



语言 与神话

恩斯特·卡西尔著

于晓等译

现代西方
学术文库

现代西方学术文库

语言与神话

恩斯特·卡西尔著

于晓等译

生活·读书·新知三联书店

封面设计：叶 雨

Ernst Cassirer
LANGUAGE AND MYTH

Tr. by Susanne Langer
Happer and Brothers, 1946

现代西方学术文库

语言与神话

YUYAN YU SHENHUA

恩斯特·卡西尔著
于晓等译

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街 166 号

新华书店经销

北京双桥印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 8 印张 177,000字

1988年6月第1版 1988年6月北京第1次印刷

印数 00,001—20,000

定价 2.55 元

ISBN 7-108-00038-5/B·15

现代西方学术文库

总 序

近代中国人之移译西学典籍，如果自一八六二年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有五十年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至“文革”而后有商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

“文化：中国与世界系列丛书”编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办“现代西方学术文库”，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主。至于介绍性的二手著作，则“文化：中国与世界系列丛书”另设有“新知文库”（亦含部分篇幅较小的名著），以便读者可两相参照，互为补充。

梁启超曾言：“今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事”。此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

“文化：中国与世界”编委会

1986年6月于北京

目 录

从“理性的批判”

到“文化的批判”(代序).....	甘 阳	1
-------------------	-----	---

语言与神话

1. 语言和神话在人类文化模式中的地位.....	29
2. 宗教观念的演化.....	45
3. 语言与概念.....	51
4. 语词魔力.....	69
5. 宗教思想的连续阶段.....	84
6. 隐喻的力量.....	102

语言与艺术

一.....	127
二.....	146
艺术的教育价值.....	179

符号形式哲学总论

1. 符号形式的概念和符号形式的系统.....	203
-------------------------	-----

2. 记号的普遍功能·意义问题·····	218
3. “表象”问题和意识的结构·····	228
4. 记号的观念化内容·超越认识的摹写论·····	242

目 录

“从非内非外”从

（有外）“从非内非外”从

目 录

02	······	1
24	······	2
70	······	3
80	······	4
48	······	5
501	······	6

目 录

101	······	一
351	······	二
511	······	三

目 录

002	······	1
-----	--------	---

从“理性的批判”到 “文化的批判”(代序)

甘 阳

卡西尔的《人论——人类文化哲学导引》中译本在上海出版后，受到读者欢迎。现在，于晓同志又译出了卡西尔另一脍炙人口的名著《语言与神话》，连同卡西尔的其它几篇论著汇为一集由三联书店收入“现代西方学术文库”出版，这对于热心的读者来说无疑是提供了一个进一步了解卡西尔思想的门径。

《语言与神话》(Sprache und Mythos)一书原是作为著名的“瓦堡书院研究丛书”(Studien der Bibliothek Warburg)的第六卷于一九二五年用德文出版，一九四六年由卡西尔的美国弟子、著名女美学家苏珊·朗格(Susanne K. Langer)译成英文出版后，在英语世界产生了远比德国为甚的影响。而且，多少与苏珊·朗格这位美学家所译有关，该书以后一直成为西方治美学、文艺理论者所必读，尤其是最后论“隐喻”的那章。顺便可以一提的是，朗格英译本在美国问世时，正是卡西尔本人用英文写就的《人论》在美国出版(一九四五)的第二年。有如苏珊·朗格所言，《人论》一书毕竟只是提纲挈领地概述了卡西尔“符号形式

哲学”的主要结论，而《语言与神话》却恰恰展示了“符号形式哲学”的成因和发展，因此，对于已读过《人论》，却不可能去读煌煌三大卷《符号形式哲学》的读者来说，篇幅短小的《语言与神话》不啻是《人论》的最好补充。从这种角度来看，在《人论》中译本行世后，现在再接着出版《语言与神话》中译本，确乎是顺理成章，十分适时的。

“语言与神话”这个书名多少会使人有些困惑。这究竟算是哪一类书呢？属于哲学类、美学类，抑或是语言学或神话学类？应该说，至少在卡西尔本人眼中，这是一部正儿八经的哲学研究著作，不惟如此，而且还是哲学中最严格的部门——知识论——方面的一个研究。这当然就更令人感到困惑了：哲学怎么研究起语言和神话来了？语言与神话这些现象又与知识论有什么干系？如果说，人们多少听说过二十世纪的西方哲学经历了一场所谓 Linguistic Turn〔语言的转向〕，从而对哲学之研究语言似乎还不那么感到惊讶的话，那么，哲学竟然还要研究“神话”，则不免就使人感到有些匪夷所思、不知所云了。但是，我们不妨说，卡西尔哲学如果还能谈得上有些什么特色、有些什么新意，那么恰恰正在于他这种力图把哲学工作引向语言神话之维的努力上。在我看来，这种努力的意义就在于，它实际上预示了或说从一个侧面反映了二十世纪欧洲大陆哲学的一个重要趋势，即：哲学研究不再象近几百年来西方一直时兴的那样主要以数学、物理学等自然科学知识为对象，而是相反，日益以人文学诸领域诸学科的“知识”为对象甚至与人文研究交织在一起，从而形成了一股足以与英、美占主导的分析哲学、自然科学哲学相抗衡的哲学运动——无以名之，姑且称之为“人文

学哲学”吧。^①笔者认为，对于今日正大发“文化热”的中国学人来说，有理由特别重视欧陆哲学的这种趋向，如果我们不忽视这一简单的事实：中国文化素来有极发达的人文学传统，而自然科学却非其所长。

如人们所知，近代以来的西方哲学常被称为经历了一场“认识论的转向”(epistemological turn)，而康德雄心勃勃的“纯粹理性批判”正是以宣称对人类“知识”、人类“理性”作了彻底的“批判”考察从而完成了这一转向。但是，任何一个稍有西哲学常识的人都不难看出，从笛卡尔等人起直到康德，他们眼中能真正当得起严格意义上的“知识”之美名的，实际上主要地甚至唯一地只是数学、物理学等自然科学的“知识”。正如我们在康德《导论》的小标题中就可看出的，他的“理性批判”或“知识批判”所考察的实际上主要是“纯粹数学如何可能？”“纯粹自然科学如何可能？”^②无怪乎卡西尔在一九三九年的一篇论文中曾感叹地说，在西方传统中，人文研究“在哲学中仿佛一直处于无家可归的状态。这并不是偶然的。因为在近代的开端，知识的理想只是数学与数理自然科学，除了几何学，数学分析，力学以外，几乎就没有什么能当得上‘严格的科学’之称。因

^① 就卡西尔本人而言，他的抱负是要把科学哲学和人文哲学都纳入他自己的所谓“符号形式哲学”中去，因此他一生在这两方面都做了大量研究。但我以为，卡西尔真正值得重视的仍是他的人文领域方面的工作，尤其是他的神话哲学。《语言与神话》在卡西尔著作中较值得重视，原因也即在此。

^② 康德《判断力批判》尤其是上卷无疑已涉及人文研究的一系列重要问题。但问题在于，在康德那里，《判断力批判》中所研究的审美判断并非“知识判断”（该书第一节）。现代阐释学家伽达默尔《真理与方法》的第一卷主要即是讨论这个问题。在伽达默尔看来，康德的这个基本论断实际上就是宣称了人文学不配称为“知识”，从而也就不可能拥有“真理”。这样，人文学就被康德逐出了“哲学的中心”。见《真理与方法》英文版38页，并参见39页以下。

此，对于哲学来说，文化世界如果是可理解的、有自明性的话，似乎就必须以清晰的数学公式来表达。……”。^① 这种状况直到卡西尔的时代仍然没有什么改观，当时居统治地位的新康德主义马堡学派(卡西尔本人即为该派三大主将之一)仍然一味致力于研究“纯粹认识的逻辑”(柯亨)、奠立“精密科学的逻辑基础”(那托普)。诚然，马堡首领柯亨早在创办马堡学派杂志时就说过：“我们认为，哲学乃是关于科学从而也是关于一切文化的各种原理的理论”^②，马堡二号人物那托普在著名讲演《康德与马堡学派》(一九一二)中也曾说：“有人提出一种‘文化哲学’来反对我们，……我们对此的答复是：我们一开始就已经把康德哲学、把先验方法论的哲学理解为文化哲学，并且明白地称之为文化哲学”^③，但是，且不说柯亨、那托普从未真正深入过人文学领域，而且即使他们所谓的“文化哲学”也恰恰是想把自然科学的原理和方法直接地推广到一切文化领域去，因为在那托普看来：“一切知识的原型都应在数理科学中寻找”^④，柯亨更直接了当地宣称：“数学对于精神科学(Geisteswissenschaften，即人文学)具有不可争辩的意义。历史学是以年表为根据的；……”^⑤ 卡西尔本人在早年基本上也是沿着柯亨、那托普的路子走的，例如在写于本世纪初的巨著《近代哲学与科学中的认识问题》前两卷(一九〇六、一九〇七)中，他第一个在西方的哲学史研究领域中将大量的科学家如开普勒、伽利略、牛

① 卡西尔：《人文学的逻辑》，耶鲁一九六一年版，第4页。

② 美国一九七二年版《哲学百科全书》“新康德主义”条。

③ 见洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务版，第95页。

④ 引见席尔普编：《卡西尔的哲学》，纽约一九四九年，第792页。

⑤ 柯亨：《纯粹认识的逻辑》，德文版，第43页。引见巴克拉捷：《近代德国资产阶级哲学史纲要》中译本第199页。

顿、欧拉等引入哲学史，详尽地分析他们的哲学基础和科学方法，颇开哲学史研究的新风。但是不久以后他就开始越来越怀疑这种单向的哲学路线是否可能解决一切问题，正如《符号形式哲学》第一卷(一九二三)的前言中一开始就说的：“我一九一〇年的著作《实体概念和功能概念》基本上是研究数学思维和科学思维的结构。当我企图把我的研究结果应用到精神科学的问题(*geisteswissenschaftlicher Probleme*, 即人文学的问题)上时,我越来越清楚地看到,一般认识论,以其传统的形式和局限,并没有为这种文化科学提供一个充分的方法论基础。在我看来,要使认识论的这种不充分性能够得到改善,认识论的全部计划就必须被扩大。”^①——正是这种“扩大认识论”的大胆设想,极大地刺激了卡西尔的想象力,给他的哲学研究带来了另一番天地、另一番气象。

偶像一经打破,道理常常显得出奇的简单。确实,我们究竟有什么理由必须把自然科学的认识供在哲学祭台的中央?自然科学认识的这种特权地位是“合法”的吗?哲学尤其是认识论主要地甚至唯一地只是研究数理科学知识的性质与条件,这种预设前提本身受到过“批判”的考察吗?它又能经受得起严肃的“批判”吗?——“如果我们考虑到,不管我们可以给[科学]‘认知’下一个多么普遍多么宽泛的定义,它都只不过是心智得以把捉存在和解释存在的诸多形式之一”,那么我们就必须承认,“作为一个整体的人类精神生活,除了在一个科学概念体系内起着作用并表述自身这种理智综合形式以外,还存在于其它一

^① 卡西尔:《符号形式的哲学》第一卷,耶鲁大学出版社一九五三年英文版,第69页。

些形式之中”。——这些其它形式，就是语言、神话以及与之密切相联的宗教、艺术等等。在卡西尔看来，对于人类的精神生活来说，所有这些“其它的形式”，都并不低于逻辑和科学认识这种形式，因为说到底，逻辑和科学认识的本质无非在于它是人类把特殊事物提高到普遍法则的一种手段，但问题恰恰就在于，神话、语言、宗教、艺术等等同样也都具有把特殊事物提高到普遍有效层次的功能，关键只在于“它们取得这种普遍有效性的方法与逻辑概念和逻辑规律绝然不同而已”。因此，

这些符号形式尽管与理智符号不相类似，但却同样作为人类精神的产物而与理智符号平起平坐。……每一种形式都……是人类精神迈向其对象化的道路，亦即人类精神自我展示的道路。如果我们以这种洞识去考虑艺术和语言、神话和认识，那么它们便提出了一个共同的问题，从而为文化科学的普遍哲学打开了一个新的入口。……从这样一种观点来看，康德所发动的哥白尼革命就获得了一种全新的、扩大的意义。它不再只是单单涉及逻辑判断的功能，而是以同样的正当理由和权利扩大到人类精神得以赋予实在以形式的每一种趋向和每一种原则了。①

这就是说，康德的“知识批判”或“理性批判”的范围必须大大加以拓展，正如卡西尔所宣称的：我们必须把康德的“理性的批判变成文化的批判”！②——“除了纯粹的认识功能以外，我们还必须努力去理解语言思维的功能、神话思维和宗教思维的

①② 同上，第78—79页，80页。

功能、以及艺术直观的功能。”^①——在卡西尔看来,这样一来,“我们就能够有一种系统的关于人类文化的哲学!”^②

显而易见,卡西尔的“扩大的认识论”或“文化的批判”,就是要将传统认识论将之排除在外不予研究的广大领域都作为认识论的对象而包裹到哲学中来。在他看来,传统认识论的根本局限正是在于,一方面,它把所谓“非理性的”东西都当成不可理解的、荒谬的东西抛了出去,从而反倒给神秘主义、非理性主义甚至反理性主义留出了“合理的”地盘;另一方面,它又把“理性的”东西看成是人类原始即有的天赋之物,从而使得理性的科学知识本身变成了无本之木、无源之水,反倒成了无法说明的“非理性的”东西。卡西尔指出,实际上,一方面,即使象“神话”这种看上去最荒诞、最不合乎理性的东西,也并非只是一大堆原始的迷信和粗鄙的妄想,并非只是乱七八糟的东西,而是具有一个“概念的形式”、“概念的结构”(《人论》中文版第34页、97页),因而也就必然具有“一个可理解的意义”,这样,“把这种意义揭示出来就成了哲学的任务”(同上94页);另一方面,更重要的是,自然科学知识这种最理性的东西,人的科学认识这种最纯粹的理性能力,决不是人类原始的天赋,而是人类后天所取得的成就。它是人类智慧发展的一个 *terminus ad quem* [终点], 而不是其 *terminus a quo* [起点],——“人早在他生活在科学的世界中之前,就已经生活在一个客观的世界中了。……给予这种世界以综合统一性的概念,与我们的科学概念不是同一种类型,也不是处在同一层次上的。它们是神话的或语言的概念”。(同上264页)“几乎所有的自然科学都不得不通

①② 同上,第79页,82页。

过一个神话阶段。”(同上第265页)

如果这种看法可以成立的话，那么自然而然地就可得出这样一个根本性的结论：一种真正充分而彻底的哲学认识论——“一种人类文化哲学必须把〔纯粹科学认识〕这个问题往下追溯到更远的根源。”(同上264页)换句话说，**哲学以及认识论的研究之起点不是也不应是“纯粹科学认识”这种人类智慧的最后成就，而应是人类智慧的起点——语言与神话。**卡西尔欣然同意现代人类学家提出的忠告：“只有当语文学(philology)和神话学揭示出那些不自觉的和无意识的概念过程时，我们的认识论才能说是具备了真正的基础”。^①由此观之，语言、神话、以及与之密切相关的宗教、艺术等人文学领域的研究，就“不单单是语言和思想史的问题，而是同时也是逻辑和认识论的问题”，^②因为如若听凭这些领域、这些现象仍处于哲学研究之外，那么单纯以自然科学认识为基础所建立的认识论就必然是不完全的甚至是“无根的”。

卡西尔哲学之所以要全力转向语言与神话，于此已可了然。如果我们能够记得，十九世纪下半叶以来，正是西方人类学、神话学、语言学、深层心理学等学科获得长足发展的时期，那么就不难看出，卡西尔的所谓“扩大的认识论”在一定程度上正是反映了这些学科迅速崛起的要求，亦即是反映了人类的知识领域正在不断扩大从而要求新的文化综合和哲学总结这一必然趋势。如果说，在康德的时代，由于当时正是数学和自然科学突飞猛进的时代，从而知识论研究主要与这些学科相联系尚是有情可原的话，那么，在二十世纪，在如此众多的文化领域被

①② 卡西尔：《语言与神话》，纽约一九四六年版，第16页，17页。

不断开放出来以后，知识论研究仍然再仅仅只与数理科学相关，就无论如何再也不能令人满意，甚至再也不能令人容忍了。从这种角度来看，卡西尔哲学的“转向”就确乎不是偶然的了。事实上，早在卡西尔提出要把康德的“理性的批判变成文化的批判”之前，被后人称为“现代阐释学之父”的著名德国哲学家狄尔泰就已经提出，他那一代人最重大最迫切的任务就是必须把康德的“纯粹理性批判”进一步推进到“历史理性批判”的新水平，狄尔泰所谓的“历史理性批判”大体正相当于卡西尔所说的“文化的批判”，用狄尔泰的话说就是要“为人文社会科学(Geisteswissenschaften, 精神科学)奠定一个坚实的哲学认识论基础”，因为在他看来，与数理科学相比，人文学至今为止一直“缺乏哲学的基础”。^①与此极为类似，略晚于狄尔泰的新康德主义巴登学派也把哲学研究的重心转向他们所说的“历史文化科学”上来，在李凯尔特看来，西方近几百年来“已经为奠定自然科学的哲学基础作了许多工作”，但“没有人会认为文化科学的情况也是如此。它们年轻得多，因而是比较不成熟的。直到十九世纪它们才取得巨大的进展。……对于经验的文化科学来说，无论如何直到如今还没有获得大体上近似自然科学那样广阔的哲学基础”。因此在他看来，今日“必须反对把自然科学方法宣称为唯一有效的方法”，而应着重探讨“是否可能有一种不同于自然科学方法的其它方法”。^②所有这些都足以表明，在卡西尔的时代亦即在上世纪末本世纪初，一种“人文学哲学”的要求在欧洲大陆已经相当普遍相当迫切了。尽管从今日的眼光看来，当

① 参见《狄尔泰全集》(莱比锡十八卷本)第一卷，“前言”部分；第七卷79页以下，189页以下；以及第五卷中所载《巴塞尔大学就职讲演》、《七十寿辰致词》等文。

② 均引自李凯尔特：《文化科学和自然科学》，商务，一九八六年版。

时的研究不免已经有些陈旧，^① 当时这些哲学家甚至也还没有能真正摆脱自然科学认识模式的束缚，^② 从而并不可能真正“为人文学奠立哲学基础”，但是，问题毕竟已经提了出来。可以说，几十年后法国结构主义的兴起正是在更高的水平上全方位地推进了“扩大认识论”的纲领，从而使我们所说的欧陆“人文学哲学”进入了一个崭新的阶段。结构主义运动最值得注意之处就在于，一方面，它力图使各门分散的、具体的人文研究领域具备一种统一的、普遍的认识论和方法论基础(结构主义语言学)，另一方面，其主要代表人物都深入地“批判”考察了某一具体人文研究领域并在该领域造成了重大的变革，例如：人类学与神话学(列维—斯特劳斯)、历史学与社会学(米歇尔·福科)、文学理论与文学批评(罗兰·巴尔特)、深层心理学(雅克·拉康)，等等。从那以后，欧洲大陆的几乎所有重要思潮——不管是阐释学的“本文分析”、符号学的“代码解读”，还是后结构主义的“消解游戏”，都日益呈现出这样一种双重特征：第一，所有的讨论都围绕“语言”问题为中心展开(我们下面将会看到这是为什么)；第二，哲学研究与具体的人文研究交杂相错甚至于你我难分。这种“人文学哲学”的思潮于今不但在欧陆愈演愈烈，而且已经对英美世界产生了强劲的冲击，以至于我们可以看到，在英美分析哲学阵营中反戈一击，以提倡所谓“后哲学文化观”而

① 例如卡西尔的“符号形式”概念在今日看来当然就不免过于粗泛了。可参伽达默尔在其《哲学阐释学》中的批评，伯克利1976年第76页；又见保尔·利科在《弗洛伊德与哲学》中的批评，耶鲁1970年第10页以下；还可参梅洛·庞蒂：《知觉现象学》，伦敦一九六二年，第124—7页。

② 伽达默尔《真理与方法》劈头第一句话就说：“十九世纪人文学的发展及其逻辑的自我反思整个地是受自然科学模式支配的。”可参该书英文版第5—10页及其它各处。

风靡美国的理查·罗蒂竟然已经宣称：“我认为，在今日英美国，哲学就其主要的文化功能而言已经被文学批评所取代。”^①

但是，对我们来说，卡西尔哲学的“转向”，以及结构主义等人文学哲学的兴起，还有其更深刻的一面。因为，把人文研究提到哲学的水平上来审视，或把哲学的视野伸张到人文研究领域，并不仅仅只是一个在量上扩大哲学范围的问题，而是首先就意味着哲学本身的性质将受到全盘的重新审视。然而，如果我们承认，哲学乃是一般文化的核心和最高表现所在，那么，对哲学本身的基本性质加以全盘的重新审视，不啻就意味着：一般文化本身正在面临着全盘的重新检讨。明白点说，在本文看来，本世纪以来西方尤其是欧陆人文学哲学兴起之最深刻的意义正是在于，它实际上是从对人文领域的哲学考察开始，不知不觉地走向对西方哲学传统本身的批判反思，最后则日益自觉地推进到对西方文化传统本身的彻底反省。欧陆人文学哲学之所以值得我们特别重视，概在乎此。如果说，在卡西尔那里，所谓“文化的批判”主要还只具有一种形式上的意义，亦即主要是指从认识论上对人文学知识进行批判的考察，那么，在以后一些更彻底更激进的西方思想家们那里，则这种“文化的批判”已经获得了一种真正实质性的含义，即：对几千年来已根深蒂固的西方文化传统进行本体论上的彻底“批判”检查。海德格尔数十年如一日对所谓“本体论—神学—逻辑”三位一体的“西方形而上学传统”的阐释学思索，^②以及德里达之大反所谓“西方

^① 罗蒂：《哲学与自然之镜》，普林斯顿大学出版社一九七九年，第168页注6。罗蒂所谓“后哲学文化”的主要点之一即是要打破哲学与人文学的界限。

^② 海德格尔五十年代的一篇论文即题为“形而上学之本体论的一神学的一逻辑的机制”(Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik)。见《同一与差异》德、英对照本，纽约一九六九年。