

人文科学的逻辑

恩斯特·卡西尔 著

海平 叶舟 译 冯俊 校



2 020 3401 1

人文科学的逻辑

〔德〕恩斯特·卡西尔 著

沉晖 海平 叶舟 译 冯俊 校



中国人民大学出版社



2 020 3401 1

Ernst Cassirer
THE LOGIC OF THE HUMANITIES
translated by Clarence Smith Howe
New Haven: Yale University Press
1961

根据美国耶鲁大学出版社1961年英文版译出

人文科学的逻辑

〔德〕恩斯特·卡西尔 著
沈晖 海平 叶舟 译
冯俊 校

*

中国人民大学出版社出版发行
(北京海淀路39号 邮码 100872)
北京市丰台区丰华印刷厂印刷
新华书店经销

*

开本: 787×1092 毫米 32 开 印张: 6.625
1991年3月第1版 1991年3月第1次印刷
字数: 141 000 册数: 1-3 500

*

ISBN 7-300-01090-3

C·75 定价: 2.40元

中 译 本 序

自卡西尔的《人论——人类文化哲学导引》中译本出版后，卡西尔及其文化哲学思想引起我国读者很大兴趣。随后不久，卡西尔的一系列代表作诸如《启蒙哲学》、《语言与神话》、《符号·神话·文化》、《国家的神话》等中译本也相继与读者见面。现在，我们把卡西尔的又一部代表作《人文科学的逻辑》译出推荐给读者。

恩斯特·卡西尔（1874—1945年）是德国著名哲学家，新康德主义马堡学派的重要代表人物。1874年7月28日生于德国布莱斯洛城一个犹太商人家庭。早年先后就学于柏林大学、莱比锡大学和海德堡大学，所学课程相当广泛，包括哲学史、数学、物理学、生物学以及哲学和文学等多方面的学科。1919年起担任汉堡大学教授，并一度出任校长职务。1933年迫于德国反犹运动而出走他乡，先后在英国牛津大学、瑞典哥德堡大学、美国耶鲁大学和哥伦比亚大学任教，1945年4月13日因心脏病突发卒于纽约。

卡西尔一生著述颇丰。在近半个世纪的学术生涯中，他的著述多达百余种，所涉猎的课题几乎遍及现代西方哲学的一切领域，诸如科学史、哲学史、道德哲学、政治哲学、心理学、语言、神话、艺术以及科学哲学等。作为颇负盛名的哲学史家，他对西方哲学史的长久贡献已为欧美学术界所公

认。他在这方面的主要著述有《近代哲学和科学中的认识问题》（四卷集，1906、1907、1920、1940年）、《康德的生平与学说》（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。作为颇有建树的哲学家，他对文化哲学的独特贡献是无庸置疑且又影响深远的。这里只消指出卡西尔的努力方向与当代人文科学哲学运动的发展趋向之间的联系就足以说明问题了，尽管人们很难对此作出公正而客观的评价。他在这方面的主要著述有《实体概念和功能概论》（1910年）、《符号形式的哲学》（三卷集，1923—1929年）、《人文科学的逻辑》（1942年）、《人论》（1944年）等等。

卡西尔最初是在他的受业老师新康德主义马堡学派首领赫尔曼·柯亨（1842—1918年）指导下步入他的学术生涯的。循着康德的道路，发展和修正康德批判哲学，推进康德的事业，成为卡西尔穷其毕生精力而为之奋斗的东西。这就是他所说的把“理性的批判转变成文化的批判”。卡西尔完全赞同康德哲学的基本立场，即哲学的任务不在于研究存在或客体，而在于研究我们认识客体的方式。他认为，希腊哲学源起于对存在的探究，而康德断然把哲学转向对思维或主体的研究，揭示了主体、思维的能动性，即理性的构造能力和作用。这就是康德所自诩的所谓“哥白尼式的革命”。但是，卡西尔并不是简单地接受了康德哲学的原则。他敏锐地觉察到，康德的认识论范围过于狭窄了些。康德哲学仅仅囿于精密的自然科学，把人类经验的更为丰富、更为广阔的内容从

哲学中排斥出去。他认为，哲学当有更为广泛的天地。不仅科学，举凡人类精神生活的一切形式，诸如语言、神话、宗教、艺术等等，都是理性批判的应用范围。这就是他所谓的“扩大的认识论”，即把康德的静态理性批判改造为动态的文化批判。于是，传统的认识论就被“一种系统的关于人类文化的哲学”所取代了。卡西尔认为，人与其说是“理性的动物”，不如说是“符号的动物”。人的特点正在于它是一种能创造、使用符号的动物。科学、语言、神话等人类文化的形式，都是人类创造的不同符号系统，是人类据以把握世界的方式。因此，符号作用就成为人类意识的基本功能，凭借它，我们不仅能够理解科学的结构，而且同样能够理解语言、神话、艺术、历史的结构，简言之，理解人类文化的一切成就。

《人文科学的逻辑》是卡西尔晚年的一部力作，其重要性不亚于他晚年的另一部著作《人论》。如果说《人论》更侧重于研究的是“人”，即作为发明和运用符号的人的特点，那么本书则集中阐释的是“文化”以及文化科学建立是否可能的问题。本书共分五章。第一章着重探讨了人文科学的对象。卡西尔认为，就哲学的起源说，使人类转向哲学反思的对象，不仅包括自然世界也包括人文世界。自基督教世界的二元论（个体与普遍、有限与无限、人类与上帝之间的绝对对立）打破了古希腊哲学的同一观后，从笛卡尔到莱布尼茨的近代哲学似乎都在努力修合这一裂痕。但是，他们所能实现的只是以普遍的数学观念——自然科学的逻辑来把握人文世界。这样一来，人文科学仅仅成为“材料”的获取和收集部门，而哲学则成为超越经验范围的纯粹探究“原则”的形而上学。卡西尔指出，自然科学不过是人类创造的符号形式系

统的一个部分或一个要素，构成这个系统的还有神话、语言、艺术、宗教、历史等人文科学。虽然，从某种意义上说，科学可以被看作是耸立在这些符号形式之上的拱心石，但它不可能独自树立着。同样，人文科学的对象也不是整个宇宙，而只是一个特殊领域。它们都具有自己特殊的逻辑和功能。卡西尔认为，按照这样一种全新的理解，哲学的任务就不再是于经验知识之外建立一“普遍存在论”即一超越的知识，也无须谋求限制或约束特殊科学的任何法则。相反，哲学只是试图于符号形式系统的统一中兼容这些法则的整体，并由此去理解这些法则。

第二章从两种不同的感知方式上探究了自然科学和人文科学的统一性和相异性。卡西尔认为，自歌德和黑格尔逝世后的百年间，自然科学和人文科学都有了长足的进步，但与此同时，它们之间的裂痕也在日益扩大。哲学非但不能解决这一问题，反而使自身也日益陷入到自然主义和历史主义的对立的困境中。文德尔班和李凯尔特试图对概念形式的分析以说明自然科学和人文科学的区别，但他们仍然无法证实历史和人文科学知识的客观有效性问题。卡西尔指出，这个问题必须放到所谓“感知现象学”这一更深层次上解决。他区别了感知的两种方式即“事物的感知”和“表达的感知”。他说，一切感知都是以双重面目表现出来的。在一种情况下，自我所面对的世界乃是一物的世界，而在另一种情况下，则是一个属于人的世界。感知的方向不同，它对于我们的意义也就不同。因为每一人文科学的对象，都不单纯表现为“存在”或“生成”，还显现为意义。意义乃是客观的，它不能为纯粹的物理显现所包含，而只能于物理显现中被体现出来；这就

是我们称之为文化的一切内容的共同因素。从这种意义说，一切文化作品，都不仅属于“自然”，而且也属于“人文”。

第三章进一步讨论了自然概念与文化概念的区别和联系。卡西尔指出，自然科学和人文科学在方法论上所表现出来的尖锐对立，实际上已在知觉层面上以潜在的形式存在着了。事实上，任何一个文化客体都内在地表现为物理性、心理性和历史性的综合。但是，如果我们只是分别地看待这些因素，而不能从它们的相互联系和相互渗透中去把握，我们就不能全面理解其特定含义。他说，一种文化客体在任何情况下都需要一种物理材料为基质，但这一客体若要被正确阅读和理解的话，它们同时需要一种双重解释。一方面必须历史地看待每一种文化客体，根据它们所处的时代及其来源去研究；另一方面，还必须把这些文献理解为某种特殊心态的表达，而这种心态又是能为我们以某种方式重新感受到的。因此，对于知识的任何批判来说，首要任务之一就是确立经验的两种基本方式（自然的和文化的）中每一种的逻辑构成。

人文科学的领域不是整个世界，而是属人的世界。与自然科学不同，它的目的不是规律的普遍性，也不是事实与现象的个别性，它有其特具的认知理想，即形式的整体，人类的生活就是在这种形式中展开的，这些形式是无限可分的，然而它们却有着统一的结构。因而，在文化发展的过程中以成千上万种方式展现出来的东西，不过是一种相同的“人的本质”而已。这种同一性不能运用物理的仪器观察和度量，也不能对其运用心理学的归纳方法，证明它的唯一方

法是实现它的行动。

历史从来就不是为我们展现纯属过去的存在，而是对过去的生活加以理解，使文化得以重生。人文科学就是通过揭示特定的符号象征来完成这一使命的。自然科学教导我们如何打破现象，以便把它们看作经验，而人文科学则教导我们去诠释符号以揭示其中隐藏的意义，使产生这些符号的那种生活得以重现。

第四章分析了文化的形式问题和因果性问题。卡西尔认为，文化研究和自然研究一样，也有其特殊的形式问题和因果性问题。他说，对文化分析至少包括三种因素，除了作品分析、形式分析之外，还存在着与之对立的、建立在因果性范畴上的发生分析。作品分析构成了真正的基础。在能够形成一个因果网络的构想之前，必须首先对语言、艺术和宗教方面的作品取得总括性认识。形式分析是了解作品的“深层含义”，以确定每种个别文化形式“是什么”。而进一步的追问就涉及到各种文化之间的区别和联系。在人文科学中我们所要认识的，其实不过就是“形式”，就是一些对其原因加以认识之前必须先对其纯粹的结构加以认识。与自然现象相比，文化现象更为明显地受到生成变化的制约，如果离开语言发展史、艺术史和宗教史，语言学、艺术科学和宗教学研究是不可能的。因此，人文科学更依赖于“原因”和“结果”的指引。形式分析和原因分析彼此并不矛盾，而是相互结联，互为补充。

第五章着重探讨了文化的价值。卡西尔指出，文化的价值曾经一再引起世人的怀疑。文化的进步一方面不断给人类以新的馈赠，另一方面作为个体的人却越来越无法享有这些馈赠。随着文明积累而来的是自我压抑的增加，自我在文

化中所确证的不再是自身的力量，而是自身的脆弱与低能。这就是被许多人看做“文化的悲剧”的原因，也是越来越多的人响应卢梭的号召“重返自然”的根由。卡西尔不赞同上述见解，他认为，人们之所以对文化感到失望，是因为他们不能“辩证地”看待文化。他说，文明决不是一种和谐的自我封闭的整体，而是充满着激烈的内在矛盾的。文明不是前后相继的简单进程，而是一种永远不断地更新目的的行为，它的目标决不是确定的。文明所建构的一切，同样也可以由文明来摧毁，所以，仅从文明的产物而论，它本身必然包含着某种令人不满意或令人怀疑的东西。卡西尔指出，在任何一种文化过程中，始终存在着处于矛盾对立状态的两种力量：保持稳定和守成的力量，推动变革和更新的力量。力量的对立程度恰好与文化的进步和发展同步的，文化的进展越快，对立越尖锐。但这决不会演出一场完全的“文化的悲剧”。因为它既包含着一种最终失败的因素，同样也包含着一种最终胜利的因素。所谓“文化的悲剧”是出于那种把文明归结为简单的享乐主义的理论，抑或归结为对人的“完善性”的独断的信仰。卡西尔认为，在文化价值领域中，古往今来有无数事物走向衰落和消亡，但这些文化仍然与文化整体相联系。作为个体的人，他不能将他在生命过程之中获得的能力传递给后人，因为这种能力发挥依赖于肉体，但他将自己通过一些作品显现在语言、艺术中，并因此而传诸后世。这就是人类的发展不同于自然单纯的变性之所在。前者是主动的，后者是被动的，前者是永无止境的创造，而后者只是变化。

综观全书，卡西尔所谓的“人文科学的逻辑”无非是对

我们的艺术、历史知识和获取人性的知识的基础即人文科学的基本概念的分析。这种逻辑之所以是可靠的知识、客观有效的知识，不是因为能像自然科学逻辑一样，精密地预言个人或历史事件，而是因为它使我们得到一种比我们过去对人性的了解更深入的知识。

无需赘言，《人文科学的逻辑》作为一部系统阐发文化哲学的专著在理论上是有重大突破的，因此很值得重视和研究。然而这并不意味着我们完全赞同卡西尔的思想和论点。在我们看来，卡西尔作为一个新康德主义者，注定无法摆脱康德的先验唯心主义和不可知论的命运。在他的著作中，脱离客观世界、脱离人的社会实践而奢谈文化、符号的地方是随处可见的。我们必须用批判的眼光来看待卡西尔及其文化哲学。

本书是卡西尔用德文撰写的。中译本则是根据英译本翻译的。英译本收入卡西尔在1939年写的一篇论文《自然主义和人文主义的文化哲学》作为全书的导言，中译本将此导言连同英译序一并译出。相信对读者会有所裨益。由于译者水平有限，错误之处，敬请读者指正。

此书的出版得到了李淮春老师的大力支持，陈泽春同志为此书的编辑和出版付出了辛勤的劳动，没有他们的帮助，此书的面世是不可能的，在此向他们表示衷心的感谢。

1990年11月

英 译 本 序

在我们所处的这个时代，个人的努力显得微不足道，我们很容易认为，无论我们如何选择、行动或思考，事情将有其自身的规则。更有甚者，我们很容易屈服于这样一个可悲的结论，即我们个人怎样去选择、行动和思考都不过是那些来自于我们的物质存在和文化的无数隐蔽角落中、作用于我们的那些微妙力量所产生的复杂后果。至于我们文化生活的巨大进展和成就，我们也很容易把它们看作是不可抗制的自然力量展露的结果。

因此，不足为奇，达尔文《物种起源》问世百年纪念活动以现代面目复活了19世纪流行的“自然科学将能阐释人类身体构造和文化成果的一种确定的和正在进行的进化的愿望”，并多处暗示，智商超过180的人群具有的优势与一个文化巨大繁荣的时代之间存在某种必然的联系。总之，我们易于相信，一个更美好的世界会在自然科学，尤其是在优生规划科学中喷薄而出。我并不想论证人类身体结构的有选择改良和文化成就的增长之间无甚联系。如柏拉图所说，它是一个“有用的神话”；它鼓舞我们的希望，激发我们的想象，只要它不被证明是毫无根据的。

与这幅单凭经验勾勒的人类图景相比照，恩斯特·卡西尔的文化哲学确实显得十分冷静。但再一想，我们许多人会

发觉，它是一个更意味深长和更具挑战性的文化“神话”。熟悉卡西尔《人论》及他对各门科学概念框架的广泛研究的读者不禁会为卡西尔无足够生年参加达尔文人类身体与文化“进化论”百年纪念讨论活动而甚感遗憾。然而幸好卡西尔在《人文科学的逻辑》中就这个主题作了最详尽而深入的论述。而且，在撰写本书前约两年，他写了一篇论文，就文艺复兴以来以决定论和人文主义观点来勾画人类文化“进化”模式所作的尝试进行了简要的历史分析。该论文似乎是以“建立自然主义的和人文主义的文化哲学”为题，现收录于此，作为他的内容更广泛更系统的《人文科学的逻辑》一书的合适的导论。

本书的非德语读者不会从语言特点方面得到多少有益的启示。尤其是有着不同用法的“精神”^①和“科学”^②两词，我在翻译时琢磨过不少时间，但总是不十分满意。差不多可以说，一部宝贵而宏富的德国思想史是产生于对这两个特殊的德语词汇的含义所作的观念史的研究。如果试图译成英文的话，译者遇到的哲学上的主要困难在于这两个词比英语的对应词包含更多样更不统一的意义。就我所知，英语中没有可以概括各种自觉和不自觉的“自我意识”的概念；当然，“自我意识”一词不能充分表达我的意思，我想说的是与意识活动对象直接对应的人的“正在思想的自我”的意识。因此，多数梦的体验和人的自恋也都包括在这种“精神生活”中。另一个与对象直接对应而和“自我意识”相关

① 精神，原文为Geist——译者注

② 科学，原文为Wissenschaft——译者注

的概念是“个人的他性”，这一组词相当于德语“精神”的全部含义。但是，它也包括着这种主观意义上的精神的全部成果，作为对物质世界的模型的贡献，这种成果是非个人的，黑格尔称之为“客观精神”。

“科学”一词的情况亦类似，有些“科学”有别于那些严谨的自然科学，这一点使英语读者感到别扭甚至不满。因此，我们可以借用一种现在流行的哲学怪话，按德国人的思维方式给卡西尔的《人文科学的逻辑》加一个副标题“文化科学的元科学”；通常我译“人文科学”一词更直接的译法是“文化科学”，“逻辑”一词则表示一个概念框架，借助这个框架能更好地理解各种“文化科学”。所以，任何严密系统的概念框架——数学、法学、神学等等——都很容易被纳入德国人所说的科学的范围。

尽管这位德国哲学家花了大量时间想找到一个满意的方法区分精神的各个重要方面以及科学的各个分支，但他说英语的同伴们却更可能忙于探讨各种前沿概念和研究新颖的交叉学科。

对卡西尔《人文科学的逻辑》在他的哲学体系中的地位做一大体介绍或许还是有用的。卡西尔对哲学史的重大贡献是无庸置疑的；但对他对哲学的独特贡献却很难做出评价。然而，我深信，细心地研究这本书就会看到卡西尔在处理“精神及其在自然界中的地位”这一形而上学问题上的取得的成就完全是一个真正的创举。虽然也存在着一些不完美的地方，而学上的论述，但他还是成功的创立了“一种完整的理想主义的自然主义”（如果我们可以这样称呼的话）。

在《人文科学的逻辑》一书及其他地方，卡西尔严肃地



批评了法国自然主义。然而他自己对精神现象的论述在主要特征上却与约翰·杜威的那种自然主义相似，尽管从他下面这部著作看，他的语言仍然是十分理想主义的，他阐述意义和自然过程之间的关系时所用的方法也截然不同。

这种理想主义和自然主义的调和并不限于卡西尔和杜威两人的哲学。实际上，这是自19世纪下半叶黑格尔绝对论衰落以后现代哲学具有的一个最重要的倾向。在这个幻灭时代成长起来的理想主义者，如法国的埃米尔·布特鲁和德国的赫尔曼·柯亨，决心避免回到康德的精神物质二元论，同时从已倾覆的黑格尔主义者的虚夸中拯救出理想主义的合理要求。而且，在这些更精通自然主义哲学概念的人身上，我们觉察到一种相当认真的决心，即要避免轻率和粗暴地将精神世界贬低到仅是自然进程的作用的企图，简言之，他们决心正确估价理想主义的合理要求。这里我们特别注意到F.J.E.伍德布里奇和乔治·H.米德，还有查尔斯·皮尔斯和威廉·詹姆斯。从约翰·杜威的不断转变中我们最清楚地看到对发现精神在自然界中适当位置所做的那种努力。

从杜威早期对作为经验的精神所做的行为主义分析来看，他越来越相信“经验”是一个十分主观的词，不能用来表示心理现象的主要特征。十分重要的是，他晚年认识到，用“文化”一词表示在自然环境中的精神的客观和协同的特征比杜威早年用的“经验”一词要准确得多。意识到这一点的杜威，杜威还形成了同样基本的信念，这个信念是卡西尔符号形式哲学的基础——“多重形式的文化就是‘精神在自然中的地位’”。

显然，卡西尔很早就洞悉到这个问题。在流行的理查德·

阿芬纳留斯的经验批判主义中看到了这种极其主观的精神概念，它不仅对恩斯特·马赫的现象主义而且对威廉·詹姆斯的彻底经验主义的形式都产生过巨大的影响。卡西尔在《物质与功能》（1910年）中认为，恰恰应当批评威廉·詹姆斯哲学中的这种彻底主观主义，同时，他在谈到芝加哥学派时称赞了米德和杜威的“客观相对主义”。除了少数新黑格尔主义者如布拉德雷等而外，英国哲学不倾向将精神与文化视为一体，而全力关注精神和自然之间不可逾越的鸿沟。艾尔弗雷德·诺思·怀特海，尽管其哲学思想新颖独特，他发现自己仍在和这个问题作紧张搏斗。他试图将精神过程和自然过程联系起来的实用主义之链，仍然是植根于詹姆斯关于纯粹直接经验的概念而不是植根于米德和杜威的社会文化结构主义。

于是，卡西尔对人文科学的逻辑进行系统的阐述是从证明跨越“心理鸿沟”的不可能性开始的，这一观点，是詹姆斯在对“精神”和“自我”作彻底经验主义的说明时所暗示的。但是卡西尔所持的论点是现存文化中一个心灵与另一个心灵的合作。如此看来，心灵在自然界中的位置，不是作为一个正式的形而上学问题提出来的。它仅意味着一种关于理想主义的自然主义的哲学。他不愿将他“心理、自我和文化”的功能分析翻译成形而上学的晦涩语言，他使我们又一次想到约翰·杜威甚至乔治·H·米德。

但是，当我们追问一下卡西尔所谓的文化是什么时，我们便能发现他对“心理、自我和社会”的阐述与芝加哥学派对此的阐述中存在着颇有意味的差异。重新说一下上面提到的两个德语词汇“精神”和“科学”有助于体会这一差异。

狄尔泰和他的追随者企图赋予所谓的“精神科学”^①以哲学基础（我们拙劣地将其译为“社会科学”），卡西尔对心理和自我所作的文化上的解释受到他们这种企图的影响。在狄尔泰晚期著作中，他已持这种观点：将这些有关人性的科学称之为文化科学要好得多；杜威比他晚些时候，决定在许多方面作出类似的转变，从将心理解释为“经验”转变到将心理分析为“文化”。

这并不是说狄尔泰和他的追随者显然比卡西尔更早地将心理和自我解释为文化现象。因为，他们只是把对人性的研究区分为“个人经验”和更精确的关于人的科学的历史相对论的研究（马克斯·舍勒后来把它叫作“知识社会学”），实际上他们继续用主观唯心主义的传统概念来看待心灵，而把文化看作是它的历史条件的表达。

总之，在卡西尔那里称之为“个人经验”的心灵和自我的绝对主观方面或者只是自然过程，或者只是感觉。他认为，心灵的所有认知方面，所有涉及意义而不是传递意义的那些直接经验的方面都是“社会性的”，如果赋予它们持久的可传达的形式，那么它们就是“文化性的”。

但是，卡西尔及其先驱为之寻找基本逻辑的“文化科学”并不简单地等同于英语世界所说的“社会科学”。因为我们太有倾向性了，以致不能把它们看作是其准确性已得到验证的自然科学。德国人，尤其卡西尔，倾向于将美国和英国的社会科学归入自然科学，即经验人性的精确科学。如前面提到的，德国人的科学概念比讲英语的同伴们的科学概念要宽

^① 精神科学，原文为Geisteswissenschaften——译者注