

November 2014

Three Dimensions of Kant's Laws of Nature

Youfeng Hu

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Hu, Youfeng. 2014. "Three Dimensions of Kant's Laws of Nature." *Theoretical Studies in Literature and Art* 34, (6): pp.14-23. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol34/iss6/22>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

论康德自然概念的三个层次

胡友峰

摘要: 康德为了扭转西方传统形而上学的困境,在其批判哲学中设定了自然的双重性,在形而上学的意义上认为自然是物自体,是不可知的,而在其认识论中又将自然设定在现象界,人为自然立法确立了人对于自然的优先地位。然而作为现象界的自然和作为物自体的自然并不是分裂的,在《判断力批判》中,康德通过对目的论自然的发掘重新思考了作为物自体的自然和作为现象界自然之间的相互连接关系,最终提出了自然向人生成的伟大命题。因而康德的自然概念可以分为三个层次,一是作为物自体的自然,二是作为现象界的自然,三是作为目的论的自然。目的论自然的提出对康德完成其批判哲学体系至关重要。

关键词: 康德; 自然概念; 物自体; 现象界; 目的论自然

作者简介: 胡友峰,文学博士,温州大学人文学院教授,主要从事文艺美学研究。电子邮件:hyfcl@wzu.edu.cn

Title: Three Dimensions of Kant's Laws of Nature

Abstract: In his critical philosophy, Kant defined the duality of nature and held nature to be a thing-in-itself that was unknowable in the metaphysical sense. From the perspective of epistemology, however, Kant confined nature into the phenomenal field, claiming the priority of man over nature through the artificial legislation for nature. The inconsistency between nature in phenomenal sense and in the thing-in-itself sense was obvious. In his *Critique of Judgment*, Kant reconsidered the interconnection between the two different concepts of nature through his re-explanation of nature from the teleological perspective, and he eventually put forward the proposition that nature generates itself into life. Therefore, Kant's laws of Nature can be understood in three dimensions: nature as thing-in-itself, nature as a phenomenon, and nature as teleology. The paper concludes that the proposition of nature as teleology is crucial for Kant's system of critical philosophy.

Keywords: Kant; laws of nature; thing-in-itself; phenomenal realm; natural teleology

Author: Hu Youfeng, Ph. D., is a professor with the School of Humanities, Wenzhou University (Wenzhou 325035, China), with main academic interests in literature and aesthetics. Email: hyfcl@wzu.edu.cn

在西方哲学史中,自然是哲学家认识世界、理解自我的一个重要维度。在古希腊,自然是有机整体的,而进入近代以后,随着认识论的兴起,自然观念呈现出分裂的状态,人与自然是一个整体的观念被机械论自然观所取代,康德就是处在西方近代科学理性精神占据主流地位的时代,西方近代的机械论自然观对康德的影响巨大,但康德并没有继承机械论的自然观,而是在其批判哲学

的基础上确立了自己独特的自然观念。

一、现象界的自然与认识如何可能

康德的自然观念与休谟的怀疑论密切相关,休谟的怀疑论首先表现在对自然必然性的怀疑。在休谟看来,人类所赖以生存的自然界是没有必然性可言的,我们在经验中所见识到的普遍必然

性只不过是人们的一种习惯而已,如果按照休谟的说法,包括数学在内的自然科学就会停步不前,因为整个的自然世界是没有任何规律可言的,而实际上,自然科学正以前所未有的速度在向前发展着。所以对于康德来说,重新思考自然的观念对于理解人的存在、意义和价值具有非常重要的作用。康德通过对人的理性能力的批判指出,近代自然科学所发现的自然的规律并不是客观的自然规律,而是由人的主观能力所构成的。自然是具有双重性的,由于人的认识的有限性,我们只能认识作为现象界的自然,而不能认识作为物自体存在的自然。

1. 自然的双重性与人的有限性

在“人为自然立法”的意义上,康德将自然界定在现象界,在现象界,人类通过先天的范畴为整个自然界立法,确立自然界的秩序和规律。虽然人的理性给自然制定了法则,但人类也会在不同程度上受到自然本能的制约,人类想要超越自然本能的限制,在至善的道路上不断的进步,就必须受到某种终极关怀,在康德看来,能使人有所敬畏、有所自觉、有所指引的终极关怀在本体论层面上就是道德上帝,在现象层面上就是不可知的自然”(张政文 76)。我认为,这种不可知的自然实际上就是与上帝、自由同在的物自体,并不存在于现象界。这种不可知的自然是存在论意义上的,是具有本体意义的,这种不可知的自然对于人类的理性能力来说,是永远也无法认识的,但是作为形而上学意义上的存在,是可以被理性所思维的。康德对这种自然做出了这样的描述“我承认在我们之外有物体存在,也就是说,有这样的一些物存在,这些物本身可能是什么样子,我们固然完全不知道,但是由于它们的影响作用于我们的感性而得出的表象使我们知道它们,我们把这些东西称之为物自体。这个名称,指的虽然仅仅是我们所不知道的东西的现象,然而无论如何,它意味着实在的对象的存在”(康德,“未来”50-51)。因而自然在另一个维度指的是物自体。康德在讨论物自体意义上的自然观念时,着重是从自然形而上学这一命题出发来探讨的,因之,在康德看来,自然是具有双重性,即现象界意义上的“自然”与物自体意义上的“自然”,人类的理性能力只能认识现象界意义上的自然,而对物自体意义上的“自然”,人类由于理性的限制而无法认识,只能

够信仰。但是,物自体的自然观念具有非常重要的意义,它一方面是人类生存的自然世界的根源,没有它,人类就失去了存在之根;另一方面,物自体的自然又是人类感性的来源,正是由于物自体的刺激,人类获得了自然的感性印象,在先天时空观念的整合下,形成了具有普遍必然性的感知,进而,物自体的自然又是人类认识的最终根源。由于人类认知能力的有限性,对这个不可认知、不可感觉却又先于人类存在的本体论自然,只能信仰和敬畏。人类在物自体面前才能深刻地认识到人类理性的有限性,才会形成一种超越自我的升腾的需要,因而,物自体的自然为人类的存在提供了终极的关怀,在形而上学的意义上再次证实了人类的理性的困境和人类在道德面前的渺小。

2. 人为自然立法

康德在认识论中所着力解决的问题是“作为现象界的自然如何具有普遍必然性”。由于休谟对自然因果律的解构,科学还有没有存在的价值呢?如果将自然因果律解释成人们心理的一种普遍性的联想,我们完全可以认为这种联想是一种错觉,是一种幻想,这样,我们所赖以信奉的自然科学的大厦就失去了得以存在的根基,科学的存在是存在疑问的,而事实上,当时的自然科学正以前所未有的速度在向前发展着,根本没有消失的迹象,因而对于休谟对自然必然性的挑战,法国的唯物论、经验论和启蒙思想家都没有去和他论辩,将他撇在一边,认为他的理论是旁门左道、斜门歪理。

但是康德并没有像当时的哲学家那样对休谟的观念置之不理,相反,他从休谟的怀疑论中得到了莫大的启示。他说“自从洛克《人类理智论》和莱布尼茨《人类理智新论》出版以来,甚至尽可能追溯到自从有形而上学以来,对于这一科学的命运来说,它所遭受的没有什么能比休谟所给予的打击更为致命。休谟并没有给这一类知识带来什么光明,不过他却打出一颗火星,如果这颗火星遇到一个易燃的火捻,而这个星星之火又得到小心翼翼的护养,并且让它点起来的话,从这个火星是可以得出光明来的”(康德,“未来”5)。对于康德来说,为科学寻找到坚实可靠的基础就成为他努力奋斗的目标,康德要重建因果律就必须得思考休谟所提出的问题,即自然究竟有没有必然性,如果有,自然必然性的基础又是什么?康德找

到的答案是:自然是具有必然性的,但是这种必然因果律只是限于在现象界中使用,这一方面反驳了休谟的怀疑论,为自然科学寻求到可靠的根基,另一方面又为物自体自然的因果律即自由因果律留下了空间。

对于休谟对自然必然性的挑战,康德思考了十年之久。康德认为,解决休谟问题的症结在于“问题不在于因果概念是否正确、有用,以及对整个自然知识说来是否必不可少(因为在这方面休谟从来没有怀疑过),而是这个概念是否能先天地被理性所思维,是否具有一种独立于一切经验的内在真理,从而是否具有一种更为广泛的、不为经验的对象所局限的使用价值,这才是休谟所期待解决的问题”(“未来”5)。毫无疑问,这也是康德需要解决的问题。康德认为,休谟也承认因果律的普遍必然性是存在的,但是这种必然性在休谟那里只具有经验上的可能性,而没有能够上升到普遍性的必然法则上面,而要论证普遍性的必然法则就需要一种独立于经验法则的先验原理。而这种先验原理我们并不能从对象身上找到,而只能从认识主体的先验结构中去寻找。这也就是康德在认识论中所要解决的“因果必然性如何可能”的问题,也就是说,自然的因果必然性并不是自然本身就具有的,而是人的先天观念所赋予的,这就是康德著名的“人为自然立法”的思想:不是观念符合对象,而是对象符合观念。康德将其思想界定为是哲学领域里的一场“哥白尼式的革命”。

我们知道,在康德以前的知识论中,人们一直按照亚里斯多德的真理观“知识就是观念和对象的符合”来界定知识的内涵,但康德认为,这种知识观被休谟的怀疑论攻击得体无完肤,对象在休谟看来是需要存疑的,你又怎么能够知道你的观念就和对象相互符合呢?你的观念是你的观念,对象是对象,你根本不可能跳出你的观念与对象吻合,因而,传统的知识论观点在休谟面前已经失灵,必须调整思路,才是知识论的真理观。

康德认为:我们的观念与对象相互符合不是因为别的,而是因为对象首先符合我们的观念。对象实际上就是主体本身所建构起来的一种观念,所谓观念与对象的符合说到底只不过是我们的观念与我们自己建构起来的对象相互符合一致。这样康德将传统的主观和客观之间的关系进

行了调整,客观是由主观建构起来的,而主观又是一种先验的结构,是任何主体想抛开都抛开不了的东西,这套先验的知识结构对于个人的主观任意性构成了一种先验的限制和界定。从而,我们所建构起来的观念世界呈现在我们的面前,是我们能够感知到的,他将这种我们可以感知到的对象观念世界称为现象界,人为自然立法只能设定在现象界,如果理性超越现象界去把握不可知的物自体是徒劳的,会陷入先验幻象之中。这样康德通过人的先天的先验范畴,认为因果性是主观先验范畴之一,从而恢复了休谟所摧毁的自然因果律的普遍必然性,因果性是人类先天就具有的范畴,不是你想有就有的,而是你必然具有的。

康德通过调整思路论证了自然必然性如何可能这一问题,那么,康德的伟大命题“人为自然立法”究竟意味着什么呢?人类是如何通过先天的范畴来为自然制定规律的呢?这是康德认识论的核心问题,也是康德在《纯粹理性批判》中所要解决的一个核心问题。康德认为,自然之所以具有普遍必然性原因在于人先天所具有的认识形式,当物体刺激我们感官的时候,便形成了人们的感觉印象,这种感觉印象经过先天的纯粹的时间和空间形式的整理,形成了感性直观;一切感性直观经过人类知性能力的进一步整理,知性范畴与感性直观相互结合,形成科学知识。由于人的认识形式——知性范畴与时空形式具有先验性、因而所形成的知识也就具有普遍必然性了,因而具有必然性的科学知识是可能的。这就是认识论意义上的“人为自然立法”。康德说“理性必须一手执着自己的原则(惟有按照这些原则,协调一致的现象才能被视为法则),另一手执着它按照这些原则设想出来的试验,而走向自然,虽然是为了受教于它,但不是以小学生的身份复述教师想要提供的一切教诲,而是以一个受命法官的身份迫使证人们回答他向他们提出的问题”(康德,“纯粹”13)。必须指出的是,这里的自然是指现象的总和,即现象界的自然,而不是指物自体的自然。这里的自然“从质料方面来说,就是经验之一切对象的总和”(“未来”60)。而作为物自体的自然,就“自然就是物的存在”(“未来”57)来说,“我们就不能先天的认识它,也不能后天的认识它”(“未来”57-58),这是人们所信仰的对象。而“人为自然立法”中的法,是经过人的先天范畴

整理后形成的法则,而不是指经验的原则或者经验的自然法则,康德将其表述为“我们必须把经验的自然界法则同纯粹的或普遍的自然界法则区别开来。前者永远以个别知觉为前提,而后者不根据个别知觉,它们只包括个别知觉在一个经验里的必然结合条件。就后者来说,自然界和可能的经验完全是一回事;而且,既然合乎法则性在这里是建筑在现象在一个经验里的这种必然连接之上(没有必然连接,我们就决不能认识感性世界的任何对象),从而是建筑在理智的原始法则之上的,那么如果我就后者说:理智的(先天)法则不是理智从自然界中得来的,而是理智给自然界规定的”(“未来”93)。自然界的法则是人定的,自然是经验的一切对象的总和,不是物自体,自然作为物自体存在是不可认识的,而法则是自然界所遵循的律法,是人类的知性给自然界所规定的法则。

康德“人为自然立法”的目标是为科学划定界限,给道德信仰留下地盘。但康德的论证还是高扬了人类在自然面前所具有的主体性和优先性,首先表现在没有人的先天的认识形式,就不能形成具有普遍必然性的自然界的知识,其次表现在理性与自然的关系上,理性必须根据自身设计科学试验,而不能让自然牵着走,在理性与自然的关系上,表现出了强烈的人类主体性。康德在这里所表现出来的主体性思想是西方近代科学主义思维方式的产物,这种思维方式的实质就是将客体自然纳入主体的认知范围内。但是我们知道,康德并不是简单的顺从这种科学主义的思维方式,在其自然观念中,关于物自体的论述使其摆脱了这种思维模式(并不彻底),从而高扬了人类的道德理性精神。

二、物自体的自然与形而上学问题

在前面我们已经提到,自然作为不可知的物自体为人类提供了终极的关怀,在形而上学的意义上确证了人类的理性的困境和人类在道德面前的渺小。因之,康德在分析自然形而上学问题时对作为物自体的自然进行了阐释。

我们知道,“形而上学”一词,在西方哲学中源自于古希腊哲学家亚里斯多德将对世界本原问题的探讨排在物理学之后而得名;我们在翻译这

个词语的时候借鉴了《易经·系辞上》中“形而上者谓之道,形而下者谓之器”的概念,将对世界本源问题的思考称之为形而上学。可以说,西方古代哲学就是一条形而上学的哲学发展史,在漫长的历史中,许多著名的哲学家为这一问题殚精竭虑,献出了自己的热情和智慧,形而上学被称之为“科学的女王”,然而到了康德时代,“时代的时髦风气导致她明显地遭到完全的鄙视,现在却成为流离失所、孤苦零丁的妇人”(“纯粹”2),因而康德的任务就在于通过自己的“批判哲学”或“先验哲学”来重建形而上学。

我们知道,形而上学是人类理性的必然产物,人类理性中有一种天然的刨根问底的倾向,总想追问世界是由什么组成的?世界的终极意义何在?而这一切就是形而上学所要承担的任务。但在康德时代,由于科学的迅猛发展,特别是牛顿力学的发展,使得人们对具体问题的探究超过了对形而上学问题的探讨,随着各门具体科学(数学、物理学等)相继脱离母体(形而上学)而成为独立的学科以后,形而上学就成为一门神圣的想象性的学问,变得枯燥无味。康德对近代哲学史上所展示的这种形而上学体系非常不满意:在独断的理性主义者看来,人类理性能够独立地,不依赖经验就可以解决世界的起源,灵魂的不死以及上帝存在等关于事物终极本源的一系列形而上学问题,无须对人的认识能力进行反思和批判,就断言人类拥有一切超感性经验事物的知识,由于理性主义者的专制导致了形而上学完全陷入了无政府状态(“纯粹”2)。怀疑论者反对独断论者对理性的绝对依赖,但它们乃是哲学王国中的游牧民族,对理性主义的独断论者所建构的专制秩序只表示为消极的抵制,终究只能是一种破坏性的理论,它决意取消形而上学,致力于摧毁哲学乃至人类科学的基石(“纯粹”2)。康德认为“人类精神一劳永逸地放弃形而上学的研究,这是一种因噎废食的办法,这种办法是不能采取的。世界上无论什么时候都需要形而上学,[……]完全放弃它又做不到”(“未来”163)。因而对于康德来说,不是放弃形而上学问题,而是在“批判哲学”的范围内证实“作为科学的形而上学是如何可能的?”。

康德认为,古典意义上的形而上学还不能够成为科学,真正科学的形而上学还没有真正的建

构起来,其原因在于:人们对理性的滥用,理性本身并不是无条件地承担起建构形而上学的重任,我们必须要对理性本身进行批判性的考察,为人类理性的使用划定一个界限。我们必须能清楚理性究竟在多大程度上能担负起建构形而上学的重任,只有将理性的界限划定清楚才能把形而上学与其他各门学问区别开来,这是重建形而上学的必由之路。康德在《未来形而上学导论》的附录中指出,如果对理性的批判性考察一旦确立,就会把形而上学的假羽毛拔掉,这样就会给我们以新的启示,以便建构新的形而上学。

康德通过对理性的批判性考察,确定了重建形而上学的路径。在《纯粹理性批判》的“先验分析论”中,通过对纯粹知性概念、范畴的先验演绎以及先验原理的分析为科学的认识论奠定了坚实的基础,从而论证了科学何以可能;其次,在《纯粹理性批判》的“先验辩证论”中通过对先验心理学、先验宇宙学和先验神学的批判,论证了这些先验的推理是在先验幻相诱导下的“伪辩推理”。知性只能在经验现象界中使用,而不能超越经验现象去把握物自体,如果使用知性超越自己的能力去把握无限的物自体问题,就会发生自相矛盾从而陷入“伪辩推理”之中,用知性的范畴去把握超感性的物自体就会产生“先验幻象”。

那么,是不是超感性的物自体是不可把握的呢?知性是不能把握这一问题的,而理性则可以超越现象界去把握这些无限整体的东西,知性对知识起着建构的作用,即“人为自然立法”。理性仅仅起着一种范导的作用,它对经验性的事物起到一种导向的作用并且能够获得一种超越经验的完整性。“理念”是康德赋予理性的必然性法则,这里的“理念”是一种先验的理论,是一切经验性事物的最终根源。根据康德的看法,先验的理念可以分为三类:关于主体的理念——“灵魂”,关于客体的理念——“宇宙”;关于主客体统一的理念——“上帝”。理性通过知性作为法则来把握这三种理念,这是传统形而上学的方法,传统的形而上学将这种理性的对象归之于知识的门下,把理念当成现实的存在,就会产生种种的幻想,于是陷入了独断论,使得形而上学成为了“假学问”。

康德认为,我们不能使用理性的原则来获得知识,只能用它的原则来规范知识,所谓知识领域中的灵魂、宇宙和上帝都是“假学问”,我们应该

把旧形而上学体系中的上帝存在、灵魂不死、宇宙自由这类“假学问”统统取消,把知识限定在现象界,为信仰留下地盘。这样,康德就在新的意义上“挽救”了形而上学,为“科学的形而上学”指明了前进的方向。作为科学的形而上学,一方面要将知识限定在现象界,另一方面又强调理念对经验知识的范导作用,理念是没有客观内容的概念,人们并不能顺其自然的本性,来把握关于理念的所谓实在的知识。康德认为,只有把握了这一点,就可以走向科学的形而上学,而所谓“自然形而上学问题”就是人类对人类理性的一种批判性考察。

康德通过对理性的批判给科学的形而上学指明了前进的方向,那么,作为物自体意义上使用的自然究竟具有哪些意义呢?它与经验现象界的自然之间有什么样的关系呢?康德通过对物自体和现象学说的划分解决了这些问题。

究竟什么是物自体呢?康德认为物自体是超越我们感性表象的,我们的感官不能够知觉到物自体的存在,它是不依赖于我们的感官而存在的,它是一种超验的存在。当然,康德看来,物自体和现象并不是决然二分的,而是相互联系在一起的。康德认为,物自体是不可“知的”,但却是可“思”的,物自体不能作为一个经验的对象呈现在人们的感性经验之中,但它却是人的认识的感性经验的来源,从某种意义上来说,物自体是知识的界限,是知识的终点,但它却规训着知识的形成。虽然物自体是知识的界限,但它并不是“思想”的界限,反而开启了“思想”的形成,也就是说,物自体是“思”之开始。这也说明了物自体有三重含义:它是知识的来源,它是知识的界限,它是思想的开始。

作为“知识来源”的物自体,是通过人的认识的感性经验来源提出来的,我们的感性经验只能认识现象,而现象是不能独立自存的,那我们只能把物自体作为“现象界”认识的来源,物自体刺激了人的感官,人们获得了对现象的认识,从这个意义上来说,物自体就是不以人的主观意志为转移的客观存在物。作为“知识界限”的物自体,它不是感性经验所把握的对象,是我们的认识无法达到的区域,知性的范畴也无法作用于它,物自体形成不了知识,但它却构成了我们感性经验的界限,知识范畴无法越过它而去获得知识。而作为

“思”之对象的物自体,它是“理性”的对象,是纯粹的,不夹杂着丝毫的感觉经验,作为“思”之对象的物自体,就是一种先验的理念。康德将先验的理念划分为三类,一是关于主体的理念——“灵魂”,二是关于客体的理念——“宇宙”,三是关于主客体统一的理念“上帝”。作为“思”之对象的物自体,按照康德的看法,它就是一种“实践理性”。由此,我们可以清晰地看到康德物自体自然的概念:它是感性的来源,知性的界限,也是理性的范导理念,它是一个多层次的复杂构成,最后进入到“实践理性”的本体论领域。

三、目的论自然与审美如何可能

康德的自然观念始于知性所规定的自然,而止于物自体的自然。知性立法的自然遵循自然因果律,但自然经验的来源与界限如何还需要理性立法的自然来解决,而理性立法的自然虽然能够解释这些问题,但是它需要实践理性的立法而确立其范导的可行性,由于实践理性的立法是先验的,与知性立法的自然的经验性存在着一条鸿沟。这样从知性立法的自然概念到理性立法的自然概念的过渡就成为问题,前两大自然概念该如何统一呢?知识又该如何向道德过渡呢?在第三批判中康德对目的论自然问题进行了深入的思索。在康德看来,自然界无法用自然因果律和道德律来解释的特殊现象可以用自然合目的性这一先验原理来加以统一,自然合目的性作为反思判断力的先验原理在其使用的过程中与“知性为自然立法”的先验原理毫无冲突,当我们追问世界的终极因,也就是世界的最终目的的时候,人的文化成为了自然的最后目的。在第三批判中,康德通过对目的论自然问题的讨论,找到了审美判断的先验原理,从而论证了审美如何可能这一问题。

1. 目的论自然与反思判断力的先验原理

对自然的反思所使用的观念既不是知性的认识观念,也不是理性的范导理念,而是一种目的论。由之,康德进入了他的目的论哲学研究,康德认为:自然是有目的的,作为目的论的自然“向我们敞开展现出的是自然的一种特殊经验,对自然的这些特殊经验我们必须形成一种新的立法,否则自然的因果性经验、道德经验以及对于自然的这些特殊经验就不能形成一个连贯的整体,也就

无法保证有机整体自然观念的建构”(胡友峰 26)。在《判断力批判》中,康德“通过对这些自然特殊经验的探究,并借助于一种新的能力:反思判断力的发现,将鉴赏判断与反思判断力联系起来,通过探求人类心灵能力的情感的先验原理,解决了鉴赏判断的先验性问题”(胡友峰 26)。

在前批判期,康德认为鉴赏力是经验性的,是没有先验原理可探寻的。他在《纯粹理性批判》的“先验感性论”中的注释谈及“惟有德国人目前在用‘Asthetik’这个词来标志别人叫做鉴赏力批判的东西。这种情况在这里是基于优秀的分析家鲍姆加通所抱有的一种不恰当的愿望,即把美的批评性评判纳入到理性原则之下来,并把这种评判的规则上升为科学。然而这种努力是白费力气。因为所想到的规则或标准按其最高贵的来源都只是经验性的,因此它们永远也不能用作我们的鉴赏判断所必须遵循的确定的先天法则,毋宁说,鉴赏判断才构成了它们的正确性的真正的试金石。为此我建议,要么使这一名称重新被接受,并将它保留给目前这门真正科学的学说,要么和思辨哲学分享这一名称,而把‘Asthetik’部分在先验意义上,部分在心理学意义上采用”(“纯粹” 26)。这一段话对于理解康德先验美学至关重要,也就是说,在写作《纯粹理性批判》(即使是第二版时期)阶段,康德认为鉴赏判断是经验性的,是没有先验原理的,作为先验的鉴赏力批判是不可能存在的。

康德对鉴赏力批判的经验性发生动摇可以从写给莱因霍尔德这封书信中找到线索“我现在正忙于鉴赏力的批判,在这里,将揭示一种新的先天原则,它与过去所揭示的不同,因为心灵具有三种能力:认识能力、快乐与不快的情感、欲求能力。我在纯粹理论理性的批判里发现了第一种能力的先天原则,在实践理性批判里找到第三种能力的先天原则。现在我试图发现第二种能力的先天原则。虽然我过去曾经认为这是不可能的。对上述已考察过的各种能力的解析,使我在人的心灵中发现了这个体系,赞赏这个体系,尽可能地论证这个体系,为我的余生提供充足的素材。这个体系把我引上了这样一条道路,它使我认识到哲学有三个部分,每个部分都有它自己的先天原则,人们可以一一列举它们,可以确切地规定以这种方式可能的知识范围——理论哲学、目的论、实践哲

学,其中目的论被认为是最缺乏先天根据的”(“书信”110)。细致分析这一段话,我们发现康德通过类比的法则认为情感有着自己的先验原理。康德认为人的心灵知、情、意是一个有机的整体,而认识能力和欲求能力都已经发现了它们的先验原理,按照类比法则,情感能力也应该有自己的先验原理。在《纯粹理性批判》的“方法论”和“辩证论”中,情感不能构成事物的表象,因而它不能形成知识,它不是先验哲学的一个组成部分,即使在《实践理性批判》中,情感也只是被当做对意志的一种感性刺激,属于意志的一个低级部分,因而在前两大批判中,康德仅仅把情感当成了人类心灵的经验能力。现在康德着手的是鉴赏力的批判,这种鉴赏力的批判揭示了一种新的先验原理,这种先验原理是颁布给人类心灵能力中的情感能力的,因而鉴赏力的批判也就与发现情感的先验原理关联起来,从“鉴赏力”这个概念的发生学中我们也能够理解其包含着“感觉”和“情感”的含义。当情感与“鉴赏力”发生关联的时候,为情感寻找先验原理也就成为为鉴赏力寻求先验原理了。这是康德新的发现。在《判断力批判》中,我们可以看到,鉴赏力在这里与作为高级认识能力的判断力联系在一起,并且鉴赏力被当作了反思判断力中的审美判断力,为情感寻求先验原理转换为了为审美判断力寻求先验原理了。另外我们还应该注意到的一个问题是,康德在这里将目的论与理论哲学和实践哲学相提并论,而不是用美学来取代目的论,这说明目的论一直是康德批判哲学的一个有机组成部分,但由于目的论一直没有找到自己的先验原理,因而它一直没有纳入到其批判哲学体系之中,而现在通过对鉴赏力的批判发现了审美判断力的先验原理,目的论的先验原理问题得以解决,目的论也顺理成章地成为批判哲学的一个部分,因而我们可以认为,“审美判断力”是为了“目的论判断力”的需要而临时添加的,因而在康德美学中出现大量的矛盾,如果放在整体目的论哲学体系中,这些矛盾则会迎刃而解。当这种先验原理被审美判断力最终确定时,康德的批判哲学体系发生了变化,目的论问题在康德批判哲学体系中就占据了重要的位置。

反思判断力的先验原理是什么?又该如何去探究反思判断力的先验原理呢?在《判断力批判》的导言中,康德阐释了他对自然多样性的看

法“自然界有如此多种多样的形式,仿佛是针对普遍先验的自然概念的如此多的变相,这些变相通过纯粹知性先天给予的那些规律并未得到规定,因为这些规律只是针对某种(作为感官对象的)自然的一般可能性的,但这样一来,对于这些变相就还必须有一些规律,它们虽然作为经验性的规律在我们知性眼光看来可能是偶然的,但如果它们要称为规律的话(如同自然的概念也要求的那样),它们就还是必须出于某种哪怕我们不知晓的多样统一性原则而被看作是必然的。——反思判断力的任务是从自然中的特殊上升到普遍,所以需要一个原则,这个原则它不能从经验中借来,因为该原则恰好应当为一切经验性原则在同样是经验性的、但却更高的那些原则之下的统一性提供根据,因而应当为这些原则相互系统隶属的可能性提供依据。所以这样一条先验原则,反思性的判断力只能作为规律自己给予自己,而不能从别处拿来(因为否则它就是规定性的判断力了),更不能颁布给自然:因为有关自然规律的反思取决于自然,而自然并不取决于我们据以努力去获得一个就这些规律而言完全是偶然的自然概念的那些条件”(“判断力”14)。在这里,康德将反思判断力的功能揭示出来,反思判断力为经验性的自然规律提供法则,从而使这些经验性的自然规律看起来像有“统一性原则”似的。

这种经验性的自然规律看起来具有“多样统一性的法则”,这种“多样统一性的法则”究竟从何而来呢?康德认为“判断力的原则就自然界从属于一般经验性规律的那些物的形式而言,就叫作在自然界的多样性中的自然的合目的性。这就是说,自然界通过这个概念被设想成好像有一个知性含有它那些经验性规律的多样同一性根据似的”(“判断力”15)。“自然合目的性”好像具有知性的作用一样,可以给经验性的自然提供一种“统一性”的法则,而使经验性的自然相互联系在一起。在这里,“自然合目的性”就成为康德思考反思判断力的先验原理的一个因素,并且他论述了反思判断力先验原理“自然合目的性”的基本性质“自然的合目的性是一个特殊的先天概念,它只在反思性的判断力中有其根源,[……]只能运用这一概念就自然中按照经验性的规律给出那些现象的联结而言来反思这个自然,而且这个概念与实践的合目的性(人类艺术的,或者也

有道德的)也是完全不同的,尽管它是按照和这种合目的性的类比而被思考的”(“判断力”15)。自然合目的性仅仅是反思判断力的先验原理,它是用来反思自然的,它并不能给自然提供任何实质性的内容,并且它是通过与人类艺术的类比原则获得规定性的。“康德将艺术和自然相提并论,把这两者都看成为一个活的、有机的整体。在合目的性原则的基础上对活生生的自然和艺术创作采取了统一的态度”(古留加 185-86)。自然借助于艺术的类比获得自己的客观实在性,自然好像也是有目的的,当然这种客观实在性并不能给自然界提供法则,但是却可以将偶然的经验性的自然法则统一为一个整体。它是主体反思自然的一种能力,通过反思判断力对自然的反思在我们内心深处好像看到了自然界经验性的合乎规则的秩序。因而“自然的合目的性这个先验概念既不是一个自然概念,也不是一个自由概念,因为它完全没有加给客体(自然)任何东西,而只是表现了我们在着眼于某种彻底关联着的经验而对自然对象进行反思时所必须采取的唯一方式,因而表现出了判断力的一个主观原则(准则)”(“判断力”19)。在自然本身根本就看不见合目的性原则,它是主体在反思自然时给自己所制定的一条规则。这种合目的性的“先天原则基于我们对自然经验的反折,它对客体不能先天的规定任何一点东西,但它表明按照经验规律认识自然秩序是可能的,这个原则,不是对客体,而是对我们关于自然客体的思维来说,是先天的(先验的)”(阿斯穆斯 329)。

康德通过对自然合目的性问题的阐释解决了反思判断力的先验原理,既然反思判断力具有自己的先验原理,那么,作为以反思判断力为基本法则的鉴赏判断就可以纳入到康德先验哲学体系之中,鉴赏判断(审美)就具有了合法性的基础。在论述自然合目的性时康德将其划分为自然形式的主观合目的性与自然质料的客观合目的性。主观形式的合目的性是自然形式本身符合人的诸认识机能,并且产生了快与不快的感觉,而这种快与不快的感觉是具有普遍可传达性的,这就是审美判断,它是反思判断力的一种形式。反思判断力的另外一种形式是自然客观质料的合目的性,它是指自然的有机生命体符合自身概念所要求的样态,即当某一事物的形式符合这一事物的概念要

求,我们就感觉这一事物是完善的,这种判断叫审目的判断。这样来看,反思判断力具有两种形式——审美判断力与目的论判断力,那么,审美判断力和目的论判断力又是一种什么关系呢?

2. 审美判断力与目的论判断力的关系

《判断力批判》分为上下两卷,上卷讨论审美判断力,下卷讨论目的论判断力,也就是说,《判断力批判》一书由审美判断和目的论判断这两个部分组成,康德为什么要将审美判断与目的论判断这两个看起来毫不相干的问题联系在一起考察呢?难道这两者之间有着内在的一致性吗?这两者之间的关系直接涉及康德批判哲学体系的完成,在国内外有非常多的学者对这一问题进行了分析。

前苏联学者古留加和阿斯穆斯认为“康德暂且把第二个即中心的组成部分称为目的论——关于合目的性的学说。后来目的论让位给美学——关于审美的学问”(古留加 183),古留加认为康德首先谈论目的论,然后谈论美学问题。但目的论最后让位给了美学问题。阿斯穆斯则认为,康德写给莱因霍尔德的信中谈及他正在从事的是鉴赏力的批判,并将目的论与理论哲学与实践哲学相提并论,但“关于‘鉴赏力批判’和‘目的论’一致的思想是怎样和通过什么途径贯穿到康德的意识中去的,这很难说,因为缺乏足够的材料”(阿斯穆斯 324)。古留加和阿斯穆斯对这两者之间的关系还是从割裂的视角来谈论的,并没有将其视为一个有机的整体,只不过古留加认为审美判断力优先于目的论判断力,而阿斯穆斯对这两者之间一致性认识持怀疑的态度,因为没有足够的材料去支撑。

在国内,李泽厚则认为“一般常说《判断力批判》这两个部分没有联系。其实,康德自己倒是企图把它们联系、衔接起来。这个衔接点在自然美最后作为‘道德的象征’。即把自然本身看作有目的地趋向道德的人,自然界以道德的人为其最终的目的”(412)。李泽厚认为这两者之间是有联系的,链接点是“自然美作为道德的象征”。曹俊峰认为“目的论只是鉴赏判断的先天原理‘自然合目的性’的充分展开,是美的分析的衍生物”(134-35)。曹俊峰显然将审美判断力置于目的论判断力之上,因而认为目的论判断力是审美判断力的衍生物。邓晓芒认为,“审美判断力是

目的论判断力的前提,目的论判断力只不过是审美判断所提供出来的合目的性形式的概念通过与艺术品的类比向自然的客观质料上的推广应用,以帮助知性的认识向理性的更高统一性上升”(“冥河”34)。在这里,邓晓芒先生与曹俊峰先生的观点基本一致。但在2005年发表在《文艺研究》上的论文《论审美判断力在康德哲学体系中的地位》中,邓晓芒则认为“审美判断力和目的论判断力的关系就在于,它们是目的论的两个不同的层次,前者为目的论在人的情感能力中找到了它唯一可能的主观先天原则,后者则立足于这一原则的观点对自然界的客观事物进行一种反思判断,从而澄清目的论判断力的条件、范围、性质和作用。可见在这种关系中,审美判断力处于更深刻的层次,而目的论判断力则更广泛,更全面地展示了理论哲学和实践哲学通过目的论所形成的过渡关系,甚至反过来把审美判断力(自然美)也包括在它的论证范围内了”(“审美判断力”30)。通过前后对比可以看出,邓晓芒对这两者之间的关系认识随着时间的推移是有所变化的。前期他认为审美判断力优先于目的论判断力,后期则认为目的论判断力比审美判断力在目的论中显得更为重要,显然后期的这种判断更接近了康德的文本逻辑,正是目的论判断力的形成使得我们对自然地认知超越了机械论自然限制(先验知性的规定),将自然有机体看做是一个合目的性系统,从而确保了目的论作为先验哲学体系的最终形成。

事实上,对这两者的分析还可以回到康德写给莱因霍尔德的这封信中,在这封信中康德把对趣味(情感)的批判的哲学称之为目的论,毫无疑问,康德是从目的论的视角切入审美问题研究的,并且康德发现了自然合目的性的先天原理就是通过趣味判断,也就是审美判断力来实现的,从而确保了审美的普遍必然性。为什么自然合目的性先验原理只有通过趣味判断才能获得呢?因为趣味判断是人类的一种情感机能,与认识机能、欲求机能一起构成了人的心灵的三个组成部分,它可以通过一种类比的原则要求一种先验原理,而目的论判断力针对的是有机体的自然,自然好像是有目的的,但自然本身并不是一种心灵的能力,不能够提出先验原理的要求。康德通过趣味判断所找到的先验原理是自然形式的合目的性,“但是这时的自然合目的性的先天原理还仅仅是一种可能

性,它的内容是怎样的、如何去认识它等等对于我们来说都是一个未知数,而对这个先验原理的解答还需要目的论判断力,从这个意义上来说,审美判断力是目的论判断力的前提和基础,它在逻辑上为目的论判断力做好了准备。但是作为一种可能性,审美判断力自身并不能为自然的合目的性这一先验原理提供任何的实质内容,只有目的论判断力才能给自然的合目的性原理提供实质的内容,给自然合目的性原理以实在性”(胡友峰32)。^①“合目的性之知觉,像理性的调节理念一样,不是一种关于是什么的知觉,而是一种‘好像’的知觉。然而,这是一个必然发生的‘好像’:如果我们要想找到我们作为知的生物和行的动物在世界上的确切位置,我们就必须这样观察世界”(斯克拉顿145)。康德通过合目的性原理解决了目的论在其先验哲学体系中的地位问题,但是目的论仅仅是主体反思自身的一种类比原则,它并不能为自然提供任何实质性的知识。

由此,我们可以看清楚这两者之间的关系,它们都从属于目的论,并且是目的论的两个不可分割的整体,构成了目的论的两个层次:审美判断力通过人类情感能力的类比原则为在目的论找到了它唯一的先天法则——自然合目的性原理,但是在审美判断力这里其先验原理仅仅是一种可能性;而目的论判断力通过对自然的反思判断为自然合目的性原理的内容给予了实质性的说明,两者通过自然合目的性原理而相互衔接起来。^②

在目的论层面上,自然以其形式的合目的性作为先验原理形成了一个目的论系统,当然这一目的是以自然本身为目的的。经过“自然目的——道德目的——神学目的”的逐层过渡,康德最终完成了“自然向人生成”与上帝存在的证明,在道德目的论中完成了自然向自由的过渡。

注释[Notes]

① 这一点在康德哲学中并不鲜见,康德在《纯粹理性批判》中的第三个二律背反证实了自由的可能性,在《实践理性批判》中通过与道德的互证才确立了自由的实在性,因而将可能性与实在性分开阐释可以说是康德哲学的一个特征。

② 上述分析可以参考拙著“目的论自然与康德美学的先验转向”一文,《西北师大学报》1(2011):26-33;人大复印资料《美学》4(2011):44-52。

引用作品 [Works Cited]

- 瓦·费·阿斯穆斯《康德》孙鼎国译,王太庆校。北京:北京大学出版社,1987年。
- [Asmus, Valentin Ferdinandovich. *Immanuel Kant*. Trans. Sun Dingguo. Annotated. Wang Taiqing. Beijing: Peking University Press, 1987.]
- 曹俊峰《康德美学引论》。天津:天津教育出版社,2001年。
- [Cao, Junfeng. *The Introduction to Kant's Aesthetics*. Tianjin: Tianjin Education Press, 2001.]
- 邓晓芒“论审美判断力在康德哲学体系中的地位”,《文艺研究》5(2005):26-35。
- [Deng, Xiaomang. "On the Position of Aesthetic Judgment in Kantian System of Philosophy." *Literature and Art Studies* 5 (2005): 26-35.]
- :《冥河的摆渡者——论康德的〈判断力批判〉》。昆明:云南人民出版社,1997年。
- [——. *The Ferryman on the Styx: On Kant's Critique of Judgment*. Kunming: Yunnan People's Publishing House, 1997.]
- 阿尔森·古留加《康德传》,贾泽林等译。北京:商务印书馆,1981年。
- [Gulyga, Arsenij V.. *Immanuel Kant: His Life and Thought*. Trans. Jia Zelin, et al. Beijing: The Commercial Press, 1981.]
- 胡友峰“目的论自然与康德美学中的先验转向”,《西北师大学报》1(2011):26-33。
- [Hu, Youfeng. "Teleological Nature and the Transcendental Turn of Kant's Aesthetics." *Journal of Northwest Normal University* 1 (2011): 26-33.]
- 康德《康德书信百封》,李秋零译。上海:上海人民出版社,1992年。
- [Kant, Immanuel. *Kant: One Hundred Letters*. Trans. Li Qiuling. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1992.]
- :《判断力批判》,邓晓芒译。北京:人民出版社,2002年。
- [——. *The Critique of Judgment*. Trans. Deng Xiaomang. Beijing: People's Publishing House, 2002.]
- :《纯粹理性批判》,邓晓芒译。北京:人民文学出版社,2004年。
- [——. *The Critique of Pure Reason*. Trans. Deng Xiaomang. Beijing: People's Literature Press, 2004.]
- :《未来形而上学导论》,庞景仁译。北京:商务印书馆,1978年。
- [——. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Trans. Pang Jingren. Beijing: The Commercial Press, 1978.]
- :《宇宙发展史论》,全增嘏译,王福山校。上海:上海译文出版社,2001年。
- [——. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*. Trans. Quan Zenggu. Annotated. Wang Fushan. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2001.]
- 李泽厚《李泽厚十年集》(第二卷)。合肥:安徽文艺出版社,1994年。
- [Li, Zehou. *A Ten-Year Collection of Works by Li Zehou*. Vol. 2. Hefei: Anhui Literature and Art Publishing House, 1994.]
- 斯克拉顿《康德》,周文彰译。北京:中国社会科学出版社,1989年。
- [Scruton, Roger. *Kant: A Very Short Introduction*. Trans. Zhou Wenzhang. Beijing: Chinese Social Science Press, 1989.]
- 张政文“康德启蒙自然观的文化批判”,《世界哲学》2(2006):76-81。
- [Zhang, Zhengwen. "Cultural Criticism on Immanuel Kant's Enlightenment View of Nature." *The Philosophy of World* 2 (2006): 76-81.]
- 朱志荣《康德美学思想研究》。合肥:安徽人民出版社,1997年。
- [Zhu, Zhirong. *A Study of Kant's Aesthetic Thought*. Hefei: Anhui People's Publishing House, 1997.]

(责任编辑:王峰)