



# 思想史研究中心

「通經明史，識體達用」 中心簡訊

网站首页 中心文章 通识教育 成员著作 中心活动 中心成员 资料下载 辑刊投稿 资源建设 中心论坛

思想史首页—中心文章—西方思想史—社会学的基本概念与涂尔干对康德哲学的阐释

## 社会学的基本概念与涂尔干对康德哲学的阐释

曾 亦 2005年3月

康德先验哲学之核心在于其范畴演绎理论，而历来批评者不乏其人，惜乎泰半出乎误解，其中尤以英美学者为甚。

涂尔干作为现代社会学理论的主要奠基人，其整个学术努力就在于通过对康德哲学的重新阐释，而实现其道德重建的努力。在涂尔干的阐释中，我们可以看到，一方面，他完全用一套社会学的概念重新讨论了康德的知识论问题，并试图解决康德没有完成的范畴起源问题；另一方面，涂尔干这种概念的置换实际上意味着问题的根本性转换。当涂尔干坚持康德的二元区分时，实际上却彻底消解了康德那里的二元论问题。在涂尔干那里，不再是致力于形式与质料、思维与存在、自由与自然的统一，而是探讨这样一个问题，即在传统二元世界崩溃之后如何在此岸的经济生活之上重建一种公共的、群体的或精神性的生活。

因此，本文试图从涂尔干对康德的批评性阐释入手，展示解读康德哲学的另一途径。我想，通过这番解读，当康德哲学的巨大意义由此得以呈现出来时，这番努力并不是多余的。

### 一、形而上学的演绎与先验的演绎

知识必须有普遍性与必然性，这是包括一些经验主义者都承认的事实。问题在于，这种普遍性与必然性从何而来？康德将之归因于纯思维的范畴或知性的概念。这些范畴或概念具有把经验的杂多联系起来的功能，而形成所谓先天的综合判断。康德认为，先天综合判断无疑具有普遍必然性，是一切知识（如数学、自然科学与哲学的知识）的基本前提。问题在于，先天综合判断如何可能？换言之，先天的范畴或概念如何把经验的杂多联系起来？这就是康德的范畴演绎理论所关注的核心问题。

就范畴演绎理论本身来说，它需要解决两方面的问题：一方面，把经验的事物联系起来的东西不是来自于经验，而是基于一种本身就是普遍物的纯粹形式。而基于经验而来的普遍性只是经验的普遍性，并不足以说明知识所要求的普遍性。这种纯粹形式包括两类：纯直观形式（空间与时间）与纯思维形式（范畴）。另一方面，由于纯粹形式是不同于经验事物的另一类存在，那么，纯粹形式为什么会必然地运用到经验的事物中，而实施其联结功能？换言之，经验的杂多为什么必须通过纯粹形式才得以联结？纯粹形式此种运用的合法性何在？用康德的话来说，一种本身普遍的东西如何必然地运用于个别的经验事物之中。

对于前一个问题，康德称之为形而上学的演绎，其目的在于说明用以联系事物的形式何以是普遍的，即是纯粹的、先天的，而非来自于经验。后一个问题则是康德哲学的重心所在，康德称之为先验的演绎，其目的在于说明那种纯粹、先天的形式如何必然地运用于经验的东西。

范畴演绎固然包含这两个部分，但在康德的先验哲学那里，这两部分的重要性是完全不对等的。对于那些纯粹、先天的形式，康德仅仅借助普遍逻辑对判断的分类而把它们列举出来，至于其性质为何，实在没有给予过多的考察。故此，后来研究者大多都抓住这个部分做文章，或者否认这类事物的先天性，或者阐明此种先天性之意蕴为何。

其实，在康德之前，如笛卡尔、莱布尼兹等唯理论都主张有所谓“天赋观念”，即认为人类心灵中有一类观念是先天、纯粹的；而经验论的休谟亦竭力说明范畴与经验无涉，这与经验论的另一代表人物洛克完全不同，因为后者主张普遍性和必然性可以在经验中找到。甚至从柏拉图开始，西方人就始终主张有一类观念是“住”在另一世界的。由此看来，康德的形而上学演绎似乎未见得有多大高明。

然而，康德哲学的真正后继者，如费希特、黑格尔等人，仍然肯定了康德这部分工作的巨大意义，甚至当作自己哲学的出发点。当康德把范畴

看作纯思维形式、纯知性概念时，这实际上把范畴的性质界定为思维自身、纯粹自我的规定，这一步可以说是康德哲学的巨大贡献，也是整个德国古典哲学的基本前提。正是在这一点上，黑格尔充分肯定了康德的贡献，“一种自己思维的、自己深入自身的绝对概念，即认一切本质性（Wesenheit）都归入自我意识，……换言之，康德的哲学把本质性导回到自我意识”，“这些范畴在知觉之外有着另一个源泉，而这个源泉就是主体、在我的自我意识中的自我”，“先验哲学就在于在主观思维内提示出那些范畴”。黑格尔似乎更多看重康德形而上学演绎部分的贡献，称之为“康德哲学中的主要原则”。因此，康德的此部分工作预示着范畴演绎问题在费希特、黑格尔那里的发展方向，即以思维为起点、从思维自身的运动来说明范畴的演绎。

至于先验演绎部分，毫无疑问是康德范畴演绎理论的重心所在。康德借助“先验统觉”这个概念来说明经验杂多那种必然的、先天的联结，而这个概念与德国哲学中的“自我”概念有着莫大的关系，谢师对此指出，先验演绎的重在意义在于“纯粹自我意识的发现”，也正因此，构成了“康德哲学最核心的部分”。后来的费希特、黑格尔在进行范畴推演时，正是牢牢地抓住了康德的这个贡献，即通过自我的辩证运动来说明范畴之间的内在联系。

康德提出“先验统觉”的问题，其用意何在呢？或者，更准确地说，康德在人心发现了“先验统觉”这种活动或能力，在先验演绎中究竟起到怎样的作用呢？在康德那里，经验知识析为两大部分，即先天的知性范畴与经验的感性材料，不过对于先验演绎来说，仅仅达到这一点是远远不够的。因为先验演绎的核心在于说明两个源于不同世界的东西如何必然地结合在一起，“先验统觉”的概念就是要说明这种必然的联结。康德在此发现了“自我”，发现了自我总是伴随着我的一切表象活动的。而范畴作为自我的某种规定是被带入到经验材料之中的，从而实现思维与存在的统一。

黑格尔对先验统觉有过很好的表述，他说，“统觉则大半指一种活动能力，通过它可以把某种东西摄进我的意识里。我是那极其普遍的、完全无规定性的、最抽象的东西。当我行使统觉的作用，把一个经验的内容放进我的意识之内时，那么这个内容必须是在这简单的自我之内。当这个内容进入这个单一的、简单的自我里面时，则它本身也被简单化了，感染着这种单纯性了。一个内容在意识内就成为这样一种内容、就成为我的内容了。我是我，我是这个一，于是内容也就放在这统一性中，因而也就成为一了。……自我意识的纯粹统觉是一种综合的功能。自我是能把握者；凡是自我所接触的东西我必定要迫使它进入这个统一性的形式。”黑格尔对统觉的阐释感觉偏重于自我这种主观的一面，而范畴则视为自我统摄经验材料的不同样式。

不过，对于自我这种统摄作用的阐明，不论是在康德还是在黑格尔那里，都显得过于隐晦。谢师的做法则是把思维与语言区分开来，一方面把范畴的先天性诉诸语言，另一方面又把范畴的联结作用归之于思维。正是借助主体的思维，包含在语言中的范畴才得以运用到感性材料之中，谢师形象地将之比作“替天行道”，即“替语言做成知识”。如此，在康德那里非常神秘的“统觉”就不难理解了。

康德之后，费希特非常突破性的考察了范畴演绎的问题。黑格尔一方面称费希特不过是“康德哲学的完成”，另一方面又高度评价了费希特的工作。因为康德仅仅是“采取经验的方式把纯粹知识的规定、范畴从逻辑里搬过来，——这实在是一种极其非哲学的、不正当的作法。费希特前进了一步，这是他的大功绩。他要求从自我中推出、构成各种思维规定，并且试图完成这项工作。”“这是世界上推演范畴的第一次理性尝试。”费希特的工作对黑格尔的影响之深是毫无疑问的，黑格尔的整个哲学体系不过都是在从事这种范畴推演。

不过，费希特的另一个功绩则少有人注意到，即便就黑格尔本人来说，也是以批评的口吻提到的。通常人们认为，西方哲学自柏拉图以后就取一种二元论的态度，到了康德那里，更为明晰地界定了二元论的内涵。可以说，康德哲学固执于二元论，几乎是所有治康德哲学者都认同的。然而，我们在康德的先验演绎中看到，当他一方面把经验对象及其知识分析成两个完全不同来源的东西，即形式与质料时，这固然是禀承了西方传统一贯的二元论立场；而另一方面，康德的先验演绎却致力于说明形式与质料必然的联结，这实际上可以看作德国哲学消除思维与存在之分离的最初努力。因此，费希特把范畴的推演看作自我设定非我、又从非我返回自身的这样一个过程，毕竟预示着后来黑格尔通过思维的辩证运动而达到思维与存在统一的努力方向。

不过，康德的范畴演绎与费希特开始的范畴推演在实质上很不一样。康德的意图仅仅在于阐明知识的普遍必然性的条件，至于范畴本身的性质及知识的做成，并不是康德先验哲学的重点。然而，也正因此，范畴理论的这种差异为德国哲学以后的发展提供了广阔的空间。

## 二、两重世界分离之理论与现实

康德的范畴演绎固然是在讨论知识的问题，若满足于这样一种角度，则不仅不足以揭示出康德哲学的深远意蕴，甚至会有一些根本的方面误入歧途。

从知识论的角度来看，康德所做的工作不过是把一个经验对象或经验判断分解成诸构成要素（形式与质料），研究这些要素的基本性质；然后又把这些要素结合起来，研究这种结合得以可能的条件。看起来，康德只是在一个哲学家头脑里做了一种“分解—还原”的工作，而对对象始终不过是一浑然整体，形式与质料只是一些概念，只是哲学家为了分析问题的方便而“虚构”出来的工具。对象本身并不存在这样一种形式与质料的分别，我们获取对象的知识无须顾及哲学家所做的这种分别，我们在认识事物之前并不需要事先有一番知识论的探讨，这正如黑格尔所批评的那样，我们无须先学会游泳再下水。

诚然，这种见解是正确的。但是，我们却要追问这样一个问题：哲学家为什么会有一种知识论的态度？哲学家们在知识论上的不同取向从何而来？

在此，我们必须先确立这样一种见解，即康德哲学之知识论必须从现实生活中去寻找缘由。西方哲学那种知识论的不同取向源于西方人对自身生活于其中的那个世界的基本感受，因此，要了解德国人与英国人在知识论上的差异，必须从各自民族、国家的文化观念、宗教习俗以及政治组织中去寻找缘由，譬如，英国人在哲学上的那种经验主义取向实际上源于他们个人主义的文化传统与政治设施。

而在康德的知识论那里，一方面将经验事物分析成形式与质料两个部分，另一方面又探讨这两个部分得以结合而还原成经验事物的可能条件。这部分工作确实是康德哲学的巨大贡献，然而，当我们将这种做法所蕴涵的思路置于整个西方传统中来看，不仅不显得突兀，而且觉得也没有什么值得称道之处。因为从柏拉图、亚里士多德开始，西方人就习惯于把世界区分成两个部分，准确地说，区分成两个不交通、彼此悬绝的世界，不论是神学所谈论的彼岸与此岸、神圣与世俗，还是哲学所思考的一般与个别、普遍与特殊、物质与精神、思维与存在、本质与现象，等等，其内在的意蕴都是一样的，都是根源于西方人古已有之的二元论态度。

因此，我们的问题不过是要考察这种二元论的态度从何而来？西方人把世界区分成这样两个不交通、彼此悬绝的部分仅仅是一种理论态度，抑或是社会现实本身就是如此？常识往往据自己的经验轻易地就否认了彼岸世界的存在，而相反的那种坚信彼岸世界的人们却也无法真正找到其实在性在哪里，充其量也只是在内心保持为一种信念，在这个意义上，后者实在未必见得就比前者高明多少。

在康德那里，思维与存在的对立贯穿在其整个批判哲学的始终，知性与感性材料（第一批判）、理性与物质欲望（第二批判）及自然与理念（第三批判）之间的对立不断地被克服，又不断地被制造出来。不过，我们可以看到，康德根本无意于消除二重世界的对立。康德在“第三批判”中把人心区分出种种不同的机能，即知性、理性与判断力，而对应于人心诸机能的区分，世界也由此分割成自然与自由这样两重世界。世界作为分属不同机能的领域，对于人心来说，彼此是不可僭越的。康德不断强调了这一点，可见，世界区分为自然与自由的两重性不仅仅看作哲学上必须严格对待的理论，而且看作世界的真实情形了。

在康德那里，不仅了解到作为思维规定的范畴，而且也发现了“我思”的统摄作用，但思维毕竟是静止的，因此，正如黑格尔指出的，存在永远停留在思维的彼岸，思维与存在并没有达到真正的统一。康德之后，费希特、黑格尔的工作就在于使思维运动起来。正是通过思维的运动，存在才可能成为思维的对象，并最终被包摄到思维自身中来。思维被了解为纯粹的活性给予马克思以巨大的启发，正是沿着这样一条思路，马克思把思维最后了解为人的活动、人的感性活动以及物质的生产，最后达到了“劳动”概念。

马克思“劳动”概念的另一个来源就是费尔巴哈的感性原则。然而，在马克思看来，费尔巴哈的感性原则有着两个重大的缺陷：其一，费尔巴哈只是把客体了解为感性的，而没有把人的活动了解为感性的。其二，费尔巴哈看到了世界的二重性，但并没有严肃对待感性世界，更没有把感性世界看作这种二重性的根源。

其实这两方面的缺陷都归因于一点，即随着近代以来伴随着分工与交往的扩大而最终确立的资本主义的统治，传统中那种世界的两重性崩溃了，纯粹精神的世界、宗教所表达的神圣生活不仅仅越来越不适宜，而且根本丧失了其存在的源泉，而二重世界的另一极，即历来视为感性的、物质的经济活动取得了统治地位。与此相应，一种新的世界观形成了，这种观念认为只有人的感性存在才是真实的，只有人的追求物质的经济活动才是创造一切的动力。因此，在哲学上来看，马克思的“劳动”概念不过是黑格尔的活动原则与费尔巴哈的感性原则的结合，而实际上，不过是对日益强势的经济活动的确证，甚至是称颂。

事实上，二元论不过是宗教的世界观而已。二千年来，西方哲学为之殚思竭虑的二元论问题随着宗教所建立的精神生活的崩溃而自然消解了。可以说，几乎现代所有思潮都面临着一个共同的背景，都表达着同一个主题：当旧有的精神世界崩溃以后，如何重建一个新的精神世界。而马克思的学说作为现代思潮的一个重要方向，以自己独特的方式表达了这一主题：感性世界的真实性以及感性世界中人的活动如何成为创造一切价值的源泉。这一主题用我们熟知的政治经济学术语来表达就是劳动价值论，而生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑则是另一种表达形式，其内涵则无有差贰。

马克思的整个学术工作以《德意志意识形态》为界，大致分为两段：前期通过对青年黑格尔派及费尔巴哈的批判，致力于把两重世界的理论归因于两重世界的一极，即感性的世界。在马克思那里，感性世界成了唯一的现实，成了两重世界分离的根源。而彼岸世界蜕变成理论，成为一种仅仅反映感性世界、甚至是虚假反映的意识形态。后期则关注感性世界中人的活动，尤其是把工人的劳动看作创造价值、变革旧世界以及建立新世界的力量，马克思的阶级革命学说实在由此而来。

也正是因为如此，不仅马克思的学说，而且当代主流的一些学说，都带有强烈的还原论的色彩，即把传统两重世界中的一极归因于另一极。其实，这样一种哲学倾向不过是时代精神的要求。因为当彼岸的生活崩溃以后，人们失去了神的一面，而完全堕落在尘世中追求经济利益的个体。这样一种感性、经济的人是他们一直拥有的、非常熟悉却一向鄙视的身份，但现在成了他们唯一所有的东西。现代思想称颂这样一种转变，并将之看作历史的进步，因此，他们要求从尘世生活引出所需要的一切，如艺术、道德、集体、安全等等。

但我们却有必要对现代思想的这种要求提出反思：由物质引出精神，从世俗的经济生活引出人类共同生活的道德法则，这在学理上合法吗？在实践中可能吗？对于这一要求，社会的另一个创始人涂尔干作了完全不同的探讨。我想，当我们回到涂尔干那里，重新审视现代思想的种种问题时，也许会提供一条真正有成效的道路。

### 三、个人与社会——问题的提出与消解

涂尔干同马克思、韦伯一道被看作社会学理论的主要奠基人，然而，这样一种学术地位并没有获得与之相称的声望与影响力。究其原因，不仅是因为其学术的意义被严格局限在社会学的学科范围之内，而其思想史上的重要性远没有得到理解，而且还在于这样一点，涂尔干的学说历来备受误解，其学说的主要方面在其继承人那里都被忽略了，甚至被曲解了。

涂尔干的巨大的思想史意义在于，他重新考察了西方传统中的二元论问题，并以一种建设性的态度为处于困境中的现代西方思想指明了方向。在涂尔干那里，传统的二元论问题被置换为个人与社会的问题。不过，正如我们前面指出的，涂尔干所面临的问题与传统哲学有着根本性的不同。对于传统西方人来说，二元对立是他们的基本生活世界，因此，思想家们所做的工作不是消除两重世界，而只是致力于沟通这两重世界，可以说，传统的西方哲学骨子里都是二元论。随着近代以来的资本主义世俗化运动，彼岸的、神圣的世界崩溃了，世界一元化了。对于思想家来说，二元论问题自然消解了，而人类彻底落实到追求物质利益而彼此争斗的尘世生活中，因此，新的任务就在于建立一个人类得以在这样的尘世中共同生存的法则。这样一种任务在哲学上常常表现为还原论，不论是自由主义的各种思潮，还是社会主义的各种思潮，基本上都是还原论。不过，这种还原论毕竟不同传统哲学中的还原论，它不是把精神还原为物质，而是试图从物质导出精神，从我们唯一拥有的此岸生活导出整个世界。

我们可以看到，传统的二元论问题在涂尔干这里被置换为个人与社会的关系问题。然而，这种提法的转变绝不仅仅意味着对传统二元论问题的重新考察，勿宁说，涂尔干完全是在思考我们这个时代的新问题，并彻底消解了传统的二元论问题。

在涂尔干看来，对这个问题的处理只可能有两种正相反对的思路：一种是所谓还原论的立场，即将社会还原为个人，或者将个人还原为社会。而在我们这个时代最具影响力的还原论则是经验论，即把社会看作奠立于个人之上的存在，准确地说，唯有个人是实在，而社会不过是诸个人相互协调的结果。涂尔干认为，经验论最终将导致一种反理性主义的立场。另一种则是所谓先验论的立场，即强调社会亦是实在，它从自身产生出具有普遍性的目标与价值，并且成为个人必须接受的精神力量之源泉。唯有先验论才真正体现西方传统中的理性主义精神。还原论试图在经济生活中建立一种彼此约束的准则，而先验论则将此准则导源于另一种本原，即与个人性的经济生活具有同样实在性的群体生活。

涂尔干宣称他站在先验论的立场。这样一种立场包含两个基本前提：其一，社会与个人必然是相分离的，这在哲学上的表达就是所谓二元论，即社会与个人是两种相互独立的实在，社会不能还原为个人，个人亦不能还原为社会。先验论必然排斥任何形式上的还原论，“先验论的基本命题是：智识是由两类要素构成的，它们不仅不能相互还原，而且分别处在相互迭置的不同层次。”其二，社会虽然是与个人完全不同的另一种实在，但又必然将仅仅凭借自身产生出来的普遍原则加到个人身上，就是说，个人身上所体现出来的那种价值或秩序的要求虽然是来自“社会的无上权威”，却又表现得好像是出自内在本性的要求。

可以说，涂尔干的先验论完全不同于康德的先验论。康德企图通过先验论解决传统二元论问题，而涂尔干的先验论则是在消解传统二元论问题的背景之下而重建一个人类得以共同生活的两重世界。当大多数思想家倾向于在此岸的物质生活中寻求某种共同生活的法则时，涂尔干则借助于对整个历史经验的考察，试图将这种普遍法则奠立在一个真实不虚、本身就具有普遍性的基础之上。

### 四、康德与涂尔干

康德的先验论贯穿于他的三大批判中，而在涂尔干那里，我们可以明显看到前两大批判对涂尔干的影响。可以说，从涂尔干的博士论文《社会分工论》开始，我们就可以看到康德的影响，当然在他早期的著作中这种倾向远不是那么明显，以致于时常让人误解，人们甚至把那些较少康德色彩的部分当作涂尔干的主要思想，这实在是“买椟还珠”了。另一方面，涂尔干在自觉融合、发挥康德思想的同时，又有意识地对康德进行了批评。所以，我们主要从上述两方面来考察涂尔干从社会学角度对康德范畴演绎理论的批判性改造。

## 1. 概念的梳理与澄清

不少学者都注意到涂尔干学说与康德的联系，然而，正如康德哲学的命运一样，涂尔干的学说也常常被人误解。因此，我们在此打算从康德哲学的角度对涂尔干学说的一些概念进行一番梳理和澄清，这对于真正把握涂尔干学说在思想史上的巨大意义是非常必要的。

### （一）关于团结

“团结”概念首先是在《社会分工论》（1893年）一书中提出的，涂尔干试图通过这个概念，探讨现代社会社会得以整合起来的基本方式。团结包括有机团结与机械团结两种类型。机械团结指人们基于共同的信仰、观念和道德责任这样一种集体意识而形成的社会整合类型，而有机团结则指彼此差异的个人在相互制约、相互信赖的基础上形成的社会整合类型。从涂尔干的论述来看，这两种团结的根本不同在于社会分工的不同程度而导致个体意识的觉醒与否。团结概念素来被看成涂尔干学说对社会学理论的主要贡献，并且，在声称继承了涂尔干遗产的功能主义那里，更是成为一核心的概念。

可惜，这类说法完全误解了涂尔干的学说。

首先，团结这个概念不好。团结意味着群体是在个人的基础上建立起来的，个人主义的气味太浓，不符合涂尔干整个学说的主旨。所以，后期的涂尔干基本上弃而不用，所讨论的问题基本也与此无关。

其次，机械团结主要指近代工业社会形成以前的社会类型，是以集体意识为中心建立起来的。按照康德的范畴演绎理论，社会作为一种普遍物，与经验的个体意识没有任何关系，个人之所以能够团结在一起，仅仅是因为已经在一个集体中，而不是依赖于个体基于利害的经验判断。在机械团结中，个体人格并未形成，因此，也谈不上建立于个人之上的社会。有机团结则与资本主义社会分工的发展有关。社会分工的意义在于，它导致了社会的彻底分化，社会不再是一个简单的整体，而分化成彼此隔离、不可分割的最小部分，即人格。正因为如此，社会整合似乎只能在个体彼此互动的基础上才得以建立起来，这就是有机团结。涂尔干在《社会分工论》中主要讨论了有机团结的问题，认为这是与分工社会相适应的社会整合类型。不过，两种团结在涂尔干那里在价值上并没有高下之分，然而，在后来的社会学学者那里，则带有太多的感情色彩，似乎社会学关注的是如何使社会保持一种有机团结，而避免机械团结。社会学学者在此抛弃了自己宣称的科学态度，而带有太强烈的价值判断，这与涂尔干的立场实在相去甚远。

关于这点，涂尔干在第二版序言中实在说得够清楚了。涂尔干在序言中指出了两点：一、社会必须有权威，必须对个人的自由进行限制。个人不可能从自身建立起一种相互约束、相互依赖的机制，规范只能来自外部，这就是社会的权威的依据。自由首先不是对个人的尊重，而是对社会的尊重。个人的活动，即追求经济利益而导致的分工只会带来社会的解体与道德的崩溃。二、家庭作为一种传统的集体意识的来源，随着近现代社会分工的发展，必须建立一种新的培养集体意识的场所，涂尔干分析了职业团体在分工社会中可能存在的依据。由此，我们可以看到，涂尔干在第二版序言中完全否定了原书的立场。

第三，由此看来，在涂尔干后期越来越增强的康德倾向最终使他否定了早期某些带有个人主义色彩的观点。因此，正如他在第二版序言中所指出的那样，即便在社会分工高度发达的现代社会，也只能有机团结这种类型，而有机团结是不可能的。所以，后期整个涂尔干的研究都是在探讨机械团结如何得以建立。许多学者尽管意识到涂尔干中后期学术兴趣的转变，但都没有真正理解宗教研究对于涂尔干的意义，更不用说那些选择性地摄取了涂尔干早期思想的学者，如帕森斯、默顿等人。

最后，我们必须指出，这种误解实际上与社会学在英美的发展有关。英美基本上是一个个人主义传统，从来不能理解康德的先验哲学，因此也不可能理解涂尔干的社会学理论。

### （二）关于社会事实

稍晚于《社会分工论》，涂尔干在其另一部社会学的经典著作《社会学方法的准则》（1895年）里提出了“社会事实”的概念。涂尔干在此书中确立了社会学的研究对象就是社会事实，并探讨了考察社会事实的基本准则。毫无疑问，涂尔干的这部分工作对于社会学作为一门学科的奠立有着极重要的意义。正因为如此，社会事实与团结这两个概念通常被人们看作涂尔干对现代社会学理论的两大基本贡献。

在这部著作中，我们可以看到，康德的先验论完全占据了涂尔干的思想。其实，涂尔干的思想只是在早期带有一些个人主义或经验主义的色彩，但就其整个学术倾向来说则是一以贯之的，即在康德先验论的主导下从事社会学的研究。可惜，这一点在社会学界少有认识。正如人们基于对“团结”概念的误读而认可了涂尔干的贡献一样，在此，人们同样是基于对“社会事实”概念的曲解而欣然接受了涂尔干的研究。

那么，我们如何才能准确把握涂尔干的“社会事实”概念呢？

涂尔干界定了“社会事实”的两个基本特征，即外在性与普遍性。

什么叫外在性呢？涂尔干表达为“应当把社会事实视为物”。这并不是一个太好的表达，不过毕竟是用一种笨拙的方式表达了康德哲学的内涵。不过，涂尔干使用“物”这个概念仅仅强调这样一点，正如物是独立于个人的心理过程一样，社会事实同样也是外在于个人的，社会学必须要摆脱心理学的解释。

从康德的形而上学演绎的来看，涂尔干对社会事实的界定并不难理解。所谓外在性，就是强调社会存在（范畴）不杂于任何个人（感性）的因素，社会作为一个整体不是由部分构成的，“这些特殊的事实存在于产生了它们的社会本身之中，而不存在于这个社会的局部之中，即不存在于它的成员之中”。社会看上去作为个人的集合，却包含着不来自于个人的因素。这些因素只能从社会作为整体才能得到了解，它先于个人，却使个人之间的联结成为可能。

社会事实的外在性派生出另一个特性，就是强制性。强制性的概念旨在说明个人之间的联合如何可能，涂尔干对此指出，“行为或思想的这些类型不仅存在于个人意识之外，而且具有一种必须服从的，带有强制性的力量，它们凭着这种力量强加于个人，而不管个人是否愿意接受”，换言之，社会虽然是外在于个人的，却又能够为个人所接受；而个人之所以接受社会，仅仅是因为已经在社会中，所以必须接受。这种接受不经由个体意识的认可，好象纯粹是出乎社会的权威而被强制接受的。当我们把强制性的概念与康德先验哲学相比较时，就可以发现，涂尔干实际阐述了康德关于范畴的先验演绎部分，即经济生活中彼此分散、独立的个体（感性杂多）之所以结成社会这样一个统一体，是缘于个体之外的某种力量，涂尔干称之为“集体力”（先天的范畴）。

但是，正是这个强制性概念，我们看到涂尔干与康德之间存在着根本性的差异。在康德那里，范畴的先验演绎是借助“统觉”这个概念完成的，而统觉在德国哲学那里意味着自我的发现，但在涂尔干这里，强制性的概念一方面实现了普遍对特殊的联合，而另一方面，普遍物仅仅凭借自身作为一普遍物而使特殊之联合成为可能，普遍物的强制性意味着根本无须自我的统摄作用这一环节。换言之，在涂尔干看来，社会物仅仅是凭借着自身超乎个人之上的权威而把个人整合起来，而无须经过个体对这种权威的认同。在此，我们看到了两种先验论，一种是康德的先验论，一种是涂尔干的先验论。先验论的这种差异使涂尔干很自然地由此转入到对自我意识尚未觉醒的古代社会及其宗教的研究。

正是基于社会事实的这两个基本特征，涂尔干确立了研究社会事实的基本准则，即“必须从社会本身的性质中去寻求对社会生活的解释”，“一种社会事实的决定性原因，应该到先于它存在的社会事实之中去寻找，而不应到个人意识的状态中去寻找”。涂尔干的意思很清楚，就是要把心理学的解释从社会学中排除出去，彻底否定个人主义的价值观与学术态度，即不能从部分解释整体，不能由心理解释客观事实，不能由个人解释社会。可惜，二战以后随着社会学在美国的巨大发展，经验主义方法完全占据了主导地位，以致于“社会”一词仅仅成为空名，而涂尔干所赋予的那些丰富的内涵却彻底忘却了。

### （三）关于宗教

人们对涂尔干学说的认识历来局限于19世纪九十年代中期前后出版的一些著作，如《社会分工论》、《社会学方法的准则》及《论自杀》等，然而，到了九十年代后期，涂尔干的整个学术兴趣转移到了宗教。这种转向对于涂尔干来说意味着什么呢？一般社会学者通常把宗教看作社会学的一个特殊的研究领域，即宗教社会学来对待，因此，宗教研究在涂尔干那里的特殊意义并没有得到重视。基于这样一点，涂尔干的后期思想完全被忽视了，至少是被看轻了。

当然，也有一些学者也注意到涂尔干后期思想的重要性，不过，他们常常过度强调了涂尔干前期与后期思想的差异。帕森斯之后，许多学者出于对结构—功能主义的不满，试图回到涂尔干那里，以便发现被结构—功能主义所忽略或遗忘的部分。譬如，有的学者把后期涂尔干的学说归

结为一种象征主义，即强调宗教与世俗之间具有一种对应关系，世俗社会中也会形成种种圣物（如国旗、国徽、国歌之类），而圣物不过是社会实在的象征体现。在他们看来，涂尔干对宗教起源的考察表明，世俗社会中也存在着一种不断生产出圣物的结构。林恩·亨特在其《圣物与法国大革命》一文中就探讨了法国大革命时期各种偶像、圣物是如何迅速地被制造出来的，“没有人会料到三色帽章、自由之树、红色自由帽、爱国圣坛和自由女神的突然出现。它们全部都是人们在攻克巴士底狱之后最兴奋的几个月里塑造出来的，有些来源是大众化的，有些是领导人创造的，后者更具有自我意识。”

这方面的成果对于涂尔干学说的研究无疑是个重大的进步。我们虽然不否认这方面研究的正确性，也不怀疑其重要性，但是，我们可以肯定地指出，这种把世俗生活与宗教生活的类比绝非涂尔干学说的真正意图。

我们认为，在涂尔干那里，宗教研究具有两方面的意义：其一，宗教研究具有知识论的意义。涂尔干并不完全满意康德的知识理论，尤其是范畴的形而上学演绎部分，所以，涂尔干对宗教起源问题的考察同时也是对范畴起源问题的考察，即将范畴的产生归因于社会。其二，与涂尔干整个学术之主旨相关，宗教研究关系到在现代社会之整合得以可能的依据，即道德规范之建立。涂尔干对道德问题的关切无疑很多人都注意到了，可惜却少有人将之与其后期的宗教研究联系起来。其实，涂尔干对此有过非常明确的表述，“如果不把道德生活与宗教生活联系起来，我们就很难理解道德生活”。在《社会分工论》一书中，涂尔干还多少抱有一种个人主义的立场，认为道德能够在经济生活的基础上建立起来，然而，随着康德的先验论对他影响的不断增强，涂尔干很快抛弃了这种观点。

在马克思那里，宗教只是作为一种理论，即一种虚假反映世俗生活的意识形态。在这点上，涂尔干与马克思有着根本性的不同：世俗的经济生活绝非人类生活的全部，与之相对的另一极则是精神生活，在西方则表现为宗教生活这种形式。因此，宗教的意义在于，它提供了人类生活的另一极，即一种纯粹精神性的生活。这种生活随着近现代经济生活的扩张而不断萎缩，最后彻底崩溃了。同所有思想家一样，涂尔干也试图重建一种新的精神生活，然而，涂尔干思想独特的地方在于，不是把精神生活建立在个体的经济生活之上，而是在人类非个体、非经济的活动中寻找这种生活的根源，这就是涂尔干的先验论。

道德作为约束人类世俗活动的法则，只能够产生于另一个世界，即作为纯粹精神生活的法则而建立起来。换言之，道德的目的在于约束此岸的人们，但其根源却在彼岸。彼岸不是一种设定，也不是一种信念，而是一种实在的生活，人们只要进入到宗教世界中，就能够经验到这种生活。人本身是一两重性的存在，既有社会的一面，也有个体的一面，因此，人事实上经常往来于此岸与彼岸这两重世界。正因为如此，人不断地把彼岸生活的方式带到此岸来，而成为约束此岸生活的道德法则。康德的先验论表明，两个世界是统一的，此岸杂多联结起来的原则在于彼岸的形式，而且，彼岸的形式必然与此岸的杂多相伴随，必然实施此种联结功能。由此，我们可以看到，功利主义的伦理学在这个问题上是多么的背谬，因为它把道德仅仅看作个人经济活动的结果。

康德在这个问题上的局限也是非常明显的，因为他否认了宗教生活的实在性，而把道德法则的有效性仅仅系于个体的信念。因此，康德根本无法追究道德的真正起源，正如他在第一批判中也不试图追究范畴的起源一样。当我们把康德的先验论与涂尔干相比较，就可以看到，康德实际把彼岸世界虚化了，至少也是搁置起来了。可以说，康德距二元论还很远。在此种意义上说，康德哲学为近代以来对世界的一元化迈出了巨大的一步。

## 2. 对康德的改造与融合

康德的范畴演绎理论旨在说明纯粹、先天的范畴如何必然地运用于经验的对象，而到了涂尔干这里，这一知识论问题表述为如下形式：在个人之外的社会如何成一种为个人所接受、并把个人整合起来的力量。可以说，涂尔干的社会学理论不仅是对康德先验哲学的运用，而且力图对康德学说进行改造乃至推进。涂尔干的这种意图表现在两个方面：其一，完成康德的知识理论，即将范畴这类纯粹、先天的东西之起源追溯至社会。其二，重新建立一个精神世界，以解决把人类整合起来的道德问题。后一方面的意图贯穿了涂尔干整个学术生涯中，因此，仅仅把涂尔干看作一位社会学家而不是一位思想家，或者，仅仅从一种学科贡献的角度而不是从人类福祉的关切来评价涂尔干，都不足以真正把握其学说的内容与价值。

对于这样两个方面，自十九世纪中期以后，就成了涂尔干全部学术思考的内容。尤其在其最为重要的著作《宗教生活的基本形式》（1912年）中，涂尔干非常明确地表达了其先验论的立场，以及这样一种立场的运用、发挥与其整个学说意图的关系。

关于这部分理论，我们必须澄清这样两点：首先，我们认为，西方思想中的二元论根源于现实世界本身的两重化。然而，两重世界的事实不仅对于柏拉图以后的西方世界是如此，而且对于前苏格拉底的希腊世界也是如此，甚至对于东方世界也是如此。不过，我们发现，这些不同时期、不同民族的两重世界观是根本不同的。那么，为什么会有这种不同呢？涂尔干通过对澳洲土著部落的考察表明，在原始人那里，他们的生活本身就是二分的，存在着界限分明的精神生活（宗教生活）与世俗生活（谋求自身生存的打食活动），不过，人们经常经验到这样两种生

活，或者说，人们不断往来于两种生活、两个世界之间。在许多民族那里，都存在着“通天”的神话，这个神话意味着什么呢？原始人所以能够借助天梯往来于天上人间，是因为人们真实地在其生活中经验到这两个世界的存在，天人之间本不甚远。

那么，后世的人们为什么不能登天了？梯子断了的神话意味着什么呢？实际上是因为宗教生活崩溃了，但人们还保留着对天上的美好记忆，所以人们不相信是天上没有了，而只是因为通往天上的梯子没了。于是，后世的思想家们便编造了种种关于天上的“故事”（人类曾经经历过的事情），使人间的种种事物（如政治设施、道德法则等）作为天上遗留下来的东西而具有神圣性、合法性。不过，也正因为此，天上成了彼岸。

因此，苏格拉底以后的西方世界（尤其是基督教世界）的两重化根本不同于之前的两重世界，其缘由所在便是“中介”的出现。中介能够沟通神圣世界与世俗世界，但同时也彻底把两个世界分离开来。以前的人们能够自由往来于天上人间，虽然事实上经历着两个不同的世界，但不会觉得有什么二元对立。后来由于天上没了，一切都销归于尘土，人们觉得再也不能自由往来于天上人间，于是觉得有了二元对立。以前人们可以直接往来，故无须中介；此后彼此悬绝，故产生了中介。整个西方思想都在寻求如何通过中介把两重世界沟通起来，却不知道以前没有中介时，并不意味着不能沟通，反而意味着真正的沟通。

另一方面，社会的个人化或个人的社会化，实际上是同一过程。从先验论的角度来看，社会规范必然是神圣的。虽然这种规范在其最初的创制者那里可能纯粹是偶然的，或者出乎某种经验的考虑，但一旦被确立为社会规范，而为个人所遵从，则必然因为它是神圣的。涂尔干列举了大量例子，说明许多奉为圣物的东西在经验上并没有那种令人崇拜的特征，但却为每个人所崇敬。

### 3. 对康德的批评与超越

涂尔干宣称其站在康德的先验论立场，然而，正如我们前面所指出的，涂尔干的先验论与康德有着很大的不同。因此，涂尔干不仅用社会学的语言重新阐释了康德哲学，而且，他力图超越康德哲学。这种超越表现在两个方面：

第一，他对宗教起源的考察同时又是对范畴起源的考察，即认为范畴起源于社会。对此，他有过非常清楚的表述，“亚里士多德以来的哲学家们称之为知性范畴的东西：诸如时间、空间、类别、数量、原因、实体、人格等观念。……它们既产生于宗教，又从属于宗教；它们是宗教思想的产物。这便是我们在本书中将要多次提到的论述。”“如果范畴起源于宗教，那么它就应该分有一切宗教事实所共有的本性；此外，它们还应该是社会事务，以及集体思想的产物。”

涂尔干在这个问题上完全赞同康德的先验论。不过，他似乎认为仅仅从哲学上是无法解决先验论与还原论的对立，所以，他认为他提出的范畴的社会起源的说法是从根本上解决这种哲学争论。

不过，这种解决不是要超越于先验论或还原论，而是要证明先验论是正确的，还原论是错误的。涂尔干毫不避忌他的这种偏袒，他把经验主义者贬斥为还原论，贬斥为反理性主义者，而先验论则是理性主义者。当然，涂尔干仍然肯定了经验主义的某些要素，“经过这样的修正，知识论似乎注定要把两种对立理论各自的优点包纳起来，从而消除两者的不当之处。它保留了先验论的所有基本原则，同时又受到了经验论力图满足实证的精神的鼓舞。它留下了理性的特定权力，但也对这种权力作出了说明，而且是在不回避可见的现象世界的情况下作出说明的。”

因此，涂尔干对宗教的考察绝不仅仅是从事宗教社会学研究，而且赋予以知识理论的意义，这可见其社会学研究的巨大抱负。

涂尔干对康德的另一个超越则显得不那么明显。

在康德的范畴理论中，最重要的成果就是“统觉”的发现，这是德国哲学自我概念的另一种表达。在康德的知识理论中，统觉的作用在于使范畴与感性材料的必然联结成为可能，而在涂尔干那里，这个问题就是：社会与个人的结合如何成为可能？

涂尔干最早在《社会分工论》中讨论了这个问题，不过，那时他更多的带有一种后来他自己所批评的还原论色彩，即认为社会是在个人互动的基础上建立起来的，这就是一切现代思想奉为圭臬的“有机团结”。但我们在其第二版序言中看到，涂尔干后来放弃了这种经验主义的立场。

在随后的《社会学方法的准则》中，涂尔干特别强调了社会事实的“强制性”特征。在涂尔干看来，社会及其规范为个人所接受仅仅基于社会强制性的方面。个人是将规范作为义务来接受的，而个人对规范本身的认可、同意并不重要，在道德上没有任何价值。涂尔干认为，规范作为义务，是一种压力，一种命令，即便个人心甘情愿接受它，也不能改变规范的这一压力特征。我们在此看到，这实际上重复了康德的实践哲学。



不过，在这种重复背后，我们还是看到了涂尔干与康德的根本性差异。不论是第一批判，还是第二批判，都有一个明晰的自我意识在那里，而涂尔干则干脆否定了自我意识在社会与个人之间的作用。当然，他随后也谈到，“喜欢群体生活自古以来就是人类的天性”，然而，这个在《形式》一书大大发扬的观点在这里被涂尔干轻易否定了，认为这“无法证明”，至少也是由社会本身造成的。

不过，到了1906年，涂尔干在一次研讨会上对康德的形式主义伦理学进行了尖锐的批评。

我们知道，在康德那里，人们仅仅出于一种义务感而遵守规范，其行为才具有道德上的价值。而涂尔干认为，“义务观念并未穷尽道德的概念”，因为，“仅仅遵照命令去行动而不考虑行动的内容，是不可能采取行动的。若要我们成为行为的能动者，这一行为就必须在某种程度上唤起我们的感受，并以某种可求的方式呈现给我们”。换言之，在涂尔干看来，道德之实现不仅仅在于个人的义务感，而且还在于社会规范对于个人来说是可欲可求的。义务与可求性构成了道德的两大基本特征。

毫无疑问，涂尔干在道德问题上发生了巨大的变化。我们认为，这种变化与他对宗教的考察有关，其中原因大致有二：其一，在宗教中，人们对圣物的崇拜包括两方面因素：作为圣物，它既是神圣不可侵犯的，同时又是受人爱戴和追求的。这两方面并不矛盾，而是紧密结合在一起的。基于这种对宗教的理解，涂尔干在道德问题的这种转变并不奇怪。到了后来的《形式》一书中，我们看到，涂尔干更是特别强调了道德的可求性特征这一方面。其二，涂尔干宗教研究的对象主要是宗教的最初形态，尤其是表现在土著部落那里的原始宗教，可见，可求性这一特征在非西方人那里体现得比较明显。明白了这一点，我们就不难理解为什么中国人如此强调道德的可求性方面，古籍中这类说法实在太多，如孔子的“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”（《论语·雍也》）及孟子“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”（《孟子·告子上》）、“可欲之谓善”（《孟子·尽心下》）之类的说法，可以说是对道德之可求性方面最为经典的表述。

因此，涂尔干说道，“社会向我们发号施令，是因为社会外在于和超越于我们；社会与我们之间的道德距离使社会成为我们必须服从的权威。但是，另一方面，社会也存在于我们之中，社会就是我们，我们热爱社会，也想要社会。”

不过，我们在此必须澄清这样两点：其一，涂尔干后期对康德的某些批评，绝不意味着他否定康德的先验论原则，更不意味着他接受了经验主义的根本原则，而是由先验论入手，把我们带入到一个更为广阔视野，即古人的精神世界中。其二，康德通过对理性的批判发现了自我，而后期涂尔干对个人可求性的强调绝不意味着在某种程度上回到了康德，当然与个人主义的自我更没有关系。东方思想强调道德之可欲、可求，却没有形成西方意义上的自我观念，因此，要把握涂尔干的这种转变，必须对东方思想有更深的领会。不过，这将是另一篇文章的任务了。

## 五、 结论

康德之后，对其哲学的批判逻辑地在其结论之中，可以说，费希特、黑格尔的哲学既是对康德哲学的批判，又是康德哲学合乎逻辑地展开。康德的范畴演绎理论最后达成了这样两点结论：其一，范畴的形而上学演绎表明，纯粹、先天的范畴亦即思维自身的规定，或纯思维形式。其二，范畴的先验演绎表明，感性存在是杂多，纯思范畴则是形式，思维与存在必须联结起来，而此种联结必须通过自我才得以可能。因此，康德以后哲学的发展遵循着这样一条道路：自我作为纯粹的活动性，一方面，把感性世界纳入自身的活动领域，从而实现思维与存在的统一，而另一方面，范畴作为纯思规定而表现为自我活动的内容。

如果我们用不那么思辩的语言来表述德国哲学这种发展轨迹的话，就可以看到，这实际上直接引向了现代思想：感性世界中活动的自我，因而也是谋求自身生存的个体，把自己的活动领域当作唯一具有实在性的生活，而把曾经属于另一个世界的种种成就攫为己有。换言之，经济活动创造了整个世界。

如果说德国哲学对康德的批判导向了现代思想，那么，涂尔干对康德的批判则使我们回到了人类最初的时代。涂尔干的研究试图向我们表明，不仅世界本来就是两重的世界，而且人从来就是二元的存在，既是一种社会的存在，又是一种个体的存在，既有属神的一面，又有属人（严格来说，应该是属物）的一面。人不仅生活在谋求个体生存的物质世界，同时又生活在彼此相忘、相契的精神世界，人往来于这两重世界，既是人，又是神。在康德哲学那里，人失去了曾经有过的神性，而完全堕落成为人。德国哲学其后的发展，依循着康德所指明的方向，彻底消除了彼岸生活的实在性，而把这种生活遗留下来的种种观念、制度看做此岸生活的创造物。这样，先验哲学在德国的发展却彻底走向了自身的反面。

涂尔干却始终固守那种先验论的立场。与包括康德在内的德国哲学不同，涂尔干坚决主张将神的东西归之于神，否认由物质生活引出普遍法则的可能性，因此，涂尔干实际上是试图重建一种新的神圣生活，而为那些普遍法则提供一个生生不息的源泉。因此，涂尔干对人的社会化的关

切，不过就是这样一个问题：作为人，如何可能又是神，或者说，追求物质利益而生活在尘世中的人类如何可能同时又过上神的生活。这就是涂尔干学说的全部意义。

（刊于《复旦大学社会学论坛》，2005年第一辑）

更新时间：2007年Jan月

点击次数：377

[【Top】](#)

©2006 [www.sixiangshi.org](http://www.sixiangshi.org) 复旦大学思想史研究中心 版权所有  
上海聚中科技信息有限公司 FIT Tech. 提供技术支持 沪ICP备05026284号

[\[联系我们\]](#) [\[设为首页\]](#) [\[加入收藏\]](#)