

※ 專題演講 ※

康德理性批判的兩個功能—— 後現代主義以後批判哲學的可能性

牧野英二* 著 廖欽彬** 譯

一、前言：是理性批判的氾濫還是缺乏？

日本社會經過二〇一一年三月十一日發生的東日本大震災、福島第一核爆事故後，面臨了嚴峻的課題。核爆事故後，科學技術的進步所產生的「核能發電的安全神話」顯然已經崩潰，這顯露出日本人的「科學信仰」是來自「啓蒙」的不成熟。此次的大震災，在關於重建、復興的方法、放射線汙染問題等共識之形成與辯論的公共性方面，尚留下困難的課題。針對此一迫切的課題，本文試圖從哲學的觀點提出一些回應¹。

然而科學技術的發達，帶來個別科學的提升與專門化，促成學問間的相互滲透，並使得自然科學、社會科學、人文科學的界線開始模糊。此外，網路全球化規

編者按：牧野英二教授於2013年4月29日至5月4日應邀至本所訪問，擔任特約訪問學人。訪問期間在本所發表兩次演講：〈日本的康德研究史與今日的課題〉(4/30)、〈康德理性批判的兩個功能——後現代主義以後批判哲學的可能性〉(5/2)。本文係根據第二次演講的講稿修訂並翻譯，譯稿經本所研究員李明輝先生校訂。

* 牧野英二，日本法政大學文學部哲學科教授。本文是〈理性批判的兩個功能〉（原刊於《思想》第935號〔東京：岩波書店，2002年3月〕）的修訂稿。此外，必須說明的是，本文和《「持續可能性的哲学」への道》（東京：法政大學出版局，2013年）的第6章是一樣的內容。

** 廖欽彬，本所博士後研究人員。

¹ 關於東日本大震災、福島第一核爆事故及「永續性」(sustainability)的哲學性課題，請參照以下的文獻：牧野英二：〈ポスト3.11と〈持續可能性〉のコペルニクスの轉換〉，《持續可能性の危機》（東京：御茶の水書房，2012年）；《「持續可能性的哲学」への道》（東京：法政大學出版局，2013年）。

模的發達，不僅帶來知識傳達的普遍化，還消解了私有空間與公共空間的界線。這些事實讓知識乃至科學與公共性的存在方式從根本上有所改變。作為哲學的重要功能之一，我們可以舉出知識的批判²。然而，此種批判功能的有效性如今受到質疑。因為在學問、政治、經濟等文化整體上，批判的功能已逐漸縮減。在現代社會裏，知的系統在根本上應該再次受到批判與玩味。雖說如此，我們卻很難找出知的批判功能所能發揮之場所及根據點。

因此本文首先所要解明的，是對廣義合理性的批判性反省及理性批判在今日所面臨的難題 (aporia) 與悖論 (paradox)。在此將闡明阿培爾 (Karl-Otto Apel, 1922-) 超越論式的行動論及哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas, 1929-) 批判式詮釋學下的議論與溝通理性之批判性嘗試的限制³。另一方面，針對羅蒂 (Richard McKay Rorty, 1931-2007) 詮釋學式的實用主義之問題點，也會進行釐清⁴。接著，本文將以多元主義的

² 從洛克以來，到康德為止，哲學的主要課題就在於知識批判、理性批判，這是眾所周知之事。其後狄爾泰「歷史的理性批判」之嘗試，而在其影響下展開思索的海德格與維根斯坦在語言批判的嘗試之重要性，以及對二十世紀思想的影響，就更毋庸贅言了。維爾默 (Albrecht Wellmer, 1933-) 指出：在考察現代主義和後現代主義之間的關係時，有必要區別三種理性批判的型態：第一是主體及其理性的心理學批判；第二是工具或同一的理性及其主體的哲學心理學社會學批判；第三則是語言理性的批判。若依照維爾默的區分，本文的考察主要是在第二、第三種理性批判之型態。然而就如本文所論及的，今日「理性」概念的實質內容，也就是其內涵與外延、「理性批判」的功能及其有效性，在根本上業已產生動搖，理性批判的前提條件本身也已受到質疑。若缺乏對此點的自覺的話，即使採取維爾默的區分，亦沒有多大的意義。參閱 Albrecht Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethic, and Postmodernism* (Cambridge, MA.: MIT Press, 1991), p. 57。

³ 關於代表現代德國的這兩位哲學家之思想意義與限制，涉及現代哲學的爭論情況，這是一個非常大的問題，本文不擬深入探討。然而若限定在對康德的再詮釋的話，本文將闡明對康德方法論上的個人主義、意識中心主義及不可分的理性批判等批判的不完全性。另外，拙著《遠近主義の哲学》（東京：弘文堂，1996年）第四章論及阿培爾的「討論共同體」構想的限制。其構想在結構上，雖帶有和「被世俗化的教會」概念的親近性，但從那裏卻帶來排除異質的他者，譬如排除惡人存在的結果。與此問題相關，兩位哲學家對普遍主義的性格、語言帶有之權力性及理性的暴力性，並沒有充分的認識。那是因為他們所依據的，也就是對康德的再詮釋等，只將關心的範圍放在《純粹理性批判》、《實踐理性批判》的理性概念上而已。此外，本文對康德的詮釋觀點重視的是《判斷力批判》的非超越論思想。這和李歐塔的康德論有共通性。但本文試圖探究和李歐塔等後現代思想家，以及阿培爾與哈伯瑪斯不同的「第三條道路」。

⁴ 在羅蒂的諸多著作中所能看到的多元主義的文化批判論點，有不少帶有刺激性和啟發性的議論。我們在此可以指出羅蒂的限制：其所主張的自由的多元主義型態，由於沒有確保公共空間的存

(pluralistisch)「公共性」(Öffentlichkeit)及「反思性」(Reflexivität)的概念為線索，來探討廣義知的批判工作之可能性，藉此試圖開顯出在以往的系統論及結構論立場上沒有被正當處理的，也就是行為主體與規則或規範之間的新關係。在第三部分，本文將確認康德理性批判中所謂的「解構」(日語：脱構築)，藉此闡明泰勒(Charles Margrave Taylor, 1931-)對康德的批判並不完全⁵。同時以此嘗試為基礎，筆者將以自身的立場來解讀阿倫特(Hannah Arendt, 1906-1975)指出「康德是現代哲學所謂隱藏的真正創造者，而且到今日為止也是隱藏的國王(King)」這句話的涵義⁶。

關於此種理性批判再詮釋的工作，筆者將以下面的觀點來進行。第一，本文將指出康德的理性批判帶有性質不同的兩個功能，也就是狹義理性的批判功能及反省判斷力的批判功能存在的事實。第二，本文將藉由對比性地考察理性批判的兩個功能，來闡明批判哲學中並存著超越論哲學的思考與詮釋學的思考這兩種面向。作為進行此工作的線索，筆者將闡明《判斷力批判》中所使用的「辯論」(Disputieren)與「爭論」(Streiten)這兩個術語的差異點，以及造成此差異的批判功能之差異。第三，本文將闡明藉由這兩種批判功能而得以確保的「公共性」之意涵的差別。在以往的康德批判及康德的內在研究領域裏，「公共性」的問題就如哈伯瑪斯在《公共性的結構轉換》中所顯示，在實踐哲學，特別是在法哲學與政治哲學中經常被討論，但在理論哲學(theoretical philosophy)及美學的領域裏，並沒有真正被討論過⁷。

在，所以否定了可錯謬主義(Fallibilism)的立場。其結果不免會帶來絕對主義的危險。關於此點，筆者和Richard J. Bernstein(1932-)的見解大致相同。參見Richard J. Bernstein著，谷徹、谷優譯：《手すりなき思考》(*The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*) (東京：産業圖書，1997年)，頁445。

⁵ 社群主義(communitarianism)的代表性政治哲學家泰勒，以黑格爾的理論為依據，嚴厲地批判康德未思考文化多元主義的要素，而且也忽略了公共的空間及在該處的文化差異。參閱Charles Taylor, *Multiculturalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994) (佐々木毅等譯：《マルチカルチュラルリズム》〔東京：岩波書店，2007年〕)、*Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995)。然而，這些康德批判並沒有掌握到康德哲學的本質，本文將闡明此點。必須聲明的是，本文的立場並不是要擁護有康德主義傾向的羅爾斯及諾齊克(Robert Nozick, 1938-2002)等自由意志主義(Libertarianism)的立場。關於後者的限制，將在最後一節探討。

⁶ Hannah Arendt, "What Is Existence Philosophy?" *Partisan Review* 17.1 (1946): 38.

⁷ 參閱Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962, 2. Aufl. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990) (細谷貞雄、山田正行譯：《公共性の構造轉換》〔東京：未來社，1994年〕)。作者的意圖只在於，從被限定在文藝和文化批評的公共性來分析朝向政治公共性的市民公共性之開展過程，

極為少見的例子是，阿倫特嘗試將反省的判斷力解讀為政治的判斷力⁸。然而，本文不同於迦達默爾 (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)，也不同於阿倫特（前者把奠基在反省判斷力的趣味功能批判視為「趣味的主觀主義化」⁹，後者則和迦達默爾相反，高度評價康德的「共通感覺」之共同體功能），將從第三種觀點來考察、開展「公共性」的批判功能之意涵，並將它解釋為「決定思考方向」的功能。

本文的第四個目的，在於闡明以反省判斷力為基礎的「決定方向」之功能的涵義。所謂「決定思考方向」是指：阿倫特和尤納斯 (Hans Jonas, 1903-1993) 的對話與爭論中評價康德的反省判斷力之意義時所表明的想法，即符合「不倚靠欄杆的思考」(thinking without a bannister/Denken ohne Geländer) 時代的批判性思考¹⁰。本文將以下列的觀點來闡明此種「決定思考方向」之功能的涵義：(一) 多元主義的 (pluralistisch) 性格、(二) 公共的 (öffentlich) 性格或作為「公共性」的性格、(三) 選擇性的 (selektiv) 性格、(四) 通盤的 (überschaulich) 性格、(五) 暫定的 (transitorisch) 或假設的性格、(六) 反思性的 (reflexiv) 性格。筆者將藉由以上的多種性格來闡述¹¹。

二、理性批判的難題

康德是首位將「批判」(Kritik) 這個概念作為哲學術語來使用，並將它提升為

整體來說並沒有像阿多諾那樣重視美與藝術理論。此外 Öffentlichkeit 一詞，近年來大多採用「公共圈」這個譯詞，在第二版（1990 年新版的序論）中就被翻譯成「公共圈」。但本文還是採用「公共性」這個慣用的譯詞。

⁸ 參閱 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1982) (浜田義文監譯：《カント政治哲学の講義》〔東京：法政大學出版局，1987 年〕)。此外，亦可參考此書編者的以下文獻：Ronald Beiner, *Political Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 1983) (浜田義文監譯，牧野英二等譯：《政治的判斷力》〔東京：法政大學出版局，1988 年〕)。

⁹ 參閱 Hans-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960, 5. Aufl. (Tübingen: Bd.1), S. 48ff。

¹⁰ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 115.

¹¹ 參閱 Werner Stegmaier, "Wahrheit und Orientierung," in V. Gerhardt und N. Herold (Hrsg.), *Perspektiven des Perspektivismus* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992), S. 287-307。關於這些論點，有不少和上述的研究文獻有共通的地方。然而其康德解釋的基本前提及很多觀點，都和本文的見解有所不同。

哲學探究的方法概念之哲學家。康德以後，黑格爾、馬克思、胡塞爾、沙特、阿培爾及哈伯瑪斯等人，儘管在其合理性批判或理性批判的方法及內容上有所不同，但皆認為在某個意味上，理性批判的工作能成為一種基礎，在這一點上他們有共通之處。

到了二十世紀，「理性」就如霍克海默與阿多諾的《啓蒙的辯證》所顯示，被視為工具理性，文化批判作為對工具理性之批判而展開。另一方面，屬於佛洛伊德學派系譜的人們，在面對嘗試對被過度簡約、扭曲的「理性」概念進行重構的哈伯瑪斯的「溝通理性」時，否定人作為主體擁有理性和理性的批判能力之根據¹²。此外，在今日關於理性與語言的關係，批判的工作所針對的是理性的語言根源性、語言對存在的規定性，以及語言的規範性等，而此工作所產生的則是「哲學活動只在語言批判中成立」這一主張。另一方面，也出現了將以維根斯坦及海德格的功績為依據的語言分析工作論斷為邏各斯中心主義(logocentrisme)的立場¹³。然而筆者的主張並不在這裏，而且也不想主張理性批判的無效及犬儒主義(cynicism)。因為筆者認為：應該批判這些主張的《犬儒理性之批判》(*Kritik der zynischen Vernunft*, 1983)是不可或缺的¹⁴。

在此筆者想要確認的是以下諸點：第一，雖然在某些意義上需要合理性或理性

¹² 參閱 Samuel Weber, *Rückkehr zu Freud, Jacques Lacans Entstellung der Psychoanalyse* (Berlin: Ullstein, 1978)。

¹³ 此處沒有餘裕深入探討德希達對「邏各斯中心主義」的批判。必須注意的是，他對批判對象（即以海德格為首的諸西洋哲學家）所提出的「邏各斯中心主義」、「論述中心主義」、「自民族中心主義」等主張，在今日還具有何種程度的妥當性？此外，在街頭流傳的用法和其自身的意圖又有何種程度的一致性呢？這些都應該是被檢討的問題。

¹⁴ 我們經常能看到的是，以獨斷論的方式來研究批判哲學或認真地對論述中心主義高喊批判聲音的諷刺、悖論的現象。在《シニカル理性批判》（高田珠樹譯〔京都：ミネルヴァ書房，1996年〕）中，Peter Sloterdijk (1947-) 很精彩地描述出，批判的精神轉化變成犬儒主義，以及啓蒙的理性喪失了批判機能的過程。參閱 Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983) 與此做比較的話，伊格爾頓 (Terry Eagleton, 1943-) 對後現代主義的批判，顯然是一種形式上的非難，反而沒有 Sloterdijk 那麼成功地深入問題的核心（參閱 Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* [Oxford: Blackwell Publishers, 1996]，森田典正譯：《ポストモダニズムの幻想》〔東京：大月書店，1998年〕）。其中的一個原因，一般認為是伊格爾頓想否定自身過去對後現代主義思想的積極評價，卻導致過度的自我反省，因此他陷入了以獨斷論的方式強調普遍主義主張的危險性之中，而此普遍主義的主張正是 Sloterdijk 小心避免的主張。

的批判，但是脫離所有歷史性、社會性脈絡的純粹理性批判是不可能的。第二，因此理性的批判功能自身，只能在這些脈絡中起作用。第三，在嚴格意義下的自律理性或以理性主體為主的自己認識，這種理性批判是不可能的。第四，這表示理性批判的功能本身，並不是依據單獨的理性或理性的主體，而是依據以多數人為主的議論或「爭論」。第五，此情況下的批判性主體，不可能是作為脫離所有立場的公平而中立的裁判官的純粹理性，而必須以人的行為為基礎，此處所指的人是以帶有身體、豐富感情的特定立場為依據的。第六，理性的工作本身帶有暴力的性格。根據一般的理解，暴力被視為與對話、議論、論辯及爭論——總之，與理性——對立，並且否認、破壞它們的行為。當然，這種理解本身並沒有錯誤。然而只要理性持有普遍主義的性格，就無可避免地發揮暴力性的強制力。如以下將敘述的那樣，理性的語言本身就具有拘束性，具有暴力的功能，因此會排除異質性的他者¹⁵。此即為阿培爾的超越論式的行動論及哈伯瑪斯的溝通行為理論之限制¹⁶。

以上的認識若是無誤的話，理性批判的道路豈不就被封閉了嗎？人們似乎已無法依據能通觀整體的純粹意識或理性的作用。然而，只要還存有傾聽他者的意見、願意聆聽多數人的理性聲音之態度，不也應該思考一下，在某種意義下，理性的批判功能能在人當中所發揮的作用¹⁷。事實上，在近代哲學的開展中，康德的批判哲學以純粹理性批判來樹立普遍主義的理性自律的命題，而在此哲學中存在著兩種理性的功能。本文將透過對比性地考察康德的理性批判中一直被忽略的兩種功能，來映照出其理性批判的意義。

三、理性的聲音與「辯論」的可能性

¹⁵ 參閱 Bernhard Waldenfels, "Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt," in *Der Stachel des Fremden* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990) (村田純一譯，現象學・詮釋學研究會編：〈正當化之限界と暴力への問い〉，《理性と暴力》〔東京：世界書院，1997年〕，第1章)。

¹⁶ 參閱前引拙著《遠近主義の哲学》第四章。

¹⁷ 本文積極使用的「理性」，並非意謂普遍的純粹理性，而是將它當作包含身體感情的個體人類中各種合理性的總稱來理解。借用維根斯坦的說法，我們可以把這些稱作「帶有某種『家族類似性』的各種合理性（如形式合理性、實質合理性、工具的合理性、手續的合理性、溝通的合理性等）之集結」。參閱 Martin Jay, *Fin-de-siècle Socialism and Other Essays* (London: Routledge, 1988) (今村仁司等譯：《世紀末社會主義》〔東京：法政大學出版局，1997年〕，頁263)。

在批判期的康德思想中，我們可以指出「辯論」與「爭論」這兩種類型的「議論」方式。然而從康德的系統性觀點來看，兩者的不同究竟具有何種意義，是目前的研究史所沒有注意的¹⁸。總之，就連康德從其前批判期到最晚年，亦常將「辯論」當作一般用語來使用，意謂相互對立 (*Widerstreiten, Widersprechen*)。除此之外，「辯論」在康德的所有著作中，只出現七處。此一事實究竟意味什麼呢¹⁹？

這兩種「議論」皆透過判斷的相互對立，來追求判斷的一致。在這一點上，兩者都是共通的²⁰。另一方面則是兩者的不同：相對於「辯論」追求的是以在理性的判斷中所顯示的客觀概念為基礎的「依據證明的決定」；「爭論」則不依據範疇式的普遍而必然的概念，這意謂以自身的趣味為基礎來下判斷。「辯論」意謂依據普遍概念與原則的「強制判斷的一致」。只要如此，「辯論」就必須以將殊相涵攝在共相之下的決定判斷力的作用為前提。不僅如此，由於「辯論」缺乏應當涵攝的普遍性概念及法則，因此它會以試圖找出普遍性概念及法則的反省判斷力之作用為依據。「辯論」是以普遍概念的適用及其規則為依據，來主張其判斷的正確性。而批判性地思考此種「辯論」的妥當性要求，正是《純粹理性批判》中理性批判的工作，其所以如此，則是來自作為公共空間的「理性法庭」這個場所。然而，在這種立場中究竟會有何種公共性與公共空間被敞開呢？自由的「辯論」場所是否能受到保障呢？

在《純粹理性批判》中康德關於理性和批判功能的主要論點，大約能概括為以下三點：第一，連理性的現行存在都以「批判的自由」為依據。第二，理性並非擁有獨裁者的威信，理性的發言始終是「自由市民的一致意見」。第三，每個市民都必須毫不猶豫地表明自己的疑慮，甚至「自己的拒絕權」²¹。

¹⁸ 關於此兩種類型，康德只有在《判斷力批判》第一部解決趣味的背反中，採用後者的異質用法。

¹⁹ 「辯論」分別出現在《道德底形上學之奠基》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785)的一處 (IV, 404)、《判斷力批判》的上述關連部分五個地方，以及《哲學中永久和平條約接近締結的告示》(VIII, 414)中。本文所指出的意思之用法，只限定在《判斷力批判》。此語本身來自於自古以來一直被慣用的 *disputatio*，在 Mrongovius (1784/85) 編輯的《人類學講義》(*Menschenkunde*, XXV, 1326) 等當中，亦能到處看到。

²⁰ 「因為爭論和辯論在藉由諸判斷相互間的對立，來產生出它們的一致性，這一點上是相同的。辯論想依照作為證明根據所被規定的諸概念來實現它，因此在把客觀的諸判斷設定為判斷的根據這一點上，〔和爭論〕有所不同。」(V, 338)

²¹ 「毋須贅言，在此種自由裏亦有這樣的自由存在：將自己無法解決自己的思想這種自我懷疑批判性地暴露在公共當中，藉此避免被非難為不穩定、危險的市民。此想法在人類理性的根源性權利

在此應注意的是：康德很清楚地說明理性批判是開放給所有自由市民的。也就是說，他主張的是批判場所的「公開性」，以及所有市民所能見聞的權限。我們若能想起所謂「理性」(Vernunft)原本即是意謂「傾聽彼此的話語、聽聞其聲音」(vernehmen)，就可以知道康德的此種主張一點也不奇怪。傾聽他者的話語、接受他者的言辭，原本就是促進彼此的「議論」所無法欠缺的前提²²。事實上，在〈論近來在哲學中興起的一種自大語調〉(“Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie”) (1796年)中，康德如此說道：「內在經驗與情感……很清楚地對所有的人訴說，這唯有藉由將學問的認識化為可能的理性聲音 (Stimme der Vernunft, dictamen rationis) 才能產生。」(VIII, 402)²³在此回到註二十一引文，康德在那裏所要主張的是：在所有的自由市民面前有法庭的判決存在，不僅如此，人人還可以參與判決，也就是說，他們擁有投票權及拒絕權。筆者認為，在這裏，理性法庭這個場所即是公共的空間，在公共性中不可欠缺的公開性很明確地被確保了下來。

四、對話與聽講

雖說如此，康德為何沒有將「商討議論」、「對話」的思想稱為 Dialektik 呢？針對此疑問，康德在《純粹理性批判》的〈方法論〉與《邏輯學》本論等所使用的「講述的」、「聽取的」、「聽講的」(akroamatisch, Akroamatik) 這些概念，則給予了闡明的線索。「聽講的」方法 (akroamatische Methode) 是德國傳統學校的邏輯學「教授

中早已存在，而此人類理性即是每個人分別在那裏擁有投票權那種普遍的人類理性，除此之外，無論是任何一位裁判官都不會給予承認的。」(B, 780)

²² 「理性」是來自古高地德語 Vernunft。此語言意味著 das Vernehmen = erfassen, erfahren, hören, begreifen。此外，赫德把 vernomen 當成 gelernt「學習了」的意思來使用。這和當時啓蒙思想家所使用的 Vernunft 之用法有一點差異。十八世紀法國啓蒙思想家的代表人物之一霍爾巴赫 (Paul-Henri Thiry, Baron d'Holbach, 1723-1789) 在其著作《自然的系統》(1770年)序文最後強調「傾聽理性的聲音」這種態度，另外在序論中強調傾聽「自然的呼喚」的必要性。康德亦在《判斷力批判》中說道：「自然會對我們說話，而且在其自身中還包含有更高層次意思的語言。」(V, 302) 這裏雖然不是那麼清楚，但顯示出理性與自然兩者之間的溝通可能性。

²³ 關於康德的「理性的聲音」與「對話」或「聽講」之間的關係，可參考以下文獻：Manfred Riedel, *Urteilkraft und Vernunft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989), S. 23ff。然而 Riedel 的論文主題不僅過大，論述也有點鬆散，完全沒有論及本文所指出的康德的限制與不周全。

法」，意指面對學生，教授只是單方面地講述與傳達的方法。康德反對這種做法，認為柏拉圖式的對話法「在對話中既沒有教師，也沒有學生，教師與學生都在思想的共同性 (in commercio der Gedanken) 當中」(Refl., Nr. 3383. XVI, 808)。也就是說，康德認為：原本意義上的「對話」即是意謂能進行以下的「商討議論」，亦即不是在作為「辯證論」的 *Dialektik*，而是在教師與學生之間的共同性 (*commercium*) 中所成立的傾聽，以及在同時間中對疑問的提示與反論。然而這種想法卻有以下的限制存在。

即使在《純粹理性批判》與《邏輯學》中，康德只將此用語使用在數學的與哲學的認識之區別而已²⁴。因此此用語尚未達到，哲學的認識究竟是屬於作者所說的「辯論」還是「爭論」這種區分兩者的詰問。和 *akroamatisch* 有很深的關聯性，而且和它形成對比的用語，存在於和「詰問」(*erotematisch*) 之間的關係中。《道德形上學》(*Die Metaphysik der Sitten*) 第五十節，關聯到講義方法及教授法的區分，是全著作中唯一詳細說明兩者區別的地方。康德在此將講義的方法加以區分，也就是，首先是「聽講」還是「提問」這種區分方法。這是根據傳統的區分而來的。前者即是教師以外的所有其他聽講生，只是單純的聽取者或聽講生 (*Zuhörer*)。在後者的情況，教師會質問自己想教授給學生的事物內容。此種「提問式的〔講義〕方法」又進一步被區分成究竟是教師向學生的理性質問的方法，還是單純地向學生的記憶力進行質問的方法這兩種。前者被稱為「對話式的教學法」(*dialogische Lehrart*)，後者則被稱為「教理問答式的教學法」(*katechetische Lehrart*)。康德重視的是前者。其理由是因為「當有人對他者的理性質問什麼的時候，除了對話的方法以外，也就是教師和學生相互問答的方法以外，是不可能的」。如此一來，「教師既是學生思想的產婆」，同時「教師透過教授，自己也能得到學習」(VI, 478)。

在此首先必須注意的，是此說明最後的部分主張「邏輯學不單只是給予為了決定判斷的規則而已，還給予為了引導人前往思想的先導判斷之規則」，並指出邏輯學「對數學家而言，能變成為了發現的指示」。此處雖有講義形態這種被限制的形式，卻對蘇格拉底以來的「對話」精神有部分地繼承。第二，「對話」只能在相互的質疑、應答關係之中成立。第三，藉此不僅是學生，就連教師也能自我學習。第

²⁴ 也就是說，和「直觀的原則與論辯的原則：Axiome und Akroame」(IX, Logik, 110) 做對比的話，就可以很清楚知道，後者只是在進行「只用概念表現」(同前註) 這兩種認識的區分而已。

四，此時康德注意到針對人類理性的決定判斷，以及反省判斷與其發現的作用。然而，在此「對話」被限定在講義方法中的意義，以及教師與學生的關係之中。原本意義上的「對話」在《純粹理性批判》所言及的「自由的市民」之中，不就是一種恰當的方式嗎？因此我們有必要回到《純粹理性批判》，來重新思考這個問題。

五、超越論的公共性之可能性

首先先確認康德的理性的詮釋學位置。狄爾泰批判式地繼承康德的「純粹理性批判」，嘗試將它解釋為「歷史的理性批判」，並將以其為目標的精神科學方法之基本態度規定為「比作者理解自身，更能確切地理解這種規則」²⁵。康德自己在〈辯證論〉中，亦如此說道：「比作者理解自身，更能確切地理解他，這絕不是稀奇的事。」(B, 370) 探究此「理解規則」的原典的狄爾泰學派學者博爾諾 (Otto Friedrich Bollnow, 1903-1991) 上溯至施萊爾馬赫 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)、柏埃克 (August Boeckh, 1785-1867)、赫爾巴特 (Johann Friedrich Herbart, 1776-1841)、費希特，最後才遇到康德的這篇文章。博爾諾掩不住困惑地說道：「然而我們不得不說，無法確定康德是否有這種規定的真正起源。」²⁶ 只要我們依據一直將康德視為超越論哲學的代表性人物的一般哲學史理解的話，那是理所當然的。

我們若回顧前面的論述，就無法否認理性的詮釋學性格。本節所引用的《純粹理性批判》(B, 370) 的文字之前的段落，很清楚地如此說道：「我們的認識能力只能遵循統合式的統一來點綴出 (buchstabieren) 現象，並將它當作經驗來加以讀解 (lesen)。」(B, 370f.) 知性會依據決定的判斷力，在自我的普遍概念這個範疇下，涵攝特殊的直觀，並強制性地讓經驗世界順從於被時間所規範的規則之下。此外理性告訴我們的，是經驗的世界，也就是自然的世界必須遵循那樣的構成規則，才會有「解讀」的密碼。理性的批判表示，若違反這個規則的話，自然世界的解讀作業就會陷入自相矛盾。理性就是這樣和解讀自然世界的規則之使用，與解讀經驗的語言之意義理解有了關聯。

²⁵ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 (Stuttgart: B. G. Teubner, 1923), S. 355.

²⁶ Otto F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. 1 (Freiburg/München: Alber, 1982) (西村皓、森田孝監譯：《解讀學研究》〔東京：玉川大學出版部，1991年〕，頁51)。

另一方面，知性雖然被限定在經驗可能的直觀對象，理性不僅對經驗世界的解釋，甚至對超越經驗世界、自然世界的領域，都在追求意見的一致。即使是關於基督教信仰上的論爭，康德在《宗教論》中認為：「若不將純粹理性稱為解釋者 (Ausleger) 的話，在那裏是絕對不可能會有普遍的意見一致 (allgemeine Einstimmung)。」(VI, 130) 然而追求此處「普遍意見的一致」並進行論爭的人，只被限定在「知識群眾」(ein gelehrtes Publicum) 中。若依照哈伯瑪斯的「公共性」概念之區分的話，這可說是屬於「文藝公共性」中的公共議論²⁷。嚴格來說，在這裏一般大眾並沒有在康德的考量當中。

那麼上述的理性批判，是否真的能保障這種「普遍的意見一致」、「自由市民的一致意見」，以及論爭的公開場所呢？所謂「普遍的意見一致」，是建立在超越個人的意見、個人特殊意見的普遍理性立場上的。關於這一點，從上述引文亦顯而易見，是康德終始沒有改變的想法。康德原本意圖的是，用「理性的法庭」這種裁決的場所，對哲學上「無止境的鬥爭」戰場進行公正的判決，藉此實現哲學中的永久和平。所謂理性的法庭即是：對於理性的「正當要求能夠保護理性，相反地，並不是用強權的命令，而是遵循理性的永恆不變的法則來拒絕它」(A XI f.)。因此對康德而言，所謂批判即是指「一般而言的理性能力之批判」，一般而言的形上學的可能性或不可能性的決定，以及形上學的源泉及範圍、界限的規定²⁸。而且這些全部都

²⁷ 參照 Habermas 著，細谷貞雄、山田正行譯：《公共性の構造轉換》，頁 72 以下內容。若用皮爾士 (Charles Sanders Peirce, 1839-1914) 以來的用語，那就是「研究者共同體」，若用現代的說法，那就是「專家集團」。此問題蘊含的，是脫離所謂真理同意說的範疇之問題，這裏有無法收攝在哈伯瑪斯「市民公共性」的問題圈之內的範圍。關於科學理論的真理性，在專家集團內部要形成共識是極為困難的；至於倫理問題，那就更加困難了。更何況針對高度發達、專業化的自然科學之真理性，要一般市民達到普遍的同意，事實上幾乎不可能。在此會產生同意和信賴之間密不可分的關係，而此關係基本上也存在於康德的時代。

²⁸ 康德在《純粹理性批判》中用各種不同的表現來說明「理性的法庭」。在第一版的〈序文〉中，他一方面說明：「此法庭不外乎是對純粹理性本身的批判。」(AXII) 另一方面如此引起讀者的注意：「批判並不是意謂對書籍及系統的批判，而是意謂對一般而言的理性能力之批判。」(同上) 關於「理性法庭」的含義及其有效性，一直在康德研究專家之間出現各式各樣的解釋，在此不擬深入探討此問題。此外在康德研究專家中，亦有人為了迴避「法庭模式」的僵硬理論與歸結，而進行各種嘗試。有關這方面的文獻，在此可以舉出以下的論文：Werner Kutschmann, "Erfinder und Entdecker oder Richter der Natur?" in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 43 (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1989), S. 32ff. 本文的立場與這些作為「純粹理性批判」之對一般而言的理性

非得在原理下進行不可。

理性的法庭即是「裁定純粹理性所有爭端 (alle Streitigkeiten) 的真正法庭」，理性依據其永恆不變的法則，不只是作為裁判官來裁決爭端而已，還能自己建立裁決時所依據的法，也就是能夠立法。據此，理性才能「給予我們法律狀態的平安」。理性在此扮演著裁判者、被裁判者，以及裁判時的法律之立法者，也就是裁判官、被告、立法者這三種角色。公平性與中立性亦是從此立場而被建立。但是此種方式，顯然和現實法庭的實際情況是不同的。因為那始終只是理性作用的擬人化所帶來的隱喻性說明而已。如此一來，上述的「普遍的意見一致」，就不會是經過多數的一般市民或學者的「議論」與「爭論」所產生的意見一致，而會停留在普遍理性所帶來的與理性自身的一致。只要理性的批判是其所導致的對理性的能力之批判性思考，那麼在那裏的「對話」和「論爭」，就無法超越普遍理性的基礎框架²⁹。

亦有研究者將此種「理性的法庭」和「市民之間的意見一致」所成立的場域稱為「超越論的公共性」(transzendente Öffentlichkeit)³⁰。然而此種解釋並無法避免

能力的批判之「法庭」不同，而是試圖在接受今日各方所指出的各種康德批判之後，闡明在現今社會中理性批判不僅是必要的，且是迫在眉睫的課題。

²⁹ 在《純粹理性批判》中，「辯論」和「爭論」並沒有被區別，然而背反中命題和反命題的對立之爭，若根據超越論的方法論來表達，那就是和「論戰」(Polemik)相對應。此詞原本來自意謂戰爭的希臘語 (pólemos)，在十八世紀則繼承了法語的同義語 (polémique)，這意謂在口頭或書籍上政治性、學問性的銳利攻擊、意見的爭執、爭論、辯論、議論等。在《純粹理性批判》中，此語被當作名詞來使用的有兩個地方，當作形容詞的有四個地方，當作動詞的則有一個地方。在其他著作當中，它並沒有被當成名詞來使用；即使是其他用法，總共也只有在六個地方被使用而已。我們可以推測，此語在當時還不是一個為人所熟悉的語言。康德沒有積極使用此詞（除了上述的地方以外，在從內容上看起來為確實性表現的語言中）的理由不明。

此外，哈伯瑪斯如此批判道：「康德很單純地遵循啟蒙思潮的用法和語法，來使用“räsonnieren”（論議する）與“Räsonnement”（論議）這些語言。」（前引翻譯書，頁 78）然而其根據並不是很明確。在《純粹理性批判》中，這些語言並沒有被使用，即使其他的批判書，也只有在《實踐理性批判》中被使用而已，因此這和哈伯瑪斯對該處的批判並不相符。

³⁰ 參閱 Klaus Blesenkemper, “Public age” – Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant (Frankfurt a.M.: Haag+Herchen, 1987), S. 123ff. Blesenkemper 從批判的觀點來思考 Ernst Manheim 和 Wolfram Högbe 的「超越論的公共性」概念，並將其不周全性區分成康德的三種「公共性」，也就是理論、法理、倫理的公共性這三種。然而，他的做法只和理論的公共性有關，因此只停留在本文所說的解釋當中，即透過超越論的哲學來奠定「理性法庭」基礎的解釋。參閱 Ernst Manheim, *Die Träger der öffentlichen Meinung* (Wien: Rudolf M. Rohrer, 1933); Wolfram Högbe, *Archäologische*

以下的限制：第一，那只不過是理性的自我內部對話而已，即使那種隱喻性的說明包含上述般意義深遠的內容，卻還是帶有封閉「公共性」的性質。第二，那不是向他者的解釋，而是停留在理性之自我解釋或對於作為理性、認識主體之對象的現象世界之說明。第三，裁判官在現實中是帶有特定立場與關心的身體之主體。只要是人，就不會有絕不誤審的保證。第四，人的理性總是在特定的歷史、社會狀況下發言、對話、論爭。市民之間的意見表示、語言表現及其解釋還有一致的方式，因此無法超越歷史、社會的制約。

如此看來，企圖想要打開理性立場的交換所帶來的自我與他者的對話可能性，在根本上可以說是陷入一種同樣的錯誤當中。從「我」到「我們」的轉換，與其說是確保了自我與他者的共同性，倒不如說是隱蔽了自我與他者的現實差異，因此無法避免被解消於抽象的自我關係之危險中。在依據理性和決定的判斷力，以及普遍概念而被確保下來的「公共性」裏，個人被回收到全體性之中，「爭論」與討論的場所及參與其中的平等機會，則面臨了被剝奪的結局。

再者，在這種普遍規範下的理性裁判裏，人類的語言行為所帶有的暴力性以最突出的方式顯露出來。不僅是康德，柏拉圖以來，包含佛洛伊德在內的西洋哲學家、思想家，都在「追求沒有暴力的理性，並希望此理性能將無理性的暴力置放於自身支配之下，或給予它以形式」³¹。依理性的法庭而建造出來的和平公共空間得以實現，必須倚靠鎮壓與懲罰異己的思想秩序，及秩序彼此間的紛爭，這種最強而有力的暴力功能。這和物理及身體的暴力不同，為了和這種情況做區隔，亦可以稱之為「超越論的暴力」³²。理性不僅必須依據作為普遍原理的範疇來約束、支配自然，同時認識到它的人，亦必須約束、支配它。如此一來，所謂證明純粹知性概念的客觀有效性的範疇的超越論演繹，亦可說是理性這雙重意義下，暴力性的正當化之嘗試。

那麼，康德這種從制約來開拓自由的「公共性」之嘗試，難道是不可能的嗎？此外，在《純粹理性批判》中，如前面所指出的詮釋學要素，是否已在超越論的立場當中完全被解消了呢？這是下面筆者想要考察的課題。

Bedeutungspostulate (Freiburg/München: Alber, 1977)。

³¹ Waldenfels 著，村田純一譯：《理性と暴力》，頁 7。

³² 參閱 Blesenkemper, “Public age” – *Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*, S. 23f。

六、共通感覺與公共性

本節為了回答上述的疑問，將闡明康德固有的「共通感覺」(sensus communis)與「公共性」的關係。此時須注意的是此一事實——即所謂他者和普遍理性的立場不同，無論在任何意義上，它都無法被回收到同一性與全體性當中的事實。若用適應範疇的表現來看，那意謂多數性原理及以該原理為基礎的多元主義 (Pluralismus) 的想法。這同時也是請求理解他者的詮釋學立場。

康德固有的「趣味」(Geschmack) 的特徵並不在於，趣味判斷即是「個人的判斷 (Privaturteil)」，而是在於「一般有效的 gemeingültige (publike 公共的) 判斷」(《判斷力批判》第八節)。因此，反而會要求「不同判斷主體彼此之間的同意」。這意謂「趣味」的作用是某種「共通的感覺」(gemeinschaftlicher Sinn)，同時暗示「共同體的感覺」經常在和他者的共同性當中發揮作用。這並不是像理性的自我內部對話那樣的本質性獨白作用 (monologische Wirkung)。因此「趣味判斷若能要求所有人同意的話，那就不是自我中心的 (egoistisch) 意思，從其內在的本質來看的話，它必然適應於多元主義的意涵」(《判斷力批判》第二十九節〈總注〉)。根據《實用人類學》的說明，所謂「多元主義」並不是指「將世界全體涵攝在自己之中的想法，而是指自己承認自己是一個單純的世界公民 (Weltbürger)，並依此而行動的想法」(VII,130)。再者，「趣味」是「能先驗地判定感情的傳達可能性之能力」(《判斷力批判》第四十節)。趣味的判斷能夠普遍地傳達感情。而透過「辯論」與「爭論」的區別，則能夠解決趣味的二律背反。關於趣味的內容，我們無法透過作為證明根據所被規定的概念來決定，然而卻能夠十分正確地來進行爭論。也就是說，斷定性的證明無法透過普遍的概念存在，因此我們只能透過爭論來徵求所有其他人的同意。趣味判斷經常是針對客觀的個別判斷。因此我們現在在此，才會在每個瞬間針對每個事物進行判斷。趣味則只是一味地要求自律而已。「將他者的判斷作為自身的判斷根據即是他律」(《判斷力批判》第三十二節)。這裏具有這樣的意涵——即在每個瞬間，判斷主體應該對自己的判斷負責任。

以下筆者將進一步考察以上的「趣味」及「共通感覺」概念的意思。我們能在這裏看到當時的「趣味」及「共通感覺」的某種轉換。關於這點，康德如此說明：當時的「共通感覺」，也就是「共通的 (gemein) 人類知性，被認為只是健全

的 *gesund*（尚未開化的）知性」，*gemein* 這個語言被使用在「鄙俗的東西」（*das vulgare*）這個意思上，這個語詞帶有「共通的」或「共同的」的意思。康德固有的「共通感覺」透過強調後者的意思，帶有被稱為「共同體的感覺」這種性格。其理由是，「此判定能力在其反省的活動裏，會（先驗地）顧慮到其他所有人的表象方式，那是為了將自己的判斷和全人類理性做比較考量」（《判斷力批判》第四十節）。所謂「公共的」（*publicum, öffentlich*）是指：一般對所有的人採取開放的、所有人都能夠見聞，亦即知覺的事態。就如文字所顯示的，這和「個人的、封閉的事態」形成對照。連康德也有這種想法，特別是「存在於所有人面前」及「在所有人面前產生」。此外，它是為了所有人都能使用而被決定的。這帶有 *offen und publicus* 的意思，同時也意謂和大規模市民社會有關係。這是 *publicus* 的第二個意義，它超越 *gemein*，並被媒介³³。此想法很明顯地出現在〈何謂啓蒙？〉中所使用的「理性的公共性使用」（*der öffentliche Gebrauch der Vernunft*）及「公法」（*Öffentliches Recht*）等概念。只有透過這種開放的想法，才可能會有判斷的「公平」（*unparteiisch*）。

然而，所謂「公平性」即是以正確調停爭論為目的的原理。我們可以說，它包含著肆意的禁止，以及傾聽他者發言的命令³⁴。欠缺公平性即是利己、自我中心的意思，也意謂欠缺能表現公平態度的知識與情報。因此，「公共性」和「公開性」（*Publizität*）密不可分，並成為構成「公開性」的重要要件。「公開性」在當時早已被當作和政治行為有關的用法來使用，康德認為「公開性的禁止即是妨礙民衆改善前進」（VII, 89）的政策，並對它進行批判。康德在《道德底形上學》中將此「公開性」概念提升到哲學的原理。此外對康德而言，「公眾」（*Publicum*）通常被稱為「世界」，但其實質內容意謂上述的「學者階層」、「學者的世界」，以現代的說法來說，即是「專家集團」。重要的是，康德洞察到言論及出版自由的禁止，不單只是

³³ 參閱 Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987)（北尾宏之等譯：《政治的正義》〔東京：法政大學出版社，1994年〕，頁38以下的內容）。

³⁴ 康德在〈何謂「在思考中決定方向」？〉（1786年）中注意到「公開性」的重要性，並針對思考的自由與執筆、言論、出版的自由之間密不可分的關係，做了以下明確的闡述：「然而，我們將自己的思想傳達給他者，另一方面他者亦將其思想傳達給我們，若沒有在這種和他者的共同性之中進行思考的話，我們究竟要如何好好地或正確地進行思考呢？」（VIII, 144）康德的這種主張，在今日的日本一點都不需要修正，就能直接適用。譬如，即使情報公開法在日本被制訂了，「知的權利」仍然沒有被放入條文中，光是舉出這一點就足以證明了。

意謂「公開性」的禁止，同時還意謂剝奪「思考的自由」這個事實³⁵。康德洞悉「從人身上剝奪能傳達其思想於公眾的自由之外部權力，同時亦能剝奪人的思想自由」這個要點。

根據以上所述，可以很清楚看到「公共的」場所是透過批判者，而且還是複數批判者（無論是美的趣味，還是複數的鑑賞者）所構成的空間。如果沒有持不同意見的複數他者出現的話，「公共性」是不可能成立的。再者，康德所說的傳達可能性，也無法用單純感情的自我表現來涵蓋。想要表現恐懼或高興，不見得需要他者和語言的存在；光是身體及手的動作就應該足夠了。但美的情感則帶有這樣的公共性格：要求他者和批判者的存在，以及能夠傳達這些情感的語言存在。如此看來，白納 (Ronald Beiner) 指出：「對阿倫特而言，是康德給予了和公共事物有關的整體想法以一個形式。」³⁶ 這可說是極為正確的見解。此外，「共通感覺」只要作為趣味判斷來發揮作用，它便會隨著語言表現顯示出「心情受到影響」(気分づけられた) 這種人的存在方式。不僅是美的空間而已，公共的空間亦會形成自我與他者的間距、「中間空間」，並要求在其中的相互理解。由於「共通感覺」在此空間中確保「公平性」，因而得以取得和他者的適切距離，也因此才能得以決定「思考的方向」。

七、反思性與決定思考方向的功能

在《純粹理性批判》第二版刊行前夕，康德寫了一篇題為〈何謂「在思考中決定方向」？〉(1786年)的論文。筆者將康德在此論文中所提出的「決定思考方向的情感」這個概念，解釋為上述重新形式化的「共通感覺」，這和康德自身的說明方式不同。藉此筆者想指出的是：在沒有單一確實性的世界中，透過「爭論」來追求他者的理解、同意的形成，以及「決定方向」(sich orientieren)的意義。關於康德本身的「在思考中決定方向」之意圖及「決定方向的情感」的意思，筆者已有討論，在此將省略不再深入探討³⁷。

³⁵ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 141. (前引翻譯書，頁212)。

³⁶ 前引拙著《遠近主義の哲学》第三章，特別是參照頁63以下的內容。

³⁷ 參閱 Stegmaier, "Wahrheit und Orientierung", S. 294ff. Stegmaier基本上將「決定方向」限定在個人的層級來進行考察。本文有意將考察的視野擴大到共同體的層級，藉此來補足其限制。因此，「反思性」概念同樣地必須從個人及共同體這兩種觀點來進行考察。

康德理性批判的第二個功能，也就是以反省的判斷力為基礎的「共通感覺」作用，為活在沒有前提依據及原理之時代的我們提供了一個能夠「決定思考方向」的線索。在此筆者將「決定思考方向」的含義做以下的整理。

第一，「決定思考方向」即是指：為了現在在這裏在每個瞬間決定包含我們的判斷、語言行為等各式各樣的行為，非得建立一個某種整體的預見不可。即使在特定狀況之中，若要下某種判斷或採取某種行動，針對某種狀況的整體預見或概觀則是必要的。「決定方向」不僅時常帶有和他者共有的空間當中所產生的「公共的」性格，還會要求能預見它的作用。Akroamatisch, dialektisch 的議論更應該要在這種場合中發揮原本的意義。它並不是操控普遍規則及決定判斷力的理性之暴力功能，只要採用以反省判斷力和共通感覺為基礎的非基礎主義方向之立場，和單純的事實性同意不相同的規範性同意，就很有可能產生。藉此，理性的暴力應該能縮減其暴力性。

第二，上述的公共空間只不過是從特定立場來解釋的整體。因此我們可以將此整體視為一個「地平線」(Horizont)。然而若以康德式的說法來說，這是引導知、美、道德行為的統整原理。當各種行動付諸實現，與他者議論的公共空間本身便經常帶有重新開拓的動態性格。因此，這種整體並非完整而能夠預見的透明理性之對象概念，而是一種徹底的假設性、動態性的理念。在那裏進行運作的，並不是帶有直接強制多元的判斷基準、價值與文化差異之性格的原理，而是帶有以緩慢的速度將這些差異涵攝進來的整體性格之原理。它只要依據反省判斷力的作用，便能帶有多樣性的部分與全體之詮釋學循環結構。如此一來，「決定方向」就會帶有「暫定的」性格。

第三，此作用帶有身體，能夠從情感豐富、各式各樣的多數判斷與行動選擇項目中，選擇出特定少數的判斷及行動。為達到此目的，就必須排除其他很多東西。在這一層意義上，此作用可以說是「選擇性的」。這亦非得是徹底以合理性態度深思熟慮的選擇不可。然而人並無法在理想的選擇條件下做選擇。因此，此選擇亦無法免除「暫定的」性格。即使如此，人還是無法避免對自己的行為及其結果負責。

第四，此作用從某個立場來追求一種判斷及行動的地平線，在此地平線中，人能夠改變立場。若想要每個人的判斷能成為可能，就必須要有判斷的基準，而此基準則同時被包含在自己與判斷的共同體之中。兩者彼此相互影響，並成為主觀間性的判斷基準之根據，此根據本身又存在於「接受修正」之中。在這一層意義上，「決

定方向」即是所謂的「反思性」。能夠確保自身立場的地平線，即是從這種立場而來的追求，此地平線會隨著該立場而向前邁進。另一方面，「決定方向」是以行動的目標為前提的，因為那是為了達到事先預訂的目標才「決定方向」的。也因此，它才能開拓目標。此種事態並不單只是在個人的階段，還會在共同體的階段中產生³⁸。

人類以經營知識為始，經過各種的行為而創造出生活的形式，而且不斷地在改變它們。另一方面，人類自身的判斷與行為，也不斷因為包含自身知識的各種生活形式，而深深地受到制約。人類被捲入難以掌握的複雜社會系統中過生活。人類的行為和舉動皆以各種規則、習慣、規範為基礎，並受其制約而成立。這猶如議

³⁸ 參閱 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford, CA.: Stanford University Press, 1990) (松尾精文等譯：《近代とはいかなる時代か？》〔東京：而立書房，1993年〕)；參閱 Ulrich Beck, *Anthony Giddens and Scott Lash* (Stanford, CA.: Stanford University Press, 1994) (松尾精文等譯：《再歸的近代化》〔東京：而立書房，1997年〕) 本文是藉由紀登斯 (Giddens) 的「反思性」概念之基本結構來進行論述的。然而本文的主旨應該說更接近於史考特·拉許 (Scott Lash) 的「反思性」理解。「反思性」概念近年來成為一種流行語，因使用的哲學家、思想家的不同，其概念的實質內容也會有所不同。本文依據貝克 (Ulrich Beck, 1944-) 的簡潔說明，來理解此概念，即「社會越是近代化，行為的主體就會對自身存在社會的諸條件進行省察，並透過此省察來獲得改變該條件的能力」(前引翻譯書，頁 318)。嚴格來說，關於反思性的近代化之主體、媒體、其歸結、動力來源等，有許多解釋成立。此概念理解的方式，也會因為要將其主體置放在個人、共同體、制度面的哪裏而有所改變。本文將考察的重點放在前兩者，拉許則區分「認知的反思性」與「美的反思性」，並將其文化批判的功能和阿多諾關聯起來，來進行論述與考察。此外，拉許還指出「在批判理論的啓蒙主義思想傳統（從康德、馬克思到哈伯瑪斯）裏，批判即是普遍（即使此情況下的普遍是無上的命令、無產階級或溝通的合理性）對個別的批判。與此相對照，和尼采一樣，對阿多諾而言，所謂批判即是個別對普遍的批判」(同前書，頁 249 以下)。只要是關於認知的次元，其對康德的批判可以說是妥當的。而且他指出：美的反思性概念的「原型即存在於《判斷力批判》所示的康德美學之中」(同前書，頁 384)，筆者對此也表示贊同。再者，他提出「美的反思性與詮釋學的結合是不可或缺的」(同前書) 的洞察，和筆者的基本解釋觀點是相同的。然而，拉許針對這些洞察，並沒有從和康德的關聯，來具體深入探究。本文帶有補足此缺陷的意義。

再者，屬於法蘭克福學派的懋思 (Ingeborg Maus) 曾做了以下的嘗試。在今日不斷再封建化的「反啓蒙時代」裏，她以康德的超越論哲學為線索作為其批判的原理，試圖透過將「康德的反思性制度化理論」解釋成「道德的反思性」與「政治的制度化的反思性」，來修補盧曼的系統論批判與哈伯瑪斯的正統化構想的不完整性，參閱 Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992), S. 249ff. (浜田義文、牧野英二監譯：《啓蒙の民主制理論》〔東京：法政大學出版局，1999年〕，頁 215 以下的內容)。

論、爭論等語言行為若不以文法規則為前提，就無法成立。然而若以這些議論、爭論為媒介，我們生活中的各種系統就會有所改變。借用安東尼·紀登斯 (Anthony Giddens, 1938-) 的說法，我們可以說是「結構的雙重性」。因為結構成為行為的媒介手段，同時亦成為行為的結果。人類會完成我們自身的行為，並擁有一理性地反省它的能力。如此一來，我們才能在有條件的生活世界當中，透過個人及共同體的反思性工作，來轉換社會的系統。

八、結語：在「不倚靠欄杆的思考」的時代裏

現代人進入二十一世紀之後，越來越受到科技高度發達的恩惠。另一方面，就如在東日本大震災、福島核爆事故中所看到的，人們卻面臨了嚴峻的危機及混亂迷惘的時代。全體人類所依賴的確實性價值觀大大地動搖，且在消失當中，重新登場的價值多元主義及文化多元主義的主張加強了相對主義化的傾向，相對主義的多元主義則帶來新的獨斷論及排外主義。雖說如此，人類還是無法再次單純地標榜客觀主義或普遍主義。在此種情況下，若不委身於虛無主義及犬儒主義的話，唯一可以選擇的一條道路，即是以某種方法繼續「決定思考方向」的嘗試。

以上是康德反省判斷力批判中的理性批判功能。它顯示了能避免陷於此種困難，即在作為第一個理性批判的純粹理性批判、柯爾伯格 (Lawrence Kohlberg, 1927-1987) 及羅爾斯等人的見解中可以看到「被一般化的他者」³⁹。就如第二節所示，此種批判提示了反駁泰勒的康德批判之線索。在和「具體的他者」面對面與對峙的同時，筆者並不排斥難以達到共識的他者，而透過定位在此種批判的功能，筆者不僅闡明了藉由「爭論」才能有理解與共識形成的共同體中的「公共性」之重要性，也說明了帶有詮釋學含義的「決定思考方向」之意義。同時透過顯示與反思性作用的不可分性，相信筆者已找到能夠媒介客觀主義與相對主義、無行為主體的結構主義與主觀主義的決斷主義之間裂縫的一條線索。

³⁹ 參閱 Martin Jay 編，竹內真澄監譯：《ハーバーマスとアメリカ・フランクフルト学派》(Habermas and The American Frankfurt School) (東京：青木書店，1997年)，第5章，特別參照頁184以下的內容。

