

共感與超感性者：鑑賞判斷的規範性

鄭志忠*

摘要

本文反對將鑑賞判斷的規範性建立在道德上。主要的進路是：藉由鑑賞判斷的模態環節的特殊地位與功能來闡明審美規範性的獨特性，即鑑賞判斷的規範性內容構成判斷本身的內容；藉由明辨「構成性的」／「規約性的」的這個區分在兩個不同的脈絡之運用——即不僅用來區分知性法則和理性原則，同時也用來區分數學性法則和力學性法則——，以便嚴格區分兩種不同的共感：純粹的和理想的共感。「純粹的共感」是構想力與知性的自由遊戲的結果，它既是一種情感，也是一種感受能力（鑑賞力），而且又是判斷的構成性規範與原則。「理想的共感」則是「純粹的共感」與道德情感的先天連結，它是構想力、知性與理性協調一致的結果。就規範性效力而言，純粹的共感類比於知性的力學性法則（例如，自然因果律）；但理想的共感對於鑑賞判斷卻只是規約性的，就如理性原則對於經驗判斷一樣。美能夠象徵道德，正是因為美感本身是純粹的，不是反過來；否則的話，鑑賞力的自律將遭受侵犯。「理想的共感」可以用來引導鑑賞力合目的性地自我銳利與純化，以便藉此提高人性，使得一個合乎道德理想的人文世界的建立「實用地」變得可能。本文最後，診斷康德為什麼

* 鄭志忠，清華大學哲學研究所助理教授。

投稿：97年9月18日；修訂：98年2月20日；接受刊登：98年3月14日。

「彷彿」將美建立在道德上的理由，其實就在於他的批判的自然目的論的「實用意義」中。

關鍵詞：共感、超感性者、鑑賞判斷、規範性、模態、必然性

***Sensus Communis* and the Supersensible : The Normativity of the Judgment of Taste**

Jyh-Jong Jeng*

Abstract

This paper argues against grounding the normativity of the judgment of taste on morality, and argues that the uniqueness of aesthetic normativity can be clarified through the distinctive status and function of the modality of the judgment of taste, and that the normative content of the judgment of taste constitutes the content of the judgment itself. Two distinct notions of *sensus communis*—pure *sensus communis* and ideal *sensus communis*—are strictly discriminated by applying the constitutive/regulative distinction, which can be seen in the following two contexts: the distinction between law of understanding and principle of reason, and the distinction between mathematical law and dynamic law. ‘Pure *sensus communis*’ is the effect of the free play of imagination and understanding; it is not only a feeling, but also a capacity for feeling (taste) and a constitutive norm and principle of the judgment. ‘Ideal *sensus communis*’ is the a priori connection between pure *sensus communis* and moral feeling; it is the effect of the harmony among imagination, understanding and reason. With respect to the normative force, pure *sensus communis* is analogous to dynamic law of understanding (for example, the law of causality); nevertheless, ideal *sensus communis* is regulative for the judgment of taste, just as principle of

* Assistant Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.

reason is regulative for empirical judgment. Beauty can symbolize morality precisely because the pleasure of taste is pure, but not vice versa; otherwise the autonomy of taste would be violated. Taste can be guided in its purposive self-sharpening and self-purifying by ideal *sensus communis* to enhance humanity, so that it becomes “pragmatically” possible to ground a world in concordance with moral ideal through the enhancement of humanity. In the end, this paper argues that the reason why Kant seems to ground beauty on morality lies in the pragmatic significance of his critical natural teleology.

Keywords: *sensus communis*, the supersensible, judgment of taste, normativity, modality, necessity

共感與超感性者：鑑賞判斷的規範性*

鄭志忠

前言

Sensus communis 的概念史既長遠、豐富且複雜。¹它主要可分為兩大潮流。一為希臘——中世紀經院哲學的傳統（亞里斯多德、多瑪斯·阿奎那）。*Sensus communis* 在此被視為一種「共同的知覺」（κοινή αἴσθησις），它連結與統一由五種外感官所分別提供的獨特感覺而使感官對象的經驗認知成為可能。²因此 *sensus communis* 也被視為一種連結五種感官的內在統一的認知能力，它本身不是一種特殊的外感官而是貫穿整個身體的中心機能，或可以說，是一種內感官。就此而言，它的功能類似於康德的統覺（Apperzeption），儘管康德嚴格區分感性與知性。二為羅馬——斯多葛哲學的傳統（西賽羅、維科）。這個傳統經由

* 感謝國科會的研究補助（NSC93-2411-H-007-016-，NSC94-2411-H-007-010-）以及兩位匿名審稿人的修正意見。

¹ 因為‘*sensus*’（可指：情感、知覺、認知、判斷、意見，或分別地與之相應的能力）與‘*communis*’（可指：共同的、普遍的，或通常的、日常的）二詞的歧義性，所以‘*sensus communis*’缺乏恰當的中文譯名；因而，若在行文的脈絡中為了保留其涵義的多重性，則沿用這個拉丁文術語。有關‘*sensus communis*’的意義及其發展史，可參閱 Th. Leinkauf et al. (1995, pp.622-675)；A. v. Maydell/ R. Wiehl (1974, pp.244-247)；J.-C. Merle (2003, pp.455-459)；H. Schmidt (2003, pp.494-498)。

² 參閱 Aristoteles, *De anima*, 418a7-25, 425a21-b3, 431a17-b1；Th. Aquinas, *De anima*, §§383-391, §§579-581, §§768-776。

蘇格蘭的常識 (common sense) 和道德情感 (moral sense) 哲學 (夏夫特斯伯利、哈奇生、休姆) 和德國啟蒙時代的「通俗哲學」(Populärphilosophie) 而為康德所熟知。在此, *sensus communis* 被理解為在一個文化或社群中所有人所共有的 (儘管是含混的) 信念 (風俗、習慣) 或情感。它是每個人在判斷時直覺地所訴諸的權限, 是一個文化社群的構成基礎。亞里斯多德的傳統著重 *sensus communis* 的主體內在的 (intra-subjective) 面向 (不同的認知能力或其結果在個體中的連結統一), 而西賽羅的傳統卻強調交互主體間性的或互為主體性的 (inter-subjective) 面向 (許多或所有人所共同的)。康德的 *sensus communis* 的構想同時含有這兩個面向。³ 根據他的先驗哲學 (Transzendentalphilosophie), 內在的主體性是首要的; 因為若不以內在的主體性為反思之出發點, 則將無法理解與說明先天 (*a priori*) 認知的可能性。⁴ 進而以內在的主體性作為先天的基礎來說明思想和情感的普遍可傳達性或有效性 (交互主體間性)。

康德先驗哲學的主要任務在於證成使各類判斷成為可能的、先天必要的條件。西賽羅傳統下的 *sensus communis* 因其經驗的歷史性不足以承擔這個任務。理論判斷的先天基礎是感性的先天形式和純粹知性的範疇, 而不是「通常的」(gemein) 或「健全的」(gesund) 人類知性 (康德視之為

³ 康德本身或許不熟悉亞里斯多德、阿奎那的傳統。他所理解的 *sensus communis* 傳統是當時盛行的西賽羅、維科、蘇格蘭學派傳統。相對於學院派的方法, 「常識學派」或「通俗哲學」強調, 真實的思想應該能夠以通俗易懂的方式普遍地傳達。(參閱 *Jäsche Logik*, IV47-48) 因而, 如果思辨的知識與常識相連, 那麼寧可取後者而放棄前者。儘管康德有所保留, 但也適度地贊同「常識學派」的方法論。因為「為了發現人為做作的知性運用之錯誤, 通常的人類知性 (*sensus communis*) 本身也是一塊試金石。亦即: 當我們用通常的知性作為樣本來評判思辨的知性之正確性時, 則在思考中或在思辨的理性運用中便以通常的知性來引導」(*Jäsche Logik*, IX57)。——Ch. H. Wenzel (2006, pp.126-134) 試圖展示: 在康德的 *sensus communis* 的構想中隱含一個與亞里斯多德、阿奎那傳統的關聯。

除了《純粹理性批判》(‘*KrV*’) 按照 A、B 版的頁碼徵引之外, 其他康德的著作都按照皇家學院版的冊數 (羅馬數字) 與頁碼 (阿拉伯數字) 引用。

⁴ 參閱 *KrV*, BXVII-XX。康德先驗哲學的方法論革命在於「思考方式的轉向」。

經驗的判斷力)及其信念。⁵相應地,實踐判斷的先天根據是純粹的(實踐)理性及其定言令式,而不是「通常的人類理性」,因為它以訴諸自然傾向的「道德感」(moral sense)作為評判原則。⁶同理,鑑賞判斷(Geschmacksurteil)建立在審美反思的判斷力(ästhetisch reflektierende Urteilskraft)的先天原則上,即自然之主觀、形式的合目的性理念上。「審美的共感」(*sensus communis aestheticus*)是「我們認知能力自由遊戲的結果」(*KU* §20, V238),而不是反過來,根據人類社會性的自然傾向,將美感的普遍可傳達性建立在許多人實際上所共有的情感上。因為鑑賞判斷中所隱含的普遍有效性與必然性的要求是先天的,無法訴諸經驗來證成。⁷所以,康德美學不僅批判傳統的 *sensus communis* 觀念,同時也在認知能力的自由遊戲概念的基礎上重新詮釋它。⁸康德主張,鑑賞力(*Geschmack*)應該被正確地理解為「單純反思的審美判斷力」。⁹若訴諸傳統的術語,鑑賞力就是「審美的共感能力」(*sensus communis aestheticus*)。¹⁰

在《判斷力批判》中, *sensus communis* 的探究集中在 §§18-22 (鑑賞判斷的「模態」)與 §40 (接續鑑賞判斷的「推證」與 §39 情感的「可傳達性」的討論)。但在這兩個脈絡中,康德所處理的問題與使用的方法卻

⁵ 例如, *KrV*, AX-XI; *Prol.*, IV259。'Prol.'表示《未來形上學導論》。

⁶ 由於受盧梭影響,康德相信:每個基於「健全的人類理性」的人都能意識到道德法則對意志的決定作用;這表現在一般稍微有教養的人都會有的義務概念之中。參閱 *GMS* (《道德形上學基礎》)第一章。康德對「健全的人類理性」的評價比「健全的人類知性」高。

另外,對崇高的判斷之先驗推證就立足於「崇高感」與奠基於純粹的道德情感的這個「健全的人類理性」之內在的連結上,即對道德理念的感受性上,而不是立足於受文化條件制約的社會性上。(參閱 *KU* §29, V265) '*KU*'表示《判斷力批判》;以下如果脈絡清楚, '*KU*'將省略。不過,在 §29 裡,康德依一般的用法(將「知性」與「理性」混同)使用「健全的知性」,而不是如上述我所使用的「健全的人類理性」。在此,我嚴格地區分「健全的人類理性」與「健全的人類知性」,只是為了行文的方便而已。

⁷ 參閱 *KU* §22, V239。在《判斷力批判》中,「普遍有效性」與「普遍性」被視為同義詞。本文也將交替地使用兩者。

⁸ 參閱 C. H. Wenzel (2000, pp.169, 178-183)·Wenzel (2005, pp.81-86)·Wenzel (2006, pp.126-134)。

⁹ *KU* §57, V341。參閱 §22 (V240) 及其後的「總結評論」(V240)。

¹⁰ 參閱 *KU* §20, §40 (V293, 295)。

有很大的不同。在§§18-22中，主要的任務是分析鑑賞判斷的先天構成要素，這類似於第一《批判》的範疇的形上學推證；但在§40裡，任務卻在於證成鑑賞判斷的可能性，這類似於範疇的先驗推證。¹¹但是，由於「美」（或「不美」）無關乎對象的客觀性質，所以，兩者在內容上並沒有很大的不同。¹²又因為模態的分析匯集了前三項「構成環節」（Moment）的所有要素，難怪蓋爾（P. Guyer）會主張：§§18-22是鑑賞判斷「推證」的初步嚐試，儘管是不成功的。¹³反之，§40（論鑑賞力作為一種 *sensus communis*）可以說，是「推證」的延續與終結，儘管這點有極大的爭議。例如，有人主張：其實「推證」貫穿了「審美判斷力批判」全書，因為鑑賞判斷的規範性最終建立在道德理性上。¹⁴儘管這種詮釋似乎不乏康

¹¹ 如同範疇的形上學推證以其先驗的推證為目標，並以此作為其分析的導引一樣，鑑賞判斷的分析也是以其可能性之證成為目標和導引的。

¹² 參閱 KU §38 評論：「這個推證之所以是如此地容易，因為它不需要證成一個概念的客觀實在性」（V290）。相似的關係也出現在《判斷力批判》的導論§§IV-V 中對自然合目的性原則的推證。在§IV 中所進行的是一種形上學的推證，即從判斷力的反思功能與結構來導出自然合目的性原則；在§V 中，康德則推證，這項原則是主觀先驗的。但因為自然合目的性原則是單純主觀的、形式的，不能用來決定對象的認知，只能作為主體在世界中反思經驗的導引原則；所以，§V 的論證只能建立在判斷力的單純主觀的「為己而自我立法」（Heautonomie）上，因而其內容和§IV 其實並沒有很大的區別。

¹³ 參閱 P. Guyer (1997, pp.248-273)；相類似地，K. Ameriks (1982)。由於我認為應該嚴格區分鑑賞判斷的「分析」與「推證」的方法與任務，而§§18-22 只是進行分析，不作推證，因而也就沒有成功與失敗的問題，儘管推證的要素都出自 §§1-22。

¹⁴ 例如，D. Crawford (1974)。相類似地，R. K. Elliott (1968)；K. F. Rogerson (1981)；A. Savile (1987, pp.146-156)；R. Brandt (1989a, pp.188-190)；R. Brandt (1989b, pp.179-195)；R. Brandt (1998, pp.241-245)。——反之，一種在文獻中被稱為「認知的」進路（P. Guyer, p.297）卻主張：鑑賞判斷的規範性不是道德的，而是經由在判斷中表象與「認知一般」（Erkenntnis überhaupt）的協調而類比於認知判斷的規範性。例如，R. E. Aquila (1979)；C. MacMillan (1985)；J. Kulenkampff (1995)；H. Ginsborg (1998, 2006)；H. E. Allison (2001, pp.144-159)；C. H. Wenzel (2005, pp.77-93)。——或者更為極端地主張：鑑賞判斷就是一種認知判斷，其規範性因而也是「認知的」，例如，K. Ameriks (1982, 1983, 1998)。——此外，P. Guyer (1997) 主張：鑑賞判斷自身沒有嚴格的規範性（就 Guyer 而言，這表達一種命令），在鑑賞判斷中所宣稱的普遍有效性無非表達一種「理性的而不是道德的要求」（p.141），一種對他人在理想的狀況下將會贊同我的審美反應的「理性的期待」（“rational expectation”；pp.256, 354）；而審美的「應該」（ought），即要求他人應該對美有興趣，應該培養鑑賞力是與道德相關的。所以，P. Guyer 一方面主張：「分析篇」所關注的是認知的（類似於「認知的」進路），但美感與認知能力的自由遊戲的關係卻是心理學式的，在這種事實性的基礎上我們只能合理地預期而不是命令他

德文本根據的支持，例如，在「審美判斷力批判」的終結段落中，康德似乎把美感的普遍有效性建立在道德情感上（參閱§60, V356），但是，經由小心謹慎的分析，我們將會看到，情況其實不是如此。

不同於理論的與實踐的判斷之規範性，鑑賞判斷的規範性有其自身的基礎，但它同時也和這兩種規範性在不同的觀點下各有某種間接的關聯。總歸一句話，審美的規範性建立在判斷力的「單純反思」上。¹⁵審美的單純反思類似於日常經驗概念的 formed 之「邏輯的反思」。¹⁶它們兩者共同遵循「反思判斷力一般」之運作程序，即把特殊者關涉到普遍者的活動；只是審美的單純反思不受任何特殊的概念所決定，且自身也不會產生這樣的概念。（參閱§39, V292）就此而言，鑑賞判斷的規範性類似於認知判斷的規範性。另外，鑑賞判斷的必然性是「範例的」（*exemplarisch*），它所要求的「範例的有效性」只表達了一種「理想化的規範」（*idealische Norm*）。¹⁷雖然只有在預設「共感」的理念下，鑑賞判斷才有可能；但是，實際上因為情感很容易矇騙我們，且沒有任何確定的規則用以肯定審美的反應是否是「無利害關心的（*interesselos*）」（§2），所以我們也無法肯定鑑賞判斷是否是「純粹的」。（參閱§22, V239）儘管如此，鑑賞判斷的唯一原則還是自然之「無目的的合目的性」原則，¹⁸如果純粹的鑑賞判斷是可能的。這點類似於道德判斷的規範性。

人的贊同（他引證康德所主張的論點，對於情感無法命令）；另一方面，鑑賞判斷的「規範性」（命令式的要求）的來源是道德的（類似於道德的進路）。——關於這三大進路的探討可參閱 K. Makkai (2001, pp.1-61)。

¹⁵ 參閱 *KU* §IV (V179), §VII (V189); *EE* §VII (XX220f.), §VIII (XX223ff.)。‘*EE*’表示《判斷力批判第一導論》。所謂「單純的反思判斷」就是這樣的一種判斷，在這種判斷中的普遍者（概念或情感）絕不能作為對象的決定之用。

¹⁶ 參閱 *EE* §VII (XX220), *KrV* (A260 ff./B316 ff.), *Jäsche Logik* (IX94f.)。

¹⁷ 參閱 *KU* §18 (V237), §22 (V239)。在康德，「理想化的規範」是有歧義的。由於後文我將嚴格區分「純粹的鑑賞力」（純粹的共感）與「理想的（*ideal*）鑑賞力」（一種與道德情感相結合的鑑賞力，我稱之為「理想的共感」），所以，「理想化的規範」不是特指「理想的鑑賞力」之規範，而是「鑑賞力一般」之規範類比於道德規範都具有這種理想化性格。

¹⁸ 參閱§22 總結評論 (V241) 及§58。

正如雖然我們只有在自由的理念之下，才能下一個道德判斷及作一個有真正道德意涵的行動，但是實際上我們很難分辨一個具體的行動究竟只是「合乎義務的」，還是「出自義務的」。不過，這不影響道德原則的客觀實踐的有效性與必然性。¹⁹

因此，審美的規範性有其自身獨立的基礎，但是康德在先驗地證成及闡明它時，同時也將其類比於認知的與實踐的判斷之規範性。就先驗的證成而言，鑑賞判斷類比於單稱的經驗判斷；²⁰就鑑賞判斷的規範性的特性之闡明而言，它類似於道德判斷。在鑑賞判斷的分析篇中隱含有一個與理性的（及有關自然的超感性者的）關聯，只是康德因其系統性的理由直到辯證篇才處理它。因為分析篇的任務只在於分析與證成（純粹的）鑑賞判斷的先天原則；而且鑑賞判斷是一種獨特的「感性的」（*ästhetisch*）判斷，直接所涉及的是構想力與知性的自由遊戲；所以，審美經驗涉及自然現象。但是自然的合目的性原則自身卻含有一個有關自然的超感性者的理念，它中介了「感性者」與「超感性者」。這不同於《純粹理性批判》只為感性者（自然），而《實踐理性批判》只為超感性者（自由）立法，因而「審美判斷力批判」不能像它們一樣，可以將分析篇與辯證篇截然分立。但是，這不等於說，鑑賞判斷的規範性的最終基礎在於道德。相反地，只有在鑑賞判斷有自己的獨特原則下，鑑賞力才能跟道德理性相結合。在此結合中，鑑賞力獲得一個客觀的理想化規範，而理性藉由「審美的理念（*ästhetische Idee*）」（§49, V314）也可以活化自己。所以，我們應該嚴格地區分鑑賞判斷中所隱含的兩種「應該」（*Sollen*）。其中一種是，要求他人應該贊同我的判斷，它建立在「審美的共感能力」（*Gemeinsinn*）上，康德視之為純粹的「反思鑑賞力」（§8,

¹⁹ 參閱 *GMS* (IV397f., IV448), *Metaphysik Mrongovius* (XXIX898)。

²⁰ 參閱 *KU* §VII (V191), §25 (V249)。

V214)；另一種是，要求他人應該對美有興趣 (*Interesse*)，應該具有鑑賞力，好像這是要成為人的一種義務似的，(參閱 §40, V296) 這種要求具有道德的基礎；與道德情感相結合的鑑賞力可稱之為「理想的鑑賞力」(*der ideale Geschmack*)。²¹

純粹的鑑賞力是一種藉由建立在構想力與知性的自由遊戲上的「無利害關心的」情感來鑑別一個對象的美或不美的能力。它是一種單純反思的判斷力，即審美的反思判斷力。它作為「快樂與不快樂的情感能力」在心靈能力中中介了「認知能力」與「欲求能力」；相應地，它作為一種「判斷力」也中介了「知性」(作為自然的立法權限)與「理性」(作為自由的立法權限)。²²所以，鑑賞判斷同時和認知判斷與道德判斷有某種關聯；而且在鑑賞判斷中是以情感的方式感受到「自然」與其「超感性的基體 (*Substrat*)」 (§57, V340) 的某種合目的性的關係。再者，由於反思判斷力是康德自己所發明的術語，若要找尋一個與其相應的傳統術語，那麼在康德當時盛行於各種領域中具有多義性的 '*sensus communis*' 也許就是最恰當的。尤其是在某些神學上的使用，*sensus communis* 被視為一種不藉由概念、因而是直覺地、而且通常也伴隨強烈的情感去呈現那不可言說者的能力。

康德是在批判的自然目的論的視野下處理美學問題的，而且視美學為先驗哲學的一部分，他主要關注鑑賞判斷的先天原則的證成及其形上學的意涵，而不關心鑑賞力的培養與教化的問題，因為這屬於經驗心理學或人類學的任務。在此背景下，本文嘗試從 *sensus communis* 的觀點來辯護下列五個彼此相關的論點：²³

²¹ 參閱 *Anthr.*, VII244 ('*Anthr.*' 表示《在實用觀點下的人類學》，簡稱《人類學》)。儘管康德在《人類學》裡，似乎將純粹的鑑賞力(即「形式的情感能力 (*formaler Sinn*)」)等同於「理想的鑑賞力」，但是，我將嚴格區分這兩種鑑賞力，理由後續詳明。

²² 參閱 *KU* §IX，以及筆者 (2006)。

²³ 這裡只是概略地展示本文的基本論點，用以作為全文的論述架構之導引，詳細的論證參見後文。

1. 鑑賞判斷的規範性的基礎既不是認知的、也不是道德的，而是在於「判斷力一般之主觀的原則」上，後者表達「一個判斷一般之主觀形式的條件」，即構想力與知性的協調一致。（參閱§35）
2. 但是，審美的規範性與認知的和道德的規範性各有其相似的地方。就鑑賞判斷的邏輯結構及其先天原則的先驗證成而言，鑑賞判斷類似於單稱的日常經驗的判斷。不過康德卻也類比於道德情感及道德的規範性來闡明鑑賞判斷的主觀有效性與必然性。審美的「共感原則」只是一種「理念」（Idee），一種不確定的「理想化規範」。（參閱§22, §57）
3. 康德藉由認知能力的自由遊戲概念與自然之主觀形式的合目的性原則來詮釋傳統的 *sensus communis* 的概念。這是就鑑賞判斷的「構成性的」（konstitutiv）面向而言的。在此觀點下，*sensus communis* 作為共感的能力無非就是純粹的鑑賞力；作為普遍的可傳達性的情感就是奠基於認知能力的自由遊戲的「無利害關心的」情感；作為鑑賞判斷的先天原則就等同於審美的合目的性原則。
4. 但是，*sensus communis* 作為鑑賞判斷的先天原則卻也有「規約性的」（regulativ）的意涵。²⁴粗略地說，形式上審美的合目的性原則對於「無利害關心的」情感是「構成性的」；²⁵但由於審美的情感涉及經驗對象的「形式」，我們無法先天地決定哪一種形式是美的，而且實質上我們也無法肯定我們的審美反應是否真地是「無利害關心的」，因而也無法肯定當下所靜觀的對象形式是否是審美地合目的性的，所以，審美原則的運用及對於經驗性的鑑賞規則的確立而言是「規

²⁴ 關於「構成性的」—「規約性的」區分詳見後文。在此，簡單地說，康德把這組區分運用在兩個不同的脈絡之下：一方面用以區分知性法則與理性原則；另一方面又在知性法則中區分數學性的法則和力學性的法則。

²⁵ 參閱 *KU* §IX (V197)，*EE* §VIII (XX225)。

約性的」。這類似於知性的先驗原則，雖然它們在形式上對於經驗認知是「構成性的」，但是，「經驗的類比」原則，因為涉及對象的存在方式，所以只是「規約性的」。²⁶同理，自由的理念或道德法則對於意志的先天決定而言是「構成性的」，但是對於按道德法則的踐行而言卻是「規約性的」。²⁷

5. *sensus communis* 作為共感能力及原則，以情感的方式表達了某種介於「感性者」與「超感性者」之間的不確定的合目的性關係。正如自然合目的性概念既不屬於理性的自由概念，也不屬於知性的自然概念，而是一種判斷力所獨具的自然理念，將自然理解與設想為理性的類似物一樣；²⁸在 *sensus communis* 中所隱含的與「自然的超感性基體」的關係是審美的，而不是認知的，也不是道德的。在預設這樣的 *sensus communis* 的理念下，可以合理地將鑑賞判斷的主觀有效性與必然性視為「客觀的」（§22），亦即如果每個人都具有純粹的鑑賞力且正確地使用它，而且自然也展示它是審美地合目的性的，則美的「形式」儘管不能藉由概念而僅能藉由情感來決定，但因為這情感是普遍有效的（因為藉由純粹的鑑賞判斷），所以它也可以被視為「客觀的」。也就是說，美彷彿是對象的客觀性質似的；美感就好像概念在認知判斷中的客觀有效性一樣。也只有從這種先驗哲學所闡釋的純粹的鑑賞力的觀點下，美作為「審美理念的表達」（§51, V320）才能象徵道德。（參閱§58）藉由美與道德的先天連結，不僅審美情感被高貴化，而且鑑賞力也獲得一種「確定不移的形式」（§60）。

²⁶ 參閱 *KrV*, A179/B221f.。

²⁷ 參閱 *KU* §88, V453, V457f.。

²⁸ 參閱 *KU* §II (V176), §V (V184), §III (V179), §IX (V197)。

本文將嘗試從康德文本的內在批判的分析來證立這些論點。分析的根據主要集中於《判斷力批判》的 §§18-22, §§40-42 及 §57、§§59-60。論文主要有四節：

1. 藉由判斷的模態的特殊地位與功能來澄清鑑賞判斷的規範性及其與其它三個環節的關係；(§§18-20// §§6-8, §37)
2. 闡明審美規範性的獨特基礎；(§21, §22.1// §9, §§11-12, §35, §§38-40)
3. 區分兩種共感以及澄清其中所含有的三種不同的規範性意義；(§22.2)
4. 詮釋美與道德的相互關係及鑑賞力的教化與提升是人類完善自己的一項間接的義務。(§§40-42, §57, §§59-60)

一、範例的必然性

本節的主旨在於：首先，澄清鑑賞判斷的四個構成環節之間有一個雖然是彼此獨立的，但相互之間卻也緊密相連的關係，即一個雖然不能化約為單純邏輯地等同的，但卻彼此相互蘊含的關係；其次，闡明判斷的「模態環節」在「先驗邏輯的」觀點下所具有的特殊地位與功能——即對判斷的規範性而言，「模態環節」適切地表達了康德的「先驗反思」統一了所謂的「對象語言的」與「後設語言的」層次；第三，藉此進而說明純粹的鑑賞判斷作為一個鑑賞力的範例與原則所獨具的規範性效力。

(一) 鑑賞判斷的四個環節的關係

康德根據《純粹理性批判》的架構，或更明確地說，以判斷的邏輯功能（或形式）為引導線索來分析與證成鑑賞判斷的先天必要的條件。²⁹

²⁹ 嚴肅地看待這個方法並給予正面的評價，例如 H. E. Allison (2001, pp.72-78) 與 B. Longuenesse

一個判斷必然具有而且只能有四個先天的構成環節，即「量」、「質」、「關係」與「模態」。³⁰康德宣稱：從這四個面向可以導出一個判斷的所有先天的構成要素。所以，康德對鑑賞判斷的分析不是對這個判斷的形成之心理描寫，因而就規範性而言，這個分析的進程沒有時間上的先後次序，而是以先驗的方法按照判斷的四個面向來探究純粹的鑑賞判斷的特性。

這個先驗分析的主要課題是：「要稱一個對象為美的，需要什麼東西」（*KU* §1, V203 註）；換句話說，在什麼條件下才是恰當地使用「美的」這個語詞。不過，為了說明與理解的方便，康德也給這四個環節安排一個自然循序漸進的順序。例如，就認知判斷而言，對象必須先透過直觀（感性）給與我們，知性才能在判斷中使用概念決定它是什麼。所以，對象首先藉由外部直觀雜多的攝取統一（「量」）經由內部感覺（「質」）而呈顯在意識中，再經由表象與表象之間的比較而決定它們的關係。對於判斷的（命題）內容，「關係」最為重要。但是，就鑑賞判斷而言，康德認為，應該先考察「質」的面向，因為「對美的東西的審美判斷（*ästhetisches Urteil*）首先注意到這個環節」（同上）。不過，對此康德自己並沒有明確地給出理由。根據第一環節所討論的內容，可以合理地推斷：判斷的「質」涉及內感官的知覺、判斷的述詞。³¹因為在認知判斷中，我們關注對象是什麼；但是在純粹的鑑賞判斷中，我們並不關注這個認知的任務，而是關

（2006）；反之，主張這個方法不僅沒有揭露反而遮蔽了對鑑賞判斷特性的分析，例如 P. Guyer（1997, pp.120-132）與牟宗三（1992，頁 33-70）。

³⁰ 參閱 *KrV*, A70/B95, B109f. 康德只宣稱「判斷表」（因而「範疇表」）的完備性，但是並沒有給與一個嚴格的證明。

³¹ 因為康德稱第二類知性的先驗原則為「知覺的預」（推 *KrV*, A166/B207），其中討論感覺的「程度」，而感覺涉及現象之「實在」（*Realität*）。「在純粹的知性概念中，實在是一個感覺一般所符應的東西」（*KrV*, A143/B182；參閱 A168/B209）。不過，「實在」（相對於「否定」）歸屬於範疇表的「質」，因而不同於「模態」中的「存在」（*Dasein*；相對於「不存在」）。根據傳統，「實在」在此表示：東西是什麼（*Sachheit, Dingheit, Washeit*）。（參閱 *KrV*, A574/B602）而「東西是什麼」主要是藉由判斷的述詞來表達的。關於鑑賞判斷的「質」涉及美感作為鑑賞判斷的述詞之詮釋，我的看法和 B. Longuenesse（2006, p.196）雷同。

注在靜觀一個對象時主體是否感受到快樂（或不快樂）。所以，鑑賞判斷的真正述詞其實是美感，不是「美的」作為對象的客觀性質。因而，對鑑賞判斷的分析，首先所關注的是作為判斷述詞之用的美感。

但是令人費解的是：康德在論述對崇高的判斷之分析為什麼必須從判斷的「量」，而不是如同鑑賞判斷一樣從「質」開始時，所給出的理由竟是：因為崇高感涉及對象的「量的表象」，而美感涉及「質的表象」；³²前者涉及一個無形式的、無法比較的絕對量，一個不可闡明的無限整體，而後者涉及「對象的形式」。³³但是，鑑賞判斷和對崇高的判斷兩者不都是審美判斷嗎？不都是藉由情感來判斷嗎？再者，康德直到鑑賞判斷的「關係」才探討「對象的形式」。那為什麼鑑賞判斷的分析不從第三環節開始呢？理由很複雜。簡單地說，對象的形式／無形式（或量的表象／質的表象）之區分不是鑑賞判斷從判斷的「質」的面向開始分析的理由；它主要是針對美感與崇高感的差異而言的。根據上述所言，真正的理由在於：如何理解鑑賞判斷或美感的獨特性。判斷的邏輯功能表只是作為分析的導引線索，以便發現這些特性。康德在不同的地方依題材的特性與理解的方便，也對這個表做了適度的修正。³⁴由於崇高依兩大類範疇的差異被區分

³² KU §23, V244；參閱§29「總結評論」（V266）。

³³ KU §30, V279。在此，康德只想表明：「崇高」其實不是有關自然對象的，它真正所涉及的是「理性理念」，但「美」卻是有關「知性自然的」。

H. E. Allison (2001, p.359 n26) 否認：「對象的形式」是鑑賞判斷的分析從「質」開始的真正理由。這點可以認同，因為「對象的形式」是第三環節有關審美的合目的性所關注的。但是，Allison (2001, p.77) 一方面認為：真正的理由在於區分情感的「種類」（即「質」）和「強度」（即「量」），前者對於決定鑑賞判斷的獨特性而言是重要的。但另一方面，Allison (2001, p.359 n26) 卻又否認：這種區分適用於對崇高的判斷。再者，Allison (2001, p.77) 又承認：鑑賞判斷的「量」之分析不是有關情感的「強度」而是有關判斷者的範圍。所以，情感的「種類」與「強度」的區分，一方面適用於鑑賞判斷的「質」之分析，另一方面卻又不適用於它的「量」之分析。這點不通。

³⁴ 例如，康德在《未來形上學導論》（§39, IV325 註）調整了範疇表中屬於「質」的範疇之順序。如果依自然的方式，在意識中的呈現是從「有」（Etwas）進展到「無」（Nichts）的，那麼「質」的範疇的順序就必須更改為「實在」、「限制」、「完全的否定」。反之，原來的順序（「實在」、「否定」、「限制」）是按照先天「綜合的」（KU §IX, V197 註）區分來安排的，因

為數學性的與力學性的崇高，這點是美所沒有的。所以，康德對崇高判斷的分析至少從兩種不同的角度來使用判斷的邏輯功能表。實質的分析進程是藉由數學性的崇高來闡明崇高判斷的「量」與「質」（§§25-27），藉由力學性的崇高來闡明「關係」與「模態」（§§28-29）。另外，康德也宣稱對崇高判斷的先驗分析也採用對美的分析之原則。如同在美的分析，崇高感（不論是數學性的還是力學性的）依「量」而言是普遍有效的，依「質」而言是無利害關心的，依「關係」而言是主觀合目的性的，依「模態」而言是必然的。（參閱§24）對崇高的分析從「量」開始，也許最簡單的理由是為了說明與理解的方便。因為一般對崇高的定義是「絕對大的東西」（§25, V248）。所以，從此開始分析是最自然的。反之，康德似乎認為：美感的「無利害關心性」是常理（儘管當時也有人反對），問題只在於對它的理解與詮釋而已。不從判斷的「關係」著手，理由在於：對它的說明需要使用前兩個環節的基本論點，尤其是認知能力的自由遊戲概念。

鑑賞判斷有兩大特性，其中之一是它的「感性的」（*ästhetisch*）特徵。鑑賞判斷不是藉由概念而是藉由主體的快樂與不快樂的情感來鑑別一個對象，因而本質上是一個主觀的判斷。但這也只是相對於認知的與道德實踐的客觀判斷而言的，它並不是單純主觀的。另外一個是，它也如同認知判斷一樣，要求他人普遍的贊同，好像美是有關對象的客觀性質似的。康德主張，純粹的、自由的美感是「無利害關心的」。如果正確地理解它，那麼由此可以「導出」或合理地「設想」美感是主觀普遍的。（參閱§6, V211）因為美感既不根據主體的「愛好」（*Neigung*），即排除所有

為「限制」是「實在」與「否定」的綜合。另外，康德也根據範疇表依序將快適者（*das Angenehme*；刺激的量）、美者（對象的質）、崇高者（感性者與超感性者的關係）、絕對善者（絕對的必然性）做分類。（參閱 *KU* §29 總結評論，V266f.）有趣的是，在某些康德邏輯講課的筆記中，也是從「質」開始分析判斷的四個環節的。（參閱 *Wiener Logik*, XXIV929；*Logik Pölitz*, XXIV577）

私人的條件；它也不根據任何理性的概念（目的），因為它不是對善的愉悅，總之，美感排除任何與欲求能力的關聯，因而排除所有的主客觀的「利害關心」或「興趣」（Interesse）。（參閱§5）再者，美感也不根據知性的概念，因為從概念（理性概念除外）「無法過渡到快樂與不快樂的情感」（§6, V211），而且鑑賞判斷是「感性的」，不是「邏輯的」。因而美感所根據的條件是「共同的」（*gemeinschaftlich*），但卻又不被任何概念所決定。所以，排除任何利害關心的鑑賞判斷必然是：沒有概念地要求他人的普遍贊同，即必然要求一個主觀的普遍性。

康德在§6 並沒有意圖從第一環節「邏輯地」導出或證明第二環節（對鑑賞判斷的普遍性與必然性的證明是先驗推證的任務）；而寧願是分析地闡明兩者的相互關係。³⁵ 鑑賞判斷的兩個似乎相互矛盾的特性——即好像是單純主觀似的（第一環節），又好像是客觀似的（第二環節）——其實是相容的，如果我們正確地理解鑑賞力、鑑賞判斷及美感的話。（參閱§§32-33）這兩個環節的統一在於鑑賞判斷的先天基礎，即認知能力的自由遊戲及審美的合目的性原則。所以，§6 的真正目的在於：兩個環節的過渡，並且藉由指出兩者內在深層的關聯而導向§9。這可以從康德在§6 中的謹慎用語看出來。如果我們正確地理解美感的無利害關心性，那麼我們也必然地有理由相信，美感是依賴於可以合理地假定大家所共同的條件作為基礎的。這即是後續的章節，尤其是§35 所明白點出的，即「判斷一般之主觀的條件」，亦即認知能力之間的協調一致。第一和第二環節的相互關係可以類比於《實踐理性批判》中自由與道德法則的相互關係來闡明。如果美感是無利害關心的，即審美地「自由的」（§5, V210），那麼可以合理地假定它有一個交互主體間性地有效的根據。正如，如果意志是自

³⁵ 關於這點我贊同 Allison (2001, pp.99-103) 的詮釋；持相反意見的，例如 Guyer (1997, p.117) 與 Longuenesse (2006, p.203)。

由的，則那唯一能夠作為意志的充分的決定根據的只能是道德法則。³⁶儘管康德沒有明言，但同理我們可以反過來說，如果美感能夠是主觀普遍的，則它是「自由的」，即不能被任何利害關心與對象的概念所強迫。

我們可以說，§§1-8 只是一種現象學式的分析。直到§9 才藉由鑑賞力的單純反思的特性確立了鑑賞判斷的主觀的普遍性之先天基礎是構想力與知性內在的自由遊戲。但我們並不是直接意識到認知能力的自由遊戲，而是藉由其結果，即純粹的審美情感。再根據這種自由遊戲依對象（或其表象的方式）與主體的狀態（或情感）的合目的性關係，將美感改寫或擴展為對審美的合目的性的意識，將美視為一個對象的無目的的合目的性之形式。最後，將鑑賞力詮釋為審美的共感能力來總結美感具有主觀的必然性，因而美的東西就是一種必然愉悅的對象。再者，如果有共感能力，而且它被正確地（即純粹地）使用，則在此預設下可以將主觀的必然性設想為「客觀的」。所以，§§1-22 是一種循序漸進的分析。它將鑑賞判斷先天的構成要素如剝洋蔥似的一層一層地剝開；或者不如反過來說，即層層相疊最後構成一顆洋蔥。但與此比喻不同的是，鑑賞判斷的四個環節不僅環環相扣，而且後一個環節也擴展了前一個環節。

表面上來看，美感的無利害關心性與無目的的合目的性相近（第一與第三環節），而主觀的普遍性與主觀的必然性相近（第二與第四環節）。³⁷因為康德明言，美感無非就是對對象的主觀的、形式的合目的性之意識，（參閱§12, V222）而且通常在鑑賞判斷中，我們也確實意識到對象的形式及主體的狀態處於一種無以名之的合目的性關係，一種和諧或適合感，所以無利害關心性與審美的合目的性似乎可以被單純地視為鑑賞判斷的經驗性判準。但是，如果把它們視為單純經驗性的判準，那麼這樣

³⁶ 參閱 *KpV*, V29。這點由 Allison (2001, pp.102-103) 所指出。

³⁷ 為了用語的簡便，有時候「第一環節」就指「無利害關心性」，於此類推。但是嚴格地說，無利害關心性是從判斷的「質」的面向（第一環節）之分析所得來的結果。

的判準對於鑑賞判斷的確立而言，當然不堪用。因為兩者都含有決定性的消極面向（無利害關心、無目的），而且更重要的是情感是不透明的。

反之，主觀的普遍性與必然性涉及鑑賞判斷的有效性，因而涉及規範性的效力。因為康德視嚴格普遍性與必然性是先天判斷的兩個彼此不可分離的判準，兩者雖彼此相互蘊含，但也不能彼此相互化約。（參閱 *KrV*, B4）再者，康德也視鑑賞判斷的普遍性是一種必然的要求，要求他人普遍的贊同。（參閱 *KU* §8, V216）所以，就內容而言，第二與第四環節似乎沒有很大的差異。但是，儘管如此，也不必因此就將兩者視為同一的。³⁸因為正知道德原則與自由是彼此相互蘊含的，但也不因此兩者就是邏輯上等同的。再者，「模態」在康德的判斷的邏輯功能的系統中具有一個有別於其它三個環節的特殊地位，即表示判斷的規範性效力。³⁹本質上，判斷的「量」的環節只涉及判斷中表象與表象（概念或判斷）之間的連結或分離的方式，而不涉及判斷與判斷者（主體的認知能力）的關係。後者是判斷的「模態」環節所關注的。所以，就系統性而言，在「量」的環節下所考察的主觀普遍性不應該具有規範性效力。但是，康德在分析鑑賞判斷的第二環節時，確實已經預先將第四環節的規範性意涵帶入其中。⁴⁰這是因為鑑賞判斷的普遍性不是有關判斷的主詞，即所判斷的對象之範圍，而是有關判斷者的範圍。

總之，鑑賞判斷是一個極其複雜的反思判斷。康德藉由判斷的邏輯功能表來分析它的先天的構成要素。但這僅作為一個引導線索。對不同的題材或按不同的觀點，判斷的邏輯功能表也會被適度地調整。最重要的是，康德對判斷的先驗分析的目的在于於給定某類判斷的先天規範，例如，範疇

³⁸ P. Guyer (1997, pp.142-147) 否認，鑑賞判斷的「普遍有效性」與「必然性」的要求有任何實質上的差異。

³⁹ 參閱 H. E. Allison (2001), pp.78-82。

⁴⁰ 參閱 *KU*, §8, V216。這個含混或許受迫於鑑賞判斷的特性，但這並不影響本文所關注的問題，即鑑賞判斷自身是否有其獨立的規範性基礎。

表決定一個判斷是否是認知判斷，即是否具有真假值。就鑑賞判斷而言，它的先天規範是「無利害關心性」、「主觀普遍性」、「主觀形式的合目的性」及「主觀必然性」。它們彼此之間雖不可化約，但卻具有非邏輯等同的相互蘊含的關係。一個純粹的鑑賞判斷必須同時滿足這四個先天的條件。這也說明了為什麼康德視純粹的鑑賞判斷是先天綜合的，（參閱§§30-37）儘管不是純粹先天的，因為美感含有經驗性成分。（參閱 *KrV*, B3）

（二）「模態」環節的地位與功能

在探討鑑賞判斷的「範例的」必然性之前，還需釐清判斷的「模態一般」所具有的特殊地位與功能。根據康德，判斷的模態並不增加「判斷的內容（因為除了量、質、關係之外，不再有任何的東西構成判斷的內容）」（*KrV*, A74/B100），⁴¹它的功能僅在於按判斷與思考（認知能力）一般之關係來評價「繫詞的值」（同上），即「只表示某個事物在判斷中如何被肯定或否定的方式」，「因而只涉及判斷自身，絕不涉及所判斷的東西」（*Jäsche Logik*, IX108-109）。

這裡有兩點需要澄清。首先，在上述引文中的「判斷的內容」不是指在判斷中被給與的概念。因為概念作為下判斷的「邏輯質料」是與「判斷的形式」（即諸概念在判斷中被連結或分離的方式）相對的；（*KrV*, A266/B322）但是這裡所涉及的是只關注判斷的邏輯形式之「普遍的邏輯」，所有的（關於對象的）概念已經被所抽離了。（*KrV*, A70/B95）所以，「判斷的內容」在此應該是指，藉由「量」、「質」、「關係」這三類邏輯形式的結合將窮盡所有「與對象相關的判斷邏輯形式」或「命題內容」（propositional content）。⁴²其次，判斷的模態只評價「繫詞的值」，指的

⁴¹ 強調由筆者所加。以下不再明示，筆者對康德引文的「強調」所作的更動。

⁴² 參閱 M. Wolff (1995, pp.120-128), R. Brandt (1991, pp.61-62, 79-85), B. Longuenesse (1998, p.147), H. E. Allison (2001, pp.76-77)。

是，評價在判斷中的肯定與否定的真值效力，不涉及命題內容自身。它關注已經形成的判斷是否是或然的（在知性的任意假定中視為真的）、還是實然的（在判斷力的具體評判中視為真的）、甚至是必然的（在理性的歸結中視為真的）。

同樣的想法也出現於對模態範疇的解說中。模態範疇具有自身的獨特性。換句話說，雖然它們作為述詞可以添加到一個概念上（例如，這錢幣是可能的，這錢幣是真實的），但這樣也不因此就對這個概念作為對象決定之形式有所增加。因為可能的錢幣和真實的錢幣概念，就作為對象的決定而言，兩者並沒差別。可能性和真實性並沒有增加錢幣概念的「特徵」（Merkmal），亦即，模態概念不能作為一階的述詞，在判斷中用以決定一個對象是什麼。⁴³因為模態範疇「只表達對認知能力的關係。如果一個東西的概念已經全部完備了，那麼我仍然還可以詢問有關這個對象，它是否是單純可能的呢，或者還是真實的呢，或者如果它是後者，那麼它是否甚至還是必然的呢？」（*KrV*, A219/B266）。將模態概念添加到一個東西（或事態）的概念上，這是「主觀綜合的」，僅用來表示這概念在認知能力中的根源，它或者屬於（狹義的）知性（可能性）、或者判斷力（真實性）、或者理性（必然性），進而評判了它的效力；反之，「量」、「質」、「關係」範疇是「客觀綜合的」，直接用來作為對象的決定。⁴⁴

從上述說明中，不同於其它三個環節，模態環節對於判斷的構成好像不是內在本質的，而是外加的。因為它似乎只是主觀地被添加到已經完備的判斷上。因而單純從形式邏輯的觀點來看，判斷的三個模態的邏輯形式可以表示為：「 p 是可能的」、「 p 是真實的」、「 p 是必然的」，其中“ p ”代表判斷或命題。因此，就形式邏輯而言，「模態」對於判斷（非模

⁴³ 康德主張，判斷的模態總是涉言的（*de dicto*），絕對不是涉物的（*de re*）。參閱 M. Wolff (1995), p.126。

⁴⁴ 參閱 *KrV*, A233f./B286; A75/B100 註。

態的判斷)只是外加的,不是內在本質的,因為在此對象的概念被抽離。但是,從先驗邏輯的觀點看,模態環節卻是一個認知判斷作為認知判斷必不可少的先天構成要素。⁴⁵因為先驗邏輯關注概念的客觀實在性和判斷的客觀有效性,但規範性效力卻歸屬於「模態環節」。在此觀點下,「沒有模態甚至沒有判斷是可能的」。(R3111, XVI663)

「範疇一般」是有關對象一般之概念的,它是所有經驗概念(或判斷)的構成性條件,因而模態範疇也是。模態範疇的特殊地位就在於:它不直接對對象的決定有所貢獻,而是就對象概念與思考一般之關係來確立對象概念的根源、範圍及使用界限,進而規範了認知能力自身的正確運用。「經驗思考一般之設準」無非就是說:如果一個對象的概念在知性中與經驗的形式條件相結合的話,那麼這對象對我們而言就是可能的;如果這對象涉及知覺並且藉由知性而被這知覺所決定的話,那麼它就是真實的;如果它在一個經驗的普遍系統中被按照概念的知覺關聯所決定的話,那麼它就是必然的。「所以,模態的基本原則對一個概念所說的無非就是認知能力藉以產生這概念的那個行動」。(KrV, A234/B287)因而,模態範疇是其它三類範疇的使用基礎,因為它規範了認知能力如何正確地使用這些範疇以產生具有認知意義的對象概念。相同地,模態的「反思概念」,即「質料」和「形式」也是其它的「反思概念」(同一與差異,一致與對立,內與外)的基礎,「因而它們與知性的每一種運用不可分離地連結在一起」(KrV, A266/B322)。總而言之,康德批判哲學的先驗方法本質上就是一種模態的反思。因為批判反思的任務在於:分析與證成使判斷成為可能的先天條件,因而不涉及對象本身,只和我們先天地認知(或感受)對象的方式有關。(參閱 KrV, B25)「思量(反思)

⁴⁵ 參閱 R. Brandt (1991), pp.62, 80。不同於 M. Wolff (1995, p.125), Brandt 反對單純地從「*p* 是可能的」、「*p* 是真實的」、「*p* 是必然的」這樣的形式來理解判斷的「模態」。原則上,我贊成 Brandt 的觀點。但是,在此無需考量(單純的)「形式邏輯」和「先驗邏輯」的優先地位問題。

並不是為了直接獲得其概念而與對象本身相關，而是在其中我們才開始發現我們能夠到達概念的主觀條件的心靈狀態。它是對被給與的表象與我們不同的認知根源的關係的意識，藉由這種意識它們相互之間的關係才能正確地被決定。」(KrV, A260/B316)

有關模態環節的重要特性可以歸結為下列兩點：首先，它表示判斷的規範性效力；其次，它表示認知能力的主觀條件，進而規範了其它的環節並且統一了它們，因而是它們的不可或缺的基礎。相應於這兩個特性，康德也主張在鑑賞判斷的模態環節中具有一個判斷力批判的「主要環節」(KU §29, V266)，因為它表明鑑賞判斷有一個先天原則。這就需要從這個原則所根源的認知能力的結構與功能來推證它的合法性。(參閱 §35; §36, V288)

(三) 鑑賞判斷的模態

那什麼是鑑賞判斷的模態呢？根據上述的分析，這即是問：(1)什麼是鑑賞判斷所涉及的認知能力？(2)鑑賞判斷中的「繫詞的值」，即對象的審美表象與審美情感的連結（肯定）與分離（否定）具有什麼樣的效力？(3)這效力的主觀條件是什麼？

我將先處理問題(2)，其次(3)，最後(1)。在此不先處理問題(1)的主要理由是：因為按照 §§18-22，康德分析鑑賞判斷的模態是從問題(2)開始的，進而到問題(3)，最後，才將鑑賞力視為一種「共感能力」，來總結鑑賞判斷的分析。其實，康德在《判斷力批判》的兩個導論裡，已經先闡述了審美的反思判斷力的構想，⁴⁶而且在 §1 的開頭，也依一般的理解，將鑑賞力初步地定義為「對美的東西之評判的能力」(V203 註)。

⁴⁶ 本文無法詳細探討康德有關審美的「反思判斷力」之構想。在前言以及後續的探究中僅能大略地觸及它。正如康德，我也是以此構想作為背景來處理上述問題(2)和(3)的。

所以，整體而言，康德實際上是先處理問題(1)的，並且以此作為背景，來展開審美判斷力批判的。但是，為了敘述的方便以及本文論題的開展結構，⁴⁷還是按照 §§18-22 的理路來闡述。

首先，問題(2)。康德依循鑑賞判斷分析的一般進程，先從一般的用語出發來考察表象與美感的連結效力，再進而分析它的先天條件。對每一個表象，就其與認知能力的關係來看，我們可以說，它都可能伴隨一個快樂。對快適者的表象，就其與感官的關係來看，我們說，它確實在我身上產生快樂。「但對於美的東西，我們卻認為，它與愉悅有一個必然的關係」。(KU §18, V236) 這種必然性既不是理論客觀的，因為我們不能先天地認知每個人在我稱之為美的那個對象上將會感受到這個愉悅，亦即不能從對象的概念來證明它的表象會與快樂相連結；這種必然性也不是實踐的，因為美感不是那種對我們的意志直接受道德法則所決定時的心靈狀態的意識。由於我們能夠知道的客觀必然性只有這兩種，所以，我們所設想的那種審美的必然性只能是主觀的。又因為鑑賞判斷是「感性的」(ästhetisch) 而且只能是「單稱的」(einzeln)，所以在鑑賞判斷中所設想的那種必然性只能被稱為「範例的(exemplarisch)，亦即一種所有人對一個被視為如同一條我們不能給出的普遍規則的實例一樣的判斷加以贊同的必然性」 (§18, V237)。

因為鑑賞判斷不是認知判斷，所以一個對象的審美表象不能被歸攝到某個確定的對象概念下。因而鑑賞判斷不可能是一條藉由知性的概念所能表達的普遍的、客觀的規則之實例。進而也不能藉由理性推論從某條這樣的規則來導出鑑賞判斷的必然性。亦即，對於鑑賞判斷不可能有如下的理性推論：⁴⁸對所有的 x ，如果 x 具有性質 F ，則 x 是

⁴⁷ 因為在探究§22之後，本文接續處理§35及§40，這兩節直接涉及問題(1)。

⁴⁸ 參閱 KrV, A75f./B101。康德在此藉由假言的理性推論來說明思考一般之構成環節只能有三

美的（或然的假言判斷）；而 x 具有性質 F （實然的定言判斷）；所以， x 是美的（必然的定言判斷）。因此，鑑賞判斷的必然性不是「明證的」（*apodiktisch*）。

正如「天才」所創造的、具有原創性的藝術作品是作為後繼者的「典範」（*Muster*）一樣，（參閱§46, V308）由純粹的鑑賞力所下的鑑賞判斷也是原創性的。它作為「典範」不是提供他人作為模仿之用，而是作為評判的準繩，以銳利每個人自己的鑑賞力。如果鑑賞判斷具有客觀的規則，則我們就可以透過這規則或其實例，而不必藉由自己的鑑賞力來評判。這等於說，不能藉由模仿他人的鑑賞判斷而獲得自己的鑑賞力。

因而我們將某些鑑賞力的產品視為範例的；不是好像鑑賞力可以藉由模仿其他的鑑賞力而獲得似的。因為鑑賞力必須是一種屬己的（*selbsteigen*）能力；可是，誰模仿一個典範，如果他逼真地再現它的話，雖然顯示了熟能技巧（*Geschicklichkeit*），但是只有當他能夠自己評判這個典範時，才顯示出鑑賞力。（§17, V232）

康德以兩種方式來理解鑑賞判斷的必然性。它或者表示一個對象的審美表象與自己的情感的連結之必然性，美感因而也被稱為「必然的愉悅」（§22 末）；或者它表示所有人對我的判斷加以贊同的必然性，康德也稱這種必然性為「普遍贊同的必然性」（§22 標題）。兩者其實是相互蘊含的。不過如上所述，前者是首出的。

由於審美的主觀必然性不是明證的，加上情感不是透明的，所以在鑑賞判斷中所設想的這種範例的必然性，是「有所保留的」或「有附帶條件的」（*bedingt*）。⁴⁹從一般人對「美的」這個語詞的用法及對鑑賞判

種判斷的模態。

⁴⁹ *KU* §19 標題。‘*bedingt*’在德文裡有兩種意義：一種是表示某種不確定性，語帶保留地提出自

斷的看法中，鑑賞判斷之為鑑賞判斷必然會要求每個人的贊同，這點使得它與對快適者的判斷不同。我們認為：鑑賞判斷有對錯之分，如果他人的判斷與我們的不同，那麼必然有一方是錯的。如果我們相信自己是對的，儘管無法證明，則我們會認為，持相反意見的是沒有鑑賞力的。⁵⁰

誰宣稱，某個東西是美的，他就會要求每個人應該對眼前的這個對象加以贊同，並且同樣地宣稱，它是美的。（§19, V237）

再次強調，誰下一個鑑賞判斷，他就必須且應該提出這樣的要求，這是毫無折扣可言的，否則他就不要使用「美的」這個字。⁵¹有所保留的是，對這要求的內容中所含有的應該，因為我們絕對無法肯定我們所下的鑑賞判斷是純粹的。

因此審美判斷中的應該，就算按照評判所需要的一切材料也一樣，只是有所保留地被提出的。我們追求每一個其他人的贊同，因為我們對此有一個所有人都共同的根據，我們甚至將能期待這種贊同，只要我們總是能肯定這案例正確地被歸攝於作為贊同規則的那個根據之下。（§19, V237）

其實這種「期待」只是一種理性的期待，一種可能與道德興趣相結合的希望，即使實際上永遠不可能找到這種贊同。不過，這種期待對於鑑賞判斷本身卻不是根本的。首要地是，鑑賞判斷必須提出上述的要求，亦即，它必須「設定」（*postulieren*）一個普遍有效的情感（普遍的聲音）的可能性，否則鑑賞判斷就不可能。（參閱§8, V216）而且這要求也不是

己的宣稱（相應於英文‘conditional’）；另一種是邏輯上的意義，即每個宣稱都受其原則作為條件所制約的（相應於英文‘conditioned’）。後者是§20 談論鑑賞判斷的條件所使用的意義。參閱 H. E. Allison (2001), pp.370-371 n5。

⁵⁰ 參閱 *KU* §7 (V212f.), §22 (V239), §56 (V338), *Logik Philippi* (XXIV350)。

⁵¹ 參閱 *KU* §7 (V212), §8 (V214), §58 (V346)。

說，其他人將會，而是說，應該贊同我的判斷。(參閱§22, V239) 換句話說，「鑑賞判斷本身並不設定每一個人的贊同(因為這只有邏輯普遍的判斷才能作到，因為它可以提出論據)，它只是向每一個人要求這個贊同，作為一個規則的案例，就此案例而言，它〔案例〕並不期待概念的證實，而是期待他人贊同的證實。」 (§8, V216) 誰下一個鑑賞判斷，他就必須把他自己的判斷視為一條不可言說的規則之「範例」；但是，事實上它是不是一個範例，他自己也無法證明；他只能向他人提出應該加以贊同的要求，並且期待他人的贊同來證實自己的判斷。

鑑賞判斷的這種要求不是以經驗性的根據作為基礎的。因為純粹的鑑賞判斷是一個先天的判斷，它「無需等待他人的贊同」 (§36, V288)，而是必須根據「自己的鑑賞力」，即審美的「自律」 (§31, V281) 來評判一個對象。因此，在審美的必然性中可以區分出三種層次：1. 必然要求(構成性的)，2. 有所保留的應該(規約性的)，3. 理性的期待(目的論的)。⁵²

現在，處理問題(3)。鑑賞判斷的必然性的主觀條件是什麼？康德的答案是共感(Gemeinsinn)的理念。現代讀者大概會對這個理念感到突兀，但對於十八世紀的人或許會感到親切。康德在《第一導論》與《判斷力批判》的§20之前，從來不曾提過這個理念，除了在§8(V216)裡提到了一個涉及共感的「普遍的聲音」(allgemeine Stimme)的理念之外。對於讀過§9的人應該會回答，這種必然性的條件在於認知能力的自由遊戲。那康德為什麼引進這個對於它的系統並不是不可或缺的傳統概念呢？我認為理由在於：他想藉由這個概念讓他自己所發明的審美的反思判斷力的構想比較容易被人理解與接受，加上 *sensus communis* 的豐富意涵恰好可以闡明判斷力的中介任務。

⁵² 有關括號中的註解的說明，詳見後文。

康德運用他慣常所使用的假設消去法來論證，鑑賞判斷的必然性的條件是共感的理念。既然鑑賞判斷宣稱一種主觀的必然性，而「必然性總是必須奠基於先天的根據」（*KU* §31, V281），那麼鑑賞判斷必須有一個先天原則。可是鑑賞判斷是「感性的」（*ästhetisch*），因而它的原則不能是透過概念的客觀原則，只能是透過情感的主觀原則。這種主觀原則「只透過情感，而不透過概念，但卻普遍有效地決定什麼令人喜歡或不喜歡，但是一個這樣的原則將只能被視為一個共感（*Gemeinsinn*）」。⁵³換句話說，康德在此引進傳統的共感理念是因為它含有這裡所要求的那種主觀原則，只要它不被誤解的話；一個被恰當詮釋的共感理念將是這種主觀原則的唯一人選。但是‘*Gemeinsinn (sensus communis)*’在德文的一般用法中也指「通常的知性」（*gemeiner Verstand*），即一種總是按照概念（儘管這概念通常只是含混地表象某些原則）來判斷的能力。這種「通常的知性」在§40（V295 註）裡也被稱為邏輯的 *sensus communis*，以便和審美的 *sensus communis* 相區別。接下來康德註明：他所理解的共感「不是外部感覺（*äußerer Sinn*），而是我們的認知能力的自由遊戲的結果」（§20, V238）。根據§9，這種結果便是普遍可傳達的、純粹的審美情感。最後，康德總結：只有在預設有這樣的共感之下才能下一個鑑賞判斷。

審美情感不是五種外感官的分殊感覺，這是第一環節的分析結果，那麼它是內感官的感覺嗎？應該不是，至少不是在第一《批判》意義下的對象化的時間意識中的內感覺。⁵⁴鑑賞判斷，雖然也是一種「在心靈中」（*im Gemüt*）的知覺活動，但是這種反思的「感性」活動，可以說，是一種身心整體的交融活動，是感性與（廣義的）理性的協調一

⁵³ §20, V238。

⁵⁴ J.-F. Lyotard (1991, pp.232-233) 試圖創造性地詮釋與擴展康德的 *sensus communis* 的理念。他認為，美不能被已經被構成與統一的主體所經驗。正如他文章的標題所示，（審美的）主體是在誕生中（*in statu nascendi*）的主體，但在圖式化的時間中，是不可把握的，是範例的（總是誕生的）。美感不是內部感覺，不是主體的「自感」（*auto-affection*）。

致，因而很難單純地在身體中加以定位。根據康德，美感是一種特殊的「生命促進的情感」 (§23, V244)，它類似有機體的自我組織，擁有一種「別無其他意圖地去維持表象自身的狀態和認知能力的活動」的內在動力。「我們逗留於對美的東西的觀看，因為這觀看會自身強化與再生」。(§12, V222)

那為什麼只有在預設有共感之下，一個鑑賞判斷才可能呢？共感是一種「理念」。一般而言，理念對於康德是一種在直觀中沒有與其相應的對象的概念。這只是說，理念沒有理論認知的客觀有效性或實在性。但理念在道德判斷或道德義務的踐履中，有其實踐的客觀實在性。現在，共感是鑑賞力的理念，它是一種「只透過情感，而不透過概念，但卻普遍有效地決定什麼令人喜歡或不喜歡」的主觀原則。(純粹的) 審美情感是這原則的實例、或「範例」。因而審美情感可以，而且僅能被視為共感，一種主觀普遍的（即對所有可能的判斷者都有效的）、必然的情感。⁵⁵根據日常用語或常理，鑑賞判斷有兩個貌似矛盾的特性，即單純主觀性與客觀性。一個獨立於任何概念，而只根據「自己的情感」來評判一個對象，但卻又宣稱自己是普遍有效的判斷，這是如何可能的呢？⁵⁶唯一的可能是有普遍有效的情感。根據傳統的術語，康德將這種情感稱為「共感」(Gemeinsinn、*sensus communis*)。與「通常的知性」相對，「共感」是一種情感能力 (*sensus*)；與感官愉悅相對，它是共同的、普遍可傳達的 (*communis*)。⁵⁷

⁵⁵ 參閱 H. E. Allison (2001), pp.148-149。

⁵⁶ 參閱 §36, V289。「自己的」在此有歧義。一方面指「個人的」、「私人的」；另一方面也指「自律的」(*autonom*)、「不依賴他人的判斷的」、「無需等待他人的贊同的」(參閱 *KU* §31, V281; §36, V288)。在常人的理解中，「自己的情感」只在第一種意義下使用；反之，在康德，兩種意義皆有。不過，鑑賞判斷如果可能，則只能是第二種意義。在此意義下，我只關注情感的「普遍有效性」，而不是如同在第一種意義下，只關注情感的「事實性」。參閱 *KU* §§36-37。

⁵⁷ 參閱 §40, V293, V295。對於 '*sensus communis*'，康德強調其中的 '*sensus*' (情感、感官)，因而把共感 (Gemeinsinn) 歸屬於「低級的認知能力」。參閱 *Anthr.*, VIII169。

但是，康德依不同的方式使用‘*Gemeinsinn*’。至少可以分為三組不同的意思：情感、原則（規範）、鑑賞力本身（情感或感受能力）。⁵⁸這是康德的顛頂，還是鑑賞判斷的特性使然呢？我想是後者。首先，*sensus communis* 是一種普遍有效的、必然的情感。這種情感作為認知能力的自由遊戲的結果可以被刻劃為「無利害關心的」。但是，其次，情感對康德不僅是一種被動的心靈狀態，而且也是一種鑑別與評價主體生命的促進與阻礙的心靈能力，是一種「快樂與不快樂的情感能力」(*Gefühl der Lust und Unlust*)。⁵⁹共感作為藉由認知能力的自由遊戲的結果來評判一個對象或其表象的美或不美的能力，其實就是鑑賞力。因而康德也在§40 藉由共感來刻劃鑑賞力。「鑑賞力就是先天地對那些（不藉由概念而）和所給與的表象相連結的情感之可傳達性作評判的能力」。(§40, V296) 再者，共感被視為一種對所有判斷者皆有效的普遍情感，以此為根據所下的判斷也是普遍有效的。這是一種「範例的有效性」 (§22, V239)。因此最後，共感作為那不可表述的鑑賞判斷的先天原則的「範例」，也就可以把自己視為鑑賞判斷的原則或規範。因而，共感其實是審美的合目的性原則的另一種表述，一種「範例式的」表述；它不是鑑賞力自身的另一原則。因而，鑑賞力的所有要素被統一在共感的理念中。(參閱§22, V240)

只有在預設有共感之下，鑑賞判斷才有可能。這是康德藉由判斷的模態環節的分析所獲得的結論。「自己的」情感與對象的連結只有在涉及鑑賞力作為共感時，才能被視為必然的。這樣也回答了上述所提的問題(1)。

⁵⁸ 參閱 H. E. Allison (2001, pp.156-157), D. W. Crawford (1974, pp.128-30), P. Guyer (1997, pp.249-252)。——情感 (§20; §40, V295), 原則 (§20), 規範 (§22), 鑑賞力 (§22, §40, V293, 295)。

⁵⁹ 參閱 *KU*, §III (V176-178), §IX (V198), *EE* §XI (XX245-246)。另外，參閱 H. E. Allison (2001), p.69。

二、審美規範性的獨特基礎——純粹的鑑賞力

共感是鑑賞判斷的可能性的必要條件 (§20)。那我們有什麼理由，必須假定共感存在呢？ (§21) 康德認為，只要不是極端的懷疑論者都必須假定有共感的存在，因為共感所根據的是我們的認知一般之主觀必要的條件，因而我們可以合理地假定：這個條件對於所有具有認知能力的人都是共同的。

(一) §21 的論證重構

一般大致認為：康德在§21 中，企圖從認知能力的主觀條件來推證「共感」是鑑賞力的原則，因而共感在此被視為單純審美的，即視為 *sensus communis aestheticus*。從鑑賞判斷批判的任務與論述的整體脈絡來看，這種解讀是相當自然與合理的。但是，另外一種較少為人所支持的解讀也是可能的，儘管比較不自然。⁶⁰根據這種解讀，在§21 中的共感就不是單純審美的，而是「嚴格認知的」，但它卻不是在§40 中被稱為 *sensus communis logicus* 的「通常的知性」。因為根據艾力森 (H. E. Allison)，這種「認知的共感」也是一種只能藉由情感，而不能按照概念來評判對象的能力。因而艾力森主張，在§21 中所要展示的是，有關共感的一個嚴格認知的構想的設定之合理性。這個任務本身，雖不屬於作為審美共感的鑑賞力的推證，但是卻可以藉由與它的類比來闡明這個推

⁶⁰ 參閱 H. E. Allison (2001, pp.149-155), Chr. Fricke (1990, pp.168-171)。Fricke 認為，這只是一種可能的解讀方式，康德自己並不一定如此認為；Allison 根據 Fricke 的暗示，進一步地主張，這是康德自己的想法。但是，從審美判斷力批判整體，尤其是有關共感的相關段落的論述來看，Allison 的主張不具說服力，儘管是一個很吸引人的洞見。因為康德從來不曾明說，有一個嚴格認知意義的共感；就認知判斷而言，他所強調的是「思想」的、而不是「情感」的普遍可傳達性。(參閱 *KU* §40, V296) 不過，從康德哲學的整體來看，我並不否認 Allison 的這個構想自身的可能性，而是否認，康德在§21 會突然歧出地提出一個深富洞見的構想，卻又隱晦地加以暗藏，以便挑戰讀者的理解與分析的能力。

證，如同在§40 (V294f.) 康德離題地以通常人類知性的啟蒙的三個格律，來闡明審美的共感能力的基本原則一樣。⁶¹但是，這兩種解讀都面臨一個共同的危險，即鑑賞判斷的規範性將喪失自身的獨特基礎，而建立在認知的規範性的條件上。為了闡明審美的規範性有其自身的基礎，有必要詳細地探討康德在§21 的論證。⁶²§21 只有一段，由六個長句構成。依其義理，可以將論證重構如下：

1. 認知和判斷及其所伴隨的確信必須是普遍可傳達的。因為否則的話，它們與對象的協調一致就將不可能。那麼它們就將只是表象能力的一種單純主觀的兒戲 (Spiel)，正如懷疑論者所主張的一樣。(第一句)
2. 如果認知應該是普遍可傳達的，則那個產生出認知的心靈狀態也必須是普遍可傳達的。這種心靈狀態即是認知能力對於一個認知一般 (Erkenntnis überhaupt) 之協調 (Stimmung)，亦即，適合於從一個對象的表象來產生認知的那種比例 (Proportion)。這種協調是認知的主觀必要的條件。除非我們接受懷疑論者的主張，否則就必須接受它也是普遍可傳達的。(第二句)
3. 這種協調實際上總是在發生著，當一個藉由感官被給與我們的對象把構想力帶入雜多的綜合活動，而藉由這個活動，構想力也同時把知性帶入雜多在概念中的統一活動時。⁶³但是認知能力的這種協調，按被給與的對象的差異性，會有不同的比例。(第三、四句)

⁶¹ 參閱 H. E. Allison (2001), p.150。

⁶² 下列康德論證的重構 (僅就結構上) 大致參閱 H. E. Allison (2001), pp.150-151。

⁶³ 簡言之，當我們在判斷中藉由概念認知一個對象時。這是一般很自然的解讀方式。但是在此，是否只是在描述單純認知的活動，還是「認知一般」之活動 (參閱 KU §35, V287; EE §VII, V220)，因而也包括審美的活動？這極具爭議。因為「知性在概念中的統一活動」的「概念」，不一定指一個確定的 (bestimmt) 特殊概念，也可以解讀為「概念一般」，亦即，在審美的單純反思中，知性只是就其作為「概念一般」之能力，提供規則性而已；(參閱論證的「前提二」，以及後文對此的討論) 因而我主張後者。

4. 儘管如此，必須有一種比例，在其中這種內在的（一個能力透過另一個能力的）活化（Belebung）關係對於兩個心靈能力就對象的認知一般來看是最佳的比例；而且這種協調只能透過情感（而不能按照概念）來決定。（第五句）
5. 認知能力之間的這種協調（最佳的比例）本身，連同（在表象一個被給與的對象時）對這種協調的情感都必須是普遍可傳達的。（第六句）
6. 但情感的普遍可傳達性預設一個共感。（第六句）
7. 所以，我們有理由，可以假定這個共感。這個理由不需要立足在心理學的觀察上，而是基於共感作為我們認知的普遍可傳達性的必要條件。⁶⁴再者，認知的普遍可傳達性是在任何邏輯和任何不是懷疑論的認知原則中都必須被預設的。（第六句）

這個論證是以§9 為基礎的，但與它卻也有三項基本差異。首先，這裡引進共感來稱呼認知能力對於認知一般之協調的情感。根據上述，這項差異不是本質的。⁶⁵其次，在§9 是從鑑賞判斷的特性，藉由認知（或屬於認知的表象）的普遍可傳達性來證成美感（作為認知能力的自由遊戲的結果）的普遍有效性的。這裡卻是從認知的普遍可傳達性，藉由認知能力對於一個認知一般之協調作為認知的主觀必要的條件來證成共感（普遍有效的情感）的。第三，認知能力的（僅能被情感所決定的）「最佳的」比例之構想是§9 所沒有的。

雖然在§21 的論證中並沒有明言，這裡的共感是單純審美的，但卻也隱含有兩條線索，即構想力與知性的「相互活化」與「最佳比例」的關係。一般很自然地會認為，這兩種關係特別是用來刻畫認知能力在鑑

⁶⁴ 共感自身就是「我們認知的普遍可傳達性的必要條件」嗎？我認為不是。它只是以情感的方式表達了這項條件。但是，如果採取字面上的意義，我們就不得不接受 Allison 的詮釋，即這裡的共感是嚴格認知的，不是審美的共感。

⁶⁵ 採取嚴格認知的解讀的人將會反對。

賞判斷時的「自由遊戲」的。但是，這點並不一定是必然的。它們或許也可以適用於非審美的情況，例如，判斷力在反思規則或運用規則時並沒有「確定的」(bestimmt) 判準可以用來肯定所設想的或所運用的規則是否適合於當下的情況。判斷力彷彿直接（不受任何特殊概念或規則所決定）就「看到」或「感覺到」一種適合性。⁶⁶因而可以用嚴格認知意義的共感（能力）來刻畫判斷力的這種不能透過學習而被教導、只能透過實例來練習的天賦才能。⁶⁷

由於本文的主旨在於，藉由審美共感的理念來闡明審美的規範性有其自身的獨特基礎，而不在於探討鑑賞判斷的推證本身，以及有關§21 的文本詮釋的可能性，所以對於§21 的論證，我只想簡略地探討共感自身的基礎。總而言之，康德是經由「審美的單純反思」與認知的（或邏輯的）反思之間的類比關係來闡明這個基礎的。

（二）審美共感的規範性基礎

回到§21 的論證。對於論證的「前提一」與「前提二」，一般論者大致都沒有很大的爭議。對於「前提一」，根據康德的知識論，判斷的「客觀有效性」與「必然的普遍有效性（對每個人）」是可互相取代的。⁶⁸再者，在《判斷力批判》中，「普遍有效性」與「普遍可傳達性」被視為同義的。（參閱§9）儘管一般說來，普遍有效性與普遍可傳達性的意義不同；

⁶⁶ 參閱 H. E. Allison (2001), p.154。H. Ginsborg (2006)發揮這個構想來闡明經驗的概念化能力的「知覺規範性」(perceptual normativity)，它是一種隱含在知覺經驗中對所知覺的對象與知覺本身的「適合性」的意識，它比與事實相符合的真理還更為原初。Ginsborg 主張，這種知覺規範性與審美的規範性具有同構的連結，不過她並沒有主張，康德有一個嚴格認知的共感的構想。

⁶⁷ 參閱 *KrV*, A133 f./B172 f. Allison (2001, p.372, n21) 的詮釋的另一文本根據是：引申康德在〈什麼叫做在思想中定向？〉(*Orient.*, VIII134-135) 一文中有關「情感」在認知中所扮演的角色。原初的左右區分不能藉由概念，而只能藉由對身體的左右手的「情感」來分辨的。因而我們是藉由這種身體的左右處，在空間中定立並指引我們的方向的。

⁶⁸ 參閱 *Prol.*, §§18-19 (IV298), *KrV*, B142。參閱 H. E. Allison (2001), p.151。

但是，若排除一切心理學上的差異，以康德式先驗的定義來看，則兩者可視為等同的。因為：若 x 是普遍有效的，則在相同的條件下，每個人皆可獲得相同的（或相似的）結果（即 x 是普遍可傳達的），反之亦然。所以，在這個意義下，如果否定認知的普遍可傳達性，也就否定認知的客觀有效性（或普遍有效性），因而也否定了認知與對象協調一致的可能性，亦即，我們便無法區分單純的個人意見和事實。換句話說，我們無法分辨「在我看來， x 是如此」和「 x 是如此」。所以，否定「前提一」的代價就是接受懷疑論的主張。但是，值得注意的是康德在此並沒有要駁斥懷疑論。⁶⁹

「前提二」進一步地把認知的普遍可傳達性轉移到產生認知的主體狀態，即認知能力對於一個「認知一般」之協調，亦即認知之主觀必要的條件。如果認知是普遍可傳達的，則產生認知的客觀的形式條件應該也是大家所共同的（或公共的）。一切認知判斷的客觀形式的條件在於：藉由構想力對於相類似對象的雜多所攝取綜合的感性直觀的表象都能被歸攝於知性的一個相同的概念之下，簡言之，即對象的直觀表象可以被歸攝於對象的概念之下。從主觀形式的面向來看，這即表明：構想力藉由一個概念或規則而被歸攝於知性之下，亦即構想力與知性處於一個就認知的可能性而言的協調一致的關係。如果否認這個認知之主觀的形式條件是所有人所共同的，那麼也就必須敞開懷疑論的大門。⁷⁰所以，康德在§38 的推證中也特別註明：鑑賞判斷的可能性必須預設，「認知一般」之主觀形式的條件是大家所共同的，亦即預設，所有人的認知能力不僅是同構的，而且其運用也根據相同的先天原則。⁷¹

⁶⁹ 參閱 H. E. Allison (2001), p.151。其實康德整個批判哲學從來不曾要、也不能擊倒極端的懷疑論，只能藉由理性的批判指明，極端的懷疑論其實是一種變相的獨斷論。參閱 *KrV*, BXXXIXf. 註，A758-769/B786-797。

⁷⁰ 參閱 H. E. Allison (2001), pp.151f。

⁷¹ 參閱§38, V290 註。康德在§38 的評論中，又再次強調這個批判哲學的基本預設。

「前提三」和「前提四」是論者的爭論焦點之所在。康德在「前提三」中，首次提出，認知能力的協調一致就不同的對象會有不同的比例；進而在「前提四」中，更進一步地主張，在這些不同的比例當中必須有一個對於「認知一般」之目的而言是「最佳的」比例。認知能力的這種「最佳的」協調一致具有兩項特性：首先，構想力與知性彼此相互活化；其次，這種關係不能被概念，只能藉由情感來決定。很自然地，根據§§1-20，這即是審美的情感，而「最佳的」協調一致意指認知能力之審美的協調一致，亦即認知能力之「自由和諧的遊戲」。這種情感對於每個人也都是普遍有效的（「前提五」：由前面的前提所得出的），再藉由§20的結果導出：這種普遍有效的情感就是共感（「前提六」）。因此，基於共感作為我們認知的普遍可傳達性的必要條件的理由，使我們有權假定有這種共感，除非我們想要接受懷疑論。因為懷疑認知的普遍可傳達性就是懷疑認知的可能性。⁷²

由於這個論證以§9 為基礎，因而也繼承了它的問題，即沒有明確地區分鑑賞判斷與認知判斷之主觀形式的條件，好像兩者就等同於構想力與知性就一個「認知一般」之可能性而言的協調一致似的。因而§9 和§21 的論證的主要步驟就從一方推導到另一方。就我們的脈絡而言，上述好像是從認知的不同比例（「前提三」：一般被解讀為單純認知的）「滑轉到」審美的最佳比例（「前提四」：一般自然地被解讀為單純審美的）似的，因而後者似乎和前者是屬於相同種類的，只是程度有所不同而已。相類似地，康德在兩個導論裡，也預先就把知識論的意涵帶入自然合目的性原則之普遍的表述中，亦即，把特殊的自然形式及其法則視為一個適合於我們認知的系統。康德會如此作的理由（或原因）或許在於：一方面，為了推證自然合目的性原則是我們經驗認知之主觀先驗的原則；（參閱

⁷² 參閱 H. E. Allison (2001), pp.152-155。

KU §§IV-V) 但另一方面，卻又把審美的自然合目的性視為普遍的自然合目的性的「感性的」(ästhetisch) 表述。(參閱 KU §VII) 三種自然合目的性都是主觀的、形式的。為了避免將三者混同而導致矛盾，即一方面，嚴格地區分鑑賞判斷與認知判斷，但另一方面，兩者卻具有「相同的」基礎或原則；因而必須嚴格地區分這三種原則。同理，現在也必須嚴格地區分鑑賞判斷、認知判斷與「判斷一般」之主觀形式的條件，否則將導致一個為人所熟知的兩難。這個兩難可以用不同的方式來表述。簡單地說，如果認知能力的「自由遊戲」(或共感)是所有認知都必需的，那麼每一個對象的認知活動都將產生美感；但是每個經驗對象都是可認知的，所以每個經驗對象都將是美的；這卻違反一般我們對於鑑賞的直覺。但另一方面，如果認知能力的「自由遊戲」(或共感)是獨特的，那麼我們就無權從經驗認知的普遍有效性來論證審美情感的普遍有效性。

所以，是否有一種融貫的詮釋，既能保有共感(或認知能力的自由遊戲)的獨特性，又能基於「認知一般」之主觀必要的條件，合理地假定共感的存在？我主張：從共感或鑑賞力的「單純反思」的特性，經由與日常經驗概念形成之認知的或「邏輯的反思」(知覺經驗的概念化)之類比，可以提供一種這樣的詮釋。§21 的論證只是一個「類比推論」，⁷³不是直接從經驗認知的普遍有效性邏輯地歸結審美情感的普遍有效性。但是它不是一種經驗性的，而是根據「判斷力一般之運作程序」(參閱§39, V292f.)所作的類比推論。鑑賞判斷和認知判斷不僅有類似的判斷形式，而且兩者的主觀形式的條件也相類似。在鑑賞判斷和認知判斷中，構想力與知性都達到一個對任何判斷(「判斷一般」)都必需的協調一致。儘管這兩種協調一致，就形式的關係而言(即就「判斷一般」之主觀形式的條件而言)是相同的，因而都屬於一種(有關對象的)判斷；但是它

⁷³ 有關「類比推論」可參閱 KU §90 (V464 註), *Jäsche Logik*, IX132f.。

們之間卻也存在有本質上的差異。在鑑賞判斷中，構想力與知性的協調一致是自由的遊戲，不受任何概念所決定，因而只能藉由情感來鑑別；但在認知判斷中，它們受概念所決定，因而是「有法則的」工作。所以，兩者之間的類比關係是「判斷一般」之主觀形式的條件，即認知能力的協調一致。這個類比推論的根據在於它們共同屬於一個種類，即有關對象的判斷。但是，由於兩者之間的根本差異使得它們各自歸屬於一個獨特種類的判斷。鑑賞判斷的決定根據是一個「情感」，因而是「感性的」（*ästhetisch*）；反之，認知判斷，由於根據對象的概念，因而是「邏輯的」。

在此，無法詳細地探討「審美的單純反思」和「邏輯的反思」的特性，以及它們兩者之間的類比關係，只能簡單地並忽略文本根據而提出一些基本的構想。⁷⁴

不同於認知的或邏輯的反思，審美的「單純反思」不把一個對象的表象與其它的表象就一個藉此而可能的概念相比較，以便獲得一個概念，而是把表象與主體的心靈狀態就構想力與知性按審美的合目的性原則的自由遊戲相比較，以便藉由快樂與不快樂的情感來鑑別一個對象的美或不美。鑑賞判斷自身不僅不以概念的決定為基礎，而且也不以概念的獲得為目標，更不會產生一個概念作為反思的結果。

一般而言，構想力與知性的功能彼此相互對立，但在一個判斷中為了形成一個判斷之緣故，它們卻又必須彼此相互協調一致。構想力藉由直觀直接涉及一個對象，它趨向於把直觀中所提供的雜多盡可能完整地綜合成一個圖像；反之，我們的知性不能藉由概念直接涉及一個對象，而是僅能在判斷中（或許透過其它的概念）經由直觀才間接地涉及一個對

⁷⁴ 對此，筆者（2009a 及 2009b）另有專文探討，在此無需重複這項工作。有關這方面的討論，可參閱 H. E. Allison (2001, pp.14-30, 46-51, 168-171), B. Longuenesse (2000, pp.107-166), Ch. Fricke (1990, pp.114-120), H. Mertens (1973, pp.94-106, 115-124), D. Henrich (1992, pp.52-55), H. Ginsborg (2006)。

象，它趨向於在特殊的規則中尋找更為普遍化的規則。對於一個越是完整的、具有豐富地感性特徵的圖像，知性就越難找到一個統一的概念來歸攝它，使它成為這個概念的感性實例；反之，對於一個越是普遍的概念，構想力就越難經由這個概念的殊化，在直觀中提供一個恰當的圖像來展示它。構想力與知性在判斷中必須努力協調一致，以便能夠形成一個判斷。這種協調一致有程度之別——從一個使判斷成立的最低標準到一個最高標準。最理想的狀況是，構想力與知性之間的競爭止息、彼此相互配合得天衣無縫，宛如一場完美的雙人舞。就認知判斷而言，認知能力的協調只要達到低標就可；但有些時候，也會因各種不同的目的，而去追求認知的完滿性（Vollkommenheit）。但是，鑑賞判斷就不同，認知能力的協調在此總是趨向那完美的雙人舞——藉由比較認知能力當下的與那理想的關係而試圖找尋一個適合於對象的審美形式之「最佳的比例」。

審美的單純反思與邏輯的反思之間還有一個重要的類比關係，即構想力在兩者中具有相類似的功能。為了避免循環地解釋日常經驗概念的獲得或知覺經驗的概念化過程，在經驗認知中，構想力必須能夠先於且獨立於概念而建立一個「圖式」（Schema），即構想力在直觀中所攝取綜合的雜多圖像本身必須呈現它自己已經含有某種「在其自身是普遍的東西」（即圖式），亦即，展示一個在反思中還未、但尚待決定的、而且「可決定的」（bestimmbar）概念，否則構想力所提供的圖像就不能作為反思的基礎，以便在判斷中形成一個經驗的概念。相類似地，在審美的單純反思中，構想力能夠先於且獨立於任何概念化或與其它知覺的比較就呈現它自己已經含有某種「在其自身是普遍的東西」；後者不是一個真正的「圖式」，而是宛如一個圖式（Quasi-Schema）。因為審美的直觀形式不是展示一個儘管尚未決定的、但終究是可決定的概念之圖式，而是只呈現自己好像是合乎某條規則似的，儘管我們無法決定是哪一條。

三、理想的鑑賞力

§9、§12 和§21 連同§35 一起，給「§38 鑑賞判斷的推證」提供了所有必要的基礎。康德不把§9 和§21 視為「推證」的主要理由在於：鑑賞判斷既然有其自身的先天原則，那麼就必須從這個先天原則的根源（即判斷力）來證成它的合法性。這不同於對崇高判斷的分析已經闡明它的先天基礎就在於道德，而道德的普遍有效性不容置疑，因而對崇高判斷的分析同時也就是它的推證。（參閱§30, V280）但這和對於鑑賞判斷的分析所得的結果不同。因為，雖然從四個環節的分析可以得到鑑賞判斷有先天的根據與原則，而且經由與認知判斷的類比關係也可以合理地假定有普遍有效的情感（共感），但這也只是一個根據「認知一般」之主觀形式的條件所作的「類比推論」。鑑賞判斷直接所根據的究竟還是判斷者「自己的」情感。而「情感」（除了純粹的道德情感之外）總是經驗地被給與的。所以，對「純粹的」鑑賞判斷的可能性的疑慮還是沒有完全排除。一個純粹的鑑賞判斷是一個先天綜合的判斷嗎？如果是，那又是怎樣的一種先天綜合判斷呢？它如何可能呢？它的先天原則具有什麼樣的特性，及其運用範圍與界限何在？等等諸如此類的問題還有待澄清與解決。⁷⁵所以，這仍舊還是需要一個「推證」。從先驗推證的方法來看，這就必須將鑑賞判斷中所含有的經驗性要素抽離，只考量其中的形式要素。就鑑賞判斷而言，其判斷的質料是情感而不是概念，判斷（或情感）的邏輯形式（或邏輯特性）是情感（或鑑賞判斷）的「先天的普遍有效性」與「必然性」。⁷⁶鑑賞判斷先天地所宣稱的因而而不是一個「情感」（的事實性）而是「這個情感的普遍有效性」。「我用快樂來感知與評判一個

⁷⁵ 參閱§36, §9 (V218)。

⁷⁶ 參閱§31, §35 末。

對象，這是一個經驗性的判斷。但我認為它是美的，即我可以要求那個愉悅對於每個人都是必然的，這卻是一個先天的判斷。」 (§37) 前者無法與一個對快適者的單純主觀的「感性的」(ästhetisch) 判斷相區別，但後者卻是一個先天的「感性」判斷。因此，用共感(即普遍有效的情感)來評判一個對象才是一個純粹的鑑賞判斷。這樣的判斷才是一個先天綜合的判斷，儘管只是第一《批判》意義下的「不純粹的」先天判斷。所以，一個純粹的鑑賞判斷才是真正的「範例」，因而可以把自己視為鑑賞判斷的原則與規範。經由這些方法論的考量 (§§30-37) 與 §§1-22 實質分析的準備，§38 的推證就很容易了。所以，§38 和 §9 與 §21 的差異主要在於方法論的考量，不在於實質的內容。

(一) 鑑賞力是原初的自然能力

在這樣的考量的背景下，我們就可以來面對一個挑戰，試著來分析 §22 的第二段，即鑑賞判斷分析正文的結束段落。這個段落具有無與倫比的系統性意義，但卻含混不明，論者意見紛擾，沒有定論。

[1] 實際上，我們預設了共感的這個不確定的規範，這點由我們自認為在作鑑賞判斷所證明。[2.1] 是否事實上有這樣一個作為經驗之可能性的構成性原則，或者有一個更高的理性原則使它只是成為我們的規約性原則，[以便] 為了更高的目的才在我們之中產生一個共感來；[2.2] 所以，是否鑑賞力是一個原初的和自然的能力，或者只是一個尚待獲得的和人為的能力的理念，以致於一個帶有普遍贊同要求的鑑賞判斷，事實上只是一個理性的要求，去產生感覺方式(Sinnesart)的一種這樣的一致性來，而且那種應該，亦即每個人的情感與每個他人特殊的情感相匯集的客觀必然性，

在此只是意指這種一致性的獲得的**可能性**，而鑑賞判斷只是給這種原則的應用提供一個實例而已。〔3〕這些問題在此我們還不要、也不能探究；目前我們的任務只是把鑑賞力分解成它的各種要素，並且最終把這些要素統一在一個共感的理念中。（§22）

這個段落只有三句。第一句沒有爭議。每一位自認為在下一個鑑賞判斷的人必然預設共感的存在，並且以此為規範，因為這是鑑賞判斷必要的構成性條件。它是「不確定的」，因為沒有任何概念可以決定它，因而它不是「明證的」（§18），只具「範例的有效性」（§22.1）。第三句之前曾作為理由被徵引用來支持：模態環節分析的獨特地位，以及康德基於方法論的考量，因而在鑑賞判斷的分析中不作它的「推證」。後面這點理由，康德也曾在§9（V218）中，在結束對審美愉悅的主觀的普遍有效性的先天根據在於認知能力的自由遊戲的闡明時提到過。根據上述的分析，這應該也沒有問題。因而爭議的焦點在於第二句。

在第二句中，康德提出兩組他不想、也不能在此處理的問題。我們很自然地會問：那他又何必急著在這裡提呢？他想預先指明什麼？很明顯地，康德在此想點出鑑賞力與道德理性的深層關聯。這點沒有爭議。問題在於兩者的連結方式。主張康德將鑑賞判斷的終極基礎奠基在道德上的詮釋者認為，在這裡找到了一個極為關鍵的文本根據。我認為，這是一個錯誤的解讀。儘管康德在其它地方不乏類似這樣的暗示，但那也只是表明，鑑賞判斷與道德判斷的「親和性」（Affinität），並沒有因此就主張，後者是前者的基礎。所以，首先，就必須先澄清這些問題的系統性地位，然後才能確定它們的意義。

康德從鑑賞判斷的四個環節的分析裡已經闡明，鑑賞判斷的先天構成要素是無利害關心性、主觀的普遍有效性、無目的的合目的性和主觀的必然性，而且最後總結，共感是鑑賞判斷所必須預設的。根據上述的

分析，康德所詮釋的共感無非是純粹的鑑賞力或純粹的審美判斷力。從對這個能力的「批判」來證成鑑賞判斷的可能性，這是鑑賞判斷的推證所分派的任務。鑑賞判斷的特性在於，它的規範性自身構成了判斷本身的內容。這不同於客觀的認知判斷，因為後者的規範性並不直接構成判斷本身的「命題內容」。這是鑑賞判斷的「範例的必然性」與「範例的有效性」所具有的、獨特的深層意義。一個純粹的鑑賞判斷，既是鑑賞判斷的一個「範例」，也是其「原則」和「規範」。在鑑賞判斷中，純粹的審美判斷力，「它自己本身在主觀上，既是對象，也是法則」（§36, V288）。⁷⁷我認為：由於這個特性使得鑑賞判斷的「分析」與「推證」在核心內容上沒有很大的差異；主要的差別在於方法與任務的不同。鑑賞判斷的「分析」之方法與任務就在於：如果我們如此理解一個鑑賞判斷，那麼它的必要條件是什麼？反之，「推證」所關心的卻是：這些條件的合法性基礎是什麼？這些先天原則的運用條件與範圍是什麼？總結成一個問題：一個先天綜合的鑑賞判斷（它本身既是一個「單稱判斷」，也是原則自身或其「範例」）如何可能？

在這樣的解讀下，§21 只證成：如果一個鑑賞判斷是可能的，那麼我們就必須假定有共感（純粹的鑑賞力）。但是，事實上，是否有一個這樣的純粹鑑賞判斷，這還需要推證；儘管推證的結果最終也只是證成它是可能的，而且對於我們的認知能力的特性，也僅能證成它的可能性，但我們卻永遠無法肯定一個眼前所下的鑑賞判斷是否是純粹的。因此，上述引文的第一句可以視為§21 的總結：（1）「實際上，我們預設了共感的這個不確定的規範，這點由我們自認為在作鑑賞判斷所證明」。但是，

⁷⁷ J. Kulenkampff (1994, p. 117 ff.) 批評：康德在純粹鑑賞判斷之「判斷邏輯的」(urteilslogisch) 分析中混淆了兩個邏輯的（即對象語言的和後設語言的）層次。但是，經由上述的分析，我認為，他忽略了康德的「先驗反思」之特性——它既超越、也統一了一般所謂的對象語言與後設語言的區分層次。參閱筆者 (Jeng, 2004), p.246 n16。

我們實際上所自認為的鑑賞判斷真的是鑑賞判斷嗎，即它是純粹的嗎？這即是問：是否我們事實上擁有共感（純粹的鑑賞力）？所以，第二句中所提出的問題不僅涉及鑑賞力與道德的關聯，因而涉及鑑賞力的培養與教化，而且也暗示了除了鑑賞判斷的分析之外，還需要對鑑賞判斷的合法性加以證成。

藉由這樣的詮釋就可以澄清第二句中所提出的第一個問題（2.1）：「〔2.1.1〕是否事實上有這樣一個作為經驗之可能性的構成性原則，〔2.1.2〕或者有一個更高的理性原則使它只是成為我們的規約性原則，〔以便〕為了更高的目的才在我們之中產生一個共感來」。這究竟是什麼意思？一般皆把它理解為二選一的問題，並依各自的解讀選邊站。對審美的規範性採取認知進路的人大致會選擇共感是構成性的原則；採取道德進路的人會決定另一邊。但是，在康德「構成性的／規約性的」這組區分卻具有歧義。⁷⁸對於「經驗判斷一般」，知性的先驗原則（或範疇）是構成性的（立法的）；反之，理論理性的理念對此卻是規約性的（引導的，即用來指引知性在經驗中的運用）。這是這個區分的第一種意義，也是最為人所熟知的區分：構成性的知性法則／規約性的理性原則。但是，在知性的先驗原則中，數學性的先驗原則是構成性的，因為我們可以先天地在直觀中建構數學性的對象；但是力學性的先驗原則對於經驗對象（作為現象）卻是規約性的，因為我們的知性無法在直觀中建構對象的存在，它只能後天地（*a posteriori*）被給與我們，因而對於我們而言是偶然的。⁷⁹這是這個區分的第二種意義，也是通常為人所忽略的區分：

⁷⁸ 參閱 M. Friedman (1991)。

⁷⁹ 參閱 *KrV*, A178-180/B221-223; A664/B692。康德偶而也將這組區分用在實踐哲學上。「構成性的」在實踐上的意義是「實踐地決定的」(*KU* §88, V457)。道德法則對於我們的行動的評判是先天地決定的（即構成性的或立法的），但對於我們的行動的奉行（根據格律）卻只是「規約性的」，但對於「最高善」作為理性的對象卻又是「構成性的」(*KpV*, V135) 或「主觀—構成性的」(*KU* §88, V453)。

構成性的數學性法則／規約性的力學性法則。所以，「構成性的」與「規約性的」不一定是互斥的。因為力學性的法則（例如，自然的因果法則），在不同的觀點下，既是構成性的（在第一種意義下），也是規約性的（在第二種意義下）。

根據§21，共感是鑑賞判斷的構成性條件或原則（第一意義）。但這是從一個假設性分析所得來的結果。鑑賞判斷的可能性還需要推證，儘管推證的結果與§21 沒有什麼實質上的不同。康德主張：純粹鑑賞判斷是可能的，而且審美的合目的性原則對於審美的「情感一般」是構成性的。（參閱 *KU* §IX, V197）就形式上而言，這個原則決定一個「自己的」情感是先天地普遍有效的與必然的，因而可以與一個單純的感官愉悅相區別。但是，審美的合目的性原則對於一個當下的審美情感的決定卻也同時是規約性的（第二意義）。因為情感（除了純粹的道德情感之外）總是經驗地被給與的，我們無法先天地肯定，哪一個對象的審美形式會與我們的情感普遍有效且必然地連結在一起。實際上我們也沒有任何確定的規則可以用來肯定我們的情感是「無利害關心的」，即審美地純粹的。這也是為什麼共感原則只是一個「不確定的規範」。雖然共感是一個鑑賞力的「理念」，但這並不表示，共感原則對於鑑賞判斷是一個如理性理念對於經驗認知一樣的規約性原則（第一種意義）。正如自由的理念透過道德法則對於行動的道德評判（作為欲求能力的決定根據）是構成性的一樣，鑑賞力的共感理念透過鑑賞判斷對於我們的情感能力的決定根據也是構成性的（第一種意義）。同樣地，正如自由的理念對於我們的行動只是規約性的一樣，共感的理念對於當下的鑑賞判斷也是規約性的（第二種意義）。儘管它不具有理論的客觀實在性與有效性，但是在一個就算只是自認為的鑑賞判斷中卻已顯示它的審美的真實性，正如自由的理念在道德判斷中一樣。

所以，上述第一個問題的前半句（2.1.1）只是表明，鑑賞判斷的可能性還需要推證，而且暗示，共感原則（即審美的合目的性原則）是構成性的（第一種意義）。而問題的後半句（2.1.2）則暗示《判斷力批判》的系統性任務，即從自然到自由的「過渡」（Übergang）。這將是 §§40-42 以及審美判斷力的辯證篇的主題，而且不僅如此，這個議題也擴展到「目的論判斷力批判」——將自然美（藝術美只是間接地透過天才這種天賦的才能）與鑑賞力（還有天才）視為一個把自然整體詮釋為理性的類似物的自然目的論系統的絕佳例證。⁸⁰

（二）理想的共感

從這個觀點看，（2.1.2）「或者有一個更高的理性原則使它只是成為我們的規約性原則，〔以便〕為了更高的目的才在我們之中產生一個共感來」這個提問就暗示了共感原則的另一層規約性的意義（第一種意義），即大自然為了道德目的（最高善）的實現而在我們心中安置了這樣一個理念，以便藉由美感的薰陶來提升我們的文化以及強化我們對道德理念的感受能力。這使得我們能夠逐漸擺脫感性自然的役使而共同去創造一個合乎道德理想的人文世界。⁸¹這裡的共感已經不是純粹的審美共感，而是與道德情感相結合的共感。如果前者被視為純粹的鑑賞力，那麼我們也就可以把後者視為一種「理想的鑑賞力」，因而也可以把在自然目的論的視野下所期待的交互主體間性的共感稱為「理想的共

⁸⁰ 參閱 *KU* §IX (V196f.), §29 「總結評論」 (V267), §40 (V293f.), §41 (V297f.), §42 (V299-303), §57 (V339-341, 344, 345f.), §59 (V353-354), §67 (V380), §78 (V414-415), (§84, V433f.), §88 (V459), *EE* §XI (XX246f.), §VI (XX218), *MS*, VI443. 'MS' 表示《道德形上學》。

⁸¹ 在這裡，鄧曉芒（2008，頁 229-230）與我的詮釋完全不同。他只從「自然目的論」的視野來解讀第二句中所提的問題。如此，那共感原則就只是規約性的（但哪一種意義？），即只是表明：大自然把共感賦與我們，單純只是為了引導我們朝向道德和文明。依此，鑑賞力就只是有待培養的、不是自然的能力。這是一種一般的、相當直截了當的解讀方式。

感」。它表示「每個人的情感與每個他人特殊的情感相匯集的客觀必然性」。這種理想的共感「只是一個理性的要求，去產生感覺方式的一種這樣的一致性來」，而把這種共感的實現視為一種宛如道德義務般似的「應該」，這種應該「在此只是意指這種一致性的獲得的可能性」，因為一般而言，「應該」蘊含「能夠」。因而「鑑賞判斷只是給這種原則的應用提供一個實例而已」，而且我們甚至可以合理地期待自然的惠愛（*Gunst*）以實現這種理想的共感。

這樣我們也確定了第二組問題（2.2）的意義。一方面，快樂與不快樂的情感能力（判斷力）與認知能力（知性）和欲求能力（理性），是人類心靈的三種基本能力。所以，三者都是「原初的和自然的能力」。其中比較特別地是，作為一種判斷力的鑑賞力是一種不能透過學習而被教導的、只能自己透過實例來練習的天賦才能。⁸²康德哲學整體預設一個理性的內在目的論，視理性宛如一個有機體，如同所有的自然稟賦一樣應該在經驗中完全地開展。⁸³純粹的鑑賞力作為一種自然的能力也需要藉

⁸² 參閱 *KrV*, A133f./B172f.。雖然康德在這裡只是把「自然的判斷力」視為運用規則的能力，即「決定的判斷力」，但是判斷力的這種不遵循一條確定的規則卻又能選擇最適當者的能力，同樣地也適用於反思判斷力。儘管知性與理性作為給出規則的能力——不同於判斷力——是可以經由學習、模仿而被教導的；但是，所有（廣義的）理性的「自然稟賦」都必須經由理性自身，而不是經由外部的灌輸才能自我開展。這是康德對人類理性的啟蒙的基本看法。例如，參閱 *Anthr.*, VII200, 229; *KU* §40, V294f.。

⁸³ 康德視人類理性為一種自然稟賦。參閱 *KrV*, BXXXVIII f., A833/B861, A835/B863; *Prol.*, IV263, 353, 362f.; *Anthr.*, VII329; *Allg. Gesch.*, VIII18. 'Allg. Gesch.' 表示〈對一個在世界公民觀點下的普遍歷史的理念〉。人由於具有目的設置的能力，所以他具有一個有別於其它動物的特性，即「他擁有一個他自己給自己所創造的性格，這是由於他有能力根據他自己所採取的目的來完善自己；藉此，他——作為賦有理性能力的動物（*animal rationabile*）——能夠從其自身把自己變成一個理性的動物（*animal rationale*）」（*Anthr.*, VII322）。康德主張，人性的培育、教化與開展不能單獨藉由個體自身而是必須藉由社會才可能：「人被其理性決定為和人們在社會中共處，而且在社會中藉由技藝（*KU*nst）和科學去教化（*KU*ltivieren）、文明化（*zivilisieren*）、道德化（*moralisieren*）自己；即使他的動物性癖好，被動地使他耽於他所謂的幸福之安逸和舒適的誘惑有多麼巨大，卻還是主動地在和由其自然的野性加諸其身的障礙的抗爭中，使自己有資格成為人類」（*Anthr.*, VII324f.; 參閱 *MS*, VI386f.; *Allg. Gesch.*, VIII18f.）。

由「範例」來銳利與純化自己。雖然它是一種天賦的才能，每位身而為人都應該要擁有的自然能力，但是它絕不是一種「通常的 (gemein)」 (§40, V293)、到處可見的、不足為人所稱道的能力。換句話說，鑑賞力雖然是「自然稟賦」，但是未經人們的努力開展，終究還是徒然。鑑賞力需要自我培養與教化，不是「單純健全的」(bloß gesund)，亦即「通常的」。(參閱§40, V293) 所以，在這樣的意義下，可以說，任何能力的開展都是「人為的」。但是，我想，康德在這裡不是這個意思。「原初的和自然的能力」在這裡意謂基本的「自然稟賦」。若缺乏某種天賦(作為萌蘗)，則再怎麼培育都是徒然。另一方面，「藝術鑑賞力」(Kunstgeschmack) 和理想的鑑賞力卻是「一個尚待獲得的和人為的能力的理念」。⁸⁴ 尤其是，後者預設了兩種基本能力，即鑑賞力與道德的情感能力的結合。但這種結合，雖然是「先天的」，但並不是經驗地內在必然的，而且也「只是間接的」(KU §41, V297)，因而是「人為的」成果。因為經驗告訴我們：有鑑賞力的人不乏道德低劣；反之，一個良善的人也經常缺乏品味；儘管康德承認，這種情況尤其發生在藝術美的愛好者身上，但自然美的愛好者卻顯示他有一顆良善的心靈，不過這也只是使他自己易於感受道德理念而已。⁸⁵ 而且「這種對自然美的直接興趣實際上不是通常的 (gemein)，而是只有那些人才會有的，即他們的思考方式已經被陶冶成善的了，或者極為易於接受這種陶冶」(KU §42, V301)。

(三) 共感的三種意義

這裡我將鑑賞力(或共感)依其特性與運用的方式區分為兩種能力、三種意義。第一種是純粹的鑑賞力。它擁有自身的先天原則。形式

⁸⁴ 有關「藝術鑑賞力(或品味)」請參閱 *Anthr.*, VII246-249。本文不關注「藝術鑑賞力」和「時尚品味」(Modegeschmack; *Anthr.*, VII245-246) 的相關問題。

⁸⁵ 參閱 *KU* §42, V298-301。

上，純粹的共感原則對於鑑賞判斷是構成性的（第一種意義），但實質上，它卻是規約性的（第二種意義）。分析與證成純粹的共感原則是「分析篇」的主要任務。第二種是理想的鑑賞力。它不具有自身的先天原則，只是純粹的鑑賞力的一種運用。理想的共感理念作為鑑賞判斷的規約性原則（第一種意義）可以用來指引鑑賞力的運用與開展。這種理想的共感只是作為鑑賞判斷的一個雖然是「客觀的」，但卻也僅是規約性的「理想化規範」。（§22, V239）它的功能類似於理性的理念對於認知判斷的規約性功能。

如果不嚴格區分這三種意義的共感，將不可避免地遭致矛盾。因為混同了共感原則的兩種規約性的意義，將使得它變成既是構成性的，又是規約性的（都在第一種意義下）。這種混同尤其出現在道德進路的詮釋中，即將鑑賞判斷的規範性基礎建立在道德上。根據這種解讀，將不可能有一種作為審美經驗的構成性條件的（純粹的）共感，共感（普遍有效且必然的情感）就將只能是與道德相結合的理想的共感，一種單純的理念。正如道德理念，這樣的共感對於對象的審美的「經驗之可能性」將只是規約性的（第一種意義）。但這種解讀將只保有鑑賞力與道德的「親和性」，卻犧牲了鑑賞判斷的獨特性。然而這兩者卻都是康德所確信的。

上述在探討審美的主觀必然性（即必然要求他人應該普遍地贊同我的判斷）時，曾把這種必然性區分成三種層次：1.必然要求（構成性的），2.有所保留的應該（規約性的），3.理性的期待（目的論的）。現在，可以將這三種層次與共感原則的三種意義相對應。前兩者屬於純粹的鑑賞力，其共感原則的規範性效力是主觀必然的；第三種屬於理想的鑑賞力，理想的共感表示「每個人的情感與每個他人特殊的情感相匯集的客觀必然性」，這種必然性，就我們認知能力的特性而言，是無法證成的，

我們只能在以道德為依歸的自然目的論的視野下期待與希望它的實現。這種理想的共感的確只是一個單純的理念，一個鑑賞判斷的「理想化的規範」。

我必須承認，康德自己並沒有作下如此明確的區分，儘管我認為他有這樣的意思。⁸⁶但不作如此明確區分的結果將會令人產生迷惑。共感一方面是「我們的認知能力的自由遊戲的結果」 (§20, V238)，作為審美合目的性原則的「範例」又視自己為這原則本身；另一方面，共感又只是一個單純的理念，但不是純粹的而是理想的鑑賞力的理念，它表示一種客觀的必然性，因而不同於審美的合目的性原則。所以，這也造就一種印象，認為鑑賞判斷似乎有兩種不同的「構成性」原則。「分析篇」所處理的是審美的合目的性原則（即純粹的共感），而「辯證篇」所處理的卻是關涉「人類的超感性基體」的共感原則（即理想的共感）；而前者似乎以後者作為其最終的基礎。

四、共感與超感性者

以下，探討共感中所隱含的超感性者的理念；主要處理下列三個議題：1. 康德用純粹的鑑賞力（審美的合目的性原則）來詮釋傳統的共感的文本根據；2. 理想的共感是這種正確所理解的共感的形上學詮釋的結果；3. 美與道德的深層關聯。藉此我只想表明，鑑賞判斷的終極基礎不在於道德；並且強調，鑑賞判斷能夠與道德相連結的必要條件是它必須首先是純粹的，亦即先天的。

⁸⁶ 儘管本文的基本構想大致與 Allison 的詮釋相契，但是，除了對§21 的詮釋的差異之外，在此 Allison，如同康德一樣也沒有明確地區分「共感」的不同意義。

(一) 鑑賞力作為一種 *sensus communis*

康德在§20 首次引進共感時，並沒有很明確地說明它與審美的合目的性原則的關係，只是在一個括號中註明，它是「認知能力的自由遊戲的結果」；如果不仔細閱讀，將很容易遭受忽略。不過，在§40 的標題中就明確地指出：「鑑賞力作為一種 *sensus communis*」。我認為，§40 是鑑賞判斷的分析與推證的結束與總結。康德在此不僅說明了什麼才是正確的鑑賞力以及這樣的鑑賞力與傳統的 *sensus communis* 的關聯，而且也說明了它的運作方式以及進一步地探尋它與其它能力的連結的可能性。

在§20 康德已經明示：他只願意在審美的而不是認知的意義下使用傳統的‘*sensus communis*’（德文的直接譯名 ‘*Gemeinsinn*’）。因為康德嚴格區分感性與知性，而‘*sensus*’（‘*Sinn*’在此指「感官」、「感覺」及「感覺能力」或「情感能力」）合法地只能劃歸感性，而且根據 *sensus communis* 一般所強調的直覺意義，正確地只能被理解為一種不能藉由規則所決定的「情感」，而不是藉由概念所作的判斷結果，例如，「真理感」或「正義感」（§40, V293）。在§40 中，康德更為明確地以鑑賞力或審美的反思判斷力來定義共感，或者相反地以共感來定義前兩者。他一共給出三個定義。第一個，可以說，是一種操作型定義。由於這個定義清楚地說明了鑑賞力的反思的運作程序，所以值得全文引用：

但是我們必須把 *sensus communis* 理解為一種共同(*gemeinschaftlich*) 感，亦即一種評判能力的理念。這種評判能力在他的反思中（先天地）考慮到每一個其他人在思考中的表象方式，以便把他的判斷好像是用全體的人類理性加以衡量似的，藉此將避免由主觀的私人條件卻能輕易地被誤認為是客觀的而來的那種錯覺對判斷所造成的不利影響。而這是如此進行的，即我們把自己的判斷用

其他人的不是真實的而是可能的判斷加以衡量，並且藉由我們單純地把那些偶然地依附在我們自己的評判上的限制抽離，而把自己置身於每一個其他人的地位上；而這又是如此促成的，即我們把表象狀態中作為質料的，即感覺的東西盡可能地去除，並只注意自己的表象或表象狀態的形式的特性。（§40, V293-294）

接續這段引文，康德自我批判地解釋道：上述把判斷力的反思程序強加給共感似乎過於穿鑿；不過他認為，這只是表面上看來如此。因為，他只不過是以抽象的方式來表達那再自然不過的普遍化程序，即「當我們尋求一個應該作為普遍規則的判斷時，就其自身而言，沒有什麼比把刺激（Reiz）和感動抽離來得更為自然的了」（§40, V294）。

反過來，康德也以共感來定義鑑賞力或審美的反思判斷力。如果我們把‘Sinn’（‘sensus’）這個字用來指「單純反思在心靈上的結果」，亦即「快樂的情感」的話，那麼「我們甚至可以把鑑賞力定義為，對那種使我們對一個被給與的表象的情感不藉由一個概念而成為普遍可傳達的東西的評判能力」（§40, V295）。這裡所謂「單純反思在心靈上的結果」指的就是「對心靈的一個合目的性的狀態的內在情感」（V296），亦即在§20所註明的「認知能力的自由遊戲的結果」。最後，康德乾脆把鑑賞力、共感和審美的反思判斷力三者合而為一，藉由如下的定義來總結他對鑑賞判斷的分析與推證：

鑑賞力就是先天地對那些（不藉由概念而）和所給與的表象相連結的情感之可傳達性作評判的能力（§40, V296）

在進行下一個議題之前，我們可以如康德一樣，藉由通常的人類知性的啟蒙的三個格律來闡明鑑賞力（共感）的基本原則，以便進一步闡明共感與理性的關聯。人類理性藉以從其自身來產生智慧的三個格律

是：1.自己思考（知性的去除成見的思考方式），2.在每個他人的立場上思考（判斷力的擴展的思考方式），3.任何時候都與自己相一致地思考（理性的一貫的思考方式）。⁸⁷

不是懶惰的而是獨立自主的理性就應該知道自己要什麼，主動地去探尋，而不是被動地等待他人安排。⁸⁸理性的自律是人類自我啟蒙的首要要件。因為自律就是意謂不依循他人的指導而完全根據理性自身中的原則來思考、判斷與行動。「自己思考意謂著在其自身中（亦即在他自己的理性中）尋求真理的最高試金石；而這個任何時候都自己去思考的格律就是啟蒙」。（*Orient.*, VIII146 註）而「啟蒙就是人類從他自己所招致的不成熟中走出。不成熟就是沒有其他人的引導便無能去使用他自己的知性」（*Aufkl.*, VIII35）。「被動的」、他律的理性將導致成見與迷信。藉由自己思考去掃除先入為主的成見與迷信便是啟蒙。但是「自己思考」也可能陷入一種自我封閉的「本位主義」（Egoism）。這種心胸狹隘的人「甚至認為不需要藉助他人的知性來檢驗自己的判斷；如同好像他根本不需要這塊試金石（*criterium veritatis externum*）似的」。⁸⁹要避免這種固執己見的危險，理性需要第二個格律，即「在每個他人的立場上思考」作為外在的真理試金石。

奉行第二個格律的人展示他的心胸寬廣、視野開闊。這個格律的思考方式在上述用判斷力的反思來說明共感時已經提到過。一個人就算知

⁸⁷ 參閱 *KU* §40, V294。智慧的這三大格律是從在實用的觀點下的人類學的角度來表達康德批判哲學整體的基本精神。貫徹執行這三合一的思考方式就是具體奉行批判哲學所建立的先天原則於世界的開展上，其終極目標在於「擁有世界」（*Welt haben*；*Anthr.*, VII120）。有關這三大格律還可參閱 *Anthr.*, VII200, 227-229；*Jäsche Logik*, IX57；*Aufkl.*, VIII35-36；*Orient.*, VIII144-147；R454 (XV187), R456 (XV188), R1486 (XV715-716), R1508 (XV820), R2273 (XVI294), R2564 (XVI418-419)。「*Aufkl.*」表示〈答問：何謂啟蒙？〉。

⁸⁸ 參閱 *Anthr.*, VII227。

⁸⁹ *Anthr.*, VII128。「*criterium veritatis externum*」：拉丁文，意謂「外在的真理標準」。參閱張鼎國（2005）。

識學養不足，「但仍可顯示他具有一種擴展的思考方式，如果他能夠去除判斷的那些主觀的私有條件，這些條件如同刮弧般似地把如此多的其他人封閉在其中，並且從一個普遍的觀點（他只有藉由把自己置身於其他人的地位上才能決定這個觀點）來反思他自己的判斷」（*KU* §40, V295）。「把我們自己的判斷跟其他人的判斷相比較」（*Jäsche Logik*, IX57）可以作為外在的真理試金石的理由，一方面在於「因為我們的判斷的普遍有效性對於每一個理性都顯示客觀的真理，因而其他人的判斷是外在的真理判準」（*R2564*, XVI418）；另一方面在於「因為主觀的東西在所有其他人身上並不會以同樣的方式呈現，因而幻象（*Schein*）可以藉此被澄清。所以其他人的判斷跟我們自己的判斷的不一致性被視為錯誤的一個外在的特徵，而且被視為去探究我們在判斷中的運作程序的一個指示，但不因此就馬上丟棄。因為在事情上（*in der Sache*）我們也許還可以是正確的，只是在手法上（*in der Manier*），亦即在表達上不正確而已」。（*Jäsche Logik*, IX57）那有沒有規則可以用以決定哪一方是對的？康德否認這種可能性。只有成熟的判斷力才能在案例中挑選出那最適當者。而這只能透過例子來練習，並且藉由提升自己的表達技巧而使自己的思想成為普遍可傳達的。

那第三個格律「任何時候都與自己相一致地思考」，這種理性的「一貫的或令人確信的（*bündig*）」（同上）思考方式在這裡有什麼功能呢？康德對此並沒有給與很多的說明。正如在理性的推論中，理性的運用總是知性與判斷力的運用的綜合統一，所以，第三個格律也是前兩個格律的綜合。就模態而言，任何種類的必然性都涉及及理性，都涉及某一個與這必然性相關的整體的理念。因為任何具有嚴格必然性的判斷都是普遍有效的，所以，判斷的必然性的條件或使之擁有必然性的方法程序也都可以視為判斷的普遍有效性，即真理的判準。再者，「假設性的理性運用」

指的是：嘗試從一個可能的、尚待確定的普遍者來導出那些已經被視為確定的特殊者，亦即「盡可能地將統一性帶入特殊的認知中，並且藉此使規則接近普遍性」（*KrV*, A647/B675）；這也暗示了：理性的一貫的思考方式也能作為另一種真理的試金石，而且由於它統一了前兩項標準，因而是作為一種對我們而言的真理的最後唯一可靠的標準。

所以，假設性的理性運用涉及知性知識的系統性的統一性，但這統一性是規則的真理的試金石。相反地，這系統性的統一性（作為單純的理念）僅僅只是投射的（*projektiert*）統一性，我們並不需要把它視為在其自身是被給與的，而是須要把它只視為一個問題；但這種統一性卻被用來給雜多者和特殊的知性運用發現一條原則，並且藉由這條原則也將這種知性運用引導到那些沒有被給與的情況上，並使它連貫在一起。（*KrV*, A647/B675）

理性的自相一致有兩個面向：主體內在的（*intra-subjective*）面向（個體之內的）與交互主體間性的（*inter-subjective*）面向（許多或所有人所共同的）。這兩個面向的連結基於一個基本的預設，即普遍有效的與必然的就等於客觀有效的與實在的。上述啟蒙的三大格律各以其特殊的方式展示這兩個面向。理性的「自己思考」不能固執己見，他也須要「從一個普遍的觀點（他只有藉由把自己置身於其他人的地位上才能決定這個觀點）來反思他自己的判斷」，以便校正他自己，並使自己的思想成為普遍可傳達的；但是這種擴展式的思考方式也需要一個系統性的統一性作為最終的引導準繩，以便使在我們之內和在我們之外的連結能夠相互一貫。因為系統性的統一性不僅涉及已經被給與的系統的統一性，而且作為一個理想的統一性也將它導向所有（至少盡可能地）可能的情況，以便校正自己。藉此一個已經啟蒙的理性能夠盡可能地超越傳統的與現實

的禁錮。個人的啟蒙或許容易，但整個人類的啟蒙卻是一條漫長遙遠而困難重重的道路。但是，康德相信人性只有在社會中與人互動才能開展，所以個人與時代的啟蒙是交相影響的。

藉此，我們也可以了解鑑賞力的格律。康德在§32 舉一個年輕的詩人為例來說明鑑賞力的「自律」，⁹⁰但不是「狹隘的」固執己見，而是經由「擴展的」自我教化。經由上述的說明，康德的意思應該就不會被誤解了。鑑賞力也必須「自己判斷」，不能以其他人的判斷作為他自己的判斷的決定根據；但是，鑑賞力不能只是孤芳自賞，關起門來自己為自己鼓掌，⁹¹他也需要其他人的判斷作為他自己的判斷的外在的真理試金石。但是，鑑賞力也需要第三個格律嗎？表面上看來，沒有那麼明顯地需要，甚至被認為它們兩者根本毫不相干；因為鑑賞判斷不僅是非認知的，而且更重要的是它是單稱的，且鑑賞判斷本身不需要跟其它的判斷相比較，以尋求它自己的原則的更高的統一性。但是，這僅僅只是表面上看來如此，鑑賞力也須要「任何時候都與自己相一致地判斷」，而且或許還比認知判斷更為需要這種系統性的一致性，因為它沒有任何概念或規則可倚靠用以決定他自己的判斷的普遍有效性。因而它須要藉由與自己的和與其他人的「感覺方式的相一致性」來檢驗它自己的判斷的「真理性」，並藉此而銳利它自己。若缺乏這種一致性，鑑賞力將可能會流於「時尚品味」(Modegeschmack)，而將前人的「感覺方式」譏為過時的古董品味，或者反過來，只一味尊崇「古典品味」而詆毀現代的「感覺方式」。⁹²在這兩種鑑賞方式中只顯示他自己的鑑賞力還不夠純粹，他的判斷還不足以被視為「範例」。

⁹⁰ *KU* §32, V282；參閱§58, V350。

⁹¹ 參閱 *Anthr.*, VII129f.。正如上述的「邏輯的本位主義者」(VII128)一樣，也有「審美的本位主義者」(der ästhetische Egoist)。

⁹² 有關這種社會性的「時尚品味」可參閱 *Anthr.*, VII245-246。

（二）對自然美的智性興趣

現在，我們可以回到共感與理性的關聯上。根據上述的分析，鑑賞判斷的所有先天的要素被統一在一個共感的理念中，而且由共感（或鑑賞判斷）的必然性（儘管是主觀的）中顯示出鑑賞力應該具有自己獨特的先天原則，因而鑑賞力才需要一個《批判》。而批判的結果是一個先天的感性（*ästhetisch*）判斷，即純粹的鑑賞判斷是可能的。這種可能性的基礎在於，預設所有的判斷者具有同構的認知能力而且其運作按照相同的先天原則。純粹的共感能力、鑑賞力或審美的反思判斷力是每個人都應該具有的原初的自然能力。如果假定這種能力已經成熟了，而且也正確地，即純粹地把這種能力運用在對一個對象的審美的評判上，那麼這個判斷，儘管在其自身是主觀的，但也可以被視為是客觀的，因而也可以被視為審美的合目的性原則的一個「範例」，並且這個純粹的共感也具有「範例的有效性」與「範例的必然性」。但是，事實上就我們的認知能力的特性與限制而言，我們絕對無法肯定一個鑑賞判斷是否是純粹的。因此在共感的主觀必然性中必須區分出三種不同的規範性層次，與其相應的是在共感的原則中也必須區分三種不同的意義。因而也區分純粹的與理想的共感能力。純粹的共感能力與理性的關聯只是形式的，亦即理性在此只是作為單純的推理能力提供一致性的形式判準，正如理性與必然性範疇的關係一樣。⁹³但是，理想的共感能力卻與理性有一種實質的關聯。這兩種共感能力以及兩種理性的關聯實際上是很難加以嚴格區分的，正如理性的系統性統一原則和範疇的經驗性運用是密不可分的一樣，儘管它只是作為規約性的原則來指導範疇的運用。下面簡短地探討鑑賞力與理性的實質關聯。康德在§40的結束段落說道：

⁹³ 參閱 *KrV*, A74-76/B99-101; A150-153/B189-193; A219-226/B266-274。

如果我們可以假定，自己的情感的單純的普遍可傳達性在其自身必須已經帶有一種我們的興趣（但是我們卻無權從一個單純反思的判斷力的性狀推論出這個興趣來），則我們將可以說明，出於什麼理由我們會向每一個人宛如一個義務般似地要求鑑賞判斷中的情感。（*KU* §40, V296）

我們曾經強調過，必須嚴格區分鑑賞判斷中所隱含的兩種規範性要求。⁹⁴一種是純粹的鑑賞力根據判斷力一般之反思程序所提出的單純審美的規範性要求；另一種是與道德興趣相結合的、宛如一個義務般似地要求他人應該對美感到興趣並盡力培養自己的鑑賞力，好像缺乏鑑賞力就不值得被稱為人似的。在這裡也給與這個區分提供了一個文本根據。根據鑑賞判斷的「無利害關心性」，鑑賞判斷自身不僅不建立在任何興趣（*Interesse*）上，而且其結果也不產生任何興趣。這點是鑑賞判斷與道德判斷的重大區別。⁹⁵但是，鑑賞判斷自身也並不排除與其它的興趣相結合的可能性，只是這種連結必須間接地透過一個第三者才有可能。（參閱 *KU* §41, V296）所以，如果我們必然會對美感的普遍有效性感到興趣，那麼這種必然性的連結的根源一定不是來自於「單純反思的判斷力的性狀（*Beschaffenheit*）」，而是來自於我們的人性的其他性狀，即社會性的自然傾向或道德性。但是對美的（或美感的）必然興趣只有與道德相結合才能具有宛如義務般的必然性。⁹⁶因為人性的社會性傾性只是經驗性的，而所有經驗性的東西無法建立這樣一種間接的義務的必然性。

儘管對美的經驗性興趣可以促進人類文化的發展，而且人也只有在社會中才會對美的東西與「擁有品味」（*Geschmack zu haben*）感到興

⁹⁴ 參閱 H. E. Allison (2001), p.159。

⁹⁵ 參閱 *KU* §2 (V205 註), §41 (V296), §42 (V300)。

⁹⁶ 參閱 *KU* §42 (V300, 302f.), §59 (V353, 354)。

趣，⁹⁷但是這種對美的經驗性的必然興趣並不是康德在此所關注的。他認為比較重要的是，在對美的「智性的」(intellektuell)興趣上可以發現「某種與鑑賞判斷有先天的、儘管只是間接的關係的東西」(KU §41, V297)。在這種先天的關係中，「鑑賞力將發現我們的評判能力從感官享受到道德情感的一個過渡；而且不僅藉此我們合目的性地使用鑑賞力將會獲得更好的指導，並且人類的一切立法所必須依靠的先天能力的鏈鎖中的一個中介環節也將被展示為一個這樣的中介環節」。⁹⁸

這裡已經很明白地顯示，美與道德的連結只是使鑑賞力獲得一個更好的引導，而不是反過來將鑑賞力自身的規範性建立在道德上。康德關注美與道德的先天連結還有另外一層系統性的意涵，即美感（尤其是對自然美的愉悅情感）顯現「從感官享受到道德情感」的一個先天的「過渡」，亦即以情感的方式展示從自然到自由的一個過渡，並且也使得認知能力（知性）與欲求能力（理性）藉由快樂與不快樂的情感能力（判斷力）先天地連結在一起。整體的心靈能力也因此得而展現自己是一個合目的性的系統。⁹⁹

（三）美作為道德的象徵

在純粹共感的理念，即審美的合目的性原則中已經含有一個超感性者的理念。¹⁰⁰這個理念在鑑賞判斷的分析與推證中已然被觸及，而且在對自然美的智性興趣的形上學詮釋中，藉由它與道德的「親緣性」(Verwandtschaft)也明白地被宣示。(參閱§42, V301)但是，康德依照《純粹理性批判》的架構，直到審美判斷力的辯證篇才正式處理它。

⁹⁷ 參閱 KU §41 (V296f.), §2 (V205 註)。

⁹⁸ 同上。

⁹⁹ 參閱 KU §59 (V353-354), §42 (V300-301), §IX (V196-197)。

¹⁰⁰ 例如，參閱 KU §8 (V216), §§18-22, §§38-42, §57 (V346), §59 (V353)。

在分析篇中，他只關注鑑賞判斷自身的先天原則的證成，因而只關注構想力與知性在純粹的鑑賞判斷中的自由遊戲；也就是說，分析篇只涉及作為自然現象的「感性者」。在辯證篇中，他要探究這個原則自身的根據與意義（即自然的超感性基體之「無目的的合目的性的」可決定性），¹⁰¹以及它與其它先天原則的連結與統一的可能性；¹⁰²因此我主張，可以將辯證篇分成兩大部分：前者在§§55-58中，而後者在§59中被處理。¹⁰³

辯證篇涉及對「鑑賞判斷一般之可能性的根據」的不同理解與詮釋所造成的鑑賞力的「原則的二律背反」（§55）。鑑賞判斷本身是一個「單稱判斷」，因而「鑑賞力自身」（同上）不可能形成一個二律背反；因為後者是有關理性原則的對立衝突。只有當鑑賞力把自己的判斷視為那不可陳述的規則的「範例」，因而也把他自己視為一個原則時，才會形成所謂的「鑑賞力的二律背反」（§56）。這個二律背反使得「鑑賞力的合法則性，因而它的內在的可能性也成為可疑的」（§55）。我認為：康德在此並沒有打算對鑑賞判斷的可能性作第二次的推證；¹⁰⁴而是如同第一《批判》一樣，對「鑑賞力的二律背反的解決」（§57）只是再

¹⁰¹ 除了§57與§59之外，還可參閱§IX (V196)。

¹⁰² 參閱 *KU* §59 (V353), §IX (V197)。總而言之，辯證篇直接涉及從自然到自由的「過渡」問題。有關於此，可參閱筆者（2006），頁 108-115。

¹⁰³ 鄧曉芒（2008，頁 300）將辯證篇分為三部分，§§55-57 是主要部分，其它是二律背反的解決的結論。§58 是從知識論的面向來闡明審美的合目的性原則（審美理念）的「先驗觀念性」，§59 是道德的面向來闡明審美的合目的性原則的「經驗實在性」。這是一個合理的解讀方式。但它與我的詮釋不相矛盾。

¹⁰⁴ 反之，R. Brandt 主張有第二次的推證。參閱 R. Brandt (1989a, pp.188f.)，Brandt (1989b, pp.179ff., 189ff.)，Brandt (1998, pp.241ff.)；另外，W. Henckmann (1971, pp.355f.)。——忽略康德文本詮釋的歧義與困難，上述§55 的引文只是表明：若鑑賞力的二律背反無法解決（即理性是矛盾的），則意謂著鑑賞力沒有被正確地理解，如此也連帶地懷疑，鑑賞力是否有先天原則的可能性。但是，康德認為，鑑賞力的二律背反是可以解決的；所以，分析篇的結論在此是無庸置疑的，只是間接地又被證實了。因此，我主張：若是有所謂的「第二次推證」，那最多也只能是有關「理想的共感」的推證，正如康德在《純粹理性批判》中，也試圖給理性理念的客觀性作一個主觀先驗的「推證」一樣。（參閱 *KrV*, A669f./B697f.）

次證實了分析篇中所建立的先天原則的正確性。¹⁰⁵但與第一《批判》不同的是，純粹理性的二律背反的解決，儘管也「強迫我們把眼光從感性者移向超感性者，並且在超感性者中找尋我們所有的先天能力的統一點；因為除此之外沒有其他的出路可以使理性和其自身相一致」（§57, V341），但由於人類知性的限制，在這裡也只是涉及一個「超感性者一般」之理念，除了把它視為「自然的基體」（亦即其終極條件或根據）之外，並沒有其它進一步的決定；在鑑賞力的二律背反的解決裡，卻進一步地把這個對我們而言是不可知的自然基體視為「自然對我們認知能力的主觀合目的性的原則」，亦即，按照判斷力的反思原則可以主觀地對之作進一步的詮釋。（參閱§57, V346）但這種詮釋也只是主觀的、形式的，不僅對超感性者的理念沒有增加任何確定的決定（我們只能藉由道德法則給與它一個道德實踐的決定），而且從這個判斷力所詮釋的自然理念也不能導出任何有關自然現象的決定。在§58中，康德總結：審美的自然合目的性的觀念論原則是唯一能夠解釋鑑賞判斷的可能性的原則。¹⁰⁶

在此，我無法詳盡地分析辯證篇的論證，上述僅能大略地提出一些基本的詮釋架構；以此作為基礎，應該足以闡明本文的議題——鑑賞判斷有其自身的先天原則。最後，為了論證的完整性，還有兩個問題尚待處理：首先，討論兩個似乎支持道德進路的康德文本段落，以便藉由澄

¹⁰⁵ 參閱§57, V340-341。康德在此主張，要恰當地表述和解決鑑賞力的二律背反就必須恰當地將鑑賞力理解為單純反思的審美判斷力。（參閱 V341）換句話說，鑑賞判斷建立在有關自然對判斷力的主觀合目的性的「根據一般」之概念上，而且這個概念是「不可決定的」，即從它無法給出任何有關對象的決定。（參閱 V340）另外，康德對鑑賞力的二律背反的表述其實只是，將鑑賞判斷的二個似乎相互矛盾的特性提升到原則的層次上而已。（參閱§56）

¹⁰⁶ 參閱§58 標題與結尾。康德在此類比於《純粹理性批判》與《未來形上學導論》對先天綜合判斷的可能性之唯一解決就是假定時間與空間之觀念性。參閱 *KrV*, A46ff./B64ff.; A490f./B518f.; *Prol.*, IV282-284。

清歧義而解除對我的詮釋的疑慮；其次，探尋這個歧義的由來及其涵義，以此作為本文的結束。

第一個文本段落出現在§59 裡。康德解釋完「象徵性的展示」(symbolische Darstellung)，即在直觀中根據反思規則的類比，間接地展示一個概念，例如，手推磨是君主專制政體的象徵，之後緊接著卻突然宣稱：

現在我說，美的東西是道德善的象徵；而且也只有在這種觀點下（在一種對每一個人都是很自然的且也向每一個其他人作為義務而要求著的關係中）美的東西才帶有要求每個其他人的贊同而令人喜歡，這時心靈同時意識到某種高貴化和對一個藉由感官印象的快樂之單純感受性的超越，而且對其他人的價值也按照他們自己的判斷力的一個類似的格律來加以評估。這就是前面那一節¹⁰⁷所指出的鑑賞力所展望的智性者，甚至我們的高級認知能力為此而協調一致，而且沒有這個協調一致，我們的認知能力之間在與鑑賞力所提出的要求相比較時，就將只會產生矛盾而已。(KU §59, V353)

這段話經常被理解為：只有因為美的東西象徵道德善，所以美感才能向每個其他人（作為義務而）要求他們的必然贊同。如此也就意謂著：鑑賞力的「要求」，即審美的「應該」終究是建立在美與道德的連結上，亦即對道德象徵之感受性上。¹⁰⁸

¹⁰⁷ 筆者註：可以指§58, V350（根據主體能力的內在合目的性對自然美作「批判觀念論的」自然合目的性詮釋：主體的這種內在合目的性「應該從某個超感性的根據而被解釋為必然的和普遍有效的」；其實，明確地應該指§57。

¹⁰⁸ 參閱 H. E. Allison (2001), p.266。這裡的詮釋受 Allison 的啟迪。本文的基本構想（即有關自然合目的性理念的不同意義的區分與統一之想法）與 K. Düsing (1986) 和 H. E. Allison (2001) 的想法類似。但是，針對本文的議題而言，筆者與兩者，尤其與 Allison 所不同的是，筆者

但是，這段話本身卻深具歧義。根據先前的闡述，為了避免矛盾，鑑賞判斷中所帶有的「必然性」就必須被嚴格區分成三種不同的意義，以及兩種與其相應的共感。在此，所指的應該是：與道德情感相結合的「理想的共感」，以及其「宛如義務般似的」必然要求。所以，除了上述的解讀之外，從康德整體的論述脈絡來看，還可以有另一種更為融貫的解讀方式，亦即情況剛好相反：正是因為美的東西愉悅我們的方式自身具有某些特性（根據對純粹鑑賞力的正確解讀），這才使得純粹鑑賞判斷可以要求每一個人贊同：美是道德的象徵。¹⁰⁹換句話說，純粹的鑑賞力，即純粹的共感能力之「擴展的」反思形式使得它有權，在純粹的鑑賞判斷中要求每個人的普遍有效的贊同。因為審美的單純反思使我們擺脫感官愉悅與概念的束縛，以一種「自由的」、「不帶任何利害關心的」方式去靜觀與接受事物；這點和理性對欲求能力的自我立法相類似。當認知能力處於一個自由和諧的遊戲時，我們的內心同時也意識到這種狀態與道德情感的「親緣性」，因而感受到某種心靈的提升與「高貴化」。因此，就普遍的人性而言，純粹美感與道德情感的連結是「很自然的」（但這種先天的連結預設美感是純粹的），因而藉由這種連結（美作為道德的象徵）我們才有權向每一個人要求，擁有美感與鑑賞力是身而為人的一個「間接的義務」。¹¹⁰如此，美育才能成為道德陶冶的入門。再者，如果鑑賞判斷的規範性基礎是道德的，那麼美就不能、也不必藉由類比來「象徵」道德，因為它自身就是道德的。因此，康德在§59（V353f.）說明美與道德的類比關係時，同時也特別強調兩者之間本質上的差異。

明確地區分兩種共感以及三種不同意義的「審美的必然性」，儘管 Allison 也明確地區分兩種審美的「應該」。

¹⁰⁹ 參閱同上。

¹¹⁰ 參閱 H. E. Allison (2001), pp.196, 220, 231-235, 265-267, 342-343。

更重要的是，康德一再強調鑑賞力的「自律」。如果鑑賞力的規範性基礎最終是道德的，那麼鑑賞判斷的「分析」應該同時也就是它的「推證」，正如對崇高的判斷之分析一樣。再者，鑑賞力也有其獨特的二律背反。而這個二律背反也以獨特的方式把鑑賞力朝向自然的超感性基體，為我們開啟一種有關世界之既不屬於知性的、也不屬於道德理性的目的論視野。¹¹¹審美的自然合目的性所詮釋的超感性者自身並不以道德作為基礎的；這點康德在說明具有良善心靈的（即道德情感已受或易於啟發的）人對自然美的智性興趣時，已經明白地宣示過。雖然鑑賞判斷自身並不產生任何興趣，但是自然美自身卻顯示，它和道德有某種內在的親緣性（藉由類比），因此也才使得我們對它產生一種「直接的」智性興趣。¹¹²藝術美只有間接地透過它與某個道德目的相結合時，我們才會對它產生一個智性的興趣。對自然美的智性興趣是「直接的」，因為它源自人類的本性一般（Natur überhaupt），無需透過與某個特定的道德理念（目的）相連結。儘管情況如此，但是康德也觀察到：一般人很容易以為，我們對自然美的智性興趣，如同對藝術美的智性興趣一樣也是只有發生在「美與道德理念相聯繫」時。¹¹³但是，康德明白地指出：「不是

¹¹¹ 接續上述§59 (V353)的引文，康德說道：在鑑賞力中，對什麼是純粹愉悅的對象（即，美的事物）判斷力自己給自己立下法則（Heautonomie），如同理性對欲求能力的自我立法一樣。而判斷力——不僅因為在主體之內自己為自己立法的可能性，同時也因為自然和自己的立法相一致的外在可能性——，看到自己關連到某種在主體自身之內和它之外，既不是自然的、也不是自由的東西，但卻和自由的根據（即超感性者）連結在一起的東西。這個東西指的就是：在第57節鑑賞原則的二律背反的解決裡，最後所提到的那第二種觀點下的超感性者，即藉由自然合目的性理念所可能決定的超感性者。（參閱§57, V346）在這第二種觀點下的超感性者的理念裡，知性和理性「以一種共同的、未知的方式結合為一」（§59, V353）。不過，這種諸認知能力在「超感性者」中之可能的統一，對我們而言，終究只是我們（廣義的）理性的一種帶有道德意涵的「期盼」。參閱筆者（2006），頁137-138。

¹¹² 這種「智性興趣」可以有不同的面向。就「審美判斷力批判」而言，康德明顯地只關注其情感的面向，而忽略自然美所呈現的「道德目的論」意涵；後者是「目的論判斷力批判」的主題。

¹¹³ 參閱§42, V301f. 在§59 (V354)，接續美與道德的類比關係之說明後，康德又再次強調一般人對美與道德的關係的慣常見解：正是由於兩者的類比關係，使得人們通常也很容易就把美

這個聯繫，而是自然美自身的性狀令我們直接地感到興趣，這個性狀使它有資格獲得一個這樣的聯繫，因而這個聯繫內在地屬於它的」（§42, V302）。換句話說，「鑑賞力好像使得從感官刺激（Sinnenreiz）到習慣性的道德興趣的過渡，無需一個猛烈的跳躍就成為可能似的，因為它把構想力，甚至在它的自由中也呈現為對於知性是合目的性地可決定的，並且教導我們甚至在感官對象上也無需感官刺激就感受到一種自由的愉悅」（§59, V354）。

所以，為了避免矛盾，我們不得不嚴格區分兩種獨立的，但也彼此緊密相連的「共感」。「純粹的共感」是構想力與知性自由遊戲的結果；它是「單純主觀的」與「形式的」，因而藉由它，我們只能獲得一個「不確定的」審美規範。反之，「理想的共感」是「純粹的共感」與「道德情感」的先天結合，是構想力、知性與理性三者協調一致的結果；它因而得以被視為「客觀的」，帶有某種實質的道德意涵；因此，藉由它，鑑賞力可以獲得一個「確定的」、儘管是「理想化的規範」。所以，如果上述對「共感」的分析，以及對「批判」的「辯證篇」之方法與任務的理解是正確的，那麼康德在此所指的共感應該就是「理想的共感」。因此，純粹的鑑賞判斷的規範性基礎不是道德的；它的終極基礎在於「純粹的共感」自身所展望的那個「超感性者」上，亦即藉由單純主觀的、形式的自然合目的性原則所可能決定的「自然之超感性的基體」。再者，因為我們只能藉由道德法則給與「超感性者」一個道德實踐的決定，又因為我們的理性不應該是自相矛盾的；所以，理性所期盼的終極統一，就我們而言，只能在與道德觀點協調一致的這種超感性者的理念中尋找。就鑑賞力而言，這即是與道德情感相結合的「理想的共感」理念。

建立在道德上，或者用帶有道德意涵的語詞形容美的東西。

第二個文本段落出現在§60，即審美判斷力批判的結尾裡。康德在此主要地是談論美育與道德教化的關係，尤其是後者對前者的促進作用。一方面，他主張，對藝術美的鑑賞入門不在規章裡，而是藉由人文陶冶來提升鑑賞力。美的普遍標準應該在鑑賞力自身中尋找，因為「鑑賞力構成普遍的人類感（Menschensinn）」（V356），亦即共感。但是，在此是指哪一種意義的共感呢？另一方面，提升鑑賞力也就是提高人性。但是，又如何啟發真正的鑑賞力呢？康德主張，鑑賞力的真正入門在於道德理念的興發與道德情感的陶冶。

因為鑑賞力根本上就是道德理念感性化的評判能力（藉由對兩者的反思的某種類比），從這個評判能力中，而且也從建立在它之上的對出自於道德理念的情感（它被稱為道德情感）的更大的感受性中，導出那種被鑑賞力宣稱為對人類一般都有效的、不是單純地對一個個別的私人情感有效的快樂；所以，建立鑑賞力的真正入門就在於發展道德理念及培養道德情感，這是很明顯的，因為只有當感性與道德情感達成一致時，真正的鑑賞力才能接受一個確定不移的形式。（*KU* §60, V356）

這裡跟上一個引文一樣，經常被用來引證，鑑賞判斷的規範性基礎最終還是道德的。因為「鑑賞力根本上就是道德理念感性化的評判能力」，而且美感的普遍有效性是從這個能力中，尤其是從這個能力對道德情感的更大的感受性中「導出」的，亦即，這個能力對道德情感的感受性越大，那麼從它而產生的美感的普遍有效性就越強。因而鑑賞力只有在它與理性相一致時，才獲得一個理想化的規範。

但是，同樣地，這段引文也深具歧義。就脈絡而言，這裡主要地是處理鑑賞力的培養與教化的問題。在我們的文化中，最能提供一個普遍的、確

定不移的」鑑賞規範的無疑是一個表達道德理念的「審美理念」；所以，這裡所指的也應該是「理想的共感」。因此，原則上，它的解決方式也跟上述第一個引文的情況一樣；即鑑賞力只有在它是純粹時才有資格與理性相結盟，不是因為它與理性的結盟而使得它變成純粹的。而且康德在括弧中也註明，鑑賞力可以被視為「道德理念感性化的評判能力」是「藉由對兩者的反思的某種類比」。另外，與第一個引文的情況所不同的是，在這裡所談論的是鑑賞力的培養；所關注的是「生成」問題，並不涉及原則的「證成」。再者，第一個引文在於藉由類比來反思鑑賞力與道德的深層關聯，這裡是這個結果的運用。與道德結盟的理想鑑賞力可以給純粹鑑賞力的「不確定規範」提供一個「確定不移的形式」，用以引導鑑賞力合目的性地，尤其是合乎道德目的性地自我銳利與純化。因此，綜合上述，從人性的終極處著眼，我們可以說：「根本上，鑑賞力就是道德理念感性化的評判能力」。但是，「道德理念」在此不一定指一個特殊的道德目的，如在藝術美的評判中一樣；它也可以指一個普遍的道德理念，即「最高善」的實現。審美的自然合目的性以情感的方式象徵性地展示這種實現的可能性。

儘管鑑賞力的提升可以促進道德情感的化育，反之，道德情操的高尚化是建立鑑賞力的入門；但是，就我們而言，兩者之間只具有類比的關係，而且經驗上也沒有顯示，它們之間有必然的因果關聯。

但是，上述二個引文，從字面上，似乎也支持道德進路的解讀，而且康德在其它地方也不乏有相類似的說法；¹¹⁴因而，我們不得不問：為什麼康德似乎終究還是傾向於把鑑賞力（純粹的共感）收歸於道德理性（理想的共感）之下，以此作為從自然到自由的「過渡」之終結？這個「似乎」以及「收歸」的涵義何在？

¹¹⁴ 例如，參閱 *Anthr.*, VII244（鑑賞力或理想的共感含有一個外在促進道德的傾向）；康德 1790 年 10 月 15 日給 Johann F. Reichardt 的信（XI228）。對此，參閱下文註 116。另外，其它具有歧義的相關段落可參閱 R. Brandt (1989b), pp.189f., 193。

這些問題的回答涉及《判斷力批判》的系統性任務（「過渡」問題）以及自然合目的性原則的「實用意義」，亦即：人要成為一個「真正的」人就必須從其自身，在道德實踐的觀點下，用自然合目的性原則來指導、發展以及運用他自己的自然理性，以建立一個合乎理性終極目的（最高善）的人文世界。¹¹⁵從《判斷力批判》的整體來看，雖然康德嚴格區分屬於知性的「自然目的論」和屬於理性的「道德目的論」，但是最終還是從「道德反思的」角度把前者置於後者之下。（參閱§§79-89）就「審美判斷力批判」而言，儘管康德沒有明確地區分兩種共感，但是因為他嚴格地區分「分析篇」與「辯證篇」的任務，所以，我們可以根據康德合理地區分兩種共感；因而，同樣地，我們也可以說：雖然康德嚴格區分「純粹的共感」和「理想的共感」，但是最終還是從理性整體的「內在合目的性」來「證成」純粹的共感與道德情感先天連結的合法性，亦即在「道德反思的」觀點下，純粹的共感被統一在理想的共感之中，儘管這種統一對我們而言是未定的、不可知的。從人類理性的整體來看，我們必須「設定」這種系統性的、合目的性的結合之可能性。再者，就理性的運用而言，沒有一種認知能力是可以被孤立的。但是，為了探究鑑賞力自身的先天原則，康德運用先驗的「孤立法」把（狹義的）理性從構想力與知性的自由遊戲中「分離」，只保留它的形式意義於「純粹的共感」中，儘管其實「理性」在鑑賞判斷中總是以某種方式「秘密地」參與對象的「感性」（*ästhetisch*）評判，但絕對不是以這樣的方式，即「從理性原則來導出鑑賞判斷，然後加以證明」。¹¹⁶這樣也解釋了兩種共感的區分

¹¹⁵ 參閱筆者（2006）。

¹¹⁶ 參閱 *Anthr.*, VII240。康德在 1790 年寫給 J. F. Reichardt 的信裡說道：鑑賞力是如此難以探究的一個能力，以致於他在「審美判斷力批判」中只能滿足於顯示「沒有道德情感就將沒有美的東西以及崇高的東西」（XI228）。這裡也不是指，美建立在道德上；而應該是說：人若缺乏道德情感，就將無異於禽獸，亦即將只是一個單純的感性者，但只有一個既是感性的、又是理性的存在者才能感受到美；（參閱§5, V210）因為美介於感性者與超感性者之間。

與內在的必然連結。由此，我們可以一致地理解與詮釋，康德在某些段落中似乎把審美的規範性基礎建立在道德上的理由；這個理由呈現於自然合目的性原則的實用意義中。

結語

如果我們正確地理解從自然到自由的「過渡」問題，以及自然合目的性原則的「實用意義」，那麼純粹鑑賞判斷的規範性基礎就不是認知的，也不是道德的，而是先驗地奠基在構想力與知性的自由遊戲以及審美的自然合目的性原則上。這種單純主觀的、形式的合目的性是普遍的自然合目的性原則在情感上的單純運用。

為了先驗美學的融貫性，我們必須區分「純粹的共感」與「理想的共感」，但同時也必須從理性的「內在目的論」及人性的根本處來理解兩者之間的必然連結。這個連結的可能性預設純粹的審美情感（即純粹的共感），不是反過來，因為審美情感與道德情感的連結使得審美情感變成「純粹的」、「自由的」。換句話說，就鑑賞判斷的規範性而言，「純粹的共感」是首出的；但對人性的提升與統一，「理想的共感」卻是「根本的」。

「純粹的共感」是構想力與知性的自由遊戲的結果，它對於純粹的審美情感是「構成性的」，它給鑑賞判斷提供一個「單純主觀的」、「形式的」、「不確定的」、「理想化規範」。由於我們認知能力的界限以及情感本身的不透明性，使得「純粹的共感」原則在具體的鑑賞判斷中只具有「規約性」，如同知性的「因果法則」對於普遍的自然法則是「構成性的」，但同時對於特殊的自然法則卻只是「規約性的」一樣。反之，「理想的共感」是構想力、知性與理性三者相協調一致的結果，它是純粹共

感與道德情感的先天統一，因此可以給鑑賞判斷的規範性提供一個「客觀的」、「確定不移的形式」；它的作用如同理性理念在經驗中的「規約性運用」一樣，可以用來引導鑑賞力合目的地自我銳利與純化，以便藉此提高人性，使得一個合乎道德理想的人文世界的建立「實用地」變得可能。

參考書目

康德文獻

I. 外文

- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Bd 1-22 hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1902-1997.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Edited by Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Edited by Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Edited by H. F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner, 2001.
- Kant, Immanuel. *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*. Edited by Manfred Frank and Véronique Zanetti. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1996.
- Kant, Immanuel. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Edited by Gerhard Lehmann. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000.

II. 中文

康德 《判斷力之批判》，牟宗三譯註，上下冊，台北：台灣學生書局 1992。

康德 《判斷力批判》，鄧曉芒譯，北京：人民出版社 2002。

其它文獻

I. 外文

Allison, Henry E. *Kant's Theory of Taste, A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Ameriks, Karl. "How to Save Kant's Deduction of Taste." *Journal of Value Inquiry* 16 (1982): 295-302.

--- "Kant and the Objectivity of Taste." *British Journal of Aesthetics* 23 (1983): 3-17.

--- "New Views on Kant's Judgment of Taste." *Kants Ästhetik, Kant's Aesthetics, L'esthétique de Kant*. Edited by H. Parret. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1998. Pp. 431-447.

Aquila, Richard. "A New Look at Kant's Aesthetic Judgments." *Kant-Studien* 70 (1979): 17-34.

Aquinas, Thomas. *A Commentary on Aristotle's De anima*. Translated by Robert Pasnau. New Haven: Yale University Press, 1999.

Aristoteles. *De anima (On the soul)*. With translation, commentaries and glossary by H. G. Apostle. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1981.

Brandt, Reinhard. "The Deductions in the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Horstmann." *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*. Edited by E. Förster. Stanford: Stanford University Press, 1989a. Pp. 177-190.

- “Analytic/Dialectic.” *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Edited by E. Schaper und W. Vossenkuhl. Oxford (UK), New York: Blackwell, 1989b. Pp. 179-195.
- *Die Urteilstafel*. Hamburg: Felix Meiner, 1991.
- “Zur Logik des Ästhetischen Urteils.” *Kants Ästhetik, Kant's Aesthetics, L'esthétique de Kant*. Edited by H. Parret. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1998. Pp. 229-245.
- Crawford, Donald W. *Kant's Aesthetic Theory*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1974.
- Düsing, Klaus. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bonn: Bouvier, ²1986 (¹1968).
- Elliott, Raymond K. “The Unity of Kant's ‘Critique of Aesthetic judgment’.” *British Journal of Aesthetics* 8 (1968): 244-259.
- Fricke, Christel. *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1990.
- Friedman, Michael. “Regulative and Constitutive.” *System and Teleology in Kant's Critique of Judgment*. Spindel Conference 1991. Edited by H. Robinson. *The Southern Journal of Philosophy* 30 (1991), Supplement. Pp. 73-102.
- Ginsborg, Hannah. “Kant on the Subjectivity of Taste.” *Kants Ästhetik, Kant's Aesthetics, L'esthétique de Kant*. Edited by H. Parret. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1998. Pp. 448-465.
- “Aesthetic Judgment and Perceptual Normativity.” *Inquiry* 49 (2006): 403 – 437.
- Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge and London: Harvard University Press, ²1997 (¹1979).

- Henckmann, Wolfhart. "Das Problem der ästhetischen Wahrnehmung in Kants Ästhetik." *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971): 323-359.
- Henrich, Dieter. *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World. Studies in Kant*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- Jeng, Jyh-Jong. *Natur und Freiheit. Eine Untersuchung zu Kants Theorie der Urteilskraft*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2004.
- Kulenkampff, Jens. *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, ²1994 (¹1973).
- "Vom Geschmacke als einer Art von sensus communis – Versuch einer Neubestimmung des Geschmacksurteils." *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik*. Edited by A. Esser. Berlin: Akademie Verlag, 1995. Pp. 25-48.
- Leinkauf, Th. et al. "Sensus communis." *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 9. Edited by J. Ritter and K. Gründer. Basel: Schwabe, 1995. Pp. 622-675.
- Longuenesse, Béatrice. "The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread (A50/B74-A83/B109; B109-116)." *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Edited by G. Mohr and M. Willaschek. Berlin: Akademie Verlag, 1998. Pp. 131-158.
- *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Translated by Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- "Kant's leading thread in the Analytic of the Beautiful." *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Edited by R. Kukla. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Pp. 194-219.

- Lyotard, Jean-François. "Sensus communis: The Subject in statu nascendi." *Who Comes After the Subject?* Edited by E. Cadava, P. Connor and J.-L. Nancy. New York and London: Routledge, 1991. Pp. 217-235.
- MacMillian, Claude. "Kant's Deduction of Pure Aesthetic Judgements." *Kant-Studien* 76 (1985): 43-54.
- Maitland, Jeffrey. "Two Senses of Necessity in Kant's Aesthetic Theory." *British Journal of Aesthetics* 16 (1976): 347-353.
- Makkai, Katalin. *Object, Subject, and the Other. Aesthetic Conditions of Judgment in Kant's Critique of Judgment*. Dissertation. Cambridge, Mass.: Harvard University, 2001.
- Maydell, A. v. and R. Wiehl. "Gemeinsinn." *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 3. Edited by J. Ritter and K. Gründer. Basel: Schwabe, 1974. Pp.244-247.
- Merle, Jean-Christophe. "Gemeinsinn." *Enzyklopädie Philosophie*. Edited by H. J. Sandkühler. Hamburg: Felix Meiner, 2003. Pp. 455-459.
- Mertens, Helga. *Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*. München: Johannes Berchmans Verlag, 1975.
- Rogerson, Kenneth F. "The Meaning of Universal Validity in Kant's Aesthetics." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 40 (1981): 301-308.
- Savile, Anthony. *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant and Schiller*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Schmidt, Harald. "Gesunder/ gemeiner Menschenverstand." *Enzyklopädie Philosophie*. Edited by H. J. Sandkühler. Hamburg: Felix Meiner, 2003. Pp. 494-498.

- Wenzel, Christian H. *Subjektive Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2000.
- *An Introduction to Kant's Aesthetics. Core Concepts and Problems*. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- "Gemeinsinn und das Schöne als Symbol des Sittlichen." *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants „Kritik der Urteilskraft“*. Edited by R. Hiltcher, S. Klingner and D. Süß. Berlin: Duncker & Humblot, 2006. Pp. 125-139.
- Wolff, Michael. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995.

II. 中文

- 張鼎國〈指南山麓論「指南」：康德哲學中「啟蒙」與「思想中定向」問題的探討〉，《國立政治大學哲學學報》13（2005）：61-95。
- 鄧曉芒《康德〈判斷力批判〉釋義》，北京：三聯書店 2008。
- 鄭志忠〈康德自然的合目的性原則的實用意義〉，《揭諦》10（2006）：73-151。
- 〈自由遊戲與美的形式：康德論鑑賞判斷（上）〉，《東吳哲學學報》19（2009a）：105-142。
- 〈自由遊戲與美的形式：康德論鑑賞判斷（下）〉，《東吳哲學學報》20（2009b）。（即將於 2009 年 8 月出版）