

自然与自由之统一的审美证成：从康德说起

朱澳拉 戴茂堂

【摘要】 康德在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中预设了“认识者”和“道德者”的分立，导致了自然与自由的对立关系。虽然在《判断力批判》中，康德意识到审美判断力和目的论判断力可作为自然与自由之间的中介，但仍未能彻底解决二者的统一问题。审美境界超越了道德义务的强制性，实现了主体与客体、人与世界的融合，才是自然与自由真正统一的证成。艺术作为审美的现实化形式，与自然美相互渗透、相互诠释，最终达成了对自然与自由的整体把握。由此，审美在化解传统二元对立中具有独特价值，为重建人与世界的和谐关系提供了新视角。

【关键词】 自然；自由；审美；康德

【中图分类号】 B516.31 【文献标识码】 A 【文章编号】 1000 - 4769 (2024) 04 - 0173 - 07

自然与自由的关系被视为哲学长期探讨的核心命题，它关乎人的存在状态、价值追求和发展方向。自古以来，自然与自由的关系就存在着内在的张力与冲突，它们往往被理解为对立的两极。自然被视为必然性和受制约性的代名词，而自由则代表着人的自主选择和无拘无束。在这种二元对立的思维定式下，人与世界、主体与客体的关系也遭遇着割裂，人被假定为可以凌驾于自然之上的存在。

康德“三大批判”虽然试图重新统一主体与客体、自由与必然，但在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中，他预设了“认识者”和“道德者”的分立视角，从而在理论上延续了自然与自由的二元对立局面。尽管在《判断力批判》中，康德意识到审美判断力和目的论判断力可作为自然与自由之间的中介角色，但其终未能彻底突破二元论的局限，未能真正实现自然与自由的统一。这种局限性在后续哲学传统中得到了延续，使得人与世界、主体与客体的关系长期停留在分裂和对立的境地。重新审视康德及其后继哲学家对于这一核心命题的论述，有助于我们全面把握其阐释脉络，更为重塑人与世界、自由与必然的和谐关系提供了新视角。审美独特的人类境界和能力，在化解二元对立中有着特殊价值。我们有必要重新审视康德等人的思想资源，从中寻找重建人与自然、主体与客体的和谐统一之路。

(一)

首先笔者认为，“自然”也好，“自由”也好，以及“自然与自由之统一”也好，“自然与自由之对立”也罢。这些概念和话题之所以可以被谈论，都归缘于人，归缘于人的“视界”“眼光”“眼界”。人充满洞察力的眼光有多强大、多深邃，世界就有多丰富、多有趣。人的眼光即“心眼”构成了人的世界，构成了人心中的“自然”、人心中的“自由”。也就是说，在“心之官”外，没有“自然”与“自由”，没有“现象界”与“物自体”，更没有“自然与自由的对立”“现象界与物自体的对立”。换言之，在人类的认知之外，如“自然”“自由”及其统一或对立的概念，本质上是无法被讨论的。

【作者简介】 朱澳拉，湖北中医药大学马克思主义学院讲师，湖北 武汉 430065；

戴茂堂，北京师范大学哲学国际中心教授、博士生导师，广东 珠海 519087。

【基金项目】 国家社会科学基金重大项目“社会治理共同体构建的伦理基础与实践路径”（22&ZD043）；湖北中医药大学2022年资助课题“融媒体视域下提升思想政治教育实效性研究”（2022SZXB006）

从康德的角度出发，这一点得到了充分体现。在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中，正是作为人的康德分别预设了作为“认识者”的人“眼中”的“自然”，与作为“道德者”的人“眼中”的“自由”，而且这种“认识者”“道德者”的分列式预设本身就自然而然地会推出“自然”与“自由”的不统一。在某种意义上说，这种不统一是人为的分列式预设所导致的，是意料之中的。从西方哲学史这样的大背景上看，这种不统一就是近代西方哲学已经意识到的“事实”与“价值”的二元分离的折射或反应。康德在第一批判《纯粹理性批判》中讨论的是“认识者”的认识能力。存有作为独立的“认识者”的人，这是康德在第一批判中的人为预设。既然人是“认识者”，那么人就一定有认识能力。认识能力面对的那个对象就是受必然律支配的、“不自由”的自然，任务就是为自然立法，管理现象界那个为知性所建立的、为机械规律所统治的必然王国。第二批判《实践理性批判》讨论的是“道德者”的理性能力。存有作为独立的“道德者”的人，这是康德在第二批判中的人为预设。既然人是“道德者”，那么人就一定有理性能力。理性能力通过道德律对实践意志领域起建构作用，通过先验的自由概念为道德立法，管理着物自体那个由理性颁布、道德律支配的“超越自然”的自由王国。道德律本就是自由的自律。康德说：“道德法则仅仅表达了纯粹实践理性的自律，亦即自由的自律。”又说：“意志自律是一切道德法则和与之相符合的义务的唯一原则；反之，任意的一切他律不仅根本不建立任何责任，而且反倒是与责任的原则和意志的德性相对立。”^①在这种人为预设与操作下，“自由”与“自然”彼此独立，壁垒森严，互不侵犯，留下了一条不可逾越的鸿沟。

在第三批判中，又是作为人的康德通过人具有审美判断力和目的论判断力的预设让我们体会到了“自然”与“自由”的统一。人可以通过规定性的判断力（认识判断和道德判断）将自然与自由区分开来，也可以通过审美性的判断力和目的论判断力将自然和自由统一起来。寻找统一性也是当年德国古典哲学家的普遍兴趣。康德的独到之处在于，以人类学的方法或视野，通过呈现被人为地甚至是有意识地分开了的“自然”与“自由”两个世界，尤其是呈现“自然”与“自由”两个世界的“事实上”的不和谐、不统一，反其道而行之，让人强烈意识到“自然”与“自由”两个世界“价值上”应该和谐统一，从而深远地、持续地引发了哲学关于自然与自由之统一这个话题背后人何以为人的无尽讨论。康德认为，包括自然与自由之间的统一在内的所有问题，本质上都是人类学问题。

1793年5月4日，康德在致卡尔·弗里德利希·司徒林的信中写道：“很久以来，在纯粹哲学的领域里，我给自己提出的研究计划，就是要解决以下四个问题：1. 我能够知道什么？（形而上学）2. 我应该做什么？（道德）3. 我可以希望什么？（宗教）接着是第四个，也是最后一个问题：人是什么？（人类学，20多年来，我每年都要讲授一遍）”。^②

康德在《逻辑学讲义》中直截了当地说：“从根本说来，可以把这一切都归结为人类学，因为前三个问题都与最后一个问题有关系”。^③所以，古留加指出：“人的问题对于康德是一个首要的问题。他虽然并没有忘掉宇宙，而人对他却是最重要的。在思考存在和意识的规律时，康德的目的只有一个：使人能够变得更富有人性，使人生活得更美好，使人幸免于无谓地抛洒鲜血，不再受愚妄和幻想的摆布。”^④从人类学视角出发，自然与自由的对立，以及现象界与物自体的对立，与其说的是自然与自由、现象界与物自体本身不统一，不如说这种对立隐喻和暗示的是人生的分裂处境——一方面人要服从自然因果律，另一方面人会出于道德律在自然必然性的环节上打开一个缺口，在实践上做出超出自然因果律的自由行动。在自然的世界，人作为自然物，一切行动都有原因，都被决定；在道德的世界，人作为实践的主体，有自由，并非一切都被决定。人的这种分裂处境是康德不能够也不愿意接受的。他必须给予哲学的解答。显然，这是最高层次上的阐释。这揭示了康德哲学探讨的核心——自然与自由的统一不仅是理论上的探讨，实质上关乎人生的圆满与整全。因此，这种理解成为处理自然与自由统一问题的前提和基础。

（二）

因为本体对现象有优势，是更本质的东西。因为人的本质不在现象而在本体即自由，自由是最高

① 康德：《康德三大批判精粹》，杨祖陶、邓晓芒编译，北京：人民出版社，2001年，第306页。

② 康德：《康德书信百封》，李秋零编译，上海：上海人民出版社，2019年，第242页。

③ 康德：《逻辑学讲义》，许景行译，北京：商务印书馆，1991年，第15页。

④ 阿尔森·古留加：《康德传》，贾泽林等译，北京：商务印书馆，1981年，第1—2页。

的。因此，康德的哲学解决方案是以第三批判《判断力批判》为中介让第一批判的“自然”“过渡”到第二批判的“自由”，而不是相反，从“自由”“过渡”到“自然”。

在《判断力批判》中，康德将判断力分为两大类：审美判断力和目的论判断力。康德在目的论判断力部分，讨论了自然与自由之统一。有研究者意识到，要重视目的论判断力在解决自然向自由的过渡问题上的重要性。^①自然是一个整体，是自然界的那些现象的总和。如果把某个已经出现的现象叫结果的话，那么往前追溯，这个结果之前的状态就是这个现象的原因。显然，对自然的这种理解基于时间上的线性因果关系，即“机械的、强制的”、没有缺环的因果链条。这因果链条构成了一个自然王国。而自然王国的存在恰恰说明自然界是有秩序的，是合目的的，而且有一个“王者”，来保证这个王国的“有秩序”和“合目的”。反过来看，因为自然王国有“王者”、有“目的”，就不能被简单地视之为机械的，好像只有自然因果律。否则，就会陷入矛盾之中。也就是说，承认了宇宙的目的就必定要承认自由。如果宇宙是一个整体，是一个自然王国，就必须设想第一因。那个最初的因一定要有产生它的原因。第一因不能再有原因，那只能是自由。这一点是不能被否证的。也就是邓晓芒所说的：“任何人都证明不了自由是不可能的。既然你没法证明它是不可能的，那么我就有权设定它是可能的，当作一个理念，不妨设定它是可能的。而由于它只是一种可能性，所以不会陷入在与感官世界的现象联结时和自然必然性原则的矛盾。什么矛盾？就是自然界一切原因本身都是有原因的，唯独自由的原因是没有原因的，那么这两种原因就会打架，要么取消自由的原因，要么破坏和中断自然的因果链条。但一旦我把自由的原因性归于一种不可能在经验中出现的自在之物的可能性，这个矛盾就消失了。所以在康德看来，这就非常好地解决了自然的原因和自由的原因相互之间的冲突。”^②正因如此，尽管在自然王国是外在的强制性起作用的原因，在目的王国是基于自己立法的行为准则。但自然王国与目的王国不再是互不相干的，而是具有了“相类比”的可能性。目的论的设定既有助于把道德王国设想或当作“好像”一个自然王国、地上的目的来考虑，也有助于把自然王国道德化，实现从自然向自由的发展。康德认为，整个自然界的发展目的最终只能在道德层面找到其绝对和终极的目的，即至善。至善是理性的最后目的，是纯粹意志的全部对象，是德福一致。至善要求自然具有实现它的某些形式，要求自然道德化。自然道德化呈现出来的自然向自由的“过渡”在某种程度上触及了自然与自由的统一、自然王国与目的王国的统一。康德甚至还讨论了这种统一通过德福一致体现出来的三个层次。最低级的是“允许的层次”——有道德的人允许追求自己的幸福，这不违背义务；更高的是“不允许的层次”——有道德的人不允许违背自己的义务，哪怕丢掉自己的幸福；最高的是“神圣的层次”——上帝的意志与道德一致，因此可以达到严格意义上德福一致。这种触及与讨论当然非常重要。但“统一”毕竟不等于“过渡”。更何况道德判断是一种规定性判断（康德伦理学因此也是规范伦理学，区别于德性伦理学），是以普遍统摄特殊，是对纯粹实践理性给出的先验法则的应用和演绎。德始终是价值的根源和起点，福的价值只能依据德而配享。这导致了道德中的自由意志是不彻底的，自由意志的自律哪怕是自我决定、自我强制，终归也是决定和强制，具有一种压迫性和规制性。因此不能达成自然与自由之最优统一。这一点往往被学术界所忽略。

（三）

除了目的论判断力之外，康德讨论了审美判断力。与道德判断属于规定性判断不同，审美判断被康德归类为反思性判断。康德认为，审美判断力并不形成一个“特殊的部分”，而是介于理论和实践之间，一方面与人的认识相关，另一方面又指向人的实践，在必要时随机附加于双方中的任何一方。^③作为反思判断，审美判断只是为了联结认识与道德，才被设置成为了“不是”用来认识的认识活动。^④它不以认识为目的，不是知性的概念，丝毫不涉及事物、对象的性质，并不“对任何对象的知识提出要

① 参见刘作：《自然的道德化——康德对自然与自由的沟通》，《武汉科技大学学报》2015年第3期。

② 邓晓芒：《康德〈道德形而上学奠基〉句读》下，北京：人民出版社，2012年，第827页。

③ 康德说：“判断力关于自然的一个合目的性的概念仍然是属于自然概念的，但只是作为认识能力的调节性原则，虽然关于某些引起自然合目的性概念的（自然的或艺术的）对象的审美判断就愉快和不愉快的情感而言是构成性的原则。认识能力的协调一致包含着这种愉快的根据，在这些认识能力的活动中的自发性使上述自然合目的性概念适合于成为使自然概念的诸领域和自由概念在它们的后果中联结起来的中介。”（康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2002年，第32页）

④ 参见邓晓芒：《康德哲学诸问题》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第138页。

求”。^①对康德而言，审美判断虽然涉及认识能力的运用，但它主要与内心的愉悦或不愉快的情感相关，这种情感源于对某个对象的“反思”，即在此对象上观察到的人的各种认识能力之间的和谐与协调。康德认为，这种愉悦感让人意识到自己的自由——不是因为直接的逻辑推理，而是通过感受到在审美体验中认识能力的自由和无拘束地运用。因此，审美判断不只是关于感知美的一个心理反应，还是关于理解和体验自由的一种方式。这就是康德所说的：“惟有对美的鉴赏的愉悦才是一种无利害的和自由的愉悦。”^②在审美判断中，不是想象力为知性服务，而是知性能力本身为想象力服务，从而失去了概念的可规定性。在这种情况下，自由以一种直接的方式体现在人的想象力活动中。当人在某个对象上反思到各种认识能力之间的和谐一致时，就会产生一种目的性的快感，这种快感源自于自由地、畅通无阻地运用了自己的各种认识能力所带来的满足感。因此，审美判断中的“对象”并不是认识论意义上的客观对象，其本质上是一种主观形式，与任何具体的概念或对象的实际内容无关，而只是基于主观愉悦的情感来评判一个对象的形式是否具有美感。审美“自身单独不能对于事物的认识有丝毫的贡献”。^③康德还明确指出：“没有对于美的科学，而只有对于美的批判，也没有美的科学，而只有美的艺术。因为谈对美的科学，那就应当在其中科学地，也就是通过证明根据来决定某物是否必须被看作美的；因而关于美的这个判断如果是属于科学的，它就决不会是鉴赏判断。”^④在这里，康德强调审美判断不依赖于逻辑证明或科学方法，而是主要关联于人的主观情感和直觉。他认为，美是人的主观认识能力为了能够协调活动而必须从形式上假定的一个对象，这种认识与审美既非科学的认识对象，也不依赖于经验的验证。这种情感的普遍性得到了共通感的先验保证和艺术的经验保证的支持。

然而，康德将审美主要视作从自然过渡到自由的一种中介，这一定位限制了他将审美视为自然与自由统一的完美证成的可能性。究其原因在于，康德的至善理论将道德视为最高境界，从而使得审美被降低到仅仅作为实现道德目的的工具，没有被赋予独立的地位。这种视角将自然与自由之间的统一视为一种从自然向自由的单向的、层次化的过渡，然而，这种视角可能忽视了审美本身的价值，即审美境界可能代表一种超越道德义务强制性的最高形式。在这一境界中，审美不仅仅是道德的辅助，而是拥有其独立的、至高无上的价值，能够提供一种超越道德和自然的独特视角。张世英说：“‘审美的境界’属于‘高级的主客融合’的‘在世结构’，它包摄道德而又超越道德，高于道德。在‘审美境界’中，人不再只是出于道德义务的强制（尽管这是一种自愿的强制）而做某事，不再只是为了‘应该’而做某事，而是完全处于一种人与世界融合为一的自然而然的境界之中。”^⑤严格说来，在这种人与世界、自然与自由融合为一的自然而然的审美境界中，没有所谓的从“自然”向“自由”的过渡，也不需要“过渡”。如果非要说有“过渡”的话，那也是双向的，互相过渡，不仅仅存在自然向自由过渡的问题，也存在自由向自然的过渡。这就是说，在审美世界，人既可以把自已当成对象，自然人化，向内回归，也可以把对象当成自己，人化自然，向外超越。那个时候，万有相通，既是自然自由化，也是自由自然化，更是自然与自由之统一，不分彼此，也没有彼此，完全相容，彻底打通，绝对统一。不仅自然与自由而且天底下的一切的一切不再构成对立性、对抗性关系。世界的绝对同一就展现出不同而相通的真相。绝对就是无对，同一是终极的、终端的、顶端的。^⑥

按照尼采的说法：“在酒神的魔力下，不但人与人重新团结了，而且疏远、敌对、被奴役的大自然也重新庆祝她同她的浪子人类和解的节日。”^⑦按照张世英先生的说法，美学作为第一哲学，成为艺术哲学，成为境界学。一旦进入审美境界，自然的世界、自由的世界同时被照亮，彼此的统一也同时被确证、被证成，人和世界全都被唤醒。自然与自由相互拥有，彻底通透起来。没有了主客对立、物我二分，只有天人合一、万有相通。在一个自由的灵魂看来，“自然王国中的每种事物都是神奇美妙

① 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第82页。

② 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第45页。

③ 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第3页。

④ 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第148页。参看 *Kritik der Urteilskraft*, Hrsg. von Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, sechsten Auflage, Hamburg 1924, Nachdruck 1974, p. 157.

⑤ 张世英：《哲学导论》，北京：北京大学出版社，2002年，第77页。

⑥ 参见叶秀山：《美的哲学》，北京：北京联合出版公司，2016年，第15页。

⑦ 尼采：《悲剧的诞生：尼采美学文选》，周国平译，北京：作家出版社，2012年，第5页。

的”。^① 这有点像邓安庆所说的：“自-然者必自-由，自由者必自然由-自，自自然然才是真自由。从自然王国走向自由王国，是人类的使命，是人类的德行。”^② 同一个自然，既可以从知性的角度看作服从机械的规律，又可以从理性的角度看作服从目的的原则，还可以从存在论的角度看。海德格尔说，所谓“自然”（φύσις），“说的是自身绽开（例如，玫瑰花开放），说的是揭开自身的开展，说是在如此开展中进入现象，保持并停留于现象中。简略地说，φύσις就是既绽开又持留的强力。”^③ 这里的“自然”不是自然物，不是那个可以计算的物质，而是存在的开显和守护，是林中空地。作为存在之开显的“自然”的存在形态就是诗情画意的样子。现象界和物自体、自然和自由本来不是两个世界，而是两种不同的解释对于同一个东西解读的结果。而从审美的角度看，根本就没有什么自然与自由的对立。人生的最高意义并不仅仅在于遵循机械规律或者目的原则，也不局限于知识论常讨论的主客二分、物我隔离。相反，其核心在于领悟超越这种主客关系的“万物一体”的深刻真理。这种主客关系及其认识的可能性，建立在“万物一体”的本体论基础之上。在人的存在中，与世界万物的互动先于纯粹的认知活动。换言之，世界万物不是作为独立于人的外在对象首先被认识，而是首先作为与人互动、产生作用的实体而显现。人之所以能够认识万物，根源于人从一开始就与世界万物融为一体，生活并实践于这个整体之中。“此在与世界”的融合关系这一存在论的基础是第一位的，万物一体是第一性的，主客关系和主体对客体的认识上的符合是第二性的。^④

需要说明的是，这种统一不是主张退回到原始的混沌，不是对自然和自由的无政府主义和反历史主义的放弃，而是在对自然性的肯定中超越自然性、对现实性的接受中超越现实性、对自律的高扬中超越自我的任性。离开了自然的自由是空的，没有了自由的自然是死的。前者陷入虚假的自由主义（人类中心主义），后者陷入消极的自然主义（自然中心主义）。虚假的自由主义和消极的自然主义既是主客对抗的原因，又是主客对抗的结果。真正觉醒的自由主义者和自然主义者达到了一种更高层次的认识，他们超越了传统的主客对立，回归到一种人与世界不分彼此、融为一体的整体状态。有了这样的境界，人就会将自我容纳他者意识于其中，完成自我意识和对象意识的完满融合，从而不再以人类中心和自然中心自居，也不再自然与自由世界的二元对抗，而是承认对方和接纳他者。以万有相通的眼光看，他者或世界万物不再是自我的否定力量，相反，他者或世界万物成为了自我的成全力量。这其实就是马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对于美好的共产主义给出的说法：“共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然之间、人和人之间的矛盾的真正解决。”“社会是人同自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正的复活，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。”^⑤

（四）

如果可以把美了解为对象化的情感，那么艺术就是情感的对象化。审美的现实化就是艺术实践。美与艺术往深处看是一回事。邓晓芒指出：“艺术就是把情感对象化，把自己的情感移入对象，这种对象化就是为了引起对方或欣赏者的共鸣。而美就是对象化的情感，把情感对象化了以后，在对象上看到了自己的情感，那就是美了。在对象上看到了美、看到了传达出来的情感，我就对这个情感产生了共鸣，因为那就是我自己的情感，或者是我自己能够认同的情感，那就是美。而美感呢，就是通过一个对象在人与人之间产生的这种情感共鸣。总体来看，审美活动就是借助一个对象在人与人之间传达情感的活动。它在现实性上就是美感。传达情感有现实性的和非现实性的，有成功的和不成功的。如果成功地传达了情感，那就引起了美感，我们就把这个引起美感的对象称为美的。为什么称为美的呢？因为它里面蕴含着情感，它看起来是一个对象，实际上是对象化了的情感。”^⑥ 康德认为，如果没有艺术，即使存在一种共通感，人们在日常经验的交往中也难以实现自然与自由的统一。在《判断力批判》中康德关于

① 苗力田主编：《亚里士多德全集》第5卷，北京：中国人民大学出版社，1997年，第21页。

② 邓安庆：《道义实存论伦理学》，北京：商务印书馆，2022年，第81页。

③ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996年，第15—16页。

④ 参见张世英：《哲学导论》，第62、117—118、231—255页。

⑤ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，1985年，第77、79页。

⑥ 邓晓芒：《哲学起步》，北京：商务印书馆，2018年，第114—115页。

自然美和艺术美的比对几乎逼近了自然与自由之统一。

在习惯性的思维中，自然被当成物来看待，俗称“自然物”。于是，自然就沦落为为人开发、占有和利用的对象，成为一种否定性、消极性的存在，甚至是资源性、消费性的存在。自然当然也就与艺术截然对立起来，甚至被认为没有资格成为美学研究的对象。美学只研究艺术之美。对于自然之美的讨论如果不说是无效的，至少也是多余的。国外，黑格尔是这种观点的代表人物。黑格尔说：“我们可以肯定地说，艺术美高于自然。因为艺术美是由心灵产生和再生的美，心灵和它的产品比自然和它的现象高多少，艺术美也就比自然美高多少。”^①与此类似，克罗齐说：“和艺术相比，自然是愚蠢的；人不叫自然开口，自然就是‘哑巴’。”^②亚历山大说：“我认为仅仅在我们用艺术的眼光去看待自然时，自然才显现出其优美。”^③国内，张世英是这种观点的代表人物。他说：“艺术美之所以高于自然美，当然首要的是在于艺术美是人的精神的造物（黑格尔）或者说是天才的造物（康德）。但是，我们还应该把这一根本观点作一点更具体的说明，那就是，自然美由于缺乏创造性而主要地只限于多样性的统一或和谐这种抽象形式的美。这种美的主要缺点是缺乏深层的、内在的意蕴。”他还说：“艺术美高于自然美，对于自然美的欣赏是不需要太多的想象力的，一个只能欣赏自然美的人不能算是很富有想象力的人，因而也不能算是达到了高层次的审美境界的人。”^④这种态度直接阻碍了人们去接近自然之美、接受自然之美，当然也影响了对于艺术之美更深层次的理解。美学不仅应该研究艺术之美，而且应该研究自然之美，并且应该通过自然去打开艺术，反过来又通过艺术去升华自然。

在美学史上，康德是一个极大而又宝贵的例外。康德一方面认为，通过以理性为其行动基础而自由生产的产品可称为艺术品。尽管自然界有时候看起来像是有意图的艺术品（如蜜蜂的蜂房），但这些结构终究是出自本能，而非基于理性思考。艺术美在某种程度上被视为优于自然美。康德认为，艺术属于自由的创造，而自然则是本能的产物。它不仅仅模仿自然，还能够超越自然，把自然界中本来可能被视为丑的或不愉快的事物转化为美的表现。对于自然的审美只是一种拟人活动，是主观合目的性的客观化“类比”（Analogie），是把人自身在审美和艺术活动中所发现的无目的的合目的性（形式）调节性地运用、推广到自然事物（质料）上去，因而把自然界当成某种超人类的艺术品。^⑤由此，康德进一步认为，艺术美包含了自然美所不能包含的理性观念，所以自然只有像似艺术时才美。也就是说，风景如画才美，自然的合规律性好像得到了某种理性观念的指导显现出了艺术的自由，才显得很完美。

另一方面康德讨论艺术的时候，又给了自然非常高的审美位置。自然美是美的事物，而艺术美则是对一个事物的美的表现形式。^⑥这一点本身就表明，相比于艺术美，自然美是本源性的。美的艺术是一种同时像是自然的艺术，即合目的而无目的、有意图而看似无、是艺术而看起来更似自然。即天工巧成、巧夺天工。康德说过：“美的艺术作品里的合目的性，尽管它也是有意图的，却须像似无意图的。这就是说，美的艺术须被看做是自然，尽管人们知道它是艺术。”^⑦康德甚至认为，从自然美到艺术美虽然在形式方面是发展了，但从道德上看是一种堕落，是“以假乱真”和对本性的偏离。所以他在美的“兴趣”层面上却赋予自然美更高的地位。自然美以其纯粹的形式吸引着人们，没有掺杂任何人为的修饰或虚伪的魅力，它的愉悦是脱离了任何实际利益的，我们不需要借助于任何目的的概念或对其物质上的功能性有所了解。因此，康德主张自然之美在某种意义上高于艺术之美，自然之美能够直接与人的内在精神和道德感受相联结，而无需外加的解释或理解。这种直接的、不需中介的美的体验，是对人的道德和审美能力的一种肯定。康德认为，也正是由于这一点，我们才能够热爱大自然，而且能因为它的无限广大而以敬重来对待它，并在这种观赏中也感到自己高尚起来。对于自然美的兴趣，可以映射与检测一个人是否具有开阔的心胸、善良的灵魂和美好的情调。“对艺术的美（我把将自然美人为地运用于装饰、

① 黑格尔：《美学》第1卷，北京：商务印书馆，1979年，第4页。

② 克罗齐：《美学原理美学纲要》，北京：外国文学出版社，1983年，第240页。

③ 亚历山大：《艺术、价值与自然》，北京：华夏出版社，2000年，第25页。

④ 张世英：《美在自由——中欧美学思想比较研究》，北京：人民出版社，2012年，第173、177—178页。

⑤ 参看邓晓芒：《批判哲学的归宿——康德〈实用人类学〉的意义》，张世英主编：《德国哲学》第2辑，北京：北京大学出版社，1986年。

⑥ 参见Mary A. McCloskey, *Kant's Aesthetic*, London: The Macmillan Press, 1987, p. 109.

⑦ 康德：《判断力批判》上卷，北京：商务印书馆，1964年，第152页。

因而运用于虚荣也算作艺术之列)的兴趣根本不能充当一种忠实于道德的善,甚至倾向于道德的善的思想境界的证据。但反过来我却主张,对自然的美怀有一种直接的兴趣(而不仅仅是具有评判自然美的鉴赏力)任何时候都是一个善良灵魂的特征;而如果这种兴趣是习惯性的,当它乐意与对自然的静观相结合时,它就至少表明了一种有利于道德情感的内心情调。”^①快适的艺术与实际的利益的关联更加突出:“快适的艺术是单纯以享受为目的的艺术;所有这一类艺术都是魅力,它们能够给一次宴会的社交带来快乐。”在康德看来,只有自然美是摆脱了利益(如经验性的社交利益)而被愉快地欣赏着的,对这种本身无利害的美的欣赏可以导出一种智性的更高兴趣(利益),“这种兴趣按照亲缘关系说是道德性的”。^②“纯粹审美判断与道德判断就其直接性、非利害性和普遍性的特点而言,是类似的”。^③美的艺术依赖于反思判断力而非单纯的感官感受为准绳的最严格的艺术形式,真正体现了纯粹鉴赏的一般原则,即“无目的的合目的性”。康德说:“它本身是合目的性的,并且虽然没有目的,但却促进着对内心能力在社交性的传达方面的培养。”^④在康德的哲学体系中,审美判断力与目的论判断力之间的联系隐含了一个重要的过渡,这一过渡不仅展示了他们之间的连续性,而且体现了康德的中介论思想。

当然,在自然美与艺术美孰轻孰重上,康德更根本的也是更有趣的立场是主张自然美与艺术美的统一。康德认为,真正美的艺术尽管是人工的有意的训练有素的产品,但并不显得是有意的,既不是为了感官享乐也不是为了产生某个对象而令人愉快的,反而看起来好像是撇开一切兴趣和概念,像是自然的,而不露人工斧凿的痕迹。康德认为,从样态上看,艺术的规则不是科学规则,而是自然而然的规则。因为如果自然是美的,一定看上去像艺术,比如如画的风景;如果艺术是美的,一定看上去像自然,比如美的艺术“不”着眼于其他目的(不计报酬)而感到满足和兴奋^⑤,有似自然美。在这个意义上,康德主张自然美与艺术美完全可以打通:“在一个美的艺术作品上我们必须意识到,它是艺术而不是自然;但在它的形式中的合目的性却必须看起来像是摆脱了有意规则的一切强制,以至于它好像只是自然的一个产物。在我们诸认识能力的、毕竟同时又必须是合目的性的游戏中的这种自由情感的基础上,就产生那种愉快,它是惟一可以普遍传达却并不建立在概念之上的。自然是美的,如果它看上去同时像是艺术;而艺术只有当我们意识到它是艺术而在我们看来它却又像是自然时,才能被称为美的。”^⑥就是说,艺术一方面是自由的,有人为的意图,不同于自然;另一方面又看不出人为的痕迹,在形式上合于自然,看起来很自然,像自然一样自然,自然而然。在这里,艺术美与自然美之间的边界被填平了,“美的艺术必须看起来像是自然,虽然人们意识到它是艺术。”^⑦康德不厌其烦地进行这些讨论,意图非常明显,那就是力图指明:一种艺术只有当它同时显得像是自然的才称得上是美的艺术,只有美的艺术才能最大限度地呈现自然和自由之统一。可见,在关于艺术的讨论部分,康德比较彻底地表达出自然与自由之统一。然而,康德的这些观点没有引起学术界的重视,缺少深入开发与挖掘。

可见,不应以艺术的人为性来拒绝自然的客观性,反而应给予自然以艺术般的喜爱、接纳与欣赏,并在这种喜爱、接纳与欣赏当中,从自然的无限广阔与壮丽崇高中逐步领会出人自己的开阔、高尚与美好。如同美学家桑塔耶纳认为:“自然也往往是我们的第二情人,她对我们的第一次失恋发出安慰”。^⑧在情人的眼中,自然成为一面照亮人生的艺术之镜。作为艺术之镜,自然不但开显了自己的本性,而且成全了人对艺术的理解。在成为人的镜子之前,自然是寂寞的,自然的本性是遮蔽的。一旦成为人的镜子,自然就进入了人的生活世界,进入艺术的世界,最终实现对人的生存处境的把握。^⑨借助于这条通道,自然与艺术相互成全、彼此澄明、完美统一。

(责任编辑:颜 冲)

① 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第141页。

② 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第143页。

③ Paul Crowther, *The Kantian Sublime from Morality to Art*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 70.

④ 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第149页。

⑤ 参见康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第149、166—167页。

⑥ 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第149页。

⑦ 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第150页。

⑧ 参见乔治·桑塔耶纳:《美感——美学大纲》,缪灵珠译,北京:中国社会科学出版社,1982年,第41页。

⑨ 参见戴茂堂:《自然:人之镜》,陈望衡主编:《环境美学前沿》第3辑,武汉:武汉大学出版社,2015年。