

【專號論文】 Feature Article DOI: 10.6163/TJEAS.201806_15(1).0003

海德格哲學在東亞的接受與轉化：
從田邊元與洪耀勳談起
Reception and Transformation of Heidegger's
Philosophy in East Asia:
From Tanabe Hajime and Hung Yao-hsün[§]

廖欽彬
Chin-ping LIAO*

關鍵詞：海德格、田邊元、洪耀勳、辯證法、實存

Keywords: Heidegger, Tanabe Hajime, Hung Yao-hsün, Dialectic, Existence

§ 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。

* 廣州中山大學哲學系副教授

Associate Professor, Department of Philosophy, Guangzhou Sun Yat-Sen University

摘要

在海德格的《存在與時間》尚未問世之際，其哲學早已經由京都學派哲學家田邊元（1885-1962）被介紹到東亞地區。從胡塞爾的純粹意識現象學到海德格的解釋學現象學這個現象學新轉向，成為日本哲學界認識海德格哲學的最初指引。隨著海德格的著作接二連三地問世，東亞地區的哲學家們，比如臺灣的洪耀勳（1902-1986）、韓國的朴鍾鴻（1903-1976）、中國的熊偉（1911-1994）分別從各自的關心與歷史處境出發，加入這個海德格哲學介紹與討論的熱潮。本文目的在於，透過闡明海德格哲學經由田邊元與洪耀勳的接受與轉化之過程，來還原該哲學在東亞這個異文化語境之異化的一個歷史片段。田邊在回應海德格哲學的過程中提出身體（空間）辯論法或辯證法存在論，此哲學立場已為往後的田邊哲學「種的邏輯」建立一個穩固的基礎。在此田邊哲學創建的過程中，可看到日本哲學自身發展的歷史境遇及其內在的必然性。相對於此，洪耀勳在接受田邊的海德格論的同時，援用黑格爾、海德格與京都學派的哲學概念，試圖建構一個能對應當時臺灣歷史處境的哲學，即能突顯出臺灣主體性的「辯證法實存」論。

Abstract

Before *Being and Time* was published, Heidegger's philosophy had already been introduced to East Asia by Tanabe Hajime, a philosopher of the Kyoto School. The very first idea introduced to Japanese academia was the new turn from Husserl's phenomenology of pure consciousness to Heidegger's hermeneutic phenomenology. With Heidegger's works published, philosophers in East Asia, such as Hung Yao-hsün (1902-1986) from Taiwan, Park Chong-hong (1903-1976) of Korea and Xiong Wei (1911-1994) from China, joined the trend in introducing and discussing Heidegger's philosophy with regards to their own philosophical concerns and historical backgrounds. The purpose of this paper is to clarify the process of reception and transformation of Heidegger's philosophy in Tanabe Hajime and Hung Yao-hsün, and to unveil the historical episode of the alienation of Heidegger's philosophy in East Asia. Tanabe's response to Heidegger's philosophy constituted his notion of dialectic of body (space) or dialectical ontology, which later became the foundation of Tanabe's philosophy of "the logic of species." Through observing the development of Tanabe's philosophy, we can witness the historical context and internal necessity for the development of Japanese philosophy. For Hung, his reception was based on Tanabe's understanding of Heidegger, but was also a product of the concepts from Hegel, Heidegger and the Kyoto School. He tried to develop a philosophy that was relevant to the historical situation of Taiwan; in other words, it was a theory of "dialectical existential" which revealed the subjectivity of Taiwan.

壹、前言

本文目的在於還原海德格（1889-1976）哲學在東亞的接受與轉化的其中一個歷史片段。在這個歷史脈絡裡，首先出現的是京都學派哲學家田邊元（1885-1962）的海德格論。海德格哲學在日本的一九二〇年代後半開始出現熱潮，日本以外的東亞地區，出現了三位介紹該哲學的哲學家，分別是臺灣的洪耀勳（1902-1986）、韓國的朴鍾鴻（1903-1976）及中國的熊偉（1911-1994）。

熊偉為海德格的學生，旅德八年（1933-1941），一九四一年回國後先後任教於南京大學及北京大學哲學系。從其自傳可知，他當初留德並沒聽過海德格的名字，到弗萊堡大學從學於海德格後開始研究其哲學。其研究目的在於重新解讀中國哲學而非海德格哲學本身。文革後，熊偉才真正開始譯介海德格哲學，並帶領陳嘉映（1952-）、王慶節等人開創了中國海德格研究的風潮。¹朴鍾鴻為京城帝國大學哲學科畢業的哲學家，殖民時期撰寫有〈關於海德格的 *Sorge*〉（1934年）、〈海德格的視域的問題〉（《思想》，東京：思想社，1935年）等文，戰後以自身歐陸哲學素養試圖將朝鮮儒學哲學化，打造具韓國特色的韓國哲學。²兩者的哲學態度和洪耀勳的比較起來極為不同。熊偉與朴鍾鴻皆對各自的文化傳統有深入理解與闡釋。相對於前兩者的哲學屬於對過去傳統再詮釋的立場，洪耀勳則是在臺灣殖民的歷史情境下，試圖建構能勾勒人類未來圖像的臺灣哲學。

1 熊偉於1933-1936年間在弗萊堡大學跟隨海德格從事哲學研究，1937年在波恩大學任中文教師，1938-1941年任柏林大學中文教師，取得博士學位後，又取得了柏林大學的終身教席。參見熊偉：《自由的真諦》（北京：中央編譯出版社，1997年）的自傳與〈說，可說；不可說，不說〉，參見靳希平、李強：〈海德格爾研究在中國〉，《世界哲學》，2009年第4期（2009年8月），頁8-31。

2 小倉雅紀：〈刈巖・朴鍾鴻における〈韓国哲学〉の創造〉，《東海大学紀要・外国語教育センター》，第19輯（1998年3月），頁181-194。李光來：《韓國の西洋思想受容史——哲學的オーケストラの実現のために》，高坂史朗、柳生真（譯）（東京：御茶水書房，2010年），第六章。

本文在此因篇幅、目前收集資料與語言的限制等因素，只將論述範圍限定在田邊元與洪耀勳的海德格論，另外試圖以梳理「歐洲哲學→日本哲學→臺灣哲學」這一條哲學在異文化下的發展脈絡為基礎，來思考臺灣哲學萌芽與發展的可能性。至於兩者的海德格論與韓國、中國這兩個脈絡之間的跨文化探討，則有待日後的檢討。以下筆者將對海德格哲學在日本初次登場的面貌進行檢討，接著闡明田邊如何接受、消化、轉釋謝勒（1874-1928）的人學（Anthropologie）、海德格的存在哲學及潛伏在其中的田邊哲學之萌芽面貌，最後梳理洪耀勳的海德格觀及其「辯證法實存」，並思考兩者對海德格哲學的接受與轉化的哲學工作之歷史意義。

貳、海德格哲學在日本的登場：實際性的解釋學

海德格哲學在東亞被認識與討論，始於田邊元。田邊於一九二二—一九二四年留學德國期間，從學於胡塞爾，曾聽過海德格於弗萊堡大學的講座「存在論（實際性的解釋學）」（1923年夏季學期）。回國後，立即在京大講授「現象學的發展」（中譯：「現象學的發展」，1924年，收入《田邊元全集》，第15卷）。其研究成果有〈現象學に於ける新しき轉向〉（中譯：〈現象學的新轉向〉，一九二四年，收入《田邊元全集》，第4卷）及〈認識論と現象學〉（中譯：〈認識論與現象學〉，一九二五年，收入《田邊元全集》，第4卷）。田邊在「現象學的發展」與〈現象學的新轉向〉中指出德國觀念論自黑格爾以後呈現衰退，自然科學隨之興起，哲學面臨自然科學的挑戰，不得不將自身推向「科學的哲學」之路邁進（以西南學派的價值哲學為代表）。相對於「科學的哲學」之興起，另有一個標誌「生命的哲學」的潮流產生（如柯亨[1842-1918]、文德爾班[1848-1915]、布倫塔諾[1838-1917]、狄爾泰[1833-1911]等人）。

田邊指出，胡塞爾（1859-1938）的現象學正是在這個從十九世紀後半到二十世紀初期的新哲學復興運動下，得以萌芽與發展的。在《哲學作為嚴格的科學》（1910-11）中，胡塞爾批評自然主義與歷史主義，針對「科

學的哲學」與「生命的哲學」，明確地表示出自己的態度，並排斥將意識視為科學認識的對象這種做法。他主張懸擱意識之外的存在、存在只能由意識產生、意識總是對於某物的意識，並提出作為意識本質學的現象學（即純粹意識的哲學）。因此，作為嚴格科學的哲學並不是建立在「科學的哲學」，而是建立在一種受「生命的哲學」啟發的現象學之上的東西。胡塞爾的現象學雖傾向「生命的哲學」，但因其擁有學問基礎的反省機制，仍舊脫離不了「科學的哲學」之傾向。田邊從海德格的解釋學現象學中，找到這種作為「學問的哲學」之現象學發展到作為「生命的哲學」之現象學的痕跡。也就是說，田邊觀察到的現象學之新轉向是，從胡塞爾的純粹意識現象學到海德格解釋學現象學（Hermeneutische Phänomenologie）的發展。³

我們若從「存在論（實際性的解釋學）」（Ontologie [Hermeneutik der Faktizität], 1923 年）的講座內容便可窺見，海德格哲學正在萌芽、發展的幾個面向。其中一個面向是存在論（Ontologie）與解釋學（Hermeneutik）的關係。由存在（Onto）與邏輯、話語（Logie）結合起來的存在論之所以等同於解釋學，事實上，是源於海德格對亞里士多德（384-322BCE）在《工具論》第二篇「解釋篇」中的邏輯學之理解，即「話語的功能被理解為使某種東西作為敞開中出現的存在、作為現成在手（Vorhanden）的存在」。⁴這意味著邏各斯具有揭示、解蔽的功能，也就是「能使先前被遮蔽、被掩蓋的東西作為無蔽、敞開於此的東西顯現出來」。⁵亞里士多德的邏輯學，顯然通過海德格的詮釋，變成一種解釋、分析此在（Dasein）的生存樣態之學問。也就是說，海德格的存在哲學奠基在他將亞里士多德的邏輯學理解為分析、解釋人類存在的解釋學。而實際性（Faktizität）⁶的解

3 田邊元：〈現象學に於ける新しき轉向〉，收入《田邊元全集》，第4卷（東京：筑摩書房，1963年），頁23-24, 37-42。〈現象學的發展〉，收入《田邊元全集》（東京：筑摩書房，1964年），第15卷，頁35-67。

4 海德格：《海德格爾文集：存在論（實際性的解釋學）》，何衛平（譯）（北京：商務印書館，2016年），頁14。

5 海德格：《存在論（實際性的解釋學）》，頁14。

6 海德格明言實際性指的是「當下我們本己的此在」，《存在論（實際性的解釋學）》，頁28。

釋學，可說是分析、解釋、揭示甚至是敞開人之在世存在的各種生存樣態之學，因此存在論具體來說便是揭示人類的實際生存樣態之解釋學。⁷原本分析、解釋人類的語言與表現的邏輯學，變成解釋「人類如何（Wie）在此存在」的解釋學。此舉就如何衛平所言，開啟了德國亞里士多德主義的復興，同時也是對自近世笛卡爾以來到新康德主義佔主導地位的認識論哲學之反動。⁸

海德格哲學萌芽、發展的另一個面向是解釋學（Hermeneutik）與現象學（Phänomenologie）的關係。海德格的解釋學現象學可說是，既奠基在自身的「實際性的解釋學＝存在論」，又奠基在胡塞爾的現象學還原（即回歸事物本來面目）之立場。然胡塞爾的現象學立場，顯然被海德格轉移、挪用在對人的實際生存樣態之揭露工作上。⁹關於胡塞爾與海德格的現象學之差異，田邊如此說道：

在此現象學的方法論上，特別要注意的是，相對於胡塞爾顯著的映像論（Abbildungstheorie）傾向，也就是抽象、形式的意識自由之變更以及在可立足之地的絕對普遍之本質直觀，以一種靜態的方式將意識置放在吾人之前，來進行反省這種傾向，氏（海德格）則將現象學視為一種從現實具體的歷史意識來理解自身的東西，換言之，不是將現象學視為映像，而是視為其自身的發展，也就是自覺。如此一來，重視事象性、事實性（實際性），以具體的體驗之學為目標的現象學之要求，則被徹底發揮出來，與此同時，該現象學自身則被視為一種意識的自覺，亦即自我解釋 Selbstauslegung。¹⁰

我們可以說海德格這種此在（Dasein）本身的現象學，成為日本哲學界對現象學新轉向的一個認識之指引。然而，除了上述田邊對海德格的解

7 參見何衛平在《存在論（實際性的解釋學）》的〈譯者序〉。

8 海德格：《存在論（實際性的解釋學）》，頁 170。

9 海德格：《存在論（實際性的解釋學）》，頁 179-182。

10 田邊元：〈現象學的發展〉，頁 65，括弧及粗線為筆者注。

釋學現象學之理解外，不能忽視的是，「實際性的解釋學＝存在論」的另外一個面向，即人（此在）自身的自我展演或敞開自己的生命、生活。這從海德格在該講座一開始的定調當中便能窺知：

存在方式中的此在指：不是而且決不是最初作為直觀和直觀規定的對象，不是作為僅僅從中獲得知識和占有知識的對象，而是此在為了它自己以其最本己的存在的如何（Wie）在此存在。這種存在的如何敞開並規定著「此」（Da）之當下的可能性。存在（Sein）——為及物動詞：去過實際生活！如果存在取決於它自身，即存在，那麼存在本身根本就不可能是占有的對象。¹¹

而不能忽視人（此在）的自我展演的理由是，對存在的（ontisch，今譯：生存的）與存在論的（ontologisch，今譯：生存論的）這一組概念的掌握，成為探討日後田邊在其一系列海德格哲學批判的論文（特別是〈綜合と超越〉，中譯：〈綜合與超越〉，1931年；〈人間學の立場〉中譯：〈人學的立場〉，1931年）中的重要關鍵。

除了上述兩個面向外，若考慮到海德格哲學、田邊哲學（京都學派哲學）、洪耀勳哲學的關連，在「存在論（實際性的解釋學）」的講座內容中，必須注意的是海德格對辯證法的否定態度。海德格認為：

辯證法為了它自己的可能性而要求如其預先規定的那樣來看待所有的存在者，在意義上將一切預先框在一個次序化的範圍內。辯證法最擅長做的就是不斷地揚棄，然後重新達到統一，它有損於這個開端的可能次序。〔……〕如果今天企圖將現象學與辯證法的真正基本傾向連繫在一起，那麼就如同想要將火溶於水一樣。¹²

事實上，就他來看，辯證法「處於一種虛構編造的關係中，然而並不存在

11 海德格：《存在論（實際性的解釋學）》，頁 8-9。

12 海德格：《存在論（實際性的解釋學）》，頁 54。

這樣的關係，也就是說，它對哲學對象缺乏徹底的根本審視（Grundblick），從這種哲學對象本身出發，理解的如何（Wie）在其『統一』（Einheit）中產生」。¹³這裡道出主張「人去過實際生活」與解釋「人如何（Wie）在此存在」之「實際性的解釋學」與建立在虛構關係或秩序框架、無視人的各種實際生存樣態的辯證法，在哲學立場上的根本不同。前者講的是實際、具體的人的生存及生存論環節（Existenzialien），後者講的是人的精神的自我認識與發展。和追求詭辯、具宏大敘事能力的辯證法相較，海德格認為自己的解釋學現象學「只能從現象學上來獲得，也就是說，只能通過顯示（Ausweisung），而不是通過重復命題、接受基本原則或相信學術教條那樣一種方式來獲得」。¹⁴

嶺秀樹（1950-）指出早在一九二〇年代後半西田幾多郎（1870-1945）和田邊元的海德格批判當中，就能看到西田和田邊皆站在辯證法的立場（前者：無的場所自覺。後者：辯證法自覺）來批判海德格的解釋學現象學立場。¹⁵但至少在「現象學的發展」與〈現象學的新轉向〉裡，田邊僅止於介紹現象學的發展與轉向，並沒有立足在自身的哲學體系或立場來批判海德格的哲學。而海德格的解釋學現象學或存在哲學與田邊哲學的真正交鋒，要到田邊的〈綜合與超越〉、〈人學的立場〉、〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉（中譯：〈從圖式「時間」到圖式「世界」〉，1932年）才能看到。洪耀勳的辯證法實存論，亦是在這個海德格哲學在日本的接受與轉化之脈絡下登場。

參、人學、存在論、身體辯證法

在進入具體檢討田邊批判海德格存在哲學中的時間論之前，首先必須關注的是，在上述現象學的轉向中，謝勒的「哲學的人學」

13 海德格：《存在論（實際性的解釋學）》，頁 56。

14 海德格：《存在論（實際性的解釋學）》，頁 59。

15 嶺秀樹：〈日本におけるハイデッガー受容の一局面——西田のハイデッガー批判をてがかりにして〉，《日本の哲学》，第 16 號（京都：昭和堂，2015 年），頁 12-29。

（philosophische Anthropologie）所扮演的角色以及其在田邊哲學的萌芽期與田邊的海德格哲學批判中所佔的位置。因為這裡顯示出取代謝勒人學的海德格存在論，經田邊批判後被轉化的過程。此外，我們從對田邊的〈人學的立場〉之分析出發，也將有助於本文下節討論田邊在〈從圖式「時間」到圖式「世界」〉中批判海德格哲學（特別是時間論）的語境。同時藉由這個探討，可幫助我們理解洪耀勳所主張的「辯論法實存」與京都學派的關連。

謝勒在《人在宇宙中的地位》（1928年）的導論提及哲學史觀下的三種人學，即猶太—基督教傳統下的人學、希臘—古典文化的思想範圍下的人學、自然科學與心理學的思想範圍下的人學，最後展開具有本能衝動（Drang）與精神（Geist）之二元性張力的人學論述。謝勒的「哲學的人學」之開展，經海德格的《存在論（實際性解釋學）》、《存在與時間》（1927年）、《康德與形而上學的問題》（1929年）的檢討，轉為一種田邊所謂的「自覺存在的存在論（自覺存在論）」（*existenziale Ontologie*）。¹⁶

如一般所知，謝勒在和胡塞爾決裂後，到其逝世，是其哲學多產期，也是開始脫離天主教及胡塞爾本質直觀的現象學的籠罩下發展自身哲學人學的重要時期。海德格哲學的萌芽與發展，和謝勒哲學的這個發展趨勢不無關連。事實上，這在《康德與形而上學的問題》海德格對謝勒的批判及獻言中便可窺知。¹⁷

藤田正勝在〈「種の論理」はどのようにして成立したのか——田辺哲学の成立への道——〉（中譯：〈「種的邏輯」是如何成立的？：前往

16 陳嘉映、王慶節譯《存在與時間》時將 *existenzial* 譯為「生存論上的」、「生存論性質的」（中文修訂第二版，北京：商務印書館，2015年，附錄二）。在此採田邊元的漢字譯文。

17 關於兩人的交鋒，並非本文焦點，在此無法討論。日本這方面的研究，可參考奧谷浩一〈シェーラーの哲学の人間学とハイデガーとの対決(1)〉，《札幌学院大学人文学会紀要》，第86號（2009年12月），頁173-196，以及畠中和生〈シェーラーのハイデガー批判——情緒的實在性問題について〉，《広島大学大学院教育学研究科紀要・第2部，文化教育開発関連領域》，第56號（2007年12月），頁45-54。

田邊哲學成立的道路〉) 18一文中，試圖從田邊的海德格批判，來尋找「種的邏輯」成立的背景。19基本上，筆者和此認知採同樣立場，以下的檢討則將焦點放在田邊對謝勒人學與海德格存在論的批判。

田邊在〈人學的立場〉首先便揭示當時歐洲的人學正在引領一種風潮（如費爾巴哈[1804-1872]、狄爾泰、謝勒、海德格等對人學的討論），接著便承繼西田幾多郎於〈人間學〉（中譯：〈人學〉，1931年）所提出內在人類與外在人類的論述方式，在批判西田的內在人類之人學立場（即將外在的歷史世界包攝在人的內部之立場）的同時，主張統一這兩種立場的「整體的人學」，才是其自身所追求的目標。20關於「整體的人學」，田邊如此說道：

所謂整體人類的認識，並無法從這種部分人類的認識之總合來獲得。相反地，必須從先於部分的整體來考察人。至於作為整體的人，該從何種立場於其整體性被認識呢？我想只能從闡明作為整體的人始終是作為整體在於各種方式存在這種存在樣態開始。人學本質上只要是整體人類的學問，就必須以存在論的方法為其固有的方法。21

在田邊看來，要談論整體的人學，必須要有異於傳統（無論是希臘哲學、基督教思想或自然科學的方法），而海德格的「自覺存在論」則可成為處理整體的人學之方法。相對於此，謝勒在其人學中運用本質直觀的現象學方法，22將人的本質規定為無法被對象化的、作為作用中心的人格性。

18 藤田正勝：〈「種的論理」はどのようにして成立したのか——田辺哲学の成立への道——〉，《思想》，第1093號（東京：岩波書店，2015年），頁30-50。

19 關於此討論，早於藤田正勝的有嶺秀樹：《西田哲学と田辺哲学の対決——場所の論理と弁証法》（京都：ミネルヴァ書房，2012年），以及合田正人：《田辺元とハイデガー——封印された哲学》（京都：PHP研究所，2013年）。

20 田邊元：〈人間學の立場〉，收入《田邊元全集》，第4卷，頁358-359。

21 田邊元：〈人間學の立場〉，頁361。

22 關於此點，可參見謝勒在《人在宇宙中的地位》中援用胡塞爾的「現象學還原」的論述，馬克斯·舍勒：《人在宇宙中的地位》，李伯杰（譯）、劉小楓（校譯）（貴州：貴州人民出版社，2015年），頁28。

但筆者認為此做法仍脫離不了本質論的框架，因此田邊才會批評謝勒因學術根基的不足，而無法處理本能衝動與精神（人格）的二元問題。²³在筆者看來，雖然謝勒強調本能衝動與精神（人格）之間的相互滲透關係，²⁴顯然避開了本質決定論或精神決定論，為人的整體生存樣態保留了極大的空間。然而，該主張尚還為精神保留了主導的地位。²⁵上述田邊的謝勒批判則是來自他對海德格康德書的解讀。田邊整理海德格的觀點如下：

海德格在其康德書裡，主張康德的批判哲學以確立形上學為目標，這本應歸結於決定人類本質的哲學人學上，但康德自身並沒有將人學作為人學來加以建構。而解決這個被留下的課題之方法，並不是上述謝勒的形式主義現象學（作為其適用的區域存在論），而是自覺存在論。海德格雖指出作為有限存在的人類本質只能藉由此方法被闡明，然而他卻避而不談離開此種形上學，一般來說人學是藉由何種方法成立的問題（Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 196-209）。因此我們還無法確定海德格是否認為自覺存在論對人學在建構是否必要以及是否同時是充分的條件。²⁶

顯然田邊在此早已預見海德格的轉向（Kehre）。在田邊看來，對海德格而言，存在論和人學牽涉到形上學，還是將來尚待思考與解決的問題。筆者認為田邊主張的辯證法存在論，來自於這個問題意識。因為他在此承續了海德格的問題，並說明自己對存在論和人學之差別的想法：

23 田邊元：〈人間學の立場〉，頁380。

24 謝勒如此主張：「然而，『生命』與『精神』的差異儘管如何巨大，按照我們已表白過的思想，這兩個原則在人身上卻是互為依托的：精神把生命觀念化；而只有生命才有能力把精神投入到行動中，並把精神變成現實，無論是從最簡單的行為刺激起，還是一直到完成一件我們認為具有精神意蘊的產品上，都是如此」（《人在宇宙中的地位》，頁46）。

25 比如「生命的本能可以進入精神的法則和觀念及意義的結構中（或者不進去），精神為生命的本能指明方向，不讓它們看見觀念和意義的結構及精神的法則」（《人在宇宙中的地位》，頁36）。雖然謝勒不時強調本能衝動或生命能給予精神力量，但精神對於本能衝動仍具有主導的地位。

26 田邊元：〈人間學の立場〉，頁362。

我認為其差別就在於，後者（存在論）僅僅只是自覺存在的，即存在之自我解釋式的。前者（人學）則成立於存在的自我解釋與存在者的辯證法規定之相互媒介統一處。²⁷

順著此一田邊人學的主張來看，很容易理解為何田邊將海德格的解釋學現象學視為是一種存在論的（ontologisch）立場，而不是「存在的-存在論的見地」（ontisch-ontologischer Gesichtspunkt）。²⁸因為即使海德格在《存在論（實際性的解釋學）》以來便一直強調自己的解釋學不僅是分析、解釋此在的結構，還是此在的自我解釋、自我展演，但田邊卻認為這種此在的分析論，缺乏存在的（ontisch）與存在論的（ontologisch）這兩種立場的相互媒介之統一。²⁹

田邊指出《存在與時間》中的道具論（即人與道具的交涉關係），雖顯示出一種辯證法的關係，³⁰然而這種交涉關係並非人與人（我與你）之間的關係，因此海德格即使將「作為物的世界內存在者」視為超越的存在者，其仍然只是一種觀念上的超越：

而真正作為實在的超越、無法內在化的超越存在者，並非和我的關心點有交涉的物，而是包容我、讓我和你於其內成立之共同體。經由家族、部族、民族直到人類社會為止，非利益社會的共同社會（藤尼斯[1855-1936]的社會學概念，筆者注）無論如何也無法消解在對於我們的實用性或所屬性之中，其是我存在的母

27 田邊元：〈人間學の立場〉，頁 363。括號為筆者所加。

28 田邊元：〈人間學の立場〉，頁 364。

29 關於海德格與田邊元對存在的（ontisch）與存在論的（ontologisch）這兩種立場的歧異，嶺秀樹如此說道：「在海德格看來，『存在』的意味著和存在者有關，『存在論的』則意味著和存在者的存在有關。然而，在田邊看來，『存在論的』意味著自覺存在論中『存在的自我解釋』，『存在的』意味著和『存在者的辯證法規定』有關」（《西田哲学と田辺哲学の対決——場所の論理と弁証法》，頁 283）。因此我們必須清楚掌握這裡的 ontisch-ontologisch 是田邊吸納、轉化海德格的概念所進行的操作，而不是他使用海德格的概念來建構他自身的辯證法存在論。

30 海德格存在論中的另一個辯證法傾向是被拋狀態（Geworfenheit）與自由籌劃（Entwurf）這兩個概念。關於此討論，將在下節展開。

體、根基的超越存在者〔……〕相對於個體人格的整體人格，才是真正的超越存在者。我和你作為此超越、整體的人格之否定限定，彼此形成對立，與此同時又作為同一整體之限定，自覺同一性。整體的共同體唯有以和我相對的你為媒介，才能出現在我面前。而我則將整體我——透過他我的個體限定自我與他我並使二者成立的整體我——視為始終無法完全內在化於自我的、作為自我約束者的超越存在，並與之形成對立。這便是在既是我又非我的整體中我和你的同時成立，這可說是辯證法式的存立。³¹

此處所言超越者（絕對的整體、共同體）、我（自我）、你（他我）三者之間的辯證關係，構成了田邊的人學結構。我們可將這裡的田邊人學結構，視為其在〈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〉，1934-35年）處理類（普遍：人類、菩薩國）、種（特殊：國家社會、共同體）、個（個別：個人）的「種的邏輯」體系之萌芽。

關於田邊在其辯證法的人學中所展開的身體性及其所帶出的空間性問題，除了來自費爾巴哈（1804-1872）的人學（視哲學的真理為血肉之人類的真理）之影響外，其最大的思想對手仍是海德格（重視時間忽視空間）。田邊在〈綜合與超越〉中，一方面評價海德格在康德書主張《純粹理性批判》的課題在於一種確立形上學的存在論而非認識論，另一方面卻又批判他只關注康德超越論的想像力中的時間性，而忽視空間性、身體性。³²海德格的獨特康德解釋，反而觸發了田邊建構具有空間性、身體性的辯證法存在論。³³

31 田邊元：〈人間學の立場〉，頁363-364。

32 田邊元：〈人間學の立場〉，頁337。

33 關於身體性的辯證法存在論，在田邊於《ヘーゲル哲學と辯證法》（1932年）的〈序〉裡可窺見。田邊表明身心、物質與精神的舊哲學問題，因自己身體關係而得到自己的重新詮釋，並認為自己的身體辯證法，足以批判海德格存在論中因個體論述所帶來的抽象性，參見氏著：《ヘーゲル哲學と辯證法》，收入《田邊元全集》，第3卷（東京：筑摩書房，1963年），頁81。

關於身體，田邊認為對象性的身體（一種物體 Körper 而非身體 Leib）必須和意識作用的身體有所區分，並如此主張：

我的身體一方面是讓我作為我得以存在的限定根據，另一方面是我超越其限定歸入無限的絕對整體之媒介。所謂行為，便是指此後歸入的動性，這必然意味著驅動之前作為限定根據的身體，並在絕對整體要求的合目的性方向上引起變化。這個是我的限定根據同時又是通往無限的我之還元發展的媒介之矛盾統一，便是身體性。我是作為此辯證法統一的對立契機之個體，同時又擁有作為其對立者整體的存在性，並自覺到自己是非力量消長之力量根源的對立存在者。此存在者的限定，便是來自身體性。若排除身體性的話，力量存在的主體不僅會消失，對立的個體和整體也會失去存在者的資格。³⁴

田邊指出海德格存在哲學的抽象性，便在於忽視身體性的討論。如《存在與時間》中的身心靈統一論及康德書中的「身體是人的有限性之特徵」等即是明證。³⁵連其「實際性的解釋學」，亦只停留在脫離生命的概念之解釋，完全忽略了身體性的問題。³⁶田邊指出在海德格的自覺存在論裡，物為道具，身體一方面雖為道具的典型，道具被理解為身體的延伸，但另一方面身體也應有不被理解為作為道具屬己的一面。這一指出目的在於，人類存在必須有一個非屬己的身體作為其限定根據，並以此身體限定作為自身實現超越的整體之媒介。和上述超越者（絕對的整體、共同體）、我（自我）、你（他我）三者之間的辯證法論述不同，田邊藉由既屬己又非

34 田邊元：〈人間學の立場〉，頁 370-371。

35 田邊元：〈人間學の立場〉，頁 371。關於身心靈統一論，田邊在《存在與時間》第 1 篇第 1 章第 10 節「此在分析與人類學、心理學、生物學之間的界劃」中，以海德格的這段話作為論證。「問題指向整個人的存在—這個人慣常被把握為肉體、靈魂、精神的統一（leiblich-seelisch-geistige Einheit）」（《存在與時間》，頁 65）。

36 田邊元：〈人間學の立場〉，頁 371。當然田邊不會不知道海德格在《存在與時間》第 1 篇第 3 章第 22-24 節中藉道具的「上手狀態」，來闡釋此在與空間、空間性的關係（參見《存在與時間》，頁 131-144）。但田邊所謂的身體，顯然是作為連結人與超越、絕對的整體之媒介物，既屬於人，又非屬於人。

屬己的身體性，來闡述超越的整體或存在者（絕對的整體、人類）、共同體社會（家族、部族、民族）、我（自我）三者之間的辯證關係：

人類存在必須是作為個體存在藉由具體身體性的媒介，含有歷史性、社會性存在，並在每個現在的道德行為中，以辯證法的方式來實現永恆的超越性整體，才能得以被理解。〔……〕若能如上所說，以身體為人類存在的主要契機，進一步將作為關心交涉對象的物件視為身體的延伸，在身體性的性格中來解釋它，並承認從家族、部族、民族到人類，一切所有人類所屬的整體共同體皆具有共通的身體基礎的話，那麼我相信共同社會的媒介這一地域、血緣的哲學意義，亦能大致被理解。我們必須承認地域的自然亦具有所謂共同社會的身體、地球即是人類的的身體這種言說具有單純比喻以上的意義。³⁷

顯然這裡的身體，被田邊擴大解釋為共同社會的身體、地域的自然甚至是地球。姑且不論海德格是否會認同這種具富宏觀視野、充滿詭辯的辯證法存在論，至少在田邊看來，人類存在若只停留在「實際性的解釋學」觀點下的論述，似乎無法呈現出人類存在的整體性面向。這裡也顯示出海德格的存在哲學與田邊的辯證法存在論之間的差異。

整理上述內容可知，在從謝勒人學到海德格存在論的過渡期，田邊一方面試圖保留前者的形上學立場，另一方面試圖將海德格的此在分析論或基礎存在論，納入自己主張的辯證法存在論（即田邊自身的人學）之中。然而從田邊的人學構想中可發現，其人學並不屬於任何一方。因為無論是謝勒的人學還是海德格的存在論，都沒有將作為客體的身體性、空間性的共同體（歷史、民族、國家社會甚至是地域的自然或地球）納入其思想的範圍。³⁸我們可以從這裡看到，海德格解釋學現象學的存在論，經由田邊的

37 田邊元：〈人間學の立場〉，頁 374-375。

38 比如田邊如此批判海德格，「自覺存在論作為人學的方法，雖是必要的條件，然其讓個體的人類存在形成孤立，只停留在解釋其所關心的交涉之中，因此忽視了個體人類本身的辯證法存在性。海德格最終無法理解以整體的共同體之制約為媒介的個體人類的我和

批判後，被轉化成具有身體性的辯證法存在論。而這一海德格哲學批判與轉化，到了〈從圖式「時間」到圖式「世界」〉有了更細緻化的發展。

肆、海德格時間論之缺陷及「種的邏輯」之雛形

相對於〈人學的立場〉集中在費爾巴哈、狄爾泰、謝勒、海德格等對人學的討論，〈從圖式「時間」到圖式「世界」〉則集中在分析與批判海德格對康德哲學（《純粹理性批判》第一版）進行改造後所提出的存在與時間論。在此一田邊對海德格哲學進行批判、轉化的過程中，我們可以隱約看到田邊自身的哲學體系「種的邏輯」之雛形。以下將針對田邊的海德格哲學批判及田邊自身的哲學立場，進行概括性的檢討。

田邊在〈從圖式「時間」到圖式「世界」〉的開頭處便指出，康德在《純粹理性批判》的圖式論中主張純粹悟性概念的範疇與感性的直觀為完全異質性的東西，因此需要一個在兩者之間、聯繫兩者的媒介（第三者），即先驗論的（超越論的）圖式或時間。但田邊認為圖式（時間）若真能聯繫範疇與直觀（悟性與感性），正代表兩者並非完全異質的東西，應該說兩者的共通相並沒有直接顯現在表面，而是間接在媒介者中顯現出來。因此圖式（時間）並非兩者的媒介者，而是兩者從它分化、顯現的共通根源。³⁹這一田邊對圖式（時間）論的洞察，和海德格的康德論在某些部分有不約而同一致性。因為相對於柯亨淡化《純粹理性批判》（第二版）中圖式所屬的先驗論構想力（超越論想像力）的獨立性，海德格則將康德的理性批判解讀為確立一般形上學（存在論）的嘗試，並給予圖式論核心位置，主張圖式論才是理性批判的核心。⁴⁰田邊和海德格一致的地方，就在於承認圖式（時間）論、綜合範疇與直觀（悟性與感性）的構想力之重要性，不同的是田邊依舊認為理性批判並非在於確立存在論，而是在闡

汝之間的對立共存。」〈人間學の立場〉，頁 364。

39 田邊元：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，收入《田邊元全集》，第 6 卷（東京：筑摩書房，1963 年），頁 3。

40 田邊元：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，頁 4。

明認識論。

此外，田邊依據《純粹理性批判》（第二版）的「觀念論論駁」，指出圖式論並非海德格所主張的那樣，由先驗論的時間來加以限定，應該是由空間來加以限定。闡明「圖式論究竟是由先驗論的時間還是空間來加以限定？」、「以根源性時間為基礎的圖式論與以時空的對立統一為基礎的圖式論究竟有何不同？」，成了判別海德格的存在哲學與田邊的空間哲學（種的邏輯、世界論哲學）之間差異的基準點。⁴¹這意味著檢討海德格的圖式（時間）論何以必須前往田邊的圖式（空間或世界）論發展的過程，成為見證海德格哲學在日本被接受與轉化的一個極為重要的研究工作。⁴²

在進入討論海德格康德書中的時間圖式論之前，田邊首先檢討了《存在與時間》中的時間論。田邊一方面評價海德格對黑格爾的時間論之批判，另一方面又批判海德格的存在論並無法真正處理歷史性的問題。因為其所謂時間，僅屬於人類存在的根源性構造，而無法成為歷史性的時間（田邊稱為世界存在的時間）。換言之，海德格的時間屬於一種脫離世界存在而獨立自存的人類存在，不屬於從外部來限定人類存在的世界存在。⁴³這裡為了方便對以下行文的理解，可將世界存在理解為既是包含我（個人）的共同體社會（家族、部族、民族）又是一個超越我的絕對整體、共同體（人類）。上節所述的身體、空間、地域之自然或地球以及世界圖式論、「時空對立統一」之「世界（Welt）」，亦可放到這裡面來理解。也就是說，海德格的時間不屬於田邊屬意的「既是世界存在又是個人存在」的辯證法式人類存在。

田邊藉由討論「此在在真理中」的生存論結構，即「被拋的自由籌劃」（*geworfener Entwurf*）與時間之間的關聯，來闡明海德格的時間之非

41 田邊元：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，頁5。田邊援用數學家閔可夫斯基（1898-1983）的「時空對立統一」，即「世界（Welt）」概念來取代海德格的時間圖式論，並認為連康德本人及其追隨者，都沒能注意到能將圖式論從時間圖式具體化到世界圖式。參見氏著：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，頁10。

42 因為這個接受、批判與轉化的工作，給予了九鬼周造（〈ハイデッガーの哲學〉，1933年）、和辻哲郎（《風土》，1935年）一個批判海德格哲學的參照點。

43 田邊元：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，頁11-12。

歷史性或世界性。此處的被拋狀態（Geworfenheit），指的是被限定的存在，相當於時間樣態的過去，籌劃指的是自由、自主的狀態，相當於時間樣態的未來。田邊認為按道理來說，人要能真正活出自己，必須是在與過去（被拋狀態）的抗衡中展開未來的自由籌劃。也就是說，過去不能被吸收到人的內部意識或結構，而失去其自立性或獨立性，反之亦然。過去既是在我之內又在我之外，未來亦是如此。⁴⁴然而此在的未來存在可能之自覺，在海德格的存在論中佔了主導地位，連現在及過去的出現，都是由未來的作用來決定。⁴⁵與此相對，田邊認為時間與人類存在，唯有在上述辯證法的關係底下才能成立。關於時間，他如此主張：

時間本身在我之內，屬於我內部構造的同時，又在我之外，它屬於從我之外來限定我的世界存在之結構的東西。後者指的是空間。因此時間的構造裡包含空間，就像空間的構造包含時間一樣。簡言之，不會有離開空間的時間，也不會有離開時間的空間，兩者若分離僅只是如影子般的抽象物，唯有彼此的對立統一、相互貫通的相入相即，才能具體存在。此即為「世界」。「世界」在人之外限定人、包攝人，同時亦由人所創造、被人所限定。⁴⁶

據上可知，田邊藉由辯證法觀點，來批判海德格的時間與存在缺乏一個外部歷史時間與共同體社會的否定媒介。田邊將這一缺陷歸咎於柏拉圖與亞里士多德的形式論及繼承此形式論的德國觀念論之傳統。這導致海德格在談論存在的時間結構時，忽視了從外部來否定、規定或束縛、限定此結構的他者（＝空間）問題。原本在時間中含有的外部性、空間性要素，也因而被排除在外。這個他者（＝空間）否定原理的缺乏，使得海德格將作為外部他者的歷史性和空間性收攝到人的內部之中。這一內部時間觀點成了田邊批判的標的，同時也是田邊往後發展自身哲學（種的邏輯及該體

44 田邊元：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，頁12-14。

45 田邊元：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，頁35-36。

46 田邊元：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，頁14。

系下的歷史哲學）時的借鑑。⁴⁷

上述田邊對《存在與時間》的時間論之批判立場，延續到其對海德格康德書的時間論之解讀。田邊指出海德格康德書中的存在論，不僅沒將康德的時間圖式論具體推展到世界（空間）圖式論，還固執於時間圖式論，其結果不但無法達到存在確立歷史性的目標，還將時間從世界存在抽離出來，進而推向意識的構造裡。

如田邊所指出，海德格康德書中的時間論並非《純粹理性批判》的時間論，而是海德格依據自身的存在論所提出來的時間論。⁴⁸海德格的時間圖式論繼承了康德於《純粹理性批判》第一版的先驗論的演繹論中將構想力的綜合規定為再生的綜合之想法，並將時間樣態・過去配對在構想力。此作為感性和悟性之共通根源的構想力，若作用於配對時間樣態・現在的悟性之思維作用時，恰好與《存在與時間》的時間論結構產生牴觸，因為過去媒介（綜合）現在和未來，在存在論上是不可能的。理由是海德格的「自覺存在論的立足點是現在。而現在包含著負荷的過去和自由籌劃的未來彼此對立的契機，同時統一兩者。因此現在才是相互對立的其他兩個契機以轉換方式被統一的媒介。若構想力是具有媒介作用的東西的話，那麼它必須具有現在的性格」。⁴⁹

簡言之，由於此在（現在）綜合被拋（過去）與自由籌劃（未來）這種《存在與時間》的時間結構，被再生的構想力（過去）綜合感性的直觀（現在）與悟性的範疇（未來）這種《康德與形而上學的問題》的時間結構所取代，因此田邊才會認為後者時間結構顛覆了前者的時間結構。為補救這一錯誤，田邊主張應將再生的構想力（過去）和生產（形成）的構想

47 見田邊的〈種の論理と世界圖式〉（1935年）、《歷史的現實》（1940年）、戰後懺悔道哲學中的歷史哲學、《哲學入門——補說第一：歷史哲學・政治哲學》（1949年）。

48 海德格將康德純粹知識的三種純粹要素之綜合「直觀中統握的綜合」、「直觀中再生的綜合」、「直觀中認定的綜合」給予「當前」、「過去」、「未來」這三個時間樣態。海德格：《康德與形而上學疑難》，王慶節（譯）（上海：上海譯文出版社，2011年），頁166-169。

49 田邊元：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，頁32。

力（現在）進行區分，並認為後者才是所謂先驗論（超越論的）的構想力。至於作為未來的悟性，田邊則認為既然是未來的自由籌劃，必不能缺乏過去、既有的設計圖，因此必包含有未來與過去這兩種契機。若海德格能放棄以存在論，而是以認識論來看《純粹理性批判》，悟性在認識的結構上，必會屬於時間樣態上的過去。而被海德格配對時間樣態・現在的感性直觀，田邊則認為不可斷言其只屬於現在，應該從動態的關聯來看感性直觀朝向未來的運動及其成立於來自未來的形成之面向。⁵⁰如此一來，再生的構想力（過去）綜合感性的直觀（現在）與悟性的範疇（未來）這種時間結構，則變成生產的構想力（現在）綜合感性的直觀（未來）與悟性的範疇（過去）這種時間結構。

田邊針對《存在與時間》的時間論提出其缺乏外部時間（空間、世界）視野的批評後，又以前書中的時間結構（亦即一種在真理中的此在結構）來批評康德書中的時間結構之錯誤源自海德格的存在論視野，接著又批評康德書中的時間圖式論，主張唯有走向世界（空間）圖式論或以時空的對立統一為基礎的圖式論，才能真正完整地表示出存在與時間的關係。海德格的自覺存在論，在其主觀的內部，雖具有辯證法的側面（如前述的人與道具、被拋的自由籌劃），在客觀的外部，卻是非辯證法、觀念論的。⁵¹正如田邊所言，構想力的圖式不能像海德格那樣，單單只是理解為以內部時間為媒介的觀念形象之形成基準，應同時將它理解為作為具有實在、客觀意味的表現之形成原理的世界。這由以下田邊的海德格哲學批判中，亦能窺見：

存在論若必須是解釋學的話，那麼它必不能是如海德格所主張那樣，只停留在以單字的解釋為方法的學問。它不僅必須要將語言，還必須將其他文化領域的表現作為一般的存在解釋之媒介。然而，若存在論作為哲學是邏各斯中的存在自覺的話，那也必須是語言以外的其他文化領域中的表現包含著邏各斯，才能得以被

50 田邊元：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，頁32-34。

51 田邊元：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，頁47。

解釋。換言之，其他的表現亦必須包含由概念之媒介而來的認識且具有知識結構，才能成為存在解釋的媒介。然而，認識的自覺，一般不外乎是認識論。因此解釋學的存在論，唯有以認識論為媒介，並透過作為認識原理的邏各斯自覺，才能說是存在的自我解釋。因此成為海德格康德解釋特色的、將康德理性批判的意圖從認識論轉移到存在論的見解，可以說是沒有真正徹底於解釋學存在論的自覺之抽象見解。⁵²

此處所言的其他文化領域的表現及康德的認識論，皆顯示外部客觀存在的否定或限定原理的重要性。這也是為何田邊主張將外部世界（空間、共同體社會或他者）收攝在人的內部意識的時間圖式論，唯有走向世界圖式論，亦即以時空的對立統一為基礎的圖式論，人類存在才能有其具體性的理由。

若仔細檢證田邊自此以後的哲學發展可發現，以上田邊的海德格哲學批判恰好是其「種的邏輯」及歷史哲學的先行理論。種（共同體、國家社會、民族）、個（個人）、類（人類、理想國、菩薩國）三者彼此對立統一的辯證法結構以及分別代表此三者的時間樣態・過去、現在、未來之對立統一態，⁵³甚至是戰後歷史哲學中的內部時間與外部時間的辯證法關係便是明證。

伍、 洪耀勳的海德格觀及其「辯證法實存」

關於洪耀勳的生平、著作及思想等，筆者已在幾篇研究論文有介紹不再重複。⁵⁴首先必須說明的是，「辯證法實存」並非洪耀勳以自明的方式提

52 田邊元：〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，頁43。

53 參見田邊元：《歷史的現實》，收入《田邊元全集》，第8卷（東京：筑摩書房，1964年），頁142。

54 廖欽彬：〈和辻哲郎の風土論：兼論洪耀勳與貝瑞克的風土觀〉，《華梵人文學報》，第14期（2010年6月），頁63-94。〈東亞脈絡下的實存哲學發展：日本哲學與洪耀

出，並作為自身哲學發展的基礎，來加以闡釋與演繹的概念。此概念是筆者經梳理目前現有洪耀勳的戰前日治時期的著作群內容，所提煉出來具有臺灣特色的哲學概念。⁵⁵然這個概念如下所述，絕非洪耀勳的獨創，而是西田幾多郎、田邊元、務台理作在吸納、消化與轉化西洋哲學時，所提出的日本哲學立場。但筆者認為即使是如此，「辯證法實存」這個概念，在臺灣當時的文藝與政治等歷史處境及洪耀勳的哲學敏感度中，顯然有別於京都學派，具有近現代哲學在臺灣異化的特殊意義。⁵⁶

洪耀勳在〈今日に於ける哲學の問題〉（中譯：〈今日的哲學問題〉，1934年）中主張，哲學沿著「歐洲—日本—臺灣」這條歷史發展脈絡，不應回到實證主義或觀念論，必須和同時代的哲學脈動（理性主義哲學→生命哲學→現象學→實存哲學）並進，並認為現代哲學的誕生必須奠基在歷史實存上。從實存出發做哲學、思考哲學的實踐立場來看，可知洪耀勳哲學的萌芽是與時代並進的。此觀點在他任職北京師範大學時所撰寫的〈存在論之新動向〉（1943年）亦能看到。此文爾後被收入其戰後著作《實存哲學評論》（臺北：水牛圖書出版，1970年），作為開啟現代哲學探討的第一章，可說具有時代性的意義。此文共分五小節，一、存在論之復興，二、存在論和哲學的人類學，三、存在論和解釋學，四、存在論和現象

動之間》，收入蔡振豐、林永強、張政遠（編）：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年），頁231-259。〈洪耀勳的真理論〉，收入洪子偉（編）：《存在交涉：日治時期的臺灣哲學》（臺北：中央研究院·聯經出版，2016年），頁119-139。洪子偉的〈臺灣哲學盜火者：洪耀勳的本土哲學建構與戰後貢獻〉，《臺大文史哲學報》，第81期（2014年11月），頁113-147。有更加詳細的探討。

55 著作群如下：〈今日に於ける哲學の問題〉（《臺灣教育》，378號，1934年1月）、〈今日に於ける哲學の問題（前承）〉（《臺灣教育》，380號，1934年3月）、〈悲劇の哲學：キェルケゴールとニイチェ〉（《臺灣文藝》，1934年4月）、〈斷想：地下室の人間〉，《臺灣警察時報》（1934年11月1日）、〈藝術と哲學（特にその歴史的社會との關係）〉（《臺灣文藝》，1936年3月）、〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於て——〉（《臺灣時報》1936年6-7月號）、〈存在と真理——ヌツピゼの真理論の一考察——〉（《臺北帝國大學文政學部哲學科研究年報》，第5輯，1938年9月）、〈實存之有限性與形而上學之問題〉（《師大學刊》，第1輯，1942年6月）、〈存在論之新動向〉（《師大學刊》，第2輯，1943年6月）。

56 相關的論述，可參看洪子偉的〈臺灣哲學盜火者：洪耀勳的本土哲學建構與戰後貢獻〉。

學，五、存在論之現狀。

洪耀勳在第一節開頭談到：

在認識論代表著哲學全體的時期，存在之形而上學或存在論不得不暫時離開它的寶座，但是近來認識論的哲學逐漸衰退下去，於是存在論的哲學就重新復興起來了。

康德與形而上學的關係，在存在論已復興的現在，會有人把他看作新形而上學的創造者，對此種看法，我們也是贊成的，所以不能一味說他是形而上學之否定者，但是他對於形而上學之成立抱了一種懷疑，這也是事實。⁵⁷

此處顯然講的是海德格哲學出現後的西方哲學發展情況。這在本文第二節田邊掌握近代歐洲哲學發展及現象學新轉向的文脈及海德格的「存在論（實際性的解釋學）」、《存在與時間》、《康德與形而上學的問題》中可窺見。海德格的哲學並非是單純的希臘存在哲學（形上學）之復興，而是經由亞里士多德的邏輯學、狄爾泰的生命哲學與解釋學、胡塞爾的意識現象學、謝勒的哲學人學等之批判式繼承，才能以自覺存在論的形式出現。「存在論之復興」，亦可說是在這種意義底下產生的。

洪耀勳在第二節中處理謝勒的哲學人學（*philosophische Anthropologie*）與海德格的自覺存在論（*existentielle Ontologie* 洪耀勳標注），亦離不開本文第三節的檢討內容。洪耀勳介紹哲學人學並非以部分的存在理念（如理性的、工作的、機械的、超越的、力比多的、經濟的等）來探討人，而是以整體的立場來討論人，並如此說道：

哲學的人類學之成立總得前提著全體的人的存在之研究，為要能夠達到全體「人的存在」之研究。萬不能以人類作格外的客觀的

57 洪耀勳：〈存在論之新動向〉，頁1。

東西來看待。Scheler 雖不能以對象化之作用中心之人的性格看作人之本質，但只說要研究作用中心之全體的「人的存在」，而還不提到這存在者之存在樣態（Seinstart），因為作用是不能離開其作用本身而遂行，所以一面要作人存在者之存在論的研究，而他面也該作這存在之存在論的研究，才能完成哲學的人類學之課題。如此看來，這「人的存在」之存在論的研究也不外乎「人的存在」之一存在樣態而已，所以哲學的人類學可以成立於「人的存在」之自覺的認識，由這意思展開著自覺的存在論（existentielle Ontologie）之 Heidegger 之基礎的存在論（Fundamental-Ontologie）（參照本校學刊第一集，拙論〈實存之有限性與形而上學之問題〉）便是這種人類學之課題之完成。由這意思看來，哲學的人類學也能規定作「想把握著自己自身之人之自己省察學」吧。⁵⁸

針對整體的人類存在研究，洪耀勳認為海德格的存在論比謝勒的人學更能全面掌握「人在世的各種實際生存樣態」，前者可完成後者未能展開的課題。這和田邊元指出謝勒人學的形上學色彩及海德格的自覺存在論之文脈，有不約而同的親近性。這同時也道出現今若要談論「人是什麼」的存在論或形上學問題（即 Was 是）時，必無法繞過海德格揭示此在之實際性（即 Wie 如何）的基礎存在論之訊息。⁵⁹洪耀勳在第三節介紹海德格的解釋學現象學來自其對狄爾泰的解釋學方法之現象學改造，在第四節說明解釋學現象學與胡塞爾的意識現象學之區別，並沒有超出田邊對現象學之闡釋的範圍。

58 洪耀勳：〈存在論之新動向〉，頁 2-3。

59 海德格存在論中的解釋學與現象學關係，洪耀勳如此解釋：「他把『存在』看作人的相互交涉的目的，而且這存在是人的現存在（Dasein 此在：筆者注）之顯現，就是說，這交涉的存在再被還原於人的現存在，才有其究極的根柢，以『人的存在』特有之自覺的存在為基礎，要用表現和解釋的關係來解明一切存在，便是 Heidegger 之基礎的存在論，他的哲學雖是由『人的存在』之解明作為其基礎的存在論，可是由其方法來看，則是解釋學，由其對象看來，則是現象學，所以也被叫作『解釋學的現象學』（hementische Phaenomenologie）。」（〈存在論之新動向〉，頁 5）。這裡的「解釋學的現象學」之解釋，比田邊元的解釋更加清晰。

洪耀勳在第五節中則說明當今哲學即使是存在論流行的時代，但和舊有的存在論相較，在本質上並沒有太大差別。因為無論新或舊的存在論：

仍然和考究存在者（*Seiendes*）之特殊的諸部面之特殊的諸科學不同，是要考察關於存在者一般（普遍存在者：筆者注）之基礎的構造及其存在樣式或其存在原理及原因的。換言之，現在的存在論，也以存在者一般或存在者的存在（*Sein des Seiendes*）等問題為目標。⁶⁰

他指出新舊存在論的不同來自方法上的差異後，分別舉出胡塞爾的領域的存在論（*regionale Ontologie*）、⁶¹哈特曼（1882-1950）的批判存在論（*kritische Ontologie*）、海德格的自覺存在論或基礎存在論以及雅斯培的實存哲學，並說明後兩者並不為現象學所制約，而是將它作為方法來探討人的存在與一般存在的問題。洪耀勳的海德格存在論之理解如下：

Heidegger 作為方法而採取的現象學是當作生存（*Dasein*）之解釋學的現象學，就是以自覺存在者之人之自己解釋作中心的。他說：我們除去由自覺的存在者即現存在者或生存之自己分析以外，無法解明存在的問題。我們要達到存在的一般的問題，總要以自覺的現存在作為其媒介或基礎，所以把現存在的解釋學叫作基礎的存在論，根據此點，其他的存在問題才有其門徑。⁶²

以上是洪耀勳介紹當時關於存在論的哲學動態之內容。據此可知，其所示的海德格觀，在區別海德格的自覺存在論或基礎存在論（＝解釋學的存在論＝解釋學現象學）和胡塞爾現象學的存在論之不同這條進路上，和

60 洪耀勳：〈存在論之新動向〉，頁8。

61 關於此，洪耀勳如此說明：「在 Husserl 之現象學的存在論不是存在或存在者之形而上學，是想把對象所有的一般的或特殊的本質之現象學的記述之『記述的本質學』。在這裏的存在論雖是關於存在者的實在構造之分析，但是對其窮極的原理或原因則置不問。」（〈存在論之新動向〉，頁8）。

62 洪耀勳：〈存在論之新動向〉，頁9。

田邊元對現象學新轉向的觀察有其一致性。除上篇文章外，我們還可在〈實存之有限性與形而上學之問題〉（1942年）這篇介紹《康德與形而上學的問題》的洪耀勳文章當中，看到其海德格理解及田邊元的影響。相較於〈存在論之新動向〉的介紹性內容，〈實存之有限性與形而上學之問題〉顯然較具有哲學性的論述。

洪耀勳在論文開頭便指出，形上學的問題是基礎存在論的問題，後者即是對「有限的人的存在之存在論的分析」（*Sein-sanalytik des endliches menschliches Daseins*）⁶³之問題。海德格這種對有限人類在世的實際生存樣態之分析，在《存在與時間》與康德書中，則有不同的切入點。洪耀勳說道：

形而上學之問題究竟是歸結於「人為何物？」之問題。然則，Heidegger 對此問題給予何種解答呢？他以為作人之本質的是「關心」（*Sorge*）與「有限性」（*Endlichkeit*），而「關心」是他的主著《存在與時間》（*Sein und Zeit*）之指導概念，而「有限性」是《康德與形而上學之問題》（*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929）之指導概念。⁶⁴

海德格在《存在與時間》中，將此在的存在解釋為操心（即生存論存在的基本現象），並為操心的結構「先行於自身的——已經在（世界中的）——作為寓於（世內照面的存在者）的存在」配對時態的將來、曾在、當前（未來、過去、現在）。⁶⁵相對於這種帶有時間樣態的此在之言論或此在的生存論樣態（操心）的時間式分析，洪耀勳在此文更關心的是人的有限性問題。在這一點和田邊元有所不同（雖然田邊也指出此點），就洪耀勳所關心的存在論視域來看，筆者認為他的關注方向和形上學的討論極具緊密的關係。這和〈存在論之新動向〉闡述存在論歷史的態度形成了呼應。因

63 洪耀勳：〈實存之有限性與形而上學之問題〉，頁1。

64 洪耀勳：〈實存之有限性與形而上學之問題〉，頁3-4。

65 參見《存在與時間》的第1篇第6章第41-42節、第2篇第3章第63-65節。

為他認為無論新或舊的存在論還是不出考察「存在者一般或存在者的存在」等問題，只是方法不同而已。

關於人的有限性問題，洪耀勳認為是海德格在康德書中從存在論的視域來重新詮釋康德《純粹理性批判》（第一版）的認識論所提出的。洪耀勳在整理海德格的康德觀的同時，如此說道：

Kant 之純粹理性批判之中心問題在於表明經驗的認識之綜合之「先驗的構想力」（*transzendente Einbildungskraft*）之究明。

Kant 之所謂先驗的構想力，正是存在論的認識之「內在的可能性」（*innere Möglichkeit*）可被建立之基礎（*Grund*）。

Kant 之先驗的構想力是表示人之有限性的，此思想即表示 Kant 之思想與他之「實存哲學」（*Existenz Philosophie*）之接近。作為他的實存哲學或基礎存在論之基礎者，即此人之認識之有限性。常恆性與正確性之缺乏，正表示我們人類認識之有限性，而人性之本質的構造之究明是根據於此有限的理性才能成就。人之認識所能關及的，不外乎有限的理性之概念與直觀之綜合。⁶⁶

據上可知，在洪耀勳看來，海德格認為《純粹理性批判》的核心在於闡明表示人之有限性的「先驗的構想力」（超越論的想像力）這種主張正來自其自身的基礎存在論立場：

人不單是在認識上是有限的，對其全性質都能這樣說。Heidegger 之形而上學是要進到人之存在之有限的，從而他的形而上學的奠基須由實存論的有限性概念領導之。有限性為人的存在之根本構造（*Grundverfassung*）而如前所說，此有限性不在於人之種種之不完全性和被造物之性格而在於人之存在樣式之「實存」

66 洪耀勳：〈實存之有限性與形而上學之問題〉，頁4。

(*existentia, Existenz*)。⁶⁷

顯然形上學的探討，要先進入海德格的存在論來談才可能。關於「實存」概念的解釋與由來，洪耀勳則參考田邊元的〈實存哲學の限界〉（中譯：〈實存哲學的極限〉，1938年）來展開，拙論〈東亞脈絡下的實存哲學發展：日本哲學與洪耀勳之間〉已有專門的討論，不再重複。總之，洪耀勳透過海德格的康德書介紹想傳達給臺灣和中國大陸的是，海德格的形上學便是「實存（此在）的形上學」（*Metaphysik des Daseins*）。筆者認為此立場和他在一九三四—一九三六年的著作群以及〈存在與真理〉之間有一定的關連。

我們若仔細回顧一九三四—一九三七年洪耀勳在臺灣所寫的著作群和一九三七—一九四三年在中國大陸所寫的文章，會發現兩個時期之間，有一定的差異性，即哲學創造力的減退與哲學介紹工作的增加。但兩個時期之間，按他的海德格觀來看，還是有一個內在的連續性。以下筆者嘗試檢討其異同及臺灣哲學萌芽與發展的可能性。

關於洪耀勳的「辯證法實存」的形成與變遷，筆者已有過探討，⁶⁸在此僅止於簡略的整理。洪耀勳在〈今日的哲學問題〉、〈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）中既不滿足於黑格爾精神現象學的客觀精神之抽象性，亦不滿足於「德國觀念論（理性主義哲學）→生命哲學→現象學→實存哲學」這一近現代哲學發展的論述。他雖讚賞海德格的實存論（自覺存在論），最終卻援用西田幾多郎的〈私と汝〉（中譯：〈我和你〉，1932年），主張實存便是立足在「絕對者、我、你」的對立統一之辯證法運動的人格行為主體，亦即「辯證法的實存」。「辯證法的實存」並非是一個被分析、解釋、反省的存在概念，而是一個能在歷史現實的世界當中與它進行交涉的生存狀態。

67 洪耀勳：〈實存之有限性與形而上學之問題〉，頁6。

68 參見廖欽彬：〈務台理作與洪耀勳的思想關連——「辯證法實存」概念的探索〉，《國立臺灣大學哲學論評》，第55期（2018年3月），頁1-32。

這一從黑格爾、西田與海德格哲學中提煉出來的「辯證法實存」概念，在〈風土文化觀〉（1936年）因援用和辻哲郎（1889-1960）的風土論、田邊元的「種的邏輯」、務台理作（1890-1974）的「表現世界的邏輯」及黑格爾的精神哲學，有了新的轉向，即探索建構臺灣主體性的「辯證法實存」。當然在這個轉變之前，還有一個必須注意的過程，也就是在〈藝術與哲學〉（1936年）出現的「藝術創作的實存」概念。洪耀勳在意識由臺灣文藝聯盟等發起的臺灣文藝運動的同時，思索了「種的基體（臺灣社會、風土）」之實存作為臺灣文學創作理論的可能性。此文藝運動的影響在洪耀勳的臺灣風土論中亦能窺見。

到了洪耀勳所謂「升等論文」〈存在與真理〉（1938年），實存概念在洪耀勳的真理論裡雖有被貶斥的傾向，但在他最後提出的「絕對媒介的真理辯證法」中，實存是和真理形成對立統一的。當然這種主張和海德格於一九三〇年代以後的真理與存在之論述，在某種程度上有不約而同的親近性。洪耀勳的「辯證法實存」，隨著當時的哲學潮流及歷史現實而顯露出各種不同的面貌。此概念雖然脫離不了歐陸、日本的哲學發展脈絡，但卻也和他的生命、他所處的臺灣社會及世界之脈動無法分割開來。

這裡若說洪耀勳的哲學在臺灣時期與中國大陸時期有歧異的話，我們只能從外部想像其所處的歷史背景及人生境遇的不同。在後者時代，顯然哲學介紹工作勝於哲學創造工作，但介紹也和其哲學素養與期待有關，並不能說在北京師範大學哲學系教書，就只成為學院哲學教師，而不再抱有哲學理想或想像。至少從此時期的介紹工作中，依舊能看到他對海德格哲學發展的持續關注與選擇性的敘述。學哲學、做哲學的人，除了「曾在」的知識或傳統之處理外，還須有「當前」的歷史處境及對「將來」生活的有所期待。筆者相信洪耀勳在中國大陸時期對實存哲學發展的學術性關心，不會略過臺灣時期對實存哲學的掌握與運用而憑空出現。

陸、 結論

本文透過探討海德格哲學在日本與臺灣如何為田邊元與洪耀勳接受、轉化，還原了該哲學在東亞這個異文化語境之異化的一個歷史片段。田邊元在回應海德格哲學的過程中所提出的身體（空間）辯論法或辯證法存在論，雖還屬於田邊哲學的萌芽發展期。但其中對時間與空間、精神（意識）與肉體、個人與共同體社會、個人與他者、內部時間與外部時間、個人存在與世界存在的對立統一關係之處理，已為其哲學的建構打下相當穩固的地基。當然在這個哲學創建過程中，我們可以看到日本哲學自身發展的歷史境遇及其內在的必然性。

相對於此，洪耀勳接受田邊元的海德格論，在學成歸台服務於台北帝大的同時，回應了臺灣文藝運動的動向，開始展開一連串介紹歐洲哲學與日本哲學的工作，並在此過程中運用黑格爾、海德格與京都學派（西田幾多郎、務台理作、和辻哲郎）的哲學概念，來思考能對應當時臺灣（人）的歷史處境之哲學。在其試圖摸索與發展臺灣的哲學之過程中所浮現的「辯證法實存」概念，也因時因地不斷地出現各種不同面貌。雖然此概念在其中國大陸期的文章裡並沒有出現，但筆者相信其臺灣期的哲學構想，必不會憑空消失。洪耀勳於戰後的哲學工作，大多偏向介紹性的工作，並無體系性的哲學著作出現。關於此點，不得不令人惋惜。儘管如此，這都無法抹滅海德格哲學在東亞的接受與轉化過程中，洪耀勳所留下的歷史足跡。◆

引用書目

近人文獻

田邊元 TANABE, Hajime

- 1963a 《ヘーゲル哲學と辯證法》，收入《田邊元全集》，第3卷（東京：筑摩書房，1963年）。
Hēgeru Tetsugaku to Bēshōhō, Tanabe Hajime Zenshū Vol. 3 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1963).
- 1963b 〈現象學に於ける新しき轉向〉，收入《田邊元全集》，第4卷（東京：筑摩書房，1963年），頁17-34。
“Genshōgaku niokeru Atarashiki Tenkō,” in *Tanabe Hajime Zenshū Vol. 4* (Tokyo: Chikuma Shobō, 1963), pp. 17-34.
- 1963c 〈人間學の立場〉，收入《田邊元全集》，第4卷（東京：筑摩書房，1963年），頁355-382。
“Ningengaku no Tachiba,” in *Tanabe Hajime Zenshū Vol. 4* (Tokyo: Chikuma Shobō, 1963), pp. 355-382.
- 1963d 〈圖式「時間」から圖式「世界」へ〉，收入《田邊元全集》，第6卷（東京：筑摩書房，1963年），頁1-50。
“Zushiki ‘Jikan’ kara Zushiki ‘Sekai’ e,” in *Tanabe Hajime Zenshū Vol. 6* (Tokyo: Chikuma Shobō, 1963), pp. 1-50.
- 1964a 《歴史的現實》，收入《田邊元全集》，第15卷（東京：筑摩書房，1964年）。
Rekishiteki Genjitsu, Tanabe Hajime Zenshū Vol. 8 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1964).
- 1964b 〈現象學の發展〉，收入《田邊元全集》，第15卷（東京：筑摩書房，1964年）。
“Genshōgaku no Hatten,” *Tanabe Hajime Zenshū Vol. 15* (Tokyo: Chikuma Shobō, 1964).

合田正人 GODA, Masato

- 2013 《田邊元とハイデガー：封印された哲学》（京都：PHP研究所，2013年）。
Tanabe Hajime to Haidegā: Fūin sareta Tetsugaku, (Kyōto: PHP Kenkyujo, 2013).

李光來 LEE, Kwangrae

2010 《韓國の西洋思想受容史——哲學的オーケストラの実現のために》，高坂史朗、柳生真（譯）（東京：御茶の水書房，2010年）。

Kankoku no Seiyōshisō Juyōshi: Tetsugakuteki Okesutora no Jitsugen no tameni, Kōsaka Shirō and Yagyuu Makoto (trans.) (Tokyo: Ochanomizu Shobō, 2010).

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.

1934c 〈斷想：地下室の人間〉，《臺灣警察時報》，1934年11月1號，頁102-104。

“Dansō: Chikashitsu no Ningen,” *Taiwan Keisatsu Jihō* [Taipei], Nov. 1, 1934, pp. 102-104.

1935 〈悲劇の哲學：キェルケゴールとニイチェ〉，《臺灣文藝》，第2卷第4號（1935年4月），頁1-9。

“Higeki no Tetsugaku: Kyerukegōru to Niiche,” *Taiwan Bungei*, Vol. 2, No. 4 (Apr., 1935), pp. 1-9.

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.

1938 〈存在と真理——ヌツビツゼの真理論の一攷察——〉，《臺北帝國大學文政學部哲學科研究年報》，第5輯（1938年9月），頁193-337。

“Sonzai to Shinri: Nutsuibizze no Shinriron no Ichikōsatsu,” *Taihoku Teikokudaigaku Bunseigakubu Tetsugakuka Kenkyū Nenpō*, Vol. 5 (Sep., 1938), pp. 193-337.

- 1942 〈實存之有限性與形而上學的問題〉，《師大學刊》，第1輯（1942年6月），頁1-8。
 “Shicun zhi Youxianxin yu Xingershangxue de Wenti,” *Shida Xuekan*, Vol. 1 (June, 1942), pp. 1-8.
- 1943 〈存在論之新動向〉，《師大學刊》，第2輯（1943年6月），頁1-10。
 “Cunzailun zhi Xindongxiang,” *Shida Xuekan*, Vol. 2 (June, 1943), pp. 1-10.
- 洪子偉 HUNG, Tzuwei
- 2014 〈臺灣哲學盜火者——洪耀勳的本土哲學建構與戰後貢獻〉，《臺大文史哲學報》，第81期（2014年11月），頁113-147。
 “Taiwan Zhexue Daohuoze: Hung Yao-hsün de Bentu Zhexue Jiangou yu Zhanhou Gongxian [The Prometheus of Formosan Philosophy: Hung Yao-hsün’s Ontological Construction and Contribution],” *NTU Humanitas Taiwanica*, No. 81 (Nov., 2014), pp. 113-147.
- 2016 《存在交涉：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).
- 馬克斯·舍勒 SCHELER, Max
- 2015 《人在宇宙中的地位》，李伯杰（譯）、劉小楓（校譯）（貴州：貴州人民出版社，2015年）。
 Li Bo-jie (tran.), Liu Xiao-feng (proofreading tran.), *Ren Zai Yuzhou zhong de Diwei [Die Stellung des Menschen im. Kosmo]* (Guizhou: Guizhou People’s Publishing House, 2015).
- 畠中和生 HATAKENAKA, Kazuo
- 2007 〈シェーラーのハイデガー批判——情緒的實在性問題について〉，《広島大学大学院教育学研究科紀要・第2部，文化教育開発関連領域》，第56號（2007年12月），頁45-54。
 “Shērā no Haidegā Hihan: Jōchoteki Jitsuzaisei Mondai nitsuite,” *Bulletin of the Graduate School of Education, Hiroshima University Part. 2 Arts and science education*, No. 56 (Dec., 2007), pp. 45-54.
- 海德格 HEIDEGGER, Martin
- 2011 《康德與形而上學疑難》，王慶節（譯）（上海：上海譯文出版社，2011年）。

- Wang Qing-jie (tran.), *Kangde yu Xingershangxue Yinan [Kant und das Problem der Metaphysik]* (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2011).
- 2015 《存在與時間》，陳嘉映、王慶節（譯）（北京：商務印書館，2015年）。
- Chen Jia-ying and Wang Qing-jie (trans.), *Cunzai yu Shijian [Sein und Zeit]* (Beijing: The Commercial Press, 2015).
- 2016 《海德格爾文集：存在論（實際性的解釋學）》，何衛平（譯）（北京：商務印書館，2016年）。
- Ho Wey-ping (tran.), *Haidegeer Wenji: Cunzailun (Shijixing de Jiishixue)* (Beijing: The Commercial Press, 2016).
- 奥谷浩一 OKUYA, Kōichi
- 2009 〈シェラーの哲学的人間学とハイデガーとの対決(1)〉，*《札幌学院大学人文学会紀要》*，第86號（2009年12月），頁173-196。
- “Shērā no Tetsugakuteki Ningengaku to Haidegā tonō Taiketsu (1) [Scheler’s philosophical anthropology and his confrontation with Heidegger (1),” Sapporo Gakuin Daigaku Jinbungakkai Kiyō [*Journal of the Society of Humanities*], No. 86 (Dec., 2009), pp. 173-196.
- 廖欽彬 LIAO, Chinpung
- 2010 〈和辻哲郎の風土論——兼論洪耀勳與貝瑞克的風土觀〉，*《華梵人文學報》*，第14期（2010年6月），頁63-94。
- “Watsuji Tetsuro de Fengtulun: Jianlun Hung Yao-hsün yu Beiruike de Fengtuguan [Watsuji Tetsuro’s Philosophy of Fudo: And the Subsequent ‘Fudo’ Philosophies of Hong Yao-xun and Augustin Berque],” *Huafan Journal of Humanities*, No. 14 (June, 2010), pp. 63-94.
- 2015 〈東亞脈絡下的實存哲學發展：日本哲學與洪耀勳之間〉，收入蔡振豐、林永強、張政遠（編）：*《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》*（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年），頁231-259。
- “Dongya Mailuo xia de Shicunzhexue Fazhan: Ribenzhexue yu Hung Yao-hsün zhijian,” in Tsai Chen-feng, Lam Wing-keung, Cheung Ching-yuen (eds.), *Dongya Chuantong yu Xianddi Zhexue zhong de Ziwō yu Geren*, (Taipei: National Taiwan University Press, 2015), pp. 231-259.
- 2016 〈洪耀勳的真理論〉，收入洪子偉（編）：*《存在交涉：日治時期的臺灣哲學》*（臺北：中央研究院、聯經出版，2016年），頁119-139。

- “Hung Yaoh-sün de Zhenlilun,” in Hung Tzu-wei (ed.), *Cunzai Jiaoshe: Rizhishiqi de Taiwan Zhexue [Existential Engagement: Philosophy in Taiwan, the Japanese Era]* (Taipei: Academia Sinica & Linking Publishing, 2016), pp. 119-139.
- 2018 〈務台理作與洪耀勳的思想關連——「辯證法實存」概念的探索〉，《國立臺灣大學哲學論評》，第 55 期（2018 年 3 月），1-32。
- “Wutai Lizuo yu Hung Yao-hsün de sixiang guanlian: ‘Bianzhengfa shicun’ Gainian de Tansuo [Mutai Risaku and Hung Yao-hsün: A Study of the Concept of “Dialectical Existence”],” *National Taiwan University Philosophical Review*, Vol. 55 (Mar., 2018), pp. 1-32.
- 嶺秀樹 MINE, Hideki
- 2012 《西田哲学と田辺哲学の対決——場所の論理と弁証法》（京都：ミネルヴァ書房，2012 年）。
- Nishida Tetsugaku to Tanabe Tetsugaku no Taiketsu: Basho no Ronri to Benshōhō* (Kyōto: Minerva Shobō, 2012).
- 2015 〈日本におけるハイデッガー受容の一局面——西田のハイデッガー批判をてがかりにして〉，《日本の哲学》，第 16 號（京都：昭和堂，2015 年），頁 12-29。
- “Nihon niokeru Haideggā Juyō no Ichikyokumen: Nishida no Haideggā Hihan o Tegakari nishite,” *Nihon no Tetsugaku*, No. 16 (Kyōto: Showadō, 2015), pp. 12-29.
- 藤田正勝 FUJITA, Masakatsu
- 2015 〈「種の論理」はどのようにして成立したのか——田辺哲学の成立への道——〉，《思想》，第 1093 號（東京：岩波書店，2015 年），頁 30-50。
- “‘Shu no Ronri’ wa dono yōnishite Seiritsushitanoka: Tanabe Tetsugaku no Seiritsu eno Michi,” *Sshisō* No. 1093 (Tokyo: Iwanami Shoten, 2015), pp 30-50.