

歷史意識與道德意識—— 柯靈烏的「歷史道德」理念

曾國祥*

本文焦點在闡釋柯靈烏歷史化的道德思想。對柯靈烏而言，實踐理性的主要範疇是效益、「對的」與責任；這三個範疇不僅有形式與程度上的差別，而且還分別展示出理性的不同層級。沿著柯靈烏觀念論式的「形式階層」理念，以及他獨特的歷史主義觀點，本文將試圖說明：對柯靈烏而言，責任意識、亦即實踐理性的最高形式，終究將與歷史意識合而為一。在此意義上，筆者認為柯靈烏可被視為是針砭歐洲現代文明有關自然主義與科學主義兩方面道德危機的一位實質批評者。

關鍵詞：柯靈烏、英國觀念論、歷史主義、自然主義、效益、對的、責任、歷史性

* 國立中山大學政治研究所教授

一、前言

對國內讀者來說，柯靈烏(R. G. Collingwood)其實頗有名氣。其撰著之名著如《自傳》(*Autobiography*)與《歷史的理念》(*The Ideas of History*)，在很多年前即有中譯本行世；同時，他帶著濃厚觀念論特色的美學思想，也曾引起學界關注與討論。然而，作為一位執教於牛津大學的英國哲人，道德哲學不但是柯靈烏主要講學科目之一，更是他長期探究的核心問題；但在歷史哲學與美學之外，柯靈烏在道德與政治哲學上的成就卻長期較為華文學圈所忽視。¹

早在二次大戰爆發前夕，因目睹法西斯主義與納粹主義崛起導致新野蠻主義開始蠶食歐洲文明的精神價值，晚年的柯靈烏乃放下手邊原訂的寫作計畫，以他經年在牛津講授道德哲學的講稿為綱要，改而著手撰寫《新利維坦》(*The New Leviathan*)，試圖針對當時歐洲的道德與政治危機，由哲學方面尋求矯治的對策。

在柯靈烏看來，西方現代文明主要是建立在十六世紀以來的科學成就之上，並透過培根與笛卡兒的哲學革命而獲確立；就此而言，不論是通過契約理論所締造的政治秩序，或是藉著效益主義所建構的道德秩序，實際上都是自然主義(naturalism)思維下的產物。然而，從十九

¹ 此處需稍做補充：國內學者也有如陳思賢研究柯靈烏道德與政治哲學者，但這恐怕仍是顯著的例外。但即使有此例外，陳氏研究主要偏重柯靈烏的政治哲學：無論是比較柯靈烏與霍布斯的立論重點、柯靈烏之批判黑格爾國家理論，或是柯靈烏政治哲學中的宗教原素，陳氏對這些政治哲學問題都曾提出許多創見。參見陳思賢，《西洋政治思想史——現代英國篇》，第1-2章。相對而言，本文主軸則在解釋柯靈烏的歷史意識，以及柯靈烏由此立場所推導出來的道德思想。感謝審查人提醒陳氏研究的線索，讓筆者有機會再做澄清。

世紀中、後期以來，西方思想家業已意識到因自然科學獨霸所滋生的各種文明警訊，諸如人文精神的頹敗、自我認同的失真、審美能力的衰退、歷史意識的貧困、道德水平的停滯、自由民主的困厄等等，皆為其中羣羣大者。於柯靈烏而言，這意味著歐洲心靈的歷史發展，並未隨著物換星移而開啟另一次「培根革命」，亦即，歐洲未能藉著創造新的哲學思維來建立一套更高的價值規範，從而克服科學主義(scientism)對文明未來發展所帶來的內在威脅。故此，柯靈烏在哲學上的批判對象，乃包括了當時興盛的牛津實在論、效益主義、契約理論，以及以法西斯主義、納粹主義為代表的極權主義；而其學術創作的總體目標，則是冀望發展出一套足以瓦解自然主義迷思、擺脫科學主義宰制，並有效理解人類事務(human affairs)的「新文化哲學」，此種批判理路亦即一般所稱的「歷史主義」。就此而論，柯靈烏終身所涉足的一場思想旅程，基本上可被視為自然主義與歷史主義的對抗，或是科學主義與歷史主義的搏鬥。

從現代性危機切入，並沿著歷史主義的思想軌跡，本文將扣住《新利維坦》以及道德哲學講稿等論著，力求詳實地介紹柯靈烏思想成熟時期之歷史化的道德思想；至於柯靈烏的政治哲學，則因篇幅所限，只能留待他文處理。既然歷史理論(或更寬廣地說，哲學與歷史的關係以及科學與歷史的關係)是詮釋柯靈烏道德思想所不可或缺的背景知識，²在展開道德意識的相關討論之前，確有必要先闡述柯靈烏的歷史思想，以逐步彰顯出其獨樹一幟的「歷史道德」理念。

值得注意的是：柯靈烏的學思發展並非一成不變，在其前、中、

² 除此之外，柯靈烏的哲學思想、尤其是美學思想，以及藉著藝術來批判現代工業主義的觀點，亦受到浪漫主義的深刻影響，關於這點，請參見：Richard Murphy, *Collingwood and the Crisis of Western Civilization: Art, Metaphysics and Dialectic*, Ch. 1-2.

後期思想之間，³縱使不曾出現斷裂，也明顯存在著某些修正或調整；要如何正確理解成熟時期柯靈烏關於歷史主義的立論意義，向來是論者研究柯靈烏的首要課題。為了具體回應這一充滿爭議的課題，後文將以兩章的篇幅，細膩處理柯靈烏的歷史思想：

首先，筆者準備回到觀念論的思想脈絡，藉以解析柯靈烏早期著作關於哲學、歷史與科學之關係所採取的立場，並闡釋「形式階層」(the form of scales)此一哲學方法的基本內涵(第二節)。接著，筆者將把目光轉向柯靈烏的歷史主義思維(第三節)。基本而言，柯靈烏歷史主義思想的論述要旨，在於追求「哲學與歷史的融通」，亦即哲學史與歷史哲學的合致，而著名的「重演」觀念，則是促成此一融通的理論關鍵。藉著「重演」觀念的提出，柯靈烏雖然修正了他早先有關哲學與歷史分屬兩種知識範疇的看法，轉而將哲學與歷史視為同一「探索程序」，但在哲學的意義上，這反倒有助於柯靈烏站在一個更穩固的理論平台上，來捍衛其終身所追求的宏大志向：建立一套足以和自然主義、科學主義分庭抗禮的「新文化哲學」。

有此說明，本文後半段將另以兩章的空間，深入探討柯靈烏的道德哲學。整體而言，柯靈烏道德思想最為突出的兩大特色是：一、依循觀念論的立場，強調心靈從感性到理性的發展特徵，以及實踐理性的優先性，並依據「形式階層」的哲學方法，將西方的道德意識或實

³ T. M. Knox 認為，我們可以將柯靈烏的著作分為三個時期，亦即，《心靈之鏡》和《藝術哲學大綱》所代表的前期，發表《哲學方法論》與《歷史的理念》的中期，以及後期所撰述的《自傳》、《形上學論文》(*The Essay on Metaphysics*)與《新利維坦》。參見 T. M. Knox, "Preface to *The Idea of History*," in Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, p. vii. 在 David Boucher 於 1992 年所重編出版的《新利維坦》的附錄中，同時選錄了柯靈烏 1940 年版本的道德哲學講稿。事實上，柯靈烏道德哲學講稿時常修訂，因而存在許多版本。惟因選材所限，本文詮釋主要限於 1940 年版本。

踐理性，區分成「效益」(utility)、「對的」(right)以及「責任」(duty)三個範疇(第四節)。二、從兼具哲學史與歷史哲學雙向論述的歷史主義觀點，將道德意識之最高形式的自我實現，亦即責任，進一步理解成歷史意識的必然體現(第五節)。合而論之，對柯靈烏而言，不但責任意識是在歷史中形成與發展的，責任意識與歷史意識其實更是同一的。⁴若從人類心靈發展(the development of human mind)的角度來看，這即是要說：人類理性與自由的最高實現，是在具體特殊的行為脈絡中，藉著歷史判斷與歷史重演來履行自己所應為的責任，進而成為自己企圖成為的那種人。

二、哲學、歷史與科學

由上可知，觀念論是探究柯靈烏思想的必經起點。故此，本節將對源自德國的觀念論在英國的發展概況提出扼要介紹，進而解析柯靈烏在《心靈之鏡或知識地圖》(*Speculum Mentis or The Map of Knowledge*，以下簡稱《心靈之鏡》)與《哲學方法論》(*An Essay on Philosophical Method*)這兩本觀念論著作中，所流露出來的思想特質：人類知識的形成、乃至於文明的發展，均繫於心靈的創造活動。事實上，正因為受到了觀念論的影響，所以早在《心靈之鏡》中，柯靈烏已試圖從心靈的統一問題，來檢視西方現代文明的內在困境與化解之道，並將重點指向哲學本質以及哲學與歷史和科學等知識型態之間的關係。前述的思想特質與哲學詰問，基本上貫穿了柯靈烏整個學術生涯，雖然他幾度修正了論證方式，最後甚至調整了他對於哲學與歷史之關係的看法。就此而言，《哲學方法論》的重要性在於以下兩端：其一是更明確地意識到了科

⁴ Robin G. Collingwood, "Goodness, Rightness, Utility," p. 477.

學霸權與自然主義對於西方現代文明所帶來的危害，其二是提出「形式階層」的哲學方法，清楚劃定哲學與科學的界限，從而對其日後的歷史主義思維與歷史化的道德理念，留下了重要的論證線索。

(一)觀念論

柯靈烏的思想體系一般被歸類為英國觀念論(British Idealism)。⁵雖然他並非毫無保留地接受諸如格林(T. H. Green)、包山葵(Bernard Bosanquet)與布拉德雷(F. H. Bradley)等英國觀念論者的全部學說，而且，他的哲學概念、歷史理論乃至於道德與政治思想，也與另一位英國觀念論代表人物歐克秀(Michael Oakeshott)有所出入。但基本而論，柯靈烏仍繼承了英國觀念論的兩大特徵：第一項特徵是整體主義：個別事件的意義，必須透過整體加以理解；⁶第二項特徵為重視起源與發展：若欲充分理解一個包括社會信念、道德理想與政治價值在內的哲學問題，則便必須扣連到該問題的起源與發展過程來做思索。⁷以柯靈烏反映的英國觀念論而言，以上兩項特徵同時標誌他繼承黑格爾哲學的一個中心理念：追求心靈的統一(the unity of mind)，或可說是追求經驗的統一(the unite of experience)；⁸這亦即是黑格爾所謂「具體的共相」(concrete universal)。⁹換

⁵ 柯靈烏本人並不喜歡被稱為觀念論者。這主要是因為觀念論一詞在當時通常意味著一種不切實際的玄學，並容易與德國國家主義聯繫在一起。但就下文所採取定義而論，則將柯靈烏理解為觀念論者，應無疑義。

⁶ 在此可直接引述柯靈烏的兩段話：「每一部分都蘊涵著整體，整體則以每一部分作為前提。因此沒有任何部分可被先行理解」；「在哲學的形式階層中，變元(variables)與類本質(generic essence)本身同一」。參見 Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 239; *An Essay on Philosophical Method*, p. 60.

⁷ 以上論點主要參見 Robin G. Collingwood, David Boucher ed., *Essays in Political Philosophy*, p. 10; David Boucher, "Introduction to *The British Idealists*," p. xix.

⁸ Richard Murphy, *Collingwood and the Crisis of Western Civilization: Art*,

言之，追隨黑格爾的腳步，柯靈烏以及主要的英國觀念論作家都反對各種形式的二元主義，並致力於建構一種真正的統一，用以調解各種可能的矛盾與對立。¹⁰

有意採取整體主義，並重視哲學問題之歷史起源與發展，也同時意味著英國觀念論蘊涵了深邃的「歷史觀點」(a historical perspective)。¹¹值得注意的是：在英國觀念論的理論家族中，真正掀起歷史哲學研究序幕的推手，應仍係屬前文提及布拉德雷的《批判歷史的預設與格言》(*The Presuppositions of Critical History and Aphorisms*)；而柯靈烏與歐克秀則進一步將這樣一種「歷史觀點」引進到當代社會科學哲學、歷史詮釋、文本理論、乃至於道德與政治思想的研究中，從而開展出某種具有英國特色的歷史主義風潮，這實乃柯靈烏與歐克秀兩人的重大貢獻；我們可將此稱為一種「歷史主義」。

在討論本文所謂的「歷史主義」之前，我們有必要先申明觀念論在哲學上的一般內涵。對柯靈烏而言，觀念論主要是相對於實在論(realism)而言的一種哲學立場。倘謂實在論的核心命題，在於強調主體的認識活動不會改變或影響到被我們所認識到的客體，¹²那麼，觀念

Metaphysics and Dialectic, pp. 22-23.

⁹ 柯靈烏在《心靈之鏡》中，便明確地使用了「具體的共相」的觀念。參見 Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, pp. 220-221.

¹⁰ 在這點上，歐克秀的知識多元論強調各種經驗模式之間的「範疇差異」，無疑是個顯著的例外。參見 David Boucher, "Introduction to *The British Idealists*," p. xi.

¹¹ David Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, p. 10. 亦參見 David Boucher, "Creation of the Past: British Idealism and Michael Oakeshott's Philosophy of History," pp. 195-202; David Boucher, *Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*, pp. 39-47.

¹² 原文為："Knowing makes no differences to what is known." Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, p. 44. 這個定義引述自當時牛津實在論鼻祖 Cook Wilson

論的主旨，便在於陳述人類心靈(the human mind)才是世界與歷史存在的居所；准此，柯靈烏甚至認為：人類的一切知識與其所具有的意義，都是由心靈的思考活動所創造。

事實上，回到近代觀念論的鼻祖康德身上來看，觀念論的論述軸心無非是在強調心靈於人類認識過程中所扮演的積極、創造角色。¹³在此，配合前述的論點，我們或不妨歸結地說，重視心靈的自我創造功能，進而追求心靈自身的統一，以便解消自然主義的主客或心物二元論調，可謂是柯靈烏所沿襲的「後黑格爾觀念論」(post-Hegelian idealism)最不同於實在論的顯著特徵。¹⁴誠如柯靈烏所言，「人類心靈是由思

的觀點。

¹³ 從「創造」這個概念可知，柯靈烏的觀念論主要是承襲康德、黑格爾的德國傳統並因而帶有浪漫主義的色彩，而與柏克萊的路線有所區隔。如一般所知，柏克萊的觀念論一方面強調知識純粹是心靈「內在的」(internal)活動過程，二方面則是認為「外在的」(external)世界之本質究竟如何，對於知識的形成無關緊要。換言之，柏克萊否認「無法思考的事物具有它們自己的、有別於精神(spirits)所知覺者的「實在性」(subsistence)」。據此，英國觀念論的先驅之一，J. S. Mackenzie 乃將柏克萊的立場形容成「假觀念論」(false idealism)，而 G. E. Moore 的大作“The Refutation of Idealism”一文所批判的對象，也是指向這種「假觀念論」，而非「新康德觀念論」或「後黑格爾觀念論」。Alan P. F. Sell, *Philosophical Idealism and Christian Belief*, p. 21. 事實上，柯靈烏對於柏克萊一派的「假觀念論」亦多有批評，並將之視為與實在論完全對立的另一偏頗立場，因其錯誤地懷疑外在世界是「不真實的」或「僅是我心靈中的觀念」，甚至誤以為客體只是「一群心靈的分子」(a swarm of mind-particles)。Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 311. 相對地，既然追隨著黑格爾的步伐，柯靈烏主要的哲學志業之一，即是在調解「假實在論」與「假觀念論」的對抗，進而藉著心靈的「自我創造」(self-creation)與「自我實現」(self-realization)、即對於自我知識(self-knowledge)的追求，來重新統一「主客」長久以來的分離狀態。

¹⁴ Alan P. F. Sell, *Philosophical Idealism and Christian Belief*, p. 19.

想組成」，¹⁵包括理論的思考與實踐的思考，而心靈發展的最高境界則是將各種經驗形式統一於「一個完整且無法分隔的生命型態之中」(in a complete and undivided life)。¹⁶從本文的問題意識來看，帶有強烈歷史意識的觀念論，故而是柯靈烏用以化解現代性危機或超越現代文明窮困的哲學替代方案。

進言之，在柯靈烏筆下，現代性的主要危機在於：如今「我們都是失魂落魄、身心零碎的人，我們不曉得何處可以安置生命，也不曉得如何開始追求幸福」。¹⁷從西方知識史的發展脈絡來看，這無非是因為存在於現代世界之中的知識範疇或經驗形式，已然出現四分五裂的割據狀態，彼此變成互不相干，從而致使我們頓失了原先生活在基督教世界裡的人們所享有的那種心靈統一性、知識完整性。柯靈烏順此脈絡而批評道：基督教世界所追求的，原本應是一種沒有內在衝突的積極自由；然而，文藝復興以來的西方思想潮流，卻傾向認為人類有從事各種活動的自由。而所謂的「自由」，則改被視為是避免不同活動之間的相互干涉；就此而言，現代社會的自由實際上是消極的，也就是迴避了心靈的內在衝突問題。話雖如此，柯靈烏並不否認各種經驗形式在高度發展之後，原本就會出現各不相同的知識特色；而我們也不可能毫無條件地以基督宗教作為現代心靈的出路。因此，化解現代性困境的解答，在於重建哲學的真實任務；亦即是要跟隨黑格爾的命題，以哲學為追求心靈統一的正確途徑。¹⁸

¹⁵ Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 5.

¹⁶ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 36.

¹⁷ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 35.

¹⁸ 論者指出：柯靈烏以經驗形式的統一作為現代性危機的出路，多少受到了浪漫主義之「文化」概念的影響。參見 Richard Murphy, *Collingwood and the Crisis of Western Civilization: Art, Metaphysics and Dialectic*, pp. 32-36.

(二)心靈之鏡

沿著觀念論的哲學思辨路徑，柯靈烏在早年撰成的《心靈之鏡》中，便從心靈發展的角度，探討了哲學的本質，以及哲學與藝術、宗教、科學與歷史等四種經驗形式之間的關係。事實上，該書別出心裁的書名，便已透露出了前所提及貫穿於柯靈烏學術生涯的兩個根本立場：尋求心靈的統一，以及駁斥實在論的觀點。更清楚地說，柯靈烏否認實在論的主張，認為人類的認知世界宛如一張「知識地圖」，各種經驗形式即是座落在這張地圖之上、具有獨立主權與固有疆界的知識王國，而人類知識的形成與開拓，因而必須等待身為認知主體的人們，客觀地發掘這些王國的存在。¹⁹

換言之，對柯靈烏而言，人類的經驗形式並不是對實在界(the reality)的不同切割，也不是「知識的同等類別」(the co-ordinate species of knowledge)：「在其各自的領域中，每一知識都是有效與自主的」。²⁰相對於此，柯靈烏主張，我們只有一個知識國度，而心靈則是透過對這一「相同國度之各有曲解的敘述方式」，創造各種獨特的知識觀點。²¹亦即在柯靈烏看來，各種經驗形式其實都是心靈基於特定的假設或旨趣，而對同一實在界所做出的互有差異的解說，然而，正因為它們各有各的侷限或錯誤存在，其能體現之實在界的具體程度(the degrees of concreteness)於是有所區別，並在「心靈之鏡」留下了不同的印記。

由此可知，知識形成的關鍵，不在於主體對客體的「發現」，而在於主體對客體的「創造」。事實上，正是由心靈的自我創造(self-creation)

¹⁹ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, pp. 306-308.

²⁰ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 46.

²¹ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 309.

與自我實現(self-realization)出發，柯靈烏從而主張：哲學思考的目的，在於追求心靈的自我知識(the self-knowledge of the mind)；也就是透過省思心靈之自我意識(self-consciousness)的發展，來揭露各種未臻於完整的經驗形式之錯誤，進而消弭主體與客體的分離狀態，促成心靈的最終統一。換句話說，由於當今西方藝術、宗教、科學與歷史等經驗形式，都存在著內在的哲學錯誤，所以，人類心靈為了追求其自身的完整，便將藉著顯現(making explicit of)原先狀態中所隱藏的(what was implicit already)不完整性，²²而把自身轉化到下一個更為完整的精神階段，藉以修正(modify)先前階段的缺失。至於哲學，作為心靈的自我知識，則應被看成是「所有知識的目的與皇冠，心靈在它自己的鏡子裡的自我肯認(the self-recognition of the mind in its own mirror)」。²³

對柯靈烏而言，人類心靈從「發現」走向「創造」的過程，實具有哲學史上的重大意義。因為藉著這一過程的出現，我們不但可以揭示出各種經驗形式的哲學錯誤，更可以體察西方文明究竟要如何從「抽象的」科學思維過渡到「具體的」歷史意識。一言以蔽之，所謂的哲學錯誤，即是「抽象的錯誤」(the error of abstraction)，也就是錯誤地設想主體與客體的二分關係，從而無法認識到真實的實在界只是心靈自身的創造物：藝術經驗的限制是對「實在界」的漠視、宗教是對「思想」的忽視、科學是對「具體事實」的輕視、歷史則是無視於「絕對客體」(absolute object)的存在。²⁴

更細緻地說，藝術是藝術家對於藝術作品的「純粹想像」(pure imagination)，而其哲學錯誤則在於藝術家通常相信此一想像活動具有獨

²² Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, pp. 245-246.

²³ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 317.

²⁴ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, pp. 310, 242-243, 218, 220.

立性，無需涉及對實在界之存在與真偽的探討。²⁵相對於藝術的哲學錯誤，宗教的特質因而是「發現實在界」(the discovery of reality)，²⁶也就是提供一套宇宙論，然而宗教的哲學錯誤主要呈現在其無法區別符號象徵(symbols)與真實意義(meanings)的差異，而隱藏在宗教中的這一缺陷，必須等到科學的出現才會被顯現出來。從宗教到科學因而意味著人類經驗從想像到思想的轉換、從情感表達到理性思考的跨界。對柯靈烏而言，不論理論(演繹)科學或經驗(歸納)科學基本上都是對「抽象概念的斷定」(assertion of abstract concept)，²⁷這基本上呼應著近代科學的任務，亦即「發現自然的一般法則」(the discovery of laws of nature)，並對「實際存在於事實世界中的結構」提出決斷。²⁸但正也因此之故，科學知識必然具有「抽象化」的缺點。

進一步看，科學的「抽象化」同時意味著，作為近代科學之哲學基礎的實在論，其實是建立在各種錯誤的二元主義之上；其錯誤包括諸如主體與客體的分離、知識與行動的脫節、乃至於個體與整體的斷裂。對柯靈烏而言，科學的哲學錯誤，將在歷史的思考狀態中獲得解決；因為歷史知識的基本特徵，即是對「具體事實的斷定」(assertion of concrete fact)。²⁹在此，柯靈烏巧妙地運用了「理解與理性」(understanding and reason)的對立，來說明科學與歷史的範疇差異：「理解與理性，或抽象思考與具體思考的對立，即是科學與歷史的對立」。³⁰換言之，對柯靈烏而言，「歷史理性」比「科學理性」更能貼近心靈之完整的

²⁵ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 61.

²⁶ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 112.

²⁷ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 158.

²⁸ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 181.

²⁹ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 201.

³⁰ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 198.

自我知識；因為「科學理性」實際上只是對於具體事實的「抽象理解」，從而無法體現「具體的共相」。話雖如此，「歷史理性」亦有其不足之處。因為歷史知識所探索的對象，是個別的具體事實，未能觸及「絕對客體」、「具體的共相」或「具體事實的無限整體」(the infinite whole of fact)。³¹因此，唯有作為心靈之自我知識的哲學，可以化解歷史知識的矛盾，從而將文藝復興以來所出現的各自分化的經驗形式，重新予以統一。

雖然《心靈之鏡》奠定了柯靈烏的哲學思想基礎，但柯靈烏並不滿意於這部著作的所有論點。³²以本文的研究旨趣而言，在該書出版之後，柯靈烏的哲學思想出現了兩個基本的修正方向。³³首先，柯靈烏逐漸認為：現代性的危機不僅呈現在經驗形式的分離，而是同時顯現在自然科學的宰制，以及自然主義哲學(包括實在論、實證論、效益論)的支配。換言之，科學的蠻橫儼然構成了西方文明的最大危機。在此可引證柯靈烏《自傳》的一句話：「我似乎看見了自然科學的統治，

³¹ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 240.

³² 在稍後的《藝術哲學大綱》(*Outlines of a Philosophy of Art*)中，柯靈烏重述了他的看法，並再次強調人類的經驗形式具有如此的邏輯關係，亦即較高形式的經驗「預設並包含著那些在邏輯上先於它的經驗形式」。Robin G. Collingwood, *Outlines of a Philosophy of Art*, p. 94. 更具體地說，藝術是純粹想像活動，其無法區分真實與虛假的缺陷，將被試圖解釋實在問題的宗教所取代。然而，宗教活動所陷入的迷信與偶像崇拜的缺點，將在下一個階段中被科學的理智世界所摧毀。固然如此，科學的缺點是抽象化，因而將被具體化的歷史事實所超越。至於哲學則是沒有預設的經驗(experience without presuppositions)，也就是說，唯有在哲學活動中，實在界才能被完整地呈現出來，而心靈之精神活動的分歧也才能獲得最終的統一。

³³ Richard Murphy, *Collingwood and the Crisis of Western Civilization: Art, Metaphysics and Dialectic*, pp. 36-37.

在不久的將來，會把歐洲變成一個野蠻人到處奔馳的荒原」。³⁴第二個修正方向是：在批判現代性危機的策略上，柯靈烏的作法也出現了若干調整：一是持續強化藝術在批判工業主義與物質文明上的重要角色，³⁵二是透過歷史與哲學的進一步融通，構築一套以歷史主義為底蘊的文化哲學，希冀超越自然主義的哲學限制，並突破科學主義的知識霸權。

不過，整體而言，柯靈烏從未放棄觀念論的哲學思考方式；而《心靈之鏡》一書，對於科學與歷史、理解與理性或抽象概念與具體事實所做出的知識層級上的區別，也一直深深烙印在柯靈烏後來的著作裏。以柯靈烏自己的語彙來說，西方現代性的根本危機，主要在於主流的哲學思考始終無法從「抽象的」科學概念跨越到「具體的」歷史意識。也就是說，多數的哲學家仍然繼受源自近代初期的自然主義思維，硬要把探索自然過程的方法與程序，加諸在有關心靈活動之歷史過程的研究上，從而忽略了「在人性與自然之間，在人類行為(即歷史研究的主題)以及自然過程(即自然科學的主題)之間，存在著一個清晰的區隔」。³⁶不僅如此，在自然主義的長期支配下，科學主義於是相應而生，不但錯誤地主張科學知識的位階高於歷史知識，甚至貿然地宣稱科學是人類唯一合法的知識形式。

要之，筆者以為：柯靈烏的自然主義，基本上代表著一種本體論立場，認為在自然過程與歷史過程之間沒有範疇上的根本差別存在；

³⁴ Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, p. 9.

³⁵ 後期柯靈烏的藝術思想，可以《藝術原理》(*The Principles of Art*)一書為代表。關於柯靈烏藝術思想的介紹，參見 Aaron Ridley, *R. G. Collingwood*; Richard Murphy, *Collingwood and the Crisis of Western Civilization: Art, Metaphysics and Dialectic*, Ch. 2-4.

³⁶ Lionel Rubinoff, "The Autonomy of history," p. 134.

科學主義則是一種知識論見解，進而主張科學知識具有優於其他非科學知識的客觀性與確定性。而這正是柯靈烏歷史主義所要批判與超越的主要課題。

(三)形式階層

為了更清楚地表達他的問題意識，柯靈烏在從事專業的歷史研究之餘，也投注心力重塑他對哲學之特色、對象與語言的看法，並有其得意之作《哲學方法論》的問世。³⁷該書仍將哲學與歷史視為兩種不同的知識觀，哲學一如科學，關心的是「普遍的」問題；而歷史則是關注「具體的」事物。³⁸然而，至少在以下三個關鍵的面向上，哲學研究明顯有別於理論(嚴密)科學(the exact sciences)與經驗科學。

首先，就邏輯或分類方法而言，科學的目標通常是建立一套類型明確、互不重疊的概念體系；但在哲學分析中，則處在一個概念之下的不同定義之間，或從屬某一「類別」(genus)之下的「次類別」(species)之間，卻往往存在著「分類的重疊」(the overlap of classes)。舉例而言，「善」作為一個哲學概念在傳統上主要包含著「愉快的」(iucundum)、「有用的」(utile)與「正當的」(honestum)三個定義；然而，這三者之間的關係並不是相互排除的(mutually exclusive)，因為一個正當的行為可能同時是令人愉悅的，甚至同時是有用的。³⁹進一步看，這種重疊關係之所以可能，主要是因為不同的次類別實際上是以各自的「形式」(forms)，在不同的類型與程度上(in different kinds and degrees)，體現了同一

³⁷ Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, p. 118.

³⁸ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, pp. 26, 215; David Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, p. 45.

³⁹ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, pp. 41-42.

類別之狀態的相同性質，亦即體現了「類本質」(generic essence)的部分屬性。換言之，重疊關係意味著哲學概念之下的各種定義或表達形式，構成了一個「形式階層」(the scale of forms)，因此，所謂的「形式階層」即是指「形式重疊的階層」(an scale of overlapping forms)。⁴⁰

雖然「形式階層」有時也會出現在自然現象中，例如水的液態、氣態(水蒸氣)與固態(冰)，便以不同的類型與程度體現出了「水」這一類本質的部分性質。然而，不像水這樣的物質縱使有類型上的差別，我們卻很難說明這三者究竟何者最為接近水的類本質；哲學作為一種心靈的反思活動，意在「探索自己的心靈，照亮其中的模糊與疑惑之處」，必然具有自我發展的特質。⁴¹換言之，與非哲學概念不同，哲學概念的「形式階層」是一個由下往上逐漸體現類本質之整體性的辯證發展系列，也因此，延續《心靈之鏡》對於經驗形式之層級化體系的陳述方式，柯靈烏再次重申，在哲學研究中兩個相鄰的形式之間存在著高低有別的「階層關係」。⁴²再則，不像水的三種型態具有可測量性，例如我們可以依據溫度的變化來界定水的不同型態，哲學的「形式階層」顯然無法藉著任何係數予以測量。因此，柯靈烏指出：哲學概念的不同形式「既對立又殊異」(opposition and distinction)。⁴³

由此觀之，「形式階層」基本上是對於辯證法的一種運用。故此，在「形式階層」的邏輯關係中，位置處於「較高者將否定(negates)較低

⁴⁰ David Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, p. 45.

⁴¹ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 214.

⁴² 在柯靈烏的詮釋者中，Louis O. Mink 十分強調心靈、歷史與辯證法三者的關係；在 Mink 看來，「形式階層」觀念不但是柯靈烏對於黑格爾之「具體的共相」的揮發，而且在《心靈之鏡》中柯靈烏正是運用了形式之間的辯證關係，來說明經驗形式之間的發展系列。參見 Louis O. Mink, *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood*, p. 49.

⁴³ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 75.

者，但同時重新肯定(re-affirms)它的存在：否定它對於類本質之錯誤的具體化(false embodiment of the generic essence)，但肯定它作為這一本質之特殊形式的內容，從而將這一內容包容在內，成為自己的一個部分」。⁴⁴換言之，「在任何兩個相鄰的形式中，較高者重疊了較低者的部分內容，因為它已將較低者的正面內容(the positive content)包含在其自身之內，並成為一個構成性的要素。但它未能包含較低者的全部內容，因為較低者同時擁有一個負面面向(a negative aspect)，而這已被較高者所拒絕了」。⁴⁵而既然「較高者超越了較低者並增加一些新的內容，而較低者僅部分地與較高者同時存在，因為它拒絕了這個新增的部分」，因此「形式階層」可以說是關於「概念之間的相同內涵的一種重疊，每一概念都以自己的程度殊異化了它們所共有的類本質，但每一概念也都比前一較低階段更正確地體現了這一類本質」。⁴⁶

不僅如此，由於在哲學分析中，定義往往是由理論所提供，所以哲學的「形式階層」，同樣將出現在各種理論的歷史競爭之中。舉例而言，善的概念無疑是道德哲學研究的主題，因此從哲學的角度來看，不同的道德理論之間，亦具備了階層關係。以近代道德思想發展為例，效益主義作為一種道德學說，便以效益(utility)、有用(the useful)或便宜行事(expedience)，作為善的一種合法形式；然而，效益主義的不足之處，在於其誤以為效益已然涵蓋善的全部內容，從而忽略了就處在發展狀態中的心靈自身來說，本務論(deontology)所提出的「對的」(right)概念，實為善之更加具體的體現。尤有進者，對柯靈烏而言，即便是本務論，其實也有其疏漏之處：忽視了歷史意識與實踐判斷，而有待歷史化的個別主義(particularism)提出「責任」(duty)概念，以便予以超越。

⁴⁴ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 88.

⁴⁵ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 90.

⁴⁶ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 91.

關於這點，容筆者稍後再論。⁴⁷

其次，沿著前文的鋪陳，柯靈烏指出：哲學與科學的另一差距，在於研究對象的大相逕庭。對柯靈烏而言，不僅數學知識是假言的(hypothetical)，因其思考並不預設對象的存在，即便經驗科學研究也是假言的，因其所追求的經驗通則實際上只不過是類似於「理性存有物」(*ens rationis*)的一種假設，無需被認定為是真正存在的。⁴⁸相對於此，哲學思考的對象具有本體論上的特殊意義：既然哲學思考的目的在於「探索自己的心靈」，而哲學思考的對象即是心靈自身的活動，也就是「哲學思考這一活動本身」，因此，哲學思考必然帶有定言的(categorical)特質，⁴⁹因為哲學思考本身，即已蘊涵思考對象的存在，也就是預設了「思考與對象的同一性」。換言之，既然哲學是一種「反思」活動，而「反思」即是對於思想進行「第二層思考的思想，也就是思想的思想(thought about thought)」，⁵⁰因此，在哲學思考中「本質與存在」(essence and existence)是「不可分的」(inseparable)。⁵¹

最後，就語言性質而言，哲學也應該避免科學之傾向於以精確的技術語彙(technical vocabulary)來描述對象的作法，並代之以文學的表達方式：哲學家的用語必須具備「表現性」(expressiveness)、「靈活性」(flexibility)

⁴⁷ 在《哲學方法論》中柯靈烏尚未使用「對的」概念，而是以效益論的「便宜行事」和本務論的「責任」作為道德學說的兩種高低有別的形式。參見 Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, pp. 89-90. 必須等到稍後的道德哲學講稿以及《新利維坦》的出版，柯靈烏才開始區別「對的」與「責任」的形式差別，並批評康德對於兩者的混同使用。

⁴⁸ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, pp. 117-121.

⁴⁹ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 121.

⁵⁰ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 1.

⁵¹ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 127.

以及「脈絡依循」(dependence on context)等文學標誌。⁵²換言之，如果說伽利略的此一宣言開啟了現代哲學的自然主義魔咒：「宇宙之書的奧秘不能被理解，除非我們能夠知道其書寫的語言：數學語言」，⁵³那麼，循著觀念論的理路，柯靈烏有關哲學語言的說法，儼然掀起了一股浪漫主義的逆流：哲學家必須向詩人學習，因為唯有透過帶著歷史化特質的文學語言，哲學家才能夠正確地理解心靈自身的活動過程。

總而言之，與科學研究有所不同，「哲學判斷必須是一個有機的整體，裡面同時存在著肯定與否定，普遍性、個別性與單一性」；哲學方法既非演繹、也非歸納，而是以建構的方式「深化與開闊我們的知識」，也就是「在同一形式階層中將知識轉化進一個較高的形式」。⁵⁴順此，在《哲學方法論》中，柯靈烏嚴正拒絕了懷疑主義的以下兩種立場：一是主張「擱置判斷」的「批判性哲學」(a critical philosophy)；二是重視日常生活經驗的「分析性哲學」(an analytic philosophy)，以期重建一套體系化的「建構性哲學」(a constructive philosophy)。⁵⁵

三、歷史主義

在後文中，我們將有機會進一步看到「形式階層」對於我們理解柯靈烏之道德思想的重要性。現在，筆者必須轉而談論柯靈烏的歷史主義思想。如前所述，這將涉及柯靈烏研究的一項詮釋爭議：既然在《心靈之鏡》與《哲學方法論》中哲學與歷史一再被呈現為不同的知識觀點，柯靈烏為何會在《自傳》中指出，他畢生所關注的問題是：

⁵² Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 207.

⁵³ John Cottingham, *The Rationalist*, p. 5.

⁵⁴ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 222.

⁵⁵ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, pp. 137-150.

「哲學與歷史的融通」？⁵⁶為何在身後出版的名著《歷史的理念》中，柯靈烏甚至宣稱：哲學中不但沒有永恆的解答，甚至沒有永恆的問題。⁵⁷要之，我們究竟應當如何看待柯靈烏的前後期思想？⁵⁸應當如何解析他的歷史主義思想？為了回應這個重要問題，本節結構安排大致如下：首先，筆者將整理出相關的詮釋爭議，並試著沿著柯靈烏的學思歷程，說明歷史概念在其後期著作中所產生的意義變化。進言之，筆者認為，為了清楚理解柯靈烏的歷史主義思想，我們必須區別「歷史」一詞的三種意涵：「歷史事實」、「歷史知識」與「歷史性」(historicity)。最後筆者將試著指出：對柯靈烏而言，歷史主義作為一套人類理解理論的根本意義，在於追求哲學史與歷史哲學的合致。

(一) 詮釋爭議

基本而言，學者之間的爭辯可被區分成兩派：柯靈烏的友人同時也是《歷史的理念》的編者諾克斯(T. M. Knox)認為，「哲學與歷史的融通」意味著柯靈烏試圖辯明哲學與歷史的邏輯區別，進而從哲學的角度來反思歷史研究所涉及的知識論議題。就此而言，柯靈烏的學術關懷已經在《哲學方法論》中完成了，然而，對於歷史的熱情，卻使

⁵⁶ Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, p. 77.

⁵⁷ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, Ch. 5.

⁵⁸ 柯靈烏研究的其他難題包括：柯靈烏對於若干概念的使用方式並不一致，有時即便在同一著作中也可能出現矛盾的現象。參見 William H. Dray, *History as Re-enactment: R. G. Collingwood's Idea of History*, pp. 27-31. 其次，擁有最廣泛讀者的《歷史的理念》一書，實際上是收錄柯靈烏在1936-1939年期間的講稿與論文，並在其身後才出版，因此和柯靈烏的其他著作是否具有同等的理論價值，難免引來非議。參見 Louis O. Mink, "Collingwood's Historicism: A Dialectic of Process," p. 155.

得他的後期寫作「背叛了他的哲學志業」，⁵⁹並重新滑回他好不容易才克服的懷疑主義陷阱。或多或少受到了諾克斯的影響，多納根(A. Donagan)於是稱此為「柯靈烏的歷史主義轉變」。⁶⁰瓦許(W. H. Walsh)也有類似的見解，認為《自傳》與《形上學論文》的出版使得「柯靈烏跨出了標示著與其早期思想形成關鍵性斷裂的一步」。⁶¹

相較於此，柯靈烏研究的另一權威學者包裘(David Boucher)則是認為，「哲學與歷史的融通」意指「哲學與歷史具有相同的『探索程序』」(the same order of enquiry)：「哲學與歷史可被等而視之，如果不是完全同一的話(they are identified, if not identical)」。⁶²在包裘看來，柯靈烏早期著作雖然傾向於將哲學與歷史看成兩種不同的認知形式，但貫穿柯靈烏學術志業的「宏大觀念」(the grandiose conception)，則是將哲學與歷史予以

⁵⁹ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, pp. vii-xx.

⁶⁰ 不過，多納根並不同意諾克斯的詮釋，並提出另一種理解架構：柯靈烏哲學事業的高峰確實是在《哲學方法論》的階段，而以這套方法論為本，柯靈烏其實想要寫出一系列的哲學論著，包括自然哲學、歷史哲學、藝術哲學與政治哲學等。然而，從實際的研究過程來看，他並未能如願地完成目標，於是另外寫了《自傳》與《形上學論文》等加以修正。但因大限已至，柯靈烏終究沒有能力調和這兩套不同的思想體系。因此，嚴格地講，柯靈烏的著作存在著兩種解釋觀點：從《哲學方法論》所發展出來的觀念論觀點，以及晚年的《自傳》、《形上學論文》與未完成的遺稿《歷史原理》(*The Principles of History*)等著述，所散發出來的歷史主義觀點。參見 Alan Donagan, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, Ch. 1, sec. 2. 隨著後文的進行，讀者將可發現，本文對於歷史主義一詞有著不同的用法，並嘗試從一個較高的問題意識，亦即科學文明的危機及其超越，來尋求柯靈烏前後期思想的可能接軌。關於歷史主義的相關討論，參見黃進興，《歷史主義與歷史理論》，頁 17-116。

⁶¹ Louis O. Mink, *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood*, p. 100. 其他例證則包括：William Dray, *History as Re-enactment: R. G. Collingwood's Idea of History*, p. 2。

⁶² David Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, p. 38

融合，而《新利維坦》的付梓，正是這一長期關懷下的具體結果。質言之，因有感於自然主義與科學主義對西方文明的荼毒，柯靈烏在《新利維坦》中乃總結了其終身的研究旨趣而以更堅定的態度指出：文明危機的化解之道，在於妥善處理心靈的問題，因為文明的興衰演進，說到底，涉及心靈的發展。⁶³也就是說，柯靈烏事實上從未動搖他很早即已確立的這一信念：對心靈的發展而言，科學知識與歷史知識有著層級上的差別，因此，為了超越當時歐洲所面臨的時代困境，哲學家所必須承擔的歷史職責，即是通過批判自然科學的宰制，以重建一套專門處理人類事務的「探索程序」。但在這一「探索程序」的建構過程中，他卻為「歷史與哲學的關係為何？」這一問題所深深困擾，前後超過二十年之久。換言之，關於這個棘手問題，柯靈烏的思索雖有掙扎、方向或有變化，並時而「重構他的觀點」，⁶⁴但他始終沒有背叛自己的學術目標：建立一套理解人類心靈活動的哲學體系。⁶⁵

參照包裹的解釋架構，⁶⁶筆者擬透過追索柯靈烏前後期論著的問題意識發展，來對「哲學與歷史的融通」提出以下的補充說明，並藉以推導出柯靈烏歷史主義思想的基本意涵：在《心靈之鏡》中，如前所述，柯靈烏認為哲學與歷史的差別，在於歷史學家致力於探索過去世界的具體事實，卻無法論及「具體的共相」，換言之，歷史學家所追求的歷史知識是建立在哲學錯誤之上。相較於此，柯靈烏在《哲學方法論》中雖然已經察覺到：哲學探索的對象其實就是整體的歷史事

⁶³ Robin G. Collingwood, David Boucher ed., *The New Leviathan*, p. 2.

⁶⁴ David Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, p. 39.

⁶⁵ 類似觀點請參見 Lionel Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysic*, pp. 3-34; Louis. O. Mink, *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood*, pp. 1-7.

⁶⁶ David Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, pp. 37-51; "Editor's Introduction to *The New Leviathan*," p. xxxvi.

實，也就是心靈自身在歷史中的活動歷程，而這完全呼應著前述英國觀念論之「歷史觀點」的兩大特質：整體主義與發展的概念；⁶⁷但他大體上還是維持著哲學與歷史代表兩種不同知識觀點的論調。進言之，誠然柯靈烏在《哲學方法論》中多次提及哲學與哲學史的內在關連：不但「形式階層」曾在哲學史上被反覆地使用過，⁶⁸就是形塑哲學思想之特殊結構的經驗，其實也是來自過去哲學家的活動，從而根植於歐洲思想史之內；⁶⁹此外，柯靈烏有關哲學語言之歷史化特徵的解析，亦傳達出了他對哲學與哲學史之相互關係的重視。然而，即使如此，由於堅持哲學在位階上高於歷史，柯靈烏此時的著作，並未真的將哲學消溶進歷史之中。

但至遲到了《歷史的理念》的寫作時期，因為對「重演」(re-enactment)觀念有了嶄新的理解，柯靈烏於是開始省思歷史知識或歷史的理解形式作為一種哲學活動的可能，以及這樣的轉折對於解決傳統哲學爭議如主客對立所帶來的啟發。換言之，在此階段柯靈烏已經轉而主張，歷史即是「心靈的自我知識」，⁷⁰「歷史過程，亦即心靈的生命，是一個自我認識的過程」。⁷¹事實上，正由於哲學如今已被歷史所吸納了，所以讀者可在《歷史的理念》中發現這一論旨：哲學中不但沒有永恆的解答，甚至沒有永恆的問題。也因此，有關一個哲學論點是否

⁶⁷ 誠如柯靈烏所言：「哲學，一如歷史，在本質上是對具體實在的斷定，是對所有抽象性、所有一般性的反駁，甚至是對一個法則或定律中的任何性質的反駁。因此之故，哲學與歷史的同一化(identification)，比起哲學和科學、宗教或藝術的同一化，更沒有傷害性也比較不會誤導。」參見 Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, p. 246.

⁶⁸ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, pp. 101-103.

⁶⁹ Robin G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, pp. 224.

⁷⁰ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, pp. 142, 174, 202, 218.

⁷¹ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 175.

正確的問題，也就不再是哲學所能回答的，而是歷史研究的任務。

隨著哲學的歷史化，哲學史的地位於是大大提升；而其結果便是浮現出了被論者譏為帶有濃厚相對主義氣質的歷史主義思想。這一方面表現在《自傳》若干有名的陳述之中，例如：政治哲學的歷史，「不是關於同一問題所出現的不同答案的歷史，而是一個或多或少恆常起著變化的問題，以及跟著問題的變化而變化的答案，所共同譜成的歷史」。⁷²這二方面也使得《形上學論文》的論述方向，跟著產生了學者所謂的「關鍵性斷裂」，也就是說，現在就連形上學都被轉化成一種歷史的研究。⁷³不僅如此，這時的柯靈烏甚至宣稱：「歷史是知識的唯一形式」，⁷⁴而在其生前未能完稿的遺作《歷史原理》(*The Principles of History*)中，柯靈烏還進一步闡釋自由與歷史知識的關連，並藉以彰顯歷史文明與科學文明的真正差別。質言之，如果說《新利維坦》的目的是在揭露自由與實踐理性的最高形式、亦即責任的內在關係，那麼《歷史原理》則是試圖說明自由與理論理性的最高形式、亦即歷史的內在關連。⁷⁵

從此觀之，柯靈烏之所以甘願冒著被批評為相對主義者的風險，仍舊想要嘗試重構「哲學與歷史的融通」，無非是因為這一重構工作如果成功的話，不但可以一舉消解主體與客體的分離，甚且可以帶動理論與實踐的統合，而這正是柯靈烏終身所追求的宏大理想：超越科學文明的本體基礎與知識立場。⁷⁶然而，柯靈烏真的犯下了相對主義

⁷² Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, p. 62.

⁷³ 關於《形上學論文》論旨的扼要介紹，請參見 James Connelly, *Metaphysics, Method and Politics: The Political Philosophy of R.G. Collingwood*, pp. 86-95.

⁷⁴ David Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, "Notes on HISTORIOGRAPHY," p. 49.

⁷⁵ David Boucher, "Introduction to *Essays in Political Philosophy*," p. 11.

⁷⁶ 故此，柯靈烏在 1939 年年底寫給友人 E. R. Hughes 的一封信中說，哲學

的錯誤嗎？筆者以為答案應是否定的，其關鍵在於柯靈烏之「歷史概念」，已發生了重要的內在轉變。誠如包裘所做的提醒：這樣理解下的歷史，並不是指一般意義下的「歷史」。⁷⁷因為在將哲學歷史化成「哲學史」的過程中，柯靈烏同時哲學化了歷史的特質，使其成為一套足以取代自然哲學的「歷史哲學」，亦即重新賦予歷史理解以前所未有的普遍意義。在最深層的意涵上，「哲學與歷史的融通」因而指向「哲學史」與「歷史哲學」的匯流。順此而論，柯靈烏早年所信守的觀念論立場(整體主義與發展概念)以及「形式階層」方法，顯然不會因為「哲學與歷史的融通」，而面臨被拋棄的命運。因為從哲學史的視野來看，「形式階層」所要探究的根本問題，正是心靈自身在歷史中的發展歷程，在這點上，柯靈烏的中心思想事實上不曾起過變化；有所不同的只是：若從歷史哲學的角度來看，《哲學方法論》中所談論的哲學判斷與哲學活動，現在卻必須讓位給歷史判斷與歷史重演。

(二)基本內涵

關於「重演」，稍後將補充說明。現在，我們可獲得一個重要結論：柯靈烏的歷史主義，並非是相對主義的同義詞。為了更清楚地說明這點，我們似有必要釐清「歷史」一詞在一般用法下的三層意涵：「歷史事實」、「歷史知識」與「歷史性」(historicity)。大抵言之，如果說「歷史事實」指的是「過去實際發生的事實」，而「歷史知識」指的是「歷史作為一門學科」(history as a discipline, 一種「理解形式」)對於「歷史事實」所做出的判斷，那麼「歷史性」的要點在於強調「歷史作為

與歷史的融合理念「可以拯救歐洲」。參見 David Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, p. 50.

⁷⁷ David Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, p. 49.

人類心靈的一種必然習性」(history as a necessary habit of human mind)：心靈在歷史過程中的演變與發展。據此，所謂的「歷史化」(historicized)即是指以人類心靈活動的歷史性特質，作為理論理性或實踐理性的必要內容，而「歷史意識」(historical consciousness)則是指心靈在從事思考活動時，包括理論思考與實踐思考，能夠自覺到其所思考的對象，其實就是心靈自身在過去的活動。

根據以上的說明，筆者認為，歷史主義一詞實可包含足以與自然主義和科學主義形成尖銳對立的兩層意義：一、在本體論的意義上，亦即相對於自然主義而言，歷史主義係指人類活動必然具有歷史性的特質；因此，關於人類事務的理解與研究，必須仰賴歷史意識、並依循歷史化的思維方式，來對歷史過程做出解釋，而非遵照自然科學對於自然過程所採用的研究方法與程序。二、在知識論的意義上，亦即相對於科學主義而言，歷史主義的捍衛者可以進而宣稱：所有合法的人類知識，或至少人類知識的最高層級，都將是歷史知識，而不是科學知識。

按照以上的解說方式，我們應可看出：成熟時期的柯靈烏的歷史主義思想，同時包含上述兩層意義。若用觀念論的術語來說，這意味著人類活動即是心靈的活動，而心靈活動的對象，則是心靈自身在過去的活動；不僅如此，歷史知識同時代表著所有關於人類心靈活動的合法知識，因為所有的人類知識，在本質上都是心靈在現在重演其過去活動的歷史知識。在這層意義上，歷史因而不只是「一種特殊的人類過去」(a specific human past)，而是「關於所有過去的研究活動」(a study of whatever is past)。⁷⁸換言之，柯靈烏的歷史主義不會掉入相對主義的陷

⁷⁸ William H. Dray, *History as Re-enactment: R. G. Collingwood's Idea of History*, pp. 20-21.

阱，因為「哲學與歷史的融通」不但意指「哲學的歷史化」，亦即將哲學問題轉化成「哲學史」，其同時意指「歷史的哲學化」，亦即將歷史知識轉化成一套可以和「自然哲學」相提並論的「歷史哲學」。簡言之，成熟時期的柯靈烏有關歷史主義的論說具有兩項特點：第一，「人類心靈的歷史化」，第二，「歷史知識的普遍化」。

(三) 哲學史與歷史哲學

在上文中，作者點出了構成後期柯靈烏之歷史哲學的核心概念：重演；事實上，重演不但是柯靈烏統一哲學與歷史之「探索程序」的關鍵所在，同時也是他用以聯繫歷史意識與道德意識的橋樑。在此，我們必須用些篇幅介紹這一概念的內涵。

從觀念論的角度來說，重演的創新意義在於，如果歷史理解實際上是對過去思想活動的重演，那麼近代哲學長期深陷其中的困境：主體與客體的分離（乃至於知識與行動的脫節、個體與整體的斷裂），將可在以重演為人類知識方法論的歷史哲學中，迎刃而解。柯靈烏說：

歷史知識是關於心靈在「過去所為」的知識(the knowledge of what mind has done in the past)，而且同時是心靈對此的「重新所為」(the redoing of this)，亦即過去活動在現在的永存化。歷史知識的客體因而不是一個單純的客體、某種存在於心靈之外而為心靈所認識的事物；相反地，歷史知識〔的客體〕即是思想的活動(an activity of thought)，而且唯有當具有認知能力的心靈重演了這一思想，並將它自己理解成如此的活動者，歷史知識才有可能。⁷⁹

順此，我們或不妨說，所謂的重演就是「思考『思考』的活動」

⁷⁹ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 218.

(the activity of thinking about thought)，也就是說，在歷史重演中，研究者的心靈將被帶領「從當下去重新思考」「存在於過去的思考活動」，而「思考『思考』」則恰恰是哲學作為心靈的自我知識所從事的心智活動。因此，如前所述，在《歷史的理念》中柯靈烏乃將哲學定義為「反思」，從而為哲學與歷史之「探索程序」的融通留下了伏筆。不僅如此，既然在歷史重演中，我們所重新思考的對象不再是外在於心靈而獨立存在的事物，而是人類心靈在過去的思考活動，因此，人類活動的歷史性特質，定然將在重演中發揮決定性的效果。

由此看來，藉著重演觀念的開展，傳統自然哲學所預設的主客二元關係於是被解消了，取而代之的，是柯靈烏的觀念論立場：人類活動所構成的意義世界並非獨立存在，而是存在於人心之內，並由人心所創造完成。表現在歷史理論上，觀念論的主要對手因而是承襲自然主義知識論的實證主義，認為歷史研究的目的，在於效法自然科學的方式，如其所是地「再現」(represent)或「符合」(corresponds to)客觀存在的歷史事實，進而在歷史中建立普遍的因果定律。然而，對柯靈烏(以及其他觀念論者如布拉德雷與歐克秀)而言，歷史知識無疑來自心靈的創作：探索、判斷與批判。因此，歷史知識不應消極地依靠外在的證據，而應批判性地詮釋文本的意義。

固然如此，柯靈烏藉著重演而結合哲學與歷史的企圖，卻迥然有異於布拉德雷與歐克秀，因為在最根本的意義上這兩位作家依然堅持哲學與歷史在範疇上的差異。⁸⁰在此，我們不妨回到前文提及的兩層意涵，來進一步彰顯柯靈烏獨特的歷史主義立場：首先，從「人類心靈的歷史化」或「哲學史」的角度來看，柯靈烏之歷史主義思想的重

⁸⁰ 關於柯靈烏與布萊德禮及歐克秀之歷史思想的比較，參見 Roy Tseng, *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*, pp. 264-274.

點，在於強調歷史中既沒有永恆的問題也沒有永恆的解答，所有的歷史探索都是心靈在特定的時代中對著特定問題所做出的重演；換言之，歷史中沒有永恆不變的人性，只有研究者「通過在其自身思想內重建他所繼承的過去傳統，為他自己建構這種或那種人性概念」。⁸¹舉例而言，柏拉圖的《理想國》不是對於政治生活本質的永恆探索，而是對於他所看到的希臘城邦政治的重新詮釋；亞里斯多德的《倫理學》只是有關希臘良善生活的表述……。這些作品之所以是經典，乃是因為「它們闡釋了人類心靈到了它們寫作時代的發展階段所達到的狀態」。⁸²

雖然如此，若從「歷史知識的普遍化」或「歷史哲學」的角度來看，則柯靈烏關於人類心靈的歷史化論點，實際上並不會造成歷史懷疑主義的後果。⁸³這可從兩方面來說：第一，「人類心靈的歷史化」意味著歷史意識是人類存在的普遍條件，因此每一世代都有義務書寫屬於他們那個時代的歷史。對柯靈烏而言，歷史知識因而是人類進行自我認識(self-understanding)所不可或缺的視野與內容。不僅如此，柯靈烏還批評從洛克、休謨到康德的「人論」(theory of man)，認為他們始終受到自然科學及其方法的影響，從而忽略了自然過程與歷史過程的根本差別。從前文討論可知，對柯靈烏而言，心靈活動的場所，是歷史而非自然，而心靈的活動就是思考，因此嚴格地講，「所有的歷史都是思想史」(all history is the history of thought)。⁸⁴也因此，就人類心靈或人類事務而言，歷史知識是普遍的合法知識；歷史知識即是心靈的自我知識。

⁸¹ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 226, see also 85, 135.

⁸² Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 229.

⁸³ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 248.

⁸⁴ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, pp. 210-217.

第二，觀乎柯靈烏對布拉德雷歷史思想的批評以及其他相關評述，柯靈烏同時力求排除歷史懷疑主義的第二形式，認為歷史知識僅有或然性而欠缺客觀性。⁸⁵對柯靈烏而言，歷史重演的功能並不僅僅在於將「過去實際發生」(what actually happened)的事情盡可能地再現於我們心中，而是在我們的心中重演過去實際發生的那個「相同活動」(the same activity)。⁸⁶更具體地說，歷史重演離不開歷史想像：⁸⁷在此，歷史想像不是指幻覺，而是指心靈可以「重建」(reconstruct)歷史場景的一種先驗形式(a priori form)，而藉著歷史場景的重建，我們於是重新思考(rethinking)原來的思考活動。⁸⁸換言之，柯靈烏相信透過歷史想像與歷史重演，我們可以真實地知道過去行為者到底在想什麼。

綜上所述，對柯靈烏而言，現代歐洲的文明危機實質上即是科學文明的危機：只知應對(deal with)自然世界，並一味追求科學知識，而無法提出一套帶著歷史意識的哲學策略，來妥善處理人類事務：人類的宗教、藝術、社會、道德與政治生活。⁸⁹因此，結合著哲學史與歷史哲學的歷史主義思想，實際上就是柯靈烏用以超越歐洲文明困境的「新文化哲學」。也因此，柯靈烏告訴我們，如果說每一世代都必須理解該世代的文明特徵與危機，那麼聰明的哲學家應該集中精神在歷

⁸⁵ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, pp. 134-147.

⁸⁶ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 288; 亦參見 part v, sec. 4.

⁸⁷ 有學者於是將兩者合而論之：“the imaginative re-enactment of past thought.” 參見 William H. Dray, *History as Re-enactment: R. G. Collingwood's Idea of History*, p. 191.

⁸⁸ Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 241.

⁸⁹ 順著柯靈烏的思維理路，我們不難得知，即便是科學知識也具有歷史性的特質，對於科學知識之本質的正確認識，同樣有賴於科學史的詮釋，亦即涉及對科學家過去之活動內容的理解：對於特定問題，提出特定的解答。從孔恩(Thomas Kuhn)之後，這樣的見解似乎已在當代科學哲學的研究中，取得了重要的地位。

史的問題上，進而「奠定未來的基礎」。⁹⁰

四、道德意識

經由以上的耙梳，我們已經充分理解柯靈烏的觀念論立場與歷史主義思想。在接下來的討論中，筆者將以道德作為主題，進一步追索柯靈烏如何透過其獨特的思維方式，展示出歷史意識於人類道德生活中所扮演之不可或缺的角色，亦即，論證責任意識與歷史意識的同一性。由於柯靈烏的歷史主義兼具哲學史與歷史哲學的雙重視野，本節擬先從哲學史的縱深，來剖析道德意識的「形式階層」的辯證發展，下一節則將改用歷史哲學的觀點，闡釋重演觀念所蘊涵的倫理意涵。更具體地說，本節的研究重點，在於說明柯靈烏如何扣住「形式階層」的哲學方法，探索效益、「對的」與責任這三種實踐理性範疇的歷史發展。不過，在闡釋這組概念之前，筆者想要藉著引介「簡易歷史方法」(the plain historical method)與「根源殘留法則」(the law of primitive survivals)這兩個與「形式階層」相關的方法學，推導出柯靈烏道德哲學所依賴的兩個前提：理性的重要性，以及實踐理性的優先性。

(一)簡易歷史方法——從情感到理性

基於人類心靈活動的歷史性特質，在《新利維坦》中柯靈烏於是提出「簡易歷史方法」作為他探究現代歐洲心靈發展的方法導向。簡單地說，「簡易歷史方法」的特點是：不處理「心靈是什麼？」(what mind is)，而處理「心靈在其自身的歷史中做了什麼？」(what mind does in its own history?)；其限制則是：不論及全體人類的心靈活動，僅只論及

⁹⁰ Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, p. 88.

現代歐洲心靈的歷史發展。⁹¹如前所述，柯靈烏主要是以效益、「對的」與責任這組概念，充當他求索現代歐洲之道德意識發展的核心語彙。然而，藉著「簡易歷史方法」，柯靈烏同時想要辨明情感與理性在道德生活中所扮演之高低有別的不同地位，並非議他在道德哲學上的主要對手：享樂主義與效益主義。

基本上，「簡易歷史方法」在本質上並不違背「形式階層」的思維方式，其功能在於探索心靈自身的辯證運動。據此，柯靈烏指出，霍布斯享樂主義(hedonism)所代表的激進主觀主義，著實意味著現代道德思想對古典客觀主義(柏拉圖主義)的衝擊。固然如此，在辯證的意義上，霍布斯典範與柏拉圖典範剛好呈現出他們各自的缺陷與相對的限制：柏拉圖典範要求我們透過理性的使用來掌握善的「理型」，但忽略了情感、慾望與意志的角色；霍布斯典範雖然強調主體的行動能力，卻錯誤地假設了主體與客體的二元關係。因此，基於哲學史的敘述任務，我們必須藉由增加新的觀點來重新調和這兩者，從而超越主觀主義與客觀主義的限制，並在一個新的歷史方向上，延續歐洲哲學的發展：「你不能完全駁倒哲學家，你只能延續他們的未竟之志」。⁹²

進一步看，柯靈烏批評霍布斯道德理論的三個重點是：第一，自我不是如霍布斯所設想的那樣，是一個唯物主義的主體；相對地，「自我是處在永恆的流變之中，涉及一個創造自我與世界的過程」，換言之，自我是歷史性的活動者。⁹³第二，柯靈烏雖然追隨霍布斯把情感和慾望帶入道德哲學的討論之中，但在他看來，情感最多只是行為的起點，並不能決定行為的正確方向。第三，正由於霍布斯忽略了心靈發展的階段，是從情感逐漸邁向理性的成熟，因此，唯有透過理論理

⁹¹ Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 60.

⁹² David Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, p. 80.

⁹³ David Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, p. 78.

性重新表述文明危機，進而促使實踐理性往柯靈烏所期許的方向邁進，亦即到達責任階段，西方文明才能獲得重生。

雖然從霍布斯的享樂主義到十九世紀的效益主義，還有很長的一段哲學史歷程。但按「簡易歷史方法」，柯靈烏通過霍布斯所要質疑的更大對象，顯然是效益主義的道德學說。一言以蔽之，效益主義的根本限制，並非在於其不談論理性，而在於其所談論的理性，實際上僅限於效益概念。因此，在柯靈烏看來，效益主義無法透過實現人的自由，來將西方文明推進到以責任為理想的倫理生活階段。更清楚地說，對柯靈烏而言，心靈發展的最高階段即是獲得真正的自由，亦即「自我」與「非我」的統一。但在人類活動中，「自我」通常是與「非我」分離的。充分的自由因而必須建立在理性的完整發展之上。故此，柯靈烏指出：「自由意志的問題癥結，不在於人是否是自由的(因為每一個人只要到達可以允許他做選擇的發展階段就是自由的)，而是在於人如何變成自由的(becoming free)?」⁹⁴

進一步看，人的「自我解放」(self-liberation)主要涉及理性對慾望的駕馭與安置：脫離慾望的宰制，做出正確的決定。換言之，自由具有兩個面向：積極地說，意志自由即是「進行選擇的自由」(freedom to choose)或「執行意志的自由」(the freedom to exercise a will)；消極地說，自由則是「避開慾望的自由」(freedom from desires)，也就是不受慾望的支配。⁹⁵然而，前者只是棄絕自由，心智成熟(mental maturity)必須依賴自由的積極發展，也就是透過理性的自我辯證，喚起個人最高的「自我尊嚴」(self-respect)。

⁹⁴ Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 91.

⁹⁵ Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 91.

(二)原初殘留法則——實踐理性的優先性

進言之，既然心靈發展的目標即是追求自由，因此實踐理性在人類活動中具有優先性；而實踐理性的貫徹，則有賴於行動者在發動行為的動機，亦即情感與慾望之外，找尋證成該項行為的「理由」(reasons)。就此而言，在實踐活動中，理論理性或理性思考的主要任務，無非是從歷史中提出「理由」來重新確認我們已經知道的知識命題，使得我們的知識更加可信，從而讓意志變得更加堅決與確定。為了更清楚地解釋理論理性與實踐理性的關係，柯靈烏在《新利維坦》中於是重提了「原初殘留法則」，其定義是：

當 A 被修正為 B 時，A 在其原始或未被修正之前的事態中所享有的成分，依然殘留在 B 的任何例證中，並和作為 A 之修正形式的 B 的功能一起作用。⁹⁶

從此觀之，「原初殘留法則」基本上是對「形式階層」的進一步應用，也就是把理論理性當作實踐理性的上位概念，但正也因此之故，「原初殘留法則」可以幫助我們進一步理解「為何理論理性中總是包含著實踐理性的原初殘留」。⁹⁷換言之，對柯靈烏而言，理論理性的根源在於實踐理性。⁹⁸因此，倘若我們的自由意志或實踐理性在進行選擇時所依據的理由，主要包括效益、「對的」與責任，那麼道德哲學作為一種理論理性，其主要工作即是從心靈之自我統一的角度，反思這些理由與歷史及文明之間的內在關連。或換個角度來說，立足於觀念論的立場，柯靈烏儼然認為，心靈的思考將影響思想的對

⁹⁶ Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 65.

⁹⁷ Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 101.

⁹⁸ Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 59.

象，從而改變行為的方向。所以他說：「思想的存在是為了行動」。⁹⁹也就是說，心靈不完整的思想，將造成不完美的行動結果；舉例而言，以效益為文明最高成就的想法，自然會把責任排除在道德秩序之外，從而成為歐洲文明向上提升的阻力。

關於理論與實踐的結合，我們還可以從柯靈烏的「問答邏輯」來做補充說明。¹⁰⁰所謂的「問答邏輯」是指思想實際上涉及一套問題與解答的歷程。因此，我們如果想要知道一個命題的真偽，就不能脫離產生這個命題的脈絡，憑空推想。¹⁰¹相反地，我們必須探索這個命題原來所要解決的問題，才能夠對其真偽做出正確有效的判斷。按此，並根據「原初殘留法則」，命題與知識所要解決的問題，因而無一不是實踐問題，而對於形成這些問題之背景知識(context effects)的考察，則必然涉及歷史的理解。¹⁰²因此，在思想的問答邏輯中，實踐理性不但同樣具有優先性，而且，實踐理性的貫徹必須依靠歷史理性(歷史知識)的運用：實踐理性所相應的理論理性即是歷史理性；實踐理性與歷史理性具有相互轉化的同質性。然而，基於結構上的考量，有關歷史理解與實踐判斷的同一性問題，我們將留待後文論及歷史哲學時，再予討論。此處，作者想要回到哲學史的理路，並引用「形式階層」的哲學方法，來考察現代歐洲之道德意識發展的三個階段。

⁹⁹ Robin G. Collingwood, *Speculum Mentis*, p. 15.

¹⁰⁰ Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, Ch. 5; *The New Leviathan*, p. 20.

¹⁰¹ 例如：像邏輯實證主義者那樣，訴諸一套「意義理論」(theory of meaning)：「命題的意義在於檢證的方法」，作為評斷命題真偽的普遍標準。

¹⁰² 舉例而言，若要知道「人生而自由平等，卻無時不在枷鎖中」這個陳述是否有效，我們就必須回到盧梭所處的歷史時代來做探究。在此過程中，透過對盧梭思想及其時代心靈的想像與重演，我們因而能在歷史的理解形式中，明瞭這個陳述所要解決的問題、盧梭的問答邏輯和柏拉圖的不同、乃至於盧梭的問答邏輯對於我們化解當前時代危機所可能提出的啟示等等。

(三)三種理由

大抵言之，現代歐洲歷史對於實踐活動所提供的理由，主要可被區分成三種類型：效益、「對的」與責任。實踐理性的這三種形式，不但對應著社會實踐的三種活動領域，也就是經濟、政治與道德，而且如前所述，它們的關係必須從「形式階層」來做理解。在《自傳》中，柯靈烏指出：

同一行為，就其作為純粹與簡單之行為而言，是「道德的」行為；就其作為關係著規則的行為而言，是「政治的」行為；就其作為完成某一目的之手段而言，則同時是「經濟的」行為。就「道德」一詞的廣義用法來說，道德理論的問題因此可被劃分成三類：(a)狹義道德理論的問題，其所關心的是行為本身；(b)政治理論的問題，也就是涉及規則之制訂、服從或違背的行為；(c)經濟理論的問題，或關於是否達成行為本身之外的目的的問題。……在我看來，……每一項行為同時都是道德的、政治的和經濟的。雖然行為不宜被貿然劃分成三個區分開來的範疇(道德、政治、以及經濟)，但這三種特質，亦即道德性、政治性與經濟性，卻必須被清楚辨識，不能像效益主義那樣含糊混淆：當提出經濟性的解釋時，卻自稱是道德性的。¹⁰³

前文已經提及：在「形式階層」中，「較高者將否定較低者，但同時重新肯定它的存在：否定它對於類本質之錯誤的具體化，但肯定它作為這一本質之特殊形式的內容，從而將這一內容包容在內，成為自己的一個部分」。因此，若用「形式階層」的術語來說，上述引言

¹⁰³ Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, pp. 148-149.

意味著效益、「對的」與責任具有不同類型與程度上的差別：它們可被看成是歐洲心靈在其歷史發展過程中，對於整體之善(goodness as a whole)或道德意識，所做出的三種不同形式與程度的體現。所以，若從較高的理論理性，亦即道德哲學的高度來看，則「每一項行為同時都是道德的、政治的和經濟的」。因為道德哲學作為一種哲學思考所關注的對象，恰恰是行為本身，亦即整體之善，而不是片面地從經濟或政治的觀點，透過效益或「對的」的道德形式，來對整體之善進行特殊化(specifications)。

因此之故，對柯靈烏而言，究竟構成行為的理由是效益、「對的」或是責任？並不能根據外在於行為的標準來做認定，例如：效益主義所訴諸的效益原則，而只能取決於行為自身，也就是心靈的自覺(self-awareness)或自由意志的自我實現(self-realization)。有此說明，我們現在可以針對效益、「對的」與責任這組道德概念的內涵，提出進一步的解說。

(四)效益

首先，效益通常是指追求某一目的之「有用的方法」(a useful means to an end)，因此在效益行為中，手段與目的必然是分離的，也因此，手段的內在價值(intrinsic worth)或良善品質(goodness)究竟為何，端視其所追求的目的而定。然而，正由於這種分離的存在，當我們依據效益而行為時，我們往往無須論及目的的內在價值，因為效益的考量將促使我們僅止於求取手段與目的的合致。由此可見，效益只是一種十分有限的理性，因為光憑效益顯然沒有辦法解釋我們所追求之目的本身的良善品質，從而使得工具理性取代實質理性，並衍生出了現代倫理的基本困境：理性的使用只是為了以最便宜的方式滿足個人無窮的慾望。

不僅如此，這種以經濟活動為主的工具理性還有另一不足之處，那就是：追求一個目的的方法何其之多？因此，當我們著眼於個人慾望的滿足而不顧及目的之內在價值時，我們的效益理性將無可避免地受到「任意性」(caprice)的擺布，從而在「自我」與「非我」(外在於自我的世界)之間形成一道鴻溝。順此，柯靈烏乃犀利地指出，以效益為道德行為的唯一判準因而是自我矛盾的。根據效益主義的說法：

一個行為(方法)是有用的因為它將導致其他行為(目的)。假如這第二項行為是可欲的，只是因為它的效益，那麼這即是說它是可欲的，只是因為它將導致第三項行為。但這一行為系列終究必須終止；總有一項必須被追求的行為是可欲的，不僅因為效益的原因，也因為他自身的緣故(for its own sake)。……因此，假如效益是唯一的良善品質，假如除了有用的之外沒有其他東西是善的，那麼嚴格說來便沒有效益這種東西存在了，從而也就沒有良善可言了。……終究，(我們必須承認)，關於「某種東西是善的因為它是有用的」這類判斷，必須依賴另一判斷而成立，亦即，某種東西本身是善的。¹⁰⁴

(五)「對的」

相對於效益行為，「對的」行為意指依據規則來從事你的活動。根本而言，所謂的規則，即是普遍化的意圖，因此，規則行為(regularian action)無非是指行為者按照社會中普遍認為「對的」規則來從事其活動，例如不要說謊。由此觀之，關於「對的」行為的哲學思辨，可以康德的「定言令式」(categorical imperatives)作為代表。然而，與康德有所

¹⁰⁴ Robin G. Collingwood, *Essays in Political Philosophy*, pp. 147-148.

不同的是，柯靈烏認為，規則行為同樣無法倖免於「任意性」的擺布。這是因為：嚴格地講，規則只是對於符合某一普遍化意圖的若干行為(some acts)的說明，因此，規則雖然可以告訴我，當處在某種處境時我必須遵守某條規則並將之應用到行為中，但「規則本身不能告訴我如何」做到這點，也因此，「從規則的觀點來說，我在不同行為選項中的選擇具有任意性」。換言之，單憑「規則從來不能解釋為何某人做出這一行為(why a man does this act)；它們只能解釋為何他做出這一類行為(why he does an act of this kind)」。¹⁰⁵以此為論，強調規則的道德理論的主要疏漏，即是忽略歷史判斷的重要性：按照具體處境的特殊條件，審慎定奪自己當為之事。

觀諸以上的分析，當代主流的兩種道德學說儼然各有其限制存在：著重效益的效益主義，其限制是缺乏對內在價值的評價，強調規則的康德主義(或本務論)，其限制則是未能認真對待行為的歷史性、個別性與特殊性。因此，依據「形式階層」的方法思維，一套堪稱完備的道德理論必須具備兩點特質：超越效益與規則的限制，但同時保留它們對於道德行為的部分解釋。而責任，無疑就是柯靈烏的答案。換言之，作為道德意識之更高形式的責任，既包含了效益與規則對於良善品質的部分體現在內，也否決了它們負面的缺陷，所以能對良善品質做出更加完整的體現。就此而言，在柯靈烏心中，康德道德哲學的根本問題，並不在於其對「對的」、權利或規則的強調，而在於其未能真正區別「對的」與責任的不同。

¹⁰⁵ Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, pp. 115-116.

(六)責任

這提醒我們注意：「規則不是全部，於實踐生活中存在著某種高於規則或正當(rightness)的東西，此即責任」。¹⁰⁶再一次地，若從「形式階層」來看，則這意味著利益與「對的」預設了它們自己所無法到達的思想狀態；我們如欲提升心靈意識的發展，則需轉向上位階層的道德意識，亦即責任。故此，我們討論責任概念的起點，無非在於效益與規則的限制：未能論及內在目的以及欠缺歷史判斷。為了行文之便，我們不妨從後者談起。

簡單地說，「對的」行為的不確定性，在於缺乏一個聯繫規則與具體處境的能力，可以使得這一或那一符合「對的」的「個別行為」(particular act)實際發生，而不只是停留在理解這類或那類「一般行為」(general act)是否符合規則。換句話說，「對的」行為忽略了我們處理具體處境所需的實踐智慧(practical wisdom)，也就是一種可以在沒有規則的情況下依然有效地幫助我們完成某一個別行為的「即興能力」(improvisation)。關於這點，柯靈烏曾以語言為例加以說明：人們如果是以文法(規則)來進行言談，就無法注意到講話的「風格」(style)，或成為一位很好的「語言使用者」(user of words)，因為在一般的文法規則與實際的交談之間顯然存在著某種距離。¹⁰⁷例如：托福考高分的人，不一定有能力在特定的交談中，講出符合真實語境的英文。同理，人們如果只知道根據規則來活動，也無法認真對待責任，因為就跟語言的交談情境一樣，責任是一種個別的(particular)、獨特的(unique)、具體的(concrete)行為。用柯靈烏的定義來說，「因為責任時常是全然個體化的

¹⁰⁶ Robin G. Collingwood, "Goodness, Rightness, Utility," p. 456.

¹⁰⁷ Robin G. Collingwood, "Goodness, Rightness, Utility," p. 456.

(completely individualized)，所以其涉及一種特殊、獨特的義務程度與型態」。¹⁰⁸

換句話說，任何獨立於心靈及其具體處境之外、任何不與行為發生聯繫的規則，均未能對行為者產生實質的約束效力；因為唯有當行為者實際在使用著某一規則時，規則才真正存在並發揮效果。例如：唯有當我實際在使用法文時，法文的文法，才會對我產生約束效力。而既然「唯有在運用之中一個規則才真正存在」，¹⁰⁹因此，如前所述，規則行為預設了一個更高的道德意識，是它自身所不能充分解釋的，而這個使得「對的」行為可以真實地發生在具體場域中的道德意識，即是責任。

由此看來，柯靈烏似乎同意康德的基本論點，認為「對的」必須被放在現代道德意識的重要位置上；事實上，柯靈烏從不反對責任行為，即是從事「對的」行為。不僅如此，柯靈烏也極為肯定康德對於「善的意志」(a good will)的重視；誠如柯靈烏所言，「除了道德行動者的意志之外，沒有什麼東西具有道德價值」。¹¹⁰儘管如此，與康德不同的是：柯靈烏並不認為，權利與責任是處在同一位階上的概念，相對地，責任是理性與自由之更高形式的展現、是道德意識之更加完整的體現，因為責任行為意味著一個特殊的「對的」行為，已經在一個具體處境中被真實地實現了。換言之，藉著將規則與具體處境聯繫起來，責任行為因而避開康德形式主義的缺陷，並呈現出了道德意識的歷史性特徵：一個特別的主體、在某一特定的處境中完成了一件特殊的行為。

¹⁰⁸ Robin G. Collingwood, "Goodness, Rightness, Utility," p. 471; *Essays in Political Philosophy*, p. 150.

¹⁰⁹ James Connelly, "Collingwood's Moral Philosophy," p. 237.

¹¹⁰ James Connelly, "Collingwood's Moral Philosophy," p. 237.

這即是說：對柯靈烏而言，責任同時體現了主體與活動的個別性特質。¹¹¹順此，柯靈烏接著指出，在三種實踐理性當中，只有責任能夠完全解釋「我為何如此做」的提問，因為在責任行為中，我之所以如此活動的理由，恰恰指向「這是我的責任」(This is my duty)這一個別陳述。這裡，必須再度強調的是：從柯靈烏的觀念論立場來看，這並不意味著效益與「對的」行為沒有個別性的特質可言；事實上，行為者的每一行為，一旦確定完成，即是一個發生在具體脈絡中的特殊行為。理解責任行為之個別性的癥結，在於前述心靈的自覺，而不在於任何外部的標準。在柯靈烏那裡，既然同一行為實際上同時包括著效益、「對的」與責任的特徵，問題只是心靈意識的活動有其不同類型與程度上的差別，因此，效益、「對的」與責任的真正不同在於：就前兩者而言，心靈意識並未能自覺到這一行為乃是他唯一可做的行為，因此仍然受到「任意性」的牽制，然而，在後者的情況下，「履行我的責任的決定，即是做出無法被其他行動所取代的一次個別行動(one individual action)。因此沒有留下空間給任意性」。¹¹²

這顯示說，我們的責任不是單純地來自「對的」，而是來自我們從歷史脈絡中對於所有可能的行為選項做出判斷後，所認定的唯一具體的行為選項。故此，唯有責任行為可以真正擺脫「任意性」與「偶發性」的限制，允讓責任自身成為發動行為的唯一正確理由，從而致使「自我」與「非我」獲得統一。有別於效益與規則，責任活動因而

¹¹¹ 容我引述柯靈烏的一段原文予以佐證：“Duty admits of no alternatives. Whatever is my duty is an *individuum omnimodo* determination. In the first place it is my duty and nobody else’s. Secondly, any duty is a duty to do ‘this’ act and only ‘this act,’ not ‘act of this kind.” Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, pp. 111-112.

¹¹² Robin G. Collingwood, “Goodness, Rightness, Utility,” p. 471; *Essays in Political Philosophy*, p. 151.

具有兩項特質：必然性與可能性。引述柯靈烏的一段話來說：

某人在一個特定處境中的責任，對他而言，既是可能、同時也是必然的行為：於其所處的那個時刻裡，人格特質與環境場合的結合，將使這一行為的發生成為不可避免的，而如果他自由意志的話，那麼他便應該自由地去從事這一行為。¹¹³

引申來說，責任行為是「可能的」，因為它是行為者根據理性與自由而在具體的歷史脈絡所做的判斷與選擇；責任行為同時是「必然的」，因為它是行為者經過判斷後，所選擇的唯一行為。在此，柯靈烏乃從他獨到的思維理路，重新詮釋了康德道德哲學的另一核心思維：「應該意味著可行」(ought implies can)。

不僅如此，責任概念同時可以擺脫效益概念忽略內在目的的缺陷。因為從上段引文來看，在責任行為中行為者的人格特質(character)及其所追求的德行(virtues，亦即行為的內在價值)，亦將顯露在具體處境中。換言之，責任行為同時可以解開效益行為過度仰賴工具理性的迷思，進而重建理性的實質內涵。因為當我們扣住具體脈絡而選擇某一行為選項時，我們所考量的重點，必定包括行為的目的及其內在價值。所以，責任行為同時也是德行的行為(a virtuous action)。柯靈烏說：

講實話(telling the truth)是對的(right)；按照「誠實」(truthfulness)的價值來講實話在道德上是善的(morally good)；在此，誠實不是一種情感的名稱，而是一種德行：使得行為在道德上是善的，並非因為我們理應有講實話的慾望(a desire)，而是因為我們的意志應該被放置在以「講實話」為具有內在價值的這件事之上。¹¹⁴德行包含做「對的」事情：因為藉著實現我的責任，我將因我

¹¹³ Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 124.

¹¹⁴ James Connelly, "Collingwood's Moral Philosophy," p. 238.

自己的自由意志，而成為有德性的。拒絕此一觀點……無異於拒絕責任的存在。……[因為責任即是]在我們的能力範圍內，讓我們自己成為這種人或那種人。¹¹⁵

要之，在導向責任的倫理思維中，人們必須藉著進一步探問其自身的生活方式，也就是「企圖成為什麼樣子的人」(what kind of a man you intend to be)這個問題，¹¹⁶來追索每一特定行為的內在價值，從而在具體處境中完成責任的獨特要求：「這是我的責任」。

五、責任意識即歷史意識

前文指出：對柯靈烏而言，由於心靈活動的歷史性特質使然，有關心靈活動的探索必須依賴哲學史的考察，不論「簡易歷史方法」或「形式階層」的運用，俱是明證。然而，容我再次強調，在柯靈烏的歷史主義思想中，當哲學被歷史化的同時，歷史理解的意義也跟著被哲學化了。依此，我們現在可以根據歷史主義的第二層意涵，亦即歷史理解的哲學意義，來進一步展演歷史意識與道德意識的同一性。為此論證目標之達成，我們必須確立兩個命題；實踐判斷在本質上即是歷史判斷，以及責任活動在本質上即是重演活動。

(一)實踐判斷即歷史判斷

前已述及，我們具體的道德意識，並不是來自規則的推理，也不是源自有關良善品質的理論分析，而是產生在實際發生的實踐活動當中；雖然理論理性仍然可以幫助我們理解這一事實，從而加強我們實

¹¹⁵ James Connelly, "Collingwood's Moral Philosophy," p. 248.

¹¹⁶ Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 116.

踐上的信念。引述柯靈烏的話來說：「區別事物之善與惡的，因此不是純然理論心智的活動，而是實踐心智的活動」。¹¹⁷而實踐心智的主要工作，即是判斷與選擇，因此，我們或不妨說，心靈基本上是在選擇中將「可欲的價值」灌注到行為裡，從而以不同的類型和程度來體現整體之善。總之，當心靈意識到它自己正在進行選擇時，它所選擇者，即可稱為善的。¹¹⁸

固然如此，這不意味著柯靈烏的道德思想傾向於道德直覺主義(moral institutionalism)，認為道德只是我們對於產生某一義務之特殊處境的直覺(intuiting)或知覺(apprehending)而已。¹¹⁹為了駁斥這樣的詮釋觀點，康納萊(James Connelly)提出了兩點回應：¹²⁰

第一，道德直覺主義的兩個基本立場是：善是無法定義的(good is indefinable)以及道德原則或道德事實不是理性的結論，而是經驗的知覺。但對柯靈烏而言，包括善在內的所有概念都是可定義的，¹²¹而且道德判斷不只是經驗的知覺，更是理性的思辨；雖然柯靈烏重視具體處境與個別經驗在形成道德意識上的重要性，但他顯然並未因而放棄理性在道德行為中所扮演的積極角色。換言之，心靈的選擇並不只是意識之任意的表達而已，在從效益、「對的」到責任的心靈意識的自覺過程中，理性之積極角色即是在排除判斷上的「任意性」，從而使得心靈可以做出唯一正確的選擇。

第二，康納萊於是順此強調柯靈烏的實踐理性具有「潛在推理」

¹¹⁷ Robin G. Collingwood, "Goodness, Rightness, Utility," p. 407.

¹¹⁸ Robin G. Collingwood, "Goodness, Rightness, Utility," p. 420.

¹¹⁹ Timothy Lord, "R. G. Collingwood's Response to Oxbridge Meta-Ethics: Hierarchical Moral Pluralism," pp. 45-61.

¹²⁰ James Connelly, "Collingwood's Moral Philosophy," pp. 242-245.

¹²¹ Robin G. Collingwood, "Goodness, Rightness, Utility," p. 403.

(implicit reasoning)的特質。¹²²以知識理論而言，「潛在推理」意味著行為者認知的重點，並非如直覺主義在知識論上的伙伴、亦即實在論所強調的，指向常識性的知覺，例如：知道「這是一張桌子」，而是藉著扣住複雜的具體處境，對經驗現象進行深層的審思，嘗試理解其中涉及人類活動本身的脈絡意義，例如：「這張桌子是十八世紀的古董，具有藝術價值」。同樣地，在道德活動中，「潛在推理」是我們形成一個睿智決斷的關鍵。關於這點，羅賓森(R. Robinson)曾有下列評論：我們的實踐判斷有時雖會包含演繹、歸納、推論、直覺等能力，但在本質上卻是完全不同於這些能力，因為這些能力是「抽象的、分離的、分析的」，實踐判斷則是「具體的與綜合的」。因此，就實際的人類處境而言(亦即人類思想與活動的歷史性特徵)，「好的選擇是深思熟慮、考慮周到的」(Good choice is all-considering)，也就是帶著實踐智慧與即興能力的歷史判斷。¹²³在康納萊看來，羅賓森的論點與柯靈伍德不謀而合，一方面清楚地說明了科學理性與實踐理性的差別，二方面則是烘托出了歷史理性與實踐理性的內在聯繫。

(二)責任活動即歷史重演

進一步看，在我們的實踐判斷中，選擇的任意性是無時不在的，直到我們進入責任的階段、認識到我之所以如此做的理由只是因為「這是我的責任」為止。故此，責任行為，如前所述，具有個別性與獨特性，而個別性與獨特性正是歷史知識(有別於科學知識)的主要特點。因此，在人類的道德實踐中，歷史的理解形式(而非科學及其知識論原則)

¹²² James Connelly, "Collingwood's Moral Philosophy," p. 243.

¹²³ Richard Robinson, *An Atheist's Values*, p. 41; James Connelly, "Collingwood's Moral Philosophy," p. 244.

扮演了舉足輕重的地位。也因此，歷史重演不僅是一種歷史思考，更是導向人類最高形式之道德實踐、亦即責任行為的必經路徑。關於歷史重演的倫理意涵，柯靈烏的解釋大致如此：

作為責任的活動(action as duty)這一觀念，如我們所見，對於歷史地思索這個問題的人而言，是無可避免的。歷史是關於個體的學科，個體即是獨特的；獨特的即是獨一無二的，亦即必然發生的唯一可能。一個人若愈能讓自己習慣於歷史地思考，就愈能讓自己習慣於思考他有責任去做的活動事項為何，從而迥然不同於追問：什麼是他可以便宜行事的事情，什麼對他來說是「對的」事情；如此，他便愈能讓自己習慣於以他人從事活動的相同方式來進行思考，亦即，不再對著自己解釋說他人的活動是為了「追求如此這般的目的」或「遵守如此這般的規則」，而是對著自己解釋說「因為這是他的責任」。¹²⁴

由此觀之，作為理解人類心靈之普遍方法的歷史重演，實際上也是我們產生責任意識所必須依靠的理論視域：由於歷史知識具有個別化與獨特化的特徵，因此，在心靈對於過去場景的重建與過去思想的重演中，過去行為者選擇某一手段以達成目的或遵守某一規則以正確行事的各種可能性，都將成為解決當時特定問題之唯一可能的答案。透過歷史知識的積極培養，我們於是可以學習擺脫任意性與偶發性，而在自己所面臨的時代處境中，找尋解決實踐問題的必然答案，也就是把「為何我這麼做」的理由，當成「我的責任」。

綜上所述，筆者同意康納萊的論點，認為柯靈烏的道德思想具有「個別主義」(particularism)的特色。¹²⁵面對具體複雜的歷史處境，人類

¹²⁴ Robin G. Collingwood, *The New Leviathan*, p. 221.

¹²⁵ James Connelly, "Collingwood's Moral Philosophy," pp. 246-248.

道德判斷的標準，不在於預先已被哲學家設定好的普遍原則，而在於行為者對於其所身處之特殊環境的理解、對於回應特殊環境之個別行為的選擇：「責任因此是活動的真理」，是道德行為的最高準則。¹²⁶就此而言，柯靈烏自是反對將道德判斷加以「原則化」，並推崇實踐智慧的重要性。

不僅如此，沿著本文的解述線索，筆者同時認為，基於歷史主義的思想信念，柯靈烏實際上相信我們用以應對這個由人類自己所創造的世界的(高於經驗知覺的)能力：歷史重演與實踐智慧，是普遍存在的。換言之，縱使從哲學史的角度來看，人類心靈意識的發展勢將隨著語境脈絡的變化而產生變化，但從歷史哲學的角度來看，在此恆常的變化中唯一不起變化的恆常，是人必須在歷史中自我認識、自我成德。正是在這層意義上，我們再一次看到了柯靈烏從《心靈之鏡》以來便不曾改變過的一個學術志向，也就是強調「具體的」歷史思考的知識位階應當高於「抽象的」科學探索，而其致力於發展歷史主義思想的深層企圖，實則意在超克西方文明的道德危機。

(三)價值的轉換(代結論)

討論至此，責任意識與歷史意識的同一性，大抵確立。最後，允讓再次強調，柯靈烏的責任概念同時涵蓋關於德行與人格的論說：解決道德衝突的最後依據，憑藉著個人的自我質問：「你企圖成為什麼樣子的人」。就此而言，柯靈烏道德哲學所欲批判的對象，並不僅是強調形式規則的康德主義，更指向了普遍主義的另一版本：從享樂主義到效益主義。

¹²⁶ James Connelly, "Collingwood's Moral Philosophy," p. 246.

對柯靈烏而言，享樂主義與效益主義所代表的道德危機，基本上是現代歐洲文明之科學主義危機的延伸，也因此是我們從科學文明過渡到歷史文明的思想障礙。順此而論，兩本「利維坦」的差異，似乎不限於方法論的層次：柯靈烏的哲學方法是「歷史的」，霍布斯的哲學方法是「演繹的」或「科學的」。就更深層的意義而論，柯靈烏立論之初衷，應是想以責任概念取代霍布斯以降的效益概念，進而提出一個更高層次的價值規範；也就是本文嘗試追隨柯靈烏所重建的歷史道德(historical morality)理念，來轉化現代性危機。就此而言，柯靈烏歷史主義的實際任務，如前所述，可以被看成是對現代性之價值體系的「再轉換」(re-transformation)。

無疑地，對柯靈烏而言，此一價值體系的歷史轉換，必然涉及本體立場的更替；亦即牽涉到了當代文化哲學尚在進行中的一場長期論戰：歷史主義與自然主義之爭。事實上，這正是柯靈烏勇於向當時盛行於牛津、劍橋的實在論宣戰的主要背景。換言之，實在論的基本主張，不但與柯靈烏的觀念論立場針鋒相對，而且還推波助瀾地加深了歐洲文明的困頓。在哲學上，因錯誤地假設「普遍問題」的存在，而將歷史知識放逐出人類知識的版圖，亦即根除了哲學史的可能，並延續自然主義的立場，和實證主義相互串連，完全無視於人類活動的歷史性特徵，從而不自覺地接受了十七世紀初期的哲學傳統，把知識等同於關於自然世界的知識、把知識論窄化成自然科學的方法論。¹²⁷如此，在道德哲學上，早期實在論所開啟的後設倫理學(道德直覺主義)，於是自甘淪為科學主義的俘虜；此種「俘虜」狀態正如普理查(F. A. Prichard)以下宣告所反映者：道德意識的運作，應該彷彿行星的運作那

¹²⁷ Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, pp. 84-85; Ch. 7.

般地被加以科學研究，而不受研究者主觀意圖的影響。¹²⁸

相對於此，柯靈烏的歷史主義立場，使其堅定地認為：人類心靈意識及其活動所牽涉的，其實是歷史過程，而非自然過程。因此，人類的實踐活動必然是一種歷史性的活動；也因此，唯有強調具體性與個別性的歷史判斷，才能擺脫演繹、歸納、經驗觀察等科學推理的獨斷，進而使「潛在推理」進場發揮深思熟慮的功效，並藉以成為道德生活的主要憑藉。所以，柯靈烏說：歷史就像「一所智慧的學校」，可以帶給我們豐富的實踐啟示，培養我們「體察行動處境的慧眼」。¹²⁹

要之，融合效益與「對的」的責任概念，不但具有較高的道德地位，而且必然將隨著心靈的自我發展，體現為一種與歷史知識、歷史判斷相互聯繫的「歷史道德」。在柯靈烏的構想裡，人類道德意識的實現，就是歷史意識的展現；而人類存在意識的最高實現，即是責任意識與歷史意識的統一體現。

(本文於 2010 年 7 月 9 日收稿；2011 年 1 月 17 日通過刊登)

¹²⁸ Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, p. 47.

¹²⁹ Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, pp. 96, 100.

參考書目

一、近人著作

- 陳思賢，《西洋政治思想史——現代英國篇》，臺北：五南圖書出版公司，2006。
- 黃進興，《歷史主義與歷史理論》，臺北：允晨文化出版公司，1992。
- Boucher, David. "Creation of the Past: British Idealism and Michael Oakeshott's Philosophy of History," *History and Theory*, 23:2 (June 1984), pp. 194-214.
- Boucher, David. *Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985.
- Boucher, David. *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Boucher, David. "Introduction to *The British Idealists*," in Boucher, David ed., *The British Idealists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Bradley, Francis H. and Stock, Guy eds. *The Presuppositions of Critical History and Aphorisms*. Bristol: Thoemmes Press, 1993 [1874].
- Browning, Gary. *Rethinking R. G. Collingwood*. New York: Palgrave, 2004.
- Collingwood, Robin G. *Speculum Mentis*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Collingwood, Robin G. *Outlines of a Philosophy of Art*. Bristol: Thoemmes Press, 1925.
- Collingwood, Robin G. *An Essay on Philosophical Method*. Oxford: Clarendon

- Press, 1933.
- Collingwood, Robin G. *The Principles of Art*. Oxford: Clarendon Press, 1938.
- Collingwood, Robin G. *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- Collingwood, Robin G. "Goodness, Rightness, Utility," Appendix 1 in Collingwood, Robin G, Boucher, David ed., *The New Leviathan: or Man, Society, Civilization, and Barbarism*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1992[1940], pp. 393- 479.
- Collingwood, Robin G. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 1985[1946], revised edition.
- Collingwood, Robin G., Boucher, David ed. *Essays in Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Collingwood, Robin G., Boucher, David ed. *The New Leviathan*. Oxford: Clarendon Press, 1992[1942], revised edition.
- Connelly, James. *Metaphysics, Method and Politics: The Political Philosophy of R.G. Collingwood*. Exeter: Imprint Academic, 2003.
- Connelly, James. "Patrolling the Boundaries of Politics: Collingwood, Political Analysis and Political Action," *British Journal of Politics and International Relations*, 7:1 (February 2005), pp. 67-80.
- Connelly, James. "Collingwood's Moral Philosophy," in Sweet, William ed., *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*. Exeter: Imprint Academic, 2009, pp. 231-249.
- Cottingham, John. *The Rationalist*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Donagan, Alan. *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

- Dray, William H. *History as Re-enactment: R. G. Collingwood's Idea of History*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Lord, Timothy. "R. G. Collingwood's Response to Oxbridge Meta-Ethics: Hierarchical Moral Pluralism," in Connelly, James and Panagakou, Stamatoula eds., *Anglo-American Idealism: Thinkers and Ideas*. Oxford: Peter Laing, 2009, pp. 45-61.
- Mink, Louis O. *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- Mink, Louis O. "Collingwood's Historicism: A Dialectic of Process," in Krause, Michael, *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*. Oxford: Clarendon Press, 1972, pp. 155-174.
- Murphy, Richard. *Collingwood and the Crisis of Western Civilization: Art, Metaphysics and Dialectic*. Exeter: Imprint Academic, 2008.
- Ridley, Aaron. *R. G. Collingwood*. London: Phoenix, 1998.
- Robinson, Richard. *An Atheist's Values*. Oxford: Blackwell, 1964.
- Rubinoff, Lionel. *Collingwood and the Reform of Metaphysic*. Toronto: University of Toronto Press, 1970.
- Rubinoff, Lionel. "The Autonomy of history," in Bradley, James ed., *Philosophy After Bradley*, Bristol: Thoemmes Press, 1996, pp. 127-146.
- Sell, Alan, P. F. *Philosophical Idealism and Christian Belief*. New York: St. Martin Press, 1995.
- Tseng, Roy. *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*. Exeter: Academic Imprint, 2003.

Historical Consciousness and Moral Consciousness: R. G. Collingwood's Idea of Historical Morality

Roy Kuo-Shiang Tseng

Institute of Political Science, National Sun Yat-sen University

In this essay, my focus is R. G. Collingwood's historicized moral thinking. For Collingwood, the main categories of practical reason are utility, right and duty; they differ both in kind and in degree and exhibit different levels of rationality. Drawing on Collingwood's idealist notion of "the scale of forms" and his unique version of historicism, I try to make the point that for Collingwood the consciousness of duty—that is, the highest form of practical reason—is ultimately identical with historical consciousness. In this sense, it seems to me that Collingwood can be seen as a substantial critic of the moral crisis of modern European civilization in terms of naturalism and scientism.

Keywords: R. G. Collingwood, British idealism, historicism, naturalism, utility, right, duty, historicity