

Ernst Cassirer 著 · 關子尹譯

現代名著譯叢⑬

人文科學的邏輯

Zur Logik der Kulturwissenschaften:
Fünf Studien

44
德
文
書
局
出
版
社
發
行

德文書局
PDG

第一章 人文科學之對象

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，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恒久的與持續的氣氛；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) ——展開鬭爭。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，敝除歪叛，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牲祭典^③。

與這些物質工具相比較之下，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邃的自我反省(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(bearbeiten)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和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，自然哲學底思辨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^①，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，而倘若人們是置身於夢境中的話，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^②。

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—和諧，甚至存在着—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，而那一已失落了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。因為他們能夠成功地於智性與感性之間 (zwischen dem Intelligiblen und Sinnlichen)，即於 *κόσμος νόητος* 與 *κόσμος δραστός* 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)；

它不待任何支持，而且，除了那些它能不假求於外而於其自身中能夠發見的事物以外，它不接受其他任何東西作為其支持。直到如今理性才堪足以仗着它底清楚與明晰的觀念去涵攝存有之全體，直到如今理性才足以秉其一己之力量去穿透與制服這一存有之全體。

那經典性的哲學上的理性主義的這種基本構想不單使科學變得富饒與開敞，而且更為科學賦予了一嶄新的意義與目的，這一點我們於此無庸贅述了。自笛卡兒到馬勒布朗雪（Malebranche）與斯賓諾莎（Spinoza），自斯賓諾莎到萊布尼茲（Leibniz）這一連串哲學系統之發展已為我們提供了持續的證明了。這一發展直接地顯示了，嶄新的普遍數學（Universalmathematik）之理想如何相繼不斷地征服了一個又一個的實有知識範圍（immer neue Kreise der Wirklichkeitserkenntnis）。在笛卡兒底原先的構想裏，他要求只容許一個唯一涵蓋一切的知識方法；這一個原先的想法在到了笛卡兒最後定型的形上學系統中卻已被違背了。因為在運作的途徑上，思維最後終於被引導到存有底一些特別的根本分別（radikale Unterschiede）之上，而這些分別是思維無法不如此地予以容忍和承認的。

實體之二元論（Der Dualismus der Substanzen）把笛卡兒底方法上之一元論（Monismus）約束了，並為後者立下一定之界限。最後的結果似乎在顯示，此一方法為其自身所制定之日標是無法於作為一整體而言的實在底知識（Wirklichkeitserkenntnis）而達成的，這一目標似乎只能於此一實在底知識之某些特定的部份達成。物體世界（Körperwelt）是毫無保留毫無限制地服從於數學思想底統轄之下的。在數學的轄治裏，根本就沒有所謂無法設想之剩餘（keinen unbegriffenen Rest）；根本就沒有所謂暗晦的「性質」，也即沒

有一些相對於量^⑩與數 (Größe und Zahl) 等純粹概念而言為自足的與不可化約的東西。這一切都已經被解決了和被消解煙滅了；因為「物質」與純粹廣延性之間底同一性確保了自然哲學與數學之間底同一性。然而，在笛卡兒的哲學中，與廣延之實體比鄰而立的卻有那在思想中之實體 (die denkende Substanz)^⑪；而此兩者歸根結底卻都必須自一共同之原始基礎 (Urgrund)，亦即自上帝底存有導生而得。而在笛卡兒謀求把實在的這一原始層面 (Urschicht der Wirklichkeit) 剖析展示並予以證明的當兒，他便即遺離了他底方法上的基本路線了。在這個場合裏，他再也不以運用他底普遍數學 (Universalmathematik) 之概念，而是運用中世紀存有論之概念去進行思考的。他必須先行假定這些概念之有效性，他必須自這些觀念之「客觀」存有出發去推論出事物底「形式的」實在性，只有這樣，他才可以成功地去完成他底證明。

笛卡兒的後繼者一直在努力地求把這一矛盾排除，並且他們都獲得了成果。笛卡兒曾為廣延實體 (substantia extensa) 達成的證立，他們進一步地都要求同樣地並且以具有同樣說服力的方式去為那認知中之實體 (substantia cogitans) 和為神性實體 (divine substance) 證立之。斯賓諾莎就是循着這一條途徑被引導至於把上帝與自然置定為同一 (In-eins-Setzung von Gott und Natur)；萊布尼茲亦是循着同樣的途徑去構想出他底「普遍徵象」(“allgemeine Charakteristik”)。他們兩者都懷抱着一種信念，認為只有透過這一種方式，吾人方可以為泛邏輯主義 (Pan-Logismus) 與泛數學主義 (Pan-Mathematizismus) 取得證明。現在，近代的世界圖像與古代及中世紀的世界圖像之間之分別乃可以很精確地和很明晰地繪畫出來了。「精神」(Geist) 與「實在性」(Wirklichkeit) 不單只已彼此和解了，而且，它們甚至彼此滲

透貫通了。它們之間再不只存在一些只涉及外在影響的或外在對應性的關係了。此中所涉及的，早踰於古代和士林哲學知識論所一直奉為知識底繩墨的那所謂「理解與事物之相符合性」(adaequatio intellectus et rei)了。此中所關涉到的，是所謂的「預定和諧」(Prästabilirte Harmonie)，是思想與存有之間的，或那觀念與那實在兩者之間的一種最終極的同一性。

這一泛數學意義的世界觀所經歷到的第一次約束 (Einschränkung) 是根自這樣的一組問題的 (Problemkreis)，這一組問題於現代哲學的早期仍然未曾如是地形成，又或只不過以一粗略的梗概被提出而已。一直到了十八世紀後半，一嶄新偉大的分野方被劃定，這一組問題的眞貌才逐漸被體會，而且最後終於被置於哲學底自我反省之核心。古典的理性主義並不滿足於對自然之征服 (Eroberung der Natur)；彼更意欲建立一個內部自圓的「人文精神科學之自然系統」(ein in sich geschlossenes "natürliches System der Geisteswissenschaften")。人類底精神 (Der menschliche Geist) 似應要停止建造一個「國度中之國度」(einen "Staat im Staate" zu bilden)；它應該自同樣的原則被認識和應該服從於同樣的律則性之下，一如自然 (Natur) 一般。格老秀斯 (Grotius, Hugo) 所制定的現代自然法 (Naturrecht) 卽就是建立在法律知識與數學知識之間存在着的一項徹底的類比之上的；而斯賓諾莎則建造了一嶄新的倫理學，這一種倫理學以幾何作爲其取法的典範，並且藉着幾何的典範去描繪出其目標與途徑。一個範域似乎要這樣地才圓滿地構成；因爲只有如此，數學性思維之圈套才得以用同樣的方式去把物體世界與心靈世界，和把自然底存有和歷史底存有予以籠罩。但是，就在這一關鍵上，一個最爲首要的疑問產生了：歷史

學是否可以有如物理學和天文學一般地以一數學化的方式 (Mathematisierung) 去表達呢？歷史學是否只不過為「普遍數學」(Mathesis universalis) 的一個特殊例子而已呢？

第一位尖銳地提出這一個問題的思想家乃是維高(Giambattista Vico)。維高底「歷史哲學」的真正貢獻並不在於他有關歷史過程 (Prozeß) 與有關個別階段之韻律性 (Rhythmus) 底具體內容之主張。維高把人類的歷史分為若干時期 (Epochen)，並嘗試於其中釐定一定的次第 (Abfolge)，即一自「神性的」(göttlich) 年代到「英雄的」(heroisch) 年代的過渡，和一自「英雄的」年代到「人類的」(menschlich) 年代的過渡：這一切其實都摻雜了維高的種種幻想。然而，維高卻很清楚地體會到一個要點，並且就這一點很堅決地向笛卡兒提出了反對：這就是有關歷史知識於方法上之特色 (methodische Eigenart) 和其方法上的特殊價值 (methodische Eigenwert)。而他絕不猶疑地要把這一種價值置於純粹數學知識之上，他並且認為笛卡兒【思想導引規則】(Regulae ad directionem ingenii) 一書中開卷不久提到的所謂「人類智慧」(humana sapientia) 這一理想的真正至極成就即在於這一種歷史知識之價值之上。

對於維高來說，吾人底知識之真正目標並非對自然的知識，而是對吾人自身之知識。若果哲學不謙遜地滿足於此，而去要求一些神性的或絕對的知識的話，則哲學便將躡越其自身的界限，而使其自身陷入一危險的歧途之中。維高就有關知識問題而言，是信奉如下一個最高的法則的：一切存在只對它自己所造出的 (hervorbringt) 事物能真確地理解與貫穿。吾人底知識的範圍並不能躡於吾人底創造 (Schaffen) 的範圍以外。人類只於他所創造的領域之中有所理解；這一項條件嚴格地說，只能於精神的世界中圓現，而不能在自然

中獲致圓滿。自然乃是上帝的構作 (Werk Gottes)，因此，自然是只能在創造它的神性理智中全相朗現的。人類所能真正理解體會的，並不是事物之本性 (die Wesenheit der Dinge)，因為事物是永遠無法為人類所窮盡的；人類所能真正理解的，乃是他自己的構作底結構與特色。甚至數學，彼亦是由於上述緣由而獲得其明晰性與準確性的。因為數學是並不關聯於一些它之將要模倣 (abbilden) 的實在的自然對象之上，而只關聯於一些思想自由投射地創造出來的觀念性對象之上。但當然地，數學這一種獨特的價值也立即劃定了其不能踰越的界限。數學所處理的對象所擁有的存有地位，實在是無異於一種抽象的，由人類底精神所賦給的抽象的存有。

如是地，吾人之知識乃面臨着一項無可避免的選擇了。吾人之知識一方面或可以導向於一「實有」的領域 (auf "Wirkliches" richten)；但是，在這一種情況之下，它卻不克完全地刺透其對象，而只能就一些個別的特徵與標記 (Merkmale und Kennzeichen) 去對這些對象作經驗性的和漸進式的描述。又或，人類的知識另一方面又可以獲得一完全的體會 (einen vollständigen Einblick) 或獲得一種能為它刻劃出其對象底本性與本質的適當觀念，但是，這樣的話，則它便不能踰出其自己的概念構作 (Begriffsbildung) 之範圍以外。在這種情況之下，對象所具有的性質，就只有知識在為它 (譯者按：指對象) 作隨意界定 (willkürliche Definition) 時所賦予給它的那些性質。依維高的看法，若果我們希望在這兩難中謀一出路，則我們必須同時踰越於數學知識之領域與對自然底經驗知識之領域以外。

人類文化 (Kultur) 之作品 (Werke) 乃是唯一能於其自身之中把兩種條件統一的，而這兩種條件正是圓滿的知識

的基礎；這些人類的文化作品不單只具有一概念構思性的存有 (ein begrifflich-erdachtes Sein)，而且更具有特定的，個別性的和歷史性的存有。然而，這一存有之內在結構對於人類底精神來說是可履及的 (zugänglich) 和是開放的 (aufgeschlossen)，因為人類底精神即是此一存有之創造者。神話 (Mythos)、語言、宗教、詩歌：這些都真確地是一些與人類知識相應的對象。而維高正是要朝着這些對象着手去締造他底「邏輯」。於是，邏輯學首度敢於突破數學與自然科學之範圍，並且在數學與自然科學以外把其自身的世界建構成爲一人文科學的邏輯 (Logik der Kulturwissenschaft)，作爲語言的，詩歌的，和歷史的邏輯。

維高的〔新科學〕(*Scienza nuova*)^②一書的書名委實是太恰當了。這一本書可說是發前人所未見，然而，這一書的嶄新處不在於答案的提供，而在於問題的發掘。甚至，一直以來，人們甚且不把突出這些問題中之寶藏這一份功績歸予維高。事實上，維高思想中半神秘地蟄伏着的許多問題，一直要等到赫爾德 (Herder)，方被提升到哲學反省的層面之上。然而，即使赫爾德亦不是一個嚴格的和系統的思想家。他和康德的關係已經很清楚地顯示出，他是極不贊同以一嚴格的意義去進行所謂「知識之批判」(Erkenntniskritik)的。他根本就不要從事分析，而是要從事直觀視察 (schauen)。對他來說，大凡一切不是完全確定和具體的和不是飽和著直觀內容的，都是空洞的。然而，赫爾德底著作之重要性，並不單在於其內容 (Inhalt)，並不單在於他底語言哲學，他底藝術理論，或他底歷史哲學中的一些新見解之上。我們可以從赫爾德底著作中學到的，是因爲此中一嶄新的認知形式 (Erkenntnisform) 崛起了和終於得到突破性的發展；誠然地，這種認知的形式是不能與知識底質料分離的，而且是要透過

其對這些質料的自由組織 (in der freien Gestaltung dieser Materie) 和透過其精神性之駕御與貫徹方能顯出。

正有如維高在反對笛卡兒的泛數學主張和反對笛卡兒底自然圖像的機械觀一樣，赫爾德亦一樣地在反對吳爾夫 (Christian Wolff) 底士林哲學系統和在反對啟蒙時期 (Aufklärungszeit) 的抽象的唯理文化 (Verstandeskultur)。赫爾德所要對抗的，乃是這一文化背後的暴君式的專斷 (tyrannische Dogmatismus)，因為這種文明為着要為「理性」(“Vernunft”) 爭取勝利起見，必須把人類底所有其他心靈上的與精神上的能力加以奴役與壓抑。面對着這一種理性的暴虐，赫爾德一生堅持一些基本的原則格準 (Grundmaxime)，這些格準是首先透過他的老師哈曼 (Johann Georg Hamann) 的關係而深植於赫爾德心中的。赫爾德的格準之下，人類之所將要完成 (leisten) 的一切，都是發源於他底各種能力底全體結構與不割裂的統一性之中的 (Was der Mensch zu leisten hat, muß aus der Zusammenfassung und der ungebrochenen Einheit seiner Kräfte entspringen)；一切孤立分離的都是偏差的和要被斥駁的。

在赫爾德早期的哲學裏，這一種統一性尚只被了解為自有人類歷史之初便即為固然的一項歷史事實。對於他來說，這一種統一性乃是一個失去了的樂園，一個於備受歌頌的人類文明的進展路途中日益遠離的樂園。只有最古老的和最原始形式的詩歌 (Poesie) 尚能為吾人保留着對這一樂園的一絲記憶^⑬。因此，對於赫爾德來說，詩歌乃是「人類底真正的母語」(die eigentliche “Muttersprache des menschlichen Geschlechts”) —— 而這也同時正好是哈曼和維高所堅信的^⑭。赫爾德嘗試在詩歌裏去發見和去活現那一原本的和諧。在人類歷史之太始時，這一原本的和諧把語言與神話，歷史