教史、古代和現代世界，被馬克萊奇組成了一個古怪的大雜燴。他沒有任何引證來支持他的論點，更何況中國人自己對陽物崇拜之說也一無所知。……馬克萊奇的翻譯根本就是「偽科學的胡言亂語」。<sup>86</sup>

休茨基批評的重點基本上沿襲理雅各，不但奉理雅各之言為圭臬，而且加了一個新標籤：「偽科學的胡言亂語」。這個標籤和巴比倫、異教徒、神話、宇宙形成觀、陽物崇拜連在一起，也許因為用字果斷鮮明，成為後來論者好用的引述。

接著是理查·魯特 (Richard Rutt)，他於二〇〇二年出版的《易經》(*The Book of Changes*) 中對馬克萊奇的介紹，首先是生平簡介及其受劍橋柏拉圖學者瑞夫·科得沃斯 (Ralph Cudworth, 1617-1688) 及比較神話學者雅各·布萊恩特 (Jacob Bryant,

<sup>85</sup> Wilhelm, *I Ching or Book of Changes*, p. xlix.

<sup>86</sup> Shchutskii, *Researches on the I Ching*, pp. 23-24.

1715-1804) 影響的學說背景，然後是各家評論的摘要，他說：

這部英譯本若不是因為馬克萊奇看到陰陽理論中的男性生殖器元素，並用來討論〈乾〉、〈坤〉兩卦而招致嘲諷與嫌惡，原本很可能大受歡迎。此外，他用拉丁文含蓄帶過的男女性器官名詞，嚴重冒犯了長老會的理雅各，激得他大呼：「可恥！」並宣告馬譯之一無是處；衛理賢或許受了理雅各道學觀點的影響，因此對馬克萊奇「荒謬業餘」的譯本頗不屑一顧；而對衛理賢讚賞有加的休茨基又接著形容馬譯是「偽科學的胡言亂語」；最後使得馬克萊奇譯本遭受普遍的誤解與低估。牛津大學中文教授蘇慧廉<sup>87</sup> (William Edward Soothill, 1861-1935) 是少數提到馬克萊奇而不帶貶抑的學者。<sup>88</sup>

這段描述基本上說明了馬克萊奇譯本現在予人的印象與其所以產生的原因。魯特沒有忘記當時發生了新教傳教士間的「譯名之爭」。這場始於一八三〇年代的爭執如前所述，到一八五〇年間達於高峰，之後以「上帝派」與「神派」各自發行理想的版本而告終。但顯然雙方並未完全釋懷，於是當一八七四到一八七六年之間，馬克萊奇出版了《儒家宇宙論》<sup>89</sup>、〈陽物崇拜〉及《易經》翻譯等論著後，又引發了與對手湛約翰及歐德理 (Ernst Eitel, 1838-1908) 等人的筆戰。魯特說：

這場論戰諷刺之處是，後來在中國河南龍山文化遺址（公元前三千年）挖掘出了陶製陽具，此外中文「祖先」的「祖」字最早的樣子就是男性生殖器的形狀；李約瑟也將《易經》的〈乾〉、〈坤〉兩卦解釋為生殖器的象形符號，認為「這種詮釋完全符合古代中國人的思想」。<sup>90</sup>

魯特最後總結道：「馬克萊奇譯本很快就被六年後在倫敦出版的理雅各譯本所蓋

<sup>87</sup> 見 William Soothill, *The Hall of Light: A study of Early Chinese Kinship* (New York: Philosophical Library, 1952), pp. 3-4。他在第一章討論「德」與「無為」文中，稱讚馬克萊奇將「德」譯成拉丁文“virtus”比理雅各的偏向道德意義的“virtue”傳達的意義更完整。

<sup>88</sup> Richard Rutt, *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document Translated with Introduction and Notes*, p. 67.

<sup>89</sup> 書名暫譯，即馬克萊奇於一八七四年翻譯的《御纂朱子全書·卷四十九》；McClatchie, *Confucian Cosmogony: A Translation of Section Forty-Nine of The “Complete Works” of The Philosopher Choo-Foo-Tze, with Explanatory Notes [1874]*。

<sup>90</sup> Rutt, *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document Translated with Introduction and Notes*, pp. 66-68.

過。」<sup>91</sup>

其後為二〇一二年理查·史密斯 (Richard Smith) 出版的《易經傳》(*The I Ching: A Biography*) 中提到，十九世紀後期出現了一波新的《易經》翻譯活動。這個時期的譯本反映了當時歐洲學術界想要揭曉東方所有神祕事物，並給予理性及歷史性的解釋的潮流，馬克萊奇是其中第一個。史密斯的介紹有兩部分，首先指出，馬克萊奇認定《易經》是異教徒經典，他雖然和耶穌會士白晉 (Joachim Bouvet, 1656-1730) 同樣認為《易經》是由諾亞的子孫在大洪水 (the Deluge) 後帶到中國的，但不同的是，白晉要以此證明中國古人確實認識這 “one true God”。而馬克萊奇則認為，《易經》反映的是一種異教徒的物質主義 (pagan materialism)，得出商朝的「上帝」就是迦勒底的「巴力」(the Baal of the Chaldeans)，以及中國和其他許多文化在神話上密切相關的結論。其次是馬克萊奇的陽物崇拜說，引來理雅各和休茨基的嘲諷，史密斯不但和休茨基一樣引述了理雅各的「我逐段逐句讀過之後，沒有發現任何值得我參考的地方」，而且也引用了休茨基「偽科學的胡言亂語」的評語。史密斯總結馬克萊奇的翻譯是：「相對直白但不具啟發性。」<sup>92</sup>

最近的一位，是文首提到的閔福德。相較之下，他幾乎是唯一對馬譯本表示興趣的漢學家，他在二〇一四年出版的《易經》英譯<sup>93</sup> 中介紹馬克萊奇，是這樣開頭的：

最早注意到這段特殊段落中陰陽的交互作用、察覺到《易經》最核心的性的能動性 (the sexual dynamic) 的譯者之一，就是飽受唾罵但如今被遺忘的愛爾蘭傳教士湯瑪斯·馬克萊奇。<sup>94</sup>

閔福德說的段落就是〈繫辭上傳〉第十一章「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通」，以及〈繫辭下傳〉第六章「乾坤其易之門也，乾陽物也，坤陰物也，陰陽合德，而剛柔有體」兩段，他介紹了馬克萊奇在其〈陽物崇拜〉一文中對這兩句的詮釋，接著把理雅各在書中各處批評馬克萊奇的氣話剪接成一大段，寫道：

<sup>91</sup> Ibid., p. 68.

<sup>92</sup> Richard Smith, *The I Ching: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2012), pp. 66-68.

<sup>93</sup> Minford, ed. and trans., *I Ching: The Essential Translation of the Ancient Chinese Oracle and Book of Wisdom*.

<sup>94</sup> Ibid., p. 37.

可想而知，馬克萊奇的翻譯大大激怒了長老會的老道學理雅各，他批評馬譯有「許多不堪入目或思索的內容。為什麼他（馬克萊奇）不把這種『性交』的想法完全忘個乾淨？為什麼要把《易經》弄得這麼下流？明明書裏一點也沒有。看到這樣的譯本，簡直不可能忍住不大呼『可恥！』全中國自古至今有任何一家一句的注會支持這種說法嗎？我相信絕對沒有。這是無端且惡意插入《易經》的想法」。<sup>95</sup>

閔福德認為，馬克萊奇對「陰物」、「陽物」的理解遠遠走在時代前端，而且翻譯精準，因為到了二十世紀，有不少學者持有同樣的看法<sup>96</sup>。最後，閔福德在自己書末列了一份研究《易經》的參考書單<sup>97</sup>，並替每本書寫了一段短評，其中馬克萊奇譯本得到的評語是：「奇妙大膽，俯拾瘋狂，飽受理雅各嘲諷之上海座堂牧正之作。」(Wonderfully adventurous, if often crazy, version by the Dean of Shanghai, much derided by Legge.)<sup>98</sup>。

## 七、結 論

總結以上，我們看到：第一，衛理賢和休茨基顯然不喜歡馬克萊奇，但他們的反感不是因為聖號翻譯上的歧見，而是純粹的瞧不起。第二，魯特和史密斯的態度力求客觀持平，但整體來說對馬譯的評價不高，而且魯特雖然提到蘇慧廉對馬克萊奇的好評，卻沒有解釋原因，也沒有進一步說明其被低估或誤解的地方，讀者若不自行查考，不會明白馬克萊奇在文字詮釋上較理雅各更勝一籌之處。第三，魯特雖然提到譯名之爭，但描述的是馬克萊奇與湛約翰及歐德理在《中國評論》上的筆戰，忽略了對手理雅各和《易經》英譯這個新戰場。第四，閔福德雖然讚美馬克萊奇觀點先進前衛，覺得他的版本有趣，但也只是有趣而已；他最後的短評，尤其若和對其他學者的評論相比對下，效果和 YA 冒險小說的推薦文案不相上下；而且從他列出的許多參考版本和研究來看，馬克萊奇譯本也並未入列，似乎馬譯本唯一的價值只是「有趣」及「有趣的陽物說」而已。

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Ibid., pp. 775-788.

<sup>98</sup> Ibid., p. 786.

所以不論褒、貶、中立，現代學者對馬克萊奇譯本的介紹相當類似，引文也多所重複，雖然晚近的評述已少了非難嘲諷，但前人的標籤就像紅字般如影隨形。值得注意的是，學者們所述並無不實之言，但細究因由，很難不去思索我們是如何建構出對一個文本的認識，以及從而建構出的是什麼樣的文本與歷史脈絡；我們如何在層層的「實言」中流失事實。這並非主張任何事件必有一個全然的事實，但平心而論，我們對馬克萊奇譯本的認識，或者更貼切地來說，對它的忽視，是一個模糊虛構的過程。因為嚴格說來，我們並沒有「看到」文本，而只有「觀點」，所以如果我們同意要理解一個文本，不可忽略其歷史脈絡或社會文化背景時，怎能忘懷文本本身也有上下文，而這也是構成所在語境的一部分。如果它是模糊虛構的，那麼它周圍相關的其他文本及其共處的情境，難道不是嗎？這是本文以取道馬克萊奇及理雅各文本本身為研究主軸，而非訴求外在歷史或學術思潮背景來探究的原因。

我們看到兩本最早的《易經》英譯本背後的關聯，而且線索就在他們的字裏行間。馬克萊奇攻擊理雅各在先，而且只用了“*passim*”一個字，理雅各以“*gross*”、“*proh pudor*”反擊在後，把馬譯變成了眾矢之的低級文本。於是，雖名為《易經》英譯，實則成了「神」與「上帝」逐鹿異教中國信仰的戰場。有了這層理解之後，我們再來看西方的中國經典翻譯，以及面對如理雅各這樣權威學者的研究時，還能始終堅持同樣的眼光嗎？

此外，我們也看到，馬克萊奇這部原本立意極為嚴肅的譯作，譯筆直白頗有古風，翻譯策略亦見可取之處，而且其研究至少絕對不輸視《易經》如敝屣的理雅各。然而卻先是被對手抹上色情暗示，繼而貶為下流可恥，接著冠上了荒誕業餘的標籤，最後轉身為一部大膽有趣，幾乎還帶了點異國情調的前衛作品。其中第一個關鍵轉折在理雅各，也在於馬克萊奇自己。當他以上帝的性徵命中上帝派要害之時，也埋下了自己《易經》譯本命運的伏筆。「性」和異教徒信仰之間的聯想成為他自己文本的招牌，於是一部企圖喚醒基督徒不要褻瀆 God 的文本，變成了一部褻瀆上帝的文本。從現在的漢學或《易經》翻譯的成就上來看，馬克萊奇未必贏了戰役，卻無疑輸了戰爭。第二個關鍵則如前所述，一個文本或事件在層層的轉述、節錄、評論，以及我們接收訊息的詮釋過程中，逐漸轉化變形。

所以馬譯為何如今乏人問津？因為它曾淪為權威學者口中的劣譯、謬譯、趣譯，即使曾有一些先知卓見，如今也乏善可陳。後來那些同樣認為〈乾〉、〈坤〉兩卦是生殖器象徵，以及中國古代有陽物崇拜的學者無人提及馬克萊奇，或他的超

前觀點，當然它也很難成為現在習《易》者的讀本或譯者的參考選項。此外，如果他的結論是對的，是否表示他的比較神話學前提和推論也是對的呢？這可能不是現在漢學家的興趣所在。然而，若從翻譯研究的角度來看，馬克萊奇譯本無論在翻譯史、詮釋學、譯者角色或翻譯策略上，都提供了許多值得深入探討的問題。謹以本文為一個初步的嘗試。

