

# 田邊元的宗教哲學

廖欽彬

臺灣師範大學東亞學系兼任助理教授

地址：10610 台北市大安區和平東路一段 162 號

E-mail: abin542@yahoo.com.tw

## 摘要

京都學派哲學家田邊元 (Tanabe Hajime, 1885-1962) 的哲學真正具有獨特性並成一家之說，是在「種的論理」問世之後。以普遍(類)、特殊(種)、個別(個)三者的辯證關係為基礎結構的「種的論理」因與現實之間的乖離，而出現破綻。田邊因種種主客觀因素，在身、心、智達到極限之際，受到絕對他力的感召，自此將理性的自力哲學(「種的論理」)推向宗教的他力哲學(懺悔道哲學、基督教哲學)。此一哲學到宗教哲學的翻轉，不僅讓東西方的傳統宗教，亦使理性哲學藉由自我否定達到自我肯定的新境地。這種否定與肯定、懺悔與救濟、悔改與救贖、死與生的轉換運動，形成田邊宗教哲學的基調。本

---

投稿日期：2013.08.04；接受刊登日期：2013.12.17

責任校對：劉澤佳、唐國開

論文主要的工作即在於探究作為絕對媒介辯證法（絕對批判理論）的田邊宗教哲學之形成、轉變的動態過程，並藉此思考極具東方色彩的田邊宗教哲學，究竟能帶給吾人何種現代性的意義。

**關鍵詞：**「種的論理」、懺悔道哲學、絕對批判、自力哲學、他力哲學、基督教哲學

# 田邊元的宗教哲學

## 壹、前言

太平洋戰爭爆發後京都學派哲學家田邊元 (Tanabe Hajime, 1885-1962) 隨著自身哲學「種的論理」<sup>1</sup> 之發展的挫敗，而被迫處於哲學思考停頓的困境。在戰爭接近尾聲之際，田邊受淨土他力門的感召，最終於昭和十九年 (1944) 的秋天發表〈懺悔道—Metanoetik—〉<sup>2</sup> 一文。田邊自此將自身的哲學推展至宗教哲學的領域，並稱之為他力哲學。

本論文的目的在於，藉由檢證田邊宗教哲學的產生與發展過程，即其懺悔道哲學到《キリスト教の弁証 (基督教的辯證)》(1948)<sup>3</sup> 的開展過程，來闡明田邊宗教哲學的實存式實踐，進而試圖探討吾人在研究哲學或宗教時應具有何種實踐態度。

以下首先簡述「種的論理」的結構及其挫敗的緣由。其次，究明透過絕對他力的感召，繼自力哲學「種的論理」死而復活的他力哲學，

---

<sup>1</sup> 「種的論理」日語原文為「種の論理」。日語「論理」一詞原翻自英語 logic、德語 Logik、法語 logique，意指思考的形式與法則，也就是進行議論及思考的道理與論法。本論文不採 logic 的音譯 (邏輯)，而用日語的原本表現方式 (論理)。

<sup>2</sup> 此演講稿現為日本群馬大學田邊文庫所藏。筆錄者為田邊的弟子上田泰治。此手稿原先由筆者從田邊文庫中發掘出來，並將其收錄在《求真》(第 15 號，2008 年，求真會編)，後被收錄在藤田正勝編《懺悔道としての哲学 (作為懺悔道的哲學)》(田邊哲學選集 II，東京：岩波書店，2010 年)。關於戰敗前後的懺悔道哲學的面貌之探究，參見拙論〈《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〉(《哲學・思想論叢》，第 24 號，2006 年，頁 51-65)。

<sup>3</sup> 本論文引用《田邊元全集》(東京：筑摩書房，第二版，1963-4 年)時，以 (T 卷號・頁數) 來標示。

即懺悔道哲學的基礎結構。也就是究明懺悔道哲學的理論與田邊的宗教體驗過程。以此為基礎，進而突顯懺悔道哲學中宗教與哲學之間的張力關係，並說明此時田邊透過對日本佛教（即淨土真宗與禪宗）的解構所形成的宗教哲學面貌。<sup>4</sup> 接著，分析田邊以上述的宗教哲學立場，來辯證基督教歷史發展的宗教實存式實踐，換言之，即分析在面臨基督教信仰發展中出現的「究竟是耶穌或是保羅」此二擇一的難題時，田邊所下的「回歸耶穌」此一宗教實存的抉擇，藉此說明此時田邊解構基督教發展所形成的宗教哲學面貌。最後，藉由以上的論證，本論文試圖闡釋後期田邊哲學對吾人思考何謂宗教哲學時所呈顯的現代性意義。

## 貳、「種的論理」及其挫敗

### 一、「種的論理」

田邊於〈儒教的存在論に就いて（關於儒教的存在論）〉(1928) 一文中，分別把西洋哲學思想的根基，也就是希臘哲學與基督教的存有論——定義為藝術的存有論與宗教的存有論，並判定作為中國思想根底的儒家存有論為道德的存有論（參見 T4・289-301）。六年後，田邊發表論文〈社会存在の論理（社會存在的論理）〉(1934-35)，在此揭

<sup>4</sup> 林鎮國指出西田幾多郎 (Nishida Kitaro, 1870-1945) 早年習禪，晚年則接近華嚴與淨土。相對於西谷啟治 (Nishitani Keiji, 1900-1990) 安頓於禪，田邊元則歸向淨土（《空性與現代性》，台北：立緒文化事業，1999 年，頁 47）。無論何種區分方式，都證明了淨土真宗與禪宗在京都學派的宗教哲學建構上，佔有很重要的地位。

示自身獨特的社會存有論。<sup>5</sup> 此可說是田邊哲學顯著於世的一大契機。

田邊在當時民族主義、國家主義、個人主義、馬克思主義等風潮的影響下，借用生物的分類「類・種・個」，將人的存在規定為社會的存在，也就是其所謂的「種的存在」，並稱以其為內容的哲學為「種的論理」。他指出種並非界於個與類此兩端之間的中間存在，也就是說種不會是「沒有相對性內容的中間存在」(T6・59)，種必須是個與類之間帶有積極作用的媒介力。他並主張以此為內容的理論並非一般的解釋性或詮釋性理論，非得是推論式的理論不可。因此「種的論理」不能脫離推論時所依據的媒介性。「種的論理」在田邊上述的定義下，成為絕對媒介的理論。關於絕對媒介，田邊做了以下的說明。

絕對媒介是指在建立一方的同時，必以另一方為媒介。然而，此與彼畢竟是相互否定，因此絕對媒介意味著無論任何肯定，都不能在沒有否定媒介的情況下來進行。所謂否定即肯定，肯定必定是以否定為媒介的肯定。此可說是絕對媒介的要求。因此絕對媒介排拒所有的直接形態。雖說是絕對，若沒有以否定絕對的相對為媒介，絕對畢竟無法直接成立。在此種作為絕對媒介的理論裡，媒介者・種必

---

<sup>5</sup> 田邊的「種的論理」之形成過程及背景相當的複雜。筆者曾在〈田邊元の「種の論理とその挫折」〉(《求真》，第15號，2008年，頁57-72)中探討田邊批判滕尼斯(Ferdinand Tönnies, 1855-1936)談「共同社會」到「利益社會」的問題點及柏格森(Henri-Louis Bergson, 1859-1941)在《道德與宗教的兩個來源》(1932)提出的「封閉社會」與「開放社會」之問題點。此外，筆者在〈日本戰時下的國家主義與反國家主義：以田邊元的社會哲學與南原繁的政治哲學為例〉(《哲學與文化》，第四十卷第二期，頁143-155)中，從田邊處理歐洲的社會學及其理論的脈絡下，探討了「種的論理」的形成過程。本論文論及「種的論理」的結構及其挫敗，目的在於說明田邊哲學的轉向、釐清自力哲學與他力哲學之不同處、闡明何謂絕對媒介(絕對批判)的辯證法，並無法全面探討田邊建構「種的論理」的全貌。

須容許否定。(T6·59)

然而，一般分析邏輯中所說的種，並沒有「種的論理」中所說的絕對媒介性。原因在於分析邏輯的種，因處於個與類的「中間者之形式，所以只能履行觀念上的媒介任務」（參照 T6·59-60）。也就是說，分析邏輯的種「只不過是擁有一個完全沒有自身固有內容的相對性中間者的形式而已」（T6·60）。在此須注意的是，田邊將存在的理論稱為「種的論理」，並不全然是對外主張的日本存有論。田邊嘗試以哲學的方式來建構人類存在與行動的動機，可說是來自其自身的哲學使命。

如上所述，相對於類與個，擁有自立性的種，因自身絕對媒介性的緣故，為了維持自身存在，並無法直接進行自我肯定。種作為類與個的媒介者，必會藉由自我否定來進行自我肯定。「種的論理」在這層意義上，只能透過不斷地自我否定即肯定，來維持自身理論的自立性。田邊藉此將存在的理論規定為「種的論理」，並強調其自我否定即肯定的轉換所帶來的自我維持與存續。「種的論理」可說是田邊為了存續（或亦肯定）哲學所形成的絕對媒介或絕對否定的理論。而將「種的論理」建構成絕對媒介的理論，很明顯的是田邊讓哲學用哲學的方式存續，也就是田邊從相對的立場讓哲學死而復活的哲學使命。在此可以看出，田邊的哲學使命在於讓哲學死而復活。換言之，維持「種的論理」中所提的類·種·個（人類國家·種的共同體·個人）三者的絕對媒介關係，可說是此時田邊的最大課題。在論述維持三者絕對否定媒介關係的田邊哲學之開展前，首先來看田邊如何說明類·種·個三者之間的否定媒介關係。

個預測種，將種的生命視為其根源，一方面以種的直接限定為其母體，另一方面卻又對立於自身的直接母體且為出生根源的種，將後者的限定剝奪占為己有，並篡奪自身的根源，企圖排他性地從根源分立出來。在這種反叛分立的

自由中所謂個體存在的非合理性才能得以成立。個必定是位於種裡的個，並沒有脫離種的單一個體。而類的絕對統一以這種個體的自由為否定契機，以其為媒介，將種的原始統一揚棄到絕對媒介的形態裡，藉此作為絕對否定的絕對媒介而顯現……因此類的理論必定會成為種的理論與個的理論的綜合。而在無任何媒介的情況下來思維類的統一，可說是類的種化。此即為理論的否定。(T6·70-71)

個雖以種為根源，卻帶有與種對立並篡奪它的特性。個與種，依上述有明顯的區分，種透過在未消滅帶有反叛性質的個的情況下，以此為否定媒介，進而轉換到類的階段。此處的種與類，又因個的否定媒介而產生本質上的區分。類可以說是種與個的對立統一形態。田邊透過揭示類·種·個三者的絕對否定媒介關係，來建構「種的論理」。

然而，在此若原封不動地直接將上述「種的論理」固定化的話，那麼田邊主張的理論的絕對媒介性，便會因此而消失殆盡。田邊為防止此一「種的論理」陷入自我矛盾的形況，也就是為了存續類·種·個三者否定媒介的動態，主張相對的種與個即使轉換到作為絕對否定形態的類，也不應該局限於類的境地。接著，藉由區分相對的種、個與絕對的類，來維持類·種·個三者否定媒介的動態關係，並使得作為絕對媒介的理論（「種的論理」）能得以成立。<sup>6</sup> 然而，田邊為使

<sup>6</sup> 關於此處，可參考以下引文。「類以種為基體，卻透過個的反省來將其否定解體，而與此同時，個亦不得不被否定，在其內失去自我。類可說是空的統一。如此一來，個的分立對立則被揚棄，有限性的自覺反而以轉換至類的揚棄為媒介，在一切眾生皆為罪人的情況下，進入彼此相互哀憐的慈悲之絕對攝取。在此種絕對媒介中，作為藉由死而復活的個人菩薩所建造出來的國家，再次將民族的種於否定之中給予肯定，在此若把將其統治轉換到自由的協同視為國家基本功能的話，那麼國家正是類的實現，即其具體化表現。若將人類視為個所敞開的社會的話，那麼有資格成為人類成員的個人所形成的國家，可說是作為類的存在的人類國家。然而，人類只要民族還存在的話，是不可能存在。人類國家亦然，並無法如同民族國家直接存在一樣，

「種的論理」透過死與復活的轉換而存續下去，不僅主張理論本身的絕對媒介性，亦論及他力宗教的他力救濟。也就是說，「種的論理」不單只是從哲學的立場，亦是從宗教的立場所被建構而成的哲學。在此可以看到，田邊是從相對的哲學立場來探究絕對的宗教立場。此看法，可從以下文脈得到佐證。

類是種與個的救濟者。為類所迴向，種作為種，個作為個，兩者變成類所持有的統一與分立方向的兩項契機之代表。由於反抗此種應帶有代表類的意義之種，個的我性，可以說是同時反抗了類。換言之，個可以說是反對了自身的否定性普遍之本質，因此被稱之為惡。在這一層意義上，惡可以說是理論性的矛盾。然而，類作為絕對否定之形態，亦非得將此惡作為惡，揚棄於自身當中不可。如此一來，個的我性，因而被攝取至類的救濟，個卻因此不得被消解自身的我性。惡人成佛的絕對他力信仰，可以說是消解了對於否定我性束手無策的自力，並與之一同將我性的否定作為媒介。福音教導人們「不要審判」，告誡人們「愛你們的敵人」，這些都是因為以赦免個人背叛篡奪的愛為絕對性的原理。而且作為絕對的類之結構，不僅赦免個的背叛亦揚棄了惡的原理。此種類的結構需要個所對立的種的媒介，若屏除此媒介的話，類的絕對普遍性就無法做解釋了。(T6・141)

田邊在此強調理論的絕對媒介性以及如淨土真宗與基督教的他力宗教之他力救濟，藉此促使「種的論理」進行死與復活的轉換運動。

---

存在於世。人類可以說是絕對否定之形態。」(T6・131-32)



在此不難發現，田邊既站在哲學立場，又援用宗教資源使「種的論理」進行自我否定即肯定的轉換。

## 二、「種的論理」的挫敗

「種的論理」乍看之下，似乎沒有任何理論或邏輯上的矛盾。但隨著時局（如中日戰爭的爆發）的變化，其在〈國家的存在の論理（國家存在的論理）〉（1939）中，開始脫離絕對媒介的理論框架。簡言之，類・種・個三者的絕對否定媒介的動態關係，在此呈現出停滯不進的固定型態。田邊在此文中，一方面將民族國家絕對化，<sup>7</sup> 一方面把在其中生存的個人自由意識完全抹除。也就是說，此時的種與個，並沒有在不滅對方的前提下，進行相互否定媒介的作用。種與個的關係密不可分，形成一體。在種個一如的關係裡，我們顯然無法看到類的救濟，也就是絕對宗教的慈悲救濟。關於上述種與個的關係，可從以下的文脈中窺知。

就個人立場來看，為了他人而犧牲自我，甚至為了國家而奉獻自己，這些都是被周遭所讚賞的善行。自我否定，反而是對人類的一種貢獻。因為其本質是徹底否定媒介的。然而，國家在其種的基體契機裡，因為直接是個人的生命根源，所以始終帶有維持伸張自身勢力的對他肯定面。這是因為其存在即價值的緣故，所以國家與個人不同，根本無法自己否定自身存在來實現其價值。個人的自我否定，

---

<sup>7</sup> 田邊認為國家是存在的原型，其擁有絕對的相對，也就是無的有化之存在性，並視國家是神下降到相對界所應現的存在。國家在此為人世間的神，也就是絕對的應現存在。

反而是為了母體，也就是種的基體的永續存在，透過這種對國家的奉仕，可以貢獻人類的文化。不過，一個國家為了另一個國家犧牲自我、否定自身存在，同時意味著，以其為母體的個人的基體喪失，因此這可以說是直接或間接地自己杜絕對人類貢獻的路。這裡有著個人和國家在存在意義上的根本之不同，以及異於個人私鬪的國家戰爭能被肯定的理由。(T7·90-91)

值得注意的是，此處說明自國不能為了他國而犧牲自我，作為絕對的相對（類的種），無法對自己進行自我否定。若依照「種的論理」來看的話，現實世界的民族國家原本為相對的存在，即使與其他民族國家相互對立，在不滅對方及其國民的前提下，理應會與之（他國）一同透過自我否定即肯定的轉換，進而朝向人類國家（理想國家）發展，且不滯留在類的境地。與此同時，在各個民族國家中生存的個人以類為否定媒介，也理應會與其母體（國家）形成對立，不為其母體所吞噬。然而，田邊在此卻表明現已成為人類國家的民族國家（類的種），無法再進行自我否定即肯定的轉換，並將民族國家與國民合為一體。個人對國家的反抗對立，也因此消失殆盡。此處間接說明，救濟種與個（各個民族國家及其國民）的類，顯然已經不存在。

田邊為何會在此處使自身建構的哲學陷入理論上的矛盾？也就是說「種的論理」為何會挫敗？在此若回顧上述田邊試圖落實「種的論理」於現實世界時，不難發現究竟是什麼令田邊遂行其哲學使命的疑問。也就是說，「種的論理」雖藉由自身的絕對媒介性與他力宗教的救濟論，能夠維持自身合理性的存續，但畢竟建構此哲學並實踐它的是田邊本身。因此「種的論理」的形成、發展甚至落實，畢竟只停留在相對者的層面。在這裡，田邊並沒有經過宗教的慈愛所喚起的改心體驗，也就是絕對他力的感召。因此其哲學雖論及救濟（或亦存續），卻只停留在相對者探究宗教絕對的自力行爲。此時的田邊哲學，

可說是自力哲學。原因在於其缺乏依據絕對他力所帶來的田邊自身的否定自覺。而「種的論理」的挫敗，在田邊經過他力救濟的體驗之後，呈現出另一番新的風貌。此即為後期田邊哲學的開端，也就是懺悔道的哲學。<sup>8</sup>

## 參、懺悔道哲學的結構：宗教與哲學之間的張力

### 一、懺悔

昭和十九年十月二十一日，日本於太平洋戰爭中節節敗退之際，田邊在京都哲學會公開演講會中說道：「隨著時局的變化，我自己也不得不被迫站在懺悔的立場。」「站在私人的立場，對國內一些不合理的事感到義憤填膺的，包括我在內大家都一樣。戰時於敵前透過公家機構來揭發自國的不合理面，等同於通敵，很明顯的是利敵行爲。」（2010: 15）田邊接著對自己無論在實踐或認知上對國內的不合理都無能為力感到非常憤恨，並指出默認國內不合理的事且無法對此進行批判或糾正，皆是國民應負的連帶責任。

---

<sup>8</sup> 「種的論理」在經過田邊的宗教體驗與哲學轉向後，以他力哲學的姿態出現。此可在《種の論理の弁証法（種的論理的辯證法）》（1947）中窺見。筆者認為在探究懺悔道哲學的結構後，順勢重新探討死後復活的「種的論理」的新面貌，不失為一個分析後期田邊哲學面貌的重要路徑。從冰見潔〈応現存在と方便存在—田辺哲学の國家観が示唆するもの〉（《人間存在論》，9，2003年，頁171-183）便能間接窺見此一研究路徑的必要性。然筆者在此將本論文的研究重心放在絕對媒介的辯證法與他力宗教之間的關係上。關於「種的論理」的轉變，筆者曾在於日本倫理學會第六十一回大會（2010年10月）發表〈開かれた共同体の論理—後期田辺哲学の「種」概念をめぐって〉。此文章公布在筆者的國科會專題計畫「田邊哲學的國家論」（99-2410-H-110-070-）成果報告書當中。

須注意的是，當田邊在公眾場合彈劾國家政策的不合理面時，此言論對田邊而言是否會帶來殺身之禍，已經不再是問題。此時田邊的言論早已超越生死。這已經不是他自身權能所能及的。前節指出「種的論理」挫敗原因在於，沒有對他進行自我否定的「至高存在」，也就是國家在現實世界的橫行、對此母體束手無策完全失去自由意志的個體，以及宗教慈愛的消滅。當田邊隨著當時國策及局勢間接提出言論上的協助，也就是將國家絕對化時，確實是意謂著宗教慈愛的消失與個人自由意志的挫敗。但到了演講〈懺悔道〉的時點，與其說田邊鼓起勇氣放棄自身生命，倒不如說是受到絕對他力（佛的慈悲行）的感召，進而指出國家的不合理政策、行為以及對其採取逃避心理的國民所應負的連帶責任。無庸置疑，此言行正是田邊受絕對他力感召所帶來的懺悔。田邊在戰後出版的《懺悔道としての哲学（作為懺悔道の哲学）》（1946）一書，對懺悔做了以下的說明。

所謂懺悔是指後悔自己所犯的過錯，將此惡之難以補償的罪過背負在身上並為之煩惱，慚愧自己的無力、無能，絕望地將自己拋棄的意思。這是否定我的行，所以既是我的行，同時又不是我的行。此乃不是我的他者所喚起。然而，這個他者反而將我轉換式地轉向，使我重新出發朝向和以往迥異的新道路。因此，懺悔不外乎是他力行。催促我讓我往哲學重新出發的他力，在我的懺悔中起作用。我委身於他力的催促來進行懺悔，信賴他力進而證明自己的轉換與復活。如此一來，此懺悔的行信證，便成為我的復活哲學。這可稱為懺悔道 Metanoetik，正是他力哲學。就這樣，一度死於哲學的我，在懺悔道中再次復活於哲學。然而，雖說是復活，並不是再次將一度被絕望拋棄的哲學提出來，令之復活於此道的意思。因為這種既沒有否定也沒有轉換的自我同一之反覆是不可能的。在精神上，所謂反覆是超越，復活非得是新生不可。此時的我並不是自己活下

去，而是經由既非生亦非死的絕對性東西之超越性的活用而活下去。(T9·4-5)

所謂懺悔，是超越自己的絕對者所帶來的自我否定，所以此行為並非屬於自己。然而，此行為卻又屬於進行否定的主體，因此亦可說是自己的行為。換言之，懺悔既是絕對者在自己的內部所產生的慈悲行，又是在此慈悲行的攝取下自己所進行的自我否定行為。因此，懺悔行帶有「既不是自己的行又是自己的行，既是自己的行又不是自己的行」(T9·163-64)之二重性。此二重性結構，正表示自力行與他力行相即不離的關係，也間接地說明自力哲學·「種的論理」與他力哲學·懺悔道哲學的轉換與相即關係。

更進一步來說，相對者因自身「存在即是罪惡」的緣故，無論對過去的行為如何表示悔改或反省，都只停留在相對者自身權能所及的階段。在此情況下，相對者自然會對自身無法進行懺悔或反省而感到絕望無力。在這種絕望無力的極限狀態下，懺悔的他力出現在自己身上，令自己進行懺悔、放棄自身存在的權能。如此一來，在自力的極限狀態下所出現的，正是絕對他力的作用。自己在他力的作用下進行自他力相即的懺悔行（自我否定行），順從懺悔的他力並相信它，藉以達到自我恢復或復活。如田邊說道：「促使我放棄自己的力量，是同時恢復了我，將一度被否定的我的存在性再次於肯定中喚回的力量……我的存在被轉到此種絕對轉換中，在被否定的同時又受到肯定。進行懺悔的我的存在是因絕對轉換而恢復，因救濟而復活的存在。」(T9·20-21)。由此可知，懺悔包含不斷改心、轉換的意思，帶有自我否定即肯定（死與復活）的結構。田邊在此用西歐語言 *Metanoetik* 來表示懺悔道。此造語有超越「理（性的直）觀」(T9·18)的義涵，也就是所謂「超觀道」(T9·18)。此與一般的直觀哲學不

同，是一種「非哲學的哲學（哲学ならぬ哲学）」(T9・4)。也就是說，懺悔道哲學為懺悔的他力所攝取，透過不斷自我批判來恢復自我的「非哲學的哲學」。<sup>9</sup>

據上可知，當田邊欲使自己的哲學（「種的論理」）透過死與復活的轉換運動，來達到自身合理性的存續時，自己就必須經過絕對他力的感召，使自己進行自我懺悔即救濟的宗教體驗。而這種懺悔即救濟的轉換，不僅止於個人自身，還必須擴及到自身以外的他者，因為體驗過自我懺悔即救濟的個人，必會協助絕對者的救濟事業，不斷地隨之還相到尚未經過懺悔而得救的他者。因此懺悔亦包含連帶懺悔（參照 T9・12、14）。

在此若回顧上述「種的論理」的絕對媒介，因田邊站在相對者立場論及到宗教慈愛所帶來的轉換畢竟只留在自力階段，所以不得不走向自我毀滅的理論性矛盾時，可以發現到否定即肯定、死與復活、懺悔即救濟等轉換運動，必定得來自絕對宗教的力量。此時重生的田邊哲學（懺悔道哲學），不再只是從相對的哲學立場來論及絕對的宗教立場。其還必須同時包含從絕對的宗教立場，來接觸相對的哲學立場。在此不難看出，懺悔道哲學中哲學與宗教之間的張力關係。

---

<sup>9</sup> 關於「非哲學的哲學」，田邊如此說道：「何以是非哲學的哲學在於它替代哲學，出現於哲學一度被絕望地拋棄滅絕之後，而且滿足哲學目的——極限的思索與徹底的自覺——的要求。當然，這不是因為自身的無力，而一度拋棄自我的我，用自身的力量所能從事的哲學。而是在我的懺悔之中將我轉向，在此無力的自覺中，令我重新出發的他力讓我去實踐它。」(T9・4)。也就是說，「非哲學的哲學」是田邊元「自力」（理性）的哲學轉換到自他力相即（理性與非理性相即）的宗教哲學之意。這裡是指自力（理性）的哲學受他力（非理性）宗教的介入後，所產生的一種宗教哲學形態。但這種形態並無固定的形態，是一種自他力彼此不斷辯證下去的形態，因此也被田邊稱為絕對無的哲學。

## 二、絕對批判的理論：哲學的死與復活

然而，死去的哲學（「種的論理」）中的絕對媒介，並無法原封不動地運用在復活後的哲學（懺悔道哲學）。根據前述內容，前後者之不同，畢竟在於田邊自身宗教體驗的有無。至於在此種體驗下重新出發的哲學，究竟帶有何種新的理論？田邊說道：「懺悔道並不是我主觀的感情產物，也不是親鸞的淨土真宗影響我，讓我去模仿並思考它。其可說是作為理性批判哲學不可避免的命運所導致的必然結果。我將此歸結名為絕對批判。絕對批判可說是懺悔道的理論性層面，所以亦可稱之為懺悔道的理論。」(T9·46) 田邊在此提出康德的批判哲學，認為其最終必然走向懺悔道哲學的理論，也就是絕對批判，並主張將批判哲學推向絕對批判，<sup>10</sup> 須憑藉「如在禪宗修行中的嚴格徹底以及超越生死向前邁進的勇猛心」(T9·47)。換言之，須得以徹底的自我否定（懺悔）為契機不可。在此宗教成為督促哲學進行自我反省或自我否定的原動力。關於絕對批判，田邊如此說道：

理性的徹底自律，窮盡於自我突破，理終結於理的分裂破碎，這些是理性的命運、理的真相。然而若是如此，將自身埋沒於無、突破自身的理性，依據自我突破而同時突破

<sup>10</sup> 田邊認為康德在《純粹理性批判》中雖然指出認識本身的結構以及理性的本性有其極限，然而其標榜此說法的先驗辯證論 (Transzendente Dialektik) 卻無法調停其自身對知 (intelligam) 與信 (Credo) 的嚴格區分，因此和標榜哲學與宗教、理性與信仰之間既對立又統一的懺悔道哲學有一線之隔（參見 T9·42-43）。田邊始終認為康德的批判哲學尚未脫離理性主義的立場，其理由在於康德雖表示理性的自我批判之重要性，然而卻沒有將理性批判本身視為問題。也就是說康德並沒有再進一步對批判的能力以及批判的可能進行批判，這樣很容易造成理性批判的循環（參見 T9·47-48）。在懺悔道哲學的脈絡裡，能夠再進一步對批判的能力以及批判的可能進行批判的，是在絕對他力的介入之後。此處的「絕對批判」即是在這個意義上所出現的哲學概念。

危機，再次從無轉換、復活到有的境地究竟為何？其在唯有無的轉換才能得以成為絕對的現實結構上，相同地只能依靠理性的自我批判而別無他法。處於危機發生前的立場之理，只要依自我突破而被粉碎，之後所剩的，就只有從其自我突破的無復活過來的超理性的理性的行為事態。此行為事態以行為的超理性為性質，無法從理性的立場來合理化。在此情況下，行為事態被迫懺悔，因此早已不再是屬於自己的行為，亦不是以自律的批判為依據。此行為事態只能轉向到順從無的轉換的行，即為無作的作，在絕對他力的立場上，只能是作為方便性存有的事之立場而已。(T9·48)

理性不會只終結於自我的極限、無力的告白。其即使在面對自我的支離破碎而回歸於無，亦不停於無，必因無的轉換而轉向有，也就是達到復活的境地。理性一旦通過自我否定，卻反而轉向自我肯定，來迎接非理性的理性之新局面。而通過此轉換的理性，可說是理性轉向到自我突破的復活處，也就是無即有或空有。如此看來，作為空有的理性之所以能夠成立，就在於被暴露在自我分裂的危機當中。理性能如上述般進行死與復活的轉換，只能依靠超越理性的懺悔行而別無他法。康德的批判哲學，在此透過田邊所主張的懺悔行，進而發展到無理性批判的主體（空有）之絕對批判。此種從批判哲學到絕對批判的發展中不可或缺的，不僅是前述禪宗所說的「大死一番」（徹底的自我批判），甚至還包括大乘佛教（日本淨土真宗）中所說的絕對者（佛）救濟一切眾生的慈悲行（還相行）。關於此處，田邊說道：

理性的自我，在執著於自我主張自我時，無法理解的矛盾，如今在理性肯定自我的死的同時，直接以矛盾的姿態來容許理解，藉此反而超理性地讓理性復活，並成為絕對轉換的媒介。作為此絕對轉換的絕對無的大非，即為攝



取、救濟吾人一度死去的自我並使之復活的大悲。此可說是絕對的大非即大悲的結構。順從此轉換並歡喜、感謝、報恩的正是懺悔道。(T9·52)

據上可知，作為懺悔道哲學理論的絕對批判，以康德批判哲學的自我矛盾為媒介，在絕對讓相對的理性死而復活的大非即大悲的絕對轉換中，才能得以成立。若是如此，絕對批判的理論，在透過田邊自身以禪宗的絕對無性、淨土真宗的往相與還相之宗教體驗或實踐，而達到包含康德批判哲學的自我否定即肯定（死與復活）的絕對轉換之宗教哲學理論。從此處可追尋到田邊以「宗教即哲學」的方式，也就是其企圖讓哲學透過催促相對者自我否定的宗教之否定媒介，來達到自身理性恢復的思索痕跡。

### 三、念佛禪：宗教的死與復活

田邊在懺悔道哲學中，除上節引文中間接對華嚴宗「理事無礙」的進行解構外，在懺悔道哲學形成的過程中，大量對日本禪宗與淨土真宗進行解構的工作。田邊在企圖解構西洋哲學與自身自力哲學（參見《種の論理の弁証法（種の論理的辯證法）》（1947）的同時，亦讓自力宗教（禪）與他力宗教（淨土）進行死與復活的轉換運動。田邊認為禪宗只停留在自力解脫（獨覺）的無分別境地，倘未有如淨土真宗所言的還相救濟之社會實踐，相反地認為淨土真宗強調還相救濟的社會實踐，並未有如禪宗所言徹底放棄、無執著的解脫境地。也就是說，淨土真宗缺乏以絕對無性為否定媒介的往還二相之絕對轉換。田邊因此才透過提出禪宗與淨土真宗二者對立統一之辯證關係，來說明懺悔道哲學中宗教的死與復活的絕對轉換形態。簡言之，作為宗教哲學的懺悔道哲學，可說是禪宗與淨土真宗的結合形態。田邊稱之為念佛禪。關於此說法，可從以下的引文中窺見。

若從結構上的類推，並依照前人走的路稱相信懺悔道中大悲的他力，委身於此，徹底地肯定現實的限定並順從它的行信證為念佛的話，那麼以懺悔為公案的懺悔道，正好有被稱為念佛禪的理由。此名稱在歷史上是指，明清禪宗衰退期時，早已失去見性的氣魄與修禪的勇猛心的禪僧，心懷雜念，將他力混入自力，用稱名念佛來替代公案商量的頹廢產物。而我相信，作為懺悔的他力念佛，在結構上用公案的性質來造就修禪的類推，所以在本質上當然有被稱為念佛禪的理由。(T9 · 125)

懺悔道是含有行信證之三一性結構的念佛與帶有絕對無性的公案禪之統一形態。也就是說，懺悔道不僅包含依絕對他力的慈悲進行懺悔，順從並信賴「大非即大悲」的他力轉換，透過協助絕對的救濟事業，來證明自他者救濟的行信證之三一性結構，還包含了公案禪中二律背反（絕對矛盾）的性質。田邊如此定義懺悔道哲學中的宗教結構，接著更進一步將懺悔道、禪宗、淨土真宗三者關係做以下的說明。「其（懺悔道）正立足於禪與淨土，也就是即自態與對他性之間，既不屬任何一方，又通於任何一方。其是以此種對自的立場為特色。」（T9 · 165，括弧為筆者注）懺悔道既不是禪宗也不是淨土真宗，而是二者的對立統一形態（念佛禪），也就是即自且對自（an und für sich）的立場。懺悔道既通於公案禪中的二律背反所呈現的絕對無性，也通於念佛中的行信證之三一性構造所帶來的自他者救濟之社會歷史性。

然而，懺悔道哲學中此種念佛禪的日本宗教形態，並不能因此而固定。它（宗教）必須不斷地藉由絕對批判的理論（哲學），來顯現自身的存續。換言之，宗教必然會藉相對哲學的絕對否定媒介，來維持自身的自立性和絕對性。這可說是宗教的哲學化，亦可說是一種絕對宗教以相對哲學為否定媒介所帶來的宗教哲學形態。依據田邊哲學的性質來看，其只不過是不斷懺悔所帶來的一種「空有」形態而已。當然「空有」並不是單指無我性或無自立性的存在。在此是指作為特

殊的宗教與哲學，依據絕對的轉換，在否定自我又不斷我性的情況下，朝往普遍的宗教與哲學，又因其我性的緣故，而不固定於普遍的動態。對田邊而言，在現實社會裡，畢竟沒有固定的終極宗教與哲學。一切只能在否定即肯定、死與復活、懺悔即救濟等轉換運動中顯現出來。

## 肆、絕對媒介的辯證法與基督教的發展

### 一、預言者與救世主

若說經過田邊宗教改心體驗後的田邊哲學，也就是後期田邊哲學中的宗教與哲學，只能在否定與肯定、死與復活、懺悔與救濟等轉換運動中顯現的話，那麼田邊在《キリスト教の弁証》(1948) 一書當中對基督教歷史發展所進行的辯證，可說是其（懺悔道哲學）轉換運動的深化。更進一步來說，此轉換運動的深化，正是懺悔道哲學自身前往永續發展的必然結果。然而，在基督教的發展歷史中，並沒有容許其他宗教與之存續發展的痕跡。田邊爲了不讓基督教陷入排斥其他宗教的特殊宗教或與世人隔絕的神祕宗教，援用《法華經》〈普門品〉中的觀自在菩薩應機現身說法，以及《聖經》〈歌林多前書〉(9-22) 中保羅言「向什麼樣的人，我就會做什麼樣的人，無論如何就是要救一些人。」的例子（參照 T9・366-67）。田邊在此的宗教實存式的實踐，不再單指爲證明自身「懺悔即救濟」而協同絕對者的救濟事業，從自然法爾的普遍境地下降到分別現實界的還相救濟行，另外還指涉爲令基督教以及神學進行改革與復興或死與復活的慈愛救贖。因此，絕對批判（絕對媒介）的辯證法，如何在基督教歷史發展中開展，成爲田邊哲學此時的最大課題。關於絕對辯證法在基督教歷史發展中的開展與深化，首先可從田邊對猶太教到基督教、預言者到救世主的轉換所進行的辯證過程來探討。

眾所周知，基督教經過耶穌基督在十字架上的死後復活，從猶太教獨立發展成爲愛的宗教。猶太教與其他民族崇拜生命的自然宗教不同，是經由神與人之間的契約所形成的倫理宗教。預言者在神與人之間所結合的契約中，扮演了重要的仲介者角色。預言者乃神的代言人，聽受神的旨意並將其轉達給自己的民族。田邊將猶太教（倫理宗教）與基督教（愛的宗教）做了區分，並在二者轉換過程中探尋預言者的功能及其變遷，藉由標明耶穌基督以前的預言者與耶穌基督的形象，來顯示出自身的絕對辯證法在保羅以前的基督教發展中的開展。

耶穌所傳的福音爲天國的福音，乃共觀福音書所載，無須懷疑（馬太福音 4-17，馬可福音 1-14，路加福音 4-43）。然而「你們應當悔改，天國近了。」（馬太福音）、「時期已滿，天國近了。你們應該悔改，相信福音。」的教義，乍看之下與前人洗禮者約翰所傳的完全相同（馬太福音 3-2）。耶穌的傳教在一般宗旨上，確實可以說沒有超出以約翰爲始或古老的猶太預言者之教義。他被視爲預言者之一，是理所當然的。然而，他相信自身使命超出預言者，是在即將到來的救世主當中，而所傳福音開始歷史的新時代，可以說是完全根據其福音內容中天國新意義的結果。事實上，基督教的跨時代意義，可以說在於天國的新內容。（T10・44）

據此可知，耶穌基督作爲傳達天國福音的預言者與前人無異。然而，他不僅止於預言者，還背負福音達到救世主自覺的境地。此種作爲救世主的實踐自覺，與猶太教預言者的角色有一線之隔。不僅如此，耶穌基督甚至藉此將限定於猶太民族的猶太教，推展、適應於其他民族或人類上。關於此種猶太教到基督教、預言者到救世主的連續性與非連續性之轉換，田邊說道：「對基督而言，天國觀念從現世的政治性淨化，脫離其種性，直接類化、普遍化到在神面前的人類之平

等，並在靈性的世界統一中進化、永遠化。然而，其以猶太民族為中心的認同，卻始終不變。對吾人而言，這可說是非常重要的著眼點。」(T10·45)

值得注意的是，基督教經過耶穌基督在十字架上的死後復活，雖以愛的宗教之形態出現，卻沒有完全脫離作為倫理宗教的猶太教。基督教可說包含了倫理與愛這兩種層面。此處間接說明猶太教到基督教、預言者到救世主的轉換是一體兩面的。此即是田邊著眼於預言者到救世主之轉換的原因。田邊指出耶穌基督不同於其之前的預言者（以賽亞、耶利米、第二以賽亞、但以理、約翰），原因在於其從預言者達到救世主之宗教實踐自覺的轉換。

田邊認為以賽亞奉獻自身的一切，為了救自己的民族而傳達神意給他們，然最後反招迫害而慘死（參照 T10·59-60）。此中並沒有猶太民族與以賽亞（種與個）之間的絕對否定媒介的關係。而田邊說到耶利米，肯定他為了讓民族自覺死亡的命運、令民族進行懺悔，而拋棄一切，過著活死人般的生活。此行徑全然來自神的恩寵，雖已逐漸根植人民的內心，然人民最終卻沒有聽從他告誡的懺悔（參照 T10·62），因此與耶穌基督的作為救世主的宗教實存式自覺不同。田邊接著評價第二以賽亞預言中出現的末世論，認為此論已顯示出將神對人民的審判或兩者的契約關係轉變成神對自民族與他民族的恩寵或救贖（參照 T10·64）。此轉換雖間接說明了猶太教到基督教、義理的神到愛的神之轉換，卻因此預言未實現於世，而未達到從預言者到救世主的轉換。到了但以理，田邊批評其預言充滿幻想與神話色彩，視其為墮落的預言（參照 T10·65）。而將此墮落預言恢復原狀的是約翰。但約翰相同地，亦沒有達到救世主的宗教實存式自覺（參照 T10·65-66）。

從上述內容可看到，懺悔道哲學中絕對批判（否定）的絕對轉換，在基督教歷史發展中，換言之，即在基督教發展中的宗教形態與預言

者內部的對立統一形態中發揮作用。若反過來看，基督教（宗教）亦須得憑藉絕對辯證法（哲學），才能得以發展與存續。耶穌基督的預言者到救世主之轉換，前者依據自我犧牲（死），而轉向為救贖世人的救世主實踐自覺（宗教實存式自覺）。前後者在不失自我的前提下與他者結合，形成絕對否定媒介的辯證關係。而造成此種關係的自我否定，也就是悔改，與前章所述的懺悔相較之下，究竟經過何種理論上的轉換？關於此，將在下節探討。

## 二、悔改

耶穌基督依據神的福音，不僅背負自身的原罪，甚至背負民族的原罪，來進行徹底自我放棄的悔改。如此一來，意想不到的，反而與他者一同被神的恩寵所包攝，並與他們達到信證神的慈愛。在此可看到因自我犧牲所帶來的自他救贖之實現。簡言之，此處只有順從神的愛，在犧牲自我的同時，實踐鄰人愛的自我與他者之救贖。若回顧前章所探討的懺悔可以了解到，懺悔與自我放棄的悔改並無二致。關於耶穌基督倡導的悔改，田邊如此說明。

基督的福音告知天國已近，已開始在他的出現中顯現出端緒，並勸說、教化為了迎接準備所以必須悔改……因此為了迎接準備而被勸告的悔改，表面上看起來似乎是為了進入天國的條件，也就是為了帶來赦罪寬容的手段。但，事實上，其可以說是神的恩寵所喚起的，其自身即是天國的發端與徵兆。也就是說，未來的天國已經開始。其於悔改中顯現姿態並使之參與。(T10·95-96)

此處意味著，相對者並無法憑恃自力，來悔改自身的罪惡，進而

直接進入天國。悔改的喚起，必須依靠神的慈愛。因此悔改與懺悔相同，並非來自自力，而是來自絕對者慈愛的催促（他力）。未來的天國，必須倚靠絕對者的慈愛與相對者（種個）的自我放棄之悔改，才能於現在得以顯現。〈路加福音〉(17-21) 中的「天國就在你們之中」，正是依據神的愛與相對者的悔改兩者的絕對否定媒介的關係，才能得以成立。此種悔改或改心，不僅止於赦罪的條件。其只要是來自神的恩寵，同時也可說是來自神赦罪的證明，亦即是神的愛的流露。所以悔改並不是單指個人的自我犧牲即救贖，還指涉透過耶穌基督在十字架上死後復活的絕對轉換，進而與他者或種的共同體所進行的自他犧牲與復活。此即為基督教所謂的鄰人愛。上述的懺悔與悔改的二重性，可從以下的引文中窺見。

懺悔或悔改成為赦罪的轉機，理由在於其自我放棄的性質。只停留在有限的倫理性自力悔悟，自覺到其自身的無力，在轉向絕望的結果，為進出自力放棄的他力轉換，內包式地必須面對根源惡無法拔除的無限束縛力，外延式地必須面對社會性罪過的無限連帶責任，並為之所攝伏。此內外並行的罪惡、罪責之無限性，將懺悔的自力放棄、他力順從給現實化。宗教式的懺悔，不僅繫於自身一人的罪惡，亦必須關連到作為種的人類全體之罪業。此即為連帶懺悔成為懺悔具體形態的緣由。(T10・106)

懺悔或悔改，原本皆從道德次元中自我同一性的後悔所產生。然而，後悔的緣由，也就是罪責，不僅止於現象的層面。其來自於「存在即罪惡」的根源惡。能自覺到它的，只有相對者從道德立場出發的後悔，在自身權能陷入無力的時候。此情況的後悔，在被推向對自 (Für Sich) 的立場後，陷入徹底絕望的境地。而出現於此絕望危機的，正

是絕對者的慈愛所引發的懺悔或悔改。此處可見倫理性的後悔到宗教性的懺悔或悔改之轉換。此種絕對他力喚起的懺悔或悔改，在內必須以自身的罪惡，在外必須以自他民族或人類全體的罪惡為否定媒介。基於上述內容可瞭解到，懺悔道中的懺悔與此處所言的悔改，帶有相同的性質。然而，田邊在以下引文中卻主張懺悔對悔改而言，僅止於即自 (an sich) 的立場。

然而，懺悔即使因其社會性而意味著自我放棄，並於其無限反復中實現無，其社會性仍然只停留在即自的消極面，尚未達到對自的積極面。因此，其實現的無，亦經常帶有一部分觀念性，並沒有完全實質的保證。此正是其於無限反復中不斷被更新的緣由。唯有達到愛的自我犧牲之行為，自我否定、自我放棄才能達到對自的層面，無才會有實質上的實現。(T10 · 130)

含有對自形態（即連帶懺悔）的懺悔，在此依然只停留在帶有觀念性的即自立場。此說法似乎有令人無法理解之處。因為前章所述懺悔，藉由絕對者（類）與相對者（種、個）之間絕對否定媒介的轉換運動，已達到即自且對自的立場。然而，須注意的是，作為絕對批判（絕對媒介）的辯證法，因自身的絕對媒介性，並無法停留在即自且對自的立場。其必定會隨絕對宗教的慈愛，更進一步將自身暴露在批判當中來進行「非哲學的哲學」之轉換。因此，懺悔道哲學中的懺悔雖包含連帶懺悔，但到了田邊對基督教的辯證時，即使成為愛的自我犧牲或悔改的即自形態，亦是作為絕對辯證法的田邊哲學所帶來的必然結果。更明確的來說，達到對自立場的懺悔，為永續發展，不得不再次依靠宗教絕對的慈愛掉落到其自身的即自立場。此種「完成即未



完、未完即完成」的絕對轉換，正是田邊哲學的本質。<sup>11</sup> 而此亦是田邊辯證耶穌基督與保羅、福音信仰與救世主信仰的立場。

### 三、回歸耶穌

田邊在《キリスト教の弁証》的「序」當中，表明自己之所以想要對基督教進行辯證，是受到德國神學家威列得 (Wréde William, 1859-1906) 在《保羅》(1904) 一書中提出「究竟是耶穌或是保羅」的疑問所激發。然而，田邊認為威列得的疑問，只停留在懷疑論，並沒有積極走向解決兩者對立矛盾的辯證行旅。田邊在此書批判式地繼承德國神學家史懷哲 (Albert Schweitzer, 1875-1965)、瑞士神學家巴特 (Karl Barth, 1886-1968) 等人的神學，並試圖以自身的絕對辯證法，來解構從耶穌基督到保羅 (或其後) 的基督教發展。田邊認為基督教信仰的發展，是從耶穌基督的福音信仰到保羅的救世主信仰 (即復活信仰) 的發展，並說明此二者的對立矛盾。

與其說其 (復活信仰) 是對任何人都客觀地敞開之大門，  
倒不如說是特定信徒—被復活後的基督救贖其罪，而免於

---

<sup>11</sup> 這種「完成即未完、未完即完成」的絕對轉換，除了意味宗教與哲學唯有拋棄自我同一或本位主義，才有存續自身的可能性外，還意味著如何看待不斷進行否定即肯定的行動模式，才是今後的哲學課題與使命。而這種不斷進行否定即肯定的行動模式，即是田邊晚年所提出的「死的哲學」中的宗教實存式的實踐模式。田邊認為海德格的哲學雖談死 (向死的存在：Sein zum Tode)，但只停留在生命的可能形態上，並非真正行動上的死。因此無法在海德格的哲學中看到「完成即未完、未完即完成」、「死即生、生即死」的絕對轉換運動。對田邊而言，唯有不斷地行死，也就是不斷地進行自我與他者的解構運動，才能存續自我與他者。無論是宗教、哲學或行動本身，都是如此。

罪的象徵·死，寄身於在基督得永生的救贖恩寵，並被統合於此種被救贖者的統一集團，即教會中的一的固有物。其必定會作為被主觀所啟示的自覺契機，與作為出現於歷史末世的客觀事態之天國信仰形成對立。(T10·41-42，括弧為筆者注)

耶穌基督的死後復活，原本在保羅以前的原始教會中包含自然存在與自覺存在(預言者與救世主)的二重性(參照 T10·157)。然而，到了保羅神學，此二重性則完全分離。在保羅神學裡，信證耶穌基督復活的「靈魂的靈性覺醒」(T10·157)，即所謂宗教實存的自覺不再被重視，取而代之的是，對最後奇蹟的認同。自此保羅以後的基督徒若不信保羅所建構的神學，就沒有資格被稱為基督徒。因此，基督徒不再正視自身罪惡的問題，皆一致認為只要信奉保羅神學，也就是既存的教義，就能被耶穌基督救贖，在耶穌基督中得永生。保羅神學的神祕主義色彩，在此表露無遺(參照 T10·197-98)。從這裡可以看到，保羅的神學與原始教會的復活信仰有所不同。

在原始教會裡，神的救贖對象並非特定教會的信徒，而是神選的人民。而被神的愛所救贖的信徒，必然會與耶穌基督相同，在神的愛的驅使下，將未來的天國實現於現在，並體驗顯現於現在的天國之既存事實(或客觀事實)。換言之，當信徒相信天國福音時，就已經與耶穌基督一同將人類原罪背負於自身，為了贖罪而進行十字架上的死與復活的轉換。此可說是天國福音的實質內容。耶穌基督的天國信仰與保羅的復活信仰，因自身的積極主動性與消極被動性，而呈現出明顯的對立矛盾。也就是與耶穌基督一同信證天國福音的人所帶來的自我救贖之積極主動性與復活後的耶穌基督代替人民贖罪，令人民免於死亡恐懼的消極被動性(在耶穌基督中得永生的消極被動性)。

據上可知，天國福音因耶穌基督死與復活中自然存在與自覺存在的二重性，而產生二元的對立。此處所言的二重性，可說是耶穌基督

的福音辯證法中所包含的即自形態與對自形態。也就是說，耶穌基督作為自然存在，為救贖他者帶領其到天國，卻因為沒有達到神的愛所催促的為救他者而犧牲自我的愛，導致於天國遲遲無法出現。耶穌基督為此而感到非常苦惱。在進入苦惱、絕望之際，耶穌基督終於被神的愛所指引，進而達到救世主的實踐自覺，決意將十字架上的受難作為天國到來的媒介。耶穌基督在神的愛的作用下，從自然存在轉變為自覺存在，為喚起他者靈魂的靈性覺醒，而進行了十字架上的死後復活之轉換運動。耶穌基督復活出現在熱烈敬慕他的婦人面前（〈馬太福音〉28-9~10，〈馬可福音〉16-9），正說明了耶穌基督與信徒之間產生直接的靈性協同之事實。在神的愛的作用下，基督徒之間的靈性協同，不再是理性難以理解的復活奇蹟所帶來的神秘救贖現象。

如上所言，耶穌基督的福音辯證法中雖然包含即自且對自的立場，但對保羅而言，只不過是其宗教實踐的即自形態而已。透過天國福音與哲學的媒介，來完成基督教神學，可說是保羅的功績。具體來說，此功績的內容即為，藉由耶穌基督的福音與哲學的媒介，把基督教的福音辯證法推向對自的局面，並將基督教從猶太教及猶太民族中解放出來，使基督教進而發展到救贖其他民族或人類全體的世界（普遍）宗教（參照 T10・162）。因此，基督教辯證法式的歷史開展，必定可以在保羅的救世主信仰與神學中找到痕跡。

眾所周知，在保羅神學的形成背景裡，含有保羅自身在大馬色郊外受耶穌基督靈魂的呼喚而體驗到的改心經驗（參照〈使徒行傳〉第九章）。此改心，可以說是保羅與耶穌基督之間的靈性協同的結果。關於此改心的二重性，田邊如此說道：「保羅說道：『神的仁慈引導你們悔改』（羅馬人書 2-4）。然而，神的愛須以基督的贖罪為媒介，才能顯現。畢竟悔改是以基督的贖罪為媒介所產生的。此乃保羅的二重信仰，也就是依悔改進入天國的信仰與依基督贖罪的救贖信仰的交互媒介關係。」（T10・191）

耶穌基督的福音信仰中的二元對立，因神的愛而保持其統一形態。保羅的二重信仰，相同地亦是在神的愛的引導下，確保了其統一形態。然而，當田邊面對「究竟是耶穌或是保羅」此一疑問而被迫下決斷時，田邊如此主張。「說實在的，此決斷已被包含在上述的辯證。我相信應該回歸到從與耶穌對立的保羅到自主性地與耶穌一致的保羅，換言之，即耶穌自身的福音信仰。這是最明白不過的。」(T10·234-35)。田邊如此呼籲：「回歸耶穌基督本身」，這並不代表否定了保羅的宗教實踐，也就是保羅自主性地與強調愛與行信證之三一性的耶穌基督一同進行死與復活的轉換運動。田邊的呼籲可說是爲了避免保羅神學的自我同一性及其神祕主義的傾向。田邊提倡回歸耶穌基督，並不是要抹消保羅在基督教的歷史意義，而是欲避開保羅過去信仰中的自我救贖之消極被動性。因爲在此無法看到自我與他者救贖所帶來的積極宗教改革及其所帶來的社會改革。

據上可知，田邊的絕對辯證法因其絕對媒介性，在保羅之前與之後的基督教發展過程中，發揮了積極作用。畢竟哲學的自我否定即肯定的絕對轉換，也就是此轉換運動的永續發展，須得藉由宗教自身的自我否定與肯定之轉換不可。簡言之，哲學的死與復活，在絕對者(類)與相對者(種、個)之間的絕對否定媒介的轉換運動下，必定會喚起宗教的死與復活。哲學與宗教在此形成對立統一的辯證關係。因此，田邊呼籲回歸耶穌基督，藉以推動基督教的第二次宗教改革，使基督教朝向開放性的「絕對宗教」(基督教、馬克思主義、日本佛教三者之對立統一形態)，亦可說是其絕對辯證法的絕對轉換運動所帶來的結果。<sup>12</sup>

<sup>12</sup> 參見《キリスト教の弁証》的「附錄 キリスト教とマルクシズムと日本仏教」(T10·273-324)。此處所謂的「絕對宗教」是田邊試圖讓完成於保羅的基督教發展形態(即自且對自的形態)，透過和馬克思主義之間的辯證關係掉落到即自形態，如

## 伍、結論

從上述田邊哲學的轉換過程（「種的論理」⇒懺悔道哲學⇒基督教的辯證）中，我們可見到田邊經過宗教改心體驗後的宗教實存式實踐的軌跡。在此種「哲學⇒宗教哲學」的過程中，宗教與哲學之間的關係，可整理如下。田邊在「種的論理」時期，為存續自身哲學的合理性，不斷地以相對者立場來論及絕對宗教的立場。此時期的田邊哲學，援用宗教以自救，卻因田邊（相對者）憑恃自身理性權能，而面臨了理性矛盾的困境。此可說是理性哲學的極限。而達到理性極限的哲學，直到一九四四年秋天，因田邊自身受絕對他力的感召，隨絕對他力宗教的大非即大悲，進行自他懺悔即救濟的絕對轉換，透過非合理性宗教的否定媒介，來進行自我與他者哲學的否定即肯定，從非理性轉換到理性，也就是達到自他哲學恢復自身的境地。與此同時，日本的禪宗及淨土真宗（宗教），亦以前述相對理性哲學的絕對轉換運動，與田邊的宗教實存式實踐為否定媒介，而達到自他（宗派或宗教）的否定即肯定。

在此可窺見懺悔道哲學中宗教與哲學間對立統一的絕對辯證關係。此即為懺悔道哲學被田邊稱為宗教哲學的緣由。宗教與哲學的關係，在此種作為絕對辯證法的宗教哲學中，因其理論的絕對媒介性，畢竟無法停留在前述懺悔道哲學之中。此必隨田邊的宗教實存式實踐，以他者（其他宗教、神學或哲學思想體系）為否定媒介，來達到自他肯定或恢復的境地。若回顧第四章田邊對基督教歷史發展的辯證與其對基督教進行第二次宗教改革的宗教實存式實踐，可得知懺悔道

---

此才能再進一步讓基督教的發展能更臻於完備。也就是說絕對宗教是田邊辯證基督教與馬克思主義之後所欲達到的一種理想的宗教形態。

哲學中宗教與哲學間對立統一的形態，因其自身的絕對媒介性，在《キリスト教の弁証》中必掉落到自身的即自形態。換言之，此為對《キリスト教の弁証》而言的即自形態。而此種即自的形態，通過田邊對基督教歷史發展的解構，達到對自的形態，形成此時田邊絕對辯證法的基督教展開。若是如此，懺悔道哲學中宗教與哲學的關係（日本佛教式的宗教哲學）與《キリスト教の弁証》中宗教與哲學的關係（基督教式的宗教哲學），前後者在互為其根的前提下，處於相互對立統一的局面。而此種局面正是作為絕對辯證法的宗教哲學所帶來的必然歸結。

當吾人在無任何宗教改心或修證體驗下援用任一哲學思想資源，來探討宗教問題或站在相對的哲學思想立場援用宗教資源，來證成哲學思想中理性的絕對性或普遍性時，無論是前後者，皆不出田邊「種的論理」時期的哲學立場。簡言之，即相對者站在相對的哲學立場，來探討絕對的宗教立場。這些都屬於追求絕對知的哲學領域，也可說是自力哲學的領域。然而，此種哲學立場的理性極限，已經可以從「種的論理」的挫敗中看出端倪。相對的，若吾人能在自身任一宗教改心或修證體驗下，對宗教進行哲學反思或隨絕對者與相對者之「無即愛」的救濟事業進行絕對轉換，進而建構包含「宗教即哲學、哲學即宗教」的絕對辯證法結構之宗教哲學（也就是不斷使宗教與哲學死與復活的宗教哲學）時，無論前後者，皆可說是田邊的懺悔道哲學、《キリスト教の弁証》時期的宗教哲學立場。換言之，即田邊隨絕對者（類）與相對者（種、個）的自我否定即肯定之轉換運動，所呈現的「既非宗教又非哲學」的「絕對無的宗教哲學」立場。這些都屬於存續絕對宗教的絕對性與相對哲學的自立性之宗教哲學領域，也可說是自他力相即的哲學領域。然而，此種建構宗教哲學體系的絕對轉換運動，是否能夠不斷地持續下去？其在吾人存活的現實界裡，是否具有可行性或實踐性？換言之，後期田邊哲學對吾人建構宗教哲學體系時，是否能發揮其現代性意義？面對這些問題，筆者嘗試做出以下的回應。

筆者並非某一宗教的信徒，也無特定的宗教信仰，因此不會有任何宗教改心或修證體驗。筆者無法像田邊一樣，在「我相信。請救助沒有信仰的我。」（〈馬可福音〉9-24），或「雖依歸淨土真宗，卻難有真實之心。虛假不實的吾身，更無清淨之心。」（親鸞 1986: 566）等矛盾真理中，為渡芸芸眾生一切，而不斷地進行自他否定即肯定的絕對轉換，來建構宗教哲學的體系。<sup>13</sup> 筆者或許沒有資格參與建構宗教哲學的工作。但筆者期望以此自覺，來探究指導我們應當怎麼做的宗教哲學。田邊哲學對於我們而言，是否具有現代性意義，或許在於吾人是否能自此批判式地繼承它，並使之於具體的現實界不斷發展下去。<sup>14</sup> 筆者認為這是一個艱辛、未完，且是一種新的哲學使命。

<sup>13</sup> 林鎮國在〈在廢墟中重建淨土：田邊元的懺悔道哲學〉（《辯證的行旅》，台北：立緒文化事業，2002年，頁70-94）一文中，除了以大乘佛教在東亞近代的發展為其關心的重點外，還論及到禪與淨土兩宗在近代中國或台灣未能開花結果的遺憾。其以補此遺憾的心情，來看待傳統真宗論述經由田邊的哲學打造後，如何開啟一條社會改革與建設的道路。筆者認為林鎮國的觀察透露出宗教社會主義路線在近現代社會開展的可能性。此外，若將田邊的宗教哲學型態對照到林鎮國在〈苦難與救贖：淺談宗教哲學〉（《辯證的行旅》，頁234）所說的兩種主要宗教哲學論述的型態（一為傳統的神存在之論證與分析，一為宗教經典、體驗的宗教意義之詮釋）可發現，田邊的宗教哲學既不為絕對者也不為理性服務。也就是說，其並非西方中世傳統或近代以降的宗教哲學型態，而是一種不斷對應現實世界的「絕對無」的宗教哲學型態。筆者認為這是一種東方式的宗教哲學型態。

<sup>14</sup> 筆者在中山大學與東京大學合辦的國際研討會（2011年9月）中，以〈實踐中的生死：田邊元「死的哲學」與慈濟的宗教世界〉（《台日國際研討會特集「朝往東亞的生死學」》，東京大學研究所人文社會系研究科，2012年，頁102-112）一文，試圖繼承田邊哲學的徹底否定（懺悔、悔改、「行死」）精神，對田邊哲學進行現代性的批判與解構工作。但此種宗教哲學式的實踐方式，究竟又能帶出何種哲學思維，更有待學者現今著力在學問與現實世界之間的對話成果。

## 參考文獻

- 田邊元 Tanabe Hajime, 1963-4, 《田邊元全集》*Tanabehajime-zensyuu*, 第4、6、7、9、10卷, 第二版 Vol. 4,6,7,9,10, 2nd edition, 東京 [Tokyo]: 筑摩書房 [Chikumashobo]。
- , 2008, 〈懺悔道—Metanoetik—〉*Zangedo—Metanoetik—*, 《求真》*Kyuushin*, 15: 1-11。
- 石田瑞磨譯 Ishida Mizumaro Trans., 1986, 《親鸞全集》*Shinran-zensyuu*, 第4卷 Vol. 4, 東京 [Tokyo]: 春秋社 [Shunjusha]。
- 冰見潔 Kiyoshi Himi, 2003, 〈応現存在と方便存在—田邊哲学の国家観が示唆するもの〉*Ougensonzai to houbensonzai—Tanabetetsugaku no Kokkakan ga Shisasurumono*, 《人間存在論》*Menschenontologie*, 9: 171-183。
- 林鎮國 LIN Zhenguo, 1999, 《空性與現代性》*Kongxing yu xiandaixing*, 台北 [Taipei]: 立緒 [New Century Publishing Co.]。
- , 2002, 《辯證的行旅》*Bianzheng de xinglv*, 台北 [Taipei]: 立緒 [New Century Publishing Co.]。
- 藤田正勝編 Fujita Masakatsu Ed., 2010, 《懺悔道としての哲学》*Zangedo toshiteno tetsugaku*, 田邊哲學選集 II *Tanabetetsugaku-sensyuu II*, 東京 [Tokyo]: 岩波書店 [Iwanami-syoten]。



- 廖欽彬 LIAO Chinping, 2006, 〈《懺悔道としての哲学》：一敗戦前後の懺悔と三願転入をめぐって〉 Zangedo toshiteno tetsugaku—haisenzengo no zange to sangantennyuu womegutte, 《哲学・思想論叢》 *Tetsugaku shisou ronsou*, 第 24 期 no.24: 51-65。
- , 2008, 〈田邊元の「種の論理」とその挫折〉 Tanabe Hajime no syunoronri to sono zasetu, 《求真》 *kyushin*, 第 15 期 no.15: 57-72。
- , 2012, 〈實踐中の生死：田邊元「死的哲學」與慈濟的宗教世界〉 Shijianzhong de shengsi: Tianbian yuan “si de zhexue” yu ciji de zongjiao shijie, 《台日國際研討會特集「朝往東亞的生死學」》 *Tairi guoji yantaohui teji“chaowang dongya de shengsixue”*, 102-112。
- , 2013, 〈日本戰時下的國家主義與反國家主義：以田邊元的社會哲學與南原繁的政治哲學為例〉 Riben zhanshixia de guojiazhu yi yu fan guojiazhu yi: yi Tianbian yuan de shehuizhexue yu Nanyuan fan de zhengzhizhexue weili, 《哲學與文化》 *Zhexue yu wenhua*, 40 卷 2 期 Vol. 40 no. 2: 143-155。

# Tanabe Hajime's Religion Philosophy

LIAO Chin-Ping

Adjunct associate Professor, Department of East Asian Studies,  
National Taiwan Normal University

Address: No.162, Sec. 1, Heping E. Rd., Da'an Dist., Taipei City 10610, Taiwan

E-mail: abin542@yahoo.com.tw

## Abstract

A member of the Kyoto School of Philosophy in modern Japan, Tanabe Hajime (1885-1962) established himself as a unique and outstanding philosopher following his publication of his work on the logic of species. Once his dialectical, triadic logic of genus, species and individual began to show its problems owing to its estrangement from reality, Tanabe found himself propelled by the calling from some absolute force to transform the philosophy of self-power (the theory of species) into the philosophy of Other-power (philosophy of metanoetics and Christian philosophy). This transformation of his not only opened a new era for the religious traditions of both East and West, but also brought the philosophy of reason, through self-negation to self-affirmation, to a new stage. Such negation and affirmation, metanoetics and redemption, repentance and deliverance, life and death and the transformations of all these pairs formed the basis of Tanabe's philosophy. This article will focus on the process of the formation and transformation of Tanabe's

religion philosophy as theory of absolute critique. It will, based on this focus, discuss what modern significance his philosophy, given its manifest characteristics of the orient, can offer to the readers today.

**Keywords: Theory of species, Philosophy of metanoetics,  
Absolute critique, Philosophy of self-power,  
Philosophy of Other-power, Christian philosophy**

