

《國立政治大學哲學學報》第三十一期 (2014 年 1 月) 頁 1-30

©國立政治大學哲學系

柯靈烏與存有學論證

史偉民

東海大學哲學系

地址：40704 臺中市臺灣大道三段 181 號

E-mail: drwmshi@gmail.com

摘要

柯靈烏在《哲學方法論》中主張哲學思維是定言的，並認為這就是存有學論證的真正內涵。本文主張：存有學論證事實上是「本質包含存在的存有物」之概念的語義分析，然而柯靈烏有關哲學思維的定言性的命題，根據的是哲學概念所指涉的對象的結構；柯靈烏稱其對象為哲學物類，它是包含不同的殊種於其下的物類，並且殊種具有形式之層級的結構。哲學物類具有此一結構，因為作為哲學思維的對象，它就是在不同思維、亦即不同的理論之間的衝突之中被構成的。

關鍵詞：柯靈烏、概念、方法、存有學論證

投稿日期：2013.02.18；接受刊登日期：2013.05.21

責任校對：郭傑成、唐國開

柯靈烏與存有學論證

在《哲學方法論》之中，柯靈烏 (Robin George Collingwood) 主張哲學思維使用不同於科學思維的概念，所以不同於科學思維。¹ 後者所使用的概念，構成了傳統邏輯學中的概念理論的基礎。故而《科學方法論》包含了一個哲學概念的理論。根據此一理論，柯靈烏主張哲學思維是定言的 (categorical)，亦即：哲學思維的對象必然存在，並且認為這就是存有學論證的真實意涵。萊爾 (Gilbert Ryle) 認為柯靈烏企圖復甦存有學論證由概念導出存在的構想，並且在《心靈》中發表了一篇論文批判前者 (Ryle 1935)。柯靈烏選擇以私人通信的形式回應這位較他年輕的牛津同事，² 然而幾次的通信並未消除雙方的歧見。³

柯靈烏並不認為存有學論證有效 (EPM 125)。⁴ 那麼當他主張存有學論證事實上意指哲學思維的定言性時，他的意思是什麼？本文企圖理解柯靈烏此一令人困惑的觀點，以下的第一節將首先檢視萊爾與柯靈烏有關存有學論證的論辯，以及當前對於柯靈烏的哲學思維定言

¹ 本文為作者國科會研究計劃「柯靈烏論哲學概念」(101-2410-H-029-023-MY2) 成果之一部份。

² 哈里斯 (E. E. Harris) 在萊爾的論文發表後，同樣在《心靈》上發表了一篇論文，為柯靈烏辯護 (Harris 1936)，萊爾隨後回應了哈里斯 (Ryle 1937)。哈里斯對萊爾的回應的再回應，則在三十多年後出版 (Harris, 1972)。下文中將可看出，我並不贊同哈里斯理解柯靈烏的方式。

³ 至少萊爾認為如此 (Ryle 1970: 13)。

⁴ 本文以下徵引 (Collingwood 2005a)，(Collingwood 2005b)，(Collingwood / Ryle 2005)，(Connelly / D'Oro 2005) 時，都縮寫為 EPM，並在其後直接以阿拉伯數字或羅馬數字註出頁碼。

性的命題的解釋；第二節則說明柯靈烏「哲學概念」的觀念。在第三節中，本文將根據在第二節中提出的解讀，解釋哲學思維何以是定言的，同時說明柯靈烏用以證明哲學思維的定言性的兩個例子之中，只有道德哲學能夠成立。本文的結論是：哲學思維之定言性與哲學概念所指涉的哲學物類 (philosophical genus) 所具有之特殊性質有關；⁵ 萊爾誤解了柯靈烏，因為他全然忽略了後者的觀點植基於不同於傳統邏輯的概念理論。

壹、

柯靈烏認為哲學命題不同於數學命題與經驗命題。後二者是假言命題，然而哲學命題則是定言的，意謂它的對象必然存在。在他看來，存有學論證所表達的正是這一點：就「哲學思想的對象」一般而言，本質與存在不可分離 (EPM 127)。

萊爾反對存有學論證，他認為存有學論證的形式是「如此的本質包含了存在著如此之物（或者一個如此之物）」(EPM 298)，然而此一形式早已被證明為無效了。⁶ 柯靈烏固然同意存有學論證形式上並不有效，卻仍然認為「在它之中有些東西」(EPM 257)，這個東西就

⁵ 一位審查人提出應當將「哲學物類」譯為「哲學事類」，否則在言及善的物類，似乎必須把善視為物。對此首先要說明，「哲學物類」的譯法是不得已的選擇。柯靈烏使用的是「genus」一字，與「species」相對；「genus」直譯為類，然而柯靈烏同時也使用「kind」，為了與「kind」區分，「genus」必須另行翻譯。我之所以採用「物類」的譯法，乃是考慮到 genus 是存有物的集合，而「存有物」一詞可以包括一切；無論是個體、共相、變狀 (modification)、事件、行動，甚至事態，都可以是存有物。如果使用「事類」的譯法，似乎侷限了 genus 一詞指涉的對象。

⁶ 關於類似的批評，參見 (Donagan 1985: 252ff.)。

是哲學的定言性質。他主張哲學命題其實是一種特殊的命題，他稱爲「『所有』命題」(all-propositions)。「所有」命題與「任一」命題(any-propositions) 與「每一」命題 (every-propositions) 不同。「任一」命題爲普泛假言式 (general hypotheticals)。舉例言之，「火星人是綠色的」這個命題僅只意謂任何一個火星人都都是綠色的，但是並不蘊涵有任何火星人的存在。「每一」命題則是普泛定言式 (general categorical)，例如「所有的中國皇帝都有頭髮」，這個命題可以分析爲有限個單稱命題的連言，因爲它所陳述的是有關於中國的皇帝有頭髮這件事情，而中國只有有限數量的皇帝；和「任一」命題不同，「每一命題」蘊涵了它的主詞所指涉的個體的存在。柯靈烏主張：作爲「所有」命題，哲學命題並不能夠分析爲有限個單命題的連言，因此與「任一」命題相似，然而哲學命題蘊涵它的主詞所指涉的個體的存在，所以又和「每一」命題相似。萊爾不認爲有這種「所有」命題 (EPM 315)。

柯靈烏與萊爾的歧見不僅限於此一邏輯議題。在存有論上，二者也有所不同。柯靈烏主張：「上帝存在」、「心靈存在」與「物質存在」這些哲學命題，並不指涉任何特殊事態 (EPM 258)，這意謂著他認爲存在著某些並不是個體或者說殊相的東西。相反地，萊爾則認爲只有個體才能說是存在，稱共相或者真理存在，並沒有意義 (EPM 317, 313)。柯靈烏甚至認爲這項觀點的不同，是他與萊爾的根本差異。他認爲萊爾採取了唯名論的立場，而他自己的觀點則近似實在論 (EPM 292)。

柯靈烏沒有察覺到他自身立場上的矛盾。當他界定「所有」命題時，「所有」命題所蘊涵的是它的主詞所指涉的對象的存在，這些對象事實上是個體。所以他無須訴諸與實在論與唯名論的差異，說明他與萊爾關於有沒有「所有」命題的邏輯歧見，因爲後者只牽涉到個體的存在，而與共相的存在無關。相反地，如果哲學命題並不牽涉到殊相或者說個體的存在，那麼它就不能是柯靈烏所界定的「所有」命題。

這項存有論的問題，其實模糊了柯靈烏與萊爾真實的歧異。

這是因為唯名論與實在論的爭端關涉一切概念，然而當柯靈烏主張哲學命題的定言性時，他認為這與哲學概念的特殊性質有關。相對地，數學命題與經驗科學命題之所以為假言的，其根據在於科學概念的結構。他抱怨萊爾忽略了這一點：

我很高興見到你對於我關於抽象科學與經驗科學之廣泛命題的僅為假言的性質所說的話表達普遍的贊同。我僅有的遺憾是：稍後你或者忘記了我對此一主題所說的話，或者顯示出你終究沒有了解它。因為【…】你將下列觀點歸諸於我：這些命題僅只是假言的，並不是因為它們具有適合於抽象與經驗科學的特性，而單單只是因為它們是廣泛或者普遍的 (EPM 259)。

對於這一點，萊爾的回應直接、甚至粗魯，他說他「毫不在乎這種或那種形式的命題是歷史學家的、化學家的、詩人的、或者哲學家的」(EPM 304)。換言之，萊爾並不認為哲學命題有什麼特殊性；對他而言，一個命題是否為假言的，只和它的形式邏輯結構有關。或許是為順應萊爾的堅決態度，尋求以萊爾的語言來和他溝通，柯靈烏在與前者的討論中不再強調哲學概念的特殊性質，轉而不加區分地就概念作為概念而立論。然而如上文所述，這使得柯靈烏的真正觀點隱而不顯。如果比較柯靈烏與萊爾的通信和《哲學方法論》中的論證，更可以看出這一點；後者的實際歷程絕大部份根本沒有在兩人的通信中被提及。

在《哲學方法論》中，柯靈烏分別以倫理學與邏輯學為例，說明哲學的定言性質。就倫理學而言，他認為倫理學既是描述性，又是規範性的，並訴諸此一雙重性格，論證倫理學的命題是定言的。就邏輯學而言，柯靈烏則訴諸邏輯學的自我反思性 (self-reflectivity)，論證它具有描述與規範的雙重性格，並由此說明它的命題也是定言的。邏

輯學的自我反思性意指邏輯學只能由邏輯學家使用命題與推理來思維；是以邏輯學作為一門以命題與推理的形式為對象的科學，本身必須預設命題與推理的存在。為了支持這一點，柯靈烏說明他用「邏輯家」一詞指涉那些依據邏輯規則構作命題與推理的邏輯研究者，從而不可能有壞的邏輯家 (EPM 290-1)。那麼邏輯學作為說明人應當如何思維的規範性學科，同時描述了邏輯學家如何思考；因此邏輯的內容，也就是命題與推理，就不僅是有待實現的規範，而是現實的存在。

許多柯靈烏研究者集中注意柯靈烏的邏輯的例子，企圖由邏輯的自我反思性說明哲學命題何以是定言的。⁷ 這或許來自於萊爾的影響，因為他在《心靈》的論文中特別批評柯靈烏的這個論證。無論如何，萊爾和這些柯靈烏研究者都不曾注意到柯靈烏同時主張邏輯既具有描述性，也具有規範性，他對於邏輯的反思性的觀察，必須在此一脈絡之中了解。然而一旦在此一脈絡之中理解柯靈烏的論證，就可以看出它以下的困難。柯靈烏的論證其實是：邏輯學家思考邏輯時的思維遵守邏輯規則，所以邏輯規則一方面是描述性的，因為它描述了邏輯學家的思維，然而它也是規範性的，因為它決定了怎樣的思維才是正確的。正是因為如此，柯靈烏才需要與萊爾爭論是否有不好的邏輯學家 (EPM 290)；因為如果有不好的邏輯家，他們思考邏輯時就可能違反邏輯規則，從而邏輯學不能說是對於他們的思維的描述。無論如何，從這個論證並不能推出柯靈烏所意圖的結論，而只能得到一個較為侷限的命題，亦即：僅只就柯靈烏意義下的邏輯學家而言，邏輯既是描述性的，又是規範性的。對於其他的人，邏輯並不描述他們的思維方式，而只是他們的思維或者實現、或者未能實現的規範。

⁷ 例如：(Rubinoff 1970: 205)，(Connelly 2003: 63-4)。我在先前的研究中，也受到影響而採同樣的進路 (史偉民 2011)。

另一個為研究者忽略的細節，支持此一解讀方式。雖然柯靈烏認為道德哲學既是規範性、又是描述性的雙重性格以另一種方式成立 (EPM 131)，他仍然提出一個與上述有關邏輯學的證明相似的論證，證明道德哲學的定言性。根據此一廣為研究者忽略的論證，道德哲學家在他對於道德的反思之中，必須至少表現某些他所考慮的德性，所以道德不能僅是規範，而必須也是實在的東西 (EPM 132-3)。柯靈烏舉出誠懇、誠實等為例；他的意思或許是：當一個人不誠實時，他就不能夠了解誠實的價值，從而不能在他的哲學中說明誠實，所以有關誠實的道德哲學，一方面具有規範性的內容，另一方面描述了道德哲學家的行為。無論如此解釋是否正確，柯靈烏此一論證與他訴諸邏輯學的自我反思性的論證之間的類似性相當明顯。⁸ 然而另一方面，比起訴諸邏輯學的自我反思性的論證，此一論證顯然更不具說服力；因為前者必須預設邏輯學家思維邏輯時必然符合邏輯規範，後者則必須主張道德哲學家必然是道德的，相較於前者，這個主張似乎更難以接受。這或許是柯靈烏並不強調此一論證的理由。

另一種近來甚有影響力的柯靈烏解讀，則並不考慮邏輯學的自我反思性，而把哲學的定言性視為柯靈烏「哲學概念」之構想的蘊涵。柯靈烏主張哲學概念是相互交疊的類 (overlapping classes) 的概念，也就是外延有所交疊的類；根據此一解讀方式，這表示每一哲學概念其實界定了一個研究領域，它們的交疊意指能夠就不同的面向研究同一群對象。例如心靈與物質是哲學概念，是以某些現象可以視為心靈現象而研究，也可以視為物質現象。哲學命題是定言的，因為它們僅只表達不同的研究領域的存有論預設 (ontological commitment)。由此看來，柯靈烏的主張是哲學概念呈現了理解一個對象領域的概念結

⁸ 根據此一解讀，「規範性」與邏輯與道德哲學的內容有關。下文將再回到這一點。

構；就此一觀點認為理解預設了先在的概念結構而言，柯靈烏的哲學立場可以稱為康德式的。⁹

這種解讀的方式使得哲學命題的定言性的主張顯得平淡而無意義，因為每一個研究領域的確都有其存有論預設，然而由某一研究領域的存有論預設之中，並不能夠導出任何存在命題。換言之，把哲學命題的定言性解釋為哲學命題表達了某一研究領域的存有論預設，事實上剝除了哲學命題的存在意蘊。¹⁰

事實上，此一解讀全然扭曲了柯靈烏相互交疊的類的觀念。當柯靈烏提及相互交疊的類時，這些類 (class) 意指屬於同一個物類 (genus) 的殊種 (species)；然而即令某一經驗領域既可以視為心靈，也可以視為物質，此一經驗領域並不構成以心靈與物質為兩個殊種的物類，心靈與物質僅只是此一領域的兩個不同面向。柯靈烏明確地說明：根據他的哲學概念的構想，心靈與物質既不是存有的兩個面向，也不是它的兩個部份，而是存有這個物類之下的兩個相互交疊的殊種 (EPM 332)。就他所構想的哲學概念所對應的物類允許其下的殊種相互交疊而言，柯靈烏主張哲學概念不是類概念 (EPM 330)。¹¹

⁹ 此種解讀的代表是 (D'Oro 2002)；參見 (Rubinoff 1970: 210)，(Vrijen 2006)也採取同一進路。

¹⁰ 即使是本身採取此種解讀的學者，也承認這一點 (Vrijen 2006: 107)。

¹¹ 一位審查人認為柯靈烏有關哲學物類的觀點可以和歐克夏特 (Michael Oakshott) 的「模式的把握」(modal arrest) 的概念比較。我十分感謝審查人的提醒；然而由於我對於歐克夏特的思想並不熟悉，在此並沒有能力深入討論此一概念。再者，藉著此一概念，歐克夏特似乎要說明不同的學科各自以不同的模式把握實在的整體，從而他能夠為不同的學科各自劃定對應於其模式的不同領域。如果此一理解正確，歐克夏特的觀點近似前文提及的對柯靈烏的康德式解讀，而與柯靈烏的真正主張有所不同。即使當柯靈烏視實在為一哲學概念的對象時，他並不把實在視為具有不同面向的整體，而其中的每一個面向對應了一門學科；柯靈烏認為實在的整體構成了一個物類，其下的不同物種則是不同學科的對象，例如心理學與物理學。

康德式的解讀對柯靈烏的扭曲，清楚地表現在它對於交疊的類相互交疊之方式的理解上。康德式的解讀將它們的交疊理解為重疊，也就是外延的相同 (D'Oro 2000: 55)。如果心靈與物質是存有的兩個面向，它們的外延會重疊，也就是都等同於存有。然而由柯靈烏否認心靈與物質為存有的兩個面向可以看出，對他而言，交疊並不是重疊。

除了此一困難之外，康德式的解讀僅只就柯靈烏相互交疊的類的主張立論。柯靈烏由此一主張導出一系列的其他命題，除了哲學的定言性之外，還有：哲學物類具有形式的層級 (scale of forms) 的結構，哲學物類的本質在落於其下的殊種之間變化 (EPM 60)，哲學詞彙的意義並非固定不變，而是必然有所變化等 (EPM 207)。不僅上述康德式的解讀，當前幾乎所有的柯靈烏詮釋，都未能完整地考慮這些命題。事實上，有些柯靈烏的命題甚少被提及，例如有關哲學詞彙意義變化的命題。¹²

總結前行的觀察：無論是萊爾對於柯靈烏的批評，或者研究者對他的詮釋，都並未能夠整全地了解柯靈烏「哲學概念」的構想，從而也未能夠適切地理解他有關哲學的定言性的主張，更遑論適切地批評此一主張。在下文中，我將嘗試對柯靈烏「哲學概念」的構想提出一種解讀，並且根據它說明何以哲學命題是定言的。

貳、

柯靈烏主張：哲學概念的特徵是交疊的類，也就是同屬於一物類

¹² 一位批評者在《哲學方法論》的書評中提及，視之為柯靈烏立場的根本錯誤之一 (Ducass 1936: 98-100)。參見 EPM xliii-xliv。

的殊種相互交疊。無論是批評者或者較為同情的詮釋者，都難以理解此一主張。根據傳統邏輯的分類與區分理論，一個物類可以依據一個區分基礎 (basis of division) 分為處於同級的殊種，這些殊種會相互排斥，並且它們共同窮盡此一物類。如果有殊種相互重疊，那是因為使用了一個以上的區分基礎 (Joseph 1925: 111ff.)。換言之，任何一個概念所對應的物類都可能以某種方式區分，以致於區分出來的殊種相互交疊，但是同樣也有可能以其他方式區分，以致於所產生的殊種並不交疊。

理解柯靈烏的關鍵，在於看出他所意指的交疊的類，並不是出自於這種邏輯區分程序的邏輯殊種，而應當稱為「實在殊種」，界定這類殊種的定義特徵並不出自於認識者任意的選定，而和殊種中的個體的存在相關。生物的殊種，因此是實在殊種；因為界定一個生物殊種的特徵，同時是此一殊種之中的個體的存在原則，如果不具有那些特徵，此一殊種之中的個體根本不會存在。柯靈烏「交疊的類」的主張，因此不屬於邏輯，而屬於存有論。他意指某些物類具有如此的結構，以致於其下的殊種相互重疊。所以柯靈烏在 1935 年的演講《方法與形上學》中宣稱：「沒有哲學概念是類概念」，並且指出這是他在《哲學方法論》中所企圖證明的命題 (EPM 330)。¹³ 哲學概念不是類概念的命題，意指一個哲學的物類概念並不由所有屬於此一物類的個體所共同具有、並且僅只由這些個體所具有的特徵所構成。形式邏輯的分類與區分理論預設了此一物類概念的結構，柯靈烏則認為有些概念—他所謂的哲學概念—不具有此一結構。然而何以一群不具有共

¹³ 柯內利 (J. Connelly) 與多羅 (G. D'Oro) 認為：哲學概念不是類概念，因為哲學概念意指探究對象的面向；既然一個對象可以由不同的面向研究，哲學類可以交疊 (EPM lxxix-lxxx)。然而即令哲學概念的確意謂探究對象的面向，它仍然是個類概念。因為所有可以由一個面向研究的對象，構成了一個類。

同性質的東西仍然可以構成一個物類？它們如何統一在一個物類之中？這才是柯靈烏真正關切的問題。對他而言，重疊的類的現象，是發現哲學的物類概念的結構，從而回答上述問題的線索。

柯靈烏推論：如果殊種之間的差異只是程度上的不同，它們不會交疊；因為沒有任何東西能夠在不同的程度上具有同一個性質。而如果殊種之間只具有性質上的差異，它們也不會重疊；因為不同的殊種分別為不同的性質所界定。柯靈烏指出還有另一種可能性：有些殊種之間的差異既是程度的，也是性質的；這些殊種各自以不同的形式呈現物類，所以彼此之間有性質的差異，然而它們的不同形式，與某一屬性的不同程度有關。他以水為例子：水的三態是三種不同的水，彼此之間有性質上的差異，然而它們的性質差異同時是所含有的熱量的程度上的不同。如果殊種的形式差異同時是某種屬性的程度差異，柯靈烏稱它們構成了一個「形式的層級」(scale of forms)。

無論如何，柯靈烏認為形式的層級的結構還不是哲學概念的充份條件；對於哲學概念而言，在形式的層級中變化的屬性，其實就是物類本質 (EPM 60)。所以在哲學的形式層級之中，殊種之間的形式差異，其實就是它們表現類本質的程度的差異。柯靈烏舉柏拉圖的存有層級的觀念為例；依據他的解釋，理型與感性對象都是存有物，然而柏拉圖並不認為它們在同樣的意義下是存有物，相反地，理型是最真實的存有物，而感性對象的存有則是介於存有與虛無之間，換言之，它是存有程度較低的存有物。然而感性對象的存有方式與理型不同；它的較低程度的存在，表現出來的是不同於理型的另一種存在方式。根據此一觀點，存有的概念，作為一個物類概念，允許程度的差異，這顯然與形式邏輯的看法大相逕庭；對後者而言，物類概念並不允許程度差異，一個東西不能比其他的東西是更高程度的存有物、生

物或者狗，如果一個東西是生物，它就和其他一切是生物的東西在相同的意義下是生物。¹⁴

柯靈烏用以下的方式描述哲學的形式之層級：在它之中，一個形式「嘗試呈現為概念整體的東西，事實上只是整體的一個元素」(EPM 89)，這樣的形式「所承諾的比它能夠完成的多」(EPM 87)。柯靈烏甚至主張「承諾」與「完成」這些詞彙並不是比喻，而是對於形式之層級中的形式之間的關係的適切描述。然則一個殊種形式如何能夠承諾任何事？這難道不是一種目的論式的形上學嗎？柏拉圖存有概念的例子，似乎同樣指出了柯靈烏預設了某種形上學的觀點。

馬汀 (Rex Martin) 主張：如果我們假定當柯靈烏提及殊種時，他意指的是有關物質本質的理論，那麼我們就能夠理解柯靈烏 (1974: 235)。和許多研究者相同，馬汀認為柯靈烏把相互交疊的類視為具有相同的外延 (Martin 1974: 235)。¹⁵ 假設有一個理論 T_1 主張某一個殊種 S_1 的形式呈現了物類 G 的本質，而另有一個理論 T_2 主張殊種 S_2 才呈現了物類 G 的本質，如果 T_2 優於 T_1 ，則可以說 S_2 優於 S_1 。不同的殊種的關係，因之其實是有關於物類本質的不同理論之間的關係，而後者的確可以描述為一種層級的關係，也就是不同的理論把握一個

¹⁴ 有些概念，例如「紅色的」，看似允許程度的差異，因為我們可以說某物比另一物較紅或者較不紅。事實上並非如此。從述詞邏輯的觀點來看，「紅色的」是一個一元述詞，而「...比...紅」則是個二元述詞，兩者是完全不同的概念；所以一個東西必須滿足某一組條件才是紅色的，但是它必須滿足不同的另一組條件，才會是比某物更紅的。如果一物比另一物紅，這並不表示前者比後者具有更多「紅色的」這個概念所表達的性質。關於這一點，比較「大的」和「...比...大」兩個概念：當 a 比 b 大時，這並不表示 a 是大的；有可能 a 與 b 都是小的，然而 a 仍然比 b 大。

¹⁵ 把類的交疊視為重疊，在柯靈烏研究者之間甚為普遍，上文中已提到 (D'Oro 2000: 55)，此外又如 (Mink 1969: 70)。

物類之本質的充全程度的層級。

對於馬汀的解讀而言，殊種具有相同的外延的觀點具有關鍵性。他依據的應當是以下的推論：柯靈烏將哲學物類 (philosophical genus) 中殊種之間的關係等同於關於物類的理論之間的關係；既然只有具有相同對象的理論能夠相互比較，這些理論所提出的概念必須意圖指涉同樣的對象，¹⁶ 從而由它們所界定的殊種，必須具有相同的外延。如果不是如此，上述例子中的 T_1 就不能主張殊種 S_1 的形式呈現了物類 G 的本質， T_2 也不能主張殊種 S_2 才呈現了物類 G 的本質；這只有當 S_1 與 S_2 的外延都是 G 時才可能。然而一個物類的殊種如何可能具有與物類相同的外延？根據馬汀的觀點，柯靈烏的錯誤在於以為有關一個哲學主題的一個構想必然牽涉到一個殊種，從而相信哲學主題一定是一個物類 (Martin 1974: 247-8)；如果柯靈烏的確主張哲學物類中的殊種外延相同，那麼他必然犯了錯誤。¹⁷

由柯靈烏對於實在的分析中可以清楚地看出：他不認為哲學概念所對應的哲學物類之下的殊種具有相同的外延。他把實在視為一個包含有心靈與物質兩個殊種的物類，並且明白地反對將二者視為實在的兩個不同面向，換言之，心靈與物質兩個概念並不指涉同一外延 (EPM 332)。馬汀對柯靈烏的分析，因此不符合後者的觀點。

即令如此，我認為馬汀的分析的另一個部份—柯靈烏在提及殊種

¹⁶ 所以馬汀接受德渥金的觀點 (Dworkin 1972)，區分概念 (concept) 與構想 (conception)；不同的構想之所以能夠相互競爭，因為它們是關於同一對象的構想，概念界定了此一對象 (Marin 2005: 183)。

¹⁷ 對於殊種與理論的關係，閔克 (Louis O. Mink) 和馬汀有類似的看法。然而他把不同殊種的外延相同視為理所當然，視之為判斷一個概念是否為哲學概念的判準 (1969: 70)。馬汀顯然不認為如此，相反地，他認為這根本不可能，所以才主張柯靈烏在這一點上犯了錯誤。

時，事實上指的是有關於物類的理論一並不受影響。事實上，柯靈烏自己主張在一個物類的殊種與有關此物類的理論間存在對應的關係。在對於善的分析中，柯靈烏認為效益主義把適用 (expediency) 視為善是對的，然而他認為適用窮盡了善則是錯的。隨後他說：「對於效益主義作為一種道德理論而言為真的，也對於適用作為一種善而言為真」(EPM 90)。所以柯靈烏的確認為哲學物類中殊種關係，對應於有關此物類的理論的關係。

馬汀認為柯靈烏的觀點一有關一個哲學主題的一個構想必然牽涉到一個殊種一是一個誤解。他的證明是柯靈烏的觀點可以導出殊種的外延相同的結論，而此一結論不成立。然而上文已然指出：柯靈烏並不認為殊種的外延相同；看出柯靈烏何以能夠避免此一結論，因此是理解柯靈烏的關鍵。我認為柯靈烏的觀點是：正是一個有關於某一哲學物類的本質的理論，使得某一類事物成為落在此一哲學物類的殊種。假設有一個理論 T_2 提出了對於某一哲學物類的定義，並且此一理論被認為優於某一個前行理論 T_1 。根據 T_2 所提出的定義，此一物類由一群對象 Y 構成，根據 T_1 的定義，此一物類則由一群對象 X 構成；由於二者的定義不同， X 與 Y 原則上不相同。柯靈烏的主張是：對於哲學物類而言，當一個理論被視為優於另一理論時，被否定的理論所界定的那群對象，也就是 X ，並不因此就被排除在此一哲學物類之外，而是被接受為此一物類下的一個殊種。作為與 X 不同的另一群對象， Y 因此也被視為一個殊種。由於 Y 是由當前所接受的理論所提出的物類本質的定義所界定，它完全符合此物類的概念；相反地， X 並不符合此物類的概念。然而 X 也必須被認為落在此物類的概念之下；否則它不能是其中的殊種。這表示 X 的不符合此物類的概念，只能意謂它不完全符合此概念。所以 X 與 Y 作為同一物類的不同殊種，不僅有性質上的不同，也在不同的程度上符合此物類的概念，亦即以不同的程度呈現它的本質。

由於以上的程序，柯靈烏才能說：「就我們的思想已然思及的程度而言，我們所處在的殊種形式，就是物類概念自身」(EPM 89)。他的意思並不是我們所處在的殊種形式就是我們所認識到的物類，而是物類本身僅只是我們的思維的產物。¹⁸根據此一觀點，哲學物類並不是獨立於我們對它的思維之外，等待著被發現，毋寧它本身經歷著一個形成的過程，也就是我們對它思維的過程。當柯靈烏說：「一個哲學的形式層級中的變元就是物類本質自身」時 (EPM 60)，他意指的正是哲學物類的歷程性。物類本質的變化、物類的變化與對它的思維的變化，彼此相互關聯。

但是哲學物類何以具有此一特殊的結構？哲學物類是哲學思維的對象，是以我們必須訴諸柯靈烏關於哲學思維的觀點，才能回答上述問題。對他而言，在哲學思維之中，「經驗已然發展為理論，而理論仍然是經驗」(EPM 171)。這並不意謂經驗的理論承載性 (theory-ladenness)，也就是我們只有藉諸理論才能具有經驗的觀點，而是一個更為極端的命題：經驗與理論之間不存在存有論的差異。換言之，哲學思維的特質是：思維—也就是理論—本身就是經驗：「哲學思維的活動即為哲學的材料」(EPM 174)。所以哲學思維並不企圖把握異於思維的經驗，相反地，思維本身所產生的思想，就是它的經驗對象。根本上，這說明了何以柯靈烏把哲學物類中的殊種之間的關係等同於有關此物類的理論之間的關係；因為這些殊種形式，本身其

¹⁸ 魯賓諾夫 (Lionel Rubinoff) 認為：對柯靈烏而言，哲學的主題「只能是一個如此的對象，它的存有或存在關連到認識活動本身，並為其決定」(1970: 205-6)。究竟魯賓諾夫如何理解此一受認識的活動所決定的對象，並不十分清楚；然而由他稱此對象為「心靈」而言，他似乎把柯靈烏的觀點視為形上學的。本文的立場並非如此。根據「物類本身是思維的產物」的命題，思維所創造的是物類，而不是個體。然而思維創造物類，不過意指思維創造一個類概念，並藉之把某些對象視為一類。「物類本身是思維的產物」的命題，並不意指思維具有任何智性直觀式的能力，能夠創造個體對象。

實就是思維物類的方式。

此一觀點所衍生的一個結果是：對於一個哲學物類的思維，就是對於有關此物類的思維的描述。然而這只是一個物類成為哲學物類的必要條件，符合此一條件的物類，並不必然是柯靈烏所意指的哲學物類。舉例言之，「時尚」所指涉的物類，就是一個時期的人們認為是時尚的東西，然而它並不是柯靈烏意指的哲學物類。因為根據他的觀點，「哲學永遠是一項努力，要辨明在經驗中起作用，而使之成為一個理性的整體的原則」(EPM 174)。作為哲學思維的對象，哲學物類必須是一個理性的整體，然而面對時尚，我們並不會認為它是一個理性的整體；相反地，我們接受不同的群體、不同的時代有不同的時尚的事實。

柯靈烏認為：有些概念並非如此，例如「善」。一方面，道德哲學作為對善的思維，就是對於人們有關善的思維的描述 (EPM 129-30)；就此而言，善與時尚相似。另一方面，存在不同的善的理論，其中包含義務論與效益主義，兩者相互衝突；義務論視之為善的事物，效益主義可能不認為善，反之亦然。衝突並不只是差異。不同的時尚並不相互衝突。義務論與效益主義要能相互衝突，它們必須關於同一對象；然而善並不獨立於對善的思維之外，所以並沒有先在於義務論與效益主義之外的善，能夠是兩個理論共同關於的對象。

柯靈烏提出的解答是：並不是因為義務論與效益主義關於相同的對象，它們才相互衝突；相反地，是因為它們被視為相互衝突，二者才被認為關於相同的對象。如果一個人對於價值觀點的衝突無動於衷，他就會成為相對主義者，認為價值只是主觀的價值態度的反映。換言之，善是一個在關於善的理論的相互衝突間被構成的對象。正如善存在於人們對善的思維之中，對善的思維的衝突也反映在善的結構中。效益主義與義務論的思維分別使得適用與義務這兩種價值存在，而兩種理論的衝突，意謂適用與義務同屬於一個物類，亦即善的物

類，換言之，適用與義務成爲善的兩個殊種；衝突之中一依據柯靈烏的觀點—義務論相對於效益主義的優越性，則使得義務成爲比適用更高程度的善。善的物類之下的殊種，因之構成了一個反映了理論衝突的層級結構。

哲學物類的結構全然反映了哲學思維的性質，對於後者而言，即使理論與經驗並無分別，不同的理論仍然可能相互衝突。作爲所經驗之物，哲學物類包含了由相互衝突的理論所界定的殊種，它們之間的層級關係，反映了理論之間的優劣。

正是基於此一結構，柯靈烏才主張「承諾」與「完成」這些詞彙適切地描述了形式之層級中的形式之間的關係。而把握此一結構，即是把握了使得表現在不同而相互衝突的善的理論中的經驗成爲一個「理性的整體」的原則，此一整體是一個物類的整體，而不是一個個體的整體。¹⁹

由於其結構，哲學物類不同於非哲學物類—柯靈烏稱爲科學物類 (scientific genus)。哲學概念描述哲學物類，所以也有不同於描述科學物類的科學概念的結構。就積極面而言，哲學物類在理論的衝突中形成，隨著一個理論在衝突中優於現有的理論，它所界定的對象被視爲相較之下最高程度地呈現了物類的本質，從而被當成一個殊種而納入物類之中。既然哲學物類有所變化，哲學概念也隨之變化，從而表達哲學概念的詞彙不能維持不變的意義。柯靈烏據此導出了挑戰哲學傳統的極端命題：哲學的語言是文學語言，我們不應期待哲學詞彙「永遠意謂同一事物，亦即它的意義不經歷改變」(EPM 207)。

就消極面而言，由於哲學物類是由相互衝突的殊種所構成，哲學

¹⁹ 關於柯靈烏對於整體性的強調，參見 (Modood 1995)。

物類的成員並不具有共同的性質；這導致了柯靈烏另一個推翻傳統的命題：哲學概念不是類概念。如果定義一個概念即在於陳述使得一個對象落在此概念之下的充份且必要的性質，那麼哲學概念不能被定義。柯靈烏因此反對摩爾 (G. E. Moore) 定義「正確」的嘗試，因為後者的嘗試預設了「正確」是一個類概念 (EPM 330)。

柯靈烏的哲學概念的構想，挑戰了一個形式邏輯的核心信念—概念的外延是一個以一組固定的判準釐定的類。這或許是他的構想長久以來被忽略的原因。無論如何，柯靈烏並不是唯一一個挑戰邏輯傳統的哲學家。魏茨 (Morris Weitz) 同樣主張：有一些概念並不具有固定的充份或者必要條件，它們並不是封閉的，而應稱為「開放概念」。「藝術」即是一個開放概念，從而藝術不能定義，因為並沒有一組性質是所有的藝術作品所共同具有，並且只為它們所具有 (Weitz, 1956)。²⁰ 魏茨認為藝術概念的開放性與藝術的創造性相關。然而藝術具有創造性，是因為對藝術的思維並不描述某一既予的經驗，而是將某一類型的經驗界定為藝術；換言之，在藝術的思維中，理論與經驗沒有差別，因為理論的目的即在於提供把某些對象經驗為藝術品的方式。

有些藝術家認為藝術是自然之美的表象，其他的則認為它是自身感受的表達、值得注意之形式的呈現或者意義的傳達等。不同的藝術理論，使我們把不同的東西視為藝術，而可以說界定了不同的藝術的殊種。魏茨認為它們因為家族相似性而同屬於藝術 (Weitz 1956: 31ff.)，此一策略受到強烈的批判，一般並不視為成功 (Mandelbaum 1965; Danto 1981: 57-66)。雖然理論的確必須具有某些相似的面向，否則不能相互衝突，相似並不是使它們衝突的充份條件。柯靈烏視理

²⁰ 魏茨認為「道德」也是一個開放概念 (Weitz 1977)。

論的衝突為源初的關係，並未對之再加分析；然而對他而言，諸理論的衝突，才使得它們關於同一對象，從而使得不同的理論所界定的殊種同屬於一物類。²¹

柯靈烏的研究者之中，郭爾德斯坦 (Leon J. Goldstein) 已然見到魏茨「開放概念」與柯靈烏「形式的層級」的親緣性。然而郭爾德斯坦把「形式的層級」—或許也把「開放概念」—理解為一個詞端的意義的改變，²² 或者就等同於一個存有物的歷史。²³ 他無法了解何以柯靈烏要藉物類與殊種的關係分析概念的形式的層級，因為他認為「形式的層級」就是具有歷史的概念，而物類與殊種不具有歷史 (Goldstein 1994: 49)。如果本文的分析正確，那麼郭爾德斯坦的困惑反映的是形式邏輯根深蒂固的影響力，而不是柯靈烏的錯誤。

柯靈烏以類的交疊為線索，發現哲學概念具有形式之層級的結構。此一結構如何解釋類的交疊呢？上文已然說明：哲學概念的形式之層級，其實是哲學物類中殊種的層級，其中的每一個殊種，由一個關於物類本質的理論所界定；而諸殊種並不是因為具有共同的性質，才屬於同一物類，而是因為界定它們的理論之間的衝突關係，所以一個殊種也不因為種差 (specific difference) 而與其他殊種相區別。一個

²¹ 柯靈烏的觀點可以和卡若爾 (Noël Carroll) 的「歷史敘事」之進路比較。卡若爾認為：我們確認某一創新的作品為藝術作品的方式，乃是提出一個歷史敘事，首先把此一作品關連到某一既經承認的藝術形式，然後說明創新作品如何由對於既存形式的不滿而產生 (Carroll, 1993)。在歷史敘事之中，一個新的形式不是因為與既有形式的相似，而是因為對既有形式的批判，才被納入藝術的物類。

²² 例如他把「原子」一詞的意義在歷史中的變化視為一個形式的層級 (Goldstein 1994: 46)。

²³ 郭爾德斯坦從英國國會在不同時代不同的形式，推論「英國國會」的概念具有歷史 (1994: 52)。這並不合理；英國國會在不同時代的不同形式，並不是「英國國會」的概念的一部份，前者是英國國會的歷史，而不是「英國國會」的概念的歷史。

個體具有特定的殊種形式，所以落於一個殊種之下，但是這並不排除它具有另一種殊種形式，從而落在另一殊種之下；一個個體可以落在屬於同一物類的不同殊種之下，這就是類的交疊。舉例言之，義務與適用是善的殊種，一個行為可以是義務而是善，然而它同時可能是適用的。

參、

根據上文所闡釋的柯靈烏的哲學概念的觀念，我們現在也能夠說明他何以主張哲學思維是定言的。柯靈烏首先觀察科學思維，他認為：無論是嚴密科學或者經驗科學的思維，都是假言的。就嚴密科學中的幾何學而言，幾何學命題並不主張任何幾何對象的存在；所以有關三角形內角和的命題，僅只陳述：如果有一個形狀符合三角形的定義，它的內角和就等於兩個直角。至於具體世界中是否真能發現符合三角形定義的形狀，則和此一命題無關。

經驗科學不同於嚴密科學，它的目的在於描述現實而具體的經驗。然而科學家並不關切個別經驗及其特殊性，而是意圖建立一個概念架構，藉以統一紛雜的經驗。柯靈烏認為：經驗科學家使用的經驗概念，是這種概念架構的環節。就此而言，經驗概念本身只是解釋經驗的假說，科學家使用它以為經驗賦予統一性。一個經驗概念的使用，因此並不保證存在著符合此一概念的個體。當經驗科學的概念架構有所改變，它之中的經驗概念隨之改變，甚至有可能某一個概念在概念架構的改變後消失；「以太」的概念，就是一個例子。十九世紀的物理學用「以太」來指涉光在太空中傳播所需的介質；一旦放棄了光的傳播需要介質的預設，以太的概念也隨之放棄。

對柯靈烏而言，經驗科學之思維的假言性，意指經驗概念是解釋經驗的假說此一事態；這和嚴密科學的假言性略有不同，後者與嚴密

科學的思維並不關切現實存在相關。然而在兩種科學之中，概念的使用都不蘊涵其對象的存在；同時也可以看出：並不是因為經驗科學的命題是普泛命題，柯靈烏才視它們為假言的。萊爾的確誤解了柯靈烏。

相對於科學思維，柯靈烏主張哲學思維是定言的。他藉著指出哲學思維具有描述與規範的雙重特質，證明它是定言的，並以邏輯與道德哲學為例。關於此一策略，有三點值得注意。首先，何以哲學思維既是描述的，又是規範的？再者，一種思維具有描述與規範的雙重特質，和它是否為定言有什麼關係？第三，柯靈烏說明邏輯與道德哲學以不同的方式成為定言的 (EPM 131)；它們的差別在那裡？柯靈烏的研究者甚少回答這些問題。他們之中，閔克 (Louis O. Mink) 看到哲學思維具有雙重性質的命題需要解釋，他主張：某些理論明顯地是規範性的，而每一哲學學科都因為與這些理論的系統性關聯而隱微地也是規範性的 (Mink 1969: 72)。然而什麼是「隱微地規範性的」？為什麼一個學科因為與一個規範性理論之間的系統性關聯，就會是隱微地規範性的？在此一脈絡中，「隱微地規範性的」有「與一個規範性理論之間有系統性關聯」之外的意義嗎？這種系統性的關聯是什麼？此外，他似乎認為哲學思維的描述性並不是個問題；然而何以那些明顯地規範性的理論同時也是描述性的？在回答這些問題之前，閔克的解釋至少太抽象，而難以令人滿意。

依據本文所提出的解讀，哲學思維之所以既是規範性的、又是描述性的，因為在哲學思維之中，理論與經驗並無差別。柯靈烏對比經驗科學與哲學，前者的歸納程序的結果是一個「假說，有點朦朧地站在它所依存的事實之外」，而在哲學之中，理論並不是個假說，而是「更為通徹地了解的事實本身」(EPM 170)。根據柯靈烏的概念使用，「經驗」是個相對的概念；當一個理論被另一個理論否定時，被否定的理論同時被認為一項經驗 (EPM 173)。

因為哲學理論與經驗的存有論的無區分，在道德哲學中陳述善，

就等於陳述人們對善的思維；道德哲學因此是描述性的。柯靈烏主張它必須同時是規範性的，否則它就只是一種說明記錄不同觀點的心理學或人類學 (EPM 131)；相對地，由於善作為一個哲學概念意指善的經驗的理性整體，也就是善的物類，所以道德哲學必須承認不同的道德觀點與理論間的衝突，並藉著分辨它們的優劣，把它們納入一個層級的整體之中。就此而言，道德哲學的規範性，植基於善之概念的形式層級的結構，而意指道德理論之間的層級關係。這種意義下的規範性，我稱為「結構的規範性」。

總結言之，因為善不是異於思維的存在，所以道德哲學要描述善的思維；因為善是在善的思維的衝突之中構成的物類，所以道德哲學同時要評價不同的善的理論，而是規範性的。道德哲學的雙重性質，反映了善作為一個物類的結構；它的對象必然存在，因為作為對於善的思維，它本身就是構成善的物類的歷程的一個環節。

在本文的第一節中，我指出柯靈烏同樣訴諸邏輯的雙重性格，證明邏輯的定言性。對柯靈烏而言，邏輯一方面規範了應該如何思維，另一方面則描述了邏輯，換言之，它與邏輯命題的意義相關，我稱為「語義學的規範性」。柯靈烏所意指的邏輯與道德哲學定言性根據的不同，其實是兩種不同意義的規範性的不同。前文已然說明：柯靈烏有關邏輯學的論證，至多只能證明邏輯對於邏輯學家而言既是描述性的，又是規範性的，從而只能推論：對於邏輯學家而言，邏輯對象是現實的存在。這並不足以證成邏輯的定言性。

事實上，柯靈烏的確也根據結構的規範性將邏輯理解為規範的科學。他認為邏輯的對象是思想，後者具有形式的層級的結構，而判斷與推理是其中的兩個形式 (EPM 89)。柯靈烏似乎並未覺察到他在不同的意義下言及規範性，所以誤以為可以訴諸語義學的規範性證明邏輯的定言性，事實上，後者需要的是思想的結構的規範性。以下的事實，支持此一推測：柯靈烏雖然意識到他用以證明道德哲學的定言性

的取徑不同於邏輯，他仍然就道德哲學提出了一個與邏輯的自我反思性類似的論證，主張道德哲學家的思維必須表現作為其思想對象的德性，是以道德思維既是規範的，也是描述的；和有關邏輯的論證一樣，此一論證事實上只證明道德思維對於道德哲學家而言具有雙重性格。柯靈烏認為此一以語義學的規範性為根據的論證和上述諸道德哲學的結構的規範性的例子有相同的結論，這表示他並未意識到兩個論證中使用的規範性概念有所不同。

然而作為邏輯學的對象的思想，可以和善同樣具有形式的層級的結構嗎？形式的層級的存在，預設一個在有關其本質的理論衝突中構成的物類。判斷理論與推理理論——在傳統邏輯中就是三段論，卻不是相互競爭的有關思想的本質的定義。判斷與推論或許可以稱為思想的兩個不同殊種，然而思想這個物類並不在判斷理論與推論理論的衝突中被構成。

柯靈烏還認為實在也是個具有形式的層級的結構的物類整體，心靈與物質是其中的兩個殊種 (EPM 341)。和邏輯的情況不同，的確有不同的形上學理論，分別主張心靈與物質是實在的本質，它們相互衝突。可是實在要具有形式的層級的結構，它還必須在形上學理論的衝突中被構成。這是一個獨立於形上學理論的衝突之外的條件，它是否被滿足，和是否有關於實在本質的形上學理論無關。柯靈烏似乎採取了理性主義的觀點，認為僅憑思想即能把握實在；所以他主張依據使用方式的不同，一個概念可以是哲學概念或者科學概念 (EPM 33)。這是個令人不解的觀點，也和科學概念與哲學概念的區分不相容；後二者的區分並不只是可選擇的使用方式的不同，而是科學對象與哲學對象的存有學結構的不同。如果柯靈烏根據一個可以主觀選擇的方式使用實在的概念，從而認為實在具有形式的層級的結構，那麼他只是

任意地預設了這一點。²⁴

我們可以結論：柯靈烏以不同的方式證明邏輯與道德哲學的定言性，不同的面向有兩點。首先，他使用了不同的規範概念；其次，只有道德哲學的對象，也就是善，是一個哲學物類，從而善的概念是一個哲學概念；相對地，根據柯靈烏的哲學物類的觀念，作為邏輯的對象的思想並不是一個哲學物類。

存有學論證主張一種特殊的存有物的存在，這種存有物的本質包含存在；此一論證事實上是「本質包含存在的存有物」之概念的語義分析，其問題在於由此一語義分析之中，只能得出存在的概念，而不是存在。²⁵柯靈烏有關哲學思維的定言性的命題，卻並不植基於哲學概念的語義分析之上，而是根據哲學概念所指涉的對象的結構；柯靈烏稱其對象為哲學物類，它是包含不同的殊種於其下的物類，並且殊種具有形式之層級的結構。哲學物類具有此一結構，因為作為哲學思維的對象，它就是在不同思維、亦即不同的理論之間的衝突之中被構成的。

必須承認：並不是所有在哲學傳統中被研究的對象，都是柯靈烏意義下的哲學概念的對象，邏輯就是個例子；相反地，要求哲學只能研究其概念為哲學概念的對象，只反映了個人的哲學偏好。柯靈烏「哲學概念」的構想，因此並不界定哲學的範圍，而是指出一種概念的類型，它不同於形式邏輯所研究的概念。萊爾誤以為柯靈烏意圖復甦存有學論證，正是因為他並未見到這一點；然而不僅是萊爾，即使是柯靈烏的詮釋者，似乎也並未嚴肅看待此一構想。如果本文的解讀正

²⁴ 瓦許 (W. H. Walsh) 批評柯靈烏任意地預設實在具有一個自我發展的心靈的結構 (1972: 136)。

²⁵ 這裡指的是安瑟姆與笛卡爾的存有學論證。

確，哲學概念的構想挑戰了形式邏輯，這是柯靈烏《哲學方法論》最重要的貢獻。

參考文獻

中文：

史偉民，SHI Weimin，2011，〈柯靈烏的哲學方法論與辯證的思維〉Collingwood's Idea of Philosophical Method and Dialectical Thinking，《國立政治大學哲學學報》 *NCCU Philosophical Journal*, Vol. 26：1-35。

西文：

Browning, Gary K. 2004. *Rethinking R. G. Collingwood. Philosophy, Politics and the Unity of Theory and Practice*. Basingstoke: Palgrave.

Carroll, Noël. 1993. Historical Narratives and the Philosophy of Art. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 51, no. 3: 313-26.

Collingwood, R. G. & Ryle, G. 2005. The Correspondence between R. G. Collingwood and Gilbert Ryle. In R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method. Revised Edition*. Eds. by James Connelly & Giuseppina D'Oro. 253-326. Oxford: Clarendon Press.

———. 2005a. *An Essay on Philosophical Method*. Rev. Eds by James Connelly & Giuseppina D'Oro. Oxford: Clarendon Press.

- . 2005b. Method and Metaphysics. In R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method. Revised Edition*. Eds. by James Connelly & Giuseppina D'Oro. 327-55. Oxford: Clarendon Press.
- . 2005c. *The Idea of History*. Rev. Oxford: Oxford University Press.
- Connelly, James. 2003. *Metaphysics, Method and Politics. The Political Philosophy of R. G. Collingwood*. Exeter: Imprint Academic.
- Connelly, J. & D'Oro, G. 2005. Editors' Introduction, in R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*. Eds. by J. Connelly & G. D'Oro. xiii-cxvi. Oxford: Clarendon Press.
- Danto, Arthur. 1981. *The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- D'Oro, Giuseppina. 2000. On Collingwood's Rehabilitation of the Ontological Argument. *Idealistic Studies*, Vol. 30, no. 3: 173-88.
- . 2002. *Collingwood and the Metaphysics of Experience*. London/New York: Routledge.
- Donagan, Alan. 1985. *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*. Chicago/ London: The University of Chicago Press.
- Ducasse, C. J. 1936. Mr. Collingwood on Philosophical Method, *Journal of Philosophy*, Vol. 33, no. 4: 95-106.
- Dworkin, Ronald. 1972. The Jurisprudence of Richard Nixon. *The New York Review of Books*, Vol. 18, no. 8: 27-35.
- Goldstein, Leon J. 1994. *Conceptual Openness: Hegel and Collingwood*.

Collingwood-Studies. Vol. 1: 44-58.

Harris, E. E. 1936. Mr. Ryle and the Ontological Argument. *Mind*, Vol. 45, no. 180: 474-480.

———. 1972. Collingwood's Treatment of the Ontological Argument and the Categorical Universal. In *Critical essays on the philosophy of R. G. Collingwood*. ed. by Michael Krausz. 113-33. Oxford: Clarendon Press.

Joseph, H. W. B. 1925. *Introduction to Logic*. Oxford: Clarendon.

Mandelbaum, Maurice. 1965. Family Resemblances and Generalizations Concerning the Art. *American Philosophical Quarterly*. Vol. 2: 219-28.

Martin, Rex. 1974. Collingwood's Essay on Philosophical Method, *Idealistic Studies*. Vol. 4: 224-50.

———. 2005. Review of the New Edition of Collingwood's Essay on Philosophical Method. *Collingwood and British Idealism Studies*, Vol. 11, no. 2: 179-190.

Mink, Louis O. 1969. *Mind, History, and Dialectic. The Philosophy of Collingwood*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

Modood, Tariq. 1995. Collingwood and the Idea of Philosophy. In D. Boucher, J. Connelly & T. Modood (eds.), *Philosophy, History and Civilization. Interdisciplinary Perspectives on R. G. Collingwood*. 32-61. Cardiff: University of Wales Press.

Rubinoff, Lionel. 1970. *Collingwood and the Reform of Metaphysics. A*

Study of the Philosophy of Mind. Toronto: University of Toronto Press.

Ryle, G. 1935. Mr. Collingwood and the Ontological Argument, *Mind*. Vol. 44: 137-51.

———. 1937. Back to the Ontological Argument. *Mind*. Vol. 46: 53-7.

———. 1970. Autobiographical. In *Ryle. A Collection of Critical Essays*. eds. by Oscar P. Wood & George Pitcher. 1-15. New York: Doubleday.

Vrijen, Charlotte. 2006. "Ryle and Collingwood: Their Correspondence and Its Philosophical Context." *British Journal for the History of Philosophy* 14, 1: 93-131.

Walsh, W. H. 1972. Collingwood and Metaphysical Neutralism, in *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*. ed. by M. Krausz. Oxford: Clarendon.

Weitz, M. 1956. The Role of Theory in Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 15, no. 1: 27-35.

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

Collingwood and the ontological argument

SHI Wei-Min

Department of Philosophy, Tunghai University

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

E-mail: drwmshi@gmail.com

Abstract

R. G. Collingwood maintains in *An Essay on Philosophical Method* that the philosophical thinking is categorical and claims that this is the real import of the ontological argument. In this paper, it is argued that, whereas the ontological argument is a semantic analysis of the concept of an entity whose essence contains existence, Collingwood's thesis of the philosophical thinking's categoricity is based upon the structure of the object referred to by a philosophical concept. Collingwood names the object philosophical genus, which is a genus with species falling under it that are ordered in a scale of forms. The philosophical genus has such a structure because, as the object of philosophical thinking, it is formed in the conflicts among different thinking or theories.

Keywords: Collingwood, Concept, Method, The ontological argument