

## 文化哲学的本体论诉求<sup>\*</sup>

——卡西尔文化哲学思想探析

袁 鑫 阎孟伟/文

**提 要:** 当代德国著名文化哲学家卡西尔在《符号形式的哲学》一书中,从符号学和语言学的角度对文化哲学做出了迄今最为系统的本体论论证,从而真正使文化哲学超越了文化学或文化人类学的研究视域。卡西尔认为,文化哲学同样具有自身的存在论根据,不过在存在论问题上,它与传统哲学的存在论既有密切的联系,又有根本的区别。他指出,人的活动是一种能够创造和使用符号的活动,这种活动创造出了一个为人所特有的符号系统,这个符号系统是“新的实在之维”或文化世界,其中语言是文化世界得以存在的普遍性因素。不过,卡西尔的文化本体论证明也有一个明显的缺憾,即忽视了人的符号世界与客观物质世界的关系。马克思没有创立文化哲学,但马克思的实践哲学的基本理论却能够为文化哲学的创立提供更为坚实的理论基础和更为丰富的思想资源。

**关键词:** 文化哲学; 卡西尔; 本体论; 实践哲学

**中图分类号:** G02

**文献标识码:** A

如果从1725年意大利学者G. B. 维柯(Giovanni Battista Vico)发表《新科学》一书算起,文化学的发展至今已有近三百年的历史,而严格意义上的文化哲学则是在上世纪20年代才产生的。其产生的标志就是当代德国著名文化哲学家E. 卡西尔(Ernst Cassirer)于1923年至1929年相继出版的三卷本《符号形式的哲学》(*The Philosophy of Symbolic Forms*)。该书从符号学和语言学的视角出发对文化哲学做出了迄今最为系统的本体论论证,从而为文化哲学的产生开辟了一个重要的学术空间。

我们知道,本体论问题可以说是全部哲学的阿基米德点,它撬动着每个时代哲学理论的基本思路,决定着哲学思维的基本倾向。文化哲学若要成为一种哲学,就必须为其找到本体论的依据,否则有关文化现象和文化问题的探讨就不会越出文化学或文化人类学的研究范围。卡西尔为文化哲学找到了本体论之源,这就奠定了卡西尔在文化哲学发展中的特殊的历史地位。

---

<sup>\*</sup> 本文系国家社会科学基金重点项目“当前主要社会思潮的最新发展动态及其批判研究”(项目编号:16ZDA101);天津外国语大学科研规划项目“马克思意识形态批判理论及其当代价值研究”;北京高校中国特色社会主义理论协同创新中心项目(项目编号:YX12016ZL022)的阶段性成果。

## 一、文化哲学的存在论之维

卡西尔在《符号形式的哲学》的第1卷开宗明义地道出了哲学思维的本体论内涵，他说“哲学的思考是从‘存在’开始的。就是由于存在这个概念的出现，人们的意识觉察到了与存在着的事物的多样性和差异性相对应的存在的统一性时，这一面对世界的特殊的哲学方法就诞生了。”<sup>①</sup>他认为，文化哲学同样是一种看待世界的哲学方式，在存在论问题上，它与传统哲学思维方式有着密切的联系，同时作为哲学的现代发展形态，又在根本上有别于传统哲学。

卡西尔认为，在西方古代哲学中，对于本体论问题的探讨有两种截然不同的思维进路，一是生成论，一是存在论。生成论主要是以米利都学派、爱菲索学派和原子论学派为代表的自然哲学，它们以探讨外部自然界为特征，追溯事物产生和毁灭的根本原因以及构成事物的最基本因素或“始基”，其共同点是把宇宙万物的根基或本原归结为某种或某几种有限的自然存在物，并将其视为解释世界万物生灭变化的终极根据（如逻格斯）。因此，生成论着重于存在物的生成与毁灭，并不关注“存在本身”，对存在本身没有自觉的意识，或者把“存在”等同于“存在物”。

与生成论不同，以巴曼尼得斯和柏拉图等为代表的存在论则是把“存在”本身当作最根本的哲学问题加以探究。而且当巴曼尼得斯称“存在和思维是一回事”时，就把对存在的研究指向了思维本身，在他那里，存在依然是一种毋庸置疑的“始基”，只不过他把这种始基奠定为一种思维的理性原则。柏拉图用理念论丰富了巴曼尼得斯存在论的内容，但他并没有停留在构建存在论的理性原则上，而是追问这种理性原则的形成逻辑，从而力图撇开经验世界的缠绕，为这个理性原则做出形而上的论证，这就使原初非批判性的“存在本身”成为哲学批判的对象。

卡西尔抓住了柏拉图对存在论形成逻辑的追问。他认为，探究文化哲学的存在论内涵，所遇到的存在问题不外乎形式和目的两个基本的方面，而文化哲学所关注的正是存在的形式，不过存在的形式本身并不是自明的，只有同存在的目的联系起来其意义才能被彰显在人们的理解中。从这个意义上说，柏拉图对存在论理性原则的追问就蕴含着文化哲学的问题。在柏拉图那里，理念不是感性世界（可见世界）中的物质实体，而恰恰是存在于理念世界（可知世界）中的观念形式。

按柏拉图的划分，理念世界中的理念本身又分为两个层次，一是关于感性世界中感性事物的理念，这种理念是感性事物的存在形式；一是使一切理念成其为理念的那个最高层次的存在，即善的理念，它是理念的最终根据，也是理念的最高目的，是一切形式的形式。感性世界中的感性事物是对理念的“模仿”或“分有”，因而也必然把善的目的贯彻于自身之中，这就体现出理念的创生过程。这与文化哲学有关形式和目的的研究是完全吻合的。因为，文化哲学所要研究的恰恰就是与一定的目的（意义）相关联的存在形式。当然，卡西尔也指出，柏拉图理念论虽然对于理解文化哲学的研究对象有重要的启发意义，但它也只是潜在地包含了文化哲学方面的问题，其本身还算不上是文化哲学。

接下来，卡西尔又对康德哲学中的文化哲学因素做出了剖析。在他看来，康德的理性批

<sup>①</sup> E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume One: Language*, Yale University Press, 1953, p. 73.

判从根本上改变了那种把认识主体与认识客体二元对立的观念，确认哲学研究不是从某种既定的客体开始的，而是必须要首先考察人的认识能力和认识形式。以往的形而上学本体论是把“存在”理解为自在的与人的认识能力和认识形式无关的既定的客体，而康德则认为客体是怎样的取决于人的认识形式，离开人的认识形式，客体必然是毫无规定性的东西。因此，“我们所追寻的客观遂不再是物理或超物理实体的客观性，不再是经验或超经验事物的客观性。理当成为新的唯心主义之真正课题的不再是事物本身，而是事物之可能的确定性，即由不同认识方式对事物的确定。”<sup>①</sup>同时，康德的批判哲学通过认识论的、逻辑学的、伦理学的和美学的研究大大拓展了探讨“实在”的视域。

在传统的本体论视阈中，自然的物理世界是唯一的“实在”，贯穿于这种实在的理性原则就是数学的或物理学的规则。这种实在观把“实在”归结为自在意义上的自然实体，并不包含人类精神活动所创造的自由意义上的实在，并不包含人们的道德的、政治的和艺术的生活世界。对于人的精神活动创造的这种自由意义上实在显然是不能用数学和物理学的法则加以理解的。因此，康德的批判哲学使哲学突破了自然科学理性的藩篱而指向一切文化思维形式，真正为日后的文化哲学研究开辟了一个宽阔的理论视域。不过，卡西尔并不认为从康德的“方法论革命”中可以直接导出文化哲学，他虽然承认康德批判的或先验唯心主义中包容了新的思想成分，但康德在其著述中从未使用过文化哲学这个名称，也没有提到与文化哲学的主题、论题相关的等也未见于康德哲学的任何一个部分。因而卡西尔更关注的是康德哲学所实现的“方法论革命”对于开创文化哲学所具有的重大意义。

在卡西尔看来，对符号和语义问题的研究是西方哲学本体论研究的第三次重大突破，这个研究意味着文化哲学的诞生，而明示这个诞生过程的就是卡西尔本人。

首先，卡西尔以“存在”论为基点，赋予文化一个形而上“存在”论意义。他说：“如果我们的出发点不是世界的一般概念，而是文化的一般概念，问题就会呈现出不同的形式。由于文化概念的内容不能脱离人的活动的基本形式和方向，这里的‘存在’只能在‘活动’中理解。”<sup>②</sup>这样，卡西尔就为文化哲学找到了阿基米德点，即以文化批判为文化哲学的核心任务，这个任务的基本依据就是人的活动，它体现了人性的基本内涵。对此，卡西尔指出：“我们不能以任何构成人的形而上学本质的内在原则来给人下定义；我们也不能用可以靠经验的观察来确定的天生能力或本能来给人下定义。人的突出特征，与众不同的标志，既不是他的形而上学本性也不是他的物理本性，而是人的劳作（work）。正是这种劳作，正是这种人类活动的体系，规定和划定了‘人性’的圆周。语言、神话、宗教、艺术、科学、历史，都是这个圆的组成部分和各个扇面。……语言、艺术、神话、宗教决不是互不相干的任意创造。它们是被一个共同的纽带结合在一起的。但是这个纽带不是一种实体的纽带，如在经院哲学中所想象和形容的那样，而是一种功能的纽带。我们必须深入到这些活动的无数形态和表现之后去寻找的，正是言语、神话、艺术、宗教的这种基本功能。”<sup>③</sup>也就是说，文化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

① 恩斯特·卡西尔《符号、神话和文化》，李小兵译，东方出版社，1988，第21—22页。

② E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume One: Language*, Yale University Press, 1953, p. 80.

③ 恩斯特·卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985，第87页。

询问语言、艺术、法律、神话、宗教的结构，而是要深入到这些结构之中，探寻精神文化的整体性及其意义。

## 二、符号世界是人的“新的实在之维”

卡西尔认为，人的活动与动物的活动的一个根本区别，就在于人的活动是一种能够创造和使用符号的活动，这种活动创造出了一个为人所特有的符号世界。他把人的活动所创造的符号系统看成是并存于一切动物都具有的感受器系统（如感官）和效应器系统（如四肢）之间的第三个系统或第三个环节。由于有了这个第三系统，“人不仅生活在更为宽广的实在之中，而且可以说，他还生活在新的实在之维中。”<sup>①</sup>

所谓“新的实在之维”就是指由人的活动创造出来的符号系统，其意在表明，人的生命活动本质上不同于动物的生命活动，动物没有属于自己的世界，动物以及动物的生命活动不过是自然世界的一部分，而人的生命活动，用马克思的话说，是“自由的有意识的活动”。这种活动创造出了一个属于人自身的世界，这个世界以符号系统为“新的实在之维”的世界，这个世界在期存在的性质上、在时间和空间的存在形式上以及在发展规律上都是独特的，不同于自然世界。由于人是符号的动物，因而这个属于人的世界就是一个文化世界，一个由人的活动所创造出来的符号世界，由于意义是符号的基本功能，因此从文化哲学角度审视文化世界就是要以符号的意义为理解的核心。从存在论角度看，意义构成了文化世界的存在论形态和形而上的架构。文化的全部意义都凝聚在人们创造和使用的符号中。为此，卡西尔在《符号形式的哲学》中，称意义是“记号的一般功能”。在这里，记号就是符号。<sup>②</sup>

在《符号形式的哲学》中，卡西尔着力通过对记号的分析来揭示人的文化世界的意义结构。他认为在数学和物理学的发展中，记号（数学符号和概念等）并非单纯地是物理实在的外在反映或偶然的表达形式，也不仅仅是观念的偶然的掩遮物，“而是观念的必不可少的重要器官”。<sup>③</sup>

基于这个理解，卡西尔认为，记号或符号不仅是思想的形式和意义的凝结物，而且是参与思想创造过程的力量，是思想形成和发展的工具。例如，我们正式通过追究语言符号（概念）之间的逻辑关联，才使我们的思想不至于支离破碎而成为系统的理论。这表明，思想的意义依托于记号，记号承载着思想也推动着思想的发展。

记号或符号的基本功能就是意义，意义又是以记号为自身的存在方式。任何一种文化形式都是一个独特的记号或符号系统，数学中的数学符号、定律、演算规则；物理学中的概念、命题、规律；语言学中的语音、语义、语法规则等等。

① 恩斯特·卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985，第33页。

② 卡西尔在《人论》中，对“记号”和“符号”做出了一个区分。他认为，认为记号是用某种感性材料做出来的标识，属于物理世界，而符号的本质是意义，属于人类的意义世界，当记号具有意义时，记号本身就是符号。应当说，卡西尔的这个辨析，对于区分记号和符号并没有特别重要的意义。因为，在人的生活世界中，记号的创造和使用绝不是给物理世界增添一个物理事件，而必然是用其表达一定的意义，没有意义的记号是不存在的。一旦某个记号失去了意义，它就不再是任何意义上的记号了。所以，卡西尔在《符号形式的哲学》中，就是强调记号所具有的意义，并没有把记号与符号区分开来。

③ E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume One: Language*, Yale University Press, 1953, p. 86.

在艺术、神话、宗教等文化形式中，意义的符号系统则采取了更为丰富多样的、更富于想象力的感性形式。任何记号系统都采取了一定的感性形式，这种感性形式，不是对作为符号的载体的感性材料的物理感知，而是以其意义为本质，是由自由创造的某种形式所生产出来的各种感觉因素的系统，这些感觉因素在符号系统中被形式化，并为某种精神所统治，与他们自身的物理性质或自然属性无关。这样，在记号系统中，感性和理性不再是相互对立的两种认识或认识的两个阶段，而是相互交融构成一个独特的符号世界，在这个世界中，符号就是以可感知的形式表达某种意义或内在的“逻各斯”。

由于把符号世界理解为“新的实在之维”，卡西尔在自己的文化哲学的思维中实现了从“实体性思维方式”向“功能性思维方式”的转换。卡西尔的文化哲学对“功能”这个概念真是“情有独钟”，占据着十分重要的地位。在卡西尔那里，既然“存在”的本性就是人的活动，那么功能就是活动的意义和存在方式。产生于人类活动的各种文化形式就是因贯穿着符号功能而彼此相关并具有内在的统一性。因此，卡西尔认为，文化世界不是一种实体，不能将这个世界中的任何一个存在物当作某种实体来描述，而必须从它所具有功能或意义来理解和界定它。例如，你不能把现实中的一面红旗描述成一块红布，尽管客观上它确实就是一块红布，而是要揭示其象征性的政治内涵和历史记忆。

由此可见，文化哲学中的功能性思维方式意味着人类的文化创造活动历史地孕育出一种新的哲学观。这种思维方式的转换，使哲学史上有关人的自由、人的发展的问题走出了伦理学的狭小视阈成为对人的生活世界的关注。从这个意义上说，功能性思维方式与人的现实的创造活动相互融合，表达和展现人的活动，关注人的存在和人的生成。如何萍教授所指出的那样，“功能”概念的提出是哲学的一场革命，它意味着“哲学应当而且必须走出自然科学理性的殿堂，返回到人类活动的原始状态，返回到人类创造性活动本身，去发现自己的规律和思维形式，寻找人类文化的统一性。”<sup>①</sup>

### 三、符号世界中的语言与“逻格斯”

卡西尔认为，在人类创造的符号世界中，语言显然是最具普遍意义的符号系统。在这方面，他充分吸收了现代语言学的发展成果，并从人的活动与语言的关系中，探讨内藏在语言中的人性内容。为此，他高度评价了德国语言学家 W. 洪堡（Wilhelm von Humboldt）对语言学研究的贡献，认为洪堡语言学不是把语言仅仅看作一个无生命的产物，而是要看作一生产活动。出现在我们面前的语言是持续不断的精神劳作，而不是某种最终完成了的东西。卡西尔认为，洪堡的这个理解“并不仅仅适用于语言，它同样有权利和有根据适用于所有精神文化的产品，适用于所有我们可以纳入‘符号化构制’这一普遍概念下的东西。”<sup>②</sup>

对于文化哲学来说，语言是文化世界得以存在的普遍性因素。这不仅仅是说，语言普遍地存在于人类文化的各种形式中，更重要地是说，语言具有构造文化的能力，也就是说，语言可以使处在流变中的事物固定在并保持于语言形式中，再借助语言的功能使流变中的事物能够在人的创造性活动中反复再现，从而使文化的发展摆脱了偶然性和随意性，就像我们用

① 何萍：《论卡西尔的符号形式哲学》，《学海》2010年第4期，第5—24页。

② 恩斯特·卡西尔《符号、神话和文化》，李小兵译，东方出版社，1988，第9页。

图片把美好的瞬间留在长久的记忆中一样。此外，语言作为文化的普遍性存在，还在于它是人们的“共同世界”，是联结个体和整体或个人与社会的纽带。我们生活于其中的这个世界以及这个世界上的所有存在物都是通过语言来界定并通过语言来表达的。没有语言就没有人的存在的现实性。

语言不仅是文化世界中的普遍性因素，而且是一个不断进行自我更新的文化创造过程。从语言的存在形态上看，语言本身既是一个心理的和理智的行为系统，具有精神活动的确定趋向，同时，它又像一个有生命的机体，能够充满活力地不断进行自我更新、自我发展。在卡西尔看来，语言不是一种纯粹的主观状态，不是理智活动的一个消极的结果，而是一个有着自身确定的功能并始终处在自我更新的发展过程中。人们理解世界的清晰程度和确定程度，是随着语言的发展过程而不断提高的。在这里，卡西尔没有视语言为某种实在，亦即不是把语言看成是关于外部世界的消极被动的摹本，而是从语言功能意义上，把语言视为人的自我创造性的表达，是人的生命对自然实在的超越。尽管人的生命活动不能摆脱自然实在，但可以通过符号意义的更新和创造使生命超越自然实在。因此，“语言符号理论开启了精神和理智生命的新天地。生命由执著于眼前的和直接的需求的本能冲动转向‘意义’。这些意义是可以重复且能不断再现的；即是说，它们不是被囿于直接的此时和此地，而是在无数生命的场合中和无数他人的运用中被意指和理解为一的东西。”<sup>①</sup>

社会生活是人们之间社会交往的总和，而任何交往必然是以语言为媒介的活动，语言是文化交往的基本形式。语言是意义的表达，人们就是通过对语言意义的理解而达到相互交流和相互沟通的目的，并且通过对语言意义的理解把人们结合成一个整体。对此，卡西尔说：“说出的话语并非源于纯粹的发音和语调。因为它乃是一个意义的表达。它被结合在‘交流’的有机整体中，‘交流’之所以存在，是因为话语从一方传递到另一方，从而使双方结合成一活生生的对话。因此，对赫尔德而言，正如曾经于赫拉克利特而言一样，理解语言的传播，成为我们理解世界的真确而典型的表达方式。逻各斯创造了个体与整体之间的纽带；它给予个体以保证，使其不封闭在他自我的刚愎自用之中，而成为一普遍的存在。”<sup>②</sup>这就是说，语言是意义的表达，因而必须通过对语言意义的了解而达到相互融通，这就决定了不会像照镜子那样来反映这个文化世界，而是以理解的方式来参与到这个世界的活动中，只有这样才能真正理解这个世界。从这个意义上，也可以说，没有语言就没有我们所理解的那个世界。

基于上述理解，卡西尔像柏拉图那样，把世界划分为文化世界和物理世界，而语言系统就是划分两个世界的中介。人类就是依靠这个中介与自在的自然界相分离并超越了它，创造出属于自身的生活世界。

卡西尔的上述观点显然是把语言看作是文化世界的普遍形式，因而把文化世界理解为精神创造物。但他并不认为，人类的文化创造活动是一种主观任意的行为，而是力图追寻文化发展的内在逻辑，即通过对文化的各种存在形态的考察找到支配文化发展的“逻格斯”。在这个问题上，他不同意新康德主义者文德尔班和李凯尔特用个别

① 恩斯特·卡西尔《人文科学的逻辑》，沉晖等译，中国人民大学出版社，1991，第49页。

② 恩斯特·卡西尔《人文科学的逻辑》，沉晖等译，中国人民大学出版社，1991，第47页。

性和普遍性来区分历史科学（文化科学）和自然科学的方法，也就是不同意从个别性的意义上探讨文化现象和文化问题，他力主文化哲学研究不仅仅是探讨各种文化形式，而是要从本体论的意义上追问文化的普遍性。只不过文化发展的普遍性或一般性不是来自于自然的物理世界，而是蕴含在人类精神创造活动中的某种制约个体力量的内在机制。这个客观机制就是“风俗习惯”。他认为，风俗习惯“注视着人的一举一动，不容他有片刻的自主。它不仅统辖着人类的行为，甚或还统摄着人类的情感和想像，统摄着人类的信仰与选择。它是维系着人类生活和存在的恒久不断的氛围；人类无法逃避风俗习惯，一如他无法逃避空气一样。”<sup>①</sup>风俗习惯包括了人们对物理世界和人为世界的直观，因而是一切文化形式的“根源”。

总之，卡西尔就是从人的符号能力出发完成了它对文化哲学的本体论论证。他说“人不再生活在一个单纯的物理宇宙之中，而是生活在一个符号宇宙之中。语言、神话、艺术和宗教则是这个符号宇宙的各部分，它们是织成符号之网的不同丝线，是人类经验的交织之网。人类在思想和经验之中取得的一切进步都使这符号之网更为精巧和牢固。人不再能直接地面对实在，他不可能仿佛是面对面地直观实在了。人的符号活动能力（Symbolic activity）进展多少，物理实在似乎也就相应地退却多少。”<sup>②</sup>因此，从语言符号的形式中理解人的生命活动以及人创造出来的文化世界是所有文化哲学的共同特征。

#### 四、人的感性活动与文化哲学的本体论证明

基于对文化哲学的本体论论证，卡西尔把人类文化学的研究真正纳入到哲学的轨道，也就是说使文化哲学真正成为一种哲学。当他把人的本质界定为“符号动物”，把人类的文化世界界定为一个“符号世界”，也就揭示出人类社会或“人的世界”的精神特质和文化属性。从这个意义上说，卡西尔不仅为文化哲学的真正诞生做出了卓越的贡献，而且也更新了人们对社会生活世界的理解。但是，他的文化本体论证明也有一个明显的缺憾，即忽视了人的符号世界与客观物质世界的关系。尽管他区分了文化世界与物理世界，但却没有说明物理世界是以什么样的方式同文化世界发生关系，尤其是忽视了人类社会及其历史发展本身所具有的客观性、物质性和规律性与人的文化创造活动的关系。人固然可以创造和使用符号，从而构筑出一个属于自身的符号世界，但人们不是为了创造和使用符号而创造和使用符号，而是为了解决在自身所处的自然环境和社会环境中所面临的种种问题而创造和使用符号。因此，符号的确是意义的凝结物，但符号的意义却不是符号本身创造出来的，而是由人类改造自然和社会的活动赋予的；符号也的确参与了文化世界的发展，但符号只是发展的形式，其本身没有属于自己的发展动力，这个动力只能来自于人的能动的生产实践和生活实践。从这个意义上说，文化哲学的根本问题就是人类实践活动本身所具有的客观性、物质性和规律性与人的精神文化创造活动的关系问题。本文认为，这个问题的合理解决蕴含在马克思实践哲学所完成的本体论革命中。尽管马克思并没有创立文化哲学，但马克思的实践哲学的基本理论却能够为文化哲学的创立提供更为坚实的理论基础和更为丰富的思想资源。卡西尔梳理了欧洲哲学本体论的

① 恩斯特·卡西尔《人文科学的逻辑》，沉晖等译，中国人民大学出版社，1991，第32页。

② 恩斯特·卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985，第33页。

发展脉络,推崇柏拉图哲学和康德哲学对文化哲学产生的意义,但他恰恰忽视了康德之后马克思实践哲学在本体论问题上实现的哲学革命,因而也就看不到马克思实践哲学对文化哲学的产生所具有的更为重要的意义。为此,本文就从马克思实践哲学的本体论革命入手,对文化哲学作出新的本体论论证。

卡西尔认为人的存在就在于人的“活动”,或人的本性就在于人的“劳作”,这个观点与马克思关于人的本质的观点很接近。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中,就是从人的生命活动的性质上指出了人和动物的生命活动的根本区别——“一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质,而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性。”<sup>①</sup>

所谓自由的有意识的活动,就在于人能够使自身的生命活动成为在自己的意志和意识支配下的活动。只有在这个意义上,人的活动才是自由的活动。这个观念对于理解人的文化创造活动是至关重要的。因为,人的文化创造活动首先在整体上表现为一种人的有意识的生命活动。这种有意识的生命活动包括了卡西尔所说的创造和使用符号的活动,因而它无疑是人类文化创造活动的真实起点,它意味着精神性的因素是人的生命活动的内在规定性,从而使人的生命活动有别于自然物质的自然运动。

人的文化创造活动作为人的一种生命活动从根本上体现出人的存在的普遍性。因此,人的文化创造活动的普遍性特征,并不仅仅表现为卡西尔所关注的语言符号和风俗习惯的普遍形式,而是体现为人的存在的普遍性。这种普遍性首先在于人作为类存在物是一种自由的存在物。也正是在这个意义上,人类实践活动所创造出的文化世界或符号世界就是人驾驭自然必然性而创造出来的属人的世界,就是以人的实践活动为基础的“感性世界”,是体现着、发展着人的自由性的世界。

马林诺夫斯基把文化理解为在文化诞生和成长中的自由,但他仅仅是从功能论的角度把文化理解为由人的创造与合作而产生出来的保护机制和开发环境资源的力量,而没有真正揭示人类活动本身所具有的自由性本质。马克思则从人的对象性活动的意义上深刻地阐释了人的实践活动所具有的自由特质。马克思认为,人的活动本质上是一种对象性的活动。这种对象性的活动不仅是说人在理论上和现实上把外部自然物设定为自己活动的对象,更是说,人把对象作为本质性的规定设定在自身的本质力量中。从这个意义上说,人不仅创造作为符号的符号,而人所创造的一切都具有符号的意义,因为人的任何一种创造物都是体现人的自由本质的符号。例如,当我们看到横跨高山的铁路桥梁时,并不仅仅赞美它给人们的交通提供了便利,更在于它彰显了人的智慧和创造力。

人的对象性活动本身必然包含能动性和受动性的统一。因为,人“一方面具有自然力、生命力,是能动的自然存在物;这些力量作为天赋和才能、作为欲望存在于人身上;另一方面,人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物,同动植物一样,是受动的、受制约的和受限制的存在物,就是说,他的欲望的对象是作为不依赖于他的对象而存在于他之外的;但是,这些对象是他的需要的对象;是表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的对象。”<sup>②</sup>人对自然的依赖性,表明人的感性活动的受动性。人的生存与活动必然依赖于感性对象,并受到感性对象的客观属性和客观规律的制约。如果说人的文化创造活动根源于人的

① 《马克思恩格斯文集》(第1卷),人民出版社,2009,第162页。

② 《马克思恩格斯文集》(第1卷),人民出版社,2009,第209页。



对象性活动，那么这种文化创造活动也必然具有受动性，不管这种文化创造活动在主观上具有何种丰富的想象力或虚拟的创造力，但在现实性上，必然受制于这种文化创造活动所依赖的物质的和精神的资源条件。

但人不仅是一个受动的存在物，同时，由于人的对象性活动是有意识的、有目的的自觉活动，因而人也是自为地存在着的存在物。他能够感受到或意识到自己的受动性，因而他力求通过对象性的活动改变自己的受动状态。因此，人是有激情的存在物，这种激情、热情能够唤起人们打破外在制约的自由精神。人的存在的这种自由性，不在于人能够摆脱自然的制约而独往独来，而在于人能够意识到自己的受动性，并通过自身的理论和实践的活动不断打破自然必然性的制约，创造出属于自身的“感性世界”，创造出有别于自然的“文化世界”。

这样，人的对象性活动即劳动从理论领域和实践领域两个方面，扬弃了自然界的自在性，使其在精神方面和在物质方面成为人的世界。人的存在的普遍性就在于从理论上和实践上使自然界成为属人的存在，从而扬弃了人与自然的对立，创造出自己的对象世界。只有人才能扬弃自然界的自在性，使其成为康德所说的“为我的世界”。相比之下，“动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来构造，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把固有的尺度运用于对象；因此，人也按照美的规律来构造。”<sup>①</sup>而当人们能够摆脱肉体的直接需要而进行生产并自由地面对自己的产品时，人类实践活动所创造的就是一个文化世界，这个文化世界确证了人的自由本质。

说到这里，我们可以看出，从马克思的“感性活动”出发可以使卡西尔对文化哲学的本体论证明得到一个更为完善的解答，即人的“感性活动”作为有意识的自由活动（劳动或劳作），它的所有的创造物都不仅是人的生存和发展的条件，而且是彰显人的自由本质的有意义的文化符号，因而以人的感性活动为基础的“感性世界”就是一个“符号世界”。在这个世界中，每个人的感性活动都可以说是创造和使用符号的活动，因为这种感性活动的条件、过程和结果都具有体现人的自由本质的文化符号意义。

（作者单位：袁鑫，南开大学马克思主义学院，天津外国语大学；阎孟伟，南开大学马克思主义学院  
责任编辑：何博超）

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社，2009，第163页。