

认知、实践与审美：普遍必然性意义上共通感的三重意蕴

朱光亚^{1,2}, 郭翠翠¹

¹阳光学院, 马克思主义学院, 福建 福州

²华东师范大学, 哲学系, 上海

Email: hnxczy@163.com

收稿日期: 2020年11月8日; 录用日期: 2020年11月25日; 发布日期: 2020年12月2日

摘 要

共通感概念依据于教化概念之普遍必然性意义, 因此不可避免的与普遍必然性相关。共通感概念可以溯源到亚里士多德, 亚里士多德在理论智慧和实践智慧两种意义上使用共通感, 理论智慧上的共通感是其认知意义, 实践智慧上的共通感是其实践意义。共通感的认知意义追求真理的普遍必然性, 但受到怀疑主义的反驳以后, 通过常识哲学的转向, 经维柯走向了其实践意义。在康德哲学中, 共通感是一个桥梁, 是其连接纯粹理性和实践理性的中介, 康德通过鉴赏判断的四个契机导出了共同感的审美意义, 审美共通感既具有认知意义上纯粹理性的基础, 又具有实践意义上人文科学的特征。从这个角度来讲, 在康德的共通感中可以看到亚里士多德共通感的影子。

关键词

共通感, 认知, 实践, 审美, 理论智慧, 实践智慧

Cognition, Practice and Aesthetics: The Triple Implication of Common Sense in the Sense of Universal Inevitability

Guangya Zhu^{1,2}, Cuicui Guo¹

¹Maxism College, Yango University, Fuzhou Fujian

²Philosophy Department, East China Normal University, Shanghai

Email: hnxczy@163.com

Received: Nov. 8th, 2020; accepted: Nov. 25th, 2020; published: Dec. 2nd, 2020

文章引用: 朱光亚, 郭翠翠. 认知、实践与审美: 普遍必然性意义上共通感的三重意蕴[J]. 哲学进展, 2020, 9(4): 144-152. DOI: 10.12677/acpp.2020.94023

Abstract

The common sense is based on the meaning of universal inevitability of bildung and is therefore inevitably related to universal inevitability. The common sense can be traced back to Aristotle, who used the common sense in both theoretical wisdom and practical wisdom. The common sense shows cognitive meaning in its theoretical wisdom and practical wisdom in its practical meaning. The cognitive meaning of common sense pursues the universal inevitability of truth, but after being refuted by skepticism, goes through the stage of Scottish common-sense philosophy, turns to its practical meaning. In Kantian philosophy, common sense is a bridge which connects pure reason and practical reason. Through the four moments of judgment of taste, Kant derived the aesthetic significance of common sense. Aesthetic common sense has the basis of pure reason in cognitive sense and the characteristics of humanities in practical sense. In this sense, one can see the echoes of Aristotle's universal inevitability in Kant's.

Keywords

Common Sense, Cognition, Practice, Aesthetics, Theoretical Wisdom, Practice Wisdom

Copyright © 2020 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

中国哲学中常常用“共通感”一词翻译德语词 *Gemeinsinn*, 这一词在英文中的对应词是 *common sense*, 英文源自于其拉丁文词根 *sensus communis*, 而拉丁文 *sensus communis* 则源自于希腊文 *κοινή αίσθησις*。

由于语言的不可通约性, *Gemeinsinn*、*commom sense*、*sensus communis* 与 *κοινή αίσθησις* 等语词的意义并不完全一致, 这几个语词的关系如同与其汉译“共通感”的关系一样, 只能是一种对应关系而非跨语言的等同关系。再加上, 即便在同一语言中, 哲学家对这些语词自身的使用也比较混乱, 导致其汉语意义难以确定。比如, 仅在康德哲学中, 康德就曾经比较明确的将拉丁语的 *sensus communis* 与德语中的 *Gemeinsinn* 和“普遍有效的感官(*dem gemeingültigen Sinn*)、普通的人类感官(*dem gemeinen Menscheninn*)、普通知性(*dem gemeinen Verstand*)、健全知性(*dem gesunden Verstand*)、普通的人类知性(*dem gemeinen Menschenverstand*)、健全意识(*dem bon sens*)和普通理性(*der gemeinen Vernunft*)等同起来”([1], p. 10), 除此以外, 康德还用过正直的人类知性(*Gesunder Menschenverstand*)、简朴的人类知性(*den schlichten Menschenverstand*)、日常知性(*den Alltagsverstand*)、自然理性(*die natürliche*)和普通知识(*die gemeine Erkenntnis*)来表示过共通感的意义[2], 尽管这些概念的意义随着康德文本的文意转换而经常转换。共通感概念在西文中的意义如此多变, 那么, 中国人在翻译这个词的时候就更为困难, 我们不仅要选择对应于这个词的汉语表达, 而且更重要的是要考虑这个词在西语中的含义流变, 以至于汉语界对这个词有多种译法, 比如, 韦卓民就将其译为“共同感觉”、牟宗三和李秋零将其译为“共感”, 还有人随着苏格兰常识哲学将其译为“常识”, 另外还有共识、共同感、健全理智、普通知性和良知等多种译法[3]。然而, 不约而同, 宗白华将 *sensus communis* 译为共通感, 邓晓芒将 *Gemeinsinn* 也译为共通感, 自他们的翻译以来, *κοινή αίσθησις*、*sensus communis*、*Gemeinsinn*、*commom sense*, 甚至法语中的 *sens commun* 和意大利语中的 *senso commune* 在汉语中被译为共通感已成共识。

2. 共通感之意义起源及其双重意蕴

共通感在哲学诸概念中非常重要, 伽达默尔在《真理与方法》中将教化、共通感、判断力和趣味当作人文主义的四个主导性概念。按照伽达默尔的说法: “教化概念也许就是 18 世纪最伟大的观念, 正是这一概念表现了 19 世纪精神科学赖以存在的要素, 尽管精神科学还不知道在认识论上如何为这一要素进行辩护。” ([4], p. 19) 依据于教化, 共通感成为诠释学概念中仅次于教化的概念, 盖因教化“以普遍必然性为指向” ([5], p. 69), 其“最终目标仍然是向普遍必然性的提升” ([5], p. 73), 而共通感以普遍性和共同性为其诉求, 伽达默尔说: “我们所说的一种普遍的和共同的感觉, 实际上就是对教化本质的一种表述。” ([4], p. 31)

在西方, “亚里士多德是第一个从哲学角度系统性的运用 κοινή αἴσθησις 这一概念的哲学家” ([1], p. 6), 这是关于共通感之意义的最古老溯源。κοινή αἴσθησις 这一词在汉语语境中经常被翻译为共同力, 在亚里士多德那里, 人有视、听、嗅、味、触五种感觉, 分别对应于五种感觉器官, 这五种感觉器官之间是不连通的, 那么, 人们何以能够对事物形成一个总体认知呢? 答案就在于共同力。亚里士多德说: “两项分离的感觉各别施展其感应之为白为甜, 它们于两者之间差异各都不明; 这必须待之一个单体, 乃内蕴兼此两异的品性者, 才能作出判别。” [6] 这个“内蕴兼此两异的品性者”之“单体”, 不是超越于五种感觉器官之外的第六感觉, 而是一种特殊的知觉能力, 这种能力不是外感官的, 而是内感官的, 它通过对事物本身具有的多项性质的观察, 把不同的、分散的知觉连接和统一起来形成共通的感觉, 这种共通的感觉, 就是亚里士多德所讲的共同力。在亚里士多德那里, 共同力是天然的能力, 能够进行直觉的判断并指导我们的实践, 它的存在似乎是不需要论证的, 因此似乎是一种人所共知的常识, 因此, κοινή αἴσθησις 的对应英文词 common sense 后来也被汉语界翻译为常识。

亚里士多德的共同力并不等于后来意义上的共通感, 维柯就说, “共同力是将对同一事物的视觉、听觉等感觉会通为一的灵魂能力, 而共通感则鲜明地表现在人文、道德等精神科学的领域。” ([7], p. 157) 但尽管如此, 亚里士多德的共同力却是共通感最古老的根源, 在亚里士多德哲学中存在着理论知识与实践知识之间的对立, 这种对立导致其共通感不仅仅包含一种意义。一方面, 亚里士多德哲学是一种继承了古希腊自然哲学那种寻找万物之本原的对于真理的迈进——从其哲学传承上来讲, 因其追求真理, 所以致力于澄明认知; 另一方面, 亚里士多德哲学是一种继承了苏格拉底“把哲学从天上拉回到人间” [8] 以后由柏拉图的实践智慧所开创的道德伦理——从其哲学传承上来讲, 因其追求伦理, 所以致力于澄明人与人之间的关系。所以后来伽达默尔评价说: “亚里士多德派的对立, 除了表示由一般原则而来的知识和具体事物的观知之间的对立外, 还表示其他的对立。亚里士多德派的对立也不仅仅是指这种把个别东西归于一般东西的我们称之为判断力的能力, 而且其中还有一种积极的伦理的考虑在起作用, 这种考虑以后就包含在罗马斯多葛派关于共通感的学说里。” ([4], p. 36-37) 在这个意义上, 伽达默尔明确的指出, 共通感概念所蕴含的对个体事物存在权力的辩护、对精神科学领域或然性真理的主张, 可以追溯到亚里士多德关于明智和理论智慧的区分 ([7], p. 157), 其明智作为一种精神品性不仅仅是一种能力, 而且是一种社会习俗存在的规定性, “这种规定性如果没有整个‘道德品性’就不能存在, 就像相反地‘道德品性’如果没有这种规定性也不能存在一样。” ([4], p. 37)

其实, 无论从哪个方面去溯源亚里士多德关于共通感的理解, 我们似乎都能在苏格拉底“认识你自己”那里找到其思想资源, 因为苏格拉底一个人就代表了“学者(Schulgelehrte)和学者所依赖的智者(Weise)之间的对立, 这种对立在犬儒学派的苏格拉底形象里就已获得了它的最早的形式, 并且在 Sophia (理论智慧) 和 Phronesis (实践智慧) 的概念对立中具有其实际的基础。” ([4], p. 34) 对于苏格拉底来讲, 他所面对的是智者派相对主义的喃喃自语: “无物存在, 即使有物存在, 也无法认识, 即使可以认识, 也无法表

达”¹，所以他急于摆脱智者学派而返回自然哲学对于确定性的追求——在自然哲学中是对本原孜孜不倦的追求，而同时，他又急于将哲学从自然转向人事，从这个意义上讲，他不但汲取了智者的思想智慧，而且其本人就是一个智者。基于此，苏格拉底发出了“认识你自己”的伟大召唤，这个召唤既具有古希腊自然哲学理论智慧的古老回声，又具有智者学派之相对主义实践智慧的现实考量，毫无疑问是亚里士多德共同力之双重意义的源头。

3. 认知意义上的共通感

正是苏格拉底的“认识你自己”“以主客观二元对立的方式正式确立了‘身’与‘心’的对立”[9]，沿着这个思路走，会引发诸如“哲学家不能证实自身存在的丑闻”等灾难性的问题。如果我们连自己身体的存在与否都要依赖于心灵的沉思，那么，我们又如何找到存在得以确立的根基？所以，笛卡尔将身心对立发展到了极端以便去寻此根基，在他那里，外界事物是不可靠的，因为我们的感觉器官不可靠，感觉器官的局限性导致了认知的局限性，因此我们不再用感觉器官去确定存在，而要从“心”出发去确证正在思考着的“我”之存在，故“我思故我在”。实际上，笛卡尔用严密的逻辑证明了：所有存在于外部世界里的东西，都只不过存在于心中。当然，外界事物也存在于我们心中。那么，外界事物以何种方式存在于我们心中呢？按照洛克的理解，它们以观念的方式存在。但与笛卡尔相反，洛克不认为观念是天赋的，他认为观念是由经验带来的，经验是观念的唯一来源。这种观点被贝克莱所继承，贝克莱说：“在任何一个观察过人类知识对象的人看来，显然这些对象或者是实实在在由感官印入的观念，或者是由于注意人心的各种情感和作用而感知的观念，最后，或者是借助记忆和想象而形成的观念。借着视觉，我可以有光的颜色及其不同程度与差异的观念。借着触觉，我可以感知到硬和软、热和冷、运动和阻力以及它们在数量上或程度上的大小深浅。嗅觉供给我以气味，味觉供给我以滋味，听觉则可以把不同曲调的声音传入我的心中。”²所以，贝克莱说：“一个观念的存在，就在于被感知。”³

贝克莱此言一出，举世皆惊，狄德罗痛心的说：“这种体系说来真是人心和哲学的耻辱，虽然荒谬之至，可是最难驳斥。”⁴贝克莱早已预设了对此责难的辩驳，他说：

“要我想象一个公园里有树，或者一座壁橱里有书，而不必有人在旁边感知它们，这确乎是最容易不过的事。我的答复是：你的确可以这样想，这并没有困难；但是，我请问你，这不就是在你心中构成了某些你所谓书和树的观念吗？你不过是在构成它们的同时，忽略了构成感知它们的任何人的观念罢了。但是你自己不就在同时感知或想到它们吗？因此，你这种说法是枉然的：这种说法只足以表示在你心中有想像或构成观念的能力；却不足以表示你能设想你的思想的对象可以在心外存在；为了证明这一点，你必须能设想它们不被设想或想到而能存在；而这是一个明显的矛盾。当我们尽力设想外物的存在时，我们仍然只不过是在设想我们自己的观念而已。不过由于心灵不曾注意到它自己，便误以为自己能够设想物体可以不被想到而存在或者存在于心灵之外，并且误以为自己在这样设想，虽然那些物体同时是被心灵所了解的，或者是存在于心灵之中的。”⁵

贝克莱的观点得到了休谟的赞同，不仅如此，休谟还证明了，我们所感知到的仅仅是关于事物性质的观念，而对事物性质的寓所和支撑点一无所知。由此出发，休谟否认一切实体作为知识对象的可能性，

¹塞克斯都·反数学家[M]. 转引自北大哲学系外国哲学史教研室编译. 西方哲学原著选读(上)[M]. 北京: 商务印书馆, 1986: 57. 引用时措辞有改动.

²(爱)贝克莱. 人类知识原理[M]. 转引自北大哲学系外国哲学史教研室编译. 西方哲学原著选读(上)[M]. 北京: 商务印书馆, 1986: 502.

³(爱)贝克莱. 人类知识原理[M]. 转引自北大哲学系外国哲学史教研室编译. 西方哲学原著选读(上)[M]. 北京: 商务印书馆, 1986: 503.

⁴狄德罗. 供明眼人参考的谈盲人的信[M]. 转引自北大哲学系外国哲学史教研室编译. 西方哲学原著选读(下)[M]. 北京: 商务印书馆, 1986: 152.

⁵贝克莱. 人类知识原理[M]. 转引自北大哲学系外国哲学史教研室编译. 西方哲学原著选读(上)[M]. 北京: 商务印书馆, 1986: 512-513.

因为知识的产生依赖于观念与观念之间的关系,但在休谟看来,这种关系是不存在的,即便是如我们日常所见、习以为常的常识,如太阳东升日落、月亮阴晴圆缺,我们过去根深蒂固的认为这是事物存在于我们脑海之中的前后相继的因果关系,然而,在休谟看来,所谓因果关系,不过是两种现象恒常结合在一起在人们头脑中引起的习惯性联想而已。

同贝克莱一样,休谟的观点也遇到了激烈的反对,苏格兰常识哲学就是这么做的。托马斯·里德就说:“现今,怀疑论的狡计已经使人类的常识和理性颜面尽丧。”[10]为此他呼唤常识,他的常识其实是感官带给我们的,为普罗大众所熟知的感官判断力,在他看来:“有感官的人就是有判断的人……我们靠眼睛判断颜色,靠耳朵判断声音,靠鉴赏力判断美丑,靠道德感官或良心判断行为的正误。”[11]然而,常识哲学对怀疑论的辩驳就如同“鸡对鸭讲”,康德在《未来形而上学导论》中曾经说,休谟与常识哲学的争论根本就文不对题,他们设定了休谟的怀疑,然后去证明休谟并不关心的问题;他们把常识当作神谕一样来援引,却没有为自己的意见提出任何有理性的证明。[12]并且在《纯粹理性批判》中,康德早就批判到,自然主义者认为“人们按照目测比绕道数学能够更可靠地确定月球的大小和距离”([13], p. 552),表明他们并不追求“从德谟克利特的深井中汲取真理之秘诀”([13], p. 552-553),他们这种做法仅满足于我们表面上所知道的东西,固守于经验的边界,从来不越界走向形而上学,“因为形而上学超出了所有可能的经验之上,也超出了他们的能力之上。”([1], p. 39)

在哲学的历史沧海中,常识哲学的主张显得那样的无力。然而,尽管常识哲学对共通感的推崇是如此的苍白,却在某种意义上代表了共通感的实践起源意义,因为“虽然普通人类知性不能为形而上学的内容做出贡献,但它却可以作为形而上学的出发点和试金石。”([1], p. 39)在康德看来,“普通知性作用停止的地方,就是思辨知性开始的地方,或者说普通的理性知识变成哲学的地方。”[14]作为共通感的普通知性,它作为形而上学的出发点指向思辨知性,他们“致力于攻击形而上学及其怀疑主义的解决方案,并在日常感觉的原始而自然的判断基础上构造它的新体系。毫无疑问,在他们的新体系中,共通感概念的亚里士多德-经院哲学传统起了实际的作用……但是,与此同时,他们又把握了日常感觉与社会的联系”([4], p. 42-43),他们认为这“不仅是一副医治形而上学‘夜游症’的良药,而且也包含一种促成合理社会生活的道德哲学的基础。”([4], p. 43)说明他们从亚里士多德认知性的共通感中,找到了共通感的实践意义。

4. 实践意义上的共通感

长久以来,正是因为人们把亚里士多德归结在认知意义上,以至于在人文主义者的眼中,“共通感概念根本不是起源于希腊哲学家,而是一种听起来像泛音一样的斯多葛概念的回声”([4], p. 41),他们从马克·奥勒留的术语“共同思想力”(koinonoēmosynē)那里推测到共通感就是“人们的一种谦逊的、适度的和通常的精神状态”([4], p. 41),这种精神状态更多的关注了伦理道德和社会历史的领域,而“人的道德的和历史的存在,正如它们在人的行为和活动中表现的,本身就是被共通感所根本规定的。”([4], p. 38)正是在这一意义上,维柯对共通感做了发挥,在《论我们时代的研究方法》一书中,他提出,“共通感乃是在所有人中存在的一种对于合理事物和公共福利的共同感觉”[15],这使共通感概念由理论智慧的认知领域转向实践智慧的人文领域。

维柯的雄心是要创建一种人类社会的科学,这种科学关注于社会和历史领域的问题,在这个领域,共通感是其研究方法的地基。利昂·庞帕说:“共通感是维柯关于社会共同信仰的一个术语,它的存在确保社会制度和社会秩序屹立不倒。”[16]而塞西莉亚·米勒也说:“在维柯的体系里,如果没有共通感和心头词典,将无法审鉴过去的社会。”[17]作为一名修辞学家,维柯的共通感毫无疑问具有修辞学的背景,但这样一种修辞学的理想是“古老的真理”,因为修辞学之“绝妙的讲话”(eu legein)就意味着说出真理([4], p. 33),表明维柯的共通感虽然站在实践智慧的立场之上,却带有理论智慧的浓重气息。之所以

如此, 是因为共通感本身就具有一种教化之普遍必然性意义, 而普遍必然性之最初根源毫无疑问存在于对理论智慧的认知。

然而, “维柯求诸共通感旨在表明根据原理去推理、证明或演绎只是人的认识类型的一种, 并不是全部, 还存在另外一种类型的认识, 它有其独立特行之处, 不可被代替。” [18]这种认识依据具体情况去把握无限多样的变化、体现为实践知识和实践智慧, 它也不再关注于认知意义上那种抽象的普遍性, 而是关注于实践意义上那种具体的普遍性。共通感就是通过这种具体的普遍性而获得的, 它不再是必然的东西而是或然的东西; 它也不再仅仅指那种存在于一切人之中的普遍能力, 而且它同时指那种导致这种共同性发生的感受; 它虽然“是整个阶级、整个人民集体、整个民族乃至整个人类所共有的不必思考即可做出的判断” [19], 但也仅仅是每个人都有的以法权和公共福利为代表的具体的历史的社会意识; 它“通过生活的共同性获得, 并被其秩序和目的所决定”, 所以具有两个特性: “1、共通感是具体情境下的判断能力, 它不仅是一种天生的能力, 而且需要通过教化而获得和提高; 2、判断的普遍性须通过主体间的公共性才能达到。” ([1], p. 8)

对于前者而言, 维柯的看法显然与常识哲学相悖, 常识哲学把“心”看作一种直觉性判断的先天能力, 这种能力从一开始就被赋予了自明的真理和常识的原则, 显然不是通过教化而获得的能力。但维柯也与常识哲学有共同点, 他们都实现了从认知领域的共通感向实践领域共通感的转换, 尽管二者具有本质的不同。可以说, 常识哲学基于朴素的立场对亚里士多德实践智慧的援引是在怀疑论碾压下无奈的挣扎, 而维柯基于普遍性的提升对共通感的认知则代表着人文哲学的复兴。这种复兴使人们开始在人文主义的教化概念中寻找真理的源泉, 从而引发了古代人与现代人之争。然而, 实际上, 苏格拉底之后, 古代人与现代人之争逐渐不再表现为人文科学与经院哲学的对立, 而是表现为与现代科学之间的一种特殊对立。人们试图从苏格拉底和亚里士多德那里援引共通感的实践意义, 在维柯这里, 就表现为新科学的诞生。

维柯的新科学以古代科学和修辞学为基础, 而“随着古代哲学和修辞学的复兴, 苏格拉底的形象完全变成了反对科学的对应语” ([4], p. 34), 维柯并不否认现代科学所具有的重大意义和价值, 他只是指出了这种科学的界限, 即, “即使现在面对这种新科学和它的数学方法, 我们也不应缺乏古代人的智慧和它们对于智慧与口才的培养。” ([4], p. 35) 维柯所说的智慧是追求或然性真理的实践智慧, 而之所以重视“口才的意义和独特权力”, 是因为这种意义和权力放弃了“走批判研究的道路”而“去进行想象和培养记忆力”, 从而维护了“或然性事物的权力”, 这种“或然性事物”指的是天赋人权、政治传统、社会生活、伦理道德、历史记忆、激情理想、自然情感、友善品质、人性、同情、生命等重要内容, 它们是在所有人中存在的一种对于合理事物和公共福利的感受, 而且更多的还是一种通过生活的共同性质获得的、并为这种共同性生活的规章制度和目的所限定的感受, 因此, 它必然要诉诸于主体间性, 也就是说, 诉诸于社会共同体。

然而, 共通感的社会层面既不仅仅是一种认知的共同体, 也不仅仅是一种实践的共同体, 它还指向一种审美的共同体 ([1], p. 32), 这一点在康德哲学中表现的最为明显。

5. 审美意义上的共通感

康德对共通感的看法是比较复杂的, 比如, 他曾经将普通知性(*dem gemeinen Verstand*)称之为共通感 ([20], p. 295)。但康德并没有停留在普通知性, 他认为在普通知性之上还有思辨知性, 普通知性用于“经验中马上要使用的判断”上, 而思辨知性用于“反思要一般地、纯粹用概念来进行判断”的地方, 无论是普通知性, 还是思辨知性, 作为感性到理性的中介都关联于认知, 因此康德的共通感毫无疑问具有认知意义。但康德的共通感不仅可以被界定在一种思维和判断的维度上, 而且也可以、并且也有必要设定在一种可以推动意志的情绪性维度上, 尤其是可以被设定在审美判断的维度上。他说: “比起健全知性

来, 鉴赏有更多的权利可以被称之为共通感, 而审美判断力比智性判断力更能冠以共同感觉之名。”([20], p. 295)在《判断力批判》中, 康德通过鉴赏判断的四个契机阐明了审美, 并导出了审美共通感。

在鉴赏判断的第一个契机, 即按照质上来看, 共通感是一种无利害的鉴赏。康德首先对鉴赏作了一个性质界定: “为了判别某一对象是美或不美, 我们不是把它的表象凭借悟性连系于客体以求得知识, 而是凭借想象力(或者想象力和悟性相结合)连系于主体和它的快感和不快感。”([21], p. 33-34)由于借助于想象, 这种审美判断不可能是客观的, 而只能是主观的, 它不夹杂任何的利害关系, 这一点是共通感的前提。康德讲到: “一个关于美的判断, 只要夹杂着极少的利害感在里面, 就会有偏爱而不是纯粹的欣赏判断了。”([21], p. 35)由此, 康德区分了快适、善和美, 他认为快适是从感觉经验中来的, 善是通过概念来的, 前者因刺激而产生, 受感性制约, 后者由主体与对象的存在关系而决定, 受理性制约, 但二者都与利害相关。相反, 鉴赏判断是静观的, 它“既没有官能方面的利害感, 也没理性方面的利害感来强迫我们去赞许”([21], p. 41), 是一种自由的愉快。

在鉴赏判断的第二个契机, 即按照量上来看, 共通感具有可传达的普遍性。康德说: “人自觉到对那愉快的对象在他是无任何利害关系时, 他就不能不判定这对象必具有使每个人愉快的根据。”([21], p. 42)那么, 他就会想到, 这种愉快的根据肯定不是私人的, 肯定不会只和他自身相关, 而肯定会这样认为, 这种愉快人人共有, 这样就导致了, 他有理由设想每个人都会因此而感到愉快。然而, “就逻辑的量的范畴方面来看, 一切鉴赏判断都是单个的判断”([21], p. 46), 而出于无利害的鉴赏对于每一个人具有普适性, 这种鉴赏是对美的鉴赏, 而一个宣称某一事物为美的判断, 本质地包含着普遍性的要求。这种普遍性的要求“不含有判断的客观的量, 而只是含着主观的量。”([21], p. 46)只有这种量才具有共同有效性(Gemeingültigkeit)。

在鉴赏判断的第三个契机, 即按照合目的性原则来看, 康德认为, 鉴赏判断是一种没有目的的目的性。他分析到, “一个概念的因果性就它的对象来看就是合目的性”([21], p. 52), 合目的性有两种, 一种是客观的合目的性, 它是多样性对于一定目的之关系, 只能经由概念而被认识; 一种是“单纯形式的合目的性, 即一无目的的合目的性为依据”([21], p. 59)。客观的合目的性有两种情况, 一种是外在的合目的性, 即有用性; 一种是内在的合目的性, 即对象的完满性。对于前者而言, 我们之所以称一对象为美, 并不因为这一对象对我有用, 无用之物也会具有美感。对于后者而言, 我们称一对象为美, 也不因这一对象的完满性。对象的完满性分为两种, 一种是质的完满性, 指的是一事物之多样性与其“应当是什么”之概念的协调; 一种是量的完满性, 指的是一事物在它的种类里的完整。无论是质的完满性还是量的完满性, 都有一个目的存在, 但是, “去设想一个形式的客观的合目的性而没有目的, ……这是一个真正的矛盾。……因此, 若果把美作为一个形式的主观的合目的性, 就绝不能设想一对象的完满性作为假定形式的但仍然是客观的合目的性。”([21], p. 60)

在鉴赏判断的第四个契机, 即按照对于对象所感到的愉快的情状上来看, 共通感何以可能? “鉴赏判断期望着每个人的赞同; 谁说某一物为美时, 他是要求每个人赞美这当前的对象并且应该说该物为美。”([21], p. 70)然而, 每个人都是一个独立的思者, 我们如何能够使每个人赞同我们的鉴赏判断呢? 这就需要有一个客观的标准, 谁依据这个标准下了一个判断, 他就能宣称他的判断是必然的、无条件的。这个标准要么是主观性标准、要么是客观性标准。客观性标准在社会历史领域不可能存在, 我们只能诉诸于主观性标准。主观性标准“只通过情感而不是通过概念, 但仍然普遍有效地规定着何物令人愉快, 何物令人不愉快”([21], p. 71), 这种标准就是共通感。康德说: “人们争取着每个人的同意, 因为人们要为它找出人人所共同的根据; 人们也能够期待这种同意, 因为人们常常确知当前的场合是正确地包含在那个作为赞同的规则的依据之下。”([21], p. 70)所以, 进行一个共通感的设定是必要的, 也是必然的, 没有共通感的设定, 我们就不能进行鉴赏判断。

康德如此去设定共通感, 在他看来, 知识和判断是可以普遍传达的, 否则主观与客观之间便不能一致。但是, 如果知识能够普遍可传达的话, 我们就不能否认心意状态的普遍可传达, 因为, “认识能力与一般认识之间的一致, 以及为了可以从其中获得知识而适合于对象所赖以表现的表象的这两者之比例, 是必须能够普遍可传达的。因为没有这个作为认识的主观条件便不能产生作为结果的知识。” ([21], p. 71) 但是, 情感的普遍传达性却以共通感为前提, “作为我们知识的普遍传达性的必要条件, 这是在每一种逻辑和每一非怀疑论的知识原则里必须作为前提被肯定着的。” ([21], p. 72) 康德所假设的共通感不是建立在经验基础之上, 而是建立在判断基础之上, 他的判断不是建立在概念基础之上, 而是建立在情感基础之上, 这样, 关键之处在于, “它不是说, 每个人都将同意我们的判断, 而是应该对它同意。” ([21], p. 72) 这样, 共通感是一“理想的规范”, 在这一规范的前提下, 人们将某一判断和这一判断里所表示的愉悦构成法则, 这使共通感原理虽然是主观的, 但却可以被设定为普遍的, “它涉及不同的诸判断者的一致性, 就像对于一客观的判断一样, 能够要求普遍的赞同; 只要人确信它是正确地包含在那原理之下。” ([21], p. 73) 这里, 不同的诸判断者都持有一种私人化的感觉, 但是却在社会维度中形成了一种主体间性, 正是在这种主体间性之中, 共通感得以完成。从这个意义上说: “康德的审美共通感与其说是主客之间的共通感, 不如说实质上是一种交互主体之间的共同体感觉。它与其说是为我们指向了感觉的共识, 不如说为我们指向了感受的共鸣。” [22]

康德为什么要设定共通感, 在 1787 年 12 月底给赖因霍尔特的一封信中, 他给予了说明。康德说: “我现正忙于鉴赏力的批判, 在这里将发现另一种以前没有发现的先天原则。心灵具有三种能力: 认识能力、感觉快乐和不快的能力和欲望能力。我在对纯粹的(理论的)理性批判里发现了第一种能力的先天原则, 在对实践的理性的批判里发现了第三种能力的先天原则。我现在试图发现第二种能力的先天原则。” [23] 正是为了追求第二种能力的先天原则, 康德阐释了审美判断, 他说: “当我们在面对同一个对象时, 可以有两种把握方式: 一种是对其进行概念判断, 另一种是对其进行审美判断。这就意味着, 我们既可以判断一个对象是什么, 也可以判断它是美还是丑。前者属于理论知识的领域, 后者属于审美判断力的领域。当我们对事物进行规定的时候, 产生的是知识, 知识的精确性是不允许自由存在的。而当我们对事物进行审美判断时, 产生的是一种审美的情感, 这种共通感是自由得来的, 并不是强制赋予的。” [24] 知识和审美代表着自然与自由, 自然属于理论理性, 关注于认知领域; 自由属于实践理性, 关注于人文领域, 从这个意义上说, 在康德关于审美判断的理论中实际上可以看到亚里士多德理论智慧和实践智慧之区分的影子。

基金项目

2020 年度福建省社会科学规划一般项目: 西方哲学知识论中的“形式化”研究, 项目编号: FJ2020B134; 2020 年闽江学院习近平新时代中国特色社会主义思想研究中心开放基金资助一般项目: 习近平关于中华优秀传统文化融入思想政治教育研究, 项目编号: JYLS2020009。

参考文献

- [1] 周黄正蜜. 康德共通感理论研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [2] Nehring, R. (2010) Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierender Urteilkraft und Gemein-sinn-der Sensus communis bei Kant. Duncker Humblot, Berlin, 53-63. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-53161-5>
- [3] 黄小洲. “Sensus Communis”: 伽达默尔对常识哲学的重塑[J]. 学术月刊, 2017(12): 69.
- [4] (德)汉斯-格奥尔格·伽达默尔. 真理与方法——哲学诠释学的基本特征 I [M]. 洪汉鼎, 译. 北京: 商务印书馆, 2019.
- [5] 朱光亚. 教化之普遍必然性意义及其转向: 康德、黑格尔、伽达默尔和罗蒂[J]. 西南民族大学学报, 2020(11):

69-75.

- [6] (古希腊)亚里士多德. 论灵魂及其他[M]. 吴寿彭, 译. 北京: 商务印书馆, 2007: 142.
- [7] 叶云. 伦理德性、明智与共通感——论亚里士多德伦理学中的共通感意蕴[J]. 道德与文明, 2017(6): 155-160.
- [8] 赵敦华. 西方哲学简史[M]. 北京: 北京大学出版社, 2001: 39.
- [9] 朱光亚. 幻体之幻与真: 关于身心关系的思想实验[J]. 深圳大学学报(人文社会科学版), 2020, 37(4): 146.
- [10] (苏格兰)托马斯·里德. 按常识原理探究人类心灵[M]. 李涤非, 译. 杭州: 浙江大学出版社, 2009: 2-4.
- [11] (苏格兰)托马斯·里德. 论人的理智能力[M]. 李涤非, 译. 杭州: 浙江大学出版社, 2010: 305.
- [12] (德)康德. 未来形而上学导论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2013: 4.
- [13] (德)康德. 纯粹理性批判[M]. 李秋零, 译注. 北京: 中国人民大学出版社, 2011: 552.
- [14] Kant, I. (1900) *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Hg. Von Gottlieb Benjamin Jäsche (1800). AA9:27. Kant's gesammelte Schriften. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Reimer, später: de Gruyter. Berlin und New York.
- [15] (德)汉斯-格奥尔格·伽达默尔. 真理与方法——哲学诠释学的基本特征 II [M]. 洪汉鼎, 译. 北京: 商务印书馆, 2019: 661.
- [16] Miller, C. (1993) *Imagination and Historical Knowledge*. In: *Giambattista Vico*, St. Martin Press, New York, 141. https://doi.org/10.1007/978-1-349-22933-8_6
- [17] Leon, P. (2002) *The First New Science*. Cambridge University Press, Cambridge, 8.
- [18] 何卫平. 伽达默尔的“Sense Communis”刍论[J]. 广西师范大学学报(哲学社会科学版), 2015(1): 30.
- [19] (意)维柯. 新科学[M]. 费超, 译. 北京: 京华出版社, 2000: 83.
- [20] Kant, I. (2006) *Kritik der Urteilskraft*. Hg. v. Heiner F. Klemme. Meiner, Hamburg, AA5.
- [21] (德)康德. 判断力批判(上) [M]. 宗白华, 译. 北京: 商务印书馆, 2016.
- [22] 张再林. 康德的“审美共通感”、中国古代的“感应”与政治的美学化[J]. 学术研究, 2019(10): 15.
- [23] (德)康德. 未来形而上学导论[M]. 苗力田, 译. 北京: 商务印书馆, 2013: 195-196.
- [24] 车轶. 理性的情感——论共通感在康德哲学中的证明和作用[J]. 北京社会科学, 2017(8): 80.