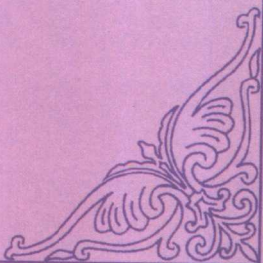
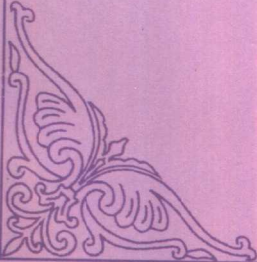




论优美感和崇高感

〔德〕康德 著

商 务 印 书 馆



论优美感和崇高感

[德] 康德 著

何兆武 译

商务印书馆

2001年·北京

图书在版编目 (CIP) 数据

论优美感和崇高感 / [德] 康德著; 何兆武译. —北京: 商务印书馆, 2001

ISBN 7-100-03319-5

I. 论… II. ①康…②何… III. 美感—研究
IV. B83-0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 030742 号

所有权利保留。

未经许可, 不得以任何方式使用。

LUN YŌUMĚIGǎN HÉ CHÓNGGĀOGǎN

论优美感和崇高感

[德] 康德 著

何兆武 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

河北三河市艺苑印刷厂印刷

ISBN 7-100-03319-5/B·504

2001年11月第1版

开本 850×1168 1/32

2001年11月北京第1次印刷

印张 3 1/8

定价: 7.00 元

I. Kant

**BEOBACHTUNGEN ÜBER DAS GEFÜHL
DES SCHÖNEN UND ERHABENEN**

Kants Gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen
Akademie der Wissenschaften, Bd. II, S. 205—256

Berlin, G. Reimer, 1905—1936

据德国柏林普鲁士科学院版《康德全集》卷2第205—256页译出

译 序

(一)

《论优美感和崇高感》是康德于1763年撰写的一篇长文,次年在哥尼斯堡作为单行本出版,题名为《对优美感与崇高感的考察》。

通常在人们的心目中,康德是以这样一种形象呈现的:他是一位鼎鼎大名的哲学家,但同时也是一位枯涩的、刻板的纯哲学家。他一生足迹从未出过他的故乡哥尼斯堡^①,生活有点古怪,没有任何嗜好,终生未婚,甚至也从没有过恋爱。每天、每月、每年都过着一成不变的刻板生活,以至于邻居们都以他每天固定的散步时间来校对自己的钟表。他的哲学也是枯燥无味的,文风沉闷而冗长,《纯粹理性批判》一书大概除了少数专业者以外,一般读者很少有人通读完了的。阿·赫胥黎(Aldous Huxley)曾有一篇谈旅行的散文,说到出门旅行的人的行囊里,每每总要带上两本书以供旅途消遣,有人就选有这部《纯粹理性批判》,但是直到旅行归来,实际上连第一页也没有看完^②,似乎颇有点讥讽意味。这部书中文有两种译本,即胡仁源译本和蓝公武译本。这两部译本中国读者读起

① 哥尼斯堡原为东普鲁士首府,意为“王城”,二次大战后划归苏联领土,更名为加里宁格勒,即加里宁城。既然该城属苏联领土,似乎康德也理应归到苏联哲学家的范围之内,而对他的评价也应随之有所不同。但苏联学术界并没有这样做。

② 见 A. Huxley, *Along the Road*, Leipzig, The Albatross, 1939 年版第 66 页。

来简直有如天书,比康德的原文还难懂^①。而恰好这本书是大学里读康德哲学的第一本必读书。30年代初,何其芳在北大哲学系做学生时,就曾有“康德是个没趣的人”之叹,这其实也是大多数中国读者所一直因袭的看法。不但一般读者,就连哲学专业者大抵也只读他的第一“批判”(《纯粹理性批判》)或者也还有第二“批判”(《实践理性批判》),所以得出以上的印象也就不足为奇。

我时常想,假如我们能从另一条途径去读康德,先读(或者哪怕是后读)他的第三批判,即代表他晚年力图打通天人之际的《判断力批判》以及所谓的第四批判即《历史理性批判》,再加上某些前批判时期的作品——当然,首先是这部《论优美感和崇高感》,也许还有《自然通史和天体理论》以及《一个通灵者的梦》,那么我们大概就会看到另一个较有趣味的康德,而且也会更近于康德这个人 and 这位哲学家的真实面貌。批判哲学就像是一部哲学的《神曲》,它要带着你遍游天、地、人三界,第一批判带你游现象世界;第二批判带你游本体世界;最后第三批判则是由哲学的碧德丽采(Beatrice)——美——把你带上了九重天。哲学虽然囊括三界,但是只有“无上天”(Empyrean paradise)才是统合三界的最后归宿。

赫尔德(Herder)是康德的学生,两人后来虽然在历史哲学问题上意见相左,并有齟齬,但赫尔德对《论优美感和崇高感》一书却给予了高度的评价。他写道:

“康德整个是一个社会观察家,整个是一个完美的哲学家。……人和人性之中的伟大和美丽、两性的气质和动机、德

^① 就我所知,齐良骥先生晚年曾重译此书,但前年良骥先生遽归道山,不知这项工作已完成否,下落如何。

行,以及还有民族性,——这些就是他的世界,他非常之精密地注意到了细微的阴影,非常之精密地分析了最为隐蔽的动机,并且非常之精密地勾画出了许多细微的遐想,——他整个就是人道之优美而崇高的哲学家。在这种人性哲学上,他是一位德国的沙夫斯柏里”。^①

这是赫尔德对此书的总结和评价,但同时也反映了他那个时代人们的普遍看法。书中所展现的这位哲人,并不是一个枯涩无味的逻辑学家,单纯在进行概念的推导,而是对人性的丰富多彩(及其不足)充满着敏锐的感觉,而又是那么地细腻入微。这一点对于了解康德的全部思想理论,是至关重要的。此书虽不是一部哲学著作,但其中并不乏深刻的哲学思想。康德的哲学,——和那些仅只根据《纯粹理性批判》来构想康德的人们的印象相反,——乃是从大量的科学知识和对人生的灵心善感之中所概括、所总结和提炼出来的一个理论体系。这位宣扬“最高指令”(Kategorische Imperative)的人,并不是一个对生命的情操和感受茫然无知或无动于衷的人。把这些和他的三大批判联系起来看,我们庶几可以接触到他思想中一脉相承的线索,否则我们对他批判哲学的理解就难免是片面的。本书中所已经流露端倪的一些提法,如天人之际、道德的至高无上且又日新又新、事物的流变不居但其中又有其普遍有效的成分等等,可供我们和后来的批判体系相参照;这样,我们对他的全部思想发展的历程就可以有一个更好的理解。

^① Herder, *Kritische Walder*, 载《全集》(柏林, 1878年)卷四, 第175页。[按, 沙夫斯柏里(Shaftesbury, 1671—1713年)侯爵, 即阿什莱(Ashley)勋爵, 英国人性论者, 以调和美感和道德而著称。——译者]

(二)

1790年的第三批判,即《判断力批判》,是奠定近代美学理论体系的基石。当代研究中国哲学的学者们,有些人每好谈天人合一乃是中国的特征。其实这是一种无征不信、似是而非之说。因为古今中外一切哲学讲到最后,没有一家不是指向天人合一的,宇宙和人生最后终究是要打成一片的,天道、人道终究不可能不是一以贯之的。也可以说,凡不如此的,就不是哲学。问题只在于每个人各有其不同的讲法,这就成为了不同的哲学。康德毕生只写过两部美学著作,一部是他这部晚年集其理论之大成、力图打通天人之际(也就是天人合一)的大著;另一部则是在此前二十七年所写的这篇《论优美感和崇高感》。从这部前批判时期的《论优美感和崇高感》中,我们可以看到他是怎样考察和解释“人性”的,以及他是怎样考察和理解“美”的。并且,我们还可以由两书的比较看到他的思想的发展和演化的轨迹。

《论优美感和崇高感》全书共四节,但第一节正面论述优美与崇高的性质的那部分仅有如蜻蜓点水,只不过浅尝辄止,并没有着意进行深入的分析 and 发挥,也没有多少哲学的推理可言。它只是一个楔子,重点则在后面的三节,但大抵都是作为经验的描述和归纳;第二节是谈这两种美感在人性中的一般表现及其特征的;第三节是论两性之美的不同;第四节是论不同的民族性。越是到后面的部分,越是没有谈什么纯哲学的地方,他倒反而好像是越发兴致勃勃地乐此不疲,各种事例随手拈来都妙趣横生,例如他谈到女性之美,谈到西班牙人那种唐·吉珂德式的斗牛精神,等等。本来,一

个哲学家并不一定要站在学院的讲坛之上,道貌岸然地宣读自己的高头讲章。道是无所不在的,所以讲道的方式也应该是无所不可的;正所谓“天道恢恢,岂不大哉!言谈微中,亦可以解纷”。^①古希腊哲学的画廊学派或逍遥学派,大都是在漫步谈笑中间自然而然地、毫无修饰地去表达和交流思想的。这使人能够更亲切地流露出自己的思想和风格。很多人之受到师友的思想启发,大多并非是通过听他们讲什么大课,而更多地是从他们漫不经心海阔天空的闲谈之中得来的,而且所谈的甚至大多是与其专业仿佛无关却又有关的问题。

美之所以成其为美,关键就在于它是“无所为而为”(“disinterestedness”,这是朱光潜先生的译语,亦即与利害无关,或不考虑其实际的价值)。朱先生在他许多美学著作中曾大力介绍过的这一论点,早在30年代即已为中国的读者所熟知,无须赘述。美之所以和人们的愿望、利害和知识无关,是由于它有其自己独立的立足点,或者说它是理性的一个独立王国。是故,《判断力批判》开宗明义就有理性三分的提法(从此,美学也就在哲学中占有了合法的独立地位)。但是理性自身终究不能总是天下三分而仍是要复归一统的;天人是不能永隔而终究是要合一的。康德美学理论的重要性,不仅在于它是一种美学理论,而尤其在于它是打通天人之际的关键。由此,理性的三个方面就得到了最后的综合和统一。也可以说,宇宙的理性使人类的理性崇高,而人类理性的崇高则是宇宙理性(他使用的术语是“大自然”或“天意”)的鹄的。

本文的主要内容有以下两点:一是优美与崇高的对立与统一;

^① 《史记·滑稽列传》。

一是强调美的主观性。优美的观念是早在古希腊就已经受到人们重视的,他们的造型艺术等总是讲求和谐匀称(如所谓“黄金分割”),讲求明媚窈窕(如各种女神的造像)。但是要到晚期罗马的朗杰努斯(Longinus, ?—273年)始特标“崇高”这一概念,尔后遂成为美学上的一个重要范畴或标准。近代以来,经过法国文艺批评权威布瓦罗(Boileau, 1636—1711年)的提倡,自17世纪起即蔚然成风。然而17—18世纪所谓的崇高,大都指的是外在事物,如宇宙的无限等等。而康德则在此之上加入了人的自身。人性自身的美丽和尊严,就在引导着自己的道德生活,这本身就是崇高的体现,它就是崇高(在本文中康德也常使用“高贵”或“高尚”一词来代替“崇高”)。由于这一点,康德早在他的《纯粹理性批判》之前就在美学上进行了一场哥白尼式的革命,亦即把美的基础从客观方面转移到主观方面来。在他以前,无论是理性派还是经验派都一致认同于美的客观属性,即认为所谓美乃是客观事物的属性使我们产生了美感;而那特别指的是,多样性的统一(多中有一,一中有多)所形成的和谐就成其为美。但是康德在本文中却提出:多样性本身就是美,而不涉及多样性的统一与否。与此相关的另一个论点则是:美是个人情趣和美妙感受的表现。换句话说,它是某种主观的表现,而不是某种客观的反映。这就和当时流行的(尤其是和古典主义所强调的)美的客观规律的论点完全背道而驰。

优美与崇高,这是当时流行的论题,很多人都用这个题目做过文章,最有名的是英国理论家柏克(Edmund Burke, 1729—1797年)的《崇高的与优美的观念之起源的哲学研究》一书,其中论述了崇高的产生乃是由于我们对某种强大有力的对象感到惊愕,继而我们意识到它对我们并没有危险,于是这种惊愕之感就转化为一

种愉悦之情。柏克认为优美的特性在于使人轻松愉快，而崇高的特性则在于它那巨大无匹的力度。康德是熟悉 18 世纪的美学的，也承袭了当时的术语：优美和崇高，但却赋之以新的意义而形成自己的体系。他的体系是批判的，他曾说过我们是生活在一个批判的时代里，一切都需要经过批判；就是理性自身，也应该受到批判^①。在本文中他虽则没有采取《纯粹理性批判》的形式而提出“优美感和崇高感是如何成为可能的”这一问题，但全文都在酝酿着对于这个问题的答案。

关于优美和崇高分野的界定，他只有简单的寥寥数语：

“美有两种，即崇高感和优美感。每一种刺激都是令人愉悦的，但却是以不同的方式。”

“崇高感动人，而优美感则迷醉人。”

“崇高必定总是伟大的，而优美却也可以是渺小的。崇高必定是纯朴的，而优美则可以是经过装扮和修饰的”。^②

换句话说，优美可以是具有多样性的，而崇高则始终是单一的，这似乎是对传统美学观念——美是多样性之寓于单一性之中——的一种否定。美并不是一定非“多寓于一”不可。至于传统美学中“多寓于一”的观念，则大致上相当于康德在本文中所铸造的另一个术语，叫做“壮丽”(Prächtigt)。

关于优美与崇高的分别，中国学人最早介绍并运用这一观念的，就我所知应是王国维。王国维在他的早年著作中对此曾有要言不繁的论述：

① 参看《纯粹理性批判》第二版序言。

② 《论优美感和崇高感》，《康德全集》卷二，第 208—210 页，柏林，科学院版。

“优美与壮美之别：今有一物，令人忘利害之关系而玩之不厌者，谓之优美之感情；若其物直接不利于吾人之意志而意志为之破裂，唯由知识冥想其理念者，谓之壮美之感情。”^①

“美之为物有两种：一曰优美，一曰壮美。苟一物焉，与吾人无利害之关系，而吾人之观之也，不观其关系而但观其物，或吾人之心无丝毫生活之欲存，而其观物也，不视为与我有关系之物而但视为外物，则今之所观者非昔之所观者也。此时吾心宁静之状态，名之曰优美之情，而谓此物曰优美。若此物大不利于吾人，而吾人生活之意志为之破裂，因之意志遁去，而知力得为独立之作用以深观其物。吾人谓此物曰壮美，而谓其感情曰壮美之情。”^②

这里，王国维的“壮美”一词即是“崇高”。王国维早年治哲学，中年治文学，晚岁才转入史学。青年时期曾受过康德、叔本华和尼采的巨大影响，中年的文学研究和创作成绩斐然，而且深深带有早年哲学思想的烙印。《人间词话》一书思想之深邃、境界之高远、识见之精辟与夫文词之晶莹，足以无愧于字字珠玑；但是多年以来，他似乎仅仅是以古史学家而为人所称道。这对王国维本人是不公正的，对近代思想文化的历史面貌也是不公平的。

优美和崇高两者是不同的，其区别就在于优美使人欢愉，崇高使人敬畏。但是两者的关系却不是互相排斥的，而是互为补充、相反相成的。崇高如果没有优美来补充，就不可能持久；它会使人感

① 《静庵文集》，第29页，《王国维遗书》第五册，古籍书店影印。

② 同上，第43—44页。按，王国维与这些有关的知识可能间接由叔本华得来，在他的《遗书》中找不到他曾读过康德本文或第三批判的记载。不过，这个观念脱胎于康德是毫无疑问的。

到可敬而不可亲,会使人敬而远之而不是亲而近之。另一方面,优美如果不能升华为崇高则无由提高,因而就有陷入低级趣味的危险,虽则可爱但又不可敬了。一切真正的美,必须是既崇高而又优美,二者兼而有之,二者相颉颃而光辉。世界上是不会有独美的,它必须是“兼美”。(不知《红楼梦》的作者是不是也持此看法?)友情与爱情、悲剧与喜剧、感官之乐与思想之乐,总之一切优美的和一切崇高的,莫不皆然。在这一论点上,康德透露出了一种重要的倾向,即这两者的结合不但有其审美的、而且尤其是有其道德的涵义。

由此,我们便涉及到本书内容的另外几个重要的论点。第一,美感不是快感(或官能的享受),但也不是思辨原则所推导出来的结论。它虽不是这两者,然而它却是可以培养的,并且是和德行相联系的。美感可以培养,也就意味着人性是可以改善的,可以提高的。这种人性论就和已往大多数的人性论有着根本的不同了。已往的人性论大多是把人性看成某种给定的、一成不变的东西。到了康德这里,本性难移就被转换成了本性可移。本性不但可移,而且应移。我们应该不断地培养并追求更高的美。这些见解鲜明地表现出作为启蒙运动最卓越的代表之一的康德本人的精神面貌。庸俗的享乐(快感)并不需要培养或修养,只有更高级的美(那是一种精神活动或精神状态)才需要。例如,开普勒发现了行星运动定律,从而感受到宇宙之神秘的和谐那种欣喜,那是没有高度的科学修养和精神境界所永远不可能期望达到的。第二,人性之中也不尽都是美,这一点是康德所深刻了解的。这篇论文既是对生活中的种种人性事实在进行一番考察,当然就不能闭起眼睛而无视人性中的丑恶面。他承认真正能做到高度德行和美的统一的,毕竟

只是极少数人。但是这无伤大局。尽管大多数人都是从自利出发，然而冥冥之中却仿佛是有一只看不见的手在推动着这一切趋向于一个目的，康德在本文中称为“无目的的合目的性”（Zweckmässigkeit ohne Zweck）。二十年后，他在他的《历史理性批判》中进一步地发挥这一论点，遂提出了“非社会的社会性”（ungesellige Geselligkeit），也就是说，人们虽然被自利所驱使，但是从总体上看却适足以成就大自然或天意的目的而成其为天下之大公。^① 大自然或天意有其自身的目的，它是通过每个人不同的自利的目的而达到它自己的目的。这一思想和王船山的“天假其私以行其大公，存于神者之不测”^② 以及黑格尔的“理性的狡猾”（Die List der Vernunft）^③ 是非常相似的。“大自然”亦即“天意”这一观念，在本文中已有萌芽。第三，本文中的一些提法，有些是当时流行的见解，是作者受时代所制约的。如，他把崇高分为三种，优美分为两种，人的气质分为四种。又如，他认为女性更多地是属于优美，所以就不适宜于作一个学者。凡此种种大概已经不能为今天的读者所同意了。但是今天的读者却不宜在这些细节上去和古人斤斤计较，或者是脱离现实条件而苛责于他的时代。重要的是，他承认女性也是人，所以就应该享有人性的一切的美好，包括崇高在内。故此他谈到恋爱时就总结说：美丽迷人只不过是一阵过眼烟云，只有真正的敬意才能维持爱情的持久，所以培养情趣和提高品德才是爱情与婚姻的最好的保障。美与德的统一是他毕生的祈向，这种祈向在这篇批判前期的论文中时有流露。进一

① 《论优美感和崇高感》，《康德全集》卷二，第 220 页。

② 王夫之：《论通鉴论》卷一。

③ 黑格尔：《小逻辑》第 209 节。可参见《历史哲学》及《精神现象学》有关部分。

步说,全人类都需要不断培养和提高对优美和崇高的情操。本文的全篇大旨,不外如是。全文最后便从这个观点对西方精神文明的发展历程作了一番简短的历史回顾而告结束。

(三)

人性的美丽(优美)激发了感情,人性的尊严(崇高)则激发了敬仰。下面便是本文中为人们所经常引用的那段名言:

真正的德行只能是植根于原则之上。这些原则不是思辨的规律而是一种感觉的意识,它就活在每个人的心中。它就是对人性之美和价值的感觉,这样说就概括了它的全部。惟有当一个人使自己的品性服从于如此之博大的品性的时候,我们善良的动机才能成比例地加以运用,并且会完成成其为德行美的那种高贵的形态。^①

最高的美乃是与善相结合、相统一的美,而最高的善亦然。道德高尚必须伴有美好的感情,美好的感情也不能缺少道德的高尚。美,说到最后,更其是一种道德美而不是什么别的。美的地位,就这样极大地被提高到一个人类思想史上所空前未有的高度。中国思想史历来是把伦理道德崇之于至高无上的地位的。但是似乎还不曾有过哪一个思想家是把道德认同于美或把美认同于道德,或曾明确地论证过美就是打通天人之际的枢纽的。这或许是比较哲学中一个值得瞩目的问题。正有如西方哲人每每喜欢把知识认同于善,自从苏格拉底的名言“知识就是德行”以来,历代都有人强调知

^① 《论优美感和崇高感》,《康德全集》卷二,第217页。

识本身的价值。浮士德博士为了想要知道宇宙的奥秘不惜把灵魂卖给魔鬼。中国哲人是决不会去做这种事情的,因为中国哲人从不把知识本身看作有什么独立的价值,值得人去献身;知识本身并不是目的,而只是服务于伦理目的(即所谓“上明王道,下拔人伦”或“王道之正,人伦之纪”^①)的一种手段或工具。知识的价值只在于其为德行服务;知识(和美)本身都不是德行,而是从属于德行、为德行服务并且统一于德行之下的。但在康德这里,智性、德行和审美三者各自既是独立的,但最后又复统一于更高级的理性。

优美表现为可爱迷人,崇高则表现为伟大的气概。而最能使我们产生崇高感的,还是我们对于内心道德力量的感受。崇高和优美又是不分开的,于是美和德行就这样终于合为一体。不仅如此,大自然或天意还设计了种种巧妙的补助方法,使得每个人按照自己的愿望去行事时,都在不自觉地完成大自然或天意的目的:

“因为每一个人在大舞台上都按自己占统治地位的品性而行动时,他同时也就被一种秘密的冲动所驱使,要在思想上采取一种自身以外的立场,以便判断自己的行为所具有的形象在旁观者的眼中看来显得如何。这样,各个不同的群体就结合成一幅表现得华彩夺目的画面,其中统一性就在更大的多样性之中展示出它的光辉,而道德性的整体也就显示出其自身的美和价值。”^②

尽管美和德行各有其自身的价值,但是美却因道德而可以成为更高的道德美,正如德行由于美而可以成为更高的美的德行;而这也

① 杜预《左传·序》。

② 《论优美感和崇高感》,《康德全集》卷二,第227页。

就“必定会对全体人类造成一种简直是奇迹般的销魂之美”。^①

本文何以没有采取《纯粹理性批判》的论证方式,先来探讨美感是如何得以成为可能的这一问题,就径直把美感当作是某种现成给定、理所当然而无需追问的经验事实去加以评论?对此,我们或许可以设想有如下一种答案:对于我们的认识对象来说,外物和内心是不同的。外物对我们呈现为形形色色的现象,它们必须通过我们的感性加以一番整理才能为我们所认识,然后就成为我们的感性认识。这一大堆感性认识又必须再经过我们智能力加以一番整理才能为我们所理解,于是就成为我们的智性(或悟性)认识。但是我们对人心的认识则不然,它是我们不假感性知觉,不假智性思索,当下就可以直接认识或领会的。正是这一点,就为后来的新康德学派的发展提供了一个重要的契机。即对外物的认识,我们需要对感性知识进行一番智性的加工,才有可能使之成为智性知识。但是对于内心的认识,我们凭的是心灵的体验,我们不必凭对感性、智性的加工,就可以直指本心,从而明心见性(人性)。这也就是知识和体验的不同,也是人文学科与自然科学分野的所在。^②现象和我们对现象的经验是不断变化的,但理性能力则是先验的,是不变的。哲学要研究的对象正是这个万古常青的理性能力,所以它在本质上就和一切的经验科学不同。康德的理性是比智性更高一级的、并把智性也统摄在内的理性。人类知识之分为感性认识、智性认识和理性认识三个层次,蔚为康德在人类思想

① 《论优美感和崇高感》,《康德全集》卷二,第227页。

② 新康德学派有其绵密而合理的部分,是不应一笔抹杀的。但是自从第二国际社会民主党受其影响而打出“返于康德”的旗号之后,自然不免要殃及池鱼。这或许是新康德学派在我国很少有人研究的原因之一。