

第二章 反思判斷力與自然的合目的性原理

康德的批判哲學，始於理性的自我檢視，自身難題的展開，至自我奠基的確立。《判斷力批判》(*Critique of the Power of Judgment, CPJ*)，旨在為理性的兩種運用——思辨理性與實踐理性的思維方式，架搭一座「橋樑」(*CPJ, Intro., IX, 5:195*)。就理論認識的觀點，《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason, CPR*) (以下簡稱第一批判) 指出主體的先天條件為經驗知識的普遍必然性提供根據，即知性為直觀的雜多提供構成性的先天原理，「一般的自然」(nature in general) 乃受思辨理性立法規定下的現象總體，自由、靈魂、上帝等「超感性者的理念」(the idea of the supersensible)，只能就邏輯思維上說它們是可能的，現實中卻對它們一無所知。然而基於道德實踐的觀點，康德將傳統形上學攸關自由、靈魂、上帝等超感性者的問題，移至道德形上學的領域中討論，並表明只有在實踐的觀點下，才能宣稱我們建立起一套「理性的」實踐知識。相較於康德在第一批判將理論認識限制在經驗範圍內，《實踐理性批判》的立場卻完全相反——康德拒絕任何經驗制約的原因作為道德實踐的基礎，換言之，道德實踐絕對不受自然法則的規範，必須出於自由意志的自我立法。因此，實踐理性為欲求的雜多提供構成性的先天原理，意即不假於經驗的或他律的規定，而是按照自由意志為實踐立法下的自律道德，並以「超感性者的理念」(the idea of the supersensible) —— 靈魂不朽、上帝存在——作為必要的「設準」(postulation)，以確保「至善」(the highest good) 的終極目的實現於現世的可能性。顯然，在同一個經驗世界中，我們卻按照兩套不同的思維方式進行理論認識與道德實踐的任務，換言之，同一個感官世界按著認知與實踐的理性要求，分別理解為現象界與本體界，或者說是「自然與自由」、「理論與實踐」、「實然與應然」的異質領域，兩者存在難以跨越的鴻溝。

1. 判斷力批判的議題：特殊者與普遍者的關係

《判斷力批判》(*Critique of the Power of Judgment, CPJ*) (以下簡稱第三批判) 為著系統整合的任務，不在指明理論認識與道德實踐的思維差

異，而是找出兩者的共通點。此共通點在於理論與實踐知識在內容上儘管迥異，判斷的結構卻相同，兩者皆為先天綜合判斷。我們可看出，理性於理論與實踐的運用，皆為特定的「質料」(matter) (無論直觀的或欲求的雜多) 提供規定的「形式」(form) (先天概念或原理)。在第一批判中，康德說：「在現象中與感覺對應的東西，我稱之為質料，規定現象的雜多並使之在某些關係中得到整理的東西，我稱之為形式。」(CPR, A20/B34) 意即形式是各種質料得以在一定關係中聯繫起來的方式，質料則是通過這種方式在這些關係中被規定的對象。因此，形式是規定者，質料是被規定者。在第三批判中，康德以「特殊者」(the particular) 指稱個別的、具體的而多樣的自然現象或經驗規律，「普遍者」(the universal) 則指普遍的、抽象的而統一作用的先天概念或原理。儘管認識與實踐中的質料與形式，就實質內涵而言各不相同，但是就一個判斷中，關係建立的方式來看，皆是「特殊者通過判斷力及其先天原理歸攝至普遍者之下」的過程。因此，康德檢視判斷力的功能與運用範圍，並且宣告不同於先前兩大批判中的判斷力(規定的判斷力)，發現了另一種判斷力(反思的判斷力)，它不僅如同知性與理性一般，具有自己的先天原理(自然的合目的性原理)，而且根據此原理來連結特殊者與普遍者的關係，可表現在三方面的運用：(一) 理論認識：作為知性對自然知識的系統化統一之規約性原理；(二) 鑑賞判斷：作為主觀情感的構成性原理；(三) 系統整合：作為自然領域過渡到自由領域的先天根據。

自然的合目的性原理運用於三方面：(一) 理論認識的面向，康德在第三批判的〈導論〉中提及這項運用，可為第一批判中知性認識的系統化統一提供補充說明；(二) 鑑賞判斷的面向，指出尚有一種特殊的雜多(即主觀的情感) 有待反思判斷力的先天立法，即為鑑賞活動提出一種無明確概念的規定下，卻有普遍必然性的先天原理；(三) 系統整合的面向，康德指出主體以合目的性的思維方式審視自然時，我們「感受」(feel) 到主客關係的和諧之愉快，彷彿客觀的自然規律與主觀的道德目的契合一致，彷彿人類理性目的之實現便是自然的最後目的一般，使得自然領域過渡到自由領域成為可能。本章將就一般學者公認為最艱澀難懂的第三批判〈導

論〉談起，其困難處在於康德於文中設定了第三批判的系統任務，並以「自然的合目的性」之理念或原理來引介觀念論意義下的目的論，以此作為自然與自由領域統一的根據。此外，即便是談論審美經驗亦置於系統的架構與自然的合目的性原理的運用中，並牽涉心靈諸機能之間錯綜複雜的關係。筆者考量到探討構想力在與其他機能的關係及它在整個系統任務中的作用，勢必要對第三批判的理論架構與系統任務有一全觀性的理解，才不至於霧裡看花。因此，以下我將以反思判斷力的「自然的合目的性原理」在三方面的運用，中貫第三批判的要義，以利往後各章細究構想力與判斷力在各種層面的關係時，理解「特殊者通過判斷力歸攝於普遍者之下」的過程裡，構想力（*imagination/ Einbildung*）居間的作用。

2. 理論認識：知性認識的系統化

第一批判中的「自然」（*Nature / Natur*），康德定義為「自然本身無非是現象的總和，因而並非物自身（*thing in itself*），而只是內心表象的一個集合」（*CPR, A114*）。自然意指「現象的總和」（*the sum of appearances*），也就是一切可能經驗的對象（*objects of all our possible experience*），即就認知意義而言，乃是知性先天規定下的整體性自然，簡言之，自然是一般性的表象，至於個別而獨特的自然現象並未探討，用康德的術語來說，這些個殊的對象尚未被規定（*undetermined*）。例如，「凡變化必有原因」是知性的先天原理，自然必受此原理規定，但是此原理並不能使我們先天得知「候鳥南飛是為了過冬」、「鮭魚迴游為著繁衍後代」等自然現象，而是必須通過經驗的觀察與判斷力的「歸攝」（*subsumption*），才能獲致具體的自然現象與抽象的先天原理之間的關連。因此在第三批判中，判斷力在客體方面，為探索自然中的特殊規律之統一性，提供了一個規則與方法，也就是為知性對自然知識的系統化統一，提供了啟發性的指導方針。此外，在主體方面，也為尚未被規定的「主觀情感」（*subjective feelings*）賦予審美的規定，亦即提供一個鑑賞的普效性原理，即「無目的的合目的性原理」（*the principle of purposiveness without purposes*）。更重要者，是對於自然領域與自由領域之間的鴻溝，也就是前兩大批判在思維模式上的歧異，透過判斷

力的反思，指出理論與實踐之間，存在一種內在的類比關係(an inherent analogy)——即一種不確定的、「彷彿」(as if)的連結。

2.1 判斷力的領地：諸經驗概念的居住地

在前兩大批判中，康德以理性（此指廣義的理性）的兩種運用（理論的與實踐的），為直觀的雜多與欲求的雜多（兩種質料（matters））提出各自適當的「形式」(forms)。可是，尚有一種「特有的雜多」(peculiar manifold)是以合規律的模態呈現，卻又不是由先前所談及、客觀的先天原理所規定，這便是反思判斷力要處理的對象。

首先，由於這種「特有的雜多」既非直觀的雜多也非欲求的雜多，便不屬於理論的與實踐的領域，那麼是否是一個新領域的出現？康德在第三批判的〈導論〉表明，實質的哲學已被自然的諸概念與自由概念的立法所完成，亦即「實然」(the “is”)與「應然」(the “ought”)兩個領域已被先天的認識所完全規定，理論與實踐之外，並無第三個領域可言。然而，確實有某種不被知性與理性所規範，卻有規律可循的基地（territory）存在。此基地便是由個別而特殊的感官對象所組成，康德稱之為「諸經驗概念的居住地」(the “dwelling-place” (Aufenthalt) of empirical concepts)。他提到，「所以經驗概念雖然在自然中，亦即一切感官對象的總和中擁有自己的根據，但卻不擁有領域（而只有自己的居住地），因為它們雖然合法地被產生出來，但並不是立法者，而是在它們之上所建立的規則都是經驗性的，因而是偶然的」(CPJ, Intro. II, 5:174)。

按照康德的觀點，雖然感官對象就其一般性（generality）而言，必然合乎於自然的範疇（即知性的純粹概念），然而就它們的構造與彼此的特殊關連而言，並未直接受到知性的規定。當經驗（experience）作為經驗認識的總體來看，是按照知性的先驗原理而呈現為綜合的統一性（the synthetic unity）；可是經驗中有無以窮盡的變化衍生，難以計數的異質性與多樣化，因而就經驗的個殊性（particularity）面向來看，是尚未被知性所

規定或系統化者。例如自然作為一個整體，必然受制於範疇中的因果關係所規定，但是因果關係在個別的自然經驗中要以何種面貌呈現出來卻有成千上萬種，這些因果關係在型態上的變化衍生，必須透過經驗的歸納獲得，而不能通過先天原理的演繹知道。因此，雖然一切經驗的統一性必然合乎於先驗的統一性，但是範疇在個殊經驗上並未構成系統化的統一性。然而此個殊經驗的系統化統一性，卻是應該要合乎知性系統化統一的要求，即便自然中的個殊變化無以窮盡，以致知性無法宣稱已完全「認知」(recognize)到此點。因此，就個殊對象的經驗探究來看，我們需要「假定」(presuppose)有某種先天原理作為經驗探究的必要條件，才使經驗的系統化統一成為可能。或者說，自然科學的建立，事實上也已經以此先天原理為前提，來對多樣化的自然現象進行系統化的認識。

學者吉諾瓦 (A. C. Genova) 提供我們一種檢視康德在三大批判中對「特殊者」與「普遍者」之不同取徑 (approach) 的觀點。他指出，第一批判處理知識的普遍原理卻未處理個殊現象，第二批判處理個人實踐的問題，卻未提供任何理論知識。可是理論認識的先驗原理，唯有能應用於個別現象，才具有普效性；相反地，實踐認識的先驗原理，卻唯有主觀的格律能夠普遍化，才具有普效性。第三批判卻是就個殊現象論個殊現象，是判斷力如何對個殊現象做出評斷的問題。¹⁰若要回答此問題，必先理解何謂判斷力。

2.2 判斷力的兩種運用：規定的與反思的

康德認為心靈具有三種較高等的認識機能：知性、判斷力與理性，並在第一批判中已予定義。知性是「憑藉規則而得到現象之統一的機能」(CPR, A299/B356)，意即知性是規則的機能，即知性的概念作為統一性的普遍規則，也就是作為可能判斷的謂詞 (predicates)；判斷力是「把事物歸攝到規則之下的能力，也就是分辨某物是否從屬於某個給定的規則之下。」(CPR, A132/B171) 意即判斷力是用例證做說明的機能 (the faculty of

¹⁰ A. C. Genova, *Immanuel Kant, Critical Assessments*, vol. IV, Kant's Complex Problem of Reflective Judgement, p. 57.

instantiation)，也就是為普遍概念找尋相應的個殊例證。理性則是「在原理下得到知性規律之統一的機能。」(CPR, A299/B356)，意即理性是原理的機能，其原理不是直接針對任何經驗對象，而是確保知性的規則獲得更高的統一性。因此，就客觀認識而言，知性、判斷力和理性的功能劃分，相應於概念、判斷和推論的邏輯次序。

至第三批判，康德進一步指出，面對經驗中的個殊者，判斷力可以具有歸納的 (inductive) 或演繹的 (deductive) 特質。他說：「一般判斷力是把特殊者思考為包含在普遍者之下的能力。如果普遍者 (規則、原理、規律) 被給予了，那麼把特殊者歸攝於它們之下的那個判斷力 (即使它作為先驗的判斷力先天地指定了唯有依此能歸攝到那個普遍者之下的那些條件) 就是規定的。但如果只有特殊者被給予了，判斷力必須為此去尋找普遍者，那麼這種判斷力就只是反思的。」(CPJ, Intro., IV, 5:179) 上述引言，顯示康德延續第一批判中對判斷力的一般定義，並於第三批判中進一步發現判斷力有兩種不同的運用方式。也就是，當普遍概念已由理性或知性所給定時，判斷力僅僅是依演繹的程序，將個殊例證歸攝於給定的普遍概念，康德稱之為「規定的判斷力」(the determinant judgment)。規定的判斷力在理論與實踐領域中的運用，分別是透過圖式 (schema) 將個殊例證歸攝於自然的範疇之下；或是透過實踐的模型 (typus)，將個人的行動歸攝於自由的範疇之下。但是在經驗探究的層次，沒有客觀有效的、確定的普遍者先被給定時，判斷力必須為此經驗的個殊者尋找一個可能的普遍者。康德將此判斷力稱為「反思的判斷力」(the reflective judgment)。例如，當我們說「這一定出自某種理由」或「這未必如你所說」，我們正在運用規定的判斷力；但是當我們說，「歹徒可能有地緣關係」或「這似乎是內賊所為」，此時我們正在運用反思判斷力。然而，就判斷的活動而言，規定的判斷力僅僅是依照知性的或理性的原理所做的判斷。由於規定的判斷力已在前兩大批判中討論過，反思的判斷力卻是康德的新發現，這才是第三批判要處理的認識機能。因此嚴格說來，《判斷力批判》實質針對「反思判斷力的批判」，而非一切判斷力的批判。以下對於判斷力及其原理的探討，也指向反思判斷力。

2.3 個殊者、反思判斷力及主觀的情感

談及「反思」(reflection)，康德在第一批判中也予以說明，指出反思不在以概念規定對象的表象，而是涉及一種主觀條件的內心狀態。他說：「反思並不與諸對象本身發生關係以直接獲得它們的概念，而是這種內心狀態，在其中我們首先準備去發現我們由以達到這些概念的那些主觀條件。反思是對給予的表象與我們的不同認識來源的關係的意識，唯有通過這種意識，表象相互之間的這種關係才能得到正確的規定。」(CPR, A260/B316)也就是說，反思的活動並非對既予的表象加以歸攝到概念之下，而是將它們予以比較並反思它們與主體的認識諸機能的關係。用現代人的說法，即從心靈之外的追探，返回到心靈之中的省思，意即權衡內心的思惟，找到一項通則，並據此使難以理解的狀況言之成理。在規定的情況下，被給定的概念被當成運作的規則，因此判斷力將此規則當成自己的原理來遵循。但是在僅有經驗素材(empirical data)而沒有給定的概念作為規則的情況下，判斷力運作的規則從何而來？此種情況出現在科學探索的脈絡，被研究的素材並沒有貼上明確的標籤，告知我們這些個別素材歸屬於或必然歸屬於哪個普遍者。因此，倘若經驗的系統化統一性是可能的話，那麼反思判斷力是否要為此經驗的系統化統一性，提供一個先天原理？康德以類比的方式，認為知性與理性皆有其先天原理，介於兩者間的判斷力(此指反思判斷力)，也應當有自己的先天原理，並且應當有其先驗的領地(ground)。問題是理論的與實踐的先天原理，已由知性與理性的立法所完成，因此判斷力的原理儘管也是先天的，但是在某種意義上，只能是在個殊者的經驗領域中，當作「主觀的」(subjective)與「規約性的」(regulative)原理。就此而言，不可能有判斷力的形上學，只有批判而已。在第三批判〈導論〉第五節，康德將此立場陳述如下：

由含有或許是無限多樣性的經驗性規律的自然界所給予的那些知覺中要構成一個相關連的經驗，這一任務是先天地置於我們的知性中的。知性雖然先天地具有普遍的自然規律，沒有這些規律自然將根本不可能是某種經驗的對象：但它除此之外還需要某種在自然的特殊規則中的自

然秩序，這些規則它只能經驗性地獲悉且對它來說是偶然的。沒有這些規則，就不會有從一個一般的可能經驗的普遍類比向一個特殊類比的進展，知性必須把這些規則作為規律（即作為必然的）來思考：因為否則它們就不會構成任何自然秩序了，雖然知性沒有認識到它們的必然性或者在任何時候也不可能看出這種必然性。（*CPJ*, Intro., V, 5:184-185）

當我們的心靈進行認識活動時，如果知性是為整體自然的認識立法，理性是為個人的欲求立法，尚有未被規定的主觀情感，介於認識與欲求之間，則應由介於知性與理性之間的判斷力為主觀的情感立法；此外，判斷力在主體機能方面，既然介於認識與欲求機能之間，那麼在客體方面，應當也是自然領域過渡到自由領域的先天根據。因此，由經驗的個殊者、反思判斷力、與尚未規定的主觀情感三者形成的相互關係，於消極的意涵上，突顯了前兩大批判間存在著尚未被探討的地帶；積極的意涵上，此地帶隱含了兩個領域獲得連結的可能性。

內心的全部機能	認識機能	先天原理	應用範圍
認識機能	知性	合規律性	自然
愉快和不愉快的情感	判斷力	合目的性	藝術
欲求機能	理性	終極目的	自由

因此，誠如上表，康德為人類較高等的認識機能、先天原理及應用範圍所做的劃分，（*CPJ*, Intro., IX, 5:198）其中判斷力儘管沒有自己的形上學領域，然而具有某種供作自我反思的先天原理及應用範圍，可作為按自然原理的思維方式，過渡到按自由原理的思維方式之橋樑。他提到：

自然概念應當使通過它的規律所提出的目的在感官世界中成為現實；因而自然界也必須能夠這樣被設想，即它的形式的合規律性至少會與依照自然規律可在它裡面實現的那些目的的可能性相協調。、、、所以終歸必須有自然界以之為基礎的那個超感官之物與自由概念在實踐上所包含的東西相統一的某種根據，關於這根據的概念雖然既沒有在理論上也

沒有在實踐上達到對這根據的認識，因而不擁有特別的領域，但卻仍然使按照一方的原理的思維方式向按照另一方的原理的思維方式的過渡成為可能。(CPJ, Intro., II, 5:176)

事實上，康德在第二批判已企圖連結自然領域與自由領域，卻僅僅是消極意涵的和諧，也就是將第一批判中被理論認識所否定的理性理念：「自由意志」、「靈魂不朽」與「上帝存在」，移至第二批判中被實踐的需要所肯定(CPrR, Preface)，然而這僅僅是呈現出心靈的各種機能之間各自獨立運作而已；自由的超感性根據與自然的超感性根據之間，尚無積極的連結。第三批判卻欲指出，當各種機能在面對偶然的個殊者而處於一起「遊戲」(play)的狀態時，這種積極意涵的和諧才首度出現。因為個殊者似乎通過各種不同的方式，展現某種規律來，而且這種規律契合我們認識機能的各種目的(知識系統化的目的及道德實踐的終極目的)。探索者在偶然而自由的遊戲中，獲得一種獨特的雜多，然而，這一雜多卻顯示出自然「彷彿」(as if)是按照我們認識的要求而被設計出來的。不過，如果康德要為他自己嚴格劃分的兩個領域(即「實然」與「應然」的領域)架橋，又要避免損害知識與道德，那麼判斷力的先天原理不能是為對象認識而構成的客觀原理，也不能是為對象的實踐而構成的定言令式，只能是就對象之於超感性者的關係脈絡下，為個殊的感官對象理出秩序的先天原理。

承接上述，我們隨即面對到反思判斷力、經驗的個殊雜多及主觀情感三者間的交互關係。康德提出三問：(1)判斷力有自己的先天原理嗎？(2)如果有的話，對於這些個殊的雜多而言是規約性的原理抑或構成性的原理？(3)判斷力有為主觀的情感提供一條規則嗎？現在，反省判斷力不能從理性或知性獲得這個原理，否則僅是規定的判斷力。但是它也不能從經驗中獲得此原理，因為從偶然的經驗規律不能獲得普效性的先天原理。因此，此一原理不能來自自然，也非用來規定自然；而是出自判斷力自身，且只用作規定判斷力自身的原理(CPJ, Intro., IV, 5:180)，因而康德稱之稱做「再自律」(heautonomy)¹¹，下一節我們通過康德的定義詳加論述。

¹¹ “heautonomy”意指「為己而自我立法」，是反思判斷力用來規定自身而自我立法的原理，它既

2.4 自然的合目的性原理：知性認識的系統化方針

那麼，反思判斷力提供給自身且用來規定自身的規則或原理是什麼？康德在第三批判第一版的〈導論〉中提到：「對被給予的自然對象進行反思的原理，就是為一切自然事物找到經驗上確定的概念，也就是說，人們總是可以假定在所有的產物中有一個形式，它使得一般性的規律被我們理解是成為可能的。」(CPJ, Fl., V.) 對康德而言，任何假設(presupposition)若當成先天的普遍條件，在此普遍條件之下，事物才能成為人類認識的對象，則此假設便是一種先驗原理。因此反思判斷力提供一個假設：即假定了個殊的自然事物是與一個合乎邏輯系統的整體自然相一致，亦即多樣化的經驗性規律不外乎是知性的先天原理落實在自然中的分殊演示，是完全合乎於自然系統化統一的認知目的。換言之，自然不僅從一般的、整體的面向上是合乎知性認識的目的，而且從特殊的、個別的面向上來看，也是合乎知性認識的目的。用康德的話說：「自然界通過這個概念【指合目的性的概念】被設想成好像有一個知性含有它那些經驗性規律的多樣統一性的根據似的」(CPJ, Intro., IV, 5:181)。儘管這種系統化的統一對知性而言仍是偶然的，卻是不可或缺的先決條件。因此，反思判斷力的假設成為一種先驗原理，此原理可提供個殊經驗的系統化統一之可能性的基礎。正是根據這一先驗原理，指引我們從特殊者與特殊者之關係、至特殊者與普遍者之關係的反思中，找出連續的統一性與秩序來。

因此，貫穿三大批判的基本問題是：先天綜合判斷如何成為可能？我將之解讀為「個殊者歸屬於普遍者之下」的判斷根據何在？在理論認識的脈絡下，康德為經驗判斷的客觀有效性建立了兩個相互關連的根據，即表象的感性條件（時間與空間的直觀形式）與理智條件（十二範疇，作為先驗統覺之統一性的模式），兩者一起為經驗的可能性、統一性與理智性提供根據。在實踐的脈絡下，康德以純粹理性的自律（autonomy）建立起定言令式的客觀有效性的根據。那麼，在個殊的自然事物之脈絡下，多樣性的經驗性規律也需要某種先天原理來作為反思判斷力對它們進行綜合統

是原理的賦予者亦是接受者，因而譯作「再自律」。

一的根據。

康德提出，出自反思判斷力且只用作規定反思判斷力的先天原理，是「自然的合目的性原理」(the principle of the purposiveness of nature)。何謂「目的」(purpose)、「合目的性」(purposiveness)與「自然的合目的性」(the purposiveness of nature)? 康德的定義是：「一個客體的概念就其同時包含有該客體的現實性的根據而言，就叫做目的，而一物與諸物的那種唯有按照目的才有可能的構成相一致，就叫做該物的形式的合目的性：那麼判斷力的原理就自然界從屬於一般經驗性規律的那些物的形式而言，就叫做在自然界的多樣性中的自然的合目的性。」(CPJ, Intro., IV, 5:180)¹²簡言之，一事物不只是存在，而且是某種理念或意圖的實現，此一理念便是該事物應該如此存在的理由，即稱做「目的」。然而目的可以兩面理解，從生產者的面向看，客體的理念是一個目的；但是從客體的面向看，客體就是一個目的被實現出來的結果，因此該客體被當成設計過的產物，是某種原初的理念或意圖的實現，此客體便被視為是「合目的」。例如，就人類的角度來看，我們不需要將一朵花想成它有什麼目的（雖然從上帝的角度來看，可能有某種目的），因為這朵花的存在不來自人類的意圖。可是若在深山裡發現一間房舍或一尊雕像，無疑地，我們會認為它必定是按照某位工匠或藝術家的理念而創作出來的產品，這是因為被設計的客體與設計它們的主體之間，表現出一種合目的性的關係。然而自然並非人類所造事物，人類在經驗層次上還是自然的一部份，所以按照人類有限的理智¹³，不能斷言自然必定有一客觀目的的存在（因而駁斥了亞里斯多德式的客觀目的論），不過人類可就鑑賞者而非生產者的角度，主觀地將自然設想為「好像」是自然自身具有某種目的，且此目的契合於我們理性之認識與實踐的

¹² “The concept of an object insofar as it at the same time contains the ground of the reality of this object is called an end, and the correspondence for a thing with that constitution of things that is possible only in accordance with ends is called the purposiveness of its form, thus the principle of the power of judgment in regard to the form of things in nature under empirical laws in general is the purposiveness of nature in its multiplicity.” *Critique of the Power of Judgment*, Introduction IV.

¹³ 在張鼎國教授的指正下，指出人類理智可以逐步而無限地推進對自然的認識，就此而言康德不認為人是有限的存有者。筆者認同這樣的見解，而此處所言的「人類的理智是有限的」或「人作為有限的感性存有者」，則是強調就認知材料的提供而言，人類只能是感性的接受者而非創造者的角色，因此才說人類僅有「有限的」知性。

要求，康德稱為「自然的合目的性原理」(the principle of the purposiveness of nature)，此原理僅僅是反思判斷力在探究多樣化的自然時，給自己頒訂的、指導性的主觀原理。此外，由於判斷力是自己先天的反思性原理之來源與運用對象，意即反思判斷力既是此原理的賦予者亦是接受者，因此康德又將此原理稱做「再自律」(heautonomy) (CPJ, Intro., V, 5:186)。它有別於「自律」(autonomy)，因為判斷力並不是在其自身中，為自由或自然的領域提出一條構成性的客觀原理，而是反思自然的經驗規律時，主體給自己頒佈的主觀原理。如果要說反思判斷力有其立法的「領域」的話，只能針對主觀的情感予以立法。

知性認識的系統化 (the systematization of cognitions of the understanding)，即指將自然中有關個殊對象的經驗概念或(及)各種特殊的自然規律組織成合乎系統化統一的有機化過程。學者蓋爾指出，此議題其實已在第一批判〈先驗辯證的附錄〉「純粹理性的理念之規約性運用」中詳加論述。¹⁴然而學者吉諾瓦卻強調，自然的合目的性原理作為知性認識的系統化方針，卻是一個全新的觀點，因為它既非理論的亦非實踐的，卻又有類似於理論與實踐之處。此原理因為如同理論的原理，它在自然現象中找到自己的居住地；但是又如同實踐的原理，它牽涉到一種由目的概念引起的因果關係。就此而言，自然的合目的性原理是一種主觀的原理，關乎自然過渡到不可知的超感性者(此超感性者是作為自然雜多的統一性之根據)。自然合適於我們的判斷機能，或者至少是如此呈現給我們。因此反思判斷力的自然的合目的性原理，為探究具體的個殊自然所表現出來的經驗性規律之統一性，提供一個先驗的根據。¹⁵

¹⁴ Paul Guyer, *Critique of the Power of Judgment, Critical Essays, Kant's Principle's of Reflective Judgment*, pp5-30.

¹⁵ A. C. Genova, *Immanuel Kant, Critical Assessments*, vol. IV, Kant's Complex Problem of Reflective Judgement, p. 62. 另請參見《純粹理性批判》〈先驗辯證的附錄〉佐證。「如果我們對我們的知性知識在其整個範圍內來加以概覽的話，那麼我們就會發現，理性在這方面完全獨特地加以指定並力圖實現的東西，就是知識的系統化，也就是知識出自一個原則的關連。這種理性統一性任何時候都是以一個理念為前提的，就是說，這種理念有關知識的一個整體的形式，這整體先行於各部份的確定知識，並包含有先天確定每各部份的位置及其對別的部分的關係的那些條件。因此這個理念設定了知性知識的完備的統一，由此這種知識就不只是一個偶然的聚合，而成為了一個按照必然法則關連起來的系統。我們其實必不能說這個理念是一個有關客體的概念，而只能說它是關於這些概念的通盤統一的概念，只要這種統一被當作知性的規則。這樣一些理念不是從自然中獲得的，毋寧說我們根據這些概念來審問自然，並且只要我們的知識與它們不相符合，我們將這

2.5 合目的性原理之應用方式：類比

我們對於自然的合目的性原理之來源與限制，已由上述提出整體性的說明，但是康德如何將自然的合目的性原理應用到經驗的個殊雜多上呢？由於此原理不像自然諸概念用於構成感性對象（個殊者），所以它的應用不涉及感性圖式（sensible schema）；又由於它也不是用於構成純粹意志的普遍法則，只是當作組織個別經驗之系統化的指導方針，因此亦與實踐的模型（typus）無關。因此在第三批判中，康德不是處理認識與道德的問題，而是處理一種未曾處理過的、心靈諸機能彼此「自由遊戲」（free play）的關係。自由，始終是康德關切的課題。在第一批判中，自由只是一種可能性（possibility），它關連到宇宙論的問題¹⁶；在第二批判中，自由是一種必要性（necessary），是道德法則的必要條件；但是在第三批判中，自由是某種反思的自發性（spontaneity），是心靈諸機能的自由遊戲。在此，便非有關自然或道德的規定判斷，而是對判斷的條件再行判斷。因此，自然的合目的性原理在應用程序上，恰與構成性的原理相反，也就是說，不再是將個殊對象歸攝於給定的構成性原理之下；而是通過反思，假想（assume）此給定的個殊者可以被一種可能的且相關的普遍者所規定，此普遍者即為「自然的合目的性」的概念。

康德以反思判斷力提供自我規範的先天原理來建立判斷力的合理性，並指出此原理在不侵損自然與自由領域之下，可以作為我們在思維中（in thought），由按自然原理的思維方式，過渡到按自由原理的思維方式之先天根據。因為一方面，反思判斷力在個殊者的脈絡下，涉及知性認識所留下的、尚未規定的部分——即自然的個殊者與個殊者之間的因果關係（the causality of nature's particulars）；另一方面，也涉及實踐已規定了的

些知識看做是有欠缺的。」（CPR, A645/B673）

¹⁶ 康德在第一批判之「純粹理性的二律背反」中，指出理性論者與經驗論者對總體世界的論證衝突，乃是出於知性範疇的誤用而對超出經驗的宇宙論之理念，做出四個背反的論證：（1）世界在時間中有一開端抑或沒有一開端；（2）世界是複合的抑或單純的；（3）世界是有一種由自由而來的因果性抑或沒有自由的因果性；（4）世界有一絕對必然的存有者作為原因，抑或沒有一絕對必然的存有者作為原因。在此我們談到自由在第一批判是一種可能性，是因為對康德而言，世界是否有按照自然律以外的自由原理而運作下的因果關係，已超出經驗認識的範圍，只能當作一種理性理念，在邏輯思維上視之為可能的而已。參見 CPR, A427-460/B455-488。

部分——即自由之合目的的因果關係(the purposive causality of freedom)。換言之，反思判斷力處理的對象是「如是呈現之事物」(things are what they are)，於是關連到自然領域；然而其先天原理卻要告訴我們的是「應當是什麼之事物」(things are how they ought to be)，這便關連到自由領域。因此，第三批判並無背離前兩大批判的結論，而是為兩者建立一種恰如其份的安排。

誠如上述，若此原理的應用是可能的話——即作為自然領域過渡到自由領域的根據，它必須具有與自由及自然共通的特質；而且只能通過「類比」(analogy)的方式獲得此特質。所謂類比，即異中求同。異於成素，同成素之間的關係。例如，醫生對病患解釋：「血管堵塞就像水管不通」，便是運用類比。自然的合目的性原理的應用，便通過類比來指出，它一方面具有不同於自由與自然的異質性，另一方面展示出因果關係中的同質性。當一個客體以看似設計過的樣貌呈現，便展示了合目的性的特質。然而我們目前已知的，表現出合目的性的因果關係，便是純粹理性所規定的欲求機能，因此，我們可以設想：自然的合目的性，類似於我們所具有的實踐上的因果關係，換言之，將自然的超感性根據之於自然產物的關係，類比於我們在實踐上的目的之於我們的行動的關係。當康德從合目的性的概述(第三批判〈導論〉)，轉移到優美與崇高的兩種審美判斷力的分析與證成(第三批判「第一部份」)，便表現出這種類比的結構，因為優美與崇高的兩種審美判斷力所關注的，正是對某種被給予的、獨特的個殊者，例如自然景色或有機生物，歸屬於普遍者(即合目的性概念)之下的反思判斷。所以，《判斷力批判》中對審美判斷力的分析(即「優美」與「崇高」的分析)，可說是自然的合目的性原理的微觀及應用。

2.6 小結

對康德而言，一個概念要有客觀實在性，必須建立在直觀上。因此認識既需要推論也需要直觀。經驗概念的直觀稱做實例(concrete examples)；純粹的知性概念的直觀稱為圖示(schemata)；理性的概念(即理念(ideas))，

即作為至高而統一的、無條件的概念而言，不可能有任何**直接**對應的感性直觀，卻可以通過類比方式來間接演示，亦即象徵的表象方式。相較於邏輯學家將象徵與直觀對立起來，康德則主張「象徵的表象方式也是一種直觀的表象方式」(CPJ, §59, 5:351)，而一切概念皆需要「感性化的生動描繪」(sensible illustration)，也就是演示 (presentation / Darstellung)，以確保概念不淪為純粹主觀的空想。於是，康德在第三批判中提出直觀的表象方式有兩種：若非「圖示的」(schematical) 就是「象徵的」(symbolical)，前者是對先天概念的直接演示，後者是對先天概念的間接演示。圖示的演示是通過論證 (demonstration) 起作用，也就是知性概念被直接給予一個相應的直觀；但是象徵的演示是通過類比起作用，也就是當一個概念只能成為理性思維的概念而沒有與之對應的感性直觀時，判斷力便以類似於它在圖示演示中的程序規則，將一個直觀配予理性的概念，但是此一直觀並非由於自身的內容對應於理性的概念，而是因為判斷力對此直觀的反思形式類似於它在圖示演示中的程序規則，而能藉助此直觀來展示此理性的概念。因此康德說：「在這個類比中，判斷力完成了雙重的任務，一是把概念應用於一個感性直觀的對象上，二是接著就把對那個直觀的反思之單純規則應用到一個截然不同的對象上，前一個對象只是這個對象的象徵。」(CPJ, §59, 5:352) 康德的例子是「一個專制獨裁的國家，猶如一具手推磨。」我們拿後者象徵前者，後者作為前者的演示。兩者的類比關係之所以成立，是因為判斷力在對這兩者進行反思的規則上，的確有類似之處。因此，被應用的直觀是此理念的間接演示，它是此理念的象徵。此外，康德在此使用「演示」(presentation / Darstellung) 而非使用「表象」(representation / Vorstellung)，是因為後者僅僅是呈現於心靈之中 (例如理念、概念、直觀等等)，但是演示卻隱含了「表達 (express)」出來之意。康德試圖指出超感性的理念，可被視為是以美感的方式在直觀中被表達出來。他最終是要建立一條自我情感 (self-feeling) 的獨立的原理，為自我立法 (self-legislation) 與自我意識 (self-consciousness) 之間的鴻溝，建立和諧一致性。康德在完成審美判斷力的分析後，做出的結論是「美是道德的象徵，而崇高是道德尊嚴的象徵」。這意味著康德的自然的形式的合目的性之概念 (或原理)，是將自然當成一件最偉大的藝術品來看待，也就

是將自然中蘊含的特殊規則，比擬做創作自然時的技藝規則。判斷力是一種做出合宜判斷的「技術」，而我們將自然設想成合乎技術要求的自然。因此，反思的判斷力有別於規定的判斷力，後者是圖示性的與機械性的能力，前者卻是技術性的、亦是藝術性的能力。對此，必須展開反思判斷力原理之第二方面的運用：作為主觀情感的構成性原理。

3. 鑑賞判斷：主觀的情感與反思判斷力的原理

3.1 自然的合目的性概念連結著普遍有效的愉快

按照康德的主張，自然的各種經驗性規律不外乎是知性原理的變異、分殊與演示，它們與知性認識的目的——即系統化的統一性之理念相一致。儘管自然的個殊現象展現出一定的規律性，對知性而言卻是偶然的（即沒有必然性），然而康德認為「我們對自然的內部認識得越深，或者越是能夠把自然在其原則上將越是簡單，在其經驗性規律的表面的異質性上會越加一致，我們的經驗就會前進得更遠。」（*CPJ*, Intro., VI, 5:188）意即從理論認識的先驗層面，自然的種種經驗性規律應當受到知性原理的先天規定，即按照「同質性」（homogeneity）、「分殊化」（specification）及「連續性」（continuity）的原理（*CPR*, B682-686），使具體的、低階的、多樣的規則或概念逐步地收攝在抽象的、高階的、單一的規則或概念之下，最終形成一概念體系。然而，這「只是一種計畫的統一性，它自身是不能視為被給予的，只應被視為一個問題」（only a projected unity, which one must regard not as given in itself, but only as a problem）（*CPR*, A647/B675）；因此從經驗層面來看，自然的個殊現象的確展現出某種程度的規律，但是並未呈現出系統化的統一性來，只能說，自然「彷彿」（as if）有此趨向，但並非擺在眼前的事實。當我們使用「彷彿」（as if）、「好像」（like）等語詞，乃指事情有跡可尋，卻尚不能斷定的情狀。例如，我們說「烏雲密布，好像要下雨了！」同樣地，當自然呈現出一定程度的經驗性規律時，對知性而言雖然是偶然的，但是反思判斷力就根據自然的合目的性原理，主觀地將自然評判為是與知性認識的系統化目的相一致的自然，來引導知性的認識。反過來說，自然「彷彿」（as if）（因為我們尚不能斷定）是按照著合適於我

們認識機能的方式被設計出來。此原理作為知性認識的前提，引導認知主體朝向自然合適於我們的認識機能的方向探究，並且隨著我們對自然的認識越深入，將就越發現自然的合規律性程度越高，於是看似複雜多樣的經驗性規律，寄望終能統攝於更簡單的原理之下，促進知性系統化統一之意圖的達成。

然而，「每一個意圖的實現都和愉快的情感結合著」（*CPJ*, Intro., VI, 5:187），意即愉快的情感乃是某種目的實現的結果，又如果愉快的情感是普遍有效的話，便是一種普遍有效的目的實現的結果。因此康德認為，儘管知性按照先天概念為整體的自然立法，並不涉及主觀的情感，而是一種客觀的認識，但是當我們「發現兩個或多個異質的自然的經驗性規律在一個將它們兩者都包括起來的原理之下的一致性，這就是一種十分明顯的愉快的根據」（*CPJ*, Intro. ,VI, 5:187）。康德指出，意圖的實現都會有愉快的情感一起出現，而知性認識的系統化之意圖獲得進一步推進時，也會出現愉快的情感。因為，每當發現自然合適於認知機能，即種種經驗性規律能被統攝於更高的先天原理之下，便與知性的系統化認識的意圖契合時，「科學的愉快」（scientific pleasure）便油然而生起。這種發現「知性的普遍規律同時又是自然的規律」（*CPJ*, Intro., VI, 5:186）所引起的愉快，是受到反思判斷力的先天原理（即合目的性原理）所規定——也就是上述的，自然與系統化認識的意圖相一致，主體內心產生愉快之情。對此，康德已在第二批判中旁及提到，「一個自然觀察者最終會慢慢喜歡上起初令他的感官反感的對象，如果他在這些對象上揭示出它們的組織的重大合目的性，因此他的理性在觀察這些對象方面得到愉快的話，而萊布尼茲則小心翼翼地把他用顯微鏡仔細觀察過的一隻昆蟲重新放回牠的葉子上，因為他認為自己已從中受益。」（*CPracR*, 5:161）對康德而言，這種愉快的情感並非受制於個人因素或經驗法則的規定，而是有其先天根據，因而是對每個人都普遍有效的愉快。這裡，有一關鍵看法須留意：即雖然知性對自然的客觀認識本身並不摻雜任何主觀的情感成分，換言之，並不違背第一批判中理論哲學的探討，但是康德在第三批判中做了進一步的補充：「在一個感官對象的認知中，有兩種關係是一起出現的」（In the cognition of an object of the

senses both relations are present together.) (CPJ, Intro., VII, 5:189)，也就是基於自然合適於我們的系統化認識的前提下，對感官對象的客觀認識與對感官對象的主觀感受，兩者會一起出現。

3.2 自然的合目的性之兩種表現

誠如上述，基於反思判斷力的「自然的合目的性原理」，自然被評判為與我們系統化認識之意圖相一致，意即「個別的自然現象」（個殊者）與「主體的認知機能」（普遍者）之間存在著一致性的關係。然而兩者間的一致性關係（即合目的性的關係）有兩種表現方式，對這兩種表現方式的評斷，便產生兩種反思性的判斷。用康德的話說：「在由經驗所提供的一個對象上，合目的性可以表現為兩種：或是出自純粹主觀的原因，在先於一切概念而對對象的領會中使對象的形式與為了將直觀與概念結合為一般認知的那些認識能力諧和一致；或是出自客觀原因，按照物的一個先行的、包含其形式之根據的概念，而使對象的形式與該物本身的可能性諧和一致。」(CPJ, Intro., VIII, 5:192) 前者以主觀的、形式的合目的性為根據，形成審美的判斷 (aesthetical judgments)，後者以客觀的、實質的合目的性為根據，形成目的論的判斷 (teleological judgments)。

(A) 主觀的、形式的合目的性與審美判斷

康德說，「構想力（作為先天直觀的能力）通過一個被給予的表象而無意中被置於與知性（作為概念的能力）相一致之中，並由此而喚起愉快的情感，那麼這樣一來，對象就必須被看做對於反思判斷力是合目的性的。一個這樣的判斷就是對客體的合目的性的審美判斷，它不是建立在任何有關對象的現成的概念之上，也不帶來任何對象概念。」(CPJ, Intro., VII, 5:190) 康德認為，在先於一切概念之前，也就是不受到對象「是什麼或應該是什麼」(is or ought to be) 之概念的限定下，僅僅把握到某對象的表象（即被給予的對象之形式）時，構想力（作為產生感性圖象之能力）與知性處於自由和諧的遊戲時，對象引起心靈產生直接的愉快。由於這種愉快

完全不考量對象是否有一客觀目的，而只是對象的形式合適於使主體諸機能之間和諧一致的作用，內心便產生愉快感，因此該對象對主體而言，被看做是「主觀的形式的合目的性」，該對象便被稱做「美的」(beautiful / schön) 或「崇高的」(sublime / erhaben)，而憑藉主觀的愉快（卻是普遍有效的愉快）而下判斷的能力，康德稱作「鑑賞」(taste / Geschmack)，而此判斷便是審美判斷 (CPJ, Intro., VII, 5:190)。此合目的性是主觀的，因為它是以一個主觀的情感為根據，此主觀的情感又僅僅是表現出認知機能之間的諧和作用之結果；此合目的性亦是形式的，因為它僅僅是對對象的形式而非對象的質料進行反思。此外，當合目的性的表現為對象的形式是與主體的機能相一致時，就被稱為優美；但是反之，當主體的認知機能是與對象的形式（或無形式）呈現出一致性時，則稱為崇高。無論優美或崇高，都是一種形式的、審美的判斷。對康德而言，審美判斷儘管是以主觀的情感為基礎，而且在任何情況下，都是單稱的經驗性判斷，然而康德宣稱審美判斷具有一種人人應當贊同的普遍有效性。

但是鑑賞判斷也只是像每個其他的經驗性判斷那樣要求對每個人都有效，這一點即使它有內在的偶然性，總還是可能的。陌生之處與怪異之處只在於：它不是一個經驗性的概念，而是一種愉快的情感（因而根本不是什麼概念），但是這種情感卻又要通過鑑賞判斷而對每個人期待著，並與客體的表象連結在一起，就好像它是一個與客體的知識結合著的謂詞一樣。(CPJ, Intro., VII)

(B) 客觀的、實質的合目的性與目的論判斷

「第二種合目的性的表象，由於它不是把客體的形式聯繫到主體在把握這種形式的認識能力，而是關連到對象在一個給予的概念之下的確定的知識，它就和愉快情感沒有關係，而是與評判這些物時的知性有關。如果一個對象被給予了，那麼在運用這概念達到知識時，判斷力的工作就在於展示 (exhibitio)，就是說，在於給這個概念提供一個相應的直觀，、、、、、」

(*CPJ*, Intro., VIII, 5:192) 在此，康德是從反思對象的表象中，將對象形式的主觀的合目的性，與自然物被看做具有實在的客觀的合目的性做出區分。他主張「把自然美看作是形式的（單純主觀的）合目的性概念的表現，而把自然目的看做是實在的（客觀的）合目的性概念的表現，前者我們是通過鑑賞（審美地，藉助於愉快的情感）來評判的，後者則是通過知性和理性（邏輯的，按照概念）來評判的。」(*CPJ*, Intro., VIII, 5:193) 意即前者純粹是主體在鑑賞對象的形式之美時，無涉任何對象目的之考量，純粹由客體的形式表現為合適於我們的認知諸機能（知性與構想力）而引起愉快的情感，因而形成「審美判斷」。後者卻是將自然（例如有機體）主觀地看做彷彿按照一個先在的目的概念而被設計出來，並與人類理性之認知與實踐目的相契合的自然。然而，這種目的論的判斷，已是根據自然目的之理念，將自然物看成實在的、客觀的目的獲得實現的結果，形成一種與知性認識有關卻又超乎人類知性所能認識的「自然之合目的的因果關係」（a purposive causality of nature）。

3.3 小結

由此可知，自然的合目的性原理，是反思判斷力為主體自身提供的一個先天原理，它假定了「自然是可理解的」，也就是我們主觀地將自然評判為與系統化認識的意圖相一致。接著，將自然評判為與我們系統化認識相一致之觀點下，康德進一步思考自然的個殊現象與我們主體認識機能相一致的表現方式有兩種，因而區分出兩種自然的合目的性：一種是主觀的、形式的合目的性，意指認知機能（指構想力）僅僅直觀到對象的雜多而無先行的概念作為規定下，構想力為此雜多找尋可能的概念（合目的性之理念）時，與知性（概念的能力）處於和諧遊戲的關係，因此心靈產生審美的愉快，於是將對象判定為是美的，便做出審美的判斷。另一種卻是客觀的、質料的合目的性，意指認知機能（指知性）有一目的的概念為前導（或說有一目的的概念先被給予），也就是將對象自身看做彷彿蘊含著某種客觀目的，構想力的任務便是為此目的的概念找尋直觀的雜多，使得此概念獲得演示，例如在有機體身上，被視為目的概念的呈現。於是將對象判定

為是某種目的之實現，做出目的論的判斷。我們可將自然的合目的性之兩種表現與諸機能之關係，可歸結為以下的表格。

反思判斷力的先天原理	自然的合目的性原理：自然與主體諸機能相一致	
	主觀的、形式的	客觀的、質料的
知性與構想力和諧共作	知性為構想力服務	構想力為知性服務
直觀與概念的關係	無概念在先，而僅僅有直觀，為直觀尋找概念	目的概念在先，直觀為此概念的演示
判斷的形成	審美判斷	目的論判斷

最後，康德將自然的合目的性區分出兩種表現方式，再對兩種合目的性之差異進行比較，並指出審美判斷不是按照先行的概念，而是純粹按照反思判斷力用來規定主觀情感的先天原理（即主觀的形式的合目的性原理），作為評判對象的根據，因此是反思判斷力的一種無明確概念的特殊表現，是一種審美活動，而無關乎對象的認識。目的論的判斷卻只是反思判斷力的一般表現，因為它是以「自然有客觀目的」之理念作為評判對象的根據，是與知性及理性的一般認識活動相關。因此第三批判中的目的論的判斷，可說是康德對第一批判的客觀認識的補充說明，指出個別的自然對象之間的關係，不僅僅是在第一批判中所提及的，知性將自然諸對象整列（to order）為一種種類關係的邏輯系統（*CPR*, A644 / B672），而是個別對象自身（**the object itself**）（就其形式與存在）必須被看做是某種目的的因果關係的實現。然而，「自然是合目的的因果關係」之理念，對人類知性是超驗的，只能作為理性的理念被思維，而不能被認識，可是此一理性理念（即自然是合目的的因果關係），卻是與知性的系統化認識之意圖相一致，可作為反思自然的統一性的一種思維方式。因此，目的論的判斷是以一個理性的先天理念為根據的主觀判斷，有助於系統化認識的認知要求。審美判斷卻是因為不受限於給定的概念規定，反而能通過鑑賞（而非認識）自然的方式，在對象的形式（或非形式）的美（或崇高）中，「感

受」到理性理念的顯現，尤其是在天才的創作中，以充沛而自由的構想力將理性理念通過藝術而間接地演示出來。正如康德在第三批判第二版導論末了的圖表顯示，反思判斷力及其合目的性原理在藝術領域的應用，才使得自然的超感性根據與自由的超感性根據獲得統一性。

4. 系統整合：道德經驗與自然經驗之合目的的統一性

4.1 理性的立法：先驗觀念論

康德強調「理性的立法」(the legislation of reason)，意即就理性具有普遍性與客觀性而言，必須為認知、實踐與審美奠定基礎，先驗原理便是理性對自我理解、自我行動與自我情感進行批判的成果。換言之，理智在任何情況下的運用，必定有某種理智的原理被認知，而且這些原理在相關的領域中予以確立與證成之下，被視為「先驗知識」(transcendental knowledge)。就此意涵，第三批判也有某種先驗原理作為某種特殊認識之可能性的先天條件。這些原理從它們各自的雜多中抽離，卻非關理論的或實踐的認識。儘管說，理智可以僅僅根據邏輯規則來運作，意即從一切對象的關連性中抽離而做純粹的思維，但是康德認為這種分析的統一性，已先行假定了諸表象自身的綜合統一性才成為可能。因此，康德式的先驗原理，一方面是源自理性主體的自我設定，而非素樸的實在論主張的：從客體獲致這些原理；另一方面，這些先驗原理必須在經驗脈絡中被應用才表現出它的客觀有效性，然而，先驗原理使之成為可能的經驗脈絡本身，其實也包含了這些原理之客觀應用的條件與限制。因此，先驗原理與對象的雜多即使在思維中是可分判的，即被視為「條件」(a condition)與「受條件者」(something conditioned)或「規定者」與「被規定者」的關係；在經驗中卻是綜合統一的呈現，意即先驗原理已作用於對象（即構成對象）而使對象以表象方式呈現。在此，認知的形式由理性主體提供，內容則由客體提供（由客體作用於主體的感覺上，在感性直觀中被給予），而所謂理性主體提供「形式」(form)，不過就是指理性為自己提供了理解自然的方式，一種要求普遍有效性的「觀點」，對於自然中多樣化的具體事物並未產生實質的改變。因此，先驗原理對對象雜多的綜合統一，只是一種形

式上的綜合統一，而形成一種表象知識，並且僅限於對象對主體如是呈現的現象，物自身並不可知。如此「現象與物自身」的區分，一方面反映出康德之前的、兩派立場的癥結點：即經驗主義觀念論（此指柏克萊為代表）的困難——將感官對象的外在實存視為可疑，進而予以否定，僅剩主觀的心象；以及理性主義實在論（此指笛卡爾為代表）的獨斷——將感官對象當成物自身，認為感官對象的存在必定獨立於理性主體之外。另一方面，康德為了解決兩派紛爭或說是理性在思維上自己造成二律背反的情形，採取了先驗觀念論（或經驗實在論）（transcendental idealism or empirical realism），也就是介於經驗觀念論與先驗實在論之間的立場¹⁷。

4.2 超感性基底的設定

康德主張，「感官對象」(sensible objects)一方面被視為「理想」(ideal)，是與感官對象在邏輯思維上被視為是可能的、先驗的基底相關之理念；但是另一方面就感官對象呈現為外在於經驗直觀，又具有實在的地位。因此，學者吉諾瓦認為，康德是藉著指出各領域的「超感性的基底」(supersensible substratum)，來消解理性的二律背反¹⁸。也就是說，康德在理論的脈絡中，主張唯有「一般的超感性者之理念」(the idea of the

¹⁷ 戴華教授的指教下，我應對觀念性 (ideality) 與實在性 (reality) 之意涵多做說明。首先，觀念性與實在性是對立的詞彙。所謂觀念性，是指依附心靈 (dependence mind) 或在心靈之中 (being in the mind)，相對而言，實在性則是指獨立於心靈 (independence of mind) 或在心靈之外 (being external to the mind)。再者，觀念性與實在性還可進一步區分為經驗意涵的與先驗意涵的觀念性與實在性。就經驗意涵而言，經驗的觀念性意指個別心靈的私有材料 (the private data of an individual mind)，這包括了笛卡爾—洛克意義下的「觀念」(idea)，或者說，一般而言的「心靈中的內容」。實在性則是指人類經驗的對象領域，此對象領域乃是互為主體所擁有的時空次序之領域。換言之，觀念性與實在性在經驗意涵上之區分，相當於人類經驗的主觀的與客觀的層面之分。當康德宣稱他自己是一個經驗實在論者，而非經驗觀念論者時，就已斷然拒絕柏克萊式的、將我們的經驗只侷限在我們私有表象的個人領域裡，而是要關連到經驗上實在的、時空的對象。至於先驗的 (或先驗的反思) 意涵，則是指哲學對經驗加以反思的層次。觀念性被用來指普遍的、必然的、因而是人類知識的先天條件。當康德抱持先驗觀念論的立場，宣稱我們只能認識到如是呈現的事物，也就是一切現象都是單純的表象而不看作物自身時，並非如同柏克萊否定物自身的實存，而是主張物自身不可被認識到，只能推論出來而已，這是因為人類的知識受到自身認識的先天條件所決定。柏克萊式的經驗觀念論，抑或笛卡爾式的先驗實在論，在康德看來都是錯將現象 (單純的表象) 與物自身混為一談的結果。有關先驗實在論 (經驗觀念論) 與先驗觀念論 (經驗實在論) 的比較說明，請參見 CPR, A369-370, A490-491/B518-519，亦參見 Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*, Chapter 1 & 2。

¹⁸ A. C. Genova, *Immanuel Kant, Critical Assessments*, vol. IV, Kant's Complex Problem of Reflective Judgement, p. 70.

supersensible in general) 可作為自然的基底；在實踐的脈絡中，「自由的因果關係」(the causality of freedom) 可作為主體的超感性條件，意指根據道德律決定自我的行動。不過，康德不容許有任何關於超感性者的知識可被認識，換言之，物自身不可知。因為在認知上，我們僅有「感性直觀」(sensible intuition) 而無「智的直覺」(intellectual intuition)，認識所及是現象而非物自身；在實踐中，物自身採取行動卻無法被知道。於是，第一批判中的理論認識侷限於感性經驗，第二批判中的道德實踐卻完全不受感性經驗規定，必然是超經驗、超感性的活動，兩大領域顯然有不可跨越的鴻溝。現在，第三批判的任務，也就是反思判斷力的自然的合目的性原理，在第三個方面的運用：即在思維之中，藉著證成自然的超感性者與自由的超感性者之間，不但沒有衝突而且相互關連，來為知識與實踐的過渡提供先天根據。但是我們可以提問：「過渡」(transition) 有必要嗎？意即兩大領域保持分立狀態有何不可？再者，如果是必要的，又如何成為可能？

4.3 異質的領域：鴻溝與過渡

首先，過渡是必要的嗎？這看是要從理論認識的角度還是道德實踐的角度來回答。兩大領域之間有不可跨越的鴻溝，是出於一方面「理性與知性對於同一個經驗的基地擁有兩種各不相同的立法，而不允許一方損害另一方。」(CPJ, Intro., II, 5:175) 引言中的「同一個經驗的基地」(a single empirical territory)，即指「一切可能的經驗對象」(all objects of possible experience) 所組成的「感官世界」(the sensible world)。在此共同的感官世界中，理性在自然領域與自由領域的立法原理完全不同，形成異質的領域。知性為自然（作為現象的總和）提供構成性的原理，理性則為超感性主體的自由實踐提供構成性的原理。理論認識不能規定道德的實踐，道德的實踐亦不能有理論認識，因而不侵害各自的立法。於是，儘管道德實踐必須落實於感官世界而對感官世界產生實質效果，但是道德與否必須純粹由自由意志所決定，完全不接受感性經驗的規定；同樣地，儘管理論認識涉及超感性主體的先天條件，但是僅僅侷限在感性經驗而不能做出超感性的認識。因此，兩個無法化約的異質領域，相當於感性者與超感性者的二

分，從自然領域（感性的、實然的領域）過渡到自由領域（超感性的、應然的領域）似乎沒有可能。然而，另一方面，兩大領域者又應當有所關連，正如康德所說，「前者不能對後者發生任何影響：那麼畢竟，後者**應當**對前者有某種影響，也就是自由概念應當使通過它的規律所提出的目的在感官世界中成為現實」(CPJ, Intro., II, 5:176)，意即自由的理念必須當作理智者的特質在感官世界中被實現出來，且道德律要求存有者在感官世界中達成終極目的，即每一位感性存有者皆成為道德的實踐者，使至善實現於世上成為可能。換言之，道德不是紙上談兵的話，超感性的、自由的因果關係**應當**要作用於（發生於）現象界，現象界也要與此自由的法則相一致才行。因此，從道德的角度來看，實踐必需假定自然所遵循的經驗性法則雖不同於自由的法則，但至少要與自由法則所要求的諸目的不起衝突。學者艾力森便認為，自由的原理落實於感官世界（即至善的終極目的實現於現世），是康德道德理論的關懷，因為由個人的完善、他人的幸福、至法治的公民社會與國家之間的永久和平，這種種目的都是以自由的落實為前提而擴展開來的願景，因此，自然被看做是一個合乎理性行為者諸目的下的自然，將是必要的假定。¹⁹然而，當我們將自然的超感性者與自由的超感性者設想為具有統一性時，就必須為此設想提供合理的根據(CPJ, Intro., II, 5:176)。這表示，自然必須被看做是一個合乎理性行為者諸目的下的自然；反過來說，自然領域應當體現出道德實踐的效果，過渡為自由領域。

然而，就理論認識角度來看，卻可有正反兩面的立場。反論是，知性未對個殊化的自然提供構成性的原理，所以按照經驗性規律運作之個殊化的自然，是否與知性對一般的自然（nature in general）之系統化統一的要求相一致，對知性而言完全是偶然的。因此，設想自然的超感性基底應當要與自由的超感性基底和諧一致，並不具有邏輯上的或實質上的必然性。再者，本體界完全超出理論認識的範疇，就算我們可以假定物自身（即超感性基底）存在，仍然對它一無所悉，也就不能對它提出合理的假說。正論是，設想主體與自然源於同一個超感性者，如同康德之後的德國觀念論

¹⁹ Henry E. Allison, *Idealism and Freedom*, Chapter 11. also see “The Gulf between Nature and Freedom and Nature’s Guarantee of Perpetual Peace,” pp. 37-49.

者，主張「自我」(the ego)與「非我」(non-ego)其實同為一個理智者之理念所演示出來的現象。此主張是基於康德的先驗觀念論並非採取「心靈」(mind)(作為內感官中自我覺知者)與「諸事物」(things)(作為在外感官中被覺知者)截然二分的立場，也就是說，它們其實都是現象，差別只在前者僅在時間中呈現，後者則在時間及空間中呈現；因此康德的先驗觀念論並無傳統上的心物二元的問題。所以，將作為現象的心靈，以及作為現象的物質，設想為具有同一個超感性的基底是合理的。不過我們亦可對正論提出反駁，因為康德主張的心靈具有自發性的特質，諸事物卻僅是呈現，意識者與被意識者之差別，不能以現象混為一談。因此，筆者認為從理論認識的角度，主張兩大領域之間有一個共同的超感性基底，確實沒有邏輯上的必然性；但是從實踐道德的角度，道德律要求我們實現「至善」(the highest good)之終極目的，那麼我們有必要確保自然領域過渡到自由領域成為可能。²⁰

所謂「過渡」(transition / Übergang)，是指自然法則(規定如是呈現的實然面)如何能夠與道德的要求(規定應該要是什麼的應然面)和諧一致的問題。對此，康德在第一批判中已旁及此問題。也就是，康德在第一批判中已注意到這個困難，但是對於過渡如何成為可能，並不透澈瞭解。直到第三批判中，他提出反思判斷力與自然的合目的性原理，作為過渡之可能性的解答。回顧第一批判「先驗辯證論的先驗理念」中探討先驗理念的議題，康德提到：「理性的概念或許能使自然概念到實踐概念的一個過渡成為可能，並使道德理念本身以這種方式獲得支持與理性的思辨知識的關連。」(CPR, A329 / B386)其次，海姆塞特(Heinz Heimsoeth)認為，康德對「自由之理念」(the idea of the freedom)的討論，於第一批判、第二批判中的意涵已有轉變。在第一批判有關「純粹理性的二律背反」之第三個背反中，先驗的自由乃是一個宇宙論的理念，即作為一個整體世界之不確定的原因或根據。然而在第二批判中，轉換成人類實踐意涵下的自由意志之概念。因此海姆塞特(Heinz Heimsoeth)認為，這已涉及自然概念

²⁰ 筆者認為，康德以道德實踐的觀點，說明自然法則與自由法則協調一致之必要性。然而後繼者，例如德國觀念論者，將此實踐的問題轉變成純粹思辨的問題，來解決現象與物自身二分的困難，已與康德的立場截然不同。

過渡到自由概念的程序問題。²¹此外，杜辛（Klaus Düsing）指出，康德在第一批判〈純粹理性的法規〉（the Canon of Pure Reason）對「至善」（the highest good）的討論，提及「萬物的合目的性的統一性」（the purposive unity of things）時，便意圖使實踐理性的規律與思辨理性的規律結合在先驗神學的觀點之下。康德提到，「當我們從道德統一性的觀點這樣一個必然的世界規律來考慮那唯一給這一規律提供相應的效果、因而也提供對我們有約束性的力量的原因時，那麼這原因必定是一個唯一的至上意志，它把所有這一切規律都包含於自身。」（CPR, A815 / B843）由此推得康德將上帝、靈魂不朽與自由的理念，關連到實踐的終極目的——至善時，便試圖將三大理念，由思辨的理念連結到道德的理念，創造出一種理論的與實踐的理性之統一。²²然而，艾力森認為，康德在第三批判中，才真正觸及問題的核心，將「過渡」的可能性奠定在反思判斷力的「自然的合目的性」的概念上，而不是第一批判中所談的理性理念。²³

無論如何，理論與實踐之間的異質性，絕不可看做前兩大批判之間的矛盾對立，因為這不是在自由或自然之間二選一的情形，而是內在的自由與外在的自然之間，彼此能夠和諧一致如何成為可能的問題。其次，一致性與否並不影響到我們認知機能的各自立法。理論與實踐之間，並非真有矛盾對立，而是康德想要為自然原理與自由原理在**思維模式（the mode of thinking）**上出現不一致的情況尋求和諧一致的可能。由於實踐的必要性，必須假定超感性的、自由的因果關係（作為條件者）與感性的自然（作為受條件者）之間，有一綜合的連結；且康德要為此綜合連結的可能性，建立獨立於知性或理性立法的先天根據。

²¹ Heinz Heimsoeth, *Transcendental Dialectic*, p. 59. 另，海因茨·海姆塞（1886-1975）是德國哲學史家，著有《西方形上學的六大問題》（*Die sechs grossen Themen der abendlaendischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, 第三版修訂版 1954），英譯本題為：*The six great themes of western metaphysics and the end of the Middle Ages*。全書分為六章，標題分別是：「上帝與世界：對立的統一」（Gott und Welt - Die Einheit der Gegensätze; God and World - The Unity of Opposites），「有限中的無限性」（Unendlichkeit im Endlichen; Infinity in the Finite），「靈魂與外部世界」（Seele und Aussenwelt; Soul and External World），「存在與生命力」（Sein und Lebendigkeit; Reality and Life），「個體」（Das Individuum; The Individual），「理智與意志」（Verstand und Wille; Understanding and Will）。

²² Düsing, *Die Teleologie in Kant' Weltbegriff*, p. 103.

²³ Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste, A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, p. 198.

由此可見，康德的先驗觀念論必然導致異質分立的局面，但是本身也提供了綜合統一的解答。因為現象與物自身的區分——即造成可能性（possibility）與現實性（actuality）、自然與自由、應然與實然、機械論（mechanism）與生機論（vitalism）的區分——都是基於同一個事實衍生的結果，即人類的認識機能是有限的，這些區分因而不是任何現實狀態，而是我們認識機能運作時的主觀條件罷了。如果忽略了這種先驗反思的要求，因而將現象誤當成物自身的話，這些區分才會變成矛盾對立；相反地，如果瞭解這是基於人類（作為有限的理智存有者）的立足點所做的區分，並且是在不同脈絡下的運用，那麼換做從不可知的超感性者的立場來看的話，這些區分在更高的原理之下被統一起來，便是可能的。為此，康德指出有限的感性存有者與超感性者在認知方式上的差異：前者只有「推論性的知性」（a discursive understanding），後者則有「直覺性的知性」（an intuitive understanding）。在第一批判中也已提到「人類知性的知識都是一種藉助於概念的知識，它不是直覺性的，而是推論性的。」（CPR, A68/B93）

4.4 兩種知性：推論性的與直覺性的

我們的知性是一種概念的能力，即一種推論性的知性，然而對它說來，在自然中提供給它並能夠被納入它的概念之下的那個特殊的東西可能是哪些以及如何各不相同，這卻必須是偶然的。但由於屬於認識的畢竟也有直觀，而一種直觀的完全自發性的能力就會是一種與感性區別開來並完全不依賴於感性的認識能力，因而就會是在最普遍含意上的知性：所以我們也可以思維一種直覺的知性（用否定的說法，就是只作為非推理性的知性），這種知性不是（通過概念）從普遍邁向特殊並這樣達到個別，對它來說自然在其產物中按照特殊的規律而與知性協調一致的那種偶然性不會遇到的，這種偶然性使我們的知性及其難於把自然產物的多樣特徵與我們的概念能力的非常偶然的諧和一致才能完成的工作，但一種直觀的知性就不需要這樣做。

所以我們的知性在判斷力方面有其特殊之點，即在認識中特殊憑藉知性

並未被普遍者所規定，因而特殊不能單從普遍者推導出來；但這種在自然多樣性中的特殊者卻還是應當（通過概念與法則）與普遍者協調一致，以便能被歸攝於其下，而這種協調一致在這種情況下必然是極其偶然的，並且對判斷力而言必然是沒有確定的原理的。

然而，為了至少能夠思維自然物與判斷力的這樣一種協調一致（我們把它設想為偶然的，因而只是通過指向這一點的某個目的才設想為可能的），我們必須同時也思維另一種知性，在與這種知性的關係中，確切地說首先在與被附加給它的那個目的的關係中，我們可以把自然規律與我們的判斷力的那種協調一致設想為**必然的**，這種協調一致對於我們的知性來說只有通過目的這個結合手段才是可思維的。

因為我們的知性有這樣的屬性，它在自己對例如說一個產物的原因的認識中必須從分析的普遍（從概念）邁向（被給予的經驗性的直觀）特殊；因而在此它對這特殊之物的多樣性不做任何規定，而必須期待那把經驗性的直觀歸攝於概念之下的判斷力來做這種規定。（*CPJ*, §77, 5:406-407）

以上引言顯示，雖然人類知性是有限的，可是有系統化認識的要求。人類知性是有限的，因為人類欠缺「智的直觀」（intellectual intuition），只有感性直觀的能力，所以知性不能先天地規定經驗的個殊者，必須有待介於知性與感性之間的構想力及判斷力的運用，將被給予的經驗素材予以分辨與歸攝（subsumption），使得抽象而普遍的知性概念獲致具體而個殊的直觀內容。因此，人類知性不能直達感官對象，而是有賴構想力的中介作用，因而只能是推論性的，也就受到「分析—普遍的」（the analytical-universal）概念所規定，因此認識的邏輯程序必然是從抽象的普遍者逐步地達至具體的特殊者，亦即機械性地從各個部分的辨識與綜合，達至一個整體的認識。然而，不被知性先天規定的、多樣化的個殊自然，是否合乎系統化統一的認知要求，對有限的知性而言是偶然的，因此我們不是真正在現實中認識到這種系統化的統一，而是先行假定了這種系統化的統一來進行判斷。換言之，從人類的立足點來看，我們僅有有限的、推

論性的知性，僅能從部分邁向整體的認識而言，自然與系統化認識之目的相一致，完全是主觀的假定（亦即從實然面看，我們認識不到這樣的必然性）。但是相對於推論性的知性，我們亦可設想另一種知性，它不是推論性的而是直覺性的（intuitive），即它與事物之間沒有中介，直接認識到事物自身，而認識的程序是從「綜合的普遍」（a synthetic universal）到特殊，也就是從整體到各個部分，因此部分就不會是偶然的、無關的出現，必然是整體的一個部份。換言之，從一個具有無限的、直覺性的知性的超感性者的立場來看，自然是按照特定目的、被系統化設計出來的成果，那些看似多樣化的特殊自然，不過是整體自然的各種變相，而經驗規律也不過是最高原理的分殊、演示。因此，自然的系統化統一性，對超感性者而言，是整體的而非毫不相干者，是必然的而非偶然的。

上述直覺性的知性與超感性者，僅是對照人類僅有推論性的知性與作為有限的感性存有者來理解，意即強調現象與物自身、可能性與現實性、自然與自由、應然與實然，僅僅是就人類的觀點所做的區分，換做超感性者的立場，則沒有任何意義。因此，康德三大批判中的綜合原理，僅僅是從人類作為有限的感性存有者的立足點，對人類認知、行動與情感的先天假定而已。現在，第三批判的脈絡中，一方面，推論性的知性未對個殊性的自然提供先天地規定，意即個殊化的自然並未被歸攝於知性的普遍概念之下，但是如果自然的雜多可被設想為可被統攝在認知的統一性之下的話，個殊化的自然必然要與知性的普遍概念相一致，即自然被我們主觀地評判為彷彿（as if）是按照合乎系統化認識之目的所設計出來的自然。因此，有別於知性，反思判斷力不是對自然立法，而是作為我們對自然進行經驗探究的思維方式。另一方面，出於自然的立法與自由的立法共同建立在感官世界的基礎上，為了道德實踐的終極目的（至善的達成），自由法則應當要落實於感官世界之中，並且與感官世界中的自然經驗法則協調一致。換言之，除非將自然設想為合適於道德實現的條件，否則不能宣稱終極目的有實現的可能性。用康德的話說，「按照自由的概念而來的效果就是終極目的，它（或者它在感官世界中的現象）是應當實存的，為此人們就預設了它在自然界中的可能性的條件（即作為感官存在物，也就是作為

人的那個主體的可能性的條件)。」(CPJ, Intro., IX, 5:196)。因此，相對於理論認識的脈絡之下，將自然理解為無目的的機械性自然，為了終極目的實現之可能性，必須轉變我們思維自然的方式。然而，我們僅僅知道的另一種因果關係，便是自由的因果關係，也就是我們的行動，都是與某種先在的目的概念相一致的實現成果，是一種合目的性的表現。所以，我們能以類比的方式，將自然的因果關係設想為合目的性的關係。也就是將自然的超感性根據之於自然產物的關係，類比於我們在實踐上的目的之於我們的行動的關係。然而，第三批判中，為了道德目的實現之可能性，將自然評判為目的性的自然，是否與第一批判中機械論的自然，前後說法矛盾呢？

4.5 自然的因果關係：機械性的與目的性的

上述問題，康德在討論「判斷力的二律背反」中做了回答。他說，「在本來是物理學的（機械論的）解釋方式與目的論的（技藝性）的解釋方式之間的一切表面上的二律背反是建立在這一點上的：我們混淆了反思性判斷力的原理和規定性判斷力的原理，混淆了前一種判斷力（它只是主觀上對我們的理性在特殊的經驗規律上的運用有效）的自律和後一種判斷力的他律，這後一種判斷力必須遵循由知性所給予的（普遍的或特殊的）規律。」(CPJ, §71, 5:389) 意即將自然評判為機械性的及目的性的，兩者並不矛盾，因為評判的立基點根本不同！當我們將自然評判為機械性的因果關係，是出於客觀認識的立場，即知性賦予自然先天地規定，有普遍者（即知性原理）在先，判斷力將個殊者（即自然中種種經驗性規律）評判為知性原理的應用，因此判斷力在此根據他律（知性原理）下判斷，僅僅是規定性的，而自然被理解為機械性的，是出自知性對自然的客觀認識。然而，當我們將自然評判為目的性的因果關係，並未取消機械論的理解，而是出於主觀的反思，即面對種種特殊的經驗性規律在先，卻因著這些個殊者之多樣化與異質性，判斷力根據自身設定的合目的性原理，將自然主觀地評判為自身具有客觀目的的自然，這些個殊者（經驗性的規律）便歸攝在可能的普遍者（客觀的目的概念）之下。因此，判斷力在此根據再自律（合

目的性的原理)來規定自己理解自然的方式,而非知性那樣,是用來規定自然。此時的判斷力是反思性的,而自然被理解為目的性的,僅僅出自反思自然及其規律的主觀評價,而非自然知識。在此,康德帶入另一種反思判斷力的應用,即目的論的判斷力及其客觀的、質料的合目的性原理。他強調唯有當我們將上述的、反思判斷力的規約性原理,誤當做規定判斷力的構成性原理時,才導致二律背反。換言之,儘管自然本身是否有一客觀目的,對有限知性而言無法認識(即不構成客觀知識),然而作為一種規約性的理性理念來設想卻是可能的。康德提出的證據是,雜多的自然事物中,有機體不單憑機械作用而是根據合目的的關係做評判,是可能的。因此我們可以設想:從有機體的內在合目的性——即內部各部份互為目的與手段而成一系統化的組織,至有機體的外在的合目的性——即有機體之間也互為目的與手段,構築出一個合乎目的等級的巨大系統,也就是指自然被設想為一個自成組織的、最大的有機體。於是,自然被當作合目的地為個別有機體提供各自目的實現的條件,一切物種(包括無機物)也被當作實現自然之最後目的的手段。用康德的話說,「這種超感性原理的統一性必須被看做不僅適用於自然物的某些物種,而且以同一方式適用於作為系統的自然整體。」(CPJ, §67, 5:381)那麼自然的最後目的是什麼?毫不意外,康德從無機物推到有機體,從有機體中的植物推到動物,最後指出:「人就是這個地球上的創造的最後目的,因為他是地球上唯一能夠給自己造成一個目的的概念,必能從一大堆合乎目的地形成起來的東西中通過自己的理性造成一個目的系統的存在者。」(CPJ, §82, 5:426)這表明唯有人類能夠運用理性的規約性的理念(客觀的目的概念),將自然理解成一個合目的的系統,同時也唯有人類能夠運用理性為自身設定目的,此目的高過自然賦予人的目的,意即人不只是自然的感性存有者,而且高過於此,是按著理性的指導,成為道德的存有者。因此,人必然以實現道德律為終極目的,以自律道德展現人的自由。於是自然規律與自由規律不僅不違逆,而且協調一致,因為從合目的的立場,自然的最後目的便以人的終極目的為目的,用康德的話說,「只有在人之中,但也是在這個僅僅作為道德主體的人之中,才能找到在目的上無條件的立法,因而只有這種立法才使人有能力成為終極目的,全部自然都是在目的論上從屬於這個終極目的的。」

(CPJ, §84, 5:435-436) 由此推得，一切自然物種的演變趨向人類文化與文明的發展，而人類在歷史發展之中，由自然的、感性之人趨向道德的或理性之人發展，這使得自然世界過渡到道德世界成為可能。

4.6 小結

綜觀上述，康德處理自然與自由的問題，具有先驗的與經驗的出發點。第一批判的理論認識，從先驗的出發點，探討知性對一般自然的先天規定，使自然作為現象的總體被我們所認識，然而個殊的自然現象與經驗性的規律卻未被知性所先天規定。於是第三批判從經驗的出發點，探討反思判斷力將自然的種種經驗性規律（個殊者）歸攝到自然的主觀的合目的性之概念（普遍者）之下，使經驗的系統化統一與先驗的系統化統一之認識目相一致成為可能。同樣地，第二批判的道德實踐，是從先驗的出發點，探討理性為主觀的欲求提供先天的規定，即按照自律道德而行動，並以實現終極目的為依歸，然而終極目的應當落實於感官世界（即自然的經驗秩序之中）要如何成為可能，卻懸而未決。因此，第三批判從經驗的出發點，探討反思判斷力將自然事物（個殊者）歸攝到自然的客觀的合目的性之概念（普遍者）之下，使得自然被看成一個自成組織的目的系統，且自然的最後目的便以人類的終極目的為目的，而人類自我設定的終極目的便是實踐至善，於是自然所遵循的經驗性規律能與自由的道德律相一致。總之，反思判斷力的合目的性原理，提供了具體的自然事物及其經驗性的規律，契合於主體的先驗原理及其目的（系統化認識的目的與道德目的）之可能性。換言之，藉此合目的性的概念，作為一種不確定的超感性者之理念（即源於先驗主體所提供的可能性條件），介於自然的超感性基底（先驗對象）與自由的超感性基底（先驗主體）之間，使得主體的內在可能性與自然的外在可能性關連到此一共同的理念之上，於是道德經驗與自然經驗之合目的的統一性，便成為可能。由此可知，康德是以先驗主體自身提供的反思原理—合目的性原理，作為道德經驗與自然經驗協調一致之可能性的先天根據，而非奠基於超驗的存在者。那麼，一切判斷終歸基於先驗主體之先天條件下的判斷，因此我們必須考察心靈諸機能之運作關係，也就是構想

力與知性或理性能力之間的關係。接下來，我們將逐章詳述康德對構想力的看法與其運用的演變。