**康德美學之哲學省察**

**――以牟宗三《以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷》為中心（講 義）**

**（香港）新亞研究所 吳 甿**

**授課大綱**

**第一講：康德的目的論與康德美學**

**第二講：康德《美學判斷力之批判》要義**

**一、判斷力及諸功能之區分**

**二、確立反思判斷之超越原則之進路**

**三、反思判斷力以合目的性原則為其超越的原則**

**四、自然底合目的性之美學的表象**

**五、判斷力之擔負：溝通自然與自由之兩界**

**六、審美判斷之不依待於概念的普遍性與必然性**

**七、審美判斷之普遍性與審美判斷之關係相（無目的的合目的性）**

**第三講：牟宗三對康德「審美判斷之分析」之批判的重述**

**一、牟先生與康德在美學觀點上之基本分歧及本人之理解**

**二、審美判斷之超越的原則當該是「無相原則」**

**三、審美判斷之普遍性是何意義的普遍性？**

**四、審美判斷之必然性是何意義的必然性？**

**五、審美判斷之無關係相**

**六、審美判斷無辯證之可言**

**第四講：康德論「人是世界存在或宇宙本身之終極目的」以及「人如何可成為世界存在之終極目的」**

**一、一「理性的存有者」人其道德立法使世界事物互相隸屬的目的之連鎖得到最後的附着點，故作為立法者人有資格成為一終極目的者**

**二、人既為世界存在之最高目的，而使世界存在獲得價值，並因此人存在非以幸福為其目的，而是以自由（自律、善意志）為其目的**

**三、人若違反人存在之終極目的，則在世上有如自奪其主觀之目的與幸福**

**四、為着自然目的論不至淪為鬼神學，人實需要一道德的目的論，以及一道德的睿智體，由此種心靈性向之特殊的變形，自願地想像一個對象：神**

**五、只有「理性的存有」能在根源處――即在自然系列之窮極處――以「創造」（自由）為世界存在之第一因，而超出自然系統之所有關係**

**六、當一自然對象之量度超出人所能想像之自然系統之所有關連，人的自然概念被迫向於「超感觸的基體」（物自身）而運思，如是就到達與人的存在之「超感觸的基體之同一基體（根源）」，隨即湧現一「越過每一感官之標準」之偉大性，此偉大性並非是對象的，而是人的心靈的，是人的心靈對「人之所以為人之超感觸的基體」之觸動，而起的對人性之讚嘆！**

**七、小 結：「終極目的」與「人的發現」**

**第五講：目的論美學與目的論美學之諸型態**

**―、反思判斷與目的論美學**

**二、目的論判斷與美學判斷**

**三、有目的的目的論美學與無目的的目的論美學：生命美學**

**康德美學之哲學省察**

**――以牟宗三《以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷》為中心（講 義）**

**（香港）新亞研究所 吳 甿**

**第一講：康德的目的論與康德美學**

康德美學屬目的論美學，此由康德以合目的性原理為審美判斷之超越原則，表明無遺。目的論美學可以有多種型態，今且不論其他型態，只說康德美學初表現為一主觀目的論美學，隨着其所論種種，不能有確定說明，或至不能自圓其說，康德美學實可以轉發展成為一生命境界論的美學，或一絕對目的論美學。此則需要進一步疏理。本人認為可以即其為一主觀目的論而窮其極，以至於主觀之為主觀之終極處，正是「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基」，而發展為一活動論的、自我實現的、生命生態學的，絕對唯心論的境界論美學，而與中國之心性主體論美學互相呼應，互相發明。主觀目的論者由一具體特殊之存在者之存在的進路，反思其如是存在之目的（其如是存在之超越的存在之理），若說在此具體特定之存在者身上發現美，此所謂發現美，實即發現此對象表現為符合其「存在之理」（存在之理含一物之內在目的及其形構之理），隨即引發作此「合目的性」判斷之判斷者一種愉悅之情，此愉悅之情即所謂美感。美即美感，在此不在彼。由此說來，主觀目的論美學的核心問題，在：當即着一具體特殊之對象反思其內在目的，再由此目的所要求之存在之表現（西方美學所重之形式、樣相、姿態，中國美學所重之形神關係、氣韵生動、翕闢成變之趨向之幾），照察當前事物，而有所謂「合目的性」與否之判斷；此「合目的性」與否，唯以判斷者能否伴隨其判斷而生出愉悅之情為判準；能引生愉悅者為合目的、為美；否則為不合目的，為不美。此所謂「合目的」、「不合目的」既以能否引生判斷者之愉悅之情為判準，然則此「合目的」、「不合目的」唯屬於判斷者當作這樣一個判斷之時，其生命與所審視之對象之存在的感應。既曰存在的感應，則同時關涉反思活動中之對象與反思主體當下存在之生命生態之合目的性。是故，

審美品味判斷中的愉快無疑是依靠於一經驗的表象，它並不能先驗地被聯合到任何概念上（一個人不能先驗地決定什麼對象將是合於審美品味的或不合於審美品味的，一個人必須去找出那合於或不合於審美品味的對象）；如是，愉快之被使成為此審美判斷之決定根據是但只藉賴着吾人之意識到它簡單地只基於「反省」上，並基於「此反省之與對象知識一般相諧和（在此相諧和上，對象之形式是合目的的）這相諧和之雖只主觀而却普遍的條件」上，而然。[[1]](#footnote-1)

由是可見：

（1）審美判斷之命題只能是「綜合命題」，不能是「分析命題」，不能從任一概念所決定的對象（或一對象所繫屬之概念）先驗地分析出其有美或欠缺美，如同只能從「對稱圖像」先驗地分析出一圖像之兩面（左右或上下）相對稱，而不能從此「對稱圖像」先驗地分析出「美」。「審美判斷是綜和的，這是很容易看出的。因為審美判斷已走出對象底概念之外，甚至亦走出對象底直覺之外，而把那『根本不是一認知』的某種東西，即快樂之情（或不快之情），當作謂詞，而連接到那直覺上。」（§36）

（2）愉悅之情為審美判斷之決定性根據。然則「美」的發現屬於主體當下經驗之自我發現，決定性的根據（線索）但只是一愉悅之情，沿着愉悅之情之發生軌迹，「去找出那合於或不合於審美品味的對象」，此審美對象可以是一整個的對象，以至可以是對一整個對象之各局部之評估。

（3）由愉悅之情之被使成為審美判斷之決定根據，是只藉賴着人之反省一對象之內在目的，當此反省之與對象知識一般相諧和，這相諧和雖只是主觀的，而却普遍的，這樣的條件之上；如是生出愉悅之情的，是一個當下在經驗「和諧」（在反思中一對象之與諸認知機能［想像與知性］底相互關係之合目的性）之感受主體。然則體會「和諧」可帶出愉悅，這裡的愉悅即所謂美感（美）。此和諧之體會固表示對象方面的某種合目性，而實亦表示主體方面的某種合目的性――在審美的當下之主體生命活動之合目的性；此合目的性雖是決定於種種關係的，但又是自由的。

（4）由審美主體在觀照中的主觀的合目的性，進可言同一主體在實踐中的由終極目的決定的客觀化的道德目的之合目的性。雖說審美判斷只須「合目的性原則」，無須「目的性」，但終極的說來，合目的性不能不預設目的性；目的性系統的完整不能不預設終極目的。在自然方面，此終極目的即所謂「被視為是目的王國中的最高根據」的那個第一因，即由世界事物之未來所成（目的）為世界事物如此存在之根本因。自然界之根本因（第一因、世界因）不能無窮後退，因此之故，此「根本因」、「第一因」必須被理解為「自由」（即「創造」）。此自然宇宙論方面之「終極目的」與「自由」概念之連結。在主體方面，作為實踐理性的存有，道德是不可不承認的理性的事實，則「自由」亦是不能不承認的，以道德正是人的自由意志之自我實現、即自律道德。（雖近一個世紀以來的極權主義者利用「權威的內在化」此一心理手段，使「自律」幾成為「極權人格」的同義辭。但自律根於自由，而極權人格基於外在的權威之實在勢力。）而「依照自由之概念而來的結果是『終極目的』（final end，最高善、圓善），此『終極目的』是應當實際存在着的（或說此『終極目的』之於感觸世界中之顯現是應當實際存在着的），而說到這一點，我們須於自然中預設該目的底可能性之條件」[[2]](#footnote-2) 此道德目的論方面之人的終極目的與自由之概念之連結。自然目的論與道德目的論，以「人的自由之實現之為終極目的」之名義，而可得以連結。

而美，即美感，即合目的性判斷之愉悅之情，表示我們生命在反省「自然目的」方面，每次成功的關於自由的主觀體會；由在自然目的方面之終極目的與自由之主觀體會，我們可以自我定位（自我認同）為一一自然物之內在目的之發現者（由反思判斷而直覺之者），並由此而進至為自我生命存在之為一自然生命之內在目的之發現者（由自我反省而直覺之者）。依同一原則，自我生命存在為一自然生命之內在目的，其終極目的只能是自由，而自由的自我實現即自律即道德。人的生命存在之終極目的就是自由之自我實現，就是「道德存有」。這必是康德哲學之最後一問「人是什麼？」的應有的「人的發現」。若無此「自我生命存在之終極目的是自由」之發現，則人的生命存在之全程只能是他物（神、「歷史目的」、他力，包括個人之「生之謂性」之物欲、情欲、僻執欲、我執欲、法執欲）之工具，而一己之生命遂終極無目的（於此可思「古之為學者為己，今之為學者為人」一語之真切義）。若人的生命終極無目的，則全部大自然互相隸屬的目的之關連必失去最後的落實點，全部世界，只會是毫無意義之緣起性空。唯康德於此，並不扣緊人的自我反省說反思判斷之「合目的性」原則所逼現的「終極目的」對於人的自我發現之根本性重大意義（於西方哲學的人類學亦正是哥白尼式的哲學發現），而僅從邏輯推演、或信念，很嚴正的申述此義。

此康德第三批判開宗明義以反思判斷力連結自然與自由兩界之密意，而總說不明白，引來牟先生之質疑。以下即重新檢視康德的以人（理性的存有）為中心的，合自然目的論於道德目的論的，最後「在關涉於這些對象中，我們自己便就是終極目的」[[3]](#footnote-3) 的康德義之「天人合一」之目的論。

**第二講：康德《美學判斷力之批判》要義**

**一、判斷力及諸功能之區分**

（1）區分「決定性判斷」與「反省的判斷（又曰「反思判斷）」：

判斷力一般，或一般說的判斷力，其功能就是把特殊者歸屬在普遍者之下。因此，康德云：「判斷力一般是『把特殊者思之為含在普遍者之下』」之機能」（引論IV.1）。此就是我們平常所謂「下判斷」之能力。如果普遍者（規律，原則，或法則）是給與了的，則「把特殊者歸屬於此普遍者之下」的那判斷力便是「決定性的判斷力」。但是，如果只是特殊者是給與了的，而普遍者則須為此給與了的特殊者而被尋覓，如是，則判斷力便只是「反省的判斷力」（牟宗三譯註康德《判斷力之批判．引論》IV.1）。

（2）區分「審美判斷」、「目的論判斷」與「知識的判斷」、「道德善惡的判斷」：

審美判斷力與目的論的判斷力皆屬反省的判斷力。因此，審美判斷與目的論的判斷皆屬反省的判斷，而非決定性的判斷。成功知識的判斷與決定道德善惡的判斷皆是決定性的判斷，而非反省的判斷。決定性的判斷，牟宗三先生亦曾名之曰「有向判斷」，反省判斷則名之曰「無向判斷」。

（3）區分「目的論判斷」與「審美判斷」：

但是反省判斷中之兩支亦甚有別。目的論的判斷雖是反省的，即對於自然不能形成一客觀地認知的決定判斷，然而却亦並非全無向。依康德引論VIII段所解，它雖不是客觀地決定性的有向，但却是主觀地非決定性的有向者。至於審美判斷則全是無向者。因為有此差別，所以它的原則似亦不能與目的論的判斷之為反省判斷所有者同論。

**二、確立反思判斷之超越原則之進路**

（1）問題之提出：康德認為自然形態之多樣性以及管轄此多樣性的形態的種種特殊法則之需要統一，以使經驗可成為一聯貫統一的系統。而反思判斷力在此分際上，即是在自然之千變萬化的種種形態以及此中之種種特殊法則之可以會通而歸於「一」這個分際上，可擔當此收攝之功能。

（2）此「自然形態之多樣性以及管轄此多樣性的形態的種種特殊法則之需要統一以使經驗可成為一聯貫統一的系統」之原則，不能從經驗中借助得，因為經驗中所能得到的只能是由歸納得來的內在的法則，只有效於某一組相關經驗；又不能把此超越的統一原則從任何其他區域引生出（像認知法則從知性所供給的範疇引生出，則只能是如認知判斷般的決定性判斷，而非一反思判斷）。反思判斷之超越的原則，是使反思活動對準或適應於自然，而非使自然符合或適應於我們知性之立法條件（如認知判斷之「知性為自然立法」般，反思判斷並非如此）。

反省的判斷力，即，那「被迫使從自然中之特殊者上升到普遍者」這樣的反省的判斷力，實有需於一原則。此所需之原則，反省判斷力不能把它從經驗中借得來，因為反省的判斷力所必須去作的恰就是去建立一切經驗的原則之統一於較高的（雖同樣亦是經驗的）原則之下，並因而由此去建立較高者與較低者間之系統的隸屬關係之可能性。因此，這樣一個不能由經驗借得來的超越的原則，反省判斷力只能把它當作一個法則從其自身而給出，並且把它當作一法則給與於其自身。（引論Ⅳ.2）

（3）反思判斷力之超越的原則（「合目的性原則」），為我們的諸認知機能所立之不同的特殊的經驗法則（適時隨事所立之法則）提供一種統一。此種統一，究其實義，只為着使我們面對大自然，而有一個「經驗之系統」之可能想像（一種「設想的知性」），並因此觸發一超越的反省（透視與沉思）：

那些特殊的經驗法則必應有這樣一種統一，有之以便去使那依照特殊的自然法則而有的一個「經驗之系統」成為可能。（引論IV.3）

如此所說之義表示反省判斷力底超越原則是朝向着「神性的知性之設計」之假定而邁進的；如中國傳統儒家所想，是向着「道德的形上學」而透視的。

但是這種透視到「神性的知性」之假定，只是反省判斷力之假定，並不能客觀地假定之以決定什麼事。因此康德遂說：

如此所說之義並不須被認為有這函義，即：這樣一種知性必須現實地被假定（因為這只是反省的判斷力利用此理念為一原則以有便於「反省之目的」，而並非有便於「決定什麼事」）；但須寧只被認為是如此，即：此反省判斷力實只是藉賴着此設想的知性，單給其自己一法則，而並不是給自然一法則。（引論IV.3）

**三、反思判斷力以合目的性原則為其超越的原則**

（1）「自然合目的性原則」：

如上說的「超越原則」叫做什麼原則呢？康德名之曰「自然之合目的性之原則」。反省判斷力即以此「合目的性原則」為其超越的原則。

（2）何謂一對象之「合目的性」？

什麼叫做「合目的性」？康德說明之云：

一對象之概念，當其同時含有此對象底現實性之根據時，它即被名曰此對象之「目的」。而「一物之與那『只依照目的而可能』的事物之構造或本性相契合」之契合便被名曰此一物底形式之「合目的性」。（引論IV.4）

案此句之言「目的」以及言「合目的性」皆甚特別，此是通過亞里士多德之以四因說明一物之從潛能到現實之背景而言者，此是存有論地或宇宙論地言的「目的」。一對象之「概念」即一對象之如其為一對象之「義」。此一對象之「義」如果它即含有此對象底現實性之根據，它即被名曰此對象之「目的」。此語甚有高致，而且甚有理趣。這是什麼意思呢？此言對象之現實性之根據，不從此對象外的他處或其他東西的外力找根據，而即在此對象本身之所應是處找其現實性之根據，即是說，一物如其為一物之所應是而完成其自己即實現其自己，即是其目的之達成。一物之「如其為一物之所應是」即以「其所應是」為根據，以「其為一物之義（概念）」為根據；「依其自己之所應是之義而完成其自己」，此即是說此一物之所應是之義即是此一物之現實性之根據。依一物所應是之義而實現（完成）其自己，此便是其目的之達成，故云：一物所應是之義，當其含有此一物底現實性之根據時，此應是之義即被名曰「目的」。此義說起來很咬口，但此種高度本自內在化的理趣却很顯明，不難理解。你若明白易傳的終成義，明白孟子的「五穀不熟，不如稊稗，夫物亦在熟之而已矣」，甚至更往後溯，你若明白孔子「君君，臣臣，父父，子子」之實義，則康德此種高度抽象化的概念思考便甚易明。此種概念思考的義理背景即是亞里士多德的因因說。四因說中的「目的因」，英文是final cause，吾有時根據易傳亦譯為「終成因」，此更切合final一詞之義。

（3）存有論地或宇宙論地言之「合目的性原則」，究切合於「審美之判斷」、或切合於「目的論判斷」？

英哲懷悌海名此（合目的性）曰一物之「客觀化」，或曰一物之「滿足化」。此是宇宙論地或存有論地說的客觀化、滿足化，不是認識論地說的客觀化，亦不是人生欲望的滿足化。孔子說君君，臣臣，亦如此。

判斷力底原則，就「經驗法則一般」下的自然中的事物之形式而言，便即是「自然之在其複多性中之合目的性」。換言之，因着「合目的性」這個概念，自然被表象為好似有一種知性已含有經驗法則底多樣性底統一之根據（引論IV.4）

此一原則之確立是由繁多的自然形態以及其特殊的經驗法則之反省默察而悟入，故其切義似乎於反省判斷力之表現而為「目的論的判斷」方面更為顯明，也就是說，於「上帝存在之自然神學的證明」方面最為顯明。但是「判斷力之批判」主要地是在衡量審美判斷力，故確立反省判斷力之原則主要地亦當是就審美判斷力而說，至少在這方面亦當同樣是切合而顯明的。然而通觀康德的全文，其如上那樣悟入而確立的合目的性原則却正在審美判斷力方面甚不切合，亦不顯明，至少看起來甚難索解。

（4）康德之「合目的性原則」既依違於「虛」（主觀的超越的「合目的性」）「實」（自然目的論的「客觀的超越的合目的性」）之間，故說是「判斷力被迫着把如下所說之義採用之為一先驗原則以為其自己之指導」，即：

那「對人類的洞見而言，在諸特殊的（經驗的）自然法則中是偶然的」者，却仍然在此諸般自然法則之綜合於一本自可能的經驗中，含有法則之統一性――這統一性是深奧難測的，然而却是可思議的，因為這樣的統一性無疑對我們而言是可能的：判斷力即被迫着把如此所說之義採用之為一先驗的原則以為其自己之指導。（引論V.4）

現在「自然之合目的性」這一超越的概念既不是一「自然之概念」，亦不是一「自由之概念」，因為它並沒有把什麼東西歸屬給對象，即歸屬給自然，它但只表象一獨特的模式，我們必須依此模式去進行我們的對於自然之對象之反省，反省之以便去得到一貫通地相互連繫的經驗之全體。自然之合目的性這一超越的概念既只是表象我們之「反省自然對象」之一獨特模式，是故它只是判斷力之一「主觀原則」，即是說，是判斷力之一「格言」。為此之故，恰似「眷顧我們」的那幸運的機遇一樣，當我們遇見那純然經驗法則下的系統性的統一時，我們也會很欣慰而高興（恰當地說實只是舒解缺無之困）；雖然在我們方面沒有任何能力去領悟或證明這樣的系統性的統一之存在，然而我們却必須必然地要去假定這樣的統一之當有（引論V.4）

由「合目的性原則」此一獨特的主觀原則，去進行對於自然對象之反省，當我們幸運地遇見那些純然經驗法則下的對象表現為似有一貫通地相互連繫的整體性――系統性的統一時，我們會因此僥倖而欣慰高興。此欣慰而愉悅之情，實只是我們因（就理智而言）本來欠缺此「一貫通地相互連繫的經驗之全體」之「系統性的統一」之整體存在感，而總在若有所失之迷茫中，今驀然遇見，焉有不喜出望外，欣然領受之者。因為「雖然在我們方面沒有任何能力去領悟或證明這樣的系統性的統一之存在，然而我們却必須必然地要去假定這樣的統一之當有」。

「當我們遇見那純然經驗法則下的系統性的統一時，我們也會很欣慰而高興」，此欣慰高興之點出即預伏下文IV節中說「快樂之情與自然底合目的性之概念相聯合」。

牟案：由此第V節中之申說，康德即進而至第VI節，正式標題為「快樂之情與自然底合目的性之概念之相聯合」。第V節中所說的「當我們遇見經驗法則下的系統性的統一時，我們也會很欣慰而高興」，讀者當知依據「合目的性之原則」來反省自然，覺得自然是如此之美好，如此之有條有理而可讚嘆，心中自然可感到一種快樂。但這種快樂之情正是「上帝存在之物理神學的證明」之所宣示者，因此，那合目的性之原則正切合於「上帝存在之物理神學的證明」，亦切合於「目的論的判斷」，而在這原則下所觀的自然正是牧師傳道之所讚美者，而這所讚美的世界之美好不必是「審美判斷」所品題之「美」，而快樂之情亦不必是審美判斷中之「愉悅」。這正是第三批判關於審美判斷之超越原則之最大的疑竇。康德混漫為一而論之，故我通貫全文，始終找不到「合目的性原則應用於審美判斷」之切義究竟在那裏。（牟書頁14-15）

**四、自然底合目的性之美學的表象**

（1）以對象之表象直接被伴隨以愉悅之情，為此表象之為「合目的性」之決定性根據，而此被伴隨以愉悅之情之表象自身即是合目的性之一「美學的表象」

那「在一對象之表象中純然是主觀的」者，即是說，那「構成此表象之〔只〕涉及主體而不涉及客體」者，便即是此表象之美學的性格。（引論VII.1）

「這合目的性它先於一對象之認知而即存在，而且甚至不為認知之目的去使用一對象之表象，此合目的性猶仍是直接地與此對象之表象相連繫」，這樣的合目的性中，我們有那「屬於此對象之表象」的主觀性質，此主觀性質不能夠變成一知識之構成成份。因此，我們只由於對象之表象直接地被伴偶以愉快之情之故，我們始把「合目的的」這個形容詞應用於對象上；而此被伴偶以愉快之情的表象自身即是合目的性之一「美學的表象」。唯一的問題是這樣一種「合目的性之表象」究竟是否存在？（引論VII.2）

牟案：（……）最後一句「因此，我們只由於對象之表象直接地被伴偶以愉快之情之故，我們始把『合目的的』這個形容詞應用於對象上；而此被伴偶以愉快之情的表象其自身即是合目的性之一美學的表象」。這「因此」之連接說的太快，把「合目的的」這個形容詞應用於引起愉快之情的對象之表象上，這也可以，但說「而此被伴偶以愉快之情的表象其自身即是合目的性之一美學的表象」這一最後的歸結却大有問題。從「因此」說到這裏，這其中豈無滑轉乎？豈不說得太快乎？除非那「美學的表象」太廣泛而籠統，如牧師傳道說這世界有條有理，處處「絲絲入扣」，若非有一上帝在那裏作設計，焉能如此之美麗與巧妙！但這並非普通所說的審美品味中的「美學的表象」。審美判斷表示「美學的表象」，但牧師傳道並非想作美學的表象，他只想證明上帝的存在。因此，康德這句歸結語中所謂「合目的性」是切合於「目的論的判斷」或「上帝存在之物理神學之證明」的，並不切合於「審美判斷」。

試看「這枝花是美的」這一美學判斷。在這一「自然之美」之對象中，有什麼「合目的性」存於其中呢？這一審美判斷表象什麼「合目的性」呢？人人見美的花皆有一愉快之感，這愉快之感與康德所說的「合目的性」有什麼關係呢？我百思不得其解！我不知合目的性的原則在這裏究竟如何了解其切義。我每看到康德於美學判斷處說合目的性原則時軏感困惑，我找不到它的切義究竟在哪裏。我甚至懷疑它在這裏根本沒有切義。那只是「上帝存在之物理神學的證明」之滑轉與混漫。如「花」這一自然之美是如此，於詩詞文學作品之藝術之美亦如此。如「西風、古道、瘦馬。小橋、流水、人家。斷腸人在天涯」。「天蒼蒼，野茫茫，風吹草低見牛羊」。「四圍山色中，一鞭殘照裏。遍人間煩惱塡胸臆，量這般大的小車兒如何載得起！」「朝飛暮捲，雲霞翠軒；雨絲風片，烟波畫船。錦屏人忒看得這韶光賤」。凡此，於文學是最美的文學作品（詩詞）；於風光是最美的風光，康德所謂「美的景色」（beautiful view，花是美的對象 beautiful object）。「合目的性」原則如何進入這些「美的表象」呢？如康德所論的「合目的性」原則，以及藉賴此原則所說的「自然底特殊化之法則」，如果這原則或這法則進入這些美的對象或美的風光中，則這些美的對象或風光早就不美了。所以我們很難就這些美的對象或景色說「合目的性」之原則。但是康德畢竟仍是就此種美的表象說愉快之情以及合目的性之原則：

夫愉快既除表示對象之符合於反省判斷力中的諸認知機能外，它別無所表示，是故它亦只能表示對象之一「主觀的形式的合目的性」。（引論VII.3之首兩句）

這樣的愉快之情，它並不能使此中之表象可涉及於對象（客體），但只使之可涉及於主體。（……）因為愉快而既與概念無關，又與確定的認知無關，而只與「對象底形式」之直覺的攝取有關，則自可說此種愉快亦不能使其所與有關的「形式之攝取」中之表象為涉及對象者，但只可使之涉及於主體――涉及主體方面之某種狀況。什麼狀況？康德說這種愉快只表示對象之符合於反省判斷力中的諸認知機能（想像與知性）之自由表現或遊戲表現，除此以外，它別無所表示。夫既如此，是故它亦只能表示對象之一「主觀的形式的合目的性」。案此詞是很難索解的，即難得其審美判斷中之落實的切義。此詞中仍有對象之合目的性，但這合目的性並不像目的論的判斷那樣從對象方面或自然方面，對反省判斷力，而說，但只是對反省判斷力，從主體方面之認知機能之自由表現而說。從這方面說對象之合目的性是表示對象之符合於反省判斷力中的認知機能之自由表現（非認知中受拘束的表現），這就是說，對象很適合於我們的自由表現的想像與知性，而我們的這樣表現的想像與知性也很順適而自在，因此感到一種愉快，而這愉快又與目的論判斷中因無窮繁多的自然形態之得到統一而感欣慰高興又不一樣，因此，康德名之曰「對象之主觀的形式的合目的性」。「主觀的」者就主觀之認知機能而言也，非就自然（對象）方面繁多之統於一而言也；「形式的」者空無實際內容但就對象之形式之適合於認知機能之自由表現而言也。字面作如此了解。但是對審美以及此中之愉快而講這麼一個「合目的性」為其超越的原則，亦可謂刻而鑿矣。我很難得其切義。我不知對象（如花之形式）之這樣一種合目的性究竟於「美」有何切義？是因花這個對象之依其目的而可能而然呢？抑或是因其適合於主體之認知機能而然呢？如果是前者，則花之美是目的論的判斷，而不是審美判斷。如果是後者，則我很難了解反省判斷中主體之認知機能之自由表現究竟於我之直感花之美或景色（風光韶光）之美有什麼作用或有多少作用。

「不涉及概念」的想像力中的「形式之攝取」之所以凸顯是需要和那「將直覺關涉到概念」的想像力之能力相比對而顯的。誰能作此比對呢？康德說，反省判斷力能之。康德說：若無反省判斷力把前者拿來和此後者相比對，則那前者决不會出現。因為有反省判斷力來作此比對，我們遂可說前者是當作反省判斷看的審美判斷（形式之攝取――直覺的攝取與認知無關），而後者（想像力將直覺關涉到概念）則是决定性的判斷之形成確定的認知，而想像力亦是認知的想像力。

現在，如果在此比對中，作為「先驗直覺之機能」的想像力，藉賴着一特定表象，非有意地（非意匠設計地）被致使和那作為「概念之機能」的知性相一致，而且一愉快之情亦因其如此和知性相一致而遂被引起，如是，則對象必須被看成是對反省判斷力而言的「合目的者」。（引論VII.3）

此中所說的「合目的性」，我不能了解其與美學判斷，如花之美，韶光之美，究竟有何關係。「自由的想像，藉賴着一特定表象（如不關心地只對於對象之形式之攝取這種表象），非有意地，意即非意匠設計地，很自然地和作為「概念之機能」的知性相一致，而且亦因此一致，遂有一愉快之情被引起」，這如何便可視對象為反省判斷力上的「合目的者」？即使可視之為合目的，也是在目的論的判斷上可，而不是在審美判斷上可。這「合目的」很難與「花之美」拉上關係。自由想像力非有意地和「知性」相一致，吾亦不知其與「美」究竟有何關係。「天蒼蒼，野茫茫，風吹草低見牛羊」，此中之美感，吾不知其與「對象之合目的性」究竟有何關係？認知機能，自由想像力非有意地和知性一致，縱使是反省判斷上的，在這裏究竟有何作用？說之有何意指？（……）審美，藝術創造，當然須有自由想像力，此為人所盡知，但此時想像力不作認知機能看，因此說其與知性相一致亦失意指。吾亦常想，為什麼「朝飛暮捲」單與「雲霞翠軒」相連？為什麼「雨絲風片」單與「烟波畫船」相連？此中似乎也不能說沒有「知性」作用，但是在如此相連所烘托出的韶光之美中尋求知性之作用，這豈不是太穿斵了嗎？這豈不等於說「詩人並非白痴」？所以在此種美感處說「對象之合目的性」，說自由想像力和知性相一致，以明此合目的性為一「主觀的形式的合目的性」，這乃是完全無意義的，至少亦是失其意指的（意即無恰當的切合性）。因此，康德接着此種失意指的「主觀形式的合目性」遂有以下失意指的結語：

當一對象之形式（形式是對反於對象底表象之材料如感覺者），在純然「反省於對象」之反省動作中，不顧及由對象而被得到的任何概念，而被評估為這樣一個對象之表象中的一種愉快之根據時，則此種愉快亦被判斷成是必然地與此對象之表象相結合，因而它亦不只對「接受此形式」的主體（人）而為愉快，且亦對一切作判斷的「人一般」而為愉快。（……）如是，此對象便被名曰「美」；而「藉賴着這樣一種愉快（因而也具有普遍妥效性的愉快）而去下判斷」這種下判斷之機能便被名曰「審美品味」（taste）。（……）而因為對象與主體之機能之此種相諧和一致是偶然的，是故它遂惹起或招致了就主體之認知機能而言的對象方面的「一種合目的性」之表象。（引論VII.3）

牟案：（……）由於此種相諧和一致是偶然的，如是遂想到就主體之認知機能而言的對象方面的「一種合目的性」之表象，這合目的性之表象與審美品味之直接感到此花為美更無關係，以此為審美判斷之超越原則更是穿鑿！

康德之為反省判斷力尋找超越原則之入路是循諸特殊法則之統一之路而入的。由此統一而感到欣慰高興，更由此而想到自然對象之合目的性，由此想到愉快之情與自然之合目的性之相聯合。如是，遂泛指合目的性原則為反省判斷力之超越的原則。此本切合於「目的論的判斷」，更亦切合於「上帝存在之物理神學的證明」。我想此是康德想反省判斷力之超越的原則之最原初的洞見。但切合於「目的論的判斷」者並不能切合於審美判斷。精察的康德何以如此混漫而無簡別？這也許是不自覺地滑轉。如是，遂顯出於審美方面穿斵難解之困境。（牟書頁15-23）

（2）愉悅之情不只表現對象方面的一種合目的性，且表示主體方面的一種合目的性――關於對象之形式或甚至無形中回應自由者

美學判斷涉及兩方面。一是美學判斷當作審美品味之判斷而涉及於「美」。另一是由於它亦可從一「較高級的理智的情」而發出，如是，這種由較高的理智之情而發的美學判斷遂涉及於「崇高」（莊嚴而偉大）。康德於此第VII節最後一段文說：

但是，從對於事物（不管是自然物抑或是藝術品）底形式之反省而生起的愉快之感不只表示對象方面的一種合目的性（所謂對象是指其依照自然之概念關聯於主體中的反省判斷力而言的，不只表示這樣說的對象方面的一種合目的性），且反過來，它亦表示主體方面的一種合目的性，此乃在關於對象之形式或甚至無形式中回應自由之概念者。（引論VII.7）

反省判斷力中的對象方面之合目的性是就美學判斷之作為審美品味之判斷中的「美」而言者，此固已難解，已如上言。至於尅就由較高級的理智之情而發的美學判斷之涉及於「崇高」而言合目的性，則這合目的性是表示主體方面的一種合目的性，此乃在關於對象之形式或甚至無形式中回應自由之概念者。此種主體方面的合目的性更難索解，幾乎很難說其有什麼意指。這也許是主體方面藉賴着上天之示警更適合於起「崇高莊嚴而偉大」之感吧！這種崇高之感當然是由更高級的道德之情而來。但是在這種主體方面說一種合目的性有什麼意義呢？（……）

在這樣的一些情形中，判斷力可以為「自然物之涉及於不可知的超感觸者這種涉及之之原則」而求助於其自己，而且實在說來，判斷力亦必須使用這樣一種「涉及之原則」，雖然其使用之是只注目於其自己以及自然之知識而使用之。因為在這樣的一些情形中，為那存在於世界中的東西之認知而應用這樣一個先驗原則這種應用既是可能的又是必然的，而且同時它復亦開出了那些「有利於實踐理性」的許多展望。但是在這裏，對於快或不快之情却並無直接的關涉。可是這一點確然即是判斷力之原則中的一個謎，這個謎迫使在「批判」工作中對此判斷力而言的一各別部門（即目的論的判斷力之批判一部門）成為必然的，因為沒有什麼東西能夠阻止那依照概念而形成的邏輯的評估（由此所依照的概念，沒有直接的結論可被推到快或不快之情）之如此樣地被處理，即其被處理是連同着對於其限制所作的批判的陳述，依一「附屬於哲學之理論的（知解的）部門」之附屬物之方式，而被處理。（案如此被處理的邏輯的評估即隱指「目的論的判斷」而言。）

（……）康德已意識到此中之困難，但他却始終未意識到其所說之合目的性原則只切合於目的論的判斷，而却並不切合於美學判斷，不但不切合而已，而且根本上它在美學判斷方面失其意指。他未覺察到由其說自然之合目的性原則之入路之只適合於目的論的判斷者泛概括美學判斷而為言，這其中有一種混漫與滑轉：混漫是混漫兩種判斷之分際而言一相同的超越的原則，滑轉是由目的論的判斷中之合目的性之原則滑轉到美學判斷中的主觀而形式的合目的性，而不知於美學判斷處說此主觀而形式的合目的性之難索解，不但難索解，且根本失其意指。他只說解明一「如此複雜」之問題難免有「隱晦」處，要求讀者之原諒。序文中承上引文而言曰：

現在，這當作一美學判斷之機能看的審美力（品鑒力）之研究，由於其並不是意在審美力（品鑒力）之形成與培養而被從事（它在將來一如其在過去，仍可獨立不依於其如何被形成以及如何被培養這樣的探討，而自行其常然），但只由於其被引向於其超越面而被從事，因此之故，在關涉於審美力之培養與形成方面之任何缺陷，我覺我可以得到寬縱的評論。但是在那一切有關於超越面者方面，那必須預備受到最嚴格的考查之檢驗。可是就在這裏，我也敢希望：「解明一其本性如此纏夾複雜之問題」這解明之之困難亦可為其解決上某種很難避免的隱晦要求原諒，假若原則底陳述之正確性已證明有所需要的一切清晰時。我承認：「從這一原則（即所陳述的合目的性原則）引生出判斷力之現象（案當即引生出反省判斷力之表現為美學判斷力之現象）」這種引生之模式並無其他處，即「論題是由概念而成認知」之其他處，所正當地要求的那一切明晰，對於這一切明晰，我相信：事實上，我在本書之第二部中（即目的論的判斷力之批判這一部分中）已達到之矣。

案此段說：解明美學判斷中之超越原則（合目的性原則）是很困難的，所以難免有隱晦處，故敢為此要求原諒。實則不只隱晦，根本有滑轉與混漫。康德在要求原諒時，是有「假若」之條件的，即「假若原則底陳述之正確性已證明有所需要的一切清晰時」。但就是這個「假若」有問題。「原則底陳述之正確性」十分清晰，但其清晰是在目的論的判斷方面，而不在美學判斷方面。在此後一方面是十分失指的，不但不清晰而已」（以上見牟書頁23-27）

**五、判斷力之擔負：溝通自然與自由之兩界**

康德何以如此重視判斷力，審美判斷與目的論的判斷俱由此判斷力來處理？蓋其原初的洞見即在想以此判斷力來溝通兩界也。康德於引論之第III節標題為：「判斷力之批判當作連繫哲學之兩部分於一整體中之方法或手段」，而第IX節則標題為「知性之立法與理性之立法這兩層立法藉賴着判斷力而有結合」。此第IX節文之首段如下：

知性先驗地為那「作為一感取之對象」的自然規立法則，這樣，我們便可以在一可能經驗中對於自然有一知解的（理論的）知識。理性先驗地為自由以及自由之特種因果性，即為那在主體中作為超感觸者，規立法則，這樣，我們便可以有一純粹地實踐的知識。在這一層立法下的自然概念之界域以及在另一層立法下的自由概念之界域因着那「使超感觸者與現象（感觸物）區以別」的那巨大的鴻溝而截斷了那一切交互的影響，即「它們兩者各依其自己之原則可施之於另一方」的那交互的影響。自由之概念在關於「自然之知解的（理論的）認知」這方面不決定任何事，而自然之概念在關於「自由之實踐的法則」這方面亦同樣不決定任何事。如是，要想去架起一個「從此一界域過渡到另一界域」的橋樑，這並不是可能的。話雖如此，可是雖然依照自由之概念（並依照此自由概念所含的實踐規律）而成的那「因果性」其決定根據在自然中並無地位，而感觸的東西也不能決定主體中之超感觸的東西，然而逆反過來却是可能的。（當然實不是在關於自然知識中可逆反過來，而是在關於那「由超感觸的東西而發生並與感觸的東西有關」的那後果中而可逆反過來）。〔案意即：雖然自然中感觸的東西不能決定自由中超感觸的東西，然而由超感觸的東西而產生的後果却落在自然界而與感觸性的東西有關。〕實在說來，此所說的逆反過來的那情形實函在經由自由而成的因果性之概念裏，此經由自由而成的因果性之作用，在其符合於自由之形式法則中，產生「結果」於世界中。但是，「原因」這個字，在其應用於超感觸的東西上，只指表這樣一個根據，即：這根據它把自然中諸事物之因果性決定到這樣一個結果，即：既符合於自然事物之專有的自然法則，而同時復又與理性底法則之形式原則相吻合」這樣的結果。如此樣的「根據」，雖其可能性不可滲透，然而它仍然可以完全清除那「它被斷定要去捲入」的那矛盾之責難。（引論IX.1）

牟案：此段說自然界與自由界雖兩不相干，然而經由「自由」而成的因果性（即意志之因果性），它亦有它的產生結果之作用。它是在符合於自由之形式法則（即道德法則）中產生結果於世界中。這就是說，它所產生的結果是落在自然界而為可感觸者）這也就是康德所說的「自由之特種因果性」，其原因屬超感觸界，而其結果却屬感觸界而為自然界之現象。這就開啟了從感觸的自然現象倒返回去而通至超感觸者之可能。超感觸者（自由）是原因，是根據，「它把自然中諸事物之因果性（即自然之因果性，水平的因果性）決定至這樣一個結果，即此結果既符合於自然事物之專有的自然法則，而同時復又與理性底法則之形式原則相吻合」。有如此意義或作用的超感觸的原因底根據，康德說，「雖其可能性不可滲透，然而它仍然可以完全清除那「它被斷定要捲入」的那矛盾之責難」。所謂「不可滲透」即是「不可直覺」；雖不可直覺，然而却可思議，即是說並無什麼矛盾處。

既然把全部自然界可以基於一個超感觸的根據上，則全部自然界即可統屬於一超感觸的根據，這在康德當然就是「道德的神學」之所完成，也就是「目的論的判斷」之所完成，而在中國就是儒家道德的形上學之所完成。因此，康德接上文即說下文：

依照自由之概念而來的結果是「終極目的（final end），此「終極目的」是應當實際存在着的（或說此「終極目的」之於感觸世界中之顯現是應當實際存在着的），而說到這一點，我們須於自然中預設該目的底可能性之條件（即是說，須於作為感觸世界之一存有即作為人的那主體底自然或本性中預設該目的底可能性之條件）。此條件之如此被預設是先驗地而且用不着顧及實踐之事而即為判斷力所預設。判斷力這一機能，以其所有的「自然之一合目性之概念」，它把那「自然概念」與「自由概念」間的媒介概念供給我們――這一媒介概念使「從純粹知解的〔知性之立法〕轉到純粹實踐的〔理性之立法〕」為可能，並使「從依照自然之概念而有的合法則性轉到依照自由之概念而有的終極目的」為可能。因為通過那個媒介概念，我們認識了那「只能在自然中且在與自然之法則相諧和中被實現」的終極目的之可能性。（引論IX.2）

案由自由意志而來的特種因果性中之「果」即是「終極目的」。此終極目的，道德地說，即是純德意義的最高善，即依無條件命令而行的那道德的善；而本體宇宙論地講或客觀而絕對地講，依儒家，即是天命不已之創生萬物，依西方基督教的傳統，便是上帝之創造萬物，此時此終極目的便可依易傳之「終成」義而譯為「終成目的」。依康德，反照判斷力之「自然之合目的性」這一超越原則便可提供一媒介概念把自然概念與自由概念勾連起來通而為一整體，使「從純粹知解的〔知性之立法〕轉到純粹實踐的〔理性之立法〕」為可能，並使「從依照自然之概念而有的合法則性轉到依照自由之概念而有的終極目的」為可能。因為通過這媒介概念，我們認識了那「只能在自然中且在與自然之法則相諧和中被實現」的那終極目的之可能性。

但是在康德，審美判斷確是獨立的一種，與目的論的判斷根本不同，且是判斷力之批判中最本質的一部。可是它的超越原則又與目的論的判斷同，如是遂成纏夾不清。他說的是審美判斷，到說其超越原則是合目性之原則時，却又不依目的論的判斷或自然神學之思路去說，遂顯得不切合而失意指；他說的是目的論的判斷之超越原則，却又滑轉到審美判斷上，而不知此兩者中「愉悅之情」不同，其所愉悅之對象（「美」與「無限繁多之特殊法則之幸運的統一」）亦不同。如是，若就反照判斷力之表現為審美判斷而言，這很不足以作為自然概念與自由概念間的媒介，那就是說，它擔當不了這個責任。說「美」是善之象徵，這也只是這麼一說而已，並無嚴格的一定性。若照儒家的「道德的形上學」說，「誠者物之終始，不誠無物」，誠體從自由直貫下來，而徹至於自然，這也用不着以判斷力來作媒介。以反照判斷力作媒介來溝通兩界，這想法太迂曲不順適，太生硬而不自然。一言以蔽之，曰「鑿」而已矣。因此，關於審美判斷以及其超越的原則必須重述。在作此重述以前、先檢討審美判斷之不依待於概念而却又有普遍性與必然性，再進而檢討「審美判斷之辯證以及其解決」之問題。（以上見牟書頁27-33）

**六、審美判斷之不依待於概念的普遍性與必然性**

康德依照一般判斷之四種邏輯功能，即質，量，關係，程態之功能，而說審美判斷之四相（四機要）。第一相是「質」相，即說審美判斷之質：審美是離開任何利害關心，藉賴著一種愉悅或厭憎，而評估一「對象」或一「表象之模式」，這種評估之之機能。一種「離開任何利害關心」的愉悅之對象便被名曰「美」。審美是對於一對象之無任何利害關心的欣賞。此無問題。

說到審美之第二相即量相，則說：美是那「離開概念當作一普遍的愉悅之對象而被表象」者。或：美是那「離開概念而普遍地令人愉悅」者。這便費思量。「愉悅於美」有普遍性，但這普遍性却又不依靠於任何概念，這便難解。因為普通判斷之量性（普遍性，主詞外延之全量）是依靠概念而然的。今既無待於概念而却又有普遍性，這將如何而可能呢？首先，這普遍性必不是概念方式下的普遍性，然則它是什麼意義的普遍性？這是首先應當注意而予以說明的。以下介述康德之說。

美是那「離開概念當作一普遍的愉悅之對象而被表象」者。此一定義是由上說之「美是一種離開任何利害關心的愉悅之對象」之定義而來者。因為當任何人意識到其愉悅於對象在他是獨立不依於任何利害關心時，則他不可避免地也要把這對象看成是這樣一個對象，即這對象含有一「愉悅之根據」，此一根據是對一切人而言者，即一切人皆可據之以愉悅此對象。蓋既由於這愉悅並不基於主體之任何性好（或任何其他審慎的利害關心），但只這主體在關於「他所給與對象」的喜歡中，他感到他自己是完全自由的。是故他找不到「其主觀的自我所可單獨與之發生關係」的那個人的私自情況以為其愉悅之理由。因此，他必須視這愉悅為基於那「他亦可預設之於任何其他人身上」者；而因此，他必須相信：他有理由要求每一人皆有一同樣的愉悅。依此，他於說及美的東西時，必將如此說及，即：儼若「美」真是一對象之性質，而這判斷亦儼若真是邏輯的（因着對象之概念而形成一對象之認知），雖然它實只是美學的，而且它實亦只含有「對象底表象之只渺及於主體」。因為它仍帶有這類似於邏輯判斷之類似性，所以它始可被預設為對一切人而有效。但是此一普遍性不能由概念而發出。因為從概念裏，茲並無過轉到快或不快之情之過轉（除在純粹實踐法則之情形中，但是實踐法則隨身帶有一種利害關心；而這一種利害關心却並不能附着於純粹的審美判斷）。結果是：審美判斷，連同着其伴隨的「遠離或解脫一切利害關心」之意識，它必須含有一種「對一切人有效」的要求，而且它含有這要求亦必須離開那附着於對象上的普遍性而含有之，那就是說，在審美判斷處，茲必須伴隨之一「要求於主觀的普遍性」之要求。（第一部美學判斷力之分析§6）

案：審美判斷是對於美之欣賞愉悅，這一種欣賞愉悅是對於對象之靜觀冥會而無任何利害關心，這是審美判斷之「質」相。既無任何利害關心，是故亦無任何感性的性好之偏傾與由概念而決定的道德的善之定向。這裏顯出主體在愉悅於美中是四無傍依而酒脫自在的，這就是康德所說的「主體在關於『他所給與對象』的喜歡中，他感到他自己是完全自由的」。完全自由而無任何偏傾或定向，是故主體便找不到「其主觀的自我所可單獨與之發生關係」的那個人的私自情況以為其愉悅之理由。這就是說，愉悅於美之愉悅並無「單屬於我而不屬於他」之獨特的主觀的理由或根據。因此，這愉悅必有相當的共通性，即就人類而言的普遍性。我們可以把這愉悅預設之於任何他人身上。我們必須相信：我們有理由要求每一人皆有一同樣的愉悅。現在試問這「理由」何在呢？

審美判斷之要求每一心皆同意，這要求之理由或根據是什麼呢？康德 §9 中答覆此問題。§9之正式標題是：在一審美判斷中，「快樂之情先於對象之評判抑或對象之評判先於快樂之情」一問題之研究。康德認為此問題之解決是審美判斷之關鍵。因此值得認眞注意。他認為在審美判斷中，不能是快樂之情先於對象之評估，因為若如此，則那只是「芻豢悅口」之快樂，屬「適意於官覺」之「適意之情」，而不是「愉悅於美」之愉悅。

現在對於一對象，或對於「一對象所由以被給予」的那表象，我們可有一種純主觀的（美學的）評估，此純主觀的（美學的）評估是先於「感快樂於對象」之快樂的，而且它亦是諸認知機能之諧和中此種「感快樂於對象」之快樂基礎。又上說評估對象這種評估之主觀條件之普遍性亦形成那種愉悅，即「我們把它拿來與我們所謂之是「美的」那對象之表象相連繫」的那種愉悅，之普遍的主觀妥效性之唯一基礎。（同上§9）

言至此，很顯明，康德是以美學評估之主觀條件之普遍性（即諸認知機能在其自由活動或遊戲中之相互諧和一致之心靈狀態之普遍可傳通性）形成「愉悅於美」之愉悅之普遍的主觀妥效性之唯一基礎。那就是說，美學判斷之普遍性，「愉悅於美」之愉悅之普遍性，實是基於自由遊戲活動的想像力與知性之諧和一致這種普遍地可傳通的心靈狀態的。因為這種心靈狀態是普遍地可傳通的，即任何人皆須在此種心靈狀態中去審美，是故審美判斷以及此中之愉悅雖是發自於獨個判斷或單個人，然而却猶有普遍性，對每一人而有效。此普遍性不由概念而來，亦非決定性的認知判斷之普遍性。它單是反照判斷之普遍性，即不依於概念，無任何利害關心的自由遊戲的想像與知性之諧和一致這種普遍可傳通的心靈狀態所發之審美判斷之主觀的普遍性。（牟書頁33-41）

如「花是美的」這一判斷，它雖發自獨個主體，又不依靠於任何概念，亦無任何利害關心，然而它却猶有普遍性。如此辯說，雖可言之成理，然而總覺迂曲疏隔而不顯豁，穿鑿強探而不自然。首先，雖說離開任何概念，（離開任何確定認知之概念），然而却猶依待於自由遊戲中諸認知力之諧和一致這個心靈狀態之為主觀條件：這主觀條件亦概念也。結果愉悅於美之普遍性還是有待於「概念」而然的。其次，以此主觀條件之遍效性來明「愉悅於美」之普遍性猶如說美的人必須吃飯，必須不是白痴；以「吃飯」，「非白痴」之遍效性證明審美判斷之普遍性，這有何意指呢？最後，想像力與知性之諧和一致，這對審美而言，究竟有多少作用呢？強探而至此，豈不太斵而等於無話可說乎？（牟書頁43-44）

**七、審美判斷之普遍性與審美判斷之關係相（無目的的合目的性）**

康德於§10中論合目的性一般。他說：

讓我們以超越的詞語（即不預設任何經驗的東西如快樂之情之類者）來界定「目的」之意義。一目的是一概念之對象，當此概念被視為是此對象之原因（被視為是此對象底可能性之真實根據）時；而一概念之在關涉於其對象中的因果性便是此概念之合目的性（die Zweckmäβigkeit：finality：forma finalis→final form合目的性的形式）。

案一概念應意許其有一實在性，即意許其有一眞實的存在物以相應之。如「穀」之概念即意許一穀之實物以相應之。此「相應之」之實物即是其「對象」。一概念即以「相應之」之對象之存在為其目的，如果此概念便即是此對象之原因，也就是說，此概念便即是其對象底可能性之眞實根據。此如前B節藉「君君，臣臣，父子，子子」，以及「五穀不熟，不如稊稗」所解說的本體宇宙論的終成義之「合目的性」之意義。此種「合目的性」，此處便說為是「一概念之在關涉於其對象中的因果性」。此種因果性顯然是直通於本體宇宙論的目的論意義的因果性。亦就是中庸所說「誠者物之終始，不誠無物」，以及乾坤兩彖傳所示之本體宇宙論的終成義。

如是，不管什麼地方，凡有以下之情形的地方，即：「不只一對象之認知只通過此對象之概念始被思為是可能的，且即當作一結果看的對象自身（對象之形式或真實存在）亦是只通過此對象之概念始被思為是可能的」這種情形之地方，我們就在那地方想像一目的。在這裏，結果之表象就是結果底原因之決定根據，而且這結果之表象是領先於結果底原因的。在關於一個「想保持其原有狀態之繼續」的主體之狀況中，一個表象底因果性之意識在這裏可以被說為大體是去指示那被名曰「愉快」者；而「不快」則是這樣一種表象，即此表象它含有「把一些表象之狀態轉換成其反對面」這種轉換之之根據（即含有「阻礙或消除一些表象而令其不出現」這種阻礙之或消除之之根據）。（同上§10）

案此中所說「結果之表象山就是結果底原因之決定根據而且是領先於結果底原因」是就「反照判斷」而言的，不是就決定判斷而言的，亦不是如中庸易傳之直貫下的構成意義（非只軌約意義）的終成義之所說。

「合目的性」是很可以離開一目的而存在着的。現在，我們並不總是非用理性式底眼光去看我們所觀察的東西不可（即是說，我們並不總是非依我們所觀察的東西之可能性去考慮我們所觀察的東西不可），這樣，我們至少可以觀察「一形式底合目的性」，而且在對象中追踪此合目的性（雖只經由反省或反照而在對象中追踪之），而却用不着把此合目的性基於一個目的上（基於一個當作「合目的的連繫」之材料看的目的上）。（同上§10）

案此段文即在正式抽象地說明一對象，或一心靈狀態，或甚至一動作，離開一目的而仍可是「合目的」的，此即是審美中無目的的「合目的性」，此「合目的性」即是主觀的形式的合目的性。審美判斷是無待於任何概念的，因而亦不依靠於任何目的，即一對象之為美並不是因其為什麼目的而為美：即依此義而說「無目的」，或「離開目的」或，「用不着目的」。然而審美中一對象或一表象，或一心靈狀態，或甚至一動作，其本身所以如此之可能性雖不依於一目的而然，然而它們仍可是「合目的」的，這就是審美判斷之「關係相」。說它們仍可是「合目的」的，即是說須把它們透視到一個目的論的基本因果性上去，即透視到一個超絕而絕對的意志（如神意）之假設上去。因為這樣透視，始可說它們是合目的的。這又是把審美判斷混漫到或滑到目的論的判斷或上帝存在之自然神學的證明那裏去了。康德說「我們並不總是非用理性底眼光去看我們所觀察的東西不可，即是說，我們並不總是非依我們所觀察的東西之可能性去考慮我們所觀察的東西不可」。這句話很好。我將在下文即說：美是氣化中之光彩，其為美固非依什麼目的而為美，且亦不須於美的對象，說其須依靠於一超絕的理性而為合目的的。但是康德接這句話又說：「這樣，我們至少可以觀察一形式底合目的性，而且在對象中追踪此合目的性（雖只經由反省或反照而在對象中追踪之），而却用不着把此合目的性基於一個目的上（基於一個當作合目的的連繫之材料看的目的上）」。此句前半句即是把審美判斷之事滑轉成目的論的判斷中之事，這是一種混漫，是康德之失察。審美判斷之超越原則中之一切隱晦俱繫於此。（以上見牟書頁44-48）

**第三講：牟宗三對康德「審美判斷之分析」之批判的重述**

**一、牟先生與康德在美學觀點上之基本分歧及本人之理解**

先說康德美學三義：

（1）美與美感只對人類，即「既有動物性又有理性性」的人類，而言，不對「只有動物性而無理性性」的存有而言，亦不對「只有理性性而無動物性」的存有，即純睿智的存有，而言。此即是說，純動物無美感，純睿智的神亦無美感（或超美感），只動物與神間的人類始有美感。康德於§5節中申明此義云：

美之有意義是只對人類而有意義，即是說，只對那些「是動物性的同時又是理性性的」諸存有而有意義（不是對那些「只當理性的存有看，即只當作睿智的存有看」的諸存有而有意義，但只對那些「作為動物性的存有同時又作為理性的存有」的諸存有而有意義）。

（2）康德依一般判斷之質、量、關係，與程態而言審美判斷之四相，這只是權用之為竅門以明審美判斷之本性。這種權用只是「虛用」，並非「實用」。因為康德明說審美判斷並不依待於任何概念，然而一般判斷之四相却皆有待於概念而然。惟康德之分析，只於審美判斷之「質」相合此「虛用」之義，吾名之曰「內合的表示」。但到說審美判斷之量相，關係相，與程態相時，却不自覺地漸漸轉成「實用」，即漸漸轉成有待於概念，雖不是決定的概念，却也是遙控的概念。吾名曰「外離的表示」。「外離」云者，對審美判斷而言，「外開地離而遠之」之謂也。「內合」者則「內切地合而近之」之謂也。是則表示審美判斷之其他三相時，康德是依違於虛實之間而遊移不定，故有種種穿鑿歧出強探不自然之相出現，而此則胥由於其以合目的性原則為審美判斷之超越的原則而然也。

（3）不視「審美判斷力」之判斷力為由作為「認知機能」看的一般「判斷力」而轉來。審美固亦是一種判斷，但這判斷，通常名之曰「品鑒」或「賞鑒」，此即遠離一般認知意義之判斷力矣。（中略）若名之曰「反省反照的判斷」（自其非决定性的認知判斷而言），此名固可，但也只是妙感妙慧之品鑒之反照，故康德所云的「反照」，吾亦直接意解為「無向」，反照判斷即是「無向」判斷，此則即是康德所說的「靜觀默會」（§5節中首段云；「審美判斷簡單地說只是靜觀默會的」。）這樣，我們可以免除康德之糾纏於認知機能間所造成的種種不順適。（以上見牟宗三譯註《判斷力之批判》，頁70-72）

案：由以上三義，主要是後二義，牟先生表明反對以合目性原則為審美判斷力之原則，亦即反對美之被評估與目的概念有任何關連，而只堅持康德說審美判斷不依待於任何概念之原則，說審美判斷只是「妙感妙慧之品鑒」，「美」是「氣化之光彩」，故審美判斷力之原則只能是「無相原則」，即四無依傍之賞心默會。本人的意見與牟先生不同。本人亦同意牟先生指出「康德是依違於虛實之間而遊移不定。故有種種穿鑿歧出、強探不自然之相出現。而此則胥由於其以合目的性原則為審美判斷之超越原則而然也」，但本人却堅持以合目的性原則為審美判斷之超越原則，而即康德此說之虛實兩極（自由與自然、道德與知識）而窮其理，而知虛有虛的理（所謂超越的法則），實有實的理（所謂內在的法則）；虛實之間盡可拉開距離，若不相涉，如牟先生言「分別說的真美善既各有其獨立的意義，是三種各依人之主體能力而凸顯的土堆，是則三者可各不相干。」（該書頁87）但存在的人總是一知情意相涉者（依康德），或更深入，是「知行本一」者（依王陽明所承之中國人性論傳統）。虛理實理總根於一心，心即理。此理或為知性心之理，或為德性心之理，二理皆實。知性之理為知性內在之實理，德性之理為超越而內在之實理。唯審美判斷之合目的性原則既非知性之實理，亦非德性之實理，以至非反思判斷之反思所得之終極目的，但又三頭皆通而其本身却又無自己之獨立領地之一無目的之自然合目的性原理，正是依違於虛實之間、遊移不定，以此為其本性者。「因為『美』必不可依照概念而被評估，但只經由『想像力所依之被調節得與一般說的概念機能即知性相一致』的那合目的的模式而被評估；（……）只在主體（個人）之純然自然本性之本行範圍內超越地所應涉及者中被尋求（此個人之純然本性之本行範圍超越地所應涉及者不能在規律或概念之下被理解），那就是說，必須在一切主體（個人）之機能超感觸的基體中被尋求（此超感觸的基體不可能經由任何知性之概念而達至），因而結果也就是說，必須在那「為我們的一切認知機能之諧和一致而形成涉指點』的那東西中被尋求（一切認知機能之諧和一致之產生是一末後目的，此一末後目的乃是我們的自然本性之『智思的基礎』即『超感觸的基體』之所置下者）。只有如上所說那樣，以下一點，即『一主觀而又普遍有效的原則先驗地處在那種合目的性，即「無客觀原則能為之而被規定出」這種合目的性之基礎地位以為其基礎』這一點，才是可能的。」（§57，頁404-405）此或牟先生所言康德「種種穿鑿歧出，強探不自然之相」之繳繞言說。本人則認為可即此強探繳繞之說為康德進一言，謂此合目的性原則為一四無依傍而四方牽掛、無相而有情、無目的而合目的性之生命存在之無向而有向、有向而超向、轉向、折向、迴向之生態原則，老子所謂「此兩者同出而異門，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」，莊子之「俄而物我」、「俄而有無」，之存在之幾、意義之幾。美即此生生之幾之氣化之光彩。「生生之幾之氣化之光彩」者，合目的性理念之感性顯現也。

**二、審美判斷之超越的原則當該是「無相原則」**

審美判斷即是妙感妙慧之品鑒，品鑒即是靜觀默會。故「反照判斷」亦曰「無向判斷」。「無向」云者無任何利害關心，不依待於任何概念之謂也。有利害關心即有偏傾，偏傾於此或偏傾於彼，即有定向。而任何概念亦皆指一定向。

康德詮表審美之第一相即質相為「獨立不依一切利害關心」乃最為肯要之語，最切審美判斷之本性者。此一最中肯之本質即由非此非彼之遮詮而顯。故審美品鑒之反照即是一種無向之靜觀。無向即是把那「徼向」之「向」剝落掉，此則暗合道家所謂「無」之義。道家之「無」首先是遮「徼向」之有（徼向是在「有」中見），由此遮撥，始顯妙用之「無」（妙用是在「無」中見）。既顯「無」已，復由「無」之妙以保有之徼，此為道家玄智之全體。今審美品鑒中之不依於任何利害關心即是暗合遮徼向之有也。由此遮徼向之有始顯審美品鑒之妙慧。察美品鑒只是這妙慧之靜觀，妙感之直感。美以及美之愉悅即在此妙慧妙感之靜觀直感中呈現。故審美品鑒之超越原則即由其本身之靜觀無向而透示，此所透示之原則即相應「審美本身之無向」的那「無相原則」也。此無相原則既反身地形成審美品鑒之無向性，復超離地超化一切有獨立意義的事物之自相，如超化道德的善之善相，超化知識底眞之眞相。甚至亦超化審美品鑒中的美之美相。此無相原則之為超越的原則既由其「反身地內成」而顯，復由其「超離地自化化他」而顯。此一超越的無相原則（非合目的性原則）只由審美品鑒而透顯，此亦正合康德所說的「審美判斷之自律之為自己而律」之義，即Heautonomy一詞之義。（牟譯《判斷力之批判》，頁72-73）

**三、審美判斷之普遍性是何意義的普遍性？**

當初依一般判斷之質性，量性，關係性，與程態性，而說審美判斷之四相時，本是虛依，而非實依，即一般判斷之四性皆依概念而然，而審美判斷之四相皆不依待於概念而然。康德不知注意此區別，雖於明第一相時合虛依之義，而於明其他三相時則又遠離而求有待於概念，如是便又轉成不合虛依之義，而成為實依。（中略）審美品鑒之普遍性實是一特種的普遍性，非一般意義的普遍性也。夫既無任何利害關心，又不依於任何概念，則即如此而觀之，審美只是一四無傍依的妙慧靜觀之「如」相，如相無向即是實相。此一實相本身即已函蘊着「不諍」（如大智度論說般若為不諍法）。夫既「不諍」，焉有依待於概念之「然」與「不然」之辯耶？大般若經云：「實相一相，所謂無相，即是如相」。此就是實相之普遍性矣。（中略）西方哲學傳統無此理境，故大哲康德者亦至此而窮。（《判斷力之批判》，頁73-74）

**四、審美判斷之必然性是何意義的必然性？**

審美判決之普遍性既即類乎「如」之「一」之普遍性，則其「必然性」亦是類乎「如」之「一」之「必然」，非由概念而然者。此為妙慧直感之無諍之所必函，沒有「然」與「不然」，之更替之可能，只有一個妙慧之「然」之「無外」：「無外」之「然」實即必然。此非邏輯的必然，此後者由分析命題來決定；由分析命題而決定的必然有反面之「不可能」與之相對。亦非道德的必然，此由道德法則之命令而然，違犯此者便是罪惡。莊子云：「吾有待而然者耶？吾所待者又有待而然者耶？吾其蛇蚹蜩翼耶？惡識所以然，惡識所以不然。」（齊物論）莊子是由此「惡識所以然，惡識所以不然」來表示「物化」之化境，人覺其甚美。若知一事之所以然，或知其所以不然，那便是在依待之因果關係中，這便不是化境。「俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也」，這亦是把有無之對待化掉之化境，故亦顯得逍遙自在而平齊一如。妙慧美感之必然即類乎此化境之無待。（平常所謂美醜相對之美不是此處所說「不依待於概念，無任何利害關心」之純美。）莊子固是講道家玄智之境界，不是在講美，但是他的化境固亦暗合「無相」之原則，故凡見此境者皆覺有輕鬆自在之美感，這亦是道家所以能開藝術境界之故。妙慧美感不是道家之玄智，亦如其不是佛家之般若智，但其所成之審美判斷之必然性亦可類乎「化境」之由「惡識所以然，惡識所以不然」而顯，故吾亦由此化境而喻解之，即純是內合的遮顯也。（《判斷力之批判》，頁74-75）

**五、審美判斷之無關係相**

審美之普遍性與必然性如上解，但審美判斷却並無一種遮顯的關係相。其無任何利害關心，不依待於任何概念之質相，以及其直接由此而顯的特種普遍性與必然性，在在皆正顯其無關係相，即超脫於「關係」之外。審美判斷之無待於目的正是剝除了目的之關係相；但是我們並不須進而再去顯示一無目的的關係相（合目的性），如康德之所為。康德講一無目的的合目的性正是把審美外離地掛撘於一神意之設計之目的上，雖內在於審美本身無任何目的，但對象之所以為美却外離而遙契地掛撘於神意設計之目的而為合目的的（主觀反照上之合目的的，非客觀決定之合目的的）。這正是外離地顯一非決定的關係相，此則非是。蓋其於關係依違於虛實之間故也。而此則由於其以合目的性原則為審美之超越的原則之故也。種種不順適皆由於此。（《判斷力之批判》，頁75）

**六、審美判斷無辯證之可言**

審美判斷既不依於任何概念，亦無任何利害關心，無有「然」與「不然」之對待，是故其本身只是自由自在四無傍依的靜觀妙慧之直感，因而其本身便是有類於大智度論所說之「不諍法」。（……）既為「不諍法」，便無背反之可言。（……）當初說不依待於概念並不是單不依於「決定的概念」，而是不依於任何概念，並未隱含着說要待於一不可決定的「超感觸者」之理念。今何以又強分辨出一個不可決定的概念以便說背反與夫背反之解決？此種強說之背反實違反審美的本性。因為審美之品鑒並不在推理程序中故。

康德何以要強說這種背反呢？這總為的要想把美的對象或美的景色外離地掛搭於一超絕的神意設計之目的上以便說其合目的性。以合目性原則為審美判斷之超越的原則便是想把審美之對象遙依於一最高的理性上。康德說：「合目的性是很可以離開一目的而存在着的」。又說：「我們並不總是非用理性或眼光去看我們所觀察的東西不可。（即是說，我們並不總是非依我們所觀察的東西之可能性去考慮我們所觀察的東西不可）。」這樣，我們至少可以觀察一形式底合目的性，而且在對象中追踪此合目的性（雖然只經由反省或反照而在對象中追踪之），而却用不着把此合目的性基於一個目的上（基於一個當作「合目的的連繫」之材料看的目的上）。（§10）。合目的性可以離開一目的而存在，這便是「無目的的合目的性」，亦即「用不着把此合目的性基於一個目的上（基於一個當作「合目的的連繫」之材料看的目的上）」。（……）審美之本性必須把此種目的剝落掉，此蓋為「無任何利害關心」所必函。可是雖無此種目的，然而仍可說審美之對象是「合目的的」，且可經由反省或反照而在對象（美的形式或形態）中追踪此對象之合目的性，即追踪其無目的的「合目的性」。此所追踪的無目的的合目的性就是主觀而形式的合目的性。這樣追踪之就是要把此合目的性遠遠地掛搭於神意上，一個純智的存有之最高的理性上（詳看§10節之第二段文）。

康德之所以這樣強說背反以及迂曲不順地把美的世界遙依於一最高的理性上，乃正是為的想說「美是善之象徵」。這樣硬說是不行的。美與眞與善各有其獨立的意義，當然亦可有其相干性，但不是直接地相干，此中還有更多的層次分際之曲折，硬說是不行的，此則非康德之洞見所能及。康德當然有洞見，但未臻通圓熟之境。（《判斷力之批判》，頁75-78）

**附：《判斷力之批判》§56**

**「審美底背反」之表象**

審美之第一常言是含在以下之命題中，即：「每一人皆有其自己之審美品味」。每一缺乏審美品味的人皆想在此命題之遮蓋下去使其自己免於讉責。「每一人皆有其自己之審美品味」，此語只是以下之說法之另一表示，即：審美判斷之決定根據只是主觀的（即只是喜悅或痛苦），而此審美判斷之本身亦無權要求別人之必然的同意。

審美之第二常言是：「關於審美，茲並無爭辯可言」。即使那些「同意審美判斷有權去宣稱對每一人皆有效」的人們亦常依仗此常言。此常言等於說：縱使一審美判斷之決定根據是客觀的，然而這客觀的決定根據也不是可化歸於決定的概念的，因而就審美判斷本身而言，並沒有判決可以經由證明而被達到，（……）因此，審美之原則顯示以下之背反：

1、正題：審美判斷並不基於概念；蓋若基於概念，它必容許有爭辯（容許有「藉賴着證明」的判決）。

2、反題：審美判斷須基於概念；蓋若不基於概念，儘管有判斷之差異，茲亦不能於審美判斷之事中容許有爭吵（要求別人必然同意於此審美判斷）。（《判斷力之批判》，頁394-396）

如果審美之界定是比照這樣的或此或彼之理解而被作成，如是，則結果便是一絕對不可解決的「背反」，除非我們表明那當作相反看（非當作單純的相矛盾看）的兩命題之皆假。而「兩命題之皆假」必迫成這結論，即：每一命題所基依的概念是自相矛盾的概念。可是並非如此，如是，則以下所說是顯明的，即：美學判斷底背反之解除其所取之途徑與純粹知解理性底四背反之解決所遵循之途徑正相似；而這裏的背反與實踐理性中的背反，它們兩者皆逼迫我們（不管我們願意或不願意）去超出感觸界底視野之外，想在超感觸界去尋求一切先驗機能底統一點：因為我們並無其他辦法可以使理性相諧和。（以上見牟書，頁394-395。）

**第四講：康德論「人是世界存在或宇宙本身之終極目的」以及「人如何可成為世界存在之終極目的」**

**一、一「理性的存有者」人其道德立法使世界事物互相隸屬的目的之連鎖得到最後的附着點，故作為立法者人有資格成為一終極目的者**

現在，在視之為「一道德存有」的人之情形中，或在同樣視之為一「道德存有」的世界中任何其他「理性的存有」之情形中，那是不許我們進而去問：「他為什麼目的而存在」這個問題的。他的存在自身內在地就含有這最高的目的；只要他能夠，他便可以把全部自然隸屬於這最高的目的，或至少他必不可把他自己視為是「隸屬於自然方面之任何勢力以對反於那最高的目的」的。現在，假定世界上的事物，就其真實存在而言，是一些有所依待的存有，而即就其為依待的存有而言，它們即有需於一最高的原因為依照目的而活動者：假定是如此云云，那麼，「人」便就是創造之終極目的（即世界的存在或宇宙本身之終極目的）。因為若無人，則互相隸屬的目的之連鎖必無最後的附着點。只有在人中，而且亦只有在人之作為那「道德法則所可應用於其上」的個體存有中，我們始在關於目的中找到無條件的立法作用。因此，此立法作用就是那唯一能使人有資格成為一終極目的者，這終極目的乃即是「全部自然所要目的論地隸屬到之「者」。（牟譯：《判斷力之批判．下》頁144。）

**二、人既為世界存在之最高目的，而使世界存在獲得價值，並因此人存在非以幸福為其目的，而是以自由（自律、善意志）為其目的**

茲有一判斷，即使是最普通的知性，當它反省世界中的事物之存在以及世界自身之真實存在時，也覺得這判斷是不可抗拒的。這判斷便是這斷定，即一切千差萬別的生命形態（盡管它們可與最偉大的技巧相協調並與極度變化多端的合目的的適應相聯繫），以及甚至那「擁有這千差萬別的生命形態之各種系統」的那全部復合體，即這不很正確地被名曰「世界」者，這一切，如果人類，或一種理性的存有，不被發見於其中，則它們必應是無所為而存在着（即其存在必應不是為什麼東西而存在）。換言之，全部世界，若無人存在於其中，必會只是一純然的荒野，一徒然無謂者，且亦無終極目的者。（……）如果此對世界之沉思默想除只照見或暴露無終極目的的事物外，它一無所照見或暴露，則世界之存在便不能從「其被認知」這一事實而獲得一價值，世界之一終極目的必須被預設為是這樣一個物事，即關聯於此物事，對於世界之沉思默想其自身就可以有一價值。可是那並不是在關聯於快樂之情或此情之綜集中我們始能思考宇宙本身或世界之存在為有一特定的終極目的者，那就是說，那並不是因着福利，因着享樂（身體的享樂或心靈的享樂），總之，因着幸福，我們始看重那世界的存在之絕對價值。因為「人，當其存在時，使幸福成為其自己之終極意圖final purpose：Endabsicht，這一事實並不能供給我們以任何理由之概念以明人為什麼一定要存在，亦供給不出人自己所具有的那任何價值之概念，對此價值概念而言，人之真實存在必可被使成為可愉悅於人者。（案：意即這一事實亦供給不出人自身所具有的那「可使人之真實存在為可悅」的任何價值之概念。）因此，要想我們可有一理性的根據去說明自然（當其被視為是依照目的之原則而成的一個絕對整全時）為什麼必須與人之幸福［之條件］[[4]](#footnote-4) 相一致，則人必須早已被預設為是創造（宇宙自身）之終極目的。依此而論，那只有意欲之機能（意志）它才能給出這所需要的「關涉點」――不過須知，這所謂意欲機能不是那「使人依待於自然」（通過感性之衝動而依待於自然）的那個意欲機能，即是說，不是如下所說那樣的意欲機能，即在關於這意欲機能中，人之存在的價值是依靠於人所接受者或所享受者：不是這意義的意欲機能。正相反，人之存在的價值乃是這樣的價值，即這價值乃單只是人所能給予於其自己者，而且這價值亦正存於人之所為者，正存於「人在意欲機能（意志）之自由中活動」所依靠的那樣式以及所據的那原則，這價值亦並不可被視為是自然的連鎖中之一環節。換言之，一個善的意志乃正是人之存在所單因以能有一絕對價值者，而且在關聯於善的意志中，世界的存在始能有一終極目的。（牟譯：《判斷力之批判．下》頁158-160。）

**三、人若違反人存在之終極目的，則在世上有如自奪其主觀之目的與幸福**

健全的人類理性，只要一旦其反省是被引向於下面所發之問題而且被迫使來考慮下面所發之問題，則甚至其最平常的裁斷也與這判斷完全相一致，即那只有作為一道德的存有，人始能成為創造（宇宙本身）之一終極目的。所謂下面所發之問題乃即是這問題，即人們可以問：如果一個人沒有一善的意志，則這一切，即如「他有許多才能，而且他甚至在此才能之使用上亦甚為生動，因而他於社會而公共的生命上亦能發揮出一有用的影響力，因此，他在關涉於其自己之幸福狀態中以及在關涉於那對他人有好處的事情中，皆同樣有可觀的價值」，這一切又有什麼用呢？設從此人之內在的自我之觀點而觀之，此人實不足道，乃是一可鄙的人；而如果宇宙本身（創造）並非全然無終極目的，如是，則以上所說那樣一個人，雖然作為人，他是創造之一分子，然而作為一壞的人而居住在一服從道德法則之世界中，他却必須在依照這些道德法則中，以「剝奪其自己之主觀目的，即剝奪其幸福」為「其真實存在所依以能與終極目的相一致」之唯一的條件。［案：意即只有在「剝奪其主觀目的，即剝奪其幸福」這條件下，他之真實存在始能與終極目的相一致。］

**四、為着自然目的論不至淪為鬼神學，人實需要一道德的目的論，以及一道德的睿智體，由此種心靈性向之特殊的變形，自願地想像一個對象：神**

（……）道德的目的論遂補充了自然目的論之缺陷，而且它遂首先建立了一種神學。因為自然目的論，如果不秘密地有所假借於道德的目的論，而但只以嚴格的邏輯嚴謹而進行，由其自己之資源而無旁的東西來幫助，則它除建立一「鬼神學」demonology外，實不能建立任何事，而鬼神學［對於超越的神體］實不能有任何確定的概念。（康德：《判斷力之批判．下》頁163。）

試想像一個人正在其心靈被調節得合道德情感之情形為如何。如果他在美麗的自然環境中，安閑而平靜地欣賞其存在時，則他在其心內即感覺到有一種需要，需要為其存在而感謝某一存有或其他。或在另一時，在同樣的心靈狀態中，他忽覺得他自己處於義務之壓力中，這些義務乃是這樣的，即他只能因着其屈服於一自願的犧牲，他始能盡此義務或想盡此義務；如果，他在其心內覺得有另一種需要，需要在盡此義務中去完成某種命令並需要去服從一最高的主宰。或又在無心狀態中，他或可逸出義務之正軌，這樣，他雖不至使其自己要對他人負責，可是嚴厲自責之話語將落於一內部的耳官上，而他似乎聽到了一位「他向之申辯」的法官之聲音。總之，此時，他需要有一「道德的睿智體」。因為他是為一「目的」而存在着的，而此一「目的」即要求再一如此之「存有」，即，此一「存有」它要以它心中所想的那個「目的」或在符合於那個「目的」（案：即終極目的）中來造成他［之為人］並造成這個世界。要想在以上所說的那些「感到」或「覺得」後面去為其動力或激發力而進行探究，這是徒勞無功的事；因為這些「覺得」或「感到」是直接地與最純粹的道德情惑相連的，這些最純粹的道德情感便是感謝，服從與愧耻而謙卑（在應得的懲罰面前屈服），凡此皆是「朝向於義務」的一種心靈性向之特殊的變形。正只是那「傾向於想去擴大其道德情感」的心靈，它才在這裡自願地想像一個「不存在於世界中」的對象。（……）其根源即是我們本性中之本有的最初的道德性能，此一性能，作為一主觀的原則，它將並不許我們在通覽或默識世界中以世界之通過自然原因所引生的那合目的性為滿足，但却引導我們去把一作為基礎的最高原因引介入世界中，這一最高原因乃即是那依照道德法則而統治世界者。（牟譯：《判斷力之批判．下》頁165-167。）

**五、只有「理性的存有」能在根源處――即在自然系列之窮極處――以「創造」（自由）為世界存在之第一因，而超出自然系統之所有關係**

如果世界只由無生命的存有而組成，或甚至只部分地由「有生命的但却是非理性的存有」而組成，則這樣一個世界的存在必不會有任何價值，因為在這樣的世界中必不會有任何存有它對於「什麼是價值」會有絲毫概念。另一方面，如果世界中實存在着理性的存有，又如果雖即存在着理性的存有，然而這些理性的存有之理性却只能夠在「自然對這些理性存有」所有之關係中，即是說，只能在「這些理性存有之福利」中，去安置「事物之存在之價值」，而並不能夠由根源處，即在這些理性存有之自由中，去為這些理性存有自己獲得一種存在之價值，如是，則在世界中誠可有相對的目的，但却並無絕對的目的，因為此類理性的存有之存在必總仍然會空無一目的。（……）我們使用「創造」（造化Creation：Schopfung這個字時，我們只是用之去意謂這裡所說者，即去意謂一世界的存在之原因，或去意謂世界中的事物即諸自體物的存在之原因。此亦就是此字的嚴格意義之所傳達者：「創造（造化）就是一個體物（自體物）之實現」（actuatio substantiae estcreatio 意等於Creation is the actualization of a substance）。（牟譯：《判斷力之批判．下》頁172。）

**六、當一自然對象之量度超出人所能想像之自然系統之所有關連，人的自然概念被迫向於「超感觸的基體」（物自身）而運思，如是就到達與人的存在之「超感觸的基體之同一基體（根源）」，隨即湧現一「越過每一感官之標準」之偉大性，此偉大性並非是對象的，而是人的心靈的，是人的心靈對「人之所以為人之超感觸的基體」之觸動，而起的對人性之讚嘆！**

當一自然對象之量度是如此之大以至於想像力費其對於此量度之綜攝之全部能力亦徒然而無效時，這自然對象之量度便必須把我們的自然之概念帶到一如下那樣的超感觸的基體上，即這一超感觸的基體乃即是那居於「自然」以及「我們的思想能力」這兩者之基礎地方而為其根據者。一如此樣的超感觸的基體，其為偉大是那「越過每一感官之標準」的偉大。這樣說來，那並不是「對象」，而實是「賞鑑對象」的那「心靈之色調」（拍調或狀態），它才是我們所須去評估之為崇高者。

因此，恰如美學判斷力在其評估「美」中把自由遊戲中的想像力關涉到知性上，以便使這想像力和「知性之概念一般」相諧和（而却並無這些知性概念之任何決定），所以美學判斷力亦於其評估一物為「崇高」中，便將想像力關涉到理性上，以便使這想像力和「理性之理念」（非決定地表示的理性的理念）有主觀的相諧和，即是說，以便去誘導出一種「心靈之氣質或拍調」，這心靈之氣質或拍調乃是符合於確定的（實踐的）理念之影響於情感上所產生的那拍調者，而且它亦是與那樣所產生的拍調相容洽而共契者。

此義使這一點甚為顯明，即：那眞正的崇高必須只在下判斷的主體（人）之心靈中被尋求，而並不是在這樣的自然之對象中，即在那「經由對之所形成的評估而引起此心靈之氣質或拍調」這樣的自然的對象中，被尋求。眞正的崇高實並不是在這樣云云的自然之對象中被尋求，而且只必須在下判斷的主體（人）之心靈中被尋求。有誰會將「崇高」一詞應用於這樣的無形狀（吳案：超出感官想像）的山叢，即「連同其冰塊之金字塔而互相凌駕高聳於荒野無序中」這樣的無形狀的山叢呢？或又有誰會將此詞應用於那黑暗而有風暴的大海洋，或那類乎此者呢？（案意即我們不能說這樣云云的無形狀的山叢以及這樣云云的大海洋為「崇高」）。但只是在對於這樣無形狀的山叢以及這樣黑暗的大海洋之默識而却並不注意並形式中，心靈乃將其自己縱肆於想像，並縱肆於這樣的理性，即這理性雖完全無任何確定目的，然而它却與那想像力結合在一起，而且其與之結合在一起亦只是想擴大這想像力之眼界或意圖。夫心靈既如此，如是，它遂感覺到它自己有所升高，即在其自己所有的對於其自身之評估中，於見到盡想像力之一切力量仍不足以與理性之理念相齊等時，它遂感到它自己有所升高。（牟譯：《判斷力之批判．上》，頁246-247）

**七、小 結：「終極目的」與「人的發現」**

由美學判斷之「合目的性原則」，而窮盡至極，而要求在「合目的性」之外，有實在的超越的「終極目的」之存在；由向外尋找此終極目的，發現徒勞無功，而必返回至提供此合目的性原則之反思判斷力，從而體會此要求「終極目的」是「直接地與最純粹的道德情感相連的」（見上引），而返回至此反思活動之觸發之根源（主體），「正只是那『傾向於想去擴大其道德情感』的心靈，它才在這裡自願地想像一個『不存在於世界中』的對象。（……）其根源即是我們本性中之本有的最初的道德性能，此一性能，作為一主觀的原則，它將並不許我們在通覽或默識世界中以世界之通過自然原因所引生的那合目的性為滿足，但却引導我們去把一作為基礎的最高原因引介入世界中，這一最高原因乃即是那依照道德法則而統治者。」（牟譯：《判斷力之批判．下》頁165-167）當大自然以其力與量之超出自然系統之所有關連之想像，而中止我們以合目的性作原則之反思時，直接逼現在主觀的合目的性之外，終極地須有一超越之終極目的，以使全部自然因果串系獲得一系統性之完整而不至于無窮後退。此終極目的因而只能是異於自然系統之「自由」（而不是人格神化的第一因），並因「自由」，為人與人的世界帶入「意義」（價值、秩序、存在的真實）。此終極目的只能在主體方面尋找，這就是「創造」（自由、自律、道德、立法），而自然世界與自由世界因此獲得連結。

人通過所審視之一對象而作存在之反思，反思如是存在所繫屬之超越目的（未實現，以至未存在之目的），以之照臨當下，而發現其當下之存在樣式與反思所思其之應有目的若合符節，此「若合符節」之瞬間之感，遂瞬時解消了從而似乎亦就安頓了此反思活動，以至人之主體意識。人之自覺的主體意識永在分裂存在，分裂為「應是」（「當然」）與「所是」（「實然」）、「未是」（理想目的）與「已是」（現實）、「自然」與「他然」……。形象地說，分裂為「形而上」與「形而下」兩界（古義謂：人以上者為形而上，人以下者為形而下）。由存在之破裂，人的道德意識越強，越是自覺自感「人生過處唯存悔，知識增時只益疑」。難得在此「合目的性」判斷中，暫時得到「安頓」或曰「懸解」（莊子）。隨着主體性一一剝落，仿如從種種縛繫中脫身，復其為一無主體性之純粹主體，體會一種空靈、無為、無憂、無限之自由（自在）之感，此道家莊子之「逍遙」合真善美於一體而為「天地有大美而不言」。既已謂之「有大美」矣，且得無言乎？強分主客，在這裡則即所謂「美」（美感）。唯此主觀目的論所反思之一存在物事之內在目的，却正是此存在物事之實際目的、工具性目的、外在目的之逐一解除、逐一超越，超越以至於捨離內外目的，而終只是一無目的之在其自己之自在。此主觀目的論辯證之歸于終極為無目的，是目的論論述發展至辯證的一次自我歸寂歸默，有如日落，萬物無聲無臭，天地有大美而不言。由此主觀目的論辯證之歸于終極為無目的，則反思活動可折返回頭反思整個反思活動之觸發、以及合目的性原則之提供，正根源於此無聲無臭時之乾坤萬有基之獨知，一觸即發，迎來本體宇宙論創生理性之日出，由日出而方有今之日落；再而可有「日方中方晲」之即照即寂、即寂即照之圓說。此莊子齊物論原旨之即萬殊言齊，即齊言非齊非不齊。其中之關節，在如何由主觀目的論之「無目的而自然合目的」之自由體會，契入「道德目的」與「自然目的」之綜合之「自由目的」，以自由論為絕對目的論之「終極目的」與「合目的」之自由體會（其實是一由「性分之不容已」而忘我而超自覺之超主客觀境界）。

**第五講：目的論美學與目的論美學之諸型態**

今試說狹義之康德之目的論美學及目的論美學之可能有之諸型態（廣義之目的論美學）。

**―、反思判斷與目的論美學**

目的論美學意謂：美即美感，人的美感乃源自一事物的形式，在其引起我們對之之反思判斷中，符合我們藉反思而置入於此事物內在的目的性（而不是他人、他物對於它的目的性，或外在於它，外離它的目的性）；此時，此作反思判斷的主體有一種愉悅之情隨判斷而起，此愉悅之情即美感，而對象却因此獲配得以「美」作為其謂詞。

目的論美學關鍵在「合目的性原則」之提供者，正是對一具體存在之事物之如此如此作反思判斷的「審美主體」，而由反思判斷力所提出之關於一物之如此存在之存在之理（如此存在之超越目的）與其之當下存在之性相，若能符合，隨之有愉悅之情（美感）者，亦是同一主體；此即原則之提供者、判斷者、感應愉悅者，為同一瞬間之主體（雖「美」經常被用作繫屬於以審美對象為主詞之主謂句命題中之主詞下之一謂詞）。故審美可說為是一種直覺，即知覺即判斷即呈現即感應；直覺之即感應之、即呈現之、即判斷之、即知覺之，即美的對象（意象）之創生。

反思判斷，是即一具體特殊者之諸多成素之當下存在，反思一其能自具目的如一目的王國、自成一體之如此存在者之「存在之理」，而此「存在之理」又不是有意義於如此具體存在者之過去因（過去之材質因、形式因、動力因、目的因），若只是過去因，則今已成過去；而是要有意義於如此之存在者，其將或成為如彼之存在、之存在之幾、存在之玄。然則此「存在之理」實只有意義於存在者之未來與當下；通過示現此如此存在者之「未來果」，即此「未來果」而言「目的」（理想）、言當下之「應當之理」。反思判斷即尅就一具體存在而反思其如此存在之存在之理――其存在之理想目的及其當下如何可能合目的之原理。

**二、目的論判斷與美學判斷**

反思判斷分美學判斷與目的論判斷。如即一禾苗，反思其苗而可秀，秀而可實，之目的性原理，隨即以此「苗而可秀，秀而可實」之目的性之符合與否，判斷當前禾苗之表現，由當前苗而可秀之如此如此，可否表現、徵兆其將秀而可實之如彼之存在之「幾」、之「性」，以決定其是否符合其所隸屬之目的性原理（「成為五穀」），此則為目的論判斷。若即一苗之如此如此，判斷者剝落一切關於其目的性之想像，反思其所表現之性相（形式）是否符合其之存在目的――或曰其之表現為如此，必有其之目的，而其之表現，必當如此如此，方為「合目的」，並伴隨以愉悅之情。此則為美學判斷。近人張大千書荷滿紙烟翠嫩紅，潘天壽則莖直苞梗，潘公凱三丈盡是枯葉殘枝；梵高的向日葵滿框金黃怒放，許江的向日葵遍野折騰肅殺。此則是畫者即心中物之如此如此，借手中筆表現為如此如此。是創作者之逆向審美判斷，同屬目的論美學而為藝術創作，名曰表現主義（既曰表現主義，必是具象，哪來什麼抽象表現主義？抽象即不作表現）。

**三、有目的的目的論美學與無目的的目的論美學：生命美學**

目的論美學可以有以下諸說（可大分為有目的的目的論美學與無目的的目的論美學）：

1、美是一事物其性相符合其存在程態所須涉及之內外相關目的之合目的。此為實在論美學，或實用主義美學，非嚴格意義之美學，然亦有其多層級多義之相關性與辯證的參與性可說。

2、美是一事物表現其各部份和諧統一而為整體性的無目的（中止審美主體方面之人為之主觀目的）而自然合目的，由此合目的性判斷而隨伴愉悅之情，即美感，美感即「美」。道家某義之藝術境界之美，自然美，康德之論優美，皆屬此義之美學。

3、美是一事物其存在性相符合其自己的目的，以此為事物表現自己之唯一適切原則。事物自己的內在目的，涵自然內在目的（自然目的），和自我超越之內在目的（道德目的），如是事物之性相以表現事物之自我實現為合目的，合目的即美。廣言之，在客觀事物則可曰「終成美」，然一事物之是否「終成」（符合終極目的）亦終不能離開人之反思判斷。在主體則只能是主體方面（人自身）的人性美、人品美、人格美（孟子之「充實之謂美，充實而有光輝之謂大」。朱子「格物窮理」所窮之理，似經常表述為泛存在之理，即一已存在之人或物之性而窮其理。所得或為形構之理而常混入為「理先氣後」之「超越的存在之理」。如即一苗而窮苗之性之理，此理可為苗之形構之理（植物學之理）而可說之為苗之為苗之氣，必依苗之為苗之理，之理。此則苗而可秀有苗而可秀之理，秀而可實有秀而可實之理。一旦苗而不秀，秀而不實；則亦有苗而不秀、秀而不實之理。而為泛理論。此朱子性即理之格物窮理，陸象山譏為「支離」，之一大公案。唯朱子之格物窮理，亦可理解為即一一具體存在物而反思其超越之存在之理，此超越之存在之理，實本是朱子欲說而說不清楚的目的性原理（涵目的性與合目的性原則）。在物則為苗而可秀，秀而可實之理；在人則為人實現為人，更以人為「萬物之靈」之性分，實現與「世界存在或宇宙本身之終極目的」為一，之目的性原理。則朱子「格物窮理」之理，以朱子之意詮釋朱子之言，其密義當為即一已存在之人或物而「格」（認知與反思）其所蘊之性，以窮其未實現而欲實現將實現之目的性，更以此未實現之目的性，檢視當前之人（自我）或物之表現，是否合其目的性，之理。此則朱子之「性即理」亦可通於象山之「心即理」，而同屬孟子之學。而「性即理」可開出人格美）。

4、美是一事物其性相表現為無目的，能排拒所有有關於它的目的性之聯想。此乃第二義之中止人為主觀目的之進一步，而為存在本身非有目的亦非無目的。目的性概念來自反思判斷力之反思判斷，若中止反思判斷，則無目的性可言，故亦無欠缺、無差等；無欠缺、無差等故，無苦亦無樂，無有亦無無，主體性解放為純粹主體（無主體性之主體、無我之我），而物我相忘；無主客、無形上形下、以至無前（已實現）無後（未實現）之對立，分別；處此故謂「道樞」、「環中」。而「天地與我並生，萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？」此莊子境界之超真超善超美之「天地有大美而不言」之境界。將莊子境界對象化，亦可謂其之表現符合其由「損之又損，以至於無目的」之合（趨向於）目的性；更由「吾喪我」當下撤消（本無）一切目的（包括「以無目的為目的」之目的）、之合目的性，而謂莊子表現一無向自在之美，空靈絕緣之美的境界。

5、美是事物之性相表現為衝破其曾擁有的目的，並超越任何特定目的，更超越此超越，而歸於「所過者化，所存者神」，以此為合目的，孟子之「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」之精神美。康德之論「崇高」亦有似之，唯康德主要通過對象之力與量之大之超乎想像，從而中止任何有關自然目的論之合目的性判斷之可能，從而折返確認主體方面之精神意志之自由無畏，正面對抗以至越過一切自然力量之威脅，突顯主體之服膺道德目的，以至由主觀目的之排除，越過客觀道德目的，以表現一超主客觀之神聖性，以此為目的、之崇高美，孟子更化此崇高美為「天地氣象」，而不言崇高、不言美。

6、美是以上五種美學之合目的性原則之依次採用與一一「超越」――或向實在論之目的論方向靠攏，而為真善美之合一說中之活動論原則（不決定性原則）；或向活動論之目的論方向靠攏，而為真善美合一說中之實在論原則（以愉悅之情為決定性根據之決定性原則）；或守母待子而終九轉還丹，盡觀種種美學合目的性原則之「無向而有向，有向而無向」之「玄」，而玄之又玄，復歸寂感真幾，而為每一次美的呈現提供超越的生態學根據；亦可在「現象學的還原」與「超越的還原」之後，藏存一一的超越與還原，成為美學判斷主體（在決定性判斷與反思判斷兩者之間的瞬間轉換者）為其生命存在之生態（自然感應、知識性生態、道德目的與自然目的之辯證綜合、審美與藝術創作之往復生態、藝術符號與美學解讀之共感共存之呈現生態）之每一次出現「氣化中之光彩」提供合目的性原則，而據此得稱為生命美學。

1. 牟譯：康德（《判斷力之批判》（上冊）VII，頁145。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 同上，頁154。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 牟宗三譯：《判斷力之批判》下冊，頁170。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 案：此為Meredith所補，原文無。看來此增補是多餘的。 [↑](#footnote-ref-4)