

论联结知性与理性的崇高

阳功庆,代丽君

(湘潭大学 文学与新闻学院,湖南 湘潭 411105)

【摘要】在康德的先验哲学中,《判断力批判》是被预想为达成知性与理性统一而展开的。在“美的分析”中,未完全完成此任务;而在崇高范畴中,统摄感官客体的自然概念与统摄超感官之物的自由概念才达成统一,自然与自由、知性和理性也才完整地联结在整体之中。

【关键词】康德;崇高;知性;理性

【中图分类号】B516.31 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1673-1883(2009)01-0089-04

在西方文化中,“崇高”(Erhaben)这一范畴,最早是由古罗马时期的朗吉奴斯(Longinus)提出的,在《论崇高》一文中,他从修辞学的角度,分析了崇高的五种修辞风格,并指出希腊罗马古典作品的崇高品质。在这篇论文中,朗吉奴斯分析的“崇高”品质所显示的是一种伟大的心灵。到了18世纪,英国经验主义美学家柏克(Edmund Burk,1729-1797)对“崇高”这一范畴又作了进一步发挥,在他的美学著作《论崇高与美两种观念的根源》一书中,柏克从人的生理、心理功能角度探讨了崇高的根源。并且从经验的角度,将崇高与美并列为两种审美现象。而康德对崇高的分析,是从心理角度,对其作进一步的发挥,使得崇高与人的道德情感联系起来,康德努力使知性与理性达成统一,而在这个努力过程中,崇高似乎扮演了这个角色:崇高使审美判断由对象的纯粹外在形式过渡到道德心理评判,它为此种过渡提供了可能性。康德通过分析“崇高”这一美学范畴,使自然与自由、知性与理性、客体的纯粹形式与主体的道德情感联结起来了。^①

一

关于“崇高”这一范畴的论述,康德曾说过这样一段有意思的话:

自然界的崇高概念远不如自然中美的概念那么重要和有丰富的结果;它所表明的根本不是自然本身中的合目的之物,而只是对自然直观的可能的运用中的合目的之物,为的是使某种完全独立于自然的合目的性可以在我们心中被感到……它把崇高的理念和一个自然合目的性的理念完全分开,并使崇高的理论成为只是对于自然合目的性的审美评判的一个补充。^②

可见,崇高本是作为“自然合目的性的审美判断的一个补充”而提出来的,崇高作为美的一个补充,是作为《判断力批判》中的自然合目的性这一主

题的完善,为有条件的感官之物的自然概念领地(知性立法的)与无止境的超感官的东西(理性立法的)之间的过渡提供可能性和必要性。这是因为,在“美的分析”中,康德并未完美的达成一开始在“导言”所预设的理想目的:联结“一道不可估量的鸿沟”。

在康德美的分析中,美是纯粹的形式,它是由对象的纯粹形式引起的具有普遍可传达性的愉悦的无概念客体。美是与知性范畴的纯粹形式相关联的。在康德哲学,为了更好的研究事物的本质,知性概念和理性的合法应用的规定都具有自身的界限。“知性对于作为感官客体的自然是先天地立法,以在一个可能经验中达到对自然的理论知识。理性对于作为主体中的超感官东西的自由及其独特的原因是先天立法的,以达到无条件地实践的知识。”^③并且,康德预设为“前一种立法下的自然概念的领地”与“后一种立法下的自由概念的领地”是各自有其规定的立法范畴,不能混淆。^④

在康德的认识论中,理性是对直观材料加工并将之纳入抽象的思维最高统一中。在《纯粹理性批判》中他这样说到:“我们一切知识都开始于感官,由此前进到知识,而终止于理性,在理性之上我们再没有更高的能力来加工直观材料并将之纳入思维的最高统一之下了。”^⑤所以,在康德哲学中,理性是一种运用概念(包括假言)进行逻辑推理的一种纯粹思维能力,也即“理性的活动只在于应用范畴把知觉所供给的材料加以系统化,换言之,使它有一种外在的条理,而系统化或条理化知觉材料所依据的原则仍不过仅仅是那个不矛盾的原则。”^⑥这里合法的“应用范围”包括理论理性和实践理性。理性在社会实践范围内就显现为各种具有主观合目的性的伦理学规范。而知性是以诸多有限和有条件的并且能够直观到的感觉材料为对象。知性概

念所统筹的是自然概念领地合规律性的感官客体。在康德美的分析中,美,是纯粹由对象的形式引起的具有普遍可传达性的愉悦的那个对象。“它的对象的形式(不是它的作为感觉的表象的质料)在关于这个形式的单纯反思里(无意于一个要从对象中获得的观念)就被评判为对这样一个客体的表象的愉快的根据:这种愉快也被判断为与这客体的表象必然结合着的,因而被判断为不只对把握这个形式的主体而言,而且一般地对每个下判断者而言都是这样的。这样一来,该对象就叫做美。”^[4]美是外在形式的合目的性,与知性范畴的感官直观对象(材料)的纯粹形式相关联。

因为,康德认为美是纯粹从对象的形式出发从而引发人类普遍的愉悦感情。对象的形式,是取自于感官直观到的客观对象。这些客观对象是取自于以作为感官之物的自然概念领域,也即美的对象是取自于知性概念的合法应用范围内的。所以,在审美判断中,主体普遍可传达的主观想象与直观到的客体对象相联系,也就是主体(人)的想象力与知性中自然客体(物)的结合。比如,我们在欣赏一朵花时,我们说这花儿美丽,就是通过花的姿态、枝与叶的比例、花的颜色,引发主体(人)的主观想象,从而认为这朵花美丽,它并不涉及关于对象的价值判断。并且,在鉴赏判断过程中,美是想象力和知性这两种认识能力的协调活动,“它既不是知性的一条认识原则,也不是意志的一条实践原则”,因为,与主体联结时,是与想象力相关,而并未涉及到审美主体的价值判断,这是康德为论述美具有普遍性时一再否定的。

所以,审美判断是一种可传达的、具有普遍性的愉快的感觉,它是通过表象的纯粹形式来呈现的,是一种特殊的形式,和理性范畴不是很关联。并且,在鉴赏判断的第三个契机之后,康德总结道:“美是一个对象的合目的的形式,如果这形式没有一个目的的表象而在对象身上被知觉到的话。”^{[1]P(72)}这里,一个合目的性的形式,表明的是,美所指向的不是目的本身,而是要如何才能达至目的的过程。虽然“目的”它本身是理性的产物,是主体为了更加合乎规律地认识事物或表象的本质时所构想的主观理想性预设,不是康德所论述的对象形式的美。并且,这个“目的”本身消融于审美活动的过程中,并不以具体形式呈现,所以,理性在美中是隐蔽的,是消隐的。正如卢春红所说:“……美在其中所指涉的不是目的本身,而是如何达至目的的过程。通过与目的本身关联所获得的是善,通过合目的性的形

式所显示的则是美,美虽不是目的本身,但却也不是对善的取消,而是将善涵融在实现目的的过程中。因而,目的作为一种理性的产物也就不再通过自身而显示自身,而是通过这一达至的过程显现出来。既然通过消融目的而关联着过程,那么这种合目的的形式,也就不再是单纯时空表象与概念形式,而必然处于过程之中,因而就显现为想象力与知性的相处。”^[5]

所以,在“美的分析”中,美是想象力与知性的结合,“是想象力和知性相和谐”(邓晓芒语),并且是在这两者相互碰撞中显现出来的。主体道德性(超感官之物)在美中是消隐的,知性与理性还未达到完善的统一。

二

但是,“崇高”范畴与美不同。“自然的美涉及对象的形式,这形式在于限止;反之,崇高也可以在一个无形式的对象上看到,只要在这个对象身上,或通过这个对象的诱发而表现出无限制:这样,美似乎被看做某个不确定的知性概念的表现,崇高却被看做某个不确定的理性概念的表现。”^{[1]P(82)}这里关于“崇高”论述的“无限止”就包含着主体情思的各种心理活动以及具有社会属性的价值判断,或者更进一步说,即可包含着审美经验中的理性的可能性。并且,生成崇高感的感性对象可以是“形式的”也可以是“无形的”,或者说,它既可以是数学的,也可以是力学的,只要对象呈现的是绝对大的属性(“我们把那绝对大的东西称之为崇高”^{[1]P(86)}——康德语)。所以,崇高从滋生崇高感的直观对象而言是取法知性范畴的自然,从认知起点而言,崇高一开始便与知性相联结着,这和美的产生相似,只是各自取法对象的形式不同。

康德认为崇高的情感是一种间接产生的愉快,“它是通过对生命力的瞬间阻碍,及紧跟而来的生命力的更为强烈的涌流之感而产生”。^{[1]P(83)}这种涌流是主体对具有恐怖性事物的主观情感上的战胜,并且此时“内心被鼓动着离开感性而专注于那些包含有更高的合目的性的理念”。^{[1]P(84)}在“生命力”中蕴含着主体的自由意志,在超感性范畴的“更高的合目的性的理念”中蕴含着理论理性与实践理性的各种因素。所以,崇高的情感是由于想象力在对大小(感官直观到的材料所呈现的属性)的审美估量中寻求理性协调的产物。在康德哲学中,理性的理念对于主体来说是把直观对象统摄进一个整体之中,进而认识主体(包括个体的人和人作为一个“类”的存在)各种力量的无穷大。这是康德所预

设的理性规律的使命。所以,“对自然中的崇高的情感就是对于我们自己的使命的敬重,这种敬重我们通过某种偷换而向一个自然客体表示出来(用对于客体的敬重替换了对我们主体中人性理念的敬重)。”^{[1]P(96)}在此过程中,我们“认识能力的理性使命对于感性的最大能力的优越性向我们直观呈现出来了”。这种主体的“优越性”也包括战胜恐怖性对象时主体自身人格性的敬重——这一观点康德发挥了近代英国哲学家柏克的理论。

可见,“崇高”大多是与崇敬联系在一起的。并且,产生崇高感的直观对象的合法范围与产生美感的对象合法范围均取自于自然客体(自然概念的范畴),即产生崇高感受的直观对象是统摄于知性范畴的,与知性有着天然的血肉联系。但是,在康德看来,崇高是与美不同的,它不仅与对象的形式有关,而且还涉及到主体情感上的价值判断,这种价值判断就与道德情感相联系的——崇敬之情即为道德性的价值判断的一种,可以说,崇高更多是在于主体的心灵,而不单单是在于客体的形式。和形式的美相比,它具有的主观性更强,甚至切入至关涉到主体社会因素。康德也曾说:“崇高不在任何自然物中,而只是包含在我们内心里,如果我们能够意识到我们心中的自然、并因此也对我们之外的自然在(只要它影响到我们)处于优势的话。这样一来,一切在我们心中激起这种情感——为此就需要那召唤着我们种种能力的自然强力——的东西,都称之为(尽管不是本来意义上的)崇高;而只有在我们心中这个理念的前提下并与之相关,我们才能达到这样一个存在者的崇高性的理念,这个存在者不仅仅是通过它在自然界中所表明的强力而在我们心中产生内存的敬重,而且还更多地是通过置于我们心中的、无恐惧地评判那强力并将我们的使命思考为高居于它之上的那个能力,来产生这种敬重的。”^{[1]P(103-104)}这种以偏于社会性的敬重为特征的道德情感是统摄于理性范畴的,是理性在冲突中产生的诸多主观合目的性的一种。

所以,从主体的情感活动层面而言,崇高性情感粘合着道德律,尽管它不是伦理道德规范的社会实践行动。它是主体对自身的自由意志的理性操控,也即在情感判断中主体(人)不由自主地意识到人类的理性范畴的准则。康德曾在《纯粹理性批判》中说:“我把一切不是从客体的性状、而是从理性对这个客体的知识的某种可能完善的兴趣(利益)中取得的主观原理称之为理性的准则。”^[6]这种作为知识本身完善的可能性的理性准则包含着

理论理性与实践理性的道德规范,也即“理性的准则”在社会生活中是以道德判断的实践呈现的。而崇高情感中所蕴含的道德情感(理性范畴)又是自由意志的生成物,我们知道在“《实践理性批判》一开始就强调,人的道德之所以成为可能,就是由于人在实践上是‘自由的’,实践的自由是能认识的,但却具有实践上的‘实在性’。所以自由意志是一切道德之所以可能的前提,这是实践理性的最高点。”^[7]

康德还明确地揭示出在崇高情感中的道德情感素质所滋生的根基是具有理念能力的理性。他说:“它(崇高)是在人的本性中、亦即在人们能够凭借健全知性同时向每个人建议且能够向他自己要求的东西中有其根基,也就是说,在趋向于对(实践的)理念的情感即道德情感的素质中有其根基。”^{[1]P(105)}此外,从产生崇高情感的精神活动的具体实例中,亦可见其理性一面。例如,当我们看到埃及的金字塔时,可能会惊诧于古埃及人的智慧与力量,会被人类无所不能的抗争和改造自然的精神所慑服,我们会想这一块块几吨甚至几十吨重的顽石是怎么累上去的,这座庞大而又直入云端的金字塔是怎样在无高科技的帮助下而建立起来的?它身上的每一块石头,它脚下的每一寸土地都凝聚了埃及人的每一滴血和泪。在这样一种情不自禁的思索中,我们的心绪不断得到升华,崇敬之情已经隐于情感判断之中,具有一种主观合目的性。并且,在此过程中主体情感由压抑转为振奋,主体心灵时刻处于一个动荡的判断之中。这就是崇高情感的运作逻辑。邓晓芒先生在《冥河的摆渡者——康德的判断力批判》一书中曾说:“……从美向崇高的过渡就是从认识向道德过渡在审美判断力这一层次上的体现。在这里,过渡的中介就是‘创造性的和自发的’想象力,即具有自由的主观合目的性的直观活动,它由于与理性协调而带上了无限性,使人意识到了自己的尊严”^[8](在《判断力批判》第23小节中有此相似的论述)。人的尊严,即为主体(人)道德律的社会产物(或者说自由意志在社会实践中的产物),因为人只有在复杂的社会人际关系中,才会逐步意识到自身权利和义务等各种合法的、天赋的道德律的准则规范。

所以,崇高是以直观到的客观对象为认知起点,从而进入到主体自由意志的理性实践范围内。与崇高这一范畴关联最为紧密的是理性的道德律。对于康德哲学中的“美”与“崇高”这两个范畴,邓晓芒先生曾有一句总结性的话:简单来说,美是

想像力和知性的相和谐,崇高是想像力和知性的不能和谐,因而跳过知性而和理性相和谐。”^[8]

至此,我们也发现了,崇高不仅联结了主体与客体,它还完成了哲学家康德所赋予它的使命,它把主体的道德情感与客体的纯粹形式联系起来。也就是说,“崇高”这一范畴把以自然界为基础的知性与在实践上以自由概念为基础的理性联结

起来了,而联结这两个对象的媒介便是主体内在的无穷想像力。康德在他的第三批判中(即《判断力批判》)显示了自然与自由相结合的可能性,并且这种可能性在此得到了充分的论证。虽然在论述崇高时,康德的哲学存在着矛盾,但他最终还是填补了一开始所发现的鸿沟。这也是《判断力批判》中分析和论证“崇高”的必要性。

注释及参考文献:

- ①知性(Verstand)、理性(Vernunft)、崇高(Erhaben)在不同的哲学家手中也有不同的阐发。这里所讨论的知性、理性、崇高等范畴均只限于康德哲学。
- ②康德的《判断力批判》就是作为连结知性的理论哲学与理性的实践哲学而设想的。他的《纯粹理性批判》是关于知性范畴的,讨论的是关于认识论的,关于“真”的问题,也即知性的现象界,为的是为探求自然因果的现象而立法;他的《实践理性批判》是关于理性范畴的,讨论的是伦理学的,是关于“善”的问题,也即理性的超现象界(即康德所谓的“物自体”)为的是为探求人的意志自由而立法。
- [1]康德.判断力批判[M].邓晓芒译,杨祖陶校.北京:人民出版社,2002:84.
- [2]康德.纯粹理性批判[M].邓晓芒译,杨祖陶校.北京:人民出版社,2004:261.
- [3]黑格尔.小逻辑[M].北京:商务印书馆,2005:143.
- [4]康德.康德三大批判精粹[M].杨祖陶,邓晓芒编译.北京:人民出版社,2001:414~415.
- [5]卢春红.情感与时间——康德共通感问题研究[M].上海:上海三联书店,2007:158.
- [6]康德.纯粹理性批判[M].邓晓芒译.北京:人民出版社,2004:521.
- [7]邓晓芒.康德道德哲学详解[J].西安交通大学学报,2005,2.
- [8]邓晓芒.冥河的摆渡者——康德的判断力批判[M].武汉:武汉大学出版社,2007:47~48.

On the Sublime Connecting Intellectual and Reason

YANG Gong-qing, DAI Li-jun

(College of Literature and Journal, Xiangtan University, Xiangtan, Hunan 411105)

Abstract: The "analysis of the beauty" did not fully accomplish the task to reach a integration between intellectual and reason, even though, in Kant's transcendental philosophy, the *Critique of Judgment* was expected to. In the area of the Sublime, the unification between the concept of nature controlling the sensory object and the concept of freedom controlling the ultra-sensory object could be finished entirely; nature and freedom, intellectual and reason could be completely united together.

Key words: Kant; Sublime; Intellectual; Reason