

自然至美 本真生存

——论屈原赋的生态审美意蕴

吴广平^{1,2}, 邓康丽²

(1.湖南科技大学 中国古代文学与社会历史文化研究基地; 2.湖南科技大学 人文学院, 湖南 湘潭 411201)

摘要:屈原是自然之子。屈原赋保留着人与自然最纯真的审美关系,在屈原与自然的交感会通中,自然的“大美”为其带来的是生命的陶冶和人格的塑造,蕴含丰厚的生态审美意蕴,主要表现为审美理想下的自然至美和生存理想中的本真生存,前者体现的是屈原对自然美的推崇以及渴望与自然合一的人格追求,后者体现的是屈原在生命存在根基和存在建构上的本真式追求。

关键词:屈原赋;生态审美意蕴;人与自然;自然至美;本真生存

中图分类号:I207.22

文献标志码:A

文章编号:1672-7835(2021)05-0148-09

生态问题的恶化,将“人与自然”这个一直存在的“元问题”重新置于人类的视野中心。在强调工业化的时代,自然作为物质资源受到人类的大肆掠夺和破坏,人与自然的关系变成简单粗暴的征服者与被征服者的关系。然而,生态危机的频频爆发验证了恩格斯的话:“我们不要过分陶醉于我们对自然界的胜利。对于每一场这样的胜利,自然界都报复了我们。”^①毋庸置疑,人与自然是一个生态整体,损害自然的利益,必将反噬到人类自身的利益,并且这种反噬是彻底的,从人类的生存环境到生活质量,再到个人的生命存在,都会受到影响。眼下,我们已迈入建设生态文明的时代,开始以生态的眼光来看待人与自然的关系,但是如何引导人们重视自然环境,却还需从精神文明的角度入手。

回望我们的文明,早在几千年前,我们的先哲就预见性地提出“天人合一”的命题,超前地以一种整体观来看待世界。如道家的老庄思想,老子以“道”为中心论点,提出“道法自然”的观点,将

“天人合一”从一种生存智慧提升至哲学思想的高度,重视个体命运与宇宙大道的关系。其后庄子继承和发扬老子的思想,从一种美学的高度进一步升华“天人合一”的内涵,所谓:“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理。”^②当古人以审美的眼光来观照自然之时,人与自然的审美关系便得到确立。人与自然的审美关系是最本原也是最有生机活力的审美关系,人类的一切审美活动和美的创造都可追溯至这里。然而这种审美关系的价值意义却不止于此,这主要是因为这种审美“美”并非一种单纯的一对一联结,而是一种无限的敞开和无限的涌入。海德格尔说:“美乃是整个无限关系连同中心^③的无蔽状态的纯粹闪现。”^④美作为一种无限且无蔽的存在,使得人与自然的“无限关系”可以在此敞开。当极端的工具理性以锐利的形式割裂了我们与自然的“无限关系”,我们的想象力和创造力会因此日渐贫瘠;当“已知”变成一种束缚思维的存在,人与自然之

收稿日期:2021-02-09

基金项目:教育部人文社科规划基金项目(19YJA751031);湖南省研究生科研创新项目(CX20201011)

作者简介:吴广平(1962—),男,湖南汨罗人,教授,主要从事先秦两汉魏晋南北朝文学研究。

①恩格斯:《自然辩证法》,中共中央马克思列宁恩格斯斯大林著作编译局译,人民出版社1971年版,第460页。

②郭庆藩:《庄子集释》,王孝鱼点校,中华书局1961年版,第735页。

③这里的“中心”指“命运”。

④海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,商务印书馆2002年版,第223页。

间存在的那种“全息感通”会因这种一元化的知识而遁去。于是人们会忍受不住这种单调乏味的生活,会去向往和渴求世界、生活和人生的丰富性和神秘性。屈原赋保留着人与自然最纯真的审美关系——想象的,交感的,浑然一体的。在诗人与自然的交感会通中,诗人与自然的审美关系变成一种无限的关系,将人生、生活、社会、世界宇宙统统纳入其中,展现出一个丰富多元、内涵深刻且相互映照的大千世界。本文将从两个方面来谈屈原赋所蕴含的生态审美意蕴:诗人在审美理想上的自然至美取向和在生命理想上追求的“本真”的生存。

一 审美理想:自然至美

在中国传统美学中,自然,或者说自然美是一种主流的审美标准。中国的文艺家们对于“真”与“美”的认识和表现都是从对自然美的领悟开始的。比如战国时期,庄子提出“虚静”和“物化”说,认为只有虚心宁静才能达到与道合一的美学境界^①,提倡创作要与造化天工(自然美)合乎一致。到魏晋南北朝时期,刘勰在《文心雕龙·原道》中也提到创作与自然的关系:“文之为德也大矣,与天地并生者何哉?……(人)为五灵之秀,实天地之心。心生而言立,言立而文明,自然之道也。”^②刘勰认为,诗文创作犹如自然创化,乃是自然而然形成的。其本意也是将“自然”视为一种创作的法则和标准,追求合乎天然的创作。钟嵘在《诗品》中更是明确地提出了“自然英旨”说,主张诗歌创作以“自然”为最高美学原则,强调一种直觉的纯朴心境,即“直寻”,要直抒胸臆,反对典故和声律的形式束缚,力求天然。到了唐代,画家张璪进一步提出“外师造化,中得心源”^③的艺术创作理论,这里不仅将自然美视为最高级别的美,并且主张把自然的造化和心灵的领悟联系起来,使人与自然的审美关系得到前所未有的重视。清代袁枚又提出“性灵说”,强调诗歌创作要直抵诗人的心灵,直抒诗人的真情实感,不拘格套,重视人的自然本性。从诗文创作的自由抒发延伸至人精神品性的自由表现,关注人的精神性存在,追求

人的自然本真状态,从生态美学的角度来看,“性灵说”包含深切的对人之存在的生态人文关怀。中国传统文学中将自然美作为审美标准的论述汗牛充栋,在这里不一一介绍。总而言之,从上述这些理论或者观点来看,在中国文艺家们眼中,自然不仅是一种理想的审美对象,大美无言,大化同流,造化之中孕育出万千灵秀,而且是“一面烛照人类自身的镜子”^④。换句话说,他们对自然美的崇尚,不仅是一种审美取向,同时也折射出他们的自然人生观、世界观和价值观^⑤。追溯这种审美传统的渊源,必然要追溯至《诗经》和楚辞,而作为楚辞文学的代表性人物,屈原自然是这种传统的原始之处的一个醒目的坐标。

屈原对自然的审美一方面是他自己“览察草木”的结果,但更为重要的一方面是受到社会历史文化的影响和熏陶。楚国得天独厚的自然环境为屈原提供了天然优良的审美条件,生于斯长于斯的诗人受到环境的陶冶和浸染,加上他自己敏锐而广泛的感受力,自然美逐渐渗入诗人的审美心灵,并引发了他的各种思考。此时,诗人的“自然人生观”开始形成。但一个人的人生观的形成不仅依赖于物理环境因素,也得之于精神环境因素的促成。“在自然美这个问题上,屈原的审美态度体现了南北文化交流的特点。一方面他接受了儒家理性主义的观点,故有‘香草美人’之说;但更为主要的另一方面是他接受了楚民族巫术文化传统的深刻影响,对大自然持浪漫的‘超现实’态度,从而把人与自然的统一当作最高的境界。”^⑥屈原充分吸收了儒家以山水比德的思想 and 美善相兼的自然审美价值观,创造了“香草美人”的经典意象,尤其是香草意象,将自然美与人格美的界限彻底打通。香花香草的清白之体、芳馨之性、繁茂之态、坚韧之质,正对照着屈原自己的生命境界:“伏清白以死直兮,固前圣之所厚。”(《离骚》)“苟余情其信姱以练要兮,长顚颔亦何伤?”(《离骚》)“苟余心其端直兮,虽僻远之何伤!”(《九章·涉江》)“苏世独立,横而不流兮。”(《九章·橘颂》)“淑离不淫,梗其有理兮。”(《九章·

①“物化”,也是“天人合一”的理念。

②范文澜:《文心雕龙注(上册)》,人民文学出版社1958年版,第1页。

③张彦远:《历代名画记》,中华书局1985年版,第318页。

④陈望衡:《环境美学》,武汉大学出版社2007年版,第222页。

⑤陆晨琛:《汉代动物赋的悲感现象考察——兼论汉代自然美的情感维度》,《郑州大学学报(哲学社会科学版)》2019年第3期。

⑥韦凤娟:《〈诗经〉和楚辞所反映的人与自然的关系》,《文学遗产》1987年第1期。

橘颂》)在此时,人的性情变成自然的灵窍,或者说自然的灵性变成人的美质,人与自然不仅是息息相通的,甚至是物我不分的,最终呈现出“美美与共”^①的审美理想模式。但是,屈原对自然的审美并不止于一种纯粹的审美境界或者艺术境界,他的最终目的是达到一种与自然美冥合的生命境界或者人格境界。因此楚民族巫术文化中的超现实因素变成了屈原实现这一目的的可行方式。他在诗与情的迷醉中、在巫术意识的迷幻中、在神话的演绎中,不断追寻那至美的形式。在他看来,自然美有着永恒的生命、伟大的品质以及无穷的力量,自然美是至美的——人的生命境界唯有达到自然美的高度,人的存在意义和价值才能彻底实现,才能树立一个流芳千古的生命楷模。从根本上来讲,屈原的这种自然审美态度并不是颓废的、无意义的,而是积极的、浪漫的、深刻的,富有“自然至美说”^②的意味。

作为一个自然的览察者和崇拜者,屈原能敏锐地捕捉到各种各样的自然美,他将自己的理想寄托其中,以自然美的呈现来表达他对理想的诉求。他塑造了一个个内蕴丰富的自然意象,既有“深固难徙,更壹志兮”的橘树,又有生长在幽僻寒冷之地却独自盛开的兰花,他欣赏它们生命的美丽,但更敬佩其独立的品格和强大的生命意志。他将它们视作生命的典范,他渴望像它们一样,“愿岁并谢,与长友兮。淑离不淫,梗其有稊兮”(《九章·橘颂》),“时暖暖其将罢兮,结幽兰而延伫”(《离骚》)。他看到了“鸢鸟之不群兮,自前世而固然”(《离骚》)的孤独,也感受到了“鸟飞反故乡兮,狐死必首丘”(《九章·哀郢》)的情感。在屈原眼中,它们的生存表现与自己的情感、情绪似乎存在着某种对应,虽无法言说这种对应,但它们的生命的确实安抚了自己受伤的心灵,让自己感觉到理解和支持。他在诗赋中写道:“进不入以离尤兮,退将复修吾初服。制芰荷以为衣兮,集芙蓉以为裳。不吾知其亦已兮,苟余情其信芳。”^③当仕途生活遇到挫折,诗人不是选择变节从俗,而是选择“复修吾初服”,初服即自己当初的衣服,

比喻“初衷”,即“初心”,诗人坚信只要自己品行依然芬芳,即便被世人误解,也不改初心。从这里可以看出,芰荷为衣、芙蓉为裳的“初服”形象不仅包含诗人对自我的肯定,它还寄托着诗人的情怀、希望和理想,象征着某种信仰,而诗人唯有回归这种信仰,才能获得心灵的慰藉和精神的救赎,才能治愈自己,以便重新找回自我。很显然,对自然的审美于屈原而言,并不是一种单纯的愉悦感的收获,而是一种巨大的精神抚慰。

屈原的审美理想既是以自然美为基础的,也是以自然美为终极构想的。这位天生的诗人,美的追求者,在他的很多诗赋中都漫溢着对自然美的喜爱之情。他对自然美的推崇不仅是一种自然美、人格美的彰显,而且更是一种信仰的追随。在他的诗赋中,我们看到他采集各种各样的香草香草,山岗的木兰,水边的宿莽,沅水中的白芷,澧水边的兰花,还有江离、申椒、菌桂、蕙草、薜荔、芰荷、芙蓉等,他喜欢将这些芳香四溢的花草编制成一件件华丽的“奇服”“姣服”,或做成缤纷的佩饰,披戴在身上。王逸对此注解道:“言己修身清洁,乃取江离、辟芷以为衣被,纫索秋兰以为佩饰,博采众善,以自约束也。”^④而那木兰上的坠露,秋菊下的落英,还有那“桂酒”“椒浆”,“搗木兰以矫蕙兮,糗申椒以为粮”(《离骚》)做成的“糗芳”,又变成了他理想的佳肴。其实不管是将自然物作服饰还是用以服食,屈原的目的都是借自然美来象征自己的人格美。香花香草的芳馨昭质、缤纷绚丽,令人心旷神怡,就好比一个人身上美好的人格品质,两者都是由生命本质、本性所散发出来的美。他种下一亩亩的香草香花,悉心地培育,直到长出峻茂的枝叶、欣欣向荣的花儿,空气里到处弥漫着芳香,他将收获这片理想乐园所带来的幸福和美好。他还为自然神唱祭歌,日月星云、山河湖泊都变成他的歌颂对象,但他的歌不只是简单的歌颂赞美,还蕴涵着深情——崇拜之情、缠绵之情、思念之情,他就像是一位自然的使者,带着友好与深情来寻觅它们、拜访它们。从中可以感受

①“美美与共”是费孝通先生1990年12月提出的观点,原话是:“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同。”此十六字“箴言”是认识和处理不同文明之间关系的一种理想状态,以及达到这一理想状态的手段,是基于中华文明内在精神的话语表达。本文的“美美与共”概念是对费孝通先生观点的引申,是将社会学、人类学、民族学学科的概念引申到生态美学学科之中并赋予其新的内涵,在生态美学语境中“美美与共”是指自然美与人格美、人情美交融耦合、和谐共生所达到的审美境界。

②“自然至美”说由当代美学家陈望衡在其著作《环境美学》中作为一个重要论点提出,在环境美学、生态美学等领域引起巨大反响。

③王逸:《楚辞章句》,黄灵庚等点校,上海古籍出版社2017年版,第13页。

④王逸:《楚辞章句》,黄灵庚等点校,上海古籍出版社2017年版,第4页。

到的是,屈原对自然不是一种简单的欣赏,而是以一种独特而强烈的审美精神在与天地自然万物往来,自然界的香花香草、飞禽走兽、山川河流仿佛都变成可以感知的对象,它们将美奉献于他,与他对话和交流。而他则调动着一切感官之能事——味觉、视觉、听觉、嗅觉、触觉,乃至想象和记忆——将自然之气味、色彩、声响、质地、变化充分地吸收和内化,以个人美感经验的丰富来表现其宏大的理想主义。他以自然美浇铸他的性灵,以自然美建构他的美与理想,甚至追求与自然的合一,追求一种永恒光明的自然人格。

屈原所信奉的价值信念主要来自儒家的君子人格,而儒家君子人格的完满主要是通过“参赞化育”的道德修行而成。于是,这里就有一个价值前提,即“参赞化育”的主要对象——自然,乃是人生的一切价值信念之源。君子的修行是以自然为价值母体,同时也是替代自然去实现价值,即所谓“天将以夫子为木铎”(《论语·八佾》)、“固天纵之将圣,又多能也”(《论语·子罕》)。正是在这种价值前提下,屈原将“天地大美”(自然美)视为美中“至美”,它不仅是美的最高境界,更是生命意志的最高境界。对于自始至终都未放弃君子使命的屈原而言,与“天”同一是他生命意志的本能需求。“世溷浊而莫余知兮,吾方高驰而不顾。驾青虬兮骖白螭,吾与重华游兮瑶之圃。登昆仑兮食玉英,与天地兮同寿,与日月兮同光。”^①身处溷浊世道,屈原不仅想超越世俗的束缚,更想超越个体生命存在的有限性,以此来对抗人生的死亡和虚无。道家的超脱哲学似乎为屈原指明了一条出路,以一种“审美逍遥”的生命状态达到超脱世俗的彼岸。但是,屈原到达的“彼岸”并不是道家所追求的逍遥无待,而依然是儒家君子通过“参赞化育”所得到的超越性价值形态——“与天地兮同寿,与日月兮同光”,可见,“天道”依然是屈原的信仰,因为它超越个体、超越时间,它是永恒的光明、无限的价值,一种不言自明的“大美”!对于身陷流亡之境的屈原而言,他必须以这种“大美”的无限价值来对抗他内心的虚无与虚妄。他必须寻找意义,这是他的存在之基。

值得一提的是,作为一个独立的审美主体,自然的一切虽然都触动屈原那颗审美而感性的心灵,但是屈原对自然的审美态度却与当代加拿大

美学家艾伦·卡尔松的“自然全美”审美观不同。从屈原赋可以看出,屈原对自然审美的同时也常常伴随着审丑,他对自然的审视和思考是不拘一格的,并且有自己独特的审美立场。他常常利用美丑对照的原则来描写自然,在这些描写中,既有美丑的对比,如:“户服艾以盈要兮,谓幽兰其不可佩。”(《离骚》)“故荼荠不同亩兮,兰茝幽而独芳。”(《九章·悲回风》)又有美的堕落和衰败,如:“兰芷变而不芳兮,荃蕙化而为茅。”“椒专佞以慢慝兮,楹又欲充夫佩帙。”(《离骚》)还有对丑的直接批判,如:“雄鸠之鸣逝兮,余犹恶其佻巧。”(《离骚》)正如东汉王逸所说的:“《离骚》之文,依《诗》取兴,引类譬喻。故善鸟香草,以配忠贞;恶禽臭物,以比谗佞;灵修美人,以媲于君;宓妃佚女,以譬贤臣;虬龙鸾凤,以托君子;飘风云霓,以为小人。”(《楚辞章句·离骚序》)屈原赋中的自然意象常有正反对立的两组,如“香草”与“恶草”“善鸟”与“恶禽”“善神”与“恶神”。客观来说,审美的主体性必然附带着审美的主观性,屈原对自然美的欣赏和推崇也只是针对那些与他的情感休戚相关的自然事物,他能与它们产生一种情感交流,与之相关的美感体验就伴随这种交流产生。“作为审美对象的自然,必须是肯定人的生存、生活、人的情感的那部分自然。”^②这是人作为审美主体所拥有的审美权利。因此,从现代的眼光来看,屈原并不是一个自然全美主义者。他推崇自然美,是因为在他看来自然之中蕴藏着他所渴望的理想之美、最高级的美,是与他的存在意义相关的自然美。自然是生命力的源泉和集成之地,是生命大流所贯注的地方,而“美”作为自然的一种形式,蕴含着无限的审美潜能,一旦人进入对自然的审美状态,自然就会以它的无限可能性启示人们,满足人们的审美期待和审美理想。但是这并不意味着自然的一切都能满足审美主体(人)的审美需要。自然全美主义者支持“自然无丑”的依据是科学认知论,完全按照自然性来定义自然美,是从自然本体的角度取消人的审美主体地位。这其实是对人与自然审美关系的解构,更何况美是不言自明的,具体而理性的认知行为很有可能限制美感的出现。屈原对自然美的推崇,渴望与自然合一,是想与那部分理想之美、最

①王逸:《楚辞章句》,黄灵庚等点校,上海古籍出版社2017年版,第98页。

②陈望衡:《环境美学》,武汉大学出版社2007年版,第222页。

高级别的美合一,也就是与“大美”合一,将有限短暂的生命贯注到无限永恒的“大美”之中,是屈原对意义世界的向往和对自我实现的渴望的表现。这种自然审美态度虽具有强烈的个人色彩,但有着充盈的情感和想象力,更注重人与自然的精神交流,是“天人合一”观的美学体现。

二 生命理想:本真生存

真,在现代存在论的语境中,是指一种无蔽、澄明的存在状态,是一种“如其所是”的本质性存在,因此又叫作“本真”存在。“本真”存在最早由海德格尔提出,海氏将“本真”解释为“在其命运的本己要素中”^①存在。用通俗的话来讲,“本真”就是符合个体本性、本心的发展需求,个体能充分运用主体意识在世界中存在和经验,是一种向外无限敞开、向内自性自足的生命状态。在海德格尔看来,最理想的“本真”存在状态是人产生一种“在家之感”,因为在亲切、熟悉的家之氛围中,人最容易以真实的自己存在,在与真实的自己照面中,人才能切身感受到自由和欢悦。因此“家园”又被海氏称作人之存在和发展的“本质空间”。生态存在论美学观以海德格尔的观点为理论依据,对于人的存在的讨论和探索主要围绕“本真”的存在论建构来展开,从人的原初形态——生态本性,到人的生活形态,这种美学观以一种生态人文主义的视角来观照人的生存和存在,试图探索一种符合现代人需求的“诗意地栖居”的方式。生态存在论美学观将海氏所说的“在家之感”进一步发展发展为“家园意识”,认为“家园意识”中“蕴含着更为深刻、本真的人之诗意地栖居的存在真意”^②。总而言之,“真”或者“本真”存在是人之存在的本质部分,一旦“本真”存在遭到遮蔽或者放弃,人就会失去自我,面临自我沉沦、生命异化的存在危险。

存在,并非只是现代哲学探索的对象,这是一个自古以来就反复出现的母题。不同时代不同地点的人对存在的追问,催生出对生命存在的不同观点和看法。《卜居》一篇可看作是屈原对自我存在的追问。王逸在《楚辞章句》中对“卜居”的

注解是“卜己居世何所宜行”^③,用现代语汇来理解,就是通过占卜来追问:“人应该如何存在?”《卜居》是屈原遭弃逐后对自我存在的一次全面审视和思考,他以问的形式陈列选择,但他的内心其实早已有明确的答案,其所以再问,只是想证明自己的存在根据和意义的正当性,或者用王逸的话来讲是“冀闻异策,以定嫌疑”^④。在此篇中,有一段发问是:

宁正言不讳,以危身乎? 将从俗富
贵,以偷生乎? 宁超然高举,以保真乎?
将啜菽饮水,啜啜儒儿,以事妇人乎? 宁
廉洁正直,以自清乎? 将突梯滑稽,如脂
如韦,以洁楹乎?^⑤

从生命存在的角度来看,这一段是整篇文章的核心部分,其中的“正言不讳”“廉洁正直”都可以用一个字来概括,那就是“真”。从字面意思来理解,“真”即指屈原的纯真本性,“保真”则是屈原面对浑浊世道所采取的一种反抗姿态。但是结合屈原的人生来看,“真”其实具有更深刻的生命意蕴,它蕴含着屈原对自我存在的清醒认识和价值关怀,是屈原对自我生命存在的高度概括。

屈原的生命观的形成主要受儒道生命观体系的影响。道家的“本然生命”和儒家的“价值生命”都不同程度地影响了屈原的生命意识和生命体验。前者通过回归生命的本然形态,来达到生命之“自然”的境界,注重人的“自性自足”;后者则通过弘扬生命的意志,来达到生命之“仁”的境界,注重人的“价值自足”。虽然这两种生命观体系对生命思考的向度不同,但都是从肯定生命本身的存在意义出发,追求人性之“足乎己而无待于外”^⑥的生命境界。因此,两者都是基于对生命存在的关怀的立场出发,从生命内在根源性上为生命揭露存在的本质,或者建构一种存在的范式,为生命态势提供一种真实价值的引导。从屈原赋所反映的生命意识来看,屈原的生存态主要包含两个层面,一个是生命存在根基上的“本真”,这主要受道家的“本然生命”观的影响;另一个是生命存在建构上的“本真”,这主要受儒家的“价值

①海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,商务印书馆2002年版,第15页。

②曾繁仁:《生态美学导论》,商务印书馆2010年版,第325页。

③王逸:《楚辞章句》,黄灵庚等点校,上海古籍出版社2017年版,第165页。

④王逸:《楚辞章句》,黄灵庚等点校,上海古籍出版社2017年版,第165页。

⑤王逸:《楚辞章句》,黄灵庚等点校,上海古籍出版社2017年版,第165—166页。

⑥马其昶:《韩昌黎文集校注》,上海古籍出版社1986年版,第13页。

生命”观的影响。

道家认为生命最核心最本质的部分就是“真”,这里的“真”是指生命的自然本性。《庄子·秋水》对此有形象的阐释:

牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。故曰:无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名。谨守而勿失,是谓反其真。^①

在庄子看来,人的自然本性并非指未开化的原始野性,而是指一种纯良的天性,是人之存在的核心本质,即所谓“物固有其所然,物固有所可”^②。因此他劝导人们要保护这种天性,不要以投机取巧的方式去破坏它,不要让世俗之虚名染指它,要谨慎地守护它,不要丢失,唯有做到这些,才能保证生命不被异化,从而实现本真生命的自在自足。

以道家的生命观来审视和解读屈原的生命意识,则不难发现,屈原是一位名副其实的“真者”。在他较早的一篇作品《橘颂》中,他对橘树“受命不迁”的本性的赞颂在一定程度上反映了他对生命存在的看法:

后皇嘉树,橘徕服兮。受命不迁,生南国兮。深固难徙,更壹志兮。绿叶素荣,纷其可喜兮。曾枝剌棘,圆果抟兮。青黄杂糅,文章烂兮。精色内白,类任道兮。纷缊宜修,姱而不丑兮。^③

橘树之所以“受命不迁”,并非是一种生命意志的顽抗,而是物种本性的“不可易也”,如果强行改变,其结果只能是橘树生命的异化,也就是《晏子春秋·内篇杂下》说的:“橘生淮南则为橘,生于淮北则为枳。”生命的其他向度,如橘树之绿叶、枝丫、果实、纹路等等,也只能是在满足这种本质生命的生长需求的情况下,才能得以展开。文学地理学中有“文学三空间”论,认为自然环境是文学家的“第一空间”,即文学创作所依托的原型空间^④。屈原在《橘颂》中所描述的生命状态正是庄子所强调的自然本性状态。庄子认为人的存在应该是自然而然、任情适性的,唯此才能把握住自

己生命的特质,并在此基础上充实生命力,这也与老子的“贵身”思想一脉相承。屈原歌颂橘树的“受命不迁”,并赞美橘树的繁盛和美丽,是因为他自己对生命的体验也是如此:“嗟尔幼志,有以异兮。独立不迁,岂不可喜兮?深固难徙,廓其无求兮。苏世独立,横而不流兮。”^⑤他知道自己的天命所在,所以他独立不迁,他知道有所为有所不为,所以横而不流,自性自足。因此,并非是命运选中了屈原,而是他本能地选择了他的命运。生命的自我实现是基于“本真”存在来获得,唯有在这个基础上,才能获得生命的“个别化”经验,并以此成就“一种天命遣送的命运”^⑥。因此可以说,屈原对自身命运的感知,或者说使命感,在某种程度上正源于这种“本真”生存状态下的生命体验。

生命存在根基上的“本真”性也在某种意义上促成一种本然道德的形成。在《庄子·渔父》中有这样一段讨论:

孔子愀然曰:“请问何谓真?”客曰:“真者,精诚之至也。不精不诚,不能动人。……真在内者,神动于外,是所以贵真也。其用于人理也,事亲则慈孝,事君则忠贞……”^⑦

此处的“真”已不再拘于人的自然性范畴,而涉及“人理”,即人的社会性内涵,因而更符合人存在的真实状况。当人的内心拥有这样的本真性,就会自然而然地表露自己的真情实感,不会流于矫揉造作、虚情假意之俗,放在父子君臣的人际关系中,则体现为一种“慈孝”“忠贞”的本然道德。屈原正是这样的个性,他对楚王的情感淋漓尽致地体现了“事君则忠贞”的“真者”气质。他不像那些居心不纯的小人,只会用阿谀谄媚的话术讨好君王,以使自己蒙惠受利。他是忠言直谏,以一己之言去刺破谎言制造的幻象,以一颗赤子之心为君王心、万民心,即便为此付出惨痛的代价:“岂余身之惮殃兮,恐皇舆之败绩!”(《离骚》)因此梁启超才说屈原是“情感的化身”,是

①郭庆藩:《庄子集释》,王孝鱼点校,中华书局1961年版,第590-591页。

②郭庆藩:《庄子集释》,王孝鱼点校,中华书局1961年版,第69页。

③王逸:《楚辞章句》,黄灵庚等点校,上海古籍出版社2017年版,第133页。

④曾大兴:《地理环境影响文学的表现、途径与机制》,《兰州学刊》2017年第4期。

⑤王逸:《楚辞章句》,黄灵庚等点校,上海古籍出版社2017年版,第134页。

⑥海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,商务印书馆2002年版,第11页。

⑦郭庆藩:《庄子集释》,王孝鱼点校,中华书局1961年版,第1031-1032页。

“为情而死”^①。

这种地缘性物种生命论还反映了生命的本真存在与家园环境的紧密关系。当代生态美学存在观将“家园感”作为实现“本真”存在的最终寄托。海德格尔写道:“‘家园’意指这样一个空间,它赋予人一个处所,人唯在其中才能有‘在家’之感,因而才能在其命运的本己要素中存在。这一空间乃由完好无损的大地所赠予。”^②当代中国生态美学的奠基人之一曾繁仁也谈道:“从深层次上看,‘家园意识’更加意味着人的本真存在的回归与解放,即人要通过悬搁与超越之路,使心灵与精神回归到本真的存在与澄明之中。”^③就此而言,屈原的家国之情与他的生命意识是息息相关的,首先是这种人与地的归属关系使屈原成为他自己,家园意识是他生命意识的重要组成部分。唯有在家园这片故土上,在楚国这个历史空间中,屈原才能获得那种切近本源的存在,才能充分地展现自我,实现自我。

道家对于生命之“真”的探讨主要围绕生命与自然的联系以及生命本身的自然本性来展开论述,强调生命天性中的真纯、纯良,与世俗性对立。但是人的存在不只和自然环境有必然的联系,自然是生命之源,这点毋庸置疑,但人作为一种社会性动物,他的存在必然具有社会性内涵。儒家在社会性方面补足了讨论的空间。如果说道家所追求的生命境界是遗世独立、与天地精神往来的本然生命——“个体真性与自然大化的生机同一”^④,那么儒家所追求的生命境界则刚好相反,是以一己之身投入历史洪流,将个人意志融入历史精神的价值生命——“个体人格与历史的伦常形态同一”^⑤。当然,儒家生命观的立足点依然是人的“原生命”,只是比起道家保护生命的原生性,儒家更注重培养和提升个体的生命意识,弘扬生命的精神和意志。

屈原接受儒家的“价值生命”思想有两方面的原因。第一是因为共同的社会基础。儒家主张“内圣外王”,把个体的自我实现与历史王道结合在一起的,通过实现历史王道来证明个体生命的

存在价值。“士不可以不弘毅,任重而道远。”(《论语·泰伯》)这是包括屈原在内的许多知识分子的历史使命。第二是出于一种生命存在的信念需求。在一个“举世皆浊我独清,众人皆醉我独醒”(《渔父》)的生存困境中,如何不被“境遇的陷阱”吞没?又如何能在“独善其身”中安身立命,而不致于思无所依?当面临命运的极大变动时,生命该拿哪些观念或者信念去应对?儒家在“价值生命”上的讨论和主张给了屈原安慰和出路。

传统屈学对屈原的研究,习惯从他的政治轨迹来观照他的一生,因此容易得出诸如“悲剧性”“失败者”的结论,但这种视角其实是片面的,因为它轻视了屈原做出的种种反抗和坚持,而正是后者的表现,让儒家的君子道德显示出它真正的经世价值。“宁溘死以流亡兮,余不忍为此态也”(《离骚》)所表现出的不屈血性;“伏清白以死直兮,固前圣之所厚”(《离骚》)所表现出的铮铮风骨,这些血性、风骨的背后是君子道德在人格意志上的自信和自足。为什么儒家的君子道德能够为屈原提供这么强大的精神支持,以至于屈原在身遭不公命运时依然能不忘初心,和邪恶势力反抗到底?刘小枫一语道破其中的缘故:在屈原心中,“君子并不是空洞而抽象的个体意志和道德良心,它‘重仁袭义’,与天地同,所以才‘定心广志’,无所不能。”^⑥儒家对人的生命存在的真正关切是“仁者自爱”(《荀子·子道》)。通过一种一以贯之的道德修养(心性修养)来使自己的生命丰足而独立,其本质是一种“行动者道德生命在深刻意义上的自我实现”^⑦。这种学说的高明之处,不是对人进行一种道德上的规劝或规范,而是以绝对价值——“天道”——的形式给予其神圣启示。“天人合一”是生命所追求的最高境界。换句话说,君子之所以能够意志自足、人格自信,是因为君子道德中蕴含“天道”的价值意蕴——通过一套“参赞化育”的自我修炼,君子从一种本然的存在状态发展出一种自觉的处世智慧。正因

①梁启超:《屈原研究》,见《饮冰室合集(第五册)》,中华书局2003年版,第56页。

②海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,商务印书馆2002年版,第15页。

③曾繁仁:《生态存在论美学论稿》,吉林大学出版社2009年版,第335页。

④刘小枫:《拯救与逍遥》,华东师范大学出版社2011年版,第115页。

⑤刘小枫:《拯救与逍遥》,华东师范大学出版社2011年版,第115页。

⑥刘小枫:《拯救与逍遥》,华东师范大学出版社2011年版,第94页。

⑦王楷:《仁者自爱:儒家传统的道德生命观及其哲学基础》,《孔子研究》2012年第5期。

如此,屈原即便遭遇被疏远、被弃逐,他也能做到道德自足、人格自信,在诗中反复吟道:“苟余情其信姱以练要兮,长顼领亦何伤?”(《离骚》)“苟余心其端直兮,虽僻远之何伤!”(《九章·涉江》)

从现实生活来看,屈原对儒家价值观的接受也构成了一种生存建构上的本真状态。在儒家思想中,“仁”是生命的最高境界,为了达到这种境界,个体需要进行深刻的自我修行。对此,李天道有深入的分析:“‘仁’的构成境域(即自我修行的内容)就是人的一种‘本真’生存态势或生命状态,也即‘本真’审美域的达成态。可以说,正是从重视人生、珍惜生命、推崇‘本真’生存出发,儒家美学强调作为个体的人的自身生命意识的培养。而‘仁’审美域的达成流程其本身就是一种‘本真’生存态的生动呈现。”^①可见儒家对生命的观照是内在的、本质的,所谓:“君子之学也,以美其身。”(《荀子·劝学》)屈原是一个非常注重自我修养的人,在屈原赋中,“修”的内容是屈原思想的重要组成部分,而且出现的频率比较高,尤其在抒情长诗《离骚》中,如:

“纷吾既有此内美兮,又重之以修能。”

“老冉冉其将至兮,恐修名之不立。”

“謇吾法夫前修兮,非世俗之所服。”

“余虽好修姱以鞿鞲兮,謇朝谇而夕替。”

“进不入以离尤兮,退将复修吾初服。”

“路曼曼其修远兮,吾将上下而求索。”

从上述可见,“修”的内容非常丰富,其对象有能力、功名、品德、外形等等,可谓内外兼修。屈原是一个追求完美型人格的人,他自己也坦承:“民生各有所乐兮,余独好修以为常。”(《离骚》)“好修”从本质上而言,其实是屈原对自我存在的价值关怀。蒋骥《山带阁注楚辞》对此有一段精辟的分析:“(《离骚》)始之事君以‘修能’,其遇谗以‘修姱’,其见废而誓死则法‘前修’,即欲退以相君,亦‘修初服’,固始终一‘好修’也。……

通篇以‘好修’为纲领……篇中曰‘好修’,曰‘修能’,曰‘前修’,曰‘修初服’,曰‘信修’,‘修’字凡十一见,首尾照应,眉目了然,绝非牵附之见。盖好修者其学也,为彭咸者其忠也。”^②蒋氏认为“修”字是《离骚》一篇的诗眼,是屈原解决一些重要问题的基本原则,同时也是屈原生命轨迹中的一条明线,贯穿屈原一生的作为。此解说颇有见地。从生命存在的角度而言,屈原的“修”所体现的正是一种生存建构上的“本真”状态。

“修”所体现的“本真”生存态所反抗的是“非自立状态”和“非本真状态”。屈原以“修”来完善人格、充实人生,实现内在世界的精神自足和人格自信,甚至实现生命存在的超越性,就其结果而言,不仅表现了诗人对生命的尊重、热爱和珍惜,同时也表明诗人对世俗之态的反抗。海德格尔在他的《存在与时间》一书中曾深度剖析过这种世俗之态形成的缘由,从某种程度上来说,世俗之态为一种“非自立”“非本真”的“常人状态”的集合。在他的论述中,“常人状态”的基本存在方式是“庸庸碌碌,平均状态,平整作用”^③。“庸庸碌碌”所追求的是从属于“他人”这个集体形式;“平均状态”则体现了“共处同在”(集体存在)下的无差别性;常人的“平整作用”则尽可能地将一切独特性、优越、“例外”都消除泯灭,以换取一种平整的形式。这些生存态都是对个体性存在构成的遗忘,即对个人特性和个人价值的遮蔽和遗忘。然而,由于人性本身存在一种深层的懒惰心理,将自我认知、自我建设视作一种不必要的负担,还没有等世界的“决定论”来摧残人们的“自由意志”,很多人就像丢掉累赘一样悻悻地把“自由意志”抛开,因此世俗之态、常人之态至今还普遍地存在于世。因此从生存论意义而言,屈原对“修”的坚持在普遍的“非自立状态”和“非本真状态”环境中则尤显难得和珍贵,因为它在表明诗人对自我生命的珍视,对个人价值、特性的重视,以及对世俗之态、常人之态的不妥协和不服从。

屈原在《离骚》中写道:

时缤纷其变易兮,又何可以淹留?
兰芷变而不芳兮,荃蕙化而为茅。何昔日之芳草兮,今直为此萧艾也?岂其有

①李天道:《儒家美学的“本真”生存审美诉求》,《吉首大学学报(社会科学版)》2014年第6期。

②蒋骥:《山带阁注楚辞》,上海古籍出版社1984年版,第39页,第181页,第183页。

③海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,生活·读书·新知三联书店2014年版,第148页。

他故兮,莫好修之害也!……既干进而务入兮,又何芳之能祇?固时俗之流从兮,又孰能无变化?……惟兹佩之可贵兮,委厥美而历兹。芳菲菲而难亏兮,芬至今犹未沫。^①

屈原清醒地认识到,“莫好修”的结果是“不芳”和变成“萧艾”。那些“莫好修”之人无法抵抗利益的诱惑、权力的威吓,纷纷选择变节从俗。屈原对此既不屑,又痛心疾首,最后他只得留下一句:“吾将远逝以自疏。”这其中的逃避意图和守真动机与说出“归去来兮”的陶渊明在本质上是一样的,两人追随的都是一种本真性的存在,当世道与之相违,诗人们本能地选择“超高举”来“保真”“守拙”。选择“远逝”和“归去”,重点不在结果,而在于选择的意义,“远逝”和“归去”都是为了接近人生的“真意”。在生存困境中选择人生的“真意”,或者说坚守本真自我的存在,是个体对自己生命高度负责的表现。但值得指出的是,屈原又与陶渊明不同,面对黑暗,陶渊明选择的是归隐、是逃避,屈原最终选择的是反抗、是殊死斗争。

从屈原一生的轨迹和其作品思想来看,屈原

从未放弃对美的追求、对理想的执着,而这些作为一种“良知的召唤”,时时刻刻充盈诗人的内心,让他在浑浊的世道犹能坚持自我,坚持本真的生存态。也正因如此,屈原自始至终都未堕落成一个平庸世俗的“常人”,未因“常人”世界的威胁而放弃自己的独特性,所以从生存意义的角度来看,屈原是一个活出本真自我的人。

结语

从屈原赋来看,屈原对自然的审美是浸入式的、交融式的,当他对自然进行审美观照时,并非一种主客二元的对立状态,相反,自然是他交流的对象、审美的对象、崇拜的对象,他以情审美,深入自然万物的核心,与自然万物融为一体,追求至美的自然人格;他以自然为存在的范式,在个人存在本质和生存建构上追求自然本真的生存态。这样的审美交融为屈原带来的是人格的塑造、生命的陶冶和启迪。屈原与自然之间由审美情感而建立起的无限关系以及自然对诗人心灵和精神方面的积极影响对现代人的精神重建具有重要的启示意义。

Natural Beauty, True Existence: On the Ecological Aesthetic Implication of Qu Yuan's *Fu*

WU Guang-ping^{1,2} & DENG Kang-li²

(1. The Research Base of Ancient Chinese Literature and Social Culture, Hunan University of Science and Technology,
Xiangtan 411201, China;

2. School of Humanities, Hunan University of Science and Technology, Xiangtan 411201, China)

Abstract: Qu Yuan is the son of nature. Qu Yuan's *Fu* retains the purest aesthetic relation between human and nature. In the communication between Qu Yuan and nature, the “big beauty” of nature brings life and personality shaping, and contains rich ecological aesthetic connotations. It is mainly manifested as the beauty of nature under the aesthetic ideal and the true existence in the ideal of survival. The former reflects Qu Yuan's admiration of natural beauty and his eager desire to be united with nature, while the latter reflects Qu Yuan's true pursuit based on life existence and construction of existence in life.

Key words: Qu Yuan's *Fu*; ecological aesthetic implication; human and nature; natural beauty; true existence

(责任校对 龙四清)

^①王逸:《楚辞章句》,黄灵庚等点校,上海古籍出版社2017年版,第28—29页。