

務台理作與洪耀勳的思想關連 ——「辯證法實存」概念的探索

廖欽彬*

摘要

務台理作（1890-1974）是京都學派創始人西田幾多郎（1870-1945）的得意門生，於 1928 年被任命為台北帝國大學哲學科教授。務台的黑格爾研究為洪耀勳的「辯證法實存」概念帶來了直接的影響。「辯證法實存」雖非洪耀勳以自明的方式提出，卻是他作為自身哲學發展的基礎來加以闡釋與演繹的概念。此概念亦非洪耀勳的獨創，而是成形於吸納黑格爾的精神哲學、海德格的實存哲學以及西田幾多郎、田邊元（1885-1962）、務台理作所接受、消化與轉釋的西洋哲學。雖說如此，「辯證法實存」這個概念在台灣當時的歷史處境（殖民地處境）及洪耀勳哲學的特殊性中，顯然有別於京都學派，具有近現代哲學在台灣異化的歷史性意義。本文首先闡明 1930 年代的黑格爾研究狀況以及西田與務台的黑格爾研究之異同，接著探討務台的黑格爾研究及「表現世界的邏輯」如何影響洪耀勳的「辯證法實存」概念，最後思考洪耀勳哲學在東亞的哲學發展脈絡中所處的境遇。

關鍵詞：京都學派、務台理作、黑格爾、洪耀勳、辯證法實存

* 廖欽彬，中山大學哲學系副教授。

投稿：107 年 1 月 5 日；修訂：107 年 3 月 18 日；接受刊登：107 年 3 月 21 日

Mutai Risaku and Hung Yao-hsün: A Study of the Concept of “Dialectical Existence”

Chin-Ping Liao*

Abstract

Mutai Risaku (1890-1974) is one of the disciples of Nishida Kitaro (1870-1945), and founder of the Kyoto School. Appointed as the professor of philosophy in Taiwan Imperial University in 1928, Mutai's research of Hegel directly influenced Hung Yao-hsün's notion of “dialectical existence.” Hong did not develop this notion in a clear way, but it actually served as the foundation of his own philosophy. Moreover, this notion is not Hong's invention, but it is a concept developed in his dialectical ontology, which is a result of his reading and understanding of the philosophy of spirit by Hegel, the existential philosophy by Heidegger, and the reception and transformation of Western philosophy by Nishida Kitaro, Tanabe Hajime (1885-1962) and Mutai Risaku. However, Hong's concept of “dialectical existence” has a special context, namely the context of Taiwan under the colonization of Japan. Different from the Kyoto School itself, Hong's philosophy is historically significant as the alienation of Western modern philosophy in Taiwan. In this paper, I shall first describe studies of Hegel in the 1930s, and

* Associate Professor, Department of Philosophy, Sun Yat-Sen University.

explain the difference between Nishida's and Mutai's reading of Hegel. Then I turn to discuss how Mutai's study of Hegel and "logic of the expressive world" influenced Hong's concept of "dialectical existence". Finally, I shall reflect on Hung's philosophy in the context of the development of philosophy in East Asia.

Keywords: Kyoto School, Mutai Risaku, Hegel, Hung Yao-hsün, dialectical existence

務台理作與洪耀勳的思想關連 ——「辯證法實存」概念的探索*

廖欽彬

壹、前言

台北帝國大學作為日本帝國南進政策的一環，於 1928 年正式在台灣成立。京都學派創始人西田幾多郎（Nishida Kitarō，1870-1945）的得意門生務台理作（Mudai Risaku，1890-1974），於同年三月被任命為該大學文政學部哲學科教授。¹台灣哲學家洪耀勳（1902-1986）1928 年自東京大學文學部哲學科畢業後，立即以副手身分服務於同單位，成為務台理作的同事。在 1937 年轉任於北京師範大學前，洪耀勳一直以台北帝大與台灣文藝界為舞台，進行自身的哲學思考與創作。無疑的，這裡出現一

* 本文是中央研究院 2017 年整合型研究計劃「日治臺灣哲學與實存運動」（計劃編號：AS-106-TP-C02-）子計劃「日本哲學在日治臺灣哲學的影響作用史」的部分研究成果。

¹ 務台於 1926 年受命留學歐洲。此為他到台北帝大的條件。當時他被任命為台灣總督府高等學校教授，留德期間曾於海德堡大學向李凱爾特（Heinrich Rickert，1863-1936）、雅斯培（Karl Jaspers，1883-1969）學習。接著轉到弗萊堡大學，師事於胡塞爾（Edmund Husserl，1859-1938）。27 年被任命為台灣總督府台北高等學校教授。28 年結束留歐生活任職於台北帝大。務台於留歐的愉快生活、台北的鬱悶生活、任教台北帝大期間回日本內地時的愉悅感，再再顯示出他身為文明國知識份子的驕傲與對台灣風土、非文明面的鄙視。關於上述心境以及務台的台灣時代，可參考《務台理作著作集》第九卷的年譜與〈哲學與我〉。（務台理作，1972：82-97）

個台灣人認識世界的知識體系，即透過日本的知識系統或某種意識形態去認識、了解、掌握、反省這個世界與自身關係的學問（此處專指哲學）。

當十九世紀的歐陸哲學由以黑格爾（Georg W. F. Hegel, 1770-1831）的精神哲學為高峰的德國觀念論轉而向以胡塞爾的意識哲學為主的現象學發展時，日本哲學界也開始關注此一轉向，並有學者相繼前往歐洲取經。京都學派的田邊元（Tanabe Hajime, 1885-1962）、山內得立（Yamauchi Tokuryū, 1890-1982）、三木清（Miki Kiyoshi, 1897-1945）、三宅剛一（Miyake Gōichi, 1895-1982）、西谷啟治（Nishitani Keiji, 1900-1990）、務台理作，該學派周邊哲學家九鬼周造（Kuki Shūzō, 1888-1941）等人，更是親自向胡塞爾、海德格（Martin Heidegger, 1889-1976），甚至是年輕沙特（Jean-Paul Sartre, 1905-1980）學習現象學及實存哲學。當年輕海德格一邊在弗萊堡大學講課，一邊在醞釀《存在與時間》時，聽過他講座「存在論：實際性的解釋學」的田邊元便預料海德格的存在哲學將引領歐洲哲學朝往一個新的方向，並將海德格的哲學視為自身哲學思索的重要資源。

就如田邊元在〈現象學的新轉向〉所言，胡塞爾的現象學與海德格的現象學之不同在於「原本我們的精神生活，就不是某種被抽象化的學問認識之意識，而是在歷史當中活靈活現地展開發展的現實本身。最具體的精神生活之現象學，並不是針對被抽象的某種領域的學問意識之現象學，而是活生生的、具體的意識，換言之，它應該是現實存在 Dasein（筆者注：此在）本身的現象學」。（1924：29）實存的現象學取代了意識的現象學，成了 1920 年代後半以降的歐洲、日本哲學發展的觸發劑。

洪耀勳的〈今日的哲學問題（一）、（二）〉（1934a, 1934b）及〈斷想〉（1934c）這三篇文章所論及的實存概念以及辯證法式（或矛盾式）的人類存在，顯然是受到上述日本哲學界對歐陸哲學轉向的關注、追蹤、批評與轉化之影響。因為他的想法就像田邊元一樣，認為海德格的實存

哲學更能解決人的實存危機，而不是胡塞爾所謂理性主體下的純粹意識。他更直言西田幾多郎的「我與你」之辯證法關係，能超越海德格的實存，並提供實存危機的突破口。

筆者曾於〈和辻哲郎的風土論：兼論洪耀勳與貝瑞克的風土觀〉（2010）、〈東亞脈絡下的實存哲學發展：日本哲學與洪耀勳之間〉（2015）、〈洪耀勳的真理論〉（2016）三篇文章探討京都學派哲學對洪耀勳哲學的影響作用，以此來闡明洪耀勳哲學中實存概念的獨特性以及該哲學與台灣主體性之間的關連。隨著洪耀勳哲學相關史料的出現，筆者得以再進一步思考黑格爾乃至京都學派辯證法式的實存概念在洪耀勳哲學中的面貌。關於「辯證法實存」概念的考察，²筆者注意到的是務台理作的黑格爾研究，特別是他在《台北帝國大學文政學部哲學科研究年報》發表的〈黑格爾精神現象學與客觀的精神〉。（務台理作，1934）³筆者認為務台的黑格爾研究為洪耀勳的「辯證法實存」概念帶來了直接的影響。以下內容以京都學派哲學對洪耀勳哲學的影響作用為出發點，試圖從此影響作用的脈絡來思考洪耀勳哲學的特殊性（即「辯證法實存」概念的台灣性格）及它與日本哲學的歧異。

貳、1930 年代的黑格爾研究

城塚登在《務台理作著作集》第二卷的解說，梳理了一個明確的 1930 年代歐洲與日本的黑格爾研究脈絡。（務台理作，2001a）城塚指出 20

² 洪子偉〈臺灣哲學盜火者：洪耀勳的本土哲學建構與戰後貢獻〉（2014）一文具有揭示指出黑格爾辯證法與洪耀勳哲學之間關連的前驅性價值。本文與該文形成呼應，並深入探討形成該關係的京都學派哲學之影響。

³ 此論文現存於臺灣大學圖書館。本文所依據的是該圖書館的電子版。《台北帝國大學文政學部哲學科研究年報》為台北帝大時期日本教授在台灣刊載學術論文的期刊雜誌，對台灣哲學思想的影響極大。這是一個尚未被重視的思想區塊，有待今後台灣研究者的挖掘。

世紀初頭出現了新黑格爾主義。此一新動向開始重新檢討黑格爾將歷史世界作為精神史來進行整體掌握的思維，並藉以闡明精神科學與人文科學的方法以及打造其基礎的理論。當時的黑格爾研究略過《邏輯學》、《哲學科學全書綱要》，主要集中在《精神現象學》、《世界史哲學演講錄》、《法哲學原理》等。

隨著此動向，除了有 1911 年拉松（Georg Lasson，1862-1932）編的《黑格爾全集》及 1927 年格洛克（Hermann Glockner，1896-1979）的舊版《黑格爾全集》之改訂再版的呼應外，另有 1930 年的國際黑格爾聯盟以及 1931 年紀念黑格爾逝世百年的黑格爾哲學復興運動。城塚認為此運動不僅和新康德學派的沒落以及對黑格爾哲學的重新認識與評價有關，亦和一戰後不安的歐洲精神狀況有很大的關連。因為這時的歐洲哲學家們開始向黑格爾哲學尋追歷史的意義與生存的確切證據。關於日本的黑格爾研究，則始於 1931 年岩波書店出版的《黑格爾與黑格爾主義》。此書的黑格爾研究傾向與德國的不同，和抵抗馬克思主義的唯物辯證法與唯物史觀之潮流息息相關。在此書撰寫黑格爾文章的京都學派哲學家有西田幾多郎、田邊元與三木清。根據城塚的脈絡梳理可知，務台的黑格爾研究亦不能脫離上述歐洲與日本的黑格爾研究狀況。

在此為能更聚焦在京都學派哲學對洪耀勳哲學的影響作用之考察，僅舉出西田幾多郎的黑格爾論及其文章〈從我的立場所見的黑格爾之辯證法〉（1931）來作為思考務台的黑格爾研究以及洪耀勳對黑格爾辯證法理解的參考。關於西田的黑格爾論，以下借助石神豐〈西田幾多郎的黑格爾：追究到昭和六年的描述〉（1985）來展開。⁴在那之前，先概觀一下西田的場所概念。

⁴ 關於西田哲學及黑格爾辯證法，另可參考嶺秀樹《西田哲學與田邊哲學的對決》第五章部分。（2012）嶺秀樹和石神豐的觀點並沒有太大出入，僅在論述上比石神豐細緻，補充了西田的

如一般所知，西田在場所論裡，將一切的「有」（包含西方哲學）置放在一個絕對無的場所（意指東方哲學或日本哲學）裡，並讓「有」為絕對無的場所包容後而得以發展或存續自己。西田在此用絕對無的場所（明鏡）來映照或觀看（照らす、見る）一切在其中的萬有及其活動。在場所期的西田哲學裡，萬物（亦包含哲學運動或邏輯）皆可在場所的無裡生存、運作（働く）或存有（於いてある），無論是否定、肯定或創造「自我與場所」。相反的，場所的無也必須以萬物的運作或存有為媒介，才能得以顯現「自身與萬物」。

西田的場所，拿他自己的比喻來說便是明鏡。在〈場所〉（1926）第三節，西田認為一切存在及其活動（人類存在及其所有知性活動，如直覺、直觀、知覺、思維、意識、意志、判斷等）都必須處在一個能映照或觀看它們的絕對無之場所裡。場所之所以是絕對無，在於它能映照或觀看一切，因此絕對無的場所和一切存在及其活動處在不可分割的狀態。在〈場所〉第四節，西田將絕對無的場所規定為一個能容納「自我同一之存在」以及「在自身包含無限矛盾發展之存在」的根基。西田又稱它為「無根基的根基」，表示場所的絕對無之性格。

石神豐指出西田的黑格爾批判具體形成在 1926 年的〈場所〉以後（收入 1927 年的《從動者到見者》）。石神豐認為西田的黑格爾批判便是從其自身的場所論出發。他指出在西田的場所論裡，黑格爾的概念或理性顯然無法處理邏輯的矛盾本身，因為黑格爾邏輯學中的起點是「有」，因此只是抽象的無規定物。概念或理性因其抽象性（有性），故無法映照自身的矛盾。而真正能處理該矛盾的是，映照或觀看該矛盾的無的場所。（石神豐，1985：129-130）顯然絕對無的場所成為映照、觀看黑格爾的概念或理性之基底。

黑格爾批判之內容，另還站在黑格爾立場來回應西田的批判。

西田在場所論及其後的《一般者的自覺體系》(1930)以絕對無的場所為基礎檢視了亞里士多德的實體(ousia)、基體概念。西田將主詞與謂詞(日語：主語、述語)這一組文法用語的概念置換成哲學概念，用來翻轉亞里士多德以實體、基體概念為基礎所展開的判斷論或廣義的邏輯學。亞里士多德認為「實體=真正的存在」便是脫離任何規定性的不定代詞，因此一切的判斷、邏輯都得從這裡出發。西田則認為真正的判斷、邏輯是場所包攝的判斷、邏輯。相對於亞里士多德將一切收攝在實體或主詞(只能成為主詞不能成為謂詞。主語となつて述語とならない)，西田則將一切收攝在謂詞，進一步說是收攝在絕對無的場所(只能成為謂詞不能成為主詞。述語となつて主語とならない)。也就是說，針對亞里士多德的實體論或主詞(主語)邏輯，西田提出場所論或謂詞(述語)邏輯。簡言之，即是西方有的邏輯與日本絕對無的邏輯。⁵

小林敏明指出亞里士多德的實體論或主詞邏輯是一種對象邏輯。此對象(物)是經過人的認識、反省所產生的結果。其實體是主客二元認識論下的「真正的存在」，並不是西田所說的直接事態或直接經驗(即主客未分的純粹經驗)。兩者的歧異便在此。(小林敏明，2010：71-74)筆者認為在西田的想法裡，真正的存在是「絕對無的場所與直接事態或直接經驗」的相互映照，即絕對無與一切存在及其活動的相互映照(亦即各自的自我限定與相互限定)，指的是整體事態或整體生命的事實，而不是不可再被分割的實體。而西田對黑格爾邏輯學及辯證法的批判，亦無法脫離上述他對亞里士多德實體論的批判脈絡。

西田在〈從我的立場所見的黑格爾之辯證法〉(1931)中針對黑格爾的辯證法邏輯的主詞存在或意識對象(noēma)傾向，提出了「無的自

⁵ 關於這部分的討論，參見小林敏明的《「主體」的去向：日本近代思想史的一個視角》第一、三章。(2010)

覺限定」或「無的自覺的意識作用（noēsis）限定」。這種改造承接了上述的亞里士多德批判，是指絕對無的場所能讓黑格爾邏輯學中「有和無是同一」的主張能夠真正成立的意思。⁶西田如此說道：「黑格爾在談論『開始』的例子說明在東西的開始當中，東西尚未存在，但那不是單純的無，在那當中有個有存在。如此一來，那和潛在的有並沒有不同。黑格爾所謂真正存在、具體存在必須是作為我所謂無的自覺之內容來思考的存在，即所謂真正的無那樣的存在。」（2003：269-270）。因此能讓有與無這個矛盾真正成立的是映照或觀看甚至是承載它的場所（絕對無），而不是黑格爾辯證法背後的實體（有）。西田對黑格爾辯證法的批判，可從以下引文窺見。

我認為即使是黑格爾的辯證法邏輯，亦不是如他自己所思考的那樣，以邏輯的方式成立的，應該是透過將邏輯的過程思考為我所想的那種無的自覺過程才有可能成立。黑格爾的理性可說是一種表現自我的自覺限定，其作為無的自覺而擁有辯證法的意義。並不是因為理性的關係才說是辯證法式的，而是以我們所認為的理性，在事實限定事實自身這個意思上，作為所謂吾人內在生命的事實而擁有無的自覺意義來說是辯證法式的。其自身作為一種生命真正地被具體思考的邏輯，必定得是辯證法式的。黑格爾辯證法邏輯的內面必然性，不應向意識對象的限定追求，而應該向意識作用的限定追求。然而黑格爾卻顛倒過來，不是在理性的背後思考事實，而是在事實的背後思考理性。我們可以說，在此存在

⁶ 西田針對黑格爾邏輯學中「有和無是同一」的主張如此批判道：「黑格爾在邏輯學的開始處主張純粹的有和無是同一，然而這是在何種意思下那樣說的？只要它被認為是對象的有，不，應該說只要它在某個意思上被認為是主詞的存在，那麼就不能說它完全和無是同一的。因為無論我們如何無規定地思考被認為是主詞的有之存在，它都不可能變成無。若要認為有和無是同一，一定要有一種的立場的超越不可。」（西田幾多郎，2003：268）

其辯證法的主觀性，在面對理解具體事實這件事上，他的辯證法已掉落在單純的形式之中。他的自然哲學、歷史哲學會受到非難，也是因為這個原因。我們不應該用邏輯的形式來理解實在，所謂理性亦應作為吾人生命的一面被歷史性地加以理解。(2003：274-275)

這裡明確表示辯證法不是對象邏輯而是場所邏輯，因為辯證法在西田看來是絕對無的場所讓吾人內在生命的事實得以如實呈顯的哲學方法。針對黑格爾那種脫離生命事實的過程辯證法，西田則提出「一即多、多即一」，即絕對無與一切存在及其活動相互映照的場所辯證法。(2003：278)唯有在場所辯證法裡，我們才能真正體悟到真正的存在或生命事實。

相對於這種被西田場所論改頭換面的黑格爾研究氛圍，務台理作的黑格爾研究顯然保守了許多。他 1934 年在《台北帝國大學文政學部哲學科研究年報》發表的〈黑格爾精神現象學與客觀的精神〉一方面受到上述新黑格爾主義風潮的影響，一方面繼受西田場所辯證法的思維重新評價《精神現象學》的劃時代意義。

參、務台理作的《精神現象學》研究

一、《精神現象學》的歷史性

長谷川宏的《黑格爾《精神現象學》入門》(1999)指出黑格爾在《精神現象學》中展開的意識辯證法，並非一般誤認為的那樣，是一種抽象的理性活動，而是來自他自身對歐洲歷史現實(拿破崙的歐洲征服)的親身體驗以及對應歷史現實所反映出來的哲學思辨。換言之，黑格爾的

辯證法並不是從抽象的思辨活動，而是從具體的歷史現實中反映出來的新哲學。此說法和西田對黑格爾辯證法的批判恰好相反。黑格爾在《精神現象學》的序言如此說道：

我們的時代是一個充滿創造力的時代，一個向著新時期過渡的時代。精神已經與這個延綿至今的世界決裂，不再堅持它迄今的實存與表象活動，而是打算把這些東西掩埋在過去，並著手進行自我改造。……充斥於現存世界裡的各種輕率和無聊，以及對於某種未知事務的模模糊糊的預感等等，都是另外什麼東西正在前來的徵兆。這種漸進的、尚未改變整體面貌的零敲碎打，被一道突然升起的閃電中斷了，這閃電一下子就樹立起了新世界的形象。
(2015a : 7)

這種對新時代的敏銳嗅覺、對歷史現實的問題意識，不斷地在《精神現象學》中反覆出現。也就是說，對歷史現實的改造與新哲學的建構，在黑格爾看來是不可分割的。賀麟、王玖興在商務印書館版《精神現象學》的「譯者導言」中討論了該書與黑格爾當時的政治態度，並如此說道：「他把『知識』當作『唯一救星』，這是與『精神現象學』以尋求『絕對知識』為意識發展的最後目的的思想相符合的。」(黑格爾，2015b : 5) 黑格爾認為日耳曼民族在面對當時拿破崙的侵襲時，必須在精神(意識)的自我認知上有所提升才會有新的格局出現，亦即必須達到絕對知識這一最終目標，藉以打造新的世界。

城塚登解說務台的《黑格爾研究》(1935)⁷時，如此評價該書的劃時代意義。一般都主張《精神現象學》必須和《邏輯學》、《哲學科學全

⁷ 此書為務台的博士論文。執筆期間為他在台北帝大的執教時代。本文討論的〈黑格爾精神現象學與客觀的精神〉為此書的序論與第一、二章部分之基礎。

書綱要》有一線之隔。然而，務台的《精神現象學》研究則闡明現象學與邏輯學、歷史哲學（即初、中、晚期哲學）之間的內在關聯，並藉此一窺黑格爾哲學的整個體系。（務台理作，2001a：353）務台顯然意識著當時新黑格爾主義掠過《邏輯學》、《哲學科學全書綱要》的做法，認為《精神現象學》和黑格爾中、晚期哲學具有連貫性。他在台北帝大時期的文章〈黑格爾精神現象學與客觀的精神〉（1934）便已顯露出這種企圖，亦即將《精神現象學》中的精神與《哲學科學全書綱要》分卷《精神哲學》中的客觀精神進行了連接。⁸

二、作為客觀精神的現象學之成立

務台在〈黑格爾精神現象學與客觀的精神〉開頭處便說明黑格爾的精神現象學講的是在顯現的精神或知識的形式中，試圖達到絕對知識的意識之形態及其運動。而在意識的諸形態中，精神是最核心的存在。精神在廣義上指顯現的精神之全體，在狹義上指《哲學科學全書綱要》中的客觀精神。客觀精神在《哲學科學全書綱要》中被置放在主觀精神與絕對精神之間。相對於主觀精神在和對象的對立中只擁有主觀的自由，客觀精神則克服了那種意識（主）與對象（客）的對立，在客觀世界中試圖實現自己的自由。這不是一種主觀意識的形態，而是在客觀的道德世界（即法律、家族、社會、國家這種共同體世界）之形態中擁有自我存在、實現自我的精神。此精神可說是一個民族的道德生活、一個實在

⁸ 先剛在《黑格爾著作集3：精神現象學》的「譯者序」中討論了《精神現象學》在黑格爾哲學體系中的定位。他指出《精神現象學》在黑格爾哲學體系中，雖有被淡化、忽略的印象，但不僅在《哲學科學全書綱要》中的《精神哲學》分卷，甚至在《法哲學原理》、《歷史哲學講演錄》以及《美學講演錄》、《宗教哲學講演錄》、《哲學史講演錄》中仍有其蹤跡。他認為「《精神現象學》與《精神哲學》在總體上是一致的。……《精神現象學》儘管沒有明確地提出『主觀精神』、『客觀精神』和『絕對精神』之分，但它實際上就是遵循著這個辯證的框架結構層層推進的。」（黑格爾：2015a，7）這種看法在務台的黑格爾研究裡可見其端倪。

的世界。(1934: 423-424) 務台將這種精神的發展過程(精神脫離個人、主觀的意識之形態,發展至具有共同體世界的形態)稱為一種辯證法的揚棄。《精神現象學》第六章的精神指的便是這種客觀精神。

務台在連接《精神現象學》的精神與《哲學科學全書綱要》的客觀精神後,又將論述返回《精神現象學》說明現象學是敘述意識的辯證法運動之學。此意識以主客二元(意識作用與意識對象)為前提,將它視為否定的存在來加以揚棄,藉以達到「知識與真理一致」的絕對知識。務台針對這種敘述意識發展過程的現象學提出質疑。因為這種現象學只要以主客對立為前提(即以主觀精神為前提),又如何轉變成以克服、揚棄此對立,並作為客觀世界(共同體世界)來限定自己的客觀精神之現象學?(1934: 426-427)也就是說,「從主觀精神到客觀精神是如何可能的?」正是務台提出的質疑。筆者認為此質疑的產生,來自務台援用西田的黑格爾論及其場所辯證法的思維。從結論來說,務台認為這種「即自(an sich/自在存在)到對自(für sich/自為存在)」之轉移的可能,來自絕對精神(世界精神、一般精神)或絕對知識的自覺限定、自我限定(1934: 430)、自我啟示或自我表現(manifestation),也就是西田所說的「無的自覺限定」。

《精神現象學》的主要課題是敘述從個人的日常知識到揭示真理的哲學知識之內面教育的歷史,亦即從個人精神(個別)到一般精神(普遍)之教養史。然而這種現象學經由務台的獨特解釋,變成同時敘述「個人精神到一般精神的發展過程」以及「一般精神在自覺限定中呈現出何種自覺形態」的哲學。也就是說《精神現象學》的意識辯證法運動不應該是一種「主觀精神→客觀精神→絕對精神」的發展過程,而是一種「主觀精神→客觀精神←絕對精神」的發展過程。(1934: 431、433)

荒木正見在〈黑格爾《精神現象學》中的場所性萌芽：和西田幾多郎的比較〉中雖然指出在《精神現象學》裡可以解讀出絕對者（絕對精神）的自我限定，但他也宣稱這並非是黑格爾自身明確自覺到絕對者（絕對精神）的自我展開。（2002：50）務台對《精神現象學》的獨特解釋可說是先行於荒木的見解。務台提出精神的「上升即下降」、「發展即限定」之說法顯然來自西田主張的「作為絕對無之場所的自我限定」。因為作為絕對無的場所與一切存在及其活動的自我限定與相互限定，正是個人精神與一般精神的自我限定與相互限定。客觀精神的現象學成立在主觀精神與絕對精神的「自我限定與回歸」，即兩者從即自（an sich／自在存在）到對自（für sich／自為存在）的轉移。⁹務台認為黑格爾的「精神不會停留在即自態，因此反而會將停留在即自態的絕對者視為一種抽象態來加以拋棄，並以一種向自（對自：筆者注）的形式來開展自己。」（1934：444）¹⁰

如前所述，精神在廣義上指顯現的精神之全體，在狹義上指《哲學科學全書綱要》中的客觀精神。務台在其論文後半部的第三節又回到精神概念的討論。他認為只要精神作為意識來顯現精神，就必須以現象學的方式來被加以闡明。廣義來說，精神是指以意識的型態來顯露的精神之意，狹義來說，是指道德的、歷史的世界。而精神的顯露可從意識的層面和一般精神的層面來看。從前者來看，是指在對象上為自體的存在以對自的方式顯露在意識之中，從後者來看，是指它自己回歸到自己的自我限定。根據務台的理解，精神現象學的精神必定包含這種雙重限定。（1934：462）

⁹ 參見〈黑格爾精神現象學與客觀的精神〉（1934：443）。務台認為黑格爾的精神是具有實體的現象，它在自我的他者中並不會喪失自我，而是在區別當中維持自我同一。也就是說，在自我的他者中回歸自身。這意味著精神從即自到對自的發展。

¹⁰ 此處的「對自」，原文為「向目」，此為誤植。筆者認為應該是精神從即自到對自的發展，故將「向目」改成「向自」。關於 für sich 漢字譯語向自、對自、自為存在，本人認為無須執著哪個翻譯語最正確。本文使用向自這個譯語，只是配合務台理作的哲學文脈來使用而已。

我們若將上面說法換個語境來說，這兩個限定可指個體精神的上升運動與一般精神的下降運動。兩者不停留在即自狀態（自我同一），在否定自我（個體：克服意識作用與意識對象的對立矛盾、主客二元。一般：自我限定、自我啟示）和他者存在（法律、家族、社會、國家、世界歷史）的對立過程中，以對自的方式表現自我。如此一來，就如務台所言，狹義的精神必無法和廣義的精神分離。（1934：462-463）也就是說，客觀的道德世界（客觀精神）的顯露，必不離個體精神的上升運動與一般精神的下降運動。我們可以說主觀精神、客觀精神、絕對精神在此形成一種具有自我限定又彼此限定的辯證法關係。黑格爾式的精神直線上升發展在務台的改造下，變成了共時、空間式的展現。否定（限定）的運動使得精神同時包含了個體、共同體（歷史世界）與絕對者這三個要素。

三、主詞與謂詞的辯證法邏輯

務台以西田的「作為絕對無之場所的自我限定」為思想資源，改造了黑格爾的意識（精神）辯證法之結構。務台結論出的客觀精神包含有以下三種要素。第一、世界精神的理念（一般者）。第二、相對於此的個體性。第三、作為第一與第二之綜合的道德世界，即形成世界歷史的內容。（1934：477）這裡除了潛藏務台對胡塞爾意識現象學缺乏客觀的道德世界（客觀精神）的批判外，¹¹另也透露出自身對田邊元「種的邏輯」

¹¹ 這裡透露出務台不滿足於胡塞爾意識現象學的非歷史性。雖然他在晚年指出自己上胡塞爾兩學期的講座，發現胡塞爾現象學已經處在轉換期，即從純粹現象學轉向處理人類相互關係的現象學。但他還是認為胡塞爾的意識只停留在主觀的、個人的、抽象的意識，並沒有達到將對象作為自己的所有，並在其中表現自己這種作為客觀精神的意識。胡塞爾的意識可以是表現文章意思上或廣義倫理意思上的意識，但絕不是於歷史世界中表現自己那種道德意識。務台主張在黑格爾的精神現象學（務台改造過的精神現象學）裡，主觀作為客觀精神，在真正放棄自己卻反而停留在自己，它便是以這種形式被掌握，才能得以超越自己和世界，而達到客觀的道德世界（務台理作，1972：83；1934，447-448、466）。此一觀點亦有先於賀麟、王政興在「譯者導言」中的胡塞爾現象學批判之感。

（成立與成形於 1934-1937）的接近與對西田「場所的邏輯」的背離。正如古田光所指出，此時期的務台向黑格爾哲學探求的是掌握歷史世界的線索。（務台理作，2001a：362）

這恰好在務台的〈日本的哲學在這八十年間是怎麼發展過來的〉（1968）一文中，也得到了印證。他指出自己起初是受西田哲學中「個體與一般者」之問題的影響，來進行自己的哲學思考。但隨著歷史的挪移，大正時期的個體思想也隨之退色，取而代之的是昭和時期的歷史現實的問題，亦即務台的《精神現象學》研究集中探討的客觀精神（客觀的道德世界）問題。在這種歷史脈動下，批判西田場所辯證法的便是其接班人田邊元。田邊於 1930 年發表〈求教西田先生〉與西田哲學分道揚鑣。田邊發表該文後，始終認為西田哲學為一種神秘哲學，是一種缺乏對應歷史現實的「寂靜哲學」，原因在於其哲學體系始終缺乏以民族國家、種族或共同體為對立統合媒介的「直觀哲學」，並斷言西田哲學與普羅汀（Plotinos，204-270）流出論的神秘主義思想無異。（田邊元，1930：303-328）務台的黑格爾研究正是在這種歷史脈動下進行的。¹²

關於黑格爾意識（精神）辯證法的改造，務台援用了西田「謂詞（述語）的邏輯」或「場所的邏輯」。務台認為黑格爾的精神必須藉由意識的區分來將自己客觀化，因此必須是在概念中的精神，否則會掉落在無客觀化力量的精神，亦即無主體的抽象主觀。此無疑是精神的喪失。務台認為精神藉由意識的區分，透過自我的分割，隨著概念將自己客觀化時，才能和無概念自覺的精神有所區分，而成為客觀精神。這種內面的區分

¹² 志野好伸在明治大學主辦的研討會「現象學與日本哲學的『開端』」（2016 年 3 月 19 日）中發表了一篇〈對洪耀勳「實存」概念的思考（洪耀勳における「実存」概念の射程）〉。志野指出務台在 1936 年的〈表現世界的邏輯〉中批判西田的「個體限定即一般限定」的哲學立場，關注到田邊元的「種的邏輯（種の論理）」中主張的種在個與類的媒介作用。這恰好為務台將客觀精神（一種客觀的道德世界，亦即法律、家族、社會、國家這種共同的客體世界）置入在主觀精神與絕對精神之間的關係並解釋它的研究工作做了一個最好的註腳。

同時也是外部的現實存在之表現世界。因此精神必須包含概念。而無概念的精神便是沒有邏輯性格的精神。此謂精神的自我喪失。(1934: 467-468) 務台對客觀精神的這種規定，目的在於串聯精神與邏輯學之間的關聯。這自然也意識到西田對黑格爾辯證法邏輯的批判。

務台指出黑格爾的邏輯學並非只是在闡明思想的邏輯性格，而是作為精神存在的「表現邏輯」來進行對存在的轉換，也就是在闡明客觀精神之所以客觀的根據。這一說法早在其《精神現象學》中便以「表現的邏輯」出現，因為黑格爾在該著序論對「表象的思維」(rasonnierendes Denken) 與「概念的思維」(begreifendes Denken) 進行區分，並在後者尋求表現的邏輯。這裡出現了表現邏輯的命題之辯證法運動。務台詳細地探討了「表象的思維」與「概念的思維」這兩個概念所產生的兩個不同的邏輯學。前者為以亞里士多德為代表的實體的邏輯學，後者為黑格爾意識(精神)辯證法的邏輯學。

「表象的思維」看的不是思維與內容的關係，而是隨意的關係。因此主詞不為謂詞所束縛，它是可隨意地從謂詞抽離退回自身的獨立存在，因此對謂詞而言，只是一個能夠敘述它的立足點(basis)而已。比如亞里士多德的個體就是謂詞的任意結合之基體，也就是說主詞是謂詞的基體。此為西田的「場所邏輯」所批判的「對象邏輯」。而「概念的思維」則不同於此，主詞並非謂詞的任意結合之基體，它是作為自我運動的概念之主體而存在的。主詞從一種作為基體的靜態主詞脫離出來，並下降到謂詞(內容)之中，成為內容的主體，內容也因而開始運動。靜態的主詞被放棄後，在謂詞之中以運動的主體出現，成為真實的主體。此時謂詞成為主詞的概念(內容)，主詞捨棄靜態的位置下降到謂詞之中，成為謂詞的主體。主詞否定、揚棄自我下降到謂詞，成為謂詞的主體後再次回歸自己，謂詞亦放棄單純的謂詞在自身之中找到限定自己的

主體，並將此作為自己的真實主體彈回主詞的位置。這種主詞否定、揚棄自己到達謂詞，謂詞將自己主體化到達主詞的轉換，正是概念的「區分與區分的否定」之辯證法運動。(1934：468-472)¹³

在務台的想法裡，主詞與謂詞透過自己與他者的否定、限定作用後重新擁有自己，彼此處於不可分割的關係裡。此為黑格爾在《精神現象學》思考的精神的自我表現之邏輯，這種主詞與謂詞的辯證法運動可說是黑格爾邏輯學的基礎。務台的黑格爾研究並沒有提到西田的「謂詞(述語)的邏輯」或「場所的邏輯」，但在此不難發現西田的「場所的邏輯」為務台的黑格爾研究提供了思考的資源。因為在「場所的邏輯」裡，無論是主詞還是謂詞，都不能單獨以自我同一的方式呈現自己。兩者都必須以自我否定、限定又交涉彼此才能保存自己的姿態出現。而在這主詞與謂詞的辯證法運動背後的正是「作為絕對無的場所」。當然場所也無法單獨以絕對無的姿態顯現自身。它還必須與主詞與謂詞的辯證法運動彼此限定、映照彼此。

肆、洪耀勳的「辯證法實存」

一、現代哲學中的「辯證法實存」

務台的黑格爾研究成形於台北帝大的執教時期，自然也對洪耀勳的黑格爾辯證法理解產生影響，特別是洪耀勳在使用辯證法與實存概念時，其辯證法的意涵在無意識中使用了京都學派式的黑格爾辯證法。¹⁴務台的黑

¹³ 此外還參考了務台的《黑格爾研究》(2001a)，藉此確認務台在該論文中的一些模糊的表現。

¹⁴ 洪耀勳曾在哲學科的哲學談話會(1931年10月24日)上演講過「關於黑格爾的精神現象學」。(邱景墩，1996：122)

格爾研究對洪耀勳的直接影響可從〈今日的哲學問題（一）、（二）〉（1934a, 1934b）、〈風土文化觀：與台灣風土之間的關聯〉（1936）中窺見。

洪耀勳在〈今日的哲學問題（一）〉裡明確地指出哲學的混亂現象是現代的危機，也是哲學本身的危機。現代的窮困並非立場的窮困，而是問題意識的窮困。哲學的任務便是忠實地提出問題。哲學的方法或立場會誕生便在於問題的提出。洪耀勳認為當代的危機可比擬從古代到中世、從中世到文藝復興的時代轉換危機。此危機所指的是人與人相互的關係體系、人與神的關係體系之崩壞。哲學的當前課題便是認識這種混亂，並將人類實存從混沌當中解放出來。洪耀勳認為要解決當代的問題，就不能只借鑑過去的歷史（哲學）來解決，而必須站在當代的立場從過去的歷史（哲學）當中篩選出有價值的東西來回應未來。（1934a：68-69）

在說明自己的文章主旨後，接著洪耀勳開始檢討現代哲學思維的轉變脈絡。整體上他歸結出現代的哲學脈動以排除理性主義（rationalism）為開端，生命比知性更被加以重視，相繼而起的是新的形上學的生命哲學。這種認識和田邊元在〈現象學的新轉向〉中檢討德國哲學從觀念論轉向現象學的認知是一致的，亦即科學的哲學之退場與生命的哲學之誕生。在這個哲學轉向的大脈絡下，新康德學派的沒落以及新黑格爾主義的崛起便能得到印證。洪耀勳直言自己無法偏袒後者崛起的哲學評價。總之新的哲學的誕生，就洪耀勳來看便是奠基在一個共通的歷史情勢。上述說法似乎和務台極力評價黑格爾的客觀精神保持了一定的距離。

在洪耀勳的筆觸下，哲學沿著「歐洲—日本—台灣」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（生命哲學→現象學→實存哲學）並進，那是因為台灣人和歐洲人、日本人都擁有一樣的歷史意識。他主張現代哲學的誕生必須奠基在歷史實存上，甚至認為哲學家應被從人類實存深處產生的思慮所驅動，成為精神或文化的

醫生，而作為醫生的哲學家必須洞察各種人類世界的種種現象，並為此確立診斷治療。這種對從事哲學工作者（亦是對自身）的期許，亦可讓我們洞察到他在〈風土文化觀：與台灣風土之間的關聯〉中嘗試建構具有台灣風土性格的台灣哲學之構想。顯然洪耀勳的哲學既非理性主義哲學也非生命哲學，而是從歷史的實存立場出發的哲學。（1934a：71-72）

在強調歷史實存之後、進入生命哲學的論述之前，洪耀勳提及黑格爾的客觀精神。他評價黑格爾不滿足於理性概念的抽象一般性提出揚棄它的客觀精神，亦即代表民族精神、法律、經濟、宗教、藝術、道德、國家等的客觀世界。洪耀勳接著指出當主觀精神被揚棄時，個人意識便不再成為問題。這裡意味著個體被整體所取代，歷史世界的創造不再由個體承擔，所謂客觀精神的主觀性也意味著客觀地創造歷史之主觀性。而歷史在此還不能算是完成，與此同時，歷史也是絕對者的創造。換言之，絕對者的自我實現（務台所謂自我限定、啟示）就是歷史，歷史是世界精神的客觀化，客觀精神又是絕對精神的客觀化。（1934a：73）從此處主觀、客觀、絕對精神三者之間辯證關係的粗略描述，不難看出援引務台的黑格爾研究。但如前述，洪耀勳此時因著眼在海德格的實存概念之創造力，在必須保持實存的個體性這點上，並沒有贊同務台對黑格爾客觀精神的解釋。這要到〈風土文化觀：與台灣風土之間的關聯〉的出現，才會對務台的黑格爾研究重新進行評價與運用。¹⁵

在梳理赫德（Johann Gottfried von Herder, 1744-1803）、施萊格爾（Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel, 1772-1829）、狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）、謝勒（Max Scheler, 1874-1928）、胡塞爾、海德

¹⁵ 但筆者認為洪耀勳的實存概念重視的是歷史性的問題，就如同海德格以時間性來分析此在並視之為「世界內的存在」（das In-der-Welt-sein）一樣，不能只是單獨的個體，必定是一個與其他存在者共在的關係存在。如後所述，洪耀勳援用西田幾多郎的「我和你」理論時，亦顯露出個與個以及個與絕對普遍之間的關聯。在此不必過度解讀其實存指的只是單獨的個體。

格這條脫離科學哲學經生命哲學邁向實存哲學的現代哲學發展脈絡後，他認為以海德格所開啟的實存概念才是更接近自己的現代哲學圖像。從胡塞爾的意識現象學到海德格的實存現象學（解釋學現象學）的發展，洪耀勳進行了一個簡潔的評論。胡塞爾 1910 年至 11 年在《哲學作為嚴格的科學》的主要工作在於認識、意識問題的闡明，存在的問題根本沒有展開。其形式、實質的存在論在於區分經驗上被給予的領域並思考其法則性。其工作即是在闡明意識領域之中的存在者之樣態。而關於被給予的存在者與給予的存在本身（即存在者的存在）這種存在論關係的存在問題，則完全被懸而不論。胡塞爾這種所與性的存在論和洪耀勳所追求的現代哲學圖像有差異，是因為實存的根源性本質「生命的流動」、「實際動態的持續」這些特質沒有被發揮出來，而發揮實存特性的便是海德格。（1934b：20）

洪耀勳讚賞海德格在《存在與時間》的基礎存在論，因為他在為形上學進行奠基之前主張必須重新審視存在的問題，對存在的提問便是對人的提問，這種提問反映在對實存的現象學分析與反省（即用時間性這個視域來對此在進行結構性的現象學分析與反省）。反過來說，對人進行根源性的實存式分析才是海德格建構基礎存在論的基礎。（1934a：75-76）¹⁶然洪耀勳並沒有滿足於海德格以同一律為基礎的存在論，因為在那裡並無法看到辯證法的矛盾或否定性。

田邊元在晚年對海德格的批判論文〈是生的存在論還是死的辯證法〉（撰寫期間 1957-1958）（1963）中，便指出海德格的解釋學現象學只停

¹⁶ 大橋良介在〈海德格是誰〉（2009：98、105）中指出海德格的基礎存在論最後在《存在與時間》以失敗收場，此失敗迫使他不得不面對形上學的探究，而在形上學的探究道路上，他選擇了語言作為探究存在的出入。嶺秀樹在〈日本接受海德格的一個側面：以西田的海德格批判為線索〉（2015：12-29）亦提出同樣的海德格哲學轉向問題。相對於大橋從《存在與時間》中存在與存在者的現象學之兩義性來判斷，嶺秀樹則從 1923 年夏季學期講座的「存在論：實際性的解釋學」與《存在與時間》的差異來判斷。

留在對人類實存的分析，缺乏生命以否定媒介（否定自覺）的方式真正進入歷史或哲學的現場。當然就如嶺秀樹所指出，早在 1920 年代後半西田和田邊的海德格批判當中，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。（2015：12-19）¹⁷洪耀勳的海德格批判，在思想上可說是根源於京都學派的海德格觀。洪耀勳認為在思維（知識）與存在領域裡，同一事物不可能同時具有限定又不具有限定（主詞甲不可能同時是謂詞乙和非乙）。唯有辯證法才能同時顯現是與非（矛盾）。而辯證法之所以是辯證法，在於立足於現實基礎的生命實存。對洪耀勳而言，實存本身就是一種矛盾存在，因此他才會說「矛盾的消解即是實存的否定」（1934b：22）。如此一來，我們可以說洪耀勳的辯證法是一種實存式的辯證法，他所謂的實存是一種辯證法式的實存。

在文章的最後，洪耀勳藉由援用西田的「我和你」的理論，¹⁸主張實存便是立足在辯證法運動的人格行為之主體。這種辯證法式的實存不應是一個被分析、解釋、反省的概念，它必須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。

二、台灣風土論：「辯證法實存」的轉向

如志野好伸所指出，務台在〈表現世界的邏輯〉中批判西田的「個體與一般者」的哲學立場時，意識著田邊元的「種的邏輯」中主張的種

¹⁷ 嶺秀樹藉由對「實際性的解釋學」的分析指出海德格徹底否定辯證法的立場。

¹⁸ 洪耀勳如此說明西田的「我和你」的辯證法關係。「自己在自己的根柢中看見作為自身根底的絕對他者，藉此將自己消弭於他者之內，即我在他之內失去我自身。與此同時你亦在他之內失去你自身。我在他之中聽到你的呼聲，你在他之中聽到我的呼聲。我藉由這個作為他的你為媒介來知道我自身，你藉由作為絕對他者的我來知道你自身。」（西田幾多郎，1932）我們在各自之中看到絕對他者，便是處於「我和你」彼此能內在移動的辯證法關係。「我和你」的相互移動意味著透過相互的人格呼應來知道彼此。（1934b：23）

在個與類的媒介作用。¹⁹〈表現世界的邏輯〉與〈風土文化觀：與台灣風土之間的關聯〉有極為密切的關連，在此簡略論述其要點。

務台在該文中藉由批判黑格爾邏輯學，來指出西田的「個體限定即一般限定」（個體與絕對無相即）的邏輯裡缺乏田邊的「種的基體」（共同體）之否定媒介，以致於帶來自身理論的侷限。務台認為在黑格爾邏輯學裡，個體被收攝、吸收在一般者（絕對者）之中呈現出一般者的邏輯傾向（即流出論傾向），代表歷史世界的特殊者很難在這種邏輯體系裡維持自己。也就是說，在個體與世界的關係中，共同體（法律、家族、市民社會、國家等）理應有一個現實的立足點，卻變成了只是世界精神的自我疏離態、特殊態。種的基體無法以獨立的姿態面對個體和一般者，這意味著共同體在個體與一般者的辯證法關係裡失去其位置。（2001b：234）

在此回顧一下務台的〈黑格爾精神現象學與客觀的精神〉。務台致力於將客觀精神置放在主觀精神與絕對精神之間，試圖建構一個個體、共同體、一般者（絕對者）自我限定又彼此限定的辯證法。在〈表現世界的邏輯〉裡，務台將個體稱為主體的行為、一般者稱為世界的表現（即將黑格爾邏輯學中的精神表現轉變成實踐的意思），認為在兩者之間加入種的基體即可建立一個具有「個體、共同體、絕對者」之存在論與實踐論的辯證法邏輯。由於務台在文章中批判田邊的「種的基體」缺乏一般者（世界的表現）之否定媒介，以致於讓「種的基體」有可能成為將個體收攝其內的絕對者。基於這個理由，務台認為黑格爾乃至西田的邏輯學仍然是田邊「種的邏輯」的基礎，只要在兩者論述之內加入「種的基體」之否定媒介的作用，便可成為自己所謂的「表現世界的邏輯」。（2001b：238-243）

¹⁹ 參見註 12。

筆者認為可以將「表現世界的邏輯」視為務台《黑格爾研究》的延伸與發展。這也是洪耀勳在〈風土文化觀：與台灣風土之間的關聯〉中援用來思考台灣這一「種的基體」概念的思想資源。因為一方面西田的「我和你」的理論主要是在處理個體與個體以及個體與絕對者的關係，另一方面和辻哲郎（Watsuji Tetsurō, 1889-1960）在《風土：人學的考察》（1935）²⁰中批判海德格對此在的分析缺乏空間性、風土性的視域，以致於人類實存只保留了個體性而缺乏共同體性。西田與海德格的思想顯然已經無法滿足洪耀勳建構台灣主體性的哲學嘗試。這同時也意味著洪耀勳「辯證法實存」概念的轉向。當然和辻的風土論乃至存在論及田邊元的「種的邏輯」是洪耀勳風土論的主要思想參考來源。但此時黑格爾的《精神現象學》再次被洪耀勳提及。²¹

洪耀勳認為黑格爾的真理或存在的基礎結構，是從個體（主體行為）與一般者（表現世界）之間的根本性要素中成立。兩者處於絕對否定即肯定的相互否定媒介關係之中。「雖然擁有主我意識的個體深深地潛入在客觀表現世界中，但由於他（筆者注：黑格爾）在對世界精神的絕對信賴之下，只從此世界精神的一般限定過程性地限定個別者，因此個體無法充分地發揮其主體性，而盡被一般者所吸收，最終不得不陷入流出論。由於個體與一般之相即觀的緣故，理應變成個體與世界之間關係的現實立足點，也就是像親屬、社會、國家等共同體那種世界精神的特殊形態，對他而言，也只不過是世界精神的一個事例。」（1936：16-17）洪耀勳在此和務台同調，認為黑格爾邏輯學沒有保留「種

²⁰ 關於和辻風土論的要旨及其海德格批判以及和辻風土論與洪耀勳風土論之比較，參見廖欽彬（2010）。

²¹ 「關於不得不將人類存在作為主體來掌握，而且其生存交涉非得是辯證法的運動不可的問題，我們現在有必要回顧一下黑格爾。特別是在生命的運動過程成為問題的此處，對應被視為人類自身訓育史的《精神現象學》之顧慮，是不可欠缺的事態。」（洪耀勳，1936：26）

的基體」的獨立性，亦即缺乏其否定媒介的視野。接著他站在務台的觀點認為「種的基體」必須奠基在個體（主體行為）與一般者（表現世界）之間的關係中。

在理論上，個體與一般之間的關係即使作為原型被顯示出來，在現實上，作為此關係的線索，特殊的社會性基體必須在其正當性上被提出。因為在現實上我們人類存在雖然同為一般的人類性，但仍是作為一國的國民，作為某個特定地域、社會圈、某個時代的共同存在而存在。然而，我們作為基礎存在的邏輯始終先採取表現世界的邏輯，也只有根據此邏輯的原型，在歷史性、社會性存在當中應該變成問題的個體與特殊性基體之間的關係，才能得以成立。因為個體者（主體的個）為了在不被特殊者（基體的種）所吸收的情況下維持其自立性，其基礎早已被置放在表現世界的邏輯限定中。而特殊的種的基體亦同樣地之所以能夠在否定個體者同時肯定它，是因為種不是在於其特殊基體中，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。（1936：17）

這裡的言論顯然援引自務台對田邊的批判以及對黑格爾、西田的擁護與改造（事實上這也是一種批判），只是洪耀勳沒有明確說明而已。洪耀勳的「辯證法實存」概念之轉向也在此顯露出來。和辻的風土論借用海德格分析此在的「出於外」（*ex-sistere*）之結構來談論人與風土的不可分離關係，以此一方面批判自然科學認知下的物我二元世界觀，另一方面批判海德格的實存論及其工具（器物）上手的物我關係論缺乏空間、風土、共同體性。洪耀勳全面贊同他的海德格批判，並主張「只從時間

性來解釋人類，結果還是不出個人意識，這阻隔了通往世界（社會）的道路」（1936：21）、「我們在我們生存交際中和各種東西相遇，並出於在該東西之內。與其說出於那種工具存在之中，倒不如說更加根源性地出於汝這種他者的我之中。如此一來，汝和我則作為共同存在，在共同的、原社會的世界之中被尋找出來」（1936：18-19）、「作為人類存在的現實辯證法運動的表現，種種結合態、共同態被形成，那些隨著一定秩序被展開的體系即是『歷史』、『社會』。因此在歷史世界的具體姿態中的主體性掌握，不光是在歷史性上，同時還必須在風土性上進行。在風土性與歷史性的統合中，歷史、社會才會獲得肉體。缺乏風土性契機的歷史和社會，只有單純的精神，無法避免沒有肉體的幽靈。形式的歷史與一般社會的結構，非得藉由風土的特殊性實質來充實自身不可」（1936：21-22）。從這裡我們可以看到，洪耀勳透過和辻的風土論，對之前缺乏共同體視野的「辯證法實存」概念進行了一個改造。

但基本上這種「種的基體」奠基在個體（主體行為）與一般者（表現世界）之間關係的「辯證法實存」，可說是根據務台的黑格爾研究而來的。然而和務台的辯證法邏輯（「表現世界的邏輯」）不同的是，洪耀勳所謂的辯證法並不是理論上或學院上的，而是歷史實存、生命實存的辯證法。他在風土論的最後談論到，台灣人當時處在中國大陸和日本之間，也必須以上述歷史實存的辯證法來思考台灣人作為一種「辯證法實存」的歷史處境。

伍、結論

從洪耀勳在〈今日的哲學問題〉中對現代哲學發展脈絡的剖析，可知他的哲學論述對應的一方面是當時歐陸、日本的哲學潮流，另一方面

是台灣當時所處的一種歷史情境（殖民地處境）。當日本帝國在與歐美帝國進行世界競爭時，日本哲學家所被賦予的歷史使命，往往是打造以自身傳統為基礎的日本哲學來和歐美的哲學競爭或對決。因而關於面對生命與哲學的態度，在日本與台灣之間便顯得有一些在歷史實存上的落差。如前所述，務台理作在台北帝大時期對台灣學術、風土等環境的厭惡、難耐顯示出日本帝國知識份子對非文明地區的無關心性，以致於其哲學論述（比如其黑格爾的客觀精神研究或表現世界的邏輯）落入一種無歷史性或自我中心主義的學院哲學論述當中。²²洪耀勳則不同。他既沒有日本哲學家那樣的哲學宿命，也沒有台灣乃至中國傳統的包袱。他處在文明的邊陲更能清楚地觀察文明國與非文明國的歷史性落差。這和同時代的中國海德格專家熊偉（1911-1994）以及朝鮮海德格專家朴鍾鴻（1903-1976）也有很大的不同。

熊偉為海德格的學生，1933至41年間旅德八年，41年回國後先後任教於南京大學與北京大學哲學系。他當初研究海德格的目的是為在理解海德格哲學的基礎上解讀中國傳統哲學在時代背景下的困境。²³朴鍾鴻為京城帝國大學哲學科畢業的哲學家，殖民地時期撰寫有〈關於海德格的 Sorge〉（1934）、〈海德格的視域的問題〉（《思想》，東京：思想社，1935年）、〈常人（das Man）的自我否定發展〉（1941）等文，戰後以其歐陸哲學素養試圖將朝鮮儒學哲學化，打造所謂據韓國特色的韓國哲學。²⁴兩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

²² 林中力在〈自我、他者、共同體：論洪耀勳〈風土文化觀〉〉（2007）以後殖民的立場批判和辻哲郎的風土論或日本哲學家的哲學往往陷於自我中心主義當中而缺乏相對的歷史感覺。

²³ 參見熊偉《自由的真諦》（1997）的〈熊偉自傳〉與〈說，可說；不可說，不說〉。

²⁴ 參見小倉雅紀〈刈巖・朴鍾鴻的「韓國哲學」之創造〉（1998）。李光來著、高坂史朗・柳生真譯的《韓國的西洋思想接受史：以實現哲學管弦樂團為目標》（2010）第六章描述的朴鍾鴻哲學之立場與出發點和洪耀勳當時的哲學動機相當類似，這也是殖民地哲學家共有的歷史實存經驗所致，但在哲學創造和傳統哲學之間的關聯上，兩者卻有很大的差異。

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，洪耀勳則缺乏對台灣漢民族傳統文化的素養。然而也因為如此，他才能在台灣殖民的歷史情境下（至少是他在台北帝大的期間），得以客觀地面對歷史的脈動，並在這個脈動下試圖建構能勾勒人類未來圖像的台灣哲學。我們可以說其哲學態度處於未來。洪耀勳的哲學，具體來說，其實存式的辯證法或辯證法式的實存，隨著當時的哲學潮流及歷史變遷顯露出各種不同的面貌。比如從個體與一般者的「辯證法實存」到個體、共同體、一般者的「辯證法實存」（〈今日的哲學問題〉、〈風土文化觀：與台灣風土之間的關聯〉）、從藝術創作的實存（1936年的〈藝術與哲學〉）到和真理對立統一的實存（1938年的〈存在與真理〉）等。在此可以確定的是，這些實存圖像雖然脫離不了歐陸、日本的哲學發展脈絡，但卻也不是原封不動的舶來品。因為這些都和洪耀勳的生命、他所處的台灣社會及世界之脈動無法分割開來。

參考文獻

- 大橋良介（2009）。〈海德格是誰〉，*Heidegger-Forum*，3：94-105。
- 小林敏明（2010）。《「主體」的去向：日本近代思想史的一個視角》。東京：講談社。
- 小倉雅紀（1998）。〈泷巖・朴鍾鴻的「韓國哲學」之創造〉，《東海大學紀要外國語教育中心》，19：181-194。
- 田邊元（1924）。〈現象學的新轉向：海德格的生的現象學〉，《田邊元全集》第四卷：18-34。東京：筑摩書房。
- （1930）。〈求教西田先生〉，《田邊元全集》第四卷：303-328。東京：筑摩書房
- （1963）。〈是生的存在論還是死的辯證法〉，《田邊元全集》第十三卷：525-580。東京：筑摩書房。
- 石神豐（1985）。〈西田幾多郎的黑格爾：追究到昭和六年的描述〉，《言語文化研究》，4：124-141。
- 西田幾多郎（1926）。〈場所〉，《西田幾多郎全集》第四卷：208-289。東京：岩波書店。
- （1930）。《一般者的自覺體系》。東京：岩波書店。
- （1931）。〈從我的立場所見的黑格爾之辯證法〉，《西田幾多郎全集》第七卷：91-123。東京：岩波書店。
- （1932）。〈我和你〉，《西田幾多郎全集》第五卷：267-333。東京：岩波書店。
- （2003）《西田幾多郎全集》第七卷。東京：岩波書店。
- 志野好伸（2016）。〈對洪耀勳「實存」概念的思考〉，「現象學與日本哲學的

- 『開端』研討會。東京：明治大學。
- 李光來著，高坂史朗、柳生真譯（2010）。《韓國的西洋思想接受史：以實現哲學管弦樂團為目標》。東京：御茶水書房。
- 和辻哲郎（1935）。《風土：人學的考察》。東京：岩波書店。
- 林中力（2007）。〈自我、他者、共同體：論洪耀勳〈風土文化觀〉〉，《台灣文學研究》，1：75-107。doi: 10.6463/TLS.200704.0073
- 邱景墩（1996）。〈文政學部—哲學科簡介〉，《Academia—臺北帝國大學研究通訊》：99-137。台北：南天書局。
- 長谷川宏（1999）。《黑格爾《精神現象學》入門》。東京：講談社。
- 城塚登（1935）。《黑格爾研究》。京都：弘文堂書房。
- 洪子偉（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》，81：113-147。doi: 10.6258/bcla.2014.81.04
- 洪耀勳（1934a）。〈今日的哲學問題〉，《台灣教育》，378：68-76。
- （1934b）。〈今日的哲學問題（承前）〉，《台灣教育》，380：17-23。
- （1934c）。〈斷想〉，《台灣警察時報》，228：102-104。
- （1936）。〈風土文化觀：與台灣風土之間的關聯〉，《臺灣時報》，6-7：20-27，16-28。
- 荒木正見（2002）。〈黑格爾《精神現象學》中的場所性萌芽：和西田幾多郎的比較〉，《黑格爾哲學研究》，8：41-55。
- 務台理作（1934）。〈黑格爾精神現象學與客觀的精神〉，《台北帝國大學文政學部哲學科研究年報》，1：423-483。
- （1968）。〈日本的哲學在這八十年間是怎麼發展過來的〉，《務台理作著作集》第九卷：61-81。東京：こぶし書房。
- （1972）。〈哲學與我〉，《務台理作著作集》第九卷：82-97。東京：こぶし書房。

- (2001a)。《務台理作著作集》第二卷。東京：こぶし書房。
- (2001b)。《務台理作著作集》第三卷。東京：こぶし書房。
- 黑格爾 (2015a)。《黑格爾著作集 3：精神現象學》，先剛 (譯)。北京：人民出版社。
- (2015b)。《精神現象學》上卷，賀麟、王玖興 (譯)。北京：商務印書館。
- 廖欽彬 (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》，14：63-94。doi: 10.29930/HJH.201006.0003
- (2015)〈東亞脈絡下的實存哲學發展：日本哲學與洪耀勳之間〉，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》：231-259。台北：國立臺灣大學出版中心。
- (2016)〈洪耀勳的真理論〉，洪子偉編《存在交涉：日治時期的台灣哲學》：119-139。台北：聯經出版社。
- 熊偉 (1997)。《自由的真諦》。北京：中央編譯出版社。
- 嶺秀樹 (2012)。《西田哲學與田邊哲學的對決》。京都：ミネルヴァ書房。
- (2015)。〈日本接受海德格的一個側面：以西田的海德格批判為線索〉，日本哲學史論壇編，《日本的哲學》：12-29。京都：昭和堂。