

"From Beauty to Duty: Aesthetics of Nature and Environmental Ethics." Translated by Zhao, Hongmei. Pages 24-40 in Hubei University, Hubei Center for Morality and Civilization, *Jiazhilun yu lunlixue yanjiu (Axiology and Ethics)* (Beijing: Chinese Social Science Publishing Co, 2009). ISBN 978-7-5004-7967-3. Originally in Arnold Berleant, ed., *Environment and the Arts: Perspectives on Environmental Aesthetics* (Aldershot, Hampshire and Burlington, VT: UK: Ashgate Publishing, 2002), pages 127-141.

从美到责任：自然的美学与环境伦理学

美国科罗拉多州州立大学 霍尔姆斯·罗尔斯顿 著
湖北大学政法学院 赵红梅 译 湖北大学哲学学院 李家莲 校

Abstract The environmental ethics of Rolston has caught more and more attention in recent years. In fact, his environment aesthetics is also worthy of attention. The environmental ethics and the environmental aesthetics, which are both going towards wilderness, are not separated from each other in his eyes. When the appreciation of beauty is changed from in-position viewing to participation or from outward form to historic depth, the relationship between environmental ethics and environmental aesthetics has been established and then beauty can go towards duty.

Key words beauty, participation, duty

美学和伦理学中，有些价值的存在是有异议的。美学与伦理学两种不同的规范模式之间的关系是怎样的？美意味着责任？要是这样的话，艺术与自然界中也存在同样的逻辑吗？不美，就意味着不用承担责任吗？但并非所有的责任都依赖于美。其他的前提也许同样或更能生发出责任来。人们通常认为，审美的律令没有道德律令迫切。并非所有的审美体验都依赖于美，道德规范也并非总是依赖于责任。不过，从逻辑上和心理学上看，道德与同情心关系更为紧密。这种分析是发人深省的。

一 正确抑或错误的起点？

对于一种环境道德来说，审美体验是最常见的出发点之一。当人们被问到“为什么要保留大峡谷（the Grand Canyon）或大提顿（the Grand Tetons）”这类问题时，通常的回答也许是：“因为它们美丽，雄伟！”尤

金·哈格罗夫 (Eugene Hargrove) 认为, 在历史上, 环境伦理学是从雄伟的风景开始的, “自然保存的最终历史根据是审美”^①。最近, 美国国会在《濒危物种法案》中宣称, 此类物种“在国人们看来具有审美价值”, 因此, 必须“给予这些物种足够的关心和保护”^②。面临雄伟壮丽的高山或绚丽多姿的物种时, 人们几乎不需要什么戒律就很容易从“是”走向“应该”。

更准确地说, 从“是”走向“应该”似乎意味着从事实——“存在着提顿”走向了审美价值——“哇, 它们好美哟!” 和道德责任——“我们应该保留提顿”。乍一看, 人们不应该毁灭任何价值, 包括审美价值。这是一个毋庸置疑的起点, 即使一时忽略了也需要通过立法来修正。

审美价值总是被认为是高层次的价值, 但是在优先性上, 审美价值却处于劣势: 工作第一, 风景第二; 一文不名的人是不可能游览提顿的。因此, 审美伦理需要与更具有说服力的力量结合, 以免人性被基本的需要所代替时, 人们会忽略了审美伦理。在这点上, 人们可以转向寻求资源和生命支撑的论据。森林把二氧化碳转化为氧、为饮用和灌溉提供水源、能控制侵蚀、可以作为科学研究的基库。生物的多样性具有农业的、药用的和工业的用途。结合这些论据: 健康的生态系统, 公共福利, 资源利益, 生命的审美性质、重要性的结合以及精神性的争论将为环境保护提供丰富的理论基础。

日常生活中的实情是: 每个人既需要面包, 也爱美。再进一步, 对那些对哲学论题感兴趣的人来说, 这是一条最快的摆脱后现代主义混乱的捷径。正如学术界所知, 我们不需要令人困惑的认识论现实主义。一般的相对论者会把体验到的风景愉悦与日常的资源利用相结合: 宜人与日用相结合。环境保护的动机就在身边。驱车到山前, 欣赏景色, 观看途中的田野, 想一想空气、土壤以及水是怎样成为基本的人类需要。强调这些观点——环境安全及生活质量——你就不会受到后现代主义者、反基础主义者、解构主义者、非现实主义者、实用主义者、多元论者或最近流行的不管哪一种批评的辩驳。

① 尤金·哈格罗夫 (Eugene Hargrove, 1989), 《环境伦理学的基础》(Foundations of Environmental Ethics), Englewood Cliffs, NJ: prentice-Hall, p. 168.

② 美国国会 (1973), 《1973 年的濒危物种法案》(公共法 93-205), 2a.

从美到责任的转换是容易的,但我们需要一个更贴切的分析。分析的结果也许会表明,我们最初的动机并不是最深刻的。从认识论的意义上来看,美学确实是一个好的起点,不过,从形而上学的角度来看,却并非如此:麻烦在于美仅存在于观赏者心里。形而上学者探寻的是更深一层的问题。就像后现代主义者、反基础主义者、解构主义者以及所有其他类似理论所怀疑的那样,任何立于美学基础上的道德从认识论的角度看来都是不合理的。任何审美价值都是一种建构,建基于人与自然的交互作用之上。更多激进的环境保护论者会坚持认为这种观点过于短视,没有说到真正存在于此的事物。

现在我们要得原路返回并重新开始。环境伦理学起于美学是误置,至少在理论上是这样,也许在实践中并不总是如此。美学是环境伦理学的核心,在理论和实践上,这也是一种误置。然而,人们应该赞美并保护自然中的美。人们欣赏自然时,审美体验确实具有极高的价值,但是,这并不意味着审美体验为自然承载的所有价值提供了最好的模式。问题在于审美模式为人类兴趣的满足提供了关键性价值;确实,审美模式只把价值限于一种特殊类型的兴趣之上。但是还存在许多非审美性的人类兴趣,这些非审美兴趣也许会要求折中、甚至牺牲审美价值。如果环境伦理学把审美作为它的起点,那么它将误导我们,使我们不能保护除审美价值之外的所有其他处于危险中的价值。

我将用类推的方式来论证上面的观点。人们问我:“为什么你对妻子讲道德?”我的回答是:“因为她美丽。”无疑,美是她生命的一种维度,但美并不是她价值的主要聚集地。我尊重她的正直、权利、性格、成就、内在价值以及她自身的善。有时候,可能我会说她所有的这些特征是“美的”,因此她的“美丽”或多或少与她的“善”(传统哲学词汇中)同义,或与她的“价值”(新近的词汇)同义。但是,如果我只从人们通常所说“美丽”的意义上评价她,那将使我无法公正地评价她。无疑,她的善并不集中于表现在她拥有使我产生审美愉悦体验的能力上,因为她的这种能力会随着年龄的增长、阅历的增加而逐渐减少。如果不能欣赏她的美丽,也许她会失望,这也许意味着给我提供一次发现她更多优点的机会。在此说明一下,我们与沙丘鹤、美洲杉的关系可能与此相似。

反对此种说法的人认为我的类推建立于一个错误的范畴上。在他们看来:艺术对象不是女人;女人不是艺术对象。他们认为我的类推具有误导

性。一个更好的类推就是，欣赏“大提顿”和“大峡谷”时就像欣赏比尔史伯特（Bierstadt）的绘画作品一样。我只是因为它产生的愉悦而欣赏它。人们保护绘画的唯一理由是它的审美价值。人们对国家公园风景区的保护也是基于它的审美价值。

我有没有反驳之词？有。毋宁说我们被艺术对象式类推误导得更远。面对动物与鸟类，人们很容易看出这类错误。沙丘鹤不是艺术对象；艺术对象不是沙丘鹤。艺术对象是人造品；事实上沙丘鹤不是艺术。沙丘鹤是一种野性的生命，它自在、自由、生气完整，艺术作品却不是这样。扩展到地貌、沙丘鹤生存并迁徙于其中的生态系统，如黄石国家公园和大提顿。我们发现，自然是一个由动物、植物、物种和生态系统所构成的有生命力的系统。任何将野生的自然类比为艺术对象的做法都是从本质上误解自然。静止不动的艺术对象没有新陈代谢，没有生机，无法繁衍，没有食物链金字塔，不具备延续性，也没有进化史。存在于博物馆中的艺术对象没有共同体，而自然却是生命的共同体。以对待艺术的方式来对待自然，将会导致对自然的误置。

然而，美学在环境保护中确实扮演着重要角色。在大地伦理中，利奥波德（Aldo Leopold）非常好地把责任与伦理学结合起来：“一种做法，当他趋向于保持生命共同体的完整、稳定和美丽时，它就是对。反之，则是错的。”^① 因此，美学会引发责任。不过不会像艺术品那样以带给人们愉悦体验的方式引发责任。环境价值理论需要一种更为根本的，以生物学为基础的解释。利奥波德把“生命共同体的美”与“生命权利”^② 的共同体成员的可持续存在联系起来，这样，他就把美与责任联系起来了。不过，美与责任相连也会引发人们的怨言：权利不存于自然中，美也不存在于自然中。

二 尊重不在场的事物

在环境伦理学所致力于保护的多种价值形式中，审美价值尤其难以捉摸。自然中的美，尤其是那种认为应给予保护的可以给人带来审美愉悦的

① 利奥波德（Aldo Leopold, 1968），《沙县年鉴》，纽约：牛津大学出版社，第224—225页。

② 同上书，第211、204页。

美在利奥波德深奥精妙的大地伦理中占据着一种开创性的地位。然而审美体验,至少是这类审美体验,客观地就其自身来看,好像并不出现在非人化的自然中。在动物娱乐和示爱的鸟中,也许存在一些审美体验的种子。但是只有在人类的意识中,才存在着对自然的鉴赏,这种鉴赏行为自身就是一种有意义的人类行为。徒步旅行者立于山顶可能会赞美眼前所见的景色;而被徒步旅行者惊扰的土拨鼠却不会欣赏这种景色。

没有我们,森林甚至不是绿的,更不用说美了。落叶的颜色是美的。叶绿素(体验为绿色)的逐渐消褪使落叶变得美丽多彩。好美的颜色!鲜红和深红、紫色、黄色、浅浅的棕色等等。如此美丽的颜色来源于树叶中残留的化学物质,在树叶颜色发生变化之前,这些化学物质都隐藏于叶绿素之中。这些天落叶美丽的色彩会增强徒步旅行者的审美体验。但此时森林内部正在自行发生的一切化学变化却不能给人带来丝毫审美体验。叶绿素正在吸收太阳能。残留的化学物质正在保护着树木免于虫害的侵扰或担负着新陈代谢的功能。任何一种被游览者欣赏数小时的颜色,完全只是真实发生于树叶内部的变化所呈现出的一种附带现象而已。

所有的审美体验无不如此。人们欣赏翱翔于天空或立于风中的鹰。不过鹰不是艺术家,自然也没有特意选择它使它成为一个拥有审美属性的人类欣赏对象。在圆形的盆地中间,一个又一个圆圆的小湖彼此相连,四周青山环绕,这是多妙的美景啊!但是,地质学者从未认为美丽的风景是地貌构成的因素之一。事实上,怀疑论会反对支撑利奥波特大地伦理的生态系统三要素——“完整,稳定和美丽”,认为这三要素中没有哪一种客观地存在于自然中。在他们看来,生态系统是不稳定的,总是在不断地发生着变化,总是充满偶然和混乱。生态系统几乎没有整体性,更多的是混乱地聚集而成的结合体,而非完整统一的整体。任何一种美不是实存于此而是在观赏者的眼中。

如果自然中的美不是存在于观赏者的眼中的话,那么它是源于人与世界的交互关联中的。在人类出现之前,世上不存在这种拥有哲学世界观和伦理观的生物,更不存在着任何形式的高级美感。人类点燃了美之火,正如他们点燃了道德之火一样。对于价值,我们希望提供一种新思路。以自然物 n 为例,如果人类是价值评价者 H_s 时,当人们说 n 是有价值的,那就意味着 n 是可以被评价的。在一切可以被评价并被认为是具有价值的森林、盆地湖、山脉、美洲杉或沙丘鹤中,实际上并不存在自为的美。人类的出

场点燃了美，审美伴随着主体创造者的出现而产生。

不过，为什么要对那些在我们到来之前并不在场的东西如此忧心忡忡呢？我们所忧虑的为什么不是那些在我们到来之时才明显存在的特征呢？一旦人类开始以审美模式评价自然时，我们便以一种创造性的辩证法与自然融为一体了。人类希望欣赏和保护的不是自然而而是自然与人类的关系。审美天赋的存在依赖这种关系。阿诺德·伯林特（Arnold Berleant）曾这样说道：“审美有助于对景观的认知，原因在于人类认识到人类自身参与了经验与知识的构建。环境并不是孤零零的立于地上、或割裂开来被人不带偏见地、客观地研究的对象。景观就像一套衣服，离开了穿者，它就变得空洞和无意义。没有人类的出场，景观只拥有可能性。”^①

对风景的审美感受确是如此：与人相离的景观不包含审美体验。为了欣赏景观，人们确实需要“穿上景观之衣”。但这并不意味着我们要为包括一切价值概念在内的人类所有评价活动提供一种主导模式。只要没有人类的出场，拥有价值可能性的景观难道真是无意义与无价值的吗？当且仅当人类出场时，美，至少是实存的美，才会随之出现。可能性总是与景观同在，但是这些可能性总是并且仅仅只为我们而存在，它们不是为没有审美能力的鹰和土拨鼠而存在的。

现在，又出现了另一个问题：人类与自然的这种关系以及由此而产生的环境保护，是值得庆贺呢，还是令人生疑的呢？也许美学会空出其他的价值尺度，使我们看不见在我们尚未出场时而存在的一切。要是自然并不是“我的景观之衣”，那该怎么办呢？

与生物中心或生态中心价值相比，审美价值尽管可能不是以人类为中心的（集中于人类），但它似乎一定是起源于人的（通过人而发生）。以此种价值关系为基础而建立的伦理观既有优点又有缺点。优点在于，这种伦理观紧密地与积极的人类审美体验相联系，从而为人类行为提供动力。哪儿能使人产生悦人的审美体验，此地便更容易受到保护。无须任何命令，这类道德行为自行发生，这不是一种以其他方式强加于非自愿主体身上的责任伦理。

缺点在于，此种基于积极愿望的环境伦理学成为了一项人类的选择，

^① 阿诺德·伯林特（Arnold Berleant, 1997），《生活在景观中》，Lawrence, Ks: university press of kansas, p. 18。

它依赖于我们日常审美偏好而发生变化,随着这种依赖的加重,它越来越具有个人异质性与文化相对性,甚至视我们不断变化的趣味而变。要是我们的子孙更喜欢在“大提顿”滑雪或上下来回地奔跑,而不喜欢单纯的风景呢?要是他们更喜欢参与式的审美体验,如上山时在森林高处骑马奔驰、下山时坐着雪橇体验那种飘飘欲仙的感觉呢?审美偏好的变换会带来动机和责任的变换。时尚变了,我们就会喜欢“新的景观之衣”。

我们是否真的不需要以在场的事物为基础来建立伦理规范?与审美体验形成对比的是对生命、濒危物种、动物与植物的内在价值的尊重以及对生命共同体的利益、生命支撑系统和生物进化基因的关注,这一切都与“在场”有关,它们独立于人类的参与而存在。审美价值虽然重要并且容易成为伦理规范的基点,但对某些人来说,审美价值最终不如道德义务有强制力。

审美道德是一种“水彩之灯”的道德。只有当我们打开冰箱时,灯才会亮;在此之前,一切处于黑暗中。不过,思考问题的方式或许是这样的:一旦我们开电冰箱的门,我们就能见到在场之物。在我们吃蛋糕之前,冰箱里的蛋糕不是甜的,在我欣赏它之前,它也不美。离开了我们,美与甜只是一种可能性。但是,无论我们是否打开冰箱,蛋糕却带着自身的各种属性一直存在于冰箱之内。由于植物自身的新陈代谢,糖分一开始就储存在蛋糕里面。当我们以正确的方式点亮自然中的美时,我们就像看见冰箱里的蛋糕一样看见了在场之物。在我们点亮树林的绿色之美之前,它们并不是绿色的,但这种绿,这种我们称之为叶绿素的东西,可以离开我们而存在,不管我们是否出现在树的周围,它总在给树提供能量,它通过葡萄糖而得到显现,对于树来说,它总是有价值的。也许,审美伦理仅仅只看到了可能性而忽略了更深层的实在。

三 审美能力与审美属性

可能前面的分析使得审美反应太随意了。尽管“大提顿”森林的绿色依赖于我的出场才得以显现,我对这种绿的体验却不是任意的。我对山之雄伟的体验更加随意,但并不完全如此。这种体验要求我与山之间有一种恰当的关系。在奔跑的黑斑羚身上,我体验到了美与优雅。我不能任意地说黑斑羚又笨又丑,如果我坚持要这样说,那只显示了我的无知与感觉

迟钝，并没有显示出我多变、合法的个人偏好。

审美包括两种要素：审美能力与审美属性。前者指仅存在于观赏者身上的体验能力，而后者客观地存在于自然物之上。美的体验确实存在于观赏者身上，但所体验的是什么呢？是形式、结构、整一、秩序、能力、肌肉力量、耐力、动态运动、对称、多样性、统一、自发性、相互依存、生命防御、存在于基因组的遗传代码、繁殖能力、物种的形式等等。这些现象在人类产生之前就已经存在了，它们是生命进化和生态自然的作品；当我们从审美角度对它们进行评价时，我们自己的体验就被附加在这些自然属性之上。

在人类出现以前，事物的自然特性客观地存在着，但是价值具有主观性。自然客体对人类主体产生影响，不断输入主体的审美素材使主体变得兴奋，于是，主体把它转化为审美价值。此后，树这一对象，就会显现为拥有价值，就好像拥有绿色一样。人们对自然的审美体验只是一种附带现象，它附着于自然的各种功能之上，人们对落叶颜色的欣赏就属于这种情形。不过，这种体验可以更进一层。我们应该对有生命力的自然创造生命的过程与结果给予价值判断，我们把自己的价值投射到自然之上，而我们有时却发现自然所拥有的价值远比我们所投射给它的多得多。自然中客观地存在着众多的基本审美属性，随着观赏者的到来，众多审美属性中的一部分在观赏者的主观体验中得以激活。

我们确实喜欢欣赏黑斑羚的跳跃姿势；它们的运动姿势很优美。当我与黑斑羚相遇时，审美体验就产生了，但是驱使它移动的肌肉力量是进化的结果，它客观地内在于动物身上。审美属性主导着我的审美能力。例如，当人们立于深渊边上俯视峡谷或凝视太空，面对大海上的狂风巨浪时，都能被激起审美快感。审美体验存在于观赏者心里，不过，深渊和狂风（审美属性）并不存在于观赏者心里；它们存在于大自然中。“狂风”也许是一种人类中心论式的隐喻，但驱动风和雨的疾风却不是。自然的律动引导着人类的情感。

说得更极端一点：存在于事物中的美就像存在于自然中的数一样。不管是审美体验（在反思意义上）还是数字体验，它们都不会先于人类的出现而存在。数学和美学是人类的建构之物，它们来自于人类的大脑并被用于观测世界。这些发明之所以能帮助人类在世界上成功地找到自己的位置，因为它们标识出了人们所发现的客观存在于自然中的形式、对称、和

谐、结构模型、动态过程、因果联系、秩序、多样化,等等。

世界客观上具有数的特征,同时数学是人类心灵的一种主观创造,这两种说法都是对的。尽管对数的体验要等到人类产生后才能出现,但数的属性确实存在于自然之中,我们可以用类似的方式来解释审美属性和审美能力的关系。因此,毫不奇怪,数学家往往是那些能在世界的对称、曲线和形式中体验到审美愉悦的人。一块水晶不是一位数学家,它不过是由原子堆积而成的晶体而已,如果能为晶体提供电子聚合力,它就能以其 32 种晶体类对称而生成一种符合数学规律的模式,这种模式能使数学家感到愉悦。

如果数学类推令人感到枯燥的话,那么我们可以用工程学来说明这一道理。动物和植物不是工程师,但是自然选择、功能与效率的需要把工程学中的限制强加于生物机体之内,自然的这种设计令人类工程师感到愉悦。对石炭纪蜻蜓的研究表明,蜻蜓的翅膀是“微型发动机的范例”,为蜻蜓“在高空轻快、高效地捕食飞行提供便利”。蜻蜓适合于“高空飞行表演”^①。“为了完成高空特技,蜻蜓装备了一对高度工程化的、能随气流的变化而自动改变飞行方向的翅膀,蜻蜓翅膀的精妙设计使今天的飞机设计者都为之汗颜。”^②科学家们说,蜻蜓的飞行,“优雅至极”^③。任何一位曾观察过飞于香柠檬之上的蜂鸟的人,都会对此类工程学的杰作表示赞叹。此事在哲学上的意义在于表明这种生物生存工程学,这种纯自然的属性如何使拥有审美能力的人产生了审美体验。当然,不管人们是否以欣赏的目光目睹了生物的飞行特技,它们总是客观地存在于自然之中。

动物和植物不是艺术家,但它们受限于形式、对称、整一、曲线,这些限制的结果使这些动物或植物,如飞翔的蜻蜓与蜂鸟、奔跑的黑斑羚,都能给人带来审美愉悦。自然选择追求完善的工程学,但好像并不追求美,对此观点也许你会提出反对意见,不过,那些坚持美的艺术标准的人往往会得出这种观点。如果我们以生物共同体的标准对美的评判标准做一点变革的话,那么人类心中的认知完形就会再次形成。现在,我们进一步

① R. J. Wootton, J. Kuikalova, D. J. S. Newman 以及 J. Muzon (1998), “石炭纪中期的杰作:古蜻蜓如何飞行?”《科学》, p. 282, pp. 749—751。

② Gretchen Vogel (1998), “早期复杂的昆虫翅膀”,《科学》, p. 282, pp. 599—601。

③ Wootton 等人 (1998), “石炭纪中期的杰作:古蜻蜓如何飞行?”

宣称，人们对世界的生物学式的欣赏使人们发现了美，世界的审美属性是客观存在的，人们对美的发现进一步强化了审美属性的重要性。我们所见到的与观察者眼中所看到的同样真实。

四 美与野兽

受惊的黑斑羚突然出现了！看看它们的跳跃，真是不可思议！多么敏捷！多么迅速！它们的形态与动姿多么优美！几乎是飞过草原。再看看，它们因为野狗的出现而恐慌。我们应该把这一幕看成一场芭蕾、还是一种生存斗争呢？它们的捷足是令人称奇的，更令人不可思议的是，在这种冲突及其解决冲突的环境中，竟然催生了黑斑羚的捷足。

在极具魅力的动物世界中，观赏者欣赏着有机体自主而自由的运动，这种运动没有人类观察者设计的痕迹。动物对于走近、静坐、停留或取悦于人并不在意，它唯一关注的是它自己的生存问题。无论在黎明、黄昏或夜晚，它们的表演都同样精彩。这种野性的自主性使人产生审美上的激动之情。野花在风中摇曳，但是它本身并没动，它们是被风吹动的。动物要吃或免于被吃。与植物不同的是，动物所需的资源，虽然存在于栖息地，但是离自己有一段距离并需要自己去搜寻。在环境中获取食物，是一个永不停息地猎杀与躲避猎杀的过程。如果食肉动物的猎物跑得和它一样快，那么，这种场面会更激动人心。动物的运动与生存游戏紧密相连。在那些拥有发达神经系统的更高级的动物身上，人类的情感被动物身体的移动所吸引并投射到动物身上，使人同情皮毛、羽毛下的动物身体。

从审美的角度来看，这类运动暗示着优美。对动物运动工程学的解释（数学式）通常会产生富有节奏美的动态对称之美：奔跑的黑斑羚、飞翔的鹰、流线型的鱼、敏捷的花栗鼠。甚至在美感有所减少的场景中，如笨拙的驼鹿仔、从巢中跌落的雏鸟，观察者仍然被生命的喧闹所吸引。在运动与感觉背后是生存斗争。动物的自由带来了成功与失败的可能性。风景不会在生存斗争中遭遇失败，因为风景不是生物生存斗争的对象，不过生物自身在生存斗争中会使其物种变得更加优良或拙劣。一只成年秃鹰比一只未成年的秃鹰更让人激动，因为前者更能作为秃鹰物种的象征而存在。

在此，我们把美学与遗传学和进化生态学联系起来（现在已超越了工程学和数学）。美学家发现野生生命的进化都趋向于物种本身的完美，

但这种完美极少在自然中实现。观赏者调整镜头以便自己更清楚地看清成年公羊,艺术家尽其所能地渲染描绘春天的鸣鸟。用遗传学者的话来说,艺术家描绘和欣赏者欣赏的不过是物种正常基因在相似的环境中的显现而已。我们在一个不同的层面上回到亚里士多德,对诗来说,理想是真实的,诗虽然不是历史的真实,然而诗意引导历史^①。这种理想就是自然进化的目标。

野生动植物欣赏者所欣赏的是具有特殊性的个体生命表现出的冲突及冲突的解决。为生存而奔跑的黑斑羚多么优雅!当人们得知麋鹿的耐冬能力后,饱经风霜的麋鹿不再难看。长角公羊并不令人不快,因为它的潜能令人称奇。春天的鸣鸟确实色彩艳丽,但是秋天的鸣鸟为了适应环境不再拥有美丽的羽毛,不过理想、真实、美丽并未因此而减少,但这需要观赏者更加细心地欣赏才能发现,鸣鸟此时能量的消耗并非为了长出美丽的羽毛以繁殖后代,而是为了制造一种保护色来度过寒冬。理想与现实的斗争增加了人们的审美体验。这是一种具有审美性的生命力,是一种对生命的尊重,相对我们先前的谈论而言,它更接近于对美的欣赏。达尔文所说的充满“鲜血淋漓的爪牙”的自然是一个在生态和谐与物种相互依赖中适者生存的世界,这是一个充满生物多样性的有生命力的世界。在永恒的生存威胁中,生命与美并存,生存斗争是美的一部分。

五 美学走向荒野

我们正在逐渐承认,只有那些“客观存在”的事物才真正有意义,即使它们只在我们来到时才被点亮并进入我们的审美体验。从审美角度来看,客观自然所暗示出来的肯定价值与人们投射到自然上面的一样多。这种情形不同于秋天落叶颜色所形成的氛围。自然是现象,当我们与它接触时,它能使我们变得兴奋。现象不附带任何东西。风景的美也许要求我们的取舍与照亮。但是使我们产生审美愉悦的荒蛮之地,并不存在于人的心灵中。“荒野”一词意味着远离人的手(或心灵)。美感也许会存在于心灵中,但激发审美体验的荒野并不存在于人的心灵中。

但是,批评家现在会责备我们,认为我们正在混淆“荒野”与

^① 亚里士多德,《诗学》,第1451页。

“美”。“客观存在的”并不总是美的，它经常表现出单调、贫乏与无趣。罗曼蒂克式的野生生命欣赏者时所忽略的与他们所见到一样多。野牛毛发杂乱、身体肮脏。鹰的翎羽会脱落。每一种野生生命都会被狂怒的时间之流所损伤。但是《国家动物杂志》的封面上从来没有出现过遭受失败的、或不洁的动物照片。野生动物艺术家们会选优录用。美学家们在欣赏自然之前要对之进行修改。景观艺术家和建筑师们就像插花艺术者，自然所提供的只是夹杂着美的粗糙原始资料。为了扎一束花或建一座花园，人们要进行搜寻、采摘和选择。人们要求保留提顿；不过人们认为找不到理由来保护堪萨斯州平原——至少无须从审美的角度来保护它。人们欣赏粗壮麋鹿的表演；不过腐烂中的麋鹿尸体却是丑陋的。这使得塞缪尔·亚历山大（Samuel Alexander）宣称，是我们而不是自然是艺术家：

我们从中发现了美的自然不是远离我们而存在的光秃秃的自然，而是被艺术的眼睛所欣赏的自然……我们发现自然是美的，不是因为自然自身是美的，而是因为我们自然采取了选取和组合，就像艺术家用颜料来进行工作一样……自然为她自身而活，不需要我们共享她的生命。但是没有我们的渗入与再渗透，自然就没有美。让人觉得惊奇的是我们竟然不知道我们是无意识的艺术家。自然美的欣赏是非反思型的，甚至当我们反思时，我们并不会轻易承认，落日或一种纯粹的颜色之美只是我们基于自身的一种构建与解释。

是的，落日与落叶之美确实是这样的。不过奔跑的黑斑羚和在永恒的考验中坚忍不拔的生命也属于这种情形吗？我们反思得越多，我们就越不容易看出这些审美价值的深层维度只是我们自己的一种反思。亚历山大正在寻找已有的艺术品或鲜花来完成插花艺术。我们通过分享自然自为的生命来发现自然美。

我们是希望除去自然中的瑕疵把它描绘成一幅美丽的画卷还是希望把包括疣猪在内的真实自然描绘出来？在我们以自己的喜好重塑自然之前，难道诗性仅仅只是一种永远无法实现的理想？换句话说，由于自然自在的过程充满了冲突及其冲突的解决，难道是生存斗争所显示出的诗性使这个理想得以实现？大部分生命之美来源于生存斗争，正如插花艺术家需要对野花进行挑选才能创造美，鸚鵡螺在对生存环境的不断选择中变得美丽。

野狗的犬牙已经撕裂了黑斑羚的肌肉；黑斑羚的飞蹄造就了野狗的敏捷。我想起了那只使我产生审美刺激的疣猪，它当时正从狮子口中逃生。我欣赏这种斗争元素，甚至存在于粗糙的正在枯萎的林线杉树上的这种斗争元素也能激起我的欣赏之情。达尔文理论的出现通常被认为破坏了自然的和谐体系，置自然于丑陋之地。不过达尔文所说的这种广泛存在的斗争并不总是没有美感的。没有这种辩证性的力量较量，任何一种生命的英雄品质便不复存在。

利奥波德从沼泽地上看沙丘鹤：“我们对自然属性的感知能力和我们对艺术的感知能力一样，都起始于对美的欣赏。这种能力虽然没有通过语言表达出来，但它是通过美到价值的连续阶段而扩展开来。我认为，沙丘鹤的属性存在于这种高级阶段中。”^① 当我们把美转化为这些连续性的可感知的不同阶段时，也许，我们并没有离开美学。或者，也许我们对审美进行了提升，把那些被日常审美语言所忽略的东西转化成了价值。“沼泽中的一只沙丘鹤，正在吞咽一只倒霉的青蛙，拖着笨拙的身体跃向天空，迎着早上的太阳挥动着有力的翅膀……它象征着没有被我们驯服的过去，它是难以置信地掠过千年的象征，这千年的时光为人类与鸟类的日常生活奠定了基础和条件。”^②

如果我们用“美”作为评价标准，吞咽撕裂了的青蛙的沙丘鹤是笨拙的，但是这种笨拙的身影已在沼泽地上存在了四千万年。我们“与同类的动物有一种血缘上的关系；一种活与让其活的愿望；面对巨大并持续悠久的生物，我们有种惊异感”^③。这是审美吗？是，抑或不是。与古老的沙丘鹤有一种生命共同体的感觉？肯定有些东西与艺术不同，惊艳于大提顿的感觉不是美。美被超越而转向对生命的尊重。这好像说我们已离开审美领域并跨入内在价值和生态系统价值领域。没人满足于停留在野生沙丘鹤和今天喜欢它们的人们之间所建立的愉悦关系上。保护的动机需要考虑现实中的沙丘鹤和它们生活的整一性，正是在那里，今天的人们能体验到乐趣。

从认识论意义上，我们有必要把沙丘鹤作为客观生命的代表，否则，

① 利奥波德 (1968)，《沙县年鉴》，第 96 页。

② 同上书，第 96 页。

③ 同上书，第 109 页。

审美体验无从产生。审美解释高度受制于现实事物。自然肯定有其自身固有的重要性，而不仅仅是为了充当能给我们带来愉悦的工具。沙丘鹤的这些历史属性在其物种线上再次展现，成为审美中的关键因素。

我们在前面的论述中提到，景观是一件空衣服，离开了人这一穿衣者，它毫无意义。利奥波德的美学似乎并不这样认为。沙丘鹤的确激起了利奥波德的审美反应，但正在吞咽青蛙的沙丘鹤却无法激起他的审美反应。利奥波德并未从任何日常的工具性角度来利用沙丘鹤；他没有收拣沙丘鹤的蛋来食用或用它的羽毛来装饰他妻子的帽子。当且仅当他开始对在沼泽生态系统中占据一席之地的沙丘鹤的内在价值开始评价时，这就意味着他开始从内在体验的角度来评价沙丘鹤。准确地说，也许这不是生物的权利，但他发现沙丘鹤因为它自己的权利而成为受尊重的对象。他欣赏沙丘鹤在其领地上的权利。这是“一曲沼泽地上的挽歌”^①。

拥有生态系统方法的伦理学会发现美是创造性自然的一种神秘产物，一种具有客观审美属性的氛围，需要一个具有审美能力的体验者发现并欣赏它，但更需要自然力来产生这样的体验者。人们正欣赏的神奇之地并不存在于欣赏者的眼中，即使惊异存在于欣赏者眼中。

也许我们正在犯朝着我们在开始时所担心的相反方面进行的错误：我们过分强调客体、低估了主体。人类几乎正在开始变成自然神奇的观察者。因此，我们必须回到美学的参与维度。这儿至少要注意，为了伦理学的未来，这不是一个无足轻重的理由。美学的呼声是：深刻！

六 参与美学

美学总是被视之为与无兴趣相区别的无利害；不过无利害未必被认为是呼唤保护的推动力。关心需要一些兴趣。进一步说，强调野生生命、强调自然而非文明，也许会导致关心的匮乏。在环境伦理学中一条惯常的律令是：“让自然按自然的方式运行。”不要打扰沼泽地上的鹤！让大提顿和大峡谷保持野生状态！这是一种“放手”伦理，尽管值得尊重，但这是一种非参与性伦理。数百万年来，鹤与美洲杉自己照看自己；大提顿与大峡谷自在地存在着。野地与野生物呼吁我们去欣赏，不过管闲事是不负

^① 利奥波德（1968），《沙县年鉴》，第95页。

责任的。荒野的幸福不是我的责任。

因此,我们需要上一堂修正课。在自然的审美体验中,参与和分离的程度是一样的。无利害确实排除了功利的考虑、当下的私利或工具性使用;不过,无利害并不是被动的观察。我们需要沉浸与斗争,被我们所观察的动植物也在进行着同样的沉浸与斗争。开始时,我们可能把森林视为被我们观看的风景。但是,森林是供我们进入的场所,不是被观看的风景。一个人能通过看看路边的防风林或电视画面来体验森林的说法是不可信的。森林吸引了我们所有的感官:视觉、听觉、嗅觉、触觉甚至味觉。视觉体验是关键性的体验,不过,如果没有闻到松树或野玫瑰的香味,一个人对森林的体验是不充分的。

身体运动知觉的出现使肌肉与血液在时空中运动。人们寻找阴凉之地就餐,当运动之后的热量逐渐消退后,人们会发现此地太过阴凉,然后会走到阳光充足之处,享受暖意。太阳是美的,但我们为夜晚做准备吗?人们被环境所包围,瞬间感官的全部参与对于审美体验和生命本身来说是至关重要的。出现在森林中的身影、各种机遇与威胁所催生的值得欣赏的生存能力、与原始世界融合或对立的栖息地之争——这一切使审美体验变得丰富多彩。也许,只有“精神”才能欣赏审美体验,不过人类是且应该是精神性的存在。

美学走向远离文明、远离人类轨道的荒野。尽管美必须依赖我们的出现才能被点亮,但这是我们一直坚持的观点。现在,我们注意到,我们所点亮的与我们被点亮的一样多。我们不仅要关注我们的存在,还要关注其他的存在者。我们意识到自己与它们的区别;我们作为纯粹的观赏者来为它们提供避难之所与精心照料。不过同时,我们感到自我的身份已从区域性扩展到全球性的生命共同体。

美国人以国家公园作为大教堂而自豪;我们希望为后代留下这片荒野,这个愿望如同我们想为他们提供参观卢浮宫与隐丘的机会一样强烈。人们不能靠大提顿或大峡谷来谋生。但是,当人们沿大提顿小道攀缘而上或徒步走近大峡谷时,当人们欣赏沼泽地上的鹤时,人们能从中体会到一种深层的参与感和身临其境的快感。这种体验虽不能成为谋生的手段,但却可以使人创造生活。现在悖论加深了:一旦这种从自我分离出来的存在进入自为的自然,它便独立于我们而存在,要求我们对之表示尊重并承担责任,我们发现自我在更深的层面上得以重塑。

我们居住在这个世界上。我们参观荒野，不过我们必须回到位于乡村或都市景观中的居住地。当自然近在咫尺并可以被我们改造成居住景观时，也许，我们首先会说，自然美是一种宜人性——仅仅是宜人性——要求关心自然自身的律令在此显得并不重要。但是这种格式塔随着感知的变化而变化，随着脚下的土地和头顶上天空的变化而变化、随着地球家园的变化而变化。无利害不是以自我为中心，而是将自我融入景观之中。确切地说，这是一个具体化的自我、一个被置入的自我。这就是生态美学，生态学研究各种生物之间的关系，为每一种生物在这个世界上找到属于自己的位置。我与居所的景观以及脚下的大地合而为一。正是“兴趣”引导着我关心它的整一、稳定与美丽。

我们必须把地理学附加于生态学之上，必须把传记附加于地理学之上。在我们知道生命从哪里开始之前，我们不知道自己是谁，也不知道将来会怎样。古希腊伦理学的背后是风俗习惯，一种习惯性的生活模式。这驱使人们越过资源利用回到栖息地。当我们谈到我们居住的共同体的生物和文化的善时，审美的维度至关重要。没有审美维度，生命会被麻痹。世上幸亏有大提顿和大峡谷；更不用说这个巨大的星球了。地球并不仅仅是一片沼泽地，而是一种奇境，而我们人类——我们现代人——空前地把这种壮丽之美置于危险之中。无论从逻辑上还是从心理上来说，生活于这个世界上的每一个人都不能对这种行为漠不关心。

七 从美到责任

美学与伦理学怎样才能结合呢？我们在论文开始的时候认为，可以很容易地把二者结合起来。从逻辑上看，我们不应该毁坏美；从心理学上看，人们不希望损毁美。这类行为是自愿的，不受那些令人生厌的责任的约束；确切地说，由于正面的积极激励，这是一种令人欣喜的关注，一种令人愉悦、可靠又能产生良效的责任。这种伦理观是自然而然地产生的。总而言之，伦理学与美学的联系变得更加精妙。责任意味着对共同体的他人“有所亏欠”，简单地说，这是一个受正统伦理思想支配的社会共同体；现在，环境伦理学涵盖了生物共同体而成为一种大地伦理，它探讨人们对动物、植物、物种、生态系统、山脉以及河流的“亏欠”，这是对地球的一种适当尊重。当我们开始重视自然的属性、过程、成就、生命防卫

以及不断进化的生态系统并对它们致以恰当的崇敬之情时,这种行为是否应该被定义为“关注”或“责任”就显得不再重要了。你既可以说这是一涵盖了责任的扩展了的美学,如果考虑到你语言的偏好的话,也可以说这种扩展了的美学正变得富有同情心。

美学能否成为环境伦理学坚实的基础?这取决于你的美学思想的深刻程度。大多数的美学家一开始相当肤浅地(尽管他们拥有复杂的美学思想)认为,美学不能成为环境伦理学的基础。不过,随着人类对自然的适当渗入,当人们发现美学自身与自然史之间存在着一种发现与被发现的关系时,他们就会逐渐地认为美学是能够成为环境伦理学的基础的。环境伦理学需要这种美学来成为它坚实的基础吗?是的,确实需要。