

【專號論文】 Feature Article DOI: 10.6163/TJEAS.201806_15(1).0001

洪耀勳與日本的哲學

Hung Yao-hsün and Japanese Philosophy[§]

藤田正勝
Masakatsu FUJITA*

關鍵詞：洪耀勳、務台理作、西田幾多郎、臺灣哲學、京都學派

Keywords: Hung Yao-hsün, Mutai Risaku, Nishida Kitaro, Taiwanese
Philosophy, Kyoto School

§ 本文是中研院 2017 年整合型研究計畫「日治臺灣哲學與實存運動」（計畫編號：AS-106-TP-C02-）子計畫「日本哲學在日治臺灣哲學的影響作用史」的部分成果。

* 京都大學大學院綜合生存學館名譽教授
Emeritus Professor, Graduate School of Advanced Integrated Studies in Human Survivability,
Kyoto University

摘要

洪耀勳是臺灣哲學研究的重要前驅者之一。他受當時擔任臺北帝國大學哲學講座教授務台理作的影響很大。務台是京都學派創始人西田幾多郎的得意門生。本文將針對以下諸點來進行考察。一、在務台的影響下，洪耀勳究竟形成了何種思想。二、此後臺灣的哲學研究，又有何種發展。三、在這過程中，日本的哲學又扮演何種角色。

洪耀勳於其最初論文〈今日的哲學問題〉中注意到「實存」這個概念，並高度評價海德格的哲學。然而，在前文的續篇〈今日的哲學問題（承前）〉裡，因海德格的哲學沒有顧慮到辯證法所不能欠缺的矛盾或否定性，而受到洪耀勳的批判。筆者認為，此批判受到務台理作的黑格爾研究之啟發。洪耀勳在前兩篇文章之後，又撰寫了〈藝術與哲學（特別是和其歷史社會的關係）〉。他在此文試圖推動文學與藝術，並強調此運動必須立足在現實的基礎（「種的基體」）之上。在此過程中，不難看到田邊元的「種的邏輯」之影響。洪耀勳的思想意義在於，並非只是單純地繼承田邊的「種」概念，也就是將它視為單純的理論媒介項，而是將它解釋為「現實的生活基礎」，並試圖建構一個奠基在臺灣歷史及社會的特殊性之上的文化創造論。

Abstract

Being one of forerunners of Taiwanese philosophy, Hung Yao-hsün was strongly influenced by Mutai Risaku, a disciple of Nishida Kitaro and the first philosophy professor at Taihoku Imperial University. This paper discusses how Hong developed his thoughts from Mutai's influence, how philosophical research developed in Taiwan, and what was the role of Japanese philosophy in both.

In his first essay titled "Philosophical Problems Today", Hung Yao-hsün praised Heidegger's philosophy of "existence." However, Hong later criticized Heidegger's philosophy, in which contradictory and negativity in dialectics are not considered sufficiently. This criticism shows Hong's influence from Mutai Risaku. In "Art and Philosophy (and their Relationship to Historical Society)", Hong emphasizes the importance of a real foundation (species as *hypokeimenon*) in development of literature and art. This is based on Tanabe's "logic of species." The meaning of Hung Yao-hsün's thought does not lie in his understanding of Tanabe's notion of species as a mere logical mediation, but in the interpretation of the species as a "real life basis" and in the idea of cultural creation based on the historical and social characteristics of Taiwan.

壹、前言

洪耀勳（1902-1986）在臺灣大學哲學系雖任教多年，但他在哲學工作上的貢獻，到近年為止卻一直被埋沒在歷史之中。¹洪耀勳出生於日本統治下的臺灣，進入東京帝國大學學習哲學，一九二八年臺北帝國大學成立後，立即歸臺擔任文政學部哲學科的副手（之後成為助手）。哲學科成立初期，擔任哲學・哲學史講座教授的是務台理作（1890-1974），擔任東洋倫理學・西洋倫理學講座教授的則是世良壽男（1888-1973）。其他人，如柳田謙十郎（1893-1983）擔任倫理學，淡野安太郎（1902-1967）擔任西洋哲學。這些教授都是在京都帝國大學受過西田幾多郎（1870-1945）薰陶的人。洪耀勳受到這些人極大的影響。洪耀勳於一九三七年赴任北京，任教於北平師範大學與北京大學，一九四五年國立臺灣大學成立後，立即回臺灣並擔任文學院哲學系的教授。

本文主要以臺北帝國大學時代的洪耀勳之思索為中心，來考察臺灣的哲學研究之發展腳步以及在此過程中日本哲學所扮演的角色。

貳、實存

洪耀勳在此時期發表了〈今日に於ける哲學の問題〉（中譯：〈今日的哲學問題〉）、〈藝術と哲學（特にその歴史的社會との關係）〉（中譯：〈藝術與哲學（特別是和其歷史社會的關係）〉）、〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於て——〉（中譯：〈風土文化觀：與臺灣風土

1 然而近年已有出現一些相關的研究。比如志野好伸：〈洪耀勳における「実存」概念の射程〉，シンポジウム「現象学と日本哲学の〈はじまり〉」（東京：明治大学，2016年3月19日）、廖欽彬：〈東アジアにおける実存哲学の展開——日本哲学と洪耀勳の間〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第12卷第1期（2015年6月），頁111-141、洪子偉（編）：《存在交涉：日治時期的臺灣哲學》（臺北：聯經出版，2016年）等。

的關聯)等日語文章。他在這些文章中，談論到黑格爾(1770-1831)、狄爾泰(1833-1911)、馬克思·謝勒(1874-1928)、胡塞爾(1859-1938)、海德格(1889-1976)等哲學家，顯示出其當時對西洋哲學的深度理解，並嘗試以批判的方式來檢討這些人的哲學。此時他主要的參考線索，可說是他的直接上司——務台理作的思想。然而，他除了參考務台的思想外，還從務台的老師——西田幾多郎與田邊元(1885-1962)以及九鬼周造(1888-1941)與三木清(1897-1945)等當時日本的代表性哲學家的著作學習了很多東西。

洪耀勳在其最初的哲學論文，即發表在《臺灣教育》(1934年，1月號和3月號)中的〈今日的哲學問題〉裡，首先談到現代的危機以及哲學的混亂狀況。

此危機意識可說反映了當時的時代狀況。始於一九二九年的大恐慌對世界整體引起了大規模的經濟不景氣，各國在摸索脫離此狀況的同時加深了彼此的對立，法西斯主義藉機抬頭，最終走向第二次世界大戰。

一九三三年納粹在德國抬頭掌握了政權。海德格於該年成為弗萊堡大學校長，並進行了題為〈德國的大學的自我主張〉(“Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”)的就職演說。海德格在此使用了「世界不曾間斷的不確定性這種危險」(Gefahr der ständigen Weltungewißheit)的表現，並指出在此狀況中，於大學從事學問，或者「對學問的意志」便是「實現德意志民族的歷史、精神使命之意志」。²過去曾在海德格底下學習的田邊元接觸此演講的內容後，立即執筆撰寫了題為〈危機の哲學か哲學の危機か〉(中譯：〈是危機的哲學還是哲學的危機?〉，1933年9月完稿)。在這個演講中，海德格一方面談到古希臘的學問，一方面如此說道：「所謂學問，便是處於在全體之中經常隱蔽自己的存在者之中發問以及進行回應。雖說如此，這種強韌的回應行為知道在命運之前自身是無力的。」³田

2 Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27. 5. 1933* (Breslau: Verlag Wilh. Gottl. Korn, 1934), S. 7.

3 Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, p. 10.

邊以這段海德格的話為前提，在〈是危機的哲學還是哲學的危機？〉中如此批判道：

理性所奉仕的存在，必須是理性能夠參與的存在。沒有用實踐的方式來進行參與，單單只從屬於命運的存在的話，無論如何主張自覺的優越，都只是哲學的否定而已。海德格的哲學不僅不是危機的哲學，還導致哲學面臨了危機。⁴

〈今日的哲學問題〉便是在這種狀況下登場。洪耀勳在此主張危機已經擴散到人類生活的所有領域，它不僅是「文化的危機」甚至是「人類的危機」。無論是在人類的相互關係，還是在人類與神之間的關係，無秩序支配了一切。在這種狀況之中，哲學應該發揮何種功能？關於此點，洪耀勳如此說道：「在混亂的特殊性格之中認識混亂，將人類的實存從混沌之中解放出來，便是現在的課題。」⁵

此處的「實存」這一說法，可說是以海德格的「實存」（Existenz）概念為基礎的。根據海德格，「此在」（Dasein）和其他各種「存在者」（Seinendes）的方式不同，此「存在」（Sein）成為關心的標的，它因擁有對此存在的理解，而和其他存在有所不同，是一個特別的存在者。海德格將此在經常以某種方式和其有關連的存在本身稱為「實存」。海德格在《存在與時間》裡，分析了構成此實存的各種結構，並以闡明它為目標。這和馬克思·謝勒等人的人學（Anthropologie）之嘗試有根本上的差異。因為人學的關心點只在於規定人類這個存在者的本質，該存在並沒有作為存在被加以追問⁶。洪耀勳亦在〈今日的哲學問題〉裡認同這種海德格的主張，並認為謝勒的哲學人學，必須在海德格的基礎存在論（Fundamental ontologie）中找尋其根據不可。

4 田邊元：〈危機の哲學か哲學の危機か〉，收入《田邊元全集》，第8卷（東京：筑摩書房，1964年），頁6-7。

5 洪耀勳：〈今日に於ける哲學の問題〉，《臺灣教育》，1934年1月號（1934年1月），頁69。

6 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 12 (Tübingen: Auflage, 1972), p. 49.

洪耀勳在此論文會注意到「實存」有其背景，因為在當時的日本出現了九鬼周造的實存哲學以及其海德格哲學的介紹文章。九鬼在結束八年的歐洲留學後，於一九二九年回到日本，並任教於京都大學。九鬼在留學期間受影響最大的便是柏格森（1859-1941）與海德格。他在大學的講課或討論課中，一再反覆地談論這兩人的思想。九鬼於一九三三年發表了一篇〈実存哲学〉（中譯：〈實存哲學〉）的論文，此為《岩波講座哲學》的「現代的哲學」的一個分冊（爾後被收錄在《人間と実存》，中譯：《人類與實存》1939年。前篇以〈實存哲學〉，後篇以〈ハイデッガーの哲學〉，中譯：〈海德格的哲學〉被收錄其中。）海德格的哲學在《存在與時間》（1927年）出版以前，早已經由在海德格底下學習的田邊元與三木清介紹到日本，但最初以海德格的《存在與時間》基礎，對其哲學進行詳細解釋的人，事實上是九鬼（不僅是「實存」，就連現在還被使用的海德格獨特用語的翻譯語，大多是出自九鬼之手）。洪耀勳在〈今日的哲學問題〉裡，雖然沒有舉出九鬼的名字，但從他對「實存」的理解裡，甚至是對海德格哲學的理解裡，可窺知受到不少九鬼的影響。

先前已提過，洪耀勳雖然對海德格的基礎存在論構想表示贊同，但同時又批判其不足之處。在〈今日に於ける哲學の問題（前承）〉（中譯：〈今日的哲學問題（承前）〉，1934年）裡，洪耀勳如此說道：「海德格從我們最近的此在之現象學式的分析開始，最終將它推到其最深的根據，而達到存在自身的本質，亦即實存的、超越的『無』」。另一方面，他卻又如此批判海德格，「我認為辯證法所不能欠缺的條件・矛盾，亦即否定性顯然沒有出現」。⁷

只要哲學將現實本身作為其課題，就必須注意讓其現實或運動得以成立的否定性或矛盾，因此我們可以說海德格的思索缺乏了那樣的視域。而洪耀勳之所以會返回到黑格爾，應該是受到務台理作的研究之啟發。務台在臺北帝大時期，主要的是處理和黑格爾哲學有關的研究。這些研究成果隨著他在一九三五年從臺灣回到日本後，立即被收入在《ヘーゲル研究》

7 洪耀勳：〈今日に於ける哲學の問題（前承）〉，《臺灣教育》，1934年3月號（1934年3月），頁21。

（中譯：《黑格爾研究》），並由弘文堂書房出版。在當時的日本學術狀況，除了胡塞爾與海德格的哲學受到注目外，另一方面黑格爾研究亦處於復興的熱潮。黑格爾逝世百年，以一九三一年為界的數年間，所謂黑格爾復興運動（新黑格爾主義）在德國興起，其浪潮不僅波及到歐洲全體，還波及到日本。在這浪潮之中，田邊元的《ヘーゲル哲學と辯證法》（中譯：《黑格爾哲學與辯證法》，1932年）與務台理作的《黑格爾研究》做出極大的貢獻。也因為這些研究的出現，日本的黑格爾研究在質上有了飛躍的進展。

務台在〈精神現象學と存在論〉（中譯：〈精神現象學與存在論〉，《理想》，第29號，1932年）裡，提到「我認為氏（海德格）的時間規定，仍然無法脫離一種領域的存在思想」，並認為自己「要向黑格爾學習的地方還很多」。⁸據此可知，洪耀勳可能受到上述務台的海德格理解之影響。

然而同時應該要注意的是，洪耀勳對黑格爾的哲學雖表同感，但亦對該哲學提出了批判。在〈今日的哲學問題（承前）〉裡，洪耀勳指出黑格爾並沒有重視「在生命的現實地基上跳動著脈搏的人類」這個問題，因此「矛盾」在真正的意味上，並沒有被掌握。洪耀勳如此說道：

黑格爾的歷史哲學以客觀的精神——亦即民族精神——為對象，而不把主觀的個性（精神）視為問題，即可作為佐證。人作為現實的存在（實存），立足於思維與存在之中間。就如同柏拉圖所主張，此中間者正是人類的代表性準則。也就是說，作為中間者的實存，始終是思維與存在的矛盾，而且在此矛盾之中，思維與存在不是繼起的，而是同時成立的。不論從歷史的角度或個人的角度來看，只要「實存」是存在的，這個矛盾就不可能被消解。因為，矛盾的消解不是別的，就是實存的否定。⁹

8 務台理作：〈精神現象學と存在論〉，《理想》，第29號（1932年），頁39。

9 洪耀勳：〈今日に於ける哲學の問題（前承）〉，頁22。

據此可知，洪耀勳認為並不是要去消除「在生命的現實地基上跳動著脈搏的人類」，換言之即「實際存在的人類」之中的矛盾，而是要將此矛盾作為哲學的課題來加以掌握。

這裡仍然能看到洪耀勳受務台理作啟發的痕跡。在《黑格爾研究》的〈序〉裡，務台在對黑格爾哲學表示深度的共感後，如此說道：「我本身絕不會只停留在黑格爾的精神概念之中」，接著又如此說道：

在黑格爾的精神體系和精神的辯證法裡，我始終無法同意的是，他藉由世界概念來取代意識的概念，以此為根據，一方面闡明精神的客觀性，但另一方面卻又忽視自我意識以一種主體或個體的方式，深深地潛入在此世界概念（一般者）之中。¹⁰

務台指出，對黑格爾而言，重點是在世界精神的把握，至於潛入其中並使之成立的「自我意識」以及其所帶有的「作為主體的個體之實在（reality）」¹¹並沒有完全被黑格爾所掌握。此一批判可說影響了洪耀勳的「實存」理解。

參、我和你

如前所見，洪耀勳雖評價黑格爾的哲學，但卻又批評該哲學沒有掌握「在生命的現實地基上跳動著脈搏的人類」，並從此觀點在〈今日的哲學問題（承前）〉的最後部分，舉出西田幾多郎的論文〈私と汝〉（中譯：〈我和你〉，1932年）。西田在其中期思想中——比如在《働くものから見るものへ》（中譯：《從動者到見者》）等亦能窺見——以「場所」概念為核心，展開自己的思想，最終在《哲學の根本問題》（中譯：《哲學

10 務台理作：《ヘーゲル研究》，收入《務台理作著作集》，第2卷（東京：こぶし書房，2001年），頁8-9。

11 務台理作：《ヘーゲル研究》，頁9。

的根本問題》，1927年）以降的後期思想中，將關心點轉移到「世界」及其理論構造的問題上。被收錄在《無の自覺の限定》（中譯：《無的自覺限定》，1932年）的〈我和你〉，正值上述西田的思索腳步之轉換期。

在西田的脈絡裡，其自身所說的「場所」始終和「自覺」有所關聯。在《從動者到見者》裡，西田針對「場所」進行如下的說明：「在自己之中無限地映照自己，自己本身既是無又包含無限的有，作為真正的我，於此所謂主客的對立才能得以成立。」¹²也就是說，所謂「場所」，即其自身作為不被限定者也就是無，但卻又是在自己之中映照、限定自己的存在——根據西田，此自我限定便是「自覺」——，而且還是透過此活動讓具體的、個別的意識得以成立的存在。「場所」不單是被見的自己，還必須是作為徹底觀看的自己（作為「無限地在自己之中觀看自己」的自己），如此才是「真正的我」或「真正的自己」。以上述形式來談論「場所」乃至「自覺」的問題時，事實上，我和你或者自己和他者之間的關係，根本沒有以主題的方式被加以討論的餘地。

相對於此，在論文〈我和你〉之中，「自覺」是以更加寬泛的方式來被理解的。當然《從動者到見者》所展開的基本思考方式，始終是不變的。在論文〈我和你〉裡，西田是從「自己於自己之中觀看自己」的過程中，來看取「自覺」的本質。然而與此同時，他又如此說道：「當我們思考自己於自己之中觀看自己時，自己於自己之中便能觀看到絕對的他者，此刻這個絕對的他者便意味著自己。」¹³也就是說，在西田的想法裡，「自覺」在此不單是自己在自己之中映照自己，在那裡觀看自己，這個自己還是絕對的他者，同時這個絕對的他者亦可被視為自己。西田在此篇文章裡，將藉由他者「自覺」才能得以成立這一理解表現為「真正的自覺必須是社會性的」。

關於上述西田對「自覺」理解的發展背景，我們可以在從《從動者到

12 西田幾多郎：《働くものから見るものへ》，收入《西田幾多郎全集》，第3卷（東京：岩波書店，2003年），頁419。

13 西田幾多郎：〈私と汝〉，收入《西田幾多郎全集》，第5卷（東京：岩波書店，2002年），頁302。

見者》到《無的自覺限定》之思索過程中，看到西田在受到黑格爾或馬克思（1818-1883）思想的刺激下，將考察的對象擴大到行為、社會、歷史等問題上的思想軌跡。在〈叡智的世界〉（收入《一般者の自覺的體系》，中譯：《一般者的自覺體系》，1930年）裡，西田如此論述行為所帶有的意思：

我行動這件事，意味著將超越自我意識的外界納入自我之中，也就是將外界所發生的事視為自我意志的實現、將它作為表現自我內容的東西〔……〕藉由行動，我們反而能夠深刻地意識到自己。如此這般的自己，透過超越自己本身的意識來包攝外界，透過自己的客觀化來深化自己。¹⁴

透過行動，我們超越了意識，將自我的內容表現於外界，並將外作為內。在此，我們便能更加深刻地意識到自己。在論文〈我和你〉裡，我和我的主題化，便是處在這種對「自覺」理解的發展之延長線上。我們表現自己這種外界，便是他者表現自己這種外界，因此這也是我們和他者的表現相遇的場所。

當西田論及我和你的問題時，首先注意到的是兩者之間的斷絕。在〈我和你〉文章裡，西田如此論述和我相遇的他者：「對於我而被思考出來的你，必須是絕對的他者。我們尚可認為物於我之中，但你卻必須是絕對獨立於我的存在、於我之外的存在。」¹⁵然而，這個「絕對的他者」並非只是否定我的存在，同時也是「表現自己本身」的存在。絕對的他者——作為「絕對的你」——向我「呼喚」，要求並呼喚我回應你（絕對的你）、我和你（絕對的你）對話。此時我回應你，並承認如此要求回應的你為一種人格。此承認是相互成立的。也就是說，這裡產生了「人格行為的響應」、「行為與行為的應答」。在此應答之中，我才能知道我因他者

14 西田幾多郎：〈叡智的世界〉，《一般者の自覺的體系》，收入《西田幾多郎全集》，第4卷（東京：岩波書店，2003年），頁126。

15 西田幾多郎：〈私と汝〉，頁323-324。

而作為人格被承認的存在，即一種真正的人格。「我透由承認你才是我，你透由承認我才是你」¹⁶這種狀態，換言之，以「社會的」方式「自覺」才能得以成立。

如上所述，在西田的想法裡，一方面我和你之間存在著絕對的斷裂，同時與此重疊，又能看到人格行為與人格行為之間的應答關係。在這一點上，能窺見西田的〈自我－他者〉論之特徵。對於這種我和你的相處方式，西田另以「非連續的連續」這種語言表現，來加以突顯出來。

洪耀勳之所以會關心西田的這篇文章，或許是受到務台的啟發。一九三四年務台在《信濃教育》裡發表了一篇〈行為的主體の哲學に就いて〉（中譯：〈關於行為主體的哲學〉）的文章。他在此文章中，以西田在〈我和你〉的論述為基礎，主張「我和你的關係，事實上就是主體存在的根本規定」。¹⁷

在〈今日的哲學問題（承前）〉裡，洪耀勳將務台所說的「主體的存在」置換為「實存的主體」，此外，在依據西田的論文〈我和你〉的同時，針對他自己所謂的「實存的主體」如此說道：

實存的主體並非如齊克果所言，是個「單獨者」，而是如辯證法神學派的人們所說的，若沒有你我就無法存在。我唯有透過回應你的呼喚，以及滿足你的要求，才得以作為我而存在。無論是生命還是歷史，都應從這種「我與你」的關係來被理解，單從精神或是生命，都不可能被理解。¹⁸

前面已說過，西田不單是將「自覺」視為「自己於自己之中觀看自

16 西田幾多郎：〈私と汝〉，頁 297。

17 務台理作：〈行為的主體の哲學に就いて〉，《信濃教育》，第 569 號（1934 年 3 月），頁 12。

18 洪耀勳：〈今日に於ける哲學の問題（前承）〉，頁 22。西田在〈私と汝〉裡主張「就如高嘉頓所說，我和你總是在歷史世界裡相逢」（《全集》第 5 卷，325 頁），這裡恰好顯示出西田參考了高嘉頓（1887-1967）的《我相信三位一體的神》（*Ich glaube an den dreieinigen Gott*, 1926）。這裡的「辯證法神學派」便是指高嘉頓。

己」，亦將它作為「自己於自己之中觀看絕對的他者」來理解。洪耀勳亦繼承此想法，主張「實存便是立足於在自己本身之中觀看絕對的他者，即立足於透過絕對的否定、絕對的死來生存這一真正的自覺上。」¹⁹「實存的主體」超越斷絕，藉由彼此作為人格來承認彼此這種「辯證法運動」來自覺自己本身。

肆、種的基體

洪耀勳在〈今日的哲學問題〉發表的兩年後，發表了一篇題為〈藝術與哲學（特別是和其歷史社會的關係）〉的文章（《臺灣文藝》，第3卷第3號，1936年）。他在「前言」提到自己因應編輯者要求撰寫有關「臺灣作家應有的哲學」，因而執筆寫了這篇文章。此文從哲學的立場來討論文學乃至藝術應有的態度。在此，洪耀勳強調文學不單只要美就行，還必須擁有和「現實的生活基礎」相對應的具體內容。

從這些訊息亦可知，洪耀勳的問題意識乃承繼自〈今日的哲學問題（承前）〉中所說的「實存的主體」，換言之，即「在生命的現實地基上跳動著脈搏的人類」必須被加以追問的意識。然而，洪耀勳的關心點與其說是在「實存的主體」，倒不如說是在奠基於其上的現實生活基礎。他主張文學的使命在於將此現實地基，即將在傳統的歷史性和社會性上誕生的特殊情感化成語言。這種想法恰好表現在他的這段話之中，「（藝術家的）美的形成作用，必須是徹底扎根在其特殊的種的基體之中」。從這種觀點出發，洪耀勳如此論述道：

（我想對那些）不經過種的基體，直接浸沒在像文學一般那樣的「類的普遍之全體」（「」譯者所加）中的文學，提出警告。因為，即使文學的本質是普遍性的，它並不是抽象的普遍性，而是

19 洪耀勳：〈今日に於ける哲學の問題（前承）〉，頁23。

具體的、現實的普遍性，我們必須對於種的基體有充分的顧慮。²⁰

在此須注意「特殊的種的基體」或「種的基體」這個概念。此概念無疑是來自田邊元的「種的邏輯」。〈藝術與哲學（特別是和其歷史社會的關係）〉這篇文章的發表時間正值田邊建構「種的邏輯」的時期，亦即是田邊在發表論文〈社會存在の論理——哲學的社會學試論〉（中譯：〈社會存在的邏輯：試論哲學的社會學〉，1934-1935年）及〈種の論理と世界図式〉（中譯：〈種的邏輯與世界圖式〉，1935年）之後的時期。

那麼田邊為何會提出「種的邏輯」？關於其理由，田邊於論文〈種の論理の意味を明にす〉（中譯：〈闡明種的邏輯的意思〉，1937年）中如此說明：「在直面國內強權、國家統制，我所追求的是對處它的合理性原理。」²¹這句話顯露出「種的邏輯」和時代的狀況有很深的關連。一九三一年發生滿州事變後，日本在中國推動軍事的侵略政策，不久便發起中日戰爭。與此相呼應，在日本國內，民族主義式的、國家主義式的思想逐漸抬頭，言論及思想的自由受到很大的制約。象徵此情況的一個事件，便是在京都大學發生的瀧川事件。田邊對此事件的直接經驗，恰好反映在「直面國家統制」這句話上。以此時代的動態為背景，國家對個人的統制是否有理性的根據，若有的話是何種根據，闡明此問題的關心點正是「種的邏輯」的出發點。

根據田邊的主張，國家對個人所擁有的強制力，來自於「個人於其內誕生、被包容於其中的種族性存在」，²²亦即「種的基體」。田邊在此思考的是作為「血統與土地相結合的、直接的種的統一」之氏族或民族，甚至是民族國家。關於這種純粹的形態，田邊則在路先·列維—布留爾（1857-1939）分析的圖騰社會當中找到。支配此種社會的則是「分有法則」（loi de participation）。也就是說，在此將個體收編到全體的一體化之力量在發揮作用。然而，作為該成員的個人，必會抵抗這種一體化的力量，並主張

20 洪耀勳：〈藝術と哲學（特にその歴史的社會との關係）〉，《臺灣文藝》，第3卷第3號（1936年2月），頁21。

21 田邊元：〈種の論理の意味を明にす〉，收入《田邊元全集》，第6卷，頁454。

22 田邊元：〈種の論理の意味を明にす〉，頁449。

獨立自主性。「分立」可說是其本質，而不是「分有」。田邊借由尼采（1844-1900）的語言，將這種既分立又對抗全體的個人之自由意志稱為「權力意志」。相對於此，種的社會則試圖針對這種企圖離開全體，並篡奪其統合力量的個人進行壓抑與否定。

當時田邊顯然意識著人類正活在這兩種力量的對立與抗衡呈現出尖銳化的時代裡。為了克服這種對立與抗衡，種的盲目性、封閉性統合，必然得走向「無限全體的人類社會之絕對開放性」。根據田邊的說法，這種轉向必須得透過具有權力意志的個人之否定才能夠實現。然而，這絕不是單純的否定，同時也是肯定。作為權力意志的自我否定，同時意味著個人作為「人類的成員」——作為「真正的個人」——而誕生。這種轉換也意味著作為直接統一體的種——民族國家——獲得了「人類的普遍性」。作為非合理性存在的種，克服其非合理性，因而被類化。田邊所謂「種的邏輯」即是「否定即肯定」這種絕對否定的轉換。這種理論之所以被稱為「種的邏輯」，是因為此種轉換必須在種的基體之上，才能得以成立。

洪耀勳認為田邊所言的「種的基體」正是人類各種生活的地基，這對創作文學作品這件事來說，依舊沒有改變。他主張「藝術家應當以深刻的、洞察的眼光，賦予驅動社會的衝動力量一個具體的形態並闡明它。在這個意義下，藝術的天才藉著深入生活，滿足社會的痛切要求」。²³

必須注意的是，在此意義下洪耀勳才會說美的形成作用必須扎根於「特殊的種的基體」之中，而不應該停留在它之中：

只要臺灣有臺灣特有的生活，我們就必須在文學中具體活化、並實踐臺灣情感的特殊性，才能完成臺灣文學的特殊使命。此臺灣情感的特殊性，正來自其傳統的歷史性、社會性，及其所處的歷史現階段。而且在維持其特殊性的同時，臺灣文學必須能夠和普

23 洪耀勳：〈藝術と哲學（特にその歴史的社會との關係）〉，頁 27。

遍的文學相互連結。²⁴

就像田邊的「種的邏輯」企圖在種這個基體上實現普遍性存在，洪耀勳亦看到了基於臺灣式情感的特殊性連結普遍性的可能性。我們可以說，在洪耀勳的想法裡，這種連結唯有依據特殊性才有可能。

伍、風土

洪耀勳接著在《臺灣時報》（1936年6月和7月號）發表了〈風土文化觀：與臺灣風土的關連〉。這篇文章顯然繼承了〈藝術與哲學（特別是和其歷史社會的關係）〉的文學論，亦即文學必須立足在各自的歷史性與社會性的同時，並活用該特殊性的想法。此一繼承，從該文的開頭處所說的「臺灣的歷史、社會的特殊性即臺灣的種的基體」之表現中，亦能窺見。

然而，在此要談論該表現時——從標題便能讀取到——，和辻哲郎（1889-1960）《風土——人間學的考察》（中譯：《風土：人間學的考察》，1935年）中的風土論，則成為其中一個參考。²⁵

和辻在《風土》〈序言〉中，提到自己之所以會開始思考風土的問題，是來自於海德格《存在與時間》的啟發。《風土》一書的考察出發點，可說來自以下和辻對海德格的批評。在海德格的論述裡，人類的存在構造能夠以時間性的觀點來明確地闡明。然而，此說法卻缺乏對空間性的考察。因此海德格的理解只不過是片面的理解。關於其原因，和辻認為能在海德格只從個人來掌握人類存在這一視點中找到。根據和辻，人類存在本來就擁有「個人與社會的雙重構造」。²⁶此一觀點，和辻在《風土》出版

24 洪耀勳：〈藝術與哲學（特にその歷史的社會との關係）〉，頁20。

25 洪耀勳會關注到和辻哲郎的《風土》，或許是受務台理作的啟發。務台於1934年9月20日寄給長坂利郎的書信中提到「思想與風土之間有很深的關係」。參見收入《務台理作著作集》，第9卷，頁338的「年譜」（小宮山惠三郎製作）。

26 和辻哲郎：《風土——人間學的考察》（東京：岩波書店，1979年），頁4。

的前年，即一九三四年出版的《人間の學としての倫理學》（中譯：《作為人間學的倫理學》）中，便有所論述：

所謂人類，既是「世間」本身又是於世間的「人」。因此「人類」（日語：人間，譯者註）不單是人，也不單是社會。此兩者在「人類」之中以辯證法的方式被統一〔……〕我認為我們無法在「人類」這一概念中將 Mensch 與 Gemeinschaft 思考為個別的存在。²⁷

人一方面當然是指每個獨立的人（Mensch），亦即個人，但同時也是和社會有關的存在、在社會方能作為人而存活的存在。和辻用 Gemeinschaft 這個語言，來表現後者。此處所說的「既是 Mensch 同時又是 Gemeinschaft」的表現，即和辻所謂「人類存在的雙重構造」。由於海德格沒有把握到這點，只從時間性的觀點來掌握人類的存在構造，因而遭到和辻的批評。

當然，海德格的《存在與時間》，並非完全忽視人與人之間關係的問題。海德格在該書亦談論到人與其他人的共同存在，也就是「共同於現在存在」。因此人所歸屬的世界是和其他人共同分有的「共同世界」（Mitwelt）。然而根據和辻，海德格所謂的人，只是並在的個人。其「共同世界」並非和辻理解的 Gemeinschaft，亦即每個部分（個人）在全體之中才能成立，全體亦必須在其部分之中才能是全體這種「作為一個全體的『共同態』」。28 海德格的「共同世界」，只不過是並在之個人的全體。

上述的海德格理解，正是驅使和辻對「風土」進行考察的原動力。根據和辻的主張，所謂「風土」，並非單純的自然。「風土」雖是包容我們的自然，但絕不是單純的客觀對象。比如，我們會感覺到「冷」時，並非我們和作為客觀對象的「寒氣」相遇，而是一開始便以「感覺到冷」這一

27 和辻哲郎：《人間の學としての倫理學》（東京：岩波書店，2007年），頁28。

28 和辻哲郎：《人間の學としての倫理學》，頁225。

方式處在一個關係之中。我們便是活在這種在「關係構造」之中。所謂風土，便是在這種「關係構造」之中被相遇的自然，它是我們在其中經營生活，而成為我們生命基礎的存在。

我們所感覺到的「冷」，不單只是主觀的存在或心理的內容。在此，無寧說我們「出於」（*ex-sistere*）自身之外，和外面的東西有所「關連」。然而，這裡不單只是出於外，而是在此我們才能找到我們自身。當我們感覺到冷時，我們會縮著身體、穿厚衣服、開暖氣，而且也會利用各種手段保護農作物令其不受寒氣侵襲。因應風土，我們會在房屋的構築方式和生產方式上下工夫，形成獨特的共同態。透過這種方式，人類才能理解自己是何種存在。在這個意義上，所謂風土被稱為「人類對自我了解的方式」，²⁹我們都是在「關係的構造」之中生存的存在。我們可以說「風土」是人類透過出於自身之外來了解自己是什麼，或能使之可能的場所。

洪耀勳從上述和辻的風土論受到很大的啟發。在〈風土文化觀：與臺灣風土的關連〉裡，洪耀勳將作為「現實的生活地基」的「種的基體」具體視為「作為生命空間的共同世界」，並將人類存在掌握為「於共同世界進行具體的生存交涉之共同存在」。我們能夠在一個社會圈裡自由地和他人交涉，是因為我們有個先前理解，即人類一開始就和他者一同構成了這個共同世界，「透過對共同類型的共屬，自我與他者的相互理解一開始就已經被保證了」。³⁰

根據洪耀勳，風土意味著此一「生存交涉」能得以成立的「生存空間」，以及其所帶有的特殊性。透過這種闡釋，洪耀勳主張風土正是孕育文化的土壤、文學的生命線。然而，支撐此活動的理論，並不是十分的明確。在此情況下，建構此理論以及打造基礎的工作，成為洪耀勳在此論文所要追求的目標。

29 和辻哲郎：《風土——人間學的考察》，頁 17。

30 洪耀勳：〈風土文化觀：風土文化觀——臺灣風土との聯關に於て——〉，《臺灣時報》，1936年6月號（1936年6月），頁 25。

陸、表現世界的邏輯

在〈風土文化觀：與臺灣風土的關連〉中有一點值得注意的是，在其後半部（1936年7月號）裡，洪耀勳以務台理作的〈表現の世界の論理〉（中譯：〈表現世界的邏輯〉）這篇文章為基礎，重新檢討關於「種的基體」的問題。³¹

務台於一九三五年離開臺灣，回日本後立即於《思想》雜誌（1936年1月）發表了這篇文章。在〈表現世界的邏輯〉，務台受到西田幾多郎後期哲學，特別是關於「世界」之理解的影響，透過「表現」概念來考察「世界」概念。根據務台的主張，存在在和他者的關係中限定自身，因而帶有行為的性格，另一方面「在某種意義下顯現自己同時又包含無法顯現、在其之上的背後東西」，³²因而帶有表現的性格。也就是說，存在一方面將自己表現於外，另一方面又帶有無法表現的東西，即其背後的東西。然而，在此存在背後的東西，卻又限定其自身，並在存在之中表現自己。此存在背後的東西，正是務台所說的「表現的世界」。此表現世界與在其中以現實的方式來限定自己的行為主體之間的關係，不外乎是〈表現世界的邏輯〉。

務台認為黑格爾是首位闡明此理論的哲學家，並給予高度評價。然而在另一方面，雖和先前提及的《黑格爾研究》〈序〉中對黑格爾的批判有重複，黑格爾忽視了「自我意識、主我的意志以一種個體的實在，深深地潛入在此世界之中」，因此個體的存在被一般的存在所吸收。與此同時，「由於個別即一般的看法，在黑格爾思想中，特殊存在不能堅持其真的特殊性，特殊存在之所佔有的諸多共同體（家族、市民社會、國家等）應該給個體與世界的關係提供現實的基礎，然而在黑格爾思想中，這種共同體看來不只是世界精神的一個實例（Beispiel）。這種作為世界精神之特殊形態的共同體，最終無法真正地擁有特殊作為特殊的充分意義，亦即不能真

31 志野好伸〈洪耀勳における「実存」概念の射程〉中已指出務台理作的〈表現世界的邏輯〉對洪耀勳的影響。

32 務台理作：〈表現の世界の論理〉，收入《務台理作著作集》，第3卷，頁230。

正地擁有區別於世界精神的民族精神之充分意義」。³³據此可知，務台何以批評黑格爾並沒有將特殊作為特殊來加以掌握的理由。

務台亦從相同觀點來批判西田哲學。西田確實思考了表現的世界以及和其自我限定有關的個物。世界透過此個物的現實個體之限定而創造自身。也就是說，西田思考的是世界與個體的相即關係。然而，務台卻認為在此相即關係裡，「似乎缺乏了稱為特殊或者是特殊這個座標的存在之基體性」。³⁴在務台看來，西田和黑格爾一樣，在談論個體與世界的相即關係時，忽略了特殊所發揮的角色。

而先於務台指出這點的是田邊元的「種的邏輯」。務台一方面承認田邊批判此缺點的意義，但另一方面，亦對田邊提出如下的疑問：田邊雖在個與類的關係之前先處理個與種的關係，主張兩者在相互否定的同時，透過該否定彼此都得到肯定這種「否定即肯定」的關係必須被闡明，然而這種只思考個與種之關係的做法果真能成立？務台認為此個與種的「否定即肯定」這種絕對媒介的關係，必須透過「置放在表現世界的邏輯限定之中」³⁵才有可能成立。務台站在「表現世界」的立場，來克服田邊「種的邏輯」的不足之處。

洪耀勳在〈風土文化觀：與臺灣風土的關連〉裡，借用上述務台對「表現世界」的理解，從其立場來批判黑格爾與田邊，並針對「種的基體」之問題以及在該基體中的個與種之關係重新進行了考察。洪耀勳順著務台的主張進行如下論述：

只有根據此邏輯（表現世界的邏輯：筆者註）的原型，在歷史性、社會性存在當中應成為問題的個體與特殊基體之間的關係，才能得以成立。因為個體性的存在（主體的個）為了在不被特殊性的存在（基體的種）所吸收的情況下維持其自立性，其基礎早

33 務台理作：〈表現の世界の論理〉，頁 234。

34 務台理作：〈表現の世界の論理〉，頁 238。

35 務台理作：〈表現の世界の論理〉，頁 239。

已被置放在表現世界的邏輯限定之中。而特殊的種的基體亦同樣地之所以能夠在否定個體存在的同時肯定它，是因為種不是在於其特殊基體之中，而是早在表現世界之中獲得基體即個體的基礎。因此個與種之對立的可能根據，不是存在於種自身，而是原始性地存在於個體與世界之間的關係中。³⁶

本文最後將針對洪耀勳的思想意義，進行如下的思考。洪耀勳並沒有像田邊元那樣，將「種」視為讓「類、種、個」之關係得以成立的、單純的邏輯媒介項，亦沒有將它視為個人在其內出生並被其包容那種種族存在意味下的「種的基體」，而是將它解釋為「現實的生活基礎」或「作為生活空間的共同世界」，並構想了建立在其上的文化創造之理論。具體來說，洪耀勳試圖建構一個能實現以「臺灣歷史、社會的特殊性」為基礎的文化創造之理論。我們可以說這是一個極為重要的哲學嘗試，亦可說是其思想的意義。然而，洪耀勳本人之後並沒有再沿著這個構思進行思考。這一課題可說為後世留下一個哲學思考的線索。◆

36 洪耀勳：〈風土文化觀：風土文化觀——臺灣風土との聯關に於て——〉，頁 17。

◆ 責任編輯：郭雨穎

引用書目

近人文獻

田邊元 TANABE, Hajime

- 1963 〈種の論理の意味を明にす〉，收入《田邊元全集》，第6卷（東京：筑摩書房，1963年），頁447-522。
 “Shu no Ronri no Imi o Akirakanisu,” *Tanabe Hajime Zenshū* Vol. 6 (Tokyo: Chikuma Shobo, 1963), pp. 447-522.
- 1964 〈危機の哲學か哲學の危機か〉，收入《田邊元全集》，第8卷（東京：筑摩書房，1964年），頁1-10。
 “Kiki no Tetsugaku ka Tetsugaku no Kiki ka” *Tanabe Hajime Zenshū* Vol. 8 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1964), pp. 1-10.

西田幾多郎 NISHIDA, Kitaro

- 2002 《無の自覺的限定》，收入《西田幾多郎全集》，第5卷（東京：岩波書店，2002年）。
Mu no Jikakuteki Gentei, Nishida Kitarō Zenshū Vol. 5 (Tokyo: Iwanami Shoten, 2002).
- 2003a 《一般者の自覺的體系》，收入《西田幾多郎全集》，第4卷（東京：岩波書店，2003年）。
Ippansha no Jikakutekitaiki, Nishida Kitarō Zenshū Vol. 4 (Tokyo: Iwanami Shoten, 2003).
- 2003b 《働くものから見るものへ》，收入《西田幾多郎全集》，第3卷（東京：岩波書店，2003年）。
Hatarakumono kara Mirumono e, Nishida Kitarō Zenshū Vol. 3 (Tokyo: Iwanami Shoten, 2003).

志野好伸 SHINO, Yoshinobu

- 2016 〈洪耀勳における「実存」概念の射程〉，シンポジウム「現象学と日本哲学の〈はじまり〉」（東京：明治大学，2016年3月19日）。
 “Kō Yō-kun niokeru ‘Jitsuzon’ Gainen no Shatei,” Symposium “Genshōgaku to Nihontetsugaku no 〈hajimari〉” (Tokyo: Meiji University, Mar. 19, 2016).

和辻哲郎 WTSUJI, Tetsuro

- 1979 《風土——人間學的考察》（東京：岩波書店，1979年）。
Fūdo: Ningengaku no Kōsatsu (Tokyo: Iwanami Shoten, 1979).

- 2007 《人間の學としての倫理學》（東京：岩波書店，2007年）。
Ningennogaku toshiten no Rinrigaku (Tokyo: Iwanami Shoten, 2007).
- 洪耀勳 HUNG, Yaohsun
- 1934a 〈今日に於ける哲學の問題〉，《臺灣教育》，1934年1月號（1934年1月），頁68-76。
 “Konnichi niokeru Tetsugaku no Mondai,” *Taiwan Kyōiku*, No. 1, 1934 (Jan., 1934), pp. 68-76.
- 1934b 〈今日に於ける哲學の問題（前承）〉，《臺灣教育》，1934年3月號（1934年3月），頁17-23。
 “Konnichi niokeru Tetsugaku no Mondai (Zenshō),” *Taiwan Kyōiku*, No. 3, 1934 (Mar., 1934), pp. 17-23.
- 1936a 〈藝術と哲學（特にその歴史的社會との關係）〉，《臺灣文藝》，第3卷第3號（1936年2月），頁18-27。
 “Geijutsu to Tetsugaku (tokuni sono Rekishitekishakai tonō Kankei),” *Taiwan Bungei*, Vol. 3, No. 3 (Feb., 1936), pp. 18-27.
- 1936b 〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於て——〉，《臺灣時報》，1936年6月號（1936年6月），頁20-27。
 “Fūdo Bunkakan: Taiwan Fūdo tonō Renkan nitsuite,” *Taiwan Jihō*, No. 6, 1936 (June, 1936), pp. 20-27.
- 務台理作 MUTAI, Risaku
- 1932 〈精神現象學と存在論〉，《理想》，第29號（1932年1月），頁1-58。
 “Seishingenshōgaku to Sonzairon,” *Risō*, No. 29 (Jan., 1932), pp. 1-58.
- 1934 〈行爲的主體の哲學に就いて〉，《信濃教育》，第569號（1934年3月），頁5-14。
 “Okonaiteki Shutai no Tetsugaku nitsuite,” *Shinano Kyōiku*, No. 569 (Mar., 1934), pp. 5-14.
- 2001a 《ヘーゲル研究》，收入《務台理作著作集》，第2卷（東京：こぶし書房，2001年）。
Hēgeru Kenkyū, *Mutai Risaku Zenshū* Vol. 2 (Tokyo: Kobushi Shobō, 2001).
- 2001b 《表現的世界の論理》，《務台理作著作集》，第3卷（東京：こぶし書房，2001年）。
Hyōgenteki Sekai no Ronri, *Mutai Risaku Zenshū* Vol. 3 (Tokyo: Kobushi Shobō, 2001).
- 洪子偉 HUNG, Tzuwei
- 2016 《存在交渉：日治時期的臺灣哲學》（臺北：中央研究院、聯經出版，2016年）。

Cunzai Jiaoshe: Rizhishiqi de Taiwan Zhexue [Existential Engagement: Philosophy in Taiwan, the Japanese Era] (Taipei: Academia Sinica & Linking Publishing, 2016).

廖欽彬 LIAO, Chinning

2015 〈東アジアにおける実存哲学の展開——日本哲学と洪耀勳の間〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第15卷第1期（2015年6月），頁111-141。

“Higashiajia niokeru Jitsuzon Tetsugaku no Tenkai: Nihon Tetsugaku to Kō Yō-kun no ma [The Development of Existential Philosophy in East Asian Context: between Japanese Philosophy and Hung Yao-hsün],” *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Vol. 15, No. 2 (June, 2015), pp. 111-141.

Heidegger, Martin

1934 *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität : Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg. Br. am 27.5.1933 ; Das Rektorat 1933/34* (Breslau: Verlag Wilh. Gottl. Korn, 1934).

1972 *Sein und Zeit*. 12 (Tübingen: Auflage, 1972).