

康德的“崇高”与先秦“大”美之比较

徐甜甜

贵州大学哲学学院，贵州 贵阳

收稿日期：2023年11月27日；录用日期：2023年12月27日；发布日期：2024年1月4日

摘要

“崇高”是典型的西方审美范畴，康德的“崇高论”代表了西方的“崇高”观念的经典内涵。中国古典美学没有“崇高”的概念，但却有与之相似的表达“大”美的概念，并且中华文化最具代表性的儒道两家都对“大”美有着深刻的阐释。本文旨在比较康德的“崇高”和我国先秦儒道的“大”美之异同，从而对中西方不同的审美文化观念进行深入理解。

关键词

崇高，“大”美，超越

A Comparison between Kant's "Sublime" and Pre-Qin's "Great" Beauty

Tiantian Xu

School of Philosophy, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: Nov. 27th, 2023; accepted: Dec. 27th, 2023; published: Jan. 4th, 2024

Abstract

“Sublime” is a typical western aesthetic category, and Kant's “sublime theory” represents the classical connotation of the western concept of “sublime”. There is no concept of “sublime” in Chinese classical aesthetics, but there is a similar concept of expressing “great” beauty, and the most representative Confucian and Taoist schools of Chinese culture have a profound interpretation of “great” beauty. The purpose of this paper is to compare the “sublime” of Kant with the “great” beauty of pre-Qin Confucianism and Taoism in China, so as to deeply understand the different aesthetic cultural concepts of China and the West.

Keywords

Sublime, “Great” Beauty, Beyond

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

在西方美学史上，崇高是一个重要的审美范畴。崇高最早是由古罗马美学家朗吉弩斯提出并对其本质进行探讨。经过伯克、康德等人的不断完善，崇高的内涵得到更多的充实和发展。其中，康德崇高理论对整个西方崇高理论的形成和完善起到了非凡响的作用。在《关于美和崇高感的观察》《判断力批判》中崇高理论得到了全面的论述。在康德哲学的体系中，人的认知界限是被限定的，感觉经验也具有有限性。不过人总是具有对无限性的向往，试图在整体中去把握世界，实现自我对有限性的突破和超越，康德的崇高就是在人对自身的超越追求之上而诞生。中国传统美学中不涉及崇高的审美范畴，但是却不乏崇高的精神。在对人自身的超越追求上，中西方文化是相通的。作为中国传统文化血脉主流的先秦儒道思想中就有与康德崇高论极其相似的美学范畴，即“大”美。先秦儒道的“大”美理论与康德的崇高理论都指向了共同的趣味：对人自身的超越。不过“大”美也经常与阳刚、壮美、雄浑等概念混为一谈，究其细微之处，阳刚、壮美、雄浑仍有所差异，但都可以囊括在“大”美这个外延更大的审美范畴中。学界常将崇高与阳刚、壮美、雄浑等概念相比较，甚至学者认为崇高本义就是阳刚、壮美之义，即将崇高与“大”美等同。这做法有失偏颇。虽然二者具有相似之处，但是由于双方所处的时代、文化背景不同，其中区别也很明显。

2. 作为绝对之大的崇高

康德的崇高论作为西方崇高美学史中最具特色的理论，其中最突出的特点就是将“大”与崇高紧密相连。在《判断力批判》中康德对崇高作出了定义：“我们把那绝对地大的东西称之为崇高”^[1]。康德区分了两种崇高，数学的崇高和力学的崇高。“数学的崇高”和“力学的崇高”所指的并不是具体的两类科学的崇高感，而是认识能力的崇高感和欲求能力的崇高感。数学的崇高是从体积方面而言，指的是对象的绝对的巨大。在数学的处理方式中，当我们估量物体的大小时，物体只具有相对的大。相对的大是具有概念的、可认识的，而绝对的大是“超越一切比较之上的大的东西”^[1]，它违背了数学里大小的相对性原则，因此数学的崇高的基础不在数学的无限性中，而在于使数学无限性得以可能的想象力向理性理念的无限扩张中。在康德看来，是如果要用这些单位去衡量一个没有整体、无限大的事物就只能通过对不断累进的尺度的想象来去领会无限大的事物。所以，数学的无限性得以发生的基础是想象力。在数学的无限中，通过逻辑推演而去把握数的大小这是知性可以起作用的，但是要将一个无限之物作为整体把握知性却无能为力。“绝对的大”从概念上说意味着它没有边界，将它作为整体把握意味着它有边界，从逻辑上来看，这点是矛盾的。但是崇高作为“绝对的大”要激发对完整的统摄的想象力，这就意味着崇高已经超出了知性概念的规定，所以康德认为对崇高的体验来自于“内心有一种超越一切感官尺度的能力”^[1]，这种能力就是涉及到某种“本体”的理性的能力。虽然这种本体不能被直观，但是却为直观奠定了基础，使一切直观在大小估量中都被整个地统摄在它的理念之下。所以，崇高的真正的基

底是想象力超越感性的束缚而朝着无限的理想理念扩张。并且，这个感性无法认识的理念在我们的思想中呼吁着想象力进行着向无限的直观统摄的努力。哪怕在这个过程中想象力也许会遭受挫败，但是无限总体却给想象力留下了无限发挥的余地，从而能够让想象力与理性理念处于一种摆脱一切感性条件束缚的自由境地之中。因此，数学的崇高首先带来的是痛感，不过只有在这时候才能感受到想象力的局限，从而理性得以展现自己的优越性，使人一方面因为想象力的有限性而感到不愉快，又因为理性的优越性而得到崇高的快感。

康德所言的力学上的崇高，则是从强力方面而言。康德认为：“自然界当它在审美判断中被看作强力，而又对我们没有强制力时，这就是力学的崇高”^[1]。对于康德而言，强力就是一种胜过大阻碍的能力，强制力就是胜过那本身具有强力的东西的抵抗的力。在力学崇高的判断中，作为客体的自然本身没有令人恐惧的现实物的存在，这个恐惧感仅仅是被设想的、被表象为恐惧的，它并不存在任何实际危险，也就是说它对我们只表现了强力而没有强制力。相反，康德认为自然物因其本身而激发出的恐惧感根本不是对自然界的崇高判断。因为当自然物因其本身而发生恐惧感时会让人回避引起他恐惧的对象，这种真实的恐怖感造成的恐惧是不存在愉悦的。所以，康德认为面对山崖、闪电飓风等自然物“只要我们处于安全地带，那么这些景象越是可怕，就只会吸引人；而我们愿意把这些对象称之为崇高，因为它们把心灵的力量提高到超出日常的中庸，并让我们有勇气能与自然界的这种表面的万能相较量”^[1]。在体验力学的崇高时我们的内心所生起的与自然较量的勇气和力量的伟大，激发出人的心灵特质^[2]，突显了人的重要性，在这种状态下我们的理性凌驾于自然界之上，我们在自然界强力的无理性上看到了人自身理性的可能性，反映了人类超越知性激发出来的个体内心道德力量。

3. 先秦儒道“大”美的内涵

3.1. 孔孟“大”美的内涵

“大”作为一种美学形态，在我国先秦时期已经出现。儒家“大”美思想始于孔子，孔子在赞颂尧的功绩时提出了“大”的理论。“子曰：大哉尧之为君！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎！其有文章”^[3]。孔子用“巍巍乎”、“荡荡乎”、“焕乎”来形容“大”道出“大”具有崇高、广大、有光辉的特点。“大”在孔子这里用于对有品格的君王的崇敬，更多体现的是人对功利的超越和道德境界的提升。儒家“大”美思想发展到孟子这里得到了系统的表达。在《孟子·尽心下》中，孟子将“大”和“美”作为两个独立的范畴定义。“充实之谓美，充实而有光辉之谓大”^[4]。所谓充实是指道德修养的充实。“大”要在充实的基础上更进一步，耀及四方才能称得上“大”。由此可见，在孟子这里“大”和“美”是一种递进关系，“美”是大的基础，先有美才能有大。孟子把“大”置于“美”之上，也就是表明“大”并不是一般意义上的美好人格，而是仁德的充实而光辉，满内而外扬，是内在精神与形态气势都十分具有崇高精神的人格形象^[5]。孟子认为的美是美善合一之美，达到美的条件就是要充实“浩然之气”。浩然之气“至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也，行有不慊于心，则馁矣”^[6]。孟子认为，所谓“浩然之气”最明显的特征就是至大至刚，用正义养之，不加损耗就会充满上下四方，无所不在，同时它是以“义”和“道”充实而成，集“仁”、“义”为一体，没有“仁”、“义”，“气”就不充实，不饱满。由此可见，“浩然之气”带有明显的伦理道德的意味。通过充实浩然之气最终可以抵达理性人格“大丈夫”的境界。

孟子的“大”美实际上延续了孔子开启的儒家对伦理道德的关注和社群集体的关照，是从正面积极的层面上去讨论人的美，树立“尧”、“大丈夫”这样的道德模范，审美的对象实际上也是这样的道德模范，从而呼吁人们朝着理想的美好人格奋进，实现在道德境界上的不断超越。

3.2. 老庄“大”美之内涵

如果说儒家的“大”美是集义而生的人格之美，仅从伦理纲常层面要求人对自身私欲的超越的话，那么道家的“大”美则更进一步，超越伦理境界，指向本源和纯粹的审美境界。

作为道家创始人的老子的“大”美与其哲学中心范畴“道”具有深刻关联。“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反”^[7]。老子认为，道是万事万物的本源，道是天地形成之前就存在的混沌，它不依靠外力而存在，它包含着形成万物的可能性，而“大”是对道的属性的形容，用以说明道的无限性和统摄万物的性质。老子所说的“道”是在形而上的维度讨论万物的终极本原，它具有客观性和独立性，这就区别于孔子所说的具有人格属性的天。所以在儒家思想中，天作为统治万事万物的人格神的力量，与之相关的“大”也包含人格属性，指向道德精神。但在老子这里，道作为本源性的范畴并不具备人格属性，并由于道具有统摄万物的力量它也是比天更高级的概念，老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”^[7]。天的精神要效仿道的精神，道的精神则是自然而然不受人为干扰的状态。所以，在老子这里作为道的属性的“大”美超越了人格之美，指向本源的道的超越性和无限性。“大”的这种属性体现在艺术领域就表现为“大音希声，大象无形”。“大”美是听之不闻、视而不见的状态，即具有无形式的特点。在崇尚“大”美这点庄子和老子的一脉相承，不过庄子在继承老子道作为其“大”美思想的立足点之外，更将道家“大”美发扬，与艺术和审美领域更接近，和孟子一样，庄子也将“大”和“美”区分开来。“夫天地者，古之所大也，而黄帝、尧舜之所共美也”^[8]。天地体现的是无限的、广阔的“大”美，所以庄子说“天地有大美而不言”，庄子将“大”美指向不受人干扰的自然界，在具体的审美形态上指向大海、鲲鹏、大树等具有“大”的特征的自然物。所以庄子的“大美”并不是美的一种形式，而是与通常意义上所说的“美”相对立的美学范畴。“大美”所突出的是“大”的美学意蕴，其指向的是天地之大美，而不是具体的事物之美。所以庄子又说“毛嫱、丽姬；人之所美也。鱼见之深入；鸟见之高飞；麋见之决骤；四者孰知天下之正色哉？”^[9]人为之美并不符合庄子的“大”美的特点，只有万物之本然的和谐状态才符合庄子的“大”美观。因此，庄子欣赏自然之美，强调人与自然的和谐状态，具有生态美学的明显特征。

4. 康德崇高与先秦儒道“大”美之比较

4.1. 康德崇高与孔孟“大”美之比较：理性与道德

儒家的“大”美思想与康德的崇高之大同样关注了人的主体性超越的一面，只是康德将目光投向人的理性，儒家将目光投向了道德性。孔子将“天”称之为“大”的东西，与康德称之为“无限的大”的崇高不同，孔子所言之天既不是自然，也不是无限之物，而是具有道德意味的人格神。尧效法天，按天命做事，造福百姓，“大”所体现的是人的道德境界的高度。在孔子之“大”美体现的是人格美和道德美，与康德崇高论中体现的理性之美相异。

孟子虽然和康德一样，都将“大”或者“崇高”与“美”的范畴区分开来，但是孟子的“大”美是建立在“美”的基础之上，只有达到了“美”，才可以进而达到“大”的境界，二者呈现的是一个递进关系，并且都指向了道德的完善。但是在康德的美学理论体系中，崇高和美属于两个对立的范畴，美的不一定崇高，崇高的不一定美，美是具有形式的，而崇高则是无形式的，二者不存在递进关系。此外，在康德关于美的分析中已经将崇高与道德划清了界限，但是孟子所言之美却是延续了孔子对应于人格之美的探讨，属于美善合一的美，达到美的条件也必须通过具有培养完善人格的浩然之气来保证。康德的崇高论虽然也强调主体性力量，但是在崇高的体验中并不通过养浩然之气以及道德修养进而充实人的主

体道德力量。与之相反，康德对主体力量的肯定并不是从一个积极的、正面的方向得到反馈，而是在与他者出现矛盾中，通过人的理性的爆发作用和对于自然的强力的征服凸显出人之伟大。二者尽管都强调人的主体性力量，但是一个指向的是道德的力量，一个指向的是理性力量。

4.2. 康德崇高与老庄“大”美之比较：冲突与和谐

道家的“大”美思想作为先秦“大”美的另一典型超越了儒家个人美的境界，指向本源上的道，更具无限性，也更接近康德的崇高美学。老子将“大”美指向道的无限性这点与康德的崇高精神是一致的。“康德崇高论的最根本的特征就是指出了崇高的无形式和无限性”^[2]。老子谈论“大音”“大象”的特征与康德的崇高的特征不谋而合。老子的“大”美和康德的崇高都指向了超越伦理意蕴的一面，注意到“无”的精神，这点恰好是儒家所缺失之处。不过老子强调人要效仿天地运行之道来行事，认为天地人都遵循道的规律，“大”美也道之特性之一。在老子这里，作为道的特性的“大”美立足于天地万物，隐含了人与天地万物之和谐。庄子对老子“大”美的继承发展也继承了道家的和谐观。庄子也提出了与康德的崇高和优美相类似的“大”和“美”的两对范畴，同时也将审美视域指向了自然界，关注天地之大美。

康德的崇高作为纯粹的鉴赏判断，也是受自然所激发。康德认为：“必须对荒野的大自然(并且甚至只在它本身不具任何魅力，或不具由实际危险而来的激动时)的崇高单就其包含有量而加以描述。因为在这种表象中大自然不含有任何大而无当的东西(也没有壮丽的或令人恐怖的东西)；被领会的大可以增长到任意的规模，只要它可以通过想象力而被统摄在一个整体中”^[1]。康德认为自然就是“大而无当”之物。“大而无当”体现了自然之大的特性和无用的特性，这就取消了任何概念的目的，因此也就不受人的干扰。在这点上，康德和庄子达成了共识。不过，庄子和康德对于自然所采取的态度则是截然相反。在康德的崇高论中，自然对人是具有威胁。在自然面前，人类极其渺小脆弱，但是一旦它对人的生存构成威胁，人们心中在对自然之大感到恐惧之后就会生起与这种压迫性力量对抗的情感，即崇高感。康德的崇高在本质上是一种对压迫的反抗，鼓励人对自然的征服，在这个过程中，崇高的审美体验是在物我对立的对抗状态中获得。在康德的崇高论中，自然的荒野、风暴向人施压时主体性力量更容易突显。正是要脱离平庸的生活去威胁生命的假象中感受震撼心灵的庞然之物才能让人体验到人生命如此渺小又如此强大，渺小是因为人经不起任何自然巨物的吞噬，强大是因为人具备理性力量能够征服自然为所用。但是道家的“大”美却在一种“忘我”的状态而得以体会。道家并不把自然当作对抗的对象，并且庄子还认为自然是最高的审美状态，人应该与自然融为一体，达到物我两忘的状态，从而达至“天地与我并生，而万物与我为一”的境界。康德的崇高感最终落在“人”这个主体上，强调以人的理性精神反制自然，突出人作为理性存在物的优越性，关注人与自然之冲突。老庄子的“大”美最终落在道之自然之上，需要人去融入天地，将人化作宇宙整体的一部分，强调人与天地万物之和谐。

5. 结语

尽管康德的崇高和先秦儒道的“大”美产生于不同的文化背景和时代背景，但通过比较可见，中西方思想家对于“大”都具有深刻理解。康德的崇高体现对无限之大的追求，反映了人之理性的可贵；儒家“大”美体现在人之道德性的伟大，反映了人格之美；道家“大”美打破自然与人的对立状态，体现了人超越物我对立的和谐精神。尽管各有差异，但都从不同角度论述了人作为万物造化中的一个奇迹的可贵之处：正是知其渺小，所以向往伟大。

参考文献

- [1] 康德. 判断力批判[M]. 北京: 人民出版社, 2017: 65-77.

- [2] 朱立元. 西方美学范畴史[M]. 太原: 山西教育出版社, 2006: 109-112.
- [3] 叶朗. 中国美学史大纲[M]. 上海: 上海人民出版社, 1985: 54.
- [4] 朱熹. 四书章句集注·孟子集注[M]. 北京: 中华书局, 1983: 370.
- [5] 张学军. 先秦儒家“君子人格”的阳刚美及其现代价值[J]. 学术论坛, 2005(5): 29-33.
- [6] 北京大学哲学系美学教研室. 中国美学史资料选编[M]. 北京: 中华书局, 1980: 26.
- [7] 朱谦之. 新编诸子集成·老子校注[M]. 北京: 中华书局, 1983: 100-170.
- [8] 曹础基. 庄子浅注[M]. 北京: 中华书局, 2000: 193.
- [9] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 2004: 88.