

《國立政治大學哲學學報》 第四十二期 (2019 年 9 月) 頁 91-126

©國立政治大學哲學系

特別刊載

共同感與判斷力： 一個詮釋學與康德哲學詮釋 之間的探問

張鼎國

(1953-2010)

國立政治大學哲學系

地址：11605 台北市文山區指南路二段 64 號

編按

適逢張鼎國教授逝世 9 周年，本期學報特別刊載張教授生前未正式刊登的論文，以為紀念。本篇論文初稿發表於「國科會哲學學門 93-97 學年研究成果發表會」(2009.09.26-27)；本刊除了校正文字錯

責任校對：王尚、向富緯

DOI: 10.30393/TNCUP.201909_(42).0003

誤和參考文獻之外，未修改任何內文，以保留張教授文中對議題的完整思考及其哲學文風。

關鍵詞：共同感、共識、判斷與判斷力、教化、邏輯論理學、
哲學倫理學

共同感與判斷力： 一個詮釋學與康德哲學詮釋 之間的探問

本文要繼續探討經典文本的解讀，與過往哲學思想如何能夠再被理解、再被應用發揮的課題：一個哲學詮釋學理念自身如何付之運作，如何落實自身主張而不至於背離經典原文的課題。我們選擇的兩個核心概念，是高達美《真理與方法》卷首為要重振人文主義教化傳統，特意詳加講說，用來和他所謂「科學方法論」相抗衡的一系列古典概念裡，其中緊密相關的兩個主導概念：一個是「共同感」，一是「判斷力」，而同時構成一鮮明切要的哲學問題。

但另一方面，正因為拉丁文的「共同感」(*sensus communis*) 和德語的「判斷力」(*Urteilkraft*) 這兩項語詞，剛好都是理解康德的批判性先驗觀念論，在闡述其整體理論建構時較易引起爭議的論題；而且，高達美雖然使用兩個完全相同的字詞，但至少在 1960 年時，竟又總是採取對康德高度存疑的姿態品評議論之。因此可知，這其間的問題疏解，會出現非常有意義的探問與考察雙向動機：既能讓我們遵循哲學詮釋學本身主張，去進行相關文本及學說體系上的審核與再審核，又勢必兼顧如今重啟康德詮釋時，新的理解之時代性與適切性向度。

「共同感」和「判斷力」這兩大重要哲學概念，看似單純，實際上理論背景複雜，發展線索紛多且糾結。而《真理與方法》問世時，高達美為彰顯他心目中的詮釋學特色，一面回顧過往眾多學說，引用推崇，一面刻意抗衡康德影響到後來的某些理解和立論，指出他認為

不恰當者，使得這份工作頗為不易，卻也格外令人注意。因為這裡面，立即會有詮釋是否得當的問題，有兩種哲學立場根本差異與明白表述是否成立的問題，同時還有我們繼起者該如何從中勘察相異中究竟有無相通的探索可能。

至於原本的康德哲學本身，康德早先對這二個概念的討論，呈現最多的當然是在《判斷力批判》裡，尤其對前者 *sensus communis* 的討論，幾乎都集中在美感判斷、有關「鑑賞判斷」(*Gesmacksurteil*) 的主觀先在基礎之部分。而近年來，因為第三批判研究在學界理解康德上重要性提高，¹「共同感」學說的探討更儼然有成為顯學之趨勢。不過在此須先聲明：本文所為，重點並非美學或藝術哲學問題，不是高達美對康德美學思考的評議和解讀，而要側重倫理法政、文化歷史進展的實踐哲學立場。畢竟，「共同感」不僅是個美學概念，更屬邏輯推理概念，它是關係著概念、判斷與推論的普遍法則問題的；況且，「判斷力」所涉及的面向則範圍更廣，更不能只從最單純主觀的美感判斷活動看待。

以下本文將進一步指明「共同感」和「判斷力」問題所在，這兩者置諸當前哲學思考中的重新探討意義（壹）；其次，先重拾康德哲學中一個受忽略的理性理念，並檢討其翻譯解說：比如說，是「共同感」或是「共感」，或先天而言的所有「共識」之可能（貳）？這一節之後，轉而對照哲學詮釋學興起之際，於振興人文教化傳統用心下，對使用同一語詞、但意義更寬廣的古典概念新探。我們要問：「共同感」或「共通感」究竟何者為重（參）？轉進到第肆節時，再提出同樣對比脈絡下的「判斷」與「判斷力」議題（肆）。最後還必須處理的，則為語言、修辭與判斷、詮釋與理解應用的問題。雖然這一連

¹ 以 1991 年的 Spindel Conference (*System and Teleology in Kant's Critique of Judgment*, Memphis State University) 和 1998 年在 Maastricht 所舉辦的康德專題會議 (The Kantian Turn, Jan van Eyck-Academy) 最具代表性。

串考察仍極度複雜且未易有定案，至少可指出當今康德詮釋一個不致曲解原意的可能方向（伍）。

壹、共同感與判斷力：實踐哲學的考察

「共同感」與「判斷力」都不是簡單問題，亦不是清楚自明的理念及概念，但又是進行思考、表達意見，直到語言交往中溝通論辯、尋求理解詮釋的整個活動過程間，無時無刻不起作用的運行要素。我們不妨先扼要言明地再度探討它們，且特別要以兩者並重的方式進行，實有對應著當代哲學思考的特殊考量。若講抽象點，任何兩個部分要用連接詞“und”聯結並論，皆非易事。² 若說哲學工作上，則《存有與時間》如此，《真理與方法》亦然。本文讓「共同感」與「判斷力」合在一塊討論，並進而主張：現今要由實踐哲學的向度切入兩個問題，可更突顯當代思考的積極意義。

先就第一個部分「共同感」來看。筆者多年前撰有一文，³ 討論當代詮釋學論爭中出現過一個關鍵差異，Karl-Otto Apel 曾批駁高達美雖講求「共同感」(sensus communis)，結果卻只是歷史累積和文化沿襲，會欠缺用以避免迷信權威或因循故舊的個人反思能力。Apel 自身於 60 至 70 年代間，集中論述理想化詮釋共同體以及倫理學優先時，他和 Habermas 理想言說情境的主張一致，在於嚴格要求所有成員的普遍同意，因而強勢地稱之為「全體共識」(consensus omnium)。(張鼎國 1999：67-68) 按照論述倫理學或溝通行動理論的學說，哲

² 可參考 Rüdiger Bubner 的專書 *Hegel und Goethe* (1978)，及其文章 “Was heißt Synthesis?” (收錄於 Bubner 1992: 94-110)。

³ 編按：此文應指作者在 2004 年發表於《中國詮釋學》第 2 輯中的論文〈共通感、團結與共識：對當代詮釋學思考下的相關實踐議題之審思〉。(張鼎國 2004: 94-109)

學必須具備規制性的理性理念和規範性的最終倫理要求，那是遠超過詮釋學的相對主張或情境脈絡說之上的。當時他刻意列舉的這個 *sensus communis* 和 *consensus omnium* 兩項主張差異，正對照出「共同感」成問題的徵結，區隔開論究終極奠基的先驗哲學立場，以及僅講求普遍通行和實際發生的詮釋學主張，因而增添一章康德之後至今極具創新意義的發展，並形成一方面能維護康德主張，一方面能反駁海德格、高達美哲學詮釋學的另一側面之有力見解，可視為對理解發生說提出強而有力的修正。

稍後，筆者另一論文探討啟蒙時期的「思想中定向」說時，也直接回至康德著作，指出康德先驗哲學講求有效知識是採取客觀的「必然性與嚴格普遍性」(*Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit*) 為高標準，他要闢建更確定的學術之途 (*einen sicheren Gang der Wissenschaft*)，是不同於前批判的「普通」、「世俗」(*gemein / vulgär*) 或僅止為一般的、甚至訴諸一般「健全 (*gesundlich*) 人類悟性」的共通見解，因為一般心智正常者仍難免受到一時一處的情緒影響，意志未定而聽信讒言，以致誤判局勢。這是康德哲學首重理性優位思考，相較於啟蒙時期其他思想家的一大特色。因而康德在鑑賞判斷的分析當中認真探究「共同感」的哲學意義，和當時以至於現在所謂「常識」、「共識共見」、「人我共通之感」不同，和風俗教化裡的「品味」、「趣味」、禮儀規範等講求的說法，的確也有很大差異。

康德有時候也直接用德文 *Gemeinsinn*，但論述特別慎重其事，涉及關鍵處如其他例子會保留拉丁原文的 *sensus communis*，或許因為 *Gemeinsinn* 於當時語意很受英語世界「常識」學派 *common sense* 一些學說的影響，為康德所不取。所以《判斷力批判》雖然 20、21、22 三節都以德文 *Gemeinsinn* 標題，內容論述間至 40 節，將整個鑑賞判斷活動分析透徹，拉到一更高視域時，就把明顯包含著一「主觀必然性」在內的 *Geschmack* 確定為 *sensus communis* 的一種，但

當然不會是惟一的一種，康德後來一些可發展而未詳盡發揮的論議可知。

再就第二部分來說，「判斷力」與「判斷」都不單是理論邏輯問題，還更多是直接相關到實踐哲學與情勢評估、行動決斷的問題，那也是不爭的事實。筆者認為，若對當代而言，後者（「判斷」）重要性又更勝一籌，這也是不言而喻的。近代哲學傳統上，也是始自康德的一項重要劃分：「判斷力」(Urteilkraft / power of judgment) 為將特殊者、繁多者攝之於普遍者、統一者之下的認知能力，這是單純就普遍者已然給予的情況而言，謂為「決定判斷」。若普遍者付之闕如，須由特殊者身上尋覓，以得致一普遍共通者時，則謂之為「反思判斷」。眾所周知，第三批判對「反思批判」多所倚重，也有許多發揮，尤其關於一個主觀的先天原則，如何可擴大到共同可接受之問題，不僅關係著審美判斷中鑑賞趣味的普遍可傳達性 (Mitteilbarkeit / communicability)，也是所有自然改造中提出技術上可客觀實現之設計，而文化理念上能夠有楷模範例可取的必要考量條件。

今日言之，重新檢討「判斷力」的問題，審視「構想力」的積極參與並作用於其間，已經成為現今哲學思辨與文化情境各方面的新議題。⁴ 康德哲學為一整套構思嚴密的批判哲學，但進入今日的哲學情境，仍有其值得再次檢視而被發揮應用之處。近年來針對海德格於 1929 年左右的康德詮釋（但集中於《純粹理性批判》），與 1960 年高達美對康德鑑賞力與判斷力美學思考的批評，筆者體認到重啟文本解讀和系統檢視的重要性。只不過這一取向，畢竟也不能輕率為之。特別是許多反對高達美之反對康德的詮釋，其中特別有所謂「海德格與高達美的學說『把判斷玩成了前判斷』」（“Downplay of the judgment

⁴ 可參考 Robinson & Rundell 1994。

into prejudgment”）」⁵ 這一針砭，更是極具挑戰性的。因為高達美明白宣稱過：「因而個人的前判斷遠比他的判斷更是他的歷史實在性之存有。」⁶ 而且這其中，關於他對所謂「前判斷」、甚至一般常說成「成見」或「偏見」的 *Vorurteile* 有何不同以往的解說，又是一層前所未見的新發展；故而，批評得不是完全沒有道理。

所以再就第一部分和第二部分合成新局而論，則康德第三批判引致共同感討論的重要段落裡，共同感已勢必是和下一判斷，從而是和普遍先天而論的判斷力有關。這裡不僅要從自然與自由的領域來探究，更推進到預想感性面對優美與壯美時，悟性如何與構想力合作，到思考自然中的生命有機體時，理性又如何推論無法單依靠因果法則去解說的、自然目的、最終目的、合目的性的哲學問題，自由領域的討論如何接回自然。本文研究判斷力問題，特別偏重實踐哲學觀點，人在自然當中，依據自由的理念立法而行事。判斷與判斷能力問題，在世局萬變，影響深遠的情況下格外迫切，而且又回到「共同感」問題。其實不單高達美與海德格，當鄂蘭 (Hannah Arendt) 以政治思考去詮釋康德《判斷力批判》中「判斷」與「責任」因「想像力」而產生聯結時，她同樣置「共同感」於一關鍵地位上。「共同感」為做出正確判斷的基礎，任何負責任的自我思考與自行，都自始包含著由「共同感」自我檢測的最終道德要求。這是由理性的先驗批判出發，邁向理性的公眾使用的必經之處，康德當初並非無所見，只是此等實效問題之切要性於今尤甚於往。事實上，有關康德第三批判《判斷力批判》中「共同感」主題的研究，會提供豐富的材料，以探討人類心靈在生

⁵ Makkreel 2008: 29。這是同樣研習詮釋學理論而一直替康德第三批判辯護的學者 Makkreel 所言，算是最新、批評得最強的一項表述，但同時針對海德格與高達美而發。

⁶ Gadamer: *Wahrheit und Methode*. GW I: 281。以下一律引用全集版。原文斜體字，是他討論過海德格「前理解」(Vorverständnisse) 學說後的大膽結論。

活世界進行「認知」(Erkennen)、「意願」(Wollen) 與「判斷」(Urteilen) 間的活動。

貳、先驗哲學立場：「共同感」、「共通感」或「共感」、或「共識」？

我們首先從康德先驗哲學完整體系裡，這個以往未受充分重視、而學者們一再轉譯及各自解說當中，仍然莫衷一是的概念 *sensus communis* 進行探討。這是個理性的理念，理性可出諸自由而不悖逆自然的情況下，提出來當作一主觀的普遍可傳達原則。目前由於《判斷力批判》於先驗哲學中扮演一提高至「完成」(Vollendung) 的地位而備受看重，於是不單「鑑賞」或即有關 *taste* 的問題，連帶的如「共同感」問題都更形突出而成為理解其論述及評估其效果的關鍵。甚且目的論的判斷如何接續進行，這更涉及理性與生命的結合可能。⁷

現今鄧曉芒新譯的中文版《判斷力批判》裡，凡是關於 *Gemeinsinn* 和 *sensus communis* 的地方，兩者都譯作「共通感」，與洪漢鼎中譯《真理與方法》裡高達美使用同一語詞時趨向一致。但是當康德論說其一種 *gemeinschaftlich* 之感時，仍用「共同的感」譯法。同樣新近的新版英譯第三批判⁸，已經將鑑賞判斷中的 *Mittelbarkeit* 改譯為 *communicability*，而 *Mitteilung* 則為限定於藝術審美間的 *communication*，等於是把兼具「告知」、「傳達」與「分享」、「交流」等意思的那個語詞，提前於美的分析論出現而化解康

⁷ 生命感之振奮見 Makkreel 1998，理性與生命結合說可參見 Gerhardt 2002 兩部著作。如後者曾直言：「共同感」看似沒有內容或內容未定，但其實「*sensus communis* 即為我們所有人都連接起來的生命之感」。(Gerhardt 2002: 282) 其重點在「所有的人」。

⁸ Kant, Immanuel. 2001. *Critique of the Power of Judgment*. Ed. and trans. by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press; Revised ed.

德美學是否主觀化立論之質疑。這些發展與新譯新解的趨勢，都和當代哲學思考取向、議題側重有關，置 *sensus communis* 的討論於現有多樣化的哲學情境當中。

我們暫且撇開康德與高達美的著作與解說糾纏不說，如果改以中文語意及可能引起的語境效應而言，不論從「能感」或「所感」側面著眼，「共同感」強調堅定不疑的共同理由與根據，是依循法則可證立為普遍有效且屬於客觀必然者。「共通感」則略遜一籌，倚靠不時去喚起共通與共鳴之感，或動之以情、或說之以理，或兩者並用以感動大眾之心。後者倡言普遍流通，但未必是全體一致，甚至相當程度上仍有待交流協商。⁹ 筆者個人曾經從修辭學、論題學復興與「共通感」確認的當代詮釋學立場，探討哲學詮釋學與溝通共識理論的異同。我們可以發現詮釋學強調經驗轉變，會從已達成和可達成的共識共見側面著手，卻對最終立基以及無例外的規範缺乏興趣。但詮釋學人文教化傳統下對一個古典概念的重新探問，讓此問題的考量和批評顯得一時間異常尖銳。¹⁰

例如鄭志忠最近所提出的一個具創意的譯名（2009），直稱其為「共感」，可避免前述究竟為「共同感」或「共通感」的爭議。這樣新譯法確有一優勢，它特別能針對審美活動之鑑賞判斷而言，故須照顧到情感上可能感受的 *Affektion* 先天之發生狀態，進一步更探究其中必然已有擴充開來、與他人可為共有或相通之處，故又能安然且適切地隨時回返自身，保持自我始終一致而協調可運作。但不容否認，

⁹ Apel 與 Habermas 曾大力批評海德格、高達美，指出普遍流通 *Geltung* 與慣常接受 *Üblichkeit* 並不等於哲學論證上的普遍有效 (*allgemeingültig*) 的效力 (*Gültigkeit*)，其意甚明。

¹⁰ 國內學者鄭志忠和文哲，國外更多學者 Ameriks、Ginsborg、Louguesse、Guyer、Makkreel、Gerhardt、Riedel、Kleist、Goldman、Gjesdal 等可謂一時間都有此共感，而紛紛致力 *sensus communis* 探討的顯題化。

這一譯法也有其缺陷，即無法區分美感或審美上之「共感」，確實還並不等於是邏輯論理上所要求的「共同感」，但後一區分卻是康德要強調的，因為第三批判並不止於「審美判斷」，還有「目的論判斷」；不僅止於要對「無法則之合法則性」進行辯論，還要對「無目的的合目的性」建設加以肯定，甚至於之後他還撰有《實用論觀點的人類學》考察，繼續發揮他關於人在自然中特殊地位之卓越學說。

如上一節所言，我們主張：康德「共同感」原本也是有意繼續放在人類學面向、廣義的邏輯論理學面向，也就是說範圍更見廣泛，而實際涉及到各層次的人類歷史文化發展和實踐作為的眾多領域裡，成為一項隨時都會伴隨著理性活動同時進行的啟蒙要素。理論與實踐的思考、工藝創新與技術改進的設計衡量，促使理性須動用感性與悟性之上的更高能力。想像力、記憶力、反省能力、學識與經歷、溝通與論辯、協調與合作等等，非僅先驗主體具備而是行為者須率先自我設定的能力與相應要求，都會漸次浮上檯面。甚至說人類接受歷史教訓、思考共同命運走向的經驗與能力，目前都成為具有迫切意義的問題。

或許因為主體性的出發為康德所重，因此文哲最近的專著和幾篇文章裡，開始採用 *intra-subjective and inter-subjective* 的方式解說，巧妙避免這樣的內外之分，隱然建議「主體之內」與「主體與（其他可能的）主體之間」分別討論，又符合康德同一主體內有兩種立法機能的說法。其次，當文哲引述康德用到“*gemeinschaftlich*”這一形容詞時，還要特別強調這是「非貶義的」，確實也相當程度表示這個問題其實並不簡單。(Wenzel 2005: 82ff.) 這就有如 Pluhar 譯本在第

160 頁「共有」(shared) 之後要強調「須我們全體」(by all of us) 般謹慎。¹¹

「感」(Sinn) 確實可指「感官」、「機能」，亦可指其所知所覺，思想的內容及感受到的意義，所以會有用詞強烈的 *Unsinn!* 甚至動詞 *sinnen* 即指整個心智活動之思慮。無論康德或高達美，確實都不會從感官之為一物，陷進內感官與外感官之分。但詮釋學方面，高達美會特別聲明他探討「共通感」的非希臘哲學資源，他認為最有意義的不是亞理思多德 *De anima* 裡講的共同感官 (*koinē dynamis*)，而是 *Vico* 承接自古代羅馬民族倫理法政思維的「共同睿思」(*koinonoēmosynē*) (GW I: 28, 30)，是對共同福祉與利益的思慮。無論動之以情，擴大徵得同感，或是以理服人，籲求達成共識，高達美自身哲學之路走的是 *Vico*、*Herder* 歷史文化考察為重，再配合語言思考轉向以發揚光大。高達美也贊同康德對鑑賞與品味是無法充分爭論的說法。但相形下，康德第一批判論 *Ästhetik* 專就感性 (*Sinnlichkeit*) 立論，第三批判正路如新康德始祖 *Hermann Cohen* 於「回返康德」號召下指明的，仍為一純粹情感之學，跟隨純粹知識之學的成果，先驗出發點的重要性、優先性遠超出其他一切可能之上。

因而康德自己於第三批判有意完成兩套經驗論述的聯結後，判斷力的討論，任務是兩個經驗建築物之間的銜接與橋樑，並非另闢領域、新起爐灶，蓋起第三棟屋宇來。但依舊是並不脫離可能經驗範圍之外的聯結，只是特別以拱形石或竣工石般標示其相對應而完成，嚴格限制在可能的經驗範圍之內，各依客觀知識面與普遍道德面所能夠建立的學說之間。眾所周知，康德指出我們全部的認知能力有兩個領域，自然概念（複數）的領域，和自由概念（單數）的領域；因為在

¹¹ Kant, Immanuel. 1987. *Critique of Judgment*. Trans. by Werner S. Pluhar. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.

此兩者間都是先天而再立法。按照這一理解，那麼哲學自身也就劃分為理論的與實踐的哲學。判斷力批判的作用，正視為哲學兩個部分聯結成一整體的一手段，證明了至少無矛盾地設想兩種立法以及各自所屬能力在同一主體中同時存在之可能性。康德關心到實踐之際時，最終講究的往往是一項行為啟動的 *Gesinnung* 問題，而不是內在狀態的 *Gemüt* 情況。雖然人類所有的有意義、合目的行為活動，除了具備相當知識，也處於不受情緒影響的認知能力發揮之外，確實不免會連接到一根本的 *Gemütszustand*，此根源處卻無由深入探討，因為超出現象描述範圍以外。

參、詮釋學興起後：究竟是「共同感」還是「共通感」？

20 世紀中始自 1960 年，高達美詮釋學興起的背景是一個非常不同，甚至於許多人都要承認剛渡過一個令人無法理解的時代。即使他個人若干思考深受海德格影響不談，之前那個時代對理性優位的懷疑，對工具理性的批判，對理論探索工作能否充分指導、解決實踐問題不抱希望，甚至對人類啟蒙與和平相處徹底絕望的呼聲處處可聞。高達美取材自人文主義傳統的教化理念，依序提出的首先是 *Vico* 以《新科學》為代表的，另一種更重視歷史文化的積極見解。可見他反對 *Dilthey* 詮釋學方法論之餘，仍一心期盼人文精神科學的振起，只是深切感覺到擺脫方法論不當限制的必要。因而他言明不願再受科學方法論限制，改談古典的「教化」(*Bildung*) 傳統理念之後，立即提出許多至關緊要的討論，一時間引起不少共鳴。

先從主題面看，「共通感」(*sensus communis*) 為近五十餘年來，由於哲學詮釋學興起後，再受廣泛宣揚的一個古典概念。更因為《真理與方法》卷首，每個人文主義主導概念其實都和 *sensus communis*

相關，根本形成一套「共通感」的舊說新詮釋，預告詮釋學脫離方法論而靠向實踐哲學傳統之發展取向。但與此同時，詮釋學注重歷史性實效的立場，卻也對康德哲學中的美學思考以及倫理學基本架構，展開了一系列不容忽視的檢討與批判。其中最針鋒相對的觀點在於指出：康德丟失掉「共通感」概念原本應保有的倫理與社會政治意涵，因而也讓藝術領域當中不再具備富含真理的知識內容可供汲取發用。

這一項發展，等於是從當代反主體性哲學思維的特殊思考立場，重新論述一種實質性凝聚團結的古典理念，以及即使在今日科技時代仍不可偏廢的地位。一方面，人們會執守每一文化生活必有的一群核心價值與信念，信賴且服膺歷來所積聚而有的大量所謂「具承載力的一致同意」(die tragende Einverständnisse)，或即彼此之間的理解、相互共同信賴的判斷，以做為整體公民社會穩健成長的依據與憑藉。但是另一方面也因此任重道遠，須不斷對這些固有資源再加詮釋求通，以求發揮其現世應用價值，尋求得更廣闊的承載與包容力量。這已經不只是團結凝聚的問題，而是一切公民道德生活的本源。若缺少這一底層的支撐，一切科技進步等等成就所能增添的人類福祉，其實非常有限，然而闖禍釀災的危機卻層出不窮。

高達美始終認為古典傳統中普遍存在且發揮作用的 *sensus communis* 根本就是「一項公民的一倫理道德存在之要素」。(GW I: 37) 但後來德國啟蒙主義哲學的重大轉變下，不再著重具政治意涵的 *Gemeinsinn*，若針對以上所說的「共通感」之理解脈絡而言，中文翻譯成更具有普遍必然與一體絕對意涵的「共同感」會比較恰當。高達美稱此德語世界特有演變是「共同感概念之邏輯化」(*Logisierung des Begriffes des Gemeinsinns*)，並且一路展開他對啟蒙主義、對康德美學、康德倫理學的詮釋學批評檢討。因為，康德哲學中凡事從理性的先天考量與規定出發，探究其根源和普遍可能性的根據，結果是否會

忽略德諺所言“Der Verstand kommt mit den Jahren”¹²——智識及能力與時俱長，或說年歲與經歷並進的這一側面？眾所周知的，高達美對康德美學思考多有評議之餘，接受的是黑格爾所強調歷史辯證下的若干觀點，通過他者以實質改變自我，並且由此出發去批評近代啟蒙與主體性思考的立場缺失。

因此，高達美批評康德哲學在先驗美學的主體性形式之下，喪失掉「共通感」與「品味」（康德意義下較適合譯成「趣味」或「鑑賞」）概念原本應該具有的豐富實質知識內容之意涵，甚至導致整個康德美學領域之主觀空洞化與抽象論理化。原因正是因為：康德把原本實質內含豐盛的「共通感」（*sensus communis*）概念，簡化為主體性及主觀化的「共同感」（*Gemeinsinn*）原則，結果「品味」也僅只是「純粹的趣味」或「先天可共有的普遍的鑑賞力」而已。他指出：「康德否認趣味有任何認識上的意義。它只是一個主觀原則，共同感也被歸結為這樣的原則。」（*GW I: 49*）於是先驗哲學思考下，「共通感」不再提供前述應有的豐富內容，與倫理教化與社會生活緊密相結合的側面，而縮減為「對康德而言，重要的只是純粹的趣味判斷」（*GW I: 50*）。純粹的，即不含加任何經驗內容的、無關歷史積累與延續性的，僅止於主觀先天的先驗主體性而已。高達美所看重的，則是公德心、責任感、「歸屬」或「認同」意義下的共同感、對公共事務與共同福祉的關心與考慮，甚至能夠化解距離、促進友誼的幽默、機智、同情心、理解力等。

其次，再從論述次序面看，依講述提及順序有義大利的 Vico、古代 Stoa 學派、18 世紀英國的 Shaftesbury、羅馬皇帝 Marc Aurel 及人文學者 Salmasius、蘇格蘭 common sense 哲學家 Thomas Reid

¹² 但事實上康德《人類學》著作是確實有此後續發揮的。參見張鼎國：〈指南山麓論「指南」：康德哲學中「啟蒙」與「思想中定向」問題的探討〉（2005）一文。

以及 19 世紀法國的 Henri Bergson。最後才轉回到 18 世紀在德國碩果僅存的一位虔敬教派神學士，當年著作很多而負盛名的傳教士 Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782)。他雖然並未對每一位的學說進行深入的解析說明和比對異同，大致上只取其同樣觀點可以互相輝映的部分，而未見細部論證或批評 (auseinandersetzen)。如此情況，幾乎僅限於摘要式提陳並列，甚至說刻意以不同語言、文化及時代背景，鋪陳出人類理性在歷史進行間「共通感」確有其事的效果。高達美要主張的是：共通感原本是個羅馬人的概念，指大家所共有的，因而使得人際間意見交換和溝通理解並無困難的「公共的感覺感知」(the shared “communal sense”)。這樣一種言之抽象，實際上卻具體而明白的感覺認知，一向都必須以群體間的共同具有與分享為其先決條件，滿足團體成員們對一種內在的團結與凝聚要求。它是真實存在的，而且非此不足以讓群居共在生活世界維繫長久。

從策略面看待，研讀高達美對於往昔各家學說的評論與推介，我們發現他的引證重點與推崇要旨，一律置放於倫理教化與共同生活可能性的側面，美感反而退居其次。因此「共通感」後繼為「判斷力」問題，「鑑賞」或譯「品味」則置諸最末一項，還要執意拉高到善良倫理生活之優質品味的方向去談論。似乎高達美想先破解掉某種之前的哲學格局，鬆動康德哲學關聯深切的立場，然後才能爭取到足夠的揮灑空間，開展出詮釋學的新視域。所以引經據典的廣泛討論之際，他的策略似乎藉此明示西方各語言、各文化發展上都有此「共通」，但著眼點未必完全相同的看法，反而是在德國啟蒙哲學開始攀登至一個高峰時，如此傳統就中斷不前。修辭學的傳統亦然。所以高達美在 Vico 的部分有深入探討，並上接羅馬民族的一般信念，強調「明智」(prudential) 與「善辯」(eloquentia) 的現世關聯。他對 Vico 的學說介紹著墨最多，更重要的是藉由學術上大力贊揚 Vico 的貢獻，最早揭示他要替修辭學地位平反的意圖。雖然，這一語言思考的重要向度，是在《真理與方法》出版後，才日益在遭到不同反對、贊成評價

的情況下，愈受抨擊愈要挺身辯護，終於成為詮釋學與「善良意願」之修辭學密切結合的效應。

高達美的詮釋學立場會主張：生活世界、群體生活底層的凝結力與規範力強大，無論是相互期勉規勸、動之以情或者訴諸於理的，如此力量必定存在且遍佈流行，廣泛為人所接受，即便它不具最終保障及充分理據證成，仍舊保有始終可見的效應。這些內容難免老生長談，不求甚解，但構成文化生活穩定持久的支撐，而且人與人之間要達成共同理解，也離不開這些論點。然而 *common places*、*common sense* 這樣的用語，確實相當危險且令人起疑。因為康德的嚴格審度下，首重其原先必有的悟性上的區分能力在內，悟性先天要求、或說方法論上講求的，正是要避免突發奇想的概念及理性理念，攪入人嚴謹的概念推論當中，未經檢討的他人意見亦然。這也是高達美這位人文主義學者，會依舊要採用拉丁文 *sensus communis* 的原因。甚至說，可推測他會特別如此，是要接下來一口氣區分他與同樣使用此語的康德哲學，無論在「共同感」或「共通感」、「鑑賞」或「品味」、「判斷力」與「判斷」等哲學概念上，都呈現出不同的現代旨趣與發展方向。

肆、「判斷」與「判斷力」的哲學探問

綜合以上所言，高達美展開他《真理與方法》的詮釋學說時，率先對康德提出不少異議，表面上看來屬於美學問題討論，事實上不僅於此，而是深切關係到理解力、判斷力與整個人類經驗世界的各種必要活動。所以他率先指責康德通篇議論「趣味」或譯「鑑賞」(*Geschmack*)，卻根本已抽去所有藝術真理的內容規定，而康德探討「共同感」(*sensus communis*) 這個原則時，又避開其現實政治倫理生

活中的教化意涵。隨之而後，他更全面展開對美學主觀化與審美意識抽象化的一波又一波攻勢。

那麼相繼的，哲學上原本深具認知統合意義的判斷力 (Urteilkraft) 一詞，高達美認為，至《判斷力批判》裡就縮減成單純為審美愉悅之事，亦即對於美的鑑賞之活動：「因而對康德來說那整個能稱為一感官判斷能力的適用範圍，就只剩下審美的鑑賞判斷。」 (GW I: 39) 人間活動裡無所不在，原本表現極為豐富而多樣的判斷能力，若只針對如何進行美的鑑賞而發用，這樣當然算是一種範圍上的窄化，況且康德主要談論的都還只是以「自然美」為優先而已，不是「藝術美」。但事後我們仔細衡量，其實高達美批評並未進一步探討審美判斷之後的〈目的論判斷〉部分，他僅只批評到天才說之後就完全不再跟著康德走。簡單把先驗哲學立場集大成的第三批判，看成「審美主觀主義與不可知論」。目的論判斷當然亦為一種高度而複雜的判斷，它比審美更無須純粹依賴感性取材，而結果正成就更高層次上的自然與自由無礙、理論與實踐的緊密聯結，其同樣不具備另行提供自然客觀知識擴增之功效，卻能夠替《僅為理性範圍內之宗教》及《實用觀點下的人類學》提供更完整充分的開展準備。

如此就高達美看來，不論是共同感或判斷力，在康德那裡都因為過度的主觀先天性立場，既不利於實際經驗的發生、或實踐知識活動的進行，也不易獲得有認知成效的自我理解的果實。高達美自己的意見相對顯得十分積極：他不會執守任何美學的先驗目的，而是把對象明確、且內涵豐盛的藝術經驗，拉進到一種更接近詮釋學式的自我理解之實效上衡量。他自己一貫主張：「藝術就是知識 (Erkenntnis) 而且對藝術作品的經驗是讓這樣的知識成為共有分享的 (teilhaftig)。」 (GW I: 103) 人類生活世界經驗範圍內每一件事情，只要進入理解溝通，都是可共享共有，無法完全排除他人參與其事的。這是他暗諷康德式審美不可知論之理由，也唯有這樣，才會符合人文教化傳統的、

而非徒然標舉一些先驗特徵的經驗美學意義。反之康德美學因奠基於「純粹鑑賞判斷」，對藝術之承認即變得不可能，遑論透過藝術而增進知識見聞，開展眼界而能夠理解自我。這是康德要付出的代價：「他否認 *Geschmack* 的知識意義。它是個主觀原則。」(GW I: 49) 而對高達美幾乎不言而喻的是：「藝術作品的經驗包含著理解，本身表現著某種詮釋學現象。」(GW I: 106) 所以他甚至敢於宣說：「美學必須歸併到詮釋學裡。」(GW I: 170) 因為他始終確信：詮釋學擁有遠比審美意識及史學意識更為寬廣而開闊的人文教養空間，一個博學多聞而自然和歷史知識都異常豐盛、甚至取用不竭的世界，此非康德會優先考慮的。¹³

但是我們仍然可以追問，康德判斷力學說會如此弱勢無能嗎？判斷力在《純粹理性批判》起即歸屬於較高認識機能的家族，為介於知性與理性間的一份子，一個中間環節。《純粹理性批判》中有一「先驗判斷力」的學說，即分析篇第二卷有關悟性先天原理原則的分析。後來到第三批判，由於感性上對「美」的鑑賞，以及理性全幅開展上對「合目的性」的設定與判斷，而讓判斷力的討論提昇到一綜覽全局的高度。不論上述 *sensus communis* 譯成「共同感」或「共感」，問題是康德與高達美之間是否會有「共識」？若套用 Wenzel 分析的措詞，這裡同時關係到 *sensus communis* 的兩個側面：一面是「先天的一普遍的」(apriori-universell)，一面為「地域的一社會的」(lokal-gesellschaftlich) (Wenzel 2006: 127)；前者全盤定論，後者因地得宜，此一矛盾該如何解決。另一考慮，則是順著「普遍可傳達性」，

¹³ 1963 年在〈詮釋學與哲學倫理學〉文章中，高達美也曾宣稱倫理學應接續在更重視實踐活動的詮釋學思考內，但後來，隨著對康德第三批判「美是道德善的象徵」說法之推崇，確實又有所不同。他是否重新意識到《真理與方法》因批評康德美學而低估康德倫理學之不妥？

編按：高達美於 1963 年的論文〈詮釋學與哲學倫理學〉，該文章出處不明，最有可能指的是“Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”(Gadamer 1990d)。

是否就能進入現實生活中的判斷與言說。康德第一批判雖然從判斷表得出悟性的純粹概念，即範疇，但僅就可能的邏輯判斷語式而言，並非實際的語句或言說，康德缺少對語言問題的討論，這也是當初學者如 Herder 等就指出過的。

Pillow 也討論到 Kant 與 Gadamer 爭議的解決之道，在於可指點出康德主要美學教導，如無利害關係、不具概念、無目的的合目的性等等，其實都涉及到「美是道德善之象徵」出現前，對於「審美未決定」(aesthetic indeterminacy) 的深入洞察，(Pillow 2000: 247ff.)¹⁴ 是不可言說的最大脈絡 (Kontext)。於是高達美的「審美不區分」和康德的「審美未決定」，各循不同理路，而仍舊可以會通。但 Pillow 主要重點置放在「隱喻」(metaphor) 的強大語言功能上，這樣主張固然討好當代若干思潮的傾向，卻不合康德先驗哲學立場的根本性格。這與下文第五節有關。

一般而言，傳統上對於「判斷」有同一理論 (Identitätstheorie)、歸攝理論 (Subsumptionstheorie) 和內容理論 (Inhaltstheorie) 三種主要形態，然而，三者皆就表現於邏輯命題和語句形式的判斷而言。但是當前哲學思考大量討論文化創造與歷史評價、社群凝聚及科技創新等現實事務時，甚至牽涉到個人與團體對時局的應變能力時，「判斷」與「判斷力」的問題，就遠比單一學說體系內部的討論更為複雜，也更須進一步挖掘深究。當年，海德格把邏輯學直接當成存有學或經驗理論奠基之後，因而另外拓展一條現象學的康德解讀方式。在今天看來，這條路徑可以是同時擺脫心理學式及傳統邏輯學，也避開形上學及宗教，影響到後來詮釋學對於理解與詮釋之最本源性活動的解說，對當前跨學科研究「判斷」與「理解」的問題很有助益。(Martin 2006, Caygill 1989, Kleist 2000)

¹⁴ 另參考 “What we cannot say” (Schmidt 2004) 一文

若轉向實踐哲學方面，如法政與倫理常規的形成，與判斷力的具體表現上，實即不再把對於康德的《判斷力批判》的文本討論，只限定在美學與藝術理論的範圍內，而會如前所述，從更 *comprehensive* 的哲學視野審查。畢竟康德美學，自始就不僅是一套美學思想而已，其在批判哲學的整體位置裡，還佔有更大的份量及更關鍵的哲學意義。高達美早先強烈不滿康德對美感的處理，其結果是偏向了審美（鑑賞）主觀化（主體化）與藝術內容非概念化（不可知論），更反對康德要從自然美過渡到藝術美的時候，必須依賴一「天才」概念的引進，而其傳佈到後來，竟因此發展出某種不受社會倫理約束的特殊創作群體的想法，造成知識與藝術的徹底分裂，讓人無法接受。於是《真理與方法》中，高達美對康德第三批判思考的批評是不客氣的，毫不保留的，那是為了刻意凸顯詮釋學的理解特徵與理解進行方式。但是從高達美自己 1984 年發表的〈文本與詮釋〉那篇文章起，他自認他對一些傳統哲學經典文獻的態度，有了相當程度改變。¹⁵ 他對康德《判斷力批判》的討論和評價，也成為最明顯的一個實例。高達美後學 Jean Grondin 受此影響，更在他的《康德導讀》裡將整個《判斷力批判》理解為合目的性根源，是相當發揮詮釋學主張的詮釋。¹⁶

伍、概念與語詞、詮釋與判斷

儘管大步跨出、邁向實踐哲學是極為有意義的哲學探索，但限於時間，本文於尚未完成狀況下，這一節裡暫時先提出幾個繼續探問「共

¹⁵ GW II: 330-360。高達美或許正是經歷德法詮釋學論爭後，所受到德希達的巧妙批評的影響。

¹⁶ 參見 Jean Grondin: *Kant Zur Einführung* (1994) 一書第 9 章。

同感」與「判斷力」的可能方向，嘗試解決高達美詮釋學和他自己對康德哲學詮釋之間的問題。

第一條路可能又會偏回到理論探究之途，展開一套又一套哲學系統的研究與比對，檢討它們是否各自說理融貫、發展精實。這其中，包括重啟先驗哲學的探討，替康德《判斷力批判》進行「作者原意」的辯護，是屬於學術性的、嚴謹的經典詮釋與思想考察工作。其可能成果，會指出經典文本的選擇、認定以及理解、取捨間的種種詮釋問題。換言之，這不僅須有認真解讀第三批判全書的準備，還有如何適切看待整個先驗批判哲學傳遞到今天的問題。¹⁷

「先驗」意指先於經驗而作用於經驗的發生，是先於經驗而規制住客觀經驗知識之可能範圍，先於經驗而作為有關經驗中對象知識成立之根據條件的。康德哲學裡，理性和悟性在同一塊經驗的土地上，但可有兩種不同立法方式，不會互相造成損害。因為自然概念極少影響到通過自由概念的立法，一如自由概念極少干擾到自然的立法。先驗探究進行到第三批判時，則鑑賞與目的都是判斷力的表現之處。

當然，許多學者如 Jean Grondin¹⁸ 認定一個統一而完備的對「何為先驗？」的解說，可讓今日的哲學接受者，已非康德原先所講說的能滿足。但如哈伯馬斯論「去先驗」與「再先驗」的哲學問題，其所見所思，至少大部分是出自與海德格、高達美、傅科、德希達，甚而 Richard Rorty 等哲學立場長期對抗的見解。二十世紀起愈來愈明確的後形上學趨勢下，對超感性、非實證事物之理解認知如何進行？當代

¹⁷ 偏 Dilthey 詮釋學傳統的學者 Makkreel 最早開始如此還原工作。康德學者曾有 Guyer、Ginsborg、Longuenesse 多人出面拯救康德美學規範性、客觀論述面，駁斥先驗之要求由主體出發並非就是所謂「主觀的」。重啟先驗之路的還有 Shockey (2008) 和受 Apel、Habermas 語用思考影響而修正海德格、高達美的 Cristina Lafont，論語言開啟如何必須接回先驗普遍。

¹⁸ Grondin 1994: 150-151，內文中註釋 10。

詮釋學所言「理解」(Verstehen / understanding) 之根本活動，所謂會有一種理解、詮釋與有效應用之間的緊密聯結，這和古典哲學中匯聚於悟性之各種「綜合」(Synthesen) 作用^(複數)間關係如何？最重要的：一向反對主體性思考，反對抽象意識的高達美詮釋學，真有可能接續回先驗之途？

另一主要的論述方向為 Allison 所說 Discursivity Thesis，強調康德「哥白尼轉向」下不僅要求對象符合我們的知識條件，更特殊的是康德先驗觀念論要求對象要關係到我們對理性認知活動的推論辯解性質——Discursivity——之分析上，而非逕自自由感性直觀為條件，後者僅為從前經驗主義的態度。(Allison 2004:12) 這一方向，不僅會緊守將康德思考整體為一先驗觀念論的詮釋立場，特別是繼續進展到藝術欣賞與創作、文化發展、歷史使命等面向，更落實到語言論談、概念陳述與推證的哲學工作當中兌現。

若回到康德文本，diskursiv 是指非直覺而然的，不論感性直觀或所謂「智的直覺」。這個 diskursiv 的用詞是與 intuitiv 相對而說。〈論形上學的進步〉說：「通過概念的知識稱為 diskursiv 的，在直觀中的為 intuitiv；事實上連接成一知識兩者都需要，它們是由我每次優先注意到的作為其決定根據者所命名的。」(Kant 1998a: 666) 換言之，凡悟性知識即走概念之路。從前學者如牟宗三等都譯 diskursiv 為「推論」，而勞思光與關子尹則譯「曲行」。兩者都很有道理，也不離原意。然則這個德語形容詞來自拉丁文 discursus，一般而言，可以指生動的講解、談論一件事情或一個道理，但學術上較嚴謹用意就必須是講求方法與步驟的、步步為營且言之成理的處理——特定學術研究議題。另外則是現代語言學與語言科學興起後，專門又指由語言參與者 (Sprachteilhaber)，各依其語言能力 (Sprachkompetenz) 為基礎所實際產生的發言陳述。這些說明固然不能證成當代詮釋學所言思想與語言的一致性，卻很容易解讀得出話語、論述、語言表達於哲學

思維中的切要性，也讓人更瞭解溝通行動理論所以自稱「論述倫理學」的原因 (Diskursethik)。

不過困難是，康德第三批判雖然已昇高至發揮理性之全體大用，甚至於觸及理性勢必面對理性理解內含之詮釋 (Auslegung der Vernunft) 的工作，以知悉其須經由論述之曲折或中介，但其實卻始終未真正提出實際生活當中的語言活動層面為主題。康德反而會要求批判思考者，先行阻絕「說話術」(ars oratoria) 會淪為欺瞞鼓譟的工具之虞。所以，我們不能單從這裡出發去論說康德《判斷力批判》與當代詮釋學思考或「普遍語用學」、「先驗語用學」的親和性。

第三條路則不必嘗試從當代語言思考回頭去改造康德，不須從語言論述、概念與概念間推定著手，而集中考量高達美自己都承認不容輕忽的康德學說要旨：「美是道德善之象徵」。如今質言之，康德第三批判的重心不是無瑕疵、純真無害的「詩的藝術」這件事，而是「象徵」(Symbol)，是能夠讓美的理念找到其感性表達方式的特殊途徑。美，無論自然美或藝術美，皆為輝映道德善的存有加值，讓客觀認知與合理行事間取得先驗上的聯結。畢竟康德倫理學而非康德美學，才是康德先驗哲學的勝場。高達美於 1978 年論「美」的文章轉而稱許「象徵」的強大力量，和他在 1960 年時有很大不同。¹⁹ 但同樣困難的是，這裡不但需要探討「構想力」與「判斷力」的合作，也涉及康德「圖式論」、實踐判斷力的「類型論」²⁰，還有高達美自己對「語詞——概念——圖像」間的複雜而經常作不同應用的解釋。

¹⁹ 編按：高達美 1978 年論「美」的文章出處不明。目前已知高達美於 1978 年發表了 5 篇文章，最有可能跟「美」之議題有關的文章是“Ästhetische und religiöse Erfahrung” (Gadamer 1990b)。

²⁰ 康德自第二批判開始採用「類型學」(Typik) 方式而非「論題學」(Topik)，立論上確實還是更重視先天定「類型」(typus) 之可能，遠超過世俗間品評人物和後天性格類別劃分的尋常話題。這和第一批判裡，先驗圖式論的立論位置是相當而一致的。

此外說到實踐判斷力問題，「共同感」與「判斷力」的探討，無論康德講 *ein gemeinschaftlicher Sinn* 或高達美講 *ein allgemeiner Sinn*，似乎都無法充分滿足必要的討論。或許是從高達美要刻意批評康德美學中「共同感」空洞化兼主觀化，或許康德事實上很可能成就一套不輸詮釋學「共通感」的邏輯學「共同感」學說，不過尚未繼續開展也缺乏豐富的論述題材。如今，我們不妨可從康德 *Gesinnung* 與 *sensus communis* 間，再去論述一可能的關聯。*Gesinnung* 一般是指思想、觀點、信念，思考傾向和道德品格上的一種基本態度，長久而固定的表現方式。*Gesinnung* 雖屬理性主體面出發，但同樣可以發出志同道合的普遍呼籲及要求同意。從行為與意念之間的關聯來看，先天的理性自主、意念正直，同時又有充分知識而信心十足，這一出發點到後天的行為履踐及理想實現之間，果真可以是一脈相通、一路順成並預估對行為後果負責的。

整體而言，若說康德先驗哲學是把 *Gesinnung* 與 *sensus communis* 的關聯鎖定在這樣的先天綜合上，那麼 *Gesinnung* 表示實踐上可以純然反求諸己，是操之在我而自行負責的，但在《判斷力批判》中，*ansinnen* (to solicit) 這個動作卻是對別人發出的，向可能的他者提出一要求。在《純粹理性批判》裡，「我思」還只是「伴隨著」一切的統覺活動而起，不難客觀統一於統覺活動當中。但是就行為舉止的決定而言，問題關鍵卻在於任何時地環境當中，自我感覺良好且有充分理由相信他人皆有同感、可望表示同意的一種善意周全的 *Gesinnung*，作為理性主體面之先驗支撐點，對行動間必須要有的理念提供考量，或接受那些來源的理由。²¹

²¹ 康德在〈何謂思想中定向？〉裡一段著名文句，表達的正是這個意思：「啟用自身理性不外要說，凡是在『決定』人應該接受什麼之際，自己『主動』去問：可否適當發現到其為什麼接受的理由，或許還可找出接受結果所導致的，可成就其理性使用之普遍原則的那種規則？這一測試是每個人自己都可進行的；而且他會很快看見

然而說要求別人或傳達予人，這當然不是主觀的一廂情願，更不是基於一己私利的強制要求，而是無私心，不涉個人利害喜好，於是可以單邊要求別人的贊成與附和。無論審美鑑賞、行為舉止間，自認有理由去提出一要求，可爭取任何一他人的贊同與附和。²² 在這裡，有如康德強調的 *Gesinnung*，毋寧是一種先驗哲學立場的心意純正與志向堅定，能夠為所有可能行動之先天理念，提供正當性來源。²³ 康德知識理論與康德道德哲學，兩者之間是具有高度呼應性的。第三批判正是要證成先驗哲學如此安排、如此先驗方法設計，是經得起考驗的，可一再進行自我批判而驗證為有道理的，而不是另行開闢一繼續分解的未完成領域。

最後一點可以討論的是，關於先驗認知如何與後天知識、豐富的經驗和履歷相結合的問題，或是和詮釋學看重的人文教化相銜接的問題。畢竟書本的世界與人的世界，重要性不下於主體奠基。只是康德當時，正是因為強調自我啟蒙與自行決定猶勝過博學多聞，而能完成他對於哲學的貢獻。其實，如現象學者 Kleist (2000) 指出，關於書籍知識甚至文學經典方面，文化積累與發展過程中所必需者，康德未嘗沒有對 *Gelehrsamkeit* 的詳細討論，而且相當重要。因為懂得領略自然美，固然是康德強調，並明說這是「一個善良靈魂的標示」，但博覽群書而喜好閱讀，也完全合乎精神上所要追求的自我發展與培

迷信及熱情狂想都消失而去，儘管他擁有客觀理據以駁斥兩者的知識還差得很遠。」(Kant 1998b: 283.) 反之，高達美經常強調主體性之不可靠，要求自我理解不時承受到實際經驗否定而能改變修正原先理解；見 GW I: 270 “das Selbstverständnis des stets geübten Verstehen”。

²² *Zustimmung*。此處第一與第二要素的質與量對調是有道理的——先論無私、非關 *Eigensinn*，而後即便無客觀概念為實質內容，亦可於關係上有一主觀合目的性、而樣態上有理由去依據一主觀的普遍原則提出要求。

²³ Longuenesse 於專書 *Kant on Human Standpoint* (2005) 結論對康德「共同感」學說特別用「彷彿一義務般」(*gleichsam als Pflicht*) 要求任何人同意理解康德的真正深義。

養。甚至說，如果我們注意到這點，我們也必須承認康德在自由的領域，在意志活動的現實空間裡，在審美活動的廣闊天地旁，在思索合目的性文化創意及工程營建等各方面，始終讓我們有充分餘地，欣賞並承繼人類無盡世代累積的成果。

所以如後來的新康德學派，也曾經列舉出許多歷史文化研議與自然探究不同的概念工具需求，也就是說人文世界中必要的思想工具與教化素質，非先天普遍者，而進入大千世界的殊異歷史文化發展脈絡當中。除美學與藝術史討論如「風格概念」外，例如「文藝復興人」這個概念，鮮明的例子當然像多才多藝，遺留實物作品無數的達文西，但其實包含更多實質概念。先驗奠基與後天學習，從理性主體的定立與出發，到實際經歷的擴充而時時修正改變，累積的正是多采多姿的文化歷史。不過，因此論斷詮釋學與先驗思考的互補，仍有很大距離。

陸、結語

總之，「共同感」這已不單純是個美學問題而已，而更涉及認知理論及更為廣義的存有理論，甚至是有關一切經驗活動根本如何可能的究竟問題，以及自我在經驗中如何受經驗影響改變的問題，也就是先驗哲學當初的自我證成、與現今自我轉化之間不同方式的重要哲學問題。康德論理性在美學與審美活動裡的地位，必定是和康德如何看待理性在整個批判工作裡的地位一同理解的。

另一方面，哲學詮釋學避免自成一套封閉體系，停滯不前，因此隨時保持視域開放可能，透過與經典文本對話，評論眾家短長等方式，抒發己見也尋求奧援。如此期勉下，卻和康德哲學詮釋工作，結下特殊交會之緣，甚至留下一公案。本文最後指出的幾個方向，都尚待探索完成。

我們從今天的人類處境與目前哲學成就已開拓出的視域來看，在康德兩百餘年前尚無「身體現象學」、「語言詮釋學」、「溝通行動理論」、「論辯倫理學」這些 20 世紀哲學卓越貢獻的發展下，康德對「共同感」與「判斷力」固然是不完備的、未繼續發揮的，或說最多僅有一深具先驗哲學特色的「預趨的完滿」(die vorgreifende Vollkommenheit)。但康德貢獻極大，無論各別著作及思想體系皆足以稱許為經典，影響效應至今不容輕忽，世所公認。我們不能因個人取捨的學派發展，甚至主觀上是否喜愛、願否接受，長久低估其歷史實效，或者只選擇片面性的理解及不充分詮釋，那正是詮釋學的明智教導，也是本文目標。歷經 20 世紀無數理論的歷練洗禮，又增添一波一波的康德哲學詮釋與應用之後，21 世紀如何更深切進入一實踐導向與問題解決的哲學思辨，不單可以參酌哲學詮釋學的示範，更離不開像康德當年就開啟的理性啟蒙與理性批判工作，他的學說、態度與成就。

有限的歷史生命、歷史存有者若無法認清歷史過往真實樣貌，強行扭轉而錯估未來走向，結果必遭歷史力量的反撲。訓練有素的詮釋學者若輕忽文本原旨的再澄清與再發揮，得到的則很可能只是一幅矯枉過正的自我理解圖像，反而喪失自我批判與自我實踐的主動地位。這一障礙的移除或解構，或許才是真正跨學派哲學詮釋工作，甚至現實世界跨文化際理解對話的開始。

參考文獻

中文：

- 加達默爾 Gadamer, Hans-Georg, 1993,《真理與方法》卷一 *Wahrheit Und Methode* Vol. 1, 洪漢鼎譯 HONG Han-Ding trans., 台北 [Taipei]: 時報出版社 [China Times Publishing Co.]。
- 張鼎國 CHANG Ting-Kuo, 1999,〈文化傳承與社會批判：回顧 Habermas、Apel、Gadamer 與 Ricoeur 間的詮釋學論爭〉The Continuity of Tradition and the Criticisms on the Social: The Controversies between Gadamer, Apel, Habermas and Ricoeur Reconsidered,《國立政治大學哲學學報》*NCCU Philosophical Journal*, 5: 57-75。
- , 2004,〈共通感、團結與共識：對當代詮釋學思考下的相關實踐議題之審思〉Gongtonggan, tuanjie yu gongshi: Dui dangdai quanshixue sikaoxia de xiangguan shijian yiti zhi shensi, 載於《中國詮釋學》第二輯 *Zhongguo quanshixue* Vol. II, 洪漢鼎編 HONG Handing ed., 94-109, 濟南 [Jinan]: 山東人民出版社 [Shandong people's publishing house]。
- , 2005,〈指南山麓論「指南」：康德哲學中「啟蒙」與「思想中定向」問題的探討〉Kant on “Enlightenment” and “Orientation in Thinking”,《國立政治大學哲學學報》*NCCU Philosophical Journal*, 13: 61-96。

- 康德 Kant, Immanuel, 2004, 《判斷力批判》*Kritik der Uiteilskraft*, 鄧曉芒譯 DENG Xiao-Mang trans., 台北 [Taipei]: 聯經出版公司 [Linking publishing]。
- 鄭志忠 JENG Jyh-Jong, 2009, 〈共感與超感性者：鑑賞判斷的規範性〉*Sensus Communis and the Supersensible: the Normativity of the Judgment of Taste*, 《國立台灣大學哲學論評》*National Taiwan University Philosophical Review*, 37: 43-119。

西文：

- Allison, Henry E. 2004. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven / London: Yale University Press.
- Bubner, Rüdiger. 1978. *Hegel und Goethe*. Heidelberg: C. Winter.
- . 1992. Was heißt Synthesis? In *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*. 94-110. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Caygill, Howard. 1989. *Art of Judgment*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990a. *Gesammelte Werke, Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*. (GW I) Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1990b. Ästhetische und religiöse Erfahrung. In *Gesammelte Werke, Band 8: Ästhetik und Poetik I*. (GW VIII) 143-155. Tübingen: Mohr Siebeck.

- . 1990c. Text und Interpretation. In *Gesammelte Werke, Band 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen*. (GW II) 330-360. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 1990d. Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik. In *Gesammelte Werke, Band 4: Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten*. (GW IV) 175-188. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gerhardt, Volker. 2002. *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam.
- Grondin, Jean. 1994. *Kant Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Kant, Immanuel. 1987. *Critique of Judgment*. Trans. by Werner S. Pluhar. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing.
- . 1998a. Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? In *Kant Werke, Band III: Schriften zur Metaphysik und Logik*. Ed by Wilhelm Weischedel. 655-676. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 1998b. Was heißt: sich im Denken orientieren? In *Kant Werke, Band III: Schriften zur Metaphysik und Logik*. Ed by Wilhelm Weischedel. 267-283. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2001. *Critique of the Power of Judgment*. Ed. and trans. by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press; Revised ed.
- Kleist, Edward E. 2000. *Judging Appearances: A Phenomenological Study of the Kantian sensus communis*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- Longenesse, Béatrice. 2005. *Kant on Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Makkreel, Rudolf A. 1998. Kant's Responses to Skepticism. In: *The Skeptical Tradition around 1800. Skepticism in Philosophy, Science, and Society*. Ed. by Johan van Der Zande and Richard H. Popkin. 101-110. Dordrecht: Springer.
- . 2008. The Role of Judgment and Orientation in Hermeneutics. *Philosophy & Social Criticism*, 34, 1-2: 29-50.
- Martin, W. 2006. *Theories of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pillow, Kirk. 2000. *Sublime Understanding: Aesthetic Reflection in Kant and Hegel*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Robinson, G. & Rundell, J. ed. 1994. *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*. London: Routledge.
- Schmidt, Dennis J. 2004. What We Cannot Say—Gadamer, Kant, and Freedom. In: *Current Continental Theory and Modern Philosophy*. Ed. by Stephen H. Daniel. 240-254. Evanston: Northwestern University Press.
- Shockey, R. Matthew. 2008. Heidegger, Lafont and the Necessity of the Transcendental. *Philosophy and Social Criticism*, 34, 5: 557-574.
- Wenzel, Christian H. 2005. *An Introduction to Kant's Aesthetics: Core Concepts and Problems*. Oxford and Malden: Blackwell Publishing.
- . 2006. Gemeinsinn und das Schöne als Symbol des Sittlichen. In *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants "Kritik der*

Urteilstkraft”. Ed. by Reinhard Hiltchr, Stefan Klingner and David Süß. 125-159. Berlin: Duncker & Humblot.

Special Publication

Sensus Communis and the Power of
Judgment: An Inquiry Concerning
Hermeneutics and Interpretation of
Kantian Philosophy

CHANG, Ting-Kuo

(1953-2010)

Department of Philosophy, National Chengchi Univeristy

Address: No. 64, Sec. 2, Zhi Nan Rd., Wenshan Dist.,
Taipei City 11605

Editor's notes

To commemorate the 9th Death anniversary of Professor Chang Ting-Kuo, we include a special paper which was not officially published by Professor Chang during his lifetime. The first draft of this paper was presented in the “conference for the presentation of philosophical research results for the academic years 93-97, hosted by the National Science Council of Taiwan.” (2009.09.26-27) In order to preserve Professor Chang's complete thoughts on the topic and his philosophical style, no

text of this article has been modified except for corrections of typos and references.

Keywords: Sensus Communis, Consensus, Judgment and the Power of Judgment, Cultivation (Bildung), Logic, Philosophical Ethics

