

行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告

計畫編號：NSC 87-2414-H-002-003

執行期限：86 年 8 月 1 日至 87 年 7 月 31 日

主持人：陳思賢 台灣大學政治學系

德國歷史主義、英國觀念論與社會研究法

前言

在當代討論到社會科學的方法論問題時，最主要的兩種相歧的主張便是「自然主義」(naturalism)與「反自然主義」(anti-naturalism)。雖然隨著時代的遞嬗，這兩者的陣營中也都各自產生許多不同的派別與修正，但是基本上，這兩種主張可以說反映了人類對於自身(the self)與他物(the other)或是主體(subject)與客體(object)，這兩種世界區別的一種根本思考的結果。這種反省的結果可以分兩方面來說：一種是對這兩類世界本身性質的看法，另一種則是對於這兩個世界之間關係的看法。對這些問題的答案便構成了人們研究的本體論與知識論上的根本預設。「自然主義」正如其名稱所示，不僅是標誌著其與當代「自然科學」(natural sciences)的關係，也顯示了它是一種較為「自然」與樸素的觀點：將人的行為與其所構成的一切現象都視為是與自然現象一樣來處理，自然並不存在著任何內在的目的也沒有意義可言，一切都只是受著因果律支配的機械性的運動。只要能夠掌握到隱藏於背後的此種因果機制便可以加以解釋及預測。當然研究的方法也應該採用從十六世紀以來便證明成功的自然科學的研究方法，特別是物理學與化學等所謂的正統自然科學的方法，實證主義(positivism)即其代表。而反自然主義則是認為，人類的心靈或精神與其創造物有其特殊的存在，與自然現象不同，不能夠同等的對待，因此也應該採用完全不同於自然科學的方法來研究。目前居人文與社會科學研究重要地位的詮釋學派便是此種思想的代表。其中詮釋學的發展雖然自希臘時代即開始，但是作為一種人文社會科學的知識論與方法的基礎卻是始自十八世紀的歐陸德國的發展，此一思潮從一種單純的聖經或文本的解釋方法，發展到目前的人文社會科學的哲學基礎，其中重要的轉折應當是在十九世紀的歐陸，特別是結合德國的特殊的歷史處境與思想傳統之後發生的¹。本文即擬採用

¹ 關於詮釋學的意義與歷史發展，請參考 Richard Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwest

歷史縱深的角度為經，以思想的關連為緯，對此一重要的思想發展做一闡述，其中主要的一條思想線索便是德國的觀念論(idealism)與歷史主義(historicism)，以下先對本文的背景作一簡要的敘述。

十九世紀的歐陸德國，可以說是處在科學主義(scientism)與歷史主義的風暴之中。其中科學主義的出現當然是拜自然科學從十六世紀以來的驚人發展，特別是經過啟蒙時期之後，科學與理性成為了新的信仰中心，科學知識也成為了衡量其他知識有效與否的標準，加上十九世紀的應用科學的長足進步，以及達爾文進化論的風行，都助長了科學在各個知識領域的主導地位。而歷史主義也在這時候風行整個歐陸，成為了當時最重要的一股思想風潮，事實上，歷史主義正是高舉「個體性」(individuality)與「發展」(development)，以反對啟蒙時期普遍人性與理性信仰的產物²，因此歷史主義思潮根本上是和科學主義相衝突的。夾在這兩股衝突大環境思潮的德國，還需面對著因黑格爾於 1831 年去世，所象徵的作為傳統思想基礎的觀念論，由盛而衰所帶來的百家爭名的思想混亂的情況，因此時的處在這個時期的知識界，率皆瀰漫著一股沈重的危機感(crisis mentality)³，這種危機感，一方面固然是對前此光榮的黑格爾無所不包的觀念論哲學成就的緬懷與感傷，另一方面則是由於新的科學知識的得勢與發展，卻沒有辦法對於人類的心靈提供一種意義與方向的嚴重失落感的反省所致。因此大概可以說，自從黑格爾死後以後一直到海德格為止，德國所出現的各種重要的學派，諸如新康德學派、生活哲學、文化哲學、現象學、存在主義等等，就某一種意義而言，都可以視為是為解決此種衝突所導致的失落與不安的一種知識論上的努力。對於此種瀰漫於十九世紀德國各階層的危機感，其意義除了上述的此種表面的知識論—方法上的衝突之外，根據海德格(Martin Heidegger)的看法還有著一層更深的意義，此即代表一種自希臘以來由笛卡爾(Rene Descartes)所確立的作為歐洲文明基礎的超越主體(transcendental subject)形上學的結束。亦即這時期的危機感，背後的真正焦慮的原因其實是一種「終結」(end)的時代所特有的不確定感，這不僅是一種「哲學的終結」、「形上學的終結」，就海德格而言，還代表了一種「歷史的終結」，隱含在歷史主義與科學主義血液中，同樣都是此種缺乏「歷史性」(historicity)意識主體的形上學預設，這注定無法解決此種長久以來所累積的危機的發生，任何想以其中一方來解決此種衝突的努力都將只是白費⁴。因此可以看到當作為文明基礎的基本預設破產，新的基礎尚未建立時，一種恐懼究竟未來將走向如尼采(Friedrich Nietzsche)式的虛無主義(nihilism)，或是將迎接一個嶄新文化的誕生的

University Press, 1969), chps.1-3.

² 黃進興，歷史主義與歷史理論（台北：允晨文化，民國 81 年），頁 19。

³ 關於此一德國十九世紀的危機感以及來自海德格哲學所顯露的意義與歷史主義間的關連，請參見 Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

⁴ *Ibid.*, pp. 1-7.

複雜心情，支配了整個十九世紀，這種思想情況甚至延伸到了二十世紀的現在，成為「現代性」(modernity)與「後現代性」(post-modernity)的一個主要的特徵⁵。而在這種環境下的德國歷史主義思潮與觀念論的思想家面對這種思想的混亂與衝突情況，亟思出他們自己的解決之道，就在這種努力之中，發展出了當代人文與社會科學研究的詮釋學傳統。在這些學者之中，狄爾泰(Wilhelm Dilthey)，尤為其中最具關鍵性的人物，因此本文將以其有關的思想作為研究的代表。此外與德國觀念論與歷史主義有相當關連的英國觀念論的思想，特別是牛津歷史哲學家科靈烏(R. G. Collingwood)有關歷史理解方面的主張，對於詮釋學派思想亦起一定的作用，在本文中亦擬一探其關連性。以下本文將分為三個部份進行：首先將對德國歷史主義與觀念論傳統做一說明，作為整個文章主軸觀念的起點；其次要對德國十九世紀至本世紀初的相關思想歷史做一詳盡的討論，以作為後面討論的基礎與背景；第三部份則是討論德國歷史學派與觀念論傳統的繼承者狄爾泰的思想以及英國觀念論者科靈烏的歷史哲學，並做一相關的分析以明這兩種歐陸國家思想的關連以及其貢獻，這是本文的主體；最後則為本文的結論。

壹

首先必須對於作為本文主軸概念的「觀念論」(Idealism)與「歷史主義」(Historicism)兩個名詞，做一番範圍上的釐清。由於在交代狄爾泰所承繼的德國知識背景時，還會有詳細的討論，因此在此僅作簡單的論述。我們知道「觀念論」一詞，在哲學上有著許多不同的意義，包括了知識論與本體論的成分在內，而通常作為一種知識論上的主張提出時，主要是認為實在(reality)，或建構吾人外在世界的客體的存在，並非獨立於認識這些實在的心靈或主體的某些作用之外。當然，除了此一基本立場之外，觀念論本身也存在各種不同的派別主張，主要是圍繞於心靈(mind)此種認識特質為何上來立論⁶。而在本文所指稱的德國觀念論傳統，則主要是指由費希特(J. G. Fichte)、謝林(F. W. Schelling)以及黑格爾等人將康德哲學中，關於心靈作用的先驗成分將以改造擴充之後的一種傾向絕對論色彩的觀念論或稱之為「絕對觀念論」(Absolute Idealism)系統。正是此一系統在十八世紀十九世紀初期達到了顛峰，幾乎成為了德國定於一尊的正統思想。而十九世紀中葉的所謂哲學的危機，也正指的是此一傳統思想沒落所引起的一種狀態。在

⁵ *Ibid.*, pp.7-11.

⁶ 例如像主張心靈具有某種遍於全部自然的理性的宇宙觀念論(Cosmic Idealism)，主張心靈的特質是來自一種社會集體的非個人性的屬性的「社會觀念論」(Social Idealism)，以及下面將談到的主張心靈的特質為獨立於自然之外且為自然基礎者的「絕對觀念論」。

此另需一提的是，作為德國觀念論思想起點的康德，正由於其哲學並不屬於此一系統，因此當此一絕對觀念論在德國走到了末路之後，隨之而起的各種改造運動都轉向以康德的哲學作為其基礎。使得康德的思想又重新獲得重視。

對此一絕對觀念論的特質，我們可以用黑格爾哲學中的三個基本命題為代表⁷：一是指存在(being)與思想(thought)於「絕對」(Absolute)中的統一；二是指真、善與美在「絕對」中的統一；三是指「絕對」的科學作為一種哲學系統。第一項命題是指在此一系統中，絕對即是觀念，而觀念可被設想成理性，在理性中其能設想所有的存在與思想的區別並且理解其關係，因為僅當其性質是被當作是一種存在時方能被理解，但是事實上這兩者卻是一種辯證的統一，兩者最終的真實只有在「絕對」中方能實現。套用黑格爾最著名的一句話：「凡理性的必然存在，凡存在的必然是理性的」即此意。至於第二命題，既然在其絕對觀念論之中，存在與思想、理性與實在、主體與客體都是一種統一體，那麼真、善與美自然也不例外，他將「真」等同於理論觀念(theoretical Idea)，將「善」等同於實踐觀念(practical Idea)，將「美」則為「觀念的感官外表」(sensuous appearance of the Idea)。因此在此種看法下，任何對「實然」(is)與「應然」(ought)的區分，都變得無法接受，不論是形上學、倫理學或各種理論與實踐的哲學都將被整合到同一個系統中去，當然更進一步的便是出現一種絕對知識的主張。這種在絕對觀念之中將「真」(true)與「善」(good)統一的主張，對於後來有關「理解」的哲學有相當的重要性，因為僅當如此，吾人在理解某一事態，並且將其視為真的同時，其也必然是有意義的(meaningful)，因為此種「真」也是一種「善」，而「善」必然是相應於一種「絕對的目的」，這裡的理解主要是指作為理解事態的目的而言，而不是指詮釋學中討論如何詮釋意義的理解。黑格爾此處把事實與意義同一的主張，可以看做是一種代表對當時一般人對科學的理解的反動。黑格爾認為當時的科學把所有的實在都化約為只是一種事實性(facticity)的東西，完全剝奪其中的意義與目的。這種黑格爾所批評的現象，也正是當時人們所感到的一種虛無主義的經驗，而對此種現象的不滿，也正是使得此一時代的哲學全力研究有關理解與價值的一般問題的動力。第三，就黑格爾看來既然絕對的觀念作為一種存在與思想等的統一體，則作為此一系統學問的哲學必然也是一種絕對全包式的知識，而且是一種「科學」的知識，「科學的」，對黑格爾而言，代表著「系統的」(system)。他自認此種系統的絕對觀念的哲學，應該做為所有的其他個別的科學有效性的保證基礎。黑格爾的這種主張雖然說不上是新奇，而在當時的環境下，一方面是體察當時科學知識的驚人力量，試圖從理論上，建立哲學與科學的關連，而一方面也是其理論自然的推論結果，但事實上對當時的人而言，只不過更增加一種越來越對於哲學主張試圖解釋經驗現象的鄙視，轉而更趨向熱中科學的時代風尚。

至於「歷史主義」一詞則意義更加分歧模糊。不同的史家、哲學家有不同的

⁷ Herbert Schnadelbach, *Philosophy in Germany: 1831-1933*, trans. by Eric Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 5-7.

用法⁸。而有一點諷刺的是，這個詞雖然起源很早，大約在十九世紀前期便已出現，但是就如同其它的一些「主義」(-isms)一般，原來是用來對某些觀點、學派進行批判而出現的，但是到其廣為使用、流傳的二十世紀初期時，卻已經變成為一個需要被超越的過時了的並且陷入了危機之中的意識型態了⁹。要瞭解為何會演變成為這樣的一種情況，我們可以先對個詞所包含的三個意義的轉變有一番簡單的認識。首先第一個意義可以看做是一種主張社會科學中的實證主義立場，認為要達到科學的客觀性，便需要一種對於事實與材料持一種價值中立的態度，不能根據自己的判斷來區分何者重要何者不重要。因此這種意義下的歷史主義，可以說是某一種的科學實務，其完全建立在某一種對科學的概念上，把所有有關的實際的政治問題都拋在一邊；第二種意義下的歷史主義，可以看做是對第一個意義的歷史主義的一種理論上的辯正，基本上它是一種主張歷史相對論的哲學立場，認為既然一切人類的文化現象都是受到歷史條件的限制並且無時不在變化之中，那麼所有對知識的絕對有效性的主張，不論是科學性的、規範性的或是美學的，都是一些沒有認識清楚的想法，應該加以駁斥。這樣的一種歷史主義讓人們面對的只有兩種選擇：要麼做一個純粹根據盲信的野蠻人，不然就做一個相對論者。人類文化在這種看法下，唯一能夠賴以建立的，就只有透過科學的方法研究歷史所能提供的歷史事實與關連性的陳述，在此規範性的東西是不被容許的。事實上可以看出來給予此種歷史相對主義哲學以說服力的正是第一種意義下的歷史主義。這也讓我們看出來，當時的對科學概念如何使得所謂的「歷史科學」必須建立在一種毫無規範與價值可言的所謂價值中立的「事實」上，如果文化的基礎就僅能依賴在此種科學之上，那麼相對主義也必然成為一個如此自我理解為「科學的」的文化所需面對的最後結果。很明顯的，正是這樣的一種狹隘立場，使得歷史主義自己陷於危機之中。而最後一種意義的歷史主義是一種比較周延的主張，認為所有的文化現象都應該被視為是歷史性的，同時也應該從此角度來理解與解釋。這樣的立場，可以說是和自然主義相對的文化論，根據這樣的看法，人類生活的世界，並不是像物理的自然，而是一種人類行動的產物，因此當然它也有歷史，一種不能等同於自然發展過程的歷史。這樣的一種意義的歷史主義，如前面提過的是一種反對啟蒙理性主義哲學在德國的反動。而其主要的倡導者，包括「浪漫主義學派」(Romantic School)、法學中的「歷史學派」(Historical School)以及神學中的「圖賓根學派」(Tubingen School)等等。這些學者批評的主要目標便是那些啟蒙理性下非歷史性的人類文化圖像。若從科學史的角度來看，德國這些走向歷史化的學科，可使看做是後來那些被稱為「人文科學」(Geisteswissenschaften)學科的開始。「人文科學」這個由於狄爾泰的著作而廣為

⁸ 至於「歷史主義」作為一種史學意義上的用法與演進的簡要敘述，請參考黃進興，前引書，頁17-22，Georg G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to Present* (Middletown: Wesleyan University Press, 1968), pp. 295-8.

⁹ Schnadelbach, *op. cit.* p. 34.

人知的詞，在其早期發展階段可以看做主要是指一些採用了歷史途徑來研究其對象的學科，而這種歷史化的運動一直綿延下去，成為十九世紀德國的一項基本文化特色，到了世紀末更由於本身推到極致所隱含的相對主義基因顯現出來，使的此一思想運動陷入了危機。從此一簡單敘述瞭解到為何歷史主義廣為流傳時卻是其開始失去文化優勢的原因之後，我們回到對「歷史主義」下一簡單界定的工作。由於歷史主義這個詞從一開始，便是爭論與混亂的焦點，加上現在在文學界中又有一派所謂的「新歷史主義」(New Historicism)出現，使得這個現象更為複雜¹⁰。不僅如此，著名的科學哲學家波普(Karl Popper)廣為研讀的「歷史定論主義的窮困」(The Poverty of Historicism)一書¹¹，所指稱的「歷史主義」是指在社會科學中以為能夠藉著發現所謂歷史的法則或形式，以便對歷史的發展做出預測或事先規劃為主要原則的一派研究途徑。此一意義的「歷史主義」與我們前述的一些又有很大的不同，使得現在對「歷史主義」一詞的瞭解頻增不少困擾。當然就我們研究範圍而言，這些都不是我們意義下的歷史主義，雖然如前面所討論到的，我們所討論的歷史主義，有很明確的時間與空間的範圍，但從歷史的角度來看，根本沒有一個為各方所接受叫做「歷史主義」的運動。但是就作為一種研究上的工作假設而言，我們最低限度應該還是可以把它看成是一組由德國當時著名的一些哲學家史家所共同參與、辯論與研究的一些問題與解答的集合，並且可以說它具有以下幾個特徵¹²：一是特別從個別性(singularity)的角度來看待人類事件；二是試圖從一種普遍但是不斷變化的形式或是一種動態而具體的演化趨勢的角度，來瞭解人類事件繁複多樣的關係；三是以上述此種歷史風尚的角度來檢視所有的人類產物；四是認為從此種研究中，一種不同於自然科學科學地位的歷史科學或是社會科學已然形成。而也有學者歸納此一「歷史主義」的特色，認為它象徵「一種超越時間規範體系的徹底崩潰，同時也表示人類越來越明白，要想深中到人類內在人性的核心，必須將自己視為是一種歷史的存在物來認識。」此外它也代表了人們了解到了「必須將歷史做為一種建構人類知識與理解人類世界的基本原則，這就意味著基本上，所有的存有，僅能夠透過其『歷史性』來加以理解。」¹³這樣的一種基本思想立場。

¹⁰ 代表的學者著作例如，Stephen Greenblatt, *Power of Forms in the English Renaissance* (Norman: University of Oklahoma Press, 1982); Wesley Morris, *Toward a New Historicism* (Princeton: Princeton University Press, 1972).

¹¹ Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge, 1957).

¹² Bambach, op. cit. ff. 4-5.

¹³ Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen: Neske, 1972), pp. 492-3.轉引自 op. cit.

貳

本節中將針對十九世紀德國主要的思想背景做一較詳盡的討論，特別是圍繞在觀念論及與其相關的各種理論上，這些思想成分也正是狄爾泰所承繼與試圖解決其間所產生的各種衝突危機的來源。前面曾提過十九世紀的德國思想呈現極端混亂的局面。各個不同學科學派的學者，圍繞著歷史、哲學、科學與批判這四個主題從不同的專業角度發展立論。要想有系統地對此一時期的思想背景做一介紹，實在有相當大的困難。因此為了能夠對此一複雜的思想發展能夠得出一個較為一般性的瞭解，我們需要從某一種角度來出發。若從本文的主題而言，將此一時期的思想過程，從段觀念論與實在論(realism)兩者相互衝突消長的角度來描述應該是比較能夠掌握住接下來所要討論的狄爾泰思想的特色。因為後面會看的出來，狄爾泰一生思想的目標實在也可也看做是一個想要將上述兩種相互衝突的思想加以綜合的努力。不過討論這些思想內容之前，我們還是必須注意到，這兩個相互衝突的主張，本身都還包括一些重要的分歧觀點，這些不同觀點間對立的激烈甚至不輸於觀念論與實在論這兩各部同陣營的情況。對於觀念論的不同立場，前面已有提到，而這裡的實在論則可以包括到像實證主義、自然主義以及唯物論等的形式。這些立場有些主要是屬於知識論方面，有些則是帶有本體論的成分。也因此，這種觀念論與實在論之間的衝突也絕對無法簡單套用二分法或辯證的形式來交代。下面便來開始討論此一思想背景的梗概¹⁴。

首先讓我們來討論自康德以後的德國觀念論的形成與轉變的情況。德國觀念論的根源如從哲學史來看，當然可以追溯到柏拉圖、奧古斯丁、萊布尼茲等人，但是說到當代德國觀念論，康德才是最主要的開創者。康德的哲學在當時被認為是一項在思想上的哥白尼革命，自此以後整個德國甚至歐洲的哲學都圍繞著康德的哲學在打轉。在康德以前的知識論大都認為人類的心靈是被動地符應出外在對象的此一看來比較「自然」的觀點。但是康德卻認為外在的對象作為一種可知的實在物，它必須符合吾人心靈自己內在本質上的一些操作。人類的心靈並非從自然或實在中獲得其各種的形式或法則，而是從實在中獲取材料使其符合心靈自己的形式。因此以前那種心靈被動符應或模仿事物的看法被一種具有主動、形成形式作用的心靈概念所取代。心靈現在可以說是「認識」外在對象，但並不是這些對象的真實存在為何，而是它們的形式，意即我們的認知指得是把形式賦予經驗到的感覺與料的過程。而康德的批判哲學所做的是把思想與有效知識之間的區別給決定出來。他的「純粹理性批判」(Critique of Pure Reason)一書把傳統形上學

¹⁴ 本處的討論限於專業知識的限制，主要參考自 Michael Ermarth, Wilhelm Dilthey: *The Critique of Historical Reason* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978)，以及 Schnadelbach, *op. cit.*，張旺山，狄爾泰（台北：東大圖書，民國七十五年）。

與其堅稱自己為一種有效的知識的可能性徹底擊毀了。雖然在康德之前，許許多多的哲學系統都試圖想要達成，如何在沒有任何人類主觀意識干擾的限制下，發現隱藏在真實實在之後的永恆真理。但是從康德的哲學來看，心靈本身對於吾人知識的建構具有一種在邏輯上優先的必然而無法消除的作用，這使得上述那些哲學主張成為了一種不可能的工作。這樣一來，原先被視為是追求實在界真實知識障礙的人類心靈，現在卻搖身一變成為了所有有效知識預設條件。當然這樣的一種知識，無法再認為自己是實在的一種最終毫無限制的知識形式，必須承認這只是一種對於實在表象的知識。康德認為我們對於實在的知識必然是有所限制的，我們永遠不可能知道到底實在的本身是什麼東西，因為我們必然要受限於我們人類心靈的所具有的各種形式來認識實在界。

由這裡可以看出來，康德的批判學所強調的，一方面是人類心靈的一種建構知識的主動性能力，但是另一方面也顯現出此一能力的內在無法避免的限制。這樣一個主張正如一把雙刃的刀，對於後來不同主張提供了一種反省與發展的刺激來源。當康德將人們的知識僅限於感官經驗對象時，他並沒有否認有超越經驗之後的實在界的存在。他所堅持的僅是認為傳統形上學根本無法達至此一實在界的真實知識，因此只不過是一種充滿了矛盾的「虛幻科學」(science of illusion)。因此對於那些將知識看做必然要奠基上帝或形上學的傳統學者而言，康德哲學根本就是要將一切都摧毀，但是對於在康德學說裡看到了一種新的新的世界觀的人而言，他簡直是帶領德國走向新世界的摩西。康德也和其時代的人一樣將當時的物理學作為所有確定知識的模型，並認為其知識論的工作便是對此種知識的邏輯預設進行探求。這樣的一種知識的概念不用說自然是建立在牛頓物理學的有效性上，因此在康德的「第一批判」(即純粹理性批判)中所呈現的知識形式，是那種精確的物理與數學形式的知識。對於康德那時代的正統科學教條而言，科學的知識必定要具備邏輯上的普遍性與必然性。也因此衡量某種學科科學化程度的標準便是其內容有多少可以轉換成數學的形式表現出來。此外康德的哲學的核心便是所謂的「批判的」(critical)或「超越的」(transcendental)的特色。這兩個詞指的是一種認識此一世界的方式，但在認識外在世界的同時也對我們此一認識的行動進行反省的認識。康德認為，只有保持著「批判」的方式，方才不會掉到教條主義或懷疑論的泥沼中，也唯有「批判的」思考才能夠發現到人類理性能力的限制，建立起訴諸吾人心靈能力的合理標準，這樣才不會像那些理性主義的形上學系統，獨斷地將應該要證明的東西一開始便預設為真；也不會像那些懷疑論者，將知識消解成為僅是個人的一種習慣或意見而已，或是對於人類的經驗抱持著過度的偏見。與此「批判的」方法相應的，所謂的「超越的」是指康德堅持知識論所研究的對象，不應該是一時一地某一特殊的對象或某個人的意識情況，而應該是知識之所以成立的邏輯上的必然與普遍的形式為何。他認為如果知識真的具有普遍的有效性，那麼這樣的知識必然要依賴在一種先驗的(a priori)形式、範疇或是原則上。心靈的認識作用便是把這些這些形式的規則加諸到期所接受到的感官印象或經驗與料上，經過了一系列的邏輯上的操作，便把這些知覺到東西變成為一

種真正的知識。因此心靈所具有的這些形式或範疇必須事先驗的而不是來自於後天經驗所得的，這樣才能夠保證知識能夠具有普遍的有效性。我們的知識是始自於經驗，但這並是說它是完全建立在經驗上的。康德的認識論假設了人類的心靈對於知識的建構具有一定的貢獻，這是和經驗完全不同的東西。

也因此康德把感官經驗與判斷，或是說人類感官直覺的能力與知識(intellect)之間作了一明確的區隔。他把人類被心靈動的接受知覺外在印象的能力與其主動綜合組織的能力分開。但是同時堅持要有這兩種能力的合作方能產生知識。康德進一步強調，所有的直覺必然都只是感官直覺，我們沒有辦法不透過其他的中介而直接意識到自我。只有神才具有「認知的直覺」能力，這是一種毫無感官特殊性的純粹直覺。因此此種具有綜合統一能力的超驗主體，並不是以一種對象的地位被經驗到的，它反而是一切所有知識的邏輯預設。

因此對康德而言，經驗本身既然不能夠提供知識，而是需要心靈將其形式加到經驗之上方才能夠形成。因此經驗主義者想要單靠經驗，便推倒出所有的知識，就像是沒有模子要做出磚來一樣。心靈必須被視為是一種由一些先驗原則所限制著的具有綜合能力的東西。此一活動的形式與原則無法從經驗中得知，因為它們本身是所有經驗的預設。但是上面康德所說的，雖然否認吾人能夠獲致對物自身的有效知識，但是卻沒有完全排除對它的考慮，反而是這一切都必須欲設有此種物自身的存在。雖然我們無法「知道」某種東西，但是這並不意味著我們無法思考它們。對於此種無條件的實在自身，它們的作用則是作為一種道德或是信仰的基本預設，成為心靈的一種規範性的觀念。像是神、自由、永生等等的觀念，它們雖然不是經驗的可能對象，但是卻是心靈意志能力的一種指導原則或是行動的誘因。因此，康德雖然阻斷了形上學作為一種科學的企圖，但是他同時卻也認為形上學是一種人類心靈自然而無法磨滅的需要。康德這種將人類知識無法企及的物自身作為一種吾人心靈的限制以及必須預設的東西，同時也保留了一席之地給心靈的信仰與實踐的活動，認為這和科學的理解活動同樣重要。如他自己所說的：「我限制知識好為信仰保留一些空間。」就此處而言，康德的哲學似乎隱含了一條通向既非科學也非傳統理性主義形上學的一種絕對的東西的路。這也就是後來費希特與黑格爾所發掘到門徑。

康德在隨後的兩個批判中，將上述的批判與超驗的方法擴展到倫理與美學的判斷上去，因而完整了他對整個心靈活動的研究。在康德的「實踐理性批判」(Critique of Practical Reason)中，他所探討的是在受嚴格的因果必然性所統治的物理世界之外的，另一個由道德律的定言命令形式所構成的包含自由與實踐等活動的獨立領域。經由科學所知的自然世界是一個由嚴格的因果決定論所構成的世界，然而道德倫理的世界卻是由人們加諸於自己身上的自律原則所統治的世界。因此科學的物理定律以及人們本身的自由領域的活動的道德律是兩不相屬的領域，因而人雖然在經驗界是被決定的，但在其自身內卻是自由的。康德並且認為，人類的心靈很自然地會想要將這兩個不同的領域連結起來。因此他的最後一個「判斷力批判」(Critique of Judgement)就某一層面而言，就是想要一個綜合這兩

個領域的大綱。在此一批判中，科學理性所具有的必然性和實踐理性所具有的自由兩者在一個目的論的架構中結合起來。

康德的整個哲學如果把它分開來看，則各個成分都呈現一種非常精確而有嚴格限制的哲學主張。三個不同的批判分別為心靈的不同能力與判斷的形式提供一種說明與辯正。但是一旦整個來看，康德此種新的超越哲學的方法反而隱含了一種必須要超越康德自己此種把心靈非別精確分析的整體的世界觀。因為假使心靈的基本工作，如同康德所說的，是一種主動的綜合作用，那麼心靈就不太可能像康德做的那樣會停留在其個別分離的能力層次上，這種情形就如同狄爾泰所觀察到的，在康德哲學的身上既有著一貫也有著與矛盾，這使得人們即使想要停留在康德的理論現狀上也成為了不可能。

人們一般認為康德之後的觀念論發展呈現出一種「浪漫主義」(romantic)的形式，縱使其主要的理論健將費希特與黑格爾對與這個詞採取一種嚴厲的批判態度。康德的後繼者把一些自詩歌、宗教、歷史中所得到的新概念引借到超驗哲學中來。費希特、謝林、思萊馬赫(F. E. D. Schleiermacher)以及黑格爾等人，每一個都以自己不同方式走出了康德那種謹慎的批判與分析方法之外建立了自己的特有風格。他們擷取康德哲學中的某些成分以對抗另外一些成分，並把一些為康德所遺棄或是認為超出人類知識領域之外的觀念重新再撿回來。這些康德哲學的浪漫主義派詮釋者堅持他們只是把康德哲學中所隱含的一些矛盾成分從其思想中給移除並且把那些負面的警示轉化成為正面的結果罷了。康德的批判哲學經過此一階段的發展逐漸被轉到成為一種絕對無條件的觀念論哲學系統的路子上去。

康德之後觀念論發展的一項重要的轉變契機便是下列此種主張的提出：認為康德所使用的方法事實上已經違反了他自己宣稱的一項理論主張：此即認為知識是無法超越經驗而得。但是他自己對於知識的研究卻宣稱不是來自經驗的而是一種超驗性的。因此他自己便預設了也向大家證明了有一種獨立於經驗之外的知識的存在。而這種採取超越經驗之外研究途徑的思想運動，雖然對康德而言必定會產生無法解決的矛盾與背反(antinomy)結果做收，但對於這些康德的繼承者而言卻成為了一種正面且必須的方法了。他們把康德的此種靜態的二元論轉化呈為一種動態的辯證統一。被康德斥為「一種虛幻的邏輯」的「辯證法」(dialectics)現在卻成為了解開心靈與實在活動之謎的鎖鑰。康德原來賦予心靈的那種主動綜合統一的能力，現在成為了其繼承者最重要的核心主張了。下面便對這些後繼者的理論做一討論。

首先是費希特。費希特對康德哲學轉變的一項最具決定性的貢獻便是提出下面的主張：他認為康德所說的心靈所具有的那種不可觀察也無法透過感官感知的超驗活動，正是那個神秘的「物自身」(thing-in-itself, noumenon)。他認為他這一個影響深遠的修正只是把康德三個批判統一起來以完成康德的工作。事實上此種無條件的「絕對」或是此一世界的基礎很明白的是位於人類的心靈之中。當心靈把握住自己是一個自由的超驗活動時，它本身已經正是康德哲學系統中所認為無

法企及的那種物自身了。在此種打著將康德的批判的方法帶至其應有結論的招牌下，費希特把「物自身」這個原來是康德觀念論中最後一個障礙給徹底消除了，也就這麼一下超驗觀念論的先天限制便給解開了。而康德原先保留給神的那個作為世界整體創造性的原則，現在卻被費希特交給了人類心靈中那個假設的絕對自我。意識的對象被視為是心靈的創造物而不是一種死板板的「東西」。在費希特的系統中，實踐與道德理性的地位被提升到理論理性之上。康德的超驗方法因此被蒙上了一種自由意志論(voluntaristic)與演化論(evolutionary)的色彩。

就費希特看來，當認知的主體的對象是它自己的進步活動時，它才是最為真實的「精神」(Geist)自身。心靈並非受到某些經驗界的實在對象範圍上的限制，而是只受到它自己對其活動概念的限制。康德所強調的邏輯上的條件，現在卻被轉成一種「知識直覺」的活動。藉著把事物視為是一種自然的、被給與的對象或是一種形上學的物自身的看法中轉移出來，心靈在此被反省地導向回到其自己最內在的超驗活動之中。如果心靈沒有回到自身與其活動之中，它將迷失在其對象之中，仍然只是一種教條而非批判。因此實在論對費希特而言，只是一種心靈依賴的奴性，要想真正具有批判的地位，心靈必須脫離那種樸素的實在論並將自己視為是實在的創造之源。因此在費希特此種激進的觀念論中，實在不僅僅是被心靈所組織而已，它還是由心靈所預設而且在心靈的活動中實現，知識本身是一種活動的形式。意志支配著表象，並且「應然」(ought)的設準的地位亦優於「實然」(is)那種被動的知覺。

超驗的觀念論到了思萊馬赫的身上亦有了一些不同的轉折，就如同費希特一樣，思萊馬赫認為自己在精神上是一個康德主義的信徒。他通常被人們視為是後康德主義的浪漫運動的中心人物，但是在許多方面他仍然是相當接近康德那種批判、反思辯的哲學特色。而也正是思萊馬赫哲學概念所具有的一種豐富的具體性以及他對於哲學思辯性的建構方式的厭惡，特別吸引當時年輕的狄爾泰。狄爾泰甚至認為思萊馬赫可以說是康德後繼者之中，最堅守著康德分析方法的人，他說思萊馬赫提供的並不是另一種形上學，而是一個「意識的現象學」(phenomenology of consciousness)。在思萊馬赫當時，觀念論與實在論之間的問題已越來越令人困擾，對此，他宣稱他的立場是「中立的」，他的哲學基本上是結合實在論的前提與觀念論的方法而成。因此對於思萊馬赫而言，思想與存在兩者雖然是相關的，但是卻並不是一體的，也沒有誰包含誰的問題。他認為在於思想與存在、心靈與自然、自我與世界等之間是一種持續的創造性互動關係，如此他既避免了康德的二元論、極端的主觀論甚至是費希特的獨我式的觀念論與黑格爾的理性主義的一元論。康德與費希特在思萊馬赫看來都只是給予主體一種「形式的」(formal)自律性，他想要做的是用經驗的具體內容取代費希特的那種空洞的超驗自我，他反對當時各種將「精神」描繪成為一個主動但是本質上卻是空洞的觀念論形式。因此為了給這種具反省性的超驗意識提供實在的經驗內容，思萊馬赫假設了存在有一種立即的自我知覺，這種自我知覺不是一種純粹的思想，而是一種感覺，一種全面性的自我感覺，它既不能夠超越也不會排除外在實在世界，而是將自我與此

一世界結合成一個形式化的整體。此種存在於人們自我之中的「全體性」變成為理性的最終判準。因此這不是像費希特那種最上層的意志，把自我和其對象給割裂然後將自我導向回到自己中，思萊馬赫讓感覺成為「精神」的核心，把感情作為一種重新引進客觀經驗的內容到心靈中的方式。感情成為結合理論與實踐、實在與觀念、限制與絕對等的一種經驗的綜合統一。但是同時思萊馬赫並沒有向他同時的謝林那樣，把一切區別都泯除化成只是那種無法具體言說的感覺全體性中。在他心靈理論與其他哲學層面也相當強調個體性的重要。心靈的綜合統一對他而言並不排除各種區別與特殊性的存在。他所提倡的是一種特殊與普遍、個體與社群、主體意識與自然世界之間的一種持續的互動關係。因此他並不像其他的辯證法系統，把個體含括甚而取消掉了。個別的人們有著其自己的特殊世界觀並且一不同的方式來行為，但是他與整體之間仍然保持著一種和諧的互賴關係。因此所謂的統一是一種多元中的統一，而上帝便是使此一多元保持和諧的全體。人類的意識，作為對此一全體的感覺，正是此一無限性上帝實現的場域。透過此種在自我與全體之間不斷來回的歷程，人們方能實現其真正的個體性與全體性。

思萊馬赫的哲學在所有德國觀念論者中是最接近思想與生活之間平衡的。他並沒有為了維持邏輯的一貫性而犧牲了經驗的重要性。他的哲學代表的是一種真正的內在與外在的相互調和(coordination)而非不平等的從屬(subordination)關係。或許思萊馬赫最為狄爾泰所推崇的是他相信超驗的方法不能夠僅施用於純思想的領域而必須帶到日常生活中去。超驗哲學不能夠和歷史以及人們對此一世界的具體經驗相脫離，超驗的態度應該用來闡明藝術、宗教、道德、政治、歷史等等領域。雖說如此，思萊馬赫的哲學對狄爾泰而言仍然有其缺點，那就是他太受柏拉圖式理念學說的影響，雖然引進了歷史的因素來潤澤其哲學內容，但是卻沒有認真看待人們的具體實在經驗，這使他沒有進一步對具體的生活世界的經驗內容將以深入分析。事實上，這種弊病並非思萊馬赫所獨有，所有抱持觀念論的超驗形式的教條的人們都將會犯這種不食人間煙火的毛病，過於注重抽象的觀念形式而忽略了具體的生活經驗。

除了思萊馬赫之外，德國觀念論中還有一派比他更具濃厚浪漫主義色彩的學者，主要包括赫德(J. G. Herder)、歌德(J. W. Goethe)、謝林以及洪德堡(Wilhelm von Humboldt)等人，他們都認為康德的哲學主要呈現出一種抽象與形式化的思想型態而且他太過於重視理論以及抽象的概念以致犧牲掉具體的生活，使得唯一剩下的就只是一堆毫無生命的概念世界。因此他們這些人雖有程度上的不同，但都主張人們具有一種客觀的知識直覺的能力，而這種能力康德原來是認為只有上帝才會擁有的。對他們而言，這種直覺可以不依賴智性將感官與料組織成為知識，它本身便可以完整地知覺任何事物，可以直接看透到自然與歷史的核心中去。很明顯的，此種主張雖然看似可以去掉了超驗哲學中的主觀主義與建構性的特色，但是其代價卻是走向了非理性主義(irrationalism)的方向。德國的思想經過此一轉折之後，非理性成分開始扮演重要的角色。無論是自然或是歷史的實在，此種研究的途徑並非從因果的角度來研究，而是從類比、隱喻、詩歌、符號以及迷思等等

來切入。這些思想家認為理性當其透過概念、範疇、實驗等等媒介操作時，它已經無法接觸到實在的全體了，而僅是理性自己的抽象建構與想像的東西。康德把科學等同於可量測的，讓活生生的實在迷失在空洞的量化中。這種知識直覺的支持者，在他們對康德哲學的批判中，強調人們可能的經驗對象不應該只限於牛頓式的物理世界，藝術、宗教、神話、歷史等等也都是知識的合法來源與對象，只是它們是分屬不同的種類。例如像赫德便主張歷史知識是透過一種對不同時代與文化的內在靈魂的直覺掌握而產生；謝林認為美學的知覺是優於科學與道德的理性，它提供了一個開啟實在中詩與神秘層面的鎖鑰；而歌德更拒斥康德那種將形式化、機械式的非質性的牛頓式的自然形象作為其知識論的起點的作法。就這些人看來，康德那種只注重邏輯與知識的嚴格限制條件為何的方式，只會把心靈侷限到可能知識中的一隅而已，例如歌德便曾批評康德說他「一方面把心靈禁錮在籠中，一方面卻又示意要它向鐵條外面的世界看去。」

對於觀念論此一階段的發展，我們從後來的角度來反省，可以看做是一種對於太過於重視思想的形式與知識化條件的解釋而忽略了生活其他特質的一種反動。這種思想進展的路程到了黑格爾身上，又走到了一個綜合統一的階段。黑格爾的思想代表的是一種將上述觀念論的批判、浪漫與理性的各個階段加以綜合，走向一個絕對觀念論的時代。黑格爾一反康德對於理性作用的嚴格限制，大膽的宣稱，當我們認識到某種限制時，事實上便是已經超越了此一限制，吾人精神的本質就是超越。若從本文主題的角度來看，黑格爾思想最大的特色就是他將世界與歷史理解為精神力量越來越展露出的全體。

對黑格爾而言，最真實的實在便是精神(Geist)展現，思想實際上會自己產生其對象，是心靈預設了存在。黑格爾如此把康德本來是一種屬知識論的批判觀念論變成了一種本體論的東西。此一世界不論是其實質或客觀的內容還是其形式都是一種觀念。相對於康德與思萊馬赫的那種比較謹慎的主張，黑格爾大膽地認為實在可以完全由思想所掌握。真實的實在並非是那種低層的立即經驗所組成的一堆模糊不清的東西，而是在思想概念中所被完全掌握住的觀念內容。理性是透過去除了對於那些偶然性的感官內容的操作之後才真正實現自己。單有經驗並不能滿足理性的需要。那些浪漫主義派所主張的感情與直覺的那種直接的實在必須在思想的觀念中被轉化超越。黑格爾厭惡只注重主觀的內在性，認為心靈的本質正是一種能夠朝向外在並將實在掌握於概念中的能力。所有尚未被心靈所理解的東西，都只能算是一種「他物」(otherness)，一種心靈的異化，因此自然僅是這樣一種初級的心靈他物，等待著被理性的概念所取用。對於辨證法，原本在康德是視為一種虛幻的邏輯，一種理性想要逾越自己適當基礎之時為自己所設下的陷阱，但是對黑格爾而言，卻成為了一種真理自身的活動的過程與形式。黑格爾的辨證法可以說不僅是拒斥了傳統的形式邏輯與康德的超驗形式邏輯，它也構成了另一種德國思考上的革命。這種辨證法邏輯把傳統邏輯最基本的非矛盾(noncontradiction)原則遠遠拋開，因此有人曾經認為黑格爾的此種辨證法邏輯的出現是德國思想史上最重要的事件之一。和傳統的靜態形式邏輯相較之下，黑格

爾所發明的是一種「變化生成的邏輯」(logic of becoming)，其主要的功能在於能夠掌握到生命的運動與思想的活動。這種相對於形式的內容邏輯，是想要顯露出思想如和實現與存在同一的實在過程。因此黑格爾的辨證法邏輯不僅是一種具邏輯性的東西而已，它還是具有本體論與歷史的性質。

黑格爾將精神的活動設想成一種歷史的過程，而歷史則被描述成心靈逐漸走向一種絕對知識過程中的理性展現。歷史，這個從前被大多數思想家認為是一個充滿了偶然、混亂與錯誤的領域，在黑格爾系統中卻變成了正是理性自身的過程。在歷史中，心靈不斷地在發現與恢復它自己活動的紀錄；因此它是藉著克服自己最初的那種自我的異化來實現自身的。不用說便可以看出來，黑格爾的此種觀點賦予了歷史一種相當重要的意義，它變成了一條通往純淨絕對真理的大道。當然，黑格爾承認這樣的一種絕對的哲學觀點並不是屬於那種一般性的質樸常識所能比擬的。要想把歷史發展理解為一種理性的進行，需要一種從一種超脫的觀察來看，這種觀點是優於從實際沈浸於歷史本身中所能夠得到的那些。黑格爾所說的此種觀點簡單的說便是「全體」(the whole)與「目的」(the end)。因此構成黑格爾的超脫觀點的，既非內在性也不是超越性，而是一種理性的「最終性」(finality)。那些從當下看來呈現出偶然與恰巧的事物，只是一種從有限生命眼睛中看出去的主觀產物，但這事實上（亦即從全體的最終的觀點來看時），卻是受到所謂「理性的狡獪」(the cunning of reason)的操弄。因此歷史的真實內容與實在並不是那些參與者的立即經驗而是一種對全體的理性把握。用黑格爾著名的話來說便是：「真理即是全體。」

就黑格爾自己以及他同時代的許多學者的評價，他已經把哲學內容的全部給說完了。對許多人而言，黑格爾似乎確實已經為人類提出了全部的真理。他透過其辨證法把從前觀念論中的各種對立、矛盾與緊張都給超越掉了。他的絕對觀念論成為了精神的最終極致呈現。所有存在於主體與客體、思想與存在、精神與自然、自由與必然、應然與實然之間的分別與對立都在此種絕對概念的統一中被超越了。一種泛理論式的(panlogical)一元論取代了原先康德那種有限二元論的知識概念。黑格爾所想要證明的便是凡實在的即是理性的，凡理性的即是實在的，除此之外沒有什麼其他可說的了。純粹的理性思想以一種形上學式的無瑕概念包含整個實在。黑格爾的系統，雖然宣稱是始自生活，但是最後卻是以純粹思想泯除了生活與經驗的地位。

而黑格爾的思想對於十九世紀前半期的德國一般知識界有著難以估計的具大影響，幾乎整世代的學者都被他這種整體綜合的哲學系統所擄獲。甚至當 1831 年黑格爾去世時，一些他的最熱誠的追隨者還把他得使命和耶穌相比，並且預言他會立即升上天堂。當然這種對黑格爾哲學的迷戀並不止於有受到他直接啟發的學術窄圈，由於黑格爾當時和普魯士政府有著很深的關係，因此他的思想也成了當時的德國半官方的哲學教條，並且在各個不同的學門中都可以發現模仿他的人們。他的各種觀念透過各種期刊、課程、學術方法以及官方政策的傳播而變成當時的正統思想。不論是學術刊物或是一般大眾的看法，都對採用一種完全思辨的

方法與追求一種理性的全體的論述目的視為當然。對當時許多人看來好像黑格爾已經創造了一個比拿破崙更崇高與永久的精神帝國。而當這種對黑格爾哲學崇拜走向幻滅之後，人們回憶起這一段黑格爾和其帝國主義式的觀念主義思想的支配時期，有下面這一段的描述¹⁵：

對今天許多的人們而言，對當時那各時代仍然記憶猶新：當那時，所有的學問都仰賴黑格爾的智慧而活；當那時，所有其他的學術工作者都佇立在哲學工作者的前堂等待著，期望能夠從他們對絕對以及無限靈活的辨證法的檢視中，取用點什麼——這是一個當人們若不是一個黑格爾信徒便是野蠻人或白痴的時代。這是一個在普魯士教育與文化部的眼中看來，若不是一個黑格爾主義者便是一項罪惡的時代。這是一個想要知道到底一種具有完全的支配與有效性的哲學系統是怎麼一回事的人所必須回想起來的時代。

事實上當時幾乎所有的學術多少都反映出了觀念論的影響。例如當時人們認為整體主義式的自然哲學(holistic Naturphilosophie)對於自然界的 Research 方式要優於採用分析與實驗的方法。因此甚至於醫學的研究也都充斥著像「觀念力」(ideal force)、精神吸引力(the power of spirit attraction)等等的概念。特別是後來被狄爾泰稱為是人文科學(Geisteswissenschaften)的那些學科領域，更是被一種的採用演繹先驗方法的觀念論所主宰，這種觀念論喜歡追求全體性的宏大計劃而缺乏經驗證據。各種思辨與直覺的方法蓋過了以觀察、分析與實驗為主的方法。由弗萊斯(Johannes Fries)與班內克(Friedrich Beneke)所開創的，對於精神採用一種經驗性心理學的分析方法的努力，也因為與當道那種超驗與先驗的方法不合而遭到官方的放逐甚至直接的迫害。例如班內克便被其工作的柏林大學解職，理由是任何哲學如果不能從絕對觀念中推導出實在便沒有資格被稱為是一種哲學。不用說，當時其他的研究各種規範的學科像是法學、倫理學、美學等等也都充斥了黑格爾哲學的各種假設。我們可以說，黑格爾當時的影響力，簡直就像是一個絕對的獨裁者一樣，任何人若不是他的信徒便是他的敵人。因此黑格爾的觀念至此，論雖然他的辨證法具有相當的優點卻也蒙上一種僵化、自以為是的色彩。觀念論到了這種自以為是一種絕對知識的地步，離轉變成一種把人們的生活中心完全置於空洞的超驗觀念的教條只一步之差了。上述德國觀念論的發展命運對於後來的學者，特別是狄爾泰而言，是一個相當有大的警惕：它從一開始作為一種主張心靈的創造性自由與人類自主性的哲學，最後卻演變成一種狹隘的官方正統教條，以作為其維持現狀秩序的藉口。觀念論是「征服」了實在，但同時卻也背棄了它。

而黑格爾之後的思想發展，正如同他自己的辨證法所展示的那樣，任何思想必然蘊含著其對立的因素，當黑格爾的思想到達顛峰時，其內在的含混矛盾便開始顯露。黑格爾的系統變成為他自己的辨證法的犧牲者，當初他所批判康德的那些指控：認為批判的觀念論提供的只是以一種被動的形式骨架取代了真正的血肉

¹⁵ 此為海叢(Rudolf Haym)所說，轉引自 Ermarth, *op.cit.*, p.51.

內容，現在要回到黑格爾自己了。人們已經厭惡了那種空洞的絕對觀念了看似雄偉的系統，而要求一種真實的、實際的內容。這種對於黑格爾絕對觀念論的反動表現在許多的方面，有些是發生於哲學本身，但是最終看來影響最大的，還是來自於科學界。古典的觀念論在此一反動時期，在遭受到了來自各方徹底的批判之後，它試圖要透過一種重新改造的形式以自存，在此過程中，觀念論本身經歷了各種激進與反動的不同詮釋，而結果卻產生了一些新的包括唯物論、實證論、非理性論等等不同的立場。在這一複雜的發展過程中，我們將討論一些後來對狄爾泰思想有相當影響的哲學思潮，包括了黑格爾左派(Left Hegelian)的人類學轉向(anthropological turn)、德國歷史學派(German Historical School)以及全德倫堡(Friedrich Adolf Trendelenburg)的目的論式的實在論。其中第一個思潮對於設定狄爾泰思想成熟時期的哲學基調有著重要的作用，而後兩思潮對於狄爾泰的人文科學概念的形有直接影響。這些思潮大約發生與 1830 至 1850 年期間，這時期正是德國僵化的正統哲學與宗教逐漸瓦解並且對於當時反動政治情勢的挑戰逐漸升高的時期。在此種觀念論的偉大餘暉正將熄滅的時代，瀰漫的是一種對於宗教與神學的懷疑，對於形上學貧血的抽象概念的不信任以及一種對於當時政治於社會制度的不滿。

首先讓我們來看黑格爾左派的反動。黑格爾左派宣稱他們開創了一個思想上的哥白尼革命，一種從純粹思想轉到「實在的人」(man incarnate)以及其於現世存在的真實條件上。此一轉變的開端是來自於史特勞斯(David F. Strauss)對於神學教義的批判上。史特勞斯在其 1835 年的劃時代的著作「耶穌傳」(Leben Jesu)中，用所謂批判辨證法，藉著指出聖經中明顯的矛盾，然後透過辨證的程序把聖經分解成為可證實的歷史以及純粹神話兩個部份。史特勞斯此舉，根本上是把黑格爾將理性與信仰合一的作法拆解開來，他的作法開創了一個解秘(demystification)與反教條的時期。宗教（當然隱含了其他知識同樣可以）在史特勞斯的手中，顯示出是可以藉由自然與歷史的條件來加以解釋，而不必訴諸於空洞的形上學。而其他的黑格爾左派學者，包括費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)、包爾(Bruno Bauer)、魯格(Arnold Ruge)、馬克斯(Karl Marx)以及史特納(Max Stirner)等人，他們則更加激進地採用的批判辨證法來從事研究。史特勞斯的書出版之後，人們真正見識到什麼是一場瘋狂的「批判的批判」(critiques of criticism)的時期。觀念論在這一時期幾乎被撕裂殆盡。這些批判者相信，觀念論是用一種演繹抽象的純思想代替了具體的實在，它將人和其實在的世界與真實的本性將以分離。因此他們所支持的人類學轉向，應該被視為既是對那種最初的「超驗轉向」(transcendental turn)的一種延伸也是一種反轉，這種新的轉向能夠提供最原初的觀念論一種新的動力。原來的「超驗轉向」要心靈放棄那種對於與料對象世界的一種樸素與教條的概念，以便能夠發現心靈自己所具有的創造建構能力；而此一「人類學的轉向」則要求人們拋棄那些思辨的觀念、計畫以及思想的虛幻建構以便能夠重新把握與改造人類存在的真實條件。對這些黑格爾左派而言，他們主要關切的並不是思想的必然與先驗的預設為何而是生活的實際條件。他們相信自然

才是人類的基礎，這也就是說那些所謂的觀念的或神聖的都是和真實的人相反的東西，它們都只是一種人自己異化的產物。

黑格爾左派拒斥了黑格爾的那種泛理論式的觀念論而要求一種清晰的實在論以及對此一世界的毫無退讓的解秘行動。黑格爾思想中那種主要的後視反省的特色被他們加上了一種向前看的傾向。哲學被重新視為是一種「轉變式的批判」(transformative criticism)而不是一種溫馴的對現存條件的包容適應。對這些思想家而言實在並未被理性化而理性也尚未成為實在。黑格爾是具體的實在強迫地消音，使得他得以假設那種理性與實在的不成熟的統一。因此對這些思想家而言，真正的哲學工作並不是要變出永恆的形式與絕對的概念或是一種調和心靈與實在的方法，而是如馬克斯著名的「費爾巴哈論」(Theses on Feuerbach)中最後所說的是一種改變實在的方法。新哲學的基石並非是思辨與回顧而是主動的改造與革命。一種基於人類真實存在條件上的真實辨證過程，必將是以哲學的實在化為其最高峰，而其消逝則在於一種完全改造成的實在而不是在於把實在消失在觀念論哲學的迷霧中。這些激進的批判者把觀念論看成是一種偽裝的柏拉圖主義—基督教式的另類世界(otherworldliness)觀的形式，一種想要從人以外的地方來找尋人的意義的衝動。因此觀念論並不是對心靈自我異化的克服超越反而是其最終的表現，因為它將人類的本質置於人本身以及他的能力之外，它把人臣屬於他自己所製造的觀念建構之下，同時卻把具體的存在化成只是神聖心靈的粗造反影。觀念論堅持思想才是主體而存在只是它的附屬，但是事實上情況卻相反，觀念論的魔咒將心靈囚禁在一個倒轉的世界中。藉著他們所謂的轉變的方法，黑格爾左派宣稱已經把原來被黑格爾哲學所弄反的思想和實在之間的倒置關係給弄正了，現在哲學終於可以頭上腳下正確地站立著了。人因此便成為哲學的「真正主體」，這是能夠自主談論思想的主體與客體的主體，而不僅是被神聖化思想的一種載具而已。人必須藉由將焦點重新置於他自己的具體而實在的存在上來再次把握著自己。心靈及其觀念都是衍生自此一物質世界與人的感官性質而來，思想並不能產生實在，反而是實在產生了思想。因此黑格爾左派哲學的主體是有那種血有肉的具體的人，具有各種的需求、慾望的人。套一句包爾的話說，此一人類學的轉向，是藉著將人從觀念論的幻夢中給搖醒後對人的重新發現。構成他們此種哲學的起點與終點的是那種「真實的人」或「自然的人」，而非那種「觀念化的人」。對當時許多人而言這些黑格爾左派根本為是感官論或唯物論者，但是事實上他們的思想就其意識的辨證形式表現而言，仍然有著強烈的觀念論與自由意志論的色彩。物質本身並非是實在的唯一原則，而只是和人類的意識與行動的轉變力量之間存在著一種辨證的關係。因此雖然這些人表面反抗觀念論，但是他們還是保留著觀念論的許多的前提，當然，也有著一些同樣的結論。

從前面的德國觀念論思想的發展情況可以很快看出，在觀念論遭到此種巨大的反抗力量之後，要不了多久一種完全揚棄辨證法式的機械觀，並且將心靈的地位徹底清除將其化約為一堆物理量的組合的所謂「科學的」唯物論將會出現。這種機械式的唯物論學派大約在十九世紀中期之後出現，稍後我們將會對其加以討

論。在此我們必須強調的是上述這種「人類學的轉向」顯示了當時一種拋棄意識等概念而走向一種粗造的毫無心靈成分的自然主義的趨勢。在此發展的途中，一種同樣作為觀念論的反動但卻也同時繼承了它的許多前提的思想學派也正在歷史研究學科中進行著，甚至有人認為，當觀念論在哲學中已被逐出王座之時，觀念論的精神卻早在歷史研究中生存好久了。事實上，我們可以說，一種非哲學形式的觀念論在此一時期早已滲透各種歷史研究之中了。由當時的尼布爾(Barthold Niebuhr)、薩維尼(Friedrich von Savigny)、蘭克(Leopold von Ranke)等人所組成的所謂「德國歷史學派」(the German Historical School)正在柏林興起以反抗正統黑格爾主義哲學學派。這些歷史學派的學者厭惡所有抽象演繹的理論架構反對將任何理性主義的精神哲學系統的全般輸入到歷史研究領域中。雖然歷史學派駁斥任何想要將歷史強行套入觀念形式與辨證架構中的作法，但是它們自己所設想的一種獨特內在的所謂「觀念學」(Ideenlehre)，卻也是吸收了許多觀念主義的世界觀看法在內。這可以看做是一種隱性或內在的與歷史力量有關的觀念論而非一種顯性的與概念有關的觀念論。他們認為精神的力量並非顯現在一種更高的抽象形式世界的建構上，而是在於由特殊歷史事件、個人與國家等等所組成的具體世界上。因此歷史學派相信的是一種歷史中觀念力量的動態豐盈而非黑格爾哲學的那種理性系統。雖然歷史學派是以所謂「科學的歷史」之名來反抗黑格爾的系統觀念論，但是從另一方面來看，就肯定存有一種超越現存的歷史現象之外的超驗實在這一點而言，他們卻是和哲學學派站在同一陣線。就這一點而言，蘭克的觀點顯得特別重要。蘭克對「科學」(Wissenschaft)的觀念主要是來自於前面曾討論過的歌德與謝林等人的那種浪漫或詩化的觀念論。由於反對黑格爾式的那種過度迷戀於系統與理性化的綜合，蘭克將歷史與哲學作嚴格的區分，他賦予這兩個學科各有不同的認識的實在：哲學是透過抽象物與概念的反省以進行；而歷史則是透過對於特殊性的詳細研究而前進。他認為所有稱為「歷史哲學」(philosophy of history)就是一種本身相互的名詞，因為真正的哲學與真正的歷史是完全不同的東西，而且永遠不會相互衝突。蘭克與其追隨者強烈反對任何以黑格爾哲學的方式來建構一種思辨歷史的企圖。他們認為這樣的一種「先驗的歷史」將是一種粗暴愚蠢的知識怪物。當然歷史學派不僅是拒絕任何的抽象東西，他們甚至也有對任何與此有關的理論都抱持同樣態度的傾向。在其 1832 年出版的一篇重要的短文「論理論的影響」(On the Influence of Theory)中，蘭克表達了一種歌德的觀點，認為所有的理論都不可避免的要染上一種理性主義者的偏見，這種偏見會誘使其信徒總想從某一組第一原則中推論出所有實在出來，而這種嘗試最後一定是變成一種毫無營養的幻想做終。蘭克堅持理性主義的理論根本不能夠產生或把握活生生的實在。所有的理論都是一堆毫無生趣的演繹與形式的東西，根本就錯失了事物中最具生機的核心部份。他說正如同文法本身並不能夠產生語言、美學無法產生詩、政治學也無法產生一個國家出來一樣，理論或許可以帶來一種知識上的滿足，但是那種玩弄抽象觀念的哲學習性卻是無法用來解釋具體現象的。然而蘭克卻也肯定在每一個活生生的實在中存在有一種神秘卻又難解的力量，這種力量

是超出理論的掌握之外。這種力量雖然是一種觀念但卻無法以理性加以概化。在蘭克的歷史研究中，此一觀念形式的力量是在歷史的每一種特殊現象中展現自身，包括歷史上的個人、宗教的運動，特別是一些強權，或說是那些為完成其內在使命而相互競爭的歐洲國家。沒有任何一個單一的心靈或是理論系統能夠包含這些不斷表現在每個特殊個體身上的觀念力量的所有展現。

在這種非系統型式的歷史化的「觀念學」中，精神表現在每一個歷史現象上。就像黑格爾左派的「人類學轉向」一樣，此種歷史學派的「歷史轉向」也逐漸腐蝕了本質與存在之間的區別，把那種超驗的力量下帶至歷史的生發過程之中。歷史學家開始認定任何現象的本質完全寓於其發展中。而發展也被認為是此一觀念的表現，每一個歷史階段都應該從它自己內在的規範下來加以評判。歷史學派的目的並非在於以一種理性的概念全體來理解歷史現象的多樣性，而在於對時時改變其形式的個體性所具有不斷進化過程加以忠實的描述。因此根本沒有一種絕對的合理性的判別標準，因為真理是內在於每一個特殊的顯現之中。

由於蘭克拒絕任何以思辨或道德的角度來處理歷史，因此他自己對於歷史的所設下的工作是僅是「顯示事實如何發生。」蘭克這種立場看起來似乎十分地忠實，但是不要忘了他的哲學主張的部份。他曾表明歷史本質上是一種理性的進行、神的紀錄或人類道德進步的故事，在他拒斥那種建構的或是演繹的歷史理論之外，所作為基礎的假設是認為歷史體現了觀念力量。而他對於特殊性的近乎苛求的關注正表現出這樣的一種更高層的信念：認為些特殊性呈現出了觀念的或神聖的實在的某些部份。事實上蘭克是把歷史著作看做是一項神聖的工作，把歷史學家的角色比喻為教士一般。當然就歷史學派的立場而言，他們會比較偏愛赫德、歌德、洪德堡與謝林等人持的那種「立即直覺」的主張。黑格爾曾經嘲笑這種思考模式不僅邏輯上站不住腳同時也把自己陷於特殊性的泥沼中，但是對黑格爾而言是違逆理性的作法，對於歷史學派而言卻是一項優點。因為藉著這種無須中介的對特殊性的直覺，思想可以直接把握住個別現象而不用將它化約成只是某種更高層的存在指涉項，或是一種更全面的邏輯或道德過程的過渡階段而已。蘭克痛斥所有主張有著更高層的判斷或中介的主張為偷渡化約論的成分在內，他大聲疾呼我們要「純粹地看事物」不要帶有任何的褒貶。思想必須感同身受地進入歷史生活與實在中，而不僅僅是要想把它從一些先驗的前提中推導出來。

歷史學派這種既彈性又內在的觀念論是預設個體作為一種自我完滿與自我明證的全體。蘭克那句有名的話：「每個時代都直接通往上帝」(each epoch is immediate to God)正是反對將歷史現象臣屬於任何更高的判準，不論這個東西是理性或是道德。一般的真理直接透過對於特殊性身上便能夠把握住了根本不需要任何中介。由於強調一種對具體特殊性質的直覺，使得歷史學派傾向將歷史帶向接近一種美學的直覺把握的形式。更因為對任何帶有絲毫道德或理性建構成份的主張都一概加以拒絕，迫使歷史學派走向一種令人鄙棄的唯美學主義(aestheticism)的路。他們那種對於個別現象近乎尊敬的重視，事實上是反映當時較大的政治與文化保守屬意其中一環的傳統主義精神。

上述歷史學派的主張，就狄爾泰看來，雖然就其將歷史從形上學、道德哲學與一種先驗抽象的思辨方式中解放出來居功厥偉，但是在另一方面，那種過度地拒斥任何的哲學、理論與概念構作的態度，使得變成了僅僅是對特殊性的一種貧乏記述，太過於重視具體事件，也很容易退化成一種缺乏普遍性理解的表面細節的重述。狄爾泰也指出，歷史學派所提倡對於處理歷史的態度中有一種「視覺的」(ocular)與美學的傾向。這種「視覺主義」注重的是如何將細節如同鏡子一般忠實地反映出來，歷史在此成為了一種美學的透鏡，而不再是一種與生活有關的知識形式。

而另一方面，在哲學界本身對於觀念論最具影響力的批判是來自狄爾泰的老師全德倫堡(Friedrich Adolf Trendelenburg)。事實上全德倫堡可以說是黑格爾之後，德國哲學學術圈最具份量的學者，但是也是最常被學者忽視的。全德倫堡的「觀念實在論」(Idealrealismus)吸收了歷史學派的一些主張，但是同時也大量採用有關方法與知識方面的批判理論。因此在許多方面，全德倫堡也許可以說是一個比較接近經驗論的施萊馬赫。全德倫堡的基本思想是來自於亞里斯多德，並且一方面間採康德與黑格爾的哲學，一方面也對這兩者抱持高度的批判態度。他花了許多的精力於摧毀黑格爾的哲學霸權，對於思辨式的辨證法展開無情的攻擊。相較於黑格爾那種貶抑一切經驗的觀念論，全德倫堡，將所有的思想與知識都建立在一種能夠自我改證的、開放性的一種「經驗」(Empirie)上¹⁶，他稱其為「人性最偉大的導師」。全德倫堡的此一「經驗」的概念強調的是整合與預盼(anticipation)而非只是消極的接收來自外界與料的感官印象。他堅持哲學必須戒絕成為一種封閉的系統，而且在其能夠展翅飛向「全體性」之前，應該先盡全力於仔細研究特殊個別現象的研究上，況且此一追求「全體性」的崇高目標同樣必須透夠經驗逐步、間接地接近。他就像他的老師施萊馬赫一樣，認為必須將觀念論與實在論真正地融合成為一種他稱為「超驗的時在論」(transcendental realism)或「經驗的觀念論」(empirical idealism)的東西。這樣的一種實在論並不會變成一種唯物論，因為其十分注重於人類意識具有的建構性的能力；而這樣的一種觀念論也不會變成為一種主觀論，因為其將思想指涉到一種外在真實的與料上。全德倫堡反對那種將思想與其對象做一種人為的嚴格劃分的作法，而這正是所有嚴格形式邏輯第一步要做的事，但同時他也反對黑格爾的辨證法邏輯。他認為對於生為人類的我們而言，根本就沒有所謂的純粹思想這種東西，沒有了對具體事物知覺的思想，根本是一種自殺了的思想。知識對全德倫堡而言，必定總是某種存在的東西，但是其存在主要是在一種對人類經驗不斷進行的歷史過程的感知上。經驗所存的一切是透過語言來揭露，而其語法規則則構成一種更加深層的邏輯。語法規則與邏輯是一隊雙生子，它們彼此不斷相互學習。由於全德倫堡堅持一種不斷進行的開放性質的知覺，使得他說出所有的知識都是詮釋，不論它是口說的形

¹⁶ 這個字是由希臘字'Empeiria'轉來的，用來代表其觀念中的「經驗」一詞，以和只注重感官經驗的經驗主義意義有別。

式或是有意義的現象自身這樣的主張。

全德倫堡的「觀念實在論」的基礎在於「生活」(life)與「生成」(becoming)這兩個概念上。和黑格爾左派一樣，「生活」在全德倫堡知識論中的地位比思想更高，而心靈並非是一個將自己與自然分離的領域而是和自然相續但卻非統一的關係。他既反對康德的那種形式化靜態的區分，也不接受黑格爾那種對辨證系統的狂熱，他所主張的是將自然與歷史的具體過程融合成一個基於亞里斯多德的「完全實現」(entelechy)概念的更寬闊的哲學，他稱之為「有機的世界觀」(organic world-view)。這是一個目的論(teleological)與整體論(holistic)的世界觀，但卻沒有落入非理性主義的窠臼或是成為一種自我封閉的系統。哲學，在全德倫堡的眼中，所需關注的不僅是如何對方法進行批判，還必須對實在的持續發展有所觀察，這包括了人類試圖掌握實在的歷史在內。「科學」(Wissenschaft)不能夠與「世界觀」(Weltanschauung)完全脫離。「思想」與「作為生成的存在」(being-as-becoming)、心靈與自然、科學與世界觀都被看成為是一種連續體而非相互排斥的領域。

由於全德倫堡對於具體經驗的強調以及對於過往思想的密集研究，為他贏得一個有點矛盾的稱號：歷史學派的哲學家。他雖然強調有目的的生成但卻沒有落入成為理性主義辨證法式的羅網之中，同樣他也反對將概念與範疇實體化成為永恆的本質。對全德倫堡而言，我們是透過知道某物如何實現其存在而理解它的。這樣的一種原初的途徑不僅適用於對哲學思想的研究上，同樣也適於其他的自然與心靈現象上。那種康德式的對思想所進行的純形式與靜態的分析，會錯失掉思想的來源與內容，並且建構起一種虛幻的自我滿足的純思想領域。思想對他而言是一種功能，而不是純粹的觀念。它必須總是存在於和其周遭的世界彼此的關係之中。從這些前提，全德倫堡主張哲學必須和科學保持同步，必須從科學中接受內容，它不能夠假設自己是個別科學的主人而聲稱有權力可以獨斷地決定這些科學的方法為何。哲學，根據其性質，應該是一個相對性而非絕對性的知識。然而全德倫堡並沒有將哲學消解成為一種普通的觀念史或實證科學的理論。他對於「起源的謬誤」(genetic fallacy)十分敏感，因此反對將思想化約成為任何的起因，不論它是歷史的、生物的或是心裡的。他對於起源與歷史的強調仍然和純歷史主義相差甚遠，而他的功能主義也仍然留有超驗的成分在內，這使得不至於成為心裡學的化約論。

全德倫堡的哲學對狄爾泰的影響是相當大的，這可以從他自己的書中一再提到看出。特別是全德倫堡對思想採取功能與發展的研究途徑、反對玩弄系統化、強調生活與生成、概念的相對性看法、哲學與科學之間的相互關係等等，都可以在狄爾泰的著作中找到一些痕跡。雖然直到 1870 年全德倫堡去世之前，他對於黑格爾的那種一元論式觀念論與 50 年代以後出現的新唯物論式的一元論仍然反對到底，但是就如同其他持較為中庸立場的其他思想家一樣，他的思想後來也證明了像是一把雙面刃。人們經常將他的思想描繪成為後來出現的自然主義的過度時期，而自然主義卻是他所反對的東西。這樣一種對全德倫堡思想的解譯正足以

顯示當時許多的思想陣線已經開始被攻破了，一種全面邁向將心靈「自然化」的嘗試已開始佔據此一思想戰場。

皆下來讓我們來看看世紀中在德國所出現的一股徹底走向自然主義的思想潮流。在此一時期觀念論的那種綜合哲學受到了最為激烈的反抗。這一股反觀念論的思潮可以說，比起前面所討論的那些在瓦解觀念論的影響方面更加徹底。黑格爾在此時被說成是一隻死狗，任何與黑格爾沾上邊的東西，都被認為是值得懷疑與鄙視的。整個超驗觀念論的遺緒都被罵為只是一種現實世界之外的沒有用的遊戲。觀念論，甚至哲學本身，都是處於一種和實在與科學成果之間的無望的矛盾中。康德在這個時候又被重新召喚出，但是卻是在一個符合實證科學成果的形式下，最初是在 1860 年代到 1870 年代的新康德主義運動下以一種實證主義化的康德面目而出現。此一新時代的偉大任務被看成是要走向一個注重實踐，以一種新的實在論取代以往詩人與哲學家那種沈思冥想的方式。這種從詩與思辨過渡到科學與實際領域的過程雖然迅速卻也十分不安。隨著觀念論系統的死亡，整個德國文化頓時爆裂開來。此一知識上的革命甚至比當時的政治上的革命還要險惡。整個時代開始轉「實在」與「實證」追求對外在世界的嚴格知識，以前那種對人們內在精神生活的關注完全不見了。唯一真實的知識便是嚴格的科學知識。從前那些主張思辨的知識也好、直覺的知識也罷都被認為是充滿了矛盾的東西。從前哲學與各個科學在學術結構中的地位現在反過來了。實證科學取得了主導的地位把哲學退到一個毫無招架的卑微地位。當時普遍的意見都是認為哲學根本沒有用甚至是多餘的東西。而一些人，像狄爾泰以及其他的觀念實在論者卻期待透過與實證科學的合作以及接受其成果能夠使得哲學再生。當然也有一些人預期哲學將會立即滅絕，認為它只是尚未發現真正科學基礎之時的一種不成熟的思辨學問。哲學變成了僅是一種科學進步的途中一個暫時的歷史插曲。當然也有一小部份的人，以靠反對一切特殊科學「微不足道」的小小真理為理由，認為哲學將會繼續在其偉大的形上學傳統中屹立不搖。雖然總括來說，在十九世紀後半期，一般有識之士都看出當時橫在德國思想前面的主要工作是如何將哲學與科學之間關連起來，可是此一關係的真正性質為何卻是一件人言人殊的事。

此種發生於十九世紀中葉德國的一般思想轉向於經驗論與實在論，大部分的原因是來自於自然科學的特殊成就。對許多人來說，黑格爾那句自信的名言：「凡是實在即是理性」，確實能夠把握住一種及將來到的實現，但這不是透過對觀念論辨證法或純粹思想的反覆思考而是藉著毫無爭議的自然律的發現。隨著對物質與自然基本結構與定律的發現，巨大的技術進步也緊接而來。1842 年梅耶(Robert Mayer)提出了能量不滅定律的基本陳述，後來透過赫姆霍茲(Hermann von Helmholtz)與焦耳(James Joule)的努力，在此後二十年間成為物理學中所有研究領域所共同接受的一項工作假設，其後更擴展到有機生命系統與無機事物上。在化學領域，李比希(Justus von Liebig)在有機及無機化合物上的先驅性研究，由其一群傑出的門徒繼續將以發揚光大。當時他以及其門徒便要求科學研究要完全採取經驗性與實驗性的方法，將哲學思辨視為是科學的頭號大敵以及「世紀的詛咒」。

而至此，生命本身也開始走入嚴格的科學與實驗技術的領域中。當 1828 年尿素被以人工合成的方式製造出來時，便在有機與無機的領域之中搭起了一座橋，並且似乎也打開了以純粹化學觀點來解釋生命物質的可能之路。透過十九世紀科學家，例如像 1838 年史萬(Theodore Schwann)的植物細胞理論、科希赫夫(Gustav Kirchhoff)光譜學的發明、穆勒(Johannes Muller)利用物理與化學的成果對組織與器官的微視研究等等，這些研究都使得人們愈來愈覺得所有生命的形式，包括心靈現象在內，都可以根據物質與能量的定律來處理。在這種情況下，距離認為從前是歸屬於觀念與超驗的精神領域，能夠完全以經驗與科學的方法來處理只有幾步之差了。當 1840 年代，當時的哲學家洛茲(Hermann Lotze)曾要求從嚴格力學方式來處理有機的過程，雖然他的意思並沒有將這些過程包括心靈與其相關作用上。但是對許多人而言，似乎生命過程，包括思想運作本身，都能夠以定量的公式來加以表示。力學與能量守恆等定律已經確立了只有力與物質以不同固定的比例組合的轉化，而沒有所謂的創造這回事。當時的著名的自然主義者洪堡德(Alexander von Humboldt)，在其「宇宙」(Kosmos)一書中，便從完全嚴格的科學前提來描述整個宇宙。他的這本書受到前所未有的歡迎，發行了許多版以及譯本，在德國是僅次於聖經被閱讀最多的書。此本書也開啟了以通俗的科學著作建立起了一種嚴格的科學世界觀的新風氣。雖然當時在這些新科學從事研究的學者都普遍宣稱反對將他們的工作做一種唯物論的解讀，或是把它延為一種全包式的世界觀來看，但是不可否認的，在十九世紀中葉後，機械唯物論的哲學確實成為了一種時尚。唯物論對許多人而言似乎就是科學的邏輯推論的結果。而在短短的數年間，許多的唯物論作品大量出現，例如像莫勒休特(Jacob Moleschott)、布希納(Ludwig Buchner)、佛格(Karl Vogt)、左伯(Heinrich Czolbe)等人的著作便出了許多版本也受到了廣泛的閱讀。這些唯物論者都堅持他們的立場只不過是與科學研究成果一致的結論罷了，因此他們的唯物論不僅是一種哲學的唯物論，還是一種真正的科學的唯物論。讓我們舉布希納被稱為德國唯物論的聖經，於 1855 年出版的「力與物質」(Kraft und Stoff)一書來看。在書中，作者認為能量與物質是具有一種固定與必然的關係。而此一定律的必然推論即是心靈僅是物質的次產物。就如同蒸汽引擎產生動力一般，生物體器官同樣產生整體如動力般的效果，這些效果布希納通通把它包括在他所謂擬人化的「心靈」、「靈魂」與「思想」等範疇中。而佛格更是說出「所有的東西都是物質，除了物質還是物質」的話。在這些作者如此教條又不妥協的立場下，德國唯物論的生命後來證明並不能維持多久，不過它們也像前此的觀念論一般曾經歷了一場內部的轉變與修正的過程。

此外在此一時期，在達爾文的進化論的影響之下，使得哲學與科學思想似乎都同時產生了一種全包式的自然主義。當時由達爾文的有所保留的進化論發展成為一個不折不扣的達爾文主義最為徹底的便是德國。從前由絕對觀念論所壟斷的對事物的解釋，現在幾乎完全由科學所取而代之。特別是出現在 1860 與 1870 年代的赫克爾(Ernst Haeckel)的「進化式一原論」更是成為當時最具影響力的一般知識趨向表現。如同費希特對康德的態度一般，赫克爾也相信他只是把達爾文

學說的適當結論加以推廣，以達成一種整體宇宙的計畫，而這正是符合達爾文自己早期的預言，認為他的理論有一天會導致一種「完全哲學」的出現。赫克爾這種對於進化假設如此過度的延伸，讓達爾文自己都感到很懷疑，因此他還曾致函赫克爾對他說：「您的大膽有時還真讓我感到震驚。」雖然如此，赫克爾還是堅持從達爾文的學說引伸一些具普遍性的主張。他宣稱達爾文已經完成了科學上的「哥白尼革命」，將科學中最後一些神人同形的觀點都加以移除了，通往一條真正普世觀點的路已經打開。他還認為，十九世紀應該被頌為一個「自然科學的世紀」，因為在此，解開宇宙之謎的鑰匙已經獲得。赫克爾普遍科學的基石是科學解釋的齊一幸而非精確性。他認為宇宙中只有一種演化的實體，而此一實體是根據嚴格的因果必然性而不斷轉化中。他認為此一單一的世界的實體是超越了從前心物二元的界線，也因此使得他能夠免於像布希納等人一樣被認為是唯物論者。他還與一些門人們成立了一個組織，專門用來宣揚其進化一元論希望能夠將所有的神人同形與精神論的蹤跡自科學與哲學完全中消失。

像這種將機械論、自然主義與進化論的假設綜合在一起的情況，在十九世紀中葉之後，幾乎每個門學科與各學科中都可以看到。特別是當 60 年與 70 年代達爾文主義最為興盛時，其影響甚至超過了 20 年與 30 年代的黑格爾主義。自然進化的觀念主宰了十九世紀後半的思想，這就像十七世紀古典力學的情形一般。當學者將進化論的假設視為當然之後，將下來，原來介於人類心靈與動物大腦之間的差別鴻溝，便被此種對心靈活動的自然主義式的理論給填平了。人類不再被視為是一種特殊的創造物，而只是整個自然進化全體中的一部分。心靈變成只是一種自然的表象，人類歷史更只是整個自然歷史中的一個小小的分支。上述此種粗造形式的自然主義也漸漸和十九世紀中，在歐洲開始鞏固起來的實證主義與經驗主義相互支持合作。這兩種立場都是嚴格自附於一種實在論與科學的方法，反對任何不可觀察的虛擬的心靈或形上的物體。它們不像唯物論與一元論者那種全包式的立場，它是把研究的範圍嚴格限制在與知識有關的問題上，至於像存在的性質之類的形上問題則根本不論。事實上，就我們的眼光看來，不論這兩個主義是如何認為自己僅限於某種知識領域的研究，但是他們背後還是隱含了一種以物理學為模式的形上學假設在。

首先先談實證主義的情況。十九世紀的實證主義是一個十分複雜，有著多種行式的運動。而其根基著在於十九世紀早期出現的法國哲學家孔德(Auguste Comte)的作品上，但是其對德國思想界產生廣大的影響卻遲至世紀中葉之後。在此處我們擬把它與一些和其有關的運動一起討論。我們知道實證主義的主要動機便是希望以自然科學做為模型來重新改造所有的知識部門。實證主義要求對現象所採取的一種嚴格的科學解釋方式，而其完全是來自於物理學的模式。與此一要求相伴的，便是要將所有的虛假負面作用的哲學思辨及其概念給完全剷除掉，以便能夠透過真正的科學與實證的知識來進行改造這個世界的實際工作。這也意味著此一改革的基礎是在於一種對於科學的秩序與發展的新概念上。在實證主義的階層化的科學知識結構中，人類的心靈及其存在的知識都被納入了一種由物理定

律構成的秩序中。孔德在其卷帙浩繁的著作中奠定下了實證主義大部分的原則。他相信他已經發現了統治人類心靈與科學進化的最基本的定律，此即他有名的「三階段定律」。這些階段指的不但是一個邏輯與時間上的次序，事實上也是指一種理性進化的不同步驟。在所謂的「神學」階段，人類心靈是處於一種超自然存在的魔咒下，世界被從一種擬人化的神靈與力量的角度來加以解釋的；而在「形上學」階段，一種概念的抽象實體取代了原先那種神靈化的存在的地位，但是這些抽象的概念卻仍然只是一些虛構的東西只是一種願望的投射；一直要到第三個「實證知識」階段，人類才真正知道了形上學的知識根本是不可能的，而唯一真理便是有關現象的必然法則的知識。在此一最後的階段，人類透過實證的法則而完全控制自然及其社會環境。科學導致預測，而預測導致控制。在孔德的想法中，在科學所構成的層級中，一種最高的科學知識形式，是稱成為「社會學」(sociology)的新學科。此一最終的實證科學是立基於人類行為的法則之上，並且可以引導人們走向一個完全科學化的社會。此一「社會的科學」能夠「正面地」達成那種「負面的」形上學所不能夠做到的希望：亦即找到一種最終的真確知識。雖然孔德強調對不同的對象有不同的科學來研究，但是他也堅持研究人類心靈的科學像心裡學，和其他的科學比較起來，並沒有什麼特殊的地位與不同。傳統上屬於心理學研究的對象，被他分屬到生理學與新興的社會學的領域中去。孔德認為心靈可以透過物理學的方式來發現其自己的定律的信心從來也沒有動搖過。無論是內省或是自我直覺都被他排於研究心靈的方法之外，因為就他看來，心理現象根本無法作用與觀察同時進行，所謂的自我觀察根本就是一種幻想。應該成為研究對象的不是心靈的內在狀態而是外在行為的實證法則，而這僅能夠透過研究處於複雜社會關係中的個人而得到。雖然孔德敵視哲學的那種建構的方式，但是他自己的實證主義若從科學方法的角度來看，卻也是屬於一種建構論式的。他不但反對哲學的思辨，還攻擊一種只顧著經驗細節東西「瑣碎的經驗論」(trifling empiricism)。他自己粗造的區分事實為特殊的與普遍的兩種。其中只有普遍適時才是發現現象背後法則的真正基礎。知識雖然始於經驗與觀察，但是隨著知識的進步到實證的階段，它必須能夠產生對事物普遍性的法則出來，法則而非事實，才是科學的最終判準，也因此研究社會實體的科學，必須能將其對象化成社會法則才行。他熱烈的期盼著一種符合這些必然性的科學法則的社會能夠到來，那時候所有的生活條件都是照著這些法則來做，不論是社會或是個人的生活都由科學來重新設計。在此我們又看到了黑格爾那種透過理性思想掌握人類全部生活與歷史的影子。

雖然孔德後期的思想變得有些古怪，既然想把實證主義變成為一種像宗教般的東西，似乎要把實證的階段又退回到神學的階段去。但是實證主義確實在當時歐洲流傳很廣，特別是在英、法兩國。至於在德國的實證主義，卻都不是以孔德的原貌出現，這主要是因為上述的被認為太有黑格爾的味道了的關係，而是和較不具建構味道的經驗論與自然主義結合起來，共同構成挑戰就思潮的一股力量。因此接下來便來討論經驗主義的發展。經驗主義也是在十九世紀後半期才開始在德國有很大的影響力，特別是穆勒(John Stuart Mill)的「邏輯系統」(System of

Logic)一書被譯介進來之後。由於穆勒的著作給予了經驗主義一個堅實的哲學與邏輯上的基礎，才使得原來在德國十分微弱的經驗主義運動獲得了有力的刺激動力。英國的經驗主義傳統以來都是鄙視抽象演繹性的推理作用而要求每一項真理與原則都必須基於經驗事實來證明。研究的正確的目標是在於有用的事實真理而非那些偉大的系統或是堂皇的世界觀。知識要能真而且有用，就必須植基於一般的經驗與感官上。穆勒嘗試將所有的邏輯與科學命題從觀察與歸納通則中導出，而不是像理性主義的演繹或直覺的方式。理性真正通往真理之路並不是那些高高在上的先驗或是直覺的東西，而是從一種個別特殊的東西老老實實一步一步地歸納出來的。通則與抽象實體被看做只是對許許多多的個別特殊現象的一種概念上的紀錄。甚至是幾何學上的公理也被認為是基於對世界所接受的經驗與感官印象所得。穆勒並不像休姆(David Hume)，因為其徹底的經驗主義立場而使得自己成為一個懷疑論者，他相信單靠經驗本身就足夠提供吾人所有判斷的基礎。因此他對於人們必須依賴習慣、未經證實的權威以及天啟或直覺等等方式感到悲哀，因為這些非經驗性的信仰來源都只是一些偏見與沒有任何保證的意見的藏身之所。和孔德的實證主義一樣，穆勒此種科學推論看法的最後的基礎，也是那表現在普遍有效的自然因果法則上的自然齊一性。因果律被看成是連結經驗感官與料的心理法則的一種超心理的延伸。他將他的此種科學經驗主義的基礎，建立在感官的規律性，以及此種規律性使得人們得以在記憶中建構一種「可能感官」(possible sensation)的世界此一事實上。雖然有許多批評者質疑這種「可能的感官經驗」是不是實際上真實的經驗，或只是直覺或演繹的一種變形，穆勒還是堅持他的知識論是完全經驗性的。此外穆勒與黑格爾及孔德觀點有一重要的分歧，此即穆勒間其邏輯是心理學為基礎的。他認為邏輯上的原則都是一些約制感官與料彼此之間連結的心理學法則的概念表述所構成，不論世上鎖發生的現象有多麼複雜，有關於其共存與相續的法則都是從其個別成分的簡單關係中所產生。因此在其書中，穆勒便要求應該將歸納的方法擴展到從前由直覺與演繹的方法所獨佔的「道德科學」(moral sciences)領域中去，因為這個領域同樣也受到因果齊一律的統治。他還提出一種看法，認為經驗心理學能夠為一種研究人類的最終科學提供基礎。因此我們可以看出來，雖然穆勒反對孔德那種過度系統化以及將不重視心理學的作法，但是就其把自然科學的方法與假設前提帶到對心理活動層面的研究上，則和孔德的實證主義無異。

到了 1860 年代之後，將實證主義、自然主義與經驗主義的方式結合起來，成為大部分德國科學研究者設計計畫與方法的主要架構。從前那些採用觀念論的自然哲學方式的人們，好像一夜之間便成為了一種還在從事鍊金術的古代人一樣，觀念論的一些概念不僅從對自然實在的研究領域中被逐出，甚至也被從人類行為與心靈活動的研究領域中被趕了出去。堅持人類行動與思想的研究也必須以發現法則為目標成為許多學派的中心。例如持實證主義的新康德論者李柏曼(Otto Liebmann)便認為理性的科學是和「幼稚的迷信」不同的，前者是建立在一種嚴格的因果齊一律的普遍有效的假設上，而不論發生的是事件是日月星辰的運

動、市場的交換活動、政治的決定、海潮發生或是天氣變化的過程都是一樣。與其相似的還有想要把詩等等藝術建立在自然科學基礎之上的布爾謝(Wilhelm Bolsche)以及積極鼓吹剷除所有心靈主義預設以及神人同形論成分以便建立一種根據物理定律的真實的實在哲學的杜林(Eugen Duhring)。但正由於杜林的立場太過於激進，使得他又回到 50 年代那種簡單的唯物論的方向走去，也因此才會被恩格斯(Friedrich Engels)批評他是一個「庸俗的唯物論者」(vulgar materialist)。另外以科學實在論為名，結合了唯名論與決定論色彩的思想也主宰許多研究領域中的假設與方法。在此之下，科學的最後工作似乎只是如何把複雜的人類思想與行動的模式化成由一些由最簡單的事實所歸納而得到的各種法則組合次序。一些新興的學科像是人類學、社會學、與生理心理學等莫不將這種假設完全應用到其研究上去。當時實證主義與經驗主義所對抗的目標不僅僅是那些比起那時的實證科學還是占著一些優勢地位的一些哲學概念而已。不僅形上學被拒斥，甚至是對於知識本身的意義與條件進行批判的研究也同樣被拒在門外。科學研究的結果被視為是正面的並且是本身就是有效的，它並不需要其他學問來提供證明。知識論的問題被丟給心理學來尋求一種明確的解答，科學可以被繼續不斷地系統化與細緻化，但是卻不需要其他更高層的判斷，因為這意味著有一種超科學的價值存在。價值被視為只是一種其起源與關係的法則尚未被發現的模糊事實。實證主義者認為，所有的規範性的判斷都應該排除在外，因為價值並沒有表現出任何的因果關係，因此也不是一種科學的判斷形式。

就在此種實證主義與經驗主義統治的背景中，德國的新康德主義於 1860 與 1870 年代開始出現。我們可以預期到的，此一新康德主義會和康德本人的思想一樣那麼多變。此一運動從來就沒有有一個統一的形式，不同的學者強調康德思想中不同的成分，當時被認為是成一家之言的權威就有七個學派，每一家都有對康德不同的詮釋版本。因此在此有必要將興起於 1860 年代叫早期的運動與 1870 年代較為後面的派別做一區分。因為雖然這兩個時間不同的運動有著一些相同的假設，但是在其一般的取向上確有著相當的不同，設置是對立的情況。較早的此一運動主要的目的在於如何將當時物理學、生理學、生物學與心理學等等科學的研究成果吸納到一種知識的一般理論中；而後者則是在於責斥這些前輩理論中所隱含自然主義立場，並且重新強調心靈所具有的一種獨特的超驗層面。因此可以知道，前面的此一運動的團體是屬於較近實證主義的陣營，而後者則是由一些自覺的成為新觀念論者的人所組成，也因此我們將把它放在後面對實證主義的反動那一部分再來討論。

其實重新回到康德批判哲學傳統的呼聲是來自許多不同的方面，但最早是以「實在論」的名稱出現的。海姆(Rudolf Haym)便在其巨冊的黑格爾研究中呼籲人們在經過了半個世紀的觀念論思辨哲學的茶毒，是應該要透過康德的那種清晰的批判思想方式將哲學重新恢復與純化。另外一位著名的物理與心理學家赫姆霍茲(Hermann von Helmholtz)早在 50 年代便採用康德的直覺型式的架構來處來有關視覺的問題，而蔡勒(Eduard Zeller)也在其就職演說「論知識論的意義與問題」

(Über die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie)中,提出將知識論此一領域制度化為所有哲學研究的基礎。這股早期的新康德主義運動的最高峰是當李伯曼於1865年出版「康德與其門人」(Kant und die Epigonen)之後,此書將後康德哲學之中的一些致命的缺點以條列的方式給指出來。在其逐一對那些試圖嘗試超越嚴格科學理解的確定性之外的各時期觀念論者的哲學進行點名批判之後,李伯曼皆不斷地重複疾呼「回到康德!」而此一新康德主義運動的初期階段,主要是以嚴格的心理學甚至是生理學角度來詮釋康德的思想,將其中為後來各種觀念論所必然具備的思辨性質的成分完全排除。其實將康德思想作這種心理學式的解讀,早在弗萊斯以及班內克的著作中便有了先例。雖然新康德主義運動可以看做是對於稍早的實證論與經驗論以及更早的觀念論的一種反動,但是事實上,它自己也無法避免的走向它所表面上反對的那種方向去。事實上它同時也是激起實證論進行內部修正以及一種批判的新實證論所以形成的主要原因。康德那激起了後來產生辨證的、直覺的與思辨的等等方法的「物自身」觀念,被認為是一種和科學理性不相容的無用多餘的東西而被拋棄,因此他們做的是要把康德思想完全建立在一種現象論與實證論的基礎上,康德思想中超驗與准形上學的部份以嚴格的心裡學名詞來加以轉釋。思想中能夠被視為是一種確定性的知識的,只有將感官與料所提供的質料與心靈外在經驗之間關連起來的部份,真正真實的並非來自於思想而是來自於感官。上面這樣的一種思想潮流的結果,便是支持了一種對人類心靈與精神的活動以真正科學方法進行研究的急迫要求。一種「心靈的科學」(science of mind)不再被認為一定要是採用費希特的「科學」或思萊馬赫與黑格爾的「辨證法」那樣的東西來研究,而是一種真正嚴格的經驗性的心理學。在這一個以心理學作為新康德主義運動的主要發展動力來源中,最具影響力的人物有三個:費希納(Gustav Fechner)、赫姆霍茲以及馮德(Wilhelm Wundt)。這三個人同樣都對於自然科學研究的成果印象深刻,都希望能夠將此種具經驗性與精確性的方法引進到對心靈活動的研究上。費希納的心理學主要兩種觀點的混合,一方面他採用了當時物理學的方法,但是一方面卻又沒有放棄古老的自然哲學的觀點。他要求對心靈活動的解釋,既要精確又要有普遍涵蓋性。而要想同時達成這兩個目標,根據他自己的看法,必須依賴將定量的研究程序盡可能地引用到堆事心理的領域中才行。他的研究成果的最高峰,便是建立了所謂的「韋伯-費希納定律」(Weber-Fechner law),此一定律主要一個測量外在刺激強度與相對內在心靈感知強度兩者之間的關係的一個量化方程式。此一定律也是首次將一個「客觀的」外在物理的原因與「主觀的」內在心理感知之間的關係用一種純粹的機械性的陳述加以表示出來的情況。而費希納那本被廣泛採用的心理學教科書「心精神物理學基礎」(Elemente der Psychophysik),也助長了一種將嚴格的量測方法引進所有的精神活動的研究的要求。因此精神物理學被視為是研究心靈與肉體之間關係的一種嚴格的經驗性科學。此種新興的科學還計畫將一些更加高等的心理活動像是記憶和意向等納入其研究的範圍中,不過當時費希納自己主要還是限於對感官知覺形式的研究上。至於赫姆霍茲也像費希納一般,具有物理學的背景,同樣想把那

種嚴格的歸納與數學化的表述方式應用到心理學的研究領域中。赫姆霍茲對心理過程的研究結果，似乎對於康德的先驗直覺型式的理論給予了一種嚴格的經驗性，也是具實驗性的肯證。也因此他被人們視為是當時想把康德的心靈超驗理論給予一種嚴格心理學解讀的此一新康德主義運動的最主要的人物之一。在其一系列的天才式的實驗中，赫姆霍茲首次精確測量出了人類神經傳導的速度，而在此之前，人們都是猜想此一速度應該是一個等於光速的固定速度。而他後期對於視覺與聽覺的心理過程的研究工作，更是把量化的方法引進了對於知覺的研究領域中。從赫姆霍茲身上，距離認為真正的經驗只不過是那種能夠以實驗方法加以驗證的立場只不過是一步之遙。心靈的實在被認為限於那些能夠在實驗室中加以分析複製的東西。而馮德則是以第一個心理學實驗室的創建者而在當時全世界享有很大的名聲，不僅如此，他對於後世許多代的學者也具有很大的影響，而他自己也是具有多方面的天分。馮德雖然堅持心理學研究的分析必須具有高度精確性，但是他心目中的此種心理科學的概念，特別是他後期的修正中，是超出了當時一般集中於對感官與基本知覺功能的研究上。根據他的研究，人類的意識是時時存在著一種動態暫時性的模式，他認為我們應該強調人類心靈所具有的此種創造性與整合性的功能。而為了說明此種心理內容彼此間所具有的複雜關係，他將此一過程稱之為「創造性的綜合」(creative synthesis)，此一名稱可以看做是將康德的「統覺的超驗統一」(transcendental unity of apperception)轉譯成心理學的名詞。確實，馮德將老式康德主義的統覺的概念重新賦予生命用來說明新的知覺如何被整合到個人意識中去的方式。也因此，原來為了滿足實證主義將一些沒有用的假設與虛構的東西清除乾淨的要求而把「自我」(self)這個概念摒除於心理學研究之外，但現在卻又被重新引進來用以解釋心理的活動上。更重要的事，馮德他的研究興趣超出了感官知覺的層面及於更高層次的心理活動的形式，包括語言以及符號的創造與詮釋等活動。他的此種擴大心理學研究範圍的要求，反映在他希望能夠創立一種新的社會心理學(Völkerpsychologie)來取代那些比較早期的建構論者的版本上。除了實驗室所能研究的一些心理反應之外，馮德還堅持，文化的產物與符號以及一些具共同性可觀察的行為和一些個人內省的報告，都是心理學合法的經驗性研究主題。他後期的著作更對於後來心理學能導向歷史與文化人類學中取材的方向具有決定性的影響。

由上面的討論可以瞭解到除了一些少數的例外，就十九世紀最後四分之一的期間而言，各種學科，不論是自然科學、哲學或是心理學，其一般發展趨勢總效果便是把幾乎所有與形上學、超驗論的或心靈主義有關的概念都逐出知識研究的殿堂。知識被認為是應該完全符合物理科學的模式，任何不能夠以自然科學那種精確程序加以研究或證明的概念一律不准存在，甚至心靈的活動也被視為必須符合共存與相續的物理法則。對於此一時期的知識處境，我們可以用下面這一段相當地觀察入微的話來做總結¹⁷：

¹⁷ Willson Coates and Hayden White, *The Ordeal of Liberal Humanism: An Intellectual History of*

到了 1860 年代前後，啟蒙時期那種將世界類比為一個簡單的機械並希望用微積分方程式以及萬有引力定律來描述其過程的概念，可以說無論是在於一般大眾或是在非科學與半科學的各種研究領域的理論家的心目中，獲致了一種幾乎正統的地位。此種以機械模式來詮釋所有現象，包括社會以及物理，的勝利，主要是牛頓的分析原則應用於天文學以及地理學獲得肯證加上化學中原子力學的發現所造成的結果。原來在科學中，反對牛頓學說的人們最後的一處收容所便是生物學，可是由於後來達爾文主義的勝利，使得此一據點也被攻佔了，對於生命的事物也能夠以完全客觀的科學詞彙加以描述。事實上，在十九世紀的最後二十五年間，一般人都相信，距離整個的生命過程都能夠以物理化學過程的詞彙來滿意的加以解釋的到來，只不過是時間遲早的問題。

下面我們將討論的是來自新觀念論對於上述這種實證主義與經驗論發展的反抗，首先我們將先回到對第二階段的新康德主義運動的討論上。談到此一階段的回歸康德的運動，不能不先談到促成此一思潮興起具有相當影響力的郎格(Friedrich Lange)。當時許多人而言，郎格的鉅作「唯物論史極其現代意義的批判」(Geschichte des Materialismus und Kritik seiner gegenwertigen Bedeutung)正是當時困擾著十九世紀最後四分之一個世紀主要學術問題的縮影。郎格採用康德的批判方法以顯示當時無論是唯物論或自然主義哲學和前此被拋棄的思辨觀念論一樣都犯了想要超越人類知識的適當界線的毛病。由於想要試圖將整個世界以一種整體來完全加以掌握，使得這些思想系統最後都成為了一種形上學的建構。這些思想系統都只是人類情緒傾向的產物而缺乏真正的認知內容。這種對於整體性的渴求，使得無論其哲學基礎是觀念論或是唯物論，都無法產生有效的科學知識。因為這種想要「整體的」、「綜合的」或「如實的」知道事物的慾望根本就是超出了科學的現象範圍之外，必定永遠只能夠是一種人類內心永恆不可企及的渴望。即使從人類內心的需求與可望的角度可以具有存在的理由，但形上學卻根本不具有認知的內容。因此郎格此一對於唯物論形上學的批判的結論便是將確定性的科學知識與個人內心的生活理念兩個領域完全分開：意即「科學」(Wissenschaft)與「世界觀」(Weltanschauung)兩者注定必須永遠處於對立之中。郎格的著作採用一種批判的現象論(critical phenomenism)以對抗唯物論者以及科學實在論的支持者。他的此種新康德主義式的批判主義的立場，開始了一個激進的現象論與科學虛擬論的時期，此一立場原來是為了反對將科學的有效性任意擴充到像人們的「世界觀」這樣的領域中去的作法，但到了最後卻證明反而是刺激了一種對科學自身敵視的懷疑論的興起。科學在此種觀點之下被認為只是一種心靈的建構，而不是對於外在真實事物的一種獨立與客觀的秩序的呈現。當我們以科學來理解此一世界時，我們的心靈雖然一方面是根據其自己內在的形式、範疇來知道事物，但是在另一方面它卻也有著一種希望能夠超越此種限制的渴望，因此心靈被

描述成一種陷於自身內部的衝突之中。在郎格的著作出現之後的此段時期，不僅人們看見了一種對於唯物論與物理主義的激烈反抗，同時最後也演變成對郎格自己所提倡的現象論式的實證主義的反抗，就像從前的觀念論一樣，實證主義自己似乎也嚐到由於過度的野心而使得自己被自己所顛覆的滋味。但是此種反動的情況特別是在 1880 年之後幾乎陷入了一種混亂局面，各種假設與觀念彼此競逐，很難說有一個完全純粹的思想派別可資辨認，打著各種標籤的思想也大量出現，例如有「新觀念論」、「新浪漫主義」、「生機論」、「自由意志論」、「新非理性主義」等等。這些思想系統如果要說有什麼共同的成分，那可能就是反對將意識與心靈自然科學化了。前面提到，在 1880 年之後，當時許多知識領域的人們開始對於科學概念的最終有效性與其基礎產生質疑，並且對於進一步對於這些科學概念能對人們日常生活的行動產生什麼效果提出挑戰。對於科學的信心開始在一些學術圈消退，對科學知識的客觀真理的信仰也被質疑。許多對科學理論的批評家開始對此之前的立場，以天真的「唯科學主義」(Scientism)來稱呼。科學漸被視為是一種心靈的有用的建構而已，因此這和最後將科學看成是一種具啟發性的假設性的「虛構」物，根本是一步之遙，也難怪尼采會說出科學只是一個「有用的謊言」的話。對於許多的觀察家而言，到了十九世紀末，似乎整個思想界好像繞了一個圈子，又重回到最初的起點，對實證主義的批判，最後又導致了人們走向形上學的路子上去。

而當時最有系統地對實證主義與自然主義加以反擊的，便是來自於承襲前面提到過的「回到康德」運動的第二階段的新康德主義。此一後期的新康德主義學派主要的特點是在於拒絕隱含在李柏曼、郎格與赫姆霍茲等實證主義版本中的心理學的自然主義成分。此一後期新康德主義學派包括了所謂的馬堡(Marburg)與巴登(Baden)兩個學派。他們都是堅決反對將康德的哲學做一種心理學式的解讀，認為先驗哲學不論和任何形式的心理學都是兩種相對的命題系統。因此早期的各種形式的新康德主義都是想要把先驗的東西下拉到經驗性的心理學的領域中來，而後期的新康德主義，則是將此一方向反過來，他們堅持超驗事物的觀念性、原創性與先驗性等性質。就其思考方式而言，真正的科學知識並不始於發生在人們心靈中的實際過程，而是在於內在於科學本身的前設。既不是生理學也不是心理學而是超驗的邏輯方是提供了建立起知識的鎖鑰。而最終，此種超驗邏輯的概念超越探索科學知識先驗型式的理論，被擴展到探討有關絕對的超驗價值的問題上去，亦即此種有關知識與科學的一般理論，最後變成一種有關價值的普遍理論。首先我們先看以科亨(Hermann Cohen)與納脫普(Paul Natorp)為首的馬堡學派。這一個學派主要是建立在對邏輯與數學的等純粹形式的超驗分析上。他們反對任何形式的實證主義與經驗主義，而主張一種和柏拉圖、萊布尼茲與黑格爾很相似的邏輯客觀主義以及理性主義的觀念論。對他們而言，知識論的思想對象並非是由特殊感官知覺所構成的經驗對象而是由科學所造出的邏輯與數學對象。除了一種精確的自然的物理科學之外，此派學者還計畫要創立一種純粹的邏輯、道德與美學的哲學的科學。他們將康德哲學中對於感官直覺的強調加以減低，而把

主要的重心置於所有判斷的先驗邏輯基礎上。因此他們的這種邏輯客觀主義的結果，雖然是和早期的心理學途徑徹底決裂，但是他們卻也走向一種毫無妥協的心靈超驗論上去。雖然精神的領域恢復了其原來的首要地位，但是其代價卻是將它置於經驗的研究之外。至於以溫德班(Wilhelm Windelband)與李克特(Heinrich Rickert)為首的巴登學派則為另一個與馬堡學派主張不同但是同樣反對實證主義與經驗主義的思想派別。這一派所關係的並不是純粹的邏輯與數學而是與歷史有關的知識形式。和狄爾泰不同的是，他們不稱這些學科為「精神科學」(Geisteswissenschaften)，因為他們覺得這個名稱染有很深的經驗主義與心理主義的錯誤偏見，他們寧願稱之為「文化科學」(Kulturwissenschaften)，由一群建立在一種普遍價值理論上的科學所組成的知識體系。他們主張，建構起人類對於其自身與其歷史的知識的基礎並非是一般個人經驗而是超驗的價值。

由上述這些學派所形成的此一新超驗觀念論，其共同的旗幟便是反對所有形式的唯物論、自然主義、經驗主義、心理主義甚至是歷史主義，只要是這些立場會使得心靈必須仰賴外在於其本質的其他因素而存在，一概都在反對之列。這種新的觀念論是想要證明有一種純粹的理性真理的存在，既毫不受來自於經驗與其他外在環境的偶然因素所左右，也不能夠化約成它們。任何對這些外在因素妥協的立場，對他們而言最後都只會招致一種懷疑論與非理性論的結果。然而為了使哲學思想能夠不受到外在因素的限制，變的更加純粹他們卻犧牲了真實經驗的內涵。也因此這種重新回到康德的新超驗觀念論，很容易便走過頭而產生了一種新的浪漫主義。太過強調純粹抽象與邏輯的形式，若究其根，便很容易重新回到對直覺內容的強調。此一新浪漫主義的思潮大約是發生在 1890 年代 1910 年之間的世紀之交。在此時，一種對世界觀的渴求吸引了當時年輕的一代走向此一浪漫主義的觀念論。這時不僅要求的是對當時的科學知識進行批判，還有新的世界觀的建立。隨著對科學知識的批判與不信任，各種標舉著非理性主義、神秘主義的思想紛紛出籠，人們開始對通神論與佛教感興趣。尼采、柏格森(Henri Bergson)等人的信徒也大膽的宣稱理性思想與科學是和生命與真正的文化不相容的。當時人們普遍地認為生命已經為科學理性所貶抑了，而為一的救贖之道則只能在於藝術、直覺或意志的身上找到。而當時最能夠反映出此種因對科學的解魅而招致的非理性主義與生機論哲學蔚為潮流的思想家便是尼采與伯格森。對十九世紀最末十年間而言，尼采的思想對當時的歐洲而言猶如是一道春雷響令人為之震聾發聵。尼采此種巨大的影響必須從他將歐洲文化整個到退回去並且使得它對自己最深層的價值產生了前所未有的質疑此一事實上來看。也許我們從今天的角度來看，尼采的東西與蘇格拉底強調自我反省的思想傳統或康德的價值批判的概念是同一陣營的東西，但是在尼采的那個時候，他所顯示的是一種從任何意義上來看都是一種相當巨大的思想決裂與激進的反偶像崇拜。在尼采此種帶著大斧搞哲學的方式下，他所摧毀的實在比他所創造的還要多，即使他的最高目標其實是創造。當尼采把文化與歷史整個推翻時，他並沒有令人或一種創造性的自我登上此一思想寶座，反而是造成了一種巨大的獨我論怪獸。尼采的作法是把一系列令人

炫目的詭論交織成一各十分強大而細緻的思想體系。他的思想是將一些來自半達爾文主義式的自然主義的成分與一種他從閱讀叔本華的著作中得來的實用主義式的自由意志論組合起來。叔本華那種強調一種悲劇性的不斷與宇宙的生命意志相對抗的悲觀主義哲學，被尼采轉化成為對權力意志的一種歡愉的肯定。他的「創造」此一概念是一種「來自虛無的創造」，是一種對神聖的創造概念的徹底反動，他只有當所有的價值都受到「能否對生活有用」此一嚴酷的考驗之後，方能達至。對尼采而言，與生命有關的價值並不是建立在一些先驗的規範或是歷史傳統上，而是將我們所繼承的文化在一瞬間爆發中鍛鍊出來的。尼采雖然十分關切思想與生活之間的關係，但是他的哲學立場太過於激進，在他看來，絕大部分的西方思想都共謀摧殘殺害生活。傳統的宗教與哲學逼使心靈從彼世來尋求慰藉，因此養出了被動、奴性與好傷感。他強烈譴責各種「概念保母」、「麻木觀念」以及「抽象巨獸」。除了少數像他一樣的偉大實驗家之外，從蘇格拉底以降的思想家都是將自己沈浸在一種自我秘化的情緒中，最後就是導致了整個病態文化的出現。整個西方理性與科學都只是成就一種自我麻醉的小謊言所編織成的大網的一部份，而這些小謊言加起來所成的大謊言，便是構成整個西方，特別是德國的文化。此外對尼采而言，「真理」並非只有一個，而是有著不同人創造出的許許多多不同的真理，說真理只有一個的，事實上正是當時所流傳的最大一個謊言。沒有什麼絕對的真理自身，有的只是植基於生活中的不同詮釋。知識被認為只是一種基於更深一層的權力意志所產生的一種特別形式的詮釋。因此尼采相信真理事實上是一種與生活有關的重要的謊言，一種有意的錯誤，如果沒有它某種特定的生活便無法過下去。因此價值對生活而言，是具有決定性的作用的。而相對主義對尼采而言不僅是不可避免的，它同時也是具有激勵人心的正面作用。實在不過是一個無盡的意志行動的過程。人的特質並不在於理性而是在於意志，是意志本身將人這種「尚未被決定的動物」變成為一各永久變化的存在。人的最高的工作是在不斷超越自己以達成「超人」(Übermensch)的階段。這種超越是來自於對「命運的熱愛」以及對於宇宙永不止息循環回歸的一種不停止的渴求。對於像狄爾泰這樣主張中庸之道的學者，尼采的思想到頭來不過是另外一種他自己宣稱要加以治療的病態虛無主義症狀的表現。和德國的尼采一樣，法國的伯格森也是將生活與思想的問題置於其哲學研究的核心地位。他一樣對於當時的唯科學主義與科學知識進行批判起始而最後達到一種狂歡的非理性主義的生機論做終。當時伯格森的著作被人們閱讀的程度超過了任何一個哲學家，包括尼采，這使得「伯格森主義」(Bergsonism)成為在 1905 年之後席捲整個歐洲的新的知識浪潮，其對於當時的文學界、心理學界、教育界，甚至是軍事戰略上都有所影響，有許多人甚至認為伯格森可以說是足以和康德媲美的新一波歐洲知識革命的舵手。伯格森主要是將科學知識與直覺兩者做一種明確的二分：前者是透過概念與假設模型的建構，將吾人經驗理性化以達成實際功能的分析性知識；而後者則是提供對於具體的「經驗流」(concrete flow of experience)一種直接的內在意識。因此存在兩種「知」的方式：一種是外在的，一種是內在的。前者意味著我們僅要將自己「移

往」該對象便可，而後一種卻意味著我們必須「進入」到該對象中去。所有的科學知識都是外在與抽象的。它使用各種的概念、形式、符號、與計算，將對對象的質性經驗化約成一些個別的已知成分。但概念卻無法把握住獨特性與真正創造性的事物，簡而言之，概念無法把握住具體的實在，而只會扭曲它原來的面貌。所謂科學地對某事物進行分析，事實上便是把它表示成為其他東西的某種功能。伯格森相信，不僅是科學概念，甚至是語言本身都是一種扭曲，都是一種將具體的經驗流加以固化的作用。相對地，直覺卻是一種立即與具體的。對於它所每次所遭逢的對象而言，它都是一種絕對新奇的作用，它並非作為實在的中介或家其扭曲，而是參與其中。所有的「概念化」作用都是一種與實在經驗相離的作為，也因此對他而言，真正的經驗主義者從事的是一種對於連續不斷的經驗之流的靜默直覺體驗。我們可以看出，伯格森的此種主張對於後來的出現在歐洲的新神秘主義與主觀主義形上學而言提供了一個重要的思想泉源。

上面我們已大體將十九世紀德國主要的思想背景做一論述，這對於接下來所要討論的狄爾泰的思想發展與其所遭逢的問題的瞭解有著相大的關係，透過對其所處的時代思想的掌握，方能更正確地詮釋出此種歷史主義的危機如何反映出當時整個學術思想所面臨的問題與瓶頸，以及在解決這些問題時，背後所隱含的深刻意義。以下，便進入本文對狄爾泰相關思想與問題的討論。

參

狄爾泰在其「論世界觀哲學」(Zur Weltanschauungslehre)一書中，曾經有這麼一段話，他說：「只要我們對此問題有足夠的深思，我們一定也能夠從那將所有的形上學與宗教傷害得體無完膚的歷史相對主義的利刃中，找到治癒的方法。我們必須使得哲學本身成為哲學所關切的對象。」而在 1871 年的一篇悼念其同僚的文章中，他也說道：「就今日的哲學而言，最基本的也是最重要的工作之一，便是建立起一種科學知識的有效性理論。」¹⁸由這兩段話，我們可以看出，就狄爾泰而言，當時他自己認為最重要的工作，便是在歷史主義所導致的相對主義的思想混論的時代中，為科學，或更精確的說，為「人文科學」(Geisteswissenschaften,

¹⁸ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 15 (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 156.

關於狄爾泰此一全集的編纂，第一冊出版於 1914 年，目前已出到第二十冊了。期間曾經因為許多的問題，而中輟了近二十年的時間。首十二冊到了 1956 年之後才又重新印刷。其中第十九冊出版於 1982 年，而第二十冊則出版於 1990 年。以下在本文中，提到此全集時，將用夾註的方式以 GS 來表示，其後則標示冊數與頁數，至於翻譯則參考 Bambach，前引書中的英譯。

Human Sciences)在哲學中建立起做為一種有效科學理論的知識基礎¹⁹。當 1883 年狄爾泰出版其著名的「人文科學導論」(Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte) (收入於 GS 1) 時，首次將此理論概念呈現出來。而往後的三十年間，狄爾泰花費其全部的心力，希望透過對心理學、人類學、邏輯、詮釋學、文學及歷史學等等學科的廣泛研究，能夠為其心中的此一「人文科學」提供一完整的知識論基礎。雖然狄爾泰對上述學科研究的主題相當的龐雜，但是其中心的問題，即如何為人文科學找尋知識上的基礎則一。因此狄爾泰問的是我們如何才能夠人文世界的科學知識能夠是真正「科學的」正如同自然科學知識一般，但同時卻又能夠保持人類特有的精神面的真理，而不至於使這種特有的生命性被我們所構作的科學理論所妥協掉。狄爾泰的整個生涯都可以看做是從哲學、美學、心理學等等不同的研究角度對上述問題再不斷地重新加以敘述、構作與轉變的過程。因此假如我們要想對於狄爾泰思想與歷史主義之間的關係有適當的瞭解，我們便必須時時謹記必須將有關歷史知識的地位置於狄爾泰此一更大的問題意識中來切入。另外有關狄爾泰的作品是否像其表面上所呈現的那樣雜亂無章，並沒有一個中心的主題的

¹⁹ 'Geisteswissenschaften'這個德文字，對於瞭解狄爾泰整個思想內容具有很重要的地位，我們必須要將其於當時十九世紀德國一般的思想脈絡中來理解其意義。對於這個字存在著許多不同的翻譯，有翻成「人文科學」(human sciences)、「人文研究」(human studies)、「人文學」(humanities)或「社會科學」(social sciences)、「文化科學」(cultural sciences)「精神科學」等等不一而足。這個字最早是德國學者席爾(I. Shiel)於 1848 年為了將穆勒的「邏輯系統」(System of Logic)一書中的'moral sciences'此詞翻成德文而首次出現。但諷刺的是，後來'Geisteswissenschaften'這個字的概念在狄爾泰等人的用法中，以非原來穆勒的英文'moral sciences'原意所能含括。我們知道黑格爾曾經使用'Wissenschaft des Geist'這樣的詞，而也正是黑格爾的「精神」(Geist)這個概念(當然還有與此有關的那種「心靈哲學」(philosophy of mind)所包含的所有歷史、文化與形上學等等的)影響了狄爾泰使用此個字時的特定內涵。這個德文字所包括的學科，涵蓋了我們一般所稱為社會科學與人文學科的領域在內，例如像歷史學、心理學、經濟學、社會學、人類學、政治學、宗教以及文學等等。就狄爾泰而言，這個字指的是研究人類內在精神或心靈的意義呈現於社會與文化事物上的知識領域。這個字是與另一個字'Naturwissenschaften'相對的。後面這個字則是指研究自然現象的各種自然科學的集合。當然這兩個字的不同所代表的不僅僅是一種單純名詞名詞上意義，其最根本的是一種方法論上的性質的差異。這種差異若以狄爾泰的話來說，便是「理解」(Verstehen, Understanding)與「解釋」(Erklären, Explanation)的差異。而這也是此一差異使得狄爾泰最後會以詮釋學作為其「人文科學」理論的中心。在此我們都將'Geisteswissenschaften'翻譯成「人文科學」，而不用「人文研究」主要的原因，是我們覺得若用「人文研究」並不能傳達出狄爾泰所追求的那種具有嚴格方法、普遍有效性與批判的自我意識的學科，此外我們也必須注意，在這個字中，'Geist'比'Wissenschaft'在問題意涵上更顯重要。這也表示出了狄爾泰所受到的觀念論傳統的重大影響。

問題曾引起許多學者的討論²⁰。就目前所結集的著作看來，大部分都是一些未完成型式的手稿、筆記等等佔最大多數，而目前雖然已經出版了二十大冊的全集，但是還有許多的作品仍然在整理中，其實這有點像是尼采的情況，他們的思想都必須一再從新出整理出來的作品中加以重新詮釋，而沒有一個最後確定的結論。不過在本文中，我們將採取一些學者的看法，認為在其紛亂龐雜的著作之下，仍然有著一個貫穿全局的計畫，這個計畫，亦即他在「人文科學導論」中所提到的：我們需要一個對於歷史理性的統一批判，而其目的則在於「發展一種人文科學的知識論基礎，使得人們有能力認識自己以及他所產生的此一社會與歷史。」（GS 1:116）而另外一個重要的問題便是有關狄爾泰思想的分期問題。依照一般學者的看法，在狄爾泰長期而多產的一生當中，其具有三個明顯的不同時期：第一個是早期從大約 1852 年到 1876 年受到實證主義與自然科學影響的時期；第二個中期則從大約 1877 年到 1900 年，這一時期主要的重心是放在「人文科學」與心理學方法論的問題上；最後一個時期則是從 1900 到 1911 他去世為止，這個時期他所關切的是有關詮釋學與「世界觀哲學」，以及胡賽爾 1900 年出版的「邏輯研究」(Logical Investigation)的觀點對人文科學理論的影響上。對於上述的分期問題，在此我們所要強調的是，雖然縱觀狄爾泰一聲確實在其思想上經歷了許多的轉折，但是我們認為這種轉折，基本上只是一種對其一貫主題上的強調面向上的不同，而非基本方向的改變。正如同他的一位學生涂瑪金(Anna Tumarkin)所比喻的：雖然在狄爾泰的研究中似乎有著很多的斷裂與矛盾，但是他的作品，就像是一個繞著自己的中心發展著的有機體，雖著其思想越來越原創與深刻，對於同一個問題研究，總是被推往一種更加嶄新的層面²¹。當然這種關於思想家思想的分期，就學術史的角度來看往往是充滿許多的疑問的。很諷刺的事，狄爾泰自己在其寫就思萊馬赫的傳記與黑格爾早期思想研究時，也同樣遭遇到這樣的問題。而與我們本文討論有較大關係的一個是究竟在狄爾泰晚年中有沒有發生所謂「詮釋學的轉向」的情況。通說一般皆採肯定的看法。例如德國學者葛羅特胡生(Bernhard Groethuysen)便認為狄爾泰在 1894 年到 1896 年間後到艾賓豪斯(Julius Ebbinghaus)對其心理學研究的嚴厲批評之後，便開始從新構作其觀念，並且放棄了早期想要從心理學中來尋找人文科學基礎的常識而轉向詮釋學的方向。若從此

²⁰ 有許多的批評家覺得狄爾泰的作品，無論是從整個文本表面上來看或是從其哲學內容來看，都是呈現一種零碎斷裂的情況。因此雖然狄爾泰生前對許多的主題都有相當的研究與著作，但是卻缺少了一種理論的統一性在內。但是就本文的立場，正如我們下面所要討論到的，我們認為綜觀狄爾泰的一生的學術生涯，事實上可以看做是想要為其心目中的「人文科學」的理論與實踐找出一個知識論基礎的有系統工作的一部分。關於詞同樣看法的學者意見可參考，Michael Ermarth, *op. cit.* pp.5-6; 以及 Jonas Cohn 於 *Logos* 12(1923-24):297 中從當代的新材料對狄爾泰作品所做的評論。

²¹ Anna Tumarkin, "Wilhelm Dilthey," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 25 (1912):151.轉引自 Bambach, *op. cit.* p. 130.

種解讀，則詮釋學似乎變成了後期狄爾泰所尋找的包括歷史、社會、文學等等學科的新知識論基礎。但是近來則有學者不同意這樣的看法，例如同樣是研究狄爾泰的著名德國學者列辛(Hans-Ulrich Lessing)以及羅迪(Frithjof Rodi)便主張在狄爾泰的思想中，想要統一起知識論－心理學－詮釋學這三個成分的努力從未放棄過。他們將狄爾泰歷史理性的批判的計畫看做是他想要統一其思想中的這些轉變或成分的一種哲學嘗試。假如在狄爾泰後期真的有自覺的將其主題置於詮釋學上，我們或許不應該將這樣的情況看成是一種決裂而只是一種對強調面的修正²²。其實從狄爾泰早期對思萊馬赫的研究，一直到他後期一篇名為「詮釋學的發展」(The Development of Hermeneutics)的文章中，狄爾泰都曾提到，詮釋學與心理學及人文科學方法問題之間的關連。對此一問題，如前面所提到的，就本文的立場而言，我們認為列辛等人的觀點是比較合理的，而其理由，相信從後面的討論中將能顯現。就如同前面提到的，對狄爾泰的整個學術計畫最具關鍵的部份即是他一心致力於為人文科學建立一種知識論式的基礎，這也是和他同時代的新康德主義者，如溫德班與李克特等人所做者相同。讓我們試看狄爾泰在其 1883 年為「人文科學導論」所寫的序言中是如何說的：「所有的科學都是經驗性的。但是所有的經驗都必須關連回到其所來自的意識的條件與脈絡中去，而其有效性也同樣來自於此，這也就是吾人本質的整體性。我們稱此種立場為知識論的(epistemological)，正是此一立場讓我們認識到任何想要超越此些條件皆是不可能的。現代科學所能夠認可的除此一知識論的立場外別無其他。」(GS 1:xviii)這正是我們對狄爾泰思想進行討論所採取的基本立場。下面我們分向來對狄爾泰的思想進行相關的討論，首先我們先看他在「人文科學導論」書中所呈現的思想統一性。

狄爾泰在「人文科學導論」的前言中，對於他所以對歷史知識進行哲學－方法論的研究的原因有所解釋。他說這個計畫是來自於其對於思萊馬赫的生活與思想所做的兩巨冊的傳記的直接結果。他相信要對那時德國的「歌德時代」(Age of Goethe)所做的一種廣泛的學術史研究，他必須獲一些適當哲學工具。其中最重要的，是他需要對於當時人文科學各門學科都能有一個清晰的概念，一種能夠將個別學者的成果加以統合起來的理論。到了那個時候，他才有能力理解構成思萊馬赫整個知識體系的各種複雜觀念彼此的關係。如同他自己所承認的，當初他之所以會對於此一「人文科學」的形式與結構進行一種方法論的研究，其實際的根源正是在於寫思萊馬赫的傳記的需要上。狄爾泰對思萊馬赫的研究使他很明白看出，歷史性研究的實際問題往往和哲學批判的理論上的問題相互關連在一起，這兩者是相互決定的。結果，他在其有關歷史理性批判計畫的一開頭便解釋到，他並沒有故意偏好一種正統康德主義對知識研究的方式，這是因為知識並不需要一種全然理論至上式的方式，而是必須將其基礎建立在生活本身的實際經驗中。特別是對於人文科學而言，其知識從來就不是一種純粹抽象或理論式的，反而是其

²² 對於此一問題的討論請參考 Bambach, *ibid.* pp. 131-33.

本身必須反映出這些學科在其歷史中所經歷的實際發展。因此任何提出對於人文科學的邏輯進行研究的都必須從其歷史的研究開始。如他所強調的：「對於人文科學歷史發展的洞見，是真正瞭解其邏輯構成的經驗基礎。」(GS 1:xv)在此處，我們可以清楚看到，狄爾泰的出發點是和其同時代的新康德主義者不同的。他並不像李克特那樣想要嘗試為人類文化的知識找尋一種先驗的基礎，他認為想法中的知識是必然和其所嘗試致知的文化彼此相互交纏在一起的。正因為所有的知識最終都必將是自我反省的，因此哲學當然不能夠從一種絕對的基礎開始。他認為根本沒有一種絕對的起點，所有的起點都是武斷的。因此當他將注意力放在西方的形上學的歷史時，他便發現，西方的哲學在為科學建立起一種形上學的基礎時，似乎總是預設了一種固定的起點。而為了避免這種阿基米德式的形上學，他瞭解哲學必須輔以歷史方能湊功，而歷史也必須以哲學來強化自己。在他的前輩中，只有黑格爾，曾經嘗試從基本上來思考哲學與歷史之間的關係。由於狄爾泰這種強調要從哲學的歷史層面來做為人文科學的知識論基礎，使得他成功地超越了當時新康德主義的那種純形式化的知識論主張。狄爾泰在「人文科學導論」中所勾勒出的計畫，原本是要由包含六個部份許多冊巨作所構成。但是只有前兩冊在他生前出版。分析這原先計畫的六部份內容，主要包括說明需要為人文科學找尋一種新的知識論基礎，其與自然科學在對象與方法上有何不同；作為此種知識基礎的形上學為何不再有效，及此種形上學在西方哲學史中的發展；到最後為此種人文科學提供一種知識論的基礎為止。事實上，這整個計畫無一不貫穿了狄爾泰往後整個研究的過程，因此此一計畫也正是本文討論狄爾泰思想主軸。

接下來，讓我們看一看狄爾泰與實證主義、觀念論以及歷史學派之間的關係。前面曾經提過，狄爾泰基本上可以說是採取反對思辨形上學的立場的，而這當然是和後黑格爾時期的一般德國哲學風氣相合的。前面提過，由蘭克、薩維尼等人組成的歷史學派對於黑格爾精神哲學那種思辨的方法極力加以反對，而此一批判又因實證主義以及當時的自然科學的研究方法的盛行而強化。如我們所知，不論是在自然科學中，或是在歷史學中，黑格爾的哲學在十九世紀中葉之後遭受到嚴厲的攻擊。而狄爾泰的觀念也正是在此一實證主義與反黑格爾的氣候中形成。不過狄爾泰對於態度並非是像歷史學派那麼單純的反形上學，相反的，他對於黑格爾有很高的敬意，他也認為形上學並不能把它當作人類精神的一種不符合科學的變態而隨手拋棄，反而應該從歷史的角度來理解它，將它看做是一種為了科學研究建立一種有效的起點的嘗試。狄爾泰所理解的形上學，基本上是來自亞里斯多德的哲學，將形上學視為一種第一哲學(*scientia scientiarum*)。根據狄爾泰的看法，形上學的首要原則即是「充足理由原則」(*principle of sufficient reason*)，此一原則是所有其他原則的最根本，也是所有世界現象的基礎(GS 1:388-390)。他也指出，從亞里斯多德開始一直到黑格爾達於最高峰，在此一形上學的發展之中一直有一種很強的趨勢存在，想要將所有的科學，或更基本的說，是所有存在的面向都指向一種理則式的理想去，此一理想亦即希臘哲學所謂的「理則」(*logos*)或或現代所謂的「理性」(*reason*)。但是在當時那種形上學的終結的時代，狄爾

泰能做的，便是轉向實證主義的經驗性作品以及歷史學派中來展開其批判。正如同蘭克在其閱讀黑格爾作品時所顯示的，理性主義形上學由於將經驗與料加以抽象化並且否認歷史實踐的實在，因此削弱了吾人歷史經驗的本質。也因而就狄爾泰來看，形上學原本是為了要為所有的科學提供一個穩固的邏輯基礎的，但是到了後來卻變成削弱了科學實踐的元兇。所以狄爾泰經常提到形上學與科學的衝突，而他自己也希望能夠藉著他所謂的歷史理性的批判這樣的工作來解決此一衝突。因而雖然狄爾泰的反形上學立場，就某些點而言，是和實證主義對黑格爾的批判有關，但是如果我們因此而過度地高估孔德與穆勒對狄爾泰的影響對狄爾泰而言是相當不公平，也是一種對他的誤解²³。狄爾泰和實證主義同樣的地方是他們都想要根據一種新的方法論理想來重新建構整個科學系統：此即以經驗研究來取代從前的那種抽象的系統化作法。當然最後狄爾泰是不可能同意採用孔德的那種實證社會學或穆勒的道德科學邏輯的。不過狄爾泰他這種拒斥實證主義的理由並不是像一些人所認為的是他已傾向浪漫主義的一邊那麼簡單，事實上真正的原因是由於他一直堅持他心中的一種既沒有過度的思辨成分也沒有誇張的經驗主義內涵的中庸科學理想²⁴。總結而言，狄爾泰認為，孔德的實證主義對於經驗主義所採取的方式，根本就是重踏了一種粗造的自然主義形上學的路子，這種方法處理歷史過程的事實的態度比黑格爾和思萊馬赫還不如(GS 1:105-107)而如果從狄爾泰的立場看來，孔德的錯誤是在於他以一種非經驗的態度來採取經驗主義，那麼穆勒也犯了同樣的錯。因為雖然穆勒和狄爾泰一樣都反對形上學那種要為科學找尋一個邏輯基礎的嘗試，可是穆勒卻將人文科學的獨立自主性屈從於自然科學的方法模式之下，這是狄爾泰所不能同意的。穆勒這種想要訴諸於自然科學方法以建立其心中的「道德科學」(moral sciences)，就狄爾泰看來，根本是另外一種將人類經驗的真貌給銷弱的嘗試。狄爾泰認為人文科學必須有自己獨特的方法，一種能夠真正反映出其研究者實際研究的方法，而這些如穆勒的經驗主義者所忽略的是歷史生活中那種整體的、沒有被割裂的真實經驗，由於他們做的都是把社會與文化的真實現象加以抽象化以便建立起它們那一個理論與知識的虛幻大廈。「經驗主義和思辨思想一樣的抽象，那些具有影響力的經驗主義學派從感官與表象中所構作出來的人類，根本和我們內在經驗中所得到的『人』的觀念的

²³ 關於狄爾泰與實證主義之間的關係為何此一問題，Ermarth 前引書中都有提及，另外哈伯瑪斯(Jurgen Habermas)在其「知識與人類理趣」(*Knowledge and Human Interests* (Boston: Bacon, 1971))一書中對此一問題也有深入的論述。

²⁴ 例如林區(David Linge)便認為狄爾泰之所以拒斥實證主義並不是像有些人所主張的是來自於那種浪漫主義式的對於孔德與穆勒系統的幻滅，而是來自於他相信，實證主義事實上是一個戴著面紗的形上學，一種骨子裡是非經驗性的，而方法上是教條化的東西。請參見其博士論文'*Historicity and Hermeneutics*,' Ph.D. diss. (Vanderbilt University, 1966).另外巴勞(Jeffrey Barnouw)在其 *Review of Metaphysics* 32, no. 4 (June, 1979)的一篇文章中，也主張狄爾泰所致力的是經驗主義非一種將人束縛住的實證主義形式。

那些成分相矛盾。」(GS 1:123-24)因此狄爾泰覺得他所走的是一個來自於德國歷史學派傳統的經驗主義的路子，他相信這個方向能夠使他找到一個克服實證主義所採取的那種單面向的經驗主義，而最終能夠將科學真理築基於歷史實在上。不過在我們討論狄爾泰本身的哲學時，必須要注意到，狄爾泰從未把德國歷史學派的東西轉而為成為自己哲學工做的一部份。因為他始終認為，歷史與其作為一門研究的學科，不如看做是一種人類如何理解其對此世界知覺的一種方式。雖然在狄爾泰年輕時曾經上過蘭克等歷史學派學者的課，同實在他研究思萊馬赫的倫理學時期，對於歷史學派的方法也相當重視，但是對他而言，他從來沒有想要透過歷史分析的方法來解決哲學問題，對他而言，歷史總是與他的批判計畫相關，亦即一種對於歷史意識的條件與性質的研究，而此不可否認的，是因其閱讀歷史學派的著作而產生的。就狄爾泰看來，歷史學派的貢獻，在於透過將個人視為是一個本質上歷史的存在，而使他們認識到了人類以及所有社會秩序所具有的歷史性，而此一發現，狄爾泰稱之為「歷史意識的解放」(emancipation of historical consciousness)(GS 5:9)。此一種對於人類歷史性條件的新見解，在狄爾泰看來，導致了與自十八世紀以來的自然法、自然宗教、抽象的政治理論與政治經濟學等有關概念的決裂。從政治上來說，這也象徵了近千年來的德國歷史傳統因受到來自法國的哲學以及相關的社會體系的觀念的削弱之後，一次對於法國大革命與拿破崙法典的勝利。當然從科學上來看，歷史學派的成就是使得德國的科學得以從普遍理性的形上學系統中解放出來。而此種新的歷史研究方法的重要性也在於它為那些歷史文本取向的科學提供了一個不同於自然科學的方法論模型，肯定了其研究對象與表現方式的自主性。但是雖然歷史學派對於歷史生活的細節十分重視，但是狄爾泰認為歷史學派的方法從哲學上看來卻十分地天真。正如他在「人文科學導論」中所說的：

即使在今天歷史學派也尚未能成功地突破那些必然阻礙了其理論發展與對生活影響的內在限制。其對於歷史現象所做的研究與評價依然和意識事實的分析無法關連上；結果使得它也無法立基於其最終想要獲得的知識之上，簡而言之，亦即它缺乏一種哲學的基礎。也由於它缺少一種和知識論與心理學之間的健康的關係，使得此一學派無法獲得一種解釋性的方法。(GS 1:xvi)

因此雖然狄爾泰對於歷史學派能夠將科學從形上學中解放出來深感敬佩，但是他最終依然相信此一十九世紀德國學術上的「歷史轉向」還是缺少一種真正的科學基礎。為了說明為何歷史學派對於歷史意識的態度就哲學上看是過於天真，狄爾泰曾舉蘭克為例。蘭克著名的「自我銷毀」(self-extinguishment)的理想，對狄爾泰而言根本是一個不可能的矛盾，而其研究中所具有的思辨的成分卻又發展出了一種美學式的視覺主義(aesthetic ocuarism)這是指一種特殊的看待過去的方式，將歷史看成是如瞬間過眼的景觀或如博物館的展品般片段排列的東西組成，但是狄爾泰相信，如果將此種自認為客觀的想法推到極端，最後的結果必定是傷害了人類歷史性所具有的生機。在其「人文科學導論」中，狄爾泰便想要藉

著為歷史學派的原則提供一個哲學的基礎，使得其歷史性的概念能夠與一種對意識的知識論式的批判關連其來而克服蘭克此一方法的限制(GS 1:xvii)。因此當我們想要瞭解實證主義與歷史學派對於狄爾泰思想的影響時，一定不能夠忘記，對狄爾泰來說，思想真正的基礎是在於內在的經驗或意識事實上。他希望藉著把焦點置於經驗上，將經驗作為知識主要的來源，來克服當時德國哲學中導致生活與科學越形分離的危機。亦即他想要透過一種對於康德式的經驗模式的歷史批判，為穆勒與蘭克那種樸素的經驗主義帶來一種新的哲學基礎。但是在此之前，他必須先弄清康德的批判思想對其歷史的批判工作之間的意涵。這也是我們接下來要討論的。

狄爾泰的歷史批判和康德的批判哲學有很明顯的關係，但是就如同他和實證主義與歷史學派之間也同樣具有相當的關連一樣，不能就從主題上的相似驟下斷語認為他們之間的哲學立場是相同的。從許多方面來看，反而是狄爾泰與康德哲學的分歧處，才是瞭解其工作的最重要的地方。但這並不是說基本上康德與狄爾泰在知識論上的立場是相左的，因為除開一些差異之外，狄爾泰仍然是屬於那種笛卡爾—康德式的「現代早期意識哲學」(early modern philosophy of consciousness)的傳統²⁵。不過狄爾泰所取用的康德批判哲學卻是一種和科亨、納托普、溫德班與李克特等新康德主義者的那些形式化、先驗的、心理主義的、價值學的或自然

²⁵ 這裡的「現代早期意識哲學」是翻譯自目前德國哲學界相當普遍使用的'*neuezeitliche Bewusstseinsphilosophie*'此一概念。這是只從笛卡爾、萊布尼茲一直到延續到康德的一種知識論傳統。如果根據海德格與嘉達瑪(Hans-Georg Gadamer)等人的定義，這是指傾向於將真理建立於人類的知覺、意識、反省與理性思考等活動上，而非神聖的天啟等超意識的層面上。在此中，自我或者說是意識，成為了科學的確定性的基礎，此種哲學觀隱含了一種對於自我與世界之間的新關係，一種將世界理解為相對於主體存在於「彼處」的客體關係。這種主、客體的二分法將人類自身置於所有存在（不論是知識論或是本體論的意義上）的中心。簡單而言，這種「現代早期意識哲學」傳統，是從人類意識中來尋求真理的基礎，而此一意識，便是那種笛卡爾式的「自我」(*cogito*)。事實上，並非只有狄爾泰才將「意識」作為知識論或整個哲學的關鍵，在整個現代早期，我們可以說「自我」(*cogito*)這個概念在那個時代根本就被認為是發現所有知識及其確定性的一個阿基米德式的支點。正由於這種將整個哲學的中心焦點都置於此一「自我」概念以及嚴格要求必須要根據科學方法（這是指確保知識具有普遍有效性，而非只是個人主觀性）以獲得一種批判性的知識上，其結果便產生了一種人與世界之間的新關係。「心靈」(*Mind*)或「精神」(*Geist*)被定義成為一種，用笛卡爾的說法，「內在思想的自我」(*res cogitans*)而自然(*nature*)則成為了一種「外在的物質」(*res extensa*)。當然這種將「精神」與「自然」二分的知識論觀點，正如我們今天所看見的，對於後來的科學發展，無論是方法論或是實際的研究的方法都有很深遠的影響。回顧更早之時，當加利略、笛卡爾、哥白尼、克卜勒與培根的傑出成就使得自然科學成為取代了中古與文藝復興以來的人文學成為新的真理的標準，而到了狄爾泰的時代，真理變得不再來自教會的權威、基督教義、亞里斯多德的學說或是過往的歷史，而是在於內在的自我上。

科學式的批判哲學不同。狄爾泰所做的可以說是拾取歷史學派的成就並且將它用來當作批判康德觀念論的起點，也就是說，狄爾泰所嘗試的是對康德主義傳統進行一種歷史學、人類學、心理學與詮釋學的批判。他一方面歷史化了康德的理性觀念，但另一方面卻還是謹守康德那種知識論主體的觀念。為了進一步清楚說明此一立場，我們必須交代一下狄爾泰思想中重要的一些主題。我們知道，狄爾泰曾經說道，他認為哲學中基本的問題事實上都已經為康德所處理到了，這一基本問題亦即吾人對於外在世界知識的認識方法與界線的問題(GS 5:12)。而事實上，這個問題也是狄爾泰自己整個研究計畫的基本問題。在他整個學術生涯中，他所做的都是不斷地從其他學者的哲學、心理學或其他科學的實際研究成果的角度，來重新思考上述此一問題，雖然在重點與內容上有所不同，但是基本上仍然是謹守著這種康德式的知識論問題意識。他相信，康德已經成功地藉著有系統地證明所有人類的知識都是開始於意識，因此也是經驗之中，而消解了形上學那種過度的思辨成分。康德是藉著限制其範圍、將焦點置於科學知識的可能性與其基礎等問題上來改造形上學。不過即使狄爾泰會認為康德的那種把「嚴格知識的條件為何做為是有關科學知識的條件為何」的方式已經成功地把哲學轉化成為一種有關研究經驗的嚴格科學，他也還是認為康德哲學的批判性仍然是不夠的。康德是生活在一個由數學與物理學為科學典範的時代，因此他會認為，科學知識要真能夠名符其實的話，便一定要具有必然性與普遍性。但是就狄爾泰看來，字他自己那個到處充滿了各種人文科學研究的時代，這種科學觀是必須受到一種批判的補充。他首先挑戰的是康德那種「純粹知識」與「經驗知識」的分法，他要將康德有關人類知識的條件為何的問題，藉著重新定義意識本身的意義來重新改寫。就狄爾泰看來，從來就沒有所謂的純粹的或絕對的意識，這些東西，都僅能存在於受到時空與文化等限制的人類現實生活的脈絡中。因此意識總是屬於某種特定的意識，亦即我的意識，一種生存在某種特定歷史環境下的由我整個生活歷程全體的當下部份所構成的意識。狄爾泰認為康德的錯誤便在於他的觀察並不具備此種歷史的深度。康德在其「純粹理性批判」中所嘗試的是想要訴諸於那些他認為使得外在世界知識成為可能的先驗條件來解決知識論上的問題，而狄爾泰反對康德的此種看法，他強調的是歷史經驗才是吾人生活於此一世界上的生命唯一真正的先驗條件。因此狄爾泰強調，人類生活的實際上的條件才是對於自然或歷史世界研究的必然起點。不論是純粹理性或是絕對的先驗知識都不能夠滿足發展一種生活世界的科學所需。正因為生活總是在不斷地改變中，科學（作為生活的一部分）也永遠不能夠從此一改變的過程中脫離出來。假如理性真能夠提供一種人類歷史的知識理論，他首先就必須放棄那種超越時空、不變的、固定的那種假設的起點。狄爾泰堅持，任何一種想要強調人類知識的經驗而非純粹特性的理性批判都必須先預設此一條件。康德所理解的那種人類的理性對狄爾泰而言是沒有用的，因為康德是從一種毫無生命的邏輯或數學的形式中來看待人類的意識，它根本剝奪了作為一種歷史的存在該有的實際經驗。在狄爾泰的「人文科學導論」的一段著名的話中他解釋道：

由洛克、休姆與康德所建構出來的那種認識主體的血管中所流的並不是真正的血液，它只是一種被稀釋了的理性汁液，只是一種思想的過程。認知似乎從知覺、想像與思想中發展了一些諸如外在世界、時間、物質以及因果等概念。然而從我將人作為一個整體的歷史與心理學的研究中，導致我從人作為一種有意志、感覺與想像能力的存在的角度來解釋知覺與其概念。因此我一直使用下列的方法來研究：我將現今每一種抽象的科學思想的成分都和人類本質的全體相關連，並試圖將它們連接起來。結果是，我所獲得的實在的圖像及知識中最重要的成分—包括個體特性、外在世界、其他的人、他們的當下生活以及互動—都能夠從人類本質全體的角度加以解釋，而在其中，意志、感覺與思考等等只是此一生活實際過程的不同層面。我們所求教於哲學的問題並不能夠靠著那些嚴格的知識先驗的條件來回答，而僅能夠藉著那始自於我們本質全體並且描繪了其發展的那種歷史中來回答。(GS 1:xvii)

因此我們可以看出來，狄爾泰的態度絕大部分是來自他對於康德思想中的那種嚴格的與學院式哲學成分的拒絕所致。舉例而言，他就對康德的時間理論所具有的那種抽象性與形式化表示不滿，他認為任何嘗試把時間化約成為一種直覺現象所構成的理想形式，都會忽略了時間作為一種立即經驗的實在性。而因為康德的分析是來基於一種數學—物理的時間模型，因此就狄爾泰看來，這是不能夠適當地把握住生活經驗中的那種時間性與歷史性成分。然而，狄爾泰卻也希望能夠從康德的思想中尋求一些他認為有意義的成分，例如他曾經提出過這個問題：「康德本人所沒有提供的那種歷史的知識論，我們是否能在他的概念架構中給建立起來？」(GS 7:192)因此狄爾泰一方面儘管想要重新找回康德那種對於科學嚴格性的需求，但是一方面他也很瞭解，必要拆解分析康德原初的問題，返回到歷史經驗所具有的那種生命性。因此狄爾泰藉著將理性給歷史化並宣揚以「生活中的那種完全的、整體的、沒有殘缺的原初經驗對抗當代此種優勢的教條化康德崇拜」，他希望能夠將活生生的生命(Leben)本身與科學(Wissenschaften)那種無生命的基礎之間的裂縫給填補起來(GS 8:171)。但是就如同我們所見到的，狄爾泰此一計畫並沒有像他所想得那樣成功，而主要的原因也正是來自於他對康德思想取用時的矛盾，雖然康德的缺點使他看到了歷史知識的獨特性，但是一方面卻也無法擺脫康德基本認識論問題的框架。

我們前面曾經介紹過十九世紀的德國學術界普遍存在著一種危機感，而這在狄爾泰大部分的著作中也都能夠看出來，他不斷地提到當時存在歐洲科學與文化中的危機、矛盾、混亂等狀況。而也正由於他對於當時此一思想情況的敏銳，使得他能夠從尋求嚴格方法論問題轉向到對於歷史存在的理解與詮釋的問題上，而重新塑造了當時哲學學術圈的問題方向。當時的學術界，特別是那些跟隨著李克特與溫德班等新康德主義腳步的學者，都認為哲學的根本工作在於對自然與人文科學兩種不同的知識做分類與證明。而此一工作的一部分，便是如李克特與溫德班那種基於一種超驗主體的知識論將自然與歷史、文化給分割開來。當然狄爾泰

是反對這樣的方式的，他認為此種超驗的方法的使用便是意味著歷史的死亡，因為它排除了任何有用的歷史概念能進入此一實在中的可能(GS 7:285)。和新康德主義者相反，狄爾泰認為經驗著歷史生活的自我，並非是那種超越歷史、文化的超驗性自我，而是一種受到時空所約制的有生機的、活生生的人類存在。狄爾泰在對李克特方法的回應時便強調：「我們必須要從康德式理性批判那種純粹性中走出，以便能夠正視歷史性對象完全不同的性質。」(GS 6:126)任何處理歷史、文化或精神的科學都必須將其理論植基於歷史生活的實際經驗之中。新康德主義的科學理論將是科學與生活給割裂了。事實上，李克特便曾經宣稱，所有的生命哲學都是代表真正科學的死亡。而狄爾泰則是希望能夠將這種新康德主義反歷史、反生命的態度給反轉過來，將焦點置於那建構了人類的複雜社會與心理關係上。藉著強調「生命」(Leben)或「生活經驗」(lived experience)優先性，狄爾泰希望一方面能夠將科學與生活給連接起來，而另一方面也能夠為「人文科學」的有效性及其方法建立起其獨特知識論理論。他說：「假如心靈將自己置於其自身的創造物之上，並且將其看做是一種客觀經驗性的東西而從自然科學的那種外在的方法來加以分析，那麼心靈必將和其自身的創造物之間產生一種自我疏離(self-alienation)。」(GS 6:126)雖然實證主義者一直要把自然科學的方法應用到對人類的歷史與文化領域的研究中來，但是狄爾泰提醒他們，歷史與文化並不像物理自然那樣，「它並不僅僅是透過外在感官所給予的一種表象，而是一種從內在直接經驗到的實在。」(GS 5:317-18)作為一種內在的經驗，歷史需要一種並非基於自然過程那種因果連續性的途徑或方法，而是一種精神所特有的結構性與內在的統一性的方法，此即「理解的方法」(method of Verstehen)。我們之所以能夠理解歷史、文化與社會是因為作為一個人類，我們已經是和那受到歷史約制的各種傳統、習慣、風俗與制度等等交纏在一起。這種知識完全不同於自然世界的知識，因為它是基於一種歷史性的生活經驗，而這正是使得我們得以理解歷史而不僅是解釋它的最基本的一種「意識事實」(fact of consciousness)。「解釋」(Erklären, explanation)作為一種經驗主義的知識論上的方法是基於外在的觀察，相反地，「理解」(Verstehen, understanding)此種詮釋學的方法卻是基於生活經驗上的。狄爾泰認為，我們作為一個人類，之所以能夠理解歷史，正是因為我們是歷史的一部分：「歷史科學之所以可能的首要條件在於下列此一事實：我本身便是一個歷史的存在，研究歷史的者，和製造歷史者根本上是同一的。」(GS 7:278)歷史知識與自然界知識的不同，不僅是從方法論的意義而論是如此，它甚至是一種知識論上的不同。因此雖然狄爾泰承認康德那種研究科學理論的有效性，但是他的真正目的卻是一種對於生活本身的詮釋學的理解。但我們必須指出狄爾泰心中的那種「人文科學」的理論雖說是融合了康德與維科(Giambattista Vico)的思想成分²⁶，但是

²⁶ 這裡是指維科的基本歷史思想出發點，他認為唯有創造者自己，方能明白創作物的性質，而歷史為人類的創造物，所以人也能夠理解自己的歷史。而此真正的含意是人類的本質只能夠經由過往的歷史中去瞭解。參見 Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, trans.

它卻也不能夠完全從此種背景來解釋。因為狄爾泰並非將歷史理性的批判理解成只是一種對於歷史科學基礎的知識論研究而已，對他而言，歷史理性還涉及了一種對人們如實生活在此一世上的人類學式的研究。就具體條件來看，狄爾泰是將其哲學的焦點置於活生生的人類主體上，此一主體不僅本身具歷史性而且其存在也正是來自其對自己歷史性的覺知上，而非僅是對於歷史事件的乏味記述上。而藉著將其哲學焦點置於此種歷史性所具有的的本體論的意義上，使得狄爾泰能夠對十九世紀的此一科學危機提出一種新的門徑。他的此種詮釋學式的提問方式有助於將歷史主義的那種有關研究方法與邏輯上的分類問題轉化成為一種對於歷史存在的意義的哲學反省問題。他相信，這樣做可以為其時代的哲學提供一種擺脫新康德主義知識論所走進的死巷的方法。嘉達瑪在其 1943 年一篇名為「最近德國哲學中的歷史問題」(The Problem of History in Recent German Philosophy)中，亦曾對狄爾泰著作中此一層面的發展提出了他睿智的評價，他把此一發展視為是對十九世紀科學最早表現出的一種現象學的批判。他說：「看起來狄爾泰似乎和新康德主義者都分享著同樣一種知識論觀點——此即僅是對於歷史科學的可能性進行研究而忽略了歷史中『存在』本質的問題。但是事實上，它卻沒有將自己侷限於只是對表現在歷史科學中的歷史知識本身加以反省而已，更重要的是，他也反省到了那種受到其自身歷史知識所制約的人類存在問題。」當然狄爾泰之所以如此大力反對新康德主義者的哲學是他對於後者的歷史研究中尚留有形上學的成分有著基本的瞭解。例如李克特為了解決歷史主義所導致的相對主義的危機，便訴諸於一種超越歷史的價值概念，而這對狄爾泰來看不啻是否認了歷史性所具有的價值。由於李克特否認科學的歷史性，因此他也必然否認有任何人類理解的可能性，因為就狄爾泰看來，科學本身，特別是人文科學僅能夠在將其置於歷史的脈絡中方能被理解。

接下來讓我們來討論狄爾泰思想中，此種人類存在的獨特歷史性與詮釋學之間如何關連起來。從前面的討論我們知道，就當時德國學術正是由新康德主義所主導的時代，狄爾泰的思想代表了一種對於歷史主義的哲學反省上相當重要的轉變。雖然說李克特與溫德班等人在方法論上的貢獻是鞏固了歷史研究的科學地位，但同時他們也同樣使得歷史精神和其所來自的實際歷史存在之間產生了一種很深的異化。而狄爾泰在其一貫地反對抽象的理論形式努力中，堅持此種人類歷史性的重要意義，將其視為是一種對於生活理解的詮釋學顯現，而不是一種知識

Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1984), p. 96. 事實上，狄爾泰對於維科有很高的評價，在他所寫的思萊馬赫的傳記中，他便提到維科的「新科學」(The New Science)一書是「當代思想中最偉大的勝利之一」(GS 14, pt. 2: 698)。另外有關維科與狄爾泰之間思想關係的討論請參考：H. A. Hodges, "Vico and Dilthey," and H. P. Rickman, "Vico and Dilthey's Methodology of Human Studies," both in Girolamo Tagliacozzo, ed., *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969), pp. 439-456.

可能性的先驗條件。理解，在狄爾泰的詮釋中，意味的不僅僅是一種人文科學特殊的研究程序，而且還是人類此種歷史性生活的基本活動。此種活動是沒有辦法從知識論的角度來把它隔離出來。新康德主義者的錯誤就在於他們想要為這種歷史性的研究與理解找到一種邏輯上的出發點。但是正如狄爾泰所強調的，此種知識是始於「中間」，而非有一種絕對的起點。因為就個人生活的領域而言，我們總是從熟悉的脈絡中（對自我的理解）以一種循環的方式運動到整個生活關係的其他較大的環節中去（對他物的理解）。用狄爾泰的話說便是：「理解是在你之中重新發現了我」（GS 7:191）。我們之所以能理解其他人的情緒、行動、慾望、思想與表情等等，是因為我們分享著相同的心靈結構。從人們每天日常的表情形式中，諸如姿態、臉部變化、說話等等，一種人類心理的世界正等著我們去加以詮釋。這種理解符號、表現、以及其他種生活客體化的產物的過程，狄爾泰便把它稱為是「理解」（Verstehn）²⁷。在此中特殊意義下的「理解」意味的不僅僅是一種對個體或其心靈（精神）的理解而已，含包括那些客體化為諸如藝術、詩歌、文學、音樂、法律、科學、制度等等的心靈的社會與文化產物的理解。對這些東西，狄爾泰特別從黑格爾中借用其名詞稱之為「客體化的心靈」（objective mind）²⁸。在狄爾泰所寫的「歷史理性批判」的草稿中，他將客體化的心靈與他的理解理論之間的關係視為是人文科學中最重要的一項事實，他說：

我已經顯示了此種客體化的心靈對於人文科學研究的知識可能性有多大的重要性。對此我是指那些人們已經都普遍接受的，已經將自己客體化成為此一意義世界中的各種不同形式的心靈產物。在此一客體化的心靈中，過去對我而言變成為一種永遠持續著的現在。它的範圍可以從生

²⁷ 狄爾泰對「理解」（Verstehn）有如下的定義：「理解與詮釋是整個人文研究所使用的方法。它將所有其他的功能都整合起來同時也包含了它們所有的真理。理解使我們開啟了一個世界。理解其他的人以及他們的外在表現是從經驗、自我理解以及和他人不斷互動中所發展起來。因此在這裡它並不是一種邏輯建構或心理學分類之類的事，而是一種知識論的分析，我們現在必須將理解能有助於歷史知識的東西給建立起來。」（GS 7:205）

²⁸ 狄爾泰對於此一「客體化的心靈」的討論請參見 GS 7:208-210。當然狄爾泰的「客體化的心靈」的概念是和黑格爾有所不同，主要的差異是狄爾泰的是以生活經驗為基礎，而黑格爾則是來自歷史發展的形上學過程。雖然狄爾泰確實借用了黑格爾那種將所有人類的實在都從客觀化心靈的角度來看待的觀點，但是狄爾泰卻是出於一種詮釋學而非形上學的方式。我們所有的理解都必然要建立在構成我們生活的那些諸如宗教、社會、語言、習慣、等等文化元素上。就某種特定的時空脈絡而言，理解首先讓能夠瞭解到這些客體化的心靈與自我的主觀生活經驗之間的一致性。此即生活經驗隱含了客體化的心靈而客體化的心靈也隱含了生活經驗。因此我們理解的結構是一種循環或是詮釋學式的。在此這便和「人文科學」的概念之間產生了一個非常重要的關連，此即人文科學是研究人類生活，這不僅僅是某「我」的生活，而是以客體化的心靈的形式將所有人類的生活交織成一個複雜結構的那種被重構過的「人類」生活。正如狄爾泰所說的，人文科學所研究的完整的實在，即是客體化的心靈。

活方式與社會互動的形式擴展到社會為其存在所創造的各種目的系統、到習慣、到法律、到國家、到宗教、到藝術、到科學以及到哲學都包括在內。從人們最早的幼年時期，我們便自此種客體化的心靈世界中獲取生活的資材。它是理解他人與其外在表現所以發生的媒介。因為每一樣心靈將自己客體化之後的東西也都包含了你與我所共同接受的東西在內。兒童是在一種和其他人同樣接受的家庭秩序與習慣中成長的。其母親所定的規矩在此共同的脈絡中也同樣被接受。因此在兒童開始學習說話之前，他已經完全浸淫在此一共同的媒介之中了。他之所以能夠學習理解這些姿態、面部表情、動作、驚訝、字、句子等等，是因為他每次遇到這些東西時，它們總是出以同樣的一種形式以及和所表現的意義之間具有不變的關係。在此一方式下，個體便慢慢將自己導向此一客體化的心靈世界。對理解的過程而言，此中便有著一項重要的後果。那些個人所能理解的生活表現，就規則而言，不僅僅是一個孤立的表現，而是已經充滿了一種普遍所共同接受的東西的知識在內以及那種和心靈內容之間關連的知識。(GS 7:208)

然而我們日常生活的理解是發生在一種表現在不斷改變而指涉卻又熟悉的脈絡中，因此這種對於客體化心靈的理解需要一種更加嚴格的方法。由於其表現是被「固著」在某一種特定的形式中，因此理解與詮釋這些被「固著」的生活表現需要一種特殊的規則與程序的方法，此即那種能夠注意到文化發展與改變的「詮釋學方法」。透過此種詮釋學的途徑，狄爾泰希望能夠提出一種可以說明此種客體化的心靈表現的可經科學驗證的程序。此種詮釋學的途徑如果能夠成功的話，不但可以提供「普遍有效的詮釋的可能性」而且還能夠解決困擾著人文科學的相對主義的難題(GS 5:329)。在其 1900 年的「詮釋學之興起」(The rise of Hermeneutics)文章中，狄爾泰認為：「在人文科學研究的知識論、邏輯與方法論的脈絡中，詮釋的理論（指詮釋學）變成是連接哲學與歷史科學最重要的環節，是人文科學研究根本的部份。」（GS 5：331）我們之道傳統的詮釋學在雅斯特(F. Ast)、吳爾夫(F. A. Wolf)等人的手中主要是針對古典文本與聖經做一種解經上的批判工具。對他們而言，詮釋學只是一種應用其語言學本領的技術。但是到了思萊馬赫的浪漫主義詮釋學時期，則增補上了這些早期批評家們所未特別強調的文法、構句與風格等因素，並且在歷史脈絡中的詮釋灌注了一種心理分析的成分。而對狄爾泰這個曾經將其早期研究的大半都花費在對思萊馬赫知識背景的人來說，他所採取的是削弱詮釋中心理因素的重要性，而代之以歷史脈絡的理解。對思萊馬赫而言，詮釋學主要是應用在文本上的，這是指它總是被用來詮釋一種文學作品、法典、歷史文件、商業合約、信件等等，但是對狄爾泰它卻變成為一種詮釋生活本身的方法，生活，就狄爾泰所用術語來說，是一種其各個部份正是由心理主體的生活經驗所組成(Erlebnis)的文本。生活的每一部份，亦即每一個生活經驗，都對生活的全體有其意義。而反過來說，全體也決定了每一個部份的意義。生活是在一種意義的脈絡中來向我們呈現其自己的，而此種脈絡的一致性

正是基於詮釋結構的那種部份與全體之間的關係上(GS 7:130-138)。因為「生活」不僅僅是個人的生活而已，它同時也是歷史力量與環境的產物，因此我們不能夠只從單一個人的生活脈絡中來詮釋它。為了適當地詮釋生活，我們必須理解其在此一語言、文化與歷史的世界上的所有各種表現，而這，狄爾泰相信，只能夠透過對客體化的心靈進行分析才能做到。這種將人類世界看成為是一種有待詮釋的文本的方式，使得狄爾泰徹底地改變了詮釋學在德國哲學中的意義。因此雖然詮釋學在蘭克、薩維格尼等人的手中，曾經是用來作為保證語言與歷史理解具有科學嚴格性的方法論工具，但是在狄爾泰手中卻變成了人文科學基礎的最根本的一部份。因此我們可以看出，狄爾泰這種取用詮釋學的原則用以理解歷史主義的作法，幫助了他把問題的焦點從方法的問題轉到對歷史性經驗本身的強調上。他想要嘗試將所有從方法論角度來切入歷史的研究，都看成是一種以自我與世界之間的部份與全體的互動關係為基礎的東西，是一種以各種不同的語言、文化與心理形式展現在我們面前的共有意義的脈絡。狄爾泰認為，正是這種共有的詮釋性的經驗結構，使得學者能夠達到某種程度的歷史性理解。他自己曾經解釋說道：「我們無法在抽象理論中找到和歷史科學的原則等同的東西。吾人存在的全體性只在於經驗而已。這就是我們從理解中所要重新建構的，而也正是在此處，我們找到了個體共有性原則。」(GS 7:728)此外對狄爾泰而言「歷史意識」或者說人們意識到其本身的歷史性存在，構成了一種與歷史主義者那種的「事實收集」以及當代早期意識哲學方法的決裂因素。但他也不像尼采那樣嘲弄歷史意識為一種病態的與拖累生活的復古癖好，他主張，歷史意識並不是像尼采那樣能從有用沒有來評斷的，它事實上是一種能夠應用到每種現象中的看待事物的方式 (GS 11:xix)。然而我們也要注意，即使當狄爾泰將歷史意識的地位抬高為人們內在反省性知識的最高形式，他仍然是堅守著笛卡爾那種要為科學知識找尋確定性基礎的計畫。如果歷史意識對狄爾泰而言，真的代表一種最高形式的自我知識，一種掌握住生活經驗的唯一真正的方法，那麼它同時也代表了一種科學意識無法超越的限制。其實在狄爾泰的著作中，到處都顯現出此種一方面要為科學知識尋求普遍有效性的主張，一方面又指出作為一種歷史性存在的有限性兩者之間持續的緊張關係。而他為了調和這兩種相對立的主張不得轉向亞里斯多德與康德著作中所處理的有關「範疇」(category)的哲學問題上。範疇就狄爾泰看來是指「一些表示或是建立了一種脈絡、關係或連結的概念」，也且能夠被分成「形式的」或「實在的」兩類²⁹。形式化的範疇是以作為一種抽象的、超越時空的意識形式的理性為基礎，例如像同一、差異、因果、物質等等。而另一方面，實在的範疇卻不是一理性為基礎而是以生活關係本身為基礎，也因此它是作為一種生活的範疇而不是一種純粹理性的僵化了的公式化關係。狄爾泰強調，形式的範疇與生活的範疇

²⁹ GS 19:360.狄爾泰此種「生活的範疇」修改自康德那種較為僵化與嚴格的範疇的概念。而根據狄爾泰自己的說法，他的此種新的「生活的範疇」目的在於將康德歷史化並且將焦點置於實際的、活生生有感情與呼吸的歷史性人類身上。這些範疇不是形式或抽象的而是實在的。

之間的根本差異是來自於他們倆者和時間之間的關係。康德式的範疇是「僵化而嚴格的」，而狄爾泰的生活的範疇則是表現一種認識主體與世間之間動態的互動過程，一種以時間脈絡為基礎的詮釋關係。在狄爾泰的著作中，生活表現出與時間有極密切的關係。首先對於我們的經驗而言，「所有的東西，就其對我們而言，都是具有一種現在所與的地位，甚至當某項經驗雖已過去了，對我們而言，也是作為一種現在所與的經驗而呈現出來。」(GS 7:229)因此「現在」所具有的優先性是作為一種組織、綜合以及賦予經驗實在的時間之流以意義，這提供了狄爾泰一種將生活理解為一種時間性存在的整體的概念方法。他認為時間性是生活的一種決定性的範疇，並且是所有範疇的基礎，因此它不僅是替我們各種不同片段性的經驗提供了一個將它們統合起來的焦點，而且也讓我們能夠理解同樣是文化與歷史社群一份子的其他的人們(GS 7:192)。但是人類的此種時間性卻不能夠將它化約成僅是只對任何脈絡的現時理解。理解總是必須和我們自己以及其他人的過去的生活的歷史相互交纏在一起。「人類世界的知識是在於人類共有的生機與個體性之間的關係以及此種個體性與歷史性概念的關係上。」(GS 5:266)歷史性，對狄爾泰而言，構成了人文科學一個最基本的事實，其有助於釐清個人生活的時間結構與歷史整體之間的關係，這是一種強調出我們知識的界線以及我們根植於時間之中的關係(GS 6: 108)。這正如狄爾泰所說的意味著：「總是有著一面牆把我們包圍住，而我們總是極力嘗試想要將自己從中逃脫出來（但是我們必須明白）這種嘗試是不可能成功的，因為在這裡，就如在每一個地方一樣，我們所遭逢的是所有人類意識最根本的特性：此即其歷史性。」³⁰因此狄爾泰對於人類意識歷史性的特殊洞見，使他得以透過將人類知識的基本問題以詮釋學來重塑轉化了康德的那種形式的範疇概念。所有的知識在狄爾泰看來，都是從對自我（部份）有限的觀點中，以一種循環、反省的方式逐漸進行到對所有人類歷史（全體）的普遍觀點。人類永遠不可能自外於時間，也不可能有一種絕對的透視點可以觀察此一世界或是假設從某個單一個人的觀點便可以提供人類科學

³⁰ GS 8:38.歷史性(historicity)這個概念在狄爾泰的思想中佔有很重要的地位。對狄爾泰而言，歷史性所代表的意義並僅僅是只所有的事物都是受到歷史所決定的，尚包括了人類本身就其作為一種「人類」這樣的地位，也同樣是歷史決定的。這也同樣意味著歷史研究的對象與時間上生活經驗的實際主體其本質都同樣是歷史性的。用嘉達瑪的話來說，歷史性這個概念不僅指的是一種「歷史性的認識」(historische Erkenntnis)同時也是一種「人類歷史存在的樣態」(die geschichtliche Seinsweise des Menschen)，是一種人類生活的基本結構。或如狄爾泰自己所說的：「人的本質就是他的歷史！」(GS 8:224)而正是人類歷史性的這種本體論上的意義而不是歷史知識的知識論上的意義是理解人文科學的關鍵。正如林區(David Linge)所說的：「正因為人根本是歷史性的，所以也就不可能可以將我們生活的知識建立在先驗的、超歷史的基礎之上。正因為自己是歷史性，所以人的知識便是他自己在其歷史之中的知識。」參見 Linge, *op.cit.* p.116.因而這種人類與其歷史之間的關係是一種循環的、反省的或說詮釋學的關係。此一見解對於海德格的「存在與時間」(Being and Time)一書有很深遠的影響。

研究的基礎。個人並不能發明語言、習慣或傳統，事實是他發現了它們已經存在於他的世界中了，人們能做的是到處提出其主張與要求，而讓其他的人陷於一種「惡性循環」(vicious circle)中。我們想要嘗試把自己的目的、慾望和整合進我們之外較大的世界中去的時候，總是從自我移向世界然後又移回自我如此循環不已。康德那種主宰著自然科學方法的絕對時間的概念是絕無可能適當地把握住這種由時間關係所構成的理解的循環運動。康德的知識論假設了科學研究的對象是一種靜態的，載那裡等著我們去分析的東西。而狄爾泰則是一再強調生活的此種時間性與歷史性必然會減損康德假設知識對象的那種固定性。透過這種歷史經驗的本體論思考，使我們明白了人類的本質是就是歷史性，狄爾泰想要藉此顯示傳統的主客體二分的形上學是該要宣告破產了。傳統的詮釋學透過顯示所有的知識都是以一種部份與全體關係的形式而為我們我認識，替我們打開了一條通往此種批判形式的道路。但是由於此種老式浪漫主義學派太過於重視意識中對象的結構，把自己陷於只能夠從其自身歷史的脈絡中來看事物的泥沼中。例如蘭克就為了要消除所有個人的偏見，便提出了應該要「消解主體」的主張。因此雖然蘭克可以作為一個理解研究對象的歷史性的好例子，但是他對待主體的方法卻不是那麼成功，因為他的歷史理論是把主體孤立起來將它置於一種實體化了的且非歷史性的冥想狀態中。而狄爾泰的詮釋學方法便是和此種方法不同，他是想要藉著將焦點置於意識與世界之間的動態互動過程，將主體與客體的歷史性都融合在一起作為所有歷史詮釋的基礎。雖然狄爾泰最後並沒有成功地將時間性與歷史性等範疇整合進一個統一心理學、詮釋學、歷史學與知識論等等見解的一貫的人文科學中去，但是他仍然繼續堅持我們需要一種更加原創的提問方式，以便能夠消解或克服傳統哲學中的此種主客體二分的預設。雖然狄爾泰的詮釋學途徑已經為我們指向所有科學研究的一項非常重要的基礎所在，但是當他自己正高興「生活關係」能夠作為人文科學一項非常有原創發展性的概念時，他也正受到知識的內在歷史性也會削弱了其價值與真值的問題所苦惱。因此為了要能夠評價狄爾泰的著作，我們必須再回到困擾著二十世紀初期歷史主義傳統的相對主義危機的角度更仔細地來考慮歷史性所發的此一問題。

在其「歷史理性批判」的計畫中，狄爾泰一直努力要想避免他自己所看出來自兩種不同知識論傳統之間的矛盾：此即康德強調科學理性的理想以及蘭克的強調歷史意識的實踐。就許多方面而言，他的人文科學理論可以看成是想要藉著詮釋學來重塑科學知識的問題以調和這兩種不同知識論的嘗試。狄爾泰敏銳地察覺到歷史主義危機的根源是在於對科學方法兩種相互衝突的要求上，而此種衝突正好反映出詮釋學對於真理所具有的歷史性的洞見。因此一方面狄爾泰反對新康德主義者想要藉著想出一種價值的超驗邏輯理論來克服他們所認為「歷史性」判斷所引發的相對主義問題。在這些新康德主義的理論中，歷史被定義成在「價值」(value)此一範疇下，由事實所構成的整體，而自然則是在「法則」(law)的範疇下，由資料所構成的組合。李克特與溫德班藉此而逃避了人類經驗與歷史生活實際的來源。他的這種抽象的知識論已和其產生的歷史脈絡相割裂，依從一種無生命

的、邏輯數學的時間模式來量度，就狄爾泰看來根本沒有希望能夠解決歷史價值的危機問題。如他所說的：

李克特想要僅靠將參考基礎建於認識論主體的邏輯關係上來達至一種作為超驗客體的實在，而他自己也已發現這是無法成功的。這是他方法的錯誤。真正的方法必須從經驗意識來進行。這樣的方法認識到如它果從抽象概念建構起來是沒有用的，不僅如此同時它也認識到實在根本不能夠被建構出來，或是以邏輯方法來充分證明，而只能夠讓人看起來可信。³¹

假如對李克特而言，歷史或說種歷史資料，是一種由認識主體所建構出來的對象，那麼對狄爾泰而言，歷史倒是某種較具精神性的東西，一種有生命的生活關係的過程而非一種個別、分離的項目。狄爾泰主張我們所知道的過去，並不是一種彼此毫無關連獨立的資料，而是作為一種我們自己存在有意義的一部分，雖然在時間上已經不在，但是在心理上卻是在目前。從詮釋學的角度來看，狄爾泰瞭解歷史性的反省並不能夠只當做一種學問的判斷來處理，而應該要把它當作為在某種特定的時空環境下人類對其存在自身的限制與可能性的思考。因此他特別強調自傳以及哲學人類學作為一門學科的重要，因為其能夠將人類的經驗安置於個體生活以及群體生活中。他也強調，人類的思考反省必然要受到特殊的歷史環境的限制。根本就沒有任何的立足點可資以逃離此一歷史過程而建構一種絕對的知識。我們的歷史知識看起來好像完全是一種知識論的問題，但是它卻必定和我們自身在歷史中的存在的問題交纏在一起，因此也就需要一種對於本體論條件的覺知。對狄爾泰而言，此種人類歷史的本體論層次構成了「歷史性」的真正意義，此即人類詮釋其生活並不是從那些由邏輯所得出的範疇的角度，而是來自一種對其自身詮釋學處境的反省覺知。因此狄爾泰反對新康德主義這種透過邏輯、方法論以及超驗或純粹理性的東西來看待歷史的方式，因此他的哲學要進行一種歷史理性的批判工作，在此理性是從其「歷史性」的角度來詮釋的。但是假如人類的意識總是不斷地反省地回到其自身的歷史背景的基礎上，那麼將如何說明歷史真理的問題？是否人們可能從此種自我反省的詮釋循環中抽離出來而克服此種循環性真理的主張？是否有辦法可以獲得某種確定性的知識而不必放棄狄爾泰此種詮釋學的本體論洞見？對李克特而言，狄爾泰嘗試把理性給歷史化的結果是導致毫無系統地肯定每樣事物都是相對的、零碎不全，而這永遠也不可能達到所有哲學的真正目的：建構一種有系統的「絕對」的知識。然而就狄爾泰這邊看來，他拒斥李克特那種將真理建立在諸如先驗的價值、超驗主體性、規範性意識(normative consciousness)等概念上的策略。狄爾泰雖然一直強調「生活的整體性」、「意識事實的關連性」以及「根本沒有一種知識的絕對的起點」等等主張，但是他也敏銳地察覺到我們必須要將個別特殊的個人生活經驗與歷史生活的整體連結起來。因此他問：要如何才能夠使得這種特殊的人類意識能夠成為一種具

³¹ Ermarth, *op.cit.* p. 197.

普遍有效性的知識？如果說狄爾泰最後並沒有成功地回答了這個問題，但是我們仍然可以看出，他整個努力的方向確實是走向欲克服此種歷史真理所引致的相對性。所以我們也可以說，即使狄爾泰與李克特彼此之間的理論與觀念有很大的不同，但是他們兩個確有著一種相同的基本目標，此即想要藉著提出一種能夠克服文化價值相對性的科學方法論的主張以解決歷史知識的相對性問題。雖然狄爾泰承認，「每一樣歷史性的東西都是相對的」，而這表面上看來似乎會導致一種崩潰、懷疑論與無力的主體」，但是同時他也堅持「所有相對的事物都必須將其引領至和普遍有效的事物之間產生一種更加深刻的關係。」(GS 8:204)因此知識論（或說是人文科學的邏輯、方法論）的工作是要去決定到底一種有效的、客觀的人類世界的知識是否可能，因為，用狄爾泰的話來說，「每種科學都隱含了一種知識有效性的主張。」(GS 7:137)在 1907 年一篇「哲學的本質」(The Essence of Philosophy)的文章中，狄爾泰說道：

「每一種世界觀都是相對的」此一主張並非是能夠辯駁所有其他主張的有關人類心靈性質問題的最終決定者，反而是心靈主體與它們每一個的關係才是真正的重點，除此之外同時還有反省到底心靈此一世界唯一的實體，如何以各種不同的形式存在於我們面前的此種意識。和相對主義哲學對照起來——世界觀哲學的工作，是把人類心靈與此世界以及生活的這一各謎題給關連起來。(GS 5:406)

狄爾泰一直被一些學者詮釋為一個徹頭徹尾的歷史相對論者³²。當然他自己曾經有說到「每一個世界觀都是受到歷史約制的，因此也是有限的與相對的」這樣的話(GS 8:224)。而在本文的討論中，我們也確實看到狄爾泰的著作受到歷史主義者觀念的影響。但是在他 1911 年寫給胡賽爾(Edmund Husserl)的一封信中，狄爾泰完全否認他是一個歷史主義者或是一個提倡歷史相對主義的人³³。在給胡賽爾的另一封信中，他重申「他的研究取向是要為人文科學找尋一種普遍有效的

³² 例如曼德爾班(Maurice Mandelbaum)便認為狄爾泰是個相對論者。見氏著 *The Problem of Historical Knowledge: An Answer to Relativism* (New York: Liveright, 1967), pp. lxvii and 418. 至於認為狄爾泰是個歷史主義者的，參見：Calvin Rand, "Two Meaning of Historicism in the Work of Dilthey, Troeltsch, and Meineke," *Journal of the History of Ideas* 25 (1964):503-518; Schnadelbach, *op. cit.*; Gerhard Masur, *Prophets of Yesterday* (New York: Macmillan, 1961), p. 167; H. Stuard Hughes, *Consciousness and Society* (New York: Knopf, 1958), p. 199; Georg Iggers, *The German Conception of History* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1968). 另外 Bambach 則認為雖然歷史主義傳統對狄爾泰而言十分重要，但是他卻從未毫無批判地接受歷史主義的基本主張。狄爾泰主要接受自歷史主義的是「人類存在的歷史性」此一見解，但是他卻不是將它僅看成是和歷史學的方法有關的知識論層面的東西，而是從本體論的角度充分認識到人類存在的歷史性此一本質所具有的意義。見 Bambach, *op. cit.* ff. 172-3.

³³ 引自 Bambach, *op. cit.* p.173

基礎以及呈現歷史知識的客觀性。」³⁴因此狄爾泰並沒有對不同的世界觀所可能導致的多樣、混亂的結果投降而接受相對主義哲學。相反的，他仍然肯定科學真理的可能性。他承認，每一種世界觀都是一偏之見，但是同時「如果它們想要尋找出生活謎題的完全解答，那麼所有的世界觀就必須不變地包含相同的結構。」(GS 8:82)狄爾泰藉著把焦點放在這些個別歷史性的世界觀的結構相似性上，並且將其相互連結在一個歷史性世界觀系統中，他相信可以以此提供一種調和歷史主義者對個體性的理想以及康德對於普遍有效的科學知識要求j這兩者的統一性的「哲學的哲學」(philosophy of philosophy)(GS 8:206-211)因此我們覺得那些攻擊狄爾泰是一種歷史相對主義者的人，是沒有注意到他的立場的此一細緻之處。因為即使他肯定歷史性的世界觀確實是相對的，但是他也同時小心將它和科學主張領域中的所談的相對性區分開來³⁵。狄爾泰當然瞭解，在我們的此種受到個人價值所決定的而選擇某種世界觀與受到普遍真理此一價值所主導對此一世界觀進行科學與哲學的反省之間是有所不同的。作為一個人，我們根據我們自己的性向、背景等等因素在不同的價值系統中擇一而用，然而作為一個學者、科學家，我們卻有責任在此一特定的歷史與科學發展的系統中去理解我們所選擇的這些價值。但是即使現實上面對著世界觀的混亂與歷史價值的多變，狄爾泰仍然覺得「我只能夠活在全然客觀的思想中。在我絕大部分奮戰的時刻，我一直受到盧梭、卡萊爾等人人格力量的吸引。我總是感覺到在我內心有著一股追求客觀真理的最強烈的渴望。」(GS 8:233)因此我們可以說，即使在狄爾泰的世界觀主張中真的具有歷史主義的成分在作用著，我們也應該從他自己所強烈表現出的此種追求「全然客觀思想」的承諾的背景來理解。

正如同穆席爾(Robert Musil)在其名著「無質性之人」(The Man without Qualities)中所指出的，對十九世紀的歷史主義盲目的肯定，導致了一種觀念的「想像博物館」(imaginary museum)的建構，在此中，每個觀念在其自己的歷史脈絡中都是有效的、有約束力的，但同時它們對於人類意識的影響卻是貧乏無力的³⁶。這種對於個人的信仰與選擇的意義全然漠視的歷史主義，只不過是一種陳列著各種哲學上相對的真理主張的目錄而已。但是反觀狄爾泰卻強調我們必須對此種保留了歷史真理的生活關連意義的歷史意識有所反省覺知。如果我們把每一種世界

³⁴ Bambach, *Ibid.*

³⁵ 關於這一點 Michael Ermarth 有精闢的研究，請參見他的"Objectivity and Relativity in Dilthey's Theory of Understanding," in Rudolf Makkreel and John Scanlon, eds., *Dilthey and Phenomenology* (Washington, D.C.: University Press of American, 1987), pp. 84-88.

³⁶ 阿佩爾(Karl-Otto Apel)曾經將狄爾泰的思想與穆席爾的此一「虛無主義式的歷史主義」(nihilistic historicism)做一有深度意義討論。請參見氏著"Scientistics, Hermeneutics, Critique of Ideology: An Outline of a Theory of Science from an Epistemological-Anthropological Point of View," in *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present* (New York: Continuum, 1984), pp. 320-345.

觀都看做是一個個別的、毫無關連的、彼此相對的參考架構而卻沒有同時承認其所具有的生活意義，那麼只會讓我們變成一種倫理與知識上的懷疑論者。因此狄爾泰要做的是肯定歷史的生活關連的意義並且將它和像他這樣一個哲學家所致力於獲致的既不空洞也不抽象的普遍性結合起來。在狄爾泰 1903 年著名的「七十歲生日演說」(Seventieth Birthday Address)中，他解釋說：

我所進行的是對歷史意識的性質與條件的研究——此即一種歷史理性的批判工作。這個工作引領了我走向一些最普遍性的問題：當我們窮究歷史意識到其最後的結果時，一種看似毫無解答的矛盾便於焉產生。每一種歷史現象都有其限制，無論它是一種宗教、一種理想或是一種哲學系統，也因此每種人類有關事物關連的概念也都是相對的，而這正是歷史世界觀的最終結論。所有的事物都處在一種流動不已的過程，沒有什麼是穩定不變的。然而在另一方面，一種思想上的需要，一種尋求普遍有效的知覺的哲學卻興起了。從歷史來看待事物的方式使得人類精神得以從自然科學與哲學尚未被分離開來的最後枷鎖中解放出來。但是那種得以克服正威脅著要將我們生活弄亂的信仰無政府狀態的方法究竟在哪裡？我一輩子所研究的各種問題正是通往解決一問題的長鍊。我已看到了目標。萬一我未竟全功而以倒臥路旁，我希望我年輕的同僚以及門生能繼續走下去直到此路的盡頭。³⁷

在談過了本主最主要部份以狄爾泰所代表的德國十九世紀至二十世紀初的主要歷史主義思潮以及其對社會科學（或以狄爾泰的話來說，人文科學）發展的貢獻與影響之後，在此我們要簡短地討論承繼自德國觀念論傳統的英國觀念論哲學家思想與此之間的關連。同樣我們是以受到觀念論與歷史主義影響較為特出的歷史哲學家科靈烏(R. G. Collingwood)為主要角色。

我們知道在十九世紀至二十世紀初有一批被稱為英國觀念論的牛津哲學家他們以盧梭(J. Rousseau)、黑格爾、以及希臘思想家為主要思想來源的，最著名的成員包括有格林(T. H. Green)、布萊德雷(F. H. Bradley)以及格林的學生包桑葵(B. Bosanquet)等。他們接受了德國特別是康德與黑格爾等觀念論有關理性、心靈、意識等等知識論與本體論上的觀念，但是其主要的影響是在其政治哲學領域上。特別是有關國家性質的看法上。由於英國主要是到經驗論傳統的影響，個人主義與自由主義在當時是佔有絕大的優勢。因此他們的思想中也存在若干調和這兩種思想淵源的態度。而此種強調國家有機性質與道德責任的思想便顯的相當地特殊。而其之所以能夠獲得迅速的風行也與當時英國政治社會情勢的發展有很大的關係。本文所要討論的科靈烏則與上述諸人較不相同，雖然終其一生他都是待在牛津中，只有二次大戰時曾短暫居於爪哇，但是他對上述傳統牛津學派的觀念論者的東西卻不太喜歡，而從研究專業來看，其主要的研究領域與貢獻，則是在於歷史哲學與考古人類學上，特別是在其於歷史哲學與相應的社會科學知識論上

³⁷ Georg Iggers, *op.cit.* pp.143-44.

的主張對於後來的學者有很大的影響。而其政治哲學方面的研究，則世人所知甚少，主要的代表著作即是「新利維坦」(New Leviathan)³⁸一書。因而本文也將對他的討論僅限於前一部份之上。

科靈木的觀念論主要是以歷史為根本。根據學者的看法，科靈木的思想中表現出兩項清楚的信念可以將它視為是他做為一個觀念論者的基本主張：一是認為沒有所謂單獨存在的事實，每一個事實都是與其他的事實連結成為一體，而個別的事實的意義必須透過整體中來獲得；第二是我們對於每個哲學問題的理解必須依賴對其過去的研究，也就是必須研究該哲學的源起以及其在每個階段被人們研究的歷史³⁹。由此信念中，我們可以看出，基本上科靈木的觀念論是一種以歷史為本的知識論立場，人類對其自身的思考必然是一種歷史性的思考，如果哲學代表的是一種第二層次的反省亦即它所關心的是對象與思想之間的關係，那麼所謂的歷史哲學或相應的哲學史等學問，就是一種以歷史為對象，將歷史學家或哲學家的思想關連起來探索其中產生的問題之謂。

就其方法論的主張而言，科靈木的思想可以說受到當代義大利觀念論哲學家克羅齊(Benedetto Croce)與詹泰爾(G. Gentile)影響，深信「所有的歷史都是思想的歷史」的觀點。他將人類的行為區分為兩類：一種是能夠從內在，也就是行為者思想種獲知的；另外一種則是屬於自然的事件，它只要從其外在或外部的顯現中便能夠加以理解。人類的行為必須從個別行動者的動機與意向的角度來加以解釋。那種符合因果與律則性的解釋方式僅適於自然有規律性可以加以預測的事件。而由於人類是一種能自我反省自身意義的動物，因此對於人類的事件便不可能有一種像自然科學中的概念那般的固定不變的參考架構或意義。我們必須「重演」(reenact)他人的思想以便能夠理解其行動的意義。但是科靈木並不因此而變成一個主觀主義或相對主義者。對他而言此一主張的根本是來自餘人類的思想的進步與連續性的歷史主義預設上。每個個別的思想家思想的自我發展必定是與其時的包含所有過去成分的哲學系統所來自的思想的歷史的發展相呼應。文明是一種生成的過程，將過去思想連接到現在。因此所有現在的思想都隱含著一種對過去思想的承繼與批判。這種過去為現在既相續又包含的看法，亦反映在其知識論的基本主張上。在其 1924 年出版的「心之印象」(Speculum Mentis)中，他區分五種人的經驗形式：藝術、宗教、科學、歷史與哲學。這五個形式構成了一種井然有序的真理階層關係，每一階段的發展到達某種其無法突破之點之後，便由接下來的形式加以銜接。因而上面的形式銜接在下的形式，而在下的形式則蘊含了在上形式的潛能，因此彼此之間是一種層層接觸而又包含連續之關係。在後來

³⁸ R. G. Collingwood, *New Leviathan*, ed. David Boucher (Oxford: Clarendon Press, 1992)

³⁹ 這是研究科靈木的學者 David Boucher 的看法，他認為雖然科靈木自己反對被稱為是一個觀念論者，但是從其思想種所貫穿的上述兩點信念來看，我們應該還是可以將它歸為一個觀念論者。參見氏著 *The Social and Political Thought of Collingwood* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 7, 9-10.

的著作中，科靈烏又將這些關係加入了一種類似辨證的過程，認為在上的一方面否定（修正）了在下，但同時又肯定了它。每一個在上的記代表了對在下的提升與修正，但同時也包含有在下的素質在內。在這些經驗形式中最為特殊的便是哲學。只有哲學是真正的經驗整體，它站在各個經驗形式之上將它們統合在一起，它可以使得各種經驗形式中隱而不明者顯現出來，它檢視每一個經驗形式中的假設與預設，並且決定個別經驗形式在經驗整體中所應有的地位。因此就哲學的角度來看，每一種經驗形式都是錯誤與不足的，其必須從更上一層的形式中來尋求其解脫。每一種經驗形式對應著不同的「實踐理性的形式」(forms of practical reason)：有用的(the useful)、正確的(the right)與應當的(the dutiful)。而這三種實踐理性的形式又分別表現出對應的不同的型態：科學、社會哲學與文明。這三者之間的關係便是一種以哲學為上位整合的上下統屬而又相互包含的關連體，也是其心靈整體認識觀的反映。在簡單敘述了科靈烏的基本哲學主張，我們接下來要將焦點轉向本文的重心亦即社會科學方法的問題層次。我們知道，科靈烏最為人所知的一項主張便是其堅持歷史學的學科自主性，認為它有著和自然科學不同的性質與方法。而一般皆認為他所主張的歷史學方法，主要的便是指「重演」(re-enactment)的主張⁴⁰。所謂「重演」主張，簡單地說便是認為，歷史知識是歷史學家將發生在過去的思想重新在其自己的心中重新經歷一次。而因為能夠在歷史學家的心中重演的東西一定是一種思想，因此對科靈烏而言「所有的歷史都是思想的歷史」(All history is the history of thought)。我們可以用科靈烏自己的話來看，歷史學家是如何重演過去的思想：

歷史學家能夠重演過去的一項事件，假如該事件本身是一種思想的話。當阿基米德發現了重力的觀念時，他所做的行動正是一種思想。我們可以毫無困然的重複這件事：他是從某些資料中獲得某些結論，而我們也可以從相同的資料中獲得相同的結論。不僅我們能夠這樣做，而且當我們想要寫一部希臘科學史時，我們更必須這樣做，我們這樣做時，還必須知道我們是在我們自己的心中重複著阿基米德的思想。不僅思想的歷史是可能的，假如把思想從最廣的意義來理解的話，那麼思想便是為一可能有歷史的東西。因為在思想和歷史學家之間有著一種極其密切的關係，正因為有這種關係，思想方能夠為歷史學家所處理。因為除了思想沒有任何東西可以在歷史學家的

⁴⁰ 關於科靈烏的此種「重演」的主張是否就是其心目中的歷史學的方法，一般學者都持肯定之看法，但是最近有學者開始質疑此一主張是否可以看成是科靈烏心中歷史學方法。最早指出此點的是 A. Donagan。請參見氏著，"The Verification of Historical Thesis," *The Philosophical Quarterly* 6 (1956): 193-208。另外 W. J. van der Dussen 也同意 Donagan 的質疑，他從科靈烏為出版的手稿的研究中，認為此種「重演」的主張，應該將其視為是一種對於歷史學作為一種可能知識所應具有的必然性與普遍性條件的超驗分析。而不是一種歷史學的方法。見氏著，*History as Science: The Philosophy of R. G. Collingwood* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), ch. 4.

心中以此方式重演。太陽系的誕生、地球生命的起源、地理早期變遷的歷史，所有的這些嚴格來說都不是歷史的研究，因為歷史學家永遠無法真正進入到它們之中，在他自己的心中實現它們：它們是科學，不是歷史，因為不論它們看起來有多麼具有「敘述」(narrative)的形式，它們還是一種普遍性的敘述，一種對於事物在任何世界上必定要如何發生的說明，而不是事物在這個世界上事實上如何發生的說明。它們是一些假設，無論它們是如何的可能，都無法近接近實錄歷史的地位。因此，所有的歷史都是思想的歷史，在此思想是用被在最廣義上，包括了人類精神的所有意識活動在內。這些活動作為時間中的事件，雖以過去而消逝。但是歷史學家能夠在其自己的心中重新創造它們；他並不僅是重複它們而已，就像後來的科學家重新發明前面科學家的東西那樣，而是有意識的重演它們，知道這就是他現在所做的，也因此賦予了該重演一種特殊的心靈活動的性質。⁴¹

而對於那些認為沒有任何事情能夠「真的」發生兩次而認為此種重演的主張根本不可能的人，科靈烏的回答是：

我想他自己會毫不遲疑的說，他曾經在相同的飯館中吃過兩次的飯、或在同樣一條河流中洗過兩次的澡、或讀過同樣一本書兩次、或聽過同樣的交響曲兩次。在現在中重演過去，是在一種給與過去一種新的性質的脈絡中重演它。這一個脈絡是一種對於過去自身的否定。對但丁(Dante Alighieri)而言，神曲(Divina Commedia)是他的全部的世界，但對我而言，神曲至多只是我的半個世界，剩下的半個世界正是那些使得我沒有辦法真的變成了但丁的東西。因此我是真正地重演了但丁的中世紀精神。但是卻是在一個給予它新性質的脈絡中重演它，這是一種成為超越了它的思想整體中的成分的性質，而不是一種除它之外便無他物的思想全體。這種成為了我的經驗中的一個成分的性質，由於它受到其他成分所制衡因而對於全體的均衡有所貢獻，正是歷史的觀念化(ideality)。整體是不僅是實現的(actual)，而且它就是實現的。⁴²

由上述科靈烏自己對「重演」主張的說明，我們可以推得以下幾項論點：第一是科靈烏的理論很清楚表現出一種將過去視為是一種觀念性的東西的想法。亦即過去並非是一種存在於現在的真實事物，而是存在人的心靈之內作為一種內在的思想觀念而存在。因此任何主張實在論的知識觀的理論都會使得此種歷史知識成為不可能，也必定會為科靈烏所反對；第二，對於過去的思想並不是一種從外部觀察而得的對象，而是一種必須藉由歷史學家實際重新思想中方才出現的。這種重新思考的思想並不是單純的對過去思想的拷貝，因為此種對於過去在現在的

⁴¹ Collingwood, List of Manuscripts, 1928-1, p.6.轉引自 van der Dussen, *ibid.* p. 146.

⁴² van der Dussen, *ibid.* pp. 146-7.

重演就是過去「本身」；第三，此種過去的思想與在歷史學家在其心中所重演的是同一的主張，必須將它看成是一種概念性上的同一。此點是和科靈烏討論如何知道他人心靈知識問題有關連。依照科靈烏的看法，他認為思想並非是一種私人的財產，而是為所有人所共有的，因此只要是任何人能夠具有思考之資，他便能夠思考出此一共同的東西；第四，過去的一些諸如情緒與感情等東西歷史學家是無法在其心中重演的。除此之外其「重演」作為歷史學獨特的方法的主張之外，我們也關心到底科靈烏認為歷史學是一種解釋的科學或是理解的科學？對此一問題科靈烏在其 1935 年題為「實在作為歷史」(Reality as History)的未出版的手稿中有廣泛的討論⁴³。依其在該文中的見解，他認為歷史事件之流本身便可以為人所直接理解，根本不需要將它化約成為某些科學的固定的模型或規律性才能夠為人所知道。此種看法的基礎在於認為在歷史中，個別事物之間的連續性是顯而易見的，而此種連續性是具有一種必然性的關係。這種必然性是理性的，也因此才能夠為人所理解。在這種主張之下，其歷史理解的概念的指導原則便是歷史必須從內部來研究。這和前面所提到的「重演」主張是相合的。他曾經說道：「所謂知道某人的心靈，直便就是分毫不移的和他看到一樣，是如同他看到一樣的看到實在，是知道他所知道的。他的心靈本身並不是一個對象；他是一種對於實在世界的態度，而知道其心靈就是知道並且分享了此一態度。」⁴⁴就科靈烏而言，即使是兩種不同文明傳統或是對於較原始民族的理解也都是可能的。因為心靈一定都具有共同的部份，而且行為之間也一定有其一定的理路在。也因此這兩個便成為適當理解行動的先決條件，如果歷史學者無法理解某一歷史事件，那一定是該歷史學家的錯。此外，我們前面提過科靈烏的「重演」的主張，是否該視為是一種方法或是一種對於歷史知識可能性的分析所產生的必然條件，學者之間有不同的看法。即使我們將它看成是後者，此一主張也對於歷史知識的理解有很大的關連。開始了現代反對邏輯實證論的含概律模式(covering law model)統一科學觀而主張歷史知識是與自然科學的解釋不同而以理解行為者的理由(reasons)為主的科學的歷史學家德瑞(William H. Dray)，便是主張對科靈烏的「重演」應該將它視為是後者，而且他那影響很大的有關歷史人物行動的理性解釋理論也是基於科靈烏的此一主張發展出來的⁴⁵。德瑞認為此種對於過去思想的「重演」是理解的必要條件，他說：

當科靈烏說[過去]思想必須被重新思想過時，他所主張的是，假如歷史學家能夠自己確定什麼是歷史行動者所以如此行動的充分理由，那麼這種重演的思想只是具有解釋性的作用。因此這樣一種「重新思考」的理論是將一種主張理解所必須滿足的條件陳述出來。此一理論所嘗

⁴³ van der Dussen, *ibid.* pp. 165-174.

⁴⁴ Collingwood, *Religion and Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1916), p. 156.

⁴⁵ 此一理論可見德瑞的「歷史中的律則與解釋」(*Laws and Explanation in History* (Oxford: Oxford University Press, 1957))一書。

試要做的是導引出在歷史研究中所採用的「可理解性」(intelligibility)標準到底是什麼。⁴⁶

德瑞在其「歷史中的律則與解釋」一書中，也說到：

當看到科靈烏說歷史的理解是穿透到行動的思想層面時——此即發現思想之外別無其他——會有一股很想從方法論的方向來詮釋他這句話的衝動是很能夠理解的。但是除此之外，還有另外一種陳述此一主張的方式：「除非將你自己置於行動者的位置上，你才能夠理解該行動者為什麼如此做。」，在此例中，此段「投射式」(projection)隱喻的要點，應該將它詮釋為一種邏輯上的條件。而其作用不是在提醒我們到底我們是如何知道某些事實的，而是陳述出當某位歷史學家準備要說：「現在我已了解釋」之前，某些必須要先滿足的條件。⁴⁷

因此我們可以看出來，在德瑞等學者的眼中，過去思想的「重演」是歷史知識所以可能的必要條件，而此也是理解行動者行動原因的唯一途徑，沒有對行動者行動的原因有所理解，便無法對其有所解釋。這種「重演」的主張，經過這些學者的詮釋之後，我們很難不把它跟前面所討論的狄爾泰等德國詮釋學派傳統學者所謂的「理解」(verstehen)相比較。我們會問，這兩個概念之間是否有差異？如果有的話是在何處？科靈烏在其「歷史的理念」一書中曾經討論過狄爾泰的思想⁴⁸，其中他雖然認為狄爾泰已經能夠發現「史家活在研究對象的狀態中，或者更恰當的說，使研究對象活在他的心中」是大大超越同時代其他德國學者之處，但是狄爾泰把此種直接經驗看成是一種生命而非知識，因此他還想要從心理學的方法中來解決此種直接體驗如何成為一種科學知識。狄爾泰沒有分清楚此種直接體驗(Erlebnis)以及對此所具有的自知兩者的不同，後者就是一種歷史經驗。對於科靈烏的批評，從我面前面的討論，我們知道對於狄爾泰是有些不公平。確實狄爾泰曾經想藉著心理學來解決其歷史知識的有效性問題，但是這只是其中的一個方向，而且狄爾泰也並非沒有區分直接體驗與透過歷史為中介的生活體驗(Lebenserfahrung)之間的不同⁴⁹。我們猜想科靈烏可能沒有看過狄爾泰後期的著作，也因此對其詮釋學的轉向絲毫沒有提起過。如果科靈烏有讀過狄爾泰的後期作品，想必不會有此種意見。事實上科靈烏的「重演」主張所包含的意義與狄爾泰所使用的「理解」兩者之間有非常相似之處。此即在於這兩個主張都不是一種單純的他人的思想，在理解或重演的同時，也是隱含了一種對原來思想的批判因素在內⁵⁰。其實科靈烏有關歷史哲學的思想與德國詮釋學傳統的學者，如狄爾泰

⁴⁶ William H. Dray, "R. G. Collingwood and the Acquaintance Theory of Knowledge," *Revue Internationale de Philosophie* 11 (1957): 420-432.

⁴⁷ William H. Dray, *Laws and Explanation in History*, p. 128.

⁴⁸ R. G. Collingwood 著，黃宣範譯，*歷史的理念*（台北：聯經，民國七十年），頁 176-180。

⁴⁹ 關於這一點 Ermarth 已經有注意到了，參見氏在 *op. cit.* 373n. 中的說明。

⁵⁰ 狄爾泰與科靈烏在此方面的關係，請參見 Ermarth, *ibid.* pp. 316-7.

等人是有相當的共同性的，也因此現在德國詮釋學大師嘉達瑪(Hans-Georg Gadamer)才會稱讚科靈烏是德國傳統思想的支持者⁵¹。如果說科靈烏與狄爾泰等受德國歷史主義傳統影響的哲學家之間有何最大的不同，也許就在於對於歷史的科學性支持程度的不同。對狄爾泰等人而言，由於受到康德超驗知識論的影響很深，使得他們總是想把所有的有關人的知識都一視同仁，歷史知識雖然跟自然科學知識不同，其有自己的獨立性，但是它和其社會或人文科學的知識是沒有不同的，如果我們無法建構一種能夠使得此種知識得以具有普遍有效性的知識論基礎，這些科學，包括歷史學，便無法真正稱得上是一種科學知識。而對科靈烏而言，這些德國歷史主義者，正是受到康德教條的影響無法真正大步走出去。對他而言，歷史就是過去存在於現在的思想，除此之外無它，因此，歷史知識本身的科學性就建立在對此人類思想的性質的反省上，而只要人類的心靈具有相同的結構與理性，則歷史事實所具有的個體性便能夠為人所理解，也能夠解釋。這又回到了維科著名的那一句話：「唯創造者能夠理解其創造物。」

結論

從本文的討論中我們可以清楚的看出，從十八世紀至二十世紀初，德國的思想發展如何影響了整個歐洲甚至整個世界的學術問題趨向。從德國觀念論傳統中所孕育出來的歷史主義，一方面雖然將人類的歷史從形上學與宗教的手中給解放出來，肯定了歷史本身的自主性，更進一步讓人們喚醒了人類的歷史意識。但是在其血液中卻也含有一種相對主義的成分，這種相對主義隨著歷史主義本由盛而衰的過程而逐漸顯現，到了本世紀二十年代，終於成為了一股反理性的思想潮流，此一風潮所隱含的一種「歷史終結」的深沈危機感，更是引領了我們走向現代性與後現代性交纏不已的今天最重要的源流。若從社會科學方法論的角度來看，則德國觀念論與歷史主義傳統所帶給我們的，正是與英法實證與經驗主義相抗的詮釋學傳統。這是一種將人與無生命的自然物分開，彰顯人作為一種歷史性存在的獨特性，從人的內部來認識人類自己的一種思想。觀念論指出了人類心靈在本體與認識論地位上的優先性，而由歷史主義的缺陷中則讓我們反省到人類的「歷史性存在」的意義，這兩者便是今天詮釋學傳統最重要的兩個成分，因此就本文的目的來看，也就是它們最重要的貢獻所在。

⁵¹ 參見嘉達瑪為科靈烏的「自傳」(Autobiography)德文版所寫的導論中所提，Hans-Georg Gadamer, "Einleitung" in R. G. Collingwood, *Denken: Eine Autobiographie* (Stuttgart, 1955), VII.

參考書目

中文

- 張旺山，1986。狄爾泰。台北：東大圖書公司，初版。
- 陳思賢，1996。「英國唯心論的反日耳曼群體主義：科靈烏『新利維坦』評析」，
政治科學論叢，期七，台北：民國 85 年五月，頁 73-98。
- 黃進興，1992。歷史主義與歷史理論。台北：允晨文化，初版。
- 魏中平，1995。論社會科學解釋：問題與適當解釋模式的探討。國立台灣大學政治學研究所，碩士論文。
- R. G. Collingwood 著，黃宣範譯，1981。歷史的理念。台北：聯經出版公司。

英文

- Antoni, Carlo. 1959. *From History to Sociology*. Detroit: Wayne State University Press.
- Bambach, Charles R. 1995. *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bernstein, Richard J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Boucher, David. 1989. *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boucher, David, ed. 1997. *The British Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bulhof, Ilse N. 1980. *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*. Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Collingwood, R. G. 1939. *An Autobiography*. Oxford: Clarendon Press.
- Donagan, A. 1956. "The Verification of Historical Thesis." *The Philosophical*

- Quarterly* 6 (1956): 193-208.
- Dilthey, Wilhelm. 1958-1990. *Gesammelte Schriften*. 20 vols. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dray, W. H. 1957. *Laws and Explanation in History*. Oxford: Oxford University Press.
- Dray, W. H. 1957. "R. G. Collingwood and the Acquaintance Theory of Knowledge." *Revue Internationale de Philosophie* 11 (1957): 420-432.
- Dray, W. H. 1958. "Historical Understanding as Re-thinking." *University of Toronto Quarterly* 27 (1958): 200-215.
- Dray W. H. 1960. "R. G. Collingwood on Reflective Thought." *The Journal of Philosophy* 57 (1960): 157-163.
- Ermarth, Michael. 1978. *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Friess, H. L. 1929. "Wilhelm Dilthey : A Review of His Collected Works." *Journal of Philosophy* 26 (1929):5-25.
- Gadamer, Hans-Georg. 1989. *Truth and Method*. Trans. and revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad.
- Gutmann, James. 1947. "Wilhelm Dilthey." *Journal of Philosophy* 64 (October, 1947):609-12.
- Habermas, Jurgen. 1971. *Knowledge and Human Interests*. Trans. by Jeremy Shapiro. Boston: Beacon Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Trans. by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row.
- Hempel, C. G. 1942. "The Function of General Laws in History." *The Journal of Philosophy* 39 (1942): 35-48.
- Hirsch, E. D., Jr. 1967. *Validity in Interpretation*. New York: Yale University Press.

- Hodges, H. A. 1944. *Wilhelm Dilthey: An Introduction*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hughes, Henry Stuart. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*. New York: Knopf.
- Iggers, Georg G. 1968. *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to Present*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Makkreel, Rudolf. 1975. *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Mandelbaum, Maurice. 1967. *The Problem of Historical Knowledge: An Answer to Relativism*. New York: Harper and Row.
- Masur, Gerhard. 1952. "Wilhelm Dilthey and the History of Idea." *Journal of the History of Ideas* 13 no. 1 (1952): 94-107.
- Masur, Gerhard. 1961. *Prophets of Yesterday. Studies in European Culture, 1890-1914*. New York: Macmillan Co..
- Mink, Louis O. 1987. *Historical Understanding*. Edited by Bryan Fay, Eugene O. Golob, and Richard T. Vann. Ithaca: Cornell University Press.
- Palmer, Richard. 1969. *Hermeneutics*. Evanston: Northwest University Press.
- Popper, Karl. 1957. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge.
- Rickman, H. P. 1988. *Dilthey Today: A Critical Appraisal of the Contemporary Relevance of His Work*. New York: Greenwood Press.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Schnadelbach, Herbert. 1984. *Philosophy in Germany 1831-1993*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solomon, Robert C. and Kathleen M. Higgins, eds. 1993. *The Age of German*

Idealism. London: Routledge.

Sutton, Claud. 1974. *The German Tradition in Philosophy*. London: Weidenfeld & Nicolson.

van der Dussen, W. J. 1981. *History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood*. Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Wright, Georg von. 1971. *Explanation and Understanding*. Ithaca: Cornell University Press.