

# 美的宇宙与生态美学的中国性——从袁鼎生教授的生态美学建构说开去

The Universe of Beauty and the Chineseness of Ecological Aesthetics: Expanding on Professor Yuan Dingsheng's Construction of Ecological Aesthetics

杨东, 广州理工学院

## 摘要

袁鼎生建构的生态美学理论体系中常常论及“宇宙”。在作为美生学之“元道”的“大自然的自旋生”中，宇宙的大爆炸是一切生态活动的起点。他所构想出的逻辑终转“完形了的天籁美生场”中，人类生存空间也不再局限于地球生态系统。以宇宙作为生态美学的疆域，是从中国古代哲学、古代艺术中因袭而来的宇宙意识的体现。宗白华曾指出中国古代艺术的核心是宇宙意识，而袁鼎生的美生学以宇宙论为锚点，将物质化的宇宙的存在与运行方式作为人的审美活动的背景因素来考察，在融入现代科学观念的同时，也呼应了中国古代“天人合一”的社会与人生理想。

## Abstract

Professor Yuan Dingsheng's theoretical system of ecological aesthetics frequently discusses the "cosmos." Within the "natural spiral generation," which serves as the "meta-principle" of Aesthetics of Living-Beauty (美生学), the cosmic Big Bang is posited as the starting point for all ecological activities. In his envisioned logical culmination, the "perfected natural symphony field of living-beauty," the sphere of human existence is no longer confined to the Earth's ecosystem. Employing the cosmos as the domain of ecological aesthetics reflects a cosmic consciousness inherited from ancient Chinese philosophy and art. Zong Baihua once noted that the core of ancient Chinese art lies in its cosmic consciousness. Professor Yuan Dingsheng's Aesthetics of Living-Beauty anchors itself in cosmology, examining the existence and operational patterns of the material cosmos as contextual factors for human aesthetic activities. While integrating modern scientific concepts, this approach also resonates with the ancient Chinese social and life ideal of "the unity of Heaven and humanity."

**关键词:** 袁鼎生；宇宙论；生态美学；美生场

**Keywords:** Yuan Dingsheng; Cosmology; Ecological Aesthetics; Field of Living-Beauty

## 一、引言

正如唐纳德·沃斯特（1999, p.152）所说，生态学还是“一个宝贵的分析武器和一种新的哲学观念或世界观”，为生态美学、生态伦理学、生态政治学、生态社会学等学科提供了理论依据。如何认识人所在的物质空间、如何看待人与自然乃至宇宙之间的关系，这直接影响着人的自然审美体验。换言之，无论在现代生态学产生之前还是之后，宇宙观都是生态美学等交叉学科研究的基础。在中西方生态美学中，对科学宇宙观的吸纳产生了不同路径与哲学导向。正因为如此，生态美学研究者就往往面对着这样的问题：应该如何理解作为生态美学理论资源的古代生态智慧，尤其是其中的宇宙观、自然观？古代生态智慧与当代生态美学在宇宙观的衔接上存在怎样的联系或根本性差异？这种以自然科学模型为起点的哲学化延伸，在西方生态美学话语中往往经历更多认识论与价值论的批判中介。与西方环境美学相比，中国生态美学基于自身文化传统形成了怎样的解释路径与理论形态？通过对这一问题的理论反思，我们得以更清晰地把握当代中国生态美学拓展理论疆域时所依托的独特思维范式，及其在与西方生态思想对话中可能贡献的差异化智慧。

从宇宙观这个层面上，中国生态美学研究者袁鼎生提出了一个颇有意思的观点：脱胎于“大爆炸宇宙论”的“大自然的自旋生”可以充当自然整生论哲学的理论起点，作为其“美生学”的根本性原则即“元道”。将“大自然的自旋生”作为理论基础，这是其生态美学体系最突出的特征。从袁鼎生的生态美学建构，可以看出中国生态美学研究者在中国古代宇宙论的基础上、考察与借鉴西方相关观念并最终形成自身理论体系的努力。

## 二、外国认知：西方世界的“地球意识”

1962年，随着蕾切尔·卡逊《寂静的春天》的出版，西方民众开始注意到生态问题并推动了大规模的环境保护运动。从此以后，这样的观念逐渐成为共识：数十亿人共同生活在这颗行星上，这颗星球的生态问题是所有国家、所有民众的共同问题。“只有一个地球”的观念深入人心。不过，人对地球的情感并不仅仅体现在生态意义或科学意义上。

段义孚在《恋地情结》中曾论及家园感的产生：“现代国家的尺度太大，以至于让人们无法仅凭一己之力就去认识它，同时其形状也是人为主观划定，这样就无法被人们感知为一个单一的自然地理单元了。”国家的广大疆域使人们难以产生切实可感的恋地之情，“那么与其相悖的是，整个地球却能唤起这样的情感。”国家不是一个明确的自然地理单元，但地球是。“也许未来的情形是，人类的忠诚感只会指向两个极端——留在记忆最深处的家园和整个地球。”（段义孚, 2018, p.168）要注意的是，段义孚所描述的只是一种存在于西方世界的状况，对中国并不一定适用。西方大多数国家国土面积较小，以欧洲为例，约一千万平方公里的土地上分布着近五十个国家，很多国家严格意义上的“国史”不到三百年。尽管西方古代文明在古希腊、古罗马时期就已经相当发达，但那并不代表着现在的欧洲国家就完全承袭了这些古代文明。而中国的政治和文化已经有了数千年的历史，“大一统”的观念和强烈的民族自豪感、国家情怀支撑着国民的精神世界。

段义孚倒是指出了一种现象：当他们提及“环境”或“生态”时，所指的往往有两个层面，一是他们所居留的家乡，一是人所生活的整个地球。前者促使有足够力量的精英群体通过各种努力来保证自身居住环境，但西方世界的穷困者、弱者能否获得这样的资格则是值得怀疑的。以美国为例，从上世纪50年代开始，美国政府在肖肖尼原住民部落的土地上秘密进行了超过900次核试验。根据2009年的一项研究数据，在超过40年中，美国政府在当地进行了928次核试验。这些核试验产生了大约62万吨的放射性沉降物，对当地原住民健康造成了毁灭性的影响。这就是从国家层面进行的典型的环境不公正，然而它处于精英阶层们的“家园”之外，因此也就难以获得关注。换言之，这种指向家乡的“恋地情结”反映在当代环境美学、生态美学领域，就必然面对西方世界广泛存在的环境正义问题。关于后者，地球比国家更广大，但地球可以视为单一的地理单元，段义孚认为“整个地球”也可能获得人类的忠诚度。问题在于，这个地理单元很难被直接感受，“整个地球”更多地是一种想象中的认同感。地球是一个大的生态系统，人是地球生态环境在千万年中演化出的生物，依靠地球上的各种自然资源才能够生存，人对地球的敬畏、崇拜、感怀都在情理之中。但值得注意的是，段义孚所说的西方世界这种对地球的忠

诚显然不是出于科学的、生态的认知，倒更接近于宗教情怀。欧美国家经历了漫长的宗教时期，宗教直到现在仍然是民众精神生活的重要组成部分。人类生存的这个世界在基督教中为上帝所造之物，表现着上帝的权能。段义孚也说：“18世纪，欧洲的文化人把大自然神化了。特别是哲学家和诗人们，大自然对于他们来说是智慧、灵性与圣洁的象征。在大自然里，人们可以获得宗教般的情感、美善的道德，以及对上帝与人之间关系的神秘理解。在18世纪初，人们对乡村环境的赞美更像是一种反奥古斯都式的情绪表达，而不是对赞颂自然或者自然本身的兴趣。”（段义孚,2018, p.159）与古代中国不同，西方世界产生真正意义上的自然审美只不过寥寥数百年的历史，地球或者自然在古代到现代的漫长时间里主要被当做神圣意图的显现，这种对“整个地球”的家园感似乎可以用经院哲学家托马斯·阿奎那的观点来解释：

“对象的和谐之所以美，就因为它在多样和谐中接近于上帝的统一性，或者说它在多样性中反映了上帝浑然统一的整一美。”（冒从虎等,1985, p.442）在华兹华斯眼里，大自然是“上帝在世间留下的神圣碎片”（鲁春芳,2009, p.78），在爱默生看来，“自然的最高贵的用场就是充当上帝的幽灵”。（朱新福,2006, p.83）。在这样的文化传统中，产生对于“整个地球”的情感依恋是可以理解的。

地球作为人类所依凭的世界，它也是上帝所造，万事万物为神圣意旨之显现，这是西方世界对地球产生所谓忠诚感的重要的思想和文化根源。这种情怀在某种程度上确实促进了西方生态意识的发展，比如被称为“非洲之子”的史怀泽还有一层神学家的身份，“敬畏生命”的生命伦理学声称任何生命都有价值，倡导把爱的原则扩展到一切动物，这其中多多少少有一些宗教元素。当霍尔姆斯·罗尔斯顿（2000, p.227）以自然内在价值论来谈论“生态系统的美丽、完整和稳定”时，我们会感到这种所谓内在价值在一定程度上不过是上帝所给予的天赋价值的翻版。此外，对生态美学影响甚深的“建设性后现代主义”的代表人物怀特海、小约翰·B·科布、大卫·格里芬等等都具有神学背景，科布于1972年出版了讨论环境伦理的《是否太晚？一种生态神学》，格里芬在《过程基督论》中宣称基督教对“社会福音”的强调必须变为对“生态福音”的强调，这两人合著的著作中还以“自然的神学”来谈论生态问题。离开宗教情怀，段义孚所说的西方世界这种对地球的忠诚感也就显得苍白。神学能成为生态美学和生态批评的理论基础吗，能作为彻底解决生态问题的灵丹妙药吗？答案是不言而喻的。

神学对于西方世界形成“地球意识”具有举足轻重的地位，但还不是唯一方式。段义孚（2018, p.188）说：“直到18世纪末19世纪初，大自然都没有引起欧洲富裕阶层的兴趣，从那以后才渐渐被越来越多的人重视。观察大自然成了一种时尚的休闲方式。”这种兴趣来自于殖民扩张、西方崛起所带来的征服感与自豪感。此外，古希腊以来的西方哲学家也有观察自然的传统。毕达哥拉斯以数来证明宇宙的和谐，亚里士多德写有《物理学》《气象学》《论天》《动物志》，普林尼等古罗马学者则留下了《自然史》《农业志》等著作，对这些西方古代学者来说，宇宙是可以通过数学、几何学、物理学等科学来认识的，在科学、理性的辅助之下，可以揭示出宇宙的根本规律，宇宙也就坦荡荡地毫无秘密了。这样的纯数理、纯科学化的传统在文艺复兴以后又重新出现。伽利略、牛顿等科学家提供了以天文学和物理学认识自然、解析自然的工具，自然科学探索取得了长足的进步，于是出现了笛卡尔“动物是机器”这样的观念，机械论自然观大行其道。自然是被技术设定的对象，没有理智也没有生命，由人类利用甚至征服，“自然界不再是一个有机体，而是一架机器，一架按其字面本来意义上的机器，一个被在它之外的理智设计好放在一起，并被驱动着朝一个明确目标走的物体各部分的排列。”（柯林伍德,1999,p.6）海德格尔（2010,p.37）认为生物学的研究和研究方法可以说是正确的，然而动植物却首先被当成设置好了的机器，从事科学研究的人只是功利地追求“发现物的技术上的可利用性质或维持他们的生计”（海德格尔 2010,p.9）。这种机械论自然观、技术统治论的论调在西方世界未必就没有影响力，它们对认识世界有极大帮助，但很难说这样的思维方式能够使西方世界真正形成对地球的忠诚。

以上观点曾经在西方历史上发挥巨大影响力，也影响着今天西方环境美学学者对于人与自然关系的阐释。但它们产生于与中国截然不同的文化传统之中，中国的生态美学研究者很难以拿来主义的态度将其沿用到自身的理论体系里。这样西方式的“地球意识”激起了中国学者的反思，也在某种程度上启发了中国生态美学的理论自觉。

### 三、本土智慧：中国古代宇宙观念与艺术的贯通

席泽宗曾以郑延祖的笔名发表《中国古代的宇宙论》，他说：“把宇宙作为一个整体，讨论我们所

居住的大地在其中所处的地位（即天和地的关系），讨论它的大型结构，讨论它的变化、发展，讨论它的有限、无限，这就叫做宇宙论。”在他看来，宇宙论“不但是天文学的研究对象，而且和哲学紧密相联系”。（郑延祖，1976）中国古代典籍中不乏对宇宙形成、运行的描述，其特点在于：首先，中国古代的宇宙论从上古时期发端，在数千年里一以贯之。从留下的文字记载来看，中国古代宇宙论可以上溯至商代。甲骨文中有东南西北四方神名和四风神名，侯外庐（1957,p.24）说：“卜辞中的意识形态：第一，最重时间观念；第二，着重空间观念。”《尸子》说：“天地四方曰宇，往古来今曰宙”，那么卜辞中的这种时空意识实际上也就是上古宇宙观之雏形。席泽忠认为，“盖天说在殷周之际可能已经出现了”（郑延祖，1976）。这种宇宙论的核心思想恰如同《敕勒歌》所说的“天似穹庐，笼盖四野”。战汉时期，“天地各乘气而立，载水而浮”的浑天说（张衡《浑天仪图注》），“日月众星，自然浮生虚空之中”的宣夜说（《晋书·天文志》）都在此时定形。尽管盖天说、浑天说和宣夜说在今天被视为三种不同的宇宙论，其所表现的文化内核倒很相似：人生活在浩阔广远的天地之间，天地没有意志，却可以通过其运行规律表现出仁、德等品质，这些品质成为人间社会的行为法则。这种天人相应的思维模式通过上古典籍传续下来，对中国古代文化面貌发生了极其深远的影响。

其次，从百家争鸣以来，中国文化传统中的主流宇宙观念并不以宗教意识为中心。《墨子》说：“宙，弥异时也。宇，弥异所也。”《庄子》把宇宙解释为“有实而无乎处者，宇也；有长而无本剽者，宙也。”《吕氏春秋》说：“精通乎天地，神覆乎宇宙”，“精充天地而不竭，神覆宇宙而无望”。中国最初的思想家们都是从时间和空间两个方面来谈论宇宙，以宇宙来指代无限无垠的广大时空，与现代意义上的宇宙一词实有异曲同工之处。在这些上古典籍中，天地并不以神化为特征。“天道”常常被附会于伦理和政治上的意义，但天地本身主要是物质性的。

再次，从先秦时起，许多中国古代学者的宇宙观念就以“气化流行”为核心。无论盖天说、浑天说还是宣夜说，气都是宇宙组成的关键部分。《老子》中说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，《左传·昭公元年》记医和之言：“天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也；分为四时，序为五节”。《管子·七法》认为所有事物均“根天地之气”，气是包括人在内的万物之本源，《管子·枢言》描述为“有气则生，无气则死，生者以其气”。经过《淮南子》《论衡》的发扬，这种气论的影响极其深远。理学兴盛之后，明代理学家罗钦顺还在《困知记》中说：“理果何物也哉？盖通天地，亘古今，无非一气而已。”而气论很快深入到美学领域，文气论由此形成，并将作为物质概念的、原本出现在宇宙论中的气变成了灵气、生命之气、韵味之气，体现出生动活泼或简约玄澹的审美特质，参与了中国古代文化精神、审美倾向、审美理想的构建。陈德礼说，气论在转化为美学范畴之后，“以宇宙生命为依归的万物一体观孕育了中国古代审美意识的生命精神”（陈德礼，1997）可见气论在古代宇宙论和美学中的重要作用。

当然，中国古代思想文化中宇宙论与美学的贯通路径相当复杂，气论也不过是一种比较显著的联系方式。宇宙论涉及宇宙的结构、宇宙的运行法则等方面的内容，上古时期的人们不可能对其产生准确、全面的了解，只能以有限的认知和浪漫的想象来推测整个世界的面貌。通过原始思维所获得的认识在科学层面上比较浅薄，但先民们认为这已经是世界的本质：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”。从《周易》等典籍中，我们能看出宇宙论对上古美学的影响：第一，中国在上古时期对宇宙的观察，其目的并不仅仅在于了解天地运行规律，更重要的是以“推天道以明人事”的方式来解释人类社会。上古宇宙论的最终目的是建立天人关系，从而解答政治、伦理等方面的问题，为维护现实秩序提供某种依据。当这种天人关系向美学渗透时，也就形成了对天人相应的和谐关系的追求。第二，从《周易》开始，中国古代士人们形成了对宇宙、自然的仰观俯察的欣赏方式。《系辞下》说包牺氏通过仰观俯察的方式把握宇宙的生化规律，“仰则观象于天，俯则观法于地，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”。“仰观”所见为天中诸物，鸟、云、星都是仰望的对象。“俯察”所见为水，为地，为万物生灵。宗炳《登白鸟山诗》：

“仰升数百仞，俯览眇千里。”王羲之《兰亭》：“仰观碧天际，俯瞰绿水滨。”又《兰亭集序》：“仰观宇宙之大，俯察品类之盛”，都是这一观览方式的表现。宗白华说：“俯仰往还，远近取与，是中国哲人的观照法，也是诗人的观照法。”（宗白华，1981,p.113）叶朗阐述为“观物”要“着眼于宇宙万物，要仰观俯察，游目骋怀，只有这样，才能得到审美的愉悦。”（叶朗，1985,p.77）这种观察方式把人置于无穷广阔的世界之中，形成人、天、地的三位一体，构成了先秦以来中国古代文学艺术的独特精神风貌。第三，《周易》说：“夫大人者，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。先天而天弗违，后天而奉天时。”宇宙观念也折射到士人人格上，要成为“大人”，就要顺应自然、提升

自身精神境界，从而由宇宙论过渡到了人生观和价值观，并落脚于人格美。

“天人相应”的思维方式曾经流行于中国古代，士人们不但从“人在天地间”感悟生命，也通过“与天地合其德”来塑造人生，使宇宙观念成为中国古代美学、古代艺术的重要内核。叶朗说：“中国美学要求艺术家不限于表现单个的对象，而要胸罗宇宙，思接千古，要仰观宇宙之大，俯察品类之盛，要窥见整个宇宙、历史、人生的奥秘。中国美学要求艺术作品的境界是一全幅的天地，要表现全宇宙的气韵、生命、生机，要蕴含深沉的宇宙感、历史感、人生感，而不只是刻画单个的人体或物体。”（叶朗,1985,p.224）这就揭示出宇宙对于中国古代文学艺术的意义。艺术家们从宇宙的浩茫无极、永恒存在和无尽循环中发现了人的渺小，他们说“浩浩阴阳移，年命如朝露”（《驱车上东门》），“人生无根蒂，飘若陌上尘”（陶渊明《杂诗》），“天地长不没，山川无改时”（陶渊明《形影神》）。他们也以宇宙中的情趣和生意来表达人的情怀，出现了“外师造化，中得心源”、“身即山川而取之”等以绘画展现天地造化的画论。朱景玄《唐朝名画录》中说：“画者，圣也，盖以穷天地之不至，显日月之不照。挥纤毫之笔，则万类由心，展方寸之能，而千里在掌。”对绘画来说，形似固然极精极妙，但如果能够在笔墨中展现浩茫宇宙，就更能见出境界。宗白华说：“中国山水画是最客观的，超脱了小己主观地位的远近法以写大自然千里山川。或是登高远眺云山烟景、无垠的太空、浑茫的大气，整个的无边宇宙是这一片云山的背景。”

（宗白华,1981,p.148）此外，园林被看作“虽由人作，宛自天开”的“壶中世界”，是士人们以个体情怀所美化的宇宙的缩影。白居易《酬吴七见寄》：“竹药闭深院，琴樽开小轩。谁知市南地，转作壶中天。”吴梅村《梅村集》载清初造园家张南垣之言：“今夫群峰造天，深岩蔽日，此夫造物神灵之所为，非人力可得而致也。况其地辄跨数百里，而吾以盈丈之址，五尺之沟，尤而效之。”园林被称作咫尺天地，不也是宇宙的象征么？就连中国古代的乐论也折射出宇宙观念。《吕氏春秋·季夏纪·音律》：“天地之气，合而生风。日至则月钟其风，以生十律：仲冬日短至，则生黄钟，季冬生大吕，孟春生太簇……孟冬生应钟。天地之风气正，则十二律定矣。”十律为天地日月所生，音乐作为一种具有时间性的艺术，就成为宇宙中阴阳四时循环交替的表现。

从中国古代的不同阶段来看，在上古时期，浓厚的敬神氛围使天人关系成为社会生活的核心论题。中古时期，士人们怡情山水园林，追求“天工与清新”的审美品格，苏轼赞扬文同所画之竹“合于天造，厌于人意，盖达士之所寓也。”（《净因院画记》）天工、天造成为重要的艺术标准。即使在日益世俗化、平民化的近古时期，宇宙意识仍然通过山水园林景观，以虚实、意境等方式继续影响着艺术创造。袁宏道《游石洲》说：“天地如文人，精华不可刊。而其秀杰气，常在水与山。”总之，中国从春秋战国以来，宗教几乎从来没有在政治和社会生活中占据统治性的地位，所形成的对宇宙、对人类所生活的世界的认识也远远不同于西方。在中国的思想文化传统中，宇宙是鲜活生动的整一体，正如宗白华（1981,p.113）所说：“我们的宇宙是时间率领着空间，因而成就了节奏化、音乐化了的‘时空合一体’。”这是浸润着中国意趣的浑然同一的宇宙。无论从哪个角度来看，中国古代艺术都是完完全全浸润在宇宙意识之中的，那么当代的中国生态美学家们重视宇宙观、将宇宙观作为自己的理论出发点，也是这种文化氛围的题中应有之义。

#### 四、自身建构：从宇宙论到美生学

研究中国美学时，宇宙意识是无论如何都绕不过去的。中国文化传统中的宇宙观有别于西方，凸显着传统美学的“中国性”。闻一多在《宫体诗的自赎》中称赞刘希夷的《代悲白头翁》之玄妙，在古代的中国式文艺批评中被认为是泄露天机，“所谓泄露天机者，便是悟到宇宙意识之谓。”他又描述《春江花月夜》中展示出的特殊情怀：“这里一番神秘而又亲切的、如梦境的晤谈，有的是强烈的宇宙意识，被宇宙意识升华过的纯洁的爱情，又由爱情辐射出来的同情心，这是诗中的诗，顶峰上的顶峰。”其爱情和同情心都建立在宇宙意识之上，庄严深沉的宇宙意识是基础，因此为闻一多所看重。这种雄浑辽远的宇宙意识涤去宫体诗的狭小细碎，因此《春江花月夜》才称得上是“向前替宫体诗赎清了百年的罪”（闻一多,2018,p.217-218）。宗白华明确提出中国古代艺术的核心是宇宙意识。他说，西方形成了出于几何学天文学之理数的唯物宇宙观与逻辑体系，但这种理数世界与心性界、美学界等终难打通，中国哲人则把人与自然、社会的关系推向天人合一之形上境。他在《中西画法所表现的空间意识》《中国艺术意境之诞生》《中国诗画中所表现的空间意识等论文里讨论了中国艺术的宇宙意识。他在《艺术与中国社会》中说：“中国人的个人人格，社会组织以及日用器皿，都希望能在美的形式中，作为形而上的宇

宙秩序，与宇宙生命的表征。这是中国人的文化意识，也是中国艺术境界的最后根据。”他指出宇宙意识、天人关系在中国文化中的重要地位，称其为中国古代哲学之根本。艺术中虚和实的问题是哲学宇宙观的问题，艺术境界亦在宇宙观的基础上生发。“中国人感到宇宙全体是大生命的流行，其本身就是节奏与和谐。人类社会生活里的礼和乐，是反射着天地的节奏与和谐。一切艺术境界都根基于此。”（宗白华,1994,p.412-413）宏阔的宇宙与跃动的生命，天地的节律与人的社会、人的精神的和谐，这二者的融洽结合就是中国艺术所表现的境界。李涛将宗白华所论及的宇宙意识对中国美学的作用总结为五点：第一，宇宙意识是中国美学精神形成的基本要领和重要体现；第二，宇宙意识形成于仰观俯察、远近取与的审美观照，即“流观”；第三，宇宙意识主要是体验心灵安顿的生命意识；第四，宇宙意识是一种时空合一的意识；第五，宇宙意识源自于《周易》“一阴一阳之谓道”的宇宙观（李涛,2006,p.155）。

从闻一多和宗白华之论，我们能发现宇宙论对于中国艺术、中国美学的价值。如果忽视了宇宙论在中国美学之形成和早期形式中的至关重要的地位，就难以真正理解中国美学的深层内涵。而中国美学发展至当代，也有一些美学理论保持着以宇宙观理论的特征，袁鼎生基于宇宙理论而构建起的美生学也因此具有了特殊的意义，我们可以视之为生态美学之中国性的一种体现。美生学作为生态美学的中国形态之一，以“大自然的自旋生”为最核心的理论支撑，从宇宙观出发，构建了“天旋——地转——天旋”的逻辑全程。袁鼎生（2017）结合“大爆炸宇宙论”提出的“大自然自旋生”理念及其整生范式，明确将宇宙的自组织、循环性运动确立为生态哲学的核心。“大爆炸宇宙论”是现代宇宙学中最具有影响力的学说，它认为宇宙开始于一个体积无限小的点，在大爆炸后不断膨胀，终于形成当前的宇宙状态。而膨胀又并非永无极限，最终宇宙也会死亡，然后新的宇宙产生，继续膨胀，继续消亡，永无止境。既然宇宙在按照无穷无尽的旋爆—通胀—旋缩—旋爆的过程运动着，这是远远超乎人之力量的法则。袁鼎生由此受到启发，认为“大自然周期性的旋生，成为世界形成与生长、变化与转换、回归与圈升的模型，成为世界生发的常式”。（袁鼎生,2017,p.2）他以“大自然的自旋生”为基础，建立了独具特色的美生学理论体系。

宇宙论在美生学的理论体系中发挥着三个方面的作用：第一，从天文学中提炼出的“大自然的自旋生”充当着美生学的理论根基。美生学的哲学基础是自然整生论哲学观，这种哲学观“认为自然是自生成、自生长、自转换、自旋回的”。（袁鼎生,2017）简言之，自然自有其法则，而人类只能依循这种法则行事。如果说大爆炸宇宙论这一学说揭示出宇宙生成和演化的路径，宇宙从大爆炸中产生，在膨胀到极致后收缩，如此循环往复，那么就应该把科学学说转化为世界观，在这个基础上再来谈人类以及人类审美意识的生成。

“宇宙的运动，是一个生命过程。它在大旋爆中出生，在大通胀中生长，在大旋缩中衰老，在大旋爆中死去和重生，开始了下一个生命周期。这种宇宙的自旋生，当是最高境界的生生之谓易，这当是最大规模的生生不息。”（袁鼎生,2021）宇宙以奇点为起始，不断膨胀，不断扩张，生命也在这个过程中产生，物种不断进化、不断繁衍，在这个过程中，生命适应自然的能力不断增强，与自然的契合度不断提升，最终在宇宙中自由生存，达到某种生命在自然家园中栖息的最高样式与理想模态，这是生态、生命的最终目的，也是美的最高境界。

第二，袁鼎生汲取中国古代宇宙论中的宝贵营养，将审美理想也建立在宇宙论之上。《庄子》以“天”来指代天成天在和自成自在，《庄子·齐物论》：“女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而不闻天籁夫！”受此启发，在《美生学：生态美学元理论》中，袁鼎生将美生学的元范畴确定为天籁美生场，将天籁家园作为核心范畴。在他看来，宇宙周旋超转，永恒运动，人只能由天而生、向天而长，只能顺应这个过程，人类审美发展到理想状态时，也会依循生态，归于“审美天生”，此时也就接近于庄子的理想“入无穷之门，以游无极之野”（《庄子·在宥》）。《庄子·大宗师》说：“孰能登天游雾，挠挑无极，相忘以生，无所穷终”，这是一种超然物外、回归于一、通达于道的境界，与美生学的审美理想有相通之处。袁鼎生提出大自然的自旋生在“以天生一”和“以一生天”的环进圈升关系中拉开，由旋爆构成的时空起点，可以称之为“以天生一”，由旋爆而通胀，生成了各层次的天体，可以称之为“以一生天”。再通过“一生万万”形成不同层级、不同种类的生命，而这些生命又在“万万一生”的过程中组成共同体，整一地生存。最终生命不断提升、不断完善，其生存空间愈来愈大，成为真正意义上的宇宙生命，袁鼎生称这个具有“终极”意义的状态为“周天生一”。人在宇宙中整一化生存，这是一种审美理想、生存理想、生态理想都得以实现的生态自由，人与生境构成了袁鼎生所设想的最优状态，即天籁美生场。

第三，人与宇宙、与自然的关系制约着审美范式的生成。通过大自然的自旋生，宇宙随之而出。有

宇宙而后有生境，有生境而后有人类，有人类而后有审美意识。人类不断进化、不断发展，随着人类能力的提升，与自然的关系也发生变迁，某个特定历史阶段的人的审美倾向又受到了人与自然之关系的制约，因此形成了不同的审美范式。比如，可以从“整个大自然可持续协同发展”的角度将人类审美范式概括为古代社会的依生之美、近现代社会的竞生之美、当代社会的整生之美（袁鼎生,2001）。后来袁鼎生又将其与元范畴审美场相结合，调整为“古代天态审美场有着审美依生范式，近代人态审美场生发了审美竞生的范式，现代整体审美场形成了审美共生范式，当代整生审美场的审美整生范式，是此前审美场审美范式的结晶”（袁鼎生,2013）。但通过主客体之间关系来总结人类审美范式，在袁鼎生生态美学研究中一以贯之。

袁鼎生的美生学以宇宙论为锚点，将物质化的宇宙的存在与运行方式作为人的审美活动的背景因素来考察。从宇宙论与美学的联结来看，袁鼎生的美生学在以下方面是颇有价值的：首先，他以大爆炸宇宙论为最核心的理论依据，以人与宇宙、与生境关系的变化作为人类美学发展的关键参数，又将生态审美理想扩张到宇宙的范围，表现出浓厚的宇宙意识，其体系相当宏大。其次，如前所述，中国古代美学的起源时期即以天人关系为核心。与《周易》《老子》等上古典籍中所展示出的宇宙论相比，袁鼎生作为理论依凭的大爆炸宇宙论是现代科学所获得的结论，其可靠性超过了“仰观俯察”方式所获得的认知。袁教授所利用的话语体系、思维方式与中国古代美学有较大差异，所关注的内容也与古代美学不同，但美生学对宇宙论的凸显，在一定程度上可以视为本国思想文化资源的一种承继。是表现生态美学之“中国性”的一种尝试。再次，如果说中国古代美学的重心在于“人事”，那么袁鼎生的美生学的重心在于“天生”。他倡导“审美天生”，以天籁美生场为元范畴，以天籁家园为“美丽家园的极致发展”（袁鼎生,2021,p.187），其审美倾向与庄子美学有所联系。西方世界从工业革命开始，就把自然理解为资源的总集，试图控制自然、征服自然，过分强调了人的主体性。而“人合于天，以天为旨归”的中国老庄学说则可以对这种意识起到调和作用。

## 五、结语

世界观、宇宙观的不同，是中西方在生态美学研究领域走上不同路径的重要原因。正如程相占所说，“西方最主要的学者是研究环境美学的，生态美学的成果不多”（程相占 & 孙美娟, 2019）。中国学者则更注重于对生态美学的研究，并强调“生态”与“环境”之间存在本质性的差别。这种差别也可以看做中西方文化精神的分野：西方偏重于较小范围内的、被具体感知为一个单一的自然地理单元的区域，因此以环境美学为主流。而中国学者在天人相应、天人合一等古代思想的影响下，更着意于对人类总体生存环境的关注。而当西方世界将视野扩大到整个人类世界时，也常在宗教情怀下以“重归荒野”、“重归自然”的方式来实现人对超越的追求。在中国传统的思维方式里，天主要是物质性的。“致中和，天地位焉，万物育焉”，由人之和到天地万物之和，天人关系倾向于人之一侧，人对自然的情感来自此岸也归于此岸的、是真实的。另外，如果说西方世界对于自然的赞颂还寄托着他们对本国现代文明、国际地位的自傲，那么中国对自然之美的体会就关系着从三千年前甚至更久远的时代所绵延至今的文化传统。

当然，将宇宙论用于生态美学也可能产生一些局限甚至误区，比如，在当代生态问题还很严重的情况下，论及宇宙生态似乎只是一种理论上的浪漫想象，过于宏大、略显理想主义也使其在指导现实的审美活动、分析具体的审美现象时显得吃力。但这并不意味着宇宙论对于生态美学理论建设是纯乎多余的。人类生活在地球生态系统之中，也就生活在宇宙之中。人是地球上所进化出的高级智慧生物，探索宇宙是人类数千年来梦想。庄子对大鹏“抟扶摇而上者九万里”的赞叹，但丁《神曲》对月球天、水星天、金星天、太阳天、火星天、木星天、土星天、恒星天和水晶天等九重天的想象，康德《实践理性批判》中对“位我上者，灿烂星空；道德律令，在我心中”的感悟，乃至阿波罗11号成功登月，都说明宇宙论与美学存在千丝万缕的关系。总之，中国当代生态美学的理论建构伴随着对西方学术资源的深入了解和审慎判断。西方历史上曾经有着广泛影响的宇宙论难以借鉴到中国生态美学体系之中，因此袁鼎生等众多研究者试图在融入现代科学观念的同时，也利用中国古代的思想资源，在一定程度上呼应中国古代“天人合一”的社会与人生理想，从而凸显中国生态美学的中国性。将宇宙论导入生态美学，这是中国文化惯性与现代科学、现代美学融合的结果，也是中国生态美学理论发展的自我要求。

## 参考文献

- 陈德礼 . (1997). 气论与中国美学的生命精神 . 北京大学学报 (哲学社会科学版) , (06), 53 – 59, 154.
- 程相占 , & 孙美娟 . (2019). 中国生态美学发展状况及其话语建构——教育部长江学者特聘教授、山东大学博士生导师程相占访谈 . 社会科学家 , (10), 3 – 7, 161.
- 段义孚 . (2018). 恋地情结 . 商务印书馆 .
- 海德格尔 . (2010). 物的追问——康德关于先验原理的学说 . 上海译文出版社 .
- 侯外庐 . (1957). 中国思想通史 (第 1 卷) . 人民出版社 .
- 霍尔姆斯 · 罗尔斯顿 . (2000). 环境伦理学 . 中国社会科学出版社 .
- 柯林伍德 . (1999). 自然的观念 . 华夏出版社 .
- 李涛 . (2006). 俯仰天地与中国艺术精神 (博士学位论文, 上海师范大学) .
- 鲁春芳 . (2009). 神圣自然: 英国浪漫主义诗歌的生态伦理思想 . 浙江大学出版社 .
- 冒从虎 , 王勤田 , & 张庆荣 . (1985). 欧洲哲学史 (上卷) . 南开大学出版社 .
- 闻一多 . (2018). 神话与诗 . 江西教育出版社 .
- 叶朗 . (1985). 中国美学史大纲 . 上海人民出版社 .
- 袁鼎生 . (2001). 人类美学的三大范式 . 社会科学家 , (05), 5 – 12.
- 袁鼎生 . (2013). 美生场论 . 广西民族大学学报 (哲学社会科学版) , 35(04), 79 – 85.
- 袁鼎生 . (2017). 生态美学的哲学观 . 玉林师范学院学报 , 38(04), 2 – 9.
- 袁鼎生 . (2021a). 美生学: 生态美学元理论 . 人民出版社 .
- 袁鼎生 . (2021b). 生态是生命与处境对发同出的绿活存在 . 鄱阳湖学刊 , (01), 90 – 97, 127.
- 郑延祖 . (1976). 中国古代的宇宙论 . 中国科学 , (01), 111 – 119.
- 朱新福 . (2006). 美国文学中的生态思想研究 . 苏州大学出版社 .
- 宗白华 . (1981). 美学散步 . 上海人民出版社 .
- 宗白华 . (1994). 宗白华全集 (第 2 卷) . 安徽教育出版社 .
- 唐纳德 · 沃斯特 . (1999). 自然的经济体系 . 商务印书馆 .

## 作者介绍

杨东, 博士, 广州理工学院人文与教育学院讲师, 研究方向: 生态文艺学, 岭南文学与文化。

## 致谢

本文系 2023 年广东省普通高校特色创新类项目“中国式现代化视域下当代生态批评的话语建构”(项目编号 2023WTSCX141) 的阶段性成果。