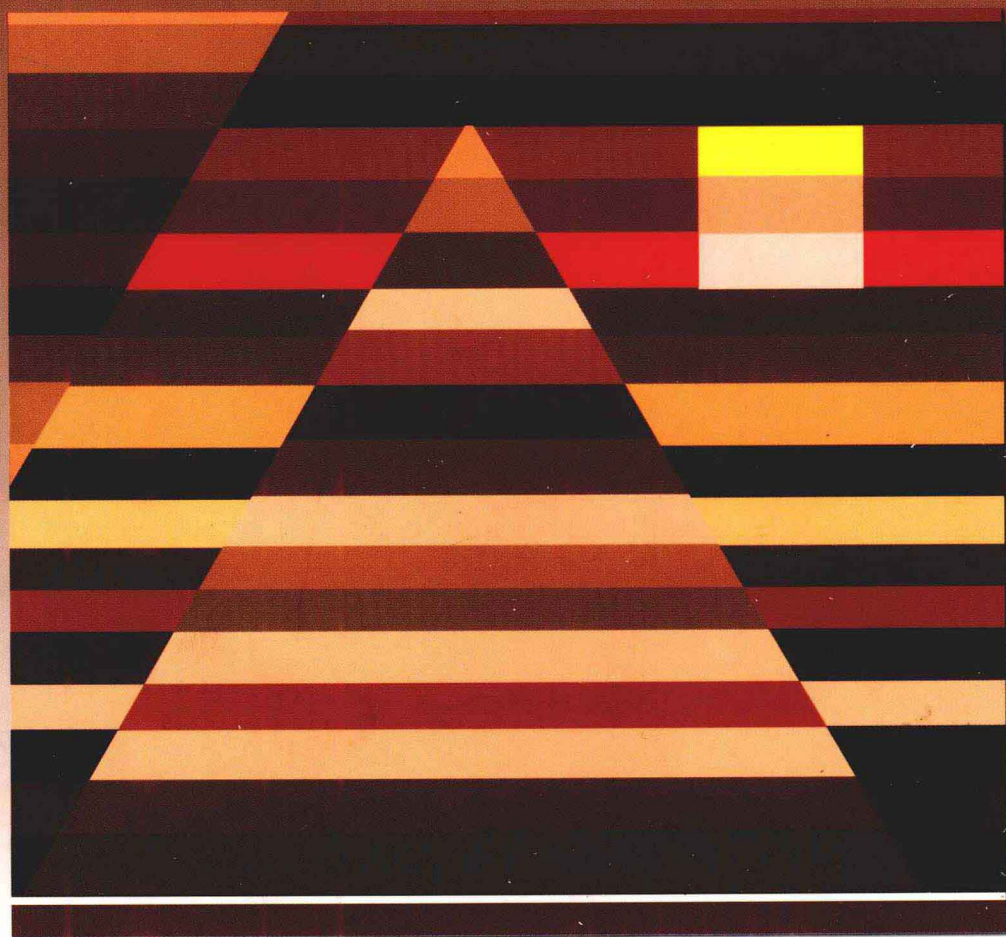


人文科學的邏輯

Ernst Cassirer◎著
關子尹◎譯



Ernst Cassirer 著・關子尹譯

現代名著譯叢

人文科學的邏輯

Zur Logik der Kulturwissenschaften:
Fünf Studien

現代名著譯叢

人文科學的邏輯

1986年7月初版

定價：新臺幣250元

2003年9月初版第五刷

有著作權·翻印必究

Printed in Taiwan.

著者 Ernst Cassirer
譯者 關子尹
發行人 劉國瑞

出版者 聯經出版事業股份有限公司
台北市忠孝東路四段555號
台北發行所地址：台北縣汐止市大同路一段367號
電話：(02)26418661
台北忠孝門市地址：台北市忠孝東路四段561號1-2F
電話：(02)27683708
台北新生門市地址：台北市新生南路三段94號
電話：(02)23620308
台中門市地址：台中市健行路321號
台中分公司電話：(04)22312023
高雄辦事處地址：高雄市成功一路363號B1
電話：(07)2412802
郵政劃撥帳戶第0100559-3號
郵撥電話：26418662
印刷者 世和印製企業有限公司

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。
聯經網址 <http://www.udngroup.com.tw/linkingp>
信箱 e-mail: linkingp@ms9.hinet.net

ISBN 957-08-0508-0 (平裝)

人文科學的邏輯 / 卡西勒(Ernst Cassirer)著 .

關子尹譯 . --初版 . --臺北市：聯經，1986年
218面；14.8×21公分 . -- (現代名著譯叢)

譯自：Zur Logik der Kulturwissenschaften：
Fünf Studien

ISBN 957-08-0508-0 (平裝)
〔2003年9月初版第五刷〕

I . 人文科學

500／8446



卡西勒(Ernst Cassirer)

譯例

一、本書乃德國猶太裔哲學家卡西勒 (Ernst Cassirer) 所作。原書名 *Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien*，是卡西勒於流亡瑞典時期(1935–1941)寫成者。原書於一九四二年首次刊載於瑞典期刊 *Göteborgs Högskolas Årsskrift* Vol. XLVII, (Göteborg: Wettergren & Kerbers Forlag, 1942)。一九四五年卡西勒於紐約逝世以後，此書一直未再重印。直到一九六一年，本書(第二版)才第一次於德國土地上由 Darmstadt 的 Wissenschaftliche Buchgesellschaft 重新刊行，這第二版基本上是根據瑞典首版不作任何更改重新排印而成的。這一部中譯本即按 Darmstadt 二版德文原本譯成。

二、由於德文原本之段落往往長凡數頁，加上本書除大分爲五章以外，未進一步作詳細分節，就閱讀而言，實頗欠便利。今爲求閱讀方便起見，乃參照 Clarence Smith Howe 氏 1960–61 年英譯本之範例，把德文原本中過長之段落依內容組織結構酌量細分爲若干小段。分段之標準部分參考 Howe 氏之英譯本，部分由譯者擬定。

三、本書所附註釋有兩種：一種係原作者所附，一種由譯者所加。譯者註釋目的有二：遇原作者引述哲學經典(如柏拉圖、亞里斯多德、康德等)而未具載出處者，如能力可

及，一律代為徵引；遇原文某些概念陳述過於簡短，未足以令讀者把問題關聯於較複雜的理論背景者，則以「譯註」略陳梗概。原註及譯註皆排於每章後，譯者所加註釋以「譯註」標明。

目錄

譯例	i
第一章 人文科學之對象	1
第二章 事物之感知與表達之感知	57
第三章 自然概念與人文概念	97
第四章 形式問題與原因問題	149
第五章 「文化之悲劇」	175

第一章 人文科學之對象

一

柏拉圖曾經說過，驚異其實乃是一種哲學的激情，並且說，一切哲學思維之根本，都可溯源於這一種驚異。假如柏拉圖是對的話，便馬上產生一問題：最原先喚醒人類底驚異的，並且把人類引導入哲學反省之途徑的，到底是一些怎樣的對象。它們是一些「物理性」的(physische)對象嗎？抑或是一些「精神性」的(geistige)對象呢？此中居樞紐地位的，到底是自然底秩序，抑或是人類自身的創作 (die eigenen Schöpfungen der Menschen) 呢？

在這關鍵上，似乎有一相當直接之假定在顯示說，天文學的世界乃是於一片混沌之中首先脫穎而出而被吾人所驚嘆的對象。我們幾乎於所有偉大的人文宗教傳統中都能找到對天體仰慕的情形。透過這一種仰慕，人類得以離開感情底鬱抑的樊籠，把自己超拔起來，而活躍地自由自在地對存有之整體 (das Ganze des Seins) 作廣泛的直觀。那一求藉着一些神秘力量去駕御自然的主觀激情終於要隱退了；取而代之地，對一普遍的客觀秩序求作認識這一種嚮往漸漸抬頭了。天體之運行、晝夜之交替，和四時規則性的折返等現象，對人類而言，都是事態底規律性展現 (gleichförmiges Geschehen)

的一些偉大的例子。這一事態之展現簡直是窮不見垠地遠邁於人類自身底領域之上，而且是超脫於人類所有意欲與願望以外的。它既不沾染半點情緒 (Launenhaftigkeit) 也不沾染半點反覆無常性 (Unberechenbarkeit)；而這些情緒性與無常性不單普遍存在於人類日常的行為之中，而且正好也刻劃出了那「原始」靈異力量的影響 (das Wirken der “primitiven” dämonischen Kräfte)。在這一些反省中，一種洞見曙露而出了：那一宇宙事態之展現涉及了一種影響 (ein Wirken) 和一種「實在性」 (“Wirklichkeit”)，而這種影響與實在性是被範圍於一固定的界限之內的，而且是與一種特定的法則相連結的。

然而，這樣的一種感觸立刻便要與另一種感觸聯結起來。因為除了自然底秩序以外，人類自身底世界中所存在着的秩序對於人類而言，其關係實在是更為接近的。因為人類自身的世界並非只由隨意性 (Willkür) 所控制。個體在他最起初的行動開始，即便曉得他自身是被一些他自己無法以一己之力量影響的事物所決定和限制的。而那對他加以約束的，就是風俗習慣的力量 (Macht der Sitte)。這力量虎視着他的每一舉動，不容他享有一瞬刻的行動上的自主。它統轄所及的，不單只是人類底行動，甚至還包括了人類底感受與想像，人類底信仰與選擇。風俗習慣乃是人類存活於斯的一恆久的與持續的氣氛；它有如人類所呼吸的空氣一般地無法為人類所規避。毫不驚奇地，在人類底思維中，對物理自然世界之直觀是無法與對道德人事世界 (sittliche Welt) 之直觀分割的。兩種直觀是彼此相屬的；它們於其根源處是一致的。

所有偉大的宗教其實都把它們底宇宙起源學說 (Kosmogonie) 和道德學說 (Sittenlehre) 建立在這一種考慮之上。它們之間似乎有一種共宗之法：它們都共同認為創世神 (der

Schöpfergott) 當具足一雙重的身份和當擔負一雙重的職責——即同時作為天文秩序和人事秩序的創制者 (Begründer der astronomischen und der sittlichen Ordnung), 和同時使這兩種秩序脫離混亂的魔掌。在吉爾甘穆殊敘事詩 (Gilgamesch-Epos) 中, 在吠陀經 (Veden) 中, 乃至在古埃及的創世傳說中, 我們都可發見這同一種觀點。在巴比倫的創世神話裏, 馬杜克 (Marduk) 即便要與那缺乏形狀的混沌——亦即要與怪獸提雅瑪 (das gestaltlose Chaos, das Ungeheuer Tiamat) ——展開鬪爭。當馬杜克戰勝了提雅瑪後, 他便創立了宇宙秩序與法理秩序 (Rechts-Ordnung) 底種種永恒標記 (Denk- und Wahrzeichen)。他規定了星體的軌跡; 制定了黃道十二宮的生肖循環 (Tierkreis); 他固定了日、月和年份的次第。與此同時, 馬杜克還為人類之行為立下了界限, 叫人類無法踰份而不遭懲罰; 馬杜克之為神也, 在於彼能「洞察秋毫, 誅懲惡貫, 敬除歪叛, 匡持正道」 (Ins Innerste blickt, der den Übeltäter nicht entrinnen läßt, der die Unbotmäßigkeit beugt und das Recht gelingen läßt) ①。

與此一人事或道德的秩序相依而立的還有一些其他同樣懾人和同樣充滿神秘感的秩序。因為大凡一切由人類所創造的或一切出自人類雙手的事物, 都有如一些難以理會的謎一般地縈繞着人類。當人類在觀察他自己所一手完成的作品時, 似乎簡直無法相信他是這些作品的創造者。這些作品似乎凌駕於人類之上; 顯得不單只能為某一個體所完成, 甚至顯得根本是整個人類都不能企及完成一般。若果人類要指出這些作品的根源 (Ursprung) 的話, 則他們除了要訴諸一神話性的根源 (mythischer Ursprung) 之外, 便再無他途了。它們是由一位上帝所創造的。一位救世主把它們自天上帶到了世間, 並教導了人類如何去使用它們。這一種文化神話 (Kultur-

Mythen) 貫穿於所有世代和所有民族的神話之中^②。人類底技術性機巧(das technische Geschick) 於過去千百年的歷程中所產生的，並不是一些由他們成功地成就出來的事蹟，而是一些來自上天的賦給與賜予。每一種工具(Werkzeug) 都有這樣的一個超塵世的起源。在許多原始民族中，例如非洲南多哥的艾維部族(die Ewe in Süd-Togo) 中，直到今天，他們仍保留一種習俗，就是於每年一度的豐年祭中，對如斧、刨、鋸等各種各類的器具作獻性祭典^③。

與這些物質性工具相比較之下，那為人類所自己創造的智性工具(geistige Instrumente)，對於人類而言，便更顯得高不可攀了。這些智性工具似乎也是一些人力無法企及的力量底展示。此中最好的例子，就是作為一切人際溝通和一切人羣社會組織底條件的語言和文字了。那一位手創文字的神祇，於整個神權系譜中一直都被賦給一特殊而且優越的地位。在古埃及的傳統裏，月神陶霍(Thoth) 便同時是「諸神中的善書者」和是天上的裁判者。陶霍教諸神與眾人類知道其各自的位份；因為他決定了事物的尺度(das Maß der Dinge)^④。語言與文字即就是這尺度的根源，因為語言和文字除了具備許多能力之外，最重要的，還具有一種能力，足使一切流徙變易的都得到安固，而使免陷於偶然與隨意。

綜合上面有關神話和宗教的說明，我們隱約得到一項印象：人類底文化並非單純地為被給予和單純地為不言而自明的，相反地，人類文化乃是一種有待詮釋的奇蹟。但是，要從這一種印象導出一深遠的自我反省(tiefere Selbstbesinnung)，則人類不單只先要對這一種問題的提出感到有所需求和感到合理，並且還要進一步地去創立一些能夠回答(bearantworten)這些問題的獨特的和自足的程序或「方法」。這一個過渡性的步驟在希臘哲學裏首度展現：而這正表徵着精

神文明的一個重要的轉捩點。如此地，一種嶄新的力量才被發見，只因為這一力量，有關自然的科學和有關人類文化的科學才被孕育出來。神話時代的解釋嘗試，時而朝向這一現象，時而朝向那一現象，這些神話式的解釋嘗試底不定多元性 (unbestimmte Vielheit) 如今慢慢消退，取而代之的，人們產生了一種新的想法，承認有所謂的存有之徹底統一性 (durchgängige Einheit des Seins)，而且又認為有一原因上之徹底統一性與上述的統一性相對應。這種統一性只有純粹的思維能夠掌握。那構造神話的想像力底多姿多采的構作如今要接受思想底批判的考驗和被根絕了。

然而，這一種批判性工作進行之餘，必有另一正面的工作相伴而生。那一度被思維摧毀的，亦必須由思維以本身之力量 and 盡本身之責任去重新締造。我們只要順着先蘇格拉底哲學家底哲學系統去考察，便不難理解，他們是如何地以一種令人欽佩的貫徹態度去着手從事這一項任務，和如何一步一步地去推進。在柏拉圖的理型說和在亞里斯多德的形而上學中，這一項工作達成了一項解決，而這一解決方式於繼後幾個世紀一直保持其決定性的和經典性的地位。若果沒有經過一項艱巨的工作作為前驅的話，上述這種綜合便將會是不可能的。許多驟看起來似乎極端地相對立的趣向都參與了這一項工作，它們分別自不同途徑對問題作鋪陳與回答 (Problemstellung und Problemlösung)。然而，這一個龐大的工作，就其出發點和就其目標去觀察，大致上可被概括地歸納為一個基本概念。這一概念首先被希臘哲學所發見和由希臘哲學順着它的各種側面作出增補完成。於希臘思想發展中扮演這一種角色的，便就是邏各斯 (Logos-Begriff) 這一個基本概念^⑤。

這一邏各斯概念首見於赫拉克利特 (Heraklit) 的哲學

中；即使在這樣一個早期的表述中，我們已經可以隱約感覺到它底獨特的意涵，和它底未來的富饒了。赫拉克利特底哲學驟看起來，似乎完全地是建立在愛奧尼亞自然哲學的基礎之上的。他同樣地把世界視為一些在彼此交互替代的物質之整全體。但是，對赫拉克利特來說，這只不過是事物底展現之表面(die Oberfläche des Geschehens)，而他現在卻要透察「事物底展現」的深向度(eine Tiefe)，而這一深向度是一直以來未曾被人類底思想所揭示的。愛奧尼亞思想家同樣地不會滿足於單純的「實然」之知識 (Kenntnis des 'Was')；他們還要追問「如何使然」(Wie) 和要追問「因何使然」(Warum)。

但是，這一個問題發展到赫拉克利特時，是以一個嶄新的和遠為尖銳的形式出現的。當赫拉克利特如此地陳構其問題的時候，他已經明瞭地知道，單憑知覺 (Wahrnehmung) 是無法對這一問題作出回答的，而一直以來，自然哲學底思辯活動卻正好是徘徊於這一知覺的範圍之中。只有思想 (Denken) 能為吾人提供答案：因為在而且只在這裏，人類才可以掙脫其個體性之枷鎖。人類再不只順從「一己之意見」，而卻能理會那普遍的與神性的。一般所謂的 *ἰδίη φρόνησις*，所謂的「個人的」見解^⑥，如今要被一普遍的宇宙法則所取而代之了。如是地，依赫拉克利特之意見，人類乃得以掙脫神話式的夢幻世界 (mythische Traumwelt) 及其狹隘的感知世界之樊籠。而這正就是醒覺與清醒狀態的特性 (der Charakter des Wachens und Erwacht-Seins)，在這一清醒狀態裏，人類個體與個體之間擁有一共同的世界，而倘若人們是廁身於夢境中的話，則每一個人將會活於一個只屬於他自己的世界裏，而且被囿困於其中，沈緬於其中^⑦。

如是地，整個西方哲學思維便面臨了一項新的工作，一

嶄新的方向被奠定了，而自此以後，這一方向是再無法規避的了。自從這一種想法貫穿於各個希臘哲學學派以來，一切對實有之認知便從此都一定程度地要涉及「邏各斯」這一個基本概念——也因此必須涉及最廣意義的「邏輯」。即使到後來，當哲學底領導地位被褫奪，和當人們嘗試自一哲學無法達到的領域去尋找那所謂「普遍與神性」的時候，上述這一種邏輯底牽涉情形一樣地繼續維持不變。

基督教世界 (Das Christentum) 基本上是反對理智主義 (Intellektualismus) 的，但是它卻並不能夠，也不希望回歸到一純然的非理性領域 (Irrationalismus) 上去。因為邏各斯這概念亦然是深深地根種於基督教傳統中的。基督教教義底發展歷史正好把基督教這一談救贖的宗教在面對希臘哲學精神而展開的一場持續的鬭爭反映出來。在精神文化史的角度下 (geistesgeschichtlich) 觀察，這一場鬭爭是既無勝利者，亦無臣服者的；而同樣地，我們也無法期待這一鬭爭能夠為對立的雙方帶來一個真正的內在消弭。若有論者試圖把希臘哲學中的邏各斯概念與約翰福音中的邏各斯概念置於一個共同的標準之下 (auf einen Nenner bringen) 的話，則這種意圖亦注定是將屬枉然的。因為在上述兩個傳統中，個體與普遍之間的聯繫，有限與無限之間的聯繫，乃至人類與上帝之間之聯繫方式都是迥異的。

依照巴門尼底斯 (Parmenides) 的比喻，希臘人的存有概念與希臘人的真理概念可以比喻為一個固定地靜處於其自己的中心點的「圓滿之球體」^⑧。它們兩者都是自我圓滿和自我封閉的；彼兩者之間(即存有概念與真理概念之間)不但存在着和一諧，甚至存在着同一真實的同一性 (wahrhafte Identität)。基督教世界觀的二元論卻宣告了此一同一性之終結。

自此以後，再沒有任何知識上的努力與再無任何純粹思

維上的努力足以彌補這一條於存有上面劃過的裂縫。誠然地，基督教哲學亦從未曾放棄去追尋那本來是內在於哲學這概念中的統一性。然而，當基督教哲學愈是不能把這相對的兩極之間底張力消除之際，他便愈傾向於要在其自身之範圍以內運用其自身的思維工具 (mit ihren Denkmitteln) 去使它們互相協調。所有偉大的士林哲學 (scholastische Philosophie) 系統都是循着這一些意圖而產生出來的。他們之中沒有人敢於對天啟 (Offenbarung) 與理性之間，信仰與認知之間，乃至恩典國度 (regnum gratiae) 與自然國度 (regnum naturae) 之間存在着的對立予以否認。對他們來說，理性或哲學憑着其自身之力量是無法建造出一世界圖像的；它們所能够享用的一切照明，都不是來自它們自己，而是來自一個另外的而且較為高層的光源 (Lichtquelle)。但是，只要理性或哲學堅定地朝着這一光源注視，只要它不要標榜一些什麼自足的和自行操作的力量 (eine selbständige und selbsttätige Kraft) 去與信仰相對抗，而一心一意讓信仰去作嚮導的話，則理性便將可以臻於那為它安排好的目標。信仰之原力 (Urkraft des Glaubens) 只透過一種直接的恩賜的途徑，亦即一來自神底「光照」 (illuminatio) 方能為人類獲得，而這種信仰之原力便同時決定了人類底認知之內容與範圍了。就這一點而言，「信仰以尋找理解」 (fides quaerens intellectum) 這一句話可被看作整個中世紀基督教哲學的縮影與箴言。

在士林哲學全盛時期的系統中，尤其是在多瑪斯·阿奎那 (Thomas von Aquino) 的哲學中，驟看之下，那一綜合似乎已經達成，而那一已失落的和諧又似乎已重新被建立起來了。「自然」與「恩典」 (Gnade)，「理性」與「天啟」似乎再不彼此衝突了，自然與理性好像都在指向恩典與天啟而且在向它們提升。文化世界 (Der Kosmos der Kultur)

似乎因此而再度統一團結起來，並建基於一穩固的宗教性的核心之上了。

但是，士林哲學這個讓基督教信仰與古代的哲學知識得以彼此依存的精巧的建構，當其面臨那一嶄新的知識上的典範時，便立刻土崩瓦解了；這一新的知識上的典範無以倫比地決定了和塑造了現代科學之性格。那數學性的自然科學重新回歸到古代底認知的理想上去。克卜勒 (Kepler) 和伽利略 (Galilei) 可以直接地承接畢達哥拉斯 (Pythagoras) 的，德謨克利圖斯 (Demokrit) 的和柏拉圖 (Platon) 的基本觀念。但是，在他們的研究中，這些古代的思想立刻獲有一嶄新的意涵。因為他們能够成功地於智性與感性之間 (zwischen dem Intelligiblen und Sinnlichen)，即於 *κόσμος λόγτος* 與 *κόσμος δρατός* ⑩之間去建造一條古代科學與古代哲學一直無法建造的橋樑。在數學知識面前，「感官世界」與「理智世界」之間的最後一度阻隔似乎也要崩潰了。如如的物質 (Materie als solche) 顯然地滲析着數之和諧 (Harmonie der Zahl)，而且顯得是被幾何學之律則性所駕御着的。在這一項普遍秩序之前，所有那些本來已被亞里斯多德／士林物理學所安立了的相對性又因而消聲匿跡了。再也沒有什麼「較低」和「較高」之對立，再也沒有什麼「上面的」和「下面的」世界之對立。世界只有單單一一個，正如那有關世界之知識 (Welterkenntnis) 和宇宙數學 (Welt-Mathematik) 只有一種一般。

笛卡兒 (Descartes) 的「普遍數學」(mathesis universalis) 的概念可以說已經為這一個現代科學研究之基本構想覓得了一個徹底的哲學理據了。普遍的數學的世界，作為一個秩序與尺度的世界 (Kosmos von Ordnung und Maß) 是概括了並且窮盡了一切知識的。它自身是完全地為自律的 (autonom)；