
March 2018

The Sense of Beauty as Sensus Communis: the Issue of Sense of Beauty in Aesthetic Experiences

Xuguang Liu

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Liu, Xuguang. 2018. "The Sense of Beauty as Sensus Communis: the Issue of Sense of Beauty in Aesthetic Experiences." *Theoretical Studies in Literature and Art* 38, (2): pp.6-16.
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol38/iss2/17>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

作为共通感的美感

——审美之中的共通感问题研究

刘旭光

摘要: 在鉴赏判断中,共通感作为一种“内心状态的普遍能传达性”,是鉴赏判断的前提,是表象力的“自由感”和诸种认识能力的内在比例。使用共通感这个概念的理论目的,是要解决“每个人的情感与每个他人的特殊情感相汇合的客观必然性”。它既是审美愉悦的先天构成性原则,也是经验的调节性原则。但康德认为共通感不是一种“感觉”,而是基于人的反思性的评判能力而被预设出的“理念”,但现代哲学说明感官自身有具体的普遍性。在审美中,这种普遍性一方面时代性的,另一方面也是民族性的,通过教化而使人们具有共通感,成为欧洲人文主义的核心观念,这个观念虽然被后现代思想家所怀疑与批判,但不能动摇共通感在审美的核心地位。

关键词: 共通感; 审美; 美感

作者简介: 刘旭光,博士,上海大学文学院教授,主要从事中西方美学史与艺术学理论研究。通讯地址:上海市上大路99号上海大学文学院,邮政编码:200444。电子邮箱:lg74@shnu.edu.cn 本文为上海市高峰高原学科(哲学)、国家社科基金重大项目“20世纪西方文论中的中国问题研究”[项目编号:16ZDA194]的阶段性成果。

Title: The Sense of Beauty as Sensus Communis: the Issue of Sense of Beauty in Aesthetic Experiences

Abstract: As a kind of universal capacity for the communication of the state of mind, sensus communis is the premise of aesthetic judgment, a feeling of the free play of the powers of representation, and proportion of cognitive powers. When we use the concept of sensus communis, we intend to deal with the objective necessity of the confluence of the feeling of everyone with that of each. It is the constitutive principle for aesthetic pleasure, and the regulative principle for experience. Kant does not think that sensus communis is a kind of sense, but a kind of idea. However, Marxists believe that sense is universal. In aesthetic experiences, sensus communis is both confined by time and nationality. It is the central idea of European humanism to endow people with sensus communis through moral teaching. Although challenged by postmodernists, it still holds a solid central status in aesthetic experience.

Keywords: sensus communis; aesthetics; sense of beauty

Author: Liu Xuguang, Ph. D., is a professor of the College of Liberal Arts, Shanghai University (Shanghai 200444, China). His main research area is Chinese and Western history of aesthetics and arts theory. Address: College of Liberal Arts, Shanghai University, No. 99 Shangda Road, Shanghai 200444, China. Email: lg74@shnu.edu.cn Fund: Shanghai Municipal Education Commission (philosophy), and National Social Science Foundation of China of Major Programme (16ZDA194).

在日常经验中,常常会有这样一个现象:在我们观看、聆听和评判,特别是创造一个事物的时候,会被一种“感觉”控制着,要么是一种“和谐感”,要么是一种“舒服感”,要么是一种“自由感”……这种感觉或者心意状态,决定着我们的

“愉悦”,我们往往统称之为“愉悦感”。愉悦感在日常生活中指引着我们的行为,它往往既是目的,也是尺度。这种“愉悦感”在近代以来,被称之为“美感”。

美感是一种“感受”,既然是感受,就应当是

通过“感官”获得的,可问题是,愉悦感究竟是感官自己的应激性反应,还是说,愉悦感先于每一次感官感受,先天存在于我们的认知能力中,并且不断被具体的感官经验激活?当人们开始对审美活动进行反思时,这构成了最初的难题。但有一点是共识:美感首先是一种感受,因此,中国人用“品味”这个词,西方人用“tasty”,来言说美感愉悦在感受中的获得。

在日常经验中人们往往可以发现,通过感官获得的愉悦感是具有普遍性的,这种普遍性在审美中有时候是民族性的,有时候是地域性的,有时候是阶级性的,甚至还有年龄的普遍性,情况异常复杂,但总还具有某种意义上的普遍性。这种普遍性哪里来?当人类对审美活动进行理论反思时,就不得不面对这些难题:美感首先是一种愉悦感,但这种愉悦感的来源——经验性的还是先天的?它的普遍性——是不是具有超越于个体感官差异之上的一般性?它的产生的机制——是本能反应,还是判断的结果?都成为棘手的难题。

一、有没有“纯粹审美”?

提这个问题,是因为如果能得到肯定的回答,就能够解释审美经验中的普遍愉悦现象。在具体的审美经验中,确实有一种可引发愉悦的具有普遍性的感觉,这至少具有局部的普遍性,因此审美愉悦,或者说美感至少可以被设定为一种源自感性的普遍愉悦,这种预设是现代美学的起点,问题是,这种普遍愉悦是怎么获得的?

这个问题必须从两个角度来回答,一个方面是能够引起愉悦的对象一定具有某种普遍性;另一方面,我们有感性地把握到这种内在普遍性的能力。

感官感受往往是主观性的,个体差异非常明显,而且感官还容易形成对于对象的适应性,为此早期的经验论者们相信,一定有一种内在的感官,是这种普遍性的根据。这个猜想来自英国的经验论。

关于审美愉悦是怎样获得的,夏夫兹博里所代表的经验论者一方面像柏拉图一样相信感性事物内部有一种精神性的,更高层次的美,“这种美不仅形成了我们称之为单纯形式的东西,而且是[……]所有美的原则、根据和源泉”(Shaftesbury 323—24)。

问题是,“精神”是不是可以被感性地认识到?为此,夏夫兹博里认为领悟内在精神却必须凭借另外的能力,这种能力他称之为“内在的眼睛”。

当行为被观察到,当人的情感和激情能被人觉察到(大多数人感觉到的同时就已经能分辨),一只内在的眼睛就会立即加以分辨,看到漂亮的和标致的,就会心生喜爱和爱慕。(夏夫兹博里 326—27)

通过“内在的眼睛”就获得愉悦,这仅仅是一个猜想,但却从理论上能够回答通过感官而获得的普遍愉悦是如何可能的。沿着这个思路,夏夫兹博里的门徒哈奇生认为,人依靠一种特殊的先天能力,即“内在感官或趣味”感觉到美。这种感受美的能力,作为内在感官,是一种先天能力,与外在感官一样是直觉性的。这个假设或许能够解释我们如何在审美中通过一种直觉性的直观获得普遍愉悦,就好像是通过感官直接获得的一样。

经验主义者的这两个假设——对象内在地包含着一种可以引发精神愉悦的普遍性;主体内在地具有一种类似感官一样的直觉器官,可以把握到对象内在的普遍性——变成了后世解释美感经验之普遍性的两个思路:前者相信在美的事物中具有一种内在的普遍性,后者相信“审美”是一种“纯粹能力”。

审美是不是一种“纯粹能力”?这个问题在十八世纪有争议,英国的经验论者显然相信有这么一种纯粹能力,但他们不能分析出这种能力。维柯这样的人文主义者相信有这样一种进行审美与艺术创造的纯粹能力,他称之为“诗性智慧”。但是鲍姆嘉通不承认有这样一种纯粹能力,他认为审美是诸多能力的综合,统称为“低级认识能力”(Baumbarten 202)和“类理性能力”的综合。^①因此,显然不存在一种“纯粹的审美能力”。

但是这个结论会把审美推入一个完全经验化的领域中,按鲍姆嘉通的这种分析,审美无非是认识的一种综合效果,而不是纯粹的先天能力。

鲍氏的这种分析引起了康德的注意,鉴赏判断,或者说审美,究竟是不是一种纯粹能力?康德最初对这个问题持否定的态度,在《纯粹理性批判》的一个注脚里他作了这样一个说明:

“有德国人目前在用‘Asthetik’这个词来标志别人叫作鉴赏力批判的东西。这种情况在这里是基于优秀的分析家鲍姆加通所抱有的一种不恰当的愿望,即把美的批评性评判纳入到理性原则之下,并把这种评判的规则上升为科学。然而这种努力是白费力气。因为所想到的规则或标准按其最高贵的来源都只是经验性的,因此它们永远也不能用作我们的鉴赏判断所必须遵循的确定的先天法则,毋宁说,鉴赏判断才构成了它们的正确性的真正的试金石”(康德,“纯粹”26)。

如果不具有先天法则,那么审美就是完全经验性的,不可能具有普遍性,因而根本不存在“纯粹审美”。但康德后来改变了这种看法,在1787年康德给朋友的一封信中他说:

“我正在从事趣味的批判工作,我已经发现了一种与以前观察到的原理不同的先天原理[……]。这部著作将题名为《趣味的批判》”(转引自曹俊峰 121—22)。

这就意味着,康德认为审美判断力本身有其先验原理,为此他提出了“反思判断力”概念,在反思判断力中,特殊的经验性的东西呈现出一种规律性,体现为自然的形式的合目的性,它是判断力的一个先验原则,问题是,这个合目的性之中的“目的”是什么?为了保证反思判断的先验性,就必须保证这个“目的”的先验性。一个先验的“目的”,加上一个先验的能力——反思判断力,这就使得“纯粹审美”得以可能,纯粹审美必须有一个同样纯粹的目的,为此,“共通感”这个概念出场了。

二、作为鉴赏判断之先天原则的共通感

在审美之中,作为主观合目的性的“目的”,它是鉴赏判断的先验性,或者说纯粹性的保证。这个“目的”是什么?这是康德美学,也是鉴赏判断理论最核心的部分,康德认为在对象被给予的表象中,有一种“内心状态的普遍能传达性”(康德,“判断力”52),它就是鉴赏判断作为合目的性判断的“目的”,鉴赏判断本质上就是在表象中判断出这种“普遍能传达的内心状态”。

这个“普遍能传达的内心状态”是康德美学的钥匙,但也是康德美学的死结。康德说它是“诸表象力在一个给予的表象上朝向一般认识而

自由游戏的情感状态”(“判断力”52),而“表象力”又是指想像力和知性,因此康德说这种内心状态“无非是在想像力和知性的自由游戏中的内心状态”(“判断力”53),诸表象能力的自由游戏,也就是自由感,是鉴赏判断的普遍性的基础,是判断的结果和鉴赏判断之所以带来愉悦的原因。

按照这个理论,我们对对象的表象进行判断,判断出内在于表象的具有自由感的内心状态,从而获得愉悦,而“这种愉悦我们是和我们称之为美的那个对象的表象结合着的”(“判断力”53)。——这种自由感就是鉴赏判断的实质,而它是普遍的——是人的“共通感”。

关于共通感与自由感以及鉴赏判断的关系,康德有这样一个明确的说法:“所以只有在这前提之下,即有一个共通感(但我们不是把它理解为外部感觉,而是理解为出自我们认识能力自由游戏的结果),我是说,只有在这样一个共同感的前提下,才能作鉴赏判断”(“判断力”73—74)。

共通感是康德的审美与艺术理论中至关重要的一个概念,什么是“共通感”?以及共通感究竟是从哪里来的?

在这个关键问题上,康德却给出了一个略显暧昧的回答:

“至于事实上是否有这样一个作为经验可能性之构成性原则的共通感,还是有一个更高的理性原则使它对我们而言只是一个调节性原则,即为了更高的目的才在我们心中产生出一个共通感来;因而鉴赏就是一种原始的和自然的能力,抑或只不过是一种尚需获得的和人为的能力的理念,以至于鉴赏判断连同其对某种普遍赞同的要求事实上只是一种理性的要求,要产生出情致的这样一种一致性来,而那种应当,即每个人的情感与每个他人的特殊情感相汇合的客观必然性,只是意味着在其中成为一致的可能性,而鉴赏判断则只是在这一原则的应用上提出了一个实例:这一切,我们还不不想也不能在这里来研究,现在我们要把鉴赏能力分解为它的诸要素并最终把这些要素统一在一个共通感的理念中”(“判断力”76—77)。

使用共通感这个概念的理论目的,是要解决“每个人的情感与每个他人的特殊情感相汇合的客观必然性”,这种汇合如果是客观必然的,那么

鉴赏判断就可以先天综合判断,审美就可以成为先天的普遍性的“纯粹审美”。问题是,这个共通感究竟是一个先验意义上构成性原则研究,是经验可能性的前提?还是调节性原则,是理性设定的理念?

康德给出了两种假设。

第一个假设:共通感是先验意义上的构成性原则,也就是说它是经验之可能性的必不可少的条件,是我们的认知的先天的部分之一。结合康德的整体论述,我们可以推论出,先验的共通感就是康德所说的表象力的自由所体现出的“普遍能传达的内心状态”,这种状态是审美愉悦的前提,是美感经验的先天的构成性条件。这个意义上的“共通感”在“纯粹审美”的确立上是必需的,它既是鉴赏判断作为合目的性判断的目的,也是鉴赏判断先天性的保证。尽管康德本人并没有把共通感与普遍能传达的内心状态明确称之为共通感,但通过“普遍能传达”这一点,把共通感与之关联起来是合理的推论。

作为构成性原则的共通感在康德看来有其先天基础,康德专列一节,标题为“人们是否有根据预设一个共通感”(“判断力”75),做出了肯定性的回答,他认为知识与判断,连同伴随着它们的那种确信,都必须能够普遍传达,他的理由是,如果知识应当是可以传达的,那么内心状态、即诸认识能力与一般知识的相称,也就是适合于一个表象(通过这表象一个对象被给予我们)以从中产生出知识来的那个诸认识能力的“比例”,也应当是可以普遍传达的:因为没有这个作为认识的主观条件的比例,也就不会产生出作为结果的知识来。

为了说明这一点,康德作了这样一个推论:“如果一个给予的对象借助于五官而推动想像力去把杂多东西复合起来,而想像力又推动知性去把杂多东西在概念中统一起来的话。但诸认识能力的这种相称根据被给予的客体的不同而有不同的比例。尽管如此却必须有一个比例,在其中,为了激活(一种能力为另一种能力所激活)这一内在关系一般说来就是在(给予对象的)知识方面最有利于这两种内心能力的相称;而这种相称也只能通过情感(而不是按照概念)来规定。既然这种相称本身必须能够普遍传达,因而对这种(在一个给予的表象上的)相称的情感也必须能够普遍传达;而这种情感的这种普遍可传达性却

是以一个共通感为前提的:那么这种共通感就将能够有理由被假定下来,就是说,既然如此,就无须立足于心理学的观察之上,而可以把这种共通感作为我们知识的普遍可传达性的必要条件来假定,这种普遍可传达性是在任何逻辑和任何并非怀疑论的认识原则中都必须预设的”(“判断力”75)。

这个推论的根据是“诸认识能力的相称”有其“比例”,这种相称只能通过情感来规定,“比例”是普遍可传达的,因此共通感就有理由被假定下来。

第二个假设:共通感是基于更高的理性原则而设定出的调节性原则,是理性的要求,而不是原始的和自然的能力。它是被理性设定出的“理念”,这个理念的目的是确保“每个人的情感与每个他人的特殊情感相汇合的客观必然性”成为可能!把共通感作为理念设定出来,对于康德的鉴赏判断理论非常重要,因为通过这一设定,可以解决一个重大的问题:鉴赏判断作为先天综合判断是何以可能的?“鉴赏判断虽然谓词(即与表象结合着的愉快这一谓词)是经验性的,然而就其向每个人所要求的同意而言却是先天判断,或者想要被看作先天判断,这一点同样也已经在它们的要求的这些表达中包含着了”(“判断力”130)。作为理念的共通感,有其先天基础,又像理念一样,只能在经验活动中呈现出来。通过“共通感”这个“理念”,我以愉快来知觉和评判一个对象,这是一个经验性的判断。但我觉得这对象美,也就是我可以要求那种愉悦对每个人都是必然的,这却是一个先天判断。以此推论,共通感是“对每个人都必然的愉快”。

这两个假设实际上康德都采用了。共通感作为先天构成性原则,是鉴赏判断的先天性的基础;共通感作为经验的调节性原则,是鉴赏判断之综合性的保证。还有一个问题——它是不是一种“感觉”?

共通感不是一种“感觉”,至少康德是这样认为的。对美的愉快既不是“享受的愉快”(通过感官对对象之质料的感知而获得的愉快),也不是某种合法则的行动的愉快,又还不是根据理念作玄想静观的愉快,而是“单纯反思的愉快”。没有任何目的或原理作为准绳,这种愉快伴随着对一个对象的通常的领会,这种领会是通过作为直观

能力的想像力、并在与作为概念能力的知性的关系中,借助于判断力的某种运作而获得的。但它又“类似”于“感觉”,它在审美评判中看上去是用愉悦去“感觉”那种表象力的自由状态。^②问题是,这种状态可以被“感觉”吗?

对这个问题康德作了专门的回答:

“鉴赏作为共通感的一种当引起人们注意的不是判断力的反思,而毋宁说只是它的结果时,人们往往给判断力冠以某种感觉之名,并谈论某种真理感,某种对于正直、公正等等的感觉;虽然人们知道,至少按理应当知道,这并不是这些概念可以在其中占据自己的位置的感觉,更不是这种感觉会有丝毫的能力去要求一些普遍的规则:相反,如果我们不能超越这些感觉而提升到更高的认识能力的话,我们关于真理、合适、美和公正是永远不可能想到这样一种表象的。共同的人类知性,人们把它作为只不过是健全的(而尚未得到训练的)知性而看得微不足道,是人们只要一个人要求被称为人就可以从他那里指望的,因此它也就有一个侮辱性的名声,必须被冠以普通感觉^③(*sensus communis*,拉丁文“共通感”)的称呼”。^④

在这段话中,康德认为共通感与真理感、公正感,甚至美感一样,实际上是健全的人类知性的结果,是反思判断的结果,但人们误把这种人类的普遍知性能力称为“普通感觉”。显然康德相信,所谓的共通感,实际上是人类的健全的知性所体现出的评判能力。这种普遍能力由于人们的习以为常,所以人们会误以为这种评判能力就是一种“感觉”。

这一点似乎在审美之中更明显。针对审美中的共通感,康德又作了更进一步的说明:“比起健全知性来,鉴赏有更多的权利可以被称之为共通感;而审美(感性判断力)比智性的判断力更能冠以共同感觉之名,如果我们真的愿意把感觉一词运用于对内心单纯反思的某种结果的话;因为在那里我们把感觉理解为愉快的情感。我们甚至可以把鉴赏定义为对于那样一种东西的评判能力,它使我们对一个给予的表象的情感不借助于概念而能够普遍传达”(“判断力”137)。

显然,康德不认为“共通感”是一种“感觉”,而是对健全的知性的评判能力所作的一个不恰当的称谓,或者说类比。审美中的共通感,实际上是内心单纯反思的结果,由于这一反思判断带来愉悦的情感,如果把愉悦的情感称之为“感觉”,那么审

美中的反思判断就好像是在用感觉进行判断。

按以上的观念,共通感就不是一种“感觉”,而是基于人的反思性的评判能力而被预设出的“理念”,由于这种评判能力仿佛依凭着全部人类理性,因而具有先天的普遍性。

康德关于共通感的认识,实际上否定了在人类的评判活动中“感觉”的共通性作用,共通感这个词所标示的不是感觉在评判之中的共通性,而是我们误把知性在评判中的先天性的作用称为“感觉”。共通感本质上是想像力与知性的某种关系,在这种关系中,直观被加入到概念中,概念也被加入到直观中,它们汇合在一个知识中,“这样一来这两种内心力量的协调就是合规律的,是处于那些确定的概念的强制下的。只有当想像力在其自由活动中唤起知性时,以及当知性没有概念地把想像力置于一个合规则的游戏当中时,表象才不是作为思想,而是作为一个合目的性的内心状态的内在情感而传达出来。所以鉴赏力就是对(不借助于概念而)与给予表象结合在一起的那些情感的可传达性作先天评判的能力”(“判断力”138)。当这种情感传达出来之后,我们称之为“鉴赏”或者“审美”。

按康德所剖析的,共通感作为先天知性的评判能力及其内在情感的传达,是纯粹知性能力的一部分。它本质上是一个“理念”,这个理念即有知性的基础,也是理性所作的预设。由于这个理念,虽然我们不能从单纯反思判断的性状中把情感或者兴趣推论出来,但却说明了在鉴赏判断中的情感为什么会被仿佛作为一种义务一样向每个人要求着。

康德对“共通感”的认识有重大的理论意义:由于共通感的先天性,纯粹审美就是可能的;由于共通感的普遍性,这就使得私人化的“趣味”可以具有公共性的可能;由于共通感的理念性质,这就使得鉴赏判断可以成为先天综合判断。这就可以说明,“共通感”实际上是康德的鉴赏判断理论中最核心的概念。

三、作为审美经验的“共通感”

在先天层面上对于美感的奠基,不能解释具体的美感经验,康德对于共通感的理论,特别是把共通感作为一个被设定的理念,可以从先天层面

上解释美感的“纯粹机制”，但是在具体的美感经验中，感官与感性的作用似乎比康德所揭示的更直接，而且，共通感毕竟不是一种“感”，但美感经验毕竟是感受性的，因此，康德关于共通感的理论，必须进一步“感性化”。

康德关于共通感的设定有两点可疑之处：一、通过康德的分析可以推论出——表象力的自由感是形成表象的过程中偶发的，但我们对这种自由感的感知能力（无论是直接感觉到，还是判断出）应当是先天的，以自由感为核心的愉悦是先天愉悦。这个结论更像是一个人文主义者和自由主义者善良的预设和独断。理性主义者或许会认为秩序感才是令人愉悦的，古典主义者会认为庄严感才是令人愉悦的，现实主义者会认为真实感才是令人愉悦的……但康德显然更倾向于先天层面上确立“自由”的情感意义，把美感和自由感结合起来，和表象的形式结合起来，并且把这种结合“宣布”为“先天原理”，这更像是“立场”和倾向性的表达，他在宣告人类具有一种“自由愉悦”，但这一宣告并不具有理论上的绝对性。当他认为形成表象的过程中诸认识能力有其“比例”，这个比例是普遍可传达的，这显然是一种具有人类学与人文主义倾向的预设。

其次，在“美的对象”处，以自由感为核心的愉悦与对象“必然”结合在一起。那也就意味着，审美者必然能“判断出”这种自由感，但麻烦的是，即便在“美的艺术”的领域中，这种“必然”也经常无法被保证，如果没有这种必然，“纯粹审美”，也就是先天审美能力就不可能，这就需要预设出对于自由感的必然感知，因此康德把共通感设定为我们对之有义务的关于必然愉悦的“理念”。问题是，我们是不是在“具体的审美经验中”必然能感知到对象的表象之中的“自由”，这令人生疑。

从这两个疑点似乎可以推论出：共通感的先天机制或许是明晰的，但共通感的内涵可能是在经验中变化的；共通感所引的必然愉悦，其必然性可能是由其他现实的经验因素决定的。

康德的理论想要说明共通感是存在于一切人之中的普遍能力，只不过他认为这种能力是一种知性能力，而不是真正的感官认识能力。但西方的人文主义传统中很早就希望铸造出那种具有共同性的感觉，毕竟，引导人类意志之方向的，不仅

仅是理性的抽象的普遍性，而且是一个民族，一个国家，一方地域，一个集团，甚至一个阶级在感性上具有的具体的普遍性。这种感性的具体的普遍性一方面指“健全的感觉”或者“日常感觉”，它预设感性认识在达到完善的状态下应当是共通的，这在维柯或者鲍姆嘉通，以及苏格兰学派的思想中都可以被看到，被称为“趣味”，另一方面也指“共同的趣味”。但康德的理论不能说明这种感性能力的具体的普遍性，因为共通感在他看来根本就不是感性的，而他之后的德国古典哲学同样是把感性与知性撕裂开的，^⑤并且怀疑感性认识的普遍性。但是在审美领域中，必须要建构感性的具体的普遍性，否则审美的感性学性质就没有根基。怎么建构？

感性认识是不是具有具体的普遍性，这一点首先由费尔巴哈给出了肯定的回答，但问题是，这种普遍性是怎么获得的？马克思在《1844年经济学哲学手稿》里指出：感官不是作为生物学意义上的刺激的接收装置而起作用的，它是“社会的器官”；其次，感官同对象的关系，是“人”的能动与“人”的受到，它有“人化”的一面。“人对世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、情感、愿望、活动、爱，——总之，他的个体的一切器官，正像在形式上直接是社会的器官的那些器官一样，是通过自己的对象性关系，即通过自己同对象的关系而对对象的占有，对人的现实的占有”（马克思 85）。在这个理论中，感性能力似乎被预设为人文学意义上的“普遍性”，即人人都拥有的器官本身的自然机能，这就使得感性认识的普遍性有其生理条件，更重要的是，马克思指出人的感官是社会化的，那就意味着我们感性能力不仅仅取决于器官本身的自然机能，而且取决于人所处的社会历史条件，社会关系的基本状态，会影响人感知世界的方式。如果这个前提成立，那么马上可以得出以下推论：社会关系或者社会状态的普遍性，会造就感性的普遍性。

这个思想实际上既承认的感官的共通性具有生理学基础，又指出感官认识可以借助感官的社会化而获得共通性。这就使得，共通感不仅仅是一个理念，更是感官的具体现实。由于这种社会性的内容是“人的”一般性或者“社会的”一般性，为此马克思说出一句格言：“感觉在自己的实践

中直接成为理论家”(马克思 86)。这就意味着,人的器官成为社会的器官,感性的认识成为社会的认识。五官感觉作为世界历史的产物,一定具有共通性。^⑥

马克思关于感性的认识应当可以引申到美学中关于共通感的认识中来,他有过这样一句话:“不仅五官感觉,而且连所谓精神感觉、实践感觉(意志、爱等等),一句话,人的感觉、感觉的人性,都是由于它的对象的存在,由于人化的自然界,才产生出来的”(马克思 87)。如果我们把美感作为实践感觉或者精神感觉的一种,那就可以解释在审美中感性的直接性如何与审美的反思性相结合,如果感性本身即感觉着,也会判断,甚至能判断出精神性的内容,那么美感中感受性与反思性的矛盾就可以化解了。

如果共通感本身就是感官自身的具体的普遍性,那么我们完全可以把这个观念移置到康德的鉴赏判断理论中,不需要把共通感理念化就可以直接把趣味判断上升为具有经验的普遍性的判断。这种“经验的普遍性”意味着,当我们具有相同的在感官能力上的“共通感”时,我们的鉴赏判断就可以通过这种共通感获得共识,美感由此可以成为“感官愉悦的普遍性”。一旦这种感官愉悦的普遍性又具有社会性的精神内涵,那么审美就可以从反思判断延伸到感性直观,美感就可以从反思愉悦延伸到感官直接的感受与体验。

感官的社会性的共识,或者说共通,使得我们在具体的审美活动中,不仅仅是康德所说的在表象力的自由中获得愉悦,而且是通过感官而把握到对象的一般性,即包括外在的一般性,比如说形式特征,也包括内在的一般性,或者精神性。康德出色地证明了我们的审美离不开共通感,但没有把共通感建立在感官感受之上,现在如人文主义者与马克思主义者所言,人的感性感官的确具有共通性,无需借助知性,那么共通感可以从“表象力的自由及其普遍能传达的内心状态”这一先天基础上拓展开去。或许,一种源自经验的感受的普遍性,可以成为实际审美活动中的“共通感”,比如说,法国人会在对象的“明晰感”中,德国会在对象所给予的“深沉感”中,中国人会在“空灵感”中,日本人会在“凄寂感”中,体现出民族的共通感。

康德本人也同意有这样一种源自经验的感受

的普遍性,他在解释“美的理想”时说:“感觉(愉快或不愉快)的普遍可传达性,亦即这样一种无概念而发生的可传达性,一切时代和民族在某些对象的表象中对于这种情感尽可能的一致性:这就是那个经验性的、尽管是微弱的、几乎不足以猜度出来的标准,即一个由这些实例所证实了的鉴赏从那个深深隐藏着的一致性根据中发源的标准,这个一致性根据在评判诸对象由以被给予一切人的那些形式时,对一切人都是共同的”(“判断力”67—68)。这个“标准”,隐藏在美感之中,实际上是美感的共通性,或者作为共通感的美感。康德所说的这个标准,就我们的审美经验而言,除了民族的,还包括阶级的,地域的,或许用文化共同体这个词更恰当一些,当然也包括时代的“标准”。

美感具有民族性是我们具体的审美经验的共识,这在造型艺术中,在文学中,都有最直观的体现,这一点首先在赫尔德的文化民族主义中体现出来,同时也在斯达尔夫人对于欧洲人在艺术上的民族风格的研究中体现出来,她把审美上的民族共通感建立在民族与地域之上。尽管这种民族共通感难于进行明晰的概括,但如果我们承认这种民族共通感的存在,那就意味着,“法国人的审美”“中国人的审美”“德国人的审美”这些命题就是合理的,问题不应当仅仅是“人的审美”,而是“某种人”的审美,康德奠定了共通感的先天机制,并且把共通感确立在一种感受的基础之上,而现在,我们就可以把共通感建立在某种经验感受之上,这种经验感受可以具有文化的差异性与民族的差异性,甚至时代的差异性。

首先是文化共同体的共通感。这种共通感体现在形式、主题、情感内涵、审美对象的功能等等,这个文化共同体可以是阶级,同一个阶级的趣味是接近的,这种阶级趣味的共同性是马克思主义者在进行艺术批评时常用的观点,比如对工人阶级文化的研究,或者宫廷文化的研究,都会总结出普遍的阶级趣味。这个文化共同体也可以是民族或者族群,不同的民族,会体现出某种形式上的共通感,有时候体现在色彩上,有时候体现在线条上,有时候也是节奏上,这些形式因素会以整体的方式呈现为某种风格,而这种风格就构成了民族的形式美感的共通感。在造型艺术中日本人的形式美感和中国人的就不同,尽管难以给出明晰的理性分析,但我们可以“感觉到”!这是审美

的神秘体验——可以被分析出的,恰恰是不重要的,而可以被感受到,但不可言传的,恰恰是审美中最有味道地方。

文化共同体的共通感往往决定着共同体的美感,这种美感是共同体的文化特征,也是共同体的粘合剂。饮食、建筑、服饰、音乐、色彩感、礼仪、对事物的质感等因素,都是这种共通感的表现方式。^⑦

其次,共通感有时代性,它的具体体现方式为“时尚”。时代性的时尚是总体性的趣味的呈现,尽管时尚的发生充满着各种偶然性,但对时尚的追随恰恰反映着社会因素对于共通感的塑造。这种共通感直接作用于感性,并且强迫感性进行认同,从而形成时代性的共通感。

但是,这种经验性的共通感既在社会历史中生产,也会在社会历史中流变,它会体现为趣味的演变史,比如唐代的趣味与宋代的不同,17世纪英国的趣味与风尚与20世纪的不同,这可以笼统地说是美感经验在变化,但本质上是时代的共通感在变化。作为美感的共通感,它在实践中的基本形式是“审美理想”。审美理想是经验性的,康德在解释人的美的时候提出这个概念,并且把审美理想视为源自经验概括的“平均值”。但在广泛的审美实践中,审美理想往往是时代性的与民族性的风格,或者说是关于这些风格的“理念”,审美理想可以在想像中被展望,从而形成评价的尺度,也可以在具体的鉴赏判断中被激活,从而形成对审美者的引导与并且成他的审美的参考系,这个审美理想可以是引导性的标准,也可以是每一次突破或变革的对象。

但是,共通感的经验化,特别是在经验中的区分,既包含着一种温和的人文主义,也隐含着一种危险。

四、教化还是规训? ——关于共通感的意义

由于共通感与美感之间的深刻关联,因而在审美中一旦预设了某种共通感,那就意味着可以引导甚至控制人们的美感。康德所给出的自由感并不是共通感的唯一选择,对共通感的预设就变成了与时代的社会理想或者社会的意识形态的紧密相关的部分:感觉影响着我们的意志,而意志

左右着我们的行为,建立在感觉之上的美感,因此就成为影响人们的情感与意志的有效手段,而通过这一手段,就可以形成某种“共同体”。在康德那里,这个共同体是人类学意义上的,有其先天基础,这更像是一个乐观的人文主义的预设。在马克思主义者那里,这个共同体是社会历史意义上的,建立在感觉由于社会历史的原因而形成的共同性上。前者奠定了人在审美与情感上的融通与共识的可能,而后者则为某种难以进行价值评判的审美与情感上的“区分”奠定的基础。

审美中的“共通感”这个现象在十九世纪受到诸种人文主义者的偏爱,人文主义的核心概念之一是“教化”,通过教化,每一个个体可以获得相同的经验模式,如果这个教化是通过艺术与审美完成的,那么教化就可以让被教化者在观看方式和美感经验上获得相同的经验模式。通过教化,主体先天的差异性可以被纳入到一种主体在能力上的统一状态来,比如通过学习语言,每一个主体由于掌握了相同的语言而获得了交流的可能。教化在审美中的意义体现在,个体的美感经验与情感结构实际上是他在成长的过程中,从他所处的文化共同体中习得的,这一习得的过程,就是他被教化的过程,这个过程首先落实在对于感官的熏陶上。具有人文主义倾向的城市思想家芒福德在描述了中世纪城市在听觉、嗅觉和视觉等方面给人的愉悦之后,说了这样一段话:“这种耳濡目染的感官熏陶教育,是日后全部高级教育的形式源泉和基础。设想,如果日常生活中存在这种熏陶,一个社会就不需要再安排审美课程;而如果缺少这种熏陶,那么即使安排了这种课程,也多是无益的;口头的说教无法替代生动真实的感官享受,缺乏了就无法疗救,[……]城市环境比正规学校更发挥经常性的作用”(芒福德 57—58)。城市的“美”直接熔铸着市民的感官与感性,塑造着市民的形式感与美感,最后塑造市民的心灵。这种感官熏陶教育,就是十九世纪的审美教育观念最核心的部分。

“教化”的过程,是可以人为的、目的性的干预与引导的,人文教育本身就是对人的总体性的引导,而在审美领域中,艺术教育(学院化的与民间的、群众化的)与普遍化的审美活动,比如博物馆、美术馆、群众文化活动等,以及这些审美活动在公共媒介上的传播,构成基本的“教化”。这种

审美领域的“教化”,按照伽达默尔的归纳,培育出了两种能力。一是“机敏”,是指我们对于外部世界的感官上的敏感性与感受能力的强化。在审美和艺术创作中,这种能力表现为对对象的某些构成要素深切的和直觉式的领会,以及对某些内在关联的直觉式的把握,比如指挥家对于声音的敏感,印象派画家对于色彩的敏感,国画家对于线条的敏感,雕塑家对于立体构成的敏感……这或许有天赋的因素,但专业化训练真正使得天赋成为能力。机敏既是审美性教化,又是历史性教化的结果。这两种教化使得我们一定对审美的东西和历史的“有感觉”,或者造就感觉。因为这种感觉不是简单地出自天性的东西,它是训练出来的“意识”,但这个意识由于教育与训练的强化,从而获得了有如感觉一样的直接性,这种意识就被感觉化了。

这种意识具有在个别事件中确切地做出区分和评价的能力,而且似乎无须说明其缘由。“所以,谁具有了审美感觉,谁就知道区分美的和丑的,好的质量和糟的质量,谁具有了历史感觉,谁就知道对一个时代来说什么是可能的,什么是不可能的,而且他就具有对过去区别于现在的那种异样性的感觉”(伽达默尔 20)。由于历史教化与审美教化的存在,比如艺术史教育与博物馆教育,以及基础教育中的美术与音乐,以及文化史教育,由于这些教育及其影响,每一个观众在面对一件具体的艺术作品时,教化已经使具备了一种对于艺术作品的在前的领会,以及进行比较的维度,从而使欣赏者能对作品做出更精确的考察与评判,没有这种教化我们不能真正欣赏艺术作品。由于这种教化,“存在着一种对于自身尺度和距离的普遍感觉,而且在这点上存在着超出自身而进入普遍性的提升。[……]受到教化的意识可以在一切方面进行活动,它是一种普遍的感觉”(伽达默尔 20)。这就意味着,在审美与艺术欣赏中,我们对于对象的感觉,并不是使用完全个人化的感觉,而是一种被教化过的机敏——“普遍感觉”。这种普遍感觉,实际上是现代人审美和艺术欣赏的真正前提,没有这种普遍感觉,人们无法进入到“无目的性”和“非功利性”的审美与艺术活动。

通过教化我们获得的第二种能力按伽达默尔的说法,就是“共通感”。人文主义的历史传统认

为,那种给予人的意志以其方向的东西不是理性的抽象普遍性,而是表现一个集团、一个民族、一个国家或整个人类的共同性的具体普遍性。因此,造就这种共同感觉,对于生活来说具有决定性的意义——造就这种共通感,就是教育的使命。这个思想可以用“伟大”这个词来形容,共通感既是指“健全的感觉”,又可以指称民族或者公民的“共同品性”,它还可以被形而上学化为心灵或者生命的理想或本真状态,共通感这个概念或者能力,使得感觉具有了理性才具的普遍性,或者说,把理性能力熔铸到感觉之中。在审美与艺术经验中,在审美中,正如康德所揭示的,共通感可以保证我们的经验具有普遍性。尽管康德本人不同意共通感是一种“感觉”,但是十九世纪感性学的发展,特别是二十世纪感性学的智性化^⑧的完成,使得感性直观获得了理性内涵,感性能力获得了理性才具有普遍性,感性由于其理性化从而在个体身上体现出的普遍性,就是感性的共通性。

现在,通过机敏和共通感,审美经验在感觉这个层面上,就获得了“普遍性”。这种普遍性甚至切入到看起来完全个人化的领地——趣味中。以共通感为尺度,我们的感性会对对象进行选择,进而表现出肯定或否定的态度,这被称作“趣味”。感性趣味似乎是一种本能反应,但又包含着判断与分辨,因此,趣味介乎于感性本能和精神自由之间。但趣味并不是个人的,有时候它是时代性的,有时候是民族性与地域性的,它本质上是“共同感觉”。趣味可以被区分高低,一般来说,感性的喜好离本能越近,层次越低,离精神理想越近,越高级,而这种理想是精神性的与社会历史性的,所谓的高级趣味,实际上是理性化了的感性。

先天意义上的“共通感”具有一种人类学意义,它可以使人们在美感、在趣味方面,结为文化共同体,但是康德之后的共通感隐含着一种内在的危险。

共通感如果是先天的,那么它可以保证人们在感性和情感上的共通性,并且是纯粹审美成为可能,作为共通感的美感因而成为人类达成共识与进行交流的手段,而不仅仅是表现个性与个人情趣的手段。从这个意义上讲,康德的共通感理论中包含着一种高贵的人文主义——我们先天地可以超越我们的个体性而成为一类的文化共同

体。但是,康德之后,共通感被视为社会历史的结果,那这就意味着,社会历史的具体状况,会产生不同的“共通感”,这就使得共通感成为区域的,或者局部的文化共同体的标志,成为人们相互区分的标尺。这令人惊讶,讨论共通感本身是为了解决审美的普遍性问题,但实际上由于承认局部的普遍性而消解了总体的普遍性。审美的民族性、阶级性、时代性、地域性居然可以借助共通感理论得到认识论上的支持!而源于教化的共通感又会带来另一种担心:教化在什么意义上,才不是“规训”?

这就使得共通感成为一种危险的理论:它为区分与对抗,为话语霸权,找到了一种感觉层面的根据!

当代思想家,特别是当代美学,以一种矛盾的态度看待“共通感”。对于“共通感”所许诺的普遍性,马克思主义的经典作家首先承认感觉是社会历史的结果,那就意味着他们暗中承认了感觉的民族性与阶级性,但是从他们的理论中又可以推论出:社会化的大生产和共产主义,最终会让这种差异消融在大同世界里。由于“共通感”可以从先天性与社会历史性两个层面加以认识,因而在当代就产生了两种“善良愿望”之间的冲突,一方面,出于人文主义立场上对于文化共同体,甚至人类共同体的期许,理论家们会对共通感抱以厚望,比如汉娜·阿伦特对康德的共通感观念在政治领域中的加以申引,她把康德的共通感一词从其拉丁语形式“*sensus communis*”翻译为“共同体感觉”(the community sense),^⑨共通感就成了进行政治区分,或者结成政治共同体的一种手段。而朗西埃则希望借助康德意义上的审美与“共通感”所具有先天性与普遍性,打破“等级”与“秩序”,并以其为手段建构一种“审美异托邦”。

另一方面,共通感所承载着的“区分”与“对立”,以及“规训”,又使得共通感成为了挑战与攻击的对象。这种攻击来自法国的左派思想家布尔迪厄。

在1979年完成的《区分:对趣味判断的社会批判》一书中,我们看到了一种从社会经验层面上对康德“共通感”理论的挑战:不存在纯粹审美,所谓审美的先天性,实际上源自遗传下来的文化资本对于后天的趣味的塑造;不存在审美在非功利意义上的超越性,有的只是被普遍化了的阶

级趣味和规训式的教育所带来的区分;不存在趣味的先天的普遍性,它的普遍性实际上是阶级趣味的普遍化,是意识形态化的阶级趣味;审美愉悦也不具有必然性,审美愉悦的必然性只不过是阶级趣味体制化的结果。

按布尔迪厄的这种分析,“共通感”一词实际上仅仅是拥有相等文化资本的人的审美趣味的普遍化,而这种普遍化非但没有形成一个文化共同体,反而会形成一种隐藏的区分。布尔迪厄用社会学的方法^⑩把这种区分呈现出来,他通过对于各阶层在审美与趣味上的差异的分析,将自康德以来所奠定的审美的先天机制,从经验层面上进行了消解,因此,《判断力批判》及其所给出的关于审美的先天机制的分析,就变成了攻击的总目标:“康德对鉴赏判断的分析是完全反历史的,如同一切名副其实的哲学思想一样,完全是人种中心的,因为它除了一个审美人的实际经验之外别无馈赠,这个审美人只是变成艺术体验的普遍主体的审美话语主体,这种分析在一系列伦理原则中找到了其真正根源,这些伦理原则是与一种特定的条件相连的配置的普遍化”(布尔迪厄 782)。很难想像康德的理论可以与社会性的伦理原则结合在一起,更过分的是,“审美判断的社会范畴只有以高度升华的范畴的形式,才能在康德本人及其读者身上起作用,这些高度升华的范畴,诸如美与魅力、愉快与享乐,或文化与文明之间的对立这类委婉措辞,在一切有意识的掩盖意图之外,使人们能够通过一种符合一个特定场的表达规则的形式,表现并体会社会对立”(783)。这个结论令人惊讶地把康德的审美判断理论与“社会对立”结合起来,审美在布尔迪厄看来,就是社会区分的手段与社会区分的结果。

那么,布尔迪厄是不是推翻了“共通感”?没有!他推翻了共通感的先天性,但在阶级趣味层面上肯定了趣味的普遍性,也就是共通感在社会历史层面上的普遍性。但布尔迪厄没有分析阶级的共同趣味是怎么形成的,更重要的是,他没有分析民族的共通感,这使得他的结论是有待完善的。但根本的问题是,在趣味与审美领域中人的阶层区分是显而易见的,这种区分根本无需去以社会学调查的方式进行确认,如果这种调查的目的是推翻康德在先验层面上建构的共通感,那就需要

回到问题的本源：为什么要制作出“共通感”这个概念？

在审美趣味与艺术领域中的差异以及由此而来的区分，也是对人进行社会区分的重要手段，这种区分往往是歧视与冲突的根源。但欧洲人自近代以来的审美观念，植根于人文主义，试图建构出一种超越于人的具体社会区分之上的“审美”，让审美成为建构文化共同体的一种手段，无论是建构具有先天普遍性的“纯粹审美”，还是通过教化而建构出具有经验普遍性的审美趣味，这种人文主义传统都在试图超越“区分”，或者消解由于区分而带来的冲突。共通感本身是一个人文主义概念，而不是一个政治概念，因而，当现代思想家把共通感政治化，并且使其成为社会区分与社会斗争的手段，这有违审美的人文主义传统。支撑着我们的社会进行发展的，不是阶级斗争理论，而是人文主义传统；不是社会区分，而是对于社会区分的不断克服。在审美中，普遍交往和审美趣味的融合，艺术观念的融合，以及国民艺术教育与公共审美教育的普遍化，使得在趣味上的区分，本身并不是绝对的，甚至是应当被超越的。当一群小学生排队走过博物馆的时候，由博物馆的陈列间接实现着的“教化”，这种教化既具有时代性，又具有民族性，再加上人们在数字媒体时代视听经验的普遍化，使得个体的趣味在与其他的趣味之间形成交融甚至“共同化”，从而形成共通的感觉，这种共通感如果能够形成，就意味着我们在情感的领域中，在美感的领域中，可以达到相互理解。

共通感的形成并不排斥文化的差异性与趣味的多样性，恰恰相反，只有在尽可能多的文化经验中，尽可能多的生活趣味中，才可能实现真正的“共通”，见多识广，必然趣味非凡，只有当感觉有了丰富的经验之后，才能够从个体的褊狭中走出来。共通感不是一次强制的“规训”，而是人们的感受在经验世界中融合的结果。

在美学中，不应当由于趣味的多样性而否定共通感的可能，而应当在多样性之中，去寻求甚至建构“共通感”，美感如果不是共通感，就没有意义。康德的美学中，最高贵的部分，就是坚信审美具有普遍性，并且在先天层面上建构出这些普遍性，一旦这种普遍性可以通过文化与教化的手段在经验层面上建构出来，那么审美，就

转变为在经验层面上寻求共通感的过程，审美是让我们成为一个共同体的手段，而不是把人们区分开的方式。

注释[Notes]

① 对鲍姆嘉通所说的“低级认识能力”和“类理性能力”的分析与解说，见拙作：“回到康德之前——鲍姆嘉通美学思想再研究”，《学术界》2(2016)：38-50。

② 这种表述见康德：《判断力批判》（邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2002年），第134页。

③ “普通感觉”和“共通感”都是拉丁词 *sensus communis* 的译名，康德作了区分：普通感觉是知性，是一种概念，康德称之为“逻辑的共通感”；共通感首先是情感状态，或许也是一个理念，康德称之为“审美的共通感”。

④ 这种表述见康德：《判断力批判》（邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2002年），第135页。

⑤ 对这种撕裂的描述与分析见刘旭光：“作为理论家的感性——感性的智性化历程追踪”，《社会科学》2(2016)：161-72。

⑥ 关于马克思的感性理论，见刘旭光：“作为理论家的感性——感性的智性化历程追踪”，《社会科学》2(2016)：160-71。

⑦ 对一个文化共同体的共通感的形成，具体的案例研究见刘旭光：“近代美感的起源”，《文艺研究》8(2014)：41-48。该文以文艺复兴时期佛罗伦萨的美感的形成，案例性地解释文化共同体的美感的形成。

⑧ 关于二十世纪感性的智性化历程的描述，见刘旭光：“作为理论家的感性——感性的智性化历程追踪”，《社会科学》2(2016)：161-72。

⑨ 见汉娜·阿伦特：《康德政治哲学讲稿》，曹明、苏婉儿译（上海：上海人民出版社，2013年），第107-108页。

⑩ 他大量使用了社会调查，特别是问卷调查及之后的图表分析。

引用作品[Works Cited]

Baumbarten, Alexander. *Metaphysics*. Trans. and eds. Courtney D. Fugate and John Hyers. London: Bloomsbury Publishing, 2013.

皮埃尔·布尔迪厄：《区分：判断力的社会批判》，刘晖译。北京：商务印书馆，2015年。

[Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans. Liu Hui. Beijing: The Commercial Press, 2015.]

曹俊峰：《康德美学引论》。天津：天津教育出版社，2001年。

（下转第48页）