

试论庄子与尼采的艺术化生存思想之异同

郭文成

摘要：尼采与庄子都是异端的思想家、道德的非议者、旧文化的离经叛道者。论文集中于他们的艺术化生存思想的探讨。首先是两者对于艺术化生存基点的认同：人生的悲剧性；其次是两者审美抉择的差异：逍遥与拯救；最后是凸显两者不同的审美理想，并给出当下现实的应对之路，由此显现两者对我们当下生活独特的意义。

关键词：庄子；尼采；艺术化生存；轻；重

作者简介：郭文成，男，副教授，哲学博士。（浙江传媒学院 设计艺术学院，浙江 杭州，310018）

中图分类号：B08

文献标志码：A

文章编号：1008-6552 (2014) 02-0085-04

尼采与庄子是道德的非议者：庄子强烈地抨击宗法礼制文化和礼教对人性的束缚；尼采尖锐地批判基督教文化的颓废性和资本主义社会的商业化、庸俗化；他们都对市场价值和世俗价值提出了反省和检讨，而且他们对中国近现代美学思想的影响十分深远。在此，本文就他们的艺术化生存思想的同异进行探讨，从而彰显他们美学思想独特的生存论意义。

一、艺术化生存的基点：悲剧性

何谓艺术化生存？聂振斌等在《艺术化生存——中西审美文化比较》中指出：它指的是以一种超功利的审美态度来对待人的生存。在此，它不仅仅是生存手段上的艺术化，而且更是整个生活世界的艺术化。归根结底，艺术化生存的主旨在于审美文化，即生活的审美化与审美的生活化。

庄子与尼采虽然隔着遥远的时空距离，却都对世界和人生的艺术化充满着终极关怀，思考着世界与人生的根本意义。如庄子提出：天下有至乐无有哉？有可以活身者无有哉？尼采认为：“西方文化坚持对世界作否定性的解释，这种解释否定世界的真实性，它主张世界是一种幻影、一个幻象或一个噩梦。”^[1]在这种追问中，他们都发现：人们原来加给人生的那些意义其实是不存在的。那么人类的智慧、文明是否可改善人的处境呢？庄子断然回答：不能。而且适得其反：“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖，毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也。日夜百代乎前，而知不能规乎其始也。”^{[2](184)}在此，外在世界支配人的命运，而不是相反，因而人永远也不可能掌握自己的命运。而且他还指出：人类的一切改变自己命运的努力，都无可挽回地责问了自己愿望的反面：“夫弓弩、毕弋，机变之知多，则鸟乱于上矣。钩饵，罔罟，罾筍之知多，则鱼乱于水矣；削格，罗落，置罟之知多，则兽乱于泽矣；知诈渐毒，颀滑坚白，解垢同异之变多，则俗惑于辩矣。故天下每每大乱，罪在于好知。”^{[2](310)}人所制造的利用自然的一切工具，都只起了破坏自然资源的作用，人的智慧把世界弄得乱七八糟。庄子进一步指出，“圣人不死，大盗不止”，表明圣人治天下是纯粹的妄想。

庄子这些对于人生的否定性的结论，所涉及的是人与外在世界的关系问题。他深刻地认识到了人与外界的分裂与对立，而这正是人类悲剧命运的根本原因：“人生天地之间，如白驹之过隙，忽然而

已。注然勃勃，莫不出焉；油然繆然，莫不入焉。已化而生，又化而死；生物哀之，人类悲之。”^{[2](657)}

而尼采深受叔本华悲观哲学的影响。叔本华认为：世界是我的意志的表象，由欲望、痛苦所构成。人便是求生意志的工具。欲望无穷，而满足有限，这使得人生陷于痛苦之中，所谓占有，只是希求暂时的满足而已；所谓快乐，只是遗忘刹那的痛苦罢了。叔本华所处的时代，整个欧洲都在拿破仑的铁蹄下呻吟着，战争过去后所余留的，只是一片废墟，生存之图案充满了令人不忍卒睹的惨相。人们很疑惑：这满目凄凉的世界还会有善意的上帝存在吗？叔本华在此宣称：人生是可悲的，上帝只是一个多余的假设。但尼采用积极的悲观主义代替了叔本华的消极悲观主义。他认为：“人类是一根系在兽与超人之间的软索，一根凌驾于深渊之上的软索……人类之伟大处在于他是一座桥而不是一个目的。人类之可爱处，正在于他是一个过程与一个没落。”^[3]在此，人是桥梁而不是目的，因为人类的存在是悲剧性的。在此，尼采深深感到人的孤独与渺小：“我在人群中行走，如同置身于人的废躯残体中。在我的眼中看来，这实在是件可怕的事：我发现人类处在废墟之中，如同零落于战场或屠场上。当我的目光从现在退回到古往，所发现的同样是：残破、断肢和可怕的偶然——其实寂然无人。”^{[3](152)}尼采看到了人自身的分裂：灵与肉的对立。基督教强调灵而贬抑肉，要在虚幻的天国里寻找幸福。这正是尼采所反对的，他要颠覆这种人性观，主张肉身的健康无上性，实际上也就是肯定了现实中人的幸福可能性：“我是肉体与灵魂——孩童如此说。为什么人们不能像孩童如此说呢？但是醒悟者与明理者说：我完全是肉体，别无其他，灵魂只是有关肉体的一种称呼而已。”^{[3](28)}

人类与自然、个人与社会甚至人自身都是既统一又对立的。庄子与尼采思想的深刻之处就在于他们揭示了这种人与世界、人与自身的对立。人是自然的一部分，但又超越自然，要求挣脱自然的束缚，实现自己的自由与幸福。这不等于人既要靠自己的家园来抚养，又要背弃自己的家园吗？在此，他即使能获得局部的、暂时的成功，又怎能获得根本的、最终的胜利？个人与社会、人自身的肉体与灵魂的关系与此类似。这种对立无法克服。要么人离开世界，要么人不再做人，从这个角度来说：人的诞生就是人的悲剧，人的悲剧的最后根源就在于他是生活在世界上的人。

综上，庄子的艺术化生存是一种否定性的，这里的否定性，指的就是对于人的希望的拒斥，从而揭示了人生始于无并复归于无的悲剧性。尼采的艺术化生存是一种虚无主义的，这里的虚无主义指的就是最高价值的自行去值：上帝已死，而杀死上帝的正是人自身，由此宣告人的希望的无望，从而给出了人生的悲剧性。因此，人生的悲剧性，这是庄子与尼采艺术化生存的共同基点。

二、艺术化生存的抉择：逍遥与拯救

人生的悲剧性让人看到了绝望，如克尔凯郭尔说：“如果人没有永恒的意识，如果在任何事物的深处只有一种野蛮混乱的力量在黑暗的情欲的旋风中产生着万事万物，伟大的和渺小的，如果事物背后隐藏着用什么也不能填满的无底的虚无，那么人生如若不是绝望又是什么呢？”^[4]但人该如何对待这种绝望呢？庄子与尼采给出了艺术化生存取向上的不同回答。

庄子为中国人在这荒诞的人世之外找到了一个“至乐”、“至善”的乐园，即“天”——自然。既然人与世界的对立存在，那么要解决这一问题，排除对立双方的任何一方就可以了。很显然，世界无法排除，那么只有排除人自身，也就是自觉地化入自然，这就是庄子的抉择：消除人的自我意识。

庄子曾说“吾丧我”，吾即真我，而我是我见，偏执的我。庄子之真我未必就是真我，他之偏执的我未必就是偏执的我。这里“吾”乃丧失了主体性、完全客体化的主体，“我”才是具有主体性的主体；“吾丧我”的本质就是客体化的、名义上的“我”对主体的、真正的我的排除。这种排除很彻底：首先是去情。庄子提倡“有人之形，无人之情”，情欲是人之大患。其次是去智，庄子讲“心斋”、“坐忘”，都有去智的意思。最后是去“为”，“夫恬淡、寂寞、虚无、无为，此天地之本而道德之质

也。”^{[2](459)} 排除人对一切客观事物的关切，取消人的内在本质的外在对象，即他所说的“外”：“吾犹告而守之，三日而后能外天下。”^{[2](216)} 此“外”，意指超出。

要真的丧尽自我，就该自杀，但庄子退而求其次提出“乘物以游心”来做妥协。如果说“吾丧我”是排除作为主体的自我，那么“乘而游”就是混入浑然一体的自然。因此，其要义在于，首先“与造物者游”，即超越有限的人生、人世，玩味无穷的宇宙自然；其次是“物而不物”，即“物物而不物于物”。这里一方面反对一味追求物质利益而成为物欲的奴隶，另一方面也反对人对万物的主宰地位。其实质就是“人的自然化”，自然化了的人与造物者游，于是世界也就恢复为没有作为人的浑然一体的自然。这样，庄子就进入到至美至乐的王国，从而成其逍遥游。

而对尼采来说，他所在的西方的文化传统中有一个拯救性的上帝。它既是自然界的主宰，也是人世间的主宰。这就意味着另一个传统：当人们起而反抗人世间的秩序的时候，同时也要反抗自然界的秩序。这两个相反相成的传统共同作用，从而堵住了西方人从荒诞的人世间逃向和谐的自然界的道路。西方人没有逃入自然，却跳入了基督教的天堂。如舍斯托夫认为，唯一真正的出路恰恰是在那个对人类的判断来说没有出路的地方。人们转向上帝只是为了获得不可能之物，至于可能之物，有人就足够了。尼采拒绝这种向基督教的跳跃，他要直面现实人生，肯定生命本身，他选择了拯救现世之人生，而不是相反。他说：“人要么永不做梦，要么梦得有趣；人也必须学会清醒，要么永不清醒，要么清醒得有趣。”^[5]

尼采的拯救不是基督教的拯救。他高举反基督教的旗帜，宣称上帝死了。上帝死了意指基督教最高理想的幻影在人们心中的幻灭或应予以破灭。上帝的死亡，乃是因为人们对上帝的信仰的消逝，超自然的目的中的人生意义也丧失了。如此，价值的意义应局限于人的世界中。尼采所反对的上帝乃是基督教的上帝，其原因在于基督教道德价值观念的颓堕。他发明了两个寓言：一是上帝因“怜悯”而窒息死的，一是天神因“妒忌”而笑死的。从这里可以看出尼采否定上帝是居于道德价值的立场。尼采力斥那些以虚构的价值体系来掩饰真实世界的不完美，因此他也不接受任何历史传统的替代物代替已推翻的上帝；他抛弃所谓的本质，反对自然的神圣化，更不把上帝化成纯粹的精灵系统和价值系统。同时他也不相信自然的人性化、目的化、伦理化，因为这一切都是构成虚妄信念的基因。尼采要彻底地破除幻影，呼吁人类回归于自己，重视自我，从赤裸的自我开始，而后逐步创建一个新价值的世界。在他看来，人类生存的意义无需假想一个上帝来肯定，信仰的范围亦不能交给一个不可知的上帝来管辖，人类的活动与客观的存在都可由人类自己的意识作用与认知活动去体验、去了解、去肯定，即人为自己负责。

因此，对于充满悲剧的世界，尼采建议只用一个“是”字来毫无保留地、满怀激情地投身于这个世界，与之结合在一起。这个“是”即肯定。但如何达到这个肯定呢？与基督教告别是第一步：人首先必须现实地活在大地上。“尼采认为，基督教把上帝作为世界的主宰，从而把人变诚信徒。人类生命的全部价值在于为上帝的创造做注脚。这种人类的角色和形象是对人的生命的否定。”^[6] 其次是以古希腊的艺术来医治消极悲观主义，尤其是古希腊的悲剧和悲剧精神。在《悲剧的诞生》中，尼采认为只有在美感现象中，生命和世界才显得有价值，美感价值成为《悲剧的诞生》的唯一价值。作为静态之美的日神精神与作为动态之美的酒神精神统一在古希腊艺术中，尤其是悲剧上。这种人羊神的合唱，是由狄奥尼索斯的狂欢诱起阿波罗的幻想；经过狄奥尼索斯如此欢欣陶醉后，勾引出生命潜在的力量，而后把冻结的生命世界重新赋予动律，以此狂热情绪来克服一切忧患，打破种种困苦，并以此狂热情绪来激发创造的冲动，这就是希腊悲剧精神之所在。最后，尼采提出“超人”作为人类的目标。“超人”不是不可实现的上帝或神，而是“人”——真正的人类。“超人”便是大地的意义。所谓“大地的意义”有两层意蕴：消极方面是作为反基督教信仰、反基督教来生论的世界观；积极方面是要回到

古希腊自然主义的人生观。尼采指出了神权压缩人类活动的能限,甚至否定了生命存在的价值,也指出宗教的道德观是建立在神学的基础之上,这种道德早已失去了自主性,而成为奴性的标榜。因而,尼采在推翻旧价值的呼吁中超越了庸俗的善恶分野,建立起“超善恶”的道德观。这种道德观的核心是作为理想的非道德主义、道德的自然主义以及作为主人的道德。^[7]这种新道德观的建立,是要重树人类的尊严,发挥人类的创造性,使人成为他自己,主宰他自己——使人做道德的主人——这种道德也就是尼采所谓的“主人的道德”。尼采把人生看作是一个动态的过程,人的生命是一种永久的征服,在这不息的征服中,富有无限的战斗意味,而这战斗的对象就是“自己”;而做一个“超人”,就是要能不断地前进。在这不断奋进的道路上,发展本身就是目的。因此,尼采达到了其拯救的目标。

综上,庄子和尼采都看到了人生的悲剧性,但他们的选择却有质的区别:庄子“乘而游”,超然世外,自在悠闲——逍遥;尼采则积极入世,劳心费力,在苦难丛生中浴血奋斗——拯救。这从根本上反映了中西思想的本质区别:中国思想消除斗争与苦难,往往在精神上消灭自我意志,以求平衡,达到天人合一;西方思想则肯定斗争与苦难,往往直面现实人生,与之搏斗,达到自我的拯救。

三、余 论

海德格尔认为当今时代已经是一个“无家可归”的时代,其主要表现首先是虚无主义的流行。虚无主义并不否定这个世界的存在,而是说世界没有意义,这导致人没有未来,活在虚无之中,人就是去填满这个虚无。其次是技术主义的跋扈。现代技术成为人的规定,技术成为目的,而人被技术化。最后是物质主义或欲望主义的猖獗。在现代,欲望成为无边的欲望。^[8]在此,当下的我们该如何寻找我们的“家”,从而重建自己的生存之根?

请看庄子与尼采的回答:庄子有一则寓言梦见自己化成蝴蝶,而后不知谁是庄子谁是蝴蝶,从中可以看出庄子的最终艺术化生存梦想就是成为一只轻舞的蝴蝶。在此,庄子之蝴蝶就是逍遥的具体化。至于尼采,他曾自诩为太阳,他要做发光的太阳。毫无疑问,蝴蝶是轻盈的,生命于她是一件华美的袍;而太阳是沉重的,每天要不停地发光发热,周而复始。需要问的是:我们是做一只蝴蝶,还是做太阳,或者还有其他可能?

面对此种困境,多元化的后现代主义给予了我们新的回答:蝴蝶与太阳以及其他是并行的,不存在谁优谁劣;这个世界既需要蝴蝶,也需要太阳,还需要其他,这就是我们当下新的生存伦理。这种新伦理要求我们作为一个世界公民,去行使自己的权利并负起自己的责任;而不是像庄子逃避到蝴蝶的梦境中,也不是像尼采那样把所有责任都一个人承担。当然,我们要看到庄子与尼采的思想的积极意义:他们最终还是回到生活世界本身,不仅要看透人世生活的本性,而且要作出自己独特的选择。最重要的是,他们的可贵之处在于并不因为人生的悲剧性而放弃生活,而是自由地规定自己的生活,由此去艺术化地存在于生活世界之中。

参考文献:

- [1] [美] 埃里克·斯坦哈特. 尼采 [M]. 朱晖译. 北京:中华书局, 2004: 12.
- [2] 陈鼓应. 庄子今注今译 [M]. 北京:中华书局, 2001.
- [3] [德] 尼采. 查拉斯图如是说 [M]. 尹冥译. 北京:文化艺术出版社, 2003: 7.
- [4] [丹麦] 克尔凯郭尔. 致命的疾病 [M]. 张祥龙, 王建军译. 北京:中国工人出版社, 1997: 144.
- [5] [德] 尼采. 快乐的科学 [M]. 黄明嘉译. 上海:华东师范大学出版社, 2006: 250.
- [6] 杜丽燕. 尼采与虚无主义 [J]. 北京社会科学, 1999 (4): 82.
- [7] [德] 海德格尔. 尼采十讲 [M]. 苏隆编译. 北京:中国言实出版社, 2004: 183.
- [8] 彭富春. 哲学与美学问题 [M]. 武汉:武汉大学出版社, 2005: 285-300.