

中国古代环境美学思想体系论纲

陈望衡

摘 要 中国古代环境美学思想的基础是农业文明,农业文明缔造了中国古代环境美学思想的两个基点:家园意识和天人关系。中国古代的环境概念大致可分为居室环境和自然环境两大类,我们一般将重点放在自然环境中。中国古代关于自然环境的概念主要有天地(天)、山水、山河(河山、江山)、家国(社稷、家园)、仙境(桃花源、瀛壶)等,其中天地、山水、江山最为重要。天地是哲学概念,山水是美学概念,江山是兼政治意义的美学概念。中国古代环境美学的思想体系包括天人关系、家国情怀和准生态意识。天人关系主要有天人合一论、天人相分论和天人相参论;家国情怀可以分为两个方面,即家居系列(安居、和居、雅居、耕读传家)和国家系列(昆仑崇拜、中国、华夏);准生态意识可以分为物人共生观念和环境保护观念,生态文明是农业文明的蜕化性回归。

关键词 中国古代环境美学;天人关系;家国情怀;准生态意识;农业文明;生态文明

中图分类号 B83-09 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2019)04-0046-18

基金项目 国家社会科学基金重大项目(13&ZD072)

中国古代有着丰富而又深刻的环境美学思想,这一思想可以追溯到距今 10000 年至 4000 年前的新石器时代,其奠基主要在距今 3000 年至 2000 年左右的先秦时代,其中春秋战国时代的百家争鸣对中国古代环境美学思想的形成起了重要的作用。汉唐宋明清是中国历史上存在时间较长的朝代,它们对中国环境美学的建构与完善分别起着重要的作用。大体上,汉代主要体现在家国意识的建构上,唐代主要是山水审美意识方面的拓展与提升,宋代主要为新的城市观念的建构,明代主要体现为园林思想的成熟,清代主要是对中国古代环境美学的总结以及向近代环境美学的过渡。纵览中国古代环境美学的发展历程,我们认为,中国古代有一个完整的环境美学思想体系。

一、环境一词考辨

中国自远古起就有环境思想,但环境这一概念却产生得比较晚。构成环境一词的“环”比“境”则要早得多。“环”现存最早出现的文字是金文,写法不一。《说文》把环归入玉部,称“环,璧也”,“从玉寰声”,《绎史》将环图示为◎,可见环作为玉的一种,指圆形的边宽度和中间的圆孔半径等一的璧。环作为玉器的一种,是古代礼制中的重要器物。《曲礼下·疏》按《大戴礼·王度记》云:“大夫俟放于郊,三年,得环乃还,得玦乃去。”环(没缺口的圆玉)、玦(有缺口的圆玉)成为大夫能否得恩宠的信号。周朝设官职“环人”,《周礼·夏官司马》云:“环人,下士六人,史二人,徒十有二人。”

离开讲礼的场合,环则显出其它的含义。首先,从它的圆形生发出环形(圆形及类圆形)、环绕之义。《庄子·齐物论》云“枢始得其环中,以应无穷”;《庄子·大宗师》亦云“其妻子环而泣之”;又《汉书·高帝纪》有语,“章邯复振,守濮阳,环水”。其次,与环绕相近,环有包围义。《吕氏春秋·爱士》有“晋人已环缪公之车矣”语。第三,环有旋转义。《茶经》说,“以竹策环激汤心”。第四,有起点与终点重合即无起

点亦无终点义。《史记·田单列传》云“奇正还相生,如环之无端”;《荀子·王制》云“始则终,终则始,若环之无端也”。没有了起点与终点之别,环又发展出连续不断之义,如《阅微草堂笔记·如是我闻》有“奇计环生”语。第五,从环外在形象的完满生出周全、遍通、周密等义。《楚辞·天问》有“环理天下”语,此义的环有周全义;《文心雕龙·风骨》云“思不环周”,又《文心雕龙·明诗》云“六义环深”,此两处的环均有周密义。环与其他字组合还会产生新义,如“自环者谓之私”(《韩非子·五蠹》),王先慎的《诸子集成·韩非子集解》中引《说文》认为,此环与营相通。

《说文》释“境”为“疆也。从土竟声,经典通用竟”。何谓疆?界也;何谓界?画也。《汉书·史弼传》云,古代先王“疆理天下,画界分境,水土异齐,风俗不同”,故可得出境的意思是指“划(画)出的边界”。围绕着边界,境生发出不同的意思。首先,就边界本身而言,境释为疆界。《史记·晋世家》云“晋、秦接境”;《春秋繁露·玉英》云“妇人无出境之事”;《韩非子·存韩》云“窥兵于境上而未名所之”;《礼记·曲礼》云“大夫士去国,祭器不逾竟”;《汉书·文帝纪》云“匈奴并暴边境,多杀吏民”。《国语》对边境有一生动比喻,其《楚语》曰“夫边境者,国之尾也”。境还可析出细貌,如《资治通鉴·梁纪》云,“魏敕怀朔都督简锐骑二千护送阿那瑰达境首”。境首,犹言界首也。其次,把边界当作一条线,就相关话语者所持立场而论,边界的两边就有了不同的归属地,分出境内和境外。《礼记·祭统》云“诸侯之祭也,与竟内乐之”;《汉书·卫青传》云“以臣之尊宠而不敢自擅专诛于境外”。境之内外之别给人形成一种亲疏感,边界成了时刻在提醒人们危机将临的警戒线。再次,不管境内境外,都是指地方。《论衡·书虚》云“共五千里之境,同四海之内”;《桃花源记》云“率妻、子、邑人来此绝境”。这地方由东西南北来圈定,称为四境,《淮南子·道应训》云“诚有其志,则四境之内皆得其利矣”。最后,境也与环一样,从有形的地方拓展为精神之域。《淮南子》有诸多这样的用法,如《原道训》云“夫心者,……驰骋于是非之境”;《俶真训》云“定于死生之境,而通于荣辱之理”,“若夫无秋毫之微,芦苻之厚,四达无境”;《修务训》云“观始卒之端,见无外之境”。

最早把境的概念引入艺术理论的是东汉学者蔡邕。他的论书著作《九势》云:“此名九势,得之虽无师授,亦能妙合古人,须翰墨功多,即造妙境耳。”在境与其它词义合作形成的语域中,朝着诗学维度拓展则有了意境和境界。这两个语词不仅在诗论上,而且在画论、书论、文论上都成为是否达到最高水平的标准,境界还成为表达人生修炼达到精神通达的程度。最早使用意境评诗的是唐代诗人王昌龄,传为其所作的《诗格》二卷中有“诗有三境”论,其中第三境即为意境。王昌龄还首创了境象概念,他在论第一境物境时说,“处身于境,视境于心,莹然掌中,然后用思,了然境象”,此处境象与意境同义。从身境(物境)到象境(意境)的时空发生顺序,可以看作境在历史文化中精神因素不断增强的一个缩影。有学者认为,从实境到虚境可看出,境在精神审美因素方面的提升与佛教有关。佛教著名的“六境”说是根据不同的对象分出六种识境(色、声、香、味、触、法),佛学意义上境更多地偏向境界的含义。

境界同样经过了从外在物理空间到内在精神空间的变化过程。汉代《毛诗注》就有“正其境界,修其分理”一说,其中境界指地方;魏晋南北朝时期佛学把境界引入精神领域,如《无量寿经》说,“比丘白佛,斯义宏深,非我境界”,指的就是内在修炼所达到的程度。真正在审美意义上使用境界概念的是近代的王国维,他的《人间词话》试图以境界为核心概念来把握中国古代诗话的主要精神。境界成为艺术之本,亦成为艺术美乃至美之所在。

环境是晚出词。据资料库显示,先秦至民国的文献中,环境作为合成词出现大致有200多处;而在隋朝之前,环境用例至今没有发现,因此大致可以推断,环境一词最早可能出现在唐朝,进一步缩小范围可认定在唐朝中后期。唐朝段文昌《平淮西碑》有“王师获金爵之赏,环境蒙优复之恩”;又,《唐大诏令集》卷118《令镇州行营兵马各守疆界诏》(下诏时间为大和年间)有“今但环境设备,使之不能侵轶,须以岁月,自当诛除。此所谓不战之功,不劳而定也”。此处的环境亦须做动词理解,有“环绕某处全境”

之意,不是合成词。

由上可见,唐代环境一词作为地区的用例还不太固定。宋代环境概念使用要多一些,且趋向于表示某个地区或地带。如北宋《新唐书·王凝传》曰“时江南环境为盗区,凝以强弩拒采石”;与此差不多同时的郑獬《郾溪集·黄州重建门记》曰“环境之内,皆若家视”;吕南公《灌园集·上运使郎中书》曰“使环境之俗,欢荣戴赖,如倚父母”。上述所谓的环境都指环绕某处之全境。

康熙时期的《御制佩文韵府》、雍正时期的《御定骈字类编》中举“环境”这一条目时都有个例句:“诸军环境,不得妄加杀戮。”(《文苑英华·讨凤翔郑注德音》)《文苑英华》成书于太平兴国七年至雍熙三年(公元982-986年),其中撷取的《讨凤翔郑注德音》一文来自唐代的德音(诏书的一种)。这样,环境一词的出现似乎要推到唐代。直接查《唐大诏令集·讨凤翔郑注德音》,其文字却是“诸军还境,不得妄加杀戮”,显然意思就较为清楚,“诸军还境”意为“各路军队回到凤翔这个地方”,古汉语环与还意义相通,《文苑英华》的写法是允许的,而清代的字书在收集环境这一词条时却有些草率。即使唐代的说法成立,所引的例子也可能是孤证,况且《文苑英华》以及《唐大诏令集》都编定于宋代,因此可以推定,环境用以指称地区,应是在北宋确定下来的。

有了北宋的发端,南宋使用环境这词就较为便当。《中兴小纪·卷四》云“时河东环境为盗区”,《香溪集·徐忠壮传》亦云“当是时,河东环境,为敌区独”,都用了“河东环境”语词,意思也一样;《可斋杂稿·帅广条陈五事奏》有“蛮徭环境,动生猜疑”。环境也见之于诗作,《梁溪集·闻建寇逼境携家将由乐沙县以如剑浦》有“纷然群盗起,环境暗锋鏑”;《后村集·送邹莆田》有“租符环境少,花判入人深”。此后元明清的文献均有环境的用例。从以上考证大致可以看出,在古文文本中,对环境这词的使用不是太普遍,严格地说,它还没有形成一个概念,其内涵与外延都不够确定。只有到了近代,环境才真正成为概念。

作为概念的环境其意义已经远超出了地区义,具有一定的人文内涵,凸显了地区与人生存发展的某种关系。鲁迅在《孤独者》中说,“后来的坏,如你平日所攻击的坏,那是环境教坏的”,这环境用法就与此前时代的用法完全不同。显然,将这里的环境解释成地区、地带就完全不妥。到了当代,由于人与自然的关系成为生存的一大问题,环境意识进一步加强。人们一是从自然科学的维度创建了各种环境科学,如环境化学、环境物理学、环境生物学、环境土壤学、环境工程学等;二是开拓出社会环境概念,相应地创建了社会环境科学;三是从生态学维度创建出生态环境科学。生态问题不仅涉及自然问题也涉及人文问题,因此出现了诸多的具有交叉性、边缘性的生态环境科学,如环境哲学、环境伦理学、环境美学等。

梳理中国文化视野下环境语词及其概念的发生与发展,对研究古代的环境美学思想很有必要。

第一,要区别环境语词与环境思想。环境语词在中国文化视野中虽然晚出,但并不说明中国古代的环境思想晚出。中国古代的环境思想具有两种形态:一种是感性的物质的形态,另一种是概念形态,概念是需要用语词来代表的。中国古代的与环境相关的概念很多,主要有天、地、天地、自然、山水、山河、江山、田园、家园、国家等,这些概念各自指称古代环境思想中的某个部分。也就是说,中国古代的环境思想包括环境美学思想更多的不是通过环境这一概念而是通过天地、山水、家园等概念表达出来的。

第二,当把环境这一语词作为概念来使用时,在中国古代更多的是指自然环境而不是社会环境。社会当然有环境义,但是,在中国传统文化中,社会主要是作为政治学—社会学的范畴来使用的。研究中国古代的环境思想应该以自然环境为主要研究对象。自然环境文化虽然通常被视为物质文化,但是,中国传统文化中的物质文化均具有深厚的精神内涵。换句话说,中国传统文化中的自然均为文化的自然,因此,研究中国古代的自然环境,不仅不能忽视其文化内涵,而且需要将文化作为自然环境的灵魂来看待。

第三,基于环境语词由环和境两个词构成,这两个概念的含义均不同程度地渗入环境概念,成为环境概念的内涵成分。环作为独立的概念,不仅重视范围与边界,而且重视中心。受此影响,中国环境思想的中心概念与边界概念都非常重要。中国古代有“大九州”之说,《史记》载:“[邹衍]以为儒者所谓中国

者,于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州,禹之序九州是也,不得为州数。中国外如赤县神州者九,乃所谓九州也。于是有裨海环之,人民禽兽莫能相通者,如一区中者,乃为一州。如此者九,乃有大瀛海环其外,天地之际焉。”(《史记·孟子荀卿列传》)大九州说强调中国是九洲之中心,另外也强调九州外有大瀛海包围着。

境为域,此域虽也有地域义,但自唐开始,境越来越多地指精神之域,因此,它主要是一个文化概念,包涵有丰富的哲学、宗教、美学内容。境成为环境一词的重要构成部分后,将它的这一特质也带入环境概念,所以,研究中国古代的环境思想,不能不注意它的文化内涵、精神内涵。

环境概念具有时代的变异性、承续性和发展性。尽管中国古代的环境概念与现代的环境概念不同,这种不同显示出环境概念的变异性,但是,古今环境思想更具承续性。我们今天在使用天地、山水等古代的环境概念时,是在一定程度上接收它们的古义的,当然,也渗入新的时代内容。因而,与古人使用这些概念不尽相同,这说明环境概念具有时代的发展性。

二、中国古代自然环境的概念

中国古代虽然没有环境这一语词,但有环境思想,而且还有类似环境的概念,大致可以分为居室环境概念和自然环境概念两大类。基于人们对环境的认识主要是指对自然环境的认识,加之居室类环境如都市、宫殿等所涉及的问题远不只是环境,且所涉及的问题似是比环境问题更显得重要,因此,本文讨论的环境问题将重点放在自然环境中。中国古代有关自然环境的概念主要有天地(天)、山水、山河(河山、江山)、家国(社稷、家园)、仙境(桃花源、瀛壶)等。

(一) 天地(天)

天地在古汉语中最初是分开来用的,出现很早,甲骨文中有天字,画作正面站立的人:𠂔,人头上有一四边形的圈,表示头顶的空间。已发现的甲骨文中没有地字,金文中有。《说文解字》释天:“颠也,至高无上,从一大。”释地:“元气初分,轻清为天,重浊阴为地,万物所陈列也。从土,也声。”最早将天与地合成一词且赋予深刻哲学含义的是《周易》。《周易》中的《易经》部分,天、地是分用的;其《易传》部分,既有天地的分用,也有天地的合用。分用的天有时相当于天地;合用的天地则形成一个概念,此概念相当于现今的自然。作为宇宙的全称,天地概念更多地用天来代替,这样做是为了凸显天的至高性。

天地的性质有五:一是天地是与人相对的,基本上属于物质的概念,但有精神性。二是天地广大悉备。《中庸》认为天地无穷地大:“今夫天,斯昭昭之多;及其无穷也,日月星辰系焉,万物覆焉。今夫地,一撮土之多;及其广厚,载华岳而不重,振河海而不泄,万物载焉。”(《中庸·二十六章》)三是天地是万物的母体,一指天地生万物,《周易·系辞下传》云“天地之大德曰生;二指天地养万物,颐卦的《彖传》云“天地养万物”。四是宇宙运动的规律为天地之道。《庄子》将天地之道概括成“正”,说要“乘天地之正”(《庄子·逍遥游》);《中庸》说:“天地之道,博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。”(《中庸·三十一章》)五是天地具有神性。

自古以来,中华民族给予天地崇高的礼赞。这种礼赞大体上有两种情况:一是赞美天地兼赞美天道。《庄子》云:“天地有大美而不言”,此天地既是物质性的自然界,又是精神性的天道——自然规律。于是,“天地有大美”既说自然界有大美,又说自然规律有大美。二是赞美天地兼赞美天工。《淮南子》云:“天地所包,阴阳所呕,雨露所濡,化生万物。瑶碧玉珠,翡翠玳瑁,文采明朗,润泽若濡,摩而不玩,久而不渝,奚仲不能旅,鲁般不能造,此之谓大巧。”(《淮南子·泰族训》)这种大巧即天工。

天地如此伟大如此美,不仅成为人膜拜的对象,还成为人效法的对象,于是,就有了天人相合的理论。《周易·乾卦·文言》云:“夫大人者,与天地合其德,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。”与天地相合,意义重大,不仅可以获得平安,获得成功,而且可以获得“大乐”。《乐记·乐论编》云“大乐与天地同和”,与天地同和的快乐。《庄子》称之为“天乐”,天乐为“至乐”。《庄子·至乐

编》云“至乐无乐”，所以称为无乐，是因为它是天之乐，天无所谓乐与不乐，人能达此境界必然“通于万物”，而能通于万物，人真就与天地合一了。所以，人与天合，不仅具有实践上遵循规律的意义，而且还具有精神上通达天道的意义。

(二) 山水

天地主要是哲学概念，而山水则主要是美学概念。作为美学概念，山水发轫于先秦。孔子云“知者乐水，仁者乐山”（《论语·雍也》），这水与山成为乐的对象，说明它们已进入审美领域了。

山与水合成一个概念应该是在魏晋。此时出现了以山水为题材的诗歌和画作，后人名之为山水诗、山水画。应该说，在这个时候山水就成为一个美学概念，它不再指称自然形势，而专指自然美本体。东晋的谢灵运是中国历史上第一位山水诗诗人，他在《石壁精舍还湖中作》用到了山水：“昏旦变气候，山水含清晖”；东晋另一位文学家左思《招隐诗》亦用到了山水：“非必丝与竹，山水有清音。”山水与天地存在着内在联系。天地是宇宙概念，山水是宇宙的一部分，将山水归于天地是不错的，但一般不这样做。在天地与山水这两个概念间，人们的关注点是它们不同的意义。从总体上来说，天地是哲学概念，山水是美学概念。言天地总离不开言本，人们认为天地是人之本，万物之本；言山水，总离不开言美，人们认为山水具有最大、最高的美，并且认为它是人工美之母、之师。天地虽然兼有物质与精神、具象与抽象两个方面的意义，但由于它在时空上的无穷性，人们更多地从精神上、从抽象意义上理解它。而山水则不是这样。虽然它也兼有物质与精神、具象与抽象两个方面的意义，但人们更为看重的是它物质的、具象的意义。相较于天地，山水具体得多，感性得多，亲和得多。如果说天地给予人更多的是理，是启示，那么山水给予人更多的是美，是快乐。

山水与自然也存在着内在的联系。自然，就其作为性质来说，说的是其中的一种——本性。凡物均有其本性，不只是自然物有本性，人也有本性，所以，自然不是自然物；自然也可以作为物来理解，作为物，名之曰自然物，自然物的根本性质是非人工性。山水属于自然物。自然物的价值可以从两个方面来理解：一方面，自然物具有对自身及对整个自然界的价值，其中包括生态价值；另一方面，自然物也具有对人的价值，是这种价值让它接受人的评价、利用。山水的价值也具有这样两个方面，但是，它作为美学概念凸显的是审美价值。因此，言及山水，几乎可以完全忽视其自身以及对整个自然界的价值。

相较于风景概念，山水又抽象得多。可以这样说，当山水进入人的审美视界就成为了风景，通常也将风景说成景观，其实，风景只是景观中的一种——自然景观。

中国的自然环境审美早在先秦就有萌芽，但一直没有找到一个合适的概念来描述它，山水的出现意味着自然环境的审美独立了。

中国的山水意识有一个发展的过程，大体上，在先秦注重以山水“比德”，至魏晋南北朝注重山水“畅神”。由比德到畅神，明显现出山水审美的自觉性。郭熙在《林泉高致》中探寻君子爱夫山水的缘由，云：“君子之所以爱夫山水者，其旨安在？丘园养素，所常处也；泉石啸傲，所常乐也；渔樵隐逸，所常适也。”（《林泉高致·山水训》）郭熙明确地将山水与人的关系归于人之常处、常乐、常适、常观。如果说常处、常适涉及居住，那么常乐、常观就属于审美了。

关于山水画，郭熙说：“世之笃论，谓山水有可行者，有望者，有可游者，有可居者。画凡至此，皆入妙品。但可行可望，不如可居可游之为得。”（《林泉高致·山水训》）这说明在中国人的心目中，山水，无论是现实山水还是画中山水都具有家园感，山水是环境的概念。

(三) 山河（河山、江山）

中国传统文化中，除了山水这样倾向于表达纯审美意象的概念外，还有一些注重在审美中凸显国家意识的环境概念，主要有山河、江山、河山等。

南北朝的文学家庾信在《哀江南赋》中用到山河概念，文云：“孙策以天下为三分，众才一旅；项籍

用江东之子弟,人唯八千,遂乃分裂山河,宰割天下。岂有百万义师,一朝卷甲,芟夷斩伐,如草木焉。”这里的山河指国土,也称国家。《世说新语·言语》也这样用山河概念,文曰:“过江诸人,每至美日,辄相邀新亭,藉卉饮宴。周侯中坐而叹曰:‘风景不殊,正自有山河之异!’皆相视流泪。”与山河概念相类似的有江山。《世说新语·言语》中有这样一段文字:“袁彦伯为谢安南司马,都下诸人送至濞乡。将别,既自怀惘,叹曰:‘江山辽落,居然有万里之势!’”这里的江山从字面上看,似是赞美自然风景,但这不是一般意义上的自然风景,而是国土、国家、祖国等意义上的自然风景,江山成为祖国、国家、国土以及国家主权等意义的代名词。河山原是黄河与华山的合称。《史记·天官书第五》:“及秦并吞三晋、燕、代,自河山以南者中国。”这里的河指黄河,山指华山。但后来,河山用来指称祖国、国家、国土以及国家主权。《史记·赵世家》云:“燕秦谋王之河山,闲三百里而通矣。”这里的河山指国土。

山河、江山、河山等概念虽然能指称祖国、国家、国土、国家主权等意思,但一般不能在文中替换成这样的概念,主要是因为这些概念除了具有祖国、国家、国土、国家主权等意义外,还具有审美的意义,其审美的品位为壮美、崇高。一般来说,在国家遭受外族入侵的形势下,人们多用山河、江山、河山来指称祖国、国家、国土及国家主权。南宋诗词用这类概念最多,显示出深厚的忧患意识和昂扬的爱国主义情感。

(四) 家国(社稷、田园)

很难说家国是环境概念,但是在一定的语境下,它可以被看作环境概念。

家国是家与国的共同体,分别开来,它们各是一种社会形态,将它们合为一体,意在强调它们的血缘关系,国是家的组合体,家是国的构成单元。家国既是实体存在,也是一种思想、情怀。家国概念系统主要有两个系列。

第一,由地到社稷等概念构成的国家系列。《周易·彖传》云:“大哉乾元,万物资始……至哉坤元,万物资生。”乾元指天,坤元指地。这里,始是生命之始,生是生命之成,生命之成重在养。坤,作为地,最重要的功能是养育生命。《说卦传》说,“坤也者,地也,万物皆致养焉”(《周易·说卦》),养物的前提是载物。《周易·象传》说:“地势坤,厚德载物。”正是因为地能载物,故地“德合无疆,含弘光大,品物咸亨”(《周易·彖传》),这样,地就成为万物之母。从这些表述来看,虽然是天与地共同作用生物,但地的作用更为人所看重。这种情况的出现与农业社会有重要关系。农耕社会虽然重视天象,但更重视大地。基于农业,让人顶礼膜拜的大地就演化成了更让人亲和的土地。大地是哲学化的概念,土地是功利化的概念。先秦古籍中,大地哲学主要集中在《周易》中,土地功利则主要集中在《周礼》中,《周礼·地官司徒第二》云:“以土会之法辨五地之物生。”五地指山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰。土地功利,基础是农业,延伸则是政治,其中核心的是国土、国家、国家主权。正是因为土地有这样重要的功利,所以土地就成为祭祀的对象。于是,一个标志祭地的概念——“社”产生了。社与稷相联系,《白虎通》云:“稷,五谷之长,故立稷而祭之也。”(《白虎通义·社稷》)社稷本来指两种祭礼,但此后引申出国家的意义,成为国家的另一称呼。

第二,由田园、园田、农家、田家等构成的家园系列。这套概念系列衍生出了中国重要的诗歌流派——田园诗。田园诗产生的土壤是农业文明,浇灌它茁壮成长的雨露是环境审美。《诗经》中有诸多描绘农家生活的诗,应视为田园诗的滥觞。但作为诗派,田园诗应该说是陶渊明开创的。田园诗在唐朝相当兴盛,大诗人王维就写过诸多田园诗,如《山居秋暝》《桃源行》《辋川闲居赠裴迪秀才》《田园乐》《鸟鸣涧》《渭川田家》《田家》《新晴晚望》等。宋代田园诗写作蔚然成风。虽然田园诗也描写了农家生活的艰辛和官家对农民的压迫,具有揭示黑暗社会的价值,但是田园诗的主体还是展现田园风光之美,这无疑是最具农业文明特色的环境之美。

国家也好,家园也好,它们都由具有一定疆域的土地来承载。中华民族具有深刻的恋地情结,这种情结与家国情怀复合在一起,具有极为丰富的文化内涵,成为中华民族的重要传统。

(五) 仙境(桃花源、瀛壶)

中华民族理想的人物是神仙,神仙生活的地方为仙境。神仙是自由的,可以说居无定所,但还是有相对比较固定的生活场所。神仙的居住场所大体上可以分为三类:天宫龙宫等;昆仑山、海上三神山等;桃花源之类。这三类场所,第一类完全是虚幻的,人无法达到,因此值得我们重视的是第二、三类,它们就在红尘,诸多寻仙的人千方百计要寻找的就是这类仙境。仙境中的风景极为优美,反映出中华民族崇尚自然美的传统。美好的自然风景总是以生态优良为首位的,因而所有的仙境中人与动物均和谐相处。仙境常被人们用来作为园林建设的理想范式。最早将海上仙山引入园林的是秦始皇,据《元和郡县志》:“兰池陂即秦之兰池也,在县东二十五里。初,始皇引渭水为池。东西二百丈,南北二十里,筑为蓬莱山。刻石为鲸鱼,长二百丈。”(《元和郡县志·卷一》)以后的各个朝代都情况不一地将各种仙境引入园林,“一池三神山”更是成为园林建设的一种范式,沿用至今。计成的《园冶》描绘了理想的园林,他认为理想的园林应具有仙境的品格:“莫言世上无仙,斯住世之瀛壶也”,“漏层阴而藏阁,迎先月以登台。拍起云流,觞飞霞伫,何如缙岭,堪谐子晋吹箫。欲拟瑶池,若待穆王待宴。寻闲是福,知享是仙”(《园冶·相地》)。

仙境的基本性质是在人间又超人间。在人间,指适合人居;超人间,指它具有人间不可能具有的优秀品质:没有苦难,快乐,长寿。陶渊明的《桃花源记》描写的桃花源村是仙境的典范。桃花源人原本生活在世俗社会中,只是因为逃避战乱才迁到这里,与世隔绝,从而“不知有汉,无论魏晋”;他们的长相与穿着与世俗之人没有什么不同,“男女衣著,悉如外人”;但他们“黄发垂髫,并怡然自乐”。桃花源村与世俗社会也没有什么不同,“阡陌交通,鸡犬相闻”;如果要找出什么不同,那就是和谐,就是宁静,就是快乐,就是长寿。仙境作为中华民族的环境理想,是中华民族建设现实生活环境的指导,具有重要的意义。

三、中国古代环境意识的基础是农业文明

有关中国古代环境问题的思考与实践由来已久,溯其源,可达史前。史前人类早期的生产方式是渔猎,人们基本上是在相对固定的地域或地区生活,或是依赖着一片草原,或是依赖着一片山林,或是依赖着一片水域。渔猎的地区能够让人对这片土地产生一定的亲和感、依赖感,但不够稳定,因为渔猎生产受资源的影响,人们不得不经常性地迁徙。而农业生产则不同。农业生产需要固守一片田园,年复一年地耕作、经营。对这块土地每年都要有投入,只有这样,才能有所收获。与之相关,农业需要定居。若非不可抗拒的原因,农民一般不会迁徙,从事农业的人们在相对比较固定的土地上一代又一代地生产着,生活着,发展着。环境的意识,从本质上来说,就产生在农业这种生产方式之中。

考古发现,距今 12000 年的湖南道县玉蟾岩遗址就有稻谷的遗存,该时期属于旧石器时代向新石器时代的过渡时期;在江西万年仙人洞遗址和湖南彭头山遗址,也发现史前人类种植水稻的证据,这两处遗址距今均有 9000 年了。在距今 6000 年属新石器时代早期的河姆渡文化遗址,考古学家发现厚达一米的炭化稻谷、谷壳、稻穗和米粒,经推算,稻谷总量在 120 吨以上。在气候干燥的黄河地区,史前人类也很早进入了农耕时代。甘肃秦安大地湾遗址就发现有最早的黍,距今有 8000 年的历史。这些史实证明,中华民族很早就创造了农业文明,环境意识包括环境的审美意识就建构在农业文明之中。中国古代的环境意识在农业文明的基础上向着两个方面展开。

第一,家园意识。谈环境经常要涉及的概念是自然。只有在与人相关的时候,自然才成为人的自然。人的自然首先是或者基本上是物质的自然。物质的自然对人的意义主要表现在两个方面,一是资源,二是环境。从理论与实践上来说,前者侧重于人的生产资料与生活资料的获取;后者侧重于人身体上和心灵上的安顿。作为身体与心灵安顿之所的环境通常被称为家园。

农业生产的主要场所为田野,日出而作日落而息的农业生产地与生活地一般不会分隔得太远,生产

区与居住区总是挨着的,两者共同构成了人们的家园。家园是环境问题的核心,环境审美的本质即是家园感。

农业生产是家庭产生的物质基础。渔猎生产中,人的合作不是生产必须的前提,即使有合作,这种合作未必需要以家庭为单位。而农业生产是必须合作的,理想的生产单位是家庭。一般来说,男人从事较为繁重的田园劳作,女人主要从事畜养和采集的劳动。有了孩子之后,一般来说,男孩是父亲的帮手,女孩是母亲的帮手。中华民族一夫一妻的家庭究竟产生于何时,目前还是一个正在研究的课题,从理论上说,应该是农业社会。地下考古发现,西安半坡仰韶文化遗址发现了大量的房屋基址,房子分方型、圆型两类,面积不等,绝大多数屋子面积在 12-20 平米左右,这正是对偶家庭所居住的屋子。严文明先生认为,半坡居民约 300-600 人之间,分为三级,最低级为对偶家庭,住 12 平米左右的小屋子,数座小屋与中型屋子(面积 20 平米至 40 平米)组成一个大家庭或家族,若干个大家庭组合成氏族公社,三五个氏族公社组成胞族公社^[1](P180-242)。考古发现,半坡人已经以农业作为自己主要的生产方式了。可以说,中华民族最早的家庭就是应农业生产之需而得以建立的,并稳固地成为社会的基本单位。甲骨文中的“家”上为屋顶形,有覆盖的意义,下为豕,即猪。“家”字的创造明显现出农业文明的影响。中华民族最早的国家形态应是由氏族公社构成的胞族公社,胞族公社的首长就是族长,因此,以胞族公社为基本性质的国家实际上就是放大的家。炎帝部落与黄帝部落在实现合并之前都是胞族公社,合并后,性质有了变化,成为胞族公社的联盟。尽管由胞族公社联盟构成的国性质上与家有了区别,但社会的基本单位仍然是家。重要的还不是家这样一个单位的存在,而是家的观念一直是社会的主导观念,血缘关系一直被视为社会的基本关系,这与儒家学说有着重要的关系。进入文明社会后,儒家试图为社会制订行事规则,儒家的基本立场是家观念。儒家建构的公民道德基础是正确处理家庭人员的关系。家庭人员之间的良性关系建立在等级和友爱这两重原则的基础之上,而等级和友爱均以血亲关系的亲疏为最高原则。儒家将这套家庭伦理推及社会,建立社会伦理,于是国就是放大的家,君主是全国人民共同的家长,全国人民均是这个大家庭中的成员。

家意识的扩大即为国意识,国意识的缩小就是家意识。儒家经典《大学》云:“欲治其国者,先齐其家”“家齐而后国治”。齐家是治国之先,这先不仅具先后义,且具习用义,就是说,齐家是治国的学习或者说练习,治国是齐家之后的大用。如此说来,治国与齐家在基本原则与方式上是相通的。中国文化中有两个重要概念——国家和家国。言国家,实际上说的是国,但要以家托着;言家国,虽然是既说家又说国,但是以家为先或者说为前的。不管是国家概念还是家国概念,家与国均密切联系,不可分割。

中华民族的环境意识具有强烈的家国情怀,这是中华民族环境意识包括环境审美意识的重要特质。这种特质的产生与中华民族以农为本的生产方式以及因此建构的家国意识有着重要关系。

第二,天人关系。环境问题说到底还是天人关系问题,天人关系应该是人类共同的问题。天人关系中的天具有多义性,它可以理解成自然界,可以理解成上天的意旨、鬼神的意旨乃至不可知的命运等。从环境美学的维度来看天,这天,只能被理解成自然,但不是所有的自然现象都可以理解成环境,只能将与人的生存、生活相关的那部分自然看作环境。中国文化的以农为本在很大程度上影响着中国人的天人关系。基于农业生产的基本性质是代替自然司职。农业文明的天人关系中有两种形态:一是人与第一自然的关系,二是人与第二自然的关系。

第一自然是人还不能对它施以影响的自然,但它可以对人的生产生活产生影响。以人代替自然司职为基本性质的农业,本就融会在自然活动的体系中,比如,春天是生命萌生的时节,也是农作物播种的时节。可以说,农作物包括畜养物在内,都与自然共同着生命。既如此,农业全面地接受着大自然的影响,包括有利的影响和不利的影

甫诗云:“随风潜入夜,润物细无声。”这风之所以好是因为润物。就大地景观来说,膏壤沃野、新绿满眼是美的,不毛之地、荒寒之地就是丑的。虽然在自然景观的审美过程中人们不一定会想到农业,但潜意识中,农业功利已成为衡量自然景观美丑的重要标尺;或者说,农业功利意识早就化为中华民族的集体意识。第二自然是人工创造的自然。对于人工创造的自然,人类对它们具有极为真挚深厚的情感。农业文明中第二自然的整体形象为田园。田园上既有庄稼、牲畜等人造的自然物,也有人造自然的的活动,它们共同构成一种田园景观。这种田园景观成为农业环境审美的重要对象。与之相关,田园诗以及田园散文在中国文学系列中占有重要地位。中华民族其乐融融的天伦之乐以及耕读传家的传统都建立在田园生活之中。正因如此,中国古代环境美学的一大特点就是重视田园环境的审美。

中国人的环境观念虽然在很大程度上受到以农为本的影响,但亦不受其约束。中国人的世界观既有务实的一面,又有务虚的一面;既有执着的一面,又有超越的一面。表现在环境审美上,既重功利,其中潜意识的是农业功利;又重超越,主要是对物质功利包括农业功利的超越。陶渊明在这方面很有代表性。他的《读山海经·其一》云:“孟夏草木长,绕屋树扶疏。众鸟欣有托,吾亦爱吾庐。既耕亦已种,时还读我书。穷巷隔深辙,颇回故人车。欢言酌春酒,摘我园中蔬。微雨从东来,好风与之俱。泛览《周王传》,流观《山海》图。俯仰终宇宙,不乐复何如?”诗中的景观审美明显地具有田园风味,其中功利性也是有的,如“欢言酌春酒,摘我园中蔬”;但当说到“微雨从东来,好风与之俱”,就已经实现超越了。诗人更多地体会到的不是功利,而是自然风物与人身心合一的美妙,最后上升到哲学的高度——“俯仰终宇宙,不乐复何如?”

陶渊明是一位具有多重身份的诗人。首先他是农民,农作物长得好不好直接关系到生存,因此,他在意:“种豆南山下,草盛豆苗稀。晨兴理荒秽,带月荷锄归。道狭草木长,夕露沾我衣。衣沾不足惜,但使愿无违。”(《归田园居·其三》)但是,他不只是农民,他还是诗人,所以,他能够说:“翩翩飞鸟,息我庭柯。敛翮闲止,好声相和。”(《停云》)更重要的,他是哲学家,能超越一切功利,实现与自然做心灵的对话:“结庐在人境,而无车马喧。问君何能尔,心远地自偏。采菊东篱下,悠然见南山。山气日夕佳,飞鸟相与还。此中有真意,欲辨已忘言。”(《饮酒之五》)

以农为本,说的只是经济基础,审美与经济基础是存在联系的,但是这种联系更多的是间接的、隐晦的、精神的、超越的。基于此,我们认为,虽然中华民族对自然环境的审美根基是农业,但其表现方式是多元的、丰富多彩的。

四、中国古代环境美学理论体系之天人关系

按黄帝时代算起,中华民族拥有 5000 年的文明,这文明中包含有对环境美学问题的深层思考,形成了相当完善的理论系统。环境理论体系首先是环境哲学,环境美学是环境哲学的组成部分,环境哲学的核心问题是天人关系论。

(一) 中国古代环境哲学中的天人关系

天人关系虽然不等于人与自然的关系,但人与自然的关系无疑是人天关系的主体。长期以来,中华民族对此问题大体上在三个方面有着深刻的思考。

1. 天人合一论。张岱年先生说:“中国哲学有一个根本观念,即‘天人合一’,认为天人本来合一,而人生最高理想,是自觉的达到天人合一之境界。”^[2](P6)天人合一有诸多的理论,它首先涉及天的概念。天有自然义、本性义、天道(理)义、造物神义、鬼魅义,还有不可知义。其次,合亦有多种含义,有唯物主义的解释,也有唯心主义解释,比如董仲舒的“天人感应”论,完全是唯心主义的。第三,这合一的一,究是天还是人,并不定于一尊。为了强调天的权威性,天人合一,这一就是天;为了凸显人的主体性,天人合一,这一就是人。张载的“为天地立心”说也是天人合一。在张载看来,天地只是物质,并无精神,而人有灵性,有心性。他的“为天地立心”说实质是让自然为人造福,凸显的是人的主体性。它并不反对自然

规律的客观性,也不反对遵循自然规律办事,只是在这一语境中他不强调这一点。天人合一论的精华是自然的客观性与人的主体性的统一。《周易·革卦·彖传》说的“汤武革命应乎天而顺乎人”,应乎天,应的是天理;顺乎人,顺的是人心。这段话也许是中国古代天人合一思想的最佳表达。

天人合一论最有思想性的观点是老子的“道法自然”论,全句为“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《老子·二十五章》)。这种表述是有深意的。“人法地”的地是指大地,人的确只能效法或师法自然特别是与人共同生活在此大地上的自然物进行创造。“地法天”的天不是指与大地相对的天空,而是整个宇宙,作为部分的地,理所当然应服从整体的天,“法天”即服从天,遵循天。那么,天又应服从、遵循什么呢?老子说是道,道即规律。宇宙即天,它的运行是有序的、有规律的。道从何来,又是什么?老子认为道就在事物本身,道不是别的,就是事物本然——本质,也就是自然——自然而然。本然是外在形态,本质是内在核心,自然而然的存在方式。作为宇宙整体的天,究其本是道的存在。人生活在地上,法地而生;地作为天的一部分,法天而存;天作为宇宙整体,循道而行;而道不是别的,就是事物自身的存在包括它的内在本质与外在形态。说到底,人作为宇宙的一部分,其存在应该法自然。法自然,在人即尊重人自身的自然,同时也尊重人以外的他物的自然,包括环境的自然,实现两种自然的统一。只有这样,人才能生存,才能发展。老子的“道法自然”具有深刻的人与环境和諧论以及生态和谐论思想。

2. 天人相分论。与“天人合一”论相对立的是“天人相分”论。持此论者,最早有荀子,他说:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。”(《荀子·天论》)强调要“明于天人分”(《荀子·天论》)。庄子反对“以人灭天”,并对治马高手伯乐残害马天性的种种作为予以猛烈的抨击,他尖锐地嘲笑鲁侯“以己养养鸟”(《庄子·至乐》)导致鸟“三日而死”的愚蠢做法。高度重视民生的管子也谈天人相分,他的立论多侧重于生产与生活,管子认为,“天不变其常,地不易其则,春秋冬夏不更其节,古今一也”(《管子·形势》)。他强调天即自然规律是客观的、不变的,人必须法天、遵天,“凡有地牧民者,务在四时,守在仓廩”(《管子·牧民》)。管子还谈到环境建设,说要“因天材,就地利,故城郭不必中规矩,道路不必中准绳”(《管子·乘马》),一切从实际出发,尊重自然。

天人相分是客观存在,不需要人为;而天人合一,需要人为。只有承认天人相分,并且努力认识进而把握天地之道,实践天地之道,才能实现天人合一。天人相分的观点,中国历代均有人在谈。唐代有刘禹锡的“天人交相胜”说,柳宗元的“天人不相预”说;到宋代似乎少有人谈了,宋明理学更多地谈天人合一。尽管如此,宋明理学首先肯定的还是天人相分,在肯定天人相分的前提下强调天人合一。

3. 天人相参论。《周易》提出天人地“三才”说。“三才”说的伟大价值在于彰显人在宇宙中的地位。人不仅居于天地之中,而且参与天地的创造。《中庸》更是明确提出人“可以赞天地之化育”“与天地参”(《中庸·二十二章》)。人“与天地参”有两种理解:按天人相分论是天做天的事,人做人事,人不去干扰天地的运行。荀子说:“天有其时,地有其财,人有其治:夫是之谓能参。”(《荀子·天论》)按天人合一论则是人一方面尊重天,循天而行,另一方面运乎心,逐利而行。让天理与人利实现统一;天理为真,人利为善,两者的统一为美。

(二) 中国古代环境建设和环境审美中的天人关系

中国古代的天人关系哲学是中国人的思维法则,也是中国人环境建设的指导思想。

中国人的环境建设开始于筑巢而居。《韩非子》云:“上古之时,人民少而禽兽众,人民不胜禽、兽、虫、蛇。有圣人作,构木为巢以避群害而民悦之,使王天下,号之曰有巢氏。”(《韩非子·五蠹》)有巢氏是巢居开始的时代,这个时代对于初民审美意识的发生具有极其重要的意义。居是生存第一义。动物的居住大体上有两种:一种是基本上利用自然环境将就一个居住场所,另一种是利用自然物质建设一个居住场所。前者的特点是将就,后者的特点是建设。原始人类的居住场所原来主要是将就,比如住在山洞里——穴居。当人类觉得这种居住场所不理想,想自己动手做一个屋子的时候,建筑就产生了。

人类动手建造房屋,从目前的考古来看是从距今大约 10000 年的新石器时代开始的。在旧石器时代,人类居住在自然的洞穴里;在新石器时代,人类才开始建造属于自己的屋子。这种建筑中有两类是值得格外注意的:一类是部落举行祭祀或集会的大房子,在距今 7000 年至 5000 年的仰韶文化遗址多有发现。在仰韶文化半坡遗址,考古学家发现一座面积达 160 平方米的大房子;又在仰韶文化西坡遗址发现一座面积竟达 516 平方米的更大的屋子。这最大的房屋结构复杂,四周设有回廊,为四阿式建筑。人们有理由猜想,这大房子是部落最高首领举行重大活动的地方,相当于明清宫殿中的太和殿。这样的发现让建筑与礼制结上了关系,意义巨大。另一类建筑为园林。园林的出现比较晚,考古发现,夏代、商代是有园林的。据甲骨文的《卜辞》记载,这样的园林功能是多元的,有狩猎、种植、豢养的功能,还有休闲观景的功能,这最后一项功能我们可以将它概括为审美功能。随着园林的发展,其狩猎、种植、豢养功能逐步消失,园林成为人们的另一住所。这一住所最大的好处是景观美丽。人们在这里可以放松身心,尽情地欣赏美景,还可以宴乐。园林的审美功能得到凸现,成为园林的主导功能。园林本来不是艺术,但后来因其审美功能成为主导功能而跻身于艺术。如果说这艺术与他艺术有什么不同,那就是这艺术还保留着物质功能。园林可居,可居是物质功能,于是,园林成为艺术中唯一兼有物质功能的特殊艺术。

城市是人类居住相对集中的地方,城市是一定区域内的政治中心、经济中心、交通中心和文化中心。史前就有城市,距今 6000 年的安徽含山县的凌家滩文化遗址出土许多精美的玉器,其中有玉龙、玉冠饰、玉鹰、玉钺等只有部落中的首领及贵族才能拥有的玉器。专家认为,这个地方很可能就是古代的一座城市。无疑,城市是当时当地最为优越的生活环境。优越的生活必然不只是物质上富足,还有精神上的富足,而精神上富足,其最高层次无疑是审美。

正是在建设优秀的生活环境的过程中,人们逐渐形成了一些环境审美意识,这些意识一方面是环境哲学的具体展开,另一方面又是环境建设的理论指导。在中华民族长达 5000 年的环境建设实践中,有这样一些环境审美意识是最值得重视的。

1. 人为主体。环境与自然不一样,自然可以与人不相干,而环境则不能没有人。人于环境不是被动的,人可以按自己的需要选择并建设环境。前文谈到,环境于人的第一要义是居住,不是所有的自然环境都适合人居住;就算是适合人居的环境,其品位也有高下之别。这里就有一个人选地的问题。柳宗元在散文《潭州杨中丞作东池戴氏堂记》中说起一件逸事:潭州地方官杨中丞为名士戴简选了一块风景不错的好地做住宅。在柳宗元看来,戴氏算是找到一块与他的心志相符的好地了,而这块好地也算是找对了主人,两者可说是惺惺相惜。于是,他说:“地虽胜,得人焉而居之。则山若增而高,水若辟而广,堂不待饰而免矣。”在审美关系中,物与人两个方面,柳宗元更看重的是人。在《邕州柳中丞作马退山茅亭记》中,他明确地说:“美不自美,因人而彰。”人的主体性是环境审美的第一原则。主体性原则既表现在对自然的尊重上,也表现在对人的需要包括审美需要的充分考虑上。

2. 观天法地。环境建设中人的主体性原则突出体现在观天法地上,观天法地有两个方面的意义。一是自然基础。天指天气,地指地理,二者都关涉人的生存与发展问题。《周礼·考工记》就记载营建都城时匠人对地形与日影的测量情况:“匠人建国,水地以县。置臬以县,视以景。为规,识日出之景与日入之景,昼参诸日中之景,夜考之极星,以正朝夕。”二是礼制需要。中国人的环境建设重视礼制。都城是皇帝所居的地方,对天象的观察尤其重要。都城中皇帝所居的皇宫一般要求建在与紫微星相对应的地方,皇帝居住的正殿应对应天上的紫微星,长安正是这样的:“正紫宫于未央,表晓阙于阊阖。疏龙首以抗殿,状巍峨以岌岌”(《二京赋·西京赋》)。按张衡《二京赋》的说法,西汉的都城长安与刘邦还有一种特殊的关系:“高祖之始入也,五纬相汁以旅于东井。”(《二京赋·西京赋》)这是说“五纬”即金木水火土五星“相汁”(和谐),并列于“东井”(即井宿)。关于这种天象,《汉书·高帝纪》云:“元年冬十月,五星聚于东井,沛公军霸上。”应劭评曰:“东井,秦之分野,五星所在,其下常有圣人取天下。”(《汉书·高祖本纪一》)

3. 重视因借。中国的环境建设强调尊重自然。计成提出园林建设“因借”说,所因、所借均是自然:“因者:随基势之高下,体形之端正,碍木删桠,泉流石注,互相借资者也……借者:园虽别内外,得景则无拘远近,晴峦耸秀,绀宇凌空,极目所至,俗者屏之,嘉者收之,不分町疃,尽为烟景……”(《园冶·兴造论》)因借理论不仅适用于园林,也适用一切环境建设。

4. 宛似天开。虽然在总体指导思想上,中国的环境建设以老子的“道法自然”说为最高指导思想,强调尊重自然格局,强调以自然为师,但是,也并非一味拜倒在自然的脚下而毫无作为。《周易》“三才”观,《中庸》的“与天地参”说,特别是荀子建立在天人相分哲学基础上的“有物”说,更是高扬人的主体精神,强调向自然索取:“大天而思之,孰与物畜而制之!从天而颂之,孰与制天命而用之!望时而待之,孰与应时而使之!因物而多之,孰与骋能而化之!”(《荀子·天论》)荀子的“骋能而化之”是“道法自然”说的重要补充。事实上,中国的环境建设所持的建设理念正是“道法自然”与“骋能而化之”的统一。计成说,园林“虽由人作,宛自天开”,堪为天人统一的精彩表述。“宛似天开”既是对天工最高的赞美,也是对人工最高的赞美。除此以外,中国人的园林学说中还有“与造化争巧”观念。这与中国绘画理论中画如江山、江山如画的说法完全一致。画如江山,江山至美;江山如画,画又成最高美了。概括起来我们可以这样表述:天工至尊,人工至贵。

5. 遵礼守制。中国文化的礼制传统可以追溯到史前,史前的彩陶、玉器就是礼器。进入文明时代后,夏商两朝均有礼制的建构,只是不完善。到周朝,主政的周公花大气力构建礼制,从《周礼》一书我们可以看出,儒家知识分子极力鼓吹礼制,周朝的礼制是何等的完备!自汉代始,以礼治国成为中国数千年治国的基本方略。礼制对中国人生活的影响是广泛而又深刻的,不独在政治中,也在环境建设之中。《周礼·冬官考工记》就明确地说匠人建国,是有礼制规定的:“匠人营国,方九里,旁三门。国中九经九纬,经涂九轨,左祖右社,面朝后市……”礼制虽然有变异性,但基本上是有传统承传的,像宫殿建筑群的设置,“左祖右社,面朝后市”就一直贯彻下来,没有改变。

中国古代环境建设的礼制有一个核心的东西,就是等级制,这种等级制在统治者看来是归属于天理的,也就是说,人间的秩序是对应着天上的秩序的,因而它具有神圣性,不可违背。这种等级制好不好不是我们在这里要讨论的问题。从审美的维度来看我们只能说,这种等级制营造了一种秩序,这种秩序经过礼制制定者或维护者的阐述,显出它的庄严与神圣。于是,中国的宫殿建筑因这种秩序现出一种崇高之美。这种崇高感恰如张衡在《二京赋》中所言,“惟帝王之神丽,惧尊卑之不殊”(《二京赋·西京赋》)。

中国礼制的等级制不仅表现为由百姓到天子的递升体系,也体现为天子居中臣民拱卫的体系。因此,在中国古代的环境建设中,中轴线是非常重要的,它的重要是因为体现了礼制的尊严;而于审美来说,中轴线的设置的确创造了一种美——“中”之美。审美意义上的“中”具有稳定感、平衡感。人体具有中轴线,脊柱就是中轴,大体上两边对称。在中国,中之美不仅具有人体学的根据,还具有中华文化的意义,中国自称中国,认为自己居世界地理之中,同时也是世界文化之中心。因此,中之美在中国特别受到青睐。

6. 活用风水。风水分为阳宅风水与阴宅风水。阳宅风水讲如何选择居住地,阴宅风水讲如何选择墓地,两者其实相通处很多,基本原理一样。风水学内容丰富,认真地研究风水的内容,发现迷信与科学兼而有之。事实上,古人运用风水理论就存在着诸多差别,宜具体问题具体分析,不可笼统论之。从科学角度言之,风水是中国最古老的建筑环境学、环境美学的萌芽;从迷信角度言之,它是中国古老巫术文化的遗绪。在哲学思想上,风水是中国古老的天人合一观在地理学上的集中体现。

中国最古老的诗歌集《诗经》中有相应的记载。《诗经·公刘》详细地描述周人的祖先公刘率众迁居豳地的史实。公刘择地注意到了这样几个方面:其一,根据地的向阳向阴辨别地气的冷暖,选择温暖的地方居住;其二,根据地势的高低选择干燥平坦的地方居住;其三,根据山林情况选择靠山的地方居

住。从《公刘》一诗的描绘来看,公刘择地既考虑到了实用价值,又考虑到了审美价值。这些考虑可以视为中国风水学的萌芽。风水学择地虽然看起来很神秘,其实不外乎两个东西:一是实用,二是美观,二者在风水学上是统一的。只要到通常被视为风水好的地方去看看,不难发现,所谓风水好,好就好在对人的生存有利,对事业的发展有利,对审美的观赏有利。这三者缺一不可。

中国人的哲学是面向未来的,风水学从本质来说是中国人特有的未来学。风水学存在着道与术两个方面的内容。它的道主要是中国古代以阴阳为核心的哲学思想、天人合一思想、礼制思想;它的术则有重地形的峦头说和重推算的理气说。中国风水学的实质是生命哲学,好的风水主要在于它有生命的意味或者说生气。《黄帝宅经》云:“宅以形势为身体,以泉水为血脉,以土地为皮肉,以草木为毛发,以舍屋为衣服,以门户为冠带,若得如斯,是事严雅,乃为上吉。”在中国风水学看来,美与善是统一,就是说,凡风水好的地方均是风景美好的地方。《黄帝宅经》曰:“《三元经》云:‘地善即苗茂,宅吉即人荣。’又云:‘人之福者,喻如美貌之人。宅之吉者,如丑陋之子得好衣裳,神彩尤添一半。若命薄宅恶,如丑人更又衣弊,如何堪也。’”自古以来,虽然对风水学非议不断,但风水学一直拥有旺盛的生命力。不管对风水学到底应做何评价,它的存在、影响是客观的。今天我们有责任对它做深入的研究与分析,且最重要的是理会它的精神,是活用。

五、中国古代环境美学理论体系之家国情怀

环境美学的本质为家园感。在中国,家园感分为两个层次:一是家居,二是国居,家居与国居具有一体性,从而显示出一种情怀——家国情怀。

(一) 中国古代环境美学中的家园意识

家园感集中体现在以居为基础的生活之中。《说文解字》释家:“家,居也。”在中国传统文化中,根据居住场所划分有城居、乡居、园居、山居等;根据居住的质量来看有安居、和居、雅居、乐居。环境美学关注的主要是居住的质量。作为中国古代环境美学理论体系核心的家居意识可以分为四个层次。

1. 安居。先秦诸家对于安居都非常重视,儒家最为突出。安居主要指人的生命财产的保全。安与不安一是来自自然,二是来自社会。对于来自自然的原因,因为诸多因素不可知,所以诸家谈得不多;谈得多的,主要是社会的平安。社会的平安首先是政治上的,其中最重要的是没有战乱。孔子于此深有体会,他说,“危邦不入,乱邦不居。天下有道则见,无道则隐。”(《论语·泰伯》)逃避战乱固然不失为明智,但反对战乱、消弭战乱的根源,更是儒家积极去做的。老子也是主张“安其居”的,他坚决反对战争,义正词严地警告统治者:“民不畏死,奈何以死惧之?”(《老子·七十四章》)社会的动乱不仅来自国与国之间的争夺杀戮,而且也来自统治者对人民的严酷压迫与剥削。儒家主张仁政,反对苛政,意在让人民安居。中国人所有关于安居的言论都闪耀着人道主义的光芒。

2. 和居。和居同样是侧重于社会上人与人之间的和谐。儒家这方面的贡献尤其突出。儒家认为,和居的根本是尊礼重道,“有子曰:礼之用,和为贵。先王之道,斯为美”(《论语·学而》)。墨子主张以爱治国,他说:“诸侯相爱,则不野战;家主相爱,则不相篡;人与人相爱,则不相贼;君臣相爱,则惠忠;父子相爱,则慈孝;兄弟相爱,则和调。天下之人皆相爱,强不执弱,众不劫寡,富不侮贫,贵不敖贱,诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨,可使毋起者,以相爱生也。”(《墨子·兼爱中》)墨子与孔子的和居思想虽然都具有乌托邦的色彩,但精神非常可贵。

3. 雅居。雅居源推隐士生活。中国的隐士文化源远流长,远可追溯到商代的叔齐伯夷,而真正使雅居成为一种文化可能是在汉代。南北朝齐时文人孔稚珪著文《北山移文》揭露隐士周颙“假步于山扃”“情投于魏阙”的伪善,可见此时隐已经成为重要的社会现象了。隐士过着类似仙人般的自由生活,充分享受着山林泉石之乐。欧阳修说,“举天下之至美与其乐,有不得而兼焉者多矣”(《有美堂记》),其中有两种乐——“富贵者之乐”和“山林者之乐”——难以兼得。这实际上说的是隐士生活与仕宦生活难以兼

得,为了兼得这两种乐,人们想到了解决的办法就是建别业。官员的正宅一般设在官衙的后部,由于与官衙相连,受到诸多限制,风景不佳是最大的缺点。别业一般建在郊外风景优美之处。官员于办公之余或退休之后在此生活可以尽享“山林者之乐”;另外,还可以在此读书、弹琴、会友、宴集,尽享文人的生活。别业起于汉末,兴盛于唐,最著名的别业为王维的辋川别业。可以说,别业开启了私家园林的先河。

私家园林的生活是真正的雅居生活。《园冶》说园林中的生活“顿开尘外想,拟入画中行”,“尘外想”即隐士情怀,“画中行”即游山玩水。无疑,这就是雅居了。当然,雅居生活不只是“画中行”,还有文人们醉心的其他生活,如弹琴吹箫、写诗作画等。文震亨的《长物志》描写园林中室庐、花木、水石、禽鱼、书画、几榻、器具、位置、衣饰、舟车、蔬果、香茗等种种设施,无不透出清雅高洁的情调。

雅居兼具山林者之乐与富贵者之乐,两种乐又添加上文人情调,其环境之雅洁与人物之清高融为一体,如文震亨所说,“门庭雅洁,室庐清靓,亭台具旷士之怀,斋阁有幽人之致”(《长物志·室庐》)。雅居是中国知识分子理想的生活方式,与之相应,园林也就成为他们理想的生活环境。

4. 乐居。乐居是中华民族最高的生活追求。乐居在中国有两种哲学来源,一种是道家哲学。道家哲学认为,人生最大的问题是恰当处理好人与自然的关系,处理好这一关系的关键是“法自然”。这其中具有一定的生态和谐的意味,如老子所说的“为无为”——强调本色生存;出于保护资源,对动物要有关爱,不可竭泽而渔。在审美层面强调人与自然的和谐,如辛弃疾词中所说的“我见青山多妩媚,料青山见我应如是,情与貌略相似”(《贺新郎》);又如计成所说的园林“鹤声送来枕上”“鸥盟同结矶边”(《园冶·园说》)。另一种是儒家哲学。儒家哲学认为,人生最大的快乐是仁爱相处,其中统治者与被统治者的仁爱相处最难,也最重要。为此,儒家提出礼乐治国,以礼区别等级,保证统治者的利益,以乐和同人心,削减阶级对立。孟子提出“与民同乐”论,他的“乐民之乐者,民亦乐其乐。忧民之忧者,民亦忧其忧”(《孟子·梁惠王下》),成为几千年来儒家津津乐道的经典。

理学是综合了儒道释三家思想而以儒学为主干的思想学说,对于乐居亦有着诸多言论,相对集中在关于“颜子之乐”的讨论之中。《论语》中所说的颜子生活极端贫困,然而生活得很快乐。为什么能这样?显然是精神在起作用,也就是说,他生活在一种精神世界里,是这种精神让他快乐,这精神是什么?有的说是仁,有的说是天地。凡此等等均说明,乐居最重要的是要具有一种高尚的精神境界,对现实有一定的超越。回到环境问题,人能不能乐居,关键是看人能不能与环境建构起一种良性关系,人是否能在这种关系中实现精神上的提升与超越。

5. 耕读传家。耕读传家是中国儒家知识分子重要的精神传统,此传统溯源于先秦,成熟于清代中期,左宗棠、曾国藩堪谓此一传统的代表。此两位清朝中兴大臣均有过一段务农家乡、躬耕田野、课读子孙的经历。正是因为这样一种传统是在农村培养的,对农村的建设具有重要的意义,才将它归之于环境美学范围。笔者曾经在广西富川县农村做过调整,清朝时凡是大一点的村子均有自办的书院,书院遗址大多尚存。“耕读传家”中耕、读二字值得深究。耕凸显中国文化以农为本的传统,治国以农为本,治家也以农为本,乃至立身也以农为本;读在中国有着独特的意义,读书不只是一般的学习知识,而是“学成文武艺,货与帝王家”,即为国家效劳。

(二) 中国古代环境美学中的国家意识

中国人的环境意识不仅具有浓郁的家园情怀,而且具有强烈的国家意识,特别是中国意识。主要表现在以下方面。

1. 昆仑崇拜。中国人的环境观具有深厚的国家意识,这意识可以追溯到史前黄帝时代,突出表现是与黄帝相关的昆仑崇拜。昆仑在中国人的心目中有至高无上的地位。此山西起帕米尔高原,横贯新疆、西藏,延伸到青海境内,全长 2500 公里。被誉为中国母亲河的黄河、长江,其源头水系均可追溯于此。从地理上讲,以它为主干的青藏高原是中国山河的脊梁,西高东低的格局对中国的气候进而对中国的农业

生产、中国人的生活、中国的城乡布局起着决定性的作用。因此,中国的风水学将昆仑看作中国龙脉之源。尽管昆仑对中华民族的生存具有重大的意义,但它之所以成为中华民族第一自然崇拜的根本原因还不仅限于此。昆仑之所以成为中华民族的第一自然崇拜,是因为昆仑是中华民族始祖黄帝最初生活的地方。《山海经·西山经》云:“西南四百里,曰昆仑之丘,实惟帝之下都。”这段记载说昆仑之丘为“帝之下都”,“帝”指谁?历史学家许顺湛说是黄帝,“帝之下都即黄帝宫,其地望在昆仑丘”^[3](P60)。

2. 中国概念。战国的邹衍将全世界分为九州,中国属于其中一州,称为赤县神州。关于邹衍的大九州思想,《史记·孟子荀卿列传》有记载:“所谓中国者,于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州,赤县神州内自有九州,禹之序九州是也,不得为州数。中国外赤县神州者九,乃所谓九州也。”于是,中国的概念就有了着落。司马迁接受此种说法,他在《五帝本纪》中说,“尧崩,三年之丧毕,……而后之中国践天子位焉”(《史记·孟子荀卿列传》)。中国这一概念在古籍中多有出现,它一般不指具体的朝代(政权),而是指代以华夏族为主体的中华民族生活的这块固有的土地,因此,它主要是国土概念,同时也是指在这块土地上建立的国家的概念。中国这一概念中用了“中”,体现出中华民族对于自己的国土、自己的国家的珍爱。“中”在中华文化中,不仅指空间意义上的居中,而且还含有内涵上正确、恰当、核心、领导等多种美好的观念。按中国传统文化的理念,就是礼。《周礼·疏》引云:“礼者,所以均中国也。”(《白虎通疏证》上)《白虎通》云:“先王推行道德,调和阴阳,覆被夷狄,故夷狄安乐,来朝中国,于是作乐乐之。”(《白虎通疏证》上)用今天的概念来说,礼就是文明。中国就是礼仪之邦,文明之邦。

3. 华夏概念。中国又称夏、华^①、华夏^②、诸夏^③。这个来历跟中国古代部族三集团有关,三集团为华夏集团、苗蛮集团、东夷集团。华夏集团主要由炎帝部族与黄帝部族构成,两个部族曾发生过战争,后来实现了统一,建立了联盟。华夏集团与东夷集团、苗蛮集团也发生过战争,最后也实现了统一。按《山海经》中的说法,三大集团还存在着血缘关系,而且均可以追溯到黄帝,为黄帝的后人。虽然《山海经》具有神话色彩,不是信史,但其中透露的信息告诉我们,主要生活在昆仑山一带、黄河长江流域地区、直达东海南海的史前人类,它们之间是有着各种联系的,史前考古也证明了这一点。历史学家徐旭生认为,“到春秋时期,三族的同化已经快完全成功,原来的差别已经快完全忘掉”,由于华夏集团“是三集团中最重要的集团,所以此后它就成了我们中国全族的代表”^[4](P40)。

中国大地存在着诸多民族,之所以认同中国,不仅是因为上面所说的种族上具有一定的血缘关系,而且是因为在长期的相处之中诸民族的文化相互交融,达到认同,以儒家为主体的汉民族文化成为中华民族文化的核心。夏、华均是美好的词,“中国有礼仪之大,故称夏;有服章之美,故称华”^[5](P1933)。将中国称为华夏,那是中华民族对自己民族、国家、国土的赞美。蔡邕在《郭有道碑文》中说:“考览六经,探综图纬,周流华夏,随集帝学,收文武之将坠,拯微言之未绝。”^[6](P1055)这“周流华夏”意思是巡视中国美好的土地,因此,华夏不仅用来指中华民族、中国,还用来指中国的国土。中国传统文化一方面讲“夷夏之辨”,坚持夏文化优秀论,这自然有大民族主义之嫌,但另一方面也讲“夷夏一体”。孟子提出“用夏变夷”(《孟子·滕文公上》),主张以先进的夏文化改变落后的夷文化。而实际情况也是夏文化不断地学习夷文化中先进的东西,战国时始于赵国的“胡服骑射”就是一例;唐代胡文化源源不绝地进入中原地区,成就了唐文化的博大与丰富;宋元明清,夏文化与夷文化基本上就没有差别了。

应该说,世界上不论哪一个民族,其环境美学观念中均有家情怀也有国情怀,但是,没有哪一个民族能像中华民族这样使家情怀与国情怀达到如此高度的融会:国是放大的家,家是微型的国;国之本在家,家之主在国;国存家可存,国破家必亡。中国5000年来虽政权有更迭,但基本国土没有变过,家园、国土、国家,在中国文化中,其意义具有最大的迭合性。按中国文化,爱家不爱国是不可想象的,在中国文化中,

① 《左传·定公十年》:“裔不谋夏,夷不乱华。”

② 《左传·襄公二十六年》:“楚失华夏。”

③ 《左传·僖公二十一年》:“以服事诸夏。”

爱家必爱国,而爱国必爱国土。

中国古代的环境美学具有浓重深刻的家国情怀,这是中国古代环境美学的本质性特点。

六、中国古代环境美学理论体系之准生态意识

科学的生态系统知识在中国古代应该是没有的,但不等于说中国人就没有生态意识。在长期与自然打交道的过程中,古人已经感到人与物之间存在着一种内在的联系,这种联系让人认识到,要想在这个世界上生活得好,必须兼顾物的利益;人与物的关系不能是敌对的关系,而应该是朋友的关系,于是产生了准生态系统的意识。这些意识大致可以归结为两个方面。

(一) 中国古代环境美学中的物人共生观念

对于物与人的关系,中国古代有着极为可贵的物人共生观念。这些观念主要包括如下一些命题。

1. 尽物之性。中国文化有着朴素的生态观念,《中庸》说:“唯天下至诚,为能尽其性。能尽其性,则能尽人之性。能尽人之性,则能尽物之性。能尽物之性,则可以赞天地之化育。”(《中庸·二十二章》)将人之性与物之性作为同一个系统来考虑,并且认为它们的利益是一致的。这种思想明显地现出原始的生态意识,难能可贵。

2. 民胞物与。民胞物与是北宋哲学家张载在《西铭》中提出来的。原话是:“民吾同胞,物吾与也。”(《西铭》)前一句是说如何处理人与人之间的关系,应将民看作同胞兄弟,既是同胞兄弟,就具有血缘关系,需要彼此关照;后一句是说人与物的关系,强调人与物是朋友、同事的关系,不仅共存于世界,而且共同创造事业。“物吾与也”中的与有两义:一为相与义。物吾与也即是说物是人的朋友。将物看作人的朋友,以待友之道来处理人与物的关系,说明人与物是平等的,要尊重物包括尊重物的利益。计成的《园冶》在说到园林景物时云:“好鸟要朋,群麋偕侣,槛逗几番花信,门湾一带溪流,竹里通幽,松寮隐僻,送涛声而郁郁,起鹤舞而翩翩。”(《园冶·相地》)这是一种人与动物和谐相处的景观,非常动人。二为参与义。物吾与也即是说物是人的同事。人与物共同生存在这个世界上,共同从事着生命的创造。这意味着人与物存在着生态关系:人与物共处于生态系统之中,为命运共同体。

3. 公天下之物。公天下之物是《列子》提出来的,《列子》说:“身固生之主,物亦养之主。虽全生,不可有其身;虽不去物,不可有其物。有其物,有其身,是横私天下之身,横私天下之物。不横私天下之身,不横私天下物者,其唯圣人乎!公天下之身,公天下之物,其唯至人矣!此之谓至至者也。”(《列子·杨朱》)《列子》认为,人是生命,要发展,物“亦养之主”,要滋养;人的发展追求“全生”,物的滋养同样追求“全生”;人要“全生”会损害物的利益,同样物要“全生”会损害人的利益。怎么办?《列子》提出,既“不横私天下之身”也“不横私天下之物”(《列子·杨朱》),让人与物的利益各自受到一定的限制,同时又各自能得到一定的发展。这就是“公天下之身”“公天下之物”(《列子·杨朱》)。“两公”的实质是生态公正。

4. 天下为公。天下这一概念在中国古籍中出现得很多。天下既可以指国家的天下,也可以是社会的天下,还可以是人与物共同拥有的天下。上面《列子》所谈的天下是人与物共同拥有的天下,天下即宇宙。儒家经典《礼记》侧重于社会维度来谈天下,《礼记》说:“大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦,故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者,皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。”(《礼记·礼运篇》)如果说《列子》谈天下突出的是自然生态公正,那么《礼记》谈天下突出的是社会生态公正。社会生态公正的关键是人各在其位,各尽其职,各得其利。

(二) 中国古代环境美学中的资源保护意识

中国古代的环境保护意识与资源保护意识是合一的,主要表现为三种观念。

1. 网开一面。《周易》比卦九五爻辞说:“王用三驱,失前禽,邑人不戒,吉。”关于此句,朱熹的解释是:“天子不合围,开一面之网,来者不拒,去者不追。”(《周易本义》)周朝对于保护资源有着明确的规

定:“凡田猎者受令焉。禁麇卵者与其毒矢射者。”(《周礼·地官司徒第二》)“山虞:掌山林之政令。物为之厉而为之守禁。仲冬斩阳木,仲夏斩阴木。凡服耜,斩季材,以时入之。令万民时斩材,有期日。凡邦工入山林而抡材,不禁,春秋之斩木,不入禁。凡窃木者,有刑罚。”(《周礼·地官司徒第二》)当然,虽有这样的要求,但是否真正做到便不得而知。事实上,在古代,对动物进行灭绝性屠杀的行为也是时有发生。张衡在《二京赋》中就痛斥过这种行为:“泽虞是滥,何有春秋?擿溲解,搜川渌。布九罟,设罝罟。攔鯢鲋,殄水族。……上无逸飞,下无遗走。攫胎拾卵,蜚蜾尽取。取乐今日,遑恤我后!”(《二京赋·西京赋》)中国古代对于生态的保护,虽然为的是人的利益,但实际上兼顾了生态的利益。有必要指出的是,这种保护主要是出于对资源的保护,还不能说是为了保护环境,但在客观上起到了保护环境的作用。

2. 珍惜天物。中国的环境保护思想还体现在对物的珍惜上。古人将浪费资源和劳动成果的行为称为暴殄天物。唐代李绅的《悯农》诗云:“春种一粒粟,秋收万颗子。四海无闲田,农夫犹饿死。锄禾日当午,汗滴禾下土。谁知盘中餐,粒粒皆辛苦。”这首诗已经成为蒙学经典。珍惜天物虽然目的不是保护生态,但起到了保护生态的作用。

3. 见素抱朴。崇尚朴素生活在中国有两个源头,一是道家的道德哲学。老子主张见素抱朴。素即没有染色的丝,朴即没有雕琢的木,两者均用来借指本色。见素抱朴用来说做人,即要求按照人性的基本需要来生活。见素抱朴为的是养生,但它反对奢华,有珍惜财物的意义,而珍惜财物的客观效果是保护生态。另一源头是儒家的伦理学说——崇尚节俭。它的意义是多方面的,主要是政治方面。贞观元年,唐太宗曾想营造新的宫殿,但最后放弃了,他对臣下说:“自古帝王凡有兴造,必须贵顺物情。……朕今欲造一殿,材木已具,远想秦皇之事,遂不复作也。”^[7](P337)不仅如此,他还说:“自王公以下,第宅、车服、婚娶、丧葬,准品秩不合服用者,一切禁断。”^[7](P337)尽管唐太宗主要是从政治上考虑问题,但不浪费、少奢华,对于资源和环境的保护还是很有意义的。

七、结语

中国古代的环境美学是中国人在自己的生产实践与生活实践中创立的。这个历史可以追溯到史前。在进入文明时代之始,曾有过以大禹为首的华夏族与特大洪水斗争的伟大业绩,这场漫长的最终由华夏族人民胜利而告终的斗争,让“九州攸同,四奥既居,九山刊旅,九川涤原,九泽既陂,四海会同”(《史记·夏本纪第二》),中华民族美好的生活环境由此奠定,而治水的诸多经验也成为中华民族环境思想的重要组成部分。由于时代的原因,我们只能凭现存的祖国山河、凭有限的文字记载想象那场气壮山河的斗争是如何再造山河的。中华民族长期以农立国,以地为本,以水为命,以家国为据,以和谐为贵,以道德为理,以天地为尊,以动植为友,以安居为福,以乐天为境。所有这些是中国人基本的生活状态。中国古代的环境美学思想就寄寓在这种生活状态之中,并且是这种生活状态的经验总结。虽然中国早已走出古代、近代并进入当代,中国人的生活状况也已经发生了巨大的变化,但是中国人的文化心理仍然保持着诸多传统的基因,更重要的是,中国人所面对的一些关涉环境的主要问题仍然没有根本性的变化。如何处理好人与自然的关系、文明与生态的关系、个人与社会的关系、家与国的关系、国与世界的关系仍然困扰着当代中国人。从中国古代环境思想中寻找美学智慧,更好地处理当代环境问题,意义之重大不言而喻。值得特别提及的是,当代正在建设的生态文明与农业文明有着重要的血缘关系。如果说生态文明是工业文明批判性地发展,那么也可以说,生态文明是农业文明蜕化性地回归。生态文明建设的核心是处理好环境问题,实现文明与生态的协调发展,共生而共荣。这方面,农业文明会给我们诸多有益的启迪。有着5000年农业文明的中国,为我们准备了智慧的宝库,值得我们深入地发掘和认真地学习。

参考文献

- [1] 严文明. 仰韶文化研究. 北京:文物出版社,1989.

- [2] 张岱年. 中国哲学大纲——中国哲学问题史. 北京: 昆仑出版社, 2012.
- [3] 许顺湛. 五帝时代研究. 郑州: 中州古籍出版社, 2005.
- [4] 徐旭生. 中国古史的传说时代. 北京: 文物出版社, 1985.
- [5] 宗福邦, 陈世铭, 萧海波. 故训汇纂. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [6] 六臣注文选. 杭州: 浙江古籍出版社, 1999.
- [7] 吴兢. 贞观政要全译. 贵阳: 贵州人民出版社, 1991.

An Outline of Ancient Chinese Environmental Aesthetics System

Chen Wangheng (Wuhan University)

Abstract The ideological foundation of ancient Chinese environmental aesthetics is agricultural civilization, which has created two basic ideas of ancient Chinese environmental aesthetics: one is homeland consciousness, and the other is the relationship between heaven and man. The ancient Chinese environmental concept can be roughly divided into two categories: the living environment and the natural environment, but the environmental issues discussed here generally focus on the natural environment. Chinese ancient time has concepts of natural environment, mainly including the heaven and earth (the god), the landscape, the great land (mountains, rivers), home countries (the gods of land and grain, homelands), and fairyland (the Peach Garden, the Yinghu) and so on, among which the heaven and earth, the landscape, and mountains and rivers are the most important concepts. The heaven and earth is a philosophical concept, the landscape is a concept of aesthetics, and the great land is an aesthetic concept with political significance. The ideology of ancient Chinese environmental aesthetics includes the relationship between heaven and man, the feelings of home country and the quasi-ecological consciousness. The first one is the relationship between man and nature, which mainly consists of three theories, namely harmony, distinction and coherence. The second one is the feeling of home country, which can be divided into two aspects, namely the home series (peaceful living, harmonious living, elegant living and learning to be a man and make a living) and the national series (the Kunlun worship, China, Huaxia). The last one is quasi-ecological awareness, including the concept of symbiosis and resource conservation. The ecological civilization is the developmental return of agricultural civilization.

Key words ancient Chinese environmental aesthetics; relationship between human and nature; feelings of family and country; quasi-ecological awareness; agricultural civilization; ecological civilization

■ 收稿日期 2018-10-20

■ 作者简介 陈望衡, 武汉大学哲学学院教授、博士生导师; 湖北 武汉 430072。

■ 责任编辑 涂文迁