

# 从反视觉中心主义重读庄子 ——以“光”为主要线索

徐卓然

杭州师范大学马克思主义学院，浙江 杭州

收稿日期：2026年1月6日；录用日期：2026年1月28日；发布日期：2026年2月10日

---

## 摘要

在西方哲学传统中，视觉中心主义作为一种根深蒂固的认知范式，长期将视觉置于感官等级的顶端，将“看见”等同于“认知”，将“光明”等同于“真理”，这种思维模式在柏拉图中已见端倪，并贯穿于笛卡尔至现代理性主义的思想史。与之相对，中国先秦哲学中，庄子以其独特的“光”论，构建了一套反视觉中心思想体系。当西方哲学自海德格尔开始反思视觉中心主义的局限时，庄子以“光”为枢纽的反视觉思想提供了一种非西方的解构路径。以“光”为主要线索，系统梳理“天光”、“光而不耀”等概念间的关系，并将庄子的“光”论与西方视觉中心主义批判进行对比，揭示与海德格尔的同与异。通过这种解读，丰富庄子哲学的现代诠释纬度，更为反视觉中心主义思潮注入源自中国传统的思想活水。

---

## 关键词

反视觉中心主义，光，庄子，海德格尔

---

# Re-Reading Zhuangzi from the Perspective of Anti-Ocularcentrism —With “Light” as the Central Clue

Zhuoran Xu

School of Marxism, Hangzhou Normal University, Hangzhou Zhejiang

Received: January 6, 2026; accepted: January 28, 2026; published: February 10, 2026

---

## Abstract

In the Western philosophical tradition, ocularcentrism has long served as a deep-rooted cognitive paradigm, placing vision at the apex of the sensory hierarchy, equating “seeing” with “knowing,” and

“light” with “truth.” This mode of thinking emerged as early as Plato and runs through the intellectual history from Descartes to modern rationalism. In contrast, in pre-Qin Chinese philosophy, Zhuangzi constructed a system of anti-ocularcentric thought through his unique discourse on “light.” As Western philosophy, beginning with Heidegger, started to reflect on the limitations of ocularcentrism, Zhuangzi’s anti-visual thought, centered on “light,” offers a non-Western path of deconstruction. Taking “light” as the main thread, this paper systematically examines the relationships between concepts such as “heavenly light” and “light without glare,” and compares Zhuangzi’s theory of “light” with Western critiques of ocularcentrism, revealing both convergences and divergences with Heidegger. Through this interpretation, the study aims to enrich the modern hermeneutic dimensions of Zhuangzi’s philosophy and inject intellectual vitality from the Chinese tradition into the discourse of anti-ocularcentrism.

## Keywords

Anti-Ocularcentrism, Light, Zhuangzi, Heidegger

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 引言

反视觉中心主义植根于人类认知活动与文明发展之间的矛盾。自柏拉图提出“洞喻”以来，西方哲学便将视觉置于认知体系的核心，并在文艺复兴、启蒙运动中不断得到强化，最终在现代社会形成“视觉霸权”。视觉不仅是认知工具，更成为塑造权力关系、定义存在价值的隐性框架。然而视觉的认知局限也始终存在，极致的视觉能力反而成为遮蔽本质的屏障。在此意涵下，“看”不仅是一种感官行为，更是一种以自我为中心的观照方式，它预设了主体的优越性与真理的可见性。视觉中心主义主要指一种将世界对象化的认知模式，它通过视觉将存在者固化为可供观察、分析与控制的客体，从而强化主体与客体、光明与黑暗、可见与不可见的二元对立。反视觉中心的价值正在于打破这种认知霸权，承认感官之间的平等性与存在的不可穷尽性，为人类保留认知的谦逊，避免在技术化的社会中沦为视觉的奴隶。中国传统文化对反视觉中心主义的探索呈现出与西方批判传统相异的路径，这种探索不是理论建构，而是融入宇宙观、认识论等。道家思想是这一思想的源头。老子提出“视之不见名曰夷”，否定了视觉对“道”的认知能力，其“玄之又玄”的本体论将“幽暗”确立为存在的境域。庄子则通过“光”的概念深化这一思想，并在批判视觉霸权的同时，也保留了“视”在特定语境中的积极意义。庄子所反对的，并非“看”这一行为本身，而是以自我为中心、将世界对象化的视觉认知范式。道家思想对反视觉中心主义的探索，体现出中国传统文化不追求对世界的视觉征服，而强调与物的共生关系，不执着于真理的显现，承认“道”存在于幽暗之中。

## 2. 西方哲学中“光”与视觉中心主义的发展

### (一) 西方哲学中“光”的本体论化

在西方哲学语境中，“光”始终是一个绕不开的核心范畴。这一概念早在古希腊文化中已经凸显，这与其地理环境存在关联。古希腊地处地中海东部，兼具地中海气候与大陆性气候特征，夏季漫长且日照强烈；加之希腊半岛土地贫瘠、地形多山，迫使希腊人向海外拓展生存空间。在航海殖民与商贸活动中，太阳与光照的实用价值更显突出。正是这种地理条件及其塑造的人文轨迹，使得“光”的意象渗透

到古希腊文化的方方面面。在古希腊神话中，太阳神阿波罗被奉为灵感与艺术的象征，对他的颂赞凝结着古希腊人对光的神性体验，由此，光所蕴含的理性与正义特质开始成为西方文明的精神基因。而普罗米修斯盗火的神话，则将人类文明的启蒙归咎于对“光”的获取，隐喻着“光”对人类生存的拯救。

前苏格拉底时期的希腊哲学主要探讨世界本原问题。米利都学派的阿那克西曼德如此描述世界生成：“从世界大火中分离开来、被空气包围着的一个火的圈环中生成(太阳)，较地球 28 倍大的一个圈环，近似于一个战车轮子，有着中空的轮圈，充满了火，在某个部分通过一个孔穴将火显露出来，就像通过一个风箱喷嘴一样。”之后，其弟子阿那克西美尼提出“气本原”说，认为“气”与“火”并非对立，而是“气”因稀薄化而生成火，这一观点暗含着对“光”与物质本原关联性的思考。爱菲斯学派的代表人物赫拉克利特以“永恒的活火”阐释世界本质，将“光”与存在的运动直接关联。他指出：“(有序化了的？)世界，对所有人都是同一个，不由神或人造成，但它过去一直是、现在是、将来也是一团持续燃烧的火，按比例点燃，按比例熄灭。”<sup>[1]</sup>尽管此处的“火”仍未脱离具体物质形态，但火光所承载的变易与秩序，已为“光”的抽象化奠定了基础。

至古典时期，柏拉图通过线段比喻、太阳比喻与洞穴比喻，系统构建了“光”的认识论象征。在太阳比喻中，他以太阳喻“善”的理念：“它的确就是一切事物中一切正确者和美者的原因，就是看可见世界中创造光和光源者，在可理世界中它本身就是真理和理性的决定性源泉；任何人凡能在私人生活或公共生活中行事合乎理性的，必定是看见了善的理念的。”<sup>[2]</sup>在洞穴比喻中，柏拉图将洞内之火对应可感世界的太阳，洞外太阳对应可知领域的“善”，由此，人们可以感知“光”作为认知根基与价值本源的双重权威，太阳是人类认识事物的关键因素，是进行活动的根本。

在后亚里士多德时代，新柏拉图主义创始人普罗提诺将终极实在“太一”与“光”直接勾连。其“太一”概念取自《庄子·天下》：“建之以常无有，主之以太一”，并在著作《九章集》中说明“太一”具有发光的特质：“‘太一’发光而自身保持不变。”；“光是无形的，是构成力量的形式。”这种对“光”的本体化赋予，足以可见普罗提诺对光的重视与向往。

古希腊发轫的“光”之传统，在中世纪哲学中得到神学化拓展。《圣经》开篇即确立光的神圣起源：“神说，要有光，就有了光。神看光是好的，就把光暗分开了。神称光为昼，称暗为夜。有晚上，有早晨，这是头一日。”<sup>[3]</sup>光既是上帝创世的首要成果，更是神性之善的显现，由此被赋予正义、智慧、真理等伦理属性，人的存在离不开光，在这种意义上光给予存在性的依据。奥古斯丁的“光照说”则承继柏拉图的“日喻”并加以神学转化，他提出真理即上帝之光。奥古斯丁在《忏悔录》中写道：“它具有某种生命，它的享受幸福的生命，都是由于你的恩赐”；“生命之源，受到光照，然后成为美丽的生命”；“它如果不接受光照将是如何，说他将是漂流不定、将是黑暗”。在他看来，正如视觉依赖阳光，心灵对真理的认知亦需上帝之光的照耀。这一观点既延续了柏拉图的认识论框架，又为后来的天赋观念论埋下伏笔。

## (二) 从“神圣之光”到“理智之光”：视觉中心主义的源起与困境

在五官之中，视觉被认为是最适合认知活动的感官。视觉的认知效能不仅使其成为通达真理的根本途径，更逐步演变为理性、真理与本质的象征符号。视觉观看所确立的主客二分恰与形而上学主张的二元对立思维形成呼应；而认知主体对客体的优越性，又为形而上学追求唯一确定性提供了支撑。由此，抽象晦涩的形而上学借助生动具体的视觉及其观看方式获得了形象化表达，西方思想中的“视觉中心主义”便应运而生——视觉既是理性的载体，也是理性认知的工具，更是认知活动抵达理性真理的必经之路。

而在西方哲学中，“光”与“视觉中心主义”本质上是同一问题的一体两面。事实上，视觉中心的哲学认识论早在古希腊时期便已发端。古希腊人普遍认为，眼睛是五官中最适合理性认知的器官，但其肉体属性注定了它在认知中永远无法达到理性那般完善。柏拉图承袭这一观点，并依据与真理的距离构建起“感官等级制”。他提出：“在所有感觉器官中，眼睛最像太阳”<sup>[4]</sup>，认为眼睛能如太阳般放

射光线；《蒂迈欧篇》更明确指出：“在各种器官中，神首先发明了能放射光芒的眼睛。……现在我要谈论神把眼睛赋予我们有什么更加高尚的用途和目的。在我看来，视觉乃是最大利益的源泉，因为我们若是从来未曾见过星辰、太阳、月亮，那么我们有关宇宙的讨论一句也说不出来。而现在我们看到了白天与黑夜，看到了月份与岁月的流转，这种运动创造了数，给了我们时间观念和研究宇宙性质的能力。在这一源泉中，我们又获得了哲学，诸神已赐予或将赐予凡人的恩惠中没有比这更大的了。”([4], p. 296-298)在古希腊语境中，将视觉视作数学与哲学的源头，无疑赋予了它至高无上的地位。不仅如此，柏拉图在洞穴比喻中进一步分离了眼睛的优缺点，并将其引申至不同领域，形成两类“眼睛”，分别对应现实世界的肉体之眼，与对应理念世界的心灵之眼，由此构建起理念世界与生活世界的二元对立。这两类眼睛分属不同领域，功能各异，柏拉图对它们的态度也截然不同：现实世界的肉体之眼负责观看外在事物的形态，却易受欲望操控而陷入认知谬误；理念世界的心灵之眼则主导对内在精神真理的洞察，能够挣脱欲望束缚，是直接观照真理的必然途径。柏拉图通过洞穴比喻清晰阐明了两者的界限，然而无论是心灵之眼降入尘世，还是肉体之眼升向天国，都会导致视觉能力的丧失。

进入经院哲学时代，“光”被赋予宗教性内涵。视觉中心主义由此强化了神秘性特质：“上帝的第一句话创造了光的本性；它驱散黑暗，赶走阴郁，照亮世界，同时赋予一切存在物某种甜美、优雅的特点。……有了光，以太变得更加宜人，诸水变得更加清澈。”[5]经院哲学的宗教神秘色彩，使光获得了优先于其他事物的神圣性，而通过肉体与心灵的视觉，人们得以接近上帝与真理。

启蒙运动之后，笛卡尔、牛顿等学者均对光进行过系统研究。作为近代西方认识论起点的“我思故我在”，在将主体与客体二元化的过程中，实现了对整个世界的对象化，即灵魂与肉体分离，且灵魂优先于肉体，唯有通过理智之光，才能接近真理。笛卡尔不仅在哲学层面赋予理智之光极高的抽象价值，在《光学论》中，他还引入科学方法，提出光是一种“可以用数学分析”的媒介，从而将光从传统与精神相绑定的束缚中解放出来。

长期以来，西方哲学对视觉的偏重，使得人类在近代步入了“视觉霸权”的时代。马丁·杰伊以“视觉优先性”概括西方哲学认识论对视觉的追捧，指出这种倾向实则忽略了人类其他感官的认知能力。[6]因此，“反视觉中心主义”的概念应运而生。值得注意的是，西方哲学传统中亦存在非视觉的真理观，如亚里士多德在《论灵魂》中强调听觉在接收逻各斯方面的优先性，奥古斯丁的“内在听觉”理论则指向一种超越感官的灵性认知途径。

### 3. 庄子：见见非见

#### (一) 庄子论“光”

《庄子》全书中作为独立词汇的“光”字一共出现13次，通过对“光”的多维度、多层次的描述与运用，庄子从中构建出自己的哲学体系。在寓言中庄子多次以“光”为人物取名，如光耀、务光、督光等，从中已可以窥见庄子对“光”的重视。在庄子哲学中，“光”的意象具有特定的理论内涵，其核心指向对“道”本质的呈现，而非物理意义上的照明工具。《逍遥游》中，尧欲让天下于许由，由此发出：“日月出矣而爝火不息，其于光也，不亦难乎”的感慨。庄子用日月之光比喻“道”的宏大，用爝火之光象征世俗中的渺小功名利禄。日月高悬，其光辉浩瀚无垠、普照大地，代表着“道”的广大无边、无所不在，具有至高无上和永恒的特性。而爝火之光微弱渺小，在日月之光的辉映下几近于无，如同人们追逐的功名利禄在“道”的视野中微不足道。许由之德看似谦逊，实际通过婉拒天下的态度超越了功利性的衡量。这种内在澄明在“葆光”概念中得到进一步的明确阐释，其本质是自足于“道”的存在，即“注焉而不满，酌焉而不竭”。([7], p. 377)《在宥》中庄子再次使用了日月本然之光的意象。广成子对黄帝警示：“云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光益以荒矣。”当云气未聚而雨、草木未黄而落，人为因素扰乱

天道节律之时，也导致日月之光陷入微小。其中的“光”具有自然本真性，违背天道的干预会使其异化。

《天地》中，“上神乘光，与形灭亡，此谓照旷”，将“光”的哲学推向形上纬度。此“乘光”并非对光明的驾驭，而是个体精神融入宇宙后的自我消解。当形体在光中消散，“照旷”之境得以敞开，这种无遮蔽的超越物形态不成为视觉对象。这一悖论已指向视觉中心主义的理论困境：最高形态的“光”无法被视觉捕获，其显现方式是在“混冥”中万物复归本真的状态。这一本真状态正如“四时迭起，万物循声”的描述，光在其中被转化为宇宙生命的律动，与雷霆惊蛰、阴阳调和共同构成了天道运行的规律，不再仅是静态的可见实体。“光矣而不耀，信矣而不期”集中体现了庄子对“光”的价值定义。真正意义上的“光”不会外显，正如至人“寝不梦，觉无忧”的状态，以“虚无恬淡”守护本真自然的状态。与之相对的“形谍成光”成为异化([7], p. 953)，光若被用于“以外镇人心”，则会引发其他的危机。在《盗跖》中，庄子用“今将军兼此三者，身长八尺二寸，面目有光，唇如激丹，齿如齐贝，音中黄钟，而名曰盗跖，丘窃为将军耻不取焉”进行描述，这里的“面目有光”从外在形象上描述了盗跖的特征，然而他虽外表光彩照人，其行为却违背道德伦理，与真正的光明背道而驰。从中可以看出庄子并不以外在的标准来判断一个人的德行，真正的光明并非仅仅停留在外表的亮丽，而是道德与精神上的闪光，外在之光若是脱离内在则会成为虚伪的装饰。真正的光明来自安定的心境，只有心灵安定，达到“人见其人，物见其物”([7], p. 699)，这一境界下是物我各复其本性的展现，无须在其中可以彰显。

从上可知，庄子对“光”的阐释实为对视觉中心主义的解构。当传统思想将光与权力、认知等绑定，庄子却用“葆光”、“乘光”、“天光”重构了光的存在意义。它不再追求显耀以突破黑暗，而是主张与晦冥共生；不再独占真理，而是在混冥中守护万物本真的状态。庄子“光”的哲学最终指向顺应天道、消解自我的生存境界，为超越视觉霸权提供了独特的思想角度。

## (二) 庄子对视觉的阐释

庄子对视觉持有批判性认识，他的主要观点在于消解视觉的认知霸权。庄子认为“目视”作为认知对象的方式，会将事物固化成观察表象的实体，从而遮蔽存在的本真。庄子还认为要警惕视觉的过度扩张，他提出“听斋”等替代性的认知方式，以代替视觉在认知中的特权地位。然而，庄子的批判并非全然否定“视”的价值。在《齐物论》中，“照之于天”“莫若以明”等表述，暗示了一种非对象化的、整体性的“照见”或“观照”。这种“照”并非主体对客体的凝视，而是让万物如其本然地呈现，它超越了眼目的局限，接近于“道”的朗现。要深入认识庄子对视觉的批判性认识，需要对《庄子》中相关的寓言进行具体分析。

《养生主》中庖丁解牛的寓言为庄子的视觉批判奠定了基础。其中，“臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行”一句中蕴含着多重的认知变革。一般人宰牛，靠的是眼睛观察牛的外形后下刀，把牛当作眼前的解剖对象。这是典型的“目视”法，通过眼睛看，把事物看作独立于自身的客体。但是庖丁在宰了十九年牛后，眼中已经“未尝见全牛”，不再需要看牛的外形，而是通过感知牛身体内部筋骨的解构和规律下刀。庄子在此指出对本质的认知要超越视觉，进入人与万物交融为一体的状态。这一观点与法国哲学家梅洛·庞蒂所说的“肉身世界”概念相似，在这个世界中人不再是旁观者，而是与事物进行深度互动。“官知止而神欲行”则意味着庖丁已不再仅依赖视觉或是听觉这些常规的感官，而是靠自己的身体记忆来进行操作，转而依靠长期练习形成的身体本能。此外“神欲”强调一种直觉性的认知方式，就像《徐无鬼》中匠石可以靠与郢人之间无需言说的默契就能精确地用斧头削去他鼻尖的芥子。所以庄子认为往往在放弃对视觉的依赖时，深层的认知才会显现出来。

《应帝王》中，南海和北海的帝王“倏”与“忽”，见到中央帝王“浑沌”没有七窍，就好心每天给他凿一个，结果七天后浑沌却死了。这个寓言中藏着庄子对过度依赖视觉的反思。首先，七窍中最关键的是眼窍，代表着用感官，尤其是眼睛去分析世界的习惯。但是开“眼窍”看似让浑沌“看见”了世界，

实际上却是用分析性的思维切割了原始的整体。其次，浑沌没开窍时作为未分化的道体是一种更本真的状态。庄子认为世界不是非要看清楚的，那些看不清道不明的“晦暗”恰恰是万物自在性的条件。正如老子所提倡的“玄德”，并非刻意彰显反而能保全根本。再者，“倏”与“忽”的命名喻指时间意识，用报德之名行开化之实，把自己的认知方式强加于他人，这和启蒙理性将视觉霸权包装为文明使命的方式不谋而合。浑沌之死的语言与庖丁解牛相呼应，真正的智慧不在于看得更清，而是懂得尊重那些不必看清的本真。庄子认为非要用眼睛把一切看透彻，用理性把一切区分清楚，最终只会毁灭原本的生机。《天地》篇则讲得更为透彻。黄帝丢了一颗黑色的珠子，让最会思考的“知”、视力最好的“离朱”与最能言善辩的“吃诟”去寻找，都没有找到，最后反而是稀里糊涂的“象罔”找到了珠子。这个寓言中，“知”代表理性，“离朱”象征视觉，“吃诟”表示言辩，“象罔”则是晦暗。玄珠的玄冥之色暗指道的不可见性，而象罔得珠揭示了不执着于视听，才能触及事物的本质。此外，“四时迭起，万物循生，……，阴阳调和，流光其声”，用通感的美学手法消解了视觉的霸权。

面对视觉认知的局限，《人间世》提出“心斋”作为替代性的认知范式。“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。唯道集虚。虚者，心斋也”，认知要经过三个阶段的提升：首先不能只依靠耳朵听声音，因为耳朵只能接收物理意义上的声波，如《齐物论》中不同的声音引发的争论可见听觉的局限性；其次不能只靠心来听，因为心会把经验压缩为概念符号，如儒家的“礼乐”沦为名教的枷锁；最终确立“气听”，“气”并非简单的气体，而是一种能和万物相通的存在场域。“心斋”的突破性在于打破了感官等级制，庄子将听觉提升为体道的中间方式，打破了柏拉图的“视觉最优”理论。认知不只是用眼睛看，更多是身体与世界建立整体性的联系。

通过这四篇文章，形成了庄子对视觉优先的反思体系。《养生主》中的庖丁解牛，打破了靠视觉掌握技术的幻想；《应帝王》中浑沌开七窍的故事，说明了视觉等感官对自然本真生命的破坏性；《天地》中玄珠的寓言明确了晦暗的本体论优先性；《人间世》则建构了用气听的新的认知范式。庄子的光在此处指的是把所有暗处照亮，获得对外部世界的清楚明白的认识，但是这种认知方法会破坏自然的本真。只有在“宇泰定者，发乎天光”的静观与“光而不耀”的自抑中才能感受到宇宙本真的样子。本真不存在于被照亮的表象世界，而在浑沌未凿中顺应自己的规律流动。

## 4. 庄子与海德格尔对视觉与光的哲学论述

### (一) 共通性

庄子与海德格尔对视觉和光的哲思，虽孕育于相异的文化语境，却在存在的维度上有所共鸣。他们都不满足于将视觉视为简单的认知工具，也不把光等同于纯粹的物理现象，而是透过表象追问视觉与光背后关乎存在的含义。在对视觉本质的理解上二者都超越了感官的表层含义，将视觉视为与存在相关联的根本性方式。《齐物论》中“夫随其成心而师之，谁独且无师乎”，其中“成心”便包含着视觉认知所形成的偏见。人们往往以自身的视觉经验为基准去评判事物，将视觉所及的表象当作事物的全部，却忽略了视觉之外的广阔存在。在庄子看来，真正的认知应是“万物与我为一”的境界，此时视觉不再是划分彼此的界限，而是融入到与万物共生的整体之中。《大宗师》中“相视而笑，莫逆于心”的状态超越了视觉的具象，达到心灵的相通。海德格尔同样认为视觉并非仅仅是主体对客体的观察。《存在与时间》中，他提出“此在”的“看”是一种生存论上的“领会”，这种“看”不是简单地用眼睛捕捉物像，而是此在与世界合一的存在方式。庄子与海德格尔都将视觉从单纯的感官活动提升到存在论的纬度，认为视觉的本质是人与世界的原初联系。

对于光的哲学阐释，二人都打破了明暗对立的简单认知，赋予光更为复杂的存在论内涵。老子提出“和其光，同其尘”，这种“光”并非耀眼夺目、排斥黑暗的存在，而是与尘世相融、不事张扬的状态。

庄子在老子的影响下提出“光矣而不耀”，它存在却不彰显，在与黑暗的共生中依然保持自身的本真。海德格尔则以“澄明”来描述光的存在意义。他强调“澄明”是存在得以显现的场域，这个场域并非一片纯粹的光明，而是始终伴随着遮蔽。就像阳光穿过树林形成的光斑，正是因为有树木的遮挡，才有了光斑的显现，光与影相互依存，共同构成了存在显现的背景。在《艺术作品的本源》中，他以艺术作品为例，指出艺术中的光不是为了照亮事物的表面，而是让存在在光与影的交织中自行显现。这种显现既包含着可见的部分，也包含着不可见的部分。庄子的“和光”与海德格尔的“澄明”，都将光理解为存在显隐的辩证统一，承认幽暗是光明的组成部分，在明暗的互动中展现存在的丰富性。

庄子与海德格尔对视觉中心主义的认知霸权都有批判指向。在《秋水》中，庄子借河伯与北海若的对话揭示了视觉认知的局限性。河伯起初“以天下之美为尽在己”，正是基于自身视觉所及的范围形成的偏见，当他见到北海的广阔后，才明白“见笑于大方之家”的道理。这说明视觉的有限性会导致认知的狭隘，将局部的视觉经验当作普遍的真理，从而陷入认知的误区。海德格尔则批判西方传统哲学中将真理等同于“可见性”的倾向，他认为这种传统将存在强行纳入视觉的框架，使得存在本身被遮蔽。他区分了“计算性思维”和“沉思性思维”，前者以视觉的可测量、可计算为标准，将世界简化为可视的对象，后者则超越视觉的局限，去领会存在的不可见纬度。无论是庄子的河伯之见还是海德格尔的形而上学批判，都指出视觉中心主义会导致认知的片面性，只有突破视觉的霸权才能获得对存在更为完整的认识。

庄子与海德格尔对视觉和光的思考，尽管表达方式各异，却在更深层的哲学意象上相互呼应。他们都拒绝将视觉和光简单化、工具化，而是深入到存在的本质层面，警惕视觉中心主义的霸权，探寻视觉与光作为人与世界关联方式的本真意义。

## (二) 晦暗与澄明

在东西方哲学对视觉中心主义的批判中，庄子与海德格尔构成了两种不同的解构路径。二人虽都质疑视觉的认知霸权，却在本体论、认知路径等方面存在根本差异，这些差异既折射出不同文明形态的思想基因，也揭示了人类面对“光”的两种初始回应方式。

庄子的“道”始终植根于晦暗的本体论。这种思想可追溯至老子对“道”的本源阐释，《道德经》开篇既言“道可道，非常道；名可名，非常名”，明确了“道”的超验性与不可言说性，其本质无法被感官所捕捉，正如“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微”，“道”的幽暗无形构成了老子本体论的核心特征。老子又用“玄”字概括这种晦暗性，“玄之又玄，众妙玄门”，这种对“道”幽暗本质的确认为庄子的晦暗本体论奠定了思想基础。庄子继承了老子对“道”之不可见性的认知，并进一步深化为对视觉认知的解构。《天地》中，象征“道”本体的玄珠，即便交由视觉最敏锐的离朱寻觅也不可能得，只有看似无象无际、模糊不清的存在象罔可以触及。这则寓言指出“道”的晦暗并非是认知的缺陷，而是其存在的固有属性。正如老子所言“道隐无名”，它的本真形态恰恰在于其不会被视觉捕获、不被语言所定义的混沌状态。庄子笔下的“葆光”概念更是对这种晦暗性的精妙诠释，“注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来”，这种光不彰显自身，不渴求被看见，恰如“道”在万物之中流转却始终保持自身的幽隐，拒绝成为视觉凝视的对象。与庄子“象罔得珠”彻底消解视觉关系不同，海德格尔的“澄明”之光仍然预设了主体对存在的观看关系。海德格尔虽然批判传统形而上学将存在缩减为视觉对象的认知范式，但他并未脱离光的隐喻框架。他在《存在与时间》中提出，真理的本质是“无蔽”，这一古希腊概念的原初含义即指“被揭开之物”，而存在者的显现必须依托“林中空地”的澄明境域。海德格尔固然强调“遮蔽”与“去蔽”的辩证关系，但这种辩证性最终仍指向“去蔽”的优先性，“存在者之存在作为在场而显现，这种显现唯有在澄明之中才是可能的。”相较之下，庄子的晦暗并非真理显现的过渡，而是存在的境域。

庄子与海德格尔在认知路径上的分歧更为显著。庄子对视觉的消解呈现出彻底的特点，《养生主》中庖丁“以神遇而不以目视”的实践，已经揭示了认知本质是肉身与世界的交融性互动。庖丁初学时，“所见无非全牛者”，视觉将牛固化为实体，十九年后“未尝见全牛”的转变，将视觉表象悬置，使认知转化为“以无厚入有间”的身体哲学。这一观点在《大宗师》中被提炼为“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的表述，要求主体消解视觉、听觉等感官的等级秩序，最终在“道”中相融。《寓言》篇中“言无言，终身言未尝言；终身不言，未尝不言”，认为依赖视觉与听觉构建的认知会将“道”切割为碎片化的表象，只有突破感官局限的“心斋”才能达到物我两忘的境界。海德格尔则主张对视觉进行范式重构。他首先将“看”区分为“计算性看”和“沉思性看”。“计算性看”将世界缩减为可计算的对象总和，这种视觉本质上是主体性对存在的暴力征服；“沉思性看”则是此在与世界的诗意的关联。这种区分在艺术中得到进一步的深化，比如希腊神庙通过自身的形态指引天地人神的四重整体，这种看不再是主体对客体的凝视，而是存在本身通过视觉维度自行显现。海德格尔强调：“人诗意地栖居在大地上”，“栖居”实际上是一种沉思性的视觉实践，在对客体的关照中存在的意义自行涌现。

区分了庄子与海德格尔不同的视觉解构路径，二人应对视觉扩张的方法论也因此有所不同。庄子视技术为“机心”的产物，在《天地》篇中他借子贡见汉阴丈人之事批判“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也”。规、矩、绳墨等测量工具正是“机心”的外在显现，技术视觉将世界量化切割，会导致心灵的“纯白”本真被遮蔽。庄子提出的解决方法是“绝圣弃知”，《马蹄》篇：“削曾史之行，钳杨墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣”。这种“玄同”要求人类放弃技术文明创造的视觉霸权，回归“同与禽兽居，族与万物并”的朴素生存状态，在与自然的浑然一体中消解技术视觉对存在的对象化支配。海德格尔则聚焦现代技术造成的“世界图像化”困境，他在《技术的追问》中指出：“现代技术的本质在于‘框架’，它将存在者订造为持存物，使世界成为可计算、可控制的视觉对象。”但是海德格尔并没有全盘否定技术，而是在《艺术作品的本源》中提出以艺术重构真理性视觉的救赎路径。海德格尔的方法论始终以视觉的诗性转化为核心。艺术视觉不再是主体对客体的征服，而是存在本身的自行显现。正如他在《形而上学导论》中所言：“存在在思想中形成语言。语言是存在的家。”诗性语言与诗性视觉同源，共同构成对抗技术框架的“林中空地”。

## 5. 结论

总体而言，庄子与海德格尔的差异体现为对存在幽暗性的敬畏与对澄明性的两种精神向度。在当代技术视觉主义语境中，二人的思想代表了东西方的双重启示：既需要拒绝认知暴力对模糊地带的侵蚀，守护庄子揭示的“道”之幽暗，也要秉持海德格尔式的诗性视觉，在技术统治中为存在的意义保留解读空间。这两种思想并非对立，而是为人类在反视觉中心主义角度提供了平衡的思想资源。

## 参考文献

- [1] (古希腊)赫拉克利特. 赫拉克利特著作残篇：第30残篇[M]. 罗宾森，英译，楚荷中，中译. 桂林：广西师范大学出版社，2007.
- [2] (古希腊)柏拉图. 理想国[M]. 郭斌和，张竹明，译. 北京：商务印书馆，1986.
- [3] 圣经[M]. 英王钦定本.
- [4] (古希腊)柏拉图. 柏拉图全集[M]. 王晓朝，译. 北京：人民出版社，2003.
- [5] (拜占庭)巴西尔. 创世六日[M]. 石敏敏，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2010.
- [6] Jay, M. (1988) The Rise of Hermeneutics and the Crisis of Ocularcentrism. *Poetics Today*, 9, 307-326. <https://doi.org/10.2307/1772691>
- [7] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京：商务印书馆，2007.