

※ 書刊評介 ※

分道揚鑣

李淳玲*

A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger. By Michael Friedman. Chicago: Open Court, 2000. Pp. 175.

弗列曼 (Michael Friedman) 的《分道揚鑣》(*A Parting of the Ways*) 是一本很有新意的書。他以一九二九年三月十七日到四月六日發生在瑞士達孚斯 (Davos) 的學術討論會為楔子，引出西方哲學在二十世紀發展成歐陸哲學與英美分析哲學兩股勢力分道揚鑣的來龍去脈。

話說當時的主角是卡西勒 (Cassirer) 與海德格 (Heidegger)。他們兩人對康德哲學詮釋的論辯吸引了學術界的注意，許多的教授、學生都參加了這次的盛會。而卡納普 (Carnap) 當時也在場，這位以後邏輯實證論的靈魂人物，當時三十八歲，剛寫完《世界的邏輯構造》(*Der Logische Aufbau der Welt ; The Logical Structure of the World*) 一書，正在為他自己的新書出版與前途憂心；而海德格當時剛邁進四十歲，已經寫完《存有與時間》(*Sein und Zeit*) 一書，並且才接下胡塞爾 (Husserl) 在弗萊堡 (Freiburg) 的位子，他的學術事業正開始起飛，達孚斯論辯以後的幾個星期裏，他就寫出那本引起許多爭議的名著《康德與形上學的問題》(*Kant and the Problem of Metaphysics*)，這本書的內容大體即是他在達孚斯與卡西勒論辯的內容。他與卡西勒這一系列的論辯總共有七場，包括了他自己的三場與卡西勒的四場演講。到如今這本書的英譯本已經出到一九九〇、一九九七年的第五版，成為當代康德學者很少略過的書，書後還附有六篇文獻，都是他與卡西勒在達孚斯論辯前

* 李淳玲，中國哲學與文化研究基金會 (Foundation for the Study of Chinese Philosophy and Culture) 研究員。

後所作的筆記；而此時的播臺主正是五十五歲的新康德哲學大家，馬堡學派 (Marburg School) 的掌門人物——卡西勒，他此時接掌漢堡 (Hamburg) 哲學界已經十年，是標準版《康德全集》的總編，並且已經寫出他自己《象徵形式的哲學》 (*Philosophy of Symbolic Form*) 三大冊，學術地位穩固。(卡西勒死於一九四五年，他的第四冊：《象徵形式的形上學》 [*The Metaphysics of Symbolic Forms*]，由手稿整理出，英譯本於一九九六年出版。)

如果單從此一事件參與的人物與討論的問題看來，此時的西方哲學還沒有尖銳地分裂成後來的歐陸哲學與英美分析哲學兩股互不相容、互不搭腔的勢力。並且從史實看來，自從一九三三年希特勒在德國得勢以後，卡西勒與卡納普都是逃難到英美的哲學家，他們的後半生都結束在美國。海德格則是唯一留在德國本土的第一流哲學家，並且實際參與納粹，與納粹政權有些瓜葛。這些政治的衝突與後來哲學的分歧也相互滲透感染，比如說卡納普當時對於傳統歐陸社會政治文化的氛圍已經十分反感，他在一九三五年十二月來到美國以後，對於新大陸新鮮自由的空氣很感到解脫。他反形上學，的確是與他討厭十九世紀以來歐陸哲學強烈的黑格爾 (Hegel) 氣息有關，他以後以海德格為對象攻擊形上學，就是以爲他與黑格爾是一脈相傳的。只是總的說來，在達孚斯論辯的時代，西方哲學還沒有歐陸與英美南轅北轍的分歧。也是因此之故，弗列曼才把這次事件看作是二十世紀西方哲學的轉捩點，並以爲這個轉捩點與康德哲學的爭辯關係密切，這與後來一般以爲的，英美邏輯實證論的分析哲學是肇端於英國經驗論的看法截然不同，這就是弗列曼這本書的新意所在。

而這樣的切入點是很有意思的，它似乎比較能從問題的脈絡表現出西方哲學在二十世紀的走向；而這裏主要是指康德哲學的問題而言，這裏有一條清楚的哲學脈絡持續地演變著：一方面是康德哲學的上迴向，關涉到形上學；一方面是它的下迴向，涉及科學知識、數學物理學的構造問題。而事實上在達孚斯事件之時，海德格對卡西勒的挑戰就是針對彼此對康德《第一批判》的詮釋而來。

海德格以爲康德《第一批判》主要的目的並不在知識論，而是在存有論，爲的是爲形上學建構一個穩固的基礎，他說這從康德在寫完《第一批判》第一版 (1781) 以後緊跟著寫《未來形上學的導論》 (*Prolegomena*, 1783) 可以直接看得出來；海德格還強調先驗構想力 (transcendental imagination) 與圖式論 (schematism) 的重要性，把它們詮釋到自己哲學體系的「存有」與「時間」裏 (他自己對於「存

有」與「時間」的解釋結果也遠離了康德哲學，更不再是胡塞爾的現象學，雖然還是帶有康德哲學與現象學的痕跡）。海德格因此反對以卡西勒為主的馬堡學派（以及新康德學派的另一支西南學派），丟棄掉純粹直覺 (pure intuition) 的獨立意義，把康德《第一批判》「直覺」與「知性」的兩支認知能力化約成只有「知性」一支而與自然科學緊密地接榫，他以為那樣對於《第一批判》的詮釋將失掉康德為「存有論」建立基礎的原義，是有很大的偏失的。

但是馬堡學派對於康德與嚴格科學 (Kant and the exact sciences) 的解釋也不是空穴來風。康德的《第一批判》就是始於「先天綜合命題」在數學、自然科學與形上學「如何可能」？（就數學與自然科學而言）與「是否可能」？（就形上學而言）的問題。

康德當時就以為牛頓的物理學與歐氏幾何學都是絕對客觀必然的學問，它們都是由「先天綜合命題」構造成功的。一七八六年，在《第一批判》A、B兩版寫作的高潮期間，他的確是寫了《自然科學的形上學基礎》(Metaphysical Foundations of Natural Science, 1786) 一書，將當時的數學與物理學經過一番演繹 (deduction)，貞定 (grounded) 在先驗原則 (transcendental principles) 裏。康德對於各別學科的興趣都是濃厚的，尤其是對於知識的客觀性更是他一生的關切。在他的有生之年，他除了貞定了數學與物理學之外，他還試圖貞定化學、甚至生物學。可惜在他的年代裏，化學與生物學作為客觀學問的事實都還沒有出現，所以他終究以為化學只是一個系統的技藝 (systematic art)，而不能算是科學，更遑論生物學？從這裏，我們也可以藉以透視二十世紀卡納普與胡塞爾的努力：卡納普有意把哲學貞定成以邏輯為核心的科學，胡塞爾則有意把先驗心理學 (transcendental psychology) 貞定成純粹意識 (pure consciousness) 的現象學，但是這是後話了。有關康德與嚴格科學的討論，弗列曼寫在他一九九二年的《康德與嚴格科學》(Kant and the Exact Sciences) 一書裏，有興趣的讀者可以參照。

現在先回頭說，十九世紀末「非歐幾何」出現，二十世紀初「相對論」出現，卡西勒等新康德學派的哲學家面對科學知識的突破與衝激，以為必須重新詮釋康德與嚴格科學的關係，以順應新時代的挑戰。因之，他們先把哲學問題轉化成知識論的問題，然後根據當時形式邏輯的發展與非歐幾何的演變，首先處理概念形構的問題：反對傳統亞氏邏輯從個別感官對象抽象歸納得出概念的形構方式，以為這種駕馭概念的邏輯關係將只是類、種 (genus and species) 層層上升歸納的一類；進而

以爲這類主、述詞 (subject-predicate) 的邏輯關係將陷入傳統形上學「實體」(substance) 是一切變化之終極「托體」(substratum) 的固著觀念，而使感官表象永遠只是對應著「實體」去造型 (pictorial) 翻版 (copy) 的「相」。卡西勒因此將「實體」概念轉成「功能」(function) 概念，使得原來單一固著的現象是本體翻版的關係轉化成感官表象與經驗現象彼此之間以邏輯形式關係定位的世界觀。由此形式關係的兩端不再是對應單一本體造型式的翻版，而是種種符號 (signs) 透過類似普遍法則的「對列」(coordination) 關係而彼此互相貞定著。

如此，數學則本具有純形式、純觀念的邏輯關係，而不必像康德所說的，透過直覺來構造，以此消解掉直覺在認知上佔一席之地之位置。他因此直接由邏輯的形式關係象徵知識，保留住邏輯關係兩端的相對性與活潑性，先穩定住「先天綜合命題」裏的「先天性」，然後再以一種知識構造發生的步驟與過程表現「綜合性」，因此他的概念構造始終帶有一種動態發生學 (genetic process) 的意味。他由此藉象徵的形式表達語言、神話、知識、宗教、道德、藝術等等多重宇宙與人生的世界觀，構造出豐富龐大的象徵形式的哲學。在他，這不但是呼應了當代「相對論」的發展，也使他脫離了馬堡學派科學的進路，轉向文化哲學多面相的探討，這當然是康德哲學合法健康的走向與詮釋，因為康德哲學本來就不是只貞定科學一環而已。只是卡西勒的這一條思路並不被海德格所欣賞，他以爲康德構造「未來形上學基礎」的意旨會被丟失，但是這一條思路結果卻是影響到卡納普。(卡西勒的這一條思路也不被牟先生欣賞，但是他似乎吸引了方東美先生與劉述先先生。)

卡納普與海德格及卡西勒一樣，都是深受新康德學派薰習的，他在耶拿 (Jena) 原是跟隨西南學派的一支學習，從而也受到馬堡學派的影響。這兩支都是反對康德的直覺，以爲直覺有很深的主觀心理學的成分，無法締造科學知識的客觀性，因此早有再把「先天綜合命題」轉回「分析命題」的傾向，卡納普顯然是與這個意識相契的。

二十世紀邏輯實證論革命性的努力，要顛破形上學，其原始的問題也是落在排斥「先天綜合命題」的問題上。此時他們堅決地想要爲數學知識開出一條純粹「分析命題」的路徑，反對康德以爲數學是「先天綜合命題」的說法。這裏結果也出現一條冗長的努力與困頓，弗列曼在一九九九年《重解邏輯實證論》(*Reconsidering Logical Positivism*) 一書裏就有詳細的闡釋，他在這本書裏集中於討論卡納普的努力與思想演變，從他深受新康德學派的影響到分家，再從他反「先天綜合命

題」的努力到失敗，經過重重的周折，終究一步一步成功地把邏輯貞定在科學裏，使得哲學終究成為一門科學，看起來好像局部完成了康德的心願，把哲學學問化、科學化了，讀起來驚心動魄，十分刺激，可以看出康德哲學開出的問題是多麼地根本通透：它觸及了主觀、客觀、普遍、必然的知識論與形上學的問題。

嚴格說起來，天真的經驗論 (naive empiricism) 已經是不可能成立的了，從主觀貞定到客觀先驗構造的辛苦路途，不是天造地設單純的經驗可能駕馭得住的。但是卡納普等極力經營的「分析命題」，結果是否又走回康德以前「理性主義」的老路呢？這一波二十世紀哲學與科學的互動與努力是否又走回「批判哲學」以前的老路呢？葛代爾 (Gödel) 在數學上證明的「不完整定理」 (incompleteness theorems) 是否就是康德辯證論在數學上的表現呢？

康德的「先驗邏輯」的確是不容易被理解的。「先天綜合命題」很難完全被「分析命題」取代，這裏還可能插入維根斯坦 (Wittgenstein) 的邏輯意識，他講「套套邏輯」的通透，似乎可以呼應康德對分析命題與綜合命題的解析。往後邏輯實證論運動的失敗，可能也是一種「窩裏反」的必然，它自然會撞上理性自己的背反，原因就在捨「先天綜合命題」就「分析命題」的緣故。但是卡納普這一波的努力還是一種哲學思路的必然，如果我們把他在二十世紀的努力比對康德在「十年沉寂」裏的困思，似乎更能領會康德「先驗」邏輯「石破天驚」的一面。原來「批判哲學」是每一個時代都必須一再重新出現的，哲學家們不時拐個彎又走回老路是很容易發生的事。此所以康德「先驗」意識的難懂，他的「現象」與「物自身」的分裂的確是個大智慧、大洞見，甚難稀有，也極難通透。

對於弗列曼而言，他是想看清楚他自己以及西方哲學的現況與來路；而對於筆者而言，則是想看清楚牟宗三先生的來路。他當時在那裏？牟先生對於康德哲學的消化過程，到底是受到什麼樣西方哲學的波瀾、影響與轉折？這是筆者所以有興趣引介這本書的理由。

比如說在這裏，牟先生對康德知性「存有論性格」的體會，除了主要是受到佛家唯識宗「心不相應行法」的醒豁以外，顯然也受到海德格的刺激，這點從他寫「智的直覺與中國哲學」可以看得出來，那是一本消化海德格論《康德與形上學的問題》的著作，雖說寫得生澀，但是也代表他學思歷程的一個階段；而試想他在寫《認識心之批判》的時代，他的腦海裏全是羅素 (Russell) 《數學原理》 (*Principia Mathematica*) 的一套，只有知性「邏輯性格」的意識，其實那是與卡納普

比較接近的。青年時代的牟先生意氣風發，與當代西方數學邏輯的發展走得很親密。只是他到底是一個獨立運思與形上學意識強勁的人，所以他以後能一步一步地突破，回到康德，消化康德；不只是看出羅素等人的限制，也看出海德格只是「現象的存有論」的不切盡。而他之所以終究又突破康德，建立起兩層的存有論，其根底就是契印了中國的儒家與佛教的智慧。他的確是別開生面，把這樣一條中西哲學會通的路徑敲開了。也是因此，筆者始終以為牟先生是二十世紀中國最擔當得住「哲學家」稱號的人物。

達孚斯事件以後卡納普對海德格是充滿興趣的，他以後攻擊形上學，以為形上學家使用的語句都是在邏輯上無意義的，就是以海德格的名句：「虛無本身虛無化」(Nothingness itself nothings) 為範例的；反之海德格對於形上學懷有強烈的興趣，恨不得能回到古希臘對「存有」(Being) 的討論，就更反對卡納普等邏輯實證論者把「存有」化作命題的「繫詞」(copula)「是」(is) 字的作法，因此他是憎厭把傳統邏輯透過數學貞定在嚴格的科學裏的。他一九三五年的原初講稿：《形上學之簡介》(*Introduction to Metaphysics*) 實即是呼應卡納普的批評的（此書遲至一九五三年才出版）。從這裏已經看出往後歐陸與英美兩股勢力的分道揚鑣了：一股是想回到古希臘談「存有」的貴族情調；一股是想把哲學一勞永逸地化約在邏輯裏，箝定在科學裏的普羅意識。而這兩股勢力的走向是以達孚斯的論辯為導火線，肇端於康德哲學的詮釋，由這樣看二十世紀西方哲學的眉目似乎是比較清楚了。莊子所謂：「聖人懷之，衆人辯之以相示也。」大概就是這個意思了。

弗列曼這本書因此分別從卡納普、卡西勒與海德格三人與新康德學派的淵源說起，並分別鋪排他們遭遇的哲學問題以及他們採取的處理方式，把那「衆人辯之以相示也」的脈絡簡明地展示出來，並不時回頭料簡自己對康德哲學的詮釋以為對比，從中也看出他對康德哲學掌握的進步。

比如說他在第四章結尾（頁 60-61）談到康德與海德格的對比之時，特別強調康德也是「直接實在論」(direct realism) 的觀念，這點是康德哲學常常被評論家忽略、誤解、引起批評的地方。一般很容易在「好不容易」掌握到「先驗觀念論」(transcendental idealism) 以後，忘記它同時也是「經驗實在論」(empirical realism) 的義理，並且忽略這兩者完全是互相補充、互相限制、互相輝映的對等地位。說穿了其實是對「先驗邏輯」的掌握不透，從而由此鑽出，批評康德以開展自己的哲學。海德格當時也有此意，因此他對康德的詮釋確實是有過火之處，這裏都

是對康德哲學的誤解。當然，這一部分原是康德哲學最難懂的部分，向來對康德「範疇的先驗演繹」有質疑的評論家在這裏都有類似的閃失，牟先生以及當代的邏輯實證論者並不能例外，就是弗列曼本人也有這個痕跡。他在九二年的作品，包括《康德與嚴格科學》以及〈因果律與自然科學的基礎〉（“Causal Laws and the Foundations of Natural Science”）一文中的表述都含有此義，這是他與卡西勒、卡納普的通氣之處；但是在本書頁六十一，註七十四裏，他提到他被迫皮瑞思（De Pierris）提醒康德是「直接實在論」的重要性；可見「先驗邏輯」的概念的確是滑溜。他在〈因果律〉一文裏鋪排論證時，提及康德的先驗原理（transcendental principles）對於個別的經驗法則（particular empirical laws）好像有一種無力性，就是一個誤解「先驗邏輯」的例子。如果先驗法則本具「先天」與「綜合」雙重性格的話，「先驗觀念論」全等於「經驗實在論」，這裏嚴絲密縫，絕沒有「先驗法則」對「個別經驗法則」無力的問題，否則康德「知性為自然立法」這句話根本不能說。這裏稍微岔開本文，關於對「先驗邏輯」的掌握，筆者近年讀書，以為朗格妮絲（Béatrice Longuenesse）的《康德與下判斷的能力》（*Kant and the Capacity to Judge*, 1998）對這個問題的掌握最為通透，她根本是融和了 A、B 版，重新為康德再展示一次「範疇的先驗演繹」，尤其是第九章〈量綜合的優先性〉（“Primacy of Quantitative Synthesis”）更是寫得貼切精彩，為康德嚴絲密縫地鋪排出「先驗邏輯」的質地，有興趣的讀者不妨一讀，當可獲益。大體上偏愛 A 版的哲學家是一路，如海德格，重視「直覺」，掌握「知性存有論的性格」；偏愛 B 版的哲學家是另一路，如柯罕（Hermann Cohen；馬堡學派的創始人、卡西勒的老師），取消「直覺」，掌握「知性邏輯的性格」，前者有高度形上學的興趣，後者下開「邏輯實證論」，反形上學。而實際上 A、B 兩版的義理是貫通一致的，都是為了表達「先驗邏輯」而不是「一般邏輯」，這一點當該確切地掌握。

再就是談到卡西勒與康德哲學的關係時，弗列曼提到一個極為醒豁的看法（頁 99），就是第三批判裏的反省判斷力（reflective judgment）與理性軌約運作的密切關係。他以為卡西勒等馬堡學派有意消解掉康德感性與知性之區別，採取一種以目的論來導航的發生學式的知識概念（teleologically oriented “genetic” conception of knowledge），放棄掉康德原初知性涉及感性時必須經過的媒介：「圖式論」；換句話說，先驗構想力在概念構造的身分已經降低，康德「先天綜合」的原味已經喪失，他們（卡西勒及柯罕）基本上是回到形式邏輯的路徑，欣賞 B 版，

看輕 A 版，多少有回到萊布尼茲以及後來羅素理性主義的意思，這也是海德格反卡西勒的關鍵所在；這種走法自然消解掉康德構造原理 (constitutive principle) 與軌約原理 (regulative principle) 的分辨 (頁 117)，完全轉成以軌約理念取代康德先天的構造型 (constitutive a priori)。因為康德的構造原理是源於理性與知性的運用於感性而來，而其軌約原理則是理性獨立於感性的運作，這裏的軌約原理其實只有上迴向的反省作用，並沒有決定對象的構造作用。卡西勒的「先天性」結果完全是由形式邏輯構造成，形式的兩端還是天造地設的經驗現象，這從根本以來已經偏離了康德哲學的原汁原味。

弗列曼的這層點破很有意思，可以切入思考康德哲學「先天綜合命題」的神髓：何以西方哲學傳統在此斤斤較量，始終徘徊於主觀到客觀的貞定，尤其在客觀的知識上更是難以妥協。十九、二十世紀弗列格 (Frege)、羅素、維根斯坦、卡納普、葛代爾的努力與康德哲學當初所發的問題都有根本的關係，這是筆者以為康德的「十年沉寂」可以好好拿來與過去一百年西方哲學兩股勢力的走向比對研究的理由，這是一條活絡的哲學傳統，有根有芽，也還在繼續發展著。青年時代的牟宗三曾經用力於此。當弗列曼努力地想看清楚自己在那裏之時，我們也不妨看看我們的學統在那裏，這就是對未來的一些展望了。