臺大文史哲學報　第八十四期
2016年5月　　頁143~172
臺　灣　大　學　文　學　院　　DOI: 10.6258/bcla.2016.84.04

從西田哲學來看現象學的「超越」問題*

黃　文　宏**

摘　要

本文的目標有二：首先是釐清胡塞爾與海德格對「超越」的理解並鋪陳兩者連續性，其次則是指出西田幾多郎對現象學的貢獻。在行文上區分為四個節次，首先（一）筆者沿著兩重世界的區分來鋪陳超越問題，顯示現象學對「超越問題」的解決線索在「意向性」。隨之（二）我們透過胡塞爾 1907 年的《現象學觀念》來討論現象學對「內在」與「超越」的重新理解，並透過胡塞爾的「內在視域」與「外在視域」來闡釋包含在我們的體驗中的超越經驗。接著（三）我們討論海德格對胡塞爾的意向性的改造，如所周知，海德格將超越問題的討論引向此在的「世界體驗」，意向性在這裡成為「此在的存在」問題。筆者在這裡進一步闡釋世界的超越的意義，並且主張作為超越之最終指向的世界是「本真的世界」。最後（四）我們從西田的立場來反省胡塞爾與海德格的現象學，筆者將批判的重點置西田的「否定的自覺」與現象學的「唯我論」問題。

關鍵詞：西田幾多郎　胡塞爾　海德格　意向性　絕對矛盾的自我同一

臺灣大學哲學系期刊審查專用

103.06.19 收稿，105.02.03 通過刊登。
* 本文係國科會補助專題研究計劃（NSC102-2410-H-007-027-MY3）之部分研究成果，在此謹向科技部致謝。
** 國立清華大學哲學研究所教授。

一

一般來說，「超越」與「內在」是一組對立的語詞。這一組語詞的使用，往往因哲學家的不同而擁有不同的意義。但是這些不同的意義之間，並不會因此而南轅北轍，換言之，語詞是有一定的「活動空間」（Spielraum）的，意義並不指向一個點，而是指向一個空間。要了解語詞的活動的範圍，訴諸於語詞的字面上的解釋，往往現象學家（特別是海德格）所採取的一個的方式。而「超越」一詞，就字面上來看，來自拉丁文的 transcendere，相應的德文為 überschreiten, übersteigen，意指「越出」或「超出」，這是相對於「內在」的「越出」或「超出」。「內在」是指停留於在內部的東西，例如內在於主體、靈魂或意識，相對來看，超越則是外在於主體、靈魂或意識的東西。在兩者更廣的意義上也可以是「此岸」與「彼岸」的區別，超越者與內在者是對立的現象。任何外於內在的東西都可以是說超越的。這樣的話，倘若我們以自我為內在，那麼他者或宗教上的神佛就是超越的。即使內在於自我，倘若我們以意識的自我為內在，那麼真正的自我也可以說是超越的。[1]更極端地來說，「昨日之我」相對於「今日之我」，也可以說是超越的。換言之，內在與超越是相互解釋的概念，由其一解釋另一，也由其一而理解另一。儘管不同的哲學家對內在與超越有種種不同的理解，但是在這些不同的理解之間仍然可以找到一些根源的想法。

在形上學的討論裡面，「超越」的世界往往意指超越流變的經驗世界或日常生活世界的「彼岸世界」，這樣的世界可能是空想的世界，也可能是擁有更高存在的世界，例如，柏拉圖的「理型的世界」或神的「觀念的世界」。與之相對的「內在」世界，則是指流變的世界或日常生活的現象世界。這樣來看的時候，超越與內在的區分就標示著西方哲學「兩重世界」的問題。兩重世界意謂著「感覺世界」（mundus sensibilis）與「叡智世界」（mundus intelligibilis）的區分。如所周知，這個想法可以上溯到柏拉圖在《理想國》第七卷「洞穴喻」中的「可感世界」與「可知世界」的二分。其中「理型」屬於可知的世界，「現象」屬於可感的世界。因而兩重世界的區分就意味著，我們雖然生存於或內在於生滅變動的「現象世界」，但是真實的存在卻是永恆不變的超越世界或「理型世界」。這個由柏拉圖所建構的二元論世界觀，在西洋哲學史上持續地以各

1 請參閱 Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999).

臺灣人學學術期刊資料庫

種不同的面貌出現，例如：感性與超感性、可感覺者（aistheton）與可思想物（noeton）、現象與實在、現象與理型、質料與形式、物質與精神、有限與無限、有條件與無條件、經驗與超經驗、相對與絕對、自然與理性、自然與自由、時間與永恆等等。不同的區分依哲學家的進路與興趣的不同而有不同的解釋，但誠如拉斯克（E. Lask）所說，西方哲學史的基本問題可以用兩重世界來貫穿。[2]

但是兩重世界的區分並不是隨意的，而是在我們的日常生活經驗上有其基礎。不論是將現象世界理解為衰滅腐朽或是生成發展的世界，變動都需要常恆不變的自我同一性來維持，這個常恆不變的自我同一並非我們的經驗對象，而是叡智的存在。換言之，我們雖然生活在現象世界，然而卻需要藉由可思的叡智世界才能夠理解、才能夠觀看到這個可見的現象世界。這是我們的體驗的事實，也是西方形上學兩重世界的思惟模式的根源。在西方傳統形上學的思惟當中，往往將常恆不變、真實（wahr）、意義與價值置於可思的世界，將生成變動、虛假（scheinbar）、現象與置於可見的世界就是基於此。這樣來看的話，在西方傳統哲學的思考當中，這兩個世界不是對等平行的，而柏拉圖的「分受」與「模仿」就是對兩重世界的一個說明。

「超越」一詞，在西洋哲學史上，透過康德哲學而被賦予一個獨特的意義。這個新的意義伴隨著「哥白尼革命」而提出。康德的基本想法在於，我們的知識只及於現象世界，也就是說，知識的有效性只及於對我們顯現的現象世界，不涉及物自身。在這個意義下，我們的知識有賴於認識主體的先天構造，客體的客體性就在主體的主體性當中。在這裡，不同於以往的哲學，康德進行了一個主體性的轉向，形成了超越論的哲學（transzendentale Philosophie），讓哥白尼革命在哲學上也扮演了一個重要的角色。因而知識的根源不在超離主體的客體界，而在主體的超越論的構造。例如時空與範疇就是超越論的知識之所在，時空與範疇最終又統一在超越論的主體性當中。於是在康德哲學中，超越論的主體性就成為所有超越論的知識的統一的最終基礎。對象的對象性只能回到主體的主體性來理解。新康德學派進一步再將世界的存在基礎置於超越論的主觀。然而這個新康德學派的思路，受到胡塞爾的質疑。胡塞爾在1907年的《現象學觀念》中指出：倘若認識活動是內在的，而認識的對象是超越的，這樣的話「知識如何能夠確然地與其對象一致？知識如何能夠越出其自身而可靠地切

2 參閱 Emil Lask, “Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre: Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form,” *Sämtliche Werke, Zweiter Band*, Hg. Emil Lask (Jena: Dietrich Scheglmann Reprintverlag, 2003), 5. 上述兩重世界的實例就是取自拉斯克所舉的例子。

臺灣哲學學術期刊資料庫

中其對象？」[3]胡塞爾認為這個問題，對新康德學派的思路來說是一個無可解的謎題。它之所以無法解開，是因為新康德學派認為在意識的「內部」與「外部」之間存在著一個間隔，而認識的「超越性」就是要越過這個內外的間隔。意識內部一方面被這個間隔所限制，一方面又必須打破這個間隔。然而在胡塞爾看來，這是對意識現象的誤解。既然是基於誤解，問題解決的關鍵就在釐清「意識現象」的意義。在進行這個工作的時候，現象學不僅徹底化了傳統哲學對「內在」與「超越」的理解，也釐清了超越問題的真正意義。

在1907年的《現象學觀念》裡面，胡塞爾透過其獨特的思路賦予了「內在」與「超越」以一個全新的意義，這個全新的意義只能在現象學的「存而不論」之下才能夠獲得理解。在這裡我們可以說，傳統哲學的兩重世界的問題，在現象學轉換為「內在」與「超越」的問題，並走上一條獨特的「內在超越」之路。或者說唯有透過現象學，我們才能了解傳統哲學所謂的「外在」，只能從「內在」來了解。[4]在這裡現象學的「存而不論」扮演了一個重要角色，它表明了我們只有一個世界，就是我們生存於其中的日常生活世界。[5]但是這樣的世界不只是感覺流變的世界，知性的叡智世界也以超越的方式內存於現象世界當中，超越性其實是我們的體驗或經驗的一個本質性構造。就這一點來看，不預設另一個世界，專注於現實經驗來談本體界或超越界，大概是現象學與東方哲學一個共通的地方。然而現象學有不同的思路，筆者在這裡只集中於討論胡塞爾與前期海德格對超越問題的解決，一方面鋪陳一條思路探討海德格對胡塞爾的反省，一方面也透過西田哲學來思考現象學所可能有的限制。

在行文上，我們跟隨著胡塞爾與海德格來思考。但筆者並不是將這些哲學家視為權威，而是在共同的思考當中，以「超越」問題為線索，透過西田哲學來思考現象學的限制，以及西田哲學對此一問題所可能有的貢獻。筆者對現象學與西田的理解就表達在這些闡釋當中。在文字的安排上，在陳述論文的主題（一）之後，我們緊接著討論胡塞爾對傳統「超越」問題的反省。我們主要（二）沿著胡塞爾在1907年的《現象學觀念》中對「內在與超越」的區分，這是現象學對超越與內在的基本理解，意向性就是要回答超越物如何在內在中被構成的

3 Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Hrsg*. von W. Biemel. 2. Aufl. (Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1963), 20.

4 Dermot Moran, “Immanence, Self-Experience, and Transcendence in Edmund Husserl, Edith Stein, and Karl Jaspers,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 82:2 (2008): 265-291.

5 參閱黃文宏，〈現象學的觀念——從海德格的場所思維來看〉，《國立政治大學哲學學報》第 9 期（2002 年 12 月），頁 63-98。

問題。在這裡我們看到，究竟在什麼意義之下，對胡塞爾現象學來說，所有的超越都是內在而超越的。接著（三）我們討論前期的海德格對胡塞爾意向性的改造。我們知道海德格不再停留於內在與外在的區別，而是將「超越性」連接在先於內在與外在之分別的開顯性的世界，或者說連接在「此在的存在」問題上。意向性問題轉變成此在的存在問題，「我在」取代了「我思」。然而我在具有「本真性」與「非本真性」這兩種不同的實存樣態，隨之而有兩種不同的超越，筆者認為超越最終仍然指向本真的自我。在這裡存在著前期海德格「實存論的唯我論」的困難。（四）最後我們回到西田的場所邏輯來思考西田哲學對現象學所可能有的貢獻。筆者認為胡塞爾與海德格的超越問題，其實是從主體或此在出發的一個不可避免的問題，這是繼承了笛卡兒思惟的後果。西田哲學雖然也是從笛卡兒哲學出發，然而卻走向作為「絕對矛盾的自我同一」的「即」。筆者的想法在於，不論是徹底化「我思」，或是徹底化「我在」，都仍然停留在某種意義上的笛卡兒主義。然而誠如西田對整個笛卡兒思路的批判：「從主觀無法走向客觀。具體的實在的哲學必須從主觀與客觀的矛盾的自我同一的立場出發。這〔才〕是真正的欲疑而不可疑的、在我們的自我當中的直接立場、是我們的自我得以產生的立場。」[6]筆者的一些思考也總結在這裡。

二

胡塞爾關於「超越」的想法，我們可以從他在《邏輯研究》（1900/01）中對「現象學」的理解來思考。在這裡，胡塞爾將現象學界定為一種「關於體驗（或譯為「歷驗」）全般的學問」（die Lehre von den Erlebnissen überhaupt），這門體驗全般的學問並不局限於當下的「實質（reell）既予」，也涵蓋了所有包含在體驗中的「意向既予」。[7]這裡的「全般」（überhaupt）並不是「一般而言」的意思，而是指體驗的「普遍性構造」，在構詞上類似康德的「意識全般」

臺灣大學學術期刊資料庫

6 〔日〕西田幾多郎、竹田篤司編，〈哲学論文集第六・第七ほか〉，《西田幾多郎全集》第十冊（東京都：岩波書局，2003），頁 141。

7 “Phänomenologie besagt demgemäßig die Lehre von den Erlebnissen überhaupt und, darin beschlossen, auch von allen in Erlebnissen evident ausweisbaren, nicht nur reellen, sondern auch intentionalen Gegebenheiten.”「因而現象學意指著一門關於體驗全般的學問，其中也包含所有在體驗中可以明證地顯明的東西，〔這些東西〕不僅是種種實質的既予，也包含種種意向的既予。」From Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Zweiter Band. Zweiter Teil*, in *Edmund Husserls Gesammelte Werke*, Hrsg. von U. Panzer (Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984), 765.

與海德格的「存在全般」。這樣來看的時候，我們可以說「體驗」就是胡塞爾現象學的「現象」，「體驗」的研究涵蓋了現象學的全部領域，顯示體驗內部的構造是現象學的一個重點。「體驗」作為現象學的關鍵語詞，其意義自然會隨著現象學研究的變遷而有重點與深度的改變，本文在這裡無法討論體驗概念的變遷。但筆者認為我們可以根據包含在體驗構造中「內在」與「超越」的部分，來釐清現象學作為一門「體驗的學問」的意義。對此，筆者將討論的重點集中在1907年的《現象學觀念》，也就是所謂的「超越論觀念論」時期的胡塞爾。在這裡，我們不僅可以看到「內在」與「超越」這一組概念與「實質既予」與「意向既予」的對應性，也可以看到胡塞爾如何改變傳統哲學的思考方式，並賦予「超越」與「內在」一個嶄新的意義。

在1907年的《現象學觀念》當中，胡塞爾的思考開始於對「自然的精神態度」（natürliche Geisteshaltung）或「自然態度」的批判。胡塞爾認為處於自然態度之下，我們無法徹底地反省知識的可能性，為彌補足自然態度的不足，現象學要求一種全新的「哲學的精神態度」或哲學的態度。唯有在現象學這個哲學的態度之下，一個徹底的「認識的批判」（Erkenntniskritik）才能夠進行。但為什麼自然態度無法進行認識的批判呢？這是因為在胡塞爾看來，意識活動在本質上都是設定（setzend）的活動，由設定活動而產生某種存在的信念。[8]自然態度下的根本設定就是自然態度的「總命題」（Generalthesis），自然態度下的經驗與科學就是建立在這種自然態度的總命題之上。因而在不同的精神態度當中，我們擁有不同的對象既予，對象的既予不同，相應地建立在既予的對象上的學問也不相同。在這裡誠如羅麗君教授所注意到的一個觀察，存而不論其實是「一種轉換知識對象的媒介方法」。[9]

我們知道，胡塞爾認為這兩個不同的「精神態度」對應到兩種不同的學問——「自然的學問」與「哲學的學問」。[10]這兩種不同的學問與思想內容，或者說自然態度與哲學態度的區分，對胡塞爾來說，是完全的二分法。我們先看看自然態度下的學問的區分。胡塞爾在1913年的《一門純粹現象學與現象學哲學的觀念》第一卷當中，將自然態度下的學問或「自然的學問」區分為「事實科學」（Tatsachenwissenschaft）與「本質科學」（Wesenswissenschaft）。前者處理後天既予的對象，例如自然現象與人文現象，又稱為「後天的學問」，後者

8 請參閱王心運，〈從笛卡兒式的普遍懷疑嘗試法看胡塞爾現象學懸置法的真正意涵〉，《東吳哲學學報》第 13 期（2006 年 2 月），頁 10。

9 羅麗君，〈現象學懸擱的難題——論胡塞爾之超驗現象學的起點〉，《東吳哲學學報》第 24 期（2011 年 8 月），頁 29。

10 Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, 1-18.

臺灣大學文學院圖書館藏

處理先天既予的對象，例如純粹數學與純粹邏輯學的對象，純粹時間與空間等等，又稱為「先天的學問」。這兩類自然的學問分別對應到兩類不同存在樣式「實在性」與「觀念性」。前者屬於經驗中的存在，後者屬於思想中的存在。[11]這是我們內存於自然態度的世界當中，以不自覺的方式所設定的兩種存在樣式，自然態度在這個意義下可以說是我們觀看事物的一個場所。[12]

在自然態度下的「實在性」與「觀念性」的區分，其實可以視為是柏拉圖的兩重世界的變形（Modifikation），換言之，我們可以說柏拉圖式的兩重世界是自然態度下的產物。但是現象學並不是否定兩重世界的區分，現象學所關心的毋寧是兩重世界的來源，或者可以說是透過對兩重世界的來源，來回答兩重世界的區分。而胡塞爾對自然態度的反省，就相當於反省兩重世界的來源。在胡塞爾看來，任何自然態度下的自我反省都不夠徹底，因為自然態度本身是一種「理論的態度」，[13]這種理論的態度將現實性與觀念性這兩種存在「理所當然地」設定為「既予」，也就是說，它無法真正地反省兩重世界的來源，只能在事實的層面上接受它們的既予。倘若用海德格的語詞來想，我們可以說，自然態度下的世界是已然帶有某種手前性的存在論的世界，然而現象學並不預設事物應如何存在，事物要如何存在？要如何顯現？這在現象學本身就是一個問題。在海德格看來，當我們處於某種世界當中，就已然擁有某種「存在理解」，並且透過這個存在理解來界定「存在」與「不存在」。因而我們可以說自然的精神態度之所以「忽略了認識批判」，這是因為在自然態度下的對象被視為「理所當然」的緣故，在自然態度下我們沒有辦法自我批判地反省既予的如何可能，而由於意識設定的活動在哲學的態度下一樣存在，因而現象學的自我批判無可避免地必須是一種圓環地且無限地進行的活動。[14]這樣來看的話，對現象學來說重要的地方並不在東西的「是什麼」（Wassein），而在這些東西「是如何」（Wiesein）。任何既予都是某種精神態度下的既予，並沒有脫離精神態度的既予。換言之，問題不在體驗是不是無預設，因為體驗都是某種精神態度下的體

11 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Edmund Husserls Gesammelte Werke*, Hrsg. von K. Schuhmann (Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976), 1-10.

12 請參閱黃文宏，〈現象學的觀念：從海德格的場所思惟來看〉，《國立政治大學哲學學報》第九期（2002 年 12 月），頁 77 以下。

13 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 11.

14 請參閱黃文宏，〈現象學的觀念：從海德格的場所思惟來看〉，《國立政治大學哲學學報》第 9 期（2002 年 12 月），頁 63-98。

驗，然而在不同的體驗當中，我們可以區別開根本與衍生的體驗，海德格就是沿著這個方向來思考，而以理論的體驗為衍生的體驗。然而胡塞爾仍然採取一個反省的態度，認為要徹底地反省自然態度的世界，我們必須將自己轉換到一種完全不同的「哲學的精神態度」，哲學的對象只能在哲學的精神態度中給出。連著這個思惟方式，胡塞爾以「認識的批判」來表示現象學的任務，認識的批判指向「認識的預設」。

《現象學觀念》的第二講稿開始於「認識的批判」。胡塞爾在這裡談到對世界的有效性的「存而不論」。我們知道，自然的精神態度及其學問是建立在世界的存在之上，而存而不論則是一種「有效性的懸置」（Außer Geltung setzen），更恰當地說，是讓隱藏於自然態度中的總命題以及建立在這個總命題之上的知識失去作用，世界成為「世界現象」。在這裡隱含著現象學對通常意義下的「主客對立」與「超越與內在」的存而不論，並建立起「現象學意義下」的「能所對立」、「超越與內在」的區分，這嚴格說來是一種思惟態度的轉換。換言之，究竟獨立於客體的主體、獨立於主體的客體，這些都是要被存而不論的東西，存而不論後所留存下來的現象唯有「能思—所思」的相關性，這是我們根本的體驗的構造。也由於擱置世界的理所當然的既予，現象學家才能接著詢問，事物是如何既予的？如何將它帶向明證性（Evidenz）？在這裡，我們可以看到存而不論的雙重意義。首先就消極的層面來說是抽離世界的存在基礎並反省認識的本質，就積極的層面來說是透過尋找更根本的體驗來建立新的存在基礎，或者說建立新的認識論基礎或知識的可能性條件，這是胡塞爾認識論的批判的意義，也是超越論現象學的開始。

這樣來看的話，「現象學的存而不論」意味著對傳統哲學所理解的「在其自身」（An-sich-sein）的存而不論。誠如胡塞爾所說：「我們並不理解一個***在其自身的***，但卻又***在認識中被認識到***的存在能有什麼樣的意義」。[15]笛卡兒哲學意義下的如何從內在的主觀超越到外在的實在界的想法在這裡失去其意義。現象學的存而不論將在其自身（an sich）的世界，轉換到為我們（für uns）而存在的世界現象。哲學的問題也隨之而有所轉向，問題不再是事物本身是什麼，而在於事物的如何從其自身而給出自身。在這裡胡塞爾說認識的批判要開始於「自身給出的，自身是第一的知識」，並且這個第一的知識「全然不容許包含任何的不明確與可懷疑性」。[16]我們知道，這是胡塞爾現象學所追求的「確然的既予性」（Apodiktische Gegebenheit）。而這裡所說的「自身給出的」（das

15 Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, 29.
16 Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, 29.

Sich-selbst-gebende）或「自我顯示自身的」東西，不再是傳統哲學意義下「在其自身」的超越物，一切在傳統哲學中作為「超越」的「在其自身」都必須在作為「內在」的「純粹體驗」中來了解，也就是說要如其在純粹意識中所呈現而被體驗。胡塞爾認為，在現象學的存而不論之後，「符合此條件的乃是我思（cogitatio）的領域」。[17]換言之，「我思」這個絕對確然存在的領域是胡塞爾現象學的工作領域。就現象學作為一門體驗的學問來說，胡塞爾又稱這個絕對存在領域為「內在的領域」（Immanente Sphäre）。而這種內在性不僅是「認識論的首要的出發點」，也是所有理論的認識所具有的「必然的特性」。[18]完全的確定性只在「我思」這個範圍內是可能的。[19]換言之，所有意識現象中的超越都必須是「內在的超越」或者說都必須以意識的內在超越為開始，而如何展開「我思」這個「純粹體驗」的領域來回答「超越」的問題，就成為胡塞爾超越論的現象學的主要關切所在。

我思作為意識現象的流動，雖然胡塞爾也用「赫拉克里特斯的流動」來形容它，但是在這個絕對現象的流動當中，我們卻能夠把到同一的對象。[20]也就是說，意識現象雖然是流動的，但在意識的流動中卻存在著同一的超越對象。因而當胡塞爾使用「體驗」這個語詞的時候，並不是像心理學那樣將它僅僅視為是一種「內在的」發生，而是將它視為是「內在超越」的現象。這樣的話，現象學的問題就在於如何了解包含在我們體驗中的「內在超越性」。相對來看，自然的精神態度因為錯解了認識活動，以認識活動為內在，認識對象為外在，以至於讓知識的可能性成為一個未解的「謎」，這是自然的精神態度所無法回答的問題。在存而不論之後，現象學反而可以釐清認識的本質。換言之，倘若認識都是認識到一個對象，而認識的對象性又是一種超越的觀念的話，那麼這種超越性究竟如何可能。[21]

在這裡，我們需要對「超越」的意義有一個現象學的釐清。在1907年的《現象學觀念》當中，胡塞爾區別開兩種不同的「超越」與「內在」的意義。「超越」的第一個意義表示「認識對象在認識的活動中的非實質性的內包存在」（das im Erkenntnisakt Nicht-reell-Enthaltensein des Erkenntnisgegenstandes），[22]其反面就是「內在」的意義。這一組超越與內在的區分標示了「意識體驗的意向性」。

17 Ibid., 34.
18 Ibid., 33.
19 Ibid., 34.
20 Ibid., 67-68.
21 Ibid., 34.
22 Ibid., 35.

我們知道認識活動是一種意向性體驗，意向性表示「意識總是意識到某物」。而在我們意向體驗中的既予，總是以一種存在樣式而被把握，它可以是以「實質的方式」（reell）既予，也可以是以「現實的」或「觀念的」方式既予。其中觀念性存在與現實性存在並不屬於意識的實質的部分，它們「超越」了意識的實質內容。對胡塞爾來說，這是透過意識的構成而產生的對象。換言之，在我們的意向體驗中，除了被我們以實質的方式所體驗的部分之外，意向體驗中所出現的非實質的超越對象性，在本質上也屬於意識的體驗本身。例如，在我們的知覺體驗當中，包含著所知覺物的體驗，所知覺物以一個超越的方式給予於我們的知覺體驗。對體驗中的「超越」問題的回答，就是現象學的「構成」的問題。「超越」是意向體驗的一個本質成素。[23]因而，我們可以說，第一組「超越」意指意識體驗中的非實質部分，它是為意識的實質部分以對象的方式所意向著的東西，其所相對的「內在」（Immanenz）則是實質地內具於意識體驗中的東西。一個意向體驗中的「實質內容」與「非實質內容」，構成了第一組內在與超越的區分。在這個區分之下，超越的問題就變成「經驗如何越出它自己」。[24]或者說我們的體驗如何越出體驗的實質部分而體驗到非實質的超越對象？這是現象學的構成的問題，不論是自我構成或對象構成，都屬於這個領域。

此外，超越還有第二層的意義。胡塞爾認為超越的第二組意義意謂著「越出了各自真正的既予物」（über das jeweiles im wahren Sinne Gegebene）或者「越出了直接觀看到的與把握到東西」（über das direkt zu Schauende und zu Fassende hinaus）。[25]第二組超越的意義，關連著對象的既予方式。在這裡，我們會接觸到胡塞爾的「直觀」觀念。也就是說，以直觀或明證的方式在體驗中既予的東西屬於「內在」，反之不以直觀或明證的方式，然而卻包含在意向性體驗當中的部分則屬於「超越」的領域。這個意義下的內在物是具明證性的、以直接的、直觀的方式而給予東西，它內在於意識的直觀領域當中。反之，超越物則是非明證性的、部分直觀的或者純然意指著（bloß Meinendes）的東西，它超越了意識的直觀的領域，也就是說，它無法直觀地既予。我們無法直觀地觀看到它，但是它卻是在意向的體驗中，以伴隨的方式被我們所意識到或意指著的。這意謂著：在我們的單純的知覺當中，包含著明證性的意識與不具明證性的意識。而「超越」在這裡意指「不具明證性的意識」，這樣的意識圍繞著明證性意識，沿著時間與空間而延伸到無限。

23 黃文宏，〈現象學的觀念：從海德格的場所思惟來看〉，《國立政治大學哲學學報》第9期（2002年12月），頁63-98。

24 Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, 35.

25 Ibid.

臺灣大學學術期刊資料庫

在胡塞爾看來，這兩組概念不可割地連結在一起，捲進第一組超越概念，自然會捲進第二組超越概念。[26]但是在《現象學觀念》中對這兩組超越的關係，卻並沒有明確的說明。對此筆者認為，我們可以試著透過胡塞爾的《經驗與判斷》（1938）中的另一組「內在視域」與「外在視域」的區分，來進一步釐清並闡明其隱含的意義。在《經驗與判斷》中，胡塞爾認為我們的任何體驗都帶著視域，或者更恰當地說，視域是與被體驗的對象在「體驗」中一齊給出的「先行預知」（Vorbekanntheit），任何體驗都包含著這種「先行的預知」。而先行預知的可能性則是來自於使得這個體驗為可能的「歸納（或譯為「預推」）」（Induktion）或「預期」（Antizipation）。[27]換言之，體驗之為體驗，在本質上包含著推定與預期。這是包含在任一體驗中的先行認識，也可以說是我們的體驗所及的範圍。例如一顆骰子的知覺，在我的知覺體驗流中出現的總是某個側面下的骰子，不論是一面、兩面或三面，骰子在我的體驗流中不會是以六個面的方式出現，然而我的意向卻指向六個面的骰子，換言之，眼前的骰子的體驗包含著比單純的「實質內容」還多的東西，而這些超越了實質內容的部分，或者說與實質內容一齊出現的，並讓眼前的單純體驗為可能的部分構成了胡塞爾所謂的「內在視域」。[28]內在視域包含所有共同構成這個體驗對象的部分，它雖然不是體驗的實質內容，但卻是包含著在這個實質內容當中的先行把握與先行預推。或者更恰當地說，這些先行把握與先行預推是共同出現在一個單純體驗當中的東西。不僅空間的對象（例子骰子的體驗）是如此，時間的對象（例如音樂的體驗）也是如此。換言之，內在視域包含所有內在地或本質地構成一個對象之為對象的部分。例如：一個單純的知覺體驗無法實質地體驗到構成骰子之為骰子的全部面向，然而在這個無法實質地充實的體驗當中，我們卻確實體驗到「一顆骰子」，這意謂著構成骰子之為骰子的其他的各個面向（例如、六個面、質地堅硬等等），以一種超越或非實質的方式內存於這個當下的實質體驗當中，並且共同「內在地」構成骰子之為骰子。

外在視域也同樣是一種「預知」，只是這個預知越出了內在地構成這個事物的部分，而指向這個事物與其他事物的可能關係。這些可能的事物並不落入我們的直觀當中，但卻構成我們這個特殊的對象知覺的體驗，胡塞爾用「一個開放的無限的共同對象的外在視域」來形容它。[29]這個視域表示了我們對對象的

26 Ibid., 35-36.

27 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, 6, Auflage (Hamburg, 1985), 1-26.

28 Ibid.

29 Ibid., 28.

知覺，除了對象自身之外，還知覺到對象存在於一個周遭世界當中。[30]以上述的骰子為例，在我的知覺體驗，除了以內在視域的預知的方式體驗到骰子的六個面之外，也以外在視域的預知方式，體驗到這顆骰子在這張桌子上的骰子、在這個房間當中、在這棟建築物當中等等，外在視域沿著空間與時間的無限擴張而達到一整個周遭世界，或者我們也可以說，一個周遭世界在一個單純的體驗中共同出現。在這裡可以看到，胡塞爾相當有意思的一句話：「因而一個***現實物的存在***，除了***內存在***的意義之外，不會也從來不會有其他的意義，它意謂著內存於宇宙中，內存於空間與時間的開放視域當中，而空間與時間的開放視域意謂著已然知道的並且不只是現在當前地被意識著的東西，也〔包括〕那些仍然未知的、可能成為經驗的並且在未來能夠被知道的現實物。」[31]換句話說，外在視域雖然是外在於事物，但是它也是這個事物之為這個事物的構成項，並且包含著我們對這個知覺事物單純的體驗當中。我們在一個單純的骰子的體驗中，也體驗到了一整個周遭世界。

這樣來看的話，任何的現實存在都是一種「內存在」，內存於內在視域與外在視域的包圍當中，反過來說，任何的體驗都是一種「世界體驗」，任何單純的體驗都包含著世界體驗。我們的體驗不局限在眼前的對象本身，而是沿著這個對象在時間與空間上延伸到一整個宇宙。任何的存在都是內存在，任何的體驗都是世界體驗。世界並不外於現在這個當下體驗本身，而是內存於現在這個當下體驗當中。胡塞爾在1907年的《現象學觀念》中對我們的知覺經驗的描述，可以為筆者的這個想法提供一個佐證。「例如在知覺當中，一個物體理所當然地呈現在眼前，它就在那裡，在其他的物體的環繞當中，在活生生的或死寂的、有生命的或無生命的事物環繞當中，也就是說，它內存於一個世界，這個世界如同個別物體一樣，部分地進入知覺當中，部分地在記憶的脈絡中給出，並且從這裡擴展入未定和未知當中。」[32]

臺灣大學博碩士論文知識加值系統

30 參閱 R. McIntyre and D. W. Smith: “Theory of Intentionality,” *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, ed. J.N. Mohanty and W.R. McKenna (Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989),173-174.

31 “Existenz eines Realen hat sonach nie und nimmer einen anderen Sinn als Inexistenz, als Sein im Universum, im offenen Horizont der Raum-zeitlichkeit, dem Horizont schon bekannter und nicht bloß jetzt aktuell bewußter, aber auch unbekannter, möglicherweise zur Erfahrung und künftigen Bekanntheit kommender Realen.” From Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik,* Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, 6, Auflage (Hamburg, 1985), 29.

32 Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, 17.

三

海德格對超越問題的討論文獻，主要是圍繞於《存在與時間》（1927）前後相關的講稿與論文，這也是我們通常所謂的「前期海德格」。這個時期的海德格，對超越問題的思考主要是針對胡塞爾的「意向性」。本文也將問題的討論集中於此。

我們知道，海德格自馬堡講稿的一開始，就相當關心意向性的問題。在1925年的《時間概念史序說》當中，海德格甚至稱「意向性」、「範疇直觀」與「先天性的根源意義」為胡塞爾現象學的決定性發現。[33]可以說從這個時候開始，海德格就致力於意向性的改造，這個改造終結於《存在與時間》中將意向性視為是建立在此在的「寓存在」（Sein bei）之上，而寓存在僅僅只是「操心」（Sorge）的一個構造環節，這是對意向性的一個相當徹底的解釋。我們知道，胡塞爾沿著他的老師布蘭塔諾（F. Brentano）的看法，用「意向性」一詞來標示我們的心理現象的體驗的本質特性。對胡塞爾來說，作為體驗之本質的意向性的意義在於「意識到某物」（Bewußtsein von etwas）。[34]這個某物用胡塞爾措詞來說就是「所思」，所思一定是能思的所思，而「能思」也一定是所思的能思。「能思—所思」形成「意向相關」（intentionale Korrelation）。對胡塞爾來說，超越論現象學的全部範圍就集中在這裡。所有的意義與對象，不論是作為意識活動的出發點的「自我極」，或是作為意識活動指向的收縮點的「對象極」，都是在意向相關上自我構成的存在，能思—所思的構成作用是胡塞爾超越論現象學的重點。[35]海德格在這裡沿著字義先將意向性理解為「指向於」（Sich-richten-auf），[36]然而不同於胡塞爾，海德格認為意向體驗的指向性屬於「行為」（Verhalten）本身的構造，「行為本身的存在就是一種指向於」，甚至認為人存在本身的全部的關係都可以用「行為」來表示。[37]在這裡我們看到海德格用「行為」取代「意

33 此一問題學界討論很多，相關中文資料請參考梁家榮，〈海德格爾《時間概念史序論》對胡塞爾現象學的內在批判〉，《哲學分析》第 2 卷第 6 期（2011 年 12 月），頁 70-193。

34 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 188.

35 參閱黃文宏，〈現象學的觀念——從海德格的場所思維來看〉，《國立政治大學哲學學報》第 9 期（2002 年 12 月），頁 63-98。

36 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung vom SS 1925*, Hrsg. v. Petra Jaeger, durchgesehene Auflage (Frankfurt: Vittorio Klostermann. 1988), 37.

37 Ibid., 40, 47.

臺灣大學哲學期刊審稿版

識」，並且將「意向性屬於此在的實存」。[38]意向性的意義在這裡獲得了一個擴張，體驗的意義不再是以理論的體驗為主，而屬於一個更大的實存範疇。所有的體驗，例如愛、恨、表象、回想、期待等等都是一種行為的體驗，也都擁有「行為」的構造，本文以下用「行為的體驗」或「體驗的行為」來稱呼它。換言之，我們的每一個體驗的行為在本質上都擁有一個「指向」（Worauf），而體驗之「所指向」或「所意」（intentum）則必然地屬於這個體驗的行為本身。

這個改造對海德格哲學是有決定性的影響的。沿著海德格所舉的知覺的例子，海德格認為知覺並不是先有外界對象的存在，然後透過進入內在世界的心理關係當中才有意向性發生，例如在錯覺或幻覺的情況下，可能並沒有一個相應的知覺物存在。然而知覺這個行為本身就是「指向性」的，與被知覺的東西是不是在現實上存在無關。換言之，海德格先沿著胡塞爾的想法，認為並不是先有認識的主觀與客觀，然後以意向性為主觀在攝取外部客觀對象時所擁有的關係，而是將能—所關係歸屬於意向體驗本身的構造。然而不同於胡塞爾，海德格用「行為」取代了胡塞爾的「知覺」，這隱含著海德格認為意向體驗的根本意義並非是一種認識的關係，而是一種實存的根本構造。換句話說，我們所有的與物的行為（或《存在與時間》中的「往來（或譯為「操作」）」（Umgang），都與我們實存的「指向」與「定向」有關。此在所有的與物的體驗，都擁有「指向某某」的性質，而在這個體驗的構造中，所指向的東西並不是事物的「是什麼」，而是這個事物的「是如何」，是這個事物的特定的存在樣態。換言之，體驗之所對是某個特定的樣態下的存在物，而不是理論的手前物本身，手前存在只是一種特定的存在樣態而已，而且不是實事本身最本源的存在樣態。理論的體驗只是一種特定的行為體驗，而且不是最根本性的。但這也並不意謂著與理論相對的實踐是最根本的體驗，海德格所思考的行為的體驗或「非理論性（atheoretisch）」的體驗，其實是比理論與實踐的區分還要根本的東西。[39]

我們知道，胡塞爾對意向性的闡明是理論性的，並且主要沿著意向性的兩端來進行。然而對海德格來說，意向性所要解決的並不是兩個手前物之間的關係，意識只是一種行為體驗的領域，事實的生活才是體驗的根本所在。在海德格看來，我們所有的行為體驗都是基於什麼（Worauf）而指向什麼（Wohin），如果我們用「根柢」一詞來表示這種 Woraufhin 的話，在這裡，我們就可以問

38 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung vom SS 1927*, Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975), 224.

39 請參閱 Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu "Sein und Zeit,*" Bd.2 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2005), 83.

臺灣大學學術期刊資料庫

行為體驗的根柢是什麼？它從何而來並且指向何處？對此，我們要回到行為「體驗的超越性」來了解。

我們知道，不論是胡塞爾或海德格所思想的意向性關係都不是一種密室的關係。意向性所擁有的「超越」並不是傳統哲學所思想的主體的「內在」與「外在」之間的關係。對海德格來說，要以更根源的方式地理解意向性的超越，我們就必須重新理解「行為的體驗者」本身。「超越意謂著一個主體的主體性的根源構造」，「主體作為主體就是超越」。[40]在這裡的「主體」意指《存在與時間》中的「此在」，或者說更恰當地說，此在是早期海德格對主體的一個更根源的把握，而「超越」就是此在的根源構造。換言之，對海德格來說，體驗的意向性問題必須問向意向行為的主體或此在。這樣來看的話，我們可以說：體驗之所以是超越的，因為此在是超越的。在這裡，意向性問題轉移到此在的存在問題，行為的指向性構造必須透過此在的實存性來理解。這是海德格改造意向性的重點，而這一點也在《存在與時間》中獲得更詳細的闡明。而如所周知，對海德格來說，此在的超越是「向世界的超越」，它表示此在的「世界連關」（Weltbezug）。透過此在的世界連關讓內在世界存在物得以被遭遇，此在的世界連關先於此在與內在世界存在物的「遭遇」（begegnen）或「往來」（Umgang）。換言之，問題不在我們從體驗的超越性，藉由內在視域與外在視域的無限擴張而體驗到一個世界，而是透過此在的向世界的超越，我們才得以遭遇到存在物。此在的世界體驗先於個別體驗，我們已然在一個世界體驗中，在我們單純的個別體驗中已然包含著邏輯上在先的世界體驗，後者是比前者更根源的超越性。「此在的超越」是「根源的超越（Urtranszendenz）」。[41]這樣來看的話，透過此在的超越所超越的，並不是主體與客體間的溝渠，此在的超越是超越向讓主客關係得以成立的世界，透過此在的超越，主客才得以相遇。根源的超越是此在向世界的超越，而意向性的超越則是向存在物的超越，[42]後者是建立在前者之上的。

既然此在的根源的超越是指向世界，那麼這是什麼樣的世界？首先我們知道，此在的超越之所向的世界，並不是主體、也不是客體，而是包攝主客並讓主客的相互遭遇為可能的世界或此在的世界。海德格在1929年的〈論根據的本質〉當中也用「全體性」（Ganzheit）來稱呼它。在這篇論文當中，海德格認為

40 Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Marburger Vorlesung vom SS 1928, Hrsg. v. Klaus Held (Frankfurt: Vittorio Klostermann. 1978), 211.

41 Ibid., 20.

42 Ibid., 170.

要對此在的超越之指向的世界有一個具體的理解，我們必須回答兩個問題：首先這個作為全體性的世界的特性是什麼？其次，在什麼意義之下，這個世界的意義可以幫助我們了解此在的世界連關（Daseinsbezug zur Welt）？[43]

對於超越將我們所帶向的「作為全體性的世界」，海德格在〈論根據的本質〉中提到它擁有四個性質：首先，這樣的世界是「賦予意義的」。[44]我們知道，這是在《存在與時間》中作為「趨向性全體」（Bewandtnisganzheit）的世界，透過有意義的世界的賦予意義（be-deuten），內在世界存在物才能擁有意義，此在才能與之有所行為、往來。其次，此在是基於「它的」世界來賦予意義（aus »seiner« Welt her zu bedeuten），也就是說，此在的有意義世界（bedeutsame Welt）是各自屬己的，這是《存在與時間》中此在的「各自性」。再者，海德格說「在〔此在〕這個存在物的存在當中，關係著它的能存在（Seinkönnen）。」[45]能存在是此在的實存論的投企（Entwurf），換言之，此在的超越性是朝向自身能存在的可能性而進行投企。[46]此在的超越具有「賦予意義」、「各自性」與「能存在」的特性，這是一般我們對海德格的「超越」的理解。[47]然而，除此之外，筆者認為在〈論根據的本質〉當中的「超越性」還包含著第四個特性，即「此在是為了此在自身而實存」，在這裡的此在為了此在自身而實存，意指著此在超

43 "Das je vorgreifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit aber ist Uberstieg zur Welt. Es gilt nun, eine konkretere Auslegung des Weltphänomens zu versuchen. Sie ergibt sich durch die Beantwortung der beiden Fragen: 1. Welches ist der Grundcharakter der gekennzeichneten Ganzheit? 2. Inwiefern ermöglicht diese Charakteristik der Welt eine Aufhellung des Wesens des Daseinsbezugs zur Welt, d.h. eine Erhellung der inneren Möglichkeit des In-der-Welt-seins (Transzendenz)?"「對這個全體性的預先的—包攝性的理解就是向世界的超越。現在我們要試著對世界現象有一個具體的詮釋。我們透過回答兩個問題來進行這個工作：第一、這種被我們標示出來的全體性的基本特性是什麼？第二、在什麼意義下，世界的這個特性能夠幫助我們釐清此在的世界連關，也就是說，幫助我們釐清世界內存在的內在可能性（超越性）？」From Martin Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1, Auflage, durchgesehene Auflage (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996), 156.

44 Ibid., 157.

45 Ibid., 157.

46 關海德格的「理解」作為「投企」的意義，請參閱黃文宏，〈海德格論情態性與理解的開顯性——一個基於「場所」的闡釋〉，周大興主編，《理解詮釋與儒家傳統——展望篇》（台北市，中央研究所中國文哲研究所，2009），頁 241-286。該文將 Entwurf 中譯為「投射」。

47 對此請參閱劉保禧，〈天道與界域——牟宗三與海德格論「超越」〉，《東吳哲學學報》第 28 期（2013 年 8 月），頁 97-133。劉教授的論文並沒有提到「本真的超越」問題。

臺灣大學期刊資料庫

越的「終極目的（Worumwillen）」是為了此在自體。[48]我們知道，海德格在《存在與時間》中曾區分開「本真的理解」與「非本真的理解」。前者是此在從其自身的「究極目的」而來的理解或投企，後者則是從非此在的「世界」而來的理解或投企。[49]這樣來看的話，超越的第四個特性意謂著此在是向著「本真的理解」而超越。換句話說，此在的超越之所向的世界是各自的世界，是各自的全體性，這個全體性是自身能存在的全體性，它是透過此在自身而被帶到此在自身的面前，是此在自己內在於一個被拋入的世界中反向地投企出來的世界。此在能夠將世界帶到自身之面前的，就是此在的本源的投企。這個本源的投企是世界內存在的一種發生。而第四個特性表示此在最終是以本真的方式投企，在本真的理解中以本真的方式來自我理解。此在的為了它自身的終極目的而投企，形成此在的本真的理解。如果我們以向著非本真的世界的超越為「非本真的超越」，那麼向著本真的世界的超越，就可以說是「本真的超越」。[50]換言之，此在的超越性最終指向本真的理解。沿著這一點，我們可以將超越問題理解為向本真的自我的移動，此在的存在傾向在本質上就是向本真的自我的移動，然而這個事情如何可能，這是海德格哲學所遺留下來的難題。[51]我們先回到上述所提的超越的第二個問題。

超越的第二個問題在於「此在的世界連關」。對此海德格認為，這個問題並不是將此在作為一個存在，而世界作為另一個存在，並將兩者相互關連，而是世界本身就是屬於此在的。換言之，超越之所向的世界其實是「此在的世界」。在這個意義上，海德格稱世界是「根源的投企」。世界作為投企意謂著此在本身是「世界形成的」（weltbilden）。「『此在超越』這意謂著：此在在其存在的本質上就是世界形成的」。[52]作為投企的理解，其最原初的意義並不是理論的理解，而是在被拋入性中回應地投射出一個世界，作為行為的主體的此在就內存於此在所投射的世界當中帶有企圖地行為，或者更恰當地說，此在內存於被拋入性與投企性的往互運動所形成的世界當中而行為。世界屬於此在，它並不

48 Martin Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1, Auflage, durchgesehene Auflage (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996), 157.

49 Ibid., 194.

50 關於「本真的超越」，請參閱 Vincent Vycinas, *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger* (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969), 263.

51 請參閱：黃文宏，〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第 31 期（2014 年 1 月），頁 33-65。

52 Martin Heidegger, *Wegmarken* (1919-1961), Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1, Auflage , durchgesehene Auflage (Frankfurt: Vittorio Klostermann,1996), 158.

是外在於此在的另一個東西，而是此在在被拋入性中透過回應而投企出來的世界。[53]這樣來看的話，此在的超越所指向的全體或世界，由於超越了一切存在物，它在某種意義上來看是「無」，但是它並不是「否定的無」（nihil negativum），不是存在物，而是「某種給出存在」（etwas, was es gibt）的東西，海德格又稱之為「根源的無」（nihil originarium）。[54]「此在的超越」指向「根源的無」，或者說此在與世界擁有一種本源連關（Bezug），先於任何型態的主客關係（包括能思與所思）。此在以世界的連關的樣式存在，這個本源的連關用另外一個海德格的概念來表示，可以說是一種「世界體驗」（Welterlebnis）。世界體驗先於個別物的體驗，並讓個別物的體驗為可能。當我們說先體驗到世界，再經驗到個別物（例如鄰頭）的時候，這種關係並不是時間上的先後關係，而是發生在個別的鄰頭體驗中的邏輯先後關係，世界體驗與內在世界存在物的體驗共同構成了一個體驗本身的構造。換句話說，在面前的東西是不是鄰頭，是透過這個內在世界存在物的趨向性全體或世界來決定，這樣的想法是就鄰頭的「存在」，而不是就鄰頭作為一個「存在者」而言，存在讓存在者得以存在。當我們將眼前的事物經驗為鄰頭的時候，我們必須已然處於一種世界連關或世界體驗當中，透過這個世界體驗，鄰頭才能作為鄰頭（鄰頭的存在）而被我們所遭遇到。世界的體驗與鄰頭的體驗並不是兩個體驗，而是一個體驗內部的構造。這樣來看的話，在我們的個別體驗當中始終都體驗到全體、始終與世界全體連關在一起，並且這個最終所指向的世界並不是無差別性的世界，而是本真的世界。在我們的個別的行為體驗當中，始終存在著這種超越性。

我們知道，本真性與非本真性的問題關連著《存在與時間》中實存論的分析論的全體理解，可以說是前期海德格的一個根本問題。就海德格哲學來看，這一組概念不牽涉道德上的批判或文化哲學上的價值的判斷。然而非本真性關連著此在的沉淪，不論沉淪於羣我或沉淪於世界，它都是一種「自我迷失」。反之本真性則是從沉淪於世界或羣我中解脫出來，基於此在自身的能存在而存在。倘若「超越」是指向「本真性的理解」的，那麼我們內在世界的行為的體驗最終就是來自於本真的理解，也指向本真的理解。換句話說，即使海德格希望保持一個中性的存在論的描述，但其哲學仍然顯示出行為的體驗無可避免要指向本真的自我，行為的指向本真性意謂著行為最終必須基於本真性來理解，但是有沒有純然本真的自我，這一點很可能是海德格哲學內部的一個問題。

53 關於對世界作為趨向性全體與此在的自體性，請參閱黃文宏，〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第 31 期（2014 年 1 月），頁 33-65。

54 Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 272.

就《存在與時間》的構造來看，海德格在第一篇主要集中在非本真的理解。在《存在與時間》的第二篇裡面，海德格提到「先前的此在實存論的分析論並不能稱為是原初性的」，因為先前的實存論的分析論只及於「此在的非本真的存在」與「作為不完整的此在的存在」。[55]也就是說，第一篇的分析僅集中於此在平均的日常生活性，以及從世界而來的理解，然而這不是原初性的。這個分析之所以不完整，是因為此在的本真存在樣式還沒有被展示，以及隨之而來的本真性與非本真性的統一性問題也沒有被展示。如我們所知，海德格認為此在的非本真性往本真性的轉移需要實存論的死。透過實存論的死，我們才能探討此在的全體能在的可能性。然而對海德格來說，作為「先行的決意性」（vorlaufende Entschlossenheit）的死只能是第一人稱的，換言之，「實存論的死」只能是「我的」，與其他的此在無關。我作為日常生活的存在，當自我發現自身的時候，我就已然是羣我，唯有在死的覺悟中，我才能脫離羣我的世界、自我發現自身。然而我們可以知道，在實存論的死當中，所有與其他的此在的關係皆消失。本真的死是單屬於自己的，與其他的此在毫不相干，也就是說，此在自身擁有一種不需要其他此在的全體性。然而這種以具各自性的此在為中心的思考方式，讓海德格陷入一種「實存論的唯我論」的困難當中。[56]

四

我們知道現象學的出發點是一門「體驗的學問」，胡塞爾將體驗的基本意義理解為「知覺」（Wahrnehmung）。但是知覺的體驗並不局限於眼前的對象，從胡塞爾的分析，我們可以知道體驗基本上是一種世界體驗。但是沿著知覺的無限擴張所體驗到的世界，仍然是知性或理論的世界，並不是日常生活世界，「超越」無疑地是我們的體驗的一種構造。然而胡塞爾式的超越只是知性向度上的超越，，知性世界的無限擴張仍然是知性世界，並不會超越入情感或意志的世界。這種沿著單一向度的無限擴張的超越，我們可以稱其為「廣度量」的超越。而當海德格將「體驗」的根本意義理解為「行為」的時候，其實也表明了對胡塞爾現象學的一個批評，也就是說，理論的體驗並不是最根本的體驗，而就西田哲學來看，除了知性的體驗之外，我們還有情感與意志的體驗，而且知性反而是體驗中最淺層的部分。在這裡，西田將胡塞爾的純粹現象學歸之於

55 Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Hrsg*. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977), 310.

56 請參閱黃文宏，〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第 31 期（2014 年 1 月），頁 33-65。

臺灣大學哲學期刊資料庫

「知性叡智的自我」的立場，[57]這個批判與海德格對胡塞爾的批判是站在相同的立場之上的。然而，從西田的角度來看，前期海德格以此在為中心的思考方式，仍然存在著一個理論上的困難，也就是在自我由「非人格性」的「羣我」（das Man）轉換到「人格性的自我」或「本真的自我」時候，只能在「孤獨」（Einsamkeit）下進行，海德格的立場就誠如關子尹教授所說：人唯有在「獨我」中「掌握了自己生命的定向，才有可能幫助他人取得定向」。這種「先立己然後立人」的想法，[58]倘若從西田哲學角度來看是不能成立的，因為自我的人格的成立，必須以他者的人格的成立為條件，反之亦然。[59]換言之，西田的哲學是一種典型的「無底」（Ungrund）的思考方式，不以自我或任何存在為根柢，而伴隨著這種無底的思考而來的，是對笛卡兒所開啓的主體主義的批評。[60]

如果我們要在胡塞爾、海德格與西田這三個哲學家之間找到一個共通點的話，那麼他們都是開始於對笛卡兒哲學的反省。笛卡兒透過方法的懷疑獲得具有絕對確然性的「我思故我在」作為哲學的第一原理，這裡的「自我（思惟物）」作為實體，具有自立不依他的性質，它是除了依賴作為創造者的無限實體之外，不需依賴任何他者的有限實體。胡塞爾徹底化了笛卡兒的「我思」，認為笛卡兒的「我思」只是作為思惟的出發點，並沒有注意到我思的構成性。胡塞爾意向性的構成研究，徹底化了笛卡兒所沒有開展的部分，作為所思極的對象與作為能思極的自我，都是在「能思—所思」中的自我構成。[61]然而，即使超越論現象學地展開我思的內容，一樣必須面對笛卡兒所遺留下來的唯我論問題。胡塞爾雖然也致力於他者的構成研究，然而由他者的構成到相互主體性的構成，這個思惟程序不論最終成功與否，都仍然是從自我出發的思考方式。從西田哲學來看，這樣所構成的他者並不是真正的絕對的他者，而是自我的擴張。

臺灣大學圖書館館藏專用

57 〔日〕西田幾多郎、竹田篤司編，〈一般者の自覚的体系〉，《西田幾多郎全集》第四冊，頁 119-120。

58 「非人格的」（impersonalized）一詞採自關子尹，〈海德格論「別人的獨裁」與「存活的獨我」〉，《鵝湖學誌》第 6 期（1991 年 6 月），頁 113-164。關教授的措詞是「非位格化的」。「非位格化的別人」就是本文的「非本真的自我」。

59 請參閱黃文宏，〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第 31 期（2014 年 1 月），頁 33-65。

60 西田對笛卡兒的批評，可以注意其後期的〈論自覺〉（自覚について）一文，現收於〔日〕西田幾多郎、竹田篤司編，〈哲学論文集第五〉，《西田幾多郎全集》第九冊，頁 465-532。

61 黃文宏，〈現象學的觀念——從海德格的場所思維來看〉，《國立政治大學哲學學報》第 9 期（2002 年 12 月），頁 63-98。

前期的海德格反省胡塞爾現象學的貢獻，「意向性」是其改造胡塞爾現象學的主要內容之一。海德格在這裡的改造並不是外部的，而是跟隨著意向的指向性並予以徹底化的結果。海德格先將理論的意向性理解為行為的指向性的一種樣態，將意向性的問題轉變為存在問題，意向性的終極意義因而必須回到「我在」或「此在」來理解。從海德格的分析，我們可以知道，「我思」只是「我在」的一種存在樣態，此在的所有的行為體驗皆具有指向性，而行為最終指向「本真的自我」或「人格的自我」。這樣來看的話，「本真性」雖然不是道德上與價值上的意義，但仍具有「根源」的意義。我們知道，海德格的唯我論並不是通常意義下的唯我論，海德格自稱為「實存論的唯我論」。本真的此在也是一個世界內存在並且與他者本真地相互共存在，而在海德格的思想裡面，自我必須先本真，他者才能本真，不存在著他者本真，然後自我才本真的說法。而這是海德格早期實存論的現象學的一個困難，隨之而來的「真正的交互主體性」或「本真的相互共存在」都是在這樣的思惟當中成立的，因而也有著相同的問題。[62]

唯我論不是主張，而是有待解決的問題，而且是西方近代哲學沿著笛卡兒的思惟所形成的一個難題。胡塞爾與海德格雖然都批判笛卡兒並且徹底化了笛卡兒哲學，但不論是徹底化「我思」或是徹底化「我在」，都在其各自所屬的特殊意義上，藉由深入自我來釐清自我。現象學在這麼思惟的時候，也同時在自我批判中自覺到這個問題，乃至於不得不有「超越論的唯我論」與「實存論的唯我論」這樣的自我反省出現。然而這兩種唯我論，不是將他者理解自我的擴張，就是無法建立自他平等的相互共存在，皆有各自所屬的困難待解決。筆者認為：兩者雖然都不是傳統哲學意義下的唯我論，但都在笛卡兒思惟的影響下而陷入一獨特型態的唯我論。從西田哲學來看，這兩種型態的唯我論都無法認識到自我不是一個可以脫離他者的自足的存在，因而問題並不在超越論的自我是不是具有社會歷史的構造，亦不在此在是一種「共存在」（Mitsein），而是在自我與他者之間的根本無法分割性，我們沒有辦法脫離他者的存在而談「自我的構成」或「此在的存在全體性」（Seinsganzheit des Daseins）。他者不是脫離自我的存在，而是自我存在的構成項，反之亦然。換言之，這個問題在西田

62 對海德格這個想法的批評，請參閱黃文宏，〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第 31 期（2014 年 1 月），頁 33-65。此外，確實如關子尹教授在其論文中所提到的，海德格於《存在與時間》當中，並無「交互主體性」一詞，其相當的語詞為「相互共存在」（Miteinandersein）。亦請參閱關子尹，〈海德格論「別人的獨裁」與「存活的獨我」〉，《鵝湖學誌》第 6 期（1991 年 6 月），頁 113-164。

看來，是不能夠看到自我與他者之間的「非連續的連續」關係。[63]

我們知道，現象學的「徹底」意謂著「更根源」地思考。在「根源」的探求上，胡塞爾透過對認識的根源的探求，沿著「我思」發現認識的「超越論自我」。海德格從行為著手，沿著「我在」而指向「本真的自我」的超越。在這個意義上，我們可以說，現象學雖然批判了笛卡兒哲學，但仍然是沿著笛卡兒的思路，試圖自我與自我的關係當中揭示更根源的主觀性。這是一種深入自我的思路。深入自我的思路，終究會遭遇到他者的問題。

西田也是對自我的存在相當感興趣的哲學家。前期與中期的西田，在思惟上主要採取了一種「內向」的思路，他者的意義在這裡並不明顯。在這裡〈叡智的世界〉可以說是西田內向之路的典型代表。在這篇論文當中，西田的思路同樣是藉由「意向性」來深入意識的底層。他先站在主意主義的立場上，在知情意的三分中，以意志為意識的根本活動，以知性活動為「弱化的意志」，並且將意向性的根源意義理解為「內指性」，以意向性為「指向意識根源」的意向，確立了一條「內在超越」之路。[64]這樣來看的話，胡塞爾的意向性確實如西田所理解，不僅是以知性為優先，而且是沿者所思方向的超越，從西田哲學的角度來看，可以說是一種「外在超越」的形式。如果我們以西田這種由知性到情感、由情感到意志的超越為「深度量上」的超越的話，那麼沿著知性的超越，胡塞爾在意向性的視域當中所能達到的世界，仍然只是知性的世界，知性世界在廣量上的無限擴充，仍然無法在深度量上進入情感的世界與意志的世界，這是因為知、情、意性質不同而分屬不同層次的世界的緣故，知性世界的無限擴充並不能深入自我而達到另一個情意的世界。反之，西田不是「廣量上」的思考，而是「深度量上」的，這種超越唯有在「能思的方向上」才是可能。也就是說，廣度量上的超越是「所思方向上」的，而深度量上的超越則是「能思方向上」的。我們看到西田沿著能思的方向（知性、情感、意志），深入知性世界到情感世界，深入情感世界到意志世界，終而進入一個超越意識的叡智世界，從一個世界越過一個世界，乃至最終超越叡智的世界而達到「絕對無的世界」。相對於胡塞爾「外在超越」的思路，西田表現出一種「內在超越」的思惟。這兩種超越的差別是「深度量」與「廣度量」的差別。由「能所的相關」，我們也可以看到「能思的超越」比「所思的超越」更為根本。這樣來看的話，西田

63 請參閱黃文宏，〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第 31 期（2014 年 1 月），頁 33-65。

64 黃文宏，〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以〈叡智的世界〉為線索〉，《臺大文史哲學報》第 78 期（2013 年 5 月），頁 117-142。

批判胡塞爾哲學只停留於「知性叡智的自我」是有道理的，[65]因為知性世界在廣度量上的無限擴張，仍然停留在知性的世界，並不會超越入知性世界的基礎。反之西田的內在超越的思路並不會停留於知性世界，而是一個世界一個世界的深入。在〈叡智的世界〉中，超越的最終指向是宗教意識，這是在經歷了一連串矛盾與回心，在全然捨棄自我、捨棄能所分別之後的結果。宗教意識不僅是最終的自我，也是真正的自我，真正的自我只在捨棄自我之後才會產生。

但西田的「自我矛盾」與「自我捨棄」並不局限在自我的內部。在1932年的〈我與汝〉當中，西田反省唯我論的看法，認為汝的存在問題，在哲學史上之所以產生那麼多的難題，主要是將我與汝的關係，視為各自擁有各自的內在世界所引起的困難。[66]換言之，這是對自我的封閉性的批判，自我並不是如萊布尼茲的單子那樣，以無窗戶的方式擁有在其自身的封閉性，而是自我在根本上就無法脫離他者來思考。這一點我們可以從西田「存在即活動」的基本想法來看。存在即活動造就一個全然作動的世界，在這個全然作動的世界當中，任何的個物都必須在自我否定中才能作動，「物的作動必須意謂著物的自我否定自身，物必須是消滅的」。[67]個物的作動是無實體性的。要理解這個持續作動的世界，必須撤除內在世界與外在世界、我與汝之間的間隔。當我與汝的間隔撤除之後，隨之而來應該思考的是我與汝、個物與環境的相互限定關係，而不是思考一個比意識的自我更深的超越論的自我或實存論的此在。我與汝的個人意識都是在個物與個物、個物與環境的相互限定下產生的。人格的自我不是獨立自足的存在，他的成立需要絕對的他者，而絕對的他者的成立需要人格的自我。換句話說，絕對的他者也不是獨立自足的存在，他者讓自我得以成為自我，自我亦讓他者得以成為他者。世界內的所有存在都是相互依存的。

在這裡我們要注意的是：西田在談「汝」的時候，並不局限在通常所謂的「你」，而是包含一切的「非我」，甚至包括不是當下瞬間的「今日之我」（例如「昨日之我」與「明日之我」）。在這個意義之下，相對於「我」或「今日之我」，不僅「他者」是汝、作為「絕對者」的神佛是汝、「昨日之我」與「明日之我」也是「汝」。在這裡，昨日之我是超越「現在」的「過去」，而明日

65 〔日〕西田幾多郎、竹田篤司編，〈一般者の自覚的体系〉，《西田幾多郎全集》第四冊，頁 119-120。

66 〔日〕西田幾多郎、竹田篤司編，〈無の自覚的限定〉，《西田幾多郎全集》第五冊，頁 272。

67 〔日〕西田幾多郎、竹田篤司編，〈哲学論文集第二　第三〉，《西田幾多郎全集》第八冊，頁 367。

之我則是超越「現在」的「未來」。換言之，如果我們以「現在」為「內在」，那麼越出「現在」的「過去」與「未來」都是「超越」。這樣的話，「內在與超越」的關係也可以從「我與汝」的關係來思考。因而就西田哲學來看，不僅在相對者與絕對者之間、我與汝之間，甚至昨日之我與今日之我之間，都內存於「非連續的連續」的關係中。換言之，汝不是我的延長，然而汝與我也不是完全沒有任何關係，汝承擔了我的存在，我也承擔了汝的存在。在各個自我的世界中存在著無數的汝的世界，在各個汝的世界中也包含著我的世界，我與汝是透過自我否定而互為成立的條件。也就是說，我們所內存於其中的全然作動的現實世界，是由多個非連續者以自我否定的方式結合為一所形成絕對矛盾的自我同一的世界。

在晚年的〈論笛卡兒哲學〉（1944）一文當中，西田也將這種絕對矛盾的自我同一的想法，置入其對笛卡兒哲學的反省當中。西田首先贊成笛卡兒的想法，認為在探求真正的實在的時候，我們必須採取徹底的懷疑方式。然而西田批評笛卡兒方法論的懷疑並不夠徹底，因為從「懷疑」的這個事實本身，雖然可以直接地證明自我的存在，但是透過這個事實所把握的自我，必須具有「矛盾的自我同一」的形式。西田說：「思惟存在的自我是作為自我矛盾的存在而被把握的。自我就存在於徹底地自我否定的地方。然而這並不是單純的否定，而必須是絕對的否定即肯定。」[68]也就是說，西田質疑笛卡兒的實體概念。在笛卡兒看來，實體是完全自立不依他的存在。反之西田認為所有的存在都是相互依賴的，存在皆必須在自身之中包含他者，在自身之中包含他者，這意謂著任何存在皆必須包含著自我否定。[69]自我唯有在絕對的自我否定中才能遭遇到絕對的他者，才能回復真正的自我。

但什麼是絕對的自我否定？絕對的自我否定是在遭遇絕對的他者之下才能形成。首先我們知道，這個絕對的他者並不是「客觀的精神」或「宇宙的精神」，客觀精神與宇宙精神仍然殘存著自我的擴大，在這裡並不能揭示真正的自我。[70]在西田看來，任何以自我實現為目的的行為，或是由小我往大我的推移，都是一種型態的自我擴張。換言之，不論是在〈我與汝〉中所談的「人格的自我的產生」或是《善的研究》中所談「自我實現」，其真正的意義都必須是在絕對

68 〔日〕西田幾多郎、竹田篤司編，〈哲学論文集第六・第七ほか〉，《西田幾多郎全集》第十冊，頁 128。

69 同上註，頁 120。

70 〔日〕西田幾多郎、竹田篤司編，〈無の自覚的限定〉，《西田幾多郎全集》第五冊，頁 329-330。

臺灣大學博碩士論文知識加值系統

的自我否定之下。自我的真正實現與發展都必須通過徹底的自我否定。自我徹底的自我否定的轉換可以說是西田宗教論的核心。西田在表達這個徹底的否定的時候，往往借用宗教上的「死」這個語詞。這樣來看的話，在自我的根柢中必須包含著絕對的他者。絕對的他者是對自我的絕對的否定，它是在自我的底部當中「殺死自我的」東西。[71]換言之，在個人的底部必須存在著破壞個人的東西，而唯有透過這種絕對的自我否定，我才能成為真正的我。西田批評笛卡兒的哲學是透過「主詞的實在形式」來把握實在，因而不能把握真正的自我，真正的自我是透過「矛盾的自我同一」的邏輯形式而把握的。換言之，倘若我們以絕對者為汝，相對者為我，那麼真正的自我必須是「相對者」與「絕對者」的矛盾的自我同一。自我的根柢必須是自我矛盾的存在。

不論是對現象學或是對西田來說，「超越」的問題同時也是「內在」的問題，在某種意義上，兩者都採取了一種「內在超越」的思惟方式。這條思路可以借用胡塞爾在其《笛卡兒沉思》的最後一段結論文字來表示：「不要往外而去，而是回歸汝自身的內在，真理就寓居於人的內部。」（*Noli foras ire*, […] *in te redi, in interiore homine habitat veritas.*）。[72]在胡塞爾看來，現象學是持續地深入自我，從自我來看自我的思惟方式。這其實也是西田哲學的路，然而不同的是，從西田哲學來看，胡塞爾式的「內在超越」其實仍然是一種「外在超越」，還不是真正意義下的「內在超越」。西田的這個批評主要是建立在自我的多層次構造，認為知性的自我只是淺層的自我，在一層層地越過知、情、意的自我之後，我們反而最後必須脫離自我而遭遇到「絕對的他者」。因而當我們借用現象學的語詞，探問底部的自我是「誰」（Wer）[73]的時候，在西田看來，這個底部的自我必須是「絕對的他者」，而絕對的他者不能是任何意義下的自我。除此之外，西田也認為這並不是一個單純的知性問題，我們必須在行為的直觀中從絕對的他者來觀看自我。而海德格雖然不再從「我思」，而是從「我在」來思考現象學的問題，但「我在」的優先性，不僅無法說明一個真正「相互共存在」的世界的可能性，也讓作為《存在與時間》的根本問題的「本真性」與

71 〔日〕西田幾多郎、竹田篤司編，〈無の自覚的限定〉，《西田幾多郎全集》第五冊，頁 293。

72 譯注：參見 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Parischer Vorträge*, in *Edmund Husserl and subtitle: Gesammelte Werke, Hrsg. von S. Strasser*. 2, Aufl. Photomechanischer Nachdruck (Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973), 183。胡塞爾的這段文字出自於奧古斯丁的《論真正的宗教》（De vera religione）。

73 譯注：一般來說，現象學（特別是海德格的傳統）對「自我」的存在問題，不再使用「是什麼」（Was）一詞，而是使用「誰」這個語詞。

「非本真性」陷入糾纏的泥沼。[74]在這裏隱藏著西田哲學對胡塞爾與海德格的更深一層的批評，以及何謂「真正的現象學」的問題，但這已越出了本文的範圍。

臺灣大學學術期刊資料庫

74 譯注：關於本真性與非本真性的問題，我們也可以換個角度來看，認為海德格哲學在這裡必然要遭遇到一個辯證法的問題。關於前期海德格哲學所遭遇到的困難，請參閱黃文宏，〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第 31 期（2014 年 1 月），頁 33-65。

引用書目

王心運，〈從笛卡兒式的普遍懷疑嘗試法看胡塞爾現象學懸置法的真正意涵〉，《東吳哲學學報》第13期，頁1-34，2006年2月。

〔日〕西田幾多郎、竹田篤司編，〈一般者の自覚的体系〉，《西田幾多郎全集》第四冊，東京都：岩波書局，2003。

———，〈無の自覚的限定〉，《西田幾多郎全集》第五冊，東京都：岩波書局，2003。

———，〈哲学の根本問題　正・続〉，《西田幾多郎全集》第六冊，東京都：岩波書局，2003。

———，〈哲学論文集第二　第三〉，《西田幾多郎全集》第八冊，東京都：岩波書局，2003。

———，〈哲学論文集第五〉，《西田幾多郎全集》第九冊，東京都：岩波書局，2003。

———，〈哲学論文集第六・第七ほか〉，《西田幾多郎全集》第十冊，東京都：岩波書局，2003。

梁家榮，〈海德格爾《時間概念史序論》對胡塞爾現象學的內在批判〉，《哲學分析》第2卷第6期，頁70-193，2011年12月。

黃文宏，〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，《國立政治大學哲學學報》第33期，頁39-75，2015年1月。

———，〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第31期，頁33-65，2014年1月。

———，〈西田幾多郎宗教世界的邏輯──兼與新儒家宗教觀之比較──〉，《跨文化視野下的東亞宗教傳統：當代新儒學與京都學派》，台北市：中央研究所中國文哲研究所，頁133-163，2011。

———，〈現象學的觀念：從海德格的場所思惟來看〉，《國立政治大學哲學學報》第9期，頁63-98，2002年12月。

———，〈海德格論情態性與理解的開顯性——一個基於「場所」的闡釋〉，周大興主編，《理解詮釋與儒家傳統——展望篇》，台北市：中央研究所中國文哲研究所，頁241-286，2009。

劉保禧，〈天道與界域——牟宗三與海德格論「超越」〉，《東吳哲學學報》

臺灣大學學術期刊資料庫

第28期，頁97-133，2013年8月。

關子尹，〈海德格論「別人的獨裁」與「存活的獨我」〉，《鵝湖學誌》第6期，頁113-164，1991年6月。

羅麗君，〈現象學懸擱的難題——論胡塞爾之超驗現象學的起點〉，《東吳哲學學報》第24期，頁23-45，2011年8月。

———，〈理性宗教的超驗建構問題——對胡塞爾之宗教思考的研究〉，《揭諦》第20期，頁1-29，2011年1月。

Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe* (GA). Ausgabe letzter Hand. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976. Print.

——— *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977. Print.

——— *Wegmarken* (1919-1961) Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1. Auflag, durchgesehene. Auflage, 1996. Print.

——— *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. *Marburger Vorlesung vom SS 1925*. Hrsg. v. Petra Jaeger. durchgesehene Auflage, 1988. Print.

——— *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. *Marburger Vorlesung vom SS 1927*. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt, 1975. Print.

——— *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Marburger Vorlesung vom SS 1928. Hrsg. v. Klaus Held. Frankfurt, 1978. Print.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu "Sein und Zeit."* Bd.2. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2005. Print.

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Parischer Vorträge*. In *Edmund Husserls Gesammelte Werke.* Hrsg. von S. Strasser. 2. Aufl. Photomechanischer Nachdruck. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. Print.

——— *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.* In *Edmund Husserls Gesammelte Werke.* Hrsg. von W. Biemel. 2. Aufl., Den Haag 1963. Print.

——— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Edmund Husserls Gesammelte Werke.* Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag, 1976. Print.

——— *Logische Untersuchungen: Zweiter Band. Zweiter Teil.* In *Edmund Husserls Gesammelte Werke.* Hrsg. von U. Panzer. Den Haag, 1984. Print.

臺灣大學學術期刊資料庫

——— *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. 6. Auflage. Hamburg, 1985.

Lask, Emil, "Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre: Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form." *Emil Lask: Sämtliche Werke*. Zweiter Band. Jena: Dietrich Scheglmann Reprintverlag, 2003. Print.

McIntyre, R. and Smith, D. W.. "Theory of Intentionality," *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Ed. J.N. Mohanty and W. R. McKenna. Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989. 147-179. Print.

Moran, Dermot. "Immanence, Self-Experience, and Transcendence in Edmund Husserl, Edith Stein, and Karl Jaspers." *American Catholic Philosophical Quarterly* 82:2 (2008): 265-291. Print.

Vycinas, Vincent. *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969. Print.

Zahavi, Dan. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation.* Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999. Print.

臺灣大學學術期刊資料庫

On the Problem of "Transcendence" in Phenomenology: In View of Nishida's Philosophy

Huang, Wen-hong*

Abstract

My intention in this article is twofold. Firstly, it aims to clarify the meanings of the "transcendence" in Husserl's and Heidegger's phenomenology and, secondly, to indicate the significance of Nishida's contributions to phenomenology. This article is divided into four sections. Section one is a brief introduction to the basic problems of understanding transcendence in philosophy. In section two, I explicate Husserl's redefinition of transcendence. Husserl elucidates intentionality in terms of transcendence. His basic understanding of immanence and transcendence is discussed in *The Idea of Phenomenology* (1907). I expound and expand the meanings of transcendence through Husserl's "inner horizon" and "outer horizon." In section three, I discuss Heidegger's rethinking and transformation of Husserl's intentionality in terms of the "transcendence of Dasein (existence)." I argue that Heidegger's approach to intentionality implies the transcendence toward an authentic Dasein. Transcendence is ultimately the transcendence to authentic self. In the last section, I discuss Nishida's insights into the nature of true self. Nishida begins his philosophy together with Husserl and Heidegger from a Cartesian point of view, but his notion of self-awareness is basically religion-oriented. He regards it as "negating self-awareness." The self-negating is absolute and excludes any possible sense from Solipsism. Some of Nishida's possible contributions and new perspectives that Nishida provided to phenomenology will be expounded.

Keywords: Nishida Kitaro, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Intentionality, Absolute Contradictory Self-identity

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.

臺灣大學學術期刊資料庫