

引言

卡西尔是新康德主义马堡学派的代表人物之一。新康德主义是德国哲学由传统向现代过渡的逻辑链条上的一个重要环节。因此，研究卡西尔的哲学，对于把握德国哲学发展的逻辑线索，尤其对于弄清现代西方哲学思想产生与发展的来龙去脉，是很有必要的。

对卡西尔哲学感兴趣，是从多年前读他的《人论》开始的。在这本书中，几乎看不到德国哲学传统中特有的玄奥与艰涩，他用清晰、明快的笔调，将读者带入到对于斯芬克斯之谜的精妙的破解中。他以人类的符号形式为线索，串起了人类文化宝库中的件件珠宝：语言、神话、宗教、艺术、历史、科学这些我们所熟知的东西，都在人类生命形式的旗号下，聚集起强大的理论穿透力，刺穿雾障，直指谜底。然而等到真正把卡西尔哲学作为一个研究课题确定下来，却又感到了极大的困惑与茫然。卡西尔哲学的内容实在是太丰富了！有人曾把康德哲学比作一个巨大的思想库，卡西尔哲学又何尝不是一个思想库：柏拉图、笛卡尔、康德、谢林、黑格尔、狄尔泰、柯亨、胡塞尔这一个个哲学巨人及其思想都活跃在卡西尔的哲学中，并得到有机的协调和整合，成为卡西尔哲学取之不尽的思想来源；同时，他的哲学对于他那个时代及其后世的思想家又产生了很大的影响，海德格尔、石里

克、苏珊一郎格，这样一些来自不同门派的哲学家都曾从与其思想的交锋或对其思想的继承中获益。因此，可以说，进入了卡西尔的哲学也就等于走进了整个西方哲学与文化发展的历史中。

这样看来，尽管卡西尔的写作风格与德国古典哲学家有所殊异，但作为新康德主义马堡学派的主将，他的思想与方法的基本方面仍然是属于德国传统的。这可以从其理论广度、深度和系统性这三个方面充分体现出来。

首先，从理论广度上看，卡西尔哲学像德国哲学一样，其理论的广度也就是整个人类文化的广度。他的哲学囊括了人类文化的一切领域，不仅是自然科学，而且语言、宗教、艺术、历史甚至神话都被其纳入哲学审视的目光之下，因为在他看来，人类文化所构造的一切世界都和科学的世界一样，是实实在在的人类经验的一部分，是文化、是知识、是真理。只有这样，认识才能成为摆脱了形而上学玄想的关于文化“现象”的知识；世界才能成为摆脱了“自然”超越性的、真实的、可理解的文化世界；人才能成为摆脱了理性片面性的、富于生命的、丰满的人。正如一位哲学史家所指出的，20 世纪没有一位哲学家像卡西尔那样涉及过如此众多不同的研究领域，如果用一个词来描述卡西尔的哲学特点，那就是“怀柔”。^①这一评价是恰当的。确实，不拒细流，广纳百川，构成了卡西尔哲学的一个突出特征。

其次，从理论深度上看，卡西尔哲学是站在康德哲学立场上，对康德所提出的哲学问题的进一步追问。康德是从其先验人学立场出发、以有史以来的人类文化成果为背景进行他的哲学追

^① 《卡西尔 符号形式与历史》，J. M. 克鲁伊斯著，耶鲁大学出版社 1987 年英文版序。

问的。在写给友人的一封信中，他把自己要解决的问题概括为四个：“很久以来，在纯粹哲学的领域里，我给自己提出的研究计划，就是要解决以下 3 个问题：（1）我能够知道什么？（形而上学）；（2）我应该做什么？（道德）；（3）我可以希望什么？（宗教）；接着是第四个，也是最后一个问题，人是什么？（人类学，20 多年来，我每年都要讲授一遍）。’^① 卡西尔同样是植根于人类创造活动的沃土，通过对人类文化活动先验统一性的探寻，推展自己的符号形式哲学体系的。卡西尔哲学一开始就有着强烈的问题意识，这一点在他的一篇就职演讲中表现得非常清楚。他说：“哲学概念本身一再表现为一个哲学问题，表现为一个永恒躁动着，然而又必然在思想的持续辩证运动中推陈出新的问题。”^② 进而，卡西尔认为，在哲学史上康德对哲学问题的追问是最本质、最深刻的，对此他给予了高度评价：“他坚定地站在科学这片坚如磐石的土地上，但他同时又希望揭示这个科学大厦得以支撑的最深层的奠基石”^③，但是由于时代的局限，康德的哲学批判只能建立在他那个时代的科学发展的基础上，即建立在数学和经典物理学的基础上。到了 20 世纪初，世界的科学图景有了根本性的改观，相对论和量子力学的建立以及生命科学和进化理论的提出，极大地拓宽了人们的视野，同时语言学、心理学、社会学、生态学、神话和宗教的综合研究逐步建立和完善，并提出了一系列新的问题，所有这些都是康德所无法料到的。卡西尔哲学的任务就是要承接康德，展开更加深入的追问：“我们

① 《康德书信百封》，上海人民出版社 1992 年版，第 200 页。

② 《符号·神话·文化》，卡西尔著，李小兵译，东方出版社 1988 年版，第 2 页。

同上书，第 6 页。

追问的不仅仅是纯粹数学和纯粹自然科学何以可能的问题，我们还必须追问每一基本功能的整体性和系统全面性问题。只有这样，我们才会拥有描述大千世界图景的力量，我们才会描绘宇宙的图景和世界的图景。^① 这样，卡西尔就不仅对自然科学，而且对神话、语言、宗教、艺术乃至整个人类文化的可能性展开了追问。

最后，从理论系统性上看，卡西尔哲学像德国古典哲学一样，也要建立一个完整的理论体系。众所周知，建立理论体系是德国哲学的一个传统。康德通过他的“三大批判”；黑格尔通过他的《哲学全书》；柯亨通过他的《纯粹认识的逻辑》、《纯粹意志的伦理学》、《纯粹感觉的美学》都建立起一套庞大的理论体系。卡西尔虽然对各种具体的文化形式都进行过细致的考察，但却又明确指出，仅有这些特殊的理论分析是不够的，“哲学并不满足于询问特殊文化领域的形式和结构，并不满足于询问语言、艺术、法律、神话、宗教的结构。它越是深入到这些结构之中，整个问题就越是清晰和紧迫地摆在它的面前。”^② 因此，对他来说，只有找到人类一切文化活动的统一性，找到它们的普遍基础、框架和范畴，并把它们纳入一个完整的体系中，哲学探索的目标才能趋于完臻。于是他写了《符号形式哲学》一书，将人类看来千差万别的文化活动，统一在了人类的符号创造能力和符号功能之下，他企图以功能的统一性，填平主体、客体的鸿沟，缓和唯物主义与唯心主义的冲突，劝消人文思潮与科学思潮的对

^① 《符号·神话·文化》，卡西尔著，李小兵译，东方出版社 1988 年版，第 2 页。

同上书，第 10 页。

峙，从而建立起一个富有弹性和包容能力的文化符号哲学体系来。

但是，面对这样一个体系，如果我们就此断定卡西尔的哲学不过是德国古典哲学尤其是康德哲学的简单延续，恐怕是不符合事实的。在研究过程中我有一种越来越强烈的感受：卡西尔哲学固然与传统哲学有着明显的继承关系，他也不像尼采、海德格尔这样一些现代哲学家那样，要推倒传统、另起炉灶，而是一再申明自己的哲学批判与康德批判哲学的一脉相承，但是，在这种继承关系的背后，也潜藏着一股对于传统的反叛情绪。他的思想的“怀柔”不单单是一种量上的积聚和外在的包容，而是以传统哲学为母腹对于现代思想的一种孕育，或者至少构成了德国哲学从传统向现代发展的逻辑链条上的一个中介、一个环节、一座桥梁。因此，可以说，卡西尔不仅是一个传统的哲学家，而且还是一个有着强烈的现代性的哲学家。

所谓现代性是相对于传统而言的，而西方思想传统中核心的东西就是主体形而上学和“逻各斯中心主义”及其各种各样的表现形式，如主体主义、实体主义、自然主义、心理主义等，因此，对于主体形而上学和“逻各斯中心主义”的批判，就成为了一个哲学体系是否具有现代性的标志。一般而言，“哲学要有体系，就必然要有一个经过全面思考和规划的开端”^①，或者至少要有一个进入自己问题域的切入点。现代西方哲学各流派的开端或切入点往往都是传统哲学的某种弊端或某个薄弱环节。狄尔泰首先抓住的是历史。他认为，康德的认识论的缺陷在于未触及精神的历史世界，“康德的先天是僵死的，但我所理解的意识的

^① 《思辨的张力》 邓晓芒著 湖南教育出版社 1992 年版，第 64 页。

真实条件是活生生的历史进程，是发展，它们有自己的历史”^①。因而，只有建立一门不同于自然科学的，以理解和解释为特征的独立的精神科学，才能捍卫人的独立性与完整性。胡塞尔抓住的是现代科学理性的片面性。在胡塞尔看来，由于科学被实证地简化为纯粹事实的科学，人们沉迷于实证科学所造就的外在的“繁荣”中，从而丧失了生活的真正意义。“只见事实的科学造成了只见事实的人”^②，因此，要改变这一切就必须进行现象学还原，对自然科学的思维方式进行彻底的批判。伽达默尔的解释学则是直接以艺术为起点的。他认为，真正的理解是文本与读者之间的“视界融合”达到理解中的历史有效性。而在所有文本中，艺术的文本以其体验的直接性，最易于达到这种效果，因而最具有典型意义和理论优先性。他说：“审美体验不仅是一种与其他体验相并列的体验，而且代表了一般体验的本质类型。正如作为这种体验的艺术作品是一个自为的世界一样，作为体验的审美经历物也抛开了一切与现实的联系。艺术作品的规定性似乎就在于成为审美的体验，但这也就是说，艺术作品的力量使得体验者一下子摆脱了他的生命联系，同时使他返回到他的存在整体。”^③显然，伽达默尔对于艺术经验的分析，其目的并不仅仅在于得出一个美学结论，而是要从这种分析中找到一种新的哲学方法，即一种对于一切文本和历史传统普遍有效的理解模式。

卡西尔哲学要实现对于传统哲学的超越，首先也要找到一个

（今日狄尔泰》，H. P. 里克曼著，Greenwood 出版社 1988 年版，第 144 页。

② 《欧洲科学危机和超验现象学》，胡塞尔著，张庆熊译，上海译文出版社 1988 年版，第 5 页。

③ 《真理与方法》，伽达默尔著，洪汉鼎译，上海译文出版社 1999 年版，第 89—90 页。

突破口和切入点，他选取的是神话。伽达默尔把我们生活的时代称为“科学时代”，卡西尔本人也曾把 20 世纪称为“技术的世纪”，在这样一个崇尚科学、理性与技术的时代里，关注神话本身就是哲学反叛性和现代性的一个重要表征。

如果我们对卡西尔 20 年代以后的重要著作略加留意，就会发现，无论是从出现频度、篇幅还是重要性上看，神话都占据着一个相当重要的地位。这从其文化批判时期的一系列著作的名称上也能充分显示出来。从《神话思维的概念形式》、《语言与神话》、《符号·神话·文化》、直到其最后一部著作《国家的神话》，无不与神话问题密切相关。他的煌煌三大卷代表作《符号形式哲学》之第二卷《神话思维》，也是有关神话的专论，在其晚年写的可以视作其文化哲学理论总结的另一部重要著作《人论》中，更是将神话批判，放在其整个文化批判的开端，这一次序安排，更加显示出卡西尔对于神话的偏爱。

对于一个饱受理性主义影响的新康德主义马堡学派的主将，为什么偏偏要垂青于一般人看来混沌一团、荒唐可笑的神话呢？这不能不引起我们的思考。

如果我们深入到卡西尔生活的时代背景中，就不难找到这个问题的答案。近代以来，科学技术的飞速发展，给社会带来丰厚的物质财富，但也强化了哲学思想中狭隘的理性观，即把人类丰富多彩的精神文化活动简约为逻辑理性之一极，对于精神活动的其他领域则是轻视、排斥和否弃的。科学分析和技术方法宰制了一切理论活动和实际活动领域。对此，卡西尔有着深切的体会和清醒的认识：“人类通过工具的应用使自身成为凌驾于万物之上的主宰。但是，对于人类自身而言，这种至上性非但不是一件幸事反而是一种灾祸。人类为了主宰物理世界

而发明了科学技术，然而，这些科学技术却实际上反转过来反对人。”（《人文科学的逻辑》第 64—65 页）这样一个时代，似乎已注定了神话的悲剧命运。在现实生活中，技术理性及其所带来的丰厚的物质成果令人应接不暇，神话早已被追新骛奇、贪图实利的现代人忘却了；在理论研究领域中，神话的遭遇并未改观，它常常被作为一种思想的木乃伊抬上理性的解剖床。正是这种研究，把我们祖先看来有着神奇魔力的神话，变成了今人眼里各种荒诞不经的梦幻。

显然，卡西尔关注神话问题并不是偶然的，因为神话问题已成为现代西方哲学中科学主义与非理性主义这两大思潮相互冲撞的一个焦点。这种冲撞，可以看做是西方哲学史上神话精神与“逻各斯”精神的矛盾在现时代的激化。科学主义以科学理性为最高价值，因而它们大都主张遗忘神话，消除神话；非理性主义则高扬人类生命中的情感、意志这样一些非理性的因素，因而它们往往以神话为武器来对抗科学理性对人类生活的一维化统治。卡西尔神话哲学的主旨是要化解这个矛盾。他把神话从理性的束缚下解放出来，将其作为人类的生命形式之特有的一维，与科学、语言、艺术、宗教一道，平起平坐地摆上了最严肃的哲学殿堂。在他看来，理性能力虽然是一切人类活动的固有特性，但却不能将人类活动的全部领域统统交由逻辑理性来管辖。理性至上的文化是片面的文化，唯理性的人是残损的人。对此，卡西尔在《人论》中的一段话说得相当明确：“对于理解人类文化生活形式的丰富性和多样性来说，理性是个很不充分的名称。但是，所有这些形式都是符号形式。因此，我们应当把人定义为符号的动物（*animal symbolicum*）来取代把人定义为理性的动物。只有这样，我们才能指明人的独特之处，也才能理解对人开放的新

路——通向文化之路。^① 这一段话可以说道出了卡西尔文化批判哲学的主旨，也为我们理解卡西尔的神话思想提供了理论背景和线索——卡西尔企图通过神话批判，突出神话世界的独立性，并以神话为突破口，冲击传统的逻各斯中心主义和人类生活的知性化、概念化倾向。他要将神话从理性的阴影中拉出来并推向前台，让神话站出来，向逻各斯中心主义和狭隘的理性观公开挑战。卡西尔在众多的文化形式中选取神话作为其批判考察的对象不是偶然的，因为在一般人看来“没有什么事情比真理与神话更南辕北辙，因此，也就没有两个研究领域像哲学与神话那样对立了。”^② 理性与神话的对立是一目了然的：理性具有逻辑性、明晰性、间接性、分析性等突出特点，神话则具有情感性、模糊性、直观性、整体性等相反特征，因此，无论如何都不能从内容上把神话简单归为科学理性。惟此一点已足以说明那种仅仅把理性作为开启理解现实之门的钥匙的看法是极其错误的。于是，卡西尔在其神话批判中特意将“科学的理性”与“神话的情感”相提并论，并再三比较，以求通过证实神话作为一种符号形式也是人类实现人性或自由的一个方式，来打破理性对于丰富多彩的人类生命形式的一维化统治。他要透过神话与科学的外在对立，找到将它们统一起来的共同的内在基础，并将神话作为一个新的例证和切入点，建立起一个无所不包的文化批判哲学理论框架，从而完成由理性批判向文化批判的扩展。这也是卡西尔关注神话的一个最根本的落脚点和终极目的。由此看来，卡西尔对于神话的研究不是一般性的、事实层面的，而是哲学的、方法论的。神

① 《人论》，卡西尔著，甘阳译，上海译文出版社 1985 年版，第 34 页。

② 《符号形式哲学》卷 II，导言，卡西尔著，耶鲁大学出版社 1953 年版。

话问题是一个关系到人，因而也关系到人的认识、价值和意义的哲学问题，或者说它构成了卡西尔研究哲学问题的一个重要的价值论视角，这一点，如果与现代西方哲学中的“价值论转向”联系起来考察，将会得到更深刻的认识。

一般而论，西方哲学的研究经历了由本体论到认识论、由认识论到价值论的研究重心的转向过程。古代哲学的中心是本体论问题，从泰勒斯开始，人们就把哲学研究的兴趣点放到了世界的本原是什么这一本体论问题上来。在这期间，虽然苏格拉底提出了人要认识自我的任务，并由此开始了伦理学和价值论问题的研究，但是，在西方古代哲学中，价值论研究并不构成哲学研究的主流。到近代，人们有了认识世界和改造世界的进一步要求，适应这一要求，笛卡尔提出了“我思故我在”的理论理性原则，培根提出了“知识就是力量”的实践工具原则，从此，认识论问题逐渐取代本体论问题，成为整个近代哲学的核心。康德之后，哲学发展的轨迹又有了新的改观，哲学价值论问题有了从认识论框架中脱离出来的要求。在康德关注的几个哲学问题中，人能知道什么的认识论问题，只是哲学追问的理论起点，而人应该做什么、可以希望什么、最终是什么等价值论问题才是哲学真正的理论归宿。新康德主义弗赖堡学派继承并发展了康德的价值论思想，现代哲学价值论得以建立并独立起来。文德尔班认为哲学就是作为价值的一般理论；李凯尔特则认为，只有价值的领域才是哲学的真正领域，哲学的目的就是要研究那些作为价值的价值，探讨它们的意义，把它们纳入一切价值的普遍的合目的的联系之中。自此，对于价值问题的关注成为现代西方哲学的一种新的潮流，在这个转向过程中，卡西尔作为新康德主义的一个重要代表人物，他的哲学目光绝不会从哲学价值论这一新的哲学视野

中躲开。当然，他的哲学审视是更加独特和敏锐的，他是从神话批判的特有角度切入到哲学价值论视野中来的。

从哲学价值论的角度看，卡西尔的神话批判是从两个层面展开的，一方面，他要揭示人的生命的神话之光。长期以来，神话及神话意识是一直作为光明的对立面而存在的，是人类文化和人类心理中的阴影部分，而科学理性才是照亮我们人类世界的惟一光源，因此无论是个体的成长还是人类历史的进步，无不是一个追求光明，摆脱阴暗面的过程。在这个过程中，由于神话本身不发光，同时又经受不住理性之光的照耀，于是就成为了始终躲在阴暗之中的一个小丑。从认知的角度看，它永远不能带给人们“真理”性的知识，因而它就是愚昧无知的化身；从审美的角度看，它不把自己真实的面目展露出来，是一个令人生厌的幽灵；从道德的角度看，它不遵从人类理性为自己制定的道德秩序，是一切邪恶力量的源泉。卡西尔在其神话哲学中所要做的，就是指出，神话不是阴影，神话也是一种光。卡西尔认为，只要人们放弃了理性的片面性立场，而将文化放到一种开放的扩大的文化批判视野下，各种各样的文化形式都会显露出自己特有的面貌来。人的生命之光会呈现出五彩斑斓的色彩，语言、神话、艺术等等，“也都各有一种独特的看的方式，也都在自身内部各有其特殊而合适的光源。”^①这样，不再需要理性之光的照亮，神话也闪着它特有的光芒，通体透亮地向我们显现出来。这是一种不同于理性之光的“神话之光”，“神话本身并非只是一大堆原始的迷信和粗陋的妄想，它绝不只是乱七八糟的东西，因为它具有一个系统的或概念形式。但另一方面，又绝不能赋予神话结构以理

《语言与神话》，卡西尔著，于晓等译，三联书店 198 年版，第 39 页。

性的特征。^① 它是一种思维形式，同时也是一种直觉形式和生命形式。

另一方面，卡西尔还把神话看做人的生命的一面镜子。在他看来，离开了镜子，人的生命之光不能直接洞见的。他曾引用歌德的话说：“真理，或者叫着神明，永远不能直接把握。人们只能凭借反光，凭借实例、符号，凭借一些单个而又相互联系的现象才能看到它。”^② 因此，要发现人的神话之光，就必须立一面神话之镜。卡西尔说：“神话、宗教、艺术、科学只是人在意识、反思和解释生命时采取的一些步骤。其中每一步骤都是我们人类经验的一面镜子，而这些镜子事实上又各有其折射的角度。”^③ 在这面神话之镜中“人将自己最深处的情感客观化了。他打量着自己的情感，好像这种情感是一个外在的存在物。”^④ 卡西尔研究神话的一个重要目的，正是要透过这面神话之镜打量语言、打量科学、打量国家、打量政治、并最终打量人。

值得注意的是，神话之光与神话之镜在卡西尔那里并不是两个不同的东西，而是一种关系的两个方面，都不能作出一种实体化的理解。一般来说，当卡西尔强调神话产生的先验基础是人的特有的精神创造能力时，他指的就是人的这种神话之光，重在揭示这种“光”的特殊品性和特殊结构，以区别于理性之光、艺术之光、语言之光、伦理之光等等。但是这种神话之光并不具有先验的实在性，既不是隐藏在背后的形而上学实在，也不是隐藏

《人论》，卡西尔著，甘阳译，上海译文出版社 1985 年版，第 34 页。

《语言与神话》，卡西尔著，于晓等译，三联书店 1988 年版，第 173—174 页。

同上书，第 174 页。

同上书，第 153 页。

在背后的经验——心理实在，它只有通过神话作品才能映现，才能得以“客观化”。当卡西尔把神话看做人的文化活动的产品和结果时，他把这些神话创造物作为一种“人之镜”，只有通过这面人的“神话之镜”，人才能够发现自身潜在的“神话之光”。因此，人的神话之光与人的神话之镜是不能分割的，一方面神话之镜是神话之光的投射物，没有光则没有镜；另一方面，神话之镜又是神话之光的反射体，没有镜光也无法反射出来。用卡西尔的话说：“存在着的是—种关系的相关性和完满性，而不是一种实体的分离。”^① 这种“交互关系”决定了卡西尔神话批判的相互关联的两个方向：一方面在神话创造物中镜现人性之光；另一方面又以人的创造活动为神话的可能性条件。只有从哲学价值论的角度，这两个方面的关系才能得到真正的理解。

从以上观点看，卡西尔的神话批判尽管带有反传统色彩，但却不是彻底放弃理性主义立场，用神话来取代理性的中心地位。神话在卡西尔的整个文化符号哲学体系中，并不是一个新的核心，而只是一个不可或缺的构成部分，并不具有高于科学理性的优越权和理论优先性。他之所以选取神话为哲学视角，仅仅在于神话在哲学史上被遗忘、受压抑的历史事实。他想要表达的是，承认理性，但也要给神话以独立存在的权力，因为神话也再现了一个由内到外的内容，并以独特的方式，创造出一个世界与心灵的综合统一体。正是在这一点上，卡西尔与各种非理性主义者划清了界线。他的哲学虽然不像尼采哲学那样振聋发聩，也不像海德格尔哲学那样深邃，但是他的神话批判却体现出了他的哲学特

^① 《人文科学的逻辑》，卡西尔著 沉晖等译 人民大学出版社 1991 年版，第 69 页。

有的内在张力和柔韧性——将一切形而上学和二元论原则都溶解于一个辩证的体系之中——这大概是其哲学“怀柔”特点的基本涵义吧。

至此，本书的写作任务与目的也就基本清楚了：选择卡西尔的神话思想作为研究对象，不是就神话而论神话，这样做不但意义不大，反而有割裂卡西尔整个哲学体系之虞。本书试图追寻卡西尔的思想进路，以他的神话观为视角，切入到他的符号形式哲学体系和他的问题情境中，对于神话所关涉的一些具有重大意义的哲学问题展开新的思考和追问：西方哲学中为什么会发生“神话遗忘”，神话与哲学真的是势不两立吗？神话一定意味着虚构、荒唐和幼稚吗，它真的从我们的现实生活中永远退场变成一件仅仅供今人欣赏的古董了吗？人难道只是一个“理性动物”、一个认识主体吗，难道不能把人称作“神话动物”吗，这两者是否能够统一起来，统一的基础何在？神话能否称作一种“思维”，它有无“客观性”与“真理性”，如果有又如何加以理解？神话是如何“看”世界的，它的“看”的方式与科学的“看”有什么区别，又有什么联系？有没有建立一个包括神话在内的统一的文化世界的可能性？

带着这样一些疑问，我进入到卡西尔的哲学和神话批判中。为了叙述方便，将卡西尔有关神话的哲学思想分为六章。第一章主要论述卡西尔神话思想的理论来源和思想背景，试图将其放到德国哲学发展的逻辑进程中来对其加以定位。卡西尔的神话哲学构成了德国哲学由传统向现代过渡的逻辑链条中重要的一环，离开这一理论语境，卡西尔的神话哲学思想就不能得到真正的理解。第二章着重论述了卡西尔对于“神话遗忘”的历史批判和理论拯救，对旧的神话观的批判本身就构成了他的神话思想的一

个重要组成部分。他的神话哲学思想正是在对于历史上形形色色的理论观点加以批判的基础上得以展开的，卡西尔把批判的矛头主要指向各种形式的神话决定论。第三章和第四章阐述卡西尔神话思想的主要内容。在卡西尔看来，神话是人类生命形式的一个不可或缺的重要维度，它是人的激情、想像力和自由创造力的表征，从这个意义上说，人永远都是一种“神话动物”，这可以从“神话之光”和“神话之镜”这两个不同的侧面得到说明。第五章揭示卡西尔神话哲学的方法论特征。卡西尔神话批判既是对康德先验方法的继承和扩充，又与现代西方哲学中的现象学、解释学方法有着密切的亲缘关系，从中可以看出整个西方哲学由传统向现代演变的基本趋势。第六章是对卡西尔神话哲学的批判和评价，既指出其内在矛盾又阐发其现代意义。本书最后想要说明的是，卡西尔虽然早已过世了，他的哲学连同他本人也正处在“历史遗忘”的途中，但他思考过的那些问题却并未过时，它们已汇入到人类那个永远解不破的谜中，并执著地向我们追问：人是什么？

第一章

卡西尔神话哲学的理论 来源与形成

卡西尔关注神话，并将神话作为其哲学批判的重要对象，将神话批判作为其整个文化哲学体系的一个重要组成部分，这固然与他的广博的知识背景与对神话的持久兴趣不无关系，但是，如果我们仅仅把这看做是卡西尔个人的一种文化趣味或者癖好，那就低估了他的哲学的理论严肃性，错看了他进行神话批判的真实动机。相反，如果我们把他的神话哲学放到他生活的时代背景下，放到其符号形式哲学体系的建构中，放到整个德国哲学发展的逻辑进程中来看，就不难发现，卡西尔的神话哲学绝不是他一时的突发奇想，而是在一个长期的理论探索过程中形成的。它的形成有其理论来源与历史必然性，是哲学本身的发展以及卡西尔文化哲学建构的双重需要。从这个意义上说，一方面是卡西尔选择了神话，另一方面也是神话批判历史性地选择了卡西尔。

第一节 维柯与谢林：神话的浪漫之旅

卡西尔不仅是一位有创造性的哲学家，同时也是一位杰出的哲学史家，因此，他很注意吸收哲学先辈们的思想，并批判性地

将之改造为自己哲学思想的一个重要组成部分。仅就神话哲学思想而言，他得益最多的应数意大利哲学家维柯与德国哲学家谢林。

一、维柯“新科学”思想下的神话观

维柯是 17 世纪末 18 世纪初一位颇具创新意识的哲学家，同时也是一位杰出的哲学史家。一如培根对亚里士多德《工具论》中的演绎方法以及后来经院哲学家们对此方法的不满，写了《新工具》一书，提出了经验归纳法，为人们提供了一种认识世界的新的武器一样，维柯对古希腊以来一直占统治地位的逻辑理性传统及其在这一传统下发展起来的数学、自然科学为典范的科学模式也提出了大胆的质疑，他的《新科学》以人文主义价值为基础，矛头直指科学理性思维本身。那么他的新科学到底新在何处呢？要弄清这一点，首先就要弄清维柯所处的那个时代所建立起来的科学概念的一般特征及其历史形成与嬗变的整个过程。

科学是关于真理的知识，而真理必须是具有普遍性、必然性和确证性的东西，这一科学观自伽利略和笛卡尔以来得到普遍认同，其思想渊源可以上溯至古希腊。柏拉图说“惊异”是真正的哲学激情。其实那最初唤醒人类惊异、表达人类激情的形式却是神话与宗教。世界之初，一切都在一种原始的混沌中幽闭着。日月星辰、风雨雷电不仅决定着人们的生存而且还裹挟着人类的情感，引起人们不尽的恐惧、惊异和困惑。同时，人们对生活于其中的社会习俗和道德秩序也充满了不解，人类自己创造的、出自人类双手的一切事物也都仿佛是神的造物。对于原始先民而言，要解释这些现象，除了诉诸神话之外，似乎再无他途。神话是人类从天地混沌中透出的第一道光，神话使世界“开窍”。但是这团最初的神话之光是朦胧的、不清晰的，并且时而投向这一