

Critique of Aesthetic Judgment ¹

审美判断力的批判

Immanuel Kant

依曼努依尔 康德 著

商务印书馆

February 24, 2025

¹Edited by Dr. Zuojin Zhu, <http://staff.ustc.edu.cn/zuojin>



Founder of German Classical Philosophy:
[Immanuel Kant](#) (1724.04.22-1804.02.12)



Two bayberries with a flower dedicated to
[Immanuel Kant](#)

目 录

第一章 导论	5
1.1 哲学的分类	5
1.2 哲学一般的领域	6
1.3 判断力批判作为哲学的两部分成为整体的结合手段	7
1.4 判断力作为一个先验地立法着的机能	8
1.5 自然的形式的合目的性原理是判断力的一个超验原理	9
1.6 愉快的情绪和自然的合目的性的概念的联结	11
1.7 自然的合目的性的美学表象	12
1.8 自然的合目的性的逻辑表象	14
1.9 悟性的诸立法和理性通过判断力的结合	15
第二章 审美判断力的分析	17
2.1 鉴赏判断是审美的	17
2.2 那规定鉴赏判断的快感是没有任何利害关系的	17
2.3 对于快适的愉快是和利益兴趣结合着的	17
2.4 对于善的愉快是和利益结合着的	17
2.5 三种不同特性的愉快之比较	17
2.6 美是不依赖概念而作为一个普遍愉快的对象被表现出来的	17
2.7 依上述的特征比较美和快适及善	17
2.8 在一鉴赏判断里愉快的普遍性只作为主观的被表象出来	17
2.9 研究这问题：在鉴赏判断里是快乐情感先于对对象的判定还是判定先于前者	17
2.10 论合目的性一般	17
2.11 鉴赏判断除掉一对象的（或它的表象样式的）合目的性的形式作为根据外没有别的	17
2.12 鉴赏判断基于先验的根据	17
2.13 纯粹鉴赏判断是不依存于刺激和感动的	17
2.14 通过引例来说明	17
2.15 鉴赏判断完全不系于完满性的概念	17
2.16 如果在一定的概念的制约下一对象被认为美，这个鉴赏判断是不纯粹的	17
2.17 论美的理想	17
2.18 一个鉴赏判断的情状是什么？	17
第三章 崇高的分析	37
3.1 从“美”的判断力向“崇高”的判断能力的迁移	37
3.2 关于崇高感研究的区分	37

3.3	崇高的语义	37
3.4	达到崇高观念所必要的对自然事物的大的评量	37
3.5	评赏崇高中愉快的性质	37
3.6	作为势力的自然	37
3.7	就情状来看对自然界的崇高的判断	37
3.8	关于审美反省判断力的解说的总注	37
第四章	纯粹审美判断的演绎	47
4.1	对于自然界里诸对象的审美判断的演绎不应指向着我们在它里面所称为崇高的东西, 而应该只是指向着美的	47
4.2	关于鉴赏判断的演绎的方法	47
4.3	鉴赏判断的第一特性	47
4.4	鉴赏判断的第二特性	47
4.5	鉴赏的一个客观原理是不可能的	47
4.6	鉴赏原理是判断力一般的主观的原理	47
4.7	关于鉴赏诸判断的一个演绎的任务	47
4.8	在一个对于一对象的鉴赏判断里究竟是主张了什么	47
4.9	鉴赏诸判断的演绎	47
4.10	注解	47
4.11	关于感觉的可传达性	47
4.12	论鉴赏作为一种共通感	47
4.13	对于美的经验性的兴趣	47
4.14	对于美的智性的兴趣	47
4.15	关于艺术一般	47
4.16	关于美的艺术	47
4.17	美的艺术, 在它同时好像是自然时, 它是一种艺术	47
4.18	美的艺术是天才的艺术	47
第五章	审美判断力的辩证论	67
5.1	判断力是否辩证的要求	67
5.2	鉴赏的二律背反的提示	67
5.3	鉴赏判断的二律背反之解决	67
5.4	注释一	67
5.5	注释二	67
5.6	关于自然的和艺术的合目的性的唯心主义, 作为审美判断力的普遍原理	67
5.7	论美作为道德性的象征	67
5.8	关于鉴赏的方法论	67
附录 .9	索 引	77



Crucial Preface Judgments :

- 人们可以把基于先验原理的认识能力唤做纯粹理性，而对于它的可能性即界限的研究，一般称作纯粹理性批判。尽管人们对于这项能力只理解为理性在它的理论的运用里。而这理性的机能作为实践理性，按照它的特殊诸原理来研究，还不是我们现在要做的事情。
- 所以说真正说来，是悟性，它这认识诸能力里具有它自己的领域，那就是在它含有构成性的先验的认识诸原理的限度内。通过一般所称为“纯粹理性批判”，它稳固地保障了它独有的财产。同样，那个只在欲求能力的领域具有构成性先验原理的理性，就是实践理性。那么，在我们的认识能力的总体的秩序里，介于悟性和理性之间的中间体，判断力，是否也为它自己的领域具有经验先验原理呢？
- 至于涉及对于自然的逻辑的判断，却因经验在事物中提示一种规律性，理解或说明这种规律性，是感性里的一般悟性概念所不能达到的，而判断力能够从自身获致一个原理，即自然事物和那不可认识的超感性界的关系的原理。但这条原理它也必须只为自己的企图在对自然的认识里使用着。
- 自然，这理论的阐述里，对于判断力是没留有特殊的部门的。因为它（判断力）是服务于批判的工作代替着理论的建立。而按照哲学分别为理论的和实践的，纯粹哲学分别为自然的合道德的形而上学，它们将是构成理论建设的全部工作的。

第一章 导论

§1.1 哲学的分类

如果人们把哲学，就其在通过概念包含着的事物的理性认识的诸原理的限度内（不仅仅像逻辑那样包含着思想一般的形式的诸原理而没有对象的区别），像通常那样，区分为**理论的**和**实践的**，那么人们是做得完全正确的。但是，这样一来，对于理性认识诸原理指定的属于它们的对象的诸概念，就必须是显然互异的，否则，它们将没有资格来从事分类。这分类，经常是以理性认识中属于一门科学不同部分的诸原理的相互对立为前提的。

但是，这里只有两种概念，容许有一批关于对象可能性的各异的原理，这就是：**自然概念**和**自由概念**。但前者是**理论**认识按照先验原理成为可能，后者与此相反，已经在它的概念里自身带着消极的原理（只是反命题的），而另一方面，对于意志的规定性，它建立着扩大意志活动的基本法则，这法则正是因为这个缘故，才唤做实践的。于是，哲学有理由分别为原理完全不同的部分，即理论的，叫作**自然哲学**，和实践的，叫作**道德哲学**（因为理性按照自由概念对实践的立法是这样命名的）。

但是迄今为止，应用于这些术语来对待不同原理的分类，并和它们一起来对待哲学的分类时，盛行着一种大大的无用，即人们把按照自然概念的实践和按照道德概念的实践混淆了，并且就在统一理论哲学和实践哲学的名称之下做了一种分类，这种分类，事实上并没有做出这么分类（因为彼此之间有相同的原理）。

意志，作为欲求的机能，正是世界上许多自然动因之一，它是按照概念而作用着的。一切被认为通过意志才可能的（或必然的）事物，唤做实践地可能的（或必然的），以便和物理学的可能性或必然性区别开来。在后者中，原因不是通过概念（而是像在无生命的物体那里通过机械和在动物那里通过本能）的规定，来完成因果作用的。现在，在实践关系上，未加确定的问题是很清楚的，那给予意志的因果作用以规则的概念，究竟是一个自然的概念还是一个自由的概念呢？

后一种区分是主要的。因为如果规定因果关系的概念是一个自然的概念，那么这些原理就是**技术地实践的**；如果它是一个自由的概念，那么这些原理就是**道德地实践的**。又因为理性科学的分类，完全是对象之间的歧异性，对于这种歧异性的认识，是需要不同的原理的，所以，前者属于理论哲学（作为自然的理论），后者就完全单独成为第二部分，即（作为道德理论的）实践哲学。

一切技术地实践的规则（就是那些艺术的合一般技巧的规则，甚至是做深谋远虑的思维的规则，例如作为一种对于人及其意志发生影响的技巧等），若它们的原理是基于概念的范围内的，必须只算作理论哲学的引申。因为它们只涉及按照自然概念的事物的可能性，不仅包括自然界里为此目的所能得到的一切手段，就是意志本身（作为欲求，因而作为自然的机能）在它通过自然的动机遵守那些规则而被规定的范围，也包括在内。但是，这类实践的规则，不唤做规律（像物理学的规律那样），而只是诸指示。因为，意志不单是立于自然概念之下，也立于自由概念之下，在对后者的关系里，它的原理唤做规律，并且和它们的推论单独地构成哲学的第二部分，即实践的部分。

就像纯粹几何学的问题解答，不能算是隶属于它的特殊部分，或者测量技术没有资格获得实践几何学的称号，以区别于纯粹几何学，并作为一般几何学的第二部分一样，实验里或观察里的机械的或化学的技术，也不能算是自然理论的实践部分，最后，家庭的，地方的合国家的经济，社交艺术，饮食规范，或是一般的幸福学，甚至拿对癖好的克服和对嗜欲的控制等等，

都不能算到实践哲学里去，或把它们构成哲学一般的第二部分。因为在上述的它们全体之中，只包含着技能的法则（因而它们只是技术地实践的），因为技能是按照因果的自然概念产生出可能的效果的。

由于这些自然概念隶属于理论哲学，它们仅作为理论哲学（即自然科学）的引申而服从于那些指示的，因此，不能要求在任何特殊的唤做实践的这些里得到任一位置。与此相反，道德地实践的诸指示，完全建立这自由概念上面，完全让意志不受自然动因的规定，从而是一类完全不同的指示：它们也像自然所遵守的诸规则一样，可以径直叫做法则，但不是像后者那样基于感性条件，而是基于超感性的原理，在哲学的理论部分之旁，在实践哲学名号之下，为自己单独要求着另一部分。

人们从这里可以看出，哲学所给的实践指示的总和，不是因为它们是实践的，就可以在哲学的理论部分之旁构成一个特殊部分，因为它们可以是实践的，即使它们的诸原理完全是从自然的理论认识中取来的（作为技术地实践的法则）；而是因为它们的原理，绝不是从自然的观念，这是经常感性地制约着的，借取来的，因而是基于超感性的，它只是自由概念借助形式规律使人得到认识。所以，它们是道德地实践的，这就是说，它们不仅仅是这个或那个企图的指示和规则，而是不以目的和企图为前提的规律。

§1.2 哲学一般的领域

先验概念的运用范围，也就是我们的认识能力按照诸原理和哲学的使用范围。但那些概念所联系到的，并尽可能地成立对它们认识的一切对象的总和，是能够按照我们的能力，对此企图的能否完成而区分着的。

一些概念，当它们联系到对象上时，不管对于这些对象的认识是否可能，这些概念具有它们的领域，这些领域完全是按照它们的对象对我们的全部认识能力所具有的感性而规定着的。这些领域中对来说认识是可能的那个部分，就是这些概念和为此所必需的认识能力的地盘（territorium）。这个地盘的一个部分，即这些概念立法与其上的部分，就是这些概念和隶属于它们的诸认识能力的领域（ditio）。经验的诸概念固然在自然界里，作为感官对象的总和，有它们的地盘，但没有领域（只有它们的居住地，domicilium）；因为它们虽然是依照规律构成的，但自身不是立法的，在它们上面所建立的诸法则，只是经验的，因而是偶然的。

我们全部的认识能力有两个领域，即自然概念的和自由概念的两个领域，因为它通过这两者提供先验法则的。哲学现在也顺应这个分类，而区分为理论的和实践的两个部分。但是，它的领域所依以树立的和它的立法权所依以执行的基地，却永远限于一切可能经验的对象的总和，即不超过相信的范围，因为若不是这样，悟性在这方面的立法，就是不能思维的。

凭借自然的观念来立法是有悟性来做的，并且它是理论的。凭借自由的概念来立法是由理性执行着的，并且它只能是实践的。理性只能在实践的范围内立法；对于（自然的）理论认识，它只能（作为由悟性的媒介而知晓规律）从给定的规律里引申出逻辑结论来，而这仍然永远只是停留在自然界里。但与此相反，在法则是属于实践性质的地方，理性并不因此就立刻是立法的，因为哲学法则也可以是技术地实践的。

所以，悟性和理性，在一个而且是同一个的经验基地之上，具有两种不同的立法，而不会相互侵犯。因为，自然概念不影响通过自由概念的立法，正如后者不干扰自然界的立法一样。两种立法及其专用的诸能力，在同一个主体内并存着，被认为没有矛盾，这种可能性至少在《纯粹理性批判》中已经作了证明，因为它通过揭示矛盾的辩证的假象，而摧毁了反对面的意见。

然而，这两个不同的领域，固然不在它们的立法中，但却在它们关于感觉界的诸效用中

不断地相互掣肘，不构成一个领域，原因是：自然概念固然在直观里表述它的对象，但不是作为物自体，而是作为单纯的现象；与此相反，自由概念固然在它的对象里表述一个物自体，却不能使它在直观里表现出来，所以，两者中的任何一个都不能从它的客体里（甚至于从思维着的主体里）获得一个作为物自体的理论认识，或者，如物自体那样，成为超感性的理论认识，人们固然表象把这观念作为一切经验对象的可能性的基础，却不能把这概念自身提高和扩大成为知识。

因此，对于我们全部认识能力来说，存在着一个没有界限的但也无法接近的地区，即超感觉的地区，我们在那里找不到一块地盘，即既不能为悟性诸概念也不能为理性诸概念在它上面据有理论认识的领域。这一个地区，我们固然必须为了理性的理论运用，一如为了理性的实践运用，拿诸概念来占领它，但是，对于这些观念在联系到自由概念诸规律时，我们除了实践的实在性以外，不能提供别的。因此，我们的理论认识，绝不能通过这个扩张到超感觉界去。

现在，在自然概念的领域作为感觉界，和在这个领域作为超感觉界之间，虽然固定存在一个不可逾越的鸿沟，以致从前者到后者（即以理性的理论运用为媒介）不可能有过渡，好像是那样分开的两个世界，前者对后者绝不能施加影响；但后者却应该对前者具有一些，这就是说，自由概念应该把它的规律所赋予的目的，在感性世界里实现出来；因此，自然界表象能够这样地被思考着：它的形式的合规律性，至少对于那些按照自由规律在自然中实现目的的可能性，是相互协应的。因此，我们就必须有一个作为自然界基础的超感觉界和在实践方面包含于自由概念中的那些东西的统一体的根基。虽然我们对于根基的概念既非理论地、也非实践地得到认识的，它自己没有独特的领域，但它仍使按照这一方面原理的思想形式和按照那一方面原理的思想形式的过渡，成为可能。

§1.3 判断力批判作为哲学的两部分成为整体的结合手段

就诸认识能力能够先验地工作着这一方面来说，它们的批判在客体方面实际上没有领域；因为它自己不是一个教理，而只是具有从事检查我们诸能力的性质，看它是否以及如何使一个教理通过它而后可能。它的地区延伸到一切它们要求达到的地方，以便把这些要求安置在它的正当权能范围以内。但是，凡是不能进入哲学分类中的，仍可以作为一个主要部分进入纯粹认识能力的一般批判中，如果它包含着自身既不能用于理论，也不能用于实践的诸原理的话。

自然诸概念，包含着一切先验的理论认识的根基，同时建基于悟性的立法。自由概念包含着一切感性地无制约的先验的实践的诸准则的根基，同时建基于理性的立法。因此，两种能力，除按照逻辑形式应用于不管来源为何的诸原理外，还按照内容而应用到它自身的每一立法上，而且在这些立法之上，不在有其它（先验的）立法。因此，这就证明了罢哲学分为理论和实践两部分的分类，是正当的。

但是，在高级认识诸能力的家庭内，在悟性和理性之间，仍有一个中间分子，这就是判断力。人们有理由按照类比来猜测它，纵然它不具有自己的立法，仍然具有一个自己独特的原理，据此可以找到诸规律，虽然它是主观的，先验的原理。这原理，即便在对象方面没有一个地区作为它的领域，仍然有某种特性的某一地盘，而对于这个地盘，恰巧只是那个原则有效。

对于上述的考察，还有进一步的（按照类比来判断的）根据，把判断力和我们表象诸能力的另一种秩序联结起来，这似乎比它和认识诸能力这个家庭所具有的亲属关系更为重要。因为心灵的一切机能，可以归结为下列三种，它们不能从一个共同的基础在作进一步的引申了。这三种就是：认识机能，愉快及不愉快的情感和欲求的机能。对于认识机能，只是悟性立法着，如果它（像应该做的那样，不和欲求机能混杂着，只从它自己角度来考察）作为一个理论认识的机能联系到自然界，对于自然界（作为现象）我们只能通过先验的自然概念，实际上即是纯

粹的悟性概念而赋予规律。对于欲求机能，作为一个按照自由概念而活动的高级机能，仅仅是理性在先验地立法着（只在理性里面这概念存在着）。

愉快的情绪，介于认识和欲求机能之间，像判断力介于悟性和理性之间一样。所以，目前至少可以推测：判断力同样地在自身包含着一个先验的原理，并且又因愉快和不快的感情，必然地和欲求机能结合着（它或是和低级欲求一起先行于上述原理，或是和高级欲求一起，只是从道德规律引申出它的规定），它将做成一个从纯粹认识机能的过渡，也就是说，从自然诸概念的领域达到自由概念的领域的过渡，正如在它的逻辑运用中，它使从悟性到理性的过渡成为可能。

所以，尽管哲学只能分别为两个主要部分，即理论的合实践的两个部分；尽管我们对判断力自身的一切原理所能谈论的，在哲学里都必须算作理论部分，这就是说，对于按照自然诸概念的理论认识，**纯粹理性批判**，它是我们在从事上述体系之前，为了提供它的可能性而必须解决一切问题的批判，却是从三部分构成的，即纯粹悟性批判，纯粹判断力的批判和纯粹理性的批判，这些机能之所以被称为纯粹，因为它们是先验地立法着的。

§1.4 判断力作为一个先验地立法着的机能

判断力一般是把特殊包涵在普遍之下来思维的机能。如果那普遍的（法则，原理，规律）给定了，那么把特殊的归纳在它的下面的判断力，就是**规定着的**（即使它作为超验的判断力而规定着那些先验条件，使得只有一致于这些条件时才能归纳到普遍之下）。但是，即使给定的只是特殊的，并且要为了它去寻找那普遍的，那么这判断力就是**反省着的**了。

规定着的判断力，在悟性所提供的普遍的超验的规律之下，只是归纳着；那规律对于它已经先验地预示，它无需为自己去思维一个规律，从而把自然界的特殊归纳到普遍之下。但是，自然界有那么多的形式，亦即有那么多的关于普遍的超验的自然概念的变形，它们是不被上述的纯粹先验悟性给定的规律所规定的，因为这些规律只涉及一个自然物（作为感官的一个对象）的一般可能性，因此，对于前者也必须有规律。这些作为经验的规律，按照**我们悟性的**见地，是偶然的，但是它们既然应该称作规律（如同自然概念所要求的一样），那就仍然必须把它看作一个多样统一的必然的原理，尽管它是我们所不知的。

反省着的判断力的任务，是从自然的特殊上升到普遍，所以需要有一个原理，这原理不能从经验中借来，因为它正应当建立一个一切经验原理在高一级的，虽然它是经验的诸原理之下的统一，并且由此建立系统上下级之间的隶属关系的可能性。所以，这样一个超验原理，只能是反省着的判断力自己给自己作为规律的东西，它不能从别处取来（因为否则它将是规定着的判断力了）。它也不能对自然通过规律，因为对于自然规律的反省，是以自然为依归的，而自然不是以那些我们据之以求自然概念（一个从自然角度来看完全是偶然性的概念）的条件为依归的。

现在，这个原理只能是：**因为普遍的诸自然规律在我们悟性中有它们的基础，悟性把这些规律提供给自然（虽然只是按照它的作为自然的普遍概念），而那些特殊的经验规律就其未被那些普遍规律所规定的部分来看，必须看作是这样一个统一体，好似有一个悟性（纵然不是我们的这个悟性），为了使我们的认识机能构成一个，按照特殊的自然规律，可能的经验体系而把这统一体赋予了我们。**这并不意味着必须真正假定有这样一个悟性（因为这只是反省的判断力，它使观念作为原理是为了从事反省而不是从事规定）；但是，这个机能通过这一举动，只是给自己而不是给自然一个规律。

一个关于对象的概念，在它同时包含着这个对象的现实性的基础时，唤做**目的**，而一个物体和诸物的只是按照目的而可能的品质相一致，唤做该物的形式的**合目的性**。所以，判断力的

原理，在涉及一般经验规律下的自然界物的形式时，唤做在自然界的多样性中的**自然界的合目的性**。这就是说，自然通过这个概念如此这般地表述出来，好像悟性包含着自然诸经验规律的多样统一的基础。

所以，自然的合目的性，是一个特殊的先验概念，只在反省的判断力里有它的根源。因为人们不能把任何东西附加在自然的成品上，当作在它们中的**目的**，人们只能运用这个概念，在涉及自然诸现象的联系时，按照经验诸规律来对它反省。进一步说，这个概念和实践的合目的性（在人类的艺术甚至道德中）完全不同，虽然它无疑地是依据类比被思维着的。

§1.5 自然的形式的合目的性原理是判断力的一个超验原理

超验原理，就是通过普遍条件而先验地表述出来的原理，只在这样的条件下，事物才能一般地成为我们的认识对象。与此相反，一个原理唤做**形而上学的原理**，如果它先验地表述条件，只在这样的条件之下，经验地被给定其概念的对象可以进一步成为先验地规定的。所以，诸物体作为诸实体和作为可变的诸实体时，如果其认识的原理是超验的，则它们的变易必须有一个原因；但若它是形而上学的，则它们的变易必须有一个**外在的原因**。因为，在第一个场合里，这物体只需要通过本体论的宾词（纯悟性概念），例如，作为实体被思维着，从而先验地认识这个命题；在第二个场合里，一个物体（作为空间的一个能动的物体）的经验概念必须用作命题的基础，但是，一旦这样做了之后，物体获得了宾词（只是由于外在原因而运动的），那么，命题完全可以先验地被认识了。

所以，像我立刻要指出的，自然的合目的性的原理（在它的经验诸规律的多样性中）是一个超验的原理。因为这些对象的概念，处在这个原理之下，只是可能的一般经验认识的对象纯粹概念，不含任何经验的东西在内。与此相反，那包含在**自由意志的规定性**的观念中的实践的合目的性原理，却是形而上学的原理：因为一个欲求机能的概念，作为意志的概念，仍然必须经验地给定的（不隶属于超验的诸宾词之内）。但是，这两个原理仍然不是经验的，而是先验的原理；因为把宾词和判断主体的经验概念综合时，不在需要更多的经验，这综合是完全先验地取得的。

隶属于超验原理的自然的合目的性概念，可以从人们在自然的研究中先验地信赖的判断力的诸原则里充分地看出来，这些原则，只涉及经验的可能性，因而只涉及对自然认识的可能性，但不仅是一般而言的对自然的认识，而是通过诸特殊规律的多样性所规定的认识。它们是形而上学智慧的箴言，是在某些必然性不能用概念来证明的法则中出现的，这些原则常常在这科学的历程中充分地出现，但却是散在的。“自然采取最短的路程（*lex parsimoniae*），它既不在它的变易的序列里，也不在显然不同的形式的结合里飞跃（*lex continui in natura*，自然中的连续性）；总之，在诸经验规律里，它的在少数原理下的多样变化，有其统一性（*principia praeter necessitatem non multiplicanda*）”等等。

假如人们想指出这些基本原则的根源，并试图从心理学途径进行研究，那就同它们的意义完全相反了。因为它们没有说出什么事情发生了，也就是说，没有说出我们的认识诸力实际上按照什么规律活动和怎样做出判断，而是告诉我们应该怎样判断。在这里，逻辑的客观必然性是找不到的，如果诸原理仅是经验的话。所以，自然的合目的性对于我们的认识诸机能及其运用，是诸判断的一个超验原理，而自然的合目的性，从诸机能的运用中得以得以明了地显现出来；因而还需要一个超验的演绎，通过演绎，判断的依据必须从**先验的诸认识源泉**里寻找出来。

我们在**经验可能性的根据**里，首先看见得到的当然是某些必然性的东西，这就是普遍的规律，没有它们，自然一般（作为感官的对象）是不能被思维的；而这些规律是以诸范畴为基

础的，并作用于对我们可能的一切直观的诸形式条件中，因而，它们也是先验地被给予的。判断力在这些规律下规定着，例如，悟性说：一切变动有它的原因（普遍的自然律）；所以超验的判断力所能做的，就是指出那包括在当前所提供的在悟性概念下面的先验条件：这就是同一物诸规定的前后相继。

对于自然一般（作为可能经验的对象），那个规律是被理解为绝对必然的。但是，除了形式的时间条件外，经验认识的对象还在有些样式里被规定着，或者，可以像人们所能先验地判断的那样多地被规定着，所以，特殊地区别开来的诸自然物，除去它们共同具有的属于自然一般的東西以外，还能够在无限多的样式里成为原因；并且，每一种这类样式，必须（按照一个一般原因的概念）具有它的规则，这规则是规律，因此它自身带着必然性，尽管按照我们认识机能的性质和局限性，我们完全不能洞察这个必然性。所以，我们必须在自然里，从它的单纯经验规律方面考虑到一个无限多样的经验规律的可能性，而这些规律，对于我们的洞察却是偶然的（即不能先验地认识）。而在这些观点中，我们按照诸经验规律和经验统一性的可能性（作为按照诸经验规律的一个体系）判定这个**自然统一性**是偶然的。

但是，因为这样一个统一性，必然要作为前提肯定着和假定着，否则就不能再经验全体中出现一个诸经验认识的彻底的结合，自然的诸普遍规律，固然在诸物里按照它们的种类赋予我们一个这样的结合，作为诸做任务一般，却不是各别地作为这样特殊的自然物。所以，判断力必须为了它自身的用途，接受它作为先验的原理，从而在自然诸特殊的（经验的）规律中，对于人的洞察力是偶然的東西，仍然在它的多样性综合中包含着一个对于我们固然不能根究但却可思维的规律的统一性，结果，在我们按照一个必然的目的（悟性的一个需要）但同时其自身仍作为偶然的而被认识的一个综合里的规律的统一性，是被表述为诸对象（此处是自然的诸对象）的合目的性。于是，着眼在可能的（尚待去发现的）诸经验规律之下的诸物时，这判断力仅是反省着的，从这个角度考察时，对于我们的认识机能来说，自然必须被看作是按照一个**目的性原理**的，这个原理已经在上述的判断力的诸原则里被表达出来。

这个自然的合目的性的超验概念，既不是一个自然的概念，也不是一个自由的概念，因为它没有赋予对象（自然）以任何东西，而仅是以唯一的样式，来表述我们在关于自然对象的反省里取得一个相互联系的经验整体时，必须怎样地进行，结果是判断力的一个主观的原理（原则），所以我们也就会高兴（实际上只是摆脱了一个需要），好像那是一个有助于我们企图的好机会，我们在那些单是经验的规律里碰到这样一个系统化的统一性。尽管我们一定必然地承认在这样的一个统一性面前，我们是没有能力把握和证明它的存在的

为了便于领悟当前这个概念的演绎的正确性和假定它作为超验认识原理的必要性，人们只要考虑到这个任务是重大的就行了。把一个包含着诸经验规律的无限多样性的自然所给定的诸知觉，构成一个联系着的经验，这个任务，是先验地存在于我们的悟性里的。悟性固然先验地据有自然的诸普遍规律，没有它，自然就不能成为经验的对象。除此以外，它需要自然在其诸特殊法则里的某一秩序，这些特殊法则只能经验地认知，并且从它的角度来看，它们是偶然的。如果没有这些法则，则从一个可能的经验一般的普遍类比达到一个特殊类比的进展，是不能实现的。悟性必须把它们作为规律，即作为必然的来思维，否则它们将不构成一个自然秩序，虽然它不能认识或洞察它们的必然性。尽管它对这些（诸对象）不能先验地规定什么，它却必须为了探究这些经验的所谓的规律而安放一个先验原理，作为对它们的一切反思的基础，从而按照它们，一个可认识的自然秩序，才是可能的。

这一个原理表示为下面的诸命题：即在它（自然）里面，有一个我们能把握的类和种的层次，诸类又按照一个共同的原理相互接近，于是从一类到另一类的过渡和由此达到上一级的类成为可能；对于自然诸行动的种类不一，假定有同样数目的各异的因果律，对于我们的悟性似乎从开始就是不可避免的事，但它们仍可归属于我们所要寻找的少数的原理之下，等等。**判**

断力为了按照诸经验规律对自然界反思而先验地假定自然界适合于我们的认识机能，**悟性**同时客观地承认它是偶然的，而仅仅是判断力把它作为先验的合目的性（对于主体的认识机能）付加于自然。因为如果我们不以此为前提，就不能有按照诸经验规律的自然秩序，因而就不能有一个指导线索，使一个经验在一切多样性中和诸经验规律联系起来、或对它们进行考察。

因为我们可以设想：完全撇开按照普遍规律的自然诸物的一律性，没有这个，一般的经验知识的形式是完全不能实现的，自然的诸经验规律和它们的结果之间的重别差异，仍会那样大，以致我们的悟性不可能在自然里面，发现一个可把握的秩序，把它的诸成品区分为类和种，以便运用对于一方的说明和理解的诸原理，对另一方作说明和理解，并从一个对于我们那样混乱（其实只是无穷的多样性不适合于我们的把握能力）的材料里构成一个相互联系着的经验。

因此，为了自然的可能性，判断力也有一个先验原理，但仅在主观方面，借助它提供规律以指导对自然的反思。这规律不是给予自然的（作为**自律的** als Autonomie），而是给予它自己的（作为**再归自律的** als Heautonomie）。人们可以相对于自然的诸经验规律而称这个规律为自然的特殊化规律，这规律不能再自然中先验地认知，而是为了我们悟性能认识的自然秩序。在判断力构成自然诸规律的分类中，当它要把特殊规律的多样性归属诸普遍规律时，则采用它。

所以，如果人们说：自然，为了我们的认识机能，亦即为了人类的悟性和它的必然作用，为知觉所提供的特殊而寻找普遍的，又对各异的（当然对于各个种又是普遍的）寻找在原理的统一中的联系相适应，把它的普遍规律按照合目的性的原理来特殊化，这样，人们既不由此给自然提供一个规律，也不是通过观察从自然学习到一个规律（虽然那原则能通过它得到证实）。因为这不是规定着的而是反省着的判断力的一个原理；人们想望的只是：不管自然是怎样按照它的诸普遍规律来组成的，人必须按照那原理来全面研究诸经验规律和建筑在它之上的诸原则，因为我们只有在那原理所达到的范围内，使用我们的悟性才能在经验里前进和获得知识。

§1.6 愉快的情绪和自然的合目的性的概念的联结

我们所思维的自然，在其诸特殊规律的多样性中和我们按照自己洞察力所及为它寻找诸原理的普遍性的要求相和谐，必须判定为偶然性，但它更是悟性的需要所不可缺少的，因而也为自然是按照我们目的的这一合目的性所不可缺少的，虽然这仅是就认识来说的。

悟性的诸普遍规律同时是自然的诸规律，虽然源出于自发性，它们对于自然是那么必要，就像诸运动规律应用于物质那样；并且它们的产生不以任何关于我们的认识机能为前提，因为我们只是借助它们才获得关于诸物的（自然的）知识的任何概念，并且它们必然地应用于作为我们认识一般的对象—自然。但是，在自然的诸特殊规律连同超越我们的一切把握能力的，至少是在它们的可能的多样性和不同性中的自然的秩序，如同我们所看到的，事实上和这些把握能力相称的，那却是偶然的；寻找出这个秩序是悟性的工作，这工作的进行带着一个它自己必然的目的，即把原理的统一性移入自然里去。因此，**判断力**必须把这个目的安置于自然里，因为悟性在这里不能对自然提供规律。

一切意图的达成，都和快乐的情绪结合着；这意图的达成有一先验表象为其条件，像在这里对于所有反思着的判断力有一个原理一样，快乐的情绪，也是被一个先验的合对每个人都有效的根据所规定，并且也仅仅是由客体联系到认识机能，合目的性的概念在这里丝毫没有涉及欲求的机能，它和自然界的一切实践的合目的性完全区别开来

事实上，一方面，诸知觉和按照自然的诸普遍概念（诸范畴）的规律相结合时，我们在我们内心没有也不能找到对愉快情绪的些微影响，因为悟性在此情形中必然顺着本性的方向而无隐蔽的目的；另一方面，当发现两个或数个不同的自然的经验规律结合在一个包括着它们

两方的原理之下时，是一个很大快感的基础，常常甚至是一个惊叹的基础，而这惊叹在人们和这对象充分熟识时，也常不停息。

诚然，在自然的可把握性中和它的区分味蕾及种的统一性中一没有这，按照自然的特殊规律给我们以知识的诸经验概念便不可能，所以，我们不再觉察任何确定的快感：但这快感在相应过程中出现过，这也是真实的，并且只是因为没有它，最普遍的经验也是不可能的，所以它逐渐地和单纯经验混合在一起，而不再特别引起注意了。

所以，我们的悟性在判定自然时，使人注意到它的合目的性，有些东西是需要的，这就是尽可能地把自然的不同等的规律纳进较高级的尽管永远仍是经验的规律中，以便在成功时，我们对于它们和我们的认识机能相一致感到愉快，这种相一致我们看作纯粹偶然的。

与此相反，自然的一个表象使我们极不满意时，我们将碰到自然诸规律的一种**异质性**（Heterogereitët），而这异质性使自然诸特殊规律统一在普遍的诸经验规律之下，对于我们的悟性成为不可能：因为这是违反自然在它的诸类里的主观目的性的特殊化原理和我们在这个企图里的反省着的判断力的。

但是对我们的认识机能来说，自然的那种理想的合目的性应该扩张到怎样的范围呢？判断力在这上面的预想是这样的不确定，以致如果**对我们来说**：一个由观察得来的更深入或更广泛的自然的认识，必定最后要碰到规律的多样性，这种多样性人类的悟性不能够把它还原为一个原理。我们对此也能感到满足，虽然我们也乐于听到别人对我们提供这种希望：我们对自然的秘密认识得越多，或者我们能够把它和外在的、我们目前尚未认识的诸部分比较得越好，我们的经验越丰富，我们将会发现，它在它的诸原理里越显得单纯，并且在它的诸经验规律的明显的差异性里越协调。

因为那是我们的判断力命令我们按照着自然对我们认识机能相适应的原理来进行的，不管它有没有界限，或何处是它的限度（因为这里不是**规定着**的判断力给我们提供法则的）：因为当设计我们认识机能的合理使用时，界限是能够明确地规定的，而在经验领域中，这种界限的规定是不可能的。

§1.7 自然的合目的性的美学表象

一个客体的**表象的美学性质**，是纯粹主观方面的东西，这就是说，构成这种性质的是合主体而不是客体有关；另一方面，在它身上能够作或用于对象的规定（为了认识），则是它的逻辑的有效性。在一个感官对象的认识里，这双层关系同时出现。在外物的感性表象里，我们在其中直观着事物的空间的性质，只是我们的关于事物表象的主观方面的东西（通过这个，作为客体自身的究竟是什么，仍然是没有决定的），由于这种关系，对象被直观于空间中也只是作为现象被思维着的。但尽管空间是主观的，它仍然是作为现象的事物的知识的一个组成部分。

感觉（这里是指外在的），也一样只表示了我们关于外物表象的主观方面，但实际上是表象的素材（实在）（通过它，才给出某一存在），就像空间仅仅是直观外物的可能性的先验形式一样，感觉也是被用在对外物的认识上的。但是一个表象的主观方面**完全不能成为认识要素的**，就是和它结合在一起的**愉快和不快**，因为通过它，我们在表象的对象上完全不能有所认识，虽然它很可以是这个或那个认识的作用的结果。一物的合目的性，乃至它在我们知觉里被表象着，也不是客体自身的性质（因为这样一种性质不能被知觉），虽然他可以从物的认识里推断出来。

所以，合目的性是先行于对客体的认识的甚至于为了认识的目的而不用它的表象时，它仍然直接和它结合着，它是表象的主观方面的东西，完全不能成为知识的组成部分。所以，对象之被称为合目的性，只是由于它的表象直接和愉快及不快结合着：而这个表象自身是一个

合目的性的美学表象。问题只是：是否有这样一个合目的性的表象呢？

如果愉快和直观对象的纯粹形式的把握（*apprehensio*）结合着，而不联系到一个为了一定认识的目的的概念，那么，表象就不联系到客体，而只联系到主体。在这种情况下，愉快就只是客体对于诸认识机能的一致。这些认识机能，就在反省着的判断力中产生活动，乃至在里面继续活动着，所以，它们只是客体的主观形式的合目的性。因为，在想象力中诸形式的把握，若没有反省着的判断力，将永远不能实现，即便它无意这样做，它至少也把诸形式和它的联结直观和概念的机能作了比较。如果现在在这这比较里，想象力（作为先验直观的机能）通过一个给定的表象，无意识地与悟性（作为概念机能）协合一致，并且由此唤醒愉快的情绪，那么，这对象就将被视为对于反省着的判断力是合乎目的的。一个这样的判断，是一个关于客体的合目的性的**审美判断**，这判断不基于对象的现存的任何概念，并且它也不供应任何一个概念。

当对象的形式（不是作为它的表象的素材，而是作为感觉），在单纯对它反省的行为里，被判定为在这个客体的表象中一个愉快的根据（不企图从这对象获致概念）时：这愉快也将被判断为和它的表象必然地结合在一起，不单是对于把握这形式的主体有效，也对于各个评判者一般有效。**这对象因而唤做美**；而那通过这样一个愉快来进行判断的机能（从而也是普遍有效的）唤做鉴赏。因为既然愉快的根据，仅仅被安置在一般反省中的对象的形式里面，从而不再对象的任何感觉里面，并且也不对任何有意图的概念有任何联系，那么在主体的判断力一般（即想象力和悟性的统一）的经验运用中的规律，就只跟在诸先验条件普遍有效的反省中的客体的表象相合。既然对象和主体诸机能的相合是偶然的，那么，它就升起了主体诸认识机能的关于对象的合目的性一种表象。

这里是一种愉快，像一切的愉快和不快一样，不是经由自由概念的作用而引起的（这就是说经由高级欲求机能借助于纯理性而先行规定的），用不能把概念看作和对象的表象必然地联系着，而必须只通过反省的知觉经常被认识到是和这个表象相联结着，从而像一切经验判断一样，它不能宣示客观的必然性或要求先验的有效性。但是，鉴赏判断只是像每个其它经验判断那样，提出对于各个人有效的要求而不顾它的可能的内在偶然性。令人惊异的和产生分歧的地方，就在于它不是一个经验概念，而是一个愉快的情感（因而完全不是概念），但它却通过鉴赏判断，使每个人都承认它，好像它是一个和客体的认识相结合的宾词，并且它应该和它的表象联结着。

单个的经验判断，例如某人在水晶里见到一滴流动的水珠，他有权要求每个人必须同样见到，因为他是按照规定着的判断力的诸普遍条件，在可能经验的诸规律之下来形成这个判断的。同样，人在**对象的形式**的单纯反思中，心中不也有任何概念而感到愉快时，尽管这判断是经验性的并且是单一的判断，也有权利要求每个人的同意：因为这个愉快的根基是存在于普遍的、固然是主观的、反省的判断的条件里面，亦即是存在于一个对象（不管是自然的或艺术的产物）和每一经验里所必需的诸认识机能（想象力和悟性）相互关系的合目的性的谐和里。所以，这愉快在鉴赏判断里固然依赖于一个经验表象，并且不能先验地和任何概念结合（人们不能先验地规定某一对象合或不符合鉴赏趣味，人们必须去试验）；但这愉快只是这判断的规定着的根基，于是我们意识这愉快只是基于反省及其与客体认识一般相一致的普遍的、固然只是主观的条件，**客体的形式**对于这个是合目的的。

这正是为什么那些鉴赏判断按照它们的可能性服从于一个批判的原因，因这可能是以一个先验原理为前提的，尽管这个原理既不是对悟性的认识原理，也不是对意志的实践原理，因而是完全不能先验地从事于规定的。

从事物的（自然的及艺术的）诸形式的反味里出现的关于愉快的感受性，不仅表示着客体方面联系到主体中按照自然概念而反味着判断力时的合目的性，而且反过来，表示着主体方面按照自由概念联系到对象的形式乃至无形式的对象时的合目的性；结果是：审美的判断，作

为鉴赏的判断，不仅联系到**优美**，而且作为高级精神的情感里发生的，也联系到**壮美**，所以审美判断力的批判，必须于此相应地区分为两个主要部分。

§1.8 自然的合目的性的逻辑表象

合目的性，能在一个经验给予的对象中以两种形式表述出来：或是出于主观方面的，在此情况下，对象的形式是被作为存在于一切概念之前的**把握**里的，它和认识诸机能协合一致，从而把直观和诸概念结合起来提升为知识，一般地被表述为对象形式的合目的性；或是出于客观方面的，在此情况下，它的形式，按照一个先行于它的并包含着这形式的根据的概念，而和物自身的可能性协合一致。

我们已经看到：第一种合目的性的表象，是建基于单纯对对象形式的反省中而直接感到愉快上面。而第二种合目的性的表象，却和对于物的愉快情绪毫无关系，因为物体的形式，不是和主体在对物的把握中的认识机能相联系，而是在给定概念下和对象的特定认识相联系，和对物判定的悟性相联系的。如果物的概念已经给定，那么，判断力的机能，在他运用那概念以从事认识中，就建立在**表述**里，也就是说在概念之旁放置一个与之相符的直观：或是通过我们自己的想象力来进行，像在艺术里那样，我们把一个从对象预想到的概念，作为我们的目的来实现；或是通过自然在它自身的技术里（像在有机体里）来进行，如果我们在判定它的成果时，把我们的目的概念作为依据。在这一场合，不仅是自然在物的形式里的**合目的性**，而且它的作为**自然目的**的成果也都被表述出来。

固然，我们关于自然在它的形式里按照经验规律的主观合目的性概念，绝不是从客体获致的，而仅是判断力的一个原理以便它自己在自然的大规模多样性里获得概念（以便能在这里不迷失方向）：那么，我们通过这个就好像在自然里面对于我们认识的机能，安置下一个类似目的的东西。这样一来，我们就能把自然的美作为形式（仅是主观的）的合目的性的概念来表述，而自然的目的则作为一个实在（客观的）的合目的性概念来表述。前一种通过鉴赏来判定（审美地借助于愉快情绪），后一种通过悟性和理性（逻辑地按照诸概念）来判定。

判断力批判区分为审美的合目的论的，它们建立的基础可描述如下：前者是通过我们了解愉快或不快的情感，来判定形式的合目的性（也称为主观的合目的性）的机能，后者是通过悟性和理性，来判定自然的实在的（客观）合目的性的机能。

在一个判断力的批判里，包含审美判断的部分是本质地隶属于它的，因为只有它包含着判断力完全先验地作为它对自然反省的基础的一个原理，这就是自然按照它的特殊的（经验的）诸规律对于我们认识机能的形式**合目的性的原理**。没有这个形式的合目的性，悟性在自然里面是不能安顿自己的。

至于那必须有自然的客观目的的，亦即只作为自然的目的才有可能的事物，是完全不能提供先验根据的，甚至不能从自然的概念，不论是作为在一般里或作为这特殊里的经验对象，来阐明它的可能性。而只是那自身不包含先验原理的判断力，在（某些成果）出现的场合里包含着法则，以便帮助理性来运用目的的概念，当上述的超验原理已经替**悟性**把目的的概念（至少是关于它的形式）运用到自然上去作了准备以后。

但是由于**超验原理**，自然的合目的性在它的主观方面联系到我们的认识机能时，是在物的形式上被表述作评定这形式的原理的，而超验原理完全不规定我们在何处和在什么场合，按照一个合目的性的原理而不仅是按照普遍的自然诸规律，来从事关于对象的作为一个成果的评定。它让审美的判断力在鉴赏里决定这成果（在它的形式中）对我的认识诸机能的一致性（这些机能不是通过和概念一致，而是通过情感，来决定的）。

与此相反，那使用于目的论的判断力明确地指出那些条件，在这些条件下对某物（例如，一

个有机的躯体)依照自然的一个目的的观念来评定;但它却不能从自然作为经验对象的概念里对下面的权能获致原则:即先验地把目的赋予自然,甚至仅仅从实际经验中在这类成果上不确定地假定有这些目的,因此,许多特殊的经验必须收集起来,并在它们的原理的统一性里被考察着,以便在某一对象上仅能经验地认识到客观的合目的性。

所以,审美判断力是一种特殊的把诸事物按照一个规则而不是按照概念来判定的机能。目的论的判断力,不是特殊的机能,而只是一般反省着的判断力,如它常常按照概念在理论认识中所做的那样,面对着自然的某些特定的对象,按照诸特殊原理,即仅仅是反省着的而不是规定对象的判断力的诸特殊原理进行的时候。所以,就它的运用来说,它是属于哲学的理论部分,并未由于那些不是对客体从事规定的,如同属于一个教理中那样的特殊原理,它也必须同样地构成批判的一个特殊部分。另一方面,审美判断力对于它的对象的认识既然无所贡献,因此,必须把它隶属于判断主体和它的认识机能的批判里去,以便这机能可以具有先验原理,不管它们除此之外还有什么用处(理论的或实践的)——这批判是一切哲学的入门。

§1.9 悟性的诸立法和理性通过判断力的结合

悟性,对于作为诸感官的客体的自然是先验地立法着的,于是我们可以在可能的经验里有理论的认识。理性,对于自由和它自身的作为主体里的超感性的因果性是先验地立法着的,于是,我们可以有一个无制约的实践的认识。自然概念的领域在前一种立法之下,自由概念的领域在后一种立法之下的一切相互影响,由于有巨大的鸿沟分开那超感性的东西和诸现象,而完全断开了。

自由概念对于自然的理论认识不规定任何物;同样,自由概念对于自由的实践规律丝毫无所规定:在这个范围内,不可能从一个领域到另一个领域搭起一座桥梁。但是,尽管那按照自由概念(和它所含的实践规则)的因果性的根据不能再自然里指征出来,感性的东西不能规定主体里的超感性的东西。但是,反过来,却是可能的(固然不是对于自然的知识,却是对于由超感性产生的并带有感性的后果),并且已经包含在通过自由的因果性这个概念里了。因果性的作用可以通过自由并一致于自由的诸形式规律而在世界中产生结果。固然,因这个词运用到超感性发明时,只能意味着下面的根据:即规定自然诸物的因果性一致于它们自身的自然规律的一个结果,但同时也和理性诸规律的形式原理吻合。这里的可能性,固然不能洞察,它仍然可以完全清除提出的有关的矛盾。

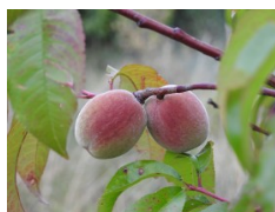
按照自由的概念,结果就是最后的目的,这最后目的(或它在感性世界里的表现)是存在的,而它的可能性的诸条件,是在自然里(即作为感性世界中的一个存在物,亦即作为人的主体的自然里)预先肯定的。判断力先验地和不顾实践地预先肯定它。判断力,以其自然的合目的性的概念,在自然诸概念和自由概念之间提供媒介的概念,它使纯粹理论的过渡到纯粹实践的,从按照前者的规律性过渡到按照后者的最后目的成为可能。因为通过这个,最后目的的可能性才被认识,只有这个最后的目的,才能在自然里以及它和自然诸规律的谐和里成为现实。

悟性,通过它对自然供应先验诸规律的可能性,提供了一个证明:自然只是被我们作为现象来认识的,因此,它同时指出自然有一个超感性的基体,但是这个基体却是完全非规定的。判断力,按照自然的可能的诸特殊规律,通过它的判定自然的先验原理,提供了对于超感性的基体(在我们之内一如我们之外)通过知性能力来规定可能性。但是,理性,通过它的实践规律同样先验地给它以规定。这样一来,判断力,就使从自然概念的领域到自由概念的领域的过渡成为可能。就一般的精神机能来说,在它们作为高级的即包含自律的机能来考察时,悟性对于认识机能(自然的理论知识)含有先验构成的原理。

愉快和不愉快的情绪,是判断力在独立于那些和欲求机能的规定性有联系的概念各感觉

时所提供的，因而是能够成为直接地实践的。欲求机能的先验构成的原理是理性，不需要来自任何地方的快乐为媒介，理性是实践的，并且作为最高的机能，它对欲求机能规定着最后的目的，而这个最后的目的同时带着对于客体的纯粹知性的喜悦。除此之外，判断力的关于自然的合目的性的概念，仍是隶属于自然诸概念，但只是作为认识机能的一个调节原理，尽管审美判断，对于某些产生其概念的对象(自然的或艺术的)在涉及愉快或不愉快的情感时，是一个构成原理。

认识诸机能的协合一致包含着愉快的根据在这些机能的活动中，它们的自发性构成在考虑中的概念，其结果，是构成一个联系自然概念领域和自由概念领域的适当的媒介，而这又同时促进了心意对于道德情绪的感受性。下面的表，可便于通览一切上述的在它们系统的统一性中的诸机能。



- 心意机能表:
 - 认识机能
 - 愉快或不愉快的情感机能
 - 欲求的机能

- 认识的机能:
 - 悟性
 - 判断力
 - 理性

- 先验诸原理:
 - 规律性
 - 合目的性
 - 最后目的

- 应用:
 - 自然
 - 艺术
 - 自由

第二章 审美判断力的分析

- §2.1 鉴赏判断是审美的
- §2.2 那规定鉴赏判断的快感是没有任何利害关系的
- §2.3 对于快适的愉快是和利益兴趣结合着的
- §2.4 对于善的愉快是和利益结合着的
- §2.5 三种不同特性的愉快之比较
- §2.6 美是不依赖概念而作为一个普遍愉快的对象被表现出来的
- §2.7 依上述的特征比较美和快适及善
- §2.8 在一鉴赏判断里愉快的普遍性只作为主观的被表象出来
- §2.9 研究这问题：在鉴赏判断里是快乐情感先于对对象的判定还是判定先于前者
- §2.10 论合目的性一般
- §2.11 鉴赏判断除掉一对象的（或它的表象样式的）合目的性的形式作为根据外没有别的
- §2.12 鉴赏判断基于先验的根据
- §2.13 纯粹鉴赏判断是不依存于刺激和感动的
- §2.14 通过引例来说明
- §2.15 鉴赏判断完全不系于完满性的概念
- §2.16 如果在一定的概念的制约下一对象被认为美，这个鉴赏判断是不纯粹的
- §2.17 论美的理想
- §2.18 一个鉴赏判断的情状是什么？



- 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。鉴赏判断，因此不是知识判断，从而不是逻辑的，而是审美的。至于审美的规定根据，我们认为，它只能是主观的，不可能是别的。
- 但是，一切表象间的关系，甚至于感觉间的关系，却能够是客观的（在这场合，这种关系就意味着一个经验表象的实在体）；但快感和不快感，就不能是这样的了，在这里，完全没有表示着客体方面的东西，而只是主体因表象的刺激而引起自觉罢了。
- 用自己的认识能力，去了解一座合乎法则和合乎目的的建筑物（不管它是在清晰的或模糊的表象形态里），和对这个表象用愉快的感觉去意识它，这两者是完全不同的。这表象是完全连系于主体，并且是在快感或不快感的名义下连系于主体的生活情绪，这就建立了一种十分特殊的判别力和判断力，但却无助于认识，而只是在主体里使得一定的表象和那全部表象能彼此对立着，使得心灵在情感里意识到它的状态。
- 在一个判断里面一定的诸表象，可能是从经验得来的（因此也是审美的），但是，因此而下的那个判断，若在判断时只是连系于客体，那么这个判断就是逻辑方面的了。与此相反，如果这些一定的表象，尽管是属于纯理性的，而在一个判断里却只是连系于主体（它的情感），那么，它们就因此在任何时候都是审美的了。

摘自 第二章中 §2.1

鉴赏判断是审美的



- 凡是把我们把它和一个对象的存在之表象结合起来的快感，称之为利害关系。因此，这种利害感是常常同时和欲望能力有关的，或者作为它的规定根据，或者是作为和它的规定根据必然地连结着的因素。
- 现在，如果问题是某一对象是否美，我们就不想知道这个对象的存在与否对于我们或任何别人是否重要，或仅仅可能是重要，而是只要知道我们在纯粹的观照（直观或反省）里面怎么样去判断它。
- 人只想知道：是否单纯事物的表象，在我心里就夹杂着快感，尽管我对于这里所表象的事物的存在绝不感兴趣。人们容易看出：如果说一个对象是美的，以此来证明我有鉴赏力，关键是在于我自己心里从这个表象看出什么来，而不是在于这事物的存在。
- 每个人必须承认，一个美的判断，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。人必须完全不对这事物的存在存有偏爱，而是在这纯然淡漠，以便在欣赏中，能够做个评判者。用自己的认识能力，去了解一座合乎法则和合乎目的建筑物（不管它是在清晰的或模糊的表象形态里），和对这个表象用愉快的感觉去意识它，这两者是完全不同的。这表象是完全连系于主体，并且是在快感或不快感的名义下连系于主体的生活情绪，这就建立了一种十分特殊的判别力和判断力，但却无助于认识，而只是在主体里使得一定的表象和那全部表象能彼此对立着，使得心灵在情感里意识到它的状态。

摘自 第二章中 §2.2

那规定鉴赏判断的快感是没有任何利害关系的



- 在感觉里面使诸官能满意，这就是快适。关于通常对感觉一词可能反省的双重意义的混淆，这里就有一个机会来加以指摘和唤起对它的注意了。一切的愉快本身就是一个（快乐的）感觉。于是，凡是令人满意的东西，就是快适的，承认了这一点，那么规定着倾向性的诸感官的印象，规定着意志的理性诸原则，或规定着判断力的单纯的反省的直观形式，有关情感的快乐的效果，这一切便是全然同一的了。
- 如果快乐及不快的情绪的一个规定，被称为感觉，那么这种称号和我把一件事物的表象（经由感官，作为隶属于认识的感受性）命名为感觉，完全是两回事。因为在后一个场合，表象是连系于客体，而在第一个场合只是连系主体，而且完全不是服务于认识，也不是服务于使主体赖以自觉的这种认识。
- 事实上，经由感觉激起一种趋向这个对象的欲求，说明这种愉快不仅仅是对这对象的判断而且是假定着当我受着这样一个对象的刺激时，它的存在对我的状况的关系，因此对于快适，人们不仅是说它使我满意，而是说它使我快乐。
- 我献给它的不仅仅是一个赞许，而是对于它发生了爱好；至于及其泼辣的快适，就不再容有何等批判它的客体性质的余地，专一从属享受的人们（享受这一词指说快乐的内心化），是乐于放弃一切批判的。

摘自 第二章中 §2.3

对于快适的愉快是和利益兴趣结合着的



- 善是依着理性通过单纯的概念使人满意的。我们称呼某些东西对于什么好，它只是作为工具（媒介）而给人满意；另一些东西却是本身好，它自身令人满意。在两种里面，都含有一个目的的概念，这就是理性对于意欲（至少是可能的）的关系，因此是对于一个客体或一个行为的存在的一种愉快，这也就是一种利害关系。去发现某一对象的善，我必须时时知道，这个对象是怎样一个东西，这就是说，从它获得一个概念。对于善的愉快，必须依据着关于一个事物的反省，这反省导致任何一个（不确定那一个）概念，并且由此把它自身和那感觉上面的快适区别开来。
- 固然，那快适好像和善在许多场合是一致的。人们通常说：一切（主要是那经久性的）快乐本身就是善；这就仿佛是说，作为经久性的快乐或作为善，这是一样的东西。但人们不久便觉察到，这只是一种错误的字义的换置，而隶属于这字面的概念是不能相互交换的。那快适，不是就表示事物对官能的关系，固然必须通过一个目的的概念放在理性的原则之下，以致把它作为意欲的对象而称作善。但这对于愉快却完全是另一种关系，如果把使我快适的东西同时唤做善，从这里可以看出，在善那里永远有这问题，即是否仅是间接的善还是直接的善（是有益的还是本身好）。
- 关于幸福，那就人人相信，生活里的最大总数的（就量和持久来说）快适，可以称唤为真实的甚至最高的善。但是，对于这一层，理性还是抗议的。快适是享受。只有人不顾到享受而行动者，在完全的自由里不管大自然会消极地给予他什么，这才赋予他作为一个人格的生存的存在以绝对的价值；而幸福和着它的快适的全部丰富性，还远不是绝对的善。

摘自 第二章中 §2.4

对于善的愉快是和利益结合着的



- 快适和善，二者对于欲求能力都有关系，并且前者本身就是带着一种受感性制约的（因刺激而生的）愉快，后者带着一种纯粹的实践的愉快，而这不单是受事物的表象，而同时是受主体和对象存在的表象关系所决定的。
- 快适，美，善，这三者表示表象对于快感及不快感的三种不同的感性，在这些关系里，我们可以看到其对象或表象都彼此不同，而且表示这三种愉快的各个适当名称也是各不相同的，快适，是使人快乐的；美，不过是使他满意；善，就是被他珍贵的，赞许的，这就是说，他在它里面肯定有一种客观价值。
- 因此，人们关于这三种愉快，可以说：愉快是与偏爱，或与惠爱，或与尊重有关系。而惠爱，是唯一的自由的愉快。一个偏爱的对象，或一个受理性规律驱使我们去欲求的对象，是不给我们以自由的，不让我们自己从任何方面造出一件快乐来的。
- 关于快适方面的偏爱心，每个人会说：饥饿是最好的美食，对具有健康食欲的人们，一切都有味，只要是能吃的东西。因此，一个这样的愉快，是不能证明它的选择是照着鉴赏力的。
- 从第一契机总结出来的对美的说明：鉴赏是，凭借完全无利害概念的快感和不快感，对某一对象或其表现方法的一种判断力。

摘自 第二章中 §2.5

三种不同特性的愉快之比较



- 这个关于美的说明，是能从前面的说明引申出来的：即美是无一切利害关系的愉快的对象。因为人自觉到对那愉快的对象在他是无任何利害关系时，他就不能不判定这个对象必具有使每个人愉快的根据。
- 因为它既然不是植根于主体的任何偏爱（也不是基于任何其它一种经过考虑的利害感），而是判断这在他对于这个对象愉快时，感到自己是完全自由的。于是，他就不能找到私人的只和他的主体有关的条件作为愉快的根据，因此**必须认为这种愉快是根据他所设想人人共有的东西**。
- 结果，他必须相信他有理由设想每个人都同感到此愉快。他将会这样谈到美，好像美是对象的一种性质，而他的判断是逻辑的（凭借概念以构成的对于对象的知识）；虽然这判断只是审美的，并且仅仅包含着对象对于主体的一种关系。然而，因为它毕竟和逻辑的判断相似，人们能够设定它适用于每个人。
- 但是，从概念也不能产生这普遍性来。因为从概念是不能过渡到快感及不快感的（除非在纯粹的实践诸规律里面，而这却自身伴着一种利害关系，这又是和纯粹的鉴赏判断无关的）。所以，鉴赏的判断，既然意识到在它内部并没有任何的利害关系，它就必然只要求对于每个人都能使用，而并不要求客体具有普遍性，这就是说，它只是和主观普遍性的要求联结着的。

摘自 第二章中 §2.6

美是不依赖概念而作为一个普遍愉快的对象被表现出来的



- 关于快适，每个人只须知道他的判断，只是依据着他个人感觉，并且当他说某一对象令他满意时，也只是局限于他个人范围内，那就够了。关于快适，下面这一原则是妥当的，即：每一个人有他独自的（感官的）鉴赏。
- 如果那些对象单使他满意，他就不能称呼它为美。许多事物可能使他觉得可爱和快适，这是没有别人管的事；但是如果他把某一事物称作美，这时他就假定别人也同样感到这种愉快。他不仅仅是为自己这样判断着，也是为每个人这样判断着，并且他谈到美时，好像它是事物的一个属性。
- 但是，就在关于快适方面的判断也能在人们里面见到意见的一致，在这个意义下人们否认某些人有鉴赏力，肯定另一些人有鉴赏力，并且不是就官能感觉来说的，是就关于一般快适的评定能力来说的。
- 就善的方面而言，判断固然也有理由要求对于每个人的有效性；但是，善只是经由概念作为一普遍的愉快的对象被表示出来的，在快适和美的场合却都不是这样。

摘自 第二章中 §2.7

依上述的特征比较美和快适及善



- 在鉴赏判断里所能见到的直感判断之普遍性的特殊规定，是一件难解之事，这固然不是对于逻辑学家而是对于先验哲学家而言的，它要求着它付出不少辛劳去发现它的源泉。但是也因此说明了我们认识能力里的一个特性，这个特性如果不经过细密的分析，恐怕是难以觉察的。
- 首先我们必须完全相信：人们通过（对美的）鉴赏判断来断定每个人对于这一对象都感到愉快时，却不是依据着一个概念（要这样那就是善了）。一个宣称某一事物为美的判断，本质地包含着这种普遍性的要求。
- 但是，一个具有客观的普遍有效性的判断，也往往是在主观上有效而已，那就是说，假如这个判断对于包含在某一概念里的一切是有效的，那么它对于每个用这个概念来表示一个对象的人也是有效的。然而，从一个主观的普遍有效性，那就是说，审美的、不基于任何概念的普遍有效性，是不能引申出逻辑的普遍有效性的：因为这种判断完全不涉及客体。
- 从这里可以看出，在鉴赏判断里，除掉这不经概念媒介的愉快方面的这种普遍赞同以外，就不设定着什么；这就是一个审美判断的可能性，能视为同时对每个人都有效。鉴赏判断本身并不假定每个人的同意（只有逻辑判断才能这样做，因为它能举出理由来）；鉴赏判断只设想每个人的同意，照它所期望的常例来说，这不是以概念来确定，而是期待别人赞同。

摘自 第二章中 §2.8

在一鉴赏判断里愉快的普遍性只作为主观的被表象出来



- 这个问题的解决是鉴赏判断的关键，因此值得十分注意。如果对于某一物象的快感业先出现了，但是当对此物象下鉴赏判断时，却仅仅承认它的普遍传达性，这样的说法就自相矛盾了。因为，这样的快感，除掉是官能感觉里的快适外不是别的，并且因此依照它的本质来说，只能具有个人有效性，因为它直接系于对象所由呈现的表象。
- 如果现在我们断定这种表象的普遍传达性的规定根据，仅仅是主观的，即不依存于对象的任何概念的，那么这种规定根据除心意状态外不能是别的了。这心意状态是各表象能力的相互关系间见到的，在这诸表象能力把一个一定的表象连系到一般认识的限度内。
- 但是，一个表象，如果某对象是赖它而被认识的，那就是说，赖它而达到一般认识。这个表象就必须具有想象力，以便把多样的直观集合起来，也必须具有悟性，以便由概念的统一性把诸表象统一起来。
- 一个表象，它作为单个的及没有和别的比较仍然有着对构成悟性一般的事业的诸条件的一种协合，它把认识诸能力带进比例适合的协调，这种协调是我们要求于一切认识的，并且因此对于每个人有效，而每个人是必须结合悟性和感官去判断的。从第二个契机总结出来的，即美是那不凭借概念而普遍令人愉快的。

摘自 第二章中 §2.9

研究这问题：在鉴赏判断里是快乐情感先于对对象的判定还是判定先于前者



- 如果人们按照目的的先验的诸规定，来解说一个目的是什么（而不以经验的或快乐的情感等为前提）：那么在概念被视为目的的原因（它的可能性的现实根据）的范围内，目的就是一个概念的对象；一个概念的因果性，就它的对象来看，就是合目的性（Forma finalis）。
- 意识到一个表象对于主体的状态因果性，企图把它保留在后者里面，于此就可以一般地指出人们所称为快乐这东西；与此相反，不快感是那种表象：它的根据在于把诸表象的状态规定到它们的自己的反对面去（阻止它们或除去它们）。
- 欲求能力，在它只通过概念来决定，即符合一个目的的表象而发生作用时，它就是意志。可是，一个对象，或心意状态甚或一个行为，尽管它们的可能性，不是必须以一个目的的表象为前提，也唤做合目的，仅仅因为它们的可能性能够被我们说明和理解，当我们假定它的根据是依照目的的因果性，这就是说，一个意志，按照着某一规则的表象来安排它。
- 要是我们不把这种形式的原因放在一个意志里面，合目的性因此可能没有目的，但是关于它的可能性的解释，又只在我们把它说明是出自一个意志的时候，才能使我们理解。再则，我们对于我们所观察的东西，不是常常必需通过理性（依照它的可能性）来领悟的。

摘自 第二章中 §2.10
论合目的性一般



- 一切被视作愉快的根据的目的，总是在本身带着一种利害感，作为判定快乐对象的规定根据。所以，对于鉴赏判断，不能有主观的目的作为根据。但是，也没有一个客观的目的表象即对象本身依照其目的之联系原则的可能性，能够规定鉴赏判断，而善的概念也不能来规定它，因为它是一审美的而不是认识的判断。
- 所以，这判断不涉及对象的关于性质的概念和内在的或外在的可能性，无论是经由此及彼原因，而仅是涉及表象诸力当其被一个表象规定时的相互关系。
- 规定一个对象为美时的这种关系，现在是和快感结合着的；而鉴赏判断却声明这种快乐是对于每个人都有效的；所以绝不是一个伴着表象的快适，也不是对于这对象的完美的表象，也不是善的概念所含有那种规定根据。
- 所以，除掉在一个对象的表象里的主观合目的性而无任何目的（既无客观的也无主观的）以外，没有别的了。因此，在我们觉知一定对象的表象时，这表象中合目的性的单纯形式，那个我们判断为不依赖概念而具有普遍传达性的愉快，就构成鉴赏判断的规定根据。

摘自 第二章中 §2.11

鉴赏判断除掉一对象的（或它的表象样式的）合目的性的形式作为根据外没有别的



- 把快感或不快感当作是和任何一个作为它的先验原因的表象（感觉或观念）相结合的结果，是绝不可能的；因为这样就会是一种因果关系，而这因果关系（在经验的事物内）只能时时是后天的和凭借经验才能被认识的。一个从任何方面规定着的意志的心意状态，本身却已经是快乐情感且和它同一，所以不是作为结果从它引导出来：后者只能是被假定着，即使道德的概念作为一个善的概念通过规律先于意志而被规定；那么，和这概念联结着的快乐，就不能从它仅只作为一个认识而导引出来。
- 在审美判断里，对于快乐也在类似情况之中：只是它在这里仅只是静观的，且不是对于对象发生一种利害感，而在道德判断里却是实践的。
- 对于主体里诸认识能力的活动中仅是形式的合目的性的意识，在一定的对象的表象上，就是快乐本身；因为在一个审美判断里，它具有一个关于主体诸认识能力之激动的主体活动的规定依据，从而是具有那关于一般认识而不是局限于某一种认识的内在因果性（即合目的的因果性），因此仅具有表象的主观目的性的形式。

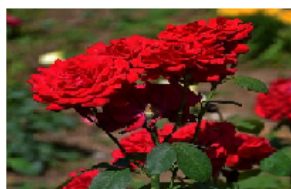
摘自 第二章中 §2.12
鉴赏判断基于先验的根据



- 一切利害感，都败坏着鉴赏判断并且剥夺了它的无偏颇性，尤其是当它不是像理性的利害观念把合目的性安放在快乐的情感之前，而是把它筑基于后者之上；这种情况，常常在审美判断涉及一事物给予我们以快感或痛苦的场合时出现。
- 因此，这样被刺激起来的判断，完全不能要求或仅能要求那么多的普遍有效性；这要看有若干此类感情混在鉴赏的规定根据之内。当鉴赏为了愉快、仍需要刺激与感动的混合时，甚至于以此作为赞美的尺度时，这种鉴赏仍然是很粗俗的。
- 魅力的刺激，往往不仅作为协助审美时的普遍的愉快而计算在美之内（美却实际上只应涉及形式），它本身还会被认做美，即愉快的素材被认做形式；这是一种误解，像许多其他的误解一样，常常具有一些真理做根据，而经过仔细地分析了这些概念，才可以把它们消除。
- 当刺激和感动没有影响着一个鉴赏判断（尽管它们仍然和这对于美的愉快结合着），后者仅以形式的合目的性作为规定根据时提供，那才是一个纯粹的鉴赏判断。

摘自 第二章中 §2.13

纯粹鉴赏判断是不依存于刺激和感动的



- 审美判断恰好像论理的（逻辑的）判断那样，可以分为经验的和纯粹的两类。第一类说明什么是快适及不快适，第二类说明一个对象或它的表象是怎样的美。前者是感官的判断（质料的审美的[直感的]判断），唯独后者（形式的判断）是在固有意义里的鉴赏判断。
- 但是，人们仍将同时注意到，颜色和音响的感觉，只在下述限度内才能够正当地称为美，即二者是纯粹的。着已经是一个涉及形式的规定，并且也是从这些表象里唯一能够确定地普遍传达的。
- 一切感官对象的形式（外在的感官的及间接的内在感官的），不是形象便是表演，在后一场合是现象的表演（在空间里的模拟及舞蹈），或单纯是感觉（在时间里）的表演。色彩的魅力或乐器的使人快适的音响参加进来，但在前一场合的素描和后者的构图形式，是构成纯粹鉴赏判断的本然的对象。
- 感动，这是一种感觉，当快适只由于瞬间的阻碍和接着来的生活力更蓬勃的迸发所引出的，它完全不属于美。崇高（感动的情绪和它结合着），却要求着另一种和鉴赏所引以为依据的不同的判断标准；所以，一个纯粹的鉴赏判断，是既不以魅力的刺激，也不以感动，一句话说来，不以作为审美判断的质料的感觉，为规定根据。

摘自 第二章中 §2.14
通过引例来说明



- 客观的合目的性，只能经由多样性对于一定目的的关系，所以只能经由概念而被认识，单从这一点，就可以证明的是：美，它的判定只是以一单纯形式的合目的性，即一无目的的合目的性为根据的；那就是说，是完全不系于善的概念，因为后者是以一客观的合目的性，即一对象对于一目的的关系为前提的。
- 客观的合目的性，是或为外在的，即有用性，或为内在的，即对象的完满性。从美的第一及第二契机，可以看到：我们对于一对象所感到愉快，因之称为美的，不能基于它的有用性的表象。因为那样就会不是一直接对于这个对象的愉快，而这却是关于美的判断的主要条件。
- 目的一般就是：它的概念能被视作对象的可能性的根据，如果我们想在一事物上表现出客观的目的性，那就表象先有一个指明这个事物应成为什么的概念。而这个事物里其多样性与概念的协调（这概念赋予它结合的规则），正是这一事物的质的完满性。
- 与此相反，审美的判断，只把一个对象的表象连系于主体，并且不让我们注意到对象的性质，而只让我们注意到那决定与对象有关的表象诸能力的合目的的形式。这种判断正因为这缘故被称作审美的判断，因为它的规定根据不是一个概念，而是那这心意诸能力的活动中的协调一致的情感（内在感官的），在它们能被感觉着的限度内。

摘自 第二章中 §2.15

鉴赏判断完全不系于完满性的概念



- 有两种美，即自由美（Pulchritudo）和附庸美（Pulchritudo adhaerens）。第一种不以对象的概念为前提，说该对象应该是什么。第二种却以这样的一个概念并以按照概念的对象之完满性为前提。第一种唤做此物或彼物的（为自身而存在）美；第二种是作为附属于一个概念的（有条件的美），而归于那些隶属一个特殊目的的概念之下的对象。
- 花是自由的自然美。一朵花究竟是什么，除掉植物学家很难有人知道。就是这位知道花是植物的生殖器的人，也顾不到这种自然的目的。这个判断的根据，就不是任何一个种的完满性，不是内在的多样性之总和的合目的性，许多鸟类（鸚鵡、蜂鸟、极乐鸟），许多海产贝类本身是美的，这美绝不属于依照概念按照它的目的而规定的对象，而是自由地自身给人以愉快的。
- 一个人的美（即男子或女子或孩子的美），一匹马或一建筑物（教堂、宫殿、园亭）的美，是以一个目的的概念为前提的，这概念规定这物应该是什么，即它的完满性的概念，因此仅是附庸的美。就像快适（感觉的）和美的结合（美本来只涉及形式），妨碍鉴赏判断的纯粹性那样，善（即多样性，它对物本身按照它的目的是好的）和美的结合，破坏着它的纯粹性。
- 固然，鉴赏因审美的愉快和理智的愉快相结合而有所增益，因为它变成固定的了；固然它不是普遍的，可是对于一定有目的地规定的客体来说，就能给它指示出法则。但这些法则也不是鉴赏的法则，而仅仅是鉴赏和理性的统一而已，即美和善的统一，通过这统一，就能够被运用为后者的企图的工具，设这自己持续着和具有主观普遍有效性的心意情调，从属于一种思想方式，这种思想方式只能经由努力的决心被持续着，但却是普遍有效的。

摘自 第二章中 §2.16

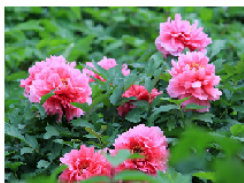
如果在一定的概念的制约下一对象被认为美，这个鉴赏判断是不纯粹的



- 凭借观念来判定什么是美的客观的鉴赏法则，是不能有的。因为一切从下面这个源泉来的判断，才是审美的，即，是主体的情感而不是客体的观念成为它的规定根据。寻找一个能以一定观念提出美的普遍标准的鉴赏原则，是毫无结果的辛劳，因为所寻找的东西是不可能的，而且自相矛盾的。
- 最高的范本，鉴赏的原型，只是一个观念，这必须每人在自己的内心里产生出来，而一切鉴赏的对象、一切鉴赏判断范例、以及每个人的鉴赏，都是必须依照着它来判定的。观念本来意味着一个理性概念，而理想本来意味着一个符合观念的个体的表象。因此，那鉴赏的原型（它自然是筑基于理性能在最大限度所具有的不确定的观念，但不能经由观念，只能在个别的表现里被表象着）更适宜于被称为美的理想。
- 这里有两点：第一，是审美的规范观念，这是一个个别的直观（想象力）代表着我们（对人）的判定标准，像判定一个特殊种类动物那样；第二，理性观念，它把人类的不能感性地被表象出来的诸目的作为判定人类形象的原则，诸目的通过这形象作为它们的现象而被启示出来。
- 一个这样的美的理想的正确性是这样得到证实的，那就是：自己不允许任何官能刺激混和他对于对象所感到的愉快里去，但却仍然对它（对象）有巨大的兴趣，这却证明着，按照这样的标准的评判，绝不能是纯粹审美的，按照一个美的理想的评判，不单单是鉴赏的判断了。美是一对象的合目的性的形式，在它不具有一个目的的表象而在对象身上被知觉时。

摘自 第二章中 §2.17

论美的理想



- 从每一个表象，可以说：它作为认识是和快乐结合着的，这至少是可能的。关于称为快适的表象，它在内心里产生真实的快乐。至于美，我们却认为，它是对于愉快具有必然的关系的。
- 这种必然性是属于特殊种类的，不是一个理论性的客观的必然性，在那里能够先验地认为，每个人将感到对于这个被称为美的对象的这种愉快；也不是一个实践的，在这里，经由一个纯粹的理性意志的诸概念，这理性意志对于自由行为的存在者是作为规则的，这愉快是客观规律的必然结果，并且除掉意味着人们应该（没有其他意图）在一定的的方式内行动外没有别的。
- 审美判断里所指的必然性，却只能被称作范式，这就是说，它是一切人对于一个判断的赞同的必然性，这个判断便被视为我们所不能指明的一普遍规则的适用例证，因为审美判断不是客观的和知识的判断，所以这必然性不是从一定的概念引申出来的，从而也不是定言的判断。它更不能从经验的普遍性（对某一对象的美的判断的彻底一致）推论出来。因为经验很难提供数量足够多的证据，而且在经验的基础上，不容建立这些判断的必然性的概念。

摘自第二章中 §2.18

一个鉴赏判断的情状是什么？

第三章 崇高的分析

- §3.1 从“美”的判断力向“崇高”的判断能力的迁移
- §3.2 关于崇高感研究的区分
- §3.3 崇高的语义
- §3.4 达到崇高观念所必要的对自然事物的大的评量
- §3.5 评赏崇高中愉快的性质
- §3.6 作为势力的自然
- §3.7 就情状来看对自然界的崇高的判断
- §3.8 关于审美反省判断力的解说的总注



- 美和崇高在下列一点上是一致的，就是二者都是自身令人愉快的。再则两者的判断都不是感官的，也不是理论地规定着，而是合乎反省判断为前提。因此，那愉快既不系于一种感觉，像快适那样，也不系于一个规定，像对善的愉快那样，但是仍然关联到概念，尽管是不确定的任何观念。因此，这愉快是连系在单纯的表现上或表现的能力上，而在一定直观中的表现能力或想象力所作的表现，是以悟性的或理性的概念能力作为它的促进者，处于协合一致中。
- 所以，崇高同媚人的魅力不能和合，而且心情不只是被吸引着，同时又不断地反复地被拒绝着。对于崇高的愉快，不只是含着积极的快乐，更多地是惊叹或崇敬，这就可称为消极的快乐。
- 人们立刻可以看出，如果我们称任何自然的对象为崇高，这一般是不正确的表达，尽管我们能够完全正确地把许多自然界对象称作美。因为一个本身被认做不符合目的的对象，怎能用一个赞扬的名词来称谓它。我们只能这样说，这对象是适合于表达一个在我们心意里能够具有的崇高性；因为真正的崇高，不能含在任何感性的形式里，而只涉及理性的观念。这些观念，虽然不可能有和它们恰好适合的表现形式，而正由于这种能被感性表达出的不适合性，那些理性里的观念，能被引动起来而召唤到情感的面前。
- 关于自然界的美，必须在我们以外去寻找一个根据，关于崇高只须在我们内部和思想的形式里，这种思想样式把崇高性带进自然的表象里去。这是必须预先加以注意的一点。崇高的观念，要和自然界的合目的性完全分开。关于崇高的理论，只应成为对自然界的合目的性的审美评判的一个附录。因为通过它不会表象出自然界里任何特殊的形式，而只从自然的表象发展着想象力的一个合目的性的运用而已。

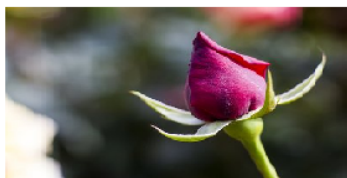
摘自 第三章中 §3.1

从“美”的判断力向“崇高”的判断能力的迁移



- 在区分崇高感的对象之审美评判的诸契机的场合，分析工作能按照那同样的原则进行，像在分解鉴赏判断那里所已经进行的一样。因为，对于崇高和对于美的愉快，都表象就量来说是普遍有效的，就质来说是无利害感的，就感性来说是主观合目的性的，就情况来说须表象为必然的。
- 在这一点上，方法和前一章的方法相比，差别很少。人们只计算到下列一层，那就是：在前一章，审美判断是涉及对象的形式，所以从研究“质”开始；在这里，我们所称谓崇高的，却能够是无形式的，所以从研究“量”开始，作为对于崇高之审美判断的第一个契机，理由可以从上一节看出来。
- 但是，对崇高的分析，需要一种在美的分析那里可无须做的区分，即区分为数学的和力学的崇高。因为对美的鉴赏，以心意的静观为前提，并须维持着它。
- 而崇高感觉批判对象时，却在它自身结合着心意的运动，而这种运动应判定作为主观合目的性的（因崇高使人愉快）。这运动将经由想象力或是连系于认识能力，或是连系于意欲能力，在两种关系里，那当前表象的合目的性却仅就这种能力的关系而加以判断（没有目的和利害感）。因为依着第一种将把数学的情调，依着第二种时将把力学的情调赋予对象，于是这对象将在所述的两种样式中作为崇高被表象着。

摘自 第三章中 §3.2
关于崇高感研究的区分



- 我们所称呼为崇高的，就是全然伟大的东西。大和一个伟大的东西，是两个完全不同的概念。与此相等，我们单纯地说，某物是大的，和我们说，它是全然（绝对地）伟大的，这完全是两回事。后者是说，它是无法较量的伟大的东西。
- 现在这里可注意的是：尽管我们对于对象没有利害感，这就是说对象的存在我们是不关心的，但单是这对象的大，纵然它被视作无形，能够引起愉快，而这个又是能普遍传达的，这就是包含在我们认识能力的运用中主观合目的性的意识；但这愉快不是在对象那里（因它可以是无形式的）的一种愉快，而是在于想象力自身的扩大。在美那里，反省的判断力见到自己对于认识一般是合目的地协调着的。
- 上面的说明，也可以这样表达：崇高是一切和它较量的东西，都是比它小的。人们在这里容易看到：在自然里不能有任何物，不管我们评它是多么大，在另一感性中观察它，不会降低到无穷小，而反过来，也不能有任何物那么小，在用更小的尺度比较时，在我们的想象力中不扩大成为一个世界伟物。望远镜对于前者，显微镜对于后者，给我们丰富的资料。所以，凡能成为感官对象的，在这个观点上，没有能够称为崇高的。
- 于是，我们可以在上述崇高的诸解说公式以外，增加下列的公式，崇高是：仅仅由于能够思维它，证实了一个超越任何感官尺度的心意能力。

摘自 第三章中 §3.3
崇高的语义



- 通过数概念的评量（或是它的代数符号的）是数学的，而在单纯直观里（依据眼睛的估量）的却是审美的。我们固然能够通过数字（通过进向无限的诸系列以接近着）对于多么宏大获得确定的概念，在这里数的单位即是尺度。在这范围内一切逻辑的对大的评量是数学的。
- 直观地把一个量吸收到构象力里来，使它能够用作尺度或用数来估量的单位，必须具有这个机能的两个行动，即把握（Opprehensio）和总括（Comprehensio aesthetica）。把握是没有困难的：因为它能无止境地进行着，但把握愈向前时，总括却愈来愈困难，而不久就将达到它的最高点，即是审美地估量大的最饱和的尺度。
- 所以，就像那审美的判断力在评定“美”时，把想象力在它自由的活动中联系着悟性，以便和它（悟性）的一般概念（不规定着这些概念）相合致，它（审美的判断力）使这同一机能在评定一对象作为崇高时联系着理性，以便主观地和它（理性）的观念（不规定着何观念）相合致，这就是说产生出一种内心的情调，这情调符合着那一种情调并和它协调着，这就是一定的观念（实践的观念）对情绪发生影响时所产生出来的情调。
- 在审美地评赏这样一个不能测量的全体时，这“崇高”不再是存于数量的大，而是存于我们愈向前进时就永远愈碰到更大的单位。宇宙构造的系统区分提供了这一点，这使自然界的一切大物，永远又显得渺小，实际上是表象我们的想象力在它的全部的无止境中，并且和它一起这大自然面对着理性的观念群时，显得消失于无形，当他要想创造一个配得上这观念群的表达的时候。

摘自 第三章中 §3.4

达到崇高观念所必要的对自然事物的大的评量



- 所以，那对于自然界里的崇高的感觉，就是对于自己本身的使命的崇敬，而经由某一暗换赋予了一自然界的对象（把这对于主体里的人类观念的崇敬变换为对于客体），这样就像把我们的认识机能里的理性使命对于感性里最大机能的优越性形象化地表达出来了。
- 当我们的内心感觉着一切感性的尺度对于理性中的大的估量不合致时，这个内心里的（不合致的）感觉却正和理性的规律相应合，并且是一种不愉快，这不愉快是我们的超感性的使命的情感在我们内心里激起的。但是，按照这超感性的使命，发现感性世界的每个尺度不适宜理性里的观念，这却正是合目的，因此也就是愉快的。
- 崇高情绪的质是：一种不愉快感，基于对一对象的审美评定机能，这不愉快感在这里面，却同时是作为合目的性的被表象着。这是由此而可能的，即那自己的“无能”发现着同一主体意识到它自身的无限制的机能，而我们心情只能通过前来审美地评判后者（通过无能之感发现着自身的无限能力）。
- 但是，这个不愉快感毕竟将作为合目的性而被表象着，这就是基于想象力必须扩张以适应我们理性机能里的无限，即绝对适应那绝对全体的概念，也就是想象力机能的不合目的性对于理性诸观念和它们的呼唤终于仍然是表象为合目的性的。正由于这样，审美判断自身对于理性作为诸概念的源泉，这就是说，一个这样的知性的总括，对于它一切审美的事物都是渺小的了，将成为主观合目的性的。于是，对象将作为崇高而用愉快来欣赏，这愉快却是由不愉快的媒介才可能的。

摘自 第三章中 §3.5
评赏崇高中愉快的性质



- 关于自然作为一种势力，乃是一种对于诸种大的障碍优越的机能。它叫做一种威力，假如它对于那自身具有力量的抵抗也是优越的。自然，在审美的评赏里看作力，而对我们不具有威力，这就是力学的崇高。
- 但是，人们能够把一对象看作可怕的，却不对它怕。这就是即使我们对它这样地判断着，我们仅仅是对自己设想这个场合，我们愿意对它实行抵抗，而一切的抵抗都将是无效的。道德君子敬畏着上帝，而不对它害怕，因为反抗上帝和他的训条的想念，这是他不必忧虑会有事情。但是，每个这样的场合他却承认是可怕的，这就是他设想这场合在自身并不是不可能有的。
- 在宗教里面，一般地似乎拜倒，垂头祈祷，带着悔恨和恐怖的面貌表情，是在上帝面前唯一合适的姿态，因此，大多数的民族采取了它并至今保持着它。但是，这种心意情调却远远不会和一个宗教的崇高的观念和它的对象自身必然地结合着。
- 所以，崇高不存在于自然界的任何物内，而是在我们的心里，当我们能够自觉到我们超越着内心的自然和外面的自然—当它影响着我们时。一切在我们内心里引起这类情感的（激动起我们的自然力量的威力属于这一类），因此唤做崇高（尽管不是在原本的意义里）。

摘自 第三章中 §3.6
作为势力的自然



- 美丽的自然有无数的事物，我们要求每个人统一我们对于它们的判断，并且期待着这种一致性而不常致于失错。但是，关于自然里崇高的判断，我们却不能期望那样容易获得一致。因为在这里，好像要求着的不仅是审美判断力，并且也是认识能力的大大的修养，这是基础，以便人们能够对于自然对象的这优越性下一个判断。
- 事实上，如果没有道德诸观念的演进发展，那么，我们受过文化陶冶的人所称为崇高的对象，对于粗陋的人只现得可怖。他将在大自然在破坏中显示暴力的地方，在它的巨大规模的威力面前，他自己的力量消失于虚无时，他看到的将只是艰难、危险、困乏，包围着深陷在里面的人们。
- 但是，对于大自然的崇高性的判断，虽然需要文化修养（且超过对美的判断），却并不因此首先是由文化产生出来的合习俗性地导进社会的，而是它在人类的天性里有它的基础的。那就是对于（实践的）诸观念（即道德的诸观念）的情感是存在天赋里的。具有健康理性的人同时推断，每人都禀具着，并且能对他要求着。
- 由于这样，我们对于这项审美的判断（即崇高判断）也赋予必然性。在审美判断的这个“情状”里，即在它要求者必然性的情状里，对于判断力的批判存在者一个主要的契机。因为它正在这些审美判断上使用一个先验原理显示出来，而把它们从经验心理学里提升起来，在经验心理原是它们将埋葬于愉快于痛苦的诸情绪的下面（只是带着一个无所说明的形容词：精微的情感而已），以便由于它们的媒介把判断力防止进以先验原理为基础的一类里去，而作为这一类又把它拖进先验哲学里去。

摘自 第三章中 §3.7

就情状来看对自然界的崇高的判断



- 在和愉快感情的关系中，一个对象或是属于快适，或是属于美，或是崇高或善（绝对的）。快适作为欲求的动机，一般是属于同一种类的，不管它是从哪里来的和这个表象（客观地看，是感官的或感觉的表象）是怎样相异的种别。因此，在评判它对于心情的影响时，只顾及那些刺激的量（同时的和相继的）并且有几分只顾及快适感觉的大小。而这个却只能让自己作为量来了解。它也没有教养作用，只是属于单纯的享乐而已。
- 与单纯消极的表现相反，道德性的纯洁的高扬心灵的表现，不带来何等狂妄幻想的危险。这狂妄幻想是一种迷妄，想超越感性的一切界限去看，这就是依照诸原则去做梦（用理性来妄诞放肆）。
- 这种不是命运所加于别人的不幸的悲哀（在这场合同情是原因），而是对于人们相互制造不幸（在这场合悲哀是根基于在原则意义里的反感），这悲哀是崇高的，因为它是根基于诸观念的，而前者（即基于同情对于别人不幸而悲哀），却只能看作美的。
- 审美判断之经验的解释，常常可以作为开始，把材料收集起来供给一个较高级的考察。这能力的先验的探讨仍然是可能的，并且本质地属于鉴赏的批判。

摘自 第三章中 §3.8
关于审美反省判断力的解说的总注

第四章 纯粹审美判断的演绎

- §4.1 对于自然界里诸对象的审美判断的演绎不应指向着我们在它里面所称为崇高的东西，而应该只是指向着美的
- §4.2 关于鉴赏判断的演绎的方法
- §4.3 鉴赏判断的第一特性
- §4.4 鉴赏判断的第二特性
- §4.5 鉴赏的一个客观原理是不可能的
- §4.6 鉴赏原理是判断力一般的主观的原理
- §4.7 关于鉴赏诸判断的一个演绎的任务
- §4.8 在一个对于一对象的鉴赏判断里究竟是主张了什么
- §4.9 鉴赏诸判断的演绎
- §4.10 注解
- §4.11 关于感觉的可传达性
- §4.12 论鉴赏作为一种共通感
- §4.13 对于美的经验性的兴趣
- §4.14 对于美的智性的兴趣
- §4.15 关于艺术一般
- §4.16 关于美的艺术
- §4.17 美的艺术，在它同时好像是自然时，它是一种艺术
- §4.18 美的艺术是天才的艺术



- 一个审美判断，对于每个主体关于普遍有效性的要求作为一个基于任何一先验原理上面的判断，需要一个演绎（这就是审定它的要求的权利），这个演绎必须加入对于它的解说里面去，如果这是涉及对于一个客体的形式方面的愉快和不快。
- 人们对于自然界里的美，也可以提出一个问题，问问它的诸形式的合目的性的根源是什么？例如，人们怎样解释大自然为什么这样豪奢地处处散步着美，甚至于在大海洋的底层，人眼很少达到的地方，等等。（美只是对于人的眼睛是合目的性呀！）
- 就是那自然界里的崇高美，当对它下一个审美判断时，这判断是不和作为客观合目的性的完美性混合着的，在这场合里，它将会成为一个目的论的判断了。这自然界里的崇高美可能看作没有形式，不成形体，却仍然被看作一个纯洁的愉快的对象，而且表示着那对我们给予的表象具有主观合目的性。
- 自然界里的崇高美，只是非本质地这样被称呼着，实际上只能把它归属于思想样式，或更妥当些，把它归于人类天性里的思想样式的根基里去。自觉到这一点，那么对于一个无形式的合不合目的性的对象的把握，仅仅是提供了动机，使这个对象只是在这个方式里用作主观合目的性的，不是作为一个在自身是如此的对象，而只是依照它的形式来判定的。因此，我们对自然界崇高美的解说，同时也就是对它的演绎了。

摘自 第四章中 §4.1

对于自然界里诸对象的审美判断的演绎不应指向着我们在它里面所称为崇高的东西，而应该只是指向着美的



- 一种判断，当它提出必然性的要求时，这时演绎的任务就出现了，这就是证明它这要求的合法性来。如果它要求的是主观普遍性，这就是要求每个人的同意，那么，同样这场合也出现。但后者却不是认识判断，而只是对于一个被给予的对象的愉快或不快感，也就是要求着一种一般地对于每个人有效的主观合目的性。
- 一个单个判断的普遍有效性，它只是表达出一个对象的形式的经验的表象之主观合目的性。把它对判断力一般来证明，解说这是可能的，即某一事物它单在评判里（没有感官感觉或概念）即能够令人愉快，并且，就好像一般认识判断一个对象时具有普遍的法则一样，个人的愉快对于其他各个人也能够宣称作为法则。
- 一个这样的判断，像鉴赏判断确定是这样的，是具有双重的，并且是逻辑特性，即先验的普遍有效性，却不是按照第一，诸概念的逻辑的普遍性，而是一个当判断的普遍性；第二，这里是一个必然性（这是任何时候必须是基于先验的理由的），但它却不是系于任何一先验论证的根据，通过这些根据的表象，来逼迫出这鉴赏判断所推断于每个人的赞同。
- 解释这鉴赏判断，把它自己和一切认识判断去分出来的诸逻辑特异性，将能够达到这奇特机能的演绎，如果在此地从它的一切内容（即愉快的感觉）开始，而只是把那审美上的形式和逻辑所规定的客观诸判断的形式相比较。所以，对于鉴赏的这些特异的诸性质，我们要通过一些例证来说明。

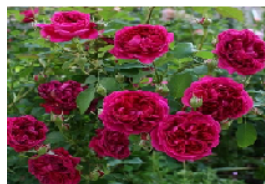
摘自 第四章中 §4.2

关于鉴赏判断的演绎的方法



- 鉴赏判断规定的对象，在关涉到（作为美的）愉快中要求着每一个人的同意，好像那是客观地一样。说这花是美的，就把它自身对每个人提出愉快的要求重复说一遍。对于它的香味的舒适，它却完全不提出这类要求。对这个人适意的香味，另一个人感到头晕。从这里人们只能推想，美应该看作花自身的一个特性，不是依照不同的头脑和那么多的感官，而是后者必须向它看，如何要想评定它的话。但事实仍不是这样。因为鉴赏判断正是建立在那里面，即它只是按照那一性质称呼一事物是美的，在这性质里这事物是依照我们吸取它的方式来呈现自己的。
- 但是，人们应当想，一个先验的判断，表象包含一个来自对象的概念，这概念包含着关于对它认识的原理。而鉴赏判断却绝不基于概念，并且处处不是认识工作而仅是一个审美的判断。
- 如果这样，人们也将同样可以说：古代的数学家，他们是直到现在我们所认为拥有最高严密性的综合方法的、优美的不可或缺的模式，他们也是证明了我们有一种模仿的理性，而这理性没有能力从自己内部用极大的直觉力通过概念的构成产生出严格的证明来。
- 但是，在一切机能和才能之中，正是鉴赏最需要范例，即那些在文化的进展中获得赞扬最久的，免得不就又成为粗糙的落回到那些初试验时的粗野状态。因为鉴赏的能力，是不能由概念和训示来规定的。

摘自 第四章中 §4.3
鉴赏判断的第一特性



- 鉴赏判断，是完全不能通过论证根据来规定的，好像它只是主观的东西那样。使别人愉快的，却是永远不能就拿来作为一个审美判断的论据的。对我们不利的别人的判断，固然有理由使我们引起自己的疑虑，却永远不能就说出来我们的不正确。所以，并不存在一个经验性的论证根据，能强制着别人的鉴赏判断。
- 更不能有一个依据着规定的法则的先验的证明，来规定关于美的判断。我宁愿不让我的判断由先验的论证根据来规定，因为这里应是鉴赏判断，而不是悟性的或理性的判断。
- 这似乎正是人们为什么把这审美评判的能力，恰恰命名我鉴赏的主要原因之一吧。因为人们可以在我面前数说一盘菜的成分，指出每一成分对我是适口的，而且又有理由称赞这食品卫生，但我将不听信这些，而是用舌和上颚去亲自尝尝，然后依据这个来下我自己的判断（不是依据一切的原理）。事实上，鉴赏判断永远总是对于一个对象来下的单独判断。
- 悟性，把这一对象，在它的赏心悦目这一点上，和别人的判断相比较，可以下一个普遍的判断，例如：一切郁金香都是美的，但这样一来，它却不是鉴赏判断，而是一个逻辑判断了。这个逻辑判断把一个对象对于鉴赏的关系当成了某一事物的宾词了。而那个判断，我由于它见到一个单个的郁金香是美的，也就是说，我见到我对于它的鉴赏是普遍有效的，这里才是鉴赏判断。

摘自 第四章中 §4.4
鉴赏判断的第二特性



- 人们所了解鉴赏的原理，是这样一个原理，在它的条件下，人们能够把一对象的概念包摄进去，然后导出一个推论，说它是美的。但这却是不可能的。因为我必须直接在对象的表象上感觉到愉快，这是没有任何的论证能够对我游说的。
- 至于批评家，为了修正和扩大我们的诸鉴赏判断，使之仍然能够和应该作的推理。这就不是这一普遍可用的公式里陈述出这类审美判断的规定根据，这是不可能的，而是要对于认识能力和它在这种判断力的任务进行探讨，把相互的主观合目的性，如前面所指出的一它的形式在一给予的表象里，是这表象的对象的美，在一些举例中加以分解。
- 鉴赏的批判（分析）自身只是主观地涉及那表象，在一给予了的表象里，把悟性和想象力的相互关系（没有对先行的感觉或概念的关系），即把它们的合致或不合致纳入法则，并且就它们的诸条件来加以规定。它是艺术，如果它把这个（法则）只在例证里指出来；它是科学，如果它把一个这样的评定，从这作为一般认识机能的天性里引申出来。我们在这里处处所从事的，只是后者，作为先验的批判。
- 这先验的批判，应当把鉴赏的原理，作为判断力的一个先验原理来展开和证实。批判作为技术仅是寻找生理学（此地心理学的），亦即经验的法则，鉴赏实际上按照这些法则来进行（而不去思考它们的可能性），运用到对于它的对象的评判上去，评定这美术的诸产品；而前者（指先验的批判）却是从事于评判它们的机能自身。

摘自 第四章中 §4.5

鉴赏的一个客观原理是不可能的



- 鉴赏判断，在下列一点上和逻辑区分着：逻辑判断，把一个表象包摄到对象的概念之下，鉴赏判断却绝不这样，因为，如果是这样，那个必然性的普遍的赞同，将能由于论证来强迫执行了。但构成一个判断里的内容是诸概念（即隶属于热水对象的），而鉴赏判断是不能由诸概念来规定的，所以它只是筑基于一个判断一般的主观的形式条件。
- 由于想象在这里没有概念而型式化着，因而在这里建立着它的自由；于是鉴赏判断必须基于一个感觉，在这感觉里，想象力在它的自由里和悟性在它的规律性里相互激荡着。
- 这就是基于一种情绪，这情绪使那对象按照表象的合目的性，由于这表象一个对象被给予着，对于诸认识机能在它们的自由活动里所给予的鼓动来评定。鉴赏判断作为主观的判断，含一种包摄原则，但却不是在诸直观摄于概念之下，而是诸直观的机能或（想象力）表述摄于概念的机能（悟性）之下，并且对于前者（直观的机能）是在它的自由里，对于后者（概念的机能）是在它的规律性里相协调的范围内。
- 现在，为了通过一个鉴赏判断的演绎来找出这合法根据，只有把这类判断的形式的诸特征用来做我们的导引线索，只在它们身上考察其逻辑形式。

摘自 第四章中 §4.6

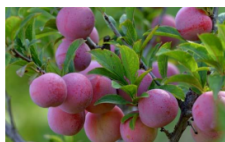
鉴赏原理是判断力一般的主观的原理



- 和一个对象的知觉在一起的，对于一个客体一般的概念，从这概念的那个知觉包含着诸经验的宾词，能够直接结合成为一个认识判断，并且由此产生出一个经验判断。但是，直观里的多样性的综合统一的诸先验概念，以便把它（即按经验判断）作为一客体的规定来思索的，却是那经验判断的基础。对于先验的综合的认识判断是任何可能的这个问题，是关涉着纯粹悟性和它的理论判断的先验诸原理的。
- 但是和一个知觉直接在一起的，也可以是和一快乐（或不快）的情绪及满意结合着的，这满意是伴随着客体的表象而对它当作宾词来服务的。这里就跳出一个审美判断而不是认识判断了。
- 一个这样的判断是如何可能的呢？这判断仅仅是出于自身的对于对象的快乐的感觉，不受这对象的概念的羁绊，来对这快乐下评判，作为在每一个主体里的这同一客体的表象，先验地，就是不需要等待这个别主体的同意。
- 至于诸鉴赏判断是综合的，这是容易看出来的，因为它们走出了这客体的概念，甚至于它的直观的范围了，且某一绝不再是知识，即快乐（或不快）的情绪对它作为宾词加了进来。但是，至于它们，虽然宾词（那和表象结合着的情绪）是经验的，它们仍然是先验的判断，（在涉及对每个人要求着同意这方面）或须被这样来看待，这已经包含在它们要求的词语里了。因此，这判断力批判的任务，是在先验哲学的普遍问题之内的，即：先验综合判断是怎样可能的呢？

摘自 第四章中 §4.7

关于鉴赏诸判断的一个演绎的任务



- 至于来自一对象的表象是直接和一种愉快结合着，这只能内心里被知觉，而且如果人们除此之外不再欲指出什么来的话，那么这就只是一经验判断。因为我不能先验地把一规定的情绪（愉快或不快感）和任何一表象结合着，除非在那一场合，即一个规定着意志的原则先验地在理性里作为基础存在着。又因这里的愉快（在道德的情绪里）是从这场合引申出的结果，它就绝不能同那鉴赏里愉快相比较，因这种愉快（道德的愉快）要求着一个来自规律的规定的概念。
- 与此相反，前者（指出审美的愉快）却应该是和那先于一切概念的评判相结合着的。因此，一切鉴赏判断也是单个的判断，因为它们把愉快的宾词不和一概念而是和一给予了的单个的经验的表象结合着。
- 所以，在一个鉴赏判断里所表象的，不是愉快，而是这愉快的普遍有效性，这愉快的普遍有效性，是被知觉为和那心意里一个对象的单纯评判相结合着的，它先验地作为对于判断力的普遍例则，对每个人有效。
- 我用愉快来知觉和评判一个对象，这是一经验的判断。但是，我如果发现它美，这却是一先验的判断，我可以推想那个愉快对于每个人是必然的。

摘自 第四章中 §4.8

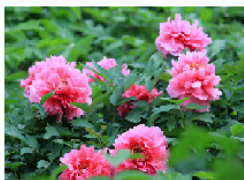
在一个对于一对象的鉴赏判断里究竟是主张了什么



- 如果我们承认，在一纯粹的鉴赏判断里，对于对象的愉快是和单纯地对于它的形式的评判结合着的；那么，这就不是别的，这就只是它（指那形式）对于判断力的主观合目的性。我的心里感觉它（这主观合目的性）和对象的表象结合着。
- 但是，判断力在评判中的形式的诸例则，没有任何质料（物官能的感觉，也无概念），仅是能指向着判断力一般（这判断力一般既不局限于特殊的感官种类，也不局限于一个特殊的悟性概念）的运用中的主观的诸条件，因此指向着那主观的东西，这个主观的东西，人们能在一切人里面设定着，（作为对于可能的认识一般所需要的），因此一个表象和这种判断力的诸条件的协合一致，必须能够假定是对每个人先验地有效的。
- 这就是我们应能有理由推断，每个人会具有那在评判一感性对象时，表象对于认识诸机能关系的主观合目的性或愉快。

摘自 第四章中 §4.9

鉴赏诸判断的演绎



- 这个演绎之所以这样容易，是因为它无须论证一个概念的客观的实在性；因为美不是客体的一个概念，而鉴赏判断不是知识判断。它只主张着：我们在任何人的场合里面普遍地肯定以那判断力的主观诸条件为前提是正当的，这些主观诸条件是我们在自己里面见到的。关键只在于我们是把那给予了的客体包摄在这条件之下了。
- 虽然后面这一层是不可避免的，不是属于逻辑的判断力的诸困难。（因为在这场合人们的逻辑判断力是包摄在概念之下的，在审美里面是纳在一单纯可感觉的关系，即纳在客体的被表象的形式上想象力和悟性相互协调的关系，之下的，在这里那包摄是容易做的）但是，由于这个，那判断力提出普遍统一的要求的合法性却不被剥夺，这个要求所指的，即是那基于主观的原理的正确性，判定为对于每个人有效。
- 因为关于包摄到那原理之下的正确性所涉及的困难和疑惑，却不使人对那审美判断的有效性要求的合法，即原理自身，发生疑惑。就像逻辑判断力错误地把后者（这里是客观的）包摄到原理之下时（虽然不常有，也不容易有）不使人对这原理自身发生疑惑一样。
- 假如这问题是：把自然界作为鉴赏的诸对象的总括概念，先验地来假定，这是怎么可能的呢？这个课题就涉及目的论，因这就必须把它看做自然的目的，这目的本质地属于自然的概念，自然的目的就是对我们的判断力展开合目的性的诸形式。但是这个假定的正确性还是很可疑的，虽然自然众美的现实性正公开在我们的经验的面前。

摘自 第四章中 §4.10

注解



- 如果感觉作为觉知的是在的东西联系到认识，那么它就唤做官能的感觉；它的质性里特殊的東西，只让我们表象为一般地在同一样式里有传达可能性，如果我假定每个人具有和我们同样的官能的话。但是，我们对一官能的感觉，却绝不能假定这个作为前提。对于一个缺乏嗅觉的人，这类感觉就无法传达。
- 即使他不缺乏嗅觉，我也不能断定他从一朵花获得的感觉正是和我一样的。对同一物件感到的舒适或不舒适更须设想，是有差异的。绝不能要求每个人对于同一对象承认有同一的快乐。人们可以称唤这种快乐为享受性的快乐，因为这种快乐是通过感官的道路走进心里的，我们在这里是被动的。
- 与此相反，对于行为的道德性质方面的满意，却不是享受性的愉快，而是基于自我的活动和这活动对于它的任务的理念的符合。这种唤做道德的情绪，却是要求着概念，并且不表现为自由的，而是合于规律的合目的性。所以，也只能通过理性和通过颇为规定了了的实践的理性概念来传达，假如那愉快满意是同样的话。
- 这种处置手段，是判断力在最通常的经验里也必须执行的；只是它在这场合之所以被迫要执行，是为了一个经验的概念，而在前面（即在审美的评判里）单是为了觉知那个表象对于双方认识机能在它们的自由中谐和的（主观的合目的性的）工作里的相应性。这就是用快乐去感受那表象的状态。这种愉快，须在每个人那里必然地筑基于同样的诸条件，因为它们是一个认识可能性的主观诸条件，而这种认识机能在鉴赏里所要求的比例，对于普遍的和健康的悟性，也是需要的。

摘自 第四章中 §4.11
关于感觉的可传达性



- 人们常常对于判断力，当人们不但是注意到它的反思，毋宁注意到它的结果时，赋予它一个感觉的称号，人们会说到对真理的感觉，对礼貌的、正义的感觉等等，尽管人们知道，至少应该知道，这里并不是一种感觉（在这感觉里诸概念能够有着它们的席位）更不是它有微末的能力达到说出普遍法则的程度；而是，假如我们永远不能超越这些感觉而达到高一级认识机能，就永远不会有关于真理、礼貌、美或正义这一类的表象，走进我们的思想里来。
- 但是，在共通感觉这一名词之下，人们必须理解，为一个共同的感觉的理念，这就是一种评判机能的理念，这评判机能在它的反思里顾及每个别人在思想里先验地的表象样式，以便把他的判断似乎紧密地靠拢着全人类理性，并且由此逃避那个幻觉，从主观的和人的诸条件（这些条件能够方便地被认为是客观的），对判断产生有害的影响。
- 普遍人类悟性下面的格律，固然不是隶属这里作为鉴赏批判的部分，但仍然能够用来说明它的诸原则。这就是：（一）自己思想；（二）站到每个别人的地位上思想；（三）时时和自己协合一致。第一个格律即是没有成见，第二是见地扩大，第三个是首尾一贯的思考样式。第一个是永不消极的理性的格律的倾向，即对于他律的倾向，是唤做成见；一切成见中最大的成见就是：自己认为自然不受诸法则的制约，这些诸法则是悟性通过它自身本质的规律安放在自然的根基里去，这就是迷信。
- 所以，鉴赏就是那机能，对于那和一个给予了的表象（没有概念的媒介）相结合着的情感的可传达性，从事先验地的评判。如果人们假定，他的情感自身的单纯的普遍传达性，表象已经在它自身对于我们皆带着一种兴趣（但人们没有权利从一个单纯的反思着的判断力的性质里引申出这个结论来）；那么，人们须能对自己说明：把那鉴赏判断里的情感期待于每个人恰恰像是作为义务，这是从何处来的呢？

摘自 第四章中 §4.12
论鉴赏作为一种共通感



- 把某物评为美的鉴赏判断，必须不以（利益）兴趣为规定根据，这是在前面充分说明过的。但是，从这里不得不得出结论，既然它是作为纯粹的鉴赏判断而给予的，就不能有兴趣和它结合着。但这种结合却永远只能是间接的，这就是说，鉴赏必须最先把对象和某一别的结合在一起被表象着，以便那单纯对于对象的反射的愉快，又能够和一个对于它的存在感到的愉快连接起来。
- 在经验里，美只在社会里产生着兴趣；并且假如人们承认人们的社会倾向是天然的，而对此的适应能力和执着，这就是社交性，是人作为社会的生物规定为必需的，也就是说如果这是属于人性里的特性的话，就要容许人们把鉴赏里也看作是一种评定机能，通过它，人们甚至于能够把它的情感传达给别人，因而作为手段促进对每个人的天然倾向性里所要求的東西。
- 在时间的进展里也有美的形式（在独木舟上，衣服上及其他物体上面），这些东西并不在自身携带着快乐，即享受着快乐，却在社会里重要并和大的利益兴趣结合着：直到最后达到最高点的文明，从这里面几乎制造出文雅倾向性的主要作品来，而诸感觉也只是在它们能被普遍传达的范围呢被惹味有价值。就在那场合，如果每个人对于某一件东西的愉快，尽管只是微不足道的，又在自身没有可注意的利益兴趣，而关于这愉快的普遍传达性的观念，却会把它的价值几乎无限地扩大着。
- 这种由于对社会的倾向，间接地系于“美”上去的兴趣，因而是经验性的对于美的兴趣，在此对我们却没有任何重要性。我们的任务，只是去考察，什么是和先验的鉴赏判断关系着的，哪怕是间接的。因为，假如在这个形式里发现一个和它结合着的兴趣，鉴赏将发现我们的评判机能的一个从官能享受到道德情绪的过渡。

摘自 第四章中 §4.13
对于美的经验性的兴趣



- 那一些人，它们喜欢吧人们由里面的自然禀赋所推动的一切事业，都指向人类最后的目的，即自然的善，而把那时对于美一般具有兴趣，也看作是一个好的道德的性情的标志，这这是在小心肠的意图里表现出来的见解。但是，它们都被别人有根据地反驳掉了。
- 但是，理性对于诸观念（理性在道德情感里对于这些观念具有直接的兴趣）也具有客观的现实性，是有兴趣的，这就是自然界至少要标示或给予一暗示，它在自身里有着一个理由，承认它的诸成品，对于我们的拜托了一切利益感的愉快，有着一种合规律的协合一致；这样，理性就必须对于大自然的每一个有着类似这样的协调的表示感到兴趣；因此，在人的心意思索自然的美时，就不能不发现自己在这一同时对于自然是感到兴趣的。
- 美丽自然的魅力，常常是和美的形式融合在一起被我们接触到的，它们或是属于光（在赋色里面），或是属于声（在音调里面）的诸变相。因为这些是唯一的诸感觉，它们不仅仅是有着感性的情感，而且也允许我对于感官的这些变相的形式进行反思，因而它们好像是一种把大自然引向我们的语言，使大自然里含有一较高的意义。所以百合花的白色，引导我们的心意达到纯洁的观念，并且按照从红到紫的七色秩序，达到：（1）崇高；（2）勇敢；（3）公明正直；（4）友爱；（5）谦逊；（6）不屈；（7）柔和等观念。
- 所以，那必须是自然或被我们认为是真的自然，这才使我们能够对于没作为一种美感到一直接的兴趣，更进一层说，我们将可以推断，别人也应在上面感到兴趣；实际上，正是这样，我们会把那些人的思想形式看作粗俗的或不高尚的，假如它们对于大自然没有感觉（那对于观照兴趣的容受性），而只是在膳食杯盘之间紧抓官能的享乐。

摘自 第四章中 §4.14
对于美的智性的兴趣



- (1) 艺术被区别于自然，像动作被区别于行为或作用一般一样，而成品，或前者（艺术）所产生的结果，作为作品被区别于后者的结果，即效果。正当地说来，人们只能把通过自由而产生的成品，这就是通过一意图，把他的诸行为筑基于理性之上，唤做艺术。作为艺术，只能意味着是一创造者的作品。
- (2) 艺术作为人们的技巧，也和科学区分着（技能区别于知识），作为实践的和理论的机能，作为技术和理论（像几何学中的测量术一样）区别开来。因此，在下列的场合不叫做艺术，即：人们能够做，只要人们知晓什么是应该做的，因此只充分地知晓这欲求的结果。只是那人们尽管是已经全部地知晓了，却还未具备技巧立刻来从事，在这范围内才隶属艺术。最好的鞋子应该是怎么做的，某一艺术家即使描写得很仔细，但他却肯定做不出来。
- (3) 艺术也和手工艺区别着。前者唤做自由的，后者也唤做雇佣的艺术。前者，人们看作好像只是游戏，这就是一种工作，它是对自身愉快的，能够合目的地成功。后者作为劳动，即作为对于自己是困苦而不愉快的，这是由于它的结果（例如工资）吸引着，因而是被逼迫负担的。
- 至于在一切自由艺术里仍然需要着某些强制性的东西，如人们所说的机械性的东西，如果没有这个那在艺术里必须自由的，唯一使作品有生气的精神，就会完全没有躯体而全部化为虚空，这是应该提醒人们的（如诗学的形式韵律）。现在有一些教育家认为，促进自由艺术最好的途径，就是把它从一切强制解放出来，并且把它从劳动转化为单纯的游戏。

摘自 第四章中 §4.15

关于艺术一般



- 没有关于美的科学，只有关于美的评判；也没有美的科学，只有美的艺术。因为关于美的科学，在它里面就必须科学地，这就是通过证明来指出，某一物是否可以被认为美。那么，对于美的判断将不是鉴赏判断，如果它隶属于科学的话。
- 假如艺术，适合着一可能对象的认识，单纯为了把它来实现，进行着为这个目的所必要的动作，那它就是机械的艺术。假如它拿快感做它的直接的企图，它就唤做审美的艺术。这审美的艺术又可以是快适的艺术，或是美的艺术。它是前者，假如它的目的是快乐，伴随着诸表象作为单纯的感觉，它是后者，假如这快乐八岁着诸表象作为认识的样式。
- 快适的诸艺术，是单纯以享乐为它的目的的。例如，人们在宴席间享受到的一切刺激，有趣地说着故事，诱使坐客们活泼自由地高谈阔论，用诙谐和欢笑造成快乐气氛。在这场合，正如人们所说的，随便说些醉话，不负任何责任，不停留在一固定题目的思考和倡和里，只为了当前的欢娱消遣。
- 与此相反，美的艺术是一种意境，它只对自身具有合目的性，并且，虽然没有目的，仍然促进着心灵诸力的陶冶，以达到社会性的传达作用。一般愉快的普遍传达性，是在它的概念里已经包含着这事实：即它不是单纯的官能感觉的快乐，而必须是反省里的；所以，审美的艺术，是这样一种艺术，它是拿反思着的判断力，而不是拿官能感觉作为准则的。

摘自 第四章中 §4.16

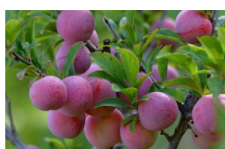
关于美的艺术



- 在一个美的艺术的成品上，人们必须意识到它是艺术而不是自然。但它在形式上的合目的性，仍然必须显得它是不受一切人为造作的强制束缚，因而它好像只是一自然的产物。艺术鉴赏里这个可以普遍传达出的快感，就是建基于我认识诸机能的自由活动中的自由的情绪，而不是建基于观念。
- 自然显得美，如果同时像似艺术；而艺术只能被称为美的，如果我们意识到它是艺术，而它又对我们表现为自然。
- 于是，我们能够一般地说：不管是自然美或艺术美，美的事物就是那在单纯的评判中（不是在官能感觉里，也未曾通过概念）而令人满意的。但艺术却是事实有一确定的企图来创造出某物。假如这单单是感觉（某些只是主观的东西），企图和快乐相皆着，那么这一成品，在评定里只是通过官能的感觉而令人愉快。
- 所以，美的艺术作品里的合目的性，尽管它也是有意图的，却须像似无意图的，这就是说，美的艺术须被看作自然，尽管人们知道它是艺术。但艺术的作品像是自然，是由于下列情况：固然这一作品能够成功的条件，使我们在它身上，可以见到它完全符合着一切规则，却不见有一切死板固执的地方，即不露出一丁人工的痕迹来，使人看到这些规则曾经悬在作者的心眼前，束缚了他的心灵活力。

摘自 第四章中 §4.17

美的艺术，在它同时好像是自然时，它是一种艺术



- 天才就是那天赋的才能，它个艺术制定法规。既然天赋的才能作为艺术家天生的创造机能，它本身是属于自然的，那么人们就可以这样说：天才是天生的心灵禀赋，通过它自然给艺术制定法规。
- 不管这个定义是怎样一回事，它或许只是肆意而谈的，或许符合着人们在天才这名词下所把握的概念，或许不是，人们仍然能够预先证明，按照这里所假定的字义，美的艺术必然地要作为天才的艺术来考察。
- 人们从这里看出来，天才（一）是一种天赋的才能，对于它产生出的东西不提供任何特定的法规，它不是一种能够按照任何法规来学习的才能；因而独创性必须是它的第一特性；（二）也可能有独创性的，但却无意义的东西，所以天才的诸作品，必须同时是典范，这就是说必须是能成为范例的。它自身不是模仿产生，而它对于别人却必须能成为评判或法则的准绳。（三）它是怎样创造出它的作品来的，它自身却不能描述出来或科学地加以说明，而是他（天才）作为自然赋予它以法规，因此，它是一个作品的创造者，这作品有赖于作者的天才，作者自己并不知晓诸观念是怎样在他心里成立的，也不受他自己的控制，以便可以由他随意或按照规划想出来，并且在规范形式里传达给别人，使他们创造出同样的作品来；（四）大自然通过天才替艺术而不替科学立法规，并且只是在艺术应成为美的艺术的范围内。

摘自 第四章中 §4.18
美的艺术是天才的艺术

第五章 审美判断力的辩证论

§5.1 判断力是否辩证的要求

§5.2 鉴赏的二律背反的提示

§5.3 鉴赏判断的二律背反之解决

§5.4 注释一

§5.5 注释二

§5.6 关于自然的和艺术的合目的性的唯心主义，作为审美判断力的普遍原理

§5.7 论美作为道德性的象征

§5.8 关于鉴赏的方法论



- 一个判断力，如果它应是辩证的话，就须先是论议的；这就是说，它的诸判断必须提出对于普遍性，并且是先验地权利的要求，因为在这类判断的对立中存在着辩证法。所以审美的感性的诸判断（关于舒适的及不舒适的）之间的不协合一致，是非辩证的。
- 就是每个人基于他自己的趣味所下的诸鉴赏判断之间的对立，也不构成鉴赏的辩证法，因为没有人想使他的判断成为普遍的法则。所以，不剩下任何涉及鉴赏的辩证的概念，除非是鉴赏批判的（不是鉴赏自身的）涉及它的诸原理的辩证法：因为在这场合，对于鉴赏诸判断的一般的可能性的根据，有相互对立的诸概念在自然的及不可避免样式里出现。
- 所以，鉴赏的先验的批判，只有在下列范围内包含着称为审美判断力辩证论的一部分：如果存在着这个机能的诸原理的一个“二律背反”，这二律背反使这机能的规律性，也就是它的内在的可能性成为可疑的。

摘自 第五章中 §5.1
判断力是否辩证的要求



- 鉴赏的第一种常套语是：每个人都有他自己的鉴赏（趣味），每个没有鉴赏的人，常拿这句话来抵抗别人谴责。这就等于说：这个判断的规定的根据，只是主观的（愉快或痛苦）；因而没有权利要求别人的必然的赞同。
- 第二种常套语是：关于鉴赏，是不能让人辩论的。这就等于说：一个鉴赏判断的规定根据，固然可能也是客观的，但它不能纳入一定的概念里面来，从而关于这判断自身不能通过论证来决定，尽管对于它很可以，并且有理由来争吵一下。因争吵和辩论固然在这一点里是一致的，这就是他们想通过相互间判断的对立来找到一致的意见，但又在下面这点上不同，即后者（辩论）希望按照一定的概念作为辩论根据，来达成意见的一致，从而假定客观的概念作为判断的根据。在此事被认为不可能的场合，辩论也就不可能了。
- 所以，关涉到鉴赏的原理显示下面的二律背反：
 - （一）正命题：鉴赏不植基于诸概念，因为否则即可容人对它辩论（通过论证来决定）。
 - （二）反命题：鉴赏判断植基于诸概念；因为否则，尽管它们中间有相违异点，也就不能有争吵（即要求别人对此判断必然同意）。

摘自 第五章中 §5.2

鉴赏的二律背反的提示



- 放置在每个鉴赏判断的根底上的诸原理的冲突（它们不是别的，只是在前面的分析里所表象的鉴赏判断的两种特性），没有可能来解决，除非人们指出：人们在这类判断里把对象所联系到的概念，在审美判断的两种原则里不是采取同一的意义；这种双重意义或评判的角度，对我们的先验的判断力来说是必然的；但是，那个假相，即这一种和那一种混合着，作为天然的幻觉，也是不可避免的。
- 鉴赏判断是必然联系到任何一概念上去的；否则它就绝不能提出对每个人必然有效的要求。但它又不应从一个概念来证明，因为一个概念或是能规定的，或是能通过那感性直观的宾词（这直观和它相应着）来规定的。第二种却是那超感性界的先验的理性概念（它构成一切那种直观的根底），它是不再能理论地规定的。
- 但是，鉴赏判断是面向感官的对象，而不是为悟性来规定这感官对象的一个概念；因为它不是认识判断，因此只是一私人的判断，作为联系到愉快的情感的直观的单人的表象。并且在这限度内按照它的有效性来说，将只能局限于下判断的主体之内。对象对于我是一愉快的对象，对于别人可能是另样的（每个人有他的鉴赏）。
- 二律背反可能解开的关键，是基于两个就假相来看是相互对立的命题，但事实上却不相矛盾，而是能够相并存立，虽然要说明它的概念的可能性，是超越了我们的认识能力的。至于这个假相，也是自然而然地，它对人类理性是不可避免的，以及为何有这假相，并且停留为假相（即使在这假相的矛盾解开以后它不在蒙蔽人的时候）是从这里能被理解的了。

摘自 第五章中 §5.3

鉴赏判断的二律背反之解决



- 在先验哲学里，我们就已经经常有机会区别观念与悟性诸概念，那么，按照它们的区别引进相适合的表达技巧，也将是有益的。我相信，人们将不会反对我提出几个来。在最广泛的意义上，诸观念是按照某一定的（主观的或客观的）原理联系到一个对象上的诸表象，却在它们永远不能成为它（指对象）的一种认识的限度内。
- 一个审美的观念不能成为认识，因为它是一（想象力的）直观，永远不能找到一个和它切合的概念。一个理性观念永远不能成为认识，因为它包含着一个概念（关于超感性界的），却永远不能赋予一个直观和它相适合。现在我相信，人们称呼审美概念为一个不能解说的想象力的表象，理性观念却为一个不能证明的理性的概念。两者的前提是，它们绝不是无根底的，而是（按照前面所说明的观念一般）适合着它们隶属的认识机能的某些一定的原理而产生的。
- 人们在逻辑里面运用可证的及不可证的这些名词一般只在涉及命题的范围内。因为前者更好是通过那些只是间接的，后者是直接确定的命题来称呼它们。纯粹哲学，也具有这两类的命题，如果我们在它们里面理解为可证的和不可证的真实的诸命题。
- 据此，人们也可以用审美观念的机能来解释天才，同时由此指出根由，为何在天才的产品里是（主体的）自然（天赋），不是一熟虑的目的，给予艺术（产生美的艺术）以法则。因为没必要不按照概念来评定，而是按照想象力和概念机能一般相一致时的合目的性的情调来评定的。因此，不是法规和训示，而只是那在主体里的自然（本性），不能被把握在法规或概念之下。

摘自 第五章中 §5.4

注释一



- 在这里自己引起下列的重要的注意点：即纯粹理性又三类的二律背反，而这三类在下面这一点是共同一致的，这就是它们强制理性从哪极自然的前提（把感官的对象认为是诸物自身）脱开，而且进一步把它们只作为现象来看待，并且在它们的根基上安置一个智性的基体（某种超感性的东西，对于它的概念只是观念，不提供真正的认识）。
- 至于有三类的二律背反，理由是有三种认识机能：悟性，判断力和理性，每一种（作为高级的认识机能）必须有它的先验原理；因理性，当它评判这些原理和它们的运用时，对赋予了的被制约的对象不断地要求着那无制约的（绝对的）东西，而这个却是永远不能找到的，如果人们把感性的东西看做是属于自身的，而不是把它看作单纯的现象，把某种超感性的东西（在我们之外和在我们之内的自然界的智性的基体）作为物自体安置在它的根基上。
- 这样就有：（一）对于认识机能一种理性的二律背反，在悟性的理论运用中一直高升到无制约的东西。（二）对于愉快及不快的情绪一种二律背反在判断力的审美运用里。（三）对欲求机能的一种二律背反在自己给自己规律的理性的实践运用里。在限度内，一切这些机能有它们的先验的高级原理，并适应着理性的一个不可避免的要求，也表象能够按照这些原理无条件地来下评判和规定它们的对象。
- 对于我们的演绎，如果人们承认至少我们是走在正确的道路上，尽管还没有在一切部分足够明朗的话，那么，就展现了三个观念：第一个是超感性一般的概念，而没有对它作为自然界的基体来作进一步的规定。第二个仍是这超感性的概念，它作为对于我们的认识能力的自然界的主观合目的性原理。第三仍是这一观念，却作为自由的诸目的的原理和它们和道德里诸自由的目的的协合一致的原理。

摘自 第五章中 §5.5

注释二



- 人们能够首先把鉴赏的原理，安放在这里面，即：鉴赏时时是按照经验的规定根据，也就只是后天的通过感官所赋予的。或者人们可以承认：鉴赏是由于先验的根基来下判断的。前者将是鉴赏批判里的经验主义，后者是唯理主义。按照前者，我们的愉快的对象将不能从舒适，按照后者（假如那判断是建基于规定的概念上的话）将不能和善区别开来。
- 这样一来，一切的美将从世界里否定掉，而只剩下一特殊的名词来代替，指谓着前面所称的两种愉快的某一种混合物。但是，我们已经指出过，愉快的先验的根基也是有的，这些根基，能和唯理主义的原理并存着，尽管它们不能被把握在一定的概念里面。
- 我们理解的大自然的一个自由的构造就是：通过它从一静止状态中的液体，由于它的一部分的发散或解离（这部分往往单是热质），剩下的东西在凝结之际，采取一个一定的形体或组成（形象或组织），着形体是按照物质的种别而相异，在同一物质里却准确地是同一形体。
- 就像感官的诸对象作为现象的观念性，是唯一的方式，来解释它的诸形式能先验地被规定的可能性：这样，那在判定自然和艺术的美里的合目的性的观念论是唯一的前提，只有在这个前提下批判（审美判断力批判），才能解释一鉴赏判断的可能性，这鉴赏判断要求着对于每个人具有先验的有效性。（却没有把那在客体上被表象的合目的性建基于概念之上）。

摘自 第五章中 §5.6

关于自然的和艺术的合目的性的唯心主义，作为审美判断力的普遍原理



- 表示我们的概念的实在性，永远要求着直观。如果是经验的诸概念，那些直观就叫做事例。如果是纯粹的悟性诸概念，这些直观就被命名为图式。如果人们更要求着理性诸概念，即诸概念的客观的实在性，并且是为了表示出它们的理论的认识，那么人们就是要求着不可能的东西，因为没有任何直观能适合这些观念。
- 现在我说：美是道德的象征；并且也只有回顾这一层（这对每个人是自然的，也要求着每个人作为义务），美使人愉快并提出人人同意的要求，在这场合人的心情同时自觉到一定程度的醇化和昂扬，超越着单纯对于感官印象的愉快感受，别的价值，也按照它的判断力的一类似的规准被评价着。
- 我们愿意举出这种类比里的几点来，同时并不忽略它们的相异之处：
 - (1) 美直接使人愉快（但只是在反味着的直观里，不像道德在概念里）。
 - (2) 它使人愉快而没有任何利益兴趣（道德的善，固然必然和一兴趣相结合着，但不是这样一个线性于愉快的判断的，而是通过这个才生起的）。
 - (3) 想象力（即我们的机能的感性）的自由，将在美的评定中被表象为和悟性的规律性相一致（在道德判断力，意志的自由被思考为意志和自身的协调，按照普遍的理性诸规律）。
- 美的评定的主观的原理，被表象为普遍的，这就是对每个人有效，但不能通过任何概念来认识（道德的客观原理，也被说明为普遍的，这就是对于一切主体，同时也对于这同一主体的一切行动，在这场合通过一普遍的概念）。因此，道德判断，不仅是能有规定的构成性的原理的，而且只是通过把规准建基于这些原理和它们的普遍性上面才有可能的。

摘自 第五章中 §5.7

论美作为道德性的象征



- 把评判区分为先行于科学的要素论和方法论，是不能运用在鉴赏判断上的：因为没有美的科学，也不能有。而鉴赏判断，是不能通过诸原理来规定的。涉及每种艺术里的科学性的东西，就是在客体的表现里以真理为目的，这个固然是美的艺术的不可避免的条件，却不是美的艺术自身。所以，对于美的艺术，只有手法 (modus)，没有方法 (methodus)。
- 一切美的艺术的入门，在它意图达成完满性的最高程度的范围内，似乎不再设立范则，而是在于通过人们所称的古典学科的预备知识，对心的诸力的陶冶：大概因为，人文主义一方面意味着共同感，另一方面意味着能够自己最内心地和普遍地传达。
- 鉴赏，基本上就是一个对于道德性诸观念的感性化（通过对于两方的反思中某一定的类比的媒介）的评定能力，从这能力和建基在它上面的对于情感的较大的感受性（这情感是出自上面的反思）引申出那种愉快，鉴赏宣布这种愉快是对于一般人类，不单是对于个人的私自情感普遍有效的。
- 这就使人明白了：建立鉴赏的真正的入门，是道义的诸观念的演讲和道德情感的培养；只有在感性和道德情感达到一致的场合，真正的鉴赏，才能采取一个确定的不变的形式。

摘自 第五章中 §5.8
关于鉴赏的方法论

汉译世界学术名著丛书

判断力批判

上卷

依曼努依爱尔 康德 著

Zhuojin Zhu



索 引

- 把握, 14
- 表述, 14
表象的美学性质, 12
- 超验原理, 9, 14
- 纯粹理性批判, 8
- 道德地实践的, 5
道德哲学, 5
- 对我们来说, 12
对象的形式, 13
- 反省着的, 8
非规定的, 15
- 感觉, 12
根据, 15
- 规定着, 12
规定着的, 8
- 合目的性, 8, 14, 15
合目的性的原理, 14
- 技术地实践的, 5
鉴赏, 13
- 经验可能性的根据, 9
- 客体的形式, 13
- 理论, 5
理论的, 5
理性, 6
- 立法, 6
- 目的, 8, 9
目的论的判断力, 15
目的性原理, 10
- 判断力, 7, 11
判断力批判, 14
- 认识机能, 7
- 审美判断, 13
审美判断力, 15
- 实践的, 5
实践的实在性, 7
- 通过知性能力来规定可能性, 15
统一体, 7
外在的原因, 9
完全不能成为认识要素的, 12
- 我们悟性, 8
物自体, 7
悟性, 6, 11, 14
- 先验的诸认识源泉, 9
先验构成的原理, 15
- 形而上学的原理, 9
- 一个领域, 7
一切哲学的入门, 15
意志, 5
异质性, 12
- 优美, 14
愉快和不快, 12
愉快和不愉快的情绪, 15
愉快及不愉快的情感, 7
欲求的机能, 7
欲求机能, 16
- 再归自律的, 11
- 这对象因而唤做美, 13
- 壮美, 14
自律的, 11
自然的合目的性, 9
自然的美, 14
自然的目的, 14
自然概念, 5

自然界的合目的性, 9
自然目的, 14
自然统一性, 10

自然哲学, 5
自由概念, 5
自由意志的规定性, 9