

# 当代生态文明视野中的生态美学观

曾繁仁

**内容提要** 20世纪中期以来,工业文明所造成的生态危机日益严重,人类社会开始了由工业文明到生态文明的过渡,生态美学就是在此背景下产生的。包含生态维度的新美学观,它以马克思的唯物实践存在论为其哲学基础,是对实践美学的继承和超越,也是美学学科的当代发展。生态美学最重要的理论原则是突破“人类中心主义”的生态整体主义,这是一种新人文主义精神的体现。生态美学包含生态本真美、生态存在美、生态自然美、生态理想美与审美批判的生态维度等内涵。在西方则以海德格尔的“四方游戏说”为其典范表述,这恰是海氏受到中国道家思想影响的成果,因此生态美学必将开创中西美学对话交流的新时代。

生态美学是20世纪90年代中期,在世界范围内由工业文明到生态文明转型和各种生态理论不断发展的情况下,由中国学者提出的一种崭新的美学观念。它以人与自然的生态审美关系为基本出发点,包含人与自然、社会以及人自身的生态审美关系,是一种包含着生态维度的当代存在论审美观。实际上,它是美学学科在当代的新发展、新延伸和新超越。

## 一

20世纪中期以来,工业文明所造成的生态危机日益严重,对人类的生存构成极大威胁,于是一种崭新的对工业文明进行反思和超越的生态文明应运而生。《光明日报》2004年4月30日发表的《论生态文明》一文指出:“目前,人类文明正处于从工业文明向生态文明过渡的阶段。”又说:“生态文

明是人类文明发展的一个新的阶段,即工业文明之后的人类文明形态。”<sup>①</sup>我国对生态文明的肯定与强调恰是建设有中国特色社会主义现代化道路的重要表征之一,是对资本主义工业文明的重要超越。人类社会对传统工业文明的批判和新的社会文明的转型早在20世纪60年代即已开始。1962年,美国著名海洋生物学家莱切尔·卡逊在其具有里程碑意义的名著《寂静的春天》中说:“现在,我们正站在两条道路的交叉口上。这两条道路完全不一样……。我们长期以来一直行驶的这条道路使人容易错认为是一条舒适的、平坦的超级公路,我们能在上面高速前进。实际上,在这条路的终点却有灾难等待着。这条路的另一条叉路——一条很少有人走的叉路——为我们提供了最后唯一的机会让我们保住我们的地球。”<sup>②</sup>卡逊在这里所说的舒适的路,即我们习以为常的工业文明所坚持的经济无限增长、最后引起生态危机的灾难之

路。而她所说的另一条路，则是唯一可选择的保住地球环境的生态文明之路。1973年，英国著名历史学家阿诺德·汤因比在《人类与大地母亲》的第八十二章“抚今追昔，以史为鉴”的最后写道：“人类将会杀害大地母亲，抑或将使它得到拯救？如果滥用日益增长的技术力量，人类将置大地母亲于死地，如果克服了那导致自我毁灭的放肆的贪欲，人类则能够使她重返青春，而人类的贪欲正在使伟大母亲的生命之果——包括人类在内的一切生命造物付出代价。何去何从，这就是今天人类所面临的斯芬克斯之谜。”<sup>③</sup>汤因比以其历史学家的远见卓识，从当代生态哲学“生态圈”的理论高度，又一次提出了人类面临何去何从的问题，给人类以深刻的警示。

社会经济的转型必然要求包括美学在内的文化也随之转型。著名的罗马俱乐部发起人贝切伊认为人类对于自然的无限扩张实质上是“人类文化发展的一个巨大过失”<sup>④</sup>。而著名环保组织塞拉俱乐部的前任执行主席麦克洛斯基则明确指出，随着社会转型需要一场价值观和世界观的革命。他说：“在我们的价值观、世界观和经济组织方面，确实需要一场革命。因为，文化传统建立在无视生态地追求经济和技术发展的一些预设之上，我们的生态危机就根源于这种文化传统。工业革命正在变质，需要另一场革命取而代之，以全新的态度对待增长、商品、空间和生命。”<sup>⑤</sup>生态文明的到来对美学也提出了一系列新的课题，要求工业文明时代理性主导下的美学理论进行必要的转型，以适应生态文明新形势的要求。1984年12月10日，当代法国著名美学家杜夫海纳与澳大利亚著名哲学家帕斯默应日本著名美学家今道友信之邀聚会东京，就生态文明时代的生态伦理学以及与之有关的美学问题交换了意见。如今道友信在开场白中所说：“20世

纪后半叶，由于科学技术的发展，人类的生活环境与以前相比，发生了截然不同的变化。过去，说到环境，在公共方面，主要是指自然；此外，也多少涉及到个人的文化环境。然而今天，技术关联已经成为环境。因此，我认为有必要根据这种生活环境的激变而树立新的伦理，提倡 eco-ethics [生态伦理学]。Eco 是 ecology [生态学] 的 eco，是希腊语中的家、住处一词的引申，也就是生存环境。因此，生态伦理学就意味着适应人的生存环境的伦理学，它是包含着解决在现代科学技术的环境中产生的新问题的思考。——与此相同，在美学上也产生了极大的问题。”<sup>⑥</sup>而格林·洛夫则在《重新评价自然》一文中提出“承认自然的优先地位，承认建立包括人类与自然在内的新伦理学和美学的必要性”<sup>⑦</sup>。在西方，生态批评作为生态美学的实践形态从20世纪70年代以来开始蓬勃发展，逐渐成为显学。英国《卫报》发表的影响很大的文章《在绿色团队里》就认为，结合了社会批评、女性主义批评和后殖民批评的生态批评必将成为文学批评的主流<sup>⑧</sup>。与此同时，生态哲学、生态伦理学、生态政治学等生态方面的各种理论也繁荣发展起来了。就是在这样的形势下，我国美学工作者结合我国的实际情况，借助于丰富的传统生态智慧，提出了生态美学这一崭新的美学理论观念，成为了我国美学和文艺学领域的一个新亮点。

## 二

西方文学生态学和生态批评的哲学基础是西方当代生态哲学。主要代表是挪威哲学家阿伦·奈斯的“深层生态学”和德国哲学家海德格尔的当代生态存在论哲学。阿伦·奈斯主要通过对生态问题的深层追问，深入到价值论与社会层面，探索“怎么样”、“为

什么”等深层根源，并由此提出“生态自我”、“生态平等”与“生态共生”等生态智慧。海德格尔则立足于人与自然的平等游戏，由遮蔽走向澄明之境，实现人的“诗意地栖居”。它们都是对传统的主客二分思维模式与主体性观念的突破，包含着有机整体和“主体间性”的当代哲学内涵，成为当代哲学转型的重要表现。但它们又都具有浓厚的唯心主义倾向和神秘主义色彩。

因此，我们在吸收以上理论有价值成分的前提下，将我们的生态美学观奠定在马克思的唯物实践存在论的哲学基础之上。马克思与恩格斯于1845—1846年在《德意志意识形态》中将共产主义者称作“实践的唯物主义者”<sup>⑨</sup>。这种唯物实践观迥异于当代西方包括生态哲学在内的各种哲学形态。它不是从抽象的观念和意识出发，而是从活生生的社会生活出发。诚如马克思所说，“不是意识决定生活，而是生活决定意识”<sup>⑩</sup>，这一理论作为对于传统机械唯物认识论的突破进入当代存在论的更深层面是十分明显的。马克思首先对于“存在”作了不同于西方现代存在主义哲学的唯物主义阐释。他认为，“存在”不是一种观念的精神状态，而是人的实际生活过程。他说：“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在。而人们的存在就是他们的实际生活过程”<sup>⑪</sup>。接着，马克思指出，对于包括事物、现实和感性在内的人的存在不能像主客二分的旧唯物主义那样只是从客体的或主观的形式去理解，而必须“把它们当作人的感性活动，当作实践去理解”<sup>⑫</sup>。十分重要，马克思还把通过社会实践对私有财产的积极扬弃作为人的一切感觉和特性获得彻底解放的必要前提。他说：“因此，私有财产的扬弃，是人的一切感觉和特性的彻底解放；但这种扬弃之所以是这种解放，正是因为这些感觉和特性无论在主体上还是在客体上都变成人的。”<sup>⑬</sup>而所

谓“人的一切感觉和特性的彻底解放”就是同“非人”的生存状态相对立的人的审美的生存。在这里，十分重要的是我们对于马克思唯物实践存在论应该给予完整的准确理解，也就是应该将其前后相关的论著结合起来理解。当然，我们在研究马克思的唯物实践存在论时应持一种与时俱进的发展态度，吸收20世纪以来哲学发展、特别是生态哲学发展的崭新成果，将其补充进马克思的唯物实践存在论之中。以这种理论作为当代生态美学的哲学基础就将生态美学奠定在科学的哲学理论根基之上，从而避免了西方当代生态理论诸多唯心和神秘的消极因素。

而且，十分重要，这一点在我国具有特别重要的意义，它可以成为新的生态美学与传统的实践美学相衔接的桥梁。实践美学是新中国成立后美学研究的重要成果，在当时具有重要的理论价值和时代先进性，但随着社会文化与哲学的转型，实践美学必然要随之发展并被新的理论观念所超越。当代生态美学观的提出就是对实践美学的一种超越，但这种超越又不是对实践美学的抛弃，而是建立于对实践美学继承的基础之上。其超越之处主要表现于以下四个方面：其一，是由美的实体性到关系性的超越。众所周知，实践美学力主美的客观性，将美看作不以人的意志为转移的客观实体，而生态美学观却将美看作人与自然之间的一种生态审美关系。这就突破了对美的主客二分的僵化理解，将其带入有机整体的新境界。其二，是由主体性到主体间性的超越。实践美学特别张扬人的主体力量，人对自然的驾御应有其正确之处；但其不当之处在于完全将美看作“人的主体性的最终成果”<sup>⑭</sup>。这就完全抹杀了自然的价值，表现出明显的人类中心主义色彩。而生态美学观则将主体性发展到“主体间性”，强调人与自然的“平等共生”，这是一种新的哲学转型在美学研究领域的反

映。其三，在自然美的理解上由“人化的自然”到人与自然平等共生亲和关系的超越，也是由“自然的祛魅”到部分的“自然的复魅”的过渡。实践美学关于自然美完全是用通过社会实践，人对自然的“人化”来加以解释的，这实际上同工业革命以来所力倡的“自然的祛魅”相一致，而完全抹杀了自然所特具的不完全为人所了解的魅力。关于自然美，李泽厚说道：“自然美的崇高，则是由于人类社会实践将它们历史地征服之后，对观赏[静观]来说成为唤起激情的对象。所以实质上不是自然对象本身，也不是人的主观心灵，而是社会实践的力量和成果展现出崇高。”对于诸多未经人类改造的自然对象如何会成为审美对象，李泽厚解释道：“只有当荒漠、火山、暴风雨不致为人祸害的文明社会中，它们才成为观赏对象。”<sup>⑮</sup>这就完全抹杀了自然对象本身特有的包括其潜在审美价值在内的魅力，应该说这种观点是不全面的。而生态美学观则在承认自然对象特有的神圣性、部分的神秘性和潜在的审美价值的基础上，从人与自然平等共生的亲和关系中来探索自然美问题，这显然是美学领域的一种突破和超越。其四，是由美的单纯认识论考察到存在论考察的超越。实践美学过于强调审美的认识层面，而相对忽视了审美归根结底是人的一种重要的生存方式与审美所必须包含的生态层面。而生态美学观却将审美从单纯的认识领域带入崭新的存在领域，并将不可或缺的自然的生态维度带入审美领域，这不能不说是一个重要的超越。

### 三

生态美学观最重要的理论原则是生态整体主义原则，它是对“人类中心主义”原则的突破和超越。长期以来，特别是欧洲17世纪开始的理性主义的兴起，导致了人类中心主

义的兴盛。培根力倡“新工具论”，鼓吹“工具理性”和“人类中心”，他坚信人类是“自然的主人和所有者”，声称自己“已经获得了让自然和它的所有儿女成为你的奴隶，为你服务的真理”。这个真理就是：“如果我们考虑终结因的话，人可以被视为这个世界的中心；如果这个世界没有人类，剩下的一切将茫然无措，既没有目的，也没有目标，……整个世界一起为人服务；没有任何东西人不能拿来使用并结出果实。”<sup>⑯</sup>法国的勒内·笛卡尔提出著名的“我思故我在”，则把具有理性精神的人推到决定包括自然在内的一切事物的极端。康德则提出著名的“人为自然立法”的观点。他说：“范畴是这样的概念，它们先天地把法则加诸现象和作为现象的自然界之上。”<sup>⑰</sup>对于这种传统的理性主义的“人类中心主义”理论，从20世纪中期以来就受到当代各种哲学理论的挑战。1961年雅克·德里达在《书写与差异》之中提出了著名的“去中心”的理论观点，他运用结构主义方法最后得出“去中心”的解构主义结论。他在文中揭示出一个中心既可在结构之内又可在结构之外因而并不存在的悖论。他由此得出结论说：“这样一来，人们无疑就得开始去思考下述问题：即中心并不存在，中心也不能以在场者形式去被思考，中心并无自然的场所，中心并非一个固定的地点而是一种功能、一种非场所，而且在这个非场所中符号替换无止境地相互游戏着。”<sup>⑱</sup>米歇尔·福柯则于1966年在《词与物》中明确提出了“人的终结”、即“人类中心主义的终结”的结论。他说：“在我们今天，并且尼采仍然从远处表明了转折点，已被断言的，并不是上帝的不在场或死亡，而是人的终结。”他又说：“我们易于认为：自从人发现自己并不处于创造的中心，并不处于空间的中间，甚至也许并非生命的顶端和最后阶段以来，人已从自身之中解放出来了；当然，人不再是世界王国的主人，人不再在存在的中心

处进行统治。”<sup>①</sup>这其实是一场哲学的革命，即从人类中心主义转向生态整体主义。诚如美国环境哲学家J·B·科利考特所说：“我们生活在西方世界观千年的转变时期——一个革命性的时代，从知识角度来看，不同于柏拉图时期和笛卡尔时期。一种世界观，现代机械论世界观，正逐渐让位于另一种世界观。谁知道未来的史学家会如何称呼它——有机世界观、生态世界观、系统世界观。”<sup>②</sup>这种新的生态世界观就是突破“人类中心主义”的生态整体主义世界观。它的产生具有重大意义，正如著名的“绿色和平哲学”所阐述的那样：“这个简单的字眼：生态学，却代表了一个革命性观念，与哥白尼天体革命一样，具有重大的突破意义。哥白尼告诉我们，地球并非宇宙中心；生态学同样告诉我们，人类也并非这一星球的中心。生态学并告诉我们，整个地球也是我们人体的一部分，我们必须像尊重自己一样加以尊重。”<sup>③</sup>

生态整体主义最主要的表现形态就是当代深层生态学，其核心观点就是“生态平等”，也就是主张在整个生态系统中包括人类在内的万物都自有其价值而处于平等地位。长期以来，围绕生态整体主义中之“生态平等”观是反人类中心主义还是反人类，展开了激烈的争论，对生态平等观之反人类倾向的指责始终没有停止。美国前副总统阿尔·戈尔是一位具有强烈环保意识的政治家，但他也认为生态整体主义之生态平等观具有反人类倾向。他说：“有个名叫深层生态学的团体现在名声日隆。它用一种灾病来比喻人与自然关系。按照这一说法，人类的作用有如病原体，是一种使地球出诊发烧的细菌，威胁着地球基本的生命机能。——他们犯了一个相反的错误，即几乎从物质主义来定义与地球的关系——仿佛我们只是些人形皮囊，命里注定要干本能的坏事，不具有智慧或自由意志来处理 and 改变自己的生存方式。”<sup>④</sup>在这里，戈

尔表现出了许多偏见。首先，生态整体主义之生态平等观恰恰不是从物质的意义上来定义人与地球的关系，而是超越了当前的物质利益，从人类与地球持续美好发展的高度着眼来界定两者的关系。更为重要的是，生态整体主义之生态平等观是对人类中心主义的抛弃，而决不是什么反人类。因为生态整体主义所主张的“生态平等”，不是人与万物的绝对平等，而是人与万物的相对平等。如果是绝对平等那当然会限制人类的生存发展，从而走上反人类的道路，而相对平等即为“生物环链之中的平等”，人类将会同宇宙万物一样享有自己在生物环链之中应有的生存发展的权利，只是不应破坏生物环链所应有的平衡。正如阿伦·奈斯所说，生态整体主义之生态平等则是“原则上的生物圈平等主义，亦即生物圈中的所有事物都拥有的生存和繁荣的平等权利。”<sup>⑤</sup>莱切尔·卡逊在《寂静的春天》中具体论述了这个生物环链。她说：“这个环链从浮游生物的像尘土一样微小的绿色细胞开始，通过很小的水蚤进入噬食浮游生物的鱼体，而鱼又被其它的鱼、鸟、貂、浣熊所吃掉，这是一个从生命到生命的无穷的物质循环过程。”<sup>⑥</sup>这种生命环链本来是生态学的一个客观规律，但从生态整体主义深层生态学的哲学高度理解却揭示出一系列当代性的有关人的生态本性和新的生态人文主义的哲学思想。

本来，人文主义就是一个历史的范畴，它产生于欧洲14—16世纪文艺复兴时代，旨在摆脱经院哲学和教会束缚，以人道主义反对封建宗教统治，提倡关怀人、尊重人、以人为中心的世界观。我国民主革命和社会主义革命时期对其进行改造，倡导革命的人道主义和社会主义人道主义。生态美学所贯彻的生态整体主义哲学观虽然突破了传统的人类中心主义，但却不是对人文主义的抛弃。它实际上是生态文明时代的一种新的人文精神，

是一种包含了“生态维度”的更彻底、更全面、更具时代精神的新的的人文主义精神,也可将其叫做生态人文主义精神。首先,它突破了“人类中心主义”,从人类可持续发展的崭新角度对人类的前途命运进行一种终极关怀。因为,只有人与自然处于和谐协调的生态审美状态,人类才能得到长久的审美生存。所以,佩西倡导一种把人类同其它生命带到更紧密联系的“新人道主义”。这种“新人道主义”是“从人的总体性和最终性上来看人,从生活的连续性上来看生活”<sup>⑤</sup>。其次,它是对人的生态本性的一种回归。长期以来,人们在思考人的本性时,涉及到人的生物性、社会性、理性与创造语言符号的特性等,但从未有人从生态的角度来考察人的本性。生态哲学与美学则从生态的独特视角,揭示出人所具有的生态本性。包含人的生态本性、生态链性和生态自觉性,其中主要是人的生态链性。人类只有自觉地遵循生态本性,保持生态与生物环链之平衡,才能获得美好的生存。而且,人的生态本性决定了人具有一种回归与亲近自然的本性,人类来自自然、最后回归自然,自然是人类的母亲。因此,回归与亲近自然是人类的本性。近代资本主义工业化过程中出现的人对自然的掠夺破坏是人的回归与亲近自然本性的异化。而以生态整体主义哲学为其支撑的生态美学恰是对人的亲近自然本性的一种回归,其本身就是最符合人性的。再次,它是对环境权这一最基本人权的尊重。在良好的环境中享有自由、平等和充足的生活条件,过一种有尊严和福利的生活是基本人权所在。而以生态整体主义哲学为支撑的生态美学就是力倡在良好的环境中人类“诗意地栖居”。同时,以生态整体主义哲学为支撑的生态美学观还倡导人类对其它物种的关爱与保护,反对破坏自然和虐待其它物种的行为,这其实是人的仁爱精神和悲悯情怀的一种扩大,也是人文精神的一

种延伸,使人类的生存进入更加美好文明的境界。总之,以生态整体主义哲学为支撑的生态美学观是人文主义精神在新时代的发扬和充实。

#### 四

对生态美学观内涵的深刻阐述当今应首推德国哲人海德格尔,为此海氏被誉为“生态主义的形而上学家”<sup>⑥</sup>。海氏并没有提出“生态美学”这个概念,但他晚年深刻的美学思想实际上就是一种具有很高价值的生态美学观。他于20世纪50年代末期和60年代初期提出了著名的“天地神人四方游戏说”。1958年,海氏在《语言的本质》一文中指出:“时间—游戏—空间的同一东西[dasselbige]在到时和设置空间之际为四个世界地带[相互面对]开辟道路,这四个世界地带就是天、地、神、人—世界游戏[weltspiel]。”<sup>⑦</sup>我们从生态美学观是当代美学的新发展的角度将生态美学观的内涵归结为这样五个方面:

第一,人的生态本性自行揭示之生态本真美。在当代存在论哲学—美学之中,所谓“存在”即是人的本性,也就是“真理”,而真理之自行揭示即为美。海德格尔指出:“美是一种方式,在其中,真理作为揭示产生了。”<sup>⑧</sup>而所谓“揭示”即指作为人之本性的“存在”由遮蔽通过解蔽而走向澄明之境。具体地说,即是人的生态本性突破工具理性的束缚得以彰显。

第二,天地神人四方游戏之生态存在美。海氏提出著名的“天地神人四方游戏说”,标志着他由前期的“世界与大地”争执之“人类中心主义”到生态存在论审美观的转变。包含着宇宙、大地、人类与存在的无所束缚、交互融合与自由自在的和谐协调关系,反映了人的符合生态规律的存在之美。

第三,自然与人的“间性”关系的生态自然美。生态美学观在自然美的观念上,力主

自然与人的“平等共生”的“间性”关系，而不是传统的认识论美学的“人化自然”的关系。中国古代有着大量的符合这种“间性”关系的生态自然美的作品。李白的五绝《独坐敬亭山》：“众鸟高飞尽，孤云独去闲。相看两不厌，唯有敬亭山。”该诗以明白晓畅的语言抒写了主人公与敬亭山在静谧中的“相看两不厌”的朋友般的情感交流，是一种真正的人与山“平等共生”的自然生态之美。

第四，人的诗意地栖居之生态理想美。海氏在《荷尔德林诗的阐释》中提出人的“诗意地栖居”<sup>②</sup>的重要命题，成为生态存在论审美观的生态理想美。所谓“诗意地栖居”是针对工具理性过分发展之“技术地栖居”而言的。其意在人类通过“天地神人四方游戏”，从而建造自己的美好的物质家园和精神家园，获得审美的生存。

第五，审美批判的生态维度。从资本主义工业化开始以来，许多有识之士就对其进行了激烈的批判，其中就包括审美的批判，以席勒的《美育书简》为其代表。当代，在对资本主义现代化的审美批判之中又加进了生态的维度。这就是逐渐成为“显学”的文学艺术的生态批评，其开创性著作就是莱切尔·卡逊的《寂静的春天》。卡逊在书中虚构了一个美国的中部城镇，曾经繁荣兴旺，鲜花盛开，百鸟齐鸣，人畜旺盛。但突然，“一个奇怪的寂静笼罩了这个地方”，到处是死神的幽灵，这就是滥用农药所造成的严重副作用，卡逊的批判开创了当代生态批评的先河。我国当代作家徐刚在长篇报告文学《伐木者，醒来！》中以其对大自然的挚爱之情，有力地批判了大森林的滥伐者，成为我国当代生态批评的力作之一。

## 五

我国是有着 5000 多年历史的文明古国。

早在 2500 年前的先秦时期就形成了“天人合一”的哲学思想，特别是道家的“道法自然”的理论，成为世界上最早的，也是最彻底的深层生态学思想。这一思想，几千年来惠及我国人民与世界人民。“天人合一”是一种十分宏观的人与宇宙万物关系的哲学理论，它在我国古代各种理论形态中有着特有的内涵。儒家“天人合一”思想侧重于人道，道家“天人合一”思想则侧重于天道，但“和”却是其共同的内涵。恰如孔子在《论语》中所说的“和而不同”、“和为贵”，既包括社会人事也包括宇宙万物。这就是我国古代的基本哲学原则，也是一种生态哲学原则。后来儒家不断提出十分有价值的“乾父坤母”、“民胞物与”等生态思想。特别是道家思想更成为人类古代彻底而完备的生态哲学与美学理论的可贵财富。道家生态哲学和美学思想十分丰富，其主要体现为：“道法自然”之宇宙万物运行规律理论；“道为天下母”之宇宙万物诞育根源理论；“万物齐一”之人与自然万物平等关系理论；“天倪”论之生物环链思想；“心斋”与“坐忘”之古典生态现象学思想；“至德之世”之古典生态社会理想等。道家生态哲学和美学思想的现代意义之彰现，集中地反映在德国哲人海德格尔的“四方游戏说”等当代生态哲学和美学思想与之的某种契合之中。海氏哲学与美学思想的明显转变集中反映在他 20 世纪 50 年代以后的理论成果之中，这正是他受到中国道家思想较大影响之时。从 20 世纪 50 年代开始海氏不仅在一些论著中直接涉及到老庄的“道”，而且将其思想融入自己的学术之中，形成了独具特色的当代存在论生态哲学和美学思想<sup>③</sup>。海氏在论述真理之由遮蔽到澄明之敞开时，引用了老子的“知其白，守其黑”的名言。他后来的讲学中论述存在论不同于认识论、存在是对日常此在之超越时，他举了庄子著名的《秋水篇》中庄子与惠子游于濠梁之上有关能否体悟鱼之乐的对话。而

在他 20 世纪 50 年代后期所写《语言的本质》、《走向语言之途》等论文中更是多处运用道家思想。更为重要的是,海氏的“天地神人四方游戏说”明显地与老子的“域中有四大,人为其一”的理论密切相关。老子在《道德经》第二十五章中指出:“故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。”与此相关,海氏提出这四方游戏说形成了一种特有的非具时空感的言语所能表达的“寂静之音”。他说:“作为世界四重整体的开辟道路者,道说把一切聚集入相互面对之切近中,而且是无声无臭地,就像时间到时,空间空间化那样寂静,就像时间一游戏一空间开展游戏那样寂然无声。我们把这种无声地召唤着的聚集一道说就是作为这种聚集而为世界关系开辟道路一称为寂静之音[dae Gelautder Stille]。”<sup>①</sup>这同老子在《道德经》第四十一章所说“大音希声,大象无形,道隐无名”之间的某种契合关系是十分明显的。由此可见,海德格尔的“四方游戏说”之生态哲学一美学观就是中西古今文化交流对话的产物,是中国古代道家思想现代转型的重要表征之一。由此可以充分证明中国古代生态智慧的重要理论意义与当代价值,他说明生态美学的提出及其发展必将打破美学领域“欧洲中心”的局面,开辟中西交流对话的新时代。当然,道家生态智慧作为古典形态的理论,其当代运用还需结合现实进行必要的改造。

①《光明日报》,2004 年 4 月 30 日,第一版。

②④[美]莱切尔·卡逊:《寂静的春天》,吕瑞兰、李长生译,科学出版社 1979 年 6 月版,第 292、48 页。

③[英]阿诺德·汤因比:《人类与大地的母亲》第八十二章,徐波莱译,上海人民出版社 2001 年版,第 529 页。

④转引自徐崇温:《全球问题与“人类困境”》,辽宁人民出版社 1986 年 3 月版,第 165 页。

⑤⑩⑪⑫王诺:《欧美生态文学》,北京大学出版社

2003 年 8 月版,第 69、158、55、44 页。

⑥[日]今道友信编:《美学的将来》,广西教育出版社 1997 年 2 月版,第 261—262 页。

⑦[美]彻丽尔·格罗费尔蒂、哈罗德·弗罗姆编:《生态批评读本:文学生态学的里程碑》,美国乔治亚大学出版社 1996 年版,第 239 页。

⑧以上转引自王诺:《生态批评:发展与渊源》一文,鲁枢元主编:《精神生态与生态精神》,南方出版社 2002 年 12 月版。

⑨⑩⑪⑫《马克思恩格斯选集》第一卷,人民出版社 1972 年 5 月版,第 48、31、16 页。

⑬《马克思恩格斯全集》第 42 卷,人民出版社 1979 年 9 月版,第 124 页。

⑭《李泽厚哲学美学文选》,湖南人民出版社 1981 年版,第 161 页。

⑮李泽厚:《批判哲学的批判》,人民出版社 1979 年 3 月版,第 404 页。

⑯赵敦华:《西方哲学简史》,北京大学出版社 2000 年 5 月版,第 436—437 页。

⑰[法]雅克·德里达:《书写与差异》,张宁译,三联书店 2001 年 9 月版,第 505 页。

⑱[法]米歇尔·福科:《词与物》,莫伟民译,三联书店 2001 年 12 月版,第 503、454 页。

⑲[美]J·B·科利考特:《罗尔斯顿内在价值:一种解构》《哲学译丛》1999 年第 2 期,第 25 页。

⑳冯沪祥:《人、自然与文化》,人民文学出版社 1996 年 9 月版,第 532 页。

㉑㉒雷毅:《深层生态学思想研究》,清华大学出版社 2001 年 7 月版,第 136—137、49 页。

㉓㉔[德]马丁·海德格尔:《走向语言之途》,孙周兴译,台北时报文化出版企业股份有限公司 1993 年 8 月版,第 184、186 页。

㉕[德]海德格尔:《诗歌、语言、思想》,彭富春译,文化艺术出版社 1991 年 2 月版,第 56 页。

㉖[德]马丁·海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,商务印书馆 2000 年 12 月版,第 198 页。

㉗张祥龙:《朝向事情本身》,团结出版社 2003 年 1 月版,第 213 页。

[作者单位:山东大学文艺美学研究中心]

责任编辑:盛源