

# 《判断力批判》

## 图书基本信息

书名：《判断力批判》

13位ISBN编号：9787010035949

10位ISBN编号：7010035946

出版时间：2002-12

出版社：人民出版社

作者：康德

页数：409

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)

## 前言

序言 我们可以把出自先天原则的认识能力称之为纯粹理性，而把讨论它的可能性和界限所作的一般研究称之为纯粹理性批判：尽管我们所理解的这种能力只是在其理论运用中的理性，如同在第一部著作中也已经以那种命名出现过的那样，那时还没有打算把理性能力作为实践理性并按照其特殊原则来加以研究。于是那种批判就只是指向我们先天地认识事物的能力，所以只是讨论认识能力，而排除愉快和不愉快的情感和欲求能力；而在诸认识能力中则根据其先天原则来讨论知性，而排除(作为同属于理论认识的能力的)判断力和理性，因为在这一进程中的情况是，除了知性以外，任何别的认识能力都不可能提供出构成性的先天认识原则。所以这个批判按照其他每一种能力或许会自以为出于自己的根芽而在知识的现金资产中所拥有的份额，对所有这些能力加以审查，它没有剩下别的，只有知性先天地作为对自然、即诸现象的总和(这些现象的形式同样也是先天被给予的)的规律而制定的东西；但这个批判使所有其他的纯粹概念都听从理念的指点，这些理念对于我们的理论认识能力来说是言过其实的，但却或许并不是无用的和可以缺少的，而是用作调节性的原则：一方面抑制知性的这种令人担忧的僭妄，好像它(由于它能够先天地定出它所能认识的一切事物的可能性条件)由此就把任何——般物的可能性也包括在这个界限内了似的；另一方面在考察自然界时按照一条知性永远也达不到的完整性原则来引导知性本身，并由此来促进一切知识的最终意图。所以真正说来是知性，就其含有先天的构成性认识原则而言，作为拥有，也就是在认识能力中拥有它自己的领地的知性，本应当通过一般地这样称呼的纯粹理性批判而在所有其他有资格的能力面前确保自己独占的财产。同样，仅仅只在欲求能力方面包含有先天构成性原则的那种理性，它的财产已在实践理性批判中被分得了。那么，在我们认识能力的秩序中，在知性和理性之间构成一个中介环节的判断力，是否也有自己的先天原则；这些先天原则是构成性的还是仅仅调节性的(因而表明没有任何自己的领地)，并且它是否会把规则先天地赋予作为认识能力和欲求能力之间的中介环节的愉快和不愉快的情感(正如同知性对认识能力、理性对欲求能力先天地制定规律那样)：这些正是目前的这个判断力的批判所要讨论的。对于纯粹理性，即对我们根据先天原则进行判断的能力所作的一个批判，如果不把判断力的批判(判断力作为认识能力自身也提出了这一要求)作为自己的一个特殊部分来讨论的话，它就会是不完整的；尽管判断力的诸原则在一个纯粹哲学体系里并不能在理论哲学和实践哲学之间构成任何特殊的部分，而只能在必要时随机附加于双方中的任何一方。因为，如果这样一个体系要想有一天在形而上学这个普遍的名称下实现出来的话(完全做到这一点是可能的，而且对于理性在一切方面的运用是极为重要的)：那么这个批判就必须对这个大厦的基地预先作出这样深的探查，直到奠定不依赖于经验的那些原则之能力的最初基础，以便大厦的任何一个部分都不会沉陷下去，否则将不可避免地导致全体的倒塌。

但从判断力(它的正确运用是如此地必要和被普遍地要求着，因而在健全知性这一名目下所意指的没有别的，而正是这种能力)的本性中我们很容易相信，要发现它所特有的某种原则，必定会伴随着巨大的困难(因为任何一条原则它都必须先天地包含于自身内，否则它就不会作为一种特殊的认识能力而本身受到最通常的批判了)，尽管如此，这种原则必须不是从先天概念中推导出来的；因为这些概念属于知性，而判断力只针对知性的应用。所以判断力本身应当指示某种概念，通过这概念本来并不是认识事物，而只是充当判断力本身的规则，但也不是充当一条判断力可以使自己的判断与之相适合的客观规则，因为为此又将需要一个另外的判断力，以便能够分辨该判断是否属于这个规则的场合。

# 《判断力批判》

## 内容概要

《判断力批判》内容简介：康德，作为西方柏拉图以后伟大的哲学家，其哲学思想在哲学史上有着重要的作用。但是已有的中译本中，往往因为译者对康德的缺乏了解，或是直接从英译本转译，与原文出入都比较大，使得康德的哲学色彩都略显逊色。《判断力批判》作者翻译的用心良苦，相信会给康德哲学和美学的研究者带来惊喜。

# 《判断力批判》

## 作者简介

作者：(德)康德 译者：邓晓芒马尔腾，已去世80年。曾著有《奋力向前》等50部书。译者简介：肖文键，译有《自动自发地工作》。

# 《判断力批判》

## 书籍目录

序言[第一版，1790年]

导言

第一部分 审美判断力批判

第一章 审美判断力的分析论

第二章 审美判断力的辩证论

第二部分 目的论判断力批判

第一章 目的论判断力的分析论

第二章 目的论判断力的辩证论

附录 目的论判断力的方法论

对于目的论的总注释

汉德词汇索引

德汉人名索引

论康德《判断力批判》的先验人类学建构

## 《判断力批判》

### 章节摘录

书摘56. 鉴赏的二律背反的表现 鉴赏的第一句套话就是这个命题，每个缺乏鉴赏的人都想到用这个命题来抵制对自己的指责：每一个人都有他自己的鉴赏。这就意味着：这种判断的规定根据只是主观的（即快乐和痛苦）；而这判断无权要求别人的必然赞同。 鉴赏的第二句套话，是那些甚至承认鉴赏判断有权宣布对每个人都有效的人也运用的，这就是：关于鉴赏是不能争辩的。这就意味着：一个鉴赏判断的规定根据虽然也可能是客观的，但不可能被放到确定的概念上来，因而关于这个判断本身没有任何东西能通过证明而得到判定，虽然对它很可以并且能够有理由来加以争执。因为争执和争辩虽然在它们试图通过诸判断的相互反对而产生出它们的一致这一点上是同样的，但其差别在于：后者希望把这一点按照那些作为证明根据的确定概念而产生出来，因而把客观的概念假定为这个判断的根据。但在这一点被看作是不可行的地方，这种争辩也就同样被评判为不可行的。 容易看出，在这两句套话中间还缺了一个命题，这命题虽然并未以谚语的方式流传，但却包含在每个人的思想中，这就是：关于鉴赏可以争执（虽然不能争辩）。但这个命题包含着上面第一个命题的反面。因为只要容许对什么东西应当争执，也就必然会有在相互间达成一致的希望；因而人们就必须能指望判断的那些不只具有私人的有效性、因此不仅仅是主观的根据；然而这与前面那条原理：每一个人都有他自己的鉴赏，是恰相反对的。 所以在鉴赏原则方面就表现出如下的二律背反： 1) 正题。鉴赏判断不是建立在概念之上的；因为否则对它就可以进行争辩了（即可以通过证明来决断）。 2) 反题。鉴赏判断是建立在概念之上的；因为否则尽管这种判断有差异，也就连对此进行争执都不可能了（即不可能要求他人必然赞同这一判断）。

# 《判断力批判》

## 媒体关注与评论

书评《判断力批判》在国内已有两个译本，一个是1964年商务印书馆出版的上卷宗白华译本和下卷韦卓民译本，二是1992年台湾学生书局出版的牟宗三全译本。目前这个本子是第三个中译本。

# 《判断力批判》

## 编辑推荐

《判断力批判》在国内已有两个译本，一个是1964年商务印书馆出版的上卷宗白华译本和下卷韦卓民译本，二是1992年台湾学生书局出版的牟宗三全译本。目前这个本子是第三个中译本。

## 精彩短评

- 1、啊~恰好我就是当“文本”看的~
- 2、1.只看了审美判断力批判部分2.不确定自己是否真正理解，故不评。从此我将罕见“美”的面目。难解，因此我自我安慰，要学的是你的精神，不是全部的理论。自勉。——还了你我终于能读其他书了~牵绊住我人生脚步的你~
- 3、好吧，您继续享受文本的愉悦把。
- 4、借之审之，可取
- 5、反映一个对象的形象显现，如果要成为认识的来源，就要涉及想象力和知解力，想象力用来把多种感性观照因素综合起来，知解力则用来把多种形象显现统一起来。
- 6、经典
- 7、鉴赏判断的第一个契机，按照质来看的

之所以从“质”开始分析，是因为审美不像科学知识一样是从定量分析开始的，从而暗示了审美不同于逻辑知识。

### 第1节：鉴赏判断是审美的

这一节主要说了两层意思。第一，鉴赏判断不同于知识判断，它是通过想象力（或者想象力和悟性的结合）联系于主体的，而不是通过悟性联系于客体的。也就是说，它是只联系于主体的，与客体无关。第二，鉴赏判断不是为了获取脱离于主体的知识，而只是获取在主体内部的快感或不快感。

### 第2节：那规定鉴赏判断的快感是没有任何利害关系的

主体对于客体没有任何欲求，甚至连它实存与否都持淡漠态度，才算得上是审美。也就是说主体和客体没有任何利害关系。这与第一节所说的审美只系于主体有关，客体好似只起一个催化作用。人的生命也可以说最终是无功利的，因为终将一无所有于宇宙之中，对待生命本身的态度其实和这种审美态度很像，生命作为客体终将与我们主体没有关系，如果我们以淡漠的态度看人生，或许能到处都发现美，但是也可能堕入佛家的万物皆空而否定了人生的欲求，反而陷入了人生价值全无的境地，那时候恐怕美感会变成危险的超脱，因为生存与否都无区别了。可见人是在不断欲求的，但若欲求过多，却会导致美感丧失，人不断追求一个个具体的客体时，作为主体的“人”不见了，就难免如钟摆似地在无聊和痛苦之间摇摆。

### 第3节：对于快适的愉快是和利益兴趣结合着的

快适虽然也是主观的，但却包含了对客体的欲求，客体存在与否对于主体的快适与否来说十分重要。所以它既不是纯粹主观的如审美，又不是纯粹客观的如知识。将快适和审美区别开来是十分重要的，当时的经验主义认为个人有个人的口味，因此没有一个普遍原则可以应用于人们的偏好，他们认为审美也是如此。这里康德区分的用意就是为了建立审美的普遍原理，将审美抽离出客体，从而能建立先验的普遍原理。

### 第4节：对于善的愉快是和利益兴趣结合着的

善和快适有着一些相同的属性，即它们都有所欲求，而且都需要通过目的概念放在理性原则之下。也就是说，它们是有目的的，它们是经由概念的，以此与美感相区别。但是善和快适又不完全相同，否则就是功利主义了，它们的不同在于善只通过纯然理性使人感到满足，而快适却充满了感官因素。康德认为善就是服从理性自身为自身立的法，从而排除经验因素，达到自由，但是快适显然不能与外界纷扰的经验世界脱离关系，人时时受制于功名利禄；善可以分成间接和直接的（是有益还是本身

## 《判断力批判》

好)，而快适由于具有瞬时性，所以时时都是直接的。抛开以前对康德的阅读，直接看这句话，确实是很有道理的。我做一件善事可以是为了一件更善的事，但是我快适却不能说是为了别的什么，只是为了当下的快适本身。（但我感到这种区分和康德的体系有矛盾，在我理解，直接和间接就相当于目的和手段。康德的善即理性为自身立法使人达到自由，是超越时间性的，它本身就是目的，并不是使人达到别的目的的手段，所以应该仅是直接的，可能他这里所用的善是不纯粹的善。而快适作为一种时时刻刻变化的流动的感觉，也有一个终极指向，即功利主义所谓的把时时刻刻的快适加加减减的最终结果，所以它本身既是当下当下快适的目的，又是总体快适的手段，所以既是直接的又是间接的。）还是第一个区分比较重要，一个是先验的，一个是经验的，从而一个是自由的，一个是自然的。而它们又都是人所渴求的，所以得以区别于美。

### 第5节：三种不同特性的愉快之比较

三种不同的愉快的区别相似前面已经基本论述过了，这里进行了总结。快适和善都有所欲求，美无所求。善和快乐都和概念有关，而美既不以概念为手段，也不以概念为目的。因为无概念，还得以与知识相区别。康德像亚里士多德一样，用快适、美、善把动物、人和有理性的存在（也许是上帝）作了区分。因为快适和善都有目的，有欲求，所以是受限制的，是不自由的，只有美当中有自由。也就是说，欲求和自由是相对立的。（那我就懂了，为什么还说善是自由意志呢？既然有意志，如何能自由？）我们知道，只有在欲求得到满足的情况下才会没有欲求，而欲求得不到满足的人却充满了欲求，多么矛盾！所以，那些快适的富人们可以购买奢侈品满足审美，那些不快适的穷人们完全不关心艺术。欲求过大，这个世界必然没有美了，而被剥夺了快适的人们却又大多被剥夺了美，那哪还有向善的意志呢？磨镜子的斯宾诺莎能有多少个呢？

8、康老师的书，就算不读，就算读不懂，也值得买一本。

9、运送时候要注意啊

10、三大批判收齐，慢慢研究。属于“可以获得知识并且提升境界”这个层次。

11、看来受了邓晓芒释义的《序言和导言》这部分影响。

12、恩，是的。我觉得对“无目的的合目的性”的理解关键在“合”。。。。真的是“看”出来的目的性，如果不这么想问题，不这么看问题，我们把握到的东西只能是感性杂多。。我想这就是康德的思路吧~~~anyway，康德喜欢“划界限”，喜欢做“区分”，最终的指向就是“清晰”。另，我真的只是正经滴读这么一段，偶尔翻翻，至于理解得正确不正确，都是解释文本的方式罢了~~

13、太难

14、通过对《判断力批判》导言的梳理，试图理解康德用判断力沟通理性和知性的努力：理性要求杂多的自然规律的某种统一，康德通过类比的方法说明完成这一任务的应当是与愉快不愉快的心灵能力对应、属于广义的认识能力的判断力，它没有自己的领地，却以“自然的合目的性”为先验原则

《判断力批判》是康德三大批判中的最后一部。在这部著作中，康德力图用判断力在理论哲学和实践哲学之间架设桥梁，弥合自然和自由之间的鸿沟，同时也使理论哲学和实践哲学更好地形成一个完整的系统，实现理论理性和实践理性的协调统一。而本书的导言部分主要在讨论判断的目的、之所以可能的依据和先天原则。本文的目的是理解并试图简单地归纳康德关于此的表述。

#### 1 自然和自由的鸿沟

导言中，讨论首先是从哲学的划分问题开始的。康德将哲学划分为理论哲学和实践哲学，其依据是哲学所包含的理性认识的原则。自然诸概念和自由概念分别对应着不同的理性认识原则，由此，哲学被明确划分为自然哲学和道德哲学，亦即理论哲学和实践哲学。这样明确的规则就澄清了概念。并且康德顺便告诉人们，关于技术的应用以及为人处世的熟巧规则，在哲学中是没有任何地位的。真正有价值的工作是建立严谨而庞大的形而上学体系。

康德指出，我们全部的认识能力只有两个领地（即概念行使立法权的地方），分别是自然概念的领地和自由概念的领地，知性和理性分别在这两种概念的领地立法。从自然概念的领地到自由概念的

领地不可能存在任何过渡。但是自由概念的领地应当对自然概念有所影响，即：“自由概念应当使通过它的规律所提出的目的在感官世界中变成现实。”

自然和自由，或者知性和理性之间之所以存在鸿沟，原因在于：从认识能力上来说，人们不能直接认识物自体，只能认识经验现象；从理性的角度来说，物自体可以在实践中表现出自身的实在性，却无法在直观中表达它自身的实在性。还在于：自然规律表现为偶然杂多的，而理性要求它们之上有某种统一性原则，否则不成其为真正的规律。鸿沟的存在，未尝没有它的积极意义，因为将二者随意混同起来难免会造成德性的破坏和知性的混浊。然而康德的先验哲学体系又要求弥合这一鸿沟，因为惟有如此要求，实践理性所要求的终极目的才能够得以实现。

上文已经提到，自由概念和自然概念的领地之间的沟通，要求总是由前者提出的。自由提出目的，而自由所提出的目的应该在感官世界变成现实。这可以称为一种道德立场。道德所提出的目的，应该在自然界中得以满足，即经验界中的种种规律应该与自由所提出的要求起码和谐一致。

然而，理性和知性分别有不同的立法，主观对客观的自然世界提出要求，看起来是完全没有保证的。康德也无论如何不认为人类具有完整而全能的理性直观能力。自由向自然提出要求，而康德却反向地提出问题的解决方式，即通过一种新的能力——判断力，来实现从知性向理性的过渡。

### 2 规定性判断力和反思性判断力

康德所说的判断力，虽然独特，却只是附属于知性之下的一种能力。在《判断力批判》中，康德区分了两种判断力：规定性判断力和反思性判断力。

“一般判断力是把特殊思考位包含在普遍之下的能力。如果普遍的东西（规则、原则、规律）被给予了，把具体现象归摄于其下的能力就叫做规定性判断力。”它没有先天地立法的能力，原则是已经给定的。规定性判断力是那种已知规则，并就此对具体事物作出判断的能力。

然而规定性判断力之外，人们还需要另外一种反思性判断力。不知康德是否受到休谟的认识论的影响。他认为经验绝不能作为知识的普遍必然性的基础。自然界存在着诸多变相，于是人们获得的一些自然规律只是针对自然界的一般可能性的经验性规律。仅在知性的眼光看来，这些规律建立在偶然的规律之上，因而并没有一个坚固的基础。如果要称为规律，它们“就还是必须出于某种哪怕我们不知晓的多样统一性原则而被看作必然的。”反思性判断力就是为了这一目的。

如果说规定性判断力是从一般到特殊，那么也许可以说反思性判断力是从特殊到一般。但反思性判断力绝不是基于现象的不完全归纳法。反思性判断力的原则不能来自于经验，因为它要给一些即将被视为“规律”然而实质上来自经验的东西的归属提供根据。另外，康德提到，“判断力借此不是给自然颁定规律，而是为了反思自然给它自己颁定规律。”反思性判断力的原则并不能反向地为自然立法，因为有关自然规律的反思，是自然自己的事情，人是不应僭越的。

### 3、反思性判断力在概念矩阵中的位置

解决批判哲学体系中的问题，只有在广义的理性构架内挖掘，而不能向经验或其他外物做求索——因为不如此就不能够保全该体系的完整、稳定性和无依赖的安全感。于是，为了弥合理性性和知性之间鸿沟，必须完善批判哲学的内部结构。在此，康德提出了判断力的概念，并论证了它的界线、它何以可能。

“判断力”在已有的概念矩阵中应当处于什么地位？它为何具有自己的先天原则？这些问题，康德是通过类比的方法来解答的。

从心灵能力的层面进行类比，认识能力和欲求能力是由愉快不愉快的情感联结的。对于认识能力来说，只有知性是先天地立法的。对于欲求能力来说，只有理性是先天地立法的。那么我们可以推测，介于认识能力和欲求能力之间的愉快不愉快的情感也会像那两种能力那样，促成某种认识能力从自然概念的领地向自由概念的领地过渡。这种认识能力就是判断力。

从认识能力的层面进行类比，既然知性和理性都有自己的先天原则，那么在高层认识能力家族中介于知性和理性之间的判断力也应当有自己的先天原则。

前面已经提到，只有自然概念和自由概念有其领地，判断力并不具有自己的领地。因此，哲学也只能被划分为理论哲学和实践哲学两部分。但是，判断力具有自己的先天原则因而在批判哲学中十分重要：

“即使我们关于判断力的独特原则所可能说出的一切在哲学中都必须算作理论的部分，即算作按照自然概念的理性认识；然而，必须在构筑那个体系之前为了使它可能儿对这一切作出决断的这个纯粹理性批判却是由三部分组成的：纯粹知性批判，纯粹判断力批判和纯粹理性批判，这些能力之所以

被称为纯粹的，是因为它们是先天地立法的。”

下表是康德在导言部分最后给出的总结，清晰地表明了三大批判之间的关系：

内心的全部能力	诸认识能力	诸先天原则	应用范围
认识能力	知性	合规律性	自然
愉快和不愉快的能力	判断力	合目的性	艺术
欲求能力	理性	终极目的	自由

#### 4 判断力的先验原则如何可能

反思性判断力包含着自然合目的性的概念。反思性判断力所颁布的先验原则是自然合目的性原则。在知性看来，众多的经验性规律是杂乱的。但是，自然既然是人类知性构建出来的对象，那么自然还是应该能够构成系统的统一体，因为这样更符合理性的性质。康德说：“既然有关一个客体的概念就其同时包含有该客体的现实性的根据而言，就叫做目的，而一物与诸物的那种只有按照目的才有可能的性状的协和一致，就叫做该物质的合目的性：那么，判断力的原则就自然界从属于一般经验性规律的那些物的形式而言，就叫做在自然界的多样性中的自然的合目的性。这就是说，自然界通过这个概念被设想成好像有一个知性含有它那些经验性规律的多样统一性的根据似的。”“合目的性”也许可以理解成：不是由现象去推断它们的成因，而是以成因为根据去寻找它们的驱动力。也许我们还可以说，规定性判断力的思维方式是机械论的；而反思性判断力的思维方式和机械论恰好方向相逆（但同样符合因果性）。也许正是因为“自然合目的性”是像“灵魂不死”和“上帝存在”一样具有极强根源性的命题，自然合目的性只能作为一条调节性原则。调节性原则是一些极根本以至于只能用否定性或假设性表述的原则，类似于几何证明中的辅助线，本身是假设，却可能使问题迎刃而解。那么，目的论到底能够给我们什么呢？粗糙的目的论必然会被康德所摒弃，《判断力批判》中的审美判断力批判和目的论判断力批判为从自然过渡到自由提供了渐进式的论证，但这不是本文所讨论的范围。

理性和知性，这两个世界的划分，是从先验哲学进行分析的结果。然而从另外的角度，我们也许可以说自然界毕竟只有一个——无论理性世界还是知性世界，共同的基底都是物自体；所有哲学意义上的领地，所有哲学意义上的立法有且仅有一个共同的基地，即经验现象界。这也许是判断力弥合两个领域之间的鸿沟之所以可能的一个基础。自然合目的性是否可以被视为一种信念，它是断言式的，相信自然规律是一个统一的整体，这个整体具体表现为经验规律，自然规律是可知的。

然而另一方面，自然界的法则仍然是杂多而混乱式的。道德法则既然是完全不依照自然规律而建立的，那么很难要求至善与自然规律完美地协调一致。这样看来，反思性判断力和自然合目的性也许只是一种要求，一种呼唤，是形式上的，而不能给出我们实质上的确定性结论。但是这样的结论并不令人失望，因为对判断力的批判毕竟给了我们关于审美的和关于目的论的深刻解释，而且最重要的一点是，只有形式的才是关乎自由的。

#### 后记

在前两大批判的时期，康德对于人的愉快/不愉快的能力还倾向于从心理学的层面认识。然而在《实践理性批判》完稿而尚未出版之时，康德已经认识到愉快不愉快的心灵能力可能也存在着先天原则。本书译者邓晓芒先生说：“在康德这样一种建筑式的体系中，任何带有本质意义的新发现都将引起整个体系的剧烈震动，而导致全面的反省、调整和再考察。当然，在康德看来这绝不是动摇了他基本思想的大厦，而是加固了它。”判断力将原本不相干的理性和知性部分联结成了一体。因此，尽管关于判断力只有批判而没有理论，但这个批判已经是康德哲学中问题交汇鼓荡之处。康德哲学中要回答任何问题都会关涉到大厦的全局。

关于阅读，老师曾说过，阅读的第一遍可能是格言式的，第二遍是结构化的，第三遍是解答疑难的，而我可能第二遍还没有读彻底。而且，在没有阅读《纯粹理性批判》和《实践理性批判》的情况下，对判断力的真正严肃的讨论是超出我驾驭能力的，我只能就书论书第做一点阅读的归纳和报告。这本书的内涵过于深刻和丰富，而我只能归纳自己目前能理解的部分，还不能保证理解得一定正确。如同入宝山只求一个不空手而归罢了。不过无论如何，鼓起勇气去观看思想的蜿蜒奇特的道路已经带给我莫大的收获。

#### 15、对康德“美的分析论——四个契机”的分析和述评

## 《判断力批判》

在《判断力批判》中，康德第一次系统地讨论“美”。那么，究竟“美”对康德哲学体系带来怎样的影响？我们必须得从“美的分析论”中得到一个直接的回答。本文试图梳理“美的分析论——四个契机”，为更好地理解康德的哲学体系提供一个途径。

首先，我们要解释为何康德会对“判断力”进行分析和讨论。因为在康德看来，人的理论认识能力是有界限的，比如，知性在认识能力上有自己的领地，而理性则在欲求能力中瓜分自己的领地；所以，作为人类诸认识能力的整体来说，就只有判断力的领地不被我们所了解：知性和理性的分界太过于明晰，以至于我们不确定我们是否仅仅可以通过它们，来理解这个世界；那么，只有完成对判断力的讨论（在康德看来，这首先是一个“批判”），人们才可以正确地了解自身理论认识能力全部的界限，从而从这些界限出发，去把握世界。

康德怎样展开对“判断力”的“批判”的呢？判断力，是作为一种先天立法的能力。它为自然与人的认识能力的协调一致进行先天的立法。判断力要把握世界，就预设了自然同人的认识能力的协调一致，这种协调一致会带来愉悦的情感，而这种情感，一定是通过想象力，与美联系在一起。可以说，对于“美”的把握程度，基本决定了判断力的界限。这样一来，对于“美”的分析，就理所当然地成为对“判断力”进行“批判”的首要部分了。

康德一开始并没有通过直接定义“美是什么”来形成对“美”的分析的，而是通过对“评判美的能力”（即鉴赏力）的讨论，来对“美”进行分析和定义。那么，为什么对“美”的分析可以通过讨论鉴赏力来达到呢？这是很符合康德的逻辑的。在“判断力批判”中，有用的是“批判”（对判断力作为一种能力的发现和划分），而不是理论（学理）……概念和知识是学理探究的对象，构成学理探究的是自然的形而上学和道德的形而上学。也就是说，我们讨论这“评判”的性质、作用、过程就够了，把“批判”上升到学理是没有必要的（因为美不涉及概念和知识）。所以，我们要做出对“美”的分析，来完成“判断力批判”的首要部分，关键就是讨论“鉴赏判断”作为“评判美的能力”的特征、作用。

在“美的分析论”中，康德为“鉴赏判断”划分出了四个契机。所谓“契机”，亦即说明“鉴赏判断”到底是什么，它的性质如何。通过对鉴赏判断的四个契机的理解，我们可以认识到“美”是什么，它的特征该如何把握。以下，我将针对这四个契机，进行一一说明。

### （一） 第一契机：鉴赏判断按照质来看的契机。

首先，康德推断出鉴赏判断的本“质”是“审美的”（在康德那里，“审美的”和“感性的”是同一个德文词）。对一个对象是“美”的或者“不美”的判断，不是知性所能把握的，而是通过想象力，把表象同主体愉快或者不愉快的情感相联系，进而做出鉴赏判断。在这个过程中，鉴赏判断并没有达到对某物的认识（即客观知识性的把握），也不可能经过对客观事物的逻辑思考，所以，鉴赏判断是主观的，是一个“感性的”、“审美的”判断。相反地，如果我们要做出逻辑的判断的话，就必须存在这么一个前提：在逻辑判断中，表象只是与客体相关联，直接成为客体的映射，而与主体的愉快或者不愉快的情感无关。

那么，主体中愉快或者不愉快的情感规定了所做出的判断是不是鉴赏判断。如果我们正在做出一个判断，在这个判断过程中，对“美”或“不美”的对象的把握，直接与主体中愉快或者不愉快的情感相联系，那么，它就是一个鉴赏判断。而鉴赏力本身对“美”的事物的判断中所带有的“愉悦”，是不带任何利害关系的。如果这种愉悦是带有利害关系的，那么这种愉悦的对象就不会是“美”的。因为，带有利害关系的愉悦的对象只可能是“有用”的：利害关系体现在欲求能力支配之下，实践活动的成功与否；指导实践活动的那些“概念”和“知识”，如果能够被实践成功地证明，说明它们是“有用”的，也会令主体产生“愉悦”的情感。两种活动都产生了与主体相适合的“愉悦”，只不过前者是“无利害关系的”愉悦，后者是“有用的”愉悦。

这样一来，愉悦似乎也不是对“美”的把握的充分必要条件，对于其他对象的判断，也可能产生“愉悦”。康德为了更好地区分主体的“愉悦”感的来源，他要求我们认真对待主体有且仅有的三种不同方式的“愉悦”：对美的愉悦；对快适的愉悦；对善的愉悦。康德认为，后两种“愉悦”是与利害结合着的“愉悦”。对“美”愉悦是“被唤起”【注：这个“被唤起”的来源，就是美本身，因为美是“对象的合目的性形式”，后面会论述到。】的愉悦，和主体的行为、状态无关；而“快适”的来源只能是主体，是主体欲望的体现，它必然涉及“满足感”——一种“物之与我”的有用程度；对“善”的“愉悦”则要求得更远：“善”是借助于理性由单纯概念而使人喜欢的。如果我们要觉得某物是“善”的，那我们必须先拥了有对于这个对象的“概念”，一旦涉及概念，这个“愉悦”本身就是与利害结合着的。

审美活动既然不能达到一个涉及利害关系的愉悦目的，那么这个活动本身就是自由的。只有在审美鉴赏活动中，审美主体才能达到绝对的自由——这就是判断力可以划分的领地。知性在认识能力的领地中努力地生成概念和范式，理性在欲求能力的领地中规训主体的道德实践，而唯有感性的判断力可以帮助主体栖身于自由的领地之中。

### （二） 第二契机：鉴赏判断按照其量来看的契机

“美是无概念地作为一个普遍愉悦的客体被设想的。”这里所说的鉴赏判断的“量”就是“普遍”性。如果有一个东西，某人意识到对它的愉悦在他自己是没有任何利害的，他对这个东西就只能作这样的评判，即它必定包含一个使“每个人”都愉悦的根据。

通过这个命题，我们首先要思考，为什么康德要阐发鉴赏判断在这个量上的“普遍性”？因为“普遍性”并不是鉴赏判断的特性，逻辑判断中的某个方面的因素也同样产生了“普遍”的愉悦。康德要把在鉴赏判断中愉悦的“普遍性”和逻辑判断产生的愉悦的“普遍性”区分开来，就势必要探讨鉴赏判断在量上的契机。从以上的论述我们可知，逻辑判断是直接涉及知识和概念的判断，它把握的是“快适”和“善”。在康德看来，对于“快适”来说，每个人都在建立私人感受力之上的判断，这个判断过程，并没有达到对“快适”所产生的愉悦的普遍一致性。“快适”只会产生“个人的口味”。“善”则直接在概念或知识上赋予它们合法性，把它们普遍地作用于实践之中，这样一来，涉及“善”的逻辑判断，也会产生某种普遍的愉悦：对概念、知识能够成功作用于实践的预计，让大家感到愉悦。而“美”就不是，如果一个人认为某物是“美”的，他就在“期待”别人也会产生同他一样的“愉悦”。(P47)这种期待感在主体对“快适”和“善”的把握上不容易见到，因为主体在把握它们的过程中并不自由。比如，“快适”满足的是个体的“口味”，个体不一定期待这种个性化的、私人化的“口味”被所有人接受和同化：“口味”被同化之后，个体丧失了“口味”的私有性，必然产生某种失落感。对“善”的感知和它本身所起的作用，反映在主体欲求能力的实现过程中：主体在“善”的理念下把自己规训成符合社会道德规范的人。在欲求能力的领地中，我们并不主动要求“善”对我们进行这样的规范，相反，“善”的理念在主动地规范主体行为的过程中，具有符合它的“社会普遍有用”的普遍性。对于“美”来说，由于主体是完全自由地、不带利害关系地在它面前显现，就不存在“个人口味”对这种全体自由的快感的剥夺，于是，审美主体就会期望他人能同他一起分享这种自由的快感。所以，“快适”的愉悦涉及到“个人口味”，“善”的普遍愉悦则涉及到“普遍有用”，而“美”的普遍愉悦则涉及到一种对“共通感”的要求和渴望。

另外，鉴赏判断和逻辑判断在所产生的愉悦的普遍性方面还有一个区分：逻辑判断中的愉悦的普遍性是通过概念和知识，直接作用于实践上，因而是客观的普遍的。而在鉴赏判断中的愉悦的普遍性是主观的而不是客观的。这是因为，我必须在我的愉快和不愉快的情感上直接抓住对象，但又不是通过概念，所以那些判断不可能具有客观普适性的判断的量。在这个区分上，客观的愉悦普遍性仅仅比主观的愉悦普遍性多迈出一步，即，客观的愉悦要求主体慎重地考虑那些指导他们实践的概念、知识的适用性，以免在行动中出错。而鉴赏判断只需要满足主体的“愉悦”，它不是一个有具体利害关系为目的的行动，不会通过主体的行动产生某种后果，也就不存在主体对某些概念和知识的考量。因而，鉴赏判断的愉悦的普遍性只可能是主观的。

那么，我们已经了解到，鉴赏判断在量的普遍性方面，同逻辑判断的量的普遍性方面，有了很大的区别，但是，我们不能避开这个关键的问题：为什么会有这个愉悦的“普遍性”存在？康德认为，鉴赏判断本身并不假定每个人的赞同（只有一个逻辑的普遍判断能做到这一点，因为它可以通过对“概念”的逻辑联系，制造理由）；它只是向每个人“要求”这种赞同，把每一个“赞同”，作为这规则的一个实例。在鉴赏判断中，我们对“普遍同意”的追求，就是对一个“理念”的追求。因为这种普遍同意只是一个“理念”。康德虽然没有继续探究这个“理念”的根基何在，但是，我们可以思考，普遍同意的“理念”何以能够获得存在的合法性？在康德的哲学体系中，理念是不可知之物，我们无法把握它的内涵，但是，如果我们把“理念”看做那种“要求”我们“应该如此不可”的东西，那么，它可以归结为一种“冲动”：因为，总有一种“划界”的冲动，驱使我们去为事物划定界限，进而达到对事物的认识。进一步说，普遍同意的“理念”在驱使我们有意地把关于“快适”的个体愉悦、“善”的普遍愉悦同关于“美”的普遍愉悦相区别开来，进而完成对判断力领地的认识和把握。

这样看来，我们通过对鉴赏判断的适用范围的辩护和区别，在按照它把握的结果的“量”来看的契机，可以得出结论：“凡是那没有概念而普遍令人喜欢的东西就是美的。”（P54）

### （三） 第三契机：鉴赏判断按照它里面所观察到的目的关系来看的契机

康德之所以讨论鉴赏判断里面所观察到的目的关系，是为了更好地对美的内容进行界定，这就需要我们在意识中把关涉“美”的事物对象化。只有对象化，我们才能开始评论它、研究它。因为美不涉及概念或知识，而唯有概念或知识才能被“对象化”，才能被我们的认识所把握；所以，如果要直接把握到“美”，就得先把关涉“美”的事物进行“对象化”。对关涉“美”的事物对象化，不同于把概念和知识“对象化”，在“美”的事物的对象化问题上，康德必须另辟蹊径。在康德那里，概念之所以可以“客观”化、“对象化”，是由于“合目的性”在作祟。涉及事物自身之所以为自己存在之原因的概念，在“合目的性”的作用下，生成一个对象化的“目的”。简单来说，概念对象化的结果，就是“目的”。目的是作为概念的对象而存在的。

由于鉴赏判断去把握“美”，不可能涉及概念，所以它要把它所把握的事物进行对象化，就只能通过一个“合目的性”。我们可以说，这个“合目的性”是鉴赏判断借来的，或者“推论”来的：是向概念或知识在“合目的性”的工作原理中借来的一个“形式”。“对象的合目的性的形式”和“合目的性”是两个概念。康德界定“合目的性”为拉丁文forma finalis“目的的形式”，那么“对象的合目的性的形式”就是“对象之目的的形式”。如果说一个概念是某个对象的原因，而这个概念通过“合目的性”使自己形成一个对象化了的目的；在这个过程中，“合目的性”仿佛一个导向系统中的动因——它把连接对象的原因的这个概念，导成了一个对象化的“目的”【注：康德认为，我们常见的“目的的形式”是“快适”或者“善”】。只有涉及概念或知识的合目的性，才成把概念对象化成目的，生成目的表象【注：康德把“表象”视为一种“知识”】。而不涉及概念或知识的那种我们“看”出来的“合目的性”，我们是不可能通过它，来知觉到一个对象化的目的的。那么，“对象的合目的性的形式”就是在对象身上“看”出的一种“合目的性”：只有这样去“看”，“美”才能被对象化，才能被我们的判断力所把握。而这种“看”，就只能是一种形式化的“看”。所以，我们能够把握到的对象化了的“美”，是一个对象的合目的性的“形式”；而且，我们不能在这个形式上发现一个带有“目的”的表象：因为不涉及“概念”的“美”，不能由一个正常的“合目的性”来导出一个“目的”。我们几乎也可以这么认为，在“美”的身上，我们无法为它附加上一个“目的”。由此观之，我们把握的对象化了的“美”，只可能是一个无目的的表象。

那么，由于我们的判断力只能够把握对象化了的“美”，所以，我们是无法把握到“美”本身的。于是，“美”成了另一个“理念”。我们只能从一系列无目的的“表象”中体会“美”的存在与显现，康德将这些表象称作“美的理想”。而对于康德来说，最完善的美的理想是什么呢？是一个理智的人。因为“美”最终要在审美主体这里得到回答，它向审美的主体显现自身。审美的人不可能作为

## 《判断力批判》

一个理念当中审美的范式而存在，他是具体的人，他只能凭借自己的理性和想象力在心中建构出审美的原型，进而让“美”在他这里得到最大化的呈现。所以，审美主体的理智程度，决定了“美”的显现。因而对“美的理念”来说，审美的理智的主体是“美”能够完美显现的“理想”之一。【关于康德论述“美的理想”的章节，见《判断力批判》第68页——第69页】

能被我们的判断力所把握的对象化了的“美”，是作为一个对象的合目的性形式而存在的。在对对象化的“美”中，我们却看不到任何目的的对象化的表象结果；但是，即使没有“目的”，我们对它的把握，会通过一个“导向系统”吗？康德没有说明。因为合目的性的导向功能只能针对概念或知识，而且，“合目的性”本身并没有预支自己，把自己直接分配给不涉及概念或知识的那些鉴赏判断。

### （四） 第四契机：鉴赏判断按照对对象的愉悦的模态来看的契机

在第四契机当中，康德重点论述我上面已经提到的“共通感”。共通感不仅决定了鉴赏判断在“量”上的普遍性，而且，它作为鉴赏判断的主观原则【注；鉴赏判断有且仅有主观原则。】，是鉴赏判断的前提。鉴赏判断中的“共通感”是从属于“知性”的“共通感”那里借来的术语。“共通感”原本是代表“知性”先天原则的一个术语，它意指知性依靠它来对概念或知识进行逻辑判断，进而统筹为普遍性的原则。那么，鉴赏判断中的“共通感”，则被“看做”是感性靠它来对对象直接进行审美判断的中介。感性避开概念或知识，在“共通感”的前提下把握“美”，形成审美判断的普遍性的愉悦。

“共通感”在审美过程中何以成为鉴赏判断的前提呢？因为，如果我们不把“共通感”视作鉴赏判断的前提，那么，当我们认为一个事物通过一个表象显示出“美”的时候，我们就无法“要求”或者“期待”别人也认为这个表象可以显示出“美”。正因为如此，这个“共通感”只能是一个设想。没有它的话，我们对一个事物的表象能否显示出“美”，是无法做出让人普遍愉悦的判断的。那么，我们的认识能力只可能导致怀疑论，从而无法把握任何一个对象。所以，“共通感”只有作为被审美主体规定的先验前提，它能够统和出审美愉悦的普遍性。

另外，康德认为，“共通感”是我们认识能力自由游戏的结果，它不是一个普遍的“外部感觉”。因为如果它是一个“外部感觉”的话，那么它就是在对所有的人的心理的观察之上得到的经验断定。这种经验断定，依赖的是客观的经验观察，因而不可能针对每一个人都是有效的，同样会导致认识能力作用于对象时的不可知，所以，“共通感”只能被先验设定，而不能加以经验总结和概念分析。所以，在“共通感”的前提下，鉴赏判断把握到的“美”，必然产生普遍性的愉悦。因而，美也被归纳成“是那没有概念而被认作一个必然愉悦的对象的东西”。

### （五） 总结：

在以上对四个契机的归纳中，出现鉴赏判断的若干先天设定的条件，以及鉴赏判断向逻辑判断机制借来的术语：“合目的性”，“共通感”等等。为什么在鉴赏判断的审美活动中，鉴赏判断力可以接受这样的“设定”？因为，审美活动的范围中，必须避开概念或者知识，那么这样一来，它对对象的判断就没有什么（仅有概念或知识参与的逻辑判断才具有的）规则性。判断力没有一个确定性的统一的规则做前提，就有可能把它认识活动的结果导向怀疑或者不可知，于是，我们就不可能把握判断力的领地。这样一来，整个“判断力批判”就显得很没有必要了。所以，鉴赏判断必须对其条件进行先天设定和借用。

康德从审美判断的四个契机出发，归纳出了“美是什么”。其实，康德对“美”的分析最重要的不是得出“美是什么”的结论，而是让我们理解判断力中的鉴赏判断的工作机制。这样一来，我们就可以对我们的判断力本身划分的领地有一个了解，从而使我们在把握世界的时候，避免出现认识能力上的偏差。

## 《判断力批判》

16、完全看不懂。

17、只借到这个版本的~

我表示我没读完==~好难懂啊

18、邓晓芒说康德没有从必然向自由的现实能动的飞跃，而回到了空洞抽象的神学形而上学之中去了。其实如果康德按照邓想的那么做，那他就不是康德了，康德永远保持着对主观意志审慎的自知之明，在这一问题上，他与陀思妥耶夫斯基、屠格涅夫、苏格拉底、以塞亚伯林站在一起，而站在对立面的是黑格尔、马克思、海德格尔。可惜，邓做了那么多关于康德的工作，可是却不能成为知己，遗憾……

19、后来想了一下，如果大家非得通过康德才能理解自己的各种认识能力，是一件可怕的事情。。

20、在认识与道德、自然与自由、知性与理性之间充当沟通作用的桥梁，是为反思判断。而审美与合目的性又相辅相成的成对出现，康德神一般的逻辑能力贯穿于每一章节、贯穿于作为单子的三大批判，也作为脊梁将三大批判联为一体。

三本书读完，百骸洋溢着充盈的感觉。而从此以后，是无止无休的无力感。

21、[[[[

22、这本书展示了康德对于繁复深邃的世界的观察与把握能力，这种能力上升为哲学的超越认识。不同的读者在书里大概都能找到自己需要的东西，而书本身也不是像那些以“巨大市场”为喻的知识综合，而是各种知识的“根本基础”在碰撞与交渗中完成融合的过程。

23、文本根本不会让人愉悦好么。。。有必要这么说话么。。。

# 《判断力批判》

## 精彩书评

1、在认识与道德、自然与自由、知性与理性之间充当沟通作用的桥梁，是为反思判断。而审美与合目的性又相辅相成的成对出现，康德神一般的逻辑能力贯穿于每一章节、贯穿于作为单子的三大批判，也作为脊梁将三大批判联为一体。三本书读完，百骸洋溢着充盈的感觉。而从此以后，是无止无休的无力感。

# 《判断力批判》

## 版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)