

第六章 構想力與崇高判斷

1. 崇高概念的歷史意義

從現代人的眼光，「崇高」(the sublime) 並不特別獨立成一個審美範疇，也不與「優美」(beauty) 的評判相對比。事實上，我們可能在同一個對象上同時感受到優美與崇高難以界分，甚至反對這種劃分的必要性。這正突顯了優美與崇高的區分，有其時代背景。在康德處身的十八世紀後半葉，正值浪漫狂飆運動，藝文界厭棄拘泥規則、徒具形式的古典主義風格，崇尚自由、激發熱情的天才與崇高的藝術。1745年，喬瑟夫·愛迪生(Joseph Addison, 1672-1719)〈想像的愉快〉(The Pleasures of the Imagination) (刊於《旁觀者》(Spectator)雜誌)出版德譯本，文中倡議崇高事物激發無限的想像⁸⁵；1757年，柏克(Edmund Burke)出版《我們的崇高與優美理念之起源的哲學探究》(A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful)，對崇高與優美提出明確的區分。柏克有關「無利害關心」(disinterested)的鑑賞、崇高感涉及恐懼而非直接的愉快等看法，對康德有實質影響⁸⁶。1764年，康德出版了一本名為《優美感與崇高

⁸⁵愛迪生由英國經驗主義哲學家約翰·洛克(John Locke, 1632-1704)於《人類悟性論》(An Essay Concerning Human Understanding, 1690)中的「想像」(imagination)理論所影響，在他自己編撰的《旁觀者》(Spectator, 1711-1712, 1714)雜誌裡發表長篇論文：〈想像的愉快〉(The Pleasures of the Imagination)。愛迪生主張「想像的愉快」首先來自「偉大的事物」(great things)，從而將「崇高」的經驗與「優美」的經驗分開。文中提到，「我們的想像樂於為一個對象所佔滿，或者熱中遠大過想像所能掌握的東西。一旦我們見到諸如無邊無際的景象，便陷入一種愉快的驚愕之中，並且感受到靈魂深處有一種悅人的靜謐與驚奇。人的心靈天生憎惡對他產生束縛的事物，每當視覺被幽閉在狹隘的界限內，四面為附近的圍牆或山屏阻隔之時，就動不動幻想自己身在幽囚之中。反之，廣闊的視野是自由的形象，眼睛飽覽著無限的視野。」(Collected Works iii, ed. H. Bhon, Bell and Sons: London, 1890, pp. 397-8.) 這段引文說明了人能「寓情於景」，將追求自由的要求投射在新奇、壯麗或宏大的事物之上，並且從驚愕溢於胸壑引向崇高之感油然而起，體悟人之生命渺小有限能有走向自由無限之境的可能，崇高感於焉成為表現「自我超越」(self-transcendence)的愉快之情。有此觀之，愛迪生主張「崇高」最終不在自然景象而在表現出主體心靈的「自由」，且將「崇高感視為人類化被動為主動、自我提昇的趨力」，影響了康德的美學思路，尤其指審美情感與道德之間的關係。參見拙文，〈書評：康德《優美感與崇高感的觀察》〉，刊於《哲學與文化》，〈藝術與哲學專題〉，頁137-141，2005年12月。

⁸⁶柏克在其《關於崇高與優美觀念的起源之哲學探討》(A Philosophical Inquiry into the Origins of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful, 1757)，是從經驗主義心理學的觀點去主張「崇高起源於自我保存的要求」。他認為人有兩種基本欲求：「自我保存」(self-preservation)與「社會交往」(social contract)。前者基於人求自保的本能，生命遭逢無以抵擋的威脅時必定感到「痛苦」或「恐懼」，然而「當危險或痛苦過於迫近，就不能產生任何愉快，只有單純的恐懼。但是在一定

感的觀察》(*Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*)，自陳以「一個觀察者更勝於哲學家的眼光」，從經驗層面探討審美感受。先於康德的德國美學家們，諸如鮑姆嘉通 (Baumgarten)、邁爾 (Meier) 與孟德爾頌 (Mendelssohn) 等人，也已將崇高劃歸為審美判斷的一個類別。因此，將崇高與優美當作兩個對比的審美範疇，崇高又格外受到重視，是反映當時的思潮。除此，1789 年爆發法國大革命，「自由、平等、博愛」的精神號召，鼓動哲人反思自由的真諦。隔年 (1790 年) 康德出版《判斷力批判》，其中對審美與崇高的劃分，不只是回應時代潮流，也就他自己轉向考察審美經驗的先驗根據，與其認識諸機能的劃分與批判哲學的內部系統密切相關。我們在上一章言及，自然中美的事物引發主體的愉快感涉及構想力與知性之和諧一致的作用。相對地，自然中的崇高引發主體的敬重感 (the feeling of respect) 卻關係到構想力 (作為直觀與展示能力) 與理性之間和諧一致的作用，進而激發主體的理性作用。對康德而言，崇高引起的敬重感是與對道德律的敬重感相仿，後者正是純粹的實踐理性引起的感受。康德認為，崇高經驗不在對象自身而在激發主體內在的理性理念，彷彿在崇高經驗中，可為自然與自由的鴻溝架橋 (bridge the gap)。本章將從優美與崇高的異同談起；再論崇高的兩種類別：「數學的崇高」(the mathematically sublime) 與「力學的崇高」(the dynamically sublime)，論述其特質之外，將焦點放在構想力的擴張與理性理念的關係，嘗試說明從崇高經驗彷彿看到理性理念體現於自然中的可能性。

2. 崇高與優美的異同

的距離之外，獲致一定程度的緩衝之下，危險和痛苦也可能是愉快的。」⁸⁶這是博克美學理論的重要見解，指出主體需與崇高的對象保持一定的審美距離，一種無利害衝突的關係時，恐懼便能轉化成崇高的感受。至於後者，是人求自保之外，尚有與人交往、情感交流的社會需求，於是通過情愛能產生優美的感受。因此，相較於愛迪生將「崇高與優美皆視為直接使人愉快」，博克強調崇高與優美之間的對比與起源的差異——恐懼引起崇高之感而歡愉產生優美之情，並主張崇高更勝於優美。參見 Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, ed. John Boulton, Routledge & Kegan Paul: London, 1958, p.136. 此外，康德在第三批判第 29 節之後的〈對審美的反思判斷力的說明的總註釋〉中，讚揚柏克對崇高與優美的經驗說明，堪稱最優秀的作家，並特別引述柏克對崇高的情感乃是建立在自保的衝動與恐懼，也就是某種痛苦之上，卻不危及生命的心況。柏克對構想力在我們心中產生美及崇高的作用，也在康德的分析中獲得推展。參見 CPJ, §29, 277。

康德對崇高的分析，先比較了崇高與優美的異同⁸⁷。康德在第 23 節首段論及兩者的共同點，可歸結為五項。(1)「兩者本身都是令人喜歡的。」(CPJ, §23, 5:244) 意即它們皆是出於無利害關心的愉快。(2) 是基於審美愉快的反思性判斷，而非根據感官快適或善的愉悅下的規定性判斷。(3) 無概念先行規定，卻「畢竟是與概念相關，儘管未確定是那一些概念」(CPJ, §23, 5:244)。(4) 兩者的愉快都與展示的機能（構想力）有關，也就是構想力在一個被給予的直觀上，是與知性或理性的**概念能力**諧和一致。(5) 「這兩種判斷都是單一的，但卻預示著對每個主體都普遍有效的判斷。」(CPJ, §23, 5:244)

以上反映了兩者皆為審美的反思性判斷，因而具有這類判斷的共同特質。這與康德在「美的分析」獲致的四個契機，論點一致。康德自己在第 24 節也提到，「說到與崇高感的關係中來劃分對對象的審美判斷的諸契機，那麼這個分析論可以按照如同在分析鑑賞判斷時所依據的同一原則來進行。」(CPJ, §24, 5:247) 也就是說，第 1 點等同於「按照質表現為無利害關心的愉快」；第 2,3 點等同於「按照量表現為無概念而普遍有效的」；第 4 點論及對象表象與主體認識諸機能的關係，可等同於「按照關係而表現出主觀的合目的性」；第 5 點則指出「按照模態而把這主觀合目的性表現為必然的」(CPJ, §24, 5:247)，也就是一個有關崇高的鑑賞判斷，具有**要求其他的每一個人皆普遍贊同的主觀必然性**。

再者，儘管在鑑賞判斷的脈絡下，兩者有一致性，對比中卻彰顯差異。

⁸⁷ 在崇高的分析中，我們應當注意康德對「崇高」(the sublime)、「崇高的情感」(the feeling of the sublime)、「崇高的理念」(the idea of the sublime) 的用詞依序反映在各節的標題上。這是因為康德主張「崇高」(the sublime) 經驗作為一種鑑賞判斷，是從主體與客體之間的關係來看，而非單單由客體面（如理性主義者的立場）或主體面（如經驗主義者的立場）來理解，才能解決鑑賞判斷的二律背反的問題。然而不同於美（優美）的分析是，對象本身合適於稱作美的，卻不合適稱作崇高的，因此「崇高」(the sublime) 的鑑賞判斷產生的愉快，不像是優美的鑑賞判斷那樣，與對象的形式所表現的合目的性直接相關，而在內心產生愉悅感，該對象便稱之為美的；相對而言，崇高的鑑賞判斷是藉由對象的形式或非形式激起主體的「崇高的理念」(the idea of the sublime)，而在心中產生敬重感，因而內心的理性理念才是崇高的，而非指事物本身是崇高的。因而康德由「崇高」(the sublime) 的鑑賞判斷，指出此判斷是無明確概念規定下而涉及「崇高的情感」(the feeling of the sublime) 的判斷，再指出「崇高的情感」(the feeling of the sublime) 是與「崇高的理念」(the idea of the sublime) 密切相關，意即此判斷喚起了我們對理性目的的敬重之情。

我們亦可將康德的表述歸結為五點。

(1) 對象形式與無形式

「自然的美涉及對象的形式，這形式在於限制；反之，崇高也可以在一個無形式的對象上看到，只要在這個對象身上，或通過這個對象的誘發表現出**無限制**，同時卻又聯想到這個無限制的總體；」(CPJ, §23, 5:244-245) 意即一個自然對象被評判為美，總是與該對象的形式有關，此形式（或說造型）便對該對象產生「限制」(limitation) 作用，意即形構出對象的有限性。換言之，當我們領會到一個自然對象在明確的限制中表現出結構井然的整體時，將該對象評判為美的。例如一朵玫瑰、一片森林。相反地，崇高除了在有形事物，**也可以**在一個無形式的對象上引發崇高感，只要這個表現出無限性的自然事物也能被聯想為一個總體的話。例如汪洋大海、無盡的沙漠。不過在我們看來，此特質只適合說明「數學的崇高」而非「力學的崇高」。

(2) 不確定的概念

「美似乎被看作某個不確定的知性概念的表現，崇高卻被看作某個不確定的理性概念的表現。」(CPJ, §23, 5:245) 康德主張，鑑賞判斷是無概念為前提的單一性判斷（有別於認知或道德判斷），卻仍與概念有關。這指出鑑賞判斷的主觀條件中，構想力接受到對象的直觀雜多時，並非將該直觀歸攝到確定的概念之下，而是與相關的一些概念一起比較，激活知性或理性的能力。因此，嚴格說來，鑑賞判斷是**無明確**的概念為規定的反思性判斷，而非完全無涉概念，只是此概念（或一些概念）不是作為判斷的根據 (ground)，而是審美活動中被引發或伴隨的相關表象。優美在表現不明確的知性概念，崇高則表現不明確的理性概念。

(3) 愉快與質或量的關係

「愉快在美的那裡是與質的表象結合著的，在崇高這裡則是與量的表

象結合著的。」(CPJ, §23, 5:245) 一般所說的「數大便是美」, 對康德而言則是「與量有關的數學的崇高」, 因為美的事物與其形式及有限性相關, 優美側重「質」的表象; 然而崇高往往是與對象的無形式或無限性有關, 因而激發我們產生無限的感受, 所以崇高側重「量」的表象。康德此說主要還是說明「數學的崇高」之特點。

(4) 直接或間接的愉快

優美的愉快「直接帶有一種促進生命的情感, 因而可以和魅力及某種遊戲性的構想力結合在一起;」但是崇高感「卻是一種僅僅間接產生的愉快, 因而它是通過對生命力的瞬間阻礙及緊跟而來更為強烈湧現的生命力之感而產生的, 所以它作為一種情緒 (an emotion) 並不顯得像是遊戲, 而是構想力在活動中的嚴肅態度。」(CPJ, §23, 5:245) 康德指出儘管優美與崇高都是令人喜歡的, 但是優美直接促進生命力, 因而使主體直接地感到愉快, 內在的認識機能便表現為構想力與知性的和諧遊戲。相反地, 崇高感是一種辯證的內心狀態, 意即對某些對象的直觀超出主體所掌握或領會的範圍, 因而沒有任何合適的知性概念可被相提並論, 也就是康德所說的, 構想力與知性無法協調一致, 感受到生命力受阻或削弱的情況, 因而驚嘆或敬畏之情油然而生。然而, 由於「我們的構想力有一種前進至無限的能力」(CPJ, §25, 5:250), 便不停留在與知性不協調的狀態下, 而是自我擴展至與超感性的理性能力之間的協作關係, 使得暫時受阻的生命力獲得增強, 因而內心被引發的恐懼感轉化成激昂的愉快。於是, 康德的結論為:「崇高感與其說包含積極的愉快, 不如說包含驚嘆或敬重, 就是說, 它應該稱之為消極的愉快。」(CPJ, §23, 5:245)

(5) 形式的合目的性

最後, 康德指出崇高與優美的最重要且內在的區別, 在於「自然美(獨立的自然美)在其彷彿預先為我們的判斷力在規定對象的那個形式中帶有某種合目的性, 這就自身構成一個愉快的對象; 相反地, 那些無須理性思索而只是領會在我們心中激起崇高情感的東西, 雖然按其形式可能顯得對

我們的判斷力而言是違反目的的，與我們的展示能力是不相適合的，並且彷彿是對我們構想力的壓迫，但這卻只是越加被判斷為是崇高的。」(CPJ, §23, 5:245) 這裡重申，美的合目的性表現為構想力與知性的和諧作用下來領會一個對象的**形式**。換言之，一個被評判為美的對象，主體將「感受到」(felt) (而非認知到) 此對象的形式彷彿按著合適我們認識機能的方式被產生出來。崇高卻是對象的形式或無形式表現為與我們認識機能之不相稱，主體感受到該對象一開始超出構想力所能領會的範圍，因而該對象的形式或無形式反倒違反了合目的性。然而這種違反合目的性，彷彿只是對構想力造成暫時性的壓迫，隨著構想力超越感性而向無限進行擴張，便提升至與理性之間的諧和一致之交互作用，表現為合乎「更高的合目的性的理念」(CPJ, §23, 5:246)，因而主體終究感受到合目的性的愉快。艾力森就指出，相較於優美是無目的的合目的性，康德為崇高的合目的性提出一個辯證的觀點，也就是「反合目的之合目的性」(counterpurposive purposiveness)。⁸⁸

康德強調，合目的性是崇高與優美之間最重要的內在差異，也就是主體的認識諸機能的互動差異（構想力與知性或理性的概念能力之關係）。針對兩者在合目的性的差別，我們再延伸出五點說明。**第一，崇高不在對象之中。**我們可以將許多表現出合目的性的自然事物評判為美的，彷彿美是該對象的性質似的；可是將對象稱為崇高的，猶如將一盤食物稱為很深奧的，一座山是很偉大的，都是以指稱思想、理念或精神層面的語詞，加諸在不相稱的可感的事物上。對康德而言，崇高有讚許之意，可是我們對所謂崇高對象的形式或無形式的領受，一開始總是令人感覺到違反合目的性而非合目的性。他說：「當我們把任何一個自然對象稱之為崇高的時候，我們的表達根本是錯誤的，儘管我們可以完全正確地把許多這類對象稱之為美；因為一個自身被領會成違反目的的東西怎麼能用一個讚許的詞來稱呼呢？」(CPJ, §23, 5:245) 此外，崇高具有「絕對的、完全的、無限的」意涵，可感的有限事物無法作為崇高理念的直觀對應物。於是我們推得第二點，**崇高只能針對理性的理念，而非對象本身。**康德說，「我們能說的

⁸⁸ Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste, A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, p. 310.

僅僅是，對象適合於表現一個可以在內心中發現的崇高，因為真正的崇高不能包含在任何感性的形式，而只針對理性的理念」(CPJ, §23, 5:245) 第三，**崇高通過一個對象的直觀喚起內心的理性理念**。因為「這些理念雖然不可能有與之相適合的任何展示，卻正是通過這種可以在感性上表現出來的不合適性而被激發起來，並召喚到內心中來的。」(CPJ, §23, 5:245) 康德以暴風激起滔天巨浪為例，此景令人心生驚懼而非直接的愉快，不能稱之為崇高，但是「我們的內心要通過這樣一個直觀而配以某種本身是崇高的情感，我們必須已經用好些理念充滿了內心，這時內心被鼓動著離開感性而專注於那些包含有更高的合目的性的理念。」(CPJ, §23, 5:245-246)，意即自然對象只是一個誘因，用來觸動我們內在的理性活動，使我們感受到我們認知能力間的自由遊戲，和我們自己內在的、獨立於感性自然制約的人性特質。也就是，構想力超越了它與知性之間的不一致，轉向與理性之間的和諧作用，因而內心被喚起某種理性的理念，鼓動著內心脫離感性層次而追求超感性的、更高的、理性的合目的性。第四，值得注意的是，康德的表述意味著**內心備妥理性的理念，才可能有崇高感**，因為崇高感是藉由直觀到一個對象的偉大或力量，而將內心的理性理念「激發」出來。換言之，不同於「對自然美我們必須尋求一個我們之外的根據，對於崇高我們卻只需在我們心中，在把崇高性帶入自然的表象裡去的那種思想境界中尋求根據。」(CPJ, §23, 5:246) 因此，崇高反倒是主體將自己的理性理念「投射」到一個可感的有限對象的鑑賞中，彷彿我們可在一個偉大或充滿力量的對象上，看到理性理念的體現。最後，我們亦可將康德在第24節提到兩者在「心靈狀態」(the state of the mind) 上的差異，當成第五點。他提到「崇高的情感具有某種與對象的評判結合著的**內心激動** (a movement) 作為其特徵，不同於對美的鑑賞預設和維持的內心的**靜觀** (calm contemplation)」(CPJ, §24, 5:247) 這顯示美的愉快來自構想力與知性和諧一致的相互作用，因而產生平和的心況。崇高感卻是構想力與知性的不一致，構想力進而自我擴張至與理性的和諧作用，產生情緒高漲的心靈狀態。這種激動的心靈狀態又由於不同類型的對象，誘發主體諸機能（構想力與知性，或構想力與理性）不同的互動關係，因而呈現為兩種類型的崇高。

3. 崇高感的劃分：數學的崇高與力學的崇高

誠如上述，崇高感起於主體諸機能之間之自由遊戲而引起內心的激動（a movement）。康德說：「這種激動通過構想力要麼與認識機能，要麼與欲求機能關連起來，而這兩種關連中那被給予表象的合目的性卻都只是就這兩種能力而言（沒有目的或利害地）被評判：這樣一來，前者就作為構想力之數學的境況（disposition），後者則作為構想力之力學的境況而被加在客體身上，因而客體就在上述兩種方式上被表現為崇高的。」（*CPJ*, §24, 5:247）由此可知，崇高不在客體，而是藉由客體激起主體內在的理性理念，引起主體產生崇高感的兩種方式。然而這兩種崇高感根本上來自於主體中主觀的合目的性的心況，其中基於構想力與知性之關係，便稱為「數學的崇高」（the mathematically sublime）；相對地，基於構想力與理性之關係，則稱為「力學的崇高」（the dynamically sublime）。大體而言，在數學的崇高經驗中，我們藉由偉大的可感事物激發我們意識到自己內心具有無限而絕對的總體理念，因而構想力與知性的關係，轉向構想力與理論理性的內在的關連性上。在力學的崇高經驗中，我們從有力量的可感事物促使我們體察到自己內心具有高於自然的道德理念，因而表現出構想力與實踐理性的內在關連性。於是，在這兩種崇高經驗中，我們是基於自己對於內心具有的理性理念的敬重感（愉快的感受），而將理性理念運用或投射到偉大或有力的事物身上，才將它們評判為崇高的。以下我們將指出，崇高與優美在合目的性上的表現差異，主要在於主體與客體關係的改變，以及主體內在諸機能之間協調作用的方式，在崇高比在優美中更顯複雜的結果，因而造成的愉快亦有直接與間接的分別。為此，我們將就客體之於主體的關係上，展現出兩種崇高的特質進行說明，再闡述主體自身內在諸機能——構想力與知性或與理性——在一個既予的對象表象上，如何相互作用而表現為合目的性的關係。

3.1 數學的崇高

數學的崇高是藉由對象的「量」（quantity），激起主體對自身理性理念的敬重之情，即為一種崇高感。康德指出，這裡所說的對象的量，並非知

性以邏輯或數學的概念做出客觀明確的衡量，而是主體通過構想力將直觀到的一個量擴展至無以估量的最大值。康德說：「我們把那絕對地大的東西稱之為崇高。」(CPJ, §25, 5:248)，不過「絕對的大」(the absolutely great)並非事物之間相互比較的結果，因為「現象的一切大小規定完全不可能提供任何絕對的大小概念，而每次都只能提供出一個比較的概念。」(CPJ, §25, 5:248)意即任何度量標準，將因為衡量單位的不同而只能提供一個相對的大小，而非無以復加之絕對的大。我們必須理解康德所謂「數學的崇高結合著量」，並非著眼於實際度量所獲得的大小，而是主體構想出絕對的、完全的、無限的大。然而，這種構想是先從主觀的尺度為基礎來理解，也就是評判主體將構想力領會到的對象，反思（評比）為同類事物中的佼佼者，康德稱作該對象被賦予一種「優先性（priority）。然而，評判的尺度儘管是主觀的，但是該判斷不侷限在作判斷的個人，而是可要求每個人皆普遍贊同。例如「這座山很高」的鑑賞判斷，評判者無意以客觀尺度作比較，也不在意對象的確切高度（否則就是認知判斷了），而是以「預設每個人都可以同樣地採用的尺度為基礎」(CPJ, §25, 5:249)，將該對象評判為具有同類事物的優先性。然而康德隨即又提到這種預設有其經驗的侷限性，他說：「這尺度由於評判主體的缺陷而在具體場合下被限制於表現的主體條件上」(CPJ, §25, 5:249)意即評判者的主觀尺度仍受到個人經驗的限制，無法作為絕對的尺度。因此，康德接著提出「如果我們不單是把某物稱之為大而且是完全地、絕對地、在一切意圖中（超出一切比較）稱之為大，也就是稱之為崇高」、「崇高是與之相比一切別的東西都是小的那個東西。」(CPJ, §25, 5:250)由此推得，第一，在自然中其實沒有任何事物可以被評判為絕對的大，也就是崇高不該在自然事物之中，只能是針對我們對自身具有的理性理念的敬重感，而將理念運用於某些對象上，也就是評判者「寄情於景」的結果。第二，當我們經驗到碩大無比的對象時，加諸其上的理性理念便是理論理性的「總體」(totality)之概念。康德有如下表述：

所以，沒有任何可以成為感官對象的東西從這一立足點看來能夠稱之為崇高的。但正因為在我們的構想力中有一種前進至無限的努力在我們的

理解中確有一種絕對總體性，及對某個真實的理念的要求：因此甚至我們對感官世界之物的大小估量能力對於這個理念的那種不適合性，也在我們心中喚起了某種超感官能力的情感；而判斷力為了後者（情感）起見自然而然地在某些對象上的運用是絕對的大的，而非這個感官對象是絕對大的，和這種運用相比任何別的運用都是小的。因而必須被稱之為崇高的，是由某種使反思判斷力活動起來的表象所帶來的精神境況，而不是那個客體。（*CPJ*, §25, 5:250）

由引言得知，康德主張「絕對的大」（the absolute great）才能稱做崇高，就此而言，沒有任何感性對象可稱為崇高的。然而一些表現出奇大無比之特質的對象只是作為誘因，觸動我們內在的理性活動，使我們感受到在這個奇大對象的表象上，構想力與知性之間的不相協調，構想力進而擴張至無限，企圖與理性協調一致，因而激發我們對自身具有的「無限性」（infinity）與「總體性」（totality）之理性理念以及理論理性之能力之優越性的敬重感。因此，康德最後得出「崇高是那種哪怕只能思維地、表明內心有一種超出任何感官尺度的能力的東西。」（*CPJ*, §26, 5:254）這表明任何可感的事物（無論自然的或人造的）都是有限者，無法作為絕對而無限的崇高理念之直觀對應物，因此崇高只合適作為一種理性思維中的理念。

3.2 力學的崇高

力學的崇高，表明與力量的展現有關。所謂「力量」（power），是「一種超越巨大障礙的能力」，並且此力量的強度也勝過抵抗它的事物的力量時，便對該事物產生「宰制」（dominion）。康德主張，「自然當它在審美判斷中被看做力量，卻又不構成對我們的宰制時，就是力學的崇高。」（*CPJ*, §28, 5:260）這指出自然展現出強大威力時，例如狂風豪雨、火山爆發、怒濤拍岸等景象，使我們對抗自然以求自保的能力都顯得渺小幽微，猶如螳臂擋車，毫無力量可言。因此康德說，「自然只有當它被看做令人恐懼的對象時，被認為是有威力，因而是力學的崇高。」（*CPJ*, §28, 5:260）意即

自然中使人心生恐懼的對象，才有資格展現崇高。然而，當恐怖的自然景象並未真正危及身家性命時，原先使人激起恐懼感的對象，將被看做崇高的表現來欣賞。用康德的話說：「但只要我們處於安全地帶，那麼這些景象越是可怕，就只會越是吸引人；而我們願意把這些對象稱之為崇高，因為它們把我們靈魂的力量提高到超越庸常狀態，並讓我們在自身中發現一種全然不同的抵抗能力，它使我們有勇氣去跟自然那種表面上所向無敵的力量性（all-powerfulness）相抗衡。」（*CPJ*, §28, 5:261）康德指出了自然的某些景象被我們評判為崇高的表現，是因為這些對象使我們意識到人內在具有一股精神力量，勝過物理性的自然破壞力。

我們必須注意到康德對「力量」（power）的看法，在此已有物理的與精神的力量之分。物理的力量可用「感性的尺度」（sensible standard）衡量，在同一個標準下，我們儘管能用感性尺度將自然威力劃分等級，例如四川大地震，規模高達芮氏八級，但總是超出人類可預期與掌控的範圍，表現出康德所說的「不可測度性」（immeasurability），同時也顯出人類力量的渺小微弱。但是，自然展現它看似所向無敵的力量，使我們發現自己的侷限性時，「卻同時也在我們的理性能力上發現了另一種非感性的尺度，它把那個無限性本身作為一個單位統率起來，自然界中的一切都小於它，因而在我們內心發現了某種勝過在不可測度性中的自然界本身的優越性（superiority）：所以，儘管自然力量的不可抵抗性使我們認識到我們作為自然的存在物來看在物理上的軟弱無力但卻同時也揭示了一種能力，能把我們評判為獨立於自然界的，並揭示了一種勝過自然界的優越性，在這種優越性之上建立起另一種完全不同的自我保存（self-preservation），它與那種可以由我們之外的自然攻擊和威脅下的自我保存不同，人類在此，哪怕這人不得不屈服於那種威力，仍然沒有在我們的人格中被貶低。」（*CPJ*, §28, 5:261-162）簡言之，人作為自然存有者在物理上的力量顯得微不足道，但是人同時作為理性的存有者，我們具有理性能力這般非感性尺度能衡量的精神力量，卻是一切自然事物所無法企及的優越之處。例如人於生死存亡之際，表現出堅強的意志與高貴的情操，便體現了崇高的理念而勝過自然。因此，自然並非就其激起我們的恐懼而被評判為崇高的，而是由於它

喚起我們心中超感性的理性能力及道德理念，才使我們產生優於自然的愉快，這種愉快關連著我們對自身使命與責任的敬重。這正是康德一再強調的，「崇高不在任何自然事物中，而只是包含在我們內心之中。」(CPJ, §28, 5:264)意即崇高感根本上出自我們對自身懷有的理性能力與道德理念的敬重感。

4. 構想力的限度與理性的要求

康德強調，鑑賞判斷建立在對象表象與主觀情感的關係上，主觀情感（愉快或不愉快）則是心靈諸機能之間和諧一致或不一致作用的結果。崇高感之於優美感的內在差異，是諸機能相互作用所表現的合目的性有別。先前已提及，優美感源自心靈中構想力與知性的自由遊戲（即和諧一致的相互作用），對象表象合適於主體諸機能的和諧作用而言，主體心靈與自然對象表現出主觀的合目的性之關係。崇高感卻始於構想力與知性之間不一致的作用，甚至是「對構想力的壓迫」(CPJ, §23, 5:245)，因而使構想力自我擴張至它與理性的和諧一致的作用，喚起我們對理性能力及其理念的優越性之敬重感，此敬重感便是一種崇高的情感。因此，混亂 (chaos)、無序 (disarray) 與蠻荒 (devastation) 的自然景象，儘管對我們主觀的認識機能而言，是「違反合目的性」的表現，但是就其提供一個激發內心反思理性使命的「誘因」而言，促使評判主體將更高的合目的性「運用」於對象之上，則會將對象評判為崇高的表現。用康德的話說，「自然界的崇高只是在並非本來意義上這樣稱呼的，它本來是必須賦予思維方式、或不如說賦予人類本性中這種思維方式的基礎的。當意識到這種基礎時，對這對象被以這種方式加以主觀合目的性的運用，卻不是作為它自身獨立地、並由於它的形式而被判斷的。」(CPJ, §30, 5:280) 由此可知，相對於自然美使我們感受到主體心靈與自然對象與之間的和諧關係，崇高卻使我們感受到自然對象與主體心靈之間的不和諧關係，這時內心「被鼓舞著脫離感性而專注於那些包含更高的合目的性的理念」(CPJ, §23, 5:246)，也就是轉向對人類理性勝過自然的優越性，產生高度的尊崇。

如此看來，崇高經驗或崇高感的產生，終歸是心靈諸機能之間相互作用的結果，這使我們從先前描繪崇高經驗的特質，轉向考察構想力與知性或與理性之間的作用關係。在數學的崇高中，康德指出構想力在直觀到一個既予的對象表象時，必須在同一個能力上包含兩個行動：一方面是在一段時間中持續「領會」(apprehend)該對象的大小(magnitude)，另一方面又要「在一個直觀中」(in one intuition)將該對象「統觀」(comprehend)成一個整體(a whole)。領會(apprehension / Auffassung)可以運用一個基本單位來對該對象進行持續性的估量，構想力在此行動中是與時間的發展有關，即構想力作為一個內感官的形式(the form of inner sense)，無論直觀的對象表現出如何的奇大宏偉，理論上都可以在時間中對該對象的各個部分進行按部就班的估量，甚至推展至無限的可能。因此，構想力的領會是在時間中持續推進對該對象的各部分的估量，儘管與知性按數目概念進行數學性的估量不同卻相一致。然而統觀(comprehension / Zusammenfassung)卻不是在時間中展開的行動，而是對時間條件的取消，也就是構想力被要求在「一個瞬間」(in an instant or moment)對該對象的大小做出一個整體的估量，這時「在統觀中就有一個構想力所不能超出的最大的量」(CPJ, §26, 5:251)，意即當該對象為構想力直觀(非認識)為一個整體時，逾越了構想力對它進行統觀的能力，也就是「人的構想力為了表達整體的理念而感到不適合，在這一理念中構想力達到了它的極限，而在努力擴展這極限時就跌落到自身之中，但卻因此而被置於一種動人的愉快狀態。」(CPJ, §26, 5:252)意即對於一個龐然大物的領會行動上，構想力可以在時間中由該對象的一部分至另一部分，逐步推進對它的估量，但是構想力被要求對該對象做出一個瞬間下的整體估量時，便超出了構想力的限度。康德以空間為例，「對一個空間的量度(作為領會)同時就是對這空間的描述，因而是在想像中的客觀運動和一種前進；反之，把多樣性統觀進統一性之中，不是思想中的統一性而是直觀中的統一性，因而是把連續領會的東西統觀進一個瞬間之中，這卻是一種倒退的，它把在構想力的前進中的那個時間條件(a regression)取消，並使同時存在被直觀到。」(CPJ, §27, 5:258-259)

前段引言中提及「構想力的倒退中對時間條件的取消」(the annihilation of the condition of time in the regress of the imagination)，學者麥克瑞爾指出，倘若理解為構想力在此成為一種超越時間性的超感性直觀，便背離康德批判哲學的立場。事實上，康德在第一批判已提及，時間與空間都是「連續的量」，「空間只是由諸空間構成的，時間只是由諸時間構成的。點和瞬間只是一些邊界即只不過是對它們進行限制的位置」(CPR, A169/B211) 由此可知，「一個瞬間」(an instant) 意指時間中的一個限制點 (a limiting point)，仍是在時間之中的一個時刻。此外，雜多的表象不僅僅只是機械性地陸續呈現，而且是同時並存於一個直觀之中，康德稱作「把多樣性統觀至統一性之中」(the comprehension of multiplicity in the unity)，並強調這種審美統觀下的統一性，不同於邏輯思維下的統一性。因為在邏輯思維中，感性的內容被視為一個雜多，也就是在時間中出現的各個確定部分之複合體，其統一性必須通過構想力的持續推進與知性概念的綜合統一作用。可是在審美的統觀中，感性的內容被視為一個整體中各個不確定的多樣性，其統一性不是知性概念對雜多的綜合統一，而是主體主觀地運用構想力在一個瞬間中將對象直觀為一個整體。因此，麥克瑞爾主張，構想力的倒退中對時間條件的取消，可理解為對時間進行限制而非對時間的超越，構想力的統觀是被要求在一个瞬間之中，對對象的整體觀照或反思。⁸⁹ 康德以埃及金字塔為例，當評判主體站在適當距離（過遠或過近都無法進行崇高的鑑賞）時，構想力儘管可以在一段時間中對該對象（金字塔）的各部分予以逐步地領會（由建築體的底層至頂端的領會），可是當要在「一個直觀中」(in one intuition)，也就是在「一個瞬間」(an instant) 要求對該對象進行整體的估量時，迫使構想力由時間中（亦是經驗中）的逐步領會，擴張至其能力的極限來達成一個直觀中的整體估量，此審美的統觀便與對一個對象由部分到整體的知性認識不一致，而是提升至構想力與理性的關係。康德以構想力的審美估量與知性的概念估量進行對比說明。他主張，構想力的統觀是一種非概念的審美的大小估量，也就是不同於知性以數目概念為根據的數學性的大小估量。數學的估量可以藉由數目概念

⁸⁹ Rudolf Makkreel, *Imagination and Temporality in Kant's Theory of the Sublime*, in *Immanuel Kant, Critical Assessments*, volume IV, edited by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux, pp. 385-386.

而無限地遞增，因此沒有所謂最大的量。審美的估量卻是評判主體的構想力擴展至其作用的極限卻未能超出的絕對值，也就是「主觀上（對於評判的主體而言）不可能有任何比它更大的尺度，那麼它就具有崇高的理念，並會產生出那樣一種感動，這種感動是不能由任何藉助於數目上的大小估量而引起的：因為這種數學的估量永遠只表現出與其他同類東西相比較的相對的大，而前一種估量卻表現出絕對的大，只要內心能在一個直觀中把握到它。」（*CPJ*, §26, 5:251）這表明當一個奇大宏偉的對象，超出構想力對其整體進行一個直觀之中的審美估量時，構想力將由它與知性之間的不一致（因為構想力在此要對對象的整體進行統觀，而是知性由部分到整體的認識不一致）關係中掙脫，自我擴張與提升至與理性的協調關係上，喚起我們對理論理性之絕對總體的理念的關注，因而在主體內心產生崇高感。康德認為在崇高的經驗中，構想力的統觀不是自由的行動，而是理性「對構想力的壓迫」（*CPJ*, §23, 5:245），意即構想力服從於理性企求無條件的總體（totality）之理念所致。康德說：

但現在，內心在自己裡面傾聽著理性的聲音，理性對於一切給予的大小、甚至對那些雖然永遠不能被完全領會但仍然（在感性表象中）被評判為整個給予出來的大小，都要求總體性，因而要求統觀到一個直觀中，並要求對於一個日益增長的數目系列的所有那些環節加以表現，甚至無限的東西（空間和流逝的時間）也不排除在這一要求之外，反而不可避免地導致將它（在普遍理性的判斷中）思考為（按其總體性）**被整個給予的**。（*CPJ*, §26, 5:254）

因此，在數學的崇高經驗中，構想力按照理性的要求而對宏偉事物進行審美的統觀，然而構想力卻顯現出對感性中的偉大事物的統觀之不合適性，也就是無法將對象之整體理念予以表象（represent）出來，因而主體內心產生不愉快感。然而這種不愉快感是暫時性的心況，因為康德主張構想力具有「一種前進至無限的努力」（*CPJ*, §26, 5:250），也就是「構想力在體現那個大小估量單位時的最大努力就是與某種**絕對的大**的關係，因而也是與為一把這個絕對的大設定為大小的最高尺度的理性規律的關係，所

以，對一切感性的尺度與理性的大小估量不相適合的內知覺，就是與理性規律的諧和一致並且是一種不愉快，這種不愉快在我們心中激起對我們的超感官的使命的情感，而按照這一使命，發現任何感性的尺度都與理性的理念不相適合，這是合目的性的，因而是愉快的。」(CPJ, §27, 5:258) 意即構想力在此儘管出於自身能力的侷限性而無法合適於對無限的、絕對的總體理念之感性化地表達，卻也因為其不合適性，而使我們意識到(喚起)第一批判中理論理性對「一切自然現象之無條件的總體」的思維來說，卻是合乎主體自身的理性目的，因而構想力與理性仍是主觀的合目的性，內心便由原先的不愉快感轉為更高層次的愉快(康德稱為間接的愉快)，因而將對象評判為崇高的。因此康德所說：「這種崇高的愉快只有通過構想力的不合適性的不愉快才成為可能。」(CPJ, §27, 5:260)

有別於此，力學的崇高經驗中，自然事物在物理上表現的可怕威力，儘管使得人類的力量相形見拙，使人感到渺小與不安；但也同時促使主體心靈提升到超乎庸常的狀態，也就是「它把構想力提高到去表現那些場合，即在其中內心能夠使自己超越自然之上的使命本身的固有的崇高性成為可感的。」(CPJ, §28, 5:262) 換言之，構想力試圖超越感性層次而展示主體自身具有的道德理念之不合適性，反而喚起主體一種勝過自然威力的精神力量，也就是實現道德理念的超感性的理性能力。因此，構想力受著理性的驅迫，被迫提升至對我們內心的道德理念之感性表達，儘管構想力擴張至它的極限也未能對理性的要求表現出合適性，卻激發主體對第二批判中實踐理性及其道德理念的敬重感，因而構想力與理性在一個有威力與強度的對象表象上，由原先的衝突而表現為不合目的性，轉為更高的合目的性下的間接的愉快，因而將有力的對象評判為崇高的。正如康德所說的，「這時內心被鼓動著離開感性而專注於那些包含有更高的合目的性的理念」(CPJ, §23, 5:246)。

5. 小結

總結上述，在崇高的經驗中，構想力與理性處於一種緊張關係。康德

在〈對審美的反思判斷力的說明的總註釋〉(第 29 節之後)中明白提到，構想力在此作為「理性及其理念的工具」(an instrument of reason and its ideas) (CPJ, §29, 5:269)，脫離它自身在感性層面的自由，而是按照理性的要求去擴張其能力至無限，以企圖感性地表達這些理性理念。然而崇高不在事物之中，只針對內心的理念而言，「它是(自然的)一個對象，其表象規定著內心去推想自然要作為理念的表現所望塵莫及的。」(CPJ, §29, 5:268)顯然構想力以任何可感的有限事物來展示這些理念的不合適性，終究激發主體的理性(超感性能力)的作用，以及對構想力所未能全盤展示的、屬於主體內心已有的理性理念的關注。康德區分了兩種崇高的經驗，構想力展示的理性理念也隨之有別。在數學的崇高經驗中，構想力擴張至極限以表達理性的總體理念，喚起第一批判中理論理性對一切自然現象的無條件統一的思維，一切感性事物皆小於絕對總體的理念而言，「構想力與理性在這裡通過它們的衝突也產生出內心諸能力的主觀合目的性」(CPJ, 258)也就是通過構想力的統觀之不充分性，使我們意識到我們擁有更優越的理性能力，它可對自然進行總體性的思考，也就是把自然的總體主觀地思維為某種超感性之物的表現，因而內心產生主觀合目的性的愉快。在力學的崇高經驗中，理性迫使構想力提升至表達超越自然之上的道德理念之不合適性，同時喚起我們勝過自然威力之上的精神力量，即激發了第二批判中實踐理性及落實道德使命的敬重感，正如康德的結論，「實際上，對自然界的崇高情感沒有一種內心的與道德情感類似的情緒與之相結合，是不太能夠設想的」(CPJ, 268)。因此，實踐理性的優越性使內心產生崇高的情狀來說，亦是主觀的合目的性。總之，在我們看來，構想力扮演了展示理性理念的積極角色，即在數學的崇高中試圖展示無限性與總體性的思辯理性的理念，在力學的崇高中則試圖展示自由的理念及其道德的使命。在我們看來，康德對崇高的分析，同時涉及理論理性與實踐理性的理念，被以構想力與理性在一個既予的對象上和諧作用的合目的性關係來體現，此時人便是作為一個完整的存有者，因為這意味著我們在鑑賞活動中，我們彷彿感受到(felt)客體與主體之間的和諧關係，因而超感性自然與自由的道德主體便可在理性自身之中，供作反思運用的合目的性的原理為根據之下，獲得統一的可能。