

《國立政治大學哲學學報》 第二十六期 (2011 年 7 月) 頁 1-35

©國立政治大學哲學系

柯靈烏的哲學方法論與 辯證的思維

史偉民

東海大學哲學系

地址：40704 台中市台中港路三段 181 號

E-mail: drwmshi@gmail.com

摘要

本論文的研究對象是柯靈烏廣受忽略的《哲學方法論》。我認為他的「形式的層級」的觀念提供了分析某些概念的方法，這些概念的特徵是它們的開放性。此外，我主張這個觀念也能做為理解辯證法的模型。

關鍵詞：柯靈烏、辯證、黑格爾，概念、方法

投稿日期：2010.08.19；接受刊登日期：2011.03.08

責任校對：曾雅惠、劉澤佳

柯靈烏的哲學方法論與 辯證的思維

壹、前言

根據柯靈烏的觀點，《哲學方法論》是他就內容而言最為成功，就風格而言，甚至是唯一的著作 (Collingwood 1978 : 118)，然而這部作品並未獲得相應的重視。無論是在普遍的哲學社群中、柯靈烏哲學的研究者或者哲學專業之外的讀者之間，都甚少有人提及它。這部著作的少數研究者之間，有些認為柯靈烏在其中呈現了他所構想的存有的哲學的計劃 (Donagan 1985)，有些則認為它是柯靈烏的辯證的哲學體系的方法論 (Mink 1969 ; Rubinoff 1970)，還有些則企圖就這本書本身所提出的宣稱來分析它：也就是把它當成一個並不預設任何特殊哲學體系的普遍的哲學方法論 (Martin 1974)。本文的目的介於後兩者之間；一方面，我希望檢視柯靈烏所提出的哲學方法，指出此一方法事實上蘊涵了柯靈烏對於什麼才是哲學的對象的主張，另一方面，我希望說明柯靈烏的哲學方法論如何有助於釐清辯證思維的對象與結構。

貳、交疊的類

此外柯靈烏首先觀察到：一個概念一方面統一了落於其下的個例，另一方面也統一了它的下位概念。正如所有個別的色塊統一於「顏色」的概念之下，所有的顏色概念——「紅」、「黃」、「藍」等等，也統一在「顏色」的概念之下。傳統的邏輯似乎蘊涵著一種觀點，根

據此一觀點，統一在一個概念之下的每一個個例，落在並且僅僅落在此一概念的一個下位概念之下。典型的例子是分類系統：存有物或者是生物，或者是無生物，「生物」與「無生物」兩個概念互不相容。用柯靈烏的話來說：生物與無生物兩個類並不交疊 (overlap)。嚴密科學與經驗科學的領域中的概念，屬於這種類型。誠然由於經驗概念本身的限制，有些個例似乎既可以歸於一類，又可以歸於另一類，例如陰天和晴天，就難以區分清楚，有些天候既可以說是晴天，也可以歸到陰天一類；但是這類情況畢竟是少數，並不妨礙經驗概念基本上是不交疊的類概念。

相對於嚴密科學與經驗科學的概念，柯靈烏主張：一個哲學類 (philosophical genus) 之下的分殊種，彼此相互交疊。所謂哲學類，指的是那些做為哲學課題的類，例如「善」就是一個在哲學反思中出現的類概念。柯靈烏指出，傳統的倫理學上，善可以分為三類：令人愉悅的、有用的和正當的 (honestum ; the right) (EPM 41)。¹ 如果有人承認善的確可以分為這三類，那麼他也會同意它們彼此交疊——有些令人愉悅的事物有用，有些正當的行為令人愉悅，而且有些有用的事物同樣是正當的。

由這項觀察，柯靈烏導出了一個有關哲學方法的重要命題：既然哲學活動關切的是這類允許交疊的類，而不是在嚴密科學與經驗科學中所出現的不交疊的類，哲學的方法就不能預設它所處理的是不交疊的類的概念，而必須承認：在哲學的領域之中，「兩個或者更多個在種上相互區別的概念可以個例化於同一個個例之上」 (EPM 50)。

無論如何，類相互交疊並不表示它們之間無所區分，從而是同一

¹ 本文引用柯靈烏《哲學方法論》(Collingwood 1995) 時，將直接縮寫為「EPM」，並以其後的數字標明頁數。

個類；它們仍然是不同的類。不同的類概念個例化在同一個個例之上，其實是常見的現象。例如一個人一方面直立行走，另一方面則具有語言能力；是以「具有語言能力」與「直立行走」兩個概念，同時個例化在一個人之上。「具有語言能力」與「直立行走」兩個概念之間，似乎並沒有什麼關聯。然而根據柯靈烏的主張，哲學類的情況並非如此；相互交疊的類，在這裡並不只是偶然地叢聚在一起，而具有內在的關聯。這是因為柯靈烏所關注的是同一個類之下的種的相互交疊，而不僅是任意的兩個種的交疊。

同屬於一個哲學類的種，相互區分，但又彼此交疊。然而它們之間如何相互區分，以致於能夠彼此交疊呢？柯靈烏認為：如果種與種之間僅具有程度的差異或是類型 (kind) 的差異，它們並不能相互交疊。前者如根據年紀而區分不同的人群，屬於一個年齡層的人，不屬於其他年齡層；後者如蘋果、西瓜等不同類的水果，是一種特定種類的水果，就不是其他種類。然而也有些同屬一類的種之間的差異，既是類型的，也是程度的。換言之，這些種一方面各自以獨特的方式體現了類，因之它們之間存在類型的不同，另一方面，它們也以不同的程度體現了某一個屬性，是以彼此之間也表現出程度的不同。舉例而言，（液態的）水、冰與水蒸氣一方面是同一種物質——也就是水——的不同種類；另一方面，三者的不同，事實上也是所具有的熱能的不同，所以它們之間也表現出程度的不同。柯靈烏稱這樣子的種所構成的系統稱為「形式的層級」(scale of forms) (EPM 57)。

水的例子顯示：形式的層級並不是哲學類獨有的特徵——水的三態很難說是哲學反思關注的對象。哲學史中確實可以發現許多形式的層級的思想。柏拉圖著名的線喻，就是一個例子：理型、數學存有物、現象與影相雖然是不同類型的存有物，然而同時也表現出不同程度的實在。然而與非哲學的形式的層級不同，哲學的形式的層級中，以不同程度表現在諸形式中的，正是這些形式共同具有的類共相；例如線

喻之中，理型、現象與其他存有物，彼此以不同的存有的程度相互區分，其中理型是最真實的存有，而現象則是介於存有與非存有之間的較不真實的存有。所以一個哲學的形式的層級，呈現了一個由下而上逐漸地完整實現類共相的形式的序列。相反地，一個非哲學的形式的層級之中，變化的並不是諸形式共有的類共相本身，而是另外一個性質；液態水、冰和水蒸氣固然具有不同的熱能，因而是不同種類的水，它們卻在同樣的程度上是水，其中任何一者都不比他者更符合水的類共相。

哲學的與非哲學的形式的層級之間，還有進一步的差異。在形式的層級之中，諸形式各自以不同的程度表現某一性質。如果是非哲學的形式的層級，程度的不同可以測量；例如液態水、冰和水蒸氣具有不同的熱能，它們所具有的熱能，可以精確測量。然而在哲學的形式的層級中，諸形式的程度的不同，則不可測量。柯靈烏藉著物理上可測量的熱能與熱的感受的不同來說明這一點。要把一個物體的溫度提高，我們僅需對它提供定量的熱能；然而我們並不能把微溫的感受加入溫暖的感受之中，藉以得到灼熱的感受。如果我們在感到微溫的同時，又有另一個溫暖的感覺，我們並不會因此具有灼熱的感覺。換言之，強烈的感覺並不是一連串較弱感覺的總和，而本身就是一種獨立的、完全不同的感覺；「在它〔的感覺——作者〕存在之處，它們〔較弱感覺——作者〕根本不存在」(EPM 72)。

無論如何，感覺的不可測量並不阻止我們比較各種不同的溫度感受的程度，從而區分較高溫的感覺與較低溫的感覺。這表示熱度的感覺並不因為不可測量，而不具有程度的差異；然而它的程度的差異，本身就是種類的差異，對於熱度的感覺而言，並沒有兩組相互對應的區分，而只有一組同時是程度與種類的差異。相對的，液態水、冰和水蒸氣之雖然同樣構成了形式的層級，它們之間種類的差異，則與它們各自所具有的熱能的程度的差異相對應。

柯靈烏認為：只有純粹的程度的差異能夠被測量 (EPM 73)，既然熱度的感覺只能允許同時是程度與種類的差異，熱度的感覺就不可測量。他並未說明何以只有純粹的程度的差異能夠被測量，然而我們可以主張：測量預設了單位，因此只有那些由個別的單位積纍起來的度量，才是可以測量的；如果一種性質僅只允許同時是程度的與種類的差異，那麼它就不具有由個別的單位積纍起來的度量，從而這種性質不能夠被測量。

哲學的形式的層級僅允許同時是類型與度量的差異的特質，衍生了另一項哲學與非哲學的形式的層級的不同之處。在非哲學的形式層級中，兩種不同的形式彼此僅只相互對立，例如熱與冷，後者是前者的缺如；然而在哲學的形式的層級中，由於程度的差異與種類的差異的融合，兩種相互對立的形式各自具有本身的性質，從而它們之間的關係，也是殊別 (*distinction*) 的關係。例如在善的概念的形式的層級中，惡並不僅僅是較少的善，而本身具有特定的性徵；面對一件惡事，我們並不僅僅感到它是不夠善的事，而是感到它具有與善事迥然不同的性質，也就是惡的性質。柯靈烏稱非哲學的形式的層級中諸形式的差異為純粹對立 (*pure or mere opposition*)，而哲學的形式的層級中的形式的差異則同時是對立與殊別 (EPM 75)。

僅就其字面意義而言，柯靈烏的主張似乎前後並不一致。一方面他認為：液態水、冰和水蒸氣構成了一個非哲學的形式的層級；另一方面，液態水、冰和水蒸氣難道不是各自具有不同的性質，從而彼此之間的差異是上述意義的殊別嗎？如果是這樣，非哲學的形式的層級中諸形式的差異，就不必然為純粹的對立。無論如何，至少液態水、冰和水蒸氣所具有的熱能之間的差異，僅僅是數量的不同，從而任意二者之間的差別，可以說是具有某一數量的熱能與不具有此一數量熱能的不同，也就是柯靈烏所謂純粹的對立。再者，液態水、冰和水蒸氣雖然是水的三種形態，然而其中並沒有任何一者比其他形態更符合

水的類共相，就此而言，它們都是水，而沒有性質上的不同。所以水、冰和水蒸氣這個非哲學的形式的層級之中，諸形式之間的確可以說是相互對立，但是卻不存在彼此間的殊別。

在一個哲學的形式的層級中，各個形式各自以不同的方式、在不同的程度上實現了類共相。柯靈烏以善的概念為例，說明哲學的形式的層級中任意兩個鄰接的形式之間的關係：較低的形式既然位於善的形式的層級之中，就在一定的程度上表現了善，然而相對於其較高的形式，它所表現的卻是善的缺如，因而是惡。然而較低形式並不僅以某一特定的程度表現善，它同時也以某一特定的方式表現善；是以如果它的較高形式以相較於它更大的程度表現善，從而比它是更善的，那麼此一較高形式也應該是在這個較低形式所具有的特定的表現善的方式上比它更善。較高形式「不僅在善的程度上超越了它（較低形式——作者），更可以說在它自己的領域中擊敗了它」（EPM 87）。柯靈烏藉助承諾與履行（*promising and performing*）的比喻，認為此一較低形式雖則宣稱為某種特定方式的善，然而它並不能實現它的主張，只有它的較高形式，才真正實現了它所宣稱的這種特定的善。一個哲學的形式的層級，因此是一個上升的發展系列，其中每一個形式都是實現類概念的一種特定方式，然而層級中的每一個形式，一方面超越並且實現了它的較低形式，同時也被它的較高形式所超越並實現。

哲學的形式的層級，說明了哲學類之中種的交疊。層級中相鄰的兩個形式相互交疊，因為較高形式包括了較低形式的部份內涵在其自身之中，然而它同時也拒絕了較低形式的某些內涵；因為較低形式不僅僅以一種特定的方式呈現所屬的類概念，它同時也「否認類本質包含其他更多的東西」（EPM 90），這正是它的較高形式拒絕的部份。那麼，所有表現較低形式的個例，必然同時也表現了較高形式，然而表現較高形式的個體，不見得就表現了較低形式；表現較低形式的個例的集合，被包含在表現較高形式的個例的集合之中。

事實上，哲學的形式的層級不但解釋了哲學類之中種的交疊，它更釐清了後者：「是以此一交疊本質上並非我們在對於此一領域的初略探究時以為所是的種類之間的外延的交疊，而是概念之間內涵的交疊。」(EPM 91) 換言之，柯靈烏承認：單純的外延的交疊，並不構成哲學的對象的特徵。依此而論，某些柯靈烏藉以引入「交疊的類」的觀念的例子，其實並不屬於哲學的對象。例如他指出有兩類藝術品：詩與音樂，兩類的交疊，則是歌曲 (EPM 28)；這個例子僅只是詩與音樂兩個類外延單純的交疊。

參、形式的層級

柯靈烏認為可以藉著承諾與履行的比喻，說明哲學的形式的層級中較高與較低形式的關係，在有關善的討論的脈絡之中，柯靈烏認為善的形式的層級中的一個形式「承諾要呈現某種特殊的善」(EPM 87)，然而在另一個段落中，他卻說：就我們所達到的對於類概念的把握而言，形式的層級中的一個形式就是類概念自身；相應地，它的較低形式則是規定此一概念的其他選項，並且對它而言，它的較低形式錯誤地規定了類概念。較低形式「企圖呈現為概念的整體的東西，事實上是整體的一個環節」(EPM 89)。在這裡，柯靈烏認為一個形式所意圖呈現的，就是類共相本身，而不是僅是表現類共相的一個特殊形式。這兩個觀點並不完全一致。

柯靈烏引入形式的層級的構想，是為了解釋哲學類中的種的交疊。較低形式與較高形式交疊，因為它的內容被包括在較高形式之中；然而較低形式並不全然被攝納在較高形式之中，否認類概念具有其他內涵，也是它的內容的一部份。然而如果一個形式的層級中的形式僅只「承諾」呈現屬於一個類之下的一個個別的種，那麼它就不會否定類概念具有其他內涵；只有當一個形式意圖界定類概念時，才能

夠說它否定類概念具有其他內涵。就此而言，前述的兩種觀點之中，後者才符合柯靈烏的真意。²

換言之，一個形式承諾呈現它所從屬的類概念，也就是要界定此一類概念。這如何可能呢？一個形式如何可以「承諾」任何事項？我們可以理解柯靈烏，如果我們假設：當他論及形式之際，他實際上是在描述對於類概念的一個定義，也就是有關類共相的一個理論。在藉著形式的層級的觀念說明較低形式如何與較高形式交疊之後，柯靈烏舉效益主義為例，指出它主張「有利」(expediency) 可以窮盡即使善的最高形式的一切內容，而這正是會被「一個更好的道德哲學」所拒絕的它的否定內涵。效益主義和比它「更好」的道德哲學之間具有的關係，相應於形式的層級中一個形式與其較高形式的交疊關係。柯靈烏甚至明確地主張：「對於作為一個特殊種類的道德哲學的效益主義為真的，也對作為一個特殊種類的善的有利為真。」(EPM 90) 效益主義作為一種道德哲學，以一種特定的方式界定善，因此可以說它呈現了善的一種特定形式；可見得柯靈烏的確直接把對於某一事態的定義的理論，等同於關於此一事態的特定形式的理論。³

那麼所謂哲學的形式的層級，其實是對於一個事態的不同定義所構成的層級。另一方面，哲學的形式的層級是由從屬於一個哲學類之下的種所構成的，其中的每一個形式，都是此類之下的種。馬汀 (R. Martin) 指出，柯靈烏的形式的層級的觀念，提供了一個哲學分析的方法。他用密爾 (J. S. Mill) 對於快樂的分析，說明此一方法。根據密爾，快樂是一個包含不同種的類：心靈的快樂與身體的快樂，相較於後者，前者是更為可欲、更具價值的快樂，是以做一個不幸的蘇格

² 我將在本文最後一節再回到此一議題。

³ 馬汀 (R. Martin) 指出：在說明形式時，柯靈烏省略而未提及理論 (1974: 235)。

拉底，要比做一個幸福的愚人更好；然而做為快樂主義者，密爾同時也主張快樂決定了一個事物是否值得追求——帶來越多快樂的事物，越是可欲的。如此一來，密爾似乎自相矛盾，因為根據快樂的量的原則，幸福的愚人的存在，比蘇格拉底的存在更為可欲。

密爾之所以認為做一個不幸的蘇格拉底，要比做一個幸福的愚人更好，乃是因為他認為我們偏好前者甚於後者；對馬汀而言，在此一脈絡之中，偏好證成了一個特定的理論，這個理論主張：如果一個對於快樂的說明把身體的快樂從屬於心靈的快樂之下，比起把心靈的快樂從屬於身體的快樂之下的立場，它更好地說明了快樂 (Martin 1974: 243)。換言之，馬汀認為：密爾所主張的我們選擇的偏好，事實上蘊涵了一個界定快樂是什麼的理論；根據此一理論，心靈的快樂較諸身體的快樂更為可欲，因為前者更符合快樂的本質，用柯靈烏的話來說，在快樂的形式的層級之中，它是較高的形式。那麼，心靈的快樂之所以比身體的快樂更可欲，乃是因為前者是更真實的快樂，前者相對於後者的優位，仍然符合快樂論的基本原則。

柯靈烏形式的層級的觀念，當然並不證明密爾的主張正確——我們確實寧願做一個不幸的蘇格拉底，甚於成為一個幸福的愚人，而不同種的快樂的確有程度上的差異；然而此一觀念至少提供了一個概念的架構，使得密爾的質的快樂論可以免於矛盾。至少對馬汀而言，這就是柯靈烏形式的層級的觀念所蘊涵的哲學分析的方法。

依據柯靈烏的觀點，哲學的形式的層級中的形式，是隸屬於一個哲學類之下的種；然而有些哲學對象並不構成一個類，它們的概念並不是類概念，對於這些對象，仍然可以有不同的理論，提出不同的界定，從而構成一個定義的層級。例如神似乎就是這樣的對象，關於神，可以有不同的觀念，但是如果神是唯一的，它就不是一個下含不同殊種的類。馬汀承認：柯靈烏的哲學的形式的層級的觀念外表上建基於後者把哲學概念都視為類概念的立場，然而他主張：形式的層級的觀

念所提供的哲學方法，要比把哲學概念限定為類概念的立場較能成立，並且也在邏輯上獨立於此一立場；柯靈烏之所以認為哲學概念是類概念，僅是因為在對一個哲學概念進行的反思之中，它可以被區分為不同的「部份」，從而可以由不同的觀點加以處理 (Martin 1974 : 247-8)。然而明顯的，這並不支持柯靈烏所抱持的哲學概念是類概念的主張；由一個哲學的主題可以由不同的觀點來處理，並不能推論每一個觀點牽涉了此類之下的一個種，而此一主題構成了一個類。

以善的概念為例，柯靈烏認為義務是對應於它的形式的層級中最高的形式，義務的概念完全地體現了善。就此而言，「有利」並不是善的概念的一部份。義務論否定效益主義，從而主張：只有超越單純的有利，才能獲致合乎道德的有利 (Martin 1974 : 239)；對於義務論者而言，如果一個有利的行為為善，那是因為它是一項義務，只是同時也是有利的，有利與否，和它是否為善無關。即使義務論者能夠藉此給予效益主義的觀念適當的地位，這也不表示有利乃是善的概念的一部份。事實上，如果上述的觀點成立，有利是善——也就是義務的結果，而不是善的概念的一部份。

一般而言，一個概念的部份可以稱為此一概念的部份概念。而落於一個部份概念之下的個體，並不就會落於原來的整全概念之下，從而也不能構成對應於原來概念的屬之下的一個種。以人的概念為例：如果人就是理性的動物，「具有理性」是人的概念的一部份，但是具有理性的個體的集合，卻不是「人」這個屬之下的種。這個觀察顯示：柯靈烏論及隸屬於一個類概念之下的種時，他指的不能是這個類概念的部份；馬汀的主張並不能成立。

與馬汀不同，我認為柯靈烏之所以把他所提出的哲學方法的應用範圍限定為類概念——所謂的哲學類，從而把對應於這些概念的形式層級中出現的形式視為隸屬於這些類之下的種，事實上蘊涵了一個有關於他的方法的對象的存有論。前行的觀察指出：柯靈烏根據對於

一個事態的不同定義，把在它的不同定義中出現的定義項，視為類下的種，從而將此一事態視為一個類。爲了理解柯靈烏，馬汀的策略是把每一定義所使用的定義項視為被定義的事態的一部份；他的策略失敗，因爲他即使放棄了柯靈烏的主張——定義項界定了被定義事態的種，仍然未能說明何以一個定義所使用的定義項客觀地就是被定義的事態的一部份。相對地，我認爲柯靈烏所要主張的命題是：能夠具有一個哲學的形式的層級的，乃是一類特別的事態，對於這種事態而言，任何一個對於它的界定，自身構成了此一事態的一個特殊形態，從而是此一事態的一個殊種；進一步，既然對於一事態的界定本身就成爲此事態的一個殊種，一個界定增益了此事態的存在，它所使用的定義項因此也成爲此一事態的概念的一部份。根據此一哲學對象的存有論，義務與有利是善的部份，因爲藉著義務與訴諸有利界定善的立場，各自客觀地構成了一種善，而不僅是對於善的一種主觀的觀點；就義務與有利各自是一種客觀的善而言，善的整全概念必須涵蓋二者，因此可以說它們都是善的一部份。具有哲學的形式的層級的對象的存有，因此並不是給定不變，而就是在被認識、被界定的過程之中形成；事實上，這說明了何以在一個哲學的形式的層級中，「變元與類本質自身同一」(EPM 60)。

哲學的對象之所以和其他科學的對象不同，從而必須有特殊的哲學方法，正是因爲哲學對象上述獨特的存有論；正因如此，柯靈烏把哲學的對象與嚴密學與經驗科學的對象對立，後者並不允許種的交疊，所以也不具有哲學的形式的層級，它們的對象或者藉由理論的設定（嚴密科學）、或者由經驗（經驗科學）所給定。

肆、做為定言思維的哲學

馬汀認為柯靈烏的哲學的形式的層級的觀念蘊涵了一個哲學分析的架構；這固然正確，但是柯靈烏由此一觀念所導出的有關哲學方法的結果，遠不止於此，例如他主張：哲學是一種定言的思維 (categorical thinking) (EPM 121)，相對地，數學與經驗科學的思維卻是假言的 (hypothetical)，也就是說，數學與自然科學的思維，並不預設它們的對象的存在。令人驚奇地，馬汀並未曾論及柯靈烏哲學方法的這個面向，更遑論柯靈烏的其他有關方法論的觀點。這令人懷疑：馬汀對於柯靈烏的哲學對象的存有論的忽略，使得他無視於後者對於哲學方法的進一步規定。

數學的思維是假言，因為數學所關切的是普遍命題，從而無需預設它的對象的存在；這並不難理解。然則何以柯靈烏認為經驗科學的思維也是假言的？柯靈烏同意經驗科學處理的並不是抽象，而是事實；然而他進一步指出：經驗科學真正關切的是構建一個經驗事實得以納入其中的架構，而不僅僅是單純的事實。例如在醫學之中，界定一種疾病的那些症狀，就是柯靈烏所意指的架構，這些症狀並不見得全然符合在任何一個具體的病例上所發現的症兆，然而即使一個具體的病例並不全然符合一種疾病 d 的症狀，醫學工作者仍然可以根據 d 的定義，把它視為衍生了併發症的疾病 d ，或者就視為是非典型的、異乎尋常的疾病 d 。柯靈烏因此主張：醫學所關切的其實是一種特定疾病的「標準案例」，並且這樣的標準案例不見得要存在，而毋寧更是一種「理性存有物」(ens rationis) (EPM 120)；做為經驗科學的醫學，在這個意義上並不預設其對象的存在，從而屬於假言的思維。

相對於數學與經驗科學，柯靈烏主張哲學屬於定言的思維；和假言的思維不同，定言思維的對象是實然存在的東西。他認為這其實是存有學論證的實質內容，因為此一論證指出：對於哲學的思維而言，

「無論本質與存在如何清楚地相互區分，總是被視為不可分離的」(EPM 127)。柯靈烏舉出邏輯為哲學的分支的一個例子，認為邏輯就是一種定言的思維。

必須承認，柯靈烏的這個命題並不容易理解。關於存有學論證，他雖然承認康德的批判成立，卻仍然認為此一論證的結論正確：做為形上學思維對象的神的本質包含了存在。下一步，柯靈烏把斯賓諾莎的神、柏拉圖的善的理型、亞理斯多德的存有都視為形上學意義的神，他因此認為存有學論證的結論其實是形上學對象的本質包含了存有；最後，他主張所有的哲學思想都屬於同一類，從而對於形上學成立的，對於一切哲學思維都成立，是以哲學思維的對象的本質蘊涵存在 (EPM 127)。

萊爾 (G. Ryle) 認為：柯靈烏對於存有學論證的支持，透露了他採取了獨斷的理性主義形上學的立場 (1935)。多羅 (G. D'Oro) 反對萊爾的解讀，她認為在柯靈烏的解讀之下，存有學論證其實並不蘊涵任何「重大」的存有學結論，例如神存在，或者任何一個哲學思維的對象——例如心靈——存在。柯靈烏所設想的哲學，其實是一種後設的思維，它反思的對象是第一序的研究的領域。例如歷史學研究人的行為，行為與物理事件不同，因為它具有「內在」的側面，而後者不具有；換言之，行為是心靈的表現，把一個事件視為行為，因此預設了心靈的概念。這個概念界定了歷史學研究的領域，它的使用使得歷史學的研究成為可能。根據多羅的觀點，相對於歷史學，柯靈烏所設想的哲學是一種描述形上學，它所關切的是界定歷史研究、使之成為可能的心靈的概念；既然它僅只關切心靈的概念，而不是關切究竟是否有任何存有物個例化了 (instantiate) 此一概念，對於柯靈烏所設想的哲學而言，本質與存在的區分失去了意義。就此而言，哲學和幾何學類似；因為後者研究的並不是個別的三角形，而是三角形的概念：「因為此一理由，在哲學之中，正如在幾何學之中，理念之物與實在

之物之間，並沒有任何鴻溝（本質與存有一致）。」（D’Oro 2002：76）

多羅的解讀固然精巧，但是採取這種解讀的代價並不小。根據她的解讀，柯靈烏之所以能主張本質與存有一致，乃是因為存有在他所構思的哲學根本不佔有地位，換言之，本質與存有一致的代價，是把存有徹底地逐出哲學之外。眾所皆知，存有學論證的目的正是要證明一個完美存有物的存在，這令人懷疑，何以柯靈烏要訴諸這個論證來表達把存有排除哲學之外的主張。

無論如何，上文中最後的引文，明確地顯示出了多羅面臨的困難。柯靈烏主張：數學的思維具有假言的性質——一個正方形的對角線的主張，既不需要預設現實的正方形的存在，也不需要預設存在於「智思世界」（intelligible world）的正方形，「必要的不是相信正方形在某處或者在某種意義下存在，而是去假設它」（EPM 117）。這和多羅對幾何學的說明一致。如果哲學思維和幾何學的思維類似，那麼柯靈烏會認為哲學思維同樣是假言，而不是定言的。

多羅的解讀來自於她把柯靈烏的哲學理解為一種描述形上學的企圖，這似乎影響了她對於文本的選擇；事實上，考慮《哲學方法論》時，她僅只著重交疊的類的概念，完全忽略了柯靈烏藉著形式的層級的概念對於前者所提出的修正。形式的層級的概念，甚至不會出現在她的論述之中；所以她忽略了：柯靈烏所關切的，並不是概念與概念外延的交疊，而是其內涵的交疊。這更使得我們更有理由質疑她的解讀，而必須另闢蹊徑以理解柯靈烏。

柯靈烏主張邏輯屬於定言的思維。比起他關於存有學論證的觀點，此一主張並不較為容易理解。難道邏輯不是屬於數學的一部份嗎？羅素的《數學原理》，是對這個問題的肯定回答。然而如果數學是假言的思維，何以邏輯不同樣也是假言的思維？

柯靈烏的著眼點是邏輯與其對象的關係。幾何學是一種數學，它

的主題是幾何形狀，然而幾何學本身，卻是由命題所構成的；相對地，邏輯的主題是命題，它本身也是由命題所構成，是以邏輯與其對象同質。既然幾何學與其對象相互異質，它能夠容許它的對象並不真正存在，這並不會使得它自身不存在；相反地，由於邏輯與其對象同質，「藉著存在，它構成了它自身的現實存在的主題」（EPM 129）。這是一個「我思故我在」類型的論證，根據此一論證，邏輯思想的本身，使得其對象得以存在；⁴ 然而和笛卡爾不同，柯爾烏意指的思維並不是邏輯思想的個例 (token)，而是其類型 (type)，他的意思不是：一個在特定時間點思考邏輯的人的思維，保證了邏輯的對象在那個特定時間點的存在，而是：做為一個類型的邏輯思維，保證了邏輯的對象的存在。這是柯靈烏了解「本質與存在同一」的方式：邏輯思想的類型，構成了邏輯對象的存在。

柯靈烏由描述與規範的對比開始，說明邏輯思維的定言性質。他認為邏輯既是描述性的，也是規範性的。一方面，它描述人們實際上如何思考，但卻不是經驗心理學，另一方面，如果邏輯僅只提供了應當如何思維的準則，而不主張此一理想已然在某個意義上實現，那麼它就屬於嚴密科學，從而近似於數學。正是在這個脈絡之中，柯靈烏訴諸邏輯思維與其對象的同質性，說明何以邏輯並不屬於嚴密科學。從這個角度，也能夠理解何以邏輯雖然是描述性的，但卻不是一種經驗心理學；因為它所描述的，其實是邏輯思維本身，也就是描述人們如何進行邏輯思維。

柯靈烏同樣藉著描述與規範的雙重性質，論證道德哲學也屬於定言的思維。道德哲學描述道德行為者的道德思維，正如同邏輯描述人

⁴ 所以魯賓諾夫 (L. Rubinoff) 說：柯靈烏的存有學論證蘊涵了思維與存有同一的原則 (1970：205)。

們的邏輯思維。但是難道道德行為者認定為道德的，就的確是道德嗎？這豈不是一種道德相對主義？柯靈烏肯定地回答了第一個問題：道德哲學描述道德意識，並且「不得不將它【作者按：道德意識】描述為已經在某一意義下是它所應是的事物」(EPM 132)，換言之，道德哲學必須認定：行為者對於道德的思考，確然在某一程度上呈現了道德的本質。這不是相對主義，因為道德哲學並不認為不同的道德思維所蘊涵的道德觀以同樣的程度反映了道德之所是，而認為它們之中的某些較諸其他觀點更為充份地體現了道德之本質。這兩點對應了上文由柯靈烏「形式的層級」概念之中所分析出來的兩個命題：首先，對於具有哲學的形式的層級的事態而言，任何一個對它的界定，自身構成了它的一個特殊形態；是以一種類型的道德思考，構成了道德的一個特殊形態。其次，這些特殊形態以不同的程度表現此事態，它們構成了此一事態的形式的層級；相應地，不同的道德思維之間也有層級的差異。

事實上，柯靈烏對於哲學屬於定言思維的說明不全然令人信服。柯靈烏主張邏輯也是一種哲學的定言思維；然而將邏輯與數學區分開來，從而把它納入哲學的範疇之中，並不是可信的選項。前一個命題與現代邏輯的發展有所抵觸，後一命題甚至不見得能與柯靈烏本身的理論相容。因為根據他的觀點，一方面哲學的思維是定言的，另一方面，哲學的概念具有形式的層級的結構。所以要決定邏輯是否屬於(柯靈烏意義之下的)哲學，邏輯的概念是否可以具有形式的層級，提供了一個判斷的標準。

對於什麼才是道德，可以有不同的理論，它們各自對於道德提出的定義，構成了道德的概念的形式的層級。有關邏輯，可以有相應的、能夠構成邏輯的形式的層級的理論嗎？的確有關於邏輯不同的理論——三段論、命題邏輯、述詞邏輯、各種模態邏輯等，然而它們構成了邏輯的概念的形式的層級，正如義務論與效益主義構成道德概念的

形式的層級一樣嗎？這非常值得懷疑，相反的，它們事實上是不同的邏輯系統，而並不構成同一個邏輯的形式的層級。即使就三段論與述詞邏輯而言，前者可以視為一種特殊的量限邏輯，從而可以說僅只包括了述詞邏輯能夠處理的邏輯關係的一部份，二者的關係也不能視為形式的層級的關係；三段論是所處理的範圍較小的邏輯，而不是較不邏輯的邏輯。然而如果邏輯的概念並不具有形式的層級，它就不是柯靈烏意義之下的哲學對象，邏輯思維也不是哲學的思維。⁵

就邏輯而言，柯靈烏根據「邏輯的對象是命題，而本身也由命題所構成」，論證邏輯思想的本身保證了其對象的存在；對於道德思維，柯靈烏的根據卻是：行為者對於道德的思考，本身就是道德的活動。柯靈烏或許意識到了二者的不同，⁶ 但是似乎卻不能把握它們真正的差異所在。邏輯的思考的確使用命題，但是此類的思考活動並不就是命題；相反地，道德思維的活動，本身就是道德的活動，因為它就是何者為善、何者為惡的思維。道德思維的活動，構成了它的對象；邏輯的思維，卻只是思考其對象。二者的不同，使得道德具有一個形式的層級的結構，而邏輯卻不然；因為不同的道德思維，各自產生了不同的道德概念，因而即為不同種類的道德。既然柯靈烏認為定言思維是哲學的特徵，並且屬於哲學的是道德思維，而非邏輯思維，那麼哲學之所以是一種定言思維，乃是因為它的思維活動本身構成了它的對象。

根據此一解讀，柯靈烏的哲學做為定言思維的命題，事實上與哲

⁵ 一位論文的審查人質疑：柯靈烏做為一個黑格爾主義者，是否會採取此一觀點。然而此處的問題是：邏輯是否允許形式的層級？而不是：柯靈烏是否認為它具有形式的層級？對於後者，柯靈烏至少沒有明白的肯定回答。

⁶ 柯靈烏自己意識到邏輯與道德哲學的不同：「道德哲學經由一個不同的道路，達到相同的目標。」(EPM 131)

學的形式的層級的觀念一致。這進一步地顯示了多羅解讀的不足。

伍、哲學的定義與語言

除了哲學思維的定言性質之外，柯靈烏由哲學概念的形式的層級還導出了其他關於哲學方法的結果。以下我們將處理其中有關哲學概念的定義與哲學的語言的部份。

根據柯靈烏的觀點，蘇格拉底尋求概念定義的失敗，並不是偶然，而是因為他把數學概念的定義方式，當成是哲學定義的模型。對於數學以及其他的嚴密科學而言，定義表達對象的本質，被定義對象的其他性質，則呈現在由定義之中導出的定理 (theorems) 之中。定義與定理之間僅具有單向的關係。相反地，柯靈烏認為哲學概念的結構並不允許這種單向的關係；哲學對象的本質並不是與其他性質截然二分的一組規定，相反地，對於哲學概念進一步的闡釋，說明並且進一步限定了前行的定義，從而定義並不是一個固定不變的點，而就是在闡釋的過程變動。相應地，對哲學對象而言，知識與無知之間並不是涇渭分明，這可以由哲學概念所具有的形式的層級的結構看出：層級中的每一個形式事實上是關於所要認識的概念的一種觀點，而每一個觀點的確認識到了此一概念做為一個類之下的一個殊種，所以不是對於此一概念全然無知，然而就一個觀點並未見到此一概念的全幅面貌而言，它仍然不能說具有完全的知識。柯靈烏因此認為：就哲學概念的定義尋求概念的整全面向而言，哲學定義毋寧與經驗科學相似，後者在界定其對象時，力圖完整地描述對象的所有性質，因為並對象之中並沒有一個屬性，可以由它導出對象的其他性質。

經驗科學之所以藉著描述其對象來界定它，是因為它的對象的諸多性質間缺乏可以概念地把握的關聯；柯靈烏強調：在這一點上，哲學和經驗科學不同。雖然哲學同樣藉著描述來進行定義，哲學概念所

包含的形式的層級中的諸形式之間，卻存在著一定的關聯，柯靈烏甚至宣稱：上位形式藉著加入「前行之物所蘊涵的」新規定 (EPM 101)，修正了下位形式所呈現的有關對象的界定，從而每一形式表達了關於對象之概念的「真實而必然的限定」(EPM 100)。

柯靈烏對於嚴密科學與經驗科學的定義方式的描述是否正確，有可以質疑的空間。以歐幾里德的幾何學為例，其中的定義並不是本質定義，而毋寧是名目定義。而對於某些經驗科學而言，研究對象的性質未必不能由一個或者一組根本的性質說明；例如由鐵的原子結構，可以推知它的比重、硬度等性質，而古生物學家也能由恐龍化石的形狀推測它的進食方式與生活型態。然而柯靈烏論證的弱點並不影響他的結論。一個概念的定義必須能夠使人能夠判斷那些個例落在此一定義之下，既然哲學概念具有形式的層級的結構，它之下的殊種不僅以不同的程度表現此一概念，殊種之間也具有種類的差異。那麼要判斷一個個例是否落在此一概念之下，即使知道完整表現此一概念的形式，仍然並不足夠；因為這樣的形式也僅僅是形式的層級的一個環節，一個個例符合此一形式，固然使得它落在被定義的概念之下，然而某物不符合此一形式，卻並不能排除它實際上落在此一概念之下。要能夠真正定義一個具有形式的層級的結構的哲學概念，從而能夠判斷某一事物是否落在它之下，因此就必須要能呈現此一概念所具有的形式的層級的整體，換言之，我們必須描述此一概念的發展。

哲學概念的特殊結構，要求相應的語言；因為表達一個哲學概念的詞彙，必須也能夠指涉此一概念所具有的形式的層級中的不同形式。如果有利與符合義務都是善，那麼「善」一詞就必須要能意指有利與符合義務，雖然一方面有利並不就是符合義務，另一方面，它們也不是在同樣的程度上是善的。換言之，要表達哲學概念，我們必須訴諸能夠具有相關、但是不同的意義的一個詞彙，或者使用一組詞彙，它們的意義雖然不同，但卻彼此相關；柯靈烏認為：一般的語言

(ordinary language) 才具有這種特質；相反地，爲了精確表達概念所創造的專技詞彙 (technical vocabulary)，並不適合 (EPM 206)。因爲後者是人造的語言，其中一個符號只有一個意義，指涉一個個別的類。

由於與專技的語言對立的是文學的語言，柯靈烏進一步由他的形式的層級的理論導出了一個令人驚異的結論：哲學家在避免專技語言之餘，應當依據文學的規則選擇他的語言，「他的語言必須具有那種表現力、彈性與對於脈絡的依賴，這些都是對立於符號的專技性使用的字詞的文學性使用的特徵」(EPM 207)。雖然爲數不少的哲學家把數學視爲知識的典型，想要在哲學之中複製數學的精確，柯靈烏卻主張：哲學家應當和詩人一同學習如何使用語言，視語言爲「探索自己心靈的手段」(EPM 214)。這個命題呼應哲學屬於定言思維的主張，因爲正如上文所述，此一主張蘊涵著哲學思維的對象即由哲學思維的活動所構成，從而哲學思維事實上可以說是一種反思，它的目標在於決定要如何進行思維。哲學歷史並不少見的晦澀語言，甚至「黑格爾充滿了扭曲的隱喻的段落」，在柯靈烏看來，並不是哲學語言或者思想的缺陷，而反映了哲學思維的本質 (EPM 213)。⁷

陸、形式的層級與辯證的思維

對於熟悉黑格爾哲學的人而言，柯靈烏的哲學方法論毋寧即是一個辯證法的理論，它說明了辯證思維的結構以及其對象領域。對於這

⁷ 柯靈烏有關哲學方法的構想並未曾獲得哲學研究者足夠的關注，然而即使在注意到此一理論的研究者中，都甚少有人注意到他關於哲學思維的語言的主張。反倒是一個尖銳的批評者指出這個主張，認爲是柯靈烏的重要結論之一；當然，對他而言，這顯示柯靈烏的錯誤有多大 (Ducass 1936: 97、105)。由於篇幅限制，本文不能詳細處理柯靈烏此一主張的意義。

個主張，首先可能的反駁是：黑格爾的辯證並不是一個方法，而指的是對象本身發展的歷程。例如多弗 (K. R. Dove) 主張：黑格爾的《精神現象學》的方法，其實並不是辯證法，而是描述；它要描述的是「主題的內在發展」，所以哲學家必須避免以一己的解釋模型干涉對象本身的活動 (1970)。那麼，如果辯證的概念在黑格爾的哲學中還要有什麼地位，它就只能等同於對象本身的發展歷程。事實上，黑格爾的確認爲邏輯學呈現的不過是「絕對理念的自我運動」(Hegel 1986a: 550)，這和多弗有關《精神現象學》觀點，相互吻合。

無論如何，這並不是黑格爾的主張的全部。對他而言，「辯證」一詞固然指涉概念自身的運動，卻同時也意指哲學思維的方法：因爲方法本身，無非即是「概念自身的運動」(Hegel 1986b: 551)。黑格爾的用意不難理解——即使哲學的目標在於描述對象自身的運動，哲學家首先仍然要能夠知道對象的那一個面向才是他所應該描述的。黑格爾並不素樸地認爲有不預設特定觀點的描述，他指出：就算是一般自稱僅僅記述所發生的事情的歷史寫作者，都透過他自己帶著的範疇觀察眼前的一切 (Hegel 1986c: 23)。是以帶著不同範疇的觀察者，可以對於同一事件得出不同的描述。換言之，黑格爾的方法其實即爲描述對象的特定方式。這並不見得會使得觀察所得的內容事先即受決定，正如黑格爾的歷史哲學慣常受到的批評一般；因爲黑格爾僅只限定方法必須是「概念的運動」，而並未規定運動的具體內容，後者仍然必須藉著實際執行的觀察才能獲知。就此而言，把對象視爲概念的運動，雖然是獲取對象的知識的必要條件，卻並不是充份條件。

以上的考察意在說明：在黑格爾哲學的脈絡之中，的確可以言及辯證法，從而允許把柯靈烏的哲學方法論與他的辯證法相互比較。這項考察同時也指出了一個辯證法與柯靈烏的哲學方法論可以對照的地方：柯靈烏的哲學方法同樣也不是哲學認知的充份條件，而只是它的必要條件。《哲學方法論》的讀者或許會懷疑這篇論文何以是一篇

方法論的論文，因為它自始至終所關注的都是哲學概念的形式的層級的結構；現在可以看出：它的確不告訴我們如何去分析一個哲學概念，然而卻指出了對於一個哲學概念充全的分析所必須滿足的形式。「形式的層級」的觀念提供了一個方法論，因為它指示了哲學分析所應關注的面向；根據此一觀念，唯有呈現了哲學概念的形式的層級的分析，才算把握了哲學概念。⁸

柯靈烏本身並未把他的哲學方法論等同於黑格爾的辯證法，甚至不會稱他的方法為辯證。他雖然認為黑格爾的確系統地使用了藉著形式的層級進行定義的方法，卻也同時主張：它也是哲學史之中普遍使用的方法 (EPM 101)，而形式的層級的結構，可以在如此不同風格的哲學家如柏拉圖、萊布尼茲與洛克等人的思想中發現 (EPM 60)。這或許可以成立，哲學史中不同的哲學家或許的確使用了具有形式的層級的結構的概念；然而在柯靈烏之前，除了黑格爾之外，沒有任何一位哲學家，曾經把他們所使用的概念視為表現同一個概念的不同層級。正是這個允許概念具有發展的面向的觀點，使得眾多柯靈烏的研究者在他的哲學方法論之中看到黑格爾的辯證方法，因為對於黑格爾而言，辯證無非即為概念自身的運動，辯證思維所呈現的是一個由諸多概念所構成的系列，其中的每一個概念卻是對於一個維持自我同一的概念的漸次界定 (Goldstein 1994；Rubinoff 1970；Modood 1995；Mink 1969)。⁹

⁸ 同樣地，當柯靈烏主張歷史無非是過去的思想在歷史學家心中的重演 (re-enact) 時 (Collingwood 1994：215)，重演也並不是歷史理解的充份條件，而是成功的歷史理解所必須滿足的條件。

⁹ 閔克 (L. O. Mink) 提供了黑格爾與柯靈烏在文獻中的連結。他指出：《哲學方法論》中「形式的層級」的概念，實際上是柯靈烏表達黑格爾「具體的共相」(concrete universal)的觀念的方式，而且柯靈烏的確在《心靈之鏡》(Speculum Mentis) 一書之中使用過 (Mink 1969：49)。

柯靈烏藉著承諾與履行的比喻，說明哲學的形式的層級中較高與較低形式的關係。上文第二節已經指出：關於一個形式所包涵的承諾究竟是什麼，柯靈烏有不一致的見解。在這裡要處理有關上位形式與下位形式之間關係的問題。根據柯靈烏的觀點，形式的層級中，一個下位形式所包涵的承諾，只有在上位形式之中，才能真正履行；無論如何了解下位形式所包含的承諾，上述的觀點意謂著上位形式修正了下位形式。修正意指改變，然而並不是與所改變的對象漠不相關的改變；相反的，一項改變必須和所改變的對象——在這裡是下位形式——本身的缺失有關，才能夠稱為修正。由此一角度觀察，可以理解何以柯靈烏主張上位形式所引入的新規定「為前行者所蘊涵」(EPM 101)。上位形式修正了下位形式，也就是前者否定了後者，然而這種否定是以確定的內容取代舊有的內容，而不僅僅是拒絕了舊有的內容，柯靈烏因此稱之為「具體的否定」(EPM 106)。

具體的否定的概念，令人想起黑格爾的「確定的否定」(determinate negation)，後者是黑格爾藉以說明辯證法的必然性的核心運作。根據確定的否定，一個範疇的否定指向另一個確定的範疇，後者修正並補充了前者；既然每一個範疇都為繼起的範疇所否定，而且只能為一個特定的範疇否定，整個辯證的系列就是必然的。事實上，柯靈烏偶而會主張同樣的必然性：上位形式引入新的規定，修正了下位形式對於相應於它們所從屬的形式的層級的概念的陳述，每一個這樣的陳述都「表達了對於概念的真實而必然的限定」(EPM 100)。

無論如何，上位形式引入的修正固然必須和下位形式的缺失相關，關於如何修正後者的缺失，卻可以有不同的選項。一個位於形式的層級之中的形式，原則上除了與它直接相鄰的上位形式之外，還有其他的形式在層級之中高於它，相對於每一個高於它的形式，下位形式都呈現出一類的缺失。那麼為什麼是對於某一類特定缺失的修正，決定了與它直接相鄰的上位形式呢？一個可能的回答是：下位形式的

不同缺失本身也具有不同的層級，對於下位形式的修正，是以必須依據層級，由下而上，逐次進行，而由最為底層的缺失開始；對於一個下位形式所具有的最底層的缺失的修正，產生了與它直接相鄰的上位形式，後者雖然修正了這個缺失，但是卻還未能夠處理下位形式所包含的其他缺失，所以本身也必須進一步被修正，從而是另一個形式的下位形式。

這個回答方式的困難在於它並沒有真正解決了原有的問題，而只是把問題移往另一個面向。原有的問題在於如何能確定什麼才是與一個下位形式直接相鄰的上位形式，這是一個有關於一個（下位）形式所從屬於其中的形式的層級的結構的問題，也就是層級之中諸形式的系列如何決定的問題；上述的論證訴諸此一形式所具有的缺失本身的層級的結構來回答此一問題。換言之，根據上文所建議的思考，決定一個形式的層級的結構的，其實是這個形式層級的下位形式所具有的缺失的結構；因為下位形式所包含的缺失本身具有層級，對它的缺失的逐步修正，依次產生了在它之上的各個形式。如果此一論證成立，我們只有在認識了一個下位形式的缺失的結構時，才能知道什麼才是與它直接相鄰的上位形式。然而我們如何才能認識下位形式的陷缺的結構呢？訴諸下位形式所從屬的形式的層級的結構，是一個方法；然而這並不是一個開放的選項，因為選擇了它，就無法規避循環論證的困難。一方面訴諸下位形式的缺失的結構來決定形式的層級，另一方面卻訴諸形式的層級的結構來確定下位形式的缺失的結構，顯然是一個循環論證。可是如果不訴諸形式的層級，要如何認識下位形式的缺失的結構呢？如果不能回這個問題，那麼原來有關如何確定與一個下位形式直接相鄰的上位形式的問題，就仍然沒有解決。

一個更為根本的問題，與形式的缺失有關。缺失預設了某一標準，因為並未符合此一標準，才稱為缺失。那麼如果就一個標準而言，一個形式有所缺失，就另一個標準而言，同一個形式可能呈現不同的

缺失，或者完全不具有缺失。在當前的脈絡之中，如果一個形式有所缺失，所需要的標準只能是對應此一形式所從屬的形式的層級的概念；只有就一個形式不能充全地表現一個概念時，才能稱它有所缺失。

然而根據柯靈烏的哲學方法的構想，哲學所處理的概念的特性是：對於概念的界定，構成了概念本身的一個特殊形式；正是因為如此，哲學的思維必然是定言的，因為哲學思維本身構成了其對象的存在。並不是某一事態已然存在，哲學思維僅只是把握它；而是唯有透過哲學思維，一個事態才得以存在。一個由此可以導出的結果是：唯有在被另一個新的形式否定之後，才能稱被否定的形式具有缺失。這是因為缺失預設了標準，就界定一個概念的特定形式而言，它的界定本身就引入了一個衡量它的界定是否有所缺失的標準，根據它自身的標準來看，這個形式自然不會有所缺失；唯有根據一個新的標準，此一形式才會呈現某種缺失。然而新的標準意指對於概念新的界定，後者既然以新的方式界定概念，就否定了前行的形式；故而唯有受到一個新形式否定而產生新的標準之後，才能稱一個形式具有特定的缺失。

這個結果可以用更為尖銳的形式表達：不是因為一個形式有所缺失，它才被否定；而是因為它被否定，所以可以說它具有缺失。據此，一個形式的缺失並不是它被否定的根據，而是被否定的結果；既然如此，就不能訴諸一個形式的缺失來決定否定它的形式。這個結論由柯靈烏哲學方法的構想之中導出，卻和他把特定的形式的層級視為必然的觀點不一致——至少當必然性意指我們可以藉由一個形式的分析而導出繼起的形式時，柯靈烏並不一致。

前述的但書，事實上反映了柯靈烏的「必然性」概念。他區分兩種不同的必然性，根據其中一種必然性，可以由前件或者條件預料後件或者結果，對於另一種必然性，則沒有這種可預測性 (Collingwood 1999: 63)。當前的脈絡之中，我們並不用進一步檢視此一區分，僅

需指出：對於柯靈烏而言，形式的層級即使是必然的，也不表示我們可以先天地導出從屬於它的形式的系列，換言之，這種概念的意義並不以任何一種形式存在於它的層級的開展之前，而得以指引開展的次序。

相反地，具有形式的層級的結構的概念隨著它的層級的發展而發展，層級中的每一個形式引入了概念的一個界定，就一個形式尚未被否定，從而即是層級之中最高的形式而言，它引入的界定即是概念的定義。換言之，具有形式的層級的結構的概念的意義可以有所變化，它是一個開放概念 (open concept)，也就是不具有充分且必要的應用條件，從而其應用條件能夠被修訂的概念 (Weitz 1956; 1977)。此外，就層級之中的每一形式都以自身的方式界定概念而言，此一概念可以說是一個本質上受爭議的概念 (essentially contested concept) (Gallie 1956)。柯靈烏的研究者之中，郭爾德斯坦 (L. J. Goldstein) 指出他的形式層級的觀念與開放概念的關聯 (Goldstein 1981; 1990; 1994)，而馬汀則把形式的層級與本質上受爭議的概念連結在一起 (Martin 1974)。

如果柯靈烏形式的層級的觀念其實就是辯證的邏輯，而具有形式的層級的結構的概念即為開放概念，那麼可以推論：黑格爾哲學所處理的對象，必然也是一種開放概念。此一主張首先會遭遇的困難是：它和黑格爾自身的陳述不一致。一方面，黑格爾極力強調辯證演繹的必然性，而這只有在概念的內涵在演繹的開端即已確定、從而可以指引演繹的歷程才可能。另一方面，黑格爾除了有處理概念的邏輯學之外，還有以心靈與自然為對象的哲學，他也稱這些哲學的方法為辯證；把辯證法等同於分析開放概念的方法，難道不蘊涵要排除這些哲學嗎？

要充份證成辯證法即為開放概念的邏輯的命題，需要對於黑格爾哲學更為詳盡的分析，這超出了本文的範圍之外。這裡只能夠提出較

為扼要的回答，希望至少能夠初步證成上述命題。

首先，黑格爾的確一再宣稱辯證演繹具有必然性；然而更重要的是看到：他也止於宣稱必然性的存在。不僅如此，黑格爾的詮釋者中，並沒有任何人能夠證成辯證演繹的確為必然。相反地，黑格爾曾經大幅修訂了《邏輯學》的〈存有論〉，也曾經表明想要重寫《邏輯學》七十七次的願望 (Hegel 1986a: 33)，這至少表明了連黑格爾都未能掌握必然的辯證演繹的方法，否則他不需要修訂〈存有論〉，也不需要重寫《邏輯學》七十七次。

再者，如果真正觀察黑格爾如何操作辯證演繹，而不只是注意他說些什麼，我想很難有人能夠堅持辯證演繹具有必然性的命題。郭爾德斯坦生動地表達了這一點：

《現象學》由感性確定性開始，也就是一個最原初的意識對於感性內容的把握。繼起的乃是普遍者，然而普遍者並不是感性確定性的結論，前者也不是以任何一種方式由後者之中出現。相反地，沒有任何關於感性確定性的事物能夠阻止羅素或者休姆繼續思索感性確定性的內容，直到時間終結。普遍者並不由感性的內容之中產生，而是肇因於某一相對於感性確定性而言偶然之物，也就是去思考或者言說感性內容的慾望。根據我的觀點，每一個《現象學》和《歷史哲學》中的過渡，都具有此一特徵。(Goldstein 1994: 46)

這裡並不需要詳細討論郭爾德斯坦對於《精神現象學》解讀的細節；即令不同意他對於〈感性確定性〉一章的特定詮釋，¹⁰ 我認為黑格爾

¹⁰ 事實上，郭爾德斯坦的詮釋是當前在英語的黑格爾研究中大行其道的方式。

的讀者也會贊同他對於黑格爾的辯證演繹需要某種偶然之物的觀點；如果有人不同意，他必須承擔證明的責任。

對於上述的第二個問題，首先要指出：對於黑格爾而言，無論對於心靈或者自然的認識，其實都是對於相應概念的認識；是以如果辯證法其實是分析具有形式的層級的結構的開放概念的方法，那麼一個心靈或者自然的辯證哲學的可能性，依賴於心靈與自然的概念是否為具有形式的層級的結構的開放概念。這似乎並不太可能，因為對一個具有形式的層級的概念而言，對於此一概念的界定本身，同時界定了落於對應此一概念的類之下的一個殊種。然而除了訴諸某種預定合諧的形上預設之外，沒有理由相信對於自然或者心靈的界定，本身就是自然或者心靈的一個客觀部份的概念。無論如何，柯靈烏自身也主張一個辯證的心靈哲學，把心靈的不同官能視為一個辯證的歷程，並且似乎從來不曾放棄過這個觀點 (Rubinoff 1970: 179)。這如何和上文中對他的哲學方法論的解釋取得一致呢？

柯靈烏的哲學方法建基在哲學概念的結構之上；無論如何，柯靈烏認為有些詞可以有科學的與哲學的使用方式，從而承認有些概念有兩個「位相」(phases)。一個在它的科學位相中嚴格符合科學與形式邏輯規範的概念，可以哲學地使用；在它的哲學位相中，它具有哲學概念的結構，唯物論者的「物質」，就是一個概念的哲學位相的例子 (EPM 33, 35)。柯靈烏的辯證的心靈哲學，可以由此一角度解釋；即使「心靈」本身不是一個具有形式的層級的概念，仍然可以哲學地使用它，探究它的層級中的諸形式——不同程度的心靈，也就是心靈的官能。

這個觀點難以令人同意。如果真有某些概念具有科學的與哲學的位相，那麼首先必須要能確定：是什麼使得這些概念具有兩個位相。顯然並不是所有的概念都具有兩個位相，那麼那些具有兩個位相的概念必須具有某些特質，才能使它們具有兩個位相。這些特質不能是形

式的層級的結構，因為它們之所以被稱為具有兩個位相，正是因為它們並不具有此一結構，而只有在被哲學地使用時，才被視為具有形式的層級的結構。那麼是什麼使得概念具有兩個位相呢？柯靈烏並未曾回答這個問題，而且看起來，也無法回答這個問題。除了某些概念被哲學地使用的事實之外，並沒有什麼能夠解釋何以它們被視為具有兩個位相。換言之，柯靈烏或許是對的，哲學家的確哲學地使用某些科學概念，視它們為具有形式的層級的結構；然而這至多只回答了事實問題，關於哲學家是否有權如此使用概念的法權問題，並不因此得到解答。相反地，如果沒有什麼能證成哲學家何以能夠如此地使用概念，哲學思考以此一形式進行的事實，僅只證明這類哲學思考混淆不清；這正是一個評論者對於柯靈烏提出的批評 (Ducass 1936: 96)。¹¹

柯靈烏的研究者中，閔克認為他的哲學方法其實是分析一個特定類型思維的方式，而他的辯證觀念僅只能應用在人類生活中的變化歷程，既然自然並不是這種歷程，所以對柯靈烏而言，不可能有辯證的自然哲學 (Mink 1969: 22)；然而閔克同時卻未曾否認柯靈烏所主張的辯證的心靈哲學的可能性。事實上，和自然一樣，就其結構而言，心靈並不是一種歷程；¹² 如果不可能有辯證的自然哲學，同樣不可能有辯證的心靈哲學。閔克並不能夠一致地否定辯證的自然哲學，卻接受辯證的心靈哲學。類似地，魯賓諾夫一方面主張：對柯靈烏而言，

¹¹ 然而杜卡斯 (C. J. Ducass) 忽略：柯靈烏除了主張有具有兩個位相的概念之外，還存在著本身即具有形式的層級的結構的概念。後一類概念的存在回答了哲學家何以有權把概念視為具有形式的層級的結構而使用它們的法權問題——因為這就是概念本身的結構。

¹² 如果要質疑這個命題，就得接受某些觀念論者的觀點；例如費希特就把人類心靈的結構視為一個發展的系列。然而即使這樣子的形上學可能成立，心靈的官能之間的辯證關係也必須經過證成，而不能基於一種特定的思維方式，在理論的出發點就被預設而接受。

哲學的活動本身，就是它所討論的主題的一個殊種 (Rubinoff 1970 : 205)；另一方面，他並未否認柯靈烏的心靈哲學的可能性。然而一個有關於心靈是什麼的哲學理論，如何可能是心靈本身的一個殊種——也就是一種心靈官能？和閃克一樣，魯賓諾夫所重構出來的柯靈烏的方法論，其實並不允許一個意在闡明心靈官能之間的辯證關係的心靈哲學。

柯靈烏的例子，指出了他的方法論與哲學實踐之間並不一致；我的建議是：這也對黑格爾成立。如果嚴肅看待辯證即為概念的運動的命題，辯證方法只能夠視為分析某一類能夠變動的概念的方法，柯靈烏的形式的層級的觀念，提供了一個可能的模型，這個模型說明了：何以不同的概念可以是同一個概念的形式，從而黑格爾能夠宣稱他的《邏輯學》的對象乃是一個個別的概念。如果這個模型不能說明黑格爾的自然哲學與心靈哲學的可能性，那麼或許更該質疑的是辯證的自然哲學與心靈哲學的可能性。¹³

¹³ 本文為作者國科會計畫「黑格爾與開放概念」(96-2411-1-1-431-0041-MY2) 成果的一部分。

參考文獻

- Collingwood, R. G. 1978. *An Autobiography*. With a new introduction by Stephen Toulmin. Oxford: Clarendon Press.
- . 1994. *The Idea of History: Revised Edition with Lectures 1926-1928*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1995. *An Essay on Philosophical Method*. Bristol: Thoemmes Press.
- . 1999. *The New Leviathan, or, Man, Society, Civilization, and Barbarism*. Oxford: Clarendon Press.
- D'Oro, G. 2002. *Collingwood and the Metaphysics of Experience*. London/ New York: Routledge.
- Donagan, A. 1972. "Collingwood and Philosophical Method." In *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*. Ed. by M. Krausz. 1-19. Oxford: Clarendon Press.
- . 1985. *The Later Philosophy of R. G. Collingwood. With a New Preface*. Chicago: The University of Chicago Press, Midway reprint.
- Dove, K. R. 1970. "Hegel's Phenomenological Method." *Review of Metaphysics* 23: 613-641.
- Ducasse, C. J. 1936. "Mr. Collingwood on Philosophical Method." *Journal of Philosophy* 33, 4: 95-106.

- Gallie, W. B. 1956. "Essentially Contested Concepts." *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: 167-198.
- Goldstein, L. J. 1981. "Dialectic and Necessity in Hegel's Philosophy of History." In *Substance and Form in History*. Ed. by L. Pompa and W. H. Dray. 42-57. Edinburgh: The University of Edinburgh Press.
- . 1990. "The Idea of History as a Scale of Forms." *History and Theory* 29, 4: 42-50.
- . 1994. "Conceptual Openness: Hegel and Collingwood." *Collingwood-Studies* 1: 44-58.
- Harris, E. E. 1936. "Mr. Ryle and the Ontological Argument." *Mind* 45, 180: 474-480.
- Hartshorne, Ch. 1934. "Review of 'An Essay on Philosophical Method' by R. G. Collingwood." *International Journal of Ethics* 44, 3: 357-358.
- Hegel, G. W. F. 1986a. *Wissenschaft der Logik. B. 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1986b. *Wissenschaft der Logik. B. 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1986c. *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Martin, R. 1974. "Collingwood's Essay on Philosophical Method." *Idealistic Studies* 4: 224-50.
- Mink, L. O. 1969. *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G.*

Collingwood. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

Modood, T. 1995. "Collingwood and the Idea of Philosophy." In *Philosophy, History and Civilization*. Ed. By D. Boucher, J. Connelly & T. Modood. 32-61. Cardiff: University of Wales Press.

Rubinoff, L. 1970. *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind*. Toronto: University of Toronto Press.

Ryle, G. 1935. "Mr. Collingwood and the Ontological Argument." *Mind* 44, 174: 137-151.

Weitz, M. 1956. "The Role of Theory in Aesthetics." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 15, 1: 27-35.

———. 1977. *The Opening Mind: A Philosophical Study of Humanistic Concepts*. Chicago/ London: The University of Chicago Press.

Collingwood's Idea of Philosophical Method and Dialectical Thinking

SHI Weimin

Department of Philosophy, Tunghai University

Address: No. 181, Section 3, Taichung Port Road, Taichung City 40704,
Taiwan.

E-mail: drwmshi@gmail.com

Abstract

This paper offers a study of Collingwood's largely ignored "Essay on Philosophical Method." I read his idea of the scale of forms as providing a method to analyze certain concepts that are characterized by their openness and contend that it also serves as a model to understand the dialectical method.

Keywords: Collingwood, Dialectic, Hegel, Concept, Method