

## 關於西方莊學的幾點反思

畢來德\*

### 一、西方莊學的歷史與現狀

《莊子》最早的西文譯本問世於一八八一年，是 Frederic Henry Balfour（巴爾弗）的英語翻譯，然翻譯品質很差，在此不贅言<sup>1</sup>。一八九一年有蘇格蘭漢學家 James Legge（理雅格，1815-1897）的譯本在牛津出版，是第一部比較可靠的譯本<sup>2</sup>。一八九八年劍橋漢學家 Herbert A. Giles（翟理斯，1845-1935）的譯本問世，甚具貢獻<sup>3</sup>。法文最早的譯本是一九一三年由河間府（今河北獻縣）天主教教會發表，譯者為耶穌會士 Léon Wiegier 神父（戴遂量，1856-1933）<sup>4</sup>。最早的德文譯本，是多年居住山東的 Richard Wilhelm（衛禮賢，1873 - 1930）於一九一二年出版<sup>5</sup>。這四位譯者，有三位由傳教士變為漢學家，一位由外交官變為漢學家。他們都是大規

---

本文的初稿曾經在上海華東師範大學主辦的「莊子國際學術研討會」（2008年11月8日）上發表，經過方勇教授的許可在臺灣刊登。

\* 畢來德 (Jean François Billeter)，瑞士日內瓦大學中文系榮休教授。

<sup>1</sup> *The Divine Classic of Nan-hua: Being the Works of Chuang Tsze, Taoist Philosopher*, trans. Frederic Henry Balfour (Shanghai, Hongkong: Kelly & Walsh, 1881).

<sup>2</sup> *The Writings of Kwang-dze*, in *The Sacred Books of the East*, trans. James Legge (Oxford: Oxford University Press, 1891), vol. 39-40.

<sup>3</sup> *Chuang Tzu: Mystic, Moralizer, and Social Reformer*, trans. Herbert A. Giles (London: Bernard Quaritch, 1898).

<sup>4</sup> *Les Pères du système taoïste. I. Lao-tzeu, II. Lie-tzeu, III. Tchouang-tzeu*, traduction de Léon Wiegier, Mission catholique de Hien-hien, 1913 (Paris: Cathasia, 1950).

<sup>5</sup> *Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nan-hua Dschen ging*, aus dem Chinesischen übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm (Jena: Diederichs, 1912).

模地翻譯中國經典，並非專門研究莊子。他們為後人開啟了道路，但他們的翻譯在今天僅具有歷史價值而已。

二次大戰以後，西方漢學有了新的發展，逐漸成為建制相對完備的現代學科。在一九六〇年代有人感到有必要重新翻譯某些中國經典，但各國的情形不同。在德國，至今沒有人再重新翻譯《莊子》<sup>6</sup>。在法國，長期居住法國的劉家槐於一九六六年出版新翻譯；劉家槐似乎對《莊子》沒有專門的研究，受了 Gallimard 出版社的委託才下這番功夫<sup>7</sup>。劉譯本至今在法語世界普遍流傳，比早期法文譯本來得更可靠，但是譯者缺乏對文本的深刻理解，更缺乏應有的文采。二〇〇六年 Jean Levi（樂唯）的譯本出版<sup>8</sup>。

在英美世界，一九三一年有馮友蘭的〈內七篇〉和相關的〈郭象注〉的英文翻譯在美國問世，但據我瞭解，沒有得到廣泛發行。到了六十年代，在美國出現了《莊子》全文的兩種新翻譯，一是出版於一九六三年的 James R. Ware（威厄）的翻譯<sup>9</sup>；二是 Burton Watson（華茲生，1925-）的 *The Complete Works of Chuang Tzu*。我個人認為，後者是西方至今最好的翻譯<sup>10</sup>。儘管是為一般讀者而寫，但學術價值相當高，因為其吸收了二十世紀中國學的許多研究成果，並採用簡短小注標明選取了哪位專家的讀法。由於 Watson 文筆通順流暢，從此使西方讀者容易接近《莊子》，比中國人看原文要容易，也更容易欣賞（這當然並不等於更容易讀懂）。之後英美世界出現兩種翻譯，一是美國漢學家 Victor H. Mair（梅維恆，1943-）在一九九四年出版的譯本，也甚具價值，但難以取代 Watson 譯本的權威性<sup>11</sup>；二

<sup>6</sup> 德文新譯本依據 Victor H. Mair 的英文翻譯：*Zhuangzi – Das Buch der Spontaneität, Über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit. Das klassische Buch daoistischer Weisheit, aus dem Englischen übersetzt von Stephan Schuhmacher* (Aitrang: Windpferd, 2008)。

<sup>7</sup> *L'Œuvre complète de Tchouang-tseu* (Paris: Gallimard, 1966). 另收入 *Philosophes taoïstes* (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1980)。

<sup>8</sup> *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Traduction de Jean Levi (Paris: Éditions de l'Enlyopédie des Nuisances, 2006).

<sup>9</sup> *The Sayings of Chuang Chou*, trans. James Roland Ware (New York: New American Library, 1963).

<sup>10</sup> *The Complete Works of Chuang Tzu*, trans. Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1968).

<sup>11</sup> *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, trans. Victor H. Mair (New York: Bantam Books, 1994).

是英國漢學家 Angus C. Graham (葛瑞漢, 1919-1991) 的譯本, 出版於一九八一年<sup>12</sup>。

上述的第一階段, 是單純翻譯的階段。到了第二階段, 才進入學術領域。據我瞭解, (原為瑞士籍的) 法國漢學家 Paul Demiéville (戴密微, 1894-1979) 最早探討莊學學術問題, 如文本的傳承及歷代注疏點評等問題, 並引介當代中國學者不同見解。他從一九四五年到一九五一年在巴黎法蘭西學院開設了四年的專題講座, 分別講解〈逍遙遊〉、〈齊物論〉和〈秋水〉三篇<sup>13</sup>。Watson 的英譯本, 也可視為是第二階段的環節, 因為他除了有系統地參考中國學者的專著以外, 還徵引了日本學者的研究成果, 尤其是 Fukunaga Mitsuji (福永光司, 1918-2001) 的《莊子》研究。第二階段當然延續至今, 作為研究中國古代思想的西方學者, 自然是要繼續借鑒中國學者的研究成果。

到了第三階段, 有個別的西方學者在莊學研究上做出了一點嘗試性的貢獻, 如: 倫敦大學的 Graham。他是在深入研究墨家邏輯理論之後才轉向《莊子》, 對〈齊物論〉特別感興趣, 注意到〈齊物論〉中借自墨家、名家的概念和與之相應的思想主題, 他在一九七〇年發表〈齊物論〉全文翻譯和詮釋, 突顯了其語言哲學的內涵<sup>14</sup>。據我瞭解, 這篇論文似乎在中國學界沒有引起應有的重視。Graham 後來對整部《莊子》繼續加以研究, 特別注意文本的不同成分、不同思想傾向。一九八一年他發表了自己的英譯本, 其編排相當特殊: 先是〈內七篇〉的全文翻譯, 然後以不同思想學派分類《莊子》的文本, 而且對每一類專門做介紹。這本書具有參考價值, 提出了一些新看法, 但在翻譯方面, 卻遠不如 Watson 的英譯本。Graham 研究《莊子》多年, 在《莊子》的基礎上開拓了自己的哲學思想, 在 *Reason and Spontaneity* 一書有所闡述<sup>15</sup>。在一九八九年 Graham 發表了一部獨特的中國先秦思想史, 即 *Disputers of*

<sup>12</sup> *Chuang-tzû: The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzû*, trans. A. C. Graham (London; Boston: Allen & Unwin, 1981).

<sup>13</sup> 參見 Paul Demiéville, *Choix d'études sinologiques* (Leiden: Brill, 1973)。

<sup>14</sup> A. C. Graham, "Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal," in *A Companion to Angus C. Graham's Chuang Tzu*, ed. Harold D. Roth (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003 [*History of Religion's*, 9, 1969-1970]).

<sup>15</sup> A. C. Graham, *Reason and Spontaneity* (London: Curzon Press; Totowa, N. J.: Barnes & Noble Books, 1985).

*the Tao*<sup>16</sup>。Graham 在美國漢學界影響相當大，多位研究中國古代思想的美國學者都是他的學生，其中對莊學研究有貢獻的是 Harold D. Roth（羅浩）。他在深入研究《淮南子》的編寫過程之後，對《莊子》一書的形成提出了一些具有說服力的看法<sup>17</sup>。其他美國學者在 Graham 引導下探討莊子的哲學思想，往往是以西方哲學的某些主題為出發點或作為比較的對象，在學術雜誌上發表不少文章，也出版了四本論文集<sup>18</sup>。有的文章值得參考，有的則不予置評，但總的來說，經常只是使用《莊子》中幾個孤立的語句或片斷來引證自己的論點，難免有斷章取義之嫌，並且對西方哲學的理解似乎過於片面和淺薄。在歐洲，這一類的研究比較少。道教研究在歐洲具有蓬勃的發展，但道家研究，尤其是莊學，卻一直相當冷門。其原因之一或許在於，大家對莊子過於「敬而遠之」。

然而，一百多年來西方莊學研究的結果是什麼？截至目前，對《莊子》一書有興趣的西方人可區分為兩種：一種是研究中國思想史的學者；一種是陶醉於所謂「東方智慧」的信徒。當然，偶爾也出現具有一定文化素養的普通讀者，出於好奇或認真，也看看《莊子》譯本，但往往難以理解其思想內容，覺得非漢學家是看不懂的，所以看了幾篇就擱置一旁。至於真正愛好哲學思考的西方人，在現有的譯本中看不到他們所能理解的論題。這就是現狀。

## 二、《莊子》如何可能成爲西方人的經典？

我認為，現狀很難令人滿意。《莊子》應當成爲許多西方人所熟悉的一部經典，成爲他們喜愛的名著，如同 Michel de Montaigne（蒙田，1533-1592）的《隨筆集》或 Blaise Pascal（帕斯卡，1623-1662）的《思想錄》那樣被珍愛。之所以這麼想，

---

<sup>16</sup> A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Illinois: Open Court, 1989).

<sup>17</sup> "Who compiled the *Chuang Tzu* ?," in *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to A. C. Graham*, ed. A. C. Graham, Henry Rosemont (La Salle, Illinois: Open Court, 1991).

<sup>18</sup> Victor H. Mair, ed., *Experimental Essays on Chuang-tzu* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983); Paul Kjellberg, Philip J. Ivanhoe, eds., *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi* (New York: State University of New York Press, 1996); Roger T. Ames, ed., *Wandering at Ease in the Zhuangzi* (Albany: State University of New York Press, 1998); Scott Cook, ed., *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi* (Albany: State University of New York Press, 2003).

是因為我肯定《莊子》的價值，也因為我覺得，目前的全球化進程不應該單獨由商品經濟和商品經濟所產生的假文化來推動，而應該有真正的——法國詩人及思想家 Paul Valéry（梵樂希，1871-1945）所說的——「精神流通」(commerce des esprits)<sup>19</sup>。換言之，對某些終極問題的共同反思。這種反思必須朝向未來，但同時也離不開對歷史和歷史遺產的思考。在這方面，莊子不能缺席。

那麼，要把《莊子》化為西方人能讀懂、能喜愛的經典，此任務已超出中國莊學的範圍，是莊學的新工程，而將來主要應該由西方學者來承擔。西方學者在很多方面都不能與中國學者相比，在精通語言、掌握文獻、熟悉歷史背景方面尤其如此。我自己對這一點深有體會。但是西方學者也有一定的優勢，此優勢可以小結兩點：第一，必須翻譯文本，而翻譯工作則促使對文本有新的認識；第二，在詮釋上所採用的參照框架不同，這也有助於文本的新解讀。

我覺得，中國學者容易低估翻譯問題的重要性，至少沒有像西方人那樣重視。這與整個文化史，甚至語言文字有關。中國從魏晉南北朝及隋唐以來翻譯了佛教經典，明清以來翻譯了西學書籍，但是在研究自己最古老的文化遺產及其歷史演化的主流傳承時，則不存在翻譯的問題，對文本有考證和詮釋即可，文本本身是不變的；這當然是文字穩定性所決定的，也是中國學術史連續性的一個主要原因。西方的情況不大一樣，其經典隨著歷史的過程，屢次譯成新的語言。比如《聖經》由希伯來語譯成希臘語，再譯成拉丁語，再譯成現代歐洲的各種語言，如德語、英語、法語等，後來又根據新的理解、語言的變遷、歷史環境的變化重新被翻譯。從事這種翻譯，要具備幾個重要條件：必須準確把握文本的思想內容；必須清楚意識到不同語言之間的差異；語言的運用必須大膽且富有創造性；此外，不得不考慮語言與思想的複雜關係。這種翻譯繁複更新的過程促進了語言的發展，奠基現代德語的路德《聖經》翻譯乃是明顯的例子。由此可知，翻譯為西方學術史的核心問題之一（當然，在西方傳統的內部，還可區別天主教和新教，但特別重視文本的研究和翻譯的是新教），通過翻譯而推陳出新便成為關鍵的歷史經驗，並證明了一點：真正的傳承必須通過創新。

古希臘和古羅馬的經典與《聖經》有所不同，因為一直到二十世紀，只有少數

<sup>19</sup> Paul Valéry, "La liberté de l'esprit" (1939), in *Œuvres* (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1960), vol. II, p. 1084.



有學問的人才閱讀，而且讀的是原文。近代以來固然有翻譯，但往往是為了幫助人去閱讀原文，只是一種方便，沒有獨立的價值。最近幾十年情況改變了，因為古希臘文和拉丁文在中學的教授傳統幾乎斷絕了，給予學者們有重新翻譯經典的機會。新的翻譯則不再是單純的方便或輔助，而更要成為與原著具有同等價值的獨立作品，要試圖在嚴格遵守原文的前提下，儘可能地運用當代的語言接近當代的讀者，減少歷史距離所產生的不必要障礙。如果成功，就可以使原著煥然一新。最近問世的法語《柏拉圖全集》，乃是出色的例子，幾乎使柏拉圖成為與我們同時代的人<sup>20</sup>。

我認為，到了莊學的新階段，西方學者應該參考西方學術史這些寶貴經驗和在學術界出現的新研究方法，以便重新考慮如何翻譯《莊子》的問題。我自己在這方面做了一些嘗試，從讀者的反應來看，應該相當成功。我的具體作法，在此無法詳細介紹，只能列舉一兩個例子略做說明。

例如，庖丁回答文惠君說「臣之所好者，道也，進乎技矣」，到目前為止，所有的外文翻譯都把「道」直接譯成 *Tao*，或以「道路」的同義詞表達之，如英文的 *Way* 或法文的 *Voie*，使得一般讀者不知所指，也看不出庖丁這句話與他所描述的具體經驗有何關係。我選擇不同的方式，將這句話譯成：*Ce qui intéresse votre serviteur, c'est le fonctionnement des choses, non la simple technique.*（您的臣僕所感興趣的不是技術，而是事物的運行）<sup>21</sup>。我認為，這符合庖丁的語氣，也與他的意思相符，對下文的內容也有明確的提示，引導讀者閱讀能夠理解文中的敘述。

我再舉一個例子。〈人間世〉的第一個段落描述孔子與顏回的對話。顏回擬至衛國遊說衛君，孔子覺得危險，並警告他說：「夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。」此處的「道」字，跟庖丁的「道」字一樣，截至目前為止，一律以 *Tao* 表達，或用 *Way* 或 *Voie* 來代替，使讀者無法理解那句話真正的含意，也無法看出與下文的關係。我的法文翻譯如下：*Car l'action doit avoir un but précis, sinon elle se divise, elle se brouille, elle tourne mal et cause à la fin des dégâts irréparables.*（行動要有一個明確目的，不然會分散，會擾亂，會偏差，最後導致不可收拾）<sup>22</sup>。這樣的翻譯，意思明確，也具說服力。更重要的是，導出對話的主題，使對話順利

<sup>20</sup> Luc Brisson, ed., *Platon, Œuvres complètes* (Paris: Flammarion, 2008).

<sup>21</sup> Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2002), pp. 15-16.

<sup>22</sup> Jean François Billeter, *Etudes sur Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2006), p. 77.

推進。此主題為何？即是行動。顏回要到衛國行動，孔子只警告他很危險，並沒有告訴他行動是不可能的，反而一步一步地啟發，使他認識到自己要具備哪一些主觀條件，哪一種精神狀態，行動才有可能取得成功。從這一前提出發，對話的解讀與郭象以來的傳統看法有所不同，因為莊子所闡述的不再是一種「處世哲學」，而是一種「行動哲學」，至少這篇對話具有這樣的意涵。我認為，在概括講述「莊子思想」之前，應該對《莊子》的每一篇章進行單獨的研究。

這勢必會引起兩個問題。第一是，哪一種解讀是正確的？此問題容易解決，因為有一個大家容易接受的標準：即是看哪一個前提能讓全文有貫通一致的解釋，既能毫無遺漏地解釋每一個細節，又能清楚地展現其整體結構，就應該肯定哪一個前提。可惜，本文無法展開相關討論。第二個問題是，同一個「道」字怎麼可能在一種語境裏指「事物的運作」，而在另一種語境裏則是「行動」的意思？這是一個有趣的哲學課題，可惜在此也無法詳細討論。

換言之，翻譯的好處在於：譯者必須在任何一點上都確定他賦予文本的意思，才能運用自己的語言加以表述。我對《莊子》的解讀，主要體現在我的翻譯當中，所以《莊子四講》的中文譯者宋剛，也把法文的《莊子》翻譯譯回現代漢語，並在註腳中列出《莊子》原文，以供讀者對照<sup>23</sup>。

這樣翻譯《莊子》的效果之一在於，使得莊子變成一位語言平易通暢的作家，使得他似乎成為與讀者同時代的人。效果之二是，莊子所講的問題，不再是遠離西方讀者的一些中國古代思想的主題，而是西方讀者也能接觸到的，帶有普遍性的基本問題了。這是一種視野的轉向，從此不再以莊子為對象，而以問題為對象，或說以莊子為友，「與莊子為徒」，與他一起思考問題。如此，我們從思想史的領域進入了哲學探索，而在此探索中，基本上與莊子形成平等關係，既受到他的啟發，也看到他的局限或盲點。大部分西方讀者都覺得，中國思想史與自己無關，但如果能透過新的翻譯，讓這樣的思想家出現在他們的面前，並幫助他們對歷史、社會，對現實和對自己獲得新的認識，自然會提高他們的興趣。

<sup>23</sup> 《莊子四講》(*Leçons sur Tchouang-tseu*) 是 2000 年在巴黎法蘭西學院所作的四場講座整理而成，其中介紹了從日內瓦大學退休之後研究《莊子》的一些初步成果，中文版將於 2009 年由中華書局出版。中華書局也計劃出版我篇幅較長的另一部研究專著：《莊子研究》(*Études sur Tchouang-tseu*)。關於我的治學方法，這兩本書都有比較詳盡的論述。

不過，要使西方讀者充分體會莊子所提供的新問題和新認識，單憑翻譯是不夠的。我們還得明確指出，莊子用他的特殊語言和諸種表達方式，到底講的是哪些問題，描述的是哪些現象，哪些體驗？為此，必須從西方哲學史、宗教史、文學史選擇讀者所熟悉的資料，指出與莊子相呼應的，或有所區別之處。我的莊子研究之所以會在法語界引起了迴響，正因我致力於提供這種參考資料。至於引用了哪些資料，怎麼處理《莊子》文本和這些資料的關係，請讀者參考《莊子四講》和《莊子研究》。這種作法是否僅適合西方讀者，或可對中國讀者產生啟發作用，我目前仍無從判斷。

有一些讀者從我的莊子研究得到啟發，而我從他們的反應中也有所啟發。在此舉一個小小的例子。〈達生〉篇有這麼一段：「夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胸中，是故選物而不懼。彼得全於酒而猶若是，而況全於天乎？」我的法文翻譯如下：Quand un homme ivre tombe d'un char, il n'en meurt pas, même quand le char roule vite. Il a le mêmes os et le mêmes articulations que les autres gens, mais il ne se blesse pas parce que *sa force agissante est entière*. Il ne savait plus qu'il voyageait en char, il ne s'est pas rendu compte qu'il tombait. Ni mort ni vie, ni surprise ni peur ne pénètrent en lui de sorte qu'il peut heurter n'importe quoi sans éprouver de frayeur. Si l'on peut se rendre entier de la sorte par le vin, combien plus peut-on se rendre entier par le Ciel! (酒醉的人從車上墜下，車縱使開得很快，他也不會摔死。他的骨骼和關節與別人一樣，卻沒有受傷，這是由於他自發的活動力是完整的。他既不知道自己在乘車，也不知道自己從車上墜落。死、生、驚、懼都影響不了他，所以碰觸到任何東西都不會感到恐懼。假如說透過酒都能這樣保持完整，更何況通過天！)<sup>24</sup> 我將「其神全也」譯成「這是由於他自發的活動能力是完整的」。在介紹這一段落後，我指出：「我不敢保證經驗事實會確如莊子所說的那樣，所以在此只說明他的思路……」云云。後來，有一位職業舞蹈家來信說，莊子的敘述完全符合她的經驗，因為舞蹈家只要畏懼摔倒，在摔倒的時候便容易受傷，若不再害怕，就會像那個醉漢一樣，幾乎不會有所傷。

上述粗略介紹我個人近幾年的莊子研究。我認為，這是西方漢學家為了讓西方

<sup>24</sup> Jean François Billeter, *Leçons sur Tchouang-tseu*, p. 45.



人認識莊子，所選擇的一條路。這是一條新路，而我自己的研究可說已初步展示了它的可能性。但它是一項大工程，絕非我個人所能完成，我只能做一點鋪路的工作。可喜的是，在《莊子四講》二〇〇二年出版後，幾本莊學方面的新書在法國問世，尤其是 Jean Lévi 的《不合時宜論莊子》<sup>25</sup>，及 Romain Graziani（葛浩南）的《莊子的哲學虛構》<sup>26</sup>。在二〇〇六年樂唯發表了《莊子》全文的新法語翻譯，讀起來比劉家槐的譯本來得精彩<sup>27</sup>。但樂唯不僅是漢學家和翻譯家，也是小說家，他發表了一部虛構的《莊子傳》，根據《莊子》一書中的啟示和戰國時代的歷史背景，撰寫了七個不同的《莊子傳》，並列在一起，可說是一種思想和文學的遊戲<sup>28</sup>。

中央研究院中國文哲研究所將出版專輯對法語莊子研究的新發展提出初步的介紹和討論。很榮幸可以在此專輯提出一些我的想法。

---

<sup>25</sup> Jean Lévi, *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu* (Paris: Allia, 2003).

<sup>26</sup> Romain Graziani, *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu* (Paris: Gallimard, 2006).

<sup>27</sup> *Les Œuvres de Maître Tchouang*, Traduction de Jean Lévi (Paris: Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006). 樂唯特別注意原文的藝術效果，使得譯文具有豐富的想像力，有時甚至加枝添葉，但在細節上未必可靠。對此翻譯，我寫了詳細的書評，後來又與樂唯有書信往來，討論如何翻譯《莊子》的問題。我們通信的部分內容也與書評一併發表了。參 *Études chinoises*, vol. XXV, 2006, pp. 232-251。

<sup>28</sup> Jean Lévi, *Tchouang-tseu, maître du Tao* (Paris: Pygmalion, 2006).