

儒家美学论人与自然的诗意关系

魏春艳^a, 李天道^b

(四川师范大学 a.法学院, b.文学院, 成都 610066)

摘要:中国儒道两家环境美学思想都认为“人”与“自然”之间是相互联系、互为一体的。中国哲人认为,包括“人”在内的宇宙万物是一有机的生命体,而“人”之原初心性则是一虚灵的明觉,广大无际而可以含摄融汇自然万物。由是,人可以与宇宙自然和熙融洽、天人贯通。就儒家美学而言,孔子就提倡“仁”,主张以“爱人之心”达成天人合一、物我同体的审美域;孟子则主张“仁民而爱物”,在“仁心”中,万物也如如地以其本来面目向我开放,“人”与“物”生命相接、气息相通,还原为一个“天人合一”的生命体。

关键词:儒家美学;人与自然;诗意关系

中图分类号:B83-02 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2017)05-0019-07

DOI:10.13734/j.cnki.1000-5315.2017.05.003

中国儒道两家环境美学思想都认为“人”与“自然”之间是相互联系、相互依存、相互渗透、互为一体的。针对这一现象,相关美学命题有天人一体、天人合一、天人合德、天人一气、天人不二、天人一贯、天人相与等等。就现代语义看,“天人”所谓的“天”,指宇宙自然,“人”则指人类社会。在中国哲人看来,包括“人”在内的宇宙万物是一有机的生命体,而“人”之原初心性则是一虚灵的明觉,广大无际而可以含摄融汇自然万物。由是,“人”可以与宇宙自然和熙融洽、相通相济,相合为一,天人贯通、心物不二。就儒家美学而言,孔子就提倡“仁”化心灵,主张以“爱人之心”建构人文环境关系,以达成天人合一、物我同体的审美域。孟子则主张“仁民而爱物”^{[1]584},说:“万物皆备於我矣。反身而诚,乐莫大焉。”^{[1]551}又说:“君子所过者化,所存者神,上下与天地同流。”^{[1]555}从天人一体、物我一体的视域来看待自然万物,以致使自然万物融入“人”的生命存在,与“人”

结成了一个意义结构的生命体,相互浸润。即如《易传》所指出的:“大人者与天地合其德。”^{[2]297}如是,“人”就该回归原初之本心本性,“尽心知性”,将“仁爱之心”推及开去,以及于他人,及于万物,进而达成“知天”、“同天”域。应该说,“知天”、“同天”之域,就是儒家环境美学思想所推崇的“天人合一”、“天人一体”、和熙融通审美域。“天地”与“人”一体共生,“万物”与“人”原本为一。后来宋代的理学家张载则说:“大其心则能体天下之物,圣人以闻见梏其心,其视天下无物非我。”^{[3]24}程颢也认为:“天人本无二。”^{[4]81}王阳明说:“心即天,言心则天地万物皆举之矣。”^{[5]214}他们都认为“天人”原本“一体”,“人”与万物彼此生命相交相涉、相亲相和,“人心”与“天心”本一,“人”与宇宙自然原本互融一体,自然万物以“人心”为其心,天地自然是“人心”与“万有”的融汇贯通、相与为一。“人”与自然环境本来息息相通、一体相融,由于日常“此在”遮蔽了原初心性,要通过去

收稿日期:2016-05-06

基金项目:国家社科规划基金项目“中国古代环境美学思想专题研究”(13AZD029)、四川省美学与美育研究中心项目“法美学视域下的国家法制形象研究”(16Y018)的阶段性成果。

作者简介:魏春艳(1963—),女,河北献县人,四川师范大学法学院副教授、硕士生导师;

李天道(1951—),男,四川彭州人,四川师范大学文学院教授、博士生导师。

蔽,敞亮本真,达成这种生命域。“人”必须复归原初的“仁心”、“仁性”,保持“诚”、“仁”的生命本真存在态,去蔽存真,呈现本来面目。以“诚者”、“仁者”的原初态来对待自然万物,这样,万物自然不复再对我呈现为对象、客体。在“仁心”、“诚意”的润泽中,万物也如如地以其本来面目向我开放,“人”与“物”生命相接、气息相通,还原为一个“天人合一”的生命体。因此,儒家“天人一体”说承前启后,在中国环境美学思想史上具有重要的地位。

—

“天人一体”思想可以追溯到先秦。如何处理“人”与自然环境间的关系,怎样对待天地万物,是中国环境美学思想一直以来所要解决的核心问题。因为“人”与自然环境的关系,涉及到如何确认“人”与自然环境关系间的内在机制,以及“人”与自然融通合一的持久性内在动力问题。“人”与自然环境和熙融洽,相互依存,意味着宇宙间生命体的稳定和健全,关系着“人”的本真生存与诗意栖居。所以,中国环境美学思想认为,“人”与自然环境融汇一体是“天地之大德”^{[2]297},是“仁”。就儒家美学而言,其“仁”的思想意蕴深广,源头可以追溯到上古巫书《周易》。在《周易》看来,宇宙间万有自然是从无极而太极以至万物化生的生成流。太极即为天地未开、混沌未分阴阳之前的原初生成态^{[2]289}。太极生两仪,即阴、阳。两仪生四象,由四象而八卦,而自然万有,生生不息,化化无穷。宇宙间的一切事物和现象都包含着阴和阳以及表与里的两面。天地万物,自然社会都由太极阴阳所化生化合,并决定着其间既互相对立斗争又相互资生依存,激荡氤氲,化生化合,由此而呈现出自然万物无穷无尽的变化及其奇特的对立、依存、消长和转化等现象。天地一体,万物一体,天人一体,天道、地道、人道合一,相互依存、和谐融通、相互契合。这种万有、天人同生于太极,原初就一体并存、交互融合的审美意识,源远流长,并成为中国古代环境美学思想的核心要义。

“天人”并生、同生、共生、一“生”,“生”为“天地之大德”^{[2]297}。这里所谓的“生”,应该是“生生不息”之意,即生其所生,自其所自,然其所然。遵循万物“生生不已”的生命流程,就是天地之大德。“生生之谓易”,让生者去生,让存者去存,方其所方,是其所

方,尊重宇宙间自然万物对“生生”的审美诉求,正是这种审美诉求成就了天地间的“大德”。这种“大德”也就是“仁”。孟子曾经指出,“仁心”与“仁性”是“人”原初本性。如“恻隐之心”,即对受苦难之人的同情心,是“人”皆有之的;每一个“人”见到“孺子将入于井”都会不由自主地生发“怵惕恻隐之心”^{[1]157}。尽管作为一种内心感受,有时是深藏不露的,不是一定需要或能够表示出来,但其本真性与纯粹性则是毫无疑问的。后来,明代心学家王阳明则特别援引孟子的“仁心”与“仁性”说,指出看见“孺子”即将落入井中,怜悯与同情之心禁不住忽然而生,这种心理现象的呈现表明“人”自身本性中的“仁”与眼前发生的场景相生、相融、相似的道理。听到鸟兽哀鸣,见其惊悚恐惧的样子,不忍之心油然而生,表现为“人”原初之“仁心”、“仁性”与感知觉中的景象融为一体。这种推恩泽于民,进而推及到自然万物,以达成“一体之仁”审美域的“仁心”推广流,也就是“仁心”、“仁性”澄明与敞亮的流程。“生生”为“仁”,“人”得“仁”于“天”,“人”就是“仁”。“仁心”、“仁性”的澄明流,就是“人”以“仁心”、“仁性”事“天地”,推“仁爱”之心及于万物,而“人”也在推“仁”流程中得到心灵的净化与升华,而万物自然则在“人”的“参赞化育”中沐浴到“仁”之光泽,是“人”的“成物”、“成己”,是“天”与“人”的相互给与。原初于“仁”,复归于“仁”,在这一推“仁”流中,“人”超越了个体欲求,推“仁”于宇宙间万事万物。这也就是中国环境美学思想所推崇的“一体之仁”。即使是一般之“人”,其原初心性中也存有“一体之仁”。而所谓“大人”,即德行高尚、志趣高远的“人”,就更是达成“以天地万物为一体”之域的“人”。“一体之仁”就是“与自然天地万物为一体”审美域,达成这种审美域的“人”,则为“仁者”。“大人”就是“仁者”。推恩泽于“人”,于自然万物,是一种无有穷尽、周流不息的推“仁”及“物”、及他人之流,而“一体之仁”则是其中所达成的一种审美域。“天”与“人”的存在都是自然而然的,物之在其自己,天地万物原本与“人”同出一源,一体相融,殊无区别。推“仁”流中凭借着“人心”的一点灵明或“良知”的去蔽,能够达成重返自然的本真生存态。就因为“万物一体”,所以,作为万物中有“一点灵明”的“人”,要推“仁”以及于四海、及于自然万物,进而去蔽还原到原初,回复“天人一体”活生生的有机整体生存态。

儒家环境美学思想主张亲亲、仁民、推“仁”、“爱物”。即如王阳明所说：“仁是造化生生不息之理。”^{[5]1178}又说：“大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物一也。”^{[5]80}仁爱之性为天性，是天地生生之德的生动呈现。因此，在“人”与“物”的关系上，“人”必须尽己之性，以尽“人”之性、物之性，由此，以实现“天人一体”、“万物一体”的审美域。同时，儒家环境美学还主张“人”与自然环境之间应该持有“中和”的审美态度。“人”的生存与繁衍，文化的生成与发展，自始离不开自然。“天人一体”的推崇表达出“人”追求与自然环境的和熙相处、相依相成的审美意识。儒家环境美学思想推崇“人”与自然万物之间应该坚守和熙融通、相互依存的审美态度和原则。在“人”与自然环境互利互助的关系方面，儒家环境美学主张取之以时、用之有节，要求持有“中和”的审美态度，要让“人”的行为与宇宙秩序保持一致，推崇顺天应时的自然审美意识与敬天爱物的审美理念。

宇宙间包括“人”在内的万事万物都处于变动之中，既相互联系、相辅相成，又相互对立、相反相成、互相转化、生长与共的。正因为如此，天人一体，万物本同。所以，“人”应该仁爱万物，仁爱宇宙天地间的一切。因为“人”与自然万物是一体而生的，相依相成，相转相化。在这一根本问题上，儒道美学是一致的。道家美学认为，宇宙天地间包括“人”在内的自然万物皆由“道”所生成，因此，“天人一也”。儒家环境美学则认为，“仁”为天地万物的生命之本，为生命的活力之源。而所谓“仁”，就是“浑然与物同体”的最高生命域、审美域。这一审美域的实现是由于“人”和“人”、“人”和“物”之间的同一性。这种同一性来源于“生生”，即所谓如其所生、如其所长、如其所是、如其所然。“人”和万物的生成都源自“生生之理”。这“生生之理”，并不是要生什么和生出个什么，而是“生”本身，也即“生生”，让生者生，让长者长，生其所生，是其所是。因此，儒家环境美学主张“仁民爱物”，认为“仁者爱人”、“为仁由己”、“求仁得仁”，提出“泛爱众而亲仁”、“节用而爱人”的环境美学思想。在“人”与自然万物的关系上，应该珍爱万物，视万物为一体。基于此，儒家环境美学主张关爱生命，要把自然与“人”看作是一个生命整体，敬畏自然，要犹如赤子般地热爱、依恋自然，要求“钓而不纲，弋不射宿”^{[6]142}。据说，当年孔子钓鱼、射鸟时，

只用有一个鱼钩的钓竿钓鱼，而不用有许多鱼钩的大绳钓鱼；只射飞鸟，不射巢中歇宿的鸟。所谓“纲”，指的是将一根大绳子拉在河的两岸，绳子上挂着一个一个小钩子。这样，一排大大小小的鱼就都会上钩。“弋”则是用生丝做成、系于箭尾又细又韧的绳，箭发射出去后，用此绳将其收回，可连续用。据《史记·孔子世家》记载，孔子曾经说过：“丘闻之也，刳胎杀夭则麒麟不至郊，竭泽涸渔则蛟龙不合阴阳，覆巢毁卵则凤皇不翔。何则？君子讳伤其类也。夫鸟兽之于不义也尚知辟之，而况乎丘哉！”^{[7]1921}就是说，在孔子看来，剖腹取胎、竭泽而渔、覆巢毁卵等等做法都是对自然环境的破坏，是对自然环境不仁不义的行为。由此，也不难看出儒家学者来自环境美学与自然生态美学的视域。应该说，这些地方所表达的环境美学思想，就是“人”应该尊重自然、敬畏自然，与自然和谐相处，反对“竭泽而渔”地向自然索取。后来，王阳明也认为，“仁者”应该“以天地万物为一体”^{[5]45}。“天”、“地”、“人”原本是一个生命整体，不可分割，可以互相影响、互相作用。孟子曾强调指出：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”^{[1]584}对此，朱熹解释得特别好：“物谓禽兽草木，爱谓取之有时用之有节。”^{[1]584}由“爱人”而推仁爱之心于“物”，无论是“取”，还是“用”，都需要注意季节与时候。即如《尚书·大禹谟》所规定的：“正德、利用、厚生惟和。”^{[8]89}三个方面兼而有之。所谓“正德”，意指纯正的道德，即“大德”，也就是“天地一体”、“万物同化”之“仁”。《逸周书·大聚》云：“万财既成，放此为人，此谓正德。”^{[9]191}据《左传·襄公二十八年》记载，晏子曾经说：“夫民生厚而用利，於是乎正德以幅之，使无黜嫚，谓之幅利。”^{[10]604}求利必须得有一定的限度，要正德、利用、厚生三件事面面俱到，保持平稳中和的态势，即所谓的“幅利以俭，葆光以和”。天地以生其所生、生生不息为自然属性，天其所天、地其所地、物其所物、然其所然，这种不强制干预、泛爱生生之“心”的生动呈现就是“仁”^{[11]97}。天人之间是相互作用、相互依存的，无论是“天”的春夏秋冬，还是“地”的金木水火，都与“人”的仁义礼智相合相应，并且这等等一切都通过“生”以会通融合，化化不已。当然，“人”与自然万物和谐，需要“人”去蔽，澄明原初的仁心仁性，以爱物、利物、仁物、生物，推“仁”及“物”、及他人，最终以达成“成物”审美域。“乐生”、“厚生”，

把天地生生大德作为处物之道与审美诉求,使万物各尽性命、各遂其生,并取之以时,用之有节。这从自然万物的生命特色和“人”是本真生存的需求来看,是符合儒家环境美学思想的审美诉求的。即维护“人”与自然环境的和熙融通关系,促使“人”对自然万物存有敬畏之心、温和之意以及感恩之情。

从孔子所践行的“钓而不纲,弋不射宿”到孟子所标举的“仁民而爱物”,体现出中国环境美学思想所强调的“仁者”在“人”与天地自然关系上所应该采取物其所物、生其所生、是其所是的审美态势。在中国环境美学思想看来,这也是“仁者之心”的体现。据《吕氏春秋》、《淮南子》和《水经注》记载,孔子的学生宓子贱被鲁君任命为亶父(今山东单县宰,三年后,孔子派另一名学生巫马旗去考察他的政绩。巫马旗穿着粗布短衣,披着破皮袄,到亶父去观察施行教化的情况。看到夜里捕鱼的渔夫,得到鱼以后又放回水里,巫马旗问:“捕鱼是为了得到鱼。现在你得到鱼以后又放回水里,这是为什么?”渔夫回答:“我放回的是小鱼。地方官宓子贱要求在小鱼长大后,所以放了。”^{[12]287}孔子闻听巫马旗的汇报后十分高兴,认为宓子贱治邑有方,可担当大任。宓子贱要求渔夫捕大放小,与孔子不一网打尽、不倾巢尽剿一样,都是为了保持生态平衡,防止因一时之利而丧失长远利益,是可持续发展观的肇始。孟子直接承袭了这一主张,他在与梁惠王对话时指出:“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾,王道之始也。”^{[1]28}不难看出,孟子的主张与孔子是一脉相承的,且更为明确而完善。孔孟之后,这一环境美学主张得到广泛认同。在记录宓子贱治亶父事迹的《吕氏春秋》中,就有一年四季应如何保护利用山泽资源的具体规定,如《孟春纪》中的“禁止伐木,无覆巢”,《仲春纪》中的“无竭川泽,无漉陂池,无焚山林”等。这些环境美学思想和主张世代相袭,许多成为保持“人”与自然环境和谐相处的政令与“人”的自觉行为。

以仁爱之心待物与可持续利用,是儒家环境美学的两个核心。在此基础上形成的儒家环境美学与生态美学思想,坚持仁民爱物,主张珍惜自然环境,推崇“人”对自然环境的仁爱,要求“人”为了自身的诗意生存与永续发展,对自然万物要有节制的利用,

“人”与自然都是有生命的,是平等的,相互间本身就是相辅相成、相交相往的关系,“人”的诗意生存离不开自然的润昌,因此,“人”对自然万物必须怀有感恩之心与敬仰之意。在“人”与“物”、“人”与“自然”的关系问题上,儒家环境美学的最高审美诉求是“万物并育而不相害”^{[6]54}和“与天地合其德”^{[2]28}。显而易见,就其实质而言,这也就是中国环境美学思想所崇尚的“天人合一”、“天人一体”。

在如何处理“人”与自然环境的关系问题上,《黄帝内经》说得好:“天地者,万物之上下也”,“天地之间,六合之内,其气九州九窍、五脏、十二节,皆通乎天气”^{[13]8}。“人”生存于大地之上、天空之下,存在于天地之间,与天地一体。天地,自然之物也;人生,亦自然之物,生于自然,死于自然,任其自然。

天地一体具体表现为四时一体、六气一体、万物一体、动静一体。所谓“四时”,即春夏秋冬四季。春生夏长,秋收冬藏,四季各有特点,同时又互为依托、互为一体,有春生夏长,才有秋收冬藏,其间一气融通。即如《黄帝内经》所云:“夫气之生,与其化衰盛异也。寒暑温凉盛衰之用,其在四维。故阳之动,始于温,盛于暑;阴之动,始于清,盛于寒。春夏秋冬,各差其分。故《大要》曰:彼春之暖,为夏之暑,彼秋之忿,为冬之怒,谨按四维,斥候皆归,其中可见,其始可知。”^{[13]332}正是因为“气”的作用,才生成宇宙天地与自然万物,才有四季与昼夜的交替,才有生命的发育和成长。而所谓“六气”指自然环境中阴阳相移、寒暑更作、气候变化表征出来的风、寒、暑、湿、燥、火等六种特征。没有风,万物不能萌芽生长;没有暑和火,万物就不能欣欣向荣;没有湿,万物就不能有正常的滋润;没有燥,自然环境就会过度潮湿;没有寒,万物就不能得到闭藏和静寂。因此,《黄帝内经》指出:“燥以干之,暑以蒸之,风以动之,湿以润之,寒以坚之,火以温之。”^{[13]241}可见,“六气”是相互作用、相互调节、相依相成、相互作用的。在中国古代哲人看来,宇宙天地间的万事万物都是相互联系、相互影响、相互作用、相生相化的,并因为这个相互影响、相互作用引发新的变易。这种相互联系、相互依存又被称之为“和”。所谓“和实生物,同则不继。以他平他谓之和”,“若以同裨同,尽乃弃矣”^{[14]300}。春秋晏婴说过:“若以水济水,水能食之?若琴瑟之专一,水能听之。”^{[10]746}《黄帝内经》云:“万物并至,不可胜量,虚实眩吟,敢问其方?岐伯曰:木得金而

伐,水得火而灭,土得木而达,金得火而缺,水得土而绝,万物尽然,不可胜竭。”^{[13]98}天地是一体的,但中国古代美学认为,这种一体化绝对不是静止的,而是在不断生化化合、变易运动中构成的。《黄帝内经》云:“成败倚伏生乎动,动而不已,则变作矣。”^{[13]252}在中国古代美学看来,宇宙间万事万物的这种生化化合、变易生成中动静是一体的。《黄帝内经》云:“帝曰:动静何如?岐伯曰:上者右行,下者左行,左右周天,余而复会也。”^{[13]241}又云:“帝曰:地之为下否乎?岐伯曰:地为人之下,太虚之中者也。帝曰:冯乎?岐伯曰:大气举之也。”^{[13]241}云:“动静相召,上下相临,阴阳相错,而变尤生也。”又云:“帝曰:有期乎?岐伯曰:不生不化,静之期也。——出入废则神机化灭,升降息则气立孤危。故非出入,则无以生老壮老已;非升降,则无以生长化收藏。”^{[13]252}宇宙间万物一体、“人”“天”一体、“心”“物”一体。作为自然环境中万事万物不可缺少的组成,“人”与自然环境当然一体相融的。“人”是自然的重要组成部分,与自然环境为一有机生命体,相互作用,相互依存,“人”之性即“天”之性,自然环境是一个活的有机体,互相依赖,“人”是自然环境世界之中的存在,与自然环境的存在同一,而不是自然万物的支配者。

二

先秦之后,宋明新儒家沿着孔孟“尽心知性”而“知天”、“同天”的审美意识,把“仁”的思想深化,进一步提出“仁者与天地为一体”的美学命题。如宋代周敦颐就指出,“人”与天地万物之所以可以共存,在于“人”具有“仁”的原初本性。“人”是自然环境的一部分,“人”的活动就是自然环境的活动,“人”只有与自然环境保持一致,融为一体,才能处处顺畅,事事亨通,并总结出了“人合自然,人事合天事,人道合天道,合则吉,悖则凶”的“人”与自然和谐共处的原则。张载认为,“人”与天地万物的关系是平等和谐的,说:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”^{[3]21}在《周易》中,作为“天”的符号,乾卦为纯阳之卦,其特性既刚健中正又自强不息,既光明正大又无私无畏。其符号的突出特征就是“健”。而坤卦作为“地”的符号,则为纯阴之卦,其特征有如大地一样,厚德载物,如母亲一样,慈善温顺,无怨无悔,包

容万物的卦。其符号的突出特性则为“顺”。天地之所以称为天地,就是因为其凭借乾健与坤顺的仁德品格生成与养育万物。所以,“人”与“物”都以天地为原初生成域,以乾坤之德为生命的本原。“人”与自然万物同在“天地”与“乾坤”之德的创生中,相依相成、相生相长、和熙融通、浑然一体。正是这样,充塞于宇宙天地之间的阴阳之气,氤氲激荡,遂生化构成“人”之形体。而天地之“理”与“道”,则禀赋于“人”,成为“人”的本心本性。所以,“天”“人”一气相通,本不相隔。同样地,“人”与“人”、“人”与“物”之间,有如手足同胞,也如朋友同侪,相互之间血肉相连、相互依靠、息息相关、休戚与共。即如朱熹所着重指出的,张载“首论天地万物同体之意,固极宏大”^{[3]411}。显而易见,张载所提出的“同体”,其意思主要是“天”与“人”、“人”与“物”相通相融、互为“一体”,“人”与天地万物本为一体而不可分割。人天一体,天人动静为一,即中皆和,即未发皆发,即费皆隐,即显皆微,即内皆外,即文皆礼,即知皆能,即物皆道,即心皆人,天道与人道为一。

与其“天地万物同体”、“人”与“自然环境”相互依存的自然环境美学思想观念一致,张载继而将之引入到人文环境美学思想,认为“人”与“人”之间也是相辅相成、相知相成,相依相成、相伴相成、相融相成、相偎相爱、相互友好、相互关照,天下犹一家。正是基于此,张载强调指出:“大君者,吾父母宗子,其大臣,宗子之家相也。尊高年,所以长其长;慈孤弱,所以幼其幼。圣,其合德;贤,其秀也。凡天下疲癯残疾孤独鰥寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也。”^{[3]410-411}应该说,这种家国天下、“人”与“人”之间互为一体、相依相成的审美意识,与孔子所倡导的“己欲立而立人,己欲达而达人”^{[6]131}以及“老者安之,朋友信之,少者怀之”^{[6]190}的人文环境美学思想,以及孟子所推崇的“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”^{[1]50}的“亲亲”、推“仁”及“物”、及他人美学精神是世代相承、一脉相通的。

既然乾坤为天地、父母,天下为一家,则事天之道犹如事亲之孝,敬畏天命与爱亲之孝,其审美意识是一致的。后来,朱熹又加以更为深刻的阐释,说:“盖以乾为父,以坤为母;有生之类,无物不然,所谓理一也。而人物之生,血脉之属,各亲其亲,各子其子,则其分亦安得而不殊哉!一统而万殊,则虽天下一家,中国一人而不流于兼爱之弊;万殊而一贯,则

亲疏异情,贵贱异等,而不牾于为我之私。此张载之大指也。”^{[3]411} 一体之“仁”,为人人所原初固有,具普遍性与整体性。朱熹则进一步从“人”与自然万物“理同而气异”展开论述。他阐释孟子提出的“天之生物,使之一本”中所谓的“一本”,说:“天之生物,有血气者本于父母,无血气者本于根,皆出于一而无二者也。其性本出于一,因此其爱亦主于一焉。”^{[3]411} 在他看来,“人物之生,必各本于父母而无二,乃自然之理,若天使之然也”^{[6]377}。这就是说,“人”与“物”的“生”,都本于“父母”,由“天”之所成,自能相互感通。人与万物之生成原初同一根源,即如《易传》所指出的,“大哉乾元,万物资始,乃统天”。“人”之仁爱之心、仁爱之性,本于天性。“人”之所以与万物同一,其实就原于“人”之生性与万物之性相同。即如孔子所说:“孝弟也者,其为仁之本与!”^{[6]66} 将这种仁爱之心推己及人,也就是孟子所推崇的“亲亲而仁民,仁民而爱物”^{[1]584}。可见,亲亲、仁民、爱物的人文环境美学思想的真髓所在。在儒家学人看来,仁爱之审美意识,发于内心,不容自己。“人”皆有不忍之心,将这种不忍之心达之于其所忍,即为“仁”之审美域。所以说,“仁”就是“人”,“仁心”为“人”的本心本性。正是要由“人”的“仁心”的澄明,“任性”的真实呈现,感通、照亮自然万物,进而才能达成“人”与自然万物“一体”融通的审美境域。

进入“天地万物与我同体”之审美域,首先应该“识仁”。因此,程颢强调指出:“学者须先识仁。”^{[4]16} 所谓“识仁”,是指“识得仁体,实有诸己”。而所谓“仁体”,就是程颢所标举的“仁者”之域。要让自身成为“仁者”,由此才能“浑然与物同体”。认识到这一道理,体悟到“仁”就是“生”,“生”就是“仁”^{[11]99},天地然其所然、是其所是、生其所生、自其所自的“生物”、“成物”、“爱物”之心就是“仁”,然后,以诚敬之心对待自然环境,存其所存,自然能够达成“与万物一体”同生共化之审美域。由此,可以说,“仁者”之域就是“浑然与物同体”,其意即“仁者”贵仁,重生,乐生,仁爱生生,在“仁”与“生生”的意义上与天地万物同化共生,浑然融汇,物我互为,内外合一,主客不分。“仁爱”精神润泽万事万物,致使“天”与“人”之间“感通无隔,觉润无方”。通过这种“感通无隔之仁”,“人”自身还原到原初本真之心性,反璞归真,重新成为生存于本真自然态势中的主体,因此称之为“仁体”。换言之,“仁”即是“体”。尽管孔、孟

言“仁”,已呈现出“仁”之不安、不忍的感通,但程颢则更为深刻地专注于对“仁”之“感通”特性的体悟与阐发。达成“识仁”之域,必须从“仁”之“感通”来体认与觉识。“仁”的特质在于其感通性。有了这种感通心,“人”才能与自然环境相互连属,成为一体,而自然环境也得以与“人”“一体”,成为“人”自身生命的重要组成,不可分割,也须臾不得分开。因此,程颢所谓“识仁”、“体仁”、“观仁”、“得仁之体”,皆由“仁”之感通性来达成。“仁心”、“仁性”,俱是生动鲜活的;“人”只要以诚敬之,存之养之,贵仁重生,即能从一己之“仁”,推及他人,进而及物,使自然环境如其所是,各得其所,方其所方,各安其位,并达成“万物一体”的审美域。

“仁”具有润泽性、滋润性和感通性。天人之间所以感通一体,正由于“仁”的作用。宇宙间包括“人”在内的万事万物能够“感通无隔”、“觉润无方”,也蕴涵“仁”为“天地生生大德”,“天人”之间有此“仁”,有此“大德”,即“天人相通”,“与物无对”。程颢指出,“此道与物无对”^{[4]17}。这里所谓的“道”,即为“大德”之“仁”。有此“仁”,“人”才“与物无对”,即达成“天人一体”、“心物一体”之审美域与生命域。“仁”是“义礼智信”之“理”,是“天理”,是“良知良能元不丧失”之原初“心性”,当然也是“大”到“不足以明之”之“道”,即“天道”。正因为如此,仁体、仁心、仁理、仁道才互通同义,仁慈、仁爱、仁心、仁德相互贯通,一体不二。道即是仁,仁即是道,而非仁外有道、道外有仁,始于仁,仁于仁,成于仁,感于仁,通于仁,有“仁”“润”之,所以“与物无对”^{[11]100}。程颢从“仁”的一体性、感通性进行解析,指出“仁心”、“仁性”的呈现即在复归之几,“仁心”、“仁性”的去蔽敞亮,感通无隔,光照万物,顿然悟到万物之生命内在于“人”自身之生命中,而达成“万物皆备于我”之域。在这种境域之中,天地之用皆为“人”之用,“人”即“物”,“物”即“人”,物我一体、彼此无隔,主客俱泯,这即是“与物无对”。仁心之感通万物,亦犹如天道之体物而不遗。在这个意义下,即是程颢所云“‘大人’者,与天地合其德,与日月合其明,非在外也。”^{[4]120} 换言之,大“人”之德即是天地之德,仁心即是仁道,天道性命相贯通,圆满顿足一体,体道悟道一体。“天道”具体化于“人”之生命中,而“人”之生命亦即是天道之化育流行。正是这样,不仅物我无对,而且“天”“人”亦无二。由此,圆顿一如,体悟一

如,化化一如,“万物一体”的审美境域则朗然呈现。

宋代以后,大多数儒家学者“与万物一体”的审美意识都直接来自程颢,并进而把儒家环境美学“爱人”扩展到“爱物”。如明代理学家王阳明就通过对儒家“万物一体”审美意识的承继,进而提出“仁者以天地万物为一体”的审美观念,指出“人”与自然环境息息相关,是一个有机的生命体,“人”必须以仁爱之心珍爱自然环境,认可自然环境中所有动植物内在的生命价值和生存意义,自觉地澄明“人”原初的仁爱心性,化其所化,仁其所仁,由“仁人”而“仁物”,从而把以孔孟为首的儒家传统的人文环境美学思想拓宽到自然生态环境美学。

要达成“万物一体”的审美域,作为天地间“三才”之一的“人”,则必须通过去蔽,澄明被私欲所遮

蔽的原初心性,让“仁心”“仁性”朗然、湛然,如此,纯然、超然、彻然、“不假外求”的“良知”则自然会导引人去仁爱环境自然,致使原初本来就有的“仁心”“仁性”敞亮,仁爱之光照彻人与物,彰显环境自然,照亮环境自然,视自然环境为“一体”,为至爱亲朋,为“一体化生”,自其所自,是其所是,然其所然,物其所物,使其各就其位,各得其所,“万物并育而不相害”^[6]和“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”^[2]²⁹,从而达成“人”与自然环境和谐融熙、互利互动的“天人一体”、同生共化诗意化审美生存域。可以说,中国古代环境美学“万物一体”、“天人”同生共化的审美精神,对今天建构具有中国特色的环境生态美学思想体系提供了宝贵的学理资源和生命价值。

参考文献:

- [1]赵岐(注).孙奭(疏).孟子注疏[M].四部备要本.北京:中华书局,1957.
- [2]周易正义[G]//十三经注疏委员会.十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999.
- [3]朱熹.西铭论[C]//张载集.北京:中华书局,1978.
- [4]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981.
- [5]王阳明全集[M].吴光,等编校.上海:上海古籍出版社,1992.
- [6]朱熹.四书集注[M].长沙:岳麓书社,1987.
- [7]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [8]尚书正义[G]//十三经注疏委员会.十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999.
- [9]朱右曾.逸周书集训校释[G]//万有文库.上海:商务印书馆,1937.
- [10]洪亮吉.春秋左传诂[M].北京:中华书局,1987.
- [11]李天道.儒家美学“仁”范畴之存在论意义[J].山东师范大学学报(人文社会科学版),2016,(1).
- [12]吕不韦.吕氏春秋[M].王启才,注译.郑州:中州古籍出版社,2010.
- [13]田代华.黄帝内经·素问校注[M].北京:人民军医出版社,2011.
- [14]国语[M].郑州:中州古籍出版社,2010.

[责任编辑:帅 巍]