

關於《判斷力批判》第一導論

李淳玲

《判斷力批判》導論的初稿康德寫於 1789 年的 5 月，到了 1790 年《判斷力批判》即將出版的前數月，康德覺得初稿太長 (12 節)，而重新改寫成今版的導論 (9 節)。1793 年《判斷力批判》再版，以至於以後每每再版用的都是今版，初稿導論 (今稱第一導論) 從此幾乎湮滅。有一次，頭兩批判的出版者哈克諾 (Johann Friedrich Hartknoch) 跟康德催稿，要求康德推薦妥當的人選評介他的批判哲學，康德想起當時在黑爾 (Halle) 大學教數學的學生貝克 (Jacob Sigismund Beck)，並將第一導論寄給他，由他任意編輯、剪裁，結果稿子刊出後，四分五裂，連標題都有錯誤。從此第一導論不曾再完整出現，直到卡西勒 (Ernst Cassirer) 於 1914 年編纂《康德全集》，才又重新出現在全集的第五冊裡。根據卡西勒的介紹，第一導論對康德哲學的基本概念闡釋得既深又豐富。¹牟宗三先生在將《判斷力批判》一書譯為中文時，主要是以梅瑞帝斯 (Meredith, 1911) 的英譯版為底本，同時參考伯納 (Bernard, 1892) 及布魯赫 (Pluhar, 1987) 的英譯本。梅瑞帝斯沒有來得及翻出這篇第一導論，牟先生也沒有翻出這篇稿子。而布魯赫的英譯卻把這篇稿子翻成英文，放在他《第三批判》英譯本的附錄裡，譯者因此有機會目睹，由於許多討論《第三批判》的英語文獻大量引用第一導論的資料，更有人因第一導論與今稿的不同，細緻地論證康德思想的演變。²布魯赫的英譯本是採用所謂的學院版為底本，這個版本出於 Berlin: Koniglich PreuBische Akademie der Wissenschaften, 1908-1913，第一導論則錄於由黎曼 (Gerhard Lehmann) 所編的第 20 冊裡。在此之前的英譯，還有海頓 (James Haden) 譯的本子，(1965, The Bobbs-Merrill Co., Inc.)，海頓同時也是《卡西勒，康德的生平與思想》(*Kant's Life and Thought*) 的英譯者，他的英文甚美，文字優雅，譯文流暢可讀，但是他的意譯取向，喪失較多康德原文的語勢口氣，概念的

¹ Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, trans. by James Haden, Yale University, 1981, p. 274.

² 見 *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, Chap. 13, *The Ethical Turn in Kant's Critique of Judgment*, P.263-268, John H. Zammito, 1992, University of Chicago Press.

表達反而不如布魯赫之直譯清晰，布魯赫的譯文有意保持康德原文的語勢，對於康德哲學的專有名詞鑑別得比較精細，使得康德思路的深幽曲折、詼諧幽默、義理智慧浮現得比較精確，但是可讀性確實不如海頓的本子。簡言之，他的譯文似乎比較能表現康德的睿智與個性。1996年布魯赫出版康德《第一批判》的英文新譯 (Hackett Publishing Co., Indianapolis, Cambridge, 1996)，在譯者前言裡他表達了他的翻譯與風行了五十年史密斯 (Kemp Smith) 譯本不同的意趣與原則，也指出康德給人嚴峻刻板的印象是源於史密斯的英譯，其實表現史密斯的性格與他詮釋康德的角度多於表現康德本人的性格，這點十分有趣，與筆者讀他的譯文感覺出康德的詼諧一致，因此感覺譯事之難，取捨拿捏的尺度確實會影響讀者對原作者理解的程度與誤差，海頓的譯文確實比較可讀，相對概念的精確度卻比較模糊。對於康德這樣的大家，譯者只慶幸有不同的譯本可資對比，庶幾可以減低一些理解上的誤差。

另一個更早的英譯本是以 Immanuel Kant, *On Philosophy in General* 之名所出，另配上四篇介紹論文的譯本 (Trans. Humayun Kabir, Calcutta: The University Press, 1935)，這當即是卡西勒所謂四分五裂、標題都有失誤的本子，還有就是一個西班牙文的譯本，Manuel Kant, *La Filosofia como Sistema*, (Trans, Pedro Von Haselberg, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1948)。

1996年中譯者因研讀《第三批判》之便，把這篇第一導論譯為中文，後來刊登於台北《鵝湖月刊》320-323期，當時除藉以用功外，希望填補一些中文讀者研究康德《第三批判》的空隙，更希望往後會有直接從德文翻譯的本子。康德哲學是西方學問的精華，在這個中西學問逐漸會通的時代，譯者希望康德哲學的研究在中文世界能更興旺。譯者的翻譯主要本於布魯赫的新譯，並參考海頓的舊譯，以直譯為主，偶爾為了語意的明朗必須填出代詞所指、或添加標點符號，以截斷過長的句子，在不違背原文義理及文法結構下，沒有另外註明。

案：2000年由蓋爾、伍德 (Paul Guyer, Allen W. Wood) 全面重新英譯康德的《第三批判》，其中也重譯了第一導論，由劍橋大學出版 (Cambridge University Press)，惜譯者未及仔細校讀。(12-25-01)

又案：2008 年秋，中譯者對校蓋爾、伍德 (Paul Guyer, Allen W. Wood) 劍橋版英譯 (Cambridge University Press) 重譯中文稿，除了修改舊稿的錯誤以外，還力求概念的清晰與可讀，並將標題從初稿引論改為《判斷力批判》第一導論。

《判斷力批判》第一導論

導論

I

哲學作為一個系統

如果哲學是藉概念成立的理性 (*Vernunft*-) 認知系統 (*system*)，它依此就足以與一純粹理性 (*Vernunft*) 的批判區別開。雖然純粹理性的批判包含對這樣一種認知的可能性作出哲學探索，但是它並不屬於這種哲學系統的部分，只是先勾繪並檢查這樣一種系統的理念。

這個系統的區分，一開始只能分成形式的部分與材料的部分。其中形式的 (邏輯的) 部分只涉及一個規則系統內的思想形式，而材料的 (真實的) 部分，只要這些對象來源於一種從概念所以可能的理性認知，就會被系統地認為是思想的對象。

如今這個哲學真實的系統本身，基於它的對象與本質的差異，以及基於一門包含它們原則的學問而言，只能分成理論的 (*theoretical*) 與實踐的 (*practical*) 哲學部門而無它；因此，一部分必須是自然哲學，另一部分必須是道德哲學，自然哲學也是經驗的，但是道德哲學除了純粹的先天原則以外，決不能包含任何其它的原則 (因為自由絕對不能是一個經驗的對象)。

然而，向來對什麼才夠資格被提升成一個實踐哲學 (*practical philosophy*) 的實踐 (*practical*) 意義，都有一個嚴重的誤解，一種就學問處理的方式而言，甚至是十分不利的誤解。人們一向相信可以把政治才能、政治經濟、家政規則、以及一些禮俗規定、身心健康與節食箴言 (的確，何不乾脆說所有的買賣與技術?) 都當成是實踐哲學，因為它們全都包含了一套 (*Inbegriff*) 實踐命題。但是，實踐命題確實與理論命題不同，理論命題處理 (*enthalten*) 事物的可能性及它們的決定相；

也就是處理它們被表象的方式。就此意義而言，它們在內容上並無不同，唯一在內容上與理論命題不同的實踐命題是在法則下的自由 (*freedom*)。其它的一切不過是屬於自然事物的理論命題，不過是我們依一原則能產生這些事物的運用方法，也就是，它們的可能性是藉一個意願的 (*willkürlich*) 行為而被表象 (而這些行為也屬於自然的原因)。如此，藉一所與力量與一所與重量的平衡以找尋槓桿兩端分別長度之機械問題的解決，當然是被表示成像是一個實踐的公式一樣，但是這個公式除了包含槓桿兩端的長度是與該力量與該重量在平衡時成適度反比的理論命題以外無它，只是這個關係，僅從它的根源考慮的話，就是藉一個原因而被表象成可能，而該原因的決定基礎是該關係 (即我們的選擇 *Willkur*) 之表象 (*representation*)。這正與所有僅涉及對象產生的實踐命題是一樣的。假設增進一個人幸福的箴言被提出來，並且，問題只落在一個人必須就自己的狀況作才能得到幸福而言，那麼一切被表象的只是這樣的幸福所以可能的內在條件 — 例如謙和，例如調整我們的嗜好，以免使它們變成激情等等 — 好像屬於主體的本性一樣，而同時產生這種平衡的方式好像只是透過我們而可能的因果律，因此這一切被表象得好像是一種從該對象理論直接來的結果似的，此對象理論是與我們自己本性的理論 (把我們自己當成原因) 相關的一種因果律：因此，此處的實踐箴言在形式上與一個理論命題不同，但其內容卻無不同，因此並不要求一種特別的哲學洞見與其結果作為基礎間的連結、一句話：一切能從好像作為一種原因的選擇能力所衍生出的自然事物的實踐命題，都屬於作為自然認知的理論哲學；只有那些由自由意志立法的實踐命題，才特別從它們的內容與理論命題有所區別。第一種實踐命題可以說是構造一自然哲學的實用部分，但是只有第二種可以奠定一種特殊的實踐哲學。

評論

正確地決定哲學的分部是非常重要的，並且為達到那個目的，在一個系統哲學分部的成員中，無需包含一個只是結果、或任何不要求特別原則之結果的運用。

我們或是依原則，或是依結果區別 (*werden unterschieden*) 實踐命題與理論命題的不同。如果依結果區別，並不構成一個學問的特殊部分，而是屬於理論的部分，就好像是它的一種特別結果似的。現在，依自然法則所生之事物的可能性，就它的原則而言，是本質地與從自由法則所出之事物的可能性有所不同 (*ist unterschieden*)。但是這個不同並不是由於在後一種狀況，事物本身的原因是在一個意志之內，而是在前一種狀況，事物本身的原因是在意志之外的事實所造成的。因為假如意志只服從那些知性所能洞見到的、使對象成為可能的純粹自然的法則而無它，那麼，透過選擇力的因果律以使對象成為可能的命題也還可能被稱為一種實踐命題，但是它原則上還是與涉及事物自然的理論命題完全沒有不同；反之，它還必須從事物的自然中衍生自己的原則，以便能在現實裡展示一個對象的表象。

於是就內容而言，僅 (藉意願行動) 涉及一個表象對象所以可能的實踐命題，完全只是一個理論認知的應用，而不能構成一門學問的一個特殊部分。說實踐幾何是一個獨立的學問是一項荒謬，不論這門純粹學問包含了多少實踐命題，作為問題的解決，它們大多數都需要特別指示。透過一條所與線與一個所與直角構成一個四方形的問題是一個實踐命題，但它純粹是從理論導衍出來的結果。同樣的，調查的技術 (*agrimensoria*) 決不能認定是一個實踐幾何之名，而稱為一般幾何的一個特殊部分；它反而是屬於幾何學的註腳，算是有關這門學問對於不同課題之應用。^{*}

即使只是一個基於經驗原則的自然科學，如一般的物理學，為了發現隱藏自然法則的實踐程序，就算在實驗物理學的名下，也決不能合理地稱為一種自然哲學局部的實驗物理學 (這同樣是一個荒謬)。因為我們賴以作實驗的原則本身，必須總是從自然的知識裡 (*Kenntnis*) 導出，因此是從理論而來。實踐箴言，涉及我們心靈某種心態志願產品的情況也是如此 (就是刺激或抑制想像力，安慰或壓抑愛好的產品)。人性哲學裡並沒有一個實踐心理學作為它的一個特殊部分。因為藉技術所生

* 這個純粹、且正因這純粹的理由，此一崇高的學問似乎放棄了它的尊嚴，如果它在初級幾何學裡妥協，需要藉工具 (*tool*) 構造它的概念，即使只有兩樣、圓規與直尺，單只就構造而言、它就稱為幾何的，反之，那些較高級的幾何學則稱作機械的，因為構造較高級的幾何概念需要更複雜的機械，然而、初級幾何學所意指的並不是實際的工具 (*circinus et regula*)，實際的工具永遠不能給出那些具有數學精確性的形狀，反之，它們只是要指出先天構想力最簡單的展示，這不是藉任何工具所能匹配的。

的心態所以可能的原則，必須從我們本性構造決定相所以可能的原則裡轉借過來，雖然它們包含了實踐命題，它們還是沒有形成經驗心理學的一個實踐部分，而僅能屬於它的註腳，因為它們沒有特殊的原則。

一般而言，(無論是純粹先天的或經驗的) 實踐命題，如果它們透過我們的選擇力直接 (*unmittelbar*) 確定一個對象的可能性，總是屬於自然的知識，並屬於哲學的理論部分。只有那些直接將一行動僅藉它 (依法則般的) 形式表象展示成必然的決定相，無須及於實現此對象的方式，能、且必須具有它們自己 (在自由理念裡) 特別的原則；並且雖然它們將此一意志對象的概念 (最高善) 奠基在這些原則上，也還只是間接地像一個結果一樣，屬於實踐的箴言 (因此稱作一道德的箴言)。進而，透過自然 (理論) 的知識無法進入最高善所以可能的洞見。因此只有那些命題是屬於理性認知系統的一個特殊部分，一個被稱作實踐哲學的部分。

如果擔心含混，所有其它的實踐命題，不論它們可能與那一門學問黏合，我們都可稱之為技術的 (*technical*)、而不是實踐的命題。因為它們屬於我們希望實現的、事物存在 (*sein*) 的技術 (*art*)，就一個完整的理論言，這種技術僅是一個結果，而不是任何這種理論自存的部分，就此意而言，一切技術的箴言都屬於技術 (*technique*)，並因此屬於理論結果的自然理論知識。但是今後我們也會將「技術」一詞用於判斷某些好像它們的所以可能是基於技術的自然對象上，在那種狀況 (就剛討論的意義言)，判斷既不是理論的、也不是實踐的，因為它們並不決定對象的構造，也不決定它如何產生；而只是透過它們自然本身被判斷，雖然僅透過一種與藝術的類比，且確是在與我們認知能力的主觀關係中，而不是在與對象 (*Gegenstande*) 的客觀 (*objektiv*) 關係上。現在在此我們確實不會稱這些判斷本身為技術的，而是稱之為判斷力，*它們奠基於判斷力的法則，並且依此判斷力我們稱

* 在此我要修正一個我在《道德形上學基礎》裡犯的錯誤。因為我在那裡說過技術的無上令式只是條件地下令，僅在可能的條件下，亦即、在或然的 (*problematic*) 目的地下令，我稱這樣的實踐箴言為或然的無上令式，這個表義確實有潛藏的矛盾，我應該稱它們為技術的 (*technical*) 無上令示，也就是藝術的無上令式。實用的 (*pragmatic*) 無上令示，或說謹慎的規則，它們在實際的 (*actual*)、甚至也在主觀必然的目的條件下下令，這也是立於技術的令式之下 (因為所謂的謹慎，不正是能自由運用人心想事成的技術嘛？其中甚至包括人自己的自然秉賦與嗜好)。事實只是我們歸於我們自己和他人的目的，即、我們自己的快樂，並不屬於技術無上令示特指之約定俗成的目的；因為問題

自然為技術的。因為它不包含客觀決定的命題，它也不構造哲學學說的部分，而只是我們認知能力批判的一部分。

II

奠定哲學基礎的高級認知能力系統

假如問題不在一哲學的分部，而在先天認知能力藉概念的分部（或力量：*Vermogen*）（即我們高級認知能力的分部），那就是，一個純粹理性批判的分部，但僅指純粹理性思考的能力（甚至不把純粹直覺算在內）：那麼思考能力系統的表象就有三個部分。第一個部分是知性，一種認識（規則之）一般性（*general*）的能力；第二是判斷力，一種將個別物歸屬於一般性的能力，第三是理性，一種藉一般性（從原則來的推衍）決定個別物的能力。

純粹理論理性的批判致力於一切先天認知的來源（因此還包括在這個認知內屬於直覺根源的部分），並且它提供我們自然法則，而實踐理性的批判則提供我們自由的法則；這樣看來我們好像已經完成了一切哲學先天原則的處理。

但是假如知性提供了先天的自然法則，反之，理性提供了自由法則，那麼依此類比，我們確實可以期待連結知性與理性的判斷力，同樣也將為自己提供一個特別的先天原則，並可能會立下一個哲學特殊部分的基礎，即使就一個系統言、哲學只能具有兩個部分。

然而判斷力是一個非常特別的認知能力，它並不完全獨立：它既不像知性、給予對象概念、也不像理性、賦予任何對象理念，因為判斷力只是一種收攝至從別處來的概念下的能力。所以如果有一種概念或規則是源於判斷力而升起的，它必須是一個自然中的事物概念、只要自然好像是與我們的判斷力吻合，如此、這將是一個自然特殊性質的概念，只有在自然的安排與我們的能力符合之時，我們才可能形構任何這樣的概念，我們的能力就是將所與的個別法則收攝在更為一般的法則之下、

並不只是像在技術令示的狀況一樣，要求對一個目的的執行，而是構造此一目的本身（快樂）的決定相，那在技術令示一般的狀況下必須是當作已知被預設著。

甚至 (*doch*) 這些法則還不是所與，換句話說，只要因此是要求我們能夠判斷個別物，好像此個別物是包含於一般之下、並且是收攝在一個自然的合目的性概念之下，這個概念就必須是那種、令我們的能力能認識自然的自然合目的性概念。

如今這樣的一個概念，是一個依經驗法則所成就的經驗系統的概念。因為雖然經驗是透過先驗法則形構的一個系統，先驗法則包含了經驗所以可能的一般條件，然而經驗法則很可能有無限的差別，並且屬於個別經驗的自然形式相當分歧，所以依這些 (經驗的) 法則形成的一個系統之概念 (*Begriff*)，對知性而言，必然是十分陌生的，不只是可能性、更就必然性而言，對這樣一種全體的認知是超出我們能掌握的 (*begriffen*)。不僅如此，就個別經驗徹底互相連結於固定的原則之內而言，也非要有這個經驗法則系統性的內在連結不可，只有到那時、判斷力才能將個別收攝於一般，縱使這個一般還是經驗的，一直要收攝到最高的經驗法則、並使自然形式與它們符合為止，並因此才將個別經驗的積聚當成好像是它們的一個系統。因為如果沒有這個預設，就沒有徹底互相連結的法則性，*也就得不到這些經驗之經驗的統一性。

這個法則性，本身 (*an sich*) (就符合知性的一切概念而言) 是偶然的、是判斷力 (僅為它自己的利益) 對自然的假定，並且在自然裡預設了它，這是一個自然之形式的合目的性，我們在自然裡假定 (*assume*) 了它，但是它既不能奠定一個自然理論認知的基礎，也不能安立一個自由實踐原則的基礎，卻確實能給出一個對自然下判斷與探究的原則，以使我們能依它去找尋個別經驗的一般法則，依此一般法則我們

* 經驗一般的可能性是像是 (*als*) 綜合的判斷的經驗認知的可能性。所以它不能 (像通常所相信的一樣)，只從知覺的比較，分析地導衍 (*ziehen*) 出來，因為在一個 (對對象認知的) 對象概念裡，兩個不同知覺的連結是一種綜合，它除非依現象綜合的統一原則 (*Prinzipien*)，也就是依它們被攝入範疇的法則 (*Grundsätze*) 以外，並不會使一個經驗的認知，即經驗，成為可能。現在這些經驗的認知依它們所必然共有的 (那些自然的先驗法則) 構造了一個一切經驗分析的統一，而不是如一個系統的、經驗的綜合的統一，此系統中之經驗法則，即使涉及它們的不同 (並且於其中它們的分歧可能綿延無限)，卻是繫屬在一個原則之下。就每一個個別經驗言，所謂的範疇就是我們的判斷力 (即使就其個別法則言) 吻合自然的合目的性與恰適性，依此自然合目的性與恰適性的概念，自然不就像機械的、還像是技術的被表象；雖然這個概念確實不能像範疇一樣，客觀地決定這個綜合的統一，但是它還是能作為一個自然研究指導的主觀原則。

必須安排各類經驗以便能系統地聯繫起經驗必然的內在連結，而我們必須認定此經驗必然的內在連結是先天的。

這個源生於判斷力的概念，是適於自己的概念，是把自然當作藝術的概念，換句話說，是一種自然涉及它個別 (*besonder*) 法則的技術 (*technique*) 概念。這個概念並不奠定任何理論基礎，並且它也不比邏輯，包含更多的對象認知與它們的構造，它單只給我們一個依經驗法則進展的原則，以使我們在此對自然的研究成為可能。但是這並沒有依任何個別的客觀法則增添我們對自然的知識，只是為判斷力貞定了一個格律 (*maxim*)，藉之以觀察自然，並將自然的形式攝持在一起。

哲學，作為一個對自然認知的學說系統與對自由認知的學說系統一樣，在此並不要求一個新的部分；因為把自然當成藝術表象只是一個理念，它作為一個原則，只是為了主體，為了我們對自然的探究，使我們能在那裡就我們這項需要，藉著附屬於自然的一種關係，把一種系統內在連結的可能帶進經驗法則的積聚之中。反過來說，我們對自然的一個技術概念，就好像對自然判斷一種指點性的原則 (*heuristic principle*) 一樣，是屬於我們認知能力的批判，它指示我們所以必須這樣對我們表象自然的原由、這個理念的來源為何、它是否可能在一個先天的來源裡被發現，以及它的領域與它所能運用的界限；一句話，這樣一種探討屬於純粹理性批判系統的一部分，而不屬於哲學學說系統的一部分。

III

一切人類心靈能力的系統

沒有例外，我們能夠將人類所有的心靈能力追溯到這三種：認知的能力，快感與不快的情感，以及欲望的能力。哲學家已經認定這樣的區分只是一種虛幻，並且將人所有的心靈能力化約成只是認知能力，誠然，他們如果沒有這麼作，確實會因他們透徹的思考方式贏得無數的讚譽。然而向來已經被理解，並且很容易被證明的是，這個將分歧的能力統合為一的意圖、除了承擔一種真誠的哲學精神以外，其實是枉然的。因為屬於認知的表象之間總是有一個巨大的區別，只要它們僅關涉對

象、並且關係到此對象意識的統一，並且在它們的客觀關係裡，同時被考慮成是這個對象所以實現的原因，它們就被指派到欲望的能力中，並且，最終，它們的關係就只涉及主體，在此它們僅被考慮成是在其中保存它們自己存在的基礎，並且到此地步，僅與快感之情相關；後者絕對不是一種認知，也決不提供一個認知，雖然確定的是它很可能預設了這樣一種認知以為一決定的基礎。

一對象的認知與它存在的快感或不快之情間的連結，或者說產生它之欲望能力的決定相，確是可以經驗地得知；但是由於這項內在連結並不奠基於任何的先天原則之上，心靈能力到此並不形成系統，只構造了積聚 (aggregate)。如今，如果我們能先天地連結一個認知的話，我們確實足以在快感與其它兩種能力之間產生一種先天的連結，即、將自由的理性概念與作為它決定基礎的欲望能力連結一起，並同時從此一客觀的決定相裡主觀地找到一種包含在意志決定相裡的快感。但是這種方式並不是認知能力與欲望能力藉快感與不快之情連結的方式；因為此時認知能力並不先於欲望能力，而或許是 (allererst) 先進行對它的決定，或許只是透過理性本身對意志決定性所生的感覺，因此，並不是一種特殊的情感及獨特 (eigentlich) 的感受而需要在心靈的性質中要求一個特殊的分部。如今，由於對心靈能力一般的分析產生了一種完全獨立於欲望能力之決定，無可爭議的快感，它甚至確定能為欲望能力提供決定的基礎，這個快感與其它兩種能力在一系統內的連結，無疑要求這個快感之情，與其它兩種能力一樣，並不僅是基於經驗的基礎，還奠基於先天的原則之上，於是為了哲學作為一個系統的理念，只要它的基礎不是經驗的，(即使不是一種學說)，我們也需要一種對快感與不快之情的批判。

現在認知能力依據概念在純粹知性裡 (在它的自然概念裡) 具有它的先天原則，欲望能力在純粹理性裡 (在它的自由概念裡) 具有它的先天原則，而在心靈一般的性質裡，就只剩下一種中介的能力或受納力，即快感與不快之情，正如在高級的認知能力裡留下一個中介的、判斷力一樣。還有什麼比這個更自然地去懷疑判斷力，為著快感與不快之情，也包含了先天原則呢？

在對這個連結的可能性尚未作出任何決定以前，我們已經看見判斷力作為決定快感之基礎、或找尋一決定快感之基礎，有某種無誤的恰適性，只要，當藉概念之

認知能力的分部裡，知性與理性將它們的表象涉及對象，以便能獲得對象的概念時，判斷力僅與主體 (the subject) 相關、並且對它自己並不產生任何對象概念。同樣的，如果在所有一般心靈能力的分部裡，知性能力與欲望能力都對表象具有一客觀的關涉時，快感與不快之情相對的、只是主體對某一種決定相 (*Bestimmung*) 的受納力，因此，如果判斷力正是為自己決定 (*bestimmen*) 任何事，那麼只可能是快感之情，並且，反過來說，如果快感之情正是有一個先天原則，只可能在判斷力裡找得到。

IV

為了判斷力之故經驗成為一個系統

從《純粹理性批判》我們明白自然全體，作為經驗對象的全部，構造了一個依止於先驗法則的系統，那些就是知性本身先天賦予的先驗法則 (用於現象，只要它們被連結在一個意識裡，它們就用以構造經驗)。正因為這個理由，只要經驗一般被認定是客觀的可能，依止於普遍和個別法則的經驗，就必須 (在理念裡) 構造一個可能經驗的認知系統。因為那是被自然的統一性所要求的，自然的統一性要求包含在此一切現象總和裡的每一事物依一個原則徹底連結。至此，依止於知性先驗法則的經驗一般必須被視為一個系統而不僅是一個積聚。

但是這並不表示、即使依經驗法則安立的自然，是能被人類認知能力所掌握 (*fassen*) 的一個系統，並且就算自然現象的系統徹底互相連結在一個經驗裡，即、此經驗本身好像是一個系統了，也不表示對人類是可能的。因為經驗法則的分歧與差異可能是那麼巨大，能使我們可以依偶然發現的個別法則，在某種程度上將知覺連結成一個經驗，卻永遠不能將這些經驗法則本身帶入一個共同原則下親和的統一。簡單說，即使我們必須根據先驗法則，預設這樣的一個系統，經驗本身還是大有可能 (至少就知性能先天地安立而言)，對我們展現出一團粗糙混亂的積聚，而無絲毫系統的痕跡，因為這些法則的分歧與差異，及與它們相應的自然形式是無窮地巨大。

因為在時空內自然的統一，與對我們可能經驗的統一是同一個，又因為自然僅是一個現象（表象事物方式）的全體（*Inbegriff*），此自然全體的概念（*Begriff*）只能在經驗中具有它的客觀實在性，就好像它自己是一個依自然法則安立的系統、必須僅在把它想成是一個系統（確實必須如此作到）才有可能似的。所以，它是一個主觀必然的先驗預設，因為這樣一種經驗法則無窮惱人的差異（*Ungleichartigkeit*）與自然形式的分歧（*Heterogeneität*）並不係屬於自然，而是自然的本身依個別法則在更普遍的法則下的親和性，使得經驗（*experience*）有資格成為一個經驗的系統（*empirical system*）。

現在這個預設就是判斷力的先驗原則。因為判斷力不僅是將個別物攝屬於一般（其概念是所與）之下的能力，並且也是，反過來，一種為個別事物找尋一般的能力。但是知性，卻為自然在它的先驗立法裡，從一切可能經驗法則的分歧中抽象，在該立法中，就其形式而言，只考慮一個經驗一般所以可能的條件，因此，自然個別法則的親和原則就不能在知性裡被找到。但是判斷力確實必須將個別法則歸屬於自然更高的、雖然還是經驗的一般法則之下，雖說正是此自然的一般法則區別了個別法則的差異，判斷力還是必須將自己的過程奠基於這樣一個原則之上。因為如果沒有透過先天原則在自然裡預設這樣一種形式，就在自然形式中盲目找尋彼此在經驗中互相同意的共同更高法則，對判斷力而言，好像完全是偶然的，而如果個別知覺正好有幸够資格成為一種經驗法則的話，似乎更是一種偶然，但是如果分歧的經驗法則竟然在它們整個互相連貫的可能經驗，與一對自然系統統一的認知互相吻合的話，這種偶然性就更高了。

考慮眼下已經流行的所有公式：自然走最短線、自然不白做工、自然在形式的雜多裡不跳躍（形式的連續性，*continuum formarum*）；自然雖在類別上豐富，卻在種別上極小氣；等等。這些公式都不過是判斷力為了建立一個把經驗當成一個系統的原則，也就是為了它自己的需要，而與此正好相同的先驗表述。既無知性也非理性可能奠定這樣一種先天自然法則的基礎。因為我們可能已經了解自然就其最純粹的形式法則而言（透過這樣的法則，成就一經驗的對象一般），應該是被我們的知性所指導，但是涉及個別法則的差異與分歧時，它卻是免於我們知性立法能力所有的

限制，反之，它只是判斷力為了自己運用的一個預設，總是要從經驗的、個別的法則提升到一個更為一般的、即便還是經驗的法則，但這卻是為了經驗法則的統一，是要奠基該原則的。同樣的，人們也決不可能指控這樣一種原則是經驗的解釋，因為只有透過預設這個原則，我們才能以一種系統的方式組織經驗。

V

反省判斷力

判斷力或者是一種依某種原則，反省一所與表象，以使一概念成為可能的能力，它或者是藉一所與經驗的表象，去決定一個基本概念的能力。第一種情況，它是反省的，第二種情況則是決定的判斷力。去反省（或說去考慮，*uberlegen*）或是去比較所與表象與其它表象，或是去連結所與表象與一個人的認知能力，而使一個相關的概念因此成為可能。判斷力反省的能力（*Urteil*）也是我們所謂下判斷（*Beurteilung*）的能力（*facultas diiudicandi*）。

反省（即使動物也反省，雖然只是本能的，也就是，不須與概念相關，卻只與嗜好相涉而被嗜好所決定）對我們而言，需要一個原則的程度與去決定一樣的多，去決定時，該對象的基本概念對判斷力開出規則，因而扮演原則的角色。

自然中所與對象的反省原則是指，所有自然中的事物，經驗地決定的概念都能被發現。^{*}這等於是說自然中所有的產物總是能預設一個形式，此形式使得我們認

* 從第一眼看，這個原則完全不像是一個綜合且先驗的命題，反而只像是屬於邏輯的套套式（*tautological*）。因為邏輯教我們如何能比較一個所與表象與其它表象，並藉著抽離出與其它表象的共通點為一般運用的特徵，以便形構一個概念。但是對於每一個對象，自然是否還能給出更多其它與第一個對象形式類似的對象以資比較，邏輯完全不能教導我們；反之，這個邏輯運用於自然所以可能的條件，是一個為我們的判斷力、把自然表象成一個系統的原則，於其中，雜多分成種別與類別，以使一切自然形式透過比較，形構概念（多少更具一般性）成為可能。當然現在純粹知性已經教我們如何把自然中的一切事物想成是含括在一個依止於先天概念（範疇）的先驗系統中；只有判斷力的（反省）能力，也像這樣為經驗表象找尋概念時，必須進一步假定這個目的，此目的即是自然在其無限的差異性中已為自己遇上一個種別與類別的分部，以為我們的判斷力在比較自然的形式中，能藉提升到更一般、卻仍是經驗的概念，找到同意，並達成經驗概念與它們彼此之間的連結。換句話說，判斷力預設了一個自然的系統，也是依經驗法則的系統，此經驗法則是先天的，是藉先驗原則得來的結果。

知一般的法則能成為可能。因為如果我們不能預設這一點，並且沒有依這個原則奠定我們處理經驗表象的基礎，那麼所有的反省會變成肆意與盲目，並因此會承擔無法期待它與自然吻合的任何穩固的基礎。

至於有關自然的一般概念，正是最初使得一個經驗概念（非特定的經驗決定）成為可能者，判斷力在一個自然一般的概念中、也就是在知性中，已經有其方向，並且判斷力並不要求特別的反省原則，而是先天地圖式化它，並且將這些圖式運用到每一個經驗的綜合之中，沒有這樣的綜合，就完全不可能有經驗之判斷。判斷力在此不但反省還下決定，並且它的先天圖式論同時作為一個規則，以使所與經驗直覺能依此被歸屬。

但是就那些為了所與經驗直覺而必須首先被發現的概念，以及那些預設一自然之個別法則 (*besonder*) 的概念，僅僅依這些概念，就可以使個別的 (*besonder*) 經驗成為可能，判斷力為了它的反省，要求一個特別的、同時是先驗的原則，並且我們不能把它當作其它 (*wiederum*) 已經熟悉的經驗概念，而把反省轉成僅是與那些已知概念的經驗形式互相比較。由此，問題這樣出現：假如自然因它在經驗法則內巨大的分歧，已迫使這些形式 (如其可能想見的) 達到極大的差異，使得所有或至少大部分用以產生共識及在此共識下發現一種別與類別秩序的比較，都毫無用處，我們何以可能希望藉知覺的比較，從不同的自然形式所具有的共通性裡達到那樣的經驗概念。所有經驗表象的比較以便認識自然事物中的經驗法則，以及與這些相契的特殊 (*specific*) 形式，透過它們與其它的相比較，也是一般相應的形式，都預設著即使涉及它的經驗法則，自然已經遵循某種與我們判斷力浹洽的吝嗇 (*economy*) 及一種我們能掌握的統一性，並且這個預設，作為一個判斷力的先天原則，必須先於一切的比較。

反省判斷力因此在所與現象中技術地 (*technically*)、而不是圖式地 (*schematically*) 進行，以便將它們攝入決定自然事物的經驗概念之下，換句話說，不是像工具一樣，只是機械地進行，而是藝術地 (*artistically*)，根據一般、且同時是一系統中自然合目的性安排的未決定原則進行，好像是為了我們判斷力的利益，為了經驗作為一個系統的可能而與它的個別法則浹洽的利益 (知性對此無話可說)，

沒有這個預設，我們無法希望從可能經驗個別法則分歧的迷宮裡找到我們的出路。如此、判斷力本身把自然的技術 (technique of nature) 設置成它先天反省的原則，但是它既不能更進一步解釋、也不能更精確地決定這個技術，更不能給予這個目的一個自然一般概念客觀的決定基礎 (這是從物自身來的一個認知)，而只是，為了能依自己主觀的法則反省，為了能依自己的需要，並且為了同時與自然法則一般的相和諧。

透過反省判斷力的原則我們把自然想成是一個依據經驗法則的系統，但是它僅是一個為了判斷力邏輯運用的原則 (for the logical use of power of judgment)，從它的根源而言，確是一個先驗原則，但只是為了把自然先天地當成夠資格作為它經驗法則分歧下的一個邏輯系統。

一個系統的邏輯形式僅包含在一般所與概念的區分之中 (像這裡這種自然一般的概念)，透過此，我們依某種原則思考分歧的個別物 (在此是經驗的) 好像是包含在一般之中。如果我們經驗地進行，從個別提升到一般，就屬於一種對雜多的分類 (classification)，也就是對幾種類別間的互相比較，每一種類別在一個決定的概念下建立，並且，當這些類別依共同特徵完成標誌之時，它們就攝屬於更高的類別 (種別)，一直到達到一個含括整個分類原則的概念為止 (並由此構造出最高的種類)。反之，如果我們從一般的概念開始，透過一個完全的分部下降到個別，那麼此一行動就稱為一對所與概念雜多的分殊 (specification)，因為我們是從最高的種別往較低的 (附種別或類別)，並且從類別向附類別進行。這可以更正確地表述，就如與其 (像在日常用語裡所說的) 我們必須將個別特殊化於一個一般的概念之下，不如說我們藉舉出一般的雜多、去分殊化一般的概念。因為 (就邏輯的考慮) 種別好像是物質、或是生材 (roh)，透過各種各樣的決定相，自然走向個別的類別與附類別裡，因此可以這麼說，與陪審團用到此一詞語的類比，當他們談到某些生 (roh) 材 (Materien) 的分殊時，自然依某種原則 (或以一系統的理念) 分殊化自己。*

現在很顯然，反省判斷力就它本身的性質而言，除非它預設自然本身以某種原則分殊化它的先驗法則，否則它無能從經驗的多樣性裡承擔對自然全體的分類。現

在這個原則只能是判斷力本身與自然的恰適性而無它，判斷力本身在事物巨大的差異中找尋、依可能經驗法則彼此充分的親和以便能將它們帶入經驗的概念（類別）下，並轉而帶入更為一般的法則（更高的種別）之下，並因此達到一個自然的經驗系統。如今這樣一種分類並不是一種普通經驗的認知，而是一種技術的認知，自然被想成像是依這樣一種原則分殊化自己的地步，它也被當成是藝術，判斷力因此必然帶有一個自然技術的先天原則，這個技術，與依知性的先驗法則而來的自然立法（*nomothetic*）有所不同，在那個立法裡能夠斷定（*geltend machen*）它的原則就是法則，而技術只能斷定它的原則是一個必然的預設。^{*}

如此判斷力的特殊原則就是：自然，為著判斷力的立場，依據一種邏輯系統的形式，將自己一般的法則分殊化成經驗的法則。

這裡就是升起一自然合目的性的概念之處，這確是反省判斷力的概念，不是理性的概念，因為這個目的完全不設置於客觀對象，僅嚴格地設置於主體之中，且確實設在主體的反省能力之中。因為我們稱為合目的性的，似乎是指某物的存在預設了同一物自己的一個表象；而那些這樣被構造的自然法則彼此互相關連，就好像它們為了判斷力自己的需要已經被設計了似的，與事物所以可能的情況一樣，預設了一個自己的表象作為自己的基礎。如此判斷力，透過它的原則，藉經驗法則使它的形式分殊化的方式，把自然想成是合目的性的。

但是，這些形式本身在此，即使在巨大的差異裡，作為一個經驗概念的邏輯系統，並不被想成是合目的性的、只被想成是彼此的關係及它們的恰適性。如今假如自然顯示給我們的不過是這個邏輯的合目的性，既然我們不能依知性的一般法則為它指出任何一個基礎，我們確實已經有足夠的理由去羨慕它了。但是，或許除了一個先驗哲學家以外，幾乎沒有人可能有這樣的艷羨力，並且即使他不能指出任何一個決定的狀況能具體地（*in concreto*）證出這個合目的性自己，他也必須能在一般的狀況下思考它。

^{*} 亞里斯多德學派也把種別（genus）稱為材料，而把特殊的分別（specific difference）稱為形式。

^{*} 林納斯（Linnaeus）是否希望能設計出一個自然的系統，他必須擔心如果他找到一顆他稱作花崗石的石頭，此一花崗石或與其它看來很像的石頭有內在結構的不同，然而他希望能找到的，總是一顆孤離於知性之外的個別事物，並非可能被歸於種別與類別概念下的、同類的東西吧 [?]

VI

作為許多個別系統的自然形式的合目的性

為了可能經驗作為一個經驗認知系統的要求，自然在其經驗法則中必須分化它自己，這樣的一種自然形式，含有一種邏輯的合目的性，就是它與判斷力在有關經驗概念可能互相連貫成一經驗全體的主觀條件吻合。但是這對導出一個自然產品真實的合目的性並沒有用處，也就是，它沒有能力在一個系統形式中產生個別事物 (*einzeln*)。因為這些事物只要是從直覺來考慮，純粹只是積聚，並且此積聚只有在**一邏輯分部的系統裡依經驗法則彼此連貫**才有可能，並沒有特別設定一個概念作為這些個別事物所以可能必須被假定的條件，所以並沒有一個自然的合目的性作為它的基礎。在這種情況下我們看到土地、石頭、礦物等等除了只是積聚以外，並沒有任何目的的形式，但是它們的內在性質是那麼樣地親和，並以此為它們所以可能的認知基礎，以致於適合作為經驗法則下一種自然系統裡事物的分類，雖說它們並沒有在一個系統形式裡展現出它們自己 (*an ihnen selbst*)。

所以我所了解的自然形式的**絕對合目的性**是指這樣構造起的外在形狀與內在結構，以使它們的可能性必須奠基於我們判斷力對它們的一個理念上。因為合目的性是這樣一種偶然事物的合法則性。只要自然產品像是積聚一樣，自然就**只像自然一樣**，是**機械地**進行；但是只要它的產品像是系統、例如，水晶的形構，花朵的多樣形狀，或是植物與動物內在的結構，自然就是**技術地**進行，也就是，它同時像是**藝術**一樣。這兩種對自然存在物下判斷方式的區分，只是藉反省判斷力完成的。這樣的區分完全可能、甚至或許是必須允許 (*geschehen lassen*) 發生的，雖然 (在理性原則下的) 決定判斷力就事物本身的可能性不可能妥協、它甚至或許希望每一件事物回溯到一種機械的解釋。但是不管一個現象的**解釋**，是理性事件依理性客觀原則**機械**的解釋，還是對同樣對象、依**下判斷**反省主觀原則的規則、所以應該是**技術**的解釋，並沒有不一致。

現在，雖說關於判斷力自然合目的性在它一般法則的分殊原則裡，決不可能拓展到含蘊自然形式是合目的性本身一般化的地步（因為即使沒有這些形式，依經驗法則形構的自然系統也是可能的，因為這正是判斷力所要求的基礎），所以，這必須只是透過經驗被給予，雖然如此，因為我們已經有一個把自然的個別法則歸屬於一個合目的性原則的基礎，那麼假如經驗在自然的產品中對我們顯示合目的性的形式，以使我們去把這樣的合目的性形式歸屬於第一個合目的性可能奠定的同一基礎，就總是可能與允許的。

雖說這個基礎本身甚至可能存於超感官界、並且超過我們對自然可能洞見的領域，我們還是藉著判斷力已有之自然合目的性 (purposiveness of nature) 的先驗原則，為在經驗裡可能找到的自然的形式之合目的性 (purposiveness of the natural forms)，爭取到些許，雖說這個先驗原則並不足以解釋這樣一種形式如何可能，它至少允許我們對自然及其法則性，運用這樣一種特殊的、合目的性的概念，雖說這個概念當然不能是一個自然客觀的概念，但是它確是從自然對一個心靈能力主觀的關係導衍而來的。

VII

作為自然技術理念基礎之判斷力的技術

如上所示，判斷力的確必須首先在自然裡意識到一個超越它的機械必然性之合目的性的可能，如果沒有預設這個合目的性，依經驗法則個別形式徹底分類的一個系統的統一性就不可能。一如所示，由於這個合目的性原則只是一個自然分部與分殊的主觀原則，它並不能決定自然產品形式的任何事物。這種狀況下，這個合目的性僅保持是概念，並且站在理性運用於它的對象的立場，提供一個自然為判斷力在經驗中邏輯運用的一種經驗法則統一的格律，但是這樣一種特別系統的統一性，即這種依一目的的表象，在自然裡並沒有對象會在它們的形式上像產品一樣與它對應、被給予。— 現在、有關像是目的的產品形式，我稱它的因果律為自然的技術性。它與自然的機械性相反，自然的機械性包含一種雜多組合的自然因果律，這種

因果律無需一個概念基礎作為連結方式，大體就好像我們所稱的某種工具一樣，例如、一個槓桿或一個傾斜的平台，終久會有它們的效果而無需一個概念以為基礎，是機械而不是藝術作品；因為它們確實能作為目的運用，但是不可能只是與目的相關。

這裡的第一個問題是：自然的技術性何以能在自然產品中被覺知 (*be perceived*)？合目的性的概念完全不是一個經驗的構造概念，它不屬於對象的一個經驗概念、不是一個現象的決定相；因為它不是一個範疇。在我們的判斷力裡我們知覺到合目的性，只要它僅對一所與對象去反省，不管是為了將該對象的經驗直覺帶入某個概念之下 (它是未決定的)，或是為帶出經驗概念本身含於共同原則下的法則。所以判斷力正是技術的；只要自然與判斷力的程序相符合，並且使此符合成為必然，自然就是像技術一樣地被表象。^f我們會簡短地指出，使得內在知覺到一表象的合目的性所以可能的反省判斷力概念，也能被運用到好像包含於此概念下的對象表象之上。

就每一個經驗概念而言，簡單說是屬於三種認知自發能力的行動：(1) 對直覺雜多的綜攝 (*apprehensio*)；(2) 對這個雜多的理解，那就是，在一個對象概念中，對這個雜多意識的綜合統一 (*apperceptio comprehensiva*)；(3) 與這個概念在直覺中相應的對象展示 (*exhibitio*)。對第一個行動我們需要想像力；第二個，需要知性；第三個，需要判斷力，就此、如果是處理一個經驗概念的問題，就是決定的判斷力。

但是由於對一個知覺作反省，並不是一個決定概念的問題，只是站在知性的立場，反省到一般一個涉及知覺的規則，好像是一個概念能力一樣，可以看成僅是在反省判斷力裡，想像力與知性在其判斷一般必須被考慮的關係，以與它們實際在一所與知覺狀況如何地關連作比較。

所以，如果在經驗直覺中一個所與對象的形式是這樣被構造，即在想像力中它的雜多綜攝與一個知性概念的展示 (雖說此概念是未決定的) 互相同意，那麼，想

^f 在本句之邊緣，有這麼一句既不像康德、又不像科衛特 (*Kiesewetter*) 寫的詞語：「有人說，我們把目的因放進事物裡，並不是像從它們的知覺裡抽引出它似的。」

像力與知性在純粹的反省裡，就處於一種增益彼此操作的互相和諧之中，並且對象會被知覺成只像是為了判斷力的合目的性似的，如此，合目的性本身就會被考慮成只是主觀的；進一步，因為既沒有對象的決定概念被要求、也沒有產生一個對象的決定概念，並且判斷力本身也不是一個認知的判斷力，這樣的一種判斷力就被稱為是反省的美感判斷力。

相對的，如果經驗概念、甚至經驗法則已然依自然的機械主義被給予，並且判斷力將這樣一個知性概念與理性及感性作為系統所以可能的原則比較，那麼，如果這個形式是在對象裡找到，這個合目的性就被判斷成是客觀的，並且事物就被稱為是一個自然的*目的*，在此，前面的事物只被判斷成未決定合目的的*自然形式* (natural forms)。有關自然客觀合目的性的判斷稱為*目的論的*，它是一個認知的判斷，但是它仍然只是屬於反省的、而不是決定的判斷力。因為就一般的自然技術而言，不論它僅是形式的或是真實的，只是一種事物對我們判斷能力的關係，只有在這個關係裡能找到一個自然合目的性的理念，並且僅就與這個能力的關係，才可能把這個合目的性賦予自然。

VIII

下美感判斷的能力

一個美感式的 (aesthetic 直感的) 的表象，如果我們意指該表象是指涉一個對象之關係，是為了該對象像現象一般的認知，這個表述就完全沒有含混。因為在這裡，「美感的」這個詞語只意指必然地接榫於這樣一種表象的感性形式 (也就是主體如何被牽動)，所以這個形式難免會轉移到對象上 (但只是如現象般的對象)。所以就可能會有一種學問、好像是屬於認知能力一樣的先驗感性論 (transcendental aesthetic)。但是長久以來，我們總是習慣稱呼一種與快感及不快之情相關的表象為美感的 (aesthetic)，而並不把它與知性能力相關。現在我們確實也因為沒有其它的表述之故，而習慣地稱這種情感 (依這裡的意旨) 為一種感覺 (sense 一種我們情境的改變)，但是那種情感並不是一個客觀的感覺，客觀感覺的決定相是用來作為一

種對對象的認知 (因為帶著快感去直覺，或去認知某物，並不只是涉及對象的表象，而是一種主體的感受)，那對客體的認知毫無貢獻。正因為這個理由，由於一切情感的決定相只有主觀的意義，就不可能有一種像學問一樣的情感的美學，好像一種認知能力的美學似的。如此，「一個美感式的表象」的表述始終就存有一種不可避免的含混，只要它有時是指一種快感和不快之情的升起，有時又是指涉及認知的能力，一種在其中發現感性直覺，並且只許我們把對象認識成現象的認知能力。

但是，只要我們不要將「美感的」表述運用到直覺，更別說用到知性的表象，而只運用到判斷力的行動，這個含混就能夠免除。一個美感判斷，如果能把它用成一個客觀的決定，將是明顯的矛盾，我們將有充足的保證反對此一錯誤的解釋。因為直覺確實可能是感性的 (*sensible*)，但其判斷絕對只是屬於知性無它 (就廣意而言)，而美感地或感性地下判斷，只要這是指一個對象之認知，本身都是一種矛盾，即使在感性混濫知性的作業以及 (透過一種錯置 *by a vitium subreptionis*) 給予知性一個錯誤方向的狀況下；反之，一個客觀的判斷總是只由知性作出，並且到此地步決不能稱是美感的。所以我們認知能力的先驗感性論確實大可談論感性直覺，但是完全不能談及美感判斷；因為它只與認知判斷相關、以決定對象，它的判斷必需都是邏輯的。所以，指稱「有關一個對象的美感判斷」時，當下就指一所與表象關係到一個對象，但是此處的判斷不是被解成是對象的決定，而是指向主體及它的情感。因為在判斷力裡知性與構想力考慮成彼此互相關連，並且對於這一點，確實首先被考慮成是客觀的，好像屬於認知 (就好像先驗圖式論裡的判斷力一樣)；但是這兩種認知能力的關係也能被考慮成僅是主觀的，只要在同一個表象裡，其一是增益或阻礙了另一種能力，並因此影響了心境狀態，因此這一個關係就是敏感的 (*sensitive*) (這在判斷力以外任何認知能力獨立運用的狀況都不會發生)。現在雖然這樣的感覺 (*Empfindung*) 並不是一個對象感性的 (*sinnlich*) 表象，但是因為它是主觀地與判斷力在使知性概念感性化的過程中相連，它可能被當成感性 (*sensibility*)，就好像主體心態被判斷力的行動影響的一種感性表象，因而此一判斷稱為美感的，也就是，感性的 (只要是就它的主觀效應，而不是就它的決定基礎而

言)，雖說下判斷(客觀地)是一個知性的行動(一種高級的(*uberhaupt*) 認知能力一般)，而不是一個感性的行動。

每一個決定判斷都是邏輯的，因為它的述詞是一個所與的客觀概念。但是一個所與個別對象單純的反省判斷則可能是美感的，只要(它與其它的比較被明白以前)，判斷力對所與直覺並沒有現成的概念，它將想像力(僅攝受對象)與知性(展現一個概念一般)攝持一起，並且覺知到這兩種認知能力間有一種關係，一種構造主觀的、僅是感性的條件，以使判斷力一般能作客觀地運用的關係(簡言之，即這兩種能力彼此的同意)。然而，一種感官的美感判斷也有可能，簡單說，只要該判斷的述詞完全不能是一個對象的述詞之時，因為它完全不屬於認知能力，例如，這酒很舒服，這個述詞所表述的表象直接關係到快感之情，而與認知能力無涉。

因此一個美感判斷一般可以這樣說明，它是一種它的述詞決不能是認知(一對象之概念)的判斷(雖說它可能包含了認知一般的主觀條件)。這樣一種判斷的決定基礎是感覺(*sensation*)。然而，只有一種所謂的感覺永遠不可能變成一個對象的概念，那就是快感與不快的情感。這種感覺只是主觀的，而其它一切的感覺都能被用作認知。所以一個美感判斷就是一種判斷，它的決定基礎存在於直接與快感及不快之情連結的一種感覺裡。在一個感官的直感判斷(*aesthetic judgment*)裡，這種感覺正是從對象的經驗直覺裡產生的，然而，在一個反省的美感判斷(*aesthetic judgment*)裡，這種感覺卻是判斷力裡的兩種認知能力、即想像力與知性，在主體和諧的遊戲中產生的，只要在一所與表象裡，想像力的攝受與知性的展現互相增益彼此，這樣一種從純形式產生關係的感覺狀況，正是此一判斷的決定基礎，也因此理由被稱作美感的，並且進入(*als*)與快感之情連結之主觀的合目的性裡(沒有一個概念)。

感官的美感判斷包含了物質的合目的性，而反省的美感判斷，則包含了形式的合目的性。由於感官的美感判斷完全與認知能力無關，它只透過感官直接涉及快感之情，只有反省的美感判斷力是基於判斷力特別的原則。因為假如對一個所與表象的反省是先於快感之情(作為判斷的決定基礎)，那麼，在感覺到主觀合目的性的

結果之前，就已經想到了，並且到這個地步，從它的原則考慮，美感判斷是屬於更高的認知能力，並且確是屬於判斷力，在判斷力主觀、卻仍是普遍的條件之下，對象的表象被攝屬了。但是，由於一個僅是判斷力的主觀條件，並不允許給予該判斷力一個決定概念以為其決定基礎，那個基礎只能從快感之情賦予，所以美感判斷總是一種反省的判斷；而相反的，那個與在判斷裡依統一性作業的認知能力不預設比較的表象，正是一種感官的美感判斷，感官的美感判斷所涉的所與表象與快感之情相關（但卻不是藉判斷力與它的原則相關）。區別這兩種美感判斷間的判準只有等到正文本身才可能提供，它含在美感判斷力對普遍妥效性與必然性的宣稱裡；因為如果美感判斷帶出這樣的一種宣稱，那麼它同時也宣稱它的決定基礎必須不能只是存於快感與不快之情感本身，並且它同時還存於更高的認知機能的規則之中，就此一特定的狀況言，正是在判斷力的規則中，因此涉及反省力立法的先天條件，並展示出自律性；然而這個自律性並不是客觀地有效（像知性的自律性一樣，涉及自然的理論法則，或像理性的自律性一樣，及於自由的實踐法則），也就是，它不是透過事物的概念或可能的行為而有效，只是主觀地有效，因為判斷力源於 (*aus*) 情感，這一種情感，如果能夠宣稱普遍的有效性，將展示它的起源是基奠於先天的原則。嚴格說起，我們必須稱這種立法為對自立法 (*heautonomy*)，因為判斷力既不對自然也不對自由賦予法則，而只是對自己立法，並且它不是一種產生對象概念的能力，只是比較眼前與其它已發生的事件，並在此指出此一結合所以可能的先天主觀條件。

從此或可理解何以判斷力，在一個僅只是反省的、為己的活動裡（沒有任何的對象概念做基礎），非但沒有將所與表象涉及它自己的規則、並意識到它，反而只將此反省直接關涉到感覺，而這個感覺就像所有的感覺一樣，總是伴隨著快感與不快之情（這並不發生在任何其它高級的認知能力裡）：這是因為該規則的本身只是主觀的，並且同意它也只是表達一種與主體相關的事，簡言之，感覺成為判斷力的判準與決定的基礎，因此它也被稱為美感的，結果一切我們的判斷，根據比較高級認知能力的次序就能被區分為理論的，美感的，與實踐的，而所謂美感的判斷在此只是意指反省的判斷，只有它、作為一個比較高級的認知能力，涉及一個判斷力的

原則，相反的，由於感官的美感判斷，只要它是情感，就只是直接與內在感受的表象相關。

評論

如今在此特別需要闡明快感，一個對象感性表象完美的快感解釋。根據這個解釋，一個感官的或反省的美感判斷總是一個有關對象的認知判斷，因為完美是一個決定相 (*Bestimmung*)，它預設了一個對象的概念，因此，一個將完美歸屬於對象的判斷將完全無法與其它的邏輯判斷區分，除非或許像有些宣稱一樣，透過附著於概念的含混性（就是所謂的感性），但是這決不可能在判斷間構成特殊的區別。否則就會有無數群的判斷，不只是知性的，甚至還有理性的，也被稱為是美感的，也就是感性的，因為在其中會有一個對象是被一個含混的概念所決定 (*bestimmt*)，那就是，有關對與錯的判斷；因為有多少人（甚至哲學家們）會對什麼是對的有一個清晰的概念。^{*}完美的感性表象的表述是一個顯明的矛盾，並且假如一個統一的雜多同意就被稱為完美，那麼它必須透過一個概念被表象，否則不能以完美之名稱之。假如人們想說快感與不快之感僅是知性對事物的認知而無它（只是沒有意識到它的概念）並且它們似乎對我們只是感覺而已，那麼人們必須稱這種下判斷的方式為智性一般的，而不是美感的（感性的），並且感知 (*senses*) 基本上就是一個下判斷的知性而無它，（雖然這只是一種不能精確意識到自己行動的知性），美感的表象方式與邏輯的表象方式在種類上將沒有特別的不同，因此兩者之間的界限將不可能截然劃分，而給與它們不同的名稱將是十分無謂的。（更別提這樣神秘表象世間事物

^{*} 一般而言，我們決不考慮事物僅依量度的增減從某種性質併入另一種會有特別的不同。現在，相應於指向它們注意力的量度，清晰與含混概念之差別全落於指標意識的程度，因此到此地步，一種表象方式與另一種並沒有特別的不同。然而，直覺與概念確是有種類的不同，因為，無論對它們個別與個別標誌的意識有多少增減，它們不能併入彼此。因為即使概念表象的方式缺乏清晰度（例如，對這個概念）就它起源於知性而言，還是與直覺有特別的不同，並且，就算最清晰的直覺也絲毫不能使它靠近概念，因為直覺表象的方式落於感性。進一步，邏輯的清晰度與美感的清晰度也有天壤之別 (*himmelweit*)，即使我們完全不藉概念表象對象，也就是、即使是感性直覺的表象，美感的清晰度也能獲得。

方法的問題，它將剔除任何一種感性直覺與概念的區別，因而只剩下一種直覺的知性而無有其它。）（intuitive understanding）

人們還是可能問：我們對自然合目的性的概念難道不正是與完美概念的意指相同，並且主觀合目的性的經驗意識，或對某些對象的快樂之情，難道不正如某些人對快感一般所解釋的一樣，所以是一個完美的感性直覺嗎？

我這樣回答：完美，作為眾多的圓滿 (completeness of the many)，只要一起構造成一個一 (one)，就是一個本體的概念，它與某組合物的整體（全體）概念 (Totalitat, Allheit) 相同（透過一積聚中雜多的統合，或一系列中原因與結果的隸屬），並且與快感與不快之情毫無關係。一事物從其雜多到一概念所涉及的那個完美只是形式的，但是，如果我提到一個完美（一事物在同一個概念下，可能會有許多的完美），那麼完美就好像是目的一樣，總是奠基於某一物的概念之上，那雜多同意所形成之統一的本體概念就被應用於此目的之上。然而，這個目的無需總是一個實踐的目的，實踐的目的預設或涵蘊一對象存在的快感，它也可能屬於技術，並因此僅涉及事物的可能性，以及該對象雜多內在條件組合法則性。例如，一個六角形所以可能必然思及的合目的性，由於一個平面裡的六條等線必須正好 (gerade) 交叉成等角完全只是一種偶然，這個法則性的組合預設了一個概念為原則以使其成為可能。同樣這種我們在自然物裡（特別在有組織物中）觀察到的客觀合目的性到此被認為是客觀且物質的，並且它必然帶出一個自然目的性的概念（不論是實際的或是轉嫁的），因此關係，我們也把完美歸屬於事物，這種合目的性的判斷稱為目的論的判斷，它完全不帶有快感，就如一般而言，僅是因果連結的判斷，快感應該不被索求。

所以一般而言，作為客觀合目的性的完美概念與快感之情完全不相干，並且快感之情與完美概念毫無關係。一個對象概念必然屬於對完美下判斷，而這樣一種概念完全不必是對快感之情下判斷，它大可僅藉經驗的直覺作成。相對的，一個對象主觀合目的性的表象，甚至與快感之情相同（甚至無涉一目的性關係的抽象概念），所以主觀的與客觀的合目的性之間就有一個很大的鴻溝。因為究竟主觀的合目的性是否也具有客觀的合目的性通常要求相當廣泛的調查，不只在實踐哲學裡還

在自然、或藝術的技術裡，也就是，在事物中找尋完美 (perfection) 我們需要理性，在其中找尋同意性 (agreeableness) 只需要純感覺 (sense)，而在其中發現美、我們只需對一所與表象作純粹反省 (mere reflection) 以外而無它（決無需任何概念）。

如此，美感的反省能力只對對象的主觀合目的性（而不對它的完美性）下判斷：所以問題升起、究竟它只憑在其中感覺到的快感與不快之感下判斷，還是它在對這些快感與不快之感下判斷，以致於該判斷同時決定了快感與不快之感必須連結於該對象的表象。

一如以上所示，這個問題到此還不能確實決定。必須等到正文對這類判斷的解明才會浮現它是否帶有一種普遍性與必然性以使它夠資格從一個先天的決定基礎裡導出。在這種狀況裡，判斷力確實是藉快感或不快的感覺先天地決定某事，但是它同時也是先天地、透過認知能力（即、判斷力）決定某事，即決定一所與表象與規則連結的普遍性。反之，如果這些判斷只包括除了表象與情感的連結以外無它（並不透過一個認知原則作媒介），就好像在感官的美感判斷狀況一樣（那既非一認知判斷、亦非一反省判斷），那麼，一切美感判斷將僅屬於經驗的領域。

到此為止，可以注意的是，從認知到快感與不快之情間並沒有藉對象概念的過渡（只要對象是與情感相關），如此我們就不能期望一所與表象會先天地決定對心靈有影響，一如以前在《實踐理性批判》裡所見的一樣，在那裡、一個意志普遍法則性的表象必須同時決定意志，並由此升起尊敬之情，一如我們的道德判斷，依法則包含、且確實包含之先天性，即便這個情感決不可能從概念導出。正是依同樣的方式，反省美感判斷的解決將顯示出對象形式的、卻是主觀合目的性的概念，它基於先天原則，基本上與快感之情相同，但卻不能從概念導出，並且它的可能性與心靈反省一對象時、表象力一般對心靈的牽動有關。

考慮一種情感一般的解釋，暫時不涉及它是否伴隨適意的感覺 (*Sinnesempfindung*)、反省，或是意志決定間的區別，但是它必須是先驗的。^{*}可以

^{*} 如果我們有理由假設概念與純粹先天的認知機能有一種親和性，那麼意圖給予作為經驗原則的概念一個先驗的定義就是有用的。我們因此像數學家一樣進行，數學家將經驗素材擱置不定，只在純

這樣說：快感是一種心靈狀態，此中一表象與自己愜意，如同一個基礎，或僅為保持這種心態自己（因為心靈能力的狀態，在一個交互增益彼此的表象裡滋潤自己），或是為產生它的對象。如果是前者，那麼對所與表象的判斷是一種反省的美感判斷；但是，如果是後者，那麼就是一種美感病理的 (aesthetic-pathological) 或美感實踐的 (aesthetic-practical) 判斷。由此可見快感與不快之感，由於它們並非認知的種類，它們完全無法被自己解釋，並且只能被感覺，不能被理解；結果只能憑藉心靈活動依此情感表象所有的影響力不精確地被解釋。

IX

下目的論的判斷

一個自然形式的技術，我是指直覺裡自然的合目的性；然而，自然的真實技術，我是指它依概念而來的合目的性。自然形式的技術為判斷力提供合目的性的形狀，也就是，提供想像力與知性彼此交互同意的表象，以及它們自己使一個概念成為可能的表象。自然之真實技術則意指事物概念好像是自然的目的一樣，那就是，

算術的表述下，帶出它們的綜合，以使他更容易解決他的問題。但是對欲望能力類似的解釋已造成以下的反駁（見《實踐理性批判》序，頁16）：欲望機能不能被定義成是存有的能力，存有的能力是藉它的表象，是作為這些表象對象實在的原因的能力，因為單純的願望 (wishes) 也是欲望，就算被允許、也不能產生它們的對象。但是，這除了證明欲望能力也有自我矛盾的決定相以外無它：這對經驗心理學確是一個值得注意的現象（就好像注意到偏見對知性有影響對邏輯很重要一樣），但是這對客觀地考慮欲望能力的定義卻不必有影響，此即、在受到任何其它某物干擾 (ablenken) 之前的、自己的決定相。事實上，一個人可能以最熱切與最堅持的欲望渴望他明知不能達到、甚至絕對不可能得到的東西：例如，渴望解除已經作過的事，渴望惱人的時光快快消逝等等。強調反對這樣空虛與奇幻的欲望對道德是很重要的課題，這些通常藉小說、及與小說相似的神祕表象所滋養，像超人的完美與奇幻的狂喜這一類。但是這類空虛的欲望與渴望，過度刺激與衰竭心靈的結果，藉消耗它的力氣殘傷心靈 (schmachten)，是足以證明這些力量事實是藉表象重覆地繃緊以使它們的對象成真，但卻常使心靈墮入自己無能的意識中。對於人類學而言，這也不能算是不重要的工作，去探索自然為什麼給予我們這樣一種毫無結果的秉賦，要以空虛的願望與渴望消耗我們的力氣（那確實在人生扮演了一大角色）。在此，對我而言，就好像與在其它的所有裡一樣，自然似乎已經作了它睿智的安排。因為如果我們沒有被決定以一對象表象運用我們的能力，一直用到我們確定我們的能力能產生它的精確性的話，那麼後者大體是無用的。因為我們通常學著只藉試驗它們得知我們的能力。所以自然甚至先於我們的認知能力，已經將我們能力的決定相與對象表象連結，這通常正是這個欲望的首出，一個似乎始於心靈本身空幻的願望。現在，智慧有義務對那個本能設下限制，但決不可能成功地排除它，也決不可能要求它去排除它。

好像事物內在的可能性預設了一個目的似的，因此概念就好像一個條件，奠基了它們生出因果律的基礎。

假如判斷力為一個適於概念展示的綜攝 (*apprehension*)、發明 (*erfindet*) 的形式，判斷力本身就能提供並構造先天直覺的合目的形式。但是目的，也就是，表象本身被當成它們對象（如、結果）因果律的條件，一般必須在判斷力能將自己置於將雜多與這些目的互相同意的諸條件以前，就從別處被給予；並且假如它們正是自然的目的，那麼、某些自然事物就必須能被想成好像是一個原因的產品似的，它們的因果律只能憑藉一對象的表象被決定。但是，我們無法決定如何、並且有多少方式能使事物透過它們先天的原因成為可能；正因如此，經驗法則成為必須。

自然事物合目的性的判斷，被想成是自然事物所以可能的基礎（作為自然的目的）就稱為*目的論的判斷*。現在雖說美感判斷本身不可能是先天的，但是先天法則卻在經驗作為一個系統的必然理念裡被賦予，它包含我們判斷力一個自然形式的合目的性概念，並因此使反省的美感判斷力成為可能，像這樣，它是奠基於先天的原則之上，顯然是先天的。自然、就其先驗法則而言，不只必然與我們的知性相和諧，並且就其經驗法則而言，也必然與判斷力及其憑想像力在經驗綜攝其形式、展示這些法則的能力相和諧，並且那確實只是為了經驗的緣故，所以自然形式的合目的性還是能被看成必然與經驗法則符合（與判斷力）。但是現在，作為下目的論判斷的對象，自然在它的因果律裡，也被想成依它所形成的一個目的的概念，與理性相應；那就不單只是判斷力所能期待的了，它確實能為直覺之形式 (*form of intuition*) 具有它自己的先天原則，但卻不能為事物產生概念。一個真實的*自然目的*的概念，如果從它自身考慮，完全是外於判斷力的領域之外，並且由於此，就一個獨立的認知能力而言，只考慮兩種機能，想像力與知性，作為一個先於任何概念表象裡的關係，並在此覺知到認知能力（藉想像力）綜攝該對象的主觀合目的性，作為在事物目的論合目的性裡的自然目的 (*ends of nature*)，這是一種只能透過概念被表象的合目的性，它必須把知性設立得與理性相關（對經驗一般並不必要），以便使事物表象得像自然目的一樣。

對自然的形式 (natural forms) 判下美感判斷，無需一個對象概念的基礎，僅從直覺的經驗綜攝，就能找到某些對象發生在自然裡的合目的性，簡言之，就是找到僅與判斷力主觀條件相關的合目的性。下美感的判斷因此既不要求該對象概念、也不產生一個對象概念；因此，在一個客觀判斷裡，它並沒有把這些對象解釋成是自然之目的，而只解釋成是一種為表象力之故，與主體相關的合目的性，這樣形式之合目的性 (purposiveness of forms) 可以稱為造型式的合目的性 (figurative purposiveness)，而涉及這類形式之自然技術則可稱為現象的技術 (technica speciosa)。

相對的，目的論的判斷預設了一個對象的概念，並使一個判斷依因果相連的法則成為可能。這個自然之技術因此就能被稱為是塑造的 (plastic)，如果這個詞語在一個通俗的意義、就自然美與自然意圖的通俗意義下還不曾變得時髦的話；所以如果喜歡，或許還可以稱它為自然的有機技術 (organic technique)，那麼，這個表述就意指合目的性概念不只是表象的方式而已，還是事物本身的可能性。

但是這一節最本質與最重要的是自然目的因 (final causes) 的概念，它把對自然下目的論的判斷與一般依機械法則對它下的判斷分開，它是一個僅屬於判斷力、而不屬於知性或理性的概念，也就是，它證明了當我們也能在一種客觀的意義裡運用一個自然的目的的概念，把它當成一種自然意圖時 (natural intention)，這樣一種運用已然牽涉了推論 (vernunftelnd, sophistical)，它絕對不是奠基於經驗之上，也確實展示了目的，然而這些意圖同時也不能以任何方式證明；所以，無論在經驗裡可能找到屬於目的論的什麼，只具有它的對象與判斷力的關係，並且是它藉以對自己（而不是對自然）立法的一個原則，也就是像反省判斷力一樣的，對自己立法。

只要一個對象所以可能的基礎是歸屬於理性，目的與合目的性的概念當然就是一個理性的概念。但是自然合目的性的概念，與作為自然的目的之事物的概念，把理性置於好像是與這類事物相關的原因，以作為它們所以可能的基礎，那是我們不能從任何經驗裡得知的。因為只有在藝術產品裡，我們才能意識到對象中理性的因果律，所以那種解釋才被稱為是合目的性或目的，並且就它們適宜我們自己能力經驗之因果律而言，去稱理性為技術的。但是去把自然表象得像技術的，像一個理性

一樣（並因此將合目的性甚至目的歸屬於自然），是一種我們在經驗裡找不到的特別概念，它只是判斷力在對象裡引介而出的反省，以便依它的方向，根據這些特別的、使一系統成為可能的法則，去處理經驗。

因為一切自然合目的性或者能被看作是自然的（自然自動的目的形式 *forma finalis naturae spontanea*）或者是意圖的（自然意圖的目的形式 *forma finalis naturae intentionalis*）。純粹經驗只證成第一種表象合目的性的方式，第二種是解釋它的假設的方式，它是第一種事物作為自然目的概念的添加。第一種事物作為自然目的的概念，原初即屬於反省的判斷力（雖說不屬於美感的、而屬於邏輯的反省判斷力）；第二種則屬於決定的判斷力。第一種概念確實也要求理性，但只是為了經驗要依原則被安排之故（因此是它的內在運用），但是第二種概念，理性則必須上遂到極處（因此是它的超越運用）。

只要我們的能力許可，我們也應該能關心經驗中對自然的探索，探索它僅依機械法則的因果連結：因為這些法則存有對自然真正的、物理學基礎的解釋，其中的內在連結將構成自然藉理性所建立的科學知識。但是，我們現在發現自然產品的種類不但奇特、分佈也廣，其中還包含一種我們必須奠基於目的概念之效力因的組合，即便我們只是要運用於經驗之上、就是，依一種適於它們內在可能性的原則進行觀察。如果我們只想依機械法則去判斷它們的形式及形式的可能性，其中效力的理念必須不是它們的原因所以可能的基礎，而是反過來，原因是效力所以可能的基礎，那麼就不可能得到這些自然事物特殊形式起碼的一個經驗概念，這會使我們從它們的內在秉賦是效力之因的立場移開，因為這些機械的部分是它們顯而易見的效力之因，並不是這些部分個別有一個獨立可能的基礎，而是它們在一起有一個共同的基礎。現在由於全體應當成為部分因果律所以可能之原因是與物理機械原因的性格完全相背；反之，部分必須先給予，才能使從中掌握到的一個全體成為可能；進一步，由於一個全體個別的表象先於部分的可能性只是一個理念，並且這個理念如果被當成是因果律的基礎，它就稱為一個目的：於是顯然的，如果確有這樣的自然產物，卻不根據一個目的的原則來表象它們形式及因果律的決定相，將不可能只在經驗裡探索它們的性格與原因（更別提藉理性來解釋它們）。

現在顯然在這些狀況裡，一個自然客觀合目的性的概念只為對該對象作反省而用，並不是為一個目的的概念作對象的決定，並且對一個自然產品的內在可能性下目的論的判斷只是一種反省的、而不是決定的判斷。例如，說眼球裡的晶體有一種重聚的*目的*，光線從一點射向網膜的另一點，藉一個二度折射，我們只說自然因果律裡的目的表象是從眼睛的產品裡覺知到的，因為就所提到的晶體部分而言，這樣一種理念是作為眼睛研究的指導原則，涉及我們去思考促動效果的方法。沒有依目的之表象為因的行動，也就是、沒有*意圖式*的行動因，在此是歸屬於自然的，那將是一個決定的目的論判斷、並因此是超越的判斷 (*transcendent*)，因為它將建議一種超越自然界限之外的因果律。

自然目的的概念因此嚴格地只是一種反省判斷力的概念，以便它能為它自己在經驗對象裡訴求因果連結的概念。一個為解釋某些自然形式內在可能性的目的論原則，對它們的合目的性是*有意的*還是*無意的*，是未決定的。一個確定這兩者之一的判斷將不再只是反省的、而是決定的，並且一個自然目的的概念也不再只是一個為內在的 (*immanent*) (也就是經驗的) 運用的*判斷力的概念*，而是與一個有意圖行動因的*理性概念*連結，它被設置於超自然，對它的運用是超越的，不論在此情況下，我們下的是肯定或否定的判斷。

X

找尋一種技術判斷力的原則

如果我們想找的只是解釋某些事物發生的基礎，那麼這個基礎可能是一個經驗的原則，也可能是一個*先天*的原則，甚至可能是一個兩者的混合，就好像具體世界裡可見事件物理機械的解釋一樣，它們的原則部分在自然一般 (理性的) 科學裡發現，部分則在含有動力經驗法則的那些科學裡發現。同樣的情況發生在我們去找解釋我們心靈是怎麼回事的心理基礎裡，這裡就我所知唯一的區別，是在此心靈狀況的原則除了有一種例外以外，都是經驗的，那就是一切變化的*持續* (由於時間，它只有一度，是內在直覺之形式的條件)，它是這些知覺之*先天*的基礎，但是它實際

上對解釋毫無用處，因為時間的一般理論 (*Lehre*)，與空間 (幾何) 之純粹理論，對一個完整的科學不足以產生足夠的材料。

所以如果所關心的是去解釋所謂的品味何以先發生在人類，何以是這些對象不是其它佔據著他們，並且帶出他們在這些或那些環境與社會下對美下判斷，是什麼原因使美滋長成一種奢侈等等，那麼，這樣一種解釋原則大體必須在心理學裡找 (這種狀況，總是指經驗的心理學)。所以，道德家要求心理學家對他們解釋貪吝的奇特現象，那是一種把絕對價值只放在擁有使生活更好 (或其它目的) 的手段、卻決不去受用這些手段的現象，或只放在求取榮耀 (*honor, Ehrbegierde*) 的欲望，這是相信只需從名譽、而無需從任何進一步的目的裡求取榮耀，所以道德家們能搖擺他們箴言的方向，而不訴求道德法則本身，只去除那些妨礙它們箴言所能影響的障礙；然而與物理學的解釋比起來，我們必須承認心理學的解釋是在一種非常悲哀的狀態，因為它們是無止境的假設，並且任何三種不同的解釋基礎都能很輕易地想到第四種同樣可信的解釋，所以我們有一大堆像這種所謂的心理學家，他們知道如何提出心靈被戲劇化、被詩化的表象、以及被自然對象激起的每一種反應 (*Affektion*) 與活動的原因，並且甚至稱他們的巧慧 (*wit*) 為哲學，但是他們卻不能有一丁點的能力，更遑論知識，在具體世界裡科學地解釋出最普通的自然事件。去作心理學的觀察 (如柏格在他對美與崇高一書所為)，並因此為經驗未來系統連結的規則收集材料，無需尋求去理解它們，是經驗心理學唯一真正的義務，它幾乎很難能宣稱達到哲學學問的層次。

然而，假如，一個判斷給與它自己普遍的妥效性並因此肯定一個宣稱的**必然性** (*necessity*)，那麼，不論這個被宣稱的必然性是先天地基於對象概念，或依先天奠基概念的主觀條件，如果我們讓一種判斷有這樣的宣稱，又藉心理學地解釋判斷的起源去証成它的宣稱，那就是荒謬的。因為那樣我們正好違反我們自己的意圖行事，並且如果那所意圖的解釋完全是成功的，正好證明該判斷絕對不能宣稱必然性，因為它的經驗來源是昭然若揭的。

現在反省的美感判斷 (在跟下來的分析裡，我們將以審美判斷名之) 正是以上提到的這種，它們宣稱了必然性、並說，不是每個人都這樣下判斷 — 那會使他們

的解釋工作落入經驗心理學 — 而是說，每個人都必須這樣下判斷，這等於是說，它們給予它們自己一個先天的原則。如果與這樣一種原則的關係不包括在這些判斷裡，即便它們宣稱了必然性，那麼，我們還必須認定我們能肯定這樣一種判斷應當是具有普遍有效性的，因為，觀察證明了它是普遍有效的，並且，反之亦然，從事實得來的是、每個人都以某種方式下判斷，那麼他也必須以這種方式下判斷，這顯然是荒謬的。

如今反省的美感判斷永遠不能奠基於概念、並因此不能從任何決定原則引申出來、否則它們就是邏輯的，這當然是一個困難所在；然而，合目的性的主觀表象決不該在任何狀況下是一個目的的概念。但是關係到一個先天原則，還是能、且必須在該判斷宣稱必然性時表示，並且只有這樣的一種宣稱及它的可能性在此是問題的所在，因為正是此一宣稱促動了一種理性的批判去找尋奠基此宣稱的原則，即令它是未決定的 — 並且它能促成找尋這樣一種原則並承認它正是奠基該判斷主觀及先天的基礎，即使它永遠不能提供一個對象決定的概念。

我們必須像反省的美感判斷一樣，承認目的論的判斷也奠基於一個先天原則，並且不可能沒有這樣一個原則，雖然在這種判斷裡我們只是透過經驗發現自然的目的，並且沒有經驗，我們甚至不能知道這類事物是可能的。那就是、目的論判斷也像反省的美感判斷一樣，雖然它與一個目的的決定概念連結，並藉此與對象的表象（此在美感判斷裡不曾發生）貞定了某種自然產物所以可能的基礎，它總還是反省的判斷。目的論判斷完全沒有假定去肯定在此客觀合目的性裡，自然（或其它藉自然行動的存在）事實上是有意圖地進展，此即在其中、或在其原因之中，一個目的的思想決定了因果律，反之只是我們必須依此（因果關係）之類比，運用自然的機械法則，以便去認識這種對象的可能性，並求得一個它們的概念，一個能提供那些機械法則在經驗裡能被系統地內在連結安排的概念。

目的論判斷比較著一個自然產品的概念，把它與它應該是什麼互相比較。它是基於一個（目的）概念對它的可能性下判斷，在此目的概念先天地先於自然產品概念的可能性。以這種方式表象藝術產品的可能性並不困難。但是去想一個自然產品

應該是某物、並因此判斷它是否真是某物已然預設了一個不能從經驗導出的原則（經驗只教我們事物是什麼）。

我們能用眼睛看見我們直接經驗到的東西，當我們看見眼睛外在與內在的結構，那包含了它可能運用的條件，並因此包含了它依機械法則的因果律。現在我也能用一塊石頭，或砸它上面的東西，或在上面建築某個東西等等，這些結果也能像目的一樣與它們的原因相關，雖然我不能因此理由而說那塊石頭應該是作為建築所利用。只有眼睛我可以判定它應該是適用於視覺，並且雖然它的形狀，它所有部分的性質以及它們的組合，只是依自然的機械法則被判斷，對我的判斷力而言完全是偶然的，但是眼睛的形式與它的結構所以是依特定的方式形構，我卻以為有一個必然性，簡言之，就是依一先於此器官形構因的概念，如果沒有它，這個自然產品的可能性就不可能依任何機械法則被我所理解（與那塊石頭的情況不同）。現在這應該包含了一種顯然與物裡機械的必然性不同的必然性，依物理機械必然性而可能的事物只需效力因法則（而無需任何先於該物的理念），並且這種必然性被物理（經驗的）法則的決定 (*bestimmt*) 少於憑心理法則決定的美感判斷的必然性，反之，只要它是反省的，判斷力就要求它自己的先天原則，在此意義下目的論的判斷力就能成立，並因此它的有效性與它的限制性也必須能被決定。

如此所有關於自然合目的性的判斷，不論它們是美感的或目的論的，都立於先天的原則之下，並且由於它們只是反省的而不是決定的判斷，像這樣，確實特屬於、也只屬於判斷力。正因為如此，它們也屬於純粹理性批判的範圍（從最廣義言），目的論的判斷比美感判斷更需要這個批判，因為如果放任它們自己，它們就會請理性來作推衍而可能迷失在超越界裡，而美感判斷卻要求一費力的探索，以防止它們受到自己的限制、甚至防止它們把自己的原則嚴格限制在經驗，並由此註銷它們對每個人普遍有效的宣稱。

XI

判斷力批判進入純粹理性批判系統百科全書式的導論

任何論域的導論 (*Einleitung*) 或是一種提出學說 (*Lehre*) 的導論，或是學說本身進入一個系統的導論，於其中它以部分的身分相屬。第一種導論先於學說，第二種導論的位置，恰當地，依基本原則安排它在藉共同原則連結起的學說整體而言，應該只是構成學說的結論。前者是一種預備式的導論，後者可以被稱為一種百科全書式的導論。

預備式的導論是慣例性的，它們藉從其它既有學說或學問裡指出認知這門學說以前所需的一切，為我們準備一個即將被提出的學說，以使這個過渡成為可能。如果它們的目標定在仔細分辨適宜新學說原則 (*principia domestica*) 與那些屬於其它學說原則 (*principia peregrina*) 的區別，那麼它們就達成決定學問之間界限的任務，一種不能太大力推薦的預先警告，因為沒有它就不能期望、尤其不能在哲學裡期望得到清澈通透的認知。

然而，一個百科全書式的導論並不預設某個為新發佈學說作準備的相關學說，而只預設一個首先藉新學說使一系統完備的理念。現在由於這樣一個系統不是藉收拾並聚集一路探索所得的事物可能達成，而只有在我們站在一個立場，同時藉一個具完全分部整體自己的形式概念，完整展示某種認知主觀或客觀的來源，才可能達成，如此我們才能掌握何以百科全書式的導論，就算它們可能很有用，卻不是很尋常的。

在此由於是該機能的獨特原則要被發現與被討論 (即判斷力)，它是那麼特別的一種，它本身完全不產生任何認知 (不管是理論的或實踐的)，並且姑不論它的先天原則如何，它也不會為先驗哲學提供任何一個客觀學說的部分，但只在兩個比較高級的認知能力 (知性與理性) 間構造彼此的連結 (*Verband*)，這樣一種機能原則的決定是不適宜任何學說、而只適於一種批判，或許能容許我脫離在別處確是必要的順序，並開始以一個對判斷力簡短的百科全書式的導論進行，不是從純粹理性的學問系統裡，而只是從一切可被先天決定之心靈能力的批判裡進展，只要它們自己在心靈構成一個系統，並以此連結起預備式的導論與百科全書式的導論。

判斷力進入純粹概念認知機能系統的導論完全奠定於它的先驗原則之上，對它而言這是奇特的：在知性先驗法則裡分化的自然 (作為自然一般原則的可能性)，

此即是，自然經驗法則的雜多，依一個它們分部系統的理念進展，以使作為一經驗系統之經驗成為可能。這是首先給予我們的一個客觀偶然、主觀（就我們的認知能力言）必然的法則性概念，那是一個自然的合目的性，並且它是先天地給予的。雖然現在這個原則當然不能決定任何有關自然個別的形式，但是自然的合目的性必須總是經驗地被給予，有關這些形式的判斷，單只是反省的判斷，卻仍贏得了對普遍性與必然性的宣稱，透過判斷力所與表象主觀的合目的性，與判斷力在經驗法則一般之自然合目的性先天原則的關係，並因此把一個美感的反省判斷力當成是奠定於一個先天的原則之上（雖然並不是決定的），並且判斷力在此就能合理地在比較高級的認知機能的批判裡找到一個位置。

但是由於自然合目的性的概念（像一個技術的合目的性一樣，本質地就與實踐的合目的性不同），只要它不只是一個自然是什麼到我們把自然轉成什麼虛假的代換，它就是一個與所有獨斷哲學（理論的與實踐的）分別的概念，它只奠基於判斷力的原則裡，它先於所有的經驗法則，並首先使經驗法則互相同意於一系統的統一性裡，由此可見這兩種反省判斷力的運用（美感的與目的論的），只有先於一切對象概念的判斷，因此正是美感的反省判斷力，才能在判斷力裡具有它的決定基礎，而與任何其它的認知能力不相混漫。而目的論的判斷，雖然它在判斷本身只把自然目的的概念當成一個反省原則運用、而不是當成判斷的決定力，則它除了用於理性與經驗概念的結合以外，不能被運用。所以有關一個自然目的論判斷的可能，很容易就看得出來，由於它只跟著理性原則走，就無需將它奠基於判斷力的一種特別原則裡。相對的，一個美感判斷（aesthetic judgment）的可能性，僅是一個基於先天原則的反省判斷，那就是一個審美判斷（judgment of taste），只要能顯示這個審美判斷真能證成普遍妥效的宣稱，那麼就絕對要求一個（像知性與理性一樣的）具有它自己特別的先驗原則的判斷力批判，只有這樣一種批判能使它有資格被包括在純粹認知機能的系統裡。這樣的基礎是，美感判斷雖然把合目的性歸屬於它，並且確實具普遍妥效性地歸屬於它，它卻沒有預設一個它的對象概念，所以這個原則就必須落在判斷力本身。而當目的論判斷預設了一個理性藉與目的連結的原則帶入的對象

概念時，這一個自然目的的概念只被判斷力用在反省上，而不是用在決定的判斷裡。

所以恰當地說只有在審美裡，特別是涉及自然裡的對象，判斷力對自己披露它自己具有一種特別原則的能力，並因此在比較高級的認知能力一般的批判裡合理地宣稱它佔據了一席之地，這或許是我們不曾信託於它的。但是，一旦判斷力為自己設立先天原則的能力成立了，它就必須決定這個能力的範圍，並且為此批判的完成，它也要求它的美感能力與目的論的能力一起要被認可，並且基於同一個原則，由於目的論判斷所關涉的自然事物，正與美感判斷一樣，都屬於反省的（而不是決定的）判斷力。

但是審美力的批判，在其它脈絡裡，只是用來增益或強化審美力本身，如果從一個先驗的觀點看，基於它填滿我們認知能力系統裡的一個空隙而言，就揭露出一個令人驚異並且就我的觀點言，揭露出一個所有心靈能力完整系統最具承諾的展望，只要它們與它們的召喚相關，不只關係到感性，還涉及到超感性，雖說這並不會搖動任何一個嚴格批判為超感性運用所設置的界碑。如果我在此勾繪這個系統連結的大綱，或許能幫助讀者得到一個對以下的探索更為融貫的概觀，雖說它恰當的位置，好像確實像目前這一整段一樣，應該被放在正文的結論裡。

一切心靈能力能被化約成以下三種：

認知能力

快感與不快之情

欲望能力

但是這三種能力的運用總是基於認知機能，雖說並不總是在認知裡（因為一個屬於認知機能的表象也可能是一個純粹或經驗的直覺而無概念）。如此，只要問題是依於原則之認知能力，以下比較高級的能力則位次於一般心靈的能力之旁：

認知能力

知性

快感與不快之情

判斷力

欲望能力

理性

這樣的結果是知性為其認知能力具有自己特別的先天原則，判斷力只為快感與不快之情而有，而理性只是欲望的能力。這些形式的原則基奠了局部是客觀，局部是主觀的一種必然性，並且局部也是、只因它是主觀的、就同時也具客觀的有效性，而依於此，藉位列於其次的高級機能，它們決定了這些相應的心靈能力：

認知	知性	合法則性
快感與不快之情	判斷力	合目的性
欲望能力	理性	同時是法則性之 合目的性 (義務)

最後，以下是與形式所以可能之先天基礎聯結而引生的產品：

心靈能力	比較高級的認知能力	先天原則	產品
認知能力	知性	合法則性	自然
快感與不快之情	判斷力	合目的性的	藝術
欲望能力	理性	同時是法則性之 合目的性 (義務)	道德

所以自然將它的合法則性基奠於知性的先天原則，以為一認知能力；藝術是依涉及快感與不快之情的判斷力，先天地在它的合目的性裡被指導；最後，道德（作為自由的產品）立於一個合目的性形式的理念裡，此一理念足以作為普遍的法則，是理性的決定基礎而與欲望能力相關。由這種方式升起的判斷，是從心靈每一個基本能力獨特的先天法則而來，它們就是理論的，美感的，與實踐的判斷。

所以這就吐露出一個心靈能力，與自然、及與自由相關的系統，兩者都有它們自己特別的，先天決定的原則，以此構造出一個作為學說系統的哲學的兩個部分（理論的與實踐的），同時有一個透過判斷力的過渡，藉由它自己特殊的原則連結起這兩部分，簡言之，就是從第一部分哲學感性的托體過渡到第二部分智性的托體，透過對一個（判斷力）的批判作為只是連結，卻不能提供任何自己的認知，也不能對學說做出任何貢獻，而它的判斷在美感的名下（它們的原則只是主觀的），

與所有那些在邏輯名下者不同，邏輯名下判斷的基本原則必須是客觀的（無論它們是理論的或實踐的），而美感判斷是那麼樣的一種特殊的判斷，它們將感性直覺連結起自然的理念，此自然理念的法則性若非與超感性的托體連結就不可能被理解——這個證明會在正文裡被提出。

與其稱此涉及第一種判斷能力的批判為美學 (*aesthetics* 好像它是一種感性的學說)，不如稱它為一個美感判斷力的批判 (*critique of aesthetic judgment*)，因為前一種表述的意義太廣泛，它可能意指直覺之感性，那是屬於理論的認知並且它是為邏輯（客觀的）判斷提供材料；這是我們何以將「直感的」(*aesthetic*) 這個表述嚴格限定在屬於認知判斷直覺的述詞之故。然而，稱一個判斷力為美感的，是因為它與對象表象的關連不涉及概念，因此它的判斷不涉及認知（因為它完全不是決定的，只是反省的），並不會觸發相關的誤解；因為邏輯的判斷力、直覺，即使它們只是感性的 (*sensible, aesthetic* 直感的)，必須首先被提升至概念的層次，以便能作為對象的認知，這完全不是美感判斷力的狀況。

XII

判斷力批判的分部

使某種認知領域的分部能表象得像一個系統一樣，一方面因它不曾被正確了解而很重要，一方面因它向來被人低估而有同樣的困難。假如人們把這樣一種可能全體的部分完全當成理所當然，那麼這個分部就是機械地 (*mechanically*) 展開，好像只是藉比較的結果，全體就變成一團積聚（就好像城市的形成，無須管理，地區的分部只依可能居民的意願而決定）。但是如果在決定部分之前，人們能、且應該依某種原則預設一個全體的理念，那麼這個分部就必須是合理地 (*scientifically*) 進行，並且只有依這種方式，全體才會變成一個系統。後面這種程序的問題總是含有一個對先天認知領域的要求（這種先天認知與它的原則一起，奠基於主體一種特別的立法能力），因為在此，這些法則運用的領域同樣是藉此能力特殊的構造先天地被決定，就好像認知部分對全體的數目與關係。但是人們不能在做成一個全體本身

之時不同時做出一個基礎穩固的分部，並且在一切它的部分之前即展示了它，即使這確實只是依據*批判*的規則所展示的；跟下來為了要把這個全體帶進一個學說系統的形式裡（就此認知能力之性格言，此一學說總能成立），除了在個別事物的運用將竭盡、且精確典雅地連結起它以外，其它的什麼都不再需要了。

現在一個判斷力批判的分部（即使這個機能是奠基於先天原則，它確實還是永遠不能為一個學說提供材料），必須奠基於它不是決定的、只是反省的判斷力的分際上，反省判斷力具有它自己先天的原則。決定的判斷力只是圖式地，依止於另一個機能的法則（知性）進行，而反省判斷力則（奠基於它自己的法則）技術地進行，而這個技術的程序是基於一個自然技術的原則進行，因此是基於一個合目的性的概念進行，一個我們必須在自然裡先天地預設之合目的性；這個合目的性，依據反省判斷力的原則，確實必然要先天地預設，但它只是主觀的，也就是，相對於這個機能本身而言是主觀的，但卻帶出一個可能的客觀合目的性概念，那就是，一個自然事物的法則性好像就是自然的目的一樣。

一個合目的性僅被判成主觀地，所以它既不是、也不能基於一個概念，只要它僅是主觀地下判斷，就與快感與不快之情相連結，而這樣一種判斷就是美感的（並且同時，這是美感地下判斷唯一可能的方式）。但是，由於如果這個感覺（feeling）只是與對象的感性表象相隨，即、對感性表象的感受（sensation），那麼美感的判斷（aesthetic judgment）就是經驗的，並且確實只要求某種受納力（receptivity），而不要特別判斷能力，並且、進一步，由於如果假定這個能力是決定的，它也必須奠基於一個目的的概念之上，合目的性因此不能被美感地判，而是被邏輯地判，那麼，所謂美感判斷的一種特別能力必然只是意指反省的判斷力而無它，而快感（那是與主觀合目的性的表象相同者）必須不被看成是與對象經驗表象的感受相連，也不與它的概念相黏，而必須被當成只是依止於反省及它的形式（判斷力的特別動作），透過此，判斷力努力從直覺提升到概念一般，並依一先天原則與它連起。因此，美感的反省判斷力會在對這個機能的批判佔據一席之地，就像同樣機能的邏輯，在目的論的名下，構造了它的另一部分一樣，無論如何，在這兩部裡，自然本身是被當成技術的（technical）看待，那就是，當成自然產品的目的性看待。在美感

的情況是只涉及主體表象方式的主觀地合目的，但是，在目的論的狀況，是涉及對象本身所以可能的客觀地合目的。跟下來我們將可見現象中形式之合目的性是美 (beauty)，而對它下判斷的能力就是審美力 (taste)。現在，從此就好像可以導致，判斷力批判分部成美感的與目的論的必須包括了審美論 (theory of taste) 以及物理目的論 (theory of physical ends) (此即，對世間事物判下它們好像是自然目的的理論)。

然而所有的合目的性，不論是主觀的或客觀的，都能被分成內在的 (internal) 與相對的 (relative) 合目的性。內在的合目的性奠基於對象自身的表象，相對的合目的性只基於對它偶然的運用。依於此，一個對象的形式 (the form of an object)，首先，已被覺知成似是反省判斷力本身的合於目的，即、只是直覺而沒有任何概念，並因此歸屬於事物及自然本身的主觀合目的性；其次，對象可能在知覺裡，完全沒有能決定它自己形式之反省的目的，雖然它的表象，應用於主體先天的合目的性之時，為了喚起它的情感（那是說、喚起主體心靈超感官的決定），就能基奠一種美感的判斷，這種美感判斷涉及一種先天原則（雖說這個原則確實只是主觀的），不是與第一種狀況一樣，依於涉及主體之自然合目的性，而只是涉及一種可能目的性的運用，即、某種感性直覺藉反省判斷力得到它們形式的運用。所以，如果第一種美感判斷將美歸屬於自然對象，而第二種將崇高繫屬於自然對象，而這兩種判斷，確實只是憑藉美感的 (反省的) 判斷力，並無對象的概念，僅只涉及主觀的合目的性，而對後面那種美感的判斷，還不要求預設自然的特別技術，因為它只是為了表象偶然運用的方式，並不是為了對象的認知，但只是為了對另一種情感的觀點，也就是心靈能力秉賦裡內在合目的性的情感。然而，對自然有關崇高的判斷是不能從美感反省判斷的部門裡剔除的，因為它也表現出一種並不奠基於一個對象概念之主觀的合目的性。

自然的客觀合目的性同樣也是如此，那就是，對於作為自然目的之事物所以可能的判斷，只是依這些自然目的的概念下判斷，亦即、不是美感地下（就涉及快感或不快之情而言）而是邏輯地下判斷，因此稱為目的論的判斷。客觀的合目的性或是基於對象的內在 (inner) 可能性、或是基於它外在結果的相對可能性。第一種

狀況，目的論的判斷憑一個置於事物本身的目的被看成一個事物的完美性 (perfection) (由於此時事物本身之雜多元素彼此以手段及目的相互關係)；第二種是有關一個自然對象只涉及它的用途性 (usefulness)，目的論的判斷，簡言之，只與一個置於其它事物中的一個目的相應。

依此，美感判斷力的批判首先包括審美力的批判 (對美下判斷的能力)；其次包括精神情感 (*des Geistesgefühls, feeling of spirit*) 的批判，為此我暫時稱為在對象裡表象一崇高的能力。— 由於目的論的判斷力不是藉情感而是依概念關係到它對對象合目的性的表象，包含於其中對內在與相對能力的分際 (兩種狀況都是客觀的合目的性) 並不要求任何特別的指稱；這是因為它把它的反省完全係於理性 (而不是情感) 之故。

進一步，必須留意的是，並不是人類表象力的因果律，而是自然中的技術被稱為藝術 (就其詞語的恰義而言)，至於與此相關的是把合目的性當成一種判斷力的軌約概念 (regulative concept) 來探索，並且即令自然是被當成技術地 (或造形地，*plastically*) 看待，在此不是在訴求藝術美的原則或藝術完美的原則，依此類比之故，它的因果律必須被表象得像是具有藝術的因果律似的，它的程序能被稱為是技術的，也就是、它像是藝術似的。因為這裡的問題只是反省的原則，不是判斷的決定力 (判斷的決定力奠基了所有人類的藝術工作)，所以在其中，合目的性應該被當成是無意圖的 (unintentional)，並因此只能歸屬於自然。順此、對於藝術美的判斷，必須被當成只是一與基於自然美的判斷力同樣原則的結果上。

有關自然的反省判斷力的批判因此包括了兩個部分：美感的批判，及對自然事物下目的論判斷的批判。

第一部分包括兩書，首先是審美力的批判，或者說是對美 (the beautiful) 下判斷的批判，其次是精神情感的批判 (僅對一對象的反省)，或者說對崇高下判斷的批判。

第二部分同樣也包括了兩書，首先是在原則之下，涉及事物內在的可能性，判下它們作為自然目的的判斷，而其它的判斷則有關於它們相對的合目的性。

每一書都將包括兩個段落，一個判斷力的分析部 (analytic) 與辨証部 (dialectic)。

分析部再在兩段章節裡，先尋求闡明 (exposition)，再尋求演繹 (deduction) 一個自然合目的性的概念。

8-15-96 起稿，3-7-97 初譯完稿，3-22-97 二訂，4-23-97 三訂；5-25-01重訂；10-27-08新譯。