

# 宗教生活的初级形式

## 引 言

### 研究的对象

### 宗教社会学与认识论

#### I

在这本书中，我们要研究目前已经确知的最原始、最简单的宗教，对它进行分析，并力图说明它。我们所能观察到的最原始的宗教体系，是指能满足以下两项条件的宗教：首先，它必须存在于社会组织最为简单的社会之中<sup>①</sup>；其次，在对它进行说明时不必再借助于一种在它之前的宗教的任何因素。

对这种系统，我们努力以一个民族学家或历史学家所能做到的精确与忠实来描述它的结构。但我们的任务不限于此，社会学还提出了与历史学和民族学不同的问题。它尝试着了解文明的过时形式，并非只为了认识它与恢复它，而是像任何一种实证科学一样，首先以解释在我们周围、因而能够影响我们的思想和行为的当前现实为目的：这个现实就是人，尤其是指今天的人，因为

在同一意义上，我们说这些社会是原始社会，我们称这些社会的人是原始人。这一词语可能缺乏准确性，可是难免使用它。此外，如果我们很小心地确定它的意义，就没有什么不当之处。

没有别的什么使我们更感兴趣去深入了解。所以我们研究古老的宗教并非仅以描述其独特离奇之处为乐趣。如果我们把宗教确定为研究对象，那是因为在在我们看来，它比其他任何课题都更能使我们理解人的宗教性，也就是说它能向我们揭示出人类的一个基本的与持久的方面。

但这种提议肯定会激起强烈的反对。大家会觉得奇怪：为了认识现在的人类，要倒转回去设想自己处于历史的初创时期。这种研究方法对于我们目前探讨的问题显得格外悖谬。确实，各种宗教具有不同的价值与尊严，人们都说它们包含的真理分量不同。因此人们似乎不能在宗教思想的最高形式与其最低形式之间作比较，除非把最高形式降到最低形式的水平。比如，若承认澳大利亚部落的粗浅的宗教信仰可以帮助我们理解基督教的话，不就是假定后者也出自同样的精神状态，也就是说它是以同样的迷信行为构成，并基于同样的错误吗？这就是有时给予原始宗教理论上的重要性是怎么被看成是对所有宗教的系统性敌意的标志的。这样在预断研究的结果时事先就得出了不大对头的结论。

在这里我们不必探讨是否确实有一些学者应该受这样的责备，把宗教史学和民族学变成了一种反对宗教的斗争工具。不管怎样，这不应该是社会学家的观点。确实，社会学最基本的公设就是：一种人类制度不应以错误和谎言为基础，否则它就不能存在下去。如果这种制度不是以事物的本性为依据，那么它在事物中将遇到各种它不能战胜的阻力。因此当我们着手原始宗教的研究时，我们确信它们是与现实有关的，是表示现实事物的。我们可以看到这一原则在以后的分析和讨论中将不断表现出来。而且我们对我们将与之分离的流派的指责，也正是由于他们不承认这一点。可能当我们只看重形式的表面意义时，这些宗教的信仰与做法有时显得令人困惑，人们可能会把它们的出现归因于一种固有的谬误。但我们必须知道如何通过符号而去触及它们代表的、

赋予它真正意义的现实。那些最野蛮、最奇特的礼仪和最离奇古怪的神话都转述了人类的某些需要，个人或社会生活的某些方面。信徒们用以解释它们的理由可能是、甚至往往是错误的，但真实的原因的确存在，而科学的责任就是去发现它们。

因此实际上不存在虚假的宗教。所有的宗教按它们各自的方式来说都是真实的。尽管方式不同，所有的宗教都是对人类存在的某些特定条件的回应。也许把它们按一种等级次序排列也是可能的。说一些宗教比其他的更高级，是指它们使一些较高的精神职能发挥作用，拥有更丰富的思想和情感，以更少的感知和形象纳入了更多的概念，而且它们的排列更为明智。但即使它们确实更为复杂、更为理性，也不足以据此而把相应的宗教按不同的类别排列。所有的宗教都一样，正如所有活着的生物，从最微不足道的质体到人，都同样是有生命的一样。因而我们谈到原始宗教时，并不带有贬低所有宗教的想法，因为这些宗教与其他宗教一样值得尊敬。它们适应于同样的需要，发挥着同样的作用，取决于同样的原因。它们也完全能很好地表现宗教生活的性质，从而解决我们想要探讨的问题。

但为什么要给它们一种特权？为什么偏要选择它们作为我们研究的对象呢？——这仅仅是出于方法上的原因。

首先，我们只有领会历史上宗教逐渐形成的方式才能理解最近的宗教。确实，历史分析是惟一可能适用于解释它们的方法。只有历史才能使我们把一种制度按它的构成因素分解，因为历史是按这些因素出现的先后顺序向我们展示它们出现过程的。另一方面，通过将每项因素逐一放置到它产生时的条件里，历史就赋予了我们确定使其产生的原因的惟一手段。因此每当我们着手说明一件发生在一定时间的人类事物——不管它是一个宗教信仰、一项道德准则、一条法律原则、一种审美方法还是一套经济制度时，我们都应从追溯其最原始、最简单的形式开始，尽

力阐明它在那个时代获得的特征，然后使大家看到它怎样发展并逐渐复杂化，又怎样变为被考察时的状态的。于是我们就不难理解，对于这一系列逐步发展的解释来说，确定它的起点具有何等重要的意义。笛卡尔主义的原则之一，就是在科学真理的长链中，第一环节具有决定作用。在宗教科学的基础内放置一个以笛卡尔方式设计的观念，即一个逻辑概念，一个完全由思想的力量创造出来纯粹可能性，这肯定不是问题所在。我们应当去发现的，是一种具体现实，而只有历史学和民族学的观察才能向我们揭示这种现实。但即使这种基本概念以不同于笛卡尔的方法得出，它注定要对科学所确立的一系列命题有巨大影响这一点仍属确实。自从人们知道单细胞生物确实存在以来，对生物进化的理解就已完全改观。同理，随着人们把自然崇拜论、万物有灵论或其他宗教形式置于进化的开端，我们对宗教事实排列的解释也会有种种不同。甚至那些最专门的学者，如果他们不愿局限于展示纯粹的博学，如果他们想试着解释他们所分析的现象，就不得不选择这些假设中的某一种，并将其作为出发点。不管他们愿不愿意，他们提出的问题都必然会采取下述形式：自然崇拜论或万物有灵论如何被导致在这里或那里取得了这种特别的形态，并以这样或那样的方式充实起来或贫乏下去？既然不可能回避对这个起始难题做出选择，而这种选择又注定要影响到整个科学，所以我们必须开门见山地面对它，这也正是我们打算要做的。

而且，在这些间接的反应之外，原始宗教的研究本身还有极其重要的直接益处。

如果说了解一种特定宗教的构成成分确实有用，那么从总体上知道宗教为何物就更为重要。这是一个引起历代哲学家好奇心的问题，而且并非没有道理，因为它关乎全体人类的兴趣。遗憾的是哲学家们为解决这个问题通常使用的方法纯粹是辩证的，他们仅限于分析他们自己针对宗教而得出的观念，只有在借用最能

体现他们理想的宗教实例来说明这种精神分析的结果时才是例外。但即使应当放弃这种方法，问题依然存在，而哲学的巨大作用就是防止由于博学者们的轻蔑而使问题消失。现在已经有可能用不同途径探讨这一问题。既然所有的宗教都可以相互比较，而且都属于同一类属下的各个种，所以必定会有一些对于它们共同的基本因素，我们并不想用这种方式简单地谈论所有宗教都表现出来的外部可见特征。这使得从一开始就得出一个暂时定义成为可能。发现这些外表征象相对容易，因为它不要求透过事物的表面深入观察。但这些外表的相似意味着还有更深刻的其他相似之处。在所有的信仰体系和宗教礼仪的根基之处，必须存在一定数量的基本表象和礼仪姿态，尽管它们相互间的形式可能不同，但在各处都有同样的客观意义，履行同样的功能。就是这些持久的因素构成了宗教中永恒的和人性的内容。它们是人们一般谈到宗教时所表达的观念的全部客观内容。如何获取这些内容呢？

靠观察历史长河中出现的各种复杂宗教肯定不行。每一种复杂宗教都由那么多因素构成，很难区别什么主要什么次要，什么是基本的什么是附带的。设想埃及、印度或古典文明的宗教，它们都是随地区、寺院、世代、王朝与侵略事件而异的多种崇拜错综复杂的混合物。其中，民间迷信和最精辟的教义混杂在一起。宗教思想和活动在信徒中的分布都不平均，对于环境和情况，信仰和礼仪等等的理解都因人而异。这里是教士，那里是僧侣，别处又是一些在俗教徒；还有神秘主义者、理性主义者、神学家、预言家等等。在这些条件下，很难看出大家的共同之处。通过这些系统的一个或另一个中固然可以找到对这种或那种特别发展的某些事实，如祭献或预言、修道生活或神秘仪式进行有益研究的方法；但在茂密的枝叶的掩盖之下，我们何从发现宗教生活的共同基础呢？在各种神秘论战、礼仪变化、教派丛生、个人差异之中，我们何从找出代表普遍宗教精神特征的状态呢？

低级社会中的情况就大不一样。个性的发展较少，群体的规模不大，外部环境同质，所有这些都助于把差别和变异减为最小。群体中的智力与道德一致性，在其他较先进的社会中只能发现罕见的例证。大家的一切都是共同的。各种活动千篇一律，所有人都在同样的环境中做同样的事，这种行动的一致只能是思想一致的表现。所有人的意识都被卷入同样的涡流中，个人类型与种族类型几近混淆。一切都是同样，同时一切也都简单。这些以不断重复、单一相同主题构成的神话和一再重复、只有几个动作的礼仪都粗糙无比。民众与圣徒的想像力都既没有时间，也没有办法去提炼和转换宗教观念与活动的原始素材。因而，这些素材都赤裸裸得以展现，任人考察，只须做出微小努力便可直窥底蕴。次要的、附加的与奢华的发展还未及掩盖主要的因素<sup>①</sup>。一切都被简化得无可再简，减到没有它们便不成其为宗教。无可再简的东西也是最基本的东西，即我们必须先于一切而了解的东西。

因而，原始文化正由于其简单而构成了最有特权的案例。这就是为什么在人类活动的各个领域里，民族学家的考察往往能给人可信的启示，并已经更新了人类制度的研究。比如，19世纪中叶以前，所有人都确信父亲是家庭的基本因素，没人设想过去有一种家庭组织，其中的父权并无关键作用。巴霍芬（*Bachofen*）的发现出来推翻了这一陈旧概念。直至最近，人们还认为构成亲族关系的道德与法律关系显然只是共同后裔心理关系的另一个方面。巴霍芬和他的后继者们，麦克伦南（*MacLennan*）、摩尔根（*Morgan*）及其他许多人都仍在这种偏见的影 响之下辛勤劳作。

<sup>①</sup>这并不是说原始宗教信仰中没有任何奢华的东西。相反，我们可以看到，在任何宗教中都可找到一些信仰与活动并非严格地以实用为目的（本书第3篇、第4章、第2节）。但这些奢华之物对于宗教生活来说是必不可少的，甚至就与其本质有关。此外它在低级宗教里比在其他宗教中简陋得多，这可以使 我们更好地确定它存在的原因。

但自从我们得知原始氏族的性质以来，我们反倒懂得了亲族关系不能用血缘关系来解释。转到宗教问题上，仅仅研究最熟悉的宗教形式，导致人们长期相信神的观念是所有宗教事物的特征。但我们现在要研究的宗教却多半与任何神性观念无关。作为那里的礼仪对象的力量也与在我们现代宗教中占首位的力量极不相同。但它们还是能帮助我们理解现代宗教的力量。因此再没有比太多的历史学家对民族学家的著作持轻蔑态度更不公正的了。事实上，可以肯定，正是民族学频频引发了在社会学不同的分支中的一些富有成果的变革。出于同样的理由，我们前面谈到的单细胞生物的发现改变了人们对生命形式的流行观念。因为在这些极简单的生物中，生命被简化为最基本的特质，而这些特质是人们很难误解的。

这些原始宗教不仅可有助于显示宗教的基本构成因素，而且还有便于对宗教进行解释的极大好处。由于原始宗教中事实更简单，它们之间的关系也更明显。人们借以解释自己行为的原因还未经刻意思考的阐释和歪曲。它们还更接近、更类似真正决定这些行动的动机。为了更彻底了解妄想症并对它进行最合适的治疗，医生需要知道发病开始的情况。他越能在接近开始的时期观察病状，就越容易弄清病情。相反，越让病情随时间发展下去，就越难观察它。这是因为随着病情发展，各种解释都会出现，它们会把最初状态排挤到后台深处，而透过其他去发现最初状态通常很难。在系统化妄想症和引起病症的最初迹象之间，距离往往很大。这道理对于宗教思想也是一样。随着它在历史上发展，促使它产生的原因，尽管仍然活跃，却不能透过使原因走了样的大量解释让人察觉出来。民间神话和难以捉摸的神学都施展了伎俩：它们在原始情绪之上强加了完全不同的情感。尽管它们与原始感情有关系，是其转化形式，却只是很不完全地表露它的真正本性。在原因与结果、外表原因与实际原因之间，心理距离变得

更大，精神上更难超越。本书下文将对这种方法的注意事项加以说明和验证。我们将看到原始宗教中的宗教行为怎样更明显地带有宗教起源时的痕迹。如果我们仅研究更为发达的宗教，要推导出这些结论就近乎不可能。

因此，我们着手进行的研究，是在全新的条件下去解决处理宗教起源的这一问题的一种方式。当然，如果把起源理解为绝对的开端，这一问题就没有什么科学性可言，因此应该坚决摒弃它。由于不存在一个宗教开始产生的特定时刻，所以也就不必找一种把我们从思想上转运到那个时刻去的办法。如同人类的其他制度一样，宗教不是起始于任何地方。因此，所有这类思辨都应理直气壮地加以扬弃，它们只是没有任何控制的主观和任意的构建。但我们提出的问题却完全不是这样。我们所要做的，是找到一种方法来识别那些一直存在着的、决定宗教思想和活动的最基本形式的原因。由于上面刚说过的理由，人们观察这些原因的社会越简单，它们也就越容易观察到。这就是为什么我们要尽量地接近起源之处<sup>①</sup>。我们并不想说低级宗教中有什么特别的美德。相反，它们很简陋、粗糙，我们不能说它们是某种模型，而以后的宗教都是它们的复制品。但正是它们的粗糙使它们更有教益，因为它们由简单的经历构成，所以事实与事实间的关系容易被看清。物理学家为揭示他所研究的现象的规律，总要努力简化这些现象，去除它们的附属特征。对于涉及到制度的事物，大自然在历史之初也自动地做了相似的简化。我们只是想利用这种简化。用这种方法，我们无疑只能接触到最基本的事实。在我们尽可能深刻地对此进行说明时，进化过程中出现的各种新特点还不

<sup>①</sup> 可以看到，像对原始这个词一样，我们给予起源这个词一种完全相对的意义。我们不是想通过它得到一个纯粹的开始，而是要得出一种现在了解到的最简单的社会形态。我们目前不可能再追溯到这种形态以前。当我们谈到宗教历史或宗教思想的起源、开始时，这些词应指的就是这个意思。

可能都得到解释。尽管我们不想否认这些新特点所提出的问题的重要性，但我们认为，只有按部就班才能把它们处理得更好。也就是说，只有在我们把着手研究的问题弄清之后，再去涉及它们才算适宜。

## II

但我们的研究还不仅是对宗教科学有益。实际上任何宗教都有一个超越固有宗教观念范围的侧面。在此，对宗教现象的研究提供了重新考察一些问题的手段，而这些问题直到现在都仅只在哲学家之间得到讨论。

很久以来人们就知道人们向自己描述世界和自身的最初表象系统来源于宗教。没有一种宗教不是既是一种宇宙论的同时又是一种对神性事物的思辨。如果说哲学与科学都产生于宗教，那是因为宗教本身就是以科学与哲学的面目出现的。但人们注意得较少的是：宗教不仅以特定数量的概念丰富着人们先前形成的思想；它还对思想本身的形成做出了贡献。人不仅从宗教中得到了一大部分知识——这点很值得注意——而且还得到了阐释这些认识的形式。

在我们所有见解的根基之处：存在着一定数量的主宰我们整个精神生活的基本的观念，这就是被亚里士多德以来的哲学家们所称的知性范畴：时间、空间<sup>①</sup>、类属、数量、因果、实体、人格等等。这些观念与事物最普遍的属性相一致。它们如同是禁锢所有思想的坚固框架，思想似乎不可能从中解脱而不毁坏其自身，因为我们似乎不可能思索不在时空之中、没有数量可言的种种的客体。此外观念都是偶然和多变的，我们可以设想它们是

<sup>①</sup> 我们说时间和空间是一些范畴，因为这些观念在精神生活中的作用和属于类属或原因观念的作用之间没有任何区别（参见哈姆林（Hamelin）的观点《关于表象的主要因素》的评论，第 63、76 页，巴黎，阿尔冈出版，P. U. F. 再版）。

某个人、某个社会或某个时代所不知的。但那些另外的观念似乎是与我们的正常功能密不可分，它们好比是智力的基础。当人们系统地分析原始的宗教信仰时，这些主要的范畴就会跃然而出。它们产生于宗教并属于宗教，它们是宗教思想的产物，这是我们在这本书里要多次强调的看法。

这种观点本身就引人入胜，而下面我们还要讲是什么赋予了它真正的重要性。

读者面前这本书总的结论是：宗教是一种典型的社会事物。宗教表象是表示集体现实的集体表象；礼仪是产生于汇集在一起的群体之中、旨在激起、保持或再造这些群体的某些精神状态的行动方式。如果范畴来源于宗教，那它们的这一共同性质就应该渗透于所有的宗教现象中，它们也应该是社会事物，是集体思想的产物，至少可以设想它们是富于社会性因素的。鉴于目前我们对这方面认识的实际状况，这样说是为了避免任何激进的排他性论断。

即使是现在，这些范畴中的某些内容也能被我们依稀感知。比如，试想什么是时间概念。若没有我们用客观标记划分、衡量与表示时间的过程，时间若不是年、月、星期、日与小时的连续体，那它就几乎是不可想象的东西。我们只能在区分不同时刻的条件下去设想时间。那么这种区分的起源又何在呢？无疑我们能体验到的意识状态可以在我们当中以最初产生时相同的次序重现，这样我们过去的一些部分能重新成为现在，而又与当前的现在截然不同。但不管这种区分对于我们个人的经验如何重要，它距离构成时间或范畴还相去甚远。它并非仅由我们对已过去的生活的部分或全面的追忆而形成，这是一个抽象的、非人格的框架，不仅围绕着我们个人的，而且也围绕着人类的存在。它好像一幅无边的图谱，其中的全部延续都在人们的心目中展现，所有可能发生的事件都能按确定与固定的方位的关联而确定其位置。

不仅我的时间是这样排列，而且拥有同一文化的所有的人都是这样客观地思考它，仅此一点就足以使人感到这样的排列应该是集体的。而实际上的观察也证实：所有的事物按时间排列所必不可少的基准点都来自社会生活。日、星期、月、年等的划分都是与礼仪、节庆、公众仪式的周期性发生相一致<sup>①</sup>。一种历法表示集体活动的节奏，同时也具有保证它的规律性的作用<sup>②</sup>。

空间也是同样。如同哈姆林指出的<sup>③</sup>，空间不是康德（Kant）所想象的那种模糊的、不确定的介质。如果它是纯粹地和绝对地同质，它就毫无作用，就不能被心智所把握。空间的表象基本上由感性经验材料间最初的协调构成，但如果空间的各部分在质上相同，并确实可以互换，这种协调就是不可能的。为了在空间里排列事物，这必须有把它们做出不同排列的可能性。一些在右，另一些在左，一些在上，另一些在下，一些在北，另一些在南，一些在东，另一些在西，如此等等。这与在时间中排列意识状态，就必须有可能把它们放置在特定的时限里一样。也就是说，与时间一样，空间若不能被划分和区别开，它就不成其为空间。但对于空间是如此重要的这些划分是怎么来的呢？空间本身没有左右、也没有上下、南北等等之分。所有这些区别都显然来自于人们赋予不同区域的不同的情感价值。由于拥有一种文化的所有的人都以同一种方式表象空间，所以很显然，他们的这些情感价值和由此而来的区分，也应是普同的；这也几乎是必然地意味

为证明这种论点，见于贝尔（Hubert）与莫斯（Mauss）的《宗教史文集》（社会学年刊著作集）中关于“宗教中的时间表象”一章（巴黎，阿尔冈）。

从这里可以看出在时间的延续中为我们确定方位的感觉与想象的复合和时间范畴的全部区别。前者是个人经验的总结概括，只对具有这种经验的个人有价值。而相反时间范畴所表示的是一个群体的共有时间，这是社会时间，如果人们可以这样说的话。它本身是一种真正的社会制度，因此它是人所特有的，动物没有这种表象。

这种时间范畴和相应的感觉之间的区别也适用于空间、原因等方面。可能它会有助于消除以这些问题为对象的争论中的混乱。我们在本书的结论部分（第4节）再谈这点。

同前书，第75页及其后。

着：它们是起源于社会的。

此外，还有一些事例能表明这种社会性。在澳大利亚和北美的一些社会中，空间被设想为一个巨大的圆环形，因为营地本身就取环状形式<sup>②</sup>，空间的圆环被准确地按部落圆环的形象划分。部落中有多少氏族就分出多少不同的区域，而氏族在营地内所占据的位置就决定了区域的方位。每个区域都以被指定给予那个氏族的图腾命名。比如，在祖尼人中，每个普埃布洛（pueblo）包括七个区，每个区都是一个曾具有一致性的氏族群体。各种可能性表明，它最初只是由一个氏族分划出来的，现在他们的空间也包括七个区域，每个区都与一个普埃布洛，也就是说与一个氏族群体有密切的关系<sup>③</sup>。因此，库欣（Cushing）说：“一个部分被认为与北有关，另一部分代表西，再一部分是南，等等。”<sup>④</sup>普埃布洛的每个区都有象征它的特色，这是它自己的符号，而且也就是和它所对应的区的特色。在历史进程中，基本氏族的数量是变化的，空间区域的数量也相应变化。因而，社会组织就是空间组织的模式，而后者则是对前者的仿制。推而广之，左与右的区别，也远远不是内在于普遍的人性，而极有可能是宗教表象，从而也是集体表象的产物<sup>⑤</sup>。

后面我们还会看到有关类属、力量、人格、效率等概念的类似的证明，我们甚至可以考察矛盾的观念是否也取决于社会条

否则，为解释这种协调一致就必须承认：所有的人，靠他们的身体器官组织，自发地并以同一种方式受到空间不同部分的影响。由于不同区域本身在情感上就是互不相关的，这就更不足信了。另外，空间的不同部分随社会不同而变化；这就证明了它们不是仅以人的先天生性为依据的。

见杜尔干与莫斯：“几种原始的分类形式”，刊于《社会学年刊》，第6卷，第47页及其后。

<sup>③</sup> 出处同上，第34页及其后。

<sup>④</sup> “祖尼人创建的神话”，刊于《美国民族学局第13次报告》第367页及其后。

见赫茨（Herz）的“右手的优势——宗教极性的研究”《哲学评论》，1909年12月。关于空间表象与集体形式间的关系这同一类的问题，见拉采尔（Ratzel）的《政治地理》中名为“民族意识中的空间概念”的章节。

件。之所以使人相信这一点，是由于观念对于人类思想的统治是随时间和社会的变化而变化的。今天同一性的原则对科学思想起主导作用，但在思想史上曾起过重大的作用的大量表象系统中，它往往被置之不理：这些系统就是神话，从最粗浅的直至最理性的神话<sup>①</sup>。其中不断出现一些同时具有最矛盾属性的存在，它们同时是一又是多，是物质又是精神，它们可以无限地分身，而不失去构成它们的任何特点。这是神话中的一个公理：部分就是全体。似乎控制着我们当前逻辑的这些规则在历史上经历过的这些变化表明：规律并不是永恒地被刻进人的头脑，它至少是部分地取决于历史因素，因而也取决于社会因素。我们不确切知道这些因素是什么，但我们可以推断它们的存在。

一旦承认这种假设，知识的难题就会以新的方式提出。

时至今日，这一领域里仅存在两种信条。一种认为范畴不可能来自经验，它们在逻辑上先于经验并且制约经验。它们表象为众多简单和不可再化简的资料，但都与人类心智的内在构成一脉相承。因此，人们说范畴是一种先在。另一种看法则相反，认为范畴是由七零八碎构建而成的，而个体正是从事这种构建的工匠<sup>③</sup>。

但每一种方案都存在巨大的难点。

我们并非想说神话思想无视这一点，而是说它比科学思想更经常、更公开地违背这一点。反过来，我们也指出：科学在比宗教更严格地符合它的同时，却又不破坏它。在科学和宗教之间，在这方面和其他许多方面一样，只有程度的不同，而不应该夸大这些话，也必须把它们指出来，因为它们是有重要的意义的。

这种假设已由民族心理学（*Völker-psychologie*）的创始人提出来了。在温德班德（*Windelband*）的一篇名为“民族心理学的认识论”的短文中特别指明了这种假设。短文刊于《民族心理学杂志》，第 8 卷，第 166 页及其后。参照斯汤达尔（*Steinthal*）关于同一题目的笔记，出处同上，第 178 页及其后。

甚至在斯宾塞（*Spencer*）的理论中，范畴也是由于有了个人的经验才制造出来的。就这方面讲，普通的经验论与进化论的经验论之间惟一的区别是：按照后者的看法，个人经验的成果通过遗传得到巩固，但这种巩固没有给成果加进任何基本的东西；没有任何来自个人经验的因素成为成果的构成成分。因此，在这种理论中，范畴目前使我们能接受的必然性是一种幻觉的产物，一种在机体中根深蒂固、但在事物的本性中却没有根据的迷信偏见的产物。

采纳经验论的论点吗？那就要把范畴的所有的特性取消掉。范畴与其他所有的知识在普遍性和必然性方面确实不同。它是最抽象的概念，因为它们适用于所有实在的事物。由于它们不附属于任何特定的客体，所以它们也独立于任何特定的主体，它们是各种思想汇聚的公共领域。进而言之，各种思想也必然在此汇合；因为理性不是别的，它正是基本范畴的总和，享有一种我们不能随意弃之不顾的权威。当我们试图反抗它、试图从这些基本概念中的某一部分挣脱时，我们会遇到强烈抵制。范畴不仅不依附于我们，而且迫使我们接受它。经验主义材料的特点则与此截然相反。一种感觉、一种形象总是依赖于一个特定的客体，或一组同类的客体，并且表达一种特定意识的瞬间状态。它基本上是个体的和主观的。因此我们可以相对自由地处置这样得出的表象。确实，当我们的感觉较为实际的时候，这些表象对我们事实上是强制性的，但从权利上说，我们还是有权设想它们不是现在这副样子，或者自以为它们的发生顺序不同于它们的实际发生顺序。对于这些表象，只要不涉及考虑其他干预，它们就不能强加于我们。因此，我们就发现面前有两类相反的认识，犹如智力上对立的两极。在这种情况下，把理性强行归为经验，就会使理性消失；因为这就等于把作为其特点的普遍性和必然性都简化为纯粹的外表，成为一些可能实用方便、但却与真实无关的错觉；因此这也就是否认了范畴调节和组织逻辑生活的任何客观真实性。古典的经验论导致非理性主义，用这后一种名称来表示它可能是恰到好处。

先验论者，尽管其名称足以令人望文生义，其实倒更尊重事实。由于他们不承认范畴由和我们的感性表象同样的因素构成是一条显而易见的真理，因此他们也就不必系统地抽空其实际内容，把它化简到只剩下一些词语的把戏，相反，他们让范畴保持其所有特点。先验论者是理性主义者，他们相信世界有一个由理

性所完美表达的、合乎逻辑的方面。但为此他们必须赋予思想某种能力，使之能超越经验并直接赋予它以内容；而对于这种奇异的能力，他们既没有解释，也没有证实，仅仅说这是人类智慧本性的固有特征不能算是对它的解释。它还应该使我们看到，我们从哪里能得到这种惊人的特性和我们怎样能在各种事物中发现事物表面不能向我们揭示的关系。仅仅说只有在这种条件下经验才有可能，这也许是转移了问题，但并没有解决它。因为问题恰恰在于我们要知道经验本身怎么会不充分，因而要有经验之前和之外的条件来帮忙，还要知道这些条件怎么会在适当的时候以可欲的方式形成。为回答这些问题，先验论有时设想个人的理性之上存在一种先在的完美理性，即神圣理性。其他的理性都来源于它并借助于某种神秘参与而从它那里得到这种奇异的力量。但这种假说至少有逃避任何实践检验的严重缺陷；因此它不能满足一项科学的假说所要求的条件。另外，人类思想的范畴从来不是固定于某种单一明确的形式之下，它们被不断地形成、打乱，又重新形成，随时间和地点而变化。另一方面，神圣理性又是永恒不变的，不变性怎么能造成这种不断的变化呢？

这就是几百年来一直冲突着的两个概念，既然争论长期延续，就说明双方提供的论据不相上下。如果理性只是个人经验的一种形式，那它早就不复存在。另一方面，如果理性的力量得到承认，而又得不到说明，那么它似乎又被置于自然和科学的限制之外了。在这些对立的意见面前，思想依然暧昧不明。——但如果范畴的社会起源得到承认，我们相信就有可能出现一种能摆脱这两个对立难题的新态度。

先验论的基本主张是：知识由两类因素构成，相互间转换不

能再行化简，如同两个截然不同而又彼此重叠的层次<sup>①</sup>。我们的假说原封不动地保留这项原则。确实，人们称之为经验主义的认识，即经验者用以构建理性的惟一认识，乃是由客体的直接作用而带到我们的思想中来的认识。因而这是由个人状态构成并可以由个人的精神本性来解释它<sup>②</sup>。相反，如果像我们设想的那样，范畴主要是集体表象，它首先表明的是集体的心态。那它就取决于集体的构成与组织方式，取决于集体的形态，集体的宗教、道德、经济制度等等。因此在这两类表象之间存在着个人与社会之间的种种不同。人们不能认为集体表象来自个人表象了，正如他们不能从个人推导出社会、从部分推导出整体、从简单推导出复杂<sup>③</sup>。社会是一种独特的（*sui generis*）现实；它具有人们在其他现实中看不到的固有的特性。或人们在世界的其他地方再也看不到同一形式的特性。表达社会特性的表象具有与纯个人的表象完全不同的内容，我们可以有把握地认定社会表象能给个人表象添加某些东西。

两种表象的形成方式本身就足以区别它们。集体表象是不仅在空间里，而且也在时间中延续着的一种广泛的合作的产物。为了形成它，大量的心智将观念和感情联结、统一并结合起来，漫长连续的世代代又在其中积累了他们的经验和知识。因此一种

我们不用先天性假设来给先验论下定义，可能是很令人吃惊的。而实际上这个概念在这种学说中只起第二位作用。想象理性认识对于经验主义材料不可转换，这是一种过于简单化的方式。说理性认识是先天的，只不过是有一种肯定的方式说这种认识，并非如它通常被想象的那样是经验的产物。

至少是在有个人表象、因而完全是经验主义的表象的范围中。但实际上很可能没有这两种因素不紧密结合之处。

此外，不应当把这种不可转换理解为绝对的。我们并不是说在经验主义表象中没有什么表明理性表象，也不是说在个人中也没有什么可以被看做作社会生活的征兆。如果经验与任何理性的东西都不相干，理性就不能适用于它；同样，如果个人的精神本性与社会生活完全对抗，社会也就不可能存在了。因此，对范畴的全面分析应该直研究到个人意识中的这些理性萌芽。在我们的结论部分，还有机会回到这个问题上。在这里我们所要证实的是，在理性的这些不明确的萌芽和就本义而言的理性之间有一段距离，可以与构成生物的矿物因素的属性和生命一旦形成时的特性二者之间的距离相比。

极为特别的，比个人智力丰富和复杂得多的智力在这里聚集起来，从这里人们就会知道理性何以能超越经验知识的局限。它不是靠不可捉摸的神秘特性，而仅仅由于众所周知的，人具有两重性这一事实。人身上有两重存在：一是个人的存在，它以机体为基础，因此其活动范围很受局限；一是社会存在，它代表我们通过观察所能认识到的智力和道德方面的最高的现实性——我指的是社会。我们本性中的这种两重性有其后果：在实践层面上，道德理想不可化简为实用动机，在思维层面上，理性能化简个人经验。只要个人属于社会，他就超越了自己，在他思考和行动时都是如此。

这同一种社会性也使我们能理解范畴的必然性从何处起源。当观念以自身的特性，而无须任何证明就能使思想接受的时候，人们就说它是必然的。它内部具有的那种制约智力的东西，导致它不受事前检验就被接受。先验论假定过这种奇特性质，但没有说明它；仅仅说范畴之必然是由于其对思想所发挥作用必不可少，这不过是在重复范畴之必然。但如果范畴确有所指明的起源，那它的巨大影响也就不足为奇。确实，它表示事物间存在的最普遍的关系。它在外延上超越我们的所有其他观念。它控制着我们精神生活的每个细节。如果人们每时每刻都不能就一些基本观念形成统一意见，如果他们对时间、空间、因果、数量等等都没有相同的概念，那么他们心智之间的任何接触都不复可能，因而任何共同生活也都将不可想象。因此，社会不可能把范畴让给个人的自由意志而又保全其自身。为了能生存下去，它就不需要在道德上保持充分一致，而且还需在逻辑上保持最低限度的一致。由于这个理由，它会用它的全部权威压服其成员以防止见解不一。一颗心智会公然摆脱任何思维的这些形式吗？那它就不再被社会认为是一种名副其实的人类思想，结果它就会得到相应的处置。这就是为什么当我们甚至在内心深处想摆脱这些基本概