臺大文史哲學報　第八十三期
2015年11月　　頁109~150
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.2015.83.04

從符號形式到生命現象
——論卡西勒符號形式哲學的文化哲學涵義*

林　遠　澤**

摘　要

本文將透過對於卡西勒全集與遺著的整體性研究，首先闡釋卡西勒如何透過洪堡特的語言哲學典範，推動康德先驗哲學的符號學轉化。從而能在以「文化批判」取代「理性批判」的《符號形式哲學》構想中，建立一種能將文化科學的知識論方法學基礎，奠定在「符號功能文法學」之上的「批判的文化哲學」。其次，本文將透過卡西勒與海德格的達弗斯論辯，說明卡西勒在晚期如何透過對於生命基本現象的「知覺現象學」研究，將科學知識的實在性意義,，建立在以文化作品的表達客觀性為基礎的「形上學的文化哲學」研究之上。以最終說明，卡西勒符號形式哲學的文化哲學涵義即在於，他以文化的生活形式為人類真正的自我理解敞開視域。

關鍵詞：卡西勒　符號形式哲學　文化哲學　新康德主義　知覺現象學

103.12.24 收稿，104.09.11 通過刊登。
* 本文係本人科技部專題研究計劃（NSC 101-2410-H-004-078-MY3）之部分研究成果，作者特此感謝科技部的研究經費補助。
** 國立政治大學哲學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

卡西勒於1945年4月，因心臟病發，猝死於講課途中。他有許多尚未完成、或已經完成但尚未出版的重要著作與筆記，在去世後才由遺孀Toni Cassirer，從先前流亡的瑞典搬運到美國。卡西勒的家人無力整理這些著作，在1964年將整批遺稿捐贈給耶魯大學出版社。這批遺稿塵封多年，轉由耶魯大學的「柏內克珍稀圖書暨手稿圖書館」（Beinecke Rare Book and Manuscript Library）進行整理，其檔案目錄的編排在1991年終告完成。在這些遺稿中，最重要的包括他在瑞典已經完稿的《符號形式哲學》（*Philosophie der symbolischen Formen*）第四卷：《符號形式的形上學》（*Zur Metaphysik der symbolischen Formen*），以及他接著《近代哲學與科學中的知識問題》（*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*）第四卷而寫成的：《實在性知識的目標與道路》（*Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*）。此外尚有他在研究文化哲學相關議題時，所寫下的〈論表達功能的客觀性〉、〈文化哲學問題〉等筆記。這些遺著討論有關人類存在的「基本現象」、「表達性知覺」與「哲學人類學」等問題，都是卡西勒致力為符號形式哲學所做的最後奠基。但它們卻直到1995年，卡西勒逝世50週年後，才終於在德國本土編輯成《卡西勒－手稿與文本遺著》而陸續出版面世。[1]

我們現在終於有幸能一睹卡西勒著作的全貌，這對如何理解卡西勒文化哲學的基本架構與理論內涵，卻也構成更大的挑戰。乍看之下，這些著作充滿不一致之處。在《符號形式哲學》中，他為文化科學的方法論奠基提出一種「符號功能的文法學」，但在《文化科學的邏輯》（*Zur Logik der Kulturwissenschaften*）中，他卻又認為應為文化科學的概念建構與判斷建構，提出另一套基於「表達知覺」的現象學理論。在前者，神話、語言與科學都同屬文化哲學的一部分；但在後者，自然科學與文化科學卻又被認為是在方法論上截然有別的科學。且從《符號形式哲學》開始，卡西勒一直是在先驗觀念論的理論架構下，探討「精神形構力」所依據的法則，但在他的遺著《論符號形式的形上學》與《實在性

1 卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）遺著的處理過程，可以參見 Koris 在編輯《卡西勒－手稿與文本遺著》第一卷時，所寫的編輯報告。參見：John Michael Krois & Oswald Schwemmer Hg., *Ernst Cassirer –Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd.1. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 278-284。「卡西勒國際學會」在編輯《全集》與《遺著》時，也開始出版一系列的《卡西勒研究》（Cassirer-Forschungen）之專著與專題論文集，以能在新的文獻基礎上，對卡西勒的哲學進行比較全面而完整的評價。

臺灣大學學術期刊資料庫

知識的目標與道路》中，他卻認為整個文化哲學應奠定在對生命基本現象進行知覺現象學的研究上。他的符號形式哲學，原本是處理文化科學的知識論問題，但他最後為它所寫的導論《人論》（*An Essay on Man*），卻又認為這是哲學人類學的問題。在卡西勒的哲學構想中，文化哲學與文化科學到底有沒有不同？自然科學與文化科學是同一種科學，還是種類不同的科學？到底是精神形構力的符號功能文法學的分析，還是生命之基本現象的知覺現象學研究，才是文化科學的哲學基礎？文化哲學究竟應研究文化科學之知識方法論的形式問題，還是應研究生命存在形式的哲學人類學問題？

為了能呈現卡西勒以畢生的精力所構思的文化哲學的體系，我們應先對卡西勒的思想發展做一分期，來解釋產生上述一連串問題的由來。卡西勒終其一生關注「知識」的問題，他認為近代以來，哲學的任務就在於提供新的知識概念，他因而以《近代哲學與科學中的知識問題》做為他獨立展開哲學研究的主題。卡西勒在1906至07年出版該書的前兩卷，之後隔了13年，才在1920年出版了該書的第三卷。此後再隔20年，他才終於在流亡的1941年間，寫出該書的第四卷。卡西勒孜孜不倦地花費了近四十年的光陰，才完成了他對近代知識觀點從 Nikolaus Cusanus 開始，演變到1932年為止的歷史研究。中間兩次長時間的間隔，則代表他的哲學思想出現較大的轉折。

卡西勒思想的第一個轉折，是他出版《知識問題》第二冊與第三冊之間的1907至1920年。《知識問題》第二卷研究康德的批判哲學，第三卷則接著研究德國觀念論到黑格爾哲學體系的發展過程。但卡西勒並不滿意典型的從康德到黑格爾的哲學史論述，他發現到有另外一些不能被歸入到德國觀念論的思想系統，它們對人類精神發展或世界理解卻同樣具有重要的意義。在這期間他主要出版兩部著作：一是1910年出版的《實體概念與功能概念－知識批判之基本問題的研究》（*Substanzbegriff und Funktionsbegriff－Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*），這一部著作是以康德的知識批判工作，總結對當代自然科學之知識基礎的反思。這部著作可代表卡西勒在思想發展第一階段中，做為新康德主義者對於知識批判研究的顛峰之作。另一部著作則是《自由與形式－德國精神史研究》（*Freiheit und Form－Studien zur deutschen Geistesgeschichte*），這本書即將不能納入知識問題研究的浪漫主義思潮對於藝術、文學、宗教與國家思想的觀點，納入批判哲學的先驗研究中，而使之能與當時平行發展的德國觀念論並駕齊驅。這本書因而標幟了，卡西勒開始從新康德主義對精確科學的知識論研究，轉向文化哲學的研究。

《知識問題》第三卷出版於1920年，中間又隔了二十年之久，才在1941年左右寫出該書的第四卷。在此期間，卡西勒先是在1923至1929年間，總結他對

臺灣大學學術期刊資料庫

科學概念之記號學功能的理解，轉向進行《符號形式哲學》三卷本的體系建構。這是他對「批判的文化哲學」的初步建構，也代表他的哲學思想之第二階段的重要發展。卡西勒在1929年出版了《符號形式哲學》第三卷，同年他並在瑞士達弗斯（Davos）與海德格進行一場二十世紀哲學的大辯論。卡西勒當時以著作等身的大哲學家、以及即將接任漢堡大學校長的身份，與初出茅蘆、還在馬堡大學當講師的學術新秀海德格，共同受邀參與辯論。在當時，幾乎所有的學生都被海德格的理論吸引了，海德格從此在的被拋擲性與向死的存在，來分析人之有限的時間性，以確立康德的《純粹理性批判》並不是在為自然科學奠基，而是要基於此在的時間性提出一套存有論。這些說法之新穎與洞見之深刻，不僅打敗了卡西勒本人，同時也宣告十九世紀盛極一時的新康德主義在德國哲學史的終結。卡西勒在當時卻也深沈地感受到，海德格哲學的興起，代表德國文化走向悲劇的命運。因為他在這個哲學中看到，個人自由被虛無化了，人不再能透過精神的文化創造而相互理解，只能隨順命運的擺佈而無力抗衡。幾年後，宣傳接受納粹統治是德國人應承擔之命運的海德格，在1933年當上弗萊堡大學校長，而卡西勒則在同年被迫離開德國，開始流亡海外。

試圖回應海德格的批判，以力挽德國文化面臨的悲劇性命運，促使卡西勒在1929年開始轉向他的「形上學的文化哲學」研究，這可說是卡西勒哲學思想第三階段的重大發展。他在1929至1940年間，一方面深入研究文藝復興與啟蒙時期的各種文化思潮，並在理論上總結他前兩階段的構想。他以《實在性知識的目標與道路》這本書，來總結他對《近代哲學與科學中的知識問題》之四卷本的研究，而在《符號形式的形上學》這本書中，試圖從生命基本現象的闡釋，來為他三卷本的《符號形式哲學》進行最終的奠基。這兩方面的工作最終在《文化科學的邏輯》這本書中，依知覺現象學的分析，將自然科學的邏輯與文化科學的邏輯重新綜合起來，以使符號形式哲學做為文化哲學的建構，同時即是回答「人是什麼？」的哲學人類學，而使他終能在《人論》一書中，做出人是「符號動物」（animal symbolicum）的結論。

我們因而可以視《符號形式哲學》三卷本的出版為分水嶺，在這之前卡西勒試圖將新康德主義的先驗哲學轉化成符號學理論。《符號形式哲學》三卷本的出版，則代表卡西勒文化哲學最初構想的完成。但在與海德格的爭論之後，卡西勒在《文化科學的邏輯》一書中，所完成的文化科學之人文主義奠基，則是以他尚未出版的〈符號形式的形上學〉與〈實在性知識的目標與道路〉這兩本書為基礎，試圖透過對生命之基本現象的闡釋，來說明各種文化科學的知覺現象學基礎。透過剖析卡西勒在這兩個階段中的文化哲學構思，本文將可確立說，卡西勒對於文化哲學的符號形式哲學奠基，其實是從「形式現象學」對於

國家圖書館人文學術期刊資料庫

「符號形式」的研究，轉向對生命之「基本現象」進行「知覺現象學」的研究。卡西勒的文化哲學體系，因而包括「批判的文化哲學」與「形上學的文化哲學」這兩部分。就卡西勒而言，惟有透過《符號形式哲學》與《符號形式的形上學》，才能充分完成以文化哲學取代先驗哲學的任務，而為人類經驗之實在性與人類行動自由之自主性，建立真正的哲學基礎。

二、卡西勒論批判的文化哲學

自亞里斯多德的《解釋篇》以來，哲學的知識論基本上採取了「描摹理論」（Abbildungstheorie）的觀點。知識與經驗之為真，即因我們心靈的表象能力，能如實地反映外在客觀的事物，隨後再以約定的詞語做為記號，將此表象的內容表達出來，以便訊息的溝通。然而卡西勒透過《實體概念與功能概念》的研究，卻發現不論是從柏拉圖到康德的觀念論哲學，或者包括量子力學與相對論在內的現代自然科學理論都顯示出，哲學或科學的概念都不是對既有之存在物的被動反映，而是透過人類自我創造的智性符號的主動建構，才能形成具有同一性的對象世界。就此而言，所謂對象的實在性，其實是來自吾人在將認知內含對象化成為客體的活動中，必得遵循某些建構法則之規範有效性的要求。在這個意義下，我們並不需要預設物自身的實體性統一，來做為知識反映之客觀性的基礎。卡西勒主張，應以「功能概念」取代「實體概念」，這其實正是為康德所謂「存有論只能是純粹知性的分析論」做了最好的註腳。既然近代哲學與科學的研究都顯示出，記號不只是用來代表心靈單純地反映世界的表象，而是我們用來進行現象統一的基礎。那麼，哲學的研究就不應只侷限在意識哲學的表象能力分析，而是需如萊布尼茲或赫茲（H. Hertz），嘗試從記號學的觀點去進行知識及其實在性的分析。

如同在新康德主義發展中所見，[2]先驗觀念論的知識批判理論既揚棄了物自身與知識描摹理論的觀點，那麼這就難免會為觀念論的先天主義帶來主觀虛構論的質疑。我們若不最終預設物自身的概念，則正如當時Alois Riehl（1844-1924）的「批判實在論」所言的，我們要不是無法為知識帶來具體而特

2 本文原有一章專論「卡西勒與新康德主義的哲學構想」，惜因本刊篇幅所限，只能刪除。對於卡西勒如何繼承他之前的新康德主義的哲學家與科學家的觀點，以開創出他自己具有文化哲學與符號學理論特色的符號形式哲學，讀者可自行參看卡西勒為《大英百科全書》所撰寫的〈新康德主義〉條目：Ernst Cassirer, “Beiträge für die Encyclopedia Britannia,” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 17 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004), 308-341。

臺灣大學學術期刊資料庫

殊的內含，否則就是我們的知識將失去客觀性。這種挑戰在一方面，使得卡西勒必須為主體的記號學建構，尋找經驗實在的基礎。在另一方面，卡西勒則必須將他以「功能的統一」取代「實體的統一」的先驗觀念論觀念貫徹到底。科學做為建構經驗對象的記號系統，難以擺脫虛構主義的質疑，主要是因為它是純粹理論構想的產物。但是我們以概念的圖象形構力，來進行精神的客觀化活動，卻不僅是在科學認知活動中進行。

在人類種種不同的世界觀中，像是神話世界觀或語言世界觀，就不是科學家個人可以創建的理論解釋，而是做為具跨主體有效性的歷史事實存在。這些文化實在物同樣是人類的精神形構力所創造的，但他們的存在卻不是個人主觀建構的。在《論愛因斯坦的相對論》這本書中，卡西勒即意識到，我們可以相對於整個理論性的科學知識，而研究其它文化系統的符號形式，從而產生他日後寫作《符號形式哲學》的基本構想。[3]卡西勒在此突破他早期對新康德主義的傳承，主張若要擴大知識理論的計劃，那麼就不能只研究科學的世界認知，而應去闡明各種不同的世界理解的基本形式。亦即應就文化創造的實在性，分析其可能性的精神主體性（或即交互主體性）條件。

同樣的，若不預設物自身做為實體性統一的基礎，則先驗哲學做為自由哲學的涵義也將更為明確。因為只要不預設物自身的實體性統一，那麼我們就可以承認我們種種不同的符號系統，將產生世界觀的多元性。這表示，沒有任何一種符號系統是可以獨斷地解釋世界的實在性本身，或有什麼樣理論系統才是解釋客觀實在的世界之惟一正確的理論。宣稱有某一種理論觀點才是惟一正確的，並因而以相互排斥的一偏之見，來否定彼此觀點的當代文化悲劇，也可以得到避免。對卡西勒而言，不同的世界觀或實在性的解釋，並不是對同一對象之不同側面的片面解釋，而是精神主體本身的充分實現。先驗哲學以主體的統一取代實體的統一，是試圖以精神形構力的不同表現，一方面承認各種不同的世界觀具有同等的價值，再者，則使我們能反觀精神自身的整體內涵。這使得卡西勒能在《符號形式哲學》的〈序言〉中指出：「當主體性不再只融入到對自然或實在性的觀察中，而是對於那些凡是將現象的整體置於特定的精神觀點下，並因而是經由它所形構者，主體都在起作用。那麼我們就得說明，在精神的建構中，每一種形構活動如何實現他自己的任務，它們各以何種特殊的法則為基礎。處理這個問題即需要發展一種『精神之表達形式的普遍理論』之計劃，

3 Ernst Cassirer, *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie – Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 10 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001), 112.

臺灣大學學術期刊資料庫

而這正是我在導論中所要詳細研究的」。[4]

卡西勒的《符號形式哲學》做為他批判地實現新康德主義之哲學任務的構想，因而需要進行兩個理論翻轉的工作：一方面必須能基於伽俐略數學符號化的天文學研究，與萊布尼茲普遍記號學的哲學方法，以及Helmhlotz與Hertz的記號學理論，說明康德在其先驗哲學中，對於表象能力所做的意識哲學分析，應以記號行動為其可能性的基礎。另一方面，他則需說明，人類精神的形構力所表現的不同面相，如何能被整合成一整體。對於前者，卡西勒面對的問題是，如何提出一種「思想的符號學」以進行先驗哲學的符號學轉向；對於後者，若人類精神的形構力是透過記號行動而進行的，那麼他就必須研究各種文化系統、或文化實在性的可能性條件，以能找出人類精神之世界建構的形式整體性。卡西勒因而主張，《符號形式哲學》的任務就在於，應以文化批判取代理性批判，[5]或即應將康德用來說明自然科學如何可能的「先驗邏輯學」，轉化成說明文化科學如何可能的「符號功能文法學」（Grammatik der symbolischen Funktion）。[6]卡西勒若能成功地將先驗哲學轉化成文化哲學，那麼他在《自由與形式》中說：「形上學最深刻的問題即是自然科學的方法論如何能與文化科學的方法論結合起來」[7]的問題，也將可以得到解答。我們底下因而將從（一）「先驗哲學的符號學轉向」，與（二）「符號形式的文化哲學推證」這兩方面，來看卡西勒如何初步實現他的文化哲學構想。

（一）先驗哲學的符號學轉向

卡西勒要以符號形式哲學的文化批判，取代先驗哲學在理性批判中所從事的意識哲學分析。這種觀點轉變的基礎，在於對意義理論的新理解。他的基本洞見在於，若做為我們知識或經驗對象的意義內含，不能僅經由心靈反映外在對象所構成的意識表象，而是必須借助記號的中介，才能確立其跨主體有效的理想性內含，而記號做為事物之意義的承載者，其內含的確立或可理解性，又必須借助記號所在的符號系統才可能的話，那麼我們所謂意識的表象能力（或

4 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.1: *Die Sprache*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 11 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001), VII.

5 Ibid., 9.

6 Ibid., 17.

7 Ernst Cassirer, *Freiheit und Form－Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 7 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001), 389.

臺灣大學學術期刊資料庫

進行經驗表象的意識結構本身），即需借助符號學的分析，才能得到真正的說明。卡西勒在《符號形式哲學》〈導論〉的第二到四節中，因而非常集中地透過「記號的普遍功能－意義問題」、「表象問題與意識的建構」與「記號的理想性內容－描摹理論的克服」這三個子題，來說明應以符號學的知識論，取代先驗觀念論之意識哲學分析的理論必要性，以使先驗哲學能從自然科學轉向文化科學的研究。

1. 符號學的知識論

康德哲學的哥白尼革命，早已經翻轉了亞里斯多德描摹理論的知識論觀點。康德就感性所提供的雜多，需有綜合統一的基礎，論證了所有對象之所以能成為吾人經驗對象的對象性，都必須預設先驗主體在其對象建構的綜合統一活動中，能自發地提供綜合所需的先天形式條件。就此而言，吾人心靈的表象並不只是單純地來自對外在世界的反映，而是必須依據主體的綜合活動，來為經驗對象的認知，提供概念建構的基礎。在這個意義下，意識表象的心理活動過程，即必須預設先驗主體的綜合能力，才能產生具有客觀意義的表象內含。但反過來說，當我們理解或認知一事物、或說我知道這事物是什麼，那麼這即是說，我們知道它之所是，或知道它所具有的意義為何。然而，當一可知覺的事物被認為是意指某一意義內含，以至於我能理解之，那麼這就預設說，該事物必須被看成是帶有該意義的記號。換言之，並非是事物本身，而是經由記號中介之可知覺的存在物，其所具有的意義內含，才是我們的知識或經驗所意向的對象。一旦就知識論而言，意識的表象活動必須預設記號中介的形構作用，而在存有論上，意識所意向的對象並非事物自身，而是記號所承載的意義內含，那麼就個人意識結構而言的表象活動，即必須預設有一正在進行表象客觀化的記號形構活動。就此而言，真正的先驗哲學應當透過研究：（1）意義的可能性條件何在？以及（2）使一可感覺的存在物，能被理解成承載著智性意義之記號的可能性條件何在？以能為自身奠定理論的基礎。

針對第一點，卡西勒認為，如果我們認知一事物，即是在我們意識中的表象內含，能指涉到某一外在的事物，而這在批判的知識論中又等於是指，我們意識的意向性表象，必須正確地遵守主體提供綜合統一的形式性條件，那麼我們面對的問題即是：必須說明在個人主觀私有的意識活動之流轉變動過程中，那種具有普遍可溝通的理想性意義內含，是如何能被確定下來的？意識的表象活動，若不能超出個人主觀變動的意識內容而建構出理想的意義內容，那麼我們就無法真正說明，我們如何具有對共同世界的客觀經驗內容。卡西勒認為，這惟有透過記號的使用，亦即惟當我們在對象識別的活動中，對於特徵認取的規定，能以詞語等記號將我們選取的特定內容確立下來，我們才能相對於意識

臺灣大學學術期刊資料庫

在時間流動中所形成的主觀私有的表象內含，形成具有客觀普遍性的理想性內容，做為我們在經驗認知中，意識所意向的意義內含。他因而說：

> 精神的純粹活動在事實上，即呈顯在不同符號系統的創造中。它在此表達出，所有這些符號在一開始，就都宣稱它們具有客觀性與價值。它們超出單純的個人意識現象的範圍，宣稱它們具有普遍的有效性。[...]在精神的內在發展中，記號的形成真正構成獲取客觀的本質知識所必需要的第一步。對意識而言，記號構成它的客觀性的最初階段與最初明證。透過記號，才能使變動不居的意識內含得以停駐，因為只有在記號中才能有一持存的內含被確定與凸顯出來。[...]透過與特定內含連結在一起的記號，[意識的]內含才能獲得固定的成份與持續的存在。因為相對於意識之個別內含的實際流動，惟獨記號才能使我們得到持續存在的、確定的理想性意義。[8]

一旦在意識中，思想內容的表象或再現，都必須借助記號的使用才可能，那麼與其從意識的特性去分析表象的構成，以致仍有陷入心理學主義之主觀獨我論的理論危機，卡西勒主張應從記號做為意義之承載者的可能性，來進行知識之可能性的分析。以使康德先驗哲學的主體主義，不會如新康德主義那樣，有落入主觀虛構論的難題。

針對第二點來說，由於記號的意義總是宣稱具有超出個人主觀的普遍有效性，對象之表象建構的心理學分析，因而應轉向卡西勒在〈導論〉第三節一開始所說的：「在語言、藝術與神話的分析中，我們面對的第一個問題即是：一個特定的感性個別內容，如何能被用做普遍之精神意義的承載者？」[9]記號做為可知覺的事物，它若要能夠承載具普遍性的意義，那麼這惟有透過意識的整體表象才有可能。亦即一記號惟有在構成意識整體的符號系統的詮釋性理解之下，其意義才是可理解的。例如一連串的聲波，惟有在語言系統的理解中，才會被聽成一個語句；而在音樂的藝術系統中，它則會被聽成是一段旋律。對於現象之間的關係連結，我們可以依不同的符號系統的預設，而做不同的意義理解。意識的表象需預設符號系統的作用，所以意識的基本形式雖是一致的，但這不會因而就無說明經驗內含的雜多，而需要再預設物自身來做為知識之多樣內含的來源。就此而言，我們就可以把感性雜多的多樣性，歸諸符號系統的多

8 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.1: *Die Sprache*, 19-20.
9 Ibid., 25

臺灣大學學術期刊資料庫

元性，而不必再因知性形式的單一性，將有無法說明知識內含之多樣性的困難，而需再像新康德主義的批判實在論那樣，仍堅持物自身的預設，以做為說明感性雜多的來源。

2. 從康德到洪堡特的轉向

針對卡西勒在上述《符號形式哲學》的〈導論〉中所提出的「知識論的符號學進路」，Plümacher評價說他「實現了從傳統的意識哲學到符號學的過渡」。[10]而Kögler同樣也說，卡西勒在此很好地論證了對某物的意向性理解，必須內在地預設記號與其所屬的符號系統的中介。他說，卡西勒的論證雖然仍是從心靈哲學出發，但他卻能明確地主張，若要討論意識的活動，即需正視語言與記號結構（Semiotic structure）的問題。[11]卡西勒借助符號學的進路，分析了意向性意識的符號學特性，從而展示了記號形構的活動，如何使意向性的意識能夠存在。由此可見，卡西勒為實現從「理性批判」到「文化批判」所進行先驗哲學的符號學轉向，是與他對語言哲學的理解密不可分的。卡西勒非常清楚地意識到，他在《符號形式哲學》中所做的工作，是與從赫德與哈曼開始、而完成於洪堡特的語言哲學密不可分的。赫德的《理性批判的後設批判》與哈曼的〈理性純粹主義的後設批判〉，都是以語言哲學的觀點批判康德先驗哲學的嘗試。而洪堡在他的普通語言學中，對於詞語命名的表象建構與文法之內在語言形式的說明，更是卡西勒以記號做為確立意義之理想性內含的必要媒介，以及說明可感覺的記號之所以能做為意義的承載者，即需要預設記號所屬的符號系統的理論典範。[12]卡西勒在《符號形式哲學》中，並沒有明確地說明這些觀點。反而在諸如：〈在洪堡特語言哲學中的康德要素〉（1923）、〈語言與對象世界的建構〉（1932）、〈語言對於科學思想的影響〉（1942）等論文中，才逐步闡明他的符號形式哲學的基礎，即在於透過以洪堡特的「語言的批判觀念論（kritisch-idealistische Auffassung der Sprache）」[13]取代康德以理性批判為主的先驗觀念論。

---

10 Martina Plümacher, *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen－Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewusstseins* (Berlin: Parerga Verlag, 2004), 375.

11 Hans-Herbert Kögler, “Consciousness as Symbolic Construction－A Semiotics of Thought after Cassirer,” *Constructivist Foundations* 4:3 (2009):159.

12 以下有關洪堡特語言哲學觀點的論述，請進一步參見：林遠澤，〈語言哲學的不同聲音－論洪堡特語言觀的世界開顯性與理性對話性〉，《歐美研究》第四十卷第四期（2010 年 12 月），頁 985-1062。

13 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.1: *Die Sprache*, 23.

臺灣大學學術期刊資料庫

依這些論文的觀點來看，卡西勒透過符號學對於意識哲學的轉化，實現以文化批判取代理性批判的工作，其實是分成兩個步驟進行的：他首先批判康德理性批判的不足，其次，再進而以洪堡特的語言哲學補充之。卡西勒對於康德的批判，又主要針對兩點。一是，他認為康德之所以仍有物自身的預設，是因為他主要仍將感性與料視為是單純的印象，而忽略了感性並非只是被動地接受現成既與的感覺印象，而是具有精神主體自發構作的意義內容。針對這一點，他先從康德在《純粹理性批判》的第一版與第二版中，對於範疇之客觀有效性曾採取「主觀推證」與「客觀推證」這兩種不同的觀點，來加以批評；[14]其次，他認為康德的先驗邏輯並不是思想（或其存在建構）最根本的原則，因為從康德論知性的判斷（或即綜合）活動，最終必須預設繫詞（ist）的作用，即可顯示：若不先借助日常語言，以透過它的詞類對存有物進行基本的分類，或透過其文法的構成規則，提供一直觀的對象世界整體，那麼我們就根本談不上邏輯的判斷作用，或對表象進行綜合的可能性。卡西勒對於康德的批判，因而早就預設了他對洪堡特語言哲學的理解。[15]

就第一點的批判而言，卡西勒指出康德在範疇的主觀推證（第一版的先驗推證）中主張，統覺的綜合活動能下貫到感性的知覺活動中，以致於即使在感性知覺中，我們也能進行攝取的綜合。換言之，即使是感性也不是純粹被動地受納印象的機能，而是具有主體自發性的攝取活動。但康德卻受限於經驗主義之獨斷的感覺主義的影響，視感性能力為純粹被動的機能。相對於康德僅對感性做被動性的理解，從赫德到洪堡特卻都認為，在我們透過感性知覺以進行表象的建構活動時，我們即是在語音的區分音節活動中，為其以詞語命名的對象，賦予了特定的意義內含。再就第二點的批判而言，卡西勒指出，康德在《純粹理性批判》中，雖然只有在一個地方提到必須以語言做為認知的媒介，但這對於康德的整個先驗邏輯的體系，卻具有關鍵性的意義。康德在客體化歷程中論及判斷的成就時，曾以句子的功能與在句子中的繫詞（Kopula）的功能為例，指出經由在語句中的繫詞，主詞與述詞並非被外在地連結在一起，而是被設定在一種客觀的必然統一性之關係中。例如，當我說「物體“是”重的」，那麼這並非說介於物體的表象與重的觸覺之間的關係只是此時、此刻的主觀關係，而

14 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.3: *Phänomenologie der Erkenntnis*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*, Hg. Birgit Recki, Bd. 13 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002), 8f.

15 Ernst Cassirer, “Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie,” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki, Bd. 16 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003), 121f.

臺灣大學學術期刊資料庫

是二者是按普遍的法則而被必然地連結起來。康德在此顯然是將特定的語言形式，思考為範疇形式的承載者，以能進行邏輯－事實性之意義關係的表達。

康德談論判斷的建構，是就概念之間的分析與綜合關係而言的。換言之，判斷活動的進行，必須預設概念建構的活動先已完成。傳統的邏輯學主張，概念是經由抽象的活動所構成的，它指示我們將大體一致的事物或表象，彼此加以比較，並由此分離出「共同的特徵」。但這種「概念的抽象理論」必須預設，被我們加以比較的內容，早已具有特定的特徵。這些特徵是它們自身承載的性質規定，以致於我們能依相似的類、相似的範圍，依種、類而加以區分。但正是在這種表面上的不證自明，存在著最困難的問題。那些讓我們依之以對事物進行分類的特徵，到底是在語言建構之前就被給予了，還是它惟有經有語言建構才能被提供給我們。卡西勒借助當時Lotze與Sigwart等人，在他們的《邏輯學》中提出新的「概念理論」，指出像是Sigwart即已經正確地說：「抽象理論遺忘了，為了能將表象的對象分解成它個別的特徵，判斷早已經是必要的，因為它所使用的述詞本身，就必須是普遍的表象，這按一般的說法即可稱之為概念」。[16]這些概念不可能經由抽象程序產生，因為我們惟有先預設它的存在，抽象的程序才能進行。抽象的概念建構學說若要有意義，惟當我們能透過語言的共同用法，將能用同一詞語加以標指的事物的共同性指示出來。由此可見，抽象理論若要解決概念形成的問題，就必須回溯到語言形成的問題。[17]

卡西勒在此主張，應將康德在先驗邏輯學中討論概念建構的範疇學，與研究判斷建構的原則學，建立在語言哲學的詞類建構與文法連結的基礎上，這使得哈伯瑪斯盛讚卡西勒是第一位認識到洪堡特語言哲學之典範性意義的哲學家。[18]哈伯瑪斯特別重視卡西勒〈論洪堡特語言哲學中的康德成份〉這篇論文，他認為卡西勒在此意識到：語言在過去都是在名稱或指稱的模式中被分析，我們依據一個特徵系統的區分，而給予眼前的對象一個名稱，借此來減輕思想運作的負擔，並使關於表象與思想的溝通成為可能。但它若是做為一個事後才引入到介於表象的主體與被表象的客體之間的媒體，那麼它就難以避免被懷疑是造成混淆的來源。我們若要認識真實性本身，就要去除詞語的遮蔽。相對於此，

16 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.1: *Die Sprache*, 250.

17 Ibid., 250-255.

18 哈伯瑪斯有一篇專論卡西勒的精彩論文:〈符號形構的解放力量－卡西勒的人文主義遺產與瓦堡圖書館〉(Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung – Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg)，此處所論即據該篇論文。參見：Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag, 1997), 22.

臺灣大學學術期刊資料庫

洪堡特卻認為語言具有創造的能力，認知主體惟有透過語言才能開顯世界。這如同洪堡特所言的：「語言不只是用來表現早已經存在的真理，而是去發現未知的真理」。換言之，用來關涉到存在或表象的對象，這的確是語言重要的功能，但它真正創造性的成就，卻應在於對可能事態的世界，做出「概念性的清楚區分」（begriffliche Artikulation）。

哈伯瑪斯並指出，依洪堡特的觀點，語言的分析最後不應限於名稱或個別詞語之區分音節的分析，而應以語句之文法結構的連結為導向。語句因而才是透過記號中介以能為可感覺之存在物賦予的意義的基礎。我們因而可說，文法賦予事態一定的意義結構，而這按照先驗邏輯的榜樣，洪堡特即能將語言的創造性理解為「世界籌劃的自發性」（weltentwerfende Spontaneität）。並從而使得世界建構的自發性成就，得以從先驗的主體轉向歷史性主體所使用的自然語言。[19]透過這種對於綜合與對象化之新的符號學的理解，以揚棄傳統的指稱理論，使卡西勒得以借助洪堡特的語言哲學，說明語言所形構的世界觀，既對人具有跨主體的客觀必然性，但它又不是我們無法加以改變的自由創造領域。

（二）符號形式的文化哲學推證

卡西勒以洪堡特的「語言的批判觀念論」取代康德的先驗觀念論，這無異是以詞語命名的記號構成與詞類區分，來取代康德的範疇區分，並以文法的內在語言形式來取代康德先驗邏輯的原則學。我們因而與其說卡西勒是一位新康德主義者，還不如說他是持語言先驗主義的新洪堡特主義者。卡西勒對於自己的洪堡特轉向，一開始並沒有做出明確的說明。以致於他在《符號形式哲學》〈導論〉的第一節，雖以〈符號形式的概念與系統〉為標題，但其內含主要討論的卻還是意識表象的符號學問題。這種標題與內容不符的現象，其實是因為卡西勒《符號形式哲學》這個書名，是在出版前才決定更換的。它原來的書名是《知識現象學－精神表達形式的理論基礎》（Phaenomenologie der Erkenntnis/ Grundzüge einer Theorie der geistigen Ausdrucksformen）。[20]卡西勒更動書名，透

19 Ibid., 23.

20 將卡西勒的遺著《符號形式哲學》第四卷《符號形式的形上學》翻譯成英文出版的 John Michael Krois，首先在卡西勒的遺稿中，發現卡西勒在為他的《符號形式哲學》第一卷所寫的「標題頁草稿」（Manuskript zum Titelblatt）中，符號形式哲學的原標題其實是：《知識的現象學－精神表達形式的理論基礎》（Phanenomenologie der Erkenntnis/ Grundzüge einer Theorie der geistigen Ausdrucksformen/ von / Ernst Cassirer/ Erster Teil: / Das Sprachliche Denken/ Berlin 1923/ Bruno Cassirer Verlag）。現在的標題因而是在出版前才抽換的，以致於他在第一卷中，仍沿用現象學的標題，而以第一卷為〈論語言形式的現象學〉，並在序言中說，他接著要處理的是關於神話

臺灣大學學術期刊資料庫

顯出他最初在構思《符號形式哲學》這本書時，對於「符號形式哲學」所代表的哲學觀點，其實還不明確。從他原有的書名，可以明顯的看出，卡西勒最初是想借助黑格爾精神客觀化的現象學觀點，研究語言與神話如何做為使我們達到科學知識觀點的經驗基礎，以能接續《知識問題》的討論，進一步為精確的科學知識如何可能，奠定前科學的現象學基礎。在這個意義下，他的哲學思想也難免會被看成是重返黑格爾《精神現象學》的「晚期觀念論的文化哲學」。[21]

《符號形式哲學》的真正導論，因而不在於他原本為《知識現象學－精神表達形式的理論基礎》之構想所寫的〈導論〉，而在於他決定更改書名為《符號形式哲學》後，於1923至1927年間所發表的演說與論文。其中尤以〈在精神科學之建構中的符號形式概念〉（1923）、〈符號問題及其在哲學系統中的地位〉（1927）以及《符號概念的邏輯》（1938）這幾篇論文，才算是卡西勒對於他的《符號形式哲學》的真正導論。洪堡特原僅專注在語言學的研究領域，但在卡西勒以洪堡特的語言哲學取代康德的先驗哲學後，卻必須反過來使洪堡特語言哲學的方法論，能成為足以說明一般經驗構成的基礎理論。卡西勒嘗試依「內在語言形式」的理論模式，提出「符號形式」的哲學構想，借以說明包含神話、宗教、藝術與科學在內之一般世界經驗的可能性條件。正如同各種不同的民族語言都有其不同的內在語言形式，從而可以在不同的語言形態中，建構它們各自的語言世界觀。同樣的，人類的精神形構力所創造的各種文化系統，也有它們各自遵循的符號形式，而各種文化系統的差異，則可看成是人類各依不同的符號形式，建構出理解世界的不同觀點，甚至是創造出各種對象世界之實在性的基礎。

在這些論文中，卡西勒已經不再停留在以洪堡特的語言批判觀念論取代康德的先驗觀念論，而是更進一步想將洪堡特的語言哲學，擴大成文化哲學的知識論與存有論的基礎，以徹底完成觀念論「將存在理解為行動」的基本洞見。

與宗教的現象學。且在《符號形式哲學》第一卷的〈序言〉中，他也還保留說他當前這本著作的〈導論〉，就是要仔細研究「精神之表達形式的一般理論」。這些都顯示，卡西勒原即是在《知識現象學－精神表達形式的理論基礎》的構想下來寫他的〈導論〉的。關於卡西勒〈標題頁草稿〉的更換過程，請參見 Krois 在《符號形式的形上學》一書中的編輯報告。Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. In *Ernst Cassirer－Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Hg. John Michael Krois & Oswald Schwemmer, Bd. 1 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 299-302.

21 參見：Karl Neumann, “E. Cassirer: Das Symbol,” *Grundprobleme der Großen Philosophen－Philosophie der Gegenwart II*, Hg. Josef Speck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 103.

臺灣大學學術期刊資料庫

但若要以「符號形式哲學」做為說明一般經驗構成的理論基礎，那就必須處理以下兩方面的問題：其一，在符號形式哲學中，應如何說明吾人的感性知覺並非被動地接受外在的印象，而是我們的感覺同時就是對外在世界做出主動表達的回應，以致於我們可以不再需要預設物自身，而有一原初實在的基本現象，做為符號綜合所需的感性雜多之基礎；其二，在符號形式哲學中，如何將洪堡特用來說明各民族不同的語言建構的「內在語言形式」，取代康德為說明自然科學如何可能的條件所提出的先驗邏輯學，而能為文化科學奠定其可能性的知識論基礎。卡西勒針對前者提出「符號形著性」（symbolische Prägnanz）[22]原則，而針對後者則提出「符號功能的文法學」。此二者分別對應康德先驗哲學的〈感性論〉與〈邏輯學〉，但由於前者涉及說明感性所對的實在性本身的問題，這部分可留到本文第三章，再借助卡西勒晚年所寫的《符號形式的形上學》詳加討論。底下將先說明卡西勒對於「符號功能的文法學」的構想，以及他如何借助闡釋神話學與語言學如何可能的條件，來進行符號形式的文化哲學推證。

1. 符號功能的文法學

卡西勒最初在〈精神科學之建構中的符號形式概念〉這篇論文中，將「符號形式」概念定義成：

> [符號形式的概念]處理的是，在最廣義上的符號性表達，亦即，精神經由感性的記號或圖象的表達。它涉及的問題是，諸種表達形式無論其可能應用的種種差異，是否都奠基於使它們的特性能被標誌成是自身完足且統一的基本程序之同一原則。我在此探問的，因而不是在藝術、神話或語言這些特殊領域中，所意指或運用的符號，而是在語言做為整體、神話做為整體，與藝術做為整體時，它們自身承載的符號形態之普遍性格為何。[23]

卡西勒在此，方才明確地把記號與符號的概念做了清楚的區分。任何一個可感覺的自然事物或人為圖象都可以視為記號，但一個記號惟有在其所屬的符號系統中才能有意義。猶如洪堡特的語言哲學所強調的，一個詞語做為在聽覺上可

22 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, 222f.

23 Ernst Cassirer, "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften," *Ernst Cassirer: Gasmmelte Werke*. Hg. Birgit Recki, Bd. 16 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003), 78.

臺灣大學學術期刊資料庫

知覺的記號，它要承載語言所要表達的意義，即必須被整合在一文法的結構中才是可理解的。然而使一記號所代表的意義能被理解的文法結構，則又受創造與使用這個語言的民族，依其精神形態之特殊性所形成的內在語言形式所主導。卡西勒因而認為，如同語言這個文化系統一樣，每一個文化領域都有它們各自的符號系統。在這些系統中，每一記號都可做為表達某一意義內含的符號（或象徵），但這也如同語言一樣，我們惟有遵守在這個符號系統中所運作的文法學規則，那麼我們才能恰當而正確地表達出，我們所要意指的意義內含。洪堡特稱規範整個語言文法的運作法則為「內在語言形式」，卡西勒則將這個概念擴大運用到各種文化系統的建構中，主張人類在創建文化系統時，精神活動所依據的形式性法則，都具有各自不同的「符號形式」，人類所創建的各種文化領域，也因而都是精神的符號性表達。

符號形式因而不是指各文化系統的外在記號的不同，而是指精神不同的形構方式。正如洪堡特說「語言是建構思想的器官」，語言因而是「活動」（Energie）而不是「成品」（Werke）一樣，卡西勒也說：

> 符號形式可被理解成精神的活動（Energie）。經由精神的活動，意義內含乃能被緊密地連接於具體的感性記號之上，這些記號也從而內在地被精神所佔用。在這個意義下，語言、神話－宗教世界與藝術，都是我們遭遇到的特殊符號形式。它們都令人印象深刻地表現出一種基本現象，亦即：我們的意識並不滿足於只是去感覺外在的印象，而是想將表達的自由活動與此印象連接起來，以透徹地通貫它。在此，相對於我們稱之為事物之客觀實在性的世界，出現一自我創造的記號與圖象的世界，它以自立的充實與源初的力量，維持著它自身的存在。[24]

可見，依卡西勒的觀點而言，符號形式正如用來主導文法運作的內在語言形式，它是建構世界觀的活動，而不是指那些被建構出來的記號或圖象的外在形態。洪堡特將語言視為自身帶有建構性法則的創造活動之見解，在此被卡西勒視為典範，以說明精神構想不同的符號系統，並非只為了模仿既與的實在，而是使實在成為可能。符號形式做為活動，因而與一般而言的實在性之形構有關。符號形式的作用，既如同是決定文法之有機組成的內在語言形式，它是我們透過詞語建構表象，並能加以有秩序、有組織地綜合成統一的現象世界的基礎，那

24 Ibid., 79.

臺灣學術期刊資料庫

麼這就同時顯示出，我們的精神形構力，同樣是借助他自身所提供的符號形式之運作，去創建文化產物，或將精神的意義結構賦予可感覺的存在物，以做為其可理解的知識基礎。卡西勒因而主張，我們若要以文化哲學取代康德的先驗哲學，那麼我們就要先研究「符號功能的文法學」，以說明我們如何能在為自然科學奠基的先驗邏輯學的構想外，提出能更廣義地說明，精神主體在建構各種世界觀的不同文化系統中，它們所依據的先天形式法則何在。

對於「符號功能文法學」的研究，因而是所有對象建構或所有經驗可能性及其最終意義條件的分析。透過符號形式的合法則性建構，特定的記號之所以能使一可知覺的對象具有意義，並因而能被經驗與理解，這即必須預設說，一符號形式必須具有一種功能，使記號能與它所意指的對象聯繫在一起，以致於這個記號能具有意指特定意向對象的意義內含。對此卡西勒首先借助洪堡特論構詞的形態學理論，來說明符號如何能使一記號具有意指理想性內含的意義意向功能。洪堡特主張，語音做為可感覺的記號，之所以能意指特定的意向對象，從而能做為承載特定意義內含的詞語，這是透過「摹擬」、「類推」與「象徵」等三種方式進行的。[25]語音若是對象的直接模仿，那麼它意指的意義，就是基於它與對象之間的「象似性」，而意指與該聲音記號發聲相似的對象。語音若是依主觀的直覺或感受，以指稱一類的對象，那麼他的意義就與這些事物在特定直觀中的呈現有關。而若語音脫離對象或主體，而是純粹任意的約定，那麼它就只是用來做為純粹的關係性之建構的基礎。

洪堡特的構詞學理論，在摹擬的功能上，被馮特理解為一種身體知覺的情緒性表達，而類推的功能被Bühler發展成對日常世界的直觀呈現，而純粹意義的象徵功能則被索緒爾等語言結構主義者，理解成最合適於思想表達的任意性符號。卡西勒吸收這些觀點，以語言哲學的研究成果為基礎，指出符號的功能，即表現在「感覺的表達」、「直觀的呈現」與「純粹意義的建構」作用上。我們不僅可以在語言學這個文化科學的研究領域中，發現到表達、呈現與純粹意義的符號功能；在神話學的研究中，如當時Hermann Usener的《神名考－宗教概念建構學說的研究》（Götternamen－Versuche einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, 1896）也指出，在人類的神話傳說中，神之名稱的建構，也可以看出它是經歷了「瞬息神」（Augenblicksgötter）、「專職神」（Sondergötter）與「人格神」（persönliche Götter）的三個階段；[26]同樣的，在歌德的美學理論

25 Ibid., 82-85.

26 Ernst Cassirer, “Sprache und Mythos－Ein Beitrag zum Problem der Götternamen,” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki, Bd. 16 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003), 241-244.

臺灣大學學術期刊資料庫

中，藝術的創作同樣會經歷「臨摹自然」（Nachahmung der Natur）、「作風」（Manier）與「風格」（Stil）等三個階段。[27]語言史、神話－宗教史與藝術史的研究，因而能為人類精神在各種層面上的表現，提供文化存在之事實性的基礎，以做為分析符號功能的文法學，與推證各種符號形式之客觀性有效性的基礎。

2. 語言、神話與符號形式的文化哲學推證

卡西勒在語言史、神話史與藝術史方面的具體研究，其貢獻是無以倫比的。但卡西勒關切的問題，卻是在這些文化史研究底下更為深層的問題。特別是我們如何能將人類創建的各種文化系統，理解成是出於一種能涵蓋各種創造可能性的精神主體性。以使我們能借助各種文化科學的研究，理解各種符號形式的運作方式，並將它們整合成一完整的符號功能的文法學，從而使人類真正的精神生命，能借助他的形構力的不同表現，而得以全幅地展現出來。卡西勒直到1927年，才首度在〈符號問題及其在哲學系統中的地位〉這篇論文中，對符號功能提出他初步的研究。他在此想為符號概念之應用形式的擴展，提供一個方法論的架構，以使各種符號形式相對於它而能被規定。他因而提問說：

> 符號這個名稱，在今日除了用於宗教哲學、美學、邏輯與科學理論之外，就其關涉到涵攝一切的精神功能而言，它是否還有任何統一的內含，從而使其影響作用，雖能不斷地採取新的、特殊獨有的型態，但其基本原則卻仍然保持不變？若果有之，則我們又如何能找出其統一的紐帶，以致於我們能將符號概念在自身發展的過程中，所產生出來的意義充滿與多樣性，彼此連結起來？[28]

針對這個問題，如前所述，卡西勒係透過洪堡特的構詞學理論，指出：「我們現在根據表達功能、呈現功能與意義功能所做的一般區分.....使我們擁有標示每一符號形式位置所在的理想導向之普遍計劃」。[29]卡西勒借助語言哲學所提供的普遍計劃，主張每一文化領域的知識經驗建構，所依據的精神形構法則，

27 Ernst Cassirer, “Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften,” 86.

28 Ernst Cassirer, “Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie,” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki, Bd. 17 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004), 256.

29 Ibid., 262.

臺灣人文學術期刊資料庫

也都同樣是精神將印象轉化成精神表現，所經歷的表達、呈現與純粹意義等三個階段。精神的形構力依其符號功能的文法學所建構的各種不同的文化體系本身，又同樣必須經由這個原則統一起來，以能一方面維持實在性的多元性，而將哲學系統的統一從實體性的統一，轉向在主體中各有定位的功能統一，而全幅展現能供人類進行自我認識的精神內含。將各種符號形式整合成一個系統的工作，直到《符號形式哲學》的第三卷才完成。卡西勒在那裏依康德三層綜合的推證摸式，論述精神的符號化建構即是經過「表達功能與表達世界」、「表象問題與直觀世界的建構」以及「意義功能與科學知識的建構」等三個程序，以說明他透過神話學、語言學與精確科學對於以表達、呈現與意義功能為主的精神表達形式的研究，正足以說明它們正是精神在其符號形構活動的不同階段中，所表現出來的不同客觀化作用。

但卡西勒關於符號功能文法學的構想，卻也凸顯出他在《符號形式哲學》中，陷入一種雙重論述的奇特現象。《符號形式哲學》的第一卷是《語言》，第二卷是《論神話思維》，這是他原定書名《知識現象學》所論的「精神表達形式」。但卡西勒在將書名抽換成《符號形式哲學》之後，他間隔六年才出版的第三卷，卻反而被命名成《知識的現象學》。在此，若《符號形式哲學》的目的，就在於研究人類精神形構力在建構文化實在性時，所依據的符號功能的文法學，那麼第三卷的《知識的現象學》就不僅在標題上，而是在內容上也都符合《符號形式哲學》的原初構想。如此一來，卡西勒三卷本的《符號形式哲學》，似乎只要留下第三卷的《知識現象學》就可以了。而《語言》與《神話思維》這兩卷，似乎成了卡西勒思想過渡過程中的意外收穫，它們在卡西勒文化哲學體系內的定位，似乎可有可無。學者因而也常質疑說，卡西勒對於文化領域的各種符號形式，至少提過語言、神話、宗教、藝術、技術與科學等形式，但為何在《符號形式哲學》中，卻只討論語言與神話，這種選擇性的研究是否只是任意的偏好。

其實卡西勒在《符號形式哲學》中，選擇語言與神話進行詳細的研究，主要是出於方法論的考量。依康德的《純粹理性批判》，所有的經驗知識都是在圖式的中介下，知性與感性共同作用的結果。康德的理性批判工作，分別針對人類的感性、知性與理性的能力進行批判，以能找到他們分別依據的先天形式或法則，以此為一般而言的經驗或經驗對象提供其可能性條件的說明。對此康德都是從事實問題轉向法律問題，亦即康德嘗試從回答「數學如何可能？」來說明人類感性能力的先驗形式是時空表象，從回答「自然科學如何可能？」來說明人類知性的綜合基礎是依據範疇，而透過回答「形上學如何可能？」來說明理性所追求的無條件統一的理念。然而，對卡西勒而言，任何在符號形式中

國家圖書館學術期刊資料庫

的記號都是意義與知覺的圖示性結合。因而在符號學的知識論中，我們已無需再將主、客或知性與感性二分，而是應在記號與實在之間，說明我們如何能以記號的中介來建構經驗世界的實在性。記號與實在之間的連結，具有摹仿性的表達、直觀的呈現與純粹意義的建構這三種可能的形態，因而就卡西勒的文化批判而言，他必須就既有的文化系統來說明這些精神形構力的特性與內含。卡西勒因而嘗試從回答「神話學如何可能？」來說明建構文化實在的人類感性能力的特性，從回答「語言學如何可能？」來說明人類知性的特色，並從回答「精確科學如何可能？」來回答人類如何依理性「虛構的圖像」（Scheinbilder）建構科學世界的實在性。

所有的記號如同康德所言的圖式，都是感性與知性的共同作用，它們都同時具有感性直接的特殊性與知性意指的意義普遍性。做為人類知性與感性之共同作用根源的圖式程序論，對於卡西勒而言，因而應在神話與語言之共同起源的符號化過程中加以解釋。因為神話之符號形構的最大特色，即是它堅持將人類情感的投射所形成的圖像，直接視為是最高的真實。以表象為實在這無異是最基本的觀念論觀點，只不過神話不是以概念建構的分析來證成這種觀點，而是以情感的感受直接性來證實之，這使神話始終停留在特殊性的觀點。而語言為了達成溝通之普遍可理解性的目的，因而它所建構的世界觀始終是向意義普遍性的方向發展。對於神話與語言的同源發展，卡西勒在1925年的〈語言與神話〉這篇論文中，才更明確的提出說明。就此，哈伯瑪斯即認為〈神話與語言〉這篇論文，比《符號形式哲學》的第一、二卷，更能清楚地說明精神形構力的符號化過程。[30]

（三）符號形式哲學的理論意義與困境

透過研究語言與神話之可能性的條件，以推證人類創造文化的精神形構力所依據的符號功能，即是表達、呈現與純粹意義的作用。這使得卡西勒認為他的符號形式哲學的第三卷又可「再度回到我在20年前開始的系統哲學的工作，知識的問題以及理論的世界圖像的建構與分析的問題，再度成為考察的核心」。[31]第三卷雖然回到科學知識的問題，但它並非是與前兩卷相平行地處理「科學思維」的符號形式，這個工作在《實體概念與功能概念》這本書中已經做過了。卡西勒說他的第三卷是：「基於前兩卷的研究成果，第三卷毋寧是要得出其系統性的結論。它要努力的目標是，展現出新獲得的理論概念的最大擴展，與展

30 Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 21.

31 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, VII.

臺灣大學學術期刊資料庫

示出各種概念性或知解性（discursive）的知識層次，是被建構在做為底層建築的、從語言與神話的分析中所發現到的其它精神層次的基礎之上。透過不斷地回顧這些底層建築，科學的上層建築的特色、結構與建築學才能被決定」。[32]換言之，卡西勒的《符號形式哲學》的第三卷做為他的系統結論，最終實現了原來知識現象學的構想，亦即透過神話與語言這些在日常直觀世界中的前科學知識，以最終說明科學知識的可能性條件。

卡西勒的《符號形式哲學》在其做為「知識現象學」的涵義下，其正面意義因而在於：他首度意識到，應將科學奠基於人類生活的文化世界中，那麼科學做為透過理論的純粹意義以建構對象世界的觀點，才有它真正的實在性基礎。透過貫徹先驗觀念論的立場，說明若康德的先驗觀念論所預設的科學理論的世界認知，是依科學理論的純粹意義而建構它自己的對象世界，則其認知的真實性即必須奠基於：其感性的來源預設了在神話思維中，依情感的直接表達的能力，能將全然主觀的表象視之為真，或必須依語言思維的世界開顯功能，將世界透過詞語進行基本的分類、並以文法的表達將世界的整體在直觀中有秩序地呈現出來。換言之，惟當在先驗哲學中，感性論進一步以神話思維的表達能力，或在研究知性的先驗邏輯學中，邏輯的概念與判斷建構能預設語言的世界開顯性，否則科學的意義世界就將失去實在性的基礎。

《符號形式哲學》因而為一般而言的經驗構成，提供了一種三層綜合的構想：首先，將情感的表達值直接加諸於感覺事物的印象，這是神話思維的主要功能。其次，經由詞類的區分與文法的連結，我們即能透過詞語的區分音節以進行表象的建構，以使現象的雜多能在具共同指涉的詞語意義內含中被確立下來，並能以合於文法表述的陳述句，表達一個在直觀中的日常生活世界。最後，透過理論概念的建構，我們即能形成經驗現象之有秩序的統一，從而可以得到精確科學所建構的人類知識世界。在這個以文化批判取代理性批判的轉化過程中，我們可以說：沒有感覺是不帶有情感反應的，沒有直觀是不具語言形式的，也沒有經驗是不具有理論建構的。以此為基礎，「純粹理性」即又能奠基在人類文化生活的生命存在經驗中。在此做為《知識現象學》的《符號形式哲學》，一方面得以取代《純粹理性批判》或《精神現象學》的一般經驗理論，另一方面，也能為我們提供「未來文化哲學的導論」。因為透過神話與語言為符號形式所進行的文化哲學推證，一方面能充分展現人類精神的形構力，以建立一般而言的「精神形式學」。另一方面，它則能為文化科學之知識論或方法學，提供「符號功能的文法學」，以做為說明諸文化科學之所以可能的先驗基礎。

32 Ibid., VII-VIII.

臺灣大學學術期刊資料庫

只是卡西勒至此渾然不覺，他又落入新康德主義的窠臼。當《符號形式哲學》的第三卷，又再度回到他在《實體概念與功能概念》中的新康德主義觀點，主張只有在數學或數學化的物理學中，知識的基本理解與知識的建構性原則，才能得到最明確的表現。而神話與語言等文化科學，只是做為數學化之自然科學的知識現象學基礎。那麼神話與語言做為前科學的知識，就不是那種能達到必然性與普遍性之最高階段的知識。卡西勒在《符號形式哲學》的前兩卷，對於語言與神話的研究，的確也主要是依據科學的範疇指導。《符號形式哲學》就其做為「文化哲學」而言，最終仍然從屬於科學知識。這顯示，卡西勒在這個階段，還是不脫他的老師柯亨（Hermann Cohen, 1842-1918）以研究精確科學的邏輯為主的新康德主義觀點。就此而言，卡西勒試圖革新在康德先驗觀念論中的「理性批判」，而以文化哲學對於精神形構力所進行的「文化批判」，來理解人類精神主體性的活動，這種新康德主義的構想就最終還是落空了。

三、卡西勒論形上學的文化哲學

卡西勒自己在《符號形式哲學》三卷本的構思寫作中，都還沒有意識到他的《符號形式哲學》在做為「知識現象學」與「文化哲學」之間，所產生的內在矛盾與理論困境。但這個問題的存在，卻被海德格一語道破。海德格在達弗斯的辯論中，指出卡西勒《符號形式哲學》的構想，仍不脫是研究科學知識的新康德主義者。而在他對《神話思維》的書評中，海德格則認為卡西勒只將文化視為在自然科學之外的知識領域，但卻忽略了文化應是人類此在的生存方式。卡西勒受此批判後，開始反省他在《符號形式哲學》中的文化哲學構想。他開始意識到，他對文化哲學的研究，的確還只是一種自然主義的奠基。文化哲學有必要轉向人文主義的奠基，這使得他開始研究「形上學的文化哲學」，以嘗試將文化哲學的基礎，奠定在人類生命的基本現象上。他並在《實在性知識的目標與道路》以及《符號形式的形上學》這兩本著作中，展開他從先驗的精神主體轉向對生命之基本現象的研究，而在《文化科學的邏輯》中，重新建構一種以人文主義為基礎的文化哲學。

(一) 達弗斯之爭的影響

卡西勒晚期文化哲學的思想轉變，與他在1929年與海德格在達弗斯的辯論，有密切的關係。海德格的教授資格論文是在掌「新康德主義西南學派」大旗的李凱爾特指導下完成的，而他最早擔任講師執教的大學，正是「新康德主義馬堡學派」所在的馬堡大學。當時在卡西勒的眼中，海德格的哲學工作，主

臺灣人文學術期刊資料庫

要是以現象學的批判取代新康德主義的批判。但其實對海德格來說，在1900至1910年間，強調現象學做為一種嚴格科學的胡塞爾，也還算是新康德主義者。[33]因而與其說海德格當時是胡塞爾現象學的繼承者，還不如說他是新康德主義的挑戰者。海德格批判新康德主義者把康德哲學理解成是為自然科學奠基的理論，而忽略康德的《純粹理性批判》其實是要研究一般而言的存有物之基礎的形上學理論。他因而對新康德主義提出嚴厲的批評，他說：

> 新康德主義起源於哲學的窘境，這一窘境關涉到的問題是：在知識整體中，哲學究竟還剩下些什麼？在1850年前後，情況是這樣的：精神科學與自然科學囊括了可認知之物的所有領域，結果就出現了這樣一個問題，即如果全體存在物都分屬於科學的知識，那麼，留給哲學的還有什麼？保留下來的就僅僅是關於科學的知識，而不是關於存在物的知識。在這一觀點之下，於是就有了回溯到康德的要求。由此，康德就被看作是數理科學之認識論的理論家。認識論成了人們據此來看康德的視角[...]而在我看來，重要的地方在於指出，在此做為科學理論而被提出來的東西對康德來說並不重要。康德並不想給出任何自然科學的理論，而是要指出形上學的疑難索問，更確切的說是存有論的疑難索問。[34]

海德格在這裏批判新康德主義者只從知識論的視角來理解康德，以致於只研究科學的知識，而忽略了存有的問題，這個批判也同時包括他對卡西勒的批判。卡西勒的《符號形式哲學》出版後，引起相當大的注意。鮮少討論同時代哲學家作品的海德格，也特別在1925年為《神話思維》寫了相當詳盡的書評。在馬堡大學建校四百週年之際，海德格負責為校慶的紀念文集，寫一篇名為〈自1866年以來的馬堡哲學講座教席的歷史〉。在其中他就提到：「卡西勒多年以來一直力求在新康德主義的提問基地上，籌劃一種一般的文化哲學。他的《符號形式哲學》企圖把精神的種種行為與形態納入在某種系統意義的表達理念的引導之下」，[35]海德格對於卡西勒的《符號形式哲學》因而是相當熟悉的。

---

33 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991), 275.

34 Ibid, 275.此段引文採用王慶節教授的中文翻譯，參見：〔德〕海德格爾（Martin Heidegger）著，王慶節譯，《康德與形上學疑難》（上海：上海譯文出版社，2011），頁263。

35 Ibid., 309-310.

臺灣大學學術期刊資料庫

1. 海德格基於此在形上學的批判

達弗斯論辯關乎西方哲學在「自然」與「教化」兩大哲學取向上的重大分歧，卡西勒的《符號形式哲學》與海德格的《存有與時間》（1927）雖然在哲學的根本取向上存在巨大的區別，但他們的理論卻都共同源出於對康德「先驗圖式程序論」（Transzendentaler Schematismus）的不同解讀。海德格重視時間之先驗規定的有限性，而卡西勒則重視圖象構想力的符號化作用。達弗斯論辯即是從他們對康德的理解不同，以致於他們對哲學研究的整體方向與意義所在見解迥異，所展開的理論攻防。其中，海德格對於卡西勒《符號形式哲學》的批評，主要是延續他在1925年對於《神話思維》所寫的書評。海德格認為，卡西勒的神話哲學可以從三個層次的觀點來加以評價，他說：

> 對於在此被標明的神話哲學，我們可以從以下三個觀點，來表達我們的看法：首先應問的是，對於處理神話存在之實證科學（民族學與宗教史）的基礎與成就而言，這個詮釋有什麼貢獻？其次，對於神話的哲學本質分析所依據的基礎與方法論原則，我們也加以檢視。最後，我們應徹底地追問，在人類存在或在一般而言的存有物之總體中，神話的建構性功能何在。[36]

第一個層次的評價涉及，卡西勒的符號形式哲學是否能為實證的文化科學研究，提供理論的基礎。對此，海德格高度肯定卡西勒的理論貢獻。因為相對於當時以「神話學學會」為代表的實證研究，都傾向於從神話所涉及的特定對象，例如太陽、月亮或星辰等，來做神話學的材料蒐集與分類研究。卡西勒則是透過研究人類情感表達的符號形構功能，來說明人類會萌生這些神話世界解釋的主體性依據。海德格因而認為，卡西勒基於新康德主義的對象化形構理論，來闡釋神話學如何可能的研究，的確能將神話研究提到更高的層次上，因為他能很好地說明：「神話不能只靠回溯到在神話世界中的特定對象領域而得到解釋[…]而是應基於將神話的預先規定視為是具有自身法則性的精神之功能形式」。[37]而這正可為新發現的神話材料的解讀，或對神話研究的通貫解釋，提供必要的方法論線索。

就第二個層次的評價觀點而言，海德格認為卡西勒既透過將康德的「理性批判」擴大為「文化批判」，而以精神的符號化功能，來說明人類能建構出神

36 Ibid., 264.
37 Ibid., 264.

臺灣大學學術期刊資料庫

話世界的主體性依據，那麼我們就應進一步檢驗卡西勒對於「神話的哲學性本質分析」，所依據的方法論原則是否能成立。海德格對此持批判的態度。他指出，若先不論卡西勒的神話詮釋對於實證科學所具有的指導作用，而是按其自身的哲學內含來加以判斷的話，那麼我們就得追問：「形構性意識的功能形式做為神話的前規定，這本身是否已經得到充分的奠基，或它的基礎究竟何在？」海德格說卡西勒將精神的形構力視為是神話的前規定，這表示他認為卡西勒是將精神的符號化形構活動，當成是神話存在的可能性條件。而這也等於說，神話存在的實在性基礎，是來自於精神的先驗建構。但由於海德格不認為，新康德主義者對於康德的先驗方法論所持的知識論解釋，能真正符合康德先驗哲學應是為一般而言的存有物奠基的形上學理論。他因而也不認為卡西勒透過精神形構的對象化活動，就足以說明神話等文化存有物的實在性基礎。所以他才會批判說，卡西勒透過文化批判來說明神話存在的前規定的先驗方法論，其本身並沒有得到充分的奠基。

由於海德格係以此在之有限的時間性，來對顯存有本身的先驗涵義。因而他認為卡西勒在《符號形式哲學》中，只是透過先驗哲學的主體性框架，批判神話科學僅基於實證的田野調查的不足。但這並不能徹底地說明，神話對於人類此在或一般而言的存在物的總體，所具有的建構性功能何在。海德格在此質疑的是，研究神話的旨趣，不應只侷限在對這門科學之知識基礎的興趣，而應在於研究它對人類存在的意義為何。神話等文化的存在，其意義不應只是在自然科學之外，另闢一個文化科學的研究領域，而是必須更根本地闡釋，文化做為人類的生活形式，它對人類理解自己與世界的存在，具有什麼存有學上的意義。卡西勒自己雖然也曾說過，應將神話之思維與直觀的形式，回溯到做為精神底層的生活形式，但他並沒有從此在的存有學觀點，去解釋神話存在的意義。因而對海德格來說，卡西勒《神話思維》這一卷的原始意圖雖然在於：「將神話揭示成，使人類此在能達致其本己真理的獨立可能性」，[38]但卡西勒卻沒有真正處理過這個工作。

在上述評價《神話思維》之理論貢獻的三個觀點中，海德格非常清楚地把卡西勒在《符號形式哲學》中所構想的文化哲學研究，劃分出三個不同層次的問題：第一個層次的文化哲學研究，是應能為實證的文化科學研究，提供方法論的基礎。這可稱為：「文化科學之知識論方法學奠基」的文化哲學研究。這對應卡西勒在《符號形式哲學》第一、二卷中，對於語言學或神話學所做的語言哲學或神話哲學的研究；第二個層次的文化哲學研究，是應對建構文化存在之實在性基礎的先驗主體性進行反思的重構。這可稱為：「符號形構之主體性

38 Ibid., 253.

臺灣哲學學術期刊資料庫

條件重構」的文化哲學研究。這對應卡西勒在《符號形式哲學》第三卷中，依據他在前兩卷的研究成果，重構出精神形構力之運作所依據的「符號功能的文法學」，正是「表達」、「呈現」與「純粹意義」這三種符號功能的作用，而以此說明語言與神話這些文化存在物之實在性建構的基礎所在；第三個層次的文化哲學研究，則應說明《符號形式哲學》透過文化哲學之諸領域的系統性建構，如何能為人類此在之歷史生發，奠定其生活形式的基礎。這因而可稱為：「人類生命之歷史生發根源闡釋」的文化哲學研究。海德格認為這個層次的文化哲學研究，是卡西勒當時應研究但卻未能加以研究的。

海德格在達弗斯與卡西勒進行辯論時，依據他在《神話思維》書評的三個評價觀點，擴大成他對卡西勒《符號形式哲學》之文化哲學研究的整體評價。他認為卡西勒的符號形式哲學，不能只停留在對各文化領域的研究，或對文化領域的可能性條件進行批判的反思建構，而是應進一步研究文化哲學的形上學基礎。對此他說：

> 對於那些存在於符號形式哲學中的[存在物]的存在方式（Seinsart）的發問，或對其內在的存有狀態（Seinsverfassung）的發問，是由此在的形上學決定的。但此決定並不是針對諸文化領域或其哲學學說之既與的系統性[...]例如藝術並不只是形構性意識的形式而已，它更是具有在此在之根本生發（Grundgeschehen des Daseins）內的形上學意義。[39]

這表示，海德格在達弗斯的辯論中，主要是透過他自己在《存有與時間》中對於此在之時間性的分析，來強調卡西勒的《符號形式哲學》若不能在文化哲學的研究中，說明人類此在的根本生發與對存有的理解是如何可能的，那麼卡西勒的符號形式哲學，就還不脫新康德主義的知識論框架，而忽略康德純粹理性批判的形上學向度，而無法在第三個層次上，說明文化哲學的形上學意義。

2. 卡西勒基於人文主義奠基的回應

在達弗斯論辯時，卡西勒的《符號形式哲學》第三卷已經完稿付印，但尚未出版。此書一出版，果然不出海德格所料，卡西勒最後還是回到「知識現象學」的理念，只把語言與神話的思維看成是達到科學知識的基礎。《符號形式哲學》最終只停留在做為文化科學之知識論批判的理論層次上，而對於一般而言的文化存有或文化實在性的問題沒有說明，對文化的生成與人類生存所具有

39 Ibid., 290-291.

臺灣上國學術期刊資料庫

的存在意義也完全沒有處理。海德格一針見血的批判，使卡西勒意識到，他在《符號形式哲學》中所做的文化哲學研究，顯然仍受限近代哲學以自然科學的理論奠基為主導的影響，因而還只是一種自然主義的奠基。他在1929年以後，開始深入思考應如何突破他先前的侷限。在1929至1939的十年之間，他一方面反思他過去在《知識問題》與《符號形式哲學》中，對於實在性之存有論問題討論的不足，因而以《實在性知識的目標與道路》來為他的《知識問題》做總結，並以《符號形式的形上學》補充《符號形式哲學》前三卷的不足。此外，他並持續在漢堡大學與他後來流亡的瑞典Göteborg大學，開設「文化哲學基本問題」與「文化哲學問題」的課程，以重新構想他的文化哲學。他後來把這些課程的講義與內容，寫成《文化科學的邏輯》一書，而在1942年出版。[40]

在達弗斯論辯後，卡西勒對於海德格的回應，首見於〈文化哲學的自然主義與人文主義奠基〉這篇論文。卡西勒原先在二O至三O年代，對於文化哲學、文化科學或精神科學等用語，並未嚴加區別。卡西勒在「精神科學」、「文化科學」與「文化哲學」等術語的選擇上舉棋不定，這與文化哲學的研究領域一直很不明確有關。卡西勒明白指出：「在傳統對於哲學領域的劃分中，文化哲學是一個最有爭議的領域。它的概念沒有得到明確的界分與確定，它缺乏的不

40 卡西勒 1929 年夏季學期在漢堡大學開設《文化哲學基本問題》，1939 年冬季在瑞典 Göteborg 大學開設「文化哲學問題」。在後面這一份上課講義中附有一份課表，上面標題為「文化哲學的基本問題」：每週的講課內容分別為：（1）文化哲學的概念與課題、（2）文化哲學的開端－維柯、（3）文化哲學之方法論的基本對立、（4）文化哲學的自然主義與人文主義奠基、（5）十九世紀的自然主義與經濟學的歷史觀點、（6）機械論世界觀的克服、（7）在心理學與生物學中的整體性概念、（8）做為"表達現象"的"文化現象"、（9）表達知覺的基本意義、（10）針對表達知覺的懷疑、（11）當代的物理主義（卡納普）、（12）客觀的文化科學的可能性。這門課並設有每兩週一次的練習課（Übung），每次的討論主題分別是：（1）自然科學與文化科學、（2）文化科學的方法學、（3）在文化科學建構中的概念形式：形式問題與因果問題、（4）事物知覺與表達知覺、（5-6）他人心靈的知識問題。這個討論課在 1940 年夏季學期繼續舉行，主題包括：（1）論文化哲學的方法、（2）因果概念與風格概念（形式概念）、（3）自然主義文化哲學的批判、（4-5）我與世界、（6-7）我與你、（8）文化科學的邏輯建構。其中許多主題與內容顯然即是《文化科學的邏輯》一書的來源。對於這些課表內容的說明，請詳見 Rüdiger Kramme 與 Jörg Fingerhut 在編輯卡西勒關於文化哲學遺著時所做的編輯報告。Ernst Cassirer, *Kulturphilosophie: Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, In *Ernst Cassirer－Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. Klaus Christian Köhnke," John Michael Krois & Oswald Schwemmer, Bd. 5 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004), 258-259.

臺灣大學學術期刊資料庫

只是可被承認的基本問題的解決，甚至於在這個領域中能有意義與正確地提問的是什麼，也付諸闕如」。[41]文化哲學的研究在卡西勒之前雖尚未專題化，但卡西勒仍認為關於文化哲學的討論在近代早已經開始。他並將近代以來對於文化哲學的奠基，區分成「自然主義的奠基」與「人文主義的奠基」這兩種主要的形態。自然主義的奠基始於格勞秀斯（Grotius）的《自然法》與史賓諾莎的《倫理學》，他們都試圖透過笛卡爾「普遍數學」的理念，依幾何學的形式來論證人文科學，以建立「精神的自然科學體系」。[42]

這種想法繼續透過早期謝林等人的浪漫主義影響，使得Grimm與Savigny都想將語言史與法律史的研究，建立在「民族精神」的自然成長之上。但卡西勒認為，這些想法忽略精神主動形構的作用，因而仍是一種自然主義的奠基。在浪漫主義影響下的文化科學研究，設想歷史與文化終將回歸到有機生命的懷抱中。但這樣一來，文化將變得沒有人類的自主性，它沒有自己的法則與獨立性，它不是出於「自我的本源自發性」，而只成為一種在自身中靜態發生的生成變化。他們把法律、語言、藝術與倫理看成像是撒在地上就會成長的種子一般，以為它們也是出自「民族精神的原始力量」就可以成長。就此而言，文化世界將不再被視為自由活動的世界，而是必須被當成是命運來加以體驗。如此，人類存在的自主性，將難免被解消。[43]浪漫主義這種自然主義奠基的再進一步，就是實證主義的自然主義奠基。立基於對生命之原初根據進行純粹直觀的浪漫主義，並不能對生命有真正的知識。實證主義因而要求，以純粹的經驗科學來取代謝林的自然哲學，他們想透過一般的自然法則來解釋生命現象或精神現象。「普遍的生命學」或「理論生物學」，反而變成歷史觀察與文化哲學的典範。十九世紀後半葉的法國文化哲學－如孔德的實證哲學，即致力於完成文化哲學的自然主義奠基。[44]

在海德格的批判下，卡西勒無法否認他的《符號形式哲學》在「知識現象學」的觀點下，所進行的文化哲學研究，的確仍然停留在「精神的自然科學體系」的新康德主義框架中。但海德格試圖透過「此在的形上學」，將文化哲學理解成一種「此在之根本生發」的過程，這對卡西勒而言，則不免仍受限於浪漫主義的自然主義奠基。卡西勒意識到，無論是他原來依康德先驗觀念論的符

41 Ernst Cassirer, “Naturlistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie,” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki, Bd. 22 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006), 140.

42 Ibid., 140.

43 Ibid., 143.

44 Ibid., 144.

臺灣大學學術期刊資料庫

號形式哲學構想，或海德格依浪漫主義之生命哲學的此在形上學構想，都不足以為文化哲學奠定基礎。他們將都難以對抗文化哲學的研究在十九世紀末、二十世紀初，逐步轉向實證主義的趨勢。

卡西勒想在先驗觀念論與浪漫主義之間另闢蹊徑，他嘗試從十八世紀後半葉在德國古典文學時期中所創立的新人文主義，來進行文化哲學的「人文主義奠基」。卡西勒認為這個時期的人文主義進路，不同於文藝復興時期的人文主義。18世紀的古典主義不只停留在自然觀察的階段，而是具有很強的「形構意志」（Will zur Gestaltung），這表現在溫克曼（Winkelmann）、萊辛、赫德、席勒、歌德與洪堡特的著作中。[45]我們過去習於從道德的觀點來看18世紀的人文主義理想，但像赫德與洪堡特依語言的本質，席勒依遊戲與藝術的本質，康德依理性認知的本質，所展示出來的對於「形式」要求的意志與能力，其實是在更廣泛的意義下來理解「人文」（humanitas）的涵義。他們雖然也確信某種倫理性或國家－歷史生活的形式是人文的結果，但他們更將「人文」的名稱，擴及到一般而言的形態。文化的創造物具有跨主體的普遍有效性，它是使人類能超越個人的有限性，而可以去追求無限自由的可能性基礎。透過文化創造的多向度性與跨主體的普遍性，卡西勒因而不能接受海德格想以個人有限的時間性，來做為理解個人自由之可能性與存在意義的觀點。

人類透過文學、美學與道德形式的客觀化與自我直觀，豐富而多樣地開展出詩歌、造型藝術、宗教直觀與哲學概念。這些文化創造都是人類的自由創造，但是每一種文化所依據的法則，卻又同時都具有跨主體的普遍有效性。換言之，文化創造雖具有無限的自由，但卻又必須嚴格地遵守普遍的法則。卡西勒認為，最能說明這種人類精神之特殊性的哲學型態，並非是來自費希特、謝林與黑格爾的德國觀念論，而是來自於洪堡特的語言哲學。相對於最後全都被卡西勒歸為文化哲學之自然主義奠基的理性主義、德國觀念論、浪漫主義與實證主義哲學，卡西勒直至《文化科學的邏輯》的第一研究〈文化科學的對象〉，才真正明晰地為他所謂的文化哲學的人文主義奠基，建立起一套從維柯（Giambattista Vico, 1668-1744）經由赫德、哈曼而完成於洪堡特的哲學史論述。[46]他認為維柯的《新科學》是最早處理「精神科學之邏輯」的著作，因為維柯首先意識到人能真正認知的，惟有人類自己創造的作品。與笛卡爾的普遍數學不同，維柯主張應為文化創造建立新的人文科學的思維模式，而洪堡特的語言哲學著作則可

45 Ibid., 153.

46 Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften – Fünf Studien*, In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki, Bd. 24 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007), 365-371.

臺灣大學學術期刊資料庫

說是，建立了以符號形式說明文化世界之形構基礎的理論典範。

(二) 文化哲學的知覺現象學重構

透過文化哲學的「自然主義奠基」與「人文主義奠基」的區分，卡西勒後期的文化哲學所面對的挑戰即是，如何轉化他的符號形式哲學的構想，以能為文化哲學的人文主義奠基，建立可能性的基礎。透過海德格在神話思維的書評與達弗斯辯論的批判，卡西勒承認他三卷本的《符號形式哲學》只是從知識批判的角度來研究文化科學的方法論基礎，但還不能將文化哲學視為是人類存在之生命意義的基礎。他在「文化哲學問題」的課程講義中，因而明確地指出，文化哲學的研究應當區分成「批判的文化哲學」與「形上學的文化哲學」兩種，他說：

> 針對文化對象我們α)可滿足於，將文化對象描述地理解為諸形式的整體；β)或者我們可以追問文化對象的「為何」以及「從何而來」，亦即去尋求其起源。第一條道路引領我們走向**「批判的文化哲學」**，第二條道路走向**「形上學的文化哲學」**。
>
> 批判的文化哲學類型：《符號形式哲學》
>
> A)語言[...]，B)神話[...]，C)藝術[…]。所有這些問題都可以用**形式的現象學**來加以處理，而不用處理原因或起源的問題。我們當然不能被禁止問語言、藝術、宗教起源的問題，而是這不允許採用經驗的回答。它基本上是原則－形上學種類的回答。我們所能確定的惟有語言或藝術的發展，這是從形式過渡到另一形式。如果我們不去追問諸形式的發展，不去追問形式的起源，那麼我們就會陷入困難。我們總是只有從形式發展出來的形式，卻無法回到一般而言的形式之存有的背後。我們主張的論點因而是[…]表達知覺是所有關於文化對象知識的基本現象，它需要另外的基礎、另外的邏輯基礎。[47]

卡西勒在此已經明白指出，他後期文化哲學的兩個研究重點：他首先強調研究符號形式之起源問題的重要性。他指出，《符號形式哲學》做為典型的「批判的文化哲學」，是以「形式現象學」的觀點，去處理語言、神話與藝術等文化建構的形式性基礎。但「形上學的文化哲學」則應進一步研究，做為這些文

47 Ernst Cassirer, *Kulturphilosophie: Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, 96-97.

臺灣人學學術期刊資料庫

化建構物之可能性條件的形上學來源。為此之故，卡西勒又寫了《符號形式的形上學》一書，以做為《符號形式哲學》的第四卷，他在這本書中說：

> 對於理論知識的目的之清楚而有自覺的關注，雖然是必要且有助益的，但符號形式哲學卻不能僅停留於此。因為它的問題不僅關係到諸形式做為靜態數量上的單純存在，而是更涉及到意義賦予的動能。特定的存有領域與意義領域之建構與劃分，首先即是在且經由這些意義賦予的動能而實現出來的。它嘗試加以解明的是，「形式生成本身」（Form-Werdung als solcher）的謎，這不是針對固定既有的規定性，而是其規定性自身的歷程。[48]

卡西勒在此解釋說，他的符號形式哲學第三卷做為知識的現象學，雖然試圖重回科學的理論知識研究，以說明各種知識所依據的先天形式原則。但我們若不能停留在先驗哲學的先天性預設，只預設符號形式是先天的，而卻無法解釋它的來源，那麼它就還只是做為解釋知識之可能性條件的理論預設，而不是來自人類在生活實踐中所形構的真實存在。這如同海德格所批判的，卡西勒在知識論觀點中所做的先驗解釋，並不能將文化理解為人類此在的生活方式。卡西勒因而認為有必要去解釋符號形式的生成問題。

其次，值得注意的是，形上學的文化哲學應研究符號形式的起源問題，但這並不是說，它應像語言科學或神話科學一般，去做文化人類學的經驗研究。卡西勒在此強調形上學的文化哲學的第二個研究重點因而在於，應研究「表達知覺」這個「基本現象」，以能為文化對象的知識提供不同的邏輯基礎。這顯示卡西勒在此不僅又回到赫德以來的人文主義傳統，嘗試透過語言起源論的討論，來回應新康德主義的批判實在論，對於先驗哲學的先天主義無法解釋感覺雜多之來源的挑戰。從赫德到洪堡特的語言起源論，建立了一種後形上學的語言哲學思維。而若洪堡特主張語言結構的差異代表世界觀的差異是對的，那麼內在語言形式的差異性（或即不同的符號形式的存在），即足以說明我們對實在性之多元建構的可能性。在洪堡特之後，史坦塔爾與馮特等人，並都進一步在表達運動的語言心理學理論中，去說明各民族不同的內在語言形式的發生根源。卡西勒的文化哲學，雖不限於說明語言學所預設的語言符號形式的生成來源，而是意圖說明各種符號形式的形式生成基礎，但他還是在當時語言心理學

48 Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, 4.

臺灣大學學術期刊資料庫

的表達理論的影響下，嘗試回到表達性知覺的不同方向，來說明各種符號形式的起源。

1. 從符號形著性到生命的基本現象

卡西勒的《符號形式哲學》第三卷，不再分析有個別差異的文化系統，而是依據精神形構力的符號功能文法學，說明「表達」、「呈現」與「純粹意義」的符號功能，即是所有文化存在能被形構產生的共同原則。但正如Riehl的批判實在論所質疑的：純粹先天的形式普遍性，並不能演繹出知識內含的多樣性。因而若神話、語言與藝術等符號形式的差異是存在的，那麼它就不可能來自精神形構力本身所依據的符號功能的文法學。在此若要避免循環論證，那麼就必須進一步假定說，各種文化系統的符號形式差異，並非來自精神形構力本身，而是更根源地來自知覺本身的基本方向差異。換言之，不應只是精神形構力下貫到感性的「符號形著性原則」，才是知覺之對象建構活動的依據。[49]而是精神的形構力反而必須預設在生命活動中的表達知覺，本身就是人類生命之自我呈現的根源現象，否則就難以說明各種文化系統之符號形式差異的起源。「形上學的文化哲學」的第一要務，因而必須說明：決定各種文化系統之形態差異的不同知覺方向，其所自出的生命基本現象究竟為何？對於這個問題，卡西勒首先透過《實在性知識的目標與道路》這本書，來展開他的研究。

卡西勒在這本書中說，理性主義以來的傳統，都試圖透過自身完足的理論

49 卡西勒在《符號形式的哲學》第三卷中首度提出「符號形著」（Symbolische Prägnanz）原則。他在那裏定義說：「符號形著可被理解成一種方式，在這種方式中，知覺體驗做為感性的體驗，在自身同時包含有特定非直觀的意義，且此意義是能直接得到具體呈現的」。而對於「形著」他更進一步定義它是指：「個別的整體關涉性，或此時此地既與的知覺現象與具有特色的意義整體的理想性交織」。這些定義其實都是說，卡西勒認為我們的知覺並不只是被動的接受性，而是能進行主動的呈現，而這種可能性即是因為知覺也包含有符號形構性的作用在其中。參見：Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, 231.這個觀點在他遺留的筆記中說的更清楚，在那裏他說：「我引入『形著性』這個術語，是為了標明感性知覺的符號值，知覺是形著性的，最終不是經由它的性質，而是經由它所包含的意義內含」。參見：Ernst Cassirer, *Symbolische Prägnanz, Ausdruckphänomen und Wiener Kreis*, In *Ernst Cassirer－Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Hg. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer, Bd. 4 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011), 51。在「符號形式能使知覺彰著其意義內含」的意思下，我因而將 Symbolische Prägnanz 翻譯成「符號形著性」。卡西勒在此運用符號形著性的觀點，雖然強調了知覺做為有意義呈現的活動，但仍未從知覺做為生

臺灣大學學術期刊資料庫

概念與原則系統，來確立「世界的邏輯結構」。他們主張實在性的客觀成份應該在思想中被確立，然而，世界做為純粹的現象，卻並非單在純粹思維的形式中就能被給予。在依精神的形式性法則進行對象的建構之前，做為「客觀現前」（objektiv Vorhandenes）或客觀規定的存在物，必須早已經存在它的對面。如果我們想充分掌握「現相自身的現象」（phaenomen des “Erscheinens Selbst”）[50]或「現相自身的基本與原初的事實（Grund-und Urtatsache des “Erscheinens Selbst”）」[51]，那麼我們就應個別地追蹤那些使客觀化過程得以進展的不同方向，而卡西勒即稱此為生命的「原初現象」（Urphanenomene）。[52]

卡西勒在這本書中，引用歌德的觀點來說明生命的基本現象。歌德曾說：我們從自然與上帝那裏得來的最高的[精神行為方式]就是，永不止息地運作著的「生命」；第二是「體驗」（Erlebte），它是活生生運動的單子（Monas），在與外在世界打交道中的覺察與掌握；第三則是發展出針對外在世界的「行動與行為、詞語與文字」。[53]卡西勒指出，與此相對應即有三個存在領域：站在最頂端的是純粹的單子，亦即在其生命實現與無止息運動中的「自我」（das Ich）。這自我的存在對我們而言是既與的，無法再進一步解釋的。他的獨特性對我們或他人而言，都是一種奧秘。第二個存有領域是「基本經驗」（Grunderfahrung），它是單子在行動中面對環境或外在世界所產生的經驗。若無此基本經驗，則生命或實在性的現象，即無法給予人們。

人是有生命的，有生命的存有者透過它他對外在世界與他人的體驗，而形成他自己的世界理解。但自我生命透過對事物與他人的體驗所形成的世界，其意義內含卻相當不同。對於外在世界的建構，是由我個人的生命體驗所形成的，這種世界做為純粹意識的現象世界，很難說明它是一種客觀共有的世界。但在我與他人生命的互動體驗中，我雖然同樣不能完全理解他人內心的意識狀態，但我們卻可以反過來主張，惟有預先假定我與他人早已共同分享一個客觀共有的世界，那麼我們才能對彼此的表達有所體驗。我對他人的體驗，預設我們必須先有共同的世界做為媒介，此種超越自我與他人之內在意識世界的跨主體有效性世界，是自我與他人的互動經驗中必然得承認的客觀世界，其存在的實在

命之基本現象的角度，來進行知覺現象學的研究。

50 Ernst Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, In *Ernst Cassirer – Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Hg. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer, Bd. 2 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999), 6.

51 Ibid., 4.

52 Ibid., 8.

53 Ibid., 9.

臺灣大學學術期刊資料庫

性不容質疑。卡西勒認為這種具客觀意義的共同世界，做為第三種意義的存在世界，即是相應於歌德所謂的「行動與行為、詞語與文字」的文化作品的世界。它具有超越個人意識的跨主體有效性，並同時是個人自我理解與相互理解的基礎，它因而亦可說是所有實在性知識的形上學基礎。

要能理解語言、宗教與藝術，即需研究做為「文化對象」（Kulturobjekt）的作品。文化作品一方面具有處於生成變化的物理性質，但它也能呈顯意義，而意義正是文化對象所具有的「符號價值」（Symbolwert）。例如一幅畫是一物理對象，但當我們不再侷限於它的物理性質，而是去掌握藝術作品的「表現」（Darstellung），它才不是物理對象，而是文化對象。當藝術作品具表現功能，以致於其物理性的存在，能呈現出它所意指的意義時，則此作品必同時也是某個作者自己內心的表達。卡西勒後來在《文化科學的邏輯》中，把這個觀點更明確地表達成，作品必須同時包含：「物理存在」（physische Dasein）、「對象表現」（Gegenständlich Darstellungen）與「人格表達」（persönlich Ausdrücken）這三個層面。[54]可見，我們一旦從精神形構力的建構性活動，轉向在生命現象中的文化作品生產，那麼原先在「符號形著性」原則中所運作的「表達」、「呈現」與「純粹意義」的符號功能，現在即可在生命現象學的「作品分析」中，找到它們更深層的基礎。

2. 知覺現象學與文化科學的邏輯重構

生命自身呈現的基本現象，是在知性形構之前，由知覺活動之基本方向差異所構成的。卡西勒將這種研究知覺本身所具有的「前邏輯的結構性」（vorlogische Strukturierung），[55]稱為「知覺現象學」（Phänomenologie der Wahrnehmung）[56]的研究。相對於「批判的文化哲學」，是基於「形式現象學」來研究精神形構力所依據的符號功能文法學。「形上學的文化哲學」則必須透過「知覺現象學」，來研究在生命基本現象中知覺之基本方向的差異。文化哲學所研究的文化對象，並非是純然的物理對象，而是活生生的人類生命現象的表達。然而，科學的研究，卻正是要脫離生命表達的知覺層面，以能「客觀地」研究純粹做為物理存在的對象。在這種對比之下，一旦做為「知識現象學」的《符號形式哲學》，主張科學知識才是最精確的知識，那麼這就同時顯示，它

54 Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften – Fünf Studien*, 400.本書相關術語主要參考關子尹教授中譯本的譯法。〔德〕卡西爾（Ernst Cassirer）著，關子尹譯，《人文科學的邏輯》（上海：上海譯文出版社，2013）。

55 Ibid., 374.

56 Ibid., 396.

臺灣人學學術期刊資料庫

恰好也是最遠離實在的一種知識。

卡西勒若要以「文化哲學」取代「先驗哲學」，以說明一般存有的實在性基礎，那麼他就必須改變他將科學視為文化哲學之主導部分的《符號形式哲學》進路，而重新去區分自然科學與文化科學在概念建構與判斷建構上的不同。以一方面凸顯，在文化科學中，惟有透過研究表達知覺的「知覺現象學」，才能闡明人類感性所具有的「前邏輯的結構性」。另一方面則可扭轉在做為「知識現象學」的《符號形式哲學》中，以自然科學的邏輯來主導文化科學邏輯的方法論錯誤。卡西勒最後透過將「科學」所據以成立的「事物知覺」，建立在「文化科學」所據以成立的「表達知覺」之上，以證成他自己主張：自然科學的意義基礎，最後必須歸屬於文化世界的文化哲學目的。這個工作初步的成果研究，即結集在他的《文化科學的邏輯》一書中。

依據新康德主義的思想傳統，「邏輯學」通常包括「概念建構」與「判斷建構」這兩部分的研究。正如康德先驗邏輯的〈分析論〉，分成〈概念分析〉與〈原則分析〉，前者探討那些能建構自然科學之經驗對象的知性先天概念（範疇），後者說明科學理論之判斷建構所依據的先天原則。卡西勒的《文化科學的邏輯》，同樣也是在研究文化科學的概念建構與判斷建構。這本書由五個研究組成，其內容來自他1929年以來，在「文化哲學的基本問題」課程中的講課筆記。這五個研究除了第一研究是延續〈文化哲學的自然主義與人文主義奠基〉，而為他後期的文化哲學研究提出總論外，其餘四講大致上分別對應康德在《純粹理性批判》中的先驗感性論、先驗邏輯學的概念分析、原則分析與先驗辯證論。

他先指出康德的先驗感性論仍是基於「事物性知覺」的被動觀點，然而文化科學在感性直覺的層次上，卻應立基於主動的「表達性知覺」（第二研究）；對於康德在概念分析中，以範疇做為規定與建構對象的基礎，卡西勒則訴諸康德第三批判對美學判斷的分析，指出以形式或風格概念為主的文化概念，並不在於決定對象，而在於呈顯對象（第三研究）；相對於自然科學的先驗原則學主要基於因果法則而成立，卡西勒主張文化科學應透過「作品分析」、「形式分析」與「演變分析」，來理解構成該文化系統之符號形式的意義構成基礎（第四研究）；而相對於理性的超越運用有陷於獨斷形上學之辯證幻相的危機，卡西勒則認為應思考盧梭的挑戰，即人類的文化創造是否反而使人性因脫離自然而墮落的文化悲劇問題（第五研究）。

在這五個研究中，卡西勒對於文化科學的概念建構與判斷建構的說明，都還沒有完成，他只是先點出文化科學與自然學在這兩方面的不同。《文化科學的邏輯》這本書的重點因而在於，他對「表達的知覺」優位於「事物的知覺」

臺灣大學學術期刊資料庫

的分判上。[57]這個分判使得卡西勒得以翻轉他在《符號形式哲學》中，仍在「知識現象學」的角度上，將神話與語言看成是科學知識的現象學基礎，而基本上受精神形構力這個抽象的主體所決定。而是反過來以知覺活動做為說明在科學的邏輯之外的「前邏輯的結構性」，以之做為各種科學知識的實在性基礎。相對於在《實在性知識的目標與道路》中，卡西勒以上述歌德一段極為隱晦的話為解釋的基礎，卡西勒在《文化科學的邏輯》中，則是從「文化哲學基本問題」的講義，針對表達知覺的客觀性問題，較為明確地論述文化科學的人文主義奠基所需的知覺現象學基礎。

卡西勒在《文化科學的邏輯》中指出，科學的世界觀所見的是由固定特性（Eigenschaft）或性質（Beschafenheit）所構成的「事物世界」（Sachwelt）。而神話思維則是以外在刺激的當下情緒反應，來決定對象的性質，這些性質或特性因而都可在瞬息之間轉變成其它形態。科學因而是由純粹的「感官性質（Sinnesqualitäten）」（如顏色、音調等）所構成的，而神話世界則是由眾多發自吾人心魂的「表達性質（Ausdrucksqualitäten）」（如畏懼、友愛等）所構成的。當代科學是建立在排除個人主觀的感覺與感受的成份，所進行的客觀研究。在這個意義上，它當然主張應排除出於情感表達的神話與直觀呈現的語言所形成的世界觀。但正是在科學這種排除神話與語言的態度中，可以看出神話與語言的世界觀，是形成於與科學世界觀不同的知覺基礎。[58]

以語言與神話為代表的文化對象領域，若具有可理解性，那麼這就必須預設，它們是一種正在進行意義表達的存在物。神話思維預設他的對象都是在表達情感的，而語言思維更是必須預設言語必定是他人有意義的表達。卡西勒因而說：「文化對象之為文化對象，並不是經由它直接在物理學上是什麼東西[而決定]，而是經由它間接的意指或表達──正如我們的感官能直接地掌握實在物或物理的對象性一樣，若我們不具有能掌握原初表達或意義的特定功能，那麼對我們來說，事實上即無文化對象可言」。[59]文化科學的知識基礎，因而不能僅僅預設先天的符號形式，做為其對象存在的建構基礎，而是必須建立在說明表達知覺之客觀有效性的基礎之上。[60]若要說明表達知覺的客觀性，那麼我們就必須能掌握他人之有意圖的意義表達。但這又預設，我們必須能證明有他人心靈的存在。當代持物理主義的哲學家，都認為他人心靈的存在是無法證明的。面對這種理論困境，卡西勒卻極有洞見的發現，以語言溝通做為生命存在的基

57 Ibid., 402.
58 Ibid., 397-398.
59 Ernst Cassirer, Kulturphilosophie: Vorlesungen und Vorträge 1929-1941, 69.
60 Ibid., 70.

臺灣大學學術期刊資料庫

本現象，將使得這個難題能被合理地說明，他說：

> 若我們要處理表達－體驗的問題，麼就等於必須承認有他人心靈的存在。這是不需證明，也不能證明的[…]因為任何對他人心靈的懷疑，都不會是嚴肅的意見[…]我們或許可以有方法論的獨我論，但不可能有系統的獨我論[…]我們可以這樣說，獨我論不僅是不能證明的，它甚至是無法論說的。亦即在語言的領域中，它是不可能出現的。單純的言說行動（Akt des Sprechens）即已揚棄了理論的獨我論所說的內容。這個行動本身即存在與陌異主體的行動關涉性。我們因而不可能經由語言去懷疑他人心靈的實在性，類比於笛卡爾[不可懷疑]的我思原則，我們也可以說：對於他人的心靈不存在可表達的、語言可論說的懷疑。之所以沒有該種懷疑，因為該種表達已經在自身中包含了對他人心靈的承認。[61]

卡西勒在此認為表達知覺的客觀性，惟有在語言溝通中才能做最後的奠基，因而他認為從維柯到赫德與洪堡特的語言哲學思路，才最能為文化哲學提供人文主義的奠基，而不像《符號形式哲學》仍停留在自然主義的奠基。《文化科學的邏輯》與《符號形式哲學》的不同因而在於，《符號形式哲學》仍是在柯亨的影響下，試圖以精神形式的客觀化建構活動，來說明在自然科學之外的文化科學的知識論基礎，以在以符號功能的文法學取代先驗邏輯學的架構中，將康德的先驗哲學擴大成文化哲學。但在《文化科學的邏輯》中，卻是要透過文化科學與自然科學的區分，來說明在文化科學的「概念建構」與「原則建構」中，透過「知覺現象學」的研究，如何能將康德的〈先驗感性論〉與黑格爾《精神現象學》之〈感性確定性〉的意識哲學研究，轉化成研究表達知覺的生命基本現象，以能為文化科學與自然科學的知識學性格的差異提供說明。自然科學與文化科學的區分，因而不能像狄爾泰認為是不同對象的區分，也不能像西南學派認為是在研究方法論上的區分，而是它們是在生命知覺之基本現象上的區分。

（三）形上學的文化哲學的理論意義與困境

在戰亂流離的艱困環境中，卡西勒仍於1942年出版了他的《文化科學的邏輯》，卡西勒在同時期稍早完成的《實在性知識的目標與道路》以及《符號形式的形上學》則未能出版。這大概不能完全歸因於當時外在出版環境的惡劣，

61 Ibid., 111-112.

臺灣學術期刊資料庫

而是有卡西勒思路發展的內在考量。《文化科學的邏輯》應先出版，因為卡西勒想先以它來取代在《符號形式哲學》中所進行的「批判的文化哲學」研究。在做為「知識現象學」的《符號形式哲學》構想中，文化哲學只是做為使科學知識能夠成立的前科學知識基礎，佔主導地位的仍是自然科學的世界觀。但在《文化科學的邏輯》中，透過文化科學與自然科學在知覺方向、概念建構與判斷建構上的邏輯差異，卡西勒即能借助表達知覺優先於事物知覺，以及文化作品做為跨主體的共同世界的不可否定性，來說明觀念論哲學惟有在文化哲學的人文主義奠基中，才能對存在有真實的理解。而後者正是另外兩本書所要處理的主題，它們共同構成卡西勒晚期的形上學的文化哲學。

卡西勒的「形上學的文化哲學」因而具有以下兩方面的意義：第一，它以知覺現象學取代先驗感性論。這使得在人類經驗中，知覺所具有的「前邏輯的結構性」，能在文化哲學的研究中，經由知覺的不同取向，而在人類生命的基本現象中呈現出來，這深化了人類經驗理解的層次。相對的，透過分析數學如何可能的先驗感性論，事實上仍是為了建構自然科學之同質化的數量掌握所做的分析，卡西勒因而並不特別著重時間性的問題。第二，它以哲學人類學取代先驗主體的預設。在形上學的文化哲學中，對於生命基本現象的重視，使得卡西勒能從德國觀念論的「精神」概念，走向在文化創造中人類互動的跨主體有效性問題。符號形式哲學對於文化哲學的研究，因而不再是「精神科學」，而是如同卡西勒《人論》副標題所指的，是真正在研究「人類文化的哲學」。文化哲學不應只研究先驗哲學的精神主體，而應研究使人類互動成為可能的文化媒體，因為惟有它們才是真正能建構共同世界之真實存在的跨主體有效性基礎。

可惜的是，卡西勒雖然認為表達知覺的客觀性，必須基於他人心靈存在的證明，而這種證明惟有在語言溝通中才是自明的，他甚至指出惟有在「語言的現象」中，才能證成表達知覺的客觀性。[62]但他對於生命的基本現象所具有的我－你與他這三個向度，卻還不能從語言溝通的現象來加以說明，而只能借助歌德那段非常隱晦的引文來做解釋。這種不足正好呈顯出卡西勒對於語言哲學的理解限度，卡西勒反對當時馮特等人的語言心理學的語言表達理論，並僅將洪堡特理解為批判的語言觀念論者。然則洪堡特早年雖主張語言世界觀的主觀建構，但他後期卻認為語言即使有內在語言形式的差異，但它仍有一對話的結構做為它的原型。而馮特的表達理論重視以身體姿態做為建構符號性意義的基礎，這被後來的米德理解成，惟有透過姿態會話的過程，溝通才能具有規範行動與意義理解的有效性基礎。但卡西勒則似乎一直停留在康德先驗哲學的先天條件分析，而忽略了文化勢必是在跨主體的溝通互動中才能形成。

62 Ibid., 121.

臺灣大學學術期刊資料庫

四、結語

透過海德格在達弗斯對於卡西勒的批判，我們可以看出在卡西勒的「符號形式哲學」中，文化哲學應當有做為「文化科學之知識論方法學奠基」、「符號形構之主體性條件重構」與「人類生命之歷史生發根源闡釋」這三個層次的研究向度。卡西勒在《符號形式哲學》的前三卷研究中，透過對語言與神話等文化符號系統所進行的「形式現象學」研究，將文化科學的知識論方法學，奠定在文化形構之精神主體性所具有的「符號功能文法學」的基礎上，這形成他的「批判的文化哲學」構想。而在《文化科學的邏輯》與《符號形式的形上學》中，卡西勒則透過「知覺現象學」，來研究做為「前邏輯結構性」的知覺活動，以說明人類所建構的諸種文化作品，做為人類此在之生活形式的基礎，實即基於我與世界或我與人之間的表達知覺或事物知覺的不同取向，所呈現出來的生命基本現象之多面向性，而這也成為他的「形上學的文化哲學」的出發點。

卡西勒的「批判的文化哲學」，一方面為十九世紀以來快速發展的人文科學奠定其知識論方法學的基礎，一方面則透過將康德為自然科學奠基的「理性批判」，轉化成為文化科學奠基的「文化批判」，而凸顯出文化科學更能為人類提供知識之實在性的基礎；而他的「形上學的文化哲學」，則不僅能說明科學的意義基礎應在於文化的生活世界，更以文化作品為媒介，為人類此在之歷史生發提供表達性互動的共同基礎。卡西勒面對新康德主義在「虛構論」與「實在論」之間的理論兩難，以及必須能統一自然科學的方法論與文化科學的方法論的時代挑戰下，極富創造性地以洪堡特的語言哲學為典範，推動康德先驗哲學的符號學轉向，而重構出文化建構所必須遵循的符號功能文法學。卡西勒在符號形式哲學中，以文化哲學取代先驗哲學的構想，因而使哲學能從科學認知活動所預設的抽象先天的精神主體，再度回到以神話與語言世界觀所代表的人類的文化生活世界，從而為人類的自我理解提供了比科學認知更為深層的情感表達與直觀理解的基礎。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

〔德〕卡西爾（Ernst Cassirer）著，關子尹譯，《人文科學的邏輯》，上海：上海譯文出版社，2013。

〔德〕海德格爾（Martin Heidegger）著，王慶節譯，《康德與形上學疑難》，上海：上海譯文出版社，2011。

林遠澤，〈語言哲學的不同聲音－論洪堡特語言觀的世界開顯性與理性對話性〉，《歐美研究》第四十卷第四期，頁 985-1062，2010 年 12 月。

Cassirer, Ernst. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. In *Ernst Cassirer－Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. John Michael Krois & Oswald Schwemmer. Bd. 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995. Print.

Cassirer, Ernst. *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*. In *Ernst Cassirer－Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer. Bd. 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. Print.

Cassirer, Ernst. *Freiheit und Form－Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke.* Hg. Birgit Recki. Bd. 7. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001. Print.

Cassirer, Ernst. *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie － Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke.* Hg. Birgit Recki. Bd. 10. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001. Print.

Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. 3 Bände. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001-2002. Print.

Cassirer, Ernst. “Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften.” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 16. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 75-104. Print.

Cassirer, Ernst. “Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie.” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 16. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 105-133. Print.

Cassirer, Ernst. “Sprache und Mythos－Ein Beitrag zum Problem der Götternameen.” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 16. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 227-311. Print.

Cassirer, Ernst. “Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie.”

臺灣大學學術期刊資料庫

Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hg. Birgit Recki. Bd. 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. 253-282. Print.

Cassirer, Ernst. “Beiträge für die Encyclopedia Britannia.” *Ernst Cassirer: Gesmmelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 17. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. 308-341. Print.

Cassirer, Ernst. *Kulturphilosophie: Vorlesungen und Vorträge 1929-1941*. In *Ernst Cassirer—Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer. Bd. 5. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. Print.

Cassirer, Ernst. “Naturlistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie.” *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 22. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006. 140-166. Print.

Cassirer, Ernst. *Zur Logik der Kulturwissenschaften—Fünf Studien*. In *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke*. Hg. Birgit Recki. Bd. 24. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007. 357-486. Print.

Cassirer, Ernst. *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und Wiener Kreis*. In *Ernst Cassirer—Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hg. Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois & Oswald Schwemmer. Bd. 4. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011. Print.

Habermas, Jürgen. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag, 1997. Print.

Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. Print.

Kögler, Hans-Herbert. “Consciousness as Symbolic Construction—A Semiotics of Thought after Cassirer.” *Constructivist Foundations* 4:3 (2009): 159-169. Print.

Neumann, Karl. "E. Cassirer: Das Symbol.” *Grundprobleme der Großen Philosophen—Philosophie der Gegenwart II*. Hg. Josef Speck. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.102-145. Print.

Plümacher, Martina. *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen—Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewusstseins*. Berlin: Parerga Verlag, 2004. Print.

臺灣大學學術期刊資料庫

From Symbolic Forms to Phenomena of Life: On the Cultural Implications of Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms

Lin, Yuan-tse*

Abstract

This article aims to provide a comprehensive outline of Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms. First, I will show that Cassirer transformed Kant's transcendental philosophy into a type of semiotics under the model of Humboldt's philosophy of language and established an epistemological basis for cultural science in his critical philosophy of culture. Second, based on the Davos Debate between Cassirer and Heidegger, I will explain how Cassirer used the basic phenomenon of life to illustrate the foundation of meaning of scientific knowledge under his research on phenomenology of perception so that his metaphysical philosophy of culture would be well explicated. Based on the above discussions, this article argues that the cultural philosophy embedded in Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms presents human beings' self-understanding on the cultural life-form.

Keywords: Ernst Cassirer, philosophy of symbolic forms, philosophy of culture, Neo-Kantianism, Davos debate

臺灣大學學術期刊資料庫

* Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University.