

人文国际

Humanities International

————— 第5辑 —————

生态文学专辑

主 编 周 宁
执行主编 盛 嘉

厦门大学人文学院国际学术交流项目



厦门大学出版社 国家一级出版社
XIAMEN UNIVERSITY PRESS 全国百佳图书出版单位

人类中心主义的退场与生态美学的兴起

曾繁仁*

【摘要】 当代生态美学的发展遇到人类中心主义思潮的强劲对抗,厘清人类中心主义与生态美学的关系成为生态美学发展的关键。人类中心主义产生于工业革命的启蒙主义时期,在哲学上力倡“人为自然立法”,在美学上则是对于自然的“审美剥夺”,结果导致美学的解体。随着生态文明代替工业文明,人类中心主义必将退出历史舞台,生态人文主义应运而生。它实际上就是生态存在论,在此基础上建立的生态美学具有时间上的现世性、空间上的栖居性与生命美学的特征,迥异于以人类中心主义为基础的认识论美学。

【关键词】 人类中心主义 生态存在论 生态人文主义 审美剥夺 生态美学

20世纪90年代中期以来,生态美学在中国悄然兴起,在新世纪得到一定程度的发展。但在其发展过程中却遇到强劲的阻力,主要是人类中心主义思潮的强劲对抗。其论者认为,生态美学是对人类中心主义的颠覆,而人类中心主义作为对人的利益的维护则是具有永恒价值的理论,反对人类中心主义就是反人类,如此等等。因此,厘清人类中心主义及其与生态美学的关系即是生态美学发展的当务之急。

—

什么是人类中心主义呢?《韦伯斯特第三次新编国际词典》指出,人类中心主义即指“第一,人是宇宙的中心;第二,人是一切事物的尺度;第三,根据人类价值和经验解释或认知世界”。^①这种人类中心主义包含着传统的人文主义内涵,萌生于文艺复兴之时市民阶层以人权对教会神权的对抗。但其真正的发展则是工业革命迅猛发展的启蒙运动时期。当时,由于蒸汽机的发明,科技的进步,大工业的出现,生产力的迅猛发展,人类充满了从未有过的自信,认为完全能够改造、控制并战胜自然。启蒙主义的最重要代表人物之一,著名的百科全书主持人狄德罗指出:“有一件事是必须得考虑的,就是当具有思想和思考能力的人从地球上消失时,这个崇高而动人心弦的自然将呈现一派凄凉和沉寂的景象。宇宙变得无言,寂静与黑夜将会显现,一切都变得孤独。在这里,那些观察不到的现象以一种模糊和充耳不闻的方式遭到忽视。人类的存在使一切富有生气。在人类的历史上,如果我们不去考

* 本文是教育部基地课题生态审美观基本理论问题研究的中期成果(2009JJD750010)。

曾繁仁:山东大学文艺美学研究中心 中国 济南 250000

① Webster's Third New international Dictionary, 4nd, Merriam-Webster. 1976, p. 93.

人类和自然,灵魂和肉体对立起来的荒谬的、反自然的观念,也就愈不可能存在了。”又说:“我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界,存在于自然界的。”^①法国哲学家福柯则明确地宣布“人的终结”即人类中心主义的终结。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(这个细微的,这个难以观察的间距,这个在同一性形式中的退隐,都使得人的限定性变成了人的终结)。”^②另一位法国哲学家德勒兹则以其别具一格的非人类中心的“块茎理论”取代人类中心的“根状系统”。他说:“块茎本身呈多种形式,从表面上向各个方向的分支延伸,到结核成球茎和块茎”,“块茎的任何一点都能够而且必须与任何其他一点连接。这与树或根不同,树或根策划一个点,固定一个秩序”。^③至于美学领域,从1966年美国美学家赫伯恩发表《当代美学及自然美的遗忘》开始,环境美学逐步在西方勃兴,宣告由人类中心主义派生而出的艺术中心主义也受到挑战并必将逐步退场。从20世纪90年代中期开始,我国的生态美学与生态批评日渐兴起。

当然,我们对人类中心主义的批判绝不是一种简单的抛弃,而是一种既抛弃又保留的“扬弃”,恩格斯将这种扬弃解释为“要批判地消灭它的形式,但是要救出通过这个形式获得的新内容”。^④这就告诉我们,我们批判人类中心主义并不是将其彻底抛弃而走到另一极端的生态中心主义。事实证明,生态中心主义将自然生态的利益放在首位,力图阻止人类的经济社会发展,否定现代化与科学技术的贡献。这不仅是一种倒退的反历史的倾向,而且因其与人类的根本利益相违背,所以在现实中也是一条走不通的路。我们与之相反,一方面批判人类中心主义对人类利益的过分强调,同时又保留其合理的人文主义内核;另一方面批判了生态中心主义对自然利益的过分强调,同时又保留其合理的自然主义内核。由此,延伸出一种新的生态文明时代的人文主义和自然主义相结合的精神——生态人文主义(其中包含生态整体主义的重要内涵)。这是一种既包含人的维度又包含自然维度的新的时代精神,是人与自然的共生共荣,发展与环保的双赢。这种新的生态人文主义就是我们的新的生态美学的哲学根基,它的首先倡导者实际上是海德格尔。众所周知,认识论哲学采取“主客二分”的思维模式,人与自然是对立的,也是人类中心主义的,人文主义与自然主义永远不可能统一。只有在存在论哲学之中,以“此在与世界”的在世模式取代“主体与客体”的传统在世模式,人与自然、人文主义与自然主义才得以统一,从而形成新的生态人文主义。海氏的存在论哲学与美学以现象学为武器有力地批判了将人与自然生态即此在与世界对立起来的人类中心主义,深刻地论述了现世之人的本质属性就是“在世”与“生存”,也就是人对作为“世界”的自然生态的“依寓”与“逗留”。这就是生态存在论的哲学与美学,就是一种生态人文主义。生态人文主义的提出也是与生物圈的存在密切相关的。因为生物圈的存在告诉我们人类与地球上的其他物种甚至无机物密切相关,须臾难离,这其实也是人性的一种表现,正是生态人文主义的重要依据之一。有论者认为,人类中心主义作为世界观是荒谬的,

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1972年版,第518页。

② 米歇尔·福柯:《词与物》,莫伟民译,上海三联书店2001年版,第503页。

③ 吉尔·德勒兹、费利克斯·瓜塔里:《游牧思想》,陈永国编译,吉林人民出版社2011年版,第127页。

④ 沃尔夫冈·韦尔施:《如何超越人类中心主义》,《民族艺术研究》2004年第5期。

时间性也就是历史性之所以可能的条件,而历史性则是此在本身的时间性的存在方式。”^①也就是说,真正的现实生活中之人是此时此刻生存着并由生到死之人,从而是具有历史之人。这种现世之人与包括自然生态在内的世界休戚相关,须臾难离,因此一切的人类中心主义在现实生活中是无法成立的。所以,时间性恰恰是现世之人的本真呈现,而从时间性的角度来看审美,根本就不可能存在与人所借以生存的世界毫不相关的、仅凭视听觉的静观之美,只有存在于人的生存进程之中、所有感觉都介入的动态之美。这就是美国当代环境美学家阿诺德·伯林特所提出的“介入美学”(aesthetics of engagement)。

其次,从空间的角度来看,人类中心主义的美学观是一种纯思辨的抽象美学,立足于对于极为抽象的美的本质的思辨与探讨。这种美学观是既不包括时间观,也不包括空间观的。例如,康德为了沟通其纯粹理性与实践理性,实现其哲学的完整性而创造出作为沟通两者桥梁的“审美的判断力”;而黑格尔美学则是绝对理念在其自发展中感性阶段的呈现。这些美学理论尽管不乏现实的根据并具有一定的理论阐释力,但总体上来看却是主要从纯粹理论出发,所以不免其虚无高蹈性而脱离人生。它们是既无时间意识也无空间意识的。生态人文主义的美学观却是一种人生的美学,而人都是立足于大地之上,生活于世界之中,与空间紧密相关的,所以,生态美学也是一种空间的美学。海德格尔十分明确地阐释了生态美学的“空间性”。他说:“此在本身有一种切身的‘在空间之中存在’,不过这种空间存在唯基于一般的在世界之中才是可能的。”而所谓在世界之中,海氏认为存在两种情况,一种仍然是认识论的,空间中的“一个在一个之中”,两者是二分对立互相分离的;另一种则是存在论的,是居住、依寓与逗留,人与世界须臾难离,血肉不分。^②后来,海德格尔用“家园意识”来界定这种“空间性”。他说:“在这里,‘家园’意指这样一个空间,它赋予人一个处所,人唯有在其中才能有‘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。”^③段义孚则将“家”的内涵界定为“安定”与“舒适”。他说:“我们想知道我们所处的位置,想知道我们是谁,希望自己的身份为社会所接受,想在地球上找个安定的地方,安个舒适的家。”正因为“家”是人舒适安定的依寓,栖居与逗留之所,是人须臾难离的“世界”,所以它与“围绕着人”的环境是不相同的。段义孚指出:“‘世界’是关系的场域(a field of relations)‘环境’对人而言只是一种冷冰冰的科学姿态呈现的非真实状况,在‘世界’的‘关系场域’中,我们才得以面对世界,面对自己,并且创造历史。”^④很明显“环境”与人的关系就正是海德格尔所说的“一个在一个之中”的两者分离的认识论关系。而从字义学的意义上说,“环境”(environment)与“生态”(ecological)也有着不同的含义,前者有“包围、围绕与围绕物”的意思,没有摆脱“二元对立”;而后者则有“生态的与生态保护的”的意思,与古希腊词“家园与家”紧密相关,反映了人与自然融为一体的情形。这就是我们之所以将生态人文主义的美学观称作“生态美学”而不称作“环境美学”的重要原因。当然在现实生活中自然对人并不总是温和友好的,有时也是严峻甚至是暴虐的。杜威将自然称作是人类的“后

① 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,三联书店1987年版,第25页。

② 海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第15页。

③ 参见宋秀葵:《段义孚人文主义地理学生态文化思想研究》,山东大学2011年博士论文,第96页。

④ 宋秀葵:《段义孚人文主义地理学生态文化思想研究》,山东大学2011年博士论文,第49、38、125页。

logical Ontology. Based on it, Eco-aesthetics has special features of the secular nature of time, of dwelling on the nature of space and of life aesthetics. Eco-aesthetics is totally different from Anthropocentrism-based Epistemological Aesthetics.

Key Words: Anthropocentrism; Ecological Ontology; Ecological humanism; aesthetic exploitation; Eco-aesthetics

击下,共同面对着巨大的环境问题,这是当前环境问题的同质性;至于如何面对,则相应于不同历史文化及自然环境之差别,而有种种之不同,此即环境思想的差别性;合此同质性与差别性,我们便可以一方面定位自身在全球环境问题中的地位,另一方面也可以知道不同文明文化环境思想其可能之贡献所在。

二、21 世纪环境问题之特殊性

相对于人而言,所谓环境即指谓人以外的一切存在,包括人文环境与自然环境。环境乃是相对人而言,更精确地说,是相应人的有限性及自觉性而可能,如实而言,整个存在就其为存在而言,初不必有种种之区分,此区分乃是由人提出,亦即是相应人的自觉性而可能。人是通过其自觉而有人我之区别、人物之区别,进而有环境的意识。此外,如果单就人的自觉性而言,环境之观念亦非分析的,亦即由人的自觉性中分析不出环境的概念,今若欲建立环境概念,则必须加入“人的有限性”此一前提。因为人是有限的,所以人之外必然存在着某物,而此某物即构成环境之内容。就吾人的自觉性而言,不同的自觉性有其不同之立场与假设,因而应形成了不同的环境观。而且不同的环境观除了与原初的自觉性相应之外,亦与其所处之时代与知识水平息息相关,而且这样的影响正是 21 世纪环境思想的主要关怀所在。

21 世纪环境问题的主要来源有二,其一是自工业革命以来的工业化结果,造成人类对环境资源的大量掠夺与破坏。当然,工业技术与知识并不会破坏环境,它只是客观的知识。然而,当知识与技术配上资本主义思想时,情况便完全不同。在资本主义对生产、消费、成长的迷思下,人类对环境资源的掠夺便永无止息的一天。完全以量衡量一切的资本主义社会,穷其全力提升消费量的增加,而完全忽视如此增加是否有价值?而且这样的增加是否是环境所能负荷的?因此,臭氧层的破坏、温室效应的压力、世界能源的短缺等一连串的问题一一浮现。更令人忧心的还不止于此,21 世纪生命科学的发展,人类对生物学有更多更深入的了解与认识,例如基因工程、复制生物,都是已然存在的科技结果。在以往,生命毕竟有所谓的“自然律”,限制人的入侵,如今生命科技已逐渐掌握上帝创造的奥秘与能力,如果这样的技术再度与资本主义唯利是图的思想相结合,其所可能引发的环境危机将是空前的。易言之,21 世纪的环境问题不但承继了以往的环境困境,而且增加了完全异质而且具毁灭性的环境挑战,此中,技术问题并不是决定性的因素,而是人类对待环境及生命的态度决定了 21 世纪的人类命运。简言之,21 世纪当然存在环境知识及技术的问题,然而更具决定性与迫切性的问题,是人的价值观与环境观,而这样的问题层次,也正是中国传统思想的着力所在,而吾人对中国传统思想之分析,将有助吾人对环境观之再思考,并找出回应之道。

以儒、释、道三家为主流的中国文化,自始就是以生命实践为首要的关怀,而且其中亦有其共同的信念。就心性论而言,儒家的仁心,道家的道心,佛教的悲心,以及仁性、道性与佛性,支持着中国人对人的肯定与尊重,简言之,基调是以性善论为主轴。就性善论而言,儒家的忠恕之道及至诚尽性;道家的致虚守静、归根复命;佛教的破执去妄,转识成智,不外是人性本善论的延伸。而至境界论,则儒者有“仁者与天地万物为一体”之说,而亲亲仁民爱物、成己成物亦是儒者的根本信念所在。在道家,老子有“人法地,地法天,天法道,道法自然”之论,庄子则直谓“天地与我并生,万物与我为一”,天人合一的信念儒道皆然。佛教以大悲

心为起点,有无缘大慈、同体大悲之愿,亦以一切众生、一切法为佛光所普及者。果如此,则儒、释、道三家皆以性善论为本,以天人合一为归宿,落入环境观,则强调人与自然之共存、共生、共荣,以至于无人我、无物我乃至无以上之论之境界。相对西方思想重在将自然环境视为一客观对象,而为一待决定、待开发、待利用之资源,中国哲学显然大为不同。同时,在将自然环境甚至人文环境皆视为一客观资源之前提下而提出之永续经营观念,亦与中国人自始即主张人与自然永续共存之观念大异其趣。凡此,皆显示出中国思想所决定之环境观之特色所在,此中当然是受其价值观之决定。

二、荀子环境思想的理论基础

有关荀子的环境思想,我们可以由三义加以说明,此即性伪之分、化性起伪、天生人成。

(一) 性伪之分

《性恶篇》是荀子论性的主要篇章,在此篇中,荀子明确地持守性恶论的立场,并由是而导出对孟子性善论之批评,以及其特殊的文化观。《性恶篇》云:

人之性恶,其善者伪也。今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱礼,而归于暴。故必将有师法之化,礼义之道,然后出于辞让,合于文礼,而归于治。用此观之,人之性恶明矣,其善者伪也。^①

依荀子,人之性乃是以好利、疾恶、耳目之欲为主要内容,如果缺乏合理之节制与安顿,就必然会因争夺而导致冲突与罪恶,是以证成人之性恶。今针对此性恶,圣人以礼义师法教化之,是以能扭转原有之性恶,而有正面之道德表现,此即人文化成之努力成果,亦即所谓“伪”也。由此看来,荀子乃是以人之自然之性的现实内容为人性,此人之自然欲求乃是一强度之要求,是以有无限追逐之产生,唯现实之资源有限,今以无限追求争取之,必然造成分配上之失衡而产生种种争夺。若缺乏高于自然之性的理性加以排解,则此冲突将是永恒的,而人间之争乱亦成必然。此即所谓性恶者也。事实上,荀子以自然言性之立场,乃是与告子论性为同类。告子由“生之谓性”开始,推出一系列之论述,唯其并未直接主张性恶论。盖就自然之质论性乃是一实然之态度,此中并无明显之价值判断而为一中性论之态度,此即告子所谓“性无善无不善也”。今荀子论性则与告子同类,则亦宜以一中性论立场为结,而性恶之论亦难以成立也。易言之,食色自然之性即使无善可说亦未可直接以恶视之。盖自然之性只是自然,此中分析不出恶的意涵。就此而言,荀子以自然之性而言性恶,以及其对孟子性善论之批评,显然并非坚强之论,然则荀子又何以要坚持性恶呢?笔者以为,荀子以自然之性为恶主要之理由有三:

^① 本文有关《荀子》的文献,主要依据李涤生:《荀子集释》,(台北)学生书局1981年版。

对自然天而言,尽心知性知天便只能从认知心下手,而与孟子不同。例如孔子有“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉”之论,此表面上类似荀子之自然天,其实不然。盖其文乃是承子贡问孔子人生道理,请孔子提供具体之指引,而孔子乃以“天何言哉”应之。此义一方面是以天地无言而以四时行、百物生为言,由是而以天地万物之生生不息,说明天道之悠久无疆,由是而请弟子们能善观天地无言之教,而以自强不息自勉之。另一方面则是以天地之不语显示身教之重于言教,而期弟子能于孔子日常生活之内容体会道之无限也。凡此,皆是以天道、天理之形上天为天之意义之定位,而非如荀子的自然天。孟子以尽心知性知天为论,言仁、义、礼、智四端皆天所与我,则此天亦重一形上天义,天并非自然之对象。老子有“道法自然”之论,此并非在道之上更有一自然以为基础,而是道即以自然为其性也。而老子之谓自然天,乃恒与天地连言,“天长地久”、“天地尚不能久”等,是以老子虽有自然天之概念,然其更以天与道相同,而以天道视之,同为具形上理趣之天也。例如,“损有余,补不足,天之道”,又如“天道无亲,常与善人”,此皆为形上义之天。唯此中之天或道虽具形上之意义,以其能生万物、长万物,而为一存在之基础,然而此天或道是否可以以形上实体视之,则学界颇有争论。袁保新教授《老子哲学之诠释与重建》一书,对此论之甚详,在此不拟赘论。^①因有以上之争论,是以笔者在此特别说明老子之“天”乃是“具有形上理趣之形上天”,其与荀子之自然天显有不同。由此看来,荀子之前之哲学家虽然皆可以有自然天之观念,然不必以之为首出之核心观念,而大多以形上天视之,至于墨子则为一人格天型态,又别为一型矣。由此看来,荀子天人之分的天以自然天为核心,颇有别开生面之意也。

2. 天既为一自然天,而与人间之祸福无必然之关系,是以人之努力唯在以合理方式响应之。今天既为自然,是以人的努力便全落在人文世界礼义师法的文化努力上,而有效排除非理性之介入与干扰,此则充分表现出人文主义精神也。值得注意的是,荀子在此并不是完全否定人对自然天的了解,而是重在排除人对自然天存有非理性的期望而流于迷信,由是而树立人文精神之独立性与尊严性,形成荀子“理智的人为主义”立场。^②

3. 至人之为至人,即在其能明天人之分,由是而能各安其位,两不相伤。易言之,天乃自然,是以安之可也,不必有非分之想与价值之求,它只是如是之实然存在罢了,价值与尊严是人文世界的成果,我们应该严谨地区分二者之差别,由是才能将天人有一合理之安顿,此为首要之立场所在。然而,在天人之分之后,人与天之关系究竟如何安顿,依然需要进一步之说明。试观下文:

不为而成,不求而得,夫是之谓天职。如是者,虽深,其人不加虑焉;虽大,不加能焉;虽精,不加察焉,夫是之谓不与天争职。天有其时,地有其财,人有其治,夫是之谓能参。舍其所以参,而愿其所参,则惑矣。(《天论篇》)

所谓天职,即是指天之自然运作之原理,此原理应偏于形上之理,亦即天之所以为天之际理,此非经验所能印证检验者。既是超经验的形上之理,而非人所能充分掌握,且对治国经

① 参见袁保新:《老子哲学之诠释与重建》,(台北)文津出版社1991年版。

② 李涤生:《荀子集释》,(台北)学生书局1981年版,第362页:“天道观念,在荀子思想系统中是重要观点之一,与性论心论同是构成荀子的理智的人为主义的基本因素。”

世无直接决定者,是以圣人即不必在此费心探察,而可将精神集中在可着力之处,此所谓“不与天争职”。再观下文:

列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事,而见其功,夫是之谓神。皆知其所以成,莫知其无形,夫是之谓天功。唯圣人为不求知天。(《天论篇》)

不见其事而见其功之神,乃为一成物而无形之理,此非人力所能及,人亦不必耗费精神探索之,此圣人不求知天之原因所在。易言之,此圣人不求知天之“天”,乃是指形上之理、形上天,而非一自然之理、自然天也。也正因为荀子对形上天乃是采取存而不论之态度,是以对诸子热衷于形上天之讨论亦颇不以为然,如《解蔽篇》谓“庄子蔽于天而不知人”者,正是典型之例也。李滌生先生即谓:

“不求知天”,谓不求了解无形迹可寻的“天功”,亦即不求知“不为而成,不求而得”的“天职”。上文“不加虑”,“不加能”,“不加察”,即此文之“不求知”。凡形而上的知识,荀子皆以为无益于治理的不急之察,弃而不治。故此云:圣人不求知天。^①

另一方面,对自然天的态度则有别于对形上天,而是采取较为积极的态度:

天职既立,天功既成,形具而神生,好恶喜怒哀乐臧焉,夫是之谓天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也,夫是之谓天官。心居中虚,以治五官,夫是之谓天君。财非其类以养其类,夫是之谓天养。顺其类者谓之福,逆其类者谓之祸,夫是之谓天政。暗其天君,乱其天官,弃其天养,逆其天政,背其天情,以丧天功,夫是之谓大凶。圣人清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功。如是,则知其所为,知其所不为矣;则天地官而万物役矣。其行曲治,其养曲适,其生不伤,夫是之谓知天。(《天论篇》)

此文首先预设了自然天的存在,所谓“天职既立,天功既成”,在此已然存在的事实中,有天情、天官、天君、天养、天政诸说,此乃是就人力所可及之内容上说,亦即人类经验所可及之范围上着力。人之努力不在无可为的天职、天功上说,而要就可着力的自然天内容上说,如是则可知可行则行,不可知不可行则不行,此所谓“知其所为,知其所不为”,为与不为若得安顿,是以能“天地官而万物役”,此即所谓“知天”。一方面,荀子以形上天与自然天之区别,进一步证成其“不求知天”与“知天”的二种态度。在此荀子对形上天的存而不论,使人免于陷溺在形上学的泥淖中,而能将精神集中在人间世的文化建设上,同时,也在此排除了人对宗教人格天的依赖和迷信,由是充分证成其理智的人文主义立场。另一方面,荀子对自然天则采取知识分析的态度,透过种种经验的累积而达到对自然天的内容把握,而后更使之能有益于经世济民之用,因此荀子对自然天的了解也就不同于纯知识兴趣之理解,而求更能

① 李滌生:《荀子集释》,(台北)学生书局1981年版,第366页。

环境伦理学的基本主题是:环境保护运动的伦理根据究竟是什么?具体地说,我们为什么有义务维护生态系统的完整和稳定,保护其中的动物和植物?我们对自然存在物的义务是一种(直接指向自然存在物本身的)直接义务还是一种(间接地指向人的)间接义务?人类中心论(anthropocentrism)认为,人只对人自身(包括其后代)负有道德义务,人类对人之外的其他自然存在物的义务,只是对人的一种间接义务。动物解放/权利论(animal liberation/ rights theory)认为,人不仅对自己负有义务,对动物也负有直接的道德义务,因为动物(至少其中的高等动物)也具备成为道德顾客(moral patient)的资格。生物中心论(biocentrism)则主张,人的道德义务的范围并不只限于人和动物,人对所有的生命都负有直接的道德义务;所有的生命都具备成为道德顾客资格。生态中心论(ecocentrism)进一步把道德义务的范围扩展到了整个生态系统。^①

由人类中心论到生态中心论,其差别不是对象之不同,而是对对象之责任与关系之不同,也就是加强了对人之外的动物、生物、生态之关心与责任。其实,就人类中心论而言,其内容依然包含着动物、生物与生态,只是未如生态中心论将一切赋予更高的道德责任与义务。之所以如此当然包含着人类精神的自觉与反省,然而今日这样的自觉与反省之所以成立并如此迫切,其实与人类所拥有的知识与能力息息相关。在一个蛮荒时代,人类自身之生存仍受到大自然及其间动物之威胁,要人类去对动物、生物、生态去负责,其实是没有意义的。我们还记得伦理学上的原则之一,“应该包含能够”(ought implies can),当人类连安顿自我的能力皆不足时,遑论去安顿自然了,因此也无义务可言。在人类的知识文明与科技在全球化趋势下已然完全控制地球生态之际,人当然要对其能力所及的动物、生物、生态负有相对的责任与义务。同理,我们如果再扩张整体主义的立场,则人类不止对地球的生态系统负责,还有可能对太空的生态系统负责,例如人类发射大量卫星前往并滞留于太空,也就涉及太空宇宙生态系统的问题。因此,生态中心论也只是人类环境伦理学发展过程中的一个阶段而已,它不必是最终极的伦理学系统。然而无论如何发展,环境伦理学仍然是人所发展出来的伦理学,此中无法逃离人的因素,因此,荀子的“天人之分”仍然是一个形式的原则,其内容当然可以与时俱进,然其精神则一,此精神之一,即为“理一”,而不同时代之理解与诠释就是不同分际的表现,此为“分殊”,合而言之,即为“理一分殊”也。美国学者罗尔斯顿指出:

环境伦理学不是伦理学的边缘学科,而是伦理学的前沿学科。它不是派生型的伦理学,而是基础性的伦理学。^②

又,

环境伦理学是非常重要的,因为它扩大了人间的道德视野,使人们超越其种族利益

① 霍尔姆斯·罗尔斯顿:《环境伦理学》,中国社会科学出版社2000年版,译者前言,第2页。

② 霍尔姆斯·罗尔斯顿:《环境伦理学》,中国社会科学出版社2000年版,第455页。

的局限。环境伦理学是道德关怀的试金石。^①

就当前人类所面临的问题与危机而言,环境伦理学诚然是十分重要的,而且不是无关痛痒的边缘内容,而是核心问题之所在。虽然如此,然而如果我们承认环境伦理学仍是发展中的理论系统,则其基础仍在人类本身而不在环境上,因此环境伦理学仍然是派生的而非基础的,罗氏在强调环境伦理学最后仍要诉诸人的信念与良知时,便说明环境伦理学最后仍然是以人的伦理学为基础。罗氏谓:

伦理学不仅仅是一种理论,它还是一种信念。^②

又,

答案在于,大自然同时为我们装备了良心,而没有把良心赋予非人类存在物。也许,这种良心现在能够指导我们明智地使用那由我们的大脑和双手创造出来的强大而可怕的力量。自然主义的生态伦理力图使我们认识到:有良知的人类活动(包括商业活动)应当是这样一种活动,这种活动适应并适宜于(不管它在多大程度上发展了)大自然中一直存在着的那种前道德性质的调节机制。每种生命形态都要受到限制,只有在更大的生物共同体中才能繁衍生息。^③

罗氏的说法较接近孟子而与荀子不同,荀子并不明确肯定人的良心之存在。

罗氏也强调历史及文化差别性的重要:

环境伦理学提出的义务虽然包含有普遍性的要求,但这些义务不是至上的,绝对的,不是独立于人们的生活环境和世界观的。^④

又,

伦理的理性以及伦理所关注的领域都是历史性的。也就是说,普遍性的“道”将与生命的进化故事融为一体。逻辑学家曾普遍认为,要想建立一种可信的自然主义伦理学,就必须首先解决从是到应该的过渡问题;现在这种过渡被理解成了一种与生命的进化故事同伴而行的过渡。它变成了一个从实然到生成(becoming)的过渡;而这种历史性的过渡也成了应然的一部分。伦理学成了一部叙事史诗。^⑤

① 霍尔姆斯·罗尔斯顿:《环境伦理学》,中国社会科学出版社2000年版,第456页。

② 霍尔姆斯·罗尔斯顿:《环境伦理学》,中国社会科学出版社2000年版,第448页。

③ 霍尔姆斯·罗尔斯顿:《环境伦理学》,中国社会科学出版社2000年版,第446~447页。

④ 霍尔姆斯·罗尔斯顿:《环境伦理学》,中国社会科学出版社2000年版,第457页。

⑤ 霍尔姆斯·罗尔斯顿:《环境伦理学》,中国社会科学出版社2000年版,第467页。

立了新视角,又要看其是否开拓了新领域。新视角确立的前提是新的观点、新的思想依托。如果继续坚持人类中心主义的自然观和环境观,就难以提出新的思想,难以确定新的视角。从人类中心主义出发,关注人类的自然环境和社会环境,重视自然的环境和人类建构的环境对人类生活和人性发展的决定作用,这与19世纪法国思想家和批评家泰纳的环境决定论大体上相同。连泰纳都无法超越,还奢谈什么一波又一波的发展与未来?如果是从人出发而不是从生态整体出发,重视文学作品对社会环境的表现,这与19世纪现实主义、自然主义文学和批评又怎么区隔?社会环境问题早在19世纪就被现实主义作家批评家描写得几乎穷尽,还有多少用武之地留给当代和未来的环境批评家?以人为中心的当代环境批评,无论是思想观点还是观察角度,都未能超越19世纪的环境决定论和现实主义文学及其批评,虽然其讨论的问题有一些是当代的新问题,但其思想基础、思维方式和观察角度都没有新的变化。

再次要质疑的是,布伊尔把两种思想基础完全不同的批评——生态批评和环境批评混为一谈,并试图用环境批评改造甚至取代生态批评。布伊尔清楚地意识到,相比于他所倡导的“环境批评”,“生态批评”被更多、更广泛地接受,在美国和世界学界被广泛运用,已然成为“世界范围的环境文学研究优先选择的术语”,成为当今文学批评和文学理论界大多数人认可的术语。布伊尔一方面不断地质疑和否定生态批评,另一方面又不断地修改之,使之与他所谓的环境批评同质化。他婉转地暗示,如果把城市环境等人造环境也包括进来,将其含义扩大,生态批评还是可以接受的;他把“生态批评”界定为“环境指向的文学研究”;他甚至说“‘生态运动’,特别是在美国以外,有时当作环境主义的一个代名词”,^①完全抹杀了“生态的”(eco-或 ecological)的特定含义,抹杀了“生态的”与“环境的”的区别。而事实上,诚如前面所引证的那些论述生态主义与环境主义之截然不同的著作,“生态的”,特别是在美国之外,与“环境的”完全不同。提出一个与众不同的主张,论证一个与众不同的术语,进而推动学术多元化,推动学术在论争中发展,本来是健康、积极的学术努力,然而,如果还要扭曲篡改别人的术语,使之与自己的术语相匹配,并试图用自己的术语吞掉原本就与己不同的其他术语,把与己不同的批评拉进自己确立的范围,那就超出了学术研究和学理探索的范围了,甚至有学术傲慢的嫌疑了。

本文使用“学术傲慢”这个很重的词是有理由的。在《环境批评的未来》这本书里,布伊尔明显流露出著名大学里的著名学者对处于非中心地域的较不著名大学里的较不著名学者的轻视甚至蔑视。他不赞成“生态批评”的另一个理由竟然是:首创生态批评的人不够专业,不是学术圣地和著名大学的学者,而是偏远地区小学校的学者,甚至是“知识肤浅的自然崇拜俱乐部的卡通形象”。“主流学术批评家怀疑生态批评更像一种业余爱好者的热情,而不是一个正规合法的新‘领域’。怀疑者的另一个理由也许是,这场运动是由一个只有二流影响力之学会的分支机构发起的,其主要的支撑基地大多不在最重要的美国大学文学系所。对于一些观察者来说,西部文学学会敢于发起一场文学研究革命,似乎就等同于中国的

① Lawrence Buell, *The Future of Environmental Criticism, Environmental Crisis and Literary Imagination*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005, pp. viii, 6-7.

一个新的批评流派兴起于该国遥远的西部边陲新疆。”^①这样的说法太不学术了,太傲慢了,完全不像严谨的学者的学术语言,完全不是学理性的讨论。而这正是本文最后要质疑和批判布伊尔的问题。判断文学现象的优劣和价值,难道要看创始者的出身、地位、级别,要看提出者是不是在位于学术中心的名校任职?作为深切地体会过西方发达国家的学术傲慢乃至文化傲慢的发展中国家的学者,对这样的表述相当敏感也十分反感。当然,布伊尔聪明地以间接引语的句式来表达这些看法,似乎这并非他本人的看法,但他在这本所有直接引文都给予明确规范之注释的学术著作里,既没有给出说这些话的人的姓名,也没有任何注释告诉读者这些话出自何处。因此有理由相信这些话就是布伊尔本人看法的曲折表达,即便不是他说的,从行文中也完全可以看出,这是他认同的观点。

在批判了劳伦斯·布伊尔之后,本文仍然要特别指出,厘清生态批评与环境批评的关系,并不是要排斥环境批评,更不是要像布伊尔那样把环境批评拉到生态批评的麾下,相反主张与环境批评甚至所有人类中心主义指导下的其他批评多元共存。生态批评倡导的是整体内部的多元共生,绝对不是一元独大,也不是二元对立。生态批评家认识到,布伊尔所倡导的环境批评和弱人类中心主义指导下的环境主义,在现阶段是有其学术价值和现实意义的。环境批评与生态批评虽有本质区别,但亦有相同和相似的诉求。生态批评在开拓文学研究新领域的同时,并不否认也不可能否认文学研究其他领域、其他流派、其他方法的重要性,并不想也不能取代其他的文学批评,愿意并且也应当与包括环境批评在内的所有其他文学批评相互促进,共同发展。

Why Ecoliterature, Not Environmental Literature?

Wang Nuo

Abstract: Ecologism and Environmentalism belong to two different ideological systems. The conceptualization of environment is a byproduct of anthropocentrism. It marks the end of an era when human beings were in a harmonious relationship with nature and suggests the beginning of a time of anti-nature. It puts human beings in the central position of universe, therefore, all other non-human entities are merely an “environment” to augment human beings, to satisfy human needs and to be exploited or taken advantage of. The term “environment” is also a result of dualistic thought pattern. It signifies the establishment of the dichotomy between man and nature, man as subject while nature as object to be dominated and targeted by man. Ecologism and environmentalism differ diametrically in many aspects, such as nature preservation, decisions to deal with ecological crisis, views on liberalism and concepts of progress and development. Ecologism questions and attacks traditional values, ways of living and production, and modes of development. It proposes to uncover the ideological and cultural roots of ecological crisis and advocates drastic changes in ideology and culture. Environmentalism,

^① Lawrence Buell, *The Future of Environmental Criticism, Environmental Crisis and Literary Imagination*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005. pp. 138, 12 - 13.

预——干预似乎是十分自然的现象,因而是“正常的”。埃默森在另一首更具代表性的诗《个体与群体》(“Each and All”)里谈的便是个体与其环境不可分割的紧密关系,而这一层联系乃是界定美的关键因素:“群体诚为个体需;/无物独行得美善。”(“All are needed by each one;/Nothing is fair or good alone.” <Norton 1215,行 11~12>)。对埃默森而言,这才是成熟的见解;把眼光专注在个体,譬如一个贝壳,而谓之美,却忽略掉贝壳必须有海滩、海洋和天空相配合,那只是在欺骗三尺之童:“美乃是童稚的把戏”(“Beauty is unripe childhood’s cheat.” <Norton 1216,行 38>)。牡丹还须绿叶的衬托才为美嘛。那么《紫杜鹃》所标榜的美,到底是个体之美,还是群体之美?成熟之美,还是幼稚之美?^①

我们说《紫杜鹃》借春回大地为引子以讨论美的议题,诗中虽不见春风的字样,但第一行之海风(sea-winds),实等如我们习称的春风。诗人是在海风吹醒了大地之后(“when sea-winds pierced our solitudes”),才走出“solitudes”,走到原野,因而发现了同样随着春风走出“solitudes”的紫杜鹃。乍读之下,此诗有二字较难索解,第一行的“solitudes”与第四行的“desert”,四家翻译或有不同理解。“solitudes”一字有解为寂寞、孤寂者(张、纪),有解为荒原者(佚名),有解为寂静者(龙),而“desert”一字的解读,就字面上看,沙漠(张、纪)、荒漠(佚名)、荒原(龙),四家差异较小。基本上,张、纪两家的看法是一致的,而龙、佚两家差别则较大。有趣的是,佚名的“solitudes”(荒原)恰就是龙应台的“desert”(荒原),似乎在暗示我们,这两个字在《紫杜鹃》里可以是同样的东西。这两个英文字的原意,确实一为寂寞一为沙漠,但“solitude”这个字同时也有荒野、原野、孤寂的地方等含意,而且作此解时常以复数的形式出现:“solitudes”。这么看起来,我们是可以把“solitudes”解读为孤独、凄凉的地方,而不一定要解读为孤独、凄凉的心境不可了。的确,如果把这两个字分别解读为“寂寞”与“沙漠”,则不但第一行的“当海风穿透我们的寂寞”(“when sea-winds pierced our solitudes”)是一句比较不容易“穿透”的话语,说麻州是个沙漠也与事实不符。麻州的小镇康考特(Concord, Massachusetts,即埃默森家乡)或其附近并无沙漠,第三行中的“damp nook”(潮湿的角落)也告诉我们那是湿地、洼地(wetland, swamp),而不是沙漠。故此处的“desert”所指,可以是春回大地之初,原野仍少盎然绿意,呈现如沙漠般的空荡凄寂,也就是孤寂的大地或原野。与埃默森约莫同时的美国诗人布莱安(William Cullen Bryant, 1794—1878)在《致水鸟》(“To a Waterfowl”)一诗中,便用“desert”一字形容天空:“desert and

① 埃默森所指的群体或环境是自然的构图,这与爱伦坡在《写作的哲学》(“The Philosophy of Composition”)里面所谈的数学式的精心设计,讲求技巧——也就是埃默森认为次要的格律与形式等等——以达成艺术效果,十分不同。爱伦坡在一篇较少受到注意的谈造园的小说《安涵之地》(“Domain of Arnheim”)里,大谈艺术如何经由重新安排、构图(composition)而改进自然的缺失,创造自然所无的美,虽然就个别花草树木而言,艺术无法与自然相比。这些看法与埃默森形成有趣的比较。见 [http://etext.virginia.edu/etcbin/toccer-new2?id=PoeDoma.sgm&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=all\(8/2/2011\)](http://etext.virginia.edu/etcbin/toccer-new2?id=PoeDoma.sgm&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=all(8/2/2011))。

花瓣。诗的副题,“On Being Asked Whence Is the Flower”里的“flower”,指的绝不是落英缤纷的片片花瓣,而是完整的紫杜鹃。所以龙女士的修辞手法(如果确实只是手法),其意涵也与强调整体而反对割裂疏离的埃默森思想基调形成对撞。这种基调可说贯穿埃默森的著作。在前面提到过的“Each and All”这首诗的结语里他便说,经由美的联结,他融入了完美的整体(“the perfect whole”),真如中国人所说的天人合一了。第八行分明说的是红雀“追求紫杜鹃”(“court the flower”),指的是整棵整朵的花,是花作为美的完整象征,不必也不宜把它撕扯、解体成第五行飘落水中的花瓣。

3. 龙女士在《花树》短文中说,在翻译时她忽然领悟到,《紫杜鹃》这首诗“岂不正是十六世纪王阳明的同道呼应”(E7)?依她接着引用的文字看,龙女士是把《紫杜鹃》解读成阐释“天下无心外之物”的唯心之作了,虽然龙译精美朦胧的文字,未必让人读得出她的这个用意:“吾来看汝,汝自开落/缘起同一。”(E7)埃默森确是个唯心论者,但说这首诗在阐释万物皆备于心的旨意,却是未必。诗人与紫杜鹃确是“缘起同一”,只是埃默森的“同一”乃是“the Power”,不是王阳明的心。埃默森出身哈佛大学神学院,当过牧师,虽然在神学立场上他不迷信传统的三一体基督教(Trinitarian Christianity),也反对一体基督教(Unitarian Christianity)让耶稣垄断奇迹的教条,但他并非无神论者,反倒有相当程度类似自然神教(deism),信仰仁慈的造物者创造自然万物,包括他与紫杜鹃。所以这个造物者(第16行的self-same Power)就是他与紫杜鹃源出的“同一”,不是王阳明的心——心不是造物者,不是神。^①看起来他们的“道”不太相同,龙女士要把他们“同一”起来,或许勉强了些。一个强势读者对此诗中心意旨的“误读”,使龙女士的翻译变成问题(problematic)。

上面的举例,说明了诠释会影响翻译。然而诠释其实是对文本的干预,干预成译文,就如文化是对自然的干预,干预成环境与文明。这么说起来,干预是自然界与文明共同都有的现象,是结构性的问题,连深层生态主义都不能排除的“必要之恶了”。^②本文提到的四个译文,当然都对《紫杜鹃》作了不同程度的诠释与干预,也产生了不同的译本,其中以龙译的诠释最为强势,也就是说干预的程度最深,对原诗的生态造成比较大的改变。

二、出发

“出发”建筑在一个先决条件上:基地、大本营、家、根。任何旅程必然从一个根、一个本、一个据点出发,因此出发属于后设(meta)的领域,是延伸的(derivative)、其次的(未必是次要的),而且不管是有针对性的、有心的追寻(quest)——八千里路云和月,待从头收拾旧山河,或者是无特定目的、无心的漫游——行到水穷处,坐看云起时,都与它的根、本形成史

① 见其《哈佛神学院讲稿》(“The Divinity School Address” < Norton 1033 - 1045 >)。

② Arne Naess and George Session, “Platform Principles of the Deep Ecology Movement.” 其“Basic Principle”的第三点提到人类为了满足“重要需求”(“vital needs”)可以改变、降低物种的多样与丰富,而第四点则明言降低人口的重要性:“The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of the human population. The flourishing of nonhuman life requires such a decrease.” (Drengson & Inoue 49)

是不好的。”^①柏特肯显然认为,有规划、产生好效果的干预、改造,就是好的改造工程。促使生态批评进入第二波的运动与力量,其动力其实来自隐性的人类中心主义及其对干预的正当性的认知与接受,即使它们没有敲锣打鼓的宣告其合法性。不错,今天的生态批评从源地的美国急速扩展到世界各地,成为真正跨学科的文化研究,经济、政治、社会学、人类学、哲学等跟文学有同等的发言权,文学并未享有特别的身份。这个发展很清楚地把重心从自然转移到人的身上,虽然同时我们也在谈动物权与自然权,然而我们更在意的是人的权利——生态女性主义争的主要是父权社会里受到压制的女权,环境正义争的主要的乃是弱势群体与族群能享受到美好环境的权利,而后殖民论述对生态批评的保留,则肇因于它怀疑生态批评乃是新殖民主义,有害于前殖民地(多半是所谓的开发中或未开发的贫穷国家)人民的权益。^②

以人为本的人类中心观,也主导了1992年联合国环境与开发会议的《里约宣言》(Rio Declaration on Environment and Development)。这个宣言开宗明义地说:“人类乃是可持续发展的主要关怀。他们有权享受与自然和谐的健康、高成就的生活。”^③一向主张美学生态伦理的基督教环境伦理学家罗斯通(Holmes Rolston III)为文批评该宣言人权至上的人类中心主义,他说:“人们不应该总是优先喂饱穷人的肚子,有时应该优先救自然。”^④他在文章中反复申论,反对渡尽人间苦难方始成佛的菩萨心肠伦理观,主张为救自然有时不惜牺牲人命的所谓生态中心思想,不禁令人想起寡妇饿死事小、失节事大的吃人礼教,恐怕是一种生态法西斯。^⑤把反干预、反宰制的生态中心意识操演成一种美学至上的生态法西斯主义,或许提供了反面教材,让我们思考干预的伦理意涵。大家都说要拯救自然(是谁在救?人吧),但是要救自然,有时得先救自己——以干预、控制的手段。深层生态的基本纲要里,不就有一点是要节育降低人口吗?重要的生物学家兼“赛铂人主义”(cyborgism)理论家贺拉薇(Donna Haraway)教授在一次访问中就坦率地说,有鉴于地球已载不动60亿人,“我才不管你提醒我多少次说,反生育意识型态和人口控制意识型态是思想的退化。是退化没错,但是不积极去降低人口,不但人类生存不了,千千万万的其他物种也存活不了……你可以一边不喜欢中国的一胎化政策,一边却认为他们是对的”(Clark 128)。如果连深层生态和贺拉薇都不排除干预与控制,那么干预就不必是生态批评里不可说的禁忌。在文明的创建中,干预

① Daniel Botkin, *Discordant Harmonies: A New Ecology for the Twenty-First Century*. (New York: Oxford Univ. Pr., 1990), 193. Quoted in Phillips, *Truth of Ecology*, p. 288, note 10. See also: <http://www.danielbbotkin.com/books/discordant-harmonies/discordant-harmonies-excerpt/>. (8/30/2011)

② 参考 Timothy Clark, *The Cambridge Introduction to Literature and the Environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011)。本书对环境与文学的各个层面均有极具透视力的评论,包括女性生态主义、环境正义,以及后殖民生态等议题。基本上,科拉克的立场与菲利普斯与墨顿相近,但没有前两者的咄咄逼人、敌意和傲气,相当中肯。

③ <http://www.unep.org/Documents.Multilingual/Default.asp?DocumentID=78&ArticleID=1163&lang=en>. (9/2/2011)

④ Holmes Rolston III, “Feeding People versus Saving Nature?” William Aiken and Hugh LaFollette, eds., *World Hunger and Morality*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1996, pp. 248 - 267. See also: <http://www.ecospherics.net/pages/RolstonPeopleVSNature.html>. (9/2/2011)

⑤ Timothy Clark 其实含蓄地指责其为生态法西斯。See: *Cambridge Introduction to Literature and the Environment*, p. 127.

附录

紫杜鹃

客询花从何处来

——瑞夫·渥都·爱默森

纪元文 译

五月，海风刺穿吾人之孤寂，
我发现林中娇艳的紫杜鹃，
空无一叶，盛开于阴湿的一隅，
让沙漠与缓流的溪涧欢悦。
紫色花瓣，坠落水池，
黝黑的水因美而欢欣；
红色雀鸟到此沾濡冷却羽毛，
爱慕花朵而花却贬损华羽。
紫杜鹃！如果哲人问汝为何
将娇美浪掷于天地，
告诉他们，亲爱的，若眼为观看而生，
美即是本身存在的理由：
汝为何生于彼处，啜玫瑰之匹敌！
我从未想询问，也从未知晓；
然则依单纯之愚见，我认为
同一力量带领我到彼处，亦携领妳。

（《台湾现代诗》，2010年第24期，第116～117

页）

紫杜鹃

佚名 译

五月，当凄厉的海风穿过荒原，
我看到树林里紫杜鹃灿然开放
无叶花朵点缀于阴湿的角落，
荒漠和缓流的小溪有多么快乐。
紫色的花瓣纷纷扬扬飘入水池，
乌黑的池水因这美丽欢欣无比。
红鸟可能会飞来这里浸湿羽毛，
向令它们惭愧的花儿倾吐爱慕，
紫杜鹃！如果圣人问你，为何
你把美艳白白抛掷在天地之间，
告诉他们，亲爱的，

如果眼睛生来就是为了观看，
那么美就是它们存在的理由。
你为什么在那里。玫瑰的匹敌
我从未想起要问，也从来不知道。
不过，以我愚见人，我以为，
把我带来的神明也把你带到这里。
（《中国时报》人间副刊，2007年9月28日）

紫杜鹃

龙应台 译

五月，海风刺透静寂
林中忽遇紫杜鹃
叶空，花满，遍缀湿地
荒原缓溪为之一亮
紫瓣缤纷飘落
黑水斑驳艳丽
绯鸟或暂歇凉
爱花瓣令羽色黯淡
若问汝何以
绝色虚掷天地
请谓之：眼为视而生
则美为美而在
与玫瑰竞色
何必问缘起
吾来看汝，汝自开落
缘起同一

（《中国时报》人间副刊，2007年9月28日）

紫陀萝花

（有人问我这花的来历）

张爱玲 译

在五月里，海风刺穿我们的寂寞，
我发现树林里一个潮湿的角落，
有新鲜的紫陀萝花，展开它无叶的花朵，
取悦于沙漠与迂缓的小河。
那紫色的花瓣落到池塘里，