



京师外语学术文库

教育部人文社会科学青年基金项目(16YJC740030)研究成果

中西互镜

庄子哲学的英译与诠释研究

(1983—2015)

姜 莉 * 著



外语教学与研究出版社

FOREIGN LANGUAGE TEACHING AND RESEARCH PRESS

北京 BEIJING

“京师外语学术文库”

总序

为推动学科建设与发展，北京师范大学外国语言文学学院决定推出“京师外语学术文库”系列学术研究成果，包括专著和经过修改的高质量博士学位论文。

北京师范大学外国语言文学学院的前身是1912年建立的北京高等师范学校英语部。在过去近一个世纪的风雨历程中，她不断发展壮大，形成了今天在教学和科研两方面齐抓并重的学科特色，与北京师范大学建设“综合性、有特色、研究型世界知名高水平大学”的发展目标保持一致。

北京师范大学的外国语言文学学科在全国同行中位居前列。学院设有英文系、日文系、俄文系、公共外语教学部等教学单位，设有外国语言学研究所、外语教育与教师教育研究所、外国文学研究所、外语测试与评价研究所、比较文学与翻译所、日语教学研究所、翻译教学与研究中心等学术研究机构，另有一个校级科研机构——北京师范大学功能语言学研究中心。目前设有英语语言文学和俄语语言文学两个二级学科博士点、四个硕士点以及外国语言文学博士后科研流动站。

北京师范大学外国语言文学学院继承优秀的人文传统，发扬严谨求实的学风，与时俱进，开拓创新，以教学推动科研，以科研促进教学，教学科研双轨并行；每年除了派出师生出国访学进修或参加国内外学术会议外，还定期独立或联合召开各类学术研讨会；近年来获得各级各类科研项目和奖励数十项，在国内外重要学术刊物发表了大量文章，在出版社出版了大量研究著述。

北京师范大学外国语言文学学院矢志为我国外国语言文学学科的发展做出更大贡献。这里推出的正是为实现这一愿望所做的尝试。这套丛书初步拟定出版高水平学术专著20部左右，每批推出3—5部，逐渐形成规模和特色，首先重点推出北京市重点学科“英语语言文学”方面的建

设成果。书稿主要来自我院教师的研究成果；内容涉及外国语言学及应用语言学、外国文学、翻译与文化研究、外语教育与教师教育诸方面。书稿遴选首先鼓励院内教师个人申请，然后递交院学术委员会审核，通过认可的稿件，送出校外聘请同行专家进行匿名评审；评审意见返回后，由院学术委员会根据评审专家的意见确定入选范围。

在这里，我们要衷心感谢各位匿名评审专家以及外语教学与研究出版社的大力支持，也恳请海内外同行给予更多关心和扶持。

“京师外语学术文库”编委会

2021年10月

序

姜莉博士的《中西互镜：庄子哲学的英译与诠释研究（1983—2015）》是近年来不可多得的比较哲学与翻译研究成果。作者的这个选题有颇大的挑战性。

第一，庄子哲学是中国哲学极品之一，对它进行诠释非常人可为，这需要投入大量的精力和时间，当然，还需要智慧。第二，庄子哲学的英译问题又需要研究者有很好的英语功力、翻译实践能力和对翻译理论焦点问题的把握。从作者的具体陈述来看，作者在这三个方面都有很好的根基。第三，作者对翻译哲学中关于“意义”的讨论也很有创新性。该书尝试突破传统的“忠实”与“叛逆”的讨论，突破“以作者为中心”或“以读者为中心”的藩篱，超越结构主义与解构主义、东方主义与汉学主义、一元与多元的二元对立，取而代之以结合庄子《齐物论》思想与佛学天台理论观点，从而形成“一多合一”的、多元互补的关于意义的翻译哲学新理念。这是很值得肯定的。第四，作者在研究方法上也有独到的地方，譬如运用史料分析和跨文化研究方法，梳理了1983—2015年间《庄子》的英译本，综述国内外对庄子哲学的英译和诠释研究概况，对最近三十年的海外《庄子》研究成果进行爬梳。运用计量学统计方法统计英文学术界庄子的学术成果，对近三十年《庄子》研究英文期刊成果进行述评，以及对近三十年庄子哲学英语论文集进行述评。作者还运用访谈的方法对目前英语世界的庄子翻译者和诠释者进行访谈。以近三十年庄子的英译与诠释为对象，系统地考察和总结相关翻译与诠释成就，分析翻译特征，采访参与翻译与诠释活动的代表人物，勾勒译释合流的发展趋势。此外，作者还借鉴翻译研究的诠释视角、文化视角，运用东方学、比较哲学、社会心理学、文化人类学等相关理论进行多角度分析。这些都是很花力气的学术研究，颇为难得。

总的说来，姜莉博士的研究成果一方面有助于读者理解中国传统文化的共同价值，另一方面也通过阐发庄子哲学的现代西方表达，帮助中国翻译界反思如何通过辩证的翻译观念建构中国传统文化形象，从而更大地提升中国传统文化的世界影响力。从这个角度来看，这一研究不仅具有颇高的学术价值，也具有颇大的现实文化阐释与传播意义。

关于姜莉博士的具体研究成果，读者可直接阅读其专著。我这里就不啰嗦了。但是，庄子一直是我个人最喜爱的中国古代哲学家之一，所以也不妨借作序之机，在文末顺便就这个话题多说两句。

许多中国学者提到庄子，往往惊叹于他的文风的泼辣、雄奇、宏阔、恣肆。譬如鲁迅先生就说庄子的文章“汪洋辟阖，仪态万方，晚周诸子之作，莫能先也”（鲁迅《汉文学史纲要》）。这使我们容易首先把庄子看作一个文学家，但其实庄子最大的贡献还是他的哲学思想。人们常常把他的哲学思想归为道家老子一派，这从整体上来看是不错的，但仅仅这样理解，还容易抹杀庄子对道家学说的独特贡献。庄学的表述不但富于文采，而且概念丰富，具有相当严谨的体系。这一点容易为大家所忽略。就我个人的研究体会，我认为姜莉博士的后续研究还可以进一步展开，深入庄子哲学的体系式观念，并逐一与翻译问题挂钩。

那么，庄子哲学大致有哪些方面值得特别关注呢？概括说来，我想至少涵盖下面这些观念：1. 万物齐一论；2. 分别论与无分别论；3. 真理相对论；4. 顺应自然论；5. 一多共同体论（同异渐化论）；6. 利弊无定论；7. 无为政治论；8. 率性合天论；9. 生死一如论；10. 心斋坐忘论。当然这十个方面只是我个人的概括。实际上庄子哲学涵盖的概念还有若干不在此列，它们都非常有趣，其中一些观念真的是惊世骇俗，早就跻身世界哲学的前沿，若对它们一一加以讨论并写成专著，必是一部极具分量的庄子哲学专著。近年来，我发现庄学并非只是道家著述的巅峰之一，实际上它在很多层面上或概念上（比如道枢、环中概念等）和佛学相当契合。它比老子的学说更加显得与佛学中心概念殊途同归。这个领域讨论起来是非常有趣的，可惜我没有太多空闲来写这样的专著。但是姜莉博士已

经在庄子哲学方面饶有建树，大可沿着这个思路继续向前开拓，并与翻译学有机结合，这将是一件非常了不起的学术探索工程。

是为序。

辜正坤

2022年5月于北京大学畅春园

目 录

绪 论	道家思想——世界文明之启明星	1
第一章	《庄子》的英译与诠释研究现状与趋势	8
第一节	翻译与诠释	8
第二节	哲学典籍的译释	17
第三节	海内外研究现状	30
第二章	《庄子》的英文译释成果（1983—2015）	37
第一节	近三十年《庄子》英译本	38
第二节	英文期刊成果述评	47
第三节	英语论文集三十年概览	72
第四节	英语硕博士论文	84
第三章	庄子哲学在英语学术界的诠释	92
第一节	爱莲心：理解庄子的心灵	93
第二节	陈汉生：重建中国语言哲学之道	102
第三节	安乐哲：诠释的域境	113
第四章	庄子哲学译释类型研究	125
第一节	朴仙境：质疑内篇的历史考辨	126
第二节	梅勒：文学意象和寓言的解读	134
第三节	孔丽维：语境重构与宗教之维	145
第四节	任博克：对西方宗教、哲学的挑战与转化	156
第五章	译释哲学反思：译者追寻的意义	179
第一节	意义观的流变	179

第二节	三种诠释学和两个概念的区分	183
第三节	多重视域中的诠释	190
第四节	对“怀疑论”的反思与辩释	197
结 语	庄子哲思，月映万川	210
参考文献		215
附 录		232
访谈录一	译介的文化选择与思想典籍的世界价值 ——《庄子》英译者任博克教授访谈录	232
访谈录二	美国汉学家对《庄子》的翻译与解读 ——莫卡德教授访谈录	241
访谈录三	道的宗教维度——孔丽维教授访谈录	253
后记一		257
后记二		261

绪论 道家思想——世界文明之 启明星

在人类文明的浩瀚星河中，中华文明俨然是那颗璀璨夺目的恒星，熠熠生辉。作为世界上最古老的文明之一，中华文明五千年绵延不绝。纵观古今中外的历史，文明的发展离不开各个民族之间的沟通和交流，在交流中不同文化互相碰撞、理解、借鉴，民族文化空间得以拓展。季羨林曾把中华文化比作长河，认为其从未枯竭，而保持其生机和活力的秘诀源于两股水的注入，分别是“从印度来的水”和“从西方来的水”¹，分别说的是历时 1100 多年的佛经翻译和长达 500 多年对西方科技、文学、思想文献的翻译²。同样，中国思想的智慧之光也曾穿透历史的层层迷雾，在西方的精神危机中照亮人们的心灵。中国传统思想的种子散播到海外，开出绚烂的精神之花。中国古代思想史上有两大主流思想派别：一是以孔孟学说为核心的儒家思想，二是以老庄学说为核心的道家思想。从国内的发展变迁来看，儒家思想从古至今一直在中华文化圈占据主导地位。然而，从文化典籍的海外传播史来看，道家文献的译介时间较早，其思想在海外获得了更广泛的认同。早在唐太宗时期，玄奘翻译的梵文版《老子》（即《道德经》）就被译介到海外。在西方人眼中，中国的形象在 13 世纪之后的三百年间主要停留在马可·波罗（Marco Polo）对富饶东方的浪漫叙事，而明末清初的传教士利玛窦（Matteo Ricci）翻译“四书”可看作西方对东方思想译介之端。老子的《道德经》节译本也于 16 世纪在西方出现。直到 19 世纪 60 年代到 20 世纪初，西方才开始了《道德经》翻译的热潮。据《老子》外译版本专家、美籍学者邵谧侠（Misha

1 季羨林：《季羨林谈翻译》，北京：当代中国出版社，2007 年，第 10 页。

2 谢天振等：《中国翻译简史》（第一版），北京：外语教学与研究出版社，2009 年，第 46 页。

Tadd) 统计, 截至 2017 年,《老子》在世界上已经拥有 73 种语言的 1576 个译本。¹《老子》也成为迄今为止在海外传播最广泛、影响最深远的中国经典。

道家思想对世界思潮的影响于 19 世纪末逐渐显著。从国别来看, 在欧洲各国的译介尤以德国的成就最为突出。1870 年, 德国汉学家维克多·冯·斯特劳斯 (Victor von Strauß) 首次将《道德经》译为德语, 该译本从首次出版到 1959 年共再版四次。1888 年, 德国汉学家、语言学家甲柏连孜 (Georg von der Gabelentz) 的《〈庄子〉的文字对中国语法的贡献》开启了对《庄子》的语言研究之先河。1910 年, 马丁·布伯 (Martin Buber) 根据翟理斯 (Herbert A. Giles) 的英译本出版了德文版《庄子》。在德国, 对道家哲学译介贡献最大的学者当数卫礼贤 (Richard Wilhelm)。他于 1911 年推出以王弼本为底本的《道德经》德译本, 1912 年推出《庄子的南华真经》德译本, 该书在其后的 20 年间重印了 10 次。他在《中国学刊》上发表论文《庄子的一生及其作品》和《神秘主义者庄子》,² 还著有《中国人的生活智慧》(1922)、《老子与道教》(1925) 等著作。他还翻译过两本关于庄子的戏剧:《蝴蝶梦》(1926) 与《劈棺》(1926)³。卫礼贤的著述和译本为后来的“道家热”奠定了基础。⁴

中国经典的海外传播孕育了中西文化在思想层面的深度交流。第一次世界大战以后, 欧洲面临着前所未有的危机, 经济发展和物质享受如电光火石般转瞬即逝, 当时的知识分子正面临文化的颓败萧条, 他们感到迷惘失意, 苦苦追寻着心灵的归宿。正是在这种背景下, 道家思想的生存智慧成为治愈西方的精神灵药, 欧洲出现了“道家热”现象, 战败的德国学习热情最高。正如奈方 (Nathorp) 所言:“今日奄奄一息的西方,

1 郜谧侠:《〈老子〉译本总目》,《国际汉学》(增刊),2019年,第7页。

2 转引自张大英:《德国来青传教士卫礼贤与中国典籍译介》,青岛:中国海洋大学出版社,2018年,第60页。

3 《戏剧〈蝴蝶梦〉》载《中国的科学和艺术报》第1卷,1926年第3期,第5—48页。另外还有《中国戏剧导论:〈蝴蝶梦〉与〈破裂的棺材〉》,载《中国艺术:法兰克福中国学社1926年第一次秋季会议》,第17—23页。

4 受到卫礼贤《庄子》译本影响,阿尔弗雷德·德布林 (Alfred Döblin) 发表了《王伦三跃记》,还有文学家卡夫卡 (Franz Kafka)、德国戏剧家贝尔托·布莱希特 (Bertolt Brecht)、德国存在主义哲学家卡尔·雅斯贝斯 (Karl Jaspers) 都曾受到卫礼贤《庄子》译本的影响。卫礼贤曾将道家经典《太乙金华宗旨》译成德文,荣格 (Karl Gustav Jung) 读后深受启发,此书帮他解决了研究集体无意识过程中遇到的难题,后来他与卫礼贤合著了《金花的秘密》,对道家经典《太乙金华宗旨》进行长篇评述。

重新面向涌现神灵的太阳之处，人类及人所有的关于上帝和神灵宏伟梦想的真正诞生之地——东方。”¹ 德国作家赫尔曼·黑塞（Hermann Hesse）在 19 世纪 20 年代经常出席卫礼贤举办的中国讲座，当时所讲的内容以老庄思想居多。他在 1926 年为卫礼贤的《道德经》德译本撰写书评时说：“中国的老子哲学两千年来在欧洲无人知晓，而在最近 15 年里被翻译成了欧洲的所有语种。”² 德国哲学家海德格尔（Martin Heidegger）在 20 世纪 30、40 年代的演讲稿与论文中多次引用《老子》，他也曾与萧师毅合译过《老子》中的八章，他的工作室挂的书法作品上写着老子的话：“孰能浊以静之？徐清。孰能安以久之？徐生。”可见这一时期道家思想的传播热度非凡。³

19 世纪末到 20 世纪，西方的其他国家也出现了《庄子》译本及研究成果。1889 年，翟理斯（Herbert A. Giles）、理雅各（James Legge）的《庄子》英译本先后问世。20 世纪 20 年代，瑞典传教士爱立克·福克（Erik Folke）出版了《古代中国的思想家》，并把《老子》与《庄子》译为瑞典语。1942 年，法国汉学家儒莲（Stanislas Julien）翻译并出版了《道德经》法语全译加注本。1961 年，西班牙传教士杜善牧（Carmelo Elorduy）出版了第一部直接从中文翻译的《道德经》西班牙语译本，1967 年他又翻译了《庄子》，并在马尼拉出版。⁴ 1976 年，瑞典汉学家高

1 见德国学者利奇温（Adelf Reichwein）《十八世纪中国与欧洲文化的接触》（1962），导论中曾讨论过“道家热”的三个原因。第一，“虔诚的道家，收视返听，以天地之心为心。一个经过机械时代的喧扰竞争的人，需要宁静与栖息，就从老子之‘道’，学得如何克服外物。”第二，老子的无为不是无所作为，而是具有“远为奋发的东西”，是“一种启示”，“断然属于精干和有进取心类型的人物”，但同时老子的无为思想“对于天性趋向于极端的青年，它含有一种危险性”，它会引发当时青年运动的“好静恶动的心理，用来对抗当代的积极的‘活动主义’（Activism）”。第三，“回到自然”的呼声反映了当时青年的心声。“在他们看来，老子是顺乎自然的先觉之一，他们对于作为十九世纪特色的人类文化及道德提高的不断进步，已经失去信心；他们宁愿回到原始的状态。”（第 5—7 页）

2 参见邵志华：《20 世纪初道家思想在西方的接受》，《江西社会科学》，2011 年第 4 期，第 50—54 页。

3 法国哲学家萨特（Jean-Paul Sartre）的存在主义自由观与庄子的“逍遥”思想契合。中国外交家乔冠华在德国蒂宾根大学（Eberhard Karls Universität Tübingen）做过关于庄子哲学的博士论文，用西方哲学范畴梳理了庄子哲学。参见李雪涛：《乔冠华及其庄子哲学研究》，载《误解的对话——德国汉学家的中国记忆》，北京：新星出版社，2014 年，第 320 页。

4 杜善牧曾获得神学与哲学博士学位，他翻译的道家译本注重语言文字背后哲学概念的传译。他在《道德经》译本中梳理了东西方哲学概念的相似之处，在《庄子》译本中除了介绍庄子生平、写作背景等，还在注释中解释了文本中的历史人物及背景，同时也会援引了柏拉图、赫拉克利特等西方古代哲学家的相似观点。杜善牧并没有止步于翻译道家经典，他还根据自己的研究撰写关于道家的著作《道家思想 64 概念》（*Sesenta y cuatro conceptos de la Ideología Taoísta*）和《老子与庄子：伟大的道家思想家》（*Lao Tse/ Chuang Tzu: Dos grandes maestros del Taoísmo*）。

本汉（Klas Bernhard Johannes Karlgren）出版《〈庄子〉部分章节中词性不稳定的词》（*Moot Words in Some Chuang-Tse Chapters*），以注释的形式研究和译介《庄子》。1981年，荷兰的《中国哲学》杂志第8期发表了加拿大学者包如廉（Julian F. Pas）英译的《逍遥游》和《齐物论》。

《庄子》的语言汪洋恣肆、浪漫唯美、诙谐幽默，是举世公认的文学高峰，虽然时空相隔，但其对世界文学艺术的影响非常深远。阿根廷作家博尔赫斯（Jorge Luis Borges）的文学创作颇受庄子影响，其《漆手杖》中有“庄周梦蝶”的影子，《圆形废墟》（*Las ruinas circulares*, 1944）中出现了《齐物论》中“梦”的主题。他曾说：“魔幻文学祖师爷的头衔轮不到我，两千年前梦蝶的庄周也许当之无愧。”¹墨西哥诗人奥克塔维奥·帕斯（Octavio Paz）也把庄子的蝴蝶梦写进与法国姑娘的婚礼赠诗中。他对庄子“齐生死”观念十分认同：“我最崇拜的散文家之一，是位中国人——庄子。我的确认为他对我们有用。我推荐所有人都读庄子的书，他与蒙田的著作一样重要。”²庄子也受到俄罗斯当代作家的青睐，2011年《山雀》第1期发表了女诗人E. 齐泽夫斯卡娅（E. Зизевская）的一组诗，总标题就是《庄子之梦》，该诗只有简简单单的四句话：“假如我和你一起躺下，/我在梦里想吃东西，/而且越来越饥饿，/拥抱我你可愿意？”³从这首诗中可以看出，虽然她对庄子的理解有限，但至少她认同中国传统文化。不仅在欧洲，道家思想在美国同样受到青睐，从剧作家奥尼尔（Eugene O'Neill）的剧作《马可百万》《岁月无尽头》《送冰人来》中亦可明显看出老庄思想的影响。⁴当代美国著名小提琴家梅纽因（Yehudi Menuhin）在他随身携带的琴匣里总是放着一本书——《道德经》英译本，他要把西方的古典音乐和中国的古老哲学融合在一起。⁵

庄子并未止步于文辞优美的文学大家，他的思想深邃高远，影响也远远不止于人文社科领域，甚至影响了世界自然科学的发展。日本著名物理学家汤川秀树（Hideki Yukawa）早期受到《庄子·应帝

1 参见阿根廷杂志《南方》（*Sur*）第5期中《叙事的艺术与魔幻》。

2 王充闾：《庄子在西方》，《文化学刊》，2013年第3期，第186页。

3 刘亚丁：《回归“哲人之邦”套话——近三十年来俄罗斯作家对中国传统文化的利用与想象》，载何培忠编《国际视野中的中国研究——历史与现在》，北京：中国社会科学出版社，2013年，第167页。

4 马祖毅：《汉籍外译史》，武汉：湖北教育出版社，2003年，第28页。

5 同上，第82页。

王》中“混沌”寓言的启发，把“道”同现代物理学的某些重要概念，如“场”和“能量”相联系，对基本粒子物理研究做出贡献。汤川秀树在自己多部论著的扉页上引用了庄子的格言，如“判天地之美，析万物之理”（《庄子·天下篇》）。比利时俄裔物理化学家、诺贝尔化学奖得主普利戈津（Ilya Prigogine）¹崇尚老庄哲学，他认为中国道家的“无为而无不为”思想中具有“自发运动”思想，若与西方思想传统结合，也许能创造一种面向未来的自然模型。他喜欢引用老子和庄子的话，例如《道德经》第三十四章中的“大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主。常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”，《庄子·天运》中的“天其运乎！地其处乎！日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事而推行是？意者其有机缄而不得已邪？意者其运转而不能自止邪？”。他认为，老子与庄子思想的自然辩证观为现代科学思想的变革提供了养分。1975年，美国物理学家卡普拉（Fritjof Capra）出版了《物理学之“道”——近代物理学与东方神秘主义》（*The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*），提出“道哲学”成为后科学主义潮流。²他认为，“与机械论的西方观念相反，东方的宇宙观是‘有机’的。东方神秘主义者认为，可以感知的物体和事件都是相互联系的，只不过是同一终极实在的不同方面或不同表现。把感知的世界分割成单个的独立事物，并且觉得我们自己是这个世界中的独立

1 普利戈津的著作有《从混沌到有序》《确定性的终结——时间、混沌与新自然法》等。

2 该书指出，在现代科学诞生之前和诞生的过程中，哲学思想的发展导致了以极端方式阐述的精神与物质二元论。这种阐述出现在17世纪笛卡尔（R. Descartes）的哲学中，他的自然观基于从根本上将自然界划分为两个互相分离的独立领域：精神和物质。“笛卡尔分割”使科学家们可以把物质看作是无生气并与他们自己完全隔离的东西，把物质世界看作一架由许多不同物质组成的巨大机器。……笛卡尔哲学不仅对经典物理学的发展具有重要影响，而且直到今天仍然对一般的西方思维方式都有极其深刻的影响。笛卡尔的名言“我思故我在”使西方人把他们自身与思维等同起来，而不是与他们的整个机体相等。同。“笛卡尔分割”的结果是大部分人认为自己是存在于他们身体“内部”的独立的自我。精神已经与肉体相分离，又被派给控制肉体的无益苦差，这就造成了有意识的意志与不自觉的本能之间明显的冲突。每个人又按照他的活动、才能、感情和信仰等被进一步分为许许多多独立的方面，卷入产生连续不断的形而上学的混乱和顿挫的无穷矛盾中。……“笛卡尔分割”和机械论的宇宙观既有益处，同时也有弊端。它们在发展经典物理学和技术方面极为成功，但是同时又给我们的文明带来许多恶果。有趣的是，起源于“笛卡尔分割”和机械论宇宙观，而且的确只有依靠这些观点才有可能产生的20世纪科学，现在却在克服这种分割，并带领我们返回早期希腊和东方哲学中所表达的统一性概念。

自我，这种倾向在东方神秘主义者看来是谬想，它来源于我们进行衡量和分类的思想状态。”¹这本书说明了近代物理学的新概念与东方哲学和宗教思想方面惊人地相似。

关于道家的鼻祖，学界公认为老子，但钱穆有不同意见。他认为，道家的开山大宗师应该首推庄周，因为庄周有确立一家思想系统的功绩²。庄子（约前369—前286年），名周，字子休，战国时宋国蒙人（今河南商丘），曾任漆园吏。《史记·老子韩非列传》言：“其学无所不窥，然其要本归于老子之言。”唐玄宗于天宝元年（742年）诏封庄子为南华真人，尊《庄子》为《南华真经》。北宋陈景元说：“南华者义取离明英华，发挥道妙也。”南宋褚伯秀认为，南华之号“似是上天职任所司，犹东华、南极之类，不可以人间义理臆度，故诸解无闻焉”³。汉代《庄子》共五十二篇，至西晋已有散失。郭象合为三十二篇注之，内篇七，外篇十五，杂篇十一。一般认为，内篇的《逍遥游》《齐物论》《养生主》《人间世》《德充符》《大宗师》《应帝王》七篇为庄子所著，外篇、杂篇为庄子的弟子后学所作。

庄子的思想丰富玄幻，是一座哲学智慧的宝库。与其他先秦典籍的阐释指向明显不同，在中国乃至西方的庄子学史上，《庄子》以难解著称。不同于西方哲学著作，《庄子》没有线性发展的哲学论辩，其思想诡谲玄奥，形象亦真亦幻，有虚有实，文本具有开放性特征，无论是中国的庄学研究还是西方的庄学研究，其解读比任何其他诸子百家都多元化。在中国庄学史上，《庄子》的注解传统悠久，流派不一而足，有以《易》解庄、以佛解庄、以儒解庄等传统。⁴在西方的庄子学史上，对庄子的解有神秘主义、相对主义、怀疑主义、视角主义等传统。南宋学者叶适

1 卡普拉：《物理学之“道”——近代物理学与东方神秘主义》，朱润生译，北京：中央编译出版社，2012年，第6—8页。

2 钱穆：《庄老通辨》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第3页。

3 宁志新主编：《道教十三经（上）》，石家庄：河北人民出版社，1994年，第63页。

4 陈鼓应认为，宋、明、清时期以儒解庄成为一种潮流，林希逸《庄子口义》、朱得之《庄子通义》、林云铭《庄子因》、宣颖《南华经解》、林仲懿《南华本义》、陆树芝《庄子雪》等一批重要庄子学著作都具有这种特征。因此，《庄子》与其他先秦典籍有着明显的不同，《论语》《老子》《墨子》《韩非子》等著作不管如何深奥，它们的阐释指向基本上是单一的、明晰的，而《庄子》阐释指向的不确定性增加了人们理解《庄子》的难度。参见方勇：《庄子学史》，北京：人民出版社，2008年，序第6页。

(1150—1223)曾说过：“自周之书出，世之悦而好之者有四焉，好文者资其辞，求道者意其妙，泊俗者遣其累，奸邪者济其欲。”（《水心文集》）虽然叶适只简单归纳了几类人，但已见出不同追求和品格的人有不同的阅读体验。

目前，庄子思想在西方逐渐被接受，成为与柏拉图和亚里士多德哲学相媲美的世界哲学的一部分，英语世界中的《庄子》研究在数量和质量方面都达到了可喜的水平，而国内学界对“海外庄学”的研究相对滞后。这种局面与《庄子》的海外传播现状不相称，与其丰富多元的哲学内涵、深邃悲悯的生命意识及其思想高度和深度不匹配。赓续中华传统文化命脉，本研究对近三十年的海外《庄子》研究成果进行爬梳和分析研究，一方面为国内的庄子研究提供新的资源材料、视角方法，同时对西方庄子的译释状况、研究方法、学术话语予以反思，以促进文化思想的深层次交流对话；另一方面从中洞察海外庄子研究的学术兴趣、问题意识，发现庄子思想在世界思想史中的价值，树立文化自信。如果能在上述领域尽绵薄之力，有所贡献，便达成了本研究的初衷。

第一章 《庄子》的英译与诠释研究 现状与趋势

第一节 翻译与诠释

诠释学 (Hermeneutics)¹ 是一种关于意义理解和解释的哲学。在西方, 诠释学的历史可追溯到古希腊, 希腊文词根 Hermes (赫尔墨斯) 是希腊神话中的一位信使的名字, 他的职责是通过他的解释向人们传递诸神的消息, 由于诸神的语言与人类的语言不同, “因此他的宣告显然不是单纯的报道, 而是解释上帝的指令, 并且将上帝的指令翻译成人类的语言, 使凡人可以理解”²。这个词源本身融合了解释和翻译两种含义。中世纪的奥古斯丁 (Saint A. Augustinus) 等人在解释《圣经》和宗教教义的过程中逐渐将之系统化。宗教改革时期, 马丁·路德 (Martin Luther) 又将它进一步发展为一门阐释经文和法典的技术性学科。

现代诠释学是 19 世纪以后的产物, 作为一门专门研究意义、理解和解释的哲学理论, 德国哲学家施莱尔马赫 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) 是其先驱, 生命科学家狄尔泰 (Wilhelm Dilthey) 是开创者, 其他主要代表人物有海德格尔、伽达默尔 (Hans-Georg Gadamer)、哈贝马斯 (Jürgen Habermas) 和保尔·利科 (Paul Ricoeur) 等。施莱尔马赫和狄尔泰的诠释学属于客观主义诠释学, 他们主张摆脱个人偏见和误解, 纯粹客观地理解文本意义, 强调接受者应努力把握“文本”原意。

1 德语为 Hermeneutik (英语 Hermeneutics), 这一学科名称在中国学界有各种译法, 各执一端, 本文采用洪汉鼎的译法: “既然存在四个不同的西文概念, 我们还是赋予它们以不同的译名为好: Hermeneutik, 诠释学; Interpretation, 解释; Erklärung, 说明; Auslegung, 阐释。”参见洪汉鼎, 《关于 Hermeneutik 的三个译名: 诠释学、解释学与阐释学》, 《哲学研究》, 2020 年第 4 期, 第 10 页。

2 伽达默尔: 《真理与方法: 哲学诠释学的基本特征 (下卷)》, 洪汉鼎译, 上海: 上海译文出版社, 2004 年, 第 726 页。

后来施莱尔马赫认为，理解的对象不仅仅包括文本原意，而且还包括作者的个性。他主张真正的理解活动并不是将自己与读者处于同一层次，而是与作者处于同一层次，这样文本就成为作者生命的特有表现，因而除了文本的原意之外，作者的意图也成为古典诠释学追求的目标。这一精神与传统的翻译目标一致，都是以原作者和原文本为中心，预设存在作者意图。

转折发生在 20 世纪以后，西方现代诠释学一反传统诠释学的理论，以海德格尔、伽达默尔为代表，他们宣称作者的“本意”是不存在的，因此对作者“本意”的寻求也是徒劳的。他们认为，当作者创造出了一件作品（文本）以后，这件作品（文本）就是一个脱离了作者的自足的存在。这种观点从根本上瓦解了传统翻译学的预设，把关注点转移到译作上来。因此，诠释者不必认同作者，而应把注意力放在探究文本所关注的问题上。现在，诠释学已发展为人文科学领域内普遍有效的方法论。

中国的诠释学在近年取得了长足的发展，扛鼎之作主要是成中英（Chung-Ying Cheng）的《本体与诠释》（2003）与洪汉鼎的《中国诠释学》（2007）。虽然成中英和洪汉鼎都受到伽达默尔诠释学的积极启发，但他们对伽达默尔的“效果历史”的感受和反应完全不同。洪汉鼎倾向于对伽达默尔的立场进一步解释说明，把它们应用到中国传统哲学、法律和宗教文本以及当代中国马克思主义传统的诠释学实践中。¹相比之下，成中英认为，中国的知识分子，在西方哲学的激荡下，往往容易陷入无所适从、进退失据的境地，不是把传统贬斥为昨日黄花，已无所用于世，就是既未经深思熟虑，又缺乏适当的扩展视野，便盲目地致力于维护传统。²他在《本体与诠释》中鼓励读者对伽达默尔和欧洲、北美诠释学以及哲学传统采取一种更加批判的接受方式。2003—2004 年中国诠释学研究有六个方向：1. 对西方诠释学的一些基本文本的研究和翻译；2. 翻译中国经典作品时涉及的诠释学；3. 诠释学和马克思主义（通常但不仅限于称为当代中国马克思主义）；4. 人文学科的诠释学研究（比如文学诠释学）；5. 海外华人学者提出的中国诠释学；6. 寻求相互理解和丰富的哲学比较

1 费乐仁：《翻译研究的跨学科方法——费乐仁汉学要义论纂》，岳峰等编译，厦门：厦门大学出版社，2016 年，第 115—116 页。

2 成中英：《论中西哲学精神》，上海：东方出版中心，1991 年，第 296 页。

方法。洪汉鼎和其他哲学家将成中英的本体诠释学归为最后一类。¹笔者认同成中英在批判中继承的观点，他对中国诠释学研究的分类亦具有启发意义，其中与翻译研究最为密切的当属翻译经典作品时涉及的诠释学，也是本研究讨论的重点。

一、联系与区别

（一）翻译与诠释学有着本质联系

诠释学是一门研究意义理解和解释的学科，古时是一门如何把隐晦的神意转换为可理解的语言的技术，从诠释学入手研究翻译自古有之。勒内（Frederick M. Reiner）就认为从西塞罗（Marcus T. Cicero）到泰特勒（A. F. Tytler），诠释学的观点贯穿整个西方传统翻译理论，“与其说翻译是对语言的操作，还不如说是阐释的过程”²。其实，翻译无论如何也离不开译者对原文本的理解和解释。德国宗教理论家艾柏林（Gerhard Ebeling）在其主编的《历史和现代的宗教辞典》的“诠释学”词条里对诠释学的希腊词源头进行了考证，认为其在古代至少有三种意义指向：1. 说或陈述，即口头讲说；2. 解释或说明，即意义分析；3. 翻译或口译，即转换语言。³在艾柏林的词条中，翻译是诠释的几种意义的其中一种，诠释的内涵和外延大于翻译。在历史上，也有将两者等同视之的传统。早在16世纪，“翻译即阐释”这个命题就已经提出来了，牛津大学神学教授汉弗雷（L. Humphrey）在《解释方法卷三》（1559）中直接将“Hermeneutik”解释为“翻译”。⁴17世纪法国，休特（P. D. Huet）在《论解释卷二》中肯定了汉弗雷关于诠释学是翻译学说的观点，同时还直接将翻译和诠释、译者和解释者并列起来进行讨论，对译者（解释者）的“诠释—翻译”活动提出了同样的“忠实”要求。⁵

中文“诠释”一词出自唐氏颜师古《策贤良问》第一道问“厥意如何？伫问诠释”，意思是指说明。解释是对一种事物的理解方式。“从语

1 费乐仁：《翻译研究的跨学科方法——费乐仁汉学要义论纂》，第117页。

2 郭建中：《当代美国翻译理论》，武汉：湖北教育出版社，2000年，第27页。

3 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，北京：人民出版社，2001年，第4页。

4 同上，第39—40页。

5 同上，第42—43页。

义学的角度看,‘阐释’的意义就是答疑。”¹从中文的古意来看,“诠释”一词主要是指语内翻译,未涉及跨语言交流。中国的经典翻译凸显了诠释学和翻译的联系。“中国的经学传统中,存在着很多与诠释方法相关的二元对立项,如传和注、章句和训诂、注和疏等,这些方法应该会反映在具体翻译过程中的解读环节之中,所以不妨将利用了这些诠释方法的翻译称作传译、注译、章句之译和训诂之译、注译和疏译,等等。”“解经学中的这些阐释方法会在典籍翻译的译释过程中反映出来。”²在经学传统中,以上所举的注疏等环节都属于对经典的诠释。可见,在具体的典籍英译过程中,对原文的解读和诠释在先,然后才是跨语言翻译活动。³“对原文文本的阐释是经典文本的翻译过程中极为关键的一个环节,因为它前接原文而后衔译文,既反映了对原典的理解和认识,也同时影响译文的表达生成和解读空间的再造。阐释过程是翻译成文的前奏和序曲,直接关系到译文的形成及其后续的阅读和接受,可以将其表述为译释过程。不妨将这种对准中国典籍外译诠释过程的研究称之为译释学研究。”⁴这段关于经典诠释的解释显然并未将诠释与翻译两者混同。如果用流程图表示,可以明确地分为“原文—阐释—翻译—译文”的过程,而这个过程就是译释学过程。

(二) 翻译与诠释的区别

对文本的理解,语内的诠释是在同一种语言系统内进行理解和阐释,而跨语言的情况要复杂些,通常是在自己的母语系统内对另一种文化系统的思想进行理解,这是看不见的翻译过程,理解是在翻译中进行的,而在以英语为载体的哲学领域对庄子的探讨是以对庄子的理解(诠释)为基础进行的,翻译与诠释互相依存。在我看来,虽然翻译和诠释有着千丝万缕的联系,甚至在定义上,学界的讨论也比较模糊,没有清

1 赵一凡等编:《西方文论关键词》,北京:外语教学与研究出版社,2006年,第1页。

2 刘华文、叶君武:《刍议汉学界内的哲学典籍译释学研究》,《中国翻译》,2016年第2期,第5页。

3 以《庄子》英译的个案为例,任博克(Brook A. Ziporyn)译本中对历代注疏的翻译从某种程度上可看作对中国注疏传统的模仿和沿袭。梅勒(Hans-Georg Moeller)的翻译也多处沿用郭象注解,这说明他从中国古代的解经学中借鉴了哲学典籍的诠释。对于如任博克这样有中文功底的汉学家,已经不满足于仅根据一种理解进行翻译,而是采取了变通的方法,将权威的或译者认为有助于解释的注疏一并译出,一方面呈现原本表意的模糊性、多元性,另一方面也留给读者更开放的理解空间。本书的第四章将对此进行具体的论述。

4 刘华文、叶君武:《刍议汉学界内的哲学典籍译释学研究》,第5页。

楚的界限，有混淆两者的趋势，尤其是18世纪前，宗教诠释在定义上并未明确分野。从学科的归属和规范看来，翻译更大程度上属于语文学范畴，更关注原文语法、语义和文体等方面的特征，较大程度地贴近文字的字面解释。相比而言，翻译更多地注重原文的证据、根据上下文语境去解释，为传达原作的潜在意图做准备，主要为了激发、感染读者，尽管解构主义翻译理论家有不同的看法，但是需要注意的是解构主义的翻译思想受到后现代哲学理论的启发，总的来说属于一种诠释理论，属于哲学范畴；而诠释属于哲学范畴，更多地关注原作的文化思想层面，诠释者有更广阔的发挥空间，可以从自己的问题意识出发与原作者进行对话交流，并渴望邀请读者参与到对话之中，呈现一种流动性特征。诠释要摆脱辞典和语法书那种字面上一一对应的关系。斯特万从学科的角度来说明两者对待文本的不同：“事实上，语文学是力图确立由传统流传下来的本文，并力图重新实现本文的意义；解经学则除此之外还力求译解隐藏在字面意义背后的意义；语文学主要是进行考证工作，以便将继承下来的东西忠实地传给后代，而解经学却力图重新唤起一种灵感，这种灵感超出本文范围，要求对世界有一个完整的理解（在信仰的指导下），并对服务于这种理解的文字有一个完整的理解。诠释学起源的历史就是解经学与语文学（阅读本文的技巧的两个来源）之间的关系的历史。”¹ 通过上文对经典翻译的理解，其过程首先是解经学的，然后是语文学的。基于对以上分析的认同，在自由度上，翻译的自由度应小于诠释，诠释不可避免地要经过参与者的主观之滤镜，而翻译的侧重点则在传达。比较复杂的是译者和诠释者融为一体的情况，例如冯友兰和任博克，两位庄子译者本身都是哲学家，他们的译本相对于普通译者来说更多地呈现了诠释的特点，他们翻译的意图更多是为了体现思想，有更多的想象和创造性，更希望从不同的角度去发掘原文的可能性。

二、翻译与诠释的历史性

亚里士多德（Aristotle）是最早的诠释学先驱。他在《解释篇》（*Peri Hermeneias*）中对文本诠释中的语义学问题做过讨论，涉及语词的性

1 斯特万：《诠释学的两个来源》，王炳文译，《哲学译丛》，1990年第3期，第17页。

质、语句的结构和语言的逻辑等问题。他指出：“口语是内心经验的符号，文字是口语的符号。”¹也就是说，无论口语还是文字都源于作者的内心经验。在亚里士多德时代，文本是作者主观意图或内心经验的载体，可以说在海德格尔和伽达默尔之前，西方的诠释学基本是沿着亚里士多德式的文本、受作者意图的规定这样的道路前行的，《圣经》诠释学意义上的“诠释学循环”——文本的一切个别细节都应当从上下文（即从前后关系以及整体）所面向的统一意义（即目的）去加以理解²，这本质上是以作者为中心的观点。海德格尔和伽达默尔的哲学诠释学中的“前见”将读者在文本诠释中的合法性提出来，将人们的视线转移到文本与读者的关系上。

伽达默尔认为，传统诠释学中的客观主义努力执着于对本文（从翻译研究的角度说，也可理解为是原文）作者本意的迷信，而没有看到人类理解的历史性。在伽达默尔看来，理解是以历史性的方式存在的，无论是理解者——人，还是理解的对象——本文，都是历史地存在的，即都处于历史的发展演变之中。所以，在伽达默尔看来，历史性是一切理解的根本性质，它不是理解活动的障碍。相反，它是理解活动得以展开的条件与前提。任何人都是历史的存在，存在于特定的历史时代与历史环境之中，这就决定了人的理解是受特定的历史时代与历史环境的制约，因而理解具有历史性。理解的历史性包含两个方面：一是理解者或诠释者所处的不同于理解、诠释对象的特定的社会历史语境（包括社会环境、历史条件、思想学术等）具有历史性；二是被理解与诠释的对象文本具有历史性，诠释者诠释处境的历史性与文本的历史性就决定了人们对一部文本不可能有唯一的、客观的、正确的解释，只能是在不同的历史阶段有不同的理解与解释。

（一）先人之见的积极意义

海德格尔在其《存在与时间》一书中写道：“把某某东西作为某某东西加以解释，这在本质上是通过先有、先见和先把握来起作用的。解释

1 亚里士多德：《解释篇》，载苗力田主编《亚里士多德全集》（第1卷），北京：中国人民大学出版社，1990年，第49页。

2 伽达默尔：《诠释学I：真理与方法——哲学诠释学的基本特征》（修订译本），洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第244页。

从来就不是对某个先行给定的东西所作的无前提的把握。如果像准确的经典释文那样特殊的具体的解释喜欢援引‘有典可稽’的东西，那么最先的‘有典可稽’的东西无非只是解释者的不言自明的无可争议的先入之见。任何一种解释一开始就必须有这种先入之见，它作为随同解释就已经‘被设定了’的东西是先行给定了的，也就是说，是在先有、先见、先把握中先行给定了的。”¹既然先入之见不可避免，那么任何文本都是先入之见的产物，而理解该文本又陷入了一个新的先入之见，这样就永远不可能有客观的诠释。那我们该如何处理先入之见和文本之间的关系呢？其出路不是规定性的实践之路，而是描述性的反思之路。伽达默尔探究海德格尔从存在的时间性来推导和理解循环结构这一根本做法对精神科学诠释学所产生的后果，即海德格尔所说的不是要求一种理解的实践，而是描述这种理解性的解释得以完成的方式。所以，我们也可以这样理解：海德格尔的诠释学里反思的最终目的与其说是证明这里存在循环，毋宁说是指明这种循环具有一种本体论的积极意义。

具体到对一个文本的诠释，积极意义在于认识并承认前见，在实践中对其根源进行考察。这就是：“解释（Auslegung）理解到它的首要的经常的和最终的任务始终是不让向来就有的前有（Vorhabe）、前见（Vorsicht）和前把握（Vorgriff）以偶发奇想和流俗之见的方式出现，而是从事情本身出发处理那些前有、前见和前把握，从而确保论题的科学性。”²对于语文学家来讲，这里的“事情本身”就是那充满意义的本文。伽达默尔认为，“解释者无须丢弃他内心已有的前见解而直接地接触本文，而是只要明确地考察他内心所有的前见解的正当性，也就是说，考察其根源和有效性。”³伽达默尔发现了前见存在的客观性，也不否认其不可排除，因为任何认知和理解都不可能建立在空无之上，理解者必然带着个人的概念框架，在个人的认知范围内进行理解。但是，解读者应该对自己的理解框架和认知保持清醒和有意识的状态，并追溯其来源，把握其正当性。

1 伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征（上卷）》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1992年，译者序言，第7页。

2 同上，第342页。

3 同上，第343—344页。

伽达默尔认为，本文和前见具有优先次序，即本文见解在前而诠释者的偶然见解在后，但他同时认为前见并不意味着一种错误的判断。它的概念包含它可以具有肯定的和否定的价值。但是，解释者不可能事先就把那些使理解得以可能的生产性前见与那些阻碍理解并导致误解的前见区分开来。这种区分必须在理解过程本身产生，诠释学必须追问这种区分是怎样发生的，这就把时间距离置于突出地位。也就是说，他区分了生产性前见和误解性前见。

（二）历史距离

按照这种考虑，伽达默尔认为，“后来的理解相对于原来的作品有一种基本的优越性，因而可以说成是一种完善理解（ein Besserverstehen）——这完全不是由于后来的意识把自身置于与原作者同样位置上（如施莱尔马赫所认为的）所造成的，而是相反，它描述了解释者和原作者之间的一种不可消除的差异，而这种差异是由于他们之间的历史距离所造成的。每一时代都必须按照它自己的方式来理解历史流传下来的本文，因为本文是属于整个传统的一部分，而每一时代则是对这个整个传统有一种实际的兴趣，并试图在这传统中理解自身。当某个本文对解释者产生兴趣时，该文本的真实意义并不依赖于作者及其最初的读者所表现的偶然性。至少这种意义不是完全从这里得到的。因为这种意义总是同时由解释者的历史处境所规定的，因而也是由整个客观的历史进程所规定的。”¹

一种真正的历史思维必须同时想到它自己的历史性。理解按其本性乃是一种效果历史事件。当我们力图从对我们的诠释学处境具有根本性意义的历史距离出发去理解某个历史现象时，我们总是已然受到效果历史的种种影响，所以我们会发现，我们自己总是与我们所要理解的流传物处于相关联的这样一种处境。对这种处境的阐释，亦即进行效果历史的反思并不是可以完成的，但这种不可完成性不是因为缺乏反思，而是因为我们自身本质上是作为历史的存在。所谓历史地存在就是永远不能进行自我认识。²

1 伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征（上卷）》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1992年，第380页。

2 同上，第387页。

（三）视域融合

伽达默尔提出了视域的概念，就是看视的区域，这个区域囊括和包容了从某个立足点出发所能看到的一切。¹ 视域具有开放性特点，人类存在的历史运动在于它不具有任何绝对的立足点限制，因而它也绝不会具有一种真正封闭的视域。视域其实就是我们活动于其中并且与我们一起活动的东西。视域对于活动的人来说总是变化的。所以，一切人类生命赖以生存的以及以传统形式而存在于那里的过去视域，总是已经处于运动之中。

“如果没有过去，现在的视域就根本不能形成。正如没有一种我们误认为有的历史视域一样，也根本没有一种孤立的现在视域。理解其实总是这样一些被误认为是独自存在的视域的融合过程。”“在传统的支配下，这样一种融合过程是经常出现的，因为旧的东西和新的东西在这里总是不断地结合成某种更富有生气的有效的东西。”² 伽达默尔认为，视域融合就是“在重新唤起文本意义的过程中解释者自己的思想总是已经参与了进去。就此而言，解释者自己的视域具有决定性作用，但这种视域却又不像人们所坚持或贯彻的那种自己的观点，它乃是一种我们可以发挥作用或进行冒险的意见的可能性，并以此帮助我们真正占有本文所说的内容”。

视域融合理论说明阐释活动不是纯主观的活动，也不是客观主义对文本意义的还原。以保尔·利科（又译“保罗·利科尔”）为代表的文本诠释学认为既不应执着于“文本中心论”，也不应片面地强调“读者中心论”，他提出了“文本中心论”。他在《诠释学与意识形态批判》中对视域融合概念进行了分析，认为它“是一个辩证的概念，它是由拒绝两种观点而产生的：一种是客观主义，在忘却自身之上假定他人的客观性；一种是绝对知识，普遍历史可以在一个单一的视域内被表述。我们既不存在于封闭的视域中，又不存在于一个唯一的视域中。没有视域是封闭的，因为总有可能使自己置于他人观点和他种文化之中。……但是也没有视

1 伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释学的基本特征（上卷）》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1992年，第388页。

2 同上，第393页。

域是唯一的,因为他人和自己之间的紧张关系是不可超越的”¹。在利科的分析中,视域融合具有辩证性,既不能凭借唯一的主观视界去理解文本,也不能没有“前见”的去解释文本,融合应该是双向沟通、交流与对话,他的观点为协调两种极端的诠释方法提供了一种变通之路。

相比于其他类型的文本,中国思想典籍外译涉及的因素格外复杂,由于历史的距离,在将用古文写作的经典文本转化为白话文的语内翻译过程中,现代的解释者有其自身的历史处境。在现代汉语转换成英文的语际翻译过程中,外国的解释者的前见不仅是时间上的,还有空间上的、跨文化的。依照伽达默尔的解释,中国经典文本在被翻译成西文时,西方翻译者也会带上某种前见来解释经典,并且这些前见会注入译文,所以这种视域融合是跨越时空的融合。我们今天来考察和反思这些跨越时空的视域融合也具有积极的意义。我们试图描述西方学者诠释庄子文本的过程,理解他们的历史处境,以发现西方学者的人文关怀,发现在哪些方面可以与西方传统的世界观对话,进而发现在现代全球化的语境下庄子如何与世界哲学思想对话。²本研究希望在文化之间架设桥梁,在文化的历史之间架设桥梁。

第二节 哲学典籍的译释

阿弗雷德·波拉德(Alfred W. Pollard)在论述《圣经》翻译的重要意义时说过一段话:“翻译如同打开窗户,让阳光照射进来;翻译如同砸碎硬壳,让我们享用果仁;翻译如同拉开帷幕,让我们能窥见最神圣

1 保尔·利科尔:《诠释学与意识形态批判》,洪汉鼎译,载洪汉鼎主编《理解与解释——诠释学经典文选》,北京:东方出版社,2001年,第447页。

2 相关论述在《商丘师范大学学报》2019年、2020年有几期连载,任博克和其他学者关于庄子的交流对话中,文中有学者提及庄子会怎么看希特勒的问题。可以看出,西方学者在对中国思想解读时,专注于思考这种思想是否可以解释本文化的历史。费孝通在《乡土中国》中说:“文化是依赖象征体系和个人的记忆而维持着的社会共同经验。这样说来,每个人的‘当前’,不但包括他个人‘过去’的投影,而且是整个民族‘过去’的投影。历史对于个人并不是点缀的饰物,而是实用的,不能或缺的生活基础……我们不但要在个人的今昔之间筑通桥梁,而且在社会的世代之间也得筑通桥梁,不然就没有了文化,也没有了我们现在所能享受的生活。”(参见费孝通:《乡土中国》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第19页。)

的殿堂；翻译如同揭开井盖，让我们能汲取甘泉。”¹虽然这段话讨论的是圣经翻译，但是确实解释了思想典籍翻译的普遍作用，即对精神的滋养和对思想的启蒙。翻译的体裁多样，不同体裁的文本适用于不同的翻译方法。彼得·纽马克（Peter Newmark）将语言的主要功能分为抒发（expressive）、资讯（informative）和呼唤（vocative）三种，主张用语义翻译（semantic translation）来处理抒发语篇，用传意翻译法（communicative translation）来处理资讯和呼唤语篇。²纽马克的分类为简单的直译、意译两分法拓宽了研究思路，对尤金·奈达（Eugene A. Nida）的只照顾读者的沟通理论进行批判，提出翻译应注意原文类型。虽然纽马克的理论也受到后来学者的诟病，但在对原文功能与翻译方法的互动研究方面仍然具有启发意义。他虽然没有提及哲学文本的功能类型，但显然一个哲学文本包含的元素远非三种功能可以涵盖，哲学文本的翻译实践证实了其翻译尤为复杂。哲学文本翻译首先面临理解难题，冯友兰说：“一个人若不能读哲学著作原文，要想对它们完全理解、充分欣赏，是很困难的，对于一切哲学著作来说都是如此。这是由于语言的障碍。加以中国哲学著作富于暗示的特点，使语言的障碍更加令人望而生畏了。中国哲学家的言论、著作富于暗示之处，简直是无法翻译的。只读译文的人，就丢掉了它的暗示；这就意味着丢掉了许多。”³冯友兰的一番话道出了中国哲学典籍的一个特点——暗示性。相比于西方哲学的逻辑性，中国传统哲学典籍的表达方法并非是线性思维、因果关系清晰的逻辑表达，而是譬喻丰富，对比喻或寓言的解读又往往因人而异，体现较强的主观性，因此理解和欣赏中国传统哲学典籍，除了语言障碍之外，译者面临巨大的思维挑战。如果一个中国典籍的翻译家不能直接阅读典籍原作，只通过已有的本国语或其他语言的翻译来进行复译，那译文的质量是存疑的。即便是理解文本了，翻译成文后，也会面临把丰富的意思狭窄化的危险。“一种翻译，终究不过是一种解释。比方说有人翻译一句《老子》，他就是对此句的意义作出自己的解释。但是这句译文只能传达一个意思，而在实际上，除了译者传达的这个意思，原文还可能含有许

1 转引自廖七一等著：《当代英国翻译理论》，武汉：湖北教育出版社，2001年，第1页。

2 Peter Newmark, *A Textbook of Translation*, pp.39-48.

3 冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京：北京大学出版社，2003年，第13页。

多别的意思。原文是富于暗示的，而译文则不是，也不可能是。所以译文把原文固有的丰富内容丢掉了许多。”¹ 安乐哲（Roger T. Ames）在对中国传统文化“关联性思维”理解的基础上，认为汉语是过程性语言，而与之对立的是西方的超越性语言，所以他把西方世界对中国的种种误解都看作“翻译问题”，即西方用超越性的语言来描述非超越性的中国哲学问题。他认为在由汉语向欧洲语言的翻译过程中，“翻译”与“诠释”密切相关，在中国这样一个不存在西方超越意义的文化里硬要将翻译与诠释分开，这本身就是矛盾的。² 任何“翻译”本身就是“诠释”，因为绝对的忠实意味着什么也不翻译，但是当汉语译为欧洲语言时，翻译的“诠释性”更为明显，因为前者属于汉藏语系，后者大多属于印欧语系，无论是语音和语义还是语法结构都无法做到与欧洲语言之间转换的“对等”，所以“从一开始，我们就认定作为翻译目标语言的英语自身附着着诠释性的重担”³。

两种语言上的根本差异引发了翻译可能性的问题，或者说对翻译不可译性的看法问题，英国学者约翰·卡特福德（John C. Catford）将其具体分为语言不可译性和文化不可译性两个类别。但是，在中国语言译为英文这个问题上，尤其是在典籍翻译过程中，译者时时刻刻面临词义选择的挑战，文化不可译和语言不可译的特点糅合在了一起。除此之外，哲学著作翻译还有比较独特的地方，就是原文具有暗示性的、有多种解读的、丰富的意思，在翻译中不得不选取一个意思固定下来。具体到庄子哲学在英语世界的传播，如何诠释《庄子》与如何翻译《庄子》密不可分。如何翻译《庄子》取决于如何诠释它，尤其是当涉及如何诠释那些意思比较模糊的段落。对于英语诠释者来说，一个非常晦涩的段落是否有说服力在很大程度上取决于翻译是否可信，就像我们不能通过是否喜欢翻译来判断一个诠释，我们也不能凭借是否喜欢诠释来判断译文。我们的诠释要对原文负责，我们的翻译也要对哲学诠释保持敏感。“翻译的译阶阶段直接影响后续的译入语的表达和成文。中国古代哲学的发展离不开诠释，而西方的诠释学也发展到了成熟阶段。鉴于此，有必要展开

1 冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京：北京大学出版社，2003年，第13页。

2 安乐哲：《和而不同：比较哲学与中西会通》，北京：北京大学出版社，2002年，第49页。

3 同上，第7页。

针对西方尤其是北美汉学界所译介的中国古代哲学典籍的诠释学研究。”¹ 本研究正是在认识到中国传统哲学典籍翻译的复杂性的基础上，以《庄子》在英语世界的译释为案例研究，期待“小口进，大口出”，尝试对以上呼吁的响应进行研究。

一、庄子哲学

“哲学”一词，英文为 Philosophy，希腊语是 Φιλοσοφία，其词源有“爱智慧”之意。中文的“哲”字起源很早，其历史久远，有“孔门十哲”“古圣先哲”等词。“哲”或“哲人”，专指那些善于思辨、学问精深者，类似于西方的“哲学家”“思想家”之称呼。究竟什么是哲学？对这个问题的解答见仁见智，而且随着时代对不同问题的兴趣之变迁而改变，但从中西历史上哲学家的看法概括说来，哲学是对人生、世界的看法。早期的西方哲学更侧重于对外部世界的看法，而中国古代哲学则比较关注对人生的思考。

柏拉图（Plato）和亚里士多德对哲学共同的看法是哲学起源于惊奇，从对身边事物的迷惑不解到对更重大事情发生的疑问，在其注目之下，万物脱去了种种俗世的遮蔽，而将本真展现出来。柏拉图和亚里士多德对哲学的看法适合表述西方哲学，因为西方传统哲学的核心问题是物质第一性还是精神第一性的问题。西方哲学肇始于泰勒斯（Thales）、赫拉克利特（Heraclitus）、毕达哥拉斯（Pythagoras）关于世界的起源是水、是火还是数的追问。相比而言，中国古代哲学的追问首先不是客观世界，而是主观世界——人，无论是对人与人的关系的讨论还是对人与自然的关系的讨论，都显现出中国古代哲学之命题与对人的关怀的关系更密切。黑格尔（G. W. F. Hegel）认为，哲学是一种特殊的思维运动，哲学是对绝对的追求，“哲学以绝对为对象，它是一种特殊的思维方式”²。黑格尔的概念并没有把哲学划分在某一个学科之下，而是直指哲学的思维方式，以绝对为对象，这似乎是神学的研究范畴。“绝对”是黑格尔定义的关键，遗憾的是他没有言明。罗素说：“哲学，就我对这个词的理解来说，乃是

1 刘华文、叶君武：《刍议汉学界内的哲学典籍译释学研究》，《中国翻译》，2016年第2期，第5页。

2 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，2009年，第10页。

某种介乎神学与科学之间的东西。它和神学一样，包含着人类对于那些迄今仍为确切的知识所不能肯定的事物的思考；但是它又像科学一样是诉之于人类的理性而不是诉之于权威的，不管是传统的权威还是启示的权威。一切确切的知识——我是这样主张的——都属于科学；一切涉及超乎确切知识之外的教条都属于神学。但是介乎神学与科学之间还有一片受到双方攻击的无人之域；这片无人之域就是哲学。”¹ 罗素并没有直接言明什么是哲学，而是从非哲学领域谈起。如果按照他的说法，一切确切的知识属于科学，超乎确切知识的属于神学，我们不禁会问：哲学是即确切又不确切的吗？由此看来，哲学学科的内涵和外延并未在定义中表述清楚。冯友兰在《中国哲学简史》中指出：“我所说的哲学，就是对于人生的有系统的反思的思想。”² 冯友兰的定义没有包括人以外的客观世界，而只是表现出对人本身的关怀，由此也可窥见中西方哲学研究的侧重点不同。《现代汉语字典（第5版）》对哲学的定义是“关于世界观、价值观和方法论的学说”。这个定义在某种程度上综合了中西方哲学的研究对象。一个更为清晰的关于哲学的定义来自美国学者威尔·杜兰特（Will Durant），他认为，“哲学包含以下五门学科：逻辑学、美学、伦理学、政治学和形而上学。逻辑学探究的是思考与研究的理想方法：观察和自省、推理和归纳、假设和实验、分析和综合——这些人类行为的形式正是逻辑学试图解释和提供指引的领域。……美学研究理想的形式，即美，是艺术的哲学。伦理学研究理想的行为方式；苏格拉底认为，知识的最高层次是能够辨识善恶，是关于生活的智慧。政治学研究理想的社会组织形式……最后，形而上学研究万物的‘终极实在’（与其他形式的哲学不同，它并不试图寻求理想与现实间的妥协与平衡，这也使得它更难为世人所接受），其中又包括：研究‘物质’的真实终极本质的本体论，研究‘心灵’的哲学心理学，研究认知过程中‘心灵’与‘物质’相互关系的认识论。”³ 杜兰特的定义总结了现代哲学包括的学科范围和研究方法。

1 罗素：《西方哲学史（上卷）》，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年，第11页。

2 冯友兰：《中国哲学简史》，涂又光译，北京：北京大学出版社，2003年，第1页。

3 威尔·杜兰特：《哲学的故事》，蒋剑峰、张程程译，北京：新星出版社，2013年，第11页。

陈鼓应认为，“如果将哲学分成概念哲学与想象哲学的话，在西方的哲学传统中，亚里士多德属于前者，柏拉图则应属于后者。而在中国哲学传统中，老子当属于前者，而庄子则属于后者。庄子以诗一般的语言，充满隐喻性的叙述，在思想的诠释上留下想象的空间。”¹ 在庄子学的历史长河中，他曾被世人看作文学家、诗人，因为他那生动美妙的文辞和幽默的故事；他也被看作哲学家，因为他的思想玄妙奇诡、广博深邃、独树一帜。虽然在中西学界，庄子都被看作伟大的哲学家，但对其思想阐释的方向却大相径庭，主要是因为中西哲学有属于各自文化语境的概念体系，其背后是扎根于各自哲学土壤的预设和推论，学者进行对话的知识话语场有差别。在中国哲学界，基本的共识是庄子哲学继承了老子哲学，侧重对其宇宙观、人生观、政治观、美学观方面进行研究，注重体悟、功夫论等，注重《庄子》作为道家学说代表从整体上对“道”的阐发。具体运用材料时，把庄子哲学作为一个统一的整体对待，不大理会内篇、外篇、杂篇的划分，善于运用《庄子》全书的资料来阐释文意。重要的概念有“道”“德”“天”“命”“心”“齐物”“逍遥”“无用”“忘”等。注重庄子思想与诸子的关系，如庄子与老子、孔子、宋钐、彭蒙、田骈、慎到和“辩派”的关系，以及在中国本土哲学传统之间的互相诠释，例如，在中国的《庄子》诠释历史上有憨山德清的佛学化诠释、郭象的“独化”诠释、文学及美学诠释等。西方汉学界对《庄子》的诠释始于把他作为道德家或神秘主义者（如翟理斯），在19世纪末至20世纪中期的翻译和诠释中，一方面由于《庄子》文本的玄妙深奥，另一方面缘于译者和诠释者学术视野的局限，庄子思想的哲学层面基本是被忽视的。“从葛瑞汉开始，西方汉学界真正开始以一种严肃的、哲学的眼光来看待中国古代思想。于是，哲学家庄子被发现了。”² 但是，庄子在西方汉学界的体现形式与中国本土对庄子哲学的认知迥异，相比于对权威经典的沿袭，他们更注重对前人的批判，推崇观点的原创性，如新史料、新方法、新观点。在概念上倾向于寻求确定的、明确含义的概念，方法上依靠分析、理性和逻辑论辩，并不注重冥契体验，而是倾向于寻找文本中的差异和

1 方勇：《庄子学史》，北京：人民出版社，2008年，序第5页。

2 彭珊娜：《瞻之在前，忽焉在后：英语世界中作为哲学家的庄子》，《中国哲学史》，2005年第3期，第57页。

不同。他们注重区分内篇、外篇、杂篇的用词，善于对庄子与庄子后学思想分期，进而在哲学上也难以给庄子思想统一命名。庄子哲学在西方科学方法论和概念体系下，被附加了与西方哲学相关的各种“主义”标签“形而上学的一元论者”“身心二元论者”“直觉主义者”“怀疑主义者”。“一神论者”“自然神论者”“不可知论者”“相对主义者”“宿命论者”“语言哲学家”“虚无主义者”。“存在主义者”以及没有采取任何特定哲学立场的诗人等。庄子哲学，或者说庄子的思想世界，其内容在不断被充实和丰富。置身于中国哲学的语境与西方哲学的语境中，庄子哲学的问题和精神被烙下中西方各自文化的印记，这是我们讨论庄子哲学的英译与诠释之初亟须清醒认识的问题。

二、庄子哲学在英语学术界的诠释方法

在古代的中国解经史上，曾经有各种流派之间互相解读的现象，如以老释佛、以佛释老、以佛释儒、以道释易或以儒释易等取向。在英语学术界的哲学诠释范围，诠释的支持者也呈现两极分化趋势，一些哲学家支持文本有一个唯一正确的解释，即作者的意图，而另外一些人则支持极端相对主义的观点，认为没有哪一种解释优于另外的解释，甚至作者本人的解释也不能认为绝对正确，所有的解释都平等适用。在英语学术界，庄子哲学的诠释方法也不一而足，康思藤¹（Steve K. Coutinho）将其分为以下五种类别：现象学方法、分析哲学方法、符号学方法、诠释学方法、结构主义和后结构主义方法。²

（一）现象学方法

现象学方法的代表人物有胡塞尔（Edmund Husserl）、海德格尔、萨特（Jean-Paul Sartre）、梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）、伽达默尔以及尚有争议的德里达（Jacques Derrida）。这些学者的研究方法不同，但又互相相通。康思藤认为，伽达默尔的研究方法属于诠释学方法，而德里达的属于后结构主义。胡塞尔和海德格尔的现象学方法目的是发现根本

1 康思藤是美国宾州穆伦堡学院哲学系系主任，研究专长为早期道家哲学，研究兴趣为语言哲学，现已出版《庄子与中国早期哲学：含混、转化与悖论》《道家哲学导读》两本专著。

2 参见 Steve Coutinho, *Zhuangzi and Early Chinese Philosophy: Vagueness, Transformation and Paradox* (London: Routledge 2004), pp.47-59.

的预设，胡塞尔去探察这些结构作为客观性的可能性条件。现象学设想是用一个超越的实体去发现最根本的人类意识的组成。在人类学中，将现象学方法应用于另一种文化需要研究者沉浸于另一种文化，以第一人称的身份来理想地反映那种文化。现象学人类学家反对把人类学作为科学的传统的霸权概念，从西方科学的优越性视角来客观的观察和分析域外文化，而是致力于如描述本土文化一样描述域外文化，在西方可以理解他者，正如他者理解自己。理想的现象学人类学者试图内化外语，把自己化为共同体的一部分，而不是装作一个外在的、没有偏见的、纯粹的观察着。如果这种理想无法达到，在实践上人类学会与诠释者、译者进行合作。

（二）分析哲学方法

分析哲学方法是非常有力的研究工具，主要通过厘清概念、矛盾及隐喻、消除模糊进行分析。许多哲学家希望发现事物的真理，通过思考概念并由此得出符合逻辑的结论。分析哲学的技巧是我们自然思考过程的改进，即：澄清概念、有逻辑的论证，对客观真理的预设，有效的演绎。在康思藤看来分析哲学方法适用性有限，比如用分析哲学方法讨论修辞的方式展现世界观的文本就不太适合，像是在论证其主张的逻辑必然性（logical necessity of its claim），以字面的方式来讨论通过隐喻表明立场的文本也不合适。对待一个迥异的哲学语境下的文本，仿佛它有同样的关怀，价值观和预设好像那是一个用分析的方式写成的 20 世纪的文章是最不合适的做法。从笔者掌握的资料来看，目前英语学术界的《庄子》研究以陈汉生（Chad Hansen）为代表的许多哲学家都运用了分析哲学方法，反而通过其本身的隐喻特点来讨论文本的研究比较匮乏，以分析哲学方法处理庄子这种譬喻说理的文本是否合理是一个值得研究的话题。

（三）符号学方法

符号学是解读符号、代码和象征的过程，构成我们与环境的关系。查尔斯·皮尔士（Charles Peirce）可能是第一个考察诠释正式结构的思想家，他发现这种理解模式无处不在。对符号解读的逻辑形式从来就不像数学中的演绎法或统计中的归纳法，而是皮尔士所称的溯因法。溯因法是寻求最好的可能的解释，而成功的溯因法需要丰富的知识、经历和想

象力。这种思考方式像侦探破案、医生诊断、科学家建构假设解释的思考方式。

（四）诠释学方法

诠释学方法的代表人物施莱尔马赫主张诠释的目标是理解，通过一系列方法的引导达到移情，以理解原文的意思。这背后隐藏着一种预设，即文本背后有一个完好的意义。要做出这种努力就意味着人们不仅仅要理解作者和题目，还要理解他们的处境、生活、背景、期许和担心、宗教信仰、文化预设，以及该文化与其他文化和社会的关系。伽达默尔说，在面对古老文本时，比较研究者隐藏的偏见使他们对传统文章充耳不闻，这是一种暴政。接受过诠释学训练的研究者从一开始就必须对此现象有觉知，对文本的他者性质敏感。重要的是要意识到自己的偏见，因此文本可以用一种他者的方式呈现出来，并且宣称违背自己前理解的真理。¹ 认识到历史文化处境的学者，如安乐哲和郝大维（David Hall），他们处理中国材料时非常谨慎。他们认识到比较文化研究者在没有前结构和前理解的情况下无法理解一个文本，但必须做到的就是保持清醒，认识到这究竟会带给古代中国文本什么样的前理解。

（五）结构主义和后结构主义方法的代表人物

结构主义和后结构主义方法的代表人物法国语言学家索绪尔（Ferdinand de Saussure）认为所有的意义不过是结构的功能，克洛德·列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）把文物放置于差异的系统中来解释文化意义。索绪尔的语言结构是抽象的柏拉图结构。尽管通过语言结构在系统中的位置，意思被定义了，系统中每个节点的价值在任何时间点仍然是确定的。作为后结构哲学，受德里达的启发，解构主义不仅仅是批评哲学，也不仅仅是发现了潜在的假设，解构主义作为一种哲学方法的独特之处在于它致力于使得“在场”（presence）或是意义的稳定性脱轨，削弱了任何宣称文本有确定的意义和固定最终意义的说法。人们可以试图表达某些事情，人们可以成功地说出他们的意图，但人们做不到控制和局限所有可能的理解。

¹ See Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*.

除了康斯藤总结的几种方法，艾斯克·莫卡德（Eske J. Møllgaard）曾经发表文章《解读的衰落：美国汉学的“哲学转向”》（“Eclipse of Reading: On the ‘Philosophical Turn’ in American Sinology”），质疑陈汉生的分析哲学方法和安乐哲的实用主义哲学方法。¹那么，西方学者面对中国古代经典应该采取什么样的方法？这个问题也适用于现代读者如何面对中国经典文献。这并不需要简单地还原到哲学史上一直讨论的“我注六经”还是“六经注我”的问题，陈汉生与安乐哲分别对莫卡德予以回应，陈汉生认为“他只是想用分析哲学的方法对这些经典的意义、句法和解释作出尽可能完美，即符合其历史和文化背景的说明。安乐哲在提出其对中国古代经典的实用主义理解时，着力批判了先前比较流行的对中国古代经典的基督教理解，认为这样的理解与中国古代经典的精神格格不入。在他看来，正是从中国古代经典本身出发，我们才会发现其实用主义精神”²。莫卡德反对的是对当代哲学狭隘的理解，也反对以这种哲学观对中国哲学经典进行解释，并不是对任何哲学解释都反对。他当然不赞同历史实证主义将“庄子的原意”从经典中筛选出来。黄勇总结了批评者和回应者的观点，进而把双方论争的焦点归结为用什么样的西方哲学可以更好地解释中国古代经典：

陈汉生运用的是分析哲学方法，而安乐哲则认为，在我们面对中国古代经典时，我们离不开某种哲学理论作为“切菜板”。问题是并非所有哲学理论都可以恰当地作为这样的“切菜板”。在他看来，用基督教神学或者海德格尔理论来解释中国古代经典，就不但会扭曲这些经典，甚至也会扭曲基督教神学和海德格尔哲学本身。而恰当的“切菜板”，如实用主义，就不仅会使中国古代经典获得新的意义，而且也会使实用主义获得新生。与陈汉生和安乐哲相比，莫卡德虽然也认识到伽德默尔诠释学理论中“先见”概念的作用，但是他强调，在我们阅读像《庄子》这样的古代经典时，应该暂时不去找“切菜板”（安乐哲很可能会问这是否可能），而栖留于这个经典本身，从这些经典中寻找各种各样的暗示，看它本身希望我们如何去读。在

1 艾斯克·莫卡德：《解读的衰落：美国汉学的“哲学转向”》，《求是学刊》，2006年第2期，第6—17页。

2 黄勇：《本期焦点：英语世界如何面对中国古代经典》，《求是学刊》，2006年第2期，第5页。

莫卡德看来, 这样我们就可以学会通过文本中实际出现的思想形象, 而不是通过现代哲学词汇从事思考。¹

对于《庄子》在英语学术界的诠释历史来说, 虽然仅发展了四十余年, 成果的数量有限, 但在研究视角和研究方法方面比其在国内学术界的研究更加多样化、复杂化。这里仅列举几位具有代表性的学者的成果。以笔者的研究所见, 爱莲心 (Robert E. Allinson) 的研究方法很大程度上结合了现象学和符号学方法, 陈汉生则主要运用分析哲学方法, 安乐哲和郝大维则认同诠释学方法, 而艾文荷 (Philip J. Ivanoe)、任博克等阐释者倾向于后结构主义方法。《庄子》在英语学术界的诠释历史呈现出这样一种趋势: 庄子对于英语学术界关心的问题会有怎样的回答。葛瑞汉 (A. C. Graham) 提出最具创意的观点来自西方汉学与专业哲学的交汇处, 如哲学家赫伯特·弗格瑞特 (Herbert Fingarette) 的《孔子: 神圣即凡俗》(Confucius: The Secular as Sacred) 以及哲学家郝大维和安乐哲合著的《孔子哲学思微》(Thinking Through Confucius)。他认为, 英语学者只有将中国思想与他们自己的问题关联起来才会完全参与其中。² 研究目前的诠释成果发现, 英语学者的研究兴趣和研究方法与传统中国学者的问题意识和研究方法存在较大的差异, 虽然研究对象相同, 但呈现出来各说各话的状态。

黄勇把诠释学划分为两种类型: 为己之学与为人之学。他认为, 以伽达默尔为代表的当代诠释学和以施莱尔马赫和狄尔泰为代表的启蒙诠释学都属于为己之学, 其目的在于帮助解释者达到一种自我认识、自我修养、自我完善的目的, 而他本人则倡导建立一种作为为人之学的诠释学, 其意图在于达到对他者的一种理解, 寻找与他者相处的合理的道德方式。³ 如果按照黄勇的诠释学类型分类, 那么传统的中国学者的研究类型多数属于为人之学, 英语学者的研究类型多数属于为己之学, 即主要达成对西方学术界关心问题的自我认识、自我修养与自我完善。本研究发

1 黄勇:《本期焦点: 英语世界如何面对中国古代经典》,《求是学刊》,2006年第2期,第5—6页。

2 葛瑞汉:《论道者: 中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京: 中国社会科学出版社,2003年,英文序言第1—2页。

3 黄勇:《诠释学的两种类型: 为己之学与为人之学》,《复旦学报(社会科学版)》,2005年第2期,第45—52页。

现，英语世界关注的庄子哲学大致有四个方面：1. 伦理生活方面，如生死、情、友谊；2. 对西方历史问题的解释方面，如希特勒大屠杀；3. 价值悖论方面，如道德、善恶、是非；4. 庄子与西方思想的交汇点，例如，与西方哲学家、宗教学家有没有共同的关注点、差异点？如果把他放在西方哲学史中，与哲学家卢梭、海德格尔、德里达相比处在什么样的位置？然而，本研究发现，任何把庄子固定于一处的尝试或是归结为某种主义的努力都是失败的，似乎刚刚要触碰，转瞬间却了无踪影，正所谓“瞻之在前，忽焉在后”。这是《庄子》哲学的独特性决定的，任何定义与框架都无法完全精确地表现其思想，只能描述其万分之一，就如其隐喻中的镜子，也仿佛是轮轴，或是天籁，虚而应物，不增不减，不一不异。

尽管如此，笔者始终认为翻译与诠释应该有边界或限度，这个边界或限度的范围是我们今天应该探讨的话题。20世纪以来，传统的哲学研究方法发生了转向，即从肯定客体的本体论、肯定主体的认识论转而研究语言、厘清语言概念的语言哲学；传统的意义观发生了改变，从有确定的、客观的、唯一的意义观演变为意义的不确定、主观性和多元化；逻各斯中心的观点被瓦解，权威和中心被消解，而解构主义的延伸、散播观点流行。解构主义之所以具有重大的意义，在于它把意义从传统的固化的教条中松绑。然而，我们今天需要反思是否要从一个极端走到另一个极端。从翻译的角度来思考，这是否意味着我们要从对作者的亦步亦趋走向对读者的听之任之。虽然绝大多数作家都排斥对作品终极意义的解密，但这是不是意味着要走向终极意义的虚无和全部瓦解？

对于解构主义来讲，是不是需要承认包括庄子在内的任何写作者都有其演说的意图、意愿，他的世界观、人生观、价值观与用来诠释《庄子》的他者哲学在哪些层面上具有契合度。原文是否有一些基本的事实，比如庄子对名利的态度、对待儒家的主张，我们在研究中需要廓清这些基本事实。如果没有廓清基本事实，庄子就可能被诠释为相对主义者，即对名利权位也是肯定的，这明显与文本中庄周的品格相矛盾。这种矛盾并不是如诠释者声称的庄子文本本身的矛盾，而是来自诠释与文本意图的矛盾。作为一个哲人，庄子必然有其区别于另一些哲人的特点，他与孔子、孟子等哲人具有不同的观点，如庄子与惠施的辩论、对儒家墨家的反驳，都说明不同学派哲人在思想上具有不一致之处。尽管把握古人的思想有难度，因为现代人生活的社会文化语境有变迁，诠释者应该坦

诚面对不能完全把握的方面，但是无论古今中外，不同文化之间可以沟通、理解，这说明仍有可以通约之处。可以用同时代的平行文本或作者为参照，以历史和民俗为参照，以上下文语境为参照，探究诠释和诠释者的意图有什么样的关系，这涉及对诠释者进行精神分析的研究。争论什么是合适的诠释，可以首先去细致地考察一个个具体的诠释者有什么样的预设、关注什么。对于解构主义者的观点，是不是可以这样推论，即：作者说什么是不确定的，诠释者也没有一个稳定的诠释意义。这种观点如果推至极点，似乎任何讨论都无法进行，因为交流之所以能进行在于读者能理解作者的意思，获得共鸣的前提往往是读者也有类似的好恶。然而，交流要能够继续下去，尤其是两人以上的多人交流，人们往往会在一个基本的话题或意思上不断注入新的力量，也许是对原意的松动、转移、流动、继续，这样话题得以进一步进行，但流动后的意思又不同于前一个话题了。

结构还是解构的聚焦点差异在于前者聚焦整个话语的调子、风格，后者聚焦在话语中一个话题转向另一个话题。以下棋游戏打比方，参与游戏者都遵循游戏的规则，他们可以选择作壁上观，做一个超脱的观察者，也可以作为参与者选择进入游戏，遵循这个游戏的规则。同时，我们知道此游戏不同于彼游戏的主要区别在于其规则不同，诠释者作为观察者有不同的姿态，有的诠释者超脱于主观兴趣，选择冷静地旁观；有的诠释者对游戏的每一步有价值判断，随着游戏的进行，观察者的态度也逐渐变化，直至下棋游戏结束。从结果来看，这个棋局有胜负；从过程来看，每一步都牵动着下一步。就好比是一帧帧电影画面，每一帧也可解读为若干种可能性。所以，选择做哪种诠释者，是看到了结局反推的诠释者，还是那个过程的诠释者，都取决于诠释的人，诠释者看到的世界往往是其主观精神的体现。

这是不是庄子跟读者的游戏？每一个走进庄子世界的人，每一个跟他对话的人，都看到了自己。仿佛这是一场逍遥游，庄子已站在不远的地方看着你问：这场旅行如何？这也好比是一维空间至多维空间的一个隐喻，抑或是季咸给壶子看相的比喻，壶子可以展示出多种相，圣人超越了福祸、好坏，可以任意改变自己的相。哲学如果有维度，那么庄子哲学是高纬度的哲学，因为它敞开了阅读空间，绝大多数诠释者只能读一维的意义，也许更高维度的诠释者才能超越庄子哲学。

第三节 海内外研究现状

一、《庄子》文本的英语翻译研究

译本综述类。期刊论文与博士论文大多包括译本综述。例如，汪榕培的期刊论文《契合之路程：庄子和〈庄子〉英译本》（1997）涉及20世纪70年代之前译本的综述。刘妍的博士论文《文化与语言的跨界之旅：〈庄子〉英译研究》（2012）运用萨义德旅行理论，把翻译比喻成译者携带译本的文化因素和语言特色去他乡旅行的过程，把《庄子》的英译历程按时间顺序划分为四个阶段，并从人名、地名双关和象征意义方面比较了原文的多个译本。徐来《英译〈庄子〉研究》（2008）考察了庄子作为文学文本和哲学文本的译介，并以理雅各、冯友兰及葛瑞汉三人的译本为案例分析了三者英译庄子的特点。

英译方法研究。期刊论文如刘妍《梅维恒及其英译〈庄子〉研究》（2011）以梅维恒（Victor H. Mair）的译本为例分析了其英译本中人名、韵文及意象的翻译方法。黄中习《典籍英译标准的整体论研究——以〈庄子〉英译为例》（2010）主要以庄子英译参照，提出典籍英译方法论。博士论文如吴加益《英语世界〈庄子〉文献学的研究》（2012）¹梳理了英语学术界的《庄子》文献学研究历史，评估了不同翻译版本和文献的正确性，通过版本研究、文字注释和平行语篇来制定特殊的文献研究方法，寻找解决阅读和翻译的办法。何颖《英语世界的庄子研究》（2010）从比

1 Ng, Ka Yi, A Research of the English-Speaking World's Philological Studies of *Zhuangzi* (Ann Arbor, Mich.: UMI, 2013), Thesis (Ph.D.), The Chinese University of Hong Kong, 2012. 该论文共分为五章：第一章介绍解释了研究目标，研究方法和研究意义，定义了关键词，列举了目前英语世界庄子文献学研究现状。第二章描述英译学界对庄子生平的研究，包括他的名字、住所、任职和年龄。第三章考察了从巴尔福（Frederic H. Balfour）、翟理斯到任博克的翻译，讨论了各自的译文的得失，同时也指出了英语翻译和基于英语翻译对庄子研究的整体情况和局限，以及英语学界这方面研究的缺陷。第四章讨论了英语学界庄子研究文献学的成就，勾勒葛瑞汉、罗浩（Harold D. Roth）、孔丽维（Livia Kohn）、刘笑敢、何溪梧（Brian Hoffert）、麦大伟（David McCraw）对西方学界庄子文献学研究总体经验和特点概况。第五章总结英语学界庄子文献学研究的意义。特别指出了阅读和翻译庄子的困难，从本学的文献方法、词汇和平行文本，一个特别的文献学研究方法可以建立起来。第六章得出结论，发现通过该研究后庄子在英语学界研究可能的方法。

较文学变异学的视角探讨了文学跨界变异问题。

英译批评类。国外的此类研究可见于庄子研究文章中对翻译零星的批评。例如，汉斯·格奥尔格·梅勒（Hans-Georg Moeller）的《阐释道家：从蝴蝶梦至渔网寓言》（*Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*, 2004）批判地分析了翟理斯对“庄周梦蝶”故事的翻译，提出西方哲学传统对翟理斯翻译的影响，揭示其翻译的西方化倾向。爱莲心的《向往心灵转化的庄子：内篇分析》（*Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*, 1989）对葛瑞汉和尹懋可（Mark Elvin）“庄周梦蝶”的英文翻译进行分析，指出他们的翻译与观点的联系。集中于一个译本的分析 and 批评的文章有林顺夫的《道的转化：葛瑞汉〈庄子〉内篇翻译批评》（1992）、乔纳森·赫尔曼（Jonathan R. Herman）的博士论文《庄子文本及翻译问题：马丁·布伯的翻译与评注的批判性研究》（1992）¹。相比于国内的聚焦翻译策略分析，国外的同类研究已进入译者的文化背景与文化意识分析，有益于深化翻译研究。

综上所述，目前的译本研究在介绍层面的描述性研究较多，深入研究译本文化语境和译者文化阐释空间的并不多。译本评析材料主要来源于20世纪80年代之前的译本，对近三十年的英译成果关注不多，语文学的描述性讨论较多，对涉及庄子哲学思想层面的研究比较匮乏。在有限的研究中，立足于原本的特点与视角研究较多，真正发掘译释西方语境的几乎未见。封闭性的研究较多，与国外庄学界的对话与互动研究较少，需要有研究来揭示新时期庄子英译的发展和走势，为国内的庄子哲学研究提供有效的借鉴与批评指南。

1 乔纳森·赫尔曼的这篇博士论文于1996年正式由纽约州立大学出版社出版，书名为 *I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*。这部著作主要由两部分构成：第一部分用英文翻译了马丁·布伯的德语译文 *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse*（*Talks and Parables of Chuang Tzu*）和评注；第二部分以诠释学的方法提出了三个问题。1. 历史问题：文本的重构；2. 诠释学问题：文本的诠释；3. 进一步阐释：文本的接受。他认为布伯的德语《庄子》是布伯哲学发展的转折点，代表了学术界称为“比较神秘主义”的实例。该书认为，布伯的德语译文主要参照翟理斯和理雅各的英译文，语言上与巴尔福的英语版本有些类似。该译本共翻译了从《庄子》前25章中摘选的54个故事或对话，后面的诠释部分有对前文翻译的引用，有对老子思想以及庄子和老子思想关系的讨论，与以往对庄子翻译段落的评论不同，这部分更是一种独立的关于道家教导的文字。

二、庄子哲学的英语诠释研究

哲学概念英译类。例如，刘乾阳《跨文化视角下〈庄子〉“道”的英译研究》（2012）分析了四个英译本对“道”的翻译。徐来的博士论文有对“道”“天”“气”等哲学术语的翻译研究。

专题研究类。例如，姜莉《〈庄子〉英译：审美意象的译者接受研究》（2014）从美学角度剖析了《庄子》文本“意象思维”的特点，以其现实和超越的审美意象为切入点，讨论了代表庄子思想的意象传译问题，并对作为特殊的接受群体代表的英译者进行了个案分析。郭晨《〈庄子〉内篇寓言故事在英语世界的翻译与阐释》（2015），分析了庄周蝶梦、庖丁解牛、鲲鹏故事、无用之树等寓言在英语世界的翻译和阐释。

西方庄学史类。例如，安蕴贞《西方庄学研究》（2012）总结了《庄子》在西方研究的历史，分三个阶段展现了庄子哲学在西方接受的概貌。该书收集了一些原始资料，具有史学价值，研究主要集中在20世纪90年代，分期有待进一步商榷。彭姗姗《瞻之在前，忽焉在后：英语世界中作为哲学家的庄子》（2005）分析以葛瑞汉、陈汉生和安乐哲为代表的哲学家从理性主义、怀疑主义和相对主义角度的诠释。周炽成《从爱莲心的庄学研究看西评中》（2006）讨论了爱莲心以西方的哲学概念和分析技巧来突出庄学特色的研究方法。

诠释派别讨论类。主要见于国外的两篇博士论文，一是乔柏客（Paul Kjellberg）的《庄子与怀疑主义》（*Zhuangzi and Skepticism*, 1993），立足于怀疑主义，介绍并分析了现代西方将庄子哲学诠释为“自由”“神秘主义”“相对主义”“技术性”“自发性”五种倾向，对韦利（Arthur Waley）、吴光明（Kuang-ming Wu）、爱莲心、艾文荷、葛瑞汉等人的哲学观点进行分析，展现了庄子哲学在西方的诠释倾向。二是乔中哲（John Trowbridge）的《怀疑主义与多元主义：有意识的生活之道庄子之建议》（*Skepticism and Pluralism: Ways of Living a Life of Awareness as Recommended by Zhuangzi*, 2004），把庄子哲学研究放置在西方怀疑主义的语境之下，梳理了的怀疑主义传统，对爱莲心、艾文荷、陈汉生等人的观点进行了批判，提出了怀疑主义和多元化思想。

三、庄子哲学英语研究专著的书评

庄子哲学相关译作与学术著作的书评和时评是观察近三十年国际庄子研究的窗口，可以由点及面进一步追溯有关评论者与译释者之间的话语互动、话语实践形成和学术发展过程，回答中国传统思想典籍在海外传播与接受现状的问题。可以通过书评涉及的庄学译作与著作，考察主要译释者的观点交流，梳理《庄子》在以美国为代表的英语世界的发展脉络。

由孔丽维翻译的王博的学术著作《庄子哲学》(2004)英译本的书评¹指出，翻译面临的困难既来自汉语和英语两种迥异的语言差异，也来自中国和美国学术写作方式的差异，肯定了孔丽维译本两方面的成就：一、展现了王博分析庄子哲学的思想深度；二、译文文体符合西方读者期待。书评也提及西方学术界在研究《庄子》过程中的方法论困境，即因为庄子思想的多元化特点，把其归类为某一种哲学或思想非常困难。²北美的《庄子》研究中充斥着各种“主义”(ism)、矛盾以及不可调和的论战。《庄子哲学》与之不同，很少运用某种“主义”，而是综合地(synthetically)、共时地(synchronously)囊括了不同的世界观、知识论、认识论、存在论和伦理观点。

《道家哲学介绍》的书评³介绍了著作的构成。第一章介绍阅读和解释道家哲学的语境和“文本现象学”(textual phenomenology)方法。第二章讨论道家术语“道”“德”“天”的概念。第三章书评作者不同意该书作者的观点，认为该文本应叫作《老子》，而不是后人称谓的《道德经》，书评作者认为尽管“道”与“德”是文本的核心，却隐含着一种肯定的、概念上的绥靖和有害的文本元素。第四章、第五章多采用华兹生(Burton

1 Hans-Georg Moeller, Review of *Zhuangzi: Thinking Through the Inner Chapters*, by Wang Bo. Translated by Livia Kohn, *Philosophy East and West*, 66.3 (July 2016), pp.1040-1043. 该书的作者王博系北大哲学系教授，中文版于2004年由北京大学出版社出版，英文版的译者为孔丽维，英译本书名为 *Zhuangzi: Thinking Through the Inner Chapters* (Contemporary Chinese Scholarship in Daoist Studies)。

2 见任博克对庄子翻译的序言，反映了西方庄子研究的发展，目前以北美为中心的庄子讨论倾向于把庄子哲学命名为某某“主义”。

3 Sydney Morrow, Review of *An Introduction to Daoist Philosophies*, by Steve Coutinho, *Philosophy East and West*, 65. 2(2015), pp.623-625.

Watson) 的翻译讨论《庄子》，涉及的概念有梦、觉、大、无用、无为、终其天年等，不仅从《庄子》本身探讨了术语，而且提供了非道家声音的中国哲学传统。第五章探讨外篇和杂篇的作者。最后两章是全书的核心，讨论《列子》和《庄子》关于技艺的哲学，探讨了自由活动的认识论含义。该书评肯定了《道家哲学介绍》的重要贡献，即：避免给道家强加各种标签，提供简短、明晰的道家哲学思想介绍和术语，使学界用以描述文本的现代语言标准化，为研究亚洲比较哲学的学者提供便利。

《比较哲学的终结和比较思想的任务》的书评¹讨论海德格尔、德里达、老子、庄子四个思想家。该书前三章分别论述海德格尔、德里达和道家，最后一章进行跨文化思想对比。作者认同安乐哲与郝大维对于道家的解释，认为跨文化语言是非形而上学的语言。与“外国”思想相遇成为战胜西方形而上学的理论和实践思考，把海德格尔的思想代入跨文化领域，并展示早期和同时代翻译家在翻译道家文本时出现的错误，他们通过西方的哲学、神学和逻各斯中心主义的眼睛，把形而上的思想带入异质文本，²该书作者布里克(Burik)集中于传统中国语言表述的非形而上思想，对中西哲学文化间对话有重要贡献。

《反理性主义：克尔凯郭尔和庄子的宗教思想》的书评³作者认为，世界观大相径庭的人可以对话，在《徐无鬼》中描述惠子去世，庄子悲哀无人可以共语。作者认为庄子和克尔凯郭尔(Kierkegaard)虽然在历史语境、哲学背景和宗教观点上存在巨大差异，但在“反理性主义”方面具有共性，可以就此进行对话。作者把非理性的讨论建立在战国和早期欧洲的历史文化背景下，发掘非理性主义的哲学根基。该书评作者认为比较两种传统不必依赖第一层次的信仰，该书为哲学和宗教领域介绍了新的比较宗教学方法。

综合国内外翻译学界和国外哲学界的研究文献我们发现，由于学科差异，尽管研究对象相同，但研究的聚焦点有很大差异，国内翻译学

1 Adam Longhane, Review of *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking*, by Steven Burik (New York: Albany State University of New York Press, 2009), *Philosophy East and West*, 62.3 (2012), pp.433-436.

2 语言应该是非形而上学的观念主要来源于郝大维和安乐哲，他们对道家和对中国哲学提出了全景(paronomasia)概念。德里达也试图解构西方语音逻各斯中心(phono-logocentric)传统。

3 Jung H. Lee, Review of *The Sense of Antirationalism: The Religious Thought of Zhuangzi and Kierkegaard*, by Karen L. Carr, and Philip J. Ivanhoe, *Dao*, 10(2011), pp.245-249.

界在典籍翻译的领域较多的涉及翻译历史、翻译方法的讨论，而国外的哲学学科多涉及主义与立场之争（如相对主义、怀疑主义等命题），而基于文化交汇的翻译实践的批判分析与反思较少。从葛瑞汉译本把《庄子》视为哲学文本开始，其在英语语境的研究重心发生转向，《庄子》在英语世界的传播研究面临新形势。也就是说，《庄子》不仅仅是一般的中国经典，而且还是具备哲学思想性的典籍，这时它的翻译就不仅仅是文辞的传达，而如何体现其思想也成为其在国外译介的关键。令人遗憾的是，国内外的相关研究并没有跟进这一具有划时代意义的变化。我们亟须对以《庄子》译释的哲学转向为起点的近三十年译释进行系统性研究。直到晚近以来，中国学者在很大程度上都忽视了西方学界对中国哲学思想的研究，当前我们应该关注海外学者对中国思想文化典籍的诠释成果，非常有必要从“翻译”与“诠释”的角度来检验和反思庄子哲学的（思想）海外译介传播及学术成果研究。西方对中国思想典籍的研究就像一面镜子，通过这面镜子我们既可以了解对方的立场，也可以反观自身，从而跳出“只缘身在此山中”的局限，为当代的中国学界展现更广阔的视野。英国诗人（Rudyard Kipling）曾经说过：“如果英国人只知道英国，又能知道英国多少？”（What should they know of England who only England know?）“他山之石”的视角可以扩大思想文化的意义，推进国内庄子学研究的广度和深度，也可为今后的重译和新译提供参考。本研究尝试以近三十年庄子的英译与诠释为对象，系统地考察和总结相关翻译与诠释成就，分析翻译特征，采访参与翻译与诠释活动的代表人物，勾勒译释合流的发展趋势，借鉴翻译研究的诠释视角、文化视角、运用汉学主义、比较哲学、社会心理学、文化人类学等相关理论进行多角度分析。

关于文化相遇的研究框架，钟鸣旦在《文化相遇的方法论：以17世纪中欧文化相遇为例》中讨论了三种明末清初中欧文化相遇研究：一是以传播者（即传教士）及其贡献、影响为主体的传播类框架；二是以文化传播的接受者为研究主体的接受类框架；三是创新类框架，指向接受者及其文化形象是被文化传播者建构出来的这一符号事实。随后他提出了第四种互动交流类框架，即通过强调传播者、接受者互动过程的双向性，对前三类框架做出进一步的改进。他认为，研究关注的主要焦点，

应是传播者与接受者之间交换的结果：新的文化产品（一种文本、一个形象，或是社会网络）。¹受钟鸣旦启发，庄子哲学的英语诠释和翻译的研究可以从译释主体的角度讨论其贡献和影响，也可以讨论英语读者对译文的接受状况，以及庄子在西方文化形象的建构，还可以讨论译者和读者的互动。在实际研究中，这几种框架往往交织在一起，本书研究侧重于描述庄子被建构的思想文化形象。同时，庄子文本也有其“自在”的特征和属性，在译者与作者的交流中产生新的生命，翻译文本和学术论文、编著都属于新的文化产品，这些也是本书讨论的重点。

1 钟鸣旦：《文化相遇的方法论：17世纪中欧文化相遇为例》，《清史研究》，2006年第4期，第65页。

第二章 《庄子》的英文译释成果 (1983—2015)

在东学西渐的过程中，先秦诸子的思想中最让西方学者感到不可思议却深深着迷的非《庄子》莫属。《庄子》妙语如珠、譬喻精彩，其解读好似尚待开采的宝藏，具有开放性特征，为读者提供了各种可能。与任何一种外来思想的传播一样，西方《庄子》研究发轫于140多年前，始于1881年英国人巴尔福（Frederic H. Balfour）翻译的《南华经》，在随后的大约100年中，在译者的介绍中庄子主要是以文学家、道德家、神秘主义者的身份出现。¹ 根据笔者掌握的资料，最早的关于庄子的英语期刊论文见于20世纪70年代末。² 由于汉语文化知识所限，当时的译者多采用字词句对的翻译方法，能传达大意已属难得，谈不上对其思想的深层领悟。从葛瑞汉《庄子：内七篇和〈庄子〉书中的其他作品》（*Chuang-Tzu: The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, 1981）开始，西方庄子学界才以一种真正的哲学眼光看待庄子思想。2001年之前的西方庄子学大致涉及四个方面，即翻译、思想史、文献考据、比较哲学。正如毕来德（Jean François Billeter）在2002年出版的《庄子四讲》中所讲：

最常见的是借鉴传统的中文注解来翻译、评注《庄子》。另一部

1 庄子的早期译本有翟理斯1889年在伦敦出版的译本，名为《庄子：神秘主义者，道德家和社会改革者》（*Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer*），书名体现了译者对他的看法。非常有影响的华兹生译本1964年出版，该译本并没有涉及哲学思想部分，后来在译者的评述中也主要赞美了该译本的文学性。同样富于文辞之美的译本还有梅维恒译本，天主教徒莫顿（Thomas Merton）更是以诗体来翻译庄子。第一个把庄子作为哲学家对待并在译本中以郭象注来译释体现其哲学特色的是1933年上海出版的冯友兰译本，但此时在英语世界并没有相关的期刊成果和论文对庄子哲学讨论。直至20世纪70年代末，关于庄子的英语期刊论文方才出现，可见其间的约40年间庄子研究比较寥落。

2 参见Cua, Antonio S., "Forgetting Morality: Reflections on a Theme in Chuang Tzu," *Journal of Chinese Philosophy*, 4 (1977), pp.305-328.

分人则试图从中国古代思想史和宗教史入手，对传统评注加以更新或是精致化的研究。还有的人则偏重于文本的考据学研究，他们大多只关注文本的传承、来源以及真伪等问题。最后一些研究者则试图将《庄子》当中某些提法与西方某哲学家，特别是当代哲学家的某些观点加以类比，由此构织新的论述。¹

毕来德的这段话基本上涵盖了 21 世纪之前的西方庄子学研究范畴。国内学者在 21 世纪近十多年来对以上几个方面已有一定的研究成果问世，包括针对英译本的研究专著 [如徐来《英译〈庄子〉研究》(2008)]、专题研究 [如郭晨《〈庄子〉内篇寓言故事在英语世界的翻译与阐释》(2015)]、主要涉及 21 世纪前的西方庄学史研究 [如安蕴贞《西方庄学研究》(2012)]。除了以上的专著研究成果，也有国内期刊论文，专门针对国外期刊《庄子》研究的调查尚未发现。国外的研究译本批评类可见于庄子研究文章中零星对翻译的批判，如梅勒的《阐释道家：从蝴蝶梦至渔网寓言》、爱莲心的《向往心灵转化的庄子：内篇分析》、顺夫的《道的转化：葛瑞汉〈庄子〉内篇翻译批评》、乔纳森·赫尔曼的博士论文《〈庄子〉文本及翻译问题：马丁·布伯的翻译与评注的批判性研究》。国外的同类研究多跳出了翻译策略分析而进入译者的文化背景与文化意识，这有益于深化翻译研究。关于庄子诠释的讨论主要见于国外的两篇博士论文，即乔柏客的《庄子与怀疑主义》、乔中哲的《怀疑主义与多元主义：有意识的生活之道庄子之建议》。本章的研究旨在讨论作为哲学家的庄子，其英语译介与诠释倾向，通过诠释方法、特征及效果等层面展现其近三十年来的诠释理路，发现中西哲学思想交流的对接点。

第一节 近三十年《庄子》英译本

早期中国典籍翻译的译者群体主要是传教士、汉学家，并非哲学家，他们对中西哲学思想差异方面的认识并不深刻。根据笔者的统计，从《庄子》的英语初译到 1980 年的大约 100 年间，共有 12 位译者进行英语翻

1 毕来德：《庄子四讲》，宋刚译，北京：中华书局，2002 年，第 3、4 页。

译。1980 年至今，共发现 16 位英译者的译本。21 世纪之前的 20 年中，汉学家葛瑞汉、学者大卫·辛顿（David Hinton）、美国诗人哈密尔（Sam Hamil）等人相继出版了《庄子》英译本。以 1980 年为界限来划分庄子哲学的英译和诠释成果，主要是以葛瑞汉对庄子的翻译和研究为起点，在葛瑞汉之前，在英语世界的翻译和诠释中庄子并没有被看作哲学家而受到严肃对待。¹ 葛瑞汉以其对宋代理学家二程兄弟的研究获得博士学位，在其后 30 余年的学术生涯中他主要致力于中国哲学研究，尤其是其对从孔子到荀子的先秦哲学史的研究，在西方被视为了解中国古代哲学思想的权威著作。葛瑞汉之后的庄子研究学者都把葛瑞汉的研究作为重要的思想资源。

一、1980—2000 年间《庄子》英译本

吴光明²在《作为伙伴的蝴蝶：〈庄子〉前三篇解读》（*The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*, 1990）只选择了《庄子》内篇的前三篇翻译³，文章主体的前三章基本结构是以中文《庄子》开头，作者按照郭象注释本⁴ 古文的印刷惯例，竖行从上至下，从右至左以诗体形式排列，但文字顺序不变，每章都是直译的《庄子》，翻译后有英文注释以及作者的反思紧跟中文原文和翻译，节对节，句对句，有时词对词，思考原文思想的意思和连贯性。第四章在对《庄子》的译释阐述中，有两位学者的观点可以看作是论争的两端。一位是爱莲心，他的解读与中国传统的解释比较接近，在本土被认为是保守主义；另一位是陈汉生，他的解释则更为激进和自由。笔者认为，这要考虑到 20 世纪 80 年代美国与西方国家保守主义气氛浓厚，而为了

1 关于葛瑞汉的个案研究，笔者在专著《〈庄子〉英译：审美意象的译者接受研究》里专门有一节讨论葛瑞汉译本，本书不再赘述。本研究以 1983 年为开始是以英语学术界第一本研究庄子的论文集《庄子试论集》（*Experimental Essays on Chuang-tzu*, 1983）的出版年为起始。

2 生于 1933 年，早年赴美攻读法国及德国现象学，获耶鲁大学哲学博士学位，后在美国多所大学执教，终生从事庄子 and 中西文化比较研究，著有 *Chuang Tzu: World Philosopher at Play* (The Crossroad Publishing Company & Scholars Press, 1982)。

3 为什么选择前三篇，作者在前言中说明了四点原因，笔者简单概括如下：1. 超过三章会变得笨重；2. 《庄子》只有开头没有结尾；3. 这意味着《庄子》的任意部分都可以是连贯一致的；4. 在作者看来前三章可以概括整个《庄子》。

4 根据吴光明叙述，郭象手稿于宋代抄录，源自 1922—1923 年版的 *Ssü ku-i Tsiang-shu* (compiled by Sun Yü-hsiu) 中。

与之对抗，另一派则采取了一种激进的立场。这种局面也是哲学中“一元论”与“多元论”的争论。一元论认为世界存在普遍秩序，在中文通常称为“道”，英文为“逻各斯”，宗教上以上帝天命为代表，追求永恒的真理。而多元论则排斥永恒不变的真理，一切单一的、固定的、永恒的都被视为教条和独裁的代表。多元论在哲学思想上体现为后现代，在翻译上体现为视经典存在于历史演变之中，不存在永恒不变的经典，当然重构“原意”也被视为是不可能的，在翻译实践中体现为对传统注释和翻译的多样化探索。

1992年，托马斯·克利里（Thomas Cleary）在《道家经典》（*The Taoist Classics*）中翻译了《庄子》的部分篇目。1994年，美国汉学家梅维恒出版了全译本《逍遥于道：庄子的早期道家寓言故事》（*Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*）。该译本初版于1994年，再版于1998年。1997年，汪榕培出版了《庄子》（*Zhuang Zi*）全译本。同年，大卫·辛顿（David Hinton）的《庄子内篇》（*Chuang Tzu: The Inner Chapters*）翻译了全部的内篇。1998年，彭马田（Martin Palmer）和伊丽莎白·布雷利（Elizabeth Breuilly）出版了《〈庄子〉——新的道家经典全译本》（*The Book of Chuang Tzu: A New Complete Translation of the Classic Taoist Text*）。

哈米尔和西顿（Jerome P. Seaton）合作翻译的《庄子选译》（*The Essential Chuang Tzu*）¹共翻译了庄子中的22篇，其中19篇全译，3篇选译。该书声称译自中文，译文语言为美式口语英语。该书前言作者华裔汉学家罗郁正（Irving Yucheng Lo）评论该译本注重可读性而忽略了正式的忠实性。在处理一种语言翻译为另一种语言的问题上，通常认为有两种可能的方法：直译和意译。更老练的翻译家意识到还有第三种选择：可取性，就是用译文语言的“达”来缓和对原文的“信”，并结合“直”和“雅”，最终达到翻译的三种标准：信、达、雅。²该前言指出哲学文本翻译的特殊性问题，对于哲学文本来讲，字面翻译最不合适，也不可靠。该前言还对比了冯友兰、梅维恒和哈米尔的译文：

1 Sam Hamill & Jerome P. Seaton, *The Essential Chuang Tzu* (Boston: Shambhala Publications, 1998).

2 *Ibid.* Foreword, p.x, ix.

冯友兰译：

The universe is a finger; all things are a horse. The possible is possible. The impossible is impossible. The *Tao* makes things and they are what they are. What are they? They are what they are. Why are they not? They are not what they are not.

梅维恒译：

Heaven and earth are the same as a finger; the myriad things are the same as a horse. Affirmation lies in our affirming; denial lies in our denying. A way comes into being through our walking upon it; a thing is so because people say that it is. Why are things so? They are so because we declare them to be so. Why are things not so? They are not so because we declare them to be not so.

哈米尔译：

Heaven-and-earth is one finger. All ten thousand things are one horse. Okay? Not okay. Okay? Okay. Walk in the *Tao*. Accomplish it all. Say words, and they're so. How so? Is so? How not so so? Not so!¹

笔者认为，从三个译本的翻译对比可以看出，冯友兰译本倾向字面对译，梅维恒译本为照顾英语读者理解增加词语，原文的多义和模糊性消减，意思变得更明确，而哈米尔译本省略最多，进行了大胆的删减，表达更加口语化。

人名翻译也可见口语化特征，《庄子》中共有三类人物：一是历史人物；二是神话传说人物；三是创造出来的人物或动物。第三种人物如果直译的话，读者会不知其所以然，比如齧缺，之前的译法主要有音译和意译两种，如 Nieh Ch'ueh（华兹生译）、Gaptooth（葛瑞汉译）、Gnaw Gap（梅维恒译）、Mr. Chipped Tooth（哈米尔翻译）。对于《庄子·在宥》“云将东游，过扶摇之枝，而适遭鸿蒙”一段，翟理斯译为

1 原文出自《齐物论》：“天地一指也，万物一马也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。”

“The Spirit of the Clouds ... happened to fall in with the Vital Principle. The latter was slapping his ribs and hopping about.”；梅维恒将“鸿蒙”处理为“Vast obscurity”，“... just at that moment enjoying himself by slapping his thighs and hopping like a sparrow.”；华兹生译为“Big Concealment, still thigh-slapping and sparrow-hopping”。罗郁正认为，这些有趣的片段最好翻译成现代英语，该书两位译者的译文最棒：“Cloud General...bumped into Big Goose Dummy. Drumming on his tummy, Big Goose Dummy was about to take off like a hopping sparrow.”¹笔者认为该译文词汇没有难度，对原文作了浅化的处理，适合普通读者阅读。

译者对同一个术语采取了变通的译法。例如“天下”一词，字面意思为“国家”（the empire），《庄子》有时指“全世界”（the whole world），有时候又翻译为“每个人”（everybody）。该书译者用固定的短语 All-under-heaven（全天下），因为译者相信用一个英文词对应“天下”，就如原文一样，在不同语境中重复出现，表示 the empire 和 everybody 的意思。该译本比之前的译本更多地运用词源学研究（etymological study）。在早期书写词汇有限的情况下，象形字和表意字数量多且有趣，如今现代汉字具有部分语音因素的字占 80% 以上。通过分析其有意义的成分，查字典时我们更容易看到汉字意思范围。²译者注意到庄子在文字中艺术地运用了视觉因素，所以译者非常注重庄子语言中的符号学和词源学层面。在《庄子》第五章中，所有关于“足”的双关语都直接来自原文，该章中与“足”相关的文字比其他章节更多。《庄子》中有很多文学技巧，译者认为其是诗歌、寓言、谈话和轶事的汇编。译者寻找一种就像交谈一样自然的散文风格，而不牺牲原文的隐晦和神秘特质。既然庄子喜欢游，那么就没有必要把他的思想束缚于此想法与彼想法、这个故事与那个诗句之间的联系上，而应该留给读者去发现。不论是以诗歌还是散文写作，庄子都是以诗人的身份思维和写作的。该译本基于哈佛燕京引得（Harvard-Yenching Concordance），该引得能帮助作者检查运用词频率以及可能具有符号学意义的语音和能指成分的使用频率。

1 Sam Hamill & Jerome P. Seeton, *The Essential Chuang Tzu*, Foreword, p.xiii.

2 *Ibid.*, p.xvii, xviii.

二、2000—2015 年间《庄子》英译本

在进入 21 世纪的十五年中，杰拉尔德·斯考尼沃夫（Gerald Schoenewolf）于 2000 年出版了合集诗体摘译本《道：老子、庄子和僧璨》（*The Way: According to Lao Tzu, Chuang Tzu and Seng Tsan*）¹，斯考尼沃夫是一名职业心理治疗师，他还为译本配了自己画的插图。该译本内容共分三个部分：The Way According to Lao Tzu (*Tao Te Ching*), The Way According to Chuang Tzu (Selected Writings), Trusting the Inner Self by Seng Tsan。在前言中作者提及初次读《道德经》的感受，既被其哲学打动，又对现有的翻译不满意，他注意到许多翻译都是根据现有的英文译本翻译的，斯考尼沃夫决定自己来演绎（rendition）。他的中文并不流利，但他学习中国哲学有二十余年，来中国旅行过三次。他意识到，老子、庄子和僧璨的作品文学性很强，《道德经》超过一半以上的内容有韵律，然而现有的英语翻译没有韵律。在他眼中，道家写作包括很多文体，包括自由诗、抒情诗，目前的译本没有捕捉到这些文体的变化。作者把自己的本子称为演绎而不是翻译，因为他的本子主要是捕捉原文的语气和主旨而演绎为诗体的翻译，并不是直译，这也是唯一一部集合了道家三本主要著作的合集。作者谈到从中文到英文的翻译感受，这种翻译因为语言的差异从某种程度上可以说都是诠释。一个中文词有 10—20 个意思，一个英文词只有两三个意思，很多中文词没有对等的英文词。在该书的末尾，作者附上主要术语的解释。译者根据自己的直觉进行取舍、决断。作者的方法是用 10 个左右现有的英文译本进行对比，然后得出自己的译文。出于准确性的考虑，斯考尼沃夫求教了联合国的中国翻译顾问 Hong Liu，他阅读了所有老子的诗歌，并检查了该译本的准确性。

1 Gerald Schoenewolf, *The Way: According to Lao Tzu, Chuang Tzu and Seng Tsan* (Jain Publishing Company, Fremont, California, 2000). 作者认为，道家和精神分析学的关系非常密切，除了荣格之外，第一个非正式的心理治疗师可能是老子，根据传说，孔子是他的病人之一。这本 143 页的书中，《道德经》占了 91 页（第 1—91 页）的篇幅，庄子占 38 页（第 94—131 页），僧璨占 7 页（第 134—140 页）。

艾文荷与万百安（B. W. Van Norden）¹主编了中国古代哲学家合集的摘译本《中国古典哲学读物》²（*Readings in Classical Chinese Philosophy*）。这本书的译文选自乔柏客的翻译，主要的方法是意译，与之前的译本有差别。例如，“鳈”的翻译是 Minnow，“鹏”译为 Breeze。人名的翻译也意译，例如，“连叔”翻译为 step brother，“学鸠”翻译为 student dove，“藐姑射山神人”翻译为 spiritual people living in the distant Maiden Mountains，“大椿”翻译为 Spring，“南郭子綦”翻译为 Master Dapple of the South Wall，“瞿鹊子问乎长梧子”一句译为“Master Nervous Magpie asked Master Long Desk I heard from my teacher Kongzi”。比较引人注目是该段人名的翻译，瞿鹊回译为汉语“惊疑的喜鹊”。这个译本是按照字面意思对每个汉字进行翻译的，而不是对单字组成的复合词进行翻译。“庄周梦蝶”一段的译文如下：

One night, Zhuangzi dreamed of being a butterfly—a happy butterfly, showing off and doing as he pleased, unaware of being Zhuangzi. Suddenly he awoke, drowsily, Zhuangzi again. And he could not tell whether it was Zhuangzi who had dreamt the butterfly or the butterfly dreaming Zhuangzi. But there must be some difference between them! This is called “the transformation of things”.¹

笔者注意到，此处译文为第三人称叙事，时态为过去式，中文写作中尽管称庄周，也视为自称，即认知上也是“我”，英文则一定要对人称进行选择，或者用第一人称，或者用第三人称，此处译文为 he，英文中

1 据万百安口述（参见【专访】万百安克里夫·索赛斯：研究哲学的感觉如何？见儒家网：rujiazg.com/article/19499），万百安申请读哲学研究生，当时排名前十名的美国大学只有两所大学：密歇根大学 [孟旦（Donald J. Munro）所在的大学] 和斯坦福大学 [倪德卫（David S. Nivison）所在的大学]。这两所大学都录取了他，但最后去了斯坦福大学做了倪德卫的学生，但到了斯坦福大学才发现倪德卫马上就要退休，他的学生艾文荷接替了倪德卫的职务，并教会了万百安阅读文言文和中国评述传统需要的知识。他也受到宗教系教授李耶理（Lee H. Yearley）的影响，对托马斯传统以及儒家伦理道德研究有了深刻的理解。

2 该书每章都翻译介绍中国哲学代表人物，孔子、墨子、孟子、老子、庄子、荀子、韩非子、公孙龙子和杨朱。庄子在该书第五章，选择了内七篇较多的内容，以及天地、天道、天运、秋水、至乐、达生、山木，知北游、庚桑楚、徐无鬼、外物、列御寇的个别段落。

1 Philip J. Ivanhoe & Bryan W. Van Norden, *Readings in Classical Chinese Philosophy* (Seven Bridges Press, New York, London, 2000), p.219.

以第三人称视角来叙述这件事，与原文传达的感情和态度有差异，因为原文并非旁观者的视角。中英文语言的差异造成译文无法与原文在表意上对等，因此原文的模糊多义指向转换成英语一定要明晰化处理。

2008年，Chung Wu¹ 出版独立全译本《庄子的道家智慧》（*The Wisdom of Zhuang Zi on Daoism*）²。2009年，任博克对22篇内篇、外篇、杂篇进行了选译³。2010年，索拉·托勒（Solala Towler）⁴的《内篇：道家经典文本》（*The Inner Chapters: The Classic Taoist Text*）出版。与Chung Wu夹叙夹议的翻译方式不同，托勒译本每一章首先翻译全章，接下来进行评论，评论中穿插作者翻译的《道德经》名句。该书中的很多图片来自译者本人拍摄的照片，这些照片有丰富的中国元素：山川、桥梁、河水、小舟、森林、树木、雄鹰、石狮、长城、窗楣、荷花、骏马等，营造出中国古典韵味，渲染了安宁平和的氛围。在托勒的译本中，副文本发挥了重要的言说补充作用，艺术元素的加入使得该译本带给读者很好的审美体验。这些来自中国文化的山川河流、亭台楼阁渲染了东方玄学意境，神秘的道家思想“言不尽意”，而这些图片带来的直观感受在一定程度上补充了言语未尽之处，来自视觉的冲击和庄子以意象进行言说的方式相契合。以施莱尔马赫的面向读者与面向译者的翻译二分方法来看，托勒在译文中加入图片的做法是不打扰作者，让读者向作者靠近。在该书前言中译者提到，有一些汉学家翻译虽然熟悉中国语言，但是对于原文中描述思想和实践不熟悉，也传达不出作者的思想。译者的中文水平不高，也就是普通会话程度，他自称这本书不是翻译，不是直接从典籍翻译成英文，但是作者学习道家哲学和实践二十多年，他身体力行地把这些原

1 根据译本的封底介绍他是密歇根大学的生物化学教授，在《科利尔百科全书》（*Collier's Encyclopedia*）和《美国百科全书》（*Encyclopedia Americana*）出版过很多专论和作品。他也是《《易经》要义》（*The Essentials of the Yi Jing (I Ching)*, 2003）的作者，还著有 *An Advanced System for Playing Mahjong* (1976)。

2 这本翻译包括《庄子》33篇的翻译，目录篇名有中英文对照，每章开头有简短的引文，每一段的翻译后面有译者的评论。

3 Brook Ziporyn, *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries* (Hackett 2009)。

4 Solala Towler called upon himself as a student of Taoism for many years, and his travels in China leading tours to the sacred mountains of Taoism, as well as his 17 years as the editor of the only English language Taoist magazine in the U.S., *The Empty Vessel*, to bring a freshness and an open mind and heart to this ancient work of Taoist wisdom. He is founder of the sacred music ensemble Windhorse and has recorded a number of CDs of meditation/relaxation music. He has written a number of successful books on Taoism..

则运用到生活中，并取得了不同程度的成功。他自述译介该书的初衷是把庄子的教导传达给道家的学生和感兴趣的人，他从《老子》中选择了一些名言，认为老子简短的话有助于了解《庄子》，例如“道可道非常道”“小志不及大知，小年不及大年”“我独顽且鄙。我独欲异于人，而贵食母”“大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹”“莫如静，莫如虚。静也虚也”等。译者在前言中也谈到了中国的道家 and 道教。道家是哲学和传统的道家——老子和庄子，道教是后来道家的发展，也是宗教的道家，有很多经典、仪轨、道观和礼拜仪式。姓名翻译用了威妥玛拼音，评论部分主要是重新对原文的内容逐段解释，有如教学过程中教师把段落的意思解释给学生，也联系一些老子相似的思想互相阐发，比如《逍遥游》中关于无用的大树一段，译者在解释中联想了老子的“三十辐共一毂，当其无，有车之用”来理解无用之用的含义。在第四章结尾，译者将“凤兮”一段翻译成诗歌，“无用之树”也翻译成诗歌。译者也注意联系中国文化的语境来解释，比如在《德充符》的解释中，他提到中国古代有罪之人的脸上印有烙印，罪大恶极之人会受到连坐刑罚。这一章中，形体不全之人有许多追随者，又联系老子说这种教导属于“不言之教，无为之益，天下希及之”。

2011年，孔丽维摘译本《庄子：至乐的道——翻译和注释选段》（*Chuang-tzu: The Tao of Perfect Happiness—Selections Annotated & Explained*）出版。21世纪之前的译本除了对原文结构和段落有较大调整的葛瑞汉译本，绝大多数英译本，无论是全译本还是摘译本，多采取逐字逐句的翻译形式，也没有对庄子哲学进行诠释。21世纪之后的译本形式更为灵活多样，包括插图、脚注等的副文本形式更为丰富，其文学性得到公认，庄子的思想价值获得了更多的关注。在哲学诠释方面较为突出的译本是任博克译本，在译文后选译了历代注者的评注，试图营造一种对话的氛围。¹孔丽维的译本则凸显了对精神超越内容方面的翻译与诠释，具有宗教伦理方面的关怀，体现了译者和文化的选择。

1 关于《庄子》译本的研究，参见笔者的专著《〈庄子〉英译：审美意象的译者接受研究》（北京师范大学出版社，2014年）。笔者查找了部分译本在亚马逊网截至2021年底的评价，索拉·托勒译本共有6条，孔丽维译本15条，Chung Wu译本1条，艾文荷与万百安译本131条，斯考尼沃夫译本4条，哈米尔译本29条，任博克译本118条，可以作为译本受欢迎程度和读者接受评价的参考。

第二节 英文期刊成果述评

本部分从 1985—2000 年、2000—2015 年两个时间段来概括《庄子》在美国的译释成果。用统计学的方法展现 21 世纪前后主要的庄学出版物、出版地、文献作者、作者单位和各时期的出版数量，宏观地考察庄子的海外传播、研究重心与发展趋势。从《东西方哲学》(*Philosophy East and West*)与《亚洲哲学》(*Asian Philosophy*)等代表性期刊入手，统计其中涉及的庄学文章数量和话题范围，将话题范围分类，勾勒海外汉学研究期刊发表的庄子相关论文的特点。

一、1985—2000 年间庄子哲学研究英文期刊成果

英文期刊中关于庄子研究的论文最早可以追溯到 20 世纪 70 年代¹，但直到 2000 年文章数量寥若晨星。英语学术理论期刊中《庄子》研究论文在 1985—2000 年的 15 年间仅有寥寥 12 篇，平均每年不足一篇。瑞丽 (Lisa Raphals)、艾文荷、万百安、乔柏客、顾史考 (Scott Cook) 是这个时期比较活跃的研究者。

(一) 瑞丽²的期刊发表成果

瑞丽在《〈庄子〉的诗和论》中认为，在庄子的众多特点当中，哲学和文学双重特点明显。关于《庄子》的文学特点，该研究主要提及了文学风格和想象力，对全书遍及各处的诗并没有提及。瑞丽给《庄子》中的诗分类，讨论庄子中的哲学与诗结合。针对葛瑞汉在《道的论辩者》中说庄子的逻辑和诗学有矛盾，瑞丽运用了内篇章节在庄子和战国时期的诗学实践来检验葛瑞汉的说法。³她运用原诗和诗歌的引用来检验诗在《庄子》和其他战国时期文献中的应用。最后，瑞丽通过庄子反思了早期中国诗学和哲学论述之间的关系。

1 据笔者目前的发现，最早的庄子英语研究期刊论文为 Cua, Anto nio S., "Forgetting Morality: Reflections on a Theme in *Chuang Tzu*," *Journal of Chinese Philosophy*, 4.4 (1977), pp.305-328.

2 瑞丽现为美国加州大学河滨分校中文、古典学与比较文学教授，研究领域为古希腊哲学与中国古典哲学比较。

3 Lisa Raphals, "Poetry and argument in the *Zhuangzi*," *Journal of Chinese Religions*, 22.1(1994).

《庄子和〈特埃特图斯〉中的怀疑策略》¹对庄子《齐物论》和柏拉图《特埃特图斯》(Theaetetus)进行类比,强调两篇文章运用了相似的怀疑方法,在各自的文化传统中以其独特的方式探讨认识论问题。瑞丽对怀疑主义进行考察,并划分出三种怀疑论:1.怀疑论教条(skepticism as a thesis),宣称什么都无法认知,陷入自我反驳的循环,甚至包括这个宣称本身;2.怀疑论建议(skepticism as a recommendation),是一种要悬置评判的命令;3.怀疑论方法(skepticism as a method),通过提问引起怀疑,它不接受怀疑论教条,而是趋向于提出一个怀疑的建议。作者通过逐段分析证明《齐物论》没有怀疑论教条,而全篇皆是怀疑论方法。瑞丽的这一研究有助于廓清所谓的“庄子怀疑论”和西方的怀疑主义,虽然两者都存在怀疑的元素,但两者的目的截然不同,说明了两者是两种不同的哲学传统思想。

(二) 艾文荷²的期刊发表成果

《庄子的怀疑主义、技艺和不可言喻之道》³指出当时的一些学者认为庄子不相信语言(道的载体),并宣称他不会真正谈论道,于是得出庄子是一个“怀疑主义者”的论断。然而,用怀疑主义没法解释其他一些段落。作者认为怀疑主义的解释没有很好地捕捉到庄子特别的道。庄子相信人

1 Lisa Raphals, "Skeptical Strategies in the 'Zhuangzi' and 'Theaetetus,'" *Philosophy East and West*, 44.3 (July, 1994), pp.501-526. 收录于论文集 *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethic in the Zhuangzi*.

2 艾文荷于1972—1987年在斯坦福大学学习,师从倪德卫,博士毕业后在斯坦福大学任教多年,担任过亚洲语言、哲学及宗教研究方面的讲师、助理教授及副教授。1998—2002年间在密歇根大学亚洲语言、文化及哲学系任副教授,2003年至今获John Findlay访问教授资格,在波士顿大学哲学系任教。艾文荷会中文、日语、韩语及德语,尤其精通古代汉语及现代汉语,翻译过《道德经》(全译)、《墨子》(选译)、《伦理学与历史:章学诚论文及书信集》。他的主要研究领域是儒家哲学,特别是儒家伦理学,对老子、庄子亦有比较深入的研究。多年来,他发表了大量的儒学或中国哲学研究学术论文,撰写或编著了许多学术著作,在学术界产生了比较广泛的影响。在这些成果中,有两本书最值得一提,一本是《儒家传统中的伦理学:孟子及王阳明的思想》(*Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming*)。据他说该书原是他的博士论文,1990年初版,2002年修订再版,主要思想是比较孟子与王阳明的异同。另一本是《儒家道德修养》(*Confucian Moral Self Cultivation*)一书。该书1993年初版,2000年修订并扩充后再版。这本书以孔子、孟子、荀子、朱熹、王阳明及戴震六个人为代表,全面介绍中国历史上最主要的儒学思想。该书是大学生学习儒学理想的入门之作。杜维明先生的课上亦用此书作为重要参考书。参见波士顿学者论儒家(7),方朝晖:《正统之外的正统—Philip J. Ivanhoe》,中国国学网:<http://sino.newdu.com/m/view.php?aid=54732>(2022年5月读取)

3 Philip J. Ivanhoe, "Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao," *Journal of the American Academy of Religion*, 61. 4 (Winter, 1993), pp.639-654.

们不能直接说什么是什么道，但是他相信人们可以谈论圣人依道而行的例子，这些模范的个体展示了对道的理解。当提出是不是怀疑主义这个问题时，需要区分几种怀疑主义：感官怀疑、伦理怀疑、知识论怀疑、语言怀疑。然后作者举例一一否定了庄子属于上述四个范畴。该文的结论是庄子并非怀疑主义或者相对主义者，他对道有一个无言但坚定的信仰，他认为儒墨的观点都来自人类的成心，永远无法给他们提供真理。我们虽然无法通过人类的知识把握道，却可以通过心斋、坐忘等方式摒弃社会附加给我们的狭隘的认识，从而直觉地把握道。

《庄子的转化经验》¹以庄子游栗园中“螳螂捕蝉，黄雀在后”的故事为例，对已有的翻译和诠释进行了剖析，并提供了作者自己的翻译。原文如下：

庄周游于雕陵之樊，睹一异鹊自南方来者。翼广七尺，目大运寸，感周之颡，而集于栗林。庄周曰：“此何鸟哉，翼殷不逝，目大不睹？”蹇裳躩步，执弹而留之。睹一蝉，方得美荫而忘其身；螳螂执翳而搏之，见得而忘其形；异鹊从而利之，见利而忘其真。庄周怵然曰：“噫！物固相累，二类相召也！”捐弹而反走，虞人逐而诮之。

庄周反入，三日不庭。蔺且从而问之：“夫子何为顷间甚不庭乎？”庄周曰：“吾守形而忘身，观于浊水而迷于清渊。且吾闻诸夫子曰：‘入其俗，从其俗。’今吾游于雕陵而忘吾身，异鹊感吾颡，游于栗林而忘真，栗林虞人以吾为戮，吾所以不庭也。”《庄子·山木》

许多宗教传统都有精神转化经历的主题，往往个体在历经转化后，生活会发生根本改变。转化经历不仅仅对拥有这种经验的人们很重要，而且对研究宗教的人来说也很重要。这个过程揭示了个体抛弃了原来的世界观，而接纳新的宗教观点。马伯乐（Henri Maspero）认为，《庄子·山木》记录了庄子转变的经历，他提供了对这种经历的解释和翻

1 Philip J. Ivanhoe, “Zhuangzi’s Conversion Experience,” *Journal of Chinese Religions*, 19 (Fall, 1991), pp.13-25.

译。¹ 华兹生全译本对这段文字的翻译是比较早的译本，后来译者的翻译基本都参考了华兹生的译本，葛瑞汉和倪德卫² 改进了已有的翻译。³ 四位学者一致赞同这段文字表达的转化，但同时对于这种经验的性质本身是什么，几位学者的意见并不一致。艾文荷回顾和评注了几位学者的翻译与诠释，并对这段文字进行新的诠释，最后他根据新诠释进行了翻译。哲学典籍的翻译与其他类型文献翻译的主要差异是诠释占据非常重要的位置。仅就此例的翻译而言，如何翻译首先取决于如何诠释，不同的诠释代表不同的理解。几个译本呈现出的不同翻译的背后是对同一段文字的不同理解。以下是华兹生的译文：

Chuang Chou was wandering in the park at Tiao-ling when he saw a peculiar kind of magpie that came frying along from the south. It had a wingspan of seven feet and its eyes were a good inch in diameter. It brushed against Chuang Chou's forehead and then settled down in a grove of chestnut trees. "What land of bird is that!" exclaimed Chuang Chou. "Its wings are enormous but they get it nowhere; its eyes are huge but it can't even see where it's going!" Then he hitched up his robe, strode forward, cocked his crossbow and prepared to take aim. As he did, he spied a cicada that had found a lovely spot of shade and had forgotten all about [the possibility of danger to] its body. Behind it, a praying mantis, stretching forth its claws, prepared to snatch the cicada, and it too had forgotten about its own form as it eyed its prize. The peculiar magpie was close behind, ready to make off with the praying mantis, forgetting its

1 See Henri Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises* (Paris: Gallimard, 1971), pp.449-466. An English translation is also available, see Frank A. Kierman Jr. trans., *Taoism and Chinese Religion* (Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1981), pp.413-426.

2 倪德卫是美国哲学界二战后四位重要的汉学家兼哲学家之一。艾文荷与万百安两人都是他的学生。按照万百安的说法，这四位汉学家是葛瑞汉、刘殿爵（Din Cheuk Lau）、孟旦、倪德卫。

3 For Watson's translation, see Burton Watson, trans., *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press, 1963), pp.218-219. Graham translates and discusses the passage in his reconstructive work on the Zhuangzi, see A. C. Graham, *Chuang-tzu: The Seven Inner Chapters and Other Writings for the Book Chuang-tzu* (London: George Allen and Unwin, 1985), pp.116-118. Nivison advances his interpretation in his article "Hsun Tzu and Chuang Tzu", which appears in *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, ed. by Henry Rosemont Jr. (La Saue: Open Court, 1991), pp.129-142. See also Graham's reply on pp.283-286.

own true self as it fixed its eyes on the prospect of gain. Chuang Chou, shuddering at the sight, said, “Ah! — things do nothing but make trouble for each other — one creature calling down disaster on another!” He threw down his crossbow, turned about, and hurried from the park, but the park keeper [taking him for a poacher] raced after him with shouts of accusation.

Chuang Chou returned home and for three months looked unhappy. Lin Chu in the course of tending to his master’s needs, questioned him, saying, “Master, why is it that you are so unhappy these days?” Chuang Chou said, “In clinging to outward form I have forgotten my own body. Staring at muddy water, I have been misled into taking it for a clear pool. Moreover, I have heard my Master say, ‘When you go among the vulgar, follow their rules!’ I went wandering at Tiao-ling and forgot my body. A peculiar magpie brushed against my forehead, wandered off to the chestnut grove, and there forgot its true self. And the keeper of the chestnut grove, to my great shame, took me for a trespasser! That is why I am unhappy!”¹

马伯乐解读“情”（passion）是忘己身的原因，只有“去情”才能得“清渊”。²艾文荷不同意马伯乐的观点，庄子为了去除情而达到不朽，虽然后期道家有此主张，但在庄子文本中支持该观点的论据不足。从华兹生的诠释中虽然无法得知这点，但从他的翻译中看不出这是一段转化的经历。而葛瑞汉理解为这是一个转化的经历，庄子从养生转向与死亡妥协。³艾文荷称之为“有趣的解释”，他认为相比于早期的诠释，葛瑞汉的诠释有非常重要的进步，他把庄子最后对弟子蒯且说的话翻译成“Now

1 Burton Watson, trans., *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press, 1963), pp.218-219.

2 转引自 Philip J. Ivanhoe, “Zhuangzi’s Conversion Experience”: Suddenly he has understood; one moment of forgetfulness makes the body perish, despite all the precautions taken beforehand; and the passions are the cause of that moment of forgetfulness. By detaching himself from his passions, he will find the clear spring for which he took that muddy water. But it took him three months of concentration to get to this point, and for that reason he has not gone out of his house, even to go into his courtyard.

3 同上: when Zhuang turned away from the practice of nurturing life’ and turned toward and reconciled himself to death.

when I wandered in Tiao-ling I forgot what could happen to me; when the strange magpie brushed against my forehead I strayed into the chestnut grove and forgot my truest prompting ...”。葛瑞汉的翻译指出了重要的事实：庄子被喜鹊迷住而失途，他的翻译与前文对事件的叙述相吻合。但同时作者认为，这个事实从另一个侧面证明了庄子的迷途不是葛瑞汉和其他诠释者认为的偷猎（poaching）。倪德卫在给出自己的解释之前提到了马伯乐、华兹生和葛瑞汉，他明确表示自己的解释为了纠正（fix）葛瑞汉的解释。他认为我们必须看到庄子的经历涉及自己哲学自负的毁灭：“他的经历有双重意义：他观察到的存在是一个双重负担，所有生物都被捕猎，他自己也被看守吓了一跳，哲学家的自负是他可以保持距离，观察本身就是投入；你在一个所有时间都是自己的世界，你无法出去，这是他的逃离哲学，使得他为看到的三种生物着迷，如此投入地观察它们，他忘了自己的安全。这是哲学‘自毁’。撤退本身也是纠缠。”¹艾文荷认为文中没有表明这是“哲学家的自负”，即便是对藺且的解释也没有这个含义，而是指出游雕陵而忘身，除非我们认识到庄子并不是偷猎，庄子并没有意识到自己因为误入而把自己暴露于危险之中，直到内心感悟到这一点。而在以往的译文中，虽然我们没发现庄子被描述、刻画成贼，但翻译者和诠释者都没有质疑这个层面。

庄子游于雕陵之“樊”，马伯乐和华兹生译为 park，葛瑞汉译 fenced preserve，倪德卫译为 private park。艾文荷认为当时的文学作品和《庄子》书中没有“樊”字的这个用法，庄子中“樊”有时指鸟笼，有时指山坡，艾文荷引郭象注说司马彪把雕陵解释为叫作“雕”的小山，庄子文中其他两处“陵”也是山的意思，所以他采用这个解释，翻译成“Zhuangzi was wandering on the slopes of Eagle Hill.”。对于这个故事，艾文荷提出了

1 转引自 Philip J. Ivanhoe, “Zhuangzi’s Conversion Experience”: His experience had a double meaning for him: what he observed showed him that existence is a net of mutual trouble-making in which all creatures are caught, by their attachments; and his own experience of being rudely surprised by the gamekeeper showed him that the philosopher’s conceit that he can distance himself by simply observing is itself a mode of involvement; you are in the world at all times yourself, and you can’t get out of it. It was his philosophy of withdrawal itself that caused him to be so fascinated by the three creatures he was watching, and to watch them so intently, that he forgot his own safety. That philosophy at that instant had “self destructed.” Withdrawal itself is an entanglement. (p.17)

新的解释。¹ 他认为自己对故事开头叙述的解读与后来庄子对弟子说的话相契合。他指出，早期的译者没有给这段后面的内容提供恰当的解释，他们甚至没有试图解释庄子对蒯且教导的意义。

另一处需要校正的诠释是“虞人”的翻译，马伯乐译为 *forester in the wood*，葛瑞汉译为 *gamekeeper in the chestnut grove*，倪德卫译 *game keepr*，三人的译文让读者认为是看守林子和保护区（*preserve*），会让人误解庄子去捕猎，这是三人诠释中的难解之处。艾文荷更喜欢华兹生直接的翻译 *keeper of the chestnut grove*。但遗憾的是，华兹生没有把这个洞见代入到人物最开始出现的地方，最开始他译成了 *park keeper*。庄子在后文的解释中很明确地说骂他的人是栗林守卫并追他出去，这点非常重要。首先，这暗示了庄子开始不在栗林，其次这说明没有人看见庄子瞄准喜鹊，甚至带着他的弓弩。因此，将庄子解释成一个被猎场看守者吓到的偷猎者没有坚实的依据。一旦看到这点，我们就可以知道结论的意思，庄子意识到他忽略了他要去哪里和如何被发现的。庄子意识到人不能只考虑愉悦自己，好比把浊水当清水，这是他的旧观念，他并非要去除欲望（马伯乐似乎相信这点），这个解释把佛教的一些观点强加于庄子。庄子确实坚持人类的愚蠢在于过分的欲望，但他也宣称我们基本的欲望是自然的，因此也是好的。人不应该去除它们，也不应该尝试去除。葛瑞汉宣称，庄子只是把自己与死亡妥协（*reconcile himself to death*）。在艾文荷看来，庄子把自己与自然死亡妥协是真的，但他也同样真实地寻求“*live out his years*”，而不是去做傻事寻求自我毁灭。

1 转引自 Philip J. Ivanhoe, “Zhuangzi’s Conversion Experience”: Zhuangzi is out in the countryside wandering about in his “free and easy” manner. He may well have been hunting on the slopes of Eagle Hill, but he was not poaching inside a park. Suddenly a strange bird comes flying out of the south, brushes up against his forehead and settles down in a grove of chestnut trees. Seeing this blind and helpless bird, Zhuangzi conjures up the thought of a dinner of roast magpie. He hurries after the strange bird and *follows it into* the chestnut grove. He is about to bring it down when he sees how the cicada, mantis, and magpie have all put themselves in danger. Each of these creatures, in pursuit of immediate benefit had lost sight of where they are and what they are doing. Their lack of awareness—their own blindness—has put each of them in grave peril. In a flash of insight, Zhuangzi sees that he himself is just another link in this chain of foolish predator and prey. He is just like these creatures. In pursuing an immediate gain, he has lost sight of where he is and what he is doing, and this lack of awareness has led him to trespass in the grove of chestnut trees. Alarmed and disgusted, he abandons his croow and hurries out of the grove. But before he can get clear of it, he is seen by the keeper of the grove, who pursues him, cursing him roundly. (p.20)

艾文荷认为倪德卫的解释不恰当，倪德卫宣称庄子陷入“哲学家的自负”，他的消极撤退（*withdrawal*）哲学使得他被观察到的三种生物迷惑，并热切的关注他们，以致他忘了自己的安全。倪德卫说庄子被猎场看守人吓了一大跳（*rudely surprised by the gamekeeper*），艾文荷认为庄子的惊吓发生在虞人发现他之前。基于自己的诠释，艾文荷给出自己的译文：

Zhuang Zhou was wandering on the slopes of Eagle Hill when he noticed a strange sort of magpie approaching from the south. Its wings were seven feet across, and its eyes a good inch in diameter. It brushed against (Zhuang) Zhou's forehead and settled down into a chestnut grove.

"What land of bird is this?" exclaimed Zhuang Zhou. "Its wings are huge, but it does not fry away, its eyes are large but it failed to notice (me)." Hitching up his gown, he hastened (after it), and holding his crossbow, took aim. But at that moment, he noticed a cicada which had just settled down into a nice patch of shade and there had forgotten itself. A praying mantis, hiding behind some cover, stretched forth its claws to grab the cicada. Intent upon this prospect of gain, it forgot about its own body (which was now exposed to danger). In turn, the strange magpie took advantage of the mantis, and intent upon gain, forgot its own true (nature).

Alarmed, Zhuang Zhou exclaimed, "Eeee, creatures inevitably draw each other into trouble, one calling down another!" Abandoning his crossbow, he fled back (out of the grove). The keeper (of the chestnut grove) chased after him, cursing him roundly.

Zhuang Zhou returned home and for the next three days remained deeply distressed. Consequently, Lin Qie (his disciple) asked him, "Master, why have you been so distressed these past few days?" Zhuang Zhou replied, "In preserving my body, I have forgotten my true self. Staring at muddy water, I have mistaken it for a clear pool. Moreover, I have heard my master say, 'When among common people, follow common ways.' But now, as I was wandering near Eagle Hill, I forgot my (true) self. A strange magpie brushed against my forehead and (pursuing it) I wandered into a

chestnut grove, forgetting my true (nature). (In this way), I was brought to disgrace by the keeper of the chestnut grove. That is why I am distressed.¹

（三）万百安的期刊发表成果

万百安在《〈庄子〉内篇互相矛盾的诠释》²中把庄子的阅读体验比作罗夏测验（Rorschach Test）。他指出，不同的阅读者对同样的文字有不同的解读，他们解读的往往显示出自己关注的事物（preoccupations），而非比《庄子》本身更多。比如，葛瑞汉眼中的庄子呈现出一个理想的伦理观察者视角；陈汉生把庄子刻画成伦理相对主义者；史华兹和李耶理把庄子看作不同于西方的神秘主义者；史华兹把他看成类似犹太教、基督教和伊斯兰教的神秘主义者，追求与超越实体成为一体；李耶理认为庄子是入世的（intra-worldly）“神秘主义”，追求每一个时刻的超然的沉思（detached contemplation）；乔柏客和瑞丽则强调庄子与柏拉图神秘主义和古希腊（Hellenistic）神秘主义的异同。他把这种局面归因于理论本身的分歧，万百安从西方哲学领域选取一些对内篇的解释，文章第一部分重点解释这些领域，并对支持上述观点的篇章予以展示，第二部分对庄子的开放性做具体的细节分析，第三部分作者提出了一种解释，希望可以调和在内篇中发现的矛盾对立。

（四）乔柏客的期刊发表成果

《怀疑主义、真理和美好生活：庄子与恩披里柯的对比》³中，乔柏客对比了古代中国的庄子和古希腊的塞克斯都·恩披里柯（Sextus Empiricus），他们是不同传统中的“怀疑主义者”，都怀疑人们获知真理的能力。他们都赞同人们接受自己的无知，并把怀疑主义作为一种生活方式。乔柏客对怀疑主义的历史进行了简要回顾，从希腊城邦的皮浪（Pyrrho），到皮浪最著名的学生蒂孟（Timon），再到罗马帝国时期的晚期怀疑主义者埃奈西德谟（Aenesidemus）、恩披里柯。恩披里柯通过悬

1 Philip J. Ivanhoe, "Zhuangzi's Conversion experience," *Journal of Chinese Religions*, 19 (Fall, 1991), pp.22-23.

2 Bryan W. Van Norden, "Competing Interpretations of the Inner Chapters of the 'Zhuangzi'," *Philosophy East and West*, 46. 2 (1996), pp.247-268.

3 Paul Kjellberg, "Skepticism, Truth, and the Good Life: A Comparison of Zhuangzi and Sextus Empiricus," *Philosophy East and West*, 44. 1 (1994), pp. 111-133.

置判断（suspension of dogmatic judgment）达到心灵安宁的哲学目标。恩披里柯提出了怀疑感觉可靠性的十个“老论式”（ten tropes）来反驳感官印象。此外，他也对理性进行质疑。理性根据一些标准来判断事物对或错，如逻辑上的连贯性（consistency）、经验数据（empirical evidence）、公正观察者的证词等，但我们如何知道我们拥有正确的标准，尤其当人们对运用哪个标准产生分歧的时候，感性和理性都无法告知我们哪个是真理。乔柏客认为，庄子和恩披里柯运用了相似的论辩来达到相似的目标：对我们不确定的事物悬置判断。为了解决争论，只能参考一些判断或标准，但是对标准和判断的选择反过来又取决于一个人最初的立场，而这又是亟待解决的问题，这是一个循环论证。

观点不同并不证明真理不存在，而是对我们认识真理的能力，甚至对真理是否存在提出了怀疑。乔柏客认为庄子和怀疑主义都不是试图证明有什么正确的东西，而是培养一种怀疑的态度。庄子的主要写作几乎完全排斥涉及伦理和评价好坏、对错、贵贱的问题，而恩披里柯把他的怀疑主义延伸至逻辑、物理、修辞、几何、算术、占星学、音乐甚至语法等领域。恩披里柯运用了认识论上的怀疑主义怀疑我们的能力是否知道看起来好的东西是否真的好，并且提出一个本体论的怀疑主义，怀疑好是否存在。事实上，没有一个东西对任何人都好，这意味着并不存在关于事物的真理。

恩披里柯的怀疑主义劝说人们可以在不知道事物本质的情况下获得至乐和心灵的平静，对于他来说这是哲学的终极目标。而庄子的“怀疑主义”更复杂一些，《庄子》通篇都有“真人”，他拒绝接受关于什么是好、什么是坏的观点。恩披里柯关注心理上避免担忧的问题，庄子担忧避免犯错的实际问题，就像邯郸学步。结论是恩披里柯建议我们忘记整个问题，他告诉我们，我们不想知道真理而是想获得平静，而忘掉真理可以使我们获得平静。庄子看起来同意真理存在的观点，他建议把怀疑作为发现真理的方法，但是承认怀疑本身可能引向错误的方向。

（五）顾史考（Scott Cook）的期刊发表成果

顾史考在《庄子及其解儒家之牛》¹中指出，郭沫若1944年的文章认

1 Scott Cook, "Zhuang Zi and His Carving of the Confucian Ox," *Philosophy East and West*, 47. 4 (1997), pp.521-553.

为庄子可能是颜回的学生。郭沫若说颜回在内篇多次出现，要么自己发表智慧演说，要么纠正老师孔子的说法。《论语》提到颜回“回不改其乐”，孔子有隐士的倾向，颜回是这种思想的继承者和传播者，《庄子》中颜回这种神秘的状态只是被后来的孔门子弟略微夸张了而已。

这时期陆陆续续也有一些书评发表，其中有三篇评论的是1996年出版的乔柏客和艾文荷主编的《〈庄子〉中的怀疑主义、相对主义和伦理观论文集》（*Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*），¹一篇书评谈《庄子的转化经验》。²单篇论文还有梅勒的《庄子的蝴蝶梦》³、狐安南的《映像与反思：〈庄子〉中的无为》⁴，蔡志忠的漫画《庄子说》也见诸杂志。⁵《〈庄子〉和禅宗里语言局限性探究》⁶把庄子的不言作为形而上学存在，区分禅宗和它间接的沟通，探讨庄子和禅宗里面语言的局限性——语言与不言的不加区分。考虑到庄子的不言落入形而上学，该文区分了禅宗及其非直接交流方式。

二、2001—2015年间《庄子》研究英文期刊成果⁷

《庄子》英译本研究虽然也属西方庄学范畴，但主要着力点在于翻译。本部分将研究范围界定为21世纪初15年的英文期刊成果，国内目前的研究译本述评较多，材料多来源于21世纪之前的译本。对这15年的期刊成果尚无系统的梳理，关于涉及庄子哲学思想层面的研究比较匮乏。

1 Book Review by Don Levi, *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi* by Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe, *Philosophy East and West*, 49.4 (1999), pp.529-531. Book Review by C. J. Fraser, University of Hong Kong, Kjellberg, Paul, and Philip J. Ivanhoe, eds. *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, 1998. Book Review by Dan Robins, *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, *SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture* by Paul Kjellberg, Philip J. Ivanhoe, *China Review International*, 4.2 (1997), pp.458-464.

2 Book Review by Livia Koehn, "Zhuangzi's Conversion Experience," *Journal of Chinese Religions* 19 by Philip J. Ivanhoe, *Revue Bibliographique de Sinologie, NOUVELLE SÉRIE*, 10 (1992), pp.271.

3 Hans-Georg Moeller, "Zhuangzi's 'Dream of the Butterfly': A Daoist Interpretation," *Philosophy East and West*, 49.4 (1999), pp.439-450.

4 Fox, Alan, "Reflex and Reflectivity: Wuwei 无为 in the *Zhuangzi*," *Asian Philosophy*, 6.1 (1996). 该文也收录在《藏天下于天下》。

5 Tsai Chih Chung, "Zhuangzi Speaks," *The Antioch Review*, 50.3(1992), pp.529-537.

6 Wang, Youru, "An Inquiry into the Liminology of Language in the *Zhuangzi* and in Chan Buddhism," *International Philosophical Quarterly*, 37.2(1997), pp.161.

7 本部分内容已发表于《国际汉学》2018年第4期，第114—121页，题为《近年来〈庄子〉研究英文期刊成果述评》，略有改动。

在有限的研究中，立足于原本的特点与视角的研究较多，发掘阐释西方语境的非常少见；封闭性的研究较多，与国外庄学界的对话与互动罕见，因此揭示新时期西方庄子学的新发展成为当务之急。为此，笔者首先将21世纪初的15年划分为三个阶段，分别统计了三个时期的学术成果数量，历时观察《庄子》研究的兴衰起落，同时挖掘发表《庄子》研究文章的五个主要期刊，统计各个期刊的成果数量。然后，将这15年的研究论题进行分类，描述新时期英语世界《庄子》思想研究的样态，期待为国内庄子哲学研究提供有益的借鉴与指南。

（一）概述

笔者通过EBSCO数据库，以“Zhuangzi”为题目检索词搜索2001年1月至2015年12月的英文学术期刊论文，共得到109条结果，包括学术理论期刊论文、书评、杂志文章以及零星硕士、博士论文，统计结果如图1所示。

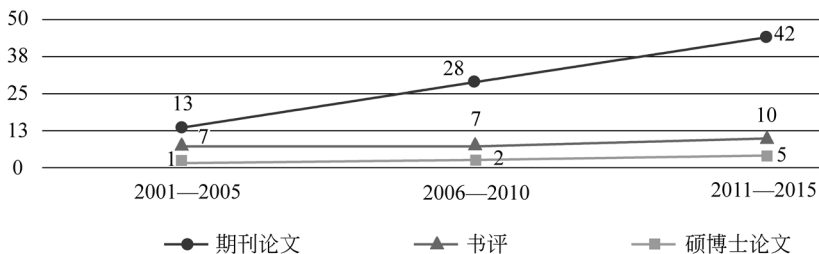


图1 《庄子》研究英语论文发表数量统计

英语学术理论期刊中《庄子》研究论文在2000年之前的15年间仅有的寥寥12篇，平均每年不足一篇。21世纪初的十五年中，2001—2005年间发表13篇，2006—2010年间发表28篇，2011—2015年间发表42篇。从这个结果来看，虽然西方汉学界的《庄子》研究还尚谈不上兴盛，但从2001年至2015年，文章数量逐年增加，2011年后的五年间论文数量比2001—2010十年间总数还多，可见这一时期该论题持续受到关注，汉学研究在不断深化发展。这背后的原因可归结于“中国文化走出去”策略推行有力，文化交流更加自由，中国国力逐渐强盛，中国传统思想受到国际关注增多，从作者的年龄层次来看，研究该论题的年轻一代学者

正在逐渐增多。

同时，笔者发现《庄子》研究英语论文主要集中于五种期刊：《中国哲学期刊》（*Journal of Chinese Philosophy*）、《东西方哲学》（*Philosophy East and West*）、《亚洲哲学》（*Asian Philosophy*）、《道：比较哲学期刊》（*Dao: A Journal of Comparative Philosophy*）、《道家哲学期刊》（*Journal of Daoist Studies*），并对这五种期刊的近十五年《庄子》研究的论文数量进行了统计，如表1所示。

表1 《庄子》研究主要英文期刊论文数量统计表

期刊名称	论文数量	出版集团	创刊时间	级别
<i>Journal of Chinese philosophy</i>	26	Wiley-Blackwell	1973	未知
<i>Philosophy East and West</i>	21	University of Hawai'i Press	1951	未知
<i>Asian Philosophy</i>	11	Routledge Taylor & Francis	1991	A&HCI
<i>Dao: A Journal of Comparative Philosophy</i>	9	Springer	2001	A&HCI
<i>Journal of Daoist Studies</i>	5	Three Pines Press	未知	未知

从表1的统计数字看来，发表英语庄子研究论文最多的当属《中国哲学期刊》，其次是《东西方哲学》，最少的是《道家哲学期刊》。这些期刊主要讨论中国传统哲学思想，但从所占份额来看，即便是在庄子研究论文发表最多的《中国哲学期刊》和《东西方哲学》中，与儒家哲学相关的论文仍然占据绝对优势，与道家哲学相关的论文相对较少。与国内的研究相对比，这几种期刊中的论文通常从比较哲学和当代哲学的角度着手，可以为国内学者的研究方向提供参照。

（二）论题分类

钱锺书在《谈艺录·序》中曾说：“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂。”¹然而，从学术实践看来，这是一种理想的境界。仅从庄子学这一支看，中国的庄子学主要在中国学术文化思想的脉络下完成的，英语学界的庄子学则继承了西学的研究方法与路径，从西方学界的问题意

1 钱锺书：《谈艺录》，北京：中华书局，1993年，第1页。

识和概念出发，二者的学术兴趣迥然不同。北美近 15 年《庄子》研究的期刊论文研究角度各异，能把纷繁复杂的论题统一在一本文化集中综述实属不易。事实上，正如文史哲的学科划分不可能泾渭分明一样，论题的分类也难免交叉重叠。比如，无论从伦理学与宗教观诠释还是从文学角度诠释，都诠释了庄子的哲学思想。本研究从论文的主题概念隶属学科的角度进行划分，将侧重运用伦理学和宗教领域中生死、情感、幸福等概念的论文划分入伦理与宗教诠释，将延续希腊传统概念和与西方哲人比较的讨论划归为哲学诠释，将运用文学领域的隐喻、意象和象征因素展开讨论的论文归为文学角度诠释。21 世纪初的 15 年，英语世界《庄子》研究的主要论题大致分为以下几个方面。

1. 伦理与宗教诠释：情感、友谊、幸福、生死

《对严肃法则的挑战：〈庄子〉中的笑、死亡与友谊》¹选取了几个故事，讨论好友们对疾病和死亡的理解，他们泰然接受并“相视而笑”，作者认为“笑”的出现动摇了传统的儒家礼仪，也撼动了传统哲学话语审慎严肃的语境。这种独特的对待死亡的态度，可以中立传统的政治性对感情的利用和引导。该文展示了诸多的争论，如生命、死亡、友谊、社交、礼仪，强调“笑”在《庄子》中与哲学相关问题发挥的有益作用。《心有灵犀：〈庄子〉中志同道合的友谊》²从第六章两个关于友谊的故事说起，关注故事中人物矛盾的特质：同时具备道家圣人的激进与对待友人的亲密。该文检验这种通达“道”的友谊特点和体味“道”的人生的意义，然后比较通达“道”的友谊和孔孟通达“仁”的友谊。该文作者认为，友谊的基础是共同的价值观，人物的友谊建立在一个特别的视角上。《庄子的友谊和死亡观》³以形而上的“死亡是转化”的庄子论点开篇，解释道家对死亡和丧亲的回应。该文作者主要反对个体的人和宇宙中的人二元视角，认为道家对待自己和所爱的人在死亡面前的视角是一致的，

1 Albert Galvany, "Distorting the Rule of Seriousness: Laughter, Death, and Friendship in the *Zhuangzi*," *Dao*, 8 (2009), pp.49-59.

2 Donald N. Blakeley, "Hearts in Agreement: *Zhuangzi* on Dao Adept Friendship," *Philosophy East and West*, 58. 3 (2008), pp.318-336.

3 Alexis Elder, "Zhuangzi on Friendship and Death," *The Southern Journal of Philosophy*, 52. 4 (2014), pp.575-592.

死亡是一种存在形式的变化，并非是丧失。好友们有共同的死亡观，这种共同的价值观使得道家如同珍惜自己一样珍惜朋友，所以他们对死亡的反应从头到尾是个人化的，并非是纳入了二元视角的另一种非人的宇宙视角。尽管这种信仰不能保证人们不悲伤，但却是人们珍惜朋友的最诚实的方式：尽管悲伤，但可以平静的生活，承认朋友可以发生重大的变化，珍惜并接受这种变化。《痛苦与圣人：〈庄子〉中的悲伤》¹从两种明显互不相容的丧亲模型展开讨论：庄子说圣人会以平静和泰然来欢迎丧失，可是庄子对妻子的死亡感到悲伤难过。对比斯多葛派的塞内卡（Seneca），他面对朋友的死亡非常悲伤，并对自己这种情绪感到失望。为什么庄子能不排除自己的悲伤，作者认为庄子对其妻子死亡表现出来的悲伤展现了更广阔的价值。认为庄子刻意停止悲伤不是心灵启示（revelation）的产物，而是记忆唤醒（recollection）的产物。不再伤心是因为他提醒自己的认知，开始的悲伤只是缺乏自我控制。比起《庄子》中经常出现的快乐、积极的视角，悲伤展现了更宽广价值，即圣人应对悲伤的能力。圣人完全放弃悲伤，不仅仅为了应对悲伤，而且为了提倡庄子的“明”，通过牺牲情绪和同情获得平静。塞内卡提供了一个模型：悲伤是对理解的背叛，因而是一种遗憾。然而，庄子理解死亡的意义，把悲伤作为更好地生活的动力。庄子的观点虽然是不连贯的，但却是有意义的。

这个时期方克涛（Chris Fraser）发表两篇涉及伦理问题的论文：一篇是《情感与〈庄子〉中的能动性》²。该文发掘《庄子》中道德观及其和人类能动性的关系，描述了“德”和它的理论基础，涉及能动性、自我、精神卫生、美好生活、认识论与形而上学等，企图揭示庄子的方法中至少有一个层面通过了可行性测试，描述道德观及其理论基石，并针对三种反对意见为道德观辩护，认为即便“德”的观点不完全令人信服，却可以给我们很多启发。另一篇《逍遥游：〈庄子〉的幸福感》³延伸了庄子幸福感的阅读，美好生活的特点之一是在“游”的标签下对“德”的践行。该文作者认为，庄子的幸福感不同于德行的伦理，以文本证据证明了庄子展示的幸福理想，发展了庄子“游”的概念，开拓了“游”和庄子对

1 Amy Olberding, "Sorrow and the Sage: Grief in the *Zhuangzi*," *Dao*, 6 (2007), pp.339-359.

2 Chris Fraser, "Emotion and Agency in *Zhuāngzǐ*," *Asian Philosophy*, 21. 1(2011), pp.97-121.

3 Chris Fraser, "Wandering the Way: A Eudaimonistic Approach to the *Zhuāngzǐ*," *Dao*, 13 (2014), pp.541-565.

技艺感兴趣的联系，考察了庄子幸福感的正当理由，刻画了“游”的理想如何影响美好生活的內容。

《人性与非人性：〈庄子〉的伦理与宗教观》¹ 面对历史上庄子反对者的质疑，诸如荀子等人斥责其压抑了人类欲望，将其贬为逃避主义、个人主义、神秘虚无主义的说法，重新思考这种否定判断的恰当性，指出庄子应对的不是超越的形而上学或宗教实践，而是和谐性情。《尊重生活方式差异：〈庄子〉的道家伦理美德》² 指出，与西方美德伦理相比，道教美德伦理独一无二的特点是对不同生活方式的尊重，这是如今全球化、多元化的社会环境下现代生活中最有价值的部分。与普遍的把庄子定义为“怀疑论”和相对论、失去道德生活导向的错误概念相反，该文作者努力发现被忽视的传统美德伦理，通过不同的故事提供了确切的道德规范——美德伦理。

总体看来，阐发庄子宗教伦理思想的文章发掘了道家伦理思想的积极层面，在比照相似的西方伦理传统基础上，发现庄子思想具备西方伦理不具备的特征，不仅可以帮助西方伦理摆脱困境，而且还为其提供了有益的养分。面对历史上反对的声音，对道家伦理观进行辩护，在现代伦理概念框架中，对情感、幸福、友谊、生死等命题，发掘道家思想的回应，期待其为现代伦理讨论提供注脚，拓展现代伦理与价值观的思路。

2. 哲学诠释

（1）庄子与西方哲人

从中国翻译史的发展角度来观察思想典籍的传播规律，我们发现通常在初传时会借用目标语已有的概念或术语，以期更好地被本土化。例如，东汉末年佛经初传中国，译者多采取比附中国已有的儒家、道家、《易经》的概念，采用“格义”的方法进行翻译的策略。21世纪的西方庄子学研究也遵循了这个规律，多采用比较思想的方法，学者通过将庄子与西方的思想家进行对比来论述观点异同，以期为西方哲学研究的困境提供出路。这些思想家，除了曾经直接受庄子影响的海德格尔，也包括维特根斯坦、尼采、福柯、德里达等多位哲学家。

1 Eric S. Nelson, "The Human and the Inhuman: Ethics and Religion in the *Zhuangzi*," *Journal of Chinese Philosophy*, 41. S1 (2014), pp.723-739.

2 Yong Huang, "Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the *Zhuangzi*," *The Journal of Asian Studies*, 69. 4 (2010), pp.1049-1069.

《婉转说话的艺术：维特根斯坦、老子和庄子》¹ 比较了维特根斯坦与庄子对待语言的态度。维特根斯坦认为，如果不能用语言表达的，人们应该保持沉默，《庄子》则运用怪异和间接的方式表达，如《庄子》中的支离无脣。该论文认为，庄子运用畸形的语言传达了超越语言的艺术，阐明了哲学真理虽然无法被语言表达，但可以通过延伸语言的正常轮廓来表述，东方哲学通过庄子哲学超越了语言的局限性。《庄子、海德格尔和孔子的语言》² 首先通过语言考察了庄子的经历，然后转向海德格尔的语言，看是否能阐明庄子的言语方式，摧毁孔子话语，并利用海德格尔的“框架”（*Gestell*）概念，使海德格尔和庄子之间关于语言的对话成为可能。除了语言方面，《海德格尔谈庄子的“无用”：比较哲学前提的说明》³ 讨论了海德格尔曾经引用过庄子中的第1章和第26章两个段落。这两个段落都显示其对庄子感兴趣的地方在于庄子的学说符合海德格尔“无用之用”的想法，大多数解释者都从无用之树的寓言解释无用之用，但该文作者认为这不是海德格尔的兴趣焦点。作者又讨论了比较哲学诠释的先决条件，这些条件包括全面的家族相似性（*family resemblance across the board*）、诠释圈的不确定性（*underdetermination of interpretation by many hermeneutic circles*）、协同一致原则（*a principle of agreement*）和“全球规模的扩展”（*planetarization*）。

《社会道德与社会缺陷：孔子与黑格尔以及来自庄子和克尔凯郭尔的抨击》⁴ 从庄子批判孔子和克尔凯郭尔（S. A. Kierkegaard）批判黑格尔发现了后两者之间的联系，解释了黑格尔从道德向伦理的转化以及孔子在“礼”方面的重要位置。作者从追述《庄子》第二章和克尔凯郭尔（“畏惧与战栗”部分）对“社会病态”批评开始，勾勒了黑格尔对社会规范的不可或缺性（*indispensability*）和即约性（*irreducibility*）的讨论，发

1 Robert E. Allinson, "Wittgenstein, Lao Tzu and Chuang Tzu: The Art of Circumlocution," *Asian Philosophy*, 17.1 (2007), pp.97-108.

2 Eske J. Mollgaard, "Zhuangzi's Word, Heidegger's Word, and the Confucian Word," *Journal of Chinese Philosophy*, 41.3-4 (2014), pp.454-469.

3 Jaap Van Brakel, "Heidegger on Zhuangzi and Uselessness: Illustrating Preconditions of Comparative Philosophy," *Journal of Chinese Philosophy*, 41.3-4 (2014), pp.387-406.

4 Daniel M. Johnson, "Social Morality and Social Misfits: Confucius, Hegel, and the Attack of Zhuangzi and Kierkegaard," *Asian Philosophy*, 22.4 (2012), pp.365-374.

现孔子与黑格尔的伦理观点和社会批判观点非常接近。《话语建构的逍遥游：庄子与克尔凯郭尔的寓言》¹是另一篇对比庄子和克尔凯郭尔的论文，两位思想家都运用寓言故事发表幽默和机智的生活洞见，从《庄子》第一章选取了两个寓言，与克尔凯郭尔《在不同的精神中建造话语》的两个寓言对比，探讨以下问题：自他比较的价值，“有待”与“无待”之人，自我认知与“用”。另外，该文学对比了克尔凯郭尔在神学上的关注与《庄子》神学方面的空白。

《庄子与梭罗：游、自然、自由》²阐述了庄子与梭罗相似的自然观，即自然的鲜活性、变幻性与社会政治生活的单一性、统一化相冲突。庄子“游”的概念为自由的阐释提供了独树一帜的视野。文章通过“游”的概念引出庄子哲学的其他领域，如心与“游”的关系，对“有用”的批评，和对“养生”的关注。“游”作为圣人与世界关系的中心观点，把庄子对语言、政治和人类繁荣发展的态度聚集在一起，这是庄子当代研究未曾注意到的问题。该文也考察了梭罗著作里的“游”概念，他的散文《远行》认为新奇、变幻和自然的荒蛮是人类的福祉。梭罗认为自然观使传统的萧条的思想相形见绌，挑战了我们根深蒂固的信仰和行为习惯。两位思想家都从权利和社会动力方面考虑政治，认为同质化和集权对人类繁荣发展的活力和丰富性构成威胁。《庄子与尼采的人类和自然观》³结合目前人类对自然界前所未有的破坏，通过庄子和尼采两位思想家的反人类中心说，建议遵循自然之道，同时提高人类文化建设；提倡应用两位哲人的思想治理目前环境问题。《福柯与庄子：自我与人类的自由》⁴提出福柯对古希腊、罗马“主体真理游戏”（subjectivation truth game）的探讨，并在此话题中重新思考庄子关于知识实践的方法。庄子与福柯对如何获得人类知识，追求人类自由方面都有重要见解，他们将其归因于知识实践的重要作用。福柯批判知识和主体的现代定义，为了重建自我

1 George Willis Williams, III, "Free and Easy Wandering among Upbuilding Discourses: Reading of Fables in Zhuangzi and Kierkegaard," *Journal of Chinese Philosophy*, 40.1 (2013), pp.106-122.

2 Carl J. Dull, "Zhuangzi and Thoreau: Wandering, Nature, and Freedom," *Journal of Chinese Philosophy*, 39.2 (2012), pp.222-239.

3 Graham Parke, "Zhuangzi and Nietzsche on the Human and Nature," *Environmental Philosophy*, 10.1 (2013), pp.1-24.

4 Guoping Zhao, "The Self and Human Freedom in Foucault and Zhuangzi," *Journal of Chinese Philosophy*, 39.1 (2012), pp.139-156.

和自由，他重新思考了古希腊和罗马的知识实践。作者认为福柯在拥护西方主体自由概念和拒绝现代主体问题上进退维谷。西方哲学在形而上主体性和人为自由的追求之间纠缠，无法在西方概念的框架内达成和解。然而，庄子对自我和无我的追求，以及他对人类自由的概念超越了这种局限，进入无限，使人类的自由触手可及。庄子把人类主体作为一种“非存在”（non-being），“自我”的概念可以看作“无我”，不是作为一个封闭的、单独的实体寻求个人的自主，而是与更广阔的领域相联结。文章建议采纳庄子的“自由”概念，这样人类将更加成功的追求自由。

《不为情动：庄子与斯多葛派的自发情感》¹ 针对庄子与斯多葛派（the stoics）关于情感方面观点的差异，提出庄子与斯多葛派对自觉情感（voluntary feeling）和不自觉情感（involuntary feeling）的不同态度；寻找文本证据，连贯地解释了《庄子》中智者的情感生活；提供跨文化比较案例的研究方法，昭示希腊、罗马和中国思想传统的不同，追溯构成两种传统二元对立的差异，即：古希腊罗马传统的理性/非理性，中国传统的人为/自然。作者提出庄子与斯多葛派观点差异的根本原因是斯多葛派对物质（非理性）的贬斥，而继承了柏拉图和亚里士多德把理性当作标准的传统，其深深根植于希腊传统。中国传统则没有把人类的不幸归因于物质的内在缺陷，因为物质是上天给予的，错误在于人类在运用和实施的过程中没有为物质选择合适的典范。圣人应该模仿天对自然进行改造。早期中国的二分法不是理性/非理性，而是自然/人为。斯多葛派和庄子都是在他们独立的哲学传统中来讨论问题的，庄子把自发的情感理解为自然的、非人为的，因而是真实的，而斯多葛派则倾向于认为自发的情感是非理性的、危险的。作者指出这两种二分法不是机械对应的，而是独立的概念体系，斯多葛派和庄子都是在他们独立的哲学传统中讨论问题的。

庄子与西方哲人的比较是跨越中西、跨越古今的对话。这部分论文采用比较哲学的方法，对比庄子与西方思想家的语言观、自然观、社会观、知识观、情感观等方面，既有遵循自然之道的共同特点，也有立场、文化、

1 David Machek, "Emotions That Do Not Move: Zhuangzi and Stoics on Self-Emerging Feelings," *Dao*, 14 (2015), pp.521-544.

信仰的差异。由对个体观点的平行比较延伸至中西方思想家各自的历史语境、哲学背景的比较，这些讨论既为中西思想家之间的跨文化对话提供了平台，又有助于理顺中西方思想的学术传承与哲学传统。

（2）“主义”之争

20世纪90年代，以陈汉生和爱莲心为代表的两种对立观点展开了庄子“相对主义”“绝对主义”思想的热烈争论。进入21世纪，关于“主义”争论的文章明显减少，但余波未平。《解释蝴蝶梦》¹沿袭传统观点，把“庄周梦蝶”作为庄子是“怀疑主义者”证据的代表性段落，进一步证明该段落的怀疑主义要比想象的更加极端，笛卡尔以“我思故我在”为论据对怀疑主义进行反驳，“蝴蝶梦”段落恰好回击了笛卡尔。庄子对前提“我”存疑，而笛卡尔拥护“我”的存在，因此庄子怀疑笛卡尔不容置疑的“我在”。《论辩者的鱼之乐》²尝试对“濠梁观鱼”的解释难题提供解决办法。“濠梁观鱼”段落反映了西方哲学辩证法，在西方熟悉的推理框架中分析会受到阻碍，文章展示了这种困境，解释了两者的对话，试图提供合理的说明。作者认为该对话反对古代中国的论争，其真正目的是通过逻辑来揭示论辩者逻辑的不可靠。

《相对快乐的鱼》³中陈汉生对庄子和惠子关于鱼之乐的辩论提出新见。他不认为这个典故是幽默的神秘主义者和谨严的逻辑主义者的沟通失误，而是传递了失去惠子后庄子在哲学上的悲伤，他颠倒了两个思想家的主导形象：庄子是更清醒的辩证主义者、分析认识论者（analytic epistemologist），而惠子的讨论违背了他的主张，错误地宣称他们共同的相对主义，导致了直觉上的神秘主义。《再谈相对快乐的鱼》⁴通过庄子和惠子在桥上的讨论相信中国经典可以为东西方哲学交流提供平台，考察了陈汉生对庄子和惠子在这种精神下讨论的推论，重新分析了庄子和惠子讨论的推理辩证法，给我们提供了全球的视野。

还有一种讨论试图超越相对主义、怀疑主义，提出了视角主义。《庄子、视角和大知》⁵在方克涛的提议下，认为庄子对某个集团能绝对正确

1 Xiaoqiang Han, "Interpreting the Butterfly Dream," *Asian Philosophy*, 19.1(2009), pp.1-9.

2 Xiaoqiang Han, "The Happy Fish of the Disputers," *Asian Philosophy*, 22.3 (2012), pp.239-256.

3 Chad Hansen, "The Relatively Happy Fish," *Asian Philosophy*, 2-3.13(2003), pp.145-164.

4 Norman Y. Teng, "The Relatively Happy Fish Revisited," *Asian Philosophy*, 16.1(2006), pp.39-47.

5 Sturgeon, "Zhuangzi, Perspectives, and Greater Knowledge," *Philosophy East and West*, 65.3 (2015), pp.892-917.

地划分“果是”“果非”的能力持怀疑态度，但并不质疑人们可以用一种平常的、短暂的、基于常识的态度区分事物。该文提供了一个正面的改进我们认识论的立场，对促进庄子伦理立场具有建设性。文章的讨论集中在庄子对于不同类型知识的态度上，特别是“小知”和“大知”以及两者之间的关系，力图证明庄子的立场并非是促进知识论的虚无论，而是肯定的“怀疑主义”。他在促进我们知识论形态方面提供了广阔的实践性建议，同时警告我们能知的最终界限。《〈庄子〉中作为知识方法的视角主义》¹ 试图重新解释庄子的视角主义，庄子认为所有的知识都基于视角，某些视角比另外一些视角更加宽广和精确。他变换视角是为了取得更高层次的视角，即他称为“大知”的东西。文章以尼采的视角主义作为参照，尼采认为视角主义是科学方法的延伸，然而庄子的“大知”确保我们人生在世的福祉。庄子对视角主义方法的运用可以全部归结于如何处世，在这个层面上他与尼采非常不同，庄子对推进我们个人的福祉更感兴趣，而不是冷漠的客观知识的理想，《庄子》内篇展示了通往“大知”的方向和方法。

在西方哲学家的诠释中，中国传统注解中人们熟悉的诗意的庄子被解构了，成为逻辑严谨的庄子。这部分论文虽然延续了20世纪90年代开始热烈讨论的“相对主义”“怀疑主义”旧话题，但不乏创新性洞见。“视角主义”的提出可以看作对持续了十余年的“主义”争论的一个突破。它试图提供肯定的、认识论立场，西方一方面的庄子学将庄子作为客观研究对象，可以摆脱政治因素或情感纠葛对研究造成的影响，研究的客观性、公正性有一定保证，但另一方面往往侧重思想的某一方面，容易忽视这一思想本身的历史意义，而这恰恰是影响研究深浅好坏的重要因素。

3. 文学诠释：隐喻和意象的解读

陈汉生是比较激进的支持庄子“怀疑主义”和“相对主义”的代表。爱莲心则被认为是保守阵营的代表，他提倡原文的连贯性和主题，注意《庄子》的文学结构和诗意哲学，擅长挖掘意象和寓言的象征含义，从文本证据和主题的角度入手，驳斥相对主义的说法。《蝴蝶、飞蛾和圣人》² 针

1 Tim Connolly, "Perspectivism as a Way of Knowing in the *Zhuangzi*," *Dao*, 10 (2011), pp.487-505.

2 Robert Elliot Allinson, "The Butterfly, the Mole and the Sage," *Asian Philosophy*, 19.3(2009), pp.213-223.

对两篇认为庄周梦蝶从梦到觉醒无甚意义的观点进行反驳。作者认为庄子不仅认为可以把真理和谬误进行区分，而且认为这种区分有价值。庄子选择蝴蝶作为转化的比喻，象征从无价值的状态转化成有价值的状态。蝴蝶作为喻体匠心独具，因为蝴蝶本身象征短暂的美丽，而且是从丑陋的虫子转变而来。庄子明确指出大觉才能知大梦，无论是比喻的选择还是相关段落，都可以作为文本证据证明庄子并不是认识论上的相对主义，而是指出了更高级的知识状态，即觉醒状态，说明一种从觉知上不明转向明的状态。《鱼、蝴蝶和鸟：〈庄子〉中相对主义和非相对性评估》¹延续了庄子的主题是精神转化的解释。爱莲心善于运用归谬法，找出反方观点漏洞，驳斥相对主义的说法。作者建议展示文章深层结构之间的连贯性，运用区分论述、轶事、悖论和比喻来打破固有的相对主义论述，引导读者走向精神转化的主题。

《“言”与剑：行动中治愈的想象——庄子第30章《说剑》研究》²提出《说剑》是杂篇中最好的教导文。历史上谏言者通常下场悲惨，庄子意识到直接使用道德说教的失败，转而寄于意象与人们感官和谐，采取有创造性的心理学策略。庄子用语言而不是理性激发帝王的想象力，抓住帝王对权力的渴望，把剑作为宇宙的想象赋予君主之剑以道德，帝王被劝服，说明想象具有治愈功用。《如何运钧：〈庄子〉以“钧”为中心》³通过分析“钧”的隐喻解释庄子哲学，认为“钧”和其他两个同源意象是《庄子》核心篇章的中心意象，不仅在关键段落出现，而且可以关联一些表面各不相关的题目。“钧”放置在其他技术工具（如规矩准绳）的背景下，聚焦三个围绕“钧”意象的重要主题：内心宁静、顺应自然、尽其天年。该研究表明，技术工具意象可以为解释哲学文本提供重要的线索。《论“用”：〈庄子〉中“树”的隐喻》⁴对“无用之用”的主题加以补充，认为现代批评应充分考虑语境，战国时期政治与哲学广泛运用植物做比喻

1 Robert Elliott Allinson, "Of Fish, Butterflies and Birds: Relativism and Nonrelative Valuation in the *Zhuangzi*," *Asian Philosophy*, 25.3(2015), pp.238-252.

2 Romain Graziani, "Of Words and Swords: Therapeutic Imagination in Action—A Study of Chapter 30 of the *Zhuangzi* 'Shuo Jian'," *Philosophy East and West*, 64. 2(2014), pp.375-403.

3 Wim De Reu, "How to Throw a Pot: The Centrality of the Potter's Wheel in the *Zhuangzi*," *Asian Philosophy*, 20. 1(2010), pp.43-66.

4 Albert Galvany, "Discussing Usefulness: Trees as Metaphor in the *Zhuangzi*," *Monumenta Serica*, 57 (2009), pp.71-97.

论述。该文对两段涉及“树”的论述进行文本分析，解释其在伦理、政治、哲学上的意义。《不隔：意象图示的方法揭示〈庄子〉第六章“大通”的含义》¹指出在现代学术研究对《庄子》中“大通”的概念解释不当。受意象图式的启发，这篇文章提供了在认知语言学基础上关于大通的解释。这个图式用于理解、概念化和推理抽象概念。把这个方法应用于庄子，作者从一系列《庄子》的例子中提出了一种与“不隔”相联系的基于意象图式的认知方法，基于以上认知解释“坐忘”段落，进一步论证无须以神秘主义的框架理解“坐忘”段落中的“大通”，可以通过相关联的意象图式来理解。《镜子、内心和比喻》²对比庄子、荀子、克尔凯郭尔和理查德·罗蒂（Richard Rorty）以镜子比喻“心”，重点比较了在相应的语境中对同一喻体的不同运用。庄子和克尔凯郭尔用镜子的比喻来描述一种理想的精神状态，荀子用它描述学习“道”可能的情形。罗蒂对镜子的隐喻进行批判，旨在展示隐喻可以在哲学传统中具有破坏性。庄子、荀子和克尔凯郭尔都展示其建设性。文章更多地解释了哲学观点上的差异性而非相似性，从而挑战了森舸澜（Edwards Slingerland）支持相似性的观点。比较语境下的镜子隐喻的不同理解说明，我们应该将隐喻置身于合适的文化和哲学背景，才可能完全地欣赏其意义。

《〈庄子〉中的“明”和生存》³分析了庄子内篇术语“明”，尽管“明”意识到对立统一，但没有强迫庄子支持道德上的“极端相对主义”，因为圣人的视角具有优越性，它支持的生活方式确保，个人生存和统一对立方的生存。无用之树、庖丁和混沌的故事都为其解释提供了实例。《〈庄子〉内篇中的“明”：顿悟》⁴提议在这个思想争鸣的时代，“明”主要是一个元认识论的（meta-epistemological）立场，圣人理解论辩的本质，却没有介入争论，因此没有思想者的焦虑。圣人把这个姿态作为“道枢”，并以此自如地应对不同观点。《庄子超越生活的概念》⁵反对西方学术界后

1 C. Lynne Hong, "Clearing Up Obstructions: An Image Schema Approach to the Concept of 'Datong' in Chapter 6 of the *Zhuangzi*," *Asian Philosophy*, 23.3 (2013), pp.275-290.

2 Erin M. Cline, "Mirrors, Minds, and Metaphors," *Philosophy East and West*, 58. 3(2008), pp.337-357.

3 Thomas Radice, "Clarity and Survival in the *Zhuangzi*," *Asian Philosophy*, 11.1(2001), pp.33-40.

4 Karyn I. Lai and Wai Wai Chiu, "Ming in the *Zhuangzi* Neipian: Enlightened Engagement," *Journal of Chinese Philosophy*, 40.3-4 (2013), pp.527-543.

5 Eske Mollgaard, "Zhuangzi's Notion of Transcendental Life," *Asian Philosophy*, 15.1(2005), pp.1-18.

形而上学环境下，把中国思想看作幸福实用主义而非超越的存在，提出庄子至少有两个明显的超越观点，认为庄子关于道和天的观念暗示了超越的观点，提到两个相对的范畴：“天”的生活和“人”的生活。基于对庄子超越生活概念的阐释，作者对庄子“游”概念提出新的理解。他解释庄子的思想并不是人们通常理解的落入了自然主义，庄子对道和物层次的区分即便不是对本体论的区分，也是对范畴的划分，而西方的学者通常忽视了这个关键的差异。

东亚学术传统中一直有从意象和隐喻入手解读庄子哲学的讨论，但直觉的、感发式的论述居多，少有学者能利用意象和隐喻进行严密的逻辑分析，以至于很长一段时间中西的庄子学研究都各说各话。爱莲心的研究可谓开启了这方面的先河，他以西方学术界容易理解的论证方式表述中国哲学的方法。从表面看来，道的一元论（爱莲心为代表）和相对主义（陈汉生为代表）的争论双方各是其所是，但背后则与对原文的假设有关。相对主义或怀疑主义的解读多认为原本混杂，试图解构原本，但往往凭借个别段落，尤其是《齐物论》来代表庄子；一元论的解读多是延续东亚传统，对原文进行连贯的阐释，联系意象、寓言，试图发现前后比较一致的象征来判定作者的意图或主张。两者都有学术依据，但是我们仍然主张，无论西方学者如何强调《庄子》中的相对主义、思辨因素，《庄子》本身的、不同于西方纯理论性思辨哲学的诗意和文学性是不容忽视的，研究庄子思想应对这一思想传统和历史进行全面和深入的了解，不宜以发挥其现代意义为借口而脱离这一思想的文化传统脉络。

三、小结

本部分以五种主要英语学术期刊为参照，统计 21 世纪初 15 年各个时期与庄子哲学相关的文章数量，历时地概述了英语学术界《庄子》研究走向。按研究主题将英语学术界《庄子》研究分为：宗教与伦理诠释、哲学诠释、文学诠释三个方面。通过对几个研究主题的梳理，分析海外庄子学的研究维度，为国内的庄子学提供参照。本研究发现，《庄子》研究的英文期刊成果具体体现了三个方面、四个维度。第一，关注中西之同，基于西方哲学的两个维度：一是怀疑主义、视角主义、理性、自我等西方哲学概念；二是海德格尔、德里达、康德、萨特、伊拉斯谟等西方哲

人类比的形象。此类讨论目的在于借助庄子解决西方哲学困境，消融“他者”特点，关注“他国”思想中是否出现了与本土哲学思想类似的主题，为本土哲学进行域外辅证。第二，关注中西之异，基于庄子文本自身的两个讨论维度：一是无为、明、真、遊、大通等概念框架；二是庖丁、渔父、技人、鱼、树、蝴蝶、天籁、孔子等形象。此类研究探讨如何借助庄子塑造中国哲学、圣人和古代社会形象，关注“他国”思想不同于本国之处，通过他国思想反哺本土哲学。第三，关注涉及中西方共同的一些现代话题，如道德、环境、知识、自由、美丑、身心等。此类研究探讨如何通过共同的话题塑造中国传统文化正面形象，寻找庄学伦理的全球化、庄学思想的世界化的路径。

进入新时期，《庄子》诠释呈现新气象，讨论角度多元：有从精神神经免疫学和压力管理认知疗法的角度解决压力和身体与心理问题关系的研究，如《〈庄子〉和压力处理》¹；有从西方生态哲学的视角检验庄子哲学的，如《生态哲学解读〈庄子〉》²；也有从人类学角度出发的，如《〈庄子〉中的训育语言：人类学的解读》³等。目前的庄子学研究已经不是中国学者的专利，中国古典思想文化已经成为世界思想文化遗产的一部分。

在西方诠释《庄子》的历史上，每个时代都有其特定历史时期的烙印。20世纪90年代的讨论聚焦“主义”的争论，西方学者多以本土的理论和主义来比附、格义庄学思想。21世纪初的15年，这种文化优势的视角已经有所转变，主动研究原文本概念、重视其历史文化源流的研究越来越多，讨论涉及多种学科，如伦理学、生态学、人类学、心理学、神经科学等，涵盖多个角度，如生态环境、身心健康、宇宙进化等，《庄子》的诠释呈现开放的特点。随着互联网时代信息的发达，凝定的学术格局被打破，中西学术沟通加强，新时代的庄子研究将逐渐淡化标签，随着国外汉学研究的深化，对原文意义的理解和阐释将上升到新的高度，同时也会更多地与时代的新命题结合，打破文化的藩篱与偏见，逐渐呈现深入、多元、蓬勃之势。

1 Robert Santee, "Stress Management and the Zhuangzi," *Journal of Daoist Studies*, 1(2008), pp.93-123.

2 Taehyun Kim, "Reading Zhuangzi Eco-Philosophically," *Journal of Daoist Studies*, 2.1(2009), pp.1-31.

3 Carine Defoort, "Instruction Dialogues in the Zhuangzi: An 'Anthropological' Reading," *Dao*, 11 (2012), pp.459-478.

第三节 英语论文集三十年概览

《庄子》在英语世界的译介肇始于巴尔福 1881 年的译本，至今已有 139 多年的历史。据不完全统计，时至今日共有 27 个英语译本问世，而关于庄子研究的英语论文在 21 世纪之前还凤毛麟角，但在 21 世纪初的十五年已增加至百余篇。¹ 英语世界第一本《庄子》研究论文集诞生于 1983 年，由宾夕法尼亚大学梅维恒主编，名为《庄子试论集》（*Experimental Essays on Chuang-tzu*）。该文集共收录 9 篇论文，编者在序言中称希望“把庄子介绍给大量读者”，所以尝试收录不同于汉学家和比较宗教学者的视角的文章。文集作者身份多样，有哲学家、文学家、物理学家，试图囊括西方学界理解与诠释《庄子》的多元视角。文集的名称中“试论”二字标志它是英语《庄子》研究的雏形，虽远未达到深入研究的程度，但提供了英语世界最初诠释《庄子》的轮廓。

十多年后，纽约州立大学出版社相继出版了三本《庄子》研究文集，分别是：乔柏客和艾文荷主编的《〈庄子〉中的怀疑主义、相对主义和伦理观论文集》（*Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*, 1996），收录论文 9 篇；安乐哲主编的《〈庄子〉的逍遥游》（*Wandering at Ease in the Zhuangzi*, 1998），收录论文 11 篇；顾史考主编的《藏天下于天下：对〈庄子〉的不齐之论说》（*Hiding the World in the World: Uneven Discourse on the Zhuangzi*, 2003），收录论文 10 篇。这三本文集在理论和学术深度上代表了西方《庄子》研究的高峰，主要体现了 20 世纪末到 21 世纪初的十年间，以艾文荷、李耶理为代表的斯坦福学派与以伊诺（Robert Eno）、陈汉生、任博克为代表的密歇根学派两大庄子译释流派解读庄子的特征。第一本文集以“怀疑论”为中心议题，引发了西方庄学以各种“主义”冠名庄子的旷日持久的讨论。相比于第一本文集，后两本文集从名称上可以看出与以西方概念阐释《庄子》抗衡的另一种主张倾向，不仅文集名称中的“逍遥游”和“藏天下于天下”来源于原文，

1 参见笔者论文《近年来〈庄子〉研究英文期刊成果述评》，《国际汉学》，2018 年第 4 期，第 115 页。

而且选择了一些基于原本概念和细读原文的论文。后两部文集关注了原文的中国语境，尽管篇幅有限，但为另一种声音提供了发言的平台。

又过了十多年后，另外两部庄子研究论文集问世：《〈庄子〉与鱼之乐》（*Zhuangzi and the Happy Fish*, 2015），由安乐哲和中岛隆博（Takahiro Nakajima）共同主编；《〈庄子〉新视角》（*New Visions of the Zhuangzi*, 2015），由孔丽维主编。两部文集收录的文章数量较之前有所增加，分别是 14 篇和 13 篇。无独有偶，两部文集均源于国际会议论文选集。《〈庄子〉与鱼之乐》基于 2012 年 8 月在夏威夷大学东亚中心召开的“东京大学—夏威夷大学（UTUH）比较哲学第一次会议”。其间，夏威夷大学和东京大学的五位教授、30 多研究生和十多位国际学生进行一系列主题报告，主题是介绍参加者对中国和日本哲学原典进行细读。《〈庄子〉新视角》论文来源于 2014 年 6 月在波士顿大学召开的第九届道家研究国际研讨会，这次大会的主题为“道家：传统与传承”，集中讨论道家思想、历史、修炼，聚焦道家在中国历史和现代世界的影响。大会从比较哲学、道教仪式、道家伦理等议题的众多论文中选择了 13 篇，提供了学习古代经典的新视角和新方法，体现了从形式逻辑、认识论、神秘主义等多角度诠释特征，展现了新时期西方庄学研究对不同主题的关注。

综上所述，以上六部《庄子》论文集共收录了 59 位学者的共 65 篇作品，入选的汉学家有葛瑞汉、陈汉生、梅维恒、李耶理、艾文荷、悦家丹（Dan Lusthaus）等，华侨学者有林顺夫、杨儒宾、张隆溪等，日本物理学家汤川秀树（Hideki Yukawa）¹，欧洲裔学者梅勒、莫卡德等。其中陈汉生入选了三篇，瑞丽、李耶理、狐安南（Alan Fox）、梅勒、莫卡德各入选两篇论文，汤川秀树的同一篇论文分别被《庄子试论集》和《〈庄子〉与鱼之乐》收录，梅勒、莫卡德的论文都出现在 21 世纪最新出版的文集中。入选的文章数量和选录频次是作者在当代西方庄学研究领域影响力的一个重要指标。

一、中西学术话语与文化语境的交会

六本论文集的作者身份不同，研究视角多元，绝大多数编者都避免

1 日本第一位荣获诺贝尔物理学奖的得主，核物理学家。

对《庄子》进行权威的最终解释。梅维恒和顾史考在前言中明确表示没有唯一的、最终的解释。¹ 针对以上论文集的研究，任何将其简单化的结论和研究趋势都是危险的。本研究力图避免独断的、权威性的解读，尽量客观的梳理这些论文集中体现的英语学界《庄子》研究脉络，同时重点讨论其中三部文集，针对西方庄子学研究的特征与趋势阐述几点个人的思考。

（一）研究理路与问题意识的外国学趋势

读过《庄子》研究英语论文集的中国学者会觉得直观的陌生感会压倒熟悉感，凡所引证的原文内容对中国学者来说是熟悉的，但论题与绝大多数中国学者阅读《庄子》的感受大相径庭，究其主要原因应该是论文的研究理路与问题意识以及研究方法的外国学取向。

以《〈庄子〉中的怀疑主义、相对主义和观论文集》为代表，主编乔柏客 1993 年获得斯坦福大学博士学位，论文题目为《庄子与怀疑主义》。三年之后，乔柏客和艾文荷编辑出版了该论文集，从其高度相似的书名与博士论文的题目和编撰时间差距可以推断出这本文集是其博士研究兴趣的延续。乔柏客的博士论文将文本置身于现存学术讨论语境中，提供庄子思想的哲学解释，宣称其为“怀疑主义”，并假设庄子支持怀疑主义作为一种生存方法。该论文主要考察了庄子的个人自由、神秘主义、相对主义观点和自然而然的现代解释。² 论文的关注点是：庄子对不同的哲学问题如何回应，在互相争论的概念中如何选择，特别是如何对待不同的方法和术语，结论是庄子怀疑建立一个正确系统的可能性，怀疑主义本身提供了应对不可解决的问题的最好方法。庄子认为，理想的生活是自然的，人们自然的生活，能以开放和灵活的心态应对处境。除了两位主编文章分别作为开篇和收尾的论文，该文集试图收录更多相似论题的研究，其中有标题中有关键词“怀疑主义”的篇目三篇，有关键词“相对主义”的一篇。这个文集也体现了相当程度的比较哲学视野，将庄子

1 梅维恒在前言中提到邀请非汉学家参加编写这个文集，天主教徒和哈西德派的社会学家、神学家等，这里没有权威的和关于庄子意思的最终解释。顾史考在前言中提到其编辑论文集不是从单一视角出发，而是基于多种视角，不是最终、唯一解释，并把论文的诸多观点类比为吹不同的万籁之音。

2 乔柏客在论文摘要中提到其参考现代解释的代表性著作有李耶理、陈汉生、吴光明、艾文荷、葛瑞汉等人的著作。

与恩披里柯、泰阿泰德篇、龙树、德里达等人的比较，其篇目、作者和中译名整理如表 2。

表 2 《〈庄子〉中的怀疑主义、相对主义和伦理观论文集》篇目¹

篇 目	作者
1. Sextus Empiricus, Zhuangzi, and Xunzi on “Why Be Skeptical?” 庄子、荀子和塞克斯都·恩披里柯的“为什么怀疑？”之讨论	Paul Kjellberg
2. Skeptical Strategies in the <i>Zhuangzi</i> and <i>Theaetetus</i> 《庄子》和《泰阿泰德篇》的怀疑策略	Lisa Raphals
3. Zhuangzi and Nagarjuna on the Truth of No Truth 庄子和龙树关于无真理的真理	David Loy
4. Zhuangzi’s Attitude Toward Language and His Skepticism 庄子怀疑论及其对语言的态度	Eric Schwitzgebel
5. Language: The Guest of Reality—Zhuangzi and Derrida on Language, Reality ad Skillfulness 语言：实之宾——语言、实相和技巧的庄子与德里达之见地	Mark Berkon
6. Cook Ding’s Dao and the Limits of Philosophy 庖丁之道和哲学之局限	Robert Eno
7. Zhuangzi’s Understanding of Skillfulness and the Ultimate Spiritual State 庄子对技艺和最高精神境界的理解	Lee H. Yearley
8. Spontaneity and Education of the Emotions in the <i>Zhuangzi</i> 《庄子》关于自然而然和情感教育	Joel Kuperman
9. Was Zhuangzi a Relativist? 庄子是不是相对主义者？	Philip J. Ivanhoe

不同于中国传统主流庄子学对一元的“道”的研究，北美研究侧重挖掘庄子哲学中不确定、多元的一面，因此有了“怀疑主义”“相对

1 论文篇目的中译文系笔者翻译。

主义”的称谓。¹ 乔柏客建议称庄子哲学为“不轻信怀疑主义”（*aporetic skepticism*），遇到对立冲突的现象或命题悬置判断。² 在这本论文集中，乔柏客从苏格拉底宣称自己唯一知道的是自己的无知开始，追溯皮浪主义，直到恩披里柯悬置判断而达到心理安宁传统，类比了庄子对诸多问题的质疑，当然他并非简单地类比，而是看出它们的相同点在于怀疑，不去追求唯一真理，但庄子的目的是为了获得更加技艺性的、自然的人生（*skillful and natural life*）。瑞丽认为庄子把怀疑作为一种策略和方法，并不是怀疑教条。大卫·罗伊（David Loy）强调了庄子和龙树在真理认知方面的相似，即真理只是为了应对特定条件暂定的，条件变化了就要采用不同的判断，并和大乘佛教的方便、权益说法相类比。埃里克·施维茨格贝尔（Eric Schwitzgebel）不同意任何“怀疑主义”论断³，他提出两个论点：1. 庄子想引导读者不要过于严肃对待语言；2. 庄子不是“怀疑主义者”。⁴ 艾文荷认为庄子不应被解读为相对主义者，他是认识论上的“怀疑主义”和语言上的“怀疑主义”。庄子“怀疑主义”是一种“治愈”（*therapy*）形式，目的是控制人类自我膨胀的倾向，能够遵循自己作为生物的自然本性（自然全景图中的一员）和天道的运行与进程。⁵

无论是论文集的题目，还是乔柏客“现代学术讨论语境”的设置，

-
- 1 陈汉生从语言哲学角度论断庄子是语言层面的“怀疑主义者”，主要依据《齐物论》中“语言表达了一些东西，但它表达的永远不固定”。他反对传统一元“道”的解释，支持庄子的“道”是相对的多个“道”，而不是绝对的一个“道”。庄子不认为所有争论的声音都是错的，而是认为它们是平等的“对”，至少平等的“自然”。[Chad Hansen, “A Tao of Tao in Chuang-tzu,” ed. Victor H. Mair, *Experimental Essays on Chuang-tzu* (University of Hawai'i Press, 1983), pp. 24-55.]
 - 2 在论文《道与怀疑主义》（“*Dao and Skepticism*”）中作者运用希腊怀疑主义恩披里柯建立的哲学范畴，区分了两种怀疑主义：不轻信怀疑主义和独断怀疑主义。前者未维护任何东西，而是导致了不确定，是一种思想状态不以信仰的存在为特点，而以信仰的缺失为特点；后者则坚持某种立场，否定某种知识。作者指出庄子没有也无法为他提出的问题提供解决方法，认为庄子的论述未引出结论，而是引向不确定，所以是“不轻信怀疑主义”。
 - 3 埃里克·施维茨格贝尔既不同意陈汉生的庄子是“极端怀疑主义者”的论断，也不同意葛瑞汉、Eno、和爱莲心的“有限的怀疑主义者”的论断或韦利的“治愈的怀疑主义”（*therapeutic skeptic*）。
 - 4 Eric Schwitzgebel, “Zhuangzi's Attitude Toward Language and His Skepticism,” *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe (Albany: State University of New York Press, 1996), p.92.
 - 5 艾文荷在《庄子是相对主义者么？》（“Was Zhuangzi a Relativist?”）一文中称陈汉生为“强烈的相对主义”（*strong relativism*），他同意庄子是语言或概念层面的“怀疑主义者”，但他相信这是庄子对人类智识不相信的一部分。这种怀疑主义是一种特别的认识论怀疑主义。See Philip J. Ivanhoe, “Was Zhuangzi a Relativist?” *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, p.200, 201.

及其主要参照的北美学者对庄子的研究成果，都彰显了这部文集深受西方哲学理论和概念前提的影响，问题意识、研究兴趣都来自西方。对于这个问题历来存在两种看法：反对者认为以“怀疑论”界定《庄子》，强加在《庄子》的概念，与庄子的本意相距甚远，甚至可以说与庄子无关，这是一种思想对另一种思想的殖民；赞同者认为，西方学者通过运用自身文化熟悉的概念，揭示一些中西思想面临的共同问题，共同经验，可以更好地进行跨文化交流与理解，在研究方法上西方学者注重概念界定，理论工具，条分缕析，深化了讨论，扩展了视野，丰富了哲学史上“怀疑论”的命题。无论是对西方传统“怀疑主义”的探讨还是与其他哲学家的比较研究，都体现了其期待在关心和感兴趣的哲学问题中引入庄子的思考与回应，这似乎又是哲学史上论说不尽的“六经注我”的一个实例。

（二）细读文本、还原语境的主张

西方的庄子学研究主流通常为解释西方传统概念或解决其当下问题，使用西方理论和方法研究中国的思想典籍，而把原文作为引证资料在某种程度上可以拓展国内传统庄子学研究的思路。但是，也有学者有自觉意识，对这种研究方法和理路进行反省，安乐哲就是其中一位。他认为西方学术界对中国哲学的解读存在致命的缺陷，因为西方学术界往往将中国哲学置身于与其自身毫不相干的西方哲学范畴和问题框架中加以讨论，多年来他一直拒绝用西方哲学话语来诠释中国传统哲学，而主张细读文本，取其相似的概念，细读原文的语境，他编辑的文集中也体现了一贯的立场。《〈庄子〉与鱼之乐》正是诞生于这种解释脉络之下。

建立一种历史的、知性的解释语境细读典籍。通过细读日文、儒家和道家典籍来展示论争。将讨论放置于此语境下发现解释差异之各种可能，在一定程度上使读者避免有害的文化简化论（cultural reductionism）。无论是东亚文化专业的西方学生，还是中国学生、日本学生，当下都戴着有色眼镜，蒙上了浓厚的西方哲学理论和概念前提的色彩，这种解释的语境正是出于对该现象的关注。¹

这本论文集先是介绍了庄子和惠子的相关背景，回顾了西方比较哲学关于庄子及其文章是否应被划分为怀疑主义、相对主义或视角主

1 See Roger T. Ames & Takahiro Nakajima, eds., *Zhuangzi and the Happy Fish* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015), p.1.

义的持续的论战情况。¹随后，编者总结了该部论文集关于鱼之乐的辩论，力证即使是这短短的一个小故事，其解释的视角也是无穷尽的。该文集重新收录了《庄子试论集》中汤川秀树的文章，霍夫曼（Hans Peter Hoffmann）提供了文学的方法解读，没有引进前提或制造不适合全文的矛盾。陈汉生则认为庄子和惠子是有不同聚焦点和结论的相对主义者。惠子挑战了庄子的观点，认为这个评判只能从鱼的视角才可以得出，庄子给惠子的陷阱是惠子提问的模糊性，并指出知识的相对性如何在惠子最初的挑战和庄子的观点中体现出来。莫卡德认为庄子表达了天的超越意思，并坚持“游”应该在超越生活的背景下来理解。邓育仁（Norman Y. Teng）认为陈汉生对庄子和惠子对话分析中采取的逻辑与分析方法，正如早期中国思想家后期墨家经典的《小取》（Lesser Pick）方法一样。张隆溪把鱼乐寓言推演到跨文化理解的问题上，Han Xiaoqiang 认为该对话的真实目的是展现仅仅依靠逻辑的方法，论证双方逻辑的不可靠性。Peng Feng 认为问题的本身是：鱼真乐还是庄子以为鱼乐？对于作者来说，建立在事实上的哲学是一种话语哲学（a philosophy of discourse），而建立在经验之上的哲学则提供了一种生活的方法（a philosophy as a way of life）。这个《庄子》中的小故事说明，传统中国哲学倾向于生活，而不是话语。梅勒讨论了“游”的概念，基于仔细分析的基础上，两种对鱼之乐的解释出现了，一种是“诗化”的，另一种更“散文化”。根据更散文化的解释，梅勒支持“you-ing”和“rambling on”作为完整的可防御的哲学方法。

安乐哲的论点是坚持在原文本历史和知识性的情景参数下细读和理

1 该论文集提到了陈汉生力证的视角相对主义（perspectival relativism）、黄百锐（David B. Wong）的有限相对主义（qualified relativism），认为庄子持续在相信人可以获得真知和富有成效的需要我们继续研究的怀疑主义之间拉锯。韩国学者李漳熙（Janghee Lee）解读庄子是激进的自然主义者，拒绝所有侵犯自然和自然而然的人工的东西。艾文荷反驳李漳熙所谓庄子“天”的视角，既然强调世间一切东西的价值，那就不能排除人类观点的价值，认为谈到天的视角最好被理解作为一种治愈的形式，来控制我们自大的趋势，提醒我们只是一个更大的组织中的一小部分。康思藤（Steve Coutinho）则拒绝神秘主义、相对主义和怀疑主义的分类，而采用实用主义和存在主义解释庄子。事实上，他把庄子看成是实用的易谬主义（pragmatic fallibilism）。黛博拉·H. 索尔斯（Deborah H. Soles）和大卫·E. 索尔斯（David E. Soles）认为视角主义、相对主义和怀疑主义都是对庄子的误解，认为庄子攻击真理和知识的概念，最好看作是认识论上的虚无主义（epistemological nihilism），拒绝真理、现实和知识上的概念作为最终的意思。

解文本。安乐哲把自己的文章放在文集的最后一篇，认为在解读如《庄子》一类的经典文献时，要建立一种解释的语境。于是他去发掘作为道家宇宙论根据的普遍性假定，从他称之为过程到彻底的文脉的坚持。他把“鱼之乐”的文本放在与墨家争论的宇宙观中来决定，如果任何不同于此种的努力将会对解释产生何种影响。多变的认识论（经历的过程性和彻底文脉）把“知”（knowing）变成在学习情景中发现快乐。

安乐哲和中岛隆博编辑的《〈庄子〉与鱼之乐》文集收集了8篇亚洲学者的论文，占据文集一多半的篇幅。该文集是西方和东方两个学校合作交流成果的体现，为我们提供了一种汉学研究的范式，是一次有益的尝试，不仅有学理上的论战，更有面对面的课堂学习和论辩，这种跨文化的学习和交流更加生动，互动更加有效。安乐哲编辑的另一本《〈庄子〉的逍遥游》也显示出与亚洲学术圈比较好的互动，目录的前页特意注明（向我们的老师杨有维致敬），《〈庄子〉的逍遥游》文章的题目中也可见原典的概念，更强调儒道的汇通（11篇文章中有两篇提到了孔子的形象和孔子主题）。

（三）理解与对话的取向

《藏天下于天下：对〈庄子〉的不齐之论说》文集的主标题取自《庄子·大宗师》“夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏小大有宜，犹有所循。若夫藏天下于天下而不得所循，是恒物之大情也”，副标题既巧妙地借用了“齐物”的说法，又宣告了选文的多视角特色。

不同于之前的文集，该文集对神秘主义的讨论给予了一定篇幅。例如，入选的第一篇文章中罗浩和李耶理一样在相对主义、怀疑主义基础上认为庄子是神秘主义，李耶理支持入世神秘主义（intraworldly mysticism），而罗浩则看到了庄子中的两种神秘主义（bimodal mystical experience），一种是如瑞丽宣称的更高一级的知识，另一种就是艾文荷提出的接受来源于冥想练习的直觉的知识。

值得一提的是，该文集入选的10篇文章中，有两篇来自华裔学者，其中一篇刊登了林顺夫对葛瑞汉翻译的批评，另一篇是顾史考翻译的杨儒宾的论文。该论文集构建了一种中西对话的语境，这在西方汉学研究

中是非常难得的。从某种程度上，两位华裔学者的文章可以看作是对《庄子》研究中把西方哲学、理论当作范式的普遍倾向的回应。林顺夫的《转化道：对葛瑞汉翻译的〈庄子〉内篇的批评》反驳了葛瑞汉对庄子结构的质疑，指出其内在的暗示是这本中国古典作品应该有如西方哲学著作一样逻辑谨严的结构，而林顺夫恰恰认为《庄子》的结构是中国古典散文结构的特点，是其独有的价值所在。他通过对《论语》《孟子》《墨子》《管子》，庄子作品同时代和前后时代作品结构的对比，以及刘笑敢对《庄子》文本单个字和复合词出现篇章，进而证明内篇、外篇、杂篇分章，并分析了葛瑞汉按照相似词而忽略内在意思逻辑重构原文的不合理之处，并对他的具体翻译段落进行了评论。杨儒宾的《从“身心合一”到“游于一气”：庄子的真人和它的物质基础》可以看作对不可知论和神秘主义讨论的回应。西方的庄学研究主要集中在哲学领域从认识论角度讨论，以逻辑的方式进行讨论，在体悟和修炼方面的研究几乎为零，而该文章涉及了冥契体验层面。这两个论文虽然是英文写作，但从研究方法和学术思路上都把《庄子》还原到原文的语境中了。这部文集学术水平较强，文章作者都是颇有建树的汉学家、学者，多任职于中美著名大学，一半以上作者有中文名字，且标注了中文名字，且文章标题对《庄子》中重要的术语和篇名采取了音译的办法，详见表3。

表3 《藏天下于天下：对〈庄子〉的不齐之论说》篇目

篇 名	作 者
1. Bimodal Mystical Experience in the “Qiwulun 齐物论” Chapter of the <i>Zhuangzi</i> 庄子 《庄子·齐物论》双重神秘主义经历	Harold D. Roth 罗浩
2. How Many Are the Ten Thousand Things and I? Relativism, Mysticism, and the Privileging of Oneness in the “Inner Chapters” 万物与一是多少？相对主义、神秘主义，内篇中“一”的优越性	Brook Ziporyn 任博克
3. Harmony and Cacophony in the Panpipes of Heaven 天籁中的和谐与不和谐	Scot Cook 顾史考

(待续)

(续表)

篇 名	作 者
4. From “Merging the Body with the Mind” to “Wandering in Unitary Qi 气”: A Discussion of Zhuangzi’s Realm of the True Man and Its Corporeal Basis 从“身心合一”到“游于一气”: 庄子的真人和它的物质基础	Rur-Bin Yang 杨儒宾
5. Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in the <i>Zhuangzi</i> 宗教领袖还是怀疑主义? 《庄子》中的相对怀疑主义	Chad Hansen 陈汉生
6. Aporetic Ethics in the <i>Zhuangzi</i> 《庄子》中的道德困境	Dan Lusthaus 悦家丹
7. Reflex and Reflectivity: Wuwei 无为 in the <i>Zhuangzi</i> 映像和反思:《庄子》中的无为	Alan Fox 狐安南
8. A Mind-Body Problem in the <i>Zhuangzi</i> 《庄子》中的身心问题	Paul Rakita Goldin 金鹏程
9. “Nothing Can Overcome Heaven”: The Notion of Spirit in the <i>Zhuangzi</i> 天不可胜:《庄子》中的精神概念	Michael J. Puett 普鸣
10. Transforming the Dao: A Critique of A.C. Graham’s Translation of the Inner Chapters of the <i>Zhuangzi</i> 转化道: 对葛瑞汉翻译的《庄子》内篇的批评	Shuen-Fu Lin 林顺夫

现代西方哲学界的眼光往往局限于英美和欧洲的传统, 中国哲学和印度哲学在美国哲学系统占比很少, 当其囿于二元对立的思维无法超越时, 一些哲学家则从东方哲学中寻求良药。现在到了扩展视野的时候了, 多元文化哲学的时代到来, 东方的以《庄子》为代表的思想传统确实提供了丰富的资源。《藏天下于天下: 对〈庄子〉的不齐之论说》这部文集中给予以往讨论避之不及的所谓神秘主义元素以一定的篇幅书写和重视, 它对神秘主义的辩护, 对原典的引述, 对相对主义和怀疑主义的反驳, 对道家本土的兴趣, 并愿意到原文的语境中去了解, 都说明研究向纵深化发展, 越来越走出西方语境的“门户之见”。

二、庄学西传的状况与展望

笔者梳理了近三十年出版的六部英语《庄子》研究论文集，从历时发展脉络来看，笔者认为文集从开始的简单地对庄子以不可知论、神秘主义一言以蔽之，渐渐涉及其哲学层面、认识论，以丝丝入扣的逻辑进行分析，到目前开始认真的讨论存有、其冥契体验层面，这是庄学研究深化的过程。汉学家们真正的汉语能力的提高，在中国和美国都受过教育的华裔学者一方面对于英语语境的学术范式有很好的了解，对问题的敏感度高，能较好地找到对话的点，他们加入学术讨论，也是沟通上了一个层次的重要原因，对原典和原文化的兴趣说明力量的对比正在悄悄发生变化。在中西比较的框架下对三部文集重点讨论的基础上，对目前的英语世界庄学研究状况有以下几点思考。

第一，在六部英语《庄子》研究论文集中，中国学者的声音相对处于弱势。曾经来华学习过的学者对中华文化有更多的同情和理解，比如《藏天下于天下：对〈庄子〉的不齐之论说》的编者顾史考曾在复旦大学访学半年，安乐哲在美国任教期间就与中国学界往来频繁，现在受聘于北京大学，而这些与东亚学术圈有对话的学者更具比较文化视野。

第二，译者在思想传播方面发挥了重要作用，著名学者影响力的和出版社在文明传播方面的作用也不容忽视。例如，两位编者梅维恒和孔丽维都翻译过《庄子》。《庄子试论集》和《〈庄子〉与鱼之乐》的编者安乐哲曾在夏威夷大学任教，这两部书均由夏威夷大学出版社出版。正是安乐哲对儒家道家思想的关注，使得他所在的夏威夷大学成为当代汉学研究的出版重镇。纽约州立大学出版社（State University of New York Press, SUNY）也出版了众多关于东方思想文化的学术书籍。

第三，西方学者的研究方法迥异于国内学者。西方学者的庄学研究展现了不同于中国学者的问题取向和知识路径。他们的语言哲学、宗教学，神话学、文化哲学的研究方法深化了我们对《庄子》中结构和概念的理解。西方学者的知识学传统和方法论背景，其视角与创新意识值得我们学习和借鉴。但是，我们同时要看到西方理论和方法的使用限度，不能忽略了研究对象自身的特性。比如，尽管庄子影响过众多的西方作

家，但把亨利·米勒的情欲描写和风流生活与道家对比来做相似性的研究，相信绝大多数中国人从审美上都难以接受。把庄子哲学中体现的出世、游与方外的宗教式的超越的圣洁的美感万难与逃避社会责任、道德伦理堕落的浪子混为一谈¹，也是不可接受的。笔者认为，西方的分析工具和理论前提可以借鉴，但同时一定认识其运用的范围和局限性，切勿盲目拥趸。

《庄子》在世界哲学、文学、宗教学领域具有独一无二的价值。就笔者看来，目前庄子中涉及非理性的部分，如庖丁、渔夫、轮扁正是对西方理性哲学的补充，《齐物论》中体现的多元思想可以帮助西方走出二元对立思想的藩篱。在文学上，其“音乐式结构”（林顺夫语），其汪洋恣肆、瑰丽百变、不拘一格的意象，以及其寓言（三言）的言说方式展示了其独特的价值。在宗教层面，其“心斋”“坐忘”等既是道家独有的修炼和体悟方式，又可以与禅学和现代认知心理学对话。《庄子》是中国文化传统的宝库，是中国文化的骄傲，这六部《庄子》研究英语论文集也是中西对话、中西互镜的范例。

《庄子》研究英语论文集的出版标志着西方庄学研究的深化，本部分梳理了20世纪80年代后期迄今为止出版的六部《庄子》英语论文集，统计出版时间、出版机构、收录论文数目、编者初衷以及作者构成等基本情况，试图描绘《庄子》在英语世界的研究脉络和各个时期英语文集的特色。在中西比较的框架下，重点讨论了其中三部论文集，展示了英语论集中西学术话语与诠释典范的交汇，探讨最近三十年来英语庄子学的研究理路、学术兴趣和研究方法，并对未来庄学西传的总体趋势予以展望。

1 Randall P. Peerenboom, "Living Beyond the Bounds: Henry Miller and the Quest or Daoist Realization," *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, ed. By Roger Ames (Albany: State University of New York Press, 1998), pp.125-142.

第四节 英语硕博士论文

一、庄子与西方哲学家的比较研究

《杜威和庄子哲学中的自然主义：活着的生物和蜷曲的大树》¹比较了美国实用主义哲学家杜威和庄子的自然主义观点，并为以下两种中心论点辩护。第一，相比于西方传统上对杜威和庄子的认知，他们的自然观念都是哲学上更自由、更全面的非还原性的（non-reductive）体系。非还原性体现在它避免了当代英美思想中的物理机械性；哲学上的更自由在于它接受了一个比西方传统正统思想更宽容、更进步的立场；哲学上的更全面在于它既吸收社会科学养分，又吸收自然科学养分。第二，从这种比较中，获取主要观点为调查哲学立场（自然主义）提供了新的启发，从而避免目前对待自然唯科学的主流趋势，与从前更包容的范式联结。在杜威和庄子的思想交汇处，人们发现了他们的相同点在于都为人类行为开处方，他们见解的不同之处也相互补充。该文带来的新启发反驳了低估和无视自然作用的、对杜威和庄子的诠释。

《作为伦理范畴的健康：尼采和庄子思想的比较研究》²论文归纳了尼采和庄子培养自我心理上和情感健康方面的特点。两位哲人的视角涉及批判和净化（purgative）层面，个体可以通过摆脱传统的思想和生活方式获得情感上的健康。该文分析尼采和庄子自然视角在认识论上的立足点。为了说明传统重要的伦理范式与健康生活不相关，他们对自然的视角进行分析，否定了某些知识的重要性，两者为心理和情感健康的一种范式背书，即关注人类的能力和深层需要。作者也认为尼采和庄子支持心理健康理念，其中一个描述性的自然理论说明了他们明确的范式承诺，认为两位哲学家的目标是为了达到健康状态，重新调整个人和他们的自

1 Christopher C. Kirby, "Naturalism in the Philosophies of Dewey and Zhuangzi: The Live Creature and the Crooked Tree," Ph.D Dissertation, University of South Florida, 2008.

2 Danesh Singh, "Health as an Ethical Category in the Thought of Nietzsche and Zhuangzi," Ph.D Dissertation, Binghamton University, 2013.

然属性。尼采的健康要求个体的生活方式顺应描述性的、规范性的权力意志（will to power）观念。庄子的健康包含了描述性的和规范性的内容，目标是全部的、对“德”或人类自然能力的自由的实践。论文最后讨论了尼采和庄子关于健康观念中“情感”的作用。情感与判断相关，他们相信情感的转换可以通过重新教育个体发生。为了改变感知方式，人们必须改变对自我的认知和在世界上的位置。

《庄子和尼采的宗教性》¹一文认为庄子和尼采有相似的、对生活肯定的宗教性，前者体现在逍遥游视角，后者体现在酒神精神（dionysian spirit）。该论文作者注意到文学上阅读庄子和尼采具有巨大的差异和矛盾，认为庄子和尼采都具有人类自由观，通过宗教的肯定生命的神圣实现精神超越。该论文最后重新思考庄子和尼采在西方后现代哲学和当代中国哲学中的宗教性的重要性。

《内在世界的不连续性：斯宾诺莎和庄子的人/非人及动物的分野》²共包含四章：第一章讨论庄子和斯宾诺莎的认识论和人类适应性；第二章讨论了马的欲望和人类的友好关系，即跨物种的情感交流；第三章讨论人类社会的边界，维护和破坏自我；第四章名为“内在的野兽：庄子和斯宾诺莎关于性别化、种族化、阶级的区分”。该论文考察了庄子和斯宾诺莎关于对人类与非人类动物区分，目的在于把某些历史人物带入当前有关动物性的讨论中，同时把文化中的不同哲学流派放在一起讨论，丰富当代关于动物性的讨论。

《庄子和禅宗的语言策略》³的题目揭示了该论文是从哲学角度考察庄子和禅宗的语言学策略。1980年后，以德里达等思想家代表的解构主义思潮盛行，如何重构语境和重新解释道家与禅宗面临新的挑战。该研究在后现代的语境下运用新的语言来讲述道家 and 禅宗，同时考察道家和禅宗思想如何加入后现代话语。这本论文出版之前已有部分内容作为三篇论文在期刊上独立发表。该论文的结构总体分三个层次：解构策

1 Shang Ge Ling, "The Religiosity of Zhuangzi and Nietzsche: Human Liberation as Affirmation of Life," Ph.D Dissertation, Temple University, 1999.

2 Sonya Nihan Özbey, "Discontinuities in Immanent Worlds: The Human/Nonhuman Animal Split in Spinoza and the Zhuāngzi," Ph.D Dissertation, DePaul University, 2015.

3 Youru Wa, "Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: The other way of Speaking," Ph.D Dissertation, London: Routledge Curzon, 2003.

略、语言的局限性和间接交流。作者指出该著作运用了后现代方法，但不是后现代主义，与现代西方的众多方法不同，区别于乔姆斯基（Noam Chomsky）的结构主义方法和盎格鲁—撒克逊语用学，也不同于陈汉生对中国语言的观点。

《道家思想和斯多葛派的比较：平凡而技艺超群》¹认为，古代的斯多葛学派和庄子的道家可以在人世的活动中的平常领域达到超群的技艺，即“平凡而技艺超群”。这种可能性建立在个人的心理和认知能力与现实结构相匹配的观点之上。达到这种完美境界，不仅实现了个人的成功，也发挥了个人在总体格局中的作用。在这个解释框架下，论文重组了该观点在不同文化语境中的两个版本，旨在达到以下两个目标。第一，运用比较的视角看待目前关于斯多葛主义和庄子的诠释。作者质疑斯多葛是严格的道德主义者对现实世界完全不在乎的观点，以及把庄子作为反理性主义者的观点。第二，它试图解释斯多葛主义和道家的不同学术传统在平凡中孕育艺术方面的差异。

二、庄子与佛教人物憨山德清

《道的边界：憨山德清（1546—1623）对《庄子》的佛教评论》²通过细读憨山德清对庄子的评论，探索了宗教传统间的交汇。作者认为，憨山德清通过逐行的文字训诂，把道家文献转换成佛教文本。这种以佛释道的诠释方法对传统佛教观念提出异议，同时也建立了佛教书写中国经典之新体裁。文章分析憨山德清对文本假设与之前的评论家不同，憨山德清认为庄子是中国的菩萨（Bodhisattva），为佛教传播开辟了道路，憨山德清坚持把《庄子》作为宗教文本来读。他相信《庄子》在《齐物论》中的预言，未来读者会发现文本中隐藏的佛教信息。憨山德清注重《庄子》中文学、哲学和救世神学之间的联系，认为要理解寓言、重言、卮言这三种语言形式。憨山德清认为，文学和哲学层面的最终目的是帮助读者进行精神实践。

1 David Machek, "Virtuosos of the Ordinary: Comparative Interpretations of Daoist and Stoic Thought," Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 2015.

2 Shari Ruei-hua Epstein, "Boundaries of the Dao: Hanshan Deqing's (1546—1623) Buddhist Commentary on the *Zhuangzi*," Ph.D. Dissertation, Stanford University, 2006.

《庄子圣人的养成：憨山德清对内篇统一的理解》¹展示了憨山德清对庄子内篇具体的解释。作者认为“圣人”概念是憨山德清对内篇评论的首要主题，在内篇的每一篇追溯该主题，解释其在理解《庄子》信息上重要意义，解释了内篇统一和连贯的信息。作者认为憨山德清的评论具有以下两方面价值：第一，它提供了内篇在主题上统一和连贯的解释；第二，通过聚焦圣人主题，憨山德清的评论强调了社会和政治关注在《庄子》中的重要性。第一章考察憨山德清对《逍遥游》的评论提供了内篇的总览，人们从“道”中汲取营养，培养无我、无功、无名。第二章分析憨山德清对《齐物论》的评论及如何应对自我的执着。憨山德清将其定义为对身体的执着，未觉悟道，升起许多是非争执。第三章评论憨山德清强调“忘我”的主题，培养道需关注养生而不追求功名。后半部分挖掘憨山德清对《人间世》的评论，通过解释圣人对统治者履行责任的方式强调文本的社会政治层面。第四章对应憨山德清对《德充符》的评论，提出畸人拥有许多圣人的品质，他们忘记了身体的形态而对道有了认知，对功名不感兴趣，获得乐一种非强制、非刻意的品德。第五章讨论憨山德清对《大宗师》的评论，发掘了圣人的品质。这篇论文不仅重申了个人修养的培养，还强调得道的意义在于使人们能平和淡定面对生死和疾病。第七章发掘憨山德清对《应帝王》的评论，并说明了完善圣人实质的社会和政治方面的启示。具备天时、地利，圣人会将其伟大的功用发挥在其对统治的启蒙上，圣人也通过培育个人修养调整自身，将自身处于深不可测的道中，通过自然而然的、非刻意的行动转变他人。

三、庄子与现代生活的对话

《牢笼中的逍遥游——庄子的社会关注和早期中国思想》²要反驳了庄子的出世脱离社会的传统观点。论文把庄子思想放置在古代中国哲学的社会语境下，讨论杨朱和儒家对参与社会和政治的态度，然后解释《庄子》中关于出世的著名段落，阐述庄子对传统价值的质疑。作者不同意

1 Travis W. Smith, "Cultivating Sagehood in the *Zhuangzi*: Hanshan Deqing's Unified Reading of the Inner Chapters," Ph.D Dissertation, Southern Illinois University, Carbondale, 2013.

2 Michael James Millner, "Roaming Freely Inside the Cage: Social Concern in Zhuangzi and Early Chinese Thought," Ph.D Dissertation, University of California, Berkeley, 2000.

怀疑主义和相对主义的称呼，认为在另一个历史和文化迥异的环境中这些标签的内涵和关注差别很大。作者认为庄子的攻击和对传统价值的重估是正面的、策略性的，其目的是为了把人们从过去传统的知识中解放出来，敞开了更好生活的大门和路径。作者认为庄子的批判性并非是拒绝参与社会，他的批判与儒家思想在很多地方类似，他的反对意见并没有完全削弱其社会参与度，庄子的理想与成为社会一员是兼容的。

《〈庄子〉中的情感》¹是硕士论文，针对中国经典在情感批评方面研究匮乏情况，考察了《庄子》《孟子》《荀子》三个文本中的情感问题。第一部分描述了“情”，以及战国时期它作为一个描述情感（emotion）的概述性词汇（umbrella term）。第二部分展示了三个文本中关于情隐含的假设，三个文本中感情与判断、欲望、行动和身体状况相关联。第三部分细致地考察了庄子对于情感的态度，与性、情、心、自然有何种关系。他认为“情”在自然界没有地位，它是不完美的普通人的特点而不是完美的自然人的特点。通过对比庄子与孟子和荀子对“情”的态度发现，孟子认为“情”是内在的特点，不激励人们道德化；荀子的“情”也是内在的，但要激发人们以自私的方式行事。第四部分考察为什么庄子对于“情”的批评符合他的哲学立场，这些立场建议自然人没有个体性，最后检验讨论该立场是否合理。

《比较视角下中国古代思想中的死亡与自我》²探讨了中国古代思想家的死亡观念，并且透视了作为死亡存在基础的自我观念。该论文聚焦公元前6至3世纪的战国时期，开篇考察了道家、孔子、孟子和他们的追随者和拥护者。论文大部分篇幅集中于荀子、孔子和庄子思想，考察这几位思想家对以下主题的思考：1. 死亡；2. 面对自己的死亡；3. 面对爱人的死亡；4. 死亡观念与自我的关系，伦理和救世的暗示。其中两方面主要运用了比较的方法：1. 比较孔子和庄子对死亡与自我的理解方法（也包括儒家内部思想的相似与分歧）；2. 探讨孔子和庄子挑战现代西方思想家的图像。结论是中国传统思想对我们目前理解和对待死亡问题方面有卓越的贡献。

1 Martha Mcgrath, "Emotions in the *Zhuangzi*," Ph.D Dissertation, Memorial University of Newfoundland, 1995.

2 Mark Berkson, "Death and the Self in Ancient Chinese Thought: A Comparative Perspective," Ph.D Dissertation, Stanford University, 1999.

《玩具的概念——与〈庄子〉游戏》¹认为“游戏”是庄子批评研究的中心论题，是道家传统的基石。论文开篇提出了两种有矛盾的庄子游戏人生的诠释。第一种矛盾存在于逻辑上，认为如果“游”被定义为非目的的行为，庄子就不可能一直推荐游戏而没有把它变成伦理方面的要求。第二个矛盾是行为上的，认为学者对游戏价值和本质的争论恰恰是庄子鄙视的行为。为了解决上述问题，需要确认两个不同的客体：玩具和游戏。它们是两种截然不同方式的游戏，玩玩具和做游戏。不同于传统的庄子游戏人生的解释，作者认为用玩玩具诠释《庄子》更合适，并运用言语行为理论来解释语言的必要性。文章指出庄子更支持玩玩具，他是玩具制造者，服务于自己创造的客体。玩具是一种被把玩的客体，玩具制造者生产了这些客体。很难同时建立玩具和玩具制造者这种双重存在。为了使这两种作用达到和解，作者根据《庄子》自身的解释原则进行重读，需要挪用玩具制造者的技巧。最后，作者观察了这种分析与学术的相关性，这个学术提问可能会使专家关于玩具制造的文本适得其反，警示说明也适用于本论文。

四、庄子被冠名的各种主义

乔柏客《庄子与怀疑主义》提供了庄子思想的哲学解释，尤其是他的“怀疑主义”，以及他支持怀疑主义作为一种生存方法的背景假设。在发表自己的观点之前，作者为提出理论和文本问题，把该论文置身于目前学术讨论的语境中，考虑了他人的解释。前两章为了强调传统互为矛盾的佛教和道教的影响，已考验了文本的现代接受，作者翻译并分析了新道家 and 早期佛教评论。后五章分别考察了庄子的现代解释：冯友兰、顾立雅（Herrlee Creel）、马伯乐、李耶理、陈汉生、吴光明、艾文荷、葛瑞汉等提出的个人自由、神秘主义、相对主义、高技艺的生活（skillful living）、自然而然（spontaneity）等观点。最后两章提供了作者本人的解释，在充斥各种方法和术语的竞相争论的概念框架中选择和理解庄子对不同哲学问题的回应。作者认为，庄子怀疑建立一个正确系统的可能性，

1 Alan Jay Levinovitz, "The Concept of Toy—At Play with the *Zhuangzi*," Ph.D. Dissertation, the University of Chicago, 2012.

一个简单的事实是他写下任何东西都是他信念的证据，怀疑主义本身提供了不可解决的问题的最好的方法，作者把庄子归结为“自然主义”。庄子认为美好的生活是自然的，人们自然的生活，人们能以怀疑主义带来的开放和灵活的心态应对他们的处境。因为荀子对庄子批评，该立场的长处和局限更为突出，荀子认为美好的生活在于培养某种欲望，它并不是自然地存在我们的身体中，所以也就无所谓展示开放的心态。

五、小结

纵观近三十年《庄子》研究英文学术成果，硕博士论文中最早关于庄子研究发表的时间段是1990—2000年，只有三篇，而2000—2010年间有两篇，2010—2015年间有五篇。从学术论文数量上看，后五年的文章发表数量相当于前二十年的总和。可以看出尽管总量稀少，但对《庄子》的学术关注有增加的趋势。从论题涉及的学术兴趣来看，偏重比较哲学方面的内容，庄子和某位西方思想家的比较以及在某个思想关注点上的对比类文章占较大比重，英语期刊论文的这类主题也较多。在中西方翻译史上，佛教于东汉末年传入中国，最开始的佛经从梵文翻译成中文时，由于是一种全新的思想，当译介佛教的理念时，译者多以中华传统文化中现存的道家概念来比附。基督教最初来华时，景教士也多比附佛、道已有的概念来翻译基督神学概念。明清之际利玛窦来华时采取了“合儒”的传教策略，以便顺应译入语既有的文化特性，方便传教工作的开展。在一种新思想的引进初期，采取这种方法可以看作是一种变通，佛教称之为“方便说法”。介绍陌生事物首先从对方熟悉的事物入手，通过两者的共同点引起译入语读者的关注，方便译入语读者的理解。在诠释一种思想学派的经典思想时，如果能与本土的思想家或学派对比较研究，理解一种新的思想就会比较容易。当然还存在另一种情况，由于作者见地之局限，不可避免地以本国文化的先见来解读他国文化，在文化思想上属于诠释者的舒适区。从以上的分析来看，中西思想家之间的对比，既可能是作者被动的认识的局限性造成，也可能是其主动选择的诠释策略。统计表明，英语的学术研究与庄子有联结的西方思想家主要有斯宾诺莎、尼采、克尔凯郭尔等人，与其思想类比较多的学派有怀疑主义、

斯多葛派等。

了解庄子与西方思想相似性的意义在于对中国经典“走出去”具有重要启发。文化对话是互动过程，“走出去”只是完成了交流的第一步，“被接受”才使得沟通的目标真正实现。人类先天具备对自身命运的关怀，容易接受那些在认知中对其有意义的事物。从译语读者关心的人物、思想开始与对方的历史文化相联结的方式胜于生硬灌输一种全新的思想。从庄子研究的个例中我们也发现，除了思想家和思想流派对比的话题占较大比重，一些与现代生活相关的话题也比较多，如人与自然、动物、死亡、情感等，这是全人类共同关心的话题。当然也有研究从重要的哲学概念入手，置身于当时的学术讨论语境，为庄子思想提供解释，如怀疑主义、相对主义的论述。少数在中国文化语境本土的思想传统中寻找可参照的解释，或从与庄子思想比较相似的佛教思想方面发现解释的资源，这主要集中于曾对庄子注疏的憨山德清的解释。总之，我们若以庄子思想为中心延伸出去，吸引和辐射更多的思想资源，不同思想在碰撞与摩擦中产生绚烂的火花，无论如何这对于世界文明的发展来说是值得庆幸的事。

第三章 庄子哲学在英语学术界的诠释

南乐山 (Robert C. Neville) 在《波士顿儒家》(*Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*) 一书中将英语学术界里研究中国哲学的学者分成三类。第一类是解释型学者, 即致力于翻译和解释经典文本, 典型的学者有陈荣捷 (Wing-tsit Chan), 还有狄百瑞 (William Theodore de Bary)。第三类是“规范型”学者, 他们以儒家或道家学术为其主要资源, 针对当代哲学中的问题进行创造性探索, 并建立了一套自身的话语。他认为安乐哲、郝大维、成中英以及吴光明最为典型。第二类是在中学与西学之间“架桥型”的学者。这类学者介于上述第一类和第三类之间, 他们的主要特点是对中、西哲学思想或观念进行比较研究, 尤其对中国哲学中的一些思想比较欣赏, 认为它们对西方哲学或当代哲学研究颇有裨益。他主要列举了赫伯特·芬格莱特 (Herbert Fingarette)、倪德卫、柯雄文 (Antonio Cua)、艾文荷、李耶理等学者。¹ 从南乐山的分类看, 第一类学者侧重原文意思, 以原作为中心进行传统诠释; 第三类学者以译语文化为中心, 是具有创造性的为己之学; 第二类似乎不偏不倚。类型学对《庄子》的诠释研究具有启发性, 《庄子》的诠释在某种程度也具备以上特点, 但因为其哲学思想的特殊性, 在实践中呈现更复杂的诠释类型。本章尝试基于《庄子》在西方学术界的诠释实践, 寻找典型的译释类型进行分析。

1 Robert Cummings Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World* (New York: State University of New York, 2000), pp.45-46.

第一节 爱莲心：理解庄子的心灵

在众多汉学家中，爱莲心¹的汉语名字翻译得非常巧妙，“爱”是其姓氏的音译，“莲心”又有非常丰富的汉语联想意义，周敦颐的《爱莲说》中有“香远益清，亭亭净植”。莲花的寓意也非常美好，因为莲花是佛教的象征，作为研究哲学的学者，爱莲心的中文名字高雅而意味深远。

爱莲心的《向往心灵转化的庄子：内篇分析》一书于1989年出版。当时比较流行的观点是《庄子》由不同作者书写，是不同观点的历史合集，在这种预设下，学者通常不去考虑文本中心焦点，而是认为书中并存着自我转化与相对主义两个主题。然而，爱莲心不赞同这种观点，他在《向往心灵转化的庄子：内篇分析》一书中致力于论证《庄子》内篇有连贯一致的主题，试图展现《庄子》文本中隐藏的逻辑和条理。正如书中所述，此书有两个目标：一是陈述《庄子》的哲学目标——心灵转化；二是解释与上述目标看起来矛盾的，也是相对主义者所支持作为论据的《庄子》文本不连贯和晦涩难解之处。在爱莲心的看来，这种书写属于技术手段，与达到自我转化的哲学目的之间有一种系统的联系。爱莲心的核心观点认为庄子哲学不是相对主义，其被忽视的主题是心灵转化。

一、题目翻译对哲学意义的诱导

(一)《逍遥游》

爱莲心首先从第一章《逍遥游》标题的英文翻译谈起，分析当时流行的两种标题英译：“Happy Wandering”与“Going Rambling Without a Destination”。从字面意思看这两个英文标题的表述并没有问题，然而语言是思想的载体，这两个翻译在表达庄子哲学思想方面值得商榷。爱莲

1 爱莲心现为香港中文大学哲学系教授，撰写和主编了7部著作，发表了180多篇学术论文。这些作品大部分是关于中国哲学的，他被公认为英语世界中庄子研究最高产的学者之一，其主编的《理解中国人的心灵：哲学之根》（*Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*）自1989年以来再版了十次，产生了广泛的影响，《向往心灵转化的庄子：内篇分析》被前牛津大学教授马克·艾文（Mark Elvin）誉为“卓越的成就”。

心认为，从语言学角度分析，“Happy Wandering”和“Going Rambling Without a Destination”这两种翻译从字面上看英文翻译是合适的，但从哲学角度分析则会引起误解，因为“他们都暗示着一种纯粹利己主义的娱乐，这与庄子的自由水平不相符”。庄子的“逍遥游”指是心灵达到无拘无束的境界，心灵可以绝对自由地在任何地方遨游，只有经过心灵转化才能得到这种境界。它不受任何特殊立场的约束，庄子的自由水平只有在达到了超越的境界或超验快乐的境界以后才可能达到。基于上述考虑，为力求哲学思想上而不仅仅是语言上的对等，爱莲心建议将“逍遥游”译为“The Transcendental Happiness Walk”更好。¹英文单词 Transcendental 指“超验的”，多用于宗教领域，为了避免与基督教的形而上学混淆，爱莲心对心灵转化和宗教转化进行了区分：“心灵转化不要求信奉任何一套诸如神的特殊显示等的观念，也不需要信奉一套关于灵魂或来生的教义，甚至不需要信奉任何伦理实践的规则。”²这样就使得庄子哲学与西方的形而上学区分开来，引导读者去关注庄子在其本土文化语境中的涵意。爱莲心也把心灵转化与神秘转化及心理洞察进行了区分，在他的理解中，心灵转化是类似顿悟的经验，突然领悟了一些先前不了解的东西。

（二）齐物论

爱莲心追溯了西方盛行以相对主义诠释庄子思想的原因，其中一个原因就是《齐物论》标题翻译的影响。《齐物论》可以有两种读法，较普遍的一种是“齐物 / 论”，也有学者支持“齐 / 物论”的读法，前者强调“论”，并没有说明哪一种论述好，只是列举一些论述，而后者强调“齐”，明确说明要使得论述平等、等同。英语学术界大多数的翻译家和诠释者都选择了“齐”作为该标题强调的概念。爱莲心列举了几位重要的翻译家和哲学家对该标题的翻译。例如，葛瑞汉译为“The Sorting Which Evens Things Out”（使物等同的分类），这一译法明显受到葛瑞汉本人哲学偏好的影响，这也会明显地影响读者，使读者期待“该篇关心的是话语的样式或区分，将导致万物等同或相对化的最终结果”³。陈荣捷译为

1 爱莲心：《向往心灵转化的庄子：内篇分析》，周焜成译，南京：江苏人民出版社，2010年，第2页。

2 同上，第3页。

3 同上，第147—148页。

“The Equality of Things and Opinions”（物和论的平等），并且在《中国传统资料》（*Sources of Chinese Tradition*）该译文在“庄子的怀疑主义和神秘主义”标题之下，而“正如葛瑞汉一样，对这一标题的翻译建立在哲学解释的基础之上，而不是由语言上的解释所决定”¹。冯友兰译为“The Equality of Things and Opinions”（物和论的平等），爱莲心认为冯友兰的翻译更注重“齐”而不是“论”，肯定了相对主义的事实。他尤其提到了陈汉生的翻译“On Harmonizing Discussions of Things”（关于物论之和諧），认为“这一翻译暗示着所有讨论都将证明是等价的”²。在爱莲心看来，陈汉生对庄子哲学的诠释属于极端相对主义，还有吴光明的翻译“Equalizing Things and Theories”（使物和理论平等），在爱莲心看来都偏爱相对主义。相比之下，华兹生的翻译“Discussion on Making All Things Equal”（使物平等的讨论）留给读者的是一种中性的态度。在此基础上爱莲心也提出了自己的看法，在华兹生译文的基础上做了一点改动，去掉 all，变为“Discourse on the Equality of Things”，意在减少引导和暗示。他比较赞同标题中性的翻译，把最终的诠释权力留给读者，而不赞同引导读者认为庄子是相对主义。

二、诠释的方法：宗教史方法 VS 主题方法

四十年前，英国汉学家葛瑞汉的译本《庄子：内七篇和〈庄子〉书中的其他作品》根据不同哲学学派将《庄子》一书可能的不同作者进行划分，他把自己对《庄子》的学术研究假设融入译文。爱莲心质疑了葛瑞汉以宗教史方法解释和评论文本，认为这种方法会诱导人们去寻找文本中的矛盾，以为文本体现了历史上不同学派的观点，而忽略了文中看似矛盾的部分可能正是普遍的、系统的主题之必要组成部分，这是疑古考辨带来的问题。

与葛瑞汉不同，爱莲心假设原文中有一个独立的主题有待发掘，而且文中的各种陈述均在不同方面与这一主题的发展有联系。在爱莲心看来，问题的关键不在于全书是否出自一人之手，而在于它可以被解释为

1 爱莲心：《向往心灵转化的庄子：内篇分析》，周焜成译，南京：江苏人民出版社，2010年，第148页。

2 同上，第149页。

属于一个哲学传统之下的一部分哲学文本，这种解释已有很长的历史了。¹ 爱莲心的解释与中国传统对《庄子》一书的解释相似。这种解释的道理之一是它有历史传承，这套方法从古至今传承下来，我们有理由相信其写作的思路与此类似。儒家思想典籍《论语》也是孔子和其弟子所撰，但统称儒家思想，这说明其具有区别于其他哲学流派思想的儒学主题。即使《庄子》一书并非出自一人之手，编者将其汇编成一本书也是出于其中相同或相似的思想。葛瑞汉的诠释倾向于以比较为基础，而不以主题为基础来把握矛盾，这影响人们对内篇的解读，会导致读者看不到文本内部的系统的连贯性，有些矛盾是一系列有关的策略的组成部分。

在爱莲心看来，庄子哲学阐释的底线是庄子为相对主义者。无论是具有历史价值的文学短文集，还是自相矛盾的、神秘的文集这两种看法，都是爱莲心力图排除的。然而，面对可能来自相对主义支持者的诘问，爱莲心主张为相对主义保留暂时性的位置，认为相对主义是被用来打破其他观点的一种策略，而不是最终提出的观点。爱莲心也从逻辑上和文本上进行论辩。从逻辑上看，《庄子》是建立在以首尾一致为根据的论辩的基础之上，所以不可能是相对主义的文本，因为相对主义本身意味着它与其他观点平行，意味着它不能提出任何观点。爱莲心引用《齐物论》中华兹生和葛瑞汉的翻译为例来予以说明。

原文：

夫言非吹也，言者有言。其所言者，特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于鷦音，亦有辩乎？其无辩乎？

华兹生的翻译：

Words are not just wind. Words have something to say. But if what they have to say is not fixed, then do they really say something? Or do they say nothing? People suppose that words are different from the peeps of baby birds, but is there any difference or isn't there?

葛瑞汉的翻译：

Saying is not blowing breath, saying says something; the only trouble

1 爱莲心：《向往心灵转化的庄子：内篇分析》，周焜成译，南京：江苏人民出版社，2010年，第6页。

is that what it says is never fixed. Do we really say something? Or have we never said anything? If you think it different from the twitter of fledglings, is there proof of the distinction? Or isn't there proof?

葛瑞汉的翻译附加了“the only trouble is”，原文其实并未表明态度。附加的文本对“其所言者，特未定也”增加了否定的含义。在人称上，从原文的语境分析，主语为“所言者”，后文“果有言邪？其未尝有言邪？”应该是主语省略，华兹生用 They 跟原文文脉一致，葛瑞汉则改用第一人称 We，引导读者联系自身。在结尾处虽然葛瑞汉与华兹生译文的看起来差异微小，但十分重要。爱莲心论辩说，在华兹生的翻译中，提出的问题是语言的意义是否确定，并没有想当然地认为是不确定的，只是提出如果不确定，那么语言是否真正表达了一些事情？而葛瑞汉的译文直接说明语言的意思是不确定的。也就是说，华兹生的假设在葛瑞汉那里变成了论断。联系前面葛瑞汉加上“the only trouble is”对所言未定的否定，这段话就证实了语言与轂音无异。所以，从葛瑞汉的语言不定的译文中，读者更容易得到语言无意义的结论，而华兹生的译文则给读者留下更多的思考空间。葛瑞汉加上了 proof 一词，留给人的印象是如果我们要 words 的意义就需要证据，这更增加了读者的怀疑情绪。¹爱莲心与葛瑞汉的争论给我们的启示是，诠释方法对于典籍的阅读体验有重要影响，不同的诠释方法可能导致截然不同的诠释结果。留给我们在典籍翻译研究的思考是，不同于其他文献的翻译，无论是早期翻译史关于忠实的讨论，还是 20 世纪关于翻译目的、文化、伦理等讨论，都尚未涉及翻译的前提即诠释方法的讨论，是以原文的编撰逻辑为前提进行翻译，还是重构一套逻辑体系进行翻译，这应该是哲学典籍翻译需要特别留意的重要问题。

三、隐喻思维与分析思维

爱莲心讨论了神话的结构和神话在认识中扮演的角色。神话内容选取了鲲与鹏、蜩与学鸠。爱莲心的论点是：《庄子》的中心目标是自我转化，第三章的陈述象征达到这个目的神话材料，而且在后面的章节中，

1 关于爱莲心的辨析参见 Robert E. Allinson, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*, p.16.

他提出文本和逻辑的证据来支持一个说法：《庄子》的中心目的是对作为主体的读者的自我转化。关于流行的相对主义的论辩需要讨论庄子是不是一个“相对主义者”。¹为回应相对主义的观点，他需要回应文中频繁出现的相对主义论述如何解释。爱莲心从对《庄子》中的隐喻入手进行诠释。他分析隐喻促使读者摒弃头脑中概念的和分析的心灵作用，同时使用直觉的美学作用。爱莲心分析神话的策略是暗示读者所说的不能直接说，以及所说的不能被理解成字面上的真实意思。虽然如此，神话在另一层面拥有共同价值。隐喻使分析思维让路，当人们一旦认识到在讲神话，在阅读时分析思维会停止，孩童思维得以恢复，也就是我们原初思维中审美和直觉的力量。神话是为对成人讲的儿童故事，成人也习惯思考神话中的真理，《庄子》将神话置于篇首意味着对该书的理解不同于传统依赖概念的智性。

爱莲心致力于证明审美和前概念思维对于正确理解庄子哲学是前提。西方传统中柏拉图、康德、黑格尔具有巨大影响，认为寓言似的理解比概念性理解低级。²以审美的方式去把握一种思想意味着这种思想作为一个整体被把握，而不是一个部分。如果人们希望认识《庄子》中的信息，需要一种整体的思维行动，爱莲心称之为庄子论证的隐喻顺序。《庄子》不是以清晰的、线性的结构呈现，这并不是说它不是系统的呈现。丰富的隐喻应用是读者整体地、直觉地理解和吸收《庄子》的整个信息的重要线索。

爱莲心以庄周梦蝶的故事为例，说明了庄周论证的转化是精神上的，而不是身体上的。蝴蝶是变形的象征，爱莲心分析了蝴蝶的三个特点：第一，它是美的象征；第二，它是一种变形的形象化比喻；第三，从蛹转化为蝶特别有趣。为了化成蝶，蛹必须蜕去原有的皮。这表明，只有当旧的东西给新的东西让路时，转化才能实现。³但是，这一比喻不会因

1 对于《庄子》中看似矛盾的段落的回应，爱莲心在《向往心灵转化的庄子：内篇分析》中总结了目前学者接受的几种假设：1.《庄子》是相对主义的文本，作者并没有意识到相对主义站不住脚；2.《庄子》一书有多个作者；3.作者意识到了相对主义自我消解（self-cancelling）的特点，却固执己见；4.作者认为《庄子》是一个哲学笑话，有点像柏拉的《巴门尼德篇》；5.《庄子》是诗歌或文学作品，而非意在哲学，没有义务自洽；6.庄子是相对主义，可以为之辩解。（pp.175-176.）

2 Robert E. Allinson, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*, p.34.

3 爱莲心：《向往心灵转化的庄子：内篇分析》，周焜成译，南京：江苏人民出版社，2010年，第82页。

为这个而被完全抛弃。正如蝴蝶是身体转化的原型象征，庄周经历的意识方面的转变也一定代表着精神转化的原型象征。这种正在被预示的转变是一种哲学意义上的改变，一种完全的改变，一种形态的改变。它是存在上的一种彻底的改变，一种身份上的完全改变。这种改变是由平凡、低等、世俗向非凡、卓越的转变，是由丑向美的真正转变。这是一种内在的改变，发生于蜕皮和摆脱旧的身份的过程之中，整个转变是在一天内完成的。最后，这种转变一旦完成，就又存在着一种最重要的态度上的转变，这与对自由、无忧无虑和幽默的看法相关。这种转化是这些价值得以出现的必要条件，而这些价值又是一种转化已经完成的标志。可以说，这些价值使我们辨认出一个已发生转化的或者已获得启蒙的个人标准。这样的人是自由的、无忧无虑的，是获得真正的自由的标志。

与蝴蝶的美丽大相径庭的是怪物的隐喻，爱莲心分析了选择怪物作为哲学代言人的意义，他指出怪物之运用在哲学上有两种功能。不管这个标准是文化的或者是生物的，怪物是标准的一个活生生的反例，或者是两者兼而有之。怪物的第一个哲学意义就是以一种精妙的方式让我们知道，由怪物所代表的价值是一种为常规社会所害怕和回避的价值。除了象征自然以外，怪物的第二个哲学意义与前面对神话和比喻的讨论有密切关系。怪物象征着一座连接纯粹虚构的动物和历史或传说人物之间的桥梁。¹用不理想的东西作为理想的东西是一种吊诡。他把吊诡比作一种言语怪物，怪物使人感到震惊。人们被看得见的怪物震惊的方式与被言语吊诡的怪物震惊的方式一样。看得见的吊诡比言语吊诡更强有力，因为前者的震惊价值完全在有意识的评价层面发生。对于言语吊诡，相对容易把它设想为智力游戏。它还可以通过取消逻辑上的选择来平息分析的心灵。如果没有言语吊诡，那么怪物吊诡就是一个将要被赞同的观点，正被一个我们通常会避开的人赞同。简言之，我们被告知，既要听从同时又不服从所提倡的！

分析心灵不愿意严肃地考虑一个不理想者（怪物）可能会说出的任何东西。但是，直觉心灵又会被怪物的不可思议的功能迷住。²不同于—

1 爱莲心：《向往心灵转化的庄子：内篇分析》，周焜成译，南京：江苏人民出版社，2010年，第59页。

2 同上，第63页。

些西方哲学家脱离原文的逻辑分析，爱莲心关注普遍被哲学家们忽视的庄子的隐喻和主题，以令人信服的方式呈现了庄子独特的论述结构。他对分析心灵与直觉心灵的划分有助于对论题的理解。塞尔（John Searle）在其《行动中的理性》（*Rationality in Action*, 2001）中曾提出，视理性为独立于语言的另一种官能是一种误解，因为理性是存在于语言中的，摒弃对理性能力的运用不等于对推理规则的使用。逻辑并不是印欧语言独有的，而是人类语言的普遍结构。发现这一结构并将其理论化，这才是古希腊哲学的独特之处。这使西方的哲学家得以用逻辑为工具构建复杂的哲学理论，而中国哲学则始终以（不违反逻辑的）直觉和洞见为基本的思维方式。¹ 直觉与洞见的方式正如爱莲心对神话的分析，他的分析方式搭建了中西方思想沟通和对话的桥梁。爱莲心对神话的重视及其关联的讨论类似于另一位学者吉瑞德（N. J. Girardot）²，他的著作《早期道教的混沌神话及其象征意义》（*Myth and Meaning in Early Taoism*）也援引了宗教仪式和大量神话。宗教现象学奠基人范·德·列欧（G. Van der Leeuw）认为，宗教研究中的宗教现象应该是根据现象之间结构上的关联而不是因果关系分类，即：同一类型的现象可以并置，不同类型的现象则分开表述。目前流传的郭象编撰的《庄子》编排既非简单采用直线式因果关系，又不是按传统的历史进路即按历史时代为序，而是根据神话和隐喻间的内在关系按主题并置编撰。

笔者对文中看似相对主义的回应是，庄子的思想是可以分为入世的思想 and 出世的思想两方面，在形而下的我们生活的世界，庄子支持平等自由的思想（如畸人、齐物），这部分对应西方哲学概念中的相对主义、怀疑主义。但如果仅仅止步于此，便与庄子的哲学水平不符，这样就没有办法解释庄子哲学神秘主义的部分，他具备更高层次的认知，这些从他有关超验的精神世界的描述中可以得到佐证（如《齐物论》的开头、壶子、神人）。他提出了应对人间世纷争的超越的解决办法（如“心斋”“坐忘”思想），这与怀疑主义的悬置判断而不去解决有天壤之别。普通读者

1 转引自刘玉宁：《对葛瑞汉和陈汉生先秦哲学“理性”的考察》，《孔子研究》，2007年第1期，第101页。

2 美国汉学家，利哈伊大学教授，比较宗教学家埃利亚德（M. Eliade）的学生。

的疑惑在于心斋和坐忘等描述，如何具体实施的步骤不明确，但中国的道教传统确实有身体力行的实践。庄子刻画了类似于得道的理想状态，例如，在《人间世》中，做官以出世的心境去应对入世之事，作为平民“技近乎道”的理想型，如庖丁、渔父、轮扁等。笔者认为，这是形而上与形而下联结的部分，可以理解为普通人的向道之旅。

庄子强调变化，如庄周与蝴蝶的变化、鲲与鹏的变化、物种之间的变化、妻子死后的变化。他不同于普通哲学家的地方在于其身体力行的修炼，而不仅仅止于逻辑推理（惠子）和道德伦理（孔孟）。他也不同于郭象，郭象少了他的神秘主义部分。他将哲思与修行紧密地联系在一起，知行合一。从《庄子》的文本内容来看，他应该是位得道之人，他是哲思不单纯是逻辑分析的结果，而应与其身体和精神训练密切相关。对庄子哲学思想全面的分析一定离不开其神秘主义的部分。他所谓的神秘主义在诸多方面不同于基督教神学。例如，基督神学是一神论，而庄子中提到了多个真人和至人；基督神学中人格神，而道是周遍世界，以万物为刍狗的非人格之存在。庄子中主体与客体不是二元对立的关系，人是自然造化的一部分，“天地与我并生，万物与我唯一”，藏天下于天下的思想；人可以通过心斋、坐忘等修炼以达到超越境界，没有描述人与神之间的约定和戒律。庄子思想与大乘佛教也有很多方面不同。例如，大乘佛教讲因果，庄子的思想中并没有类似的阐释；大乘佛教讲三界皆空、万法唯识，自然世界是心识的演变，而庄子对于自然界和人的关系，更多是阐发人的隶属关系，二者的不对抗关系；大乘佛学宣称普度众生，而庄子中没有很多涉及人与人的互动，而多强调自我超越；大乘讲众生六道轮回，而庄子在生与死的讨论中，更多讲人与自然间的转化。庄子思想也存在部分与大乘佛学相似的主张。例如，两者都有身体力行的精神修炼，都具备平等思想，《齐物论》中主张人与动物视角同样有效，佛教主张众生平等；两者都对无常和变化有论述；大乘佛学讲如来藏妙明真心，庄子也有多处关于真君和真宰的论述。笔者认为，哲学思想的对比有助于厘清各种不同思想之间的关系及差异，如果仅仅因为思想之间的某种相似，就把一种思想传统归为另一种文化迥异的思想传统，这是一种文化上的霸权。

第二节 陈汉生：重建中国语言哲学之道

陈汉生出生于美国犹他州，1972年获得博士学位，毕业于密歇根大学，师从中国哲学研究专家孟旦。¹陈汉生曾任教于匹兹堡大学、佛尔蒙特大学等高校。1991年起，在中国香港大学执教直到退休，现为该校荣休教授。陈汉生的成名作是《中国古代的语言和逻辑》（*Language and Logic in Ancient China*），出版于1983年。²受到西方哲学的“语言学转向”影响，这部著作假设中国思想与现代西方思想的哲学传统相似，都集中于语言和语言在文化中的作用，因为“哲学问题即是语言问题”，他认为中国的哲学家可能也有连贯的语言学理论。

一、语言哲学之道——实验性的解释

基于上述假设，在陈汉生在《〈庄子〉的道之道》（*A Tao of Tao in Chuang-tzu*）开篇即表明其反对传统的解释，即反对形而上学理论的绝对实体“道”。陈汉生认为，道家哲学观点并不是作为造物主的、宗教的、宇宙的观念，相反，语言学的关于道的观念才是道家哲学中心。³传统的解释认为，所有的道家都是神道，只有一个真正的“道”——自然。先汉道家的哲学家被禁锢在宗教的、宇宙观的框架下，以为道家只是与佛教在文本细节方面有差别。陈汉生则努力挖掘《庄子》中潜在的不同于佛教的关于语言的理论。陈汉生做出以下两点假设：1. 庄子的道是语言学的对象（object），而不是形而上学的对象（object）；2. 庄子的宗旨是相对主义，而不是绝对主义，因为根据庄子的说法，存在许多的

1 孟旦的研究注重中国哲学的行为取向，陈汉生的研究受其影响。孟旦认为，“在中国，哲学家在接受一种给定的信念或一个命题时，难得特别考虑它在希腊文意义上的真和假；这些都是西方所关心的。”（周炽成：《从汉语看中国哲学的独特性：以美籍学者陈汉生的研究为中心》，第180页。）陈汉生和任博克都是孟旦的学生，两人对中国思想典籍的诠释都倾向于创新的解释，有“为己之学”的倾向，而与之构成鲜明对比的是爱莲心的研究，比较注重理解和诠释中式哲学思维的思路，即倾向于“为人之学”。

2 参考周炽成：《从汉语看中国哲学的独特性：以美籍学者陈汉生的研究为中心》，《华南师范大学学报（社会科学版）》，2016年第5期，第176页。

3 See Chad Hansen, “A Tao of Tao in *Chuang-tzu*,” ed. Victor H. Mair, *Experimental Essays on Chuang-tzu* (University of Hawai'i Press, 1983), p.25.

“道”。¹虽然面对传统解释的压力，翟理斯在翻译《庄子》的过程中就曾有新的建议，即：不根据老子、庄子、佛陀来解释庄子，而是根据庄子本人来解释庄子。陈汉生的假设是庄子对新墨家语言哲学的怀疑之回应²，目的是重建中国的语言哲学，为构建解释假设提供重要的参考数据。当然，正如这篇论文来源文集的题目一样，陈汉生已经预料到了此论说必然会遭到质疑，他声称这个解释是实验性的。他提议通过检验庄子隐含的语言理论来探讨庄子对有限知识和心灵的记录。

按照陈汉生的思路，既然道家不是关于单个的、绝对的称为“道”的实体，不预设任何关于绝对的道的论断，那么绝大多数英语读者运用 the Tao 或 the Way 并不是对“道”的正确翻译。如此一来，以理雅各为代表的翻译家的译文满篇皆为 the Dao，使得道家的写作被认为关于 the Dao，导致了诠释上的绝对主义倾向。³因为神道的形而上的概念 the Dao 对于成熟的哲学家来说并不是传统认为的那么关键，所以庄子在写作中 Dao 这个术语缺失，而运用其他术语与形象。陈汉生推荐阅读译文的方法是可以通通过用不定冠词 (a、some、any) 来代替 the dao 中的 the，以除去翻译者的一元论偏见。那就是将每一个 the Dao 或者 the Way 转译成你喜欢的 a dao、some dao(s) 或者 each、every、all ways，接着把不同形式的“道”看成指导论说的不同版本。要记得，实用的翻译，以及它怎样要求一些重要的指引和一些自然的固定说法一直以来存在问题。这给不能学、不能说或者自然之“道”一个清晰的陈述。这个居先的、内在的、自然的引导要求通过语言吸收任何社会化的指引。⁴

1 See Chad Hansen, "A Tao of Tao in *Chuang-tzu*," ed. Victor H. Mair, *Experimental Essays on Chuang-tzu* (University of Hawai'i Press, 1983), p.24.

2 *Ibid.*, p.27.

3 *Ibid.*, p.25.

4 陈汉生：《中国思想的道家之论：一种哲学解释》，周景松、谢尔逊等译，南京：江苏人民出版社，2020年，第489页。

在《中国思想的道家理论》¹ (*A Daoist Theory of Chinese Thought*) 中，陈汉生讨论《庄子》的部分题目为《庄子：关于区别的区别》(“Zhuangzi: Discriminating about Discriminating”)，认为庄子是视角主义先行者。² 陈汉生延续了《〈庄子〉的道之道》中的观点，力图在解释《庄子》时，把庄子的思想与其生活时代的哲学论辩融为一体，联系那个时代的哲学文化，把之前的道称为教条的、神秘的、一元“道”，并极力反对。³ 陈汉生指出哲学的道家并不是一个连续的学派，古代道家有宗教的道家、佛教徒、倾向于儒家宇宙观的道家、受佛教影响的新儒家。道家的哲学伴随应对新墨家和名家关于语言的思想 and 理论而发展。陈汉生认为传统的解释忽视了哲学语境层面，就是新墨家和名家关于语言哲学的著作。《齐物论》反映了庄子对语言分析的兴趣，庄子与惠施是好友，他引述了公孙龙的悖论和墨家经典术语，而中国传统的解释没有从这个关键的背景发展起来。⁴ 陈汉生注意到庄子的反对方——当时的百家，注重在百家争鸣背景中庄子是如何加入论辩的。这个论证提供了新的角度，即从反对方观点的角度来观察正方观点。他一再说明反对一元的、直觉的解释，这就绕不过神秘主义的说法。陈汉生从神秘主义的定义入手发现，从定义来看就无话可说了，否定是不必要的。陈汉生也拒绝任何以佛教和西方神秘主义为模型的道家神秘主义的概念。⁵ 但是以笔者之见，这样的逻辑论证也不充分，神秘主义的说法是外行的定义，是人类现有的智慧和能力不足以解释的现象，但在真正言说主体来看这并不神秘，所以说神秘主义无从讨论未免轻率。

陈汉生从庄子与惠施的亲密关系推导出庄子拥有敏锐逻辑的，他认

1 陈汉生在 2000 年出版的中文译本《中国思想的道家之论：一种哲学解释》中讲到本书的写作目的：“不是为了劝说哲学家们接受那些现存的宗教性或历史性诠释研究所表述的混淆视听的教条，而是为了修建一条在哲学层面可以理解的通往中国思想史中一段灿烂时期的通道。这就意味着，我想要凸显出各学说的不同之处，在哲学层面上更有说服力地揭示不同学说之间的相对地位和交互作用。遗憾的是，这样一种做法有时引起了我所尊敬和信赖的汉学研究的同道们和传统学者们的强烈反对。我所从事的只是一种与众不同的学术研究，其本质是一个哲学家在试图寻求一种不同的理解方式。”（第 2 页）

2 Chad Hansen, *Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p.266.

3 *Ibid.*

4 See Chad Hansen, “A Tao of Tao in Chuang-tzu,” ed. Victor H. Mair, *Experimental Essays on Chuang-tzu* (University of Hawai'i Press, 1983), p.26.

5 *Ibid.*, p.267.

为《庄子》中有多个道，并且道是语言之道。¹陈汉生对庄子的观点根植于其诠释的历史中，就是认定庄子为“怀疑主义”和“相对主义”。与葛瑞汉认为庄子持反对语言立场不同，陈汉生认为庄子并非轻视所有语言，而是所有语言都是自然的，正如对待人体器官的态度，没有一个主宰的器官。顺着这个思路推理下去，在陈汉生看来，庄子不仅不是反对语言，而是对待语言持平等宽容的立场，陈汉生的观点主要来自《齐物论》。在中国文化的历史发展进程中，主宰的象征意义通常可以解读为“道”“天”或众多的神，这个主宰与世俗世界的关系是庇佑的关系。“道生一，一生二，二生三，三生万物”，道有万物之初、为天地母的作用，母亲的象征意义是庇佑、保护；天通常代表万事万物变化的规律和主宰。在俗世，最高统治者被称为“天子”，是代表天来统治的，所以有“奉天承运”的说法。主宰转化成西方文化的对等物之后，象征意义发生了改变，在某种程度上成了教条、上帝、统治者等象征。所以我们发现对文本的解读中有抗拒绝对权威的趋势，正如陈汉生反对一元的绝对的道，任博克反对一个绝对正确的神，这样的预设带入对中国经典文本《庄子》的解读，使其也烙上了反抗基督教一神论的印记。同样，基于这种预设，陈汉生反对《逍遥游》中“小知不及大知，小年不及大年”的传统解释，即“大的更好”的权威判断。但是，陈汉生没有给“传统”下定义。基于他的解释来判断似乎是西方学者的传统观点，因为《庄子》的注释者郭象就认为大小平等，郭象的观点算是中国传统的观点。陈汉生接着论述道：“皇帝的观点比你的好。”可以看出，“大”的概念被陈汉生偷换成了权威概念，并没有延续庄子定义大与小的逻辑。然而，我们发现在《庄子》的文脉下，“大”并非指权威，甚至是权力和地位的反面，否则庄子如何拒绝高位且嘲讽惠施呢？庄子的“大小”是对精神境界领域，智识领域的高下判断。在陈汉生看来，“绝对主义者”认为宇宙的视角是权威的视角，人们应该采取宇宙的道观，他持完全相反的观点。²所以，陈汉生以世俗领域概念来类比庄子在精神领域的境界。

陈汉生认为南郭子綦的话表述了庄子对语言理论的想法，即“隐机

1 Chad Hansen, *Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p.268.

2 *Ibid.*, 273.

而坐”“丧其偶”。可以从《道德经》对名称的传统分析理解“丧其偶”，新墨家也延续同样的解释。“丧其偶”意味着失去了对自我（self）和他人（other）的区分。这种区分也适用于对这个世界的命名和运用他们的态度。人类的语言就像其他动物的语言一样被作为自然的声音对待。为何把天籁和地籁分开？天籁吹万不同，现实语义学（realist semantics）依赖语言和世界的区分。这个故事确保了对于区分的“怀疑主义”。它提示我们语言的系统之网，我们的区分和它指引选择与行动的作用自然是自然的一部分。神道和老子的原初绝对的道暗含着反对语言的主张，陈汉生认为庄子持相反的主张，即所有语言都是平等的自然，所有教旨都是平等的天籁。¹笔者认为陈汉生虽然紧紧抓住了同等自然的论点，但是他并没有列出文本证据以证明庄子认为语言是自然的。相反，从天籁与地籁的对比可以看出，庄子认为地籁依赖于天籁而产生，天籁是自然的，但由于各孔穴形状不同而形成地籁，孔穴可类比人们各自的成心，语言在庄子的哲学体系中属于人为并非自然。在庄子的哲学体系阶位中，天高于人，天籁高于地籁与人籁。“得意忘言”的寓言故事也暗示了意义高于语言，陈汉生有必要从《庄子》的整体论述中把握其自然的范畴，而不是理所当然地把所有存在的都归结为自然。从《德充符》中畸人的寓言看人的形体无论是正常的还是畸形的都是自然的，那么是不是可以推导出庄子认为天生是属于自然的？语言显然是后天习得的，在庄子的哲学体系中语言不属于自然。

三、相对主义诠释

陈汉生认为最能充分表述哲学道家思想的一章是《齐物论》。他宣称，自己对《庄子》的解释建立在实验性的相对主义猜想（hypothesis）之上，是极端的实验性的。在陈汉生看来，道家是建立在规定性判断上理论的“怀疑主义”，是一种形式上的“怀疑主义”，而不是感官“怀疑主义”，不是建立在现象学（phenomenalism）或者对真实显见世界的理性区分上，而是基于价值区分（evaluative distinctions）的“怀疑主义”，且建立

1 Chad Hansen, *Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p.274.

在规范性的“道”之上。¹ 陈汉生对“道”进行了分析,认为庄子的“道”不同于儒家的“道”,并试图寻找语法的证据,从语法来讲“道”是集合名词。讨论了中文的普通名词具有英语集合名词的语法,中文集合名词与英语中复数的功能相似,因此对于“道”的翻译,陈汉生翻译成复数,或者加上 some 或 a,在《齐物论》中,tao 永远不需要定冠词 the。他还援引庄子在《养生主》里明确表扬的技能,引用庖丁解牛等传统的一元的、神秘的道的解释与庄子道胜于技的观点相矛盾。他认为,对于持宗教救赎观点的“道”,庖丁解牛并不是一个好故事,我们可以通过学习任何一种“道”来提升技能,如跳舞、滑雪、演奏音乐、做厨师、辩论、运用语言和电脑编程。² 此处陈汉生模糊了道与技艺的差别,把道通俗化了。

陈汉生对《齐物论》一章进行了分析,指出《齐物论》一章的理论是相对主义的论述,而不是绝对主义的论述。他关注当时的哲学语境,摘录相关段落(论据)来证明本章表述了非绝对主义的观点。这些段落有“天籁”,他解释说这里庄子并非指所有的争论的声音都是错误的,而是认为他们都是正确的,至少都是自然的。他还把“真宰”一段跟孟子观点进行了对比,孟子认为真宰是心,内含是/非的偏见,是真我,可控制其他欲望和情感。庄子对此的回应尽管是以寓言的形式,但也是标准的哲学分析。此处涉及翻译问题,葛瑞汉关于中国传统注释“or rather than that, they have a genuine ruler present in them”在此有分歧,要么是论断,要么是问句。陈荣捷与葛瑞汉的处理相同,把这个句子翻译成论断句。对此陈汉生提供了三点证明。第一,从背景来分析,庄子肯定与孟子不同,他否定心是统治者。庄子反驳了传统似乎正确的感受。第二,提到真宰而缺乏证据,陈汉生认为庄子对真宰的态度为不可知论。第三,语法的角度。对于视角相对主义的段落,他选择的论据是“夫言非吹”“物无非彼,物无非是”语言所指“特未定”。由此,陈汉生得出结论:虽然文中有神道观点的段落,但内篇,尤其是《齐物论》作为“相对主义”和“怀疑主义”来理解会更连贯。

1 See Chad Hansen, “A Tao of Tao in *Chuang-tzu*,” ed. Victor H. Mair, *Experimental Essays on Chuang-tzu* (University of Hawai'i Press, 1983), p.33.

2 *Ibid.*

陈汉生承认庄子“怀疑论”与西方传统不同，¹西方怀疑论范式是对感觉的怀疑，而非对语言的怀疑。跟西方怀疑论相似的是梦，感觉怀疑论运用梦境提升特别的术语“经验”，西方思想家用“经验”一词指内在的私密感觉和主观、认知思维相联系。关于梦境的讨论使人们对知识的信心削弱，人们无法证明或保证来自外部世界的经验，因为即便外界什么事情都没有发生，在梦境中我们对内部思想状态也有感知。他解释在庄子的梦境“怀疑论”中，立场不是对形而上的反对进行区别的正确方法，如果那样就成为教条了，而是仅展示了任何肯定的进行区别的方法都要预设其他的“是”，也就是说，其怀疑的目的还是相对主义视角。他进一步提出，人类在喜好上的共识也提供了一种绝对价值区分的基础。然而，庄子利用人类和动物知识的延续性来削弱我们的假设，这是中国文化中一个重要的“知”的概念。以“猿猴”“丽姬”语篇为例，如果反对者说一些道提升了生存率，而另一些有灭绝的风险，那么庄子允许这种反对，但他也会指出好生恶死是建立在生比死好的区别之上。所以在陈汉生看来，庄子反对高下优劣的区分而秉持相对主义的观点。如果仔细审视庄子的“怀疑主义”，会发现它也面临与皮浪怀疑主义同样的挑战。怀疑论本身也意味着教条，因为它宣称知道人们无知。庄子的“怀疑主义”与西方的不同，他不质疑一种信仰，这种信仰就是我们不知。以王倪和啮缺的故事为例说明，即使人们的信仰是真实的，人们也有可能没考虑其他的视角削弱了信任的公正性；即使每个人都是相似的，人们也不能知道绝对正确的“是”的方法，人们甚至不知道自己不知。陈汉生的论述意味着相对主义的公平性。

1 古希腊罗马哲学中怀疑论思想的发展大致可分为三个时期。一是早期皮浪怀疑论。皮浪认为人类的智识只能把握显明之域的现象，对于超验的非显明之域无法理解，由感觉和理性得来的知识都不可靠，所以应该“不作任何决定，悬搁判断”。二是中期柏拉图学园派的怀疑论。该派继承柏拉图学说，尤其是苏格拉底宣称“一无所知”，以阿尔克西劳（Arcesilaus，前315—前242）为代表，他认为，任何问题的正反双方都可以提出同等可信的理由，感觉往往欺骗人们，理想的态度应对形而上学问题不作判断。他的后继者卡尔内亚德（Carneades，前213—前129）认为，我们对外界事物的知识只是我们关于它们的观念而已，什么也不能得到最后的证明。三是晚期怀疑论。埃奈西德穆（Aenesidemus，约前1世纪）回到皮浪主义的最初形式。他在介绍皮浪学说的著作中从判断的主体、被判断的东西、主体与对象的关系三个方面申述必须放弃判断的理由。例如，动物机体、各人身体状况、各种感觉器官构造存在差异，或从不同的位置和距离观察事物都使得对同一对象可以产生快乐或痛苦、有利或有害等不同的感觉。他的追随者恩披里柯认为，人的各种感觉互相矛盾，各种思想互相矛盾，感觉又与思想互相矛盾，因此真理是得不到的。总的来说，怀疑论者认为既然一切认识都不可能，只好放弃一切判断，从而达到心灵的宁静。

陈汉生支持相对主义论述，一方面通过把《齐物论》理解为相对主义的宣言，认为庄子的立场是同等自然，取消所有区别以及对这些区别加以分辨，另一方面从驳斥一元论的角度来肯定相对主义。他指出惠施的“秋毫泰山”“万物与我为一”等都属于一元论的说法。一元论喊着“万物为一”的口号，试图把神秘主义和怀疑主义的沉默变成一元主义的宣言。该立场如同怀疑主义者一样，教条地认为着知识是不可能的，庄子认为这些都是错误的。陈汉生主张不要试图像圣人一样把我们的视角投射在“天”上面，庄子提出一切的概念。如果万物为一，意味着没有真正的区别。既然语言标志着区别，所有语言一定扭曲了“道”，所有语言都不通情理，所有区别是都为了“非”。他在阐释庄子对儒墨的批评也是从一元论与相对主义的对立入手。例如，他认为庄子挑战了孟子的一器官统治其他器官的观点。孟子把心叫作自然，其他的器官是命运，心是真正的主宰。他认为自然的秩序是一种引导形式，事实是内在的“天”（nature: heaven）提供的规则。孟子宣称自然之心的权威性也是教化之心的权威性。新墨家认为相似与差异有独立于语言的格局，提供了外在的语言需要遵从的标准，语言的是非需要遵从事物的真实结构。庄子没有直接反对语言和事物有关系的观点，他注意到语言和世界的联系从来就不固定。¹

庄子的玄想让我们怀疑是否可以在知识和无知之间作出判断。庄子提出无用之用，这使得我们很难接受这样一种说法，他认为有技能的标准是没有视角，那么庄子如何能否定（“非”）有意识的监视而不去假设一种价值（“是”）？相对主义的哲学兴趣在于其来自它涵盖了标准的评估性论断：相对主义包含的立场是所有形式的绝对主义都不可接受，进而宣称没有一种观点优于或劣于其他观点，也就是暗示所有的都是平等的好。拒绝接受不平等的判断实际上暗示了一切都平等。事实上这即使不是自相矛盾，也是一对悖论，因为不允许评估判断本身也无法摆脱一些价值判断，例如，人们不应该判断其他的观点为劣等，或者说人们不应该比较价值而是接受所有的观点。² 庄子的“明”没有在价值观上认为

1 Chad Hansen, *Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p.280.

2 Xiaogan Liu, *Dao Companion to Philosophy* (Springer, 2015). p.171.

万物平等，而是把它们放在非价值观视角，一个优越于是非的视角。笔者认为，陈汉生此处的说法与在前文例证庄子对语言的看法有矛盾，在他看来庄子认为所有语言都同样好，而不是所有语言都发生了。笔者认为，庄子并非是没有视角，而是“天”或“明”的视角，觉悟了的圣人的视角，而问题就在于普通人如何才能达到这种视角，或者可以思考这种视角是否适合作为俗谛领域的标准？在“信”和“疑”的问题上，我认为庄子的“疑”是建立在“信”的基础上，是对“道”的“信”，“疑”的是世俗的标准。陈汉生的解释把一元和多元对立起来，“一”与“多”是互构互彰的，一多合一，肯定“多”而否定“一”走上了另一个极端。

从分析来看，陈汉生塑造了在他的时代和文化语境中理想的庄子形象，解读《庄子》所要做是认识论上的论断（epistemological claim），不能且无法占据一个给定的视角是绝对正确的，进而推出庄子的议论削弱了所有形式的权威——老师、学校、全部人类的共识，甚至自然。权威只不过是另一种视角，甚至是绝对的道（神—命令的道德）陷入同样的议论，进而反问如何知道上帝是正确的。在笔者看来，陈汉生的研究与20世纪西方哲学研究的主流相契合，诠释学、存在主义、后现代主义、解构主义都有一个共同的目标，就是批判逻各斯中心主义、唯心主义等系统哲学及其所依赖的唯一性、超越性。而在陈汉生看来，传统的“道”与西方的唯一的、超越的系统哲学类似。但是陈汉生如果能更加深入地细读庄子文本或将其放在中国文化背景中去理解，就会发现道家哲学中的“道”并不是一个僵化的、教条的、与人类完全隔绝的概念，而是开放的、生生不息的、创造性的观念。

四、学者与陈汉生的论辩

相比于中国学者对庄子哲学“道法自然”归纳法传统的解释，陈汉生以演绎的方法把《庄子》作为语料构建语言学理论，即语言的指示性（indexicality）理论，提出庄子发展了一种语言来讨论语言的功能——道之道。语言在统治理别和态度的作用方面形而上的观点叫作“明”。陈汉生假设庄子的“明”（enlightenment）¹指所有语言都是指示性的，中文里

1 这里的“明”不同于之前翻译成 understand 的“明”。

没有清楚的指示性，普遍性词语意义的标志（如猫、一只猫、所有猫、一些猫）更清楚地取决于语境，甚至指示性词语能否用合适的名称也取决于语境。庄子邀请我们考虑一种 Ur-perspective、一种没有来源（from no-where）的观点。这种观点认为“是”和“彼”并不互相对照和彼此补充，他称之为“道枢”。这是一种假设的、不偏不倚的、完全无目的性的视角，优于任何语言系统。¹那么这种普遍性视角的语言，这种关于视角的视角意欲何为？难道就是我们什么都不说，什么都不做么？陈汉生认为，庄子巧妙地改变了这种寂静主义者神秘的结论。这不是为了避免语言，而是为了欣赏许多语言，许多是非的“道”（ways）都是可能的。他指出，庄子把讨论的焦点从现实主义规定性理想（regulative ideal）转移到知识问题。他并没有争论对现实来讲一种语言也许比另一种语言更适用，而是质疑现实主义规定性理想的有用性，规定性理想在解决如何进行区别的争论方面有什么用。庄子对这个问题的攻击提醒我们，语言不仅仅是世界的图景，而且属于引导性“道”的一部分，名称对事实的适用通常在道引导的语境下。

道家研究学者刘笑敢指出，陈汉生没有关注超越语言的绝对经验、神秘的和宗教的经验。陈汉生承认庄子的文学文体也许预示神秘主义倾向，否认庄子拒绝语言和理性。相反的，他认为庄子的主要贡献在于他的语言哲学。刘笑敢认为，庄子运用模糊的、文学性的比喻和陈汉生提出的清晰、富有逻辑的讨论之间的关系没有说清楚。为何这些文学的隐喻和叙述反而掩藏于现代分析哲学的逻辑论断之下。既然模糊的文学隐喻是清晰的分析思维之对立面，逻辑分析法最大化地避开了这种文学工具，或者只在清楚地表明论点时的修辞强调，这种诠释的转变需要说明。需要澄清的是议论的文学形式和真正文本的关系之地位²。刘笑敢从方法论上质疑了陈汉生诠释的权威性，也就是陈汉生运用分析哲学的诠释方法是否适用于充满隐喻的文学。

在其中译本序中，陈汉生对方法论进行反思时提到了汉学家们的宽容原则和他个人偏向的人文原则（the principle of humanity），“涵意的相

1 Chad Hansen, *Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p.283.

2 Xiaogan Liu, *Dao Companion to Philosophy* (Springer, 2015), p.168.

关观念应该是规范性的。我们处理的是连接各个概念的推论规则。运用这样的一种观念，我们在对待译本时就不再仅仅将其作为对古人思想的描述，而是与他们一块儿进行推理。批评与对涵意的理解是一体的，而不是某种后续的心智活动形式。我们必须反思哪些推论是得到成功辩护的，哪些对于学术质疑者来说是被忽略了的论证、反对意见或洞见。这就意味着要确定立场：要做哲学，而不仅仅是对其进行一种报告式的陈述”¹。按照陈汉生的方法，翻译的过程不再是后人对前人思想的描述，而是也参与创作，与作者一块儿进行推理。陈述的方式变为观察反方立场，确定立场的哲学活动。概念在理性上的连贯被凸显，而不是连贯的具体概念。西方喜欢以连贯作为标准，而中国翻译者的翻译实践不同，他们通常会采用对社会道德行为产生影响的翻译或者与传统翻译相一致。

反对者认为分析哲学过分受现代学科的消极影响，把哲学引向一条脱离日常生活的错误的道路上去。在西方长期以来，特别是近代以来，哲学走上了一条脱离生活的理性化、学科化道路，从而与人的生存需要相悖；古希腊、罗马时期，人们也曾将哲学当作一种生活方式，一种精神修炼，而不是单纯的理智探讨与抽象思辨。陈汉生接受过分析哲学的学术训练，分析哲学的口号是：哲学的根本任务是对语言进行逻辑分析，认为哲学对语言的分析是元科学。用奎因（W. V. Quine）的话来表述，这种哲学的特征就是“越来越频繁地使用”现代逻辑，“越来越关注语言的性质”。陈汉生本人一直沿着这条路行进。陈汉生认为，集合名词的句法成为汉语运用和中国人思维的基础，这种信念被认为是他的语言决定主义的根源，是乔姆斯基的科学主义主题的另一种表现形式。也有学者不赞同人文学术是科学，而应成为“人文学科”。葛兆光曾经列举萨义德（Edward Waefie Said）的例子，这个生活在美国的巴基斯坦人，他的著作《东方学》（*Orientalism*）离不开个人的关怀。可见，即便是再理性的学者也把个人的关怀投注到了研究中。

也有学者支持陈汉生的诠释方法，因为传统的翻译方式，正好一直习惯于把中国哲学文本翻译为具有或表达真理概念的。于是陈汉生提出了另一种判定方法，即：如果以实用的（pragmatic）或不是以真理为基

1 陈汉生，《中国思想的道家之论：一种哲学解释》，周景松、谢尔逊等译，南京：江苏人民出版社，2020年，中译本序，第7页。

础的 (nontruth-based) 方式来诠释先秦哲学文本所呈现的一般性特色 (general character), 要比以真理为基础的 (truth-based) 的诠释方式来的好。¹ 把评价的视角也置身于评价之内。比如儒墨的是与非, 如果我们看作“我观点中的是”和“我观点中的非”, 而不是单纯的是非, 那么他们就不是真正反对对方, 因为可能双方都对。这是一种反对语言的观点, 他把所有的区分和差别都变成了品味的问题。拒绝把庄子塑造为反理性的, 庄子对于现代理性的道, 如科学理性的道德和法律条文的态度, 应该是他们都预设了什么。实践具有灵活性, 存在许多可能的道。精通技艺之人影响我们的态度、情感和行动。我们接受一些视角, 我们欣赏道里面的技艺精通。陈汉生与爱莲心的共同点是都承认神道亦承认相对主义段落, 区别在于哪一个观点为主, 哪个观点为辅, 如何解释连贯问题。笔者的假设是一个形而上的绝对主义者未必不兼容形而下的相对主义者, 形而上有形而上的标准, 形而下有形而下的标准, 庄子有可能是形而上的绝对主义和形而下的相对主义者。另外, 笔者认为, 我们不能把庄子的关于语言的观点与他形而上的观点、神秘主义的部分割裂开来。庄子的“镜喻”和“道枢”论, 还有他的“混沌”说, 都指向其哲学思想的“一多合一”。笔者认为, 陈汉生忽视了这样一种可能: 庄子关于语言的观点、可能被统摄于一个总的世界观、宇宙观之下, 其关于语言的观点不能脱离庄子形而上的观点而存在, 这有可能是一个总问题统摄下的小问题。

第三节 安乐哲: 阐释的域境

一、中国哲学历程

1947年, 安乐哲²出生于加拿大多伦多, 他的母亲是英国人, 父亲是侦探小说家。安乐哲大学时远赴美国的雷德兰斯大学 (Redlands College) 学习西方哲学, 1966年作为交换学生到中国的香港中文大学进修, 在香

1 方万全,《真理概念与先秦哲学——与陈汉生 (Chad Hansen) 先生商榷》,《南京大学学报》,2006年第2期,第93页。

2 安乐哲,美国夏威夷大学教授,北京大学人文讲席教授,世界儒学文化研究联合会会长。

港新亚学院接触儒家哲学，得到唐君毅和牟宗三教诲。他读了刘殿爵翻译的《道德经》，开始对中国哲学感兴趣，后又师从劳思光研究《孟子》。安乐哲用了整整13年才完成博士学位，因为西方哲学系不教中国哲学。当时作为专业学科的西方哲学认为哲学是盎格鲁—欧罗巴大陆哲学，安乐哲意识到这显然采用了地缘标准而非哲学尺度，其潜在的意思是对追寻盎格鲁—欧罗巴系统以外的其他文化和智慧没有兴趣。他不认同这种狭隘的观点，并且在日后的学术生涯中致力挑战西方哲学传统中种族中心主义的偏见。¹

后来，安乐哲在中国台湾大学哲学系学习两年，师从方东美。方东美思想贯穿古今，能以开放的态度对待中国传统文化的各个思想流派，统摄诸家之学，这对于安乐哲产生了重要影响。1972年，安乐哲从中国台湾回到英属哥伦比亚大学，在亚洲系研究生毕业。那时的安乐哲已经有了世界哲学的视野，认为欧洲哲学占据统治地位，而亚洲哲学和美国哲学被严重忽视。后来在日本的亚洲研究系学习了两年中国哲学，而后到伦敦大学攻读博士，师从刘殿爵。刘殿爵始终反感脱离哲学原始文献的浮泛的学术讨论，坚持主张阅读原始文献。从后来安乐哲的研究中可以看出，此学风深深影响了安乐哲的治学态度。刘殿爵对语言学和哲学均有很深的造诣，他翻译的《道德经》（*Dao dejing*）、《论语》（*The Analects of Confucius*）、《孟子》（*Mencius*）成为英语学术界研究中国哲学的必读经典。在伦敦大学期间，安乐哲也受到了汉学家葛瑞汉的指导，其对中国哲学特有的“关联思维”²的研究给他以启发。后来安乐哲获得夏威夷大学教职，在夏威夷大学开始与郝大维进行合作。他们力图融合汉学技巧和哲学方法，将其运用于对中国传统哲学的诠释研究和哲学经典的新译中。可以说，安乐哲的学术生涯一直致力于改变西方哲学界对中国哲学的无知和偏见，为中国哲学争取合法化地位，为中国哲学正名。

1 参见安乐哲：《我的哲学之路》，《东方论坛》，2006年第6期，第14—17页。

2 关联思维在西方最早由葛兰言提出来，他在《大传》等中国早期文献中发现文本中比较独特的思维方式，在中国学术界通常被称为“类比思维”。这种思想形态并非迷信或原始信仰，而是有其独特的因果关系和逻辑。

二、哲学经典翻译原则

在反对西方学界把哲学作为盎格鲁-欧洲文化专利的同时，为了让中国思想可以“讲自己的话”，安乐哲把中国哲学典籍的经典翻译放在非常重要的地位。¹他一直致力于对中国的哲学典籍的新的诠释，重新翻译，他的主要合作者有刘殿爵、郝大维、罗思文（Jr. Henry Rostmont）等学者。他与刘殿爵合译《孙子：战争的艺术》（*The Art of Warfare*, 1993）、《孙臆：战争的艺术》（*Sun Bin: The Art of Warfare*, 1996.）、《原道》（*Yuan Dao: Tracing Dao to Its Source*, 1998）；与罗思文合译《论语的哲学诠释》（*The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, 1998）、《孝经》（*The Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing* 孝经, 2009）；与郝大维合译《切中伦常：〈中庸〉的新诠与新译》（*Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, 2001）、《道德经：使此生富有意义》（*Daodejing: Making This Life Significant: A Philosophical Translation*, 2003）等，主要的翻译框架有：哲学导论、主要哲学术语演化的术语表、自觉的诠释性翻译以及中文校勘本。安乐哲与郝大维互相取长补短，他们的合作也成为彼此重新受教育的过程，因为郝大维是芝加哥大学和耶鲁大学的博士，对西方哲学和历史非常了解，而对中国没有了解，也不认识汉字，而安乐哲具备中文背景知识，能看懂中文古籍，双方的合作扩大了彼此的思想。除了翻译作品，二人还合作了几部颇有影响的比较哲学著作：《孔子哲学思微》（*Thinking Through Confucius*）、《期望中国：对中西文化的哲学思考》（*Anticipating China: Thinking Through the Narratives of China and Western Culture*）和《汉哲学思维的文化探源》（*Thinking from the Han*）、《由汉而思：中国文化的自我、真理与超越》（*Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, 1997）、《先哲的民主：杜威、孔子以及民主在中国的希望》（*The Democracy of the Dead*, 1998）。

西方对中国哲学存在重大误解，其中一个很重要的原因是翻译。一些中国哲学典籍中的术语翻译已经带上了译者的偏见，而译者对此没有

1 安乐哲在北京大学开设了“中国哲学经典英译研究”课程，旨在探讨用中国哲学概念“讲自己的话”。

认识到，反而认为是“客观的”专有词汇。安乐哲认为，倘若这些词汇再被认为是真理，就构成了对读者的二次欺骗。安乐哲“提倡一套符合中国哲学韵味的翻译和解读方式。安乐哲在认真研究英语国家对中国哲学误读的基础上，提出了一套重建中国哲学的方法，即辨明西方传统对中国哲学的误读后，由他亲身向西方哲学界论证和宣传中国哲学”¹。安乐哲的翻译方法与其比较哲学方法一脉相承，凸显中西哲学思想的差异性，即通过哲学研究解读原著，注重中国哲学区别于西方哲学的独特性。因此，他极力反对英语学术界简单地比附和对应中国哲学概念的翻译。一些翻译者并没有意识到中西方思维方式的差异，很多译者并非哲学家，没有发现中西哲学在思维上、核心概念上的差异，在翻译中也受到西方化约主义影响。安乐哲主要采用三种翻译方法：一是创译，找到英文中最合适的词来对译；二是一词多译，按照具体语境，以不同英文对译同一术语；三是音译和汉字，并附以注解来解释。他把自己的翻译称为“自觉的诠释性翻译”，主要是反对字面翻译及其背后的文化偏见，如对《道德经》的主要术语进行重新翻译。他对哲学经典进行翻译的策略包括阐释性的介绍、创建不断演进的关键哲学术语词汇表、校对中文原文，以及与原文相对应的自觉自明的译文。作为翻译的目标语言的英语自身附带了诠释的重担。

三、翻译是发现

安乐哲的翻译建立在中西哲学差异上，而上文所提到的字面翻译，甚至收录到英文词典的翻译，安乐哲认为这些都被强加了跟原本不相关的历史文化预设，这是对原文生命之根的伤害，而安乐哲试图将文本还原回其本身的文化语境。通过他的翻译，他把自己的译者身份定义为指导性的“代理”，通过这种翻译，读者可以在提示下回溯到原语，直接与其交流。“只有当学中国哲学的学生能够达到以哲学的机敏来解读中国文本，他们对‘道’、‘天’和‘德’这类术语的理解，能够像他们在解读古希腊经典著作时理解‘kosmos’，‘logos’和‘nous’这些术语那样深

1 郭静、田耀：《儒林大哲——安乐哲》，《华夏文化》，2019年第2期，第57页。

刻、透彻，那么，他们才有可能真正开始进入那个原初的中国语境。”¹长久以来，由于缺乏充分的背景介绍和术语表，中国典籍的哲学内涵在翻译过程中被大打折扣。由于缺乏自觉自明意识，翻译者不能意识到自身的偏见，翻译过程中不得不求助于所谓“客观的”辞典。但在安乐哲看来，辞典自身就渲染着严重文化偏见的油彩。对传统对于经典文献把“道”译成 the way, “天”译为 Heaven, “德”译为 Virtue, 安乐哲认为这是给中文强加上与其无关的文化假设。“义”被翻译为 righteousness, 根据安乐哲解释, righteousness 指的是按照上帝的意旨去做事, 而在中国传统中, 这个词多指人与人的关系。中国哲学传统没有一个绝对的、永恒的、自足的上帝概念。这种对哲学术语的翻译没有充分尊重既存的西方世界观和常识与早期的中国文化发生时的生活和思考方式之间的差异, 旨在将关键术语翻译成一些具有提示性符号, 以便读者可以回到词汇表中重新检讨这些术语本身的意思, 并希望他们自己能适当运用。

笔者认为, 安乐哲有意避免用想当然的英文词汇对应汉语, 尽量不用现成的尤其是“基督教化”的词汇来对应中国哲学术语, 目的是要认识中国古典哲学的特殊性, 防止种族中心主义导致的文化误读。他采用异化的翻译策略, 让西方读者对汉字的音和形产生陌生感, 提醒他们这是与西方文化迥异的思维模式, 一些重要的术语他会使用英译、拼音、汉字结合的“三重翻译”, 如“filial (xiao 孝)”“deferential (ti 悌)”。他认为, 只有当西方学者对待儒家核心词汇, 像对待古希腊哲学术语 nous (灵魂)、logos (逻各斯) 一样, 充分尊重、思考、理解中国哲学中的“仁”“义”“信”, 才能认为西方人开始运用中国哲学术语来理解中国哲学传统了。在翻译策略的选择上, 跟玄奘的“五不翻”原则有相似的初衷。

安乐哲的翻译以“语言群”的观念代替“字面翻译”, 意思是在不同的语境中, 术语每次在文本出现意义的侧重点不同, 因此要通过分析文本这一系列的意义来确定其语义。例如“道”这个词, 从考察其词源、每个构成成分的含义入手, 到其借用和隐含意义以及它的词性, 再看其

1 安乐哲、郝大维:《道不远人——比较哲学视域中的〈老子〉》,何金钢译,北京:学苑出版社,2006年,第65页。

原初意义之上的派生含义，通过考察“道”在《道德经》中包含的一系列意义，确认其语义维度及其在各个章节之间的关联。这种解读是一种过程性解读。

美国现代诗人罗伯特·弗罗斯特（Robert Frost）曾经说：“诗是翻译中丧失的东西。”有学者提问安乐哲如何看待把莎士比亚或华兹华斯的作品译为中文后诗意丧失的问题。对此安乐哲认为，翻译一个作品也可以发现“诗”（what is found is also the poetry）。因为对于一个作品来说，如果旨在本国传播，那么只有在本国的涵义，而翻译使得作品国际化，成为意义更大的作品。他列举庞德（Ezra Pound）翻译唐诗的例子，新的译诗格律与唐诗不同，风格也迥异于西方诗歌传统，成了自由体诗。庞德翻译的中国诗歌对20世纪西方诗歌的影响非常大，西方诗歌受庞德诗歌的影响，而后来中国诗人又反过来模仿西方自由体诗。所以，在安乐哲看来，一部作品译成外文是损失了某些方面，但在另一些地方获得补偿。他也列举了英国文学人士圈子，叫作布鲁姆斯伯里文化圈（Bloomsbury Circle），这个团体成员都是非常著名的思想家，有艾略特（T. S. Eliot）、奥斯汀（Jane Austen）、罗素（Bertrand Russell）等，正是因为阿瑟·韦利把唐诗和日本古剧译成英文，他将一个新世界介绍到英国去，让人们对东方对中国了解，出于对他的尊敬，他才被接纳为该团体的一员。¹从他身上我们更多地看到的是翻译对作品再生、广泛传播意义。

四、编撰庄子哲学研究论文集

国际学界公认安乐哲在儒家哲学领域取得的成就。然而，很少有人知道他的汉学起点是道家文献。他除了对刘殿爵翻译的《道德经》手不释卷，更在其指导下完成了道家的典籍《淮南子》研究的博士论文。对于《庄子》在英语学术界的诠释，安乐哲发现了汉学家和哲学家译本的差异。他说，汉学家和哲学家的研究不一样。举一个例子来说，理雅各翻译《庄子》，哥伦比亚大学的华兹生也翻译《庄子》，虽然他们的译本看起来很舒服，可是根本不知道庄子在说什么。芝加哥大学的任博克是

1 胡治洪、丁四新：《辨异观同论中西——安乐哲教授访谈录》，《中国哲学史》2006年，第4期，第118页。

一个哲学家，他的老师葛瑞汉也是哲学家，他们把《庄子》翻译成英文的时候，葛瑞汉做得很好，任博克做得更好，因为他的语言比较清楚。¹ 安乐哲没有直接翻译过《庄子》，但是对其诠释也做出了重要的贡献。他编辑了两本《庄子》研究论文集，也写过关于庄子的论文。一部论文集名为《〈庄子〉与鱼之乐》，由安乐哲和中岛隆博共同主编，文集收录了14篇文章。该论文集聚焦《庄子》享誉中外的“濠梁观鱼”寓言，这尽管是一个寓言的诠释，却折射出不同的研究方面。

在《〈庄子〉与鱼之乐》论文集中，东西方学者各抒己见，罗浩在斯坦福哲学百科全书（Stanford Encyclopedia of Philosophy）中说一代比较哲学的学者持续讨论庄子文本是否应该被归类为怀疑主义、相对主义、视角主义，还是别的什么。最早提出此问题的是陈汉生，“他意识到自己喜欢庄子多话、坚决严谨，自己就是庄子的视角上的相对主义者的例子”²。该论文集收录论文有以下主要观点：大卫（David B. Wong）认为庄子在人可以获得真知和怀疑主义之间拉锯，需要我们做更多的研究。³ Janghee Lee 认为庄子哲学是“自然主义”拒绝人造非自然。艾文荷认为庄子不应被视为相对论者，因为显然庄子推荐了一种生存方式。庄子既不是感官怀疑论者而非伦理怀疑论，他是对智性知识的“认识论怀疑论者”和“语言怀疑论者”，他怀疑正确与错误的区分，认为语言不能完整地表达道。瑞丽则表明庄子并非怀疑论，他区分了小知与大知，运用“明”的概念说明我们可以到达更高层次的知识。李耶理提出，除了怀疑论和相对论，庄子是一个神秘主义者。康思藤拒绝了神秘论、相对论、怀疑论等标签，提出应该用语用与存在主义阐释（pragmatic and existential interpretation）。黛博拉·H. 索尔斯和大卫·E. 索尔斯认为庄子拒绝真理以及现实、知识的概念，对真理和知识的攻击应该看作认识论虚无主义。霍夫曼指出“濠梁观鱼”寓言提供了一种新的文学的方法，而非哲学的方法。陈汉生的

1 安乐哲、李文娟：《文明互鉴境域中的夏威夷儒学——安乐哲教授访谈录》，北京：中国社会科学出版社，2020年，第147页。

2 “Who has a self-conscious affinity with the loquacious but resolutely rigorous Zhuangzi, offering himself personally as a clear example of Zhuangzi’s perspectival relativism.” (See Ames, Roger T. and Takahiro Nakajima, eds, *Zhuangzi and the Happy Fish* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2015), p.12)

3 “David B. Wong’s own qualified relativism reads the *Zhuangzi* as offering a continuing seesawing between the confidence one might have in having acquired a grasp on genuine knowledge and a productive skepticism that requires us to continue the search.” (*Ibid.*)

论文名为《相对的鱼之乐》，宣称惠施和庄子虽然都是相对主义者，但是他们有不同的焦点和结论。莫卡德在《庄子关于超越的概念》中指出庄子过着超越的生活，天的生活，游的概念具有超越生活背景。

东亚的学者主要谈论的话题有深日成（Sham Yat Shing）的《鱼之乐中的知识和辩论的快乐》，Norman Y. Teng 的《再论相对快乐的鱼》等。久田俊美（Kuwako Toshio）的《知鱼乐：庄子与分析哲学》把“鱼乐”置于他者思想中进行讨论，这是分析哲学的一个关于他物种、他文化的中心议题。张隆溪在《鱼与知识：关于跨文化理解的有效性》中主张用庄子的鱼之乐作为获取知识的模型。隆宏中岛（Takahiro Nakajima）在《庄子与其他理论》中发现惠施与庄子的两种逻辑：惠施是同义反复（tautology），把他人看成独立于自己的主体；庄子的逻辑是临近性（proximity），他处是我与他人共享。富兰克林·帕金斯（Franklin Perkins）《鱼与人：物种的差异与〈庄子〉中人的陌生性》考虑鱼乐在故事中的作用。鱼与人的互动提供了不同视角交流问题的模型。钓鱼的故事提供了一个类型，鱼之乐提供了另一个类型。

另一本安乐哲主编的论文集为1998年出版的《〈庄子〉的逍遥游》（*Wandering at Ease in the Zhuangzi*）。论文集共收录11位作者的论文，其中有安乐哲本人的论文，篇目如下表所示。

《〈庄子〉的逍遥游》篇目

作者	论 题
Kirill Ole Thompson	What Is the Reason of Failure or Success? The Fisherman's Song Goes Deep into the River: Fishermen in the <i>Zhuangzi</i>
Chris Jochim	Just Say No to "No Self" in <i>Zhuangzi</i>
John Makeham	Between Chen and Cai: <i>Zhuangzi</i> and the <i>Analects</i>
Henry G. Skaja	How to Interpret Chapter 16 of the <i>Zhuangzi</i> : "Repairers of Nature" (Shan Xing)
Randall P. Peerenboom	Living Beyond the Bounds: Henry Miller and the Quest for Daosit Realization
Lisa Raphals	On <i>Hui Shi</i>

（待续）

(续表)

作者	论 题
James D. Sellmann	Transformational Humor in the <i>Zhuangzi</i>
William A. Callahan	Cook Ding's Life on the Whetstone: Contingency, Action, and Inertia in the <i>Zhuangzi</i>
Daniel Coyle	On the <i>Zhenren</i>
Brian Lundberg	A Meditation on Friendship
Roger T. Ames	Knowing in the <i>Zhuangzi</i> : "From Here, on the Bridge, over the River Hao"

唐格理 (Kirill Ole Thompson) 讨论了《庄子》中渔父的故事, 思考这则道家寓言的宇宙论意义, 认为渔父的形象代表了实践中的圣人, 追述了《庄子》中的渔父主题, 建立了他的价值意义, 接下来转向中国美学传统。周克勤 (Chris Jochim) 持续讨论了过时的、强加的文化特殊性的“自我”概念, 和另一个庄子的佛教概念“无我”, 他认为应建立一个全面的、整体的“人”的概念, 涉及“身”, 拒绝二元对立的我与身、精神与身体、内与外、宗教与世俗、一与多等对立, 引入了“流”作为新的概念视角。梅约翰 (John Makeham) 注意到《庄子》频繁引用孔子, 考察庄子中的孔子形象与《论语》中的记录是否一致, 集中讨论《论语》第十五章中孔子的陈蔡之厄。亨利·G. 斯卡亚 (Henry G. Skaja) 指出《庄子·缮性》看起来像儒家文本的段落, 儒家的“德”与“道”之间的偏离, “命”的局限性在道家传统中的意义, 对道家“无为”的社会运用与儒家思想的基本观念并不矛盾, 社会和谐来自尊重与合作。裴文睿 (Randall P. Reerenboom) 比较了亨利·米勒和庄子的圣人, 提出了人类经历的“活在方外”和追求个人的完满。瑞丽从《庄子》和公元3世纪的作品中发现四种惠施的形象, 《庄子》中是富有同情心的名家, 《吕氏春秋》中是笨拙的名家, 《荀子》中是危险的异端哲学家, 《韩非子》中是富有技术熟练的类比推理者。瑞丽把这些文献追溯回《韩氏外传》和《淮南子》, 《说苑》和《战国策》, 认为对惠施的欣赏与这些文献中的幽默程度相关。詹姆斯·D. 塞尔曼 (James D. Sellmann) 赞美了《庄子》中幽默

的功能，作为一个解放的、有改革力的比喻，挑战了传统的智慧，同时也指向了无数可能的视角，幽默瓦解了对真理否定的确定性。《庄子》中的幽默不仅仅是文学手段，而是教会我们如何去生、如何去死。威廉·卡拉汉（William Callahan）从庖丁的故事入手发现了《庄子》中的偶然性、行动和惯性，他的问题是：传统的“有用”方法不再受青睐，决定和行动在庄子的世界中如何进行？他理解“明”“天倪”“天均”“道枢”等意象，这些理念使得人们可以适应不同情境，面对不同的问题。丹尼尔·科伊尔（Daniel Coyle）在《大宗师》中寻找“真人”的阐释域境，认为一个有效的连贯的形象解决了所有二元对立，使真人的世界为“一”。布莱恩·伦德伯格（Brian Lundberg）也把庄子的“真人”解释为个人实现的理想典型，不仅是“真人”，而且他和志同道合的朋友们还解释了对连贯性的真正意识，认为大宗师的中心主题是克服死的恐惧，使我们获得新生。最后一篇文章中，安乐哲对庄子和惠施濠梁观鱼的寓言进行挖掘，惠施代表分析主义立场，认为“知”存在于知识的主题，而庄子坚持知识属于情境，只是派生于抽象的代理人。

五、中西比较哲学的诠释学方法

安乐哲提出建立解释性情境，尽可能把《庄子》放在它自己的历史背景与思想背景之中，以历史上《庄子》经过百年的编撰，编者多为人为预设，从道家的过程论与情境化开始，提倡从《庄子》出发理解庄子哲学，把解读“鱼之乐”的寓言放置于道家的宇宙论之中。安乐哲时刻提醒解释者应发出诘问：是否运用了并非原文的前提。理查兹（I. A. Richards）的《孟子心论》（*Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition*）提醒理解与翻译西方传统不一样的传统，该如何面对本土文化的概念，是不是把他者当成本国思想的镜子，还是两种文化同时关照，理解孟子是否必须抹掉自己的思想传统来学习另一种传统？在理查兹看来，当西方学者开始用常识阅读中国文本时，不可避免地会带有哲学预设，应该对这些预设进行批判性的认识，因为这些预设很受柏拉图实在论的影响。

我们的西方传统为我们提供了一套精致复杂的工具，包括共相、殊相、实体、属性、抽象、具体、一般、特殊、性质、质量、关系、

综合、偶然、本质、有机整体、总相 (sums)、分相 (classes)、个体、具体的共相 (concrete universals)、客体、事件、形式、内容等等。孟子……完全没有这一套东西，这一套东西在孟子那里也完全不重要。完全是从形而上学出发，我们太容易引入这套装备了。在应用这套装备的过程中，我们碰到了实际上的困难：孟子的思想被我们弄得变形了。我们需要提防的危险是，我们倾向于将一种结构——我们接受的特殊的西方训练（观念论、实在论、实证论，等等）使我们极容易用这样的结构展开工作——强加到可能完全没有这种结构的运思模式之上，可能无法用这种逻辑装备进行分析。¹

对于此看法，安乐哲以《爱丽丝奇遇记》类比，把东西文化比作是一方以自己为镜子看另一方，理解异邦文化好比是爱丽丝的探险之旅，要努力理解庄子时代的历史和思想状况，尽可能重新找到文本作者试图解决的问题，同时预估读者面临同样问题会如何应对。他引用亚里士多德的话：“当我们想看自己的脸时，我们借用镜子来看；同样，当我们想认识自己时，我们通过看我们的朋友来知晓。因为正像我们所说的，朋友是第二个自我”²。在中西比较哲学中，可以使用亚里士多德提出的“朋友如镜论”。在《孔子哲学思微》中，安乐哲在西方文化背景中找一些特殊的问题，然后用孔子思想作为一种工具，阐明这些问题的关键，并提出解决这些问题的途径。“中国和西方文化传统的丰富性与复杂性，某种程度上维系了各自的一套主导文化传统的预设……简单地说，就是我们多少会常借用我们的哲学话语来扩展它的传统意义。……我们并不避讳这一点，在我们看来，人总是不可避免地从我所处立场出发思考问题。如果声称能够找到对不同文化感受性进行比较的中立立场，或者认为在两种不同文化之间我们很容易采取客观诠释立场，其实不过是不由自主依附种种所谓客观学术的外在虚饰。”³ 安乐哲在这种情形中做中西语义环境类比的比较研究。

1 I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1932), pp.89, 91-92. 中文转引自安乐哲《庄子之“知”》。

2 余纪元：《德性之镜：孔子与亚里士多德的伦理学》，林航译，北京：中国人民大学出版社，2009年，第5页。

3 杨朝明主编、田辰山选编：《孔子文化奖学术精粹丛书·安乐哲卷》，北京：华夏出版社，2015年，第80-81页。

受到法国哲学家葛兰言《中国人的思维》（*La Pensée Chinoise*, 1934）对中国人关联思维认识的启发，他认为，“在中国人的艺术、文学或哲学中，我们所见的并不是限定的圆形和方形，而是呈‘辐射状’的圆和‘套叠状’的方，它们从其中心连绵不断地向外伸展”¹。他不认同西方思想家使用圆方形化的方法解读中国文化。认识到中西方思维方式不同带来的语言上的差异，他也指出：“语言是个过滤器，往往把殊异陌生的思维方式变得似乎耳熟能详。”²在哲学传承上，安乐哲深受杜威的实用主义和怀特海的过程哲学的影响，将汉语理解为“过程语言”（*process language*），不是二元模式，而是“关联模式”，其界定的世界是连续性、过程性和生成性，与此相对应的，他把西方语言称为实体取向的语言（*substance-oriented*），其描述的世界特征是非连续性的、客观性的和恒久不变性的。“主流美国实用主义的思想要素以前一直都是在实体主义和分析主义的术语中被认识的，但近年来通过采用在翻译中国古代著作中获取了生命活力的过程语汇，那些思想获得了非常重要的新诠释。”³在翻译典籍过程中，安乐哲非常注重汉字的意象，他用训诂学和文字学方法对汉字的意象进行考证。以“道”字为例，他认为“道”由“辵”（经过、越过、导向）和“首”（头、首先）两部分构成，意味着其基本意思是主动筹划以“开创新路”，可以表示修好的路，可行于其上。

总之，安乐哲的中西比较哲学运用了诠释学的方法。他指出，中西比较哲学阐释学方法的价值在于指明中西文化之所以存在差异是因为它们有着两套根本不同的信仰系统。不同的信仰系统导致了双方哲学概念内涵不同，因而不能直接翻译或互换，只能通过详细阐释才能解除误会。受到基督教传统的影响，西方哲学是一个包含二元对立、超绝主义、天人相分、至上神（唯一真理）的价值体系。而中国哲学受到传统文化，尤其是儒家思想的影响，倡导以人为本、天人合一、相对存在的价值理念。⁴他对中国经典的诠释和翻译都是建立在此认知之上。

1 郝大维、安乐哲：《期望中国：中西哲学文化比较》，施忠连、何锡蓉、马迅、李珺译，上海：学林出版社，2005年，导言第11-12页。

2 安乐哲：《和而不同：中西哲学的会通》，温海明等译，北京：北京大学出版社，2009年，第324页。

3 安乐哲、郝大维：《切中伦常：〈中庸〉的新诠与新译》，彭国翻译，北京：中国社会科学出版社，2011年。

4 李文娟：《安乐哲儒家哲学研究》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第30页。

第四章 庄子哲学译释类型研究

翻译研究者通常会形成一种思维定式，即以单一的“译者”身份研究翻译现象。回顾《庄子》在英语世界的翻译历史，译者并非职业翻译家，而是有自己的职业，他们是商人、传教士、诗人、作家、哲学家、图书馆管理员、公务员等。澳大利亚墨尔本大学皮姆（Anthony Pym）建议通过研究译者在社会语境中的生活，来解释翻译的社会成因（social cause），把译者作为人来研究。译者能做的远远超过翻译，他们可以有多种称呼，他们有个人的兴趣，他们是流动的。¹皮姆的话道出以往翻译研究容易忽视的现象，即：当“译者”的标签加诸其身，研究容易落入“只见树木，不见森林”的藩篱，不自觉地会仅仅以译者和翻译的标准来考量译文。然而，实践中我们发现译者不是以单一的身份开始翻译的，译文往往是一副译者所处地域文化、师承脉络、学术兴趣、个人关怀等种种因素交织在一起的复杂图景。如果还原标签化的译者以立体、流动的人来研究，那将拓宽翻译研究的视野，还其本来灵动之面目。

本着上述宗旨，本章尝试描述和分析作为人的翻译者和诠释者遇到庄子时在解释传统上的突破与贡献。本章除了梳理近三十年庄子的译释历史，追踪其海外研究脉络，还力图发掘译释者关注的、着力解决的问题，以及这些问题与译者的文化处境之间的关系。研究发现，当中国思想经典遇到西方哲学问题时，往往迸发出具有创造性的想法和思路，对于中西思想文化都是新的产物，都丰富和滋养了中西文明。对于西方文化来说，一些受二元思维禁锢的、陷入解释困境的西方难题有了新的解释思路；对于中国传统文化来说，发现了与传统解释迥异的视角，丰富了传统的

1 Anthony Pym, *Method in Translation History* (《翻译史研究方法》) (Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2007), p.161.

解释路径。翻译和诠释中产生了文化交汇的成果，交流的可贵之处在于这不是一方传播、另一方被动接受的局面，而是在对话中双方思路的拓展，在互动中激发了更多的发现，这种交流是“多声部”的。

庄子哲学的译释者不在少数，如何选择译释者作为本文的研究对象需要仔细斟酌。笔者根据对庄子译释者的作品数量、译释的质量、学术论著中译释者的互评、译释的视角、代表性等多重因素综合考量选择了典型的译释者作为研究对象，收录了目前西方，尤其是北美庄子学研究较有代表性的译释类型。主要依据有三方面：第一，译释思想的创新性。从庄子学研究的发展史来看，该思想是否首次提出，是否有理据地提出了新的史料或新的观点。第二，该译释研究在学界的影响力。译释者是否以《庄子》为主要研究对象并长期专注于这一领域，例如，任博克几十年来研究庄子思想，并且先后出版了《庄子》内篇的英译本和全译本。此外，他就庄子哲学在国内外期刊上发表过多篇研究访谈、对话及学术论文。第三，译释角度的代表性。笔者按照学科类型归类发现译释角度有史料考证、文学意象论、宗教维度、哲学维度等。因本研究的范围所限，本章重点考察哲学方面的诠释，这也是西方庄学研究比较活跃的领域，其中陈汉生、任博克、爱莲心、安乐哲、吴光明都是哲学教授，但观点各不相同。由于篇幅的原因，有一些研究者虽然非常重要，在本书中有所介绍、提及，如葛瑞汉（另见笔者专著《〈庄子〉英译：审美意象的译者接受研究》）、乔柏客、瑞丽（见本书第二章第三节）、莫卡德（见本书访谈录二）等，但没有单独用一个章节来介绍。另有一些研究者也有关于庄子哲学思想的诠释研究，如悦家丹（Dan Lusthaus），因其研究思想的复杂性，涉及与大乘佛教思想的比较研究，以笔者目前的学术训练难以表述严谨，故在本研究中没有讨论。

第一节 朴仙镜：质疑内篇的历史考辨

目前学术界采用的《庄子》文本是郭象（252—312）编辑本。根据陆德明（556—627）《经典释文》的序录，《庄子》有不同的注本：崔譔（27）、向秀（26）、司马彪（52）、郭象（33）、李颐（30）、孟氏（52），郭、

孟版本皆包含 52 篇。目前郭象编辑本与汉代原本差异很大。比较公认的观点是《庄子》内七篇的作者是同一个人，且出现时间最早，是战国时期（前 476 年—前 221 年）的文本，在战国时期内篇已经是连贯的一体，而外篇和杂篇是庄子学派的作品。在中国的学术传统中，对《庄子》的诠释前提是把它当作一本关于庄子及其后学道家学说汇总，其他经典文献如《论语》《孟子》等的解读前提也是如此。关于内篇、外篇、杂篇的历史分期的讨论，据笔者所知应该始于刘笑敢¹，刘笑敢以考据学为基础，从汉语词汇发展的历史论证庄子内篇早于外篇、杂篇。葛瑞汉进一步将《庄子》的作者分为五种：庄子本人、某位原始主义者、杨朱主义者、调和论者、庄子学派。²

芝加哥伊利诺伊大学的朴仙镜（Esther Klein）在《战国时代〈内篇〉存在吗？》³（“Were There ‘Inner Chapters’ in the Warring States? A New Examination of Evidence about the *Zhuangzi*”）一文中质疑了学界公认的观念，即庄子是内篇的作者，且写作时间最早。如果说葛瑞汉的宗教史研究方法对原文作者为庄子一人的观点构成了挑战，那么朴仙镜的论文直接向学界公认的庄子为内篇唯一作者的观点宣战。该论文回顾《庄子》文本的早期历史，质疑了早期内篇具有连贯性的观点。作者以《史记》对庄子的描述作为论文开头，《史记·老子韩非列传》提到的庄子著作《渔父》《盗跖》《胠箧》均为外篇、杂篇内容，没有提及现存内篇的任何篇目，司马迁笔下的庄子已经提供了质疑内篇重要性的证据，甚至可以质疑其在西汉时期是否存在。作者进一步考察了汉代和汉代之前的《庄子》的平行文本，发现大多数内篇的存在都没有支撑证据，认为没有证据表明内篇的连贯性和经典地位。尽管这点并不构成证据，但可重新思考传统上对《庄子》作者和早期文本结构的深信不疑。文章结尾参考了《淮南子》，关注了刘安在内篇编撰过程中的作用。

1 刘笑敢：《〈庄子〉内篇早于外杂篇之新证》，《文史》（第十八辑），1983 年。

2 传统的翻译者不考虑文本的编排，译者按照原文顺序逐句进行翻译，即便有顺序的调整，也是词汇或句群顺序上的调整。葛瑞汉对原文的顺序提出了质疑，进而对译文把原当作一本普通的书来翻译表达了不同的意见，他翻译的前提是首先试图解决原文的顺序和文本结构问题。在《论道者：中国古代哲学论辩》中他称《庄子》是一部“哲学著述选集”，“选集”二字表明了他对《庄子》文本的态度。他认为《庄子》不是传统意义上完整连贯的书，而是一本文集。关于葛瑞汉对《庄子》的重构，笔者在《〈庄子〉英译：审美意象的译者接受研究》中有较详细的论述。

3 Esther Klein, “Were There ‘Inner Chapters’ in the Warring States? A New Examination of Evidence about the *Zhuangzi*,” *T'oung Pao*, 96 (2011), pp.299-369.

一、对以往研究方法的挑战

国内外学术界在理解庄子思想方面有较大分歧，但也存在共识，即普遍认可内篇为庄子本人所著，朴仙境则质疑了此共识，论据是苏轼（1036—1101）在《庄子祠堂记》（见《苏轼文集》）中对部分《庄子》没有出现在庄周作品中有怀疑。陆德明也有同样的质疑，认为郭象本“注者以意去取”。朴仙境推测陆德明见过全本和删减本，52篇本庞杂，而郭象本“唯子玄所注特会庄生之旨，故为世所贵”。庄子的思想已经严重的被郭象影响，这一点是明确的。尽管目前见到的本子已经是郭象编辑过的，但学界仍认为至少内篇完好而珍贵，葛瑞汉也认为内篇是庄子本人所作。在反驳内七篇的作者为庄子这个观点之前，作者从以下几个方面质疑了传统研究的方法问题。第一，打破“越古老越好”的惯性思维，虽然学界公认内篇是书中最精彩的部分，但朴仙境认为天才之作在任何社会语境、任何时间都会出现，这不足以证明是内篇是庄子之作。第二，区分作者与作者功能，正如莎士比亚的名作是他人代写，莎士比亚属于作者功能。作者指出焦竑（1540—1620）说“内篇断非庄生不能作”的论证方法属于循环论证。葛瑞汉援引傅斯年的观点认为《齐物论》的作者是慎到，意在说明公认的最重要的核心篇章可能并非庄子所作。朴仙境认为除了《庄子》，尤其是内篇，几乎不存在作为独立的历史人物的庄子。他是作为《庄子》文本的作者被定义的，运用文学批评的语言来说，他扮演了作者功能。朴仙境进而提出了猜想：如果《庄子》核心篇章的作者不是战国时期的人会怎样？如果没有单一的战国时期人物来对应《庄子》核心章节的作者功能呢？朴仙境认为我们在讨论庄子时应该区分三个不同：战国时期的历史人物，《庄子》中的人物，《庄子》内篇的作者/哲学的发起者。第三，连贯、有代表性不能成为庄周是作者的证据。学界普遍认为内篇是庄子是最早的原文。葛瑞汉认同前七章思想和风格相似，是庄子本人作品。罗浩认为内篇包含了庄子闻名于世的主要主题。刘笑敢考察了前七章的内在联系。朴仙境认为，即便我们同意内篇在风格和哲学上连贯，但这并不意味着庄周是作者，他也可能是某位编者。第四，对语言学方法的反驳。刘笑敢曾用“语言学证据”证明庄子是作

者，他考察了三个复合词组“道德”“性命”“精神”出现的语境，发现这些词组没有出现在内篇中，但出现在其他篇章中。这些词也未出现在庄周生活的时代，但在荀子生活时代很普遍。朴仙镜对于这点提出异议，即《庄子》在撰写时期和我们今天读到的版本中间经过多人之手，出土文献显示同一文章有很多改变，不能确定今日之《庄子》准确反映早期文本。刘笑敢的语言学解释受他最初假设的影响，他的假设是：一是庄子核心篇章作者的生活时代不晚于战国中期；二是准确的分析的单位是篇章序列而不是单个篇或段落。第五，庄周其人。刘笑敢搜集了《庄子》中所有出现庄周其人的例子，发现内篇出现了四次，分散在不同的三篇中，庄周都出现在篇尾，而当庄周故事出现在外篇、杂篇时，庄子在文中各个位置都出现过。刘笑敢认为这些片段出现的位置有意义，学生会把老师的言行放在篇尾，而在他们自己的作品中放在篇前或篇中。朴仙镜对此予以反驳，认为刘笑敢的论断有缺陷：如果说内篇中庄子轶事是庄子学生后来加上的，庄周就不可能是唯一的作者。如果《庄子》内篇关于庄子的故事是他自己所写，那他可以把这些故事放在任何位置。如果庄子在内篇中以第三人称写自己的故事，那他也可以在其他篇章中写这样的故事。另外一个可能的解释是，庄周故事在内篇、外篇、杂篇的不同位置也许和编辑的标准有关系，并列举了《左传》和《史记》通常会在结尾说教予以佐证。

二、两个猜想

朴仙镜在挑战了以上的研究方法后，似乎要推翻之前的所有研究，但她说自己并没有反驳所有的论述，而是认为这些论断需要给出有力的理由证明内篇是历史上庄周所作，或至少这些篇章是早期文本特点鲜明的篇章。于是，她的建议是放弃之前的预设，而代之以下面两个猜想。

猜想一是《庄子》中“篇”不是基本的单位。比如，司马迁对《吕氏春秋》的描述是“吕不韦乃使其客人人著所闻，集论以为八览、六论、十二纪、二十余寓言”。《史记》对自己的描述是“凡百三十篇，五十二万六千五百字”。而对比司马迁对《庄子》的描述，他没有提到篇的数目，也没有对其进行内部的区分。退一步说，即便是司马迁选择了特别的描述《庄子》的方法，这个差别也告诉了我们一些有意义的事情，和《吕

氏春秋》及《史记》相比，《庄子》内在的一以贯之的内部区分不是那么重要。朴仙镜还比较了《史记》对老子、孟子、申不害、韩非子的描述，司马迁对上述作品描述中篇章的区分是确定的，而与庄子同时代的荀子的描述是没有划分篇章的，对韩非子的描述介于两者之间。作者更倾向于陈鼓应在《庄子今注今译》中以小节区分或者以更小单位来区分。

猜想二是有力的证据存在于其他文献对《庄子》的引用和平行文本中。朴仙镜集中分析了《庄子》和其他汉代以前或汉代早期的文本以及出土文献，也指出这种方法在实际操作中的困难，比如，一个难题是确定一个给定的段落是否确实来自《庄子》的主要部分（proto-Zhuangzi）或者两个引文都引述了第三家，另一个难题就是出土文献《荀子》《韩非子》《吕氏春秋》也经过了编辑。

（一）司马迁笔下的庄子

司马迁《史记》在庄子自传中提到其思想“其学无所不窥”，他笔下的《庄子》比今日我们看到的《庄子》字数多。那么，司马迁列举的四个篇目是否可以看作司马迁心目中的《庄子》核心篇章？¹《史记》认为庄子是老子一派的继承人。司马迁强调的庄子拒绝入仕是广为接受的庄子主题，司马迁叙述《庄子》时没有引用内篇的任何材料。

朴仙镜以文字和图表两种方式列举了《史记》和《庄子》中的平行文本。²他指出司马迁在《史记》中提到的庄子，没有提到内篇人物，而

1 在笔者看来，引用《史记》的记载来质疑内篇是否在汉代存在是朴仙镜论文中最有力的论证，这点值得继续研究。在对研究方法的挑战中，朴仙镜回避了一个问题，即：学界公认内七篇为庄子所作的一个重要证据是所有注者尽管篇目在数目上有差别，但所有注都有内七篇，这点是相同的。在国内的研究者中，任继愈是为数不多的明确质疑内篇作者的学者。他认为，司马迁列举的代表作都不属于《庄子》内篇，而属于外篇。朴仙镜的论据源头有很大的可能来源于任继愈。朴仙镜也引用了张德钧捍卫内篇的说法，即：从上下文看来，司马迁想引用具有代表性的反对孔子的篇章。针对这个解释，朴仙镜反问，除非司马迁认为这些篇目具有代表性，否则他为什么会强调《庄子》中这个特别的主题？关锋说司马迁生活在汉武帝独尊儒术的时代，他对汉室不满。这是导致司马迁特别注意《庄子》中的儒家看起来意味错误。关锋认为《史记》所叙庄子人格与内篇不符。与外篇、杂篇对儒墨两家的攻击不同，内篇对孔子态度更调和。《庄子》第33章《天下》举世公认是文本的后期作品，大约写于西汉，从中我们能看到更驯服和无害的庄子，与蝴蝶梦中的庄子更相似。从第33章对庄子的描述和内篇对他的感觉我们可以认为，只有内篇对真实庄周的描述是可靠的。《天下》的作者想为庄周在知识史上创造一席之地，想让更多的读者知道庄子。葛瑞汉对庄子在内篇声音的观点与朴仙镜的完全相反。

2 “窃钩者诛，窃国者诸侯”这句话在《庄子》中出现了两次，在郭店出土的“语丛”（Yucong）中也出现了。司马迁对尧让天下与许由的描述，以及《庄子·天运》（第14章）和《史记》（第63章）平行文本中关于孔子见老子并把老子比作龙的描述。《史记·龟策列传》关于宋元王梦龟与《庄子·外物》平行，司马迁以盗跖讽刺伯夷和叔齐。

且《史记》与内篇没有平行文本，反而和外篇、杂篇的文本有相似之处。在司马迁看来，《庄子》的核心篇章应该包括第28、29和31章。朴仙境质疑《庄子》内篇非庄子作品的最有力的文本证据在于司马迁的《史记》竟然没有包括任何内篇的内容，哪怕是批评的内容也没有。朴仙境主要依据是《史记》对庄子的描述，与同时代的其他文本相比篇章上并没有明确划分，引述的作品和平行文本都无内篇的痕迹，这是一个之前没有人提出过的疑问，也是学界在未来的研究中一个新的视角和方向。

（二）汉代以前的引用和平行文本

朴仙境提出刘笑敢曾注意到汉代之前的平行文本，如《荀子》《韩非子》《吕氏春秋》。但建立在内篇是早期的权威本和庄子核心文本的假设的基础上，而朴仙境的目标正相反，旨在发现这些文本证据，挑战内篇是早期权威本这种观点。

第一，《荀子》。任继愈认为荀子所看到的《庄子》不会是现在《庄子》书中的内篇，因为内篇中包含了荀子所不能容忍的。也就是说，如果荀子读了内篇，他会有更多批评，而不会只在《解蔽》中关于天人论述只提及和批评了一处，即“庄子蔽于天而不知人”。

第二，《韩非子》。刘笑敢列举了四处《韩非子》中的平行文本，朴仙境认为“一雀过羿”这个典故更符合韩非子的上下文，猜测韩非子和庄子可能共同参考了一个与老子紧密关联的前期文本，韩非子可以为《大宗师》里一个段落属于汉前提供证据。

第三，《吕氏春秋》。《庄子》与《吕氏春秋》共有27处平行文本，其中大部分存在于外篇、杂篇，只有两处在内篇。《吕氏春秋》提到的庖丁解牛也许是从内篇引述过来，然而《庄子》中的这个段落却是王叔岷作为他假设的证据：内篇和外篇是被郭象或后来的编者混杂在一起。朴仙境发现庄子出现在《吕氏春秋》中多与非内篇段落联系在一起。《吕氏春秋》和《庄子》内篇的平行段落稀少，而且如果看作是连贯的话会有很多问题，这似乎又为朴仙境的论点提供了更多证据。

（三）汉早期的文物与平行文本

汉代早期，有两件不同的证据涉及庄子，一是阜阳和张家山墓发现的汉简，二是贾谊的赋。阜阳汉墓八个破碎残缺的竹简中有“则阳”“外

物”“让王”的内容，其中就包含与《史记》记载很像的“宋元王梦龟”。张家山墓出土的汉简中的《盗跖》。朴仙镜也列表对比了出土的《庄子》文本和如今《庄子》文本，认为在当时不管是否以《庄子》为名，《庄子》的主要文本已经形成了。贾谊的《吊屈原》和《鹏鸟赋》包括多个庄子典故。刘笑敢用此反对《庄子》在汉代编撰，认为是贾谊深受庄子的影响。朴仙镜从以下四个方面质疑了刘笑敢的假设：1. 贾谊引用《庄子》并不代表《庄子》有广泛的影响力和确定的形式，也许只是因为其是太傅而有机会接触稀有的本子；² 刘笑敢提到的四个参考书目可能有《庄子》两个版本的存在；3. 刘笑敢反对西汉是庄子编撰的时间，如果将外篇、杂篇追溯到战国晚期，那完整的编撰也是这样，这点同样基于《庄子》主要文本结构稳定；4. 尽管贾谊的《鹏鸟赋》中有多处庄子典故，但只有三处与内篇文本平行，且出自同一篇（第6篇），而且《韩非子》中也包含了这个平行文本。

三、有证据与无证据

以上平行文本没有提供《庄子》在汉之前存在和内篇经典地位的有力证据。针对可能存在的反驳——“缺乏存在的证据不等于无证据的证据”，朴仙镜回应到，这并不是一个方法论上的真理。事实上，它是对高度复杂的问题的简化反应，即：当现有证据不足以证明任何一种情况时如何评估给定的假设。就《庄子》来说，朴仙镜发现了大量与《庄子》相关的平行文本来自外篇、杂篇。相反，假如我们发现了大量内篇的平行文本和少量的外篇、杂篇文本，那么说内篇出现时间早，而外篇、杂篇出现时间更晚就是错误的么？当然不是。所以传统认为庄子是内篇作者，甚至内篇出现的更早，这种看法是没有根据的。

问题回到“谁编辑了《庄子》”，朴仙镜指出，关锋认为是“由淮南王的门下客编定的”，但关锋没有给出证据和理由。罗浩也得出同样的结论，但他的理由是李善《文选》评论里提到了刘安《淮南子》的两篇文章《庄子后解》和《庄子要略》。继加拿大汉学家白光华（Charles Le Blanc）之后，罗浩统计《淮南子》有300余处借鉴了《庄子》的思想、话语或整段文字。例如，《齐俗训》受《齐物论》影响，《人间训》和《人间世》有很多共同点。罗浩认为，毫无疑问现存的《庄子》的一个版本肯定在刘安府内。

四、小结

通过梳理朴仙境论证的逻辑线条我们发现，作者从先前研究方法的缺陷入手寻找逻辑上的漏洞，大胆提出自己的假设，然后为假设寻找文本证据，可谓“大胆假设、小心求证”。文本证据方面主要来自出土文献与《庄子》同时代作品中的平行文本。根据以上研究，作者得出了自己的结论。第一，在司马迁时期或更早时期，“庄子核心章节”不包括内七篇。她推测，原因可能是要么与其他主要资料比起来这些“核心章节”意义不大，要么不是以目前的形式存在。第二，提出暂时建议也许有以引文或出土文献的形式出现的“庄子核心章节”。这些文本的作者给人的印象是一个思想家，与司马迁对庄周的刻画更为吻合，而不是与哲学家们所熟知和喜爱的“内章”中的庄周相吻合。第三，对《庄子》文本的编纂和早期文本史的启示提一些建议。基于以上的论断，作者认为庄周是《庄子》作者和内篇是最早文本的观点应该被抛弃。汉代以前的《庄子》是文本材料的实体，他们被松散地团结在庄周这个人物上。内篇代表了某位编者对这些材料中最好资料的判断。内篇的材料被精心选择过，也许是汉代的某位编辑者。这位编辑者不是根据材料的真实性，而是根据哲学内容的质量进行选编，内篇可能是最后出现，而非最先成形。

朴仙境的这篇文章并不是对《庄子》文本的直接诠释，但是对《庄子》诠释具有重要的影响，因为无论是翻译还是诠释都要考虑对文本的预设，而预设直接影响译本的最终形态。当我们今天看到关于一个原本的形形色色的多个译本，其不可忽视的内在原因都是因为每位译者开始翻译的预设不同，由此我们可以追溯其译本形态的成因。在《庄子》的英语翻译和诠释史上，大致分以下几类。一是传统翻译和诠释，即按照目前流传下来的郭象注《庄子》，进行字对字、句对句的翻译和诠释。绝大多数的早期译本遵循这样的翻译路线，如理雅各译本、华兹生译本、梅维恒译本等。二是从考证文本的写作时间开始，按照论证的成篇时间顺序重新排列原文，如葛瑞汉译本。三是不考虑历史考证问题，也不遵循原来的顺序，重新按主题思想编辑成新的形式，如韦利译本、孔丽维译本。从目前的英译本形式可以推断出译者和诠释者对《庄子》研究的预设直接影响了译本的形态，除了全译本，出现最多的是仅翻译内篇的译本，

这说明译者接受和认同学界公认的内七篇是庄子本人所写的观点。传统的翻译呈现了比较稳定的、客观的、意义唯一的译本，重新编辑的翻译呈现了动态的、社会性的、文化语境中的、功用性的庄子，重新塑造了《庄子》存在的文化思想空间。如果从伦理学的角度来看，笔者尝试解释为信古和疑古两种倾向，持前一个观点的学者认为从古至今的传统流传下来的本子形态是权威，疑古的观点始终和原文保持距离；从心态上来看，前者存在尊敬、崇拜的因素，后者可能存在文化优越性的心态，也可能单纯是独立的、客观的观察。所以，最终译文呈现的形态也提示了译者最开始的立场，是和作者站在一起还是站在作者对面，是走在作者之后还是站在作者之前，这两种倾向在翻译和诠释的过程中始终存在。¹从宏观上看，这样的思想冲突不仅仅存在于翻译领域，在整个思想领域也一直存在，可以延伸到文艺复兴对中世纪神权的挑战、后现代对现代的冲击战、解构主义对结构主义的颠覆等，此不赘述。

第二节 梅勒：文学意象和寓言的解读

梅勒²是德国著名汉学家，现任中国澳门大学哲学系教授。梅勒英译庄子的书名为《阐释道家：从蝴蝶梦至渔网寓言》。该书的封面是明代的蟠桃图（Festival of the Peaches of Longevity），全书除了引言介绍道家的历史，其余共分为四个部分：第一部分是意象和寓言，讨论《道德经》和《庄子》中比较重要的意象、寓言及其翻译等³；第二部分探讨国家、身体、生与死、时间、自然、艺术、伦理、语言和思想等主题；第三部分为结构；第四部分为视角，从道家和禅、道家和现代哲学四个方面来介绍。本节重点讨论梅勒从意象和寓言方面对庄子哲学的诠释。

1 在《庄子》的翻译和诠释中，如果要举出实例，华兹生译本和葛瑞汉译本可以代表翻译的两端，爱莲心的诠释和陈汉生的诠释也可以代表两端。

2 梅勒曾任爱尔兰科克大学（University College Cork）哲学系教授，现在中国澳门大学任哲学系教授。他的研究领域包括中国哲学、比较研究、社会与政治思想。出版英文、德文专著十余部，其中包括《激进的卢曼》（*The Radical Luhmann*, 2011）、《道德之愚》（*The Moral Fool: A Case for Amoralism*, 2009）、《〈道德经〉的哲学》（*Philosophy of Morality*, 2007）（后来陆续出版了意大利译本和中文译本）、《真实的伪装：庄子哲学研究》（与德安博合著，2017）。

3 这部分又分为两个部分：一是《道德经》中的意象，二是庄子中的寓言（“庄周梦蝶”“鱼网”“鱼乐”）。

一、意象

在西方，很少有学者从“意象”入手对庄子哲学进行诠释。在《阐释道家：从蝴蝶梦至渔网寓言》中，梅勒对《道德经》和《庄子》的意象和寓言进行了诠释，开辟了意象研究的先河。庄子哲学的研究最初多以西方形而上学传统为范式，1970—1990 考古的重要发现促进了西方对道家经典的翻译。考古的新发现为西方的道家研究提供新的视角，庄子哲学被当作一种独一无二的哲学来解释。梅勒认为，自己关于《庄子》中意象与寓言的研究会进一步把道家哲学从西方形而上学的研究传统中解放出来。

梅勒开始了解道家的旅程从仔细研究意象开始，正是因为意象和寓言，道家的两个经典《老子》和《庄子》才更吸引人。意象是这两部道家经典的重要特征，这与儒家文献和其他诸子百家文献的说理方式存在很大差异。但是，这种说理方式与《法华经》与《百喻经》等佛学文献中的譬喻说理有相似之处。暗示真理超越语言的不可言说，通常来说比喻和象征是宗教文献多用的表达方式，存在着超越普通人的所知所见。梅勒认为，人们如果不理解“谷”（valley）和“根”（root），不理解蝴蝶和渔网的故事，就无法理解道家哲学。“道德经中的意象组成了严密的内部互相交织的系统网。这个意象和象征的网并未发展成严格的哲学‘情节’。”¹ 梅勒指出，道家的寓言和意象是道家实践的素材。它们具备道德功能，有了这些意象和寓言的指导，人们就可以知道如何追随道家的模式，如何能把自己变成道家圣人。

二、“庄周梦蝶”译释

梅勒引用了翟里斯的翻译，并认为他的翻译里面的中文名和蝴蝶虽然有东方味道，但他有意识地把庄子思想翻译成了“标准”的西方哲学，迎合了西方读者的口味。翟里斯的翻译糅合了西方哲学的传统。梅勒的这个观点非常有价值，他没有停留在文字表面进行语言分析，而是透过

1 The images of the *Daodejing* form a tightly interwoven symbolic network. This network of images and symbols, however, is not developed into a stringent philosophical “plot.” See Hans-Georg Moeller, *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory* (Chicago: Open Court, 2004), p.43.

文字辨识出西方哲学思想的影子，这只有受过西方哲学训练的人才能做到。例如：

原文：

昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与，不知周也。俄然觉，则蓬蓬然周也。不知周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶，则必有分矣。此之谓物化。

翟里斯译文：

Once upon a time, I, Zhuangzi, dreamt I was a butterfly fluttering hither and thither, to all intents and purposes a butterfly. I was consciously only of following my fancies as a butterfly, and was unconscious of my individuality as a man. Suddenly, I awaked, and there I lay, myself again. Now I do not know whether I was then a man dreaming I was a butterfly, or whether I am now a butterfly, dreaming I am a man. Between a man and a butterfly there is necessarily a barrier. The transition is called *Metempsychosis*.

梅勒引用这段翻译是因为其对西方道家哲学理解产生了巨大影响。梅勒认为这段翻译与原文无关，而是有意的翻译成了“标准”的西方哲学，于是推测正是因为这种“西化”翻译方法使蝴蝶寓言在西方特别有名。初读翟理斯的翻译，因为里面的中文名和“东方的”蝴蝶形象，让人听起来像中文，好比在外国的中餐馆，食物迎合了当地西方人的口味。从蝴蝶梦的翻译中，梅勒辨识出糅合进去的五个西方哲学传统：1. 始于柏拉图的西方思想的中心主旨“回忆”（remembrance）；¹ 2. 西方哲学传统中的“自我”（I）；3. “怀疑”（doubt）主题；4. 古代欧洲的超越主题²；5. 经验世界的相对性。在笔者看来，梅勒的分析看似有道理，但其预设是中西哲学传统截然二分，没有相似性。然而，蝴蝶梦主题可能本来如此，并非全因为翟理斯翻译的引导暗示作用或是翟理斯故意引入西方形而上学传统。尽管如此，梅勒的分析揭示了中西哲学传统的差异，具有

1 柏拉图《理想国》中苏格拉底告知 Er 的秘密，Er 见到了冥府（underworld），重回人间之前，要跨过忘川（Lethe），失去所有在阴间的记忆。

2 梅勒认为，在翟理斯翻译的蝴蝶梦中，故事结尾的含义是跨越了重重阻碍达到转变。

启发意义。笔者认为，翟理斯的翻译有几点可以商榷，从认知上来看，既然在睡梦中，那么就不会有清醒的意识，所以不会有意图（intent）和目的（purpose），翟译没有理解“自喻适其志”的意思。根据陈鼓应《庄子今注今译》的解释，“喻”同“愉”，“适志”为快意，这个解释与上下文是贯通的，而这一句的解释应与“不知周也”文脉贯通，强调此刻二者的合二为一之“不知”，而并非翟理斯在后句中用 conscious 和 unconscious 把两种专题截然分开。

他进一步论辩中文原文的转折点在于“忘”而非“回忆、记起”，翟理斯还引进了“怀疑”的概念。最后，翟理斯的故事似乎强调梦境世界是短暂现象的事实，而原文强调所有经验平等的真实，梅勒基于中文原文和郭象的注释提供了自己的翻译。

梅勒译文：

Once Zhuang Zhou dreamt—and then he was a butterfly, a fluttering butterfly, self-content and in accord with its intentions. The butterfly did not know about Zhou. Suddenly it awoke—and then it was fully and completely Zhou. Once does not know whether there is a Zhou becoming a butterfly in a dream or whether there is a butterfly becoming a Zhou in a dream. There is a Zhou and there is a butterfly, so there is necessarily a distinction between them. This is called: the changing of things.

对比翟理斯的翻译，梅勒将第一人称改为第三人称。在人称的翻译上，笔者更认同第一人称，如果按照学界普遍认可的内七篇为庄子本人所作，那么庄子叙述自己的经历应用第一人称。用第三人称表示站在他者角度叙述听说过的这个经历，文末两句也属于他人评论，与语篇的连贯性有悖。翟理斯的翻译不是建立在庄周和蝴蝶的两忘，两个阶段同样重要，同样真实，因为它们互相都没有想起另一方。梅勒认为，原文的哲学寓言主旨不是“想”，而是“忘”。这点笔者认同梅勒的解释，但可惜的是梅勒的译文多次在庄周与蝴蝶的人称中转换。也就是说，英语的语法规定句子中人称、时态的分明变化使得在英语表达中必须有这样的转换，在译文中时常有两分的引导，而并不是庄周与蝴蝶为一的引导与暗示，所以这段文字的思想很难传达。庄子意识清醒的状态不是理性的显现，而是

一个人曾经神志空白。翟理斯的文中多处出现“我”（I），短短数行出现了十次，而“我的”（my）、“自己”（myself）这样的称谓在原文中并未出现。梅勒认为翟理斯的翻译与原文的差异很大，翟译中庄子作为变化的主体出现，他先是一个人，然后是蝴蝶，然后又人，没有一个连续存在的主体。原文没有这样的暗示，不是“我”或“个体”，经历了改变是翟理斯的杜撰，有一种既是庄子又是蝴蝶的“自主”。严格意义上讲，翟译本中没有实体的我，先醒，又睡，然后又醒，而是只有一个“我”，被赋予不同形状，如同转世轮回中的灵魂。原文中有三个阶段：先是庄周醒，然后是蝴蝶在梦中，最后是庄周醒了之后。没有一个持续的“我”作为这三个阶段中的桥梁，这就是三个阶段平等的原因。

梅勒认为，翟理斯译文的第四个主旨与原文相反，不是跨越了边界引起“真正”的现实，而是肯定和接受他们。只有当醒来的人不再回想他的梦境，只有梦中的人不再回想他醒的时候，他们才是“完全真实的”。如果在梦中，人们知道自己在做梦，人们的梦境就不会再是“真实的”。为了增强说服力，梅勒引用了郭象对蝴蝶梦寓言的评论，郭象将其解释为生和死的寓言。郭象的原文为：“夫时不暂停，而今不遂存，故昨日之梦，于今化矣。死生之变，岂异于此，而劳心于其间哉！方为此则不知彼，梦为蝴蝶是也。取之于人，则一生之中，今不知后，丽姬是也。而愚者窃窃然自以为知生之可乐，死之可苦，未闻物化之谓也。”用白话文解释就是说：“时光飞逝，转眼间当下的一切不复存在，昨天的梦在今天看来也是灰飞烟灭。那么生与死的变化也是如此，身处一种情景而对另一种情景不知，就像梦见自己是蝴蝶时不知是庄子一样。在人的一生中，也对未来不可知，就好比远嫁的丽姬。愚人自以为知道生是乐，死是苦，不知道‘物化’的说法。”郭象的解释把梦醒与死生类比，而贬斥以为生可乐、死可哀的看法，显然这种看法是以生为优先级的，正如一种情况对另一种情形并不知，所以没有站在制高点的优势，两者平等，生死平等，梦醒平等。梅勒解释说，正如人不应该认为梦境不如苏醒真实，人也不应该认为死亡不如生命真实。郭象认为，生与死是两个平等有效的环节，或是变化的阶段，既然这样，人们就不应该对死亡产生忧虑，在生的时候就不应担心死。

三、“鱼网”寓言译释

对于西方哲学来说,《庄子·外物》中“筌者所以在鱼,得鱼而忘筌;蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;言者所以在意,得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉!”这段文字的意思不难理解。用索绪尔的语言学理论来表达就是能指(signifier)和所指的关系。类似的表述可以追溯到亚里士多德的《解释篇》(“De Interpretatione”)和中国的传统典籍中的王弼。梅勒认为,仔细阅读这则寓言和郭象的评注证实早期道家说法与这则寓言不同,翻译和寓言都忽视了重要的双关语。论据是“得意”既有“得到意思”之意,又有“主意”(idea)、“意图”(intention)、“欲望”(desire)、“期望”(wish)之意,还有他认为的“自得意满”(exceedingly well satisfied)之意。¹梅勒认为,这则寓言不仅仅是亚里士多德那种传统的解释,而是完全满意,不再考虑其他,所以这则寓言不是说如何得到观念(idea),而是如何去除观念。

他首先考察了“意”在《庄子》中出现的次数,据统计有50余次,在语义上发现“意”通常和“言”有联系。庄子对待“意”的态度是否定的,他从没说过道家圣人有“意”而持相反意见。基于这样的判断,梅勒断定这里的“意”也应该延续一直以来的道家的意旨,应该是“去除”意。这样分析不能说明庄子对待“意”态度否定的结论如何而来。笔者认为梅勒从语境和上下文的文脉中去分析,看似有道理,但也有所忽略,本句从诗句对偶的中文语法惯例理解,传统的解释更有说服力。不能脱离这句话本来的语境,筌和鱼的关系、蹄和兔的关系、意和言的关系都是并列结构,每句都是两者比较、舍弃后者。“意”只是在和“言”两者比较的时候具有优势地位,并没有否认存在比“得意”更高层次的境界,这与其他梅勒提到的50余次中不再有任何思想,内容并不矛盾。

此外,梅勒再次以郭象注的解释为证据²,认为郭象说为了获得

1 笔者认为梅勒曲解了原文的意思,作为与“言”出现的一对儿范畴,梅勒的解释无法自圆其说。

2 “Only nonpresence (wu)! What about the presence (you) of words and ideas? Well, words and ideas are present (you). And that which words and ideas are about is non presence. So one looks for it in the realm of words and ideas, and then one enters the dominion of no-words and no-ideas and has finally arrived.” [Hans-Georg Moeller, *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory* (Chicago: Open Court, 2004), p.57.]

“道”，人们必须超越“言”和“意”。道家的真人要去去除所有的想法，《庄子》中多处谈到语言的局限性、意思的局限性，为什么在单单渔网的故事中要宣称道家圣人意图“得到意”？他提出问题，到底渔网的故事想说什么，道家的读者怎么看，然后追溯到郭象对这则寓言的注：“至于两圣无意，乃都无所言也。”根据郭象注，道家圣人不是要“得意”，而是要“无意”。他进一步解读郭象的意思：当道家的神人不再有念头（idea），他会满意而无言。笔者认为，梅勒多次引用郭象注释的义理作为权威准绳，当作是庄子表示的意思，事实上这个预设薄弱，国内学界对庄子与郭象思想的分歧早有研究，¹在此处而言，当与“言”作为一对范畴出现的时候，“意”的英文翻译应该取其“意思”（meaning）之意，而非“念头”（idea）之意。他混淆了意思和念头，道家提倡心无挂碍，绝圣弃智是要弃绝世俗上的、外在的东西，这里的“意”可以看作是道的代名词，得道而忘言，得真而弃假。他说根据郭象的意思道家圣人要抛弃所有的念头来达到道家的静默，根据郭象的注释，重构了渔网的故事，最后一句解读为“我如何对一个忘了言的人说话呢？”（How could I talk to somebody who has forgotten words?）。渔网的故事不应该是关于圣人如何“得”，而是如何“失”。笔者认为，梅勒此处的论述又陷入了二元对立的思维模式，如果依照庄子“两行”的思路，得失不是完全对立的关系，有失才有得，二者是对立统一的关系。

梅勒重读了这三个并列句，认为前两个是并列的意象，后一个“得意”是双关语。梅勒探讨了华兹生的翻译，侧重点在“鱼网”和“蹄”上，而非“鱼”和“兔”，告诉我们它们只是工具，当帮助我们得到了该得到的东西时就不必再关注它们了。他列出两种可能的解释：1. 目的是得到“意”（idea），一旦得到“意思”（get the idea），可以忘掉语言；2. 目的是得到“意”（idea），一旦得到“欲求”（get one's desire），可以忘掉语言。他提出在第二种读法中，什么是道家的“意”（desire）？因为庄子不断地说道家的“意”（desire）就是没有“意”（desire）。当它消失之时就是功成之时，这是基本的道家哲学的吊诡，用渔网的双关语来说明。笔者认为，梅勒的第二种解释是“欲求”的意思，根据《朗文当代高级英语辞典》（*Longman Dictionary of Contemporary English*）对“desire”词条的

1 当代学者张远山在《庄子奥义》（2008）中对郭象篡改庄子原本意思有详细论述。

解释，意思是“a strong hope or wish”，“欲”相比“意”而言，语义上表示更强烈的渴望，与人的功利心联系更紧密，从道家推崇的思想看来，这些人为的刻意的欲求是道家要弃绝的，所以取“desire”无论从宏观的庄学义理还是从微观的上下文分析，并没有依据和说服力，反而混淆了“意”的基本意思。

尽管梅勒分析“意”为双关语，但他在实际的翻译中没有将其译为“desire”，而是自称翻译运用了道家吊诡的方式用自由体翻译。例如：

梅勒的翻译：

A fish trap is the means to get hold of fish.

You can only forget about the fish trap once you've had your fish.

A rabbit snare is the means to get hold of rabbits.

You can only forget about the rabbit snare once you've had your rabbit.

Words are the means to get hold of ideas.

You can only forget about the words once you've had your ideas.

How could I talk to somebody who has forgotten words?

When it comes to two sages having no ideas, they will both have nothing to talk about.

华兹生的翻译：

The fish trap exists because of the fish; once you've gotten the fish, you can forget the trap. The rabbit snare exists because of the rabbit; once you've gotten the rabbit, you can forget the snare. Words exist because of meaning; once you've gotten the meaning, you can forget the words. Where can I find a man who has forgotten words so I can have a word with him?

对比两人的翻译发现，他们对“得鱼而忘筌”和“得兔而忘蹄”的处理基本一致，对于最后一句“吾安得夫忘言之人而与之言哉！”中“安”字的翻译，梅译取“如何”而华译取“哪里”之意。古文中“安”具备以上两种含义，濠梁观鱼寓言利用了“安”的双关意思。梅译文的斜体部分翻译了郭象的注“至于两圣无意，乃都无所言也”。梅勒一直以郭象

注为准绳，这点是需要质疑的。¹他的结论是渔网的故事不是关于如何捕到鱼或者得到“意”（idea），而是关于如何忘掉意思，如何达到永恒的满意，消除对另一条鱼或者意思或者语言的饥渴（hunger）。

杨万里的诗歌理论对道家“无意”（no ideas）呼应，在《颐庵诗稿序》中有一段著名的论述“夫诗何为者也？尚其词而已矣。曰：善诗者去词。然则尚其意而已矣。曰：善诗者去意。然则去词去意，则诗安在乎？曰：去词去意而诗有在矣。然则诗果焉在？曰：尝食夫饴与茶乎？人孰不饴之，嗜也？初而甘，卒而酸。至于茶也，人病其苦也，然苦未既，而不胜其甘，诗亦如是而已矣。”杨万里认为诗之所在既不是词，也不是意，而是去词去意之后所剩下的某种质素。这种质素也就是“味”，因此他在《诚斋诗话》里说：“诗已尽而味方永，善之善者也。”周汝昌对上引杨万里的话曾有过分析：照诚斋的意见，诗应该像茶才行。……不是要把词意径直浅露地摆在表皮、浮面，而是要将词意酿化而成一种具有深度的“味道”，须使读的人经过涵咏玩味才能领略感受。而领略感受之下，却又说不出，道不得，也无法传达给别人。²也就是说，诗的艺术和力量在于意趣，并非主张不要考究词句和意思的“空”物，而是提倡不要忘了诗之本，不要以浮夸纹饰等表面的东西掩盖了诗意，这才是他说“去词去意而诗有在”的真意旨。好茶和好诗在于它们的治愈力和“空”在效果方面的相似，道家哲学也如此，它会引导人至大智。所以，在笔者看来，庄子这句话并非一个非此即彼的表述，而是对本末倒置现象的一种提醒。

四、“濠梁观鱼”译释

除了在渔网寓言中寻找双关，梅勒也分析了英文翻译中未被关注的几个双关，如“濠梁观鱼”寓言中的“游”。在第一章《逍遥游》中的“游”是道家圣人的主要生活方式。在濠梁观鱼的寓言中，庄子曰“鲦鱼出游

1 笔者曾撰写论文《冯友兰英译〈庄子〉之义理源流——以〈逍遥游〉为例》对庄子和郭象的义理分歧进行分析论述。梅勒对郭象的注释非常重视，书中多处引用郭象注作为解释，除了本文中提到的他对三个寓言的解读，在书中第二部分关于生与死的主题的论述，他大篇幅引用了郭象的注解，甚至把庄子和郭象并提，比如他说“Zhuangzi and Guo Xiang often compare the relation between life and death to the relation between dreaming and being awake.” (p.84) 给读者造成一种错觉，仿佛两人的观点一致。

2 叶朗主编：《中国美学通史·宋金元卷》，南京：江苏人民出版社，2014年，第260页。

从容”。梅勒认为这两个出处是一个“游”字。第二个是“安知鱼之乐？”惠施的意思是你怎么知道？他分析庄子开始是严肃的回答问题，惠子反驳，人对与其分开的领域知识的不可知性，这里有认识论的问题，庄子宣称知鱼之乐也许是诗性的表述在河中游泳的感受，不能作为严肃的哲学问题。庄子游戏了惠施的第一个词“安知”，“安”也有“在哪里的意思”。庄子最后以道家的方式回答，它没有用惠施的认识论证明他的所知，但他最后引向了“游”这个概念。梅勒引用郭象对渔网故事的评了解释了道家的“认识论”：“Well, what things are born into and what they rejoice in—heaven and earth cannot change this position, and Yin and Yang cannot take back this livelihood. Therefore it cannot be called strange if one can know what beings born into the water are happy with from (being familiar with) what beings born on land rejoice in.”（夫物之所生而安者，天地不能易其处，阴阳不能回其业。故以陆生之所安，知水生之所乐，未足称妙耳。）以郭象注为引导，梅勒认为庄子的意思明确了，庄子是人类，他“游”的方式是在陆地上逍遥，而鱼儿有着不同的生存状态，它们是在水里游，每种生物都在环境中都有其自然的位置，庄子在陆地的感受好比鱼儿在水里的感受。两个物种都有各自的“元素”。当庄子宣称知道鱼之乐的时候，他并不是宣称可以感知同样的感受。他想说的是：我逍遥游的感觉快乐，鱼儿游的感觉也棒极了。两种都是“游”，人的游和鱼的游都是不同的“快乐”！试图以不同的游来解释庄子，这是郭象“适性自得”的诠释思路。以笔者之见，庄子对鱼的快乐感同身受，庄子和鱼分属人和动物不同的种类，这种类别的划分不是绝对的，在佛学理论的划分下可以把庄子和鱼都归为“有情”或“众生”，与没有感情的石头、花草有别，“有情”之间可以互相感应。庄子的第一个反问正是顺着惠施划分类别的思路，他不可能知道庄子的想法，但是问题出在惠施的回答上，他是可以和庄子通感的，但他自己却说自己不知道庄子的想法。那按照这个思路，任何人之间都没有共情，是不可能交流的，有养宠物经验的人可能不会同意这样的说法，他们赞同人和动物有共情的方面。

梅勒把这个故事与梦蝶寓言比较，他认同生物之间对快乐的通感。人们也许会说不知彼此之乐，但既然它们都自得，它们知道这种自得。人可以在梦里感觉到得意，也可以在醒的时候得意，人们在陆地上得意

也可以知晓鱼在水里得意。鱼的快乐是自然环境下的完全投入状态，这个快乐是可以被鱼、人类和蝴蝶获得的。这个快乐不是情感上的高兴，至乐是它们都在各自的因素中消失自我，道家的快乐是无乐之乐。庄子说“至乐无乐”。道家的圣人不仅仅忘言、忘意、忘我，而且也忘了乐。

五、小结

梅勒是极少数关注《庄子》中意象的西方哲学家，这是一种走近庄子的人文方法。相比于分析哲学如解剖刀一般科学地分析，在笔者看来，意象研究更适合庄子玄妙而充满诗意的文本。正如梅勒自己认识的，其对意象问题的研究把庄子从西方形而上的研究传统中解放出来，提供了新的思路。该书的题目既有“蝴蝶”也有“渔网”，标题形象容易理解，相信对普通读者走近《庄子》多有裨益。书中对于欧洲哲学几个主题的提炼，以及与庄子寓言主题的对比可引发中西哲学传统的思考。另外，书中对《庄子》中涉及翻译问题的讨论与对其诠释密切相关，已经超出字面意义的翻译，而深入到双关语的表达与哲学思想的理解。这也可以看出，庄子哲学思想的翻译离不开对其思想的理解与诠释。相比传统译者的逐字逐句翻译，已经在理解和译介方面取得明显的突破。追溯其教育背景，梅勒是陶德文（Rolf Trauzettel）的学生，被顾彬（Wolfgang Kubin）称为“波恩学派”¹代表，该学派反对在一切文化中寻找普遍性，而致力于证明中国有自己独特的思想。

当然他的局限在于以郭象注为权威，会引导读者认为庄子与郭象义理相同，进而误解了庄子思想。梅勒延续了郭象注的齐物思路，认为道家的哲学家不是要超越时空、语言之限制，而是更愿意营造对所有的生死表示肯定的态度。笔者认为可以从正反两个角度来看庄子哲学，庄子否定了俗世的一切有区别的概念，比如说美丑、健全和畸形，他对传统观点进行批判，比如说外貌畸形之人却德行丰满，世人眼中貌美的西施

1 为了表述不同的学术立场，顾彬在1988年《波恩汇报》中第一次使用“波恩学派”名称，该学派思想迥异于在世界范围内被接受、被极力仿效的“美国学派”。波恩学派的批评者以勒茨（Heiner Roetz）和保罗（Gregor Paul）为代表，他们指责“波恩学派”创造了一个“他者”的中国，而波恩学派认为如果因为中国的思想不同于欧洲的思想，就认为它不如欧洲的思想有价值，那么其预设欧洲的价值体系是世界普遍流行的唯一价值标准。如果从只有一种理性主义、一种伦理学、一种人权等出发的普遍主义概念来看中国，表面上是把中国放在与欧洲同等的层次上进行比较，实际上中国却为此付出了高昂的代价。

以虫鸟的视角观察却不尽然，庄子反问哪个标准更正确呢？引导读者发现区别并非绝对，语言不可信任。语言是一维的，只表示了一点或一方面，如果一切都是多维的，那是无论如何无法用语言描述的，标准也是多维的。人带着滤镜进行观察，人体的滤镜在佛学中指眼耳鼻舌身意，而庄子说莫若以明。从佛理来看，都是空，明是妙明真心，不是成心，是天籁，不是人籁，一切的物质世界，都是妙明真心的变现。《庄子·外物》有言：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”所以，对于人来说不要局限自己，不要局限于任何语言，达彼岸而弃舟。内藏无尽宝与珍，何必时时外求。无明之上再加无明，明上加明。所以，有了这世界如梦幻泡影，如电，如露。《维摩诘经》说：“诸仁者，如此身，明智者所不怙。是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如焰，从渴爱生；是身如芭蕉，中无有坚；是身如幻，从颠倒起，是身如梦，为虚妄见；是身如影，从业缘现；是身如响，属诸因缘；是身如浮云，须臾变灭；是身如电，念念不住；是身无主，为如地；是身无我，为如火；是身无寿，为如风；是身无人，为如水；是身不实，四大为家……”身如此，物质精神现象都如是，受想行识亦复如是，所以要无住生心。

第三节 孔丽维：语境重构与宗教之维¹

在西方的道教经籍研究领域，孔丽维是一位成果丰硕的女学者，她集翻译家、汉学家、道教徒等多个身份于一身。她编写教材、翻译经籍、出版论文集，对各种道家研究的学术成果撰写书评，组织道家研究大会，同时她身体力行地进行道家养生实践，练习气功，与道家文化的诞生地中国保持密切交流合作，参访道观、与中国的学者对话，译介最新的中国道家研究学术著作。

一、与道家结缘

结缘道家，始于她在德国的一次古典中国语言与文化的培训。那时，

1 本小节内容源自笔者已发表的文章《孔丽维的〈庄子〉译释思考：语境重构与宗教之维》，发表于《上海翻译》2018年第6期，第34—39页。略有修改。

孔丽维在德国上大学，初次接触《庄子》，她就被这个完全不同于西方文化的思想迷住了，开始对中国的宗教感兴趣。1976年，她在美国伯克利大学做交换学生，在薛爱华（Edward Schafer）教授的指导下，她专注于宗教研究的表达和训练。博士毕业之后，她搬到日本，全心全意研究道家。“在日本京都大学人文研究所6年，孔丽维博士多次担任国际学术会议翻译工作，其研究论文亦开始见诸《中国宗教》……等期刊。”¹1986年，孔丽维进入美国密歇根大学中国研究中心，主要研究道家宗教和长生修炼。1988年，她受聘于美国波士顿大学宗教与东亚系直至2006年退休，这期间，她主编的书籍超过30本，并担任《道家研究杂志》（*Journal of Daoist Studies*）的执行主编，撰文介绍道教和中国文化、健康与长寿。

回顾百年来《庄子》向西方的传播和译释过程，早期的译者以理雅各和翟理斯为代表，多采取逐字逐句的翻译策略，理解原文困难重重，尚未形成个人对文本的研究。随着汉学家对《庄子》原文本研究的深入，逐渐出现从不同学科的视角解读《庄子》作品的译释者，如从哲学视角译释的冯友兰、葛瑞汉、任博克以及极力再现原著优美文辞的华兹生、梅维恒。然而，百余年来从宗教维度翻译和诠释《庄子》的作品非常少见。2011年，孔丽维的《庄子：至乐的道——翻译和注释选段》出版，可以看作是从宗教伦理角度译释《庄子》的代表之作。此书是“天光启示”（*Sky Light Illuminations*）系列丛书35本中的一本，该系列丛书包括了世界各国的宗教、神秘主义、诗歌和女性研究。该书封皮下方有一行小字“《健康与长寿：中国的方式》（*Health and Long Life: The Chinese Way*）的作者”²，书名下方正方形图片印着蓝色的蝴蝶，图片右边写着“道家经典文本的智慧，对开页的评论使文本生动”³。对于翻译，孔丽维曾提到西方的译者，如巴尔福、理雅各、翟理斯，还有法国的戴遂良（Léon Wieger），也提到过现代的注释者，如王叔岷、郭庆藩、陈鼓应、方勇等人以及日本译本。综合来看，她把译者分为两大阵营。一派以奥克塔维奥·帕斯（Octavio Paz）和毕来德为代表，他们相信翻译通常是变易，不可能发现精确的对等物，坚持对原语整体的公平胜于对细节的忠实。这

1 雷铭：《孔丽维与道教经籍译介》，《华西语文学刊》（第十辑），2014年第55页。

2 “author of *Health and Long Life: The Chinese Way*”.

3 “The wisdom of the foundational Taoist text, with facing-page commentary that brings the text to life.”

种情况下的翻译通常会解释、重构原文。另一派以弗拉基米尔·纳博科夫 (Vladimir Nabokov) 为代表, 坚持只有一种可能的翻译, 就是严格的直译, 其他的都是模仿和改编。¹ 这种翻译二分法在译界讨论由来已久, 一种是变译, 一种是严格的直译。如果我们试图把孔丽维本人的翻译归类, 她应该属于前者。她也提到了按照内容翻译的全译本, 如葛瑞汉、梅维恒、任博克等人的译本, 还有冯家福带有插图的译本。她把自己 2014 年的译本归类为与主题相关的面向现代修炼者的译本。她没有对不同种类的译本进行价值上的品评, 而是坚持每种译本对文本都有自己独特的看法, 都提供了不同的视角。

二、译释的语境重构

译释的过程中, 她比较注重译本的可读性和读者的接受性, 并没有亦步亦趋地翻译全文, 而是进行了语境重构。语境重构又称为再度语境化, 这个术语由美国哲学家、语言学家理查德·罗蒂 (Richard Rorty) 第一次提出。他把人类思想比作语句态度的欲望与信念之网, 这个网在不断地重新编织中适应新的语句态度, 从而在动态的过程中不断地构建新的语境。² 在翻译中考虑到读者的接受, 译者通常会对原文语篇语境进行重构, 即: 采用适当的翻译策略, 使译语文本巧妙地融入译语文化语境而增强其可读性, 从而弥补语境裂缝, 在原文作者和译文读者之间达成有效的交际。

(一) 翻译与述评: 以主题为中心

孔丽维在翻译《庄子》的过程中一直秉承以主题为中心的思想。她以主题为经纬在面向西方读者译介新的思想时构织新的信念之网。以《庄子: 至乐的道——翻译和注释选段》为例, 这本书是节选的翻译本, 并非全译本。在译释过程中, 孔丽维在理解《庄子》的基础之上做了选择。正如她所说: “在 30 多年的深入对道家 (历史、文本、概念) 理解, 精神训练 (冥想、坐忘) 的基础上, 没有遵循原文的顺序, 而是选译了外篇、杂篇的内容, 以主题的形式组织文章。”³ 她把该著作定义为关于快乐

1 Livia Kohn, *Zhuangzi: Text and Context* (Three Pines Press, 2014), p.10.

2 Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p.93.

3 Livia Kohn, *Chuang-tzu: The Tao of Perfect Happiness—Selections Annotated & Explained* (Woodstock: SkyLight Paths Publishing, 2011), p.viii.

与幸福的书,¹并试图回答以下几个问题：幸福是什么？为什么我们缺少幸福？如何获得幸福？全书围绕四个大主题：宇宙模式、身与心、自我转化、新生活，每个大的主题中包含有三四个小的主题。每个小的主题选择《庄子》中几则寓言或对话进行诠释，对开的两面书页，右侧是从 33 篇《庄子》中挑选的原文选段，左侧是评述。该书的结构图表 1 所示。

表 1 《庄子：至乐的道——翻译和注释选段》结构图

Universal Patterns	Body and Mind	Self-Transformation	The New Life
Perfect Happiness	The Self	Oblivion	Uselessness
The Universe	Dreams	Realizing Tao	Natural Skills
Life and Death	The Human Mind	The Perfected	In the World
Cosmos and Destiny			When in Power

表 1 结构图显示，各章节的标题中未见《庄子》内篇、外篇、杂篇与之相对应的标题，而对《庄子》各篇的选译演变成对以上四个主题的注解。这本书就《庄子》译释引出生活在现代社会的人们关心的命题，如幸福感、感情、生死、自他关系、自我和世界等，阐释现实问题在庄子的宇宙观认识下如何运作，以及如何协调自我与世界的关系，如何达到身与心和谐统一。庄子的世界观与认识论显然迥异于西方传统思想，令西方读者耳目一新，在庄子思路指引下获得新的生活视野。

三年后她出版的另一本书《庄子：文本和语境》(*Zhuangzi: Text and Context*, 2014) 延续了以主题为中心，翻译与述评结合的重构思路。这本书是孔丽维受邀在新加坡道教大学 (Taoist College Singapore) 授课时所编纂的教材。这本书建构了以时间为顺序的《庄子》语境，包括它的编撰以及背景信息，在多种语境下对其历史和思想进行检验，还有系统性地对其核心概念的讨论，把庄子的关键概念和实践与现代科学相联系。

正如该书的书名显示，它包含两个部分：文本和语境。全书共 24 章，奇数篇章篇目讨论文本相关的语境及其在 21 世纪的阅读，偶数篇章是文本，解释说明了包括“至乐”与“无用”在内的《庄子》核心概念。

1 文中关于孔丽维的部分信息和观点来自采访，笔者也参考了孔丽维教授的个人网站：<http://liviakohn.com>.

表 2 将奇偶篇章分开排列,更清楚的展示文本与语境涉及的具体内容。

表 2 《庄子:文本和语境》的奇数与偶数篇章

奇数篇章	偶数篇章
1. 文本	2. 至乐
3. 核心时代哲学	4. 世俗的观点
5. 社会环境	6. 身与心
7. 古代道家的组成部分	8. 宇宙
9. 郭象	10. 个人因素
11. 宗教的道家	12. 冥想与自我塑造
13. 佛教联系	14. 完美
15. 诗与艺术	16. 语言与比喻
17. 神秘主义	18. 自我
19. 西方思想	20. 技能的自然
21 当代哲学	22. 伦理生活
23. 环境	24. 人间世

也许是教材的缘故,这本书引述非常多,几乎每一句话都标记了来源出处,几乎涵盖了美国和中国当代所有讨论相关概念学者的观点,甚至可以看作某一个主题概念下的语料库。《庄子:文本和语境》与《庄子:至乐的道——翻译和注释选段》的相似之处在于对《庄子》文本的阐释都是围绕某一主题展开的,再度语境化体现为在理解阶段,运用部分原文文化知识背景来理解作者想表达的信息;表达阶段,照顾特定的文化语境对译文读者构成阅读局限,对原文的语篇进行加工,以译文读者容易接受的表达形式搭建沟通的桥梁,建立译文读者和原文作者之间的有效交际。对于英语读者,原文的时代背景和文化信息难以复制,但古往今来人类的共同命题可以有效沟通,如自我、宇宙和生存的普遍关怀。这两本书中都提到了至乐、自我、宇宙、身心、人间世五个论题,在宇宙和自我的关系方面展开论说,关注人类的身心、生存,从而获得现世的精神提升,在广阔的世界性命题中达成了中西的理解与沟通。

（二）翻译现代中国庄子学术著作

从笔者目前掌握的资料来看，孔丽维应该是第一个同时翻译《庄子》并译介中国现代庄子学术著作的学者。目前，西方学术界陷入《庄子》研究方法论的困境，学者们试图把庄子归类为某种主义，却发现《庄子》具有多元化特征，很难把它确认为某一种哲学或思想系统，芝加哥大学的庄子研究专家任博克教授曾经对此有过专门论述。北京大学王博的《庄子哲学》是现代中国的庄子学著作，与北美庄子研究不同，他延续了中国传统，很少运用“主义”的标签，未采用任何矛盾或不可调和论战，综合了不同的世界观、知识论、认识论、存在论观点和伦理的说法，涵盖了宽广的范围。向西方译介这种迥异于北美学者的研究思路，有助于拓展北美庄子研究的学术思路，促进思想的交流与互动，这是翻译中国现代学者的《庄子》学术著作的意义所在。

在翻译方法上，孔丽维宣称自己没有亦步亦趋地进行字面翻译，而是采取西方读者更容易接受的创造性的意译，并且在以下方面做了改写。其一，把原文的脚注信息融入文章，代替冗长的《庄子》原文引证，然后用现代汉语重新解释，带有摘要，当它们与作者的评论直接相关时才包含来源于《庄子》的段落。对于这些段落，作者重新根据王博的理解进行翻译，运用已有的华兹生、葛瑞汉、梅维恒和任博克的翻译为指导。其二，为了符合通行西方的标准，改变了中国古典文献的引用，例如把《论语》《孟子》和《庄子》篇章的名称改变为阿拉伯数字。为确定段落了具体位置，运用了 Chines Text Project 网站，增加了西文的英语译文作为参考文献，列入了参考书目。参考书目中所有中文的题目都是从王博书中引用的，英文名称则用了英语译文。另外，把原文的附录 4 与附录 1 合并，把附录 2 归入第二章，因此附录只有两个。作者还运用流行西方谚语代替中文成语。¹

在翻译学术著作过程中，不仅要应对汉语转译成英语的语言障碍，还有中国和美国学术写作方式的差异。孔丽维在学术著作的翻译上所做的调整折射了中西方学术传统的差异，她为了迎合西方读者的阅读适宜

1 See Wang Bo, *Zhuangzi Thinking Through the Inner Chapters*, trans. Livia Kohn (Three Pines Press, 2014), p.v. 文中出现的汉语译文皆为笔者翻译。

度，按照美国的学术规范对原文进行语境重构。梅勒这样评价孔丽维对王博《庄子哲学》的翻译：“孔丽维在两方面值得肯定：她不仅把王博的文章翻译得高度可读，而且还采用了一种符合西方读者期待的文体。她在介绍中说明为了使文章可读性更强，不是旨在直译，而且旨在意译。”¹可见，她的译文在学术界同行的评价中获得肯定。中国古典著作《庄子》距今年代遥远，理解古文对今天的中国读者实属不易，况且理解庄子这样一个妙语如珠、天马行空的思想者，以今人的俗思去揣测也属“愚智天隔”，在对文本译释的双重困难下，语境重构是向西方译介中国传统思想典籍的有效的沟通策略。

三、译释的宗教维度

20世纪70年代，孔丽维的论文研究道家人物陈抟，追问那个时代的“长生”问题。后来，为了理解庄子在中国神秘主义传统中的作用，孔丽维申请资助去日本学习。对于孔丽维在日本的经历，雷铭说她在日本京都人文研究所进行博士后学习。她对道家的学习始于日语文献。她又学习了中文。²留学期间，她曾经与日本《庄子》研究学者福永光司（Fukunaga Mitsuji）一同工作。两年间，孔丽维致力于研究庄子及其注疏以及在诗学方面的作用和对禅宗的影响。20世纪80年代，孔丽维发表了五篇论文。后来，孔丽维又涉足更具有宗教意味的《西升经》和《坐忘论》，研究道家的神秘主义、隐修、历史、医药、养生等。³从孔丽维早年的学术经历看来，无论是她对道家人物陈抟的研究，还是对道家概念，如至乐、心斋、坐忘的研究，都侧重于其宗教表达。相对于现世，宗教关注永恒，而孔丽维的追问属于宗教意义上的永恒和为了达到永恒而必经的训练，她的研究主要围绕这两方面展开。

（一）“至乐”的阐释

在笔者对孔丽维的采访中被问及最想介绍给英文读者的是庄子的哪个层面时，她回答是庄子对个人幸福的实现，其独立于社会需求和等级

1 Hans-Georg Moeller, Review of *Zhungzi: Thinking Through the Inner Chapters*. By Wang Bo. Translated by Livia Kohn. *Philosophy East and West*, 66.3 (July 2016), p.1041.

2 雷铭：《译者伦理视域下孔丽维道教清规戒律文本英译研究》，硕士学位论文，成都：西南交通大学，2015年。

3 相关内容参见 Livia Kohn, *Zhuangzi: Text and Context* (Three Pines Press, 2014), pp.iv, v.

差别。¹前文提及的她的两本选译著作中也体现了这种倾向。在《庄子：至乐的道——翻译和注释选段》开篇，她提到的问题是：“在这个世界上，有没有至乐？”²从选择的主题看，关注自我在宇宙中的位置，如何生存，成为译释的重点，伦理与宗教的视角占据主导，包括生死、幸福、自我等。笔者统计《庄子：至乐的道——翻译和注释选段》的高频词，表示至乐的 happiness 出现 17 次，关注自我的 self 出现 18 次之多，展示了其翻译的选择性和对自我精神转化的宗教维度。

在这两本书中，孔丽维都介绍了“至乐”的概念。2014 年出版的《庄子：文本和语境》中，孔丽维说庄子的核心概念是“至乐”和“逍遥游”，即个人的安适和价值实现以及个体自由，提出反对做的事情是“俗乐”（ordinary happiness）。她引用了《庄子·至乐》中“夫天下之所尊者，富贵寿善也；所乐者，身安厚味美服好色音声也；所下者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音声；若不得者，则大忧以惧，其为形也，亦愚哉！”，指出《庄子·列御寇》中有“穷有八极，达有三必，形有六府”，并引用了华兹生对《庄子·盗跖》的翻译。孔丽维解释说身体的安适并不能带来真正的快乐，这些依赖感官满足的快乐有缺陷。感官的满足可以带来有限的快乐，但会带来社会压力，招惹妒忌。另一个主要的缺陷是任何高位厚禄都需要艰辛的劳动和牺牲，一旦达到目标就会获得巨大财富，多到无法消费。这种俗乐的源头是人们向外追求，而真正快乐的来源是“无为”。她引用了许多汉学家对“无为”的解释，如吴广明“不费力之奋力”（trying without trying）、安乐哲的“非意向性”（not willful）等。她对“逍遥游”的解释引述了美国学者李耶理、吴光明、莫卡德和中国学者梁启超、李泽厚、郭沫若等人的解释。西方对应的概念是 flow，这一部分主要讨论了心理学家米哈里·契克森米哈（Mihaly Csikszentmihalyi）对 flow 的阐释。人体运动行为学专家大卫·霍金斯（David Hawkins）对生命的完美状态解释为“力量”，其中契克森米哈列出八点通向真正的、普遍的“顺”的基本真理：1. 人类领域的一切都转瞬即逝、不断发展变化；2. 没有什么

1 2016 年 9 月，笔者曾于孔丽维教授书信往来，就此问题提问，参见本书附录三笔者对孔丽维的访谈。

2 Livia Kohn, *Chuang-tzu: The Dao of Perfect Happiness—Selections Annotated and Explained* (Woodstock: SkyLight Paths Publishing, 2011), p.viii.

东西可以被真正拥有，所有的关系都是暂时的、专断的；3. 一切都归于上帝/宇宙；4. “有情”通过信仰而活，然后才是经验；5. ……。¹

她对“至乐”的诠释囊括了中西哲学家、美学家、文学家的解释，同时还引入了心理学家的观点。正如她在《庄子：文本和语境》前言中所言：“我以现代的概念和术语介绍庄子，期待不仅把文本输入到现代人的头脑中，还输送到他们的心里。”² 她认为庄子哲学把个人融入宇宙，“在世间生活的理想方式是，顺应个人的‘道’，……逍遥和自由并非来自达到单一的、千人一面的目标——显赫的社会地位、发达的事业或博学多识，而是通过最好、最大限度发挥自己独特的能力，意识到你是谁，你在世界的位置。”³ 不同于儒家对人在社会中的关系的观点，即人与人之间的等级与合作，道家对人的价值判断是个人在宇宙中的存在意义，更关注个人对生命的完成和精神对生命的超越。

（二）身心训练：养生与“坐忘”

宗教关注的维度不仅仅在于它达到至乐的目标，同时也提出了如何达到这个目标的训练方法。孔丽维分析人类具备内在的与“道”相合的素质，通过与他人和世界联系，人们发展了意识。他们的理想与自身的内在特点与社会地位不相匹配，于是滋生出种种不满足并开始奋斗。如何克服这种被意识强加的局限并恢复至乐，庄子建议运用批判的意识分析人们的认知在何种程度上不可靠，人们对生死、好坏、取舍的评估取决于思维的二元论和偏见区别的思想，即：意识到我们通过比较自我和他人，刻意决定把完整的我分裂成多个不同的自我。那么如何克服这种思想的内在趋势并获得至乐？孔丽维的答案是：其一，追问我如何知道我知？我们如何认知现实是我们想象的样子？什么证据能表明生死不一样？我们如何知道生不是痛苦而死不是快乐的休憩？什么是真正的我？⁴ 其二，庄子推荐了其他获得至乐的方法，即“心斋”与“坐忘”。

达到“至乐”的方法，一方面来自理性的分析，另一方面来自身体力行的体悟。在美国，研究不同宗教的学者中，大部分人进行修炼，在佛教领域也是如此。据孔丽维描述，在她生活的时代，所有的道家学者

1 Livia Kohn, *Zhuangzi: Text and Context* (Three Pines Press, 2014), p.21.

2 *Ibid.*, p.viii.

3 *Ibid.*, p.xv.

4 *Ibid.*, p.xiv.

都在某种形式上进行修炼，至少会练气功。她认为修炼对理解是必要的。她本人很注重修炼，从20世纪70年代起开始打太极拳，并于1981年开始练习内观冥想20余年。除此之外，她还是一个具备资质的冥想瑜伽、气功和苏格兰乡村舞蹈教练。对于“坐忘”的译释，在《庄子：至乐的道——翻译和注释选段》的“自我转化”一章中，她讨论的三个主题“坐忘”“道的实现”“完美”似乎对应了自我转化实现的三个阶段。“坐忘”部分摘译了“徐无鬼相狗相马”“知北游于玄水”“心斋”“坐忘”“忘足，履之适也”“撻宁”“齧缺问道乎被衣”等《庄子》内篇、外篇、杂篇段落。孔丽维把徐无鬼的相马术与西方相面术相类比，在“坐忘”这部分的阐释中出现了五次“冥想”一词，并解释冥想练习可以通向“道”，是一种和潜意识交流的方法，认为“心斋”是冥想的另一个比喻，是思想集中在一个事物上并与意念分离的思想上的斋戒，认为“撻宁”为冥想过程，划分了七个阶段、三个层次。

对于“坐忘”的分析，她从现代科学的角度进行关联，其论文《忘与不忘：坐忘论的神经生理基础》正是从现代科学的视角挖掘庄子隐士的精神思维。发表于2015年出版的《〈庄子〉新视角》论文集中探讨了“坐忘”，考察了修炼者达到理想状态的神经和认知转变。与因海马体受伤而记忆丧失的“忘”对比，修炼者没有放弃他们认知和记忆能力。孔丽维认为前者使人与社会分离完全不适应社会，而《庄子》中的“坐忘”体现的是具备更高的技艺与能力。她以现代科学来解释这个现象，修炼者的神经系统变化出现在杏仁核（amygdala）的情感记忆中，通过集中于一个更高的、更永恒的价值，如“天”或“命”，注意力发生转变，神经元回路和杏仁核活动可以被改变，以达到心理学家所称的情绪控制。从神经学角度来看，这就是坐忘的核心步骤。这项练习可以让脑部结构重新布局，神经反应发生改变。对于现代读者，以科学的研究为视角切入，有助于解释和理解一些今人看来神秘的现象，并对历史上简单武断地斥之为宗教迷信的盲目批判具有科学理性的反驳作用。

（三）宗教的道家

孔丽维提到自己的译介主要是面向现代修炼者。我们注意到不同于当代其他庄子研究的学者，孔丽维给予了宗教维度的道家相当的篇幅。例如，在《庄子：文本和语境》的“宗教的道家”这个论题下，她追述

了后汉饥荒背景下道教领袖干吉与张道陵领导起义，提及了宗教文化层面的冥想与炼丹，道教的太清派、上清派以及唐代的全真教。上清派的启示录把庄子升格到半仙的地位，认为他是抱犊山道家的修炼者，达到了白日飞升的境界，并举例说明上清派从《庄子》中吸收了诸如真人、太清、道枢等概念。上清派的世界观直接从《庄子》中吸收了养生方法，吐故纳新，并联系导引、五禽戏、辟谷来说明庄子对长生成仙的影响。在“冥想与自我培养”方面，她提到了心斋、坐忘，以及对后来的道士司马承祯的《坐忘论》、现代心理学、心理治疗的影响。在“佛教的联系”论题中提及魏晋玄学盛行时代，精通老庄又崇信佛教的高僧支道林，讨论了禅与《庄子》的共性和佛教的中国化。在“神秘主义”论题中她把庄子的思想和观点和其他传统中的神秘主义思想联系起来，追述了以希腊为代表的西方传统神秘主义，提到了西方学者用希腊哲学传统的怀疑主义、相对主义、视角主义来解释庄子。例如，贺碧来（Isabelle Robinet）和史华兹称其为神秘主义文本，杨儒宾（Yang Rur-bin）称内篇是神秘主义的代表，对比了东西方神秘主义论题。

2014年6月，孔丽维组织的第九届道家研究国际研讨会在波士顿大学召开，这次大会的主题为“道家：传统与传承”，集中讨论道家思想、历史、修炼、道家在中国历史和现代世界的影响，以及庄子与语言的关系、道德伦理等方面。大会从比较哲学、道教仪式、道家伦理等主题的众多论文中选择了13篇，编辑成论文集《〈庄子〉新视角》，提供了学习古代经典的新视角和新方法。该文集贯穿了孔丽维按主题来理解《庄子》的方法，用现代的西方视角重构庄子语境。它引用现代神经系统科学的概念作为指导，发现其对于思维的作用，并把庄子的训诫与教育和当今的社区联系起来。虽然该文集依然讨论了天、德等概念，但也给予《庄子》中的怪物和畸人以一席之地。不同于此前出版的《庄子》有关文集，该论文集给予养生、认知及神经科学一定的篇幅，从文题的选择也印证了孔丽维诠释庄子的宗教维度。

四、小结

孔丽维是活跃在西方中国道教经籍研究领域的女学者，集教师、翻译家、汉学家、道教徒等多个身份于一体，成果颇丰。近几年，她专注

于道家经典《庄子》的译介，就这一专题翻译注释、编写教材、召开学术会议，并出版《庄子新视野》论文集，还对现代中国《庄子》研究专著进行翻译、撰写书评，同时她身体力行地进行道家养生实践。她与道家文化的诞生地——中国保持密切交流合作，参访道观、与现代中国学者对话。本节对孔丽维近年的《庄子》研究成果进行了梳理，考察孔丽维译介的过程中语境重构的努力，揭示其研究的宗教伦理学重心，认为其在现代西方译介《庄子》的学者中，突出地代表了诠释《庄子》的宗教视角。

一些早期的西方汉学家并未来过中国，对中国语言和文化的了解多凭借对图书馆文献资料的解读。孔丽维的研究则打破了闭门造车式的惯例，她对中国道家的研究呈现双向对话交流的态势，她不仅身体力行地体悟道家的养生实践，而且注重与中国的学者交流学习，关注中国的最新研究成果。在译介《庄子》的过程中，她较深入的挖掘其宗教内涵，从宗教维度诠释概念和身心实践体悟宗教训练方面均有贡献，丰富了西方道家研究的视野。同时，她紧跟时代脉搏，注意联系现代西方心理学、神经学概念，找到两种文化的联结纽带。当然，我们也看到一些局限，早期孔丽维对中国道教的研究多源自日本的学习，来自中国本土的学术和思想资源有限，对中国的叙述有李代桃僵的痕迹。

第四节 任博克：对西方宗教、哲学的挑战与转化

一、汉学渊源

高中时代的任博克¹偶然读了冯家福的《道德经》英译本，书中的无

1 任博克现任教于芝加哥大学神学院，是美国汉学家与哲学家。在美国芝加哥大学东亚研究系获得中国文学士学位，后又在密歇根大学获得中国哲学硕士、博士学位，师从孟旦。曾先后任职或授课于中国台北故宫博物院、美国密歇根大学、哈佛大学、西北大学、新加坡国立大学等，教授中国哲学、宗教及比较哲学等相关课程。主要研究方向为道家思想、天台宗思想、包括儒家思想在内的中西哲学比较等。目前发表了百余篇论文，出版多本汉学著作，在当代美国庄学研究和天台宗思想研究方面成绩斐然。近年主要著作有：《善与恶：天台佛教思想中的遍中整体论、相互主体性与价值吊诡》《解缚之半影：郭象的新道家哲学》《实存及模糊：天台宗的哲学思想》《庄子：精要篇章及传统注释选》《一与异的反讽：中国早期思想的连贯性——理学之绪论》《一异之外：理及其在新儒家前中国哲学中的连贯性》。

为 (non-doing)、价值吊诡 (value paradox) 和无神论神秘主义 (non-theistic mysticism) 思想深深吸引了他。后来他谈道：“我感觉到那个解开了那种自由的、解放的感觉……才能应付我青年不满的文化环境，具体人生的狭窄感、限制感。基本上，应该说是反抗所谓的‘常识’‘公认’等观念的权威与霸权。”¹但是面对“为什么没有往社会改革或者政治思想的方向发展？”的疑问，任博克的回答是：“我从来没有被这条路吸引……《庄子》一边跟卡夫卡一样，好像可以全面打动完整有为的任何系统，而不是用另外一个有为的系统来取代它，反而是让整个有为本身的荒谬性凸显出来。……也就是说，《庄子》有第三个选择，就是“相与于无相为、相与于无相与”，这个思维在西方基本上是没有的。”²

大学时代的任博克就读于里德学院 (Reed college)，他不喜欢读指定的书目，喜欢自己找书读，喜欢自学。后来他发现中国语言，尤其是文言文必须要有人教，否则没法读懂，于是他从大学低年级开始学习中文，他去我国台湾前学了一年古汉语、两年现代汉语，第三年转入芝加哥大学学习古文。大学的最后一年，他偶然看到中国台北故宫博物院发布的招聘在校学生做翻译的广告³，他去应聘并获得成功，于是开始了在中国台湾的两年朝九晚五的公务员生活。钱穆的学生是任博克的同事，任博克想学习《楞伽经》，他同事介绍任博克认识了钱穆，他得以跟随钱穆学习。据任博克回忆，他至今仍十分怀念在中国台北故宫博物院生活，因为博物馆有文物部门、铜器部门、瓷器部门、3D、书法绘画部门、文献部门，那里有最好的学习环境，周围都是行家。在中国台湾的两年中，任博克沉浸于汉语环境，前半年完全听不懂别人的话，突然有一天开窍了，可以听懂中国话了。⁴从任博克的教育、工作经历中可以看出，他在美国大学受过系统的哲学和汉学训练，也在中文的环境中工作过，“他曾于钱穆

1 参见任博克、林明照、赖锡三：《一场有关任博克〈庄子〉英文全译本的访谈与对话》，《商丘师范学院学报》，2020年第5期，第13—14页。

2 同上，第14页。

3 起源是芝加哥大学的学长在博物院做翻译，翻译卡片、展品、传单，回校发布招聘翻译的广告，任博克戏称此招聘为裙带关系 (nepotism)。

4 参见南洋理工大学对任博克的访谈“Conversation: Dr. Brook Ziporyn”，网址：<https://nyphilosophyreview.wordpress.com/2018/01/19/conversation-dr-brook-ziporyn/>（2018年1月29日读取）。

的弟子辛意云家中学习，批阅古典数年。”¹ 他的《庄子》翻译具备哲学与汉学双方面的知识储备。

二、《庄子》的翻译与诠释

（一）《庄子》历代注释翻译：营造多声部

任博克第一次翻译《庄子》源于教学需要，他开设的《庄子》课程在上课时读到其他译者（如华兹生、葛瑞汉或梅维恒）的译文。这种情况下，学生会被带入上述译文各自认同的思想脉络里。任博克没有办法替不会讲中文的学生解释，每次上课都会重新翻译，所以为了方便上课他开始自己翻译《庄子》²，由此发现没有一个早期译者的译本是可以完全拿来就用的，每一个以前的译者的解读都镶嵌在自己的思想脉络中。任博克有不同于之前译者的看法，对于哲学系的学生来说，理清思想家的思路与逻辑是这个学科与其他学科的重要差异之所在，所以重新翻译成了势在必行之举。任博克的翻译必然比其他译本倚重对思想本身的描述和分析，这点从译文附录中的评注可以看出，显然这种引用了多位评注者的注释的翻译有利于英语学生对一个思想的集中探讨，发散思维，相比于其他译本而言思想性方面的优势更加得到凸显。

2009年，任博克出版的第一个英译本是《庄子》的选译本³，在庄子译本的序言里，他提到该译本的构成和选择问题，翻译包括：内七篇全篇，外篇、杂篇的内容并全译了第8—10、17、19、22、23、27篇和选译第33、14、20、24—27、32篇。涉及外篇、杂篇的内容主要受个人喜好影响，除此之外他没有选择中国传统上认同的道家思想的段落，而是选择了他认为特别能代表庄子特色的段落，主要是为了向英语读者展示道家独一无二的特色，所以优先选择他认为那些特别的、难懂的，但又能反映内篇独一无二风格和态度的外篇、杂篇内容。

古往今来，《庄子》的评注者甚多，任博克选译本最显著的特色是对

1 任博克、林明照、赖锡三：《任博克的译庄偶奇：〈庄子〉五则英译的讨论与评论》，《商丘师范学院学报》，2019年第5期，第6页。

2 参见任博克、林明照、赖锡三：《一场有关任博克〈庄子〉英文全译本的访谈与对话》，第2页。

3 *Zhuangzi: The Essential Writing with Selections from Traditional Commentaries* (Hackett, 2009). 2020年任博克出版了第二本译本，即庄子英译的全译本 *Zhuangzi: The Complete Writings*, trans. Brook Ziporyn (Cambridge: Hackett Publishing Company, Incorporated, 2020).

历代注解的翻译。他试图营造围绕原文本的多声部，因为译本的篇幅有限，没有翻译那些从儒家、佛家、内丹学出发，发挥自己思想的注解较多，尽量避免带有明显个人观点的评注，集中于作为诠释者而非哲学家的评论者。例如，译者省略了郭象运用庄子段落作为发表个人主张的评注，省略了释憨山德清把庄子的术语与佛教的术语和实践相结合的评注，也省略了儒家的王夫之以形而上的“气”来解释庄子的评注。在原文本范围内，他尽量选择看法不同的注解，差异越大越好。这个选择意味着把英文读者带入原文的多元和两可的语境。¹尤其是在这些评论家提出非常有见地的方法来解释文章中的意象，阐明这些意象与前后文之间的关系，试图说明庄子文章里前提和结论之间的并未言明的步骤，说明庄子的意图在某些故事或修辞中有暗示等情况下，译者则保留了这些评论。因为这种评论提供了一种理解的方法，否则文章晦涩处无论对于中文读者还是英文读者都很难理解，而这些方法在主题上使文章与后面的段落成为一体。通过注释译者意在让英文读者明白在传统中国文学文化中如何解决文本中艰涩部分。如果评论者对原文的理解与任博克在译文中理解不同的地方，甚至是断句不同之处，译者会在翻译的注释句子前面以星号标识，分歧特别大的地方会以脚注注释。²这是任博克在第一个译本中的态度，在最近发表的论文中他再次说明选择注解的标准和旨旨。

他后来的全译本则有变化，时隔十多年之后，对比来看第二个最新版的译文，因为考虑到篇幅，没有了古典注释，但有了更多个人的洞察性注解。而在第一个版本中，这些注解是以非常含蓄的方式呈现。所以，在尽量忠实的基础上任博克总是希望让译本处于意蕴敞开的状态，展现《庄子》的“多声部”，保持各种解释的可能性。赖锡山³对此评论说：“把这些中国注庄学史的历史流变之语言丰富现象，借由语言再转译来呈现给英文读者，其实这个态度很类似于《庄子》的卮言，也忠诚于你（任博克）对《齐物论》那种以“化声之相待若其不相待”，来面对无穷“是非”

1 参见任博克、林明照、赖锡三：《一场有关任博克〈庄子〉英文全译本的访谈与对话》，第4页。

2 关于翻译时对所译段落和评注的选择，任博克在英译本的前言中有说明。参见 *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries* (Hackett, 2009), p.xi.

3 中国台湾中山大学中文系特聘教授。出版的著作有《庄子灵光的当代诠释》《庄子的跨文化编织：自然·气化·身体》等，在大学里开设“当代庄子学讨论”研讨课。

的态度。”¹新译本也随着译者在庄子研究学术上面的进展而跟进，更多的个人的洞察性解读意味着译本的面貌呈现出更多译者个人的特色，译者由隐渐显，但同时敞开的意思是尽量给予每种观点发声的机会，不予权威、独断地判断一种观点是否优越于另一种观点，尽可能多地让原文的可能性得以释放。

（二）哲学术语的翻译：依托文脉与语境

学者们指出翻译并不是简单的双语语言符号的转换，在具体的翻译实践中两种语言有完全对应、部分对应以及不对应的情况。思想文献常常面临着哲学观念无法在英文中找到相应词语翻译的问题。英国翻译理论家卡特福德（J. C. Catford）曾把不可译性区分为语言不可译性和文化不可译性，前者指译语中没有与原文文本对应的语言形式特征，后者指由于不同的社会风俗、时代背景等非语言因素，原文文本功能相关的语境特征在译语文化中不存在。《庄子》中哲学概念的翻译既有语言不可译性又有文化不可译性的因素。理雅各翻译《中国圣典》时提出过哲学术语翻译问题，安乐哲也提出了中英文观念的不对等问题。那么任博克在翻译《庄子》的具体实践中是如何处理哲学术语翻译的呢？他赞同安乐哲的观点，在英文翻译术语时不可能很快找到中文的对等词语，因为这种词语根本不存在。面对这种状况，译者不再以词语作为最基本的翻译单位，而是更多地考虑到语句和意境。因此，他在翻译时注重对《庄子》文脉的把握。他依托文脉，对于同一词语在不同语境中不一定使用同样的英文翻译，同时他会在脚注中标明“中文原文中实质是同一词语的不同处理”，英语读者能够感受到。作为补充，译本最后的术语表对原文中的重要观念、有特殊用法的关键词语进行了注释，如“生”“成”“知”等，因此读者会对这些词语产生更为明晰的理解。²如何处理思想典籍中术语的翻译是非常关键的问题，尽管术语短小精炼，但我们往往不能将其视为简单的一个词，因为一个术语背后往往涵盖着丰富的理念。在经典翻译的历史上，不同的翻译家采取了不同的翻译策略，安世高在翻译小乘佛教经典时注重印度佛教和中华文化的结合，《安般守意》中的修

1 参见任博克、林明照、赖锡三：《一场有关任博克〈庄子〉英文全译本的访谈与对话》，第5页。

2 参见郭晨：《儒释道之契合——访美国汉学家任博克教授（下）》，载《光明日报》，2014-03-23，08版。

行方法与道家的“守一”“食气”“导气”等有相似之处，他以道家概念来类比佛经中概念。玄奘翻译佛经采取“五不翻”的音译方法，也有西方哲学家采用汉语拼音加汉字的翻译策略。任博克没有采取拼音翻译的策略，而是依据文脉，用不同的英语词语来对应，因为古汉语中通常一个汉字对应多个英文单词的意思，如果单一的翻译成任何一个英文单词，都会失去原文含义的丰富性。

（三）译庄选择：叛逆的翻译

任博克具有汉学家和哲学家双重身份，他的《庄子》译本不同于中规中矩的译本，因为他的译文中包含着他的哲学洞察。对于庄学界有争议的问题，他在译本中都有自己的思考并有所体现。例如选译本中《齐物论》题目的翻译，学界对“齐物 / 论”还是“齐 / 物论”存在争议，任博克就选择了后面一种解释翻译，即“Equalizing Assessments of Things”。对于这个理解，他解释说想保留这个题目的歧义，将“论”翻译成 Assessment，就是对一些事情表达观点或议论，平衡了相关因素，但是通常意图表明一种观点或立场，如什么是好的、什么是坏的；将“物”翻译成 thing，也有时翻译成 being，暗示不仅指没有生命的东西，同时也指活着的生物，甚至是抽象的实体。在评论的部分，“论”被翻译成 theories，这个术语具有更正式的暗示。¹

对于内篇第三章《养生主》第一句的解释他也有不同看法，陈鼓应的《庄子今注今译》中说“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已”，这句话的意思是：“我们的生命是有限度的，而智识是没有限度的，以有限度的生命去追求没有限度的智识，就会弄得很疲困。”他在脚注中解释说这句话通常被解释成“生命有限，知识无穷”。任博克认为如果这

1 任博克的英语原文解释：“Assessment” here renders *lun* 论， meaning a verbally expressed viewpoint or discussion on some matter, a discourse that weighs relevant factors with much or little argument and explanation, but generally with the intent of rendering a judgment and expressing a position on what is so and what is right. An attempt is made here to preserve the ambiguity of this title, *Qiwulun* 齐物论 which can be passed either as 2-1 or as 1-2, thus meaning either “Assessments that Equalize Things” or “Equalizing the Assessments Made by All Things and, by Extension, All Things So Assessed.” The word *wu* 物， rendered as “thing(s)” here, is in other contexts translated as “being(s)” and denotes not only inanimated objects but also living creatures and even sometimes abstract entities. In the “commentaries” section, the word *lun* is rendered “theories,” as the sense of the term had taken on this more formal implication by the times in which they were written. (*Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Comments*, p.9).

样解读，life 意味着生命的长度，knowledge 被解释为学到的知识，求知无用，甚至是危险的努力。但是，对“生”和“知”的理解与这些词在内篇其他章节的含义不同，也与同时期其他文章的用法不同，“知”主要指“知道”，指学习的官能，而不是学习的领域，并且认为知识无穷的观点与该章的观点不一致。他的译文为：“The flow of my life is bound by its limits; the mind bent on knowledge, however, never is.”¹按照这个翻译去理解，“知”译为“向学之心”，把原解释实在的领域抽象了，变成了一个积极的论调。

赖锡山对以上诠释的解读为文字训解背后有个更强烈的哲学性洞察，就是“知”有一种“目的性”，自以为可以全然主宰生命的“有为”取向，“生”则具有“非目的性”，“生有涯”则是保留生命在不同的关系性缘起变化中去迂回响应，而不是自以为可以主导一切的我行我素，也就是不善于响应涯岸关系的“知无涯”状态。由此类推，养生的问题就不只是个我性的修养，还涉及如何善于回应他人。生命总是在可知与不可知之间，在自我与他人之间，来回变化、转化、互化，而《养生主》一开头的“吾生也有涯，而知也无涯”就暗示了这个基本的养生方向。所谓尽量忠实翻译的背后，仍然离不开洞察力或者问题性。²对于有涯、无涯，任博克没有用生命的有限、无限来解释，这与他的关怀分不开，他是无神论者，必然反对宗教教义中唯一的主宰与控制，而推崇无目的性、无控制性、偶然性。生命应该像河流那般迂回蜿蜒，随着情境变化而变化，他采取河水这一隐喻来解读有涯与无涯，是具有创意的。

2020年任博克出版《庄子》的全译本，此版本完整译出《庄子》33

1 任博克的英语原文：The sentence is often interpreted to mean, “My life is limited, but knowledge is unlimited.” On this reading, “life” refers to the duration of a human life span, while “knowledge” is interpreted as “the body of knowable things to learn, and hence the pursuit of learning is a futile, even dangerous endeavor. But this reading of both *sheng* 生 (*life*) and *zhi* 知 (here translated as ‘the mind bent on knowledge’) is not consistent with the usage of those words in the rest of the Inner Chapters, nor the usual usage in texts of this period generally where the former refers to the process of coming to be, and the latter primarily to the faculty of knowing rather than the field of things to be known. See Glossary. Nevertheless, something of this sense of the inexhaustibility of knowables is not irrelevant to the points being made in this chapter.” (*Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Comments*, p.21)

2 参见任博克、林明照、赖锡三：《一场有关任博克〈庄子〉英文全译本的访谈与对话》，第5页。

篇全文，同时针对 2009 年的选译本作一些微调。一些学者近年来与任博克对《庄子》核心思想展开了探讨，针对其英译背后的复杂考量对进行思想细节的切磋琢磨。这些思考以《任博克的译庄偶奇：〈庄子〉五则英译的讨论与评论》为名发表，论文讨论了内七篇中的五则英译，阐述了其英译的思考，涉及对《庄子》文本某些断句问题的处理，对这些文句思想细节的切磋琢磨，任博克用中文撰写他对翻译的考量。¹只不过这一次涉及的文本有以往避而不谈的宗教修炼体验。例如，《人间世》中“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。”的翻译：

旧译：

If you merge all your intentions into a singularity, you will come to hear with the mind rather than with the ears. Further, you will come to hear with the vital energy rather than with the mind. For the ears are halted at what they hear. The mind is halted at whatever verifies its preconceptions. But the vital energy is an emptiness, a waiting for the presence of beings. The course alone is what gathers in this emptiness. And it is this emptiness that is the fasting of the mind.

郭象的注：

遗耳目，忘心意，而符气性之自得，此虚以待物者也。

新的全译本称根据郭象的断句重新解读，重新修改了英文翻译：

Your will is so single mindedly focused on its goal that you strain to listen for it with your mind wherever your ears cannot reach, and then even to listen for it with your vital energies. Wherever your mind cannot reach. But one who instead lets his listening stop at his ears and lets his mind stop just where it meshes with/locks into/interlocks perfectly with his own vital energies becomes rather an emptiness that waits for the presence of whatever comes. The course alone is the gathering of such emptiness. This emptiness is the fasting of the mind.

1 任博克、林明照、赖锡三：《任博克的译庄偶奇：〈庄子〉五则英译的讨论与评论》，第 6 页。

新的翻译的断句方法不同于学界已形成共识的传统句法，任博克进行了另类解读。传统认为心斋的方法就是“听之以气”，新译的解释认为“无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气”不是正面的、肯定的心斋的方法，而是对颜回以往错误情况的说明，认为心斋的方法是“听止于耳，心止于符气”。译者对中文不同的理解直接影响了英语译文的走向。新译根据重新断句为“听止于耳，心止于符气也者，虚而待物者也”，依据可能是“他同意崔大华从郭象的注解而间接推断”。此种断句赖锡山的评价：“他认为根据他的新断句所能打开的新解释，将更加优越于目前断句方式所带来的解读方向。就此而言，他已进入更深层的思想史层面和哲学诠释的向度来了。”“（任博克）认为《庄子》甚至先秦时代，并没有一种想要严格界定‘气’的实在论倾向，也就是没有那种将‘气’理解成万物原料的‘存在依据’，没有那种‘气’的客观本体论，或者‘气’的实有形而上学。”“任博克可能担心（东方）学者掉入了西方亚里士多德式的客观存有论去理解气论，因此对先秦气论文献采取了纯工夫论（去存有论）的解读路径。”¹除了对任博克解读能发现新的哲学问题、打开新解释的肯定，几位学者也有差异性解释。例如，林明照从文脉方面解读，认为郭象注的“遗耳目”“忘心意”的句式应该分别对应于“听止于耳”“心止于符”，能做到这些，便是“符气性之自得”，那么仍然是“气也者”的状态。也就是说，郭象的读法仍然是传统之句读，并非如俞樾对郭象句读的判断。赖锡山对任博克多赞许之言，他除了从理解任博克解读预设角度评价，还从刺激对话和促进交流角度对任博克的诠释和翻译工作给予嘉许。他自己也保留了见解，列举了杨儒宾作为气论研究者，与任博克“纯工夫论”倾向并不是互不相融：“中国式的纯有论语言和工夫论语言其实并不冲突，它不像西方那种实然、应然二分的形而上学思考模式。……先秦气论文献经常也有横跨多重语境的现象：例如‘气’可能就是一个同时跨越在（东方）存有论、工夫论、心性论、身体观的融贯式或跨域式概念。”²气论可以在不同语境之间交涉融贯。这两种解释虽然看似是句读的问题，但解释的差异会大大影响我们对庄子整体思想

1 任博克、林明照、赖锡三：《任博克的译庄偶奇：〈庄子〉五则英译的讨论与评论》，第7页。

2 同上。

的理解。我们可以进一步思考，哪一种方法比较符合“虚而待物”的效果？哪一种比较符合颜回后文对心斋之虚的描述“回之未始得使实自回也；得使之也未始有回也”？对于该句本身历代的解释也有很多种，可能分别符合上文两种解读的都有，很值得我们进行实验并探讨各种可能性。

（四）庄子哲学诠释

在西方哲学史上，康德对独断论的批判意味着哲学问题的开端是能够得到证明的。也就是说，哲学的内容不能从既定的内容出发，也不能从主体的信仰和兴趣出发。任博克在翻译《庄子》后，发表了论文《作为哲学家的庄子》¹。他在译本的序言中提到，《庄子》是一个有很多面的文本，包括美学、修养和其他方面，但这些都是他在这篇文章里特意回避的。他关注的是，在学院或哲学界里，如果只是纯粹从“哲学的角度”去看《庄子》，会怎么看？当然，这也要看如何理解“哲学”两个字的含义，哲学是否可以完全与冥契经验分开，冥契经验是否是庄子哲学典型特征，这些问题都需要探讨。任博克在这里采用了比较狭义的哲学含义，他采取了某一种哲学的角度，所以根本就不会谈到任何与冥契相关的经验。从文字说明来看，任博克认识到《庄子》诠释的复杂性，并没有去谈冥契相关的经验，他已经预见了对没有涉及这类问题的可能的质疑，所以他把论题限定在哲学领域。谈论《庄子》绕不开文本的问题，任博克也有自己的见解，他认为内篇的庄子与外篇和杂篇有区别，内七篇单独拿出来与放置在33篇中解读产生的意思和脉络不一样，整体33篇也是一个“庄子”，它就是郭象的庄子，有它的存有论，有它的气学。

关于开篇鲲化为鹏的寓言，爱莲心将其解读为心灵转化的主题，而任博克说这则故事引出了《庄子》的核心，即三个相互缠绕的主题：转化（transformation）、有待（dependence）和视角性知识的局限性（the limitations of perspectival knowledge）。他认为一个视角如何转化为另一个视角是第二章《齐物论》开篇的主题。《齐物论》对身份、转化、有待及

1 在选择本的序言中，任博克承认自己对于庄子文本和庄子如何表达个人的见解有自己的看法，他推荐读者如果对哲学家庄子感兴趣可以在 Hackett 出版社网站查看内容，里面有哲学讨论的进一步分析和内篇的隐含意义等，以及如何解决相对主义与绝对主义，怀疑主义与神秘主义这些明显的矛盾。这个网站里也有学者对文本篇章分期的最新的讨论，也有关于《道德经》中“道”这个概念的讨论。

视角等议题的探讨代表了庄子哲学的核心，该篇概括叙述的相关思想在内篇其他章节中也运用于不同的语境。与中国传统道家的解读不同，任博克将其解读为这些声音的来源，认为“怒者”不能被认定为任何特定的音调。或许正是这个“是谁”的问题本身，最充分地激发了关于风的声音身份存在的不稳定的多样性怀疑。也就是说，问题的本身是说声音身份的不稳定，但是还有另外一种理解，那就是为什么要提出“怒者”概念？看起来是确定有怒者，并把怒者视为天籁，它是一，而正是因为有这个怒者，体现在声音的表现形式具有多样性。地籁与人籁是多重视角的代表。任博克提出了几个问题：“这些视角源于何处、基于何物？又被何物控制？哪种才是我们‘真正的’情绪、真正的身份？‘怒者’是谁？总而言之，视角永不停息的转化有待于 / 取决于何物？在这个问题中出现对《逍遥游》三个主题浓缩式的重复化、有待及视角。在这种解读中，风代表了‘道’（the Course, the Dao）。但‘道’是什么？庄子暗示，‘道’如同任何特定的身份，无法被任何特定的方式表达。”“但随后庄子告诉我们：似乎总会出现一个‘真正的统治者’（‘真君’）或‘控制者’（‘真宰’），也就是道与风，它们作为来源控制着这些转变着的现象。问题是永远无法找到任何一个特定的特征对其进行识别，它既在场又不在场，如同每种特定音调中的‘风声’，它总是看似在场，却无法说它确定在此处或确定在彼处。它是多样的视角及固定、单一、真正的身份源头。”¹在接下来的论述中，他认识到了庄子提及“真宰”，却又以没有特定的特征来否定其确定性，但是这里面论述的矛盾在于，它虽然无法赋予其形，但又以地籁、人籁的方式证明其存在。在笔者看来，此处不构成论述的矛盾，现实生活中可以类比的现象有电波、磁场等，都可以以多种方式证明其存在，但人们用肉眼却无法看见。任博克也承认庄子的哲学思想中有“真宰”与“真君”，不过读者找不到，然而庄子的兴趣似乎只是以某种可感知的方式反推“真君”的存在，暗示“道”无所不在，

1. 视角的交互

庄子似乎是一个简单的视角相对主义者（perspectival relativist）：所有的论断都相对于某种视角，但在任博克的诠释中其哲学含义更为丰富。一个视角永远无法具有另一个视角的相同观点，从单一角度进行观察可

1 任博克：《作为哲学家的庄子》，郭晨译，《商丘师范学院学报》，2015年第4期，第34页。

能会使人相信再无其他观察的方式。但是同时具有悖论性的是，拥有任何视角总是必要保证其他视角的存在，拥有一个视角是因为也还存在其他视角。任博克的解释富有洞见之处在于：庄子告诉我们，是和是非相互设置了对方。例如，“彼是方生之说也”一段，在说“此”时，就暗示在将其与“彼”和他物进行比较。倘若恰巧立于“彼是”（That's, 译者注：缺失“it”后，没有对“此”或“彼”进行确定）的视角，这个“彼”也就是一个“此”。无论当时自身呈现为何物，他们都同时宣称自己才是正确的标准——“此”、真实性、可靠性、价值，但他们都作为这个论断的一部分要求将他与“彼”进行比较。一旦如此做了，一旦“彼”在场显现出来，“彼”就成为“此”，就成为将自己视为正确标准的那一个。由此看来，任博克以视角互相牵涉来解释“此亦一是非，彼亦一是非”。也就是对立双方互相含摄、互相转化的辩证法，是对非黑即白、非此即彼的二元对立思维方式的批判。

2. 道枢的诠释：万能牌

可以与各种视角沟通的立场到底是什么？庄子以“道枢”（Course — Axis）作为比喻，“枢”有门轴之意，而“道枢”被理解为“作为轴心的道”或者“所有道的轴心”。正如圆形门轴可以转向360度的任意一点，“道枢”是一种隐喻，即暗示一种互动与“回应”的方式，它联结了不同的视角，使不同的视角通向彼此。

任博克解释任何视角的建立都必然建立他者的、相对的视角，如果仅完全停留于任意单一视角，实质上也会带来向外敞开自身的力量，能够使之与其他视角互动，与其他观点、其他类型的“正确”与“错误”相协调。庄子通过“不知”“道枢”表达的正是这种“不知”哪个是哪个，或者甚至不知道两者之间是否存在对比（“彼是莫得其偶”），正是这种“我怎么会知道”（“吾恶乎知之”）、这种处于“没有任何证明迹象”（“特不得其朕”）的状态、这种“是什么身份”（“怒者其谁”）等问题。道枢的“轴心”是特定的道，不是单一之道，是具有反讽意义的非指导性之道。庄子实际告诉我们，“道枢”提供了对无止境的视角无止境地回应（“以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。”）。它是视角的转化及与视角互动的流（flow），没有封闭于一种不变的视角。

为了在英语文化语境中更好的阐发道枢，任博克提出用纸牌游戏中

的“万能牌”（wildcard）来类比。他认为庄子手中出现的是一张万能牌。万能牌也叫百搭牌或变牌，没有固定的牌面数字，持卡人通常根据前面的牌和牌局的局势来决定其牌值。任博克解释说万能牌是另一张卡片，指来源不明的另一种视角，但它存在一些特质：它没有自己固定的是/非，因此提高了当前运作的任何是/非内容的价值。万能牌的内容只不过说明，视角彼此的转化与蕴含，拥有一个视角总是通向其他视角及无法确定与之而来的视角内容。它不是某种直觉或超验的、能透过表面的“照明”或“开悟”，而是对这种表面本身的简单意识：不去尝试解决视角间的冲突，而是注意到这种冲突本身。这便是“明”（obvious）——立于不同之处的人拥有不同的看待问题的方式。它既不接纳刻意努力的特殊立场，也不排除所有刻意的努力，它是“道枢”。庄子随后在其他内篇文章中以多种方法运用了 this “万能牌”的想法。它是一种不可知、无目的性的制造价值、赋予价值及重新赋予价值的过程。这种视角的获得不是通过“费尽心力试着使万物为一”（“劳神明为一”），而是使所有的视角都好像既相互排斥又相互牵连，便于视角彼此间的转化与联系，通过“万能牌”使之平等地进行联系并能够得到增强。笔者认为，此处的解释不是宗教的解释，因为它排除了“开悟”。《齐物论》“两行”究竟是最终的目的还是一个暂缓的策略，庄子是否支持有所为有所不为，如果真的是相对主义，那么他对儒家、墨家也不会有讽刺和否定了。视角问题与立场问题说到底主要还是认识论的问题，在庄子看来“是非”都是不明和未开悟的状态。那么接下来需要回应的问题是：庄子是否停留在认识论层面？

3. 对何乏笔（Fabian Heubel）¹ 的回应

关于内篇与外篇的关系，任博克认为内篇有一个最彻底的鬼牌（万能牌）思想，它提供了一个“以应无穷”的结构，这是一种可以让“批判”与“任让”结合在一起的思考方式。何乏笔对任博克的鬼牌思想提出了挑战：能不能脱离我们先有的立场？任博克的回应是：这些先有和前见是“不知其所以然”的，作为一个一个人，人们先见的一大堆东

1 德籍汉学家与哲学家，著有《若庄子说法语》《跨文化漩涡中的庄子》等。

西构成了他们条件性的文化背景的成心，他把这些各式各样的成心比喻成人们的牌组。“鬼牌”不会取代它们，不会杀掉它们，它们的牌都是存在的，所以是脱不开的。鬼牌和其他牌之间是共存关系，鬼牌不是去代替那个本有的限制立场，它是作为补充，在立场上再加上一点东西，起一些变化。¹在这个比喻中，“鬼牌”就是那个“以应无穷”的结构，它的出现丰富了之前各牌面固定的形势，加入了一个可以根据前一个牌变幻自身牌面的元素，其实这个“鬼牌”相当于“道枢”，笔者用下面图 1 来说明对这个问题的理解。

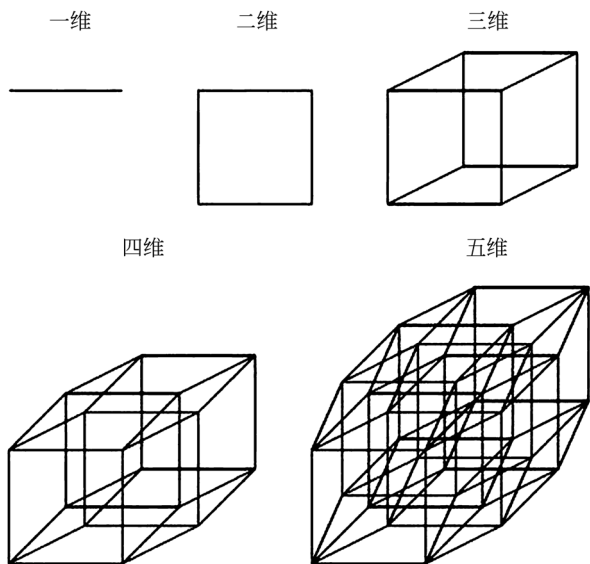


图 1 五维图示

图 1 中展示了从一维到五维的空间变化，如果我们将三维图形中的每个面都看作一种立场，那么各个立场之间的位置不同，是不相通的，而四维图比三维图增加了一个作为中心的图形，相对于原来的图形，无论是哪一个面，它都有对应的面。它的存在，既不同于原来的每一个面

1 参见任博克等：《庄子与天台的吊诡性思维——延续 Wild Card 的跨文化对话》，《商丘师范学院学报》，2018 年第 7 期，第 5 页。

（立场），又沟通了原来不通约的所有的面。如果进一步推理，我们会发现道枢是圆柱形的结构，相比于这个图示意，它可以沟通环绕自己的所有的面。这个图也回应了相对主义的疑问，是不是说没有立场才叫鬼牌，如何使用鬼牌？任博克把这个问题转化为怎么运用立场的问题，如何沟通不同立场的问题。¹不是没有立场，而是在开始沟通的时候，就已经站在了对方面前，这个站位就已经有了立场。接着，在立场里头去体会就已经是变动，已经是鬼牌的精微作用。他拿与赖锡三和何乏笔的对话做比喻，因为对方是对话的高手，很会针对问题，这个时候他们就是正在使用鬼牌。所以他觉得“鬼牌”就是活用，在一刹那、一刹那之间新的立场，而鬼牌就在心里活动的那个地方。²由此看来，鬼牌与其他牌相区别的一点就是“活动”，不是固定于某一个点，而是应对于无穷的点，是自身不断地改变。

何乏笔还提到了另一个问题：任博克是用“逻辑”来讲述鬼牌的意思，但这里还涉及是否在逻辑之外有更进一步的体验问题，或者修养的问题、气的问题、自然的问题，而整篇文章好像都没有提到这点。所以，鬼牌的相关说法像是把《庄子》困在逻辑或者认识论当中，缺少关于修养或自然那一维度的交代。“乏笔还有一个质疑就是说，这样谈会没有道德，变成了相对论或者虚无主义。”³在笔者看来，何乏笔的追问是需要给出目前的解释胜于传统诠释的合理性证据，从另一个角度对仅从哲学的视角来解释庄子的局限性问题的，这其实也是任博克意识到但却有意不涉及的问题，他在《作为哲学家的庄子》解释过，不谈任何与冥契相关的经验。笔者认为，选择什么样的视角来解释庄子是诠释者的自由，诠释者不一定非得站在全知的视角上，但何乏笔的这个问题非常尖锐，直指对方论证薄弱处，也指明了另一个诠释庄子的方向，提出了诠释的标准，诠释的合理性疑问，即是否以逻辑来诠释庄子。那么如何解释庄子中一

1 任博克曾谈到自己有数个兄弟姐妹，孩童时经常有观点分歧。笔者从心理分析的角度认为，这也是使他萌生研究立场问题在现实生活中的诱因，即是来自孩童时期的困惑：如何协调各种不同的立场，如何沟通不同的立场。在善恶分明的二元对立的思想体系中找不到令人满意的答案，因为对一个立场的肯定就意味着对另一个立场的否定，而庄子中的价值悖论——道枢的思想则是一种崭新的对这个问题诠释的视角，这意味着问题本身是中性的，可以有通约各种立场的角度。

2 参见任博克等：《庄子与天台的吊诡性思维——延续 Wild Card 的跨文化对话》，第13页。

3 同上，第2页。

些神秘体验的段落，如何解释真人、如何解释壶子？与逻辑相对的直觉、体悟的合理性是诠释庄子的另一路径，这个问题也许更接近于中国传统思想的思路。目前的解释面临可能的批评，仍是在学院里、在知识形态里谈抽象的《庄子》，这其实都是远离自然山水经验的。¹任博克承认，尼采的“视角主义”跟他理解的《庄子》相当有关。但是如果面对“如果是彻底的视角主义，那应该站在什么立场去批判？”这个问题，任博克个人认同在《查拉图斯特拉如是说》(*Thus Spoke Zarathustra*) 里面说的“你有你的路，我有我的路，至于说那个是正确路，标准的路，唯一的路，它不存在”²。批判不是因为有什么必要性，而是如果不批判就不舒服。³未来，我们共同面临的问题是逻辑或认识论与直觉和体悟经验的视角之间是否存在除了批判彼此之外其他的沟通方式？赖锡三指出，吊诡沟通这种思维方式可能是《庄子》打开跨文化思想的一个重要资源，并且可以进行不同宗教或各种价值观念之间的对话转换器，却不必落入宗教的唯一真理或唯我救赎的斗争，也可避免主义与主义之间的生死对决。《庄子》的吊诡思维有可能作为“和之是非而休乎天钧”的“两行”平台，让所有交互主体之间、观点之间进行“照之以天”的自我虚化，同时让彼此之间成为互为“内部他者性”的参照转化。⁴根据几位学者谈话的启发，“万能牌”是任博克为诠释“道枢”发现的西方对等物，两者有相似性原因在于万能牌本身没有固定的牌值，可以应对各种立场并转化自身。这是一个有趣的诠释，但严格意义上来讲，道枢似乎更多地暗示了形而上的意义，而万能牌更多地是形而下的解释。

三、郭象研究：对儒家和道家的调和

2003年，任博克在富布赖特基金的支持下出版了《解缚之半影：郭象的新道家哲学》(*The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*)。该书中宣称其宗旨是考论郭象如调和儒家和道家，名教与自然。首先回顾历史上玄学对此问题讨论，接着考察郭象对“迹”这个

1 参见任博克等：《庄子与天台的吊诡性思维——延续 Wild Card 的跨文化对话》，第9页。

2 中文译文为笔者翻译，原文为“You have your way. I have my way. As for the right way, the correct way, and the only way, it does not exist.”。

3 任博克：《庄子与天台的吊诡性思维：延续 Wild Card 的跨文化对话》，第9页。

4 同上，第14页。

概念的应用，回顾郭象的思维结构，发现郭象反对体 / 用、本 / 末二分法的基础上理解“迹”。哲学家冯友兰在 20 世纪 20 年代曾发表《郭象的哲学》译文，后来在《中国哲学简史》中提到过郭象：“他是《庄子》的大注释家之一。他的注本身就是道家文献的经典。他把《庄子》的比喻、隐喻变成推理和论证，把《庄子》诗的语言翻成他自己的散文语言。他的文章比庄子的文章明晰多了。但是，庄子原文的暗示，郭象注的明晰，二者之中，哪个好些？人们仍然会这样问。后来有一位禅宗和尚说：‘曾见郭象注庄子，识者云：却是庄子注郭象。’（《大慧普觉禅师语录》卷二十二）。”¹从这段文字的描述中我们知道，郭象的注释中更注重推理和论证，对庄子原文有自己的理解和演绎。

（一）独化

值得一提的是该书的封皮右上角和左下角印有两个醒目的“独化”二字，任博克把“独化”翻译成 lone-transformation 或 transformation in solitude，应该预设他此书所要挑战的西方形而上学的核心问题，即宇宙的驱动者上帝。“独化”这个概念在西方哲学传统中是没有的，郭象的独化论是一种与基督教神学完全不同的哲学。在中国文化传统中郭象的独化论有其自己的含义，而面对西方文化任博克赋予其在另一种文化中新的意义，他宣称这个观点涉及对因果概念的否定和打破。这个概念英译背后的意思是自然而然、无目的的自生自化，意味着对有目的的、主宰的、驱动者上帝的挑战。

该书中讨论“独化”概念讨论时引用了汤一介的观点，汤一介认为“独化”论是郭象思想的顶峰，还有其他独忘、独显、独立、任独等。引用寓言栩栩问影，郭象否认因果的最终有效性。郭象反对有目的的行动，只是正是这种行动的工具。郭象的解决方法是认为第一原因是非原因，或推导至无尽的原因。具体说来，佛教通常否定第一原因并说宇宙是无始的，郭象拒绝因果这个概念，完全排除了中间人，认为所有万物都是没有中间人的，并转化为独。郭象的论据是，如果承认因果，就会引导至造物者，但这是郭象认为的自相矛盾之处。也许在任博克看来，“相与于无相与，相于无相为”是对“独化”的解释，本来意思说友谊应该

1 冯友兰：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，2002年，第12页。

相互交往于无心交往之中，相互有所帮助却像没有帮助一样。也可引申到其他领域，最好的办法是各司其职、两忘，有意识的、有目的的帮助反而搅乱了自然。

（二）独立和互相依赖的统一

面对“独化”可能遭受的质疑，任博克提出的解决办法是无“迹”的互动（interactivity without traces: “vanishing into things”）。他先提出了“冥”是“知”的反面，表面意思为黑暗，与郭象理解的“无”紧密联系。另一个同音字“明”是一种联系事物的方式不通过“迹”作为中介，二者读音相同意味着有密切关系。他引用郭象“大人不明我以耀彼，而任彼之自明；不德我以临人，而付人之自得。故能弥贯万物而玄同彼我，泯然与天下为一，而内外同福也”¹，认为赞同的互相作用不是互相知道，基于“迹”的基础上互相反射认知的光芒，而赞同“知”的反面，即 *vanishing into things*。《庄子》寓言“有鞋舒服而忘记脚存在”，指意识到某物意味着其缺乏合适性，没有意图，任物自化，“顺物”“应物”，但他同时指出这种独立又意味着最大可能的互相联系。心理学上的顺应与合适，转换变化忘记了踪迹。独化的行为是自洽的（*self-right*）、自忘的，不是外部实体有意的行为，而是完全自主的不依赖任何东西成了他们自己，郭象把这种自己做主的行为称为“自性”。郭象拒绝回答究竟是谁使一切的发生成为可能。郭象强调转化和改变，拒绝固定。物之皆有所由，不是来源于造物主。郭象提供了对许多显而易见矛盾的解决办法，包括自然与社会规则，也有自主（独化，独立）和互相依赖等。在笔者看来，这是精神自由的独立宣言，反对绝对正确意志的控制。郭象的“迹”被想象成上帝和造物主的象征，于是和尼采的思想联系起来，任博克发现郭象的庄子注与尼采思想构成共鸣，作者宣称没有上帝，没有造物主，也没有任何形而上的表面之下的实体，这是一切人类自由的前提。

1 When one draws lines on the ground and makes others follow them, these are traces that cannot be hidden again. If one possesses a self (有己) and faces objects [with it], one cannot vanish (into) things, thus the great man does not brighten (*ming*) himself so as to shed light on others; rather, he lets the others' own light illuminate themselves. He does not confront others [displaying] his own virtues, but gives it over to them to attain their own virtues. Thus he can thread one unity through th even thousand things and obliquely unify (玄同) other than self, obliteratingly (泯然) becoming one with all under heaven and joining inner and outer into one felicity.

（三）郭象对于“象”和“迹”的解决

“迹”的危险：一物规划一物，使得一物遵循另一物的模型。用郭象的术语即一时是一物，另一时又是另一物。旧时对新时的阴影就是一物对另一物的暴政。“迹”在此处被赋予多种象征意味，也可以是传统儒家的“仁义”，任博克引用郭象反对传统的“仁义即善”的观点，认为如果一个人说仁和义是善，他就会为它们牺牲自己的生命。这对自己的自性和生命都谈不上仁义。如果一个人对自己都不仁，对其他人和生命有什么好处呢？因此，人们应该遵从他的本性和生命让他们顺从自己的轨道来达到对他人的好处。他会与他人连接，也不会障碍自己，自它在自然而然中融合，成为自己，这被叫作善。关于自他关系以及仁义的讨论，引发了什么是“善”的讨论，任博克认为善是自发的，不是有意的制造善，或为了其他的认知目的刻意的作为，为了赢得尊重和被他人效法只是一种虚伪，破坏了善本来的自发性，而那才是真正美的缘起。

然而，此处如果用中国的辩证法来看，“福祸相依”自他并不是二元对立的关系，孔子讲爱人，墨子的兼爱，历来主张“利他”思想，利他的同时对自身的升华。就连佛教故事中也有释迦牟尼割肉喂鹰的故事，没有利他的菩萨行也无法成佛。另外，这段引用郭象的话从形式逻辑上看并无不妥，但从现实中看，从伦理上讲却有些漏洞。“独化”在审美领域主要关乎自己的趣味喜好，这虽说得通，但人的本性善恶兼具，顺从自性的前提是自性完美，那么如何克服和对治本性中的恶？讨论中也提出了一个非常棘手的问题，有意的行为是不是就不是善，如果人性本是善恶兼具的，那么对人性中恶的克服是不是善？如何去定义“善”？如果前提人性本恶，那克服人性中本来恶的因素而善算是虚伪吗？是不是自发能作为善的前提？不一定是为了赢得尊重和效法，也许是为了止恶，也许是为了更大程度上的行善，“一屋不扫何以扫天下”的逻辑是对的吗？仁义和善的概念在集体主义和自由主义中的定义不同，仁义和善恶的对象是谁？宇宙中的大善在道家看来是自然，在基督看来是上帝，在佛教看来是如来藏。

任博克理解郭象对儒家和道家思想进行调和，要完成这个统一，郭象反对形而上一元论，废除超越的“道”和“无”。笔者认为，这是把这

个概念放置到另一种文化语境的产物。“道”与“上帝”毕竟不同，任博克没有强调他们的差异，一个是非人格的，不具备意志的，无目的的，另一个是人格神的、有目的的。相信他认识到了这种差异，而只不过更关切的是如何去挑战西方思想的困境。

四、天台吊诡思想

许多人觉得佛学跟今天的世界格格不入，没有实用价值。当被问及这个问题的时候，任博克认为哲学的主要动机，也就是人文科学的主要动机都是“认识你自己”。佛学是实用的，因为它对人们的生活有影响。相比于佛学的其他宗派，禅宗在美国更为人们熟知。因为看了一本名为 *Gödel Escher Bach: An Eternal Golden Braid* 的书，任博克开始知道“禅”。这本书其中有一章关于“禅”，书中有一幅图，如图 2 所示。¹

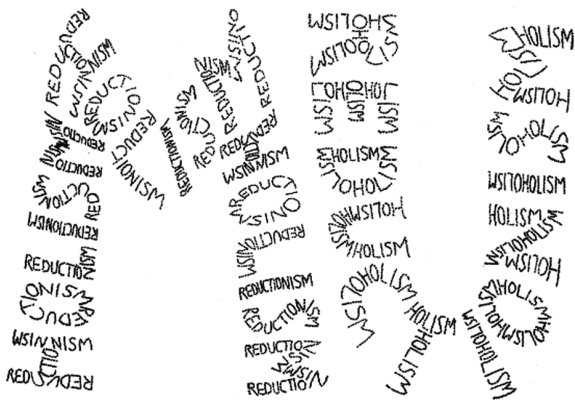


图 2 MU Puzzle from *Gödel Escher Bach* (1979) by Douglas Hofstadter

任博克由这幅图意识到可能跟道家相关，但是想了解这一切的前提是需要学中文。此时的任博克没有上过佛学课，他刚开始读一点巴利佛教，知道了零星的“无我”观点。高中时代的任博克非常抗拒这种思想。阅读早期佛教和空的理论就是从读《楞严经》开始的，在芝加哥大学上

1 参见南洋理工大学对任博克的访谈“Conversation: Dr. Brook Ziporyn”，网址：<https://nyphilosophyreview.wordpress.com/2018/01/19/conversation-dr-brook-ziporyn/>（2018年1月19日读取）。

学时读《楞严经》受到不小震动，虽然不十分信服里面的论证，但读到前面关于“seeking the mind in the seven”就如第一次读《道德经》的经历，他意识到这个话题与关于创世和道德律的哲学不同，里面的观点他前所未闻而又非常关心，这部经书是关于心的本质。它提到了主体的神秘性和有意识的主体的悖论。刚到中国台湾时，佛学不是他的主要兴趣，他的好朋友兼同事喜欢佛学，他们找了个老师，开始和朋友一起读经书，读文本，更加深入地理解，也更感兴趣了。在台湾，他时常徘徊于书店，那段日子里第一次读到关于佛学的中文书是看到了铃木大拙（D. T. Suzuki）的译本，逐渐知道了《大佛顶首楞严经》（Surangama Sutra），《坛经》（the Platform Sutra）和《楞伽经》（the Lankavatara）等佛学经典。

任博克第一本与佛教有关的书是《善与恶：天台佛教思想中的遍中整体论、交互主体性与价值吊诡》。该书以任博克的博士论文为基础，按其译者吴忠伟的分析其立场是“现在主义者”（presentist），并且揭示了看似相似但有实质性不同的现在主义与庸俗实用主义之间的差别。他们都拒绝对文本作还原式分析，并不奢望求得一个绝对真实的“原初本”与“本义”，但两者之间具有实质性差别：“作者之现在主义的拒绝还原不是否定、弃离文本，而是不欲对文本作‘实体性’的认定。当文本非是实体化的陈述，而是‘空性’时，文本的‘再脉络化’（recontextualization）也就成为可能，也就是说在保持文本‘本文’的同时，将文本的原有语境置换到新的语境中。”¹ 吴忠伟并没有解释否定和弃离文本的含义，如何能处在不还原与不否定之间，但他提到“实体”与“空性”的概念有助于理解作者诠释的预设。也就是说，原本不是铁板一块的、固定的，而是虚而待物的状态。² 原本包含各种解读的可能性，这种观点在他的翻译中也有体现。再脉络化的意思，在笔者看来，就是把原文置身于新的文化语境，我想用《晏子使楚》中的比喻来诠释这句话就是：“橘生淮南则为橘，生于淮北则为枳，叶徒相似，其实味不同。所以然者何？水土异也。”因为水土不同，所以同样的植物种子栽种于异

1 任博克：《善与恶：天台佛教思想中的遍中整体论、交互主体性与价值吊诡》，吴忠伟译，上海：上海古籍出版社，2006年，第1页。

2 参见《任博克〈庄子〉英译再讨论》，《商丘师范学院学报》，2019年第7期，第20页：“‘虚而待物’你说它有什么真的知识内容的话，我会很不舒服，我会很反对，就是这一点的关系。这是权威说你不可以跟我辩论啊。”

地，结出了不一样的果子。

天台所谓的“三谛论”，三谛论就是“空”“假”“中”。“空”是统一性，“假”是差别性，空假相即就是“中”，就是差别与统一的相即。¹天台的价值吊诡与西方二元价值论传统构成极大的反差，虽然其关注的重点是佛教的修行与解脱论，但是任博克把问题落在“天台对我们是什么”，而不是“天台自身是什么”。“一念三千”即所有事物互相包含且所有事物在任何假定的心念中都是充足无缺的。²整体呈现于每一部分中，每一个别自身即是整体，任何物体的真正本性是全部三千性。

由此可以看出，在“现在”（作者所谓的“对于我”）与文本之间就形成了一种张力，译者借用天台的三谛论来表达原作与诠释的关系，他说：文本有确定意义为假谛，文本空无自性、无确定所指为空谛，文本既有确定义又是开放的、任意的则为中谛。对文本的诠释可能不是单纯来自“现在”（我）的诠释维度，自然也不能完全归诸实体性文本本身，而是来源于二者的互动，其中的关键就在于文本的再脉络化。³天台的三谛观对翻译观也有启示，即可以与翻译中的意义问题进行对话，对翻译的传统观和后现代观一个回应。那么如何翻译？他认为既不能完全归诸确定性的原文，也不能完全依赖现在的他的诠释，文本既有确定意义，又有任意意义，关键是原作者与译者之间如何互动，这就成了翻译观的“中谛”，也是“一多合一”在翻译中的表现。

我们追溯任博克的思想脉络，发现他对天台思想的研究与对庄子思想研究有承袭关系，他更肯定庄子《齐物论》中“两行”的部分，天台和华严思想不同，华严宗肯定如来藏自性妙明真心，而天台说“一念三千”，其预设并非是如来藏、金刚心，而是一念心与三千世界之间互相交互的关系。

五、小结

任博克的庄子翻译是创造性的叛逆，他的译文中多处采用了郭象对庄子的解读，郭象关于“独化”的相关论述契合了任博克的无神论观点，

1 任博克：《善与恶：天台佛教思想中的遍中整体论、交互主体性与价值吊诡》，吴忠伟译，上海：上海古籍出版社，2006年，第16页。

2 同上，第158页。

3 同上。

“独化”的观点构成对基督教神学的挑战。基督教神学主张上帝创造了人类，这是因果律，而郭象认为“万物自化”“独化”，自然而然的发生，不去追溯最开始的起源。郭象注释的庄子哲学中的“忘”是泯灭了“有意识”的“有为”的和目的性（“迹”）行为。所以，任博克与“相与于无相与，相为于无相为”的庄子思想莫逆于心。庄子哲学中的价值悖论和价值相对论挑战了西方哲学的二元对立，“独化”的说法对一神论思想也打上了问号。与陈汉生相似，他倾向于接受没有绝对的、一元的、形而上的“道”的说法。¹对庄子的解读，如果认为其价值观是有一元的形而上的“道”，那意味着承认有类似的一个“神”。但是如果我们仔细考察，两者的内涵还是有差异的，庄子之“道”是非人格化的造化，也称“自然”，以“万物为刍狗”，“利万物而不争”，它无为、任让。综合以上观点，任博克反对任何绝对、固定的说法，所以有了诠释“道枢”功能的“万能牌”，但他又反对给予万能牌一个优越于其他牌的位置，因为若一旦赋予万能牌一个优越的位置，则暗示了另一个权威，这与任博克对庄子哲学诠释的方向背道而驰。所以，任博克译的介不同于西方哲学的庄子思想，是他作为一个哲学家对西方宗教、哲学创造性的挑战与转化。

1 任博克与陈汉生在此观点上的一致性也许与两人都是孟旦的学生有关联。对于在中国传统文化中成长的学者来说，很少有人联想到从郭象的主张中去检验基督教哲学。

第五章 译释哲学反思：译者 追寻的意义

第一节 意义观的流变

本书中笔者对近三十年庄子哲学的英译和诠释史进行了梳理，对不同的诠释类型进行了分类与个案分析。这个研究不同于以往的《庄子》英译研究，作为哲学思想经典，它在海外的传播未停留在语言层面的翻译，而是延伸到了解释思想的诠释层面。我们发现，具备哲学背景学者的译作通常都会受到其哲学偏好的影响，从葛瑞汉到陈汉生、安乐哲、任博克他们都会把各自的哲学观念投射到译介中去。在个案分析中，本研究详细讨论了译释者的前理解、诠释方法及其译释中的思想脉络，拓宽了庄子译释的视野，对庄子哲学思想的解读让我们重新反思一系列翻译哲学问题：是否存在作者的原意？译释者是否可以重构作者的意图？译释者是否可以发现真正的文本意思？

20世纪前，中国和西方的传统翻译理论都是围绕着“原文”展开讨论的。中国的古代译家主张“案本而传”，严复的“求信”可以说是“案本”的发展，傅雷的“神似”也是要“获致原作的精神”，钱锺书的“化境”是“译本对原作的忠实以至于读起来不像译本”，而“精神姿致依然故我”。构成我国翻译体系发展脉络的“案本—求信—神似—化境”无不是以原文为中心的，尽管后两个概念有向译作倾斜的趋势。与此相似，西方早期的翻译讨论也多集中在对“忠实”“对等”的讨论上。古罗马著名的演说家、哲学家西赛罗提倡翻译中既要保持原作的內容又要保持原作的形式，中世纪初期翻译领域里的中心人物波伊提乌斯主张为了表达出“没有讹误的真理”译者应当逐字对译，18世纪翻译理论家泰特勒的翻译

三原则要求译作“应完全复写出原作的思想”，还有当代奈达提出“对等”理论等。

在翻译中，译者追寻作者的本意，并把作者的本意视为译作根本，这在传统翻译观念中原本是无可置疑的事实，但由于现代解释学理论的某些观念而受到冲击，甚至产生动摇，这就不能不促使我们从现代解释学理论的角度对翻译重新进行一番审视。法国象征主义者瓦莱里（Paul Valéry）就曾断言过“文本原义根本不存在”。对于作者的意图，中国明末清初学者金圣叹在评点《西厢记》时将其称为“初心”，他认为不应该将追寻作者意图奉为最高宗旨，不要由于作者的“初心”而影响阐释者的自由发挥。美国学者霍拉勃（R. C. Holub）认为，传统的解释是寻找本文中潜在的意义。而伊瑟尔（Wolfgang Iser）则一反传统，试图把意义当作本文和读者相互作用的结果。对他来说，“意义不是从本文中挖掘出来或用本文的暗示拼凑而成，而是在读者与本文相互作用的过程中获得的”¹。伊瑟尔将读者对文本的再创造称为“发现”，读者从文本中“发现”意义，这意义中或许包含文本的原意，或许有作者的意图，或许它仅仅就是读者自己的理解。在他看来，文本的原意是不确定的，不能将文本原义作为衡量理解与解释正确与否的标准，即使作者自己的解释也不能是唯一的完全正确的解释。因为文学文本一旦被读者与阐释者接受，它就成为一个开放的召唤结构，等待读者与接受者完成它、创造它。所以，伽达默尔说：“理解就不只是一种复制的行为，而始终是一种创造性的行为。”² 意义的问题从一个原来默认的客观的存在问题转换成究竟谁才是确定意义的权威，为作品赋予意义的权利从作者转移到读者，即赋予意义的主体之转换。尽管关注的重心在转变，学者们的讨论还是围绕着文本的“本意”“意图”“初心”来展开的。然而，随着后结构主义的影响逐渐扩大，“意义”成为其他西方形而上学思想的化身，如权威、中心、教条，是需要被解构和批判的对象。

美国哲学家奎因认为不可能只有一个正确的意义，摒弃了之前研究那种只有一种正确理解的假设。现代的意义观聚焦意义的不确定性

1 夏瑞春编：《德国思想家论中国》，陈爱政等译，南京：江苏人民出版社，1989年，第201页。

2 伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释的基本特征（上卷）》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1992年，第380页。

(indeterminacy of meaning)¹，引入了不同于意义的标准——实用主义标准的行为主义版本。在实践的差异上理解意义的差异，意义体现为实践后果，这就是实用主义意义理论的核心信条。以实用主义的标准看，须理解文字背后的相关历史、文化、宗教、社会等知识。20世纪70年代始于法国的后结构主义在美国崛起，总体是对西方形而上学思想的批判。这种形而上学的思想体系把真理归于先验的所指，在基督教那里是上帝，在启蒙运动中指理性，在科学上指自然法则。德里达认为，文本中不存在统帅所有结构构成成分的中心，中心的缺失造成了自由嬉戏的运动，结果就是意义的相互作用无限地延伸、扩展下去。而翻译既不是对意义的转移，也不是对意义的任意理解，而是在差异运动中“对意义进行生产和提升”，在这个过程中翻译在提升、保存、否定原文肉体的过程中，在“印迹”延异的互动过程中生产意义。语言系统本身就不是一个规定明确、界限清楚的稳定结构，而更像一个无限展开的“蜘蛛网”。这张“蜘蛛网”上的各个网结都相互联结、相互牵制、相互影响，且不断变化和游移、循环和交换。从德里达的描述中我们看到一个变动不居的、不稳定的，组成成分互相牵制、交互作用的运动过程。

维特根斯坦认为，诠释可以被理解为“语言游戏”，可以完全地进行浸入式游戏。我们学习规则是因为我们被投入游戏中，和其他人一样游戏。他认为很多哲学问题其实不是问题，因为我们在使用语言时，总是错误地运用语言，这导致某些哲学问题看起来很深奥，他认为全部的哲学和全部的哲学问题都可以用一句话来概括，那就是对语言进行批判。评价一个哲学家的理论先是看该理论如何来阐述其观点，即：理论者在使用句子时，其语言结构是不是有问题，他用的每一个句子和判断能否经得起推敲。他这种从语言角度来研究哲学的观点往往被看作是哲学研究的语言学转向(Linguistic Turn)。前期的维特根斯坦一直试图通过设计一种理想语言或者逻辑语言来改造日常语言，但在后期他转而观察语言在日常生活中的实际使用回到了日常生活世界中探究语言的意义。他的这一思想后来被归结为一句口号：意义即使用(meaning as use)。换句话说，词语的意义就是其用法。正如象棋棋子的意义体现在相应的游戏中，词语的意义则蕴含在它们得以使用的各种具体的语言游戏中。既然语言

1 W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," *Philosophical Review*, 60.1(1951), pp.20-43.

是一种游戏，那么就必然有游戏的参与者。离开参与者，单独的词和句子都没有独立的意义，所以语言游戏内在地包括了说话者和听话者。因此，分析的语言就不再是离开语言使用者而出现的孤立符号，而是有人说出且有人理解的话语，再分析这些话语的意义就与这些话语说出时的具体语境以及说话者和听话者的背景知识有着密切的关系。维特根斯坦之所以把语言的使用称为“语言游戏”，目的是为了强调一个事实，即：“语言是一种活动的组成部分，或者说是一种生活形式的组成部分。由于语言游戏与生活形式之间存在必然的联系，语言的意义也与生活的形式紧密联系。“语言游戏”与“生活形式”的关系是部分与整体的关系，“生活形式”包含了“语言游戏”，但又不限于“语言游戏”，“语言游戏”是人们生活形式的一部分，有时甚至是最重要的部分。

后现代对意义进行了消解和颠覆。本质主义论认为意义是稳定的和客观的，译者的任务就是发现和传达意义，因而尽可能让自己隐身。非本质论认为意义注定是不稳定的，必须依据个体实际情况进行诠释，译者必然是显身的。后现代翻译研究从意义哲学观的角度讲，都不同程度地受索绪尔符号学以及索绪尔之后发展起来的结构主义语言学的影响。索绪尔在20世纪早期论述了语言是由在差异中表意的符号所构成的系统，认为符号由能指和所指组成，是任意性的、非机动性的，也就是所指和能指之间没有“自然的联系”。同时，符号不是简单的能指和所指的组合，是语言系统中符号与符号之间差异关系的“结构”。后现代翻译研究受到后结构主义关于语言、意义、表征理论的影响，认为语言不是客观地表达世界，而是构成世界，意义并非独立于语言而存在，任何意义诠释的背后都是主观权力的结构。后现代翻译研究的主要派别包括结构、后殖民和女性等，都不同程度地借用了德里达的解构。¹后现代的意义表述囊括更多的非语言因素，如意识形态、性别、权力等。

不仅“忠实”与“对等”的首要对象“意义”遭到质疑，学者也质疑了忠实对等是否可能的问题。辜正坤认为，“忠实”概念本身就是模糊概念，进而提问“译作究竟忠实于原作的哪些方面？是语音、语义、句法结构都忠实，还是仅指其中一项或两项？若非三项全忠实，则明明有悖原作，又如何算‘忠实’？若明明不忠实，又偏偏要使用‘忠实’这

1 参见宋美华在《上海翻译》和《中国翻译》关于后现代哲学意义观的讨论。

个概念作标准，岂不是打肿脸充胖子，既欺人又欺己？而三项全忠实，又是绝对办不到的，因为那样等于不译，原文照搬，忠实与否便失去了意义”¹。“对等”概念也是如此，当年奈达的功能对等与动态对等刚刚译介到国内，“对等”标准被奉为圭臬，各种翻译实践也被用来为此理论背书，鲜有批判。后来，质疑的声音渐起，我们发现奈达的对等理论更适用于属于语系之间有较近亲缘关系的语言之间的翻译转换。例如，英语的 university 与法语的 universit 词源相同，发音与拼写相近，更接近于“对等”，但与其字典意义对应的中文“大学”无论在语音、语义还是语法方面都无法“对等”。在翻译实践中我们发现，即使是一段话、一句话甚至一个词，在各方面都很难与原作“对等”。

第二节 三种诠释学和两个概念的区别

一、意义的分类

诠释学在传统上是一门解释的艺术，通常是指文本的解释，有法律诠释学、文学诠释学及宗教诠释学等，所有这些都可以被理解为解释的理论或方法。在西方，诠释学源初形态是《圣经》注释学（Exegeses）。笔者在第一章中讨论过西方诠释学的发展阶段：第一阶段是以施莱尔马赫和狄尔泰为代表的“作者中心论”诠释学；第二阶段是以海德格尔，尤其是伽达默尔为代表的“读者中心论”诠释学；第三阶段是以利科为代表的“文本中心论”诠释学。²施莱尔马赫拓宽了诠释学，试图发展出一门普遍解释的艺术。显然，所有这些类型的诠释学中，理解的一个主要目的是要使意义明晰，让一个文本如实地言说。“古代诠释学首先被用来解释预言和自然现象中神的符号和指示，由于神的智慧总被认为高于人类的认识能力，因而僧侣们都努力作多种意义解释。……古代的诠释学家提出语言或符号至少应有两种不同的意义，即历史性的文字意义（sensus litteralis）和神秘的精神意义（sensus spiritualis）。历史性的文字意

1 辜正坤：《中西诗比较鉴赏与翻译理论》，北京：清华大学出版社，2003年，第342页。

2 彭启福：《西方诠释学诠释重心的转换及其合理走向》，《安徽师范大学学报（人文社会科学版）》，2003年第2期，第125—130页。

义通过研究一般可以获得，但神秘性的精神意义却难以获得，因为要获得前者，仅需知识，而要获得后者，除了知识外还需信仰，唯有真诚信仰的人才可能与神秘的精神意义沟通，这里似乎预设了知识与信仰是诠释学的基础。”¹ 亚历山大语文学派提出著名的四重文字意义学说。在他们看来，文字的意义至少有四种，即字面上的、譬喻的、道德的和通往的意义，即通往或通达神圣以及不可言喻之物。“字面的意义说明事实，譬喻的意义说明信仰的内容；道德的意义指明应当要做的事情，而通往的意义则指明你应当努力争取的东西。”² 当然，关于意义的分类我可以继续推衍，并不止这四种，然而对意义的四重分类有助于厘清含混的意义概念，从区分不同层次的意义开始再继续讨论意义的翻译是否可能比传统的意义追问更为可行。

现代诠释学理论的出发点并不是针对翻译而来的，它主要是针对艺术作品的理解、阐释和研究。艺术作品的研究者对作品进行的分析和阐释在许多层面上与译者在翻译过程中对原作的解读和表达之间存在颇多相通之处，因此现代诠释学理论对翻译研究的借鉴意义是不容忽视的。众所周知，任何翻译都是从对原文的理解开始的，而诠释学理论正是在理解这个问题上，一开始就提出了一个很值得翻译研究者重视的观点。伽达默尔认为，“理解是一个我们卷入其中却不能支配它的事件；它是一件落在我们身上的事情。我们从不空着手进入认识的境界，而总是携带着一大堆熟悉的信仰和期望。解释学的理解既包含了我们突然遭遇的陌生的世界，又包含了我们所拥有的那个熟悉的世界。”³ 伽达默尔指出了理解涉及的元素，不仅仅是新的文本和它生成的语境，也有理解者自己的文化语境，而理解者并不是在单纯的完全可以控制的处境。乔治·斯坦纳（George Steiner）在1975年出版的《通天塔之后：语言与翻译面面观》（*After Babel: Aspects of Languages and Translation*）第五章“解释学过程”中将解释分为四步骤：信任（trust）、侵入（aggression）、吸

1 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，北京：人民出版社，2001年，第31—32页。

2 同上，第35页。

3 伽达默尔：《真理与方法》，转引自耀斯《审美经验与文学解释家》，上海：上海译文出版社，1997年，第7页。

收 (incorporative)、补偿 (compensation)。第一步要确信有东西可以被理解, 转换不是无用的, 理解本身也是翻译, 都始于信任。也就是说, 翻译之前要把原本当作是“有意义”的, 可以转换的。第二步侵入, 译者侵占、提取、归为己有。这里作品被分解成词汇、文法部分, 有时翻译会杀死原作, 有时又达不到原作标准。第三步吸收, 打乱、重置原文的结构。尽管所有的解码都意味着侵入, 某种程度上的解构, 但吸收不会丰富原本不成熟和晦涩难解之处。此处的辩证源自翻译丰富了我们的意义, 重获另一种生机和感情资源, 但我们也可能被我们引入的东西驯服和主宰。这意味着一种“返家”, 回到一个人的母语基础, 斯坦纳举例《圣经》的翻译, 廷代尔与路德的《圣经翻译》分别重新创造了英语与德语。第四步是补偿, 当我们从认知上侵入, 意味着我们负重回家, 造成失衡与不平等, 需要进行补偿。翻译的入侵和对原作的获取, 使得必须要“弥补”, 再优秀的译者也会背板, 译者应该引发、释放、厘清原文蕴含的意义和能量。斯坦纳说: “瓦莱里翻译维吉尔, 莱利斯 (Leyris) 翻译霍普金斯, 策兰翻译瓦莱里或翁加雷蒂 (Ungaretti), 拉丁文、法文或意大利文文本, 就明显的意义而言, 比以前更丰富、更完满。这些作品可能是第一次拥有本来就是它们的东西。这是我所能提出的‘忠实’翻译最确切的意义和准则。”¹ 斯坦纳对解释过程的分析揭示了一个事实, 就是不能以僵化的、永恒的、不变的标准来衡量一个动态的、进行的、互动的结果。

每一次音乐演奏, 每一次戏剧演出都是纯粹诠释学的行为, 意义阐明的表现。指挥家、剧场导演、诗的寻求沟通的读者都是我们第一线的回应者及诠释者。翻译者亦然。无论是如何平凡单调或陈义崇高, 无论是多么一成不变或再创新意, 翻译永远是最基本的了解呈现。翻译者也常被称为是“诠释者”, 努力传达源语的意义。一面镜子看进另一面镜子里, 交换了彼此的光。²

斯坦纳的比喻把诠释行为泛化, 这里面扩展到了广义的“翻译”论

1 乔治·斯坦纳:《斯坦纳回忆录: 审视后的生命》, 李根芳译, 杭州: 浙江大学出版社, 2012年, 第101页。

2 同上, 第28页。

述，但结尾一句“一面镜子看进另一面镜子里，交换了彼此的光”给我们的启示是，我们可以不单纯的以作者或读者马首是瞻，而是从“关系”的角度重新理解翻译问题。洪汉鼎提出三种理解和解释三要素，三种理解主要基于阿斯特的理论。面对古代作者的文本，阿斯特区分了三种理解：历史的理解、语法的理解和精神的理解。历史的理解指对作品的内容的理解，也就是揭示什么内容构成作品的精神；语法的理解指对作品的形式和语言的理解，也就是揭示作品的精神所表现的具体特殊形式，其中包括训诂、语法分析和考证等；精神的理解指对个别作者和古代整个精神（生命）的理解。¹解释的三要素是文字、意义和精神。文字是精神的身体和外壳，通过文字不可见的精神进入外在的可见的生命；意义是精神的预告者和解释者；精神本身乃是真正的生命。对于一个需要解释的段落，我们必须首先问文字在陈述什么，它具有什么意义（德语 *Bedeutung*，英语 *Meaning*）。其次，它如何在陈述，它在文本中具有什么意味（德语 *Sinn*，英语 *significance*）；再次，文字由之流出并要返回的整体观念和精神是什么。²这三个要素不仅构成三种类型的解释，而且构成三种类型的诠释学。这三种解释类型或三种诠释学就是三种理解形式（即历史的理解、语法的理解和精神的理解）的结果。

由此可以看出，在传统翻译理论中追问的意义问题可以有新的解答，即对意义的层面重新划分，对理解的层次也进行划分，于是就变成了对文字意义的翻译、对隐喻意义的翻译、对信仰意义的翻译等。字面的翻译从时间上看处在一种文献翻译的初期，要么是因为译者理解的局限性，要么是因为文献本身的权威性，也可能是两种因素兼而有之导致的字面翻译。在翻译史上多为被诟病的对象。余光中曾经把字面的翻译比喻成动物标本，他在《翻译和创作》一文中说：“流行的观念，总以为所谓翻译也者，不过是逐字逐词的换成另一种文字，就像解电文的密码一般；不然就像演算代数习题，用文字去代表数字就行了。如果翻译真像那么科学化，则一部详尽的外文字典就可以取代一位翻译家了。”³在他看来，在这种翻译观念下逐字对译必造成死译，其结果是扼杀了原文的意义之

1 洪汉鼎：《诠释学——它的历史和当代发展》，北京：人民出版社，2001年，第65页。

2 同上，第66页。

3 余光中：《翻译与创作》，载罗新璋编《翻译论集》，北京：商务印书馆，1984年，第742页。

生命，“充其量只能称为剥制的标本：一根羽毛也不少，可惜是一只死鸟，徒有形貌，没有飞翔”¹在我们的研究对象哲学思想典籍的翻译中，后两者的翻译更为重要。我们要追问的是隐喻意义与信仰意义是否确定，如何展现隐喻的意义与信仰的意义。在翻译的实践历史上，我们发现翻译通过跨越时代和地域，信仰意义发生了改变，例如影响了中国近代思想史的卢梭《社会契约论》，革命党人的翻译具有明确的政治目的，为中国革命寻求政治合法性，杨廷栋对《社会契约论》作了革命式的理解和改写。原本旨在探讨理想社会制度的著作摇身一变成为强调自由和权力、鼓舞革命的战书。严复把《天演论》限制于植物、动物及宇宙空间的进化过程描写，改写为同样适用于人类社会的规则，强调“物竞天择”“适者生存”，以达到革命的目的。在中西方翻译史上，尤其当社会处于急速变革时期，翻译作品化身为攻击旧思想的武器，意义的有意改写根植于历史和文化深处。

二、“含义”与“意义”的区分

面对文本不确定性的主张，郝施（E. D. Hirsch）在其代表作《解释的有效性》（*Validity in Interpretation*）中提出“捍卫作者”²的口号。他指出：“一个现在被人们广泛接受的见解是：文本的含义是处于变化之中的。依据极端历史主义者，本文的含义是随着每次的阅读而发生变化。”³

郝施认为，人们接受文本含义不断变化的观点时，混淆了有关文本的两个不同概念：文本的含义（*meaning*）与文本的意义（*significance*）。按照郝施的观点，发生变化的实际上并不是文本的含义，而是文本对于作者的意义。在郝施看来，含义乃是文本所表达出来的，是作者借助于对特殊的符号序列的使用所意指的，是符号所表达的，而意义却是对含义与某个人、某个概念、某个情境或者事实上是某种可能的事情之间关系的指称。意义总是涉及某种关系，而这种关系中有一个始终不变的极点——文本的含义。无论是对于文本的作者还是文本的读者而言，变化的其实是他们与文本含义的关系，而不是文本的含义。诠释学理论之所

1 余光中：《翻译和创作》，载罗新璋编《翻译论集》，北京：商务印书馆，1984年，第742页。

2 E. E. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Heaven: Yale University Press, 1967), p.1.

3 *Ibid.*, p.6.

以会出现极大的混乱，其根源在于混淆了文本的含义和文本的意义这两者之间简单而又具有根本性的区别。郝施对于文本概念的区分有助于厘清翻译史上关于意义的争论。“含义”在笔者看来属于作者的意图。也就是说，既然我们承认作者说了什么，他总是有一些想要表达的观点或情绪，这也是斯坦纳关于翻译阐释学的第一个步骤——信任，否则翻译无法进行下去。含义指文本对作者来说意味着什么。然而，在翻译实践中，作为读者的接受者处于不同的时间和空间，无法完全复制作者的观点和情绪，或者作为特殊读者的译者期待汲取作品的何种元素，于是出现文本对于读者意味着什么，译文成为体现这个意味的实体，呈现出不同的理解内容和形态，具象化地展示出原文对于不同读者的多元的意味。郝施坚定地主张文本含义是确定不变的，确定性是文本含义的根本特征，这种确定性从理解和解释的角度来说，即表现为作者所意指的含义，具有可复制性和可共享性。不同于其他类型的翻译，“意义”在哲学思想典籍的翻译中尤为重要，意味着根据作品内在的逻辑构架确认一个思想家的思想。阿尔都塞（Louis Althusser）曾提出过一个重要概念“总问题”，即这是一个看不见但可以通过症候阅读来获得的并制约着知识生产及其表现方式的思维模式。“总问题的概念与唯心主义地解释思想发展的各种主观主义概念的不同之处，正是总问题的概念在思想的内部揭示了由该思想的各个论题组成的一个客观的内在联系体系，也就是决定该思想对问题作何答复的问题体系。因此，为了从一种思想的内部去理解它的答复的含义，必须首先向思想提出包括各种问题的总问题。”¹阿尔都塞认为，总问题有几个重要的特征。第一，每一种思想都是一个整体，它由思想自身的总问题所决定，抽出思想中的一个成分，思想整体就可能发生意义变化。第二，思想家所能提出的问题，是由总问题决定的，一个思想家与另一个思想家的不同往往不在于一个比另一个看得多一些，而在于他们的总问题存在着差异。思想之间的差别在于总问题之间的差别。如果作品是一位作者在同一时期所作，我们有理由相信其思想有一个总问题，所有的表述都为总问题服务。如果是一个作者不同时期，或多个作者的合集，则确定其意义变得复杂，意味着思想可能存在转变或断裂，此时意义变为多个。前文描述爱莲心和葛瑞汉的分歧也在于此，前者力

1 阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，1984年，第47页注②。

图阐述主要作者庄子心灵转化之主题，而后者则预设多个作者不同时期的作品，暗示读者在文本中寻找思想差异。

也有学者将郝施力图调和的两种观点归为客观主义和主观主义的对立。“客观主义和主观主义的对立，绝对主义和相对主义的对立，在西方诠释学的发展中始终都是一个困扰人们的问题。以施莱尔马赫为代表的传统方法论诠释学，奉行的是一种客观主义和绝对主义的路线，他们不仅坚持文本中客观地蕴含着作者的原初意图，而且坚信借助于一种方法论的控制，读者是能够把握到这种原初意图的。然而，当他们把诠释学的任务规定为帮助人们摆脱误解时，却又不得不寄希望于读者自控的心理移情这种主观性极强的方法。理解目标的客观性和理解方法的主观性一起构成了读者难以摆脱的两难境界。”¹“我们可以看出郝施的一种努力，即试图弥补传统方法论诠释学过分强化客观性原则而忽略读者主观性作用的局限，又对读者的主观性作用做了一定的限制，使之不至于侵袭理解和解释的客观性和正确性要求，造成主观主义或相对主义的泛滥。或者也可以说，郝施的新方法论诠释学力图超越客观主义和主观主义、作者中心论和读者中心论的对立。”²无论是读者中心论还是作者中心论都免不了落入二元对立的方法论藩篱，仍然是采用了静止的、固定的方法，若各执一端，则将问题过于绝对化，我们不能全然否认作者的写作意图。就如斯坦纳在翻译四步骤中谈到的第一步信任问题，作者一定有其写作想表达的东西，也不能完全否认读者把握作者意图的能力，读者不一定完全把握，但至少可以大致分为大半把握，一半把握或小半把握。读者对待原作的态度可能是复述，也可能是与作者对话，后者能更多地依据自己的经验和概念、想象力和创造力，自由度要大很多。

利科（又译为“利科尔”）则从间距化入手讨论文本的意义，他指出：“在书写固定化中以及在谈话交流领域的所有类似的现象中都包含有间距化因素。”³间距化是诠释过程中的不可忽略的因素，书写文字是固定化因素，两者一起构成了文本（书写文字）的自主性。利科认为，文本的自

1 彭启福：《理解、解释与文化——诠释学方法论及其应用研究》，北京：人民出版社，2017年，第62页。

2 同上，第63页。

3 保罗·利科尔：《诠释学与意识形态批判》，载洪汉鼎主编，《理解与解释——诠释学经典文选》，北京：东方出版社，2001年，第464页。

自主性主要包括三种形式：一是相对于作者的意图方面；二是相对于文本产生的文化境遇和一切社会学条件方面；三是相对于原始听众而言的意义方面。在他看来，“第一种形式的自主性已经暗含了‘文本的内容’有脱离作者的受限制的意向视域的可能性，以及文本的世界可能冲破它的作者的世界”。换句话说，“文本所意味的东西不再与作者所意指的东西一致；语词的意义和精神的意义具有不同的命运”。第二种形式的自主性指的是“文本语境的自主性”。书写文本作为口语的固定化形式，总是会脱离其赖以形成的最初语境，处于无限开放之中，并在读者的阅读活动中重构新的语境。第三种形式的自主性则是“文本意义的自主性”。书写的文本已经超越了口语最初指向的原始听众，面向非特定的读者开放，文本的意义也因此而表现出多样性和流动性。¹

第三节 多重视域中的诠释

不同的学者有不同的关怀与侧重点，是信奉一种学说还是对其作客观的研究，是从哲学视野出发来研究还是把其当作一种独立于一切西方学科的精神价值传统，庄学与庄子哲学的区别对庄学的哲学研究有何局限，如何看待庄学传统与现代西方学科之间的关系，研究关怀哲学还是实用的人生价值。许多学者并不是仅从哲学角度研究庄学，有的倾向于从史学出发，有的从社会学、文化学的视野出发，有的倾向于从宗教性角度来研究。是从道家传统中获得自己安身立命的价值来源，还是从史学或哲学角度分析庄学的一系列相关问题，有些学者则自觉从道家传统中汲取精神养分。具体到《庄子》在西方的诠释，乔纳森·郝尔曼谈论过几种代表性的看法。一些学者主要关心历史和语言问题，如罗浩、陈汉生、葛瑞汉，他们互相抛给对方问题，然后互相回应，似乎陷入了持续的争论。另一些更加解释性的学派以吴光明为先锋，继而是爱莲心，他们承认原文的权威性，采用了注疏传统来展示文本可以承载着鲜活文化，文本精神可移植到另一种文化。还有一个迅速扩张的群体，主要以

1 转引自彭启福：《文本诠释中的限度与超越——兼论马克思文本诠释的方法论问题》，《哲学研究》，2017年第2期，第19页。

贺碧来与孔丽维为代表，讨论对后世的影响以及解释的历史，强调神秘主义哲学和实践的传译。也有人类学的学派，以苏海涵、劳格文为代表，他们认为文本直接关系着实际的宗教传统尤其礼仪和冥想。¹前文对庄子哲学译释类型的案例研究具体描述了一些不同的诠释视角，展现了庄子哲学在不同的诠释视域下呈现的不同层面的意义。

美国宗教学家、哲学家南乐山（Robert Neville）也曾经把西方学者对道家的研究分为客观研究和主观研究：

西方对道家的研究一般分为两类。一种是采用历史、文献学、人类学等客观方法对该学科进行的正式学术研究，其目的是将道教作为一组现象呈现在当代世界中，以供理解。另一种是从个人遭遇的角度对道家进行不太正式的反思，如 19 世纪的旅行者和思想家托马斯·莫顿和约翰·布洛菲尔德的著作。第二类研究的目的是利用当代个人经验作为接收器放大器，将道家与我们自己的精神需求联系起来。这两种学习都有明显的优点，值得认真培养。²

事实上，在西方对庄子的各种解读已经远非主观研究和客观研究两种范畴可以概括，尤其是在 20 世纪 90 年代，各种解释竞相争鸣，他被冠以“语言论怀疑主义者”“方法论怀疑主义者”“反理性主义者”“相对主义者”等。然而，这些解读都是在西方的科学、神学和宗教背景下，运用西方的哲学概念和方法进行的，如果站在古代中国的立场，绕不过的问题是：如果脱离了庄子思想生发的历史和文化特殊性，这种种的解读方法存在着什么样的得失？充斥着现代信仰的解读是否适宜？是抵达作者潜在的想法还是重构他的话语，是否要抛弃庄子原本的语言文化语境，用现代的语境和词汇来复述他的思想？古今相隔、时俗有异，愚智有分，离圣久远，是否就意味着如果不这样做我们就永远无法企及庄子思想，意味着诠释的完全自由？这些问题是每一个诠释者都要面对的问题，对这些问题的回答也代表了其诠释的方向。

1 Jonathan R. Herman, *I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu* (Albany: State University of New York Press, 1996), p.189.

2 Wu Kuang-ming, *Chuang Tzu: World Philosopher at Play* (New York: The Crossroad Publishing Company and Schools Press, 1982), Foreword.

在对多本《庄子》研究的书籍的评论中，关于道家的阐释，田纳西大学宗教系教授罗梅如（Miriam Levering）提出了综合解读的方法，他写道：

这些著作认为成功的阅读庄子的方法要综合三种因素：（1）历史学家的证据准则以及在它们自己的文化和语境中来理解；（2）哲学家分析的清晰性；（3）各种原则性的想象（例如，存在主义的、文学的、跨文化的比较）。这几个元素中的任意一个都可以产生有趣和信息性的解读，但很少有不失真的或“完整的”解读。最佳的解读庄子应该平衡并综合三种因素。新的研究展现了这些特点，但尚不均衡。在一起他们给了综合的解读线索。¹

意识到以上三种因素，并平衡之，综合之。此方法无论如何较之单边的阅读方法是一种突破。现实的解读中，无论是客观的译者认知局限还是主观选择的缘故，能做到其中一点已经实属不易，更遑论对其平衡和综合，但其作为较理想的方法论之指导仍有启发意义。其中一个原因正如现代著名汉学家费正清（John Fairbank）说：“自马可·波罗之后，西人便不习中华之文化。然历代学者，无论18世纪启蒙运动之哲学家，抑或通商口岸的思想开明之楷模，皆携其强烈主观性窥视中华之文化。”²虽然不能断然称“西人不习中华之文化”，但通过庄子哲学思想译释研究，笔者认同费正清所说西方人是透过其主观性对中华文化观察的。当然，对于中国思想典籍主观性的诠释，有些学者持不同意见，如提出“汉学主义”的顾明栋，他认为西方学者和思想家倾向于建构一种以西方社会及其资料的观察和研究为基础的模式或系统，并将这个建构起来的模式或系统当作中国社会和资料研究的指导方针。在大多数情况下，他们纯粹是生搬硬套地用西方化的分析方法来研究中国资料。如果中国资料符合他们的模式或体系，那很好；如果不符合，他们要么认为中国资料在这放是反常的，要么通过篡改中国资料以适应该模式或系统。他们对这个模式或理论信心十足，将其看作具有共同价值和世界性的科学体

1 Jonathan R. Herman, *I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu* (Albany: State University of New York Press: 1996), p.192.

2 John Fairbank, *The United States and China* (Cambridge: Harvard University Press, 1958), p.321. 转引自顾明栋：《汉学主义》，北京：商务印书馆，2015年，第35页。

系。他们对西方模式的坚定信仰不仅扭曲了对非西方文化和资料的认识，而且把认识论问题转变成了意识形态问题，即把西方范式和方法在知识生产过程中凌驾于非西方的研究资料之上。¹ 顾明栋主要从中国文化的立场出发，反对文化霸权的角度来反对汉学主义。如果把 18 世纪的“主观性”解读归为无意之失，那模式和体系套用则实属有意为之。在西方文化在全球占统治地位时，除了西方作为他者的“殖民”，也有本民族出于羡慕的自我“殖民”。李泽厚曾指出：“自从 1919 年五四运动之后，从胡适、冯友兰到牟宗三，这些中国思想家都用西方的概念框架来谈论中国。这种学术研究的方法也不无成果：在阐明中国如道、气、太极、性、理等难以诠释的概念中取得了一定的成绩。但这种方法同时也抹杀了中国文化的一些特性。”² 几个世纪内，非西方民族曾一直羡慕西方社会的经济繁荣、先进技术、军事实力和政治凝聚力。他们在西方的价值和体制中寻求成功的秘诀，如果发现自认为可能的答案，他们就尝试在自己的社会中加以运用。³ 顾明栋和李泽厚提出的两种情况都属于套用的例子，其出发点都是建立在西方模式优越性的预设之上，尽管两者的目的不同，研究受众也不同，但有利的一面是建立一些对话的概念，不利影响就是都把中国思想放置于从属的、附庸的地位，没有展现其独立的价值和特色。对于中西方哲学比较来说，这种以西方哲学的预设来进行中国传统理论化在诠释上存在一种不对称、不平衡，信广来（Kwong-loi Shun）说：“在比较研究中存在一种趋势，即以西方哲学的视角，参照西方哲学讨论中所用的框架、概念和问题来研究中国思想。这种趋势不仅体现在以英文出版的著作当中，而且也体现在以中文出版的著作当中。与此相反，在当代文献中，我们很难找到参照中国哲学讨论中所用的框架、概念或问题来研究西方哲学思想的努力。”⁴ 这种现象其实在李约瑟难题中已经显现该思维模式的雏形，前文对于庄子是“怀疑论者”的讨论也是这种思维模式的缩影，但反过来中国学者鲜有对亚里士多德是原始儒家还是新儒家的讨论，我们要警醒西方的现代性带来的文化帝国主义。

1 顾明栋：《汉学主义》，北京：商务印书馆，2015 年，第 181—182 页。

2 李泽厚：《实践美学发言摘要》，载《李泽厚近年答问录》，天津：天津社会科学出版社，2006 年，第 44 页。

3 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，北京：新华出版社，1998 年，第 89 页。

4 Kwong-Loi Shun, “Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections,” *Journal of Chinese Philosophy*, 36.3(2009), p.470.

我们也可以从历史进程中看待这个问题。早期的，当然当下也有一些研究中国问题尤其是知识体系和普遍历史的西方思想家们，很少应用归纳法。因为他们之中能读懂汉语的寥寥无几，所以无法接触第一手汉语资料。他们研究中国的学术成就主要是通过演绎法取得的，在大多数情况下，他们的研究是一个将现有的西方知识应用于或者强加于译成欧洲语言的汉语资料的过程。因此，他们的中国知识往往只是西方知识的影子。在此，我们看到了文化研究中一种有趣的情形。过去，人们相信中国是西方的终极他者，但是在知识生产的过程中，中国变成了西方的第二个自我。在勾画第二个自我的过程中，西方学者往往依据西方的自我形象对中国作出价值评判。¹对西方理论普适性的自信其实建立在一个不稳定的逻辑基础之上，局限在于其陷入科学主义逻辑，即：一旦在某个地方的实验室里取得了科学发现，就能够在所有地方的实验室重复检验，不管文化、传统和社会环境存在什么差异。但是，中国知识不是科学发现，汉学主义不是解决知识问题的科学途径，因为它忽略甚至根本不充分考虑人文、社会科学和自然科学之间的差异，而中国知识很大程度上并不是理解自然现象的结果，而是在具体的历史发展进程中理解社会存在和人类状况。将中国社会和人文科学材料植入同一领域内西方材料构建的模型中是很成问题的。²

对中国哲学思想的描述反而成了西方哲学的“自我指涉”，一方面是由于早期的汉学家对中国文化认识不够深刻，另一方面也基于一种预设，即：不少学者认为，“在耶路撒冷、雅典、罗马、巴黎、魏玛经历了几个世纪后才逐渐形成的一切，在世界上无论何时何地早就一直存在。因此可以把一种文化中的概念脱离历史、随意地套用在另一种文化中，具体来说，就是把欧洲文化中的概念套用到欧洲以外的文化中。仅凭相似的表面现象，就可以把主观性、公众性、人权之类的概念安插、运用于任何一个时代、任何一个地点”³。顾彬指摘这种现象为“教科书学术现象”，主要来自美国社会科学，这也正是安乐哲的老师刘殿爵反对的虚浮、不细读原作的研究，在翻译中体现为以译本为研究基础而不以原著为基础，

1 顾明栋：《汉学主义》，北京：商务印书馆，2015年，第189页。

2 同上，第188—189页。

3 顾彬：《略谈波恩派》，《读者》，2006年第12期，第116—117页。

到处去寻找相同的“食物”。研究本身也形成文化交流的奇特景观。西方学者用西方的概念和理论来分析中国，往往产生一种“看着苹果（西方）来论述橘子（中国）的局面”。而现存西方观念和理论是西方社会科学界用西方的科学方法来观察西方社会现象的产物，方法论与其所产生的概念、理论之间存在内在的逻辑一致性，当这些概念和理论被用于解释中国现象时，这种逻辑一致性就消失了。¹更深刻的问题是，人们不是反对寻找不同文化一致性或普遍性，而是反对一种把现象当作本质的研究倾向，顾彬称其为“把树梢当作电视天线”，其背后是为寻找历史中相同的东西而不是不同的东西而努力。

针对中西方研究角度和研究方法存在较大差异的问题，任博克也曾发表自己的见解。他提出应改进中西方的说法，认为可以做更细微的划分，因为欧洲与美国不同，中国内地（大陆）与港澳台不同。中国内地（大陆）学者与美国学者的研究比较来看，中国内地（大陆）学者，尤其是研究儒家和道家的学者，传统意识与正统观念较重，有时很难从传统中跳出来反观文本，他们也使用西方理论及方法进行发挥，但很多时候还是囿于传统的阐释圈。他建议在重视传统的基础上可以更具创造性。佛学传统出现过断层，因此解释时反倒有可能在注重文脉的基础上进行有新意的发挥。然而，他同时也指出，这种创造性有利有弊，有时会觉得不够稳健。现在的美国汉学尚属于初级阶段，或更早期的阶段。中国文化如此博大精深，大量重要著作尚未被译为英文。因此，做理论研究还太早，显得不是很成熟稳重。他从学校科系制度的角度指出了美国的哲学系在对哲学尤其是先秦哲学的研究方面存在的问题。因为每个科系都有其标准、方法论、正统的先决条件等，倘若在美国哲学系研究中国哲学，就必须使用现代美国哲学常用的方法，关注美国哲学常常关心的问题。很多美国哲学学者不承认中国哲学为哲学，因此学者会花很多时间去证明这个问题，很多发表的有关中国哲学的文章都在努力获得西方哲学学者的认可。在他看来，这是把中国哲学窄化并扭曲到非常乏味的境地了。²这个说法指出了美国的中国哲学学者在本土研究的境遇，

1 郑永年：《中国学的现状及其发展方向》，载《第四届世界中国学论坛会议手册》，国务院新闻办公室、上海社会科学院主办，2010年11月6—7日，第19页。

2 参见郭晨：《儒释道之契合——访美国汉学家任博克教授（下）》，载《光明日报》，2014-03-23，08版。

有对中国哲学诠释的非主观故意的客观原因，让我们可以跳出东方主义或汉学主义的观点来看待问题。

面对扭曲中国文化的诘问，另外有一些西方学者会回答研究和著述有鲜明的读者群，意在面向西方读者，所以并不遵循以往的汉学研究模式，而是追求创新去参照西方读者的期待。这样的解释似乎又回到了面向读者的翻译与面向作者的翻译的二元对立的解释模型中，这种创新确实有西方学者对中国文化了解的局限。但是，如果我们抛弃对立的视角来看，本文的个案研究发现这不完全是科学方法、观念和理论的中西差别问题，尤其是当代研究者的个人关怀会在相当大程度上投射到其诠释和翻译的过程中，作为特殊的读者，他们的译介在很大程度上体现了个性的阅读体验。笔者认为，无论汉学主义还是东方主义，他们看这个问题与西方看中国的出发点都是基于本土立场，思想家不是存在于真空当中，他们的看法一定是在其文化土壤中生发出来的，有些汉学家未必是故意要采取西方立场，而是他的客观生存环境模塑了其文化立场。从认知的角度看，人们对陌生概念、问题的理解无不是从头脑中已知的、熟悉的概念出发，但汉学主义的诉求也无非是希望拿自己的标准作为世界性标准的西方思想家可以把另一种文化放在平等的地位，以空杯的、无偏见的、无成见的心态来对待东方文化。所以，即便是一个汉学家局限在其本身的文化语境，至少要对另一种文化存有敬畏之心，能认识到自己的局限性，在力所能及的范围内突破局限性，以开放的心态去迎接陌生的文化，而不是从一开始就站在制高点，以上帝或救世主的视角去俯视另一种文化，文化交流应该建立在平等的、互相尊重的基础之上，否则就会面临“夏虫不可语冰，井蛙不可语海”的局面，阻隔有效的对话。如果一个汉学家或哲学家从来没有真正深入地了解中国文化、阅读中文典籍或在中国生活过，那他的学问总难免有隔靴搔痒、纸上谈兵之嫌，这也正是顾彬批评的教科书学术现象。

目前在西方一个可喜的现象是，仅从庄子英译和诠释的发展来看，受过中西方语言和哲学双重训练的诠释者开始进行更有深度的英译工作，更有一些华裔学者加入了讨论，他们的研究具有特殊的价值。由于具有双重文化视域，他们的学术敏感性要胜于美国本土学者和中国的学者，他们对西方学者的弱点看得真切，相比而言，对中国文化的缺陷把握也

更准。汪荣祖在《中西文化如何对话》中认为，在中国学研究中，应特别强调着眼于多元文化，需要认可中西文化间的平等地位与并存价值。在中国，章太炎借《齐物论》演多元文化之旨，奠定了文化多元论的基础。多元文化共存共荣，才能互通，但相互沟通并不容易。¹ 尽管中国的国力增强，译介呈现向好向深之势，但同时要看到中国哲学的博大精深还没有被充分地认识和发掘，西方对中国的了解远远不如中国对西方的了解。《老子》《庄子》等中国哲学经典在西方的图书馆中多被分类在“东方宗教”区域，而在中国的图书馆中西方思想文化的成果可谓汗牛充栋。《庄子》为代表的中国智慧不应该局限在东方，而是应该作为重要的人类文化资源在世界哲学中发挥其独特价值。

第四节 对“怀疑论”的反思与辩释²

《庄子》是道家哲学的经典文献，它将丰富的哲理蕴藏在生动的寓言之中。寓言的理解具有开放性的特征，这为后世的注释者提供了想象的空间。中西方学界对《庄子》的解读可谓花开千朵。国内的庄子学研究对其义理的阐发主要有以儒解庄、以佛解庄等方式，也有以西方哲学释庄的，但鲜有冠其以某某论者。西方的学者根植于西方本土的文化语境和学术框架对庄子进行解读，受到 20 世纪哲学后现代主义、解构主义思潮影响，正如意义的消解，从 20 世纪 80 年代起直到今天，庄子哲学被频繁地称为“怀疑论”。然而，这个称呼是否符合历史真相值得我们思考，可以从庄子文本本身的解读出发，以此为进路与西方的研究者们对话，对怀疑论的说法予以反思与辩释。以庄子的观点来看，他应该不会否认写作的初心，不会否认写作的“意图”，也不会反对世人对其多样化的解读，他不会把二者对立起来，但以他的逻辑论辩，这些仍然属于富有成心的“人籁”层面。从他旗帜鲜明地反对儒墨争端的表现看来，他并非想肯定一切视角都是好的这样的观点，而是会跳出立场的对立，看到每一个立场的局限而“莫若以明”。

1 转引自何培忠编：《国际视野中的中国研究——历史与现在》，北京：中国社会科学出版社，2013 年。

2 本节内容源自笔者已发表文章《对西方庄学“怀疑论”的反思与辩释》，发表于《国际汉学》2016 年第 3 期，第 134—140 页。略有修改。

一、西方庄学“怀疑论”

庄子哲学“怀疑论”的说法可以追溯至梅维桓主编的《庄子试论集》。这本论文集于1983年出版，收录了葛瑞汉、陈汉生、李耶理等著名汉学家研究《庄子》的论文。一个有趣的现象出现了，他们在论文中都运用“怀疑论”一词来指称庄子哲学。十年后，乔柏客以《庄子与怀疑论》为题作为博士论文。此后，艾文荷、乔柏客、瑞丽、万百安等人发表了一系列关于庄子怀疑论的论文。1996年，乔柏客和艾文荷又编辑了论文集《庄子怀疑论、相对主义和伦理观论文集》，这本文集的题目足以彰显其讨论的重心。2003年，顾史考编辑出版了《藏天下于天下：对（庄子）不齐之论说》，又回到了关于庄子“怀疑论”的中心议题。最新的两本英语文集《〈庄子〉与鱼之乐》与《〈庄子〉新视角》与前期的研究相比更注重从形式逻辑、认识论、神秘主义等多角度诠释庄子哲学，展现了新时期西方庄学研究对不同主题的关注。尽管如此，文集中“怀疑主义”依然是一个重要话题，这几乎成了三十年间西方庄学的标签。

怀疑论是古希腊晚期兴起的一个哲学流派，盛行于公元前4世纪至公元3世纪，其主要特征是对客观世界和客观真理是否存在、能否认识表示怀疑，既然一切认识都不可能，只好放弃一切判断，从而达到心灵的宁静。从希腊怀疑论的信条中我们发现，庄子哲学与怀疑论有看似相同的地方，比如《养生主》开篇有“吾生也有涯，而知也无涯”被认为是人类智识无法把握世界的注脚，以及《齐物论》篇中对不同主体习性、感受等方面差异性的论断被认为是一种“公说公有理，婆说婆有理”的“相对主义怀疑论”等。但是，庄子哲学与怀疑论又有本质的区别。怀疑论认为不存在真理或者真理无法被人类认知，因而放弃对真理的追求，而庄子哲学是道家思想的代表，其肯定“道”层面的真理，怀疑和否定的是蒙昧世人的偏见并相信人类可以通过修悟破除“成心”，完成内心的转化与升华，由凡成圣，达到“至人”和“真人”的高度，与宇宙合为一体，其终极目标恰恰是对真理的追求。

二、怀疑论反思

尽管西方学者们统一采用“怀疑论”的称呼，但他们在这个问题上的立场不尽相同。依据他们讨论的主题、范围和程度归纳起来，主要有以下四种庄子哲学“怀疑论”的说法：独断怀疑论、非独断怀疑论、方法怀疑论、治疗怀疑论。

（一）独断怀疑论

独断论又名现代怀疑论或相对主义，该命题宣称人类不可能拥有真正的知识，独断论走到极端即“人类不可能拥有真正的知识”这个命题本身也受到怀疑，从而构成自我反驳。艾文荷、万百安和陈汉生是以现代“怀疑论”理解庄子的三个代表学者。陈汉生的观点主要有两个支撑点：一、庄子在语言层面是“怀疑论者”，因为庄子说“语言表达了一些东西，但它表达的永远不固定”；二、庄子的“道”是相对的多个“道”，而不是绝对的单一的“道”。庄子并非认为所有的争论都不对，而是认为它们同等的“对”，至少同等的“自然”。¹在顾史考《藏天下于天下：对〈庄子〉的不齐之论说》论文集中，陈汉生延续了以往的解释，并从主题、范围、强度三个方面进一步强调了庄子“怀疑论”观点。²陈汉生的解释非常接近于郭象在《逍遥游》的注解中对鹏鸟和小虫寓言的解读，即二者并无优劣之分，如果它们都做适合各自的本性之事，便同样逍遥。这个解释如果脱离文本语境，从普遍的道理上看说得通，但与庄子哲学的本意恰恰相反。笔者在后文从以庄释庄的角度对这个寓言进行了解释，此不赘言。艾文荷称这种观点为“强烈的相对论”，他从逻辑的角度反驳了陈汉生：如果没有哪一种关于世界的描述更精确、更有价值，以此类推，既然任何选择都没有凭据，事物如何进展都同等的好，最终人们将以“我以自己的方式做”来评判我们行动。³毫无疑问，由此得出的结论是荒

1 Chad Hansen, "A Tao of Tao in *Chuang-tzu*," *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Victor H. Mair ed. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983), pp.27, 37, 31, 39.

2 Chad Hansen, "Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in the *Zhuangzi*," *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. Scott Cook ed. (New York: State University of New York Press, 2005), p.140.

3 Philip J. Ivanhoe, "Was Zhuangzi a Relativist?," *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe. eds. (Albany: State University of New York Press), 1996, p.198.

谬的。然而，艾文荷却同意庄子是语言或概念层面的“怀疑论者”，庄子怀疑人类智识，这种怀疑论是一种特别的认识论上的怀疑论。¹

其实，庄子对人类的智识的态度可以从两方面来看。一是肯定“真人”“至人”层次的智识。庄子借颜回之口肯定了人能达到“心斋”（《人间世》）和“坐忘”（《大宗师》），能够在乱世以“道”应对人间世事，得以全生。达到“吾丧我”的南郭子綦和可以御风而行的列子在历史上确有其人，并非神话传说，表明他相信人们能够通过修悟扬弃“小知”而达到“至知”。²二是批判世人的世界观。他并非怀疑，而是否定世人判断好坏正误的价值观。然而，他相信人具备认知“道”的能力，才反复以各种方式予以说理教化。他劝诫人们破除自我的局限，认识到自己的无知并向“至知”的方向努力，最终得“道”。

（二）非独断怀疑论

“非独断怀疑论”的特点是面对互相冲突的现象或命题而悬置判断。乔柏客借用希腊怀疑论恩披里柯建立的哲学范畴区分了两种怀疑论：非独断怀疑论（Aporetic Skepticism）和独断怀疑论（Dogmatic Skepticism）。³前者不坚守任何立场，而导致不确定，是一种信仰缺失的思想状态；后者则坚持某种立场，否定某些知识。乔柏客认为，庄子的论述没有为其提出的问题提供解决办法，而是导致了不确定性，所以是“非独断怀疑论”，他引用《齐物论》中的段落作为例证。

笔者认为，庄子从未悬置判断，而是有着明确的价值判断。《庄子》的注释者郭象在《逍遥游》注中，把关于大鹏和学鸠的寓言解释为“大”与“小”各有各的局限，能够各适其性都能获得逍遥。如果联系《逍遥游》和《齐物论》的义理，便可知庄子区分了大知和小知，并肯定了“小知不及大知，小年不及大年”。他褒奖“大”而批评“小”，无论是天不斨斧保其天年的大树、逍遥漂流的大瓢，还是大有径庭的接輿之言，都是其赞誉的对象。在他描绘的价值阶序中，天的层次高，人的层次低；道的层次高，物的层次低。在方法上，庄子也提到了“心斋”与“坐忘”。

1 Philip J. Ivanhoe, “Was Zhuangzi a Relativist?,” *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe. eds. (Albany: State University of New York Press), 1996, p.199.

2 王倪曰：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！”

3 “Dao and Skepticism”, published on line: <http://www.link.springer.com>, accessed 20 September, 2007.

由此可见，认为庄子悬置判断而把结论引向不确定的说法并不准确。

（三）方法怀疑论

成中英把庄子哲学归类为“方法怀疑论”。与其主张类似，瑞丽将庄子《齐物论》和柏拉图的《特埃特图斯》（“Theaetetus”）进行类比，强调两篇文章运用了相似的怀疑方法，在各自的文化传统中以其独特的方式探讨认识论问题。瑞丽划分出三种怀疑论：1. 怀疑论教条（skepticism as a thesis），宣称什么都无法认知，陷入自我反驳的循环，甚至包括这个宣称本身；2. 怀疑论建议（skepticism as a recommendation），是一种要悬置评判的命令；3. 怀疑论方法（skepticism as a method），通过提问引起怀疑，它不接受怀疑论教条，而是趋向于提出一个怀疑的建议。作者通过逐段分析证明《齐物论》没有怀疑论教条，而全篇皆是怀疑论方法。

在几种关于庄子“怀疑论”的分类中，怀疑论方法的提出有一定合理的因素，它暗含之意是《齐物论》中看似怀疑的部分是一种论说策略，而不是目的，不会导致知识不可知的结论，然而庄子哲学终究没能摆脱“怀疑论”的窠臼。

（四）治疗怀疑论

以上几种“怀疑论”都比较侧重于庄子哲学否定层面。一些学者试图提供肯定的视角，例如，埃里克·施维茨格贝尔把庄子“怀疑论”定义为是一种“治疗，目的在于承认我们过于重视某些信念，而它们并不值得如此重视。它的哲学的意义在于拥有认识上和道德上开放的心态，容忍不同信念的人类观点。艾文荷也认为“庄子怀疑论是一种‘治疗’形式，目的是为了控制人类自我膨胀的倾向”，从而“人类能够遵循自己作为生物的自然本性（自然界全景图中的一员），遵循天道的运行与进程”。¹

虽然“治疗论”的提出者更侧重庄子哲学的积极方面，将其向肯定的方向推进一步，但是其仍然延续“怀疑论”的称呼，对于认识庄子哲学的实质依旧有隔阂，所以这种认识并不彻底。

1 Philip J. Ivanhoe, “Was Zhuangzi a Relativist?,” *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe. eds. (Albany: State University of New York Press), 1996, p.200.

三、《齐物论》中的“怀疑论”辩释

西方“庄学怀疑论”的根据主要来自《齐物论》。笔者认为，《庄子》内篇是有机联系的整体，单独以《齐物论》篇为解读依据好似管中窥豹，我们理应贯通内篇各章从整体上客观地把握庄子哲学的实质。况且，即使以《齐物论》篇为据也可发现多处非怀疑论的证据。比较广泛被作为“怀疑论”论据的主要有下面几个段落。

例一：

齧缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎？”曰：“吾恶乎知之！”“子知子之所不知邪？”曰：“吾恶乎知之！”“然则物无知邪？”曰：“吾恶乎知之！虽然，尝试言之。庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知邪？”¹

这段引文因为有三个“吾恶乎知之！”被认为是三问三不知，证明庄子不相信人的认知能力，从而构成了怀疑论的证据。陈汉生说：“庄子的怀疑论，尽管与“表面—实际”（appearance-reality）或“信仰—知识”（belief-knowledge）等二元对立范畴形成的怀疑论不同，却有其自己的悖论。庄子认为人们甚至不能说不知，因为这需要采用区分‘知’和‘不’的系统。”²但是，这个引文只引用了一半，后面王倪作答的事实表明他不是无知。这段的解读我认为其实作者分了三个“知”的层次，齧缺是小知。首先，他以学生身份提问，因为“不知”而求得答案。其次，齧缺这个名字有寓意为“道之不全者”。而王倪属于“大知”，《天地》篇说王倪为齧缺的老师，所以他可以对齧缺的问题作解惑的回答。《齐物论》篇有“天倪”之说。而且从他不同于世人，从他可以辩证看问题的思路能印证其“大知”身份。第三个层次就是“至知”的至人，如果把后半部分补全，就更能彰显其义理。

“且吾尝试问乎汝：民湿寝则腰疾偏死，鲞然乎哉？木处则惴栗恟惧，猨猴然乎哉？三者孰知正处？……自我观之，仁义之端，是

1 陈鼓应：《庄子今译今注》，北京：中华书局，1983年，第80页。

2 Chad Hansen, “A Tao of Tao in *Chuang-tzu*,” *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Victor H. Mair ed. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983), p.49.

非之涂，樊然殫乱，吾恶能知其辩！”鬻缺曰：“子不知利害，则至人固不知利害乎？”王倪曰：“至人神矣！……若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！”¹

表面上看似万物都有其视角，各种视角具有同样的有效性。人与泥鳅、猿猴等习性不同，以一物的标准来判断他物有失偏颇。如此推论，似乎又要落到“适性即逍遥”的结论。但是庄子的话还未说完，后文提出了“至人”这个高于世人的形象。暑热严寒、风雨雷电都不能奈何“至人”，他还能“乘云气，骑日月”，甚至超越了生死。最后王倪肯定地说：“死生无变于己，而况利害之端乎！”站在世人的视角不能理解“至人”的存在，但这里讨论的不是现实生活中有没有这样的人，而是庄子站在什么样的视角。提出“至人”范畴的是王倪，前文分析过王倪是鬻缺的老师，表明庄子赋予了他在“知”上的权威。同样，《逍遥游》里有“乘云气，御飞龙”的“神人”形象。提出“神人”范畴的是连叔，他在陈鼓应的注解中是修道的高人。所以，联系内篇前两章可以推导出庄子并不是悬置标准，得出万物各有其道的结论，而是偏向树立超越世人的形象，即“至人”“神人”，偏向于在否定世间标准的基础上提出更高层次的“天道”标准。

例二：

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自是则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。……因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。²

例三：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。固曰莫若以明。³

第二、三个论据也被用来论证事物相对性，从不同角度看问题各有

1 陈鼓应：《庄子今译今注》，北京：中华书局，1983年，第81页。

2 同上，第80页。

3 同上，第54页。

道理，所以是相对主义。庄子的观点在今天看来是辩证的，他认为“彼”与“是”不是绝对的，“彼”中有“是”的因素，“是”中有“彼”的因素，两者可以相互转化。如果固执于“彼”的一面，就忽视“是”的一面。儒家和墨家都固守自己的观点而攻击对方，而名家拘泥于事物的名相，在“白马非马”的问题上耗费口舌，行事颠倒。为了避免偏执一端，庄子提出“枢”的意象，“枢”是转轴或中心之意。“枢”不偏不倚，位于中心，能应无穷。可见庄子对于“彼是”问题主张居中。最后一句“莫若以明”“照之于天”是庄子提出的标准。“道枢”直接以“枢”喻“道”，“道”超越于是非名物的概念。“彼”与“是”互相依存，“彼”不是凭空称为“彼”，这个“彼”是因为有“是”才称为“彼”，好比是手掌的一体两面，无正亦无反，无反亦无正，只是看问题的角度不同，本质是一个。是非是因为世人各自有自己偏见，好比透过三棱镜去看事物，才会有分辨，争论不已。所以庄子用镜子的“照”来比喻圣人之心，公正客观地呈现事物的本来面目。庄子并未执着于习俗的知见，而是以我们的自然本性来观照事物，不执着于“彼”或“是”一处。比如，在一个房间里，如果放下一切，心无所住，房间里的一切东西都在视线之内，所有东西都看得非常清楚。假如心有所住，执着于某样东西，对其他东西就视而不见了。所以，当世人的心有所住时，视野就变狭窄了，正如《金刚经》所云：“应无所住，而生其心。”

例四：

昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蓬蓬然周也。不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶，则必有分矣。此之谓“物化”。

第四个论据来自《齐物论》结尾庄周梦蝶的故事，庄子梦见自己变成了蝴蝶，做梦时不知道自己是庄周，梦醒之后问自己，不知是庄周做梦自己是蝴蝶，还是蝴蝶做梦自己是庄周。这段话一直被作为怀疑论的论据。陈汉生则表明庄周梦蝶的寓言应该从相对主义的角度来理解，“庄子从头至尾都彰显相对主义主题，我们所作的区别、判断、评估都是从某种视角出发，从一些已经接受或武断的分别与命名的实践中出发”¹。这

1 Chad Hansen, "A Tao of Tao in *Chuang-tzu*," *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Victor H. Mair ed. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983), p.50.

话听起来没错，然而如果按照《齐物论》前几段的论证逻辑，这一段的目的是为了分别“庄周梦蝶”和“蝶梦庄子”，虽然他说两者“必有分矣”，但这“物化”一词说明这种区别也只是“物”层次的世间标准，如同庄子否定的“彼”与“是”的绝对分别。既然庄子设定了高于世人的形象“神人”“至人”“真人”，而是设定了高于世间万物标准的“道”，他就不会站在世间两个平行的视角，即“梦”与“醒”，而是站在超越两者的“觉”的角度。那么，庄周梦蝶是否可以解释为一个比喻，人在梦中时不知道自己是梦中，相比于得道者的“心斋”“坐忘”的觉悟之境，我们如何能证明此时的“醒”不是在另一种形式的梦境之中？

上述《齐物论》是西方学者比较集中找到庄子“怀疑论”证据的语篇，但是西方学者忽视了在许多所谓“怀疑论”的段落之后，庄子提出“明”的概念。“明”在《齐物论》篇共出现了三次，都在看似矛盾的段落最后，这不是偶然，可以看作是庄子对世人眼中是非、对错的解决态度。

对于儒墨之争，庄子云：

道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。¹

儒墨之争由来已久，墨家推崇禅让制，儒家推崇世袭制。墨家反对周礼的宗法差等，更反对儒家的厚葬久丧。面对针锋相对的儒家、墨家主张，庄子提出的解决办法是“莫若以明”。如果庄子提倡相对主义观点，会认为儒家和墨家同等有价值，同等自然，同等正确。然而，庄子想表达的是在具有“明”特征的“大道”面前，儒墨都居于各自学派的门户之见和成心，同样地狭隘。中外学者们公认《庄子》中对孔子“仁义”说的嘲讽，而墨家推崇的尧在《庄子》中竟要让位给隐士许由。承接上一段对儒墨、对是非的看法，庄子接着发表了上文例二、例三关于“彼”与“是”关系的观点，再次重复“莫若以明”，但他没有用定义的方式来阐述“明”，而用“枢”的意象来作比喻，枢是转轴，位于中心，不偏不倚，无论环如何动，枢都是位于环中，应对环的动。可以与前段“照之

1 陈鼓应：《庄子今译今注》，北京：中华书局，1983年，第50页。

于天”相呼应，那么，天的特征是独立不改，周行不殆，哺育万物，无偏无私。由此可见，圣人应当是超脱于是非而“厥中”。

接下来，庄子对名家“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马”进行批判，并表明自己的观点“天地一指也，万物一马也”，并用“朝三暮四”的寓言讽刺名家所争论的好比猴子对“到底是早晨吃三个栗子，晚上吃四个栗子”还是相反情况的执着。于是，庄子又说：

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。……是故滑疑之耀，圣人之所图也。为是不用而寓诸庸，此之谓以明。¹

所以，圣人不用“知见辩说”夸示于人而寄寓在各物自身的功分上，这就叫作“以明”。他提出了与“明”相反的一些概念，比如“成心”。可见“明”的一个特征是“公心”，“公心”的说法呼应了《齐物论》开头南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，进而达到“吾丧我”的状态。吾丧我指“摒弃我见。丧我的‘我’指偏执的我。‘吾’指真我”。²

庄子提出了“明”的范畴，西方学者感到迷惑，因为文本中没有具体的定义来解释。笔者根据《庄子》内篇分析认为，“明”应该是通过体悟达到的，而这种体悟超越了语言与逻辑。如果想真正想接近庄子的“明”，需要有“心斋”“坐忘”等实修的路径。“心斋”和“坐忘”是一种道家练功的状态，陈鼓应在《庄子今注今译》中引严灵峰注释，对南郭子綦达到“吾丧我”状态的解读是：庄子的“坐忘”，犹如佛家的“入定”。南郭子綦由“隐机”至于“吾丧我”；就像和尚由“打坐”至于“入定”。³正是因为常人没有体悟，庄子言其“道”只能以寓言的形式进行劝谕。正如惠子反驳别人批评他讲话善于用譬喻，他说对于没有见过弹的人说的形状像弹，人们不会理解话的含义。如果说弹形状如弓，而以

1 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983年，第66页。

2 同上，第35页。

3 同上。

竹为弦，就能明了。但是，最终弓只是借以说明弹的形状，弓不是弹本身，要知道弹本身的样子，还需要真正看到弹。¹庄子以斫轮、承蜩、漂洗、操舟、蹈水、灌圃等日常生活中接近道的行为来论证道。然而，技人虽然高于凡人，可还是没有达到庄子的“道”。这也可以解释庄子对于语言的态度，语言只是引导人们接近道，就好比以手指月亮，手指终究不是月亮。按照道家的观点，若真正得“道”，需要像南郭子綦一样的道家修行。

四、天道与人道的统一

荀子批评庄子“蔽于天而不知人”，以葛瑞汉为代表的西方学者认为庄子是“反理性论者”，否定人类的创造力。庄子确实是采用了“天”的视角，然而天人两分的概念不适用于庄子，他想张扬的是人性中符合天道的部分。与天道互相和谐的人道即是天道的一部分，异化的人性是庄子批判的。在天与人的关系上，法国哲学家让-弗朗索瓦·勒维尔（Jean-François Revel）曾说：

在西方思想的总的趋势中，仍然是围绕着两个本质的和互补的轴建立的。第一个轴，是获得个人的独立和个体性、个人判断及作为有意识行动者和决定中心的意志的增强。第二个轴，则是对世界的行动。西方是一种行动的文明，通过政治艺术的调节而对于人类历史的行动，通过对自然规律的认识的调节而对于世界的行动，坚信能够这样改造世界，使世界服从于人的需要。²

然而，在庄子的道家思想中这个所谓的“个人意志”等同于“吾丧我”中的“我”，恰恰是需要放弃的。西方文化常常过分强调个人的权利，而忽视了个体的义务。在庄子看来，恰恰是超越了自我的束缚，我们的智慧才得以充分地开发出来。

1 客谓梁王曰：“惠子之言也善譬。王使无譬，则不能言矣。”王曰：“诺。”明日见。谓惠子曰：“愿先生言事则直言耳，无譬也。”惠子曰：“今有人于此，而不知弹者，曰：‘弹之状何若？’应曰：‘弹之状如弹。’谕乎？”王曰：“未谕也。”于是更应曰：“‘弹之状如弓，而以竹为弦。’则知乎？”王曰：“可知矣。”惠子曰：“夫说者，固以其所知谕其所不知，而使人知之；今王曰‘无譬’，则不可矣。”曰：“善！”（选自刘向《说苑·善说》）

2 让-弗朗索瓦·勒维尔、马蒂厄·里卡尔：《和尚与哲学家》，南京：江苏人民出版社，2005，第122页。

一些西方庄学者有疑问：“顺天”是不是意味着像动物一样被动地接受？事实上，这疑问中含有“人比动物高级”的预设。然而，在提倡“天地与我并生，万物与我为一”的庄子眼中，人和动物都是大自然的一部分，地位平等。他反对“落马首，穿牛鼻”，批判人类对于造化没有敬畏之心的行为，他描写了众多的动物来类比人间之事，正是否定人类凌驾其他生物之上的自负。所有人类的行为都应该建立在尊重自然规律的前提下，认识到人类从属于自然这个大的生命系统之中。那么这样又会引发另外一个问题：为什么人要以天道为师？庄子赞叹自然造化为大宗师，他说：“蠢万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地刻雕众形而不为巧。”庄子还说：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”正是天道的“德性”力量，才理应成为人类效法的模范，而且天道是自然的存在，但它无所不和，无所不恰到好处。

虽然有西方研究者认识到“怀疑论”说法的局限性，举庄子中庖丁、渔父的形象为例，说明这类技艺高超之人是庄子树立的典型，这种发现庄子价值判断的说法比前一种悬置判断的指称更接近庄学实质，但是西方研究者普遍忽略了《庄子》中更高层次的“神人”“至人”“真人”形象。天道与人道的统一在《庄子》中是通过超出世人的形象来彰显的，他们是体道者。除了前文论及的《逍遥游》中的“神人”，《齐物论》中的“至人”，《大宗师》开头便运用了大量笔墨描述真人的境界。与“神人”和“至人”一样，能“登高不慄，入水不濡，入火不热”，超越了凡人对外境的攀缘。他可以“不逆寡，不雄成，不谟士”；生死不能乱其心，即“不知悦生，不知恶死”，达到了天与人不相胜的境界。

比较遗憾的是，从庄子文本中我们没有找到修道的具体方法，他对修道的次第并没有详尽地说明，这也是他容易引起误解的原因。所以，西方研究者认为他预设了顺“道”生存的价值，却并没有提为这种生活价值辩论的理由。但是，如果说众多中西方的修行者能身体力行地体验禅境，我们通过庄子的描述也可以推断庄子确实通过精神实践达到过类似的状态。庄子的道是对真理的实证体悟，离开了身体力行的实践，观者只是画饼充饥而已。所以，他的终极关怀不在是非辩论，而在人类心

灵之转化。他鼓励人们去实修，超凡入圣，达到“真人”之境，即便生于乱世，也可以一种超然物外的心境得全生。通过“吾丧我”看出人性经过升华可以丧失小我，获得大我，“心斋”“坐忘”之后获得如佛经中所说的不生不灭、不垢不净、不增不减的妙明真心，在《庄子》中他称“真君”和“真宰”是人性中本来感应天道的地方。

庄子哲学被西方研究者称为“怀疑论”，这个标签不符合庄子哲学的实质，并且具有误导之嫌。“怀疑”强调不确定性，认为庄子哲学悬置判断标准。笔者从以庄解庄的原则出发，认为解读庄子应该联系《庄子》内篇各章的义理，以《齐物论》中的个别字句与段落判定庄子为“怀疑论”者有以偏概全之嫌。从“怀疑论”论据最多的《齐物论》篇出发，发现庄子并非“疑”者，而是“觉”者。他明确反对以一个视角为“是”或“非”，而提倡以统摄一切视角的“道”为最高标准。庄子破除世人“成心”和“无明”的路径，树立了被西方研究者普遍忽略的《庄子》中“真人”形象，对“怀疑论”进行反思与辩释。

结语 庄子哲思，月映万川

笔者的研究思路在第一本专著《〈庄子〉英译：审美意象的译者接受研究》和本书《中西互镜：庄子哲学的英译与诠释研究（1983—2015）》中有所不同，从以原文本意义为权威和标准来考察译文意味流变到尽量客观地描述和展现近三十年西方（主要是北美）学者对庄子的翻译和诠释，视角上也经历了从以“我”为主到描述“他”者视角的变化。前一部著作更多地展现了笔者眼中的庄子，本书则更多地展示了他人眼中的庄子。访学经历让我对非黑即白的描述有了更多的思考，对他者的看法不再是以我为唯一标准，而是可以转换视角，站在他者的立场去理解不同的看法。在西方，学术思考并不鼓励未加反思的赞同，有一种理念值得我们学习，就是在任何重大的哲学问题上，必定存在不同的观点。

本书把庄子的英语翻译与诠释的历史大致可以分为三个阶段：一、19世纪末到20世纪80年代，大约100年的时间里，主要的翻译形式为全译或摘译，译者的身份主要是传教士和汉学家，如翟理斯、莫顿、华兹生、梅维恒，他们在语言上、文学上能较好地传译，但对庄子的哲学思想并未侧重传达。二、20世纪80年代到21世纪的20年间，作为哲学家和汉学家的译者参与了讨论，如葛瑞汉、乔柏客，不少中西方学者都在试图证明庄子哲学类似于西方的“怀疑主义”和“相对主义”。三、进入21世纪至今的20年，译释者开始主张庄子哲学的独特性和其在世界哲学中的价值。相比于前一个阶段，这个时期译者的汉学和哲学知识更丰富，曾经在汉文化环境中学习进修，受到过中国本土教师的教育，出现了兼具哲学家与汉学家身份的学者，如安乐哲、任博克。他们不再关注是否可以用西方的概念或哲学来解释庄子哲学，而侧重于庄子哲学本身在世界哲学发展中的地位。如果说前两个阶段主要是以西方的概念和哲学形态为标准的，那么第三个阶段则是以理想的哲学形态为标准的。他们的翻

译实践证明，一般的译者与具有文化和历史意识的译者呈现出来的译作形态迥异。以《庄子》为代表的哲学典籍翻译实践证明，汉学家和比较哲学家不同，汉学家虽经过语言学训练但没有经过哲学训练，对于《庄子》的深刻思想无法准确把握，单纯依靠汉学家翻译中国哲学，中国哲学在外国难以获得合法地位。新时代的中国哲学典籍的英译需要具备汉语文化素养的比较哲学家的参与，才能把代表中国哲学高度的思想经典《庄子》有效地译介到国外去，以满足人类文化对智慧追求，在世界哲学的百花园中含芳怒放。

近三十年来，西方学术界注意到庄子哲学的多元化特点，并感到把它却确认为某一种特别哲学或思想系统的困难性，这个问题充斥了西方研究庄子的方法论问题，目前北美中心的讨论把庄子命名为某某“主义”。笔者试图进一步追问：即便是意义被消解了，作者写作的意图是否也要消解？作者说话的目的是什么？美国哲学家格莱斯（Herbrt Paul Grice）提出意向论（meaning as intention），他认为词句的意义既包含词语的意义，又包含言者的意向，意义分为“自然意义”（不含人的意向）（natural meaning）与“非自然意义”（含人的意向）（non-natural meaning）。格莱斯认为，意义与意向紧密相连。美国学者赫施（E. D. Hersch）区分了“意义”和“意味”，这一区分对于翻译中处理意义问题有启发作用，一方面保证了意义解释的客观性和有效性，另一方面也给解释者的主观性一定的空间。他认为，在文学作品中存在着某种客观的意义，这种客观的意义源于作家写作时体现在文本之中的“意图”，但同时他强调，读者在阅读作品时会掺入自己的因素去解读作品的意义，这种解读出的意义，他称为“意味”。¹之前对这个问题的讨论主要在译者和读者之间进行，而这个问题中有发言权的作者观点恰恰被忽视了。中国作家麦家在《解密》的后记中对读者的回应代表了一部分作者的立场。面对读者提问“故事是真的吗？”麦家选择了不回答，把它作为与读者之间的秘密。真和假对作者来说似乎是个客观问题，但对读者来说却绝对是个主观问题。通过投稿的一波三折，四个出版社有三种意见，作为读者的编辑也代表了一部分读者的意见。所以麦家认为，一部小说问世后，确定真假的权利其实并

1 许钧：《翻译概论》，北京：外语教学与研究出版社，2009年，第86页。

不在作者手里，而在读者手里。¹文学作品中的隐喻、暗示给人以丰富的联想，多义和含混本来是文学作品意义的特征。《庄子》作为一部伟大的集文学和哲思于一体的作品更是如此，有丰富的意味。我想，以庄子本人的幽默和逍遥游的心境，他也希望他的作品和读者可以“相视而笑，莫逆于心”吧。

宣称没有一个完全精确的翻译并不意味着没有正确的理解。相反，说意义是不确定的就是给任何正确理解的可能性和界限留有余地。对于《庄子》文本更是如此，关于意义的现实主义概念是发现庄子的真正含义，或者说庄子有一个正确的意义等待被发掘。如果拒绝了现实主义观点，那是否就落入了“怀疑主义”和“相对主义”？其实不然，可以拒绝这种二元对立的二分法，在两个极端的观点之间还有一些比较温和的观点，如多元主义者、实用主义者和非命运论者等。唐君毅指出，中国人素无一多对立之论，他提出“一多合一”的哲学主张：

此种一多不分之宇宙观，亦唯在中国思想中始普遍。西洋思想常偏重多之一面。当西洋思想家持宇宙一元之论时，则恒易以此一为含超绝性之一，而多元论者恒泥多而失一。印度思想中婆罗门之思想明明偏重一，其他外道则大均偏重多。佛法诚最善持中道义，然佛法之合一与多，恒自非一非多处立论，少自即一即多处立论。故其合一多之理，恒用于超绝之境界，仍未能似中国思想家之应用之于日常所见，当前宇宙也。²

冯友兰也曾经说过：

世界是同此世界，人生是同样底人生，但其对于各个人底意义，则可有不同。我们的这种说法，是介乎上所说底佛家的说法与常识之间。佛家以为在各个人中，无公共底世界。常识则以为各个人都在一公共底世界中，其所见底世界，及其见底事物，对于各个人底意义，亦都是相同底。照我们的说法，人所见底世界及其间底事物，

1 麦家：《解密》，北京：人民文学出版社，2006年，后记。

2 唐君毅：《中西哲学思想之比较论文集》（《唐君毅全集》第二卷），北京：九州出版社，2016年，第9页。

虽是公共底，但它们对于各个人底意义，则不必是相同底。我们可以说，就存在说，各个人所见底世界及其间底事物，是公共底；但就意义说，则随各个人的觉解的程度的不同，而世界及其间底事物，对于各个人底意义，亦不相同。我们可以说：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。”¹

辜正坤曾对翻译的标准问题提出“多元互补论”，对历代翻译家追求唯一的、万能的翻译标准提出挑战，指出其原因在于我们习惯了单一的或定向性的思维方式，而忽略了“天下一致而百虑，同归而殊途”的古训，正如译作的价值不仅仅是其本身的固定价值，欣赏者本身的文化素养、审美心理也是不一而足的，“所以译作的价值是一个相对的概念，其所以是相对的，是因为其价值的实现有赖于价值接收者（欣赏者），而价值接收者的判断标准是因人而异的，没有也不可能有一个绝对的标准”²。他既而提出翻译的绝对标准就是原作本身，翻译的最高标准是最佳近似度，具体标准可以建立多元具体标准群，如从纯语言的角度（语音、词法、句法、语形等）、文体形式（艺术类、叙述类、科技类、应用类）、文体风格（朴实、华丽、雄辩、晦涩等）、特定场合（学术、娱乐、政治功利）等角度来厘定翻译标准。推而广之，对经典意义的诠释也可以是多元互补的。“道枢”与天台思想给予意义的启示是意义不适合被理解为铁板一块的实体，而是虚而待物、以应无穷的虚与空的状态，是天籁，是怒者，是柏拉图的理念，是本雅明的纯语言。若试着以天台宗的“一心三观”来解释意义，则文本有确定义为假，文本无确定义为空，文本既有确定义又是开放的、任意的为中，意义即空、即假、即中。

庄子哲学的精神不止于《齐物论》，但《齐物论》的齐物精神对于人类文明的苦难特别具有现代意义。其一，反省自我中心主义。自我中心的单边主义思维容易使人陷入独断的观点。人类一旦陷入自我中心，则以单边思考，导致个体之间的冲突、国族之间的冲突、整体人类的衰败，这将造成整个地球的严重毁损。而庄子的齐物精神则是以多边思考的开放性，主张多维视角、多重观点。其二，追求和谐的共通精神。庄子说：“举莛与楹，厉与西施，恢诡譎怪，道通为一。”这段话一方面肯定

1 冯友兰：《新原人》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第44页。

2 辜正坤：《中西诗比较鉴赏与翻译理论》，北京：清华大学出版社，2003年，第340页。

了个体的殊异性，另一方面又从同一性与共通性的角度将个体殊相引向整全，而在“道”的整全世界里打通了万有存在的隔阂。这种齐物精神，要有多边的思考和开阔的心胸才能达到。¹

本书聚焦庄子哲学在美国的英译和诠释的新发展，研究1983—2015三十年间庄子哲学英译和诠释动态。追踪近三十年庄子哲学的英译与诠释新发展，并全面梳理近三十年庄子哲学英译与诠释的成果。对英语译者群体进行分类，补充中国文化典籍外译史。以多元视角考察了以《庄子》为代表的中国思想文化典籍译释问题，旨在开辟典籍英译研究新路径。将诠释研究纳入翻译研究，探讨误译、格义背后的中西文化之思想差异特质。探讨意义的分类、译释的方法与类型、翻译的预设、译者的认知、主客观因素对译本形态的影响，扩充翻译研究的领域。追溯了英语文化话语中庄子译释的代表性流派，并以中国本土的庄子研究为参照，弥补中国思想文化典籍英译研究中不注重本土研究的缺憾。

发掘中国传统文化的世界价值在很大程度上借助于英语翻译、英语诠释的媒介，庄子哲学近三十年来译释彰显的国际汉学话语空间对当今中国在国际话语空间的建构具有重要启示意义。我们提倡尊重异质文化之间的概念与形象建构，翻译中警惕“强加的结构主义倾向”，避免把中国文化作为“第二基督教”来诠释和翻译的倾向，探讨如何以一种异质的文化来表述中国的思想文化内容，以期对当前的传统文化传播有所启发。我们应超越单一的语言层面，从厚实的史学、哲学、宗教学中探寻翻译的系统研究方法。理想的哲学思想典籍的翻译需要了解中国的语言和文化，同时也要善于将之转化为西方哲学话语，需要集汉学功底和哲学功底于一身的学者，或者是语言学与哲学领域的专家进行合作。我们要把握庄子在英语世界传播的发展脉络，为不同文化之间的跨越传播提供借鉴，理解庄子哲学作为“全人类共同文化财富”的意义。未来的庄子研究趋势是诠释的限度问题转化为在全球的庄子研究中区分中国的庄子研究、美国的庄子研究、日本的庄子研究等。我们要呼应时代需要，发掘中国传统文化的世界价值，通过阐发庄子哲学的现代西方表达，进而反思如何建构中国传统文化形象，从而为国家在宏观层面制定对外文化战略提供参考，提升中国传统文化的世界影响力。

1 方勇：《庄子学史》，北京：人民出版社，2008年，第4、5页。

参考文献

一、英文著作

- Ames, Roger T. and Takahiro Nakajima, Eds. *Zhuangzi and the Happy Fish*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Bahaha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Carr, Karen L. and Philip J. Ivanhoe. *The Sense of Antirationalism: The Religious Thought of Zhuangzi and Kierkegaard*. New York: Seven Bridges Press, 2000.
- Cook, Scott. Ed. *Hiding the World in the World: Uneven Discourse on the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Eoyang, Eugene Chen. *The Transparent Eye: Reflections on Translation, Chinese Literature, and Comparative Poetics*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.
- Herman, Jonathan R. *I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Genette, G. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Cambridge: CUP, 1997.
- Kjellberg, Paul and Philip J. Ivanhoe. Eds. *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Kohn, Livia. *Chuang-tzu: The Tao of Perfect Happiness—Selections Annotated & Explained*. Woodstock: Sky Light Paths Publishing, 2011.
- Kohn, Livia. *Zhuangzi: Text and Context*. Three Pines Press, 2014.
- Kohn, Livia. Ed. *New Visions of the Zhuangzi*. Three Pines Press, 2015.
- Moeller, Hans-Georg. *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. Chicago: Open Court, 2004.

- Lefevere, André. Eds. *Translation/History/Culture: A Sourcebook*. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2006.
- Robinson, Douglas. *The Translator's Turn*. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2007.
- Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Saussy, Haun. *Translation as Citation: Zhuangzi Inside Out*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Venuti, Lawrence. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. London: Routledge, 1998.
- Wang, Youru. *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: The Other Way of Speaking*. London: Routledge, 2003.
- Wang, Bo. *Zhuangzi: Thinking Through the Inner Chapters*. Translated by Livia Kohn. FL: Three Pines Press, 2014.
- Ziporyn, Brook. *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2009.

二、英文期刊文章

- Allinson, Robert E. "Of Fish, Butterflies and Birds: Relativism and Nonrelative Valuation in the *Zhuangzi*," *Asian Philosophy*, 25.3(2015): 238-252.
- Barrett, Nathaniel F. "Wuwei and Flow: Comparative Reflections on Spirituality, Transcendence, and Skill in the *Zhuangzi*," *Philosophy East and West*. 61.4(2011): 679-706.
- Behuniak, James Jr., "Disposition and Aspiration in the *Mencius* and *Zhuangzi*," *Journal of Chinese Philosophy*, 29.1(2002): 65-79.
- Berthel, Ken. "Language in *Zhuangzi*: A Theme That Reveals the Nature of Its Relativism and Skepticism," *Journal of Chinese Philosophy*, 42.1(2015): 562-576.
- Billeter, Jean François. "Note sur l'étude du *Zhuangzi* en Chine," *T'oung Pao*. 95.1(2009): 196-198
- Blakeley, Donald N. "Hearts in Agreement: Zhuangzi on Dao Adept Friendship,"

- Philosophy East and West*, 58.3(2008): 318-336.
- Chen, Derong. "Three Meta-Questions in Epistemology: Rethinking Some Metaphors in *Zhuangzi*," *Journal of Chinese Philosophy*, 32.3(2005): 493-507.
- Chong, Kim-chong. "Zhuangzi and Hui Shi on *Qing* 情," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 40.1(2010): 21-45.
- Dull, Carl J. "Zhuangzi and Thoreau: Wandering, Nature, and Freedom," *Journal of Chinese Philosophy*, 39.2(2012): 222-239.
- Fraser, Chris. "Psychological Emptiness in the *Zhuāngzǐ*," *Asian Philosophy*, 18.2(2008): 123-147.
- Grange, Joseph. "Zhuangzi's Tree," *Journal of Chinese Philosophy*, 32.2(2005): 171-182.
- Hoffert, Brian. "Distinguishing the 'Rational' from the 'Irrational' in the Early Zhuangzi Lineage," *Journal of Chinese Philosophy*, 33.1(2006): 159-173.
- Höchsmann, Hyun. "The Starry Heavens Above—Freedom in Zhuangzi and Kant," *Journal of Chinese Philosophy*, 31.2(2004): 235-252.
- Kuang-Ming Wu. "Hermeneutic Explorations in the *Zhuangzi*," *Journal of Chinese Philosophy*, 33.S1(2006): 61-79.
- Lai, Karyn L. & Wai Wai Chiu. "Ming in the *Zhuangzi* Neipian: Enlightened Engagement," *Journal of Chinese Philosophy*, 40.3-4(2013): 527-543.
- Lee, Jung H. "The Way of Poetic Influence: Revisioning the 'Syncretist Chapters' of the *Zhuangzi*," *Philosophy East and West*, 58.4(2008): 552-571.
- Lee, Jung H. "What Is It Like to Be a Butterfly? A Philosophical Interpretation of Zhuangzi's Butterfly Dream," *Asian Philosophy*, 17.2(2007): 185-202.
- Lenahan, Katia. "Theory of Non-Emotion in the *Zhuangzi* and Its Connection to Wei-Jin Poetry," *Journal of Chinese Philosophy*, 40.2(2013): 340-354.
- Levi, Giovanni. "On Peace-Abductions: Lévinas and His Relevance to Zhuangzi," *Journal of Chinese Philosophy*, 35.4(2008): 579-598.
- Møllgaard, Eske. "Zhuangzi's Notion of Transcendental Life," *Asian Philosophy*, 15.1(2005): 1-18.

- Møllgaard, Eske. "Zhuangzi's Religious Ethics," *Journal of the American Academy of Religion*, 71.2(2003): 347.
- Møllgaard, Eske J. "Sage-Knowledge and Equality in the *Zhuangzi*," *Journal of Daoist Studies*, 7.1(2014): 147-162.
- Parkes, Graham. "Zhuangzi and Nietzsche on the Human and Nature," *Environmental Philosophy*, 10.1(2013): 1-24.
- Peterman, James. "Why Zhuangzi's Real Discovery Is One That Lets Him Stop Doing Philosophy When He Wants to," *Philosophy East and West*, 58.3(2008): 372-394.
- Radice, Thomas. "Clarity and Survival in the *Zhuangzi*," *Asian Philosophy*, 11.1(2001): 33-40.
- Rapp, Jennifer R. "A Poetics of Comparison: Euripides, Zhuangzi, and the Human Poise of Imaginative Construction," *Journal of the American Academy of Religion*, 78.1(2010): 163-201.
- Slingerland, Edward G. "Conceptions of the Self in the *Zhuangzi*: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought," *Philosophy East and West*, 54.3(2004): 322-342.
- Sorajjakool, Siroj. "Chuang Tzu, Butterfly and Wittgenstein: An Exploration of the Relationship Between Psychological Factors and Philosophical Thinking in the Life of Ludwig Wittgenstein," *Pastoral Psychology*, 60.5(2011): 727-735.
- Stevenson, Frank W. "Zhuangzi's *Dao* as Back ground Noise," *Philosophy East and West*, 56.2(2006): 301-331.
- Sturgeon, Donald. "*Zhuangzi*, Perspectives, and Greater Knowledge," *Philosophy East and West*, 65.4(2015): 892-917.
- Teubert, Wolfgang. "The *Zhuangzi*, Hermeneutics and (Philological) Corpus Linguistics," *International Journal of Corpus Linguistics*, 20.4(2015): 421-444.
- Trowbridge, John. "Skepticism as a Way of Living: Sextus Empiricus and *Zhuangzi*," *Journal of Chinese Philosophy*, 33.2(2006): 249-265.

- Van Brakel, Jaap. "Heidegger on *Zhuangzi* and Uselessness: Illustrating Preconditions of Comparative Philosophy," *Journal of Chinese Philosophy*, 41.3-4(2014): 387-406.
- Wang, Youru. "The Strategies of 'Goblet Words': Indirect Communication in the *Zhuangzi*," *Journal of Chinese Philosophy*, 31.2(2004): 195-218.
- Wenzel, C. H. "Ethics and *Zhuangzi*: Awareness, Freedom, and Autonomy," *Journal of Chinese Philosophy*, 30.1(2003): 115-126.
- Williams, George Willis. "Free and Easy Wandering Among Upbuilding Discourses: A Reading of Fables in *Zhuangzi* and Kierkegaard," *Journal of Chinese Philosophy*, 40.1(2013): 106-122.
- Wim, De Reu. "How to Throw a Pot: The Centrality of the Potter's Wheel in the *Zhuangzi*," *Asian Philosophy*, 20.1(2010): 43-66.
- Xu, Swan Hua. "Rambling with *Zhuangzi*: Imagination and Spontaneity for Public Administration and Governance," *Administrative Theory & Praxis*, 28.2(2006): 275-291.
- Yao, Zhihua. "'I Have Lost Me' : *Zhuangzi*'s Butterfly Dream," *Journal of Chinese Philosophy*, 40.3-4(2013): 511-526.
- Yearley, Lee H. "Daoist Presentation and Persuasion Wandering among *Zhuangzi*'s Kinds of Language," *Journal of Religious Ethics*, 33.3(2005): 503-535.
- Zhao, Guoping. "The Self and Human Freedom in Foucault and *Zhuangzi*," *Journal of Chinese Philosophy*, 39.1(2012): 139-156.

三、英文书评

- Allinson, Robert Elliot. *The Sense of Antirationalism: The Religious Thought of *Zhuangzi* and Kierkegaard* (Book Review). *Journal of Religion*, 83.3(2003): 477.
- Assandri, Friederike. *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*. By Brook Ziporyn (Book Review). *Journal of Chinese Philosophy*, 39.1(2012): 157-160.

- Branner, David Prager. *Stratifying Zhuangzi: Rhyme and Other Quantitative Evidence* (Book Review). *Journal of the American Oriental Society*, 130.4(2010): 652-654.
- Brecher, W. Puck. *Bashō and the Dao: The Zhuangzi and the Transformation of Haikai* (Book Review). *Philosophy East and West*, 58.4(2008): 605-608
- Childs, M. H. *Bashō and the Dao: The Zhuangzi and the Transformation of Haikai* (Book Review). *Current Reviews for Academic Libraries*, 43.6(2006): 1011-1012.
- Fischer, Paul. *Zhuangzi: The Essential Writings, with Selections from Traditional Commentaries* (Book Review). *Philosophy East and West*, 61.2(2011): 402-404.
- Fraser, Chris. *Skepticism and Value in the Zhuāngzi* (Book Review). *International Philosophical Quarterly*, 49.4(2009): 439-457.
- Galvany, Albert. *An Introduction to Daoist Thought: Action, Language, and Ethics in Zhuangzi* (Book Review). *Philosophy East and West*, 61.3(2011): 579-580.
- Guo, Chen. *Zhuangzi and the Happy Fish*, eds. by Rager T. Ames and Takahiro Natajima (Review). *China Review International*, 21.1(2014): 17-20.
- Hendrischke, Barbara. *An Introduction to Daoist Thought: Action, Language, and Ethics in Zhuangzi* (Book Review). *Religious Studies Review*, 40.2(2014): 121-121
- Holland, J. G. *Choice: The Resurrected Skeleton: From Zhuangzi to Lu Xun*. *Current Reviews for Academic Libraries*, 52.6(2015): 969-970.
- Levi, Don S. *Zhuangzi's Questioning of Distinctions* (Book Review). *Language Sciences*, 26.2(2004), p147
- Lynn, Richard John. *Stratifying Zhuangzi: Rhyme and Other Quantitative Evidence* (Book Review). *Journal of Chinese Studies*, 54(5012): 333-339
- Miller, James. *Wandering at Ease in the Zhuangzi* (Book Review). *Philosophy East and West*, 51.1(2001): 125.
- Moeller, Hans-Georg & Leo Stan. *On Zhuangzi and Kierkegaard* (Book Review). *Philosophy East and West*, 53.1(2003): 130.

- Nelson, Eric Sean. *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi* (Book Review). *Journal of Chinese Philosophy*, 32.3(2005): 529-532.
- Peng, Chengyi. *Only Non-action Could Determine Right and Wrong—Zhuangzi's Perspective on World Peace* (Book Review). *China US Friendship*, (2012): 2.
- Perkins, Franklin. *Following Nature with Mengzi or Zhuangzi* (Book Review). *International Philosophical Quarterly*, 45.3(2005): 327-340.
- Reece, G. J. *Zhuangzi: Text and Context* (Book Review). *Current Reviews for Academic Libraries*, 52.1(2014): 95-95
- Richey, Jeffrey L. *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*. By Brook Ziporn (Book Review). *Religious Studies Review*, 35.3(2009): 208-209.
- Richey, Jeffrey. (2015). *The Resurrected Skeleton: From Zhuangzi to Lu Xun* (Book Review). *L. H-Net Reviews in the Humanities & Social Sciences*, (2015): 1-3.
- Sellmann, James D. *Bashō and the Dao: The Zhuangzi and the Transformation of Haikai* (Book Review). *China Review International*, 13.2(2006): 496-503.
- Shaobo Xie. *Getting Beyond the Boundaries: Zhuangzi's Ethics of Otherness* (Book Review). *China Review International*, 12.2(2005): 332-342.
- Small, Sharon. *New Visions of the Zhuangzi* (Book Review). *Journal of Daoist Studies*, 6(2013): 145-160.
- Van Norden, Bryan W. *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi* (Book Review). *China Review International*, 12.1(2005): 1-14.
- Wen Haiming. *Zhuangzi: Wandering in Selfless Ease* (Book Review). *China Today*, 60.5(2011): 74-75.
- Yong Huang. *Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the Zhuangzi* (Book Review). *Journal of Asian Studies*, 69.4(2010): 1049-1069.

四、英语论文集文章

- Hansen, Chad. "A Tao of Tao in *Chuang-tzu*," *Experimental Essays on Chuang-tzu*, ed. Victor H. Mair. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983. 27-39.

- Ivanhoe, Philip J. "Was Zhuangzi a Relativist?" *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe. Albany: State University of New York Press, 1996. 200-201.
- Peerenboom, Randall P. "Living Beyond the Bounds: Henry Miller and the Quest or Daoist Realization," *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, ed. Roger Ames. Albany: State University of New York Press, 1998. 125-142.
- Schwitzgebel, Eric. "Zhuangzi's Attitude Toward Language and His Skepticism," *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, eds. Paul Kjellberg and Philip J. Ivanhoe. Albany: State University of New York Press, 1996. 92.

五、中文译著

- [德] 顾彬：《关于“异”的研究》，曹卫东编译，北京：北京大学出版社，1997年。
- [德] 汉斯-格奥尔格·伽达默尔：《真理与方法：哲学诠释的基本特征》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版，1992年。
- [德] 利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，北京：商务印书馆，1991年。
- [德] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落》，齐世荣等译，北京：商务印书馆，1963年。
- [德] 卫礼贤：《东方之光——卫礼贤论中国文化》，蒋锐编译，孔立新译校，北京：外语教学与研究出版社，2007年。
- [法] 安田朴：《中国文化西传欧洲史》，耿昇译，北京：商务印书馆，2000年。
- [法] 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，耿昇译，北京：商务印书馆，2013年。
- [美] 爱莲心：《向往心灵转化的庄子》，周炽成译，南京：江苏人民出版社，2004年。
- [美] 安乐哲、郝大维：《期望中国：对中西文化的哲学思考》，施忠连等译，上海：学林出版社，2005年。

- [美] 安乐哲:《和而不同:中西哲学的会通》,温海明等译,北京:北京大学出版社,2009年。
- [美] 安乐哲、郝大维:《道不远人:比较哲学视域中的〈老子〉》,何金俐译,北京:学苑出版社,2004年。
- [美] 安乐哲、郝大维:《切中伦常:〈中庸〉的新论与新译》,彭国翔译,北京:中国社会科学出版社,2011年。
- [美] 陈汉生:《中国思想的道家之论:一种哲学解释》,周景松、谢尔逊等译,张丰乾校译,南京:江苏人民出版社,2020年。
- [美] 费乐仁:《翻译研究的跨学科方法——费乐仁汉学要义论纂》,岳峰等编译,厦门:厦门大学出版社,2016年。
- [美] 赫施:《解释的有效性》,王才勇译,北京:生活·读书·新知三联书店,1991年。
- [美] 柯文:《在中国发现历史:中国中心观在美国的兴起》,林同奇译,北京:中华书局,1989年。
- [美] 萨义德:《东方学》,王宇根译,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年。
- [美] 史华兹:《古代中国的思想世界》,程钢译,南京:江苏人民出版社,2008年。
- [美] 史景迁:《文化类同与文化利用》,廖世奇、彭小樵译,北京:北京大学出版社,1997年。
- [美] 余纪元:《德性之镜:孔子与亚里士多德的伦理学》,林航译,北京:中国人民大学出版社,2009年。
- [瑞士] 毕来德:《庄子四讲》,宋刚译,北京:中华书局,2009年。
- [英] 葛瑞汉:《中国的两位哲学家:二程兄弟的新儒学》,程德祥等译,郑州:大象出版社,2000年。
- [英] 葛瑞汉:《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京:中国社会科学出版社,2003年。
- [英] 凯伦·阿姆斯特朗:《轴心时代》,孙艳燕、白彦兵译,海口:海南出版社,2010年。

六、中文论著

- [春秋]老子:《道德经》，王弼注，上海：扫叶山房，1925年。
- [战国]庄周:《庄子》，郭象注，上海：上海古籍出版社，1989年。
- [汉]司马迁:《史记》，上海：商务印书馆，1930年。
- [汉]刘安:《淮南子》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- [汉]许慎:《说文解字》，北京：社会科学文献出版社，2006年。
- [魏]王弼:《王弼集校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局，1980年。
- [晋]郭象:《庄子注》，台北：台湾商务印书馆，1983年。
- [晋]司马彪:《庄子注》，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1991年。
- [晋]葛洪:《抱朴子》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- [南朝梁]释慧皎:《高僧传》，汤用彤校注，北京：中华书局，1992年。
- [唐]房玄龄等:《晋书》，北京：中华书局，1974年。
- [唐]陆德明:《经典释文》，北京：中华书局，1983年。
- [唐]陆德明:《日藏宋本庄子音义》，黄华珍编校，上海：上海古籍出版社，1996年。
- [唐]孔颖达:《周易正义》，王弼、韩康伯注，上海：上海古籍出版社，1990年。
- [宋]陈景元:《南华真经章句音义》，明正统《道藏》本。
- [宋]林希逸:《庄子口义》，台北：弘道文化事业有限公司，1971年。
- [宋]罗勉道:《南华真经循本》，明正统《道藏》本。
- [宋]吕惠卿:《庄子义》，明正统《道藏》本。
- [宋]王雱:《南华真经新传》，文渊阁四库全书本。
- [宋]褚伯秀:《南华真经义海纂微》，明正统《道藏》本。
- [明]焦竑:《庄子翼》，文渊阁四库全书本。
- [清]郭庆藩:《庄子集释》，北京：中华书局，1961年。
- [清]林云铭:《庄子因》，光绪六年白云精舍本。
- [清]林仲懿:《南华本义》，乾隆十六年刊本。
- [清]陆树芝:《庄子学》，嘉庆四年文选楼刊本。
- [清]马其昶:《定本庄子故》，马茂元编次，合肥：黄山书社，1989年。
- [清]王夫之:《庄子解》，北京：中华书局，1964年。

- 安乐哲、李文娟：《文明互鉴境域中的夏威夷儒学——安乐哲教授访谈录》，北京：中国社会科学出版社，2020年。
- 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，2006年。
- 陈鼓应主编：《道家文化研究》（第二十辑），北京：生活·读书·新知三联书店，2003年。
- 陈来：《古代思想文化的世界：春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年。
- 陈辽、张子清、[美]迈克尔·特鲁等：《地球两面的文字——中美当代文学及其比较》，南京：南京大学出版社，1993年。
- 陈耀庭等主编：《道家养生术》，上海：复旦大学出版社，1992年。
- 崔大华：《庄子歧解》，郑州：中州古籍出版社，1988年。
- 崔大华：《庄学研究》，北京：人民出版社，1992年。
- 杜保瑞：《庄周梦蝶》，台北：五南图书出版股份有限公司，2007年。
- 方东美：《中国的人生哲学》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1982年。
- 方勇：《庄子学史》，北京：人民出版社，2008年。
- 冯若春：《“他者”的眼光——论北美汉学家关于“诗言志”“言意关系”的研究》，成都：巴蜀书社，2008年。
- 冯友兰：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1996年。
- 冯友兰：《三松堂全集》，郑州：河南人民出版社，2000年。
- 冯友兰、钱穆：《庄子二十讲》，北京：华夏出版社，2009年。
- 傅佩荣：《向庄子请益：傅佩荣说庄子》，台北：立绪文化事业有限公司，2007年。
- 傅孝先：《西洋文学散论》，北京：中国友谊出版公司，1986年。
- 高晨阳：《中国传统思维方式研究》，济南：山东大学出版社，2000年。
- 高深：《天道与圣言：〈庄子〉与〈圣经〉比较研究》，北京：宗教文化出版社，2008年。
- 辜正坤：《中西文化比较导论》，北京：北京大学出版社，2007年。
- 关锋：《庄子内篇译解和批判》，北京：中华书局，1961年。
- 韩林合：《虚己以游世：〈庄子〉哲学研究》，北京：北京大学出版社，2006年。
- 何寅、许光华编：《国外汉学史》，上海：上海外语教育出版社，2002年。

- 胡道静主编：《十家论庄》，上海：上海人民出版社，2004年。
- 黄山文化书院编：《庄子与中国文化》，合肥：安徽人民出版社，1990年。
- 蒋锡昌：《庄子哲学》，成都：成都古籍出版社，1934年。
- 郎擎霄：《庄子学案》，上海：商务印书馆，1934年。
- 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，上海：商务印书馆，1922年。
- 李健：《比兴思维研究——对中国古代一种艺术思维方式的美学考察》，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- 李学勤：《国际汉学著作提要》，南昌：江西教育出版社，1996年。
- 梁启超：《中国近三百年学术史》，上海：民志书店，1929年。
- 刘生良：《鹏翔无疆——〈庄子〉文学研究》，北京：人民出版社，2004年。
- 刘文典：《庄子补正》，上海：商务印书馆，1947年。
- 刘文典：《淮南鸿烈集解》，冯逸、乔华点校，北京：中华书局，1989年。
- 刘小枫主编：《道与言：华夏文化与基督文化相遇》，上海：生活·读书·新知三联书店，1995年。
- 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国社会哲学出版社，1987年。
- 刘笑敢：《两种自由的追求：庄子与沙特》，台北：正中书局，1994年。
- 楼宇烈、张西平主编：《中外哲学交流史》，长沙：湖南教育出版社，1998年。
- 卢国龙：《郭象评传——理性的蔷薇》，南宁：广西教育出版社，1996年。
- 罗新璋编：《翻译论集》，北京：商务印书馆，1984年。
- 马叙伦：《庄子义证》，上海：商务印书馆，1930年。
- 马祖毅、任荣珍：《汉籍外译史》，武汉：湖北教育出版社，2003年。
- 毛荣贵：《翻译美学》，上海：上海交通大学出版社，2005年。
- 孟昭毅、李载道主编：《中国翻译文学史》，北京：北京大学出版社，2005年。
- 那薇：《天籁之音 源自何方：庄子的无心之言与海德格尔的不可说之说》，北京：商务印书馆，2009年。
- 彭启福：《理解、解释与文化——诠释学方法论及其应用研究》，北京：人民出版社，2017年。
- 钱林森：《光自东方来——法国作家与中国文化》，银川：宁夏人民出版社，2004。

- 钱穆：《庄子纂笺》，台北：三民书局，1981年。
- 钱穆：《庄老通辨》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年。
- 钱锺书：《谈艺录》，北京：中华书局，1984年。
- 钱锺书：《管锥编》，北京：中华书局，1986年。
- 邱静子：《〈诗经〉虫鱼意象研究》，台北：文史哲出版社，2007年。
- 邱明正：《审美心理学》，上海：复旦大学出版社，1993年。
- 任继愈：《天人之际》，上海：上海文艺出版社，1998年。
- 单继刚：《翻译的哲学方面》，北京：中国社会科学出版社，2007年。
- 沈善增：《还吾庄子》，上海：学林出版社，2001年。
- 施昌东：《先秦诸子美学思想述评》，北京：中华书局，1979年。
- 宋柏年：《中国古典文学在国外》，北京：北京语言学院出版社，1994。
- 谭载喜：《西方翻译简史》，北京：商务印书馆，2004年。
- 唐君毅：《中西哲学思想之比较论文集》，台北：台湾学生书局，1988年。
- 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，北京：北京大学出版社，2000年。
- 陶东风：《从超迈到随俗：庄子与中国美学》，北京：首都师范大学出版社，1995年。
- 王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2004年。
- 王博：《无奈与逍遥——庄子的心灵世界》，北京：华夏出版社，2007年。
- 王定金主编：《美学百科全书》，成都：成都科技大学出版社，1995年。
- 王逢鑫：《英汉比较语义学》，北京：外文出版社，2001年。
- 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年。
- 王凯：《逍遥游：庄子美学的现代阐释》，武汉：武汉大学出版社，2003年。
- 庄周：《庄子》（汉英对照），任秀桦英译，秦旭卿、孙雍长今译，长沙：湖南人民出版社，1999年。
- 王生平编：《美学百科全书》，北京：社会科学文献出版社，1989年。
- 王叔岷：《庄子校释》，上海：商务印书馆，1947年。
- 王树人：《回归原创之思——“象思维”视野下的中国智慧》，南京：江苏人民出版社，2005年。
- 王树人、李明珠：《感悟庄子——“象思维”视野下的〈庄子〉》，南京：江苏人民出版社，2006年。

- 王先谦：《庄子集解》，上海：商务印书馆，1933年。
- 王孝鱼：《庄子内篇新解》，长沙：岳麓书社，1983年。
- 温儒敏、李细尧编：《寻求跨中西文化的共同文学规律：叶维廉比较文学论文选》，北京：北京大学出版社，1986年。
- 闻一多：《周易与庄子研究》，成都：巴蜀书社，2003年。
- 吴光明：《庄子》，台北：东大图书股份有限公司，1988年。
- 谢鹏雄：《哲人风流：庄子的智慧》，台北：圆神出版社有限公司，2006年。
- 辛红娟：《〈道德经〉在英语世界：文本行旅与世界想像》，上海：上海译文出版社，2008年。
- 熊铁基、刘国盛、刘韶军：《中国庄学史》，长沙：湖南人民出版社，2003年。
- 熊文华：《英国汉学史》，北京：学苑出版社，2007年。
- 许宝强、袁伟选编：《语言与翻译的政治》，北京：中央编译出版社，2001年。
- 徐来：《英译〈庄子〉研究》，上海：复旦大学出版社，2008年。
- 杨国荣：《以道观之》，台北：水牛图书出版事业有限公司，2007年。
- 杨国荣：《庄子的思想世界》，北京：华东师范大学出版社，2009年。
- 叶舒宪：《庄子的文化解析——前古典与后现代的视界融合》，武汉：湖北人民出版社，1997年。
- 叶维廉：《道家美学与西方文化》，北京：北京大学出版社，2002年。
- 乐黛云：《比较文学与比较文化十讲》，上海：复旦大学出版社，2004年。
- 岳峰：《架设东西方的桥梁——英国汉学家理雅各研究》，福州：福建人民出版社，2004年。
- 岳峰：《儒经西传中的翻译与文化意象的变化》，福州：福建人民出版社，2006年。
- 赵毅衡：《远游的诗神》，成都：四川人民出版社，1985年。
- 赵毅衡：《诗神远游：中国如何改变了美国现代诗》，上海：上海译文出版社，2003年。
- 张立文、张绪通、刘大椿主编：《玄境——道学与中国文化》，北京：人民出版社，2005年。
- 章炳麟：《庄子解故》，上海：右文社，1912年。

- 章太炎:《国学概论》,北京:中华书局,2003年。
- 张西平编:《他乡有夫子——汉学研究导论》,北京:外语教学与研究出版社,2005年。
- 张远山:《庄子奥义》,南京:江苏文艺出版社,2008年。
- 郑良树:《百年汉学论集》,台北:台湾学生书局,2007年。
- 钟华:《从逍遥游到林中路:海德格尔与庄子诗学思想比较》,北京:中国社会科学出版社,2004年。
- 钟泰:《庄子发微》,上海:上海古籍出版社,2002年。
- 朱桂曜:《庄子内篇证补》,上海:商务印书馆,1935年。
- 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,石家庄:河北人民出版社,1999年。

七、中国期刊文章

- 包兆会:《二十世纪〈庄子〉研究的回顾与反思》,《文艺理论研究》,2003(2):30-39。
- 包兆会:《英语世界庄学研究回顾与反思》,《文艺理论研究》,2004(1):76-86。
- 毕来德:《关于西方庄学的几点反思》,《诸子学刊》,2010(1):507-515。
- 卜松山、赵妙根:《时代精神的玩偶——对西方接受道家思想的评述》,《哲学研究》,1998(7):36-46。
- 蔡觉敏:《〈早期道教的混沌神话及其象征意义〉评介》,《东方论坛》,2018(1):128-129。
- 陈国华、轩治峰:《〈老子〉的版本与英译》,《外语教学与研究》,2002(6):464-470。
- 陈乔见:《如何理解中国古典思想与学术》,《哲学门》,2008(1):283-306。
- 黄鸣奋:《英语世界先秦散文著译通论》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》,1995(2):94-99。
- 黄鸣奋:《近四世纪英语世界中国古典文学之流传》,《学术交流》,1995(3):125-128。
- 黄勇:《论〈庄子〉中的行为对象道德相对论》,《社会科学》,2016(3):115-124。

- 姜莉：《译介的文化选择与思想典籍的世界价值》，《中国翻译》，2017（5）：62-66。
- 雷铭：《孔丽维与道教经籍译介》，《华西语文学刊》（第十辑），2014：55-62。
- 雷铭：《译者伦理视域下孔丽维道教清规戒律文本英译研究》，硕士学位论文，成都：西南交通大学，2015。
- 梁枢：《庄子的世界与世界的庄子》，《诸子学刊》（第三辑），2010：427-434。
- 莫卡德：《解读的衰落：美国汉学的“哲学转向”》，《求是学刊》，2002（2）：6-17。
- 彭姗姗：《瞻之在前，忽焉在后：英语世界中作为哲学家的庄子》，《中国哲学史》，2005（3）：55-56。
- 孙周兴：《翻译的限度与译者的责任——由安乐哲的汉英翻译经验引发的若干思考》，2008（2）：11-15。
- 孙伟：《当代西方学界对中西比较哲学方法论的研究及反思》，《国外社会科学》，2016（4）：4-13。
- 王军：《奥克塔维奥·帕斯作品的东方情结》，《外国文学》，2004（3）：105-110。
- 王琨：《17、18世纪欧洲文化视野中的孔子》，《孔子研究》，2001（4）：62-68。
- 汪榕培：《〈庄子〉十译本选评》，《外语与外语教学》，1995（4）：59-63。
- 汪榕培：《契合之路程——庄子和〈庄子〉的英译本》，《外语与外语教学》，1997年第5期、第6期。
- 王钟陵：《〈庄子〉中的大木形象与意象思维》，《文学遗产》，1999（6）：1-11。
- 王树人、喻柏林：《论“象”与“象思维”》，《中国社会科学》，1998（4）：38-48。
- 徐强：《比较哲学视域中的庄子哲学——以郝大维、安乐哲为对象的考察》，《大连理工大学学报（社会科学版）》，2013（4）：112-116。
- 徐强：《西方汉学界关于庄子哲学之神秘主义性质的论辩》，《商丘师范学院学报》，2019（1）：13-17。

- 俞森林:《中国道教经籍在十九世纪英语世界的译介与传播》,《社会科学
研究》,2012(3):148-153。
- 余树苹:《〈齐物论〉两种英译之比较——一点解释学思考》,《现代哲学》,
2003(3):78-83。
- 张隆溪、向玲玲:《选择性亲和力?——王尔德读庄子》,《浙江大学学报
(人文社会科学版)》,2012(3):74-85。
- 周炽成:《国外庄学研究管窥》,《学术研究》,2001(7):77-79。
- 周炽成:《从爱莲心的庄学研究看以西评中》,《华南师范大学学报(社会
科学版)》,2006(1):10-15。

附 录

访谈录一 译介的文化选择与思想典籍的世界价值

——《庄子》英译者任博克教授访谈录¹

摘 要：本访谈首先剖析新时期《庄子》英译的历史文化语境，然后探讨了译者如何在已有的译本基础上，开辟庄子哲学英译与诠释的新路径，进而探讨原文与译文的关系，以及译者的前理解对译本重构的影响；评述了副文本的作用，中国学传统对思想典籍翻译及学术思想的影响。访谈挖掘了译介过程中译者的文化视角问题，如译者站在西方文化立场上其学术兴趣、哲学思考对译本形态的影响，彰显了庄子思想的独特性与其在世界哲学领域的价值。

关键词：任博克；文化思想典籍；《庄子》英译；无神论；世界哲学

1881年，《庄子》的首个英译本由巴尔福译出，至今已走过130多年。其间，翻译的主体有传教士、外交官、汉学家、哲学家、翻译家等，翻译重心历经了字词句模仿、语篇段落重构、文体风格再现、思想诠释演绎等几个阶段。20世纪80年代以降，西方学术界开始关注庄子思想的哲学层面，并以“相对主义”“怀疑主义”等典型西方哲学命题来诠释庄子思想，引发了持续三十余年的讨论。进入21世纪，以任博克为代表的美国学者继承了中学与西学的双重学术传统，集译者与诠释者于一身，译介呈现新特点，中西对话、互照之势渐显。中国传统的《庄子》疏证主要参照儒、释、道三家文化思想，在当今与西方思想的对话中彰显其世界哲学历史上独一无二的地位和思想价值。笔者借在芝加哥大学访学时机，对任博克教授进行了访谈，通过其翻译《庄子》的经历，就翻译

¹ 本文根据笔者对《庄子》英译者、芝加哥大学任博克教授的访谈翻译整理而成，发表于《中国翻译》2017年第5期，第62—66页。略有改动。

的动机、翻译背景、译者的前理解、副文本的作用、庄子哲学思想价值、其在世界哲学史上的地位等问题进行了探讨，希冀对中国思想文化典籍的译介有一定的参考价值。

一、《庄子》英译的历史文化语境与诠释新视野

姜莉：您的《庄子：精要篇章及传统注释选》（《庄子》英文译本）出版于2009年，在美国汉学界获得了广泛的好评，目前很多的期刊论文都引用您的译文。此前，已有二十余种《庄子》英文译本，既有文辞优美的华兹生译本，又有注重哲学思辨的葛瑞汉译本。如今全译本约有10本，注重其可读性的摘译本也不少，如韦利译本、莫顿译本，您出于什么样的考虑要重新翻译？

任博克：我的母语是英文，最初是通过英译本才接触到《庄子》。我先读了华兹生译文，然后是理雅各、翟理斯、葛瑞汉译本，葛瑞汉的译文让我影响深刻。如果把华兹生和葛瑞汉的译文并列，会发现同一段文字的意思有相当大的差异。正是这个原因，我开始学习中文，希望真正理解《庄子》。《道德经》和其他早期文本的译文晦涩难懂，我认为除非亲自读原著，否则不可能读懂，晦涩之处往往是表意的关键。说到这儿，想起少年时代第一次读《庄子》，虽令我痴迷，却不理解其中的逻辑，如何从一个论点过渡到另一个论点，不同的译文中有明显的冲突。现在，我依然保存着第一次读到的冯家福的英译本。我非常想自己读原文，后来我做到了。我花费很多年研究《庄子》，先学中文，然后读原本，读中文原文所体验到的意义是任何译文无法给予的，既有哲学上的意义，也有文学上的意义，它向我展现的思想上的联系并未被译文传达出来。因此，我准备亲自翻译，重现中国读者体验，我的译本包括了许多中文注释。除了我自己的译本之外，我最喜欢的译本是华兹生译本和葛瑞汉译本。华兹生译本文笔很美，他是天才的翻译家，尤其善于运用生动的表达、流畅的语言，还有风格方面也很美，我认为这是他对《庄子》研究的最大贡献。遗憾的是，华兹生不是哲学家，不像哲学家那样思考，他非常依赖19、20世纪日本的学术研究成果，这代表了对《庄子》的一种解读、一种理解。他的译文有很多不合逻辑的推论，尽管英文很美，但并没有传达中文术语的内涵意义。我需要做些哲学上的联系。华兹生是

一个伟大的汉学家，但他的译文文学性有余，而哲学性不足。葛瑞汉是我推崇的另外一个译者，他的问题相反，哲学方面非常敏锐、警觉，对于文章各个部分如何联系，有哪些哲学假设和隐含意义，观点非常明确、系统，但他的译文几乎不可读，他竭尽全力保持精确，重视原文的隐含意思，译文中许多新词、许多结构是英式英语的表达方式。

姜莉：您的翻译活动是否与教学相关？据我所知，您在美国的密歇根大学、哈佛大学、西北大学等几所名校都曾任职，您在高校教授中国哲学多年，讲授过《庄子》对吗？

任博克：我教授《庄子》很多年，把《庄子》介绍给美国学生，不得不选一个译本，经常要选两个或三个。我要做一个关于《庄子》的讲座，竟然无法选用任何一个单独的译本，通常需要用几个译本交叉印证，让不懂中文的学生读若干个译本。因此，教授《庄子》多年之后，我觉得应该自己翻译《庄子》，能让我的学生读懂，应用于课堂，因为我的学生没有办法理解葛瑞汉和华兹生的译文，当然译文反映了我自己对原文的理解。

姜莉：您早年研究郭象，一定知道研究郭象的专家中国哲学家冯友兰先生。冯友兰先生的《庄子》英译本也源于课本，他曾给北京的外国学生开设过《庄子》课程。他的英译本旨在侧重解释庄子的哲学层面，区别于他之前的译本，不仅翻译了郭象的注，还有自己用英文写的注释。您的译文中不仅有郭象的注，还有王夫之、成玄英、憨山德清等人的注疏，可不可以说在翻译与诠释《庄子》方面，您另辟新径，开拓了新的视野？

任博克：我很注重传统的注疏材料。这点在英语世界的《庄子》研究中常被忽视。举例来说，葛瑞汉完全忽略了整个注疏传统，中国传统意识形态建构的部分缺失了。葛瑞汉运用不同的方法剪裁文本，他试图采用历史主义批评的方法理念来确定真正的原文。这意味着他试图寻找原意以及《庄子》的核心篇章。他在分类方面的工作非常出色，即庄子文本中不同的作者分类，我在这方面紧密地追随了他，但他忽视了阅读体验。这在中文是通过不同的注疏者的思路来表达，如郭象、成玄英、王夫之、林希逸、特别是方以智等人。人们从不同视角解读《庄子》，解释者通常有自己的观点，把丰富的、模糊的文本被狭隘化、清晰化，对吗？这也是翻译问题，尽管在原文中可能是多个意思，但这正是美的一

部分，是文本丰富性的体现，译者别无他法，只能取其狭义，把它变成干瘪、贫瘠的《庄子》。作为一个译者，面对如此丰富、复杂的文本，我如何表现这个问题？其一，允许英文读者体会到原文的模糊，告诉他历史上不同的观点，这些源自真实的、专注的古代读者。总体上，译本保留原本万花筒般的特点。即使不懂任何中文的人读了一段，也可以看到五个或十个注疏者出自不同的时代。同时，也提供背景知识，这些注者的身份是道教徒、信佛的和尚，还是儒家学者，他们生活的时代和思想倾向，于是得到了更广阔的文本含义。我希望一方面译本像其原文一样可读，另一方面又不会被封闭。

二、译介的文化选择

姜莉：20世纪60年代文艺美学思潮中出现了“接受美学”，受其启发，翻译界提倡译文注重“读者接受”，关注读者在译文阅读过程中所起的能动作用。您有双重身份，既是原文的读者也是译文的作者，您在译本前言部分，多次提到了“英文读者”，作为其中一员，您最希望介绍给英文读者的是《庄子》哪一个层面？

任博克：正如我在前言中介绍的，有很多层面我想让英文读者知晓。其一是独特的、无可辩驳的哲学立场，价值悖论问题。庄子是“相对主义”“神秘主义”“一元论”“怀疑主义”“特立独行的综合体”，融合了西方哲学家看来互不相容多种立场。《庄子》非常深刻，有着非常玄奥、令人信服的哲学观点，包罗万象，并以不同方式展现，我对此写过“万能牌”的论文¹，即《庄子》内篇在世界历史上、在哲学历史上独一无二，对解决世界思想争端作出了不可替代的贡献。你可以在西方思想中看到绝对主义和相对主义、物质主义与精神主义、事实上，我并不认为庄子统一或同情它们。在《庄子》第三章，做了不同寻常的处理，我在译文中让它们更容易被读者接受。除此之外，《庄子》笔调轻松、非常诙谐，不仅思想非常重要，文体也非常重要。历史上屈指可数的作家运用如此创造性的文体，尼采算是一个，思想非常有深度。你不仅可以从他书写的内容中获得新知，也可以从其写作方式上获益。最后一点，译文中，我确实着力于体现具有《庄子》特点的那部分文本，并非历史上最有影响的文

1 *Ironies of Oneness and Difference* (Albany: State University of New York Press, 2012), pp.162-197.

本，两者有着重要的区别。在文学层面，部分文本在传统思想看来非常具有影响力，试图对道家作一元论解释，《淮南子》中也有进一步的说法，《庄子》文本中有许多此类的表述，作为形而上学思想这也许是事实，这是最有影响的部分，对研究中国思想学术历史非常重要，但比起那更微妙的立场，不是那么有趣和独特，正如郭象所主张的，一元论不是“道”作为实体的肯定方面，完全不是。后面的文本来自不同的作者，一部分的对话，我认为与西方形而上学一元论很相似，是西方接受和熟知的观点，无新意、不独特、不醒目、没有新的贡献，《庄子》中重要的部分是世界其他地方不具有的。

三、译文与原文关系及译者的“前理解”

姜莉：从翻译学的角度来看，传统翻译学译者要忠实原文，华兹生译本非常忠实，词句基本与原文对应，而葛瑞汉译本、韦利译本是一种选择性的翻译，有很多的改动，甚至可以说是解构。您对于原著和翻译的关系持什么样的观点？是否认为过多的变动是误译的一种？

任博克：这是一个非常棘手的问题，就是何为古代中国文本？什么是书？什么是《庄子》？什么是原著？如葛瑞汉理解，可能就是说古代中国没有书。我们目前称之为书的即是两个封面中间的部分。我们比葛瑞汉时代知道得多，目前发现的出土文献，如郭店的《道德经》本子，是一些混杂的资料。书通常会把资料汇编到一起，葛瑞汉把《庄子》部分拆解了，他做得非常好。我更喜欢刘笑敢的诠释，建立在语言学基础上，更有说服力，有更扎实的证据。然而，葛瑞汉的动机是想获得能彰显内篇的段落或句行。陈汉生在这方面更极端，他会认为我们通常说的《齐物论》是它的某些部分，因为我们不知道文本的历史。我觉得《齐物论》中“彼是”的那一段，还有关于“仙人”的神秘段落看起来很奇怪，与《齐物论》篇的其他部分不相容。几千年来不同的版本，我们不清楚这些文本如何架构。司马迁的《史记·庄子列传》中没有提及内篇，对吗？他提到了《渔父》《秋水》，但他没有提及内篇中任何部分，发生了什么事情？也许没有《庄子》一书，正如最近朴仙镜宣称，没有《庄子》，没有《庄子》文本。像葛瑞汉正在做的事情，让我们回到原初文本，原初文本不是郭象的33章，那是许多人后来编辑的，创造这些语句的思想不

再可以辨识，只是沉陷于这些奇怪的思想中。人们不必理解不同的翻译计划，他试图重构他心目中的原初文本。这种做法，在某些方面是有效的。从传统上来看，有些经典文献如王夫之在外篇、杂篇序言，提到过这部分作者不是庄周本人。原本看起来一片混乱，这是如葛瑞汉一样的现代学者正在做的事情。华兹生做的事情是，有一个在东亚的传统中叫作《庄子》或《南华经》的书，不管叫什么，这本书有 33 章。在这种情景下，它在诗学、绘画、艺术、宗教上都非常有影响。这是他要翻译的文本，而不去管庄子原初的思想，这是文化翻译的一部分。因此，问题就是你的目标指向何处。

姜莉：葛瑞汉的翻译行为让我联想到西方盛行的《圣经》考据学，研究《圣经》各篇的真伪、联系、年代及可信性。同样，葛瑞汉以质疑《庄子》原文的权威性为起点，把原文变为分析、研究的对象，辨析原文各章的年代，调整原文顺序，译文也成为研究结果的一部分。华兹生的翻译行为则始于遵循东亚传统的基础上，肯定了原文的神圣性。您对这两种翻译行为对原文的态度持什么样的观点？

任博克：我认为他们同样有效可行。你可以选择其中一种方式。他们是不同类型的翻译计划。我与其他学者和学生经常有这样的对话。我的态度比较温和，我有个学生，属于比较激进的阵营。他认为我们可以说这是文本的片段，这不可能作为一个连续的片段阐释。如果你这样做了，即只是强迫自己在兜圈子，但是在这些片段中确实有真正珍贵的观点，对吗？因此，有人阅读这篇文本，正如中国传统的读法。我对两者都不接受，我认为有可辨识的、连贯的文本，虽然我个人无法证明，但我认为内篇是个比较美妙、连贯的整体，它有一贯的、可理解的观点，其以非常娴熟的技巧、修辞方式进行，它基本上是一个文本。我也有一些语言学上的讨论，有一些与刘笑敢的非常相似，书中有脚注。不管怎么说，葛瑞汉和刘笑敢是正确的，有一些其他的段落，我们应该看看，呼唤译者作出判断，如何从语法上分析。我并不认为它们是一个片段接一个片段，我也不赞同它是七个大内篇文本构成的一个整体。

四、副文本的作用

姜莉：您的译本进行了一个变革，作为副文本的注释部分发挥了非

常重要的作用，我猜测您可能从中国学术传统中继承了一些东西。早期的译者翟理斯的翻译比较“西化”，译文中常常有庄子和西方著名哲学家的比较。关于副文本的作用您有何看法，它是否在某种程度上引导着人们的阅读方向？

任博克：我的译文试图为英文读者重现一种真实的、令人兴奋的哲学经验，一种阅读中国思想、复杂文本的经历。记得那时我还是一名大学生，漫步在台北街头，手里拿着郭庆藩的《庄子》文本，里面有郭象、成玄英的注释，还有焦竑的《庄子翼》，读每一段都会碰到神秘的问题。我读不同的注疏，倾听不同的声音。那是一种与文本对话的方式，与上千年的读者对话，就如参与《庄子》读书会。这基本是延续到20世纪的中国、日本、韩国学者阅读传统文本的方法。他们通过阅读知道那些人们与自己立场一样，与之论辩，倾听不同的声音。我的译本没有加入20世纪的注疏者，而全部采用古代中国的注疏，我没有参照现代中国学者或日本学者，我仅参照了钱穆，他是我的老师，我继承了他的传统。我喜欢钱穆的《庄子纂笺》，某种程度上我在模仿那本书，当时我走在台北的路上，我想英语世界没有这种文本，他选择了对他最有启发的读者。钱穆阐发文本非常精彩，他并没有翻译全部的注疏。他的书是目前我翻译的这本书的模板，代表了钱穆面对整个传统的视角。我不是对每个注疏者都公平对待，而是只选择那些我看来更开放式文本的注释，试图给读者一样的阅读体验，好似与不同声音对话。钱穆文本对我来说最伟大的地方是，向我展示了他的选择性。关于庄子的观点林林总总，他并非将其全部囊括，而是选择相关度最高的。他并不教条或武断，不只包括一个解释，而让你置身于听到各种声音的感觉，他选择最有说服力的观点。我希望读者既能感知文本的复杂性，又能得到了一个特别的视角，我对文本的视角是与传统对话。

五、译本传递《庄子》思想的世界哲学价值

姜莉：迄今为止，从第一本著作《解缚之半影：郭象的新道家哲学》算起，您已经出版了六本哲学方面的著作，在学界享誉盛名，翻译活动与您在哲学方面的学术研究是否有联系？是如何联系起来的？

任博克：我早于《庄子》译本前就出版过关于郭象的书。¹实际上，郭象是我的第一个研究论题。刚才您提到了冯友兰，我从冯先生那里知道了郭象。他出版过一本小书，应该是1986年出版的，有英文本，有郭象的附录，我读过冯友兰的《中国哲学简史》，郭象对庄子的解读令我非常兴奋，从哲学上来说，我认为这是真正的解读《庄子》，那个文本的哲学层面对我来说非常重要。其中一个原因是无神论，郭象思想中有强烈的神秘主义无神论。因此，文中的这个层面为对英文读者来说非常重要。这是权威的注释，对吗？英文读物中有来自不同宗教传统的东西，有些无神论与基督教上帝、形而上学或类似的东西有紧密的联系。如果我们看到了这点，就会清楚《庄子》诠释的主流是一个完全不同的方向。我对《庄子》感兴趣主要是因为其哲学的、精神上的无神论这个缘由。我读过三个或五个译本，这个层面的东西没有其他文本、其他文化讨论过，但我不真正理解它。换个说法，我的学术研究兴趣、我的哲学兴趣是我去学习《庄子》的动力，也是驱动我研究天台宗或价值悖论或无神论的动力。你可以说，所有这些都是一个总的统一的目标。就像我刚才提到的，如果你仔细阅读我的翻译，可以与华兹生的译文对照来读，我希望我发现的是其思路的进展、结论的前提、思想的结构，比如为什么庄子突然在这里说了这个，什么样的联系使它更清晰。翻译是我在研究中的一方面兴趣，其根源还是我对哲学的兴趣。

姜莉：提到对哲学的兴趣，我读过您的书《善与恶：天台佛教思想中的遍中整体论、相互主体性与价值吊诡》和《一与异的反讽：中国早期思想的连贯性——理学之绪论》，是否把两种对立的观点并置，考察其如何运作？是否互相妥协？如何从不同观点来看世界？

任博克：是的。我先研究《庄子》，然后是佛学的天台宗。《庄子》是起点，还有《道德经》早期的道家思想，因为这方面原因吸引着我。我以前从未见过超越“善”与“恶”的说法。然而，如《道德经》中“天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已”，《庄子》中“为善无近名，为恶无近刑”，这被我们称之为价值悖论，这意味着关于“善”与“恶”非二元对立的观点。这正是我的第一本书，我的博士论文。反过

1 *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang* (Albany: State University of New York Press, 2003).

来，在西方的哲学假设强调极端的善与恶的两分法，你可以说是非黑即白的思维方式，叫二分法，或善恶二分法。最开始中国思想吸引我的是其特别之处，因为中国佛学比印度佛学更强调非二分法。早期道家是非常有力、彻底、深入地在伦理与价值观上反对二分法的典范。印度思想中也有很多的非二分法，还有希腊的形而上学，即万物为一，但是这些思想都不关乎价值，而道家在这方面则非常激进，但在哲学上表述不是非常清楚。我热爱这些文本的这些说法，我不想说它们不缜密，但我想说当其在哲学领域阐述世界是什么样子时，真正的逻辑或含义未被展开。我认为《庄子》哲学非常复杂，但你必须自己去进一步演绎，读者有很多工作要做。这是我对《庄子》和《道德经》感兴趣的原因。但我后来学习佛学，尤其是天台宗，它的“如来性恶思想”，我其中一本书讨论过，其作为进一步的发展，正如早期道家的这个话题，也许是一些关于“智”观点的详细阐释，是佛学在这个观点上阐发。当然，大乘佛教有自己接近这些问题的方法，有不同的前提，用不同的方法，有不同的兴趣点。价值悖论在中国有难以置信的繁盛发展。这种现象在别的国家并未发生，是中国独有的东西。我认为这无论对于我个人来说，还是从社会、历史、哲学、世界文化层面来看，都具有非常重要的价值。

姜莉：突破以二分法为基础建立的世界观并非易事，您认为佛学关于非二分法的论说步骤更明确是吗？

任博克：是的，可以说它更加系统化。举例来说，至少某种佛学如天台宗就非常系统。它有很多篇章，很多术语，包罗万象。它要厘清教义方面的论争，要非常清楚地辨析析理。佛教文本的优势在于虽然复杂，但却非常系统。有时你看到了某种步骤，尽管表面看起来相同，但结论可能会稍有不同，在哲学上这是非常令人兴奋的。从我翻译的《庄子》文本中，你看到有许多不同的观点，有些非常清楚，有些不是那么明晰，仍有许多内容尚未展开，这些内容如文本一样美。我认为佛学的文本非常有指导性，可以帮助我们思考一些问题，虽然不是全部的，但我们仍然可以自己做些事情。我看到有许多问题、许多悖论提出来了。当面对一个价值悖论体系，有一些概念诸如空和其他自足性概念，我想发现《庄子》如何回应，如何找出解决办法，结论何去何从，这也是我前面提到的统一论题中的一部分。

访谈录二 美国汉学家对《庄子》的翻译与解读

——莫卡德教授访谈录¹

Jiang Li: Are you now working at the University of Rhode Island, the Department of Philosophy?

Møllgaard: That's correct.

Jiang Li: You received your BA and MA at University of Copenhagen. I noticed your BA's major is philosophy, then I just wondering how did you get interested in Chinese philosophy, especially Daoism and Zhuangzi?

Møllgaard: When I was a teenager I read a Danish translation of the *Zhuangzi*. Later I studied literature, philosophy, and religion, and then I got interested in East Asian philosophy. I had a chance to go to Nanjing University, and when I came back, I got my degree in Copenhagen. Then I went to the United States, to Harvard University to get the Ph.D.

Jiang Li: I see you got your Ph.D at Harvard University. That's really wonderful. It's great because Harvard is a place everybody dreamed to go, right?

Møllgaard: Yes, in Denmark at the time there was not much teaching of Chinese and East Asian philosophy. At Harvard I had the opportunity to study with Tu Weiming, Benjamin Schwartz, and Stephen Owen.

Jiang Li: Were you born in Denmark?

Møllgaard: Yes.

Jiang Li: It's a good place. It's a fairy place.

Møllgaard: Yes. When did you go there?

Jiang Li: Last summer. It is a nice place.

Møllgaard: It has changed a lot. They built a lot of modern buildings, like

¹ 2016年12月12日笔者对莫卡德教授进行了电话访谈，访谈为英文，笔者将其译为中文。莫卡德教授现为罗德岛大学哲学系教授，在哥本哈根获得学士和硕士学位，在哈佛大学获得博士学位。

the new library and the Opera House.

Jiang Li: In your study of Zhuangzi, whose translation have you adopted? Do you read some English versions? Graham? Watson? Mair? Ziporyn? Do you think the translations convey the original meaning? How do you evaluate them?

Møllgaard: I use all of them. I like Victor Mair's translation, A.C. Graham's translation, and also Burton Watson's translation. I also like Brook Ziporyn's translation, although it is not the whole book, but he has all the Inner Chapters. I think his translation of some of the passages is the best. A.C. Graham is often very interesting. Victor Mair translates in the style of literature and as does Watson. Watson is a great translator. I think his translation may soon be fifty years old. He also translates from Japanese.

Jiang Li: When is your first encounter with Daoism?

Møllgaard: As I said, when I was a teenager. There is a Danish translation of part of the *Zhuangzi* by Søren Egerod, who was Professor of Chinese Studies at Copenhagen University. Later he became my teacher. I read his translation when I was camping by the sea. I was lying in the tent and looking out into the evening mist. There were horses running around coming in and out of the mist.

Jiang Li: It is romantic scenery.

Møllgaard: It's very much like Zhuangzi. At that time, I didn't really understand, but reading *Zhuangzi* left a strong impression on me. But when I was studying at Harvard, I was actually studying Confucianism.

Jiang Li: So your Ph.D dissertation is about Confucianism?

Møllgaard: Yes, Confucian ethics.

Jiang Li: I read your paper "Eclipse of Reading", *An Introduction to Daoist Thought*, "Zhuangzi's Notion of Transcendental Life". I think you did a lot of research on the *Zhuangzi*. Presently, your interests are in Confucianism?

Møllgaard: Yes. I am trying to write something about Confucianism.

Jiang Li: Since my project concerned the interpretation of the *Zhuangzi*, I will talk more about the *Zhuangzi*. Which aspect of *Zhuangzi* is your favorite? Religion? Literary? Or philosophy?

Møllgaard: Religion, literature, and philosophy. I think they are hard to

separate. They are all important. Some think that there is no ethic in *Zhuangzi*, that there is nothing normative, but I think if you understand *Zhuangzi* more from a religious point of view, then you will find a profound ethics there. I don't think you can understand ethics of *Zhuangzi* if you don't understand the religious dimension of *Zhuangzi*. Sometimes you have to also look at it from the philosophical point of view, and sometimes you should not look at it from the philosophical point of view but from the literary point of view. There is no one approach, and for me, anyway, these three approaches are not really separate.

Jiang Li: You mean they are connected to each other.

Møllgaard: Yes, very much so. They are all Western categories. Religion, literature, and philosophy, as it is understood in the West, it is quite different in the Chinese tradition.

Jiang Li: In your paper “Eclipse of Reading”, you mentioned “philosophical turn” in American sinology. When did the turn come? Who are the representatives? Could you describe its characteristics?

Møllgaard: I think probably in the 1980s, I think so. Suddenly, there were a lot of philosophies in China. Burton Watson and scholars of that generation, they never talk much about philosophy. A.C. Graham probably was the first to talk about philosophy. His book *Disputation of the Dao*, which is an overview of early Chinese masters, takes the point of view of philosophy. You know 辯 *bian* is disputation, right? So I think that was the time it started. There was a feeling in the West, first, that if you do not know philosophy well, then you probably can not understand *Zhuangzi*, and second, that it is wrong to say there is no Chinese philosophy. Is Chinese thought philosophy in the Western sense? It is a long discussion.

Jiang Li: So, probably, the Chinese, such as Confucianism and *Zhuangzi*, is a kind of thinking, not in the Western sense of philosophy.

Møllgaard: Probably. On the one hand, it is a good thing people began to move into philosophy. On the other hand, when you compare Chinese thinking to Western philosophy, then that is not always the best way to read the Chinese thinkers. So in the article, “Eclipse of Reading”, my point is that some of these

scholars who read the Chinese texts as philosophy actually do not read the texts very closely.

Jiang Li: In the preface of your book *An Introduction to Daoism Thought*, you have said that it is a reading that shows the unity of Zhuangzi thought. I think in your opinion, that *Zhuangzi*, there is a coherence in the text, right?

Møllgaard: Yes, I think so. This is a theoretical position. When you look at the *Zhuangzi*, you have the Inner Chapters, you have the Outer Chapters, and the *Za Pian*, right? Some scholars think that the Inner Chapters are actually not the earliest ones, you know, and there are all kinds of discussions about the text, that it is actually fragments. And people will say there's no unity in the text, because it is written by many different people, and also by different schools of thoughts, so on and so forth. So some scholars will say that this book does not have a unity of vision. The Chinese tradition always assumed there was a unity of vision. My point is that if you want to read and understand a book like *Zhuangzi*, then you have to begin with being focused on the unity of what you are reading. When you read anything as complex and profound as the *Zhuangzi*, you must first get some basic sense of what this book is about, and then from that, you elaborate. I don't see how you can read the *Zhuangzi* without this sense of unity. Of course, if you are a historian, then you may not be interested in this unity. You are just interested in finding out when this section was written, when that section was written and so on. But, I don't read as a historian. I read as somebody who has been touched by the *Zhuangzi*. I read it first when I was a teenager. Then I didn't understand much, but there was already a sense of unity.

Jiang Li: I myself studied *Zhuangzi* and I think there is something coherent, I myself would like to view *Zhuangzi* as a person, rather than a book. I have mentioned that in my Ph.D dissertation, I try to view from the images in the *Zhuangzi*, I also noticed although you study philosophy, you also pay attention to the metaphors and images in the book. It is hard to explain in the philosophical way. Just probably a kind of intuition or something from literary method, we can also see there's some coherence in the book.

Møllgaard: I agree. It is important also to read the *Zhuangzi* as literature.

Jiang Li: I think Zhuangzi has his consistent advocacy from the beginning to the end. Although for the Outer Chapters and *Za Pian*, probably there are some other authors, I think especially in the Inner Chapters, there is a core, or a theme in the book. That is Robert Allison's *For Spiritual Transformation*, you may also agree with his opinion, right?

Livia Kohn: Yes, I read this book. Definitely, spiritual transformation is important.

Jiang Li: Also, you make the distinctions in your article, between “the notions of transcendental” such as “*tian* (天)” and “*ren* (人)” and between “*dao* (道)” and “*wu* (物)” .

Møllgaard: I think it is very important to work with the distinctions actually found in the text itself. Not just come with some distinctions you have from Western philosophy, and then try to use them only. So the *dao* and *wu* distinction is very important in *Zhuangzi*.

Jiang Li: Also in *Introduction to Daoism Thought*, you said “there is a hermeneutics is developed”. Can you explain what is the uniqueness of this hermeneutics?

Møllgaard: Hermeneutics is the art of interpretation. How do you read the *Zhuangzi*? That is the question of hermeneutics. Actually, when you read the *Zhuangzi*, Zhuangzi himself will give you some hints about how to read it, therefore it is important not to impose too much on the text. We cannot totally avoid it, and in some way it could be helpful to use Western categories. There is so much of the book that has not been understood yet, so many very interesting figures of thought, ways of thinking, so much in that book has not been brought out yet.

Jiang Li: Since you have lived in Denmark, in U.S.A, and also you have been to China. You have lived on three continents, it is natural for you to make comparison and think broadly than average people. Such living experience will make you reconsider the standards or rules in your own country, the ethics one culture values probably not valued by the other culture. Is it one reason you

advocate continental philosophy? Could you explain continental philosophy?

Møllgaard: Actually when I studied philosophy in Copenhagen, and then Harvard, most of my teachers were not continental philosophers but analytic philosophers. But Hilary Putnam at Harvard was an analytic philosopher who became interested in what he called non-scientific knowledge, and so also in continental style philosophy. And Stanley Cavell, of course is in his own way a continental philosopher. The reason why I think continental philosophy is more appropriate to the study of Chinese thought is, as we discussed before, that in *Zhuangzi*, philosophy, religion and literature is not clearly separated. If you look at continental philosophy, that is the same. In much of continental philosophy, you can not totally separate philosophy from religion, or totally separate philosophy from literature.

Jiang Li: you mean continental philosophy have all these together, philosophy, literature, religion.

Møllgaard: Yes, philosophy, literature, and religion together. If you read continental philosophy, you get a broader view of what it means to think. Generally speaking, of course.

Jiang Li: In your article, you criticized technical philosophy, right?

Møllgaard: Some of American philosophy used to be too technical. When this kind of philosophy began to be introduced to the study of Chinese texts, I don't think that was always helpful. If you don't think that philosophy has any religious dimension, and if you think philosophy is all about argumentation and logic, then it becomes really hard to understand *Zhuangzi*.

Jiang Li: When you read *Zhuangzi*, have you noticed that there are many metaphors, allegories? That is also the problem I met, I noticed different persons have very different interpretations about the same allegory.

Møllgaard: Yes, Alison is one who looks at that.

Jiang Li: He explain it explicitly. He adopts logic way to explain it, meanwhile he gives consideration to the literary elements.

Møllgaard: I see.

Jiang Li: Do you still have something you want to emphasize in your study?

Møllgaard: I am thinking of looking at some of the enigmatic sayings in the *Zhuangzi*. Try to put a number of them together and see what you can do. Some interesting sayings and passages are very hard to explain, you know, paradoxical. And actually, I did write on some of them in a paper about logic in the Daoist tradition. It is not published yet. I would like to say more about these paradoxical sayings. I have written some small pieces that have to do with Zhuangzi's politics. That is another interesting area, I think. His political thinking, especially his notion of "equality", which is the total opposite of Confucian philosophy. Confucian says that by nature there are differences between people. Zhuangzi, he seems to be saying that by nature everybody is equal. That's a very important point of view, almost a modern point of view. As I said before, there is still a lot in the *Zhuangzi* that has not been highlighted and explained. I would like to say something about those passages. In the book we just talked about, I was looking at *Zhuangzi* as a whole, but maybe I will now look at some pieces here and there.

姜莉: 莫卡德教授, 您好! 您目前在罗德岛大学哲学系担任教职对吗?

莫卡德: 是的。

姜莉: 您在哥本哈根大学获得学士学位和硕士学位, 我注意到您的专业是哲学, 我很好奇您是如何开始对中国哲学尤其是道家 and 庄子感兴趣的呢?

莫卡德: 这要从我十几岁的时候第一次读《庄子》丹麦语译本说起, 后来我学习了文学、哲学和宗教, 然后对东亚哲学产生了兴趣。我曾获得去南京大学学习的机会, 回来后我在哥本哈根大学拿到了学位, 然后去了美国, 在哈佛大学获得了博士学位。当时在丹麦没有机会学习中国哲学和东亚哲学, 而在哈佛大学, 我有机会和杜唯明、史华兹和宇文所安一起学习。

姜莉: 您在哈佛大学获得了博士学位, 真是了不起, 哈佛大学是每个人都梦想去的学府, 对吧?

姜莉：丹麦是您的出生地吗？

莫卡德：是的。

姜莉：丹麦是个童话般的地方。

莫卡德：的确。您什么时候去的？

姜莉：去年夏天，那是个好地方。

莫卡德：变化很大，他们建了很多现代化的建筑，比如新图书馆和歌剧院。

姜莉：您在学习《庄子》时，采用了谁的译本？您是否读过英文译本？如葛瑞汉、华兹生、梅维恒、任博克译本。您是否认为译文传达了原文的含义？您如何评价这些译本？

莫卡德：这些译本我都参考。我喜欢梅维恒译本、葛瑞汉译本，还有华兹生译本。我也喜欢任博克的翻译，虽然不是全译本，但他翻译了内篇的全部章节，他对一些段落的翻译是最好的。葛瑞汉经常很有趣。梅维恒和华兹生以文学的风格翻译，华兹生是一位伟大的翻译家，我想他的译文很快就有五十年的历史了。他从日语翻译过来。

姜莉：您什么时候第一次接触了道家？

莫卡德：正如我前面提到，在我十几岁的时候。《庄子》的一部分有丹麦译本，由 Søren Egerod 翻译，他是哥本哈根大学中文系教授，后来他成了我的老师。我在海边露营时读过他的翻译。我躺在帐篷里，望着外面的薄雾，马儿在雾中跑来跑去。

姜莉：多么浪漫的景色。

莫卡德：很像庄子的风格。当时我还不太明白，但读《庄子》给我留下了深刻的印象。而我在哈佛学习的时候实际上是在学习儒学。

姜莉：那么您的博士论文是关于儒学的？

莫卡德：是的，儒家伦理。

姜莉：我看了您的论文《解读的衰落》《道家思想概论》《庄子的超越人生》，我想您对庄子做了很多研究，现在你的兴趣是儒学吗？

莫卡德：是的。我想写一些关于儒家思想的东西。

姜莉：因为我的项目是关于《庄子》的诠释，所以我会多谈些《庄子》，你最喜欢《庄子》的哪一方面，宗教、文学，还是哲学？

莫卡德：宗教、文学、哲学这几方面我觉得很难分开，它们都很重要。

有人认为《庄子》中没有伦理，没有什么规范，但我认为如果更多地从宗教的角度来理解《庄子》，就会发现一种深刻的伦理。如果不理解《庄子》的宗教维度，就不能理解《庄子》的伦理。有时候也要从哲学的角度去看，而有时候应该从文学的角度去看，没有一种单一的方法。对我来说，不管怎样，这三种方法并不是真正分开的。

姜莉：您的意思是他们是互相联系的？

莫卡德：是的，联系很密切，它们都是西方的范畴。宗教、文学和哲学，正如西方所理解的，在中国传统中是完全不同的。

姜莉：您在《解读的衰落》一文中提到美国汉学的“哲学转向”，那转向发生于何时？谁是这个转向的代表？你能描述一下它的特点吗？

莫卡德：我想大概是 20 世纪 80 年代吧。华兹生和他那一代的学者，他们从不谈论哲学。葛瑞汉可能是第一个谈论哲学的人。他的《论道》一书是从哲学的角度对中国早期哲人的总览。你知道“辩”的意思是争论，我想这个解释就是从该书开始的。在西方有一种感觉：第一，如果你不了解哲学，那么你可能就不能理解庄子；第二，如果说没有中国哲学，那是错误的。中国的思想哲学是西方意义上的吗？对于这个问题是一个漫长的讨论。

姜莉：所以，中国的儒家、庄子是一种思想，而不是西方意义上的哲学。

莫卡德：也许是这样的。一方面，这是一件好事，人们开始进入哲学；另一方面，当把中国的思想和西方的哲学相比较时，那并不总是解读中国思想家的最佳方式。所以在这篇文章中，我认为这些把中国文本当作哲学来阅读的学者中有些人实际上并没有深入阅读文本。

姜莉：在您的《道家思想概论》一书序言中，您说过这是一本体现庄子思想统一性的读物，我想也认为《庄子》文本中有连贯性，对吗？

莫卡德：是的，我想是的。这是一种理论立场。《庄子》有内篇、外篇和杂篇。有些学者认为，内篇其实不是最早的，关于文本有各种各样的讨论。有人说文本实际上是零散的，没有统一性，因为它是由许多不同的人写的，存在不同的思想流派，等等。中国传统总是认为有一个统一性。我的观点是，如果你想阅读和理解一本像《庄子》这样的书，那么你必须从关注所读内容的统一性开始。当阅读《庄子》这样复杂而深

刻的书时，必须先对其内容有基本的了解，然后再从中加以阐述。当然，如果你是一个历史学家，那么你可能不会对这种统一性感兴趣。你只知道这一节是什么时候写的，那一节是什么时候写的，等等。但是，我不是历史学家，我作为一个被庄子感动的人来读书。我十几岁的时候开始读的时候虽然我不明白，但已经感觉到了全文的一体性。

姜莉：我自己也学过《庄子》，我觉得有一些连贯性，我自己更愿意把《庄子》看成一个人，而不是一本书。在我的博士论文中我试着从《庄子》中的意象来讨论。我也注意到您虽然学哲学，但也注意到书中的隐喻和意象。很难用哲学的方法来解释。也许它们只是一种直觉或者文学方法上的东西，我们也可以看到书中有一些连贯性。

莫卡德：我同意这点。把《庄子》当作文学来读也很重要。

姜莉：我觉得庄子自始至终都有他一贯的主张。外篇、杂篇虽然可能还有其他一些作者，但我认为，特别是内篇，都存在一个核心，或者说书中的主题。这是爱莲心的《向往心灵转化的庄子：内篇分析》，您可能也同意他的意见，对吗？

莫卡德：是的，我读过这本书。当然，心灵转化是很重要的。

姜莉：还有，您在文章里把“超越的概念”做了区分，如“天”与“人”“道”与“物”。

莫卡德：我认为处理文本本身的区别是非常重要的。我们不要只是带着与西方哲学的一些区别，然后试着只使用它们，所以道与物的区分在《庄子》中是非常重要的。

姜莉：也是在《道家思想概论》中，您说“有一种解释学是发达的”。您能解释一下这种诠释学的独特性吗？

莫卡德：诠释学是解释的艺术。你怎么看《庄子》？这就是解释学的问题。其实，当你读《庄子》时，庄子本人会给你一些如何读的提示，所以不要在文本上加强太多，这点很重要。我们不能完全避免它，而且在某种程度上，使用西方范畴可能会有所帮助，毕竟书中有很多东西还没有被理解，很多非常有趣的思想、思维方式还没有被挖掘出来。

姜莉：既然您在丹麦、美国生活过，还去过中国。您生活在三大洲，很自然会做比较，思考得更广泛。这样的生活经历会让您重新考虑自己国家的标准或规则，一种文化所重视的伦理道德可能不被另一种

文化所重视。这是您提倡大陆哲学的原因之一吗？你能解释一下大陆哲学吗？

莫卡德：其实我在哥本哈根学哲学，后来在哈佛学哲学的时候，我的老师大多不是大陆哲学家，而是分析哲学家。但哈佛大学的希拉里·普特南（Hilary Putnam）是一位分析哲学家，他对所谓的非科学知识感兴趣，对大陆哲学也感兴趣。当然，斯坦利·卡维尔（Stanley Cavell）是一位独特的大陆哲学家。我之所以认为大陆哲学更适合研究中国思想，是因为正如我们前面所讨论的，在《庄子》中哲学、宗教、文学并没有明确分开，大陆哲学也是一样的。在许多大陆哲学中，不能把哲学和宗教完全分开，也不能把哲学和文学完全分开。

姜莉：您的意思是说大陆哲学把哲学、宗教、文学这些东西结合起来了。

莫卡德：是的，哲学、宗教、文学是合在一起的。如果你读了大陆哲学，通常你会对思考的意义有一个更广阔的视野。

姜莉：您在文章中批评了技术哲学，对吗？

莫卡德：以前美国的一些哲学太技术化了。当这种哲学开始被引入汉语文本研究时，我认为这不总是有帮助的。如果你认为哲学没有任何宗教的维度，哲学都是关于论证和逻辑的，那么就很难理解《庄子》。

姜莉：您读《庄子》的时候，有没有注意到里面有很多比喻、寓言？这也是我遇到的问题，我注意到不同的人对同一个寓言有不同的解释。

莫卡德：是的，爱莲心也是如此看这个问题的。

姜莉：他解释得很清楚。他用逻辑的方式来解释，但同时考虑了文学因素。

莫卡德：是的。

姜莉：在您的研究中还有什么要强调的吗？

莫卡德：我想看看《庄子》里的一些难以理解的话，试着把它们放在一起，看看能做些什么。一些有趣的谚语和段落很难解释，很矛盾。事实上，我写了一篇关于道教传统中的逻辑的论文，还没有发表。我想更多地探讨这些自相矛盾的地方。我写了一些与庄子政治有关的小文，我认为这是另一个有趣的领域。他的政治思想，尤其是他的“平等”观，与儒家哲学完全相反。儒家说人与人之间天生就有差异，而庄子似乎在

说本质上人人平等。这是一个非常重要的观点，也是现代的观点。正如我之前所说，《庄子》中还有很多没有被挖掘和解释的地方。在我们刚刚谈到的那本书中我把《庄子》作为一个整体来看，但现在也许我会关注一下这些地方。

访谈录三 道的宗教维度

——孔丽维教授访谈录¹

Jiang Li: How do you encounter with *Zhuangzi*? What factor triggers your interests in Daoism?

Livia Kohn: I first learned about *Zhuangzi* during my studies in Germany. It was part of training in classical Chinese language and culture. At the same time I began to be interested in Chinese religion, which is so different from anything in the West. I got into Daoism under Professor Edward Schafer at Berkeley. I was fascinated by the religion and its expressions and practices. I moved to Japan after my Ph.D, already deeply committed to studying Daoism.

Jiang Li: Your translation of *Zhuangzi* in *Chuang-tzu: The Tao of Perfect Happiness* is a selected translation, Why don't you translate the whole book? Which part of *Zhuangzi* have you selected? what was the reason or did you follow certain principle?

Livia Kohn: The publisher required a certain format, the principle of selection, and a certain limit of pages. I made the selections on the basis of my understanding of *Zhuangzi*. I think the work is all about happiness—what it is, why we don't have it, and how to get there.

Jiang Li: The themes of the book are universal patterns, body and mind, self transformation, the new life. Why did you set these topics? What subject or theory inspired you?

Livia Kohn: That just makes sense to me.

Jiang Li: As far as I know, in America, among those scholars who do research about religion, it seems that there is a boundary between academy and practice. In China, If a teacher who teaches religion, take buddhism as an

¹ 本访谈为2016年11月21日孔丽维教授通过邮件对笔者问题的回复。

example, it is quite possible that he believes in the doctrine of buddhism. While in US, it is not the case. A professor who teaches Bible may not be a Christian. How do you do in your academy and Taoist practice? Do you set any boundary?

Livia Kohn: Not really. Most scholars in the US are also practitioners, especially in all the different Western religions, but also very much so in Buddhism. In my generation, all Daoist scholars also practice some form, at least *qigong*. I see practice as essential to proper understanding.

Jiang Li: I tried to categorize the present Zhuangzi study in the U.S. from perspective of religion, philosophy, and literature. In your opinion, which category do your study belong to? How about Eske J. Mollgaard and Hans-Georg Moeller? Can you comment on the methodology you all use in the study of Zhuangzi?

Livia Kohn: I think categories are vastly overrated and should be disbanded. Some people have a tendency to focus on certain perspectives or topics, but all move from one academic classification into another. I do not see these limitations.

Jiang Li: As a woman, do you adopt feminism perspective in *Zhuangzi* translation and Daoism study?

Livia Kohn: No, I do not have a feminist agenda. I think it is important to be aware of the role and position of women in history, but I don't see the need for radicalization.

Jiang Li: Have you focused on the interpretation of “*xinzhai* 心斋” and “*zuowang* 坐忘” in *Zhuangzi* interpretation in your “Forget or Not Forget? The Neurophysiology of *Zuowang*”, discussing the issue from the aspect of psychology? I wonder if the Chan buddhism or meditation gives you such inspiration?

Livia Kohn: No, these discussions come from Western science, and the interest is largely academic, trying to understand the brain functions behind the ancient claims.

Jiang Li: In your interpretation of *Zhuangzi*, how do you deal with the mystical part, such as “divine man” or “true man”?

Livia Kohn: There is a chapter on mysticism in the book on text and

context. It is possible to connect chuang-tzu's ideas and visions with mystical ideals in other traditions. See also my earlier book, *Early Chinese Mysticism*.

Jiang Li: As for the discussion of Zhuangzi as a relativist, what is your opinion? Do you believe he is a relativist? Or how would you describe him?

Livia Kohn: I do not think in these terms.

Jiang Li: Which aspect of Zhuangzi would you like to introduce to English readers most?

Livia Kohn: The focus on personal realization of happiness, independent of social demands and classifications.

姜莉: 是什么机缘让您阅读了《庄子》? 有什么因素触发了您对道教的兴趣?

孔丽维: 我第一次了解《庄子》是在德国学习期间, 这是中国古典语言和文化培训的一部分。与此同时, 我开始对中国宗教感兴趣, 它与西方的任何宗教都截然不同。我是在伯克利大学薛爱华教授 (Edward Schafer) 的指导下进入道教学习的, 我对宗教及其表达和实践很着迷。我在获得博士学位后搬到了日本, 已经致力于道教研究。

姜莉: 您的《庄子: 至乐的道》是一个摘译本, 为什么没有翻译整本书呢? 您选译《庄子》的原因是什么, 遵循的原则是什么?

孔丽维: 出版商有要求一定的格式、选择原则和页数限制, 我根据自己对《庄子》的理解选译。我认为这本著作都是关于幸福的, 比如幸福是什么, 为什么我们没有幸福, 以及如何实现幸福。

姜莉: 这本书的主题包含宇宙模式、身心、自我转变、新生活, 您选择这些主题的原因是什么? 抑或是什么学科或理论启发了您?

孔丽维: 因为这对我来说很有意义。

姜莉: 据我所知, 在美国, 从事宗教研究的学者中, 学术研究和实践之间似乎存在着界限。在中国, 如果一位教授宗教的老师, 比如教授佛教, 那他很可能相信佛教教义。然而在美国情况并非如此。教授《圣经》的教授可能不是基督徒。您在您的学术研究和道教实践中是如何做的? 是否设定边界?

孔丽维: 并不完全是这样。美国的大多数学者也是实践者, 尤其是在所有不同的西方宗教中, 在佛教中也是如此。在我们这一代, 所有的

道家学者都进行某种形式实践，至少是气功。我认为实践对正确理解至关重要。

姜莉：我试图将美国目前的庄子学分为宗教类、哲学类和文学类，您认为您的研究属于哪一类？莫卡德和梅勒的研究属于哪一类？您能评论一下您和他们在研究《庄子》时使用的方法吗？

孔丽维：我认为分类被过于高估，应该取消。有些人倾向于关注某些观点或话题，但都会从一种学术分类转移到另一种，我没有看到这些限制。

姜莉：作为女性，您在《庄子》翻译和道教研究中是否采用了女性主义视角？

孔丽维：不，我没有女权主义倾向。我认为意识到女性在历史上的角色和地位很重要，但我认为没有必要激进。

姜莉：您有没有关注《庄子》中涉及“心斋”和“坐忘”的段落？您在《忘与不忘：坐忘的神经生理学》（“Forget or Not Forgot the Neurophysiology of Zuowang”）一文中从心理学的角度讨论了这个问题。我想知道是否禅宗或禅修给了您怎样的灵感？

孔丽维：没有，这些讨论来自西方科学，兴趣主要集中在学术研究，试图理解古代说法背后的大脑功能。

姜莉：您在对《庄子》的解读中是如何处理神秘主义的段落，比如“神人”或“真人”？

孔丽维：这本书中有一章是关于神秘主义的，是关于文本和语境的。将庄子的思想和愿景与其他传统中的神秘理想联系起来是可能的，可以参阅我的早期著作《中国早期神秘主义》（*Early Chinese Mysticism*）。

姜莉：关于庄子作为相对主义者的讨论，您的看法是什么？您认为他是相对主义者吗？或者您会如何描述他？

孔丽维：我不这样看问题。

姜莉：您最想向英语读者介绍庄子的哪一方面？

孔丽维：独立于社会的需求和分类，关注个人幸福感的实现。

后记一

2010年我博士毕业，当时的论文题目是《庄子英译：审美意象的接受》，距今已十二个春秋。回首自己的学术生涯，都是围绕着庄子西传这个主题。2014年根据博士论文出版的《庄子英译：审美意象的译者接受研究》（简称《庄子英译》）主要集中在英译本的研究，之后很长时间我不知道研究如何继续将这个主题深化下去，我的博士导师辜正坤教授建议我接着研究庄子的诠释，这便是《中西互镜：庄子哲学英译与诠释研究（1983—2015）》（简称《中西互镜》）的缘起。

《中西互镜》虽然主题没变，但侧重点有所不同，《庄子英译》主要集中在英译，而本书则增加了庄子在西方的诠释这一内容。从广义上来讲，诠释也是翻译的一种，在《庄子英译》中，我是以庄子原本为标准来评价译本的，但在《中西互镜》中，我更多的是试图客观地描述英语译释研究，虽然两本书都有自己的观点，但在叙述诠释史的过程中尽量保持观点中立。在国家留学基金委的资助下，2016—2017年我在芝加哥大学访学，并旁听了任博克教授的课程，可以说这一年在芝加哥大学的学习带给我的不仅仅是文化冲击，而且使我能第一次从之前的立场和视角中跳脱出来，试着站在其他的立场去理解另一个与东方文化逻辑差异巨大的文化，而这一理解并不是马上就达成的，就好比开始有一扇门开了一点缝隙，一线光透了进来，经过这几年的不断思考领悟，慢慢发现了另一个世界。这种思想上带来的愉悦是其他事情无法比拟的，这是一种思想启蒙，让我想起了爱丽丝历险记，而我就是那个好奇的孩子，为发现一个新世界而惊喜。还记得在到芝加哥大学之前，我非常自信地认为自己理解的庄子就是庄子本身，我也迫不及待地和一个波兰女博士讨论，但她并没有表示十分认同我的观点。第一次跟任博克教授争论鲲鹏化为鹏这个寓言的寓意至今令我印象深刻，我对这则寓言的解读是鲲鹏化为鹏是

终点，而他的解读是鹏鸟还会飞回去，并经历变化。我们又拿佛学类比，我认为学佛的目的是成佛，他解读为佛还要变成普通人来渡人。他并没有试图去说服我，而我当时是质疑他的理解的，质疑的态度我至今没变，但改变的是我能以更加包容的心态去倾听不同的声音，并去试图挖掘这不同声音的背景和成因，而且我发现这样的研究很有趣。这种不认同激发了我去理解“他者”的立场。

有意思的是，虽然我听了一年任博克教授的课，但对于他的思想却是我觉得最难懂的，关于个案研究，他的那一章是最后写成的。探究的原因还是始于对一种迥异思想现象的好奇：我们不是生活在同一个世界么？我们不是都对庄子和佛学感兴趣吗？我们的解读为什么那么不同？随着阅读的一点点展开，我觉得自己也逐渐接近答案，尽管用了将近五年的时间去理解另一个思想，但这是值得的。问题的答案都不简单，而中西对比不单单是表象，更重要的是文化根系上的差异，很多时候这背后看似专断的结论其实都可以追溯到两个不同系统的差异，即中西文化系统的差异。

所以，我发现在实践中没有纯粹客观的翻译和诠释，每个译释者都有他的文化立场和观点，有他自己接近庄子的原因。尽管这个说法和阐释学中的“前理解”相似，但我是从鲜活的实例中发现确实如此，并不是先入为主地有这样的观念。庄子的《齐物论》有“吹万不同，怒者其谁？”而对于我来说，更重要的是要看到这形形色色的器，它是什么形状的，然后去追问它为什么是这个形状，这种主体性研究一直是我感兴趣的话题。

作为一名英语专业的学生，做这个课题研究是困难的，一方面要把原文的英语表述还原为汉语，从文字上来说这已经是最简单的部分；另一方面要还原阐释者的思想，阐释者多是哲学家，阐释的背后都有其之前的立场，而这个立场的背景是西方的哲学知识体系。对阐释者的阐释要有理解，要有高度，要发现思想之间的关联与对立，梳理清楚本身已不容易，还要站在一定高度去分类和评述就更艰难。这里要感谢我在北京大学就读时期，我的导师辜正坤教授开设的西方学术精华和中西文化比较课程，还有历史系和哲学系的通选课，我听过庄子哲学和西方哲学等课程，所以对斯宾诺莎、叔本华、尼采等哲学家有所了解。另外，就是

在芝加哥大学访学期间任博克教授的言传身教。开始听课时，一连串的认识论（epistemology）、本体论（ontology）、宇宙论（cosmology）弄得我一头雾水，但这点滴的“润物细无声”，后来都帮助我理解这个庞大体系，更好地理解阐释者基于什么样的问题关怀进行研究，这也是为何从宏观上看，中国大陆（内地）地区和北美地区对同一个作者作品的问题会有不同的答案。简而言之，就是问题的关怀不同。从直观上说来，中国大陆（内地）的解读因袭传统较多，知识性较强，而北美地区的解读对传统的挑战居多，而西方文艺复兴以来的文化基因鼓励突破、创新、对权威挑战。这种问题意识也渗透进对庄子的解读。所以从这个层面来看，无论是东方还是西方，都可以跳出固有的视角和立场，换个角度来审视自身的文化，获得全新的视角，中西互镜，互相学习借鉴。

写作的过程也是艰苦的，有时坐一上午毫无所得，跟健身和购物不同，做学问有时花费很多时间却并不一定有看得见的成果，这时是最考验耐心和恒心的，当然也考验体力。但是，令自己欣慰的是，始终秉承着要写有价值的文字的初心，即使在两年多没有文章的情况下，也依然坚守着这个信念。好在，对于哲学思想，我一直是热爱的，源于好奇，好比是探索宝藏。做学问也有乐，那就是理解了思想后，又为智识打开了一扇窗，而光明照耀思想的快乐是无可比拟的。从另一个层面来看，留下精神财富，如果真正做到了，也是更恒久的。

相对于十二年前的博士论文，本书还是有突破的，对庄子的理解维度，从审美和人生哲学层面拓展到了逻辑哲学和宗教维度。学术上、思想上的成长让我愉悦、欣慰。当然，今后还有很长的路要走。感恩结缘庄子，正是因为他的思想趣味支持我在这条路上可以走得远。我还要感谢任博克教授，尽管访学只有短短的一年，但思想上的启蒙让我受用终身。他会推荐这个领域前沿的书籍给我，在我置身于知识的大海找不到方向的时候，他会告诉我“慢慢来”。即使是在我回国之后，面对我对学术问题的提问，任博克教授也是热情的回应。他一直在庄子领域的耕耘，也提供了成书的营养和素材。在我目前尚且短暂的学术生涯中，对我学术的成长产生深远的影响还有我的导师辜正坤教授，即便是博士毕业多年后，在2019年末，得知辜老师又给北京大学的硕士开设了中西文化比较课，我又每周跑到北大去听课，虽然已过不惑之年，但还可以踏踏实实地在

老师面前做回学生，得到思想上的滋养永远是幸福的。他们二位都是自带光环，多年以后，我扪心自问要成为什么样的人，答案都是像他们一样的具备思想光辉的人。虽然我当教师多年，但我一直对这个领域战战兢兢、如履薄冰，这是因为心中有敬畏。北京师范大学的校训“学为人师、行为世范”被我引为座右铭，我时时刻刻提醒自己的责任和担当。教育是什么，教育的本质意味着“一棵树摇动另一棵树，一朵云推动另一朵云，一个灵魂唤醒另一个灵魂”。如果能以一人之智慧去启迪他人、激发他人、照亮他人，那岂不是最幸福的事？

姜莉

2020年6月9日于北京

后记二

在本书的写作过程中我也经历了很多事情。父亲的离世，让我突然刻骨铭心地认识到人世的变幻无常，我以此书献给父亲姜宗仁。在我的成长过程中，从小到大的一日三餐都是他精心准备的。有时我突然想起吃什么炸牛排、鱿鱼圈，他都会乐呵呵地下厨，看着我高高兴兴地品尝，他都会心满意足地笑着说“随我”。以前觉得这是天经地义的事情，而直到自己身为人母，才发现这份陪伴和毫无怨言的付出是多么的弥足珍贵，在他的眼中永远是女儿最棒，我是他的骄傲。

出生于 20 世纪 70 年代末的我，那时人们重男轻女的观念还比较严重。记得父亲给我讲，和我妈妈一个产房的另一位母亲就不那么幸运了，她的丈夫听说妻子生了女儿，转头把给妻子送的面条当场倒掉了。而父亲说他从看到我的第一眼就爱得不得了，他形容我裹在医院的被子里，圆圆的脸，乌溜溜的眼睛，长得和妈妈一模一样。我还清楚地记得，他说抱着刚出生的我在公交汽车上怕挤了我，而左右突围的情形，加上他的动作示范，惟妙惟肖，由此我理解了父爱如山。回首过去，我惊讶地发现，在 40 年的陪伴中，父亲没有说过我一个不字，虽然他肯定没有接触过现今流行的对孩子全然接纳的育儿理论，但他自然而然地在我的成长中流露出对我的认可和满足，这是我的底气和安全感的来源。对于我和母亲，记忆中只有他随口而出的幽默和赞美。但是，如果有外人欺负家人，他绝不息事宁人，绝对会狠狠教训对方并讨回公道。不知从何时起，记忆中伟岸的父亲逐渐衰老，直至故去。在他去世后的前两年，我时时耿耿于怀，不甘心父亲的一生没有建功立业，没有富贵荣华，就这样老去，直至离去。他没能在女儿生活事业渐入佳境之后享享清福，这成了我心头永远的遗憾。

虽然他平凡得不能再平凡，普通得不能再普通，正如千千万万默默

无闻的父亲，但是他的一生告诉我，其实没有一个人是微不足道的，我也告诉我儿子，天空中每一颗星星的光芒都不是可有可无的，我相信他以另一种形式与我们同在，这也是我撰写本书最困难时力量的源泉。谨以此书纪念他曾经的存在，也告诉自己不要追逐自己不拥有的东西，而要时时刻刻提醒自己珍惜眼前人、眼前事，无论是璀璨的还是平淡的。人生在世都是一场修行，愿父亲在另一个世界安好，愿他看到我从未在他面前说过却特别想对他说的话：“感谢您做我的爸爸，我也以您为自豪，我们很想念您。”

姜莉

2020年8月5日于北京