



The Methodology of Chuang Tzu's Aesthetics of Skepticism

Yan Xianglin

Abstract: Chuang Tzu's aesthetics highlights the thought of classic skeptical theory, which constructs a complete system of philosophy of skepticism and system of aesthetics through combining body and tools, concepts and methods. Chuang Tzu's suspicious objects include the value of the past, historical figures, knowledge and truth, emotional structure and so on. In Chuang Tzu's method, "negation" is closely related to "suspecting", which forms one of the important methods of Chuang Tzu's philosophy and aesthetics. In Chuang Tzu's thought, all are the same and consistent without difference and discrimination. Closely related to his "suspecting" approach, Chuang Tzu thought that the suspected object should be denied. In Chuang Tzu's opinion, imagination is one of the essential spiritual tools through which persons can gain wisdom. Imagination and "wandering" are the same. "Wandering" is a kind of imagination with the most possibility and the least reality, which is the imagination and positive self-reflection. In Chuang Tzu's philosophy and system of aesthetics, imagination is a kind of function before thinking, which directs and drives the development of theoretical thinking. "Questioning" is the object and important structure of logical development and the end of imagination activity. Through the imagination of "freedom of movement", Chuang Tzu discussed the questions such as nature and history, time and space, being and non-being, Tao and word, spirit and things, life and death, affection and affectionless, dependence and independence, knowledge and wisdom and so on. "Opposition" is a significant characteristic of skepticism. The opposite approach is also an inverse proposition of construction, and Chuang Tzu's aesthetics also has such characteristics. In Chuang Tzu's aesthetical system of skepticism, "peace" is also a kind of method, which represents a kind of mental state and aesthetical taste. Keeping a quiet mind is the ideal of Chuang Tzu's aesthetics of skepticism. "Peace" is neither negative to avoid trouble, nor afraid of mental sufferings, but it needs to achieve "neutrality" of self-thinking and suspension of value. In the level of methodology, Chuang Tzu shows the deep thinking about aesthetic activity through contrary concepts of suspecting and negation, imagination and questioning, opposition and peace and so on. Chuang Tzu's aesthetics of skepticism reflects the unity of methods and ideas. In the interaction of methods and ideas, it has promoted the development of aesthetical theory.

Keywords: aesthetics of skepticism; negation; imagine; questioning; opposite; peace

Author: Yan Xianglin, earned his MA in Hunan Normal University in 1993, his PhD in Nanjing Normal University in 1999, and completed his postdoctoral research at Department of Philosophy, Fudan University in 2001. He is currently professor of Wenzhou University, doctoral supervisor, and vice President of Zhejiang Association of Aesthetics. His main interest is in ancient Chinese aesthetics and Western aesthetics. His main works include *Aesthetics of Skepticism*; *Aesthetics of Death*; *Aesthetics of Post-metaphysics*; *Aesthetical Theory of Chu's Poetry*; *Contemporary Myths*; *Aesthetics of Zhuang Tzu's Skepticism* and so on.

莊子懷疑論美學的方法論

顏翔林



[摘要]莊子美學凸顯古典懷疑論思維特徵，以其本體與工具、觀念與方法的和諧統一，構築了相對完整的懷疑主義的哲學和美學體系。莊子的存疑對象包括以往價值觀、歷史人物、知識與真理、情感結構等方面。在莊子思想方法中，與“存疑”密切關聯的方法是“否定”，它構成莊子哲學與美學的重要方法之一。莊子否定存在的差異性本質，主張“齊一”的事物無差別的同一性。與存疑方法密切相關，莊子認為，祇要屬於進入懷疑視野的對象，也是應當否定的對象。在莊子看來，想像像是生命個體獲得智慧的必要精神工具之一。想像和“遊”是同一性概念。“遊”是最有可能性和最少現實性的想像，是最本己的想像，是心靈積極的自我反思。在莊子的哲學和美學的境域，如果說想像像是精神的先導性勢能，負責指引和驅動理論運思的展開，那麼，“提問”纔是其邏輯發展的根本目的和重要結構，是想像活動的落腳點和歸宿。莊子借助“逍遙以遊”的想像活動，展開對自然與歷史、時間與空間、存在與虛無、道與言、神與物、生與死、有情與無情、有待與無待、知識與智慧等問題的“提問”。懷疑論的一個顯著精神特性是採取“對立”的方法，對立的方法也是一種反命題的建構。莊子的懷疑論美學就呈現如此的思維特徵。“寧靜”在莊子的懷疑論美學思想中是一種觀念和方法，也象徵着一種精神境界和審美趣味。保持心靈的寧靜，是莊子懷疑論美學的理想鏡像，然而“寧靜”境界的獲得，不是消極地逃避理性的困境，也不畏縮於精神的艱澀，而是需要達到自我的思想“中立”和價值懸置。在方法論層面上，莊子以懷疑與否定、想像與提問、對立與寧靜的邏輯關聯，表現出對審美活動的深入運思。莊子懷疑論美學體現方法與觀念的辯證統一，在方法與觀念的交互論辯中推進了美學思想的邏輯行程。

[關鍵詞]懷疑論美學 否定 想像 提問 對立 寧靜

[作者簡介]顏翔林，1993年在湖南師範大學獲文藝學碩士學位，1999年在南京師範大學獲文學博士學位，2001年從復旦大學哲學系博士後流動站出站；現為溫州大學特聘教授、博士生導師，兼任浙江省美學學會副會長；主要從事中國古典美學、西方美學研究，代表性著作有《懷疑論美學》《死亡美學》《後形而上學美學》《楚辭美論》《當代神話》《莊子懷疑論美學》等。

在中華哲學史上，莊子（約前369—前286）既是懷疑論的開創者之一，也是集大成者。他以本體與工具、觀念與方法的和諧統一，構築了相對完整的懷疑主義哲學體系。他與古希臘晚期的哲學家皮浪（Pyrrōn，前365—前275，一譯“皮羅”）、恩披里克（S. Empiricus，約公元2世紀下半葉至3世紀上半葉）可謂東西文化軸心時期的懷疑論代表。懷疑論在哲學意義上呈現辯證理性的思辨力量，具有解構和顛覆以往既定的觀念、價值、方法的功能，能夠為誕生新的精神存在提供強大的思想張力和理論源泉；在美學境域可以質疑以往的美學觀和藝術論，重新闡釋審美意識、審美方式、審美標準、藝術價值觀等問題，帶來美學新的活力和新的境界。

一 懷疑與否定

在古希臘時期，“存疑”（Epokhe）最初的含義包括“制止”“保留”“保持”“定時”“定位”等。早期懷疑論代表人物皮浪雖然沒有直接就存疑發表意見，但是他賦予這一概念以“無主張”“懸擋”的內涵，意味着主體對待事物應該保持“中止判斷”的態度。後來，繼承懷疑論思想衣鉢的恩披里克在《皮浪主義綱要》（Outlines of Pyrrhonism）裏說：“存疑是心靈的站立狀態，由之我們既不否定也不肯定任何事物”，並對懷疑學派評價道：

懷疑學派，由於它的追求和研究的活動，也被稱為“研究派”；由於研究者探究之後所產生的心理狀態，也被稱為“存疑派”；由於他們懷疑和探索的習慣，以及由於他們對肯定和否定不作決定的態度，也被稱作“猶疑派”；更由於我們覺得皮浪之委身於懷疑主義，要比他的前輩更徹底、更顯著，所以也被稱為“皮浪派”。^①

西方哲學在前懷疑主義時期，“存疑”還局限於消極的主體意識，缺乏對事物的明確態度；後來的懷疑主義，對“存疑”注入了積極的哲學態度。無論古典懷疑主義者笛卡兒（R. Descartes, 1596—1650）、休謨（D. Hume, 1711—1776）、康德（I. Kant, 1724—1804），還是現代懷疑主義人物叔本華（A. Schopenhauer, 1788—1860）、克爾凱郭爾（S. A. Kierkegaard, 1813—1855）、尼采（F. W. Nietzsche, 1844—1900）、柏格森（H. Bergson, 1859—1941）等，以及後現代思潮的代表利奧塔（J. F. Lyotard, 1924—1998）、德里達（J. Derrida, 1930—2004）等人，均程度不同地受到古希臘懷疑論的思維方法影響，賦予“存疑”這一概念以解構的功能和挑戰的意味。在這些富有反叛意識的思想家看來，它應該具有一種斥拒和批判的姿態。曼紐什（Herbert Mainusch）甚至認為，“懷疑態度，即一種在本能狀態下作出某種決定的同時，對之加以仔細平衡和毫無偏見的檢查的態度。這種在作出決定時不斷問一個‘為什麼’的懷疑態度，通常被視為有學問者或有文化者的典型表現特徵。這種對懷疑態度的高度評價已延續了若干世紀。毫不奇怪，當懷疑論逐漸成為哲學的中心問題時，表明人類思想業已趨向成熟。這種帶有懷疑色彩的哲學主張是：人的認識是有局限性的，絕對真理和絲毫不容更改的確定性是不可企及的”^②。

與西方的懷疑論相比，莊子的懷疑論方法與古希臘晚期的懷疑主義學派有着某些共性，但更具有積極性和顛覆性。它不僅在存疑對象上涵括以往的價值觀、歷史人物、知識與真理、情感結構等方面，而且在思想方法上否定存在的差異性本質，主張“齊一”的事物無差別的同一性，認為進入懷疑視野的對象也是應當否定的對象。

（一）存疑的對象

莊子的存疑，主要關切於精神本體和意義追詢，關注於價值存在而非物質形式，故他的懷疑主義涵蘊着形而上的思辨特徵。

其一，存疑以往的價值觀。莊子着重對儒家的“仁義”“禮樂”等道德概念予以懷疑和否定，儒家思想首先成爲莊子破題的“靶子”。《莊子·馬蹄》云：“故純樸不殘，孰爲犧尊！白玉不

^① 北京大學哲學系外國哲學史教研室編：《古希臘羅馬哲學》（北京：商務印書館，1961），第339頁，譯名稍有改動。

^② [德]赫伯特·曼紐什：《懷疑論美學》（瀋陽：遼寧人民出版社，1990），古城里譯，第1頁。

毀，孰爲珪璋！道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰爲文采！五聲不亂，孰應六律！夫殘朴以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也。”^①《天運》篇云：“夫孝悌仁義，忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。故曰：至貴，國爵並焉；至富，國財並焉；至願，名譽並焉。是以道不渝。”《繕性》篇云：“禮樂遍行，則天下亂矣。”莊子認爲，“仁義”“禮樂”是虛假的意識形態，恰恰是它們破壞人的本性和妨礙社會和諧；因而質疑：道德能否成爲“共時性”（synchronical）？能否成爲一種人生的信仰和準則？答案顯然是否定的。在莊子看來，包括儒家在內的諸種道德觀和價值觀已經寄寓着功利主義的政治目的性，轉變爲統治者的愚人工具。

其二，存疑“常識”和書本知識。知識批判構成莊子懷疑主義的精神結構之一，也是其哲學思想的閃光點之一。莊子認爲，知識的無限與生命的有限構成存在的悖論，兩者成爲無法消解的矛盾；尤其是“常識”和書本知識，共同構成了人類精神的陷阱。《天運》篇云：“商大宰蕩問仁於莊子。莊子曰：‘虎狼，仁也。’曰：‘何謂也？’莊子曰：‘父子相親，何爲不仁！’曰：‘請問至仁。’莊子曰：‘至仁無親。’”莊子以奇特的思維詮釋了“仁”的概念。《天道》篇云：“世之所貴道者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，爲其貴非其貴也。……古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟粕已夫！”所以，莊子不唯書本和古人的思想而獨立，崇尚對自然的生命體驗，依賴自我意識判斷事物；表現在審美活動中，他主張以個體生命的體驗和直覺去獲得美感。

其三，存疑歷史人物。莊子的懷疑論注重對歷史人物與歷史事件的反思，並賦予這一反思具有歷史哲學的意蘊。《盜跖》篇云：“昔者桓公小白殺兄入嫂，而管仲爲臣；田成子常殺君竊國，而孔子受幣。論則賤之，行則下之，則是言行之情悖戰於胸中也，不亦拂乎！故《書》曰：‘孰惡孰美，成者爲首，不成者爲尾。’……堯殺長子，舜流母弟，疏戚有倫乎？湯放桀，武王殺紂，貴賤有義乎？王季爲適，周公殺兄，長幼有序乎？儒者僞辭，墨子兼愛，五紀六位，將有別乎？……比干剖心，子胥抉眼，忠之禍也；直躬證父，尾生溺死，信之患也；鮑子立乾，申子不自理，廉之害也；孔子不見母，匡子不見父，義之失也。此上世之所傳、下世之所語以爲士者，正其言，必其行，故服其殃、離其患也。……堯、舜爲帝而雍，非仁天下也，不以美害生；善卷、許由得帝而不受，非虛辭讓也，不以事害己。此皆就其利、辭其害，而天下稱賢焉，則可以有之，彼非以興名譽也。”莊子以反叛式思維，重新追問歷史事件和人物行動的合理性與價值內涵，從而否定已經被定論的歷史人物的倫理意義和審美價值，由此建立了對歷史能否成爲必然性的懷疑，對歷史合理性、歷史本質和規律的存疑。

其四，存疑知識和真理。莊子思想的邏輯行程是，由對知識的批判上升爲對真理的批判，由對知識主體的質疑轉換爲對真理存在的批判。《則陽》篇載：“蘧伯玉行年六十而六十化，未嘗不始於是之，而卒訟之以非也。未知今之所謂是之非五十九非也。萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門。人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎！已乎！已乎！且無所逃。此所謂然與然乎！”《寓言》篇云：“莊子謂惠子曰：‘孔子行年六十而六十化。始時所是，卒而非之。未知今之所謂是之非五十九非也。’”《齊物論》篇云：“自我觀之，仁義之端，是非之塗，熒然淆亂，吾惡能知其辯！”一方面，主體的認知活動處於不斷的自我否定過程，因此知識與真理沒有終極；另一方面，主體的認識能力和知識構成都是有限的，人無法獲得真理的絕對把握。或者說，所謂真理，祇是精神的一種虛幻形式。

其五，存疑審美標準。莊子認爲，美和審美活動均是相對的，沒有絕對的和普遍有效的審美標準；美醜之間也是可以相互轉化和演變的。由此，他建立了相對主義的美學觀和辯證主義的

^① 《莊子》（北京：中華書局，2012）。以下引文凡見於該書者，祇提篇名，不再提書名。

審美觀。《齊物論》篇云：“猿狖狙以爲雌，麋與鹿交，鯀與魚遊。毛嬌、麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋、鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？”《山木》篇云：“陽子之宋，宿於逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人惡，惡者貴而美者賤。陽子問其故，逆旅小子對曰：‘其美者自美，吾不知其美也；其惡者自惡，吾不知其惡也。’”《齊物論》篇云：“故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。”莊子消解美醜的規定性，傾向於兩者的辯證轉化，排除了美學上的獨斷論。

其六，存疑主體的情感價值。在《齊物論》裏，莊子將情感劃分爲十二種“喜、怒、哀、樂、慮、歎、變、懃、姚、佚、啓、態”，認爲“人大喜邪？毗於陽；大怒邪？毗於陰；陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎”^①，“且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也”^②；所以主張“有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身”^③，並因此與惠施（前390—前317）在“情感”命題上相互爭辯：

惠子謂莊子曰：“人故無情乎？”莊子曰：“然。”惠子曰：“人而無情，何以謂之人？”莊子曰：“道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？”惠子曰：“既謂之人，惡得無情？”莊子曰：“是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而益生也。”惠子曰：“不益生，何以有其身？”莊子曰：“道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，椐槁梧而瞑。天選子之形，予以堅白鳴。”^④

莊子以富有想像力的詩性思維，否定情感的價值和意義，否定生命存在與情感的審美聯繫，認爲情感屬於人的非本質存在，破壞了精神主體的自然無爲的本真狀態，也有損於心靈界的詩性生存和審美生活。情感構成了精神界的遮蔽和最大痛苦，阻滯了生命的自由和想像力的釋放。所以，情感內蘊了一種對審美活動的異己力量，構成對美之存在的壓抑性勢能。由此，莊子也成爲中國思想史上最深刻的以否定邏輯來闡釋情感的思想家。

（二）否定的方法

在莊子哲學與美學思想方法中，與“存疑”密切關聯的方法是“否定”（negation）。爲了深入認識和評價莊子思想中的“否定”觀，這裏先瞭解一下近現代以來西方哲學中的“否定”概念。以德國哲學爲例，黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）一直將“否定”作爲構造其龐大哲學體系的思維工具，認爲精神存在的自我發展取決於理念內在的矛盾運動，而這種矛盾運動又取決於理念自身的否定性——正題被反題所否定，反題又被正題所否定，循環往復；正是由於理念（絕對精神）自身的不斷否定或異化，構成一個精神上升發展的圓圈並最終導致一個理論體系的誕生，而他的精神哲學或精神現象學是這個“圓圈”最合理最完善的象徵與終極。馬克思（K. H. Marx, 1818—1883）、恩格斯（F. V. Engels, 1820—1895）則推崇“辯證的否定觀”，認爲否定過程包括肯定，肯定過程包含否定，祇有憑藉“否定之否定”的規律，主體存在纔能洞悉事物的本質，窺見真理的光輝。法蘭克福學派的代表阿多爾諾（T. W. Adorno, 1903—1969，一譯“阿多諾”）則主張“否定的辯證法”，認爲傳統的辯證法是“形而上學的西洋鏡”^⑤，均在同一性的邏輯原則裏生存，總逃不出單向度的肯定邏輯的制約，而否定的辯證法是消解同一性思維模式的哲學認識方法——強調“否定”而拒絕“肯定”，是一種主觀的辯證法；這種“否定的辯證法”，採用“矛盾地思考矛盾”的“瓦解邏輯”方式達到對歷史與現實、存在與意識的深入解析。毫無疑問，“否定”在上述哲學家那裏被賦予了具有意識發現和精神領悟的意義與價值，作爲一種具有探究、創造的邏輯功能而被彰明。

莊子的“否定”觀與阿多爾諾較爲相似，是一種激進主義的否定觀。他遵循着祇有否定沒有

^{①②③④} 《莊子》“在宥篇”、“大宗師篇”、“德充符篇”、“德充符篇”。

^⑤ [德]阿多爾諾：《否定的辯證法》（重慶：重慶出版社，1993），張峰譯，第135頁。

肯定的“否定的辯證法”之原則，認為祇要屬於進入懷疑視野的對象，也是應當否定的對象，從而使其“否定”呈現兩種形態：純粹邏輯的否定與價值觀念的否定。

其一，純粹邏輯的否定。在哲學意義上，純粹邏輯的否定要高於價值觀念的否定。前者是形而上學的抽象否定，後者是意識形態的具體否定；前者的否定具有普遍性意義，後者的否定包含一定的局限性。然而，在哲學與美學的活動中，兩種否定缺一不可，它們都具有自身的意義與相對合理性。

一是否定存在的差異性本質，主張“齊一”的事物無差別的同一性。莊子在《齊物論》篇中云：“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。”“物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。……凡物無成與毀，復通爲一。”無論是物質對象還是精神結構，是符號的能指還是所指，也無論是原因抑或結果，所有的存在形式在本質上都是相同或相通的，甚至可以具有絕對的同一性。莊子對於現象界的泯滅差別的消解活動顯然違背於客觀知識和直接經驗，也悖論於日常的認知約定。然而，其深意在於，否定約定俗成的意識形態，抗衡思維上的墨守成規和尋求反叛式的精神活動，最終誕生一種非邏輯的哲學樣式，確立一種沒有邏輯差別的平等世界。

二是否定時間、空間的客觀規定性。時間與空間作爲事物存在的客觀依據和生命活動的物質性限定，是無法超越的，然而，莊子也對它們展開邏輯否定，祇不過否定的方式是詩性的和審美化的。在《逍遙遊》篇中，莊子以詩意的想像力虛構“鯤鵬”的意象，以其獲得對於空間的否定：“北冥有魚，其名爲鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而爲鳥，其名爲鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。……有魚焉，其廣數千里，未有知其修者，其名爲鯤。有鳥焉，其名爲鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。”對於空間的否定，意在讓生命獲得超越物質的精神自由和審美超越，使有限走向無限，此岸嚮往彼岸。與對空間否定密切聯繫，莊子否定時間的客觀性和絕對性，力圖建立一種相對和詩意的時間觀。《逍遙遊》篇云：“小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋；上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。”不同的時間體驗產生不同的時間單位，因此，時間不是一個固定的尺度和不能更改的概念。所以，莊子在《逍遙游》中建立一種想像性的“宇宙空間”和“宇宙時間”，它們也屬於主體性的心理空間和心理時間，是抒情性的詩意存在。時間、空間祇不過是自由心靈的創造和假定，它們依賴精神活動而運動、存在。

三是否定語言和邏輯的工具主義。莊子認爲，邏輯和語言混淆了世界的統一性，使心靈無法誕生真正的智慧。《齊物論》篇云：“大知閒閒，小知間間。大言炎炎，小言詹詹。……惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。”“大道不稱，大辯不言。”“道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。”《知北遊》篇云：“道不可言，言而非也。”“物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也。不際之際，際之不際者也。謂盈虛衰殺，彼爲盈虛非盈虛，彼爲衰殺非衰殺，彼爲本末非本末，彼爲積散非積散也。”語言的功能極其有限，而且不可靠，因爲它無法傳達真知並對“道”進行闡釋，而邏輯作爲區分對象的工具也是不可靠的，因爲萬物齊一，事物在本質上沒有差異。

四是否定認知活動的客觀標準。莊子認爲，在主體的認識活動中，沒有一個普遍接受標準來達到統一的知識形式：“既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與

若不能相知也。則人固受其黷閼，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？”^①因此，每一個生命個體的認識都是合理的、相對的。由於在生活世界的精神活動之中難以達到統一，就必須承認各自的差異性和主觀價值。

其二，價值觀念的否定。在價值形態上，莊子對以往意識形態的價值觀、倫理觀、工具觀予以否定。當然，這一否定超越了知識形式而達到生命智慧和審美智慧的生成。

一是否定道德倫理原則。《老子》第十八章云：“大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。”莊子承襲老子（約前571—前471）的理論，也認為“仁義”這一道德倫理的確立，起因於“道”這一最高原則的廢棄，是歷史對於價值摧毀之後的必然結果，因此，所謂“仁義”的道德倫理是既不可信也不可愛的虛假概念，“自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然淆亂，吾惡能知其辯！”^②後人因此評價道：“莊子對傳統仁義道德的批判和破壞較之老子，可謂有過之而無不及。”^③

二是否定是非標準。《齊物論》篇云：“物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。……因是因非，因非因是。”在《盜跖》篇中，莊子還假借柳下跖之口評論道：“堯不慈，舜不孝，禹偏枯，湯放其主，武王伐紂，文王拘羑里。此六子者，世之所高也。孰論之，皆以利惑其真而強反其情性，其行乃甚可羞也。世之所謂賢士：伯夷、叔齊。伯夷、叔齊辭孤竹之君，而餓死於首陽之山，骨肉不葬。鮑焦飾行非世，抱木而死。申徒狄諫而不聽，負石自投於河，爲魚鱉所食。介子推至忠也，自割其股以食文公。文公後背之，子推怒而去，抱木而燔死。尾生與女子期於樑下，女子不來，水至不去，抱樑柱而死。此六子者，無異於磔犬流豕、操瓢而乞者，皆離名輕死，不念本養壽命者也。世之所謂忠臣者，莫若王子比干、伍子胥。子胥沉江，比干剖心。此二子者，世謂忠臣也，然卒爲天下笑。”“若是若非，執而圓機。獨成而意，與道徘徊。無轉而行，無成而義，將失而所爲。無赴而富，無殉而成，將棄而天。比干剖心，子胥抉眼，忠之禍也；直躬證父，尾生溺死，信之患也；鮑子立乾，申子不自理，廉之害也。”莊子意在論證，歷史上約定俗成的是非準則是可以顛覆和值得重新考量的，那些既定的是非觀念是可以被揚棄和否定的。顯然，莊子對於傳統是非的否定，具有理性解構的價值。但需要說明的是，莊子畢竟表達的是一種幽默和反諷的哲學智慧，接受者不能僅從表層意義上得出莊子否定所有是非原則的結論。

三是否定價值差異。《秋水》篇云：“河伯曰：‘若物之外，若物之內，惡至而倪貴賤？惡至而倪小大？’北海若曰：‘以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數睹矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。’”《齊物論》篇云：“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。……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，則莫若以明。”歷史與現實、精神與物質等所有的存在對象，在其價值上沒有區別，也沒有本質意義的不同，都是等量齊觀的客觀存在，主觀理解的差異不能改變價值等同的準則。

四是否定技術工具。《天地》篇云：“子貢南游於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將爲圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搘搘然用力甚多而見功寡。子貢曰：‘有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？’爲圃者仰而視之曰：‘奈何？’曰：‘鑿木爲機，後重前

①② 《莊子·齊物論》。

③ 公木、邵漢明：《道家哲學》（長春：長春出版社，2007），第137頁。

輕，挈水若抽，數如渢湯，其名爲槔。’爲圃者忿然作色而笑曰：‘吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中則純白不備。’”莊子認爲技術工具象徵着人心的不純粹，包藏着危險的“機心”，違背了自然的法則和生命的本性，因此，必須對其進行否定。

總之，莊子哲學與美學的否定方法，與西方後現代哲學的解構主義有着邏輯與觀念的相似性；所不同的是，莊子的否定雖借助於思辨邏輯，但主要依賴詩性直覺和審美體驗，德里達的解構主義基本上是憑藉純粹的邏輯推導與語言分析得以確立。

二 想像與提問

在《莊子》文本中，充滿着“想像”的魅力，使得後世接受者無不沉醉於其天馬行空、恣肆瀟灑的“獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物”的空靈氣韻。如劉熙載（1813—1881）云：“文之神妙，莫過於能飛。莊子之言鵬飛，曰‘怒而飛’。今觀其文，無端而來，無端而去，殆得‘飛’之機者，烏知非鵬之學爲周邪？”^①魯迅（1881—1936）也言：“汪洋闊闊，儀態萬方，晚周諸子之作，莫能先也。”^②其實，“想像”還是莊子懷疑論美學的重要方法之一。

（一）莊子的想像觀

在莊子看來，想像是生命個體獲得智慧的必要精神工具之一；因此，他的哲學呈現爲一種詩性哲學，他的美學也呈現爲一種詩性美學，他的想像力賦予其文本以充沛靈感和奇崛的美感。

考察西方哲學中的“想像”（Imagination）概念，在舊形而上學那裏，它被闡釋爲“原本的影像”（scheme of image-original），是一種對現實存在的非邏輯性的片面化的偶然“理解”。由於此種“理解”具有非理性的直覺因素，當然就不屬於客觀和正確的“認識”活動，無法接近，“真理”的彼岸世界。直到康德，纔開始對想像有了新的思維，認爲想像是一種心理綜合能力，有助於主體對於現象界的知性把握。發展到胡塞爾（E. Husserl, 1859—1938），更強調想像的認識性功能，將想像標畫爲意識生成的重要的心靈途徑，指向純粹自我並且在時間中無限延存，即所謂“體驗流”——能夠使不在場的東西在自我意識的“現象”中顯露出來，想像構成了現象學意義的甚至超越一般理性認識形態的思維方式。到了海德格爾（M. Heidegger, 1898—1976），將想像界定爲存在者的重要精神構成，存在者憑藉它纔能超越在場的東西，獲得綜合能力，從而使不在場的事物得以呈現、澄明。無疑，想像屬於高度理性的邏各斯活動，構成了存在者的存在意義和精神價值。到了薩特（J. P. Sartre, 1905—1980），“想像”概念包含着一定的“自由”意義，構成人之存在的本質，同時帶有對於現實的否定性和超越在場的虛無性，“美是祇適用於想像的事物的一種價值，它意味着對世界的本質結構的否定”^③，認爲藝術品是一種非現實性的存在，藝術是以想像對現實界予以否定的結果。

與西方的形而上學不同，莊子哲學將想像提升爲一種人類精神最高的認識形式，並且作爲一種最高的探究現象界和追問自我存在的思維方式與邏輯工具。莊子認爲，知識與理性的認識方式祇能涉及事物的局部外相，難以抵達內部的本真存在，唯有想像這種“心遊”或“神遊”的絕對自由的思維方式能夠將心靈帶入事物的本質之中，並獲得有機整體的把握。更重要的是，想像作爲人類精神存在的運思工具，其功能在於認識自我，對自我存在的純粹意識予以提問和反思，從而達到對自我存在的意義提升和價值領悟。由此，想像凸現爲主體存在對生命終極意義的探詢工具，也是生命哲學或人生哲學最根本的思維方式。因爲，祇有想像能夠獲得對“善”的信仰和道德律令的確證，攜帶心靈進入絕對自由的境界，並獲得對自由的真正把握和佔有；也唯有想像引導精神進入絕對虛無的“道”的境界，從而達到對“真理”的悟識與分享。莊子所謂“若夫乘天

^① [清]劉熙載：《藝概·文概》（上海：上海古籍出版社，1978），第8頁。

^② 魯迅：《漢文學史綱要》（上海：上海古籍出版社，2011），第14頁。

^③ 蔣孔陽主編：《20世紀西方美學名著選》（上海：復旦大學出版社，1988），下卷，第230頁。

地之正而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉”^①，“故目之於明也殆，耳之於聰也殆，心之於殉也殆”^②，“井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也”^③，“臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行”^④，“道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也”^⑤等話語，均不同程度標舉了想像在思維活動中的作用和意義。

莊子的哲學與美學，一方面眷注現象界“齊一”的無差別境界，以此廓清主體的知識存在的無意義性和無價值性；另一方面強調主體認識的有限性和相對性，指出僅靠感覺經驗和理性知解是無法認識真理（道）的；再一方面認為，對於最高存在的“道”的把握，既不能依賴感官知覺，也不能憑藉語言和邏輯，甚至也不能通過“思”與“慮”的方式。受上述思維前提規定，莊子自然地推崇“想像”這一心靈工具。“想像”用莊子的哲學語言來言說，包含有“遊”“坐忘”“虛靜”“懸解”“喪我”“天籟”“守本”“守神”等內涵。上述概念在莊子哲學中無疑包容豐富的思維規定性，但均不同程度地蘊藏着對想像的運思。莊子的“想像”具有否定邏輯、否定語言、否定感覺經驗、否定知識、否定理性等內涵，注重精神界的直覺體驗的整體把握，尤其注重對自我存在的純粹意識的詩性觀照和智慧性的提問。所以，它既不同於感性思維，又不同於理性思維，而是一種詩性思維，是高於前兩者的智慧活動。

“想像”與“遊”是同一性概念。“遊”是最多可能性和最少現實性的想像，是最本己的想像，是心靈積極的自我反思。首先，它是對自我的想像，是心靈內省；其次纔轉向現象界，或者嚴格地說，它把自我也設定為一種現象界，所以，這種“遊”更是一種神游、心游或意遊，當然也是精神對現實性最徹底的否定和心靈最懸浮的想像。因此，它的自由度也最高最普遍。

（二）莊子式提問

在莊子的哲學與美學境域，如果說想像是精神的先導性勢能，負責指引和驅動理論運思展開的話，那麼，提問則是其邏輯發展的根本目的和重要結構，是想像活動的落腳點和歸宿。

莊子借助於“逍遙以遊”的想像活動，展開對自然與歷史、時間與空間、存在與虛無、道與言、神與物、生與死、有情與無情、有待與無待、知識與智慧等問題的“提問”（Question）。莊子的哲學與美學，閃爍着奇譎空靈的東方智慧和詩性情懷，以懷疑論的敏銳眼光體察現象界諸多問題，反思自然、歷史、精神如何可能、為何可能等形而上學問題，眷注於對現象界和自我存在的提問。莊子的提問，主要通過兩個途徑得以延展：一是自我的獨白，二是對話。對話的對象，主要是惠子，其次是包括各式各樣的對象，如歷史人物、大自然、動物、虛幻的神靈等。

莊周與思想摯友惠施的對話，包含着豐富而有趣的哲學提問，媲美於蘇格拉底（Σωκράτης，前469—前399）、柏拉圖（Πλάτων，約前427—前347）的“對話”或“問答”，均屬於思辨智慧的精美果實。莊子文本蘊涵極其豐富的東方懷疑論式的提問，不像西方傳統形而上學那樣，滿足於追問知識如何存在、如何獲得的問題，而轉向追問主體能否獲取智慧、智慧如何可能、能否滿足人的精神意義的要求、知識是否存在局限性、主體有否必要以有限的生命時間去追求無限的知識存在等問題。在《養生主》篇中，他追問道：“吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣！”^⑥他對知識以及對追求知識的行為，均表示了懷疑和質詢的態度。除此之外，莊子對人的認識能力、真理的存在、道德律令、自由境界、審美活動、歷史的規律性、生死循環、生命意義、現象界的同一性等問題，都予以詩意的提問。他以獨特的思維方式對常識性問題進行富有智慧色彩的追問，而捨棄對這些問題進行“知識”性的或重複性的解答。

莊子的提問關涉到諸多方面，在此僅就幾個主要方面予以評述：

其一，“道”的存在及其如何可能？這是莊子形而上學的最基本最核心的命題之一。莊子對於“道”展開追問：它是如何被遮蔽的？它是否具有真假之區別？它是否依賴於語言而存在或

^{①②③④⑤⑥} 《莊子》“逍遙遊篇”、“徐無鬼篇”、“秋水篇”、“養生主篇”、“知北遊篇”、“養生主篇”。

傳達？語言如何被隱蔽而導致是與否的爭辯？《齊物論》篇云：“道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？……孰知不言之辯，不道之道？”在《知北遊》篇中，以問答的方式追問“道”的存在：“東郭子問於莊子曰：‘所謂道，惡乎在？’莊子曰：‘無所不在。’東郭子曰：‘期而後可。’莊子曰：‘在螻蟻。’曰：‘何其下邪？’曰：‘在稊稗。’曰：‘何其愈下邪？’曰：‘在瓦甓。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在屎溺。’東郭子不應。”這種解答看似荒誕，卻寄寓莊子對“道”的認知——道不居於任何物質對象而超越於現象界，道既非神聖莊嚴的偶像而應該是素樸而單純的存在。在這個意義上，道是純粹意識的本體，也是想像與邏輯共同假定的最高最虛無的精神對象；因此，它是最高境界的美之本體，也是美感的重要來源之一。

其二，物質與精神是否存在差異？空間與時間是有限的還是無限的？莊子思想充滿悖論和矛盾，諸多的提問都隱匿着邏輯上的兩難。《齊物論》篇云：“昔者莊周夢爲蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲蝴蝶與？蝴蝶之夢爲周與？周與蝴蝶則必有分矣。此之謂物化。”《逍遙遊》篇云：“野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥爲之舟。置杯焉則膠，水淺而舟大也。”“朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋；上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。”《秋水》篇云：“夫精粗者，期於有形者也；無形者，數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也。”莊子疑問於物我之分，描述自我與蝴蝶的相通與相異，於物我同一與差別之中追問“分”與“化”的緣由和奧秘。物質的微小和巨大是相對的嗎？“塵埃”和“芥”與鯤鵬、天地相比是否也是無限的？天是否有空間的極限？物質是否無限可分？即使數也無法劃分無形的存在。莊子追問的旨意在於，大小儘管是相對的，但它們在自然本性上都是無限的。而對於時間，莊子的提問意義在於，以不同物種的生命節律的差異揭示其相對的性質，消解了時間客觀性和物質性的規定，顛覆了時間的確定性。

其三，心靈是相通的還是隔離的？快樂或美感是相等的還是有差別的？這裏的提問多以對話的方式進行。例如，《秋水》篇云：“莊子與惠子游於濠梁之上。莊子曰：‘儻魚出遊從容，是魚之樂也。’惠子曰：‘子非魚，安知魚之樂？’莊子曰：‘子非我，安知我不知魚之樂？’惠子曰：‘我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣！’莊子曰：‘請循其本。子曰‘汝安知魚樂’云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。’又如，《逍遙遊》篇云：“鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。”“蜩與學鳩笑之曰：‘我決起而飛，捨榆枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南爲？’適莽蒼者，三餐而反，腹猶果然；適百里者，宿春糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知？”這種對話式提問所呈現的相互駁難和反詰，是莊子高超的思想技藝。他與惠子的對話，追問了理解的可能性以及闡釋的難度。人與魚、人與人之間能否實現心靈的溝通？這種溝通建立在何種邏輯基礎上——是心理感覺力的普遍相同的假定，還是直接心理經驗的推論？莊子以提問的方式探討了在精神活動中建立相互理解的可能性。《逍遙遊》篇以寓言式的動物對話，追問了快樂在形式上的差異和本質上的相同。儘管鯤鵬與學鳩尋求不同大小的空間自由，它們的快樂祇有在他者的主觀感覺上存在着大小等級，然而對自身而言，兩種快樂在本質上卻是一致的，不存在邏輯上的差異，因此是相等的。

其四，人生選擇有情還是無情？生死的意義爲何？這兩個問題一直縈繞莊子的心里，產生精神的困苦，也是莊子哲學與美學的心結之一。《在宥》篇云：“人大喜耶？毗於陽；大怒耶？毗於陰；陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形之乎？”《大宗師》篇云：“且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。”《德充符》篇云：“有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。……惠子謂莊

子曰：‘人故無情乎？’莊子曰：‘然。’惠子曰：‘人而無情，何以謂之人？’莊子曰：‘道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？’惠子曰：‘既謂之人，惡得無情？’莊子曰：‘是非，吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。’”《齊物論》篇云：“伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上。二人者，所死不同，其於殘生傷性均也。奚必伯夷之是而盜跖之非乎！天下盡殉也，彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也。”一方面，莊子以提問的方式揭示情感的負面價值，認為過剩的情感會損害主體的自由和智慧，也妨礙美感的生成；另一方面，莊子否定的是情感中與慾望、功利等相關聯的因素，排斥矯情和虛假的成分，主張至情和符合自然本性的情感。莊子對於生死的意義的追問，表明它消解生死價值的態度——肯定生命的尊嚴和超越性，反對為了虛假的意識形態而殉道；在莊子看來，歷史上所謂為了“仁義”而赴湯蹈火的“殘生傷性”的行為是存疑的。就審美活動和藝術創造而言，過度的情感訴求和濃烈的情緒宣洩都是負面的因素；換言之，任何的矯情心理都不利於審美趣味和藝術活動。

三 對立與寧靜

懷疑論的一個顯著精神特性，就是採取“對立”（antithesis）的方法。對立的方法也是一種反命題的建構，莊子的懷疑論美學就呈現如此的思維特徵。《齊物論》篇云：“毛嬙、麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。”《至樂》篇云：“《咸池》《九韶》之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相與還而觀之。”“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，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。”“狙公賦茅，曰：‘朝三而暮四。’衆狙皆怒。曰：‘然則朝四而暮三。’衆狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。”《盜跖》篇云：“堯、舜為帝而雍，非仁天下也，不以美害生；善卷、許由得帝而不受，非虛辭讓也，不以事害己。”莊子力圖證明，現象之間存在着對立，現象與思想之間也存在着對立，而思想與思想之間存在着更明顯的悖論，即使是方法也可以進行“朝三暮四”的顛倒。因此，無論在現象界還是精神界，歷史還是現實之間，不可能存在着絕對真實的命題和永遠正確的闡釋。

（一）對立方法與命題

相對主義觀念是懷疑論的思維特性之一，矛盾對立方法為這種相對主義理念開拓了一個精神空間。無論是先秦時代的莊子還是古希臘的懷疑論者，均喜愛以矛盾對立的策略實現對獨斷論的同一性思維方法的抗衡之目的。它蘊涵着如此的思想動機：不聲稱誰發現了“真理”，不斷言“真理”的存在，“真理”或正確的認識祇能潛藏在思想的矛盾對立之中，而美與醜也祇能存在於彼此的對立和比較的過程。所以，從莊子懷疑論美學的視角看，美醜祇存在於兩者的對立狀態，當然這種對立也是可以轉化的，祇不過轉化後又形成新的對立。

恩披里克在《皮浪主義綱要》裏說：“懷疑論體系的主要基本原則，是每一個命題都有一個相等的命題與它對立這個原則；因為我們相信祇要停止獨斷，我們就會得到這個結論。”^①“對立”構成了懷疑論的主要方法，它採用“或者把現象與現象對立起來，或者把思想的對象與思想的對象對立起來，或者把現象與思想的對象對立起來”^②，從現象與思想中發現種種矛盾並揭示對立的命題，以解構形而上學的獨斷論，從而確立懷疑論的合理性與合法性，借此尋覓自我精神存在的可能性。哲學史家梯利（F. Thilly, 1865—1934）對此描述道：“同樣的對象，在不同的生物、不同的人看來有所不同；對不同的感官、對同一人來說有所不同；而且因主體和環境處於不同的時間和不同的條件，對同一感官來說也有所不同。每一種感覺都為主觀和客觀的因素所制

^{①②} 北京大學哲學系外國哲學史教研室編譯：《西方哲學原著選讀》（北京：商務印書館，1981），上卷，第176頁。

約，因此永遠不一樣。還提出證明，反駁證明的可能性、因果概念和上帝存在的論證。”^①

在莊子懷疑論美學的思想內涵中，他力圖運用對立的方法證明，所有的正題都可以尋求到對立的反命題。如果說古希臘的懷疑論所提供的對立命題有三種方式，那麼，參照如此的思維邏輯，莊子的懷疑論美學也可以推導出三組對立命題（參見表1）：

表1 莊子懷疑論美學的三組對立命題

	古希臘的懷疑論	莊子的懷疑論美學
現象對現象	現象：塔在遠處看是圓形的。 現象：塔在近處看是方形的。	現象：這棵樹是美的。 現象：這棵樹是不美的。
思想對思想	思想：神意存在。 思想：神意不存在。	思想：美是主觀經驗的產物。美即理念。 思想：美是客觀現實的存在。美即客體。
現象對思想	現象：雪是白色的。 思想：雪是黑色的。 ^②	現象：山水之美。 思想：山水之美祇是精神的詩意清明，屬於純粹意識的自我提問和發現；游離於精神自我之外的“山水之美”，祇不過屬於虛假的心靈幻象。

由此，莊子懷疑論美學給予現代美學的一個重要啓示是，美學上的任何“命題”，都可以尋求到與之對立的反命題。

與對立方法密切相關的是“均等”（isostheneia）。它是懷疑論者反駁對立的雙方所採取的一種思維方式。懷疑論可以尋找出與任何一個“正命題”進行思想抗衡的“反命題”，以這種“證偽”活動呈現任何理論的局限性和“真理”的相對性，並且憑藉自我提問和自我反駁的“思辨雙簧”，顯現人類認識的“均等”現象。

莊子的“均等”方法，就是萬物“齊一”的觀念。在《莊子》文本中，莊子與惠子的論辯常常是採取相互反詰的方式，利用正命題與反命題相互對立的方法來提升思維和開啓智慧；或者採取均等的方法，對論辯的雙方都給予存疑和否定，以獲得不同的觀念和結論。

莊子懷疑論美學給予現代美學另一個啓示是，應該借鑒“均等”的策略，去對立以往美學的諸多“命題”，反思它們各種“正題”，尋找出與之對峙的“反題”，從而達到思維的“均等”，達到“懸擋判斷”境界，獲得自我思考和自我獨白的話語權。

（二）尋求寧靜

無論是對立還是均等，作為精神工具，作為思考命題的方法，它們最終都要尋求心靈的安靜和超脫。這是莊子所追求的生命境界，也是一種審美境界，當然也是莊子所孜孜以求的精神目標。所以，從這個意義上說，“寧靜”（ataraksia）也構成了莊子懷疑論美學的一個重要方法。

如果說追求幸福和善行，希冀精神的寧靜和恬淡成為晚期希臘哲學的特徵之一，那麼，在莊子哲學中，這種對道德、知識、經驗、情感等懸擋和“坐忘”的態度和心儀的目標，與晚期希臘的精神追求形成跨文化和超歷史的疊合。莊子主張，祇有放棄對常識的認識或斥拒日常經驗，甚至撇開被普遍確認的道德準則和精神信仰，乃至於清洗掉自我的情感和慾望，纔有可能使存在者上升到一個自足自慰、絕對自由從而“乘天地之正，而御六氣之辨，以遊無窮”^③的寧靜幸福的

① [美]梯利：《西方哲學史》（北京：商務印書館，1995），葛力譯，第127頁。

② 阿那克薩戈拉（Αναξαγόρας，前500—前428）提出論證說：雪是凍結的水，而水是黑色的；所以雪也是黑的（《古希臘羅馬哲學》，第340頁）。這就是把思想與現象對立起來。

③ 《莊子·逍遙遊》。

二〇一六年 第四期

審美境界。莊子試圖放棄對理性與感性、形而上與形而下的雙重追求，心儀“逍遙”和“齊物”，從而以想像性的“神遊”或“心游”消解世界上的差異並達到心靈的寧靜悅樂，由此泅渡到詩意和審美的人生彼岸，觸摸到道的大智慧。

莊子的“寧靜”繼承了老子“致虛極，守靜篤”的思想，在話語上表述為“虛靜”。《天道》篇云：

萬物無足以撓心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中准，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神！聖人之心靜乎！天地之鑒也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡寂漠無爲者，天地之平而道德之至也。故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實則倫矣。

虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無爲，無爲也則任事者責矣。無爲則俞俞。俞俞者，憂患不能處，年壽長矣。夫虛靜恬淡寂漠無爲者，萬物之本也。

言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心以畜天下也。

寧靜是萬物存在的基礎和本性，也是人之存在的嚮往和境界。在思想上，保持寧靜是獲得智慧的快樂的途徑，也是探究天地、領悟萬物的方法之一。當然，保持寧靜的心態也是獲得內心幸福和美的必由之路。對政治統治者而言，寧靜就是無爲而治，順應自然之道，從而獲得天地人心的和諧，從而達到康樂社會的理想。清初的宣穎認為：“固知道之在虛也，靜也，無爲也，王天下者可以深省矣。”^①劉鳳苞（1826—1905）云：“以虛靜無爲渾括天道、帝道、聖道，而揭其本體之精微。”^②近人胡樸安（1878—1947）對《逍遙遊》篇詮釋道：

莊子之學，以虛無爲體，以靜寂爲用，以自然爲宗，以無爲爲教。逍遙遊者，遊於虛無之鄉，寂靜一任其自然，無爲而無不爲也。……《莊子》全書，皆是虛無、寂靜、自然、無爲之遞演。此篇爲第一篇，統括全書之意，逍遙物外，任心而遊，而虛無、寂靜、自然、無爲之旨，隨在可見。能瞭解此意，《莊子》全書即瞭解。^③

“寧靜”在莊子的懷疑論美學思想裏，既是一種觀念和方法，也象徵着一種精神境界和審美趣味。然而，不能將懷疑論的寧靜理解爲一次性的“懸擋”和“否定”，寧靜也不是暫時的心靈狀態。在懷疑論看來，寧靜的獲得不可能僅是一蹴而就的思維結果。世界上干擾心靈的現象與思想無時不在出現，它肩負一種不間斷地破除這種干擾以保證心靈不斷享受“寧靜”的神聖責任。所以，懷疑論自然承擔了不間斷地懷疑與否定、批判與反思、探究與詰難的哲學使命，並在這種精神活動的旅途之中收穫思想的作物；而在收穫這種思想作物的同時，懷疑論者也收穫內心的寧靜、自由、幸福和快樂。

莊子的懷疑論美學啓示人們，首先，祇有破除了對獨斷論的迷信，消解了對形而上學的機械邏輯和思想教條的崇拜，將邏各斯中心主義和一切虛假的意識偶像驅逐出哲學之門，獲得本體論意義和生存論意義的雙重自由，纔能超越對立和矛盾，獲得寧靜和快樂的審美體驗，進入“逍遙以遊”的虛無境界，而領悟到純粹空靈的美感。保持心靈的寧靜是莊子懷疑論美學的理想鏡像，然而達到真正意義上的寧靜和幸福，必須進入到不間斷地存疑與否定、批判與反思的精神空間，祛除虛假的意識形態。因此，“寧靜”境界的獲得，不是消極地逃避理性的困境，也不畏縮於精神的艱澀，而是需要達到自我的思想“中立”和價值懸置。其次，理論必須具有自律精神，它不屑於參與沒有意義的思維遊戲或語言遊戲，而必須以想像力和詩意的領悟去言說自我的存在。如果“對話”成爲奢望，美學就應該守望自我的心靈獨白，因爲“獨白”可以生成爲尋覓寧靜的方式。獨白既可以是理論的創造，也可以是一種寧靜和快樂的守護。

^① [清]宣穎：《南華經解·天道》（廣州：廣東人民出版社，2008），曹礎基點校，第102頁。

^② [清]劉鳳苞：《南華雪心編·天道》（北京：中華書局，2013），上冊，第302頁。

^③ 胡樸安：“莊子章義·逍遙遊·總論”，《莊子詮評》（成都：巴蜀書社，1998），第32頁。