

传统文化与生态

中国古代风水理论的生态化与人居环境美

盖光

(山东理工大学 文学与新闻传播学院, 山东 淄博 255049)

[摘要]中国古代的风水学有三大理论基础:即“气”本体论、“阴阳五行”与“四时五方”的理论。风水的操作性与理论形态实际都是具体化、现实化的生态学理论;其运行的整体脉络,其实就是自然——社会——文化而构型的复合性生态系统;其构筑的是系统整体化和生态化的生存论。风水理论的“美学成分”呈现着生存论视野中的生态审美体认,其生态审美和谐化的表征在于:一是对人的生态化生命存在的审美建构,一是体现我国古代哲学、美学、心理学、生态学、地质学、地理学、景观学等多学科的人文生态化整合,因而还呈现了学科间对人的生命存在的审美建构。

[关键词] 风水理论;生态化;生态审美;人居环境

[中图分类号] X22

[文献标识码] A

[文章编号] 1002-3828(2005)03-0105-06

如果我们褪去风水说的迷信外衣,还其“科学的内核”,那么我们可以看到,风水理论不乏中国古代人朴素的生态和谐观。古代人观风水有两大原点:一是关注人的原点,即主动寻求人在自然中的和谐生存;一是自然的原点构成,主要依据自然的地质、气候、地貌、水文、景观、环境(狭义的)等因素,并寻求这些因素在时间与空间的有机、合理的运转。我们逻辑地展开这两大原点,能够看到其中存有的三大理论基础:即“气”本体论、“阴阳五行”理论与“四时五方”的理论。风水的现实操作性与理论形态实际都是一种具体化、现实化的生态学理论,其运行的整体脉络,其实就是自然——社会——文化而构型的复合性生态系统。在对人与自然的和谐生存关系的体认中,风水理论构筑了系统整体化和生态化的生存论。

一、风水理论的形成及要素

起源于“卜宅”、“相地”的风水理论约形成于5000多年前。根据有的学者的研究,它大致经历了六个发展阶段:“原始聚落时期‘卜宅’、‘相宅’的朴素择地阶段;春秋战国时期‘地理’、‘阴阳’的风水萌芽阶段;秦汉魏晋时期‘形法’、‘图宅’、‘堪舆’的风水形成阶段;唐宋时期风水理论的发展阶段;明清时期风水理论的阐释与总结阶段;民国以

降,近现代科学文化对风水的冲击阶段。”^[1]显然,在中国的传统文化家族中,风水理论源远流长,但在进入近现代以来,尤其是在20世纪下半叶,则是磨砺重重。

风水理论在其生成和发展的过程中形成了自然、经济、社会、文化,以及人的精神、理性活动的复合性、复杂性结构,具有多重的构建要素。

首先,地理环境要素。地理的本义应为人地的关系,但中国的风水理论中,地理实际是风水的另一种称谓。地理环境也可称自然环境、自然条件、自然基础,是人类生存和发展的必要条件。它包括历史上形成的那些作用于人类社会活动的,诸如地理位置、地形、气候、土壤、水文、矿藏、植物、动物、景观等自然条件,这些自然现象与人的生存活动交互影响形成了复杂的环境因素。华夏大地上处于北温带,多数地区处于北回归线以北,四季阳光皆由南而射入。其地势为西北高,东南低,季风气候极为明显,随季节变化,西北风与东南季风会合往往形成特殊的气候带。为此,采光与避风就成为建构及风水学的两大要义。在人的生产和社会生活中,必然需要有地势、山势,以及建筑物之“阳”,阻隔南北之风的贯通,以保证生产、生活的稳定与安全,并进而寻其“吉”。明代项乔《风水辩》中解释说:“所谓风者,取其山势之藏

[收稿日期] 2005-02-20

[作者简介] 盖光(1956-)男,山东烟台人,山东理工大学文学与新闻传播学院,山东理工大学生态文化与科学发展研究中心教授,主要从事文艺美学、生态文化研究。

纳,土色之坚厚,不冲冒四面之风与无所谓地风者也。所谓水者,取其地势之高燥,无使水近夫亲肤而已;若水势曲屈而环向之,又其第二义也。”^[12]这实际是总结了风水理论宏观的地理环境要素。

其次,生产方式要素。中国古代农耕经济的生产方式决定了人们在选取自己生产和生存环境时,必须解决人们能够处于一种相对稳定,又能保证和谐“居住”的环境,以利于人们从事田间作业。这种以土地为主要生产资料,以种植业为主要生产方式的生存结构,就决定了人们必须选取能够适合永久性居住,又能够保证从事这种生产和生活在合理的范围内进行的生态环境。

第三,生活方式要素。以农耕经济为主体的生产方式,同时也决定了中国古代人们普遍祈望着有一种稳定的,适合于这种和谐居住的,能够满足安居、乐道的日常生活,能够促使家族繁盛、永续传承香火,并能够在此永久性传世的人居生态环境。人们不仅盼望着国业昌盛,同时也希望能够族业、家业繁盛。总之,对这种生活定势的寻求必然需要有环境的支撑。

第四,察天观地的文化传统要素。中国人特有的生产与生活方式,决定了人们对天象和气候等自然条件及自然环境有着极强的依赖性,于是就形成了每每体察天地万物化育之源与四时的变化节律,形成了破解这种神秘自然征象的文化传统。这种天地、气候、环境的变化,以及气势、山体、水势往往就成为统摄人们生产与生活,乃至人的精神和心灵活动的主要自然现象,并由此而普遍形成了中国古代人们以顺应自然为主导的文化心理结构。

第五,宗法制度的社会要素。中国传统的社会特征是以宗法制为主体的社会结构,宗法制以家庭血缘关系为纽带而构建起社会体系。宗法制一般有三种结构特征,一是社会整体性结构,即以国家为主体的社会结构,其宗法主体是皇帝与皇权;二是家族整体的社会结构,其宗法主体是先祖及家族传世的族长;三是单个家庭内部的宗法结构,其宗法主体是夫权与父权。宗法社会结构祈望着稳定的世袭性传世脉络,先祖的理念不仅是至高无上的行动准则,同时,后世也必然期望先祖能够为其带来福音。于是人们在寻求现实生存包括居舍选址和建立死亡墓地时都需求一种稳定性的环境,以保证这种社会结构特征能够永续地传承。

第六,“道法自然”的本体要素。风水理论所

遵循的“道法自然”观:一是出于道家学说中的“自然观”;二是中国古代文化传统中本有的,并且是潜在的、永久的,那种对“天人合一”本体存在的祈求。这不仅在于寻求人与自然的和谐关系,更在于从整体化、系统化的视域中追思人的和谐化的生存。“道法自然”观充蕴的以“气”蕴阴阳,无“气”便无以生万物,“万物负阴而抱阳”(《道德经·第四十二章》),蕴气而生成“和”的思想;《周易》中那些“一阴一阳之谓道”,“阴阳不测之谓神”(《周易·系辞上》)。“阴阳合德,而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德”(《周易·系辞下》)等思想,都对风水理论产生过深刻影响。东汉许慎《说文解字》中说:“阴,暗也,水之南,山之北也。”“阳,高明也。”汉代刘熙《释名》云:“阴,荫也,气在内奥荫也;阳,扬也,气在外发扬也。”^[13]这种以阴阳表征自然之道的根本及运行节律的方式,在风水学的选址方法中得到了合理的运用,并转换为一种实际的操作方法。不论是中国古代的都城、城镇、建筑、村落、宅地(阴宅、阳宅)、墓穴的选址布局都不同程度地尊崇着这种阴阳学,以至形成了以阴阳定方位的操作方式。如山南水北为阳、山北水南为阴的称谓,以及背山面水、坐北朝南的空间布局等。这种阴阳构合,也在于山与水的理气相配合,以达到趋吉避凶,寻求人生的和谐与圆满。交合阴阳所坚守的是相互间辩证地对立与转化,寻求的是事物的平衡。平衡应该是和谐化生存的前提,显然,阴阳的平衡关系也成为风水学的核心理念。为此,有的学者评述说:“中国风水在人居环境选址、规划、建筑活动中,就是一种寻求阴阳平衡的具体操作技能。是以阴阳互根、阴阳对立、阴阳转化为其理论指导,是具有现代唯物辩证法的世界观与认识论的实用技术。”^[14]

二、风水与人居环境的生态化解说

风水理论的“生态”品位是索求“生生”之“态”,以“生”与“态”同体呈现动势。风水的主脉是“气”,其运动节律是阴阳交合互生的“化性”机理,从而形成的“易变”,其目的是为了“生生”。传晋人郭璞《葬经·内篇》谓:“气乘风则散,界水则止。古人聚之使不散,行之使有止,故谓之风水。风水之法,得水为上,藏风次之。”同时,《葬经》中还简要概括了风水行址的选择标准,如:“宛委自复,回环重复,苦踞而候也,若揽而有也。欲进而却,欲止而深。来积止聚,冲阳和阴。土厚水深,郁草茂林。贵

若千乘,富如万金。”^[5]显然,被郭璞视为“上地”的,是那种蕴聚自然运行节律,山水相间,“郁草茂林”之地,更是“形止气蓄,化生万物”之地。由此,我们可以看到,中国风水理论中所深蕴着的生态学的理论与实践思想。

首先,天地人之“合”与生态存在之本。风水理论构筑的是天道、地道与人道的合体,以及呈现诗意性的整合节律,因而它显示了中国古代人那种对朴素的生态化生存的追求。风水理论不仅具有生态合理性,具有朴素的科学道理,同时也深蕴着自然生态审美体验的精神。尽管有的学者称其为是前科学,准科学,但作为人居环境的构成,其科学合理性还表现在:它不仅秉承自然宇宙的运行规律,合理解释与运用天文、气候、四时,以及风、水、山、地等自然节律。更重要地还在于,它融合了中国文化传统中的人伦之道,目的是服务于人的生存;不仅将人居环境局限于自然环境,而是整体化、系统化的环境构成。因此,它是整合了自然生态、人文生态、社会生态、精神生态,以及生态审美的同体化、系统化的复合结构。

其次,风、水构合与物质循环。风水、阴阳、地理、堪舆等词语都是两两组合的,既是物质形态的转换和节律的表征,又从理论形态上呈现了朴素的辩证法思想。我们从风水的组合结构方面可以看到,风是指在太阳的照射下空气流动形成了一个物质的循环系统。水不仅是流动中的物质,并且也是处于循环状态。水不论天上的,地下的,还是地面的,不论是气态的,液态的,还是固体的,都不可离开阳光的作用,否则,水的系统循环的生态状态就无法体现。阳光、风、水三种自然物质成为生命赖以存在、万物得以生长的最主要的物质基础,同时也是人居环境生成的最主要的物质结构。风、水之所以能够构合,而得以形成物质循环结构,也必须求得“天道”之阳光的作用。因此,风水理论中的那些山南水北、背山面水、坐北朝南等操作原则,以及阴阳交合的原则无一不是以阳光的作用为准绳,或者说,阳光是判定风水效用的最高准则。

再次,气脉水系流行与化生万物。气作为一种有形与无形而统一的物质形态,在自然宇宙的生成和人的生存活动中形成了一种“力”的结构,同时它又是一种场,是一种波。从微观上说,气是物质结构的最小的形态;从宏观上说,气是自然宇宙最大的“场”。从形态上呈现,气既是无形的,又

是有形的。在风水理论中,“气”以“转化”功能表现其运行节律,不仅化为具体的操作方法,更重要的是需要转化为人们的现实生存活动,用以繁盛人的生命活力,保证生命活动的和谐与圆融。显然,气所形成的是一种由自然到人,又由人到自然的生态循环结构。因此,有的学者说:“风水说,通过化始——化机——化成的逻辑,将气这一哲学范畴转化为可操作的系统。”^[6]所谓“化始”,即为“回归原始”,以观照始于阴阳的天地万物;所谓“化机”,即为“转化机制”,实际是“气”的无形与有形间的互为转化;所谓“化成”,即为“应用有成”,依据气的运动规律,以化生万物。水是有形的,同时也是不断地处于动势中,缺少动态的水,气脉无法得以润化,因而也无法化育万物。明代蒋平阶《秘传水龙经》云:“气者,水之母,水者,气之子。气行则水随,水止则气畜,子母同情,水气相逐,犹影之随形也。夫气一也,溢于地外而有迹者为水,行于地中而无形者为气。水其表也,气其里也,内外同流,表里同运,此造化自然之妙用。”^[7]由此可见,气脉水系应该是同体流行,才能生生化育,才能形成整体系统化的生态结构。

第四,人本关怀与优存策略。从生存论的角度讲,风水理论典型地表现了对人的生存活动的关怀。在处理人与自然环境的关系时,是出于顺应自然,通过与自然有机融合的方式而“化性”生成,以体现生态化的生存策略。在风水理论中,“化性”生成的主体机制是人,所以,它构筑了一种人们主动性,积极地选择自己生存环境,转换自己生存境遇的生存策略。比如四时五行中的“旺相休囚死”中就涵盖着深刻的生态存在策略。这五位序列顺次递减,每个季节都呈现递减的节律,但作为“旺”,在一个季节中是表示旺盛的状态,其实就是季节生态中的顶级现象。季节之“旺”,人体之“旺”都会隐含着许多危机,“旺”达到极端的程度,就需要“克”,因此,人在生存活动中,以及在不同季节的节律中,必须选取适宜自身生存的策略。即便是在“风”与“水”的辩证统一中,“风”是强势,“水”是止势。“风”强而至顶级生态,必由“水”而止。五行中的“相生相克”的道理其实也是这种生态顶级现象的表现。“堪舆”是“风水”的另一种表述方式,《淮南子·天文训》称:“堪舆徐行,雄以音知雌。”许慎解释说:“堪,天道也;舆,地道也。”^[8]但许慎《说文解字》却云:“堪,地突也”;“舆,车舆也。”对“堪舆”的这几种解说内含有两方面的意思:其一是将“堪

舆”视为天地运行之道,即天地的本体存在;其二是现实天地的具体状貌,尤其是凸显地貌。但在此之外,“堪”还应有察、观及勘察之义,亦即勘察天地之本与状貌,观察气脉与天象,体察阴阳构合等意思。至于“舆,车舆也”之说,还在于古代车舆的形貌,用的是比喻之义,用来指称地势、山势,或者是“地突”,像“车舆”那种半包围状,对气之流行的阻隔作用。又如风水操作中的“巡天”、“望气”、“觅龙”、“察砂”、“观水”、“定向”、“点穴”等技法,都是依据自然生态环境的动势,以及人们对动势的体认来把握自然物象及运行规律,以求促合“生生”的永恒性,这些都表现了古代人们积极主动性的选择自己生产和生活方式的策略。

第五,适时合理而顺自然、用自然。风水理论不是对立的、二元的,而是顺应的、融合的解决人与自然生态的关系。但这并不排除利用自然现象,因为一切人为的活动,都必然需要利用自然,需要遵循自然的规律,演替自然的节律。风水理论中对自然的利用,不是趋于征服与改造,而是依自然之势,顺自然之气,蕴自然之性,行自然之理,奏自然之律,呈自然之态,畅自然之情。在天人关系的处理上,它遵循整体化、系统化的原则;在自然状貌的选择上,它行使因地因时制宜的原则;在与自然景观的融合与整体布局方面,它追求依山傍水、山水环抱的态势,要么是群山环抱,要么是借山体之势,依山而建,因为“山环水抱必有气”。但这里有一个总体原则,就是必须南有开口,这就是“气口”,它要求有充足的日照,同时还具有稳定感。在顺应天地之势方面,它依据坐北朝南的原则,选择地理与地势创构人居环境,其中不仅是需要阳光与日照,同时还要避风;在对“中和”理念的操作上,它要求适中与居中,讲求不偏不倚,大小均衡,高低有至,讲求“中节”与优化,阴阳平衡;在生命生机的构划上,它强调要顺承生气,其中以季节阳光、风向的变化,体察气脉的流动,遵循生气之变,同时在城镇、建筑、屋舍等选址与建造的方位上也要求得生气的旺盛,以使自然生物和人同体“生生”。如此等等,显示着风水理论中对自然的崇尚,以及在顺应自然中希求自然的规律性呈现能够避凶,能够为人的生活带来好运,能够人丁兴旺,能够使国业、事业、家业永续传承。

三、风水与人居环境构型的生态审美特征试探

英国著名科学史专家李约瑟称,中国的风水

理论“总是包含着一种美学的成分”。我们探讨中国古代的风水理论中这种“美学成分”,需要两大切入点:一是风水中融括的自然生态现象;二是风水学中对人的和谐化生存的体认。可见,它不是一般性的美学和艺术学,也不是一般的生存哲学,而是以技术的艺术化与艺术的技术化的合体,从而构建生存论视野中的生态审美体认。风水学生态审美的和谐化表征在于:一是对人的生态化生命存在的审美建构,一是体现我国古代哲学、美学、心理学、地质学、地理学、生态学、景观学等多学科的人文生态化整合,从而呈现学科间对人的生命存在的同体化的审美建构。我们这里所探讨的主要是前者。

首先,自然生态的审美因素促生人的和谐化生存。我们之所以这样称谓,是要指明风水理论中对自然生态的理解、融入及利用,不同于人们对自然生态的审美体验,也不是像艺术审美活动那样在自然物象中构建精神人格品质,而是在融入及利用自然生态的整体与系统形式,为人的生存活动服务。我们之所以说它存有审美的因素,原因有三:其一,它“顺化”自然生态的系统和谐结构。不论它融入及利用的哪一种自然现象,比如对日、月、时、风、水、山、地、林,以及各种自然景观、多样化的方位等,都不是孤立的,不是进行个体化的融入,而是整体系统的,是多样和谐的,对自然生态的这种和谐体认,成为风水理论中审美现象的客观基础。其二,它“合化”了自然生态与人文生态的生命结构体。风水理论的人文生态现象也是多样化的,比如对生存论的建构,对本体论的体认,所涉及的地理学、心理学、艺术学、地质学、规划学、气象学、景观学,以及阴阳五行、四时五方、天干地支、洛书河图,以及五行的相生相克等等,都是在“合化”中溶解了自然生态现象,使之成为一体化的和谐性的建构,成为生态审美的逻辑结构。其三,它从人的和谐化生存中“生化”了自然生态的生命感悟。这不仅是自然生态转换为生命化的结构存在,而且也转换为人的生命体验的指示物,所以在风水现象中关涉到的所有自然现象和自然事物不只是促合生命的活动,其本身都可以成为生命现象的象征体,或者直接就是对生命的理解,成为生态审美化的指示物。

其次,多样一体的生命互动与生态审美化的系统建构。在风水现象中,不论是有机,还是无机,是有生命的,还是无生命的自然现象,都在

“气”的贯通中化为生命化的存在物。当自然现象和自然物成为命运关注物时,化为生命结构体时,当其有机的、有生命的植物、动物“合化”后,当这多样的生命体与人的生命存在“合化”后,就必然同体化成为生命活动的系统结构。这多样化的生命系统,相互间进行着物流与能流的互换,进行着信息的交流,从而转换为和谐的生命机能,成为审美化的生态系统。即便是风水活动中,诸如建筑、园林、景观、环境设置等,其择地、方位、布局等都必然要与天道自然、人类命运形成协调的关系,创生系统审美化的道与人、人与人的和谐。

再次,“众生”参与及“众生”自由和谐中的生命美感体悟。对于多样化的生命结构,我们可以称为是“众生”,“众生”的自由与和谐,就是在风水现象中人们进行的美感体验。之所以说这是一种自由与和谐,从其理论形态的建构,技艺方法的运用,以及现实的操作层面,所体现那种朴素的理想形态,即为趋吉避凶。趋吉避凶就是对生命体的保护,对生命自由活动的保护,其构建的是生态安全。“吉”不仅是中国文化传统的一种理想化的境界,同时也是对这种“元素”的审美追寻。要深层次地进行这种美感体验,必然需要“众生”参与,在我们所认同的诸多的生命体中不论是有机无机的,有生命无生命的,都必须参与其中,这似乎是缺少哪种生命体,这种“吉”的审美元素都会成为有缺憾的,或者是难以实现的。《宅经》中说:“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,是事俨雅,乃为上吉。”^[9]这种对“上吉”境界的创建作为和谐自由化生存的体认,足可以促成生态审美化的体悟。

第四,自然物象及图腾征象的审美象征性。面对自然环境,风水学要追寻自然事物和人为事物的象征意蕴,探求自然生态现象何以对人类的生存起作用,以及人的生存活动对环境的存在有何作用。如风水学中的“寻龙”、“觅龙”现象不仅是对中国传统文化中“龙”图腾征象的解读,同时也是现实中对地形、地貌的择取方法。“觅龙”首先要通过把“龙脉”,而观“山势”,故称“寻龙捉脉”。所谓“觅龙”的方式,“就是考察山脉的起始、终止,观察山体的走向、起伏等”。“在风水中,‘龙’是山峦的意象;‘龙脉’就是山脉,确切地讲是山脊线。自然界的山脉,起伏屈曲,远望山脊线,形似在地平线上飞舞奔腾的‘龙蛇’。”^[10]通过“寻龙捉脉”,人们

可以认识人居环境中山体的来龙去脉,即为“寻龙认祖”。其实,把龙脉,即为评价龙脉的吉凶,分析“吉龙”和“凶龙”对人居活动的正负效应。中国的地形、山势的主脉就是昆仑山。昆仑山曾经被中国古代人视为可望不可及的神山仙境,并被夸耀倍至,其原因即在于这种“龙头”征象,以及它本身具有地势地貌特征所起到“避凶”及围护与屏蔽结构的作用。对此,俞孔坚先生总结了四大特征:“(1)空间阻隔:高万仞,为洪涛万丈所阻,非羽仙不可至。(2)围护与屏蔽:增城九重,帝宫仙阙均在阊阖之中,四水浸绕其间,四周奇木匝护。(3)门户与豁口:城为重门所护,门又有神兽守卫,北门开以纳不周之风。(4)资源特征:有不死之水,比死之树,比死之药和各种珍禽异兽。”^[11]风水学中还认为,水能够“载气纳气”,水对人的生存不仅有象征性意义,能够对人的生活带来福祸,更是生产和生活必不可少的东西,所以“观水”是风水操作的一大至法。“观水”首先需要观水口,察水源,其次要观察水系的布局 and 形态,同时还要观水势,尝水质等。因此,水不仅是人们生存活动的必需,是风水蕴化的必需,同时也是风水景观设计的必需,它构成了景观审美的一个主要载体。又如风水学中注重隐藏、围护与屏蔽结构,这其中也中和着自然生态和人文生态的意义。围护与屏蔽有自然山体形势的结构,也有人工化的围城、围墙、照壁及风水林等,围护与屏蔽的作用是保障“龙气”,我认为,用生态学的术语解释,就是期望人居安全和生态安全。这种维护式的自然风貌和人文景致的设计,本身就形成了一种景观美。在中国人的居室环境中,这种围护与屏蔽也极为盛行,比如屏风、中堂等都有隔与蔽之意,又是艺术审美化的精神体验性装饰物,往往是取其“吉象”,这也证明了这种居室环境的实际意义和审美象征性。屏风的应用,在我国已有相当长的历史。据专家分析,在河北平山县战国墓中出土的错金银虎噬鹿铜器座,就是一座屏风的柱基。由此可见,屏风在两千年以前就已经出现。到汉人,屏风的使用已经相当普遍,它在汉赋中有较多的反映,在长沙马王堆一号汉墓中出土有一座木质屏风,这是迄今所见到的我国最早、最完整的一座屏风实物。屏风一般具有障蔽间隔和艺术美化双重作用,但在风水现象中这两种作用是同体的,尤其是艺术构形上,屏风往往取象征性的动物和植物,如梅兰竹菊等,这显然是取其自然物象的生态审美精神的质地。至于中堂画的

两侧是一幅对联。居室的侧面墙上多挂有四屏或六屏绘画或书法作品。四屏绘画多是春夏秋冬四景,如花卉的春桃、夏荷、秋菊、冬梅;山水的春水满四泽,夏云多奇峰,秋月扬明辉,冬岭秀孤松。如虎、龙等,就更显出它的艺术审美化的质地。

第五,“荒野”美学与“如画”美学转换的景观创制。风水学中对生命存在的生态支持系统的美学构建,依存着“众生”参与与和谐情境的追寻,表现了两种阐释原则:一是自然化阐释,一是艺术化阐释。这里,我们借用美国人艾丽森·比耶雷的话命名两者,即可为“荒野”美学的阐释原则与“如画”美学阐释原则。^[12]在比耶雷那里,“荒野”具有神话的意蕴;而在美国人那里,“荒野”更具有直接影响国家公共管理的作用。我们体认的风水构建中的这种“荒野”神话,实际也可称为带有公共责任的意味。因为它更注重的是一个群类、一个城镇、一个景园,乃至一个家庭中的公共要素,寻求的是整体化的环境构建,即便是对个体性的生命存在的关爱,也必然是放在公共条件下,或者是在环境的整体氛围内。这种“荒野”神话的美学维度作为对自然状貌(自然的本真与人的自然生命)的阐释,具有两重含义:其一是和谐性,它注重整体系统化自然景观的选取与构置;其二是对生命活性动力存有的公共作用。“荒野”神话的这种美学原则在景观设置中不是艺术创造本身,但我们之所以说它内蕴美学深意,就在于它对生命的理解,同时也在于它在宏观与微观、时间与空间的审美转换中,客观上是采用了艺术审美化的创制机理。尤其是在聚落选址与建筑布局上,既有技术性的要求,更有艺术化的构形原则,它使技术与艺术对这种“荒野”神话进行了合理化的阐释,并从中生发出“情意”之理,显现出艺术生态化的审美特

征。比如,形式宗中的“点穴”之法,“就是寻找天地之气汇聚之地,点出‘山水相交,阴阳融聚,情之所钟之处’;就是标定‘取得气出,收得气来’之地,作为建筑基址”^[13]。因此,“荒野”神话中情由“气”出,情为“生生”而定,显然就能够转换为“如画”美学景观,尽管它少有人工打造的痕迹,但人在其中的积极主动性更是它的主要因素。所谓“如画”,在18世纪末的西方,“原指事物很生动,视觉上很独特,能够用图画表现出来——开始用来指称绘画风格的一种类型”^[14]。“如画”的景观弱化了自然和人的生存的界限,可以使“荒野”性的自然生态审美和人的艺术化审美体验进行合理的融合。在风水景观最终构形上,它呈现着一种转换性的趋向,既由对“荒野”景观的创制、“荒野”神话的阐释,以及对“荒野”美学的体悟转换为对“如画”景观和美学的体验,亦即由自然景观到画面景观的转换,使之具有了一种艺术生态审美化的环境构型。

[参考文献]

- [1][4][6][10][13]王深法. 风水理论与人居环境[M]. 北京:中国环境科学出版社,2003. 15、41、113、62、73.
- [2] 四库全书·子部·稗编[M].
- [3] 王先谦. 释名疏证补[M]. 上海:上海古籍出版社,1984. 27.
- [5] 郭璞. 葬书·内篇. 钦定四库全书[M].
- [7] 蒋平阶. 秘传水龙经. 借月山房汇钞·第十二集[M].
- [8] 陈广忠. 淮南子译注[M]. 长春:吉林文史出版社,1990. 162-163.
- [9] 宅经,钦定四库全书·子部·宅经卷[M].
- [11] 俞孔坚. 理想景观探源——风水的文化意义[M]. 北京:商务印书馆,1998. 43.
- [12][14] 韦清琦译. 风景的用处:如画美学与国家公园体系[J]. 外国文学,2002,(3).

(责任编辑:张杰)