

doi:10.20270/j.cnki.1674-117X.2025.3004

生态文明·生态文明美学 栏目主持人：陈望衡

主持人语：经过一年多时间的筹备，《湖南工业大学学报(社会科学版)》“生态文明”特色专栏于2025年第3期如期开栏。专栏细分了“生态文明美学”“生态文学”“生态哲学”“生态政治”“生态伦理”“生态经济”“生态社会”等多个子栏目，首期为“生态文明·生态文明美学”专栏。笔者认为，这是中国乃至世界期刊史的一件大事，因为这是聚焦生态文明美学研究的第一个专栏。生态文明从根本上改善人类与自然的关系，全面刷新人类的基本价值——真善美。如今，有关生态文明真善美价值观的研究正在兴起。笔者于2015年提出“生态文明美”概念，2016年提出“生态文明美学”概念。2017年在《南京林业大学学报(人文社会科学版)》第1期发表《生态文明美学初论》，此文英文版在《当代社会科学》(CONTEMPORARY SOCIAL SCIENCES)2018年第2期发表。2024年，笔者在斯坦福大学做了题为“时代的美学——生态文明美学”的讲座。笔者的“生态文明美学研究”获得国家社科基金重点项目资助，项目成果即将由广东人民出版社出版。《湖南工业大学学报(社会科学版)》“生态文明美学”专栏首期刊发的3篇文章，从不同角度对有关生态文明美学的重要问题进行了深入研究。聂春华《美在太和：生态文明美学的本体论与现实要求》，主要论述生态文明美学的本体论。“太和”是中国美学概念，将它进行改造，用到生态文明美学上是合适的，这一概念进入生态文明美学也是中国美学对当代美学的一大贡献；张文《生态文明美学核心概念及相关问题》，宏观地论述了生态文明美学的性质、边界、核心问题，立意高远，视野宏阔，概括得当，基本上说清楚了生态文明美学是什么性质的美学；陈露阳《人工智能的兴起与生态文明发展》，提出人工智能时代要高度警惕“AI霸权”，要让人工智能为生态文明发展插上翅膀，而不要让人工智能成为生态文明的障碍。笔者相信，这三篇文章的刊发能有力推动生态文明美学研究的深入、拓展，衷心希望出现更多研究成果来推动这一新的美学分支学科的发展；同时，也衷心祝愿《湖南工业大学学报(社会科学版)》“生态文明”专栏越办越好，成为推动新时代生态文明研究的重要学术平台。

美在太和：生态文明美学的本体论依据与现实要求

聂春华

(广东第二师范学院 文学院, 广东 广州 510303)

摘 要：生态文明美学是新时代的美学，旨在超越工业文明时代审美与社会现实的脱节，重建人与自然的和谐审美关系，而“太和”作为融贯真、善、美的中国古典哲学范畴，具有成为生态文明美学本体论核心理念的理论潜力与现实意义。从“保合太和”的生态正义原则来看，生态文明须结合天道规律与人道能动性，通过遵循自然法则与主动维系生态平衡，实现社会正义与生态正义的统一；就“与天地合其德”的生态伦理精神而言，“太和”思想通过“物我同气”的宇宙论，将伦理责任扩展至自然，形成以整体性和节制性为核心的生态伦理观，在高扬人类主体的同时又以宇宙整体性抑制其私心膨胀，

收稿日期：2025-02-19

作者简介：聂春华，男，广东韶关人，广东第二师范学院教授，博士，研究方向为文艺学和美学。

为生态文明提供了兼顾人文关怀与生态可持续性的伦理框架;就“太和所谓道”的本体论而言,生态文明美学应当摒弃工业文明时代的审美自律光环,在“太和”本体论上重建审美感知与生态政治以及生态伦理的内在关联。以“太和”为本体的生态文明美学,融通美学、政治和伦理诸学科,强调审美实践的严肃性与责任担当,为生态文明时代提供了兼具传统智慧与现代价值的美学新范式。

关键词: 生态文明美学;太和;生态正义;生态伦理

中图分类号: B83-02

文献标志码: A

文章编号: 1674-117X(2025)03-0027-08

Beauty of Taihe: The Ontological Basis and Practical Requirements of Ecological Civilization Aesthetics

NIE Chunhua

(School of Literature, Guangdong University of Education, Guangzhou 510303, China)

Abstract: As a new era of aesthetics, ecological civilization aesthetics aims to transcend the disconnection between aesthetic appreciation and social reality that characterized the industrial civilization era, and to rebuild a harmonious aesthetic relationship between humans and nature. The concept of “Taihe”, a classical Chinese philosophical category integrating truth, goodness and beauty, holds theoretical potential as a core ontological concept for ecological civilization aesthetics. Firstly, from the perspective of the ecological justice principle of “preserving and harmonizing Taihe”, ecological civilization must combine the laws of nature with human agency, achieving a unity of social justice and ecological justice by adhering to natural laws and actively maintaining ecological balance. Secondly, in terms of the ecological ethical spirit of “harmonizing virtue with heaven and earth”, the concept of “Taihe” extends ethical responsibility to nature through the cosmology of “unity of all things and self”, forming an ecological ethics centered on holism and moderation. While elevating human subjectivity, it also restrains selfish expansion through cosmic holism, providing an ethical framework that balances humanistic care with ecological sustainability. Finally, from the ontological perspective of “Taihe as the Dao”, ecological civilization aesthetics should discard the aura of aesthetic autonomy and rebuild the intrinsic connection between aesthetic perception, ecological politics, and ecological ethics on the foundation of “Taihe”. By integrating aesthetics, politics and ethics, ecological civilization aesthetics with “Taihe” as its core emphasizes the seriousness and responsibility of aesthetic practice, offering a new aesthetic paradigm that combines traditional wisdom with modern values for the era of ecological civilization.

Keywords: ecological civilization aesthetics; Taihe(Supreme Harmony); ecological justice; ecological ethics

我们正处于由工业文明时代迈向生态文明时代的伟大变革过程中。20世纪中叶以来,由于工业文明国家持续的野蛮开发带来自然环境的严重破坏,人们开始认真思考旧有的生产方式和生活方式存在的问题。作为新的文明形态,生态文明是对工业文明反思的结果,它要求正确处理人与自然的关系以实现人类文明的永续发展。生态文明美学是生态文明时代的美学,这种新的美学形

态应体现生态文明的品格和要求,尤其要把人与自然的健康的审美关系放在首位。这意味着生态文明时代不再像工业文明时代那样将人与自然分隔开来片面强调美和艺术的独立性和自律性,而是将美与艺术视为与自然的存在和可持续发展有不可分割的联系的存在。生态文明审美不是通过审美自律或独立来维持自身的光环,而是通过积极参与各种自然事务和生态问题,以健康的、

负责任的审美实践来标识其作为新的时代美学的特征。生态文明美学的提出者陈望衡教授用中国古典哲学概念“太和”来概括这一特征，他说：“就美学境界来说，虽然其内核是美，但立足于真与善，旨在追求自由。生态文明美学同样以境界为最高追求，这种境界为‘太和’。”^[1]“太和”在中国古典哲学中代表宇宙间的真、善、美的最高和谐，其尤为适合生态文明美学的严肃性要求，可为生态文明美学提供本体论上的依据；但“太和”毕竟也是一个古典哲学概念，或者说农业文明时代的概念，生态文明时代倡导的人与自然的新关系、新的生产方式和生活方式也对这个古典概念提出了现实要求。“太和”概念的理论潜力与现实意义的结合，可为我们理解生态文明美学的基本品格提供重要启示。

一、“保合太和，乃利贞”的生态正义原则

“太和”是农业文明时代中国古人对宇宙最高和谐的哲学表达，此概念出自《周易·乾卦·彖传》：“大哉乾元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”^{[2]5-6}其意思是，乾道变化是万物化生的开始，云行雨施、品物流形、日出日落、上下四方，都有赖于乾道即天道的正常运行。天道变化使万物各得其性命之正，也就是使其有了各自的内在规定性。保持万物各自的内在规定性并臻至太和的境界，则万物皆受其利而归于正。有赖于天道的运行，万物繁盛而天下太平。这里的“太和”是和之至，即冲和之气的极为和谐的境界。“保合太和”这句极为重要，历代注者均有详细的解释，可以为我们进一步理解“太和”概念的深层意蕴提供佐助。

历史上诸多的儒学大家从天道与人事的互动来解释“保合太和”。如宋代朱熹《周易本义》说：“太和，阴阳会和冲和之气也。各正者，得于有生之初。保合者，全于已生之后。此言乾道变化，无所不利。”^[3]明代来知德《周易集注》亦说：“物所受为性，天所赋为命。保者，常存而不亏。合者，翕聚而不散。太和，阴阳会和冲和之气也。各正者，各正于万物向实之初。保合者，保合于万物向实

之后。”^[4]二者都强调“性命之正”是事物开始就具有的内在规定性，而“保合”则是事物形成之后仍能保持其内在规定性而不相妨害。因此，“保合”体现为具有能动作用的“常存而不亏”的行为。这就是说，要实现万物之利，有两个必备的条件：一是来自天道的自然规律，即体现在事物身上的内在规定性；二是来自人道的主观能动性，即按照自然的规律去维持事物的内在规定性。这两个条件中，尤以第二个为要紧。清代的哲学家王夫之在其《周易外传》一书中释“泰”卦时说：“道行于乾坤之全，而其用必以人为依。不依乎人者，人不得而用之，则耳目所穷，功效亦废，其道可知而不必知。圣人之所以依人而建极也。”^{[5]850}天道不依乎人则功效亦废，此句道出了自然规律与社会正义之间的本体与发用的关系。就儒家“人能弘道，非道弘人”的传统而言，性命之理是天赋所受，不管人遵守或不遵守都在“有生之初”就已经存在了。人只有尊重这种性命之理并且努力维持这种性命之理，整个社会才会符合事物发展的内在规律，人与人、人与自然才会维持各自的本分不相妨害，各方面的利益关系才能得到正当公平的处理。

“太和”这个概念需要与这种主观努力相联系才能得到正确的理解。“保合”而成的“太和”虽也是阴阳冲和之气，但它并非纯粹自发的自然产物，而是人通过努力保存持成的文明之物。王夫之《张子正蒙注》有这样的解释：“太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰，而其氤氲于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。未有形器之先，本无不和，既有形器之后，其和不失，故曰太和。”^{[6]15}王夫之在这里指出“太和”为“和之至”的同时，又区分了两种意义的“太和”：一是“未有形器之先，本无不和”；二是“既有形器之后，其和不失”。

“未有形器之先”的“太和”即前面朱熹所谓“得于有生之初”的性命之正。此“太和”虽然还未化生为阴阳之气的形态，但既然阴阳之气能够成为不相妨害、浑沦无间的冲和之气，那么必定在其未成形器之先就有成为这种冲和之气的依据，因此，“未有形器之先”的“太和”是作为“天地人物之通理”而存在的“太和”。事物“既有形器之后”就难免有“失和”的情况出现，因为

作为形器之气的现实发展未必能像“道”或者“理”那样圆满,王夫之将这种现象描述为“保合之为太和,不保不合则间气乘而有余不足起矣”^{[5]831}。也就是说,有形器之后就会有驳杂之气乘虚而入。如此,才突显了“保合”的重要性,因此,“既有形器之后”的“太和”是通过努力来损有余、补不足而获得的“太和”。“太和”有两种,但实际上它们又不是相分的,并无在形器之外单独存在的“太和”之理。因此,人必须将对天道的认识与践履结合起来,只有在现实中努力保合太和才是真正符合太和之理的。这种“保合”而得的“太和”也就是人类文明的成果。王夫之接着说:“勉其不足之谓文,裁其有余之谓节。节文具而礼乐行,礼乐行而中和之极建。”^{[5]831}张载《正蒙·动物》也说:“天之生物也有序,物之既形也有秩。知序然后经正,知秩然后礼行。”^{[7]19}很显然,中国古代的这些哲学大家都认为“太和”本质上就是在遵循自然规律的前提下自强不息、执中自健而成就的礼乐文明。

根据上述理解,“太和”概念内含“生态”与“文明”的统一,其不仅是农业文明时代宇宙最高和谐的表达,也可以作为生态文明时代宇宙最高和谐的概括。其特点有二:一是社会正义要效法生态正义。按照《周易》“保合太和”的思想,只有遵循天道的“性命各正”的规定性,才能在社会无往而不“利贞”,无往而不“利贞”才能实现“万国咸宁”。用今天的话来讲,就是要从生态正义衍生社会正义。生态正义的原则在于万物保持其性命之正即其内在的规定性,因此社会正义的原则是努力促成万物维系其内在规定性,这样万物之间不相妨害则能相互有利,而毫无节制地求取自身的利益则会破坏这种性命之正并伤害其他人或物的利益。工业文明之所以造成如此大规模的环境与生态问题,就是因为缺失了生态正义这一环,将其正义原则完全建立在人自身的无穷物欲的满足上的缘故。二是离开社会正义生态正义也无法实施。生态文明终究是一种人类文明形态,它不是要所有人都回到纯自然的状态。在这方面,生态文明既非生态中心主义,也不是人类中心主义,而是诸多要素相互依存的整体主义。恰如王夫之所说,那种不依乎人类的所谓“道”是“可知而不必知”的,因为此种“道”全无功

效,于人于己于物无利。因此,生态文明是依据生态之“道”来促进的人类文明。由“保合太和”而至“万国咸宁”,这才是生态文明时代理想的政治景象。

二、“与天地合其德”的生态伦理精神

“太和”的本质是阴阳冲和之气,宇宙万物皆由阴阳之气的相互作用而产生,其毁灭也是最终回到气的状态而已,这是事物发展的规律而非神意的体现。张载说:“天地之气,虽聚散、攻取百涂,然其为理也顺而不妄。气之为物,散入无形,适得吾体;聚为有象,不失吾常。太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚。循是出入,是皆不得已而然也。”^{[7]7}宇宙万物的生成过程表现为气的聚散和攻取。由太虚之气聚而为万物,万物最终又散而为太虚,这些都是不得已的,并非神灵主宰的结果。既然万物的本质都是气,那么人与自然其实具有相同的来源。王夫之在《张子正蒙注》中解释道:“物与我皆气之所聚,理之所行,受命于一阴一阳之道,而道为其体。”^{[6]151}这种“物我同气”的哲学随之产生一种万物平等、相互尊重的观念。其认为,在整个因气的聚散而形成的宇宙关联体中,人对自然有深刻的认同之感,即张载所谓“故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾其胞,物吾与也”^{[7]62}。

由“物我同气”推出“民胞物与”,也就在人与自然之间建立了道德联系。更重要的是,这种道德联系并非出自人类的私心赋予,而是一种万物具有而且都须遵守的普遍理则。简言之,宋儒将原本是人类的道德价值上升为天地万物本身就有的道德价值。这种“气”与“德”之间的联系是如何发生的呢?宋儒依赖的是对《周易·系辞》“生生之谓易”^{[2]538}的阐释。张载说:“天本无心,及其生成万物,则须归功于天,曰:此天地之仁也。”^{[7]266}又说:“天则无心无为,无所主宰,恒然如此,有何休歇?人之德性亦与此合。”^{[7]113}张载认为,天地无心无有思虑,这是天的自然性的一面,但天地能够生成万物也是一种德性,这是自然而然发生而非神灵所附的仁德。天地虽无知觉和思虑,但这种生成化育万物的仁德与儒家所提倡的仁爱之心却是相合的。通过对天地生物的

解释，张载在否定神性的同时赋予了自然道德属性，从而将儒家的伦理学和宇宙论融合在一起。张载认为，这种天德与人类道德仍有所区别，人德有可能包括私心私见，但天德总归是无私的，人德因此须向天德看齐。比如他说：“天无心，心都在人之心。一人私见故不足尽，至于众人之心同一则却是义理，总之则却是天。”^{[7]256} 因天无心无言，故其心体现在人身上，人实为天地之心。这里，他发挥了人最为天下贵的思想——人与物皆由气的聚散而形成，但所受之气的定分有通蔽厚薄的区别，因此万物之中人最贵。为了抑制人为天地心带来的人欲的过度膨胀，张载提出，所谓人为天地心并非一人之私见，而是众人所认同的义理。由此，张载在赋予整个宇宙道德意味的时候，一方面肯定了人类在宇宙万物中的核心地位，另一方面又强调要尽量避免个人私见的无限扩张。在这方面，其他宋儒和张载的思路是一致的。如程颢说：“‘生生之谓易’，是天之所以为道也。天只是以生为道，继此生理者，即是善也。善便有一个元底意思。‘元者善之长’，万物皆有春意，便是‘继之者善也’。‘成之者性也’，成却待它万物自成其性须得。”^{[8]29} 又说：“‘天地之大德曰生’，‘天地氤氲，万物化醇’，‘生之谓性’，万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。人与天地一物也，而人特自小之，何耶？”^{[8]120} 程颢认为，天地生物便是其仁德所在，生长养育万物即天地之大仁，是以万物皆有春意、生意，也正是在万物皆有仁德的基础上人与天地才真正融为一体。这种合一不仅没有褫夺人的主体性，而且通过与天地合其德提升了人的主体性。

在这种儒家的天人伦理关系中，人如何在张扬其主体性的同时又限制其私心从而能对自然保持谦卑尊重之意就显得尤为关键。从“太和”的伦理属性来看，儒家本质上仍然是人类中心主义者。尽管他们认为天地之生为仁，但是这种天德其实是将人类道德移植到天的身上，再将这种移植的道德视为人类道德的形上依据。这里所谓的天地之德其实只是无穷变化的自然规律而已。儒家思想肯定与生态中心主义不同。儒家这种人类中心主义是否就无法带来环境友好的意识和生态可持续性呢？辨明这一点，对于理解“太和”概念在生态文明时代的价值非常重要。从张载等儒者那

里可以看到，对人类私心的抑制正是通过创建宇宙论来实现的。其认为，通过将“人心”提升为“天心”也就是众人认同的义理，人才有可能摆脱个人的私见和欲望。儒家将整个宇宙视为带有秩序感和等级性的世界，虽然在万物之中人最为天下贵，但这个世界的变动性和整体性也有效地抑制了人类自私欲望的过度发展。维系天地人之间的平衡成为宇宙万物和谐发展的内在要求。

儒家强调人在万物中最为尊贵，但并没有把人从自然万物中分离出来，这是儒家自然观和西方人类中心主义的重要区别。西方基督教传统同样强调秩序和等级，但因为缺少这种整体性观念的制约，其视域下的自然很容易沦为工具性的存在。J. 贝尔德·克里考特和安乐哲将这种基督教传统对自然的认识总结为以下几个方面：（1）上帝超越自然；（2）自然是一位神性创造者的世俗产品；（3）人类是唯一按照上帝的形象创造出来的，因此从本质上和自然界的其他事物相分离；（4）上帝赋予人类控制自然的权力；（5）上帝命令人类征服自然并且繁衍自身；（6）基督教世界观的认知结构因此是带有政治和等级色彩的：上帝在人类之上，人类在自然之上——这就导致一种道德上的等级秩序或权力结构；（7）人类身上的上帝的影子是人类具有内在价值的根源，因为非人类的自然实体缺少这种神性的影子，它们的权利被剥夺了，只剩下工具性的价值；（8）亚里士多德—托马斯主义目的论者将自然的这种工具性引入后来的基督教传统中，使理性生活成为自然的目的，自然只是作为理性之人的支撑系统，作为一种手段而存在的^[9]。就儒家思想而言，人既然是属于自然万物的一部分，那么他自身的发展也就离不开这种整体性的要求。这种整体性的设定也就促成了儒家思想中可持续性发展观念的出现，即为了可持续性地永久使用各种自然资源，人类必须有效地节制自身欲望的过度膨胀，否则将会造成包括天地人在内的整个自然系统的失衡，其最终结果是人类和其他生物的共同灭亡。

当我们把视野放在与道家宇宙观相比较的时候，儒家“太和”精神的生态伦理价值就凸显出来了。道家同样相信宇宙的本质是气的生成变化，认为整个天地宇宙在“以道观之”的层面都是由气的聚散组合而成——“通下一气耳”^{[10]559}，万

物间的差别只具有暂时的、相对的意义。这就是庄子说的“以道观之,何贵何贱”^{[10]424}的万物平等的齐物思想。但是道家的平等思想似乎走得太远了,我们既能在其“无为”和“齐物”的观念中看到万物平等、因循自然的积极一面,也能发现其里面包含的对自然的冷漠和面对生态危机时不作为的一面。道家对于人心总是抱着十足的戒惧,其修身策略就是通过抑制人心的欲望而实现向物的转化,最终领悟作为宇宙根源的道。在庄子的“心斋”“坐忘”和“物化”等概念中,我们能看到这种修身的策略。如果真如庄子所说,道家修身的最终形态是达到离形去知、形如枯槁的境地,那么从某种程度来说道家的理想世界是通过非人化的手段来实现的。如老子的理想社会是小国寡民,民至老死不相往来;庄子的理想社会是人“同与禽兽居,族与万物并”^{[10]246}。显然,这种社会理想只会是社会的退步,而绝非我们想实现的生态文明。道家的思想太缺少现实关怀,因此我们也就不难理解为何道士和道家学者对当代环境问题的解决表现得那么淡漠了。正如有学者观察到的,在过去几十年中,大多数道士在应对当前生态危机时采取了“无为”的态度,甚至佛教徒和佛教学者都比道士和道教学者更积极地参与了当代环境问题的解决^[11]。

如果说,生态文明是人类文明的新形态,那么基督教式的理性生活和道家式的原始主义显然是与其背道而驰的。相较之下,儒家“太和”观念更符合生态文明的现实要求。经过工业时代大规模的生态危机,生态文明时代需要重建对自然的敬畏感,同时这种敬畏感又不能以剥夺人类主体精神作为代价。因此,生态文明时代人的主体性建构的关键就是生态如何内化于人的问题,也就是将人类的主体性与生态性深度融为一体的问题。儒家的宇宙论始终围绕着人伦来建立,这一事实决定了他们无法不把人作为天地之心,而万物相互联系的宇宙整体观又在很大程度上抑制了人类主体的过度膨胀,形成了儒家以追求整个自然系统的可持续性发展为目标的理念。尤其“太和”概念中蕴含的物我同宗同源的宇宙整体观,是建构生态文明时代生命共同体的重要依据,因为只有物我之间、人与自然之间存在着休戚与共的关系,我们才能真正领会自然的毁灭就是人类的毁灭、自然的丰饶就是人类的丰饶的道理,才能对自然有真正的敬畏之心,并将维护自然作为人类神圣的主体责任。

三、“太和所谓道”的生态文明美学本体论

美学这门学科诞生于工业文明时代,原本指的是研究人类心智中的感性的学科,与研究理智的逻辑学和研究意志的伦理学相对。从这里,我们可以发现美学的创立与工业文明时代身心划分以及人对自然的态度有关,这导致审美被赋予一种自律的光环,似乎其自身是需要通过与社会政治和伦理等事务的隔绝来确立的。这种审美态度影响至今,将审美视为从现实生活中抽离出来的、不食人间烟火的精神享受依然是美学界颇为主流的观点。生态文明美学与工业文明美学的一个重要区别,就是将美学与社会现实紧密联系起来,尤其将生态政治、生态伦理和生态审美视为相互联系的整体,审美活动因为介入和影响我们的现实生活而具有了深刻性和严肃性。工业文明时代的审美自律光环,其根源在于天人和身心相分离的哲学观,生态文明美学要实现其严肃审美的目标,就需要在本体论的根源处与那种天人和身心相分离的观点相区别。

在天人相分的本体论上实现美学与社会现实诸种要素的结合是不太可能的。德国美学大师康德认为,不同的人具有相同的审美判断,是因为人人身上先天就存在共通的情感,不然不同的人何以具有审美认同这个问题就无法得以说明。因此,审美判断的经验情感需要以名之为“共通感”的先验情感为依据。康德在这种“共通感”中发现了促使共同体稳定存在的政治意义。他说:“大概因为人道一方面意味着普遍的同情感,另方面意味着使自己最内心的东西能够普遍传达的能力;这些特点结合在一起就构成了与人性相适合的社交性……在有些时代和民族中,一个民族由以构成一个持久的共同体的那种趋于合乎法则的社交性的热烈冲动,在与环绕着将自由(因而也将平等)与强制(更多的是出于义务的敬重和服从,而不是恐惧)结合起来这一艰难任务的那些巨大困难搏斗。”^[12]这是说,人人共通的情感蕴含着有相互沟通的社交性,这种社交性能够成为维系共同体

持久稳定的政治力量。

然而，正如阿诺德·伯林特指出的，正是“共通感”的这种先验性使得审美和政治的联姻变得不可能。康德的“共通感”不是经验性的，而是设想或推演出来的逻辑起点，它的存在其实需要预设经验的非连续性。因为，只有预设经验具有破碎、肤浅和混乱的性质，才需要普遍的、永恒的、先验的理性来救助经验；但是，如果接受存在这种先验的“共通感”并以之作为现实社会中团结各种力量的基础，那么这种在社会现实中达成的共识就会反过来破坏“共通感”所预设的经验非连续性。伯林特认为，要真正实现审美和政治的联姻，就必须抛弃这种先天分裂的本体论，将审美政治的基础放在连续性的本体论上面，视我们的感知经验本身就具有连续性的、融合的本质特征。这样，“从连续性的本体论而不是分裂的、分离的和对立的本体论来理解人类世界”^{[13]210}，审美与我们的社会生活才有真正结合的可能。

西方美学孜孜以求而不得的连续性本体论，其实早就蕴含在中国古典哲学的“太和”概念中，这也使得“太和”之美能够成为联结生态文明时代各种社会力量并促使社会走向和谐发展的桥梁。

首先，“太和”是体用不二的连续性本体论概念。张载《正蒙·太和》说：“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生氤氲、相荡、胜负、屈伸之始。”^{[7]7}这种“道”不是外在的，而是内在于整个宇宙的气化作用中；万物由气聚构成，最终又散而为气。所以，宇宙中并没有真正的“无”，也没有在物质之外的“道”。王夫之对“太和”的解释是：“太和之中，有气有神。神者非他，二气清通之理也。不可象者，即在象中。阴与阳和，气与神和，是谓太和”^{[6]16}。“神”为“清通之理”，即相当于“道”。它既是“不可象者”，但又是“即在象中”的。无论是称之为“神”或“理”或“道”，它都须臾不与物质相分。正是这种体用不二的特点，让“太和”成为连续性的本体论概念。“太和”概念的这种体用不二的特点为生态文明时代政治、伦理和审美等要素的深度融合提供了本体论依据。

其次，美在太和，即美在生态文明。如前所述，“太和”之气并非纯粹的自然产物，而是人努力保存持成的文明之物，但这种文明之物又是遵循

而不是违背自然规律而产生的。这意味着美的本质既非生态，也非文明，而是生态与文明的结合。就前者而言，如果生态指的是不包括人类的生态系统，那么美肯定不是生态的，因为美总归带有属人的品格。但如果生态是指将人类也包括在内的整个生态系统，能否说美在生态呢？我们认为也不能，因为即使是在那种将人类纳入其中的更具包容性的生态学范式中，“生态”概念也无法取代“文明”概念，“生态”在这里依然凸显的是其不为人的意志而转移的客观规律性，不然“生态”与“文明”这两个概念将无法区别。在此情形下说“美在生态”，就相当于承认美是某种客观规律，而贬低人类创造美的事物的主观能动性。同理，就后者而言，美的本质也不在文明。将美和审美视为完全属人的产物而不必遵循自然规律，这是工业文明时代美学狭隘性的集中体现。其预设来自人与自然的割裂，其结果则是人对自然的审美冒犯。生态文明美学之所以要将审美与生态、政治和伦理等因素联结起来，强调审美的深刻性和严肃性，正是希望克服工业文明美学将自然工具化、丑恶化的那种畸形的审美观。从这个意义上看，美也不在文明，尤其不在脱离自然规定和生态约束的文明之中。

最后，美在太和，意味着美感是物我交感获得的满足。张载《正蒙·太和》说：“由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”^{[7]9}张载认为，人心由性与知觉构成，性则由虚与气合成，而虚则是气化宇宙的代名词。此处的“知觉”与西方所谓的感官感知不尽相同。张载在其《正蒙·大心》篇中认为，人心的认知功能包括通过“物交而知”的“见闻之知”以及不通过“物交”而是通过“尽心”而来的“德性之知”^{[7]24}。前者可视为耳目与外界相感相交的感官感知，而后者则是不通过感官感知而通过尽心知性而来的道德觉悟，即通过内心修养达到对天道性命的本体认同。这种天道性命的实质在张载那里就是“太虚即气”。所谓“太虚”“天”“道”只不过是其不同名目，它们的实质都是气的运动变化而已。可见，在张载这里，人类知觉不是纯粹生理性的，它本身就蕴含着政治伦理的意义。质言之，根据“太和”本体论，美感自身即内蕴着政治伦理功能，因为人类感知

与社会正义和道德判断均为太虚之气的变化运转。这种变化运转的最基本原则就是气的交感,也就是《正蒙·太和》里说的“气本之虚则湛一无形,感而生则聚而有象”^{[7][10]}。气的交感到底如何让知觉发生呢?王夫之的解释是“形也,神也,物也,三相遇而知觉乃发”^{[6][33]},即在气的交感过程中,外物(物)与人的感官感知(形)相遇,然后由人的意识(神)处理信息形成知觉。如果万物不是俱由气构成,这种形、神和物的交感是不可能形成的。当代西方哲学家中怀特海的观点与张载、王夫之的观点最为接近。怀特海认为整个宇宙具有内在的关联性,万事万物本质上是不断生成和相互交集的事件与过程,所谓的“物”只不过是我们的思维把过程抽象化为静止的、可把握的对象的结果。正是宇宙的这种过程性的本质,让我们的感知能够领会(apprehension)这个世界,因为我们人类本身也是宇宙过程的一部分。在此基础上,怀特海将美感理解为我们与自然彼此摄入(prehension)获得的满足感。也就是说,在不断生成和交集的事件与过程中,存在物能够彼此进入对方也因此能够彼此相互感应和感受。在此情境中,人才有可能对自然和其他生命形式产生同情与共感,并在满足的状态中获得愉悦的感受。同理,在“太和”的语境中知觉得以发生,也是因为“物我同气”并能够相遇交感、彼此摄入。

中国古代的“太和”思想为我们在生态文明时代重建审美与社会政治伦理的关系提供了启示。欧洲启蒙时代以来的美学走的是不断和其他领域分离以维系自身自足性的道路,其主流观念坚决主张审美自身的纯粹性,并将实用性或实践性视为对其独特性质的削弱。这种分离的世界观在物我关系上培养了一种冷漠的、自私的价值观念——因为物不及我,物与我之间没有交集、没有联系,那么物的衰败就与我毫无干系,这也导致西方美学长期以来缺乏真正的实用关怀。生态文明美学应当摒弃这种工业文明美学的陈旧思路,提倡一种能够超越事物形式和感知特征进而领悟万物之间内在关联的深度审美——不仅让审美感知成为判断我们社会政治成功与否的依据,而且在审美

过程中体验到人与自然是相互依存、利害攸关的命运共同体。如此,敬畏自然、维护自然美好的生态意识就悄然而生了。建构以“太和”为核心的生态文明美学,有助于恢复人与自然的审美关系,重建审美与生态、政治伦理的紧密联系。我们相信,它可以为生态文明时代提供一种兼具传统智慧与现代价值且能够面向未来的可持续性发展的美学新范式。

参考文献:

- [1] 陈望衡,钟贞.“太和”之美:生态文明美学的审美境界[J].中南大学学报(社会科学版),2023,29(4):164.
- [2] 黄寿祺,张善文.周易译注[M].修订本.上海:上海古籍出版社,2001.
- [3] 朱熹.周易本义[M].廖名春,点校.北京:中华书局,2009:33.
- [4] 来知德.周易集注[M].上海:上海古籍出版社,1990:68.
- [5] 王夫之.船山全书:第1册[M].长沙:岳麓书社,1988.
- [6] 王夫之.船山全书:第12册[M].长沙:岳麓书社,1992.
- [7] 张载.张载集[M].章锡琛,点校.北京:中华书局,1978.
- [8] 程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981.
- [9] CALLICOTT J B, AMES T R. Introduction: The Asian Traditions as a Conceptual Resource for Environmental Philosophy [M]// CALLICOTT J, AMES T R. Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy [M]. Albany: State University of New York Press, 1989: 3-4.
- [10] 陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:中华书局,1983.
- [11] GIRARDOT N J, MILLER J, 刘笑敢. 导论 [M]// GIRARDOT N J, MILLER J, 刘笑敢. 道教与生态: 宇宙景观的内在之道. 陈霞, 陈杰, 岳齐琼, 等译. 南京: 凤凰出版传媒集团, 江苏教育出版社, 2008: 2-4.
- [12] 康德.判断力批判[M].邓晓芒,译.2版.北京:人民出版社,2002:203.
- [13] BERLEANT A. Sensibility and Sense: The Aesthetic Transformation of the Human World [M]. Exeter and Charlottesville: Imprint Academic, 2010.

责任编辑:黄声波