

康德與涂爾幹倫理學中的道德概念： 自由意志是否可能？

許建彬

台灣大學社會學研究所

摘要 自由意志的可能是一切道德成立的必要條件，也是使得人類擔負道德責任的前提；對於自由意志在康德與涂爾幹各自的倫理學中所具有的可能性進行探索，乃是本文的關切點所在。由於兩人在倫理學上意見的分歧乃是作為其對於實在的觀點與人性的觀點之不同的邏輯結果，故而在文中首先透過分析兩人各自的實在觀，對於各自所秉持的人性二元論的基礎進行說明；並在其中指出康德透過感覺世界與智識世界的區別及涂爾幹透過社會實體的設置來解釋人性二元性所具有的困難。以對於兩人在實在觀與人性論上的討論為基礎，文中進一步分析自由意志在兩人的理論框架中所具有的可能性，從而指出(1)康德的倫理學中自由意志的可能性，在其對於物自體的設置所面臨的困難下，成為觀念上的空想；以及(2)由於涂爾幹將社會對於個人的制約視作道德的起源，將作為道德基礎的自律替換為全然的他律，使得自由意志的可能性受到排除。就此結論而言，康德與涂爾幹的倫理學對於使道德成為可能的自由意志皆未提供適切的基礎。

一 康德與涂爾幹在倫理學上的出發點

康德在倫理學上的探討，是由其第一批判中所獲得的結論作為出發點。在第一批判中對於支配現象界的規律，是以因果律作



為普遍的法則為基礎，因而在現象界中一切的經驗現象之發生以及其對於其他經驗對象之作用，皆是作為受到其他因素所決定的結果。也就是在其中並沒有任何以自身作為終極原因的現象存在。就此而言，若在這個受到因果律完全支配的“自然王國”中理解作為其中一份子的人類，則其意志也僅僅是此一連串因果序列中的一項環節。因而對於自由意志的理解，在經驗世界中並不可能獲得，人類知識的獲得乃是透過因果律來解釋經驗現象，而這使得在其中自由意志成為不可能被理解的對象。在此條件下，作為將“人應該如何行為？”這個問題作為對象的倫理學，面對著嚴重的威脅。人類之所以能宣稱其自身具有自己的意志，而能夠自己決定應如何行為，乃是使一切人類活動成為可能的必要條件；若除去這點，則人就不可能具有自己的意志，來決定自己應如何行為。他只能是鉅大的自然機器中為其法則所決定的一個環節，在其中自由意志是全然虛假的幻覺，因其意志所遵循的乃是決定其何去何從的因果法則。在此作為其邏輯結果的乃是人類並不需要對於其行為負任何的責任，因為一個人的行為不是他的行為，也不是他的意志所決定的產物，只是受到另外的原因所決定的結果。

這誠然是一項嚴肅的問題，也是在實質意義上重要不過的問題，這是任何的人文科學、社會科學與自然科學最關鍵的不同。在前者中對於行動者具有自由意志的預設是作為最根本的基礎，即使在肯定的程度上有所差異，就像在涂爾幹的社會學中與符號互動論裏對於社會行動者所具有的自主性肯認程度的差異一般，然而就算在前者中，也明顯的預設著一個能動的意志，否則涂爾幹的社會改良及其職業團體的構想就僅僅是空談。同樣在法律上之所以能將義務或權利歸於一個人，也預設著其具有能進行自我決定的自由意志，而能在法律上作為一個主體。至於在經濟學中，個人的自由意志其地位就如同上帝一般，而理性選擇學派乃



是其忠誠的捍衛者。正是面對著這樣關鍵的問題，康德嘗試著為人類的道德行為找著可能的基礎。

涂爾幹對於道德現象的探討則是透過其社會學對於社會現象的設置作為起點，其所要進行的乃是透過對於作為一種社會現象的道德現象進行歷史性的社會條件分析，以期找出道德性的社會起源。就如同他討論到自殺作為一種社會現象提到：“……首先到歷史中去探索人們實際上是如何從道義上評價自殺的，然後盡力確定這種評價的理由是什麼”，¹ 就其將道德現象視作是既存的現象這一點而言，他與康德的出發點相一致，兩人都不否定實際上存在著道德行為，也因此皆在不同程度上肯定著人類意志自由的可能。然而兩人對於“道德判斷如何可能？”以及“人類的自由意志如何可能？”這兩項問題所提出的研究方式卻大相逕庭。康德乃是透過其超驗的方法，找出道德判斷在一般理性中所具有的抽象句式(Formulae)，而其中最為關鍵者乃是自律的句式(Formula of Autonomy)。² 從自律的句式所蘊含的消極意義與積極意義，康德進一步的確認了自由意志作為其根本的預設，從而透過經驗世界與智識世界的區隔，對於人類所具有的二元特質進行釐清，對於人的自由意志如何可能進行解釋。涂爾幹則是透過將道德判斷設置為一種社會性的產物，並以其對於人性的二元論作為依據，來看社會本身作為一種超越個人的主體，如何透過社會機制來強制並內化種種道德的規則於個體，從而使個人擺脫純粹感性的限制，而獲得其自由意志及道德上的自律。

對於兩人在倫理學上論述的種種差異，以及兩人是否真的解決了關於道德判斷與自由意志如何可能的問題的探討，是本文核心的關注點。然而由於兩人在倫理學上論述的差異乃是根源於其各自理論在基礎上更為深層區別，因此要處理這個問題乃需要跨越兩人在倫理學上直接的論述，而深入其各自在實體論及人性論層次上的討論，由此來掌握其對於倫理學所採取的基本立場與問



題討論方向上的差異，方有可能確實的瞭解兩人在道德這個議題上所提出的見解之意涵，從而對於其是否解決了問題也才能進行有根據的討論。對此，在這篇文章中內容的進行乃分為兩個部分，第一部分是釐清康德與涂爾幹是如何構想其各自的實在觀，以及這種實在觀又如何的與其各自的人性論相關連。第二部分則是兩人對於“道德判斷如何可能？”與“自由意志如何可能？”這兩個問題所提供的答案，作為討論的主軸，來理解康德與涂爾幹各自的倫理學所具有的實質差異為何，並且對於其是否確實解決了這兩個問題，進行分析與評判。

二 實體論與人性二元論之論述及其問題

1 康德的實體論與人性論中的二元性

康德在《純粹理性批判》裏〈區別所有一般客體為現象與本體的基礎〉一章中，區別了作為現象的對象與作為本體的對象。前者是人類所具有的直覺形式所可能獲得的對象，後者對於人類而言則僅僅能透過知性將其構想為本體：“這並不是我們感覺的對象，而是僅僅透過知性才被思考為對象……如此一來我們將它們命名為智識的個體（本體）”，³而對於其設置乃是作為使人的直覺對象成為可能的基礎。若缺少了物自體的設置，則人類的直覺將不可能獲得任何的感覺內容，因為感覺與料乃是透過外在的某個客體刺激人類的感覺而後產生，而既然人類確實對於外在世界獲得了感覺與料，則必然存在著外在於我們的客體，雖然我們並無法透過人類的直覺形式對其進行掌握，從而也無法透過我們所具有的範疇與認知原則對其進行理解。在此作為康德所提出的客體的二元性（現象及本體）之基礎者，乃是實在的二元性，這種二



元性在於經驗世界與智識世界之間的區隔，前者是人類經驗所能觸及的世界，而後者則是屬於物自體的世界，是作為一切實在的基礎，但無法為人類知性所理解的世界。

相應於此實在的二元性，在實踐意義上人類同時從屬於兩個世界，由此其也能從兩個角度來構想自身的存在，這兩個世界呈現為：“……感覺世界與智識世界，前者會因在各種各樣的觀察者之中的感性之不同而有著相當大的差異，而後者作為它的基礎，總是保持同一。”⁴ 由此人類對於自身存在的構想也有著並存而不相矛盾的觀點，首先其能夠構想自身為“從屬於感覺世界——存在於自然律(他律)之下”，⁵ 在此種角度下，個人的意志是受到自然律的支配，並不具有任何自我決定的可能；意志本身只是他律的力量展現的場所，其內容包含著：透過外在經驗對象的刺激而產生的衝動或利益追求、無意識決定著行動格言的傾向等。這些衝動、利益追求與傾向乃是受到經驗條件的完全制約，其形成與作用由於受到因果律的全權掌控，使得意志在其中不可能有任何自發性的舉動；也就是說表面上雖然意志是在運作著，但其對於行動格言的決定與遂行都完全受到其他經驗因素的決定。

然而，人除此之外還具有著使之為人而有別於其他純然附屬於感覺世界的存在者之特質，即其具有理性：“現在人確實在其自身之中發現了使其將自身區別於所有其他事物的力量——甚至是其作為受到客體影響的自我。這種力量就是理性”。⁶ 以此作為基礎，人類能夠將自身構想為“從屬於智識世界——存在於如此的法則之下，這種法則乃是以理性作為其惟一的基礎，而獨立於自然之外，並且是非經驗性的”，⁷ 在此人類的存在透過其具有理性這項條件而作為理性的存有者，理性本身能夠提供行動者觀念(ideal)，而作為使意志自律成為可能者乃是自由這個觀念。透過此觀念人類得以超越感覺世界因果律的束縛，而僅僅以其自身所設



置之法則作為行動的格言，換言之，人類透過自由的觀念使之其能夠在實踐上因著意志的自主性脫離他律，而成為自身行為所依循之法則的設立者與實踐者。在康德對於人類的存有所設置的這兩種構想角度下，人的圖像所具有的二元性乃是感性與理性的對立，而這種對立乃是因為人類同時作為從屬於兩個不同世界的成員。在感覺世界中，人接受著外在環境的刺激，依循著由此而產生的慾望、衝動、利益追求與傾向，是一種被決定著的存有者，他的意志本身乃是受到自然世界的因果律支配下的他律產物；在智識世界中，人的意志乃是自由的，從而具有自我決定、自我設置道德法則的能力，也是在此世界中作為一個理性存有者方可能具有自己的意志與自己的行動。

2 涂爾幹對於社會實體的設置

相對於康德，在涂爾幹對於實在的看法中並不承認現象界與本體界之間的區隔。一方面，在其提出對於經驗世界的現象所應採取的解釋方式中，他並不認為任何的經驗現象需要從超越經驗現象上的其他基礎獲得解釋，而就如同心理事實應透過心理事實來解釋一般，社會事實也應透過社會事實來進行解釋。在這樣的觀點下，對於任何經驗現象的解釋本身也就包含於經驗世界之中，並不需要超越經驗世界尋求其他的基礎；反面的來說，即使這樣的解釋實際上存在，涂爾幹也不認為其作為一種解釋，例如其對於柏拉圖在人性的二元論上的解釋所進行的批評：“如果說這個答案——完全是形上學的一的優點是能夠確定必須解釋的事實，同時又不至於消弱它，但它依然只限於區分人性的兩個方面，而不是說明。”⁸ 在另一方面上，當涂爾幹嘗試著將知識、道德、宗教等曾透過本體界的設置而獲得基礎的種種現象，設置為社會事實並欲透過另外的社會事實來解釋時，現象界與本體界的



區隔即成爲無意義的設置，因爲後者之中空無一物，那曾爲超越界中代表性存有者的神，在涂爾幹討論道德究竟是以什麼樣的存有者作爲對象時提到：“在神與社會之間有著選擇……我僅能補充的是我對於這樣的選擇漠不關心，因爲我在神之中只看到了社會的轉形與符號性的表現”，⁹ 在這樣的宣稱中，涂爾幹雖然是間接的，卻也明顯的否認了現象界與本體界區隔的必要；因爲那些被置放於本體界的種種可能存有，其實都是現象界中的事實，並透過其他的經驗事實而產生。

在前述的立場中，涂爾幹的關注自然是在經驗世界之中，而這對於他而言也是僅有的實在。以此爲出發點，涂爾幹所必須進行的課題乃是從經驗的基礎上來解釋那些被他從本體界帶入現象界的種種現象；而作爲其社會學解釋的核心基礎者，乃是其對於社會作爲一種實體的設置，使其成爲對於任何社會現象的解釋所指向的最終基礎。在社會作爲一種實體的設置上，其與康德設置物自體時所採用的方法相當相似，當康德說到：“但直覺唯有在對象被給予我們時才產生。至少對於人類而言，再次的，這僅僅當心靈以某種方式受到作用時才可能”，¹⁰ 從而設置了物自體作爲作用於人類的感性之客體時，涂爾幹則以個人在各類行動中對於那外在於個人、並具有強制性的力量之感覺作爲推論基礎，從而設置了這樣的社會實體，就其功能與存在兩個側面來說分別表現爲：“社會事實是具有將外在強制作用於個人之能力的任何行動，不論其穩固與否”¹¹ 及“當它(社會事實)具有著自身的存在時，普遍的處於既定的社會整體之上，獨立於個人的表現”；¹² 而其本身作爲一種超越個人的實體，幾乎具有著所有的個人特質與能力，它有自身的需求、追求自身的目標、能夠感受、能夠思考。就涂爾幹所賦予社會的這些特質而言，其本身成爲了一個活生生的存有者，如他在談論作爲道德的對象時，社會作爲“集體性的存有者”這樣的宣稱，並具有著如同上帝一般的能力“使我



們嘗試著去實現的是作為社會所構想的理想人類，而每個社會按照其自身的形象構想著它的理想”。¹³

3 康德與涂爾幹實體理論的越界

涂爾幹對於社會作為如此的實體所進行的構想，其實早已逾越了他為社會學作為一種經驗性的學科所畫下的界線，就像康德在設置物自體時，也早已超過了其為人類的智識能力所畫下的邊界一般。社會本身作為如涂爾幹心中所想像的那樣的實體，並無法透過直接的經驗研究來進行驗證，在經驗上可以觀察到的僅僅是被涂爾幹視作是社會再現層次的經驗現象；看到了個人的行為並可以從經驗獲知其受到一份莫名的壓力，或者透過法典內容的分析可以重構出一套法律體系，但我們並無法如涂爾幹一般看到那樣活生生的實體。這樣的實體並不是一種經驗事實，而是如同物自體一般的超越性存有，涂爾幹在觀察到個人所感受到的外在強制力後，想當然的為這樣的感覺設置了產生如此作用的外在存在，就像康德在人類的直覺中觀察到了經驗對象的被給予，從而為直覺的內容的來源設置了物自體一般。兩人所作的構想，不僅在形式上是類比的，在意涵上也是相同的：設置了一個超越於人類經驗所及範圍之外的存有者；就此而言，涂爾幹否定現象界與本體界的區別確實是有其道理，因為其將兩者都劃入他心裏的經驗世界之中，而明目張膽的進行著形上學的工作。也因此涂爾幹對於兩個世界的否定只是表面上的，他所說的：社會事實應該透過社會事實來進行解釋，最終也就意味著：經驗事實應透過超越性的事實來進行解釋。

然而就康德與涂爾幹皆設置了一個超越性的實體這一點來看，兩者之間確實存在著差別，即同樣在逾越其各自所宣稱之認知界線之時，康德的做法比起涂爾幹要為謹慎。康德一直很小心



的處理著物自體這項預設，在思辨理性中除了作為人類直覺內容之來源這點上宣稱著物自體存在的可能外，並沒有對於這個超越於經驗的客體多作任何本質上的確定，因為任何人類所使用的認知範疇僅僅適用於經驗對象上，而物自體既然作為一種超越經驗的客體，我們便不可能透過這些範疇的運用由其獲得任何可能的知識。然而涂爾幹在不自覺的情況下越過了經驗研究的邊界時，其對於社會實體的宣稱是這樣的有力與明確，其具有著自身的需求、追求著自身的目標、具有感覺、能夠思考，透過對於社會實體的特質所進行的這些宣稱，僅能看到的是這樣的實體在涂爾幹心中有多麼的清楚，除此之外，在正常的經驗世界中，一無所見。如同費希特對於康德的物自體所進行的質疑：“他們已經遺忘了他們說過了什麼了嗎？他們的物自體在不久之前還只是一種想法，現在卻成為了有別於此的某種事物了嗎？”¹⁴ 這樣的警醒對於康德的物自體預設所構成的根本威脅，對於涂爾幹所設置的社會實體也同樣有效。如果康德的物自體是以其自己的想像為本，那麼在涂爾幹的情況中，“每個社會按照其自身的形象構想著它的理想”這句話就還有一個發生學上的前提，就是：涂爾幹依照著自身的形象構想著他的社會，而不論是康德或涂爾幹都不能透過這樣的預設予其知識形上學或社會學任何穩固的基礎。

4 涂爾幹之人性二元性的社會起源論

在涂爾幹對於人性所具有的二元性特質的討論中，他確實意識到了一個重要的問題：人性的二元性，作為一種既存的事實，如何可能？在〈人性的二重性及其社會條件〉一文中，涂爾幹清楚的指出了此種二元性的種種側面：在身體與靈魂上、在感性與理性上、在從事低級的活動形式與道德活動上等。對他而言，過去種種的形上學式的解釋，如柏拉圖所進行的工作，並不能實際



的解釋人性的二元性其來源為何。對於這個問題的回答，涂爾幹認為唯有透過其起源的經驗性研究方能達成，也就是將人性的二元性視作是在經驗世界¹⁵中被建構的產物。而就涂爾幹將此視作是一種社會性的產物上，也就意味著：人性的二元性是透過社會所建構的社會性產物。由此，涂爾幹將人性中種種對立的特質，視作是劃分事物為神聖與凡俗之力量的作用下，所產生的眾多例子中的一項，其作為類比的對象乃是宗教：“這樣，我們本性的兩重性只不過是事物的聖俗之分的一個特例而已，而後者是所有宗教的基礎，也必須根據同樣的原則得到解釋”。¹⁶ 不論是人性二元性或者普遍的聖俗事物的劃分，其起源都來自於外在於個人的社會實體的作用；社會本身具有著崇高的地位，“社會只要憑藉著它凌駕於人們之上的那種權力，就必然會在人們心中激起神聖的感覺”，¹⁷ 而當它將作為其本質的集體情感賦予了特定的對象時，則會使得此對象同樣具有著神聖的特質，不論對象原有的性質為何：當其對象為偶然出現在部落祭典上的動物時，則此動物就成了圖騰的具體形象，而其本身也就帶著神聖的色彩，當其在現代社會中以個人作為其對象時，則人性尊嚴也就被提昇到超越個人、甚至超越社會的神聖地位上：“實際上，我們歸於人身的這種超驗性並不是它所專有的特點，在別處也可以看到。它只是一切有某種強度的集體感情給有關對象留下的印記。”¹⁸

在社會的神聖性所具有的此種感染力下，人性之中的二元性也是透過同樣的方式被塑造著，當社會作為一個集體知識與道德理想的儲存庫，並具有主動的將此種種文明的內涵加於個人身上時，在個人身上也就產生了前面涂爾幹所列舉出的種種二元性。這種對立之所以會產生乃是因為，在涂爾幹的眼中，人類本身是一種被慾望控制著的動物、全然依憑著感覺，並無法自行的透過概念來認知世界、無法透過自我約束來產生道德行為，而正是“文明把人變成人的樣子；文明是人與動物的區別，因為人是文



明的，所以人才能成爲人”，¹⁹ 文明的載體就是社會，因而也是社會，作爲一個崇高的存有，將人塑造爲人，使之有別於禽獸。透過社會所提供的範疇，人們學會了思考，透過社會賦予了某些事物崇高的特質，人們瞭解到道德爲何：“我們甚至發現，我們用來推斷我們稱爲範疇的基本概念和崇高概念的基礎，是根據社會現象的模式塑造而成的”。²⁰

然而由於在人先天的傾向中並不包含著社會所提供的種種範疇與理想，這些產物時常甚至與人性原本的特質相衝突，故在社會透過相關的機制而將自身的理想與目的在個人中組織起來後，人性之中不可避免的產生了相互矛盾的二元性：當個人依循著其感覺及慾望，追求著自身的利益時，有著另一股相反的力量正在與這樣的個人傾向展開鬥爭，這是要求個人爲之奉獻、爲之犧牲；並且由於其目的的神聖性，而使人將爲了追求此目的而付出的代價視作微不足道，這股力量乃是來自於那神聖性的存有，來自於那遠高於個人的社會。在此條件下所形成的人性二元性，乃是個人意識與社會意識之間所具有的二元性，個人意識的部分乃是個人身爲一種動物所原有的，而社會意識則是個人將社會的種種產物內化後才產生的部分，也就是說此社會意識的部分在原先的個體之中是不存在的，唯有透過社會的作用方能形成。

5 涂爾幹之人性二元論的難題

康德與涂爾幹在人性二元論上最大的區別，乃在於其起源問題上認知的差異，表面上康德與涂爾幹皆認爲人性中具有著理性與感性這兩個對立的側面，然而對於此二元性起源的理解，就康德來說，這乃是來自於人性中原先具有的二元性：人類先天就具有著感性的側面，因而是屬於經驗世界的、同其他事物一般的存有者，另一方面人類也先天的具有著理性，具有著思辨與實踐等



能力，因而是屬於智識世界的理性存有者。人性的二元性如何可能？這個問題，對於康德而言並不構成一個可回答的問題，因為這勢必要涉及過去形上學的領域，而在康德對於物自體不可知的知識限制下，這樣的形上學探討是永遠解決不了問題的。因此與其說康德回答了這個問題，不如說他將這個問題懸置為無法回答的問題，從而以既定的人性事實作為基礎。然而對於涂爾幹而言，人性的這種二元性是一種社會性的產物，也因此關於其起源的問題是可以在經驗世界中獲得回答的，對此涂爾幹所指出的最終答案乃在於社會與個人的對立、在於社會將其自身組織於個人的意識中，從而形成了社會意識與個人意識之間的對立。在涂爾幹眼中康德的做法只是接受了事實，而並沒有更進一步的探索其起源，然而這乃是因為前者相信這是可以被經驗性的解釋的現象，而後者並不如此認為。

既然涂爾幹宣稱了這個人性的二元性，是可以透過社會的作用獲得解釋，在此進一步的審視也就在於：涂爾幹是否確實對人性的二元性在其所宣稱的經驗性基礎上提出了完滿的解釋？這個問題的答案，就前面涂爾幹所提出的社會實體觀來看，首先就獲得了一個否定的答案。當涂爾幹將其打著經驗旗幟的超越性實體的概念設置成解釋人性二元論的起源時，實際上是運用著超越性的實體作為基礎建構一套形上學，來解釋本體界與現象界之間的關係；只是在此神的名字叫做社會，而這套形上學的體系在涂爾幹口中稱為社會學。若對於神的存在並不能透過概念的空想而加以肯定，那麼對於社會的存在同樣也不能透過涂爾幹的空想獲得其基礎，而若前者在涂爾幹所宣稱的經驗性研究中不能作為基礎，那麼後者同樣也不能；因而建立在以社會作為一個自存實體上的人性二元性的解釋，在一開始就已經是涂爾幹自己所駁斥的那種解釋方式，是一種形上學的解釋。



再者，當涂爾幹宣稱著人透過社會而成爲人的同時、當他說到知識範疇及道德法則的獲得唯有透過社會才成爲可能之時，個人本身的圖像被劃約到如同動物一般，在此問題在於：如果在人類之中並不先天的具備著思考的能力與實踐的能力，社會如何能夠在個人之中組織其產物？就知識問題這個側面來看，如果人所具有的所有思考範疇與能力都透過社會方能形成，那麼這意味著社會在個人之中從無生有的創造了種種的知識範疇，並創造了人類的運用概念思考的知識能力，因爲這些乃是個人中原先所沒有的，個人原先只是個同其他動物一般的存有者。此處的困難在於：如果人類知識的能力與範疇是無中生有的從社會那裏，而在人類本身之內並不需要具有任何先天的知識能力作爲基礎，那麼作爲其邏輯結果的就是：任何動物只要活在同一個社會中，牠就會具有同樣的知識範疇與知識能力，因爲人原先同其他動物並沒有差別。這樣的結論當然是十分荒謬也與我們在經驗上的觀察大相逕庭，而之所有會引致這樣的結論，乃是因爲涂爾幹在宣稱著人的智識範疇與能力透過社會才成爲可能時，忽略了使社會作用於個人的力量成爲可能的條件，即：人類的智識能力中，必須先天的具有著一些內涵，這使其能夠透過社會化獲得社會的產物，而其他動物則不能。

對於這樣條件的遺忘，在《原始分類》英譯本的導言中，羅德尼·尼達姆也從另一個角度指出這樣的問題：

如果心靈僅僅是觀念的集合，隨著文化的不同而不同，那麼，對於這些觀念的研究，根本不可能皆是出在每種文化和每個時期都得到普遍遵循的人類心靈的那些基本範疇的起源。不同的民族對空間和時間有不同的構想，但是對他們的概念的比較研究卻不能得出空間和時間範疇的起源；



他們是按照不同的原則來分類的，沒有什麼環境能使這種研究展現出分類能力本身是從何而來的。²¹

在文中，英譯者對此也很明確的對於涂爾幹所犯下的錯誤做了這樣的指正：“然而，這決不意味著，個體心靈天生就缺乏分類能力；無論如何都很難想像，要是心靈天生沒有形成分類的基本操作能力，那麼個體又怎麼能夠領會分類”。²² 這樣的能力確實在涂爾幹單方面說明個人如何從那裏獲得種種知識的社會產物時被全然的遺忘，當涂爾幹由此而認為他解決將先天範疇的起源歸化於社會之下時，他其實並沒有真的解決了問題。他的立場就如過去英國經驗論所宣稱的：一切的知識都來自於經驗，在此只是轉成：一切的知識都來自於社會；而不論是羅德尼·尼達姆或者是康德，在此都意識到了使這個命題成為可能的另一個側面，即：或許一切的知識確實都從社會開始，但並不意味著一切都來自於社會，就如同康德所說的：“雖然我們所有的知識都與經驗同時開始，但這並不意味著其全然來自於經驗”。²³ 對於這樣的批評，涂爾幹也並非全然沒有察覺其可能性，他也曾如此宣稱到：“我們的意思不是否定個體構成概念的能力，他學會了從集體中構成這種表現……”，²⁴ 但這樣的說法卻明顯的具有問題：如果人類的此種能力是透過社會而學會的，那麼是什麼使得人類能夠學會這種能力呢？難道不是另一層更為基礎的能力，作為使學習這種能力成為可能的條件嗎？而這樣的基礎能力勢必不是來自於社會。故而涂爾幹的這段話實際上並沒有真的回答了問題，他或許意識到他的論述中存在著這層的困難，但這樣的問題，在他片面的強調所有個人的知識能力與範疇都是透過社會所獲得，而不願承認任何人類所可能具有的先天知識能力下，是無法真正為他所解決的問題。



在涂爾幹對人性的二元性的起源的經驗性研究中因此犯下了兩層的錯誤：(1) 在經驗研究的表面下使用著形上學的方法，透過對於超越的實體的設置來解釋社會作為神與個人之間的從屬關係，而若過去形上學在涂爾幹眼中並無法達成解釋的任務，則他所提出者同樣也無法達成。(2) 以知識的問題為例子，涂爾幹在否定個人具有先天的知識能力或基礎心靈範疇時，他的社會學式的解釋並無法真正達成其目的。一方面，如羅德尼·尼達姆所指出，透過對於不同社會中文化的差異性的比較，並無法真正的處理範疇起源的問題，這只能說明不同的社會具有不同的文化內涵；另一方面，即使使人類文明化成為可能的條件，一方面來自於社會傳遞其內涵於個人，但另一方面如果個人不具備著相應的接受、學習的能力，則整個過程並不可能發生，而如果僅僅透過社會從無到有的創造過程即能達成，那麼在“為什麼只有人能獲得種種的文化產物？”這個問題上將無法獲得解釋。關於此處的第二個問題，在此雖然也是以知識的問題為例子，但同樣的在涂爾幹對於道德起源問題的討論上也會再遇見，由於這部分與倫理學的部分有直接的關聯，將在下一部分中進行處理。

就涂爾幹對於人性二元論的起源進行的社會學式的解釋來看，一方面在他的論述中所具有的問題，使其解釋的工作難以實際達成；然而其失敗之處卻為我們提供了一個相當關鍵的線索，正在涂爾幹忽視的個人身上，我們找到了人性二元性真正的基礎：正是人類，生而具有著種種形成知識與道德的能力，從而使得社會的產物能夠在以這些能力為條件下，為個人所掌握。社會對於其下的個人之所以能發揮著各方面的塑造能力，能使其本身的種種知識、道德的產物為個人接納，乃是因為個人先天的具有著相對應的能力，使得這種傳遞的過程成為可能。就此而言，涂爾幹所對舉的種種存在於人性之中的二元性：理性與感性、心靈與身體等，並非全然透過社會的建構才形成；相反的，正是在仔



細的理解這個過程的同時，我們發現了使這個過程成為可能的條件中，包含著對於人類之內先天的具有著理性、心靈、道德性等特質的承認，而這意味著：人性二元性的實際基礎並不是透過社會無中生有式的創造於個人之中，而是作為一種實存的事實存在於人類先天既有的本性之中。對於這點的肯定，是涂爾幹的理論在面對著它的困境時惟一的出路，因為唯有透過這項條件的設定，才能彌補他在強調社會有多麼的崇高與完美的同時，所遺忘人類特質，而後者正是使社會能將其產物傳遞給個人的一項必要條件。

人類的心靈之中，確實並不包含著整個世界，有無以數計的經驗知識必須透過經驗性的理解方能達成，而社會所能提供的正是在種種經驗性的概念、經驗形式的道德範例，這個層面上是充滿著無數經驗變異性的可能，這也是康德所說的“雖然我們所有的知識都與經驗同時開始……”這句話的意涵。然而當我們著重於種種經驗的變異性的同時，所不應忽略的乃是在背後承載著這些變異的人類特質與能力，而這正是使得人類區別於其他動物、使得社會提供的種種文明的產物能夠為個人所掌有的基礎，這個部分在缺乏經驗下確實無法獲得其確定性，然而其卻也是使經驗的確定性成為可能的條件，康德在面對英國經驗論時意識到了這一點，就如同羅德尼·尼達姆在面對涂爾幹的社會學時所意識到的一般。換句話來說，在面對著社會時人類之中並不如涂爾幹所設想的空無一物，那裏確實存在著某物，某種使得種種社會產物能為人類所接受的特質與能力；這點往往是涂爾幹所忽略的，對他而言，人類是如此的貧困與空洞，以致於他只能拜倒在祂的腳下、作為仰賴著社會提供種種資源的寄生蟲，其論述的方式有如大衛王的祈禱一般：“耶和華啊，求你側耳應允我，因我是困苦貧乏的。求你保存我的生命，因我虔誠人。我的上帝啊，求你拯救這依靠你的僕人！”²⁵ 在社會面前，人的圖像被劃約到一無所有



的處境之中。費爾巴哈所說的：“為了豐富神這個概念的內涵，人必須變得貧乏；神是全部的話，人就要是一無所有”，正是涂爾幹的社會學最鮮明的寫照，他過度提高了社會的崇高性與其對於萬事萬物的創造能力，從而忽略了個人所具有的那些特質與能力乃是使其有所作為的基本條件。²⁶

三 道德判斷與意志自由之基礎

涂爾幹與康德倫理學的起點皆是從經驗中找尋道德性的特徵，兩人透過觀察所獲得的結論上有著密切的相符性。康德將行為的道德性描述為：“一個行為當其出於義務而行時具有著道德價值，而非為了其所能達到的目的”，²⁷ 也就是當一個行為的實踐僅僅出於如此行為是一種義務，而非為了透過這個行動而指向其他的經驗目的時，此行為方具有道德價值。對此涂爾幹是肯定康德對於道德行為所提出的義務性這項特徵，他說到：“我們受到完全由規則所制定的道德行為所吸引，這些規則除了其作為一種規則外沒有其他驗證的基礎”，²⁸ 一個行為並不是透過其所達成的目的、或指涉到一個經驗性的對象的條件下而被實踐，而是僅僅因為規則本身就要求著這樣的行為被實踐。在對於構成行為的道德價值之條件的觀察上，康德與涂爾幹都肯定使行為僅僅依循著道德法則、出於義務而行為的這項特質，是道德行為與其他行為有所區別的基礎；然而兩人從：道德判斷如何可能？這個問題後，就呈現了明顯的分歧，對於這個問題回答的區別，乃是兩人採取不同的研究方式下的結果；康德所採取的途徑乃是將一般理性的道德判斷抽象化，而獲得範疇律令的形式，從而透過釐清範疇律令所包含的種種句式，來尋找道德判斷的基礎；涂爾幹的做



法則是從社會與個人之間的關係著手，對於個人的道德判斷進行社會起源式的探索。

道德判斷如何可能？這個問題包含著兩個問題：道德法則的來源為何？以及：個人出於什麼動機遵循於道德法則？在“我應該如此行動”這個道德判斷的形式中，“我”與“應該”之間關係的確立乃是透過道德法則而受到規定，正是以道德法則為基礎，這樣的判斷才會形成，因而對於作為條件的道德法則究竟來源於何，乃是首先要處理的問題，而在確立了道德法則之起源之後，進一步的問題乃是：人出於什麼樣的動機遵循著道德法則，透過這點的釐清方能確立道德法則與個人之間的關係。

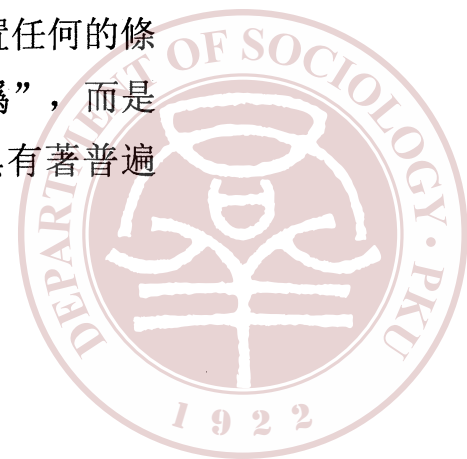
1 對於道德法則來源的回答及其問題

在第一個問題上，康德所認為的道德法則之基礎乃是出於人類的理性。當人作為一種經驗性的存有者時，他是全然的受到經驗世界中的因果律所支配，其意志並沒有任何的自由可言，是處於全然的他律之中，或者受到其慾望的驅使、或者受到傾向的決定，而這些乃是經驗對象刺激下的被決定項；在此中個人僅僅是“如此的作為”，而不會有任何的“應該如此作為”的判斷產生。然而就前面在討論康德的人性二元性時，所指出的：人不但具有著感性的側面，從而歸屬於經驗世界，其同時先天的也具有著理性，使其歸於智識世界，人的理性給予人類自由的觀念，使其在行動中能夠透過自律而遵循著理性所設置的法則。自由這個概念包含著消極面及積極面，前者表現為：能夠獨立於外在原因之決定而運作，這意味著對於人類意志能動性的消極肯定，即其能夠不受到經驗世界因果律的決定，其本身具有著獨立性；而更為重要的乃是後者：“因此意志的自由，雖然符合於自然律並非其性質，並不因此就是無法則的：它毋寧是必然的符合於不變的



法則，雖然是特殊的一種”，²⁹ 意志的自由在此側面上意味著其具有自身遵循的法則，透過這種法則的自我設置，使其自身的能動性受到正面的肯定：“意志在其所有的行為中作為自身的法則”。³⁰ 面對著經驗世界決定論式的因果律，一方面在感性的側面上是受制於其中，然而理性所提供的自由這項觀念，卻使得人類能夠透過意志自我設置的法則來實踐。

在此意義下，自由就意味著自律，因為自由並非不依循著法則，而是自我設置法則並依循而實踐，而在此道德法則正是自由意志的產物。這種自律並非僅僅是一種以經驗世界為基礎所形成的虛幻產物，如一般在使用自由這個詞所設想的——當人受到特定經驗對象的刺激，從而設定了某個行動原則時，此種原則乃是一種假言律令，其作為行動原則的有效性乃是受到經驗條件所制約，因為其所追求的對象並不具有普遍性，由此表面上人們雖然可以宣稱著其意志的自由，然而實際上卻是受經驗對象所制約，在其中並無自由的意志可言。根本而言，在人依循著感覺、外在的刺激而設置任何行動原則的條件下，並無任何的道德性可言，從經驗世界的條件中來尋找道德的基礎，無非是緣木求魚，因為在其中並沒有意志的自由，也因此不可能有著實質上的道德行為，在其中所僅僅可能有的就只是一種虛假的、幻象式的道德。就意志自由為基礎所設置的道德法則，之所以能夠稱為法則，乃是因為其對象的普遍性，從而以其作為目的的原則也有著普遍的有效性，對於所有的理性存有者而言，這個具有普遍性的對象乃是人性的尊嚴；也由於理性的存有者本身乃是惟一的道德對象，同時他也是道德法則的設置者，故而所有的道德判斷之所以呈現為範疇律令而非假言律令的原因，乃是其並不需要設置任何的條件：它並非說道“如果這是目的，那麼就應該如此行為”，而是說道“應該如此行為”，因為作為目的對象本身具有著普遍性。



由此可以瞭解到，在康德的倫理學中自律也就是自由，而人的自由乃是透過在實踐上遵循著道德法則方能受到肯定，因為在其他任何經驗性的行動原則下，個人僅僅是一種經驗世界中的存有者，其僅僅作為因果環節中的一環；而在其依循著道德法則而實踐時，其乃是作為理性的存有者，其意志僅僅受到自我設置的法則而決定，在此其乃是從屬於智識世界，或者如康德所說的“目的王國”，在其中理性的存有者依循著不同於經驗世界的自然律的另一種因果律，這種因果律即是道德法則。就此以上的陳述來看，在道德法則的來源上，康德乃是以人類的理性作為最終的基礎，理性本身設置了普遍性的目標，設置了普遍性的道德法則，並提供了使道德成為可能的自由的觀念。

涂爾幹對於道德判斷的研究方式，對照著康德的倫理學來看，表面上正是在經驗世界中尋找著道德判斷的基礎；然而其倫理學之所以能建立，全然是仰賴著他對於社會作為一個超越性存有的設置。涂爾幹對於道德判斷之所以可能的探索，是緊扣著前面所分析過的人性二元論：人之所有能夠產生道德判斷、實踐道德行為乃是因為社會將自身組織於個人的意識之中。就道德行為的目的而言，乃在於社會作為一種集體存有者：“在經驗世界中我僅知道一個存有者擁有著較我們本身更為豐富、更為複雜的道德實在，這即是集體存有者”，³¹ 對於生活於特定社會下的個人而言，社會本身作為普遍的道德目的的同時，它也是道德法則的設立者，它為了自身的目標與需求所設立的種種原則，成為生活於社會之下的個人所需遵循的行為準則：“既然社會獨有一種和我們個體不同的本性，那麼它就會去追求同樣也為其所獨有的目標。可是它不以我們為媒介就不能達到目的，所以它就會命令我們去協助它”。³² 對於涂爾幹而言，道德法則的來源乃是社會，是那高於個人的社會外在的對於個人發號施令，而個人乃是被動的接受著這種種的道德法則。



透過涂爾幹的人性二元論，我們所理解到人類原先的圖像，乃是全然受到感覺與慾望所支配，這與康德描述人類作為一種經驗性的存有者時的圖像相當類似，而社會正是支持著人之為人的關鍵性因素，透過社會人類才有可能獲得知識範疇與道德法則，從而能夠透過概念進行思考與實踐道德行為。但在對於道德法則的起源進行這樣的論述時，涂爾幹忽略了一個行為之所以能被稱作道德行為的重要條件，即康德所說的自由：如果道德法則僅僅是透過社會加於個人身上，那麼就其本質來說，同樣是經驗世界中他律的一種，被涂爾幹稱作道德行為的，實際上是作為因果鎖鏈中外在因素決定下的一環，這與人原先作為一種動物性的存在並沒有根本上的差別，在人類原先的狀態中，其受到個體慾望的制約，而在這裏個體乃受到社會的制約。如果我們注意到所有道德行為之所以能成立的基本條件，乃在於個人必須具有自主的意志時，那麼涂爾幹在如此說明著道德法則的起源時勢必會犯下將道德虛幻化的錯誤，如果涂爾幹稱這種受社會所制約的個人行為作道德行為，那麼也就意味著實際上沒有任何的道德行為。關於這點乃是作為涂爾幹的人性二元論的邏輯結果，當涂爾幹否定了人類先天具有任何關於理性的要素時，他同時也否定了人類獲得自由的任何可能，因為社會透過強制力提供給個人的產物，乃是以他律的形式為本質，即使在其下的人類由於遺忘了這種來源，而宣稱其意志的自由，這也僅僅是一種虛幻式的自由，透過他律所能獲得的永遠是他律，不會是實際上的自律，最多乃是一種幻覺式的自律。關於涂爾幹的倫理學中的這項困難，在前面所提的第二個問題：個人出於什麼動機遵循於道德法則？中能夠更清楚的看見。

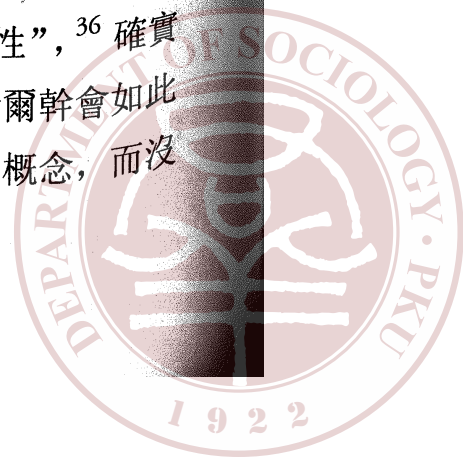
2 對於道德法則之遵循的動機

康德對於個人遵循法則的動機提出“尊敬”這個詞，而說



到：“義務是出自對於法則的尊敬而行爲的必然性”；³³“尊敬”這個詞明顯的是帶有著感情的基礎，而這乃是個人意志與道德法則之間建立起關係的關鍵點，對於尊敬所包含的矛盾情感，康德作了如此的解釋：“將其思考爲法則，我們不需與自愛協議的從屬於其下，將其思考爲透過自我加於自我之上 (self-imposed)，這乃是我們的意志的結果。在第一個角度下，這與畏懼相類比，在第二個角度下則是愛好”，³⁴這種對於法則的尊敬中所包含的兩種情感，之所以不構成他律的條件，乃在於：尊敬並不是受到外在對象影響下所產生的情感，而是對於面對著理性的概念自我產出 (self-produced) 的情感，因此其乃是“作爲法則的結果，而非作爲法則的原因”。³⁵

對於康德而言，作爲一個理性的存有者，當其面對著道德法則時即會產生尊敬這種情感，尊敬乃是由於法則作爲法則；相對的經驗世界中的個人情感，乃是因爲個人先受到外在對象的刺激形成了情感，而後透過情感設置了原則，故是以情感作爲行動原則的原因。出於對於法則的尊敬這項動機，在康德的倫理學中處於關鍵性的位置，這是作爲一個同時具有感性與理性、處於經驗世界與智識世界中的人類，在其自身之內將兩個側面加以聯繫的因素，雖然表面上兩者處於對立甚至斷裂的位置，但透過人類對於法則的尊敬，將法則與情感加以聯繫，使道德法則對於個人意志能有著決定的力量，並使那透過理性所設置的道德法則能在個人之中以範疇律令的道德判斷形式出現。對於尊敬這個連結道德法則與個人的關鍵點，涂爾幹顯然是沒有掌握清楚，他說到“去追求一個我們所漠不關心的目的在心理學上是不可能的一也就是說，它對我們不呈現爲善的，並且不作用於我們的感性”，³⁶確實是如此，康德也並不否認涂爾幹所說的這項特點，涂爾幹會如此批評，乃是因爲他僅僅看到了康德所提出的義務這個概念，而沒有看到康德在尊敬這個關鍵點上所作的說明。



涂爾幹對於個人為何會遵循社會所提供的道德法則，在動機上的說明更明顯的表現出其倫理學中他律的性質，對應於康德在尊敬這個概念下所指出的兩種情感，涂爾幹也從兩個側面來說明社會對於個人所具有的兩層作用：

首先，我們應該呈現，社會對於個人而言如何是善的與可欲的，個人沒有它不能存在，或者不能在不自我否定的情況下否定它，並且同時呈現，個人如何在追求它時不能不在一定程度上違背他作為個人的本質，因為社會壓制於個人。³⁷

這段話中同時表達出了社會對於個人作用的兩個側面，一方面社會是壓制於個人的，使其從屬於社會自身的目的與所提供的道德法則之下，並要求個人為之奉獻與犧牲；另一方面社會本身對於個人而言也是善的、可欲求的對象。在前一個側面上，社會對於個人乃是透過強制性的力量來進行，而使個人能夠符合社會的要求者則是透過社會的獎懲機制：“與道德規則相符應的行為受到獎賞，那些完成它們者則被授與榮譽”，³⁸ 以及“集體意識透過它對於公民行為的監視以及在它的處置權中所具有的特殊懲罰，來限制任何破壞它們（道德法則）的行為”。³⁹ 在此所能看到的乃是社會如何透過各種形式的監控與獎懲手段來使人屈服於它所設置的道德法則下，就這個側面而言，道德命令的形式遠遠不是“這些規則除了其作為一種規則外沒有其他驗證的基礎”；這些法則本身的形式並非如涂爾幹所宣稱，以範疇律令的形式來表現，而是以假言令式的方式呈現出來，即：如果不想遭受到社會的懲罰，那麼就應該如此行為，或者：如果想獲得社會的讚許，那麼就應該如此行為。在此中我們所能看到的僅僅是受到社會的強制力所規範的個人，他的意志仍從屬於因果律的外在決定之



下：社會的強制力乃是刺激的因，而個人的感覺與意志乃是被決定的果。在這種極端他律的形式下，個人沒有所謂的意志自決，也因此沒有實質的道德行為或道德責任。

社會與個人的關係在另一個側面中，則呈現出個人主動的將社會作為道德行為的目的，並遵循著社會所提供的道德法則，而個人在遵循著這種法則時，甚至時常需要對於其原先的人類本質進行否定。在此個人的動機乃是出自對於社會所具有的善的追求，而這種動機乃是來自於個人對於社會的可欲性所形成的感覺，此種感覺涂爾幹認為有別於一般的感覺，對於此特點他說到：“我們對於受命令的行為之欲求，在本質上乃是特殊的一種。我們的熱情與抱負伴隨著節制與努力。”⁴⁰ 從前面對於涂爾幹的人性二元論來看，個人之所以會對於社會產生這種情感，並非個人原先所具有的特質，而是透過社會將自身組織在個人意識中所產生的結果。社會透過此種方式不但將道德法則加於我們身上，並且創造了另一種接受道德法則的情感基礎，這種基礎原先在個人之中是不存在的；也就是社會不但向個人說明了他應該做什麼，也在其中創造了如此行動的動機。而正是出自這樣的動機，使得個人在接受道德法則時能夠產生道德判斷。

3 在遵循道德法則之動機上涂爾幹理論之問題

在這個側面上涂爾幹的論述所具有的問題至少有下列三點，首先，承接著前面在人性二元論的討論中所指出的，如果個人原先僅僅是一種動物性的存在，全然受到其個體的慾望所驅使，而不具備著產生道德情感的基礎與形成道德判斷的能力，那麼社會如何可能將道德法則傳遞給個人？又如何能在個人之中創造出所需要的情感基礎，使人能對於實踐道德法則產生動機呢？如果個人原先的圖像如涂爾幹所設想，僅僅以其原初的感覺與慾望來行



為，則個人在面對著社會所提供的道德情感時並沒有相應的能力來接受，如果要使其成為可能，則必然在人類之內先天的就具有著相應的能力，使得如此的社會產物能夠為個人所獲得。故而社會並不是在個人之中從無生有的創造了道德情感與道德法則，人需要先具有能動的意志，道德法則中的“應該”對於他來說才具有意義，需要具有相應的感性基礎，才能接受社會所提供的具經驗性差異的道德情感內容；社會確實是一個龐大、內容豐富的資料庫，但若沒有先天具備著豐富能力的個人，這樣的輔助者並無法將其種種產物提供給人類。

再者，雖然涂爾幹指出個人對於社會的善有著主動追求的動機，然而此種主動的追求，若就涂爾幹所認為的：道德情感來自於社會傳遞於個人，則這本質上乃是一種他律的形式。社會對於個人不知不覺的產生著影響，從而在個人之中組織著對於它有利的情感，使得人們尊崇它、崇拜它，這樣的來源即使為人所遺忘了，也並不可能形成實質意義上的自律。表面上涂爾幹在社會的基礎上重新塑造了另一種與康德所提出的“尊敬”的情感，並且在形式上也與康德所說的：“作為法則的結果，而非作為法則的原因”相對應，也就是個人在面對著道德法則時自發的形成著“尊敬”的情感。然而實際上涂爾幹的理論建構方式卻使得此種道德情感與人類的道德性成為一種幻覺，個人意志在其中並沒有真正的自主性，其乃是受到社會所制約，從而在表面上展現出其虛假的自由意志與幻覺式的道德行為。若涂爾幹的分析屬實，則每個個人都不需要為其行為所負責，因為一切的責任都應歸於社會，而這乃是將完全的他律視作自律的必然結果。

第三個問題與前項相關連，涂爾幹雖然時常提到是社會將人塑造為人，是社會使得人獲得了理智與道德，甚至獲得了其原先所沒有的人性尊嚴：



全憑著社會，我們才享受到了這些絢爛多彩的文明，即使我們一般看不出我們得到這一切的根源，至少我們也會明白那不是我們的功勞。而正是這一切，才使人在諸多事務中擁有了自己的位置。人之所以為人，只不過是因為它有了文明。⁴¹

然而在道德層面上，個人即使透過了社會所提供的種種產物，也並沒有因此就實際的擺脫了他作為動物的身分。在其為接受社會的文明化過程時，其所受到的是經驗對象的制約，從而受到所產生的慾望所驅使而行爲，人在其中全然的被各種偶然因素決定著；而人透過社會所提供的種種道德產物後，人的情況在實際上依然沒有改變，他的行爲準則來自於社會的強制提供，他的道德情感內容來自於社會的決定，他依然活在一個全然受到因果律決定的世界中，依然作為一種本質上與動物的存在沒有差別的情況之中。文明可以豐盛、道德可以被讚揚、人看起來也可以更為茁壯，但這些表面上的功績卻無法掩蓋人依然作為受種種外在因素全然決定的動物，惟一的差別乃是在此對於人產生刺激的對象乃是社會；在此條件下並沒有所謂的道德，因為並沒有一個具有行爲能力的主體，他的意志僅僅是社會意志的另一層再現。就此而言，社會並沒有使人成為人，他只是使一種動物改變了另一種生活環境，而前後的不同乃是量上的差異，並沒有質上的區別：道德行爲的內容可以十分豐富，但本質上與燕子築巢、螞蟻挖掘地洞並沒有差異。

4 康德與涂爾幹的倫理學中道德的虛幻性

透過前兩節的分析，使我們瞭解到康德與涂爾幹對於“道德判斷如何可能？”這個問題所提供的答案為何。康德認為道德的



基礎乃是出於人類所具有的理性，理性提供了人類自由的觀念，使得人在實踐中能夠設想自身具有自由意志；並且在面對著理性所提供的道德法則時，由於能夠自發的產生對於法則的尊敬，故而能夠產生道德判斷並遵循著道德法則而行爲。涂爾幹則認爲道德的基礎在於社會，社會一方面提供給個人道德的法則，並且另一方面透過外在強制力與內化，在個人之中形成對於道德法則的畏懼與愛好兩種情感，使其能夠產生道德判斷並依循而行。在上面的討論中，實際上也部分的回答在“人類的自由意志如何可能？”這個問題上兩人所提供的答案，就本文開頭時所指出的，自由意志乃是使一切道德性能夠成立的必要條件，如果個人沒有自由的意志，則不可能具有任何實質上的道德行爲，個人對於其行爲也沒有任何可能的道德責任。對此康德所提供的答案乃是來自於人類在實踐中理性所謂之提供的自由的觀念，在此觀念下個人能夠設想自身不僅僅是從屬於受因果律所支配的經驗存有者，同時也是歸屬於智識世界的理性存有者，而透過這個理念的指引，理性爲人類提供了關於智識世界的圖像，即在其中理性存有者自發的遵循著的道德法則，全然的符合於道德法則就如同經驗世界中一切現象符合於因果律一般，而其中自律也就是人類所能獲得的真正的自由。對於涂爾幹而言，人類的自由乃在於社會透過提供文明的種種產物給個人，使得個人具有了脫離其爲動物性的慾望所控制的處境，並能夠透過作爲文明產物的道德法則與道德情感來實踐道德法則，也就是人類透過了社會的作用從而獲得了自身的自由，使其從屬於文化人的世界，而與動物有所區隔。

然而對於“人類的自由意志如何可能？”兩人所提供的答案都並不能實際的給與自由意志一個實際的基礎。涂爾幹對於人類自由意志的肯定，在實質上乃是將自由意志視做一種幻覺；而在倫理學上的這個問題乃是作爲其社會實體論與人性二元論的邏輯結果，如果在人類身上一切有關理智、道德、理性等要素實際上



都來自於社會，而人類本身僅僅具有著動物性一般的本質，那麼這種種文化的要素要出現在個人身上勢必是透過一種本質上他律的形式而產生，而人類的意志在此條件下就僅僅是外在因素作用下的被決定項。人類雖然能夠透過遺忘這種來源，遺忘他所具有的自主意志、道德情感、所遵循的道德法則乃是受到外在因素所決定的產物，從而宣稱其具有自由或自律的意志，但實質上的他律卻不可能由此轉為自律，並且他律的力量就如涂爾幹所認知的，無時不刻的存在於個人的身旁，即使個人在許多情況下並未意識到它。

而康德在這個問題上，也同樣面對著很大的困難，在實體論上康德設置了經驗世界與智識世界之間的區隔，人類的思辨理性的有效範圍僅僅是在前者之內，後者乃是屬於物自體的世界，是人類無法獲得任何知識的部分。然而透過對於道德判斷如何可能的分析，康德找出了在實踐上使道德成為可能的種種超驗條件，而其最終的基礎乃在於對於人類意志自由的肯定，這也就是說：如果道德判斷確實存在，那麼在實踐上，自由意志必須被肯定。但在這樣的論述中，道德實際上的基礎僅僅在於理性所提供的自由這個觀念上，雖然康德認為透過理性在實踐中提供的這個理念，能使得我們與智識世界有所聯繫，但康德究竟是站在什麼基礎上肯定理性所提供的觀念與物自體世界的連結呢？如果人類的理智範圍僅僅在經驗世界之內，而人類的知識受限於此的話，難道僅僅透過理性的純粹觀念就能夠因此而與物自體世界有所關連嗎？物自體世界與理性所提供的觀念之間的關係似乎並沒有如康德所說的那樣清楚；而這層斷裂所造成的後果乃是：作為所有道德基礎的自由意志的觀念，本身僅僅是理性的空想，它並沒有任何權利宣稱其與物自體世界有著任何的聯繫；由此道德就僅僅是虛幻的產物，因為人類所認為作為道德判斷與道德行為基礎的自



由僅是一種空想，一種相對於人類實際處境——作為經驗世界的存有者——的空想。

另一方面，物自體世界或者智識世界，乃是康德建構其倫理學的最終基礎，他在受因果律所支配的經驗世界之外，找到了這個意志自由可能被肯定的世界。然而就前面費西特對於康德在物自體預設上所作為批評來看，這樣的預設並沒有任何的基礎，就連康德自身對於物自體也僅僅是以可能性、被構想的可能，來設想物自體；而康德在為人類直覺的內容尋找一個對象上透過因果律的使用來肯定物自體存在的做法，則早已超出了其為人類的理智所設下的界線：如果人類所具有的先天知識範疇與原則的運用，僅僅在經驗世界中有效，那麼在因果關係其中一端為超越經驗的事物時，以因果律來進行推論就不可能具有任何的客觀有效性。由此一來，物自體實際的存在就不能被肯定，其僅僅是一種思想的構想物，如果確實如此，則康德的整個倫理學也就失去了其基礎，因為康德所提出的意志自由，將隨著智識世界的存在受到否定而消失。而在此情況下，所謂的道德也就僅僅是一種幻覺，以個人想像自己具有自主性作為其基礎。

由以上對於康德與涂爾幹為“人類意志自由如何可能？”所提出的答案的分析來看，兩人的倫理學都無法達成其目的，在透過不同的方法來建構各自的倫理學時，分別從不同的角度上，使得道德成為一種幻覺式的產物，涂爾幹將他律作為自律的基礎，從而在根本上否定了人類具有自由意志的可能，而康德則是在其物自體這項預設成為一種僅僅的構想時，使得理性所構想的自由的觀念僅成為一種人類理性的空想，而沒有實際的基礎。“人類的自由意志是否可能？”這個問題確實相當重要，如果經驗世界的因果律並沒有為人類意志自因的能動性留下任何空間，則人類對於自己的行為就不需要負任何的道德責任，而法律也將失去其



約束的對象，因為道德若要可能，人類意志的能動性是一項關鍵性的基礎；在此雖然康德與涂爾幹的倫理學皆未對此提供了適切的基礎，然而其各自的理論卻可能為之後的研究提供可能的線索與警惕。

注释

- 1 涂爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（北京：商務印書館，2001），352。
- 2 Kant Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Trans. H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), 98–99.
- 3 Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans. N. K. Smith (Trowbridge and London: Redwood Press, 1929), 267.
- 4 同注3，119。
- 5 同上注，120。
- 6 同上注，119。
- 7 同上注，120。
- 8 涂爾幹，〈人性的二重性及其社會條件〉，載於《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根及渠東譯（上海：上海人民出版社，2003），239。
- 9 Durkheim Emile, *Sociology and Philosophy*, Trans. D. F. Pocock (New York: The Free Press, 1974), 52.
- 10 Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans. N. K. Smith (Trowbridge and London: Redwood Press, 1929) 65.
- 11 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, Trans. W. D. Halls (New York: The Free Press, 1982), 59.
- 12 同上注，59。
- 13 Durkheim Emile, *Sociology and Philosophy*, Trans. D. F. Pocock (New York: The Free Press, 1974), 56–57.
- 14 Fichte Johann G.ottlieb, *Science of Knowledge*, eds. and trans. by Peter Heath and John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 55.
- 15 在此“經驗世界”這個詞。對於涂爾幹而言，如同前面所見，有著不同於一般的理解，涂爾幹在宣稱著他在概念上所建構的社會實體時，實際上是在經驗世界中置放著超過界線的事物，這當然是一種偷渡，而涂爾幹用經驗研究或實證研究的表面來掩蓋他的所作所為，是絲毫沒有幫助的，除了使他的聽眾容易在不察覺的情況下被說服之外。



- 16 涂爾幹，〈人性的二重性及其社會條件〉，載於《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根及渠東譯（上海：上海人民出版社，2003），241。
- 17 涂爾幹，《宗教生活的基本形式》，渠東及汲喆譯（上海：上海人民出版社，1999），266–267。
- 18 涂爾幹，《自殺論》，馮韻文譯（北京：商務印書館，2001），363。
- 19 涂爾幹，〈人性的二重性及其社會條件〉，載於《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根及渠東譯（上海：上海人民出版社，2003），231。
- 20 同上注，244。
- 21 涂爾幹和莫斯，《原始分類》，汲喆譯（上海：上海人民出版社，2000），113–114。
- 22 同上注，113。
- 23 Kant Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans. N. K. Smith (Trowbridge and London: Redwood Press, 1929), 41.
- 24 涂爾幹，〈人性的二重性及其社會條件〉，載於《亂倫禁忌及其起源》，汲喆、付德根及渠東譯（上海：上海人民出版社，2003），246。
- 25 〈詩篇〉第八十六篇，節1–2。
- 26 對於這些條件的忽略，不僅僅在涂爾幹這裏看到，甚至一直到當代布爾迪厄談論藝術知覺時仍同樣的犯下這樣的錯誤，在此處的澄清或能提供給我們一些線索，在面對社會學所慣用的解構方法時，找出其所忽略的側面；而這或許也是在面對後現代論述中氾濫的強調不連續、非同一、斷裂的現象側面時，能為我們找到出口的引路標，康德的論述在現今或已不敷使用，但構成其體系的思維方式，卻值得我們在現今社會的時代條件下反覆思索。
- 27 Kant Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Trans. H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), 67.
- 28 Durkheim Emile, *Sociology and Philosophy*, Trans. D. F. Pocock (New York: The Free Press, 1974), 45.
- 29 Kant Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Trans. H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), 114.
- 30 同上注，114。
- 31 Durkheim Emile, *Sociology and Philosophy*, Trans. D. F. Pocock (New York: The Free Press, 1974), 52.
- 32 涂爾幹《宗教生活的基本形式》，渠東及汲喆譯（上海：上海人民出版社，1999），277。
- 33 Kant Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Trans. H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), 68.



34 同上注，69。

35 同上注，69。

36 Durkheim Emile, *Sociology and Philosophy*, Trans. D. F. Pocock (New York: The Free Press, 1974), 45.

37 同上注，37。

38 同上注，44。

39 Durkheim Emile, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, Trans. W. D. Halls (New York: The Free Press, 1982), 59.

40 Durkheim Emile, *Sociology and Philosophy*, Trans. D. F. Pocock (New York: The Free Press, 1974), 45.

41 涂爾幹《宗教生活的基本形式》，渠東及汲喆譯（上海：上海人民出版社，1999），282。

