臺大文史哲學報　第八十一期
2014年11月　　頁113~147
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.2014.81.04

臺灣哲學盜火者——洪耀勳的本土哲學建構與戰後貢獻*

洪　子　偉**

摘　要

洪耀勳是首位進入臺北帝國大學文政學部工作的臺灣學者，也是第一位以德國與日本哲學深入反省臺灣文化主體性的哲學家。戰後更擔任臺大哲學系主任二十年，對哲學界影響深遠。本文旨在對於他在臺灣哲學發展角色提出三個新觀點。首先，過去史學家將洪耀勳視為是當代西方哲學的「引介者」，但本文從哲學觀點來論證洪耀勳的〈風土〉、〈創造臺人語言〉等論述與日本「京都學派」或是中國「新儒家」一樣，均嘗試透過西方哲學的方法與概念來解決自身傳統所面臨的挑戰。換言之，洪耀勳亦扮演了本土哲學的「創造者」角色。其次，過去對其「風土」論的探究主要由臺灣文學、歐陸哲學的脈絡，來比較其與和辻哲郎的思想異同。但本文則從文化模仿角度，討論其所處的時空條件與理論間可能的因果關聯，並主張洪耀勳以形上學普遍性人的存在為基礎，進而探討臺人存在的特殊性問題。最後，本文指出戰後本土哲學發展雖被迫中止，但洪耀勳在威權時代對學術自由的堅持，力阻政治力干預，是過去鮮少被注意的重大貢獻。

關鍵詞：洪耀勳　本土哲學運動　風土文化觀　本體論　語言革命

臺灣大學學術期刊資料庫

103.01.13 收稿，103.06.19 通過刊登。

* 本文為國科會(101-2410-H-001-100-MY2)補助研究子項。特此感謝徐志成先生、佐藤昇先生、吉田繪理小姐、林鈺婷小姐、李佩芸小姐、高君和先生，以及二位匿名審查人的寶貴意見。

** 中央研究院歐美研究所助研究員

一、導論

洪耀勳是首位進入臺北帝國大學文政學部工作的臺籍學者，[1]也是第一位以德國與日本哲學深入反省臺灣文化主體性的哲學家。他於戰後擔任臺大哲學系主任二十年，對臺灣哲學界影響深遠。但是作為臺灣日治時期最富原創性的哲學家，洪耀勳的獨特性與重要性卻缺乏相稱的研究。爲釐清洪耀勳的理論在臺灣早期哲學發展的角色與定位，乃引發本文之研究動機。

洪耀勳的獨特性表現在學術經歷與理論思想兩方面。首先，洪耀勳在東京帝大畢業後罕見地進入臺北帝大文政學部哲學科任職，他也是唯一一位學術文章被當時《哲學科研究年報》刊登的臺籍學者。[2]在哲學科十年因日人歧視而升遷受阻。[3]後輾轉赴北京大學與北京師大任教。戰後除回臺擔任延平學院哲學副教授，更擔任臺大哲學系主任達二十年，力阻情治系統滲透教師，捍衛學術獨立自由。直到1972年退休，情治單位才轉而利用職業學生發動「臺大哲學系事件」。故不論戰前戰後，洪耀勳均扮關鍵角色。其另一獨特性，則是借用黑格爾與海德格的哲學來回應自身傳統受到的挑戰。但何謂臺灣的自身傳統？在漢移民與日本國民的雙重身份下如何定義？是屬於南支那文明的「惡俗化」？還是與日本內地同屬？這個難題，洪耀勳則是透過風土論來證成臺灣文化的獨立性，並以此為前提，發展出有關於臺人存在之論述。

然而，相較於賴和與陳澄波受到文學與繪畫界的熱烈討論，目前學界對洪耀勳的研究寥若晨星。現有文獻中，廖仁義在探討臺灣哲學歷史構造時，曾指

1 據《臺灣總督府職員錄系統》，臺北帝國大學成立後直到 1929 年僅有洪耀勳一位臺灣人登錄於文政學部正式職員名單內。雖歐素瑛表示，洪耀勳 1928 年畢業後「自副手、助手，而升任講師，前後長達十餘年」，惟查無講師記錄。1937 年洪耀勳赴北京師範大學任教，但他在 1939 年臺北帝國大學助手名單上依舊在列。見林佑芯、余怡儒、陳珈宏、簡政文、陳柏棕編輯，《臺灣總督府職員錄系統》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2010）。歐素瑛，〈洪耀勳（1902～1986）——臺灣西洋教育的引界者〉，《臺灣教育人物誌》（臺北：國立教育資料館，2008），頁 48。

2 請見邱景墩整理之《哲學科研究年報》各期內容目錄。邱景墩，〈文政學部——哲學科簡介〉，《臺北帝國大學研究通訊》第 1 期（1996 年 4 月），頁 99-137。

3 許世楷指出因差別待遇，政治學門的中村哲一來就直接跳過洪耀勳以「助教授」起聘。見許世楷口述，張炎憲、陳美蓉編，《許世楷與臺灣認同外交》（臺北：財團法人吳三連臺灣史料基金會，2013），頁 22。

臺灣大學學術期刊資料庫

出洪耀勳的重要性與對本土文化的反省；[4]吳叡人從民族運動的文化論述角度分析了洪耀勳、郭一舟與李獻章等人對臺灣主體性的追求；[5]廖欽彬在討論和辻哲郎思想時，同時比較了其與貝瑞克、洪耀勳三者的差異。[6]專文研究方面，歐素瑛曾從史學的角度介紹洪耀勳在引進西方哲學教育上的貢獻；[7]而林巾力從鄉土文學論戰視野下的文學場域，探討〈風土〉將臺灣作為主體的主張。[8]上述學者們各自從不同視角提出多元而精彩的觀點，然而這種主體性如何回歸本土哲學運動下被分析，則尚未有之。

目前學界對臺灣早期哲學研究並不盛行。原因固然很多，但其一難處或許在於何謂哲學這一看法分歧，以至於如何去界定臺灣哲學家仍未有定論。首先，「傳統中國是否有哲學」一直是個爭議，連帶影響研究經學的臺灣早期漢學者的定位問題。不論從「哲學」一詞詞源還是其作為現代化學科傳入東亞的歷史來看，哲學似乎是十足的舶來品。[9]黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）甚至批評孔子學說中並無深刻的哲學思辨，頂多就是一些不錯而且合理的道德教誨，還不如去看西賽羅的《論義務》。[10]德希達（J. Derrida, 1930-2004）也認為

4 見廖仁義，〈臺灣哲學的歷史構造——日據時期臺灣哲學思潮的發生與演變〉，《當代》第 28 期（1988 年 8 月），頁 25-34。

5 見吳叡人，〈福爾摩沙意識型態——試論日本殖民統治下臺灣民族運動「民族文化」論述的形成（1919-1937）〉，《新史學》第 17 卷第 2 期（2006 年 6 月），頁 127-218。

6 見廖欽彬，〈和辻哲郎的風土論——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。

7 見歐素瑛，〈洪耀勳（1902～1986）——臺灣西洋教育的引界者〉，《臺灣教育人物誌》，頁 47-60。

8 見林巾力，〈自我、他者、共同體：論洪耀勳《風土文化觀》〉，《臺灣文學研究》第 1 卷第 1 期（2007 年 4 月），頁 75-107。

9 「哲學」一詞乃日本人西周以日文漢字由“philosophy”翻譯而來。清國學者原本翻為「智學」。光緒 29 年清帝國在模仿西方學制建立現代化教育機構時頒訂的「奏定學堂章程」，一度把哲學排除在高等學堂的課程之外。有學者據此主張中國本無哲學，而「當代中國哲學」也是參酌西方哲學後所建構。參閱李明輝，〈省思中國哲學研究的危機——從中國哲學的「正當性問題」談起〉，《思想》第 9 期（2008 年 5 月），頁 165-173。

10 布朗（Robert Brown）在其編譯黑格爾的 *Lectures on the History of Philosophy 1825-6* 評註指出黑格爾關於孔子知識主要來自 Herdtrich 的介紹（Herdtrich, et al. *Confucius Sinarum Philosophus, Sive, Scientia Sinensis Latine Exposita.* Paris: SJ, 1687.），並可能看過 Marshma 翻譯的《論語》（Joshua Marshman, *The Works of Confucius.* Serampore,

臺灣人文學術期刊資料庫

傳統中國沒有哲學，[11]並在2001年訪華時再度重申此立場。但另一方面，也有學者主張中國先秦時就有豐富思想，由於東西方哲學的本質差異，不宜武斷地以單一標準或套用西方概念加以詮釋。換言之，傳統中國思想應否以哲學名之，仍未有定論。[12]

其次，隨著臺灣研究日益熱門，界定哲學或哲學家的標準也越益多元。如鄒族學者浦忠成、張佳賓、陳寬鴻等認為原住民文化中已具有原始哲學的特徵。[13]李明輝與陳俊宏認為著有《東西哲衡》並引進基督教長老教會的李春生是「臺灣史上第一位思想家」。[14]若此，則 1916 年自東京帝大哲學科畢業，又

India: Printed at the Mission Press, 1809.）。參閱 Georg W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy 1825-6: Volume I: Introduction and Oriental Philosophy*. Trans. Robert F. Brown (UK: Oxford University Press, 2009)。此外，雖然黑格爾有不少誤解（例如多次提到孔子著作，惟孔子本人並無著作傳世），但他也精準指出孔子的道德教誨長期使孔子成為中國人的「絕對權威」。

11 德希達（Derrida）認為此乃因受限於未發展成熟的中文，缺少語法化與概念化的條件。見 Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. (Chicago: University of Chicago Press, 1982)。

12 「中國哲學」的名稱爭議分別表現在「中國」與「哲學」兩個含糊概念上。在當代脈絡下，何乏筆主張以「漢語」哲學正名；至於傳統脈絡下，安樂哲則直接以中國「思想」取代。見何乏筆，〈跨文化動態中的當代漢語哲學〉，《思想》第 9 期(2008 年 5 月），頁 175-187。

13 分別見：浦忠成，〈臺灣原住民神話中的一些原始哲學〉，《第二屆臺灣本土文化國際學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣師範大學文學院國文系、人文教育研究中心，1997），頁 33-40。張佳賓，〈從神話傳說論卑南族的倫理、教育及美學思想〉，《第三屆臺灣本土文化國際學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣師範大人文教育研究中心主辦，1998），頁 105-135。Kuan-Hung Chen（陳寬鴻），“Remapping Taiwanese Philosophy: Thinking from Constructing Aboriginal Philosophies.” *The 12th Annual North American Taiwan Studies Conference Crossing the Borders, Fostering the Future: Taiwan Studies in the Intersections.* (Santa Cruz: University of California, 2006.)。

14 見李明輝編，〈序言〉，《李春生的思想與時代》（臺北：正中書局，1995），頁 1-5。陳俊宏，〈李春生與禮密臣的一段軼事——一八九五年日軍和平占領臺北城事件的發微〉，收入李明輝編，《近代東亞變局中的李春生》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010），頁 213-236。

臺灣大學術期刊資料庫

被李筱峰稱為「臺灣第一位哲學博士」[15]的林茂生又如何定位？這些不確定因素都在決定臺灣哲學的研究對象與範圍時產生阻礙。

為避免不必要的爭議與失焦，本文採取了較狹隘的操作型定義：將哲學視為是現代學科意義下的一門學問，而將哲學家視為是接受哲學高等教育並實際從事相關學術與改革運動者。依此定義，臺灣哲學家至少包括了林茂生、蘇薾雨、洪耀勳、林秋梧、廖文奎、陳紹馨、郭明昆、楊杏庭、曾天從、吳振坤、黃金穗、鄭發育、張冬芳等人。若進一步依據思想系譜區分，則大略有德國哲學、實用主義與漢學等三大學派（請見表一）。其中，德國哲學為最大宗，這是因為當時日本哲學界先後以觀念論與海德格為主流。專攻西洋哲學的洪耀勳、曾天從、黃金穗等人皆屬之。而美國實用主義除透過在五四運動前後返華的胡適、陶行知、金岳霖等人的推廣，影響了留學中國的蘇薾雨、廖文奎，後赴美的林茂生與廖文奎更分別由杜威（John Dewey, 1859-1952）與塔夫斯（James Tufts, 1862-1942）直接指導論文。至於漢學則包括赴日就讀東洋哲學專攻的郭明昆、張冬芳、林茂生（前期研究陽明思想），而研習漢傳佛學的林秋梧亦屬之。這些哲學家中，至少又有林茂生、蘇薾雨、洪耀勳、林秋梧、陳紹馨、郭明昆、張冬芳等人參與了臺灣本土哲學運動。

更精確來說，本文之臺灣「本土哲學運動」，定義為自二〇年代起臺灣哲學家援引西方哲學方法論與概念來回應在地文化所面臨挑戰的一波新興思想活動。這可進一步由「本土」、「哲學」、「運動」三方面具體說明。首先，此一哲學運動之所以為「本土」是因為這些哲學家所關注之對象，不侷限於普遍的抽象命題，也包含切身所處的現實臺灣。這或許有相當程度是源自於總督府的殖民同化政策所引發一連串在語言、文學、社會、政治上之生存危機。這時期哲學家所共同關心的問題是，如果臺灣在種族文化上不同於日本，政治上又不歸屬中國，那它到底是什麼？當面臨同化，臺灣又該如何自處？

其次，此本土運動之所以是「哲學」，乃緣於回應上述問題之方法與論述，均透過歐美哲學方得以建立。例如林茂生以杜威的實用主義教育理念來分析日本政府強迫朝鮮與臺灣接受異文化的缺失、[16]陳紹馨分別由蘇格蘭哲學家福格

臺灣博士學術期刊資料庫

15 見李筱峰，《林茂生、陳炘和他們的時代》（臺北：玉山社出版公司，1996），頁41。林茂生是否是臺灣第一位哲學博士尚有歧義。林茂生的學位是“PhD in Education”。若照字面意義，PhD 似乎翻成「哲學博士」。但這顯然與約俗／脈絡意義不符，畢竟“PhD in Physics”通常譯為物理學博士而非哲學博士。若此，則臺灣第一位哲學博士（PhD in Philosophy）應屬廖文奎。

16〔英〕林茂生著，林詠梅譯，《日本統治下臺灣的學校教育：其發展及有關文化之

森（Adam Ferguso, 1723-1816）與黑格爾來探討理想市民社會應具備之條件、[17]洪耀勳引用狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）觀點討論文學藝術與哲學的關聯、[18]林秋梧（1929）則是探索馬克思（Karl Marx, 1818-1883）階級鬥爭與極樂淨土的關係，進而推動傳統佛教之改革等。[19]

其三，此本土哲學之所以足稱「運動」二字，所憑據者在於理論目標與行動策略的相似性。例如蘇薾雨鼓吹中國白話文、洪耀勳倡議創造臺人語言、郭明昆推崇福佬文，[20]這些表面看似迥異的主張，其實都是為了回答「應以何語文作為思想的媒介」此一相同問題。又譬如在宣揚理念的策略上，有林茂生加入臺灣文化協會巡講哲學、有陳紹馨[21]在文協主持1926年夏季學校「星宿講話」講座、亦有林秋梧擔任文協辯士並參與演講活動，這些同樣是透過文協的講演推廣，使新思維漸成風潮。

此日治時期本土哲學運動所表現的共通特徵，若一言以蔽之，則是「存在交涉」[22]——透過現實世界（殖民臺灣）與抽象概念（哲學理論）間的反覆確認，來重新認識自己的存在現況。[23]在這股運動之中，又以洪耀勳的論述最具系統性與全面性。這是因為，雖然早在二〇年代已有哲學家反省臺灣問題零星文章出現，可惜卻未發展出較成熟與完整的理論體系。陳芳明曾指出二〇年代萌芽的臺灣文學尚屬啓蒙實驗階段，作家抒發抗議情緒時特別緊張，只將批判的點表現出來，任務即算達成，在文學技巧與結構上較顯粗糙。[24]同樣地，早

歷史分析與探討》（臺北：新自然主義，2000），頁 124-126。

17 陳紹馨，〈アダムフアグスソの市民社会論〉，《文化》第 2 卷第 8 號（1935 年 8 月），頁 931-960，1935。陳紹馨，〈ヘーグルに於ける市民社会論の成立〉，《文化》第 3 卷第 4 號（1936 年 4 月），頁 377-403(上)、第 6 號（1936 年 6 月）頁 675-709(下)，（分上下篇於兩號連載）。

18 洪耀勳，〈藝術と哲學〉，《臺灣文藝》第 3 卷第 3 號（1936），頁 19-27。

19 林秋梧，〈階級鬥爭與佛教〉，《南瀛佛教》第 7 卷第 2 期（1929 年 3 月），頁 52-58。

20 分別見：蘇維霖（蘇薾雨），〈二十年來的中國古文學及文學革命的略述〉，《臺灣民報》（1924 年 2 月 11 日）。洪耀勳，〈創造臺人言語也算是一大使命〉，《臺灣新民報》400 號（1932 年 1 月 30 日）。郭明昆著、李獻璋編，《中国の家族制及び言語の研究》（臺北：南天書局，1996）。

21 陳紹馨是林茂生臺南商業學校的學生，受其影響陳紹馨也加入文化協會。

22 這個詞是借用自洪耀勳《藝術と哲學》一文中之「生存交涉」。原指「人的存在」必須與「其他事物的存在」產生聯結，因此人的存在通常包含「主體自覺」與「客體世界」。然而本文「存在交涉」的用法與洪耀勳之原意已略有不同。

23 基於此特徵，「本土哲學運動」又或可稱為「實存運動」或「實存學派」。

24 參閱陳芳明，《臺灣新文學史》（臺北：聯經出版社，2011），頁 31。

臺灣大學學術期刊資料庫

期臺灣的哲學家作品亦有類似情況，不少哲學文獻可能都無法通過嚴謹的論證分析，史料價值甚於思想價值。其中，林茂生、洪耀勳、廖文奎等人則屬例外。

更詳細來說，在本文「臺灣哲學家」定義下之最早的著作文獻，可追溯自林茂生在1916年發表於《東亞研究》第6卷第11-12號上的〈王陽明の良知說〉，這篇陽明思想研究有其開創意義，但由於並未反思臺灣現實問題，而非本文關注焦點。至於林茂生於1929年以英文完成之博士論文在第三部分就理論與實際層面批評殖民教育，固然精彩，但由於當時既無在臺出版也無日漢文翻譯，或許還不如他在《臺灣教會公報》上連載之專欄〈新臺灣話陳列館〉膾炙人口。[25] 另外，同受美國實用主義影響的廖文奎在二、三〇年代雖有不少著作，此時仍以中國民族主義為信仰，未觸及臺灣主體自覺。這種情況，要到洪耀勳之後才逐漸改觀。洪耀勳的本土哲學建構可從他在報章發表一連串有關臺灣文化主體論述開始，包括〈創造臺人言語也算是一大使命〉（1932）、〈臺灣文化資料整理的詮釋學方法〉(1935)、〈悲劇の哲學〉(1935)、〈藝術と哲學〉(1936)、〈風土文化觀〉（1936）。這些作品的深度與廣度，均前所未有。

表一：日治時期臺灣哲學家列表

姓名	出生	領域與學派	哲學訓練	學術與改革運動
林茂生	臺南市 1887-1947	前期：陽明學說 後期：美國實用主義教育哲學	美國哥倫比亞大學哲學博士（1930）、碩士（1928）；東京帝國大學文科/東洋哲學專攻（1916）	加入民族主義色彩濃厚的臺灣文化協會，並於夏季學校講授哲學。獻身教育，曾於臺北高等商業學校、臺南高等工業學校教書。戰後創辦《民報》擔任社長，任臺大哲學系主任與文學院代理院長。
蘇薾雨（蘇維	新竹市 1902-1986	美國實用主義	東京帝國大學大學院進修心理學	鼓吹中國白話文，在《臺灣民報》介紹中國文學革命。

25 張妙娟指出，林茂生自 1933 年起的〈新臺灣話陳列館〉專欄共連載 15 期，向大眾介紹新臺灣話中的詞語，例如：「元氣」、「美術」、「不動產」、「動員」、「團結」、「獨立」、「陳情」等。見張妙娟，〈《臺灣教會公報》：林茂生作品之介紹〉，《臺灣風物》第 54 卷第 2 期（2004 年 6 月），頁 45-69。

臺灣大學學術期刊資料庫

姓名	出生	領域與學派	哲學訓練	學術與改革運動
霖）		後改研究心理學	（1935-1937肄）；中國北京大學哲學系（1924-1928）	就讀東京大學時盧溝橋事件爆發而渡中國抗日，參與臺兒莊戰役，曾任教廣西大學。戰後擔任臺大哲學教授並創設臺大心理系。
洪耀勳	南投草屯 1903-1986	德國哲學（德國觀念論與海德格）	東京帝國大學文學部哲學科（1928）	主張創造屬於臺灣人自己的語言，並建構本體論以證成臺灣文化之主體性。曾任職臺北帝大哲學科，1938年在《哲學科研究年報》發表論文。
林秋梧	臺南市 1903-1934	漢傳佛學	駒澤大學（1927-1930） 中國廈門大學哲學系（1924-1925肄）；臺灣總督府國語學校（1918-1922肄）	推動左翼佛學，主張「反對普度，破除迷信」等宗教改革。1922年參與第一次北師學潮被退學。加入臺灣民眾黨、創辦「赤道報」。擔任文化協會辯士、開元寺講師兼書記、臨濟宗布教講習會講師，講授佛學哲學。
廖文奎（廖溫奎）	雲林西螺 1905-1952	美國實用主義	美國芝加哥大學哲學系博士（1931）、碩士（1929）；中國金陵大學哲學系（1928）	博士論文在1933年由英國《國際心理學、哲學和科學方法叢書》出版，該叢書作者尚有羅素、維根斯坦、榮格、皮亞傑等知名學者。畢業後任教於南京中央政治學校、陸軍軍官學校、金陵大學。原與國府關係良好，戰後成為臺獨理論鼻祖。胞弟廖文奎曾任臺灣共和國臨時政府大統領。
陳紹馨	臺北汐止 1906-1966	前期：黑格爾、韋伯社	美國普林斯頓大學人口研究所研究	參與臺灣民族運動。研究黑格爾、韋伯社會哲學。1935

臺灣大學學術期刊資料庫

姓名	出生	領域與學派	哲學訓練	學術與改革運動
		會哲學 後期：社會學人口統計	（1959-1960）；關西大學社會學博士（1957）；東北帝國大學文學科社會學科（1932）	與1936年在《文化》上分別討論蘇格蘭哲學家福格森、黑格爾之市民社會文章。戰後鑽研社會學人口統計，參與臺大社會系、人類系兩系之創設。
郭明昆（郭一舟）	臺南麻豆 1908-1943	漢學（禮學、閩南語研究）	早稻田大學哲學科（1928-1931）；臺南商業專門學校預科畢業（1908）	日本外務省選派赴中國留學，始萌生民族意識。著有〈福建話的古語研究〉。曾在臺南州立二中、第二早稻田高等學院教書。1943年搭船由神戶回臺途中遭美軍潛艦擊沉而罹難。
楊杏庭（楊逸舟）	臺中梧棲 1909-1987	歷史	東京高等師範學校（1930）；東京文理科大學哲學科（1939-1940肄）；臺中師範學校（1929）	參與中師學潮（1928）。1940年赴南京中央大學、浙江大學任教，編有《文化教育學概論》。二二八事件後奉命回臺調查真相。戰後被國府列黑名單內。曾任教於名古屋南山大學，著有《歷史週期法則論》。
曾天從	臺北新莊 1910-2007	德國哲學（德國觀念論）	早稻田大學文學部文學科德國文學專攻（1931-1934）、大學院西洋哲學專攻（1941-1943）；東京帝國大學文學部哲學研究室（1936）	1937年在東京理想出版社發表《真理原理論》，全書616頁，由日本著名哲學家家桑木嚴翼作序推薦，是戰前臺灣哲學家重要作品。1944年6月赴滿洲國遼寧農業大學任教授。戰後輾轉回臺，在臺大哲學任教四十年（1946-1986）。
吳振坤	屏東縣 1913-1988	德國哲學（倫理學/	美國耶魯大學碩士（1954-1957）；京	畢業後任教於臺南長榮中學。戰後於臺大圖書館工作

臺灣大學學術期刊資料庫

姓名	出生	領域與學派	哲學訓練	學術與改革運動
		宗教哲學）	都帝國大學哲學科宗教哲學專攻（1940）	（1947）、擔任臺南神學院教授。譯有波多野精一的《宗教哲學》（1968）。胞弟吳振南為旅日臺獨黑名單，曾任臺灣共和國臨時政府副大統領。
黃金穗	新竹市 1915-1967	德國哲學（數理邏輯）	京都帝國大學哲學科:主修哲學、副修數學（1937-1941）、田邊元研究室入室	田邊元（Tanabe Hajime 1885-1962）學生，畢業後至東京岩波書店擔任岩波文庫編輯，並將其學士論文於《理想》雜誌出版。太平洋戰爭期時於臺北帝大圖書館供職。創辦《新新》雜誌（1945）並於大稻埕舉辦「談臺灣文化的前途」座談（1946）。翻譯過笛卡兒《方法導論》（1959）。
鄭發育	臺南市 1916-1996	德國哲學後改研究心理學	京都帝國大學哲學科（1939-1941）	西田幾多郎學生。畢業時遇珍珠港事變，留在京都大學研究心理學並擔任助教。[26] 戰後翻譯西田《善的研究》（1984），是臺灣實驗心理學奠基者。
張冬芳	臺中豐原 1917-1968	漢學（經學、文學）	東京帝大文科東洋哲學專攻（1939）；臺北高等學校	日治時期重要新詩人與思想家。曾於臺大先修班）教授哲學（1945-1948。1950年白色恐怖期間展開逃亡。

臺灣大學學術期刊資料庫

26 參閱余德慧、吳英璋、徐嘉宏，〈鄭發育教授（1916-1996）：臺灣實驗心理學的奠基者〉，《中華心理學刊》第 41 卷第 2 期（1999 年 12 月），頁 113-120。

二、從語言革命到哲學革命

臺灣的本土哲學運動是如何開始的？廿世紀初的東亞學者在面臨西方文明的優勢理論時，常會借用西方哲學的概念或方法來釐清傳統思想的問題。對於這種方法論上的辯論，不少學者從「應然」的角度，探討到底東方思想該不該以西方哲學架構來理解。例如郝大維（David L. Hall）與安樂哲（Roger T. Ames）認為傳統中國思想有其文化脈絡及語境，不應套用西方哲學概念與方法來理解。[27]而何乏筆卻鼓勵由跨文化的角度來研究當代漢語哲學。[28]但如果我們以「實然」的角度來看，藉西方語言來理解東方思想是無可避免且持續進行的動態現實，反之亦然。從語言學田調來看，跨語系圈交流時要保持語言或概念的「純淨」是不可能的。[29]即便每個語系文明圈所屬的成員各自在理解與學習其文明的過程中，也同時在改變該文明。這是因為，每個人只能藉由已知的知識去理解未知事物，並在舊有中創新（例如飛馬的概念就是從馬與翅膀而來、鴨嘴獸則是由鴨與哺乳類的特徵組合而成）。

此外，美國哲學家丹尼特（D. Dennett）在評論歐美流行文化對伊斯蘭傳統的系統性破壞，如同哥倫布的天花病毒對美洲原住民所帶來毀滅性傷害時，雖警告美國在推銷這些思想時應更加謹慎，卻也建議伊斯蘭世界應藉由包容更多元的價值來增加抗體以適應新時代的變化。[30]換言之，不論從生物演化或人類文明來看，複製競爭對手的生存優勢是弱勢者不可避免的趨勢。同樣的，在面

27 David L. Hall, and Roger T. Ames. *Thinking Through Confucius.* (Albany, NY: SUNY Press, 1987), p.1-21。

28 何乏筆，〈跨文化批判與當代漢語哲學：晚期傅柯研究的方法論反思〉，《揭諦》第 13 期（2007 年 6 月），頁 29-54。

29 過去認為跨語系交流時語意借用（semantic borrowing）比語法借用（syntactic borrowing）更普遍。例如英文的 “ketchup” 便由廣東話「茄汁」而來。但最近田調指出，跨語系交流時語法引界的普遍性超乎想像，常發生於越南語和漢語間；拉帕努伊語和西班牙語間；剛果加丹加語和班圖語間；非洲耐吉塔撒瓦語和圖瓦雷克語間；非洲卡賓納語和依索匹亞的阿姆哈拉語、查哈語間；南美巴拉圭語和瓜拉尼語間；以及標準印尼語和漢語、英語、阿拉伯語之間。此議題的相關討論可參見：Mark J. Alves; S. Roger Fischer; Vincent de Rooij; Maarten Kossmann; Joachim Crass; Jorge Gómez-Rendón; Uri Tadmor 等人的討論，收錄於 Yaron Matras and Jeanette Sakel eds. *Grammatical Borrowing in Cross-Linguistic Perspective*, (Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2007).

30 見 Denial Dennett 2007 年 7 月於 TED Talks 的演講 “Dangerous Memes.” http://www.ted.com/talks/dan_dennett_on_dangerous_memes.html (5 Dec 2013).

臺灣大學學術期刊資料庫

對十九世紀西方優勢文化入侵時，東亞各語言圈多透過吸收西方文化中的重要元素來改善自身文化體質，亦是相當重要的生存機制。

而始於1913年日本的「京都學派」、1921年中國的「新儒家」與後來洪耀勳的本土哲學建構，正是亞洲在面臨列強威脅下，透過「西學」來改善體質的努力。所謂的「京都學派」，是當時日本京都大學的學者西田幾多郎、田邊元等人借用西方哲學的論證方法與哲學概念來重新詮釋或解決傳統文化與宗教所遇到的問題。[31]而「新儒家」，則是方東美、牟宗三等人為對抗胡適以美國實用主義來全盤取代儒家的激進觀點，而主張以融合康德與德國哲學概念來處理傳統儒學所遭遇到的困難。同樣的，洪耀勳的臺灣本土哲學建構，亦是在日本、中國的優勢文化進逼下，援引西洋哲學的論證方法與概念來解決臺灣在特殊「風土」條件下所面臨的挑戰。

這種在哲學界的革新運動，不但多發生在語文改革之後，兩者亦有密切關係。例如十九世紀末日本的言文一致運動啟蒙了中國自晚清以降的白話文運動。[32]而中國的白話文運動又影響了二〇年代繼起的臺灣新文學運動。[33]這些語文改革降低了文字學習的門檻，使西方思潮能以「適用於今，通行於俗」的

31 大橋良介認為西田幾多郎一方面融合詹姆士（William James, 1842-1910）的實用主義、柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）的生命哲學與拉斯克（Emil Lask, 1875-1915）的新康德主義；但另一方面，又全力投入禪學之實踐。見 Ôhashi, Ryôsuke（大橋良介）, "Philosophy as Auto-Bio-Graphy: The Example of the Kyoto School." *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*, eds. Davis, Bret W., Brian Schroeder and Jason M. Wirth. (Bloomington: Indiana University Press, 2010), pp. 71-81.

32 日本的言文一致運動直接影響晚清的白話文運動。中國最早是 1895 年黃遵憲在《日本國志》引入「言文一致」概念而開啟反思白話文與漢字拼音化之先河。民國後的白話文運動，雖是由包括陳獨秀、魯迅在內的留日學者所積極倡導，但此時中國知識分子不再以日本為範本，多直接師法歐美。相關討論請見：李春陽，〈20 世紀漢語的言文一致問題商兌〉，《中山大學學報社會科學版》第 51 卷第 5 期（2011 年 7 月），頁 98-110。李曉燕，《章太炎「言文一致」思想與實踐之研究》（北京：北京師範大學中國近代史碩士論文，2005）。郭勇、孫文憲，〈「言文一致」與中國文學觀念的現代轉型〉，《寧夏社會科學》第 158 期（2010 年 1 月），頁 152-155。雷曉敏，〈日本「文言一致」與中國白話文運動〉，《天津外國語學院學報》第 15 卷第 2 期（2008 年 3 月），頁 32-34。

33 臺灣新文學運動的首篇文獻，是陳炘於 1920 年在《臺灣青年》創刊號發表的〈文學與職務〉。文中以中國文學革命為依據，提倡臺灣新文學「言文一致體」。見陳炘，〈文學與職務〉，《臺灣青年》創刊號（1920 年 7 月），頁 41-43。

臺灣大學學術期刊資料庫

方式流傳，致使「民智大啟」，替後來的思想革命提供有利條件。故而發生在日本、中國與臺灣的這些不同語言圈的哲學改革倡議雖不見得出於有意識的承襲與模仿， 他們卻與語文改革密不可分。畢竟，語言作為思想與概念的載體，若沒有適當的語言作為思考工具，則發展深度的哲學理論將會非常困難。也因此，洪耀勳1932年在《臺灣新民報》上，援引黑格爾辯證法所發表的〈創造臺人言語也算是一大使命〉便主張「沒有言語則沒有思想、沒有思想則沒有批判、沒有批判則不能達到事物的真相。」換言之，語言革命是哲學革命的必要條件。

然而語言和哲學之間還有更複雜的關係。語言雖是承載思想的重要工具，它卻不僅只是工具而已。美國新實用主義哲學家蒯因（W. V. Quine）主張，每個自然語言的背後都預設了一套本體論（Ontology）。[34]這裡的本體論指的是關於事物存在的基本設定，亦是一套語言使用者理解其所處環境的世界觀。如果我們將語言－本體論的關係放在洪耀勳的風土論脈絡之下，則人類的自然語言及其所預設的世界觀乃長時間與其所處環境交涉的結果。當自然語言轉換時，往往意味著世界觀的轉換。無奈語言和方言的差別往往只在於前者有強大的武力做後盾，[35]故當日本統治者動員國家機器強勢主導自然語言的改變時，同時也摧毀了長久以來在地居民賴以生存的根本信仰與世界觀。也因此，發生在臺灣的語言改革，便成了一種文化識別與政治反抗。

在這樣的背景下，洪耀勳也從自身經驗呼籲應創造屬於臺人的語言。洪耀勳生長在日治時期草屯，原以臺語和日語為母語，後赴日本內地求學又以德語和英語做為學術語言。而當時新興的中國白話文又與臺語言文不一致。這樣的背景使其感嘆「我臺人為著受了變態的奇形的教育、言語尚未確立、日常所想的、意欲的、未得十分自由來表現」。[36]他並鼓吹主張「要大眾有思想的批判

34 W. V. Quine, *The Ways of Paradox*. (Mass: Harvard University Press, 1976). p 201。本頁中他提到“Shift of language ordinarily involves a shift of ontology”。

35 語言學家 Max Weinreich 語（原文是 A language is a dialect with an army and navy）。見 Max. Weinreich, “der yivo un di problemen fun undzer tsayt.” *Yivo Bletter*, January-July(1945): 13.

36 洪耀勳，〈創造臺人言語也算是一大使命〉，《臺灣新民報》400 號（1932 年 1 月 30 日）。雖然勢若飆風的中國白話文運動對臺灣文壇有諸多鼓舞，但洪耀勳卻認為不適合作為臺人語言，這是因為「各社會有各社會的特殊性、各地方有各地方不同的色彩、各時代有各時代的思想」。而洪耀勳這篇〈創造臺人言語也算是一大使命〉本身就是其所謂畸形教育下語言之產物：本篇雖以漢文寫成，卻參雜多種語法而不易閱讀。

臺灣大學學術期刊資料庫

力、要給他們自由驅使的言語」。然而創造臺人語言非一人一時可成，而需「要多數同胞的協力、或是要天才的藝術家的出現」。[37]只是此時洪耀勳正邁入而立之年，行文中難掩熱情憧憬。何曾料到十四年後日本戰敗，又得被迫以第五種語言—北京官話—作為新的「國語」。

三、臺灣哲學本體論之建構

洪耀勳的開創性在於率先使用德國哲學深入反省文學論戰中關於臺灣文化主體性的問題。這種以西學為用，舊學為體的思維，正是廿世紀初期諸如京都學派、新儒家等東亞本土哲學運動的共同特徵。然而，光是引用西方思潮來反思自身傳統還不足以稱為本土哲學之創造，而可能僅是單純的評論。究竟洪耀勳到底建構了出什麼？他在哲學上又有何重要性？

在傳統西方哲學中，形上學（metaphysics）被亞里斯多德與笛卡爾等人稱為「第一哲學」。這是因為形上學所關注的是本體論，是萬物存在的最基本設定。本體論又稱存有論，是其他哲學或理論的基礎。舉例來說，形上學中有關自由意志（free will）的爭論往往會影響倫理學中有關道德義務的爭論。同樣地，形上學中的實在論（realism）與反實在論（anti-realsim）的立場則會決定科學哲學與語言哲學諸多議題上的立場。如果以電腦軟體來譬喻，則本體論就相當於作業系統，而其他哲學理論則為應用程式，不同種類的作業系統代表不同的平臺，各有其專屬的應用程式。然而與日本、中國相較，兩者皆已有良好的文化傳統與本體預設。那麼，臺灣的本體論又是什麼？

洪耀勳的成就正是建構出屬於臺灣文化主體性的存在論述—本體論—使其他理論得以奠基其上而順暢運作。1936年，他在《臺灣時報》上連載的〈風土文化觀—臺灣風土との聯關に於て—〉便是為了研究蓬勃發展之文學運動背後的理論基礎。文章第一節開宗明義便點出此問題意識：[38]

37 同上註。

38 事實上，洪耀勳在接受張深切之邀於《臺灣文藝》發表〈藝術と哲學〉時就已指出在討論「臺灣作家應有的哲學」前應思考號稱「臺灣文學」、「臺灣作家」背後的理據是什麼。洪耀勳認為許多文學家早已經指出「文學的對象雖然是美的內容，其內容畢竟是基於現實生活的具體內容。故臺灣既然具有臺灣特殊的生活，就來自其傳統的歷史性、社會性以及其現時的臺灣感情特殊性在文學上具體地發揮與實踐，因此而完整其特殊的使命的同時，維持其特殊性聯繫到文學一般」。但進一步哲學的分析依舊闕如。見洪耀勳，〈風土文化觀—臺灣風土との聯關に於て—〉，《臺灣時報》6月號（1936年6月），頁20-27（上）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 近來臺灣文藝運動的蓬勃發展使得大眾對於臺灣文學的生命線——也就是臺灣這地域擁有的歷史、社會特殊性——的關心與反省，已成討論的焦點。這不得不稱為文運進展的歡喜現象。一旦臺灣文學活動以臺灣的歷史、社會特殊性，亦即臺灣種（族）的基體為基礎來表現出具體的現實，就得面臨對此生命線的關心與反省。然而，此運動所依靠的理論基礎卻未被確立，仍繼續在黑暗中摸索的原因何在？（譯文）[39]

洪耀勳注意到許多文學家早已意識到臺灣特殊現狀，並將之寫實地反映在文學作品中。然而知其然，還得知其所以然。臺灣文化的這種特殊性從何而來？又如何作為文學的基礎而存在？這些問題皆仰賴一套對於「臺灣主體文化如何存在」的本體論述來加以解釋與證成。畢竟，如果本土文化主體性不存在，則「臺灣」文學與「臺灣」作家就失去其獨立存在的合法化基礎，而可化約到日本、中國文學之中。但洪耀勳認為目前缺乏理論基礎的原因，恰好正是臺灣特殊性本身的複雜度所致。為了建立此基礎，他主要引用兩個哲學理論來探討這種特殊性：一是和辻哲郎在批判海德格《存有與時間》的基礎上所建立的「風土論」，另是黑格爾《精神現象學》中的主客辯證。[40]

首先，洪耀勳認為和辻哲郎的風土論可以作為考察臺灣風土的指引。[41]這裡概略定義和辻哲郎的「風土」，指的是時間與空間交互作用下所形成的具體環境，也是理解人存在的基本結構。這是和辻哲郎在其《風土》批評海德格《存有與時間》的基礎上所建立的。[42]

海德格曾經以「時間性」作為理解人存在的關鍵。海德格認為，傳統上，

39 同上註。

40 然而黑格爾在精神現象學中提到的辯證概念是否等於「辯證法」，同時其辯證法是否就等於「正反合」仍有可議之處。參閱楊植勝，〈辯證法與現象學——黑格爾《精神現象學》的方法論問題〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 45 期（2013 年 3 月），頁 61-106。此外，洪耀勳一方面以和辻《風土》來論證臺灣特殊性，另一方面又以主客辯證來處理臺日文化上的關係，這與和辻以世界文化結構相關聯之辯證來解釋文化現象的觀點相符合。見〔日〕和辻哲郎著，陳力衛譯，《風土》（北京：商務印書館，2006），第四章。

41 洪耀勳，〈藝術と哲學〉，《臺灣文藝》第 3 卷第 3 號（1936 年 3 月），頁 19-27。

42 見和辻哲郎著，陳力衛譯，《風土》。

臺灣大學學術期刊資料庫

如笛卡爾哲學之任務，主要在於指出人是如何合理地建立知識確定性的判準，並據此判斷命題的真假值，進一步提供自然科學方面的真理概念。但是，這種笛卡爾式的科學模型往往忽略了「人的存在」最根本的、先於科學發展的面向。為了理解並分析形上學中人的存在問題，海德格《存有與時間》中提出其特有的詮釋學。[43]汪文聖指出海德格的詮釋學不是一種方法論，而是研究的對象。它並非是一種哲學理論，而是哲學的預設，因此又稱為「基礎本體論」（fundamental ontology）。[44]在基礎本體論中，人的存在乃人的「在世存有」（being-in-the-world），而從在世存有的基本結構出發來處理存有（being-there）揭露等問題。然而此處理過程卻會陸續出現其他像是存在（existence）、歷史性與時間性的問題，其中時間性更是存有的意義，也就是說，透過時間性我們更能理解存有是什麼。

但是和辻哲郎卻認為，時間性固然重要，「空間性」更不容忽視。[45]空間與時間並非彼此獨立，必須在時間與空間的雙重性之中，人的存在才能被理解。在這裡，和辻哲郎的風土，並非指自然科學式的空間環境，而是包含時間歷史等因素所形成的存在條件。就如同做夢的人通常沒有做夢的自覺，以風土作為人存在的基本結構的我們，也不會有風土的自覺。這裡，我們暫且不論和辻哲郎對於海德格的批評是否出於誤解而混淆了「形上學上的存在概念」與「現實世界中倫理學意義下所面臨的存在問題」。但顯然和辻哲郎所關注的是後者—強調現實世界中人與人之間關係的「人間學」—而非海德格把存在問題視為是哲學的預設。[46]

---

43 Ramberg and Gjesdal 認為海德格《存有與時間》徹底改變詮釋學的面貌。海德格認為，詮釋學既非理解的語言溝通的問題，也不是為人類科學提供了方法論基礎。換言之，詮釋學就是本體論，是關於人存在世界上的根本條件。海德格企圖推翻笛卡爾式的現代哲學理性。見 Bjørn Ramberg, and Kristin Gjesdal, “Hermeneutics.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, (Summer 2013 Edition) http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/hermeneutics/ (25 Dec 2013).

44 請參閱汪文聖，〈現象學方法與理論之反思：一個質性方法之介紹〉，《應用心理研究》第 12 期（2001 年 12 月），頁 49-76。

45 見和辻哲郎著，陳力衛譯，《風土》，第一章。

46 海德格在其《存有與時間》第一章導論說明本書目的與方法時，指出存有探索比其他存有學更為優先，且「此在」（Dasein）的本體論特徵是前本體論的（pre-ontological）（1927/1996，第 4 節），因此乃是哲學的預設。而在談到「此在」（Dasein）的歷史性時（第 76 節），亦指出歷史的揭露是根於「此在」符合本體結構的歷史性。換言之，海德格本書所關注的是哲學預設層次的存有問題。參閱 Martin. Heidegger,

臺灣大學學術期刊資料庫

儘管如此，洪耀勳認為和辻哲郎的風土論有助於考察臺灣特殊性的存在問題。他指出當我們在考察臺灣的風土時，同樣既不能單憑印象，也不能倚靠自然科學式的以旁觀者的角度來進行客觀調查，而是需要透過「主體來提出風土與人類、文化間的密切關係」。[47]這裡的主體，我把它理解成存有者個人或集體與所處世界交涉過程中所得的經驗。在這樣的風土理解下，若以空間面向來看，則臺灣人所處的具體環境似乎與南支那（閩粵）俱有相彷彿的氣候與地理條件，更共同發展出以漢文化為主的特徵，故似乎不具特異性。而由時間面向來看，由於歷史的因素使臺灣成為日本的殖民地，使本島人與母國人成為同一國的國民，而有著相似的社會性與命運。故乍看之下，臺灣的特殊性似乎缺乏合法性基礎，而建立在此之上的臺文運動亦無理論依據。但洪耀勳緊接著批判這種將時間與空間獨立分開的觀點，他指出傳統雖認為人的存在具有時間性、空間性，但並沒有將兩者的關係視為是相即不離的，因此無法真正理解時間性、歷史性的意義，也無法理解社會性、風土性的意義。一旦我們以此二重性出發，就會發現即便有相同（空間面向的）風土也能有不同文化（如臺灣島上的漢族與蕃族），而相同（時間面向的） 風土也能有不同文化（如本島人與日本母國人）。換言之，臺灣文化的特殊性可以透過風土論找到其存在上的合法證成，而以此風土特殊性作為存在「基本結構」所面臨的臺人存在問題，亦應有其不可被化約的獨立性。

其次，洪耀勳也透過黑格爾的主客辯證來討論臺人存在問題。他指出，雖然海德格基礎本體論提出有別於傳統德國觀念論的存在分析，但卻仍帶有觀念論的色彩。[48]這是因為海德格哲學只側重時間性，故雖然規定人的存在是「在世存有」、是作為處於世界中的存在，但是海德格卻無法說明人類的「社會性」面向。

社會性面向在洪耀勳看來是十分重要的，因為人的存在，通常是在共同世界中的共同存在，因此不可能抽象地把個人與所處社會抽離來考慮。人是個人，同時亦是共同人。但是人與社會又有何關係？洪耀勳認為可以借由黑格爾的主客辯證來加以理解。他認為人類存在的基本結構在於「個人－社會」或「個體－整體」這二重性上成立。這二重性既然是我們考察的起點，也是終點，這是人類與所處的世界長期交涉所得到的成果。而若以主客辯證來理解這種二重

Being and Time Trans. J. Stambaugh. (Albany: State University of New York Press, 1927/1996). 第 4、76 節。

47 洪耀勳，〈風土文化觀—臺灣風土との聯關に於て—〉，《臺灣時報》6 月號（1936 年 6 月），第二節 ，頁 20-27（上）。

48 同上註，第四節。

臺灣大學學術典藏資料庫

性，則是客觀中包含主觀，而主觀中包含客觀。他說：

> 主體是在自己中藏著分裂運動的與自己同一的全體。自己同一的全體自己分裂對立，把這些揚棄後而回復、實現自己同一，這自己運動的必然道路就是辯證法的運動。……而哲學便是在這些理論上所建立的豐富的實在的內容綿密的組織。（譯文）[49]

但這裡面臨一個問題，事實上黑格爾對於（循環）辯證法最早的清楚說明是在《精神現象學》中的主奴意識：表面上主人支配奴隸，但實際上卻被奴隸所支配，因為需依賴奴隸才能享受生活，故「主人的真理就是奴隸的意識」。同樣的，「奴隸的真理就是主人的意識」，因為奴隸最清楚主人的意識，一旦奴隸意識到這點，就能成為真正的主人。但是洪耀勳對此著名的主奴辯證絕口不提，反而一再強調抽象的主客辯證，不知是否刻意避免觸碰日本人與臺灣人的敏感微妙關係。此外，洪耀勳這段文字敘述並不易理解。除了因為「奇形的教育」而使「所想的、意欲的、未得十分自由來表現」之外，黑格爾自己在使用這些字詞時也常在不同意義之間游移。黃柏誠指出，黑格爾哲學的「主體性」與「客體性」既有靜態的對應性，也有動態的辯證結構。但是黑格爾在使用這兩個概念時卻有歧義而容易產生混淆。[50]例如「主體性」既可指涉主動的主體，亦可指涉主觀的精神世界；而「客體性」既可指被動的客體，又可指客觀的自然世界。洪耀勳的論述顯然承襲了黑格爾的不一致性而讓人難以精確掌握應採取何種解讀。但大略來說，洪耀勳雖認為（臺）人需要透過風土或社會加以理解，但並不認為風土或社會決定了人的定義。兩者是互依互存，彼此定義。

洪耀勳以主客關係論證個人與風土的關係，正呼應了他在〈創造臺人言語也算是一大使命〉一文中論證為何臺人需要專屬的語言。他引用黑格爾的「時代精神」說：

> 民族精神受著二方面的支配、一方面是世界精神即是絕對的一般的原理、他方面是時代精神即是相對的特殊的原理、理想和現實是互相照洽漸漸接近的、其演進的過程即是歷史。勿論什麼歷史的諸形

臺灣大學學術期刊資料庫

49 同上註，第四節。

50 見黃柏誠，《絕對主體性與主客交互性—黑格爾邏輯學之「存有」、「本質」與「概念」諸範疇之必然連結關係的一種詮釋》（臺北：政治大學哲學系博士論文，2011），頁 197。

態未曾脫出思想的批判範圍。[51]

由上可知，洪耀勳試圖替「臺人存在的特殊性」與「創造臺人語言的合法性」找到以本體論為基礎的「第一哲學」，而此「第一哲學」便是洪耀勳理論的核心。如果不以本體論的角度來分析，不但會錯過洪耀勳思想的重點，而把它當成眾多主張臺灣主體性的泛論之一，更會忽略其在臺灣本土哲學建構運動中的開創性角色。而以此本體論為預設所進一步開展的其他哲學探究，則將是本土哲學第二階段的發展重點。

上述藉由洪耀勳替文化主體性建構出本體論的視野出發，來說明日治時期的臺灣哲學發展，但是否有其他外部的理由來支持這種建構本身就是一種新的哲學呢？關於這點，可由歸納法中的類比論證（analogical argument）加以說明，論證如下：哲學作為一種方法論時常體現在對於事物的終極探究上。例如田邊元透過對比海德格哲學來探討淨土思想的當代詮釋；[52]牟宗三則是藉由康德哲學來暢通中華民族之文化生命，以達到中國哲學的新生；[53]洪耀勳則是以黑格爾建立臺灣文化主體性的本體論。以上三者皆是透過西方哲學的方法論或者概念來理解、發展傳統文化或宗教。因此，如果我們承認「京都學派」、「新儒家」乃屬於東亞新興的哲學運動，[54]那我們沒有理由不承認洪耀勳的本土哲學建構也是一新興的東亞哲學。

當然，或有人會質疑上述說法忽略了類比對象的差異性，從而削弱類比論

51 洪耀勳，〈創造臺人言語也算是一大使命〉，《臺灣新民報》400 號（1932 年 1 月 30 日）。

52 參閱賴賢宗，〈佛教詮釋學的建構與反思:京都學派哲學與海德格爾的交涉〉，《中國詮釋學》第二輯（濟南：山東人民出版社，2004 年），頁 260-290；廖欽彬，〈近代日本宗教哲學的開展——從清澤滿之、西田幾多郎到田邊元〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 9 卷第 2 期（2012 年 12 月），頁 45-72。

53 牟宗三著，趙衛民紀錄，〈哲學之路—我的學思進程〉，《鵝湖月刊》第 15 卷第 11 期（1990 年 5 月），頁 1-6。

54 或許有人認為，哲學乃以普遍性為研究對象：從人類思考的法則（邏輯）到行為的相關概念（正義、自由）。這些對象就如同數學、物理學所研究的對象一樣，對於所有社會的人類都是普遍的真。就如同不存在著「中國物理」、「法國數學」一樣，哲學並也不會應地域而有所改變。但反過來講，即便探討的對象具有普遍性，不代表找尋解答的方式或研究過程就不必有地方色彩。例如許多文明都有描述「畢氏定理」的紀錄，但是證明此定理的方式卻有上百種，更會因不同文明而在證明方式上有所不同（幾何或代數證明）。

臺灣大學學術期刊資料庫

證的強度。舉例來說，京都學派有佛學思想為支撐，新儒家則有中國古典儒學作為根基。但反觀洪耀勳的本土哲學只建立在和辻哲郎的風土論與黑格爾的哲學之上，似乎沒有傳統資源作為基礎。然而，事實並非如此，洪耀勳哲學的養分，是來自於臺灣文學所提供的肥沃土壤。這裡的文學是廣義的：除了指洪耀勳在〈風土文化觀〉所稱「蓬勃發展」的、以臺灣「歷史、社會特殊性」為對象的寫實作品之外，也包含洪耀勳自己在〈藝術と哲學〉探討何謂「新文學」的本質、何謂「臺灣作家應有的哲學」等屬於文學理論的後設問題。這個時代的文學，如陳炘所言，還負有「啟發文化」與「振興民族」之任務。[55]如果我們以當代英美哲學中語言與邏輯分析的狹義標準來看，或許儒學、佛學或文學本身都很難被稱得上是哲學，但它們卻分別爲「新儒家」、「京都學派」與洪耀勳的「本土哲學建構」提供豐富的創造資源。

但值得注意的是，正如同被視為是「存在主義」奠基者的海德格從未承認自己是存在主義者、西田幾多郎與田邊元從未發明「京都學派」一詞；[56]洪耀勳本人也從未明確使用「臺灣哲學」一詞或是高調地宣稱要建構「本土哲學」，畢竟在當時日本殖民政府的同化政策下有其難度。不但如此，這篇以日文書寫的〈風土文化觀〉還以相當委婉隱晦的筆調來傳達其政治目的：洪耀勳表面上對和辻哲郎的大力推崇，除了爭取日人情感上的認同，替臺灣主體性的合法來背書，在理性策略上也是透過相同的類比論證來達成目的，亦即，如果和辻哲郎的風土論成立，在特定條件下可證成日本文化獨特性，則在相同條件下，沒有理由不能用來證成臺灣之獨特性。當然，這種以子之矛攻子之盾的論點不見得見容於殖民當局，故洪耀勳在文末還得替臺灣的「風土」文化獨立性消毒。

55 見陳炘，〈文學與職務〉，《臺灣青年》創刊號（1920 年 7 月），頁 41-43。事實上，在本土哲學運動的臺灣哲學家中，不少也始於臺灣新文學的創作。除了林秋梧早年寫劇本批判傳統佛學與張冬芳以詩寓理外，較少人知道的是，林茂生亦有以宗教改革的馬丁路德（Martin Luther， 1483-1546）為題材所創作的劇本傳世。相關討論可參閱張妙娟，〈《臺灣教會公報》：林茂生作品之介紹〉，《臺灣風物》第 54 卷第 2 期（2004 年 6 月），頁 45-69。

56「京都學派」一詞乃 1932 年戶坂潤為攻擊田邊元、西田幾多郎、三木清等「資產階級哲學」時所創。大橋良介（2010）也認為，西田甚至根本就沒有要建立此一學派的意圖。相關討論見 James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School.* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001). 以及 Ryôsuke Ôhashi（大橋良介）, “Philosophy as Auto-Bio-Graphy: The Example of the Kyoto School.” *Japanese and Continental* Philosophy*: Conversations with the Kyoto School*, eds. Bret W. Davis, Brian Schroeder, and Jason M. Wirth, (Bloomington: Indiana University Press, 2010), pp. 71-81.

臺灣大學學術典藏資料庫

他說：

> 風土的次要特異性不但出現於內地與臺灣之間，也出現於南支那與臺灣之間，如同在九州與北海道之間一樣。因此，這類次要的相異點不但無礙於相互理解，反而是彼此截長補短所不可或缺的關係。（譯文）[57]

洪耀勳的公開呼籲，似乎是對殖民當局仍抱有一絲希望。這裏推測或許是因前一年（1935）四月臺灣總督為減緩議會設置請願的壓力，而公布臺灣地方自治制度改正案，開放一半議員為民選。這種開明的做法，看似改革有望，故洪耀勳借此論述，替臺灣文化的生存空間請命。然而，臺灣本土哲學運動的困難在於要以辯證法論證臺灣文化有別日本與中國的傳統，在某種程度上必須建立於對日本與中國兩者的否定。但是〈風土文化觀〉刊登隔年（1937）中日戰爭全面爆發，皇民化的腳步也越行越疾。洪耀勳的遠大計畫不論是在戰時日本或是後來的戒嚴臺灣，都是困難重重。也因此，臺灣本土哲學從一誕生，便註定要走向充滿悲劇的終點。

四、風土：臺灣哲學的「構造契機」

然而洪耀勳之所以論證臺灣文化有別於日本與中國的動機，是否也是長期與風土交涉的結果呢？洪耀勳提到，常民生活所表現出「銃櫃、土地公、埤圳、堤防、祖廟、隘勇線、械鬥」等特徵乃是長期與風土交涉的結果，這些都是了解自我的手段之一。[58]洪耀勳所生長的中臺灣草屯，[59]既是平地與內山分際、漢蕃交界的門戶，更是位於整個烏溪水系的樞紐。但這是否有任何特殊時空條件而影響形塑了洪耀勳的哲學思想？

自清代以降臺灣有紀錄的武裝起義至少上百起，但鮮少被注意的是，規模

臺灣大學學術期刊資料庫

57 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於て—〉，《臺灣時報》7月號（1936年7月），第八節，頁16-23（下）。

58 同上註，第七節。

59 草屯在清治時期屬彰化縣治下，到了日治時期又成了臺中州的一部分，戰後曾一度歸臺中縣管轄，現則改隸南投縣，行政區劃分更迭。但與其從統治者的行政區視野來理解，本文則從常民生存之灌溉取水、洗衣炊飯角度來分析作為烏溪中心的草屯之重要性。

最大、歷時最久、最壯烈者卻都集中在小小的烏溪流域：包括最大的平埔族大甲西社抗清事件，烏溪與大甲溪間原屬大肚王國的跨語言部落圍攻彰化縣城（1731）、林爽文事件（1786）、戴潮春事件（1862）、人止關之役（1902）、濁水溪與烏溪上游最大的原住民抗日霧社事件（1930），以及女性領導的謝雪紅二七部隊（1947）等。此集中現象若非純粹巧合，則較可能的解釋是：從荷治到清末行政首府在臺南，而清末以來政經中心則轉移到臺北。但不論是兩百六十年（1624-1884）的重南輕北，還是一百三十年（1884-2014）的重北輕南，中臺灣都是資源挹注較少，統治者治權相對薄弱之處。人民自由慣了不喜歡受管束，因此一受到壓迫，較容易起身反抗。如果說，臺灣是帝國邊陲，那麼烏溪則是邊陲之陲，這種實質獨立的特性使得烏溪成為臺灣武裝與思想反抗的重要流域。

草屯位於烏溪中心，自無置身事外的可能。洪耀勳所屬的草屯洪家和蒼派更直接參與了林爽文、戴潮春兩次起事。[60]其中尤以戴案牽連甚廣，可謂族殤。據《草屯鎮志》與《續修草屯鎮志》記載，洪欉（志忠派）響應戴潮春起事，號「北王總制大元帥」，整個草屯從上茄苳、下茄苳、草鞋墩等五十平方公里幾豎滿紅旗，自成一國。而草屯洪家，除新庄秀才洪鐘英（陽明派）外，多加入抗清陣營。及至事敗，戰死的洪欉被掘出鞭屍，洪璠、洪益則是陣前凌遲後梟眾。光牛屎崎、北勢湳的起義軍民遭斬首與燒死就有千餘人，事後清軍更抄田滅莊。後經助清有功的洪鐘英力保，和蒼派等遺族方倖免於屠戮。[61]

60 林爽文起義時在草屯茄苳山上的刺桐林設壇祭旗，後來洪欉與林日成也在該刺桐林誓師，重複相同儀式。事後清軍怕有人再起而效尤，便把刺桐林燒了。

61 洪敏麟指出草屯洪家四房中「和蒼是抗清的，而我陽明派是親官方的，這似乎是傳統風氣」。而志忠派的洪璠（洪濟純）原為草屯秀才，曾與北投保總理莊文蔚、鹿港秀才洪棄生（洪炎秋之父）共同創辦「登瀛書院」。洪璠的先祖雖有平林爽文之功而受「虎穴揮戈」匾，洪欉、洪璠兄弟後來卻成反清主力。而洪鐘英等陽明派「大義滅親」助清，反成保護和蒼派的重要人物。這同於後來「霧社事件」時，未參加抗日的賽德克頭目瓦歷斯·布尼成為阻止日本秋後算賬的關鍵，保全抗日六社遺族至清泉，皆為無奈之生存策略。然而日治中期後，和蒼派與統治者已經不再只是硬碰硬，例如洪元煌與洪清江所扮演的改革角色就不同。正如陳文松所言，這些「雙語學歷菁英的政治參與和政治實踐，呈現出多元多重的樣貌」。分別見：洪敏麟、林金田、謝嘉梁、劉澤民，《文獻人生：洪敏麟先生訪問紀錄》（南投：國史館臺灣文獻館，2010）。洪敏麟主編，《草屯鎮志》（南投縣草屯鎮：草屯鎮志編纂委員會，1986）。洪英聖主編，《續修草屯鎮志》（南投縣：草屯鎮公所，2006）。陳文松，〈日治時期臺灣「雙語學歷菁英世代」及其政治實踐：以草屯洪姓一族為例〉，《臺灣史研究》第 18 卷第 4 期（2011 年 1 月），頁 57-108。

臺灣大學學術期刊資料庫

但反叛的傳統並未因此停止，割臺初期除有民軍統領洪秀清、洪淵等武裝抗日外，中期亦有洪元煌與洪清江(洪耀勳父親)參與創辦「臺灣文化協會」。[62]洪元煌是草屯政治反日運動的靈魂人物，既有「臺灣議會設置請願活動」所累積的全國運動經驗，也與李春哮成立「炎峰青年會」培力草根以啟蒙農眾，後更聯合其他烏溪子弟林獻堂、彭華英、黃周、謝春木等人在臺中創立「臺灣民眾黨」。吳叡人認為，雖然臺灣政治的民族主義運動在1931年瓦解，[63]但是其鬥爭能量卻轉移到文化民族主義上。

洪耀勳1927年返臺結婚，妻子吳琇進正是臺灣民眾黨幹部吳淮水之妹，證婚人是林獻堂，媒人則為洪元煌。[64]在這樣的環境下，洪耀勳又不斷受到好友張深切之《東亞新報》與《臺灣文藝》邀稿，要自外於新文化運動的思辯並不容易。如果說，這一連串發生在烏溪流域的武裝與思想反抗運動不只是偶然與巧合，那麼洪耀勳想在文化上「別立乾坤」、開創有別於日華的臺灣哲學的意圖，很可能也是他作為烏溪住民與「時空相即」的「風土」長期交涉的結果。

五、後期貢獻：日本戰敗到戒嚴時期

洪耀勳的本土哲學遭遇困挫，除了因皇民化運動之外，蔣政權在1949年實施戒嚴令亦使之復興無期。日本戰敗後，來臺主持省政的教育單位最高主管皆為哲學背景出身。有1946任公署教育處長的范壽康（浙江人，東京帝國大學文學部教育哲學專攻）、1947年任省教育廳長的許恪士（安徽人，德國耶拿大學哲學博士）。但此看似開明的人事布局，並無益於本土哲學發展。

1947年，推薦洪耀勳回臺大任教的哲學系主任林茂生在二二八事件慘遭殺害。寒蟬效應下，洪耀勳的重心轉而放在「存在主義」（時譯實存哲學）的研

62 戰後涉地下黨叛亂案的牛屎崎洪麟兒（遭槍決）、洪錫珍（受監綠島），山地武裝組織案的洪西以六兄弟（受監綠島），以及戒嚴時公開要求警總釋放二二八政治犯的洪昭男，皆是草屯洪家之和蒼派下。

63 見吳叡人，〈福爾摩沙意識型態——試論日本殖民統治下臺灣民族運動「民族文化」論述的形成(1919-1937)〉，《新史學》第17卷第2期(2006年6月)，頁127-218。陳文松則認為，雖說臺灣的抗日運動在1931年宣告結束，但洪元煌依舊持續堅持著中日戰爭總動員體制下作為一位「臺灣青年」的抗日思想。見陳文松，〈洪元煌の抗日思想:ある「臺湾青年」の活動と漢詩〉，《日本臺湾学会報》第9期(2007年5月)，頁67-92。

64 見陳文松，〈日治時期臺灣「雙語學歷菁英世代」及其政治實踐：以草屯洪姓一族為例〉，《臺灣史研究》第18卷第4期(2011年12月)，頁57-108。

臺灣大學學術典藏庫

究與當代西方思潮的推廣上。他曾於《國立臺灣大學文史哲學報》發表〈海德格哲學導論〉（1951）與〈實存哲學家卡兒・雅思巴斯〉（1953）。並出版專書《西洋哲學史》（1957）、《西洋哲學史二》（1957）與《實存哲學論評》（1976）（詳見附錄）。其中《實存哲學論評》有關謝勒（M. Scheler）之專章乃國內最早將謝勒思想介紹到臺灣者。[65]而當時臺大哲學系，除了洪耀勳致力推廣存在主義與德國哲學外，殷海光對於邏輯實證論與自由主義在臺灣的介紹也很有貢獻。

然而與風度翩翩口若懸河的殷海光相比，洪耀勳則顯木訥呆板毫無魅力。[66]當時政治氣氛下人們普遍認為「國語講得好的就有學問，國語講得不好的就沒學問」。[67]但是殷海光求學之路坎坷，在戰亂中輾轉流離，學術訓練本不若洪耀勳等在戰前完成哲學訓練者來的紮實。[68]甚至洪耀勳在1958年邀黃金穗回臺大兼任時，殷海光還去旁聽了黃金穗的「數學邏輯」。[69]儘管如此，殷海光以其母語為「國語」的優勢在「邏輯課」鼓吹民主、勇批時政，風靡一時。反觀中文已是許多臺籍學者的第五語言，口語表達不受學生青睞，[70]以致世人只知殷海光而未聞洪耀勳。

然而洪耀勳在維護學術自由上的實質貢獻，卻更甚於標榜自由主義的殷海光。洪耀勳擔任臺大哲學系主任二十年間，捍衛學術獨立與批判思考。除有陳

65 參閱歐素瑛，〈洪耀勳（1902～1986）——臺灣西洋教育的引界者〉，《臺灣教育人物誌》，頁 47-60。

66 李日章表示，洪耀勳為人敦厚，甚至內向到有點畏縮，與其高大身形不成比。這除了因為中文表達不好之外，在當時的政治氣氛下更須小心謹慎。而兩人另一對比則顯現在人格特質方面。何秀煌提到曾替洪耀勳與殷海光代課，洪耀勳對助教十分信任，代課的錢也都會如實給付，反觀殷海光較窮因此未曾支付任何薪資。分別見李日章，《洪耀勳教授紀念座談會 DVD-3》；何秀煌，《洪耀勳教授紀念座談會 DVD-2》（臺北：國立臺灣大學哲學系，2011）。

67 見郭博文，《洪耀勳教授紀念座談會 DVD-4》。

68 殷海光氣度十足，後來以何秀煌、劉福增邏輯比他好之故推薦洪耀勳聘用。參閱歐素瑛，〈洪耀勳（1902～1986）——臺灣西洋教育的引界者〉，《臺灣教育人物誌》，頁 47-60。

69 趙天儀與何秀煌均提及此事。分別見：趙天儀，〈我的學習路程〉，柯慶明編，《臺大八十：我的青春夢》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁 110-120。何秀煌，《洪耀勳教授紀念座談會 DVD-2》。

70 林正弘大二就讀法律系時有洪耀勳「哲學概論」與余君芷「理則學」必選。當時全班 120 人只有 8 位選「哲學概論」。林正弘自稱「有眼有珠」選了哲概，而當時講義皆為英文。見林正弘，《洪耀勳教授紀念座談會 DVD-5》。

臺灣大學學術期刊資料庫

康、殷海光等人於《自由中國》撰文論政外，曾在滿州國任教的德國哲學專家曾天從私下研究馬克思也都安然無事。郭博文認為洪耀勳最大的貢獻正是在戒嚴的政治氣氛下對學術自由的堅持，也是留給哲學系最好的遺產。許多蔣政權的權貴透過「八行書」施壓來安插親信眼線，洪耀勳通通把信放在抽屜，給碰了軟釘子。[71]趙天儀更指出當時許多申請教職者都有政戰背景（這與後來策動臺大哲學系事件的「心廬」系出同源），但都被洪耀勳給擋掉了。[72]然而洪耀勳小心謹慎的用人風格卻也遭到不明原委的殷海光寫信指其用人保守不利新陳代謝。[73]

此外，洪耀勳也挺身替遭到政治迫害者辯護，例如殷海光事件時多次替殷說話。郭博文指出，蔣政權為了把殷海光弄離臺大，來函要借調去教育部任閒差，洪耀勳就直接把上級公文交給殷回覆，以致整件事不了了之。[74]何秀煌認為那時當臺大校長比哲學系主任容易，因為一旦洪耀勳出事將無人替他說話，單憑系主任職務獨自力抗政治黑手，洪耀勳等同是孤軍奮戰。[75]又譬如助教傅偉勳的二哥傅煒亮（遭槍決）與三哥傅偉奇（受監綠島）都是政治犯，[76]連帶使得傅偉勳出國深造備受刁難，洪耀勳亦為其努力澄清使之順利成行。洪耀勳也聘了楊克煌的女兒楊斐華為助教。1969年更聘用甫於東京大學修完博士課程的葉阿月擔任講師，她不但是白色恐怖受難者高執德（遭槍決）的學生，也是傑出的佛學學者。換言之，洪耀勳除了力阻政治干預學術獨立，亦有意識地栽培本土年輕新秀。[77]

71 見郭博文，《洪耀勳教授紀念座談會 DVD-4》。

72 見趙天儀，《洪耀勳教授紀念座談會 DVD-1》。

73 見殷海光著，潘光哲編，《殷海光書信錄》臺北：國立臺灣大學出版中心，2011）。

74 同註 72。

75 見何秀煌，《洪耀勳教授紀念座談會 DVD-2》。殷海光受到蔣政權的迫害而蒙受巨大壓力與痛楚，是不爭的事實。然而，個人所遭受的苦難並不必然意味著對捍衛學術自由的貢獻。相對於政治「受難者」的殷海光，洪耀勳的「守護者」作為更顯正面積極。

76 參見黃祖蔭，〈儒林巨擘傅偉勳〉，《竹塹文獻雜誌》第 18 期（2001 年 1 月），頁 105-116。其中傅煒亮可能為傅偉亮之筆誤。

77 孫智燊 2011 年以孫格拉底為筆名在其部落格發表「東美大哲書奇．人更奇」一文批評洪耀勳「主系政，長達二十餘年，未任用外省籍助教一名，臺大哲學教育之未能正常發展，孰令致之？」見孫智燊（孫格拉底），〈東美大哲書奇．人更奇〉，http://www.thomehfang.com/suncrates6/Master%20Fang-FinalC.htm，2013 年 12 月 15 日。但此批評有失公允，因為洪耀勳除了聘攬趙天儀、何秀煌、林正弘、郭博文等臺籍學者外，也招募了陳鼓應、王曉波（其母章麗曼 1953 年以匪諜罪處決）等人，這些人後來都成為學界中堅。

臺灣大學學術期刊資料庫

洪耀勳主持系政期間，情治系統發現滲透教師群的策略成效不彰，才在洪耀勳甫一退休，就改由職業學生對教師群發動整肅，終使1972年爆發「臺大哲學系事件」。而該事件中被解聘的十餘人多為洪耀勳任內所聘任的優秀教師。其中給馮滬祥邏輯零分而遭恐嚇的楊樹同，以及被解聘的郭實渝、胡基峻與險遭解聘的張瑞良（張炎憲胞姐）皆為洪耀勳的論文指導學生。據黃懿梅回憶，事件發生前，只要研究室的門一關上，戒嚴時期的哲學討論依舊百無禁忌。臺大哲學系事件可謂戰後對臺灣學術自由最大的戕害。

總而言之，洪耀勳後期最大的貢獻，在於引介當代西方思潮與捍衛學術自由兩方面。前者為戒嚴下苦悶的哲學注入活水，後者則保存了獨立思考的火種。洪耀勳退休後赴美依親，臺大哲學系事件爆發後一度回臺與蘇薌雨討論對策，但不久又匆匆離臺，時間點就在1975年姪子許世楷（胞妹洪金雀之子）在日本完成「臺灣共和國憲法草案」之前，兩事件是否有因果關係則未可確定。但1985年秋天，洪耀勳曾悄悄回臺探親並參與祖祠惇成堂改建。1986年在美國超市樓梯跌倒重傷不治，享年83歲。

六、結論

本文之目的在釐清洪耀勳在臺灣哲學發展上所扮演的重要角色。企圖藉由梳理日治時期哲學系譜來管窺洪耀勳之本體論建構，期此拋磚引玉，使相關領域能獲更廣泛討論。本文同時提出三個新論點：（一）洪耀勳不只扮演當代西方哲學的「引介者」，他還是建構本土哲學「創造者」。（二）洪耀勳所處的歷史與地域淵源對其探討臺人存在之特殊性亦有正面影響。（三）戰後除了推廣西哲教育外，洪耀勳另一個常被忽略的貢獻在於長期對學術自由的捍衛，但也因此在他退休不出幾個月，旋即爆發台大哲學系事件。

在第一節導論中，首先分析了洪耀勳與本土哲學運動相關研究長期被忽視的可能原因，並透過操作型定義來說明何謂「臺灣哲學家」與何謂臺灣「本土哲學運動」。第二節則探討語言與哲學的關係，解釋為何臺灣的新文學運動替繼起的本土哲學運動提供有利條件。第三節則是全文核心，探討洪耀勳如何透過和辻風土觀與黑格爾主客辯證來建立其「第一哲學」，亦即臺灣文化主體性的本體論基礎。第四節說明了烏溪住民所處時空條件與洪耀勳風土觀的可能關聯，並說明為何洪耀勳所處的環境很難讓其自囿於形上學的存在問題，進而探討臺人存在的特殊性問題。第五節則指出，雖然戰後洪耀勳本土哲學的發展產生斷裂，其對臺灣哲學之貢獻卻不因此終止。

本文以盜火者來指稱洪耀勳，是為了描述他在臺灣哲學發展上，所扮演的

臺灣大學學術典藏資料庫

「引介者」與「創造者」這雙重角色。希臘神話中，「盜火者」是指與雅典娜一起創造人類的普羅米修斯，因同情人類辛苦的生活，而從宙斯那裡偷取火種給人類，自此徹底改變了人類的生活形態，也為人類帶來了光明。盛怒的宙斯為了懲罰普羅米修斯，便把他用鏈條鎖在高加索山脈的懸崖邊，讓禿鷹吃他的肝，被吃掉的肝第二天又會長出來。他死不了，但非常痛苦。在這個故事裡，普羅米修斯所象徵的正是「創造者」與「引介者」這兩個意義。

洪耀勳雖被稱為臺灣西洋哲學教育的先驅，但他也是臺灣本土哲學運動的奠基者，更培養了一批哲學新秀。而他在不同政治氣氛下低調而堅定的態度—不論是日治時期本土哲學論證或是戒嚴時期學術自由的捍衛—恰如同普羅米修斯甘逆宙斯意也要盜取火種般頑冥。然而，《被縛的普羅米修斯》畢竟是希臘的經典悲劇，以此喻之，亦預示了早期本土哲學運動無可逃避的坎坷宿命。

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄：洪耀勳著作表

著作	說明
1. 1932〈創造臺人言語也算是一大使命〉《臺灣新民報》	一般報章雜誌文章
2. 1935〈悲劇の哲學〉《臺灣文藝》	一般報章雜誌文章
3. 1935〈臺灣文化資料整理的詮釋學方法〉《臺灣新民報》	一般報章雜誌文章。由〈風土〉得知 1935 年 5 月上旬在《新民報》發表此篇
4. 1936（正確篇名不詳，但與辯證法有關）《東亞新報》55 期	一般報章雜誌文章。由〈藝術と哲學〉得知此篇。該期於 1936 年 1 月 11 日出版
5. 1936〈藝術と哲學〉《臺灣文藝》	一般報章雜誌文章
6. 1936〈風土文化觀—臺灣風土との聯關に於て—〉《臺灣時報》	一般報章雜誌文章 （於 1936 年 6、7 月分兩期連載）
7. 1938《哲學科研究年報》第五輯發表〈存在と真理——ヌツビッゼの真理論の一考察〉	學術期刊論文 （推測可能為升等之作）
8. （約 1938-1945 之間）《認識論》，北平師範大學	由趙天儀處得知以日文書寫線裝書形式出版（上課講義集結成書）
9. 1942〈實存之有限性與形而上學之問題〉《師大學刊》1942（1）.1-8	學術期刊論文
10. 1943〈存在論之新動向〉《師大學刊》1943（2）.1-10	學術期刊論文
11. 1951〈海德格哲學導論〉《國立臺灣大學文史哲學報》第二期。民 40 年 2 月	學術期刊論文
12. 1953〈實存哲學家卡兒・雅思巴斯〉《國立臺灣大學文史哲學報》第五期。民 42 年 12 月	學術期刊論文
13. 1957《西洋哲學史》，臺北，中華文化出版事業委員會。	專書
14. 1957《西洋哲學史二》，臺北，中華文化出版事業委員會。	專書
15. 1962〈我對佛學的看法〉《菩提樹》 第	洪耀勳教授主講

臺灣大學學術期刊資料庫

著作	說明
98 期（1961 年 1 月 8 日）。	張泰隆補記
16. 1962〈瞿爾結戈特——為人，作品和思想〉《哲學年刊》卷 1962（1）. 80-117。	學術期刊論文
17. 1976《實存哲學論評》。臺北市：水牛出版社。	專書
18. 1982《西洋哲學史 新一版》，臺北，中國文化大學出版部印行。	專書
19. 1985〈新世界哲學論考〉《國立臺灣大學創校四十周年國際中國哲學研討會論文集》	會議論文
20. 1990 洪耀勳，《哲學導論對話》。協志工業叢書。	專書

補充一：日本投降後，洪耀勳滯北平期間與洪炎秋、張我軍、張深切、吳敦禮、林朝棨、梁永祿等人籌組「臺灣省旅平同鄉會」並發行機關報《新臺灣》雜誌。經查《新臺灣》自1946年2月15日到5月1日共發行四期，目錄中並無署名洪耀勳之文章，但有不少以編輯部為名義之評論。由於洪耀勳是七名執委之一，不排除其中或有洪耀勳主筆的可能。

補充二：原預計出版之《哲學導論對話下卷》因故未能出版。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

牟宗三著，趙衛民紀錄，〈哲學之路——我的學思進程〉，《鵝湖月刊》第15卷第11期，頁1-6，1990。

何乏筆，〈跨文化批判與當代漢語哲學：晚期傅柯研究的方法論反思〉，《揭諦》第13期，頁29-54，2007。

何乏筆，〈跨文化動態中的當代漢語哲學〉，《思想》第9期，頁175-187，2008。

余德慧、吳英璋、徐嘉宏，〈鄭發育教授（1916-1996）：臺灣實驗心理學的奠基者〉，《中華心理學刊》第41卷第2期，頁113-120，1999。

吳叡人，〈福爾摩沙意識型態——試論日本殖民統治下臺灣民族運動「民族文化」論述的形成（1919-1937）〉，《新史學》第17卷第2期，頁127-218，2006。

李明輝編，《李春生的思想與時代》，臺北：正中書局，1995。

李明輝，〈省思中國哲學研究的危機——從中國哲學的「正當性問題」談起〉，《思想》第9期，頁165-173，2008。

李春陽，〈20世紀漢語的言文一致問題商兌〉，《中山大學學報社會科學版》第51卷第5期，頁98-110，2011。

李筱峰，《林茂生、陳炘和他們的時代》，臺北：玉山社出版公司，1996。

李曉燕，《章太炎「言文一致」思想與實踐之研究》，北京：北京師範大學中國近代史碩士論文，2005。

汪文聖，〈現象學方法與理論之反思：一個質性方法之介紹〉，《應用心理研究》第12期，頁49-76，2001。

林巾力，〈自我、他者、共同體：論洪耀勳《風土文化觀》〉，《臺灣文學研究》第1卷第1期，頁75-107，2007。

〔英〕林茂生著，林詠梅譯，《日本統治下臺灣的學校教育：其發展及有關文化之歷史分析與探討》，臺北：新自然主義，2000。

林秋梧，〈階級鬥爭與佛教〉，《南瀛佛教》第7卷第2期，頁52-58，1929。

林佑芯、余怡儒、陳珈宏、簡政文、陳柏棕編輯，《臺灣總督府職員錄系統》，臺北：中央研究院臺灣史研究所，2010。http://who.ith.sinica.edu.tw/mpView.action，2014 年8 月8日。

〔日〕和辻哲郎著，陳力衛譯，《風土》，北京：商務印書館，2006。

臺灣大學學術期刊資料庫

邱景墩，〈文政學部——哲學科簡介〉，《臺北帝國大學研究通訊》第1期，頁99-137，1996。

洪英聖主編，《續修草屯鎮志》，南投縣：草屯鎮公所，2006。

洪敏麟、林金田、謝嘉梁、劉澤民，《文獻人生：洪敏麟先生訪問紀錄》，南投：國史館臺灣文獻館，2010。

洪敏麟主編，《草屯鎮志》，南投縣草屯鎮：草屯鎮志編纂委員會，1986。

洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於て—〉，《臺灣時報》6月號，頁20-27（上）、7月號，頁16-23（下），1936 。（分上下篇兩期連載）

洪耀勳，〈創造臺人言語也算是一大使命〉，《臺灣新民報》400號，1932年1月30日。

洪耀勳，〈藝術と哲學〉，《臺灣文藝》第3卷第3號，頁19-27，1936。

孫智燊（孫格拉底），〈東美大哲書奇・人更奇〉，http://www.thomehfang.com/suncrates6/Master%20Fang-FinalC.htm，2013年12月15日。

殷海光著，潘光哲編，《殷海光書信錄》，臺北：國立臺灣大學出版中心，1966初版／2011再版。

浦忠成，〈臺灣原住民神話中的一些原始哲學〉，《第二屆臺灣本土文化國際學術研討會論文集》，臺北：國立臺灣師範大學文學院國文系、人文教育研究中心，頁33-40，1997。

張妙娟，〈《臺灣教會公報》：林茂生作品之介紹〉，《臺灣風物》第54卷第2期，頁45-69，2004。

張佳賓，〈從神話傳說論卑南族的倫理、教育及美學思想〉，《第三屆臺灣本土文化國際學術研討會論文集》，臺北：國立臺灣師範大人文教育研究中心主辦，頁105-135，1998。

許世楷口述，張炎憲、陳美蓉編，《許世楷與臺灣認同外交》，臺北：財團法人吳三連臺灣史料基金會，2013。

郭明昆著，李獻璋編，《中国の家族制及び言語の研究》，臺北：南天書局，1935年初版／1996年再版。

郭勇、孫文憲，〈「言文一致」與中國文學觀念的現代轉型〉，《寧夏社會科學》第158期，頁152-155，2010。

陳文松，〈日治時期臺灣「雙語學歷菁英世代」及其政治實踐：以草屯洪姓一族為例〉，《臺灣史研究》第18卷第4期，頁57-108，2011。

臺灣大學學術期刊資料庫

陳文松，〈洪元煌の抗日思想:ある「臺湾青年」の活動と漢詩〉，《日本臺湾学会報》第9期，頁67-92，2007。

陳炘，〈文學與職務〉，《臺灣青年》創刊號，頁41-43，1920。

陳芳明，《臺灣新文學史》，臺北：聯經出版社，2011。

陳俊宏，〈李春生與禮密臣的一段軼事——一八九五年日軍和平占領臺北城事件的發微〉，收入李明輝編，《近代東亞變局中的李春生》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年。

陳紹馨，〈アダムフアグスソの市民社会論〉，《文化》第2卷第8期，頁931-960，1935。

陳紹馨，〈ヘーグルに於ける市民社会論の成立〉，《文化》第3卷第4號，頁377-403（上）、第6號，頁675-709（下），1936。（分上下篇於兩號連載）。

黃柏誠，《絕對主體性與主客交互性——黑格爾邏輯學之「存有」、「本質」與「概念」諸範疇之必然連結關係的一種詮釋》，臺北：政治大學哲學系博士論文，2011。

黃祖蔭，〈儒林巨擘傅偉勳〉，《竹塹文獻雜誌》第18期，頁105-116，2001。

楊植勝，〈辯證法與現象學—黑格爾《精神現象學》的方法論問題〉，《國立臺灣大學哲學論評》第45期，頁61-106，2013。DOI: 10.6276/NTUPR.2013.03.(45).03

雷曉敏，〈日本「文言一致」與中國白話文運動〉，《天津外國語學院學報》第15卷第2期，頁32-34，2008。

廖仁義，〈臺灣哲學的歷史構造—日據時期臺灣哲學思潮的發生與演變〉，《當代》第28期，頁25-34，1988。

廖欽彬，〈和辻哲郎的風土論—兼論洪耀勳與貝瑞克的風土觀〉，《華梵人文學報》第14期，頁63-94，2010。

廖欽彬，〈近代日本宗教哲學的開展——從清澤滿之、西田幾多郎到田邊元〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第9卷第2期，頁45-72，2012。DOI: 10.6163/tjeas.2012.9(2)45

趙天儀，〈我的學習路程〉，柯慶明編，《臺大八十：我的青春夢》，臺北：國立臺灣大學出版中心，頁110-120，2008。

趙天儀、何秀煌、李日章、林正弘、郭博文，《洪耀勳教授紀念座談會DVD (1-5)》，臺北：國立臺灣大學哲學系，2011。

歐素瑛，〈洪耀勳（1902～1986）——臺灣西洋教育的引界者〉，《臺灣教育人物誌》，臺北：國立教育資料館，2008，頁47-60。

臺灣大學學術期刊資料庫

賴賢宗，〈佛教詮釋學的建構與反思：京都學派哲學與海德格爾的交涉〉，《中國詮釋學》第二輯，濟南：山東人民出版社，頁260-290，2004。

蘇維霖（蘇薾雨），〈二十年來的中國古文學及文學革命的略述〉，《臺灣民報》，1924年2月11日。

Alves, Mark J. "Sino-Vietnamese Grammatical Borrowing: An Overview." *Grammatical Borrowing in Cross-Linguistic Perspective*, eds. Yaron Matras and Jeanette Sakel. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2007. 343-362. DOI: 10.1515/9783110199192.343

Chen, Kuan-Hung（陳寬鴻）. "Remapping Taiwanese Philosophy: Thinking from Constructing Aboriginal Philosophies." *The 12th Annual North American Taiwan Studies Conference Crossing the Borders, Fostering the Future: Taiwan Studies in the Intersections.* Santa Cruz: University of California, 2006.

Crass, Joachim. "Grammatical Borrowing in Kabeena." *Grammatical Borrowing in Cross-Linguistic Perspective*, eds. Yaron Matras and Jeanette Sakel. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2007. 91-106. DOI: 10.1515/9783110199192.261

De Rooij, Vincent A. "Grammatical Borrowing in Katanga Swahili." *Grammatical Borrowing in Cross-Linguistic Perspective*, eds. Yaron Matras and Jeanette Sakel. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2007. 123-136. DOI: 10.1515/9783110199192.123

Derrida, J. *Marges de la philosophie (English Margins of Philosophy).* Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982. Print.

Dennett, Denial. "Dangerous Memes." TED, 2007. http://www.ted.com/talks/dan_dennett_on_dangerous_memes.html (5 Dec 2013).

Fischer, S. Roger. "Grammatical Borrowing in Rapanui." *Grammatical Borrowing in Cross-Linguistic Perspective*, eds. Yaron Matras and Jeanette Sakel. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2007. 387-402. DOI: 10.1515/9783110199192.387

Gómez-Rendón, Jorge. "Grammatical Borrowing in Imbabura Quichua (Ecuador)." *Grammatical Borrowing in Cross-Linguistic Perspective*, eds. Yaron Matras and Jeanette Sakel. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2007. 481-522. DOI: 10.1515/9783110199192.481

Hall, L. David, and Ames T. Roger. *Thinking Through Confucius.* Albany, NY: SUNY Press, 1987. DOI: 10.1111/j.1540-6253.1990.tb00047.x

Heisig, James W. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2001. DOI: 10.5860/CHOICE.39-3315

Hegel, Georg W. F. *Lectures on the History of Philosophy 1825-6: Volume I: Introduction and Oriental Philosophy.* Trans. Robert F. Brown UK: Oxford

臺灣大學學術期刊資料庫

University Press, 2009.

Heidegger, Martin. *Being and Time.* Trans. J. Stambaugh, Albany: State University of New York Press, 1927/1996.

Herdtrich, Christian, Rougement Francis, and Couplet, Philip. *Confucius Sinarum Philosophus, Sive, Scientia Sinensis Latine Exposita.* Paris: SJ, 1687.

Kossmann, Maarten. "Grammatical Borrowing in Tasawaq." *Grammatical Borrowing in Cross-Linguistic Perspective*, eds. Yaron Matras and Jeanette Sakel. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2007. 75-90. DOI: 10.1515/9783110199192.75

Marshman, Joshua. *The Works of Confucius.* Serampore: Printed at the Mission Press, 1809.

Ôhashi, Ryôsuke(大橋良介). "Philosophy as Auto-Bio-Graphy: The Example of the Kyoto School." *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*, eds. Davis, Bret W., Brian Schroeder and Jason M. Wirth. Bloomington: Indiana University Press, 2010. 71-81.

Tadmor, Uri. "Grammatical Borrowing in Indonesian." *Grammatical Borrowing in Cross-Linguistic Perspective*, eds. Yaron Matras and Jeanette Sakel. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2007. 301-328. DOI: 10.1515/9783110199192.301

Ramberg, Bjørn and Gjesdal, Kristin. "Hermeneutics." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta, 2013. http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/hermeneutics/ (25 Dec 2013). DOI: 10.1145/379437.379789

Weinreich, Max. "der yivo un di problemen fun undzer tsayt." *Yivo Bletter*, January-July(1945): 13.

Quine, W. V. *The Ways of Paradox*. Mass: Harvard University Press, 1976.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Prometheus of Formosan Philosophy: Hung Yao-hsün's Ontological Construction and Contribution

Hung, Tzu-wei*

Abstract

Despite his pioneering analysis on Taiwanese cultural subjectivity, Hung Yao-hsün's philosophical significance has not been studied. The aim of this paper is threefold. It first argues that, contrary to conventional wisdom, Hung not only introduced western ideas, but also founded Formosan Philosophy: His adaptation of German Philosophy to cultural issues during the period of the Japanese colonization of Taiwan—just as with the Kyoto School in Japan and the New Confucianism in China—should be considered a part of the genuine thinking revolution in East Asia. This paper next examines the causal relationship between his philosophical theory and the spatial-temporal world in which he lived. It argues that Hung's interest in the nature of Taiwanese folk society is an advanced enquiry of his investigation of fundamental ontology. Finally, this paper clarifies Hung's significant contribution to academic freedom during Taiwan's period of martial law.

Keywords: Hung Yao-hsün, Formosan Philosophy, Fūdo, Ontology, Language Revolution

臺灣大學學術期刊資料庫

* Assistant Research Fellow, Institute of European and American Studies, Academia Sinica.