

“精神作为”：卡西尔与自由问题*

石福祁/文

提 要：在 1929 年发生在卡西尔与海德格尔之间的“达沃斯论辩”中，自由问题是他们争论的焦点之一。为了澄清他们在这问题上的深刻分歧，还需回到各自的系统性文本之中去。本文以达沃斯论辩引出的自由问题为出发点，在卡西尔的符号形式哲学框架内，阐述“精神作为的自由”这一短语中表达出来的自由思想。本文的目的在于达到这一结论：卡西尔的整个哲学可被理解为一门为人类创造活动中的能动性而鼓与呼的自由哲学。在此基础上，本文将对卡西尔与海德格尔在“达沃斯论辩”中关于自由问题的观点予以简要评论。

关键词：卡西尔；符号形式；精神作为；自由

中图分类号：B516.59

文献标识码：A

一、由达沃斯论辩引起的自由问题

1929 年 3 月，卡西尔与海德格尔这两位举足轻重的德国哲学家在瑞士小镇达沃斯展开论辩。在这一“在一定意义上决定着德国哲学之未来”的事件中^①，自由问题是他们争论的焦点之一。

在卡西尔看来，自由问题“始终是康德真正的首要问题”。^②他指出，对康德而言，自由的可理解性在于伦理学之中：当作为绝对命令的道德适用于一切理性存在者时，它就超出了现象世界之外；自由问题只有在实践理性的领域内才能被提出和理解。^③我们知道在这一点上，卡西尔可谓恪守着康德的立场：作为属于理智世界的理性存在者，人只能在“自由”这一理念之下才能思考其意志的因果性，因为自由就是对那些规定着感性世界的原因的独立

* 本文系国家社会科学基金规划项目“卡西尔《符号形式哲学》（三卷本）翻译与研究”（项目编号：15BZX074）、国家社会科学基金重大项目“《马克思·舍勒全集》翻译与研究”（项目编号：17ZDA033）的阶段性成果。

① Raymond Klibansky, *Erinnerung an ein Jahrhundert. Gespräche mit Georges Leroux*, Insel Verlag, 2001. 转引自 Cassirer-Heidegger, *70 Jahre Davoser Disputation*, hg. von D. Kaegi/E. Rudolph, Felix Meiner, 2002, „Vorwort“.

② Ernst Cassirer/Martin Heidegger, „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger“, Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 2010, „Anhang“ IV, S. 276. 该文献以下简称“Disputation”，出版信息从略。

③ *Disputation*, S. 276.

性，“自由”的理念就不可分割地与“自律”的概念联系在一起。^①

卡西尔的上述论断，旨在反对海德格尔在达沃斯演讲中对康德图型法的理解。《纯粹理性批判》给出的并不是关于自然科学的理论，而是形而上学的、存在论的问题。^②于是，图型法中的先验想象力就成了纯粹感性和纯粹知性的共同“根源”，甚至理论理性和实践理性也在先验想象力中有其分离与统一。^③而在卡西尔看来，这是对康德的最大误解，因为实践理性中的“自由”概念并非知识，是不能被图型化的。“存在着理论知识的图型法，但不存在实践理性的图型法”。^④由此，卡西尔否定了海德格尔在此在此基础上建立一门普遍形而上学的可能性。

海德格尔对此提出了强烈反驳。这一反驳的关键在于对自由的生存论理解。“自由不是理论领会的对象，而是哲学活动的对象，因此这也就意味着，自由（Freiheit）只有在解脱（Befreiung）中才存在或可能存在。人之中唯一合适的与自由的关系，是人之中自由之自我解脱。”^⑤而这里的“解脱”就是从“畏”（Angst）中的自我解脱。^⑥

在此基础上，海德格尔给卡西尔提出了三个问题：第一，人通向无限性的道路如何？如何分有无限性？第二，无限性是对有限性的褫夺性规定，还是一个本己的领域？第三，哲学在多大程度上具有从畏中解脱出来这一使命？^⑦

卡西尔对三个问题分别给出了自己的回答。他对第一个问题的回答是：人是通过形式之中介而通达无限性的，即人“不仅能够、而且必须具备把自己从其实存的直接性中转入纯粹形式之领地的转渡，只有在这一形式之中，它才拥有其无限性”。换言之，“人自己创造出来的精神世界正是其无限性的印记”。^⑧他对第二个问题的回答是：无限性既是一个褫夺性的规定，也是一个本己的领域，然而它并非一个以纯粹消极的方式朝着有限者而获得的领域——它构建着与有限性的冲突，并且本身就是对有限性的完成。^⑨对第三个问题，卡西尔部分地赞同海德格尔关于哲学之使命的观点，不过他强调说，“只有在不断渐进的解脱之路上，才能找到自由，而这一道路对人而言也是一个无限的过程”。^⑩在其后的论辩中，尽管两人都试图进一步说明他们的自由观，然而正如论辩主持人所言，他们“说着完全不同的语言”。^⑪

今天看来，达沃斯论辩中涉及的实际上是两个相互联系的问题：第一，如何理解康德的“自由”概念？第二，卡西尔和海德格尔各自的自由理解又是什么？

不难看出，不论是被贴上“新康德主义者”标签的卡西尔，还是对康德《纯粹理性批判》做出“暴力式”解释的海德格尔，对第一个问题的回答都服务于对第二个问题的回答。只是，由于论辩形式所限，他们各自观点的展开并不充分。

要深入阐述他们在自由问题上的思想差异，还需回到各自的系统文本之中去。在本文中，笔者仅对卡西尔一方的“自由”概念予以探讨。本文旨在指出，“精神作为的自由”这一表达是我们理解卡西尔自由观的关键，在此基础上，他的哲学也是一门自由哲学。

二、作为自由哲学的符号形式哲学

汉堡版《卡西尔全集》（ECW）主编 B. 莱姬（Birgit Recki）曾如此评价自由问题在卡

^① Cf. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner, 1965, S. 79/IV 453.

^{②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪} *Disputation*, S. 275, S. 273, S. 277, S. 285, S. 283, S. 286, S. 286, S. 286, S. 287, S. 287.

西尔哲学中的重要性 “海德格尔认为，每一位重要思想家都在其作品中追求着某种独一无二的伟大思想。在卡西尔这里，这就是关于自由的思想。”^① 的确，自由问题不仅是卡西尔眼中康德哲学的首要问题，也是他自己哲学的首要问题。

在达沃斯论辩中，卡西尔对自己的哲学事业做了辩护。在他看来，尽管海德格尔和他本人都关心存在问题，但他们在这一问题上存在本质差异。如果说海德格尔的存在问题在于获得存在的意义这一中心问题的话，^② 卡西尔则认为，他们的差异就在于被康德称之为“哥白尼转折”的东西之中：对对象之规定性的追问，从根本上先行设定着对对象性之存在建构的追问。而且，这一思维方式的转折适用于每一个内在于这一存在结构之中的对象，“每一种新的形式就对应着每一个新的对象性世界”。于是，“一种全新的多样性就进入到了一般的对象问题之中 [...] 在一门新的形而上学之中，其存在在我看来不再是实体之存在，而是一个以多样性的功能性规定和指义 (Bedeutung) 为其出发点的存在”。^③

追问多样性的存在何以成为存在，这正是卡西尔的基本哲学问题。对于这一先验哲学蓝图，也就是他的符号形式哲学 (Philosophie der symbolischen Formen)，他有清晰的构想：

“符号形式哲学”所追寻的，乃是康德“批判哲学”所指明的道路。它的出发点不是关于绝对存在的本质的普遍教条，而首先是这样一个问题：关于存在、关于“对象”的言说到底意味着什么？通过什么途径和方式可以通向“对象性”？[...] 这一哲学的问题不针对绝对的存在，而是对存在的认识。教条主义的存在论将被抛弃，而一个谦虚得多的分析任务将取代它的位置。不过这里的分析，不再只是针对“知性”和纯粹知识的条件，而是要概括“世界理解”的全部范围，揭示精神之中共同起作用的不同能力和力量。^④

因此，尽管卡西尔同样关心存在这一根本问题，但是对他而言，对存在的形而上学追问要让位于先验追问：存在对我们而言何以是可能的？不过这里的“存在”不是“存在一般”（“绝对存在”），而是多样性的、具体的存在，因而一门存在哲学就是要追问多样性存在的先验条件。在他看来，康德的“先验分析论”只针对着自然科学知识，而事实上，语言、艺术、神话等领域同样需要某种先验分析。惟其如此，哲学才不再是康德所批判的那种教条主义的“学院概念”，而成为“概括世界理解的全部范围”的“世界概念”。^⑤ 正因为如此，他才认为符号形式哲学要实现的乃是从“理性批判”到“文化批判”的转变^⑥，对语言、神话与宗教、科学知识等符号形式的探讨也分别构成了卡西尔《符号形式哲学》三卷本（1923—1929）的主要内容。

由于世界理解这一问题在康德哲学的语境中总是与“人是什么？”这一终极问题关联在

① Birgit Recki, *Cassirer*, Reclam, 2013, S. 73.

②③ *Disputation*, S. 295, S. 293f.

④ Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 227f. 该文献以下简称为“WWS”出版信息从略。

⑤ WWS, S. 228. Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1993, S. 753, A 837/B 865.

⑥ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, S. 11. 该文献以下简称为“PsF I”出版信息从略。

一起^①，因此卡西尔在这里提出的哲学自我理解必然也导向对人的不同理解。这就是我们熟悉的那个主张，即应该用“人是符号动物”这一定义来取代近代以来“人是理性动物”这一经典定义。^②在他看来，符号化的思维和行为是人类生活中最具代表性的特征^③，而它们都可以被概括为人的“劳作”（work）：“人的突出特征，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。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”。^④

为了区别于传统的对人的“实体性的定义”，卡西尔把这一定义称为“功能性的定义”。前者试图找到某种确定不移的人的观念本质，而后者则在关系中定义人。对他而言，这一关系就是人通过不同的对象化活动建立起来的与世界的关系。由于对象化的不同方式和方向被理解为不同的“符号形式”^⑤，因此一个功能性的定义就要求我们在不同的符号形式——也即语言、神话与宗教、艺术、科学、历史——中理解人。^⑥同时，符号形式不是静止、封闭的“客观观念”领域，事实上，卡西尔赋予它一种动词性的、功能性的理解：符号形式是“精神能量”^⑦，而这里的“能量”（Energie）则可以追溯至希腊语中的“*Energieia*”（活动）。总之，符号形式是“精神构造活动”本身，而不单纯是精神作品（*ergon*）。^⑧卡西尔在《人论》中把劳作认作人的独特之处，同样是在“劳作”一词的动词性意义上理解它的。

由此观之，不论是“符号形式”还是“劳作”，都是具有实践规定的概念：它们本身是实践（*Praxis*）。^⑨作为实践的符号形式或劳作，反映的无非是人自发的符号性创造活动，人类的文化世界正是在这一活动中不断成为现实的，人的“本质”也是在这一活动中动态地彰显出来的。在符号创造中，人才能借助符号之中介，不断摆脱有限性的束缚，进入无限的形式领域。同时，逐步摆脱有限的感性世界，跃入理智世界，并只在这永恒的一跃中成为伦理意义上的自由的人。从这个角度说，符号形式哲学也因此是为人的自由创造而辩护的哲学。

不过，尽管“劳作”概念为我们理解卡西尔的“自由”概念提供了一个重要支点，但这一概念只是在他思想发展的晚期才提出来的。在以《符号形式哲学》为代表的早期著作中，“劳作”的思想是在“精神作为的自由”这一短语中表达出来的。为了对他的自由思想予以更深入的探讨，我们需要回到这一短语上去。

三、“精神作为的自由”

在一定程度上，“符号形式哲学”是对卡西尔在其同名著作中建立的哲学体系的外在刻画。而如果要探讨这一哲学的内在动力的话，我们将不可避免地遭遇到“精神作为的自由”（*die Freiheit des geistigen Tuns*）这一表达。正是精神作为本身具备的能动性，才使每一种符号形式（*symbolische Form*）同时成为自发的符号构造活动（*symbolische Formung*），并使人在这一自发的创造活动中成为自由的人。

① 参见石福祁《“卡西尔回答了‘人是什么？’这一问题了吗”》，《现代哲学》2015年第2期。

②③④⑥ Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to Human Culture*, Yale university Press, 1944, p. 26, p. 35, p. 68, p. 68. 该文献以下简称为“EM”，出版信息从略。

⑤⑦⑧ WWS, S. 209, S. 175, S. 174.

⑨ Cf. Birgit Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag, 2004, S. 22.

对这一表达，卡西尔在多个文本中都有提及，但却没有正面阐述过。由于它包括“精神”“作为”“自由”三个内在勾连的环节，因此有必要先对它们予以分别分析，然后再探讨其整体意义。同时，由于“生命”概念与这三个环节密不可分，对理解这一表达具有不可或缺的意义，因此也将被一并纳入考察。

1. 精神与生命

在20世纪初的德国哲学中，“精神与生命”曾经是被不同学派分享的一个共同问题域，现象学家舍勒、新康德主义者齐美尔等对此都有讨论。^①作为新康德主义马堡学派代言人，同时与现象学、生命哲学、德国浪漫论与人文主义哲学传统有多重交集的卡西尔，同样通过这一问题域而展开自己的哲学立场。

在他的符号形式哲学中，“精神”概念及其相关概念（如“精神创造”“精神的能量”“精神存在”“精神形式”等等）扮演着重要角色，他也把这一哲学视为一个关于精神的哲学体系。作为“精神能量”，每个符号形式在这一体系中既获得自己的独特位置，同时又彼此共存。^②不仅如此，在他看来，这一体系表达的乃是某个主导着近代以来全部哲学史的“整体哲学的动机”：笛卡尔试图从一个唯一的逻辑原则——即“我思”——去发掘和度量“精神之全体”；而黑格尔继续强化了这一立场，赋予概念这一精神形式以真正的自治地位，把它视为展示精神之具体生命的工具，视为精神自身的真正的实体性因素。^③

正是在这一“整体哲学”背景下，卡西尔才接续着黑格尔的观点提出了自己基于“符号”概念的精神理解。在他看来，黑格尔对精神的界定面临着一个悖论：在“所有精神形式在一个逻辑形式中的最后统一”这一主张中，“如果我们执着于逻辑统一性的要求，那么最后在逻辑形式的普遍性中，每个个别领域的差异化和它的原则的独特性就面临着消失殆尽的危险。”相反，如果取消了普遍性的追求，“那么危险就在于，在这一个体性中迷失自己，再也找不到回到普遍性之路”。^④为了找到出路，也为了把知识批判推广到精神形式的全体，必须要找到一个中介，“通过它，一切型式（Gestaltung）如其在个别的精神性基本方向中自我发生那样一以贯之，然而在这一中介中又使它的特殊本性和特征得到保证”。^⑤

这个被寄予重任的“中介”就是“符号”（Symbol）概念。可以说，他对精神的理解无一不是与“符号”概念联系在一起的。简单说，这一联系在于：精神的首要特征，是它在符号中的自我展示和实现。

按照卡西尔的理解，符号的特征就在于能够把感性因素和特定的精神意义带入一个整体之中：“[符号]展示出来的是，意识所熟知的最高的、最纯粹的精神活动是如何被特定的感性活动方式所决定和促成的”。^⑥不过，作为“本源性的构造力量”，精神具有不同方向，因此只有在这些不同方向、在作为精神之“回光返照”的符号形式中才能看到精神的本质^⑦。需要强调的是，这一“本源性的构造力量”就是精神能量自身：精神在符号中自我开启、自我展示，这一活动是精神之纯粹的、独立自足的自发活动。关于精神的这一能动性，卡西尔写道：

^① Cf. Ernst Wolfgang Orth, „Cassirers Philosophie der Lebensordnungen“, Ernst Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnung von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hg. von E. W. Orth, Reclam, 1993, S. 9—30.

^{②③④⑤⑥⑦} *PsF I*, S. 14, S. 15, S. 16, S. 16f, S. 21, S. 21.

每个真正的精神性基本功能都和知识具有一个决定性的共同特征，即：总有某个本源构造着的、而非单纯模仿着的力量寓于其中。它并不单是以被动的方式表达在手之物，而是内在地包含着精神的独立动能，正是通过后者，现象的朴素此在才承载着特定的“意义”和独特的观念内涵。这对艺术、知识、神话和宗教都同样有效 [···] 每个这样的基本功能都给自己创造了本己的符号型式 (Gestaltung) [···] 每个型式都刻画了某一确定的精神构造方式，并同时在这一方式中、通过这一方式构建了一个“现实”的本己面向。因此，它们不是自在的现实在其中对精神展开自身的不同方式，而是精神在它的客观化、也即它的自我开启中所遵循的道路。^①

精神能动的源始力量寓于符号之中，并只能寓于符号之中；反过来，只有与特定的精神联系在一起的符号才是真正的符号，而非感性特性的堆积。按照卡西尔的理解，精神与符号之间的这一交互规定不仅适用于一切符号形式，适用于表达 (Ausdruck)、再现 (Darstellung) 和纯粹指义 (reine Bedeutung) 这三种基本的意识类型；^② 而且，这一规定也彰显了精神的自由规定。精神在符号中的自我开启和显现不借助其他力量，它就是创造性力量本身。正是由于精神这一不依赖于任何外物的特性，也即主动意义上的自由，才使一个有意义的世界成为可能。卡西尔把精神与符号交互规定的这一现象视为“看的光源和条件，以及一切形式的源泉”。^③ 而自由正是这个光源的能量，是它把可见的物理世界变成了一个属人的意义世界——“正是通过这无处不在的精神作为的自由，感性印象的混沌才被照亮，它才开始为我们赢取确定的形式”。^④

对于精神的能动性和自由来说，没有一个词能比“生命”更好地描述和概括它了。如果像著名哲学史家 H. 施耐德巴赫 (Herbert Schnädelbach) 总结的那样，即“生命”这一源出于德国浪漫论的概念在德国哲学史中主要表达的是与“理性”“静态”“机械”“知性”等相对的“非理性”“动态”“有机”“直觉”等观念的话^⑤，那么卡西尔则把两种相反的观念结合了起来，使其在“符号”中超越对立而达到统一。

对此，现象学家 E. W. 奥尔特 (Ernst Wolfgang Orth) 曾有如下评论——“卡西尔不断地在向着‘生命’靠近。这个‘生命’是人们在‘人类生命’或‘文化生命’中所说的‘生命’，但也是生物学意义上的‘生命’”。^⑥ 诚然，“生命”概念贯穿了从《符号形式哲学》这一文化哲学形态到《人论》这一人类学道路的全部历程，构成了我们理解其哲学的一个原型。不过需要指出的是，卡西尔的“生命”概念包含着比文化哲学和人类学内涵更为深远和广泛的含义：精神的一切表达都是生命，因此它的外延不仅包括生物学意义上的人，而且也包括人的所有生活方式；它不仅包括科学和神话等客观文化形式，也包括知觉体验和情感等主观表达。

①③④ PsF I, S. 9, S. 27, S. 43.

② Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, S. 71. 该文献以下简称为“PsF III”，出版信息从略。

⑤ Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831—1933*, Suhrkamp Verlag, 1983, S. 176f.

⑥ Ernst Wolfgang Orth, „Cassirers Philosophie der Lebensordnungen“, Ernst Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hg. von E. W. Orth, Reclam, 1993, S. 9.

按照卡西尔的理解,生命和自由是同在的。只有精神的自由寓于其中的时候,生命才会出现。生命之所以是自由的,是因为它并非精神的被动载体,而是“有机体”,自身包含着完全的、独立自主的能动性,是自我生发的原现象(Urphänomen)。存在于生命和精神之间的内在一致性,是我们理解卡西尔“生命”概念的真正出发点。不仅如此,对于卡西尔来说,“生命”概念无异于撒向近代哲学的一线“新光明”:在近代哲学的“主体性转折”中,把所有问题凝聚起来的不是“存在”概念,而是“生命”概念。^①生命具有的纯粹的直接性拒斥任何一种教条主义的分割和肢解,其“本源性的格式塔”只有在纯粹的直觉中才能被领悟。^②同样,只有在生命的纯粹本源性里找到精神的本质,我们才能触摸到“真正的生命之核”。而只有从这个“核”出发,那些间接的型式才能获得解释。

但是,生命的本源性和直接性并不意味着它不具备任何形式规定——相反,生命是直接性和间接性的统一,在生命和秩序(Ordnung)之间并不存在不可逾越的鸿沟。“生命和形式乃是一个不可分割的统一体。因为只有通过形式及其沟通,生命的单纯直接性才能获得精神的形式”。^③事实上,“生命”概念展示出的,正是作为构造性的、形式性的精神本身与感性存在之间融会贯通的整体性。生命的感性特性保证了精神展开自身的场所,而它的形式性则一方面赋予生命以主体性的意味,另一方面也杜绝了把生命解释为单纯的感性存在者、或者非理性存在者的理论路径。总之,每一个生命都是一个意义充实的整体存在。作为整体,生命的存在以自身为原因(自因),它就是能动的有机体。从这一角度说,卡西尔的“生命”概念彰显的正是一切精神性活动和存在的自由特性。

不过,在卡西尔看来,生命的整体性和直接性越来越面临着威胁:文化在构造活动中创造出来的东西,都离生命的本源性越来越远了,这不能说不是文化的必然命运。“精神构建越是丰富有力,它的劳作就显得离它本己的存在源泉越远。”^④精神的创造物变成了无法撕开的面纱,而文化哲学“真正的、最深刻的任务”就在于:“把这层面纱揭起来,从单纯的指义和指称之中介领域重新返回本源性的直观之中去”。^⑤但这并不意味着要回到“直接性的天堂”,而是要扭转对世界的审视方向,在精神世界的根本构建原则中理解它们。既然生命已经超越了自然给定的此在领域,在精神形式中达到了统一,那么文化哲学的“返本”,就是要回到语言、神话、艺术等符号形式中去,探索其中的先验构造功能和原则。这也意味着,要回到精神的纯粹活动去,回到精神的自由创造——回到作为——中去。

2. 作为

“作为”(包括基本上与它同义的“劳作”)是卡西尔用以刻画人类符号性创造活动的本体概念,它在逻辑上先于一切文化存在,并作为后者的根据而存在。在卡西尔看来,“构成人类对现实进行精神性组织的核心出发点的,不是单纯的沉思,而是作为。正是从这里,主体与客体的圆环才开始形成,我的世界与物的世界之区分才开始出现”。^⑥这就意味着,作为不仅是人类世界的起点,而且也是一切人类现实的构建中的关键因素。如果我们和卡西尔一道,把符号形式理解为对象化的不同方式与方向的话,那么就会得到如下结论,即:一

^{①②④⑤} PsF I, S. 48, S. 49, S. 50, S. 51.

^③ WWS, S. 20.

^⑥ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, S. 187. 该文献以下简称“PsF II”,出版信息从略。

切符号形式只有把作为当作其出发点的时候才是可能的。而且，正如在生命和形式之间并不存在一个时间性的鸿沟一样，在作为和符号形式之间同样并不存在某种分裂，毋宁说，作为就是构造性活动本身，而符号形式也就是这一活动的完成。因此，作为是在不同的符号形式之中展现出来的。

作为之所以能够成为“人类对现实进行精神性组织的核心出发点”，在于它的构造和创造功能。它不是与意义无关的单纯活动，而是意义世界得以生成的前提。按照 O. 施魏玛 (Oswald Schwemmer) 的观点，由于作为的这一功能反映了人之为人的特性，即精神在一切构造活动中的自由活动，因而它也就获得了特定的人类学意义：“只有在作为和劳作中，我们才能成为我们的所是 [···] 因此，‘作为’概念中的‘存在’奠基就包含着一个人人类学的基本观念，借此我们才能在现实的行为中达到我们的精神同一性”。^①

正如对生命的理解帮助卡西尔澄清了他的文化哲学的意义一样，通过“作为”概念，他也获得了一个展开其哲学整体的重要支点。按照他的观点，为了理解人类的作为，必须放弃追求实体的绝对统一性的教条主义形而上学；与之相反，我们现在要寻求一个特定的规则：这个规则“支配着、而非放弃或者破坏着认识功能的具体杂多和差异，并把它们纳入到一个统一的作为之中，纳入到一个自足的精神活动当中”。^② 这个规则就是“批判思维的根本原则”，即“功能对于对象的优先原则”。从这点出发，一个关于作为的哲学就不再是针对对象知识之先验条件的批判，而是文化批判。它的目的就在于去理解，精神的本源性作为是如何成为一切文化内容的前提条件的，精神作为的不同方向和原则又是如何决定了不同文化领域之质性的。总之，在哲学史中扮演了重要角色的那个“存在”概念，现在只有在“作为”中才是可以把握的了。^③

3. 自由

人因为作为而自由。当我们谈论“精神作为的自由”时，它指的并不是实践意义上的自由，而是纯粹理论意义上的、斯宾诺莎式的自由：一物是自由的，在于它凭借其本性的单纯必然性而存在，并注定只按照其自身而行动。对卡西尔而言，自由意味着精神作为对于经验性因果关系的独立性，因而具有先验意义；同时，自由又强调了人的精神作为中的自发性，因而具有强烈的主动性、积极性规定。由于这一自由实际上是某种以抽象方式设定的“理念”，因此它不声张对自然因果性和道德自律的有效性，而只涉及使精神活动的独立性和完满性成为可能、并得到持续保证的纯粹理论规定。

在“精神作为的自由”这一表达中，卡西尔的自由理解可以归纳为以下四点：

首先，自由的首要规定是它的能动性。按照卡西尔的说法，自我创造着的精神作为是一个基本现象，是具体的形式构造的基础和前提。作为着的精神是它自己的主宰，它的能量和推动力不来自某个第三者，而是源于自身。事实上，在一切符号形式中、在一切可能的人类生活中，都可以看到这个通过内在运动而把意义带给我们的能动性。通过能动的创造，精神也就赢得了完全的独立性和绝对的自主性。相应的，对精神之独立性与自主性的理解和解释脱不开它在符号中的自我表达，事实上它们的解释学起点就是作为意义完满性而存在的现

^① Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, 1997, S. 28. 该文献以下简称为“PeM”，出版信息从略。

^{②③} *PsF III*, S. 8, S. 11.

象,或者说,就是“符号性孕义”(symbolische Prägnanz),即“一个感性的知觉体验同时包含着—一个确定的、非直观的意义于其中并将此意义直接而具体地展现出来”的这一方式。^①在他看来,作为符号性孕义的知觉——乃至一切以这一知觉为原型的意识——无不呈现为一个先天的意义整体,具有独立自主的内在分连能力,因而显得像是“一个意义‘之中’的生命”一样。^②“符号性孕义”表达的,正是精神作为的能动性本身。

其次,只有在符号中,精神作为的自由才能得到表达。精神作为既没有开始也没有结束,它是永恒的生命之流。这不意味着,精神的自由只有自在的存在。卡西尔说,一个自在的自由就像康德的自在之物一样,只不过是个不可想象亦复不可理喻的假象而已。^③只有在符号中的创造,自由才能把自己实现、表达出来。事实上,符号中的自由彰显出的是一个特定的“辩证结构”。^④一方面,自由乃是从感性内容到意义整体的转变的先验条件,它不依赖于符号化过程中的感性因素;另一方面,它只有通过具体而感性的符号才有可能。结果就是,符号世界越是丰富,我们就越束缚于符号之中。在卡西尔看来,这一对立与其说指出了某种“文化的悲剧”(齐美尔语),还不如说,在对这一对立的沟通和过渡中,文化的生命进程才是永不枯竭的。^⑤

再次,精神作为的自由也是符号性创造中意义完满性的保证。符号性创造并非任意的,而是始终朝向一个意义中心的。我们在一切符号性的构建和意识功能中看到的,乃是意识中意义给予的那种完满的、意义充实的方式和状态。“符号性孕义”就是对这一现象的刻画。换句话说,按照卡西尔的世界图景,在意识以至于整个世界,根本不存在未被特定意义所塑造、规定、并因此带着意义特征和烙印的东西,也不存在不被归入特定意义规则和体系的东西,因为世界已经总是一个符号化了的(“有意义的”)世界。意识之所以如此,是因为支配着它的是一个“精神作为的自由”,自由寓于意识之中,作为最高的、最纯粹的创造性原则,保证着意识中意义构造的完满性。

最后,精神作为的自由同时保证了不同类型符号性创造的平等性。如果不同符号形式只不过是对象化和世界理解的不同方式和方向,那么它们就是彼此平等的,各自拥有自足的构建原则,没有一个能够声张对于其他的特权,能够被其他原则所取代,或被还原为其他建构原则。这样一个“相对主义”的观点对于卡西尔的意义在于:引入一个新的理性标准,从而修正近代理性主义的偏颇之处,反对理性对感性、对直观的僭越和优先权利。理性不仅仅存在于逻辑和科学知识之中,也同样存在于“非理性的”神话、宗教、艺术之中。或者说,那些通常被认为是由非理性所主宰的符号形式领域,实际上也有自己的特殊理性,也有精神的自由活动及其自给自足的、自发的构建原则。在精神作为的自由中,存在于古代与现代、神话和科学等对立之间的鸿沟将不复存在,取而代之的是文化形式间的平等身份。^⑥

从上述自由规定中不难得出下面的结论:人类文化的进程应被理解为一个自由进程,一切符号性思维和活动——一切作为——都反映了精神的自由创造。精神作为的自由是意义世

①② PsF III, S. 235, S. 235.

③ WWS, S. 185.

④ Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, S. 105. 该文献以下简称为“LK”,出版信息从略。

⑤ LK, S. 110.

⑥ Cf. PeM, S. 237.

界生成的源泉，也是其意义饱满的保证。在卡西尔看来，精神作为的自由并不意味着海德格尔意义上的从畏之中的“自我摆脱”，因而具有某种消极规定；相反，它是完全积极的，它就是能动性本身。尽管精神创造过程不可避免地以符号为中介，但是这个中介并不意味着对精神自由的束缚——毋宁说，由于符号本身就是精神整体，因而整个符号性创造过程都可以被理解为一个积极的、因而也是自由的进程。在这一进程中，人作为“符号性动物”，不再受制于感性世界的束缚，而是凭借着理智符号的运用而跃入无限性的世界。尽管人无法因此获得一劳永逸的无限性，但是正如卡西尔说的：人能创造精神世界，“这就是他的无限性的印记”。^①通过精神作为，人才跃入无限的自由领域，因而把自己证明为一个自由的存在，生命与形式才达到了内在统一。而卡西尔的哲学，也不啻为一种为人之自由辩护的自由哲学。

四、结语

B. 莱姬曾经写到“在哲学史的写作中，作为自由理论家的卡西尔‘尚未来临’。他也不符合当下争论中普遍持有的传统图式。在传统的自由理论图式大行其道这一前提之下，当我们把卡西尔关于人类文化的理论刻画为一门毫无疑问已然存在的理论，一门可能已经阻滞了迄今为止在时下讨论中对它的接受的理论——也就是一门关于文化自由或文化中的自由的理论——的时候，我们隐隐听到的，可能会是一个鄙夷不屑的嘀咕声”。^②

诚哉斯言！当我们套用主流的自由概念去理解卡西尔所说的“自由”时，会发现他的理论也许是格格不入的。只有在“精神作为的自由”这一深刻表述中，我们才能理解其“自由”概念的使命：为伴随着一切人类的、在启蒙以来的近代哲学中得以高标独立的理性精神鼓与呼，为推动着人类符号性创造活动的能动性鼓与呼。考虑到卡西尔哲学提出的时代，即一个哲学的危机与希望并存、虚无主义与战争阴云如影随形的时代，他的自由哲学无疑具有更为积极的价值。

在这一点上，他和海德格尔具有一种微妙的关系。首先，在一门基于此在分析的基础存在论中，海德格尔把自由问题拉回到了先验想象力，并因此消解了它在康德道德哲学中的原有地位，这一做法与卡西尔试图维护正统康德解释的做法相抵牾。第二，当海德格尔试图把自由理解为对“畏”的摆脱时，自由也就获得了浓厚的生存论色彩；而卡西尔则相反，他要把自由从个体生命的有限性中超拔出来，使其在经由符号而创造出来的形式王国中获得客观性甚至无限性，自由变成了刻画人类此在文化创造活动的本质规定。最后，不论是海德格尔还是卡西尔，其“自由”概念都试图摆脱形而上学规定，成为一种“活动”，成为一种能够在新的尺度上弥合或消解主观与客观、生命与形式之二元对立的“实践”，这是他们思想的一致之处；但同时，我们也要看到，基于他们在哲学立场上的深刻差异，他们对自由的理解也导致了对人的本质、对文化本质等议题的巨大分歧，导致了他们在此议题上的虚无主义与乐观主义之对立——这些对立不仅在当时具有现实意味，而且今天仍然不失为我们思考自身现实性的重要尺度。

（作者单位：西安交通大学人文学院 责任编辑：毛竹）

^① *Disputation*, S. 286.

^② Birgit Recki, „Eine Philosophie der Freiheit——Ernst Cassirer in Hamburg“, *Das Hauptgebäude der Universität Hamburg als Gedächtnisort*, Hamburg University Press, 2011, S. 67.