

论自然生态审美的三大观念转变

赵奎英

内容提要 根据“生态”一词的原义及海格尔对生态学的界定，生态概念包含三个关键义项：家园、生命和无中心的相互关系。由于康德以来的审美概念，设置了主客体关系框架，强调审美主体的中心地位，主要关注对象的形式而非对象的生命存在，当今的审美概念与生态概念之间存在着一种张力。如果我们不想放弃“审美”一词，又要使我们对自然的欣赏既是生态的又是审美的，那就只有对审美概念进行生态化重塑，使之发生根本转变。这种转变主要表现在三个方面：从关注自然的“形式”到关心自然的“存在”；从把自然当作“对象”到把自然当作“家园”；从把自我当作“观光者”到把自我当作“栖居者”。只有当一个人作为栖居者站立在家园之中，从自然内部经历自然生命的涌动，遭遇自然存在的本现，为自然的内在光辉所照亮，获得切近生命存在本源的感动，对自然的生态审美经验才会真正发生。

生态审美问题近来受到越来越多的生态美学研究者的关注，但生态审美不仅是生态美学的核心问题，也是生态文明时代的自然美学和环境美学研究理应关心的基本问题。这一问题不解决，不仅影响到生态美学建构的核心指向，也可能使环境美学和自然美学研究走向非生态甚至反生态的迷途，背离促进生态环境问题解决和生态文化建构的初衷。但究竟什么是生态审美，如何才能对自然进行生态审美呢？要想解决这一问题，我们认为还应从“什么是生态的”、“什么是审美的”这一基点性问题开始。

一 什么是生态审美

生态学（ecology）一词最早出现在德语中，为“Ökologie”，它是由德国生物学家海格尔合并两个希腊词“oikos”和“logia”构成的。“oikos”的原义是“房屋，栖居地，住所”，“logia”就是“关于……的研究”。这样生态学的原义可以说是“关于房屋、栖居地、住所”或者说是关于“居家”的学问。对于现代科学意义上的“生态学”，海格尔则把它界定为研究生命有机体与其环境之间、以及生命体相互之间关系的科学^①。综合生态

学在古希腊语中的原义和海格尔对生态学的界定，可以说“生态”这一概念包含三个关键义项：那就是家园、生命和相互关系。生态概念中原始的“家”的含义，已被中外学者反复强调过了。就像曾繁仁先生所说的，海格尔于1866年提出“生态学”概念时即对“Ecology”一词的构成进行了词源学的阐释，指出该词前半部分“eco”来自希腊语“oikos”，表示“房子”或者“栖居”的意思^②。至于生态的“相互关系”含义，更是生态研究者热衷谈论的话题。并且人们在强调生态的“关系”含义时，总是把它与反对主客二元、反对人类中心主义相联系。如生态批评家格罗特费尔蒂就曾谈到“从环境和生态这两个词的意味看，‘环境’是一个人类中心和二元论的术语，它暗示着我们人类位于中心”；“与之相对，‘生态’则意味着相互依存共同体、整体化的系统和系统内各部分之间的密切联系”^③。

在辨析“生态”这一概念时，人们对于“生命”含义的强调似乎不如对前两者的强调多，原因或许在于，生命有机体作为显在的现象，它是用不着强调就明显摆在那儿的。很显然，如果没有生命有机体，没有生物，也就不存在所谓的“生态”。研究生态学的最终目的就是要促进多样

生命的和谐共生、持续发展。敬畏生命、尊重生命、热爱生命是生态研究的题中固有之义。但我们同时也要注意，一种生命的存在依赖于它的家园（栖居地，住所），依赖于它与其他生命体之间的相互联系；失去了家园、住所，离开了与其他生命体的关联，这种生命体是不可能存在的。如果说“生命”是生态概念的灵魂，“家园”是生态概念的基底，“相互关系”则可以看作使生态概念各义素相互贯通、相互渗透的血脉，三者相互依存、共同构成生态概念的意义整体。如果说一个人具有生态观念、生态意识，就意味着他是关心栖居家园，关心生命存在，关心关系整体而不是主客分离、人类中心主义。按照这一界定，那种对自然的生态审美，也应该是关注生命的审美，关注家园的审美，是注重相互关联而非主客分离、人类中心主义的审美。

那接下来的问题是，什么是“审美”呢？今天的审美概念能与当今的生态概念很好地融接在一起，形成一种“生态审美”概念吗？我们知道，当今中西方的审美概念都正在经历着一种由自律性向更具有开放性、包容性也更加宽泛化的审美概念的演进。但无论如何宽泛化，西方美学家在美学初创时期提出的审美概念，在美学确立时期赋予审美的含义，仍然在发挥着重要作用，它也为我们思考审美概念提供了基本的参照点。但我们通过对这种基点性的审美概念的考察发现，经典的审美概念与当今的生态概念之间实际上是存在着某种悖反或张力的。因为近代以来的“审美”概念是在一种认识论对象化的思维模式中提出的，它设置了主客体关系的二元对立，突出强调审美主体的主导或中心地位，并主要关注审美对象的形式特征，而对对象的存在本身则是漠不关心或并不怎么关心的。

我们知道，“审美”（aesthetic）一词来自于古希腊语的“aisthetikos”，它最早是由德国美学家鲍姆嘉通以拉丁语形式提出来的。其原义是“感官的，知觉的”，鲍姆嘉通这里的意思是指“研究感性认识的科学”^④，也即后来所说的美学、审美学。审美虽然是由鲍姆嘉通先提出来，但它却是由于康德的使用并随着其著作翻译成英语才开始流行起来的。尽管从这个词的最初含义来看，它主要是指主观的感受能力，看不出主客体之间的关系，

但自从康德使用“审美”以来，这个词就被牢牢地安顿在主客体关系的框架中了。以至于今天就像斯巴叙特所说的，“当一个人这样那样地谈到审美时，人们通常认为他已经进入到一个主客体关系的框架中”^⑤。我们知道，康德曾从质、量、关系、样式四个方面分析审美判断。这个“关系”就是主客体关系。从关系方面出发，康德对美的定义是“美是一对象的合目的性的形式”^⑥。这一命题就已标明了康德对美和审美的看法是在主客体关系中展开的，并且在这一关系中起决定作用的绝对是主体而非客体。康德还从“质”的方面对审美判断进行界定。从质的方面看，审美就是依据主体的快感或不快感，对对象的形式而非存在进行纯粹观照的、完全无利害感的自由判断。康德说“凡是我们将它和一个对象的存在之表象结合起来的快感，谓之利害关系。……现在，如果问题是某一对象是否美，我们就不欲知道这对象的存在与否对于我们或任何别人是否重要，或仅仅可能是重要，而是只要知道我们在纯粹的观照（直观或反省）里面怎样地去判断它。”^⑦又说，“鉴赏判断除掉以一对象的（或它的表象样式的）合目的性的形式作为根据外没有别的”^⑧。

由以上可以看出，康德的审美概念设置了主客体关系框架和审美主体的中心与主导地位，并促使了一种分离的、静观的、极端形式主义的审美模式。如果以这样的模式对自然进行审美，自然就被纳入到一个主客体关系框架中，成为被观审的对象，而人就成为那个观审的主体。审美主体唯一关心的是自然的形式是否愉悦了主体的情感，而不关心自然的存在和生命与我们有什么关系。在这一主客体关系框架中，自然虽然不是为我们的实用目的而存在，但是为人类审美欣赏的目的而存在。这里体现的虽然不是一种“物质利己主义”的人类中心主义，但可以说是一种“审美利己主义”的人类中心主义。这样来看，康德的审美概念明显是具有一些非生态性的。尽管当今审美概念的非生态性不能都归到康德美学头上，相反，康德美学对生态审美同样是富有启发性的（详后），但那种对象化分离性的人类中心主义和形式主义的审美模式的确立，的确是同康德美学有着决定性关系。并且康德的这一审美概念不仅在近、现代以来的西方美学领域发挥重大影响，

实际上它也对现代审美概念的确立具有范型的意义。无论是朱光潜、李泽厚还是其他一些重要美学家，无论他们是坚持美在主观，美在客观，还是美在主客观的统一，实际上都是在主客体关系框架中讨论美或审美的问题。他们也都是把“审美活动看作是认识活动，因而都从‘主客二分’的思维模式出发讨论美学问题”^⑨。审美就是主体对对象的审美，审美主要就是运用视觉和听觉对对象的形象进行静观的活动等，这几乎也是写进美学教材的中国美学研究界的一个共识。

20世纪80、90年代或者更早时间以来，随着生态美学、环境美学以及日常生活美学的兴起，康德的审美概念在（中）西方受到风起云涌的质疑。人们似乎越来越接受不了康德对于审美的分离性考察和种种限定，审美概念日益倾向于与实用功利的、逻辑概念的、伦理规范的东西混杂交融在一起。但我们发现，如果以这种不加任何限定的扩容后的审美概念对自然进行审美同样面临着危险。因为以此进行自然审美，要不根本就无法获得审美经验，要不根本就不符合生态观念。面对审美概念存在的种种问题，如果我们仍然不想放弃“审美”一词，又要使我们对自然的欣赏既是“生态的”又是“审美的”，那就要认真对待康德美学的遗产，对以康德美学为代表的审美概念进行检点和重塑，看看原来的审美概念中哪些方面对于审美经验来说仍然是本质性的，哪些方面具有非生态性，需要我们对它用生态观念加以重塑，使之成为真正的“生态审美”概念。

但知道了什么是生态审美，并不意味着就能对自然进行生态审美。能否进行生态审美，不在于我们是否拥有生态审美的概念，更不在于我们是否拥有生态学知识，而在于我们是否具有生态“观念”，是否具有生态审美的“观念”，或者是否具有先天的对于自然的敏感。自然天性无法培养，但生态观念、生态审美观念却是可以后天培养的。所以我们要想能够对自然进行生态审美，应该首先培养人们的生态观念，并以生态观念促进审美观念的生态化转变。一个人的自然观是否是生态的主要表现在三个方面：人是如何看待自然的，如何看待自我的，如何看待人与自然的关系的。所以自然审美观念的生态化转变也主要是从这三个方面展开的。结合前面我们对生态概念的辨析，

我们认为，要想对自然进行生态审美，必须实现从关心自然的形式到关心自然的存在，从把自然当作对象到把自然当作家园，从把自我当作观光者到把自我当作栖居者的三大观念转变。

二 从形式到存在

由于康德以来的审美概念的影响，或许也与人们固有的审美知觉方式有关，在自然审美中注重自然的形式，在当今中西方的审美理论和审美实践中都是非常普遍的。英国美学家布德曾把西方自然环境审美中注重形式的倾向概括为“环境形式主义”。在西方当代自然美学和环境美学研究中，较早反对这种环境形式主义的是英国学者罗纳德·赫伯恩，对此展开比较系统批评的是美国环境美学家艾伦·卡尔松。卡尔松认为自然环境本身没有形式特质，只有当人们从特定的立足点而强加给自然一个“框架”的时候，自然才是看似拥有形式特质的了。布德认为，卡尔松的批判对环境形式主义没有产生太大影响，本身也并不具有什么说服力，甚至根本就不该反对形式主义。布德还指出，在自然环境欣赏中，没有哪个人试图欣赏整个的自然环境，更多时候欣赏的是自然中那些细小的自然物，如一棵树，一片云等，这样的物件显然是有形式、有框架的^⑩。从布德的批评可以看出，在当今西方的环境美学研究中，形式主义仍然是非常强大的。

但我们认为，即便卡尔松的观点不具有说服力，这也不能为自然欣赏中的形式主义辩护提供理据。因为这种欣赏模式是具有选择性、排他性的，如果从长远来看，它会对自然环境产生不利影响。我们知道，并不是所有的自然都具有形式上的美，如果从形式化的角度来鉴赏自然，自然的存在可能就面临着危险了。如果我们真正地热爱自然，生态地对待自然，是不能只注重自然的形式而漠视自然本身的存在。所以就连分析纯粹审美判断时坚持一种极端形式主义的康德，在后来谈论自然美时也改变了论调，认为对自然美的欣赏，“不但自然成品的形式方面，而且它的存在方面也使他愉快”；并且这种愉快完全是无关实际利益^⑪，而是与一个人的良善、道德相关的。尽管康德对纯粹审美判断的分析大大影响了后来的

自然审美中的形式主义，但他自己对自然美的看法又明显冲破了形式主义的束缚，而对自然的存在表现出一种几乎是符合生态伦理的兴趣，从而对生态审美具有启发意义。

如果自然不存在了，自然的生命也就结束了；自然没有了生命存在，也就无所谓生态了。我们只有关心自然的存在，对自然的审美才可能是生态的。因此，我们主张对自然的生态审美首先要实现从关心自然的形式到关心自然的存在转变。要实现这一转变，我们不能像卡尔松那样在环境形式主义的传统思路内反形式主义。造成所有环境形式主义的根源，也是造成卡尔松反形式主义不具说服力和布德抱着形式主义不放手的原因，在于那种认识论对象化的看待自然的思维方式。如果用对象化的思维方式看自然，自然就会被视作放置在人的对立面的客观对象，会被当作现成的“自然物”。自然如果被视作自然物，它就成为了有边界、有框架的东西了，那种框架化、形式化的观看方式就是合情合理的了。因此，要想摆脱自然欣赏中的形式主义，需要从认识论对象化的思维方式中跳出来，换一种看待自然的方式。而海德格尔的现象学存在论正可以为这种思维方式的更新提供启示。

根据海德格尔的现象学存在论，自然的本义并不是今天所说的“自然物”，“自然”在希腊文中原为“φύσις”，其本义“说的是自身绽开”，是自然而然的“涌现”过程。“φύσις”作为涌现过程，不仅是自然的存在者，它也是“超越性”的“在本身”^⑫。而“φύσις”作为“自然的存在者”，它是指“原初的自然(Natur)”，自然的“存在者整体”。作为“存在者整体”，每一个看起来具体的自然物，都既是天、地、人、神的统一，也是自然与历史的统一。正因为希腊人的“φύσις”包含着无比丰富的内容，海德格尔主张思考“存在”和“自然”时，都必须重返“φύσις”在伟大开端处的原初意义。在原初的意义上，自然不仅是涌现，是存在，是存在者整体，而且也是“生命”。用海德格尔的话说“在这里所说的‘自然’一词中还回响着早期的希腊词语 φύσις 的意义，也与我们译为生命的 ζωή 相当。”“在这里，‘自然’，也即‘生命’，指的是‘存在者整体’意义上的存在”^⑬。

海德格尔所说的“自然”的这种种原义，实际上都不限于古希腊人的观念中。我们知道，在远古时代各个民族都存在着自然活力论、万物有灵论，人不仅与人、也与自然和神灵生活在一起。这种把自然视作涌现、生命、存在和存在者整体的看法，对于矫正今天认识论对象化视野中的自然观是具有普遍的参照意义的。对于这种意义上的“自然”，是没法从形式主义的角度加以观照的。不仅那种涌现着、绽开着、持留着的生命强力没法被框架化，就是布德所说的那些细小自然物如“一棵树”，也是没法完全从形式角度来把握的。因为那一棵树并非一具孤立的个别的“自然物”，而是一个“存在者整体”；它植根于大地之中，矗立在天空之下，承受着神灵的眷顾，庇护着人的在场，它每一个枝条、每一片叶脉都舒张着生命的活力，并有着自己的历史。对于这样一个作为“存在者整体”的树，我们表面上可以站在它的对面，实际上却被树的氤氲生命和神性光晕所浸染、所包围了。如果我们这样来看待自然并感受到自然的美，那绝不只是被树的形式打动了，更主要是被树的生命存在打动了。

但这样一来也许会引起人们的疑问：这种不是由关注自然的形式，而是由关注自然的存在获得的感动还是“审美”经验吗？我们的答案是肯定的。首先，我们这里关心自然的存在，是不带任何实用目的的；其次，我们这里所说的存在，是现象学存在论意义上的存在，它是与现象统一的。在现象学存在论视野中，现象是存在的显现，“存在即意味着显现”。对存在的关注，也是对显现的关注，是对现象的关注。存在本身虽然是无形无体的，但存在的显现却可以是有形有象的，因而是可以感性地加以经验的。显现虽然不等同于形式，但由于“显现与显现物之间本质的相互关系”，“显现”具有“双重意义”，它既指显现活动本身，又指显现活动中显现的物，而显现物也就是“现象”^⑭，因此显现是可以包含诸如线条、色彩、形状等等感性因素的，只是这些感性因素不指向构成静态的、主观的形式特质，而是指向对绽开着、涌现着、生成着的生命过程和一个隐藏的丰富的世界的揭示。因此，从这一意义上看，对存在的关注也是对存在的显现和现象的经验，它仍然保持着审美的直接性和感性品格，与一种

“灿烂的感性”直接相关^⑤。

这也就是说，实现从关心自然的形式到关心自然存在的观念转变，我们仍然可以获得一种自由的、生动的自然审美经验。而实际上只有当我们实现这种转变时，我们对自然的审美经验才能获得空前的深化和拓展，并真正成为一种“生态的”审美经验。因为我们只有放弃对自然的形式主义观照，才能更深切地感受自然的生命存在，获得与自然在生命存在根基上的最深刻、最内在的关联。并且也只有当我们实现这种转变时，才可以积极地消除那种排他性、选择性的自然审美的危险，真正把对自然的审美扩大到全体自然。因为虽然不是所有的自然都具有形式上的美，但是所有的自然存在都可以有自己的本真显现。如果我们不再从形式的角度界定自然的美，而是把自然的美看作是自然的生命存在本身的显现，看作是“无蔽的真理的一种现身方式”^⑥，或许无须复杂论证便能从理论上过渡到一种现象学存在论意义上的“自然全美”的概念。这种现象学存在论意义上的“自然全美”概念，有助于塑造深度的自然生态审美观。

三 从对象到家园

在西方的自然审美理论和审美实践中，把自然作为一种对象来看待也是具有深厚传统的。就像形式主义的自然欣赏可以追溯到康德的审美形式主义那样，这种对象化的自然审美方式也是与康德美学设定的审美主客体关系框架分不开的。康德的这一框架首先是为近现代以来的艺术欣赏确立了标准，这一标准又转而成为自然的欣赏立法。尽管把艺术作为一种独立对象进行静观的艺术欣赏模式并不是从康德开始的，但康德美学无疑继承了这一传统并极大地推动了它。正是主要在以康德为代表的审美框架和艺术观念的影响下，那种将自然物从其所处的环境中分离出来，像对待孤立的对象那样进行欣赏的“对象模式”才产生了。

但把自然当作对象来欣赏或当作对象来研究的对象化思维模式，绝不只是西方才有的，在当今中国的自然美学研究和自然审美实践中，也非常常见。但这种已经被我们用惯了的对象化模式

的确是需批判反思的。在以伯林特和卡尔松为代表的西方当代环境美学研究中，这种批判反思实际上已经开始了。尽管二人存在着诸多不同，但都不约而同地试图通过把自然视作“环境”来克服传统的把自然视作“对象”的不足。只是这种从对象到环境的转换既具有重要的启示意义，又仍然存在着一些明显问题。我们知道，伯林特受杜威经验哲学和梅洛·庞蒂知觉现象学影响，强烈反对把环境看作客观的孤立的与主体相分离的审美对象，认为环境是在“积极的体验中形成的整体”，它是与人的知觉体验连续一体的。用这种环境概念代替自然概念时，的确可以突破对象模式在人与自然、自然与其他现象之间造成的阻隔，但它也可能带来消解自然本身的存在后果。因为这样一来，自然也是一个无所不包的连续体，在这里已没有“天工与人工、内在自我与外部世界”等等的分界线^⑦，一切都是自然，一切都是人工，世界上根本就不存在自然本身那样的东西。既然自然没有属于自身的存在，专门针对自然的敬畏、保护和研究既不需要也无可能，对自然的生态审美也无从谈起了。尽管强调相互联系也是具有生态观念的表现，但如果仅仅强调各种联系而不承认自然本身的存在，这样的生态观念便失去了根本的支点。与伯林特主要把环境看成主观化的知觉体验连续体不同，卡尔松主要把自然环境看成是一种客观的存在物。卡尔松针对对象模式的局限，提出“自然是环境的”，意在通过环境的“环绕性”说明自然整体的不可分割性，自然欣赏的动态性、整体性和包容性。但卡尔松的主要问题在于他一方面反对对象模式，提出自然是环境的，另一方面又继续把环境当作对象，并致力于提出一种普遍的“以对象为中心”的环境美学。不管这里是何种意义上的对象，都仍然是把自然确定为对象领域，把人与自然、人与环境放置到主客体关系的框架中，使之成为相互分离、二元对立的东；并且“对象”总是暗示了人类的主体和中心地位。这使得卡尔松的环境美学虽然极力地避开人类中心主义的指责，但实际上仍缺乏一种真正的生态视野和生态精神。造成卡尔松这一矛盾的根本症结在于他仍然是从认识论对象化的思维方式看待自然、看待环境的。

海德格尔曾指出，从认识论对象化思维看待

人与世界的关系，就必然把主客体关系设置为前提。但若从现象学存在论角度来看，人与世界最源初的关系不是认识关系，而是人在世界中存在也即“在世”关系。“在世”就是“在家”。我们只有从“在世”或“在家”角度才能真正地谈论自然，谈论环境。海德格尔早在《存在与时间》中就已经注意到，“现在有很多关于‘我们有一个环境’（Umwelt）的谈论”。但他提出，“如果不对‘有’进行界定的话，这些说法就没有从存在论谈出任何东西”。甚至认为那种“被生物学包括生态学假定和运用的环境，严格地说，根本就不是环境——因为它不是一个环绕的世界”，而是一种由植物、动物之类的存在者组成的“特定环绕物”^⑧。在海德格尔看来，环境不是特定存在者或自然物的聚合，不是可以现成拥有的对象，而是一种“世界”现象。而“世界”在每一种情况下，“总是已经先行被揭示出来的，通过它我们返回到存在者中，我们与存在者相关并栖居在存在者中”^⑨。环境因此是那种我们最直接居于其中的，关系着我们每一天，对我们一贯至关重要的“住所”^⑩。我们知道，生态的原义就是住所，栖居地，家，海德格尔把“环境”理解为“住所”，这说明他的现象学存在论环境观从一开始就是生态的。

只有当我们不是把环境看成对象，而是看作人栖居其中的家园，才能真正实现自然生态的生态化转变。也只有当我们把自然当作家园来看时，我们才会更切身地关心自然、热爱自然。生态伦理学家罗尔斯顿曾经说，当自然作为风景被管理时，自然的美只是一种愉快，为了保护它而做出禁令似乎不那么紧急，但是这种心态会随着我们感觉到“我们在地球上的家里而改变”。罗尔斯顿还指出“这是生态的美学，并且生态是关键的关键，一种在家里的、在它自己的世界里的自我。我把自己所居住的那处风景定义为我的家。这种‘兴趣’导致我关心它的完整、稳定和美丽。”^⑪我国的生态美学研究者同样非常重视对自然的家园意识。曾繁仁先生早就把“家园意识”看成生态存在论美学的基本内涵，并把它作为生态美学的一个核心范畴多次加以阐发和论述^⑫。高建平先生也曾谈到，生态美学应该“从培育这种感受性态度入手，从探寻对世界的亲和感出发，以实现对环境的家园式感受为旨归”^⑬。

把自然当作家园，其实也不只是中西方当代学者的看法，它也植根于中国古代以天地自然为家的宇宙自然观念中。这可从“宇”“宙”两字的构形都与“空间屋宇”有关看出来。但人们却逐渐忘记了这一古老的宇宙家园自然观，把自己从家园中抽离出来，站到自然的对立面，把自然当作对象横加利用、探究和征服，既造成了生态环境危机，也带来了严重的精神问题，使自然与人的存在都陷入前所未有的危险。因此，当今的生态美学研究应该有助于人类重返家园。但要想让人类重返家园，应该首先让人意识到哪儿是家园，应该首先培养人的自然家园意识。因此我们主张，对自然的生态审美，应该实现从把自然当作对象到把自然当作家园的观念转变。对自然的生态审美经验也可以说就是一种在自然中“在家的经验”。

按照通常的看法，审美必须有对象，审美就是对对象的形象进行表象，如果把自然当作非对象化的家园，我们如何还能获得对自然的“审美”经验？从现象学存在论角度看，自然的美不在于自然对象的形象，而在于自然存在本身的显现。对自然的审美不是对自然对象的形象的表象，而是对自然存在本身的显现的经验。我们知道，任何表象都是主体的表象，但显现却是事物本身的显现。对于特定的审美经验发生来说，当然离不开特定人的出场，但自然的显现却不是由人决定的，它是一种自行涌出和自行绽放，它是不假人力进行的，也不以人为目的。人只是在自然审美经验发生的那一刻经历到了它，听凭它的“存在完完全全地呈现出来”，在它“存在的呈现面前惊奇不已”，在“它旁边逗留，任凭它指引”^⑭，而不能对它做出任何改变。当自然被视作对象，自然审美被视作对自然的表象时，人作为表象主体处于主导和中心地位，容易实现对自然对象的控制和歪曲，自然本身的存在是不容易显现出来的。但当我们把自然当作家园来看待时，自然的存在本身更容易显现出来，自然审美经验因此是更容易发生的。

海德格尔曾经说，“语言是存在的家园”。海德格尔这里的语言不是日常意义上的语言，而是本质意义上的语言，也就是存在本身、自然本身的语言，他也把它说成大道本身说的话，也即

“大道道说”(Sage)。作为存在“家园”的“大道道说”有两个根本功能,那就是“显示”与“聚集”。所谓“显示”,是指“道说”既澄明着又遮蔽着把世界开放和端呈出来,让天地万物都如其所是地到场现身。所谓“聚集”,即是指“道说”把所有存在者“聚集入相互面对之切近中”,使“天、地、神、人彼此通达”²⁵。而当所有存在者都能如其所是地自由显现并亲密地相互切近时,天地人神四方世界进入自由游戏,人与天地万物达到原始的和諧同一,“存在的真理”便自行发生,自然之美便自行“闪现”,这也便是海德格尔所说的人在大地上诗意地“栖居”或“在家”的经验。这种诗意地栖居或在家的经验,也可以说正是把自然当作家园的生态审美经验的内涵。

四 从观光者到栖居者

既然在生态审美的视野中,自然不是我们观赏的对象而是栖居的家园,人、自我也就不再是只把自然当作风景来观赏的观光者,而是一个在家园中栖居的栖居者。作为观光者,我们大都是奔着一个地方的美景而去的。哪儿有好看的风景区我们就到哪儿去,去了就看,看了就走,我们与那个地方是没有什么真正的切近关系的。作为观光者我们更加注重的是自然的如画形式和视觉效果,而对自然本身的存在并不关心或并不怎么关心。旅游业的发展促使了对大量鲜为人知的自然地带的开发,以及对自然环境的从观光旅游角度进行的改造,表面上看激发了大众对自然的热爱,实际上也隐含着或者说已经带来了与自然生态的破坏。作为观光者的自然审美的非生态性,也因此已经引起人们越来越多的注意了。

近来不少环境美学、生态批评研究者都对这种观光者审美提出批评,其中较早对此提出比较系统批评的有英国生态批评家乔纳森·贝特。贝特的批评首先指向观光者审美主要是一种从“如画观”角度进行的风景区审美,它把自然当作“风景画”或“如画风景”来欣赏,而不是把自然当作自然来看待,它突出体现了人类视点的作用,具有典型的人类中心主义特征。贝特指出“一处风景意味着大地是被观察者塑造、安排的。视点是那种人类的观察者,而不是大地本身。”²⁶观光者

审美因此可以带来对自然的改造和修正。由观光者审美促动的自然环境保护,也是有选择性的、功利主义的。这种保护不是基于自然本身的权利,而是基于伴随着工业现代化进程发展起来的人类审美休闲的需要,它体现的是一种“审美消费主义”,同样可以导致生态灾难。贝特的批评其次指向这种审美主要是一种二元论、分离论的审美,在这里“观光者是主体,他探访的环境是客体”,“是等待被考察的面孔,而不是栖居的家园”²⁷。在这里,人是从上部俯视自然或从外部观察自然,而不是从内部经验自然。这种观光者审美也被认为是一种形式主义的自然审美,它服从视觉的“暴政”,而不顾自然的整体精神、存在和生命。人们一般认为,华兹华斯的诗歌推动了西方追求如画景观的观光审美,但根据贝特的看法,华兹华斯的诗歌体现的主要是一种“生态诗学”,对于生态审美有重要的启示作用。华兹华斯的关键进步在于他放弃如画美学从外部征服景观的要求,以一种“内在视野”,“看进事物的生命”。为了达到这一点,华兹华斯表明,我们对待自然,“不是要去控制,而是要以姊妹的关系与之相处;不要有启蒙主义的自大,而要有居住者的谦逊”。在华兹华斯看来,女性最具有这种居住者的谦逊,因此,“正是女性具有处理事务的生态智慧”;“旅游观光业分享了工业主义对待自然的工具化的态度。观光者是一个旅游者,一个外在者,然而,一个与大自然保持协调的、为生命提供滋养的女人,则是一个栖居者,一个与自然同情共感的‘同住者’(inmate)”²⁸。

由以上可以看出,能对自然进行真正的生态审美的是栖居者,而不是观光者。真正的生态审美必须放弃作为审美主体的观光者角色,实现从观光者到栖居者的转变。作为栖居者的自我不是把自然当作风景区来看,而是把自然当作家园来经验。海德格尔曾说“严格地说,我自己从来没有观察过景观。我经历着它的瞬息万变,昼夜交替,寒暑往来”;“所有这些不断地运动、流经并渗透着那里的日常存在。它不是在审美沉醉或人为移情的强制时刻发生的,而只有当一个人的存在站进大自然的作品中时才会发生”²⁹。海德格尔反对把自然当作风景区来看,也是反对对自然进行所谓的“审美”的。如果我们仍然要使用“审

美”一词，作为栖居者的审美可以说是从自然之内或之中进行的“在之中”的审美。“‘之中’(in)源自 innan-, 居住, habitare, 逗留。‘an(于)’意味着:我已住下,我熟悉、我习惯、我照料”^③。作为栖居者的“在之中”审美,因此是一种依寓于、逗留于、栖居于自然之中的、对自然充满着熟悉、关心和照料的审美。我不是站在自然之外看自然,也不是坐着游览车在景区中走马观花地看一圈。作为栖居者的“在之中”审美,是我的身体与精神都深深地嵌入到、参与到自然之中,与自然发生真实的深层的交互作用。因此这种“在之中”的自然审美,也可以说是一种介入的、参与的、交融的审美,它“揭示了人类与世界的最深刻和最亲密的关系”,让人深深地感受到“自己是存在于世界”之中的^④。

但当自我成为与自然发生切身关系的栖居者时,还能够对自然进行“审美”吗?栖居者审美之所以可能,是因为这里的“栖居者”不等同于日常的“居住者”。日常居住者通常是需要操劳世界的,他与周围世界、与自然的关系主要是一种实用关系。当他使用自然或用实用的眼光看待自然时,注意到的往往是自然的各种使用价值,而不是自然本身的存在,自然本身的美也不会向他显现出来。再就是当人们作为日常居住者存在的时候,人们的心智和感觉也往往是被各种实用筹划和功利打算占据着的,让人根本看不到自然,即使看到了也没什么感觉。人与自然无法接通,审美经验也无从发生。由此看来,强调作为栖居者的审美是一种“在之中”的、“介入”的审美,是与伯林特那种“介入美学”不完全相同的。就是在今天来看,审美仍然是不能像伯林特那样完全拒绝康德的“审美无功利说”的。实际上,也只有当我们超越对自然的实用功利时,真正的审美介入才能发生。因为真正的审美介入不只是自我走进自然之中,还要让自然走进自我之中,使二者发生相互交融。亦即,我们不仅要走进自然之中,让我们的身体在自然中实际地具身在场,我们还必须打开与自然相接的所有通道,在自己的内心为自然的进入留出自由空间或“虚空”。而我们这里所说的栖居者正可以满足这种“亦实亦虚”的条件。因为栖居的基本特征就是“保护”。“真正的保护是某种积极的事情,它发生在我们事

先保留某物的本质的时候,在我们特别地把某物隐回到它的本质之中的时候,按照字面来讲,也就是在我们使某物自由”的时候^⑤。这也就是说,栖居即意味着为物的本质存在留出自由空间。因此当我们真正作为栖居者在自然内部经验自然时,自然是可以向我们显现出它自身的存在,显现出它自身的美的。

但我们如何才能成为这样“亦实亦虚”的栖居者对自然进行审美呢?我们发现,中国道家哲学和海德格尔的现象学存在论,为解决这一问题提供了一种大致类似的“下降和上升”的双向路线。一方面我们不能把自我视作自然的主体,视作存在者的中心,高高在上地对自然进行俯视,而是要“下降”到万物或存在者整体之中,作为万物中的一物,或作为宇宙家园中的存在者之一存在。但另一方面,我们又不能作为一种“实物”执着于自我的一个点,还要努力地把自我“提升”到大道的境界,成为一种澄怀若虚、与道同体的存在,才能向自然万物敞开,自然也才能对我们显现出它的本然样态,我们也才能经历自然的本现,被自然的内在光辉所照亮,获得作为栖居者的生态审美经验。

我们过去过于强调人在审美经验发生中的作用,总是认为事物是被我们点亮的,“但是现在不得不注意到,我们自己和我们的点亮黑暗中的其他东西一样是被点亮的”^⑥。人的意识并不是照亮物之存在的光源。“φωσις”是照亮之澄明的出现,因而是光的发源地和场所。”^⑦所有存在者的显现都是“大道”也即“自然本身”的“让显现”,人之澄明和物之澄明所需要的光源是共同存在于大道自然之中的。对自然的生态审美如果说离不开人,不是说自然的美是由人的意识照亮的或向着人的意识生成的,而是人对自然的生态审美不是一种线性单向关系,而是在大道的运作中境界生成的。大道作为更源始的基底,它的本性就是要将人与天地万物聚集在一起,就是让所有存在者都如其所是地显现。自然的生态之美就是天地人神四元整体的共同显现,是天地人神四方世界的自由游戏,是宇宙的“圆舞”,是人与自然的源始和谐统一,离开人这种存在者,存在者整体就不完整了,宇宙之舞就无法圆转了,生态审美经验也就无法发生了。人这种存在者如果说有什么特

殊性，在于人作为一种“能在”，他是能够主动地选择“下降”和“上升”的双向路线，实现在自然中的生态审美存在的。

在对自然的生态审美中，人们不是只关注自然的“形式”，而是关心自然的“存在”；不是把自然当作“对象”，而是把自然当作“家园”；不是把自我当作“观光者”，而是把自我当作“栖居者”。只有当一个人作为栖居者站立在家园之中，打开与自然相接的所有通道，为物的本质存在留出自由空间，从自然内部经历自然生命的涌动，遭遇自然存在的本然显现，为自然的内在光辉所照亮，获得与生命存在本源的切近感，从而为一种惊奇、赞叹、快乐、震撼和感恩的情绪所充满，对自然的生态审美经验才会真正发生。生态审美经验是一种感性的直接的经验，它不以科学知识为必要前提；自然生态审美经验同样具有某种无功利性，因为它超越了对自然的日常实用关系。就目前来看，对自然的生态审美需要生态审美观念的塑造和引导，但它也并不是直接从外在的伦理概念出发的审美，它只是由于对所有生命存在的内在关怀，自然地关爱众生的生态伦理敞开。

[本文系国家社科基金项目“生态语言学与生态文学、文化理论研究”(项目编号1213ZW007)、教育部人文社科重点研究基地重大项目“美学基本理论的分析与重建”(项目编号13JJD750011)的阶段性成果]

- ① [美] 纳什 《大自然的权利：环境伦理学史》，杨通进译，第66—67页，青岛出版社1999年版。并见 http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=ecology&searchmode=none。
- ② 曾繁仁 《关于“生态”与“环境”之辩》，《求是学刊》2015年第1期。
- ③ Cheryl Glotfelty & Harold Fromm eds., *The Ecocriticism Reader: Landmarks In Literary Ecology*, Athens and London: Georgia University Press, 1996, p. xx.
- ④ [德] 鲍姆嘉通 《美学》，简明、王旭晓译，第18、169—170页，文化艺术出版社1987年版。
- ⑤ Quoted from Allen Carlson, *Aesthetics and the Environment*:

The Appreciation of Nature, Art and Architecture, London and New York: Routledge, 2000, p. 43.

- ⑥⑦⑧⑩ [德] 康德 《判断力批判》上卷，宗白华译，第74页，第40页，第59页，第143—144页，商务印书馆1964年版。
- ⑨ 叶朗 《美学原理》，第15页，北京大学出版社2009年版。
- ⑩ Malcolm Budd, *The Aesthetic Appreciation of Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 113.
- ⑫ [德] 海德格尔 《形而上学导论》，熊伟等译，第15—16页，商务印书馆1996年版。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱ 孙周兴选编 《海德格尔选集》，第417—418页，第276页，第1118—1119页，第1114—1115页，第1192页，上海三联书店1996年版。
- ⑲ 参见 [德] 胡塞尔 《现象学的观念》，倪康梁译，第18页，上海译文出版社1986年版。
- ⑳㉑㉒ [法] 米盖尔·杜夫海纳 《美学与哲学》，孙非译，第54页，第62页，第3页，中国社会科学出版社1985年版。
- ㉓ [美] 阿诺德·柏林特 《环境美学》，张敏、周雨译，第9—10页，湖南科学技术出版社2006年版。
- ㉔㉕㉖ See Bruce V. Foltz, *Inhabiting the Earth: Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, New York: Humanities Books, 1995, p. 172, p. 172, p. 145.
- ㉗ Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1962, p. 114.
- ㉘㉙ [美] 阿诺德·柏林特主编 《环境与艺术：环境美学的多维视角》，刘悦笛等译，第167—168页，第167页，重庆出版社2007年版。
- ㉚ 曾繁仁 《试论当代生态美学之核心范畴“家园意识”》，《温州大学学报》2010年第3期。
- ㉛ 高建平 《生态、城市与救赎》，《阅江学刊》2013年第1期。
- ㉜㉝㉞ Jonathon Bate, *The Song of Earth*, Picador, 2000, p. 132, p. 142, p. 150.
- ㉟ [德] 海德格尔 《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，第65页，商务印书馆2000年版。

[作者单位：南京大学艺术研究院]

责任编辑：吴子林