

自彼則不見，自知則知之 ——從「莊周夢蝶」的詮釋與翻譯 析論莊子之「物化」觀

李宗定*

摘 要

「莊周夢蝶」出自《莊子·齊物論》，後世詮釋大多著重於夢中的虛實不分。然而寓言最後云：「周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。」明指兩者必有所分。若然，為何「必有分」？「物化」所指為何？既然周蝶必有分，則如何「化」之？郭象以「自喻適志」注解，釋周蝶各適其性，以「物化」為物之消亡。成玄英承郭象，解「物化」為事物的自然變化。郭注成疏，影響後世、當代詮釋以及英文譯本。本文認為〈齊物論〉明指大覺者方知大夢，周與蝶必有分的寓意，在於蝴蝶為「夢」，莊周為「覺」。夢中周蝶無所分，此為事物的「變化」；於夢中覺醒，遺忘自我，為形體的「消化」；至於夢醒而覺，周蝶二分，是為境界提昇的「進化」。物我關係之變化、消化與進化，即為「物化」，寄寓於「莊周夢蝶」之中。

關鍵詞：莊子、莊周夢蝶、齊物論、物化、詮釋

* 實踐大學應用中文學系副教授。

You Can't See the Truth from the Opposite, but You Know Yourself from Cognition - Analysis of Zhuang Zi's "Transformation of Things" from the Interpretation and Translation of "Zhuang Zhou Dreams of Being a Butterfly"

Lee, Tsung-Ting
Associate Professor, Department of Applied Chinese,
Shih Chien University

Abstract

The fable of "Zhuang Zhou dreams of being a butterfly" comes from *Zhuang Zi* (莊子) Chapter Two: "Discussion of the Equality of Things"(齊物論). Most of the interpretations of later generations focus on the distinction between fiction and reality in the fable. The last two sentences in the fable "Zhou and butterfly, there must be a difference between them, which is called the Transformation of Things(物化)." It shows that the two are different. That being the case, why there must be a difference between both of these? Since Zhuang Zhou and Butterfly must be different, so how do they "transform"? Guo Xiang(郭象) distinguished Zhuang Zhou from the butterfly with "satisfying my own thoughts," and said "Yesterday's dream has disappeared today." He interpreted "Transformation of Things" as the demise of things. Cheng Xuan Ying(成玄英) directly denied the original text and said "Transformation of Things" as the natural change of things with "life and death are the changes of things." Their annotations influenced the later generations, contemporary interpretations, and English translations. This article believes

that “Discussion of the Equality of Things” clearly refers to the great enlightened man who knows the great dream, and the implication that Zhuang Zhou and the butterfly must have a part is that the butterfly is a “dream” and Zhuang Zhou is a “awareness”. Butterfly and Zhuang Zhou seem to be indistinguishable in the dream, which is the “change” of all things. The process of waking up from the dream is a training to forget oneself, which is the “digestion” of the body. As for waking up from a dream, Zhuang Zhou and the butterfly are divided into two, which is the “evolution” for the improvement of the realm. The relationship between all things and me is change, digestion and evolution, which is “Transformation of Things”. These three meanings are in the fable of “Zhuang Zhou Dreams of Being a Butterfly”.

Keywords: Zhuang Zi, Zhuang Zhou Dreams of Being a Butterfly, “Discussion of the Equality of Things”, Transformation of Things, Interpretation

自彼則不見，自知則知之 ——從「莊周夢蝶」的詮釋與翻譯 析論莊子之「物化」觀

李宗定

一、前言

莊子於〈齊物論〉中，從「知」析論物我關係，一般的認知皆以我為主體，從自我的角度認知萬物，在「時間」與「空間」標準化的框架中，形塑世界的樣貌。莊子反省這樣的認知方式，試圖將認知從時空的限制中解放出來，破除知識系統，消弭物我的分別，而達到「天地與我並生，而萬物與我為一」。此境界意謂與天地同時，與萬物同體，於時間、空間已無分別，即道通為一，此一理想的境界，莊子稱為「道樞」。莊子對於知識系統的消解，近似法國哲學家德希達（Jacques Derrida）提出的「解構」（deconstruction），¹去除中心，放下「成心」，破除認知自我的主體性。但莊子又不同於解構主義以破壞形上學批判二元對立，反而從老子的道論建構物我

¹ 「解構」（deconstruction），是德希達發展自海德格（Martin Heidegger）的「摧毀」（Destruktion）。「解構」並非證明意義的不可能，或是破壞一切意義的建構，而是希望從作品中解開、分析並釋放出意義的力量。中文以「解」譯之，不僅是「解除」，還有「解釋」、「解開」的含意，德希達試圖瓦解西方傳統二元對立的「邏各斯中心論」（logocentrism）或「語言中心論」（phonocentrism），顛覆傳統「符號／意義」相互指涉的關係，以圖文書寫置換語言，重新開展閱讀的方式。詳參〔法〕德希達（Jacques Derrida）著，汪堂家譯：《論文字學》（上海：上海譯文出版社，2005）。從西方哲學的「解構」看莊子，莊子對於認知深有反省，在〈齊物論〉中反覆申述自我的「成心」以及傳統的「知」所造成的障蔽，故以「忘」之工夫消解認知的主觀性。雖然解構主義是建立在批評西方拼音文字以語音為中心的系統，而中國文字以表意為重，兩者語言模式有根本差異，而且解構主義有其西方哲學脈絡的背景，與莊子所面對的時代問題亦不相同，但仍可以將兩者相互參照，反思莊子論述「見」與「不見」。

合一的境界。此一境界並非獨立於現實之外，而是改變觀照世界的方式，透過消解自我的「忘我」工夫，泯滅認知的習以為常，當我不再是傳統認知方式的我，就能與萬物為一。莊子針對認知方式的批判，並非嚴謹論證的形式，反而透過洸洋自恣、荒唐無崖的行文，破除語言文字的限制，寓意於言。是以莊子的文字充滿詩意的美感，但也造成解讀的歧異。

〈齊物論〉篇末的「莊周夢蝶」寓言，簡潔優美，莊周夢蝴蝶，蝴蝶夢莊周，在夢境的想像中，莊周與蝶，似乎渾然為一。然而寓言中最後兩句言「周與蝴蝶，則必有分矣。」既然莊周與蝴蝶為一，為何兩者「必有分」？文末尚謂：「此之謂物化。」何謂「物化」？既然莊周與蝶必有分，又該如何「化」？假若〈齊物論〉是一篇首尾完整的文章，篇末的寓言是全文的結尾，必然具有總結全文的意涵，可見得此寓言的重要。然而周與蝶是否有分？「莊周夢蝶」的寓意為何？歷來對於這個寓言的注解與詮釋，呈現各種不同的解讀角度，在人言人殊之中，哪個注解能闡釋此寓言之意？何者的詮釋是「較好的理解」？

這些問題涉及詮釋的關鍵，在於是否有個「作者本義」做為判準？以及如何確認「作者本義」？當法國哲學家羅蘭·巴特（Roland Barthes）宣告「作者死亡」之後，²所引起的震撼不下於尼采的「上帝死亡」，作者不再擁有對文本的掌控權，甚至文本也不再具有單一標準的意義，如此一來，文本詮釋是否將陷入相對性的合理化，還是各取所需即可？本文傾向於哲學詮釋學（Hermeneutics），雖然破除形上學預設

² Roland Barthes, "The Death of the Author," in *Image-Music-Text*, trans. Stephen Heath (New York: Hill & Wang, 1978), pp. 142-148. 在 1967 年，羅蘭·巴特以〈作者之死〉一文，宣判「作者已死」，文中所指為「大寫作者」（Author），是個如同上帝傳遞絕對真理者，其意為任何試圖追溯文本原意的嘗試都是徒勞。巴特認為文本的意義是開放的，由讀者決定，若將一個固定意義強加於文本之上，就限制了文本多重意義的可能，所以「只有作者死了，讀者才能誕生」。德希達在悼念巴特的論文〈羅蘭·巴特之死〉（"The Deaths of Roland Barthes"），以「死亡」一詞的複數形式，闡明悼念只能是片斷、零散與分離，無法完整地再現與敘述，將解構主義延伸至死亡的討論。Jacques Derrida, "The Deaths of Roland Barthes," in *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty*, ed. Hugh J. Silverman (Evanston: Northwestern University Press, 1997), pp. 259-296. 莊子對於認知的反省，也連結至生死的思考，以為死生為一，如夜旦之常，因此對於認知的「我」與「彼」劃分，是自我設限與阻礙。其思考方式雖不同於德希達，但兩者可以相互參照。

的作者中心，但也積極與文本的對話，豐富文本的意義。如同德國哲學家高達美（Hans-Georg Gadamer）認為詮釋是一個與文本的對話過程，詮釋者與文本在對話中的互動，將文本不斷地開展。³詮釋者與文本對話，不同的詮釋者也相互對話。

德希達認為「對話」過於樂觀，透過「閱讀」與「書寫」解構文本，從柏拉圖到尼采，從黑格爾到海德格，還有許多文學家和詩人的作品，他認為閱讀並非尋求文本的意義，而是抓住文本的矛盾和歧義進行重寫。在作者死亡之後，閱讀不再是意義的重複，而是意義的閱讀；不是將文本再重述一次，而是讓文本開展自身的可能性。如果從這個角度來看，高達美在論及閱讀與相互理解時，亦有相似的觀點，只不過文本雖是開放的，但也並非各說各話，隨意解釋。高達美認為文本的詮釋雖然不是重回作者的立場，但是必須在互相理解中達成共識，進行「視域融合」(fusion of horizons)，才是成功的詮釋，否則文本任由詮釋者隨心所欲的操控，便真的會陷入不知所云，不明所以的境地。

儘管各種注解與詮釋都可視為解讀文本的可能，但在這些注解中，仍可相互比較，分析何者較為恰當。⁴本文引述詮釋學與解構主義的論點，試圖為詮釋《莊子》

³ 高達美認為「對話」的「提問——回答」結構模式，確保了雙方主題的一致性，也使理解成為一種開放性的傾聽與互相融合。閱讀就是與文本對話，「閱讀為理解的閱讀。因此閱讀本身已經是對所意指的東西的解釋。」〔德〕高達美（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎、夏鎮平譯：〈在現象學和辯證法之間——一種自我批判的嘗試〉，《詮釋學 II：真理與方法——補充和索引》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1995），頁 24。本書譯者譯名為「漢期-格奧爾格·加達默爾」，本文以「高達美」名之。高達美認為語言（文本）是能夠且希望被理解的，當人們進行溝通交流時，已存在著渴望理解的意願，解釋學便是盡力使文本意義有呈現的可能，「對話」是理解的重要手段。然而，解構主義認為「對話」過於樂觀，德希達主張根本不存在「相互理解」的可能，解釋學所表現的現象學意向性概念，仍只是一種傳統形上學的思維方式，解構則可以實現思考方式的轉變。兩人曾相遇對話，在高達美看來，德里達一如尼采般以自我為中心，只同意自己的見解，可是在德希達眼中，這次的對話根本沒有發生，他並不在乎對話，也不將自己固定在一個「意向性」的立場，對話並沒有意義。Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer, ed., *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer-Derrida Encounter* (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 55-71. 兩者不僅僅是表面的各說各話，而是對「對話」、「文字」（語言）的理解有著本質上的不同，唯見解之不同，對話雙方的歧異性愈大，反而使對話的空間更大，更得以深入思考文本意義呈現的可能性。本文援引解構主義與當代詮釋學的理論，僅為討論莊子思想的參照，並非橫向移植的套用，而是試圖開展中西哲學對話的一種可能。

⁴ 對於哲學詮釋學所涉及的注釋與原典間的關係，可參考張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解？

開啟更多討論的可能，也同時反思對於莊子寓言的解讀，在於詮釋者與莊子對話，本文作者也與莊子以及不同詮釋者對話。以下擬以《莊子》中的「莊周夢蝶」為對象，分析中國古典注疏、當今中文與英文學者的翻譯與詮釋，比較討論「莊周夢蝶」之寓意，反省詮釋理解的見與不見，最後提出以莊解莊的解讀。

二、「莊周夢蝶」的古典詮釋

「莊周夢蝶」是《莊子·齊物論》中著名的寓言，見於篇末，文長不及百字，原文如下：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。⁵

寓言可分為四小段。開頭言莊周夢為蝴蝶，在夢中自在飛翔，於夢中不知己身為莊周。第二小段則是夢醒，驚覺方才是夢，自己是莊周。第三段則反思在夢中不知是莊周夢蝴蝶，亦或可能是蝴蝶夢為莊周。第四段則言莊周與蝴蝶必有分別，此分別為「物化」。這個寓言的關鍵在於第四段的「物化」，若「物化」為〈齊物論〉一文的總結，則如何詮釋「物化」，不僅是理解「莊周夢蝶」，更是解讀〈齊物論〉，乃至莊子思想的關鍵。

「物化」既然為說明齊物，且以「此之謂」連結前句之「周與蝴蝶，則必有分矣」，依上下文意，即莊周與蝴蝶必然有所分別，此一分別，稱之為「物化」。是以，「物化」指莊周與蝴蝶有所區別，兩者不同。若然，「物化」之「化」，便是理解莊

——從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向的問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統：通論篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2006），頁 15-50。

⁵ 引文據清·郭慶藩編撰，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，1993），頁 112。另校《莊子》，《續古逸叢書》宋刊《南華真經》（臺北：藝文印書館，1983），頁 68-69。本文所引《莊子》原文皆同，不另加註。

子思想的關鍵所在。古典注疏者對於「化」的詮釋，頗有出入，各不相同。兩晉時郭象注莊，以「自喻適志」分遣莊周與蝴蝶，並以「昨日之夢，於今化矣」，將「物化」釋為物之變化。為便於討論，援引郭象注釋如下：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與。自快得意，悅豫而行。不知周也。方其夢為胡蝶而不知周，則與殊死不異也。然所在無不適志，則當生而係生者，必當死而戀死矣。由此觀之，知夫在生而哀死者，誤也。俄然覺，則蘧蘧然周也。自周而言，故稱覺耳，未必非夢也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與。今之不知胡蝶，無異於夢之不知周也，而各適一時之志，則無以明胡蝶之不夢為周矣。世有假寐而夢經百年者，則無以明今之百年，非假寐之夢者也。周與胡蝶，則必有分矣。夫覺夢之分，無異於死生之辯也，今所以自喻適志，由其分定，非由無分也。此之謂物化。夫時不暫停，而今不遂存，故昨日之夢，於今化矣。死生之變，豈異於此，而勞心於其間哉。方為此則不知彼，夢為胡蝶是也。取之於人，則一生之中，今不知後，麗姬是也。而愚者竊竊然自以為知生之可樂，死之可苦，未聞物化之謂也。⁶

郭象順文句注解，除字詞之語音與意義，對於文意加以闡釋，其一，將夢中不知周，釋為生死無異。〈齊物論〉談物我關係，亦論及悅生惡死之謬。故郭象將莊周夢蝶之寓意解為生死之辯，亦可說之。然而，郭象以「各適一時之志」區分「不知周之夢為蝴蝶」與「不知蝴蝶之夢為周」，其意為兩者皆有其愉悅，即生有生之樂，死亦有死之樂，是以不必惡死，也毋需悅生。郭象解莊的核心概念，即是以「各安其性」釋莊子的「小大之辨」，將莊子不斷超越進化之途，詮釋為萬物各安適於其性分，不必有非分之想，便能自得其樂。⁷其二，郭象對於周蝶之分，釋為「覺／夢」，與「死

⁶ 清·郭慶藩編撰，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 112-113。

⁷ 莊子於〈逍遙遊〉中藉鯤化為鵬之寓言，指明蜩與學鳩目光短淺，論述小大之辨；〈養生主〉中以「庖丁解牛」寓言展示由技進於道的過程；〈大宗師〉中的女偶自述其從三日、七日、九日之外天下、外物、外生，最終達於「朝徹」之不生不死。《莊子》多論超越進化之過程，以「無」、「忘」的修養工夫去除認知限制，達到物我合一。郭象則從性分之別言各得其樂，其注〈逍遙遊〉之「小大之辨」云：「各以得性為至，自盡為極也。向言二蟲殊翼，故所至不同，或翱翔天池，或畢志榆枋，直各稱體而足，不知所以然也。今言小大之辨，各有自然之素，既非跂慕之所及，亦各安其天性，不悲所以異，故再出之。」（《莊子集釋》，頁 16）此說認為大鵬與小鳥之性分不同，而所有事物皆有其自性，此自性為天生之自然，既是自然，便不該違反天性，安其天性，順其天命，即得其樂。在〈逍遙遊〉中，莊子區分「有待／無待」，郭象則於「猶有所待者」注云：「有待無待，吾所不能齊也；至於各安

／生」相同，意指事物在變化過程中的不同樣貌狀態，此「分」不僅僅是分別，還意謂性分，即郭象主張萬物各有其性，既然性各有別，各安適其性即可。雖然郭象注意到莊周應為「覺」，蝴蝶則為「夢」，兩者於此處言「必有分」，但卻將這兩者之別視為整體中的變化，即夢醒而覺，生終於死，這種變化只是事物的循環。所以釋莊周的夢醒，只是「自周而言，故稱覺耳，未必非夢也。」從莊周的角度以為夢醒了，但可能還是在夢中。故其釋「物化」，為事物於時間中的流轉變化，「時不暫停」，遂產生「今／昔」，但今與昔為連續性的整體，生與死，覺與夢，均如是觀。⁸是以，當生之時安於生，當死之時樂於死，既然生死變化是必然，便毋須在未變之時，憂心變化之後。郭象從夢醒與「死生之變」說明「物化」之「化」，為事物間的自然變化，對「莊周夢蝶」的詮釋，著重於夢時悅樂，覺醒亦樂，夢雖可變化為醒，然不論處於何種狀態，都能得其所樂，展示其「各安其性」之意。然而，郭象此解，忽視〈齊物論〉中論覺醒必須努力，而非一個必然的過程。莊子認為做夢者必待覺醒方知此前為夢，尚有愚者自以為覺，而不知仍在夢中，更何況夢中還有夢，是以，

其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊也。夫無待猶不足以殊有待，況有待者之巨細乎！」（《莊子集釋》，頁 20）此意為無待者固然能同於大道，有待者只要能安於其所待，亦可通於道。郭象認為小不必羨大，有待毋須成為無待，只要能各安其性，即可「獨化於玄冥之境」。（〈注莊序〉）

⁸ 郭象將死生之變，視為與四時變化相同，其於注〈齊物論〉之「因非因是」句云：「夫死生之變，猶春夏秋冬四時行耳。故死生之狀雖異，其於各安所遇，一也。」（《莊子集釋》，頁 67）死生的狀態雖然不同，只是事物於時間不同的變化，若從循環觀之，實為一個整體，故於「死生無變於己」注云：「與變為體，故死生若一。」（《莊子集釋》，頁 97）於「予惡乎知說生之非惑邪」注云：「死生一也，而獨說生，卻與變化相背，故未知其非惑也。」（《莊子集釋》，頁 103）郭象將生死視為同一種事物在時間中的運動變化，是物體之自性，為事物之「獨化」。湯一介先生指出郭象認為死生的分別只是存在的狀態不同，就個體而言為每個具體事物自身的統一，「郭象認為除了存在著的種種運動著的事物之外，再沒有什麼不運動的『造物主』或另一種事物的本體。」湯一介：《郭象》（臺北：東大圖書有限公司，1999），頁 156。動靜與生死的運動變化，即個體事物的自生自化，此為郭象「崇有獨化」的理論體系。莊耀郎申述之，認為郭象的獨化論，外不資於道，內不由於己，性分自然。然而對於莊子的「物化」，卻結合〈達生〉的「指與物化」，解為「與物同其變化，換言之，就是與物冥合為一，是說明精神或技巧的質的改變之後的心靈狀態。」莊耀郎：《郭象玄學》（臺北：里仁書局，1998），頁 298。莊文認同郭象之說，然而，〈達生〉中的「指與物化」一句，意為手指與物合一，指物我兩忘，「不以心稽」。就上下文而言，「指與物化」之「物化」並非一個名詞，而是「指與物」為主詞，「化」為動詞。然而〈齊物論〉之「此之謂物化」，「物化」為一專有名詞，是一個術語。兩者並不相同，不能一概而論。

覺醒並非一個自然發生的結果，那些於夢中還不知在夢中的「愚者」，是莊子試圖喚醒的對象，自然不以在夢中為樂就滿足了。

郭象藉由注莊，建構一套「適性逍遙」的理論，試圖解決兩晉士人於自然與名教的衝突中，無法調合理想與現實的焦慮。郭象之說，影響後世對於莊子的解讀甚鉅，引發贊成與反對的論辯，即「郭注莊」與「莊注郭」之思辨，明代郭良翰於《南華經蒼解》云：

蓋自《南華》之尊為經也，解者無慮數十家，愈解愈不可解也。則不解之解，解而不解微乎，微乎蓋難言之。於是世始盡誦諸子，孤行郭子玄之說。昔之人至謂非郭注莊，乃莊注郭。……昔之注莊易，莊注難也者；而今也莊注易，注莊難矣。非誠注之難易也，師心於一己易，肖神於作者難也。⁹

此說區分「注莊」與「莊注」，「注莊」為闡發莊子之意；「莊注」則是藉莊子以申己意。此分別預設有一莊子的文本原意，並認為解讀莊子應合於莊子之意，而不應利用莊子自鑄新說。然而，郭良翰也注意到解莊者眾多，但愈解愈不可解，故而獨尊郭象。此說反映出理解莊子有一定困難，由於各家說法不同，反而使莊子思想淹沒在不同的注釋之中。問題在於，獨尊郭象，除了其注莊時間為早，應是郭象所說能得莊子之意，但歷代學者又認知到與其說是郭象注莊，毋寧說是莊子注郭象，即郭象藉莊子申述己意。因此從貼合文本，闡釋作者之意的角度，郭象的莊子注並非最佳的注本，其因在於注者要能「肖神於作者」，此為最困難之處。郭良翰之說，反映中國傳統注疏學對於經、注關係的看法，對郭象注莊頗有微詞，遂有各種莊子注解，但所有注解者又繞不開郭象，並且受其影響。這個現象使經典注疏常以彙集方式呈現，列舉前賢，但又試圖在眾說之中申述己意。這種作法，看似受限於前人，但又能與古人的對話，前賢穿越時空躍然紙上，恍如當代詮釋學所重視的對話交流，文本意義也在不斷地累積的對話之中，逐漸豐富開展。

郭象注莊，發揮莊子思想，兩晉後流行於世，至唐初道士成玄英，在郭注的基

⁹ 明·郭良翰：《南華經蒼解·南華經蒼解說》，收入嚴靈峯編輯：《無求備齋莊子集成初編》第13冊（臺北：藝文印書館，1972），頁17-19。

礎上作《南華真經注疏》。成玄英之疏解，混合佛教與道教，不同於郭注，於唐代之後大為流行。¹⁰成玄英疏解「莊周夢蝶」，引文如下：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與。栩栩，忻暢貌也。喻，曉也。夫生滅交謝，寒暑遞遷，蓋天地之常，萬物之理也。而莊生暉明鏡以照燭，汎（汎）上善以遨遊，故能託夢覺於死生，寄自他於物化。是以夢為胡蝶，栩栩而適其心；覺乃莊周，蓬蓬而暢其志者也。不知周也。方為胡蝶，曉了分明，快意適情，悅豫之甚。只言是蝶，宜（不）識莊周。死不知生，其義亦爾。俄然覺，則蓬蓬然周也。蓬蓬，驚動之貌也。俄頃之間，夢罷而覺，驚怪思省，方是莊周。故注云：「自周而言，故稱覺耳，未必非夢也。」不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與。昔夢為蝶，甚有暢情；今作莊周，亦言適志。是以覺夢既無的當，莊蝶豈辯真虛者哉！周與胡蝶，則必有分矣。既覺既夢，有蝶有莊，乃曰浮虛，亦不無崖分也。此之謂物化。夫新新變化，物物遷流，譬彼窮指，方茲交臂。是以周蝶覺夢，俄頃之間，後不知前，此不知彼。而何為當生慮死，妄起憂悲！故知生死往來，物理之變化也。¹¹

成玄英對「莊周夢蝶」的疏解，基本同於郭象，夢為蝴蝶適其心，覺乃莊周暢其志，不論夢覺，皆能自得。除了對字詞音義的解釋，還有幾點闡釋，其一，將「覺／夢」同於「死／生」，生死交替為萬物之理，既為流變，則夢與覺，皆各暢其情。至於「物化」之「化」，則明指為「變化」，意謂生死為物理之變化，不必憂於死，也毋須樂於生。其二，成疏對「周與蝴蝶，則必有分」，有所批評，以「浮虛」說明兩者的區分僅是表面為之，「亦不無崖分也」之「不無」，意味也不是沒有分別，但並非必要。這樣一來，原文明確肯定區分莊周與蝴蝶，成玄英卻釋為勉強分別，甚至直言「覺夢既無的當」，意指莊蝶之分只是一時，夢醒只在「俄頃之間」，一下子醒過來的驚覺，但從整體而言，此夢覺之分僅是萬物變化的不同形式而已，並非真的要辨明兩者。成玄英承郭象「各適其性」，疏解多從之，然而又依重玄之思維，採「雙照雙非」

¹⁰ 「成玄英之《南華真經注疏》，多雜佛仙，宣揚所謂重玄之道，與莊子思想頗有偏離。」曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經注疏·點校說明》（北京：中華書局，1998），頁1。崔珍哲認為成疏不但繼承玄學，還融會佛教與儒學，開展並深化道教重玄學。崔珍哲：《成玄英《莊子疏》研究》（成都：巴蜀書社，2010），頁36-48。

¹¹ 清·郭慶藩編撰，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁112-113。

式的論述，不滯兩邊，也不離於兩邊。¹²是以，對於「莊周夢蝶」的周與蝶之分，成玄英認為只是表面的分別，是萬物於時間變化中的暫時性區別，此分別只是「物理之變化」，不必細究辨別。

郭象儘管明白原文之「覺／夢」、「生／死」皆有所分別，但卻以各安其性釋之，又將覺夢、生死，視為一體之不同形式的變化，「物化」之「化」僅是物體規律的轉變。至於成玄英承此意，明確釋「物化」為「物理之變化」，並將周蝶之分解釋成表面的形式差異，以自然循環的物理變化說明，意指整體乃是齊一無別。由於〈齊物論〉標題已明示齊一、齊同萬物，文中也申述打破認知的物我之別，瓦解時空限制而達到物我合一。囿於這個籠罩全文的主旨，歷代注家在面對「莊周夢蝶」寓言時，大多著迷於莊周與蝴蝶似若無別的美麗夢境，對於「周與蝴蝶，則必有分」的肯定句式，幾乎都視而不見，或選擇忽略，或以短暫的分別視之。

除了郭象與成玄英的解釋，尚有注家以不同角度或方式闡釋「莊周夢蝶」寓言，如明末方以智於《藥地炮莊》中大量引述禪宗公案評述莊子，又從三教會通的角度，將《莊子》視為六經的體系，¹³形成莊子詮釋的獨特型態。對於「莊周夢蝶」，先援引郭注，之後云：

天台宗曰：「《華嚴》圓教兼別教。」而明眼者曰：「別即是圓。」何妨于莊子

¹² 關於成玄英思想承繼於郭象者，可參考周雅清：《成玄英思想研究》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2003）。

¹³ 方以智承其師覺浪道盛之說，視六經為正，《莊子》為奇，奇正互用，兩者合為一個整體，六經為「有跡」之學，《莊子》則為「無跡」之學。徐聖心認為方以智《藥地炮莊》接續覺浪《莊子提正》的儒門托孤說，為莊學的特殊發展。徐聖心：〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，《臺大中文學報》17（2002.12），頁21-65。蔡振豐則認為方以智雖受覺浪影響，但不同其師的曹洞禪學，以孔子之心統攝諸學，另成超越三教的新論。《莊子》書中寓言多以孔子為主角，藉孔子申述莊子思想，若莊子並非隨意為之，除視為譏諷或文學手法，或許莊子意欲闡釋「孔子思想」。蔡振豐：〈覺浪道盛與方以智的孔子觀〉，收入黃俊傑編：《東亞視域中孔子的形象與思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015），頁131-165。楊儒賓則認為晚明的覺浪道盛、方以智和王夫之，將莊子從傳統「儒／道」對立解放出來，視莊子為「儒門」，或許才能還原莊子的思想史定位。楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016）。《莊子》文本應非一時一地之作，經郭象調整編排，並於魏晉時期獲士人重視形成莊子學，逐漸積累而影響後世，如何梳理詮釋莊子思想，不僅是方法或視角的取捨，更應置於思想史觀察源流與影響。

末後句中，喝破影事之病？

杖云：「化聲、化影、化物，不相待也。蝶不待周，周不待蝶；夢不待覺，覺不待夢。此莊生不知吾何以喪我，而物亦不知何以自化也。罔兩問景，翻恨造物冥然無知。且與潑墨。」¹⁴

天台宗智者大師創「五時八教」之判教，認為佛陀初成道時宣說《華嚴經》，對根器深厚者直說大法，故《華嚴經》為三乘俱是一佛乘的圓教，兼有專說大乘教法之別教。方以智引天台判教說，點明勿陷於《莊子》之文的表象，寓言兼有表裡，意味夢覺為一事，並云罔兩問景的寓言已說破。再引其師覺浪之說，以「不待」論述「周／蝶」關係，若從逍遙之不相待而言，莊子理想的境界是「無待」，故無分莊蝶，著重於寓言的前半段。然原文必有分之語，覺浪道盛忽略之，只說「不知」。「不知」一詞，〈齊物論〉中有兩義，其一，為王倪與長梧子對「知」的反省，世人以時空的標準所建立的「知」，雖使事物易於辨識，但也限制了事物的樣貌，王倪對於「知」有所保留，以「吾惡乎知之」對應世俗之知，此「不」是對「知」的否定，故以「不知」言不以世俗之知為知。其二，世俗之人對於大道之「不知」，如朝三暮四中的狙猴，只看眼前的事物，勞神費心，而不知大道之同一，又如愚者不知身於夢中，而自以為覺，此「不知」為沒有辦法知道。覺浪以莊生不知吾喪我，物不知自化，近於第二義。如此一來，「莊周夢蝶」中以周蝶之分意指「夢／覺」之別，便被消除於「不知」之中。另外值得注意的是，莊子原文為「物化」，覺浪改為「化物」，搭配前文「化聲之相待」，以及罔兩問景之「化影」，連結而成「化聲、化影與化物」的結構，突顯「變化」之意。將「物化」改為「化物」，主詞「物」成為「化」之賓語，莊子原文以「物化」說明萬物的關係，被更改為主體的「我」去消除化解事物。然而，莊子原文是「化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。」意為「化聲」是相待而成，為〈齊物論〉開篇所言之人籟、地籟，人耳聽到的聲音，依人為絲竹或風吹孔竅而成，皆是有待，若要達於「不相待」之境，以「天

¹⁴ 引文據明·方以智著，蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注：《藥地炮莊校注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017），頁342-343。

倪」、「曼衍」，不拘於常理，不受限於規範，「忘年忘義」，寓於無境，方是天籟。故「化聲」並非「不相待」，而是「相待」，覺浪的更動，應是有意的誤解，為完整其說，而未以水墨畫技之「潑墨」結語，以水墨之暈染形象化呈現「自化」與「無知」，雖未必能清楚詮釋莊子思想，但頗能呼應莊子以寓言的文學語言說解思想境界，美則美矣，於理未明。

方以智引用覺浪之說，其後復徵引多人說解之語，申述莊子的齊物之論，欲平息眾說，最後自云：

藥地炮至此曰：「維世重紀綱，遂功言權變。凡夫聽理，不知利害；辨士貪奇，必資顛倒。達人遣放，才子標新。破相者逃玄，核欺者據物。不可以質測廢通機，豈可以通機廢質測乎？突出難辨，硬掃亦痴，自非神明其故，何能因其代錯，而化歸中和也哉？不則安用〈齊物論〉，而且為〈齊物論〉夢話所惑亂矣！真具眼者，試齊齊看。」¹⁵

這一段總結〈齊物論〉，批評世人論莊子多貪奇標新，有所偏頗，以「紀綱／權變」分析不變之理以及變通之功，兩者不可偏廢，遂雙立「質測／通機」。方以智不僅批評歷代注莊者，甚至將莊子寓言歸為夢話，意指莊子故意混亂讀者，並於書眉評點云：

月曰：「既入夢境，更問誰是非？然非一切抹撇靠胡蝶也。」笑翁曰：「莊子自知不好收科，姑妄言、妄聽之，只當說可耳。」¹⁶

〈齊物論〉以「莊周夢蝶」結尾，方以智認為這個寓言不可當真，或者說，不必認真辨讀。這個評點，突顯方以智對莊子的閱讀取向，不重字句訓詁，訴諸直覺，不落入莊子的文字障中。他在〈向子期與郭子玄書〉有云：「《莊子》者，可參而不可詰者也，以詰行，則漆園之天蔽矣」，又云：「世之以《莊子》解莊子者，非知莊子者也。」¹⁷方以智區分歷史的莊子與文字成書的《莊子》，兩者不同，自不待辯，然

¹⁵ 明·方以智著，蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注：《藥地炮莊校注》，頁344。

¹⁶ 明·方以智著，蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注：《藥地炮莊校注》，頁345。

¹⁷ 明·方以智著，蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注：《藥地炮莊校注》，頁180、184。

而當方以智認為《莊子》不可詰訓，所有傳莊子者，「傳其所以為莊子」，¹⁸即為全然的不可知論，否定解釋的有效，因此只能以「參悟」閱讀《莊子》，不得辨析字句意義。當《莊子》成為公案，以傳統注疏讀莊便是錯誤的閱讀方法，方以智藉晚明文學的評點方式閱讀《莊子》，試圖將《莊子》從子書的角度解放。¹⁹雖然方以智採評點方式，但卻仍援引眾多學者的莊論申述己意，將兩種方式並陳，呈現一種自設自證，又自我否定的詮釋樣貌。看似如同郭象之「莊注」，只是藉由莊子申述己意，然相較於郭象的自注自說，更利用眾多學者的論述構築出自成體系的著作。《藥地炮莊》引述前人注釋，徵引大量明末清初學者的莊學論述，層層堆疊，引用並改寫，近似洋蔥式的層次結構，每則引述皆各論莊子之意，然經過方以智的節錄改寫，又成為方以智欲呈現其莊論的注解，層疊為一個貌似三教合一的整體，莊子寓言在這種詮釋的方式中看似不斷豐富意涵，卻又於層層掩蓋中模糊了面貌。概言之，當方以智將《莊子》文本以禪宗公案視之，意指其文皆為話頭，視為禪修方法，毋須執著，則方以智對莊子的注解已然跳出詮釋的範疇，將理解詮釋的認知，移轉成參悟修行的工夫方法。

自魏晉名士討論《莊子》，向秀、郭象注解，莊子思想逐漸影響哲學、文學、藝術與宗教各個領域，成為中國文化的重要內容。後世閱讀《莊子》，無法繞過郭象，不論是否贊同其論，郭象的注解形同閱讀《莊子》的「前理解」。²⁰成玄英的疏解援

¹⁸ 明·方以智著，蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注：《藥地炮莊校注》，頁 181。

¹⁹ 可參考李忠達：〈晚明文學評點視域下的《藥地炮莊》〉，《清華學報》48：4（2018.12），頁 725-762。

²⁰ 海德格首先提出「前理解」(Vorverständnis)的觀念，即任何理解及解釋都有賴於詮釋者處於世界中的境況，不論是否意識此點，當人被拋擲於世時，事實上已在理解著，並以理解的方式展示其存在。見〔德〕海德格(Martin Heidegger)著，王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，1993)，頁 206-212。而高達美更進一步提出人的理解結構包含三個部分：「前有」(Vorhabe)，人所置身的環境；「前見」(Vorsicht)，之前已有的解釋；「前把握」(Vorgriff)，自身所具備的理解能力。〔德〕高達美(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯：《詮釋學 I：真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》(臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1993)，頁 352-359。不論是海德格或高達美，「前理解」的概念皆涉及歷史在詮釋經驗中的影響，其意為理解與詮釋的可能，並非以一種「空虛意識」面對當下，相反的是，詮釋者早已具有一種面對境遇的意向，一個既定的視見方式和觀念上的前概念。因此，對於閱讀與理解莊子，郭象與成玄英的注形成了「前理解」的歷史，不論是否閱讀郭注成疏，都無可避免在直接與間接中受其影響。

引郭象，方以智試圖調整閱讀《莊子》的方法，於解釋時仍援引郭象、成玄英，以及諸多學者的莊論，層疊積累而蔓衍成龐大的莊學內容。清代郭慶藩編《莊子集釋》雖著重於字詞音義的訓詁，仍羅列郭注成疏，使訓詁與釋義並陳，除了更為確立郭象與成玄英注疏的地位，也可以讓讀者從字詞音義判讀文本，此為清代訓詁學的詮釋方法。至於清季王先謙編撰《莊子集解》，同樣援引郭注成疏等舊注，又欲自解之，釋「莊周夢蝶」寓言云：

周、蝶必有分，而其入夢方覺，不知周蝶之分也，謂周為蝶可，謂蝶為周亦可。此則一而化矣。現身說法，五證。齊物極境。²¹

王先謙的解釋，調換原文語序，將夢中不分周蝶，醒後方覺有分，調整成先有分，入夢不知有分，入夢方覺，用以說解「一而化」之「齊物極境」。由於王先謙於篇題下注為：「天下之物之言，皆可齊一視之，不必致辯，守道而已。」²²注文闡釋達道者能以一視之，一則無分，無分則不致辯。是以面對「莊周夢蝶」之「必有分」，只能迴避並改寫之。這樣的解釋，仍可見得郭象與成玄英疏解的影子，著重於萬物齊一，以變化釋「物化」，便於融會全文。然而，「必有分」之「物化」，仍懸而未解。

三、當代學者對「莊周夢蝶」的翻譯與詮釋

在古典注疏的基礎上，當代學者對於「莊周夢蝶」的釋義，仍多依循郭象與成玄英的說法，著重於夢境中的周蝶不分，而忽略文末之「必有分」，對於「物化」也以物之流動變化解釋之。由於現代使用白話文，為便於大眾閱讀，因此將莊子原文「翻譯」成白話文，而翻譯的過程，就是一次理解與詮釋，讀者透過白話文閱讀莊子，形同接受譯者對莊子的詮釋。坊間有眾多白話譯本，本文以學者的譯本為討論對象，並論其詮釋。陳鼓應先生的白話文今譯如下：

²¹ 清·王先謙著，沈嘯寰點校：《莊子集解》（臺北：文津出版社有限公司，1988），頁27。

²² 清·王先謙著，沈嘯寰點校：《莊子集解》，頁9。

從前莊周夢見自己變成蝴蝶，翩翩飛舞的一隻蝴蝶，遨遊各處悠遊自在，根本不知道自己原來是莊周。忽然醒過來，自己分明是莊周。不知道是莊周作夢化成蝴蝶呢？還是蝴蝶作夢化為莊周呢？莊周和蝴蝶必定是有所分別的。這種轉變就叫做「物化」。²³

白話翻譯隨原文逐句譯出，譯文忠於原文，並於「物化」註解為「意指物我界限消解，萬物融化為一。」陳鼓應先生另將「物化」釋為「主客體合一的境界」，謂「莊周夢蝶」是一段美妙的故事，「由夢覺不分說到『物化』，以譬喻物我界限的消解融和。……〈齊物論〉的最後，以蝶化象徵主體與客體的會通交感，達到相互混和的境界。這境界實為最高藝術精神之投射。」²⁴主體與客體是現代哲學用語，此處套用說解物與我，而陳鼓應先生認為「物化」是消解物我的界限，文中用「融和」，意指融洽和諧，物我仍是兩分，與前後文意不合，應是「融合」之誤。莊子的確於〈齊物論〉不斷闡明物我合一的理想境界，〈齊物論〉於篇末以「莊周夢蝶」呼應篇首「吾喪我」的「天籟」之境，然而若是以「物化」為物我的消解融合，顯然刻意忽略原文中的「必有分矣」。

從境界立論者，另見於杜保瑞對於「物化」的說解，其云：「是一種境界，是一種不獨立堅持自己的心態，是一種不把自己隔絕於自然齊一的整全之中的心境。」²⁵此一詮釋將「物化」視為境界，而且是自我的心境，即「莊周與蝴蝶一定是兩種東西彼此不同，可是在那個時刻莊周和蝴蝶卻分不清彼此，其實也就是莊子在那個時刻

²³ 陳鼓應：《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1999），頁100。本書以現代白話語文註譯，今譯隨原文譯為白話，未加以闡釋。

²⁴ 陳鼓應：《老莊新論》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007），頁167。陳鼓應先生認為「莊周夢蝶」的寓言展示「最高藝術精神」的境界，將此一寓言釋為「美感經驗」，他認為莊子對於物我關係，「不從認知的立場去追問，卻以美感的態度去觀賞。人們在觀賞外物時，發出深遠的同情，將自我的情意投射進去，以與外物相互會通交感，而入於凝神的境界之中，物我的界限便會消解融和，然後渾然成一體。這全是以美學的感受來體會，絕不能以科學的分析來理解。」陳鼓應：《莊子思想散步》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2020），頁43。本文的看法與陳鼓應先生不盡相同，〈齊物論〉主旨言物論，從語言認知思考知識的建立，從而反省物我關係，「寓言」只是莊子陳述的一種形式，雖具文學美感，仍是立基於分析思考。儘管莊子不同於惠施的語言名相析論，但是莊子非常了解論辯的形式，也清楚意識論辯的方式無法達到感知體悟的物我關係，故以文學之寓言表達，也就是莊子是從認知的角度去追問，最終以美學的感受呈現。

²⁵ 杜保瑞：《莊周夢蝶》（臺北：書泉出版社，1995），頁108。

幾乎把自己就當成了蝴蝶，與物無分。」²⁶對於原文之「周與蝴蝶則必有分矣」，杜保瑞清楚本句之意，但是把「物化」說解成是思想的主體在一瞬間分不清與物的分別。莊周與蝴蝶原本不同，但是在一剎那間分不清是蝴蝶還是莊周，也就是這個「思想主體」可以是莊周也可以是蝴蝶。若然，所謂的「物化」只能是個體主觀的認知，是自我意識在極短時間中無法進行分辨狀態，則「物化」是否只得片刻？只能短暫地與物無分別，是否便是莊子理想的境界？此說顯然有注意到原文中的「必有分」，但又必須不違背全文物我合一的旨意，只好解為「在那個時刻」是「幾乎」不分的。這樣的說解，不但沒有解決問題，可能還衍生更多問題。

另有從工夫說解者，如王邦雄將「莊周夢蝶」釋為「修養工夫三部曲」，認為莊周與蝴蝶最初的分別是「覺」的處境；及至周與蝶無分，是「夢」的修養工夫；最後周更是周，蝶更是蝶，開顯「大覺」的生命理境。「此從『覺』的『跡』、『夢』的『冥』，再體現『大覺』的『跡而冥』，正與青原惟信禪師所證成的修行三關，千古呼應。」²⁷此處引用宋代禪師青原惟信的禪宗話頭論證「莊周夢蝶」，並指出「禪門修行三關似乎受了莊子莊周夢為蝴蝶這一寓言的重大啟發，就生命智慧而言，佛道兩大家前後輝映，也千古呼應。」²⁸青原惟信禪師所言的山水公案，是否受到「莊周夢蝶」的寓言啟發，似可商榷。禪宗的修行三階段論，應是佛教大乘所論修行之不滯空有，不一定受莊子影響。莊子寓言以「夢／覺」以及「蝶／周」之別，區分做夢茫然和覺醒了悟，並未有三個層次的疊進架構，另證〈養生主〉中「庖丁解牛」

²⁶ 杜保瑞：《莊周夢蝶》，頁 108。

²⁷ 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2013），頁 146。王邦雄先生將「莊周夢蝶」對比「山水公案」，在其各種論著中多可見得。青原惟信是南宋禪師，生平不詳，明代《指月錄》列為「六祖下第十四世」，而南宋《五燈會元》將其列為臨濟宗「南嶽下十三世」，並記錄其話頭，云：「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有箇入處。見山不是山，見水不是水。而今得箇休歇處，依前見山祇是山，見水祇是水。」宋·釋普濟：《五燈會元》，收入《卅新纂大日本續藏經》第 80 冊（東京：國書刊行會，1989），卷 17，頁 361。此外，王邦雄引證明末的宣穎、王船山解莊之論，謂其為工夫，並引近代唐君毅與徐復觀先生所言，謂其主張為境界，「故『物化』，兼有工夫與境界二義。」王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 145。是否因為前輩學者有所主張，「物化」便兼有工夫與境界之義，似可再作討論，詳下文。

²⁸ 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 146。

寓言，是一個「由技進於道」的過程，而從「全牛」、「半牛」至「無牛」的領悟，是為逐漸放下感官技能的忘我，消弭認知的物我分別。〈大宗師〉中的顏回坐忘，亦是逐步減去禮樂仁義，消弭由外到內的認知束縛，最終得以「離形去知，同於大通。」莊子寓言發揮老子思想中的「為道日損」，其修養工夫是無、忘、減損，減損人為的認知，回復原初的狀態。無我與忘我，即為覺醒。「莊周夢蝶」與「山水公案」各有其思想理據，山水公案立基於佛教因緣觀，以空非有，再破空之執著，發揮大乘實相般若的智慧，此與莊周夢蝶並不相同。

王邦雄認為「莊周夢蝶」中的「物化」，兼有工夫與境界之義，將「物化」與「喪我」相比，以「化」為「喪」，此為工夫，其言為「在消解拘限與打破障隔間轉化，有如〈逍遙遊〉的『化而為鳥』的蛻變轉化。」又以「物化」達到至人「無己」，「與渾『化』描述至人人格與萬物冥合的修養境界。」²⁹以「化」為工夫，「物化」為境界，將「物化」視為萬物合一，解釋「化」為「渾化」。然而如此解釋「物化」，仍難以說明前一句「周與蝴蝶，則必有分矣」，故套用「山水公案」，認為「分」是第三階段，莊周與蝴蝶固然在夢中消解了形體，但最終仍得回追自己的一生本真。「『分』是存有論意義的性分，不管夢境有多美，莊周還是要回頭做莊周自己，蝴蝶還是要回頭做蝴蝶的自己。此一『必有分』的大覺，打破大文豪生命交會的美感意境，莊周終究要回歸大哲人的本有分位。」³⁰此論指莊周夢醒是做自己，對比於三階段之最後的「見山是山，見水是水」，故解為經過夢中的周與蝶不分，最終仍會醒悟於「分」，但如此解說，又難合於「渾化」冥合於萬物，「渾化」只說解夢境，仍與「回頭做自

²⁹ 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 145、146。

³⁰ 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 145。王邦雄先生另於著作中解釋「莊周夢蝶」，基本論述皆同，除引「山水公案」說解，另引孟子「命也，有性焉」，說明「『命也』意謂莊周還是要回頭做莊周的自己，蝴蝶還是要回頭做蝴蝶的自己；『有性焉』意謂莊周要活出莊周一生的美好，蝴蝶也要活出蝴蝶一生的美好，一生的美好就在本德天真的『分』」。所以，周與蝶，要各盡其分，各安其命。」王邦雄：《莊子寓言說解》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2015），頁 77-78。將「分」解為莊周與蝴蝶各自「回頭」做自己，並援用郭象注莊的術語，「各盡其分」（〈徐无鬼〉注）與「各安其分」（〈秋水〉注）為郭象所言逍遙之意，萬物各安適其性分，不妄想成為他者，謹守本分，與世無爭。郭象藉注莊以申己說，與莊子言境界之超越轉化並不相合，王邦雄先生雖然從三個層次的強調更上層樓，也能明白指出由夢醒而大覺，但以郭象之術語說解，易造成混淆。

己」的「分」相衝突。因此套用「山水公案」的三階段，對於理解「物化」似乎仍有未盡之處。

再舉傅佩榮先生的說解，他認為莊周與蝴蝶「一定各自有自然之分」，所謂的「自然之分」，就是「唯有人可以透過修養與覺悟，體驗到人與萬物是一個整體。」³¹其意為莊周（人）與蝴蝶（物）的分別，在於人能思考，透過修養，覺悟物我一體，但是蝴蝶不能。於是解釋「物化」為「物我同化」，以「同化」釋「化」，與王邦雄先生言「渾化」之意相近。以上所舉諸位學者對「莊周夢蝶」的詮釋，大多著重於周蝶不分的境界，或從工夫論之，並輔以西方哲學的術語解釋。然而對於周蝶必然有分的文句，卻多有意忽略之，或者如杜保瑞以極短時間說解，王邦雄則以禪宗公案釋之，但是最終都還是論之以周蝶不分，物我合一，仍未能盡釋「周與胡蝶，則必有分矣」。

四、「莊周夢蝶」的英文翻譯

高達美認為不同語言間的「翻譯」，比在同一種語言中的相互理解更為複雜，「對翻譯者的翻譯的依賴乃是一種特殊的情況，它使詮釋學過程即談話雙重化了：談話一方面是翻譯者同對方的談話，另一方面是自己同翻譯者的談話。」³²翻譯者為中介者，除了克服兩種語言間的鴻溝，促成對話的可能，也在翻譯的過程中進行理解與詮釋，使自身參與並進入文本的解釋。所以高達美一再強調翻譯就是解釋的過程，翻譯者的視域影響著翻譯，也突顯語言就是理解得以完成的形式。他說：「一切理解都是解釋（Auslegung），而一切解釋都是通過語言的媒介而進行的，這種語言媒介要把對象表述出來，同時又是解釋者自己的語言。」³³高達美認為不同語言間的翻譯

³¹ 傅佩榮：《逍遙之樂：傅佩榮談〈莊子〉》（臺北：天下遠見出版股份有限公司，2012），頁75。

³² 〔德〕高達美著，洪漢鼎譯：《詮釋學 I：真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁495。

³³ 〔德〕高達美著，洪漢鼎譯：《詮釋學 I：真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁500。

是解釋，是一種再創作，也就是在翻譯的過程中對文本進行語言的轉換，不是模仿的轉印，而是力求呈現適合原文的語言，期能達到文本意義於另一種語言的開展。將《莊子》翻譯成其他語言，翻譯者在翻譯的過程中必須不斷與文本對話，進行理解，同時翻譯者又受到自身語言文化背景影響，尤其是從西方的哲學與宗教理解莊子思想，形成翻譯的多重理解。不同於現代中文語譯將文言文改為白話文，外文逐譯還涉及不同語言的表達方式差異，觀察譯本，能深入了解語言與詮釋的關係。

《莊子》被譯介到西方世界，有多種語言譯本，僅就英文譯本，已有一百餘年的歷史，共有二十多個《莊子》英譯本。³⁴這些英譯本基本上都依郭象本的編排，依內、外、雜的順序，不論全譯或選譯，大多隨文翻譯。為便於西方世界理解莊子思想，多有導論簡介之，部分隨文注釋，透過注釋解釋文句與段落大意。在這些譯本中，一百多年前英國漢學家翟理斯（Herbert Allen Giles）全譯《莊子》，引介莊子思想進入西方視野，是後世重譯或逐譯其他語言的重要參考。³⁵其譯文如下：

³⁴ 朱舒然整理表列一百多年來的 23 種英譯本，從 1881 年巴爾福的首譯，至 2017 年中國蔡忠元的全譯本，包含現代網路公開者，其中全譯 10 種，選譯 13 種。朱舒然：〈論《莊子》的哲學翻譯——以《齊物論》為例〉，《外語教學與研究》51：1（2019.1），頁 96-108。文中將這些譯本分為三類：文學翻譯視角、文化翻譯或文化傳播視角與哲學翻譯視角，其中哲學視角僅有四種：馮友蘭（1931）、陳榮捷（1963）、Graham（1981），以及 Ziporyn（2009），並結論哲學視角譯本之不足，然而，文中並沒有清楚論述區分的標準，僅從譯者的身份與翻譯的目的而論。事實上，譯者翻譯時應先理解《莊子》思想，從而掌握字詞文意，再以適當英文譯出，不論譯者身份為何，翻譯都是個理解並與文本對話的過程。是故，對於譯文的評析，仍應從譯文是否流暢，以及能否呈現原文的樣貌而論。另外關於各個英譯本的評介以及《莊子》英譯在西方世界造成的影響，可參考徐來：《英譯《莊子》研究》（上海：復旦大學出版社，2008）。

³⁵ 《莊子》的第一位英譯者，是英國記者巴爾福（Frederic Henry Balfour），1881 年譯出《莊子》全本。次年英國派駐中國的外交官漢學家翟理斯（Herbert Allen Giles）不滿巴爾福的中文過於初級（elementary），因此重新翻譯《莊子》全譯本，於 1889 年出版《莊子——神秘主義者，道德家 and 社會改革家》（*Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer*），1926 年修訂並更名為《莊子——道家哲學家 and 中國神秘主義者》（*Chuang Tzu: Taoist Philosopher and Chinese Mystic*），後於 1961 年重新排版印刷，最近一次為 2005 年由 Routledge 出版。本文所引即據此版本，前述翟理斯對巴爾福的評論，見於〈導論〉，頁 18。本書尚收錄上世紀英國宗教學家奧布瑞·摩爾（Aubrey Moore）對本書的評論，文中提及對西方人而言，〈齊物論〉對感官與偏見的論述，近似古希臘哲學家赫拉克利特（Heraclitus），而對於變動世界合同為一的看法，也近於伊利亞學派（Eleatics）的巴門尼德（Parmenides）主張萬物齊一。（頁 21）文中提及這樣的對比不一定準確，如赫拉克利特並非神秘主義者，而是致力於發現世界運行的理性規律。這篇評論介紹莊子思想給西方學界，相較於翟理斯

Once upon a time, I, Chung Tzu, dreamt I was a butterfly, fluttering hither and thither, to all intents and purposes a butterfly. I was conscious 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 not a butterfly, dreaming I am a man. Between a man and a butterfly there is necessary a barrier. The transition is called Metempsychosis.³⁶

本段譯文隨著原文而譯，並以第一人稱的「我」做為敘述者，也因而在敘述不知周夢蝶或蝶夢周時，改為「我不知道在當時是人夢為蝴蝶，還是不是一隻蝴蝶，夢中我是一個人。」並於醒後意識到兩者必有分，以「barrier」強調阻礙，而障礙是一種考驗或轉換的關卡，因此結尾以「Metempsychosis」（重生）翻譯「物化」。Metempsychosis 源自希臘語，古希臘奧菲斯教認為靈魂通過苦行淨化，能成為永恆的神祇，而古希臘哲學亦討論人死後靈魂的轉化，尤其是柏拉圖在《理想國》（*Republic*）中的「伊爾」（Er）神話。³⁷翟理斯選用此詞譯「物化」，顯見其理解為形體雖有變化，然而精神永恆，這個永恆為不變的絕對實體。他另從神學的角度，解釋永恆的統一只有在上帝的包容中才得以實現，上帝可以化為不同的面貌，是以在「莊周夢蝶」的譯文下注解：「顯示『一』如何可能是兩者之一。」（Showing how one may appear to be either of two.）翟理斯認為「一」可以是「夢／覺」或「蝶／周」的兩者之一，因為都是「一」（上帝）的化身。翟理斯將莊子哲學比附古希臘哲學與神學，從其隨文解說中大引用西方哲學，可見其試圖使用西方哲學引介莊子思想，也可視為翟理斯對莊子便是如此理解。

於〈導論〉中敘述莊子生平，《莊子》一書的流傳，以及與老子思想的關係，摩爾的評論更開啟了西方學界從熟悉的古希臘哲學觀看與了解莊子的視野。如同佛教傳入中國後，於魏晉時期藉由「外書」比附「內典」之「格義」方法，儘管所比附者不一定切中經典本義，但是從對話中開展詮釋的可能，至少促進了不同文化的相互了解。

³⁶ Herbert A. Giles, *Chuang Tzu: Taoist Philosopher and Chinese Mystic* (London: Routledge, 2005), p. 47

³⁷ 關於「Metempsychosis」的語源與意義，可參考 Michael Maher, "Metempsychosis," *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911, accessed October 26, 2022, <http://www.newadvent.org/cathen/10234d.htm>.

德國學者穆勒（Hans-Georg Moeller）反對以「Metempsychosis」翻譯「物化」，他認為翟理斯的譯文雖美，但完全誤解莊子，代表一個世紀前的理解，而其譯文又對西方世界造成深遠影響。穆勒認為翟理斯的譯文與解釋，將莊子塑造成一位披著中國古代長袍，卻討論著西方哲學論題的哲學家，他歸納翟斯理翻譯「莊周夢蝶」所呈現西方哲學的五個論題：記憶、我、懷疑、超越與非現實，使得「莊周夢蝶」以西方哲學的視角進入西方人的視野。穆勒指出中文原文中並沒有「我」，而且故事的轉折點不是記憶，而是遺忘，而且原文強調夢與現實都是經驗中「等價的」（equivalent），而非超越。³⁸他認為中國的道家思想講究平衡，並不是因為衝突而造成轉化，故將「莊周夢蝶」另譯如下：

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. One 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.³⁹

穆勒認為莊子以一個「零視角」（zero-perspective）講述莊周夢蝶，蝴蝶和莊周皆同時存在，就像睡與醒構成完整的全體。譯文將「不知周也」的主詞定為「蝴蝶」，不但與翟理斯不同，也有別於其他譯文，其目的便在於突顯與首句以「莊周」為主詞，在其後敘述時呈現兩者平等。至於「物化」則譯為「the changing of things」，意謂物的變化不是不同階段，而是在一個整體中的持續變化。穆勒的譯文與詮釋有許多值得參考之處，能把握中文學術中陰陽轉換平衡的觀點，但他的解釋顯然受到郭象影響，也從佛教禪宗理解莊子，這也是中國傳統學術中莊子解釋的視角。

在早期莊子英譯本中，英國漢學家理雅各（James Legge）亦為西方漢學界所推

³⁸ Hans-Georg Moeller, *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory* (Chicago, La Salle: Open Court., 2004), pp. 44-55.

³⁹ Moeller, *Daoism Explained*, p. 48.

崇，他認為儒道分化自「完美同一」(state of perfect unity)，此一源頭即為「上帝」(God)，因此在翻譯與闡釋莊子的「道」與「自然」時，常連結上帝而論。⁴⁰他對「莊周夢蝶」譯文如下：

Formerly, I, Kwang Kâu, dreamt that I was a butterfly, a butterfly flying about, feeling that it was enjoying itself I did not know that it was Kâu. Suddenly I awoke, and was myself again, the veritable Kâu. I did not know whether it had formerly been Kâu dreaming that he was a butterfly, or it was now a butterfly dreaming that it was Kâu. But between Kâu and a butterfly there must be a difference. This is a case of what is called the Transformation of Things.⁴¹

相較於翟理斯的譯文，理雅各更是忠於原文，逐句翻譯，並使用過去時態，而夢境則為過去完成式，隱含「莊周夢蝶」這個故事已然發生，夢境只是虛幻。理雅各在譯文下引用成玄英的疏，並解釋道教和佛教都認為經驗世界只是幻覺，無法區分，還引用梵文「摩耶」(Maya)說明。理雅各在導讀〈齊物論〉時，認為全文以「莊周夢蝶」寓言作結，表現出莊子思想的「不可知論」(agnosticism)。他認為莊子懷疑所有經驗的真實性，如同佛教論述一切皆為虛幻，但他自言並不認同這種說法，並引英國詩人愛德華·楊(Edward Young)的詩作《夜思》(*Night Thoughts*)中的一句，「進入夢裡，思緒在幻想迷宮中發狂奔馳。」(From dreams, where thought in fancy's maze runs mad.)還進一步解說在做夢時意識不受時空限制，但夢醒時仍會回復清醒，我們永遠不會失去自我意識，⁴²這已不是對莊子的闡釋，而是個人的感想。

在各種英譯本中，馮友蘭和陳榮捷先生對於中國哲學相對熟悉，能掌握儒道差異，甚至老莊的不同，兩人都於譯文各段落之後加以解說。馮友蘭在序文致敬翟理斯和理雅各，也提到重譯是為了突顯莊子思想的哲學意涵，他對於「莊周夢蝶」的

⁴⁰ I-Hsin Chen, "From God's Chinese Names to a Cross-cultural Universal God: James Legge's Intertextual Theology in his Translation of *Tian, Di and Shangdi*," *Translation Studies* 9:3 (Jun. 2016), pp. 268-281.

⁴¹ James Legge, trans., *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism Part I: The Sacred Books of the East Thirty-Nine*, ed. F. Max Muller (Whitefish: Kessinger Publishing, LLC., 2004), pp. 149-150.

⁴² James Legge, trans., *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism Part I*, p. 95.

說解為：「雖然事物的外表存在差異，但在冥想或夢中，一件事也可能是另一件事。

『物化』證明事物之間的差異不是絕對的。」⁴³這個簡短的說明指出事物可能相互轉化，事物的差異並非絕對不變。至於陳榮捷先生的譯作一直是歐美高等學府講授中國哲學的教材，於《莊子》選譯〈齊物論〉與〈大宗師〉，在「莊周夢蝶」下的按語為：「優美迷人的故事，它完全斷絕主客、虛實間的分別。」⁴⁴陳榮捷先生著重於物我無分，萬物為一，因此在翻譯「周與蝴蝶，則必有分矣」，英譯為“Between Chou and the butterfly there must be some distinction. [But one may be the other.]”在句後直接插入「但是一也可能是另一個」，形同否定莊子原文，這個說解能看出陳榮捷對莊子原文是有疑惑的，是以將「必」改為「一些」(some)，使原文明確區分莊周與蝴蝶之別，改成有可能區別，這樣一來，莊周與蝴蝶不必然分別。美國學者華茲生(Burton Watson)於陳榮捷之後一年出版《莊子》英譯，本句全同於陳榮捷譯文，並於「一些」使用斜體強調之。⁴⁵顯然華茲生也認為「必有分」一句於上下文似乎難以解釋，只好修改原文，然而這樣的修改，仍無法解釋本句之「分」與莊子「齊物」的扞格。其實莊子原文並無問題，問題來自於解釋者惑於夢蝶的美感意境，而忽略了「夢／覺」之分在莊子思想的重要性，也連帶將「物化」之「化」局限於「變化」或「同化」。

其後英國漢學家葛瑞漢(A. C. Graham)以其對中國哲學的理解，重譯《莊子》內七篇並註解，其譯「莊周夢蝶」的譯文及註解如下：

Last night Chuang Chou dreamed he was a butterfly, spirits soaring he was a butterfly (is it that in showing what he was he suited his own fancy?), and did not know about Chou. When all of a sudden he awoke, he was Chou with all his wits

⁴³ Yu-Lan Fung, *Chuang Tzu: A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang* (Berlin: Springer, 2016), p. 19.

⁴⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 190-191. 中文譯文引自陳榮捷編著，楊儒賓等合譯：《中國哲學文獻選編(上)》(臺北：巨流圖書股份有限公司，1993)，頁270。

⁴⁵ Burton Watson, *The Complete Works of Zhuangzi* (New York City: Columbia University Press, 2013), p. 78.

about him. He does not know whether he is Chou who dreams he is a butterfly or a butterfly who dreams he is Chou. Between Chou and the butterfly there was necessarily a dividing; just this is what is meant by the transformations of things.

NOTE 'Showing what he was' seems to connect with the earlier reference to 'showing' that a horse is not a horse. If so, the point is that the Taoist does not permanently deem himself a man or a butterfly but moves spontaneously from fitting one name to fitting another. 'At one moment he deemed himself the logician's "horse", at another "ox"'.⁴⁶

譯文在第一句後加以評述，莊子在寫這個故事時，「是否在展示他進入這個夢幻中」，這個評述意指故事中的「周」不一定是他自己，也就是莊子試圖藉「周」突顯名字的無意義，將真實從語言規範的名相中解放。葛瑞漢認為覺醒與夢境無法區別，在於其「不可判定」(undecidibility)，⁴⁷對於「夢／覺」不作二分法的明確回答，放棄二者擇一，跳脫語言規範，是解放自我並安於生死的方式。是以在下文註解中引述〈應帝王〉之「一以己為馬，一以己為牛。」藉以說明達道者「可以自發地從一個合適的名字到另一個」。〈應帝王〉的原文是指上古的帝王泰氏以無己治天下，故任人視為馬或牛，「未始入於非人」，不受外物所累，至於有虞氏以仁義治天下，「不及泰氏」。泰氏心中無物無己，沒有權謀，也不用仁義，是莊子理想的為政之道。引用〈應帝王〉說解「莊周夢蝶」，若聖人無我的境界言，可以為馬，可以為牛，周可以是蝶，蝶可以是周，萬物皆無分別，同於大一。莊子的確將「無我」之境視為理想，然而，回到「莊周夢蝶」原文，文中「必有分」一句，顯然造成翻譯者的困惑。以

⁴⁶ Angus Charles Graham, *Chuang-tzū: The Inner Chapters* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2001), p. 61.

⁴⁷ Angus Charles Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (Chicago: Open Court Publishing Company, 1989), p. 195. 葛瑞漢其實已注意到莊子仍有二者擇一 (alternative) 的文句，如〈齊物論〉中「有大覺而知此其大夢也」，但他認為這種二分反而是為了突顯區分之無意義，莊子思想的核心在於努力摒除「邊緣」(periphery) 的區別，而進入「中心」(centre) 無分別的「自然」。(頁 197) 這個論述已清楚將莊子的工夫進路呈現出來，若用於「莊周夢蝶」的詮釋，便能明白周蝶必有分是個進化的重要過程，由夢而覺，方得進入「自然」的物我同一，而不是夢中不知周蝶的夢境囈語。

上列舉之英譯，大都能忠於原文，逐句譯出，但是對於「物化」以及「必有分」的文意衝突，或是直譯而另做註解，解釋周蝶不分；或是修改原文，使文意「統一」。這其中的關鍵，仍在於譯者未能理解莊子思想中由技進於道的次序，先有我，才無我，先分別「夢／覺」，才能覺而悟。下節說明之。

五、以莊解莊的「莊周夢蝶」寓意

莊子思想的核心，在於打破禮樂文化對自然的限制與規範，忘掉歷史與文化所形塑的認知自我。當認知不再從自我而發，不再局限於人為界定的時空標準，才能使生命從層層桎梏中解脫，達到逍遙無待的理想。針對的問題在「知」，達到理想的過程是「化」，修行的方法是「忘」。《莊子》各篇皆論「知」，拆解人類對於「知」的主觀「成心」，由成心所見的萬物僅得一偏，偏而在全；復因成心而有偏愛，偏愛的分別心造成各種認知的差異，競爭論辯便由此而起，最終由於彼此衝突而毀滅。
〈齊物論〉論之：

其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾已。因是已。已而不知其然，謂之道。

「分」、「成」與「毀」便是說明因認知的偏見私心而造成毀滅的後果，若能「無」之，則萬物通為一。達於道者，為之「不用」，不用即無用，莊子多論「無用」，〈人間世〉篇末云：「人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」「有用／無用」之別，來自於人的成心對事物的價值判斷，然而也受限於如此判斷之「用」，此即惠施拙於大瓠與大樹之用。如果放下社會文明對於事物之「用」，回到事物自身平常的狀態，寓於萬物之「庸」，不以既定的認知評判事物，「已而不知其然」，才能達到「道」的境界。

人類對於萬物的認知，建立在時間與空間的規範，此一規範雖然使萬物得以理

解，但也同時限制事物的樣貌，界定了人與物的關係。這個限制的關鍵在於人，在於時空的界線，所以莊子的理想境界，就是破除人為的界定，解放人類社會所定義的時空，他說：「天下莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。」（〈齊物論〉）人們習慣從視覺區分大小，以秋毫為小，大山為大；從生命歷程區分長短，以彭祖為壽，殤子為夭。莊子顛覆這樣的界定，使這兩句看似矛盾不可解。然而若以無限大的空間看大山與秋毫，實無大小之別；從無限長的時間看彭祖與殤子，已無夭壽之分，如此一來，大小夭壽的區別便無意義。打破時空，就是將被人類畫分為是非對錯的世界，重新返還萬物自然的狀態。〈齊物論〉中醫缺問王倪判斷萬物的標準，王倪答曰「惡乎知之」，因為根本無法將萬物分類，當然沒有標準可言。人類定出感官接受的標準，若從萬物各自的角度，根本不值一哂，所謂正處、正味與正色，皆無所定，若真有之，必是人類強行區分。萬物已然如此，更何況人世間的是非善惡，皆從各自的成心所出，人人皆站在自我的立場而辯，豈有標準可言。〈齊物論〉指出是非無所定，物我無所別，任何區分與界線，都是有所偏，既有所偏，論辯皆是無謂之爭。自「道」觀之，物無所別，萬物無所謂然與不然，也沒有可與不可，人類世界中的大小美醜，皆無意義。此即「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」（〈德充符〉）當人從「分」的角度看待萬物，必然區別物我，一有分別心，有所好惡，就是萬物毀滅的開始。因此，莊子不斷以反詰的方式，質疑人對萬物的定義，並給予價值判斷，這些都是成見，非事物本身。當認清畫分的無意義，才能放棄無謂的論辯，解除時空的區隔，達到與天地並生，與萬物合一的境地。

莊子以「無何有之鄉」為理想境界，「大樹」於此，「不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」（〈逍遙遊〉）在〈應帝王〉中的無名人答天根之問天下，亦以「遊無何有之鄉」呼應〈逍遙遊〉所述，物無所用，心中無價值判斷的標準，便無心於人為之利害分別。莊子對於破除成見的認知與人為的知識系統，其方法在於「忘」，「忘」即無心，《莊子》多篇明言之，〈大宗師〉中顏回與孔子的對話，顏回指出「坐忘」的修道方式，禮樂有形，先忘之；仁義無形，次之。然忘此兩者仍未

達道，關鍵在於僅去「仁義」，仍陷於人世的文字障與知識障中，唯有「黜聰明」與「離形去知」，才泯除物我之分。萬物同一，則無所偏好；大化無形，則不滯於常。在〈人間世〉中，顏回欲往衛國勸諫無德之國君，孔子阻止並指點「心齋」之法，「心齋」意為無心、虛心，忘卻一切有為的動機與目的，不受外物限制與影響，方能從根本處解除人世的艱險危難。有心而為之，諸事不成；無心而為之，自然而成。「忘」是修養工夫，由外而內，自形而德。莊子在〈德充符〉中，創造出一些外貌奇醜，形體殘缺不全的人，但是這些人不以外表為缺陷，反因「德」之於「忘情」與「忘形」中，突破一般人以為的天生限制，使寵辱、貴賤、好惡與是非，皆化為無形。〈人間世〉中支離疏者得享天年，莊子謂「支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！」「支離」即「忘」，「支離其形」為「忘形」，忘形而得以存生，若再能「支離其德」（忘情），就得與天地同體，不受時空所限。

莊子以「忘」之工夫破除人為「知」的限制，而此一遺忘的過程便是「化」。《莊子》中有許多寓言，皆呈現「化」的過程，〈逍遙遊〉開篇言鯤化為鵬，鯤已極大，於海中無能出其右者，但鯤仍化而為鵬，從海而天，視野轉變，境界亦別。雖已為大鵬，仍將從北冥遷徙於南冥，繼續超越之路，此故事的關鍵在於變化是一個超越的過程。〈大宗師〉中，女偶向南伯子葵說明得道的過程，從「外天下」到「不死不生」，死生一如，不受時空所限。得道須有進程，無法於須臾片刻為之；境界有其層次，在一層又一層的超越中，最終才能得道。「心齋」與「坐忘」雖是在「心」下工夫，卻有一個由外而內，由內而全的進程，此過程為領悟與體會，即是由技進於道。〈養生主〉中庖丁自述解牛的進程，開始時見全牛，只是外在形體；三年之後專注於解剖的部位，逐漸能夠集中注意力；最後「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」，忘卻官感功能，以精神解牛，順乎牛隻的天生結構，輕鬆完成工作。從全牛，到半牛，再到無牛；從目視，到觸感，再到神遇，這就是「忘」的工夫所呈現的消除化解過程，是養生之道，也是臻於逍遙無待的方法。

莊子對於達到理想境界，顯然有個逐步漸進的過程，這個過程顯示了三個「化」的意涵。其一，從鯤變為鵬，形體有所改變，是為變化。其二，以消滅與遺忘的工

夫，逐漸去除化解認知的障礙，是為消化。其三，從目視到神遇，由技進於道，是為進化。就形體的改變，生死的流轉而言，是為變化；就修養工夫的方法而言，是為消化；就層次的提升，進入大道的境界而言，是為進化。綜合《莊子》書中寓言，可歸結「化」有三義，即變化、消化與進化。⁴⁸若以此「化」之三意，審視「莊周夢蝶」之「物化」，自郭象注莊釋「化」為「變化」，學界多從之，的確「化」有「變化」之意，從變化解釋莊周與蝴蝶在夢中不知何為夢者，兩者在夢中無所分別，莊周變化為蝴蝶，蝴蝶變化為莊周，可謂萬物化而為一。然而，寓言中的「周與蝴蝶，則必有分矣」，若以「變化」釋「物化」，便有所衝突，因為「必有分」指兩者有別，若前文指兩者可相互變化無別，則「物化」之「化」就不只有變化之意。莊子既強調「周」與「蝴蝶」不同，指莊周夢醒後明白昔時為夢，並非「真實」，對應於「夢／覺」的對比，所謂的「真實」乃是覺醒而悟，認知此前於夢中的茫然，這個由「夢」進而「覺」的過程是為「進化」，即是「物化」的重要意涵。蝴蝶寓「夢」，莊周寓「覺」，兩者有所別，才有進化的可能。是以，「物化」之「化」以「進化」釋之，便可清楚說明「必有分」之意。夢境中蝴蝶與莊周似無分別，為事物的「變化」；從夢境覺醒的過程，是遺忘自我的工夫，此為形體的「消化」；至於夢醒而覺，周蝶二分，是為境界提昇的「進化」。物我關係所具有的變化、消化與進化，即為「物化」，

⁴⁸ 《莊子》文中的「化」字，「變化」為主要用法，如〈逍遙遊〉之「化而為鳥，其名為鵬。」鯤「變化」成為鵬。〈齊物論〉中，「其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？」意指形體變化，而「心」應獨立於形體變化之外，即不隨波逐流，不受外物影響。〈人間世〉中，孔子答顏回「心齋」之法，「是萬物之化也，禹、舜之所紐也。」萬化之「化」亦為「變化」。〈德充符〉記魯有兀者王骀，孔子言其德曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也。」王骀已超越死生，不隨萬物變化流轉。莊子區別「變」與「不變」，萬物的變化是表象，不變者為整體，故「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」就生死而言，萬物形體有所不同，此為「變化」之意，但是從整體的角度視之，萬物皆一體。故自異者視之，生死有別，生死之間流轉變化，但自同者視之，生死無別。同者與異者，由於「視」的角度不同，然而莊子的理想是大道的一體，從異而同，是為境界之進化，故〈逍遙遊〉的鯤化為鵬，形體固然變化，眼界也有所進化，從上天俯視，所見不同於鯤，亦是蝸與學鳩所不及。另從工夫論之，〈大宗師〉之「坐忘」，孔子曰：「同則無好也，化則無常也。」此處「化」便是消滅化除之意，「常」為一般人所執著，如同前句的「好」，是習慣與偏好，由於自成心視萬物，而有「常」與「好」。坐忘便是逐步消除成見，忘物與我，「離形去知，同於大通。」是以，「忘」為無心，去除形與知，即為消化。

此三化之意，寄寓於「莊周夢蝶」之中。

「莊周夢蝶」第二小段言莊周夢醒，再續以第三小段之回憶夢中之茫然無知，分不清己身與蝶，即已清楚指明從夢中覺醒，回顧夢時，方能分別覺醒之時，已從夢中進化。莊子對於夢醒的描述是「俄然覺，則蘧蘧然周也。」在覺醒之時，必然知其方為夢中，只是這個「覺」並非任意為之，必得通過「忘」的工夫，逐步消化認知的束縛，方得「大覺」，否則自以為覺，仍是「愚者」。關於「夢／覺」的對比與分別，〈齊物論〉中已有明示，其言曰：

夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也，與女皆夢也；予謂女夢，亦夢也。是其言也，其名為弔詭。

做夢的人，不知處於夢中，將夢中經歷皆視為真實，甚至夢中有夢，更陷於盲昧不清。除了誤以夢境為真，更有「愚者」自以為覺，此「自以為」即是認知的蒙蔽，必得歷經修行之進化才得「大覺」，「大覺／大夢」對比的關鍵，仍在於「知」，莊子以夢境之真實比擬世人於認知的自我與局限，此為〈齊物論〉之旨。是以，莊周夢中的蝴蝶亦如是，再如何「栩栩然」，仍是在夢中，在受限的認知之中。再證之〈逍遙遊〉的「小大之辨」，蝸與學鳩取笑大鵬鳥，莊子言為「小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？」大鵬視蝸鳩為小知，在於「小知」受到己身之成心與所處環境的局限，無法明白大鵬的「大知」，「大知」即「大覺」，「小知」如同在夢中，是自以為覺的「愚者」，必得有修行的工夫，遺忘自身的「消化」，才能從夢中覺醒。莊子明確以「不及」區分「小知」與「大知」的層次，此即「小知」與「大知」之別，是以「莊周夢蝶」中第四小段言莊周與蝴蝶之分，即「夢／覺」之別，「小知／大知」的區分，兩者必然不同。由於兩者不同，通過修養的工夫，方有進化與超越的可能。「物化」之意，便是明辨小大之分，再由小進化為大。「物化」之「化」雖有變化之意，但尚有「進化」與「消化」，物我應有分別，夢寐與覺醒不同，在消解我執之後，方能覺悟夢境之虛幻，才能得道之真。

莊子通過〈齊物論〉，反省「知」的主體、對象與過程，企圖破除認知主體的自我局限，還原事物本來面貌。〈齊物論〉開篇藉由南郭子綦描述人籟、地籟與天籟，即是闡明有待與無待的境界之別，唯有跳出知識框架，時空失其意義，方得「天地與我並生，而萬物與我為一。」莊子於〈齊物論〉指明：「有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。」大覺者方知前此為大夢，愚者反而自為覺。是以，通過「自我」遺忘了「自我」（吾喪我）的修煉工夫，「自我」不再是自我，方能物我無別。而「夢／覺」的區分，即是此一境界的提昇與進化，莊周與蝴蝶區分的寓意，便是蝴蝶為夢，而莊周為覺，「物化」即為「夢／覺」分別後而有的進化，由夢而覺，此為「莊周夢蝶」的寓意所在。

六、結論：詮釋與再詮釋

「莊周夢蝶」雖是〈齊物論〉篇末的一則寓言，但其寓意不僅止於「齊物」之要旨，更與莊子思想有所連繫。回到《莊子》文本，莊子清楚地指出以「寓言」、「重言」與「卮言」行文，並謂此三言：「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也，故曰無言。言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。」（《莊子·寓言》）說出而成形的言論，已帶有成心與偏見。對言說的反省，是莊子思想的主題，〈齊物論〉謂是非出乎成心，「夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？」又反詰：「道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？」當所有的言論都「未定」，或無法確認言論的內容，則莊子自為之的文字，也在後設的自我否定中被否定了。莊子不斷地對語言進行反省與質疑，〈外物〉中以荃魚關係為喻，指出「言者所以在意，得意而忘言。」語言與意義有所連結，語言雖非意義本身，卻是通往意義的必經之途，莊子並非排除語言的作用，而是將重點放在得意後的忘言。換言之，意義需有語言而承載，但若得意而不忘言，顯然不是「真正」的意，或者說若無忘言，便無法得意。莊子所論看似對語言的貶斥，實則更在意語言的限制，意義被語

言束縛，如同被荃補的魚，以及被蹄捉到的兔子，魚與兔子雖被補捉，若不放開荃蹄，意義仍無法被釋放。是以莊子藉由寓言的語言形式，試圖從語言自身開啟意義的空間，對比解構主義對於語言中心的存疑，可有相參之處。德希達創造了「延異」（*Différance*）一詞，企圖從語言的差異中消解意義，⁴⁹莊子則以「物化」一詞，將鑲嵌在夢蝶文學浪漫中的意義開展出變化與進化，一方面直指語言的局限，一方面又拓展語言的可能。後世的解讀與詮釋，在注莊與莊注兩者間區分與莊子的關係，其實關鍵不在於是否展現莊子的意義，也並非以任何解釋的角度讀出什麼樣的莊子，而是當開始思考解讀莊子時，莊子思想已浸入每個詮釋者的思路，乃至人生之中。物我本無彼此之別，莊子與詮釋者也非彼此，若分化而從各種角度讀莊，便是「自彼則不見」，若回到莊子文本，釋放文字的意義，終能「自知則知之」。

然而不論是注莊或莊注，甚至是參悟，對於《莊子》進行理解與詮釋，始終是讀者在閱讀時的必經之途。注疏是對文本進行詮釋，傳統注釋學遵循依經注解的方式，順著經文，針對字詞文句加以疏解，注解者對於經文的理解透過注疏呈現，而評論注疏，則是對文本進行雙重層次的解讀，即解讀經文與解讀注疏。當評論者劃分「注莊」與「莊注」，或者用「以佛解莊」、「以儒解莊」區別歸類注疏的立場與詮釋取向，已然陷入劃分標準的爭議。⁵⁰莊子一再強調劃分標準的理解進路是「知」的陷落，亦是「知」的蒙蔽，然而如何進行文本的理解詮釋，避免因為區分造成的爭議，又不至於走向參悟的心證，以莊子經文互證的方式進行理解，似乎是較為合適可行的方法。雖然「以莊解莊」亦是中國傳統莊學詮釋的方法，然而解釋者用以「解莊」的「莊」，仍難以排除解釋者的理解，而且「以莊解莊」仍舊是以區分詮釋進路

⁴⁹ 德希達提出在書寫的「延異」(*Différance*)中進行創造遊戲，這個自創的術語結合「差異」(*difference*)與「延緩」(*deferment*)，有別於傳統文字的穩定，意義在「延異」書寫的過程中不斷消解，又同時在這種差異化的運動中產生無限的生命力與可能性。Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University Press, 1981), p. 5.

⁵⁰ 如「以佛解莊」，設定解釋者從佛學解釋莊子思想，然而，佛學的內容複雜，三乘的觀點各異，邱敏捷分為「以空解莊」、「以禪解莊」與「以唯識解莊」三大模式。邱敏捷：《以佛解莊：以《莊子》註為線索之考察》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2019）。如此區分，仍涉及區分的界線不一定明確。此外，解釋者不必然是佛教學者，如成玄英、陸西星皆是道教中人，將其歸於「以空解莊」，仍有討論空間。

的劃分標準為之，⁵¹若然，則所有的詮釋都將面臨有效性的質疑與困局。

事實上，這樣討論的背後仍預設有一個文本原意，詮釋就是要闡明文本中作者想要表達的意思，高達美認為詮釋並不是將理解者置身於他人的思想之中，或直接參與到他人的內心活動之中，閱讀如同與文本進行一場對話，而非重複對方的話語，不論是再怎麼忠於原文的改寫或語譯，也都是一種再創作。「當某人理解他者所說的內容時，這並不僅僅是一種意指（Gementes），而是一種參與（Geteiltes），一種共同的活動（Gemeinsames）。誰通過閱讀把一個文本表達出來（即使在閱讀時並非都發出聲音），他就把該本文所具有的意義指向置於他自己開闢的意義宇宙中。」⁵²這是高達美詮釋理論很重要的一環。即在「前理解」的個人「視域」中展開與文本的「視域」溝通交流，而這個交流並非單向的，也不會停在某一處。是以，解釋者的詮釋，不論從何種進路，都是對莊子文本的開展，也是與莊子的對話。本文從莊子原文互證「莊周夢蝶」的寓意，雖可歸於「以莊解莊」，但仍是一個詮釋方向，試圖說出其他詮釋者所未見的莊子。因此，詮釋不是重述，與文本的交流是沒有止境的，《莊子》就在不斷地被閱讀中源源不絕的流動著，就像莎士比亞的戲劇一次又一次地在舞台上演出，貝多芬的樂曲一遍又一遍地被演奏著，高達美歎服真正的藝術品永遠不可能被窮盡，永遠以不同的方式感動人們。同樣的，「莊周夢蝶」的文學想像，早已超越寓言的「藉外論之」，成為《莊子》書中最具代表性的故事，在中國文化中不斷地翩然起舞。

⁵¹ 江毓奇分析傳統「以莊解莊」的詮釋，試圖改正「以『某』解莊」的視野偏差，超越歷史情境的制限，但仍無法擺脫詮釋者自身的理解。此外，這種方法涉及莊子文本重構，內、外、雜篇的相互解釋，但仍無法避免歷史情境的影響。江毓奇：〈「以莊解莊」論在《莊子》詮釋傳統中的反思與承變〉，《輔仁國文學報》47（2018.10），頁1-49。「以莊解莊」雖預設回歸文本大義或追尋作者本意，但實際上仍無法達成「客觀」的詮釋目的，也不一定是比「以『某』解莊」更好的詮釋策略。本文雖然也「以莊解莊」，試著用《莊子》文本解釋「莊周夢蝶」的寓意，僅是提供莊子詮釋的一種角度，而非定論。

⁵² 〔德〕高達美著，洪漢鼎、夏鎮平譯：《詮釋學Ⅱ：真理與方法——補充和索引》，頁23。

徵引文獻

一、原典文獻

周·莊子：《南華真經》，收入張元濟等輯：《續古逸叢書》第 8-12 冊，臺北：藝文印書館，1983。

宋·釋普濟：《五燈會元》，收入《卍新纂大日本續藏經》第 80 冊，東京：國書刊行會，1989。

明·郭良翰：《南華經蒼解·南華經蒼解說》，收入嚴靈峯編輯：《無求備齋莊子集成初編》第 13 冊，臺北：藝文印書館，1972。

明·方以智著，蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注：《藥地炮莊校注》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017。

* 清·王先謙著，沈嘯寰點校：《莊子集解》，臺北：文津出版社有限公司，1988。

* 清·郭慶藩編撰，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，1993。

曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998。

二、近人論著

* 王邦雄：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2013。

王邦雄：《莊子寓言說解》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2015。

朱舒然：〈論《莊子》的哲學翻譯——以《齊物論》為例〉，《外語教學與研究》51：1（2019.1），頁 96-108。

江毓奇：〈「以莊解莊」論在《莊子》詮釋傳統中的反思與承變〉，《輔仁國文學報》47（2018.10），頁 1-49。

李忠達：〈晚明文學評點視域下的《藥地炮莊》〉，《清華學報》48：4（2018.12），頁 725-762。

* 杜保瑞：《莊周夢蝶》，臺北：書泉出版社，1995。

- 周雅清：《成玄英思想研究》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2003。
- 邱敏捷：《以佛解莊：以《莊子》註為線索之考察》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2019。
- * 徐來：《英譯《莊子》研究》，上海：復旦大學出版社，2008。
- 徐聖心：〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，《臺大中文學報》17（2002.12），頁 21-65。
- 崔珍哲：《成玄英《莊子疏》研究》，成都：巴蜀書社，2010。
- 張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解？——從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向的問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統：通論篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2006，頁 15-50。
- 莊耀郎：《郭象玄學》，臺北：里仁書局，1998。
- * 陳鼓應：《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1999。
- * 陳鼓應：《老莊新論》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007。
- 陳鼓應：《莊子思想散步》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2020。
- 陳榮捷編著，楊儒賓等合譯：《中國哲學文獻選編（上）》，臺北：巨流圖書股份有限公司，1993。
- * 傅佩榮：《逍遙之樂：傅佩榮談〈莊子〉》，臺北：天下遠見出版股份有限公司，2012。
- * 湯一介：《郭象》，臺北：東大圖書有限公司，1999。
- * 楊儒賓：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016。
- 蔡振豐：〈覺浪道盛與方以智的孔子觀〉，收入黃俊傑編：《東亞視域中孔子的形象與思想》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015，頁 131-165。
- 〔法〕德希達（Jacques Derrida）著，汪堂家譯：《論文字學》，上海：上海譯文出版社，2005。
- 〔德〕海德格（Martin Heidegger）著，王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1993。
- 〔德〕高達美（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯：《詮釋學 I：真理與方法——

- 哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1993。
- 〔德〕高達美（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎、夏鎮平譯：《詮釋學 II：真理與方法——補充和索引》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1995。
- Barthes, Roland. “The Death of the Author.” In *Image-Music-Text*, translated by Stephen Heath. New York: Hill & Wang, 1978, pp. 142-148.
- Chan, Wing-Tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Chen, I-Hsin. “From God’s Chinese Names to a Cross-cultural Universal God: James Legge’s Intertextual Theology in his Translation of *Tian, Di* and *Shangdi*.” *Translation Studies* 9:3 (Jun. 2016), pp. 268-281.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. Translated by Barbara Johnson. Chicago: University Press, 1981.
- Derrida, Jacques. “The Deaths of Roland Barthes.” In *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty*, edited by Hugh J. Silverman. Evanston: Northwestern University Press, 1997, pp. 259-296.
- Fung, Yu-Lan. *Chuang Tzu: A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*. Berlin: Springer, 2016.
- Giles, Herbert A. *Chuang Tzu: Taoist Philosopher and Chinese Mystic*. London: Routledge, 2005.
- Graham, Angus Charles. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1989.
- Graham, Angus Charles. *Chuang-tzŭ: The Inner Chapters*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2001.
- Legge, James, trans. *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism Part I: The Sacred Books of the East Thirty-Nine*, edited by F. Max Muller. Whitefish: Kessinger Publishing, LLC., 2004.

Maher, Michael. "Metempsychosis." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911. Accessed October 26, 2022. <http://www.newadvent.org/cathen/10234d.htm>.

Michelfelder, Diane P., and Richard E. Palmer, ed. *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Moeller, Hans-Georg, *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. Chicago, La Salle: Open Court., 2004.

Watson, Burton. *The Complete Works of Zhuangzi*. New York City: Columbia University Press, 2013.

(說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Chen Gu Ying, *Zhuang Zi Jin Zhu Jin Yi* [Zhuang Zi's Annotation and Translation] (Taipei: The Commercial Press, 1999).
- Chen Gu Ying, *Lao Zhuang Xin Lun* [The New Theory of Lao Zhuang] (Taipei: Wu-Nan Book Inc., 2007).
- Du Bao Rui, *Zhuang Zhou Meng Die* [*Zhuang Zhou's Dream of Butterflies*] (Taipei: Shu Quan Publishing House, 1995).
- Fu Pei Rong, *Xiao Yao Zhi Le Fu Pei Rong Tan Zhuang Zi* [The Joy of Untroubled Ease: Fu Peirong Talks about Zhuang Zi] (Taipei: Global Views Commonwealth Publishing Co., 2012).
- [Qing] Guo Qing Fan, compiled by Wang Xiao Yu, *Zhuang Zi Ji Shi* [Zhuang Zi Collection] (Taipei: Wan Juan Lou Books Company Ltd., 1993).
- Tang Yi Jie, *Guo Xiang* [Research of Guo Xiang] (Taipei: The Grand East Book Co., 1999).
- Wang Bang Xiong, *Zhuang Zi Nei Wai Qi Pian Wai Qiu Shui Za Tian Xia De Xian Dai Jie Du* [A Modern Interpretation of Seven Chapters in Zhuang Zi, Outer Qiu Shui, Miscellaneous Tian Xia] (Taipei: Yuan-Liou Publishing Co., 2013).
- [Qing] Wang Xian Qian, proofread by Shen Xiao Huan, *Zhuang Zi Ji Jie* [Zhuang Zi Collection] (Taipei: Wen Chin Publishing Co., 1988).
- Xu Ping, *Ying Yi Zhuang Zi Yan Jiu* [Research on the English Translation of Zhuangzi] (Shanghai: Fudan University Press, 2008).
- Yang Ru Bin, *Ru Men Nei De Zhuang Zi* [Zhuang Zi in Confucianism] (Taipei: Linking Publishing Co., 2016).