

原 编 者 序

— Disiecta membra 〔内容散论〕

1936 年的头六个月里，柯林武德写了三十二篇关于《历史哲学》的讲稿。手稿分成两部分，其中每一部分他都打算写成一部书。第一部分是有关近代的历史观念是如何从希罗多德发展到 20 世纪的历史说明；第二部分包括对历史学的性质、题材和方法的“形而上学的后论”^①或哲学的反思。

这两部规划中的书的第二部，于 1939 年春天，当柯林武德在爪哇作短期逗留开始写《史学原理》时，就开始构思并成形了。在这部著作中，他打算讨论“历史学作为一门特殊科学的主要特点”，然后考虑它与其他科学的关系，特别是与自然科学和哲学的关系，以及它对现实生活的意义。

1940 年，他修订了 1936 年的部分手稿，特别是有关希腊和罗马的部分，并更名为《历史的观念》。尽管他最终打算使之成为《自然的观念》的姊妹篇，但不幸的是他未能继续下去。

柯林武德的愿望是在考虑出版其遗稿时，应该用高标准加

按，康德有《形而上学导论》(Prolegomena)一书，此处反其意而题名为《形而上学后论》(Epilegomena)。——译者

以判断；因而对做出把这些有关历史学的手稿编成一部书的这一决定并不是没有几分踌躇的。然而我们认为它们含有对历史学家和哲学家们可能是很有用的材料，而这些材料又太好了而不能不出版。

因为大部分可用的材料还只不过是最初的草稿，所以在这里有必要比《自然的观念》一书作更多得多的编辑工作。但是我认为，正确的说法是，尽管这部书的编排和它的某些形式应归功于编者，而内容则整个都是柯林武德的。本书的设计造成一些几乎不可避免的重复，（特别是在由我挑选并收集在一起形成了第五编的那几篇论文，似乎最好应该印得像写作它们时那样精确）；而且各篇写作于不同的时期 甚至在 1936 年的手稿写作期间作者的思想也在发展，这就足以说明为什么仍然存在偶而不一致的地方。

除了下面注明者以外，本书的基础是 1936 年的讲稿 我遵循着这些讲稿的计划编成一部书而不是两部书。我这样做的理由是，尽管有足够的未发表过的手稿和已发表的论文可以用来编成一部论述历史学的性质的单独文集，但我却不认为所有那些未发表的材料的质量都足以达到出版水平。

《史学原理》的手稿是断简零篇，只包括原来所计划的三分之一，但是柯林武德写下了一条笔记，允许它在写一篇序言之后出版。序言须“说明它是我至少二十五年来所期待写出的我的主要著作的片断”。尽管有这种授权，我仍不认为有理由要出版除了后面第三编第八节和第五编第三、第六两节中所出现的三部分摘录而外的更多的东西。甚至我把这些包括进去，都是有些迟疑的。这些部分是用柯林武德后来的态度写成的，而它们的风格和情调与本

书的其余部分有时候颇为脱节；但是把它们包罗进来可以补充他的历史观和更详细地阐明在其他地方只是简略指出的某些论点。

在第五编第一节和第二节中，我把两篇已经发表过的史学论文也包括进去 即 柯林武德于 1935 年 10 月 28 日就任温弗莱特 (Weynflete) 形而上学哲学教授时所发表的就职演说 (由克拉林顿出版社作为单篇发表) 和 1936 年 5 月 20 日提交给英国科学院的讲稿 (发表于科学院院刊第二十二卷，现经科学院同意在此重行发表)。其他他随时发表过的史学论文似乎不值得重印，不是因为它们代表他后来已经放弃了立场，就是因为它们的内容已经被收入本书的内容之中。这些论文的细目可以在《英国科学院院刊》(第二十九卷) 上的讣告中他的哲学著作目录里找到。那个目录尚应补充如下项目：

1925 年《作为一门哲学科学的经济学》(《国际伦理学杂志》第三十五卷)

1926 年《宗教、科学和哲学》(《真理与自由》第二卷，第七册)。

1928 年 翻译克罗齐的‘美学’条 载《大英百科全书》第十四版。

1929 年《进步哲学》(《现实主义者》第一册)。

1940 年《法西斯主义与纳粹主义》(《哲学》第十五卷)

应当感谢编辑们和《英国历史评论》的出版者朗曼·格林公司允许本书第四编第一节(iv)采用柯林武德为该刊所提供的一篇文章

评。

二 Magis amica veritas [热爱真理的人]

如果柯林武德有关他身后遗文的愿望继续被重视，那么本书将是他哲学著作的最后一部；在这一节中对他的哲学著作和在第三节中对他个人和他在哲学界的地位概括说几句话，也许是适宜的。

他一直主张哲学应该是成体系的，但是他的哲学著作与其说构成一个体系，倒不如说是一系列的体系。它们也许可以分成三组，虽则某些思想发展在每一组著作中都是有迹可寻的。第一组包括他视为少年时代作品的《宗教与哲学》（1916 年）和 *Speculum Mentis* [《知识的图式》]（1924 年），第二组始自《哲学方法论》（1933 年）继之以《自然的观念》（除了“结论”外均注明 1934 年）以及《历史的观念》的大部分（1936 年），最后一组包括《自传》（1939 年），《形而上学论》（1940 年）以及《新利维坦》（1942 年）。而《艺术原理》（1938 年）则部分与第二组相近，部分与第三组相近。

要充分评价像这些著作所包含的如此多方面的工作，将会占用比这里所能允许的更多的篇幅；因此如果讨论主要地只限于它的一个方面，即只限于在柯林武德关于哲学与历史学之间的关系的概念方面或许更好一些。在《自传》中他自称他的哲学目的始终是要达成这两门学科之间的亲密关系。因为在这一节里我所必须说的，有那么多的话都是批判语气；所以在一开始就必须肯定地

说，这个目的在他能力的顶峰时所写的这些书里，亦即在我刚刚叙及的他的哲学著作的第二组里，已经胜利地完成了。《哲学方法论》论证了哲学的题材更有似于历史而非自然，并且它的方法也必须构造得与之相应。《历史的观念》迫使哲学家们注意由历史的存在而造成的认识论问题 并且就像《自然的观念》一书那样 它表明了哲学问题怎样可以通过历史学的探讨来阐明和解决。在这些书出版之后，说英国哲学家们只有把头埋在沙里才能够继续忽视历史学，这种说法是并不过分的。

柯林武德对哲学和历史学以及对其它问题的观点，常常被人拿来和克罗齐的观点相比较；而且这两个人的哲学发展之间肯定有着引人入胜的类似之处。克罗齐对哲学的最初兴趣是由赫尔巴特 学派那位反黑格尔的拉布里奥拉^②所点燃的 而柯林武德作大学生时则被灌输了库克·威尔逊^③的实在主义。使他们二人对自己所学的哲学感到不满的，乃是他们对艺术和历史的兴趣；两人都为自己而去研究黑格尔，并在史学方面做出了创造性的工作；两人都按一种唯心主义的形式前进，而且最后是把哲学与历史学合而为一。但是尽管柯林伍德从克罗齐那里学到了大量的美学和某些历史学，可是把柯林伍德看作本质上是克罗齐的一个后学，那就错了。例如，《历史的观念》中有许多观念都和克罗齐的相似 但是它们整个说来乃是作为他自己的历史学工作的结果而独立得出的，而且它们发挥得更细致，论证得更严密。况且，他常常说他所喜爱

① 赫尔巴特(J. F. Herbart, 1776—1841)，德国哲学家。——译者

② 拉布里奥拉(1843—1904)，意大利哲学家。——译者

库克·威尔逊(1849—1915)英国哲学家。——译者

的哲学家是柏拉图 又说维柯对他的影响比其他任何人都大 如果说在他的晚年他终于采取了一种与克罗齐并无不同的历史主义，那末他早年却曾深刻地批判过克罗齐，并从事于创立一套他自己的哲学 那与《精神哲学》^①至少有许多部分都大为不同。在《哲学方法论》中 上述的哲学勿宁说是一种隐含的而非特别阐明了的哲学。

在这部书中他区分了历史研究和哲学批判，区分了作为有关“个体”的历史思想与有关“一般”的哲学思想 区分了适用于哲学研究和历史研究的两种态度。如果这些区分可以信赖的话 那么这部书本身便是哲学而不是历史学。然而 其中的哲学是从历史学以及从自然科学里学来的 这一点是很清楚的 因为它的核心是这样一种学说，——即哲学的概念是以一个发展过程中从低级到高级彼此互相关联的各种形式这个尺度而加以规定的。正如我们不得不靠进化的科学概念才能理解物质世界一样，正如我们不研究它被创造的历史过程 就不可能理解英国的宪法一样 因此 柯林武德论证说 我们决不能把快乐、功利和道德上的善良当作仅仅是善意的特殊表现形式 是自从同时被创造以来就并存的（就像进化论以前的生物学中的生物物种那样）我们必须发现它们在发生学上的相互关系，并且把它们展示为善良这一概念的发展所经历的过程的各个阶段。然而 在处理各种概念时 我们总是在处理那些彼此辩证地联系着的思想，所以所处理的材料就更近似于历史学的材料而不像自然科学的材料。

根据这种观点 哲学就像科学一样是在论述一般 例如 真或

善)；但是它又像史学一样，对这种一般的特殊说明就像历史的过程中的各个阶段那样是连结在一起的，每一个之中都体现了它的先行者的特点，而又孕育着其继承者的特点。也可以认为，如果范畴就这样具有着一种它们本身的历史，那么哲学，作为对它们的研究，其本身也就是历史。但这并不是柯林武德的观点，因为他论证说，历史学并不是对一切过程的研究，而仅仅是对人事的研究，而是靠对证据的解说（按照《历史的观念》第五编第三节所描写的路数）来进行的。这就蕴涵着，哲学和科学（包括生物学）一样都处于历史学之外，而不可能被归并到历史学中去，直到它不再询问“什么是善”为止，——像是在《哲学方法论》中还需允许的那样而到了像“什么是柏拉图的善的概念？”这样的问题面前就戛然而止步了。

因此使用柯林武德在他的《哲学方法论》中所提倡的方法而得出的哲学，就会以发展这一概念为其母题，而且它在那种程度上也就是在历史学影响之下的哲学；但是它会仍然与历史学不同，哪怕是把它限于被某些思想家们看作是历史学的基础的那些范畴的研究之内。但是，柯林武德的思想在这一点上并没有这样被限制住；因为他当时认为，除了写一部自然观念的历史而外，哲学家还应当构造出（例如）一种宇宙论，这就是他对于那种历史学反思的结果：除了是一个哲学史家而外，他还应当创造出自己的哲学。

这部《哲学方法论》断然拒绝考虑“最终的问题”而留给读者自己去建立它所包含的形而上学、逻辑学和伦理学。柯林武德确实开始把他的方法应用到宇宙论上面，而且他在1935年一次牛津学会上宣读的一篇论文中，同时也在他关于自然哲学的讲演的原来结论中，勾划出了他的结论。这一结论后来他没有发表；而且他并

没有再回到充分写出那部《哲学方法论》原来所曾打算介绍的那种哲学的任务上面来。原因是他改变了他的想法。像克罗齐一样，他逐渐认为“哲学作为一门独立的学科已由于被转化为历史学而消失了”（此处引文正如本节没有注明出处的其它引文一样，都引自早在 1939 年为《史学原理》一书所写的一系列注释）

这种观点的改变是怎样发生的？他最后所主张的观点比起他早先所主张的观点又是怎样的呢？

在他《自传》的第七章和第十章中的说法是在 1932 年写《哲学方法论》之前他已经完成了关于‘绝对假设’以及关于形而上学的纯粹历史特征的学说（这是写作于 1938 年而出版于 1940 年的《形而上学论》中所阐述的），但这一点是难以置信的。不仅是早期的《哲学方法论》清楚地区别了历史学与哲学，像我们已经看到的那样，而且 1936 年有关历史哲学的讲演仍然划清了上述的区别，我还有文字记录的证件：在 1936 年他仍然相信形而上学作为一门与历史学完全不同的独立研究、作为一门对于“一、真、善”的研究的可能性。因此我不得不相信，他的哲学立场在 1936 年和 1938 年之间是彻底改变了，哪怕在他的《自传》中并没有记述这样的改变，而且哪怕别人认为当他的观点发展时，这种发展乃是逐步地而且总是沿着同一条轨迹进行的。

这些观点的差别可能在某种程度上调和一致，因为我所提到的那场变化并不是一场毫无预兆的革命；它是由柯林武德早期思想中所呈现的怀疑主义和教条主义的倾向战胜了，在 1932 年和 1936 年之间所遭遇的暂时挫折而造成的，从而 1936 年以后所“形成”的那种哲学并不是一种全新的发展，而是在作者过去的思想中

就有其根源的。

在《哲学方法论》的结尾 柯林武德说 他对被指控为怀疑主义决不认罪，但是当这种指控根据《知识的图式》的某些段落而强行被提出时，他对此加以否认的那种激情却并没有对他的无辜提供什么保证。在同一部书中，他指出怀疑主义乃是一种隐蔽的教条主义，而这一点对他本人所曾教授过的牛津哲学来说是特别真切的。然而他终于不能使自己摆脱这种哲学的怀疑主义的（并且因此之故，摆脱相应的教条主义的）束缚；而且在他发展自己的历史理论时，能观察一下这种束缚对他的思想的影响也是饶有兴味的事。这种或那种形式的哲学怀疑主义，乃是他为了努力要把哲学纳入历史学之中这一企图所付出的代价。

在《自传》中，他考虑的是通常由牛津大学的教师们所持有的观点 即在研究哲学史时必须要问 第一“柏拉图思考的是什么”？第二“他是正确的吗” 第一个问题据说是历史问题 第二个问题则是哲学问题。但是 他论证说 这里实际上只有一个问题 而那是一个历史问题；要理解柏拉图所思想的东西而不发掘他所试图解决的是什么问题，这是不可能的事；而如果能指出这个问题，那也就证明他已经解决它了，因为我们只有反过来从解答推论，才能知道那个问题是什么。由此可见，要发现柏拉图思想是什么而不同时发现他的思想究竟是否真确，乃是不可能的事。这种论证却不大容易通过用以说明它的那些类比而被人所接受 我们被告知 既然纳尔逊

纳尔逊(1758—1805)，英国海军上将，于 1805 年特法拉加海战中击败法军。——译者

赢得了特法拉加战役的胜利，所以他就解决了他的战术问题，而且我们可以通过他在那次战役中所使用的战术反过来推论而发现它们都是什么、他的计划又是什么。可是维伦诺夫^①却战败了，他未能解决他的问题，因而我们也就不能发现他的计划是什么。如果这种类推进行下去的话，结论似乎就应当是，只有在他打了胜仗或者正确地解决了他的问题的时候，我们才能理解一个哲学家的问题，从而一切哲学著作要末是真确的，要末就是不可理解的了。这种惊人的结果很难与柯林武德在他自己书中同一章内对柏拉图的批评调和一致。在那一章中他论述道：柏拉图在《国家篇》中设想他描写了政治生活本身的形式而不仅仅是希腊政治生活的形式，乃是错误的。

另外，在“历史的”和“哲学的”问题的联系上也出现了另一种不同的、但同样困难的观点。在 1936 年所写的一份手稿中，柯林武德说：“圣奥古斯丁从一个早期基督徒的观点来看待罗马的历史；提累蒙特是从一个 17 世纪法国人的观点来看；吉本是从一个 18 世纪英国人的观点来看；而蒙森则从一个 19 世纪德国人的观点来看。问哪一种观点是正确的，那是没有意义的。每种观点对于采用它的人来说，都只是唯一的一种可能。”可以把这一节和他在《历史的观念》（第三编 第五节）中所谈的有关过去的历史学家在不断改变着对中世纪的态度，在那里这种态度被说成是“历史的过错”的话对照一下。如果没有必要去问过去的思想家正确与否，那么“哲

维伦诺夫(1767—1806)，特法拉加海战中的法国海军上将。——译者

提累蒙特(1637—1698)，法国历史学家。——译者

学的‘问题就不再‘被囊括’在历史学之内，它就作为一个不可能出现的问题而全然被抛在一旁了。在 1939 年 柯林武德明确地提到这一点，当时他写道：“历史学是唯一的知识”并且他继续阐明他的意思，又补充说：“逻辑学是企图阐明在逻辑学家当时被认为是有效的思想的那些原则；伦理学的理论各不相同，但没有哪一种因此就是错误的，因为任何伦理学的理论都是企图表述被看作是值得指望的那种生活，因而总是产生这个问题：被谁看作是？自然科学与历史学确实不同，而且也不像哲学，它是不能被吸收入历史学之中的，但这是因为它是从某些假说出发并思索出它的结果来的，而且因为这些假说既不真又不假，所以把这些假说和它的结果一起加以思考就既不是知识又不是谬误。”一篇叙述哲学方法的论文就被预先假定为并不是一种对哲学家们所应采用的方法的阐明（因为它是正确的方法），却只不过是文章家或他的这一个或那一个前辈碰巧使用的方法的一番描述罢了。

的确，必须是既对哲学又对自然科学的一种极端怀疑主义，才会引导一个思想家认为知识是只能靠历史学家并且仅仅是由解说历史的证据而获得的。从《历史的观念》起，柯林武德的写作包含着一种给人以深刻印象的论证，他承认历史学是硕果丰盛的，历史学有资格被称为知识并不亚于自然科学。但他不仅仅满足于——正如他确实是有力量而又令人信服地——论证反对把哲学吸收到自然科学中去作为知识的唯一形式的那种实证主义的企图；他进一步采取了一种同样不妥协的立场，并且实际上出于同一个怀疑主义的理由而为历史学要求着恰好是他的对手们为科学所要求的东西。单纯的哲学和历史学之间的亲密关系已经不再能使他满足了。

从他后来著作中所引的一个例子可以表明，哲学怀疑主义的潜移默化是怎样在他的思想中起作用的。在《历史的观念》一书中，对狄尔泰的说法，即一个人所采取的哲学有赖于其心理的构造，曾有一段尖锐的批驳。难道这种尖锐性是出于一种仍然不自觉的怀疑，认为一种类似的和同样是怀疑主义的观点，已经隐含在对越来越有吸引力的历史相对主义之中了吗？正像我们已经看到的，他渐渐地认为追问圣奥古斯丁关于罗马历史的观点正确与否是没有意义的，因为除了他处于他自己时代的条件之下的想法而外，他不可能有别的想法。但如果我们要确切地追问为什么他不可能有别的想法，那么至少部分的答案就必须是“由于他的心理构造使然”；而且确实这一答案从《形而上学论》中得到了某种证实。

这本书论证说，一个知识的整体最终取决于承认一组“绝对的假说”例如“上帝存在”就被说成是属于“科学和文明”的绝对的假说的。但是柯林武德自己的历史主义的(historicist)原则却迫使我们问：“谁的科学”是“谁的文明”而不能回答是“现代的科学”或是“西方的文明”而不同时假设这些单元所归纳的要远甚于批判的思想史观点之所可能容许的。难道能够认真地认为，“西方的文明”乃是一种所有参与其中的人或所有在其中生活的人所共有的趋势吗？或者，现代科学领域中的每个工作者都必然精确地共同具有一套同样的绝对假说吗？科学家们是这样一些人，他们在科学之外的兴趣可能对他们的科学工作有刺激，而他们在民族、教育和传统方面的差别则似乎蕴涵、或者至少是允许他们的著作在假设方面有所变异。柯林武德论证的逻辑最终将迫使他从一般，例如“科学”和“文明”，下降到个别而且迫使他承认任何个别思想

家的著作最后都是由于他本人所采取的那套绝对假说而成为它所具有的那种形态的。于是，一个人是怎样逐渐掌握他所做出的假设，以及它们又怎样在时间的过程中逐渐由于他偏爱其他假设的缘故而被抛弃，就成为至为关键的问题了。柯林武德只是在脚注中，仿佛是通过事后的回想，才涉及这个问题的；而他的答案则是，它们是无意识地被采用的，而且被一种“无意识的思想”过程所改变。在行文上，这种晦涩的用语似乎蕴涵着，既然这些假设和对它们的承认以及变更都属于“无意识的”范围，所以它们就属于柯林武德所认为是心理学所合法占领的领域。这与狄尔泰学说的一致性就变得惊人地近似了。

或许是柯林武德过分潜心于各个不同的分科，把它们都当成自己的专业，以致于使他混淆了它们之间的区别。例如，在他的第一部书中，宗教、神学和哲学都被说成是同一回事。在《艺术原理》一书中（尽管有《哲学方法论》一书最后一章中的论证）并没有一种确切的办法来区分哲学和作为一种文学作品的诗歌。如果自然科学终于避免了被认同于历史学，这也许是因为柯林武德从来没有真正亲身从事过这种工作的缘故，尽管柯林武德是精通自然科学史的。无论碰到吸引他精力的是什么，神学也好、艺术也好、历史学也好，他都要倾注他那强而有力的心灵；他意识到不管其对象是什么，起作用的都是同样的那种探索的精神；而且他似乎已倾向于得出这样的结论，即哲学干脆就是他当时恰好最专心致意在研究的所有问题。在 1935—1936 年——即划分《哲学方法论》与后来的历史主义（historicism）的那段时期——吸引了他的大部分精力的是历史学，那时候所开始的哲学的“清算”就正是由于这个事实以

及由于他思想中（我一直在加以说明的）那种怀疑的倾向与其不可避免的副产物的教条主义倾向的结合。

柯林武德著作中的教条主义因素，通常要比怀疑主义的因素更为人们所熟识。如果我们把《哲学方法论》、《自然的观念》和大部分《历史的观念》排除在外的话，那末他的成熟的哲学著作就有很多部分都有一种自信的、有时是夸张的态度，批评家们注意到他的后期讲稿也有同样过分自信的态度。这种有害的教条主义不仅仅是他的怀疑主义的反面，也不仅仅浸染了他的后期著作的形式；他还影响了它们的内容，并且是和他对宗教的态度的变化相联系着的。而宗教一直是 he 最大的兴趣之一。在《知识的图式》一书中，他取消了他早期之把宗教与神学和哲学视为同一的观点，反之他采用的一种宗教观使人联想到，例如，黑格尔和克罗齐：宗教把想象错误地当成了思维，并且把仅仅是象征的东西当作现实。基督教解决了上帝与人相和解的宗教问题，从而为哲学之取代宗教准备了道路；它继续存在下来，只因为它是避免永远都是人类心灵陷阱的那种迷信的唯一办法。在这里可以看出，柯林武德思想中的怀疑主义的情调也表现在他对基督教学说的态度上，而他的哲学主张则是倾向于教条主义的。

他并没有长时期地满足于《知识的图式》一书；就有关宗教方面而论，他在《信仰与理性》（1928 年）的小册子中提出了一种新观点。这篇论文是《形而上学论》的一个萌芽，它成为对该书的一篇有价值的解说。他认为，理性与信仰彼此是互不可少的。二者都是知识的独立来源，理性提供我们有关世界的知识的细节，而信仰则提供有关世界的知识的整体。科学思想建立在一个由有关世界的知

识的某些片断所构成的基础之上，而有关世界的知识却不是我们用科学的方法所能获得的或加以批判的：上帝存在、意志自由的现实与灵魂不朽，还有自然规律的存在这一事实，都是例子。对于这些知识我们并不具备理性；它们是信仰的产物，那不是单纯的信仰，而是普遍存在于每一个人的心中，并为一切思想、甚至于是一个批评家可能想要加以批判的思想之所必需的那种合理信仰的产物。这里并不存在想把真理的垄断权归之于哪一种学科的企图；也不存在任何关于发现一种对一切思想都普遍有效的真理的怀疑主义。怀疑主义的暗礁和教条主义的巨浪已经安全地渡过了，于是船就停泊在风平浪静的哲学庄严性的大海里；这就产生了《哲学方法论》以及 1933 年结束了他关于伦理学的讲演的那种哲学的神学。

然而，随着《形而上学论》却出现了重要的分歧。绝对的假设（即宗教信仰的内容）已不再被说成是知识了，作为假设而言，它们既不真也不假。它们已不再是一切思想的普遍特征了；它们总是历史地被制约着的。因此随着哲学的怀疑主义之被重新采用，就必定会有一种新的教条主义；我们对于我们自己的绝对假设（即对于我们自己的宗教）的态度，就会成为一种“不加疑问的认可”。柯林武德在同一部书中还告诉我们，实在主义是奠基基于“哲学所能有的最重要的基础之上的”，即人类的愚蠢的基础之上的。我们有时候可以原谅一个读者会怀疑柯林武德是不是想要反过来把他的哲学建立在人类的轻信的基础之上。

他后期对宗教的思考把他引到了什么地方，是很难说的；尽管某些线索可以在《新利维坦》一书中找到，书中有一节很有意义，论述了基督教是一种愤怒的宗教。也许这样说就够了：他的最后的历

史主义与狄尔泰和克罗齐有密切的关系，而他的绝对假设的学说及其宗教的和神学的背景则与克尔凯郭尔、甚至与卡尔·巴尔特都有密切的关系。柯林武德相信 *coincidentia oppositorum* [对立面的吻合]，正如他的著作中许多章节都可以证实的那样。我想指出，他本人晚期的哲学就提供了这种现象的一个显著的例子。

以上的几段话，已经引起我们注意柯林武德的后期著作中作为未能调和的对立面而并存着的怀疑主义的和教条主义的因素。任何形式的历史主义都会面临着如何避免完全的怀疑主义这一难题。（如果黑格尔的哲学是出于他自己心理的特质，或者是出于他自己那个时代所流行的经济的或其它的条件的作用；那么这一点对于历史学家本人的方法论和对任何可能的批评标准也同样是真确的。在这些情况下是不可能发生真假问题的。看来被似乎是对宗教难题多少有点教条主义的解答所驱遣，柯林武德就只能避开这个斯奇拉女妖而陷于“不加疑问的认可”的查利布底斯^②漩涡之中了；至于他是否能够在他的著作中提供足够平坦的航道可以使船员避开这两种危险，从而使他的历史主义值得称道，这一点却是可疑的。

为什么他始终也没有完成《史学原理》一书呢？体力的衰退和专心致力于《新利维坦》一书是两个明显的答案。但是真正的答案却是，他的计划已经变得要末是不可能的，要末就是不必要的了。《史学原理》要末是试图描述历史学是什么以及解释历史知识是怎

① 巴尔特(1886—1968),瑞士神学家。——译者

按：斯奇拉为意大利西西里海滨查利布底斯涡流对岸的巉岩，两者在古代神话中均为女妖；此处借喻两种危险难于同时避免。——译者

样成为可能的一部哲学著作，否则它就只不过是一部自传，叙述作者是怎样在事实上进行他自己的历史写作的。对柯林武德来说，直到 1939 年它还不可能是前者，因为哲学已经被吸收入历史学了；而写后一部书对他来说又是无用的，因为他的《自传》一书已经出版了。这时候，他甚至于无法想到把自己作为一个历史学家的实践和自己有关这种实践的哲学理论区分开来，因为在《自传》中理论和实践已经合为一体。

由于对于批评做了限制，他甚至把他的哲学可以成为历史学家反省式的自我批评这一可能性都拒之于门外。这一哲学概念在《历史的观念》导言的第一节中已经勾出了一个轮廓，在这里也像在别的地方一样，他把思想和我们对这种思想的觉察区别开来，或者说把第一级的思想（如历史学）和第二级的思想（哲学）区别开来。再有 他常常认为 意识到一个人在思想 x 同时也就是处于一种可以批评 x 的地位 因为自我认识也就是自我批评的可能性。既然很可能我们的思维是从我们起初并没有觉察到的那些假设出发的，但如果我们逐渐觉察到它们又是可能的，而且柯林武德也认为这是可能的；那末我们又如何能防止对它们进行批评呢？一个反对者会问“，根据什么标准”？但是 柯林武德在他的早年会回答说 理性除了它自身之外并不需要什么标准。当时他认为推理乃是自我批评的，至少就其所能批评和修正它的范畴并测定它自身的错误而言是如此：觉察到自己有偏见就已经是超越了那种偏见了。我们所未知的那些假设，无疑地会不加疑问而被接受的；但是认为当那些假设是已知的时候，它们仍必须以同样的精神加以接受，那就是认为我们对我们信仰的觉察是另一种知识，而与那种会使它们受