

【研究論著】 General Article

戰後京都學派的歷史哲學與「近代超克」
——以田邊元與大島康正為中心
Post-war Philosophy of History of
the Kyoto School and "Surpassing Modernity":
Two Case Studies of Tanabe Hajime and
Ōshima Yasumasa

廖欽彬

Chin-Ping LIAO*

關鍵詞：京都學派、歷史哲學、時代區分、近代超克、文藝復興

Keywords: the Kyoto School, philosophy of history, periodization, surpassing modernity, the Renaissance

* 中山大學哲學研究所助理教授。

Assistant Professor, Institute of Philosophy, National Sun Yat-sen University.

摘要

京都學派哲學家田邊元 (Tanabe Hajime, 1885-1962) 及大島康正 (Ōshima Yasumasa, 1917-1989) 於二次大戰後以各自的歷史哲學立場論述「時代區分的成立根據」, 即探討「人類區分歷史或時代的根據為何?」的議題, 藉以主張「超克近代」的可能性。本文主要探討兩者在戰後如何反省與面對「近代超克」的問題。本文首先概觀田邊的史觀, 並論究田邊以何種立場辯證黑格爾、蘭克與馬克思的歷史哲學, 及其時代區分法。接著, 析論大島以何種立場詮釋巴比倫人、希臘人、以色列人的史觀以及基督教的超越時代思想, 並進一步探討其如何藉由消化文藝復興時期的史觀, 來建立自身的時代區分根據。最後, 藉由比較田邊與大島的「超克近代」論述, 來思考兩者的時代區分法對現今吾人構築史觀能提供何種哲學思想資源。

Abstract

After the Second World War the Kyoto School philosophers Tanabe Hajime (1885-1962) and Ōshima Yasumasa (1917-1989) offered individual accounts of periodization principles with their own stances of philosophy of history. Exploring the periodization principles of human history and time, Tanabe and Ōshima advocated the possibility of "surpassing modernity." The purpose of this essay is to investigate how the two philosophers rethink and confront the issues of "surpassing modernity." First, this essay supplies an overview of Tanabe's notion of history, examining his dialectic positions on critiquing the philosophies of history of Hegel, Ranke, and Marx, and Tanabe's method of periodization. Second, this essay analyzes the ways in which Ōshima interprets the Babylonians', the Greeks', and the Israelis' views on history, and the Christian thinking that surpasses time. It further investigates how Ōshima established his own periodization principles by absorbing the Renaissance view on history. Finally, by comparing Tanabe's and Ōshima's discourses on "surpassing modernity," this essay investigates what kinds of philosophical resources the two different approaches to periodization can provide for our view on history.

壹、前言

若說「近代超克」是當時日本為與西歐諸國進行總體戰所提出的思想口號，那麼此口號隨著日本的戰敗，自然會跟著消失。然而，「近代超克」不僅沒有因此而退出世界史的舞臺，甚至在戰後為日本哲學思想界帶來深層的自我反省。¹

京都學派哲學家田邊元（Tanabe Hajime, 1885-1962）及其門下生大島康正（Ōshima Yasumasa, 1917-1989）在戰後分別於《哲學入門—補說第一 歷史哲學・政治哲學》（1949）、《時代區分的成立根據》（1949）以各自的哲學立場來論述「時代區分的成立根據」，也就是探討「人類區分歷史或時代的根據為何？」的議題。

以兩者的歷史哲學立場來看，「近代超克」不僅止於日本為辯護自身侵略行為所提出的思想口號而已。田邊與大島皆認為「近代超克」的成功與否，取決於我們人類的歷史性主體營為，換言之，即在於人類從「現在」朝向「未來」之時如何變革「過去」這種實踐上。也就是說，「近代超克」還包含人類如何區分時代的問題或人類如何存活下去的問題。然而，從戰前「近代超克」的失敗到戰後「超克近代」的可能這種轉換中，

1 從哲學思想立場論究京都學派「近代超克」論的有，大島康正：〈大東亞戰爭と京都學派—知識人の政治参加について—〉，《中央公論》，第80卷第8號（1965年8月），頁125-143、廣松涉：《〈近代の超克〉論》（東京：講談社，1989年）、大橋良介：《日本のもの、ヨーロッパのもの》（東京：新潮社，1992年）、大橋良介：《西田哲学の世界》（東京：筑摩書房，1995年）、大橋良介：《京都學派と日本海軍—新史料「大島メモ」をめぐる—》（東京：PHP研究所，2001年）、子安宣邦：《日本近代思想批判—一國知の成立—》（東京：岩波書店，2003年）、植村和秀：《「日本」への問いをめぐる闘争—京都學派と原理日本社—》（京都：柏書房，2007年）。拙論〈太平洋戰爭京都學派與田邊元的歷史觀：宗教與國家的葛藤〉，《當代》，第233期（2007年4月），頁50-63、杉本耕一：〈戰時期京都學派における宗教哲学と時局的發言—西谷啓治を中心に—〉，《求真》，第16號（2009年12月），頁47-61等。本文主要聚焦在戰後田邊與大島的歷史哲學論述。至於京都學派整體的歷史哲學發展，則有待日後的研究所。

師徒雖同樣強調人類歷史性主體營為的重要性，卻因彼此哲學實踐立場的不同，而帶來不同「超克近代」論的景象。

本文承上述內容主要是探討田邊與大島在戰後如何反省與面對「近代超克」的問題。本文首先概觀田邊的史觀，並論究田邊以何種立場辯證黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）、蘭克（Leopold von Ranke, 1795-1886）與馬克思（Karl Heinrich Marx, 1818-1883）的歷史哲學，及其時代區分法。接著，析論大島以何種立場詮釋古代巴比倫人、希臘人、以色列人的史觀以及基督教的超越時代思想，並進一步探討其如何藉由消化文藝復興時期的史觀，來建立自身的時代區分根據。最後，藉由比較田邊與大島的「超克近代」論述，來思考兩者的時代區分法對現今吾人構築史觀能提供何種哲學思想資源。

貳、田邊宗教實存式的歷史哲學

一、「歷史現實」與「種的論理」之挫敗

關於田邊比較完整的歷史觀，早在一九三九年就能窺見。田邊在該年的京都帝國大學日本文化講義講授歷史，其成果《歷史的現實》於隔年問世。田邊講述到人類的歷史不僅止於過去不動的事實，其亦帶有時間上的現在與未來。此種史觀並非指「過去→現在→未來」這種直線式的發展，而是人類因現在如何行動，甚至在未來朝向何種目標，來改變過去的意思。因此歷史對田邊而言，是一種帶有二重性的「歷史現實」，不是單純的「歷史事實」。²

田邊更進一步將歷史所包含的過去視為人類所屬的種族與傳統，將現在視為既非種族亦非個人的「人類」（田邊稱為Idea或理念），並將未來視為欲掙脫種族與傳統的個人。但田邊所言的種族、個人、「人類」，並非

2 參見《田辺元全集》（東京：筑摩書房，1963年），第8卷，頁138。

指「個人聚而成家，家聚而成種族，種族聚而成人類」這種單向的、同一性的存在，而是一種三者各自以其他兩者為媒介的三一性存在。若用時間形態來表示的話，則是現在連接過去和未來。未來連接過去與現在。過去連接現在與未來。過去、現在、未來三一性地相互對立與統合，形成一種交互媒介的形態。³

田邊指出人若捨棄過去（種族與傳統）的話，無疑是站在非歷史的立場。但人並無法脫離自身所依靠的相對性歷史世界來談歷史。因為，捨棄過去（種族與傳統）不談，而直接講述現在或未來，都將成為無稽之談。此處正強調過去，也就是現實中的國家社會、種族、傳統作為媒介的重要性。如上述，這並不代表過去包攝、駕馭現在與未來，而是與兩者處於相互對立與統合的媒介關係。三者形成具有動態性的媒介存在，缺一不可。

然而這種包含過去、現在、未來三者相互媒介與結合關係的史觀，卻因田邊「種的論理」的理論性挫敗無疾而終。⁴原因在於支撐「歷史現實」這種史觀的邏輯架構正是「種的論理」。

「種的論理」（形成確立期1934-1937）⁵是田邊在當時帝國主義、國家主義、自由主義等風潮下，借用生物分類「類、種、個」所構築而成的一種社會哲學理論。該體系所探討的是，種（現實國家社會或共同體）與個（個人）之間的存在與實踐模式。田邊主張種與個唯有透過類（田邊又稱為人類、人類國家、菩薩國）的否定媒介，才能達到存續自身的存在與行為。相同的，類個以種為媒介，類種以個為媒介，亦是如此。類、種、個三者相互對立與統合的媒介關係，可說是奠定了上述「歷史現實」史觀的

3 前掲書，第8卷，頁141。

4 關於「種的論理」的理論性挫敗，可參考冰見潔：《田邊哲学研究—宗教哲学の観点から—》（東京：北樹出版，1990年），頁94-127。伊藤益：《愛と死の哲学—田辺元—》（東京：北樹出版，2005年），頁27-44。拙論〈田辺元の「種的論理」とその挫折〉，《求真》，第15號（2008年），頁57-72。

5 形成「種的論理」的一系列論文有：〈社會存在的論理〉（1934-1935）、〈種的論理與世界圖式〉（1935）、〈存在論の第三階段〉（1935）、〈論理的社會存在論結構〉（1936）、〈回應對「種的論理」的批評〉（1937）、〈闡明種的論理的意思〉（1937）。收錄於《田辺元全集》，第6卷。「種的論理」則早在〈社會存在的論理〉中已具有完整的體系。參見伊藤益：《愛と死の哲学—田辺元—》，頁27。

基礎。然田邊於〈國家存在的論理〉(1939)一文中建構國家哲學時，雖未把作為種的現實國家存在從類、種、個三者的媒介關係中抽離出來，卻將國家擺在耶穌基督的位置上，使得國家取代了耶穌基督的啟示存在。也就是說，「神、耶穌基督、人」這種三一性結構，被田邊轉變為「絕對者、國家、個人」這種三一性結構。雖然田邊稱此處的國家為絕對無的「基體顯現」或「應現存在」，是為了將基督教思想從神話及有神論中解放出來，⁶但不可否認的是，此正是國家取代耶穌基督走向「國家即絕對」的途徑。作為絕對者與人之間的仲介者，顯然已被國家取而代。

「種的論理」作為純哲學的理論或許並無所謂邏輯上的矛盾，但只要其標榜是對應現實的存在與實踐理論，就不能不思考其實現的可能性。就當時「國家即絕對」以及田邊個人無力抵抗現實國家社會之暴行的情況來看，⁷不得不承認田邊將其哲學體系帶往理論矛盾的窘境。因為作為純哲學的理論，並無法是對應現實的理論。從另外一個角度來說，田邊以人這種相對者的立場，探討絕對者(類)與相對者(種、個)之間關係的哲學態度，卻反而將國家(種)絕對化，招致「國家即絕對」(種類一如)，也因此而造成「種與個」之對立統一關係的瓦解，繼而為自身「種的論理」帶來邏輯上的矛盾。

二、戰後歷史哲學的重建

田邊於戰敗前夕，受絕對他力的感召，與絕對他力(類)及親鸞(Shinran, 1173-1263)、道元(Dogen, 1200-1253)等無數先進(種)一同建構了一套救濟世人與自他者哲學的宗教哲學體系。⁸此即為「懺悔道哲學」。「懺悔道哲學」為絕對者與無數先進一同迴向到田邊，令田邊在懺

6 參見《田邊元全集》，第7卷，頁42-43。

7 關於田邊個人無力抵抗現實的國家社會之暴行，亦可於〈國家的道義性〉(1941)、〈思想報國之道〉(1941)及其二戰期間的演講稿〈生死〉(1943)、〈文化的極限〉(1944)等看出。收錄於《田邊元全集》，第8卷。

8 田邊於戰敗前後如何構築懺悔道哲學，拙論〈《懺悔道としての哲学》：戰敗前後の懺悔と三願轉入をめぐって〉(《哲学・思想論叢》，第24號〔2006年〕，頁51-65)有詳細的探討。

悔的苦行中思索、創出的他力哲學。換言之，「懺悔道哲學」是作為類的絕對他力，驅使作為種的無數先進還相到作為個的田邊，令他懺悔轉向所重構的哲學。類、種、個三者的絕對媒介關係，奠基在絕對者與相對者不斷相互對立與統一的辯證關係當中。因此戰後的田邊哲學已非戰前田邊以相對者立場，所創出的自力哲學，也就是「種的論理」。「懺悔道哲學」是「為救贖他人而不斷犧牲自我」的他者本位哲學。田邊在這種懺悔、悔改（自我否定）的慈悲行之下，與他者共證被絕對他力與先進救贖的真實（自我肯定）。當然，田邊哲學亦是以同樣的路徑（即共死的懺悔行），來達到與他者哲學的共存境地。其在晚年辯論海德格哲學時，始終採相同的立場。⁹

至於田邊戰前的史觀，經過其哲學的轉向後，產生何種蛻變？田邊在建構懺悔道哲學的同時，批判海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）裁斷歷史哲學與宗教哲學的關係，指出海德格的時間存在論只停留在現象的詮釋，並沒有言及到自身與宗教實踐的關係，評其哲學沒有脫離觀念論的主觀主義，尚屬自力哲學的範疇。¹⁰田邊承續奧古斯丁（Aurelius Augustinus, 354-430）歷史與宗教並存的進路，以自身懺悔的宗教體驗為基礎，重新詮釋自家傳統淨土真宗的「三願轉入」與「三心釋」概念的同時，將時間論導入於其中。¹¹

田邊將自身被救贖的過程以「第十九願→第二十願→第十八願」來代表，也就是自己「自力行善→自力念佛→他力念佛」的過程。時態分別是「未來→過去→現在」。此為田邊往相的過程。然而田邊受絕對他力感召，雖從懺悔這種自我否定行中肯定自我，卻還須跟隨絕對他力與無數先進一同救贖尚未得救的眾生，否則無以證明被救贖的真實。也就是說，此

9 田邊晚年以自身宗教哲學立場批判海德格存在哲學的論述，可參考其遺稿《哲學與詩與宗教—海德格・黎爾克・賀德齡—》（「哲学と詩と宗教—ハイデッガー・リルケ・ヘルダーリン—」）（1953）、〈是生的存在學還是死的辯證法〉（「生の存在学か死の辯證法か」）（1962）。收錄於《田邊元全集》，第13卷。

10 參見《田邊元全集》，第9卷，頁94-95。

11 田邊如何重新詮釋淨土真宗思想並建立自身的歷史哲學，可參考拙論〈田邊元における淨土真宗の歴史哲学—懺悔道としての哲学—における三願転入と三心釈を中心に—〉，《倫理学》，第22號（2006年），頁95-111。

時自我肯定的往相行，若不透過自我否定的還相行，則無以成立。相對於自身以過去懺悔為核心的往相，田邊更進一步提出以未來救濟為核心的還相。換言之，相對於帶有「未來→過去→現在」之時態的「三願轉入」，田邊主張帶有「過去→現在→未來」之時態的「三心釋」。¹²田邊承續親鸞的「三心釋」，認為三心（至心、信樂、欲生，時態為過去、現在、未來）唯有透過絕對他力所喚起的懺悔行，才能得以成立。此為田邊還相的呈顯。田邊自身「往相行即還相行」的關係，換言之，帶有過去傾向的「三願轉入」與帶有未來傾向的「三心釋」，兩者相即不離的關係所形成的哲學，正是「懺悔道哲學」。

據上可知，淨土真宗思想經過田邊的現代性詮釋，蛻變成對應現實的宗教與歷史哲學體系。田邊透過此種對自家宗教傳統的傳承與創新，重新構築了自身的歷史哲學。田邊於《哲學入門—補說第一 歷史哲學・政治哲學》（1949）中，稱自身史觀為一種「救拯史」觀。¹³

三、辯證黑格爾、蘭克、馬克思的史觀

如上述，田邊的歷史哲學與宗教哲學可說是一體兩面的體系。田邊以「宗教即歷史」的哲學立場，究竟是如何辯證黑格爾、蘭克、馬克思的史觀？田邊將前兩者與後者的史觀歸類為精神史觀與唯物史觀，並比較前兩者的異同。

田邊認為蘭克的歷史是一種與黑格爾的理性歷史完全相反的精神歷史，另一方面又說：「當然黑格爾在理性是從歷史當中發展出來，且根據該理性來理解歷史這層意義上，畢竟還是以精神的歷史為歷史固有的立場。」¹⁴雖說精神，但對黑格爾而言，理性還是較具優位性。因為在精神裡的現實層面，畢竟無法勝過先驗（先天）性的層面。因此，黑格爾的歷史

12 參見《田辺元全集》，第9卷，頁203。

13 前掲書，第11卷，頁259。

14 前掲書，第11卷，頁238，「ヘーゲルも歴史のなかから理性が発展して、その理性によって歴史を理解するといふ意味においてはやはり精神の歴史を歴史固有の立場としたのである」。有關《田辺元全集》的引文，皆為筆者所譯。

才被稱為理性的、主觀主義的歷史。相反的，蘭克始終以史家立場來追尋事實，具客觀主義精神。因此其歷史是真實的，且具有根基於實在立場的精神生命力。田邊認為蘭克於現實面說歷史有超越黑格爾之處，卻又批評蘭克主張「各各歷史的時代只要實現自身固有的傾向或理想，就能直接與神結合，在神面前一律平等」或「無論是個人或民族，只要以自身的道德生命力（*moralische Energie*）來創造新事物，就是實現神的精神」這種帶有神學色彩的史觀。不僅如此，田邊認為取代黑格爾進步史觀的蘭克變形史觀，即一個全體的生命採各種形狀，變形為許多部分而出現的史觀，並沒有包含自覺性的社會實踐，其是一種直觀全體的觀想史觀。¹⁵綜上而言，蘭克與黑格爾的史觀皆不離觀想的立場。而取代兩者的即是馬克思的唯物史觀。

馬克思為受苦於資本家壓榨的勞動階級伸張不平，強力批判黑格爾所言構成國家主要契機的資本家階級，認為無產階級在受壓榨的極限下，須透過社會改革，揚棄包括自身階級的所有階級。馬克思將此過程視為人類朝向未來的現在歷史。田邊認為馬克思的唯物史觀與黑格爾的唯心史觀相對，採客觀主義，因此與蘭克的客觀主義有相通處。但蘭克的精神史觀源自「道德生命力」，與馬克思的史觀不同。因為馬克思將物質生產的社會關係視為歷史的實在規定。田邊直言道：「這比蘭克的生命主義更加實在且現實。」¹⁶田邊評價馬克思唯物史觀的原因在於，其除了比前兩者更有具體性與現實性外，還代表著未來取向。然而馬克思主張唯物史觀時，若不能以自身實存為媒介，來進行上節所述「為救贖他人而不斷犧牲自我」的懺悔行，也就是將「自我犧牲即愛」的精神落實於眾生的話，那麼歷史主義的超克將無法得到實踐。因為田邊認為人類唯有親身經歷宗教性的死後復活，也就是自我犧牲所帶來的自他者救贖，才能顯示出具體的歷史意義。¹⁷

15 前掲書，第11卷，頁238-240。

16 前掲書，第11卷，頁246，「これはランケの生命主義といふ如きものに比して一層實在的現実的である」。

17 前掲書，第11卷，頁273。

四、田邊的時代區分法

京都學派（以鈴木成高 Suzuki Shigetaka, 1907-1988、西谷啟治 Nishitani Keiji, 1900-1990、高坂正顯 Kousaka Masaaki, 1900-1969、高山岩男 Kouyama Iwao, 1905-1993 為主，西田幾多郎 Nishida Kitaro, 1870-1945 與田邊元並不在列）在戰時所言「近代超克」中的「近代」，指的不僅是與日本相互抗衡的英、美等西歐諸帝國，亦包含明治、大正、昭和初期的舊日本。而進行超克主體的是，欲將亞洲諸國從英、美等諸帝國中解放出來，建立一個大東亞共榮圈的新日本。¹⁸此種「近代超克」的思想，並沒有因日本的戰敗而終結。近代的主體（包括日本自身）始終沒有因為大戰結束而進行積極、主動的反省與懺悔。而戰後繼續以「近代超克」為課題進行哲學工作的是大島康正。其《時代區分的成立根據》問世不久，田邊立即呼應此作，回應了「近代超克」的問題。¹⁹

田邊談到「近代」概念來自歐洲文藝復興時期以來的時代三分法。當時的歐洲人將時間樣態「過去」視為有別於現在的「中世」，把「現在」視為「近代」，而將中世以前，也就是「古代」視為「未來」。他們之所以將「古代」視為「未來」，是因為他們處於「現在」為了對抗「過去」（即中世傳統），而採取作為與「過去」相對的「未來」取向，也就是對古典的復興，因此「古代」被視為「未來」。對當時歐洲人而言，「古代→中世→近代」的時代區分，則變成「未來→過去→現在」的時態。²⁰其行動基礎是「把不可能化為可能」的個人主義精神。

當鈴木、西谷、高坂、高山在戰時試圖以蘭克所謂「道德生命力」來超克「近代」時，結果還是沒有跳脫「近代」這一範疇。因為支撐「近代」的科學主義、個人主義或自由主義式的資本主義，並沒有因為二次大戰結束而消失，反而不斷借由各種形式變化，蔓延於世界各角落。其趨勢有增無減。至於田邊面對「近代」的猖獗時，如何提出「超克近代」的時代區分法？人類今日如何區分現在與過去？也就是說，人類從現在朝向未

18 參看藤田親昌（編）：《世界史的立場と日本》（東京：中央公論社，1943年）。

19 參見《田邊元全集》，第11卷，頁159。

20 前揭書，第11卷，頁275。

來，該如何變革過去這一實踐的問題，再次成為田邊歷史哲學的關注。回應該問題，田邊提出「在愛的絕對統一中友愛的自由協同」，²¹並將之視為人類歷史的未來原理。唯有人類將自身實存作為「為救贖（愛）他人而不斷犧牲自我」之還相行（慈悲行）的媒介，也就是將「自我犧牲即愛」的精神落實於尚未得救與自覺的眾生，才有「超克近代」的可能。其超克的根據來自絕對者（類）與無數先進（種）不斷「犧牲自我的愛」。若依據田邊主張以宗教實踐來劃分時代的話，時代區分也會從文藝復興時期以來的「古代→中世→近代」變成「近古→現代→將來（黎明）」，時態為「過去→現在→未來」。²²過去這一區分，也會因現今人類不斷實踐「自我犧牲的愛」這種未來原理而有所改變。由上可知，在田邊的歷史哲學裡必包含人類宗教實存式的社會實踐。

參、大島實存式的歷史哲學

一、種種古代史觀的重探

大島康正於《時代區分的成立根據》序言中說明自身著作的獨創性，不在於如歐洲十九世紀以降歷史學家以實證立場來檢討時代區分的問題，而是在於不僅用歷史學固有領域，甚至用「於歷史之內又超越歷史處，乃至歷史、哲學與宗教交涉相即的領域」，²³來追尋時代區分的成立根據。接著又說：「其（成立根據：筆者注）究明不可或缺的要求是，歷史、哲學與宗教的關係，以及挖掘使該時代區分成立的主體性人類自身的根源。」²⁴

21 前掲書，第11卷，頁281，「愛の絶対統一における友愛の自由な協同」。

22 前掲書，第11卷，頁281。

23 大島康正：《時代区分の成立根拠》（京都：燈影舎，2001年），頁7，「歴史にあって歴史を超えるところ、ないしは歴史と哲学あるいは宗教の交入し相即する領域」。有關此作的引文，皆為筆者所譯。

24 前掲書，頁7，「その究明は、歴史と哲学および宗教の關係を、かかる時代区分を成立せしめんとする主体の人間そのものの根底に掘り下げてゆくことを、不可欠の要請とする」。

因此人類為了追尋時代區分的成立根據，除了固有歷史學立場外，還須倚靠歷史、哲學與宗教三者的辯證立場及探究作為主體存在的人之存在根源。以下將析論大島以上述立場如何詮釋古代巴比倫人、希臘人、以色列人的史觀。

(1) 巴比倫人的時代區分

大島談到巴比倫人是依據星辰顏色變化與因應四季轉移的植物葉子顏色變化來區分時代，屬自然的時代區分法。但由於其信仰認為星辰裡有神寄寓，四季植物亦有其代表、支配的神，因此其時代區分法，是以宗教信仰為基礎。然此種區分法，若從近代史學立場來看，無疑是前歷史或前論理的時代區分法。原因在於近代史學的區分法必須純粹從歷史性東西導出。然大島認為不應以論斷方式判定巴比倫人的自然與宗教的時代區分，視其為前歷史或前論理的產物，應用人類自身欲抹消當代（近代）危機所帶來的黑暗面並創造一個新時代的「主體性自覺」，來重新處理過去歷史中的各種區分法。²⁵前章第一節所言田邊「人類因現在如何行動，甚至在未來朝向何種目標，來改變過去」的史觀，在此透過大島的講述得到繼承。²⁶

(2) 希臘人的時代區分

大島接著提到古希臘赫西俄德《神譜》的時代五分法，即藉由金、銀、青銅、英雄、鐵來區分歷史的方法。此區分法為希臘人當時的自然（金、銀、青銅、鐵）、歷史（英雄的歷史）與神話或宗教（神人關係）觀所支撐。除英雄時代，時代五分法中的四個時代皆屬自然物，由價值高的金下降至價值低的鐵。此種下降思想實是來自希臘人與神之間的關係，即神人密不可分的關係。從神人一體的黃金時代下降到神人分離、人與人、種族與種族間對立的銀、青銅、鐵的時代，正代表時代的惡化。

對希臘人而言，命運是神所主宰的，時代的逐漸崩壞、惡化，亦是神的旨意。在上述的下降思想中，出現英雄的歷史，說明了在其前後時代神

25 參看前揭書，頁13。

26 關於田邊於一九三八年所提出的「歷史的現實」這種史觀，戰後被大島所繼承的論述，可參考伊藤益：〈変容される過去—大島哲学と田辺哲学—〉，《求真》，第14號（2007年），頁1-16。

人分離的不明確性。因為英雄一方面是指與神合一的「半神」，一方面是指與神分離的「自由人類」。²⁷英雄成為前後時代的媒介。金、銀、青銅、鐵時代的直線式下降（惡化）史觀，因英雄的介入，而形成了「從連續的非連續到非連續的連續」史觀。此即為時代五分法的成立根據。依大島的說法，若時代的區分須由人類自身主體性的自覺才能達成的話，英雄正可說是其典型。然而如大島指出，「在神話時代、英雄時代所意味的宗教性事物裡，畢竟人類主義的層面略勝一籌，真正的宗教超越性、超歷史性沒有達到徹底的媒介，是不爭的事實〔……〕超歷史的宗教性反而在時代推移思想中內在化，其結果才造成時代下降的出現」。²⁸赫西俄德的時代五分法，因英雄時代的介入，也就是人類自身主體性的自覺，使時代區分得以成立，同時也阻礙了前述大島時代區分所需的歷史、哲學與宗教三者辯證關係。因為宗教的超越已消弭於作為人類的英雄身上。

（3）以色列人的時代區分

關於希伯來舊約世界中《但以理書》的時代區分，大島認為潛伏在以色列人歷史根部的是，神的攝理與究極的世界審判。也就是說，以色列人的宗教信仰是其史觀的根本。雖說如此，其時代區分的表現方式，還是使用自然概念、金屬名稱。巴比倫王尼布甲尼撒夢中出現頭用金，胸與雙腕用銀，腹部與腿用銅，小腿用鐵，腳用鐵與泥土的巨像，正代表世界史的四個時代、四大國家（巴比倫、米底亞、波斯、希臘）的變遷。以色列人的時代區分雖以宗教信仰為核心，卻不失與歷史、自然的媒介關係。

但大島又指出支撐以色列人史觀的歷史、自然與宗教三要素中宗教的部分，不再只是神話，而是一種強烈的宗教信仰。此與前述古代人史觀有一線之隔，形成一種宗教史觀。以色列人的時代區分思想與希臘人的時代下降思想迥異，其歷史推移，最終並不是惡化，而是歸結於超越歷史的永恆，也就是神國之中。大島歸結出歷史對以色列人而言是次要的。因此舊

27 參見大島康正：《時代区分の成立根拠》，頁20-21。

28 前掲書，頁24-25，「神話の時代、英雄の時代において意味される宗教的なるものに、人間主義的なる面が勝って、真の宗教の超越性、超歴史性が徹底を欠くことは争い得ない〔……〕超歴史的なる宗教性がかえって時代推移の思想の中に内在化されてしまつて、その結果が時代下降思想となつて現れたと言ひ得るであろう」。

約世界裡的世界史，並沒有近代以降所言的歷史意識，只是強調神的奇蹟、權威與恩寵而已。然而以色列人這種「宗教自覺」，相反地不僅在歷史，甚至在人類的根底，起了非常大的作用。²⁹在此可看出，大島重探舊約宗教史觀時，並沒有去除歷史或人類的歷史性主體參與。大島在此透露出，在人類自身主體性參與歷史或時代區分時，必以「宗教自覺」為其背景。關於此論述，將在下節探討。

二、中世基督教的時代區分

大島綜觀古代到中世為止的歷史學家並沒有以超歷史的東西（宗教）為基礎，以及以歷史外的因素（自然）為媒介，來掌握整體的歷史。大島指出真正以超歷史的、宗教的自我自覺立場，來掌握歷史統一性的是，基督教的史觀。也就是使徒保羅的福音所描述的，亞當從天上墮落到地上的世界，以耶穌基督的出現為轉折點，因即將到來的世界審判，而畫下末世休止符的宗教史觀（末世論史觀）。此為中世基督教掌握時代的雛型。將此雛型具體化到歷史上且明確化到人類主體意識上的代表則是奧古斯丁。

大島掌握奧古斯丁超歷史的史觀時，亦注意到其時代區分包含了宗教與自然的因素。奧古斯丁分別將人類一生自然經過的六個時期，比擬於基督教從亞當墮落到末世審判之間的六個時期。奧古斯丁在《上帝之城》中更表示出，上述地上世界的六個時代，只不過是神國歷史中間的一小部分。其原因是，「神的歷史在亞當墮落以前，早已因神的創造而開始，又以最後審判為界，將持續到無限、永世」。³⁰大島援用佛教用語，將亞當墮落以前及最終審判以後，稱為「彼岸」的東西（可稱為非時間）。而在那之間的則稱為「此岸」的歷史。此種史觀的呈現無疑是以宗教信仰為基礎。奧古斯丁雖身為宗教思想家，亦是首位以自身的宗教自覺提出時代區分的歷史哲學家。

29 前掲書，頁30。

30 前掲書，頁45，「神の歴史はアダムの墮落以前にすでに神の創造をもって始まっており、また最終審判を境として無限、永世へと続くのである」。

相較於前述古希臘人以命運所帶來的悲劇或沉淪為基礎的時代區分，中世基督教以人類原罪為出發，以回歸於神的世界審判為終結的時代區分，所顯揚的不外乎神救贖世人的信仰。簡言之，其時代區分的基調是救贖。此亦是基督教與猶太教時代區分不同。因為前者的神是作為「愛的神」，後者的神是作為「正義的神」。後者時代區分的基調是審判。不僅如此，舊約世界與中世基督教的史觀相較之下，後者更加深化人類在宗教信仰下對歷史的主體性掌握與參與。大島歸結出相對於古希臘時代下降思想與循環思想，中世基督教所呈現的是超越時代的思想與歷史的一次性。³¹此思想標榜神國的永恆，反而是人類歷史的根本實現。因為以人類歷史為次要存在的奧古斯丁，為了辨明宗教，確立神學的權威以及闡釋神偉大的恩寵，卻反而不得不對世界史進行整體性敘述與考究。大島在重探中世基督教史觀時，不僅分析出宗教、自然、歷史三者與奧古斯丁史觀中的關係，還將關注放在奧古斯丁以自身宗教信仰為基礎闡述人類歷史這種對歷史的主體性參與上。

三、近代文藝復興的時代區分

大島歸納出在古希臘、舊約及中世裡，英雄、耶和華、耶穌基督的主體性營為對時代區分起了決定性影響。³²相對於此，文藝復興時期人文主義者們（如但丁 Dante Alighieri, 1265-1321、達文西 Leonardo da Vinci, 1452-1519、馬基亞維利 Niccolò Machiavelli, 1469-1527、瓦薩里 Giorgio Vasari, 1511-1574 等）憑藉著人本主義與巨人主義（Titanismus）精神，在提出古代（古典）復興及精神上的更新或再生的同時，區分當代（近代）與前一時代（中世）。此文藝復興的時代三分法（古代、中世、近代）透過文藝復興時期人文主義者們的主體性營為，而得到確立的根據。至於此種人類的歷史性主體營為或實踐根據，究竟為何？對於此問題的解明，成為大島面對自身所處的時代狀況，也就是面對歐洲近代世界所帶來的種種自我矛盾與瓶頸中產生的虛無該如何解決？以及面對建立一個新時代，該以何種立

31 前揭書，頁48-50。

32 前揭書，頁53。

足點來實踐？等問題時的借鏡。³³在此不難發現，這些問題對大島而言，並沒有因為日本戰敗而消失。換言之，日本二次大戰期間的「近代超克」尚未有顯著的成果出現。其在戰後的日本哲學思想界，仍是待克服的難題。

如上述，大島探討文藝復興的時代區分時所注目的是，文藝復興時期人文主義者們的主體性意識。這些人的主體性意識在當下（現在），與其說是回顧中世（過去），倒不如說是朝向未來。但這並不是一種從「過去→現在→未來」的直線式或自我同一式的時間意識。大島說道：「用這種過去的固定法則來預測現在，將其延長使之連續，藉此來解釋未來，可說是不可能。與此相對，相反地將其不可能改變方向，主體自身只要從已是超越過去的有這種束縛的自由自在立場，也就是從對有的無之自覺，來尋找出自身的立足點，所有將會變成新的，並作為實現可能的東西，被自覺到自身身上。」³⁴大島將文藝復興時期人文主義者們的主體性實踐连接到其時間意識上，並認為「未來的無」（尚未來到所以稱為無）並非從直線式的時間推移經過現在而出現，而是一種人藉由時間逆流的方式將未來拉到現在的自身身上。人唯有倚靠持有「未來的無」這種主體，才會產生自由的決斷與自主實踐的意識，並透過前兩者來發現新事物。大島稱此即為文藝復興時期的「發現精神」，又稱為「將不可能化為可能」的「被附靈的（*dämonisch*）時代精神」。也就是說，文藝復興時期的精神，是人類在當下（現在）透過主體性實踐，否定、切斷歷史的必然性（過去的傳統），卻反而造就歷史時代的轉換，並使之存續。大島所言「歷史必然性的否定，卻是歷史的現實必然性」，³⁵這種矛盾，才是時代區分成立所意味的逆說真理。

33 前掲書，頁72。

34 前掲書，頁73，「このような過去の固定した法則をもって現在を測り、それを延長連続して未来をも解するから不可能なのである。それに対してその不可能なことをも、逆に向きを変えて、主体自身がおもはや過去の有の拘束を超えた自主自在な立場、すなわち有に対する無の自覚に自己の立脚点を見いだす限り、すべては新しく、すべては現実可能なるものとして、自己に意識されてくるに至る」。

35 前掲書，頁77，「歴史必然性の否定がかえって歴史の現実的な必然性である」。

然上述文藝復興時代三分法的成立根據，若只來自個人主義色彩顯現的話，那麼前述貫穿時代區分的歷史、自然、宗教三要素，尚缺自然與宗教部分。關於此，大島評價布爾塔哈（Konrad Burdach, 1859-1936）的《宗教改革·文藝復興·人文主義》從宗教的觀點解讀近代文藝復興的再生意義。³⁶布爾塔哈一方面認為文藝復興人文主義者們轉換時代的主體性營為，須透過宗教實踐才能得以成立，另一方面又提出支持此時代區分的理念泉源有三個。第一、回歸到死者新生的信仰。第二、古代埃及傳說中的不死鳥。第三、期待黃金時代的重現。此三者象徵著與自然因素相關的「生→死→復活」之循環。³⁷大島從布爾塔哈的文藝復興時期研究中，找尋到該時代人時代區分的成立根據。也就是歷史、自然、宗教三者相互媒介與結合的關係，以及人類的宗教主體性實踐。因為文藝復興並不是一個完全切割中世傳統的全新時代——一個無宗教的、鼓吹個人主義精神的新時代。若依布爾塔哈說法，切割時間，也就是區別過去、現在、未來三種時態，尚須宗教性自我否定即更新（或再生）的實踐自覺。大島承續此說，對自身所處時代展開區分的工作。「超克近代」便是大島試圖在將未來拉到當下的同時，切割其所處現代（現在）與近代（過去）之間直線式發展關聯的時代區分。大島的歷史哲學不僅承繼其師的史觀，還從西歐的歷史研究脈絡中尋找區分時代的思想資源。

四、大島的時代區分法

根據大島的看法，若以文藝復興為分水嶺所形成的時代為「近代」的話，那麼人類（至少對大島那時代的人而言）似乎無法跳脫「近代」的籠罩。也就是說，當時人類尚未建構出適用於當時世界史的普遍性時代區分。因為戰時日本言論、思想界所標榜的「近代超克」及建設大東亞共榮圈的理念，畢竟只不過是一個忽視宗教慈愛的、無顧現實的空理念。至於人類面對此情況該如存活下去？是應該採取時代下降（惡化）的思想模

36 如舉出《約翰福音》（3：3）、《以弗所書》（4：22-24）中的人類新生與造新人類，參見大島康正：《時代区分の成立根拠》，頁88。

37 參見大島康正：《時代区分の成立根拠》，頁90-91。

式？還是時代上昇（進步）的思想模式？大島指出人類只有在不揭示任何理念或目標之下，面對自身的無力與虛無，也就是只有在時代狀況的極限處，委身於超越歷史事實束縛（相對性束縛）的宗教絕對，才能形成有別於「近代」的新時代。

時代區分的成立根據，就大島的說法來看，是來自宗教性自我否定即更新的實踐自覺。時代區分並不是指史家站在歷史內部區分歷史，或站在超然的旁觀者立場客觀地進行歷史區分，而是指活在現今世界的人類，於歷史內講述歷史的同時，又能透過超歷史（宗教）的媒介，形成切割歷史的「主體性時代實踐」。³⁸這裡有著「個人的歷史」與「共同體的歷史」徹底不同的地方。因為真正區分時代的實踐自覺，是來自不斷追求普遍性時代區分的「個即種、種即個」，也就是個人與共同體相即不離的歷史性主體營為。此營為不是以「過去的現在」而是以「未來的現在」為出發點。也就是說，大島的時代區分不是以過去，而是以未來為取向的當下主體性實踐。換言之，此可說是大島及日本社會處於極限狀況的當下，經超歷史（宗教）的媒介，所採取的主動性時代區分方式。

大島說道，能在歷史現實中裁斷過去（近代）和現在（現代）的，非得是「在自身根底擔負作為未來的現在者的無，藉此令同時存在於自身作為過去的現在者的有不斷地死後重生的主體」不可。³⁹這裡所謂裁斷過去（近代）和現在（現代），並不是真正要把近代完全否定，而是轉換它。此轉換，如前述，就是透過人類歷史性主體營為將其否定後再使之重生，藉此改變近代自身的意義（此處指改變文藝復興時代三分法意義的意思），並將它連接到現代的意思。大島稱此為「歷史的自我回轉」。⁴⁰照大島的時代區分法，人類也只有如此才能「超克近代」，才能將「近代」轉換到現代的時代轉換具體地顯現出來。而使時代轉換成立的根據，無庸置疑，是來自人類「宗教即歷史」的，也就是一種既是超歷史的又是歷史的

38 前掲書，頁168，「主体的な時代実践」。

39 前掲書，頁184，「自己の根底に未來的現在者としての無を担い、それによって同じく自己の中に存在する過去の現在者としての有を、不斷に死して生まれかわらさせる主体」。

40 前掲書，頁196，「歴史の自己回轉」。

主體性營為，而不是獨善的理念或觀想。大島稱之為「作為時代區分的成立根據的主體更新行為」。⁴¹

肆、京都學派的歷史哲學

一、傳承與實踐

綜上兩章的論究可得知，大島的區分時代雖有其獨特處，基本上是承續田邊的史觀。田邊的歷史哲學發展，具體來說，人類自身在面對眼前時代狀況思考如何存活下去時該如何改變歷史，即從現在朝向未來，該如何變革過去這一實踐的問題為大島所繼承。大島雖無田邊於戰敗前後深層的絕對自我否定（懺悔或悔改）之宗教體驗，但延續田邊歷史哲學的進路，將世界史的時代區分問題，擴及到西歐的古代、中世與近代。不僅如此，大島還從實際運用田邊歷史哲學方法重新建構世界史的過程中，構築了自身獨特的歷史哲學立場。也就是一種人類透過歷史外的要素（自然：生、死、復活）、超歷史的（宗教的）要素、歷史的要素為媒介，將未來拉到當下的同時，切割近代（過去）與所處的現代（現在）之實存立場。簡言之，大島以「自然、宗教與歷史」的三一性統一立場，構築了自身實存式的歷史哲學。而此立場為其晚年弟子伊藤益所承續。

伊藤於其作〈変容される過去—大島康正『時代区分の成立根拠』に即して—〉中，⁴²以田邊、大島的史觀為基礎，在自身面對現今的時代狀況下思考如何存活下去時，重新思索日本古代的歷史區分法，並將其和文藝復興時期以降的時代三分法做異同的比較。此做法補足其師大島的世界史觀中缺乏日本主體性與參與歷史的遺憾，實有獨特之處。京都學派歷史哲學的傳承與實踐，在此顯現出其脈絡。

41 前掲書，頁225，「時代区分の成立根拠としての主体更新の行」。

42 此作收於《哲学・思想論集》，第32號（茨城：筑波大學哲學・思想學系，2006年），頁1-24。

二、田邊與大島的「超克近代」論

然而，上述京都學派歷史哲學的傳承與實踐，卻也帶來「哲學理論可否只限於祖述？」、「哲學理論的祖述與現實上的實踐是否等同？」、「哲學理論之為理論的緣由為何？」等問題。

過去可以改變是在於，吾人自現今朝向未來存活下去的「宗教即歷史」的主體性營為。然在此不得不對大島的「宗教即歷史」的實存立場感到懷疑。因為他並沒有以此立場徹底貫徹在自身身上。其除了《實存倫理的歷史境位》（1956）外，在哲學實踐上並沒有持續對人類實存及現實界給予關注。大島無法像田邊歷史哲學所述，不斷以自身的宗教懺悔行，來進行「近代」與「現代」的切割，並探討人類應該如何存活下去。換言之，其所謂「主體更新的行為」，並沒有真正如同基督教或大乘佛教以他者救贖為本位的慈愛入世一樣，來進行時代切割的主體性實踐。若然，大島的「現代」依舊只是「近代」的自我同一式延伸而已。不僅如此，大島試圖以田邊的救拯史觀，來進行自身對西歐世界史時代區分的辯證時，甚至忽略了自己並無法替歐洲人反省區分世界史的事實。其實存式史觀並沒有如田邊所主張的，和絕對者（類）與無數的先進（種）一同實踐「不斷犧牲自我的愛」，因此自我犧牲式的世界史觀無法從大島的歷史哲學中析出。也就是說，自我犧牲式的世界史觀反而是自他救贖的世界史觀這種逆說真理，並沒有在大島哲學中得到真正的顯現。

與此相對，田邊是站在自身宗教哲學的立場，來面對「近代超克」這種時代區分。因此，其切割「近代」與「現代」的時代區分法，始終是以絕對者（類）、無數的先進（種）與自身（個）三者相互對立與結合的媒介關係，也就是三者「自我否定即肯定」的轉換運動關係為基礎。田邊所關注的是不斷「犧牲自我的愛」的實踐可能性與實踐場域，而大島的關注畢竟只停留在「時代區分的成立根據為何？」的問題，而不是「主體更新的行為如何可能？」的問題。大島所謂的「行為」實是根據田邊的宗教懺悔行。

據上可知哲學理論可祖述，但並不能只限於祖述，因為吾人必須探討的是此理論在現今世界的實踐可能性。至於「哲學理論的祖述與現實上的實踐是否等同？」這問題亦然。理論是否能實踐於現實世界，必須取決於承續此理論或哲學體系的後繼者是否能不斷採取批判式繼承的態度。而這種批判式繼承的哲學實踐對田邊而言，即是不斷進行「自我犧牲即自他救贖」的轉換運動。這同時意味著「哲學理論之為理論的緣由」在於不斷實踐他者救贖的慈悲行。

在以下結論中，筆者試圖以京都學派歷史哲學的傳承與實踐為借鑑，來初探其對現今吾人構築史觀能提供何種哲學思想資源。

伍、結論

當吾人構築史觀時，無法避免「於歷史內呈現歷史」，也就是在史家客觀敘述的史實籠罩下建構歷史。但這並不表示此種史觀不具備現代性。然此種史觀只不過是一種「過去→現在→未來」的直線式發展史觀。現今吾人社會欲掙脫自身傳統史觀，創造出與傳統不同進路的歷史時，雖有發掘被正史（官史）所埋沒的事實或野史（民間史）的顯著成果，卻還是無法突破「講述歷史事實」（即陳述過去發生的事）的枷鎖。另外，在吾人現今社會裡，亦有發展出一種完全屏棄傳統史觀，另起爐灶，尋創出一種與地理、自然、神話貼近的新史觀。然此種史觀的建構，只不過是一種無視歷史事實與現實的虛無史觀。無論以上何種史觀皆是憑恃歷史來講述歷史。換言之，上述史觀皆由吾人從相對立場所談論的相對性史觀，譬如善惡、對錯、正邪、公私等相對性史觀。

現今吾人所處的東亞地區各國，無論在其國內外，若自由地以各自的相對立場來構築自身史觀的話，所見的結果不難想像。至於世界史觀更不在話下。現今所謂「歷史」不再是由吾人可獨斷選取、解釋的「不動事實」或可任意、憑空捏造的「可動現實」。日本於二次大戰中所構築的史觀，已隨其自身的戰敗為另一種史觀所取代。然而這並不是宣告「近代超

克」的虛幻、非現實與終結，而是預告「近代超克」的深沉、艱難與開始。因此當現今吾人要構築史觀時，實有必要以鄰國日本構築史觀的軌跡為借鑑。吾人如何不脫離相對性的歷史或傳統又以超越相對的絕對（宗教）立場為基礎，來構築一種「超克近代」的「歷史即宗教、宗教即歷史」之史觀？

西歐人以基督教的末世論史觀為基礎，創出作為相對性歷史與作為絕對性宗教兩者相即的史觀。對此田邊以懺悔道哲學為基礎，重新詮釋淨土真宗的末法論史觀，借此給予宗教與歷史相即史觀的根據。此可說是田邊歷史哲學的創舉，也奠定了日本構築史觀的哲學基礎。此理論的實踐者如大島、伊藤的哲學足跡便是其佐證。

在此與其檢證戰後京都學派歷史哲學在人類構築世界史觀時是否恰當，倒不如重新審視吾人是否有以超越相對的絕對（宗教）立場為基礎，來構築自身的歷史或世界史？今日吾人社會已有現代佛教團體於國內外實踐以救贖他者為本位的慈世精神。因此吾人若欲擺脫相對性史觀所帶來的現實界衝突對立，吾人必須重新審視這些團體是否具有對應現代性的史觀。吾人若能不斷以他者本位的、自我犧牲式的立場，來建構歷史，無論於國內外，必能與他者共證自他者救贖的歷史，即自他者透過「共死」的「歷史即宗教」性主體營為，來達到自他者「共生」的歷史。若是如此，京都學派的歷史哲學則足以成為現今吾人構築史觀時所需的哲學思想資源。◆

引用書目

- ヘーゲル (黒格爾) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
1994 《歴史哲学講義》(上、下), 長谷川宏(譯)(東京: 岩波書店, 1994年)
Rekishi tetsugaku kōgi, 2 vols., translated by Hiroshi Hasegawa (Tokyo: Iwanami Shoten, 1994)
- アウグスティヌス (奧古斯丁) Augustinus, Aurelius
1982 《神の国》(全5冊), 藤本雄三(譯)(東京: 岩波書店, 1982、82、83、86、91年)
Kami no kuni, 5 vols., translated by Fujimoto Yūzō (Tokyo: Iwanami Shoten, 1982, 1982, 1983, 1986, 1991)
- ランケ (蘭克) Ranke, Leopold von
1961 《世界史概観—近世史の諸時代—》, 鈴木成高、相原信作(譯)(東京: 岩波書店, 1961年)
Sekaiishi gaikan: kinseishi no shojidai, translated by Suzuki Shigetaka and Aihara Shinsaku (Tokyo: Iwanami Shoten, 1961)
- K. ブールダッハ (布爾塔哈) Burdach, Konrad
1971 《宗教改革・ルネサンス・人文主義》, 坂口昂吉(譯)(東京: 創文社, 1971年)
Shūkyō kaikaku runesansu jinbun shugi, translated by Sakaguchi Kōkichi (Tokyo: Sōbunsha, 1971)
- 大島康正 Ōshima, Yasumasa
1956 《実存倫理の歴史的境位》(東京: 創文社, 1956年)
Jitsuzon rinri no rekishiteki kyōi (Tokyo: Sōbunsha, 1956)
1965 〈大東亜戦争と京都学派—知識人の政治参加について—〉, 《中央公論》, 第80巻第8號(1965年8月)
"Daitōasensō to kyōtogakuha: chishikizin no seijisanka ni tsuite," *Chūōkōron* [Central Review], vol. 80, no. 8 (Aug., 1965)
2001 《時代区分の成立根拠》(京都: 燈影舎, 2001年)
Jidai kubun no seiritsu konkyō (Kyoto: Tōeisha, 2001)
- 大橋良介 Ohashi, Ryosuke
1992 《日本のなもの、ヨーロッパ的なもの》(東京: 新潮社, 1992年)
Nihonteki na mono yōroppateki na mono (Tokyo: Shinchōsha, 1992)

- 1995 《西田哲学の世界》（東京：筑摩書房，1995年）
Nishida tetsugaku no sekai (Tokyo: Chikuma Shobō, 1995)
- 2001 《京都学派と日本海軍—新史料「大島メモ」をめぐって—》
 （東京：PHP研究所，2001年）
Kyōto gakuha to Nihon Kaigun: shinshiryō "Ōshima memo" o megutte (Tokyo: PHP Kenkyūjo, 2001)
- 子安宣邦 Koyasu, Nobukuni
- 2003 《日本近代思想批判—一国知の成立—》（東京：岩波書店，2003年）
Nihon kindai shisō hihan: ikkokuchi no seiritsu (Tokyo: Iwanami Shoten, 2003)
- 田辺元 Tanabe, Hajime
- 1963 《田辺元全集》，第7、8、9、11卷（東京：筑摩書房，1963年）
Tanabe Hajime zenshū, vols. 7, 8, 9, 11 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1963)
- 伊藤益 Itō, Susumu
- 2005 《愛と死の哲学—田辺元—》（東京：北樹出版，2005年）
Ai to shi no tetsugaku: Tanabe Hajime (Tokyo: Hokuju Shuppan, 2005)
- 2006 〈変容される過去—大島康正『時代区分の成立根拠』に即して—〉，《哲学・思想論集》，第32號（茨城：筑波大學哲學・思想學系，2006年）
 "Hen'yō sa re ru kako: Ohshima Yasumasa 'Jidaikubun no Seiritsukonkyo' ni sokushite [The Past Which We Can Change: According to Ohshima Yasumasa's 'Jidaikubun no Seiritsukonkyo']," *Tetsugaku shisō ronshū [Studies in Philosophy]*, vol. 32 (Ibaraki: Tsukuba Daigaku Tetsugaku Shisō Gakukai, 2006)
- 2007 〈変容される過去—大島哲学と田辺哲学—〉，《求真》，第14號（2007年12月）
 "Hen'yō sa re ru kako: Ohshima tetsugaku to Tabe tetsugaku," *Kyūushin*, vol. 14 (Dec., 2007)
- 冰見潔 Himi, Kiyoshi
- 1990 《田辺哲学研究—宗教哲学の観点から—》（東京：北樹出版，1990年）
Tanabe tetsugaku kenkyū: shūkyō tetsugaku no kanten kara (Tokyo: Hokuju Shuppan, 1990)

杉本耕一 Sugimoto, Koichi

- 2009 〈戰時期京都学派における宗教哲学と時局的発言—西谷啓治を中心に—〉，《求真》，第16號（2009年12月）
 "Senjiki kyōto gakuha ni okeru shūkyō tetsugaku to jikyoku ki hatsugen: Nishitani Keiji o chūshin ni [The Religious Philosophy and Political Statements of the Kyoto School: The Case of Nishitani Keiji]," *Kyuushin*, vol. 16 (Dec., 2009)

河上徹太郎、竹内好（編） Kawakami, Tetsutarō and Yoshimi Takeuchi (eds.)

- 1979 《近代の超克》（東京：富山房，1979年）
Kindai no chōkoku (Tokyo: Fuzanbō, 1979)

植村和秀 Uemura, Kazuhide

- 2007 《「日本」への問いをめぐる闘争—京都学派と原理日本社—》（東京：柏書房，2007年）
 "Nihon" e no toi o meguru tōsō: Kyōto gakuha to Genri Nihonsha (Tokyo: Kashiwa Shobō, 2007)

廣松涉 Hiromatsu, Wataru

- 1989 《〈近代の超克〉論》（東京：講談社，1989年）
 "Kindai no chōkoku" ron (Tokyo: Kōdansha, 1989)

廖欽彬 Liao, Chin-ping

- 2006a 〈《懺悔道としての哲学》：敗戦前後の懺悔と三願転入をめぐって〉，《哲学・思想論叢》，第24號（2006年1月）
 "Zangedō to shite no tetsugaku: haisen zengo no zange to sangantennyū o megutte [Philosophy as Metanoetics: 'Zange' and 'Sangantennyū' in the Time of Pre- and Post World War II]," *The Tetsugaku shisō ronsō* [Miscellanea Philosophica], vol. 24 (Jan., 2006)
- 2006b 〈田邊元における浄土真宗の歴史哲学—《懺悔道としての哲学》における三願転入と三心釈を中心に—〉，《倫理学》，第22號（2006年3月）
 "Tanabe Hajime ni okeru Jōdoshinsyū no rekishitetsugaku: Zangedō to shite no tetsugaku ni okeru sangantennyū to sanjinsyaku o chyū shin ni [Historical philosophy of the Joudosinsyuu in Hajime Tanabe: Mainly on Sangantennyuu and Sanjinsyaku in *Philosophy as Metanoetics*]," *Rinrigaku* [Ethics], vol. 22 (Mar., 2006)
- 2007 〈太平洋戦争京都学派與田邊元的歷史觀：宗教與國家的葛藤〉，《當代》，第233期（2007年4月）
 "Tai ping yang zhan zheng jingdu xue pai yu Tanabe Hajime de li shi guan: zong jiao yu guo jia de ge teng," *Dang dai* [Contemporary Monthly], vol. 233 (Apr., 2007)

- 2008 〈田辺元の「種の論理」とその挫折〉，《求真》，第15號
(2008年12月)
"Tanabe Hajime no *Shu no ronri* to sono zasetu," *Kyushin*, vol. 15
(Dec., 2008)
- 藤田親昌(編) Fujita, Chikamasa (ed.)
1943 《世界史的立場と日本》(東京：中央公論社，1943年)
Sekaiшитеki tachiba to Nihon (Tokyo: Chūō Kōronsha, 1943)