

卡西尔回答了“人是什么?”这一问题了吗?^{*}

石福祁^{**}

【摘要】“人是符号动物”，这是卡西尔在其哲学人类学著作《人论》中对“人是什么?”这一问题做出的回答。然而，我们在什么意义上声称他回答了这一问题?带着这一问题，本文将卡西尔的人类学命题回溯到了他的符号形式哲学，并认为后者中的“世界理解”概念是理解整个卡西尔哲学的关键。不仅如此，这一概念还可回溯到康德关于“学院概念”和“世界概念”的区分，以及在此基础上提出的“人是什么?”这一问题。通过对这一康德问题以及卡西尔的回答的分析，本文认为，由于卡西尔哲学中实践维度的缺失，他并没有回答康德意义上的“人是什么?”这一问题。

【关键词】卡西尔 “人是什么”; 符号形式; 世界理解; 康德; 世界概念

中图分类号: B516.59 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2015)02-0074-09

一、引言

众所周知，当代德国哲学家恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer, 1874 - 1945)在其晚年名著《人论: 人类文化哲学导论》中“回答了”“人是什么?”这一问题。理由是: 第一，《人论》一书“上篇”的标题是“人是什么?”; 第二，在该书第一章“人类自我认识的危机”中，卡西尔认为“认识自我乃是哲学探究的最高目标”(EM, 1)^①，而在将“认识你自己”这句神谕当作哲学之绝对命令的苏格拉底那里，“唯一的问题只是: 人是什么?”(EM, 4); 他认为，苏格拉底对这一问题的回答，即“人是一个对理性问题能给与理性回答的存在物”在某种意义上已经成了经典答案(EM, 6)，而在其后以至近代的发展中，“关于人的理论失去了它的理智中心。我们所得到的只是思想的完全无政府状态”(EM, 21); 第三，卡西尔在《人论》中不仅首先提出“应当把人定义为符号的动物来取代把人定义为理性的动物”(EM, 26)，并且在历史上各种回答“人是什么?”这一问题的方法做了评述之后，提出了自己的“功能性定义”的方法(EM, 67-68)，最后还在语言、艺术、科学等“符号形式”中，也就是“人性的圆周”的各个

组成部分和扇面中(EM, 68)，具体回答了“人是什么?”这一问题。

卡西尔回答了“人是什么?”这一问题! 这似乎是一个毋庸置疑的定论。然而我们还是要问，卡西尔是在什么意义上回答了这一问题?

二、《符号形式哲学》与“人是什么?”问题

我们从《人论》的一段引文开始本文的探索:

在对回答“人是什么?”这个问题上迄今为止所已经使用过的各种不同方法作了这种简括的评述之后，我们可以来谈谈我们的中心问题了。这些方法是充分而彻底的吗? 或者还有另一条通道可以走向人类学哲学? 在心理学的内省、生物学的观察和实验，以及历史的研究之外，还有没有其他的途径? 在我的《符号形式哲学》中我已经努力揭示了这样一种可供选择的方法……《符号形式哲学》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。(EM, 67-68)

这段文字表明，尽管卡西尔在《人论》的“作者序”中就曾经强调，相比《符号形式哲学》而言，该书有“不同的角度”和“新的面貌”(EM, Vii)，但是《人论》在回答“人是什

* 本文受教育部人文社会科学研究一般项目(10YJA720)的资助。

** 作者简介: 石福祁, 甘肃靖远人, 博士, (兰州 730000) 兰州大学哲学社会学院副教授。

① 为方便引证, 这里采用了 *An Essay on Man* 原书页码, 但是译文均出自甘阳先生所译《人论》一书。

么?”这一问题时,还是沿用了《符号形式哲学》采用的功能性定义方法。这一文本联系对本文的设问具有重要意义:如果不回溯到《符号形式哲学》,我们其实不能贸然断定,卡西尔究竟有没有回答“人是什么?”这一问题。

不过,尽管卡西尔在《人论》中认为,一种“人的哲学”和《符号形式哲学》具有同样的前提,但是“人是什么?”这个问题既没有直接出现在《符号形式哲学》之中,也并非该书的主题性设问。事实上,后者的主题是“文化”,而非人的“本质”;它的目标是“文化哲学”,而非哲学人类学。这门文化哲学就是卡西尔创立的符号形式哲学(Philosophie der symbolischen Formen)。

根据 E. W. Orth 教授的考察,尽管卡西尔早在《实体概念与功能概念》(1910)中就已经使用了单数的“符号形式”概念,但直到《爱因斯坦的相对论》(1921)一书中才第一次使用了复数的“符号形式”概念(Orth, 4-5)。符号形式哲学的突破发生在1921-1922年之际,那时卡西尔在汉堡的 Warburg 图书馆做了题为“符号形式概念与精神科学的构建”的报告,正式提出了建立“符号形式的普遍体系”的设想。正是在此报告中,他第一次明确地对“符号形式”概念给出了定义。一方面,人们可以把符号(形式)概念理解为“精神理解和精神构造的一个完全确定的方向,而这个方向于是拥有了一个同样确定的对立方向”(例如,作为不同的精神构造方向或“思维形式”,语言、艺术和科学相互对立)(WWS, 174)。另一方面,要把符号形式理解为“精神能量”:“通过它,精神的意义内容才得以和感性的记号连结在一起,并内化于记号之中。在此意义上,语言、神话——宗教世界、以及艺术都各自作为一种特殊的符号形式呈现给我们。”(WWS, 175)

这些准备工作,最终导向了符号形式哲学体系的建立。1923年,卡西尔出版了《符号形式哲学》的第一卷《语言》。在该书的“导言和问题的提出”中,他对整个的符号形式哲学体系(包括分别发表于1925、1929年的第二卷《神话思维》和第三卷《知识现象学》)做了纲领性的论述。卡西尔开门见山地说,“哲学思辨的起点是通过存在概念而得到刻画的”,而在“存在统

一性的意识相对着存在者的多重性和差异性诞生出来的那一刻,世界考察的特定哲学方向才产生了出来。然而在很长一段时间里,这一考察被束缚于它挣扎着要逃离和逾越的存在者范围内”(PsFI, 3)。通过哲学史的考察,卡西尔认为,柏拉图通过把存在概念——而非存在者——当做哲学的确定出发点,从而摆脱了这一束缚。柏拉图不再只是追问存在的划分、状态和结构,而是追问“存在”的概念和这一概念的含义(PsFI, 4)。凭借着这一倒转,自巴门尼德以来作为存在的相对概念而出现的思维才赢得了它全新的深刻含义:“现在,思维不再仅仅和存在并驾齐驱,它也不是‘对’存在的单纯反思;相反,正是凭借它本己的内在形式,存在的内在形式才得以规定。”(PsFI, 4)而在近代哲学中,卡西尔尤其推崇赫兹和海姆赫兹这两位杰出的科学家兼认识论家,因为他们使“古板的存在概念因此同时似乎卷入流动和普遍运动之中”,使我们认识到,“任何一门科学的基本概念、它借以提出问题和表述答案的工具,都显得不再是某一给定存在的被动摹写,而是自身创造出来的理智符号”(PsFI, 5)。对对象的规定必须借助作为中介的逻辑概念结构,因此不同的对象关系也对应着不同的中介,物理学、化学等学科“各自内在地包含着—个特殊的提问视角,并且按照这个视角把现象纳入特定的诠释和形构之下”(PsFI, 7)。但是不同的提问视角并不意味着它们之间缺乏统一性,相反,这些差异在一个“功能统一性”中互为条件、互相要求。卡西尔说,这个“功能统一性”的预设给知识的哲学批判提出了新任务:“它必须在整体中追踪、在整体中概观特殊科学各自开辟的道路。它也必须追问,特殊学科用来考察和描述现实的那些理智符号是否可以被看作是简单的相邻关系?或者,它们是否可以被理解为同一个精神性根本功能的表达?”(PsFI, 8)

“理智符号”的发现给卡西尔准备了一个批判康德的批判理论,并在此基础上提出一门新的哲学体系的可能性。卡西尔看到,如果对自然科学这里的“知识”概念予以扩展,我们就可以看到“精神生命整体中的其他构形方式”。这些方式同样是“客观化”的不同形式,是把个体提升为普遍有效性的中介。它们与不同的科学形式一样,包含着“精神的独立动能”(PsFI, 9)。在

卡西尔看来,艺术、知识、神话和宗教等都具有这样的“客观化”功能,它们是“精神在它的客观化、即它的自我开启中所遵循的道路”(PsF I, 9)。卡西尔认为,如果人们在此意义上把握艺术、语言、神话和知识的意义,一个通向关于精神科学的普遍哲学的入口将会开放出来。在卡西尔看来,这样一种不在存在论形而上学的意义上去规定存在的最普遍的特征,而是通过知性分析对关于客观性得以成立的条件的基本判断形式加以确认的做法,就是康德“思想方式的革命”的基础。但是他同时认为,康德的先验分析论的对象“本身乃是一个纯粹的逻辑规定对象”,因而只是有限的客观性,而在对数学和自然科学之外的存在的把握和解释中,精神的有效性和自发性被错过了(PsF I, 9-10)。康德所开创的哥白尼革命应该获得新的、更广泛的意义,它应该以同样的理据含摄精神型式的每一方向和原则:

除了纯粹的知识功能,还必须对语言思维的功能、神话——宗教思维的功能和艺术直观的功能予以同样的把握,以便藉此弄明白在这些功能之中,每个功能是如何不仅实现了世界的一个完全确定的型式,更实现了一个朝向世界、朝向一个客观的意义关联、以及朝向一个客观的直观整体的……理性批判也因此而变成了文化批判。(PsF I, 11)

从“理性批判”到“文化批判”!这就是卡西尔符号形式哲学的使命。他把这门文化批判称为“一门符号功能的语法学”,并认为“通过此语法学,那些我们在语言、艺术、神话和宗教中所见的特殊表达和习语才得以概括并被普遍地共同确定下来”(PsF I, 19)。更重要的是,按照他的说法,这门语法学的观念本身“包含着对观念论历史传统内的学院概念(Lehrbegriff)的拓展”。就观念论而言,这一学院概念指的就是感性世界和理智世界的对立和割裂。而卡西尔的文化批判就是要指出,“精神本身的纯粹功能必须在感性中寻求其具体实现,也只有感性中才能最终被发现”(PsF I, 19),并进而克服感性与精神的形而上学二元论。

如果说,卡西尔在写于1923年的这篇导言中已经为他的符号形式哲学勾勒了清楚的方法论和问题域,并且在之后的三卷大作中逐一得以落

实的话,那么他在1938年流亡瑞典时期所写的“符号概念的逻辑”一文,则不仅在一个新的高度上对奠定其哲学史地位的符号形式哲学体系做了总结,并且为我们理解这一体系,尤其是理解这一体系与康德哲学、以及与卡西尔本人的哲学人类学之关系,提供了一个既能概观全貌、又能一窥堂奥的机会:

“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”?……对于我们今天看到的所谓“精神科学的事实”,康德尚未认识到,也不能以他当时的形式去预设,它只有在19世纪才逐渐成为一个真正的哲学问题并为人们所认识。“符号形式哲学”所要试图抓住的正是这点。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。在我看来,由于康德以来具体精神科学、语言科学、宗教科学和艺术科学所经历的进展,这乃是哲学必须接受的使命。(WWS, 227-229)

对于理解“人是什么?”这一问题在符号形式哲学中的地位而言,这里最重要的字眼就是“世界理解”(Weltverstehen)这个概念。

为什么这样说呢?我们注意到,卡西尔在上文所引的“导言”中一开始就表明,哲学思辨的起点是存在概念,存在概念的自身构造同时意味着“世界考察的特定哲学方向”的诞生(PsF I, 3)。换句话说,哲学是在对世界予以考察或理论静观(取“Weltbetrachtung”之本义)中发动发端的。作为一门“语法学”,卡西尔的文化批判哲学就是要通过研究精神创造的“表达”和“习语”,揭示我们与世界之间各种联系的先验条件。当卡西尔说“这一语法学的观念在自身之内包含着对观念论历史传统内的学院概念(Lehrbegriff)的拓展”时(PsF I, 19),这里的“学院概念”已经对应、牵连着关乎人与世界之关系的世界概念(Weltbegriff)。这一“世界概念”针对的不

再是康德意义上的数学——自然科学的先验条件，而是“世界理解的全部范围”，是人与世界全部精神联系中的“力量”。

在“符号概念的逻辑”一文中，卡西尔也像在《符号形式哲学》（第三卷）中一样，把自己的文化哲学称为“知识现象学”，并赋予“知识”以最宽泛的理解。他认为，这门现象学不仅要理解科学把握和理论解释的活动，而且要理解我们在每一种精神活动中所建设起来的“世界”。它的出发点不是人与世界的呆板对立，而是二者分离与统一的条件。不同的条件对应着不同的理解维度，也对应着人与世界之间不同的关系（WWS, 208 - 209）。进一步说，人与世界的关系是在各种不同的特殊形式中实现的，而之所以有形式差异，是因为对象化的种类和方向是彼此不同的。卡西尔说“一切世界把握和世界理解的形式都关系到不同的对象性直观；但是，被直观的对象自身也随着对象化的不同种类和方向而改变。因此符号形式哲学并不想从一开始就树立一个关于对象的本质及其基本属性的特定的教条主义理论；正相反，它要在一个耐心的批判工作中把握和描述对象化的不同种类，如其在艺术、宗教和科学中本已的、对这些[符号形式而言的]特征性的所是。”（WWS, 209）

由此可见，不论我们跟随卡西尔把他的《符号形式哲学》称为“符号功能的语法学”，还是称为“知识现象学”，这一巨著的基本抱负都在于从作为符号功能的不同符号形式出发，给予世界、人与世界的关系一个整体的理解和解释。作为一门“未来文化哲学导论”（WWS, 229），符号形式哲学并没有直接回答“人是什么？”这个人类学问题。但是上面的考察足以使我们相信，如果不对“世界理解”这一概念进行深入的追问，我们恐怕也很难理解符号形式哲学的理论动机，并进而理解卡西尔的人类学命题。而这一切，都与康德的“世界概念”有关。

三、“世界理解”与康德的“人是什么？”问题

尽管“世界理解”是《符号形式哲学》中一个重要的概念，但是它在该书及相关文本中出现的次数并不多。如果不考虑“世界考察”

（Weltbetrachtung）、“世界把握”（Weltbegreifen）等说法，“世界理解”（Weltverstehen 或 Weltverständnis）这个概念只是在上面所引的回顾性文章“符号概念的逻辑”中出现过。这就给我们一个难题：究竟如何理解这个卡西尔很少直接使用，但是却很重要的概念？

笔者以为，在理解这一概念时，要遵循两个策略：首先要把这个概念理解为一个“操作性概念”，其次要在与康德的第四个问题（即“人是什么？”）的联系中理解它。

Orth 在一篇题为“卡西尔符号形式哲学中的操作性概念”的文章中建议，为了理解“符号形式”、“符号性孕义”（symbolische Prägnanz）等概念在符号形式哲学中的意义，不妨把它们当作“操作性概念”来对待。“操作性概念”（operativer Begriff）这个术语来自 E. Fink 的一篇著名论文“胡塞尔现象学中的操作性概念”（1957）。按照 Fink 的理解，操作性概念就是这样一类概念：在它们的使用中始终伴随着一些“理智图型”，但是它们本身却不会被主题化，也不会被对象化地予以固定。它们是特定概念域中的概念中介，潜存于只能被迂回思维的图型里，本身却不在主题考虑之列。操作性概念因此具有隐喻性：一方面，人们不能完全按照字面意思来理解它们，尽管没有它们人们根本不能进入到理解之中；另一方面，它们也为解释或者联想者的想象（Phantasie）铺平了道路（Fink, 321 - 337）。Orth 在分析了卡西尔哲学的概念特征后认为，把操作性概念的视角用于卡西尔，比用于胡塞尔更为有效。他说，胡塞尔的整体世界理解出自他的自我意识，他完全是一个“单干”的哲学家，因而其概念更多属于他自己，不能作操作性理解。而卡西尔的概念不仅受到康德哲学、新康德主义哲学概念的塑造，而且凭着超乎寻常的文化史知识和对具体自然科学以及精神科学的了解，以及他的非凡的文学修养，他已经给这些概念注入了新的操作性因素。（Orth, 100 - 128）^①

按照这一策略，我们同样可以把“世界理

^① Orth 的原文发表于 *ÜEC*, S. 45 - 74，其后被收入 *EK*。Orth 的类似主张亦见于“Cassirers Philosophie der Lebensordnungen”，in: *EK*, S. 26 - 43。另外，H. Turk 也持类似主张，参见 *KEC*, S. 13 - 36。

解”看作卡西尔符号形式哲学中的一个操作性概念。虽然它不是卡西尔主题化论证的对象,但却是整个符号形式哲学的根本动力。如果我们把卡西尔哲学的整体进展大致分为三个阶段,即知识论阶段、文化哲学阶段和人类学阶段的话,就可以发现,每个阶段都服务于世界理解的一个特定目的——虽然我们不能说,卡西尔在其哲学的开端处就有如此清楚的一幅路线图。第一个阶段的代表作是四卷本的《知识问题》(1906、1907、1920、1950)和《实体概念与功能概念》(1910),其主要工作是用康德的先验批判方法对近代以来的知识问题予以解释,从而在“知识”这个词的狭隘意义上完成了对世界予以把握的任务。而在第二个阶段,也即以三卷本《符号形式哲学》为代表的文化哲学阶段中,卡西尔将其批判工作延伸到了神话、语言等广义的“知识”对象,这一批判的重点在于先验地考察世界理解的不同方式和方向,即所谓不同的符号形式。最后一个阶段以《人论》(1944)为代表,其重点在于从文化的不同维度出发,构建对人和世界之关系的理解。世界理解是贯彻这三个阶段的根本动力。

对“世界理解”的第二个解释策略,在于澄清这一概念与康德的关系。

与卡西尔“世界理解”概念相关的第一个康德文本是《纯粹理性批判》。其中的“世界”,在质料的意义上应被理解为一切现象的总和(在此意义上也被称为“自然”),而在先验的意义上则被理解为“诸实存之物的总和的绝对总体性”(K_rV, B446-447)。^①由此可见,这里的“世界”主要是在宇宙论(Kosmologie)的意义上而言的,是康德所说的“先验理念”,因而与卡西尔的经验性“世界”概念具有较大差异。根据笔者的观察,在其余两个批判中,“世界”也不是重要的概念。

与“世界理解”密切相关的,是康德在《逻辑学讲义》中对关于哲学的学院概念(Schulbegriff)和世界概念(Weltbegriff)的区分,以及在此基础上提出的哲学的四个问题。

“学院概念”与“世界概念”的区分在哲学史上由来已久,可以上溯到亚里士多德在《形而上学》中在以实用为目的的知识和不以实用为目的的智慧之间所做的分野。经过两千多年的哲学

发展,这个区分越来越体现了两个相互对立的思想倾向:前者强调的是哲学的实用性和理论性,而后者强调的则是哲学的非实用性、智慧性和实践性(Irritz, 64-67)。这个区分对康德的哲学蓝图有很重要的意义。在《逻辑学讲义》的“导言”中,康德说“哲学是哲学知识或来自概念的理性知识体系。这是这门科学的学院概念。就世界概念来说,哲学是关于人类理性的最后目的的科学。这种崇高的概念赋予哲学以尊严,即一种绝对价值。”(Logik, AA IX, 23)^②学院概念强调哲学之熟巧(Geschicklichkeit),而世界概念则强调哲学的有用性(Nützlichkeit);前者是一门熟巧之学,而后者则是智慧之学;相应的,学院概念中的哲学家是理性的艺术家,而世界概念中的哲学家则是理性的立法者。康德说“实践的哲学家,借助于学说和榜样传授智慧的教师,是真正的哲学家。因为哲学是一种完美智慧的理念,它给我们指出人类理性的最后目的。”(Logik, AA IX, 24)

正是在作为“关于人类理性的最终目的的一切知识和理性使用的科学”的哲学中,康德才提出了关于哲学的四个问题:(1)我能知道什么?(2)我应该做什么?(3)我能期待什么?(4)人是什么(Was ist der Mensch)?按照康德本人的说法,前三个问题分别由形而上学(确定“人类知识的源泉”)、伦理学(确定“一切知识之可能的和有用的使用范围”)和宗教(确定“理性的界限”)来回答,最后一个问题则由人类学来回答。不仅如此,康德还给后世哲学家留下了一个争论不休的论述,即“但是从根本说来,可以把一切都归结为人类学,因为前三个问题都与最后一个问题有关系”。(Logik, AA IX, 25)

“人是什么?”这个康德问题,终于使我们对卡西尔人类学的追溯找到了一个可靠的源头和基础。现在,我们就可以尝试回答这个问题了:卡西尔回答了“人是什么?”这个问题吗?

^① 这里引用了邓晓芒先生翻译的《纯粹理性批判》,参见该书第356—365页。

^② 这里基本沿用了许景行译《逻辑学讲义》的译文,参见该书第22—23页。

四、卡西尔与康德的“人是什么？”问题

要回答这个问题，我们需要做如下的考察：

1. 这个问题在康德哲学中意味着什么？2. 卡西尔是如何回答这个问题的？3. 卡西尔是否回答了这一问题？在此，我们将依次回答前两个问题，并将对第三个问题的回答留在本文第五部分。

1. 这个问题在康德哲学中意味着什么？

要回答这一问题，我们不仅需要考察这一问题与“世界概念”和其他三个问题的逻辑关联，还需要考察这一问题在康德哲学中的历史地位。

从逻辑上说，“人是什么？”这一问题与哲学的“世界概念”均指向以理性为最高目的的人的本质规定。世界概念下的哲学不只是超凡脱俗的知识之学，而是要为人类的理性制定法则，最终服务于人类的尊严，使人真正成为目的本身。康德显然不满足于使哲学仅仅成为工具之学，在《纯粹理性批判》中他无不抱怨地说“但直到那时以前的哲学概念只是一个学院概念，也就是一个知识系统的概念，这种知识只被作为科学来寻求，而不以超出这种知识的系统统一、因而超出知识的逻辑完善性的东西为目的。”（*KrV*, 753）而真正的哲学就是要把哲学人格化，从而“使每个人都必然感兴趣”（*KrV*, 754）。如此看来，作为“人类理性最终目的的科学”的哲学，并不是一个与人类最高目的无关的学院概念，而是深深植根于人类的内在要求和必然兴趣。因此而言，康德的“世界概念”必然已经蕴含着对作为终极目的的人的追问，而“人是什么？”这一问题则是要以设问的方式唤起人们对人之目的的反思。

从另外一个逻辑角度说，康德的前三个问题其实都是第四个问题的题中应有之意。当康德说前三个问题都“归结为人类学”（*zur Anthropologie rechnen*）时，并不是说前三个问题导致我们思考“人是什么？”这一问题，相反，这一问题的答案——至少，回答这一问题的途径——已经在前三者中被揭示了：知识、伦理和信仰，都是一个有智慧的明智之人的内在规定，也是他的必然兴趣。因此，康德的第四个问题并不是与前三个问题相并列的一个问题，而是前三个问题的归宿所在。显然，这四个问题的顺序并不反映问题

本身的逻辑次序，好似只有先回答了前面的问题，后面的问题才能得以回答。事实上，前三个问题的任何一个，都可看作是“人是什么？”这个问题的一个侧面——如果我们不去考虑是否还存在着更多侧面的话。

从历史上说，《逻辑学讲义》（完成于1800年）中这四个问题，也不指示一个严格意义上的康德的工作表。尽管我们可以让《纯粹理性批判》、《道德形而上学的奠基》、《有限理性范围内的宗教》等著作在这三个问题中对号入座，但是《判断力批判》等重要著作还是找不到位置。《康德手册》的编著者 Irlitz 就令人信服地指出：“这三个或四个问题并不反映康德哲学的整体结构。《判断力批判》的关键奠基成分在这里付之阙如。但是它们的确纠正了关于启蒙的学院派概念和凡夫俗子的功利主义概念。”（Irlitz, 67）更值得注意的是，康德似乎并没有写出一本与“人是什么？”这一问题的应有地位相匹配的著作。《实用人类学》虽然冠有“人类学”之名，康德在其“前言”中也强调要将知识的熟巧用于世界，形成关于“理性的地上存在者”的人的世界知识（*Weltkenntnis*）即人类学（*Anthropologie*, *AA VII*, 120），然而这一工作并不符合康德给“人是什么？”这一问题贴上的“纯粹哲学”的要求（*Briefwechsel*, *AA XI*, 429），即先验地、逻辑地探讨人之本质的要求，因为经验性的《实用人类学》断难被纳入“纯粹哲学领域”。而把所谓“第四批判”即《历史理性批判》当作对“人是什么？”这一问题的回答（何兆武），或者把《判断力批判》当作对此问题的一个先验回答（邓晓芒），都面临着种种理论困境。限于文题，在此不予详述。基于上述的理由，我们只能把康德的第四个问题当作一个未解之题。

2. 卡西尔是如何回答这个问题的？

虽然我们在卡西尔的文本中找不到对“人是什么？”这一问题之来源的说明，同样也无法断定“世界理解”这一说法是否有别的出处，然而上面的考察还是揭示出了卡西尔与康德在“人是什么？”这一问题上的内在联系。对此我们同样从历史和逻辑两个方面尝试加以说明。

从历史上说，作为新康德主义者的卡西尔其实绕不开“人是什么？”这个问题。一方面，尽管卡西尔只是有限地接受“新康德主义”这个头

衍^①，但是断难摆脱从康德那里得来的问题意识。符号形式哲学被称作“文化批判”或“扩大了的认识论”，这本身就已经表明了他的哲学与康德批判哲学的谱系学联系。从卡西尔的学术背景来看，他对赫尔德、威廉·洪堡、歌德等德国人文主义者、浪漫主义者的思想造诣精深，写下了《自由与形式》（1916）、《观念与型式》（1921）等传世名篇，这使他能够跳出马堡新康德主义学派注重康德认识论的传统视野，而关照到更广阔的人文世界。作为世纪之交的哲学家，卡西尔一方面与狄尔泰等人一道为“精神科学”的危机而担忧（*LK*, 34），要用作为“未来文化哲学导论”的文化哲学来克服这一危机（*WWS*, 229），另一方面也同舍勒、普莱斯纳等一道关注“精神与生命”这一人类学命题。甚至，作为在纳粹时期颠沛流离的犹太人，卡西尔的个人遭遇也促使他不停思索“人是什么？”这一问题，并写出《人文科学的逻辑》（1938）和《国家的神话》（1946）等反思人类命运与文化的著作。基于上述理由，我们无法不把“人是什么？”看作卡西尔自觉从康德手里接过来来的一个哲学问题。

从逻辑上讲，卡西尔的“世界理解”哲学也应当被看作对康德“世界概念”之理想的一个继承。我们注意到，卡西尔在使用“世界理解”这一概念时，特意加上了引号；而且，他把“世界理解”看作是一个与“学术概念”相对立的概念（*PsF I*, 19）。这一对立关系之后，包含着两位思想家对关乎人类尊严与福祉的哲学的深刻共识。如果说，康德在《逻辑学讲义》中把有助于人类福祉的思考（即哲学的“世界概念”）分别表述在了知识、道德和信仰领域之内的话，卡西尔则把它放在了对人与世界之关系的不同方向与维度，也就是不同的符号形式中去考察了。当然，卡西尔的“世界理解”具有更为广阔的外延，它不满足于只是分析是“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”（*WWS*, 228）。对人类本质的考察，将具体化为对具有不同“符号功能”或“精神之能量”的符号形式的考察。

卡西尔把符号形式哲学看作一个关于精神的哲学体系。他回顾历史说，笛卡尔和观念论使我们在概念和逻辑形式中看到了精神的统一性力

量，但是逻辑统一性却具有使具体领域的特殊性被遮蔽的危险。为了沟通二者，一个中介无疑是必要的——这个中介就是符号，它能够把感性因素和特定的精神意义带入一个整体之中。根据感性因素和意义的不同联结方式，我们就可以确认出精神寓于其中的那些个符号形式。更准确地说，精神往往展示在它的构造功能之中。“我们只有追随精神之本源性构造力量的不同方向，才能够把握它的形形色色表现的体系。在这个力量中，我们在回光返照中看见了精神的本质。”（*PsF I*, 21）但是，精神在符号中的构造不是被动的，而是凭借自身能量的自我开启。于是各个符号形式就不再是精神向自在的现象展开自身的不同方式，而是精神在其自我开启中追随的不同道路（*PsF I*, 9）。

正是在这个“精神做为（*Tun*）的自由”中，居住着人的本质。卡西尔专家 O. Schwemmer 指出，不论是《符号形式哲学》前三卷中的“做为”，还是第四卷《符号形式哲学的形而上学》和《人论》中的“劳作”（*Werk*, *work*），都是卡西尔用来为人类此在奠基的核心概念（Schwemmer 2, 226-249）。卡西尔说“构成人类对现实予以精神构造的核心出发点的，不是单纯的沉思，而是做为。”（*PsF II*, 187）做为不仅包括科学认识，更涵盖人类精神活动的各种可能。人类的做为就是首要的和真正的基础现象（*Basisphänomen*），它是其他一切现象的最后根据和自我展开的基础。Schwemmer 评论道“只有在做为和劳作中，我们才能成为我们的所是……因此，‘做为’概念中的‘存在’奠基就包含着一个人类学的基本观念，借此我们才能在现实的行为中达到我们的精神同一性。”（Schwemmer 1, 28）只有在借助符号而创造的劳作中，人才能获得自由。只不过，这里的自由是在符号之网中披着“摩耶的面纱”的自由（*WWS*, 51），是存在于必然性和“自由”虚构、有限和无限、理想和现实之间的永无休止的往返运动。这就是卡西尔的回答。

① 在《什么是主体主义？》（*Was ist Subjektivismus?*）（1939）这篇文章里，卡西尔说“我本人经常被称作是一个新康德主义者，我只在下面的意义上接受这一称呼，即：我在理论哲学领域里的所有工作，以康德在《纯粹理性批评》里给出的方法论基础为前提。”参见 *EBK*, S. 201-202.

五、卡西尔是否回答了“人是什么？” 这一问题？（代结语）

上面的回溯性考察使我们确信，卡西尔用“人是符号动物”这个定义回答了“人是什么？”这一问题。无需赘言，这一看似平易的定义，包含着丰富的内涵。

但是，如果我们要问卡西尔是否回答了康德在《逻辑学讲义》中提出的那个独特问题，恐怕将难以给出一个肯定的答案。在康德那里，对“人是什么？”这一问题的回答以对前三个问题的回答为基础。卡西尔早期的知识论著作和《符号形式哲学》第三卷涉及第一个问题，《符号形式哲学》第二卷对神话和宗教的考察部分地涉及第三个问题，但是对第二个问题“我应该做什么？”，卡西尔则没有对应的著述。

“我应该做什么？”对应着康德的实践哲学。不论是通过对人类纯粹理性现实的考察来确立道德上的绝对命令，还是探讨实践理性在经验中的运用，“我应该做什么？”这个问题都应该帮助处在启蒙的惊涛骇浪的古人或者面临新的生存危机的现代人，使其认识到“头上的星空”和“内心的道德律”，从而给自己的道德实践以引导。就此而论，卡西尔的哲学人类学提供了一个缺少实践维度的回答。不论是“精神做为”，还是“劳作”，都是对人类在文化创造过程中展现出来的精神力量的形而上学描述。即便卡西尔是在语言、神话、艺术、历史等具体的文化形式中讨论它们的，但是这些形式还是携带着过于浓重的学院哲学的气质，难以成为帮助人们以实践的方式参与世界、理解世界、洞见人类历史的“世界概念”。

事实上，卡西尔既没有像康德那样发展出能给予公民以实践导引的法权学说，也没有提出给个人的道德实践提供导向的美德学说，甚至也没有像他的马堡老师柯亨那样发展出来一门伦理学。我们在卡西尔的哲学著述中很难找到一本真正的实践哲学著作。勉强可以认为反映了他的实践哲学立场的，只有两本著作：一本是他流亡时期写的关于瑞典哲学家 Axel Hägerström (1868 - 1939) 的著作《Axel Hägerström: 当代瑞典哲学研究》(1939)，另一本是在他死后出版的《国

家的神话》。

当代的卡西尔研究家们注意到了这一问题，但是也许出于某种特殊的理由，他们一直想强化一个观点：卡西尔虽然没有成文的伦理学，但是他有不成文的伦理学，而这个伦理学是建立在“劳作”或“文化”等实践概念上的。《卡西尔全集》主编 B. Recki 在其《作为文化的实践：卡西尔文化哲学导论》中，专门就卡西尔“未曾写出来的伦理学”做了讨论，认为后者的“文化”概念本身包含着实践维度 (Recki, 172 - 188)。著名卡西尔研究家 J. M. Krois 也通过对《国家的神话》中“神话技术”的考察，使读者注意到现实世界中的神话思维对商谈伦理学的意义 (Krois, 192 - 193)。而 Schwemmer 也认为，卡西尔的“Werk”一词包含着某种实践哲学的意味 (Schwemmer 2, 226 - 249)。持相似立场的还有 H. Paetzold，他在《卡西尔：从马堡到纽约》中，就专门辟出一章来讨论“从文化哲学到伦理学的转向” (Paetzold, 157 - 190)。其中深意，耐人寻味。不过对于本文而言，在这里指出卡西尔的哲学不包括实践哲学的维度这一点，就已经足够了。

参考文献：

- [1] 邓晓芒《论康德〈判断力批判〉的先验人类学建构》，[德]康德《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社 2002 年，第 378—409 页。
- [2] 何兆武《再版译序》，[德]康德《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆 2007 年，第 1—11 页。
- [3] [德]卡西尔《人论》，甘阳译，上海：上海译文出版社 1985 年。
- [4] [德]康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社 2004 年。
——《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆 2007 年。
——《逻辑学讲义》，许景行译，北京：商务印书馆 2010 年。
——《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社 2002 年。
——《实用人类学》，收入《康德著作全集》卷 7，李秋零译，北京：中国人民大学出版社 2008 年。
- [5] Braun, H. - J., Holzhey, H., u. Orth, E. W. (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (= ÜEC)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

- [6] Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (=EM), New Haven: Yale University Press, 1944.
- Axel Hägerström. *Eine Studie zur schwedischen Philosophie Gegenwart*. in: Göteborg Högskolas Årsskrift XLV 1939: 1, Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1939.
- *Erkenntnis, Begriff, Kultur* (=EBK), hrsg. von Bast, R. A., Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* (=PsF I), *Zweiter Teil: Das Mythische Denken* (=PsF II), *Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* (=PsF III), Darmstadt: WBG, 1977, 1977, 1982.
- *The Myth of the State* (=MS), New Haven: Yale University Press, 1946.
- *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (=WWS), Darmstadt: WBG, 1983.
- *Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien* (=LK), Darmstadt: WBG, 1971.
- [7] Fetzer, R. L.: “Ernst Cassirer und der strukturalistische Ansatz”, in: *ÜEC*, S. 13 – 36.
- [8] Fink, E.: “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11 (1957), S. 321 – 337.
- [9] Irritz, G.: *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2002.
- [10] Kant “An Carl Friedrich Staudlin”, in: *Briefwechsel*, AA XI 1793, Nummer 574.
- *Kritik der reinen Vernunft* (=KrV), Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- *Kritik der Urteilskraft* (=KU), Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- [11] Krois, J. M.: *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven: Yale University Press, 1987.
- [12] Orth, E. W.: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie: Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (=EK), Würzburg: K. & N., 1996.
- [13] Paetzold, H.: *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York*, Darmstadt: WBG, 1995.
- [14] Recki, B.: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin: Akademie, 2004.
- [15] Rudolf, E., Küppers B.-O. (hrsg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer* (=KEC), Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- [16] Schwemmer, O. 1: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie, 1997.
- 2 “Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen. Zu Cassirers Konzeption eines vierten Bandes der Philosophie der symbolischen Formen”, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie. Schwerpunkt: Ernst Cassirer*, 1992, Heft 2, S. 226 – 249.
- [17] Turk, H.: “Prise de position oder habit-taking? Zum Kulturbegriff Ernst Cassirers im Gegenlicht praxeologischer Debatten”, in: *KEC*, S. 13 – 36.

(责任编辑 任之)

(上接第48页)

毛主义或那些使中国共产党政治运动合法化的人将妇女增加到应该解放的类型里就不成问题了。相反，它使得必须欣赏不同外观和社会地位的妇女是怎样与农民萦绕在一起作为同类的。认识到这一点使我们看到了，声称农民和妇女具有历史相关性与“小人物”能引导历史的政治主张之间的紧密联系。

通过横跨时间和政治运动的系列谈话文本来建构农民和女性，考虑到政治形象的转变和毛泽东主义中时常出现的性别化的农民，我们重新思考农民和女性的关系。“农民阶级”从创立之初就与声称阶级的革命潜力密不可分，以及随之而来在马克思-列宁主义里的理论依据。因此我们必须补充优秀的学术著作，即那些质问将阶级

和性别联系在一起对中国的女性与“农民”作为革命的一员意味着什么的作品。此外，由于农民和女性联合起来所引发的变革依赖于历史相关性，我们提醒自己，在毛主义中妇女和阶级之间并没有预定的或必然的联系。影响数百万农民和妇女的生活是不断演变的实践过程，在这一进程中，毛泽东作为1949-1976年中华人民共和国的领导也同样负有责任。与此同时，毛派主义理论寻求将世界设想为一个不断重申男人和女人、农民和工人集体力量的世界。值得铭记的一点是，当不合时宜和历史偶然性经常以当下和未来的名义退居过去时，这一基本的政策可供阶级和性别解放替代的选项就是他们否认历史的重要性。

(责任编辑 欣彦)