



# 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—論涂爾干宗教社會學中的先驗論傾向

## 論涂爾干宗教社會學中的先驗論傾向

曾 亦 2002年1月

社會與個人之關係不僅是社會學直接思考的問題，而且對於哲學及一切社會科學來說，一切問題的考察最終都將歸結於此。在涂爾干看來，對這個問題的處理只可能有兩種正相反對的思路：一種是所謂還原論的立場，即將社會還原為個人，或者將個人還原為社會。而在我們這個時代最具影響力的還原論則是經驗論，即把社會看作奠基於個人之上的存在，準確地說，唯有個人是實在，而社會不過是諸多個人相互協調的結果。涂爾干認為，經驗論最終將導致一種反理性主義的立場。另一種則是所謂先驗論的立場，即強調社會亦是實在，它從自身產生出具有普遍性的目標與價值，並且成為個人必須接受的精神力量之源泉。唯有先驗論才真正體現西方傳統中的理性主義精神。

涂爾干宣稱他站在先驗論的立場。這樣一種立場包含兩個基本前提：其一，社會與個人必然是相分離的，這在哲學上的表達就是所謂二元論，即社會與個人是兩種相互獨立的實在，社會不能還原為個人，個人亦不能還原為社會。先驗論必然排斥任何形式上的還原論，“先驗論的基本命題是：智識是由兩類要素構成的，它們不僅不能相互還原，而且分別處在相互疊置的不同層次。”其二，社會雖然是與個人完全不同的另一種實在，但又必然將僅僅憑藉自身產生出來的普遍原則加到個人身上，就是說，個人身上所體現出來的那種價值或秩序的要求雖然是來自“社會的無上權威”，卻又表現得好象是出自內在本性的要求。

對於這兩個基本前提的考察，從康德先驗哲學的角度來看，前者他稱之為範疇的形而上學闡明，後者則稱之為範疇的先驗闡明。涂爾干在《宗教生活的基本形式》一書的導言中強調了他的意圖就是要闡明康德所賦予的範疇之先驗性，即範疇作為一種“普遍的觀念存在”，如何先於經驗物件，同時又必然地運用於經驗物件。對於這樣一個問題，唯有把範疇瞭解為社會或源於社會，才可能得到正確地解決，“如果範疇確實如我們所說的那樣是起源於社會的，那麼它們所擁有的優先地位就不會令人驚訝了”

涂爾干的這種先驗論立場是一貫的。這種立場我們雖然可能看作是對康德哲學作一種社會學意義上的闡明，但我們也許更應該從十九世紀晚期的社會歷史狀況來考察涂爾干所提出的問題。涂爾干在為其博士論文《社會分工論》所作的第二版序言中明確揭示了其社會學研究的意圖所在：隨著經濟生活在現在社會中具有越來越重要的支配地位，傳統的建立在家庭生活基礎之上的普遍規範即法律與道德已經崩壞，然而，另一方面，經濟生活中的資本家與工人之間出於經濟利益而導致的戰爭則使整個社會處於一種失範的狀態，即便他們之間能夠達成某種協調，然而這種協調“只是雙方現有經濟實力的體現，如同兩個敵對國家所締結的和約只不過是雙方軍事實力的體現。他們只確證了一個事實，而沒有確證一種法律”。

就是說，如果不把社會秩序理解為個人之上的普遍性，那麼，現實生活中的法律、道德就只能反映了某種偶然的、經驗的事實，即工人只是出於經濟上的弱勢而不得不屈從資本家的統治，而資本家則只是由於經濟上的暫時的支配地位而進行統治，顯然，建立在這樣一種基礎上的秩序是不具有合法性的。因此，必須把秩序看作是在對立雙方之上而超越於狹隘經濟利益的普遍價值，才可能真正把社會秩序建立起來。

涂爾干正是出於這樣一種意圖而對原始宗教進行了考察。在他看來，原始宗教不僅是宗教的最簡單的形式，同時又是宗教本質之純粹的體現，即最能讓社會與個人的真實關係得以展現出來的形式。當我們面對現代組織的複雜性而對社會與個人的問題茫然不知所措時，原始的宗教則能使我們清晰地瞭解到：在人類那種源初的狀態中，社會越是表現為獨立於個人乃至凌駕於個人之上的一種力量，就越是對個人具有吸引力，好象個人本身就具有這樣一種趨向社會的要求一般，或者說，當一種力量越是有精神的崇高性，與世俗的距離越遠，就越是對世俗的存在表現為一種內在的渴求，而不是體現為一種異己的力量。

### 一、形而上學的闡明與先驗的闡明

康德認為，構成人類經驗知識的基本前提都是一些先天綜合判斷。所謂先天綜合判斷，就是強調經驗事物之間的聯繫具有普遍必然性。然而，

經驗的東西是沒有普遍性的，那麼，先天綜合判斷又如何可能呢？這個問題不僅是康德知識論所要解決的主要問題，而且，對其整個哲學來說，康德所關注的問題即是要在經驗的、個別的事物之中把一種普遍性建立起來。

因此，必須要說明兩個問題：一方面，把經驗事物聯繫起來的東西不是來自於經驗，即不是通過歸納而來的，因為這種普遍性不是經驗的普遍性（姑且名之），而是因為它本身就是普遍的，康德稱之為純形式。這種純形式包括兩類：純直觀形式（空間與時間）與純思維形式（範疇）。另一方面，由於純形式是不同於經驗事物的另一類存在，那麼，我們為什麼必須通過純形式才能把事物聯繫起來，或者說，使這種聯繫具有必然性，用康德的話來說，一種本身普遍的東西如何必然地運用於個別的经验事物之中。

對於前一個問題，康德稱之為形而上學的闡明，其目的在於說明用以聯繫事物的形式何以是普遍的，即是純粹的、先天的，而非來自於經驗。後一個問題是康德哲學的重心所在，康德稱之為先驗的闡明，其目的在於說明那種純粹、先天的形式如何必然地運用於經驗物件。

對於先天綜合判斷的證明必然包括這樣兩個步驟，而涂爾干則從社會學的角度把這個問題表述這樣兩個方面：一方面，社會本身如何是獨立於個人、並與個人相對立的普遍性的實在。這個問題在涂爾干的宗教社會學中則如此表述為：如何有一類事物（圖騰），它本身就被看作是神聖的，這類事物的神聖性與其伴隨的經驗特徵沒有任何關係；另一方面，社會又如何成為個人價值的源泉，如何能提供一種個人必須受到約束的道德法則。這個問題在其宗教社會學中的具體表述就是這樣：圖騰本身所包含的那種使人產生崇敬感的普遍的力（曼納）又如何是無所不在的，從而使個別的存在（氏族成員與某些自然事物）獲得神性，並通過種種宗教儀式來保持自身的神性。

## 二、圖騰崇拜與神聖觀念的形成——社會之獨立及其神聖化過程

在涂爾干看來，宗教之本質在於其神聖的態度。因此，這種態度必然能夠在最簡單形式的宗教中可以找到，也正因為如此，對宗教起源的考察不過是追溯神聖觀念的形成。

那麼，這種被看作宗教的最源初的、最簡單的形式是什麼呢？這就是圖騰制度。

涂爾干對這個問題的追索顯然循著我們上面提到的先驗邏輯。對他來說，首要考察的問題就是：圖騰僅僅憑藉自身就能成為崇拜的物件，而不是基於圖騰所伴隨著的那些經驗性的特徵。

涂爾干首先批評了兩種錯誤的看法：一種是以泰勒、斯賓塞為代表的泛靈論。這種看法的錯誤在於將宗教之本質理解為對靈魂的崇拜，所以，在他們看來，對宗教起源問題的考察必然導致對靈魂觀念之起源的追溯，這樣一個立場必然將泛靈論這樣一種對精靈的崇拜看作一切宗教的起源。然而，這樣一種理論不僅無法說明宗教中那種神聖態度的起源，也很容易把宗教看作一種處於較低智識水平的人的信仰的一種虛幻的形式，就是說，這種信仰本身是虛假的，是終究消亡的。這就取消了宗教產生的客觀基礎。事實上，在涂爾干看來，宗教包含的那種神聖態度根植於人自身存在的社會性，或者說，只要人生活在社會中，就必然產生那樣一種神聖的態度。

另一種是以馬克斯·繆勒為代表的自然崇拜說。這樣一種學說正確地把宗教的本質理解為神聖的態度，然而，繆勒卻沒有貫徹一種先驗論的方法。所以，當繆勒力圖尋求神聖態度的起源時，卻根本迷失了方向。他把原始人對自然事物的崇拜歸結為這類事物本身的那些經驗的特徵，如日月星辰、山川河流本身的那些具有極大數量或巨大力量的特徵，這就犯了涂爾干所批評的還原論的錯誤，即將普遍的東西歸結為個別的東西。自然崇拜說的錯誤是很顯然的，經驗性的考察表明，在原始人那裏，對這類自然事物的崇拜只佔據極小的比重，而大量的對動物的崇拜，其中又有很多在我們看來是非常卑賤的事物，它們不論在質上、還是在量上都無法喚起我們的那種崇敬感。

這兩種學說都僅僅強調了宗教崇拜的一個方面：萬物有靈論強調精靈之獨立於肉體（社會獨立於個人）是精靈之為崇拜物件的根本原因，而自然崇拜說則強調了自然事物本身即包含了某種引起人類崇拜的因素（社會本身是神聖的）是產生宗教崇拜的根本原因。顯然，必然把這兩種學說中的合理因素結合起來，即必須找到這樣一類事物：它既不是作為精靈，卻又被人們清晰地與個人性的、肉體的東西區別開來；既不具有非常了不起的經驗特徵，卻能夠在我們心中喚起某種崇敬感，涂爾干找到了這樣一種存在，這就是圖騰。

正因為圖騰具有這樣一種特徵，顯然，對圖騰的崇拜就是更源初的宗教形式，然後，才由之派生出泛靈論與自然崇拜的形式。

下面我們緊接著要考察的問題自然就是：圖騰本身又如何引起人們的崇敬感？

圖騰首先是能引起人們的崇敬的，不僅如此，原始人又認為氏族成員及自然界中的某些物種也分有了圖騰的這種性質。這樣，就產生了一個問題：圖騰之被崇拜是因為它作為一種標記，代表了氏族這個社會組織，而人與自然界的其他事物則沒有這種功能，那麼，原始人為什麼要把這類事物與圖騰看作共同的類呢？就是說，這些事物的經驗特徵與圖騰絕不相似，且彼此之間的差異又如此之大，但為什麼能夠引起一種同樣的崇敬感呢？

因此，必定是因為這些在經驗上千差萬別的事物內部卻包含著一種一般性的東西，這種東西本身是值得崇敬的，又能流動於諸多具體事物之間。這種東西在民族學、人類學及宗教學那裏被稱為曼納（mana）。圖騰之所以能引起崇敬感，是因為原始人認為這裏面包含著曼納。

曼納就其概念而言，必然包括這樣兩個基本特徵：其一，無所不在。其二，神聖性。

就曼納之無所不在而言，我們還可以推出它進一步的特徵：一、普遍性。否則，就無法說明具體事物之神性從何而來；第二，恍惚惚惚，無形無象。曼納如果遍佈於經驗事物之中，就不可能帶有任何經驗特徵，後來的人格神（有形抑或無形）則失去了內在於具體事物中的那種普遍性；三，創生萬物。作為氏族標記的圖騰必然派生出祖先這一層內涵，同時，又由於圖騰與其所屬的氏族成員一樣，都具有神性，那麼，對圖騰與人的親緣關係的說明就導致了所謂譜系說，即說明萬物是如何從一個共同的祖先那裏產生出來的。

對於曼納之無所不在特徵的說明屬於康德所說的範疇之先驗演繹，我們將在後面會進一步討論這個問題。在此，我們要關心的問題就是如何理解曼納的第二個特徵，即曼納為什麼本身就值得崇敬呢？這個問題實質上就是，人的那種神聖態度從何而來？

這個問題屬於範疇之形而上學的闡明，即如何說明範疇之純粹性。在涂爾干看來，康德把一切問題歸之於先天的做法是不夠的，而他則把康德的問題化為社會學所應該解決的任務，這就是：社會之被看作高於個人的神聖力量，不是因為它是作為個人的總和，而是因為社會是一種獨立於個人的存在。社會僅僅是因為獨立於個人（純粹性），所以才必然是神聖的（普遍性）。

民族學及人類學的經驗考察表明，澳洲人的生活明顯分成兩個階段，平時的生活是為了謀食而進行的必要的採集或漁獵活動，這種活動常常是分成一些較小的群體而分散進行，而另外一些時候則集中在特定的地點進行集會，這個時間長達幾天甚至幾個月之久。

經濟活動總是很乏味的，而那種分散狀態更是使生活顯得單調、萎靡而且沈悶，但一旦人們聚集在一起，進行那種集體歡騰的活動，一切就完全改變了。他們或是喊叫，或是哭嚎，或是狂奔，或是嘶咬，總之，這是一種狂歡狀態。

可見，在集會時，人們處在一種完全不同於日常生活的狀態，一切日常生活中的準則都撇開了。人們在這樣一種亢奮甚至迷狂的狀態中，他不可能意識到自己，或者說，他感到自己為一種別的力量支配，感到自己處在另外一個世界，他覺得此時不再是自己了，“一切都彷彿是他們果真被送入了另一個特殊的世界，一個與他們的日常生活完全不同的世界，一個充滿了異常強烈的力量的環境——這力量左右他並使他發生質變。像這樣的體驗，而且是每天重複、長達幾個星期的體驗，怎麼可能不使他深信確實存在著兩個異質的、無法相互比較的世界呢？在一個世界中，他過著孤單乏味的日常生活；而他要突入另一個世界，就只有和那種使他興奮得發狂的異常力量發生關係。前者是凡俗的世界，後者是神聖事物的世界”。

這樣，一個完全不同於凡俗世界且在凡俗世界之外的神聖的世界就這樣產生了。

我們看到，神聖態度之產生是因為兩個世界的分離，然而，這樣一種分離卻為兩個世界的溝通提供了可能性，即人們通過一定的儀式而從凡俗的世界中超脫出來，便能夠突入另一個神聖的世界。兩個世界越是保持著一種尖銳的對立，對凡俗的人來說就越是具有一種吸引力，另一個世界就越像是出自內在本性的一種渴求。

然而，在文明程度較高的民族，兩段生活的界限就不那麼清楚，兩種生活的模糊性甚至“必然消解掉其最初形式中的神聖感”，而在原始人那裏，集體生活則“由於幾乎完全集中於確定的時刻，它就能夠獲得最大的強度和效果，因而使得人們對們所過的雙重生活和他們所享有的雙重本性都具有了更加積極的情感。”

其實，這種模糊性的實質在於，隨著社會的不斷世俗化，集體生活在整個社會生活中越來越退居於一種次要地位，甚至只是在個體性的經濟生活之夾縫中才得以存留下來，於是，應時而生的理論卻把一切關係弄顛倒了。在這種理論看來，過去那種純粹的、精神性的、集體的生活不再是少數人的特權，不再駐留於一個非現實的世界，而獲得了活生生的內容。而真實的情況是這樣的，理論必須說明現實的合理性，因而，卑污的經濟生活本身亦包含著非常高貴的內容。看起來，經濟生活的高貴性是通過過去那種僅僅屬於神的生活的普遍化而得到說明的，實際上，經濟生活純粹是通過自身來說明自身存在的合理性。

我們發現，涂爾干解決問題的思路完全運用了康德的先驗邏輯中範疇之形而上學演繹的方法，即社會之普遍性或神聖性必須由社會之獨立於個人（純粹性）方能得到說明。

### 三、 宗教儀式與個人神性的獲得與保持——個人之為社會性存在之可能

範疇的先驗演繹乃是說明一種普遍、純粹的概念如何必然地運用於個別性的經驗物件，那麼，對於涂爾干來說，他下一步要說明的問題自然就是：一種本身純然神聖的存在物如何將其神性傳遞給個體，或者說，個體如何成爲一種普遍的、社會的存在。

譜系說表明，神的後裔一定是神。因此，當人們將某個標記或物種看作是圖騰時，他們就分有了這個標記或物種所包含的神性，或者說，他們與圖騰具有了某種親緣關係，他們就是圖騰的後裔。但人並不不自在地具有神性，所以，在原始人那裏就有一定的儀式（這主要是成年禮）來使人身上潛在的神性展現出來。並且，由於神性亦可能會喪失，於是，又有種種儀式來增進、保持人自身的神性。

這些儀式主要區分爲兩類：消極性的儀式與積極性的儀式。

所謂消極性儀式，即通過消除人身上個人性的、凡俗的一面，從而使進入到普遍、神聖的集體生活中成爲可能。

禁忌是最主要的消極儀式。其功能就在於實現神聖事物與凡俗事物的分離，即防止兩個領域的混同。它具有兩個最基本的特徵：其一，把宗教生活與凡俗生活在地點上隔離開來，就是說，宗教生活必須安排在一個特定的地方，凡俗生活不能介入其中，於是有了廟堂和聖所的建造。其二，把宗教生活與凡俗生活在時間上分離開來，就是說，宗教生活必須安排在確定的時間，在這段時間中，人們必須完全放棄所有的凡俗活動，於是，產生了宗教節日。

當我們僅僅看到禁忌將兩類事物區別開來時，這僅僅注意到禁忌消極功能，同時，禁忌又具有非常積極積極的意義，即對於培養個體的宗教性和道德性具有最爲重要的積極作用。

因爲神聖事物與凡俗事物事實上是區別開來的，所以，當個體要同神聖事物建立起親密的關係，必須去除自己身上所有那些凡俗的東西才可能，就是說，他沒有或多或少地從凡俗生活擺脫出來，他就沒有一點可能過上宗教生活。因此，從某種意義上來說，消極膜拜只不過是達到消極膜拜的條件而已，而且是非常必要的條件。

個體投入到屬神的集體生活之中，意味著整個地放棄他從前的那些屬於凡人的東西，這是一種真正的昇華。集體生活不是保留那些個人性的東西，更不是確證那些個人性的東西，對於個人來說，集體生活是一種徹底的改造與放棄。因此，當康德把形式與質料對立起來時，這意味著經驗性的東西自身只是質料，對於在它外面的形式來說，它只是雜多，於是，它必須整個地接受那個外面的形式，而塑造成一個完全不同的存在。經驗性的東西僅僅就自身而言，只是“無”，它只有通過無條件地接受那個外在的形式，才成爲現實的存在。

而成年禮則大大地強調了這一層內涵。我們可以看到，成年禮常常伴隨著一種對肉體的痛苦的折磨，這種折磨的意義即在於要求未成年能夠有一種徹底拋棄世俗生活的勇氣，而投入到一種屬神的生活之中去。而人的神性的第一次現實的獲得就是通過成年禮而實現的。

至於苦行，則意味著禁忌的極端化，或者說，過度強調了消極儀式的積極意義。在這種傾向看來，個體要神聖化，必須徹底與凡俗事物分隔開來，才能變得神聖。苦行被看成了通往神聖生活的唯一途徑。涂爾干認爲，苦行不僅對於宗教，而且對於一般的社會來說都具有根本重要的意義，“苦行主義是一切社會生活所內在固有的，即使在所有神話和教義都破滅以後它仍會留存，它是一切人類文化必不可少的部分。本質而言，苦行主義是有史以來的所有宗教所教示的內容得以存在、得以證明的原因所在”。這就是使一個社會富於創造力和生命力的犧牲精神。即便對於我們這個極度世俗化的社會來說，我們也無法否認犧牲精神的巨大意義。當一種時代精神有意無意地輕視乃至抹殺犧牲的價值時，不僅對於社會，而且對於個人來說，都將是一場災難。這也許是宗教最爲重要的意義。

可見，涂爾干對苦行的這種詮釋是別有用心的。然而，對於涂爾干的這種用心的理解，必須透過康德的先驗邏輯才可能真正理解。在康德那裏，質料本身只是雜多，它必須從外部接受形式，才獲得其真正的存在。而對於消極儀式來說，個體身是沒有神性的，個體必須努力消除作爲個體的那些因素，才可能從外部獲得神性。因此，人們向往集體生活，不是出乎個體的某種需要，而是因爲集體生活本身就是有價值的，是值得人們向往的。個體必須放棄自身，而整個地投入到另一個世界、另一種生活之中去。

在消極儀式那裏，人還是屬於凡俗世界的，所以他必須先消除那些凡俗的東西才能進入到神聖世界；而在積極儀式那裏，人已經進入到神聖生活之中，或者說，此時人已是屬神的，他的整個活動是爲了補充、保持或增進自己固有的神性。

最主要的積極儀式是祭祀。

人們通常認為，祭祀是對某個神聖人格的供養或崇敬，不管這種儀式出乎自願而是強迫，就如同臣民對君主所持的態度一樣。這種狀況更多體現在較高級的宗教那裏，因為人被剝奪了神性，而只是作為凡俗的存在與神打交道。所以，我們從中看到的常常是人在神面前的那種謙卑的態度。

但在較為源初的宗教形式那裏，譬如祭祀，我們卻可發現這樣兩個共同的本質特徵：其一，用作犧牲的總是食物；其二，用作犧牲的食物中除了部分是為神保留的外，其他部分則是由獻祭者享用的。人們通常對祭祀的理解似乎無法說明這兩個最為基本的事實。

涂爾干對消極儀式的闡釋表明，人們通過一系列的準備性工作，而消除了自身的那些世俗的因素，因此，當人們進入到祭祀活動中時，已經是純粹屬神的存在了。顯然，用作犧牲的祭物本身也是純粹屬神的，否則，不僅對被祭祀的神，而且對於祭祀者來說，都是一種褻瀆。因此，人們對祭品的享用，其作用就不會是將人從世俗的存在提升到屬神的存在，這個過程本身是通過消極儀式而完成的。在涂爾干看來，祭祀的作用其實在於保持已有的神性。

可以說，祭祀絕非如我們通常理解的，是將人與神之間建立一種人為的親屬關係紐帶，或者說，把人與神之間的關係看作通過儀式建立起來的，勿寧說，人與神本來就處在親屬關係之中，祭祀只是保持這種最初的親屬關係。

由於祭祀是一種共享，因此，凡俗人必須通過食用含有神性的犧牲而保持自身的神性，但另一方面，神為什麼要享有帶有神性的東西呢？其實，神享用食物體現了祭祀的另一個要素，即祭祀同時又是一種供養行為。這種性質在人們通過促使圖騰物種繁衍的種種儀式得到體現，圖騰物種的繁衍同時表明擁有更強大的本原。這也表明，人與神本來是相互依賴的。

關於涂爾干對積極儀式的論述，我們卻不大可能從中看到康德的影響。因為就康德的先驗邏輯而言，所關心的問題是形式如何必然的與質料相結合，至於形式本身卻論述不多。而積極儀式對於宗教生活來說則是更為本質性的部分，涂爾干實際上強調了形式之為純粹形式，或者說，社會生活保持自身為獨立於個人生活的重要性。這也是社會生活的力量所在。

可見，宗教儀式之本質在於它是一種集體活動。它一方面強調神聖世界與世俗世界的對立，把任何世俗的東西都看作是神聖事物的褻瀆與玷污；而另一方面，又強調個體由世俗生活超升到神聖生活的必要性，即消除自己身上的那些個人性的因素，投入一種集體性的生活之中，從而將人自身那超凡的、高尚的一面展現出來。前者屬於形而上學的闡明，後者則屬於先驗的闡明所要解決的問題。

#### 四、宗教生活之社會學意義的闡明

十六、十七世紀以來，不論在西方還是在中國，幾乎是同一個時候，都出現了一種世俗化運動。這個運動在西方稱之為人本主義，而在中國則稱之為實學。

這一次運動較之人類歷史上曾經有過幾次世俗化都要徹底得多。以往的世俗化多少只是用一種新的方式來闡釋本身屬於社會的內容，而使以前那些僅僅屬於少數有神性的人（祭司、貴族及士族）的生活現在對於大多數來說，特別是對於那些一向從事世俗的經濟活動的人也具有了意義。因此，以往的世俗化表面上是那些神的後裔的沒落，即成為凡人，實際上卻是將更多的人提升為神，過一種神的生活，即集體生活。然而，我們現在身歷其中的這一次世俗化卻是要根本取消人身上屬神的一面，否定過一種神的生活的必要性，簡言之，就是將社會還原為個人。

人正是在社會中，才具有崇高的品德和精神，這是人之所以與區別於禽獸，或者說，人將自身從禽獸中超拔出來的根本原因。因此，人之為人不是因為其個人的、禽獸的一面，而是因為其社會的、屬神的一面。宗教生活的意義在於：人應該把自己看作神，應該象神一樣生活。

不論是人本主義，還是實學，都標榜把人從一種異己的力量中解放出來，從而把人真正還原為人。顯然，他們都竊用了人本主義或實學的名義。因為，被他們認為是異己力量的，其實正是神及神所頒佈的法則，而人本主義只是神本主義，實學本是實證之學，指的亦是一種神的生活及如何通達神的生活的途徑。因此，人本主義或實學本來的內涵應該是自覺其自身為神，自覺其自身應該過一種神的生活。

然而，竊用其名義的種種學說卻把一切都顛倒過來：人只是作為禽獸才稱得上是人，或者說，人之為人只是因為其禽獸的一面；人應該過一種禽獸般的生活，才不致於是屈從於一種異己的力量。從來只有神被貶為凡人是一種莫大的不幸，而對於新人本主義或新實學（以區別於本來意

義上的人本主義或實學)來說,把凡人提升為神才是一種真正的不幸。

這種學說在哲學上都持一種還原論的立場,即否認社會是獨立於個人、超越於個人的實在。對他們來說,唯有個人才是實在,而社會不過是個人的集合。涂爾干對宗教起源的考察就是要反對這樣一種立場。

涂爾干認為,人類曾經有那樣一個源初的時代,那時,社會與個人之間的界限是很分明的,社會對個人所要求的犧牲比現在要多得多,然而,個人卻並沒有感到社會是一種異己的力量,反而感到正是通過一種集體性的生活,自己體內仿佛被注入了一種平時無法感受到的巨大的力量。集體生活表現為節日的狂歡,成為人們從平日單調壓抑的個人生活中解放出來的場所,人們唯有在集體生活中才能真正體會到一種自由自在的輕鬆感。

集體生活根本上改變了參與其中的個體,也改變了個體所處的世界,而因此進入到一個崇高的世界。涂爾干說道:“他感到自己被改變了,因而他也使周圍的環境發生了變形。為了說明億所獲得的的這種特殊印象,他就會認為自己最直接地接觸到的事物具有其未曾擁有的特性,這些特性便是日常經驗物件所不具備的不同尋常的力量和品質。”

這樣一種經驗使個體產生了其理想和信仰,即投入到集體生活中的理想和信仰。而當個體回到個人性的生活時,這種理想和信仰並派出一種道德的原則,即面對凡俗事物時所應持守的態度和準則。我們無法想象,一個人如果不是在集體中,不經驗到集體給自己帶來的那種超凡的力量,怎麼可能會有努力把自己從凡俗世界中超越出來的要求呢?涂爾干認為,“一個人通過純粹個人的努力,是無法將這種信仰維持很長時間的;這種信仰既不是與生俱來的,也不是可以通過自身努力獲得的;甚至可以說,個體根本無法長久地維持他的信仰”。顯然,當一個時代宣稱個性的價值時,一定是因為人們再也無法感受到道德的力量,或者說,人不再是萬物之靈長的神,而墮落為卑賤的禽獸;當每個人宣稱要獨立、自由時,卻恰恰因之而失去了獨立、自由。試想,世間又有哪一種存在比神更獨立、自由呢?因此,當人們放棄自身曾經有過的神性時,便徹底淪為物的法則(經濟規律)的奴隸。

涂爾干由此宣稱,社會學的任務就是“開闢一條通往人的科學的途徑”。對於這樣一個任務,其中關鍵的一步就是拒斥任何形式的還原論。不僅個體是實在,而且社會也是實在。“只要我們認識到在個體之上還有社會,而且社會不是理性創造出來的唯名論存在,而是作用力的體系,那麼我們就有可能通過一種新的方式來解釋人類”。社會不僅超越於個體的存在,又存在於個體之中,這就是涂爾干的整個社會學思想的結論所在。

(刊於《復旦大學學報》,2002年第一期)

更新时间: 2007年Jan月

点击次数: 289

[【Top】](#)