

淡江大學中國文學研究所主編

文史哲出版社印行

文學與美學



第四集

國立中央圖書館藏

大東亞出版

文學與藝術



國立中央圖書館藏

淡江大學中國文學研究所主編

文學與美學

第四集

文史哲出版社印行

文學與美學 第四集／淡江大學中國文學研究所主編.--初版.--臺北市：文史哲，民 84 面； 公分
ISBN 957-547-972-6(平裝)

1.文學-論文，講詞等 2.美學-論文，講詞等

810.7

84009696

文學與美學 第四集

主編者：淡江大學中國文學研究所
出版者：文史哲出版社

登記證字號：行政院新聞局局版臺業字五三三七號

發行人：彭正雄

發行所：文史哲出版社

印刷者：文史哲出版社

臺北市羅斯福路一段七十二巷四號
郵撥〇五二八八一二彭正雄帳戶
電話：三五一一〇二八

實價新台幣四二〇元

中華民國八十四年九月初版

究必印翻・有所權版

ISBN 957-15-547-972-6

序

康德在其著名的批判哲學中，提出了三種面向，一是人類知性的領域，而以《純粹理性批判》加以回應；二是人類意志的領域，以《實踐理性批判》對之反省；而在知識與道德之間，康德留下了第三種可能，並以之做為知識與道德聯繫的橋樑，此即美的判斷、欣趣的判斷，此其《判斷力批判》一書的基本精神。

然而，這種努力也有其明顯的困難，例如，如果我們承認純粹理性的判斷乃是實然問題的解決，實踐理性的判斷乃是屬於應然的價值問題領域，而美感判斷乃是獨立於純粹理性與實踐理性之外的話，則三種判斷應該是異質的、彼此獨立的，果如此，則要以美學判斷來溝通純粹理性與實踐理性，便無疑會落入無限後退的困境。易言之，如果吾人乃是有鑑於純粹理性與實踐理性二者間明顯的異質性，而謀以美學判斷加以溝通，今美學判斷又與前二者彼此異質，是以吾人似乎又必須再以某種存在來溝通美學判斷與知識判斷以及美學判斷與道德判斷，同理類推，則無限後退的困境自然無可避免了。由此看來，美學在哲學中的問題仍然非常豐富，值得進一步的研究。

另一方面，如果我們暫且離開純哲學問題的討論，而回過頭來審視文學中的美感經驗，則亦有另

一番風味與內容。美在哲學世界中，由於要接受概念的分解，是而突顯出其形式、抽象而普遍的意義。這樣的理解誠然是有意義的，但也在無意間使吾人從具體的美感中漸漸隱退，進而有可能用美學的哲學研究而遠離真實的美感，而形成自我生命與美感間的異化與疏離。也因此，當我們重新回到文學的美學世界，便如同從一抽象的世界回到具體的人間，而以往被抽離的雜多內容，在文學具體生命的掌握中，又一一呈現出特有的風貌與意義。由此看來，文學與美學之研究誠然有其重要的意義，它召喚吾人重新正視具體的美感經驗，並以此真實的經驗，再度豐富哲學美學的內容，也可以糾正哲學美學過於抽象所可能導致的疏離。更重要的，是文學美學不止是美的理解，更重視美的欣賞與創造，它是一種強烈的實踐要求之表現，而這種表現不但能對加強現代中國人的美學素養，提供正面的貢獻，同時，也能使現代中國美學生命展現新的生機。

儒釋道三教是中國文化的主流，它們都是實踐的學問，也是生命的學問，尤其重視個人生命意義的提昇與完成，是而其將重心放置在主體生命的修養上，也就成為當然之論了。只是生命的修養固然當以進德修業為上，但是它卻不必排斥美感經驗的存在，甚至，只有在美感經驗與生命修養融合無間時，才是生命最高意義的完成，所謂「志於道，據於德，依於仁，遊於藝」，正是此義之寫真。果如此，則由「興於詩」到「成於樂」，美一方面是生命修養的開端，另一方面也是生命修養的完成，而哲學不過是其間的一段辯證過程罷了，它並不是生命真正的歸宿。此義既明，則淡江大學中文系所這幾年來對中國美學的用心與努力，便得到充分的意義根據與說明。淡江中文系將秉持如此之信念，繼

續號召同道共同努力，也熱切期盼有心人士的支持與指教。

本次文學與美學學術研討會，主要由本系王仁鈞、李正治教授負責，辦會議的辛苦果真「如人飲水，冷暖自知」，二位教授無怨無尤，獨立率領助教、研究生、同學圓滿完成此次會議的召開，貢獻之鉅，不言而喻。此外，教育部、文建會及本校各級長官的肯定與支持，以及文史哲彭正雄先生的慷慨支援，都是令人感謝再三的。當然，更要感謝所有與會人士的參與，相信各位的智慧將為中國美學發展提供不可或缺的一章。

淡江大學中文研究所所長

高柏國 84.3.21

文學與美學 第四集 目次

序.....	一
美學判斷的超越原則.....	謝大寧.....一
當代中國美學之理想主義的困境——新論新儒家通於康德之美學態度.....	蔡瑞霖.....三七
試論王弼注《易》之美學理念.....	黃光男.....九三
徐復觀先生對傳統美學之詮釋的檢討.....	胡健財.....一一一
自然、形象與性情——通過現代畫戰重看徐復觀的美學思想.....	林朝成.....一五九
王夢鷗先生的文藝美學.....	黃景進.....一八三
枝構人文美學及人文美學的枝構——從高友工先生美學理論切入.....	王宏仁.....二一七
唐君毅先生美學觀的理論闡釋.....	蕭振邦.....二四五
從生命美感到形上美學——方東美到史作楙的美學思維.....	孫中曾.....二七七
新詩形式設計的美學——對偶篇.....	陳啓佑.....三三三
孫毓芹的古琴世界.....	潘柏世.....三七一

論文明之謬與中國之美——中國美學原理芻議·····	杜若洲·····	四〇三
文學美的新發現——柯慶明的文學美學觀·····	周慶華·····	四三三

美學判斷的超越原則

謝大寧

一、前言

對國內的學術界而言，雖然這些年來美學的研究已蔚然成風，但有關哲學美學的研究則似乎尚未進入主流，這方面嚴格說是遠落後於大陸學界的。近幾年來，牟宗三先生在處理完康德的前兩大《批判》後，乃復著手於《判斷力批判》的譯述工作，並提出了一些精闢的批判（註一）。這些批判的確將國內哲學美學的研究，推進到了相當的水準，尤其是他對真善美的分別說與合一說之建構，不只提供了對康德系統的再思考，也為中國美學的奠基，樹立了一個里程碑。對於牟先生的這些業績，我個人只能說尚在勉力消化階段，因此除了敬佩之外，實在也有不敢贊一詞之感。不過在整個理解過程中，也確有一些疑惑，本文即企圖將個人的一些疑惑轉化為其它的思路，以試與牟先生之說相比觀，從而希望對個人的學思有些微的助益。如得蒙學界先進之雅教，則是我最大的榮幸。

二、美學判斷之名義

一個審美活動，當然意指著相對立的兩端，一是審美者，一是被審美的對象。而就審美者言，對

象之呈現爲一美的事物，自然是通過審美者的一種特殊活動，我們一般即將它稱爲「審美判斷」。但問題是「判斷」一詞有種種說法，它或者是邏輯的，或者是知識的，那麼審美判斷究竟是一種什麼樣的判斷呢？如所週知，康德即用了審美判斷這個說法，但他對此有一說明。他說：

作爲「先驗直覺之機能」的想像力，藉賴著一特定表象，非有意地被致使和那作爲「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」。一個對反省判斷力而言的反省判斷是一個關於「對象之合目的性」的美學判斷，此一美學判斷並不依靠於任何現存的對象之概念，且亦並不供給一對象之概念。（註二）

當然單看這段話，不免會有些沒頭沒腦，我們實有必要作些逆溯式的說明。依這段話，康德所意謂的美學判斷包含著幾個意思。首先，美學判斷是一個只關涉於主體反省判斷力的反省判斷，它不涉及任何概念；其次，美學判斷有一愉快之情，這一愉快之情是由於一個只攝取對象之形式的直覺經由一特定表象——即自由的想像力之作用——在無意中與認知機能諧和一致而引起，遂亦由這一愉快而使美的對象成爲相對於反省判斷力而言的合目的者。要瞭解康德這一說法，當然得先瞭解何謂反省判斷？何以由反省判斷即使對象成爲合目的者？又何以它即會隨伴以愉快之情？然後我們亦須檢討什麼叫做自由的想像力之與其它認知機能相諧和。關此，我不擬長篇複述康德的論證，我只準備概述個人的理解，諸君欲知其詳，自可覆案《判斷力批判》之引論部。（註三）

依前述問題的次序，首先我們注意到康德討論判斷力這一認知機能的方式。依康德的定義，判斷力即是「把特殊者思之爲含在普遍者之下之機能」，換言之，它即是將某一經驗對象歸屬於某一原則之下的這一歸屬之機能。而依這一定義，康德遂根據這原則是否已事先給定而區分出判斷力之兩種類型，即決定性的判斷力和反省的判斷力。我們一般說的知識判斷，照康德在《純粹理性批判》中的說法，皆依靠性所提供的先驗法則而成立，以此而言，所有知識判斷原則上皆是在法則已被提供的狀況下，來進行個別對象之歸屬，康德即名此判斷曰決定性的判斷。然而跳開這先驗法則的層次，自然中的經驗對象何止紛紜萬端，在經驗科學中自有種種規律，由之以從各不同角度來掌握這複雜的自然界。當然，這些規律總是經驗的，亦是偶然的，它們就著自然的各種類分給予種種規則性的軌範，但也由於它們總是著眼於自然的各種類分，以至於使我們缺乏對於整個自然的統貫性理解。而一旦當我們試圖尋求對自然作某種角度的統一理解時，我們將會發現種種經驗的特殊規律是不夠用的，這時我們的判斷力將陷於無規則可用的地步——除非我們的判斷力自己給出一些規則。這種爲了某種理解的目的，而由判斷力自行尋求規則的方式，康德即名之曰反省判斷。一般來說，在自然科學裡是存在著很多由反省判斷而來之規則的，康德曾例舉了三個，即「自然走最短線」、「自然無跳躍」、「繁多變化可統一於少數規則」，這些規則在近代物理學中雖已不一定適用，或至少已不是康德所理解的形式，但近代科學之發展卻並不意味這些規則之減少，近代物理中種種形式的守恆律即是很好的例證。於是這便有可說處。

我們可試想，任何一個知識判斷皆必須依循於一個先驗法則來運作，那麼反省判斷力的給出規則是不是也該有一個超越的法則以規範之呢？康德認為這是當然的，同時這個超越的法則顯而易見的必須先驗地預設給判斷力自身，因為這法則一則不能再是經驗的，二則它不能由判斷力本身以外的地方引生出來，否則它必不再是反省判斷。而且也由於此，這法則不涉及任何自然對象的認知，判斷力只是根據這自給的法則在自行運作著。那麼這法則是什麼呢？

康德在這問題上引進了一個很特別的概念，亦即目的的概念。所謂目的，康德云「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」（註四）。一般而言，我們很少如此理解的，即使當康德在他處說以意志的對象為一目的時，亦不如此用，因此這一目的概念是極罕見的。那麼他說一對象之概念含有此對象之現實性根據，是什麼意思呢？通常我們經驗地說一對象之概念，實在只是依據現實對象而予以抽象，所以概念常是以其現實性為根據；而此處所指的目的卻反過來是以概念為現實性的根據，所以此目的概念不能是經驗的。還有，它是造成一對象有現實性之根據，所以它亦不是形式或質料，此所以牟先生乃將之等同於亞里斯多德的目的因（或作終成因）之故。換言之，一對象之目的即是超越說底一對象之所以為此對象之理。當然，此理不能歸屬給任何經驗事物，它只能歸給宇宙生化之源、歸給神，也就是說它只能由神性的知性，由乾元之德而發。

康德之所以引進這概念，正是為了方便引出反省判斷的超越原則。因為反省判斷在試圖尋求對自然作某種角度的統一理解時，他並不是肇因於客觀地認知自然的統一性，而只是主觀地認定上帝應該

不會和人們開玩笑。這也就是說反省判斷的運作過程中彷彿是預設著「神性之知性」的。當然，反省判斷力並不能是神性的知性，所以反省判斷作爲一個認知機能，自然也不能認知一對象之目的。但是由於反省判斷是主觀地期望著一對象能符合於神意，所以康德又引申出「合目的性」這概念，亦即反省判斷是主觀地期望著一對象是合目的的。那麼既然每一自然對象之合目的是每個反省判斷的主觀期望，而且這期望是必須先驗地預設給反省判斷力的，於是康德乃說「自然的合目的性」是反省判斷的超越原則。依此，我們也說明了何以由反省判斷即會使一對象成爲合目的者這問題。

根據上述，康德復進而說，由於反省判斷主觀地期望其所判斷的對象是合目的的，因此若我們果真在自然中尋得一符合規律之現象時，自會伴隨著一種欣慰愉快之情。其實這種感情確實常是支持著科學家進行種種探險的主要動力，今天的太空探險不正是最好的例子嗎？論證至此，康德的推論俱是穩健的，以此基礎，他遂進而試圖規定美學判斷也是一種反省判斷。

我們從美學史上知道，康德基本上承襲了經驗論者對美的兩項看法，他認爲美感只是一種主觀心理上的愉悅感，而且美感是不涉及對象之概念的，也就是說美感並不涉及對象的認知（註五）。這兩項經驗事實當然是無可反對的，但康德並不停止在這事實上，他試圖進一步解釋審美愉悅感的來源，並將之和反省判斷相聯結，從而使美的對象成爲一種終極目的的形象。那麼他是如何轉過來的呢？

於此，康德展現了驚人的「強探力索」之能力。他以爲審美活動固然不是一種涉及概念的認知活動，但審美活動卻是離不開認知活動的。審美活動基本上是透過自由的想像力在作用著的，但自由的

想像力對對象形式的攝取卻不能不通過認知作用的襯托，而其間又需有反省判斷力以爲媒介。舉例而言，當我們欣賞一首詩作時，詩的意象自然會提供我們無限的想像空間，但當我的想像力順著某個意象而牽延至另一意象，而我在反省此一意象時這些意象當然意味著是我懂得的，儘管在欣賞時我並不見得去思及我所懂得的內容，但我的欣賞活動需有此一襯托則無疑。於是康德說當自由的想像力攝取一對象之形式（卽其意象）時，此對象之意象經由反省恰和我的認知相一致（雖未必是有意的），而引起我的愉悅感。值得注意的是這一審美活動的過程一定需經反省判斷的作用否則無以成立，所以可以說審美活動也是一種反省判斷，美的對象是一個合目的者，由此產生的愉快，因其純屬於主觀的，且絲毫不聯繫於對象之概念，故它亦即說明了整個審美活動的「主觀的形式的合目的性」。以此之故，康德乃用上了審美判斷一詞。

以上我們概述了康德對審美活動的定性，由此我們可以理解他說審美判斷的確義。康德的這種用法代表了美學史上對審美活動本質的一種極重要，也極具代表性的理解。如果我們並不準備掉書袋，再談論黑格爾乃至克羅齊等人之理解的話，也許康德的這一理解已可提供我們足夠的反省和批判空間。牟先生是如此作的，因此我也擬用同樣的進路來反省牟先生的批判。底下我即從牟先生對康德有關審美活動本質之說的批判開始說起。

基本上說，牟先生並不懷疑康德對反省判斷以及審美活動的描述，他的懷疑實只在一點上，亦即他不明白爲什麼康德一定要把審美判斷和反省判斷聯繫在一起。他說：

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輒感困惑，我找不到它的切義究竟在那裏。我甚至懷疑它在這裡根本沒有切義。那只是「上帝存在之物理神學的證明」之滑轉與混漫。（註六）

此即是說他不認為有什麼理由把美的對象轉成為認知性質之合目的的對象。不過牟先生除了認為康德此說迂曲和穿鑿之外，他並沒有進一步說明理由，而只在論「妙慧」處簡短提到如果一定仍要用審美判斷一詞，則這判斷也不應是認知意義的判斷，至於妙慧的本質為何，則並未加闡述（註七），這似乎是容易啓人疑竇的。因為康德的說法固確有迂曲之嫌，但他畢竟清晰地說明了審美活動的過程；是以我們如要以妙慧的概念來取代，至少也必須指出其所以迂曲之故，以及如何由妙慧發展出一套審美活動，才是完整的說法。要達成此一目的，則我們應有必要為牟先生的說法作進一步的反省批判與補充。

三、審美判斷的主體

我以為誠如牟先生所已指出的，康德的最大問題便在硬要將美的問題牽合到認知問題上。審美

活動無疑的當然得通過自由的想像力去直覺地攝取一對象，這攝取的意象也當然和對象本身的概念無關。而這意象可自成一機括以自行發展，不過這發展必須不致越出知性所可掌握的範圍，這亦無可疑。平心而論，康德說法的可疑處實在愉悅感究竟如何發生上，這審美的愉悅真是發生在對意象之反省之與知性相一致上嗎？還有，這所謂的對意象之反省究竟是一種什麼樣的反省？我總覺得康德的滑轉正是在此。就同樣拿「天淨沙」來說吧！「枯藤老樹昏鴉，小橋流水人家」其意象是蕭颯冷肅的，這意象自是由想像力所營造，而和字面的每一概念無關；而當我在反省這一意象時，通常我只拿這意象和我對此意象的感情好惡相比對，而不是拿來和我對這意象的認知相比對。也就是說當我去判斷這首曲時，我的評價只和我是否喜歡這一意象有關，我並不會去想這一意象代表什麼目的。這個例子說明了一個簡單的事實，亦即當我們反省一個審美意象時，那在活動著的並不是一個認知機能，而只是一種主觀上感情的傾向，由審美意象之與我主觀感情對此意象的吻合程度，來決定我的審美愉悅感之高低。所以審美活動中意象反省的作用，無論如何不應該是如康德所說的反省判斷，它和任何認知機能無關，因此像合目的性之類的概念是全然用不上的。這一說明也許可以補足牟先生批評康德迂曲時所不曾指出的部分。

根據上述說明，我們可以瞭解認知機能在審美活動中，頂多只扮演著背景、襯托或者過轉的角色，而整個活動中主要是情感的活動而已。因此，康德有關審美判斷的分析，實在是大大體都用不上的。牟先生說康德全部論點只有論質的分析部分是本質相關的（註八），這判斷當然是獨具隻眼，但我