

※文哲論壇※

田邊元的種的邏輯思想

吳汝鈞 *

種的邏輯是田邊元的哲學的重要部分，他在這方面起碼有兩部重要的著作：《種的邏輯的意義的闡明》（《種の論理の意味を明にす》）和《種的邏輯的辯證法》（《種の論理の辯證法》）。一般關連到這方面的問題與研究，都以這兩部著作為依據，而在這方面的探討也很多。其大意雖沒有參差，但在枝節問題上仍有一定的落差。誰最能理解田邊元，特別是他的種的邏輯思想呢？我想應數武內義範。在京都學派中，西田主自力主義，田邊主他力主義，大部分成員都追隨西田，只有武內追隨田邊。而且武內與田邊的關係，非比尋常，他和田邊溝通最多，除了在大學聽田邊的課外，他與田邊互通訊息，田邊晚年尤甚。因此在這裏，我選擇武內的一篇重要文字：〈田邊哲學與絕對無〉（〈田邊哲學と絕對無〉）來理解田邊的種的邏輯思想，再加上自己的理解與整理，便成就這篇文章了。這篇〈田邊哲學與絕對無〉收入南山宗教文化研究所編《絕對無與神：西田、田邊哲學的傳統與基督教》¹。

田邊以實際的、實在的眼光來說種，以民族、國家、社會等項目來展示種。這也可以是迄今為止的邏輯問題，以「類」和「個體」為中心，類是普遍，個體是個別。而「種」或特殊在邏輯上的構造，則完全被忽略。在形式邏輯來說，種、特殊（das Besondere）與普遍（das Allgemeine）跟個別（das Einzelne）對揚，是在兩者中間浮動、遊移的概念；在推理來說，則被稱為「媒詞」。對於普遍的大幅度收窄，便是個別；而在把個別大幅度擴張、抽象到普遍的過程之中，則有種、特殊作為中介。不過，這特殊或種並不只是中間階段的意思。當體意義的種、特殊，或種的本

* 吳汝鈞，本所特聘研究員。

¹ 參見《絕對無と神：西田、田邊哲學の傳統とキリスト教》（東京：春秋社，1986年），頁196-220。

來的——邏輯上的、存有論上的、獨自的——意義，學界並未弄清楚。田邊元對於一直被這樣的邏輯形式所支配的哲學的思考方式進行批判，指出「種」這種特殊義的東西作為存在：民族的存在、國家的存在、社會的存在，實具有這樣的歷史存在的基體的意義，需要我們特別具體地加以考量、研究。

武內繼續說明，「個體—種—類」的關係，例如蘇格拉底（個體）—人（種）—有死的東西（類）的情況，表示在經驗範圍內的事物的關係問題。但在推理中，種是介於相對的普遍與相對的個體之間的一個媒詞，而有其媒介的作用²。這三者在邏輯推理中都有它們各自的意義、機能，這些概念都具有客觀有效性。但一旦超出經驗的範圍而產生絕對的普遍、絕對的個體時（這從意義言，應該是物自身。現象的領域並無絕對的東西），問題便來了。這即是墮入康德所謂的二律背反（*Antinomie*）之中。此中有兩種情況：一是原來的種一邊向類方面傾斜，一邊又向個體方面傾斜，這便分裂為相互對反的方向。另一是透過飛躍，讓這分裂歸向統一，而做成兩重二律背反的東西，這些東西本質地在存有論上、邏輯上是同時地被含容的³。這自然是一種自我矛盾的性格。田邊便把這種自我矛盾用到現實的環境中，例如民族與國家，這便有力與力之間的對抗關係。康德的這種二律背反的情況可用於歷史的社會中，而認證它的原型。

對於這種社會中的矛盾、對立，黑格爾在他的《邏輯學》（*Wissenschaft der Logik*）中，把它承接下來，加以發展、整理，以至在他的《法的哲學》（*Philosophie des Rechts*）中從社會方面將它中和化而成立客觀精神的辯證法，但田邊都不滿意，要將之作為特殊的、現實的東西、在社會中的歷史矛盾的東西來把握，把對於這些東西的克服，為了未來的企劃著想，實踐地就其自身而予以自覺，看得非常重要。而種與個體的問題，正是在這樣的社會的矛盾、種自身的自我矛盾之間被挾持、夾擊，使屈從於這些挾持、夾擊的個體（個人）的自覺在自己自身之中激發起分裂、抗爭、葛藤而無逃脫的途徑。

在田邊的辯證思維中，依於種的問題的出現，而催動這辯證的矛盾的性格變得非常極端化（種の問題というものが出てくることによって、その辯證法を動かす矛盾というものの性格が非常に変わってしまった）。另一方面，田邊指出，在考量這

² 在邏輯推理的三段式中，有大詞、小詞和中詞之分，種即相當於中詞。

³ 按：從這裏便轉入辯證法的導向了。

樣的矛盾時，要注意由此而被激發出來的個體自我分裂。這樣，邏輯上的個體問題，便會讓激發起自我矛盾、自我分裂的個體的自覺問題深化起來。即是，我們要注意的，不是「個體物」(das Einzelne)的問題，而是「個別的人」(der Einzelne)的問題，是要深化實存的、存在的問題。在這種情況，矛盾需要實存地在固有的弔詭(paradox)這種形式中被考量，這是一面。另一面是，這樣的矛盾常常要作為社會存在的問題而在社會的矛盾的形式或狀況下被處理，這是另一面。武內表示，這兩面需要網絡在一起來探究。

武內指出，田邊的「實踐理性的背反」，或「實踐的背反」，是來自康德的。但這與康德的《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)所說的作為理論理性的問題而提示出來的背反不同。另外，康德在《實踐理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*)所釋出的實踐理性的背反與田邊的也隱約地有相當程度的相違性。田邊的二律背反對於例如社會的矛盾、社會的鬥爭這些東西是非常重要的契機。接著，武內又說到禪的公案方面去，說與田邊講的矛盾相應的實存的弔詭，禪公案的矛盾與田邊的意思是相近的。武內並說公案的社會化，便會釀成那樣的問題。

在第二次世界大戰期間，田邊致力於把社會存在關連到黑格爾的「客觀精神」作存在性的探究。黑氏要把絕對精神(absoluter Geist)與主觀精神(subjektiver Geist)、客觀精神(objektiver Geist)相對抗的問題加以消除，把精神視為屬於這三契機的三一的構成性格，而成立他的《哲學百科的全書》(*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*)的體系。他提出絕對精神是把主觀精神上提到絕對精神而與後者連結起來的體系構造。他的《精神現象學》(*Phänomenologie des Geistes*)同樣地與這部《哲學百科的全書》所講的相當於客觀精神的部分在這交叉點中被認可過來。而《法的哲學》所講的也未超出《哲學百科的全書》內有關客觀精神的詳細闡釋範圍⁴。

田邊元在營構自己的「種的邏輯」時，有以絕對(者)在主觀精神中顯現之意，也有在客觀精神中顯現之意，同時，客觀精神與主觀精神都參與絕對精神的建立。值得注意的是，黑氏在這裏並不光是講精神問題，而是把它關連到社會存在與

⁴ 德國哲學家勒松(G. Lasson)認為，黑格爾在他的《邏輯學》的開頭部分所加上去的解說，和黑氏自己的宗教哲學的講義，都嘗試展示一種體系，以客觀精神是絕對精神的顯現。但其內容則未有很清楚地表示出來。勒松屬新黑格爾學派，以編輯黑氏的全集而著名。

國家結構方面去，把這兩種精神視為絕對精神的媒介而存在於社會之中。這樣便成就了真正的社會與國家結構。在黑格爾的思想中，絕對是個人的自覺和現實世界的社會存在應現的結果。正如佛教中的菩薩，祂作為絕對者或佛的顯現，能夠在種種式式的眾生世界中，相應於眾生的根機而示現在他們面前，以進行救度。故絕對正是在種這樣的社會現實中應現出來。

不過，田邊在後來寫《懺悔道的哲學》（《懺悔道としての哲學》）的階段，便未有堅持這種看法，但興趣猶在。他提到現代國與國之間的鬥爭、抗爭，根本惡不單存在於人類各個個體之中，卻又在作為一個大規模的種的國家前出現，並強調要在心靈方面扭轉這種超級的根本惡。他指出，絕對精神與客觀精神的媒介在現代正在以巧妙的方式存在，它的勢頭讓絕對精神變身為惡靈一類的東西出現在現時代之中，所謂國家、民族的種種不同的關係變得非常混亂、詭異⁵。

田邊的這些想法，讓他在寫完《懺悔道的哲學》之後，除了注意具體的自我是社會的存在外，還注意我與汝的問題，具體地與根源地把社會中的這兩種對立的勢力以至契機轉為在自己的內部擔負起代表性的我與汝。這些代表各個抗爭的新、舊勢力便是以這種形態對決起來。作為個體的實存，本來是政治的存在，在田邊的哲學中以敵友對抗的方式成為社會的實存，在由被投擲性提高到企圖投擲性的力的場所中被處理，而成為麻煩的問題⁶。在這種情況下，有一種向一個統一的關係傾斜的狀況，客觀精神即此即出現矛盾，主觀精神也是一樣，要克服這種二重的背反（即 *Antinomie* 的 *Antinomie*，背反的背反），便有賴由絕對無的方向而來的統一了⁷。這是田邊在《懺悔道的哲學》以後的思想方向。

就田邊來說，種這種形態所帶來的社會矛盾，與作為個人命運所遭遇的矛盾結集成一體，在自己自身中被體驗。《懺悔道的哲學》對於田邊來說，是一種個人的體驗；這個人的體驗是種與個體的關係。即是，在戰爭的末期，在國家之中，有一

⁵ 田邊在這裏可能是指共產國家的極權政權，在國家、民族的大招牌的掩護下，大規模地鎮壓老百姓，迫使他們去做一些只對自己有利的事情。

⁶ 田邊在這裏所說的「場所」是一般意思，不必指作為西田哲學的核心觀念的「場所」。

⁷ 這由絕對無的方向而來的統一，可以比對著黑格爾的絕對精神來理解，雙方都是處於渾然一體的狀態中，還未出現分化 (*differentiation*)、二元關係 (*dichotomy*, *bifurcation*, *Dualität*) 的對立狀態，這亦可就出現分化、二元關係之前說。這「前」可以是時間義，也可以是邏輯義、理論義。後者是依據、基礎之意。

種愛自己的國家，為了國家的理想而生存的自覺。另一方面，戰爭關連著國家的實際利益，和國家的生存或消滅都有聯繫。哲學家置身於這樣的認識之間，應該做的事是甚麼呢？武內沒有回答⁸。在這種社會中的兩種對立的要求之中應該如何調度，也沒講清楚。

田邊在絕望的處境中，逆反地感到由絕對無方面而來的救贖問題。在其中，他想到由絕對無方面而來的救贖的事實，和被自覺到的信證亦即是自身所感受到的「無的統一」，和對於帶來這「絕望」的現實社會的矛盾的歷史性的克服，以及根本地回復到統一，等等的問題，都是非常難以解決的。就《懺悔道的哲學》所說到的，要完全地放下自己自身的能力，揚棄自力，在對自己本身的絕望的極限中，感到自己的存在非常柔弱，內心起了一種隨順一切而不加抗拒的情懷之時，感到自己被「無的原理」所推動，自己自身有新的甦醒和體驗，覺得作為實際問題的社會矛盾需要透過行動來解決，在自己自身與社會方面要確定一個方向，對這些矛盾予以驅除，讓統一的理境能夠證成。這都是非常棘手而難以處理的問題。

在田邊看來，一切都是歷史的、時間的存在；個人、社會都在歷史的、時間的流向中啟動⁹；在個人的契機中，社會的契機中，以至兩者之中，都有保守的東西與革新的東西在對立、對抗；這種意味的矛盾性格便成為問題。在田邊的思維中，這是有特色的東西，它的事態也是重要的。不過，在這之外，過去、未來的情況中，都有保守性、革新性的東西在對決，這在某種意義來說，都是普通的常識罷了。本然的矛盾是甚麼呢——包含社會的矛盾與自己自身的矛盾——這樣的東西都隱藏下來。就現代性來說，作為由現代推向未來而拓展的推動力的矛盾，在目下大體上是存在了。這樣的現代的根本矛盾到底是甚麼呢？存在於哪裏呢？如何存在呢？這些問題都不是常識所能推定的。

武內又提出一個問題：現時所謂保守與革新的東西，是不是就是這樣的呢？誰也不能無疑。他又回到田邊方面去，表示田邊當時的哲學的、宗教的體驗，讓他經

⁸ 這裏所說的社會中的兩個對立的要求，可以是社會的矛盾與個人的矛盾，也可以是愛國家的自覺與對國家的實際利益的關心。愛國家是道德性格，國家的實際利益則是政治性格。武內這裏是取哪方面的意思，沒有很清楚的表示。在我看來，兩種說法都說得通。

⁹ 關於這點，我們可以關連著服部健二的意思來理解。服部認為，田邊以其種的邏輯，批判西田哲學，認為西田的無的場所、辯證法的一般者的立場，並不能明確地處理歷史的世界的具體性的問題。參見服部健二：《西田哲學と左派の人たち》（東京：こぶし書房，2000年），頁262。

歷辯證法的自覺，而提出一條新的道路——他以「不是哲學的哲學」來說這種道路或「道」，而信守奉行。當時基於絕對無的動感的推進，讓他樹立一種重新生起的實存的、存在的立場，提出黑格爾的「那又是這又是」(Sowohl als auch) 的辯證法與如齊克果 (S. Kierkegaard) 表示自己的立場而命名的「那個或這個」(Entweder oder) 的辯證法對揚，而稱自己的辯證法為「那又不是這又不是」(Weder noch)。「那又不是這又不是」表示任何東西都予以放下 (Lassen) 的由無而來的救贖義的體驗。

對於這種體驗，田邊最初以佛教的經驗來看待。但這與社會的存在的問題分不開，雙方必須連結在一起。而種的邏輯又要接續下來而被處理，在《懺悔道的哲學》之後，這種邏輯的探討變得更為迫切。武內指出，這個困難的問題從來沒有在佛教中被認真地加以面對。依於此，田邊在完成他的《懺悔道的哲學》的撰著後，便把關心的焦點由佛教轉移到基督教方面去，留意到社會宗教的改革的運動問題。他頗有宗教性與社會性要結合起來成為一體的想法，認為要鑽進一種深邃的革新的宗教性的內裏。這在他寫的代表對基督教的觀點的《基督教的辯證》(《キリスト教の辯證》) 中可以看到。在這書中，他提到在今日的環境中，基督教比佛教更具親切性、實用性¹⁰。

武內又指出，在田邊的這部《懺悔道的哲學》著作中，所謂絕對否定的原理是來自絕對者的；而絕對者自身通過自我否定、自我犧牲而讓自己在歷史社會的現實環境中展現出來，這即是「無即愛」¹¹。我想這「無即愛」可以參考孟子的性善或性即善的觀點來理解。在孟子看來，人的本質、本性是善的；在田邊來說，則是作為終極真理的無或絕對無是關愛的：對萬物有一種愛護、愛惜的情懷。武內又進一

¹⁰ 《基督教的辯證》是田邊後期的著作，因而思想也比較成熟。關於這本書的內容的研究，有尾崎誠 (Makoto Ozaki) 的 *Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstratio of Christianity* (Amsterdam-Atlanta: Eerdmans Publishing Company, 1990) 這是尾崎在荷蘭的萊頓 (Leiden) 大學寫的博士論文。

¹¹ 絕對者並不是透過自我否定而展現為具體的事物，而是展現無即愛這種原理。這自我否定、展現不是存有論以至宇宙論的義涵，而是倫理的、宗教的義涵。「無即愛」中的「無」，我想可以就下面一點來說。無即是絕對無，它作為宇宙的終極原理，對一切事物都有一種推動作用，推動它們不斷向前發展，遊息於絕對無的場所之中，自在無礙。這頗有《老子》的無為、自然和海德格 (M. Heidegger) 的泰然任之、任運 (Gelassenheit) 的意義，後者有時也作讓開 (Lassen)。

步闡釋，這絕對者以「自我犧牲而示現」為媒介，讓它關連到愛的活動、行為方面去。而在人方面，則展開為自我否定、自我犧牲的行為。

以上是武內義範所闡述的田邊元的種的邏輯思想，也包括我自己的解讀和整理在內。以下是我對這種「種的邏輯」所作的梗概式的評論。「種」本來是一個邏輯概念，介於普遍者與個體之間，而連結這兩者，成為邏輯上的中詞或媒詞。普遍者與個體分別是大詞和小詞。三者之間的分別是邏輯推理中的外延 (extension)，而外延是一個概念所能延伸的範圍，或者它能應用於其中的範圍。田邊把種從邏輯推理中抽出來，讓它有一種實際的作用：指述民族、國家、社會，這不能不說是一種實際的、實效的轉化 (pragmatic turn)，是由概念、理論向歷史方面的開拓。此中自然有價值可言，但也會導致種與個體之間的矛盾，讓社會分裂。田邊把這種矛盾，比對著禪宗的公案的矛盾來說。禪本身便是一種涉及矛盾、顛倒的學問、實踐，透過對這矛盾、顛倒的突破，而臻於較高層次的理境。如所謂「南泉斬貓」一公案：南泉普願禪師一日聚集大眾，手執著貓，對他們說：「你們快說快說（真理的訊息），不然我立時把這貓斬掉！」大眾中無人回應，南泉於是把貓一刀砍了。其後他的高足趙州從諗雲遊歸來，有人告訴他這件事，趙州即時把鞋脫下，戴在頭上。該人轉告南泉，南泉讚說，當時若趙州在，那貓便不用枉死了。這表示南泉印可趙州的做法，認為他能體證終極真理。趙州的做法，把鞋戴在頭上，表示一種矛盾、顛倒，即是，禪的真理是需要透過突破種種矛盾、顛倒的迷執才能達致的。田邊不必看過這一公案，但他認為真理的體證需要透過對弔詭的破解，才能現成，則是無疑的。

在種的邏輯的思想中，普遍是絕對無，種和個體則是絕對無的顯現。田邊的意思是，絕對無可以透過自我否定，或自我犧牲，展現於歷史、社會中。否定、犧牲或西田幾多郎所說的限定，是一種具體化原則、呈現原則，讓有關的東西從形而上學或邏輯思維釋放出來，在歷史、社會中出現。田邊又運用黑格爾的絕對精神、主觀精神和客觀精神來譬說，絕對精神相應於絕對無。主觀精神、客觀精神相應於出現於歷史、社會中的東西，兩者之間自然有矛盾，但都消融於絕對精神中，同時也強化了後者。

如所周知，種的邏輯是田邊元的方法論，他的處理卻與一般不同。他要把它從形式邏輯中推出來，而用於歷史與社會，讓它有一種實效的意義。它讓絕對無的救贖意義得以落實於歷史與社會中。依於它，一切個體都能感受到由無而來的推動

力，而變得積極起來，要在國家、民族方面擔當重要的任務，成就卓越的貢獻。這又得以具體的行動來證成，因此，田邊非常重視行為的動感。在這一點上，他比西田幾多郎還要強得多。