


國立臺灣師範大學運動與休閒學院
體育學系碩士學位論文



運動中的審美理由
—以康德美學為徑路

研究生：蔡宗儒
指導教授：石明宗

中華民國 105 年 1 月
中華民國臺北市

運動中的審美理由—以康德美學為徑路

2016 年 1 月

研究生：蔡宗儒

指導教授：石明宗

摘要

本文以康德美學為徑路，探討運動中的審美理由。研究脈絡分兩個主要步驟，先探究審美理由的可能性條件，再探討審美理由對於運動的意義。本文認為，根據康德對於愉悅感的三分，理由也可分為三種，分別是慾望理由、道德理由以及審的理由。透過消解「審美」與「理由」兩個概念的矛盾，發現審美理由的可能性條件正是康德對於美感提出的四個環節—無私趣的愉悅感、主觀的普遍性、無目的的合目的性、主觀的必然性。另一方面，審美理由對於運動的意義，在於審美的意義。審美的意義不同於實用意義，意義不必建立在一個目的上，不會發生目的消失意義便消失的情況，因此是價值更高的意義。審美理由標示著運動中的純粹，本文希望透過對運動中審美理由的探討，喚醒運動員對於運動的熱情，感受運動帶來的美麗時刻。

關鍵詞：運動、審美、理由、美學、康德

Aesthetic reason of sport—by way of Kantian Aesthetics

2016, January

Author: Tsai, Tsung-Ju

Advisor: Shih Ming-Tsung

Abstract

This study researches aesthetic reason of sport base on Kantian Aesthetics. The study has two steps; firstly, the study looks for the possible condition of aesthetic reason; secondly, the study researches into the meaning of aesthetic reason for sport. This study divides aesthetic reason into three types, reason of desire, moral reason and aesthetic reason, based on Kant's division. Through dissolving the contradiction between "aesthetic" and "reason", this study finds that the possible condition of aesthetic reason is the four moments of Kant's Aesthetics—pleasure without any interest, subjective universality, purposiveness without any end and subjective necessity. On the other hand, the meaning of aesthetic reason for sport is aesthetic meaning. Aesthetic meaning different from pragmatic meaning, the existence of aesthetic meaning is not based on any purpose, that's why the aesthetic meaning won't disappear with the disappearance of the purpose; therefore, the aesthetic meaning has higher value than pragmatic meaning. Aesthetic reason shows the "pure" in sport, and this study expect that the research of aesthetic reason of sport could arouse the passion of athletics and make them enjoy the beautiful moment of sport.

Key words: sport, aesthetic, reason, Aesthetics, Kant

謝誌

雖然這本論文花了前前後後大約四年半的時間完成，但其實真正動筆的時間只有最後這三個月。扣除這三個月，將近有四年的時間我都在思考該如何架構這篇論文。主題的名稱從「故事」到「夢想」，最後變成「審美的理由」；研究的方法從「敘說探究」到「文學」，最後變成「哲學」與「美學」。儘管我的構思一再更動，但是最主要的方向卻從未改變過：我想把自己運動歲月中遇過最美麗的事物寫成一篇文章。

為了這個理由，不只我的論文結構一再改變，就連我的身份也是一變再變。這四年半裡，我從學生成為了職業球員；然後卸下戰袍成了拿戰術版的體育教師；最後為了專心學哲學而申請留職停薪兩年，再度成為專業學生，甚至跑到台大讀了哲學研究所。過程中我不斷面臨「這樣堅持到底是為了什麼？」的問題，但也許寫審美理由這篇論文本身的理由也是審美理由，我試著在這些衝突與矛盾中感受美麗的時刻。然而，這樣的改變乍看之下人生顯得很精彩，但其實任性的我卻麻煩到了許多人。因此這篇論文的謝誌更要感謝那一路上包容我、幫助我的人。

我要謝謝我的家人，要操心一個老愛追求夢想、甚至不惜與現實對抗的兒子，想必是一件辛苦的事情。我要謝謝我的指導教授石明宗老師，沒有他我不可能完成我的籃球夢、完成這本論文。我要謝謝兩位口委老師劉一民老師以及彭文本老師，劉老師對於學術的熱愛、彭老師對於康德哲學的專精，幫助我使論文更加成熟。我要謝謝彰化高中的老師們，包容我丟下教職不顧，讓我得以無後顧之憂求學。我要謝謝台大的楊植勝老師，雖然他不是這本論文的口委，但與他一年來的「哲學談天」，無形中啟發了我許多觀念。我要謝謝林晏萱，她是我「講哲學、講論文」的實驗對象，也是這我錯字冗詞的修改大師，更是一路上陪伴我、傾聽我心事的人。我要謝謝楊孟霖與老大，這兩位高中的黨，意外地跟著我一頭栽進哲學裡，常陪我討論論文以及其他哲學話題。我要謝謝在天上的佑峰學長，謝謝你把我當成弟弟一般照顧，不斷地在生活上、學術上給我鼓勵與支持，雖然很遺憾沒能讓你看到論文的完成，但你的勇氣與「用生命寫論文」的精神我會一直牢記。我要謝謝籃球路上遇到的每一個人，是你們讓我的運動歲月如此精彩，以致無怨無悔奉獻了許多青春，也因此開啟了撰寫這篇論文的契機。我要謝謝那些明知道我不夠好，卻還是要求我、鼓勵我的人，因為你們我才能看見人生不同的風景，不斷地遇見生命的美麗時刻。

寫在台灣平地下起了雪的一天，凌晨三點多，2016.1.25。

目錄

中文摘要.....	i
英文摘要.....	ii
謝誌.....	iii
目錄.....	iv
表目錄.....	vi
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與背景.....	1
第二節 研究的目的與問題.....	7
第三節 研究範圍與限制.....	7
第四節 研究的價值.....	9
第五節 研究的流程與章節安排.....	10
第六節 名詞解釋.....	11
第二章 文獻探討.....	13
第一節 美學簡介.....	13
第二節 康德哲學與康德美學.....	17
第三節 康德美學可以談論「理由」嗎？.....	34
第三章 研究方法.....	40
第一節 哲學研究簡介.....	40
第二節 本文研究方法—康德先驗哲學方法.....	47
第四章 審美理由如何可能？.....	54

第一節 何謂審美理由？.....	54
第二節 審美理由的關鍵問題.....	57
第三節 康德的「確定概念與未確定概念之分」的解決辦法.....	61
第四節 審美理由之可能性條件與演繹.....	65
第五節 本章小結.....	68
第五章 運動中的審美理由與其意義.....	70
第一節 運動中存在著審美理由嗎？.....	70
第二節 運動中審美理由的意義.....	75
第六章 結語.....	85
第一節 全文回顧與整理.....	85
第二節 研究問題之回答.....	86
第三節 結論與建議.....	87
引用文獻.....	90



表目錄

表 2-1 知識的區分.....	18
表 2-2 四種知識的特性.....	19
表 2-3 十二判斷表.....	21
表 2-4 十二範疇表.....	21
表 2-5 鑑賞判斷中主體與客體的條件.....	38
表 3-1 康德三大批判中先驗條件與經驗事實之關係.....	48



第一章 緒論

第一節 研究動機與背景

一、運動中無目的的理由

運動是人類的一種行為，人類運動總是基於各種理由（reason）。例如，有些人運動是為了健康、有些人運動是為了賺錢、有些人運動是為了舒緩心靈、有些人運動是為了追求刺激。在這些例子裡，「為了健康」、「為了賺錢」、「為了舒緩心靈」、「為了追求刺激」都是運動的理由。

這裡談到的理由不是原因（cause），理由總是包含了行為者意志的選擇。¹另外我們也不會對一個人下意識的行為或反射動作詢問其理由，當我們問一個人行為的理由是什麼的時候，我們總是相信他對自己的行為是有意識的。因此當我們說人類運動是基於各種理由，既不是指一個人運動的原因，同時也把那些下意識的行為排除在運動之外。

一般來說，理由總是包含著目的（ends），一個沒有目的的理由令人難以想像。在前述的例子裡，基於「為了健康」的理由而運動的人，「健康」就是他的目的；基於「為了賺錢」的理由而運動的人，「賺錢」就是他的目的。但是，運動的世界裡仍然存在著許多例子，運動的人確信自己是基於某種理由運動，但是卻無法明確說出其理由是什麼，或是說出其理由的目的是什麼。Novak 便曾在《運動的喜悅》一書中提到：

¹ 關於本文對於理由與原因的區別將在第四章詳細討論。

已經四十歲了，我怎麼還可以在乎道奇隊發生的種種事情？我怎麼可能在逐漸消逝的歲月中，浪費三個小時去看一場儀式般的、一齣低品質的、舞蹈般的比賽，而絲毫未獲得任何社會認為有價值東西？在這個不惑之年，人一生的每一件事情皆開始受到質疑，可以抓住的時間就像沙子滑過指尖一般，是如此的少。此時此刻，應該是要專注的時候了。於是我問問自己：放棄運動的時機是不是到了？切斷孩童時光(指 Novak 從小和棒球的源淵)的時機是不是到了？²

在這一段話中，Novak 確信自己基於某些理由為運動如此著迷，但是他卻無法說出這個理由的目的是什麼。甚至他在作出種種「合理」的評估與判斷後，認為自己應該放棄運動，但最終卻無法成功，因為似乎總是有種「不解」的理由牽絆著他與運動。Novak 的一段話讓許多投入運動的人產生共鳴，³為了一個難以解釋或不符合實用價值的理由瘋狂投入運動，是許多「運動沈迷者」都有過的經驗。這些現象似乎在暗示著我們：運動中存在著某些理由是無目的的，並且這種理由的是很有意義的。

然而，一個沒有目的的理由是可能的嗎？究竟這種理由是真的沒有目的？抑或是行動者實際上有目的，只是他搞不清楚自己的目的而已？

二、無目的的理由是審美理由

關於無目的的理由，A. Lesser 在〈*Aesthetic Reason for Acting*〉⁴一文中給了我們很好的靈感。Lesser 把理由分成三種，分別是慾望的理由(reason of desire)、

² Michael Novak, *The Joy of Sport*(New York: Rowman& Littlefield, 1993), xi.

³ 石明宗，《運動哲學—愉悅+智慧之旅》(臺北市：師大書苑，2009年)，268-269。

⁴ A. Lesser, "Aesthetic Reason for acting", *The Philosophical Quarterly*, 86(Oxford, Jan, 1972): 19-28.

道德的理由 (reason of moral) 以及審美的理由 (aesthetics reason)。慾望的理由關於一個人的各種慾望，道德的理由與倫理道德的規範性相關，而審美的理由則牽涉到美學中美感的課題。美感在美學中經常被理解為一種無目的愉悅感，因此如果我們同意 Lesser 對理由的三種分類，那麼本文提到無目的的理由其實就是審美的理由。

Lesser 在他的文章裡提過，他的這種劃分與康德 (Immanuel Kant) 的美學理論有很大的關聯。「慾望」、「道德」、「審美」對於理由的三分，其實就是康德在其美學著作《判斷力批判》裡對愉悅感的三分：快感的愉悅、善的愉悅、以及審美的愉悅。對康德來說，快感與善的愉悅都是有目的的，唯獨審美的愉悅不能有目的，因此「審美」這個概念本身就包含了「無目的」的環節。在這個意義底下，如果真的有審美的理由，那麼這種理由則因為審美的概念本身包含著無目的，它便可以稱得上是無目的的理由。或者我們可以這麼說：本文要探討的「運動中無目的的理由」其實就是「運動中的審美理由」。

三、審美理由是可能的嗎？

確定了本文所要探討的對象是運動中審美理由後，首先遇到一個矛盾的問題。一般來說，「理由」的概念通常都包含著目的，而「審美」的概念則不能有目的，「審美」與「理由」兩個概念連結在一起會產生矛盾，因此令人好奇的是，審美理由作為一種沒有目的的理由，它是可能的嗎？

審美理由如果是可能的，則必須消解「審美」與「理由」兩個概念造成的矛盾。對於審美理由如何可能的問題與其解決，本文將在第四章詳述。先透過對 Lesser 〈*Aesthetics Reason for Acting*〉一文的介紹，說明三種理由的區分，再深入康德美學，以康德美學四個環節——無私趣愉悅感、無概念普遍性、無目的的合

目的性、主觀必然性——探究「審美」的概念，最後以康德慣用的手法，為審美理由提出一組二律背反命題⁵，參考康德在《判斷力批判》的〈先驗辯證論〉中消解鑑賞判斷二律背反的方式，解決審美理由二律背反的問題。

四、審美理由是普遍以及必然的嗎？

如果審美理由是可能的，那麼其普遍性與必然性的問題也必須加以考量。審美理由普遍性與必然性的問題即是：假定真的有審美理由，這種理由也許只存在於某些個案或偶發特例上，但學術所關心的卻是具有普遍性以及必然性的對象。如果審美理由只是一種個別的、偶發的狀況，那麼它又有什麼探討的價值呢？

一般我們認為的普遍性表示一個對象對任何的人、時間、空間都是有效的；而一般認為的必然性表示一個對象不是偶然、隨機、或因人而異的。審美理由是否對所有人、時間、空間都是有效的？審美理由是否不是偶然、隨機或因人而異的現象，這些都是探討審美理由時不可避免的課題。

本文以康德美學的理論探究審美理由，因此審美理由的普遍性與必然性就會牽涉康德的哲學方法裡如何證成普遍性與必然性的問題。在康德的哲學裡，並非從對象的概念本身推論出該對象的普遍性與必然性，而是先從對象的普遍性與必然性推論出該對象的概念。這種倒轉的方法——先肯定既與的經驗事實，再去尋找其可能性條件——，其實就是康德的先驗哲學方法。具體來說，本文不是要憑空設定一個審美理由的概念，然後再由這個概念去推證出其普遍性與必然性；相反的，而是要先肯定審美理由是普遍與必然的，再進一步去問如果它是普遍與必然的，則它會是什麼樣子？它的可能性條件會是什麼？因此審美理由的普遍性與必然

⁵ 二律背反命題就是一組相互對立的命題，但卻可以同時透過否定對方使得自己得證。提出並消解二律背反，是康德在三大批判中慣用的方式。

性在回答出「審美理由如何可能？」時也就同時得到保證了。

另外，康德所認為美感的普遍性與必然性，明顯地與他關注的另外兩個領域——知識與道德——所提及的普遍性與必然性略有不同。知識與道德的普遍性與必然性，較接近一般意義上的普遍性與必然性，然而美感的普遍性與必然性則類似「可能性」的普遍性與必然性。更確切的來說，知識與道德具有的是**外在**的普遍性與必然性，而美感則是**內在**的普遍性與必然性，或者稱作**目的論**的普遍性與必然性。目的論的必然性相近於亞里斯多德「潛能實現說」中談到的概念，就好比一顆種子也許因為沒有適當的栽植、適當的施肥，而不必然的能夠變成樹，但儘管實際上不是所有種子都能夠必然的變成樹，但對所有種子本身來說，他卻必然的能夠變成樹，而且也只能變成樹。在這個意義底下，種子變成樹沒有外在的普遍性與必然性，但卻有內在的（或目的論的）普遍性與必然性。審美理由的普遍性與必然性亦是如此，屬於內在的普遍性與必然性。關於審美理由普遍性與必然性的問題，將會在第四章中詳細討論。

五、審美理由對於運動的意義為何？

如果順利解決了「審美理由如何可能？」的問題，也釐清了審美理由普遍性與必然性的內涵，那麼接下來的問題就是本文最關注的：審美理由對於運動的意義是什麼？

如果世界上真的存在審美理由的現象，那麼該如何說明人類也可以基於審美理由運動？假定人類可以基於審美理由運動，那麼審美理由對於運動又有什麼特殊意涵？人類都「應該」基於審美理由運動嗎？又或者是審美理由有什麼比較高價值值得運動的我們去重視？

要談論審美理由與運動相關聯的問題，首先必須證明人確實可以基於審美理

由運動；假定人確實可以基於審美理由運動，接著再去探究審美理由對於運動的意義與價值。關於這審美理由與運動的課題，本文將在第五章深入討論。

六、以先驗哲學為方法

本文不是要證明運動中審美理由的存在與否，它的存在已經是個事實，大至國際賽的會場上，小至班級間的運動比賽，只要我們仔細觀察，都存在著這些以純粹的、不帶目的之理由而運動的現象。因此運動中審美理由的普遍、必然存在已經是一個既與的事實，本文要進行的並非證明它「是否存在？」，而是思考它「如何可能？」

這種為既與的經驗事實尋找它的可能性條件的方法，其實就是十八世紀哲學家康德的「先驗哲學（transcendental philosophy）方法」。在康德的三大批判⁶中，都是為既與的經驗事實，尋找其可能性條件，或者是所謂的先驗條件。這裡提到的先驗（transcendental）是指「先於經驗且作用於經驗」⁷。若把經驗比喻為可見的大樓，先驗就是不可見的地基。即便地基是不可見的，我們仍然可以透過可見的大樓，去回推地基的存在。沒有地基就不可能有大樓，因此地基就是經驗事實的可能性條件，它是先於經驗而存在的。本文即是採康德先驗哲學為方法，對經驗中普遍存在的審美理由事實，尋找其先驗條件。

透過先驗哲學的方法，我們不是直接論證審美理由的普遍性與必然性，相反的，我們要做的是思考如果運動中審美理由普遍必然存在，那麼它會是什麼樣子？其先驗條件是什麼？一旦審美理由的先驗條件被找到了，它的普遍性與必然性也

⁶ 三大批判即康德成熟時期的三部主要著作：《純粹理性批判》、《實踐理性批判》、《判斷力批判》。分別探討關於人類的知識、實踐以及審美的問題。

⁷ 黃振華，《論康德哲學》（臺北市：石英出版，2005），8。

就同時因為先驗哲學的方法而獲得保證。

找尋先驗條件的過程，就是消解審美理由矛盾的過程。一旦消解了審美理由的矛盾，本研究的目的也終告達成。

第二節 研究的目的與問題

一、研究目的

根據第一節研究動機與背景，整理出以下研究目的：

1. 尋找審美理由的可能性條件。
2. 釐清審美理由的普遍性與必然性。
3. 釐清審美理由對於運動的意義。

二、研究問題

根據研究目的，整理出以下研究問題：

1. 審美理由的可能性條件是什麼？
2. 釐清審美理由是否為普遍與必然的？
3. 審美理由對於運動的意義為何？

第三節 研究範圍與限制

一、運動的界定

運動是人類的行為，但並未有一個標準定義，誠如許立宏在《運動哲學教育》一書中對「運動」這一概念的考察，發現運動哲學家只要對運動加以定義，就很容易遭到一種約定成俗的看法或使用而招致失敗。⁸不少運動哲學家也提出維根

⁸ 許立宏，《運動哲學教育》（臺北市：冠學文化，2005），43。

斯坦的家族相似性⁹說明給予運動一個客觀標準的定義是不可能的。

運動的歧異性與無法定義，最根本原因在於人類概念的使用。概念是人類對於個別對象予以分類的方式，不同的人對於不同的對象理當可能有不同的分類方式；加上運動是人類的行為，相較於其他具體的對象，運動是比較抽象的，因此很有可能不同的人或不同的族群，對於運動這個概念的使用會有不同。於是便產生了在不同脈絡底下，運動所指涉的對象不盡然相同，所以當然無法給予一個客觀標準的定義。

然而，運動也並非不能界定。只要理解到「運動的概念」只是一種用來歸類的方式，並且可能因脈絡而異，不至於理解為絕對的、唯一的、客觀的定義，我們還是可以透過界定「本文談論的運動是什麼？」來幫助我們討論時對研究對象聚焦。

本文談論的運動是指身體的遊戲，因此運動蘊含兩個要素，分別是身體活動以及遊戲的特質。因為本文指涉的運動是身體活動，因此電玩、圍棋或社會運動等活動都不在本文討論的範圍內。另外，遊戲的特質，意味著運動具有非生產性與非實用性，這一點讓運動與勞動區別開來。關於本文對於運動的指涉在第五章將會有深入討論。

二、康德的哲學與康德式哲學

本文探討運動中的審美理由所採取的理論是康德美學。一般**康德式美學**（Kantian Aesthetics）與**康德的美學**（Kant's Aesthetics）如未加以區分，中文都譯作康德美學。然而兩者不同之處在於**康德式美學**是以**康德的美學理論**作為基

⁹ 佛格林（R. Fogelin），《維根斯坦》（劉福增譯）（臺北市：國立編譯館，1994），155-159。

礎並且應用，並不一定忠於康德本人的原意；而康德的哲學則著重於文本的考究，探究康德本人的原意。

本文採取的徑路是康德式美學，而非康德的哲學。運動或理由作能否作為鑑賞判斷的對象，康德本人並未談論，因此不能夠算是康德的美學；然而本文透過康德美學的應用，論證運動以及理由可以作為鑑賞判斷的對象，算是康德式美學。因此儘管理由與運動在康德的美學中談論有爭議，但在康德式美學中卻仍然可以進行討論。

三、運動的審美領域

康德哲學將人類劃分為認識、實踐以及審美三個領域，本文認為以運動為對象的課題都可以在三個領域中討論。例如在知識的領域裡探討運動員如何獲得身體的知識；在實踐的領域裡探討運動倫理與運動道德相關議題。

本文將焦點放在運動中審美的領域，談論運動中關於情感、價值、與意義等相關課題，並非意味著運動只能放在審美的領域談論。

第四節 研究的價值

回顧國內運動美學相關研究，早期有學者陳定雄的〈運動美學之研究〉¹⁰、張成林的〈體育運動美學初探〉¹¹、王丁財、程峻合著的〈運動美學之探討〉¹²等著作，可惜這些研究未深入美學理論，多以經驗性描述或生理學的角度探究運動美學。近期則有黃芳進的〈運動美學詮釋—高達美的藝術理論與世界之對話〉¹³，

10 陳定雄，〈運動美學之研究〉，《體育學報》，10（臺中市，1981.6）：231-259。

11 張成林，〈運動美學初探〉，《光武學報》，16（臺北市，1986.12）：101-120。

12 王丁財、程峻，〈運動美學之探討〉，《大專體育》，85（臺北市，1996.8）：86-91。

13 黃芳進，〈運動美學詮釋—高達美的藝術理論與世界之對話〉（臺北市：國立臺灣師範大學博士論文，2007）。

該書以高達美藝術理論、詮釋學為基礎，探討運動的美感經驗與其意義，是國內少數對運動美學有深入琢磨的研究。除了以上幾份期刊與學術論文，就筆者手邊可獲得的資料而言，甚少其他運動美學相關研究，故本文實可作為國內運動美學研究「乾旱現象」的一份貢獻。

本文也是首先以康德美學連結運動的研究。早期有學者劉一民在《運動哲學研究—遊戲、運動與人生》一書中，參考康德對於愉悅的三種分類，提出運動的三種樂趣，但僅止於介紹性質。本文深入康德美學，詳細探討了康德美學的諸環節，藉以應用在運動的領域上，實屬更深入、更有挑戰性的運動美學研究。

另外，坊間流傳的運動美學書籍，除了未深入美學理論之外，多半是把運動當作觀賞藝術對待，僅提及各種運動姿態、技巧之美，而忽略了運動的經驗、情境、意義之美。美學並非只是美麗之學，更是一門感性之學，運動中的各種經驗與意義都是運動美學值得探討的對象。本文透過「理由」為中介，探討「運動」與「美學」兩大課題，理由本身便包含了價值選擇，因此運動中的審美理由無非就是探討運動意義與價值的課題。就這一點來說，本文的研究不僅止於運動美麗之學，更是深入運動美感經驗與意義價值的研究。

第五節 研究的流程與章節安排

第一章為「研究動機與背景」：釐清運動中的審美理由所指涉的概念、並整理出研究目的與問題。本文研究目的在於釐清三個問題：審美理由如何可能？審美理由是否為普遍與必然的？審美理由對於運動的意義為何？

第二章為「文獻探討」：討論本文涉及的文獻理論，分別是美學、康德美學以及理由等相關理論。

第三章為「研究方法」：先對哲學研究作一簡單的介紹，說明哲學研究的目的，再接著對本文主要研究方法「先驗哲學方法」做詳細介紹。

第四章為「審美理由如何可能？」：這一章處理第一與第二個研究問題，透過先驗哲學方法尋找審美理由的可能性條件，並且說明其普遍性與必然性。

第五章為「運動中之審美理由與其意義」：這一章處理第三個研究問題，在前一章確定了審美理由的可能性條件與釐清其普遍性與必然性後，討論審美理由對於運動的意義與相關問題。

第六章為「結語」：整理第四章、第五章的討論，對於第一章提出的研究問題做一具體回答。並提出本文對於「運動中的審美理由」的看法與總結。

第六節 名詞解釋

1.理由 (reason)

理由是行動者的意志遵循某種規則後，所作出選擇的決定性基礎。一方面理由與原因不同，另一方面理由也和無意識的行為或下意識的動作無關。另外，通常理由的蘊含一個目的 (end)，但本文即是要反思這個觀點，認為存在著有些理由是無目的的 (即審美的理由)。

2.原因 (cause)

原因表示兩種現象的必然性連結。如果我們說一個現象是行動者該行為的原因，則這個現象之所以是原因，表示不論行動者的意志願不願意，只要這個現象發生了，就會產生該行動。理由則不同，理由蘊含著行動者總是還有其他的選擇。如果一個現象必然的造成行動者的該行為發生，那麼這個現象是該行為的原因，卻不一定是行動者的理由。

3. 審美

審美，或譯作美學。作為形容詞時，表示形容某些對象可以令人產生美感經驗。本文所依據的康德美學理論中，審美的即表示無私趣的、無目的、無概念的愉悅感。

4. 可能性條件

可能性條件為先驗哲學的概念，先驗哲學表示透過可經驗的部分，去尋找先於經驗、使經驗成為可能的基礎與條件。經驗好比一棟可見的大樓，可能性條件好比不可見的大樓地基，先驗哲學即是透過可經驗的大樓，尋找到使之成為可能的大樓地基。可能性條件代表了一個存在的事物或現象之所以可能的前提或基礎。

5. 普遍性 (universality)

普遍性表示一個概念對於所所有的人、時間、空間都是有效的，與其相對的概念是個別性 (particularity)。一個概念是普遍的，才能夠成為通則或定理。

6. 必然性 (necessity)

必然性表示一種必定會發生的概念，與其相對的概念是偶發性 (contingent)。必然性通常與普遍性是並存的，一個概念是普遍的通常也會是必然的，一個概念是必然的也通常會是普遍的。

第二章 文獻探討

第一節 美學簡介

一、美學的內涵與劃分

美學成為一門獨立的哲學科目，是十八世紀之後的事情，但是哲學家對美的關心卻從非常早的時期就開始，並且一直沒停止過。從希臘時期開始，哲學家們對於美學幾個基本的課題如「美」、「詩」、「藝術」就進行非常多的討論，如柏拉圖（Plato）認為必須把詩人趕出理想國、藝術是對於理形的二度模仿；又如亞里斯多德（Aristotle）充分探討了悲劇，並且認為詩比歷史更具必然性。十八世紀初，包姆嘉通（Alexander Baumgarten）首度將美學（aesthetics）一詞獨立出來探討，¹⁴認為它是一種人類有別於知性、較次等的認識能力，此後哲學開使了對美學的熱烈討論。十八世紀同時也被譽為人類把美感從天上帶回人間的世紀，多位哲學家如柏克（Edmund Burk）、休姆（David Hume）、康德都對美學有深入的探討，甚至使之成為個人哲學體系的一部份。美學的課題，一直是哲學家無法避免並且傾心投入的一門學問。

美學的字源為「aesthetic」，原本意指人類的感性能力，感性能力通常被認為是一種與知性（understanding）相對的能力，因此美學也常被認為是一門有別於知性的「感性之學」。從早期的包姆嘉通認為美學只是一門探討較次級認識能力的學問；十八世紀末期的康德則提高美學的位置，認為它在本質上不同於知性能力，應該獨立於知性自成一個領域，甚至成為連結認知與實踐的橋樑；到稍晚期的德國觀念論哲學家，如謝林（Schelling）、雅各比（Jacobi）等人，則認為美感

¹⁴ 朱光潛，《西方美學史·上卷》（臺北縣：頂淵，2001），5。

與藝術反而是比起知性更能夠真實認識對象的一種能力；直至今日不少當代的哲學家，例如海德格（Heidegger），開始將藝術經驗視為一種能夠突破我們知性既有主客限制框架的能力、一種比起知性更能夠讓我們達到對象或真理的能力。¹⁵ 由此可見，美學作為一門哲學科目、作為一種我們認識世界的方式或能力，其地位與重要性是日益提升。

然而美學所探討的課題也並不僅止於「美（the beautiful）」。「Aesthetics」一字我們便可以知道，它是一門「感性之學（theory of aesthetic）」，並非只是「美之學（theory of the beautiful）」。美學所探討的與其說是美，不如說是探討人類的情感能力。因此美學所關心的除了「美」之外，也包含了「藝術」、「崇高」、「悲劇」，甚至是「醜」等對象。我們不應該認為美學只是一門關心某物是否美麗或漂亮的學問。

（一）美感與審美判斷

十八世紀後，美學按其發展，主要可以分為談論「美（the beautiful）」與「藝術（art）」兩個方向，並且以十九世紀作為一個分水嶺。¹⁶ 在十九世紀以前，哲學家們比較關注「美」的問題，十九世紀後哲學家則不再僅止於談論美，而比較傾向關注「什麼是藝術？」儘管從藝術的觀點談論審美理由也是很有價值的，本文還是先聚焦於美學關於「美」的課題，尤其是十八世紀對於「美感（feeling of beauty）」的討論。

一談到美感，就不得不提及把美當做一種客觀性質或主觀感受的區分。近

¹⁵ Clive Cazeaux, *The Continental Aesthetics Reader* (New York: Routledge, 2000), 69.

¹⁶ 十九世紀後的美學是非常多元以及精彩的，藝術的界定隨著更多媒介（media）的誕生與使用變得越來越困難，人們開始反思藝術本質的問題。從藝術的觀點討論運動也是值得一談的，但本還是首先關注美學的領一個問題，也就是美感的問題。

代以前，對於美的理解，常常認為美是一種客觀的事物，彷彿美是一種附加在客體事物之上的性質（property），因此部分哲學家們曾相信透過歸納、科學、邏輯等方法，可以得到關於美的客觀標準。透過這個客觀的標準，我們可以輕易的區分何者是美的，甚至藉由這個客觀標準產生或製造美的事物。這種哲學傾向，也可稱為美的客觀派，近代以前的畢達哥拉斯、柏拉圖，以及近代之後的賀加斯均屬於客觀派的代表人物。¹⁷這種哲學觀點在近代之後產生了變化，開始有哲學家提出：美不是一種客體的性質，而是一種主觀的感受。換句話說，並沒有所謂的美質（property of the beautiful），只有所謂的美感（feeling of the beautiful）。這種轉變與近代哲學「主體的轉向」¹⁸有很大的關聯。轉變後的哲學傾向可稱作美的主觀派，以近代之後的康德、布絡為代表。¹⁹然而一旦認為美感是主觀感受，必定會遇到普遍性的難題，即一種主觀的感覺何以會有普遍性呢？又如果美感沒有普遍性，那麼個別的美感又有什麼討論價值？這都是美的主觀派哲學家所必須要處理的難題。

十八世紀出了兩位大哲學家，分別是康德與休姆，兩人對於美感都有深入的談論。按照 Herwitz 在《美學：哲學中的關鍵概念》²⁰一書的觀點，休姆與康德都是在處理美感普遍性（universality）的問題。休姆談的是品味（taste），按照 Herwitz 的看法，休姆的處理比較簡單，休姆認為品味都是源自於人性，因此是

¹⁷ 賀瑞麟，《今天學美學了沒》（臺北市：商周出版，2015），154-162。

¹⁸ 「主體的轉向」意指近代哲學從過去對「客觀事物的終極實在是什麼？」的問題，轉變為「主體的認識能力可以認識什麼？」的關注，哲學家不再關注事物原本的終極樣態，而是關注主體的認識能力與其限制，因為事物是通過主體的認識能力與限制才呈現出我們所認識的樣子。

¹⁹ 賀瑞麟，《今天學美學了沒》，162-170

²⁰ Daniel Herwitz, *Aesthetics: Key Concepts in Philosophy* (London: Continuum International Publishing Group, 2008), 38-46; 58-70.

客觀的，客觀的自然就有普遍性。康德談的則是「審美判斷(aesthetic judgment)」，或者稱作「鑑賞判斷(judgment of taste)」，人類產生美感得通過「判斷(judgment)」，只不過這種判斷與我們日常用語使用的判斷意義不同。在康德的哲學體系裡，我們日常使用的「判斷」屬於確定判斷，而審美判斷則屬於反思判斷(reflective)。前者是知性判斷，是邏輯的、概念的；後者則是感性的、情感的，為了區別確定判斷，康德才稱這種判斷為反思的判斷²¹。一般來說反思判斷不通過概念就不會具有普遍性，但康德認為審美判斷因為是無私趣的（只仰賴主體的認識能力進行判斷，不受到個人私趣、偏見、喜好的影響），又所有的主體都擁有相同的認識結構，因此審美判斷理當是普遍的。康德以相同的主體認識結構來解決美感普遍性的問題。

本文按康德美學的徑路，探討審美理由的問題。本文同意康德的觀點，認為美並非一種客觀的物質或性質，而是一種主觀的情感；除此之外，美感是無私趣的，不會有因人而異的喜好、偏見、或是利害，所以美感也是普遍的。²²審美理由與美感同樣有「主觀」與「普遍」兩個特質。

21 反思判斷意味者主體並不是透過概念認識客體，而是因為客體的刺激，產生主觀的情狀，因而是一種主體回過頭來對自己的判斷，故稱作反思的（reflective）判斷。

22 這樣的說法可能會引起誤解，康德的哲學方法是先驗哲學，所謂先驗哲學指的是通過經驗的事實，去尋找先於經驗的可能性條件。按照先驗哲學的觀點，並不是因為美感是無私趣的，所以美感是普遍的；相反的，乃是因為「經驗」裡美感如果要是普遍的，則其「先驗」條件必須為美感是無私趣的。

第二節 康德哲學與康德美學

一、康德哲學

康德成熟時期的哲學著作——《純粹理性批判》、《實踐理性批判》、《判斷力批判》——被稱作「三大批判」，三本書分別探討人類認知、實踐以及審美的領域。本文所要探討的康德美學主要集中在第三批判——《判斷力批判》中。然而三大批判的理論環環相扣，如果不先理解康德前兩批判的哲學內容，則無法對康德美學有較完整的理解。因此本小節先就前兩批判作一簡單介紹，下一小節在切入本研究的理論重點——康德美學。

(一) 《純粹理性批判》²³：知識的界限

前面提過，康德的哲學是一種先驗哲學。康德所處的時代面對理性論與經驗論的兩種衝擊，為了不讓哲學陷入理性的獨斷論與經驗的懷疑論裡，他的先驗哲學存在兩個目的，即：第一，為了回應懷疑論，他必須證明普遍客觀的知識是可能的；以及第二，為了避免落入獨斷論，他必須限制人類的認識能力。

為了達到這個兩個主要的目的，康德開始發展他的先驗哲學。他首先要問的是：普遍必然的知識是如何可能的？康德明確的認為，這個問題其實就是：先天綜合知識如何可能？對康德來說，知識就是一個通過判斷的命題，如果我們考慮到知

²³ 本文對於《純粹理性批判》的理解與觀點，主要來自以下幾本參考文獻，原典參照《純粹理性批判》劍橋版英譯本（P. Guyer 譯）、及經聯版中譯本（鄧曉芒譯）；另外相關導論書籍如：黃振華著之《論康德哲學》、Paul 主編《Kant's Critique of Pure Reason》、包姆嘉特納著《康德純粹理性批判導讀》、薩巴斯丁著《康德與純粹理性批判》。本文對《實踐理性批判》或康德倫理學的觀點，主要來自以下幾本參考文獻，原典部分參照《實踐理性批判》經聯版中譯本（鄧小芒譯）；另外相關導論書籍如：A. Wood 著《Kantian Ethics》、林火旺著《倫理學》與《基本倫理學》、黃振華《論康德哲學》。以上書目詳細資訊皆附於文末參考文獻。

識的來源，可以分為先天的（a priori）與後天的（a posteriori）。先天知識獨立於經驗，而後天知識則由經驗派生而來。另外，如果我們考慮到知識擴展的問題，則可以分為分析的（analysis）與綜合的（synthetic），在一個命題裡，分析知識中述詞的概念可以從主詞得到，而綜合知識述詞的概念無法從主詞得到，需要外加的概念。在這個意義下，一個知識是先天的（a priori）才具有普遍性與必然性，因為如果是後天的，經驗不提供任何普遍性與必然性；而一個知識是綜合的才可以擴展知識，因為如果是分析的，我們只能對對象的概念（主詞）本身進行分析，無法得到外加的東西。請參照表 2-1。

表 2-1 知識的區分²⁴

區分知識的方式	知識的種類	特點
考量到知識的來源	先天知識	提供普遍性與必然性
	後天知識	不提供普遍性與必然性
考量到知識的擴展性	分析知識	無法得到擴充的知識
	綜合知識	提供擴充的知識

回到康德所關心的問題，他要問的是「普遍必然的知識如何可能？」換句話說，他要問的正是先天綜合知識是如何可能的。先天綜合知識的「先天」提供了

²⁴ 本表 2-1 與下表 2-2 為筆者依據康德哲學內容自行整理。

普遍性與必然性，而「綜合」提供了我們擴展性的知識(而非只是空的分析知識)。

請參照表 2-2。

表 2-2 四種知識的特性

	先天知識	後天知識
分析知識	先天分析知識：提供普遍性與必然性，但無法提供知識擴充。	後天分析知識：不存在
綜合知識	先天綜合知識：提供普遍性與必然性，且提供知識的擴充。	後天綜合知識：不提供普遍性與必然性；但提供知識的擴充。

在這個意義下我們可以知道，傳統理性論與經驗論認為的先天知識其實只是先天分析知識，而綜合知識只是後天綜合的知識，他們都忽略了先天綜合知識。理性論的問題忽略了只有綜合知識才能讓我們擴展知識，因此獨斷的以為透過先天分析知識人類就能認識一切（包括上帝、靈魂等），獲得知識；經驗論對於後天知識的看法是對的，沒有經驗我們確實無法擴展知識，但經驗論的問題在於他們忽略了先天綜合知識的可能，以為所有綜合知識都是後天綜合知識，又因為後天知識不提供普遍性與必然性，所以才會陷入懷疑知識是否有普遍性與必然性的懷疑論裡。康德為了化解兩者的問題，所以提出一種知識，這種知識既可以保證普遍性與必然性，同時也可以幫助人類過擴展知識，這種知識就是先天綜合知識，因此康德才會問先天綜合知識如何可能。

明白了康德的出發點後，他開始透過分析與孤立的方法尋找先天綜合知識的

可能性條件。他首先把人類的認識能力區分為感性與知性兩大類（當然，除此之外還有想像力與理性）。感性負責接受事物的刺激，即直觀；而知性負責將感性直觀獲得的雜多透過範疇做整理，即思維。正如康德所言：「思維而無直觀是空的，直觀而無思維是盲的（CPR，A51/B75）」。²⁵兩者缺一不可，且兩者的功能無法彼此取代。如果普遍必然的先天綜合知識是可能的，第一個條件是知識只能通過「先驗的感性形式」獲得。先驗感性形式是指人類**必然地**透過「時間」與「空間」這兩種形式接受事物的刺激，簡言之，我們只能透過時間跟空間經驗到事物，至於超出時間跟空間之外的事物本身是什麼，我們就不得而知了。根據這個觀點，康德區分了現象（appearance）與物自身（thing-in-itself），我們只能透過時間與空間認識到事物的**現象**而不能認識**物自身**。在這個意義底下，一切現象都是在時間與空間中，且必然的在時間與空間中。而我們的知識也只能停留在現象界的現象，不能超越現象去認識本體界的物自身。

感性通過時間與空間兩種形式接受了對象的刺激後形成雜多後，雜多是未經整理的，知性的工作便是負責分類這些雜多然後形成知識。知性透過不同的範疇（categories）來分類這些雜多。我們可以把雜多理解為材料，把範疇理解為一個一個的抽屜，知性就是把不同的材料（雜多）分類到相應的抽屜（範疇）中而形成判斷。與感性的情況一樣，如果普遍必然的先天綜合知識是可能的，則知性提供作為整理雜多的「範疇」也就必須是先天的。換言之，「先驗的知性形式」是先天綜合知識可能的第二個條件。我們所有的判斷，都是透過知性範疇的作用而

²⁵ 本文康德之《純粹理性批判》引文為參考 1998 年 Cambridge University 出版之英譯本（Paul Guyer 譯），中文翻譯則部分參考鄧曉芒中譯本（2004 年經聯出版）。正文中出現《純粹理性批判》之引言皆按學術界慣用方式，於正文中括號標註該書縮寫 CPR 之 A 版與 B 版頁碼，不再另加註腳。

形成，這些範疇是先天的，並且除了根據這些範疇的判斷之外，我們不可能產生其他超出範疇之外的判斷。因此，只要考察我們所有的判斷形式，就能夠得出所有對應的範疇。康德將人類的判斷進行了分析後，得到十二種判斷的形式，然後對應整理出了十二個範疇表（見下表 2-3 與表 2-4）。這十二個範疇表是先天的，一切的思維都以這十二個範疇來對雜多做分類，最後形成知識。到此康德提供了先天綜合知識之所以可能的架構，就這一點看來，康德的學說其實已經提供了知識普遍性與必然性的條件（時間、空間、範疇是先天的），以及可以擴展我們知識的條件了（思維必須有感性雜多，而非純粹思維）。

表 2-3 十二判斷表²⁶

1.判斷的量 全稱的 (一切S是P) 特稱的 (有些S是P) 單稱的 (一個S是P)	3.判斷的關係 定言的 (S是P) 假言的 (若S是P，則Q是R) 選言的 (S或是P，或是Q，或是R.....或是Z)
2.判斷的質 肯定的 (S是P) 否定的 (S不是P) 無限的 (S是非P)	4.判斷的模態 或然的 (S可能是P) 實然的 (S是實上是P) 必然的 (S必然是P)

註：S=主詞；P=謂詞

表 2-4 十二範疇表

1.量的範疇 單一性 多數性 整體性	3.關係的範疇 依存性與自存性 (實體與偶然) 原因性與從屬性 (原因和結果) 協同性 (主動與受動之間的交互作用)
2.質的範疇 實在性 否定性 限制性	4.模態的範疇 可能性—不可能性 存有一非有 必然性—偶然性

上面的闡述其實遺漏了兩種康德也有談到的認識能力，分別是想像力與理性。想像力在認識中扮演中介的角色，感性是直觀的，而知性是思維的，基本上兩者不同質，如果沒有一個作為中介的想像力，知性的思維將不能作用在直觀的雜多上。因此想像力是能夠將感性雜多「再生」以及「表象」給知性思維的能力。想像力亦是知識可能的必然條件。

²⁶ 本表 2-3 與表 2-4 均參考包姆嘉特納著之《康德純粹理性批判導讀》內容製成。

最後談到的是理性。如前所述，知性的工作其實就是一種「分類」的工作，感性接受的雜多交由知性後，知性便按照相應的範疇來分類。也因為感性只能接受事物的現象，不能直觀物自身，因此知性獲得的知識只能停留在經驗(現象界)，不能夠跨越經驗去認識物自身(本體)。在這一點看來，基本上知性是安分的、限制的，知性不會跨越經驗去追求物自身。但是人有另一種不安份的能力，這種能力叫做理性。有別於知性是安分的、限制的，理性能力則相反是不安份、不受限制的。理性想追求的是無限者，對於一切的現象會想要尋求最高的條件、或是現象背後的終極實在。理性是一種推理的能力，推理能力會對一個推理系列尋求它的最高條件，理性有為經驗現象尋找最高條件的僭妄，因此很容易超越經驗的界限去尋求無條件者。人類因為理性能力的傾向，常常超越經驗去尋求知識，例如追問上帝的存在、時間空間的起點等等。康德把這種情況稱作**先驗幻象**。先驗幻象一樣是訴諸於知性的範疇，但是作用的對象卻已經超越了經驗的界限，因此產生的不是知識，而只是一種幻象。康德正是透過這一點批判傳統形而上學，他所要批判的是：對於上帝、靈魂、宇宙、自由等超越經驗的對象，即便是透過理性推論也不能夠產生知識，因而不過只是一種幻象，例如我們透過推理證明上帝的存在，其實也只是證明了**上帝的概念**存在而已。我們必須理解到這一點，限制我們理性的能力，為知識劃清界限，才不至於落入傳統形而上學的錯誤。

「為知識劃清界限」，正是康德在第一批判——《純粹理性批判》——所要做的工作。

(二) 《實踐理性批判》：道德理念的提出

康德在「為知識劃清了界限」後，下一個工作便是第二批判——《實踐理性批判》——所要進行的「便為信仰留下空間」。他進一步提出，這些理性超越經驗作

用的幻象，儘管不能夠成為知識，但可以是一種**信念**。人類除了認識的面向之外，也存在著實踐的面向，人在實踐時所依據的不是知識，而是信念。人總是依據信念而行動。信念不是知識，只是一種假設，因此無從判定它是否為知識上的真或假。

康德在第二批判要做的就是要在這些信念中，思考有沒有一種信念是人類普遍必然的信念？這種普遍必然的信念就是道德理念，道德理念是所有理性存在者必然擁有的。因此依照他先驗哲學的方式，他要問的是：假定經驗中的道德事實是存在的，那麼它的先驗條件又是什麼？這個問題的答案是：**定言令式**。

令式(imperative)是一種意志的客觀原則，²⁷它們都依據行為的目的而客觀的有其必然性。令式又可以分為假言令式與定言令式。假言令式(hypothetical imperative)是以其它目的為前提的令式，因此是假言的；定言令式(categorical imperative)則以本身為目的，沒有其它目的作為前提，因此是一種「無上命令」。假言令式不可能是普遍的，因為不同的人有不同的目的；因此普遍的道德事實可能條件就是定言令式，定言令式為所有理性存在者必須要遵守的法則。

康德進一步提出定言令式有三種表示方式，分別是**可普遍化原則**、**目的自身原則**、**自律原則**。可普遍化原為：「只依據那些你願意它成為普遍法則的準則行動」。²⁸正因為定言令式是可普遍化的準則，所以它才會是普遍必然道德事實的可能性條件。目的自身原則為：「行動時對待人性的方式是：不論是自己或是任何一個別人，絕不能當成只是手段，而永遠要同時當成目的。」²⁹這意指不能只

²⁷ 林火旺，《基本論裡學》(臺北市，三民，2009)，115。

²⁸ 林火旺，《基本倫理學》，125。

²⁹ 林火旺《基本倫理學》133。

把人當做工具，必須把人當作目的，它與可普遍化原則的道理是一樣的，一個能把人當做工具的原則，無法是普遍的道德律則。最後一個自律原則意思是指：人在進行道德原則時候只能是自律的，不能是他律的。所謂的他律就是一種假言的命令式，因為如果道德是他律，他律即外在於我們的命令，這個命令消失了，我們就不會進行道德原則，因此道德原則只能是自律的。

最後康德要問的是，這種普遍的道德原則如何可能？康德的答案是自由。康德所謂的自由，不同於日常認為的自由，日常認為的自由是指一個人想做什麼就做什么，讓欲望的滿足就是自由。但康德會認為人只依慾望而行反動而是不自由的，因為我們的意志在被欲望控制的情況下，沒有任何自由可言。因此康德認為只有在意志能夠獨立於欲望控制的情況下，人才是真正的自由的。這種自由才是道德真正的意涵，道德行為並不是人受到外在約束力控制而行的行為，而是一種人的意志能夠免於欲望控制的行為展現。

康德也透過兩個世界的理論來解釋自由的理念。康德認為人同時活在兩個世界，分別是自然的世界與自由的世界。在自然的世界裡受自然律則控制，自然的律則是機械的、決定的，沒有什麼自由可言，例如血糖過低的血液流經大腦，我們便會產生飢餓的感覺，我們沒有自由決定「我們不要感覺饑餓」。而在自由的世界裡，受意志的律則所決定，意志的律則是自由的，可以獨立於機械的自然律則控制，例如儘管血糖過低的血液流經大腦會讓我們產生飢餓的感覺，按造自然律則我們應該找東西吃，但是意志的律則卻有自由決定我們不吃東西。對康德來說，當自由與自然的律則相衝突時，人願意依據自由的律則而行，才算是道德。

在自然的世界裡人沒有自由可言，因此對於自然世界人類只能被動地認識其律則，然後形成知識；但在自由的世界裡，意志是主動的，意志可以決定自己的

準則，使自己免於自然法則的控制，甚至凌駕於自然。在這種意義下，意志是自由的，人的自由高過於機械的自然，道德的價值也在於此。

以上是對康德哲學前兩批判的內容作一簡單的介紹，前兩批判分別標示著康德將人劃分為「認知」與「實踐」兩種領域的探索。但是康德的這種分法，不止讓哲學產生了分裂，也讓人產生了分裂，一個人如何能夠在認識與實踐時總是分開的呢？因此下一步即要說明康德第三批判的工作——人類的審美能力——一座康德在晚年認為能夠調和認知與實踐分裂的橋樑。

二、康德美學

康德的美學討論，集中在他的第三批判《判斷力批判》一書中，本小節先介紹鑑賞判斷與認識判斷之不同，再介紹康德談論美感最核心的思想「審美的四個環節」。本文關於康德美學的主要參考書目，除了《判斷力批判》的英譯本之外，還包括了學者文哲的《康德美學》³⁰中譯本、以及學者曹俊峰的《康德美學導論》³¹。關於康德美學的具體內容，留待下一節深入介紹。

（一）鑑賞判斷是反思判斷

康德認為，主體對對象產生美感必須通過鑑賞判斷。鑑賞判斷與我們日常所使用的「判斷」意義上不太相同。日常使用的判斷比較接近確定判斷，而鑑賞判斷則是反思判斷。

康德在判斷力批判的導言中提及：「審美判斷力對其對象的認識毫無貢獻

³⁰ 這是一本對於《判斷力批判》中〈美的分析論〉有較深入分析的導論書，本文對於審美四個環節的理解，部分出自於這部著作。詳細書目資料見文末參考文獻。

³¹ 這是一本對於《判斷力批判》全書進行導論的中文著作，並比較了康德早期與晚期的美學思想。其中對於「自由遊戲」概念的整理頗為詳細與生動，有助於讀者理解審美第三環節的關鍵概念。詳細書目資料見文末參考文獻。

(CPJ, 5:196)」³²又在〈美的分析論〉中提到：「為了確定某物是否為美，我們不是把表象通過知性連繫著客體認識，而是通過想像力（或許與知性結合著的）與主體及其愉悅或不愉悅的情感相聯繫（CPJ, 5:203）。」因此鑑賞判斷完全不是確定判斷。更進一步說明，**確定判斷**是把一個特殊者歸攝到一個普遍的概念底下，因此確定判斷是確定的、邏輯的、概念的。而**反思判斷**則是一種**未確定判斷**，在反思判斷時面對一個特殊者，我們不是以一個普遍的概念將其歸攝，而是將其表象聯繫到人類愉快與不愉快的情感上，因此鑑賞判斷是未確定的、非邏輯的、非概念的。確定判斷產生的是知識，鑑賞判斷產生的是美感。

舉例說明鑑賞判斷與確定判斷之不同：當我們認識一朵花時，我們把眼前的個別對象歸攝到「花」的概念底下，得到對象是花的知識；但鑑賞判斷時，我們不把眼前的對象歸攝到任何概念底下，而是將對象的表象與主體的情感能力聯繫，產生愉悅感，在這個過程中我們得到的只是單純的美感愉悅，而沒有任何概念上的知識，甚至我們不必知道眼前的對象是朵花。

附帶一提，康德對常將鑑賞判斷與審美判斷混在一起使用，但基本上兩者的意義是相同的。

（二）審美的四個環節

那麼我們該如何知道什麼是美感呢？根據康德在《判斷力批判》裡的理論，他提出了審美的四個環節（moment），這四個環節並非審美的判準，而只是對審美的領域進行劃分。換言之，並非透過這四個環節就能客觀地的判斷一個對象是

³² 本文康德之《判斷力批判》引文為參考 Cambridge University 於 2000 年出版之英譯本（Paul Guyer 與 Eric Matthews 合譯）。內文出現《判斷力批判》之引文皆按學術慣用方式，於正文中括號標註該書縮寫 CPJ 與通用編碼，不再另加註腳。

否為美，也並非把這四個環節當成公式就能夠製造出美的事物；而是透過這四個環節，我們可以釐清或區別一種感覺是否為美感，如果考量到康德的先驗哲學方法，其實這即是在說明如果一種普遍性的美感是存在的，那麼它將是如何可能的？以下針對這四個環節做簡單的介紹。

1. 無私趣的愉悅感

在審美的第一個環節裡，康德認為美感就是愉悅感（pleasure），並且這種愉悅感是無私趣的（without any interest）³³。通常一般認為愉悅感與私趣（interest）無法分別，不同的人因為私人的興趣產生愉悅；但康德則認為美感不能有私人的興趣，審美並不會隨著個人喜好、經驗、目的而有所不同，審美必須是無私趣的。因此美感其實就是無私趣的愉悅感。

康德提到：「與對象的存在表象結合著的滿足就是私趣（CPJ，5:204）」，換言之無私趣愉悅感的滿足，不能夠與對象的存在有所關聯。那麼什麼樣的愉悅感才算是無私趣的呢？康德的做法是提出所有愉悅感的種類，並且排除有私趣的部分，剩下的即為無私趣的愉悅感。為此，他提出三種愉悅感，並且認為除此之外再也沒有其它的種類（CPJ，5:205），這三種愉悅感分別是快感（agreeable）、善（good）、與美感（the beautiful）。其中快感與善是有私趣的，只有美感是無私趣的。

康德認為快感是一種生理上的滿足，這種滿足關係到對象的存在，因此是有私趣的愉悅感，不能算是美感。舉凡因為食慾、性慾、感官刺激、身體的舒暢等

³³ 《判斷力批判》鄧曉芒譯本與曹俊峰《康德美學導論》將「interest」譯為「利害」；李淳玲翻譯文哲著《康德美學》時則將「interest」譯為「心性」。但本文以「私趣」翻譯之，因為「趣」字表示了「interest」之原意，而「私」字則表達了「interest」無普遍性的概念。

生理上滿足產生的愉悅感都算是快感，不屬於美感，因為它們都是有私趣的。

另外，康德認為善 (good) 的愉悅也是有私趣的。善，代表一個目的的滿足，不論這個目的本身是善的 (good for itself) 或是對其他目的是善的 (good for something)。前者如道德，後者如實用性或功利性，這些目的的滿足都能算是善，滿足於善一樣會帶來的愉悅感。但這種善因為有目的，目的可以看做一個抽象對象，因此滿足於善就必須伴隨著對象存在，所以善的愉悅也算是有私趣的，不能算是美感的愉悅。

根據這個環節，美感既不是因為身體上滿足產生的愉悅，也不是因為善的滿足所產生愉悅。舉個例子作為說明，當我們運動時因為身體的暢快或舒暢感而覺得愉悅，這種愉悅感不能算是美感；當我們運動時因為可以獲得金錢、榮譽感、成就感、虛名等所以才愉悅，這種愉悅也不能算是美感。只有排除以上兩種情況的愉悅感才能算是美感。

當然同一個對象也會因為主體不同的鑑賞態度產生不同的感受。朱光潛在《談美》一書中舉對於一棵松樹三種不同欣賞態度的例子，³⁴甲因為松樹的林蔭讓他覺得涼快而愉悅，這種愉悅感是快感，並非美感；乙因為看到松樹的木材是作為傢俱的好材料、覺得松樹是實用的而愉悅，這種愉悅是善的愉悅，也並非美感；而丁在面對松樹時，單純地處在當下進入靜觀默思 (contemplation) 的狀態，既不是因為滿足了身體欲望而愉悅，也並非滿足了他任何善的目的而愉悅，只有在這種情況下所產生的愉悅感才能夠算是美感。由此可知同樣的對象可能因為主體不同的鑑賞態度而產生不同的感受，這就有如朱光潛對於康德美學的評論：「美

³⁴ 朱光潛，《談美》（臺中市：晨星，2003），11-20。

不完全在外物，也不完全在人心，它是心物婚媾後所產生的嬰兒」，³⁵又如朱志清替《談美》寫序時提到「它（美）一半在物，一半在你」，³⁶這都意味著光只有對象是美的還不夠，必須主體以無私趣的態度去鑑賞它才能產生美感。

最後，康德也提到愉悅感中難免會混雜快感、善、美感，例如當我們觀看松樹時可能同時會有快感、善、與美感的愉悅，但對於三者的區別還是有助於我們釐清美感與其它兩者的差異，至少美感的愉悅不能基於有私趣的條件。

審美的無私趣意味著美感並不是一種私人興趣，因此不是個別的或因人而異的，嚴格來說第一個判準是康德認為美感如何可能的首要條件。也就是說，如果我們經驗事實中普遍的美感存在的話，則它就必須是無私趣的愉悅感。

根據這個環節，美感是一種愉悅感，並且這種愉悅感不能夠有私趣。

2. 主觀普遍性（無概念的普遍性）

在審美的第二個環節裡，康德認為審美判斷不能有概念（concept）參與，判斷並不建立在客體的對象上，因此不是客觀判斷，而是**主觀判斷**。但是這種主觀的判斷卻有普遍性，稱作主觀的普遍性，或無概念的普遍性。

康德認為審美時不能有概念參與，審美並不是透過概念認識客觀的對象，因此審美判斷是一種主觀的判斷。一般來說，主觀的（subjective）通常會是個別的（particular），客觀的（objective）才會是普遍的（universal），但康德卻又說審美這種主觀判斷是普遍的。傳統的哲學認為，一個判斷之所以普遍，乃在於這個判斷完全建立在客體之上，沒有主觀的偏見，所以通過概念（concept），所有人可以得到一樣的判斷；但是康德認為，一個判斷之所以普遍，更根本的原因在於

³⁵ 朱光潛，《談美》，79。

³⁶ 朱光潛，《談美》，4。

所有認知主體擁有一樣的**認知結構**，判斷因此才能普遍。美感的判斷是主觀判斷，判斷的依據不在客體的對象之上，也不能有任何概念的參與，因此沒有客觀的普遍性；但是，審美判斷的根據在主體的結構上，又因為審美判斷同時也是無私趣的判斷，無私趣的判斷沒有個別性，如果每個主體都有相同的判斷結構，**理當**能夠產生一樣的美感，因此審美判斷既會是主觀的也會是普遍的，此即主觀的普遍性。

根據主觀的普遍性環節，我們可以知道鑑賞判斷並非判斷客體的對象，而是判斷主觀的情狀，也因此被康德稱作是一種透過對象刺激後反過來判斷主體的「反思判斷」。那麼主體與對象到底在審美中扮演什麼樣的角色呢？根據前文提到，產生美感的關鍵，「一半在人，一半在物」，一個令人產生美感的對象，並不是它本身有什麼美的性質，而是該對象扮演了「觸媒」的角色，引發了我們主體內心產生某種表象。而真正讓我們覺得愉悅的是這些表象，不是扮演觸媒的對象。康德稱這種主體產生的表象為「**審美表象**」，是每個認知主體都同樣擁有的。換句話說，當一個美的對象讓我們產生了**審美表象**時，儘管這個判斷是主觀的，但只要在適當的情況下（沒有抱著私趣、目的），**理當**³⁷也會使所有人都產生**審美表象**，因此這種主觀的判斷是普遍的。

美的主觀普遍性解決了「何以有些對象可以讓某些人產生美感，卻不一定能夠讓另一些人產生美感」的問題。這個問題的關鍵在於審美判斷的是主觀判斷，如果審美的主體抱著有私趣的心態很難產生美感。回到前文舉的例子，對於同樣的松樹（對象），當我們欣賞它時，抱著松樹能滿足身體欲望心態的人、與抱著

³⁷ 這裡運用「**理當**」一詞，意味著一個可以引發美感的對象必須在適當的條件下能夠讓人產生美感，而非必定可以讓人產生美感。這種「適當的條件」即是主體無私趣的心境。

松樹能滿足實用慾望心態的人，很難對松樹產生美感，因為他們都抱著有私趣的眼光在看待對象。美感只有當人以無私趣的心態面對對象時才有產生的可能；並且也只有在這個條件下，審美才會是普遍的。

根據第二個環節，美感具有普遍性，並且是主觀的普遍性。面對美的對象，只有主體抱著無私趣的心境才有產生美感的可能。

3.無目的的合目的性

美感的第三個環節，是康德談論的四個環節中最長的一個，也是很多研究康德美學的學者認為是最重要、以及最困難的一個環節。關於美感的第三個環節，康德認為美感是無目的（without any ends），但卻有合目的性（purposiveness）。

康德認為美的愉悅就是合目的性帶來的愉悅。一般來說，要有合目的性，就得先有一個目的，一個目的的滿足，就是合目的性。但是康德認為，美不能有目的，當我們欣賞一朵花覺得美時，我們的愉悅感不是因為任何目的達到滿足，相反的，我並沒有抱任何著目的去欣賞這朵花，因而是一種無目的的愉悅。

那麼我們不僅要問，既然沒有目的，要怎麼有合目的性呢？康德在這裡引進了他哲學系統裡關於人類主體的心意機能（即各種主體的認識能力）來理解所謂的「無目的」的「合目的性」。按照康德在第一批判對人類認識能力的區分，可以把我們的心意機能分為感性、知性、理性、以及想像力。感性負責接收事物的刺激、想像力負責中介、知性負責思維、理性負責統整。在認識判斷的時候，感性在時間與空間的形式下接收到對象的刺激，形成感性雜多；想像力扮演中介的角色將這些雜多的表象帶給知性；知性透過本身的十二個範疇來整理這些表象，然後形成知識；最後理性統整這些知識，形成理念。由此可知在認識判斷候，知性扮演著整理想象力帶來的感性雜多之角色，此時知性與想像力是確定的、是受

限制的。但是在**審美判斷**時則不同，審美是無概念的，審美時感性接收到事物適當的刺激後，想像力不再受限制，自己組合這些雜多產生了某種表象，知性發現找不到一個確定的概念可以整理想像力產生的表象，但這些表象卻又剛好合乎知性本身的結構，因此想像力與知性處在一個融洽、和諧的狀態中。知性不必為這些表象尋找概念，因此是自由的、令人覺得愉悅的。此即是無目的（知性不限制想像力）的合目的性（想像力仍然與知性和諧、融洽）。

康德把這種想像力與知性的相處融洽狀態稱作「自由遊戲（free play）」，遊戲本身就是無目的的，在自由遊戲裡，知性不用找尋一個確定的概念去整理想像力帶來的表象，兩者無目的地相處著；而自由遊戲也有合目的性的，是主體本身認知結構的合目的性。想像力帶來的表象，儘管找不到一個概念的適用，但卻可以合乎知性的結構，因此是合目的性。

如果再進一步解釋，知性的功能在於透過概念認識對象，康德認為「經驗的可能條件，一般來說就是經驗對象的可能條件（CPR，A158/B197）」，所謂的認識，並不是我們傳統認為的「概念符合對象」，相反的是「對象符合概念」，因此正如康德在《判斷力批判》中提及「對象就是概念的目的（CPJ，5:220-221）」，知性的目的就是要透過概念認識對象。然而在美感產生的時候，因為知性不是要找一個確定的概念來**認識**眼前的對象，因此是無目的的；但是想像力對於眼前事物所產生的表象，卻合乎知性本身的結構，讓知性不透過概念就能直接的「達到」對象，這一點符合了知性的合目的性，因此審美有合目的性。整體來看，知性不透過概念卻能夠達到對象，就是一種無目的的合目的性。

美感無目的的合目的性是最難理解、但也是最有助於去釐清其它無私趣、無概念環節的環節。另外，康德以「遊戲」來比喻美感時各種心意機能的狀態，其

實正是藉著遊戲的「無目的」與「合目的性」來比喻美感的愉悅。就好比孩童在遊戲時，並沒有什麼目的，但他們的遊戲仍然必須合乎某種目的性，才能繼續玩下去，美感正是有這種特色。

根據審美的第三個環節，美感沒有目的，但卻合目的性。

4. 共通感

審美的第四個環節是主觀必然性。照理來說，如果我們能夠理解美感有主觀普遍性，很自然地也能理解主觀的必然性，但是康德除了談論必然性之外，還藉此進一步談論美的共通感（common sense）（CPJ，5: 238），認為正是美的主觀必然性，說明了主體之間共通感的可能。

所謂的共通感，即是當我們看到一物覺得美的時候，我能感受其他人必然**理當**也會覺得它是美的。（CPJ，5: 237）這種共通感進一步能培養人「感受他人感受」的能力。這種必然的判斷，並不是出於獨我的論斷，相反地，這是基於其他認知主體都跟我有一樣的認知結構，因此我能夠「設身處地」地站在他人的立場判斷，以相同的認識結構產生必然性。而這也就是所謂的「人同此心，心同此理」，或是所謂的「同理心」。

共通感其實有很深層的意義，一幅動人的畫、一篇感人的故事之所以能夠感動其他人，在於我們人有一樣的認知結構，能夠感受他人的感受。換言之，儘管我並未遭遇到一樣的事情，但我總是能設身處地的站在對方的角度去理解，然後產生一樣的感受，美感成了「理解」的橋樑。

此外，共通感也說明了美感的可傳達性，千年之前古人留下來的詩篇，千年之後的今人閱讀仍然能產生相同的情感；或是不同種族、背景的人所發生的故事，當我們聽到時一樣能夠產生相同感受。這些都是因為所有主體具有相同的結構，

基於這點我們能夠產生共通感，各種情感也才能傳達。人才能夠「感同身受」。

共通感也標示著美感教育的重要，透過美感的教育能夠培養人設身處地的去體會他人感受的能力，能夠將其他人當作與我們一樣的認知主體，而不僅僅只是不同於我的客體對象；我與他人的關係是融洽的、能夠互相理解的，而不是作為一個原子式的個體，只以自我為中心。後面一種情況只會讓人顯得自私與功利，並且自己將自己孤立在世界之中；前面一種情況雖然沒有道德教育的目的，但卻達到道德的結果，無怪乎康德會認為美是道德的象徵（CPJ，5:351）。

根據審美的第四個環節，運動之美有主觀的必然性，共通感建立在這個環節上。

第三節 康德美學可以談論「理由」嗎？

一、「理由」可以作為鑑賞判斷的對象嗎？

介紹完了康德美學，再把焦點轉回本文的主題「運動中的審美理由」，我們接著要問的是：康德美學是否可以用來談論「理由」呢？康德美學中，美感的發生必須通過鑑賞判斷，而鑑賞判斷又發生在**主體鑑賞對象**的情況上，因此我們的問題也可以理解為：「理由」是否可以作為鑑賞判斷的對象？

我們可以把對象的種類分為具體的與抽象的，在這個區分下，「理由」顯然不是一種具體的對象，而是抽象對象；另外如果以「觀賞的」和「經歷的」來區分對象，顯然理由也不是一種觀賞的對象，而是經歷的對象。如果同意理由是一種抽象的、經歷的對象，那麼我們進一步要問：對康德來說鑑賞判斷的對象是否有限制？如果將對象以「具體和抽象」之分，有些對康德美學的解讀是鑑賞判斷的對象只能是具體的，因為抽象的對象牽涉到內容，牽涉到內容的對象容易有

目的，因此無法作為鑑賞判斷的對象。另外如果將對象以「觀賞與經歷」之分，有些對康德美學的解讀是鑑賞判斷的對象只能是觀賞的，「經歷」不能作為鑑賞判斷的對象。但是本文打算反駁以上兩種說法，認為抽象對象與經歷都能作為鑑賞判斷的對象，分別就以下兩小節深入討論。

二、抽象對象可以作為鑑賞判斷的對象嗎？

康德在《判斷力批判》中，並未對審美的對象有抽象與具體之分。他在書中多處所舉的例子，幾乎是具體的對象（如花朵、花紋的貝殼），加上一般對康德的解讀認為，能引發主體鑑賞判斷的只能是對象的形式（form），而不能是內容（content）。抽象對象會涉及內容，因此有不少人主張康德認為抽象的對象無法引起人的美感。

但是本文認為這種主張是錯誤的，首先，這種主張無法解釋詩之美或文辭之美，因為如果只有具體對象能夠引人產生美感，那麼詩之美只會是朗讀時的聲律之美與句讀之美、或是書寫時的文字外觀之美，但是這些畢竟不是詩本身。

第二，本文認為康德舉得例子也只是便於行事，其目的在於讓讀者易於理解有私趣與無私趣、有目的無目的、有概念與無概念之分，而並非表示故事、詩等抽象對象不能夠產生美感，從邏輯的角度來看，「康德所舉的全部例子都是具體對象」，也推論不出「康德認為只有具體對象能夠引發美感」，這一點在曹俊峰的《康德美學導論》裡有一樣類似的看法。³⁸

第三，本文認為之所以會有這種錯誤理解，在於對康德使用的「形式」一詞產生誤解。一般來說與「形式」相對的是「內容」，這裡的內容指的是「意義的

³⁸ 曹俊峰，《康德美學》，225-227。

內容」，例如一幅畫或一則故事的內容。康德所用的形式相反面卻不是這種「意義內容」。劉文潭在《西洋六大美學理念史》中提出美學史中對於「形式」五種使用，他認為一般我們用的形式屬於「對於事物個部分的安排（與此相對的是元素）」、「直接呈現在感官之前的事物（與此相對的是意義的內容）」、「一個對象的界線或輪廓（與此相對的是對象的物質材料）」，但是康德所用的形式卻是指「先驗的形式」，不同於前三種的形式，先驗形式是我們認識結構經驗世界的先天方式，是「吾人心靈對其知覺到的對象所做之貢獻」，與此相對的既不是元素、也不是物質材料、更不是意義內容，而是「不由人心所產生及加入、而是由經驗自外界所提供之感覺雜多」。³⁹在這個解釋下，顯然批評康德為一般的形式主義者是錯誤的。

康德對於「形式」的使用，可以追溯到他的第一批判《純粹理性批判》。他認為時間與空間是我們直觀世界的兩種形式，透過這兩種形式接受對象的刺激獲得感性雜多。換言之，我們經驗到的對象都是被時間與空間兩種形式整理過的，在這個意義下，本文認為與形式相對的是「雜多（manifold）」，而不是「意義內容」。因此康德應該會主張能夠引起審美判斷的「不能是對象的雜多」，而不會主張「不能是對象的內容（意義內容）」。形式是我們經驗事物時「用來整理雜多」的，而雜多則是「被形式整理的東西」。因此一個對象，會有形式的部分，也會有雜多的部分，而康德在判斷力批判要說的是，當我們鑑賞一個對象時，能夠引起審美判斷的是我們主體自己提供的形式，而非依賴於外在經驗的雜多。因此關於意義內容，康德並沒有說過不能產生鑑賞判斷。回到我們關注的主題，是否抽

³⁹ 劉文潭，《西洋六大美學理念史》（臺北市：聯經出版，1989），264-265。

象對象有其形式可言呢？答案是有的，康德在《純粹理性批判》裡即說過：「時間是一切內感官的形式（CPR，A33/B49）」、「空間是一切外感官的形式（CPR，A26/B42）」，因此一個在內感官的抽象對象，它在時間的形式之中，理當有它形式的部分。以這種觀點來解釋故事情結之美，故事情節之所以引發我們的美感，不在於它由經驗提供給我們的雜多，而在於我們主體接受它形式，或者說是先驗的形式。因此，本文所主張的抽象對象，按其先驗的形式可以讓人產生美感，並不違背康德的理論。

三、「經歷」可以作為鑑賞判斷的對象嗎？

「經歷」能不能作為鑑賞判斷的對象？這裡考量到一個問題，即鑑賞判斷建立在主體鑑賞對象的情況上，而經歷發生在主體本身，這樣經歷還能夠算是一個對象嗎？也就是說主體能夠把自己的經歷當成對象鑑賞嗎？

先退一步想，他人的經歷是否可以作為鑑賞判斷的對象？經歷不是具體的，它不同時佔據空間與時間，因此只能是抽象的。那麼如果同意抽象對象可以作為鑑賞判斷的對象，他人的經歷就如同故事一樣是一個抽象對象，當然可以作為鑑賞判斷的對象。

如果他人的經歷可以作為鑑賞判斷的對象，宣稱「主體自身的經歷可以作為鑑賞判斷對象」也就不會顯得不符合康德的原意。

四、鑑賞判斷中主體與客體的條件。

我們以另外一種角度思考主體的經歷能不能夠作為鑑賞判斷對象的問題，我們可以先考察，在康德美學中談論鑑賞判斷時，對於主體與對象有沒有什麼條件或狀態的限制？

關於主體，我們可以區分為「審美態度」與「非審美的態度」兩種主體狀態；

關於客體，我們可以分為「可以令人產生美感的」與「無法令人產生美感的」兩種條件。考量到主體與對象的條件進行排列組合，發現只有在主體以「審美的態度」、同時對象也是「可以令人產生美感的」之情況下，鑑賞判斷才會產生。(如下表 2-5)

表 2-5 鑑賞判斷中主體與客體的條件⁴⁰

	主體	對象	是否會產生鑑賞判斷
條件或狀態	審美的態度	可以令人產生美感的	是
		無法令人產生美感的	否
	非審美的態度	可以令人產生美感的	否
		無法令人產生美感的	否

關於主體的條件，從美感的四個環節可以知道，主體的不能夠以有私趣、有目的的態度鑑賞對象，否則即便產生了愉悅感，那也是私趣的愉悅感，不能夠算是美感。因此我們才把主體的態度區分為審美的態度（無私趣的態度）以及非審美的態度（私趣的態度）。鑑賞判斷發生時，主體的狀態必須是審美的態度。換言之，即使對象是美的，如果主體不以審美的態度鑑賞它，那麼鑑賞判斷也不會產生。

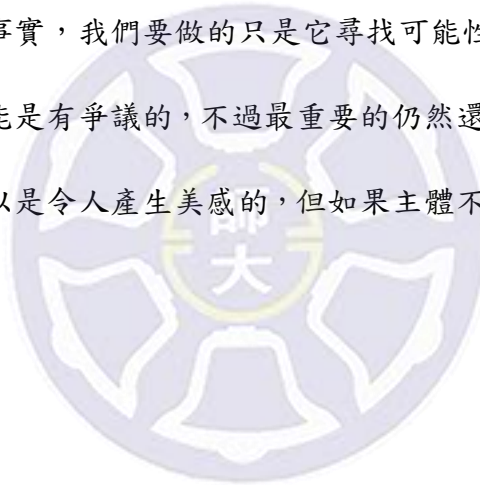
康德在美感的四個環節裡談論的鑑賞判斷的條件幾乎聚焦在主體上，關於對象的條件卻沒有太多談論。這與康德的哲學傾向有很大的關聯，對康德來說是主體的認識結構決定了對象，因此他才會把所有的關注都放在主體上。然而這也使得鑑賞判斷中對象的條件充滿了神秘性，我們只能從美感的產生回頭去判定對象

⁴⁰ 本表 2-5 為筆者依據康德美學內容自行整理。

是否屬於「可以令人產生美感的」，而無法直接通過條件去判定對象是否為美。不過這其實也是康德的美學立場，我們只能把審美的四個環節當成一種「檢驗法則（testing law）」回頭檢驗產生的愉悅感是否屬於美感，而不能靠著客觀的判準或條件直接去檢驗對象是否為美。

如此看來，「主體的經歷」是否能夠作為對象，還是必須從既與的經驗事實出發。我們只能去看看世界上是否有「主體經歷」作為鑑賞判斷的對象，然後是否產生美感的經驗事實，再去尋找他的可能性條件。本文的立場是：主體的經歷可以作為鑑賞判斷的對象，因為世界上有太多主體因為自己的經歷產生美感的例子。這是既與的經驗事實，我們要做的只是它尋找可能性條件。

儘管這種立場可能是有爭議的，不過最重要的仍然還是主體的態度。假定主體的經歷作為對象可以是令人產生美感的，但如果主體不抱持審美的態度，美感終究無法產生。



第三章 研究方法

本章介紹本文的研究方法：哲學研究中的「先驗哲學方法」。首先透過第一節簡介哲學研究，接著再於第二節再進入本章主題為「先驗哲學方法」進行介紹。

第一節 哲學研究簡介

一、對於哲學研究的誤解與反思

哲學，作為一門所有學科源頭的學問，在今日似乎遭到不平等的看待與誤解。許多人認為哲學只是空談，者是一種詭辯，認為哲學就是把一些很簡單的事情講得很複雜，或是談論一些脫離社會、脫離事實的玄學，甚至有人認為哲學就是算命、人生哲理。

在此要為這些誤解進行一些平反，首先，哲學並不是算命。算命相較於科學，是一種比較不理性的學問。哲學強調的是訴諸於理性，正如麥欽納力在《哲學概論》中所說的哲學思考即「對一個論點提出理性的理由」⁴¹，換言之，對於一個論點不理性的理由是哲學無法接受的。算命的根據建立在某些現象與現象的連結，是一種經驗歸納，並且帶有某些神祕色彩，就這一點來說，算命提供的理由不是理性的，因此哲學不同於算命。而哲學與人生哲理也有著本質上的不同，雖然哲學在某種程度上也對生命、人生等議題給予看法，但與一般所謂人生哲理、格言不同的是哲學必須提供論點與論證，甚至讓這些論點與論證成為一套系統；一般的人生哲理或許通過某些靈感或吉光片羽的智慧談論一些接近哲學的道理，但就其本質來說還是缺乏論證、缺乏一套系統，相對於哲學，只是一種心情抒發。另外，哲學也不脫離社會，甚至更強烈的作用於社會。許多人公認馬克思的社會主

⁴¹ 麥欽納力 (Peter K. McInerney)，《哲學概論》(林逢祺譯)(臺北市：桂冠，1996)，1。

義思想是影響二十世紀社會結構轉變的主要原因之一，而現今盛行於美國由羅爾斯所著的《正義論》，也顯著影響著美國對社會福利制度的制定與檢討。⁴²哲學思想帶來的衝擊相較於器物、制度層面上的影響，來得更根本、更強烈也更深遠，在這個意義底下又如何能說哲學是脫離社會的呢？當然哲學也不是詭辯，儘管哲學與詭辯一樣，都必須依賴對論點與論證的把握，必須擁有良好的邏輯能力；但與詭辯不同的是，哲學目的在於解決問題、提出有助益的觀點，而詭辯只是一種為反對而反對的工具罷了。最後，很多人認為哲學談論的內容可以用簡單的結論帶過即可，不必把簡單的事情談論得很複雜。正如同有人對康德倫理學「可普遍化原則」的評判是：這不過是在說「己所不欲，勿施於人」而已，何必為了這麼簡單的道理繞如此大圈？但這樣的評論對哲學來說是不公平的，因為是許多哲學前人辛苦思想的結果，才成就今日得以用簡單一句話表述出結論。例如在康德之前，人們對道德的理解還是一種結果論的看法，但這樣對一個抱著善心行善、卻遇到不好結果的人來說是不公平的，因此透過康德對於義務論道德思想的提出，無疑是人類倫理學的一大進步。而一個思想的轉變必須訴諸理性，因此當然也必須仔細地提出觀點與論證，否則又如何說服一個舊思想的轉變？從以上種種觀點來看，哲學所遭遇到的評論，經常只是因為現今人們不熟悉哲學而妄下的論斷。學者彭孟堯在《哲學入門—想想哲學》提到有趣的一段話，這段話是把人們對哲學質疑與其他科目比較，這個比較反映了人們對於哲學的誤解是緣於對哲學的陌生與不了解：

許多人批評哲學是一種脫離社會的冥想、是一種玄之又玄，專講一些

⁴² 林火旺，《倫理學》（臺北市：五南出版，2004），266-267。

大道理的「學問」，是一種用一些沒有幾個人聽得懂的名詞，將大家耍的團團轉的「學問」。其實不只哲學，其它的學問也是如此。天文學家關於宇宙起源所提出的大批霹靂說，數學家所說的「虛無」與「無限」，物理學家關於「光」所說的「波粒二面論」，量子物理學著名的「薛丁格的貓」，天文學家關於宇宙是有界限但無限大的說法，有哪一項不是玄之又玄、「脫離社會」的？有哪一項不是用了一大堆沒有幾個人聽得懂的名詞？⁴³

然而，撇除以上誤解不談，哲學研究所遭遇最大的挑戰，莫過於科學予以的質疑與衝擊。哲學在今日被歸類為人文學科，面對一日千里、與時俱進的科學發展，人文科學常常被垢病為一種不實際、沒有實質效用的學科。面對這個質疑，其實有幾點必須澄清：首先，所謂的科學，不過也是從哲學獨立出來的學科，科學與哲學的目的基本上是相同的，皆是透過理性的方法追求普遍與必然的真理，或是藉由各種理性的方法——不論是科學實驗或是理論推理——去把握經驗背後的實在；其次，許多科學發展的開端，也都必須建立在純理論推理的哲學上。常見的情況是：一種哲學思想的轉變，也會連動造成科學翻天覆地的革命；最後，科學與哲學其實是一體兩面，如果把整個學問體系比喻為發掘真理與真相的「大樹」，哲學就如同地面下的樹根，而科學就如同地面上的樹幹與樹枝。哲學作為科學的思想基礎，就如同樹根一樣，儘管看不見，卻支撐著地面上的樹枝與樹幹；而科學，作為可經驗的樹枝與樹幹，則可算是哲學在經驗世界的展現，對於人類來說，兩者缺一不可。

另外，正如孫振青在《哲學概論》一書中談到的：

⁴³ 彭孟堯，《哲學入門—想想哲學》（臺北市：洪葉文化，2006），4。

古代所謂的哲學，包羅甚廣，譬如亞里斯多德在他的哲學論述中包括了許多有關生物學、動物學、心理學、政治學、以及文藝批評學的問題，然而這些問題已經發展成獨立的部門……其它學科獨立之後，哲學還是什麼？面對這個挑戰，起初哲學家認為哲學就是形而上學，但十八世紀哲學家對這個論點提出了挑戰，休姆建議將一切形上學書籍付之一炬，而康德也斷言形上學是不可能的。⁴⁴

哲學本質上就是一切學問的源頭，因此很難與其它科目完全分離。面對其它科目的獨立，哲學遭遇的挑戰在於哲學還剩下什麼？過去哲學錯誤的方向，如十七世紀對於超驗形上學的追求，往往讓哲學走入死胡同，然後為科學所詬病。但面對科學帶來的衝擊，哲學並非無動於衷，從休姆(Dave Hume)對形上學率先發難，認為應該把形上學書籍付之一炬，並且打著經驗論與懷疑論的大旗徹底挑戰形上學；接著是康德對於人類理性的批判，限制人類理性的能力，使過往作為第一哲學的形上學被知識論所取代，避免哲學淪為玄學；黑格爾(Georg Hegel)，更直接在其《精神現象學》的導論裡，直接宣稱哲學其實就是科學。⁴⁵哲學在這些反思與變革中，所遭遇到的衝擊是科學在經驗世界中巨大的成就，科學對經驗世界的解釋性、預測性，是哲學所必須面對的，而針對哲學被垢病的「紙上談兵」、「詭辯空談」，哲學研究者除了提出相應的反駁之外，必須將這些批評時時牢記在心、不斷地反思與檢討。

正如黑格爾所說：「哲學所探討的那種普遍性的元素本身就包含特殊」，⁴⁶因

⁴⁴ 孫振青，《哲學概論》(臺北市：唐山出版，1972)，13-14。

⁴⁵ Hegel, Phenomenology of spirit (translated by Miller)(New York: Oxford University, 1977), 48.

⁴⁶ Hegel, Phenomenology of spirit (translated by Miller), 1.

此一個只是普遍的理論如果不能作用於特殊者，那它終究是抽象的、空泛的理論。哲學不能只談抽象，還必須作用於實際，哲學必須要有內容。這是以哲學為研究方法時，面對自然科學的衝擊與質疑所必須具備的反思與態度。

二、哲學研究的目的

那麼，哲學研究的目的的是什麼？其實哲學研究與科學研究、統計學、生理學、化學、物理學……等等科目之目的並無二致：皆為面對一個既與的問題，透過理性的方法，尋找普遍性與必然性的答案。

所謂「面對既與的問題」，這關乎到人類的好奇心。哲學出自於人類對於外在世界與自我的好奇，人類總有想要探究一切的渴望與衝動，正是這種好奇心與衝動產生了一門名為「愛智」的哲學。因此哲學的問題並非哲學這門科目自行產生的，相反地哲學是因應這些問題而誕生的，只要存在著人類就存在著哲學問題，科學與其它科目都應該如此。

「透過理性的方法」則是學問的本質，不論是哲學或是科學，都是以理性的方法來尋找真理，而非訴諸於權威。若非以理性的方法獲得問題的解答，那這個解答又該如何滿足人類的好奇心呢？哲學透過嚴謹的論證與推論，甚至質疑所有可以質疑的前提來找尋真理；科學透過假設、實驗、與科學解釋來探究經驗背後的實在；甚至是統計學也是透過理性的方法說服人樣本是如何代表母群；其他科目都是如此。基本上所有學科在訴諸理性這點上是相同的，一種不理性、訴諸權威的解答，既不科學，也不哲學。

而關於「尋找普遍性與必然性的答案」，其實無異於「尋找真理」。真理如果不是普遍的，那麼一種因人、因地、因時而異的真理，將是很荒謬的真理，如此說來它也不是真正的真理。所謂的「普遍性」，沃爾夫（Robert Paul Wolff）在其

《About Philosophy》一書中如此解釋：

無論在何時、何地，對所有人都為真，而不是只對我，或我的同胞，或某一特定的性別、種族、或階級的人。哲學家指出，一個命題要能夠為真，就必須對所有人為真。⁴⁷

哲學的答案也是如此，如果哲學所提出來的理論或觀點只是特殊的、偶發的，那麼這種理論或觀點其實沒有多大的意義，充其量只是一種隨意的理論，或根本無法成為理論。因此哲學的目的其實就在於找尋普遍性與必然性的答案。

某些哲學研究或質性研究常為人詬病的問題也在於此，它們或者沒有透過理性的方法，或者沒有提出普遍與必然的觀點。在明白哲學的目的之後，對於哲學研究本身，則更要注意是否達到以上這些要求。

三、哲學研究的具體原則

哲學研究的具體原則，是針對某個既與的問題，以理性的方式提出觀點。而所謂理性的方式就是**提出論證**。因此提出論證成為哲學研究中不可或缺的要素。一個完整的論證包括前提與結論；一個論證中可以有許多個前提與一個結論。而一個論證則的判定則可以分為「有效與無效」、「真與假」。

一個論證是否為真，在哲學上常常是無法證明的，甚至是爭論不休的，這與哲學的本質有很大的關聯，哲學常常處理超越經驗的問題（但是還是必須以理性的方法，否則就是一種怪談或玄學了）。超越經驗的問題常常無從論其真假，例如時間到底有沒有一個源頭的問題，科學完全有辦法透過實驗來確定，只能依賴哲學的推理著手。許多哲學問題因為超越於經驗之外，都留下了正與反兩種可能。

⁴⁷ 沃爾夫（Robert Paul Wolff），《哲學概論（About Philosophy）》（郭實渝、但昭偉、蘇永明、林逢祺、林建福合譯）（臺北市：學富文化，2001），34。

但對於哲學的論點卻可以檢驗**是否有效**，所謂的有效即「不可能出現前提都真，結論卻假的情形。」⁴⁸，換句話說，一個論證是否有效，我們可以透過先接受它所有的前提，然後檢驗其結論是否會造成矛盾。例如以下這個論證：

前提一：小明是男人。

前提二：是男人的人都會長鬍子。

結論：。小明不會長鬍子

這是一個無效的論證，我們接受了它的所有前提後，發現結論產生一個矛盾，因為對結論來說，根據前提一，小明是男人；但根據前提二，小明因為不會長鬍子所以不是男人。這造成了結論產生「小明是男人」與「小明不是男人」的矛盾，因此這個論證是一個無效的論證。如果一個論點所提出的論證是一個無效的論證，那麼這就有違哲學必須訴諸理性方法的原則了，即便它的結論可能因為運氣好而是真的，但它仍舊不是一個有價值的哲學觀點。

除了提出論證外，另一個哲學的具體原則是「反省前提」。哲學思考是在別人不疑有它處產生懷疑，對別人認為是理所當然的前提產生懷疑。哲學追求的是絕對必然性的答案，因此一個未經檢驗的前提，即便是全天下多數人都接受的，哲學也必須懷疑它。笛卡兒（Descartes）著名的睡夢論證、惡魔論證就是這種精神的展現，笛卡兒的懷疑是一種對於所有人習以為常的前提之懷疑，透過對外在世界、他人心靈、上帝是否存在的懷疑，然後一一排除這些可以懷疑的事物，笛卡兒才能找到一個不容懷疑的基礎（對笛卡兒來說就是「我思」），去發展人類必然的知識。⁴⁹哲學正是如此，對於許多學科所立基的前提與基礎上，哲學不能理

⁴⁸ 彭孟堯，《哲學方法論》（臺北市：新學林出版，2015），38。

⁴⁹ Anthony Kenny, *The Rise of Modern Philosophy* (New York: Oxford University, 2006), 36-37.

所當然地就予以接受，哲學必須對這些前提進行挑戰與懷疑，科學哲學就是一個例子。即便最後這些前提是否為真仍然沒有得到一個確切的解答，但是哲學會提醒我們：這些前提只是一個目前比較好的前提，未必就是一個真的前提，其它學科建立在這種比較好的前提之上，應該要有一種謙卑與包容的態度，時時審視與面對這個前提，因為它隨時可能又被其它前提所取代。相較於對前提不加以懷疑或深信不疑，這種對前提懷疑的態度才是理性的。

第二節 本文研究方法—康德先驗哲學方法

本文選擇的哲學研究方法為「先驗哲學」的方法。「先驗哲學」是十八世紀德國哲學家康德在其著名的三大批判中所提出來的一種哲學方法。先驗哲學就是一種「為經驗事實，尋找可能性條件」的方法。

學者黃振華在《論康德哲學》一書中曾討論過康德的哲學方法，他稱作「批判的哲學方法」，又或者稱作「分析的方法」⁵⁰。他認為所謂的「批判的哲學方法」即：

先行肯定普遍客觀知識的存在是既與的事實，再分析這種作為既與事實而存在的普遍客觀的知識的可能性所根據的條件，這種條件分析出之後，再進而分析這種知識的基本原則系統。⁵¹

不論是批判的方法還是本文稱作先驗哲學的方法，其實都是一樣的，皆為透過先對經驗事實的肯定，然後為其尋找可能的條件。學者黃振華表示康德使用這種方法不只在《純粹理性批判》中，甚至在《道德形上學的基礎》、《實踐理性

⁵⁰ 黃振華，《論康德哲學》，83。

⁵¹ 黃振華，《論康德哲學》，83。

批判》一書中亦是如此。在《純粹理性批判》中，透過先行肯定客觀普遍的知識存在，然後為其尋找可能性條件，即先天的感性形式（時間、空間）與先天的知性形式（範疇）；在《道德形上學基礎》與《實踐理性批判》中，都是先肯定普遍的道德事實，然後為其尋找可能性條件，即自由的理念。本文認為，康德在第三批判—《判斷力批判》中也是使用相同的方法，先肯定美感普遍存在的事實，再為其尋找可能性條件，即審美是無私趣的愉悅感。

表 3-1 康德三大批判中先驗條件與經驗事實之關係

	經驗事實	先驗條件
《純粹理性批判》	普遍必然的知識	主體先天認識能力的限制（感性的時空形式、知性範疇）
《實踐理性批判》	普遍必然的道德事實	道德只能是定言令式
《判斷力批判》	普遍必然的審美事實	美感只能是無私趣的愉悅感

這種方法之所以可以稱作「分析法」，原因在於康德透過分析的方式，嚴謹且縝密的層層排除不相關的概念之故。至於本文把它稱作「先驗哲學方法」，在於強調這個方法是為了尋找「先驗」條件的目的，而非經驗的條件或超驗的條件，所以才將之稱為先驗哲學。

先驗哲學的具體步驟，以《純粹理性批判》為例，學者黃振華將其歸納為六大階段：

1. 肯定普遍客觀知識的存在是既與的事實。
2. 肯定普遍客觀的知識必須是先天的，即必須依靠先天的條件而成立。
3. 肯定先天綜合知識的存在是既與的事實。

- 4.分析普遍客觀知識的可能的先天條件。
- 5.對普遍客觀知識的先天條件的「先天演繹」。
- 6.分析基本原則的系統。⁵²

第一個步驟其實就是康德哲學的出發點，在探討一個普遍必然的對象時，從不問該對象「是否」可能，相反地，先肯定該對象存在是經驗中既與的事實，然後反過頭來詢問：「如果這個普遍必然的對象存在，那麼它之所以能存在的條件是什麼？」換言之，康德要問的是「如何可能？」在這個步驟裡，康德等於先行假定既與事實的存在。對於這樣的假定是否會有問題？本文認為這樣的假定同時存在著優缺點。首先談論到它的缺點，康德這種假定，嚴格來說無法回應一個極端的懷疑論者對於是否有普遍客觀的知識存在的懷疑，懷疑論者需要的是一個能夠證明普遍客觀知識是否存在的哲學，而不是一個先假定普遍客觀知識存在的哲學，所以嚴格來說，康德沒有辦法回應休姆的懷疑論。但另一方面，先驗哲學的優點是能夠繞開懷疑論，讓哲學繼續發展下去，即使我們不能證明普遍客觀的知識存在，但至少能夠知道如果它是存在的，則從這個假定回推還是能夠獲得不少哲學的發展。換言之，以懷疑論的桶中腦⁵³質疑為例，康德可能會說：的確，我們確實無法確認我們是不是桶中腦，因此我們不能宣稱我們有知識，但是至少我們可以宣稱，就算我們是桶中腦，我們也可以發展我們在桶中腦這個世界裡的知識！加上康德的先驗哲學命題嚴格來說是「如果普遍客觀知識存在，則它的可能條件是……。」因此要反駁康德的先驗哲學命題，就必須先接受他的假設，再去反駁他的結論。若一個懷疑論者要反駁康德《純粹理性批判》中的論證，他必須

⁵² 黃振華，《論康德哲學》，88。

⁵³ 關於懷疑論的桶中腦論證，詳見：彭孟堯，《知識論》（臺北市：三民出版，2009），261-262。

先接受康德對於普遍客觀知識存在的假定，然後證明康德在這個假定下對於其可能條件的推論是錯誤的。綜上所述，本文認為康德的先驗哲學方法還是有價值的。

第二個步驟，是從第一個步驟衍生而來的。既然肯定了普遍客觀知識的存在是既與的事實，那麼它的條件只有是「先天的(a priori)」，才有必然性與普遍性。與先天相對的是後天的(a posteriori)，一種知識或者是先天的，或者是後天的，只有先天知識可以提供我們必然性和普遍性，因為後天知識總是依賴經驗，經驗無法提供我們普遍性。故作為普遍客觀知識就必須是先天知識，否則就不會是普遍的了。

第三個步驟又是第二個步驟的回推，從第二個步驟可以知道先天知識才有普遍性與必然性，而知識的另一種分類則是分析知識與綜合知識。所謂的分析知識是指一個判斷中，述詞的概念可以從主詞獲得；綜合知識則不能，綜合知識裡述詞的概念必須透過外加的概念才能獲得。如此看來，分析知識只是一種幫助我們闡明既有概念的知識，康德把它稱之為「闡明判斷(judgment of clarification)」，闡明判斷不能擴展我們的知識；只有綜合知識才能夠擴展我們的知識，因此康德又把它稱之為「擴充判斷(judgment of amplification)」(CPR, A4/B11)。現在，普遍客觀的知識必須是先天的（否則就不是普遍與必然了），同時也必須是綜合的（否則就無法擴展我們的知識了），但是一種知識有可能既是先天又是綜合的嗎？在康德之前的哲學家認為，所有的先天知識都是分析的，所有的後天知識都是綜合的，不可能有先天綜合知識。但康德認為有先天綜合知識，否則普遍必然的知識就是不可能。他認為過去哲學的錯誤在於沒有發現「先天綜合知識是可能

的」這件事情，因此才會陷入理性獨斷論與懷疑論的爭論。⁵⁴現在康德認為有先天綜合知識的存在，而他要做的就是探究先天綜合知識「如何」可能。

前三個步驟皆由都是從第一個步驟回推而來的，都是先肯定經驗中普遍客觀的知識存在，然後尋找其可能性條件是什麼。推行到第三個步驟，康德只是把問題轉化成：先天綜合知識如何可能？

第四個步驟則是康德分析工作的開始，康德開始他的分析方法與孤立法。所謂的分析方法與孤立法即針對一個經驗事實做分析，找出它所有的概念，然後對它們進行分析與考察，將不可能的概念一一刪除，把所要考察的概念孤立起來，如此一來就可以仔細探究這個概念本身。⁵⁵康德藉由這個方法，先把人類的認識能力首先分成感性與知性兩大部分，然後說明先天綜合知識如果可能，則知識受感性的先天形式與知性的先天形式限制則是其可能性條件。感性的先天形式即人都是透過時間與空間兩種形式接受事物的刺激，這兩種形式只能是先天的，否則就不具備必然性和普遍性；知性的先天形式是範疇，康德考察所有判斷的形式，並說明所有判斷正好對應了一個範疇，所以範疇的數量就會與判斷形式的數量一樣，透過判斷的量、質、關係、模態的分析，正好有十二個範疇。而這些範疇也只能是先天的，否則判斷就不具有普遍性與必然性了。普遍必然的知識也只有在這兩個條件下才有可能。

⁵⁴ 正因為過去的哲學認為必然普遍的知識只有先天分析知識，所以才會產生兩種對於是否有先天知識的派別，分別是認為人有先天知識，透過理性「分析」就可以知道一切普遍必然知識的理性獨斷論，以及認為人沒有先天知識，一切知識只能夠過後天的經驗獲得，因而認為人沒有普遍必然知識的懷疑論。

⁵⁵ 黃振華，《論康德哲學》，103。

第五個步驟是演繹，所謂演繹就是康德說明分析出來的條件之「合法性」。⁵⁶意即，康德如何把這些分析出來的條件，即感性的先天形式與知性的先天形式如何合法的作用於經驗之上。要注意的是，康德並非透過分析出來的感性與知性先天形式去演繹普遍客觀知識存在的合法性；相反的，康德是要透過演繹說明這些形式的合法性而已。康德在感性先天形式的演繹中，說明了數學知識、物理知識如何可能，而在知性先天形式的演繹中，說明了判斷是如何可能。在此只是闡述康德先驗哲學的方法，便不對康德演繹的內容多做闡述。

第六個步驟，是康德先驗哲學的完成步驟，透過前面步驟的分析後，康德已找到普遍客觀知識的可能性條件。儘管分析工作已算告一段落，但還是必須透過最後一步，系統性地呈現先驗哲學分析後的結果，在《純粹理性批判》裡則是要藉由前五個步驟的分析，具體的說明人類是如何認識獲得知識，因此康德說明認識的完整過程，即感性的雜多，必須透過想像力的中介，才能作用於知性的範疇底下。就此，康德的先驗哲學方法才算完成。

這是學者黃振華對於康德在《純粹理性批判》中先驗哲學方法的歸納，換言之，這即是以《純粹理性批判》中所要探討的對象「普遍客觀的知識」作為例子。我們可以以「普遍必然的對象」取代「普遍客觀的知識」來理解康德的方法，而前三個步驟其實可以化約成為同一個步驟：「肯定經驗中普遍必然的對象存在」，因此本文精簡先驗哲學方法的步驟如下：

1. 肯定經驗中既與的普遍必然對象存在。
2. 分析普遍必然的對象的可能的先天條件。

⁵⁶ 黃振華，〈論康德哲學〉，107。

3. 對普遍必然的對象的先天條件的「先天演繹」。
4. 分析基本原則的系統。

康德正是透過這個方法貫徹他的三大批判，本文也擬用此方法探討「運動中審美理由如何可能」之問題。



第四章 審美理由如何可能？

第一節 何謂審美理由？

一、行動者的行動總是有某種最終理由

A. H. Lesser 在《*Aesthetic Reason for Reason*》一文中提到：一般來說，一個人的行動（act）總是基於某種理由（reason），如果一個人的行動不是無意識的行動或生理學的反射行為，我們總是能問行動者「為什麼這麼做」，對於這個問題，我們期待得到的答案，並不是造成行動的原因（cause of the act），而是關於行動者做這件事情的理由（the reason of the agent for doing it）。⁵⁷

關於理由與原因的區分，本文把理由理解為「行動者的意志根據某總規則，然後所做出選擇的決定性基礎」，選擇時至少必須包含一個以上的其他選項；原因並不一定是行動者基於意志的選擇，只是兩個現象間的必然性連結。理由是以行動者意志的角度而言，並且建立在人有意志自由的前提下；原因則是以現象的角度而言，並不一定要建立在人有意志自由的前提下。理由與原因的區別原本就是哲學史上的難題，區別的方式，牽涉到意志的自由論、決定論等立場而有所不同，本文的立場是：有些理由可以看作原因，有些原因也可以看作理由，端看探討的角度而言，本文則是採取自由論的立場。⁵⁸

並且，當我們詢問行為者的理由時，我們期待得到的是最終的理由（ultimate

⁵⁷ A. Lesser, "Aesthetic Reason for acting", *The Philosophical Quarterly*, 86(Oxford, Jan, 1972): 19-28.

⁵⁸ 理由與原因的區分牽涉到意志的自由論與決定論的爭論。決定論者無法說明為何人應該對其行為負責，而自由論者則要面對證成意志是否違自由的問題。這是哲學史上未解之爭論，本文選擇自由論的立場，認為人有意志自由進行理由的選擇。

reason)，所謂最終的理由，Lesser 認為可以透過 Hume 在《An enquiry into the Principle of Morals》的這段引文來理解：

當我們問一個人為什麼運動，他會回答因為他想要保持健康。如果你繼續探究下去為什麼他想要健康，他會回答因為生病是痛苦的。如果把你的詢問推得更遠，想要得到一個他為什麼會討厭痛苦的理由，他是不可能回答出來的。這就是所謂最終的目的 (*ultimate end*)，並且這是不可能再提及其他的對象的。⁵⁹

Hume 的這段引文中，最終的目的就是最終的理由。透過這段引文我們可以理解，所謂的最終理由，就是一種不能再進一步詢問的理由。

對 Hume 來說，所有的理由，不論是理性的或非理性的，最終都是情感，理性只是情感的工具。任何行動的理由，只要我們探究詢問到底，都是因為我們喜歡或討厭這個行動，而不在於它是理性或非理性的。只有情感才能使人決定要不要做一件事情。

但是本文認為 Hume 把所有理由都歸給情感，仍然會面臨一個問題：在所有的情感裡面，我們能不能進一步加以區分呢？例如有些情感是關於欲望的情感，有些情感則是關於道德的情感。換句話說，Hume 的結論「一切理由都是情感」是正確的，但如此一來卻好像什麼都沒區別一樣，因此進一步的區分是必要的。暫且不論 Hume 認為情感才是一切理由的觀點是否正確，我們至少可以透過 Hume 對於最終理由的概念去探究：什麼種類的最終理由是可能的呢？

本文的分類與 Lesser 的觀點一樣，認為最終的理由可以分成三種類型，分

⁵⁹ David Hume, *An enquiry into the Principle of Morals* (South Australia: eBooks@ Adelaide, 2014), Appendix I.

別是第一，關於欲望的理由；第二，關於道德的理由；以及第三，也就是本文主要進行探討的審美理由。

二、對於三種理由的比較與說明

Lesser 以一個很簡單的方法來區別這三種理由，他認為當行動者回答「為什麼這麼做？」的問題時，如果回答「因為我想要……」時，這種「我想要 (I want to)」的回答就是一種關於欲望的理由。關於欲望的理由很常見，凡是因為行動者基於各種生理、心理上的欲望而行動，都可以算是這類型的理由。關於欲望的理由常常可能是不理性的，但卻讓我們對行動者的行動是可以理解的。

有別於「我想要」的回答，還有一種是「因為我應該 (I ought to) ……」的回答，這種回答無關於個人的欲望，而僅僅只是關於客觀的理性原則。客觀的理性原則意味著只要是理性的人都會覺得「應該這麼做」的原則，換句話說，也就是道德法則。因此這種「我應該」的回答就是一種關於道德的理由。道德法則與欲望無關，這可以在康德的道德哲學中有很好的說明。道德是定言令式，而不是假言令式，定言令式表明道德不能有任何條件。這也就是說，關於道德的理由，不能是基於某種欲望或是條件（因此可以作為最終理由），而純粹只是身為一個理性的存在者，我們都會認為「應該」這麼做或那麼做的理由而已。

除了以上兩種理由，還有一種理由，它既不是基於我想要滿足我的任何欲望、也不是基於我應該遵循道德的原則，這種理由與審美 (aesthetics) 有關聯，被 Lesser 稱作審美的理由。當行動者基於審美的理由而行動，面對「你為什麼這麼做？」的問題時，既不會以「我想要」類型的回答回應，也不會以「我應該」類型的回答來回應，很多時候他們說不出個所以然，甚至他們會說出「我的理由就是沒有理由」或「我的目的就是沒有目的」這種矛盾的答案。

三、審美理由的進一步說明

對於審美理由的進一步說明，首先基於審美理由的行動不是下意識的行動，也不是生理學上的反射動作。如果是以上兩種情況，都不是構成一種理由的基本條件，而審美理由終究是行動者的意志基於某種考量而行動的理由，因此不同於以上兩者。

另外審美理由也是一種最終的理由，與欲望的理由、道德的理由一樣，是不能再繼續追問的理由。另一方面，審美的理由也不是任何行動者搞不清楚的理由、不是模糊的欲望理由或模糊的道德理由。

最後，審美理由之所以被稱作「審美的」，表示這種理由與審美有關，或者這類型的理由基本上就是審美的。Lesser 以「審美」來為這類型的理由命名，是因為他認為這類型的理由與欲望和道德的理由不同，欲望的理由關係到慾望滿足，道德的理由關係到理性原則與道德法則，而審美理由關係到「評價」，因而把它稱作審美的。Lesser 自己也承認他之所以會稱這種理由叫做「審美」與康德美學有很大的關聯，「慾望」、「道德」與「審美」的三分其實就是康德美學中「快感」、「善的愉悅」、「美感的愉悅」的三分。因此本文參考 Lesser 對於理由的三種分類，但不以 Lesser 的觀點探討，而是以康德美學的觀點，特別是《判斷力批判裡》的美學觀點，對審美與理由做進一步的釐清與思考。

第二節 審美理由的關鍵問題

一、以先驗哲學的觀點問審美理由如何可能？

釐清了本文所指涉的「審美的理由」後，確定了審美的理由不同於欲望的理由以及規範的理由，也不是模糊或不清楚的理由，那麼我要繼續問的是：這種審

美如何可能的？

在這裡我們問的是「審美理由如何可能」，而非「是否真存在審美理由」，換言之這是一種先驗哲學（transcendental philosophy）的方法。

根據本文第三章研究方法，先驗表示先於經驗且作用於經驗，換句話說，先驗就是經驗的可能性條件。而先驗哲學，是一種從經驗出發回推，然後為經驗事實尋找可能性基礎的哲學。因此審美理由如何可能的問題，並非詢問審美理由是否真的存在，而是要問：審美理由的存在已經是個事實，那麼它的可能性條件是什麼？

二、審美的理由本身是審美的

之所以會把非關欲望的理由與非關規範的理由稱作審美的理由，原因在於只有這種理由本身是審美的，它才有可能既不是欲望理由也不是規範理由。

在康德的《判斷力批判》裡，談到審美的愉悅，他以快感（agreeable）、善（good）的愉悅兩者來與審美做區別，而善則又可以分為以自身為目的的善（good for itself）與為了其他目的的善（good for something）。康德曾經說過，要理解審美的愉悅，用這種方法做區別是很好的。換句話說，對於愉悅感來說，「快感」、「善的愉悅」與「審美」已經窮盡了所有可能，只要我們把快感和善的愉悅排除，剩下的就是審美的愉悅。

現在，如果我們把愉悅感看做情感，而根據 Hume 認為的「所有理由源自於情感」，則似乎說「所有的理由源自於愉悅感」也不為過。愉悅感的區分，分別是快感、善的愉悅與審美，快感正好對應了關於欲望的理由，而善如果不考慮為了其他目的的善（這種善或者不會成為最終理由，或者就是關乎某種欲望），其實就是關於道德規範的理由。排除以上兩種可能，剩下來的理由，既不能帶來快

感的愉悅、也不能帶來善的愉悅，就只有審美的愉悅是這類型理由唯一的可能了。

理由有沒有可能是審美的？這的確會引起很大的爭議，有些人認為康德的鑑賞判斷只能用在欣賞事物的時候，不能用在行動者決定行動的時候。根據第二章的討論，本文認為一個行動者的理由，只要能夠滿足康德在判斷力批判中提出的四個環節就能夠算是審美的。這四個環節分別是 1.無私趣的愉悅感、2.無概念的普遍性（主觀的普遍性）、3.無目的的合目的性、4.主觀的必然性。本文第二章已對此四個環節做深入討論，在此不對這四個環節做贅述，而只對這四個環節做簡單的說明與描述。

1.無私趣的愉悅感：

康德認為美感是愉悅感。通常一般認為愉悅感與私趣有關聯，不同的人因為私人的興趣產生愉悅，但康德則認為美是無私趣的愉悅感，不能有私人的興趣。

2.無概念的普遍性（主觀的普遍性）：

康德認為審美判斷是普遍的，當一個對象引發我們的美感，理當也會使其他人也會產生美感。通常普遍的判斷必須透過客觀的概念，但康德認為美的普遍性是無概念，在審美判斷時找不到一個概念可以應用於客觀對象，因審美不是客觀的，而是主觀的判斷，這個環節又稱作主觀的普遍性。

3.無目的的合目的性：

康德認為美就是對象的合目的性。通常我們認為有合目的性，就必須先有目的的，但康德又認為美是無目的的，因此是無目的的合目的性。

4.主觀的必然性：

康德認為美是必然的，一個對象引發我的美感，理當必然也引發他人的美感。

與第二個環節相同，通常必然的判斷必須透過客觀概念，但美是無概念的，因此不是客觀的必然性，而是主觀的必然性。

根據以上四個環節，如果一個理由是審美的，則它必須滿足以下兩個條件：第一，如果我們考量的是最終理由，那麼審美理由的決定性基礎是愉悅感；第二審美理由的決定性基礎是無私趣、無概念、無目的的。

然而這樣一來卻會使得審美理由產生矛盾，因為當一個理由本身是無目的、無概念的，則它仍然會是一個理由嗎？

三、審美理由的矛盾與二律背反問題

審美理由的矛盾在於「審美」與「理由」這兩者本身的矛盾。一般來說「理由」蘊含著目的與概念，但是「審美」卻是無目的、無概念的。將「審美」與「理由」兩者結合起來顯得十分矛盾。因此要問「審美理由如何可能？」就得先消解審美理由本身的矛盾。

我們首先考察「理由」這這個概念，本文理解理由是「行動者的意志遵循某種規則，然後做出選擇的決定性基礎」。仔細分析理由的構成，有三個主要的關鍵：第一，必須要有行動者；第二，理由必須是行動者的意志所決定的；第三，行動者意志的決定必須的遵循某種規則。第三個關鍵的意思是行為者的理由必須遵循某種規則，而不能是毫無規則的。一般來說「概念」與「目的」就是意志遵循的某種規則，在這個意義下，理由必須有概念、有目的才能夠算是「遵循某總規則」。

但是另一方面審美不能有目的、有概念。就這點看來，審美似乎不能夠遵循某種規則。至此，我們可以對審美理由導出一組二律背反的命題如下：

- 正命題：審美的理由不能遵循某種規則，否則就不能算是審美的。

- 反命題：審美的理由必須遵循某種規則，否則就不能算是某種理由。

所謂二律背反的命題意思是：一組互為正反的命題，都能夠透過對方的矛盾而使得自己得證，最後造成正反兩命題同時成立的情況。而這種情況是令人難以接受的，換句話說，如果不解決審美理由二律背反的命題，則無法回答審美理由如何可能的問題。關於審美理由二律背反的正反命題論證如下：

正命題論證：論證反命題是矛盾的。反命題是審美理由必須遵循某種規則，一旦審美理由必須遵循某種規則，就必須依賴概念，但只要有概念審美理由就不會是審美的，因此產生矛盾。故正命題成立：審美理由不能遵循某種規則。

反命題論證：論證正命題是矛盾的。正命題是審美理由不能遵循某種規則，但理由本身就是要遵循某種規則才能作為理由，如果審美理由不能遵循某種規則，則它本身可能就只是無意識的行為或生理反射動作而已，不能算是理由，因此產生矛盾的。故反命題成立：審美理由必須遵循某種規則。

本章的問題在於：審美理由如何可能？要問審美理由如何可能，就必須消解審美理由本身的矛盾，而審美理由的矛盾就是從「審美」與「理由」兩者導出的二律背反命題。如果關於審美理由二律背反的命題不加以解決，則對於「審美理由如何可能」的問題便難以回答。因此下一節本文開始解決這個二律背反的問題。

第三節 康德的「確定概念與未確定概念之分」的解決辦法

一、造成背反的兩個對象——「審美」與「概念」

根據上文，審美理由的二律背反，就是「審美」與「理由」的矛盾。在這裡我們把「理由」的要素理解為總是遵循某種規則而行動，換句話說，如果不是

遵循某種規則而行動，就不會是理由。

進一步的說，一旦是遵循某種規則而行動，這個規則一定就牽涉到某些概念，換言之，所謂的理由，也是按照某種概念而行動的。因此我們把「審美」與「理由」的矛盾，進一步的釐清為「審美」與「概念」的矛盾。如此一來，我們就能在康德哲學裡找尋消解「審美」與「概念」矛盾的方法。

二、《判斷力批判中》的二律背反

《判斷力批判》中，康德提出了一個關於鑑賞判斷的二律背反，這個二律背反其實就是對於「審美」與「概念」造成的矛盾所提出的，其正反命題如下：

- 正命題：審美判斷不是建立在概念之上，否則對它就是可以進行爭辯(dispute)的了（透過推證來決斷）。
- 反命題：審美判斷建立在概念之上，否則對他就不能進行捍衛(argue)了（要求他人認同這一判斷）(CPJ, 5:338-339)。

正命題認為審美判斷不能建立在概念之上，正命題透過反命題的矛盾使得自己成立，反命題的矛盾是：如果審美判斷建立在概念之上，那麼就可以透過推證、演繹來決斷什麼是美的，換句話說，如果審美判斷建立在概念之上，我們就可以找到一個審美的公式，然後只要按造這個公式製作出來的物品就是美的，這將是很荒謬的，因此審美建立在概念之上產生是矛盾的，故正命題成立。

反命題認為審美建立在概念之上，反命題透過正命題的矛盾使得自己成立，正命題的矛盾是：如果審美判斷不建立在任何概念上，那麼將沒有任何根據讓審美判斷是普遍的，而美感儘管是主觀的普遍，但仍然是普遍的，因此說審美判斷不建立在概念之上是矛盾的，故反命題成立。

康德的解決辦法其實很簡單，他認為會產生這種二律背反，乃在於鑑賞判斷

是基於「未確定概念(indeterminate concept)」，而不是基於「確定概念(determinate concept)」。

什麼是確定概念呢？確定概念就是我們一般認為的概念，在康德的哲學脈絡下即「知性概念」。康德認為，人類透過感性接受事物的刺激產生雜多，想像力再將這些雜多表象給知性，知性負責思維產生概念，最後由理性統整這些概念。因此我們可以知道，知性就是將感性雜多整理產生概念的能力。但很重要的是，康德也認為，通過我們主體的認識能力，我們只能夠認識事物的「現象」，不能夠認識事物本身，因此「知性概念」也只能停留在現象，換句話說，能被知性把握的概念，也是我們人類能夠把握對象的極限。

然而，超出我們知性能夠把握的對象，是不是仍然依循某些法則運行呢？在物自身的世界裡是否也存在著我們無法把握的法則呢？康德在《純粹理性批判》裡的觀點可能認為不行，因為既然物自身是不可知的，我們就不能夠去談論。但在《判斷力批判》裡，康德試著去突破這個限制，儘管他還是認為物自身不能「知道」，但透過美感經驗，我們能夠「確認」有物自身的存在，崇高(sublime)即是一個明顯的例子。而康德在〈審美的辨證論〉裡提出鑑賞判斷二律背反，也是要說明某些超出知性能把握的對象是存在的。他認為審美判斷的普遍性，畢竟還是需要建立在某種概念之上，儘管這種概念是不能被知性把握，但它仍然是一種透過某種規則運行的概念，他把這種概念稱作「未確定的概念」。

關於「未確定概念」他在《判斷力批判》中談論的引文入如下：

.....所以這種擴展（指審美的普遍性）就必須要以某一種概念作為基礎，但必須是這樣一種概念，他根本不可以通過直觀來規定，通過它也沒有什麼可以被認識.....（CPJ，5:339-340）

如果我說這種概念（自然界對於判斷力的主觀合目的性的某種一般根據的概念之上），但從這個概念中不能對客體有任何認識和證明，因為他本身是不可規定的和不適用於認識的。（CPJ，5:340）

對一個二律背反的解決僅僅取決於這種可能性，即兩個就幻象而言相互衝突的命題實際上是不相矛盾的，而是可以互相並存的，哪怕對他們的概念（指未確定概念）的可能性解釋超出了我們的認識能力。（CPJ，5:340）

「未確定概念」仍是概念，儘管這個概念是我們知性無法把握的，但通過美感經驗，我們能夠確定它的存在。

三、未確定概念

康德認為「確定概念」的基礎是主體的認識能力，而未確定概念的基礎則是超感性基體。所謂超感性基體是指超越我們感官條件所及能夠把握的對象，並且是高於一切感性能力、作為一切認識能力基礎的更高條件。

首先這邊要釐清的是，「未確定概念」是我們無法認識的，與物自身一樣，是不可知的。儘管它是不可知的，我們仍可以確定它的存在，並且對它給予我們的影響做出一些描述，這種描述就是康德在判斷力批判中談到美感的環節。這些環節只能夠幫助我們確認這個無法認識的對象存在，並無法告訴我們這個對象是什麼。

康德談到審美的四個環節，與未確定概念最相關的莫過於想像力與知性的自在遊戲，所謂想像力與知性的自在遊戲是指，當我們產生美感時，想像力並不在認識判斷時將對象帶給知性產生概念，而是對象扮演了觸媒的角色使想像力自發性產生了審美表象，知性找不到一個適合的概念將這些審美表象歸類，但這些表象對知性來說卻又有合目的性，因此使得想像力與知性處在一種和諧愉悅的遊

戲狀態，康德把這種狀態稱作想像力與知性的自在遊戲（free play）。儘管這種描述是有點心理學的傾向，但一方面它說明了審美判斷時無知性概念參與，另一方面也說明了某種「未確定的概念」涉入，使審美表象產生。「未確定概念」的提出，也意味著康德哲學向不可知的物自身跨出了一大步。

當我們把「未確定概念」與「確定概念」做出區別，審美判斷的二律背反便算是順利解決了。對於正命題來說，審美判斷不是建立在確定概念（知性概念）上，否則它就是可以爭辯的了（透過推證來決斷）；對於反命題來說，審美判斷是建立在未確定概念上，否則它就不能捍衛的了（普遍性）。如此一來兩個命題便不再互相矛盾，審美判斷的二律背反也因此解決。

四、透過未確定概念對審美理由背反的解決

釐清了「未確定概念」與「確定概念」，審美理由的問題很自然地也被解決了。審美理由與審美判斷一樣，是基於某種「未確定概念」所產生的理由。因此它固然是理由，也仍然會是審美的。我們把審美理由二律背反的正反命題修正如下：

- 正命題的修正：審美理由不能通過**確定概念**的規則做判斷，否則就不是審美的了。
- 反命題的修正：審美理由通過**未確定概念**的規則做判斷，否則就不能算是理由了。

審美理由的二律背反總算獲得解決。

第四節 審美理由之可能性條件與演繹

在消解了審美理由的二律背反後，現在回頭討論什麼是審美理由的可能性條

件。其實審美理由的可能性條件就是康德談論美感的四個環節，這一小節以審美的四個環節說明審美理由的可能性條件，亦算是對審美理由的先驗演繹。

一、審美理由的決定基礎是無私趣的愉悅

根據審美的第一個環節，審美理由如何可能的先驗條件在於行動者的理由決定基礎不能夠是私趣的愉悅。在第二章的介紹裡已經提過，快感與善的愉悅都是有私趣的，善的愉悅又可以分為道德善與實用善，審美理由的決定性基礎必須排除這些私趣的愉悅。

具體的說，當一個人的理由，如果是基於快感，就不能算是審美理由；如果是基於一個對象的實用性，一樣也不能算是審美理由。另外，儘管道德的理由價值是很高的，但就其本質來說也與審美理由不同。

二、審美理由的普遍性

根據審美的第二個環節，審美理由普遍的關鍵在於主體是否用審美的態度(或無私趣的態度)對待事物。當一個美的對象在面前，如果我們不以審美的態度看待他，而是以私趣的態度，儘管對象是美的，但我們還是不能產生美感。審美理由也一樣，對於可以產生審美理由的行動，如果我們只是以有私趣的態度去看待該行動，審美理由就很難產生了。

另外，審美理由的普遍性是主觀的普遍性，不同於客觀的普遍性，普遍性的根據不在客體對象上，而是在主體的認識結構上。因為普遍性在主體的認識結構上，所以這種普遍性是一種內在的普遍性或是目的論的普遍性，而非外在的普遍性。內在的普遍性或目的論的普遍性強調「可能性」的普遍，外在的普遍性則是「實然」的普遍性。舉例來說，外在普遍性如觀察一顆黑色的球，所有人都認為球是黑色的，「球是黑色的」就是一種外在的普遍性。內在普遍性就如同一顆種

子，儘管它並不一定長成樹，也許在他生長的過程中因為缺乏澆水、施肥而乾枯死去，就這點來說「種子會變成樹」沒有外在普遍性可以言，但是另一方面種子也只能變成樹，並且必然的只能變成樹，這對所有種子來說都是相同的，這種「可能性」的普遍性就是內在的普遍性。

不論是內在普遍性、目的論普遍性或是康德所用的主觀普遍性，都是要把普遍性的根據拉回到主體的身上來，對康德來說，正是有主觀的普遍性才會有客觀的普遍性。

關於審美理由的普遍性，並不是指所有人只要面對該行動就會產生審美理由，而是所有人只要面對該行動就「可以」產生審美理由。「可以」產生審美理由的條件還是在主體是否以審美的態度看待該行動。

三、審美理由的無目的與目的性

如果我們已最終理由作為考量，審美理由的無目的環節才不會顯得矛盾。從消解審美理由的二律背反中，我們知道審美理由仍然是個理由，是行動者的意志基於某種規則所做的選擇。但因為審美理由遵循的規則不是確定概念(認識概念)，而是未確定概念，因此審美理由可以既是無目的(沒有確定概念)，同時又有合目的性(有未確定概念)。

一般我們會認為理由必須要有目的，但審美不能有目的，兩者放在一起會產生矛盾。但正因為無目的的合目的性使兩者的結合產生可能。只要合目的性也能作為理由的決定性基礎，審美理由就可以同時是審美的(無目的)、又同時是一種理由(合目的性)。

舉一個具體的例子，一個人運動的理由如果是審美理由，當我們問他為什麼要運動的時候，他無法以一個目的作為回答，但是他仍然相信自己是基於某種理

由運動，合目的性就是這種理由的根據。

合目的性伴隨著愉悅感，所以審美理由總是能夠還原成為「喜歡」或是「因為我開心」，但是如果再進一步問下去「為什麼喜歡？」「為什麼開心？」那是不可能有的答案的，因為在審美理由的情況底下，無法找到一個我們認識能力可以表達的目的(基於確定概念的目的)來說明。合目的性的愉悅只能基於未確定概念，這個基礎超越了我們知性可以認識的範圍。根據康德《判斷力批判》中這句話：「……哪怕對他們的概念(指未確定概念)的可能性解釋超出了我們的認識能力。(CPJ, 5:340)」我們可以知道未確定概念是超出人類認識範圍所及的，所以基於審美理由行動的人才會有一種「想說卻無法說的感覺」。合目的性是審美理由的可能性條件。

四、審美理由的必然性

審美理由的必然性根據與普遍性是相同的，都在於主體的認識結構上。因此審美理由的必然性是主觀必然性，是一種內在的必然性或目的論的必然性，一個可以基於審美理由的行動**理當**對所有人都是有效的。舉較具體的例子說明，如果人可以基於審美理由運動，那麼所有人就**必然地**可以基於審美理由運動。

第五節 本章小結

本章處理「審美理由如何可能？」之問題，透過對審美理由的釐清，與慾望理由、道德理由區分開來。接著對審美理由表面上的矛盾——「審美」與「理由」的矛盾——提出一組二律背反命題，並藉由康德所提出「未確定概念」來消解此二律背反命題，使審美理由成為可能。

「未確定概念」為審美理由的可能性條件，其表述方式與康德提供的審美四

個環節是相同的，分別是無私趣的愉悅感、主觀的普遍性、無目的的合目的性、以及主觀的普遍性。



第五章 運動中的審美理由與其意義

第一節 運動中存在著審美理由嗎？

一、我們可以無私趣的參與或經歷運動嗎？

在談論審美理由之於運動的意義之前，必須先處理一個關鍵問題，即：運動中是否存著審美理由嗎？如果我們同意康德認為：美就是無私趣的愉悅感，這個問題其實正是在問：我們選擇運動的理由可否是無私趣的？或是運動能不能帶給我們無私趣的愉悅？

進一步分析這個問題，運動能不能帶給我們無私趣的愉悅，首先關係到「運動」是否能作為鑑賞判斷的對象。當我們觀賞運動時，運動當然可以作為一種鑑賞判斷的對象；但是當我們參與或經歷運動時，「參與」或「經歷」是否也可以作為鑑賞判斷的對象呢？

根據第二章的討論，本文的觀點是肯定的，我們當然可以無私趣的參與或經歷運動獲得愉悅。理由如下：首先，無私趣是一種主體的態度，或者用康德的話來說就是一種「審美的態度」，審美的態度取決於主體，而非對象；換言之，審美的態度取決於運動的參與者（主體），而非運動本身（對象），只要運動員本身的心態是審美的（無私趣的），就可以無私趣的參與運動。就好比我們可以用有私趣的態度看待藝術品、也可以用審美的態度欣賞藝術品一樣，決定權不在對象，而是在鑑賞的主體之上。

第二，也許有些人會反對參與運動可以是無私趣的，因為運動通常以比賽的方式進行，不論是與自我的比賽或是與他人的比賽，都涉及到對勝利的追求。對勝利的追求一般來說就是有目的，很難與私趣分離，因此運動員不可能無私趣的

參與運動。但本文的觀點則認為，首先必須把「致力於比賽」與「對勝利的追求」區分開來。以康德第三個環節「無目的的合目的性」來看，「致力於比賽」並沒有抱著追求勝利的目的，而只是一種對於運動的「合目的性」，一個致力於比賽而不在乎勝敗的運動員，他沒有獲勝的目的，卻有著對於運動的合目的性，因此當然可以是無私趣的。就某些競爭的運動來說，「致力於比賽」是運動本質的一部份，競爭的雙方必須致力於比賽才能構成這類型的運動；如果雙方都不致力於比賽，這些運動根本無法進行。我們能想像在一場籃球賽中，雙方都無意進攻、也無意防守，那麼這場籃球賽還算是一場「籃球賽」嗎？還能夠算是「運動」嗎？在這個意義底下，「致力於比賽」只是運動的本質，沒有其它慾望、全心致力於比賽只是「合目的性」，與有目的的「對勝利的追求」不同，因此可以稱得上是無私趣的。

第二章文獻探討中曾提過鑑賞判斷時主體與對象的條件，關於主體的條件是主體必須以審美的態度對待事物；而關於對象的條件，對康德來說則比較缺乏討論，因此只能從既與的經驗事實出發，就產生美感的情況下去判定一個對象是否能夠讓人產生美感。運動亦是如此，運動中鑑賞判斷的條件對主體來說就是以審美的態度對待運動，但對於運動（對象）來說，則只能就既與的經驗事實去判定運動是否能夠讓人產生美感。現在，運動的世界中存在著許多運動員感受到美感經驗的例子、或是運動員以審美的理由投入參與運動的故事，顯然運動能夠作為鑑賞判斷的客體這一點是毫無疑問的。

運動本質上就可以讓人感受到美，其關鍵在於運動員要以審美的態度對待運動。理解到這一點，一個人要基於審美的理由運動的條件即是：以審美的態度對待運動。

二、什麼是運動中審美的態度？

我們可以這麼說，人能夠基於審美理由而運動，運動確實能夠帶給人美感經驗——不論是人觀賞著運動或是經歷著運動。

然而美感的關鍵一半在物，一半在人，意即如果運動本身就可以令人覺得美，那麼美感產生的關鍵還是在於人自己。這即是說是，人以什麼樣的態度面對運動，決定了美感的產生與否。根據第二章文獻探討對於美感的分析，人面對運動的態度可以分為審美的態度與私趣的態度。

所謂私趣的態度，是指人以有私趣的心態參與、投入或觀賞運動。前面已經提過，滿足於身體的快感和滿足於善的愉悅都算是私趣的態度，其中滿足於善的愉悅又可以分為道德的滿足與實用的滿足，用康德的話來說，這些私趣的態度都牽涉到鑑賞的主體抱著「目的」。一旦我們以有目的的心態來面對運動，美感便很難產生了。例如，當人們以實用的態度面對運動，像是為了減肥而跑步，或是以能否藉演出賺錢的角度來評估舞者的表演，這些例子儘管都能反映運動的實用性，但卻很難使面對運動的人產生美感的愉悅。在種情況裡，難以產生美感愉悅的原因不在於運動本身不美，而在於運動的人是以私趣的態度面對運動。

所謂審美的態度，是指人不以有私趣的心態參與、投入或觀賞運動。儘管在許多情況底下，人們常以私趣的觀點看待運動，運動變成只是達到某種目的的手段，但是仍然不能否認每個人都有以審美的態度面對運動的**可能**，只有在審美的態度底下，運動不再只是達到目的的手段，運動之為運動的純粹性才得以維持。

另外，本文認為兩種態度是一種傾向，而不是一種絕對的劃分。例如我們不能說學生運動的態度一定是審美的，或職業運動員的態度一定是私趣的。我們用

「傾向」來談論兩種態度，這意思是說我們可能以審美的態度運動，也有可能以私趣的態度運動，一切還是取決於參與運動的人是以哪一種傾向面對運動。例如一個職業球員可能在他的職業生涯中多數時間是以薪水、名聲為考量看待運動（這種考量當然是私趣的態度），但他仍然可能在某些時候排除這些私趣的態度，忘掉薪水、名聲等事情，單純地投入享受運動。而一個以審美態度跳舞的舞者，也可能在某些時候礙於現實與經濟的考量，不得不暫時以賺錢的態度面對跳舞這件事情。因此不只是同一種運動對不同的人來說態度是不同的，也很有可能同一種運動對同一個人來說，在不同的時候他會有不同的態度。主體的態度作為一種傾向，提醒了我們美感的關鍵還是在於參與的人，而不只是在於運動本身。

三、運動的本質是審美的

如果更進一步思考人類運動的本質，可以發現人類運動的本質是審美的，而不是私趣的。

運動，就其本質來說，不像人類其他活動總是會得到某些產物（像是工作或生產），人類透過運動並不會得到任何實質的產物，因此運動根本上並沒有任何實用的意義；另外運動的本質也不是滿足我們身體快感的手段，運動的本質是使身體朝向痛苦的，許多人運動的時候身體是處在極度痛苦的情況底下，但他們仍然願意繼續運動，這一點說明了運動的本質不會是為了滿足身體上的快感。儘管許多人反對這種觀點，認為人能夠透過運動達到實用的目的（像是健康、賺錢、塑身之類的實用目的），或是透過運動滿足其身體快感，但值得注意的是，這裡談的是「本質」，本質指的是一個對象之所以為該對象的必要條件。顯然實用性、滿足快感都是運動的附加產物，並非讓運動之所以為運動的必要條件。因此本文不反對運動確實可以帶來某些實用性與身體上的滿足，但這些附加的產物卻不是

運動的本質。

如果人類運動的本質不是為了滿足身體快感，也不是為了達到某些實用目的，那麼運動的本質還能夠是什麼？運動的本質可以沒有實用目的嗎？運動的本質可以沒有身體快感嗎？人類審美的面向提供了這些疑問很好的解答。

從審美無私趣的環節來看，人類審美的面向獨立於人對身體快感的追求，審美的愉悅不同於快感帶來的愉悅，因此對於人類在身體痛苦的情況下仍然願意運動的現象，審美提供了很好的解釋。另外，從審美無目的的環節來看，審美是人類唯一能夠擺脫目的的面向，人在審美的過程中沒有任何目的作為前提，只是單純地享受合目的性帶來的愉悅；運動亦是如此，人類天性便會運動，在運動的過程中人類擺脫任何目的作為前提，單純而自在地享受身體活動合目的性帶來的愉悅。說人類運動的本質是審美的一點也不為過，因為只有人類審美的面向才可以解釋人類運動的行為與起源，也才能作為運動之所以為運動的必要條件。

或許有人會堅持運動起源是某些目的或實用性的人類行為，例如某些人會堅持運動的起源是人類的狩獵行為或是軍事訓練。但是本文認為這些狩獵行為或軍事訓練只是提供了運動的形式，而不是運動起源的本質。狩獵行為的目的是捕獲獵物，軍事訓練的目的是強身健體或展現武功，但是在運動的身上看不到這些目的，因此些人類行為只是為運動提供了形式參考，像是標槍運動模仿狩獵一樣，人類只是參考這些行為的樣子來遊戲而已，而不是運動之所以為運動的本質。

更確切來說，能夠作為運動本質的只有遊戲。學者懷金格（Johan Huizinga）說「原始未經污染的遊戲」⁶⁰；世界網球名將藍道（Ivan Lendl）也曾說過：「我認為，不要忘了網球是一種遊戲，這一點非常重要。可以肯定的，他是一種美妙

⁶⁰ 劉一民，《運動哲學研究—遊戲、運動與人生》，62。

而令人興奮的遊戲運動。」⁶¹人類生而遊戲，遊戲本身並沒有什麼目的，透過遊戲人類並不會得到任何實質的產物，因此遊戲並沒有任何目的可言；然而遊戲也不只是無目的的行為，遊戲還必須合目的性。合目的性標示了遊戲使人們不透過概念便能達到對象，⁶²這種對象就是生命本身，因此人在遊戲的過程中儘管沒有目的，但卻能夠感受到生命合目的性的愉悅，這種愉悅便是美感的愉悅。遊戲的無目的與和合的性正好符合了運動本質的條件，運動的本質就是遊戲，或者這麼說，運動就是身體的遊戲，而遊戲的本質是審美的，因此運動的本質也是審美的。

運動與勞動的區別在於前者的本質沒有實用目的，後者則指向一個實用目的。如果一種身體活動是為了實用或功利的目的，例如一個運動員是為了金錢、升學而運動，儘管它有著看似運動的外貌，但本質上與勞動無異，又或者說原本屬於運動的行為被異化了勞動。另一方面來說，人類對待身體活動的態度也決定了運動是否真的為運動，如果人們只是抱持著私趣的態度面對身體活動，那麼與其說是在運動，毋寧說只是身體的勞動，因為人類運動的行為，就其本質來說是審美的。

通過以上的討論，人類確實是可能基於審美理由運動的，接下來我們要問的就是：以審美做為我們運動的理由，其意義又是什麼呢？

第二節 運動中審美理由的意義

一、運動的意義是什麼？

基於審美理由運動的人沒有目的（但是卻有合目的性），因此除了「為運動

⁶¹ 歐尼爾 (William O'Neil), 《世界級體壇菁英成功故事》(枝極譯)(臺北市:智庫出版, 2005), 342。

⁶² 關於無目的的合目的性可參照前文提到審美的第三個環節。康德也在談這個環節時以「自由遊戲」作為描述，可見遊戲的無目的之合目的性特質尤為重要。

而運動」，我們無法再用其方式去解釋這種人運動的理由。如果一個人確實沒有其他目的，單純只是為了為運動而運動，我們難免想要問：運動的意義是什麼？如果運動的本質確實如前所述是審美的，並沒有任何實用目的，也無法帶來身體上的快感，那麼運動還有任何意義可言嗎？

這裡提到的意義不是指一個對象的概念或是定義，而是指一個對象的價值。一般來說，我們似乎認為「有用的」才是「有意義的」、「沒有用的」就是「沒有意義的」；反之亦然，「有意義的」就是「有用的」、「沒有意義的」就是「沒有用的」。例如當一個棒球員想要擊出全壘打，然後在他的球棒上寫下了「全壘打」三個字，這種事情往往會被認為是沒有意義的。因為在球棒上寫字對於打全壘打一點幫助也沒有，是一件「沒有用」的事情，所以會被認為沒有意義。儘管這種對於意義的解釋很容易讓人接受，但是我們還是要懷疑：「沒有用」的事情就真的完全沒有意義嗎？

在這個講求效率、功利的現代社會，人們已習慣於用「實用」的態度來面世界，實用的態度其實就是以「有沒有用」的觀點來評價一件事情。工業社會以部門分工的方式提高生產效率，或者在生產線上已精準的電腦取代容易出錯的人腦，這都是因為分工與電腦是比較實用的選擇，可以讓我們用最少的時間、最少的力氣，達到最高的效益。對於生產來說，電腦相較於人腦，比較有用、比較有價值，這即是以實用的態度評價事物。更具體來說，實用的態度就是我們對待工具的態度。一把實用的剪刀，能夠輕鬆的剪開所有紙張，我們會說這把剪刀很好用，因為它輕易地達到了「剪東西」這個目的。對一個工具來說，工具越有用，就有價值，越有意義。久而久之，我們習慣了這種態度，習慣把實用的事物直接等同於有意義的事物。

這種實用的態度運用在無生命的「物」上不會有太大問題，但如果把這種態度用在有生命的「人」身上，則很容易產生異化的情況。在凡事都以實用態度看待事物的情況下，人被異化成了工具，而這種異化正是現代文明社會底下人類痛苦的根源。人是會思考、有感情、有血有肉的生命，本質上與無生命的物完全不同，如果人們只以對待物的實用態度來對待他人——甚至是對待自己——，這就等於把人異化成了工具。一個有血有淚的人一旦被當作是工具，失去生命意義的空虛感便常常伴隨而至，這是現代文明帶給我們高科技與便利之餘的副作用與後遺症。

一位高中教師進修研究所如果只是為了升等加薪、一位職場的新人每天陪長官交際應酬如果只是為了得到更好的升遷機會，人就在這些實用目的中迷失了。進修與人際交往的本質原本都不應該只是實用的事情，但因為我們錯誤的習慣，開始用金錢、社會地位等態度去評價人，或評價人與人之間的關係（不管是他人或是自己）人開始把別人當成工具，甚至也把自己當成工具。於是像進修、人際交往這些原本應該是單純的事情就變得複雜了，人在這種複雜的情況底下被異化成了工具，我們時時刻刻處在一個把彼此當作工具的世界裡，痛苦當然也就不斷席捲而來。

有生命的人不同於無生命的物，誰願意在人際關係中只被當作工具人？誰願意使充滿情感的生命變成冷冰冰的機器？「有意義」除了「有用」之外，也包含了很多「無用」的意義。除了實用的意義之外，還有感受上、情感上的意義，審美的意義提供了生命這種選擇。

另一方面來說，如果當我們只是以實用的觀點來看生命，那麼很快地就會發現，一切的事情問到底都沒有意義。因為生命的終點無可避免地通向死亡，如果

只是以實用的觀點看待生命，一切看似有用的事情最後都是徒勞無功。這種以實用觀點導向無意義的過程，其實就是卡謬說的荒謬、沙特說的虛無、或者佛家說的無常，人如果只以實用態度面對生命，那麼終究通向這種荒謬、虛無、無常的結果。

但是生命本身沒有意義，人類卻會自行創造意義。儘管生命終究通向死亡，實用的態度最終必定無法得到滿足，但是人類仍然在這種必然的過程中創造無限的可能，自行賦予生命意義，因此人們跳舞、歌唱、慶祝甚至是運動！人類在這些看似沒有實用目的的活動裡，感受生命的歡愉、讚嘆生命之美好。這些意義不依賴於一個目的，或者更準確的說，不依賴於一個「知性概念」提供的目的，由此看來，這些「無用」的意義，就是審美的意義。

實用的意義建立在一個目的之上，目的消失，意義也就消失了。但審美的意義有別於實用的意義，不必建立在一個目的上，（確定概念的目的上），人類通過審美感受生命的意義時，不被知性的思考侷限住，因而不至於落入失去了目的就失去意義窘境。

審美的意義是開放的、待填滿的、充滿可能性的，或者用康德的觀點來看，審美的意義是自由的。對康德來說，自由有兩種情況，第一種是人在道德判斷時，理性意志能夠獨立於感性慾望，證明人的意志有獨立於慾望的自由；另一種情況則是審美時想像力不受知性的約束，但卻與知性相處融洽，兩者處在和諧、自由的狀態，人在美感的愉悅中感受到這種自由。第一種自由雖然有很高的道德價值，但畢竟感性與理智是處在互相衝突的狀態，還是有某些壓抑的成份在；第二種自由感性與理智（知性）處在相融洽的狀態下，彼此不依賴也不相互衝突，彼此自由奔放卻不侵犯對方。這種自由可以用孔子的一句話表達：「從心所欲，不踰矩」，

審美的愉悅讓我們丟下知性的思考，回到感性的感受，但卻與知性相融洽，因此審美意義底下的自由是更高的自由。

如此看來，生命不能缺乏審美的意義，也因此運動在現代文明中扮演著關鍵的調和角色。運動的本質並沒有實用目的，經過兩個小時的球賽，所有人追逐著一顆球來回奔跑，除了一身的疲勞之外並沒有得到任何實用產物。但是人們仍然不斷地投入運動，因為儘管運動本身沒有實用意義，但是人們在運動中自行創造了意義，這種意義是審美的，人類在運動中歡愉、狂迷、悲傷，甚至創造了另一個世界。康德在《判斷力批判》提過：

想像力，從現實的自然提供給它的材料中彷彿創造出了另一個自然，這方面是極為強大的。當經驗對我們顯得太平常的時候，我們就和大自然交談；但我們也可以改造自然：雖然仍然總是按造類比的法則，但畢竟也按照在理性中比這更高層次的原則；這時我們就感到我們擺脫了聯想律的自由，以至於材料雖然是按照聯想律由自然界借給我們的，但這材料卻能被我們加工成某種另外的東西，即某種勝過自然的東西（CPJ，5:314）。

這段話意味著人類審美時透過想像力創造出了另一個世界（另一個自然），並且更勝過原本的世界（原本的自然）。運動的審美意義也是如此，運動時我們彷彿創造了一個新的世界，在這個新的世界裡，我們拋下舊世界的身份與枷鎖，拋下過度的知性拘束，以一種新的姿態重新感受生命，甚至讚嘆生命。在這個新的世界裡，即便人們知道這些都不是真實的，人們知道並不會因為勝利獲得實質利益、不會因為失敗而產生死亡的威脅，但人還是願意沉浸在運動的世界裡，感受這些感受，體驗生命的美好與自由。

透過運動，人類得以提醒自己除了以實用的態度面對生命外還能夠以審美的

態度重新檢視生命。透過運動，讓我們處在講求效率與功利的現代社會中不至於迷思自我、或是以冰冷的心與人接觸。透過運動，我們提醒我們自己有審美的面向，「可以」不把別人當作工具、也「可以」不把自己當作工具。這並非說運動有道德的目的，而是說通過運動，人類可以肯認自己有審美的面向，提醒自己能夠以這種態度面對人生。

基於審美的理由而運動，表示運動的審美意義是我們之所以選擇運動的理由，這種理由沒有目的，因此是很純粹的。在意義或價值的判斷裡，我們常給純粹的理由很高的價值，例如當我們說一個人的理由很純粹，比起一個理由不純粹的人來說，前者的理由價值比較高。相較於其他活動，運動的可貴在於人較常以這種純粹的理由投入它，並且正是這種純粹的審美理由賦與了運動最高的意義。

二、審美理由解釋了運動中的諸多現象

審美理由可以解釋運動中許多難以理解的現象。讓我們理解了許多人何以在沒有快感的滿足、實用目的的滿足情況底下，還會如此會瘋狂地投入運動。

國內知名球評曾文誠在《棒球驚嘆句》一書中提過：

看了一輩子的棒球，一開始是興趣，後來是工作。現在到底是為了工作或興趣看棒球，自己已經搞得不太清楚了。但確定的是，如果能多活幾年，還是會一直看下去。⁶³

對曾文誠來說，看棒球的理由隨著年紀增長越來越難以解釋，但他還是確信自己有理由會繼續看棒球下去。這就是典型的審美理由，人基於審美理由選擇時，理由變得難以用任何目的解釋，因此人很容易「搞不太清楚」自己的理由是什麼，

⁶³ 曾文誠，《棒球驚嘆句》（臺中市：好讀出版，2005），9。

儘管如此，人在審美理由的情況裡，還是很確定自己基於某種理由而行動。

本文開頭提到的例子也是如此，Novak 思考自己在即將消逝的生命中為何還能夠浪費三個小時觀賞一場沒有什麼實質助益的球賽？這種對運動沈迷的現象除了發生在 Novak 身上，也發生在世界角落的每一個球迷身上，除了審美理由，實在難以解釋為何運動擁有這種魅力，可以讓人有理由如此瘋狂。

運動的審美理由不只發生在觀賞運動的時候，也發生在運動員參與或投入運動的時候。前兄弟象球員陳瑞昌，畢業於朴子國小後成績並不出色，但為了自己的興趣自費加入美和中學打棒球，每天跟著公費的保送生訓練，卻在國中時期無法上場，甚至還要幫同學扛冰桶、搬球具。⁶⁴前興農牛外野手曾華偉，在韌帶斷掉的當下，想的不是該如何復健治療，而是「我還能不能上場打擊？」當記者問他為什麼這麼拚的時候，他的回答是：「我在板凳坐怕了，就算死我也想死在球場上。」⁶⁵被公認為世界最佳籃球員的麥可·喬丹（Michael Jordan），代表芝加哥公牛隊完成三連霸後選擇高掛球鞋退休，然而已名滿天下的他，竟然選擇委身投入職棒小聯盟。棒球不是他的專長，在小聯盟的日子裡喬丹備受嘲笑。在他每次被三振、失誤的畫面被新聞播報後，全世紀的人總是冷嘲熱諷，不解為什麼在體壇擁有如此地位的喬丹，要讓自己在棒球場上變成一個小丑？

在這些例子中，如果我們問陳瑞昌、問曾華偉、問喬丹：「你為什麼要這麼做？」他們可能也給不出什麼理由來回答。也許他們會回答：「我就是喜歡棒球」、「我就是喜歡籃球」，反對審美理由存在的人便會說：看吧！他們的理由還是有

⁶⁴ 曾文誠，《棒球驚嘆句》，85。

⁶⁵ 曾文誠，《棒球驚嘆句》，68-72。

目的的，「喜歡」就是他們的目的。但是當我們以最終的理由的觀點去考量，再進一步問他們為什麼喜歡，答案就會更明顯：他們的喜歡是沒有目的的。對運動的熱愛就是如此，如果我們對運動的熱愛不是基於其他功利的理由，像是金錢、升學、健康、紓解工作壓力……，而只是基於單純的喜歡，或者是為運動而運動，那麼我們投入運動的理由就是一種審美理由。

三、審美理由與歸因理論

另一種反對運動中審美理由的聲音是：這些人只是不清楚自己的理由而已，如果他們仔細去思考，或是透過心理學的方式去分析，總是能找到他理由的目的。例如我們可以說某選手瘋狂地投入運動，是因為他童年時缺乏被關注的愛，現今獲得了教練注意，所以才會如此的瘋狂投入運動。對於這種反對，就必須先澄清「理由」的另一種觀點。理由一般來說可以分成兩種，第一種是我們行動前產生的動機或念頭，然後意志基於這個動機或念頭而選擇了該行動；但第二種是人在行動之後，被別人或自己問為什麼要這麼做時，才開始去想自己的理由是什麼。前者的理由用來談審美理由比較沒有問題，我們常常有「不為了什麼目的，先做再說」的念頭，知名運動用品公司 NIKE 的廣告中常出現的「Just do it！」同樣有這種意味。但後者如果用審美理由來談，可能會讓人覺得「那只是他自己沒發現理由的目的是什麼而已」，也許透過適當的分析與幫忙，不清楚自己目的的人就能夠發現自己的目的。這種為行為找目的或找原因的工作就是心理學上的「歸因」，常見的心理學、心理分析師、甚至是算命師都是在做這種工作。然而歸因理論真的能夠完全保證每個行為背後一定有個目的或原因嗎？審美理由對歸因理論來說，彷彿宣稱了有些行為透過歸因仍然無法找到目的，我們只能把這些行為的原因歸給人的「自由意志」。歸因理論預設了一切現象——包括人類的意志——

都在因果關係控制的前提。自然世界的法則以因果關係解釋是沒有問題的，萬事萬物都在因果關係的自然律則下運行，事出必有因，一切物質現象的出現，我們總是相信有另一個現象作為它的原因存在。但是屬於心靈的人類意志畢竟跟屬於物質的自然世界是不同的，非決定論（或自由論者）的人相信，意志的世界並不一定受因果關係控制。用康德的話來說，自然世界是屬於自然律則，意志則屬於自由的律則，自然律則是機械的、受決定的，自由的律則是自由的、不受決定的。自然與自由是對立的，而人處在這兩個世界中，卻常常發生衝突。先不論自由論的立場（意志不必然受因果關係控制）是否正確，但關於意志有沒有自由的爭論至今還是無法找到解答，歸因理論又如何可以宣稱：一切的行為都是有原因、有目的的？

運動的純粹性，在於人「可以」純粹地投入運動。人「可以」基於審美理由而運動，但不代表所有人「都會」基於審美理由而運動，前者是主觀的必然性，後者則是客觀的必然性。如果理解到這一點，正是這個「可以」或「可能性」決定了審美理由的存在。通過前面的論述我們知道審美理由可能性條件在於人要用審美的態度去對待運動，如果我們因為習慣用「歸因」的方式去看待每個運動員，這正是以私趣的態度去對待運動，當然很難相信他們運動的理由是審美的。另一方面來說，如果把這種習慣帶到我們自己身上，總是要用歸因的方式去考量理由，每次運動前都要問自己：「這有什麼用？」「對我有什麼好處？」當然也就很難在運動中產生美感經驗了。

一個理由是否為審美的？最終還是只有運動的人自己可以知道，只有他自己夠反思其理由是不是基於無私趣的愉悅感。然而理解運動中的審美理由也並非完全沒有給我們任何啟示，至少我們知道當我們總是以歸因的方式去看待理由時，

審美的愉悅便因為有私趣的態度而難以產生了。

四、審美理由與共通感

運動的故事是迷人的，我們喜歡聽聞某些運動員感人的事蹟，我們也願意買票進電影院看一部關於運動題材電影。不少知名運動員的故事被改編成為傳記或小說，亦有不少導演認為以運動為題材的電影、電視劇更能夠引起觀眾的共鳴。

運動的故事何以會有這種魅力呢？

審美的必然性是主觀的必然性，其根據建立在主體共同的認識結構上，也正是因為主體有相同的條件，共通感才有可能。共通感解釋了為什麼即使不運動的人對於運動的電影或故事也能有所感動，其原因在於：如果故事中的角色或情節是基於審美的理由運動，其理由是無私趣的，這種理由的決定條件就不在客體上而只在主體的認識結構上，那麼即使我是不運動的人，我仍然能夠因為我們有相同的認識結構，而能對這無私趣的理由產生共通感。以較直白的方式說，即使我不運動，但是看到關於運動美感經驗的故事，我也能夠基於我有這種為運動而產生美感經驗的可能而感動。

前文列舉陳瑞昌、曾華偉、麥可·喬丹的故事，只是在運動世界無數的例子裡其中幾個，也許剛好他們是知名的運動員，所以他們的故事被記錄下來。然而運動的世界中有更多最後沒有成功、或沒有打出名堂的故事，這些故事其實也都值得我們去發掘的。因為某種程度上，正因為他們沒有成功、沒有任何功利性的滿足，他們的理由也是更純粹、更接近審美的意義。

透過欣賞美的事物，多徜徉在無私趣的愉悅感中，人可以「培養」共通感的能力。透過觀賞運動、觀看運動相關的故事，也可以喚起我們的共通感，培養我們以審美的態度對待運動、以審美的理由投入運動。

第六章 結語

第一節 全文回顧與整理

在第一章裡對於研究背景與動機的釐清，本文提出三個研究問題：審美理由的可能性條件是什麼？釐清審美理由是否為普遍與必然的？審美理由對於運動的意義為何？

第二章為本文所涉及的相關理論探討，分別介紹了美學、康德哲學與康德美學，其中最重要的是對於美感是個環節的介紹——無私趣的愉悅感、主觀的普遍性、無目的的合目的性、主觀的必然性。並且在第二章末節談論康德美學對於談論審美理由的適切性。通過分析康德對於「形式」的使用與一般「形式」不同，本文認為「抽象對象」、「經歷」、「理由」等都可以作為鑑賞判斷的對象，因此以康德美學來談論審美理由是適切的。

第三章為對本文研究方法——先驗哲學——的介紹。先驗哲學的關鍵在於先肯定對象是普遍必然存在的事實，再去尋找其先驗的可能性條件。在這個意義下，只要尋找到對象的可能性條件，那麼它的普遍性與必然性也就同時獲得保證。本文以先驗哲學的方法探究運動中的審美理由。

第四章是對審美理由的探討，同時也是對於第一與第二的研究問題的回答。審美理由本身會因為「審美」和「理由」兩組概念的矛盾而導出一組二律背反，要問「審美理由如何可能」就必須消解審美理由的二律背反。通過康德在《判斷力批判》中「確定概念」與「未確定概念」之分，以「未確定概念」消解了審美理由的矛盾。審美理由的基礎是未確定概念，因此可以同時既是審美的又是理由。消解了審美理由的矛盾後，第四章末節談論審美理由可能性條件的四種表述方式，

這四種表述方式其實也就是康德美學裡美感的四個環節。

第五章談論審美理由對於運動的意義。本章首節談論了人是否可以基於審美理由運動的問題，本文認為只要人可以無私趣的參與運動、加上運動的本質是審美的，那麼人就可以基於審美理由而運動。第二節開始談論審美理由對於運動意義的問題，首先對於意義的分析，發現對意義的理解，除了有實用的意義之外，還存在著審美的意義。實用的意義指向一個目的，但審美的意義不必指向一個目的，因此不會發生失去目的即失去意義的情況，相較之下審美的意義是更純粹的。審美理由對於運動的意義即在於此，人通過審美理由運動並沒有抱著目的，運動也不再是任何目的的手段，人也因此能在運動中感受到美感帶來的純粹愉悅。

第二節 研究問題之回答

一、審美理由的可能性條件是什麼？

審美理由的可能性條件為「未確定概念」構成的規則，有別於「知性概念（確定概念）」，未確定概念是知性無法把握的。

由「未確定概念」構成的審美理由可能性條件分別有四種表述方式，分別是：

1. 審美理由是令人愉悅的，但只能是無私趣的愉悅感。
2. 審美理由有普遍性，只能是主觀的普遍性。
3. 審美理由有合目的性，但只能是無目的的合目的性。
4. 審美理由有必然性，只能是主觀的必然性

二、釐清審美理由是否為普遍與必然的？

因為先驗哲學方法的特性——先肯定普遍必然的既與經驗事實，再為其尋找可能性條件——，審美理由在其可能性條件確立了之後，其普遍性與必然性同時獲得

保證。因此剩下要做的是對審美理由的普遍性與必然性做說明。

由於普遍性與必然性的基礎相同，以下僅討論普遍性。審美理由的普遍性不是客觀的普遍性，審美理由普遍性根據在於主體擁有相同的認識結構，因此屬於主觀的普遍性。主觀的普遍性是一種可能性的普遍性。審美理由的普遍性在於所有人都「必然可以」基於審美理由而行動，而非所有人都「實然是」基於審美理由而行動。

三、審美理由對於運動的意義為何？

基於審美理由運動的人，較能感受運動審美的意義。審美的意義與實用的意義不同。實用的意義必須建立在一個目的上，只要目的消失意義也就跟著消失；審美的意義不建立在一個目的上，不會因為失去目的而失去意義，因而是開放的、純粹的。就這一點而論，審美的意義價值上高於實用的意義。

第三節 結論與建議

本文以「理由」作為探究運動與美學的中介連結，一方面因為多數運動美學相關研究只把焦點放在觀賞運動的層面，而忽略了對於運動員親身投入運動的美感經驗；另一方面，談運動的理由比起只談運動經歷本身，多了價值與意義的討論，因為理由本身就是一種價值與意義的選擇。

筆者相信運動的最高價值在其純粹性。康德美學中，與純粹相對的是私趣或目的，在這個意義底下，運動的最高價值莫過於人可以無私趣、無目的的投入運動。運動中的審美理由，正是在探討這種價值。

然而本文發現，運動的本質其實就是審美的，只是身處現代社會的我們習慣用實用的觀點去看待事物，因此常在考慮一件事情之前，總是要先問它是否有用？

是否對我有利？這使得原本美的運動，不再容易美麗。其實這犯了預設前提的錯誤，我們不該預設實用的觀點對一切的事物評價。審美的意義告訴我們，除了實用的意義之外，還存在其他不同意義等著我們去體驗與感受。運動就是讓我們去感受這些意義的最佳方式之一，人類通過審美理由投入運動，生命的意義也在其中被創造與開顯。

另外，運動和美學仍然有許多探討方式等著我們發掘，例如運動與藝術、運動中的美感經驗、運動與崇高……等。而美學的理論也不僅止於康德美學，其他美學理論如黑格爾美學、當代美學、後現代美學，都非常值得與運動一起做探討。運動與美學相同之處，在於兩者都屬於感性的對象，卻可以透過知性的方式加以討論。這不意味著我們要用知性去壓抑感性的一面，毋寧說是將兩者的調和。正如康德所認為，美感的愉悅裡知性與想像力處在和諧愉悅的狀態；運動亦是如此，人在運動中感性與知性調和融洽。連結知性與理性，是運動與美學最大相同之處。

國內運動與美學相關的研究甚少。在哲學的領域裡鮮少人以美學談論運動；在運動的領域裡則鮮少人深入美學的理論。本文期待透過對運動與審美理由的探討，能為運動美學提供不同的視角，期待將來有更多人重視運動美學的課題。另一方面國內的運動員也不重視美感的價值，越是高層級的運動員，越容易迷失在功利主義與成績主義的漩渦之中，本文希望透過探究審美理由的意義能夠喚醒運動員重視美感的價值。

文末，以筆者撰寫本文之初的一段日誌做為結尾，其代表了本文最初的動機，也代表了本文最終期待能夠傳達訊息：

運動之所以迷人，之所以讓我們一次又一次的投入進去、走入其中，

是因為它讓我們懷抱希望，然後絕望；卻又讓到了谷底的我們看到天堂。

這一路之中，會發現自己的懦弱，發現自己很渺小，

這一路之上，開始會跟自己對話，深刻的智慧將會萌芽。

孤獨有時候會席捲而來，但寂寞的美好卻往往出現在這些安靜的時刻；

你看到了身邊一些人溫暖的力量，就像深夜微笑的月光一般，你才相信你

不再懼怕跌倒。

或許，到最後，峰迴又路轉，你不一定會到達原本渴望的山峰，

但一定會找到一個出口，一片為之讚嘆的美好風景，

你知道自己比自己想像中還要堅強。

然後，人生，就在這一片美好風景裡面！

(引自本筆者 2012.11.20 日誌)



引用文獻

中文部分

- 文哲 (Christian Wenzel), 《康德美學》(李淳玲譯), 臺北市: 聯經出版, 2011。
- 王丁財、程峻, 〈運動美學之探討〉, 《大專體育》, 85 (臺北市, 1996. 8): 86-91。
- 加納 (S. Gardner), 《康德與純粹理性批判》(劉育兆譯), 臺北市: 五南出版, 2009。
- 包姆嘉特納 (M. Baumgartner), 《康德純粹理性批判導讀》(李明輝譯), 臺北市: 聯經出版, 1988。
- 石明宗, 《運動哲學—愉悅+智慧之旅》, 臺北市: 師大書苑, 2009年。
- 朱光潛, 《西方美學史·上卷》, 臺北縣: 頂淵出版, 2001。
- 朱光潛, 《談美》, 臺中市: 晨星出版社, 2003。
- 佛格林 (R. Fogelin), 《維根斯坦》(劉福增譯), 臺北市: 國立編譯館, 1994。
- 沃爾夫 (Robert Paul Wolff), 《哲學概論 (About Philosophy)》(郭實渝、但昭偉、蘇永明、林逢祺、林建福合譯), 臺北市: 學富文化, 2001。
- 林火旺, 《倫理學》, 臺北市: 五南出版, 2004。
- 林火旺, 《基本倫理學》, 臺北市: 三民出版, 2009。
- 孫振青, 《哲學概論》, 臺北市: 唐山出版, 1972。
- 康德 (Immanuel Kant), 《純粹理性批判》(鄧曉芒譯), 臺北市: 聯經出版, 2004。
- 康德 (Immanuel Kant), 《實踐理性批判》(鄧曉芒譯), 臺北市: 聯經出版, 2004。
- 康德 (Immanuel Kant), 《判斷力批判》(鄧曉芒譯), 臺北市: 聯經出版, 2004。

- 張成林，〈運動美學初探〉，《光武學報》，16（臺北市，1986.12）：101-120。
- 曹俊峰，《康德美學導論》，臺北市：水牛出版，2003年。
- 許立宏，《運動哲學教育》，臺北市：冠學文化，2005。
- 陳定雄，〈運動美學之研究〉，《體育學報》，10（臺中市，1981.6）：231-259。
- 麥欽納力（Peter K. McInerney），《哲學概論》（林逢祺譯），臺北市：桂冠出版，1996。
- 彭孟堯，《哲學入門—想想哲學》，臺北市：洪葉文化，2006。
- 彭孟堯，《知識論》，臺北市：三民出版，2009。
- 彭孟堯，《哲學方法論》，臺北市：新學林出版，2015。
- 曾文誠，《棒球驚嘆句》，臺中市：好讀出版，2005。
- 賀瑞麟，《今天學美學了沒》，臺北市：商周出版，2015。
- 黃芳進，〈運動美學詮釋—高達美的藝術理論與世界之對話〉，臺北市：國立臺灣師範大學博士論文，2007。
- 黃振華，《論康德哲學》，臺北市：石英出版，2005。
- 劉一民，《運動哲學研究—遊戲、運動與人生》，臺北市：師大書苑，1995。
- 劉文潭，《西洋六大美學理念史》，臺北市：聯經出版，1989。
- 歐尼爾（William O'Neil），《世界級體壇菁英成功故事》（枝極譯），臺北市：智庫出版，2005。

英文部分

- A. Lesser, "Aesthetic Reason for acting", *The Philosophical Quarterly*, 86(Oxford, Jan, 1972): 19-28.
- Allen. W. Wood, *Kantian Ethics*, New York: Cambridge University, 2008.
- Anthony Kenny, *The Rise of Modern Philosophy*, New York: Oxford University,

2006.

Clive Cazeaux, *The Continental Aesthetics Reader*, New York: Routledge, 2000.

Daniel Herwitz, *Aesthetics: Key Concepts in Philosophy*, London: Continuum International Publishing Group, 2008.

David Hume, *An enquiry into the Principle of Morals*, South Australia: eBooks@Adelaide, 2014.

Hegel, *Phenomenology of spirit* (translated by Miller), New York: Oxford University, 1977.

Immanuel Kant, *Critique of the Pure Reason* (translated by Paul Guyer), New York: Cambridge University, 1998.

Immanuel Kant, *Critique of the Power of judgment* (translated by Paul Guyer & Eric Matthews), New York: Cambridge University, 2000.

Michael Novak, *The Joy of Sport*, New York: Rowman & Littlefield, 1993.

Paul Guyer, *Kant's Critique of Pure Reason*, New York: Cambridge University, 2010.