

目 录

绪 言		1
第一章 卡西尔人学的背景及理论来源		22
第一节 卡西尔人学的背景、目标与个性		22
第二节 卡西尔对普遍决定论的文化批判		46
第三节 卡西尔对德国 18 至 19 世纪 新人文主义思想的吸收		62
第四节 卡西尔对新康德主义的继承和超越		76
第二章 卡西尔人学的理论基础		91
第一节 卡西尔人学的本体论基础		91
第二节 卡西尔人学的认识论基础		121
第三节 卡西尔人学的方法论基础		138
第三章 符号功能：人与动物的根本区别 (人是什么?)		158
第一节 人的先验功能：从“图式”到“符号” 的嬗变		160
第二节 符号与人的行为特征		172
第三节 符号与人的知识特征		184



第四节	符号与人的实在世界	198
第五节	符号与人的精神世界	211
第六节	符号与人的定义	224
第四章	创造文化:人的本质的生成	
	(人怎样成为人?)	233
第一节	文化与人的创造活动	235
第二节	神话:人的生命的创造	247
第三节	语言:人的文化的创造	264
第四节	艺术:人的直观的创造	283
第五节	科学:人的理智的创造	298
第六节	文化的整体性与人性的结构特征	312
第五章	文化悖论:人的自由的历程	
	(人为了什么?)	329
第一节	文化的基本伦理问题	330
第二节	文化与人的自由	341
第三节	文化异化与自由的限度	351
第四节	人的自由的历程	364
结 语		376
后 记		399

绪言

德国哲学家恩斯特·卡西尔(ERNST CASSIRER,以下简称卡西尔)不仅是新康德主义者的最杰出的代表之一,而且以自己别具一格的文化哲学对人作了深刻、富有创新和个性特色的研究,从而创建了具有丰富内涵和持久价值的哲学人学思想。

在思想史上,人学一词具有关于人的科学与关于人的哲学等两种不同的界定,前者主要从自然科学的角度理解人,后者则从对自然科学、社会科学、人文科学进行整体综合的角度理解人。人学最先被界定为人的科学,在这种意义上,“人学,是拉丁字‘anthropologia’一词的申译。其他欧洲文字,如英、德、法、俄等文,全部是音译这个词。这个术语的出现可以追溯到文艺复兴时期。1596年,新教主义者卡斯曼用这个题目出版了一本

著作。他认为,‘anthropologia’是关于人的两重本性的学说,是对人的心理物理两重本性的研究。这一术语后来被用来标识18世纪下半叶形成的一门科学,中文称作‘人类学’,它以人类为研究对象,包括文化人类学和体质人类学两大类。其实,从语源学上讲,人类学是研究人的科学。因为‘anthropologia’一词就是由希腊文‘anthropos’(人)加上‘logos’(学说)构成的。”^①马克思曾在《1844年经济学哲学手稿》中用Wissenschaft von Menschen来表示人学。显然,它是指关于人的自然科学。马克思说:“如果把工业看成人的本质力量的公开的展示,那么,自然界的人的本质,或者人的自然的本质,也就可以理解了。因此,自然科学将失去它的抽象物质的或者不如说是唯心主义的方向,并且将成为人的科学的基础……自然科学往后将包括关于人的科学,正像关于人的科学包括自然科学一样:这将是一门科学。”^②自19世纪末以来,人学一词逐渐在研究人的哲学意义上被哲学家们广泛使用,它比传统意义上的人类学的含义更为深广。为了与原来的“anthropologia”相区别,有人称之为“homonology”,弗洛姆称之为“science of man”,马克斯·舍勒晚年创立的“Philosophische Anthropologie”的中文对应词为“哲学人类学”,萨特倡导建立存在主义的马克思主义的人学辩证法,等等。

自上世纪80年代以来,国内学术界不少学者尽管主张不能将凡是以人为研究对象的学问都称为人学,认为人学只能是对人的整体性研究,但仍往往将人学视为研究人的科学,将研究人的哲学和研究人的科学相混淆,因而缺乏对两者的明确区分。

① 孙鼎国等主编:《人学大辞典》,河北人民出版社1995年版,“前言”第1页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1972年版,第128页。

例如,一种颇具代表性的看法是:“马克思主义认为,所谓人学,指的是专门研究人的科学,是着眼于研究作为主体的人及其本质、存在和历史发展规律的科学,是研究在实践基础上的本质及其自我实现的历史的科学。”^①而且,同强调人学与人的自然科学、社会科学的紧密联系形成鲜明对比,不少人往往忽略人文科学。例如,有人提出:“由于人具有自然属性和社会属性,人学兼有自然科学与社会科学的性质,但由于自然属性只是人的自然前提而不是人的本质属性,而且人的自然属性也不能不受其社会属性制约,不同于其他动物的自然属性,人学从其根本性质来说仍然是一门社会科学,而不是跨越自然科学和社会科学的学科。”^②可见,他们的目的是使人学成为研究人的“自然属性”并具有严格逻辑的自然科学以及重视“社会属性”研究的社会科学。诚然,从这两个角度看,人文科学确实是缺乏对自然属性的足够重视以及自然科学的严格逻辑的,而且是不太重视人的“社会属性”的,因而不能被纳入他们心目中的科学的人学,更不能被视作人学的根本性质所在。

对此,我们认为,把人学视为一门科学,无论这门科学是属于自然科学,还是属于社会科学,都会产生诸多矛盾和缺陷:(1)把人学归结为一种部门科学或者分支学科,与对人的整体性研究的任务和目标自相矛盾。这是因为,如果将人学视为自然科学,则意味着将人视为一种自然物,人学与自然科学的其他学科就无本质的区别;如果将人学视为社会科学,则意味着将人视为一种社会性的动物,人学与社会科学的其他学科就无本质的区别。这样对人的理解必定都是片面的。(2)缺乏哲学与科

^① 李超:《社会主义市场经济的人学底蕴》,人民出版社2004年版,第3页。

^② 黄楠森等主编:《人学辞典》,中国国际广播出版社1990年版,第5页。

学的明确区分,甚至将哲学等同于科学,这是一种早就过时而不合时宜的看法。(3)将人学说成是一门科学,多少包含着盲目自信和过于乐观的成分。这是因为,科学,特别是严格意义上的科学要求自身的理论观点具有普遍性、必然性,要求自身的理论体系具有逻辑的自洽性、明晰性。且不说要具有可实证性或可证伪性。(4)忽视人文科学的自主性及其在人学研究中的重要性。其实,人文科学作为对人类的精神文化活动形式及其成果的理论反思,蕴含着将人自身的自然性与动物(本书为了简洁和统一,“动物”一词前若无“符号的”等修辞词,是指除人之外的动物)的自然性、人的社会性与动物的社会性相区别开来的本质因素。

针对上述矛盾和缺陷,我们主张:为了将人学与生物学、医学等自然科学以及法学、经济学等社会科学从根本上区别开来,就必须将研究人的哲学与研究人的科学(尤其是自然科学)作明确的区分;只有从哲学出发,才能从根本上揭示作为整体的人,所以必须从研究人的哲学的意义上去界定人学;哲学意义上的人学必须充分吸纳关于人的自然科学、社会科学,尤其是人文科学的研究成果。因此,我们必须重视人文主义哲学家们对人学研究所作的贡献。正如国内学者何萍所提出的,在哲学中,人学的英文对应词是“Human Studies”,或“Humanities”,或“Human Science”,它们是当代哲学家们经过精心挑选用以表达人学的最恰当的词,包含着以下三层含义:(1)同学科分类相关,泛指包括语言、文学、艺术、史学、哲学在内的人文学科;(2)指以人文学科的方法去观察人类文明生活,以人的方式认识外部世界和人自身的思维方式,即与神学和自然主义相对立的人文主义的思维方式;(3)指近现代人文主义哲学。她特别强调了第三层含义,并作了具体的解释:“19世纪后半叶,狄尔泰、新康

德主义哲学家、哲学人类学家们继承了维柯、赫尔德的哲学传统,批判地反思了康德的哲学问题,发展和完善了人文主义哲学,终于使哲学走出了近代理性主义哲学的藩篱,形成了我们今天所看到的人文主义的哲学形态。由于人文主义思维方式的传承,现代哲学家们就把这些人文主义哲学家创造的哲学称之为‘人学’。……这就使 Human Studies, Humanities, Human Science 具有了特定的内涵,指由维柯、赫尔德、狄尔泰、卡西尔等人文主义哲学家所创立的人文主义的哲学观念和哲学形态。这是 Human Studies, Humanities, Human Science 的第三层含义,也是由当代哲学家们所赋予的最深层和最确切的含义。”^①这段话突出了人学研究与近现代人文主义哲学的紧密关联,不仅厘清了近现代人文主义哲学研究的发展线索,而且切中了人学的真正内核即人文主义。卡西尔的人学发展了新康德主义的哲学传统,理应从第三层意义上来理解和阐发。

以 1923—1929 年《符号形式哲学》前三卷的出版为标志,我们可以 20 世纪 20 年代为界线,将卡西尔的哲学大致划分为早期和晚期。具体来说,早期从 1899 年卡西尔取得马堡大学哲学博士学位始至 1923 年《符号形式哲学》第一卷《语言》的出版前为止,历时 24 年;晚期从 1923 年《语言》的出版直到其逝世为止,历时 22 年。

在早期,他主要在柯亨的领导下,沿着先验逻辑路线对康德的《纯粹理性批判》作进一步阐述以发展和完善科学认识理论:运用数学方法分析自然科学的认识论问题,从实体转换到纯粹意谓的功能关系,特别是以现代数学、物理中的系统秩序(如数列规律)的思想取代传统的类概念的理论,以纯粹联系的概念

^① 参见何萍:《何谓人学》,《哲学动态》2000 年第 4 期,第 33—35 页。

取代事物的概念,旨在消解物自体从而解决康德哲学中的二元论分裂和对立,试图为自然科学提供客观、普遍的认识论基础。他在早期最重要的代表作是《知识问题》前两卷(分别于1906、1907年在德国出版)、《实体与功能》(1910年在德国出版)、《爱因斯坦的相对论》(1921年在德国出版)。

在晚期,他主要建立和完善自己的文化哲学。从根本上说,与其早期思想相对比,符号形式哲学的突破之处在于:(1)把科学认识扩展到其他文化形式领域,强调了科学之外的其他文化形式的自主性、独立性,把每一种文化形式都当做人类迈向实在从而构造自己的经验世界的一种特殊的知识形式,也即人类从生命的实体到精神的主体不断派生、转化、升华的不同方式和途径。由此,他深入剖析了语言、神话(宗教)、艺术、科学等各种文化形式的特殊结构和特殊规则,从而确定了各种文化形式尤其是科学之外的语言、神话(宗教)、艺术等的合法性基础,划分了各自的边界,以防止科学的独断和僭越;(2)从功能统一性的角度看待包括理性、非理性在内的人类的精神结构及其历史发展,把语言、神话(宗教)、艺术、科学等视为人类精神力量客观化的不同形式和不同阶段,把人类文化视为多样性的功能统一的整体,从而通过对人类文化的整体结构和发展规律的分析,深刻地揭示了人类的精神结构及其发生、发展的特点、规律。这两方面相结合表明:卡西尔将其早期的理性批判(试图完善康德的理性批判)发展为晚期的文化批判,对人类文化和人性本质作了深入的研究,建立了富有创新特色的文化哲学和哲学人学思想。他在晚期最重要的代表作除了作为《符号形式哲学》前三卷的《语言》《神话思维》《知识现象学》(分别于1923、1925、1929年在德国出版)和他逝世后出版的第四卷《符号形式的形而上学》(1996年在美国出版)外,还有《语言与神话》(1925年

在德国出版)、《符号·神话·文化》(1979年在美国出版)以及逝世前不久出版的《人文科学的逻辑》(1941年在瑞典出版)、《人论》(1945年在美国出版)、《国家的神话》(1946年在美国出版)等等,这些都是对符号形式哲学体系的进一步完善和实际运用。

需要说明的是,以上这种分期只具有相对的意义。其原因主要有两点:一是卡西尔早在《语言》出版之前的1917年就已开始酝酿其符号形式哲学,而且早在写作《实体与功能》时就发现柯亨倡导的自然科学的认识理论过于狭窄,意欲突破之;二是卡西尔本人的思想很具有连贯性,其早期的思想特别是有关从实体到功能转变的核心思想,仍然贯穿于其晚年的符号形式哲学之中。而且,他在晚年继续结合自然科学特别是物理学的最新发展去不断完善自己关于科学认识的理论,如《当代物理学中的决定论与非决定论》(1937年在瑞典出版)。这两个特点表明,卡西尔文化哲学虽是他的晚期思想,但它是以其前期的认识论、方法论研究为基础发展起来的。

卡西尔尽管在叙述风格上注重清晰明了、娓娓道来、逐层展开,尽力避免晦涩、生造的语句和词汇,但作为新康德主义马堡学派学术思想的代表和集大成者,他的文化哲学仍继承和发扬了德国古典哲学尤其是康德、黑格尔哲学的典型风格,即极力建立无所不包的庞大体系,采取宏大叙事手法,条分缕析,雍容而华贵,全部目的在于对人类精神的深入解剖以揭示其内在结构、规则及历史发展,高扬了人类精神的主体能动性。同时,卡西尔充分吸收和广泛利用了他所处时代数学、物理学、生理学、心理学等自然科学和语言学、民族学、人类学、历史学、宗教学、艺术学、哲学等人文科学的最新研究成果,再加上他自己的独特理解和系统综合,从而使得他的符号形式哲学突破了德国古典哲学

的外壳,呈现出新的内涵和本质,富有创造性和生命力。从总体上看,卡西尔的符号形式哲学具有反基础主义、反本质主义、反普遍决定论,从认识论向语言哲学过渡和转向等现代西方哲学的一般特征。以上两方面是紧密结合在一起的,使得卡西尔的符号形式哲学主要具有以下特征:

追求体系的完整性。卡西尔和德国古典哲学家都力图扩大哲学研究领域的广度,统摄自然科学和文化科学。德国古典哲学不仅继承了西方哲学追求万事万物的统摄原则的一贯传统,而且综合的领域越来越广泛、彻底。康德的三大批判涉及科学、道德、美学领域,晚年则又扩大了哲学研究的领域,试图将对宗教、历史、人类学的研究纳入自己的纯粹形式哲学的体系之中。费希特和谢林也是为了建立无所不包的哲学体系。黑格尔则在他们的基础上建立了有史以来最庞大、最全面的哲学体系,举凡人类思维、科学、艺术、道德、宗教、政治国家、历史等等,都是其哲学综合的对象。卡西尔传承了康德的批判哲学尤其是《纯粹理性批判》的结构和先验方法,力图将其批判范围从科学领域扩大至其他各种文化形式领域,正如卡西尔自己所说:“符号形式哲学的道路开始于对(文化)作品结构的分析。它继承康德的批判问题,但是赋予它更广泛的内容。所有的文化‘作品’都要加以研究,以揭示它们的前提和呈现于其中的一般形式。”^①卡西尔不仅试图追问和解答科学认识如何可能的问题,而且还试图追问和解答语言、神话、宗教、艺术等其他认识形式如何可能的问题。为此,他的《符号形式哲学》前三卷分别探讨语言、神话和科学,晚年的《人论》则将论域延伸至语言、神话、宗教、

^① The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven: Yale University Press, 1996. p165.

艺术、历史和科学等各个领域,从而将康德的理性批判哲学(尤其是“纯粹理性批判”)扩大并改造为自己的文化批判哲学。同时,卡西尔本人反对包括黑格尔的绝对精神的形而上学在内的各种形式的普遍决定论,主张:包括科学在内的各种文化形式都是人类精神自由创造活动的不同形式,体现了人类精神创造的不同力量、结构和组织原则,共同构造了人的经验世界,因此,只有通过对各种文化形式的特殊结构和规则的深入研究才能揭示人的完整的精神结构。这就要求建立一种更具包容性、开放性的文化哲学。总之,与德国古典哲学家所建立的理性主义哲学体系^①相比较,卡西尔所建立的是文化哲学体系。尽管卡西尔本人否认自己的哲学是体系性的哲学,使之区别于德国古典哲学体系,但事实上,从整体上看,他的符号形式哲学仍具有很强的体系性,因此我们仍然可将他的符号形式哲学视作一种具有体系性的哲学或哲学体系。

追求逻辑的统一性。卡西尔和德国古典哲学家都力图以某种法则将各研究领域融入一个统一的结构整体之中,建立庞而不杂的哲学体系。康德的纯粹理性批判试图调和唯理论和经验论,其判断力批判试图解决和协调科学和伦理两个不同领域的分离和对立,但由于其静态的先验方法的局限性,缺乏辩证的动态发展过程,因而没有真正达成现象与本体、自然与自由、科学与伦理之间的统一,也就没有真正实现其哲学整体的逻辑统一性。为克服康德哲学的这一缺陷,卡西尔继承新康德主义者的一般主张,一开始就否定了物自体的存在而代之以符号,从而一

^① 范进认为,康德哲学本质上是文化哲学而不仅仅是理性批判哲学。藉此,他对康德哲学进行了全面的重新诠释。参见范进:《康德文化哲学》,社会科学文献出版社1996年版。

开始就否定了现象与本体、自然与自由、科学与伦理的截然分离与对立。黑格尔通过意识、自我意识、理性、客观精神、绝对精神等各个环节的绝对理念的辩证运动辩证法,构造了人的主观世界和客观世界的历史与逻辑的统一性,从而将康德的先验理性批判哲学改造为思辨的形而上学。卡西尔部分地吸收了黑格尔哲学中的辩证法,反对绝对精神的实体形而上学的统一性,而主张寻求各种符号形式的内在统一性,提出“哲学并不满足于询问特殊文化领域的形式和结构,并不满足于询问语言、艺术、法律、神话、宗教的结构”^①，“符号形式哲学所关注的则是精神表现功能的总体性”^②,从而将黑格尔的精神现象学进一步改造为文化现象学。卡西尔不仅强调了人类精神结构内在的功能统一性,而且强调了各种符号形式自身的结构和法则的特殊性;强调不能将人类文化归结为一种实体,而必须将其视为人类精神自由创造形式的多样性的功能统一。在这种意义上,他特别反对谢林的“绝对物的统一性”,认为其危险在于“它会吞没一切具体、特殊的区别,使它们无法辨认”^③。总之,与德国古典哲学相对比,符号形式哲学彻底实现了实体思维向中介、功能、关系、相互作用思维的转变,具有更强的逻辑统一性。

把对精神的自我认识作为哲学的主旨。卡西尔和德国古典哲学家都将目光凝聚于人类精神的自我认识,都强调了理性在人类精神整体构成中的地位和作用。康德承认人类精神有情感、欲求、认知三种能力,看到了理性的独断论和怀疑论的缺陷与非充分性,但并不是要取消理性,而是力图对人的各种精神能

① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第10页。

② [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第238页。

③ [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第11页。

力和文化形式进行理性的批判性审视,阐明认知、欲求、情感等各领域的形式原则,以便为各领域确立牢固、可靠的先验基础,并严格划分各自的合法性边界,因此其哲学在总体上仍是理性主义的。到了黑格尔那里,绝对精神统治一切,主观精神(个体意识,包括意识、自我意识、理性)和客观精神(作为个体意识外在化的社会组织和历史进程)都不过是绝对精神由低级向高级作自我保存与扬弃运动的不同环节。因此,作为个体的人的精神必须服从神秘的绝对精神的支配,个人的意识、自我意识、理性之间也必然遵循僵硬的正、反、合的辩证法原则。卡西尔虽然也强调理性的地位和作用,认为理性是比感觉、知觉更高的阶段,但与将理性归结为最终、唯一的决定因素的德国古典哲学家不同。他认为,仅仅强调理性是不够的;人类精神是一个包含情感、直觉和思维在内的有机整体;理性与非理性都是人性整体结构的必要部分,都具有各自的存在领域和重要性;不能简单地将它们中的一项归并和化约为另一项的支配物。他强调,每一种文化形式都有自己占主导的精神要素,代表人类精神自由创造的不同形式和方向,在人类文化的结构整体中具有同等的地位。卡西尔力图透过人的各种文化形式揭示人的精神世界的结构及其运动规律,强调了寻求并保持各种精神要素之间、各种文化形式之间的最佳张力与动态平衡、和谐的重要性。卡西尔既强调情感、直觉和思维各种精神要素之间的独立自主性,又强调它们之间的结构整体性和辩证联系。他既不像康德将人类精神的各要素、各种文化形式僵硬地割裂开来,又不像黑格尔那样使低级环节的精神要素、文化形式在高级环节的精神要素、文化形式面前丧失独立自主性。总之,符号形式哲学综合并超越了康德哲学和黑格尔哲学对人类精神的研究。康德哲学被称为精神解剖学,黑格尔哲学被称为精神胚胎学、精神古生物学。我们如果按

照这种格式的话,那么可称卡西尔文化哲学为精神系统学。它既解剖精神系统的整体结构又考察精神系统的历史演化。

综合上述三个特点,卡西尔文化哲学兼有德国古典哲学与现代西方哲学的性质,在体系风格上保留了德国古典哲学的传统特征,在理论实质上却具有现代西方哲学的一般特征,因而它是对德国古典哲学与现代西方哲学的综合,在本质上属于现代哲学形态,但又不同于一般的现代哲学形态。卡西尔将自己晚年创立的哲学称为“作为文化哲学的批判唯心主义”^①和“符号唯心主义”^②的哲学。我们认为,这些是对他晚年所创立的哲学的理论形态及其性质的最好判定。

上述卡西尔文化哲学的整体特征表明,他对语言、神话、宗教、艺术、科学等具体的文化形式的研究不是孤立的、分散的,而是贯穿着对人类精神的研究这一核心主题。在卡西尔那里,对人类精神的研究也就是对人或人性或人的本质的研究。可以这么说,卡西尔文化哲学是一串奇光异彩的珍珠项链,对各种具体文化形式如语言、神话等的研究是项链上闪闪发光的珠子,而对人的研究是贯穿各珠子之中并使它们得以串联成为项链的金属线。对人的研究是卡西尔文化哲学的出发点、核心内容和最终归属。因此,卡西尔的符号形式哲学作为一种文化哲学,实质上也是一种人学,即文化哲学类型的人学。它是哲学人学的一种重要形态。我们所称的“卡西尔人学”其实质也就是“卡西尔符号形式哲学”、“卡西尔文化哲学”。

我们从《符号形式哲学》的第四卷《符号形式的形而上学》

① [德]卡西尔:《符号、神话、文化》,东方出版社1988年版,第16页。

② The philosophy of symbolic forma. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/by Ernest Cassirer. New Haven: Yale University Press, c1996. p223.

和《人论》可以清晰地看到,卡西尔对各种文化形式的研究不是仅仅从广义知识论的角度上加以探讨的,而且从根本上说,是建立在他对人的生命与精神的关系的理解基础之上的。他以对传统本体论的提问方式的批判为起点,将对“存在”的提问转变为对存在的“生成”提问。他将存在视为人通过符号形式组织和确定的结果而不是起点,从而从客体的存在转向主体的认识能力,以“符号”概念取代“存在”概念。符号是人类精神创造的,符号思维和符号活动是人类精神的功能,而人类精神又是从人的生命中不断派生、转化与升华的结果。在他看来,符号不仅是人类精神迈向实在、构造人的对象世界的必须中介,而且也是人类精神通向自身、构造人的自我世界的必须中介。由此,卡西尔进而将对存在的“生成”提问转化为对人类精神的“生成”的提问,这样一来,“人的生命本体如何可能?”就成为卡西尔人学的中心论题。这一中心论题又分为“人是什么?”(即“人的生命有什么独特的功能标志?”)、“人怎样成为人?”(即“人如何从生命的实体不断转化为精神的主体?”)、“人为了什么?”(即“人的生命活动的根本目的、意义何在?”)等三个基本问题。卡西尔人学思想的核心内容就在于引进符号中介以解答这些基本问题,试图阐明人是如何构造自己的生命实在的,借此论证人在宇宙中的最高位置,揭示人类生命的独特性及其发生、发展之秘密,并竭力扩大对人类文化形式的研究领域以便最大限度地展现人的文化本性的丰富性、差异性及其功能统一性(包括结构的统一性与目的的统一性)。卡西尔晚年就是沿着这一思路不断努力完善和发展其符号形式哲学体系的,正如他在《人论》中所说:“自从该书(指《符号形式哲学》——引者注)出版以来,作者一直在继续研究这个课题。他已经了解到了许多新的事实,并且碰到了一些新的问题。即使是老问题,也被他从不同的角

度来看待,从而呈现出一种新的面貌。由于这一切原因,我决定重新开始写作一本全新的书。”^①

根据以上所述,本书以卡西尔的文化哲学为重点考察对象,以他的晚期著作作为主要文本根据,适当结合他的早期著作,研究并揭示其人学蕴含。本书围绕“人的生命本体如何可能?”这一中心论题而展开,力求准确、系统、深入地说明、描述和阐释卡西尔的人学思想,并用马克思主义哲学的基本理论、观点、方法对其进行分析和评价,挖掘其有积极价值的思想,并指出其局限性。本书内容的基础和主体是文本解读。具体结构安排如下:(1)发生分析。研究卡西尔是在什么样的背景下,通过怎样的哲学批判、继承、综合、创新,从而创立他的人学思想的,旨在揭示卡西尔人学赖以创立的前提条件及其人学实质。这些构成了本书第一章的内容。(2)内容分析。旨在揭示卡西尔人学的理论基础及其核心思想。其中,理论基础涉及本体论、认识论、方法论等方面,对它们的探讨就构成第二章的内容;核心思想涉及由“人的生命本体如何可能?”这一中心论题衍生而来的三个基本问题即“人是什么?”、“人怎样成为人?”、“人为了什么?”对这些问题的探讨分别构成第三、四、五章的内容。这三章是对第二章的具体展开。(3)余论部分。是在第三、四、五章的基础上所作的反思和评论,旨在表明本书的立场和态度。总之,本书是以“卡西尔人学是如何创立的?”、“卡西尔人学有何思想内涵?”、“卡西尔人学思想有何价值?”等三个基本问题为线索而展开阐述的。

本书的目的或意义主要有以下三个方面:

其一,推进对卡西尔文化哲学的研究。尽管国内外哲学界

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,“作者序”第1页。

已从不同立场和原则出发、针对不同的具体问题和内容对卡西尔文化哲学(即符号形式哲学,下同)作了不同角度和层面的研究,但我们现在对卡西尔人学思想的研究仍然有助于推动卡西尔文化哲学研究的进一步发展。其理由主要有以下几点:(1)卡西尔文化哲学蕴含着丰富而系统的人学思想。国内外已有研究成果主要着眼于卡西尔文化哲学的某些具体范畴、具体问题和某些具体文化形式(比如神话、历史、艺术等),但系统研究的较少,尤其是以人为中心对卡西尔的人学思想进行专门、系统、全面、深入的研究可以说还没有。因此,卡西尔的人学思想亟待我们进一步的发掘和再阐释。这正是本书试图加以创新和突破的地方。其中,我们认为最重要的一个创新和突破,就是对卡西尔文化哲学的本体论基础的分析。学术界对卡西尔文化哲学的本体论基础尚缺乏深入研究。国外研究者如卡西尔哲学的研究专家克鲁伊斯等人曾经谈到过这个问题(见《符号形式的形而上学》英译本序言),但并未作深入而专门的研究;国内研究者则长期以来往往仅强调卡西尔文化哲学的认识论性质而忽略其本体论基础。产生这种状况的一个重要原因是,《符号形式的形而上学》在卡西尔生前没有发表,直至1996年才由美国耶鲁大学翻译出版。而《符号形式的形而上学》作为《符号形式哲学》尚未完成的第四卷,其主要内容正是卡西尔晚年关于符号形式哲学的本体论基础的思考,因而具有重大的学术价值。基于此,我们致力于从卡西尔晚年对哲学本体的批判与重建出发,重新厘定卡西尔文化哲学的中心论题及其衍生的三个基本的人学问题,系统地说明、描述和阐释卡西尔人学的核心思想。本书正是从本体论基础这一角度切入卡西尔文化哲学研究的,力图突破学术界的研究现状,体现了本书的研究特色。(2)卡西尔文化哲学以其深厚的哲学史背景、论域的广泛性、问题的重大性

而成为一个巨大的思想宝库。它是一个开放的而不是封闭的意义系统。它的意义不断向后学者们敞开,而不是被穷尽,正是通过后学者们不断的再阐释、再创造才不断获得新生。(3)主体的能动创造性使得每一个人对卡西尔文化哲学的理解都不尽相同,都体现出自己的独特性。我们在谈论它的同时实质上也是以它为镜子展示和观照我们自己的内心世界。因此,我们对卡西尔人学思想的研究有助于推进对卡西尔文化哲学的不同研究之间的理论争鸣,以便在相互交流中碰撞出更多的思想火花,更充分地发掘这个思想宝库,从而深化对卡西尔文化哲学的认识。

其二,推进马克思主义哲学及其人学理论的发展。卡西尔和马克思有着许多惊人的相似之处:在生平上,他们都出生于德国犹太族富裕家庭,从小都受到良好教育,都在柏林大学上过学,在大学开始学的都是法律,后来主攻哲学,都曾经被迫长期流亡国外;他们都对文学、艺术有浓厚兴趣,都博学多才、精通多门外语,在思想上,都有强烈的理想主义精神和对个性自由的执著追求,都受过德国古典哲学尤其是康德批判哲学、黑格尔精神现象学、辩证法的丰沃滋养,并破壳而出,经过批判与创新,创立了自成一体的独特哲学形态。但是,由于人生志向和致思目标的显著不同,两人的哲学思想根本相异甚至尖锐对立。然而,一旦深入分析,我们就会发现它们的差异与对立有着深刻的统一的基础,即两者都继承了文化哲学的思维传统:以人的活动为根本基础,以人的本质的自我创造为主题。它们的差别仅在于两者从不同的方向发展了文化哲学。卡西尔的符号形式哲学侧重于通过人的文化创造活动及其表现形式的多样性,揭示人类精神内在结构的先验的功能统一性以及人类精神自我解放的发展历程;而马克思的实践唯物主义则从工业和商业的活动出发阐发人的感性实践活动,揭示人的物质生产和生活及由此结成的

现实的各种社会关系,并对之加以理论批判和实践改造。尽管卡西尔和马克思的文化哲学都可追溯至古希腊实践思维的西方哲学传统,都强调了人类自我创造的经验活动及其对人学理论建构的重要性,然而,他们对人学的理解却代表了文化哲学的两种不同路向。在卡西尔看来,精神文化蕴含着人特有的能动创造性,最能体现人与动物的根本区别,构造着人类特有的实在世界和独特的人性本质,体现着人类对自由的永恒的精神追求。因此,研究人的哲学必定是对人类的精神文化的各种形式诸如语言、神话、宗教、艺术、科学等的结构、规则及其发展历程进行全面、系统的剖析,从而揭示人类精神力量及其内在结构、发展规律的符号形式哲学。而在马克思看来,人学则是人类在生产实践中自我创造的产物,“只有通过发达的工业,也就是以私有财产为中介,人的激情的本体论本质才能在总体上、合乎人性地实现;因此,关于人的科学本身是人在实践上的自我实现的产物”^①。因此,研究人的哲学必定是对资本主义社会的经济基础及建立在其上的政治、文化等上层建筑进行全面的理论批判和实践批判,从而揭示人在现实社会中的存在、本质和发生、发展规律的实践唯物主义哲学。卡西尔和马克思尽管都承认物质与精神的不可分离性,但是,卡西尔认为物质实在是人类精神活动、各种精神文化形式组织、确定的产物,而马克思则认为人类的精神意识、各种精神文化形式是人类物质生产实践创造的结果。概而言之,卡西尔的人学观侧重于人类精神生产、生活,强调人的内在精神力量在人类活动中的决定作用,而马克思的人学观则侧重于人的物质生产、生活,更强调人的外在社会关系在人类活动中的决定作用。

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1972年版,第150页。

对此,我们必须强调精神生产、生活与物质生产、生活在人类实践中的同等重要性。以往哲学往往强调两者的差异与对立,要么偏重物质生产、生活,要么偏重精神生产、生活。为了更全面、深入地理解人类自我,我们在对人类实践进行哲学反思和理论建构时,就必须将精神因素与物质因素、内在因素与外在因素、文化机制与社会机制更深入、更紧密地结合和统一起来。在这方面,卡西尔人学为我们提供了富有价值的思想资源,可以帮助我们深化关于人类精神结构与文化机制的认识。因此,为了大力建构、发展具有21世纪的时代精神的马克思主义哲学及其人学理论体系,我们必须将卡西尔所强调的“符号”纳入到马克思所强调的“实践”之中,将卡西尔所强调的精神文化的创造活动与马克思所强调的物质生产、生活及以之为基础的社会革命等创造活动结合起来,从而充实和扩展实践本体的内涵。

事实上,强调人的精神的能动作用也是马克思实践哲学的题中应有之义。在马克思看来,实践活动既是人改造自然的的活动,也是人改造自身的活动。人改造自然的的活动体现了实践活动的外在性即主体通过认识客体进而改造客观世界;人改造自身的活动体现了实践活动的内在性即主体通过认识自己、并利用认识和改造自然的成果来改造自身。人正是在这两者的相互作用中,创造了人化的世界。马克思所说的人化世界,也就是人的文化世界,具有意义的符号世界。这个世界随着实践的发展,当代网络社会“虚拟生存”的出现,越来越凸显了它的意义,^①要求我们重新发掘马克思实践哲学中有关精神的内在性的内涵。在这方面,卡西尔哲学能够提供丰富的思想资源。

^① 参见拙文:《人在电脑网络社会里的“虚拟生存”——实践范畴的再思考》,《哲学动态》2000年第1期,第14—17页。

其三,推进对当代人类生存状态的反思。从上述可知,卡西尔人学属于现代人文主义哲学的人学类型,它产生于20世纪20年代,虽然距现在已经大半个世纪了,但对它的研究仍有助于我们更加深刻地反思当代人类生存。处于21世纪开端的今天,人类文明在给人类带来巨大福祉的同时,也带来诸多困扰人类自身生存的危机问题。譬如,科技异化对人格健全发展的威胁,文明的冲突对人类持久和平的威胁,某些资源、能源的枯竭以及环境恶化等问题对人与自然的和谐、人类社会可持续发展的威胁等等。为了寻找人类的未来之路,“认识自我”乃是人类的永恒任务,历久而弥新。这也是哲学的最高目标。但是,哲学不应只是在黄昏到来才起飞的密涅瓦的猫头鹰,还应是报晓的雄鸡,“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界”^①。真正实践的哲学不仅要具备描述和解释的功能,而且应发挥批判和规范的作用。

对当今中国来说,哲学对现实的描述、解释、批判和规范集中体现为人学研究热潮的兴起。中国自上世纪70年代末推行改革开放政策以来,由于社会生活的中心从政治革命转变为经济建设,政治环境日益宽松,长期以来的思想禁锢被逐步打破,学术自由逐渐增强;因而,个人本身的独立地位、主体能动性的问题日益成为学术界关注的焦点。同时,在世界范围内,自第二次世界大战结束以来所发生的第三次科学技术革命不断取得新的进展,其具体成果在人类社会的各个领域得到迅速普及和广泛运用,从而促使当代人类生存的深刻变革,其中最突出的表现就是政治、经济、文化等各方面的全球一体化趋势日益显著。正是在这样的国内、国际背景下,为了深入思考和推动解决与中国

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第61页。

社会转型紧密相关的当代人类生存的一系列问题,中国大陆哲学界以马克思主义哲学为根本的理论指导,先后以“人性、异化和人道主义”(大约 1978—1984 年)、“文化与人的现代化”(大约 1984—1988 年)、“人的主体性与社会实践”(大约 1988—1991 年)、“人学学科体系建设”(大约 1991—1996 年,其间发生过关于人文主义精神的大讨论)、“社会主义市场经济与人”(大约 1996 年至今)、“全球化与人”(上世纪末至今)等^①为主要课题,不断推进了对当代人类生存研究的广度和深度,并由此发展了马克思主义哲学的人学理论。尤其是自 90 年代中期以来,随着中国市场经济建设的迅速发展和哲学界对主体性研究的不断深入,人学已成为中国大陆哲学研究最重要的热点之一,目前正方兴未艾。

应当说,最近二三十年来的人学研究取得了丰硕成果和长足进展,对人的生存与发展、社会的存在与发展都有着重要的理论意义和现实意义,在一定程度上发挥了哲学应有的功能、实现了哲学应有的使命。但是,从总体上看,当前的人学研究尚存在严重的缺陷,其主要表现在:往往局限于历史唯物主义的理论框架,^②主要以批判的态度和目的对待其他理论范式,而没有足够地重视和吸收其他理论范式的合理、深刻之处,所以还缺乏马克思主义哲学的人学观与其他理论范式的人学观之间的有机整合。这样建立起来的人学理论,对当代人类生存的反思和指导作用的力度必定是不够的。

为了推进对人的研究,哲学不仅要紧密围绕时代的主题,而

^① 参见李超:《社会主义市场经济的人学底蕴》,人民出版社 2004 年版,第 11—12 页。

^② 参见何萍:《何谓人学》,《哲学动态》2000 年第 4 期,第 33 页。

且须从各种传统思想资源中寻找自己的源头活水。常言道：“他山之石，可以攻玉。”因此，为了更加深刻地反思当代人类生存，促使更好地解决其中的矛盾与危机问题，我们必须重视研究处于马克思主义哲学理论范式之外的、在哲学史上具有重要地位的人学理论，充分吸收其中深刻、合理的因素，丰富和发展马克思主义哲学的人学理论，创造适合 21 世纪人类生存和发展需要的新的哲学人学。

第一章

卡西尔人学的背景及理论来源

任何一种能够被称为时代精神精华的哲学,既是哲学家对时代主要问题的哲学解答,也是哲学家个性人格的反映,同时离不开哲学家对哲学史上的思想资源的继承与创新。当然,卡西尔人学也不例外。它是强烈的个性和民族性、时代性和历史性等各种因素综合作用的结果。本章的任务在于,揭示卡西尔富有个性特色的文化哲学的人学是在什么背景下,通过怎样的哲学批判、吸收、综合、创新而创立的。

第一节 卡西尔人学的背景、目标与个性

著名哲学史家文德尔班认为,哲学思维活动的决定因素主

要有三个：“逻辑的、内在联系的因素”、“来自文明史的因素”、“个人因素”^①。按文德尔班的意思，它们分别是思想史因素、时代因素、哲学家个人因素。藉此，我们分别阐述卡西尔人学的个人背景、时代背景和西方哲学关于人的研究的思想史背景，并在此基础上揭示卡西尔人学的目标与个性（与现代人本主义哲学相比较）。

一、卡西尔人学的个人背景

犹太民族是一个令人尊敬和值得学习的民族。犹太人在长期的流亡与迁徙过程中，经过严酷的生存斗争的砥砺，他们擅长金融和商业，非常重视教育和博览群书，因而他们普遍富裕且具有较高的智商和综合素质，并为世界贡献了一批一流的科学巨匠和思想大师。卡西尔就是在这样的民族背景中成长起来的。

卡西尔于1874年1月28日出生在德国西里西亚的布累斯劳（现为波兰的弗芬茨瓦夫）的一个共生有九个子女的犹太富商家庭。他的父亲开设了两家工厂，为家庭提供了良好的经济基础，且十分重视孩子的教育。比他年长的有一兄二姐，由于长兄夭折，他幼年时期备受父母宠爱。但是，他并不因此而任性和放纵，而是从小就形成了平等的观念，从不接受单独给他一个人的礼物。他小时候敢于冒险，酷爱音乐和戏剧，和同龄的其他小孩一样活泼和贪玩。他受自学成才、知识广博而又善于哲学思维的外祖父的影响很大。外祖父的私人图书馆的丰富藏书使他发现了一个广阔的知识天地；他如饥似渴地阅读着，从而迅速地

^① 参见[德]文德尔班：《哲学史教程》上卷，商务印书馆1987年版，第20—24页。

获得思想的启蒙和智力的提升。他 12 岁时便已阅读和背诵了大量文学和历史学作品,这在一定程度上为他以后的文化哲学研究打下了良好的基础。高中时他就因其广博而富有深度的知识和敏锐的判断力而使老师大为惊讶,从而成为最有名的学生。他 18 岁时进入柏林大学,后转学至莱比锡大学、海德堡大学、马堡大学。他所学课程相当广泛,最初选修法学,后改修德国哲学和文学,还学习了哲学史等诸多课程。经多次转学和改修专业,他最终将兴趣集中在哲学上。他从 20 岁时起选修了两年由齐美尔主讲的康德哲学课程,由此对康德哲学产生了极大兴趣。在此期间,鉴于齐美尔对柯亨的高度赞誉,他迷上了柯亨的著作。为了扩展背景知识,他广泛阅读了康德、柏拉图、笛卡儿、莱布尼茨等其他哲学家的著作,并涉足数学、物理学、生物学等自然科学领域的学习。他在 22 岁时来到马堡大学,正式成为柯亨和那托普的学生,从此系统、深入地学习、了解并接受新康德主义马堡学派的思想。正是在马堡学派首领柯亨的熏陶下,他逐渐开始了自己的哲学研究生涯,最初主要是以科学知识论的研究发展和修正康德批判哲学,以便推进康德的事业。他在 25 岁那年(1899 年)完成了关于莱布尼茨哲学研究的博士论文,获得马堡大学哲学博士学位,正式成为马堡学派的一名年轻干将。博士毕业后,他回到柏林的家中,同父母生活在一起,专心著述。1901 年,他以研究莱布尼茨哲学的著作(博士论文的内容是其中的一部分)获得柏林学院授予的二等奖。该书尽管因为其蕴含着的博学和哲学天才而获得了极高的赞誉,但同时由于其理性、体系性的倾向和全部集中在认识论问题上而受到了批评,以至于头等奖与卡西尔失之交臂。这再次反映了柏林学院的偏见和错误,因为在此次事件的 130 年前,它以同种理由将第一名奖金颁发给了别人而不是康德。1902 年,他衍承犹太族近亲结婚

的传统(注:因为卡西尔的父母属于近亲结婚,他的体质较正常人稍弱且有轻度的神经质),与表妹结婚。从1906至1919年,他在柏林大学任编外教师。其间,由于个人原因,他拒绝了哈佛大学让他做两年客座教授的第一次邀请,还拒绝了其他国外大学的多次邀请。他从1919至1933年任新成立的汉堡大学的教授,其间的1929至1933年,他当选为该校校长,也是德国第一个身为犹太人的大学校长。1933年,他迫于希特勒上台执政及反犹太运动而漂泊异国他乡,相继在英国剑桥大学(1933—1935年)、瑞典哥德堡大学(1935—1941年)、美国耶鲁大学(1941—1944年)、哥伦比亚大学(1944—1945年)从事哲学研究与教学工作。1945年4月13日,他在哥伦比亚大学讲课过程中,因心脏病突然发作,倒在讲台上,与世长辞,享年71岁。

治学与为人,其道一也。哲学首先是哲学家自己的生活经历和个性人格的反映,卡西尔文化哲学当然也是如此。正是由于良好的家庭条件和受教育背景,他通过自己积极的精神自由创造活动逐渐形成了自己独特的个性人格,并与自己终生的哲学研究不可分割地融为一体。这主要表现在以下诸方面:

首先,博学。卡西尔一生的学术著作多达124种,^①在古今哲学史上无人能与之匹敌。他的很多书都比较厚而且成为了名著。其涉猎的范围之广令人咋舌,哲学史、科学史、道德哲学、政治哲学、心理学、语言、神话、宗教、历史、艺术、科学等都是他的研究对象,几乎涵盖了现代西方哲学和人类精神文化的所有领

^① 卡西尔著作的具体书目见 *Philosophy and history, essays presented to Ernst Cassirer*/edited by Raymond Klibransky and H. J. Paton. HARPER TORCHBOOKS/THE ACADEMY LIBRARY, HARPER & ROW, PUBLISHERS, New York, Evanston, and London, 1963. p338 - 350. 卡西尔的一个兄弟开设了一家出版社,这为卡西尔出版学术著作提供了很大的方便。而且,卡西尔还积极帮助他人联系出版事宜。

域。除前面提到的《符号形式哲学》《人文科学的逻辑》《人论》等集中阐发自己的哲学原创思想以推进现代人文主义哲学发展的著作之外,尤其值得一提的是他的哲学史著作:《近代哲学和科学中的知识问题》(简称《知识问题》)四卷(1906、1907、1920、1940年)、《康德的生平和思想》(1918年)、《文艺复兴时期哲学中的个人和宇宙》(1927年)、《柏拉图主义在英国和剑桥学派中的复兴》(1932年)、《启蒙哲学》(1932年)和《卢梭·康德·歌德》(1945年)等等。这些哲学史著作都是脍炙人口的名篇,是研究各特定时期或人物的哲学思想的上乘之作和典范。其中,《启蒙哲学》《文艺复兴时期哲学中的个人和宇宙》成为美国及其他多个国家的大学哲学史教材和哲学专业必读书。他的哲学史著作的风格在很大程度上与文德尔班的《哲学史教程》的风格相似,即:不以人物和年代为主线,而以问题和思想为主线。正是以问题和思想为主线,卡西尔分别对各特定时代的各派人物的哲学思想进行了系统的清理和综合,旨在揭示他们所处时代的一般精神风貌以及关于认识论、宗教、历史、法律、国家、美学等多个具体领域的思想运动的状况、功绩及缺陷。另外,他还主编《康德文集》共十一卷,参编著作和撰写论文若干篇。丰硕的研究成果使卡西尔获得了多才多艺的哲学家、德高望重的哲学家、百科全书式哲学家等美誉。

其次,强记。作为一个博采众家之长,批判、集纳与创新并重的哲学家,卡西尔不仅博览群书,而且具有非常惊人的记忆力。正是由于从小好学、勤思和善记,他可以背诵哲学、文学、艺术、历史等诸多领域的许多原著如莎士比亚全集;他受教于柯亨后不久,柯亨曾用低沉的语调对他的学生说卡西尔的记忆力真是“太可怕了”。通过阅读他的著作,我们很容易发现其中一个显著的特点:他在讨论每一个问题时,总是十分详尽地对该问题

进行历史的清理,以把握其来龙去脉,然后才提出自己的观点,并结合各种最新资料,广征博引,以对自己的观点进行充分的论证。用来引证的资料是如此之多,以至于出版他著作的出版社的编辑向他抱怨,他阐述别人思想的篇幅太多,在一定程度掩盖了他自己的思想。然而,在卡西尔看来,不进行问题史和他人思想的研究就不可能进行自己的研究和阐发自己的思想。他公开承认,某些学者直接探讨问题本身,阐发自己的思想,这种做法从来没有征服过他。这一特点显示了他严谨的治学态度和良好的学术素养。这样做就要求他搜集十分庞大的原始资料并对其进行系统的整理与提炼,才可能将其与自己的思想融为有机的整体。如果没有惊人的记忆力,这一切将是难以想象的。

再次,智慧。他在马堡大学求学的初期,话语不多,不爱交际,但酷爱读书和思考。柯亨提出的每一问题,他都能最迅速、准确而全面地回答,这使他很快便脱颖而出。柯亨对卡西尔的深厚功底和优异表现既极为赞赏又十分困惑不解,以至于认为自己没有什么东西可以教给他了;卡西尔因此迅速闻名全校,甚至在整个马堡市被传颂一时。他刚到牛津大学时,还不能说英语,三个月后,他就用英语为学生讲课,晚年则较自如地使用英语写作《人论》和《国家的神话》。他的头脑犹如速度惊人的电脑,他自称《符号形式哲学》整个体系的构思是他在1917年的某天在从街上坐车回家的途中短短十几分钟内孕育完成的。他具有很强的哲学综合能力,善于围绕一个中心去思考和处理各种复杂问题,不论是理论问题还是现实问题,如法西斯主义的独裁专权和侵略扩张,都是他的符号形式哲学考察和统摄的对象。哲学是爱智之学,卡西尔文化哲学既凝结着他对智慧的不懈追求和他本人的过人智慧,也凝结着前人的智慧并推动着人类智慧的发展;这几者的结合是如此紧密,以至于难以分割。真正杰

出的智慧都具有并应该具有这种不可分割的特点。对此,卡西尔晚年在耶鲁大学的同事、《符号形式哲学》前三卷英译本长篇序言的作者查理士·亨德尔有精当的理解和评价:“在那部新的《人论》中,卡西尔教授回顾了由苏格拉底提出的迄今仍未穷尽的智慧的律令:认识你自己(Know yourself)。这部著作的论证展示了运用他的理论探寻认识自我的历程,并使我们更好地理解人类今天的境况。这样,《人论》既有益于迎合他的朋友们的需要,更有益于满足一种广泛而一致的目的。当《人论》向他们表述他的符号形式哲学的基本内容的同时,也促成了这个时代关于人自身的智慧的发展。”^①因此,卡西尔的朋友们把他看做能从历史和哲学两个伟大的视角来审视时代境况的最具智慧判断力的人。^②

第四,友善热情。卡西尔从不与妻子、他人争吵,即使在与妻子、他人的意见不可调和时,他也是默不作声或者暂时离开,以示让步和化解矛盾。他与妻子非常恩爱,始终相互理解和体贴;他的妻子即使在最困难的时候,也尽最大的努力为他创造良好的工作环境,这也是卡西尔能够取得如此丰硕的哲学研究成果的重要外部条件。他抱着友好、平等、谦虚的态度对待其他学者、教师和学生,与他们和睦相处。他尽管与海德格尔的学术旨趣迥异,在他们各自的著作中不乏相互批评,但是他对海德格尔很友好。在第二次达沃斯论坛(1929年)上与海德格尔的争论结束之际,他热情地伸出了手,却被海德格尔拒绝了(据卡西尔妻子的回忆,他和海德格尔的私人关系在达沃斯争论前后都不错)。同事们都很敬重他,尤其是他晚年在美国的同事把他看

① [德]卡西尔:《国家的神话》,华夏出版社1999年版,“序言”第4—5页。

② [德]卡西尔:《国家的神话》,华夏出版社1999年版,“序言”第5页。

做是谦虚、和蔼、令人景仰的长者。据他在哥伦比亚大学的一位学生的回忆,他非常乐于帮助学生,并且十分谦虚、平易近人,他说他因为自己年纪大更应该向年轻人学习。他反对将自己的学说当做教条,而主张独立思考:“我的严肃的愿望就是不要把一种用教条主义的作风来表达的现成理论强加给我的读者们。我一向渴望让读者们能够自己独立地作出判断。”^①由于这种性格,他的哲学思想显示了很强的包容性和开放性。

第五,理想主义。卡西尔一生经历了各种磨难,例如:博士毕业后最初几年没有正式工作;在柏林大学当编外教师十三年期间深受排挤,尽管著作等身、遐迩闻名,却一直没有获得正式教席;晚年颠沛流离,并被德国纳粹主义政府冻结他在德国工作期间所应得的全部养老金;1941年乘坐德国纳粹主义政府所允许的最后一班船离开瑞典前往美国,尽管年迈仍然为生计和安全而奔波,饱经“二战”之苦等等。导致以上诸多苦难的重要原因之一就是他的犹太人身份。尽管如此,与当时其他哲学家大谈痛苦、孤独、荒谬、虚无、烦恼、无意义等人生的悲剧性的流行作风形成十分鲜明的对比,卡西尔无论身处何境、身在何方,总是乐观自信,捍卫自己与人类的人格尊严,追求真理,热爱自由,十分突出地显示了其古典理想主义的精神风范和伟大胸怀,不以物喜,不以己悲。这—个性深刻地渗透和贯穿于他的哲学研究之中,从而铸就了其符号形式哲学在总体上的理想主义精神。与卡西尔的风格相比较,当时其他哲学家大谈人生悲剧性的流行作风只能算是丧失斗志的流行病,是真正的哲学精神(尤指批判精神)的堕落。卡西尔本人对当时的流行作风也持这一批判态度。

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,“作者序”第2页。

第六,勤奋。卡西尔的传记作者 Dimitry Gawronsky 说,卡西尔逝世前经常通宵伏案写作,直到第二天黎明的太阳照到他的脸上。他在逝世的那一天起了一个大早,在家写了一上午,下午赶到哥伦比亚大学授课,直至倒在讲台上。他的写作速度之快令人难以置信,即使在处理涉及众多人物、各门各派且有较长时间跨度的复杂问题时,他也能得心应手。例如,他的《知识问题》第四卷的英文版厚达三百多页,剖析从黑格尔逝世以来的二百年期间哲学、科学、历史领域所发生的思想变迁,而他从1940年7月9日到1940年11月26日写作该书,总共只花了四个多月!他的一百多部学术著作就是他不合昼夜、殚思竭虑地辛勤耕耘的结晶。

总之,卡西尔的生活经历和个性人格铸就了他辉煌的哲学成就,而他辉煌的哲学成就见证了他的生活经历和非凡的、不朽的个性人格。^①

二、卡西尔人学的时代背景

卡西尔生活在一个急剧变革的时代。

首先,政治动荡不安。1871年德意志第二帝国的成立完成了德意志的统一,资产阶级和容克贵族之间的矛盾有所缓和,国内工人阶级争取政治权利的斗争也在法国巴黎公社失败后转入低谷。德国由于普法战争结束后获得法国大量的战争赔款和两个法国城市以及第二次工业革命等原因而获得迅速的经济增

^① 以上内容中的资料部分主要参见: *The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois : The Library of Living Philosophers, INC. , 1949. pl - 72.* 分析和评论是我自己作出的。

长,政治上的野心便日益膨胀,开始大肆对外扩张。各个帝国主义国家之间的矛盾日益尖锐,导致第一次世界大战的爆发。卡西尔深刻地认识到德国军国主义的危害,于1916年发表《自由与形式》,以哲学家特有的方式和敏锐性捍卫个人和国家的尊严与自由,弘扬人类追求自我解放的精神,从而鲜明地体现了德国文化传统中真正的人文主义精神和唯心主义倾向。“一战”后,魏玛共和国成立,德国国内政治相对稳定、自由宽松。他的个人境遇也获得较大改善,逐渐受到器重,1919年成为汉堡大学教授后,地位上升,盛名远扬,任校长期间,更是荣极一时。在一定程度上,他对魏玛共和国抱有感激之情。他在1923—1929年期间出版的《符号形式哲学》也反映了这些政治背景。卡西尔称1933年希特勒上台这一事件为德国的末日,愤而辞职,先后流亡英国、瑞典、美国共达12年,直到1945年逝世。第二次世界大战的爆发,对卡西尔的生活和思想带来重大影响,他一再声称为困难时期。他的最后一部力作《国家的神话》通过对政治思想史上神话思维与反神话思维的斗争的梳理,集中地揭露了德国纳粹主义独裁统治的思想根源和政治技巧,充分表达了对英雄主义、国家主义、种族主义等的批判和对自由理想的追求,强调了个人的义务和责任。

其次,科学迅猛发展。生物学于19世纪取得巨大突破,成为当时占统治地位的自然科学。藉此,卡西尔能够在达尔文、乌克威尔等生物学家的研究成果的基础上从哲学的角度上重新思考人与动物的根本区别,才得以提出和论证其主要的学术观点。巴甫洛夫的心理学中关于条件反射的理论也给卡西尔很大启发。现代物理学中的记号、符号理论,尤其是20世纪初的物理学中量子力学和相对论的创立,为卡西尔提出并深化从实体到功能转变、从功能角度解释符号与人类文化等思想提供了重要

的自然科学基础。正如卡尔纳普所认为的那样,卡西尔的哲学不是正统的新康德主义,倒是在更大程度上受到了晚近以来科学思想发展的影响。^①但同时,卡西尔对科学技术带来的人类精神的异化现象进行了批判。不仅如此,他还广泛吸收了民族学、人类学、语言学、神话学、美学、历史学等多种人文、社会科学的最新发现和大量研究成果。在此基础上,他对它们进行了消化和创造性发挥,将它们转变成自己哲学的有机组成部分,作为其“灵感的丰富源泉”(“rich resources of inspire”)。可以说,卡西尔在广泛吸收的同时又超越了当时各门具体科学的最新成果。他的人学思想是建立在上述众多学科的最新成果基础之上的,这使得他的人学思想具有一个重要的风格:理论思辨与经验实证(不同于实证主义)同时并重。

第三,西方文化空前危机。西方人自古希腊就开始了自然科学的执著探索,形成了对理性的信仰,将理性视为人类生活的准则,认为理性和自然科学能给人带来幸福、快乐和希望,从而开创了崇尚理性和自然科学的西方文化传统。即使在最黑暗的中世纪,这一传统也并没有被基督教宗教文化完全吞没。自文艺复兴以来,自然科学在欧洲获得一日千里的迅猛发展。因此从文艺复兴到启蒙时代,欧洲人对理性和自然科学有着无以复加的迷信,将上述西方文化传统发展到极致。然而,盛极必衰,这种文化繁荣已孕育和隐藏着西方文化的危机,即理性主义的危机。与古老的西方文化传统所预期的相反,自文艺复兴时期始,自然科学的迅猛发展和人性的高扬之间产生了深刻的内在矛盾和精神危机。近代工业文明的发展在很大程度上导致科

^① 参见[德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,“中译本序”第1页脚注。

学与道德、理性与非理性、自然与人、自然科学与人文科学等的空前对立与分裂,导致个人的自我价值的失落与迷茫。从19世纪起,现代科学技术的发展加剧了西方文化的矛盾和危机,使其从隐匿状态中进一步彰显出来;特别是进入20世纪以来,随着资本主义经济的迅速发展以及帝国主义国家在世界范围内的疯狂争夺,两次世界大战的爆发,表明西方文化危机不但没有减缓,反而更深重化,对人们的日常生活和精神世界带来全球性的灾难。现代科学技术的发展虽然给人们带来了经济收入的提高和生活的富庶,但并没有带来真正的人生幸福、心灵的依托和对未来的美好希望。相反,在科学技术的统治下,工业的发展对生态环境的破坏,日趋异化的社会关系和庞大的国家机器对个人自由空间的挤压,个人生存处境的艰难,人与人之间的金钱关系取代传统社会中人与人之间田园牧歌式的自然关系,贫富差距的加大,社会矛盾日益尖锐,社会分工的精细化使得人的片面化发展和人性的扭曲,自然科学与人文科学的对立日益尖锐等等,这一切标志着人与自然、人与社会、人与自身处于全面、空前的紧张关系之中。总之,人们赖以生存的精神家园和物质家园都受到严重的戕害,人处于上不在天、下不在地、外不在人、内不在我的全面失落状态;正是由于这种缘故,西方中心主义受到全面的质疑,以科技理性为主导的西方文化受到更深刻的批判,理性是人类社会生活的决定性力量这一信念遭到空前的责难和摧毁。

自18世纪以来,西方近现代思想家、哲学家就曾对西方文化危机进行了各种反思、批判和探索。1794年卢梭在关于科学艺术是否有利于道德进步的征文中率先对科学和艺术进行了批判,认为它们败坏了道德,并由此讴歌了人类早期的自然状态。从19世纪以来,尤其是20世纪上半叶,对西方文化及其危机的

揭露和批判更为盛行,其揭露和批判的深度和广度都是非同凡响的。尼采痛斥现代工业文明对个人的奴役与桎梏,彻底批判基督徒的虚伪、腐朽、荒淫,厉声反对把人变成侏儒的基督教教育。这些表明他极力从根本上颠覆传统理性观念和基督教伦理价值尤其是禁欲主义观念。由此,他倡导价值重估,弃绝同情与友爱,蔑视女人、群众和弱者,倡导生命本能,高扬权力意志,自恃超人,狂傲而不可一世。斯宾格勒的《西方的没落》(1918年)第一次尖锐地提出文明和文化问题的重要意义。他认为,文明是文化的最后阶段,西方文明就像人的生老病死一样正进入不可摆脱的衰落的宿命状态,只有等待文化循环。可见,他表现出一派十分忧郁和悲观的神情。这也是对当时(20世纪初)人们的普遍心情的真实反映和集中宣泄。弗洛伊德在《文明与缺憾》(1934年)等著作中对文明进行了责备和批判,提出:以科技文明为主导的西方文明激发了人们诸多不必要的需要,如电话、电报等科技发明是根本多余的,它们反而使得作为人潜意识中最根本方面的性本能遭到压抑和扭曲,导致本我、自我、超我之间的失调,最终引发一系列精神疾患,这些表明西方文明是违背人性的。胡塞尔则认为,西方文化危机不仅是很多个别的危机,而且还是一个总的危机,即西方人性的危机;其根源在于实证主义、怀疑论、非理主义等错误的哲学思潮排挤了欧洲传统的理性主义的精髓。^①因此,他致力于创立和发展超验现象学,以重建作为精确科学的理性主义哲学。胡塞尔给出的解决方案在当时是独树一帜的。其他关于西方文化危机的理论不一而足,以上仅是其中一些个例而已。

^① 参见[德]胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,上海译文出版社1988年版,“译者的话”第5页。

卡西尔就是在上述这样一个急剧变革时代的背景下建立起他的哲学人学,对西方文化的危机问题作出自己的独特解答和积极尝试的。

三、西方哲学关于人的研究思想简史

西方哲学对人的研究有着悠久的历史。面对西方文化危机,卡西尔首先对西方哲学中关于人类自我认识的历史进行了回顾,厘清了哲学研究的主题。在他看来,苏格拉底从对外部自然世界转向对人类自身的认识,开创了真正的哲学人学研究,由此认识人类自我成为哲学研究的最高目标和一切哲学的阿基米得点。截至他所处的时代,西方哲学史上对人的研究大致经历了四个发展阶段:

首先,古希腊时期(自苏格拉底始)。从总体上说,这一时期对人的研究贯穿着伦理主题,以追求美德为最高目标。苏格拉底既不反对也不谈论神话和对自然的研究,而一心服从德尔斐神谕“认识你自己”。他强调:“人所能做的最大的好事,就是天天谈美德以及其他你们听见我谈的东西,对自己和别人进行考查,不经考查的生活是不值得过的。”^①他认为,真正的知识只能在人与人之间的直接交往中才能获得,人就是在这种交往中不断探寻自身之谜的理性存在物和道德主体,知识即美德。他强调智慧、勇敢、公正、节制等美德作为人生准则的重要性,用所谓的“精神接生术”去寻求这些伦理准则的普遍定义,并为之付出了生命的代价。柏拉图则从伦理、国家与形而上学的理念论相结合的角度去研究人。他认为苏格拉底对人的认识过于狭

^① [古希腊]柏拉图:《柏拉图对话集》,商务印书馆2004年版,第50页。

窄,而主张从国家的本性认识人的本性。在他看来,理想(理念)的国家由三种不同阶层的人组成,即统治者、防卫士、平民,他们被分别用金、银、铜来代表三种贵贱不同的身份,分别对应着人的理性、意志和欲望三种灵魂,要求分别与智慧、勇敢、节制三种美德相对应。与柏拉图的理念论路线截然不同,亚里士多德从经验出发将人的伦理性、政治性、社会性与对自然的认识结合起来,并将理性置于人性中的第一位。他赞颂人的感性生活,将人的感觉尤其是视觉作为人类知识的来源;将理性作为人的生命实体的灵魂区别和高于植物、动物的灵魂之根本所在,从而明确将人定为理性的动物;认为善即幸福,追求幸福即人生的目的,德性和快乐分别是幸福的内在本质和外在条件,最幸福、快乐的生活的标准就是合乎理性;将德性分为智德和行德,而智德高于行德等等。

其次,中世纪时期。从总体上说,这一时期对人的研究贯穿着宗教主题,以追求赎罪、获救为最高目标。学术界大部分人认为,这一时期哲学和科学成为神学的婢女。对人的研究被神学所支配,连人本身也处于上帝的支配之下。基督教教义宣扬:人是上帝创造的有限存在物,人类的祖先犯下了原罪,因而人生就是为了赎罪,唯有赎罪才能获得拯救,人只有依靠超自然的、人格化的上帝的恩赐才能恢复原先的纯粹本质。这一来,人在上帝面前丧失了独立自主性,成了上帝的玩偶。尽管如此,从基督教教义来看,人的地位凌驾于自然万物之上,仅次于上帝,人受上帝委托看管自然万物;在上帝面前,人与人之间都是平等的。奥古斯汀从根本上否定了人的理性能力,认为理性是含混不清的、双重的、分裂的,人类不能靠理性而只有靠神启才能通向真理与智慧。相比之下,托马斯·阿奎那在一定程度上恢复了人的理性权力。他认为,人的理性最初源于上帝的本性,唯有得到

上帝的指引和启示,人才不至于滥用理性的权力。但是,他同样鼓吹虚无缥缈的彼岸世界即所谓的天堂:“人们在尘世的幸福生活,就其目的而论,是导向我们有希望在天堂中享受的幸福生活的。”^①在他的神学中,人仍然处于上帝的支配之下;上帝是万事万物的最后目的;人的肉体快乐阻碍了人接近上帝,因而人的幸福绝不在于肉体快乐等等。

再次,从文艺复兴时期至19世纪上半叶(黑格尔哲学崩溃之前)。从总体上说,这一时期对人的研究贯穿着认识论主题,以追求理性和自然科学为最高目标。这一时期理性和自然科学取得至高无上的地位。哥白尼、伽利略、开普勒等人发动并推进了对亚里士多德—托勒密所主张的传统物理学—天文学的批判和解构。其中,哥白尼摧毁了地球中心论,引起了人们对人类失去自然万物的中心位置的普遍恐慌。布鲁诺则从无限的宇宙出发推出人有无限的理性认识能力,从而捍卫了人在宇宙中的中心地位,恢复并提高了人的理性的地位。伽利略把望远镜等科学仪器应用于观察、实验之中从而取代传统的肉眼观察,并将数学方法引进自然科学的研究之中,以数学公式表达的具有普遍性、必然性的物理规律取代了以往单凭经验观察而归纳出来的仅具有或然性的物理规律,从而大大地推动了近代自然科学的发展。开普勒发现了行星运动的规律并用数学公式确定了其运动轨迹。这时期人文科学领域兴起了伟大的文艺复兴运动(详见本章第三节)。在哲学领域,经验论者培根、休谟、洛克、霍布斯、贝克莱等主张认识来源于感觉经验,但他们并没有完全否定理性的重要性。其中,休谟对人类的知识持一种坚定的、普遍的怀疑主义。唯理论者都从科学认识论的角度出发强调了理性的

^① [意]阿奎那:《阿奎那政治著作选》,商务印书馆1982年版,第86—87页。

重要性。唯理论者笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨等强调人的天赋观念及先验演绎能力。其中,笛卡儿将绝对的“我思”作为“我在”的不证自明的前提,将上帝作为最终的主宰。启蒙时代的哲学则以经验实证分析与理智重建代替先验演绎,“18世纪浸染着一种关于理性的统一性和不变性的信仰”^①。在启蒙时代的哲学中,人与自然受同样的、严格的必然规律的支配,导致人被机械唯物主义笼罩,这在霍尔巴赫、拉美特利的哲学思想中表现得尤其显著。前者将自然科学规律作为支配人的规律,后者则将人视为机器。他们都认为人是毫无自由可言的。霍尔巴赫明确提出:“人在他的一生中没有一刻是自由的。”^②德国古典哲学也极力强调理性与自然科学的重要地位和作用,追求知识的确定性、单一性。

第四,从19世纪中期到20世纪上半叶。从总体上说,这一时期对人的研究因严重的分化而缺乏统一的主题和公认的权威。随着实证方法的兴起、各门学科的迅猛发展,诸如生物学、政治学、社会学、心理学、人种学等纷纷从各自角度出发探究人的本性,不断从哲学中分化出去并抢占原先属于哲学的地盘,以至于使哲学不得不面对和思考自己的合法性问题,因而黑格尔哲学迅速崩溃。随之哲学丧失其大一统的地位,不再凌驾于科学之上,不再是科学的科学。由此,对人的研究丧失公认的权威和统一的标准,陷入互相冲突、五花八门的混乱局面,处于空前的分裂状态。

具体来说,黑格尔哲学之后的西方哲学及其对人的研究大

^① [德]卡西尔:《启蒙哲学》,山东人民出版社1988年版,第4页。

^② [法]霍尔巴赫:《自然的体系或论物理世界和精神世界的法则》上卷,商务印书馆1999年版,第168页。

致沿着马克思主义、现代人本主义(包括唯意志主义哲学,生命哲学,存在主义、弗洛伊德主义、哲学人类学等,现象学与解释学与此密切相关)、科学主义路线、新神学主义路线等四条基本路线发生分化。^①新康德主义和新黑格尔主义则被某些学者当做德国古典哲学的回光返照(赵敦华语),或者被认为与新神学主义一起可不列入单独的哲学路线(刘放桐语)。以上各条路线既存在着明确的区别又存在着相互交叉、相互融合等错综复杂的现象,因而对它们的划分是相对的。鉴于卡西尔的人文主义哲学与现代人本主义哲学的紧密联系,我们专门将现代人本主义哲学区别于近代认识论哲学的一般特征简要概括如下:

(1)从知识论研究转向对人的生命本身的存在和外化方式的研究。它不再像近代哲学那样着眼于人的知识如何可能或如何发展的问题,而是着眼于人的生命本能冲动的内在力量(如:盲目的生存意志、强有力的权力意志)及其外在化(如:作为意志和表象的世界、超人对众生的凌驾和统治)、生命特征(如:生存意志的盲目性、创造性进化)、人的生命意识的内在结构(如:无意识、潜意识、意识)、人格的内在结构(如:本我、自我、超我)、人的存在状态及其基本结构(如:此在在世、烦)等等关于人的生命本身的研究。它们都强调了人的生命是主客浑然一体、不可分割的整体,试图以此克服和超越近代认识论哲学中的主客分裂。

(2)扬弃启蒙理性,更加重视非理性。从总体上说,现代人本主义哲学并不绝对地、无条件地反对理性,它反对的只是理性主义的专断,力图克服理性的片面性及其不足。针对近代的启

^① 参见刘放桐等编著:《现代西方哲学》(修订本),人民出版社1990年版,第16—18页。

蒙理性,它突出了非理性的地位和作用。在现代人本主义哲学家看来,人的本质绝不在于理性,非理性比理性更为重要而本真。他们把盲目的生存意志、权力意志、生命冲动、利比多(性欲本能)、集体无意识等非理性的东西作为人性的最根本方面。他们强调了非理性的直观、内省方法对人的研究的重要意义。例如,狄尔泰(既是现代人文主义哲学家,又是现代生命哲学的先驱者)强调了非理性的生命体验;柏格森强调对生命的神秘的内在直观、记忆;弗洛伊德强调了精神分析方法等等。

(3)大力弘扬个体的自由、价值。在德国古典哲学中,占主导地位的是凌驾于个人主体之上的绝对主体,因而缺乏真正的个体的自由。与此截然不同,现代人本主义哲学家以个体的生命存在为理论立足点,都极力强调个体的自由、价值,强调个体的自我选择、自我创造、自我设计。当然,不同哲学家对个体自由的含义的理解往往是不同的。以叔本华看来,个体自由意味着为摆脱痛苦而废弃欲望、个性乃至生命。以尼采看来,个体自由则意味着高扬权力意志而使自己成为超人。以柏格森看来,每一个体的生命都是独特的,处于不停息的自主性的创造性进化之中,开放的动态社会的道德理想便是个体的自由创造。以马克斯·舍勒看来,人是不断变动、不断趋向的X,正是在变动、趋向中显示了个体的自由;人是具有禁欲本性的生命存在,人类精神需要以宗教来对抗和克服生命的本能欲望。因此,个体自由在他那里最终体现为对所谓的爱的宗教的信仰自由。海德格尔尽管认为,对作为“此在”的人来说,过去意味着“被抛”,现在意味着“沉沦”和异化,但更强调了未来对人自身的“筹划”的意义,强调了人的生成性而非既成性,认为在所有的“在者”中只有人才能使自己“在”起来。可见,海德格尔也在一定程度上强调了个体的自由创造、自我谋划和自我设计。

(4) 本体论趋向。唯意志主义、生命哲学和存在哲学废弃黑格尔哲学中的“绝对观念”，代之以“意志”、“生命冲动”、“存在”等主体能够做直观性体验的概念，并将这些概念上升到本体论的高度。^① 其中较为突出的是，海德格尔早期明确创建了关于人的本真存在及其结构的基本本体论。需强调的是，这里的本体是立足于人的生命存在的本体，不同于西方传统本体论哲学中作为一切存在物的统一性即“作为存在的存在”的本体。

(5) 悲观主义基调。从总体上说，叔本华奠定了现代人本主义哲学的悲观主义基调。存在主义者们强调了人生的悲剧性：人生充满荒谬、孤独、无聊；人生是由烦、畏、忧构成的；人是被抛的，有着命运的必然束缚等等。斯宾格勒对西方文化的悲观情绪尤其显著。马克斯·舍勒、弗洛伊德等人对文化与人生也抱一定程度的悲观态度。当然，并非每一个现代人本主义哲学家都是悲观主义者，例如，尼采就是一个十分狂傲的乐观主义者。

(6) 强调自然科学的不足，而更为重视人文科学。与科学主义哲学家不同，现代人本主义哲学家一般都强调自然科学的不足，甚至在不同的程度上自觉抵制自然科学，特别反对建立在理性基础上的自然科学的独断专权。相比之下，他们更为重视人文科学，强调了人文科学对人的哲学研究的重要性，例如：狄尔泰对人文科学方法的研究和倡导，柏格森将其创造性进化学说应用于文学研究、意识流小说创作（并藉此于1928年获得诺贝尔文学奖），海德格尔对语言（“在之家”）的研究，弗洛伊德主义者将精神分析学说广泛地运用于文学、艺术、历史等诸多领域等等。

^① 参见赵敦华：《现代西方哲学新编》，北京大学出版社2000年版，第12页。

卡西尔人学就是上述西方哲学史上关于人的研究长期发展演变的逻辑延伸。由此,卡西尔确定了自己的人学研究的目标,并塑造了自己的人学思想的个性特色。

四、卡西尔人学的目标与个性

卡西尔将上述第四阶段的分裂状态称为人类自我认识危机和思想的完全无政府状态,并对西方文化危机和人类自我认识的危机的根源与根本缺陷进行了分析和总结。他认为,西方文化危机的实质就是人类自我认识的危机,其主要根源在于文艺复兴以来各种实证科学取得巨大发展,理性节节胜利,而在人自身方面的认识不足,人文科学与自然科学处于深刻的分裂之中,特别是人文科学受自然科学方法的支配,没有建立自己特有的理论基础和方法。他认为,在他之前的西方哲学史上对人的认识都具有根本性的缺陷:把人的本质当做实体从静态角度来理解和追求,这必然导致以局部代替整体,具有简单化的局限,要么片面强调理性,要么片面强调非理性。他援引舍勒的话“在人类知识的任何其他时代中,人从未像我们现在那样对人自身越来越充满疑问。我们有一个科学的人类学、一个哲学的人类学和一个神学的人类学,它们彼此之间都毫不通气。因此我们不再具有任何清晰而连贯的关于人的观念。从事研究人的各种特殊科学的不断增长的复杂性,与其说是阐明我们关于人的概念,不如说是使这种概念更加混乱不堪”^①来表达自己对这种分裂状况的强烈不满,并力图通过自己的哲学建构工作来弥补这一分裂,将各种关于人的片面性认识统一、融摄于自己的人学

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第29页。

中,使它们与自己的人学并行不悖,同时使自己的人学更具包容性、系统性。

为了克服西方文化危机和人类自我认识的分裂状态,卡西尔将功能性的中介符号作为新的理智中心,以符号功能组织和驾驭各门科学所发现的最新事实和最新材料,以便将这些事实和材料转变为思想的财富。他力图以符号功能统一理性与非理性,将人类文化的各种形式和人类精神的不同力量整合成有机的整体。他将人文科学从自然科学的支配之下解放出来并赋予其特有的方法和地位,将自然科学与人文科学都视作不可缺少的人类精神自由创造的各种符号表现形式。卡西尔文化哲学的目标就是研究人的生命实在之构造方式,借此建构自然科学与人文科学相统一的文化哲学,为自然科学与人文科学提供先验唯心主义的文化哲学基础,揭示人类文化形式的多样性及其功能统一性。在他看来,各种文化形式都具有各自的特殊性,对应于不同的精神要素,彼此之间具有不可归约性,但它们在结构与目的方面具有功能统一性。人类精神结构的各种力量的外化活动就表现为不同形式的人类文化,人类文化具有本体的意义,它一方面构造了人自身,另一方面共同构造了人所生存于其中的实在世界;于是,自我世界与对象世界在人类文化中获得了双重建构和相互统一。卡西尔通过剖析人类文化各种具体形式的特殊结构、规则以及人类文化的整体结构、辩证发展规律,旨在强调人在宇宙中的特殊地位,人性结构的多样性及其统一性以及人的自由的发展历程。正是如此,他以符号形式多与一的结构关系及其历史进程的分析去消除近代认识论哲学中的二元论分裂,统一自然与自由、现象与本体、客观与主观、对象与自我、生命与精神、存在与意识,揭示由情感、直觉、思维共同组成的人类精神结构整体及其动态发展过程,从而超越和克服唯物主义与

唯心主义、经验主义与理性主义等哲学基本路线的长期对立和斗争。

由此可见,力图克服近代认识论哲学中的二元论分裂是卡西尔文化哲学与现代人本主义哲学的共同之处。卡西尔人学与现代西方人本主义具有许多共同特征:强调人的生命是一个连续不断的自我运动的过程;强调了神话(宗教)等非理性形式的文化在人类文化和精神结构的整体中的基础性地位;强调了个体价值及个人的自由、人的本质的自我创造,探究人类的生命实在如何可能;强调了人的生命实在是人自己的内在力量组织确定的结果(这一点与叔本华所提出的“作为意志和表象的世界”具有一致性);强调了哲学与人文科学的紧密联系以及人文学科在人学研究中的重要作用,以此弥补理性与自然科学的不足等等。这些表明,卡西尔人学作为现代哲学,具有时代赋予的一般任务和一般特征,在一定程度上受现代人本主义哲学的影响。

但是,正如本书引言所谈到的,卡西尔人学继承和发扬了德国古典哲学的风格,具有浓厚的传统倾向。卡西尔人学是这样—一个古今综合、兼收并蓄的大系统:古今各种思想、流派在其中得到交汇和融合,它们相处有条不紊,致使他的人学既呈现出多重面貌又不丧失其中心和个性。他的人学的个性特色最集中的体现就在于他以古今结合的方式处理现代西方的文化危机。他以现代的西方文化危机去审视近代理性主义哲学,又以近代理性主义哲学去审视现代的西方文化危机。这两者在他的哲学中得到了某种奇妙的结合。如果说在上世纪30年代以前,卡西尔思想的理想主义成分尚处于主导的话,那么自上世纪30年代之后至他逝世为止,他则更加明显地增强了文化的危机感和批判意识(详见第五章第三节)。

由此一来,他的人学与现代人本主义哲学区别开来,主要表

现在:

首先,他的人学在很大程度上具有康德哲学和黑格尔哲学的风骨,即分别具有先验形式主义和精神辩证法知识论性质。现代人本主义哲学家则反对康德哲学的先验性或黑格尔哲学的思辨性,把它们视为必须被抛弃的形而上学。例如,叔本华强烈反对黑格尔提出的绝对精神的自主性及其自我运动的精神辩证法,以至于公开同黑格尔竞争听众而遭到惨败;海德格尔也曾公开反对马堡学派的科学认识论中的先验特征。

其次,他的人学尽管也承认生命的本体地位,但强调的不是人类的自然生命的本能冲动,而是人类的精神生命。他强调人类精神的自主创造活动对自然生命的超越意义,而在很大程度上忽视了作为生命自然性体现的本能冲动。这与现代人本主义强调生命冲动、本能、潜意识等生命的自然性因素的根本重要性形成鲜明对比。

再次,他的人学虽然也强调非理性的重要性,但并不以非理性取代理性作为人性的本质,而是强调了理性与非理性的功能统一。他将非理性的文化形式(如神话、宗教)当做人类文化和人性发展的基础阶段和永久存在的方面,而将理性的文化形式(科学)视作从非理性的文化形式(神话、宗教)中派生、转化和升华的结果,视作人类文化的最高的成就和最终的阶段。这与现代人本主义哲学把非理性当作人最重要的本质、不同程度地拒斥理性和自然科学形成鲜明的对比。

第四,他的人学强调了作为符号表现形式的人类文化在人的自我认识中的必不可少的中介作用和重要意义,主张将人类自由创造的文化形式作为洞察人性的镜子,认为只有从文化之镜中才能反观出人类自我,探明人类的生命之光。现代人本主义哲学则将一些直观性概念如生存意志、权力意志、生命冲动、

存在等作为人性的最重要方面,从这些有关人的生命存在的直观性概念出发去理解人类文化,而不是从人类文化结构、规则和历史发展中去理解人的生命存在。

第五,与大多数现代人本主义哲学家的悲观主义基调形成鲜明对比,卡西尔尽管受齐美尔、海德格尔等人的影响,在晚年也增强了人生的悲剧感和文化的危机意识,但是他的悲剧感和危机意识恰好是为了突出与此相对立的另一方面:号召人们抵抗西方文化的危机,主张哲学家应充当人类文化的哨兵,担负起拯救文化和人类自我的使命,而不应与世沉沦和鼓吹文化危机,不应放弃哲学家的使命和义务。在这方面,卡西尔对现代人本主义哲学家进行了尖锐的批评。

综上所述,卡西尔作为一个一流的哲学家和哲学史家,具有常人难以比拟的优秀个人素质,他不仅有敏锐的时代眼光和丰富的哲学史知识,而且有高超的哲学综合能力,因而能够在众多哲学家中脱颖而出,构造起与众不同、博大精深且直到今天仍具有强大生命力的哲学体系,对西方文化危机和人类自我认识危机作出了自己特有的回答。可以说,时代和历史造就了卡西尔;同时,卡西尔在一定程度上超越了自己的时代和以往的历史。

第二节 卡西尔对普遍决定论的文化批判

卡西尔为了实现其哲学目标,首先展开了对普遍决定论的文化批判。他称普遍决定论为完全决定论、实在决定论。他认为:“实在论者总是把所谓的‘给定之物’设定为他们据之作出此类说明的坚实基础,并把‘给定之物’认作某种具有确定形式、具有自身固有的结构的东西。他们认为,这样一种实在即是由原因与结果、事物与属性、状态与过程整合而成的整体,是由

运动着的客体与静止的客体整合而成的整体。因此,在他们看来,唯一的问题只是:心智的某个特殊产物,譬如神话、语言或艺术,最初究竟具有上述那些成分中的哪一个。”^①可见,在卡西尔看来,他所反对的普遍决定论具有这样一种共同特征:将某种给定的实在之物作为普遍决定的因素,从而将人类文化视为完全由这种因素所支配和制约之下的产物。他认为,普遍决定论尤其是在人类文化方面的实在决定论的根本缺陷在于:降低甚至完全否定了人类文化活动内在地蕴含着的人的自主性、创造性,也就抹杀了人的“存在和个体行为的独立地位和价值”^②。针对这一根本缺陷,他对普遍决定论展开了不遗余力的持久批判,其目的也正是要捍卫和张扬人类文化活动的自主性和创造性以及个体的人的独立地位和价值。

作为一个批判哲学家,卡西尔抓住了普遍决定论这一在西方哲学史上反复涌现并不断变化形态的哲学理论及其要害之处。他对普遍决定论的批判最早是在科学认识领域里展开的,其《实体与功能及爱因斯坦的相对论》《当代物理学中的决定论与非决定论》等书对此进行了长期追踪和专门研究;其《符号形式哲学》《语言与神话》《符号·神话·文化》《人文科学的逻辑》《人论》等著作还将这种批判拓展至语言、神话(宗教)、艺术等其他文化形式的领域。他对普遍决定论的文化批判是他构造自己的人学思想的必要前提和基础,也是其人学思想重要组成部分。

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第39页。

^② [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第14页。

卡西尔很明确地将普遍决定论分为三种类型：“普遍决定论可以在三个不同的方向上用三个不同的系统基本假设向前推进。这三个基本假设可分为物理学的、心理学的和形而上学的。”^①下面我们就以此为线索展开分析。

一、对物理学决定论的文化批判

卡西尔又称物理学决定论为严格决定论的物理学证明, 对之进行了重点批判。他认为, 物理学决定论建立在这样一个假设或信念之上: 把物理学的观念和方法扩大化为统治包括人类世界在内的所有存在的普遍准则, 认为人类的世界和自然的世界一样都服从同样的自然必然性的支配, 都是固定的自然条件诸如物理状态、土地性质、气候、遗传等因素作用的自然结果。可见, 卡西尔所理解和批判的物理学决定论其实是一种广义上的自然主义决定论, 不仅包括物理学规律的, 而且包括生物学规律的决定论。

自然主义的决定论在西方哲学史上具有悠久的传统, 经历了漫长的发展过程, 具有不同的具体内涵。其历史最早可追溯到最初的古希腊自然哲学家们对宇宙本原、始基的思考。他们将人视为自然的产物, 从而将自然的本性作为人的本性。这反映了最初人类与自然尚未真正分化的浑然一体的状态。在宇宙论阶段初期, 泰勒斯、阿那克西美尼等代表人物将水、气等感性直观物质作为包括人在内的万物的始基, 主张自然是什么, 人便是什么。德谟克利特用抽象性的原子解释自然与人的本性, 认

^① [德] 卡西尔:《人文科学的逻辑》, 中国人民大学出版社 1991 年版, 第 11—12 页。

为人是有理性的,人的禀赋是不同的、可变的。毕达哥拉斯则用数作为自然与人的本原,主张万物皆数,将数视为一种具有普遍灵魂的独立实体,并由此率先提出了人的灵魂不灭、转世的观念。赫拉克利特则站在宇宙论与人(类)学的转折点上,既强调了自然又强调了人的优点:一方面,智慧即在于说出真理,按照自然行事,听自然的话;另一方面,每一个人都有较之于自然物的优点即具有思想,都能认识自己,都能明智,人的幸福在于为正义而斗争,人的性格就是他的守护神。^① 赫拉克利特还提出作为宇宙普遍规律和秩序的逻各斯(兼有“语词”之义)一词,其后的西方哲学就围绕这个中心概念而展开,直到现当代西方哲学对它的猛烈批判和解构。自然主义决定论把人类思想和活动也归于某种自然成分所构造和支配的产物。亚里士多德在《形而上学》中第一次明确提出实体概念,在实体的四个原因中质料和形式是最根本的两个方面,它们既是个别事物的原因,也是独立存在的实在,所以实体是本原。亚里士多德的“实体”仍属自然本体的范畴,人和万物仍受同一普遍的不动的推动者最高的实在的支配,只不过人比其他万物所处的等级、地位更高而已。

随着中世纪经院哲学的解体和近代自然科学的迅猛发展,从文艺复兴到启蒙时代,自然主义决定论以新的形式复活,并上升到新的高度。卡西尔把近代文化哲学领域存在着的自然主义决定论倾向概称为自然主义的文化哲学。在他看来,由于各门自然科学的强大的实证力量,尤其是数学和建立在数学基础之上的物理学因塑造了近代的知识模型而取得人类知识的中心地位,所以当时的哲学家们普遍认为,人类文化世界的规律像物理

^① 参见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》,商务印书馆1981年版,第21—28页。

世界的规律一样可以用数学公式来表示并进行计算。特别是在斯宾诺莎的同一性学说中,人及其活动的产物也仅仅被当做线、面、体来看待和描述,人不再具有与自然他物相根本区别的特殊性,而是与自然万物一样成了庞大的几何王国的臣民。谢林的自然主义哲学则把自然当作是结构与力量的有机整体,把自然实在的决定性贯穿到人类精神、历史和文化的世界之中,从而把精神与自然绝对地同一起来。在谢林看来,历史与文化不是人类精神的自主创造的产物,而是有机生命的内部实在性所决定的必然结果。对此,卡西尔指出,在谢林哲学中,“文化世界不再被认为是一个自由活动的世界,它是命定地存在的”^①。到了19世纪,实证主义哲学的倡导者孔德和新康德主义的开创人李普曼仍将经典物理学的“拉普拉斯精神”(严格决定论)作为文化—历史领域的法则,使人的头上继续笼罩着铁的必然性之网。孔德在《实证哲学教程》一书中,将古代、近代、现代分别划作神话(想象)的时代、哲学(形而上学)的时代和科学(实证)的时代,主张将自然科学尤其是物理学的实证方法引入哲学研究,作为哲学的基本方法,企图将哲学自然科学化。随着理论生物学的进步,尤其是达尔文生物进化论的创立,生物进化的规律取得了以往以数学公式表达的物理学规律所占据的人类知识的中心地位。思想家们将有机生命的生物进化规律运用于人类文化、社会、历史的研究之中,作为其主导规律。例如,斯宾塞将达尔文所提出的生存斗争、自然选择等理论引入人类及其社会领域,将自然生物的普遍本性作为人类及其社会的本性。这样一来,人类与其他生物只存在程度之别而不存在本质之别,人类社会成了残酷的生存斗争的生物群落,从自然生物到人类的整个生

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第7页。

物圈成了连续不断的生命之流。丹纳将这种自然决定论的思想发展到极端,将种族、环境和时代作为固定的因果模式用来分析一切历史和文化现象,宣称要像对待昆虫的蜕变那样研究法国大革命发生和发展的规律。对此,卡西尔指出,虽然丹纳也承认个体的人,但其实不过是物质—心理材料的生物个体而已。他一针见血地指明了丹纳等人的理论实质及其后果:关于人类文化的生物学决定论必定像物理学决定论那样最终陷入机械论的困境而不能自拔,使得人类文化毫无独立自主性可言,而且实际上是以生物性的绝对性使人类丧失了文化性。

卡西尔批评自然主义决定论的各种理论形式最令人惊讶和自相矛盾之处在于,它们夸大其词而根本无法兑现其承诺:一方面,它们承诺提供包括人类在内的万事万物的最终根据和普遍规律;另一方面,它们实际上所提供的只不过是外在于人的所谓客观的东西,而根本没有揭示、甚至完全否定了人类精神的独特性质。因此,这些理论并不能适用于由人自己的精神所创造的经验世界。他说:“物理主义的‘实体’归根到底不过是在将某物作为真实的意义上而言的绝对的物。它对我们的心灵、生命、精神方面是毫无意义的。事实上,物理主义只是在纯客观化的意义上承认感觉,没有发现在经验领域的任何意义。”^①正是由于对外部实在的这种独断的信仰,自然主义决定论者把人类文化的各种形式看做仅仅是对自然实在的模仿之物。因此,自然主义的决定论必定导致对人类自身与文化的虚无化,其实质就是自然科学的独断主义,将自然科学作为统辖、支配人类一切文化形式及其未来命运的主宰。对此,卡西尔作了深刻的揭

^① The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1996. p122.

露和批判：“认为科学不仅仅使我们对客观现实的规律有更清楚和更准确的认识，而且它预言人类文化的未来当然还包括自然科学自身的未来，这肯定是一种对问题的错误表述和对科学的错误期待……这种预定论思想既非经验和归纳的方法也非辩证和思辨的方法所能证明。”^①在卡西尔看来，因为哲学不能超越我们经验知识的局限，人类的精神具有内在的自主性和发展的多种可能性，人类行为只是人的内在精神的外化形式，人类行为只有在实现之后才能被意识到其真实的可能性，所以自然主义哲学关于人类文化的预定论是有问题的；哲学绝不可能实现像预测自然现象那样预测人类的行为等文化现象，哲学本身应该放弃如此虚妄不实的幻想和过于武断的目标。

卡西尔对自然主义决定论进行批判的目的正在于：一方面将自然科学与人文科学区别开来，确立人文科学的特有逻辑和独立地位，以便在此基础上将二者统一于他所建构的文化哲学体系；另一方面，从自在之物转向人类经验领域，将人类文化从严格的自然因果必然性和机械决定论中解放出来，挖掘人类文化中所蕴含的积极意义，从而强调人类与其他生物之别，倡导人类的自我创造和个体的人的自由。当然，我们也要看到，卡西尔并没有将自然主义决定论一概而论、完全否定，相反，他公正地指出：“即使在这一理论中，自我的活动也不可能完全被压制。”^②

正如马克思对旧唯物主义的批判所指出的：“从前的一切

① [德]卡西尔：《人文科学的逻辑》，中国人民大学出版社1991年版，第28页。

② [德]卡西尔：《人文科学的逻辑》，中国人民大学出版社1991年版，第12页。

唯物主义(包括费尔巴哈的唯物主义)的主要缺点是:对对象、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作感性的人的活动,当做实践去理解,不是从主体方面去理解。因此,和唯物主义相反,能动的方面却被唯心主义抽象地发展了。”^①我们认为,卡西尔对自然主义决定论所作的文化批判在高扬人的主体性方面至今仍有巨大的积极意义。但是,关于人类历史—文化方面,至今仍有不少人坚持基因决定论(如德国当代哲学家彼得·斯洛特戴克)、能量决定论(如美国新进化论者莱斯利·A. 怀特、托马斯·哈肯)、生物需要决定论、地理环境决定论等说法。他们各执一词,都有自己单方面的证据。其中,2004年7月28日去世的美国科学家、诺贝尔奖获得者克里克用生物学、物理学方法对人类意识进行的严格的自然科学研究尤其受到了广泛重视。由此可见,自然主义决定论在总体上似乎并未被完全驳到。上世纪90年代国内一学者出版了一本名叫《统一价值论》的书,在其中主张像研究化学反应过程一样定性定量地研究人的情感和各種价值问题,还列出了大量关于人类文化、社会、历史、人的个性等的数学公式。我们认为,这有可能是非常荒谬的,人类对人与自然关系的理解是与人和自然的实际生存关系和状态相联系的,存在着不断深化的历史进程。

二、对心理学决定论的文化批判

如果说物理学决定论是普遍决定论的外在、客观的一极,那么心理学决定论则是其内在、主观的另一极,它同样是卡西尔批判的对象。卡西尔所批判的普遍决定论的心理学形式是指这样

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第54页。

一种心理主义的理论：将人的某种感觉—心理要素（包括潜意识在内）当作既定的实在因素，认为它们在人类知识和生活中起普遍决定性的作用，从而将其作为规范和支配一切自然科学和人文科学的根本普适原则。由于感觉—心理是与人的生理分不开的，所以严格说来，卡西尔所说的心理学形式应叫作生理—心理形式。这一点也体现在卡西尔的实际论述中。

心理学决定论也是一种古老的形式，它最初反映了早期人类将自己从自然中分化开来从而与自然保持距离的自我意识的萌生和觉醒，从自我的感觉心理出发抗拒自然必然性的支配。当阿拉克萨哥拉提出作为心灵的“奴斯”和智者学派的领袖普罗塔哥拉说出“人是万物的尺度”时，他们是以人的感觉的相对性、可变性为标准来看待整个世界和宇宙万物的。可以说，他们是古希腊最初的或萌芽状态的人文主义思想的提出者、倡导者，突破了始基论的开创者泰勒斯等人所持的自然主义思想，使人文主义与自然主义之争初露端倪。但是，他们强调的感觉相对性、可变性所突出的是感觉的心理内容即感觉刺激结果的不确定性，而不是主体自身的精神自由创造性，所以他们的人文主义特征尚具有非常朴素的实在论特征。这种决定论后来进一步发展为各种形式的心理主观因素的决定论，其中笛卡儿开创的近代心理主义一直延续到现代的冯特、李普斯、穆勒等人的心理主义。

值得强调的是，从19世纪末至20世纪上半叶，随着实证科学及其方法的扩张，心理学领域出现了与实证主义相抗衡的反自然科学的倾向，这种倾向将心理学从对心理活动的外在要素及其普遍、必然的心理机制的理性研究，转向对主体内在的心理要素尤其是非理性的心理活动及其独特性、自主性、创造性的研究，从而加剧了传统心理学的危机，并引发了现代心理学的根本

变革。如前面已谈到的,现代人本主义者叔本华、柏格森、尼采等人将人的生存意志、生命冲动、权力意志等内在于人的生命之中的本能力量作为普遍决定因素,弗洛伊德、荣格、斯宾格勒等人对其又作出了新的阐释。李普斯(Theodor Lipps)特别主张一种超越于单纯感觉之上的、扩大化的经验心理学,将情感、意志和思想作为不同的心理阶段和不同的心理要素。在这三者之中,他特别强调了情感作为“我”的生命表达的基础作用和象征意义。他认为,情感同时构造了自我与对象,具体来说:在“我”的生命的每一瞬间,“我”被自己所直接经验到;在这同一过程中,感觉的内容构造了“我”关于客观世界的知觉图像,因此,“我”感觉世界意味着“我”感觉我自己。李普斯的心理学学说为胡塞尔的具有反心理主义特征的现象学理论迈出了决定性的一步。胡塞尔在《逻辑研究》中对心理主义作了集中而深入的批判。他认为:自然规律是从现实空间、时间世界中重复发生的事实归纳而来的或然性真理;逻辑规律则与之存在根本区别,在于它是关于前提和结论之间必然关系的、具有普遍性的先天原理;然而,心理主义却将两者混淆起来,企图从前者推出后者,并将后者服从于前者;因而心理主义是十分荒谬和错误的,其错误的主要原因在于混淆了心理活动本身的绝对性和心理内容的相对性,从而必然导致怀疑论和相对主义。

与心理主义相反,胡塞尔继承了布伦坦诺的意向性理论,强调了先于主客之分的纯粹意识的构造作用,从而以元心理学取代亚里士多德的元物理学。胡塞尔的观点尽管与李普斯对自我的强调存在相同之处,但胡塞尔更强调了人的纯粹意识的先验性及其内在的逻辑结构,因而超越了李普斯的心理主义。与上述强调主体自身研究的总体趋势相一致,卡西尔的老师那托普将马堡学派从康德那里继承而来的先验批判方法运用于对传统

心理学的批判,从而推动了传统心理学的反转,将心理学的目的由原来的追求自然科学领域的客观性知识,转变为对人自身的主体性的研究。用卡西尔的话来说,那托普在心理学领域用主体性代替客观性,即是以“减号”(负号,意味着向内的方向)代替“加号”(正号,意味着向外的方向);但是,那托普不同于现代生命哲学家和胡塞尔,主要因为他既没有采取现代生命哲学意义上的直觉方法,也没有采取胡塞尔所主张的理智的直观方法。^①

在上述背景下,卡西尔主要批判了心理学决定论的三种主要形式:

第一种是斯宾格勒的历史宿命论。斯宾格勒主张,人类文化起源于一种神秘而固有的心灵实在,这种心灵实在对各个民族来说都是根深蒂固、与生俱来、普遍适用而不可改变的,“可以绝对肯定的是:伟大的文化是起源于性灵的最深基础上的原始实体;在一种文化的影响下诸民族的内在形式和整个表现是相似的,是文化的产物而不是它的创造者”^②。他认为,人类文化不过是比人类有机体综合性更高的有机体,因而在人的文化—历史世界里,起支配作用的不是无机体的自然因果律而是有机体的本能逻辑,即青春、生长、成熟、衰败各个阶段依次相承的、无法摆脱的宿命。文化—历史不过是按照命中注定的轨迹而按部就班地展开罢了,这样一来,就不存在什么历史进步或者不进步的问题。他进而提出文化哲学的真正逻辑不是自然科学而是诗。卡西尔对上述斯宾格勒的观点表示强烈反对:“实际

^① The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven: Yale University Press, c1996. p149 - 150.

^② [德]斯宾格勒:《西方的没落》,商务印书馆1963年版,第306页。

上,斯宾格勒的书也是一种历史占星术,是一个展示令人忧郁的启示预见的占术者的作品。”^①他认为,斯宾格勒使得“每一个文化幽灵的‘巨大的生命进程’完全吞噬了个人的存在与意志,个人无可奈何”^②。在他看来,斯宾格勒所提出的与其说是建立在严格分析和论证基础之上的历史哲学,不如说是建立在想象和幻想基础上的关于人类文化及其历史的神话形而上学,但是斯宾格勒本人却不把它当做神话而是当做事实,这正是斯宾格勒的错误的真正根源和可悲之处。那么,为什么如此低劣的理论竟然在当时引起那么大的强烈反响乃至普遍追捧?卡西尔认为,《西方的没落》取得成功的主要原因并不在于其内容而在于其书名,在于它抓住了“一战”后人们对西方文化的怀疑、失望、迷茫等普遍的悲观情绪,并进一步煽动了这种情绪;因为人们在厄运之中往往丧失理性的分辨能力,很容易幻想有一种超出人自身所能控制的力量支配人类自身,所以斯宾格勒的理论获得了广泛的支持。但是,在卡西尔看来,这种成功实质上仅仅意味着哲学精神的堕落而无任何积极意义,因为它鼓吹与世沉沦而不给人们指点迷津,不给人类文化以应有的自卫精神,也不激发人们对未来的美好理想和希冀。

第二种是贝克莱的独断的感觉主义。贝克莱提出和坚持物是观念的集合、存在就是被感知、对象和感觉原是一种东西等观点。对此,卡西尔认为,贝克莱赞同和维护的是知识和实在的同一性,虽然不在感知世界与真理世界之间作划分是正确的,哲学应当接受,但这是一种俗人的看法。他站在文化批判唯心主

① [德]卡西尔:《国家的神话》,华夏出版社1999年版,第352页。

② [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第13页。

义的先验立场上反对贝克莱的独断的感觉主义,强烈反对贝克莱将对外在世界的感觉作为知识的来源,反对将知识视为个别感觉要素的集合。与贝克莱所倡导的独断感觉主义相对立,卡西尔强调:人的感觉经验并不仅仅是外在世界作用于人的感觉器官的结果,而是内在地包含着人类精神形式的自主作用;人类精神形式的自主作用是产生人的感觉的先验条件,也是人的感觉区别于动物的感觉的根本原因;人对外物的感觉最初并不呈现为单个的感觉要素,而是呈现为一个整体,例如,我们对外物的颜色、声音、气味、形状等的感觉往往是同时呈现出来的,由此形成我们关于事物的整体印象,这就是我们经常所说的通感所赖以产生的原因;感觉的整体是先于感觉的个别要素的,单个的感觉要素不是感觉的整体先决条件,而是人类精神的理智方面对感觉的整体进行分析和判断的结果。总之,卡西尔强调:人类的知识不是个别感觉要素的简单集合,而是人类精神的自主形式对感觉整体的组织和规定、分析和判断的结果。^①

第三种是弗洛伊德—荣格的精神分析说。弗洛伊德在“原欲本体论”基础上展开自己的全部学说,提出一系列新颖而颇具冲击性、易遭人非议和反对的观点:人的意识是受原始性欲本能“利比多(libido)”支配的;人格分本我、自我、超我三个层次;人的心理结构也分意识、前意识、潜意识三个层次;其中,潜意识是最重要的本能层次,而人类文明是建立在对本能的压抑和扼杀基础之上的,因而导致人性的普遍扭曲,这标志着文明的缺陷。总之,他强调了性欲本能的重要意义。荣格对之进行了修正,认为局限于个人的无意识是不够的,他认为集体的无意识比

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/* by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1985. p23 - 25.

个人的无意识更为深层。卡西尔认为,他们的说法虽然在分析神话、宗教的起源方面提供了科学的依据因而具有一定的积极意义,但因为陷于事先设定好的模式之中所以仍然是片面的。同时,卡西尔对文明压抑人性说提出了坚决的反对意见。他认为,文化是人性的存在方式,虽然科技文明在一定程度导致人性异化,但这是人性解放和自我实现的必由之路。卡西尔在其众多著作尤其是《符号形式哲学》第三卷《知识现象学》中引用了现代医学对失语症(主要是语言失用症)研究的大量临床资料,而对弗洛伊德主义的学说少有认同,甚至没有给予足够的关注。其根本原因在于,他坚决反对弗洛伊德将性欲冲动等生命本能作为最重要的决定因素及由此产生的在文明与自由关系上的悲观情绪。从根本上说,卡西尔倡导的是对生命本能的抑制而不是对生命本能的张扬。所以,卡西尔的思想与弗洛伊德主义是背道而驰的。

三、对形而上学决定论的文化批判

卡西尔主要针对的是客观唯心主义的形而上学,即将精神当成客观实体的形而上学。在这种形而上学看来,人受某种精神实体的支配,这种精神实体并不是个体的人的内在精神,而是外在于个人并凌驾于个人之上的绝对的精神。这样一来,文化不是人类精神自主创造的产物,而是对某种精神实体的模仿。卡西尔着重分析和批判了柏拉图和黑格尔两人的形而上学。

巴门尼德从思维与存在的统一出发,强调了不生不变的、连续的、完满的存在(是者)与非存在(非是者)的绝对区分与对立。柏拉图在此基础上提出其理念说,强调理念世界(真理)和感性世界(意见)的区分,认为只有理念世界是真实可靠的,感

性世界不过是理念世界的摹本,像洞穴的囚徒所看到的那样,不过是真实的理念世界的投影。柏拉图强调善的理念的绝对性,由此把艺术的本质看做是对善的理念世界的模仿,特别反对神话和诗歌的虚构,认为它们是荒诞而有害的。卡西尔认为,这种模仿说是毫无道理的,因为即使在最简单的艺术活动中也包含着人类对自己内心世界的表达和自由创造,纯粹的模仿不仅是达不到的,而且是没有意义的。但他同时认为,《理想国》中存在积极方面,即人成了承担全部责任的自由行为者,“柏拉图的福祉(eudaimonia)意味着内在的自由,是一种不依赖于外在境况的偶然的自由”^①。

柏拉图所提出的理念形而上学在后来经历了各种变形,其中,中世纪基督教中的上帝与黑格尔哲学中的绝对精神就是其变形和发展的两种表现。基督教的上帝是人们将理念形而上学从外在世界引入内在世界的结果,正如文德尔班所说:“在伦理兴趣和宗教兴趣的影响下,形而上学兴趣逐渐地、几乎不可觉察地从外部领域转入内部生活的领域。精神概念作为宇宙概念的基本因素取代了物质概念。”^②黑格尔为了完成康德没有完成的统一主体与客体、思维与存在的任务,从而创立了绝对精神的实体形而上学。在他那里,绝对精神是独立存在的最高实体,统治包括主观世界与客观世界在内的一切领域,它既是终极真理,又是万物的最根本的创造者,与上帝具有同等的地位,是一种被高度理性化了的上帝。卡西尔对此进行了分析和批判,认为:虽然黑格尔哲学自称为自由哲学,但把自由进程仅归于上帝,即绝对主体,而不归于有限主体,即现实的人;而且有限主体只是世界

① [德]卡西尔:《国家的神话》,华夏出版社1999年版,第91页。

② [德]文德尔班:《哲学史教程》上卷,商务印书馆1987年版,第371页。

精神的工具和载体,它只有从绝对理念那里才能获得自身及对象,因而它是缺乏真正的自由的;黑格尔提出“理性的最大狡计”永远独立于个人之外,并蒙蔽和利用个人,却一点也不保证个人的独立性,因此,绝对理念不是为了个人而是为了自己,个人成了木偶一般,我们自以为自己是推动者,其实是被推动者,不过是屈从于绝对理念的目标和命令的工具。^①总之,卡西尔反对黑格尔形而上学唯心论的自由观扼杀个人的、经验的自由。卡西尔对以上形而上学决定论的批判正是为了从形而上学领域转向人类现实经验领域。

卡西尔对物理主义、心理主义、形而上学三种类型的普遍决定论的文化批判,为他提出功能理论、符号中介思想、强调文化的创造性和个人的自由、统一自然科学和文化科学,从而为创建自己的文化哲学及其人学思想奠定了批判性的基础。众所周知,从19世纪下半叶以来,实证主义、生命主义、存在主义、解释学等哲学思潮都对西方传统逻各斯中心主义、实体决定论进行了批判和解构。譬如,分析哲学的缔造者之一、著名哲学史家罗素曾说:“‘实体’一言以蔽之,就是由于把由主词和谓语句所构成的语句结构转用到世界结构上面来,而形成的一种形而上学的错误。”^②这些说明,卡西尔的哲学思想和当时的哲学思潮在基本的批判对象和致思倾向上存在一致性,体现了其所处时代的哲学一般特征。

^① 参见[德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第14页。

^② [英]罗素:《西方哲学史》上卷,商务印书馆1963年版,第261页。

第三节 卡西尔对德国 18 至 19 世纪 新人文主义思想的吸收

在批判普遍决定论的基础上,卡西尔深入研究并吸收了西方哲学史上的人文主义思想。可以这么说,他对普遍决定论的批判正是为了突出人文主义思想传统的重要意义。不仅他的个性人格充满了强烈的人文主义精神,而且他的哲学就其本质而言也是人文主义的哲学形态,正如詹姆斯·古特曼所准确理解和恰当强调的:“卡西尔的人文主义不是他的哲学一个片断或部分而是他的所有作品和教学的一个特征。它贯穿于他的历史研究以及理论的、系统的著作之中。”^①人文主义不仅表现在卡西尔人学的个别观点上,而且更加深刻地体现在其思想整体中。鉴于前面已经谈到卡西尔的人文主义哲学与现代人本主义哲学的联系与区别,那么,我们需要进一步追问的是:他的人文主义思想究竟来源何处、同历史上的人文主义究竟有何联系与区别?诚然,作为一个具有深厚的哲学史功底并将哲学创造与哲学史研究有机结合的哲学家,卡西尔十分重视对西方哲学史上各种人文主义思想资源的研究和吸收。他的人文主义思想有着深远的历史渊源,最早可追溯至文艺复兴乃至古希腊时期的人文主义,但最主要的还是继承和来源于德国 18—19 世纪新人文主义思想传统。不了解欧洲特别是德国的近现代人文主义运动以及德国新人文主义思想对卡西尔的影响,就无法真正理解卡西尔及其人学,所以下面我们就此谈一谈。

^① The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois : The Library of Living Philosophers, INC. , c1949. p445.

一、欧洲人文主义思想的传统资源及其运动

西方人文主义思想源于古希腊哲学中的实践思维传统。人类最初在自己的生存活动中,出于对外界的惊异、恐惧等自然滋生的情感而产生了对外在自然的求知欲。由于人向外的活动总是伴随着向内的活动,人的求知兴趣和对象逐渐改变方向,从外在的自然世界转向人的内在世界,因此对外在自然的认识伴随并日益转向对人自己的认识。这一来,就分别形成了理论思维和实践思维两大传统,它们是西方哲学自古希腊始就有的两大传统。前者以数学、物理学等自然科学的发展为基础,面向人的外部自然世界,强调人的认识,以揭示外部自然世界的存在性质及其一般规律为根本目的,经过德谟克利特的改造而形成具有科学主义特征的理性主义哲学传统;后者以人的伦理道德规范、政治生活等人文、社会科学的发展为基础,面向人的社会生活世界和内在精神世界,强调人的行为,以揭示人的生命存在及其自由本性为根本目的,经过亚里士多德的发展而形成具有人文主义特征的实践哲学传统。^① 在西方哲学的发展历程中,这两大传统始终相伴相随,时而以互相激荡为主要特征,时而以此消彼长为典型趋势。通常来说,理论思维传统开辟了自然科学研究的发展道路,实践思维传统则开辟了人学研究的发展道路。古希腊之后的一切哲学形态无论向何种分支、方向伸展、蔓延,都可以从这两个古老的传统中找到自己的思想源头。其中,古希腊的人文主义就为近代欧洲的文艺复兴运动提供了极具生命力

^① 参见何萍:《马克思主义哲学与文化哲学》,武汉大学出版社2002年版,第2页。

的思想资源。

在14、15世纪的意大利,资本主义工商业早已萌芽并开始迅速发展,资产阶级作为新兴的政治力量要求进一步的政治权利。这些新的经济和政治形势必定在文化领域表现出来。因此,从但丁开始,意大利兴起了波及整个欧洲并对全世界产生深远影响的文艺复兴运动,涌现了一大批杰出的人文主义者;他们广泛搜集由古希腊罗马文化遗留下来的手稿、抄本、雕塑和绘画等各种作品的文物,并从中发现了一个弘扬人自身的价值与尊严的世界。相对于中世纪的漫漫长夜来说,这个发现使他们格外地感到耳目一新、欢喜若狂,大大地激发了他们内心深处企求从中世纪经院神学和封建专制的思想束缚中解放出来的不可遏止的力量,因而他们对其极力鼓吹并使之发扬光大。尽管他们打着恢复遥远的古希腊和古罗马的人文主义的旗号,但实质上却是开创了一个崭新的时代:“这是一个人类前所未有的最伟大的进步的革命,是一个需要而且产生了巨人——在思想能力上、热情上和性格上、在多才多艺上和学识广博上的巨人的时代。”^①这时期的人文主义者、文艺巨人除了最早倡导文艺复兴的意大利三杰——但丁、彼特拉克、薄迦丘以外,还包括塞万提斯、莎士比亚、达·芬奇、拉斐尔、米开朗琪罗等众多其他著名人物,从而构造了一个群星璀璨、光彩夺目的不朽时代。他们在绘画、音乐、雕刻、诗歌、戏剧等领域都取得了突破性的成就,具有深远的革命性意义。这一时期的时代精神是人的觉醒和复活。他们倡导以人为中心代替以神为中心、以人性取代神性,打破神学禁锢,还与各种封建特权观念作斗争,弘扬个人的意志自由、价值、尊严和个性发展,赞美和追求凡人的、俗世的、感性生活的

^① [德]恩格斯:《自然辩证法》,人民出版社1955年版,第5页。

幸福。例如,薄迦丘的《十日谈》充满了对人体情欲的大胆、露骨的描述,达·芬奇的名画《蒙娜丽莎》以细腻而生动的笔触描绘了女性的青春之美,等等。对此,卡西尔写了《文艺复兴时期的宇宙和个人》一书进行专门剖析。他认为,文艺复兴时期的主要成就并不在于诸多个别的天才人物在诗歌、戏剧、绘画、音乐、雕刻等具体领域所取得的具体贡献,而在于这些文艺巨人作为特殊个体由于一起担负了不同于中世纪的崭新使命而联系成一个整体,从而共同塑造了整个文艺复兴时期不同凡响的时代特征,产生了划时代的革命性意义。

这一时期除人文科学领域取得了伟大的成就之外,自然科学也得到迅速发展,由此自然科学和理性取得统治地位,哲学也深受其影响。近代理性主义哲学自16世纪起成为西方哲学的主导。这一来,16、17世纪的自然主义哲学和形而上学哲学就在相当大的程度上形成了对人文主义的压制和遮蔽,导致人文主义与自然主义、人文科学与自然科学处于深刻的内在矛盾和分裂之中。由于科学技术的发展推动了资本主义经济的进一步发展,资产阶级要求进一步的政治权利和思想解放,因而从17世纪下半叶至18世纪,欧洲爆发了第二次思想解放运动即启蒙运动。在当时资本主义最为发达的荷兰和英国,诞生了格劳秀斯、斯宾诺莎、霍布斯、洛克等众多卓越思想家,他们关于理性、自然、人的自然权利和社会契约等方面的思想令人振聋发聩,为进一步摆脱封建专制、推动资产阶级革命而吹响了前进的号角,产生了鼓舞人心和解放思想的巨大力量。启蒙运动的中心于18世纪转到法国,代表人物有伏尔泰、孟德斯鸠、狄德罗、卢梭等著名思想家。他们宣扬自由、平等、博爱,主张普及教育、以文艺武装人民,提出建立“理想王国”的各种构想如议会制度、三权分立、法律至上等。对此,卡西尔认为,启蒙哲学象征着启蒙

时代普遍的内在精神生活的脉动,因此不能将它简单地看作是个别学说的累加或总和;启蒙哲学的一个极其重要的特征就在于,它强烈反对17世纪从原理、原则、公理演绎出现象和事实的形而上学,而主张从现象和事实上升到普遍原理和原则,因而具有强烈的经验倾向和实证色彩。正如卡西尔所说:“18世纪思想的着重点日益从一般转向特殊,从原理转向现象,但它仍保留了这样一个基本假设:这两个思维领域不是对立的,而完全是一种关联关系。”^①可见,与对文艺复兴的分析一样,卡西尔在这里强调的是某个具体时代的一般特征及其哲学思想的总体风貌而不是个别思想家、个别领域的个别思想;他不仅在自己的哲学原创中坚持多样性相统一的原则,而且以此为标准去理解和评价每一历史时代的哲学思想。

二、德国18至19世纪新人文主义运动 及其代表人物、奋斗目标

由于德国长期政治分裂、经济落后,德国启蒙运动相对滞后。大约在17世纪末,启蒙思想才开始由主要代表人物莱布尼茨、沃尔夫等人从国外尤其是从法国引进。德国启蒙运动在18世纪20至50年代很快便发展到高潮。由于路德教的广泛影响和容克贵族的压制,德国启蒙运动的典型特征在于颇具宗教色彩,停留于理论思想的层面,缺乏政治上的现实革命性。它在70年代左右开始遭到猛烈批判,其标志是赫尔德领导的“狂飙突进”运动,从而在文学、艺术、历史学、语言学等各领域涌现出一大批新人文主义者。德国启蒙运动虽然短暂且不彻底,但它

^① [德]卡西尔:《启蒙哲学》,山东人民出版社1988年版,第21页。

刺激了德国新人文主义的产生,有许多新人文主义者如莱辛、赫尔德等人都是从启蒙运动者转变过来的。因而,从18世纪下半叶至19世纪上半叶的德国古典文学时期,新的人文主义诞生并取得了稳固的地位。但由于19世纪下半叶实证主义哲学兴起等因素,德国新人文主义思潮开始衰落。在这种背景下,狄尔泰、卡西尔等对人文主义进行了拯救和新的发展,卡西尔强调了新人文主义与旧人文主义的根本差异。他认为,文艺复兴时期的人文主义尽管也倡导普遍的教育和文化理想,但它们的总体风格是,高喊回到原初、朝向过去;与此截然不同,新人文主义是属于另一种类型的人文主义,具有完全不同的标志,其内容要深广得多,在于“尽管它对支配它并给它打上烙印的古代传统表示尊崇和赞美,但它更多地关注未来而不是过去。因为在这里,它的变化了的主题是想创造而不是想沉思”^①。卡西尔着重强调了温克尔曼、莱辛、赫尔德、席勒、歌德、威廉·洪堡等新人文主义者的思想。

这些新人文主义者们号召以古希腊人追求理想中完美的人为榜样,用最高境界的理想塑造德国人崭新的精神世界,旨在造就在各个阶层中都完美的人、完美的公民以及一个有着崇高理想的民族。人是他们关注的中心,高扬个人的价值和尊严,促进人性的自我发展和自我完善是他们极力宣扬的奋斗目标。他们不仅把研究人性、促进人性完善作为其根本宗旨贯穿到历史、语言、艺术等文化形式的创作和研究之中,而且直接把这一理想化为现实行动,付诸国民教育之中。在人文主义教育上贡献最大的当属洪堡。洪堡在1809至1810年任文化与教育部长期间,

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第15页。

以德国新人文主义教育理想为指导,对德国的整个教育体系进行了大力改革。洪堡把个人性格的自由发展定为教育的最高目标,将教育从为统治阶级服务中解脱出来,转向为整个民族和国家服务。通过教育改革,高中文科主要传授哲学、美学和古典语言,也教一些自然科学,目的在于让学生通过了解古典,获得理想的生活基本准则,培养并发展自己的个性。大学的目的是通过专业的科学培养以造就国家的精英。为此,大学享有极大的自由与独立性,赋予学生改换专业和学校的自由,以便学生通过进一步的自我完善、自我修养、自我教育,成为有能力、有品行的人,成为独立于他的出身和阶层的人。德国 18 至 19 世纪新人文主义者重塑了德国的民族精神,对德国人的素质提升产生了重大而深远的影响;尤其不可否认的是,洪堡领导的教育改革塑造了德国现当代的教育精神,取得了举世瞩目的辉煌成就,造就了大批世界级的杰出人才,其中包括马克思、爱因斯坦,卡西尔也算其中之一。还值得一提的是,洪堡等人所倡导的人文主义的古典教育模式影响至今,对于我们今天的职业技能教育模式来说仍具有至关重要的纠偏、补充和完善的作用,无论在教育理论研究和教育实践中都应该引起我们的充分重视。

三、卡西尔对德国 18 至 19 世纪 新人文主义思想的吸收

卡西尔虽然出生于洪堡逝世后近半个世纪,但他是在主要由洪堡制定的新人文主义教育模式中成长起来的,而且他的大学最初阶段就读于由洪堡创办的、作为近现代大学之典范的柏林大学,新人文主义精神已经深深渗透于他的人格素养和生命特质之中,他的博学、自由、严谨、自律、热情等无不反映着新人

文主义教育的伟大成就；新人文主义精神也渗透到他的全部学说中，集中表现为：他的文化哲学极力倡导人的自我创造、自我完善、自我解放，高扬人性的自由、尊严、理想，充分展现了乐观、自信的精神态度，而且，他一生身体力行地为之追求、奋斗和捍卫着。1929年他与海德格尔在瑞士达沃斯的著名论争，也就是他坚决捍卫人文主义（人道主义）的一次大战役。可以说，卡西尔一生都处于新人文主义的总体浸染和恩泽之中，他不仅从小潜移默化地受它的教育和影响，而且后来逐渐将其转变为自己个性的内在因素与学术思想的自觉意识，从而大力弘扬之。

在卡西尔的众多著作中，我们很容易见到赫尔德、莱辛、席勒、歌德、洪堡等德国新人文主义者的名字，尽管在某些细节上他和他们存在分歧，但在总体上他们对他们推崇备至。卡西尔认为：新人文主义者不仅为文化研究构思了新人文主义的基本理想，而且将这些基本理想实现于自己的作品之中并赋予其生气；他们吸收了莱布尼茨所提出的作为物理和思想双重存在的时间观念，但摆脱了抽象概念的限制，创造了有关人的新学说和对人的历史评价；他们尽管认为道德、社会和政治的特定形态及其规范是源于人性的最成熟和最崇高的果实，但并不把人性的理想概念仅限于这三个领域或其他某一具体的生活领域，而是用它来涵摄人类的一切创造行为；他们提出，人类自身的思想、情感和意志通过而且也必须通过各种符号形式表现出来，从而显示了人类存在的基本特征，即人自主地征服自己的表现活动，使人的活动受自己的内在精神的控制而不是外在因素的奴役；他们把语言、游戏、艺术的本质视为人类赋予经验以各种形式的独特创造能力，将人性作为各种形式赖以产生、发展和繁荣的绝对、普遍、唯一的媒介，而且强调人性只能通过各种形式发展自身即进行人性的自我训练；赫尔德和歌德等人从人性的观念出发，认

为自由的领域与自然的领域并不是固有的存在形式,而是人类所创造的独特成果,它们都根源人性的自我创造,人的统觉能力及其对象化就构成了理论的、伦理的、审美的创造的共同基础;他们以人性自我创造的形式多样性统一自然与自由等不同的领域,从而摆脱和克服了康德在自由与自然、感性与理性的关系问题上无法统一的二元论困境。^① 在所有的新人文主义者中,卡西尔最为推崇的是洪堡。他认为,洪堡在文化形式所体现的人类无限能力与文化对人的自我限制之间架起了一座调节的桥梁,从而为文化研究带来了真正的哲学精神,即提出了囊括一切同时又是纯粹的个体论概念的共相概念。他对洪堡的思想作了高度的评价:“我们研究过的历史决定论体系没有一个构想过这么深刻清晰的个别性原则。”^②根据我们的理解概括起来,在卡西尔看来,新人文主义者阐明了关于文化形式(这里主要指语言、艺术、宗教)与人性之间的关系的三条基本原则:(1)人格虽然是一种限制,但通过自身的表现形式——各种文化,显示了人格的真正的和独创的力量,即:文化是人性的显示和精神创造的表现;(2)各种文化形式,既体现了人性的普遍性,又体现了人性的个别性,即普遍性与特殊性的辩证统一;(3)文化既形成对人性的限定,又促进人性的解放和完善,所以人性是文化规定与自我创造相结合的历史过程,是既接受他人教育又进行自我教育的产物。

卡西尔在分析理解的基础上,全面吸收了德国新人文主义

^① 参见[德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第15—20页。

^② [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第21页。

者的研究方法与其某些理论观点。卡西尔人学主要是在康德哲学和新康德主义哲学基础上吸纳上述新人文主义者的思想和最新自然科学成果并加以综合与创新而形成的。

卡西尔对上述新人文主义者的研究方法的吸收,最突出和最重要的一方面,就是在他们的影响下,将人性的训练作为“科学”,将语言、艺术、历史等各种文化形式作为人性整体的诸多表现形式,从而以经验研究的方式通过各种文化形式去揭示人性的结构及其发展。也就是说,从人自己的文化活动及其成果的形式中而不是直接从人的存在方式本身中去认识人的本质和价值。卡西尔文化哲学通过考察神话、宗教、语言、艺术、历史、科学等符号表现形式的多样性与统一性的辩证关系去揭示人类精神结构的整体性及其发展历程,从而以文化哲学的方式去理解人性的生成和存在,发掘内在于文化之中的人的创造性及其对人的自由解放的意义。在卡西尔看来,文化意味着人将自身从自然状态脱离开来,摆脱自身的生命本能与外在环境的强制,不断将自然与自我的存在转为主体意识的自主规定的产物,从而不断创造人自己赖以生活于其间的世界,将人自身从外在支配的状态不断转变为精神的自主状态,从野蛮状态不断转变为文明状态,这就是人类文化对人的文明教化以使人成为人的全部意义。这种使人成为人的文明教化本身并不是一种固有的、现实的存在物,而是人类精神自身沿着多种方向以多种形式而逐步向外扩展、向前推进的功能表现。人类文化并不是外在于个人的绝对物,而是人性自我展示、自我创造和自我完善的产物。因此,人类文化与个人之间具有相互创造的双向关系。可见,卡西尔吸收和继承了赫尔德等新人文主义者所倡导的人类文化的文明教化与人性的自我完善相结合从而培养完美人性的新人文主义思想的精髓。

卡西尔对新人文主义者的理论观点的吸收最主要的就是我们前面概括的关于文化形式与人性的关系的三条基本原则,它们也是卡西尔文化哲学中关于文化与人的关系的重要原则。但卡西尔文化哲学以功能理论、符号中介等思想深化、强化并扩展了以上三条基本原则,从而形成自己富于特色的符号形式哲学和人学理论。在对总体理论观点的吸收以外,卡西尔还在对各种具体文化形式的研究中,广泛吸收了新人文主义者的具体理论思想。其中主要有:

(1) 赫尔德的历史哲学和语言哲学。在所有的历史哲学家中,赫尔德的地位在卡西尔心目中是最高的。卡西尔认为,就整体而言,赫尔德在历史哲学方面的成就“前无古人,后无来者”^①;赫尔德是“历史的清道夫”、“新的历史真实观的拓荒者”^②;赫尔德先沿着启蒙哲学的道路然后征服自我并远远地超越了启蒙思想,因而赫尔德的成就也是启蒙哲学自我扬弃的结果,是启蒙哲学最伟大的成就之一。卡西尔主要吸收了赫尔德在历史哲学方面的以下思想:历史是人性的展开,是人不断地自我创造的过程;对人的自我认识不能直接从人的存在方式出发,而必须从人自己所创造的成就出发(与维柯、歌德等人的思想一致);历史不断地创造出新的事物,因而具有无限的丰富性,我们不能以一般、普遍的规范将历史抽象化;但是,历史并不是杂乱无章的,历史的每一阶段都有其内在效用和必然性,在各阶段的差异性中显示出历史真正的统一性;历史的统一性是过程的统一而非既成事物的统一,是连续性与非连续性的统一,是传统(外在)与有机力(内在)的统一,是文化的共性与文化的个性

① [德]卡西尔:《启蒙哲学》,山东人民出版社1988年版,第223页。

② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第225页。

的统一；每一个民族的历史都具有自己的独特性，但人类世界的历史具有整体的规律性。他主要关注或吸收、强调了赫尔德在语言哲学方面的以下思想：反对 17、18 世纪建立在感觉个别要素之上的自然主义心理学（感官职能心理学），代之以从语言哲学出发的整体主义心理学；语言是不可分割的意义整体；人类语言的意义表达并不是从作为单个的语词开始的，而是从作为整体的句子开始的，句子先于单词，是单词的前提，而不是单词的简单相加；严格来说，孤零零的单词是不存在的，也是没有意义的，单词只有在整体中才有意义；从语言的意义整体出发，孤立的感觉要素仅仅是抽象的产物；人关于事物及其属性的观念并不是源于人关于外在对象的感觉要素，而是来源于作为知觉主体的人，是人凭借语言构造的产物，因而，语言哲学的研究任务不是对外在实在的认识而是对人自身的主体性的认识；语言起源于人的反思，人具有发现事物典型特征的本性，并以这种典型特征去指代事物，于是便形成了语言；反思与记忆是人类语言起源的两大因素，并在人类的自我生成中具有决定性意义；等等。^①

(2) 歌德的文学、艺术理论。卡西尔将歌德视为“最伟大的抒情诗人”^②，吸收了他的以下思想：关于三种元现象——情感、行为、思想的区分，将情感（象征着原子式的个体生命）作为最原始、最基本的元现象，从而强调了情感在人的生命活动中的重要性；对人的认识依赖人的行动而不是思辨的思想，依赖伦理学而不是形而上学，只有这样才能克服怀疑和否定；不了解外国语，就无法真正懂得本国语；对培根的归纳法的批评，认为培根

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1985. p31 - 34.*

^② [德]卡西尔：《国家的神话》，华夏出版社 1999 年版，第 245 页。

的归纳法是不完全的、面向外在对象的、自然科学的方法,而根本不能反映人性的内在特征,因而不适于对人自身的研究;反对柏拉图的模仿说,倡导人的主体创造性;事实世界与理想世界的区分,将文学、艺术视作对理想世界的建造与对事实世界的超越;艺术表明人具有符号构形的本性;等等。

(3)洪堡的语言哲学。卡西尔主要吸收了洪堡的以下思想:语言是人的主体性的体现,是人的内在精神力量创造的结果,在语言中,“精神力量是真正进行创造的原则”^①;语言哲学的根本任务是分析语言的内在形式即蕴含在语言之中的、作为整体的人类精神结构,挖掘语言所蕴藏的人文意义,而不是为解答语言如何起源、发展的问题而对语言进行单纯的历史分析,也不是对语言的表层的句法结构、含义与指称的关系等进行单纯的逻辑分析;语言交流过程包括三个必不可少的环节,它们先后分别是,交流主体的一方将人类精神意义用语言组织起来,语言通过言语(物质性的声音)表达出来,交流客体的一方将物质性的言语声音转化为人类精神意义(按照现代信息论的说法就是:编码—声道传输—解码的过程),语言交流是这三个环节不断循环往复的过程;语言不仅是表现的工具,而且是发现的工具;语言植根于人性之最深层面,本身凝结着人性的生存意义;语言是人的世界观,构造了人的世界,人的世界的一切都是由语言构造的;语言不是固定不变的实体,而是不断自我生成、自我扩展的功能整体,它不是静止、僵化的纯粹产品,而是持续不断的活动过程。除此之外,莱辛在诗歌方面,席勒在神话、艺术与教育方面的思想等等,都对卡西尔的哲学产生了重大的影响。

^① [德]洪堡特:《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1999年版,第28页。

例如,席勒所提出的,人类通过神话的城门而进入知识的园地,这一看法直接呈现在卡西尔的《符号形式哲学》的结构安排和内容叙述之中。这些思想由于都强调了人类文化所蕴含的人性意义,与新人文主义的总体思想是一致的,因而这里不再对它们进行单独详述。

总之,卡西尔不仅在总体的研究方法、理论原则上,而且在一些具体领域的具体问题上也继承和吸收了德国新人文主义的思想;人文主义不仅是卡西尔文化哲学的灵魂,而且是其思想精华的集中体现。在继承与吸收的基础上,卡西尔对上述新人文主义的研究方法、理论原则、某些具体观点进行了再阐发、再创造。对此,本书在后面论及相关问题时再加以具体说明。在这里,我们只从总体上强调两点:(1)卡西尔所谓建立自然科学与人文科学相统一的文化哲学,其实是以人文主义的研究方式即通过包括科学在内的符号表现形式去研究人性的存在及其意义,以人类精神自由创造的形式多样性与功能统一性去整合自然科学与人文科学,建立文化哲学的人学;(2)卡西尔文化哲学中的人文主义是以康德的先验批判哲学为基础的,同时吸收了黑格尔的精神现象学、现代人本主义等众多人物和派别的哲学思想。藉此,我们得出这样的结论:卡西尔文化哲学中的人文主义尽管充分吸收了上述赫尔德等人的新人文主义,但并不等同于它,相反,在广度、深度、系统性和时代性等诸多方面都超越了它。因此,我们不可将卡西尔文化哲学视为对历史上的人文主义(人道主义)思想的单纯的复古或延续,而应看做是人文主义这一古老的思想河流在新的时代里的新的拓展,尤其应看做是18至19世纪德国新人文主义在20世纪的进一步的自我更新。正如赫拉克利特认为太阳每一天都是新的;我们认为卡西尔的人文主义哲学也是新的。我们还认为,卡西尔对德国18至19世纪

新人文主义的吸收和创新是他超越新康德主义的重要原因。

第四节 卡西尔对新康德主义的继承和超越

前面谈到过卡西尔最初是在齐美尔、柯亨、那托普的引领下研究康德哲学的,后来依次成为新康德主义马堡学派的普通一员、学术代表、集大成者。但是,卡西尔渐行渐远,在一定程度上背离了正统的新康德主义道路,最终形成并不断完善自己的符号形式哲学体系,以此建构起独具特色的哲学人学思想。因此,研究卡西尔对新康德主义的继承和超越之处,是解答他如何进行哲学创新、怎样形成自己的人学思想特色的问题的最重要途径。

在19世纪前期的德国,由于黑格尔哲学兴起并占主导地位,康德哲学遭到冷落。随着自然科学等实证学科的迅猛发展,黑格尔哲学体系迅速崩溃以及哲学领域被自然科学方法所支配,重建知识论和科学哲学便成为哲学的首要任务。在这种状况的影响下,1865年,奥托·李普曼在《康德及其模仿者》一书中发起“回到康德去”的号召,随之,新康德主义产生,并从19世纪末至20世纪初主宰德国哲坛数十年之久(就这点而言,我们认为,把新康德主义视为康德哲学的回光返照这一主张恐怕是不恰当的,它既贬低了康德哲学的生命力,同时又忽略甚至否定了新康德主义哲学区别于康德哲学之处及其学术价值)。主要由于纳粹统治者的压制和迫害,它在20世纪30年代名存实亡(卡西尔已于20年代建立起自己的哲学体系)。由于对康德哲学理解的侧重点和对之进行“修正”的方向不同,新康德主义在发展中逐渐形成了两个主要派别:马堡学派(代表人物:柯亨、那托普、卡西尔等)和弗赖堡学派(代表人物:文德尔班、李凯尔特等)。新康德主义的最重要的特点是以文化解决康德的

“形而上学如何可能”的问题。其中两大主要学派不同的是：马堡学派从认识论解答上述根本问题，以先验逻辑论为主要特征，各代表人物基本上都接受柯亨以先验方法为基础的批判唯心主义观点，建立一种以认识论和方法论为基础的哲学；弗赖堡学派则以价值论研究上述根本问题，以先验心理学为主要特征，以主体本身为主要研究对象，强调了自然科学与历史科学、文化科学的区分，强调了价值和评价优先于事实，和知识的原则。^①

卡西尔出自于马堡学派这一客观事实决定了他的哲学的基本路向，他对以上两个学派的继承（或吸收）和超越是他的人学思想的创立和不断完善的重要前提。

一、对马堡学派的继承和超越

综合卡西尔的早、晚期两个阶段的哲学思想，但以其晚期哲学为重点研究对象，我们可以看到，卡西尔文化哲学在研究领域和层次上超越了马堡学派。这主要体现在以下三个方面：

首先，科学认识问题。柯亨领导下的马堡学派的首要兴趣是研究科学认识问题，认为哲学的核心问题是阐明数学、自然科学怎样可能即数学、自然科学的逻辑基础，并进而以这种逻辑去说明道德、艺术、宗教等其他一切文化领域。刘大基对卡西尔文化哲学与康德哲学、新康德主义哲学之间的关系作了较详细、深入的研究。^② 本节参考并归纳了其部分成果，并结合其他相关

^① 参见冯契主编：《哲学大辞典》，商务印书馆 2001 年版，第 1672 页“新康德主义”词条。

^② 参见刘大基：《人类文化及生命形式——恩·卡西勒、苏珊·朗格研究》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 16—54 页。

资料(另行注明),将卡西尔在科学认识问题上对马堡学派思想的继承和突破之处简要概括为以下具体方面:

(1)感觉、直观与思维的关系问题。柯亨认为康德最根本的弱点在于:一方面既认为对象只能去符合人的认识,即对象是思维的产物,另一方面又竟然把感性论作为逻辑的先导,即把直观作为思维的条件,这样就陷于无法自拔的自相矛盾之中。在柯亨看来,感觉和知觉都是有限而不确定的,只能由思维来提供、说明和实现,直观本身就是一种思维的东西。他因此认为在逻辑上思维先于知觉和感觉,并进而提出思维高于一切、决定一切的结论。这样一来,他彻底排除了康德的感觉、思维的二分法。卡西尔在早期也基本上是按照这个思路对科学认识问题进行阐发的,认为感性、直观是由思维赋予和决定的。后来,他越来越看到这种排除感性、直观的独立性及其意义的局限,所以在晚期进行了全新思考,赋予感觉、直观、思维各领域的独立性和特殊重要性。

(2)物自体问题。柯亨既继承了康德关于物自体不可认识(知)只能信仰的思想,又对之进行了纠正和改造,使物自体成为被思维所决定的、与经验的规范和准则相一致的东西。他认为,物自体“不可直观只可思维;它作为概念在功能方面完成了它的作用。这就是作为理念的自在之物的意义”^①。他进而提出无穷小的极限概念演绎原则,认为物自体不过是一个边界概念,即人的认识无限地趋近它而永远不能达到的一个概念。那托普认为,物是按照规律被确定在功能性或能动的关系中的,是不断综合的产物。卡西尔在总体上继承了康德和柯亨从经验范

^① [德]柯亨:《康德的经验学说》,转引自侯鸿勋等编:《西方著名哲学家评传》第8卷,山东人民出版社1985年版,第134页。

围内谈论认识对象的思想。他把纯粹的物自体看做是理智的幻想和表述上的谬误,将认识的质料(对象)理解为由人类精神赋予和设定的而不是外在被给予的。可见,他也从根本上否认了独立存在的物自体。但是,他强调从功能关系而不是从实体存在,也不是从无穷小的概念演绎原则去理解质料,“知识的分析止于作为所有经验内容的基础的一定的基本关系。思维不能超出这些普遍关系,因为只有在这些关系中思维及其对象才是可能的”^①,所谓关系就是形式与质料的不可分割性、纯粹功能性。柯亨认为这背离了马堡学派的立场,因而严厉斥责卡西尔:“你把重点放在关系概念上,并确信凭借这个概念你已完成了全部实体性的观念化。”^②卡西尔在对相对论和量子力学等物理学最新成果的理论诠释基础上,进而将物质理解为符号:“为了确定物质的科学意义,我们不能再使自己满足于单一、确定的物理概念体系……假如我们不把它们看做外在事物的直接图像和对应物,而把它们看做符号,即看做康德所说的那种其唯一目的‘在于说明现象以便使它们有可能作为经验被人所理解’的符号,我们遂会看到,用不同的符号去说明现象不仅可能而且必须。”^③这样就消解了康德意义上的物自体,将其转化成表达人类意义世界的功能性符号。

(3)空间、时间问题。柯亨认为空间和时间是由思维规定和决定的,并没有独立的空间、时间存在。那托普认为,相对论最重要的结果是认识到了空间、时间的相对性,但它不妨碍自然

① Substance and function, and Einstein's theory of relativity/ by Ernst Cassirer. Chicago, London, The Open court publishing company, c1923. p309.

② The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois ; The Library of Living Philosophers, INC. , c1949. p21.

③ [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第27页。

规律的恒定性,因而它没有削弱反而加强了马堡学派的认识论基础。卡西尔也同意那托普的观点,认为由相对论发展了的空间、时间学说不是纯粹时间和纯粹的空间,而是经验的时间与空间。但不同的是,卡西尔认为:“空间和时间不过意味着心灵的一种固定的规律,一种联系模式。通过这种模式,感性知觉到的东西被置于共存或连续的联系中。”^①可见,卡西尔所说的空间、时间更接近于康德哲学意义上的作为先天感性直观形式的空间、时间。

(4)因果问题。那托普从牛顿三大运动定律的意义上理解因果律,认为因果律意味着:在条件不变的情况下,在不同的时间瞬间获得同样的结果。受其影响,卡西尔认为,不能再以形而上学的方式而应以逻辑和认识论的方式去看待因果性,必须将因果律与经验科学的具体方程明确地加以区分;但不同的是,卡西尔赞同休谟和康德的看法,认为因果性并不是物自身固有的驱动力量,而是人们认识的范畴、条件、前提,它贯穿于任何领域,即使“意志自由”的原则也不意味着人能超越自然法则,每一种文化形式都有着自己特殊的因果规则,是人类心智固有的“看”的不同方式。

其次,从狭义认识论到广义认识论。柯亨在方法上还停留于狭义认识论,他认为无穷小的演绎原则不仅是数学的自然科学的逻辑,而且是伦理学、美学乃至其整个哲学体系的基础,是具有普遍性、必然性的先验前提。柯亨说:“为了和自然科学构成的这种东西相结合,纯粹认识的逻辑进一步被建立在数学之上。用类似的方法,这里试图在法学的基础上去确定伦理学的

^① Substance and function, and Einstein's theory of relativity/ by Ernst Cassirer. Chicago, London, The Open court publishing company, c1923. p412.

方向。”^①以此为总体原则,柯亨认为数学逻辑是纯粹认识的逻辑,伦理学是纯粹意志的逻辑,法学是精神科学的数学。但他把伦理学看做关于人的概念的学说,是对社会的人的意志、行为与自我意识的兴趣的表达,其方法是不同于自然科学的精神科学的方法,因而将伦理学作为其哲学体系的中心,并把它与自然科学区分开来。他认为,神是道德和自然的创造者,宗教在方法论上高于逻辑学和伦理学。受柯亨影响,卡西尔在其早期哲学中也从数学出发力图奠定自然科学的逻辑基础,并以此为标准推广到人类文化的其他领域。但是,他逐渐认识到,这种方法过于狭窄,因为语言、神话、宗教、艺术等文化科学的不同符号表现形式各自具有不同于逻辑思维的独特的学科方法及意义,所以不能用数学物理等自然科学的方法来要求和衡量它们。为此,他在《符号形式哲学》第一卷《语言》的正文首页开宗明义地说:“我最初构思这部著作,是在我的《实体与功能》(柏林,1910年)研究期间。那本书基本上是研究数学和科学思维的结构。当我试图将我的研究结果应用于文化科学时,我越来越清楚地意识到,一般的认识论因其传统形式和局限,并没有为文化科学提供足够的方法论基础。我认为,要完善这种认识论,就必须扩大认识论的全部任务。”^②这样,他就进入到广义认识论领域,从理性批判过渡到文化批判,研究人的认识形式及其规律的多样性及其统一性。他还特别强调,不能像柯亨那样从科学事实出发,从作为最高认识形式的逻辑思维出发,因为逻辑思维是后

① [德]柯亨:《纯粹意志的伦理学》,转引自侯鸿勋等编:《西方著名哲学家评传》第8卷,山东人民出版社1985年版,第154—155页。

② The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven: Yale University Press, c1955. p69.

来才形成和发展出来的,所以我们必须从作为人类文化的最初形态——神话和语言中所体现的情感结构和法则出发,去揭示人类内在精神意识的起源和发展历程。国内有学者将此历程称为人类心智成长的史诗。笔者认为这种说法虽然比较贴切,但却是片面的和不够深入的,因为卡西尔首先是把情感、直观、思维都当做意识的不同形式而放在一个共同的结构中,去探究它们如何构成统一的整体,即其文化哲学所强调和贯穿始终的功能性原则。总之,揭示人类精神形式的结构原则及其成长规律构成卡西尔研究广义认识论的核心内容。

第三,从认识论到文化哲学——哲学人学。柯亨虽然强调全部文化创造活动的事实及其隐藏的逻各斯,但他的哲学还是科学认识论的哲学而不是真正的文化哲学的人学。虽然那托普在回应弗赖堡学派的挑战时也曾说:“我们一开始就已经把 Kant 哲学,把先验方法论的哲学理解为文化哲学;我们是从 Kant 出发的,只是力求更加严格、更加一贯地把它贯彻到底。但是我们绝不把这种文化哲学与自然科学对立起来看待。……作为文化哲学的先验唯心论给我们带来生命力。……我们的时代所迫切期求的,无过于从哲学上深入生活,并以生命的热血发扬文化,争取最高的锦标,从而深入哲学本身。”^①但是,他所说的文化哲学还主要停留于科学认识论的范围,他和柯亨同样尚缺乏对各种文化形式的结构与规则的自主性、特殊性的重视和研究,因而他所说的文化哲学也不是哲学人学意义上的真正的文化哲学。卡西尔继承了这种所谓的文化哲学的研究,但是大大加强了其理论深度,并将其从单纯的科学认识论改造和提升为探究人类

^① [德]那托普:《康德与马堡学派》,洪谦主编:《现代西方哲学论著选辑》上册,商务印书馆 1993 年版,第 106—107 页。

精神自由创造形式的多样性与统一性的文化哲学,从而建立了自己的哲学人学。其总体思路是:将传统哲学本体论所研究的存在统一性的问题创造性地转化为“存在如何生成?”再转化为“人的生命本体如何可能?”为解答这一问题,首先,他以人具有先验的符号功能这一假设为前提,考察了人的生命与动物的生命的根本区别,并对人作了重新定义,从而解答了人是什么的问题;其次,他通过对各种具体文化形式的特殊功能结构、规则以及人类文化的整体结构的剖析,揭示了人的创造力量,阐明了人的本质自我创造的途径和方式,从而解答了人如何认识实在、如何从生命的实体不断发展为精神的主体的问题;最后,他探讨了文化与自由的辩证关系,揭示了文化与人的根本目的,从而解答了人为了什么的问题。这样一来,他的文化哲学作为一种哲学人学,在系统性、深刻性程度上远远超越了柯亨的科学认识论哲学,并且与那托普所说的文化哲学区别开来。

二、对弗赖堡学派的批判和吸收

与马堡学派强调各学科的统一性不同,弗赖堡学派的文德尔班强调了自然科学与历史科学的区分,李凯尔特强调了自然科学与文化科学的区分。对此,卡西尔在肯定的同时更多地进行了批判,其批判和吸收的结果也是指向自然科学与人文科学相统一,建立起表达人类精神的创造形式的多样性的功能统一的文化哲学,即哲学人学。

卡西尔认为,在歌德和黑格尔之后,哲学与科学的分裂和矛盾日益显露,尤其表现在自然科学与人文科学的关系上:一方面,自然科学高歌猛进,向其他领域渗透,另一方面,人文科学虽然也作了巨大努力,但其知识的确定性和内在统一性越来越受

到怀疑。令他特别不能满意的是：过去的哲学对两者的分裂无能为力，19世纪的哲学不但没有消除反而拓宽了这一裂痕，这种局面延续到他所处时代，并发展为自然主义与历史主义这两大互不妥协甚至互不理睬的敌对阵营。他认为，在这场论战中，个人主观立场而不是客观论据占了主导地位。这样一来，卡西尔直接将批判的矛头对准了弗赖堡学派，他对弗赖堡学派关于自然科学与人文科学（历史科学）的区分与对立的思想作了集中批判，主要表现在两大关系问题上：

首先，对象与形式的关系问题。

针对孔德和斯宾塞等人以实证主义方法统一自然科学与社会科学的做法，在哲学史上，狄尔泰最早关注人文科学方法的独立性，提出关于人类历史的精神科学，认为自然科学与精神科学的区别在于对象不同，前者的对象是外在呈现给意识的事实，而後者的对象是意识内部的关联。受狄尔泰影响，文德尔班也强调了在经验科学（他认为哲学和数学属于理性科学）范围内的历史科学与自然科学的区分，但是反对从研究对象的特殊性出发来区分两者。与狄尔泰相反，文德尔班主张从形式出发，“我们在这里提出了一种纯粹方法论上的，以严格的逻辑概念为依据的经验科学分类法。分类的原则是它们的认识目标的形式性质”^①，也就是从认识的目的和方法，即从认识主体和认识逻辑出发来区分两者。文德尔班的学生李凯尔特认为，狄尔泰从对象出发对精神科学与自然科学所作的划分并不能反映实际存在的区别，比如心理学的对象是人，但其方法又是自然科学方法。所以，李凯尔特也赞成和坚持文德尔班的形式划分原则，没有像

^① [德]文德尔班：《历史与自然科学》，洪谦主编：《现代西方哲学论著选辑》上册，商务印书馆1993年版，第68页。

他的老师那样过于极端,而是说“必须用一种形式的分类原则来补充这个质料的分类原则”^①。而且不同于文德尔班的是,李凯尔特主张以自然科学和文化科学的区分代替通常的自然科学和精神科学的划分。从总体上看,文德尔班和李凯尔特虽然也把各门科学理解为一个整体,但他们所说的整体是两种科学具有不可逾越鸿沟的整体。尽管李凯尔特极力反对别人对他将形式和内容分离开来所作的指责,否认自己是纯粹形式主义者,但实事求是地讲,在他的理论总体中,形式是高于和先于对象和内容的。

卡西尔极端反对他们这种做法:“大多数作者都在逻辑中,而不是在历史学的对象中寻找着历史与科学的区别。他们以最大的努力来建立一个新的历史的逻辑。但是所有的这些尝试都是要失败的。”^②在卡西尔看来,虽然知识的对象存在很大的差异,但知识的形式具有内在的统一性和逻辑的同质性,历史学家和自然科学家受制于同样的形式规则,因而以形式为标准并不能对知识领域作出区分。于是,他提出,人文科学与自然科学并不是根据它们的逻辑形式,而是依据其对象和题材来加以区分的。自然科学与人文科学对象的根本区别在于,前者是独立存在的,后者是非自在之物。“科学命名为它的‘存在’与‘对象’的那个东西,不再表现为一组简单而不可分割的事实;每一种新的思想类型和趋向都揭示出这一复合体的某个新方面……各门科学的基本概念,它用来思考其问题并阐述其解答的工具,不再被视为某种给定物的被动影像,而被看作是理智自身所创造的符号。”^③

① [德]李凯尔特:《文化科学和自然科学》,商务印书馆1986年版,第17页。

② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第223页。

③ [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第205页。

这样一来,人文科学的对象不同于物理学家所面对的物理对象世界,而是符号宇宙,即人类自身所创造的各种符号表现形式所构成的文化世界。科学成就仅仅是文化世界的一种,人类文化还包括神话、宗教、语言、艺术、历史等其他各种形式。它们尽管在整体上具有功能统一的逻辑形式原则,但由于各自对生命的表现要素和方向的不同而将各自的研究对象相互区别开来。

我们对此基本赞同。我们认为,在自然科学、社会科学、人文科学的区分上,虽然不同的学科在研究方法和形式原则上会存在一定的差异,但从根本上说,区分它们的根本原则是研究对象而不是研究方法。诚如卡西尔所说,历史科学也不能脱离自然科学方法,比如考古也需要运用自然科学方法对文物进行鉴定,物理学也会采用历史学方法研究物理对象的历史变化过程。同时要注意的是,卡西尔所说的逻辑同质性是从各种文化形式的总体关系上说的,事实上,他也非常重视各种文化形式的特殊结构和法则。所以,在学科对象与形式的关系问题上,卡西尔超越了弗赖堡学派的思想。另需特别强调的是,卡西尔所说的对象并不是我们现在通常所说的独立于人之外的客观存在的对象,而是人的观念形式所构造的对象,也就是精神图像,即“符号”。在我们看来,学科研究的对象首先应以对象的客观存在为前提,其次才是经人的主观意识的划分成为学科研究的对象。所以,卡西尔的学科划分方法由于受康德先验方法和唯心主义立场制约,颠倒了两者关系,故还是具有很大的局限性。但从另一个角度来看,正是这种片面性成就了他对人类精神结构和发生、发展规律认识的深刻性。

其次,普遍性与特殊性的关系问题。

文德尔班认为,自然科学研究一般的、不变的规律,属于规律科学,目标是普遍的定然判断,旨在制定法则;而历史科学则

研究特殊的、一次性的历史事实,属于事件科学,目标是单称的实然命题,旨在描述特征。他进一步认为,个别特定对象对自然科学没有任何科学价值,同样,在历史科学领域没有任何普遍规律可言。李凯尔特基本上认同和继承了以普遍方法和个别方法作为划分自然科学与文化科学的原则,且进一步提出以价值作为区分自然和文化的标准。在他看来,一切文化产物都具有价值,须从价值出发加以考察,而一切自然的东西不具有价值,则不必从价值出发加以考察。我们认为,李凯尔特略微超越文德尔班之处在于,他指出历史科学也具有因果联系,但这是个别的而不是自然科学的一般规律意义上的因果性。他诉诸“普遍价值”这个康德哲学意义上的先验范畴作为确定个别事件的指导原则,认为历史的文化科学就是研究与普遍文化价值有关的对象。他也否认历史具有普遍规律,明确提出以人作为个别统一的价值出发点,他说:“这种不能以普遍方法处理的、精神的生命统一,是文化人物的个别统一,而这种统一就其文化意义而言是与一个不可分割的个别整体联系着的。”^①

卡西尔强烈反对他们这种将两者分离和对立起来的思想,认为:这种区分虽然简明扼要但过于简单化,因而无法说明复杂的情况;文德尔班违背了柏拉图的辩证法所告诫的不要随意进行概念划分的原则,割裂了整体结构,因而违背了辩证法,李凯尔特更是如此;这样一来,他们就会发现科学在具体操作活动中存在与逻辑的矛盾,一再冲击着他们所预设的划分界限。卡西尔自己的观点是:普遍性与特殊性、普遍方法与个别方法并不是截然对立的而是互相包含、互相渗透、有机结合的;我们找不到绝对对立的情形,这是因为自然科学也要处理特殊性和采用个

^① [德]李凯尔特:《文化科学和自然科学》,商务印书馆1936年版,第91页。

别方法,人文科学也要研究普遍性和运用一般方法。他说:“每一科学概念事实上都既是普遍的又是特殊的:概念的任务就是对这些因素的综合。即使在李凯尔特理论中,每一个历史的个别知识都与一普遍性发生关系。”^①他进一步批判了李凯尔特将历史个别的统一性诉诸普遍价值联系的思想。他认为,文德尔班和李凯尔特追随康德的路线,试图在历史和科学领域实现康德在数学领域所达到的目标,即按照超验的提问方式审问其可能的条件,这样一来,就存在一个问题,即普遍价值系统如何才能被达到以及如何才能确保其客观有效性?在他看来,这个问题是根本无法解决的,这是因为:如果按照历史本身追求这种客观有效性,无异于循环论证;如果按照李凯尔特所建构的价值系统的先验结构,那么就必须事先形而上学地假定其存在,这样一来问题回到了原点仍然没有解决。对此,卡西尔认为,自然科学与历史科学的实际区别在于,前者关注的只是事件,而后者只是把事件当做外壳,其目的在于通过事件揭示“一种人类的和文化的生活——一种具有行动与激情、问题与答案、张力与缓解的生活”^②。

可以看出,与文德尔班与李凯尔特所表现出的违反和反对辩证法相比,卡西尔深受德国古典哲学尤其是黑格尔辩证法的影响。因此我们认为,在学科分类上,卡西尔的思想比弗赖堡学派要审慎和深刻得多。但是,我们并不完全赞成他的观点,因为他所说的对象与形式、普遍性与特殊性的辩证统一,不是就客观存在而是就人类精神的活动形式即符号形式而言的。

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第76页。

^② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第237页。

尽管如此,卡西尔并没有完全否定弗赖堡学派的思想,而是有所肯定和吸收。他认为,文德尔班的《历史和自然科学》所达到的真正成就在于忠于康德所提出的普遍性任务,将问题返回到其真正的基础,并把将它从形而上学中解救出来,从认识论角度加以研究;文德尔班的理论并没有把自然科学与历史的对立看做是世界观的对立而是方法上的对立,因而不能片面地把它归为两者中的任何一方,而必须从双方的相互关系中去考察双方的必要而有效的因素。^①同时,卡西尔也肯定、吸收了李凯尔特价值理论的某些合理方面,并将它运用于自己对人的生存的理解之中。卡西尔将李凯尔特在文化科学方面提出的先验的普遍价值观念,转换为人的经验生存意义上的客观性价值概念,这无疑是巨大的进步和超越。尤其重要的是,卡西尔尽管强烈批判了弗赖堡学派将自然科学与历史科学和文化科学分离、对立起来的思想,但也由此认识到了人文科学在对象和方法上的独立性以及人作为文化创造者的地位和作用的问题。这些思想集中体现在他于1941年写的《人文科学的逻辑》一书中。对此,香港学者关子尹指出:“卡西尔的学术发展,其实反而逐渐与弗赖堡学派对人自身问题的关注接轨,这一点,从卡西尔一如文德尔班和李凯尔特一般地关心自然科学与人文科学的边际问题可见。后来,西南学派重镇的海德堡要把一个‘昆诺·费雪金章’颁授给卡西尔,相信绝对不是偶然的。”^②尽管这段话一语中的,但是,我们也不能因此忽视卡西尔和弗赖堡学派相对立的

^① 参见[德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第75页。

^② [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,上海译文出版社2004年版,“译者序”第4页。

一面。卡西尔既强调了自然科学与人文科学的差异性,还强调了它们在人类精神活动整体中的功能统一性,而弗赖堡学派却仅强调了差异性,而忽视了统一性。

卡西尔对弗赖堡学派的批判与吸收,使他更清醒地意识到马堡学派思想的局限,认为不能再像柯亨那样,仅从数学的自然科学的逻辑和科学事实出发来解释一切知识类型和文化现象,而应该将目光扩展至语言、神话、宗教、艺术、历史等众多的领域,揭示它们各自的特殊结构和规则;只有在对它们各自的独特功能进行分析的基础上才能进行综合,才能揭示人类精神的普遍结构和发展规律。这些也是他得以超越马堡学派的重要原因。

综上所述,我们可深切地体会到,卡西尔具有敏锐的综合意识与创新能力。卡西尔文化哲学的研究专家 J. M. 克鲁伊斯称它的典型特点是“怀柔”。我们认为,如果把这个词理解为“包容”的话,那么它并没有反映、至少没有完全反映卡西尔文化哲学的实质,因为它降低甚至忽略了卡西尔文化哲学的独创性。在卡西尔文化哲学中,批判、吸收、综合、创新四种成分是并重的,我们不能厚此薄彼。正因为他在这四方面都有出色的表现,所以他才取得了巨大的哲学成就,构建起与众不同的哲学形态,他的人学思想才得以流传至今并受到我们的重视。如果说以上对卡西尔人学的背景与思想来源的研究还只是侧重于历史的和外部方面的话,那么,我们接下来的研究任务则是着眼于其理论的和内部方面,从对卡西尔人学的理论基础(本体论、认识论、方法论)的分析开始。

第二章

卡西尔人学的理论基础

任何深刻的、系统的、能成为一家之言的真正的哲学理论，都是奠基在一定的哲学本体论和认识论、方法论之上的，这些方面共同构造了哲学的根本特色。正是因为在本体论、认识论、方法论的基础方面具有自己的独到之处，卡西尔人学才具有系统的、创新特色的、较强说服力的思想内容，也才在哲学史上占有一席之地。

第一节 卡西尔人学的本体论基础

本体论问题是哲学的起源性和最根本的问题。在西方哲学的发展历程中，尽管各种哲学派别在学术路向上另辟蹊径、在理

论形态上争奇斗妍,各著名哲学家的学术个性鲜明、学术成就斐然,促进了西方哲学的自我扬弃运动的不断向前深入,但是,正如卡西尔所说“在所有特殊的哲学问题之多重指向中,并借助这些问题之无限丰富和繁复多样性,哲学最终似乎都要一再返身于那些根本性和起源性问题”^①,无论哲学向何方分化、延展,无论是哪一派别或个人的哲学,都无法回避本体论问题。只有不断返回到这一起始性、根本性的问题,哲学才能真正获得不断自我扬弃的前进动力。对这一问题的研究、反思、批判和重建就构成了西方哲学两千多年来的发展历程。例如,广为人知的所谓近代哲学研究的认识论转向和现代哲学研究的语言哲学转向,其实都是对古老的本体论问题的批判性反思和创造性重构的结果。卡西尔人学也不例外,在《符号形式哲学》的总论一开首,卡西尔便把自己哲学研究的起点定在对传统本体论问题的反思上。这一反思的用意并不在于对它的复归,而是在于对它的超越和重构。因此,对传统本体论的批判性反思成为卡西尔文化哲学的必要的准备工作和前提条件。正是以此为起点,卡西尔展开了自己的提问方式,创造性地提出了“人的生命本体如何可能?”从而为自己的人学研究指明了新的本体论方向。

一、对传统本体论的批判

卡西尔分析了传统本体论的特点。传统本体论假定了独断的存在(being)概念,即将事物视作独立、既定的东西,事先预设了存在的统一性。在此假定和预设的前提下,它将独断的存在概念作为一切存在物的普遍原理、一切存在物的共同开端、起源

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第1页。

和最终的基础。这种哲学思辨由于假定了存在的统一性的既定存在,因而哲学本体研究就围绕着“最高存在是什么,如何才能认识”这一根本问题而展开。由这种提问方式所产生的实体本体,无论是属于经验世界还是属于理念世界,无论是主观观念还是客观事物,都被假定为普遍的、永恒的、独自存在的实体。这就意味着,存在的实体本体不以其他东西为条件和根据,而以自身为条件和根据,同时是其他一切事物的条件和根据,决定、构成、创造着其他东西;世界一切事物都源于、统一于绝对的存在本体。它们尽管具有不同的称呼和解释,但并没有超出共同的方法论特征,即将经验中的个别上升为整体、特殊上升为一般,从而导致强调某一方面而忽视和掩盖其他方面,“经验的某一方面被视作绝对的东西而被孤立开来,它经过这种绝对化的处理然后被宣称为本原的、独立的存在。经验实在的某一特性被假定为具有决定意义的实在性。由此,存在、生成、整体、多样性、自然、上帝、精神、物质,等等,都以这种方式被视作‘绝对’、基本的根源。但是对于所有这些而言,联系形而上学与经验的纽带从未断裂;总是保存着一种特殊经验,它被理解为不是相对的而是绝对的”。^① 总之,在卡西尔看来,传统哲学对存在的本体研究之所以具有片面化、孤立化、绝对化的形而上学特征,其根本原因就在于其本体提问方式预设了存在及其统一性的给定性、实体性。

卡西尔揭露了传统本体论的内在矛盾。与传统本体论的假定相违背,存在物的具体表现形态是丰富多彩、变化多端的;人们对存在物的认识只能从不同的角度、方法出发,所获得的只是

^① The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1996. p154.

关于存在物的某一方面的局部知识。例如,物理学、化学、生物学等等都从不同的角度提出问题,因而它们所理解的对象存在不可能绝对一致,而且,这些局部知识也是极不稳定和不牢固的,常常被科学家自己和他人、后来者所推翻。这样的事情频繁发生在数学、物理学等号称精确的自然科学的领域,并构成自然科学自我更新的前提和动力。而日常生活中人们关于存在的观念更是不稳定和不牢固的。可见,人类并不具备与存在的绝对性及其实体统一性相一致的绝对认识能力,并不存在绝对客观的知识真理。不仅如此,人们越强调存在的给定性及其实体统一性,对世界事物的认识就越是片面的、主观随意的;存在的统一性越是分解为存在的多样性,作为形而上学统一性的物自体便越发令人生疑,成为不可认识的纯粹X。这些表明,传统本体论对存在的提问与其回答之间必然存在自相矛盾:“问题提得很清楚,但具体而确定的回答却不能充分地符合这一至高、普遍的阐述。被这些思想家称之为世界的本质、实质的那个东西,原则上并不是超越这个世界的某种东西,而只是从这同一个世界中提取的断片。”^①

卡西尔阐明了传统本体论所无法克服的困难。因为存在不过分为两种类型,即物质的存在和观念的存在,所以在这种提问方式下,要么是物质实体的东西,要么是精神实体的东西被选作决定其他万事万物的本体。这就导致物质与精神、肉体与心灵、感性与理性等的相互分离、水火不容,要么是一元论要么是多元论,要么是唯物主义要么是唯心主义,要么是理想主义要么是现实主义,要么是唯意志论要么是理智主义等等。由于这种非此

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第203页。

即彼的本体思维方式,人不可避免地被划成了两个世界的公民,一个是感性的世界,一个是理智的世界。这两个世界是相并立、分离的而不是相统一的。每一种形而上学都认为自己是绝对正确的、全面的,从而导致互相之间争论不休,你方唱罢我登场,谁也不能说服谁。传统哲学对存在的本体研究必然导致经验与理念、现象与本体、主观与客观、感性和理性、存在与生成、一(整体性)与多(多样性)、必然与自由等的二元对立与分裂,导致其中占绝对地位的一方支配或取代、否定与其相对立的另一方,使另一方丧失独立自主性。这些便是哲学基本对立的本体论根源,也是最重要的根源,“诚然,如果我们从独断的存在概念出发,存在与思维的二元论就变得越来越明显”^①。它由此将西方哲学大致划分为唯物主义与唯心主义两大对立的派别。这两大基本派别之间具有无法逾越的巨大鸿沟,“唯物主义世界观满足于把事物的某种根本属性作为一切认识的基础,而唯心主义则把这同一属性转化成思想的问题”^②,表明哲学本身因独断的存在本体论而陷入不可弥合的分裂之中。这种分裂状态与探求存在统一性的目标极不相称且背道而驰。正因为经验主义和唯心主义各执一端,互相排斥,因而都是片面的、有缺陷的:“经验主义假设了特定的概念,却没有认识到任何这样的概念都或明或暗地包含着某些共相的限定属性;唯心主义肯定了这些属性的必然性和有效性,却没有指出它们得以在意识的特定心理世

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p111

^② The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p74.

界表现出来的媒介。”^①卡西尔认为,即使是康德的批判哲学也没有解决这一根本对立与分裂,“尽管康德坚决攻击旧心理学的预设,但继续说着它的语言。他所试图建立的先验考察体现了18世纪职能心理学的概念。因而‘接受性’与‘自发性’、‘感觉’和‘理解’仍然被当作心理的职能,它们各自作为独立的实在而存在,然后在它们的经验合作中,它们的因果联结构造了经验的产物”^②。卡西尔认为,康德哲学的二元论特征正是由于事先预设了现象与本体(物自体)的既存性和彼此独立、分裂而造成的。

综上所述,在卡西尔看来,传统本体论对存在的提问方式本身从一开始就是错误的,是导致哲学二元对立与分裂的最重要的根源;如果不改变传统哲学本体的提问方式和研究方式,继续从独断的存在概念出发,就永远无法克服和消除经验与理念(现象与本体)、主观与客观、感性和理性、存在与生成、一与多、自由与必然等的二元对立与分裂,也就永远无法征服和超越唯物主义与唯心主义的哲学基本路线的分歧与斗争。

二、从对“存在”的提问到对“生成”的提问

任何一种问题的提问方式本身都有其内在蕴含,隐藏着提问的前提、预设,而提问的前提、预设便决定了回答的方式及其特征。因而,为了克服传统本体论所产生的矛盾与困难,首先就

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p110.

^② The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/ by Ernest Cassirer. New Haven: Yale University Press, c1985. p194.

必须改变哲学本体研究的提问方式,破除其前提、预设。为此,卡西尔主张:尽管哲学研究离不开对“存在”问题的研究,但是,不能把存在作为独立自在的物自体,不能把存在的统一性当作实体的统一性,而应该把“存在”的存在当做一个问题,追问其原因。他强调:“在存在问题之后,便有一个生成的问题,这个问题与存在的问题同样重要和确实。我们不仅要理解世界‘是什么’,而且还要理解世界‘从何而来’。”^①这样一来,他将哲学本体研究的提问方式由“存在是什么,如何才能认识存在?”转变为“存在如何可能?”即从对存在的提问转变为对存在的生成(becoming)的提问。哲学提问方式的这种创造性转化在卡西尔的哲学研究中具有重大的意义。正是基于哲学提问方式的创造性转化,卡西尔对传统本体论哲学进行了一系列的解构和重构。

首先,扭转哲学研究的根本方向。对存在的生成的提问意味着,不再把存在当做独立于人的认识之外的既定实体,不再当做人类知识的起点、既定对象,而是把它限定在人类认识活动的各种形式所构造的经验范围内,即把它当做由人类精神的内在力量组织、确定的结果。在这种新的视角下,因为存在只有通过人的认识活动才能成为人的对象,所以,存在的确定只能以人的认识为前提,人的认识之外的存在即物自体对人来说只是虚无,只是错误的名词和理智的幻像,以往被错误地当做物自体的存在不过是人的认识所限定的对象。传统本体研究的存在概念的独断之处就在于,盲目地将人的认识所限定的对象当做事物自身的存在即物自体,忽略了人自身的精神因素的参与,忽略了对对象的符号性质。实际上,存在是人类认识活动的过程及其产物,

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第140页。

是人类的内在精神力量赋予外界事物以精神形式的符号。符号是人类精神自我显现即客观化的中介(媒介物、工具),它体现了人类精神力量的自由创造。人类精神的创造活动是不断发展的动态过程,而且具有多种多样的表现形式和建构方向。因而,人类精神力量对存在的组织和确定也是动态的过程,具有不同的方式;存在也是动态的过程,具有不同的符号意义,“科学命名为它的‘存在’与‘对象’的那个东西,不再表现为一组简单而不可分割的事实;每一种新的思想类型和趋向都揭示出这一复合体的某个新方面。存在的僵死概念似乎被抛入了流动之中,被抛入了一般运动之中,存在的统一性只有作为这一运动的目标,而不是作为起点才可能想象”^①。不仅科学,而且神话、宗教、语言、艺术,等等,都参与了人的世界的建构,因而存在的统一性只有通过人类精神自由创造的符号形式的总体性及其动态过程、目标的研究才能被揭示出来。如此一来,卡西尔就以符号取代存在,以符号的功能统一性取代存在的实体统一性,从客体转向主体,从对存在统一性的传统本体论研究转向对符号—文化—人的哲学研究,即:通过各种符号形式中介的哲学研究,揭示那些创造各种符号形式的本源性的精神力量及其整体结构、发展历程。他以对人类精神力量及其自由创造活动多样性、功能统一性的内向认识取代对存在的实体统一性的外向认识,从根本上扭转了哲学研究的方向。

其次,拓宽哲学的思维形式。卡西尔强调了近代理性主义哲学将科学理性作为本体研究的唯一的思维形式的不足。“存在是什么、如何才能认识?”的本体论提问由于预设了实体的存

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第205页。

在,它是一个科学认识的对象,要求用科学理性作为认识工具和标准加以回答。正是由于这种原因,数学、物理学等自然科学的方法成为近代理性主义哲学的本体论工具,导致实体二元论,这在笛卡儿哲学中尤为显著。然而,数学、物理学等自然科学只是人类文化发展过程中最晚阶段的成果,在其之前和之外还存在广阔的其他文化形式的领域,诸如神话、宗教、语言、艺术等符号形式的世界,它们和科学一道构成有着内在结构的人类文化整体。对此,卡西尔深刻地指出:“科学仅仅是‘符号形式’系统的一个部分和一个要素。从某种意义上说,科学可以被看作是耸立在这些符号形式大厦之上的拱心石;然而,它却不是独自地树立着的,倘若没有其他力量之烘托,它也不可能履行其特殊功能。这些力量与科学一道共同分担了所谓‘概略式观察’和精神的‘综合’的任务。”^①因此,他主张不仅必须将哲学的思维形式从自然科学扩大为包括自然科学和人文科学在内的人类文化整体,还必须颠倒近代理性主义哲学以科学理性审视其他文化形式的研究次序,应遵循从神话、宗教、语言、艺术到科学的先后次序,研究各自的特殊结构、规则以及它们的整体结构、前后相继的历史过程和发展规律,而不能将次序反过来。

再次,变革哲学本体的建构方式。卡西尔认为,不能再将人类文化理解为现成的、给定的事实,“在文化的宇宙中要宣称有一种绝对存在和实体性是荒诞的”^②,而应理解为持续不断的生成运动过程,“与自然现象相比,文化现象更为明显地受到生成

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第52—53页。

^② [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第24页。

的制约。它们无论何时都不可能游离于过程的溪流”^①。由此，他坚决反对和摈弃了传统形而上学的实体本体的建构方式，而代之以经验的文化本体的建构方式：“我们不能将经验对象的世界看成是一个直接的事实，即不能将它看做是一个冷酷无情的事实。从哲学分析的观点来看，客观性不是人类知识的起点而是其结局。当然，凡是哲学都包含着一个本体论——一个关于存在的一般理论。在这方面，我们完全赞同亚里士多德将形而上学界定为关于存在本身（即作为存在的存在）的学说。一种批判哲学绝不否认这样一种本体论的必要性和重要性。但批判哲学已不再把本体论理解为关于绝对存在的描述，即不再把它理解为关于物自体及其性质的描述。批判哲学把本体论的任务限制在现象这个领域之内，限制在由经验知识的各种不同模式所给予我们的对象这个领域之内。”^②可见，卡西尔既明确强调了本体论研究的必要性、重要性，同时对传统哲学关于“存在的存在”即存在的统一性问题的本体研究，作了批判性的反思和创造性重建。针对黑格尔所倡导的绝对精神的实体形而上学，卡西尔强调：“人类文化事实在根本上是一种经验事实，它必须依照经验的方法和原则加以考察。我认为，我们都是经验的实在主义者，无论我们所采用的是哪一种形而上学的或认识论的理论。”^③这一点很明显继承了马堡学派的方法论传统，反映出深受他的老师那托普的影响。那托普以非常生动、形象的语言深刻地指出：“用 Kant 的那句有力的名言来说，哲学害怕形

① [德]卡西尔：《人文科学的逻辑》，人民大学出版社 1991 年版，第 151 页。

② [德]卡西尔：《语言与神话》，生活·读书·新知三联书店 1988 年版，第 146 页。

③ [德]卡西尔：《符号·神话·文化》，东方出版社 1988 年版，第 143—144 页。

而上学建筑师们的那些‘高塔’，因为它们‘通常是四面临风的’；它要寻求广义的经验的‘丰饶的深谷’（洼地），也就是说，它要力求把根子扎到全部文化创造中去：哲学就在于在理论科学上‘拼写出经验’；就在于在实践上塑造出各种社会秩序，并且为个人在这些秩序范围内塑造出一种堂堂正正的人的生活；就在于在艺术上进行刻画，在美学上陶铸生活；就在于对宗教生活进行最深刻的塑造。因为：‘太初有行’，有各种塑造客观形象的创造性行动，人只是以这种行动建立自我，建立起人之所为人，因为人在这种行动中客观化了，把他的精神的印记印在世界上，也可以说印在他应当称为自己的世界的一切世界所构成的一个总的世界上了。”^①据这段话，我们可进一步得出：尽管卡西尔反对那托普以“理论科学”统辖“全部文化”，而主张不同文化形式具有不同的特殊结构和规则，但是，他们都极力拓宽人类文化的研究领域，强调人对文化本质的创造与文化对人本质的创造的统一，主张以经验的文化本体建构取代传统形而上学的实体本体建构。

卡西尔以文化的经验本体建构取代传统形而上学的实体本体建构的具体表现主要在于：（1）以整体性取代片面性。新的建构方法坚决反对以个体决定整体、将特殊性上升为普遍性的传统方法，而主张从人类精神自由创造活动表现形式多样性的功能统一性出发，强调每一种文化形式的结构及其规则的自主性及其在人类文化的整体结构、规则中的平等地位，并由此强调了人类精神的每一种力量的自主性及其在人类精神的结构整体中的平等地位。人类文化的整体性象征着人类精神的整体性。

^① [德]那托普：《康德与马堡学派》，洪谦主编：《现代西方哲学论著选辑》上册，商务印书馆1993年版，第84页。

整体性不但不削弱和否认差异性、多样性、特殊性,而且必须以此为前提;因而,整体性不但不与个体性相矛盾,而且构造了各种个体性的内在结构。从人类文化的内在构造来看,整体并非部分之和,而是意味着部分的总体结构、秩序,为部分赋予意义,是部分的形式前提:“整体并非产生于它的各部分,而是整体制定部分并赋予它们根本的意义。”^①基于此,以对文化形式与人类精神力量的差异性、多样性、特殊性的分析为前提和基础,以揭示人类文化与人类精神的整体性为目标,就成为卡西尔对符号—文化—人的哲学研究的最重要的特征。(2)以结构联系和目的联系,取代孤立的要素。新的建构方法之所以能使个体性与整体性结合起来,最主要的原因就在于:坚决反对将经验中的某一要素与其他要素孤立开来、当作封闭的实体因素的传统方法,而主张每一种文化形式在人类精神自由创造的总体中的结构联系,即强调各种文化形式都是人类精神自由创造活动的形式,具有内在的普遍结构。人类文化内在的普遍结构是各种文化形式的先验基础,将各种文化形式构造为有机的整体,体现了作为整体的人类精神的内在的、普遍的结构特征。除结构的联系之外,各种文化形式之间的目的联系也构造了人类文化的整体性。各种文化形式之间无论存在多么巨大的差异,它们都具有一般的目的,即致力于创造适合人自己生存的世界,不断将人从外在环境的直接依附中摆脱出来,将人从单纯的自然有机体存在物中超脱出来,使人成为文化的自主创造者,即不断将人从自在、自然的状态提升到自为、自由的状态。研究和揭示人类文化的整体结构与人性结构、文化与人的自由的关系,就成为卡西

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第239页。

尔对符号—文化—人的哲学研究的重要内容。(3)以动态过程取代静态实体。新的建构方法之所以能将不同的文化形式统一为整体,还在于它坚决反对把本体当做给定的存在的传统方法,而主张将人类文化的本体性当做动态的发展过程,强调了各种文化形式及其相互之间保存与更新、稳定与改革的辩证运动,弘扬了冲突与和谐相依相存的文化辩证法。文化辩证法实质上体现了人类内在精神力量的运动辩证法。总之,对存在的生成提问使得卡西尔彻底破除和抛弃了传统实体形而上学的方法,实现了本体建构方式的根本变革。

第四,重建哲学范畴体系。卡西尔克服和消除了传统本体论所产生的诸多矛盾与困难,对若干重大哲学范畴进行了重新诠释,实现了以下诸多范畴的有机结合与统一:(1)经验与理念(或现象与本体)(见本书第二章第三节第二部分);(2)主观与客观(见本书第四章第一节第一部分);(3)理性与非理性(见本书第三章第六节等);(4)存在与生成(见本节第一、二部分);(5)一与多(见本书第二章第二节第三部分、第四章第一节第二部分);(6)自由与必然(见本书第五章第一节第二、三部分)。除此之外,符号、文化(创造)、自由是卡西尔人学的核心范畴,本书第三、四、五章将分别以它们为中心展开阐述。卡西尔人学的其他范畴,如实在、空间、时间、事物、属性、表达、表象、意谓等,都具有特定的含义,我们在论述相关问题时再对它们作具体探讨。我们在这里想要说明的是:卡西尔尽管没有像海德格尔等人那样创造新的哲学术语,但重新诠释了一系列已有的哲学范畴,使它们焕发出新的生机和活力,把它们作为自己哲学思想的砖瓦,从而构造了自己的哲学大厦。

三、从对“生成”的提问到 “人的生命本体如何可能？”

除以上方面外,从存在到生成提问方式的转变还留下一些疑问。既然存在是人类各种文化形式的创造活动过程及其结果,人类各种文化形式作为广义的认识形式,是人类精神力量的自由创造活动的具体形式,它们的力量源于人类精神,那么,人类精神自身又是如何生成的呢?如果不能追问人类精神的根源,就意味着预设了人类精神的既定存在,这一预设就与存在的生成的提问方式自相矛盾,是另一种形式的形而上学。如果继续追问的话,那么,人类精神源于何处?应该如何认识人类精神的起源?这些疑问实质上是对卡西尔文化哲学的本体基础的质疑。正是由于这些质疑,卡西尔文化哲学受到海德格尔等人的公开指责。他们批评它缺乏本体基础,将其归结为近代的认识论哲学。卡西尔在美国期间,他的美国学生也一再向他提出关于其哲学的本体基础的质疑。^① 这些质疑促使卡西尔晚年将其文化哲学奠基于生命与精神的关系上。卡西尔既批判了现代哲学家的有关思想,同时又在一定程度上受他们的影响。这些主要体现在《符号形式哲学》第四卷、《符号形式的形而上学》《人论》以及论文《当代哲学中的“精神”与“生命”》等作品中。正是对存在生成的提问,将他进一步导向对生命与精神关系的思索。

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1996. "Introduction", xxiv.*

本书前面(第一章第一节第三、四部分)已从总体上简要概括了卡西尔的人文主义哲学与现代人本主义哲学的联系与区别,其中略有涉及关于生命的不同理解。下面则围绕生命与精神的关系加以具体的阐述。

首先,是现代哲学家主要代表人物的基本观点,以及卡西尔对它们的批判。

(1) 克莱斯特(德国现代剧作家、思想家)主张:生命的意义和价值不能以根本不可能达到的所谓普遍、必然的知识为标准加以判断,而必须以人格的价值为基础;它要求独立于外在的支撑、辅助,使人格自由地展现自身;只有当人对生命的思考越来越暗淡时,生命之美才能更清楚地展现出来;人越是意识到生命,生命就越是缺乏美的;精神的增长意味着生命的衰退等等。卡西尔批评克莱斯特把自然与精神、生命与认识、生命与精神当做对立的两极以及将意识与生命始终当作相互分离的实体。^①

(2) 叔本华认为:自在之物(物自体)不过是生存意志,生存意志作为盲目的生命冲动,意味着生命受情感和欲望的支配;生存意志高于理性以及以理性为基础的一切知识,这一切知识不过是意志的表现和工具、满足欲望的手段;人的肉体活动也是生命意志的产物;世界不过是生存意志以及生存意志的表象而已等等。卡西尔极力反对叔本华从独断的生存意志出发的哲学,他认为,叔本华哲学实质上将盲目的生命冲动抬升为形而上学,其后果是导致意志与理智的对立,并使理智处于不可摆脱的从

^① 参见 The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois : The Library of Living Philosophers, INC. , c1949, p857 - 859.

属地位。^①

(3) 在尼采看来:人的本质是生命意志,但生命意志不是叔本华所说的盲目的意志,而是自我表现、释放、改善、增长的权力意志,权力意志是人的生命内在固有的冲动力、创造力,人的生命就是权力意志的自我表现、创造、扩张的过程。卡西尔认为,尽管尼采以权力意志取代盲目意志,但他仍将生命与精神对立起来;将权力意志作为人的本质,仍然犯了实体化、片面化、绝对化的错误。对此,卡西尔提出:人类精神意味着人具有赋形(即赋予质料以形式)意志而不是权力意志。^②

(4) 现代生命哲学的创始人狄尔泰提出:人文科学(精神科学)的研究对象应该是将物质与精神紧密联系起来的生命现象,以对生命的体验,表达和理解为基础;生命是包括社会、文化及其历史在内的一切人类生活的整体;生命作为生生不息、不可遏止的永恒冲动和能动的创造力量,其首要特征是它的时间结构,每一瞬间都伴随着对过去的意识和对未来的期待;个人的生命表现为意志、情感、愿望等非理性的心理要素,人通过内在经验领会和把握生命;无数的个人汇成生命之巨流,成为整个人类社会的现实和历史等等。卡西尔吸收了狄尔泰关于人文科学方法的部分思想,但反对其领悟说。

(5) 在柏格森看来:科学是行动的领域,其特征是分割与具体化,以符号为中介;直觉是认识的领域,适用于对生命的认识;生命是持续不断的纯粹的绵延即生命之流,不能用分割的办法,

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1996. p27, p157 - 158, p177 - 188.*

^② 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1996. p27 - 28.*

只能用直觉的方法从整体上加以认识。在柏格森看来,符号形式是孤立和静止的,其本质是对生命的限制;而生命的运动只具有相对的位置,生命从本质上讲是无拘无束的,所以,对生命的认识不能以符号为中介。卡西尔认为:柏格森可能是历史上最强烈反对符号塑形的价值和理由的人;创造进化论从本质上说属于生物学的观点,是对达尔文生物进化论的改造,即以活力论的进化论反对和取代机械论的进化论;创造进化论与谢林的自然哲学具有共同之处,受后者间接性而又决定性的影响,即以主体中的自然反对对象中的自然。卡西尔反对柏格森将生命孤立化、将文化形式与精神看作是对生命的限制与束缚,批判了他的直觉与理性互不相容的二元论。^①

(6) 齐美尔深受狄尔泰、柏格森的生命哲学的影响。齐美尔认为:生命从本质上说是连续不断的自我创造、自我壮大、自我发展的运动之流;生命既是自身又不断超出自身的限制,从自身创造出非生命的、具有独立规律和意义的东西,生命的自我超越性是永恒的;由于每一生命形式都是独一无二的,对生命的认识只能进行直觉体验,而不能进行逻辑形式的推论;当下直接的生命体验即心灵把握生命的活动,把个人的生活历程连结为整体;生命和有生命之物的根本特征是时间,也只有生命和有生命之物才具备时间上的延续性;僵死的物质只是以空间为特征,不存在过去、现在和将来;生命自身的表达创造了艺术、知识、宗教、经济、哲学、科学等等独立于生命之外的人类一切文化形式,它们构成人的文化世界,体现了个人生命的能动性及其客观精神的联系等等。对此,卡西尔批评道:在所有的现代思想家中没

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/* by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1985. p36 - 39.

有谁像齐美尔那样强烈地感受到生命和文化之间内在的冲突和对立,将它们视为在思想中所设定的相互独立的存在,并赋予直接的生命以形而上学意义;这样一来,没有受精神污染和损害的生命就取得了上帝的地位;齐美尔忽略了人类文化的中介意义,因此没有解决生命自身如何获得文化形式的问题。^①

(7)舍勒提出:植物、动物和人类都存在生命冲动,它分感性冲动、本能、习惯和实践智慧四个层次;生命冲动的自我运动、自我形成、自我区别,从最大的自由到最大的束缚,终究摆脱不了死亡的结局;精神是人区别于动物的标志,只存在于个人之中;由于每一个人的精神都是不同的,所以精神是多元的,绝不存在黑格尔所说的绝对精神;精神包括人的自由和选择、与上帝相沟通等能力,精神的最根本因素是爱,精神对一切事物开放;完整的人是生命与精神的统一,生命与精神是人的不可分离的两个方面;生命作为盲目的欲望和冲动,需要精神的引导和限制,但精神本身是虚无乏力的,需要从生命冲动中汲取原初力量等等。卡西尔反对舍勒将生命与精神视为对立、不稳定的力量两极。在他看来,舍勒的根本错误在于,将生命与精神划分为两个不同领域的异己存在,否定了它们之间的派生关系,这就导致不可解答的困难问题:精神如何对它本身并不属于其中的世界施以任何作用,也就是说,理念的先验性与生命的内在性是如何被调和在一起的?精神是否就必定不再是充分确定的东西,必定不再是明确有效的东西呢?如果从一开始精神就全然无力,它作为对生命力和生命冲动唯一的、始终有效的抑制又如何可

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1996. p8 - 15.*

能呢?①

(8)海德格尔主张:“在”是“在者”之成为“在者”的前提,即“在者”的显现、在场的动态过程,是时间中的“在”的方式而非空间中的“在”的方式;一切“在者”中,人是独特的生命存在者,只有人能揭示“在者”之“在”的意义;“此在”作为人的生命存在,与世界浑然一体、不可分割;人生在世的基本结构是烦,与它物发生关系时烦心,与他人发生关系时则烦神;死是人的生命存在的一部分,人不断地死着等等。卡西尔极力反对海德格尔的主张。卡西尔认为,不同于柏格森将生命的生成与死亡当做生物现象加以思考,海德格尔对生命的生成与死亡的理解具有浓厚的宗教色彩,从宗教的——一个体的意义上理解历史,其缺陷在于:强调了个体直接的生命存在及其历史的有限性,而没有揭示文化、意义的历史以及客观精神的生命的无限性;赋予时间以本体意义,强调了时间的客观性、物理性,而从根本上忽略了时间的主观性、文化性等等。②

其次,是卡西尔对以上哲学家们关于生命与精神思想的总体批判。

(1)他们关于生命的思想的方法论实质。在卡西尔看来,他们的生命观念不同于传统的存在概念之处在于,生命是自主性的、不断运动、创造一切的活力中心,不同于僵死的存在概念;但是,它并没有从根本上改变传统实体形而上学的方法论实质,即将生命现象从人类经验中提取出来,视为给定之物并加以片

① 参见 *The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp*. Evanston, Illinois : The Library of Living Philosophers, INC. , c1949. p861 - 868.

② 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer*. New Haven : Yale University Press, c1996. p200 - 205.

面化、孤立化、绝对化,使之成为创造和支配一切的实体本体。现代哲学家对生命的理解没有从根本上避免传统哲学对“being”的本体研究方式所产生的错误,仍然是实体形而上学思维方式的产物:“形而上学思维导致现代的‘生命’概念遵循旧形而上学中的上帝概念所采取的同一路线。”^①因此,生命概念具有与传统形而上学中的上帝概念的同等性质,从本质上说,不过是以生命的形而上学代替传统的存在形而上学。

(2)他们关于生命与精神的关系的思想所存在的内在矛盾。现代哲学家一开始就把生命与精神当作对立与分裂的实体存在,忽略和否认两者之间的派生关系,缺乏将两者联系起来的中介工具,因而导致不可克服的内在矛盾:既然他们强调生命的至上性、精神的无力性以及两者之间的对立与分裂,那么,生命与精神在人类构造经验世界的过程中是如何相互合作与相互渗透的呢?本身无力的、外在于生命的精神如何产生并对生命进行限制从而形成与生命的对抗关系呢?这些问题之所以说包含了不可克服的内在矛盾,是因为其前提与结论是直接对立和相互否定的。

(3)他们关于生命与精神的关系的思想所带来的困境。从总体上说,他们强调了生命的绝对性、至上性,而将精神视为与生命相分离的异质的存在实体,忽略甚至否定了两者的派生关系,从而使得精神居于从属和对立的地位。正是由于采取了传统本体研究的形而上学方式,生命与精神的对立成为现代哲学(尤其是生命哲学)中一切对立的中心:“现代生命哲学中的生命与精神的对立问题,显然是对作为旧形而上学中心的心灵和

^① The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1996. p11 - 12.

肉体问题在更广泛的意义上的老调重弹。”^①生命与精神的二元对立与分裂,标志着经验世界与理念世界、主观与客观、非理性和理性、存在与生成、一与多、自由与必然等之间的二元对立和冲突不仅没有缓和反而更尖锐化,哲学仍然深陷于二元对立与分裂的困境之中。

第三,卡西尔所理解的生命与精神及其相互关系。

在以上批判的基础上,卡西尔认为,只要把生命当成给定的实体存在,企图摆脱精神直接认识生命,就必然导致以上不可克服的困难和矛盾;因此,为了克服生命与精神的二元对立与分裂,我们必须摒弃实体形而上学的传统思维方式,必须根据对生成的提问方式,追问“人的生命本体如何可能?”卡西尔正是围绕这一根本问题展开了他对生命与精神之间关系的重新思考。

在展开卡西尔的思想之前,我们先简要分析一下他所使用的“生命”与“精神”范畴的含义。他使用了“生命”、“精神”、“精神生命”,而没有使用“自然生命”的概念。他在两种含义上使用“生命”范畴:有时候指生命的自然形式,即纯粹有机体的生命;有时候指由生命的自然形式(即自然生命)与生命的精神形式(即精神生命)共同构成的整体。从卡西尔人学思想的整体来看,后一种含义占主导。相对于生命的自然形式而言,“精神”是指生命的精神形式,是对生命的自我意识和对外在对象意识活动能力及其活动过程;由于精神对人的生命与外在对象意识是通过制造和使用符号来进行和实现的,所以精神又是指符号功能即符号思维和符号活动的的能力及其活动过程,“精神生命”与“精神”的含义相一致。卡西尔所说的“生命”通

^① The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois : The Library of Living Philosophers, INC. , c1949. p867.

常是指人的生命,“精神”当然是指人的精神(这是因为,在卡西尔看来,上帝根本不存在,所以不存在所谓上帝的精神;动物根本不具有精神)。据此,若无特殊注明,本书用“精神”表示人的精神生命,即人的生命的精神形式,用“自然生命”表示人的生命的自然形式,用“生命”表示包含精神生命与自然生命在内的、作为整体的人的生命。

针对现代生命哲学中生命与精神,的二元对立与分裂的状况,卡西尔认为:“如果我们不从抽象的假定出发,而从精神生命具体的基本形式出发,这种二元对立就被消解了。”^①这就意味着,他否定和抛弃了对生命本体既存性的预设,转而以符号形式为中介思考生命与精神的辩证统一关系。生命与精神的辩证统一关系主要具有以下内涵:

(1)符号形式(文化)是联系和区分生命与精神的中介。

根据上述对生成的提问,我们不能再把生命与精神当做独立于人的认识之外的实体存在去认识,而必须将它们限定在人的认识活动所构造的经验知识范围内,即限定在人类精神自我显现的现象范围——文化世界之内。从这种新的视域出发,人所谈论的生命与精神其实并不是独立于人的认识之外的所谓生命与精神本身,而是人的认识活动自身所确定和构造的对象与产物。人的认识活动具有不同的方向和形式,表现为神话、宗教、语言、艺术、科学等不同的符号形式。卡西尔的文化哲学坚决反对摆脱这些文化形式以直觉、领悟等反中介的方式认识人的生命与精神,主张只有从这些符号形式出发,才能摆脱实体形而上学的虚妄不实。通过自己创造的符号形式,人类精神既意

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p110 - 111.

识到自己的存在,同时又把生命当做对象而意识到生命的存在。因此,人的生命不再是单纯的自然生命,而是意识到自身的生命。人的生命对自身的意识是由精神来实施的,具体表现为精神创造的各种文化形式。卡西尔的文化哲学就是要揭示这些形式的构造原理,只有揭示其构造原理,才能阐明生命与精神的真正关系,“生命的内容才能获得它的真正形式。这样一来,生命就被从纯粹给定的自然存在领域中移走了:它不再是这个自然存在的一部分或纯粹的生物过程,而是被转化和实现为‘精神’的形式”^①。可见,从卡西尔的文化哲学来看,符号形式是联系生命与精神的中介系统,是确定和区分生命与精神的必须途径。那么,中介系统本身来源于何处?它并不是从外在插入生命与精神之间的东西,而是人的原初的符号欲望和符号表达冲动的结果,意味着人具有先验的符号思维和符号活动能力,是人类特有的功能和生命标志(详见第三章)。符号形式作为中介系统,一方面意味着人类精神的创造,另一方面又离不开人的生命的基础。所以,在对中介系统的建造中,生命与精神不是相互对立、分离而是相互合作、相互联系的,共同构造了人的生命,并在生命中实现两者的相互区分。总之,符号形式作为中介不仅将生命与精神联系成生命,而且将两者区分开来。两者之间的联系与区分意味着两者之间的辩证运动。

(2)生命与精神的辩证运动一方面表现在:生命的派生和转化是精神的产生和成长的基础。

符号形式作为中介,一方面,并不在生命之外,而是源于人的生命的原初倾向和自发的符号表述冲动;另一方面,又不在精

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p113 - 114.

神之外,而是精神的功能形式,是精神的自由创造的产物。符号的产生、发展过程意味着人的意识能力的萌生和发展,“符号过程就像是一条流经意识的生命与思想之溪,在这种流动中,产生了意识的差异性、凝聚力、丰富性、连续性和持久性”^①。人的意识是人类精神的功能,人的意识能力的萌生和发展意味着人类精神的萌生和发展,而符号化过程蕴藏着人类精神的起源和生成运动之谜;人类一旦获得最初的符号形式,便不可逆转地开始了精神成长的历程。可见,精神并不是独立于生命之外的实体存在,而是与生命结合在一起的,其本身是生命自我运动的产物,标志着生命本身不可遏制的自我逆转:“不必再把精神看作异质或对立于一切生命的某种原则,而完全可以把它理解为生命自身的转化——它在自身内经验到的一种转化,即从纯粹的有机创造性循环发展为‘形式’循环、观念的塑形活动循环的一种转化。”^②精神是人的生命的功能、主体,而不是人的生命的实体,转化出来的精神仍然存在于人的生命之中,而不存在于人的生命之外;精神不是空中楼阁,它必须以人的生命有机体为基础,没有人的生命就没有精神。这些对卡西尔来说是毋庸置疑的。总之,绝不能像舍勒那样否定两者的派生关系,而必须强调,精神并不是异质或对立于一人的生命的存在实体,而是人的生命的派生和转化的产物。

(3)生命与精神的辩证运动另一方面表现在:精神的自我创造、自我否定是对生命的升华,同时意味着生命本身的衰退,

^① The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1985. p202.

^② The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois : The Library of Living Philosophers, INC. , c1949. p875.

即：人从生命的实体不断转变和升华为精神的主体。

符号过程的根本意义在于：人类通过形式中介意识到自己的生命，使人的生命存在从直接的、自在的存在转化为间接的、自为的存在，“每一种符号形式都以自己的方式导致从自在存在到自为存在的转变。通过这些符号形式和文化的客观构架，人类获得意识的典型模式”^①。这就是说，人类精神用自己所创造的符号形式照亮了生命，使生命从黑暗、混乱中转移到光亮之中，成为精神审视的对象，由此变得清晰可认识、具有意义。因此，精神绝不是现代生命哲学家所说的对生命的粗暴的对抗和简单的限制、否定、禁欲，而是对生命的确定和升华。精神对生命的确定和升华同时意味着生命的直接性和自在性即生命本身的衰退。但是，生命由此保存在精神的形式之中，由生命的实体而成为有意识的主体。对此，卡西尔澄清了人们对黑格尔哲学的误解。人们通常认为：黑格尔以绝对精神使个体的人的生命丧失自身。卡西尔认为：黑格尔极为正确之处在于，要求生命开放，派生非生命的精神，并通过精神的形式展现自身、实现自身，由此一来，生命由无意识的实体成为有意识的主体。卡西尔的这种理解是从他自己的立场出发的，同时体现出了对黑格尔的生命观的某些方面的赞成和吸收。他对黑格尔观点的吸收主要在于，强调了精神的自我创造、自我否定。在卡西尔看来，尽管生命的存在是精神产生和成长的基础，但是，生命本身是无言的，精神才是生命的发言人！只有精神才具有不断增长的自我创造、自我否定、自我实现的伟大力量！精神对生命的抑制、升华，生命自身的衰退便是精神的伟大力量作用的结果。现代生

^① The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1996. p61.

命哲学家所谓的生命与精神的对立掩盖了一个根本事实：生命在本身的自我限制中是无言的，始终是精神在作宣讲，实质上是精神自己集被告、原告和法官三种身份于一身，所以“真实的情况不是生命对抗精神，而是精神自我斗争”^①。精神的本性在于自己为自己设定对立面，只有通过不断的自我否定和自我超越，精神才能突破已有的界限而发挥建设性的作用，才能真正成为自身，并由此得以提升生命的境界和层次，不断塑造生命与完善自我。所以，精神尽管源于生命的派生和转化，却绝不是软弱无力的。

由此一来，卡西尔就以不同于现代生命哲学家的独特方式解答了“人的生命本体如何可能？”的问题，阐明了：“我们的形而上学：生命逐渐真实意识到自身，这意味着生命本身的衰退，但它保存在精神的领域之中。生命的实体成为主体，意义的领域超越于事实和个人之上。”^②这段话可谓是点睛之笔，明白无误地道出了其文化哲学的本体论立场。从这段话中，我们可以清楚地认识到，卡西尔之所以称“我们的形而上学”，且其《符号形式哲学》第四卷之所以旗帜鲜明地以“符号形式的形而上学”为标题，乃是出于解答人如何从生命的实体转化和升华为精神的主体即“人的生命如何可能？”的这一中心论题。正是为了解答这一中心论题，他将符号上升到本体地位，作为其符号形式哲学的本体基础，也就是创立了文化的形而上学，也即人类的形而上学。他的人学思想就是围绕这一中心论题而展开的；同时，这

① The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois : The Library of Living Philosophers, INC. , c1949. p876.

② The philosophy of symbolic forms. v. 4; The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1996. p219 - 220.

一中心论题清楚地表明了黑格尔关于生命的实体即精神的主体的思想以及现代生命哲学家关于生命本体的阐扬对卡西尔的重大影响。正是这些影响推动了他对自己的符号形式哲学的本体基础的思考,弥补了其《符号形式哲学》前三卷全部集中在认识论问题上的不足,从而深化和完善了其符号形式哲学体系,使其更加系统、稳固。这就有力地说明,他的人学确实是有本体论基础的。其本体论基础是对传统哲学的本体论批判与反转,即从外在于人的实体形而上学转向内在于人的符号、文化的功能形而上学,也就是将人的经验(文化创造活动)本身当做本体。以上就是卡西尔在其生命的最后一段时期对外界关于他的哲学缺乏本体基础的怀疑和质问所做的回应与反驳。

从以上可知:生命的本体地位的获得并不是生命本身力量的直接结果,而在于它派生和转化为精神;精神通过自己创造的符号形式中介而意识到生命的存在,生命的实体成为有意识的主体;生命本身是无言的,精神才是生命的主人;精神具有自我创造、否定、实现的内在力量,使得生命的直接性、自然性不断衰退,使人的存在由自在的存在转变为自为的存在,标志着生命的升华。一句话,生命的本体地位并不是由自然生命来实现的,而是在它与精神的关系中取得的,由精神创造的符号形式来实现的。所以,要解答“人的生命本体如何可能?”就必须要求符号形式哲学的研究。对“人的生命本体如何可能?”的符号形式哲学研究集中表现为卡西尔对人学的三个基本问题的分析和解答,由此构成了其人学的核心思想。

四、从“人的生命本体如何可能？” 到人学的三个基本问题

康德晚年(1793年)在给友人司徒林的一封信中写道：“很久以来,在纯粹哲学的领域里,我给自己提出的研究计划,就是要解决以下三个问题:1. 我能够知道什么?(形而上学);2. 我应该做什么?(道德)3. 我可以希望什么?(宗教);接着是第四个,也是最后一个问题,人是什么?(人类学,20多年来,我每年都要讲授一遍)”^①以上四个问题就构成了康德先验人学的基本问题。显然,在康德那里,这几个问题分属于不同的领域,它们之间缺乏有机的系统整合。卡西尔从康德人学的先验立场出发,围绕上述“人的生命本体如何可能?”这一根本问题对人类各种文化形式进行了系统的整合,从而将康德人学的四个基本问题创造性地转化为自己人学的三个基本问题:“人是什么”、“人怎样成为人”、“人为了什么”。卡西尔不再像康德那样以问题划分不同的文化形式或研究领域,而是以人类文化的整体性去思考人的基本问题,其中“人是什么?”是卡西尔在《人论》中亲自提出的,另两个问题是我们根据卡西尔的众多著作尤其是《人论》分析和总结出来的。这三个基本问题其实是《符号形式哲学》第四卷所试图探讨的“人的生命本体如何可能?”这一最根本问题的具体展开。对这三个基本问题的探讨就构成了卡西尔人学思想的核心内容。卡西尔人学思想的总体结构如下:

在“人是什么”这个问题上,卡西尔对人重新下了定义,旨在揭示人与动物的根本区别;他吸收了康德的先验图式并将其

^① [德]康德:《康德书信百封》,上海人民出版社1992年版,第200页。

改造为自己的先验符号,并将人的功能圈与动物的功能圈进行比较。他发现只有人类才具有符号功能,从而将符号功能作为人类生命特有的标志。为了说明人类的符号功能与动物普遍具有的感应器功能(接受刺激)和效应器功能(做出反应)到底有什么区别,他比较了人的行为与动物的行为、人的知识与动物的感知、人的实在与动物的实在、人的自我与动物的自我,揭示了人类的符号功能较动物的信号、记号功能而言所具有的根本优越性,从而强调了符号在人的行为、知识、实在、自我等各方面独特而重要的作用;而且,他发现理性、社会性、政治性、制造工具、进化等以往被用来对人下定义的各种概念都具片面性、实体性的特征,认为它们在用于对人下定义方面都是不足取的,因为它们都不如用符号去定义人那样系统和全面。因而,他把人定义为符号的动物,对“人是什么?”做出了自己特有的回答。由此,他从人类生命的根本特征的角度解答了“人的生命本体如何可能?”这一中心论题。

在“人怎样成为人?”上,卡西尔揭示了人类精神活动形式的多样性及其功能统一性、结构统一性,旨在阐明人的本质不是给定的、固定的而是人类在文化活动中不断自我创造的。他对神话(宗教)、语言、艺术、科学等各种文化形式(即符号形式)的特殊功能及其结构、规则进行了分析,揭示了它们所蕴含的不同的创造力量,强调了人的创造本性。他把情感的统一性看做神话的功能本质,认为神话体现了人的生命的强烈的实体性、人的创造性的机械性,并力图证明神话在文化发展中的基础地位和始源意义;他不仅把语言看作一种独立的文化形式,而且把语言看作其他文化形式的基础,把其他文化形式作为不同的语言形式,从而将语言看作人类精神的文化创造力量的集中体现;他将纯感性形式的直观看作艺术的功能本质,揭示了艺术中所蕴含

着的人类精神的直观创造力量；他将科学看作文化的最后形式、人类精神创造的最高成就，揭示了科学中所蕴含的人类精神的理智创造力量，并通过对以上文化形式的研究，他进而揭示和强调了作为整体的人类文化的内在的普遍结构，即表达、表象、意谓所构成的三分法符号功能结构。他通过对人类精神文化活动的各种向度、整体结构的剖析，阐明了人性的多向度、整体结构，突显了情感、直觉与思维既结合又区分、动态转化的结构特征，揭示了人类不断从生命的实体到精神的主体的发展过程。由此，他从人的生命的实现途径的角度解答了“人的生命本体如何可能？”这一中心论题。

在“人为了什么？”上，卡西尔揭示了文化与人的自由之间的辩证关系，旨在阐明人类文化的根本价值。他强调了文化的基本伦理问题的重要性，将人的自由作为人类及其文化的根本目的，分析了文化与伦理、自由与必然之间的关系，并将康德所倡导的伦理自由原则引入神话、语言、艺术、科学等各种文化形式领域。这一来，他强化了自由的内涵，扩展了自由的外延，同时，他破除了黑格尔哲学中实体形而上学的自由观。卡西尔既揭示了文化与人的自由之间相依相成、不可分割的关系，又揭示了文化异化现象对人的自由的限制。对于这种矛盾二重性，他还强调了它们的动态统一，揭示了人的自由的历史性、文化与人的自由进程的内在动力，高扬了人类文化和谐的自由理想。由此，他从人类生命的奋斗目标的角度解答了“人的生命本体如何可能？”这一中心论题。

基于此，本书第三、四、五章将分别以这三个基本问题为线索，分析卡西尔人学的核心范畴“符号”、“文化”（“创造”）、“自由”，并围绕这三个范畴去揭示和展开卡西尔人学思想的具体蕴含。

第二节 卡西尔人学的认识论基础

在卡西尔那里,哲学本体的改造与认识论基本问题的重新阐释是一致的。他对西方哲学史上长期以来的认识论基本问题的重新阐释,为其人学思想奠定了新的认识论基础。

一、真理观

卡西尔既然批判和否定了传统本体论哲学的独断的实在论,也就意味着抛弃了其真理观。由于执著于对既定存在及其统一性的研究,旧的真理观认为,真理在于主观认识与客观事物的性质和一般规律相一致;其实质是把真理当做主观认识与客观对象之间的一种符合,要么前者符合后者,要么后者符合前者。对此,卡西尔认为,无论是唯心主义还是唯物主义,符合说的真理观势必导致独断论和怀疑论的不可调和,前者如贝克莱认为真理不在于抽象思维和逻辑而在于对事物的直接感知,将存在本身等同于被感知的东西;后者如笛卡儿对思想之外的一切对象表示怀疑,从绝对的“我思”出发,将所谓的清楚、明白的观念作为衡量对象的标准,并从思想的第一原则推导出上帝的存在,从而将上帝作为实在的终极原因和真理的终极标准。在卡西尔看来,旧的真理观的共同错误在于给自己提出了过高、过于武断的任务。因为人的认识只能是对经验范围内的事物的认识,对事物的认识是不可能穷尽的,所以,真理不可能与所谓“物自体”的性质与规律相一致,“物自体”是独断的、虚妄的。藉此,卡西尔表明了自己在知识论方面的基本立场:必须接受康德的知识论的批判问题及其解决方法,将认识严格限定在现象

范围内,依据先验形式的普遍性、必然性确定知识的真理性。

但是,卡西尔并不完全赞同康德的真理观。他对康德的真理观的不赞同之处主要表现在:第一,康德预设了感性与知性的分离,认为感觉的材料是由物自体提供的,是在人的感觉中被给予的,而知性形式是人类精神内部自发的,组织、整理感觉材料从而建构科学知识,人类理智具有将知性范畴应用于感性直观的先天综合的能力。对此,卡西尔认为,如果一开始就将质料与形式看作是来源不同的分离的存在,然后要求感觉材料服从知性形式,那么,所谓的先天综合绝无可能,只能是后天综合。^①由于质料与形式如何从既定的分离到后来的结合这一问题始终是难以解答的,所以,康德的真理观仍然没有真正摆脱主客符合说,留有独断存在论的残余。第二,康德将真理限制在理性认识的领域内,只承认数学、物理学等自然科学的真理。在卡西尔看来,这会使人困惑不解:难道真理仅仅限于单纯的理性认识吗?产生于科学之前的神话、宗教、语言、艺术等众多其他文化形式的真理性何在呢?难道科学能凭空产生而不依赖于比它更早的神话、宗教、语言、艺术吗?正是由于在这些方面不赞同康德的真理观,卡西尔在吸收它的同时做了取舍,从而提出了自己新的真理观。

针对符合说的真理观,卡西尔本人主张严格的建构(生成)论的真理观。卡西尔消解了康德的物自体,也就否定了物自体为认识主体提供感觉材料之可能性,也就否定了感觉材料的给定性。他采取了被柯亨、那托普称为知识批判理论之真正基石的观点,即认识对象的严格非感性的原则。尽管他也承认康德

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1996. p194.*

的“直观无概念则盲,概念无直观则空”的原则,但更强调了纯粹形式的作用,消除了质料与形式相互分离的预设前提;在他看来,感觉材料并不是在形式之前和之外就独立存在的,而是内在地包含着先验的形式前提,无质料的形式与无形式的质料都是不可想象的、虚假的,“逻辑的‘质料’,抑或逻辑为使之提升到一普遍层次而假定的那些特殊内容,也不是全然无结构的。无结构不仅无法去想象,甚至也不能被客观地观察到抑或不能成为一直觉的对象。”^①不能把对象看做是从一开始就固定不变的,而应看作是来自无限远的一个焦点也即全部认知和理解所指向的目标。这样一来,对象之“给定”转变为客观性之“问题”,对象由认识之前提转变为精神建构之过程、结果。由此,他提出了比康德的批判哲学更加严格的建构论意义上的真理概念,“哲学唯心主义的基本概念和基本问题采纳了一种崭新的和不同以往的形式、客观性概念和真理概念的界定”^②。真理不是既存、给定的,而是生成、创造的,不是存在实体而是意义功能,不是结果而是过程。真理既不是主观认识符合客观对象,也不是客观对象符合主观认识,而是体现为人类精神的自由创造活动本身。人类精神的自由创造活动的真理性,在于它不是纯粹主观的、随意的,而是有着其内在的普遍性、必然性。

针对狭隘的理性真理观,卡西尔倡导内涵丰富、形态多样的文化真理观。长期以来,在科学理性的审视下,传统哲学对最高存在是什么的研究导致以往真理观只承认科学具有真理性,而认为神话、宗教、语言、艺术等文化形式是经不起理性分析和检

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第53页。

^② [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第24页。

验的,因此否认它们具有真理性,甚至把它们尤其是神话、宗教看成是扰乱人类理智,导致错误、迷惑、混乱的根源,欲除之而后快。这样一来,让人疑惑不解的是:如果其他文化形式不具有真理性,那么它们难道仅仅是人们的自我愚弄、欺骗、娱乐的把戏吗?在恶劣的环境中,原始人类过着艰难的生活,哪有什么闲暇、又为了什么目的去作自我愚弄、欺骗和单纯的娱乐呢?卡西尔认为,这显然不合实际情况,只能说明旧的真理观的衡量标准本身是武断的、狭隘的;因而,对于科学之外的其他文化形式来说,“如果我们无意使它们化为乌有的话,是断然不可用严格的真理标准来衡量它们的”^①。然而,哲学寻求统一性的任务必然要求揭示其他文化形式的真理性,这是因为:“只有这种必然性被证明的地方,才与理性,因而与哲学相称。纯属任意偶然的東西甚至不能为哲学提供探究的对象;因为哲学研究的是本质,它不能立足于空虚无效的、本身缺乏实质真理性的领域中。”^②卡西尔认为,只要从人类精神的自由创造活动的多样性及其功能统一性去理解真理的话,科学之外的其他文化形式的真理性就会让人豁然洞开、无可否认了。作为人类精神自由创造活动的基本形式,它们之所以都具有真理性,是因为:第一,它们都以不同的方式建构着人的世界,都在建构人类共同的意义世界方面具有客观的价值和意义,“这种意义是所有文化形式中在先存在的前提,无论是在语言中还是在科学思维中,无论是在艺术中还是在宗教中。……而所有文化形式的根本目标即在于着手去建立一个思维和情感的共同世界,即一个充满清醒理智的而不

① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第35页。

② [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第5页。

是个人梦幻和妄想的人性世界”^①；第二，它们都有着自己的内在结构和规则。卡西尔强调，尽管每一种文化形式就其内容和对象来说是多种多样、变化无穷的，但只要根据康德所提出的先验方法就会发现，每一种文化形式都有着自己的基本功能的统一性，其基本功能的统一性决定了其基本形式（感觉形式、直观形式、概念形式）的不同风格，也就构造了各自的独特结构，体现了独特的规则。因此，每一种文化形式都具有内在的必然性。

以此可知，真理具有不同的形式，其标准是具体的、相对的。不同的文化形式具有不同的真理标准，它们之间不能相互归并和化约，“我们不应该以被认为既存在于心智诸形式之外，而同时又在这些形式中得以复现的某种东西来衡量心智诸形式的内容、意义和真实性；相反，我们必须在心智诸形式的自身内部寻找衡量其真实性和内在意义的尺度及标准”^②。无论人性自我创造的方向和规则有什么不同，它们都具有不可置疑的真理性，因为它们在人的自我表达、自我创造的功能上都是共同的、真实的，“每一人类精神的真实功能，具有与‘认知’活动相同的决定性特性，它不只临摹，而宁具现一个有创造力的、形成的力量。它不只被动地表达某些事物现在的事实，而且包含一种独立的人类精神的能力，透过它，现象的简单呈现，取得了一个确定的‘意义’，一个特殊的理想性的内容。这同样真于艺术，正如其真于认知；它也真于神话，正如其真于宗教”^③。显然，从实质上说，卡西尔把意义当成了真理的标准，正如美国学者尔班对卡西

① [德]卡西尔：《符号·神话·文化》，东方出版社1988年版，第24—25页。

② [德]卡西尔：《语言与神话》，生活·读书·新知三联书店1988年版，第35页。

③ 转引自刘述先：《文化哲学》，黑龙江教育出版社1988年版，第110—111页。

尔的真理观的理解：“转向纯粹的意义领域和有效性产生了新的问题和新的困难，它不过是将真理的观念归属于意义的观念。”^①

这一来，真理摆脱了传统的单一性而具有了多样性。我们不仅拥有科学的真理，而且拥有神话、宗教、语言、艺术、历史等各种形式的真理。也就是说，我们不仅拥有理性思维的真理，而且拥有情感表达、形式直觉等不同类型的真理。于是，真理的范围延伸到科学之外的其他各种文化形式领域，过去被打入另册、不能登真理大雅之堂的神话、宗教、语言、艺术、历史等等，统统被授予了与科学同台表演的资格，只是节目性质不同而已。

综上所述，卡西尔将真理看做是精神的自由创造活动，强调了真理的纯建构性质及文化真理的形式多样性。他将真理从符合说中摆脱出来，转而将其扎根于人性自我创造之最深层面，这不但没有使它的内涵萎缩和空洞化，反而使其更加丰富，外延更加宽广。他既使真理变活了，又使真理变丰富了。这就为科学以外的其他文化形式提供了合法性根据，从而为揭示它们所蕴含的人性意义奠定了认识论基础。因此，他从根本上突破了实体论形而上学和狭隘的科学认识的真理观，实现了哲学史上真理观的变革。

二、自然科学与人文科学的比较

自然科学与人文科学的关系问题也是一个基本的认识论问题，在卡西尔人学的整体中具有重要的地位。前面在探讨卡西

^① The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois : The Library of Living Philosophers, INC. , c1949. p441.

尔对新康德主义弗莱堡学派的批判和吸收时,已粗略论及他关于自然科学与人文科学的联系与区分的总体立场。鉴于此,下面就一些具体方面展开阐述。

在古希腊时期,自然科学与人文科学尚缺乏真正的区分;从文艺复兴到启蒙时代,自然科学与人文科学都获得了很大的发展,它们逐渐区分开来。但由于理性与自然科学占据支配地位,人文科学仍从属于自然科学而未获得真正的独立,这鲜明地体现在近代理性主义哲学中。在反对近代理性主义哲学(尤其是反对笛卡儿以数学、几何学、机械式的物理学等自然科学支配人文科学的研究)的运动中,产生了解放人文科学的强烈要求,这在近现代人文主义者和浪漫主义者的哲学中表现得最为鲜明。维柯、赫尔德通过对人类文化形式如神话、语言、诗歌、宗教等的研究,分别从人类早期文明和成熟文明两个不同的角度揭示了人类自我创造的历史规律,消解了传统逻各斯中心主义,使人文科学逐渐摆脱依附地位。沿此方向,为了反对孔德等人的实证主义哲学,狄尔泰以生命哲学区分人文科学(精神科学)和自然科学,文德尔班、李凯尔特则分别提出自然科学与历史科学、自然科学与文化科学的区分。对此,卡西尔认为:“康德曾经为自然科学进行了结构分析,然而,他未能力求给‘人文科学’以类似于他对自然科学所作的同样意义的结构分析。”^①为了弥补康德留下的这一遗憾,卡西尔运用康德的批判方法沿着维柯等人开辟的学术道路继续前进,试图从符号功能的角度更深入地阐明自然科学与人文科学的联系与区别。其目的是:一方面,结束这两者相互割裂、对立的状态,将它们统一起来;另一方面,将人

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第51页。

文科学从自然科学的支配中进一步解放出来,确立其独立地位。也就是说,卡西尔旨在使自然科学与人文科学既区分又统一起来。为此,他对两者作了全面比较,阐明了两者的联系与区别。鉴于上面在论述卡西尔的真理观时已涉及两者相统一的方面,下面着重谈他如何区分两者。

首先,研究对象。卡西尔认为,尽管两者的研究对象都是人类精神自由创造的符号形式,而不是所谓的超出经验(文化活动)之外的物自体,但它们的含义却是不同的:自然科学的对象是在我们的眼前直接地呈现出来的实在现象,即自然现象界的物理材料,也即物质性存在;人文科学的对象则是蕴含在神话、语言、宗教、艺术等人类自己所创造的各种作品之中的形式意义,即精神性存在,是间接而隐晦的:“一人文科学对象并不仅仅是‘存在’和‘生成’;因为正是在这种存在和生成中,某物方得以‘显现’。这里所显现的乃是一‘意义’……它是我们称之为‘文化’的一切内容之共同因素。”^①可见,同作为符号研究,自然科学着重研究符号的外在质料的“属性”和“规律”,人文科学着重研究符号的内在形式。自然科学研究的是自然的物质世界,人文科学研究的是文化的意义世界(也即人的主观精神与客观精神的世界。有关概念的解释见第三章第五节)。符号形式哲学则力图揭示将两者既区分又统一起来的符号功能及其普遍的内在结构、发展历程。因为任何符号都包含着质料的因素,又包含着形式的因素,它们不可能各自孤立存在,所以,自然科学研究和人文科学研究绝不能完全分离。既然两者的对象都不是既存的、给定的而是形式塑造质料的结果,那么,它们究竟是

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第85页。

是表达(特别是情感和愿望的表达)的经验,没有表达的感知,事物的感知也不可能建立起来,一旦事物的感知受到损害,表达的感知便立刻显现出来并得到强化。对事物和事物性质的感知是较晚阶段出现的,所谓的事物的物理“本性”“正是我们从我们所认识的现象之总体中所提取的恒定不变和持续不断的要素”^①,是建立在表达的感知的基础上的,这很明显地体现在语言上——语言以命名去占有实在现象。因为人类最初将实在现象视为与“我”一样有情感和有生命的另一个“我”即“你”,是可以与“我”互相对话、交流的对象,是活的而不是死的,这必然含有相信、确信的因素,所以,所有的语言都是隐喻性的语言。唯有如此,语言和其他各种符号形式才得以获得鲜活的生命力,人类的表象描述能力才得以增强,对事物及其属性的认识才得以可能,也才可能产生企图去掉对象世界中的人格因素的自然科学。简而言之,事物感知与表达感知、对象世界与自我世界绝不是既存的、固定的事实,而是由各种符号形式分离与重组的双重作用所建构的,是不断生成和发展的。

再次,概念工具。关于概念与知觉之间的关系,卡西尔说:“任何一个被看作能够给我们提供关于实在知识的概念,归根到底都必须在知觉中找到它的有效性。”^②但是,单独的知觉本身不可能形成综合。诸如物理、心理、历史的要素只是构成文化客体方面,只有将这些分散的要素综合起来才能真正理解文化作品。这就必然要求概念工具,因为只有通过概念,综合才可能。在他所处的时代,与业已成熟的自然科学的概念不同,人文

① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,人民大学出版社1991年版,第90页。

② [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第102页。

科学的概念尚未真正建立起来。为此,他提出了人文科学的形式概念、风格概念及其与历史概念、价值概念以及自然科学的类概念、规律概念的区分。(1)人文科学尽管离不开历史研究,但人文科学的概念不同于历史概念和价值概念,具有自己的特殊地位和逻辑结构。人文科学的形式概念既不为了建立普遍法则,也不具有事先确定的历史知识的基础。^①所以,它既不是法规性的也不是亲历性的,而是如同洪堡所提出的内在语言形式,蕴含着独特的世界观、思维和表象,其目的在于揭示各种文化形式的内在结构。人文科学的风格概念是关于形式存在而不是自然事物的概念,也不同于价值概念,因为风格概念表现的是实然,而价值概念表现的是应然,两者根本不属同一层面。(2)人文科学尽管离不开心理学研究,但人文科学的概念也不同于心理学的概念。无论是个体心理学和民族心理学都试图揭示心理要素、心理行为及心理机制,其概念都是关于心理事实和心理规律的,而人文科学的形式概念和风格概念则强调符号意义及其特殊性,是超越于心理概念之上的。(3)人文科学尽管离不开

^① 卡西尔所说的“人文科学”(Cultural Sciences)即“文化科学”或“精神科学”,主要包括神话、宗教、语言、艺术等侧重于人类精神方面研究的科学,不包括历史学。卡西尔既强调了人文科学与历史学的区分,又强调了人文科学与自然科学、历史学和自然科学的区分。他在《人论》的第十章中所说的“历史”实质上是指历史学或历史科学,从方法论意义上来说和他在《人文科学的逻辑》中所说的“人文科学”存在一致之处,在于它们都强调和阐明了解释学的基本概念和原则。但是,历史学既不是一门自然科学,也不是一门人文科学,而是被包含在解释学的领域中;人文科学虽然需要解释学的方法,但其本身并不属于解释学。在他那里,历史不是一种像神话、语言、艺术、科学等那样的基本的、独立的文化形式,而是对包含各种文化形式在内的过去的人类生活所遗留下来的历史材料(如文献、文物等)进行意义解释,通过回忆、重建过去的生活,旨在揭示人类的内在生命力,从而推动现在、展望未来。因此,我们在这里顺便一提,本书第四章在阐释卡西尔关于具体文化形式的哲学思想时不把“历史”作为单独一节列入其中。

物理学的研究,且两者的概念工具都明显不同于历史概念,但人文科学的概念也不同于物理学的概念。物理学通过抽象的空间、时间、数去确定事物的属性恒常性和规律恒常性,即确定事物的普遍、必然的“本质”。因此,物理学的概念工具是类和规律,是排斥人格化和特殊性的。而人文科学是向一切个体开放的,其形式概念和风格概念不仅容纳、而且其生命力就在于人的精神世界的丰富性和多样性。也就是说,人文科学的形式概念和风格概念是以鲜活的人的生命活动为基础的,“人文科学难以否认它的拟人主义和人类本位主义。它的对象并不是整个世界,而只是世界的一个特殊领域”^①。人文科学并不排斥综合,但它不同于自然科学寻求事物的普遍规律;相反,它主张在符号形式的无限可分性、差异性及其历史发展中揭示符号形式的整体性及其内在结构。

最后,研究方法。卡西尔认为,形式分析和因果分析是两种重要的研究方法,分别对应着结构思维和因果思维,长期以来处于割裂状态。传统自然科学研究只重视因果分析,试图揭示事物普遍的、最终的乃至唯一的原因和规律,忽略结构整体性和系统性。亚里士多德提出了整体大于部分的原则,将形式因与动力因结合起来;在亚里士多德那里,形式因服从目的因;因此,他不得不诉诸不动的动者去确定统一性,实质上导致结构整体性本身的丧失。现代自然科学则从重视因果分析转向更加重视形式分析,以发现结构整体性和系统性。例如:在现代物理学中,“场”理论取代传统“实体”理论,“场”不是事物而是关系,不是碎片而是系统;在现代生物学中,整体性范畴取代传统目的性范

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第126页。

畴、单纯的生命机械论；在现代心理学中，格式塔（完形）心理学取代传统元素心理学。而人文科学则经历了从传统重视形式（结构）分析到现代重视因果（规律）分析的相反倾向的转变。其中一个重要的原因是，自然科学的实证方法向人文科学的研究领域进军，例如物理学、生物学的方法向历史、艺术领域的渗透，导致人文科学领域对结构整体性的追求受到抑制乃至消解，人文科学逐渐被追求原因、规律的因果分析法取代。卡西尔认为，这就是自然科学与人文科学之间对立的症结所在，但这种状况已开始出现化解的倾向：“形式分析和原因分析都成为一种方向，它们彼此并不矛盾，彼此相互联结，而且在所有的知识中互为补充。”^①自然科学的方法和人文科学的方法是相互补充的，无论对于自然科学还是对于人文科学来说，因果分析法和结构分析法都是必不可少的。自然科学的观察和实验的方法在研究人文作品的物质材料方面，对于人文科学来说具有基础性的意义。由于人文科学的独特本质在于解释人类文化作品的意义，因此它还必须采取一套不同于自然科学的观察、实验方法之外的独立而复杂的解释学程序和方法。但是，解释学程序和方法并不仅仅适用于解释人文科学的作品，而且还适用于解释自然科学的成果，以发现其蕴藏着的文化意义、人的创造性。这样一来，自然科学和人文科学在解释学方法中得到了统一；卡西尔的符号形式哲学就是试图运用解释学方法统一人文科学统一自然科学。^② 因此，与以自然科学方法支配人文科学研究的传统

^① [德]卡西尔：《人文科学的逻辑》，中国人民大学出版社1991年版，第151页。

^② 参见高乐田：《卡西尔神话哲学研究》[博士论文]，武汉大学，2000年，第120—124页。

相比较,卡西尔的符号形式哲学实现了方法论的逆转和革命。

综上所述,从对象、感知、概念到方法,卡西尔较全面、系统地阐明了自然科学与人文科学之间的联系与区别,尤其是确定了人文科学的合法性和独立性,因而在一定程度上超越了前人在这方面的思想,具有突破性的意义。特别值得一提的是,卡西尔通过比较自然科学与人文科学,阐明和强调了“人文科学的逻辑”,实质上提出了解释学方法的一些基本概念和原则,正如刘大基所说:“《人文科学的逻辑》一书实际上就是一部解释学的著作。”^①关于卡西尔如何将解释学方法应用于人学研究,本书在后面将展开阐述。

三、“一”与“多”的关系

无论是卡西尔的真理观,还是他关于自然科学与人文科学的关系的思想乃至作为整体的卡西尔人学思想,都始终贯穿着一条基本法则:多样性的功能统一性。他不厌其烦地强调这一点,可见其重要性。

卡西尔关于“一”与“多”的思想的提出是与他反对实体形而上学的批判紧密相关的。如前所述,实体形而上学的根本任务是对存在统一性的研究。在实体形而上学中,无论是把“一”视作经验性的物质始基,超验性的唯一、永恒、不变的“存在”、“理念”(“型相”),还是不动的动者即上帝,等等,都把“一”视作最高、最终、最普遍的既定存在,视作“多”的根据、规定;往往把“多”视作混乱、不可靠、不真实的现象世界,极力排斥、否定

^① 刘大基:《人类文化及生命形式——卡西勒、朗格研究》,中国社会科学出版社1990年版,第77页。

“多”，即使承认“多”，最终还是把它视作被“一”所支配者；将“一”与“多”分别作为两个不同世界——理念世界与现象世界的典型特征。对此，卡西尔认为，只要寻求唯一的存在，把存在的统一性当做“物自体”，就势必导致“物自体”不可被认识而成为纯粹的X，也势必将“一”与“多”分离和对立起来。人所能认识的只是现象领域的多样性、有限性和相对性，对象不是“物自体”而是人类精神创造的符号。因而，知识的统一性不是对象的共同性，而是将精神与对象联系起来中介——符号形式的功能统一性，“这种纯粹功能的统一性假设取代了作为古代存在观之核心的实体和起源的统一性假设”^①。卡西尔所说的“功能的统一性”是指整体联系或系统秩序，既包含系统结构的统一性，又包含系统目的的统一性。

在这方面，他敏锐地觉察到莱布尼茨的“单子论”的重要意义：“从莱布尼茨的哲学开始，出现了一种新的精神力量。莱布尼茨不仅改变了流行的世界图景的内容，而且赋予思维以新的形式和新的基本方向。”^②他强调：“莱布尼茨的‘单子’不是一个算术单元，也不是一个纯数字单元，而是一个动力学的单元。这种单元的真正对应物不是特殊性，而是无限性。每个单子都是一个活的能量中心，正是单子的这种无限的丰富性和多样性构成世界的统一性。单子‘在’，就因为它是能动的，而它的能动性正在于它不断地从一种状态过渡到另一种状态，并且不断地从自身展开这些状态。”^③卡西尔深受莱布尼茨的“单子论”所

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p77.

^② [德]卡西尔：《启蒙哲学》，山东人民出版社1988年版，第26页。

^③ [德]卡西尔：《启蒙哲学》，山东人民出版社1988年版，第27—28页。

蕴含的“一”与“多”的思想的启发和直接影响,由此提出了“功能统一性”的原则。

那么,与传统的实体统一性相比,卡西尔所说的“功能统一性”对“一”与“多”的关系到底作了什么新的阐明呢?卡西尔最初是在《实体与功能》一书中以数学方法为核心加以阐明的。在他那里,从数学认识论出发,“一”与“多”之间具有以下关系:

首先,“一”决定“多”。孤立、分离的个体是不存在特殊性、多样性的,这是因为:特殊性、多样性是相比较而言的,只有在个体与个体之间的相互关系中、在整体的系统秩序中才成为可能。这种相互关系并不是实体的、属性之间的共同性或者种、类的关系,也不是位置、数量的关系,而是一种功能关系。这种功能关系就是将“多”联系起来,并使“多”成其为“多”的“一”,即整体秩序、结构规则。所谓的功能关系是卡西尔从数学中的函数关系推广而来的。就函数 $\Phi(x)$ 来说, x 每一取值都对应着一个 $\Phi(x)$,如具体的数值 x_1 对应 $\Phi(x_1)$,具体的数值 x_2 对应 $\Phi(x_2)$, x_1 、 x_2 都是在函数 $\Phi(x)$ 中发生关系的。函数 $\Phi(x)$ 是将 x_1 、 x_2 联系成一体的功能即结构规则或系统秩序,也只有在 $\Phi(x)$ 中, x_1 、 x_2 才互相区分开来,才获得自己的意义;如果没有 $\Phi(x)$ 这一功能联系, x_1 、 x_2 是不可能成立的,因而仅仅是未知的 x 。例如,就1、2、3、4、5、6……自然数序列来说,5相对于1来说才是5,而相对于6来说则是1,然而1和5毕竟不是同一个数,各自的区分只有依据作为整体的自然数的结构规则和系统秩序才得以可能。可见,1、2、3、4、5、6……的统一性并不在于它们作为单个实体的属性的共同性,而在于将它们联系起来的统辖功能即自然数。这就是说,共同特征是功能联系而不是实体属性的共同性。

其次,“多”构造“一”。 $\Phi(x)$ 之 x 是持续不断的运动中的

无限序列,没有固定、不变的特殊性和个体存在。具体数值 x_1 、 x_2 ……都是相对的、不断转化的。只有在这种运动的无限序列中,“多”才成为“多”;而且只有通过这种无限序列,“一”才能成为“一”。这是因为,在 $\Phi(x)$ 之中,如果作为“多”的 x 是有限、静止的话,那么就说明函数 $\Phi(x)$ 失去效用。比如,如果自然数序列在某一个具体数字上停了下来而不能无限延续下去的话,那么关于自然数本身的规则就是错误、无效的了。因此,“一”不仅不能排斥“多”,而且必须要求无限的“多”;正是“多”的无限运动构造了“一”。唯有如此,“一”才可能成其为“一”。

最后,“多”、“一”互依。因为多样性不是既存的、实体的、属性的多样性,而是生成的、功能的、活动的多样性,所以,只有在个体与个体相比较而言的情况下,多样性才成其为多样性。对于无限运动序列整体的功能联系来说,“多”就是“一”,“一”就是“多”。但就自然数来说,1 和 5 在自然数序列中是不同的两个数,正如上所述 1 和 5 都是相对的、运动的而不是绝对的、静止的,从 1 到 5 的运动体现了自然数之间的一般规则即功能联系。正是在这种意义上,卡西尔说:“无论在何种场合下,我们都可以触及这样一个观念:一个确定的和统一的法则系统将显现于现象的多样性和差异性之中。”^①

总之,卡西尔从数学分析出发,认为“多”只有在它们相互联系的整体秩序即“一”中才能确定自身,“多”构造“一”,“多”体现“一”,“多”就是“一”,强调了多样性的功能统一,反对实体统一。在他看来,多样性的功能统一不仅适用于数学领域,而且适用于人类文化的各个领域;由此,他全部推翻了传统实体论形而上学将“一”与“多”分离与割裂的做法。从某种意义上说,

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社 1991 年版,第 46 页。

卡西尔人学思想就是他关于“一”与“多”的思想在文化与人的本质关系上的具体运用和展开。以上仅从数学认识论基础的角度探讨了他关于“一”与“多”的基本思想,本书在第四章第一节将论述这一思想在文化与人的本质关系方面的应用及其具体内涵。

第三节 卡西尔人学的方法论基础

卡西尔对方法论有强烈的自觉意识。在他看来,为了从整体上把握人类文化的成就,适当的哲学方法论不仅是必不可少的而且是十分关键的。作为一个学识渊博而富有开放意识和创新精神的哲学家,他从近、现代哲学中寻找自己的方法论资源,主要是广泛吸收了先验方法、现象学方法和解释学方法,从而将自己的文化哲学的人学奠定在先验方法、现象学方法和解释学方法的基础上。

一、先验方法

卡西尔之所以能以其符号形式哲学超越正统的新康德主义哲学,还有一个很重要的原因,就在于他对康德本人的思想的继承并进行全面的文化哲学改造,故有人认为他比新康德主义者更接近康德的思想。卡西尔最初是作为新康德主义马堡学派的一员,从科学认识的角度切入康德哲学研究的,而他晚年的文化哲学是在他早年的科学认识论基础上的进一步扩展和突破,因此,在所有的哲学方法中,对卡西尔影响最直接、最主要的还是康德的先验方法。

康德的先验方法是在对休谟所提出的分析命题与综合命题

进行修正的基础上提出来的,并由此引发了近代哲学史上的哥白尼式革命。休谟认为:分析命题是关于观念关系知识的命题,是对观念本身的词句意义的分析,它只有先天的确定性,因而是必然真理;综合命题是关于事实知识的命题,是通过感知将观念与观念联结起来,它涉及经验内容,因而只具有后天的或然性,是偶然真理。康德对此则认为,不仅存在后天的综合命题而且还存在先天的综合命题,先天综合判断在数学、几何学以及物理学等自然科学中不仅普遍存在,而且构成它们稳固而可靠的基础。因此,康德的《纯粹理性批判》的全部任务就是阐明“先天综合判断如何可能”,其具体任务是要阐明纯粹数学、纯粹自然科学、形而上学作为自然的倾向、形而上学作为科学分别是如何可能的。为解答这些问题,康德创立了独具一格的先验方法:不是研究知识的对象及其内容本身,而是研究知识的前提和认知的方式,“我把一切与其说是关注于对象,不如说是一般地关注于我们有关对象的、就其应当为先天可能的而言的认识方式的知识,称之为先验的。这样一些概念的一个体系就将叫做先验一哲学……在这里构成对象的不是事物的无法穷尽的本性,而是对事物的本性下判断的知性,并且还只是就其先天知识而言的知性。”^①以此捍卫了人类的知性认识的先天能力并确定了其权界。在他那里,先验并不脱离经验,不是在时间上而是在逻辑上先于经验,构成经验的前提条件,因为超验意味着超出经验之外或者超越经验之上,所以先验既不同于经验也不同于超验:“先验……这个词并不意味着超过一切经验的什么东西,而是指虽然先于经验的(先天的),然而却仅仅是为了使经验知识成为可能的东西说的。如果这些概念超出经验范围,它们的使用

^① [德]康德:《纯粹理性批判》,人民出版社2004年版,第19页。

就叫作超越的使用,要把这种使用同内在的使用,即限制在经验范围之内的使用,区别开来。”^①

卡西尔认为,以往的解释者常将康德体系看做纯粹经验的理论或者批判经验主义,其实都没有抓住本质。这是因为:康德之所以引发思想的真正革命,就在于其先验方法的新颖之处,即在经验和思维的对立两极之间设定了另一种关系即纯粹联系,使对立之两极统一起来,不再研究物理事物和存在实体本身的客观性,而是研究人类认识事物的方式;先验方法的重要意义在于阐明了经验本身的逻辑结构和规律、普遍原则和条件,将人们引回到理性的深度,从而把握理性的前提及其基本力量,正是由此将康德的先验唯心论与贝克莱的独断唯心论、笛卡儿的怀疑唯心论根本区别开来。卡西尔对康德先验方法的高度重视,目的是为了寻找自己的基点,以便建立自己的哲学大厦。因此,他提出:“在康德批判的或先验的唯心主义中包容的新的思想成分,为文化哲学到底提供了什么新的思维方式?”^②

对此,卡西尔主张,必须坚持先验方法,但绝不能将其适用范围仅限于科学认识领域,还应将其推广到人类文化的各种形式。他说:“我仍然坚信,我们不需要放弃由康德发现并由他极为清晰地第一次提出来的这个基本的批判问题。我们现在必须引导批判问题去面对崭新的材料,但我们可能而且应当维护这个问题的形式。我们必须追问的不仅仅是纯粹数学和纯粹自然科学何以可能的问题,我们还必须追问每一基本功能的整体性和系统全面性问题。只有这样,我们才会拥有描述大千世界图景的力量,我们才会描绘宇宙的图景和人类世界的图景。……

① [德]康德:《未来形而上学导论》,商务印书馆1978年版,第172页。

② [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第22页。

由这些形式出发,它必须回过头来寻问那构形的力量,寻问精神功能和能量的类型,正是这些类型使得那些人类精神的形态有可能得以产生。”^①这一段话表明了卡西尔人学的先验立场。也就是说,我们不仅要追问纯粹数学、纯粹自然科学何以可能,而且还要追问神话、宗教、语言、艺术、科学等一切文化形式如何可能,即一切文化形式的先验前提,发掘其所蕴含的符号功能,只有这样才能揭示人类精神的各种构形力量及其整体结构。统而言之,卡西尔人学在总体立场上既继承了康德哲学的先验方法,又扩大了其适用范围。主要表现在:

第一,卡西尔和康德都强调从认识客体转向认识主体,从外在对象转向人的先验的认识能力,高扬了人的主体能动性;同时,卡西尔既扩大了主体能动性的外延,又深化了其内涵。卡西尔强调,人类精神的认识能力绝不限于康德所说的科学认识领域,相反,人类精神具有多种力量,沿着不同的方向展开;不仅科学,而且神话、宗教、语言、艺术等其他各种文化形式都是人类精神认识实在的不同形式,迈向实在的不同台阶。也就是说,各种文化形式尽管体现了人类精神活动的多样性与差异性,但都是人类精神构造人类经验世界的方式。各种文化活动既不是对外在世界的模仿,也不是单纯的内在情感的自发流溢,而是人类精神力量的活动形式。它们都体现了人先验的符号塑形能力,在构造人的文化世界中都起着不同的、不可替代的建设性作用。先验的符号构造能力意味着人类精神具有先验的自由创造能力,确证了人的主体能动性。可见,卡西尔在康德哲学的基础上进一步扩大了主体能动性的外延:从科学认识推广到一切文化形式的领域;同时他又深化了其内涵:人类不仅有理智思维(科

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第8页。

学的功能本质)的主体性,同时还有情感表达(神话、宗教的功能本质)、命名与陈述(语言的典型功能)、形式直观(艺术的功能本质)的主体性,它们都是人的主体能动性的体现,我们绝不能顾此失彼。

第二,卡西尔和康德都强调立足于经验,不超越于经验之上或超出经验之外,又不囿于经验对象和内容本身,而应研究人类经验赖以组织和建构起来的前提条件。同时,卡西尔进一步深化了对文化世界的组织结构、前提条件的认识。为此,卡西尔指明了一条从分析到综合、从经验到先验的道路:“批判唯心主义开始于一种纯粹分析的方式对这种活动的不同形式,即对语言、宗教、艺术、科学的形式加以描述。不过,我们相信,在这种描述中,它并不排除而是着手进行一种综合的观点。它的目的并不是在于那种表达着精神的绝对本质及其单个现象的必然延续的普遍公式,它也不自诩预见和规定了文化史的未来进程。它的允诺和希望是一种更加谦逊的东西。它希望获得某种有关人类精神的文法和句法,希望浏览其不同形式和功能,希望洞见人类精神得以统摄的那些普遍法则。由此,我们也许能够更好地理解人类自身的世界,即每一个别意识参与其中并以其自身方式和努力重构着的共同世界。”^①卡西尔强调:人类的经验世界绝不是由科学认识的唯一方式构造出来的,而是由人类精神力量的各种活动形式构造出来的;文化哲学力图揭示各种文化形式的构造原理,发现其源出的精神力量及其结构整体,将人的文化世界建立在牢固、可靠的先验基础之上。

第三,卡西尔对康德所揭示的纯粹形式作了进一步补充和改造,从而对人类精神活动的纯粹形式及其功能、结构作了新的

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第41—42页。

阐释。众所周知,康德在《纯粹理性批判》的“先验感性论”部分剖析了感性直观的先验形式即空间、时间——使物自体提供的材料成为感性直观对象的形式前提;“先验逻辑”部分揭示了十二先验知性范畴纯粹形式——组织、整理感觉材料从而构造知识内容的形式前提,并阐明了纯粹知性的原理。对此,卡西尔在《符号形式哲学》前三卷中,将感性直观纯形式由空间、时间扩充为空间、时间和数,认为数也是感性直观的先验形式之一。语言、神话(宗教)和科学都包含着这三种直观形式,但空间、时间和数在这三种不同的文化形式中具有不同的“风格”(根据卡西尔在《人文科学的逻辑》中的提法)。通过对各种文化形式的结构、规则的具体分析,卡西尔发现,所有的文化形式都经历了表达(expression,或译为表现)、陈述(representation,或译为表象、再现)、意谓(signification,或译为意义)三个阶段。表达、表象、意谓是三种最基本的符号功能,它们是不可分割的整体,共同构成人类精神世界的三分法功能结构(详见本书第三章第五节第二部分)。不仅如此,符号功能三分法结构是人类文化内在的普遍结构,是人类文化的先验基础,是各种文化形式赖以统一的枢纽。正是符号功能三分法结构将神话、宗教、语言、艺术、科学等各种文化形式联系起来,形成有机的整体(详见本书第四章第六节)。

总之,卡西尔继承和扬弃了康德的先验方法,从而使自己的文化哲学的人学具有鲜明的先验特征。基于此,卡西尔将自己的符号形式哲学称为“作为文化哲学的批判唯心主义”,既突出与康德的作为理性批判哲学的先验唯心主义的联系,又宣告与它的根本区别。

卡西尔对康德的先验方法的继承与改造,体现了柯亨领导的马堡学派坚持先验方法的一贯立场。柯亨把康德的中心思想

理解为先验方法,将先验方法理解为先验逻辑或纯粹认识的逻辑,以反对弗赖堡学派的先验心理主义;因此,正如那托普所说,在柯亨的理论陈述中,“总是把决定性的重点放在先验方法上”^①。马堡学派的先验方法有两点基本要求:“第一点是踏踏实实地追溯到各种实存的、有历史为证的科学、道德、艺术、宗教等方面的事实。”^②也就是要求从科学事实出发确定人的各种文化创造活动;第二点是“在全部创造文化的行动中规律地根据 Logos, Ratio 的统一,提炼出纯粹的规律”^③。同时,在先验方法上,卡西尔又超越了柯亨、那托普。鉴于前面已阐述卡西尔对马堡学派的继承和超越的具体表现,在此仅作简要的概括:其一,卡西尔将各种文化形式统称为人类精神的符号功能的具体活动形式,从而将符号作为统辖人类文化的中心;其二,卡西尔反对柯亨等人的狭隘的科学认识论,强调各种文化形式的自主性和同等地位,揭示了人类文化的整体结构;其三,卡西尔揭示了神话、宗教、语言、艺术、科学等文化形式的发展历程及其内在规律。

二、现象学方法

在西方哲学史上,“现象”这一概念的本来含义是显现出来的东西,是相对于隐藏在现象背后或深处的本体或本质而言的,例如在柏拉图那里就是与“理念”相对而言的。如果仅从字面

① [德]那托普:《康德与马堡学派》,洪谦主编:《现代西方哲学论著选辑》上册,商务印书馆1993年版,第81页。

② [德]那托普:《康德与马堡学派》,洪谦主编:《现代西方哲学论著选辑》上册,商务印书馆1993年版,第84页。

③ [德]那托普:《康德与马堡学派》,洪谦主编:《现代西方哲学论著选辑》上册,商务印书馆1993年版,第84页。

上理解,现象学也就是研究现象的学问。但是,现象学并不是一个统一的学派,而是一种思想运动。不同的哲学家对现象学往往具有不同的理解,从而呈现出不同形态的现象学理论和学派。现象学的本质在于其方法即现象学方法,现象学方法是一种非常复杂的方法,在不同的现象学家那里具有不同的特征,当然,它也不乏一些共同的特征。鉴于国内外学术界在这方面已做了大量研究,这里不对其再具体阐述。

从整体上说,卡西尔文化哲学也是现象学哲学的一种形态。这可从以下事实得到强有力的印证:《符号形式哲学》手稿的正标题是“知识现象学”,副标题是“关于表达的精神形式的理论的基本特征”,在正式出版时才改为“符号形式哲学”,但第三卷仍沿用了“知识现象学”这个原来的总标题,标题的更改完全出于卡西尔对其哲学体系的整体考虑;他特别强调,他赖以研究哲学和哲学史的方法的目的“不是记载和描述那些一目了然的结果,而是阐明内在的形成力量。由此阐述哲学学说和哲学体系,可以说是致力于创造一种‘哲学精神的现象学’”^①,以便建造一座更雄伟的哲学大厦;他提出“我们的目标是一个人类文化的现象学”^②。可见,在卡西尔那里,知识现象学也就是精神现象学、文化现象学,这三者是一致的。卡西尔文化现象学已经引起国内外学术界的普遍重视和广泛研究,这些研究一般都强调了卡西尔文化现象学与胡塞尔现象学之间的联系,产生了以下观点:卡西尔文化哲学与以胡塞尔为代表的现象学思潮不会仅只

① [德]卡西尔:《启蒙哲学》,山东人民出版社1988年版,“序”第2页。

② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第66页。

是名称上的巧合,而是必然存在内在的联系;^①卡西尔文化哲学是介乎新康德主义和胡塞尔现象学之间的学派^②;卡西尔文化现象学与胡塞尔超验现象学的共同特征在于研究人类学问题的提法及其考察方式等等^③。鉴于此,我们不打算全面、系统地阐述卡西尔文化现象学及其与其他现象学的联系与区分,而仅做必要的说明,旨在从总体上揭示卡西尔文化现象学的个性,以及卡西尔是如何将现象学用于对人的研究的。

康德对现象与本体作了截然区分。在他那里,现象是指经过或未经过知性范畴整理的感性材料,前者是知性的经验使用而构成的对象,后者是物自体(本体)所显现的材料。现象界是人类所能认识的领域,经验世界就是指人的知性认识活动所构造的自然现象界;与之相对立与割裂的是不可认识只能信仰的本体、本体界,本体是不能被感性直观到的、由于人类知性的先验使用而被设定的对象,所以本体界是我们人类无法知晓的领域;现象界是理论理性的活动领域,而本体界是实践理性的活动领域。现象界与科学相对应,本体界与伦理相对应,现象学也就是研究数学、自然科学的形式前提的学问。康德对现象(界)与本体(界)的区分表明,他从根本上继承了巴门尼德关于存在与非存在、柏拉图关于理念世界与经验世界的二分法;但与巴门尼德、柏拉图不同之处在于,康德重新划定了人类知识的对象和能力范围,从而为现象平了反,并将理念放逐到了信仰领域。康德以后的德国哲学家最根本的宗旨,就是把现象与本体统一起来;

① 刘大基:《人类文化及生命形式——卡西勒、朗格研究》,中国社会科学出版社1990年版,第203页。

② 叶秀山:《思?史?诗——现象学和存在哲学研究》,人民出版社1988年版,第5页。

③ 张世英等编:《哲学与人》,商务印书馆1993年版,第218页。

为此,费希特借助“绝对自我”,谢林借助自然主义哲学的“同一”,黑格尔借助“绝对理念”的自我运动。在黑格尔那里,现象就是绝对理念从经验的自然意识出发,经由自我意识、理性、客观精神到绝对精神的运动中的自我显现过程,它按照正、反、合的辩证法,经历了漫长的路程和众多层次不同的阶梯,只有在整体的运动中,等艺术、宗教、哲学悉数展现并相继扬弃之后,在保存下来的总体性中,才能最后迎来真正的本体——绝对精神,从而获得绝对知识。可见,黑格尔的精神现象学的精髓在于以辩证法为手段把现象与本体统一起来。

卡西尔在很大程度上继承了黑格尔的现象学。他郑重声明:“在对知识现象学的探讨中,我不是在现代的意义上而是在由黑格尔创立并系统地阐述的基本意义上使用‘现象学’这个词的。”^①他赞同并吸收了黑格尔的下述观点:哲学必须在各文化形式前后演变中去寻求关于文化的总体性的知识;整体是在运动中不断展开和获得的;人类精神不能被理解为自在之物,而应被理解为从开端、中间到结局的具有整体性的自我发展过程,因而,和黑格尔的精神现象学一脉相承,卡西尔的现象学也是要为个人提供一架梯子,以便从最原始的意识形式最终通达纯粹知识的世界。但同时,他对黑格尔的一些思想很不满意。他认为,黑格尔提供的梯子的开端还不够低,不应该从对自然的直接意识开始,因为在这之前还有更原始的意识形式即情感表达(体现为神话);情感表达是人类生命自我转化、精神发展进程的第一步,而对自然事物的直接意识源自于情感表达。他反对黑格尔以纯逻辑的形式将各文化形式前后相连,让各文化形式

^① The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/ by Ernest Cassirer. New Haven: Yale University Press, c1985. "Preface", xiv.

遵循固定的道路和不可摆脱的必然性的支配,而主张人类文化属于自由的领域,标志着人类精神自我解放的历程。他尤其反对黑格尔以僵硬的正、反、合的辩证法规律,采取过河拆桥式的手段,使低级环节的文化形式丧失独立自主性,而主张各种文化形式虽然有前后相继的规律、有对立与和谐、改革与稳定的辩证关系,但它们都是自主的、不可替代的,都具有自己的特殊结构、规则及客观价值。对卡西尔来说,人类文化不是封闭的而是持久开放的,不是单一的而是多样的,不是专制的而是共存的,作为纯粹知识的科学,并不会导致其他文化形式的终结。

因此,卡西尔宣称:“在基本原则方面,符号形式哲学同意黑格尔的表述,但在基础和发展方面存在区别。”^①可见,卡西尔的现象学的总体思路来自于黑格尔现象学,但将后者的精神现象学发展为自己的文化现象学,两者的联系与区别都是十分显著的。

同时,卡西尔的现象学与胡塞尔的现象学也存在显著的联系与区别。卡西尔和胡塞尔都声称自己的哲学是现象学,都反对实体论形而上学、心理主义,都强调了现象与本质的同一、意义世界、主体间性、主体的自由、人类精神能力对现实世界的建构等等,这些方面确实体现了胡塞尔现象学对卡西尔现象学的影响。但是,他们的现象学之间存在显著差异甚至对立,主要表现在以下方面:(1)卡西尔所说的现象是指人类的“基本的精神功能在感觉材料本身的显现”^②,即作为人类经验世界的文化现

^① The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/ by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1985. "Preface", xv.

^② The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1955. p110.

象。胡塞尔所说的现象则指的是非现实的、超验的、描述的纯粹意识的活动,是与文化现象相脱离甚至相对立的。(2)卡西尔坚决反对还原论、直观主义方法,强调必须以文化为中介,通过对文化作品的分析揭示人类文化活动的先验基础。胡塞尔则反对文化中介,而把中止判断、现象学还原、本质的直观等作为其超验现象学的必要程序,以最终揭示先于主客分离的纯粹意识。卡西尔把胡塞尔现象学与笛卡儿、柏格森的哲学归为同一类别即指向主体“我”的内直观主义(尽管各自的具体内容存在差异)。他批评胡塞尔提出的理智的直观排斥人的感性生命,具有神秘主义色彩。^①(3)卡西尔反对唯科学主义、唯逻辑主义。他尽管以康德知识论的方式去阐明科学以外的语言与神话等文化形式,将自己的文化哲学建立在丰富的经验事实基础上,但绝不是为了使自己的哲学成为科学,而是旨在阐明人类精神认识实在世界的形式多样性及其功能统一性。胡塞尔的现象学则旨在建立具有严格逻辑、作为精确科学的哲学,当然,它不同于实证的自然科学,在于它是对意义世界而不是对事实世界的研究。(4)卡西尔的文化现象学倡导文化的动态过程及其辩证法则。胡塞尔的超验现象学反对文化的动态过程及其辩证法则。因此,如果从黑格尔现象学的意义上说,“胡塞尔所谓现象学其实不是现象学,应该说是‘先验的本质学’,或者说‘直观本质之学’”^②,卡西尔的现象学可谓是真的现象学。

总之,康德的现象学是研究数学、自然科学的形式前提的现象学,黑格尔的现象学是研究绝对精神自我演化的、思辨的精神

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven: Yale University Press, c1996. p175 - 176.*

^② [德]黑格尔:《精神现象学》,商务印书馆1979年版,“译者导言”第13页。

现象学,胡塞尔的现象学是关于纯粹意识的严格科学的超验现象学,卡西尔的现象学则是研究人类精神如何迈向实在的文化现象学。卡西尔的文化现象学主要受黑格尔的精神现象学的影响,同时在某些方面吸收了胡塞尔的超验现象学;卡西尔的文化现象学是对康德、黑格尔、胡塞尔等三人的现象学的综合与创新,当然最主要的还是对黑格尔的精神现象学的继承和改造的产物。卡西尔的现象学与康德、黑格尔、胡塞尔的现象学既有密切的联系,又有显著的区别,因而具有各自的学术个性。

以上从不同现象学之比较的角度简要地分析了卡西尔文化现象学的典型特征,下面,我们简要地谈谈卡西尔是如何将其文化现象学方法应用于对人的研究。

在卡西尔那里,现象是人类精神力量通过符号形式中介在感觉材料中的自我显现。人类精神力量的显现就是文化(在卡西尔那里,文化有两层含义。在其符号形式哲学中,文化主要是指广义的认识活动。详见本书第四章第一节)。这就是说,现象即文化,人类各种文化形式构造了人类的经验世界;经验是广义的认识活动即人类的文化(认识论层面的)活动,也就是符号形式活动,不同的文化形式就是人类经验的不同构造方式和组成部分。经验世界是指由各种文化形式所构造的世界,它既包括对象即外在经验的世界,又包括人类自我即内在经验的世界。人的对象世界与自我世界以符号形式为中介相互联系、沟通,共同构成人的文化世界,而文化世界就是经验世界。总之,在卡西尔那里,现象就是文化或文化现象、精神现象、知识现象、经验,它们是一致的;现象界就是文化世界、经验世界,或者说符号宇宙。

卡西尔强调,对人来说,不存在无形式的质料,也不存在无质料的形式。因此,一切存在只是在人类精神视域(即主体视

域)之中的存在,不存在人类精神视域之外的存在,人类精神视域之内的存在即现象。卡西尔既然否定了独断的存在概念,将其转换和理解符号,也就否定了符号之外、人类精神之外的本体的存在。现象即本体的显现,本体就是现象的先验形式前提、逻辑条件;尽管如此,本体并不存在于现象之外或之上,而是体现在现象之中。现象与本体是同一的,不存在现象之外的本体,也不存在本体之外的现象。在他看来,并不存在康德哲学意义上的物自体。理念意味着人类精神的先验符号功能,是人类文化的先验前提;理念并不居于文化活动之外或之上,而体现在文化活动之中。总之,在卡西尔那里,现象与本体,或者说经验与理念,不是分裂与对立的而是-一致的。

以卡西尔看来,文化(符号形式)作为人类精神力量的显现,蕴藏着人的本质,是人的本质的提示,并塑造着人的本质;而文化现象凝结着作为功能统一性的人的本质。因此,文化现象就是人的本质的显现。在他那里,知识本质与知识现象、文化本质与文化现象、精神本质与精神现象实质上都是一致的,都是指人的本质与人的现象。他所说的本质或本体是指人、文化、精神、知识的本质或本体,这几者是一-致的。

对卡西尔来说,人的本质也只能从文化现象中去寻找,而不能超出现象之外,否则就会重蹈传统实体形而上学之覆辙;只有通过文化现象的结构、规则及其历史发展过程的研究,才能揭示人区别于动物的根本特征,也才能揭示人类精神的功能本质及其内在结构、历史发展。因此,他强调:“只有追寻心灵的原初想象力所采取的不同方向,我们才能得出心灵的多种表现形式的体系。在它们中,我们看到了人类精神本质的折射——因

为人类精神本质只有通过塑造可感觉的材料才能显示给我们。”^①如此一来，“现象学的问题转换为本体论的问题”^②。由此推知，在卡西尔那里，现象学也就是本质、本体之学；知识现象学也就是文化现象学、精神现象学，也就是知识、文化、精神的本体或本体之学，也就是研究人的本质或人的现象之学，即人学。

综上所述，卡西尔把建构文化现象学（即知识现象学或精神现象学）作为其哲学目标，所以现象学方法是他的人学思想的最重要的方法论基础之一。

三、解释学方法

卡西尔文化哲学的解释学特征也已引起学术界的普遍重视和广泛研究。例如：刘大基不仅以阶段与人物为线索对解释学的历史与一般特征作了介绍，而且从总体上对卡西尔文化哲学与解释学尤其是狄尔泰的解释学的关系作了较深入的研究；高乐田侧重于神话哲学的角度研究了卡西尔文化哲学的解释学特征等等。鉴于此，我们在这里不再介绍解释学的历史与一般特征，也不阐述卡西尔文化哲学与解释学的总体关联，而仅仅具体地探讨卡西尔是如何将解释学方法运用于对人的研究的。

以卡西尔看来，对人的自我认识过程与人的创造活动（文化活动）过程方向恰好相反；人的创造活动过程是人类精神力量由内向外的自我显现和客观化为人类创造活动的产物即文化

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p88.

^② The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1985. p94.

作品的过程。可见,精神力量、创造活动、文化作品是具有逻辑先后次序的三个必须环节。然而,对人类自身的理解则必须由外到内,即从对文化作品的分析开始,然后研究人类文化活动的本质及其结构,最后剖析人类内在精神力量及其结构、生成发展过程,从而揭示出人性的特点和本质。所以,为了理解人类自身和文化,作品分析是必不可少的基础:“观念的存在仅仅是以某种感性的或实体性的方式显现自身的,并且它也在这种显现中使自身具体化的。对我们来说,宗教、语言和艺术——除了通过对它们所创造的不朽作品的观察外,我们不可能通过其他途径来理解它们。这些作品是唯一能被捕捉到的那宗教的、语言的还有艺术的含意之记号、纪念碑和提示。”^①卡西尔的这一主张与狄尔泰等人的主张是一致的,体现了解释学方法的一般要求和特征。

但是在卡西尔看来,对作品的分析仅仅构成第一阶段,旨在揭示作品的深层含义,“实现这种理解需要一种特定的解释程序,即一种独立的、十分复杂的‘诠释学’”^②。第二阶段即形式分析,即确定各文化形式的本质,揭示它们的含义、功能及相互之间的联系与区别,旨在建立以符号形式的哲学为归宿的文化理论。最后阶段是发生分析,即探究人类心灵(精神)的过程,旨在揭示语言、神话、艺术、宗教、科学等各种具体的文化形式的基本的感知、表现、想象、描述方式。可见,卡西尔人学的主要内容主要体现在第二、三阶段。解释学只是第一阶段即作品分析阶段

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第84—85页。

^② [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第152页。

的必备方法。据此,我们尽管基本同意刘大基的观点——“……卡西勒(即卡西尔——引者注)的文化哲学,实质上就是一种解释学,不仅在字面意义上,而且在现实的方法论主张上”^①,但又必须强调:卡西尔人学并不完全是解释学;解释学仅仅是其方法论基础之一,在其中的地位次于先验方法和现象学方法。

卡西尔认为,各种文化作品不是单纯的事实材料,而是蕴含着人性意义的符号对象。因此,解释学的根本任务就在于诠释符号所隐藏的意义。意义不能以实体的方式理解为既定存在,而必须从功能的角度理解为不断生成的过程。理解者对作品意义的解释与再解释是必不可少的,否则文化作品就不成其为文化作品。人类在产生之初,就把自己的作品如声音、记号等当做某种神奇而需要解释的东西。但长期以来,由于受逻各斯中心主义的支配,文化作品被作为静态的、实体性的存在去理解,被一种理性主义的眼光所审视,从而忽视人类文化作品对于人类自我生成的功能意义,特别是重视科学而轻视神话、宗教等其他文化形式的功能意义。卡西尔对此进行了批评。他认为,如果仅仅从孤立、分离的角度而不联系一个共同的中心和目标去理解文化作品的话,那么它们的真正意义永远是未知的;如果从文化作品的总体出发,把它们当做持续不断的动态过程,我们就会发现它们的共同的中心和目标即人性的自我生成,发现它们都是人性自我展现的结晶。

因此,对文化作品的哲学解释必须以“人性”的自我生成成为中心,只有以功能的统一代替实体的统一,才能揭示凝结于文化

^① 刘大基:《人类文化及生命形式——卡西勒、朗格研究》,中国社会科学出版社1990年版,第77页。

作品之中的人性意义。正如卡西尔本人所强调的“在神话想象、宗教信条、语言形式、艺术作品的无限复杂化和多样化现象之中,哲学思维揭示出所有这些造物据以联结在一起的一种普遍功能的统一性。神话、宗教、艺术、语言,甚至科学,现在都被看成是同一主旋律的众多变奏,而哲学的任务正是要使这种主旋律成为听得出的和听得懂的”^①,对文化作品的哲学解释绝不能止于具体学科如神话学、语言学等的解释,还必须围绕“人性”这个共同中心和目标,将各门自然科学和人文科学综合起来。这就是卡西尔运用解释学方法的根本目的。

那么,对文化作品的解释如何可能?也就是说,怎样保障理解的客观性、可靠性?对此,卡西尔认为,正因为所有文化作品都蕴含着人性的意义,所以文化作品并不是单纯的无生命事物的“它”,而是有生命的“你”,是沟通理解者和作者的桥梁和中介。对文化作品的理解也就是对另一精神生命的理解。正是通过理解,理解者与作者建立交流与互动的联系:“由于‘我’和‘你’都是处于言语、思维和艺术等其他表达形式的统一性之中,它们乃是共同存在并彼此交融的。”^②以卡西尔看来,我们对文化作品的理解过程也就是体验、参与、再现、重构另一精神生命的过程,是作者与理解者之间视界交融的过程,是以文化的总体性和人性的共通性为基础的。这样一来,对文化作品的解释的最重要的目的并不是古典解释学理论所追求的准确理解作品的原义或者比作者更好地理解作品,而是更深入理解和建构共同的人性意义的世界,并由此更深入地理解和建构我们自己的

① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第91页。

② [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第95页。

人性意义的世界。

由上可推知,对文化作品的哲学解释是一个持续不断的过程。正是通过对作品的解释与再解释,作品的意义不断昭显和丰富,这是哲学得以发展的一个必须途径:“哲学的历史非常清晰地告诉我们,一个概念的充分规定极少是第一个引进该概念的思想家的工作。因为一个哲学的概念,一般说来更多地是一个问题,而不是对一个问题解决——而这个问题只要还处在它最初的潜在状态中时,它的全部意义就不可能被理解。为了使人们理解它的真正的意义,它就必须成为明显的,而这种从潜在状态到明显状态的转变则是未来的工作。”^①这就是说,哲学没有终点,它只是在前人思想基础上的解释与再解释。

不仅如此,解释作为人类特有之活动,就是对文化世界的建构。人类文化从本质上说就是人类不断解释对象世界与自我世界的过程:“人是唯一既参与这一过程又意识到这一过程的存在;神话、宗教、艺术、科学不过是人在其对生命的意识和反省解释中所迈出的不同步伐。它们中的每一个,都是具有其自身折射角的人类经验之镜子。”^②这就意味着,解释蕴含人类的创造性及对自由的追求。解释的创造性体现在人类将无意义的对象转变为有意义的对象,也就是赋予意义。通过解释,对象对人来说由模糊、黑暗一团带入光亮的照射之下,从而成为清晰可辨、有意义的文化世界的组成部分。正是通过自己的解释活动,人类使对象成为可以认识、利用、支配的对象,从而将人类心智的被动、盲目状态转变为主动、有意识的状态,表明人是自由的活动者。

① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第228—229页。

② [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第142页。

总之,卡西尔把解释学当做理解文化作品的方法,当做理解文化与人性的必不可少的方法。显然,其中也存在一种解释学的循环:一方面,体现于文化作品之中的他人生命的意义似乎来自于理解者的体验;另一方面,理解者的体验又似乎来自于凝结于文化作品之中的他人生命的意义。这就是说:一方面,为了解答“人是什么”,就必须通过分析和综合考察人类的各种文化作品才能得知;另一方面,对各种文化作品的分析与综合考察,又须依赖于对“人是什么”的回答。在卡西尔那里,上述解释学的循环不仅是无法避免的,而且是十分有意义的:正是在解释学的不断循环之中,我们才能认识所谓的人性、人的本质。卡西尔对解释学方法的理解与运用,是深受狄尔泰的解释学思想影响的结果,但不如狄尔泰的解释学思想那样细致和深入。

综上所述,卡西尔人学主要综合应用了先验方法、现象学方法和解释学方法:先验方法主要用于揭示人类精神的先验符号功能及其内在结构;现象学方法主要用于揭示文化活动所蕴含的人的本质、人类精神的发展历程;解释学则主要用于揭示各种文化作品所蕴含的人性意义,从而阐明人文科学与自然科学的统一性。它们不是机械地凑在一块的,而是水乳交融的,从而共同构造了卡西尔人学的方法论基础。这就使得卡西尔人学具有多重性质和面貌:它既是一种先验唯心主义哲学,又是一种现象学、解释学。因而,卡西尔人学的理路是多向度的,内容是非常复杂的。至此,我们都是从总体的角度上讲的。接下来,我们将分别从三个基本问题的角度理解、描述和阐释卡西尔人学思想的核心内容。

第三章

符号功能：人与动物的根本区别 (人是什么?)

在对“人是什么?”的认识上,就如同传统本体论在“最高存在是什么?如何认识?”的问题上一样,哲学家们尽管进行了长期的艰苦探索,但仍然是见仁见智,分歧与冲突从未停止过,至今尚未显示统一的迹象。可见,对人的自我认识并不是一件比对存在统一性的认识更简单、轻松的任务,它成了人类不断求解而难得其解的斯芬克斯之谜。对此,卡西尔认为,以往哲学家们对“人是什么?”的认识往往都是片面的、武断的,其根本原因就在于,他们把人当做既定的实体性存在,从人类经验中提取出某一方面的存在属性,例如理性、社会性、经济本能、性本能、权力意志等等,然后把这一存在属性作为支配人的其他各属性的本质方面,从而同样陷入传统哲学对存在统一性研究的实体形而

上学的困境之中。这就是造成在人的自我认识上的四分五裂、思想混乱的方法论根源。同对存在统一性的认识一样,在对人的自我认识上,问题的关键不在于哲学需不需要寻求统一性,而在于以什么方式寻求统一性。为了避免实体形而上学方法所导致的片面化、绝对化的错误,为了结束分裂、混乱的局面,就必须从整体上对人加以思考,就必须寻求新的理智中心以统辖人的各方面属性和特征。这就要求必须从人特有的功能的角度而不是人的实体存在及其属性的角度去寻找人的统一性的基础。正是为寻找新的统一中心,卡西尔试图重新寻求人与动物的根本区别:“我们正要寻求的那种区别之特征,不是一物理上的区别,而是一功能上的区别。”^①

因此,现代生物学中关于生命体的功能圈的理论引起了卡西尔的高度重视,他试图从现代生物学理论中寻找人与动物的功能系统的根本差别,从而将自己的人学思想建立在牢固的科学基础和可靠的事实依据之上。他重点研究和利用了生物学家乌克威尔在《理论生物学》一书中所揭示的生物学原理。乌克威尔遵循客观主义即行为主义的方法,主张只有通过严格的解剖学所提供的事实,才能真正理解动物生命;生物没有功能圈就不能生存;动物的功能圈由感受器系统和效应器系统构成,前者接受外界刺激,后者对刺激作出反应,两者紧密交织、共同联结在一个系列之中。每种动物正因为都具有自己独特的功能圈,所以不是仅仅适应于环境而是符合于环境;功能圈既使动物受自然的支配,又保护着它们,使其在自身范围内都是完备的、自足的。在乌克威尔的功能圈理论中,卡西尔极其敏锐地发现了

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第61页。

真正的问题,并从哲学的高度对之加以审视和提炼;他认为,乌克威尔提出的图式只能说明动物的一般功能圈,而不能充分表示人类世界的特征,在这里恰好隐藏着人与动物的根本区别之谜。人类尽管作为生物之一不能摆脱统辖其他一切生命有机体的一般生物学规律的支配,但绝不是仅仅服从人的生理结构的支配,而是还大大地超越了它。这是因为,人类除了具有一般动物的特征之外还具有自己生命特殊标志的新特征:人的功能圈与动物的功能圈相比不仅在量上有所扩大,而且实现了质的飞跃,就在于人除了具有感应器和效应器之外,还在二者之间插入人类独具的、可称之为符号系统的第三环节。^①

由此,卡西尔把符号作为人的独特功能和生命标志,进而把人作为符号的动物这一定义作为“人是什么?”的新解答。对于这一解答,我们循着他的思路追问:“符号”概念的来源为何?有什么含义?符号到底在哪些方面说明了人区别于动物的根本特征?与其他对人的定义相比,人是符号的动物的定义有什么创新或者优越之处?

第一节 人的先验功能:从“图式”到“符号”的嬗变

“符号”作为人的独特功能和生命标志,是卡西尔人学的核心范畴之一,也是其最基础和最重要的范畴。它主要源自对康德的“图式”范畴的继承、扩展和改造。

^① 参见[德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第31—33页。

一、康德的“图式”、“符号”范畴

在《纯粹理性批判》中,为了解决知性范畴何以可能应用于感性直观的问题,康德把图式作为联结这两者的第三者即中介:“由此可见,必须有一个第三者,它一方面必须与范畴同质,另一方面与现象同质,并使前者应用于后者之上成为可能。这个中介的表象必须是纯粹的(没有任何经验性的东西),但却一方面是智性(又有人译为知性、悟性,一般译为知性——引者注)的,另一方面是感性的。这样一种表象就是先验的图型。”^①康德的“图式(Schema)”又经常被翻译为“图型”、“构架”。例如,国内学者李泽厚称:“所谓构架,乃是一种抽象的感性结构,是接通具体感觉材料的中介和途径的一个关键环节。构架成为知性和感性的交叉的焦点。它的主要特征是主动创造的抽象化的感性。”^②可见,图式就其作为中介来说,既是知性的又是感性的,将两者同时融于自身之中,是纯粹知性范畴应用于对象的感性条件。但是,图式就其自身来说是先验的、纯粹的,既不具有经验内容,也不属于知性形式(范畴)。这就是说,图式既不来自于知性也不来自于感性,却能往返两者之间。这就令人感到奇怪:它源于何处?康德答曰:人的先验想象力。想象力包括经验性的描摹想象力、生产的想象力与再生产(联想)想象力,以及先验性(生产的)的想象力。先验想象力所产生的先验图式不同于再生产想象力所产生的图像(形象),如,三角形的图像是指各个具体的三角形,而三角形的图式意味着三角形的普遍

① [德]康德:《纯粹理性批判》,人民出版社2004年版,第139页。

② 李泽厚:《批判哲学的批判》,人民出版社1984年版,第130页。

规则。图像是具体的个别事物的直观形象,而图式则是产生直观形象之普遍方法的表象,是一种观念性的缩略图、结构关系,是图像的先验前提,是一切感性概念或经验性概念的基础。由于时间作为内感官形式,一方面是感性直观的先天条件,另一方面又能脱离感性直观与知性范畴发生联系,所以先验想象力最终以时间图式作为联系知性与感性的中介。这一来,知性范畴的图式就意味着先验的时间规定,即先验的创造性的想象力依据知性范畴而对时间纯直观的先天杂多进行即纯粹的(意即先天的、不含经验内容的)综合。作为中介,图式不是静止的而是活动的、能动的。依据知性范畴的类型,时间图式也分量、质、关系、模态四种类型。^① 总之,先验图式限于纯粹认识领域,它是沟通感性 with 知性的中介,在两者之间起着先验的纯粹联系的构造功能。

康德除用先验“图式”沟通感性直观与知性范畴外,还用艺术性的“符号”沟通知识与道德。他在《判断力批判》中提出,美是德性的符号。在康德哲学中,德性是绝对的、无条件的,它属于实践理性而不是理论理性的范围,属于物自体而不是现象界,不提供感性直观材料,因此不能用知性范畴去统辖它。也就是说,德性不能被理论理性所认识。尽管如此,德性却能通过艺术(美)显现出来。德性在美中显现的并不是真实世界,而是象征性的世界,即真实世界的摹本(附本),也即“符号”。在康德那里,“符号”与“图式”存在截然区分:“符号”属于艺术领域,它只能在理性的“调节性功能”中起作用,只能在理性与感性之间显示出一种理想的和谐关系,以塑造一个虚拟的世界(艺术),

^① 参见杨祖陶等:《康德〈纯粹理性批判〉指要》,湖南教育出版社1996年版,第175—182页。

在这个世界中可以体会出德性与幸福的统一;“图式”则属于知识论领域,它只能在理性的“构造性功能”中起作用,把感性与知性实际地结合起来形成科学知识,勾画世界的真实图景和描述它的规律。^① 总之,在康德那里,艺术“符号”与“图式”都具有中介的性质,都起纯粹的联系功能,但它们属于不同的领域,体现了理性的不同的具体功能,因而两者的具体作用和地位存在根本的差别:符号塑造的是虚拟的艺术世界,而图式构造的是真实的经验(知识)世界。

康德除了使用艺术的“符号”概念之外,还力图将“符号”概念扩大化。他在《实用人类学》中指出,符号能力是一种想象力,是一种以当前事物为媒介、联结两种观念——对未来的预见的观念与对过去的回忆的观念——的能力。符号可分为任意的(艺术的)、自然的和奇迹的三种类型。任意的(艺术的)符号具体包括:表情(表演)的符号、文字(字母)的符号、音符(乐谱)、仅仅为了视觉而在单位之间所约定的符号(数目字)、等级符号、职务符号、荣誉符号、耻辱符号(如烙印)、文章里的标点符号等等。需要重视的是,康德尤其强调了语言符号在人类交往中的重要意义:一切语言都是思想的标记,思想标记最优越的方式就是运用语言这种最广泛的工具来理解自己和他人。自然的符号意味着,按时间来看,被标记的事物的符号有推证的、纪念的和预测的三种关系。奇迹的符号则意味着颠倒了事物本性的东西,如人畜的怪胎、北极光、日食、月食等等。^② 由此可知,康德所说的“符号”实质上包含人工符号(即任意的、艺术的符号)

^① 参见叶秀山:《思·史·诗的现象学和存在哲学研究》,人民出版社1988年版,第13—14页。

^② 参见[德]康德:《实用人类学》,重庆出版社1987年版,第79—82页。

和自然符号(自然的与奇迹的符号)两种类型。这样一来,符号就不再限于艺术领域,而在人类经验世界具有了更加广泛的适用范围;它不再仅仅是真实世界的摹本,而具有一定的独特意义和自主性(如语言之于人类交流)。康德尽管列举了不少符号形式,却远远不够重视、也从未充分挖掘和展开符号所蕴含的人的独特功能和生命标志等深层意义。而正是在这里,卡西尔独具慧眼,发现了自己人学思想的一个核心范畴:“符号”。

二、卡西尔的“符号”范畴

如前所述,卡西尔乃至整个马堡学派的哲学家都继承和弘扬了康德知识论中的先验方法。那么,在《纯粹理性批判》的“先验逻辑”部分起中介作用的“图式”自然成为卡西尔关注的焦点。卡西尔对“图式”的关注,使他发现了康德知识论的关键环节(也是薄弱环节),并试图取长补短,从而发展出自己的哲学体系。正如叶秀山所说:“康德的‘图式论’,因为它包含了哲学知识论所不可回避的问题,但抓住这个思想发展成为一个哲学体系而卓然成家的,卡西尔当是重要的一个。”^①卡西尔将康德的“图式论”吸收并改造为自己的“符号论”。对此,已有众多学者指出,康德的“图式论”和卡西尔的“符号论”之间存在紧密的联系。^②我们对此具体分析如下:

首先,卡西尔的“符号”对康德“图式”、“符号”的吸收与继

^① 叶秀山:《思·史·诗——现象学和存在哲学研究》,人民出版社1988年版,第13页。

^② 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language* / by Ernest Cassirer. New Haven: Yale University Press, c1955. Introduction, p15.

承。

从古希腊开始,哲学家们就发现人既有感性认识能力又有理性认识能力,却不能正确解释两者的关系,将两者分裂开来,要么强调感性,要么强调理性。这一传统延续下来,近代经验论与唯理论分别从感性能力(或感觉材料)和理性能力(或逻辑形式)出发,各执一端。从总体上看,康德以前的哲学家找不到联系两者的中介,从而陷入哲学路线的基本对立。康德的“图式”的历史性突破意义就在于,它充当纯粹联系的功能中介,将感性直观与知性形式结合起来,强调人类理智本身具有先天综合的能力,借此调和经验论与唯理论的分裂与对立。因此,康德的“图式”为后人十分重视,不仅引起哲学界的高度重视和深入研究,而且广泛应用于自然科学、文学、艺术、日常生活等各个领域。

卡西尔非常重视康德知识论的革命性意义。与康德的“图式”一样,卡西尔的“符号”同时包含着感觉材料与精神形式,是沟通与区分两者的中介;体现了人类精神的一种先验能力,即将感觉材料与精神形式结合起来的符号思维和符号活动的的能力;正是由于精神形式的组织、整理作用,感觉材料一开始就不是完全混乱一团的杂多,而是有一定秩序和意义的,由此成为人类认识的对象,成为人类经验知识的内容;符号功能作为人的先验能力并不脱离经验,而是呈现在人类经验中,构成人类经验世界前提条件;这种先验能力意味着人的主体能动创造性,意味着人类构造自己的经验世界的的能力。可见,卡西尔的“符号”与康德的“图式”都是针对历史遗留下来的感性与理性、主观与客观的二元对立与分裂的问题,都面对着同样特定的知识论任务,都具有纯粹联系的中介性质,都高扬了人的主体能动创造性,因而都体现了先验唯心主义哲学以作为主体的人的先验能力为中心的基本立场。

除此之外,卡西尔的“符号”理论还继承了康德的“符号”理论。卡西尔意识到,康德本人极力走出理论理性的狭窄领域,致力于扩大其批判哲学的综合范围,并试图以艺术来弥合认识与伦理之间的鸿沟;在康德那里,艺术符号作为联结认识与伦理的中介,超出了“图式”所拘束于其中的狭窄的科学认识领域;“符号”尤其在《实用人类学》获得了超出艺术之外的扩大化意义。这一来,康德的“符号”在外延方面引起了卡西尔的高度重视,这就是卡西尔为什么将自己的哲学称为“符号形式哲学”而不是“图式形式哲学”的主要原因。以上这些表明,卡西尔的“符号”范畴在内涵方面,充分吸收了康德的“图式”理论,而在外延方面则充分吸收了康德的“符号”理论;同时可以说明,卡西尔的“符号”理论主要是对康德的“图式”、“符号”理论的综合。

除了康德的“图式”、“符号”理论外,莱布尼茨提出的“普遍的语言符号”,黑格尔在《美学》中谈到的“符号”(例如建筑是用建筑材料造成的一种象征性的符号,诗是用声音造成的一种起暗示作用的符号),德国18至19世纪新人文主义者歌德、赫尔德、莱辛、席勒、洪堡等人的符号理论(例如洪堡提出的内在语言形式),物理学家亨利希·赫兹在《力学》原理中提出的“内在虚构符号”(把质量、力等力学基本概念看作是虚构符号),物理学家、生理学家赫尔姆霍茨的“记号”理论等等,也给卡西尔深刻的启发,并促使他以自己的“符号”理论改造和突破康德的“图式”、“符号”理论。

其次,卡西尔的“符号”理论对康德“图式”、“符号”理论的改造和突破。

前面已谈到,卡西尔只承认现象界而摈弃了物自体,极力反对康德哲学所设定的知识、伦理、艺术的领域三足鼎立、互相分离的局面;这就意味着,他取消了康德关于现象界与物自体、理

性的构造(建构)功能与协调(范导)功能的区分,废除了《实践理性批判》关于意志自由、灵魂不灭、上帝存在的公设;这也就意味着,他废除了“实践理性”的协调功能,只保留了“理论理性”的构造功能。由此,他消除了康德关于“图式”与“符号”的区分与割裂,而将两者结合起来,代之以起构造作用的统一的“符号”。卡西尔的“符号”不仅适用于科学和艺术,而且适用于语言、神话、宗教等任何一种文化形式,不仅存在科学符号、艺术符号,而且还存在语言符号、神话符号、宗教符号等等。这些基本的符号形式来源于人类精神的不同力量,不仅有理智的精神力量,而且有情感、直觉等非理智的精神力量。这些不同的精神力量表明,内在于各种符号形式之中、起主导作用的是不同的符号功能,各种符号形式具有不同的结构、规则和发展规律。但是,它们无论怎样千差万别,都是人类精神力量组织整理感觉材料从而迈向实在、构造人类经验世界的途径、方式、中介工具。卡西尔称之为构造实在之器官。这就意味着:人类一切活动都离不开符号,都是符号活动。符号活动是人类精神的客观化,也就是人类的先验符号功能的客观化、外化、对象化活动。正是这些符号活动共同构造了人的经验世界。这一来,卡西尔就将康德的“图式”的内涵与外延扩大化、普遍化,远远超出了康德知识论的领域,弥合了康德所导致的上述三足鼎立、互相分离的局面。

不仅如此,卡西尔的“符号”还克服了康德的“图式”所存在的内在矛盾与困境。康德的一贯做法是,先设定两个相互分离与对立的方面,然后用中介将其联系起来;其知识论就是这样,先设定了感性直观与知性范畴的分离与对立,然后用“图式”沟通两者;图式不是来自两者中的任何一方,而是外来的第三者。这就意味着不再只是感性直观与知性范畴之间的关系,而且还

包括它们分别与图式之间的关系了。这就不仅仅是知性范畴如何可能应用于感性直观的问题了,而是三者如何可能结合的问题了。显然,康德没有充分认识到这一点,而且,他既然认为图式自身具有以知性范畴联结感性直观的性质,那么知性范畴就显得多余。以上这些就意味着“图式”的内在矛盾,它导致不可克服的困难:图式本身从外部介入两者之间,如果按康德的思路,在图式与感性直观、图式与知性范畴之间就再需要新的图式,这样一来,就需要图式的图式,图式的图式的图式,以至于无穷尽。可见,在康德那里,图式与感性直观、知性范畴之间的关系始终是混乱、未说透的。^① 相比之下,卡西尔一开始就将感觉材料与精神形式看做不可分割的整体,提出“质料与形式的区分乃是人为的,不恰当的”^②。卡西尔的“符号”同时包含感觉材料与精神形式。对人来说,没有无质料的形式,也没有无形式的质料。这是因为,人类的精神力量必须通过一定的可感觉的材料(如声音、手势、表情等)才能显现出来,而感觉材料只有通过象征着人类精神力量的符号形式才可能成为人的认识对象。质料与形式在符号中相互联结。它们的区分恰好是人的符号思维和符号活动不断发展的结果。在卡西尔那里,“符号”本身就是感觉材料与精神形式的内在结合,它并不是从外部强行插入两者之间的第三者,而是一开始就将两者包融其中。所以,卡西尔的“符号”不再需要别的中介将它分别与质料、形式结合起来,这就避免了康德“图式”的矛盾与困境。其根本原因在于,卡西尔的“符号”从一开始就根除了质料与形式相互分离的预设前

^① 参见杨祖陶等:《康德〈纯粹理性批判〉摘要》,湖南教育出版社1996年版,第182—183页。

^② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第159页。

提。

由此可知,卡西尔的“符号”因为内在地包含着质料,所以是经验的而不是纯粹的,就其来源来说,它来源于人类精神的先验能力即符号功能。由于继承了康德人学的先验立场,卡西尔力图通过对各种具体符号形式的剖析,揭示其赖以源出的先验符号功能及其整体结构、发展规律;卡西尔对神话、语言、艺术、科学等符号形式的研究表明,他的“符号”比康德的“图式”蕴含着更为丰富、全面的主体性内涵,因而深化了对人的认识。

第三,卡西尔的“符号”、“符号形式”范畴的定义。

卡西尔对“符号”作了重新定义:“所有在某种形式上或在其他方面能为知觉揭示出意义的一切现象都是符号,尤其是当知觉作为对某种事物的描绘或作为意义的体现、并对意义作出揭示之时,更是如此。”^①可见,“符号”是指一切具有意指性质、内在地包含着精神意义的感觉、知觉现象,这与索绪尔所提出的符号定义是基本一致的。索绪尔从语言的角度把符号定义为所指与能指的结合,其中能指是各种感性材料如音响材料,所指是通过感性材料意指的对象。

在卡西尔那里,“符号”是人类先验的符号功能(即赋予感觉材料以精神形式的能力,也即符号思维和符号活动的能力)赋予感觉材料以精神形式的产物,是联系与区分人类精神形式与感觉材料的中介,“符号”将这两者统摄于自身之中。卡西尔所强调的是精神形式的方面,而不是感觉材料的方面。内在于“符号”之中的精神形式不仅具有理智的形式,而且具有情感(感觉)、直觉等非理性的形式。这三种精神形式同时显现于符

^① 转引自 The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois : The Library of Living Philosophers, INC. , c1949. p78.

号活动之中,但它们所占的比例和地位是相对的、不断变化的,体现为不同的符号形式及其演变过程。

与“符号”概念紧密联系,卡西尔从两个不同的层面使用“符号形式”这一概念:

一方面,他有时把“符号形式”当做符号纯粹形式使用,赋予其纯粹理想的性质。他主张透过繁杂多样的文化活动,去发现其内在蕴藏着的纯粹功能形式。这些功能形式尽管是通过对人类文化的经验分析获得的,但它们作为纯粹形式起着构造作用,是人类文化的先验前提。他说:“符号形式哲学源出于这种批判的、先验的问题而建立于其上。它不是对单一的形式而是对所有的纯粹形式的世界的纯粹‘反思’。它追溯所有这些形式世界的可能性前提。我们必须记住,这种转向‘反思’、纯粹的‘客观性’,是在最广泛的意义上转向理念。”^①可见,这里的“符号形式”意味着人类精神的先验符号功能。又如他说,“在作品中寻求创造力量,这种力量成为先验意义上纯粹形式的领域,理念领域的发现。”^②卡西尔所说的“理念”是指康德知识论意义上的先验,也即构造经验的纯粹形式前提。卡西尔强调了符号纯粹形式的理论渊源:苏格拉底最早从人的作品中认识自己,将所揭示的纯粹形式作为真理、至善、美的根据和来源;柏拉图的“理念”也属于纯粹形式的范畴;康德从人类活动的产物开始,通过反思试图发现人类活动的结构和一般形式。卡西尔正是沿着苏格拉底、柏拉图、康德的理论路线追问人类经验的纯粹

^① The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1996. p189

^② The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1996. p190.

形式的。符号纯粹形式尽管具有柏拉图的“理念”的性质,却与其存在根本的区别。柏拉图的“理念”属于超验的世界,是既存的,与经验世界存在截然区分。与之相比较,符号纯粹形式不是脱离和超越于经验的,而是经验的先验前提;不是固定不变的而是相对的、动态转化的。在卡西尔看来,不仅理论知识而且人类创造的其他一切文化形式都共同分享着符号纯粹形式的理念性质,人类经验世界因分有这些纯粹形式才被创造出来。卡西尔所说的符号纯粹形式也就是我们后面要谈到的表达、表象、意谓的三分法符号功能,或情感、直觉、思维的三分法精神形式。

另一方面,在通常情况下,他把“符号形式”作为神话、语言、艺术和科学等各门人文学科及其整体的称呼。在这种情况下,“符号形式”是侧重于符号功能的客观化活动而言的,也就是“文化”。当卡西尔谈到符号形式的基本成就、客观化、构造活动等的时候,符号形式就是指文化。关于卡西尔的“文化”概念,我们将在本书第四章加以分析说明。

总之,“符号形式”具有两层含义:一层是作为人类精神的先验功能,具有理念性质的符号纯粹形式;另一层是指神话、语言、艺术和科学等文化形式。其中,后一层含义占主导,是前者的客观化、具体化、对象化。由于卡西尔经常将上述两层含义混合使用,所以,我们不能对“符号”、“符号形式”和“文化”作截然的区分。从总体上说,这三者是一致的。在本书中,除特别说明之外,“符号形式”是在“文化”的意义上使用的。

综上所述,卡西尔吸收了康德的“图式”、“符号”范畴,将其综合和改造为自己的“符号”范畴,因而以人的先验符号功能取代了人的先验图式功能。他的全部理论都是建立在“符号化的思维和符号化的行为是人类生活中最富于代表性的特征,并且

人类文化的全部发展都依赖于这些条件,这一点是无可争辩的”^①这一理论假定基础之上的。

正是从人的先验符号功能出发,卡西尔明确提出:“符号形式乃是人自身创造的真正的中介,借助于这些中介,人类才能使自身与世界分离开来,而正是由于这种分离,人类才能使得自身与世界紧密地联结起来。这种中介物的特性表征着人类全部知识的特性,它同时也是人类全部行为的典型特征。”^②这句话给我们指明了一条线索:人的先验符号功能通过人的具体的符号形式活动塑造了人的行为特征、人的知识特征、人的实在(对象)世界、人类精神(自我)世界,因而将人与动物从根本上区别开来。据此线索,我们接下来的任务就是分别阐释符号与人的行为特征、知识特征、实在(对象)世界、精神(自我)世界的关系(这种次序安排是合乎卡西尔本人的思路的,详见下面各节的具体阐释),旨在揭示卡西尔是如何论证符号功能是人类生命的独特标志,从而将人与动物从根本上区别开来。

第二节 符号与人的行为特征

任何一种关于人的理论都包含着对人的某些特征的判断,这一判断本身体现了研究者的视角和方法。因此,它绝不是纯粹客观的,而是必然包含着该理论的预设前提,包含着个人的主观假定。然而,人性具有多种要素,呈现出不同特征,也就是说,人性是多姿多彩、变化无穷的。所以,任何一种关于人的理论判

① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第35页。

② [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第62页。

断、预设都难以避免传统形而上学的片面化、绝对化和主观随意的错误。为了尽力避免这一错误,就不能随意地作出主观假定和理论预设,而必须抱着一种开放的态度,首先对现象本身进行无偏见的描述和分析。正是基于现象学的这种基本立场和方法,卡西尔绝不把先验的符号功能当做独断的、脱离于人类经验的超验形而上学假定,绝不把人类文化当做给定的、既定的事实,而是要求将其扎根于丰富的经验事实之中,从对人类经验事实的严格的现象分析和描述出发,去证明人具有而且只有人具有先验的符号功能。为此,他从几个主要方面研究了人与动物的根本区别。其中,他首先研究了人的行为所具有的符号化特征及其重要意义。

一、人与动物的行为方式的根本区别

卡西尔把动物的行为方式称作刺激—反应的肌体行为方式。这种行为方式决定动物不能摆脱由自身肌体结构所规定的生物本能的限制和外在环境的直接支配,只能在外界特定的刺激下产生特定的行为。其应对方式是预先决定好的,总是一些固定的连续性行为,而不能随心所欲地活动。可见,动物应对外在环境的方式是相当机械的,没有什么成功与失败之分。其根本原因就在于,其肌体与其行为与外在环境是直接一体的,缺乏抽象意义的中介工具。由此一来,动物就缺乏肌体与自己的行为、外在环境的自我区分以及关于这种区分的主动的意识能力。有些科学实验,如巴甫洛夫关于动物的第二信号系统的条件反射实验,似乎证明某些动物有迂回能力。但是,这种迂回仍然是直接受制于具体的环境的,因为它不能摆脱物质性的记号、信号的支配。一旦环境刺激的某个细节发生改变,它们的反应

行为就不能再进行下去。总之,动物缺乏观念应对的主动能力。

卡西尔认为,人的功能系统的独特性和优越之处在于,人除了具有效应器和感应器的功能系统以外,还具有符号的功能系统,它使得人的行为方式与动物的相比有着本质的区别;符号功能意味着人与自然拉开了距离,在其间插入中介环节;以符号为中介,人能够将自身与环境、自己的肌体与自己的行为区分开来。人不能脱离自然,不能打碎自身的肌体的限制和一般的生物学规律的制约;但是,通过以符号为中介区分和联结对象与自我,人将自身肌体与外在环境的限制转化为自己的意识,观念地确定对象与自我,从而让对象服从自己的意识,征服和占有对象。正如卡西尔所说:“全部文化劳动,不论是技术性的抑或是纯智力性的,都是通过从人与环境的直接关系渐次转变为一种间接关系而发展的。起初,紧接感官冲动之后的即是冲动的满足;但是,在意志与其对象之间逐渐嵌入愈来愈多起中介作用的术语。”^①通过各种符号活动,人类得以摆脱外在环境和感觉冲动的直接支配,从而征服和超越自己的感觉冲动,不再按照肌体刺激—反应的直接、被动方式,而以主动、间接的方式应对外在环境。

由以上可知,符号之所以能将人的行为与动物的区分开来,是因为:由于没有符号中介环节,动物只能按照刺激—反应的肌体方式行动;人却由于制造和使用符号,能有意识地、主动地行动,从而超越刺激—反应的动物行为方式。根据卡西尔本人的术语来说,动物只有实践的想象力和智慧,而人除此之外还独具符号的想象力和智慧。卡西尔在这里所说的“实践”是指缺乏

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第80页。

思维中介的、纯粹刺激—反应的肌体行为,与马克思哲学中作为人的自由自觉活动的“实践”是根本不同的。

二、人的符号与动物的记号、信号的含义之别

上述解释仅仅描述和分析了它们在人与动物的行为方式上的不同表现及不同作用,而并没有说明人的符号与动物的记号、信号有什么不同,即没说明为什么动物不具备符号功能。那么,为什么说动物没有符号功能呢?为此,卡西尔将符号与动物的记号、信号区别开来,论证了符号功能是人所特有的。

在《符号形式哲学》的英译本和卡西尔晚年自己用英语写的《人论》中,他同时广泛地使用了“符号(symbol)”和“记号(sign)。”“符号”的含义见本章前一节所述,而“记号”的含义前后发生了变化。在《符号形式哲学》第一卷《语言》导论的第二部分中,他明确地以“记号(sign)的普遍功能、意义问题”为题。他说,从伽利略以来,精密自然科学的问题和概念公式化的每一步发展,都是与记号系统(system of signs)的日益精确化同步的。不仅科学的严格、精确的思想,而且一切文化活动的形式都是以符号学(symbolics)和记号学(semiotics)为基础的。符号和记号(sign)不仅是我们必须认识的必须对象和途径,而且还构成我们的意识认识对象的前提条件:“在心灵的内在发展过程中,获得符号真正构成了认识事物客观本质的必不可少的第一步。对意识来说,记号仿佛是客观性的第一步和最初表现,因为通过记号,意识的内容之流第一次被停顿下来,在记号中某种持

久稳定的东西被确定并突出出来。”^①这里的“符号”和“记号”都是从认识论角度上讲的。“符号”侧重于观念的形式,直接意味着人的主体性,“记号”侧重于可感材料,承载着人的主体性。但是,它们之间的区分实际上是很不明确的。这是因为:“符号”作为观念的形式在可感材料上的显现,它必须要求两者的结合;“记号”作为可感的材料本身又被赋予了意识的内容。这样一来,我们难以看出“符号”与“记号”的本质区别。事实上,整个《符号形式哲学》对两者的使用都有混乱的嫌疑。

但是,在《人论》中,sign 是作为“信号”使用的,symbol 和 sign 的含义有本质的不同:“我们必须仔细地在信号(signs)和符号(symbols)之间作出区别。”^②一些动物确实有着相当复杂的信号(signs)和信号系统的刺激—反应能力。一些经过驯化的动物对信号极其敏感,例如狗会对主人行为的微小变化作出反应,甚至能够区别人的面部表情或人的声音的抑扬顿挫。但是,这些都不过是对信号的一种条件反射而已。巴甫洛夫关于动物的第二信号系统的实验证明,经过一段时间的训练后,狗能够在铃声刺激下产生与在直接的食物刺激下同样的反应行为。在卡西尔看来,这种条件反射现象不仅远离人类的符号化思维,而且在本质上恰好相反。这是因为,用来刺激狗的铃声其实仅仅是信号而不是符号。信号实质上是声音、姿势等物理属性的东西对动物生理上的刺激物,并不包含主动赋予的内在意义(meaning,内涵、含义)。与信号相比,符号也具有物质的外壳及其物理属性,比如说,人类最初的语言和口头表达是借助一定的

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店 1988 年版,第 222—223 页。

^② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社 1985 年版,第 40 页。

声音材料和空气介质来实现的。信号与符号的本质差异就在于,二者分属于两个不同的领域:信号属于物理的或实体性的存在,是操作的工具,直接刺激动物的肌体感官而产生反应行为;符号则属于意义的存在,虽然离不开一定的物质材料,但其本质不在于实体性的物质材料而在于其独特的精神意义,使得人的行为超出直接的肌体刺激—反应行为而成为间接、延缓的有意识的行为。符号既是人类精神创造的产物,也是人的意识的工具,是意义的指称者,承载着人类所赋予的情感、愿望、思维等精神意义。动物可以对信号作出生理的反射,但它们并不懂得符号的精神意义。与动物对信号的机械式反应根本不同,人能够把这些“信号”转化为有意义的符号并以符号来“解释”世界的意义。^①正是由于制造和使用符号,人将自己的意识能力在具体的客观化活动及其物化结果中显现出来,使原本与自己无关的外在世界成为人的意识对象和观念内容,为混沌的世界注入意义而使其变得清晰而有秩序,从而使其为人所理解和把握。人就不再像动物那样单纯受物质性的信号、记号的刺激,而是在观念中占有了外在环境,主动地利用环境从而征服环境,并逃离肌体所限定的生物本能这座监狱的坚硬、牢固的高墙。动物却限于物质性的信号、记号的约束,不能将对象转化为自己的观念内容,不能有意识地利用和征服环境,所以也就不能摆脱生物本能这座监狱的高墙。

三、人的符号与动物的记号、信号的特征之别

以上还只是从定义的角度对符号与记号、信号作了区分。

^① 参见[德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第40—42页。

但是,真正严格的论证绝不能满足于人为的定义,还必须说明定义的理由。那么,符号作为意义的指称者,它为什么能指称意义呢?对此,卡西尔指出,符号之所以能象征和构造人的意义世界,是因为与动物的信号、记号相比,符号具有以下典型特征:^①

首先,普适性。动物的记号、信号的语言只是情感叫嚷的语言,而不能指称客观对象。它们仅仅受动物个体内部因外在环境的刺激而产生的喜怒哀乐等情感的支配,因而是个体的、当下的、随机的语言。与此截然不同,人的符号语言并不局限于特殊的状况,而具有普适性,适用于人类认知的全部领域。其中,凡物都有一个名称,这是人的普遍信条。为了证明符号的优越性,卡西尔举了美国聋哑盲儿童、后来成为著名学者的海伦·凯勒和劳拉·布里奇曼的例子。她们最初只会像动物那样发出情感叫嚷的声音,经过长期训练后某一刹那间明白了每件东西都有一个名称,从此开始了解人类的符号语言,掌握的单词量突飞猛增,在智力上有了决定性的发展和进化。这一特性表明人的符号功能不受任何感觉材料性质的限制,其意义具有相对的稳定性。卡西尔进而作出一个基本的判断:人类文化品性不是从质料而是从自己的精神形式及其结构中获得的,它可以用任何感觉材料来表达,并不因身体器官某方面的缺陷而丧失基本的效用。这样一来,卡西尔以实例强有力地证明了感觉主义的理论及其摹本说的根本错误。

其次,多变性。动物的记号、信号是受当下的特殊环境限制的,其对象是确定而唯一的个别事物。比如改变狗进食的环境之后,它们原先经过训练所形成的条件反射就会因信号的改变而失去效用。与之根本不同的是,人类的符号的特征不是体现

^① 以下参见[德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第45—53页。

在一律性上而是体现在极其灵活多变、丰富多彩上。这恰是动物所不具备的。对人类来说,同样的意思可以用不同的语言来表达,即使在同一语言内也可以用完全不同的词来表达。正常的儿童很快就会懂得这个诀窍。劳拉·布里奇曼在懂得它之前仅仅发出类似动物的、完全个别化的情感叫嚷,然而在她真正懂得人类语言的意义之后,名称对她来说就不再局限于个别而具体的人,而是能随着环境的改变而改变。

再次,抽象性。对动物起作用的记号、信号是与直接而具体的、现实的某种需要和某种动作联系在一起的。人类的特有符号功能则表明人类具有超越直接的现实需要而进入到抽象的关系和观念中的能力。关系的思想并不是预先就具备的,也不是感觉主义理论所认为的简单感觉材料的精细加工的结果。单纯的关系意识并不能将人与动物区分开来,因为黑猩猩等一些高等动物也具有分辨大小、颜色等对知觉成分加以分离的能力。但是对人来说,关系是由符号建构和表达的;符号是由特殊到普遍的一种抽象形式,是个别材料与一般形式相结合的产物,内在地蕴含着一定的意义。作为意义表达的工具,符号不是孤立的,它既是个人表达自我的途径,也是社会交往的媒介。因为各种符号的中介,才得以被他人所了解,与他人相交流。符号功能所具有的这种抽象能力,也就是理性的区分能力,而动物是不具备真正的理性区分能力的。卡西尔结合失语症病人只能针对具体环境进行活动而缺乏抽象思维能力的十分有趣的大量例子,比如说他们不能撒谎、不能说出虚构的事物、不能做出想象的行为、甚至不能使用名称指称事物,从事实上证明了赫尔德所说的“反思”这一抽象化的过程离不开人类的符号系统。

总之,符号不是死的而是活的,不是现存的、给定的而是不断生成、人类自己创造的,不是直接的而是间接的。用我们自己的

话来说,符号系统作为人类的意义世界的象征,具有不断超出和独立于其他生命体生活于其中的自然世界的特征,具有自扩展、自繁衍、自融洽等自组织特征。卡西尔说的也正是这个意思。

除以上三大特征外,我们通过对卡西尔著作的文本解读,发现他说的符号其实还具有形式多样性、系统整体性、动态历史性等重要特征。关于这几方面,我们将于本书第四章和第五章在论述相关问题时做深入的研究和阐释。

四、符号的起源

为了真正说明符号之所以能将人的行为与动物的行为从根本上区别开来,还必须解答一个关键性的问题:符号是怎样发生的?为此,卡西尔对符号的起源作了严格的现象学描述与分析。

以卡西尔看来,我们不能超出自己的活动世界之外,把符号当做既定的、给定的存在,否则就重新陷入了传统实体论形而上学的困境。我们不能仅就符号的发生谈如何发生,更不能追溯到符号存在之前来谈符号如何发生、为什么发生,无中不能生有,否则的话就是循环论证,没有任何意义。他说:“最为人熟悉的例子之一是关于语言的起源,或有关神话、艺术和宗教起源的问题。这个问题产生的原因,在于人们对因果关系的错误应用。人们将它应用于作为内在封闭的整体的形式之上,而不是应用于处于某一特定形式之中的现象上。但是,在其应处的领域中是不可缺少和富于建设性的因果性范畴,在这一领域之外就变得不屑一顾了。深入的研究表明,因果范畴所声称要解决

的,实际上都是一些循环的论证。”^①不能将符号的起源追溯到纯粹的自然存在,这是因为自然界根本不存在符号之类的连接方式。将人的语言的起源即使追溯到人类最初纯粹因感受发出声音之时,也并不能解释人类是怎样、为什么由动物的情感语言——呼喊转变和发展为人的命题语言的。针对有的科学家如耶克斯等人所提出的某些高等动物如大猩猩等也具有语言的主张,卡西尔认为,所谓动物的语言与人的语言存在天壤之别,原因在于动物只有情感叫嚷的语言,局限于动物个体当下的喜怒哀乐等内在情感的自发表达,却从来没有指称对象和表达思想的命题语言,因而不具有普遍和客观的意义。命题语言是人所独具的语言形式,具有指称对象、表达愿望和思想的特有力量。它不仅包含人的情感(也许数学语言除外),而且具有一定的句法结构和逻辑结构,因而不仅是属于个体的主观语言而且是普遍的客观语言。这就决定了动物不可能跨进真正的人类语言的大门。所以,沃尔夫等人所说的动物的“符号化”实质上与人的符号化根本就不是一回事。类人猿虽然在符号化过程中迈出了重要一步,但仍没达到人类的水平。至于符号发生的原因,如同自然界新的物种形式代替旧的物种形式一样,从自然到文化的过渡也不是单纯的积累过程,而是突变的结果。对于这种过渡和突变,人们只能知其然,而不能知其所以然。这样一来,“我们不得不承认符号功能的起源问题不可能科学地予以解决”^②。对此,卡西尔认为,这并不意味着不可知论:“并不会因此而将

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第153页。

^② [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第156页。

其归结为不可知论或完全不惜代价地牺牲理智。这并不能因此断定我们的知识面临绝对的极限,只能说明有关生成的知识并没有穷尽知识的全部。”^①也就是说,必须以现象学补充发生学的不足。发生学之所以不足,就在于我们不可能无穷尽地追溯原因,而必须设定一个起始原因;现象学方法的优点之一就在于,避免对发生原因的无限追溯,而要求限于现象描述与分析。

但是,卡西尔又不能如此放弃和搪塞这一问题。他认为,符号系统具有更深的根源,这是无法回避的问题,否则人类文化就成了给定的事实,就无法理解人类文化的起源了。问题的关键不是存在不存在符号的起源这个问题,而是以什么样的方法论去理解符号的起源这个问题本身。也就是说,关键不在于问题的内容而在于问题的形式。我们不能仅就存在谈存在,也不能仅就发生谈发生,而应将发生看做存在中的发生,将存在看做发生中的存在。所以,不能将符号的起源看做是一个固定的点,而必须看做是一个动态的过程。就个人的心理发展来说,从单纯的实践(指没有符号意识的纯粹行为)态度到符号化态度是一个缓慢而持续过程的结果。例如,海勒·凯勒和劳拉·布里奇曼都是在经过长期训练后突然在某一个时刻明白被划在她们手掌上的单词指称着诸如水之类的对象的,从那一刻起她们才真正具有符号思维能力。据此,卡西尔对的符号生成作了一个描述性的定义:符号生成,我们意指这样一种途径,作为感性经验的知觉同时包含一个非感知的意义,并把这个意义当下地、具体地表现出来。

卡西尔还力图通过对人类最初的文化形式的现象学分析揭

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第156页。

示人类的符号起源之谜。人最初和动物一样生活在直接的自然世界之中,生活在自己的生命冲动和自然滋生的情感支配之下,通过长期的生命活动,在人与自然之间形成日益强大的情感对立和张力。人正是由于将转瞬即逝的恐惧、希冀等强烈的内在感受性的全部力量集中在对象上,被由对象直觉所产生的情感所征服,产生了语言学家乌斯诺(Usner)在《神名论》中所说的瞬息神的意象,即:人面临的任何事物都包含着让人激动不安而又变化不定的神的力量。随着活动和具体场景以及内在激动的消失,这种具体而个别的瞬息感受映象却逐渐地在记忆中保留下来,获得独立而持久的实体存在性,成为人们敬畏的对象和主宰着各种活动的神鬼的力量:“就在这时,电弧击穿介质,主客体之间的张力得以释放,与此同时,主体的兴奋情状客观化,变为神或怪迎面出现在心智的眼前。”^①从瞬息神过渡到职业神、人格神,表明人类的区分和组织神话意象的能力不断增强与稳固化。与此相似,人们发出的声音如同神、魔一样,并非作为人造物而是作为具有独立自存性的实体。随着人类自主活动的扩展,人类的情感也不断转变为神话和语言的客观形式,神话和语言也经历着连续性的组织过程,从而逐渐建立其结构。正是由于语言和神话意象的紧密结合,语言由作为单纯的情感表达的呼喊开始指称作为体现了神或怪等意象的事物,因而情感语言逐渐过渡到命题语言——最初的符号便是这样产生的。人的活动不再直接与自然打交道,而通过符号中介来进行。

我们认为,上述现象学描述分析并不能提供本源性的解释,并不能真正回答符号的起源问题。正如卡西尔自己所说:“就

① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第60页。

生命自身而言,它并不已经包含着事物图像的发源地,在那里自我仅仅是被动的;无论我们怎样宣称它为所有实在的源泉,生命自身不是符号的源泉。”^①这样一来,他不得不假定,在人的意识结构中有一定“自然的符号系统”即先验的符号构造能力。^②在他看来,人具有原初的符号表达冲动与愿望,这是无法否认但又无法深究的先验能力;我们只能在已经探明的文化现象领域内假定确实存在符号的起源;至于其如何起源、为何起源的问题则已经超出人类经验认识的范围,因而是由于错误的提问方式所导致的错误问题。

总之,在卡西尔看来,符号如何从无到有的起源问题不能以科学的方式得到解答,我们只能将其当做无法进一步解释的自然突变和突生进化的事实,只能严格地从文化现象的范围内去探析符号的动态起源过程,因而只能假定人类存在先验的符号功能。显然,卡西尔的说明是自相矛盾的,暴露了其学说的软肋。

第三节 符号与人的知识特征

人的行为是与人的知识紧密联系、互为一体的:一方面,人在自己长期的行为活动中产生了关于对象和自己的知识,知识是人的认识活动的结果,而认识活动是人的行为活动的内在蕴含;另一方面,人的知识又是人的行为向导,使得人的行为根本

^① The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1996. p29.

^② The philosophy of symbolic forms. v. 1 Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p105 - 106.

区别于动物行为。因而,人的先验符号功能不仅体现在人的行为特征上,而且体现在人的知识特征上。也就是说,就人与动物相比较而言,不仅人的行为本质特征是符号化,而且人的知识本质特征也是符号化:“人类知识按其本性而言就是符号化的知识。正是这种特性把人类知识的力量及其界限同时表现了出来。”^①卡西尔这一观点所针对的批判对象是什么呢?它体现了什么理论维度(视角)?到底阐明了人的知识与动物的“知识”的什么本质区别?存有什么优缺点?下面我们就针对这些问题进行阐释。

一、从形式演绎、经验归纳到符号综合

对人类知识的系统的、专门的研究尽管是欧洲近代认识论哲学才开始的事情,但知识论研究从古希腊哲学就开始了。如前所述,柏拉图和亚里士多德分别从理念和经验两个不同的角度建立自己的知识论,这就形成了知识论的两条基本路线,为近代认识论哲学中的观念论与实在论、唯理论与经验论的对立与分裂埋下了伏笔。观念论、唯理论将知识的基础和本质归结为人类精神固有的普遍的逻辑形式或一些基本的自明性概念(范畴)的自我演绎,而实在论、经验论则将知识的基础和本质归结为对外部客观实在的主观反映或人的感觉经验的集合。它们分别构成理性演绎和经验归纳两种不同的方法论传统,将不同的哲学体系明确地区分开来。

对此,卡西尔认为:“粗略地说,哲学体系可归属于两种不同的类型。它们或者是遵循着经验的、归纳的方法,或者是遵循

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第72页。

着理性的、演绎的方法；或者是基于事实，或者是从先验的原理中派生出来。为了对它们作判断，我们必须或者从对经验材料的研究开始，或者从对一般真理的分析开始。”^①但是，对他本人来说，单纯的形式演绎或经验归纳都是错误的、不足取的。

基于此，卡西尔以亚里士多德的三段论演绎为例批判了传统形式逻辑。三段论演绎从大前提出发，经由小前提，推演出结论。一个经典的例子是：凡人皆会死；苏格拉底是人；苏格拉底会死。可见，传统三段论演绎逻辑的一个基本特点是：小前提的谓词已作为大前提的主词包含在大前提之中，再由小前提的主词推出大前提的谓词，将此作为结论。这样一来，结论实质上已包含在前提之中，从前提直接推出结论，因此不过是循环论证而已。其缺陷在于，无论前提是否正确，其结论在形式上永远有效，既然无法确保也无从证明前提是否正确，那么结论正确与否就无从知晓。所以，它只能确保形式上的逻辑有效性，而不能确保内涵的真实性、客观性。尤其是，形式逻辑只能扩展外延，却不能在内涵上有任何增进，这对于人类文化来说，是远远不够的：“逻辑的观照总是不得不被小心翼翼地导向概念的外延扩展；古典的演绎逻辑究其根本不过是组合、类分、超加概念的规则系统。但体现在语言和神话中的概念绝不能在外延上而必须在内涵上理解；绝不能从量上而必须从质上理解。”^②卡西尔尽管承认传统形式逻辑作为认知工具是有意义的，但更强调了它的局限性：既不能提供或增加知识的内容，更不能确保知识内容的可靠性，因而绝不可能仅仅通过它演绎出人类文化的内在结

① [德]卡西尔：《国家的神话》，华夏出版社1999年版，第242页。

② [德]卡西尔：《语言与神话》，生活·读书·新知三联书店1988年版，第109页。

构与历史进程。

卡西尔还以类概念的形成为例批判了传统的经验归纳法。传统的经验归纳法认为,事物的分类、共相原则在于,从感觉、直观上区分已知的事物,提取它们共同属性,剥离各自的特殊性,因此,类概念定义为属性加种差。这种经验归纳法的实质是,误把人类思维进行比较、区分的反思活动的结果当作事物本身的存在属性和共相,忽略了对象的符号性质。这就会产生以下疑难问题和缺陷:(1)比如,就橡树、桦树、橄榄树等而言,我们在什么意义上称它们为树呢?以其色彩、形状,还是大小?假如因为橡树、桦树、橄榄树都呈现出绿色,我们才将它们同列为树类,那么,草也呈现绿色,为什么不把草也列入树类呢?事物呈现给我们的材料是千差万别、变幻不定的,因此,单靠感觉、直觉对它们进行归类,无法保证类概念的必然性。(2)由于经验的限制,人类所能归类的事物及其具体属性总是有限的,所以不可能保证类概念的普遍性。(3)由于每个人的感觉、直觉是不同的,所以经验归类法具有主观性,无法保证类概念的客观性。(4)经验归类法最根本的缺陷在于,概括共同性、排除特殊性,致使一方面内涵越大外延越小,另一方面外延越广而内涵越空洞,从而导致内涵与外延、一般与特殊之间产生无法克服的矛盾。^①

为了克服两者的缺陷,卡西尔继承并改造了康德知识论。康德所自诩的哥白尼式革命对“先天综合判断如何可能?”的研究的根本目的,就是要将感觉经验与形式演绎结合起来。康德认为,人类理智作为推论的知性,依赖于概念思维与直观映象两种必须的异质要素的结合。对此,卡西尔认为,与其说人类理智

^① 参见 Substance and function, and Einstein's theory of relativity/by Ernst Cassirer. Chicago, London, The Open court publishing company, c1923. p6.

需要映象不如说需要符号。在他看来,康德所说的映象和感觉经验主义者所说的映象一样仅仅是指简单的感觉材料,而这样的感觉材料对人来说并不先于人类精神而存在。这是因为:人必须具有一定的精神能力,才有可能获得感觉材料,而精神能力就体现在感觉材料之中,它使得人的感觉材料绝不是动物式的仅仅受外在环境刺激而产生本能反应的感觉材料,而是成为具有独特的内在意义的符号。人类的知识,无论是狭义的科学知识,还是广义的神话、宗教、语言、艺术等各种形式的人文科学知识,只有借助于可感觉的物质材料如声音、图像、手势等,人类精神内在的意识内容(即精神意义)才能获得外在的表现形态,即被表达出来。也只有通过可感觉的物质材料,人类精神内在的意识内容才能按照一定的解释程序和规则被他人所理解,才能真正成为可交流的、大家共享的客观知识。所以,人类知识就是不断符号化的过程:一方面不断将内在的精神内在的意识内容通过可感材料外在化,另一方面不断解释和还原可感材料中所蕴含的精神内在的意识内容。从这种观点来看,人类知识既不是单纯的逻辑形式、自明性概念的自我演绎,更不是对外部存在的机械式反映、模仿或者简单感觉经验的集合,而是人的内在的精神形式赋予可感材料以普遍意义的结果,蕴含着人类精神的自由创造能力。总之,人类知识绝不可能离开符号化(即现代信息论所指出的符号编码、传输与解码的过程,尽管卡西尔没有采取这些术语,但他所表述的思想的实质就是如此),对精神形式与感觉材料进行符号综合是人类知识的本质。卡西尔将人类知识的本质视为符号化,是从知识论三个维度中的第三维度出发的。

二、知识论的三个维度

卡西尔在1940年写的《论元现象》(收录于《符号形式的形而上学》)中,对歌德的“元现象(Urphaenomen)”理论做了创新性的解释,阐明了自己关于心理学、形而上学、知识论等三个方面的基本立场。下面我们结合歌德的元现象理论来谈谈卡西尔知识论的维度。^①

歌德认为,人类具有三种毋庸置疑的“元现象”:(1)人从上帝和自然那里获得的最大天赋是,单子式地围绕自身运动的、神秘而不可认识的个体生命本身;(2)人在活动中逐渐真实地意识到自身对外部世界的干预和作用,但对别人来说是不可知的;(3)人的行为活动的产物超出活动者的范围,由此使别人了解自己成为可能。

对此,卡西尔认为,歌德实际上区分了三个不同层次的基本现象:(1)以单子的方式独立自存、自我展开的个体生命,它是最首要的基本现象,是不能被进一步追问和解释的;(2)个体的“我”在作用与反作用的活动中而不是在理论反思中,不再是独立和自身等同的,而是放弃自我中心,与其他主体建立伦理关系,获得社会性,形成自我意识;(3)人类活动所创造的作品外在于创造者,导致对主体的异化,获得独立于个体之外的超验性和持久的开放性,使别人能够从作品中比创作者更了解自己。

卡西尔进而认为,三种“元现象”分别体现了“我”、“你”、“它”三个理论视角,它们分别对应于人的个体存在、与外界相

^① 以下参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, 1996. p127 -193.*

关联的活动、创造性活动的作品,分别从它们出发形成了直觉、活动、反思三个不同维度的知识论。

第一维度——“我”,“单子”、直觉。它将个体生命本身的直接存在及直觉方法当作人类知识的基础和本质,持一种神秘主义的知识论。持这种知识论的主要是对人的研究抱自然态度的浪漫主义者和生命哲学家,如谢林、克莱格斯、柏格森等人,另外,笛卡儿、胡塞尔也属他们之列。这是因为,笛卡儿提出“我思故我在”,将“思”作为最高原则,这一原则不是经过逻辑分析而是通过内省直觉获得的;胡塞尔通过中止判断、现象学的还原、本质的直观等系列现象学程序而最后通达“纯粹自我”及其意向结构,强调了理智的直观在现象学方法中的根本重要性。这一维度的知识论都忽略了人类文化的超个体性及其必不可少的中介功能。

第二维度——“你”,活动、意志。它将人的意志及其活动作为知识的基础和本质,持一种实用主义的知识论。持这种知识论的主要代表人物有费希特、叔本华、尼采等人以及美国的实用主义者。皮尔士、杜威等人强调真理即有用,实质上也是从作用与反作用的行为主义角度出发的,将行为的效果作为决定一切的因素,其中暗含着主体的意志决定论。另外,卡西尔把马克思也算作这一维度的代表人物之一。卡西尔认为,这一维度的知识论的根本缺陷在于,将人的意志及其活动作为决定人类知识的唯一因素,而吞没了其他方面,所以也具有片面化、绝对化的弊病。

第三维度——“它”,作品、反思。它从人类的活动产物出发去追问其内在的纯粹形式,不是研究知识的对象和内容而是研究其得以可能的前提条件。卡西尔强调了苏格拉底和柏拉图、康德的思想路线。在他看来,苏格拉底和柏拉图不满足于个

别的经验事实而力图寻求普遍的定义,以将知识建立在牢固、可靠的理念基础上,这便是他们学说的积极意义之所在,而人们往往忽视了这一点。康德不是着眼于人类文化的经验事实本身而是探求作为科学、伦理学、美学等人类各文化领域的可能性前提的先验纯粹形式。

卡西尔认为,前两个维度的知识论都具有片面化、绝对化的缺陷,具有形而上学的特征;而第三维度的知识论从文化现象出发追问其形式前提,旨在揭示人类精神的先验功能、人的活动的普遍内在结构,它同时包含了对人的主体性及其活动的分析,因而更全面和更具包容性。由此一来,他批判和摈弃了前两个维度,而承传了第三个维度,并将柏拉图的“理念”、康德的“图式”改造为“符号”,从而将人的知识本质确定为符号化;在他看来,正是人的知识的符号化本质将人的知识与动物的感知“知识”从根本上区别开来。

三、人的知识与动物的感知的根本区别

如前所述,卡西尔吸收了歌德所提出的事实与理想相划分的观点。在卡西尔那里,纯粹的事实(fact)是指因不依赖人的观念而没有符号意义的纯粹物理的事物和事件,这对人来说是不存在的,只有对动物才是适用的;理想(ideal,观念)则是指由人的观念构造的对象、制定的规则、设定的目标等以人的观念为前提的事物、事件,这对动物来说是不存在的,只适用于人。他还吸收了康德所提出的知性对可能性与现实性的区分的思想。康德认为,低于人的其他生命由于受感官限制,只能有对外界刺激作出反应的纯粹事实,而没有关于任何可能事物的观念;超于人之上的神、上帝也缺乏现实与可能的区分;只有人才存在可能

性与现实性的区分,这种区分只适用于人类关于事物的知识而不是物自体本身。康德关于可能性与现实性的区分其实类似于歌德关于理想与事实的区分。在上述基础上,卡西尔强调:“对符号思维来说,在现实与可能、实际事物与理想事物之间作出鲜明的区分,乃是必不可少的。一个符号并不是作为物理世界一部分的那种现实存在,而是具有一个‘意义’。”^①也就是说,人的符号化知识的实质在于,构造一个可能的、理想的意义世界——人类自我创造的文化世界,从而超越动物生存于其间的事实的、现实的物理世界——纯粹自然的世界。我们将卡西尔这一思想具体阐述如下:^②

动物只能感知实际存在的事物,生活在被其直接需要和生理驱动力所牢牢限定的实际世界之中,与周围的环境融为一体,不能逃出现实环境的直接限制,不能观念地构造一个与现实相分离的可能的、假设的、想象的事物。与之根本不同的是,人为了征服外在环境的直接支配、超越人的生理本能和肌体限制,为了能自主地活动和实现自己的愿望,就必须超越现实世界进入到观念的意义世界——这是通过符号中介来实现的。在现实与可能、实际事物与理想事物作出区分,乃是人类符号思维的固有趋向。符号思维不是从现实、实际事物中抽象出其实体和属性而形成理想世界、可能世界的,恰好相反,符号思维体现人类精神凭借符号中介将自身作为主体,从自己出发,主动构造自己关于对象与自我的知识。人类的知识就是一个世界,即人创造的符号宇宙,这个世界是象征着人类的情感、愿望和思维等精神意义的世界,是一个观念的世界;人类通过符号手段将外部实在

① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第72页。

② 以下参见[德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第71—78页。

(对象)转变为人的观念的内容,为其制定法则,从而建立起对象的世界。也就是说,它属于人类精神构造的可能世界、理想的世界,而不是现实的、事实的世界。人类的知识绝不是经验主义者所说的对外部实在的单纯感知或反映,恰好相反,它是人类按照自己的主观情感、愿望和思维进行虚构的结果,具有可能性、理想性,体现了人类精神的符号想象力。正是人的符号想象力将人的符号化知识与动物的感知“知识”区分开来。

但是,这并不是说人类丝毫没有对现实事物的感知。恰好相反,人类最初的符号化知识与对现实事物的感知之间的界限非常模糊,两者被混为一体。原始人还缺乏对现实与可能、事实与理想的区分,言语等符号对他们来说,还具有强烈的感情色彩,具有实在性的物理力量,而不是被当作纯粹意义的象征。儿童的符号化过程也是如此,一开始也局限于对具体事物的感知,名称对他们来说不是事物的抽象代表,而是直接等同于事物本身,被赋予情感的色彩和人的现实生命的力量。现代言语病理学研究提供的大量例子显示,失语症病人往往在实际行为方面与常人没有两样,但却不能将现实的事物与想象的事物区分开来,甚至不能在事物不在场的情况下正确地将它说出来。可见,理想性、可能性是在事实性、现实性基础上不断形成和发展的,一旦人类在理想性、可能性方面的能力受到阻碍,其在事实性、现实性等基础性方面的活动能力便得到了强化和突出显示。

人类知识的发展历程,就是事实性、现实性不断减弱和退却,理想性、可能性不断强化和增进的过程。这突出地体现在人类文化长期、缓慢的演变之中。从神话、宗教、语言、艺术到科学的发展历程,就是人类区分事实与理想、现实与可能的能力不断增强的过程。最初的神话和语言尚缺乏对自己与外部实在的区分,其本身具有实在性特征,表明事实与理想、现实与可能尚属

未分化的整体。当然,人类最粗陋的文化形式也较动物的感知而言具有质的优越性,在于它们已经蕴含着强烈的想象因素,内在地蕴含着可能性、理想性的因素。动物的感知由于囿于肌体感官的限制、缺乏抽象性的符号工具,永远都不会进入可能、理想的领域。科学以其规则的普遍性、系统性意味着,人类最终从事实的、现实的世界中完全解放出来,进入到纯粹可能的、理想的、理智的世界;科学从本质上说是人类理智的纯粹虚构。比如,伽利略动力学所指的物体并非现实的物体,而是可能的物体,然而正是通过完全假设的概念,他才能得以创立伟大的科学理论,揭示自由落体运动的规律。牛顿三大经典力学定律(惯性定律、加速度定律、作用与反作用定律)也只是在假设的理想状态下才有可能成立的,而在现实中是不可能存在的,因为它们排除了摩擦等阻力因素。现代物理学中的量子力学、相对论等学说也绝不是对事实、现实存在的真实反映或摹写,而是科学家们为事实、现实制定规则的各种解释系统。不仅科学家的思想,而且伟大的伦理哲学家的思想,如柏拉图的“理想国”、托马斯·莫尔的“乌托邦”、卢梭关于人类自然状态的描绘等,都不是根据纯粹的现实性建立起来的,也不是现实事物的真实反映或摹写,而是以伟大的智慧、道德力量和极其丰富的想象力为基础的,都是人自己所虚构的理想世界,是人自己制定的某种价值规范和价值目标。

如果没有人类知识所建构的“理想世界”,人类就不能在现实生活中前进一步,就不能超越围困在自己身上的内在的和外在的自然限制,就只能生活在纯粹的事实世界之中;这样一来,人与动物没有本质的区别。如果没有牛顿力学、量子力学和相对论以及其他种种人类自己所构造的“理想世界”的知识,人就会停留于动物的感知世界,不能被称作真正的人。正是由于具

有符号思维和符号活动的能力,人类为自然和自己制定法则,从而逐渐逃离纯粹的事实世界、物理世界,不断超越自然限制,创造一个崭新的世界,“正是符号思维克服了人的自然惰性,并赋予人以一种新的能力,一种善于不断更新人类世界的能力”^①。人类的知识就是符号思维和符号活动的成果,它是以各种符号形式呈现出来的;因此,承载着人类知识的符号系统是从动物到人的决定性一步:“没有符号系统,人的生活就一定会像柏拉图著名比喻中那洞穴的囚徒,人的生活就会被限定在他的生物需要和实际利益的范围内,就会找不到通向‘理想世界’的道路——这个理想世界是由宗教、艺术、哲学、科学从各个不同的方面为他开放的。”^②

综上所述,卡西尔通过对事实与理想、现实与可能的区分,阐述了动物的感知与人的符号化知识的根本区别,阐明了人类知识所构造的文化世界与动物感知到的自然世界的根本区别,从而高扬了人的符号思维与符号活动的先验能力。

四、对卡西尔的知识论的批评

卡西尔所提出的“符号化的知识”体现了康德的知识论传统及其先验唯心主义的立场。他尽管声称立足于丰富的人类经验,其实却具有反经验或循环论证的意味。这是因为:在他那里,经验本身被视为人的先验能力及其纯粹形式创造的结果而丧失了独立自主性。他仅仅把可感材料当做人类精神形式的载体,把知识的内容视为人类精神自由创造的产物——符号的

① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第78页。

② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第52—53页。

“意义”，因此过于强调了符号的精神形式的层面，而从根本上否定了独立的客观实在及其规律性。他无疑是从严格的现象学出发建立他的知识论的，其知识论有现象主义之嫌。尽管他极力反对独断的实在论，但是，他的知识论其实是另一种形态的独断论：不是关于外部存在的独断而是关于人类精神自身的独断。这种独断论排除了独立于人类精神之外的客观规律，是不可能真正超越唯物与唯心基本路线的对立的。但是，作为一种构思严密、内容庞大的思想体系，他的知识论也是一家之言。

人类知识的本质、特点是重大的哲学问题，历来是哲学家们争论不休的问题，其中每一个哲学家都是从自己的思想传统和立场出发看待问题的，都具有某种倾向性；这导致他们的知识论既具有一定的深刻性和思想价值，又具有一定的片面性并易遭受别人的批评。卡西尔把事实与理想、现实与可能作为划分动物的感知与人的符号化知识的标准，贬损和降低了事实、现实在人类知识中的重要地位和作用，这种做法在罗素看来简直是错误的。罗素提出了与卡西尔截然相反的观点：“从生物学的观点来看，我们的全部认识生活是对于事实的适应过程，但是除非它发展到一定的阶段一般并不把它叫作‘认识的’过程。因为在最低级的动物与思想最深刻的哲学家之间并没有一道分明的界线，所以非常明显，我们不能准确说出我们是在什么地方从完全属于动物的行为过渡到配得上‘知识’这个珍贵的阶段。”^①“我们可以用这句话给经验主义下定义：‘一切综合性的知识都

^① [英]罗素：《人类的知识——其范围和限度》，商务印书馆1983年版，第177页。

以经验为基础’。”^①罗素明显受了英国传统的经验主义的影响。同样是英国哲学家的波普尔则与之相反,强调人类知识的理智性质及其可检验性、可证伪性,“我认为人类知识由我们的理论、假说和猜想所组成,是我们理智活动的产物”^②。在他看来,每一种知识理论都不是绝对客观的、对实在的真实反映,而是对实在的解释系统;它是否具有优越性的标准就在于它是否具有更强的包容性和适用范围。这明显接近于卡西尔的观点,与波普尔出生于维也纳、早年受德国理性主义哲学的熏陶有直接的关系。

另须指出的是,卡西尔将人的知识当做人类自己创造的文化世界,作为新的实在之维与动物的自然世界分开来,从人自己创造的世界中认识人的独特本质,这反映了自维柯、赫尔德以来的文化哲学的基本观点(详见本书“余论”第二部分中的相关内容),也是新康德主义哲学家们的普遍主张。从文化哲学出发的文化世界是人自己生存于其间的世界,它既包含对象实在的世界又包含着人类精神的世界,是这两者相互联系、相互区分的中介世界。作为中介的文化不是固定的存在实体,而是一个功能系统,发挥着双向建构的功能:一方面建构人的实在(对象)世界,另一方面建构人类精神(自我)世界。正如卡西尔所说:“不仅科学,而且语言、神话、艺术和宗教都为我们提供建筑材料,以建构起‘实在’世界,以及人的精神世界,一句话,‘我的世界’。”^③可见,卡西尔从文化哲学出发,所倡导的是世界的一元

① [英]罗素:《人类的知识——其范围和限度》,商务印书馆1983年版,第592页。

② [英]波普尔:《波普尔思想自述》,上海译文出版社1988年版,第115页。

③ [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第225页。

论而不是二元论。这个一元论的世界是一个作为中介的文化世界,即人的世界,它是人的对象与人类精神在其中展开相互联结、相互区分的世界。它犹如一场大戏演出的整体:既是戏院和舞台(作为整体的人类文化),又是节目的内容(各种文化形式),既包含演出者(精神),又包含着道具(可感材料),还包含观众(精神的自我意识)。卡西尔的“文化世界”是对传统的理念世界与经验世界二分法的否定和超越。

但是,相比之下,波普尔的“三个世界”理论更具可信性。波普尔自称是多元论者,认为存在三个相互独立而又相互联系的世界:“世界1”(“W1”),物理世界即物质实体的世界,它是不依赖于人类精神的独立存在;“世界2”(“W2”),人的精神世界,它是主观的世界;“世界3”(“W3”),精神世界中可以客观化的部分,它具有客观性。“世界3”尽管是人创造的,凝结着人的体力与智力,是人的知识的对象化,但不以人的主观意志为转移,具有相对的独立自主性。以上三者之间的联系是:“世界2”的一部分客观化为“世界3”;“世界1”为“世界3”提供客观的源泉;“世界3”通过“世界2”指挥人的肉体器官而作用于“世界1”。可见,卡西尔的“文化世界”接近于波普尔的“世界3”,因为它们都是人类精神的客观化。但根本区别在于,卡西尔否认了独立存在的物质世界与精神世界,也就否认了“世界1”、“世界2”、“世界3”的独立自主性,特别是否定了“世界1”的存在。

第四节 符号与人的实在世界

既然卡西尔把符号系统作为联结与区分实在(对象)世界与精神(自我)世界的中介,那么,人的实在世界(对象)与精神世界(自我)是如何分别通过符号而被构造和确定的呢?我们

先来谈谈前者(人的实在世界)的情况。前面已指出,卡西尔反对独断的存在论和感觉主义,主张把存在视为人类认识活动确定的对象和结果,从而以符号取代存在。这就是说,人的实在世界不是独立于人的意识之外的存在,也不是照镜子式地在人类心灵这块白板上所产生的感觉映象或者简单的感觉要素的集合,而是人类精神通过各种符号形式中介组织、确定的具有普遍性、整体性、多样性的表象世界,即符号化实在。一般来说,卡西尔所说的实在是指被赋予了精神形式而具有文化意义的经验实在(即符号化实在,他有时称之为文化实在。它们实质上是一致的),它是物理性(自然性)的质料与精神性(文化性)的形式意义的结合。但值得指出的是,卡西尔在不同的地方对同一个词的用法有时候是不同的,我们必须对此加以具体分析。例如,他说:“自我、个体心智不能创造实在。人被一种并非由他创造的实在所包围,他必须接受这一根本事实。但是,他又要解释实在、使之井井有条、能被人理解和认知——这项工作以不同的方式经不同的人类活动实施着;在宗教和艺术、科学和哲学中实施着。在全部这类活动中,人证明自己不仅是外部世界的被动接受者,而且还是充满活力的创造者。然而,他创造的并非是一种崭新的实体性事物,而是对经验世界的一种展现,一种客观的描述。”^①可见,卡西尔在这里所说的“实在”是指纯物理的、自然的实体性的事物,强调的是符号的质料方面,这与他在一般意义上强调的经验实在、文化实在是不同的。从总体上说,卡西尔全部人学思想的一个最重要方面就是强调人类的经验实在的意义(精神、文化)层面对质料(自然、物理)层面的改造(不同于创造)和超越,将各种符号形式(神话、语言、艺术、科学等)当做人

① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第144页。

类精神解释实在即构造人类经验世界的不同方式(卡西尔对此的另一种通常说法是:人类迈向实在的不同台阶)。据此总体思想,下面从人的实在与动物的实在的根本区别这一角度出发去揭示卡西尔的实在观的具体蕴涵。

一、人的符号化实在与动物的实在的根本区别

将我们所面对的世界视为始终独立自存的世界,将动物的对象世界与人的对象世界视为同一个世界,这种独断实在论的观点以对象本身为出发点和中心,忽略了认识主体及其能动性在确定人的实在世界中的作用。如果从主体出发,以主体为中心,这种实在观就被摧毁了。动物的实在与人的实在并不相同,这一点连古希腊哲学家赫拉克利特都稚朴地意识到了。他说:“海水最干净,又最脏;鱼能喝,有营养;人不能喝,有毒”、“驴爱草料、不要黄金”^①。现代科学尤其是生物学通过对动物肌体及其感知器官的解剖以及相关大量实验以更为精确的方式证明:外部实在呈现给动物的方式是极为不同的,不同的动物具有不同的实在映象,动物的实在也不同于人的实在;不仅如此,不同的人的实在对象之间也存在重大差别。正如马克思曾经谈到过的,矿物学家的眼睛和音乐家的耳朵与常人的眼睛和耳朵不同之处就在于其鉴赏力,因此矿物学家眼中的矿石、音乐家耳中的声音与常人眼中的矿石和耳中的声音存在着本质的差异。这十分接近卡西尔所强调的符号意义。在卡西尔看来,实在分三种类型:

^① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编:《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第24页。

首先,低等动物的有机体的实在。低等动物受严重的生理限制,感知能力十分微弱,主要以肌体的方式直接接触实在,有很强的生物趋向性。它们都是些“井底之蛙”。实在向它们展示的仅仅是某些狭小的区域和受到严格限定的特殊方面,且很不稳定。例如,如果在蚁穴的洞口人为设置一个障碍物,蚂蚁就一团乱转,“认”不得自己的家了。

其次,高等动物的感知的实在。高等动物具有比较发达的感官,具有甚至连人都无法比拟的某些感知能力,对特定的记号、信号有较强的敏感性,因而具有一定的迂回能力,它们甚至显示出一定的区分和比较的能力。例如,大猩猩能够区分不同颜色、大小的苹果,因此,它们活动的实在区域比低等生物的更宽广,实在向它们所展示的性质和内容更丰富,也更稳定。

第三,人的实在——符号表象。人的实在根本区别于动物的实在之处在于,它是人的意识能力通过符号构造的表象,远远超越了肌体的和感知的实在范围及其性质。对人来说,简单感觉的概念是建立在自己所假定的基本概念之上的,是一种理论假设而不是一种事实。感知现象本身是一个整体,各种感觉要素并不是孤立存在的,而是相互联系的。感觉要素的区分恰好是某种确定的理智立场及其判断的产物。只有当人们不再根据感觉的内容来加以理解和决定时,只有当人们提出从何处、因何因的问题时,人们才有必要将感觉分拆为相对独立的感觉区域。可见,人的实在不是混乱、变幻不定的单纯的感觉映象,而是一开始就获得了一定的形式规则,处于一定的整体结构和秩序之中。实在也只有在这些普遍的形式规则、整体结构和秩序之中才能成为被人认识到的对象,才能获得某种确定的观念意义。这正好体现了人的符号的普遍功能。正是通过符号,人类精神以普遍的观念形式为感知材料制定规则,使其一开始就超出了

简单感觉的性质和局限,而具有普遍的观念意义。因此,实在不是既定的存在而是人的符号所构造的对象,即符号表象;不是认识的起点而是人类精神通过符号表象活动所建构的目标和结果。对人来说,表象就是以符号指示的现象对象、知觉材料的整体,^①符号表象也就是人的符号化实在。既然人类精神形式是多样的,它赖以建构符号化实在的途径和方式也就具有多样性。语言、神话、科学(尤其是数学和以数学为基础的自然科学)分别代表了三种不同的表象方式:感知、直观和概念,由此划分了各自的领域。^②其他各种文化形式如艺术、宗教等都是人类确定自己的实在世界的不同方式和途径,它们处于相互联系之中,作为人类知识的不同形式和发展阶段,共同构造了人类知识,也就是共同组织确定了人类的实在世界。正是因为这一点,人不再像动物那样生活在单纯的物理世界之中,而是生活在符号系统所象征的意义世界——人类自己所创造的特有世界之中,它是一种新的实在之维。语言、神话、艺术和宗教等都是符号之网的不同丝线所构成的不同扇面。正是这些不同方面的相互交织共同构成了“符号宇宙”,即人类文化、经验世界。不仅如此,符号系统作为人类自己创造的文化成就还是人类永远无法摆脱的,它随着人类思想和活动的进步而越来越精巧和牢固,愈来愈超越自然的物理实在的限制,使得人类不可能再回到最初直接和自然打交道的状态了。因此,符号宇宙标志着人的独特的实在之维:“与其他动物相比,人不仅生活在更为宽广的实在之

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1985. p21.*

^② *The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1985. p48*

中,而且可以说,他还生活在新的实在之维。”^①以卡西尔看来,人就像鱼儿离不开水一样不可离开符号、文化;如果说鱼的实在世界是水,人的实在世界就是符号宇宙。那么,人的符号宇宙作为“新的实在之维”到底有什么特点呢?接下来我们就谈谈实在之构架(空间与时间)、实在之因果性、实在之事物及属性等具体方面。

二、实在之构架:空间与时间

卡西尔反对牛顿经典力学中绝对、抽象的实在的空间、时间(它们犹如一间大屋子,事物陈列其中)观,吸收了康德将空间、时间分别当做外感觉和内感觉之纯粹形式的看法,并去除了康德知识论中的时空观由于受牛顿经典力学的时空观的影响而具有的单一性、绝对性的特征,从而将康德的科学认识意义上的空间、时间扩展和改造为具有多样性、相对性的文化空间、时间。在《人论》一书中,卡西尔提出:空间和时间是人与动物的一切经验实在赖以组织起来的构架;任何真实的(real,也即“实在的”)事物都是以空间、时间为尺度,在一定空间、时间中展开的,都不可能超越自己空间、时间尺度的限制;不同种类和层次的动物对实在的空间、时间构架具有类型和水平之别。藉此,他把空间和时间分为三种类型和水平,强调了人的符号化空间、时间与动物的肌体空间、时间,感知空间、时间之间的本质区别,突出了人的空间、时间的优越性。我们将其归纳为:^②

首先,三种空间。(1)低等动物所具有的、处于最低层次和

① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第33页。

② 以下参见[德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第54—70页。

水平的肌体空间。每一低等动物都有适应环境的生存本能,特别是一些新生动物,如小鸡由于具有特殊的生理系统和受肉体冲动的诱使,它们能够准确地确定空间距离和方位;但它们只是以肌体方式确定行动的空间,却没有关于空间和空间关系的抽象轮廓和观念意识。(2)较高级的动物所具有的知觉空间。这是一种新的空间形式,不仅具有简单的感觉材料而且包含着视觉、触觉、听觉等各种不同类型的感官经验,因而具有复杂的性质。但是,由于较高级不能摆脱知觉经验的限制,其空间仍然局限于实际活动和自然生命的范围内,仍然缺乏对空间和空间轮廓进行观念再现和虚构的能力。(3)最高级别的空间,即只有人才具有的符号化空间。人的肌体及其感知活动的空间在很多方面不如动物的空间。但是,由于符号的制造和使用,人类不断摆脱知觉的限制,从对空间的知觉转变为对空间和空间轮廓的意识。也就是说人的空间不断成为由人类观念所创造的想象的、抽象的、关系的符号化空间。原始人尽管对周围环境有异常敏锐的空间知觉,但因受感官性质和感觉经验的直接制约而缺乏对空间的观念抽象和再现的能力。比如,他们在河流中航行时能高度精确地找到往返道路,但却不能看懂关于这条河流航线的示意图。这表明,原始人的空间还是一种行动的(实用的)空间,受直接的实际利益需要的束缚,这与建立在现代数学基础上的由点、线、面、体构成的现代几何学以及其他现代自然科学中的空间存在天壤之别。现代自然科学中的空间是剥离了视觉、触觉、听觉等感知经验的异质性、多样性而构造出来的共同的、普遍的、想象的抽象空间;人类是经过非常复杂和艰难的精神成长过程之后,从神话、宗教、语言、艺术到科学,才最终获得这种抽象空间的观念的。这种观念具有革命性的意义:“不仅为人开辟了通向一个新的知识领域的道路,而且开辟了人的文

化生活的一个全新方向。”^①从知觉空间到符号空间的转变体现了质的飞跃,在于它超越了生命有机体与知觉经验的限制,是一种由人类精神所创造、虚拟的空间;如此一来,人的活动区域不断扩大,远远超出生理上的限制,较动物的活动区域而言无比地宽广。

其次,三种时间。(1)生命有机体的时间。有机生命的时间仅仅是持续不断的事件之流,过去、现在、未来是没有任何区分的整体,时间上的任一瞬间与时间的整体没有任何质的差别,如同线段上的一点与线段的整体没有任何质的差别一样。所谓有机体的记忆和遗传不过是外在刺激在肌体上留下的生理痕迹及这些痕迹重复的系列而已;所谓有机体的未来其实是指向未来的生命冲动(在卡西尔那里,动物只有自然生命,没有精神生命。当他说到人的生命冲动的时候,他指的是人的自然生命的冲动),不过是按照生命本能重复固定的肌体行为方式,缺乏对未来的预见。(2)较高级动物的时间。所谓较高级动物对过去的记忆不过是以往事件的机械性的、生理性的简单再现、微弱映象或摹本,缺乏整理、组织和重建过去的意识和能力。尽管不少科学实验证明一些较高级动物具有为获得奖赏而做出某种象征性行为的能力,但是,它们对未来缺乏真正的预见和计划的意识能力,根本不具有超出自己各种感知经验的限制去主动构造未来的能力。(3)人类特有的符号化的时间。正是由于符号中介的作用,人的过去、现在、未来存在有意识、有目的区分。人的记忆与其他生命体的记忆有本质的不同,在于人的记忆包含着认知、识别、整理、定位、重新组合和综合等内涵非常复杂的观念化过程,因而它绝不是对过去的肌体行为和感觉知觉的简单重复

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第56页。

和模仿,绝不是感觉主义学派所主张的感觉经验机械性的复合和再现,而是重构过去,并使过去得以新生。想象力是人的记忆的内在要素,也就表明人的记忆具有创造性,正如他所说:“符号的记忆乃是一种过程,靠着这个过程人不仅重复他以往的经验而且重建这种经验。想象成了真实的记忆的一个必要因素”^①。神话、宗教、语言、艺术、科学等各种文化形式,都是人类回忆过去、重建经验世界的不同形式和不同方向,蕴含着人类特有的再解释、再创造能力。人类过去的活动保存在各种文化形式的成果之中,成为人类现在和未来的财富,使人类不断更新自己的知识和实在世界。对此,卡西尔强调:未来作为时间的第三维度在人类生活的结构中具有最重要的地位,这是因为我们更多地不是生活在对过去的回忆和当下的经验之中,而是生活在对未来的疑惑和恐惧、悬念和希望之中;思考着未来和生活在未来既是人类的本性的一个必要组成部分,也是对人类的要求、绝对命令。人类特有的符号化的未来不是对未来的映象而是关于未来的理想,包含着对未来的预示和自觉意识,表明人类具有主动创造未来、追求自己的理想的独特智慧;神话、宗教、语言、艺术、科学等各种文化形式,同时也是这种独特智慧的不同表现和不同趋向。

总之,在卡西尔看来,人类由于特有的符号力量,以观念性的文化空间、时间不断塑造自己的实在世界,超越了动物的自然空间、时间的一切界限。

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第66页。

三、实在之因果性

康德在吸收牛顿力学中的基本形式的基础上,将实体性、因果性和相互性这三种综合原则分别作为三种可能的时间联系——持久性、顺序性和同时性的前提和基础;其中,卡西尔吸收了康德从内感觉形式(时间)出发的因果性概念。藉此,卡西尔在《符号形式哲学》的“总论”中提出:因果性是指在时间形式中的各种相继事物按照不同方式组合,从而一个东西表现为另一个东西的原因,另一个东西表现为结果。^①可见,因果性意味着事物在时间中的前后相继关系、秩序,同时,他结合物理学等自然科学的最新研究成果认为,狭义的牛顿力学的因果性原则(作为原因的一事物与作为结果的另一事物之间具有绝对决定性的对应关系)业已失去效用和地位;因果性原则不是事物或事件本身所具有的规律或描述这种规律的命题,而是对事物或事件在人类经验中赖以被构造出来的方法的规定。^②

由此,卡西尔打破了康德所倡导的因果性的范围。卡西尔反对将因果性视为科学认识的专利的一般看法,将其视为独断的科学主义的观点加以抛弃,而极力主张将因果性原则从科学领域扩展到其他各种知识形式的领域。例如,他在《人论》中提出:“因果性是一种适合于人类知识的全部领域的一般范畴,它并不局限于某一特殊的领域,并不局限于物质现象的世界。自

^① 参见[德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第229页。

^② 参见刘大基:《人类文化及生命形式——卡西勒、朗格研究》,中国社会科学出版社1990年版,第49页。

由和因果性不应当被看成是不同的或对立的形而上学力量,它们只是不同的判断样式。”^①这里的“因果性”就意味着:人类构造经验世界的活动尽管是人类精神自由创造能力的体现,但绝不是主观随意的,而是具有内在的形式结构、规则。

这一来,因果性原则具有了更加普遍的适用范围和更加丰富的内涵:每一种文化形式都具有因果性,每一种因果性都有不同的性质和特点。连通常被认为混乱不堪的神话其实也有着其内在的因果性原则,其因果性原则绝不同于科学的因果性:“我们从科学思维的角度和神话思维的完全不同的角度看问题时,因果关系的一般形式就显现出完全不同的情况。在神话中也讲因果概念,用因果概念解释神的谱系,解释宇宙起源发展史,解释它神话式地‘说明’的一切具体现象。可是这些‘解释’的根本宗旨与通过理论的科学概念支配因果关系研究的宗旨完全不同。起因问题既存在于科学中也存在于神话中,可是这个起因的形式和特点,它的方式,则随着我们从一个领域进另一个领域而改变,随着我们学会按科学原则而不是神话的魔力来运用和理解它而改变。”^②不仅如此,宗教、语言、艺术等各种文化形式以及作为文化总体不断展开的历史也存在各自的因果性规则,它们都是各种文化形式和历史构造规则的重要方面。因此,对它们各自的因果性的分别研究就成为卡西尔文化哲学的重要任务和主要内容之一。概而言之,神话和宗教的因果性是情感想象的意义上的因果性,语言的因果性主要是命名、陈述意义上的因果性,艺术的因果性是形式直观意义上的因果性,历史的因果

① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第245页。

② [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第231页。

性是人的内在生命力(指作为整体的人的生命的力量,但侧重于精神的力量)的因果性,科学的因果性则是理智思维意义上的因果性。

四、实在的事物及其属性

与传统的经验归纳法针锋相对,卡西尔主张,我们关于事物的类概念绝不是实体既定的存在属性及其种差,不是从实体及其属性抽象出来的,而不过是人类用以预想、构造、规定对象的符号而已,因此,“在心灵的内在发展过程中,获得符号真正构成了认识事物客观本质的必不可少的第一步”^①。事物的类概念不是来源于部分和具体,相反,它本身就是一个整体,规定着部分和具体,是部分和具体得以存在的前提。根据卡西尔的理论观点,我们关于“树”的概念并不是分别对千变万化的树的颜色、形状、大小等各种属性进行经验归纳的结果,而是从一开始,我们将自己内在的情感、愿望和思想同我们所感知到的树(关于树的感觉材料)结合起来,两者不可分割,树就成为我们的符号表象;从情感、愿望、思想等不同的精神形式出发,我们就形成了关于树的神话的、宗教的、艺术的、科学的等不同形式的符号表象,它们具有不同的意义(含义);它们都通过语言的形式表达出来,从而体现为不同的名称,或者体现为同一个名称的不同含义。名称绝不是仅仅对单纯的感觉映象的指称,而最为根本和重要的是,它蕴含着普遍的形式意义;正因为具有普遍的形式意义,名称不仅表示经验中个体的事物,而且是类的概念,具有

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第222页。

普遍的适用性；作为经验个体的具体事物不再是孤立的，而是和名称所代表的某类事物的整体发生关联。个体事物也只有作为整体的类的名称概念中才能被理解，这种联系并不是实体之间的联系，而是结构整体、秩序的功能联系。正是由于作为表象符号的名称具有这种联系功能，人类才得以通过它将时间中经常出现的事物与在空间中并存的其他事物区分开来，固定下来。这样一来，表象符号就具有指称实在的普遍效用，使得那些被表象符号固定下来的事物既不会因其自身的某些局部变化，也不会因周围环境的变化而令人像动物那样容易遗忘和辨认不清。但这是一个长期的、不断发展的过程，经历了从神话、宗教、语言、艺术到科学的不同阶段。通过这些阶段，事物对人来说，越来越由具体变成抽象、由不稳定变成稳定，整体性、普遍性也就越来越强。

这一情形同样适用于事物的属性。属性并不是一开始就既定存在的，而是人类认识的目标和结果，是人类从事物的符号表象的整体联系中进行概念的区分而得来的，是建立在概念及概念之间的联系的基础上的。在卡西尔看来，我们关于糖的各种属性的概念，如颜色（白）、形状（方）、味道（甜）等等，它们加起来都无法构成糖本身，只有从一开始就和糖这个整体联系起来，它们才真正具有糖的属性的意义。简要地说，人关于事物的属性的概念是这样形成的：由于表象符号，人对事物的整体直观才得以可能；在直观到的感觉材料的整体中，人的注意力开始时集中在最令人兴奋和经常出现的方面；该方面最早被人挑选出来，成为属性的整体的代表，获得符号指称，从而被精神赋予形式意义而具有普遍的指称功能，超出经验的具体的个别事物的限制；其他属性最初尚处于未引起人注意的阴暗角落，但在人的直观活动中逐渐被赋予；通过人类精神的进一步反思和区分（反思

和区分是人类精神内在的、潜在的能力),具体的属性在整体的功能联系中得以不断细分和比较,经过类似的符号赋形活动,形成了颜色、形状、气味等各种属性的概念;这些概念就是表象事物属性的、具有内在意义和普适性的符号;这些属性符号与事物符号一样在神话、宗教、语言、艺术、科学等文化形式中具有不同的意义,体现了从具体到抽象、从不稳定到稳定的不断发展的过程。

事物与属性之间的联系在于:属性受事物的统辖,事物是联系属性的功能整体,属性也只有在其整体联系中才能成其为属性,“个别只有在一般图式的基础上才能设立起来。在我们关于‘事物’和它的‘属性’的经验发展过程中,我们只是不断地向这个图式里充实新的具体内容”^①。

综上所述,卡西尔通过时间与空间、因果性、事物与属性等范畴,论证了人的实在不是独立于人类精神之外的既定存在,而是人类精神通过符号赋形活动所创造的符号化实在即符号表象,强调了只有在人类符号活动的总体性中才能真正理解人的实在,从而以符号为中心揭示了人的实在区别于动物的实在的根本特征。以他看来,正是由于人的符号思维和符号活动,人类的实在世界才获得稳定的结构和内在的秩序,人类才得以不断逃出动物的感知世界的樊篱。

第五节 符号与人的精神世界

以卡西尔看来,人的实在世界与人的精神世界是紧密结合、

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第237页。

不可分割的,分别代表了人的世界(符号宇宙、文化世界)的外在(人的对象)与内在(人的自我)的两极,它们的结合与区分都是通过符号思维和符号活动的中介得以确定和实现的。两者的结合与区分就意味着,符号不仅建构了人的实在(对象)世界,而且建构了人类精神(自我)世界。由于符号本身就是人类精神创造的,因此,符号对人的精神世界的建构其实就是人类精神对自身世界的建构。人类精神对自身世界的建构具有四层含义:首先,体现了人的自我与动物的自我之间的根本区别;其次,体现了人类精神的功能结构;再次,体现了人的客观精神;最后,体现了人的自我意识。

一、人的自我与动物的自我的根本区别

与在知识、实在等方面的区分一样,卡西尔在《符号形式的形而上学》的第三部分的结论中把自我也分成三种类型:(1)作为自然个体(我自己的“肌体”)的我。低等动物的自我就是其肌体,受肌体的生命本能的直接支配。它作为自己生命的中心,在肌体的范围内是自足的。感应器和效应器的功能对于低等动物自身来说是健全的。由于缺乏肌体反应行为与环境刺激之间的中介环节,低等动物对自己的肌体与自己的活动、外在环境缺乏有效的区分,因而没有对自己肌体的认识。卡西尔的这一观点在现实生活中不乏事实证明,例如:据报载,某动物园的一条蟒蛇由于管理员忘记给它喂食而饥饿难忍,将自己的尾巴吞进了喉咙。(2)作为具体的、实际(我自己的活动)的我。这种形式的我不是单纯地以自己的肌体为中心而是以自己的感知活动为中心,在自己的感知实在的范围内定位自身,以刺激—反应式的感知能力区分自身与环境。对高等动物(这里不包括人)来

说,这种区分尚仅仅停留于感知的范围,尚缺乏抽象的中介工具。但是,这种自我并不仅是高等动物所具有的,而且在人类最初的神话和语言中也有鲜明的体现。生命活动是人类语言概念的根基,语言概念和神话形象都来源于人类最初的生命活动。由此,个体的我从群体中被挑选出来,为此神话和语言扮演了工具的角色。(3)作为精神的自我。^①

以上,卡西尔强调了人类精神的自我与动物的肌体(物质肉体)的自我的区别,但他对第三种自我即人类精神的自我的说明太过于简略了,以至于语焉不详。因而,我们从卡西尔思想的整体出发,结合我们自己的理解,对卡西尔所说的“作为精神的自我”稍作展开论析和适当发挥。精神是人特有的意识能力及其活动过程,是人作为“宇宙之精华、万物之灵长”的根本奥秘和原因之所在,这一点为绝大多数人所普遍认可。由于对人的自我认识是从苏格拉底以来的哲学的根本目标和最高任务,对人的精神世界的研究就成为哲学家们孜孜不倦、乐此不疲的伟大探险。其中,近代理性哲学家们掀起了这一探险工作的高潮,表现为:他们在寻求认识的确定性和单一性中建立了关于人类精神的认识的一整套的理性体系,深化了对人类精神的能力及其内在结构、发展历程的认识。但这一探险活动中存在许多险滩和暗礁,使得诸多哲学家所建构的人的精神世界的模型产生内在的暗伤乃至致命的病根。这在黑格尔哲学中的主要表现就是:将人类精神上升为实体性的绝对精神,将其作为思辨形而上学的本体,这一来,绝对精神在逻辑与历史相一致的自我实现的运动过程中,不仅实现自己,而且创造宇宙万物和人类社会及

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 4 The metaphysics of symbolic forms/* by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1996. p218.

其历史,无所不能,无处不在。为了避免黑格尔哲学的狂妄、独断所带来的教训,卡西尔对人类精神采取了一种较为谦逊而实际可行的理解。他始终强调这一点:“我们不再以一种形而上学的、本体的方式去界定理性或精神——我们必须把它定义为一种功能。它并非一种孤立的实体或力量;它是组织我们人类经验的一种方式、一种方法。”^①在他看来,精神并不是传统哲学本体论意义上起普遍决定作用的实体,而仅仅是组织人类经验的功能。卡西尔所强调的功能就是本章第一节重点阐述的符号功能,即赋予感觉材料以精神形式从而使其具有普遍的精神意义的符号思维和符号活动,也就是赋予人的对象与人的自我以各种形式规则。可见,卡西尔所说的精神也就是康德哲学意义上的立法者,符号思维和符号活动也就是康德哲学意义上的立法行为,但它们超出了康德所说的立法范围而达到了神话、语言等文化形式的领域。立法绝不仅限于理性的立法形式,而且应包括非理性的立法形式。理性与非理性的立法形式都是人类精神自由创造活动的表现形式,体现了其多样性。总之,以卡西尔看来:精神是人所特有的;精神只能从功能角度加以理解,而不能从实体角度加以理解;人类精神的功能即符号功能;符号功能体现了人类精神特有的创造性。这一来,符号功能获得了与人类精神同等的性质和地位。

二、符号功能与人类精神结构

卡西尔从前面所谈到的歌德的“元现象”理论中获得巨大的灵感,以其作为理论参考,对人类文化活动所构造的经验世界

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第117页。

的层次作了新的分析。他认为,科学仅仅代表了人类经验的一个层次,人类经验共包括三个层次:(1)表达(expression) = “理解” - “生命”。它是个体生命的内在情感、感觉的外在表现例如手势、微笑等。如同斯宾格勒所说的观相学意义上的理解方式,它把一切看做是有生命的、由“我”的情感决定的另一个“我”即“你”。可见,卡西尔所说的表达其实也就是一种移情和拟人的理解方式;(2)表象(representation, 陈述, 再现) = “知觉” - “整体”。它是人类在感知活动中形成的关于外在世界的精神图景,是人类主动组织感觉材料的构造物而不是对事物的被动的感觉摹本。它使人类意识到对象“你”是与“我”不同的东西;(3)意谓(signification, 含义) = “知识” - “规则”。它是由人类观念所构造的纯粹理论知识,是人类理解“自然”的方式,将对象置于概念系统之中考察,以建立普遍的规则,在抽象而普遍的概念和规则中,达到思维与对象的统一。^①

围绕以上三个层次,卡西尔继承并改造了康德哲学的先验方法,从文化批判哲学的角度,将表达、表象、意谓视为体现人类经验的总体形式,即将它们作为构造人类经验的先验前提。于是,表达、表象、意谓作为三种先验的符号功能,它们紧密结合、不可分割,组成三分法的功能结构的整体:“我们将‘表达’维度与‘陈述’维度、‘意谓’维度区分开来,并且已使用这种三分法作为一种联系的观念系统,由此,我们得以建立,也就是说,阐明神话形式、语言形式、纯粹知识形式的独特性质。‘自然的’世界图景延伸至所有的这些维度,并活跃和运动在它们之中,但有意意识地将它们区分开来或作为不同维度。它贯穿和渗透着表

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1996. p199 - 200.*

达、表象、意谓三种符号功能。”^①藉此,我们在下面着重探讨符号功能结构与人类精神结构的关系。

在卡西尔那里,因为符号功能是人类精神组织经验世界的先验前提以及基本方式和方法,符号功能的结构就体现了人类精神的内在结构。符号功能的结构和精神的内在结构实质上是相对应和一致的。表达、表象和意谓只不过是情感、直觉、思维的另一说法而已。他在这几个概念的使用上并不是非常严谨和前后一致的。我们对这几个概念分别加以简要的说明:(1)表达与情感。大体来说,他主要从狭义上使用表达一词。狭义的表达是指情感的表达。它是高等动物所普遍具有的能力,并不为人所独有,但人的情感是以符号形式表达出来的。神话、宗教、语言和艺术都具有情感表达和情感创造的功能。但有时他又从广义上使用表达一词。广义上的表达是指情感、愿望和思想等一切主观精神的客观化、外化,对象化,除包括狭义的表达之外,还包括表象和意谓的功能。语言行使着广义的表达的功能。(2)表象(陈述,再现)与直觉(直观)。如前所述,表象是指以符号指示的现象、知觉材料的整体。它具有陈述、再现对象的功能。因而,“representation”(表象)又经常被汉译为陈述或再现。语言尽管行使着广义的表达功能,但语言最基本的功能是通过名称、命题陈述对象,由此单纯地感知对象成为人的符号表象。名称也就是表象符号。表象其实就是人类精神凭借符号工具对外在对象进行直觉活动而形成的知觉整体。可见,表象和直觉具有内在的联系:表象是符号化直观的结果,直观是符号表象得以可能的形式前提。值得注意的是,卡西尔所说的直觉

^① The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1996. p6.

接近于康德所说的感性的直观,不同的只是卡西尔否定了物自体提供现象材料的可能性,而强调了感觉材料内在地包含着人类精神的直观,强调了表象与直观的不可分割性;卡西尔否定了胡塞尔现象学意义上的超验的理智的直观,也否定了柏格森所强调的对个体生命的神秘的内直观。(3) 意谓与思维。意谓在卡西尔文化哲学中的意思很明确,即指普遍的概念、抽象的思维。科学行使着纯粹的(指非现实的、事实的,而是纯可能的、观念的)意谓的功能。思维在卡西尔文化哲学中也有狭义和广义之分:狭义的思维是指科学的理智性思维;广义的思维是指各种文化形式的思维,例如神话的思维是生命一体化的情感性思维。

三分法结构意味着表达、表象、意谓这三种基本的符号功能所构造的结构整体,也就是说,情感、直觉和思维三种基本的精神要素(功能性要素而非实体性要素),不是相互孤立的、静态的、给定的,而是相互渗透、动态转化、不断生成的结构整体,它们不断分离又不断进行新的综合。在不断分离与综合的运动过程中,它们之间存在着相生相克、相冲突又相融合的关系:情感表达的力量既孕育、促进着直觉表象、概念思维的力量,又和它们发生剧烈的冲突和矛盾;概念思维离不开情感表达、直觉再现的基础,然而又不断压制着它们,试图从中摆脱出来以进入纯粹联系的系统秩序之中。正是由于三者之间相生相克、此长彼消的辩证运动,情感、直觉、思维在精神结构整体中的地位、层次、含义发生了改变,这表明三分法功能结构的整体也处于不断生成、变化的运动之中。

卡西尔所强调的符号功能三分法结构及其相对应的人类精神世界的结构是对传统哲学中灵魂结构三分法的继承和再造。把人类精神结构分成情感、意志、知识或与此相类似的三方面,

这种做法并不新颖,而是具有悠久的历史传统。柏拉图把人的灵魂分成理性、意志和欲望三种类型;亚里士多德区分了植物、动物与人的灵魂,并将人的认识分为感觉、知觉、理性三个阶段;康德认为人的心智具有认知、意志和情感三种能力。因此,如果仅仅把人类精神结构分成上述三个方面并不能说明卡西尔的独创性。卡西尔的独创性就在于,把人类精神结构视作人的符号功能的结构,将表达、表象、意谓作为三个最基本的逻辑常项,以此作为人类文化的先验基础,旨在将各种文化形式建立在牢固、可靠的基础之上,同时将各种文化形式以功能结构的方式统一为有机的整体(详见本书第四章第六节)。正是由于此,卡西尔建构了其文化哲学的整体,既表明他从马堡学派的先验逻辑路线重新阐发和改造康德的哲学体系,又体现了他与马堡学派其他哲学家的哲学思想的区别。

三、符号与客观精神

上述人类精神结构还是从个体自我而言的主观精神的结构,其出发点还是个体主体。这仅仅是人类精神结构的一方面,即主观精神结构的方面。而人类精神区别于动物的自我之处还在于另一重要方面,即客观精神的方面。人的主观精神的伟大能力和独特性的集中表现就在于它创造了相对地独立于自我之外的客观精神世界。客观精神世界也就是作为整体的人类文化。^① 客观精神是人的主观精神的客观化、普遍化、结构化。人在长期的符号思维和符号活动中,人的主观精神通过发挥先验

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/* by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1985. p34.

的符号功能,将人的情感、直觉、思维等精神要素(形式)通过人为制造的可感材料(如声音、文字、图像等)表达出来,成为有意义的人工符号。通过人工符号,主观精神使对象世界成为符号表象的世界;由此,人工符号和符号表象的世界就成为由人的主观精神赋予了意义的符号宇宙。作为主观精神客观化的符号宇宙就具有了相对独立的性质和地位,即成为人类共同的客观精神的世界。客观精神作为不同个体的主观精神通过自己的客观化活动而设定的他者,在人们的交流与交往中,成为人们普遍的、共享的精神资源。因此,从人类发生学意义上来说,主观精神是客观精神的前提条件;但从个体发生学意义上说,客观精神又是主观精神的前提条件。

由此可知,对于人类精神来说,符号功能的结构具有双重的含义:一方面,它意味着个体主观精神的内在结构;另一方面,它又远远超出个体主观精神的限制,意味着人类的普遍的精神结构。这两重含义的精神结构都不是既定的、个别要素的集合,而是不断生成的功能整体,“客观精神的存在必须以‘生成’问题来揭示和理解”^①,它们都处于各种功能要素之间相生相克的辩证运动之中。个体主观精神的内在结构的辩证运动,意味着作为个体主体的自我的成长和发展,而人类普遍的内在的精神结构的辩证运动,则意味着作为人类主体的自我的成长和发展。这二者都是在符号创造活动中不断实现的,体现在作为整体的人类文化的发展历程之中。同时,这二者之间也存在相生相克的双重关系。两者相生的方面是指:由符号作为中介,不同个体主体的精神之间相互交流和沟通,从而汇聚、整合为共同的客观

^① The philosophy of symbolic forms. v.3, The phenomenology of knowledge/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1985. p49.

精神,通过不断发展的客观精神,有限的个体的精神进入到无限的人类的精神之中;同时,作为不同个体所共有的(公共的)客观精神进入到个体的主观精神之中,是个体的精神成长、发展的前提条件,象征着共同的人类的精神进入到有限的个体的精神之中。两者相克的方面是指:客观精神具有独立于个体精神之外的自主性,支配着个体精神,从而带来某种程度的异化作用,使个体在不同程度上屈从于公共的客观精神的世界,不利于个体自主创造性的发挥和成长;个体精神在不同程度上也独立于公共的客观精神,造成对客观精神不同程度的抵抗和拒斥,从而不利于人类共同的秩序的保持和发展。两者之间的异化又是互相实现的必经之路。正是在相生相克的双重关系的动态生成中,两者不断实现辩证的统一,实现有限与无限的统一,这就超越了康德所提出的有限与无限之间的二律背反。

卡西尔所使用的“客观精神”一词及其含义主要来源于黑格尔思辨的精神现象学。黑格尔把各种文化形式称作客观精神。卡西尔和黑格尔都强调,主体必须通过设定他者并通过自我与他者既对立又统一的辩证运动才能认识和实现主体自身。其区别之处在于,卡西尔抛弃了黑格尔所提出的“绝对精神”;卡西尔使用“客观精神”是为了突出个体主体的能动创造性而不是超个体主体的绝对精神的自我运动;卡西尔所说的“主观精神”与“客观精神”并不是作为将要被扬弃的低级环节而存在的,而是作为人类文化这个统一体不可分割的两面而存在的。显然,这与黑格尔的思辨形而上学有着根本的区别。

四、符号与人的自我意识

卡西尔反对柏格森将生命孤立化、将文化形式与精神看做

是对生命的限制与束缚,而认为:作为自我的精神主体进入客观精神的媒介领域,并不是单纯的异化行为,而是发现和确定自己的必经之路;生命本身是缺乏意识能力的,只有精神才能行使这一能力。因此在卡西尔看来,对人而言,生命绝不能限制在自身范围内去认识自身,它必须赋予自己以形式,也就是说,必须成为精神的意识对象。自我意识必须以自身与他者的区分为前提,即以对他者的意识为前提,因为生命自身只有通过精神形式的他者才能获得可见性。将生命的世界与形式的世界绝对地分离开来以反对两者,不过意味着将它的实在与可观察性分离开来。如果缺乏符号的中介,人与对象就缺乏区分的工具,人就停留于单纯的动物感知领域。单纯的感知只有在实际的行动中才能将肌体自身与对象区分开来,而不能将这种区分上升到观念的领域,即上升为对对象与自我的有意识的区分。卡西尔的观点在现代生物学上得到了证实。例如,现代生物学关于猴子与棒子的著名实验:在猴子的一侧放着棒子,另一侧放着糖,猴子每搬一根棒子就会获得一块糖作为奖赏,在棒子已被搬完但糖还有剩余的情况下,猴子竟然拿着自己的尾巴“试图”继续获得糖。动物照镜子的实验则或许更具有普遍性和说服力:许多动物不“认”得投射到镜子中的自我的形象,而将其当作真实的另一个东西,常常翻转镜子试图抓住它。从这些事例可得知,单纯的直接感知并不包含有意识的区分,有意识的区分只是人类精神的功能之一;有意识的区分只有通过中介工具才可能。创造和使用符号工具是构造人的自我意识的第一步:“人发现的每一种新工具不仅标志着迈向外在世界的新步伐,而且也标志着迈向人自我意识构造的新步伐。”^①

^① [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第237页。

以卡西尔看来,正是由于创造和使用符号,人将自己的主观情感、愿望和思想表达出来,并赋予对象以意义;对象由此就获得稳固的性质,成为人类精神自我设定的他者,而符号就成为再现他者的工具。再现不是简单的在场(呈现),而是体现了人类精神的反思,表明人类精神自我主动占有对象;于是,对象对人变得有意义,成为人已意识到的对象。在对对象的凝视和反思中,人认识的方向发生逆转,由外在的他者(即对象,自我设定的他我)转向内在的自我。这样一来,关于对象的符号表象就成为主体反观自我的必须镜子。以符号表象为镜,人逐渐发现对象与自我的区别,产生了对象与自我的逐步区分,也就萌生了主体的自我意识:“‘主观’与‘客观’的界限第一次变得真正清楚了。……认识的一般批判表明,‘主观’和‘客观’在最开始并非严格分离的领域,并非在内容上完全确定,它们只是在认知过程中依据认知方法和条件才确定下来。‘自我’与‘非我’之间的概念区别成为理论思维的一个根本的恒常功能,而实现这一功能的方法,即‘主观’和‘客观’内容之间的界限,是随着认知的程度而变化的。”^①这就是说:不同形式的符号中介代表了精神主体区分自我与对象的不同途径和手段;人的符号思维和符号活动的发展过程,体现了主体自我与对象的区分的发展过程,也即人的自我意识的发展过程。

以卡西尔看来,与动物的状态极为接近的是,人类最初缺乏自身与外界的观念区分能力。原始人的精神世界受原始神话的生命一体化的思维方式的支配,他们虽然已有人类语言的表达,但他们的语言直接受人的情感冲动的驱使,尚有鲜明的实在性

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第224页。

质,渗透着神、魔的超自然的实在力量,未获得独立,导致原始人缺乏明确的自我意识。尽管如此,由于已具有符号语言,原始人已酝酿着自我意识的萌芽,自我意识是符号语言不可遏止和不可逆转的潜在功能。随着插入到对象与自我之间的符号中介越来越多、对象中的情感因素不断减弱、符号语言的实体性、直接性、具体性不断衰退,意义性、间接性、抽象性不断增强,原始人的区分能力随之不断发展;。因此,在原始人那里,自我与对象的距离越来越大,各自越来越具有独立的性质和地位——这也就意味着人类的自我意识越来越强。人类自我意识的成长过程,也就是人类不断超越事实的、现实的自然世界而进入到自己所创造的可能的、理想的文化世界的过程,也就象征着人类精神世界越来越精巧和完善。

以卡西尔看来,人类自我意识的这种发展过程同样体现在个体的人的情况下。幼儿最初与动物一样生活在自己的感知世界中,其自我即其肌体,上面所说的动物照镜子的刺激—反应行为同样发生在他们身上。他们由于与监护人之间的情感交流而逐渐获得情感语言的形式。幼儿最初获得的词语如“妈妈”仅仅是情感叫嚷的声音而非指称妈妈的真正名称符号。当其妈妈换了一件衣服或者发生其他观相学意义上的些许变化,幼儿就不能识别出她了;这表明幼儿尚没有摆脱刺激—反应的直接行为。随着与母亲之间情感语言交流的不断反复,幼儿的情感叫嚷受外在环境变化和内在情感冲动的干扰越来越小,逐渐获得指称对象的意义。在某一刹那,幼儿所发出的“妈妈”的叫声发生质的突变和飞跃,成为指称其妈妈的真正的符号;至此,“妈妈”的叫声才由单纯的物理材料转变为有意义的语词符号,由单纯的情感语言上升为指称对象的命题语言,标志着幼儿真正迈入了人类语言的大门。在这一过程中,一方面,“妈妈”这一

语词符号直接指向现实存在的妈妈,将现实存在的妈妈转变为观念中的妈妈,即将现实的妈妈转变为意识的对象——由“妈妈”确定的符号表象,妈妈由于“妈妈”而得以稳定;另一方面,“妈妈”这一言语符号又指向幼儿自身,对妈妈的意识同时意味着自己与妈妈的区分,由此幼儿意识到自己的存在。自此以后,“凡物都有名称”的命名冲动不可遏止地驱使着每一个幼儿,促进其获得的语言符号不断增多。于是,幼儿开始了其个人一生的、伟大的符号化进程,而个人的符号化进程和个人的自我意识的进程是同步的。个人的一生既是其符号思维和符号活动不断从直接到间接、从具体到抽象的提升过程,也是个人的自我意识不断成长的过程,即从情感到直觉、理智的发展过程。以卡西尔看来,个人一生的自我意识的历程与人类自我意识从古到今的历程是一致的,都是从情感到直觉、理智的发展过程。

第六节 符号与人的定义

以上几节,我们论析了卡西尔所提出的先验符号功能,根据他的思路和思想重新阐释了符号在行为、知识、对象、自我等诸多方面将人与动物根本区别开来的重要作用和具体表现。乍一看,这么多的证据和理由似乎足以证明符号是人与动物的根本区别之所在,足以把人定义为“符号的动物”。但是,仿照斯芬克斯之谜的经验性隐喻提问方法,我们可以随意选取一个方面就能很轻易地把人与动物区别开来,正如马克思所说:“可以根据意识、宗教、或随便别的什么来区别人和动物。”^①在历史和现实中确实也有不少人提出了形形色色的关于人的定义,宣称自

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第24页。

已发现了人与动物的根本区别。哲学家关于人的定义虽然很多,似乎都可以将人与动物区别开来,但经论析都仅仅是一家之言,都有着某种缺陷或不攻自破的地方。这就使得不少人认为:各个哲学家对人的定义其实都是出于哲学家个人的主观偏好和狭隘的眼光,因而都是片面的;研究人的定义是枉费心机,还不如放弃这一虚假问题而做一些实际的研究。例如,法国波利埃大学的雅·董特认为,对人的普遍定义都具有抽象性,其实什么都说明不了:“人是‘理性的动物’吗?也许是。但他的情感,他的头发,他的面包——组成其他不论什么动物的成分都深深不同——也纯粹属人的。把整个人的身体、思想、作品切开,每一小片,不管怎么薄,仍特别地显出是属人的。”^①以上说明,仅仅从人与动物相区别的角度把人定义为符号的动物,是缺乏足够的说服力和学术价值的。为了更加充分地说明人是符号的动物,还必须将这一定义和人的其他定义进行比较,看它是否更有说服力。作为一个卓越的哲学家,卡西尔当然考虑到了这一点。因此,他将人是符号的动物这一定义与其他几种具有代表性的关于人的定义进行了比较,揭露了其他定义所具有的缺陷与不足,旨在证明自己所提出的定义更具优越性。

首先,人是理性的动物。这是关于人的古典定义,最早由亚里士多德明确提出。对此,卡西尔强调:(1)这一定义具有片面性。因为理性能力的确是人类活动的固有特性,所以,这个定义并没有失效。但是,如果用理性来定义人,乃是以偏概全,以部分代替全体,没有包括人的全部领域。比如说,我们不能把神话看做理性的文化形式;语言最初是表达情感和爱慕的诗意思象

^① [法]雅·董特:《对抽象的人的批判》,载于张世英等编:《哲学与人》,商务印书馆1993年版,第84页。

语言,后来才发展为表达思想和观念的逻辑的或科学的语言;艺术表达的是形式直观,它和宗教均不属于理性的范围。理性是后来才从人类精神的整体的辩证运动中分离出来的,在这之前并不起决定作用,而且在其相对独立出来之后仍受到其他非理性因素的制约,而不能单纯地起决定作用。这是因为,非理性也是人类的本性的组成部分,人不完全是理性的人;人既是理性的又是非理性的。人类精神的特点就在于能以多样性的符号形式来“解释”世界,具有多种表达方式和活动倾向。理智的符号形式仅仅是其中一种。(2)不能把理性看做固定不变的绝对实体而必须看做人类精神不断劳作的一种功能:“我们必须用功能性的理性思想取代黑格尔体系中统摄和弥漫着的实体性的理性思想。黑格尔把理性看做一种恒常存在的实体,看做一种当下呈现的永恒物。但理性绝非一种纯然的当下存在,它并不是一种现实的东西,而是一种恒常不断的现实着;它不是一种给予之物,而是一项任务。而且,理性远非仅为理论之理性,而且还开启着实践理性的疆域。我们不能在纯粹的存在中,在完成了的和具有广延的物中把握理性的真正本性。相反,我们必须在精神自身持续不断的劳作中去寻找理性。这种劳作,并不是那种静悄悄地完成其永恒工作并超越所有个体欲望和计划的实体性的、形而上的绝对精神世界的劳作。它是对置于我们面前,而且必使我们作出回答的那一课题的询问,它是我们全部力量的保证,它激发了不为偏见所阻遏的生机勃勃的探索,它负载着我们意志和个性的全部分量。”^①总之,卡西尔认为理性是一个很不充分的名词,主张以“人是符号的动物”取代“人是理性的动物”,“只有这样,我们才能指明人的独特之处,才能理解对人开

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第14—15页。

放的新路——通向文化之路”^①。

其次,人是政治(国家)的动物。在柏拉图看来,人的本性是以大写字母印在国家的本性上的,所以须在政治生活、社会生活中而不是个人生活中认识人。对此,卡西尔认为:(1)从政治(国家)中认识人的普遍本性,而不是从个人本身或个人与个人之间的直接交往中认识自我,这种做法具有一定合理之处,是柏拉图超越苏格拉底的表现之一。但是,政治生活并不是人类共同存在的唯一形式,国家不是一开始就有的而是在文明进程中的较晚阶段才出现的。(2)国家无论多么重要都不能包括一切,所以把政治性视为人的唯一本性也是片面的。实际上,符号系统是政治(国家)的必要前提和基础,它比政治(国家)更具有普遍性和基础性,更能反映人与动物的根本区别。因此,卡西尔强调必须以符号系统作为更宽广的基础和参照系统去认识人。

再次,人是社会的动物。亚里士多德把古代城邦当做人类最完善、最高级的社会组织,认为人天生就是这种城邦的一员,由此把社会性视为人区别于超越动物的一个重要标志,将人定义为社会的动物。卡西尔认为,这种定义也是不够全面的,这是因为社会性是一个类概念而不是种差的概念,既不是人的唯一特性,也不是为人所独有的特权。例如,一些动物如猿猴、蜜蜂、蚂蚁等也普遍存在劳动分工和社会组织。在卡西尔看来,人的确具有社会性,但是,人类社会是以符号系统为前提条件和人与人之间交往、交流的必要手段、途径的;符号系统表明人类的社会是文化的社会而不是自然的社会,标志着人类社会与动物社会的根本区别。因此,卡西尔强调:“人不仅存在于他的所作所为中,而且还存在于他的所感所思中,人是社会存在。他不具有

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第34页。

孤立的个体存在,他生活于社会生活的庞大形式之中——他生活在语言的世界、宗教的世界、艺术的世界、政治制度的世界中。倘若他不经常地以这些形式来表现他自身的生活,他就不可能经历自身本己的生活。他创造出言语符号、宗教符号、神话的和艺术的形象;而他只有借助这些符号和形象的整体及体系,他才可能维系其社会生活——即才可能与其他人类存在产生交往并使自己被他们理解。”^①

人类由于自己特有的符号系统,绝不仅仅服从社会法则的支配,而且能以自己的活动积极创造和改变社会形式及其规则,促使人类社会不断发展而完善。通过符号系统,人类不断保存、积累、传承、弘扬自己的活动成果,使人类社会不断超越自然社会的限制——这就体现了人类社会与动物社会之间的根本区别。由于没有符号形式的中介工具,动物的社会只不过是肌体的、感知的社会,具有机械性,不能超越自然的限制;动物的社会不能保存和积累自己活动的成果,不能将自己的成果一代一代地不断传递下去并发扬光大,因而不能使个体超越肌体和感知的局限。通过以上比较,卡西尔实质上揭示并强调了动物的自然社会与人的文化社会的根本区别。

第四,人是制造工具的动物。众所周知,富兰克林明确提出过这一定义;卡西尔自己虽然没有明确提到这一点,但对此作了诠释和创新。他将自己提出的符号系统视作精神性工具(尽管符号也包含了物质材料方面),强调了精神性工具与物质性工具、人的工具和动物的工具的区分及其重要性。他指出,在原始部落中,每一种工具都有超自然的起源,与令人赞叹不已的斧、刨、锯等物质性工具相比,“那为人类自己创造的理智性工具更

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第83页。

显得高不可攀了。这些理智性工具似乎也是人类本身无法企及的力量之展现。此中最重要的例证,莫过于作为人际沟通和人群组织条件的语言和文字”^①。符号系统是人类精神构造实在的工具和提升自己生命的“第三环节”。与某些动物可以使用和制造一些简单工具相比较,“人类要发明工具,就必须使其视野超出他的直接需要的领域之外”^②。人类在制造工具中包含着动物所不具备的意识预见能力,使得人不仅着眼于现在,还能望眼于未来。以卡西尔看来,动物具有自然给予自己的世界,而人则没有给定的世界,人只有凭借符号思维和符号活动的的能力,以符号系统为工具,才可能开辟自己的世界,才能摆脱铁的自然必然性的支配,才能安身立命。

第五,人是进化的动物。从 19 世纪下半叶到 20 世纪上半叶,不断有哲学家、人类学家、社会学家、文化学家等以达尔文的生物进化论为基础,并对其进行理论改造,解释人的生命、社会、历史与文化等现象,从而涌现出形形色色的进化论变种。其中主要有丹纳、斯宾塞等人主张的社会进化论(古典进化论),柏格森构建的创造进化论,莱斯利·A. 怀特、托马斯·哈肯等人倡导的新进化论(文化人类学的一种新形态)。它们分别从不同的角度都把理解为人进化的产物。

(1)丹纳、斯宾塞直接将达尔文所提出的生物学上的自然选择、生存竞争等原则用来分析人的社会及其历史,不仅从事实判断层面而且从价值判断层面全面赞同和贯彻社会进化的原

① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社 1991 年版,第 34 页。

② [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社 1991 年版,第 63 页。

则。对此,在卡西尔看来:自达尔文生物进化论发表以来,19世纪科学家和哲学家的共同信念是将研究人的哲学建立在生物进化的基础之上,以获得牢固的确定性,因而从最简单的生命到最高级生命的渐进转化中去认识人,将人及其社会的本性理解为与生物进化同等的原则。这样一来,就导致从动物到人的连续不断的生命之流。这种解释其实并不是根据经验事实,而是明显具有生物决定论的形而上学特征,^①即将生物进化片面化、绝对化,而忽略了人与动物的区分,否定了在这种区分中人类文化所起的独特作用。

(2)柏格森为了反对达尔文进化论中的自然决定论的因素,转而从生命本身这一方出发,强调了生命在自身进化中的自主性、创造性,将生命看作不断自我创造、质变的连续不断的绵延之流,强调不能像放电影那样将生命分成一片一片地进行理性的分析和推演,而只能神秘地直观生命的整体。正如前面所述,卡西尔认为,柏格森虽然强调了生命的自主性,但他仍然是从生物学意义上理解人的生命,同样忽视了人类精神及其文化在提升人类生命的境界和层次中的重要地位和作用,因而也没有看到人与动物的根本区别。

(3)莱斯利·A·怀特等人也强调了符号在从类人猿到人类转变过程中的重要作用,将符号作为人的行为、文化的前提,提出:“全部人类行为起源于符号的使用。正是符号才使得我们的类人猿祖先转变为人,并使他们成为人类。仅仅是由于符号的使用,人类的全部文化才得以产生并流传不绝。正是符号,才使得人类从一个幼儿转变为人。”^②他们以文化进化代替生物

① 参见[德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第24—27页。

② [美]怀特:《文化科学》,浙江人民出版社1988年版,第21页。

进化、社会进化,把文化视作复杂的热力学的和机械的系统。他们认为,文化具有从低级到高级的自主进化规则,其中起主导和决定作用的是能量及其技术工具:“文化发展程度,是由每人消耗能量数以及使能量产生作用的技术工具的效能决定的。”^①他们所说的能量就是日常意义上的能量,即身体能量、太阳能等以及煤炭、石油、天然气等释放出的能量。他们由此将文化绝对化并与人对立起来,提出文化是行为的函数的观点。他们认为,文化决定人的行为而不是人的行为决定文化。这样一来,文化似乎完全成了主宰人的异己存在物,使人自身丧失了自由。

以上表明,他们所说的文化,与卡西尔所说的作为人类精神自由创造活动的各种基本形式及其总体性的文化并不是一回事。卡西尔尽管也强调符号与文化对人的重要意义,但反对这种新形式的形而上学将文化视作对人的绝对支配,反对科学的能量原则,而主张文化是人实现自身的途径与手段,极力倡导人类精神的自主创造性,强调文化与人之间的辩证统一。以上这些就说明了二者的理论之间的根本区别。

此外,如前所述,卡西尔认为叔本华的生命意志、尼采的权力意志、弗洛伊德的性欲神话、马克思的经济决定论都是片面的,都是以事先设定好的模式来武断地统辖一切。这里值得一提的是,对马克思主义唯物史观的歪曲和攻击几乎是所有新康德主义者的共同之处。例如,李凯尔特把它说成是关于人类为了争夺食糟的理论,将其庸俗化后再进行恣意贬责。卡西尔尽管也把它说成是经济决定论、物质决定论,认为它不仅是非常片面的而且抹杀了人的自由,但比 F. A. 朗格、李凯尔特等新康德主义者的态度要温和得多。实事求是地说,卡西尔并没有完全

① [美]怀特:《文化科学》,浙江人民出版社1988年版,第352页。

否定经济因素和人的生物性需要,只是认为这些是片面的、没有将人与动物根本区别开来;因而试图以他自认为更全面、更能反映人与动物的根本区别的“符号”去取代它。

综上所述,卡西尔在康德的先验人学立场的基础上,将符号功能作为人特有的先验功能,以符号作为人与动物在行为、知识、对象、自我等各方面相区别的功能标志,论证了符号功能是人类特有的功能和生命标志,从而以“人是符号的动物”这一定义取代人的其他定义。以上表明,卡西尔从人的生命特征或起点(人的生命一开始就和动物的不同) (“人是什么?”)的角度解答了“人的生命本体如何可能”这一中心论题。

第四章

创造文化：人的本质的生成 (人怎样成为人?)

如前所述，“人是符号的动物”揭示了人类的独特功能和生命标志，解答了人是什么的问题。但以卡西尔看来，仅仅阐明这一点还是不足够的，还没有解答人的发生问题，即还没有揭示人的生命的实现途径；在对人的定义上，不仅应该将人与动物从根本上区别开来，而且应该揭示人是怎样成为人的。这就是说，应将关于人的存在的研究和关于人的发生的研究结合起来，将后者看做是比前者更深入的探析。正如他在诠释霍布斯的一般知识论时所说：“知识是对第一原理的探究，或如他所说，是对‘第一原因’的探究。要理解一个东西，我们必须从对其本性和本质下定义开始。这种定义一旦成立，那么该事物所有的性质都能够按照严格的演绎方式被推导出来。如果一个定义以标示主

体的一种特殊性质为满足,那么这个定义就是不充分的。真定义必须是‘发生的’或‘始因的’定义。即定义不仅要回答一个事物是什么的问题,而且要回答该事物所以存在的原因。只有依照这种方法,我们才能达到一种真正的洞察。”^①事实上,在《人论》一书中,卡西尔本人也是按照这一思路,对“人是符号的动物”这一定义作了进一步的补充和具体说明,从人与动物根本区别的角度转换到人的本质的自为生成的角度进行更深入的研究,以解答“人怎样成为人?”为解答这一问题,他将精力集中于对人类文化活动的基本功能形式及其整体结构的剖析上,强调了人特有的创造性。

《符号形式的哲学》是从这样的前提出发的:如果有什么关于人的本性或“本质”的定义的话,那么这种定义只能被理解为一种功能性的定义,而不能是一种实体性的定义。我们不能以任何构成人的形而上学本质的内在原则来给人下定义;我们也不能用可靠经验的观察来确定的天生能力或本能来给人下定义。人的突出的特征,与众不同的标志,既不是他的形而上学本性,也不是他的物理本性,而是人的劳作(work)。正是这种劳作,正是这种人类活动的体系,规定和划定了“人性”的圆周;语言、神话、宗教、艺术、科学、历史,都是这个圆的组成部分和各个扇面。因此,一种“人的哲学”一定是这样一种哲学:它能使我们洞见这些人类活动各自的基本结构,同时又能使我们把这些活动理解为一个有机整体。语言、艺术、神话、宗教绝不是互不相干的任意创造,它们是被一个共同的纽带结合在一起的。但是这个纽带不是一种实体的纽带,如在经院哲学中所想象和形容的那样,而是一种功能的纽带。我们必须深入到这些活动

① [德]卡西尔:《国家的神话》,华夏出版社1999年版,第213页。

的无数形态和表现之后去寻找的,正是言语、神话、艺术、宗教的这种基本功能。而且在最后的分析中我们必须力图追溯到一个共同的起源。^①

藉此,我们在本章将沿着卡西尔的思路,从人的本质的自为生成即人类生命的实现途径的层面,以揭示人的创造性为根本宗旨,分别阐明文化与人的创造性的关系、人的创造活动的具体形式及其整体性。

第一节 文化与人的创造活动

以卡西尔看来,要真正揭示人的本质,首先要从应如何理解人的本质谈起;对人的本质的认识取决于所采取的方法和参照系统。如前所述,以往从形而上学、心理内省和生物学等方法和参照系统出发把人的本质当作理性、政治性、社会性、生物属性等抽象的固有本性的做法都具有片面性、实体性的特点,都是不可取的。对此,他引述英国历史学家奥尔特加—伊—加塞特的话说明,导致古典的人的理论的崩溃的原因在于:“……在物之间不管有什么区别,全都有着共同的基本特性,这个特性简单地表现出在这个事实中:凡物都存在着,它们具有它们的存在。……人不是一个物,谈论人的本性是不正确的,人并没有本性。”^②之所以说人没有本性,是因为人的本质不是已给定的实体性存在,也就是说,人的本质不是一种现存之物,人没有先天的、固定的本性。但是,这并不意味着人的本质是空无一物意义上的虚无,而是说明:人的本质不能以自然的方式去理解,而必

① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第87页。

② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第217页。

须以文化的方式去理解；人的本质不能被理解为既定的东西，而必须被理解为不断生成的过程。正是以人类文化为参照系统认识人类自我，从而将人的本质理解为不断生成的过程，卡西尔揭示了人的创造性；对人的创造性的高扬，是卡西尔的人学思想的又一核心。以他看来，创造性是人特有的文化本性，人的创造性体现在文化与人之间相互创造的辩证关系之中：一方面，人创造了文化，文化即人化，文化体现了人的创造性，文化意味着人的本质力量的客观化；另一方面，文化又创造了人，人化即文化，人化体现了文化的创造性，人化意味着人通过文化创造自己的本质。

一、文化与人的创造性(人对文化的创造)

如前所述，卡西尔将康德的理性批判扩展并改造为包括理性与非理性在内的一切形式的文化批判，并吸收了黑格尔所提出的精神运动的辩证法，摈弃了其中精神实体化的形而上学特征。他认为，不能以启蒙哲学和古典理性主义所持的契约论去理解文化，因为文化不能理解为个体行为之和；也不能以浪漫主义者提出的神话式“人类精神”和黑格尔提出的“绝对精神”去理解人类文化的起源，因为浪漫主义采取的是低于人的纯自然生命方式，而“绝对精神”则采取的是高于人的上帝的方式，它们的共同错误在于“不是解决问题而是给其一个新名称。因为，无论是人类的精神还是世界精神都犯了形而上学的实体化和假说化的根本错误”^①。相比之下，卡西尔肯定和吸收了狄尔

^① The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, 1996. p161.

泰和康德关于人类文化的理解,认为他们关于人类文化的理解已经超越了上述各种实体化形而上学,具有非形而上学的特征;他尤其对狄尔泰的文化观给予了较高的评价。狄尔泰将人类文化理解为人类生命经验的持续的主动创造与再创造的过程,其中内在地蕴含着主体的理解与诠释,包含着主体的个性和总体的结构规则——这也正是卡西尔本人所极力主张的。在上述基础上,卡西尔对文化作了自己的新理解,反对将文化看作僵化的、静态的实体存在,而主张将其视作符号思维和符号活动的各种形式及其整体,视作对经验世界的构造、意义生成的持续不断的活动,从而强调了文化的活动性质。他明确地对文化作了重新定义:“我们称之为文化的东西,也许可以定义为我们人类经验之逐步向前的客观化,定义为我们的情感、情绪、欲望、印象、直觉、思想和观念的客观化。”^①可见,“文化”是人类精神各要素的客观化过程,是人类精神的各种主观力量见之于客观对象的活动,是构造人类经验世界的必须方式和途径。本章开头所引卡西尔的一段话中的“劳作”,就是指人类精神的客观化活动即文化活动;在他那里,文化活动也就是文化。他强调:“文化意味着一个言语的活动和道德的活动之总体——这些活动不要仅仅以一种抽象的方式去理解,这些活动还具有变为现实的恒常的趋向和能量。在这种现实化中,在这种对经验世界的建构和重构中,包容着文化的概念之真义,塑造着它本质的、最具有代表性的特征。”^②在这里,卡西尔很明确地将“文化”视为人类活动的两个层面的总体:一是指言语的活动,从广义上说,也就是神话、宗教、语言、艺术、科学等认识活动即符号形式活动;另一

① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第114页。

② [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第17页。

是指道德活动,也就是伦理实践。卡西尔文化哲学主要是在第一个层面上使用“文化”一词的(若无特殊说明,本书所使用的“文化”是第一个层面意义上的)。但是,这两个层面并不是各不相干的,而是相反。关于文化与伦理的紧密联系,我们将在本书第五章加以阐释。我们在这里需要进一步追问的是,“文化的概念之真义”、“它本质的、最具有代表性的特征”是什么呢?是人的创造性。正如卡西尔所说:“自发性和创造性就是一切人类活动的核心所在。它是人的最高力量,同时也标示了我们人类世界与自然界的天然分界线。在语言、宗教、艺术、科学中,人所能做的不过是建造他自己的宇宙——一个使人类经验能够被他所理解和解释、联结和组织、综合化和普遍化的符号的宇宙。”^①

卡西尔从文化活动的三个层面揭示了其所蕴含的人的创造性。

首先,文化活动主体的层面。主体是人类文化活动的出发点。人总是从自身出发去理解各种对象,进行各种活动的。扮演文化活动主体的是人类精神,它将人的自我与动物肌体的、纯粹感知的自我区分开来。人类精神是人类文化的力量源泉,创造了人类文化。对此,卡西尔说:“人类精神的每一种真正功能都与‘认知’一样地具有这一决定性特征:它不单纯地摹写,而是体现出一种本原性的、赋予形式的力量。它不是被动地表现出某种事物在场这一单纯的事实,而是包含着一种独立的人类精神能量,通过这种能量,现象的单纯在场获得了一种确定的‘意义’,获得了特殊的、观念化的内容。这一点对认知来说如

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第279-280页。

此,对艺术来说如此;神话如此,对宗教也是如此。”^①人类精神作为主体,其创造性具有三大特征:

(1)整体性。人类精神是由情感、直觉和理智等三种基本力量相互之间不可分割、紧密联系的整体。它们之间的区分是人为的。它们中的每一种都既不是纯粹的外在刺激的被动反应,也不是纯粹的自然生命冲动的盲目宣泄,而是具有不同程度的自主性的力量,共同构造着人类文化的整体。即使在任何一种文化形式的构造中,其赖以源出的精神力量虽然有主导的方面,但都不是单一的,都离不开人的各种精神力量的共同参与。例如,科学虽然是人的理智的创造形式,但是不可能离开科学家的情感、直觉等精神力量,情感、直觉是科学家进行理智创造的必不可少的背景力量,如果没有这些背景力量,就没有理智的创造,也就没有科学。

(2)多样性。人类精神各种要素虽然作为创造性的力量具有不可分割的整体性,但它们毕竟是不同的精神力量,具有不同的功能和结构,它们在创造人类文化活动中的地位 and 作用等各方面存在显著差异,从而决定了文化形式的多样性。各种文化形式具有独特的功能本质、结构,因而它们彼此之间是不可化简、归约的。我们必须坚持各种精神力量的独特性、自主性,强调每一种精神力量都有其创造性形式、适用领域,必须从每一力量自身的创造性形式、适用领域中理解每一力量,而不能将此一力量强加于彼一力量之上,即不能以此一力量为标准去要求和衡量彼一力量。

(3)动态性。人类精神不是固定不变的实体,而是不断生

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店 1988 年版,第 209 页。

成的创造过程。人类精神的创造性的动态性可以从整体与部分两个方面加以考察。从前者来看,人类精神是一个不断发展变化的结构整体,在其中起主导作用的是情感、直觉、理智之间的相生相克的辩证运动(详见第三章第五节第二、三部分)。各种精神力量之间的辩证运动就决定了人类精神的整体创造性的侧重点不断转换,其水平和程度也不断提升和发展。从总体上说,从神话、宗教、语言、艺术到科学的发展过程,就是人类精神从最初与生命一体化的状态中不断分离和升华的过程,即人的生命直接性不断衰退、人类精神不断自我创造和自我否定的成长过程。因此,文化的发展过程蕴含着人的创造性的不断发展。从后者来看,人的情感、直觉、理智等各种精神力量并不是僵死的、固定不变的存在,而是不断生成的创造过程。各种精神力量的生成意味着它们并不是无规则、随意和盲目自发的,而是在精神的活动中不断创造自身,使自身具有规则和结构,从而成为人类精神具有代表性的基本形式。

其次,文化活动过程的层面。作为文化活动主体的精神与作为文化活动客体的实在,并不是相互分离的两个对立要素和既定存在,而是在人的文化活动的过程中得以不断创立、确定并相互联结与区分的。正是文化活动过程将主体与客体区分开来,拉开两者之间的距离,并将两者联系起来,使两者得以结合。正是两者的联结与区分,主体与客体才分别被确定起来;主体才得以意识到客体的存在和自我的存在。人类文化的每一种活动形式,都是主体与客体相互结合与区分的不同途径、方式。作为整体的人类文化的发展过程,就是主体与客体相结合与区分的发展过程。主客相结合与区分的不同方式及其总体的活动过程体现了人类精神的创造性。一方面,人类精神将自身的形式赋予感觉材料,为其赋予文化意义,从而将其从自然的存在物转变

为文化的存在物。实在世界不再是与人无关的、混乱无序的黑暗世界,而是为人类精神所确定和占有从而具有秩序、可视可听可闻等性质的光明世界,如卡西尔所说:“在每一个领域,正是通过精神的自由活动才使感觉映象的混沌状态变得清楚起来,从而对我们呈现出固定的形式。”^①另一方面,人类精神在赋予对象以意义的过程中,精神以自身创造的各种文化形式为参照系统反观自我,从而逐渐地将自身与对象区分开来并意识到自身,开辟了认识自我的道路。由于文化活动过程是人类精神的客观化过程,人在文化活动过程中的创造性所以也具有整体性、多样性和动态性等特点。这里不再对此做具体阐述。

第三,文化活动产物的层面。文化活动产物是指人类精神客观化的最终结果,它涉及人类文化的客观性的问题。卡西尔所说的客观性是康德知识理论意义上的客观性,即由人的知识所确定的实在(对象)世界的客观性而不是先于或独立于人的知识之外的物自体的客观性,他说:“我们所追寻的客观遂不再是物理或超物理实体的客观性,不再是经验或超经验事物的客观性。理当成为新的唯心主义之真正课题的不再是事物本身,而是事物之可能的确定性,即由不同认识方式对事物的确定。”^②由此可知,客观不再是传统哲学中独立于人的认识之外的独立存在,而是人类精神的内在力量通过感觉材料而获得的自我显现。在卡西尔那里,主观意味着人类精神的内在力量即符号功能。客观性是由主观确定的,而主观性又必须通过客观性才能显现、证明自身。因此,客观性与主观性是从外在与内在

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第244页。

^② [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第21—22页。

两个不同的角度加以称呼的,其实质是一致的、不可分割的。没有主观性就没有客观性。同时,没有客观性就没有主观性。同一事物既是主观的又是客观的,不存在完全分离的主观与客观,主观性与客观性是通过文化得以区分和联结的。文化作为人类主观精神力量客观化的必须途径和方式,既包含着主观性,又包含着客观性,主观与客观不可分割地紧密结合于人类持续不断的文化活动过程之中。各种文化形式都是人类精神通向经验实在的台阶,它们共同构造了具有客观性的经验实在;人类的经验实在所凝结的人的创造性也具有整体性、多样性和动态性等特点。

总之,文化活动体现了人的创造性,并表明人的创造性具有整体性、多样性、动态性等三大特点;从根本上说,人的创造性蕴藏在文化活动过程之中,即蕴藏在主客之间的相互关系之中。

二、文化与人的本质的生成(文化对人的创造)

人类文化尽管是人类精神的客观化的活动,体现了人的创造性,但作为客观精神的世界,具有一定的独立自主性,发挥着独特的积极的、创造性的力量。卡西尔说:“在所有的文化形态中——神话和语言、艺术形态以及关于世界及其相互关系的理论概念的形式——符号发挥着积极的、创造性的力量,这种情况是多种文化形态间对应关系的实质性因素。”^①人类文化积极的、创造性的力量不仅构造了实在对象的意义,而且反过来规定着人的本质,决定了人的本质的生成。这意味着文化创造了人,对人来说具有本体的意义。文化对人的本体意义集中体现在各

^① [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社 1992 年版,第 26 页。

种文化形式的功能统一性上,功能的统一性是贯穿于卡西尔文化哲学始终的一条基本原则。本书前面已指出卡西尔首先是从数学出发阐明这一原则的,他在《实体与功能》等早期著作中将其运用于对物理学等自然科学的研究中,在晚年则进一步将其运用到对人类文化的各种形式及内在的普遍结构的研究之中。为此,他强调:“这些符号之体系不要仅仅被理解为和解释为趋于多种不同方向而且弥散于我们精神生活领域的人类心灵的简单表露。它们尽管有其差异,但都具有一种内在的统一性……它不能用纯属实体性的方式去描述。它必须用功能性的方式去理解和界定——即是以关系、活动、运用的方式去理解和界定。我们习惯称作符号思维之统一和符号表现之统一的这种统一,不可能与它的不同显现分离开来。它不能被看做一个单一的、自足的、独立的存在。它是心灵所有建构过程的条件,它是一种浸润到我们心灵所有活动和能量中的力量。但是,我们切不可把这种力量实体化,我们切不要以一种孤立的物理存在或形而上学存在之方式去看待它。”^①鉴于此,我们非常有必要基于上述卡西尔关于人的本性(本质)的思想,对他所说的“文化形式的功能统一性”与人的本质的生成之间的关系进行具体的分析:

首先,文化形式的功能统一性规定了人的共同本质。各种文化形式都以人为中心和出发点,以不同的射线沿着不同的方向朝四周扩展,形成人性圆周的不同扇面,共同构造人的符号宇宙(文化世界),也就是共同“规定和划定了‘人性’的圆周”。这就是说,各种文化形式殊途同归,以不同的方式都构造着人的共同本质:“在文化发展的过程中以成千上万种不同方式和面

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第23页。

目展示出来的,不过是‘一种相同的’人的本质而已。这种同一性不可能通过我们的观察和量度获得,也不可能通过心理学上的归纳法获得。证明它的唯一途径是实现它的行动。如果我们主动地涉于文化,文化才会对我们启开门扉,而这一主动的行动并不必然是直接地出现。”^①可见,人的本质不是独立存在的实体,它必须以文化为载体和途径,只有依靠文化形式才能体现和创造出来。文化形式不是众多浪漫主义者(如格莱斯特等人)、现代生命哲学家(如叔本华)和精神分析哲学家(如弗洛伊德)等所鼓吹的是对人性的扼杀和阻碍,相反,它们承载着人性的意义,是人性的必备条件。人的独特本质必然是人的文化性而不是人的自然性。进一步讲,“‘一种相同的’人的本质”是以人类文化为必要途径和载体的整体,普遍的人性本质实现于个体的文化形式之中;只有通过各种文化形式的相互协作,才能体现和创造人的共同本质。

其次,文化形式的差异性是其功能统一性的前提和基础,构造了人的本质的多样性。各种文化形式尽管都体现和创造着人性的共同本质,但它们毕竟具有不同的功能形式及结构特征、发展规律,它们之间绝不存在稳固的和谐融洽的关系;相反,它们之间存在着冲突力量的无休止的斗争。所以,我们既不能把人类文化看做是像铁板一块那样同质的整体,也不能将人的本质看做是单一的、绝对的存在。维科认为,人类文化的真正统一性在于语言、艺术和神话的三者合一。谢林则提出从一共同的根本起源派生出精神活动的不同形式,以保证人类意识的绝对同一性。对此,卡西尔认为,他们提出的这种统一性的危险就在于

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第127页。

抹杀了各种文化形式的具体性和特殊性的区别,从而使其丧失个体独立性。各种文化形式是人类心灵“看”的不同方式,具有不同的“光源”和“发光方式”：“所有这些形式都不是靠他物映射而发光,它们具有自身的光源。它们是光的根本源泉。”^①它们体现了人类心智的不同兴趣和人性的不同方面和指向,并由此构造了人性本质的多样性。文化形式和人的本质的统一性绝不是先在的、自明的,它们不是出发点而是探讨的目标,是多样性的统一,也就是黑格尔所说的具体的统一。尤其需要强调的是,功能的统一性还必须要求功能的差异性和多样性。这是因为,只有建立在差异性和多样性基础之上,哲学才可能进行综合,功能的统一性才具有普遍的适用性;也只有这样,我们才可能获得对人性的丰富性、具体性的认识;没有文化形式的差异性,其功能统一性和人性本质的共同性就丧失了前提和基础,人性就必定是抽象而不可理解的。因此,卡西尔说:“现象的充实性之所以能为人类心灵所领悟,乃由于它拥有一种在其自身中的自我分化的能力。当它遇到每一新问题时,它都构造了一种新的领悟方式。就此而论,一种‘符号形式哲学’可以保持其统一性和普遍性的资格,而这是独断的形而上学形式所必须放弃的。符号形式哲学不仅能把我们关于世界的诸多认识方式和方向统一起来,而且除此而外,它还能对领悟世界的每个尝试和人类心灵对世界所能作出的每一分析予以评估以及对其各种真实特征予以理解。”^②

第三,文化形式的功能统一是活动、过程的统一,决定了人

① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第23页。

② [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第55页。

的本质的动态性。人没有静态、不变的本质,人的本质是通过各种文化活动得以生成和体现的:“人并不是一个由各种单一的、彼此孤立的心智能力构成的混合体。他的活动朝向各个方向,然而又不能分成各个不同的部分。在所有这些活动中,我们看到了人的全部本质。在人类文化的所有分支中,感情和情感、想象和观照、思想和理性都有其应有的和确定的位置。”^①人的本质就在于为建设人们的共同世界即符号宇宙、文化世界而进行持续不断的创造活动:“我们寻求的不是结果的统一性而是活动的统一性;不是产品的统一性而是创造过程的统一性。如果‘人性’这个词意味着任何什么东西的话,那么它就是意味着:尽管在它的各种形式中存在着一切的差别和对立,然而这些形式都是在向着一个共同目标而努力。”^②由此可知,不同的文化活动体现了人类精神不同的创造功能,它们都增强了人性的广度和深度。也就是说,各种文化形式并没有固定不变的本性,它们只是在执行建构人类的经验实在、创造人自身的本质这一共同任务中,才显现和生成了各自的特殊本性和总体的统一性。

综上所述,文化即人化,人化即文化,两者是二而一、一而二的,共处于相互生成、转化的运动之中。人没有给定的、静态的、单一的、实体性的存在本质,人的本质是通过文化活动才得以生成的,是人类自己所创造的;文化形式的功能统一性既体现了人的本质的共同性,又蕴含着人性的差异性与丰富性,促进着人性的不断发展。人的本质永远处于自我创造之中,处于未特定化、待完成状态,“人的劳作怎样,人的本质也就怎样;人的创造性

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第167页。

^② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第90页。

活动如何,人性的面貌也就如何”^①。如果抛开人的创造性、人的劳作,人与动物就没有本质的区别。

既然人的本质的自我创造是通过各种文化活动形式来实施和实现的,我们就继续沿着卡西尔为我们指出的思路:“……我们所探究的毋宁说是整个现象所依凭的不同功能的本性。我们不再研讨艺术作品、神话的或宗教的思维的产品,而是创造这些制品作所需要的创造力量、心理活动。假如我们能成功地洞见这些力量的特性,假如我们不是从它们的历史起源而是从它们的结构上去理解它们,假如我们既从它们相互区别的方式又从它们相互联系的方式去看待它们,我们就达到了对人类文化之特性的一种崭新的认识。我们就可能不仅从人类文明产品的历史条件而且还从它们的系统条件方面去理解它们,也就是说,我们深入到一个崭新的思维维度。”^②接下来,我们先分别阐释神话(宗教)、语言、艺术、科学等具体的文化形式所蕴含的人的创造力量,然后阐释人类文化的整体结构与人性的结构特征。

第二节 神话:人的生命的创造

在卡西尔的文化谱系中,神话是人类精神客观化、迈向实在的最低级台阶,是人从生命的实体到精神的主体的不断派生、转化与升华的文化历程中的最原始的文化形式;它不仅体现了原始人类的文化现象,而且在现代人类的文化、社会生活及其历史中持久存在、产生巨大的影响,体现了人的本质中根深蒂固的非理性因素。对此,卡西尔强调:“事实上,神话不仅是人类文化

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,“中译本序”第6页。

^② [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第32—33页。

中的一种过渡性因素,而且还是永恒性因素。人并不完全是理性的动物,他现在是而且将来仍会是一种神话的动物。神话是人类本性的组成部分。”^①因此,神话成为卡西尔揭示人类最初认识实在的方式、人类精神的起源以及研究人的本质的基本工具和思维形式。神话哲学在卡西尔文化哲学和人学思想中具有极其重要的地位。在《符号形式哲学》前三卷中,他将《神话思维》作为第二卷放在第一卷《语言》之后,而在《人论》一书中对具体文化形式进行分析时则将神话和宗教置于首位(即第七章),作为重点加以突出,这绝不是偶然的,而是体现了他对自己思想的一个突破。这是因为:他在晚年对将理性知识及其方法作为唯一的知识标准和典范的做法越来越表示怀疑和反对,越来越感到将理性作为人的本质是片面的、武断的,人还存在宽广的非理性的世界。萦绕在他头脑中的一个重大问题是:人类在最初阶段是如何认识对象与自我的?人类又如何从前理性认识发展为理性认识的?由于命题语言是属于理性的,而人类语言区别于动物语言的根本之处就在于命题语言,所以,人类语言从本质上讲是理性的。这就使他将人类最原始的、非理性的文化形式——神话当作比语言更迫切需要重新研究和强调的文化形式。

卡西尔对神话的哲学研究首先面对着一个困难,这个困难长期以来迷惑着不少哲学家并使他们神话产生大量误解和偏见。这个困难就是:神话的题材、主题和主旨是形态各异、变幻无常的,因此,神话似乎是完全混乱无序、没有任何规律可言的,是与寻求规律、秩序、统一性和中心的哲学是完全违背和矛盾的。既然如此,对哲学来说,神话的价值似乎是最值得怀疑的:

① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第193页。

它不是应该被抛弃在哲学之外吗?它怎么可能成为哲学的研究对象呢?在卡西尔看来,这种怀疑是非常表面、肤浅的;实质上,尽管神话的题材、主题和主旨是无边无际的,但是神话创造并不缺乏同质性,它同其他文化形式一样有着自己内在的功能统一性;因此,他从批判唯心主义的文化哲学的总体立场出发对神话作了持久、深入而系统的哲学研究,从而构建了自己的神话哲学。

由此一来,卡西尔的神话哲学代表了他在西方哲学史上人文科学研究领域的重大贡献和理论突破。逻各斯精神与神话精神的对立与冲突贯穿于整个西方哲学史。以往的哲学家们往往只重视科学的结构和精神的理性要素,以知性知识或理性真理的科学理论范式去审视和批评神话现象,这就导致神话丧失其独立地位和存在意义。如果套用海德格尔所说“存在的遗忘”的格式的话,我们可称这为“神话的遗忘”。比如,自从斯多葛学派以来到中世纪经院哲学乃至近代理性哲学,哲学家们形成和发展了对神话的寓言式解释;在这种寓言式解释中,神话被当做人类理智的游戏、娱乐和自我欺骗。沿着蔑视神话的基本路线,现代哲学家赫伯特·斯宾塞、马克斯·米勒等人将神话看做是人类早期语言的误用及其在人类思想上投下的阴影,将神话世界看做是原始人类心智混乱不堪、受惊恐的情感所支配而产生的虚假世界。在反对近代理性主义哲学中,兴起了浪漫主义思潮,维柯和谢林等人摆脱了启蒙哲学家们对神话的鄙夷态度,揭示和颂扬了神话的意义和价值。维柯将神话作为原始人类心灵中诗性的或创造性的自然本性的体现,将人类历史的各方面如习俗、自然法、政府、语言、字母、法学、权威、理性等统统划分为神、英雄、人三个先后推进的必须阶段。在他那里,神话、宗教、诗、语言是一体的。诗创建了异教人类,也就意味着神话创

造了人类。这一来,神话就具有人类形而上学的本体意义。在谢林那里,神话哲学和自然哲学、艺术哲学、历史哲学享有同等的地位。但在卡西尔看来,无论是在维柯的“新科学”还是在谢林的同一哲学体系中,神话仍和其他文化形式混在一起,未获得独立地位。同时,卡西尔反对他们的浪漫主义色彩。所以,卡西尔在沿着他们拯救神话路线的基础上对神话哲学作了进一步改造和发展,将神话置于人类文化的功能统一性的整体中,从而强调和揭示了神话的独特性及其重要地位、作用。对他来说,神话同语言、艺术等其他文化形式一样,也是人类精神客观化的一种方式、迈向实在的一个台阶、构造人类经验世界的一种活动、主客结合与区分的一种形式,同时也具有自己的结构、规则,因而也是一种真理形式。神话的真理是一种情感的、想象的真理,神话的真理性和其他形式的真理既存在对立和冲突的一面,也存在互补和平衡的一面。在神话具有真理上,卡西尔和尼采、海德格尔等人具有同样的思想倾向,反映了现代哲学对神话高度重视的一般潮流。但是,尼采和海德格尔走得太远,他们认为神话思维方式比逻辑概念和哲学更趋近真理。相比之下,卡西尔对神话持更冷静、无偏见的态度,既不夸大也不贬低神话的真理。

卡西尔的神话哲学的主要内容体现在:(1)《神话思维》详尽分析了神话的思维形式、直观形式、生命形式以及神话意识的辩证法,以此揭示了神话的基本功能和内在结构、发展历程。《人论》中的神话、宗教一章主要是对《神话思维》的概括和缩写,更加突出了神话在人类文化中的地位 and 影响,并突出了生命在神话创造中的地位和作用,这在很大程度上归因于现代生命哲学家的影响。(2)《语言与神话》主要阐明语言与神话、艺术、科学的相互联系,强调了语言和神话在人类文化发展中的地位。

(3)《国家的神话》以及《符号·神话·文化》中的第四部分“国家的神话”主要阐述了神话与政治的紧密联系,其目的主要是揭露神话思维在现实政治领域的滥用,主张在政治领域以理性思维限制和反对神话思维。在这里,我们主要以《神话思维》《人论》为文本根据,对卡西尔关于神话所蕴含的人的创造性的思想作详细的阐释。

人的创造性既然是“一切人类活动的核心”,那么神话也蕴含着人的创造性。神话中创造性的类型、层次和水平是截然不同于科学等文化形式的。这是因为,神话作为文化历程的第一个阶段,在其中起主导作用的是人的生命情感。对此,卡西尔强调,神话(宗教)的功能统一性是情感的统一性,情感渗透和贯穿于神话的各个方面,决定了神话的产生和发展。在神话中,自然的人与文化的人、生命与精神、主体与客体、自我与实在尚无明显的区分,精神尽管开始发生,但因受人的生命情感的支配而缺乏真正的自由创造性。这些表明神话主要还是人的生命的创造形式。人在神话中的生命创造区别于人在其他文化形式中的创造的根本特征是:“这种创造尚未具备自由精神活动的特征;它带有自然必然性、心理‘机械论’的特征。”^①

一、作为思维形式的神话

在卡西尔看来,把思维限定在理性领域是片面的,不能以理性思维去看待神话,如果破除独断的理性主义的话,就会看到,神话也具有自己的思维形式。正如高乐田所指出的:把神话作为一种思维形式尽管不是卡西尔的独创,但算是他的一个大胆

① [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第26页。

设想；他将康德的思维观扩展到包括神话在内的整个人类文化领域，从而将神话看做一种思维形式；他认为神话像康德的认识论中的范畴体系一样具有自己的先验构架和形式系统，不过其风格与含义发生了改变。^① 具体来说，卡西尔揭示了神话思维的以下基本特征：

首先，神话的思维是情感式的思维而非逻辑的思维，以生命情感的统一性为最强烈最深刻的推动力之一。^② 和其他文化形式一样，神话既有概念的结构又有感性的结构。神话的独特之处在于，它是情感的产物，以情感而非逻辑为基质。情感支配着神话的思维形式。因此，卡西尔对列维-布留尔在《原始思维》中把神话思维视作“原逻辑思维”的观点提出了批评，并主张：“神话完全由于其对象的存在而存在——由于神话里所浸透并在特定瞬间产生意识的强烈感情而得以存在。”^③ 神话思维中的情感虽然是变化不定的，但并不是混乱一团的，仍具有其组织规则。其表现为：神话充满了情感的客观化和实在化，各种情感都具有自己的形状和面貌。这表明神话是对宇宙的一种观相学解释，神话就是按照这种观相学的原则组织情感体验的。与观相学的原则相联系的是神话的隐喻思维：神话中的每一实在对象都蕴涵着超自然的神或魔的力量。从根本上说，这些神、魔力量的产生，乃是人的爱与恨、恐惧与希望等具有明显的两极性的生命情感，由于自身的凝聚与强化达到某种无以复加的顶点和瞬间而在实在对象上呈现出来的结果。因此，神话隐喻体现了人

① 参见高乐田：《卡西尔神话哲学研究》[博士论文]，武汉大学，2000年，第72—73页。

② 参见[德]恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第104页。

③ [德]卡西尔：《神话思维》，中国社会科学出版社1992年版，第41页。

的生命情感的创造性及其与动物的生命情感的根本区别:人的情感获得客观化,保存在对象之中,成为照亮(认识)实在的曙光,而动物的情感停留于自身之中并迅速消逝,实在对动物来说永远隐匿在黑暗之中。可见,神话隐喻蕴含着人类认识实在的最初观念,象征着人类精神的起源;隐喻不仅是神话思维的典型特征,而且在其他各种文化形式尤其是语言中也具有重要的意义。

其次,神话的思维是综合性的而非分析性的思维,缺乏绝对必然性的区分和反思的意识、能力。在神话思维中,纯粹描述和真实感觉、愿望和实现、影像和物体之间缺乏严格的区分,它们直接等同;所有的现象和实在都处于同一等级,梦、死、想象直接被当做醒、生、现实的一种形式,它们浑然一体,并无确定的区分界线。神话思维缺乏对名称符号中的质料与形式的区分。在神话思维中,精神形式尚被物质材料厚厚地包裹着,被实体化了;指称手段(means)与意义(meaning)被视为直接等同;名称被当做实在对象本身,具有拟人化的个性、神或魔的实体性力量。但是,这些并不表明神话是一种游戏和自我欺骗,而是被当做真实而有效的,是为人们的一定目的尤其是实用的目的服务的,是原始人企图征服自然的真实手段。对此,卡西尔强调,在原始社会中,无论个人或民族都没有时间去虚构。神话对于科学来说是一种虚构,而对于原始人类自身来说却是地地道道的真实,是他们心智状态的一种真实反映,真实地体现了他们的创造性。

第三,与上述两者相联系,神话思维以对生命一体化的信仰为核心法则。神话思维有着对生命不可毁灭的统一性的坚定信仰和对死亡现象的坚决否认。根本不同于科学对生命进行纲、属、科、目、种的分类和系统化方法,在神话思维中,宇宙各种生命是一个浑然不分、连续不断的整体;自然即外在的社会,它们

都受神、魔等超自然的力量和意志的统一支配。人和动物、植物都具有同样的祖先,都存在着亲属关系,处于同等的地位;某一特殊动物和植物就成为原始部落的图腾和禁忌的对象,每一部落都有自己的图腾和禁忌;而且,人们可通过巫术交感的方式与自然沟通,通过巫术交感,人与自然同呼吸、共命运。正是由于生命一体化法则,神话思维以个体代替全体、以局部代替整体;由此一来,个体与全体、局部与整体具有同等的效力和超然力量;同样,思维与存在、主体与客体、自我与对象也是浑然一体的,缺乏区分。

卡西尔继而将上述特征贯穿到神话的特殊范畴之中。他认为,神话思维具有康德在《纯粹理性批判》中所提出的同样的范畴形式,但具有不同的“风格”。具体表现为:(1)在量的范畴上。神话思维缺乏科学思维中单一、多数、总体的区分,既没有结合的也没有分离的整体。部分不仅表现整体,而且部分与整体完全等价,比如身体的任何一部分可替代整个人。(2)在质的范畴上。神话思维缺乏科学思维中的实在、否定、限制的区分,而在三者之间具有直接等同性。属性不是对物的外观的规定而是“表现着并在自身中包含着物的整体”,“特性本身就是实体”^①。实体与属性不分。每一属性代表特定的基本物质,其总和构成整个经验实在的世界。(3)在关系的范畴上。神话思维和科学思维虽然都按相似性整理混沌的感觉映象,但在科学思维中,综合与分析同时进行,既看到相似性又强调不相似的因素,而神话明显缺乏对不相似因素的区分。在神话思维中,原因与结果等一切关系都被实体化、整体化和情感化了。它们不再具有康德所理解的知性思维中的那种差别和绝对界限。例如,

^① [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第73页。

神话思维将疾病视为精灵附体,认为可以通过奴隶、燕子、白纸等具体物质转移灾祸、罪孽等。

二、作为直观形式的神话

不同于康德先阐明感性直观纯粹形式后论析知性范畴,卡西尔先论述神话的思维形式后论述其直观形式。这固然是同马堡学派学术路线一致以强调思维高于感知的重要原则。另一方面也是为了说明直观形式更能体现神话的情感特质,这是因为:导致神话中主客开始分裂的精神危机的“与其说是神话思维的特殊性质,不如说是神话直觉和神话生命情感的特殊性质”^①。神话与科学、哲学一样,都起源于对存在的惊异。对存在的恐惧和希冀、敬畏和赞美等两种对立的情感支配着神话并物化为神秘的恐惧和神秘的魔力,它们渗透于神话的直观之中。由此,卡西尔分析了神话直观的纯粹形式——空间、时间、数,它们是客观化过程的基本工具,也是神话统觉的三个基本阶段。神话与科学一样试图克服直接材料而将特殊部分连接成为整体,用空间、时间和数的基本形式直观材料,实在只有通过这些直观形式才能成为神话的对象。和康德的主张一样,卡西尔也把空间、时间看做主体自己的直观形式而非物自体的存在方式;不同的是,卡西尔把数作为与空间、时间并列的直观形式加以考察。区别于康德所说的作为纯粹数学的认识原理而具有抽象、普遍形式的空间、时间、数,在卡西尔看来,神话的空间、时间、数具有不同的特征,在于它们具有神性和渎神两种对立的情感和超然力量。

首先,神话的空间直观。神话空间居于知觉空间和纯认知

^① [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社 1992 年版,第 79 页。

(几何)空间之间。一方面,神话空间与感觉空间紧密相关,是没有脱离直接感受和体验的生物性空间,而缺乏几何空间中的位置与内容(事物)的分离性。每一方向都与人的肌体的感受直接相关,渗透着个体内在的情感力量,因而前后、上下、左右等是异质的、不能互换的。每一点、每一要素都具有自身的整体性。对象的部分就是对象的整体。但是,另一方面,神话空间又不同于知觉空间,而与几何空间有一致之处。其原因在于,神话空间将丰富的感觉材料置于彼此联系之中,从感觉到的质向空间形象和空间直观转换,从而展现出与几何空间相似的普遍性趋向和功能。正是神话空间才使得知觉空间转变和发展为几何空间成为可能。但是,神话空间也不同于科学中作为关系和功能的总体的抽象空间,其原因在于,神话空间是实体化、结构性的具体空间,其整体结构遵循原初的生命一体化原则,每一方位与某一具体事物具有严格的对应关系。例如,祖涅斯人用北、南、东、西分别代表气、火、土、水;占星术将世上的每一个人与天上的某个星宿对应起来等等。卡西尔强调,神话和其他一切文化形式一样都不是单纯的感觉映象的被动产物,神话的空间也不例外。神话空间感发端于日与夜、光明与黑暗的对立。这种对立贯穿于神话乃至最发达的宗教之中,体现了神话意识的自发活动,蕴含着精神的原动力。人以设立神话空间为起点,渐进地组织和构造整个宇宙的空间秩序,这使得人的内在与外在、自我与实在之间得以沟通,并使它们的区分得以可能。

其次,神话的时间直观。空间观在神话的客观世界的结构中虽然很重要,但时间观才是神话世界的真正核心、第一要素。神话(mythos)一词的基本意义体现的就是纯粹的时间观而非空间观。只有当神、魔具有随时间而成长、流动的生命时,神话才真正出现。时间是神性概念充分发展的条件之一,体现了神话

变动不居的独特性、神魔力量赖以产生的过程性。与把生成分成无尽无休的生成序列的历史时间相比,神话时间的特征在于对过去、现在、未来缺乏区分,是绝对前历史时间,即谢林所说的本质上不可分的、绝对同一的时间瞬间;同时,与舍去了个体性、异质性而具有定量性、抽象性的科学时间、空间相比,神话的时间、空间都是定性的、具体的。对神话来说,没有“时间”本身的观念,只有具体事物的生与灭、循环式的存在与生成,尤其体现在巫术之中。对光明与黑暗、昼与夜的交替的具体直观是神话空间和时间结构的基础。神话中的时间取向是随着空间定位发展起来的,来源于人类最初对具有特殊周期和节律的生活现象的主观敏锐感受。这种主观感受最初产生的是作为整体的时间之流,后来由于宗教的仪式的分割才标记出人生的各个时间阶段。因此,神话的情感的、生物学意义上的时间感受就构成了客观的时间意识的前提,成为严格宇宙时间直观的基础。对此,卡西尔说:“原始神话的‘阶段意识’(Sense of phase)只能借助对生命的映象领悟时间,因而它必须把随时间运动,以固定节律生生灭灭的万事万物,都转换和化解为生命的形式。”^①这就意味着,人的生命的内在体验是神话时间的核心;神话时间是人的生命的创造形式。只有当神话—宗教的意识不再满足于巫术所针对的直接对象和个别效果,而转向理解宇宙一切变化历程和恒定法则的规律性秩序时,神话以时间为图式的符号意义和巨大力量才充分展露出来。命运与创生是神话时间直观中相互斗争与对立的两大宗教主题:前者在时间中展开并超越时间限制,后者是生命在时间中的唯一行动,它们之间蕴含着必然与自由的二重性及其辩证关系。

^① [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第125页。

第三,神话的数的直观。卡西尔强调:“除了空间和时间,数是决定神话世界结构的第三个重大形式主题。”^①神话中的数与理论知识中的数有着根本不同的意义与功能。在理论知识中,数是最重要的联系环节,将所有多样性和差异性的内容转变为概念、知识的统一性,具有绝对同质性和系统整体性,蕴含着严密的逻辑力量。理论知识之外的数则不具备这种抽象的普遍性,而是始终基于无法摆脱的个体直观,附着在个别直觉内容和具体情感心境之中,使得每一个数都具有自己的整体性。这种情感整体性的特征在神话中的数方面表现得尤其显著。神话中的数是独立的存在实体,不仅负载着人类情感,而且有着神秘的力量,具有独特的本质,将其本质和力量分给每一个隶属于它的事物。数在科学思维中是至关重要的解释手段,而在神话中却是宗教意义的载体,不仅数的整体而且每一特定的数都具有一定的魔力。在神话中,截然不同的两个事物只要在数目上相等,它们就被视为在本质上是相同的;神话的数与对空间、时间的感受密切相关;神话的生物性空间以及生理—宇宙双重性质的时间传给了神话的数的观念。这些使得神话中的客观世界绝不是单纯的物质存在,而是充满了按确定节律运行的内在生命的存在。与神话的空间、时间一样,神话的数绝不是简单的感觉映象的被动产物,而是体现了非常明确的精神指向和原动力,是精神直观实在、组织情感的一种形式。神话中具有神奇魔力的数的独特功能就在于:“它使数成为精神领域和人类自我意识结构中的本质力量。它证明自身是一种将多种意识力量联结成网的纽带,它把感觉、直觉和情感等领域结成一个统一体。”^②

① [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第158页。

② [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第169页。

三、作为生命形式的神话

神话的思维形式阐明的是客体的神话意识及其范畴;神话的直观形式阐明的是神话意识中的时空世界的结构和构型。而在卡西尔看来,神话的更深源泉在于人的生命;神话体现了人的生命创造的自发能动性。因此,他对神话的形式分析最后落在作为生命形式的神话上,其目的正是为了发现和确定神话意识中的主体性。

首先,神话中自我和灵魂的观念。卡西尔反对以往一切形而上学和心理主义的哲学将自我和灵魂作为人类精神活动给定的中心、出发点和有着固定特性的实体,明确反对泰勒和冯特将神话追溯至泛灵论根源并将神话解释为灵魂观念的表现形式;这是因为在卡西尔看来,这种在西方哲学史上根深蒂固的观念是建立在非批判的、没有根据的假定之上的。对此,卡西尔吸收并扬弃了康德关于主体自我的观念,这体现在:卡西尔与康德都把自我认作功能性而非实体性的主体,但卡西尔认为康德所提出的作为功能性的自我的背后仍有不可知的本体,因而康德对实体主义的批判是不彻底的、还存在缺陷的。^① 为了弥补康德留下的诸多缺陷,卡西尔从自己的批判唯心主义的文化哲学立场出发,强调:自我和实在、主体与客体及其之间的界限都不是给定的、封闭的、完成的,而是以各种符号形式为中介在相互连结中得以不断相互区分和彼此生成的。各种符号形式的决定性成就就在于以不同的方式创设它们之间的界限,其中神话则首

^① 参见高乐田:《卡西尔神话哲学研究》[博士论文],武汉大学,2000年,第89—90页。

当其冲。神话既不是源于自我、灵魂的概念,也不是源于实在的概念。相反,神话创设了它们的最初联系与区分。这样一来,灵魂与神话不再是单向度的决定关系而是呈现为双向的辩证关系:灵魂既是神话的起点又是其终点,既是最直接的又是最间接的,引导神话意识的持续不断的创造,自身则从最初的“客观存在”逐渐获得精神意义直到最终成为精神的特殊原则。完成这一过程的不是精神性的反思,而是人类最初的生命活动。人类最初的生命活动就孕育着人类最初的文化创造。正是在人类最初的生命活动中,神话成为构造灵魂观念的最原始、直接的方式;在神话中,灵魂紧紧地依附于人的肉体及其部分,人的任何部分如唾液、排泄物、指甲、头发等都可成为生命和灵魂的载体。即使人死了,其灵魂依然被视为存在,因为“死者活着”是一种顽固的神话观念。可见,神话的灵魂观念的显著特征在于:具有实体性、具体性、永恒性,充满了神秘的情感力量。这种灵魂观与哲学思维中的单一性、统一性的灵魂观是迥然相异的。但哲学中的灵魂观,如毕达哥拉斯学派将灵魂定义为和谐的数,却源于神话的灵魂观。

其次,从神话的同一感和生命感到自我意识的发展。通过神话组织人类情感的创造性活动,人类得以同时通向外在的世界与内在的世界。在这两个世界长期的相互作用下,人类逐渐从最初的生命一体感中逐渐摆脱出来,开始意识到自我的存在与对象的存在是不同的,由此形成和不断发展自我人格。卡西尔说:“人对外部世界作用的含义并不仅仅在于,作为成形物,作为独立自足‘实体’的自我,把外界事物纳入他的领域并占有它们。相反,一切真正的活动都在双重意义上是构造性的活动:自我并不单纯将自己的形式、一种自始既得的形式,印刻在客体上;相反,只有在它施加给客体的活动和客体反馈的活动之总体

中,自我才获得这种形式。因此,如果在活动中划定了存在的领域,才能确定内在世界的界限,内在世界的结构才能成为可见的。自我以其活动填充的区域越大,客观实在的特征和自我的意义及功能展现得就越明显。”^①可见,自我既是人类创造活动的产物,又是这种创造活动的主体。正是神话中固有的人的创造性促使了人的自我意识的最初萌芽,神话形式因而成为人类精神的黎明,开启了它以后不断提升的光辉历程。正是由于个体的意识的初生和不断成长,原始神话逐渐过渡到原始宗教。

第三,宗教仪式:祭祀和献祭。宗教精神的真正根基不在于观念而在于情感和意志,其表现为祭祀和献祭等活动仪式。绝大多数神话主题起源于祭祀的直觉,因而必须从祭祀出发才能真正理解神话。祭祀是神话的原始形态和客观基础,比神话偶像更体现了人与神之间的主动关系,因而更意味着情感的真正客观化。献祭是祭祀活动的核心,具有整套言行和客观规则,暗含自我施加于自身的欲望的限制和克制。这种构成原始宗教基本部分的消极的禁欲主义,是对巫术世界观关于人类欲望万能的信念的打破和超越,表明宗教对情感进行自我控制的主观性的逐渐增长和展开。对此,卡西尔强调,祭祀和献祭等宗教活动而非教义更体现了人的主动性。通过献祭,人意识到不能再采取巫术的强制手段,而感到一种全能的、与己对立的力量,因此从直接欲望和生命本能中摆脱出来,逐步获得与之相应的自由情感。神的存在依赖于祭品,这就是说,神依赖于人的献祭,存在于人的力量之中,正如人的力量存在于神之中。由此一来,祭品成为人与神相互沟通、依赖的符号工具、中介,是人的本质的表现。总之,正是各种宗教仪式将神的世界与人的世界划

① [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第220页。

分开来：“献祭和祈祷的每一种新形式都揭示了神与人的·一种新意义和新关系。正是赋予神及人以各自真正的特点和意义，才在神与人之间产生了张力。”^①基于此，卡西尔进而批判了柏格森关于静态的、压抑的宗教与动态的、主动的宗教的区分，而主张所有的宗教都是动态的，都同时包含主动性和被动性。

四、神话意识的辩证法

卡西尔神话哲学的一个重要特征是将神话与宗教结合在一起，这种作法引起了美国学者洛弗斯的强烈反对。^②卡西尔本人给出的理由是：神话与宗教是紧密结合在一起的，任何神话都是潜在的宗教，因而，为了真正理解宗教的意义及其具体的历史活动，就不能拆散宗教思维与神话思维的纽带。为此，他力图阐明神话意识的辩证法，揭示从神话到宗教发展的内在矛盾运动。对文化发展的矛盾辩证法的强调是卡西尔人学思想又一重要内容。就神话而言，卡西尔认为，上述思维形式、直观形式、生命形式共同构成神话的整体结构，显示了人类精神的整体的活力和运行法则，但只有阐明了神话意识发展的矛盾辩证法才能理解神话的真正的精神形式。神话意识发展的矛盾辩证法就在于：“神话发展的各个阶段不是简单地前后相承，而是经常处于相互间鲜明的对立。神话的进步并不仅仅意味着较早阶段某些基本特性、某些精神确定性的发展和完成，而且也是它们的否定和全部祛除。这种辩证法不仅表现在神话意识内容的转变中，而

^① [德]卡西尔：《神话思维》，中国社会科学出版社1992年版，第251页。

^② 参见 Ernst Cassirer: a “repetition” of modernity/by S. C. Lofts. State University of New York Press, c2000. p85.

且还表现在其占支配地位的‘内在形式’(inner form)中。这种辩证法就这样利用神话结构的功能并从内部改变它,这种功能只有连续不断地创造新的形式——表现神话观点的内在和外在世界的客观性——才能发挥作用。”^①正是这种自我否定的矛盾辩证法推动了神话意识的自我分裂,促进了从神话到宗教乃至其他文化形式的过渡和发展。

宗教尽管固有神话的因素,不可能与神话完全分离开来,但与神话存在形式上的根本差异,在于:“宗教展现的新的想象力和新的精神尺度不仅赋予神话一种新的意义,而且实际上把‘意义’和‘存在’之间的对立引进神话领域。宗教采取本质上不同于神话的明确的步骤:宗教运用于感觉形象和符号中,它把它们看做是这样的一种表现工具,虽然它们揭示确定的意义,但是这种工具必定不能充分适合于宗教,这种表现工具‘指向’这种意义,但从不完全详尽地包容它。”^②对此,叶秀山指出:“‘宗教’是意识形态性的、思想性的,而‘神话’则是实际性的,‘神话’与‘宗教’的分化是后来的事。宗教与神话的最根本的区别在于神话的世界是真实的,宗教的世界是虚构的。”^③我们认为,按卡西尔本人的惯常术语来说则是:宗教比神话更意识到自己作为生命符号象征的性质,进一步分离和确定对象与自我,使情感从易逝性、多变性过渡到相对持久性、稳固性。卡西尔提出这一重要观点:“原始宗教或许是在人类文化中可以看到的最坚定最有力的对生命的肯定。”^④

① [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第257页。

② [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第262页。

③ 叶秀山:《思?史?诗——现象学和存在哲学研究》,人民出版社1988年版,第23页。

④ [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第108页。

概括起来,宗教主要从三个方面体现了对神话的否定和辩证发展:第一,从神话中生命一体化的坚定信仰、不可分割的同质整体性中逐渐解放出来,构造了与经验世界相对立的彼岸世界(天国),从而增强了人与神魔、自我与实在、主体与客体之间的区分,树立了个体的自我意识,形成了区分的观念;第二,从神话中对自然的强烈兴趣和自发情感的控制中逐渐解放出来,通过宗教仪式形成了人与人、人与神之间的伦理关系,表明人从神话中的宇宙学态度(伦理学态度尚处于潜在、未区分的状态之中)过渡和转换到宗教中宇宙学与伦理学并肩而立并初步区分的双重态度;第三,从神话中主体与客体、自我与对象之间变化不定、模糊不清的状态中逐渐解放出来,通过宗教仪式使主体与客体、自我与对象都相对稳固而具有某种确定的内在秩序。宗教尽管仍然受情感和想象力的支配,但是相对于神话来说,宗教的情感和想象力更具有明确的内在秩序。宗教的内在秩序兼具自然与伦理的性质。总之,宗教是比神话更新、更高级的一种迈向实在的认识方式,同时更进一步地体现和推动了人类从生命实体到精神主体的不断派生、转化与升华。

第三节 语言:人的文化的创造

众所周知,从认识论研究向语言研究转向是现代哲学的一个势不可挡的潮流和重大标志。现代哲学家如罗素、维特根斯坦、卡尔纳普、晚期海德格尔、伽达默尔等一般都将语言哲学作为自己哲学思想的基本内容或一个重要方面,这个转向被许多当代哲学家如罗蒂、哈贝马斯等延续和发展。现代哲学家们对语言研究的兴趣主要表现在诸如名称、命题、指称、意义、真理、言语行为、必然性、意向性等有关语言的具体问题上。他们对这

些具体问题的研究主要是围绕着语言与逻辑、存在等之间的关系而展开的。其中,语言的模糊性与精确性、日常语言与人工理想语言之间的关系是他们所谈论与争论的焦点之一。卡西尔作为现代哲学家,自然也十分重视语言哲学研究,他把重点放在语言的意义层面。但与上述现代哲学家的做法相异,卡西尔的语言哲学具有较强的传统倾向,因而呈现出自己的特色。海德格尔在《在通向语言的途中》中说:“当我们思考作为语言的语言时,我们已放弃了语言研究的传统方法。我们现在可以不再寻求普遍性观念,诸如能力、活动、劳动、精神力量、世界观或表达,并把语言作为一种特殊情形归属于它们。通向语言的道路不是根据这种或那种事物来解释语言,并因此远离语言,而是要让语言作为语言被经验。”^①这简洁而准确地体现了海德格尔的语言哲学与卡西尔的语言哲学之间的根本差异。与卡西尔对其他文化形式的哲学研究一样,他在语言哲学研究方面也反对独断实在论、感觉经验主义、实证主义的语言观,而主张将语言置于由康德的理性批判发展而来的文化批判的总体构架之下加以考察。在理论方法、观点方面,他深受洪堡和赫尔德等古典语言哲学家、历史哲学家的影响。基于此,他主要将语言(这里指狭义的语言。下面很快会谈到语言的狭义与广义之分。若无特殊说明,本书中的“语言”皆指狭义的语言。)当做一种基本的知识形式、文化形式,强调了语言中不可或缺的符号意义,着力于对语言内在形式的整体结构、规则及其发展阶段的分析。为此,他对语言进行了长期、系统、深入的哲学研究。美国学者尔班对此给予了高度的评价:“在我看来,卡西尔是第一个看到语言问题与哲学问题之关系的完整意义的现代哲学家,因此也是第一个在

^① 转引自[美]约翰逊:《海德格尔》,中华书局2002年版,第90页。

完整意义上发展了语言哲学的现代哲学家。”^①叶秀山则对此提出了不同意见。他认为:卡西尔对神话、语言、科学三者之间的内在联系缺乏清楚的说明,这一基本缺陷使他过于偏重原始语言现象的分析,而对语法逻辑结构的分析过于薄弱,因此,他的语言哲学为解释学派、文学批评家而不为分析的语言哲学家所重视。^②我们认为:从根本上说,叶秀山所说的这种状况主要是由于卡西尔的语言哲学具有很强的传统倾向导致的;在很大程度上,卡西尔语言哲学与现当代的分析的语言哲学之所以存在重大差别,乃是因为它们基本上分别代表了欧陆传统与英美现代分析哲学两个不同的研究路向。

在《人论》中,卡西尔从神话与宗教的哲学分析首先过渡到语言的哲学分析。这是因为,在人类文化的早期,语言与神话是近亲、同根而生的两股分支,两者密切联系、相互协作、不可分割。但是,与渗透着强烈的生命情感而尚具鲜明的实体性、主观性的神话相比较,以命题语言指称和陈述对象是人类语言的典型功能,是人类语言区别与超越于动物的情感语言的根本之处,同时体现了人类语言对神话的生命情感的超越而具有更高层次和类型的客观性、符号功能性。这就意味着语言是人类精神客观化、迈向实在的一个新台阶,同时意味着语言是人类从生命的实体到精神的主体不断派生、转化与升华的一个新阶段。语言和其他文化形式一样,不是单纯的对外在对象或内在情感的模仿,而是人类精神认识实在、构造人类经验世界的工具和途径,

① The philosophy of Ernst Cassirer/edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois; The Library of Living Philosophers, INC., 1949. p403.

② 参见叶秀山:《思?史?诗——现象学和存在哲学研究》,人民出版社1988年版,第31页。

是主客结合与区分的一种方式。因而,语言也是具有功能统一性的符号形式,具有特殊的结构与规则。尽管以命题语言指称、陈述对象是人类语言的典型功能,但是,人类语言并不是单纯指称和陈述对象,而是具有更加丰富的精神意义,内在地蕴含着人类精神的创造本性,是人的情感、愿望和思想的自我表达。卡西尔说:“语言是人类精神的基本工具之一,我们通过它从单纯感性的世界进入直觉和概念的世界。”^①因而,语言是人的认识从感性到理智发展的基本工具。这就显示出语言具有区别于神话、宗教、艺术、科学等其他一切文化形式的独特价值和地位:它不仅是一种具有自身独特结构和规则的符号形式,而且是其他一切文化形式所必需的表达手段和意义载体,是人类文化的核心形式。语言内在地渗透于其他各种文化形式之中;只有通过语言,其他一切文化形式的生成和发展才有可能。

因此,语言在卡西尔人学中具有狭义与广义的两层含义及概念区分。从狭义上说,语言是指具有自身独特结构和规则的日常语言;从广义上说,语言则是指人类文化,每一种文化形式如神话、宗教、艺术、科学等都是语言。对此,卡西尔表述得非常明确:“不仅存在着由声音、词汇、词语、句子构成的语言,而且还存在着由艺术、宗教、科学符号建构起来的更为广博的语言。这类语言的每一种都有其相应的用法和相应的规则;每一种都有其自身的语法。”^②语言的这两层含义并不是截然对立、分裂的,而是贯穿着符号形式的多样性及其功能统一性的核心法则,因而它们是相互结合、互为证明的。

① The philosophy of symbolic forms. v. 1 Language/by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, 1953. p86.

② [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第26页。

基于此,卡西尔在其皇皇巨著《符号形式哲学》的第一卷即《语言》中,把语言当作一种相对独立的知识形式和基本的表达方式,阐明了感觉表达、直觉表达、概念表达三个阶段的语言的内在形式及其结构、规则。在第三卷即《知识现象学》中,他则从知识整体性的角度,将语言作为科学认识的前提条件、概念酝酿阶段之一,强调了语言的表象、陈述功能。可见,《语言》以人类认识的三个阶段的整体性去说明语言,而《知识现象学》又以语言作为一个阶段去说明人类认识从神话表达、语言陈述到科学意味的发展过程。这突出地体现了他所倡导的从特殊中认知一般、从一般中思维特殊的认识的基本原理。总之,就语言而言,人的创造性集中体现在语言是人类文化的基本工具、核心这种独特价值和地位方面,因此语言意味着人类文化创造的总体维度。具体来说,以《语言》和《人论》为文本根据,人在语言中的文化创造性主要体现在以下各个方面。

一、感觉表达阶段的语言

语言作为主客结合与区分的一种方式,其精神内容首先是与感觉(sense)表达结合在一起的,只有通过感觉表达才得以生成并不断提升。因此,必须以感觉表达为起点才能说明语言的结构、规则及其发展过程。这就首先要求破除传统感觉主义者将感觉内容、要素看作由外部实在刺激感官的产物、对外部实在的感官反应的主张,而必须对感觉心理重新理解。卡西尔强调,感觉除包含外在刺激的因素之外,还包含着情感(feeling)从内向外的表达,“情感及其表达,内在的张力及其释放,二者是在

时间上不可分的同一活动”^①。可见,情感表达是向内与向外的道路的同时展开。人的情感表达最初是通过肌体运动得以实现的,动物的情感表达也存在这种情况。达尔文在《人与动物的情感表达》中从生物学上将情感表达理解为以前的某种目的性行为的残余,如愤怒、恐惧的表达分别是进攻和防御行为的残余。对此,卡西尔认为,人的情感表达的特殊性就在于,它超越了单纯的感觉冲动,而沉浸于对象之中,由此人的情感获得客观化的意义,标志着由单纯的“实践”态度转变为“理论”态度,由自然行为转变为观念行为。人的感觉绝不是单纯的刺激—反应的被动行为、纯粹的模仿,而是包含着主动的情感表达,成为精神成长的第一步,内在地蕴含着人的精神的创造本性。藉此,卡西尔把作为感觉表达的语言分为“记号语言”和“声音语言”,前者是后者的基础,后者是前者的发展。其中,“记号语言”又分“直指的或指示的(indicative)”与“模仿的(imitative)”。

从生物学和遗传学上看,指示语言来源于抓的动作。对此,卡西尔肯定了冯特所提出的“指”的动作源于儿童抓远处之物而不及的观点,且吸收了现代生物学的研究成果。在此基础上,卡西尔强调:任何动物只能直接抓某物而不能指远处之物,而指示远处之物是只有人才具有的本能,“所谓的‘动物语言’总是全然主观性的,它表达各种各样的情感状态,但并不指谓或描述对象。另一方面,没有任何历史的证据表明,人,即使在其文化的最低阶段曾经处在单纯的情感语言或手势语言中”^②。正是由于指示远处之物,感觉—物理意义上的抓成为感觉的解释,

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language/by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, 1953. p179.

^② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第148页。

这意味着人类纯粹肌体活动的对象转变成为人类观念的对象。因而，“指”这一简单的手势具有从动物语言到人的语言转变的最重要意义，蕴含着普遍的精神起源和精神活动的因素。由最初尚具直接目的性的“指(indication)”的手势发展为更主动的“示范(demonstration)”的手势，“指(indicating)”和“示(showing)”便具有“说(speaking, saying)”的作用，只是“说”的方式与层次不同而已。语言后来的发展仍然保持着这几者之间的联系。以上表明，人类语言的起源是一个自然而然的过程。

在卡西尔看来，模仿语言尽管主要是对外在对象的感觉映象的模仿，但也是一种内在感觉的表达形式，因而与指示语言同源。模仿语言一般被人们当做副本，意味着用形态或声音尽可能准确地重现感觉映象。但是，模仿本身包含着一定程度的精神自由活动形式。如果没有精神的参与，人的模仿动作就是不可能的。这是卡西尔对传统模仿论的一个有力反驳和抨击。他还强调，模仿具有层次之别。原始人的模仿动作与其感觉映象之间尚具有强烈的直接联系，而文明人类的模仿动作是通过符号语言进行的，具有强烈的间接性、主动性。与符号语言的概念记号不同，模仿语言是对事物的模仿性记号。模仿语言不是单纯的对外在的复制，而是蕴含着精神的设计。因此，模仿语言逐渐超出自身的限制，向主动的陈述转变。模仿主要意味着动作模仿，当然也包含声音模仿，但声音模仿是极其有限的。针对亚里士多德所提出的人类的声音最适宜模仿的观点，卡西尔提出了相反的观点：在模仿方面，声音并不如动作。

但是，卡西尔同时强调，在陈述对象方面，声音语言比手势动作等记号语言更具优越性。手势动作等记号语言只能非常有限地再现事物及其活动等具体性的表象，而难以表达抽象性的关系。相比之下，声音的音调高低、持续时间的长短、音节的组

合等表明声音具有更强的灵活性、可变性。因此,声音更适合描述对象特别是表达事物之间的关系,同时更适宜表达人的情感、愿望和思维。也正是在通过声音表达人的情感、愿望和思维的活动过程中,人的器官因不断锻炼而越来越精细和灵敏。特别是声音器官与人的发声活动相互促进,使得人的声音越来越清晰,超越动物机械的、单音节的声音的限制,从而成为表达人类思维的强有力工具,并随着人类思维的发展而发展。这样一来,声音语言就超越了记号语言,不断从模仿语言中分离出来,再通过类比语言的阶段,上升为真正的符号思维与符号活动的工具。藉此,卡西尔又把语言的发展过程分为模仿的(mimetic)、类比的(analogical)、真正符号的(truly symbolical)三个阶段。

在模仿阶段,语言的可感材料(如手势、声音)与其表达的内容(如直觉对象)之间尚缺乏分离与张力,它们互相融合、彼此一致。这就是说,语言被当做实体,直接取代和“代表”客体,而不是被当做由人自己发明的、用以指称对象的符号。人类最早语言中的言语、书写“符号”(文字、图像)都具有模仿语言的性质,因贯穿着神话思维而具有超然的神、魔力量,具有巫术的功能。正是由于这种巫术功能,人们逐渐由语言的实体性转向其功能意义,从模仿性的手势、象形文字发展出一套语音系统。正是语音系统超出了模仿语言的具体性、实体性的限制,而具有类比语言的性质。

在类比阶段,语音序列并不直接模仿关于事物的感觉映象,也不与其相似,而是表达纯粹的联系,“前后关系毋宁说是由语音序列与其所代表的内容序列之间的类比关系所沟通的;这一

类比使内容完全不同的序列的协调得以可能”^①。也就是说,声音与意义之间存在某种类比符合的关系。从模仿语言向类比语言的转变,清晰地体现在用音调区分单词意义或表达语法联系的语言中。比如,印度—中国语用抑扬顿挫使讲演成为一种类型的歌唱或吟诵;在苏丹语中,高、中、低音或者由它们之间的升降所构成的复合音等音调变化蕴含着丰富而细微的意义变化,同样的音节、不同的音调意指不同的事物、行为、远近、速度、数量、肯定与否定等等。语音序列由此超越了单纯的物理或生理性质的声音,而成为表达意义单元的手段,蕴含着一定的精神整体性。声音或音节的重复尤其体现了类比语言这种典型特征,在形态学和句法学上都具有十分重要的意义。其原因正在于,声音或音节的重复产生了一系列令人惊奇的细微差异,如用来表达单复数、整体与部分、不同时段(过去、现在、未来)、空间或大小、真实与虚构、强弱、词性变化(如从名词变为动词)等等。以上这些表明,声音或音节的重复远远超出了对事物的忠实反映和单纯的数量表达的范围,而进入了纯关系表达的领域,具有一般语法范畴的性质。

语言的模仿和类比阶段的上述不可避免的模糊性使得记号超出个别性记号的限制,迫使精神采取决定性的一步,即从具体的“指称(designation)”功能发展为普遍有效的“意谓”功能。语言由此超越其感觉外壳(材料)的限制,而进入真正的符号阶段。符号并不全然排除模仿与类比,而是借助它们才得以成为新的、更深刻的内容的表达工具。这一来,卡西尔就强调了模仿的、类比的、符号的三个阶段前后之间由低级向高级、由直接向

^① *The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language*/by Ernest Cassirer. New Haven; Yale University Press, 1953. p193.

间接,由具体到抽象发展的递进关系。

值得强调的是,我们不能僵硬地理解卡西尔所提出的以上三个阶段。这主要是因为:一方面,他从人类文化的结构整体的角度,把神话(宗教)、语言、艺术、科学都当做符号形式,不仅认为语言而且认为神话(宗教)、艺术、科学都经历了模仿的、类比的、符号的三个阶段;另一方面,他又从人类文化的历史发展不同阶段和层次的角度,把神话(宗教)看成以模仿为主的语言,把科学看成真正的、作为顶点的纯粹符号的语言,把狭义的语言、艺术看成介于模仿语言与真正的符号语言之间的语言。总之,以上三个阶段的划分是相对而不是绝对的;每一种文化形式都经历了三个阶段,但每一种文化形式又以其中的不同阶段为主导从而与其他文化形式区别开来。

二、直观(intuition,直觉)表达阶段的语言

作为语言发展的基础和初级形式,感觉表达阶段的语言是从语言的客体意识的形成和发展的角度加以考察的。感觉不是由外在对象直接给定的,而是内在包含着主体的直观形式,以直观形式为前提。直观阶段的语言是联结与区分感觉阶段与概念阶段的中介环节。按照康德的说法,概念无直观则空。因此,卡西尔进一步考察了直观表达阶段的语言。与神话的直观形式一样,语言的直观表达也包括空间、时间、数三种基本的直观形式,这三种直观形式也是对康德的知识论中的感性直观形式的扩展与改造。它们具有康德所提出的先验图式的意义,是人的先验想象力的结果;它们的功能是组织个别的感觉得材料使之同时具有具体的和普遍的秩序,使感觉映象成为表象即已由语言概念综合了的对象。正是通过这种综合,语言才得以成为人类认

识实在、构建人类的经验世界的一种必不可少的工具和途径。

首先,语言的空间直观。不同于时间在神话(宗教)的直观形式中占主导地位,空间在语言的直观表达中占主导地位,最为完整地揭示了语言中感觉与概念的相互渗透,语言是感觉映象向普遍性概念过渡的工具。在语言中,空间的总体、并列、分离之间的联系,提供了表征空间在量上的联系、依靠和对立的手段,这尤其体现在语音隐喻方面。声音强化了手势的“指”、“示”功能,具有语音隐喻的功能。语音隐喻在空间意识方面主要表现为:不同的元音意味着不同的距离,而辅音则更鲜明地体现了空间趋向及其之间的联系。例如,儿童的发音具有离心与向心的双重性质及其区分:m、n 向内,与抓某物、朝自身方向拉紧紧密联系,隐喻着同意;p、b、t、d 向外,与指示、推开某物紧密联系,隐喻着拒绝。又如,在印欧语系中,“我”与“你”的发音分别与“这里”、“近”及“那里”、“远”相似。语音隐喻在人类语言中普遍存在,它表明物理的声音由于感觉映象与空间直觉的结合而具有理智的性质,蕴含着人类精神的力量,因而具有十分重要的意义。在语言中就像在科学认识中,空间位置与距离的精确区分是建构经验实在、确定对象的出发点;位置的区分是“我”、“你”、“他”与物理对象之间的内容区分的基础。而空间位置与距离的观念首先是以人对自己的自身部位的空间意识为基础,以人自己的身体部位为标准的。“内”与“外”、“前”与“后”、“上”与“下”等方位的区分最初是与人的身体的特殊部分紧密联系的。例如,一些原始民族的语言用“背部”表示“后”,用“额头”表示“上”等等。但人并不满足对自己身体部分的区分,而且还以自己的身体为样本和参照系统去构造作为整体的世界,如脚下的泥土意味着“下”,头上的太阳意味着“上”。正是在最初的言谈活动中,以说话者“我”为中心,“你”为听众,“他”为

不在场或在远处之人,“我”、“你”、“他”等人称代词相互区分开来,并具有表示空间位置与距离的意义。“我”、“你”、“他”分别与“这里”、“那里”(近处)、“那里”(远处)相对应。总之,语言中空间位置与距离的观念最初是与人对具体事物的感觉映象联系在一起的,具有很强的实体性特征。但与神话中的空间直观相比,语言中的空间直观已包含着整体与部分、空间与具体事物的初步分离,其功能性意义已清楚地展露出来,因而成为科学的纯粹逻辑空间的基础。

其次,语言的时间直观。语言中的时间直观比空间直观远为复杂和困难。在直觉整体中,空间的“这里”、“那里”比时间要素“现在”、“过去”、“未来”要简单、直接得多。时间的整体与部分相互排斥,不能像空间直觉那样将部分结合为整体;时间表象绝不包含在简单、直接的直觉之中,它要求比空间表象具有更大程度的区分与结合、类比与综合的思维。只有当意识穿透时间的各种要素并对它们加以区分时,时间本身的概念才可能产生。^①卡西尔认为,康德所说的作为内感觉直观纯粹形式的时间,只有借助作为外感觉直观纯粹形式的空间才可能,这一观点同样适用于语言。语言的时间表达最初也是与空间表达结合在一起的。“这里”与“那里”同时具有“现在”与“非现在”的意义。正是受空间直观的制约,语言的时间最初只有“现在”与“非现在”之分,而没有“过去”、“现在”、“未来”之分。这一特点在原始人类和儿童的时间意识方面都有体现。儿童在语言能力发展早期,只能区分今天与明天,而不能区分昨天与明天。究其原因,语言中的时间最初是与具体事物不可分割地联系在一

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language/by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, 1953. p215.

起,只能区分存在与非存在;存在对应于现在,非存在对应于非现在。可见,它还是异质性的时间,缺乏纯粹量上的区分。时间的持久、延续、同时三种关系只有在科学认识中才有可能被精确测定与区分,而在日常语言中是不精确的。藉此,卡西尔把语言中从情感时间到概念时间的发展过程划分为三个阶段:(1)时间意识由“现在”与“非现在”之间的对立支配而无进一步的区分;(2)一定的时间形式——完成与未完成、持久与瞬间的活动——开始区分,使时间形态的确定性得以形成;(3)具有抽象性、普遍秩序的时间,它是纯粹概念性的时间。^①这几个阶段不是孤立的而是在相互对比中得以区分和突显的。其中第二个阶段,由于对活动完成与未完成、持久与瞬间的关注,时间被细分为不同的片断。但是,这些片断受限于具体的活动,它们各自被看成静态的、相互分裂的碎片,如芝诺所提出的“飞矢不动”那样,而缺乏整体的联系和秩序。只有将行为主体与行为目的联系起来,将行为的各个片断置入整体的因果性与目的性之中时,去掉具体事物与具体活动的限制而具有整体联系秩序的概念时间(如“过去”、“现在”、“未来”)才得以产生。以上表明,语言的时间超越了未经区分的神话的时间。

再次,语言中数的直观。针对自毕达哥拉斯学派以来不少人将数当做脱离具体事物的、纯粹理智思维所创造的产物,卡西尔强调:纯粹理智思维离不开感觉、直觉的基础;只有从作为口头记号的数出发才能通达纯粹概念的数,因此,语言的数是数学的数的前提。在语言中,数最初附着在具体的、个别的对象、过程的指称上而不能表达纯粹的联系,“像空间联系的区分一样,

^① *The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language/by Ernest Cassirer. New Haven; Yale University Press, 1953. p218.*

数的区分开始于人类的身体及其组成部分,然后扩展到感觉、直观的世界”^①。数的意识也源于人对自己身体的某些特殊部分的感觉,以此为基础,原始人类以自己的手指、脚趾、拳头等作为工具来计量具体事物。这些表明,在人类语言的最初阶段,数具有模仿的性质,尚未从事物的名称中分离和抽象出来形成数本身的概念;某一名称既包含事物的本质又包含着它在数方面的特征。在原始人类的语言中,名称是非常具体、繁多的。数目不同而本质相同的事物、数目相同而本质不同的事物都具有各自不同的名称,但由于同样贯穿着精神不断从感觉中解放出来的辩证法,语言中的数的直观像空间直观、时间直观一样,不断超出具体事物与具体活动的实体性限制,不断强化其功能意义和逻辑力量。这就是说,语言中的数也经历了从感觉到概念、从实体到功能的发展过程。在创造各种符号的活动中,人类精神从符号所指称的对象转向符号本身,逐步将对象在数方面的特征与对象本身区分开来,从而逐步形成了具有一定程度的普遍性、抽象性的数的概念。但是,与科学的数相区别,日常语言的数仍然在一定程度上与具体事物相联系,尚具有一定的实体性而不是纯粹的功能特征。这在许多语言中尤其表现为:数词往往与量词结合在一起;量词根据对象的性质变化而变化;数量词导致名称和谓语等在形式和含义上具有单数、复数的区分。

第四,语言中的“内在直观”。卡西尔又称它为“我”的概念的阶段。“我”的意识不是给定的、固定的,而是从与客体意识的一体化中逐渐分离出来并不断发展的。语言是实现这种区分和发展的一种重要工具和途径。正如洪堡所说,言语活动最重

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language/by Ernest Cassirer. New Haven: Yale University Press, 1953. p229.

要的因素是说话者的个性,使人持续地处在自我与自然相结合与对立的焦点上。卡西尔强调,与其他文化形式一样,语言迈向实在的过程同时也是通向人的自我的过程。在语言中,“我”的意识的构造集中体现在代词的发展过程。最初,“我”的代词必须要求具体事物的名词、物质、客体直观的支撑。例如在儿童语言的最早阶段,“我”的声音表达与“我感觉”被儿童错误地等同起来。不仅如此,在大多数语言中,“我”的术语源于客体的术语。人类最初对自己的情感完全受对自己身体与四肢的具体直观所限制,他们关于空、时、数的直观同时通向物理实存与人自己的身体。例如,阿尔泰语用“我的存在”、“我的本质”、“我的身体”、“我的胸膛”、空间方位的“中心”表示“我”;在希伯来语中,反身代词不仅用“灵魂”或“人物”,而且用“脸”、“人体”、“心脏”来表示。在许多语言中,名词与代词在数、格、性方面长期保持形式上未经区分的状态。以上这些表明,语言中对自我、灵魂、人物的最初直观依赖人的身体,就像在神话直观中,人的灵魂与自我最初被单纯地理解为对自己身体的复制一样。以上同时表明,代词还具有很强的实体性,还尚未形成独立、抽象的物主代词和人称代词。但是,这种实体性已内在包含着物主与人称的功能。正是在人类的活动中,代词逐渐超出具体事物、活动的限制,并从它们中分离出来,而且由此形成一系列动词类别。这些动词已包含人类活动的许多特征诸如完美与不完美、瞬间与连续、单一与交互、说话时已完成和尚在进之中的、受限和超越某一时间段、同一阶段和不同阶段、主动与被动等的复杂区分。这些区分通过动词加一个词缀等形式来表示。正是在对活动特征的复杂区分中,动词形式传达了“我”对活动的内在态度。这种态度可以是理论的或实践(指前面所谈到的刺激—反应行为)的,可以是纯粹意志的或判断的。由此,活动者与活

动对象、自我与他人逐渐区分开来。在语言中,反身代词更明确地体现了主体的自我意识。关于语言中主客之间的关系,卡西尔强调:语言的基本力量并不在于制造主体与客体之间僵硬、抽象的对立和相互排斥,而是通过极为丰富的方式将两者动态地协调起来。^①总之,语言作为中介工具之一,推动着主体与客体的相互联结与逐步区分;在这个过程中,语言本身也不断成长,不断超越具体事物、具体活动的质的限制;人称代词从与物主代词、名词、动词等一体化中逐步分离出来,形成“我”、“你”、“他”等具有普遍性、抽象性的人称代词,标志着语言中“我”的概念的真正形成。可见,这贯穿了卡西尔所始终强调的从实体到功能、从感觉到概念转化的核心原则。

三、概念思维表达的语言

卡西尔批判了那种认为概念形成于比较相似事物或知觉,并抽象出它们的“共同特征”的传统看法。他认为,它犯了循环论证的错误,存在不可解决的难题:对事物进行分类的根据是先于语言形式呢还是必须以语言形式为前提呢?对此,他主张:只有在已由语言与思维分类所限定和指称的基础上,抽象过程才有可能发生。这就是说,语词概念是所谓“共同特征”的前提。为了深入了解概念的始源,我们就必须回溯到更深的基层去寻求分析与综合的要素。这些要素在单词构造自身的过程中起作用,是根据特殊的语言分类组织表象的决定性前提。概念的基本功能不是大多数逻辑学家所鼓吹的将表象提升到更大的普遍

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p259.

性,而是使表象逐渐确定;不是比较表象和根据种、属组合它们,而是将感觉映象组成表象。单词是概念的前提和基础,是命名的结果。命名并不是基于普遍性原则,而是基于直觉内容的总体中的某些特殊映象,“语言并不能为多样性制定普遍的规则,而必须首先完成基本的任务即给特殊的映象以内在的含义”^①。例如,人当专注于羊“咩咩”叫的感觉映象时,直接以“咩咩”的叫声去指称、命名作为整体的羊。“咩咩”由此获得内在的含义,成为一个特殊的单词(在这里,卡西尔不完全赞同赫尔德所提出的单纯的反思。卡西尔认为,人对羊的“咩咩”进行对象反思和以此对羊进行指称时必须以人的情感的主动性为前提,而不是单纯的外界刺激的结果)。同时,人关于羊的各种感觉映象之流因“咩咩”的单词而初步稳定。当人专注于关于羊的其他感觉映象时,一个同样的过程不断反复发生,人就获得了与不同的特殊映象相对应的诸多单词。如果人把这些名称单词不是当作分离的要素,而是当作共同执行着描述对象的功能,这就意味着把它们组合进了一个共同的整体之中。其中每一成员既具有特殊差异性,又具有功能的统一性;这种功能统一性就构成了人们所假定的共同特征即概念。由此,人关于事物(如羊)的直接感觉不断上升为由人的精神构造的概念所描述的表象,而且这种表象越来越清晰和明确,它内在地蕴含人的精神的创造性。对此,卡西尔吸收并强调了洪堡所提出的语言内在形式的原则,认为单词的规则并不是仅仅根据感觉经验,而是由人的兴趣和目的所决定的。不同的语言是不同的世界观,体现了不同的精神态度,例如,希腊语“月亮”意指衡量时间,而拉丁语“月亮”则

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p281.

意指清澄、明亮的状况。

区别于纯粹逻辑(科学)的概念,语言概念的主要特征在于:它从不仅仅依靠静态的表象和对内容的比较,而是专注于对具体的动态要素的反思;它的基本冲动不仅来自于存在的世界而且同时来自活动的世界;它保持了活动与反思之间的联系,其分类和秩序体现了人的活动兴趣及其自我表达^①。但是,我们不能把这两者截然对立起来,而必须看到从语言概念到逻辑概念的动态转化过程。正是主体自我表达的各种活动促使语言概念不断超越异质性、具体性,不断增强其普遍性、抽象性,最终形成逻辑概念。人类语言的这种发展尤其体现在“叫喊(cry)”的变化上。正是在人的自我表达与相互交流的活动中,“叫喊”由最初纯粹的情感叫嚷发展为表达情感、愿望、意志乃至思想的工具,从而不断超出个体的、物理声音的性质而成为共同交流的意义工具,最终发展为表达逻辑概念的工具。因此,只有在考虑概念的抽象的逻辑意义的同时考虑其目的性意义,才能真正完整地理解那些决定概念结构的内容和原则。从语言的目的性意义来看语词概念,语词不是自然和知觉世界中的固有特性的完全被动的反映、感觉映象集合,而是人用以组织、规定感觉材料的基本工具,是人的经验世界得以可能的前提,渗透和贯穿着人的意识。

卡西尔进而详细研究了语言概念赖以为基础的分类的基本趋势。语言的内在形式使不同的语言区分开来,而分类是语言内在形式的本质要素,决定着语言从具体到抽象的一般发展进程。原始人类的语言的分类原则很大程度上受感觉映象的限

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1955. p285.

制,只要感觉映象存在某些类似,极为不同的内容分为同一个类别。例如,美拉尼西亚语和美国印第安语用特殊的前缀来表示圆或者长的对象,据此原则,表示太阳或月亮的术语与表示人类耳朵、特殊类型的鱼、独木舟等的术语被划归为同一类别。另一些语言则显示出完全不同的分类水平:所根据的不是感知事物内容的单纯相似性,而是它们在大小、数量、位置等方面的联系。例如,班图语用不同的特殊前缀表示大、小、规则性发生、一次性呈现等不同特征的事物和活动现象。在人类最初的语言中,关于人身体各部分的区分为构造作为整体的世界提供了一个总体图式:通过语言指称的每一特殊事物首先和身体某部分如嘴、腿、头、心等相联系,然后根据这一基本联系安排不同事物的特殊等级、种类。以上这些分类清楚地表明,语言最初的概念区分尚束缚在具体的物质基础上,与逻辑概念具有显著区别:“大部分的语言‘概念构成’似乎更是语言幻想而不是逻辑比较与结合的产物。分类的形式不是全由特殊内容的客观相似性决定,而是同时由主体的想象力决定。”^①引导语言分类的最初原则并不仅由经验观察所决定,而且神话想象在其中同样起着关键的作用。例如,在一些语言中,关于事物的名称同人的名称一样具有阴性、阳性、中性,体现了“万物有灵”的普遍观念。这同时表明,语言的分类法超越了神话的生命一体化法则,而处在神话思维与逻辑思维的交界线上。这在许多语言中表现为:有生命的事物被授予了特殊的意义与价值,其地位明显高于无生命的事物;人、神、动物与非生命的存在判然有别。对此,卡西尔再次强调了主客结合的原则。他认为,分类是由人对外在对象的感觉、

^① The philosophy of symbolic forms. v.1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p297.

知觉活动与人的内在态度如情感、意志的活动共同决定的。由此,他高扬了人的创造性:“语言从不单纯遵循感觉映象和知觉的引导,而是以区分、选择、指引的自主活动与之对抗。语言正是通过这种活动创造了对象直观的确定中心。”^①正是由于人的创造性,语言不断解放自身,从感觉的、想象的世界逐渐通向逻辑的、普遍的世界,越来越成为纯粹的、独立的精神形式。由此,语言最终发展成为纯粹关系的表达手段,这在语言中的综合判断、关系概念、关系代词和关系副词等方面都有明确的体现。

综上所述,以卡西尔看来,从感觉、直觉、概念的发展过程,就是语言从实体到功能、从直接到间接、从个别到一般、从具体到抽象的不断发展过程,象征着人的文化创造性的不断成长。值得强调的是,我们必须将这一过程视为语言的历史发展与其结构、规则的结合:它不是过河拆桥式地后者取代前者的过程,而是一个共存性的渐变过程,其中每一个阶段作为一个功能要素共存于语言的整体结构之中;在语言的整体结构的不同发展阶段,每一功能要素所占的地位不同,因而语言在不同的阶段具有不同的主导规则。

第四节 艺术:人的直观的创造

对艺术的哲学研究在卡西尔的著作中所占篇幅很少,且没有这方面的专著。《符号形式哲学》没有把艺术作为单独的一卷,只是零星地有所论及。他的艺术哲学只是在《人论》的第九章得到了概要式的表述。《语言与神话》《符号·神话·文化》

^① The philosophy of symbolic forms. v. 1, language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1955. p301.

的“语言与艺术”部分略有一些内容未收于《人论》之中,而其他基本上体现在《人论》的“艺术”部分中。篇幅较少绝不意味着他不重视艺术的哲学研究,恰好相反,作为从小对艺术具有强烈兴趣的哲学家,他对艺术极为重视且有持久研究。在卡西尔的文化谱系中,相对于其他文化形式而言,艺术是人类精神客观化、迈向实在的另一种形式,是人类从生命的实体到精神的主体不断派生、转化与升华过程中的一个新阶段。因而,艺术是认识人类本质的最重要工具之一,在卡西尔文化哲学和人学的整体中具有自己的独特位置和重要性。正如洛弗斯所指出的:“在卡西尔的思想中,从而在符号形式的系统中,艺术的符号形式占据至关重要和双重的地位。”^①(这里的“双重的地位”是指人类不仅通过艺术形象沉思自我及其世界,而且将自我转换为艺术形象)卡西尔在给“在世哲学家文库”《卡西尔的哲学》卷的主编席尔普的一封信中写道:“考虑到它(《人论》——引者注)的内容将是新的,它将是我的艺术理论的第一次完整的陈述。在《符号形式哲学》的最初规划中,我已考虑到用专门的一卷来研究艺术。但是,由于时间不济,这一工作一再推迟。”^②藉此,有人设想,要是能给卡西尔足够生年的话,他一定会拿出论艺术哲学的专著。尽管如此,卡西尔的艺术哲学的理论框架与基本观点还是得到了比较清楚而完整的展示,标志着符号美学理论的初步创立,并对后人产生了深远的影响。

众所周知,苏珊·朗格正是以卡西尔的符号形式哲学体系

① Ernst Cassirer : a “repetition” of modernity/ by S. G. Lofts. State University of New York Press, c2000. p183.

② Ernst Cassirer : a “repetition” of modernity/ by S. G. Lofts. State University of New York Press, c2000. p237.

尤其是美学理论为基础,通过自己的《哲学新解》《艺术问题》《情感与形式》等名著建立了丰富而系统的符号美学理论体系。对此,她十分崇敬而谦逊地称卡西尔的理论为自己的符号美学理论体系“开凿出这座建筑的拱心石”^①。正是苏珊·朗格将卡西尔的艺术哲学的基本内容和框架加以更深入、细致、广泛地发展和完善,将其发扬光大,使符号美学理论成为西方现当代艺术哲学中地位显赫的一个流派。人们常称之为卡西尔—朗格符号美学派;因此,卡西尔的艺术哲学也应引起我们的足够重视。

卡西尔主要吸收并结合、改造了康德、黑格尔以及歌德、席勒等人的艺术理论。康德从其理性批判哲学体系的基本立场出发,把艺术当做一种具有独立自主性的结构和规则的先验形式系统,力图以此统一科学与伦理、现象与本体、自然与自由;黑格尔则把艺术当做绝对精神自我实现的一种知识形式,承认艺术的重要性,但把它看成比宗教和哲学更低的、有待扬弃的一个环节;歌德、席勒等人具有浓重的浪漫主义倾向,把艺术当做人性不可或缺的一个方面,弘扬了艺术的人文主义教育价值,极力倡导艺术的独立性及其在人类文化中的重要地位。对此,卡西尔吸收并应用了康德的先验方法,但反对将艺术作为调节科学与伦理、现象与本体的中介;吸收了黑格尔把艺术当做一种知识形式的思想,但反对他的哲学中的实体决定论以及由此带来的艺术自主性的丧失;吸收了歌德、席勒等人强调艺术的独立性、价值及地位的思想,但反对其浪漫主义倾向。在这些基础上,区别于其他人的艺术哲学,卡西尔的艺术哲学的显著特色就在于:将艺术作为一种基本的知识形式、文化形式,强调了其特殊的功能

^① [美]苏珊·朗格:《情感与形式》,中国社会科学出版社1986年版,第477页。

本质和价值;强调了主观与客观、表现与再现的结合;将艺术的功能本质归结为纯形式的直观的创造而不是单纯的情感的创造。对纯形式的直观的创造性的强调是卡西尔艺术哲学的基本原则。具体来说,以《人论》和《语言与神话》为文本根据,人在艺术中的纯形式直观的创造性主要体现在以下方面。

一、艺术的自主性及功能本质

卡西尔认为,美作为人类经验的组成部分,本来应当是明明白白、无神秘可言、不需要形而上学解释的;艺术的自主性之所以成为一个问题,是因为康德以前的所有哲学体系都把美归结为相异的原则,以理论知识或道德为标准去解释和衡量艺术。以理论知识为标准,就会像鲍姆加登那样,不把逻辑视作同质的整体,而将艺术看成一种比科学的纯粹理智思维的逻辑远为低级的想象的逻辑;而以道德为标准,就可能将艺术看成伦理意义的讽喻、借喻的表达形式。这两种看法都从艺术之外寻找艺术的标准,从根本上抹杀和否认了艺术的独立价值,将它仅仅看做预备阶段、从属手段,从而使其丧失自主性。因而在卡西尔看来,它们都是错误的、不足取的。

卡西尔进一步指出,导致这一状况的更深刻的方法论根源,在于对待艺术上的非此即彼的形而上学思维方式:要么以独断的客观存在,要么以主观情感为绝对标准。前者导致将艺术视作对外部实在(周围世界)的模仿,后者导致将艺术视作对内在情感的模仿;前者主要体现在亚里士多德的古典艺术理论和以之为基础的新古典理论所倡导的艺术再现说中,后者主要体现在卢梭、克洛齐、柯林伍德等人的近现代美学理论所倡导的艺术表现(表达)说中。卡西尔对这两种观点都进行了不遗余力的

批判。

(1)对前者的批判。卡西尔认为,艺术和其他文化形式都经历了模仿的、类比的、符号的三个阶段。但是,自然本身是变动不居的,固定不变的给定实在是不存在的,因而纯粹机械的艺术复写、模仿是不可能的。即使在最低的模仿阶段,艺术和其他文化形式一样都包含着人类精神的创造性,因而不是全然被动的。这一点连古典的模仿说都无法否认。所有的美都是真,但真并不一定是美,“为达到最高的美,就不仅要复写自然,而且恰恰还必须偏离自然。规定这种偏离的程度和恰当的比例,成了艺术理论的主要任务之一”^①。

(2)对后者的批判。卢梭提出的情感流溢说强调了主观一极,从根本上扭转了古典、新古典艺术理论的方向,影响深远。克罗齐强调了艺术的纯精神特性,认为凡情感表达的形式如写一封激情流露的信都是艺术。柯林伍德持与之相近的观点,认为情感表达是艺术的唯一要求,每一个人的声音、姿势都是艺术品。卡西尔反对卢梭等人仅强调主观情感而忽视客观构型,赞同歌德既强调情感表现又强调客观构型。卡西尔认为:情感是艺术家的必备因素,否则其艺术作品便会毫无个性、浅薄无聊;但对艺术来说,情感并不是唯一的和决定性的特征,“它们虽然是艺术作品的材料,却不能构成其本质”^②;除了情感,目的性要素是不可或缺的,目的性结构是艺术的内在结构;艺术的一个重要目的就是使人的性格具体化、形象化。因此,卡西尔指出,只受情感支配乃是多愁善感而不是艺术,只专注于自己快乐或哀

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第177页。

^② [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第196—197页。

伤的情感的人只是感伤主义者而不是艺术家,何况一些动物都有情感表达。艺术家必须通过线条、韵律、节奏等形式而不是单纯的情感,才能向人们展现人的灵魂最深沉和最多样化的运动,才能引起共鸣并创作出真正的艺术。

通过对以上两个极端的批判,卡西尔将艺术看做主观情感与客观构型的结合,即表现与再现的结合,看做人类精神客观化、认识实在与自我的一种方式,因而也看做一种真理形式。基于此,他强调了艺术独特的功能本质。区别于神话的生命一体化的情感的客观化、语言和科学的概念抽象过程的客观化方式,艺术是直觉或观照的具体化过程的客观化。科学以概念式的简化和推演式的概括追究事物的性质、原因、结果、普遍规律。艺术并不关心这些,并不对感性对象进行分析、解剖,“在艺术中,我们专注于现象的直接外观,并且最充分地欣赏着这种外观的全部丰富性和多样性”^①。艺术独特的功能本质就在于纯形式的直观创造性:“艺术王国是一个纯粹形式的王国。它并不是一个由单纯的颜色、声音和可以感触到的性质构成的世界,而是一个由形状与图案,旋律与节奏构成的世界。从某种意义上可以说一切艺术都是语言,但它们又只是特定意义上的语言。它们不是文字符号的语言,而是直觉符号的语言。”^②这段话清楚地表明:(1)艺术的纯形式是指“形状与图案,旋律与节奏”等事物的外观而不是事物本身,艺术的直观就是以这些形式观照事物;(2)这些形式不是先于直观之前并给定直观的纯粹外在的、表达技巧的手段,而是艺术直观本身的基本组成部分;(3)对纯

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第215页。

^② [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第167页。

形式的直观是艺术自主性、特殊性的功能标志,将艺术与其他文化形式根本区别开来。

卡西尔进而强调了艺术的感性直观与普通感官知觉的根本差别,强调了艺术家与普通人在感性直观上的差异。对纯粹形式的直观并不是人的本能与天赋,而是一种特殊才能,以艺术家的创造性为前提。在普通经验中,人们熟知事物却可能永远无法发现它的艺术形式;艺术并不描绘对象的静态存在如河流的景色等,而是刻画其转瞬即逝的面貌、事物的气氛、光与影、声与色等形式的细微波动。而且,艺术必须始终给我们以这些形式的运动。正是以形式的运动为基本要求,艺术的感性直观将普通的感官知觉提升到一个崭新水平,使其更加丰富、复杂和多样化,并以明确的形态显露普通感官知觉所无法捕捉和实现的无限的可能性。艺术的最大特点与魅力之一,就在于展示这种无限的可能性。藉此,卡西尔称艺术为实在的外衣,认为艺术家的根本任务就像达·芬奇所说的教导人们学会观看,即力求以与众不同的眼光发现自然的各种纯形式;为达到这一目标,艺术家的个性和创造力乃是艺术直观的必须和内在因素。为了说明此观点,卡西尔举了这样一个事例:画家路德维希·李希特在年轻时,有一次和三个朋友相约,以自然主义的严格的复写原则画一幅相同的风景,结果却画出了四幅完全不同的画,彼此间的差别正像这些艺术家的个性一样。可见,艺术家是没有什么纯粹的客观眼光的,连形式和色彩都是根据个人的气质来领悟的。但是,艺术家绝不能局限于自己的个性,而必须创造具有丰富性、多样性、细微性、运动性的艺术形式;也不能捏造事物,而必须选择实在,从实在的某一方面出发真实地展现其形式。不仅如此,艺术家还必须以纯形式从一种新的广度和深度显示人类自身生活的各种形式,揭示人类的命运、伟大、痛苦等等,从而超越日常

的无聊与琐碎,使人类生活处于意识的明亮而强烈的光照之中。因此,评价艺术优劣的标准不在于情感的感染,而在于强化和照亮外部实在与人类自身生活的程度。

上述功能本质并不意味着艺术根本否定和排除人的情感和概念思维。相反,卡西尔强调,和语言等文化形式一样,艺术不仅是一种直观形式,而且是一种情感形式和思维形式。他倡导这三种形式的结合。上面已经谈到,情感是艺术家的必需要素,但艺术的情感绝不同于动物的或人类日常的情感,在于它是通过韵律、节奏等各种形式得以表现出来的。艺术的情感也不同于神话和宗教的情感,因为艺术的情感摆脱了神话和宗教情感中的实体化、神魔化的强烈特征。情感不仅是艺术作品所必须的构成力量,而且被艺术形式所升华。艺术的情感是创造性的情感,作为一种思维形式,艺术依赖于一定的概念和判断力。卡西尔针对柏拉图所说一个人没有神灵凭附就不能成为艺术家的观点进行了纠正,认为任何艺术形式都具有严格的概念和判断力形式,“原始概念的分类、强化和集中,合理的判断,严格的批判——所有这一切都为创造一部伟大的艺术作品所必须”^①。可见,他尽管强调了纯形式对艺术的重要性,但并没有陷入形式主义之中。值得一提的是,卡西尔本人并没有像分析神话、语言等那样展开对艺术的直观形式、情感形式、思维形式的具体分析,甚至没有直接提出这三种形式。

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第170页。

二、艺术创造的想象力

卡西尔强调,艺术作为一种特殊的符号形式和中介工具,其对纯形式的直观并不是对自然现象的刺激——反应式的直接感知,而是以人类精神的创造性为前提和核心的;在人类精神的各种创造力量中,想象力是艺术最根本、最重要的力量;艺术想象力是艺术直观的内在的、必备的能力。想象力是人类特有的能力,就连主张极端的模仿说、严格写实主义的鼓吹者都无法否认这一点。但是,人们在想象力的含义和作用方面又颇具争议。卡西尔根据不同理论、学派对想象力的三种不同看法,把想象力区分三种不同的类型:

第一种是虚构的力量。古典主义和新古典主义的一些艺术理论家认为,艺术家的想象力既伟大又值得怀疑。在他们看来,想象力是诗的必需,是人的天然的冲动、本能的力量,但光有想象力是不可能成为完美的诗人,因而必须以理性的原则去指引和控制想象力。这种理论的倡导者有新古典主义者布瓦罗等人。卡西尔把这种理论称为古典的可然性理论。近现代浪漫主义者同样将想象力理解为虚构或幻想的力量,但采取了一种截然对立的态度:将奇迹般不可思议的东西作为诗的唯一题材,从而将想象力抬高到无以复加的地位。这种理论的倡导者有爱德华·杨格、莎士比亚等人。卡西尔称这种理论为主张奇妙性的新理论。

第二种是拟人化的力量。维柯、席勒等人坚持这一理论。他们认为,在诗人或神话作者眼中,外在对象如山、树等具有拟人的基本力量和形态。抒情诗人华兹华斯继承并更新了这种理论,使自己所谈及的每一事物都具有自身的内在生命力。在卡

西尔看来,他们的这种理论从艺术之外的神话或道德的眼光去审视艺术的想象力,当然也是不可取的。

第三种是创造激发美感的纯形式的力量。在卡西尔看来,上述两种理论都具有片面性,都没有认识到艺术想象力的真正本质,使其丧失了自主性和特有的价值。因此,他扬弃了以上两种艺术想象力,而提出了新的主张。他认为,从艺术的功能本质出发,艺术想象的真正独特性在于赋予感情以外形:“艺术家不仅必须感受事物的‘内在的意义’和它们的道德生命,他还必须给他的感情以外形。艺术想象的最高最独特的力量表现在这后一种活动中。外形化意味着不只是体现在看得见或摸得着的某种特殊的物质媒介如黏土、青铜、大理石中,而是体现在激发美感的形式中:韵律、色调、线条和布局以及具有立体感的造型。在艺术品中,正是这些形式的结构、平衡和秩序感染了我们。每一种艺术都有它自己独特的方言,这种方言是不会混淆不可互换的。”^①也就是说,艺术想象力必须体现在纯形式而不是单纯的物理性材质之中,必须通过创造艺术形式以激发美感,这才是衡量艺术想象力的真正标准和实现艺术想象力的真正途径。因此,卡西尔强调:无论是浪漫主义的还是现实主义的伟大艺术家都具有强烈的艺术想象力;正是艺术想象力最集中地体现了人的直观的创造性,使艺术不仅保持自己作为一种基本的符号形式的特色,而且超出艺术家狭窄的个人生活领域,包含并渗入到人类经验的全部领域之中,容纳任何自然事物或人的行动,从而使艺术充满无限的生机和活力。

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第196—197页。

三、艺术的审美心理

卡西尔根据自己对艺术功能本质的理解,从审美心理的角度对美和美感作了重新理解和定义。一般的美学理论都不把美当做事物的直接属性,而强调美与人类心灵的联系。卡西尔尽管从总体上对此表示赞同,但是反对休谟等人从感知印象的意义上理解心灵,并把美定义为被知觉的这一主张,强调必须根据心灵的能动性、知觉活动的功能及其独特倾向去定义美和美感。心灵的创造性是美和美感所必需的前提条件。美既不是被动的感知印象,也不是纯粹主观的意念,而是一种能动的知觉化方式和过程,是直观客观世界的条件之一。这就是说,美是对自然事物的各种纯形式的直观发现,是主观与客观相结合的一种直观方式和过程。卡西尔认为:“美感就是对各种形式的动态生命力的敏感性,而这种生命力只有靠我们自身中的一种相应的动态过程才可能把握。”^①可见在卡西尔看来,艺术形式和人的主观能动性是美和美感的两大基本前提。

基于此,卡西尔试图以机体的美(organic beauty)和审美的美的区分去平息美学理论史上自然的美和艺术的美之间的对立。在克罗齐看来,自然与艺术相比只能是蠢笨的哑巴;所谓自然的美的现象不过是比喻的说法而已,其实并不存在。与此相反,在丢勒等伟大的艺术家看来,艺术深藏于自然之中;艺术家自己并不能创造美而只能从自然那里发现美。卡西尔对这两种对立的理论抱以一种惯常的调和态度:自然的美和艺术的美都是存在的,前者是机体的美即事物的美如令人愉悦的微风、草

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第192页。

地、芳香等,后者是审美的美即纯形式的美。在他看来,审美的美超越了有机的美,因为审美的美“不再生活在事物的直接实在性之中,而是生活在诸空间形式的节奏之中,生活在各种色彩的和谐和反差之中,生活在明暗的协调之中。审美经验正是存在于这种对形式的动态方面的专注之中”^①。艺术的和谐是形式的和谐,而自然的和谐是事物的和谐。因此,根据形式高于事物的原则,艺术的和谐高于事物的和谐。

由上可知,卡西尔承认这两种美的同时存在,强调了这两者的区别,却没有清楚地说明这两者之间的联系;并且,由于其哲学的先验立场,他只是提到自然的美而没有对其进行深入的剖析,重点关注和研究的仍只是艺术的美。如果再深究的话就会发现,卡西尔对上述两者的区分是与他的理论的一贯立场相抵触和自相矛盾的。根据符号是质料与形式的结合、质料与形式不可分割的基本原则,没有事物的形式与没有形式的事物都是不可想象的。既然如此,事物的美与形式的美的截然区分就是不可想象的。

卡西尔以艺术的功能本质在于形式直观的创造性这一主张作为其艺术哲学的基本原则,进而批判了以下几种有关审美心理的理论:

第一种,快乐主义。这一理论将快乐感受作为艺术的共同特征或标准。卡西尔根据康德的话说,如果把快感视为共同特征,真正重要的只是其程度而不是种类。美学快乐主义体系的缺陷在于,只提供了审美快感的心理学理论,而没有说明审美创造的事实。在艺术中,快感不是单纯的感受而是一种功能,必须通过形式才能客观化。这就是说,追求快感并不是艺术的本质,

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第193页。

艺术所产生的快感必须依靠艺术的形式才能实现。

第二种,浪漫主义和现代生命哲学的形而上学。这些理论将直觉与理智截然对立起来,把艺术当做人们自愿沉溺其中的醒着的梦(施莱格尔)、看似能动实则被动的接受形式(柏格森)、狂欢的冲动和梦幻的精神状态这两种对立力量的相互渗透的产物(尼采)。以卡西尔看来,这些理论的根本缺陷在于忽略人的能动创造性,也没有看到艺术的真正本质。

第三种,游戏说。这一理论将艺术的本质归结为游戏的功能即自欺。卡西尔认为,艺术和游戏都蕴含着人的自由活动的性质,都是非功利的,都超出了直接的实际需要,都为我们展现了世界的一种新样态。同时,他强调了这两者之间的重要区别:游戏给人以虚幻的形象,艺术给人以真实的形式;游戏以事物为工具,艺术以形式为工具;游戏的创造意味着对象本身的变形,艺术的创造意味着形式的运动与更新;游戏不辨真伪,审美判断正是要辨真伪;游戏的目的是给人以娱乐、消遣或者为更严肃的工作做准备,艺术的目的是发现一个新的纯形式的世界,给人以崇高的艺术的美;游戏是悠闲的,艺术则必须要求全神贯注;游戏缺乏自由自在的、有意识的和反思的态度,艺术则必须要求这种态度等等。

第四种,为艺术而艺术的主张。这一理论将艺术的精英路线推向极端,反对艺术的大众化,企图让普通人对艺术望而生畏,甚至倡导艺术的非人化。对此,卡西尔认为,艺术的形式绝不是空洞的、非人化的形式,而是构造和组织人类经验世界的一种独特方式;它不但不逃避各种人生问题,而且意味着人类生活本身的最高活力之一的真正实现;它是人类思想、想象、情感的一种特殊倾向,意味着人类内在生命的真正显现。

通过以上批判,卡西尔捍卫和进一步论证了自己的艺术哲

学的基本原则,突出了艺术的功能本质。

四、艺术的教育价值

在卡西尔看来,艺术的功能本质还体现在其教育价值上。但与此相反,极力抹杀或贬抵艺术的教育价值、强烈敌视和抨击艺术力量的作法反复出现在整个西方哲学、美学史上。例如,柏拉图在《理想国》中认为,诗人播种邪恶、制造影像、撩动情感,诗危害着善,诗和艺术都是不守法的、破坏性的力量,因此应将诗人和艺术家驱逐出理想国之外;列夫·托尔斯泰在论文《什么是艺术》中,以道德和宗教为标准重复了对艺术的批评,认为它激起了放荡、激烈而杂乱的感情,因而是坏的。与之相对比,亚里士多德、席勒等人则强调了艺术的教育价值。亚里士多德认为,艺术并不是要激起情感而是相反,尤其是悲剧艺术,使人的内心得到安宁。席勒在《审美教育书简》中强调,审美不仅不会破坏道德,而且还是完善人性的重要教育手段。卡西尔吸收了亚里士多德和席勒的观点,而对柏拉图、列夫·托尔斯泰的责难进行了驳斥。卡西尔认为,柏拉图、列夫·托尔斯泰分别作为伟大的哲学家、作家,他们具有极高的艺术修养,他们的作品具有极高的艺术性,他们之所以对艺术的教育价值进行大力指责,乃是因为他们对艺术情感的危害具有深刻的洞察力和敏感性。卡西尔进一步指出,他们这一指责的根本错误在于,过分夸大了艺术情感的盲目性力量,忽略了艺术作品的欣赏者、接受者的创造性,忽略了艺术情感的自主性和艺术的独特功能。

基于此,卡西尔强调,艺术不是仅仅指完成了的静态的作品,而是持续不断的活动过程,是艺术家与其艺术作品的欣赏者、接受者之间的互动创造过程。人们对艺术作品的欣赏和接

受的过程绝不是机械、被动的,而是主动参与到艺术家的内在生命运动中并创造自己内在生命,否则就不能真正领会艺术。正是在这种互动创造过程中,艺术主要体现了三方面非常重要的、科学所不能及的独特教育价值:

首先,升华人的情感。人在真正的艺术作品面前,既不会被自己的情感弄得神魂颠倒,也不会漠然无情。相反,由于不再面对直接的实在事物而是面对纯粹的感性形式,人从直接的物质内容中解放出来,沉浸和陶醉在纯形式的享受之中,留下没有重压的激情的起伏波动。人的情感由此产生内在的张力,被提升到最大强度,被赋予纯形式的力量,因而产生了质的升华,使人的心灵摆脱盲目性的支配而进入到主动、自由的状态。对此,卡西尔明确提出:“我们在艺术中所感受到的不是哪种单纯的或单一的情感性质,而是生命本身的动态过程,是在相反的两极——欢乐与悲伤、希望与恐惧、狂喜与绝望——之间的持续摆动过程,使我们的情感赋有审美形式,也就是把它们变为自由而积极的状态。”^①

其次,重构对象世界。如前面所提到的,艺术家给我们一种发现实在的独特的眼光,给我们打开一个崭新的世界。这个世界不是柏拉图所说的虚假的摹本、影像的世界或康德所说的象征性的世界,而恰好是一个真实的世界,一个充满了独特魅力的世界:“艺术不是用语词或图像的幻象来欺骗我们,而是请我们进入它的世界——纯粹形式的世界来陶醉我们。用这种特殊的媒介,艺术家重构了世界,这就是我们在一切伟大的艺术天才那

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第189页。

里发现的真正力量。”^①在他看来,艺术是建立和组织我们的知觉世界、概念世界和直觉世界的一种独特能力。

再次,开拓生活的新维度。我们的日常生活世界充满了物质的需要,生活的艰难、琐屑、平庸,等等。艺术则为我们的日常生活赋予新的意义、亮色,提升人生的境界和层次:“艺术为人类生活开拓了一个新的维度,使人类生活达到了我们平日理解事物时所达不到的高度。”^②艺术绝不是人类生活的附加物、多余的补充、装饰品,相反,它蕴含着人类的本性,是人类生活的必须要素和本质条件之一。因而,它是一种不可或缺的文化形式。否则,人类生活便会索然寡味,便缺乏足够的意义了。

总之,卡西尔认为,人类的心智解放是一切教育的真正的、终极的目标,而艺术在实现这一目标的过程中起着不可替代的独特作用,因而艺术是文科教育体系中的不可或缺的组成部分。很明显,他对艺术的教育价值的高度褒扬,是与席勒和洪堡等人所倡导的人文主义教育模式的根本主旨是一致的。

最后须特别强调的是,卡西尔所说的艺术主要指诗歌、音乐、建筑、雕刻、绘画等造型艺术,而并不包含现在不少人所倡导的关于自然美、社会美、实践美、生态美之类的艺术。

第五节 科学:人的理智的创造

在卡西尔的文化谱系中,科学(这里专指自然科学,下同)

① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第144—145页。

② [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第194页。

是人类精神客观化、迈向实在的最后台阶,是人类从生命的实体到精神的主体不断派生、转化与升华的过程中最高、最独特的成就,代表了主体与客体相互结合与区分的最高水平。正是由于这种原因,科学是卡西尔一生最为重视的文化形式,他最初就是以《知识问题》《实体与功能》等著作对科学哲学的研究而获得国际声誉的。对科学的哲学研究占用了他一生最大的精力,以至于他晚年到了美国之后,仍被不少人仅仅当做科学哲学家。^①本书前面已谈到,卡西尔最初是在柯亨的领导下,从先验逻辑的角度发展康德的科学认识论,旨在推进康德的批判事业的;对科学的重视和研究贯穿卡西尔的早期和晚期。在他早期和晚期的所有著述中,专门研究科学的作品数量最多,思想也最成熟。他晚年尽管着重突出了神话和语言等文化形式的地位,但科学在他看来仍然至关重要,在所有文化形式中仍居于最高的位置。他说:“在我们现代世界中,再没有第二种力量可以与科学思想的力量相匹敌。它被看成是我们全部人类活动的顶点和极致,被看成是人类历史的最后篇章和人的哲学的最重要主题。”^②显然,在他看来,科学与对人的哲学研究不仅不矛盾,而且是研究人的本质、揭示人的创造性的必备工具之一。

在《知识现象学》中的第一部分和第二部分,神话与语言分

^① 参见亨德尔为《语言》的英译本(The philosophy of symbolic forms. v. 1, Language / by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1983.)所作的“前言”第1页。据此,我们认为,刘大基所提出的“……卡西勒的科学哲学或知识现象学不像他对语言与神话的论述那样的著名……”(刘大基:《人类文化及生命形式——卡西勒、朗格研究》,中国社会科学出版社1990年版,第176页。)这一观点值得商榷。在我们看来,只是在最近几十年,卡西尔的神话哲学、语言哲学的影响才超过其科学哲学和知识现象学。在他生前和逝世之初,他关于科学哲学或知识现象学研究的影响明显大于他关于神话和语言研究的影响。

^② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第263页。

别作为表现阶段、再现阶段为科学作准备,并在科学内部被保存和扬弃。也就是说,就科学的形成和发展而言,情感表达和对象再现逐渐被纯粹意谓所取代而独立出一个纯粹理智的世界。为构建这样一个世界,科学家的创造性是必不可少的。用卡西尔的话来说:“科学家如果不严格地服从自然的事实就不可能达到他的目的。但是这种服从并不是被动的服从。一切伟大的自然科学家如伽利略、牛顿、麦克斯韦尔、赫尔姆霍茨、普朗克和爱因斯坦,都不是从事单纯的事实搜集工作,而是从事理论性的工作,而这也就意味着创造性的工作。”^①科学家的创造性不仅具有与常人的创造性共同的基本特征,同时又具有自己的典型特征。科学家和常人一样具有情感,一样不可能彻底摆脱自己的情感,而且,激情、想象力是科学家进行科学研究的必备力量,否则他们就不可能做出任何科学成就。但是,在科学家进行科学研究时,其个人的激情和想象力不能被带入科学的具体内容之中,而只能作为他们进行科学研究的背景力量;必须接受理智的引导和控制,为理智的创造活动服务。因此,科学家要求具备比常人更强的理智能力;人类精神中的理智创造能力是科学研究所必需的本质的、核心的力量。简而言之,科学是人的理智的创造。具体来说,以《知识现象学》和《人论》为文本根据,人在科学中的理智创造性主要体现在以下方面。

一、科学的一般功能及其概念特征

卡西尔强调,科学始于人类最初对简明性的追求,引进逻辑的真理标准,以便超出直接观察事实的狭小范围,对分离的事实

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第279页。

进行综合,从而统一感觉杂多。因而,科学的一般功能就在于,构造一个普遍规律和系统秩序的世界,为变动不居的宇宙确立坚不可摧的支柱,使人类知觉和思想世界获得稳定性并不断巩固,从而为人类提供一种统治自然、驾驭宇宙的顽强信念和有力工具。和其他文化形式相比,科学的独特性之一就体现在,人类理智从感觉材料的异质性、变化性、多样性中摆脱出来,而发展了概念形式的纯粹抽象的方面,从而独立出纯粹意味的概念。科学用纯粹意味的概念去组织、规定感觉材料,赋予其普遍规律和系统秩序,从而形成严格意义上的理论知识。

纯粹意味是从表达、表象中分离和发展起来的。在《知识现象学》中,卡西尔将人类精神所具有的表达、表象、意味的符号功能三分法结构同样运用到对科学的形式结构、规则的剖析之中。科学像其他任何文化形式一样先后经历了表达(感觉)、表象(直观)和意味(概念、思维)三个阶段,蕴含着符号功能的三分法结构。科学作为人类智力的最后一步,是人类文化晚近分离和发展出来的成果,最初潜藏于神话的情感表达之中。区别于动物的情感,神话的情感是客观化的情感,具有认识客观对象的功能,因而神话潜在地蕴藏着概念思维的因素。这种概念思维经过神话与语言的最初结合,而增强了指称、再现、描述对象的功能,从而成为人类直观对象的必须条件。当人们的注意力从那些当下直接在场的、较确定的事物转向到那些不直接在场、较易变化的事物时,人们就从对直接对象的凝视转向对人类精神的直观方式的反思,从具体、直接的事物转向事物之间的联系。由此,在直观之中的表象之间的联系逐渐从表象的材料之中剥离出来,获得纯粹形式的意义,并作为表象的纯粹本性和支配法则。艺术尽管超越了神话和语言,但还沉浸在具体性、多样性、丰富性的纯粹感性形式的直观之中。科学则进一步超越了

具体、直接的事物及其纯粹感性形式的领域而进入纯粹理智形式的领域,用纯粹意味的概念为自然现象界制订普遍的、系统的秩序和规律。每一个纯粹意味的概念都是一个功能中心,即对感觉、知觉和直观中的多样性、差异性的材料进行理智综合的功能中心。科学的概念思维的本质就在于这种理智的综合,以建构具有决定性的普遍真理,“将所有的特殊命题、概念结构安排在一个整体的、全包容的理智系统之中”^①。

藉此,卡西尔强调了科学概念的纯功能性质,并从科学哲学的角度批判了抽象论的概念观。数学与逻辑的联系只能从功能的概念而不能从分类的概念中去寻找。分类是对具体事物的属性的区分和归类,而功能、联系是以普遍规律、系统秩序组织、规定事物。科学概念是联系的概念而不是单纯的分类的概念,科学概念是普遍性与特殊性的结合。也就是说,科学概念既是普遍的,同时又是特殊的。其普遍性与特殊性的区分不在于事物及其属性,而在于功能联系。从根本上说,普遍性绝不是从各个个体之中抽象出来的共同属性或相似性,而是将它们联系成一个整体的功能规则、系统秩序。这种普遍性的概念或类概念是卡西尔反复强调的重要观点。但是,他并不因此否定事物的共同属性或相似性。他只是反对将它们视为既存的自在之物的东西,而主张将它们视为理智分析与概念确定的产物,视为功能规则、系统秩序的一个特例。在他那里,特殊性也不是指特殊的属性,而是指整体的功能规则、秩序之中的特殊位置或某些具体要素之间的特殊联系。

卡西尔进一步强调和发展了康德的知识论所倡导的概念与

^① The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, 1985. p284.

对象之间不可分割的联系。根据康德的知识论,概念是知性知识的前提,是对象得以可能的条件,赋予对象以普遍性的规则;对象不再是外在的、绝对的、独立自存的物自体,而是意味着表象之间的联结,具有确定的秩序。对此,卡西尔从自己的哲学立场出发,认为康德实质上是使对象成为符号,并使对象的意义成为中心论题。在卡西尔看来,正是由于概念的综合功能,作为符号形式的科学知识同时包含着观念的秩序与事物的秩序的结合,这二者是不可分割的。这是因为:没有事物的秩序就没有知识的对象,就不能形成知识的内容;没有观念的秩序,人就不可能认识对象,对象就不可能具有普遍规律和确定的秩序。

卡西尔进而区分了直观的概念和纯粹意味的概念。对事物的直观必须以一定的概念为前提。这些作为直观的前提的直观概念不过是支配直观映象的具体序列规则的活生生的表象。与此相比,纯粹意味的概念的内在意义则不再附着在直观的基质上,而是具有纯粹的理智意义,具有确定的结构联系和系统整体性,构成科学判断、推理的前提。这一来,直观和纯粹意谓分别体现了对象构造的两个不同阶段:(1)外部存在作为纯粹直观的对象,居于空间、时间直观的秩序之中,拥有明确的空间轮廓和固定的时间持续性;(2)概念与空间、时间直观之间的联系日益松弛,概念不再保持与具体事物的实在性的联系而被提升到可能性的自由构造的高度,在思维的领域建立起规范和理智标准。^①后一个阶段也就是科学对象的构造阶段。在科学中,对象由纯粹意谓的概念赋予普遍规则和系统秩序,特别是被纳入纯功能的数的序列之中。

^① 参见 *The philosophy of symbolic forms. v. 3. The phenomenology of knowledge/* by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, 1985. p319 - 320.

二、科学的核心工具

卡西尔强调了数在科学中的核心地位及其发展趋势。数是一切科学的核心工具,是人类理性的骄傲,是一切科学概念中的最基础、最重要的概念。数也经历了从实体化到符号化的不断发展过程。在毕达哥拉斯学派那里,数还仅仅是正整数及其可计算、按比例的部分,被视为蕴含着美与和谐的实体,等同于事物本身。当他们发现直角的斜边与其他两边不可公度时,就产生了严重的思想危机,数不再被视为和谐与美的象征,而与实在逐渐分离开来,发展为纯符号化的数;数的符号体系优于语言的符号体系之处在于,数没有自己的实体存在,却具有真正的系统秩序和清晰而明确的结构法则。数的本质不是孤立、绝对的,而是由在整个数列中的位置决定的,是相对的,数列具有无限性和绝对的透明性。为了恢复数的和谐,自文艺复兴以来,逐渐产生了新的数学理论,引进了分数、无理数、负数、虚数等新类型的数。其创新之处就在于它们在现实之中找不到对应物,摆脱了实体化的特征而成为由人类理智构造的纯粹观念的数,即具有纯粹联系性质的符号的数。在这方面,莱布尼茨发明的微积分是数学符号体系的空前突破。在此基础上,现代数学认识论进一步摆脱了以往数学的一切模糊性和自相矛盾,打破了整数和一切现实因素的限制,代之以数的纯粹联系的普遍概念。数学由此成为人类获取知识的最基本的、最普遍的思维工具,特别是成为各门自然科学不可或缺的核心工具,焕发出无比强大的威力,甚至在人文科学领域,数和数学也占据重要地位。哲学界也围绕数和数学进行了大量的哲学研究,一些伟大的哲学家如笛卡儿、莱布尼茨等人同时也是伟大的数学家。关于数的哲学理

论存在诸多争论,但同自然科学理论一样,呈现出从强调实体到强调纯粹联系的发展历程。

基于此,卡西尔花了很大的精力去疏理和评析哲学史上所产生的数学的形式主义与直觉主义理论之间的分歧与争论。亚里士多德的几何学与实存不仅存着紧密联系,还必须要求对实际的三角形的直观。这种做法甚至延续到斯宾诺莎等人。中世纪的唯名论与唯实论之争在数学理论上也有体现,这种分歧与争论以新的形式在16、17世纪的经验论与唯理论之间呈现出来。霍布斯认为,数的真理与普遍性具有纯粹言辞的特征,不过是单词、语言记号而已,笛卡儿则取得了形式主义的关键性成就,区分了数学确定性的两个基本的来源:直觉和推演;莱布尼茨将数视为有意义的记号,当做对象赖以确定的必须前提,从而强调了数学的符号特征。但莱布尼茨仍把纯粹理性认识与感性认识截然区分,将数学与逻辑等同起来并划归于纯粹理性认识的领域,这导致数学与感性对象之间的对立;康德为克服这一对立做了积极努力,强调了数学概念中所蕴含的人的自由综合行为,但康德认为,数是在内感觉直观的纯粹形式即时间之中发生的,这就在一定程度上忽略了数的独立性及其重大意义。现代直觉主义的数学理论则强调了数学与具体对象的直觉联系,这在很大程度上导致集合论的自相矛盾,即集合中各要素的个体性与整体性之间不可克服的矛盾,对此,赫尔伯特强调了逻辑与数学推理过程的公式化。赫尔伯特认为,数学对象只有在它们的所有部分之中才能被普遍地、确定地认识,不是事物而是记号使得这一认识成为可能,只有这样才能将思想从简单复制的危机与模糊性中解放出来。

卡西尔在对这些理论既肯定又批判的基础上,既强调了数学和数学对象的纯理智性、形式性,又试图调和形式主义与直觉

主义。他说：“数学活动是一个纯粹的理智活动。它不在时间之中发生，而是使潜在于时间自身之中的基本因素即排序（ordering）成为可能。”^①数学不是单纯的特殊命题，而是包含一个纯粹功能决定性的系统。数学最重要的不是排序而是普遍规则、结构联系。排序是第二位的、派生的。据此，数学基本判断要求具体的普遍性：一方面建立确定的普遍规则，并不断增强内在的系统性、自洽性；另一方面要求更大的普适性和容摄力，突破原来的外延范围，要求更加无限多样的应用。数学对象既不是在感觉、知觉、直觉之中被给予的、个体的映象、物理材料或其总和，也不是独立自存的实体，而是由纯粹观念形式的数与量度构成的集合体。在其中，数以整体结构、规则为前提，遵循整体先于部分的原则。个体的数只有在整体结构、规则之中才是可能的。即使最简单的自然数“1”也假定了无限的自然数序列。数作为纯粹符号之一，从不属于内在或超验的领域，绝不是一加一的简单罗列，而是此一在彼一之中、彼一在此一之中。这就是说，个体不是独立、静态的要素，而是具有确定的秩序，是整体之中的一个内容，处于不断运动的总体结构关系之中。据此，无限与有限的矛盾就通过强调系统内的运动过程而得以解决。在此运动过程中，数学对象是具有确定秩序的序列，是功能性的而非实体性的。不同类别的数学对象之间的差别是功能的差别而不是实体的差别。由此一来，数学对象与就与逻辑对象、经验对象既联系又区分开来。这三种对象都以纯粹的形式为共同的基础，都需要通过范畴才能确定。但是，卡西尔反对罗素等人将数学完全归结为逻辑的做法，而主张数学与逻辑特别是与形式逻辑

^① The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/by Ernest Cassirer. New Haven ; Yale University Press, c1985. p371.

辑迥然相异。数学对象与物理对象的世界并没有直接的联系。但是,科学家根据数学的结构、规则来建构物理的世界。在这种意义上,逻辑对象指向数的对象,数的对象指向经验的、物理的对象。在建构人的对象世界的过程中,逻辑、数学与经验是合作的、不可分割的。从认识论上看,形式与直觉并不相互排斥,数学作为一种理智的观察工具,就像望远镜不能代替人的眼睛一样不能代替人的直觉,直觉提供了数学阐明的基础。也就是说,只有凭借直觉,我们才能将数学应用于具体事物。但从根本上说,思维是直觉的必须前提,它使直觉的变动不居的映象之流稳定下来,从而建立一个确定性的对象世界。形式是一种不可或缺的逻辑工具,但形式主义没有揭示数学发现的原则,不能解释数学的内容,不能在先验的意义上论证它。这一来,卡西尔就阐明了直觉与形式相统一的知识批判原则。

藉此,卡西尔进一步分析了数学真理的客观性问题。一方面,作为一种符号体系,数学是人类理智自由建构的产物,属于人类观念世界而非直接的现实世界,只与我们对自然的解释相关;另一方面,数学应该具有严格的理论自洽性、系统性、普适性。因此,卡西尔既强调数学真理的虚构性,又反对其虚构主义,既强调数学真理的客观性,又反对其客观主义。他说:“它们(数学的观念要素)的客观性的核心不能再在给定的特殊内容之中寻找,而必须在纯粹系统的结构关系即在联系的复合体的真理与有效性之中去寻找。”^①这就是说,数学不能以外在对象的经验内容为标准,而必须以数学自身的结构、规则的自洽

① The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/by Ernst Cassirer. Translated by Ralph Manheim. New Haven : Yale University Press, 1985. p400.

性、明晰性、普适性程度为标准,只有这样才能解答数学真理的客观性问题。为证明这一观点,卡西尔拿牛顿的流数与莱布尼茨的微积分作对比。牛顿首先提出的流数“ \dot{x} ”与莱布尼茨首先提出的“ dy/dx ”都是以纯粹的数学符号表达的。前者是经典力学中的表达,后者是微积分中的表达;后者比前者具有更强的理论自洽性、系统性、普适性。但是,后者并没有完全否定前者;相反,前者作为后者的一种特例而被纳入到后者之中。在卡西尔看来,数学真理的这种发展特点不仅适用于数学自身,而且适用于一切自然科学。科学真理的发展过程是不断扩大、深化、完善的过程,而不是彻底否定和完全更新的过程。这是卡西尔关于科学真理发展规律的一个基本判断。

三、科学知识的基础

数学尽管是科学的核心工具,但光靠它自身还不足以构成科学知识。要构造科学知识,还必须要求经验内容,要求数学与感觉杂多(指感觉、知觉、直观中具有异质性、多样性的映象材料,卡西尔尤其突出了知觉材料)之间的理智综合。因此,卡西尔从数学观念的(ideal)领域转入现实的(real)领域,首先考察了经验的、建设性的杂多(manifolds),试图揭示数学概念是如何可能被应用于解释自然现象的。

作为感觉杂多的知觉材料是在观察者的时间、空间直观中给定的,而不是自明的。它具有异质性、多样性。这就导致一种自相矛盾:没有内在的异质性、多样性,知觉就不将是知觉;具有这种异质性、多样性,它就将悖于作为科学知识必不可少的条件的系统形式。卡西尔认为,这一自相矛盾其实蕴含着科学概念构造的辩证运动的胚胎。正是在与知觉的对抗中,思维发现

自身中一个新的力量,不是将知觉材料当做异质的东西,而是当做自身之内的东西,从而将材料的杂多转变为概念的杂多。所有的科学概念构造都开始于这样一种理智行为,并逐步建立一定的概念系统。依据概念系统,科学所关心的不是知觉中的单个事件,而是其条件、可重复性以及事件之间的相互联系,以此建立自然的秩序与规则。这一来,知觉经验的总体性与概念、判断的总体系统这两个对立面如何统一的问题便成为一个关键性的难题。哲学史上独断的经验主义与独断的理性主义都通过否定两者的两极性而否定两者转化的过程,因而都无法解决这个难题。然而,极性是知识的真实的驱动力,是知识运动的确切规则。因此,必须强调知觉与理智之间的差异、对立。只有在它们已拉开距离的基础上,人类的理智才能意识到自身的力量,才能进行真正的综合行为,迫使知觉经验进入到理智所赋予的秩序之中,使理智在对象中实现自身。为实现这一任务,科学思维从不同的维度同样经历了语言所经历的模仿—类比—符号三个阶段,体现了经验与概念之间的辩证关系及其运动过程。经验绝不仅仅是概念的对立面,它还是其强有力的支撑,就像空气对于鸟儿一样必不可少。正是直觉与其对象之间的联系,促使概念的自我展开,由此,数本身所蕴含的力量得以被人所发现和发展。理智的综合要求将数学应用于几何对象,以建立定量分析和描述、具有系统秩序的几何学,再将几何学应用于物理学、化学等各门自然科学,从而对自然现象作出简明、系统而完整的解释。当然,这是一个观念的、理想的目标和任务,是一个无限的、渐进的过程,也是“我”与世界不断分离的过程。这一过程的力量根源于人类精神的活生生的运动:“它的开始和后来的发展

只有在理智危机及其变迁中才能理解。”^①

在此基础上,卡西尔考察了物理学系列构造的原则和方法,试图解答感觉杂多怎样转化为物理学对象和内容的问题。感觉杂多本身绝不是全然无结构的、不同要素的单纯汇聚,而是内在地包含着相似与不相似、隶属与对立、渐进与联结等结构要素,具有其内在的联结规则,表达了一种确定的类型。例如,颜色被证明是色调、明亮、饱和度的共同构造。因此,感觉杂多不是单纯的复制以前的感觉,而是包含着新映象的生产;不仅联结实际的感觉,而且超出实际领域进入可能领域。通过纯粹想象力的活动,理智就能将一确定的内容注入已被直接经验当做虚空的感觉部分之中。这就为感觉杂多转化为物理学概念提供了可能。这一点被休谟忽略了,但被布兰塔诺学派所倡导的联系心理学重视。与他们相比较而言,卡西尔则牢牢抓住了这一关键之处。他认为,正是通过纯粹想象力的活动,感觉杂多成为纯粹联系的符号表象。例如,红与蓝不再具有与感觉映象的个体、具体事物的直接对应关系,而是成为一定颜色类别的普遍的、抽象的指称。这就表明感觉杂多被转换成了数学—物理的对象,进入了新的领域,具有新的次序形式。通过将数学、几何学应用于物理学,感觉杂多被转化为数的杂多,其同等性被转化为数学的同等性,具有数的严格确定性,因而可被定量分析和计算,再进一步与人类理智所制定的物理定理相综合,最终转化为物理学的对象和内容。可见,这经历了从实在到观念的转变过程。例如,牛顿尚强调实在的物质,而爱因斯坦则将传统的观察实验推进到大脑的思想实验,强调了纯粹观念的、理论的创造。对此,

^① The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, 1985. p414.

卡西尔以一种颇似于黑格尔的口气说道:“为了走向自我,逻各斯经过一个自我异化的道路。……而且只有通过远离感觉,物理学才能达到它的对象的特殊概念。”^①为了构造物理学的对象,首先必须从单纯的感觉映象转为纯粹形式的量度和类型。个体的事物不再是感觉属性的具体并存物,而是已成为某类持续总体的构造者,根据其量度在持续总体的系统内被确定和描述。物理学对象的实存与个体差异就是建立在纯粹量度的基础上的,如原子量、比热、折射指数、电传导性、磁感受性等等。在所有联系和连结中,用数表达的概念的普遍图式主义的介入是决定性的。科学公式的价值不在于收集给定的经验事实,而在于产生和发现新的事实,从而远远超出直接观察的范围。

据此,卡西尔进一步分析和强调了现代科学的发展特点和一般趋势。正是通过数学公式化,现代物理学越来越从经验事实转向整体联系、从存在实体转向纯粹功能、从静态要素转向动态过程,其综合的范围越来越宽广,综合的程度越来越强,并不断提升逻辑的严密性和体系的统一性,从而在19世纪末20世纪初取得了有史以来一系列最伟大的突破性成果。例如:能量守恒原则在赫尔姆霍茨那里还不过是从机械论的前提所作的简单推论,在罗伯特·梅耶那里就摆脱了机械论印迹而意味着各种物理现象在数量上可比较、可公度的普遍关系,而普朗克则进一步提出了比能量守恒更为普遍的四维世界的相对论原则,其中以动量原则对应空间三维,以能的原则对应时间维度,从而深刻地变革了传统的三维宇宙观。还有,现代物理学中的场论的出现也颇具代表性。对光的传播现象的解释主要有三种:牛顿

^① The philosophy of symbolic forms. v. 3, The phenomenology of knowledge/by Ernest Cassirer. New Haven: Yale University Press, 1985. p432.

的发射理论将光解释为一系列无限小的物质微粒的运动;基督徒惠更斯(Huyghens,荷兰物理学家)则用二次波阵理论解释反射和折射,比牛顿的理论更具普遍性和说服力;麦克斯韦则把光解释为一种电动过程,这就超出了上两种理论所限于的经验直觉的前提,而迈出了从物质物理学向纯粹的“场物理学”发展的最重要的一步。“场”的革新之处就在于它不再是物体的复合而是纯粹的物理关系的表示,如“引力场”、“电磁场”等,突出了整体性原则。又如,传统物理学中的实体主义原子观被量子力学的原子观所取代;爱因斯坦应用量子力学解决热动理论的不完备性、例外情形,用狭义和广义相对论完善牛顿经典力学等等。不仅物理学,其他自然科学也具有如此发展的特点和趋势。化学中的燃素说被氧化燃烧说取代,就是以纯粹联系的观念取代实体的观念的一个例子。卡西尔将化学称为一种公式化的科学语言,从简单的分子式到复杂的结构公式都不代表知觉经验中现存的事物,而是开辟了一个新的领域,意味着人类理智对自然的一种新的解释。比如, $C_{10}H$ 、 $C_{10}O_3H$ 、 $C_{10}O_4H$ 都只有在化学的语言系统的整体联系之中才能被理解; $C_{10}O_2H$ 这一错误的分子式也只有当它在化学之中被确定后才可能在经验中被发现,而不是相反。总之,在卡西尔看来,现代自然科学越来越符号化,即纯理智化。

第六节 文化的整体性与人性的结构特征

以上各种具体文化形式是人类精神客观化、构造经验世界的不同方式,分别体现了人的不同的创造性,展现了人的本质的自我生成的途径和样式的丰富性、相对性、差异性。但是,仅仅通过这种分析而理解的人仍然是支离破碎的、抽象的。这是因

为,文化与人的本质都既不是某一简单的要素也不是某些要素的机械相加或拼凑的决定物,而是由差异性、多样性构成的有机整体。如本章第一节所说,文化体现了人的创造力量的整体性,并构造了作为整体的人的本质。只有将人投射到作为整体的文化中去考察,人的本质的广度和深度才能获得立体性的深刻透视而非平面性的或单向度的直观,也才能避免传统实体形而上学和现代生命哲学的形而上学的片面性、抽象性。因而,对文化整体性的强调贯穿于卡西尔人学的始终,它不仅是出发点,而且也是一个重要的结论。正是如此,卡西尔在《人论》的结论中再次强调:“一个文化哲学是从这样的假设出发的:人类文化的世界并不是杂乱纷离的事实之单纯集结。它试图把这些事实理解为一种体系,理解为一个有机的整体。……在这里我们感兴趣的是人类生活的广度。我们全神贯注于对种种特殊现象的丰富性和多样性的研究,欣赏着人类本身的千姿百态。但是哲学的分析给自己提出的是一个不同的任务。它的出发点和它的工作前提体现在这种信念上:各种各样表面上四散开的射线都可以被聚集拢来并且引向一个共同的焦点。在这里事实被化为各种形式,而这些形式本身则被假定为具有一种内在的统一。……人不再被看成是自在地存在着并且可以被它自身所认识的一种单纯的实体。”^①这一来,人就被理解为内在统一的精神功能,理解为构造文化和由文化构造的功能整体。

至此,我们发现,仍有一个关键性的问题没有得到解决,那就是:既然人类文化不是各种形式的简单相加或拼凑,那么,其有机的整体性是如何可能或者说靠什么来确保的呢?这就要求必须作进一步的哲学综合,从结构,上去理解文化。只有依据内

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第281页。

在的普遍结构才可能将各种文化形式联系成一个有机的整体。卡西尔所要强调的正是人类文化的内在的普遍结构。他说：“即使有可能对所有这些心理学的、社会学的、历史学的问题都作出回答我们仍然还只是处在严格的‘人的’世界的外围地带，还是没有迈进它的门槛。人的所有劳作都是在特定的历史和社会条件下产生的。但是除非我们能够把握住处在这些劳作之下的普遍的结构原则，我们就绝不可能理解这些特定的条件。在我们研究语言、艺术、神话时，意义的问题比历史发展的问题更重要。而且在这里我们也能够弄清在经验科学的方法论概念和观念中的一个缓慢而持续的变化。”^①于是，单独的心理内省、生物观察以及历史探究的方法被他抛弃了，取而代之的是寻求人类文化活动内在的普遍结构。一种关于人的哲学，不仅必须对各种文化活动的特殊形态加以分析，而且更重要的是，从中综合和概括出具有功能统一性的普遍结构。我们只有依据作为整体的人类文化的内在的普遍结构理解人，才能避免对人的片面化、抽象性、单向度的认识，才能获得关于人的本质及其整体性、系统性的真正透察。正如卡西尔所强调的：“……在这里出现了另一个问题。我们能够满足于仅仅以经验的方式去把我们在人类本性中发现的各种冲动相加吗？对形成一个真正的科学洞见来说，这些冲动还必须加以分类和系统化。显然，它们并不是全都处在同一水平上的。我们必须假定它们具有一定的结构——我们的心理学和文化理论的头等重要的任务之一就是去发现这种结构。在复杂的人类生活的转动装置中，我们必须找出使我们的整个思想和意志机器开动起来的隐蔽的传动力。”^②因此，

① [德]卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第88页。

② [德]卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第27—28页。

结构问题成为卡西尔文化哲学的一个重大问题。

因为如前所述,文化即人化,人化即文化,文化是人性的展开,所以,人类文化的普遍结构实质上就是人性的内在结构。又因为文化作为符号形式,是人类精神的客观化活动,是人类从生命的实体到精神的主体不断派生、转化和升华的中介工具和必须途径,所以,人类文化的普遍结构、人性的内在结构归根结底也就是人类精神的内在结构。在卡西尔那里,人类文化的普遍结构、人性的内在结构、人类精神的内在结构这三者是一致的。

人类文化的普遍结构也就是前面所谈到的表达、表象、意谓的功能三分法结构。特别值得强调的是,符号功能三分法结构在卡西尔文化哲学中起着基本构架的作用,是各种文化形式得以联系和统一起来的中心枢纽,其地位相当于“图式”在康德知识论中的地位,或者说“实践”在马克思主义哲学中的地位。鉴于其重要性,下面从文化的整体性与人性的结构特征的角度对它进行详细的探讨。

卡西尔反复强调的各种文化形式的功能统一性,其实就是上述三分法符号功能结构的体现:“在全部人类活动和全部人类文明形式中,我们发现有一种‘多样性中的统一性’。艺术给予我们一种直观的统一性;科学给予我们一种思想的统一性;宗教和神话则给予我们一种情感的统一性。艺术向我们敞开一个‘生活形式’的宇宙;科学向我们展示一个规律和原则的宇宙;宗教和神话则开始关注生活的普遍性和根本的同一性。”^①这就是说,上述基本的符号功能的每一种是与其相应的文化形式的主导规则,决定了该文化形式的基本结构,从而将此一文化形式与彼一文化形式从根本上区分开来。另一方面,任何人类文化

^① [德]卡西尔:《国家的神话》,华夏出版社1999年版,第44—45页。

活动总是同时包含着表达、表象、意谓三种功能；人的情感、直觉和思维总是结合在一起的，不可能存在单一的活动形式和要素。因此，人类精神所具有的符号功能三分法结构又是将各种文化形式联系成有机整体的枢纽，是人类文化的先验基础，具有普遍性、必然性。对此，美国学者斯蒂芬指出：“卡西尔诉诸‘所有经验内容所赖以为基础的基本联系’的系列，以解释各种不同层次和阶段的文化是如何被整合为逻辑统一体的。他声称，这些逻辑常量渗透于所有形式之中，决定了文化所有的不同层次、不同阶段。”^①这里所说的逻辑常量即表达、表象、意谓等三种最基本的符号功能。

上述三分法功能结构的整体性，首先表现为各种文化形式的具体功能结构的整体性。卡西尔将个体即整体的著名原则贯穿于其中。这主要体现在：（1）在神话中，人类精神还受强烈的自发的内在生命情感的支配，人与自然生命还具有较直接的关系，尚未清楚地意识到自己与对象的区分和独立性。所以，神话以情感表达为主要功能特征，表达、表象、意谓三者是尚未分离的整体，尽管它蕴含着表象、意谓的功能，但表象和意谓还处在强烈的情感表达的遮蔽之下，处于隐而未显的状态。（2）语言起初也受强烈的自发的内在生命情感的支配，但是在语言中，人类精神的“看”的方式发生了改变，用声音、记号指示对象，给对象命名。这就是说，表象功能开始占主导地位；人类关注的重心由内在世界转移到外在的世界，逐渐意识到表象世界与自身的不同，从强烈的生命情感的支配下逐渐地分离出来。语言始终同时包含表达、表象、意谓三种功能特征，它们在语言的不同的

^① The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois : The Library of Living Philosophers, INC. , c1949. p164.

阶段所占据的地位是不同的。但就语言的整体而言,三者中占主导地位的还是表象的功能。(3)人类精神在“看”对象的同时也孕育着艺术。艺术也包含着表达、表象、意谓三种功能特征,但最基本的功能特征是对纯感性形式的直观。对纯感性形式的直观也是表象功能的一种形式,是对实在世界的纯感性形式的真实发现。艺术蕴含着强烈的情感表达的力量,但情感表达服从于形式直观的力量,并通过形式直观得以改造和升华。艺术创造中也包含着概念思维,但概念思维同样服从形式直观的创造。形式直观遮蔽着概念思维的力量,使意谓处于隐而不显的状态。(4)人类精神在“看”对象的同时,还逐渐发现了对象中的重复性、规律性,于是要求从人类情感和直觉对象的变化不定中摆脱出来,寻求宇宙的普遍的、必然的因果秩序,因而产生了科学。科学则以纯粹意谓为功能特征,尽管它是在人类情感表达和表象的基础上发展起来的,但表达、表象与意谓已明确区分,情感和直觉的力量必须服从于概念思维的力量;只有这样,科学才能以纯粹联系的方式建立因果性的概念知识。总之,每一文化形式都包含表达、表象、意谓三种功能;但神话以表达为主,语言以表象为主,艺术以直观(表象功能的一种形式)为主,科学以纯粹意谓为主;每一种文化形式都首先蕴含在表达功能之中,然后增加表象的功能,最后增加意谓的功能。

不仅如此,三分法功能结构的整体性,还表现为各种文化形式之间相互结合、区分、转化的相生相克的总体结构关系。下面就对各种具体的文化形式之间的结构关系加以重点考察,并以此作为对人性结构特征的说明。

一、语言与神话

卡西尔对语言与神话的关系尤其重视,这不仅常常体现在他的有关著作的零散片断中,而且集中体现在专著《语言与神话》中。语言的基本功能是以名称概念指称、陈述对象,而神话的基本功能是生命情感的表达,因此它们分别代表了理性与非理性的两极,正如刘大基所指出的:“当语言与神话两个范畴被联系在一起时,有谁能想到他实质上是把人类精神生活中的最大的对立:意识与非意识,理性与非理性,放在了同一链条之上。他实质上是把弗洛伊德,尼采,詹姆斯和伯格森纳入到康德的体系中。”^①刘大基还提出,“恰恰是将语言与神话纳入哲学领域,使人类理性重新获得它在全部人类精神生活中的中心地位。”^②我们不能接受这一看法。我们认为,卡西尔把语言与神话并列起来,同置于突出的位置,其意图很明显,并不是要使理性重新获得中心地位,而是为了反对将理性与非理性机械割裂开来的传统二分法,旨在强调理性与非理性之间具有同源的关系,强调它们最初是不可分割的整体,“你”中有“我”,“我”中有“你”;同时,也是为了反对从科学理性的框架内建立起来的以往语言理论,而主张将语言追溯至一个更深的底层,以获得对语言更全面的结构和历史的把握。因此,语言与神话之间的关系对于探究人性的结构特点具有重大的意义,在人类文化的整体结构关

^① 刘大基:《人类文化及生命形式——卡西勒、朗格研究》,中国社会科学出版社1990年版,第168页。

^② 刘大基:《人类文化及生命形式——卡西勒、朗格研究》,中国社会科学出版社1990年版,第174页。

系中占有至关重要的地位;也正因为如此,苏珊·朗格对卡西尔关于语言与神话关系的思想给予了很高的评价:“我们时代的哲学思想中最严重的矛盾解决了。对于符号形式的哲学来说,这是一块试金石,我们可以用它来检验其实现作者所毫不犹豫地作出的伟大计划的能力。”^①

卡西尔对过去以科学理性衡量语言而建构起来的语言理论进行了深刻的揭露和批判:“这些理论认为,语言起源于意识的反思,是某种‘发明’出来的东西。人在寻找区别性特征,因为人需要它,因为人的理性即他所特有的‘反思’能力需要它。而这一需求本身却是某种无待起源的东西——是‘灵魂’的一种基本能力。这样,这种解释实际上只是免了个圈子:因为语言形成过程的目的和结果,亦即凭借特定属性而进行的指称行为必须同时也被视为这一过程的开端与原则。”^②与这些理论相对立,卡西尔则将语言与神话结合起来,并力图证明,人类文化的各种形式都不是人为约定、发明、刻意追求的结果,而是如同情感表达和对象直观一样,是一个自然而然的过程。每一种文化形式都经历了神话阶段,都可以从神话中找到其根源,语言与神话一起构成人类文化的母体。它们根源于原始人类同一种基本的心理活动,即试图表达自己意欲的符号冲动,是最初人类在社会性活动中将内在的情感经验转移到外在自然,从而这些情感经验被凝聚与强化的产物。原始人将发出的声音等同于实在,试图以此倾听和理解周围的世界,表达心愿和请求帮助,征服自

^① The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois: The Library of Living Philosophers, INC., c1949. p400.

^② [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第57页。

然世界。

在人类文化早期阶段,语言和神话贯穿着生命一体化、万物有灵的原始信念。这体现了语言与神话相依相成的关系。一方面,原始的神话思维和信念离不开原始语言的表达。从一开始,神与名称是一体的,一个名字就直接等同于神本身的存在。正是通过语言,神话思维和信念获得客观化的呈现。另一方面,语词同样具有活生生的、超自然的神话的、巫术的魔力,而且这些力量是语言必不可少的内在生命力。如果没有这些魔力,语言就不可能通向自然实在,也就不可能获得客观化的道路。卡西尔极其敏锐地捕捉到了这一重要之处:“语言思维充满着和渗透着神话思维。我们越是追溯到语言的更为原始的阶段,这一点就越是显而易见。即使是在我们自己的高度发达的语言中也仍旧浸透着神话思维。在日常言谈中,我们不是用概念而是用隐喻来说话的。我们难免要使用隐喻。这种富于想象和隐喻的言谈方式似乎是与神话思维的基本功能密切关联的。同时,凡是人类语言都希望传达出一定的感情、愿望和欲念。”^①任何语言都包含神话思维的因素,即将语言与实在视为等同而沟通起来的因素。从这一意义上说,语言和神话是一致的;语言内在地积淀和保存着神话思维。也正因为如此,语言才具有鲜活的生命力,才成为人们交流的工具,才不是一种完成了的“功”而是一种具有无限潜力的“能”。这就是儿童为什么在学习语言的最初过程中离不开实物和神话想象的原因,否则,学习语言对儿童来说将是非常枯燥甚至不可能完成的事情。不仅儿童如此,人类最初也是如此。同时,也正是由于语言固有神话的因素,日

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第157页。

常语言具有难以避免的含混性、多义性。

但是,语言又是对神话的否定与超越。当原始人类逐渐意识到语词巫术不起作用、自然无法理解人的语言的时候,他们就以新的眼光看待语言与实在的关系。于是,语言中的神话、巫术的力量开始减退,并被语词的语义功能所逐渐取代。语言与神话互为一体的状态便逐渐松弛并发生分化。因而,语言逐渐从神秘实体的力量中解放出来,不再被认为能改变事物和左右神魔意志。语言由内在的情感力量的控制转向对外在对象本身的凝神和反思。正是由于神话和语言中的情感表达的隐喻被转换成对经验对象的隐喻,以前无意义的本能的情感流露的喊叫被转变成了代表事件或英雄人物的专有名称,成为指称、陈述确定对象的意义符号。随着神话的情感语言不断转化为命题语言,人类语言中本有的指示事物的功能得以强化,命题语言成为描述对象和表达思想的工具。命题语言是人类精神客观化过程中的崭新一步,标志着语言与神话的真正区分;命题语言是理性的语言,与非理性的神话有本质的差别。神话尽管无法走出人由生命情感控制而产生的神、魔世界,但其本身也经历了发展的辩证法,经历了向宗教过渡的过程。宗教源于神话,同时也是对神话的否定和超越。在宗教中,对象与自我是分离的;生命一体化的信念被征服;情感以信仰的方式获得稳定化;神灵世界不再是变化不定的,而是获得了某种相对稳定的等级秩序。

卡西尔通过揭示语言与神话之间的关系,实质上阐明了理性与非理性的最初结合与分离的过程,深化了我们关于文化与人性的起源的认识,使我们对人类文化产生一种深厚的历史感。这既体现了欧陆哲学家注重语言的本体性与生命特征,突出其隐喻性、模糊性,强调其所蕴含的人性意义的一般作法,同时与英美分析哲学中注重语言的逻辑分析、倡导人工理想语言的派

别如罗素等人的思想形成鲜明的对比。

二、艺术与神话、语言、科学

神话直观中既包含着关于具体事物的感性形象的要素,同时也包含着由情感、想象所产生的神魔力量的要素,它们分别蕴含着艺术创造的要素与理论态度的要素。因此,艺术也可从神话之中找到其最初的根源:“艺术在根源和起始上似乎与神话密切相连,即使在其发展过程中也没有完全摆脱神话思维和宗教思维的影响和威力。”^①在原始神话和宗教中,诗歌、寓言、象形文字、图案、壁雕、狩猎舞、建筑等等,都具有原始艺术的性质。卡西尔尤其强调了神话与诗歌之间的派生关系:“真正的诗歌常常保留着神话感情和神话想象的基本结构。神话和艺术生活在个人的世界中而不是生活在物理的世界中。”^②但是,艺术与神话的情感和想象力有着本质的不同:“艺术家不仅必须感受事物的‘内在的意义’和它们的道德生命,他还必须给他的感情以外形。艺术想象的最高最独特的力量表现在这后一种活动中。”^③艺术并不关心对象存在不存在,而沉浸在对事物的外形的直观之中。神话则以强烈的坚信为根基,赋予感性外形以自发的生命情感,蕴含着实体化的神、灵力量。也就是说,从我们现在的理性眼光来看,神话世界是一个虚假的世界,而原始人却把它当做真实事物的世界;艺术的世界不是真实事物的世界,而

① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店 1988 年版,第 168 页。

② [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店 1988 年版,第 168 页。

③ [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社 1985 年版,第 196 页。

在艺术家看来却是真实的形式世界。当原始人的情感力量逐渐消退,而专注于对事物的外形的直接观照时,艺术便逐渐从神话的土壤中孕育而出,成为一种独立的文化形式,从而在艺术中,神话的情感被纯形式直观的情感所取代而获得稳固和升华。

艺术与语言之间同样具有这种结合、区分与转化的关系。任何语言都包含着三个不可或缺的方面或维度,一是主观的情感、愿望和思想,二是客观的指称或含义,三是物理媒介。物理媒介包含着感性形象的因素。最初的文字带有模仿,感知映象的强烈痕迹,故被称为象形文字。正因为如此,语言包含着艺术的因素。为了证明这个观点,卡西尔特别提到了中国的书法艺术。语言与艺术都既不是对外在对象的模仿也不是对内在情感的模仿,而是质料与形式的有机结合,是人类构造客观经验世界的方式。它们都是以一种感性媒介的方式指称和再现对象,在这一点上,语言与艺术具有共同的功能。因而,“从哲学上讲,美学和语言学并非无关的不同问题。它们不是哲学的两个分支,而是一个分支。”^①但是,两者存在质的差异,艺术的功能本质是对纯形式的直观,人类语言的本质体现在命题语言。它们具有不同的特征、目的和手段。从它们体现的人性特点来看,语言是理性的,而艺术是感性的,这就决定了艺术与语言尽管存在结合的一面,但更多地表现为分离与区分的另一面。正是由于这种缘故,两者沿着相反的方向发展:语言由神话语言、日常语言向科学语言发展而不断抽象化、概念化、系统化;艺术则沉浸在感性形式的个别直观之中,生活在感性形式的生动性、具体性、丰富性之中,不需要上升到普遍性、抽象性的一般概念。如

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第137页。

前面所提到的,从广义的语言来看,神话、艺术和科学等文化形式都包含在语言之中。正因为如此,卡西尔认为语言对人类来说是不可穿透、无法摆脱的。

艺术和科学尽管都根源于神话,但它们从一开始就分道扬镳、背道而驰了。科学追求抽象化、概念化、系统化的理论知识,这在艺术中是决然找不到的。科学与艺术在很大程度上是相互对立与相互排斥的。区别于语言和科学对实在的缩写,艺术则是对实在的夸张,是一个持续的具体化的过程;区别于科学在思想中给予人们以秩序和道德在行动中给予人们以秩序,艺术则在可见、可触和可听的外观的把握中给予人们以秩序;区别于科学家则沉浸在纯理智的创造之中,艺术家则沉浸在纯感性形式的创造之中。但这些差异与对立并不排除艺术和科学之间的合作与联结。艺术和科学之间的合作与联结集中体现在两个方面:第一,科学发展史上充满着对和谐、美的孜孜追求。甚至可以说,和谐、美是科学的内在要求和必须使命。前面已谈到科学始于对简明性的追求,而艺术的和谐、美就是简明性的典范。例如,毕达哥拉斯的数论、开普勒关于行星运行规律的公式及其曲线、爱因斯坦对相对论的证明尤其是“ $E = MC^2$ ”的公式表述,等等,一切伟大的科学创造和科学成就无不渗透着和谐与美的艺术精神。对此,卡西尔引用了德国科学家索末菲关于光谱研究的全新感受的精彩话语:“现在我们所听到的光谱的语言是原子内部一种真正的‘天堂的音乐’,是整体联系的和弦,是一种尽管有着多种多样的变化但却变得越来越完满的秩序与和谐。……大自然正是以这种神秘的推演法演奏着她的光谱乐曲,也正是根据它的韵律调整着原子和原子核的结构。”^①这显然也体

① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第272—273页。

现了卡西尔对科学内在的艺术特质的认可和由衷赞美。从这种意义上说,科学就是一种艺术。第二,艺术常常是科学家的个人偏好,构成其人格的组成部分,并由此成为科学理论建构的背景力量。总之,立足于人类文化的广度与深度,作为一种感性形式的艺术不仅是作为理智的抽象形式的科学的必要补充,而且是人性本质的一种展现,具有独特而不可或缺的价值。

除上述之外,艺术的独特之处还在于,它在人类文化的总体结构中,介于神话、语言与科学之间,起着中介和桥梁的作用。神话和语言还与感知中的具体事物有直接的联系,因而还具有很强的实体化特征,而艺术则去除了这种实体化特征,它不与具体事物直接相关,而与事物的外形即感性纯形式相关。这样一来,艺术就不仅脱离神话和语言的包裹,而且为科学从神话、语言中分离出来提供了契机。在此基础上,科学进一步摆脱现实事物的实体性限制,并超越艺术的纯感性形式的领域,而进入到纯理智形式的自由创造。卡西尔通过引入艺术,实质上真正打通了人类从神话、语言迈向科学的道路,这是对康德将艺术作为联结科学与伦理的中介思想的吸收和超越。

三、科学与神话、语言

科学与神话、语言之间同样存在相结合、区分、转化的结构关系,科学是人类文化的最后阶段和最高、最独特成就;它与神话分别代表了理性与非理性、最终与最初的文化形式的两个极致。它们的对立是如此的尖锐,以至于科学只有不断破除神话(宗教)的阻挠才能前进一步。但是,科学是从神话、语言固有的逻辑、理论因素的基础上发展起来的,科学最初体现了表达的要求,后来再现的因素逐渐增加,在对表达和再现进行综合的基

基础上,经过人类心智的漫长发展过程,才得以最终形成作为知识对象的“空间”、“时间”以及“事物”和“属性”等的抽象观念;换句话说,科学最初孕育在神话的胚胎之中,由于受神话中情感力量的强烈支配处于潜在未显状态,在语言中虽然受直观对象的束缚但逐渐从中显现出来,后来才最终成为纯粹意味的理论知识而获得充分的发展,并与神话和日常语言明确分离。因此,卡西尔强调:“几乎所有的自然科学都不得经过一个神话阶段。在科学思想的历史上,炼金术先于化学,占星术先于天文学。科学只有靠着引入一种新的尺度,一种不同的逻辑的真理标准,才能超越这些最初阶段。”^①科学在发展出自身的语言之前,不得不借用神话的和日常的语言。例如,炼金士与占星士尚使用半神话的语言,用晦涩难懂的隐喻和寓言而不是简明性、逻辑性的科学概念说话;数学最初是与巫术为一体的,尚具有很强的实体性特征,即使极为强调理念的柏拉图也把数当做对物的研究;生物学分类也以日常语言的类概念为必要的指导;等等。

语言最先引进概念和分类,但日常语言的概念和分类以感性对象的多样性、差异性为标准。在原始人类的语言中,事物因在某个细节上的不同就产生不同的名称,即使同一事物在不同的场合也往往具有不同的称呼,其所谓的分类标准不过是将部分直接作为整体而已,因而产生非常庞杂的事物名词。可见,原始语言还具有直接性、具体性、易变性的特征。以上特征再加上语言中固有的神话隐喻的力量,导致日常语言具有很大的模糊、含混性。科学的概念和分类虽然是建立在语言的概念和分类的基础之上的,但是它不断地排斥日常语言,不断地追求准确性、抽象性、系统性。因此,从日常语言到科学语言,符号化程度不

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第265页。

断提升,符号系统越来越完善:“为了构想世界,为了把自己的经验统一起来,加以系统化,人必须将日常言语上升到科学语言,即上升到逻辑的、数学的和自然科学的语言。只有达到了这一阶段,他才能克服在使用日常言语时不可避免遭到的危险、犯下的错误和谬误。”^①总之,科学经历了神话和语言的阶段,是从实体到功能不断分离和长期发展的结果。

以上表明,卡西尔并不是要片面强调语言的隐喻性、模糊性而否认其逻辑性,相反,他为的是不仅从结构而且从历史的角度去考察感觉、直觉、概念三者之间的结合、区分与转化。这样一来,卡西尔的语言哲学就克服了现代哲学中关于日常语言与人工理想语言之间的对立与纷争,与欧陆其他语言哲学以及英美分析哲学中对语言进行逻辑分析的派别同时区别开来,从而呈现出自己的个性特色。这不仅是对语言哲学的突破,而且是对传统理性学说的突破。后者体现在,卡西尔不再把概念局限在推演性思维的科学之中,而扩展到语言中,并通过语言扩展到人类文化的总体之中,使神话、宗教、艺术都具有自己的概念形式。这就是说,在卡西尔看来,概念绝不仅仅是理性的概念,而且还有着神话的概念、语言的概念、艺术的概念,等等。因此,正如苏珊·朗格所说,卡西尔把“康德学说,即把概念等同于推演性理性、从而将理性作为土著人的天生禀赋的学说,从最严重的谬误,从一种关于心智的非历史观中拯救出来”。^②

综上所述,卡西尔通过剖析各种文化形式的结合、区分、转

① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第164页。

② The philosophy of Ernst Cassirer / edited by Paul Arthur Schilpp. Evanston, Illinois : The Library of Living Philosophers, INC., c1949. p392.

化关系,揭示了人类文化的内在的普遍结构,从而深刻地展示了人性的结构特征。表达、表象、意谓所组成的符号功能三分法结构不仅规定了各种具体文化形式的结构、规则,而且决定了各种文化形式之间的相互结合、区分与转化,从而将各种文化形式整合为有机的整体。正是这种结构特征体现了人的本质,并推动着人的本质的自我创造,使人不断通过自己的创造活动得以成其为人。卡西尔通过对人类精神文化活动的各种向度、立体结构的剖析以及对其整体性的强调,实质上阐明了人性的多向度、立体结构,高扬了理性与非理性既结合又区分、动态转化的人性结构特征。从神话(宗教)、语言、艺术到科学的过程就是从人类的生命情感的创造到人类的理智的创造的发展过程,也就是人类不断从生命的实体到精神的主体的发展过程。以上表明,卡西尔从人的生命的实现途径(“人怎样成为人?”)的角度解答了“人的生命本体如何可能”这一中心论题。

第五章

文化悖论：人的自由的历程 (人为了什么?)

以卡西尔看来,人类生命的独特能力不仅在于人类精神自发地发挥着自己的各种创造力量并由此创造人的本质这一客观现象,而且更为重要的是,他逐渐清楚地意识到自己的创造活动是出于何种目的,并为了这种目的而主动地进行创造活动。只有为了自己的目的的主动创造,才是真正自由的创造,也才是真正属人的创造。正是出于这种考虑,他在解答“人是什么?”、“人怎样成为人?”的基础上,进一步揭示了文化与人的自由之间的辩证关系,从而解答了“人为了什么?”这一重大问题。这一问题是对文化的伦理价值或共同目的的追问,它是对前两个问题的逻辑发展的产物,即在前两个问题的基础上对人的自我认识作进一步的深化而提出来的新问题。在这三个基本问题

中,它是最重要的问题,正如卡西尔本人所说:“伴随着对人类文化形式得以产生的各个精神能量的全面反省,还存在着一个不同的或许是最重要的问题。我们不能凭借纯属形式的和逻辑的方式建构起一种文化哲学。我们必须直面蕴含在文化概念之中的基本伦理问题。文化哲学也许可以被称作对形式的研究,然所有这些形式倘不与一个共同目标相关联,是不能被理解的。”^①这里所说的“共同目标”即指人的自由。人是符号的动物、人的本质生成于文化创造活动等观点,不过是卡西尔论证和高扬人的自由的理论途径,倡导自由才是他的人学思想的根本宗旨和理论归宿;他的众多著作虽然直接论述自由的地方并不多,但处处高奏着自由这一主旋律;他的所有观点和论述基本上都是围绕自由而展开的。他几乎在论述每一种文化形式乃至每一个重大问题时,最后都将它们与自由明确地联系起来,以此直接表述自己的自由观。卡西尔关于自由的直接论述虽然篇幅不多,但对于我们理解文化与自由的关系来说却具有非常重要的启发意义。

基于此,在本章里,我们将以卡西尔的有关著作作为文本根据,沿着他本人的思路,首先探讨文化的基本伦理问题,旨在从总体上说明文化与人的自由之间的基本关系,然后分别从相互肯定、相互对立、动态统一等三个方面具体展开文化与人的自由之间的辩证关系。

第一节 文化的基本伦理问题

既然卡西尔把神话(宗教)、语言、艺术、科学等文化形式当

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第33页。

做人类迈向实在、构造经验世界以及推动人类从生命的实体到精神的主体不断转变的知识形式,那么,文化形式作为知识形式又如何与伦理发生关联呢?也就是说,卡西尔是从何种意义上提出文化的“基本伦理问题”的呢?根据以往哲学史上的理解,知识问题与伦理问题主要有两种不同的关系:要么与伦理问题相等同,如苏格拉底、柏拉图等人所坚决主张的那样;要么与伦理问题截然相区分,如康德所坚决主张的那样。其他人的相关思想在一定程度上都可归结为这两种态度中的一种。黑格尔把意识、自我意识、理性等主观精神的外化称为客观精神,而将这种外在化了的客观精神划分为伦理、教化、道德三个阶段。这三个阶段根据逻辑与历史相一致的原则而分别与不同阶段的社会形态相对应,并为绝对精神作准备。相比之下,卡西尔对文化与伦理的关系问题的处理既吸收了前人的思想,同时又独具匠心、更为高明。他从自己的文化哲学的基本立场出发,既强调了文化与伦理的联系,又强调了两者的区分,并由此突出了自由与必然的关系问题,明确赞同康德关于自由内涵的理解。

一、文化与伦理

在20世纪上半叶,在卡西尔酝酿、建构和完善其文化哲学的同时,心理学、哲学人类学、存在主义哲学等获得了很大的发展,并对人类文化(尤指西方文化)作出了各种反思和批判。如前所述,斯宾格勒、弗洛伊德、舍勒、海德格尔等人都试图揭示并强调了人的本真的生命存在,把人的生存问题当做一个自然的或宗教的问题来处理,这样一来,他们就贬低甚至否定了人类文化和个体的人的自主性及其独立价值或意义。卡西尔对此是极为不满的。比如,他认为,在斯宾格勒的文化宿命论中,个体的

精神力量软弱无力,被悲惨无情的命运所桎梏;在海德格爾的存在哲学中,人不可逃避地被抛入时间之流,不得不屈从于实存的历史条件和现实命运等等。正是为了与斯宾格勒等人的种种主张作斗争,消除他们所营造的悲观气氛等不良后果,卡西尔突出了人类尤其是哲学家的应有使命与责任,强调了文化的基本伦理问题的重要性。

在卡西尔看来,文化的基本伦理问题是所有文化形式的前提性问题,也就是人类文化的价值或意义的问题:“质言之,这种形式的演化之意义何在?也就是说,这些展示在神话、语言、艺术、科学之画廊中的画图的意义何在?它们是否仅仅意味着人类心智的一种自我消遣?抑或它们演示了一个一般性主题或普遍性任务?”^①因为人类文化既是人类生存的基础,又是其中的重要内容之一,所以,文化的伦理问题同时也是人类生存的客观价值的问题。

卡西尔对“生存”一词作了澄清。他认为,“生存”一词本身是暧昧不明的,特别是被上述现代哲学家误用了;其实,人的“生存”、“生命”、“存在”、“实存”是同一个概念,它不能以一种自然物领域的方式去界定为或穷尽于仅仅指某种客观的属性或性质。与动物的生存相区别,价值问题是人的生存的根本性问题,也是文化哲学的决定性问题,正如他所强调的:“人的生存不仅是一个客观性存在的问题,而且还是一客观性价值的问题。假如我们欲以最具创造性、最精练、最集中的形式来提出文化的哲学问题,那么我们就总得回到这个决定性问题上来。”^②这一来,人的生存的客观价值问题就被置于文化哲学的框架下加以

① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第33页。

② [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第33页。

重新考察,目的性原则即自由原则就成为文化与伦理的交汇点。

卡西尔赞成黑格尔所提出的康德将自由原则限于道德实践这一做法过于狭窄的批评,主张不能把文化问题局限于康德划定的界限内,从而以自由原则将文化与伦理相贯通。对卡西尔来说,文化贯穿着目的性原则;文化的目的性原则具有伦理的目的性原则的同等内涵。文化与伦理的目的性原则都是自由;文化的根本目的不是消遣或娱乐,而是自由。伦理的根本目的是意志自律即自由。自由原则既贯穿伦理之始终,同时也贯穿文化之始终。因此,文化的客观价值、意义问题即文化的目的性问题就成为文化的伦理问题。

但是,卡西尔并没有因此忽略文化与伦理的差异,也没有将两者等同起来。相反,他强调,文化与伦理是对同一目的性原则的两种不同的解释方式,处于两个不同的层面。伦理直接表现为一系列准则和规范,而“文化哲学的问题并不与伦理生活问题属于同一层面,它不能被还原为准则和规范。的确,这两个领域有相互密切的联系,但它们并不具有共同的外延”^①。在这里,文化并不包含伦理在内;文化与伦理属于不同的层面、不同的领域。这里所说的文化哲学的外延是指神话(宗教)、语言、艺术、科学等文化形式、认识活动的领域,而伦理生活的外延则指人的道德行为的领域。

这样一来,卡西尔一方面以目的性原则为纽带将文化与伦理相联结,强调了它们的联系,否定了康德关于知识与伦理的截然划界,而与苏格拉底、柏拉图等人将知识等同于美德的做法有一致之处;另一方面又以外延问题将文化与伦理相区分,强调了它们各自的特殊性、自主性,否定了苏格拉底、柏拉图等人的主

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第35页。

张,而与康德的见解有一致之处。卡西尔通过对以上两条极端化路线的批判与吸收,将它们融摄于自己的理论之中,从而采取了一条中间化的道路;因此,他既缓和了文化与伦理之间的对立与冲突,又突出了自己的立场和个性,而不是无原则的折中与调和。

二、自由与必然

人们对文化伦理问题的回答尽管众说纷纭,但从总体上可归结为两种截然对立的回答:有的主张文化属于自由领域,有的主张文化属于必然领域,因此,文化的伦理问题实质上引出了自由与必然的关系问题。自由与必然的关系问题是西方哲学史上长期以来的重大问题之一,也是令不少哲学家费心伤神的棘手问题。卡西尔在这个问题的处理上,充分展示了他对自由的一贯崇尚和极力褒扬,他的自由观主要是对康德的伦理自由观和黑格尔的思辨自由观的批判性继承和综合的结果。鉴于此,我们先简要地阐述他对康德、黑格尔关于自由与必然的思想的态度。

卡西尔将康德称作人类自由最坚定的斗士,康德的个性人格及其自由理论在卡西尔心中具有非常崇高而特殊的地位,特别是康德关于理性自律的思想深深地润泽着卡西尔本人的思想和性格,成为融贯其一生的不二法则。康德将自由与必然划归为不同的领域,自然领域是绝对必然性的王国,人类理性只能服从自然规律的决定和支配,所以人在自然领域是不自由的。尽管如此,康德关于人为自然立法的思想又隐含着人支配和统治自然的思想,从而为人的自由留下潜在可能性。最为重要的是,理性在道德实践中是自由的,它只服从内在的目的而不受任何外在东西所决定,所以人在伦理领域是自由的。自由是一切有

理性的东西的意志所固有的性质,是人类一切道德活动的前提条件;自由不是主观任意和无规律,而是意志的自律,服从实践理性为人自身的意志制定和颁布的法则。卡西尔引用和强调了康德提出的“纯粹实践理性的基本法则,总应该做到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍立法原则”^①。在他看来,康德所说的自由是人类理性的自律,是对感性欲望的否定和超越,是属于本体界而非现象界的,是反对幸福论而主张义务论的,要求人类行为不仅合乎义务而且要出于义务。正如他所说:“康德不再相信文明——即使在其最高状态中——能给人类造福,他也不再要求它这样做。对他来说,文明自有一套特定法则。它并非幸福的源泉,甚至它的意义也并不在于为人们提供理智上的满足。文明毋宁说是一种人们在其中可以验证其自由的背景。而且,人们必须一再地经受这种检验。”^②在《实践理性批判》中,康德直接将意志自由作为公设之一,认为自由本身是无条件的、绝对的。由此出发,康德将以自身为目的意志视作善良意志,极力倡导人是目的而不仅仅是手段:“你的行动,要把你自己人格中的人性,和其他人身中的人性,在任何时候都同样看做是目的,永远不能单纯看做是手段。”^③这一基本信条同样为卡西尔所吸收和强调。卡西尔认为:“它表达了这样一个原则,即道德主体不必服从其他任何法则,而只服从他给自己颁布的法则。人不仅是一个被用于外在目的的手段;人本身就是‘目的王国的立法者’。这构成了人的真正尊严,构成了人君

① [德]康德:《实践理性批判》,商务印书馆1960年版,第30页。

② [德]卡西尔:《卢梭·康德·歌德》,生活·读书·新知三联书店2002年版,第51页。

③ [德]康德:《道德形而上学原理》,上海人民出版社1986年版,第80—81页。

临一切纯粹自然物之上的特权。”^①卡西尔强调了康德的伦理原则和基本信条的重要性,但反对必然与自由的截然区分与对立,反对将自由仅限于道德实践领域。

卡西尔将黑格尔视为哲学史上理性主义最坚定的支持者。黑格尔所说的理性不同于康德所说的在科学和人的道德意识中显现的理性,而是作为精神实体的绝对理念。黑格尔所说的历史就是绝对理念的现身进程,而自由即这一进程之自我体现。这样一来,黑格尔就否定了康德所极力弘扬的意志自律。卡西尔对黑格尔过分夸大国家的神圣不可违抗性、取消个人的决定权的抽象的形而上学自由观作了大力批判,但是,他强调并吸收了蕴涵在黑格尔自由观中的合理因素,主要是关于历史进步的信念和辩证法思想。黑格尔在哲学史上第一次对自由作了全面而深入的历史考察,力图以精神运动的辩证法统一现象与本体、必然与自由。自由贯穿黑格尔全部著作之中,成为其哲学的根本主旨。尽管黑格尔猛烈抨击了康德的道德主义,但与康德一样,他也将自由问题视作唯心主义哲学的开端和结局。在黑格尔那里,自由不再限于道德领域,而是适应人类一切文化形式的领域,必须以全面的方式去理解;自由不是人类主观任意的,而是绝对精神的自我演化历程;个人的自由不过是绝对精神的自由的体现;自由也不是单纯的意识事实,而是需要精神的劳作不断地去创造和实现。这样一来,黑格尔就将康德所提出的道德的自由改造为绝对精神的自由,将艺术、宗教、哲学视作绝对精神通过自我扬弃、消除异化而实现自由的不同发展阶段。黑格尔强烈反对将必然与自由分割开来,而主张自由就是认识和支配必然性以摆脱偶然性的支配,是必然的真理和根据,是内在的

^① [德]卡西尔:《国家的神话》,华夏出版社1999年版,第287页。

必然性。必然地被看做是自由的,因而自由与必然被视作辩证统一的过程。他认为,自由不是消极的服从而是积极的创造主张通过精神的劳作而最终实现自由。针对黑格爾的自由观,卡西尔认为:“黑格爾由此相信,他已在自由和必然之间建立了真正的和谐。绝对精神达到自身的方式是必然的方式,然而这种方式的目的则是绝对自我认识,这就意味着精神的绝对自由。任何形式的唯心主义都反驳这样的思想:精神屈从于外在命运。精神必须实现其自身以便占有这种自由;文化的所有劳作就是这个自我实现的过程。”^①卡西尔赞成黑格爾将康德的自由观从主观精神领域扩展到客观精神领域的做法,但是反对以绝对精神的实体决定论扼杀个体的人的自由和各种文化形式的自主性,主张以人类文化创造活动的经验方式去论证自由。

在上述吸收和批判的基础上,卡西尔强调:“与黑格爾的绝对唯心主义相比,批判唯心主义提出了不同的而且更加谦虚的任务。它并不假装它有能力理解文化的内容和范围,以使用逻辑方式演绎出文化的每一步伐并形而上学地描述出这些步伐由精神之绝对本性和实质中得以行进的普遍计划。”^②在他看来,人类文化并不是预先决定的、可以从某种既定原则或实体出发以逻辑的方式推演出其内容和范围的东西,也不能按照自然的或宗教的必然方式加以规定;人类文化只能以自由的方式去理解,它属于自由的领域。也就是说,人类文化具有内在的自主性,我们只能根据其自身的目的性原则,从人的精神的自由创造活动中去理解它。

但是,这些并不表明人类文化是主观随意、没有规律的,相

① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第40—41页。

② [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第41页。

反,如前面所谈,人类文化的每一种形式及其整体都具有内在的普遍的结构和规则,体现了人类文化的普遍性、必然性。文化的普遍性、必然性并不是先于文化或高于、外在于文化,然后施加于文化本身的普遍性、必然性,而是内在于文化之中的人类创造活动及其过程、目的的普遍性、必然性。它不是物理世界的普遍性、必然性,而是人类的意义世界的普遍性、必然性,意味着人类内在生命力的普遍规律,也即人类的目的性及实现自己目的的方式、水平的发展规律。因此,文化的普遍性、必然性并不与自由相违背,而正是自由的体现。我们认为,在这种意义上,卡西尔赞同和坚持黑格尔所倡导的内在必然性即自由的主张。值得指出的是,卡西尔关于普遍性、必然性的论述就像他关于真理、逻辑的论述一样,有时前后是自相矛盾的。从字面上看,他有时非常明确地将普遍性、必然性、真理、逻辑仅限于自然科学领域,有时又将它们推广到各种文化形式领域之中。这就要求我们不能仅从某些局部的、字面的意义上去理解,而必须从他的思想整体上去理解。从他的思想整体来看,后一种情况(即普遍性、必然性、真理、逻辑适用于人类文化的全部领域的情况)占主导。总之,自由与必然统一于人类文化创造活动,这是卡西尔关于自由与必然的关系的基本思想。

三、何谓自由

自由的含义十分复杂,人们众说纷纭,不同的哲学家往往有不同的理解。在思想史上,自由被赋予过功利主义、个人主义、享乐主义等各种具体的含义,也存在政治的、伦理的、法律的、形而上学的等多种定义角度。对此,卡西尔认为,尽管自由是最暧昧、最难定义的术语之一,但是,只有从对自由含义的分析出发

才可能从根本上阐明人类的根本目的、文化的价值、哲学与政治的关系,所以仍然必须对自由进行定义。

在阐明文化与伦理、自由与必然的关系的基础上,卡西尔完全赞同康德对自由所作的古典式定义,并给予它极高的评价。卡西尔认为,自由不能被理解为以幸福为原则的功利主义和享乐主义,不能被理解为没有任何规律的主观任意,不能以黑格尔绝对精神的形而上学方式、斯宾格勒的宿命论方式和历史权利学派的自然主义方式去理解,也不能被当做纯粹经验的、既定的事实。相反,必须从康德的伦理学原则去定义自由:“我认为,这个概念最好的而且在一定意义上最古典的定义已由康德提出。正如康德在《实践理性批判》中指出的那样,自由并不是摆脱束缚性的规则;相反,它就是道德意志自身颁布的规则。它意味着‘自律’,也就是说,它意味着自我控制和个人责任。”^①在卡西尔看来,正如康德所说,自由是建立在人的道德意志基础之上的主动的、理性的自律,是既出于义务又合乎义务的行为。因此,卡西尔将康德的伦理观中的自由概念的内涵引入神话(宗教)、语言、艺术、科学等各种知识形式、文化形式领域,作为其目的性原则,从而扩展了其外延。

正是由于这种扩展,自由的内涵并没有原封未动地挪用过来,而是发生了层面上的转化,并因此被赋予了新的意义。如前所述,康德将自由限制于道德行为领域即实践理性领域,而将自然领域视为必然性支配的领域。而对卡西尔来说,文化也是一个自由的领域,文化的自由与伦理的自由具有同样的基本内涵。但是,文化自由的内涵与伦理自由的内涵并不完全相同,因为它

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第205—206页。

们分属于不同的领域、层面。它们是对同一原则的两种不同解释方式：文化自由是在知识层面即意识或认识的层面对自由的解释；伦理自由则是在实践层面即意志或行为的层面对自由的解释。这就是说，文化的自由是认识论的自由，而伦理的自由是道德行为的自由。在伦理领域，自由直接表现为一系列的道德规范和准则；在文化领域，自由并不直接表现为道德规范和准则，而是作为人类认识的自主性、能动性渗透和贯穿在人类文化的整个过程之中。在人类文化领域，即在神话（宗教）、语言、艺术、科学等符号形式领域，自由是摆脱外在自然的实在对象和内在自然的生命冲动的直接性支配而获得心智的解放，即获得精神的自主性。

在人类文化领域，精神获得自主性的过程体现了文化与人的自由之间的运动辩证法。在这一点上，我们不能接受叶秀山所提出的观点：“作为方法论来说，不仅‘形而上学’被抛弃，而且‘辩证法’也同时被抛弃，因为‘本源性问题’、‘第一性原则’被抛弃了，解决这个问题的对立的两种方法也必定被抛弃，”^①我们认为，从逻辑上讲，从“本源性问题”被抛弃并不能“必定”地推出“辩证法”被抛弃。这两者之间并不存在必然的因果关系。我们不能预先假定“辩证法”只适于解决“本源性问题”，否则，就是同义循环论证。叶秀山这一观点实质上就是如此。对此，我们得小心使用“必定”这一概念。事实上，卡西尔本人将“必定”这一概念看做是一个充满形而上学谬见的总巢，他对这个词的态度是非常谨慎甚至是抵制的。与叶秀山的观点相反，我们认为，卡西尔既吸收又改造了黑格尔的辩证法。黑格尔用

^① 叶秀山：《思？史？诗——现象学和存在哲学研究》，人民出版社1988年版，第37页。

辩证法来联结现象与本体;卡西尔既然否定了独立于个人经验之外的物自体意义上的本体,也就意味着放弃了黑格尔辩证法的目标。但是,卡西尔并没有从根本上否定和抛弃作为一种方法论的辩证法本身,而只是剔除了黑格尔辩证法中的实体决定论的形而上学因素。其实,卡西尔的哲学人学不但没有抛弃辩证法,而且恰好相反,始终贯穿着精神发展的辩证法。为证明这一观点,我们举出他非常重要的一段话:“神话、艺术、语言和科学都是作为符号(symbols)而存在的,这并不是说,它们都只是一些凭借暗示或寓意手法来指称某种给定实在的修辞格,而是说,它们每一个都是能创造并设定一个它自己的世界之力量。在这些它自己创造并设定的世界中,精神按照内在规定性的辩证法则展现自身;并且,唯有通过这种内在规定性的辩证法则,才能有任何实在,才能有任何确定的、组织起来的‘存在’。”^①这段话既表达了卡西尔关于实在世界的基本思想,又体现了他对人类精神的创造力量及其内在运动的辩证法的基本立场。正由于贯穿着精神发展的辩证法,文化与人的自由之间的关系表现为肯定、否定、动态统一等三个方面。这三个方面与黑格尔所倡导的辩证法中僵硬的正、反、合是不同的。以下各节分别从这三个方面具体探讨文化与人的自由之间的辩证关系。

第二节 文化与人的自由

以卡西尔看来,在文化与人的自由之间的辩证关系中,最重要、最主要的是相依相成、不可分割的方面。对此,他极力强调:

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第36页。

“文化不能以必然性的方式去界定和说明,它必须以自由的方式去界定。”^①其文化哲学的这一基本原则具有以下丰富而复杂的思想蕴含:

一、人的自由是文化的根本目的

既然卡西尔把文化与人化当做一而二、二而一的相互生成、转化的活动过程,那么,对他来说,人的目的就不是外在于文化并强加给文化的,而是内在于文化之中的;同理,文化的目的也不是外在于人并强加给人的,而是内在于人之中的。这就是说,文化之所以具有目的,并不因为它自身具有什么目的,而在于人具有自己的目的。同时,人之所以说是具有目的的,是因为它在文化之中显现了出来。文化并不是一种独立自存的实体,文化的目的是由人赋予的。正是由于人具有自己的目的,人的目的体现在文化之中,文化才显示出目的性。因此,在卡西尔那里,文化的根本目的就是人的根本目的;文化的根本目的与人的根本目的是一致的。

如前所述,文化是由符号功能结构构造的整体,体现了人类精神的结构整体性。但是,文化与人类精神的整体性并不仅仅体现在其功能结构上,而且还体现在其目的上。人类精神具有不同的力量,奔赴不同的具体目标和理想。但是,百川归海、殊途同归,它们具有根本目的的统一性。也就是说,各种具体的文化形式尽管有着不同的特殊结构和规则,但它们有着共同的根本目的。如果不能从一个共同的根本目的去看待各种文化形式,就不能真正理解它们的统一性,也就无法理解文化作为人类

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第35页。

的创造活动所具有的根本意义和价值。

于是,卡西尔打破康德哲学中科学、伦理、美学各属于真、善、美的领域的泾渭分明的状态,而以一个统一的核心将各种文化形式凝集成一个整体。这个核心就是自由。在他看来,神话、宗教、语言、艺术与科学等文化形式尽管表现了人类精神的不同“文法和句法”,具有不同的形式和功能,但它们不是一盘散沙,而是共同构成一个为了人的自由而努力“劳作”的有机整体。

为此,他强调:“在文化中,人的生命不能由被动意识构成;人的生命与文化创造相联系,以便通过知识的手段将文化秩序引进人的意识之中。在意识的形成和意识到自身的活动中,我们没有发现统治有机体进程的命运力量。在这里,我们进入自由的领域。每一种‘符号形式’的真正的、最高的成就正在于对这一目标的贡献;每一符号形式以自己的途径和独特方式,都是为了从‘自然’的领域转变为‘自由’的领域而努力。”^①在这里,卡西尔的意思很明确:人通过制造和使用各种符号形式中介将人从外在自然刺激和内在自然生命冲动的直接支配中解放出来,生成自我的意识和对象的认识,从而使人逐渐清晰地意识到自己的目的,遵循内在的原则而主动地构造客体对象、表达自我,以各种符号形式使人自己的内心世界获得稳定的结构与秩序。对此,卡西尔援引黑格尔的术语提出,人类文化旨在使人的生命逐渐清晰地意识到自身,从而使生命的实体不断转变为精神的主体。

总之,人的自由就是文化的根本意义和价值所在;文化的根本目的就是为了人的根本目的即自由,使人不断从自然的世界

^① The philosophy of symbolic forms. v. 4, The metaphysics of symbolic forms/ by Ernest Cassirer. New Haven : Yale University Press, c1996. p111.

进入到自由的世界。

二、文化的多样性体现了人的自由的多重性

卡西尔在晚年不断重申的另一重要观点是：人类精神尽管是一个整体，但又具有不同的力量和活动形式，奔赴不同的具体目标。这就是说，人类文化作为一个整体，不是抽象的而是具体的，不是单一的而多样性的。由此一来，他就强调了人的自由的多重性：尽管人类各种文化形式的根本目的在于实现人的自由，但它们所追求的人的自由的具体内涵和方式是不同的。在他那里，不同的文化形式分别是人类组织情感、直觉和思维的不同方式，分别使我们的情感、直观和思维变得清晰、有秩序，从而使人类摆脱混乱无序的状态，获得情感的自由、直观的自由和思维的自由。具体来说：

神话受强烈的自发性生命情感的支配，具有鲜明的实体化、机械性特征，尚缺乏真正的精神自由。但是，神话作为一种符号形式，其客观化的功能特征和趋势已经显露出来，已经打破了动物的那种与自然浑然一体的状态。因此，神话中的情感已不同于动物的情感，在于它并不是全然被动的，而是蕴含着人的自由的萌芽，并为人的自由开辟了以后不断发展的道路。宗教则在神话的基础上进一步使人逐渐摆脱情感冲动的纯粹自发性、盲目性，以自己的方式组织人的情感，从而使获得内在的情感自由：“只有当人们把神性看做强于自身的一种力量，并且这种力量不能以巫术的强制手段而只能以祈祷和献祭的牺牲形式获得时，他才能逐步获得与之相应的自我的自由情感。”^①也就是说，

^① [德]卡西尔：《神话思维》，中国社会科学出版社1992年版，第244页。

宗教进一步将人的情感由被动的情感转变为主动的情感,使其获得稳固的秩序,建造一个具有自身秩序的情感世界。

如前所述,语言的基本功能是以命名的方式表象(指称、陈述、再现)对象。所以,就语言来说:“心智在其从特殊映象中形成一般概念时所付出的全部智力劳动都旨在一个目的:打破个别观察材料的孤立封闭状态,用力把它从其实发生的‘此地此时’中拔拽出来,使它与其他事物联系起来,并将它和其他事物一道归集到一个涵盖一切的秩序之中,归集到一个‘体系’的同一性之中去。”^①这就表明,语言作为一个整体,并非出自人单纯的要学习和使用名称的欲望,而是标志着人企图探索、征服外在的世界,使人摆脱外在自然的直接支配,从而为人开辟一个新的视野,丰富人的具体经验。不仅如此,语言还使人摆脱内在自然生命冲动的盲目性、直接性支配,而使人能够自由表达自己的情感、愿望和思想,使人与人之间能够自由交流;这就是说,语言使人获得情感、愿望和思想的表达与交流的自由。

艺术使人摆脱物质层面的实体力量的直接支配和重压,而在直观中发现和创造形式之美,从而使人获得内在的审美自由。在艺术中,人的生命不再是神话情感束缚着的生命,也不是科学意义上除去了人的情感的纯抽象的生命,也不是单纯的语言名称的生命,而是审美解放了的生命,即在旋律、节奏、线条、光影等形式中感受自己的律动的鲜活的生命。正是在这种意义上,卡西尔极力褒扬艺术对人的自由的意义,把艺术视作一条通向人的自由的独特的、不可取代的途径。在艺术的所有形式中,他尤其强调了诗。诗中的世界是一个充满了幻想和狂想的世界。

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第52—53页。

正因为如此,诗使人类精神不再把对象当做具有坚硬的现实力量的实体性存在,而是当做自我显现的、作为符号的功能性存在。由此,语词和神话意象通过诗而得以改造和升华,“它们变作了一道光,一团明亮的以太气,精神在其中无拘无束无牵无挂地活动着”^①。这种“无拘无束无牵无挂地活动”就是人类精神的逍遥游(借用庄子的说法),也就是人类精神的自由或解放。

在卡西尔看来,科学的目的在于以纯粹意味的概念符号赋予客体对象以普遍、必然的法则和系统的秩序,即康德哲学意义上的人为自然立法,从而使人获得内在的思想自由,并自由地驾驭宇宙万物。如前所述,科学的世界是一个纯粹理智的世界,而不是现实、事实的世界。这表明,在科学中,人从外在自然事物的实体性的限制中解放出来,完全摆脱外在自然事物的直接性支配,而进入到人为创造的纯粹功能性的符号宇宙。同时,科学使人最为清晰地意识到自身及其与对象的区分,使人将自己视为具有符号思维和符号活动能力的精神主体,而不是单纯的自然生命存在。因此,科学中的自由性是截然不同于其他文化形式尤其是神话中的自由性的:“抽象的认识论倾向于思考由一种明确的因果秩序所决定的完全自由性;相反,神话把事件的完全决定性分解为活动的自由性。”^②这就表明,在科学中,人完全摆脱了内在的自然生命冲动的盲目性支配,而成为完全自由自主的人。

总之,神话和宗教以情感的方式体现和实现人的自由,语言以命名、陈述的方式体现和实现人的自由,艺术以形式直观的方

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第115页。

^② [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第56页。

式体现和实现人的自由,科学则以抽象思维的方式体现和实现人的自由。

三、人的自由是人类文化的 逻辑前提和内在蕴涵

人的自由作为人类文化根本目的,并不是一个实体性的目标而是一个功能性的目标,不仅是人类文化的终点而且还是人类文化的起点。在这一点上,卡西尔赞同并采用了康德和黑格尔的基本观点。康德将自由的概念看做所有历史哲学问题和文化哲学的基础,将文化哲学的普遍目的确定为在人类思想和意志的演化中去通达人的自由,并将自由视为人类文明的起点和终点。黑格尔也持这种观点,并大力拓展了文化的范围。卡西尔继承了这一基本的运思路向。

如前所述,在卡西尔看来,人的生命一开始就和动物的不同,其原因在于人具有符号表达的欲望和冲动,即具有符号思维和符号活动的先验功能。正是这一点标志着人类文化一开始就蕴含着人类意识的因素,无论这一因素如何微弱,它表明人类一开始就处于自由的萌芽状态。无论这种萌芽状态多么机械,被外在自然与内在自然的因素所包围、要挟,但人的自由就像一粒健康、富有生机的种子,经过长期的孕育终将破土而出并茁壮成长。人类文化作为一个自然而然的生成、发展过程,也就意味着人的自由是一个自然而然的生成、发展过程。如果没有最初的、潜在的意识自由的因素,人类文化生成与发展也就是不可能的了。对卡西尔来说,人的自由是人类文化的逻辑前提,这是毋庸置疑的。

不仅如此,以他看来,自由还是人类文化的应有之义。我们

不能以各种决定论、预成论和模仿论去看待文化,不能像预测月蚀和日蚀那样预测人类文化。因为人类心智具有先验的符号构造能力,文化就是这种先验构造能力的具体表现,所以,文化内在地蕴涵着人的自由。人的自由就是内在于文化之中的规律。也就是说,文化本身就是人的自由的象征、显现。

四、文化是人的自由的必经途径和发展进程

自由是文化的逻辑前提和内在含义,还只是意味着自由的潜在性和可能性。人的自由不是给定的、现成的、不变的、天生就有的特殊禀赋。恰好相反,自由是人类为自己设定的艰难使命和永恒任务,它在经验现实中是未完成的,永远处于待完善状态。为此,卡西尔强调了康德对自己理论的澄清,“康德在阐述他自己的理论中,总是告诫我们反对一种基本的误解。他宣称,道德自由不是一个事实而是一个设定。它不是‘既定的(gegeben)’ ,而是‘设定的(aufgegeben)’。与其说它是赋予人类本质的礼物,毋宁说是一个任务,是人能够为自己规定的最为艰巨的任务”^①。黑格尔也认为,自由并不是意识的既成事实,而必须通过精神的自我实现过程才能获得。卡西尔本人也坚持这一看法。在他看来,自由不是人的给定的自然的遗产,而是人类为自己制定的理想、目标,为自己颁布的法则,为了实现它就必须去创造它。也就是说,自由不是既存的、静态的,而是生成的、动态的。为此,他强调:“它(指自由——引者注)必须以动态的意义而不是静态的意义去理解。它必须被创造出来,而文化之根本

^① [德]卡西尔:《国家的神话》,华夏出版社1999年版,第348-349。

意义及其伦理价值就包含在这种创造之中。”^①正是通过人类的文化创造活动,潜在性和可能性的自由才能获得经验的载体从而不断转变成为显在的和现实的自由。

这就产生一个疑问:为什么必须通过文化才能实现人的自由呢?对此,卡西尔充分强调了文化所具有的间接性的意义。“人的自由”这个词就其自身含义来说就意味着人与对象的区分,意味着人由自己做主而不是由外在对象做主。因此,人自身的内在自由必须以人独立于客体为前提。人独立于客体意味着人与对象的分离,即意味人类活动的间接性。没有间接性就没有自由,而人独立于客体正是通过人类文化的间接性来实现的。间接性是文化的本性,文化的间接性意味着在人与对象之间插入各种中介性符号,使人与对象拉开距离。就像一个人看山,在山中无法窥得其全景,而必须通过一定距离才能达到这一目标。人对自己的意识也是这样。正是由于文化拉开了人与对象的距离,人才可能独立于对象,也才可能清楚地认识到对象与自我。尽管人类的文化活动免除不了间接性之苦,但正是由于这种间接性,人类才能产生独立于客体的自我,才能产生作为主体的自我和自我的意识,也才能创造和实现自由。正如卡西尔所说:“所有真正的活动自由都事先假定一定的内在限度,并承认活动的客观局限。……只有当情感和意愿不再寻求直接地把握客体并把客体引进情感和意愿的领域时,只有理解得越来越清楚的中间环节被插入纯粹的愿望和它的目标之间时,自我和客体才能真正获得独立的价值:这两个世界仅仅由这种中介形式所

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第41页。

决定。”^①换句话说,没有文化就不可能有人的自由。无论对人类还是对个人都是如此。没有文化,人就像动物那样仅仅生活在刺激——反应的自然世界、感知世界中,就不可能有任何真正的自由可言。

在卡西尔看来,文化不仅从理论上说是自由的必经途径,而且从实际上说构成了自由的发展进程。为此,他对康德和黑格尔的观点进行了综合,强调了其共同点和可取之处,“我们也许可以同意康德和黑格尔的这种思想:文化的进程即是自由意识之进程,因为,这种自由意识被意向和实现于把我们从纯粹被动状态引导到确定的活动形式的每一种思维、意志、情感进程”^②。在这一点上,卡西尔对黑格尔关于现实的就是合理的、合理的就是现实的名言表示赞同和支持。但值得我们注意和强调的是,从卡西尔思想的整体上来说,他是反对这一名言的。因为卡西尔的主要兴趣并不在于要确定现实的合理性,其目的也并不是倡导人们被动地服从现实,而恰恰相反,是倡导个人的自主性。

以上表明,卡西尔也坚持文化的进程即自由的进程的观点。他肯定了文化在人类生活中的实际意义,将文化视作人的内在自由的展现。语言、神话、艺术、科学等,都是由人的精神创造的形式世界,都是人的精神自主性的表现,“随着心智与文化的发展进步,我们对待外部世界的关系由一种被动的态度均衡地转变为一种主动的态度。……人类开始依照自己的需求和愿望,开始行使自己的意志来左右事件的进程”^③。文化的发展进程

① [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第176—177页。

② [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第41页。

③ [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第46页。

是从生命一体化、主客未分的实体特征到纯粹理智、主客明确区分的纯功能特征的发展过程。这就意味着,人类精神不断由被动转化为主动,自主地通向外部实在,将物理的实在转化为符号的实在,以各种方式和途径为人类自己建设一个有秩序、有意义的经验世界。在卡西尔那里,人的经验世界也就是人的自由王国。

综上所述,卡西尔在坚持康德的自由观的伦理内涵的基础上,便将其外延扩展到了一切文化形式的领域,大大地强化了人的自由的内涵,并摒弃了黑格尔自由观中的实体决定论因素,从而对文化与人的自由之间的关系作了进一步的创新阐释,强调了文化与人的自由之间相辅相成、不可分割的紧密关系。文化与人的自由之间的关系不是单向度的决定与被决定、生成与被生成的关系,而是彼此之间双向决定、共同生成的互动关系。康德和黑格尔把自由原则作为唯心主义的开端和终点,卡西尔则把自由原则作为人类文化的起点、进程、终点。正是在这种意义上,卡西尔把文化视为自由的领域,强调只能以自由的方式而不能以必然的方式理解文化。

第三节 文化异化与自由的限度

刘述先先生认为:“卡西尔坚持精神力量的自由创造,然而从卡西尔现象学的描绘中,反似精神天生‘必然’有一种潜藏的力量向前推动,使黑暗趋向光明,由幼稚的状态发展到高度的理性,一切顺理成章。”^①笔者认为这一看法是中肯的,但是,他又立即接着说:“反不显人类精神的发展,到处隐藏着无穷危机,

^① 刘述先:《文化哲学》,黑龙江教育出版社1988年版,第176页。

机缘和奋斗才使人们获得现有成就,且此成就决非永恒,而有赖于能思心灵的不断维持,才能永保勿失,并非天然如此。”^①由此,他进而将卡西尔的学说看成“反似一种‘预定和谐’的安排”^②。总之,在刘述先看来,卡西尔没有看到人类精神的危机和人类文化给人类自身带来的负面作用和影响。我们认为,这一批评是不能成立的。事实上,恰好相反,卡西尔本人正是要极力反对和消除形而上学的“预定和谐”,强调人类精神的自由发展是一个艰难任务和奋斗目标,存在种种危机与矛盾。在法西斯主义的集权统治和侵略扩张、第二次世界大战的爆发以及当时各种关于文化危机的理论等等各种背景下,卡西尔本人在晚年也增强了对人类文化的危机意识和紧迫感。他已不再像达沃斯论坛上与海德格尔进行学术交流时那样认为人类文化具有毋庸置疑的永恒性,而是更加意识到了人类文化的脆弱性,并强调了为克服人类文化的脆弱性而必须具备理性自律的精神。作为一个深受康德批判哲学和黑格尔哲学的辩证法所滋养且知识广博、头脑冷静的哲学家,他还吸收了卢梭、齐美尔等人关于文化与人的矛盾的思想,承认并剖析了人类文化的复杂性及其异化现象。以他看来,人类文化与人的自由之间绝不仅仅是相依相成、不可分割的积极互动关系,而且还存在相互对抗的关系。这种相互对抗的关系就表明文化的异化与人的自由的限度。

一、“文化悲剧”

“文化悲剧”又被称作“文化异化”,其基本含义是指:人类

① 刘述先:《文化哲学》,黑龙江教育出版社1988年版,第176页。

② 刘述先:《文化哲学》,黑龙江教育出版社1988年版,第176页。

所创造的文化成果和产物反过来支配人类自身的心灵,决定人类的行为,导致人类自身的主体性丧失、个性的压抑和对人生的真正意义、目的的迷茫。在西方文化史上,悲剧作家、诗人、艺术家、宗教哲学家们等反复宣扬了社会悲剧、性格悲剧、命运悲剧等各种形式的文化悲剧现象。黑格尔最早从哲学层面上深入研究了精神劳动的异化;马克思则将异化的哲学概念与现实分析结合起来,主要对资本主义生产方式下的劳动异化现象作了深刻的揭露和批判;卢卡奇主要揭露了商品拜物教等社会异化现象;卡西尔最初的哲学启蒙老师齐美尔在论文《文化的概念与悲剧》(收于《艺术哲学》)和著作《货币哲学》《文化哲学》中明确提出了“文化悲剧”的概念,并对文化异化现象作了集中而全面的论析。

卡西尔本人关于文化异化的思想主要是在吸收和批评齐美尔的相关思想的基础上形成的。齐美尔认为,文化悲剧的典型表现就在于:一方面,人类创造了各种文化,文化不断进步并给人类以新的回报;另一方面,作为个体的人不仅无法享受这些回报,而且反而受文化产物的束缚和支配,个性被压抑和扼杀,从而人在文化面前不是感受到自己的力量的强大而是感到渺小、脆弱和低能。以上这两方面意味着文化与人的自由之间的悖论。在齐美尔看来,文化悖论的根本原因在于,文化的创造物背离了为人类一定目的服务的初衷,在企图强化人类生命的同时,却导致自我的丧失,导致人的生命灵魂和文化世界之间关系日益紧张并加剧成对立状态。文化产品作为人的创造物,虽然体现了人的力量的对象化,但它成了静止、僵化的东西,具有自己的运行机制,遵循固有的发展规律。它因此成为独立人之外的异己存在对象和强制性力量,反过来支配人自身,使个体鲜活的生命受到窒息和扭曲,使个人的创造力不是越来越强旺而是越

来越枯竭。在齐美尔看来,这一悲剧是人类文化固有的常态,是无法克服和消除的。

卡西尔强烈反对齐美尔以上思想中所蕴含的悲观主义和神秘主义。在他看来,齐美尔制造了心灵的生命力、创造过程与心灵的产物之间的二元论分裂和对立,齐美尔将文化理解为实体性存在而不是功能性存在。齐美尔思想中的这些方面正是卡西尔所坚决拒斥的。卡西尔强调,文化产物作为人的创造活动的结果是人的内在本质力量的对象化,我们绝不能将文化产物理解为仅仅是静止、僵化、已经完成了的实体存在,而应理解为文化与人之间持续不断的相互作用、相互转化的过程。对此,卡西尔始终坚持并强调洪堡关于语言的一条基本原则:语言不是静态的功而是动态的能。卡西尔将这一原则的范围加以扩大。在他那里,不仅语言而且所有的文化形式都不是静态的功而是动态的能。文化产物并不是完全独立于人自身的异己存在物,相反,它是人类以后文化创造活动的条件和手段。文化的实体性存在如图书馆可以被一把火烧掉,但文化的意义存在如作品中所蕴含的思想、情感却可以通过读者的再解释、再创造保存下来。正是在对以往文化作品的再解释与再创造中,我们得以重建过去的生活,发现以往人们内在的生命力,从而更加意识到我们现在的存在状况,更加明确自己的创造力量以及未来的任务。人也只有在自己的文化产物中才能反观自我,才能产生对自我的独立意识和自由的人格。所以,文化产物是人类的持久财富、前进的动力,是人确定自身、创造文化、增强自由人格的必然条件。

卡西尔反对文化迷信和盲目乐观主义态度。他看到了齐美尔思想中的合理因素,认为文化在一定限度内确实存在异化现象。比如,就语言来说,“尽管言语的声音努力想要‘表达’主观

和客观的情状、‘内在’和‘外在’的世界,但在这一过程中它所能保留下来的却不再是存在的生命和全部的个性,而只是删头去尾了的僵死的存在。口说的语词自以为所具有的全部‘所指意义’实际上只不过是单纯的提示而已;在现实经验的具体多样性和完整性面前,‘提示’永远只是一只空洞而贫乏的外壳……‘一旦灵魂开口说话,唉哟,灵魂就不再说了!’”^①文化异化现象尤其体现在文化创造之初的主观想法与文化作品之间的距离与矛盾中。人类文化的伟大创造者如艺术家、发明家等尽管全身心投入到创作之中,并创作了不朽的作品,但在他们的内心深处,一种深深的失望感不由自主、毫无例外地伴随着成就感。在卡西尔看来,这种失望感绝不是出于创作者的谦虚或者对自己的苛求,而是由于艺术作品与主观想法之间不可能被完全克服的距离与矛盾导致的。造物是永远落后于当初的构想的。这是因为,人类的文化创造活动一旦以作品形式固定下来,确实会在一定程度上消除创造活动之初的主观想法的无限丰富的可能性,确实会与现实生活世界的生动性、多样性、完整性形成巨大反差。

更严重的是,人类文化确实存在违背人的意愿、与人对抗的危险因素:“我们必须理智地承认:文明绝不是一种和谐的自我封闭的整体,而是充满了最为激烈的内部矛盾的。文明是富于辩证色彩和戏剧色彩的。它不是一种前后相继的简单的过程,而是一种永远必然不断更新目的的行为,它的目标绝不是确定的。所以,无论怎样都不可能将文明归结为简单的乐观主义的理论,或归结为对人的‘完善性’的独断的信仰。因为文明所建

^① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店1988年版,第34—35页。

构的一切,同样可以由文化摧毁。所以,仅从文明的产物来说,它总是包含着某种令人不满意的东西、某种十分可疑的东西……真正创造性的心灵将其全部激情倾注在自身的产物中,但是正是这种激情,成为使心灵不断陷入新的困境的根本原因。”^①可见,在他看来,人类文化并不是坚不可摧、安全可靠、一劳永逸的,而是面临着种种危机,存在着诸多局限;人类的激情既是文化的创造性力量,同时也可能转变为毁灭性的力量,使人类自身不断陷入困境。

以上表明,卡西尔对文化的危机及其内在矛盾有着清醒的认识。但是,他并不像当时的许多哲学家那样大力鼓吹和倡导西方文化的危机、文化与人的自由之间的内在矛盾。相反,他极力反对这些理论。在他看来,这些理论丧失了哲学应有的使命,号召人们甘于现实、与世沉沦,而不是与文化危机与矛盾相对抗,因而丧失了捍卫人类文化、重塑文化理想和人的自由的信心和勇气。为与这些理论作斗争,卡西尔1935年在瑞典哥德堡大学的就职演讲中极力主张,在西方文化的自我毁灭面前,康德所倡导的理性的自律不仅没有过时而且是更加迫切、严峻的基本目标,以理性为指导、捍卫西方文化是摆在哲学家以及所有参与到时代知识生活与精神生活中的人的重大使命。为此,他引用了德国哲学家、神学家施伟策的一段话:“……哲学是普遍理性的指导者和照料者……它似乎应当向我们宣布,我们必须为我们的文化奠立其上的理想而斗争。人们应当竭尽全力把有教养者和无教养者的兴趣引向文化理想的问题……但在危急关头,本当惊省我们的哨兵却沉睡了。因而在实际上,我们并没有为

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第166页。

保卫我们的文化而斗争。”^①这也是卡西尔对斯宾格勒、弗洛伊德、海德格尔等人的尖锐而中肯的批评和抨击。

总之,卡西尔尽管强调了文化对人的自由的积极作用,但也看到了文化异化现象的存在及其对人的自由的消极作用,并极力主张克服西方文化危机及其内在矛盾。

二、科学的缺陷与负面作用

许多现代哲学家对科学技术带来的异化现象,如精神的危机、自我的丧失、社会的扭曲等诸多后果,进行了猛烈抨击和批判。比如:海德格尔认为,现代科学技术使人自己丧失了存在的家园,人成了技术的持存物,有悖于自己的天命;马尔库塞认为,科学技术导致人性的片面化,人成了单向度的人等等。对科学的负面作用的强调和批判可追溯至卢梭。在卢梭看来,科学不仅没有满足人们在物质上的需要,而且使人们的物质欲望过度膨胀,追求不必要的物质享乐,同时还败坏了道德,使人自己的内在力量被削弱和衰退。受卢梭影响,康德认为,纯知性的科学认识能力是有限度的,科学并不能满足人类追求幸福的目的,实践理性优于和高于理论理性,必须以意志的自律作为根本的价值标准去约束和限制科学的发展,同时需要艺术在科学和伦理之间取得平衡和协调。

与卢梭、海德格尔、马尔库塞等哲学家的态度不同,卡西尔强调,科学不仅从时间顺序上来说是人类文化发展中的最后一步,而且从价值评判上来说是人类文化最高最独特的成就。这表明他的思想仍受马堡学派尤其是柯亨的思想的重大影响,在

^① [德]卡西尔:《符号·神话·文化》,东方出版社1988年版,第13页。

一定程度上带有 18 世纪启蒙哲学的浓重色彩和烙印。这也是很多哲学家如海德格尔等人将他视为传统哲学家的根据之一。但是,这并不表明卡西尔是一个唯科学主义者,恰好相反,他同时看到了科学的局限性,尽管科学的局限性在他眼中远不如科学的优越性那么突出。在这一点上,他的态度毋宁说更相似于康德的态度。

在总体上对科学技术极力肯定和褒扬的前提下,卡西尔认为,科学本身是存在缺陷的,其表现在于:它以纯理性的思维力量和手段寻求对象事物的必然性的规律,建立普遍的因果性秩序,形成抽象的概念和一般性范畴,这就导致脱离具体的、丰富性的、多样性的情感和意志的内在精神生活,使人的直接经验生活空壳化、苍白化。他提出:科学“是客观化过程中决定性的一步。但人也为这一成果付出了惨重的代价。在接近更高一级的智力目标的同时,人的直接具体的生活经验也在不断消失,两者是成正比的。剩下来的只是一个思想符号的世界,而不是一个直接经验的世界”^①。这就是说,科学作为纯粹理智的创造,完全远离了人的直接经验的世界。它不是具体的而是纯抽象的:“对科学理性的这种胜利我们不得不付出极高的代价。科学意味着抽象,而抽象总是使实在变得贫乏。”^②诚然,科学活动离不开活动者的心理态度、素质、能力等个人精神方面的因素。科学必须以这些因素为前提条件。但是,科学家们并不能将个人的主观因素带入科学发现和科学理论的系统内容之中,而必须竭力排除这些主观因素的干扰,消除凡是带有个人倾向和主观特

① [德]卡西尔:《语言与神话》,生活·读书·新知三联书店 1988 年版,第 165 页。

② [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社 1985 年版,第 183 页。

征的因素,以确保科学的客观和公正无误,而个人的情感、愿望等主观因素在科学的内容中被否定和抹掉了。卡西尔借用培根的话说,科学是按宇宙的尺度而非人的尺度来看待世界的。因此,科学只是人类精神活动的一种理智倾向和理智方式的表现,它本身是有局限的。为了人类精神的全面发展,科学需要神话、宗教、语言、艺术等其他力量和活动形式去平衡和协调。如果仅仅强调科学,无疑会导致人的片面化和抽象化,导致纯理智主义和科学的绝对统治。这是卡西尔不愿看到并坚决反对的。

在卡西尔逝世大约4个月后,美国向日本本土投放了绰号“胖子”和“小男孩”的两颗原子弹,造成大量无辜百姓的伤亡。卡西尔无足够生年看到这一点,否则他对科学技术的负面影响的分析或许会更现实和深入一些。他对现代科学技术带来的环境污染、生态失衡等恶果缺乏论述,这是因为,卡西尔是从人类精神全面发展的学理角度而不是从现实角度探讨科学的不足和负面影响的。这方面的思想在他的思想总体中处于比较次要的地位,而且很不深入、很不全面、很不细致。尽管如此,他仍然非常敏锐地看到了科学本身中蕴含着与人敌对的潜在性力量,他在这方面的思想为后来的人们对现实中科学异化现象的分析提供了理论思考的准备工具,因而具有积极的价值。仅就理论内容来说,马尔库塞等人对技术异化的社会批判在现实层面上强化了卡西尔在学术层面上对科学异化的批判,扩大了其科学异化思想在现实社会分析中的广度,并增强了其思想的深度,因而更具有系统性、现实针对性和理论说服力。

三、政治神话

面对法西斯军国主义和第二次世界大战所带来的深重灾

难,与其他西方哲学家不同,卡西尔以自己特有的方式表达了作为一个哲学家的使命感和责任心。他认为,法西斯军国主义在思想本质上是一种政治神话,虽然从根本上摧毁它是超出了哲学家能力范围的任务,但是“为了战胜敌人必须了解敌人是正确战略的一条首要原则”^①。因而他对政治神话的思想来源、方法、技巧及其危害等作了深刻的历史性、系统性的清理、揭露和批判。

在卡西尔看来,由于神话是人类最早的文化形式之一,不仅与语言而且与各种社会仪式特别是巫术、宗教仪式紧密结合在一起,在人的社会生活中起着将人的情感凝聚化、强化、对象化的功能,因此,神话是一种神秘而强大的支配人自身的独立力量,而且它还是人类文化中最持久的文化力量。这样一来,原始神话就蕴含着政治神话起源的必然性。这是因为:神话不仅存在于人类社会的早期,而且还是人类社会的一种常态,总是潜伏在各个角落里,伺机复活,一旦人类文化的其他力量尤其是理性的力量对它放松警惕而缺乏强有力的监管和控制的时候,就会从思想领域进入到现实社会中,与政治结合,成为政治神话。政治神话以对人的情感控制和奴役为手段,导致国家的异化,使个体的意志自由被丧失或削弱,使个体失去理性的分辨能力和自主选择权。

基于此,卡西尔对哲学史和政治思想史中的神话与反神话之间的长期而艰苦卓绝的斗争进行了历史的梳理,厘清了政治神话的来龙去脉,强调了人类历史上神话与反神话的此起彼伏、反反复复。在与古希腊早期对自然的神话学解释的斗争中,如同在其他众多方面一样,古希腊人成为国家理论中理性思想的

^① [德]卡西尔:《国家的神话》,华夏出版社1999年版,第358页。

先驱:修昔底德率先向神话开火;米利都学派和爱利亚学派改变对自然的解释和有关神的观念;智者派和苏格拉底拒斥神话,转向以人为认识中心;柏拉图进而认为,神话本性是虚构的、无意义的、肆无忌惮的,是国家的内在威胁力量,因此主张在政治领域消除神话,倡导法治国家,将神话限制在儿童教育方面。但古希腊人对神话的批判是不彻底的,这在一定程度上为中世纪国家理论中的宗教色彩埋下了伏笔。柏拉图的善的理念被奥古斯汀的神的思想取代,柏拉图的国家学说被基督教的国家学说取代。在中世纪基督教神学理论中,国家被视作原罪和堕落的结果,从此“上帝”获得对世俗国家的支配权,与古希腊国家理论根本对立起来。文艺复兴时期的马基雅维利与同时期的其他思想家截然不同,他以《君主论》一书为君主专制充当最无耻的顾问和参谋,开出种种阴险狡诈、残酷无情的统治秘方。卡西尔认为,它标志着一种新的政治神话,在于消解了君主的道德责任,变革了现代世界,从根基上动摇了社会秩序,为以后的集权统治者提供了理论参考。在15—16世纪,人类的理性精神还处于与神话、宗教相斗争的分娩前的阵痛状态,直到17世纪才结束这种混乱。从笛卡儿开始,理性的现代精神才开始产生,并由自然科学领域推广到家领域,作为政治的原则,从而导致政治的理性主义的复兴。到了18世纪,自由、平等、博爱等理性的价值观念成为自明性的政治准则,《美国独立宣言》堪称其典范。然而,在18世纪启蒙运动的同时孕育了反理性主义的浪漫主义运动,卢梭讴歌自然状态,维柯和谢林等人高扬了诗歌、神话等非理性文化形式的重要性。他们尽管不应为以后的政治神话负责,但是在客观上为政治神话在现代社会的重新抬头营造了一种理论气氛。

在对神话与反神话的历史进行清理的基础上,卡西尔揭露

了纳粹主义政治神话的伎俩。神话在现代政治中不但没有减弱,反而得到了强化,最集中的表现便是纳粹主义的兴起和为非作歹。对此,卡西尔认为,纳粹主义作为一种新型的政治神话,有着思想上的新形式和新根源,在于它是对卡莱尔提出的英雄主义、比戈尼的种族主义和黑格尔的国家主义等思想的综合应用和政治强化。卡莱尔、比戈尼、黑格尔等人是从学术上而不是政治实践上倡导他们各自的观点的,从他们的主观目的和个人性格来说并不倡导军国主义而是倡导和热爱自由,因此不应该把纳粹主义与他们必然地联系起来而把后账记在他们的身上。尽管如此,从客观上来说,他们的思想为纳粹主义者提供了可乘之机、理论指导。卡西尔以自己特有的敏锐洞察力深刻而尖锐地指出,纳粹主义者的根本伎俩就在于:将英雄主义、种族主义、国家主义与各种文化形式结合起来,蓄意发明和运用了一系列具有普遍性、强制性的高超的政治神话技巧,如将集体愿望人格化、将神话魔力与技术相结合、运用政治魔语改造语言文字、创造政治神话礼仪、发明和运用政治占卜术和预言术等。通过以上种种手段和途径,纳粹主义者进行有形的或无形的法西斯主义宣传、教化,企图将虚妄、狂傲的民族心、集体精神、爱国主义、英雄崇拜灌输于人们的内心世界之中,以便达到笼络和煽动人心、博得支持和同情、进行思想嵌制的目的,从而为统治者的侵略和屠杀等罪恶勾当鸣锣开道、歌功颂德。

通过以上疏理和揭露,卡西尔对政治神话进行了大力批判,他认为,在政治领域,神话是一种具有破坏性甚至毁灭性的力量,也是一种永远存在的顽固性的潜伏力量,是人类本性的一种体现,不可能将它彻底消灭;我们应在政治领域以理性的自律加强自我克制、增强个人的责任,建立理性的国家秩序;对神话进行监管和控制,时刻警惕和防止神话在政治领域的兴起和泛滥

成灾。可见,卡西尔继承了柏拉图的国家理论的部分思想,同时将康德的自由理论应用于其中。显然,他是从思想意识的层面去分析政治现实的,表现出浓厚的思辨性和学究气息。但以上也反映出,他作为一个批判唯心主义的文化哲学家,对政治现实的分析是具有自己的独特视角和很强的批判力度的。只要有国家存在,他的这些思想对于防范政治神话、虚妄的民族主义、个人英雄崇拜、国家集权主义等就将具有恒久的价值,就将有助于推进人类社会的政治民主和法制建设。

以卡西尔看来,政治神话还表明,神话问题还是事关人类及其文化的生存和发展的重大问题,涉及文化内部的善与恶、正与反等两种对立力量的斗争和较量。人类文化并不像人们曾经想当然地认为的那样基础牢固、永恒和不容置疑,而是建立在极深厚、极古老的地层——神话的基础之上的,一再面临着这一古老力量的猛烈冲击。正是由于这一猛烈冲击,人类文化面临着由自身内部所导致的自我毁灭的危险。对此,他借用一则巴比伦神话来说明神话与其他文化力量之间的关系。在巴比伦关于创世的神话中,最高的神马杜克必须战胜恶魔泰阿马特等黑暗之龙才能开始自己的工作,于是他杀死了泰阿马特并用其肢体先后创造了天、地、星辰、人,从而创造了整个世界,赋予世界以秩序,并将这种秩序保持在一切时代之中。卡西尔引用这则神话的用意很明确,就是号召人们时刻警惕一直隐藏、潜伏于人类文化之中的神话力量的毁灭和破坏作用。正如他自己所说:“直到战胜和征服神话的黑暗,人类文化世界才能够产生;但神话的魔怪尚未被完全清除,它们被用来造成新的宇宙,而且它们在这个新宇宙里存活了下来,神话的力量被优秀的力量挫败和征服了;只要这种优秀的、理智的、伦理的和艺术的力量足以强壮,那么神话就会被控制和征服,但如果它一旦失去其力量,那么混乱

就又将来临,神秘的思想又开始重新高涨,弥漫于整个人类的文化生活和社会生活。”^①显然,他在这里认为神话是一种负面的、不优秀的力量,极力倡导优秀的力量尤其是人类理性的自律力量,对神话进行抑制和征服。

以上表明卡西尔对自己思想的一个突破。他在《神话思维》《语言与神话》《人论》等著作中,侧重从人类文化的整体结构的角度强调了神话在人类文化中的重要地位和作用,而在《国家的神话》中则从历史、现实的角度主张控制和征服神话。这与他的朋友对他的询问和敦促有密切关系。有朋友冒昧地问他:“为什么你不能说明今天正在发生的事情的含义而是去著述过去的历史、科学及文化?你具有如此丰富的知识和智慧——我们与你共事,对此很了解——但是,你也应该把它们给予其他人,以发挥你的理论的作用。”^②《国家的神话》还表明,卡西尔到美国之后,更加深刻地意识到神话在现实生活中的负面作用和影响,从而立足于现实层面深化了对神话的思考和批判。这一来,《国家的神话》就超越了《神话思维》等从理论层面对神话的形式结构、规则的分析 and 阐明。这些尽管并不表明他放弃了对神话的独立自主性以及关于人类文化的永恒性的信念,但不能不说他对自己的思想进行了修正和完善。

第四节 人的自由的历程

刘述先先生说:“在卡西勒的哲学中,最成问题的,实在还是他的哲学内部所隐含的一种历史直线进程的潜在看法……在

① [德]卡西尔:《国家的神话》,华夏出版社1999年版,第360页。

② [德]卡西尔:《国家的神话》,华夏出版社1999年版,“序言”第5页。

卡西勒的现象学著作中,他永不例外地描绘人生连续的不同的世相两两相连,似可衔接,而每在人类向前行进一步时,符号形式的作用也越明显,隐隐含藏一种时间与进步关联的看法。”^①对此,我们认为,卡西尔确实持历史进步的观点,但将其说成是“历史直线进程”、“时间与进步关联”的看法却欠准确。事实上,卡西尔尽管强调了文化对人的自由的积极意义和正面价值,但并没有因此犯简单化和盲目乐观的错误,并没有持单纯而肤浅的历史直线进程的看法。相反,卡西尔在揭示文化与人的自由之间既相辅相成又相互对抗的矛盾二重性关系的基础上,将人类文化的进程视为这两者相互作用、彼此交织并不断趋向动态统一的过程。文化异化既是文化发展过程中的必然伴生现象,也是文化通过自我否定而不断增进和实现人的自由的必经之路。通向人的自由的道路既不是完全一帆风顺的也不是完全悲观失望的,而是既充满矛盾斗争又充满和谐希望的艰辛之路。

一、自由的历史性

在卡西尔那里,各种具体的文化形式作为人类精神的不同倾向和表现方式不仅具有共时性,共存于人类文化的整体结构之中,而且还具有历时性,互相之间显示出确定的历史次序和等级次序。换言之,各种具体的文化形式不仅构造了人类精神的整体结构而且还构成了其由低级到高级的发展历程。卡西尔通过对各种具体文化形式及其相互关系的考察得出一个结论:每一种文化形式都是人类精神力量自我显现的不同发展阶段,也标志着人类自由的不同发展阶段:“作为一个整体的人类文化,

^① 刘述先:《文化哲学》,黑龙江教育出版社1988年版,第175—176页。

可以被称之为不断自我解放的历程。语言、艺术、宗教、科学，是这一历程中的不同阶段。在所有这些阶段中，人都发现并证实了一种新的力量——建设一个人自己的世界、一个‘理想’世界的力量。”^①这表明，人类文化发展的历史性与人的自由的历史性是一致的。人类文化发展的历史性体现在以下几方面。

首先，不同的文化形式在人类文化的整体中代表不同的发展阶段。从情感表达、直觉再现到纯粹意味的概念思维意味着人类精神生活日益多元化，不断分化和具体化。以卡西尔看来，在原始人类的最初阶段，他们的精神生活尚处于物我不分、混沌一团的朦胧状态，根本谈不上清晰、分明的表达方式。受人类自发的符号表达欲望和冲动驱使，人从动物普遍存在的单纯的情感叫嚷中逐渐脱离出来，产生了自己特有的指称事物的命题语言，由此标志着人类文化的产生。人类语言在其早期阶段，支配着它的是内在于其中的神话思维，虽然包含人的内在情感的主动性，但在相当大的程度上受当下的外在环境刺激的支配，具有一定程度的刺激—反应的机械性特征。语言与神话紧密结合、不可分割，构造了最初人类未曾分化的精神结构整体。原始宗教最初是与神话互为一体的，但通过巫术、祭祀、丧葬等习俗、礼仪逐渐从原始神话中分离出来而取得相对独立性。宗教的进一步发展，便确定了自身明显区别于神话的独特形式结构和规则。其主要表现在于，宗教具有较为稳定的、系统的教义和活动仪式等等。最初的语言与神话尽管采取的是受当下情感所凝聚和强化的组织方式，缺乏逻辑分类和比较的能力，但是孕育着形式直观和逻辑区分的潜在因素。随着人类精神活动长期而缓慢的发展，蕴藏在原始语言和神话中的形象直观力量和逻辑区分能力

^① [德]卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第288页。

不断显露和增强,进而原始单一的精神结构整体不断发生分化。先是艺术,后是科学从神话中脱离出来获得自己的独立形式和地位。艺术和科学都可以从原始神话、宗教中找到其最初的根源。艺术可追溯至原始神话、宗教的形象直观。作为人的理智创造形式的真正意义上的科学则诞生于近现代,是晚近人类的文明成果。科学艰难分娩于人类文明的长期进程之中,是人类与神话、宗教长期作斗争并从神话、宗教中脱胎而出的产物。总之,语言和神话是最早的文化形式,其次是宗教和艺术,而科学不仅是最后发展起来的文化形式而且是人类智力发展中的最后一步。各种文化形式虽然具有发生的先后次序,但后一种文化形式并不由此取代或消灭前一种文化形式。因此,科学的产生并不意味着其他文化形式的终结,而是意味着人类精神生活越来越丰富和完善。这也就意味着人类实现自由的方式和途径越来越丰富和完善,人的自由的具体内涵越来越丰富和完善。

其次,不同文化形式的符号化程度不同,具有不同的自由度等级。这意味着作为整体的人类精神生活的自由程度不断提升。对卡西尔来说,各种文化形式发生的先后次序不仅是一个事实判断问题,而且还是一个价值判断问题。他认为,各种文化形式对人类生存的客观意义不仅存在类型的差别而且还存在等级高低之分:“虽然神话、语言和艺术在它们具体的历史现象中彼此渗透贯穿,可它们之间的关系显示出确定的系统等级顺序,即朝着某目标的观念进步过程,当达到目标时,精神不仅是并且居于它的创造物、它自创的符号之中,而且还知道这些符号是为了标明什么。或者像黑格尔在他的《精神现象学》中表明的那样,精神发展的目标在于,文化实在不仅仅被理解和表达为实

体,而且还要理解和表达为‘等同于主体’。”^①在这里,我们可清晰地认识到:所有文化形式尽管都是人类摆脱直接的自然世界进入到人类自己为自己创造的间接的符号宇宙的手段和途径,但其间接性、观念化、功能化程度是不同的;其间接性、观念化、功能化程度的高低意味着符号化程度的高低;符号化程度的高低是衡量不同文化形式所展现的人的自由程度高低的标准;人类文化的进程就是不断从实体到功能的转化、发展进程,这一进程就标志着人类从生命的实体到精神的主体的不断派生、转化、升华的进程,也就是人类精神自由的进程。其中,神话的符号化程度最低:“(虽然)神话在精神上超出了物的世界,但在它借以取代物质世界的图型和形象方面,它只是用物质性的另一种形式和对物的另一种束缚形式去代替物。那似乎使精神摆脱物之羁绊的因素,成了新的束缚,而且更强有力。”^②所以,神话只是意味着,人类尚处于精神自由进程的初始阶段,或者说,人的自由还处于萌芽、潜在状态中。在神话中,人还不能真正地表达自我和应对外在环境的挑战。与神话相比,宗教的符号化程度有所提高。在宗教的献祭、祭祀等活动仪式中,人摆脱了单纯的情感控制,人的精神的自主性和自由有所体现和增强。随着语言不断由情感语言转变和升华为命题语言,其逻辑性不断增强,这就意味着语言越来越远离直接的自然存在,标志着人的自由的程度越来越高。艺术与其他文化形式都不同,它极度要求个体的独创性,因而在更大程度上体现了个体创造的自由。卡西尔对此引证说,窃取莎士比亚的诗的语言像取窃取大力神赫拉克勒斯的柱子一样的不可能。在卡西尔看来,以上各种文化

① [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第29页。

② [德]卡西尔:《神话思维》,中国社会科学出版社1992年版,第27—28页。

形式都有着不同程度的实体性,只有科学特别是数学才表明纯粹的符号性质。科学完全摆脱了直接的自然,是人类精神中纯粹理智的自由创造。在卡西尔看来,科学具有纯理念的性质,它比其他任何文化形式都更能意识到自己是符号,把自己当做纯符号的构造而不是给定的存在来看待。正因为他认为科学的间接性、观念化、功能化程度最高,所以他把科学作为人的自由的最大限度和最终阶段的体现。这样一来,在卡西尔所阐明的文化谱系中,神话的地位最低,科学的地位最高。这是从历时性的角度作出的价值判断。

最后,每一种文化形式自身也存在着符号化程度不断提高的过程。各种文化形式作为人类情感、直觉和思维的表达方式,各自也内在地经历了从直接到间接、从简单到复杂、从低级到高级的发展过程。这表明人类越来越远离和超越自然的物理世界,不断进入到人类自己所创造的文化世界之中。每一文化形式的符号化程度的不断提升,意味着人类组织内在世界和外在世界主体性越来越强,越来越摆脱偶然、混乱、无序状态的支配,受盲目的生命情感和外在环境的束缚的程度越来越低。在各种文化形式的发展过程中,人类的内在世界和外在世界对人类自己来说变得越来越清晰、有秩序,越来越服从人自己的目的;人类越来越意识到自己目的并按照自己的目的认识对象与自我。这些表明,人类精神生活的每一领域的自由化程度都在不断提升;每一文化形式的发展过程都是不断通向人的自由的发展过程。

二、自由进程的内在动力

卡西尔尽管把文化看成是人类自我解放的历程,肯定了在

文化进程之中蕴含着历史进步性,但他没有认为人类文化和人的自由进程是直线的、一帆风顺的。他反复强调,文化与个体的关系根本不同于自然界与动物有机体的关系,所以不能以理解自然的方式理解人类的文化成果。受一般遗传规律支配,动物个体的后天特性不会对整体种属的生命存在带来影响,它们没有自我积累和更新的主动能力,缺乏自主选择 and 个体能动性。然而,文化不是给定的僵硬事实,个人对文化的接受不是纯粹被动的,而是内在地蕴含着个人的能动性。正是由于各个个体的人的共同创造,才推动了人类文化的持续发展。人类文化的持续发展离不开两种基本特性:一是保存性。人类通过文化学习、积累等活动传播和巩固以往的文化成果。二是创新性。人类通过创造性行为推动文化成果的更新。这两种既相互对立又相互结合、转化的基本特性也是人的本性的两极性的体现。它们并不是完全和谐的,即使表面的和谐也包含着内在的对立和斗争:“我们可以说它是稳定化和进化之间的一种张力,它是坚持固定不变的生活形式的倾向和打破这种僵化格式的倾向之间的一种张力。人被分裂成这两种倾向,一种力图保存旧形式而另一种则要产生新形式。在传统与改革、复制力与创造力之间存在着无休止的斗争。”^①稳定与进化、保存与改革之间的矛盾斗争普遍存在于一切文化形式和文化体(指不同民族、地域的文化集团或文化圈)之中,构成人类文化不可或缺的内在力量。人类文化的内在动力也就是人的自由进程的内在动力。卡西尔认为,人类文化进程的内在动力具有三个不同层面的蕴含。

首先,每一种文化形式自身演化的内在动力。卡西尔强调,各种文化形式内部存在着传统与改革、复制与创新两种既对立

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第283页。

又统一的力量。文化改革只能以文化传统为前提,而文化传统也只有通过改革的手段才能真正保存下来,“变革更新只有相对于保持传统才有意义,而保持传统也只有借助于自我更新才能得以实现”^①。文化传统不可能像铸币一样固定不变,而只不过犹如一个连续不断的点。在每一种文化形式中,传统与改革、复制与创新两种对立的力量紧密结合、互为条件、动态转化。这意味着每一种文化形式都处于从不平衡到平衡的动态过程之中。正是这两种对立力量的矛盾斗争,推动着每一具体文化形式和人的自由的发展。这两种力量既对立又统一的动态过程,就是每一文化形式与其蕴含的人的自由的发展的历程。这两种力量在不同的文化形式中所占的比重和地位是不同的。有的是传统和复制的力量占主导,有的是改革与创新的力量占主导。这就决定了不同文化形式具有不同的性质和不同的进程。神话和原始宗教的保守性最强,稳定化的倾向占据决定性地位,以至于完全压倒了进化与变革的另一极。年代在原始人思维中具有至上的神圣性,导致神话和原始宗教强调不变的秩序,充满了僵硬刻板、不容违反的禁忌和礼仪等内容。神话和原始宗教同时孕育着改革与进化的力量和倾向,尽管一开始还很微弱,但在长期的活动过程中促使个人追求自由的力量逐渐增强,从而打破僵硬传统的绝对支配。语言也是人类文化中最牢固的保守力量之一,正由于其稳定性,语言才得以成为人们交流的工具。但是,语言中同时始终充满着创造与革新的力量,推动着语言缓慢却持续不断地变化和发展。与神话、宗教、语言相比,艺术更不满足于重复传统,更要求以改革和创新为衡量标准。因此,独创

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第172页。

性、个别性、创新性在艺术中取得支配性地位。艺术的生命力和价值就取决于此。但是,即使是艺术也不可能完全抛弃传统。艺术也只有在前人的基础上才能创作出新的伟大的艺术作品。在科学中,创新的要求同样处于决定性地位,超过了保存和稳定的倾向。不同于艺术的创新,科学的创新必须以对象世界为尺度,强调通过观察和实验并加以实证。

其次,各种文化形式之间相互演化的内在动力。各种文化形式尽管有着不同的结构和规则,但它们之间并不相互孤立、各不相干,而是存在着持续不断的相互联系和相互作用。由于在每种文化形式中传统和改革、复制力与创造力所占的比重和地位不同,不同文化形式之间因而具有不同程度的共存与对立的关系。其中,卡西尔强调了“在人的这些不同力量之间存在的张力与摩擦、强烈的对立和深刻的冲突”^①的一面。正是以上两方面力量的相互交织、对立和冲突,促使着语言、神话、宗教、艺术、科学等各种文化形式之间的矛盾运动:语言和神话因为同是人类文化中最保守的力量,所以它们的共存和结合要远远大于对立和冲突;宗教在原始宗教阶段与神话也是紧密结合的,但是随着新的、高级的宗教的出现和发展,宗教与神话越来越处于对立与冲突的关系之中,以至于对立与冲突的关系占据主导地位;语言经历了从日常语言到科学语言的抽象化、系统化、逻辑化过程,它越来越抗拒神话和宗教等非理性的力量;艺术长期与宗教结合在一起,但是到了近现代时期它越来越与宗教相对抗从而获得独立的形式和地位;科学虽然离不开语言、神话、宗教和艺术的发展基础,但它主要是在与其他文化形式尤其是与神话和宗教的长期对抗中艰难地分离和发展起来的。总之,每一种后

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第288页。

来的文化形式都不是凭空产生的,而是在与先前的文化形式的共存与对立中发展起来的;共存与对立这两种因素在不同的文化形式之间所占的地位和比重是不同的;只有当对立的比重大于共存的比重时,该种文化形式才能得到改革,才能发展为更高级别的另一种文化形式。

最后,不同文化体之间相互作用、共同演进的内在动力。卡西尔认为,我们只有深刻把握外来文化的核心实质和本真形式而不是仅仅吸收其表面的个别因素,才能将外来文化转化成自己的再创造力量,才能转变为自己文化发展的内在动力。他以古希腊文化为例试图说明,人类历史上任何伟大的文化都具有丰富而强大的潜能和生命力,发挥着世界性的、持久性的影响力。他说:“发生在不同国度的文艺复兴运动,无论是意大利的还是荷兰的,无论是法国的还是德国的,都同样从古代文化中汲取巨大的力量,并凭借这种力量来使自己的观念和理想趋于成熟。”^①不同文化体之间尽管存在着吸收与再创造的关系,但它们之间不可能没有冲突。冲突不仅客观存在,而且是十分必要和重要的。这是因为:只有在冲突的基础上才能产生真正的联合。在与外来文明的对抗中推动自己文明的创新,这是吸收和保存外来文明的有效途径和必要手段。总之,以卡西尔看来,不同文化体之间的联合与对抗不仅不会造成完全的文化悲剧,而且正是在这两种力量的既对立又统一的矛盾斗争构成了不同文化之间相互作用、共同演进的内在动力。卡西尔关于不同文化体之间的关系的思想是他在《人文科学的逻辑》中论“文化悲剧”时顺带提及的,很不深入且不详细。

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,第171页。

三、人类文化和谐统一的自由理想

在对人类文化分别作现象学的、结构的、历史的多角度的综合研究之后,卡西尔最终表达了对人类文化和谐统一的自由理想的美好展望:“这种(文化的——引者注)多样性和相异性并不意味着不一致或不和谐。所有这些功能都是相辅相成的。每一种功能都开启了一个新的地平线并且向我们展示了人性的一个新方面。不和谐者就是与它自身的相和谐;对立面并不是彼此排斥,而是互相依存:‘对立造成和谐,正如弓与六弦琴’。”^①从长远来说,正是由于对立面的辩证统一,各种文化形式都向着一个中心即人的自由不断汇聚并趋于和谐。借用赫拉克利特的话来说,看不见的和谐比看得见的和谐更好。以卡西尔看来,人类文化的和谐是看不见的、理想的(观念的)和谐,比看得见的、事物的和谐更好。他所倡导的人类文化的和谐具有三个不同层面的蕴含。

首先,各种文化形式之间的和谐。各种文化形式尽管具有不同的历史次序和确定的等级之别,但对于人类精神的结构整体来说,它们是人类情感、直觉、思维的不同表达方式,都有着自己的结构和规律,共同构造人类的精神整体。因此,各种文化形式具有不同的适用领域,在各自的领域内都有着自己的重要性和不可替代性。我们既不能只重视某一文化形式而忽略其他文化形式,更不能将一文化形式划归于其他形式。我们应该做的是,将各种文化形式限定在各自的领域内,比如说,既要防止作为情感表达形式的神话在政治领域的滥用,又要防止科学抽象

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第288页。

的概念对人类情感、直觉等丰富的生命形式的过分支配。各种文化形式都是有局限的,必须在各种文化形式之间、理性与非理性之间保持适度的张力和动态的平衡,在它们的相互对立和冲突中促进其和谐共存(但不能互相僭越,如神话不能进入政治领域;只能相互补充,如以艺术弥补科学的不足)。各种文化形式之间的和谐,其实就是人类精神各种力量之间的和谐。

其次,文化与人的自由之间的和谐。文化与人的自由之间既相依相成,同时也存在文化与人的自由相矛盾的异化现象。这种矛盾的二重性关系存在于人类持续不断的文化创造之中。从长远来说,矛盾的二重性关系推动着人类文化与人的自由之间的和谐统一。文化异化是人类文化发展的必要环节,也是消除异化的必经途径。我们必须时刻警惕文化对人带来的异化危险,培养和保持个体的理性自律。

再次,各种文化体之间的和谐。尽管卡西尔对各种文化体之间的关系并未展开详细而深入的论述,但是,我们仍可从他的著作,尤其是《人文科学的逻辑》的最后一章推论出这一思想:各种文化体之间尽管存在互相对立和冲突的因素,但是它们在彼此之间的长期相互作用的推动下不断趋向和谐统一。

综上所述,卡西尔分析和揭示了文化与人的自由之间的双重关系及其矛盾运动的辩证法,对人类文化及其未来表达了审慎的乐观主义态度,捍卫和高扬了人的自由、理想和尊严。以上表明,卡西尔从人的生命活动的奋斗目标(“人为了什么?”)的角度解答了“人的生命本体如何可能”这一中心论题。

结 语

我们在前面围绕“人的生命本体如何可能？”这一中心论题，分别从“人是什么？”（人类生命的根本特征）、“人怎样成为人？”（人类生命的实现途径）、“人为了什么”（人类生命的奋斗目标）等三个角度具体展开了卡西尔本人的思路，说明、描述和阐释了卡西尔人学的思想蕴涵。如果用最少的词来概括卡西尔人学核心思想的话，那就是“符号”、“文化”（“创造”）、“自由”。正是这三个词集中体现了卡西尔人学的人文主义思想的实质和精髓。这三者之间有着紧密的逻辑联系：符号功能是人的先验能力，体现了人与动物的根本区别；创造文化是符号功能的客观化活动，同时体现着人的本质的自我创造；自由是文化创造活动的目的，体现在文化创造活动从起点至终点的整个过程之中。

符号体现在创造与自由之中；创造是符号的活动，也是自由的前提条件；自由是符号活动的目的。可见，符号贯穿始终，这就是卡西尔为什么将自己的哲学取名为“符号形式哲学”的原因。同时，人是符号的动物，也就意味着人是创造文化的动物、人是自由的动物，这一推论是顺理成章的。

接下来我们就对卡西尔人学思想作出集中性的反思和评价，以表明我们的立场和态度。为了便于叙述，我们首先仍然分别以“符号”、“创造”、“自由”等核心范畴为线索而展开总体评价；最后探讨卡西尔人学思想对于反思和解决我们当前人类生存的若干问题的意义，作为与本书引言中所探讨的卡西尔人学思想研究（注：不同于卡西尔人学思想）对反思当代人类生存的意义相呼应的一个补充说明。

—

对整体性的强调贯穿于卡西尔人学的始终。这体现在对人的定义方面，“人是符号的动物”是一个综合性、系统性的定义，按照卡西尔自己的说法是功能性定义而不是实体性定义。这个定义在强调人类精神结构的整体性和意义世界方面确实具有独创性、深刻性。其主要表现在：

第一，强调了理性与非理性的统一。自近代以来，工业文明和科技理性逐渐取得支配地位，同时带来深刻的异化现象。现代科学技术进一步增强了对社会生活和人的精神世界的支配。尤其是，20世纪上半叶两次世界大战的爆发，标志着以理性和自然科学为主导的西方文化传统陷入空前的危机之中。对此，意志主义哲学、生命哲学、精神分析哲学、存在主义哲学等都看到了理性的严重不足，所以更强调以情感、意志等非理性方面去

重新认识人。卡西尔以既包含理性又包含非理性的“符号的动物”作为人的定义,一方面弥补了理性的不足,另一方面又克服了尼采、弗洛伊德等人过于强调非理性而贬损甚至否定理性所体现出的缺陷。卡西尔尽管在总体上仍偏重理性,但同时强调了:人类精神是由理性与非理性相互交融、共同构成的一个不可分割的整体;理性是在非理性的情感表达的基础上发展起来的;理性与非理性都具有自己的存在意义和价值,对人来说都是不可或缺的。这些思想无疑是极为合理的,是他针对西方文化危机与人类自我认识危机开出的一剂良方。诚如他所说,把人的本质归结为理性或者非理性都是片面的、武断的,但我们应该增强理性的自律。

第二,揭示了将人性归结为政治性的片面性。他针对柏拉图以国家的本性认识人所作的反驳也是很有见地的。将这与他黑格尔的国家主义、纳粹法西斯主义等的揭露和批判联系起来看,其意图很明显,即坚决反对霍布斯主义的国家像一头怪兽“利维坦”一样吞噬个人的自由。这一思想对存在国家的任何社会、任何时代都有着非常重要的现实意义。我们尤其要反对虚幻的国家主义、集体主义和个人崇拜。

第三,突显了人的社会与动物的社会的根本区别。诚如卡西尔对“人是社会的动物”这一定义的批判,社会性不是人所独有的。现当代自然科学和社会科学的最新研究成果和事实发现表明,在猿猴、蚂蚁、蜜蜂等诸多动物中也存在普遍的社会性现象。如果仅以社会性来区分人和动物的话,人与动物就只能存在量和程度的区分而不是质的差别。对此,卡西尔以人特有的符号功能强调了人类社会与动物社会的本质区别。这一论述启迪着我们更全面、准确、深入地理解马克思的论断:“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系

的总和。”^①值得特别强调的是,马克思使用了“在其现实性上”这几个字。很明显,他并没有局限于社会关系层面来谈人。在马克思哲学中,社会关系是在人的物质生产活动中结成的人与人之间的关系;其中经济关系是主导方面、基础;同时还包括政治关系和文化关系,政治关系和文化关系构成上层建筑。对此,我们在综合卡西尔思想与马克思思想的基础上认为,文化关系也是社会关系的重要部分,具有联系与区分人与自然、社会、自我等的中介功能,是沟通经济关系与政治关系的中介枢纽。我们需要强调的是,经济关系、文化关系、政治关系作为社会关系的三大主要部分,它们是同等重要的。我们应将马克思所说的“一切社会关系的总和”理解为这三大部分的有机统一而不是机械地相加。实现它们有机统一的前提和途径,正是人的实践,也正是人的实践将人与动物根本区别开来,其原因在于人的实践是自由、自为的,而动物的活动是自然、自在的(即卡西尔所说的刺激—反应的肌体行为)。在这方面,我们完全赞同马克思的观点。在马克思看来,对人更为本质的定义是“自由自觉的实践活动”,所以他紧接着说“全部社会生活在本质上是实践的”^②。国内学术界不少人把人的本质仅仅理解为“一切社会关系的总和”,这是对马克思思想的孤立性、抽象性理解,忽略了实践是构造社会关系的必要前提和途径,没有看到实践比社会关系所处的层面更深、更蕴含着人的本质。事实上,针对亚里士多德的“人是社会的动物”这一定义,马克思说过:“这个定义标志着古典古代的特征,正如富兰克林所说的人天生是制造工具

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第56页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第56页。

的动物这一定义标志着美国社会的特征一样。”^①可见,马克思和卡西尔都超越了单纯的社会性这一概念。

第四,阐明了符号的根本作用。卡西尔系统地阐明了符号在人的行为、知识、对象、自我等各方面将人与动物根本区别开来的重要作用,这是有较高的学术研讨价值的。其中值得强调的是,卡西尔把符号作为人类精神组织、确定人的实在世界的工具,这一思想也是很深刻的,和马克思的看法存在一致之处。在马克思看来,人的意识将人的实践活动与动物的本能活动区别开来:动物的肌体存在和动物的活动是直接一致的,而人的活动是具有主动意识的间接性活动,是合规律性和合目的性相统一的活动。正如马克思所说:“最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方,是他在用蜂蜡建筑蜂房以前,已经在自己的头脑中把它建成了。”^②马克思这里所说的“在头脑中把它建成”其实就是卡西尔所说的符号思维和符号活动的过程。可见,马克思和卡西尔都强调了人具有超越动物肌体和感知之上的独特的观念预见、构造能力。但在阐明符号的地位和作用方面,卡西尔远比马克思表述得更明确、更深刻、更系统。

但是,卡西尔所给出的人的定义并不是完美无缺的,仍然没有达到他自称的全面性、公正性,因而同样是片面的、偏颇的。

第一,片面强调精神生活而不够重视生理需要。卡西尔尽管没有否定人无法摆脱一般生物学规律和生理需要这一事实,但认为符号的制造和使用导致人类并不是根据自己的直接需要和意愿生活而是根据各种精神要素生活。根据这种理解,人的生理需要就变成第二位的、间接的东西,而精神各要素则成了第

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第363页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第202页。

一位的、直接的东西。这无疑是颠倒了顺序。我们认为：人既有直接性需要又有间接性需要，既有现实性需要又有超越性需要；间接性、超越性需要是在直接性、现实性需要基础之上发展起来的；直接性、现实性需要始终起着基础性乃至决定性的作用，反之则不成立。

第二，片面强调内在主体性而不够重视外在社会生活和社会关系。卡西尔虽然把符号看做是精神形式与质料的结合，但把符号主要当做人的精神性工具而不是物质性工具，过于强调其精神意义而忽略物质存在。他尽管也承认人的社会性，但轻视了物质生产以及建立在物质生产基础之上的社会生活和社会关系在人类精神的形成和发展中所起的重要作用。他通过神话、语言、艺术、科学等文化形式认识人类精神，而不甚重视对社会实践尤其是经济生活的理论分析。因此，他所揭示的人仍然是抽象的、理论认识层面的人，而不是具体的、现实生活中的人。这就暴露了抽象思辨的缺陷。

再次，片面夸大符号的适用范围及其重要性。在卡西尔看来，“符号”和“符号系统”是无处不在的：在人类生活的范围内，人为制造的一切可感材料都是人工符号；人类精神所及之处，一切对象都是以人工符号为途径的符号表象；人工符号和符号表象共同构成符号系统，即文化世界。根据这些思想，人类就只能生活在密不透风的符号网中，似乎成了无法破网而出的网中之鱼。对此，我们不得不问：我们的本真生命何在？在这个问题上，卡西尔的思想有极端化的倾向，丢掉了弗洛伊德所提出的潜意识和性欲本能等人的生命本能的东西。我们认为，人的生命本能对人来说同样是至关重要的，具有不能符号化的性质；符号不仅提升人的生命，而且存在压制人的生命的普遍现象。

第四，无法说明符号的起源而陷入循环论证。卡西尔把人

类的符号的起源看做是长期而缓慢的过程,认为只能联系符号活动过程来探讨其起源。这种观点无疑具有一定的合理性,但是,他从文化现象中去追溯符号形式的最初样式和功能结构,然后将从中分析得来的最早样式和功能结构当做先验基础去说明以后的文化现象的发展。这就表明,他绕了一个大弯,问题从终点又回到了起点,也就是陷入了他本想避免的循环论证。尽管卡西尔认为无法科学地解释符号的起源,但又不得不面对这一问题。所以,他不得不假定人具有先验的符号构造能力,否则,他的人学会因失去前提条件而成为空中楼阁。这种对符号起源的现象学解释尽管具有合理之处,但没有从本源上解答符号如何起源的问题。实质上,他回避了这一问题,因为他认为符号的起源问题是科学不能解答的或者只能用突变进化来解释的错误问题。因此,他在对这个关键问题的处理上是非常矛盾、含糊的。这些说明,他的人学的根基是不牢固的。我们必须从促使猿转变为人的劳动实践中去寻找符号如何起源的答案。人类的符号功能的产生,不仅仅是达尔文所说的遗传、变异和自然选择的结果,也不能简单地归结为卡西尔所说的突生进化和突变的自然结果,更不是不能科学地加以认识的、由于错误提法导致的错误问题。它是早期人类在劳动实践中由多方面因素综合作用、长期发展的结果。正如恩格斯在《劳动在从猿到人转变过程中的作用》一文中所指出的,早期类人猿经过长期的攀援活动的进化过程,上肢不断发达,开始直立行走,手得到解放,在长期的群体劳动中,产生交往和情感表达的需要,单音节词逐渐发展为双音节、多音节词,单纯的情感喊叫逐渐发展为对事物的指称,人类语言便得以产生。他说:“这些在形成中的人已经到了彼此间有什么东西非说不可的地步了。需要产生了自己的器官:猿类不发达的喉管,由于音调的抑扬顿挫之不断加多,缓慢

地然而坚定不移地改造起来了,而口部的器官也逐渐学会了连续发出一个个清晰的音节。语言是从劳动当中并和劳动一起产生出来,这个解释是唯一正确的解释。……首先是劳动,而后是语言和它一起成了最主要的推动力,在它们的影响下,猿的脑髓就逐渐变成人的脑髓。”^①只有一部分早期类人猿因为具备语言等符号表达能力,从而转变成为了人,这确实存在生物进化、自然选择以及突变的因素,存在着机缘巧合的偶然性。但这种偶然性中包含着必然性成分:它是生理需要、交往需要、情感表达、生物进化等多种因素在劳动实践中共同作用、长期积累和发展的必然结果。需要是基础(最初就是物质性的生理需要),劳动实践是其途径,满足需要是目的。符号的形成和发展过程,是从量变到质变的过程,既是劳动实践的结构功能和主体性在人类精神上的内化和积淀过程,也是物质工具和具体存在不断形式化、抽象化的过程。比如,关于计数的方法问题,人类最早是以实物的件数多少来计数的;经过长期的实践活动发现了结绳计数,以绳结代替实物的简便方法,绳结就成为物质性的符号;再到后来,绳结进一步抽象化、形式化为数字符号,也就是卡西尔所说的由实体性符号转变为纯粹功能形式的符号。符号的产生和发展过程也就是人类实践的中介的形成和发展过程。总之,我们绝不能仅仅停留于符号现象之内谈符号的起源,而必须在自然界生命有机体的总体进化过程中研究符号是如何从无到有的。

上述几方面的缺陷体现了卡西尔的文化批判唯心主义的总体立场和方法的局限性。其根源就在于它的出发点即以符号取代物自体。以符号取代物自体既成全了卡西尔人学思想的深刻

^① [德]恩格斯:《自然辩证法》,人民出版社1955年版,第139—140页。

性、独创性,也导致了它的极端化、片面化、抽象化。他为了反对独断实在论的形而上学,以形式统辖质料,以功能消解实体。比康德更激进的是,在卡西尔看来,我们连对物自体的信仰都不应该有,因为物自体本身就是一个应该被抛弃的错误提法。可见,他步入了与独断实在论相对立的另一个极端,即符号的形而上学。所以,《符号形式哲学》的第四卷被取名为“符号形式的形而上学”,也就不足为奇了。由此,一切现象皆符号,符号外无物,也即精神外无物,质料、实体、自然的独立性彻底消失了,纯自然的世界对人来说不存在了。这一来,与其说人是与自然打交道,不如说人是与自己打交道;与其说我们生活在自然的世界,不如说我们生活在自己的世界。因为我们所能知道的只是我们自己生活于其中的符号宇宙,所以,符号如何从没有到有的问题当然是无法解答的错误问题了。对此,我们认为,卡西尔过于以人为中心,以至于将符号绝对化了。事实上,物自体不仅是无法否定的,而且还具有十分重要的意义;正是物自体,激发人类的好奇心,促使人类不断超越自我,推动人类理智不断发展。如果我们纯粹停留于经验、局限于符号宇宙之内,我们就无异于坐井观天、夜郎自大,就会丧失自我超越的本性,人就不成其为人。正由于人具有形上追求的本性,物自体、实体不仅不可能被符号、功能完全取代,而且这种取代本身就会产生消极、有害的影响。符号仅仅是人类认识物自体、构造文化世界的手段,这当然是非常重要的,但是,我们不应该由此否定物自体的独立性、先在性。

第五,被后来的科学发现所证伪。卡西尔人学还具有时代的局限性。“人是符号的动物”这一定义是建立在当时的多种科学成果、尤其是生物学成果的基础上的。卡西尔将情感语言与命题语言作为动物的语言与人的语言的分界线,进而将符号

作为人类生命的特有功能标志。很不幸的是,他付出了大量心血去竭力论证的、作为他的文化哲学的基本假定的这一定义,被后来科学的发现推翻了。在他逝世以后的当代科学研究表明,猿类具有很高的智力,也有对象意识和自我意识,不仅具有情感语言的表达能力,而且能以特殊方式掌握人类的命题语言并与人类交流。据中国留美生物化学博士、学者方舟子(原名方是民)介绍,从上世纪60年代起,美国研究人员开始教黑猩猩、大猩猩学美国手语,并取得了很大的成功。最成功的猩猩能掌握几百个手语词汇,用于与人类交谈、同类之间相互交谈或自言自语;更让人吃惊的是,它们能通过计算机语音合成器的帮助克服其发音器官的生理限制,从而“说”出美国英语,用声音与人类交流。比如,名叫坎兹(Kanzi)和潘班尼莎(Panbanisha)的两头黑猩猩能够使用约250个词汇,并能听明白两千到三千个英语词汇。其中既有很具体的单词(比如“香蕉”、“苹果”),也有很抽象的单词(比如“它”、“是”、“好”、“要”);它们还能用这些单词组成简单的句子,发出“我写,给葡萄”、“球去小组房”之类的要求,能够回答昨天都干了什么、明天想要干什么等诸多问题。名叫阐特克(Chantek)的猩猩在学了二十年之后则表现出更为高超的智能,它掌握了两千多个美国手语词汇,通过语音合成器“说”出的第一句话是“请给我买一个汉堡包”;而且,它学会了使用钱、用扑克筹码和铝箔造假币,甚至具有了把赚到的钱存起来用以买一个水池的复杂观念以及把这一观念表达出来的能力。^① 这些情况如果属实的话,那么说明:猩猩不能直接用声音说出人类的语言并非由于它们不能掌握符号思维和符号活动的

^① 参见方舟子:《人之异于禽兽与猿类复杂的心灵》,新浪科技(<http://www.sina.com.cn>),2003年10月18日。

能力,而主要是由于其发音器官的生理限制;尽管由于生理的限制,猩猩仍然能够通过手势或计算机语音合成器在一定程度上掌握人类的语言,用来认识实在并表达自己的情感、愿望甚至思想。这就是说,猩猩经过训练也具有符号思维和符号活动的能力。

藉此,我们可以断定:符号功能不再是人的生命的独特标志了;猩猩与人在符号功能方面只存在水平和层次的差异而无本质的不同。因此,卡西尔所给出的定义便不攻自破了,甚至他的文化哲学的整个大厦都面临倒塌之虞。在他那里,理性的、社会的、制造工具的、进化的等等关于人的定义统统被推翻了,现在,他给出的“符号的动物”的人的定义也被推翻了。那么,人与动物究竟有无本质区别呢?人类有赖以骄傲和自豪的独特本质吗?如果有的话,人是什么?这些问题又将成为令人大伤脑筋的难解甚至是不解之谜,注定还会无休止地纠缠人类尤其是哲学家。

二

卡西尔所说的劳作不是精神分析哲学家和生命哲学家所强调的无意识活动、生命冲动,也不是马克思所强调的以物质生产为核心的实践活动,而是指其秉承的德国古典哲学传统中所强调的精神活动。在他那里,符号“劳作”意味着人类精神活动的总体,也就是一切形式的文化活动,不仅包括自然科学,而且包括神话、宗教、语言、艺术等人文科学。卡西尔将人性置于丰富多彩的文化活动形式中去考察,一方面,揭示了人将自己的精神力量投入到人的生命活动之中,表现为各种文化形式,它们共同建构了人类特有的文化世界,体现了人类所特有的不同形式的

创造性;另一方面,文化也反过来决定着人性的本质,人性的本质是由文化所创造和发展的,人性的其他方面如理性、非理性、社会性都是由作为整体的人类文化所赋予和决定的。因此,人创造了文化,文化也创造了人,两者紧密联系、相互作用,须臾不可分割。卡西尔是从人类活动、过程的功能统一性而不是产品、结果的实体统一性去理解文化和人的本质的,突出了人类精神力量及其客观化,强调了主体的创造性和自为本质,揭示了文化的整体性及其内在结构,从而揭示了人性的各种功能及其结构特征。总之,我们认为,卡西尔深刻地揭示了人的本质与文化的相互关系,全面而深入地阐明了人类活动的文化机制,他的这些思想具有重大的理论意义。

值得一提的是,卡西尔关于文化结构的思想对后人产生了重大的影响,尤其体现在列维—斯特劳斯的结构主义文化人类学上。^①

卡西尔将各种文化形式视为人类迈向实在的不同台阶、构造人类经验世界的不同方式,并将人的本质归结为人的自我创造的文化活动,这体现了文化哲学的一般传统及其核心思想。文化哲学是在反对近代理性主义哲学传统中建立和发展起来的。在18世纪,维柯和赫尔德创立了文化哲学的研究传统;在19世纪至20世纪上半叶,狄尔泰、新康德主义者等推动了文化哲学的发展。文化哲学的产生和发展,广泛吸收了自然科学和人文、社会科学等众多领域的大量研究资料和成果,对人性之谜作了不同于传统哲学的新解答。文化哲学将人的经验世界视为人类凭借诗、神话、语言、宗教等各种文化形式自我创造的产物,

^① 详见顾胜:《列维—斯特劳斯人类学思想的形成——兼论卡西尔文化哲学的人类学影响》,《吉林大学社会科学学报》2002年第3期,第55—62页。

并由此将人的本质归结为人的自我创造的文化本性。这一核心思想贯穿于文化哲学家们的语言哲学、历史哲学、神话哲学等各个方面。为了克服建立在机械式物理学基础上的笛卡儿形而上学,维柯创立了面向民政世界的“人类形而上学”即“新科学”,强调了诗性智慧即生动的想象力和强旺的感觉力在原始人类(“异教民族”)创造自己的民政世界(即人的世界)中的本体地位。他说:“民政社会的世界确实是由人类创造出来的,所以它的原则必然要从我们自己的人类心灵各种变化中就可找到。”^①这一基本命题就凝结着人的本质在于自我创造这一核心思想。维柯还明确提出诗是人类的母语、诗创造了人类自我等观点。赫尔德在维柯的基础上进一步推动了历史哲学的发展。赫尔德把表面上杂乱无章的历史材料整理成具有内在逻辑线索和结构的整体,认为人类历史的内在发展规律就在于人性的自我创造。兰德曼认为,人作为未特定化的存在与人生活于其中的现实世界有着裂痕,需要不断通过创造性填补裂痕从而使自己趋于完整,所以人的完整规定性是未特定化和创造性。卡西尔继承了文化哲学研究的一般传统,研究了人的经验世界的建构方式,揭示了文化与人的本质之间的关系;而且,他在主题的明晰性、论域的广泛性、体系的统一性以及结构剖析的深层次性等方面进行了进一步的理论探索和创新,作出了自己的独特贡献。

但是,卡西尔的视域还停留于精神文化领域,他在对现实分析的广度和深度方面是远远不够的,表明他对人的本质与文化之间的关系的理解尚具有很大程度的抽象性。这里值得一提的是,卡西尔很重视英国功能学派文化人类学家马林诺夫斯基的思想,而且他们两人有过直接交往。马林诺夫斯基提出:“文化

^① [意]维柯:《新科学》,人民文学出版社1986年版,第134—135页。

是包括一套工具及一套风俗——人体的或心灵的习惯,它们都是直接地或间接地满足人类需要。一切文化要素,若是我们的看法是对的,一定都是在活动着,发生作用,而且是有效的。文化要素的动态性质指示了人类学的重要工作就是研究文化的功能。”^①尽管他们两人都强调了文化的活动性质及其功能价值,但他们各自的具体思想却相去甚远。卡西尔强调精神活动形式对直接的生命需要、现实世界的超越性,将文化视为第一位的、人的本质的体现,即将人的本质归结为人的文化本性。然而,马林诺夫斯基则强调,人们满足自己的生理学需要和现实社会需要是第一任务,文化是在此基础上派生出来的;生活是主体,文化不过是人们现实生活的工具,是在解决特殊任务时才需要的。他们二人所采用的方法也显著不同、各具代表性。卡西尔采取的是博览群书,注重理论反思,采取系统的、历史的分析方法以及现象学、解释学等哲学方法,反对单纯的心理学方法。马林诺夫斯基则是进行田野考察和实证研究的学者中的杰出代表之一,同时深受其师冯特的心理学的影响。马林诺夫斯基所主张的文化功能分析,具有鲜明的心理学性质和科学实证的特征。

总之,他们两人由于分别继承了欧洲大陆注重理性思辨和英美注重经验实证的不同哲学传统,因而对文化的功能及其与人的关系具有不同的理解。但是,卡西尔也反对纯粹的哲学思辨,而主张经验实证(不是实证主义)与先验方法的有机结合。卡西尔的思想具有显著的经验实证特征,这突出地表现在他的著作充满了大量的实证材料上。在注重经验实证方面,卡西尔尤其受到了杜威、皮尔士等人的实用主义哲学的影响,正如研究卡西尔哲学的专家之一克拉伦斯·斯密斯·豪所认为的:“卡

^① [英]马林诺夫斯基:《文化论》,中国民间文艺出版社1987年版,第14页。

西尔的哲学立场更接近于杜威而不是海德格尔,但绝不能认为卡西尔与杜威之间没有重大差别。杜威的最大兴趣与黑格尔一样,想确定现实的合理性;卡西尔主要关注的与康德一样,想确定我们的分析范畴绝不能缩减到仅限于事物的状态。”^①

藉于以上理由,我们认为,卡西尔人学不是纯然的欧洲大陆哲学传统的体现,而是体现了欧洲大陆哲学传统与英美哲学传统的综合、汇聚,或者说体现了欧洲大陆哲学传统向英美哲学传统的某种程度的靠拢,体现了各种哲学思想相互交流与融合、多元化与个性化并存的一般趋向。

三

在卡西尔看来,自由不仅适用于伦理学的领域,而且普遍适用于人类各种文化形式领域,自由是人类的理想和任务,是由文化赋予和决定的;作为人类及其文化的根本目的,它不是一个固定的实体性目标,而是蕴含在持续不断的文化创造之中,是人类自我解放的辩证运动过程。可见,卡西尔的自由概念是实然、应然与必然三者相互区别而又相统一的概念。卡西尔的自由观吸收并超越了康德的自由观,其表现在:卡西尔将自由从康德所划定的伦理领域扩展到一切文化形式领域,以自由为根本目的将各种文化形式统一为动态平衡的有机整体,从而避免了康德科学与伦理、自然与自由对立起来的缺陷,弥合了康德所留下的裂痕。同时,卡西尔的自由观还吸收、超越了黑格尔的自由观,其表现在:卡西尔将黑格尔的绝对精神的自我演化的辩证法改造

^① [德]卡西尔:《人文科学的逻辑》,中国人民大学出版社1991年版,“英译本序”第18页。

为人的经验创造活动的文化辩证法,破除了黑格尔自由观中的形而上学决定论和神秘主义色彩,使个体的人摆脱黑格尔哲学中的绝对主体的支配,从而真正张扬了个人主体在经验世界中的活动自由。总之,卡西尔的自由观在统一自由与必然、系统阐述文化与自由的辩证关系等方面吸收并超越了康德、黑格尔的哲学。

与卡西尔大力重塑人文主义、捍卫人类自由、尊严、理想的乐观自信态度形成鲜明对比,其他现当代哲学思潮及其人学理论朝相反方向发展。在 20 世纪初的欧洲尤其是法国产生了一股强大的反人道主义潮流,其影响十分深远。海德格尔着眼于人类的悲剧命运,强调了自然而然的存在本身,将人视为存在的牧人而不是存在者的主人,提出“任何一种人道主义就都是形而上学的”^①等观点,率先向人道主义的人类中心主义发难。萨特虽然提出存在主义是一种人道主义,主张相对温和的人道主义,但提出他人就是地狱,文明是垃圾、社会是厕所等极端观点,夸大了人与人之间的矛盾性和斗争性的现实状况,具有明显的反文明、反社会的性质。解构型后现代主义者则导致放逐理想、躲避崇高、解除责任等诸多不良后果。例如,福柯对人类社会诸多阴暗领域和边缘现象如疯癫、监狱、性等进行了深层次的剖析,深刻地揭露了各种社会现象背后所蕴藏的复杂权力关系,全面地解构了人。他所宣称的“人死了”比尼采所宣称的“上帝死了”更进一步。结构主义的马克思主义哲学家阿尔都塞也声明:“就理论而言,人们可以而且必须坦率地谈一谈马克思的理论上的反人道主义。”^②正如凯蒂·索珀博士所言,反人道主义

① [德]海德格尔:《路标》,商务印书馆 2000 年版,第 377 页。

② 引自[英]索珀:《人道主义与反人道主义》,华夏出版社 1999 年版,第 5 页。

攻击人道主义的理由在于“它把它企望给予理性的或科学的认识的那个对象——人类——神化了”^①。反人道主义的本质就在于反对人类自我中心主义。

上述反人道主义思潮反映了所处时代的一般特征,体现了对西方文化危机和社会现实的敏锐而深刻的洞察力,在反对人类的狂妄自大等方面确实具有诸多合理性和进步性。但我们认为,以上反人道主义者用力过猛了,以至于过犹不及。他们不乏片面、极端的观点,由此带来了巨大的破坏力,引起了人们思想的极大混乱以至于反感。无论是理论上的反人道主义还是实践上的反人道主义,都不可能从根本上否定人是自己的目的和文化世界的建造者,都不可能完全摆脱人道主义。那些反人道主义者正是以他们本人为目的和中心的,背后所蕴藏着的恰恰是彻头彻尾的人道主义。相比之下,卡西尔的人学思想无疑对我们建构当代的人学理论,恢复人类尊严和高扬人类自由理想,建立应有的文化秩序,塑造当前时代的应有精神,具有宝贵的纠偏和启迪意义。

但是,卡西尔的自由观也存在严重的问题。与马克思所倡导的人的“自由自觉的活动”、人的“自由而全面的发展”、“一切自由人的联合体”相比较,卡西尔所倡导的自由的内涵是康德伦理学意义上的理性自律及其在认识论意义上的应用与转化,而对现实政治、经济生活中更丰富、更真切的自由内涵如权利、平等、民主等缺乏足够重视,忽略甚至否认自由问题与现实社会中的阶级关系、经济关系等存在紧密联系。因而,卡西尔的自由观仍具有片面性、抽象性的缺陷。当然,这是他的哲学的基本立场决定的,我们不能对他求全责备。

^① [英]索珀:《人道主义与反人道主义》,华夏出版社1999年版,第7页。

特别需要指出的是,他将符号化程度作为衡量人类自由程度的标尺,导致其思想内部的一个重大矛盾。从结构整体来看,神话、宗教、语言、艺术、科学等作为精神力量自由创造活动的不同形式,代表了人性的不同方面和旨趣;它们只存在类型之别,不存在高低之别,在作为整体的人类文化系统中占有平等的地位。我们不能厚此薄彼、相互归约。但是,从价值评判来看,神话、宗教、语言、艺术、科学等各种文化形式之间显示出确定的系统等级顺序,符号的抽象性、纯粹性程度越高,表明人的创造性越强、自由程度越高。以此为价值标准,科学是人类文化中最高和最终的成就,神话(宗教)、语言、艺术尽管没有丧失独立性但也不过是低级、预备阶段而已。这样一来,各种文化形式不再处于平等的地位了。

这表明,卡西尔不能将自己关于各种文化形式的包容性和公正态度真正坚持到底,而仍然含有自己的价值偏好,在总体上仍然坚持理性主义立场。他一方面既要为神话、宗教、艺术等非理性的文化形式作辩护,为人文学奠定其合法性基础,另一方面又要强调科学至高无上的地位,表现出浓厚的理性主义情结。由此反映出,在西方文化危机和人类自我认识危机前面,他试图调和传统与现代的各种理论观点,正如国内学者李幼蒸所指出的:“卡西尔思想是新与旧两个时代人文思考风格的混合物。”^①但卡西尔并没有真正完成这一调和工作,或许真正的调和是不可能的,这就导致他自己的理论缺乏很好的一致性、自洽性。这在他对神话的态度上表现得尤为明显。在《符号形式哲学》前三卷和《语言和神话》等著作中,他主要从结构分析出发,强调了神话的重要地位,而在《人论》《国家的神话》中,他强调理性

^① 李幼蒸:《理论符号学导论》,社会科学文献出版社1993年版,第454页。

的重要性而主张限制神话,表明他的思想有很大的转变,这当然与法西斯主义和“二战”的背景有很大关系。由此,我们对他的学说产生一个疑问:能否将科学作为最高、最终的成就?卡西尔的观点虽然也是一家之言,有他的理由,但大部分现、当代哲学家对他是持批判态度的。比如,苏珊·朗格将作为人类情感创造形式的艺术而不是科学视为人类文化的最高成就。这表明卡西尔的符号形式哲学本身也早已成为符号,在后人的阐释与再创造中获得新生。我们认为,无论哪种文化形式都是与所处时代、民族的具体背景紧密相关的,所以应该从具体时代、民族的具体背景出发去评价各种文化形式;无论是科学,还是艺术,抑或其他文化形式,作为人的本性的体现都有自己的存在价值和发展规律,也有着各自的缺陷和适用领域,它们之间没有绝对的、整体的高低之分,只有相对的、具体层面的优劣比较。最重要的是,正如卡西尔所主张的,我们应在各种文化形式之间保持适度的张力,以促进整体的动态平衡与和谐。遗憾的是,卡西尔本人并没有真正完全坚持这一原则。

四

较卡西尔所处的时代而言,在 21 世纪的今天,人类生存实践已经发生了巨大的变化,人与文化、文化与文化、人(文化)与自然等之间的关系呈现出崭新面貌、产生了大量的新问题。尽管如此,卡西尔人学思想仍然能穿越时空放射出耀眼的光芒,启迪着我们思考今天人类生存中的若干重大问题。

其一,人与文化之间的关系。网络经济泡沫在 2000 年夏天破裂,纳斯达克等全球主要股票交易市场网络股票迅速贬值,中国三大网络公司的股票一发行就跌破发行价;随后,全球网络危

机全面爆发,许多网络公司倒闭,并引起整个世界经济下滑。一直到2003年下半年,从总体上讲网络公司经过洗礼,才找到自己的赢利模式,获得实实在在的高速发展。互联网以否定之否定的方式实现了自己的新生,证明了自己的强大生命力。目前,互联网应用更加普及,它对人类的生存意义越来越由“真知”转为“熟知”。诚如卡西尔所说:“人不再生活在一个单纯的物理宇宙之中,而是生活在一个符号宇宙之中。”^①当今,人类创造了更加灿烂辉煌的文明成果,标志着人类日益超越自然世界而生活在自己创造的符号宇宙之中,而互联网就是人类符号宇宙的空前杰作和代表。互联网既在促进人的自由全面发展和人类社会的全球化发展等方面具有重大的积极作用,同时也产生大量的人性扭曲和社会异化的负面现象。卡西尔主张理性与非理性的和谐,情感、直觉、思维的协调发展,文化与人的自由之间的辩证关系等丰富思想,对我们思考和消除当今网络时代的文化异化现象仍富有启发意义,使我们更清晰地认识和警惕互联网带来的负面作用,从而促进个人与社会更全面、更健康地发展。

其二,文化与文化之间的关系。众所周知的9·11事件,标志着人类两大文明——伊斯兰文明和基督教文明之间的冲突以异常激烈的方式爆发。随后,以美国为首的多国部队以反对国际恐怖主义为名,先后对阿富汗、伊拉克进行了军事打击,摧毁了塔利班和萨达姆政权。但是,人类文明之间的冲突远没有消除,大大小小的文明冲突不仅普遍存在,而且可能埋下更大的隐患。与此同时,人类全球化的进程不断加剧,政治、经济、文化等各方面的全球交往和依赖性不断增强,加速了不同文明之间的交流与对话,为全球人类文化的整合提供了条件和契机。以上

^① [德]卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第33页。

这些证明了亨廷顿的断言：“在正在来临的时代，文明的冲突是对世界和平的最大威胁，而建立在多文明基础上的国际秩序是防止世界大战的最可靠保障。”^①卡西尔人学中关于人类文化创造活动的形式的多样性与功能统一性之间的辩证关系，反对种族中心主义、个人英雄主义、国家主义等政治神话，以及在各种文化体之间的冲突与和谐之间保持最佳张力以推动不同的文明相互吸收、相互作用、相互促进等诸多具体思想，可以帮助我们当前的文明冲突与整合问题进行深入的哲学探讨。我们应警惕和反对国际强权政治和文化霸权主义，倡导和推动国家与国家之间、民族与民族之间、文明与文明之间的平等对话与相互融通、和平共处与共同发展。

其三，人（文化）与自然之间的关系。当代人类生活质量的不断提高是以向自然界加快索取为手段的，人类已经并且还将继续为之付出高昂代价。人类对自然资源和能源的滥采伐、高消费导致一些稀缺的、不可再生的资源和能源趋于枯竭。比如：据报载，全球石油将在 21 世纪开采殆尽；我国大陆石油只能供再开采 30 年，目前战略重点转向海底石油。同时，不合理的开发、利用引发了严重的环境污染和生态失衡，“水土正在流失，森林急剧减少，沙漠化日趋严重，人类和地球上其他生命体‘赖以柱其间’的环境支持系统正在发生根本性的动摇，人类社会的兴衰存续正处于一个生死攸关的十字路口。正像美国‘盖洛普民意测验’在《大预测——迈向 21 世纪的美利坚》一书中所警告的那样：环境污染和生态平衡失调已经达到一个紧急关头，我

^① [美] 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社 2002 年版，第 372 页。

们可能会面临一次大规模的生物种属的集体灭亡”^①。这可能会比好莱坞影片《后天》所描绘的景象更为严重。有人把人类比喻成大自然的癌细胞,这不是没有道理的。

卡西尔虽然提出科学是人类文化的最终阶段和最高水平的成就,但同时认为科学技术带来人的异化现象,必须对科学技术加以限制,使之合乎人的健全的精神结构的需要。对于人类未来,他抱着一种审慎的乐观主义和自信的态度,认为人类能够通过自己解决自己的问题;他反对卢梭的浪漫主义倾向和海德格尔的悲观主义基调。卡西尔的这些思想可以激起我们重新树立人类的尊严、自由和理想,告诫我们既不要悲观也不能盲目乐观,而要面对现实,增强自信,并努力解决问题。但我们也必须看到,卡西尔极力强调人较之动物所具有的优越性、人类文化的伟大力量、人类的自我解放等等,诚如刘大基等人所认为的,这确实是一种非常传统且具有浓厚的理想化色彩的人类中心主义立场。人类精神与文化的力量确实被卡西尔高估了,或者说他对人类精神与文化的局限性缺乏足够认识。

事实上,在大自然面前,人类及其文明是很脆弱的。例如:据新闻报道,2004年年底印度洋大海啸顷刻之间使数十万人丧生;随着全球气温升高,太平洋中的岛国基里巴斯将在未来25年后被海水全部淹没而葬身海底。这样的事件持续不断发生的话,后果将不堪设想。如果地之不存,人及其文明将焉附?符号、文化并不是万能的,并不能保证人类的绝对安全和至高无上的地位。人类的最大悲剧可能正是来自于自然对人类文明的报复而导致的人类间接性的自我毁灭,就像楼兰古国、玛雅文明等变成一片废墟一样,历史上不乏其例。海德格尔当年对美国宇

^① 王维:《人·自然·可持续发展》,首都师范大学出版社1999年版,第3页。

航天员登陆月球这一事件大为惊恐,认为它象征着人类将自己拔根而起。这一象征确实具有非常深刻的寓意,值得我们深思。人类之根永远深植于自然之中,无论人的符号宇宙何等精妙玄奥,自然的力量完全可以摧毁它。自然宇宙好比水,符号宇宙好比舟,水既载舟,水也覆舟。我们认为,最好不要过于强调人类的优越性及其对自然的绝对主宰,而应该深入思考和推动解决人口、环境、生态、资源、能源等各个方面的日益严峻的现实问题,为人类的未来营造健康、有序、利于可持续发展的人与自然的和谐关系而共同努力。

后 记

卡西尔是得到国际学术界公认的学术大师之一，其涉猎范围之广、研究程度之深是非常罕见的。对于我来说，卡西尔的魅力不仅在于其学术，而且更在于其人格，正是由于其人格上的巨大魅力成就了其学术上的巨大成功。除了马克思，卡西尔是我最为敬佩的哲学家、思想家。我从本科生阶段开始接触卡西尔的哲学著作《人论》，研究生阶段对卡西尔哲学产生了强烈兴趣，博士生阶段对有关卡西尔哲学的著作进行了广泛阅读和专门研究。因此，本书的出版算是了却我多年的夙愿。

在拙著即将付梓之时，我要特别感谢我的硕士生导师、博士生导师何萍教授。她在学习方面对我严苛、高标准的要求，在生活方面对我细心、暖如春风的关怀令我刻骨铭心、莫齿难忘！在

我心中，她是严师慈母的形象，我对她的感激之情是难以用语言表达的。同时，我始终是诚惶诚恐的，唯恐辜负她的殷切期望！本书的出版同样令我感到惶恐。本人学术水平实在有限，敬请何萍教授和其他专家、学者批评指正。

本书的出版获得南昌大学社会科学学术著作出版基金资助。借此机会，特别感谢南昌大学社会科学处、南昌大学人文学院有关领导和工作人员对我的大力支持。

江西人民出版社编审徐明德先生为本书的出版付出大量心血和汗水，本人对此表示诚挚的谢意。

路漫漫其修远兮。本书的出版仅仅是一个路标，前面还有许多艰难而漫长的林中小路亟待本人去走。

刘友红

2007年7月10日

于南昌大学北区

