臺大文史哲學報　第七十八期
2013年5月　　頁117~142
臺　灣　大　學　文　學　院

論西田幾多郎中期「絕對無」的意義
——以〈叡智的世界〉為線索

黃　文　宏*

摘　要

本論文主要依據西田幾多郎〈叡智的世界〉（1928）一文，來探討中期西田「絕對無」或「絕對無的場所」的意義。中期西田哲學主要在建立一個「自覺的體系」，將一切存在理解為全般者的內存在物，並且最終內存於絕對無的場所當中。或者反過來說，任何的存在都是絕對無的自我限定。在〈叡智的世界〉一文當中，西田首先區別開三種全般者（判斷的全般者、自覺的全般者與叡智的全般者）以及作為「全般者的全般者」的絕對無的場所。其中「叡智的世界」表示理型所內存於其中的場所。透過在述詞或自覺方向上的超越，西田最終達到絕對無的場所。在本論文當中，筆者重構西田從「有」沿著內在超越而通向「無」的道路，並且試著闡釋西田「絕對無」的意義。行文上，在簡單地說明本文的方法與論題之後（第一節），我們接著重構西田由「意識的世界」通往「叡智的世界」（第二節）以及由「叡智的世界」通向「絕對無的場所」的思路（第三節），這是一條典型的「內在超越」的道路，從「有」開始而終於「絕對無」。西田稱絕對無的場所是一種宗教的無的體驗。在本論文的最後（第四節），我們將這種「無的體驗」，對比於海德格於〈形上學是什麼？〉（1929）當中對無的體驗的說明。筆者認為，對西田與海德格而言，透過「無的體驗」所要表示是包含在我們日常經驗中的「全體體驗」，人與世界的關係先在於人與對象的關係。

關鍵詞：西田幾多郎　海德格　叡智的世界　絕對無　意向性　不安

101.05.15 收稿，101.12.28 通過刊登。

* 國立清華大學哲學研究所教授。

一

本文的目的在釐清中期西田「絕對無」或「絕對無的場所」的意義，並思考其所包含的幾個可能的問題。對此，筆者所依據的主要文獻為西田幾多郎1928年的〈叡智的世界〉一文。我們知道，早期與中期的西田在思考絕對無的意義的時候，在方法上採用了內向性的思路，這條思路相當接近於中國哲學中「心學」的思惟路徑，而筆者認為其中最能夠表現這種思路的論文，就在西田的〈叡智的世界〉一文。

西田於1928年8月自京都帝國大學退休，同年10月發表〈叡智的世界〉一文，[1]這是西田退休後的第一篇著作。就西田思想的發展來說，這個時期也是西田試圖將場所邏輯加以「體系化」的階段。就結構來看，〈叡智的世界〉全文共分九章，其思路是從自然世界（判斷的全般者）、意識世界（自覺的全般者）、叡智的世界（叡智的全般者），再到絕對無的場所的推移，可以說是一步步探問意識的底層，而終於「絕對的無而有」的「心之本體」或「絕對無的場所」的過程。[2]既然是絕對的無而有，西田接下來的工作，就主要從「絕對無的自我限定」來說明種種世界的產生，這形成西田所謂「全般者的自覺的體系」與「無的自覺限定」這種「往相」與「還相」的構想，也就是說，先一步步地深入意識，釐清作為創造的根源的絕對無（往相），再透過絕對無的自我限定回過頭來思考歷史現實世界的構造（還相）。這個構想主要表現在《全般者的自覺體系》（1930）與《無的自覺限定》（1932）這兩部書所收錄的論文當中。前者收錄了西田自1928年4月到1929年12月所寫的七篇論文，再加上一個「序」與「總說」而成。後者收錄西田於1930年7月至1932年10月所發表的九篇論文，兩者共同構成中期西田哲學的主要代表作。

西田「全般者自覺的體系」的構想其實是場所邏輯的一個系統化的嘗試，在這裏，西田試圖從場所邏輯來具體地解釋所有的現象，並且透過這樣的方式

* 本文係國科會補助專題研究計劃(NSC 100-2410-H-007-034-MY2)之研究成果，在此謹向兩位匿名評審與國科會致以最高的謝意。

1 〈叡智的世界〉初刊於《哲學研究》期刊第 151 號（1928 年 10 月）。《哲學研究》為當時京都帝國大學文學院哲學系所出版的期刊。

2 「心之本體」是西田的措詞。出自《全般者的自覺體系・總說》:「絕對無並不是單純的什麼東西都沒有，它是能思性限定的極致，意謂著心之本體（心の本体）。它既是絕對地無，也是絕對地有，它是超越了我們知識的界限的東西。」（NKZ 4,358-359）

回過頭來釐清場所邏輯的意義。就邏輯的程序上來說，西田必須先提供一條通向「絕對無的場所」的思路，這條思路在中期的西田同時也是一種深入「自我」內部的思路。「深入自我的內部」或者所謂的「內向」的思路，其實並不是獨我論的，而是類似中國哲學中的「心學」的思路，透過在方法上從主觀面一層一層地深入，來探討一切實在的根源。由於能所、物我的相互依存，深入自我探尋「真正的自我」其實也是深入世界探尋「真正的世界」，最深的自我內存於絕對無的世界，絕對無的世界也是我們所內存於其中的世界，問題只在於如何來了解這個事實，如何說明這個事實。中期西田哲學中最能夠表現這條內向性思路的論文就是〈叡智的世界〉。〈叡智的世界〉一文顧名思義是以「叡智的世界的構造」為書寫的主體，但是「叡智的世界」並不是西田內向之路的最後一站，西田還要再越過叡智的世界進入「絕對無的場所」。從邏輯上來看，要了解「絕對無」的特性，「叡智的世界」與「叡智的世界的超越」扮演了一個重要的角色。

在方法上，本文仍然採用「共同哲學思索」（Mit-Philosophieren）的方式。這是因為筆者認為「哲學」是「哲學思考」。既然是哲學思考，其目的就不在單純地認識一個「事實」，而在理解一個「邏輯」，如果只是陳述出西田哲學的事實內容，那其實不需要哲學的研究者。真正地理解是同化（assimilieren）一個思想，進入哲學家的邏輯，了解他如何思考。即使「事實」看似相同，然而背後「邏輯」是不同的。邏輯不同沿著邏輯而前進的思想與方向也不會相同，所遭遇到的事物也不會一樣。哲學的研究者在這裏必須為自己鋪陳這條思路。對本文來說，我們必須詮釋西田的哲學術語、西田的思惟方式。

「場所邏輯」有自己的哲學語言與表達方式，這是西田思想的結晶。其實任何偉大的哲學家都有自己的哲學語言，康德、胡塞爾、海德格、伽達瑪何嘗不是如此。誠如海德格所說，在「存有問題」上「表達之笨拙與『缺欠優美』」是必然的（GA 2, S.52）。「笨拙」與「缺欠優美」一方面是原創性的哲學家面對傳統形上學語言在語詞與語法上的缺乏所導致，一方面也是哲學家將自身的體驗以理論的語言表達出來的時候所必須經歷的「遮蔽」。而作為一個詮釋者，如果我們的目標在重現哲學家「私人的體驗」的話，那麼詮釋的工作就只能是「遮蔽的遮蔽」。但是，本文的目標在「理解」，「理解」並不要求相同的「體驗」，而在鋪陳一個「思路」或「邏輯」以通向哲學家的世界。要了解西田的世界，我們就必須穿透他的哲學，西田的世界就存在於西田艱澀的哲學術語與表達的背後。因而筆者在這裏的工作，一方面需要「闡釋」場所邏輯的術語，一方面則試著「鋪陳」一條思路，或者更恰當地說，「重構」一條思路，在重構中來思考推動西田思想的「實事本身」。

由於西田獨特的哲學語言，我們先簡要陳述西田〈叡智的世界〉的基本構造，以作為進入正文之預備。在〈叡智的世界〉一文中，西田首先區別開三種全般者，相應地可以思想到三種世界。首先是「判斷的全般者」，內存於其中的是「自然世界」，這是以判斷的形式而出現的「對象世界」，而對象世界中的個物是作為對象的「物」。其次是「自覺的全般者」，內存於其中的是以自覺的形式而出現的是「意識世界」，內存於意識世界中的個物是「自覺的自我」。再其次是「叡智的全般者」，內存於其中的東西是以叡智的形式而出現的「叡智的世界」，叡智的世界中的個物是「叡智的自我」。這三種全般者並不是截然不同的全般者，而是一個比一個深，一個包含一個，自覺的全般者包含判斷的全般者，叡智的全般者再包含自覺的全般者。西田的「叡智的世界」是拉丁文mundus intelligibilis的譯名，簡單地來說，它所表示的是超越我們的思惟，超越我們的意識的世界，西田也用「超意識界」來表達之。在西洋哲學史上，柏拉圖的理型世界就是一個例子，對西田來說，它是意識所最終追求的真善美所內存於其中的世界。而進一步超越「叡智的世界」又將其包含在內的就是「絕對無的場所」。

西田在思考叡智的世界的時候，是將其類比於「意識的世界」來思考。對於意識的世界或「自覺的全般者」，西田沿著傳統哲學中知、情、意三分的想法，將「自覺的全般者」的內存在物三分為「知性的自我」、「情感的自我」與「意志的自我」，以知性的自我為「最初的自我」、以情感的自我為知性自我推移到意志的自我的「中間階段」，以意志的自我為自覺的全般者當中的「最後的自我」。在思考「叡智的世界」的構造的時候，則將同樣的結構以類比的方式運用到叡智的世界上，因而也有知性、情感、意志三種叡智的自我的說法。由於本文的目的在了解「絕對無」的意義，因而僅將重點置於「最初的自我」（知性的自我）與「最後的自我」（意志的自我）間的推移關係。事實上，西田在〈叡智的世界〉一文中，對「情感的自我」或「藝術的直觀」的討論也比較少，往往只是將它視為一個過渡的階段而已。然而「情感的自我」所牽涉的「藝術直觀」，是西田藝術哲學的主要環節，對此，我們只能在另一篇專論中來討論。[3]

在行文上，我們先（貳）注意「意識界」與「超意識界」或「叡智的世界」之間的關係，特別是由「意識世界」推移到「叡智世界」的思考，「意向性」在這裏扮演了一個重要的角色，在這裏有著西田對胡塞爾「意向性」的改造。

3 感興趣的讀者請參閱藤田正勝，《西田幾多郎——生きることと哲学》（東京都：岩波書店，2007），頁 61 以下。

隨後（參）我們探討「叡智的世界」的構造，釐清知性、情感、意志三種叡智的自我之間的關係。而誠如西田所說，任何的「認知」或「理解」或者說任何的「有」，都是來自於一個更大的全般者的自我限定，於是要徹底地了解「叡智的世界」意謂著必須從一個更大、更深的場所的自我限定來進行，這是「絕對無的場所」或絕對無的體驗。在這裏包含著西田對「道德論」與「存在價值」的幾個初步的說法。最後（肆）我們思考西田中期「絕對無」的幾個特性，並將西田「絕對無的體驗」對比到中期海德格〈形上學是什麼？〉（1929）一文中對「無」的體驗的說明，並思考其所可能開啓的幾個問題。

二

西田在思考「叡智的世界」的時候，所根據的線索主要是「意識的意向性」。西田首先認為，我們的意向活動包含著兩個成素，它一方面是實在的或所思，一方面則是意向的或能思，但是意識的意向並不局限在實質的「意識的內容」，它也可以意向著「超意識的內容」（NKZ 4,102）。「超意識的內容」例如「理型」超越了我們的意識內容而屬於永恆的真理。永恆的真理雖然不落入意識之中，但是卻為意識的活動所指向，也就是說，我們在時間中的意識活動明白地指向超時間的內容，這是一個意識的事實。但是「超時間的存在」並不內存於「意識的世界」或「自覺的全般者」當中，而是內存於「叡智的世界」。因而，要進入叡智的世界，意識就必須超越「意識的自我」。由意識意向著超時間性的存在這麼一個事實，我們可以肯定存在著「在意識的自我的深處的超越的自我」（NKZ 4,102）。這樣來看的話，「意識的世界」與「叡智的世界」的差別就可以用「時間性」與「超時間性」來做一個區分，而這兩個世界的存在可以用「意識的意向性」來加以連結。因而重點就在於我們要怎麼樣來理解這種發生在自覺的全般者當中的「超越」現象。

我們知道，永恆的真理內存於叡智的世界，在追求叡智的全般者的時候，必須從自覺的全般者開始，超越自覺的全般者才能進入叡智的世界。但什麼是自覺的全般者？我們先看看西田的一段文字：

> 什麼是自覺的全般者？我們在自覺中意識到“自我”，當思想這種的東西的時候，這個自我必須是超越判斷的全般者的超越述詞面的自我。它必須是不能在判斷的全般者當中被限定的東西，判斷的全般者讓判斷成為自我限定。在判斷的全般者當中被限定的事物，只是被思想者，而不是能思想，它是判斷的內容，而不是能判斷者。（NKZ 4:102-103）

首先，「自覺」相當於西洋哲學中的「自我意識」（Selbstbewußtsein）或「自我覺識」（Selbstgewahren）。[4]我們在自覺中思想，在自覺中意識到自我。所有屬於意識世界中的事物，例如「能思」、「所思」、「意識的自我」等等都是自覺的全般者的內存在物。西田也用「自覺的自我」來統稱之。然而，我們也知道內存於自覺的全般者中的「自我」並不能完全以對象的方式來表現自身，也就是說，它並不完全屬於「對象世界」，或者說以對象的方式無法窮盡其意義。這一點用場所邏輯的語言來說，則意謂著自覺的自我超越了判斷的全般者，或者判斷的全般者無法「包攝」或「限定」自覺的自我，「自我」屬於「判斷的全般者的超越的述詞面」。這樣的話，自覺的自我所內存於其中的場所，就不是判斷的全般者，而是「包攝判斷的全般者的全般者」或者「自覺的全般者」。我們知道，由於判斷的全般者的內存在物是「判斷的內容」或「所判斷」，而不能是「能判斷」本身。但是，自我同時是「所判斷」，也是「能判斷」。因而，倘若我們停留在判斷的全般者當中，「自覺的自我」就會成為一個矛盾。它一方面內存於判斷的全般者（能成為對象），一方面又超越了判斷的全般者（不能成為對象）。由於自我同時具有這兩個側面是可以理解的事態，而從西田哲學來看，「理解」這個事實本身就預示了一個比判斷的全般者更大的全般者的存在，並且我們已然內存於這個更大的全般者當中。問題只在如何進入這個更大的全般者、顯示它的構造。在討論西田的全般者與全般者的推移之前，我們先看看西田如何一般地來談「具體的全般者」。

西田認為，任何「具體的全般者」在自身之中都包含著自我限定自身內容的自我限定面，這樣的自我限定面，西田稱其為這個具體的全般者的「抽象的全般者」（NKZ 4,103）。換言之，具體的全般者包含著「自我限定面」，而具體的全般者的自我限定，都是在某個側面或觀點下來進行，由於它映照了具體的全般者的內存在物的一個側面，所以是「抽—象」的。這樣來看的話，西田認為原本超越了「判斷的全般者」而屬於「判斷的全般者的超越的述詞面」的東西，從更具體的「自覺的全般者」來看，就屬於「自覺的全般者的抽象的自我限定面」。因而從場所推移的角度來看，我們其實可以換個方式來表達，即判斷的全般者可以視為是自覺的全般者的抽象的自我限定面。因而，原本從判斷的全般者立場來看的「具體」與「實在」（例如：自然物），從自覺的全般者的立場來看，就變成「抽象的」與「只是被意識到的東西」（例如：所思）。

4 關於「自覺」德文翻譯與討論，請參閱エルマー・ヴァインマイヤー（Elmar Weinmayr）的〈西田哲学の根本諸概念——ドイツ語への受容〉一文。該文收於茅野良男、大橋良介共編，《西田哲学——新資料と研究への手引き》（京都市：ミネルヴァ書房，1987），頁 207-238。

原本的「自然世界」變成「意識世界」。「實在」的意義也由原本的「對象的存在」轉變成「活動的存在」（NKZ 4,103）。

這種「意義的轉移」可以說是一種「觀點的轉移」，但場所的觀點並不是相對性的觀點，不屬於主觀任意選擇的問題，而是表層的觀點與深層的觀點的差別。深層的場所包攝了淺層的場所，相對於淺層的場所，深層的場所更能夠接觸到「真實」。由淺層推移到深層，實在的意義必須相應地經歷一種轉變。換言之，當我們深入自我的內部，由判斷的全般者推移或過渡到自覺的全般者的立場或觀點的時候，原本作為主詞的「實在」變成了「非實在」，原本作為述詞的「非實在」變成「實在」。[5]因而在自覺的全般者當中，「自覺（的自我）」取代了判斷的全般者當中的「物」或「自然物」而成為「能為主詞而不能為述詞的實在」或者「個物」（NKZ 4,104）。原本作為「述詞」的意識活動變成了「主詞」，而「真正的能為主詞而不能為述詞」的「個物」或「實在」也由「對象」或「物」推移到「自我」或「自覺的自我」。

我們知道，判斷的全般者的內存在物是「對象的實在」或「物」，它屬於自然世界，而自覺的全般者的內存在物是「意識的活動」，它屬於意識世界。就意識活動是內在時間地發生而言，我們可以說這是「心理的世界」，這樣的話，自覺的全般者包含了我們通常所說的自然世界（此時為「所思」）與心理世界（能思與意識的自我）。「意識的自我」與「能思－所思」都是自覺的全般者的內存在物，西田也稱其為「自覺的自我」。我們也知道，自我作為純粹的能判斷並不內存於判斷的世界。當西田說「我們在自覺之中意識到自我」，這個自我是內存於自覺的全般者當中的自覺的自我，這樣的自我在述詞的方向上超越了判斷的全般者，是不能以對象的方式來理解的自我。「自覺的自我」是在自覺的全般者當中的「實在」，並佔據了能為主詞而不能為述詞的「個物」的位置。在措詞上，西田保持亞里斯多德的用法，以「個物」為「能為主詞而不能為述詞的東西」，因而在判斷的全般者當中的個物是「對象」或更恰當地說是「基底」或「物」。[6]而在自覺的全般者當中的「個物」則是「自覺的自我」。因而西田可以說，從自覺的全般者來看，原本「內存於判斷的全般者當中的東西，全都成為擁有述詞的東西」（NKZ 4, 103-104）。原本的客觀性存在，現在成了主觀性存在。場所的轉移帶動了意義的轉變。

5 在場所邏輯的措詞上，「意識的活動」佔據「述詞」的位置，而「客觀的實在」則佔據「主詞」的位置。相關的討論，請參閱黃文宏，〈西田幾多郎場所邏輯的內在轉向〉，《國立政治大學哲學學報》第 23 期（2010 年 1 月），頁 1-31。

6 請參閱黃文宏，〈西田幾多郎場所邏輯的內在轉向〉，頁 1-31。

我們再回頭思考一下西田的「具體的全般者」這個措詞。我們知道，任何具體的全般者都擁有自我限定面，或者說，擁有「抽象的自我限定面」。這樣的話，從自覺的全般者的立場來看，我們可以說，「判斷的全般者的超越的述詞面」是「自覺的全般者的抽象的自我限定面」，是「自覺的全般者自我映照自身的抽象的限定面」。這一點，如果從「自然世界」與「意識世界」的關係來看的話，那麼自然世界就可以理解為自覺的全般者的「自我映照面」、「自我投射面」或「自我限定面」。換句話說，先前從判斷的全般者來看的對象實在，從自覺的全般者來看，其實是自覺的全般者的「自我映照」與「自我投射」。這同樣的思惟方式也延伸到西田的整個自覺的體系，意識界是叡智界的自我投射，而叡智界則是絕對無的自我投射，一切實在最終都是絕對無的自我映照或自我限定。

這樣來看的話，在自覺的全般者當中具實在性的東西，是意識的自我與意識的活動。「實在」的意義由「對象存在」轉變為「意識存在」。由於在場所邏輯當中，只有作為個物的實在能佔據主詞的位置，因而用場所邏輯的語言來說，「自覺的自我」就是亞里斯多德意義下的「能為主詞而不能為述詞」的「個物」。在判斷的全般者中，對象或物是「個物」，而在自覺的全般者當中，自覺的自我是「個物」。佔據個物位置的東西，由「對象」推移到「自覺的自我」。於是問題也推移到如何來映照自覺的自我。

我們知道，在自覺的全般者當中最初的存在是「知性的自我」。「知性的自我作為自覺的全般者的內存在物，不過就只是不擁有自身的自覺的內容的形式存在而已。」（NKZ 4, 104）換言之，知性的自我是原樣地映照判斷的全般者的內容的自我，在知性的自我的認知當中，知性的自我對所認知本身並「沒有任何的添加，只是改變了所認知者本身的存在意義而已」（NKZ 4,104）。也就是說，知性的自我是將所有原本的對象性存在，全部納入意識中而成為意識的內容，並且觀看這些意識內容的存在。在判斷的全般者當中的對象性存在，在知性的自我當中成為意識的內容，成為所思。但是這樣的自我只是觀看對象的自我，它只能映照對象，不能自我映照自身，不能自我認知自身。但是，西田認為自我是有內容的，自我在不同的全般者當中，自我觀看自身所觀看到的東西，就是自我的內容。就知性的自我來說，我們在意識到對象的同時也意識到自己。這個事實表明了「自我意識」或「自覺」的存在。然而由於「活動本身無法被反省」（NKZ 4,105），所以自我意識的內容無法顯現在純然映照他者的「知性的自我」當中。換言之，自覺的內容超越了知性的自我，要了解自我意識或自覺的內容，我們就必須推移到更深的全般者。「自覺的全般者的內存在物的意義，必須再予以深入，“在自身之中映照自身”的“自覺的存在”

的意義必須要被顯明出來。」（NKZ 4,105）

這樣來看的話，知性的自我的立場類似我們通常所說的「理論知識」的立場。在純粹知識的立場當中，自我只能映照所思，不能自我映照自身，活動的內容無法進入活動之中，要反省活動本身，就必須要進入更深的立場。西田認為要自覺到自覺者本身的內容，意識必須從「知性的自我」深入到「意志的自我」。意志的自我是觀看「活動」的自我，西田也稱其為「活動的活動」（NKZ 4,105）。換句話說，愈是深入「全般者的自我限定」，知性的意識面就愈往意志的意識面而去。用西田的話來說，就是從「判斷的全般者的超越的述詞面」推移到「映照自身內容的自覺的意識面」（NKZ 4,105）。自覺的全般者當中，最深的自我是「意志的自我」。

西田認為「不論深入到哪裏，我認為自覺的全般者的內存在物並不會失去意向的性質。」（NKZ 4,105）換言之，即使是意志的自我也是意向性的，只是這個時候，意向性的意義也要重新來理解。「意欲」在這個意義下，也是意向的，意欲某物也是意向某物。但不止於此，對西田來說，重點並不在「意向著對象」的意向，而在「意向著意向」的意向。西田說，要意向意向本身「必須先意向著活動本身，能思成為所思，意識意識著意識。」（NKZ 4, 105）「意識意識著意識」或「意向意向著意向活動」本身，意謂著能思意向著能思本身。在這裏，我們可以區別開意向活動的兩個方向，一種指向「所思」，一種指向「能思」本身。但是，西田認為這並不是兩種意向，主張將「所有的意識活動皆思想為自覺的全般者的內存在物的自我限定活動」（NKZ 4,105），換言之，不論是「指向對象」或是指向「活動本身」都應理解為自覺的全般者的自我限定。倘若以「真正的意向」為「指向意識本身」的意識的話，那麼「指向對象」的意識活動就是「意志的自覺的全般者」的抽象的自我限定面。這樣來看的話，我們就可以說，「意識的本質在意志」。而意志的自我是自我映照自身的自我，但是不同於知性的自我，它是「既作動又認知」的自我。意志我是作動我，同時也是認知我。也就是說，深入自覺的全般者而達到意志的自我，這個時候的意識內容並不是純然認識的對象，它也包含著意欲的意義。意志自我觀看自身的內容，同時也自我限定自身。

然而意志的自我仍然不是真正的自我。西田認為意志產生自某種目的，而當目的達成之時，意志亦隨之消失。因而從一方面來看，意志是指向目的的活動，它是目的論的活動。對目的論的活動來說，目的必須一開始就既予，並且其最終的指向是「理想」或「應然」。作為最終實現的理想或價值，同時也最初的既予，因而「目的」同時必須是「動機」。理想或目的的存在是事實，它是我們的行為選擇的形式。因而，西田認為「目的論的活動可以視為是一種『歷

程』，它包含了目的論的活動的開始與結束，並且限定了自身的內容。」（NKZ 4,110）而當我們將這樣的自我限定自身的東西，思想為我們的「自我」的時候，這種限定活動就是「意志活動」。因而，在自覺內部的意志活動包含了一個有待實現的理想成素。從意志包含著一個理想的成素這個事實，就意謂著在意志的自我的內部，我們必須再思想一個真正的自我，作為理想成素的來源。

基本上來看，在自覺的全般者當中的意志是一個目的論的活動，意志包含著一連串的目的活動，在達到其設定的目標後才會消滅。而限定意志內容的是我們自己，我們的自我為我們自己設定實現的目的，因而意志所包含的連續的意志活動，其實是我們的「自我」的自我顯現。這樣來看的話，「在我們的意志的深處存在著真正的自我（真の自己）」（NKZ 4, 110），意志的活動以「真正的自我」為基礎，而意志的超越性則在於意志指向真正的自我。也就是說，意志的自我雖然是能思，但是它是意識到超越對象的能思，而誠如西田所說，既然「意識到“超越的對象”，這必須意味著，自我進入超越的世界中是可能的。」（NKZ 4,109）這樣來看的話，意志的自我仍然不是究極的自我，在意志的自我的底部必須存在著「真正的自我」，以作為一切價值的來源。我們的意志活動所真正指向的其實是「真正的自我」，反過來說，意志的自我並不是最終的、真正的自我，而是以真正的自我為其基礎。

我們知道，自覺的全般者的最終存在是意志活動。但是這樣的意志仍然包含著主客對立，理想作為能思之所指向與能思之間存在著距離。因而自覺的全般者當中的意志不是真正的意志，真正的意志必須超越了所謂的「意識」（NKZ 4,110）。用場所邏輯的語言來說，真正的意志必須內存於「意識的超越的述詞面」。它是比自覺的全般者更深的自我觀看自身的「知性的直觀」。[7]這樣的「知性的直觀」更恰當地說，是「知性的叡智的直觀」。內在於意識深處並且超越內存於自覺的全般者當中的「意志的自我」的「知性叡智的自我」，其所意向的對象並不是意識的對象，而是所謂的「理型」。西田認為，通常人們之所以認為不存在著「叡智的自我」，是因為他們只停留在「意識的自我」的立場。從理型的存在的事實來看，更深的立場必須存在。從更深的層次來說，更深的自我必須包含主客對立，並且自我直觀自身的內容，這個內容就是「理型」。這樣來看的話，只停留在意識的自我的層次的人，不能觀看到「理型」，只能

7 「它必須在其自身之中包含著主觀客觀的對立、必須直觀自身。就如同判斷的全般者的內存有者是以判斷的方式來限定自身，自覺的全般者當中的內存有者是以意識的方式來限定自身一樣，它〔真正的意志〕必須是以知性的直觀（知的直觀）的方式來限定自身。」（NKZ 4, 110-111）

觀看到「理型的影像」。映照或投射於我們的意識當中的東西只是直觀的影像，不是直觀的自我的內容。理型本身與「真正的自我」都無法成為意識的對象。

因而「真正的自我」並不是「意識的自我」，而是超越了意識的自我，它是比意志的自我更深的自我。西田稱它為「叡智的自我」（NKZ 4,111）。它內存於「叡智的全般者」當中。這樣的話，如果我們以在「叡智的全般者」當中被映照出來的東西為「真實」的話，那麼在「自覺的全般者」當中所映照出來的東西就只是「影像」。在這個意義下，西田認為在自覺的全般者當中的「意志」其實是「直觀的影子」，是「弱化的直觀」（NKZ 4,111）。

由意識的世界推移到叡智的世界，嚴格說來，並不是轉移到另一個世界，而是對我們所內存於其中的世界的釐清，「叡智的世界並不在超越我們的彼岸，我們直接地就內存於這樣的世界當中。」（NKZ 4,112）。同樣地，當我們推移到叡智的世界的時候，一切存在的意義也必須有相應的轉化。也就是說，「自然世界」與「意識世界」皆必須擁有「超越的意義」，我們內存於叡智的世界就意謂著「超越」的無所不在。在這裏，我們先擱置這種意義的轉變問題，看看西田如何類比於「意識的世界」來談「叡智的世界」的構造。

三

我們知道，由於「意志已然包含了超越意識的東西」。因而必須向內再尋找更深的自我，這是「叡智的自我」。在自覺的全般者當中，西田由知性的自我到情感的自我，再到意志的自我，這是往真正的自我的方向的深入，同時也是能思逐步地包含所思的階段。沿著知、情、意的三分，西田同樣在叡智的世界中區分開三種叡智的自我。這三種叡智的自我當中，最後的自我是「意志的叡智的自我」，最初的自我是「知性的叡智的自我」，「情感的叡智的自我」則是中間的過渡階段。

首先，西田認為「知性的叡智的自我」相應於康德的「意識全般」或「純粹自我」（NKZ 4, 114）。從自覺的全般者來看，康德的「意識全般」在能思的方向上超越了意識，它一方面內存於意識的底部，但又不是「意識性的存在」，不能以意識的方式被意識到。因為是對象的「能構成」，所以不能是對象。它在意識的底部又超越意識，而「所有的客觀性存在都是以它為基礎」（NKZ 4,115）。但是，西田認為康德的「意識全般」仍然是某種自覺的存在，只是這個時候的自覺，不是先前的「自覺的全般者」的自覺，而是「叡智的全般者」的自覺。換言之，我們在意識當中，自覺到意識內部包含著某種超越性，但是單純的意識無法解釋這種內在於意識中又超越意識的存在，然而它又確實存

在，因而需要進入叡智的全般者。我們知道，在康德哲學當中，意識全般是在各個個別的意識活動中作為基礎的意識的同一性，沒有這個前提，認識就無法成立。康德所謂「我思伴隨著一切我的表象」可以視為是這個事實的表達。對於這種「自我」或康德所謂的「純粹自我」或「意識全般」，西田就稱它為「知性的叡智的自我」。由於純粹自我的超越性，我們可以知道這個自覺的事實屬於「叡智的自我的自覺」，而非「意識的自我的自覺」。

透過叡智的自我的自覺，先前的全般者的內容（自然界與意識界）也必須跟著改變。在自覺的全般者當中仍然保持能意識與所意識、能觀看與所觀看的對立，而當「自覺的自我」被「叡智的自我」所包含的時候，我們的意識因為映照了叡智世界的東西，「所意識」變成「應然的存在」，更恰當地說，所有內存於叡智的世界中的存在物對意識的世界而言，都具有「應然的性質」（NKZ 4,116-117）。這意謂著叡智的世界對意識的世界而言是「價值的世界」。在這個時候，意識活動作為映照叡智的全般者的內容，也應理解為一種應然的、價值實現的活動。這個時候與我們的「意識的自我」相對的是「叡智的自我的內容」。我們通常會將這種超越「意識的自我」的「叡智的自我」的內容思想為「客觀界」（例如理型），但是，這裏所謂的客觀界，從西田哲學的立場來看，其實是我們的「叡智的自我的內容」（NKZ 4,117）。也就是說，當意識的自我在能思方向上超越到叡智的自我的時候，我們的意識內容全部變成自我觀看自身的內容，在這裏，自我透過超越意識的自我或西田所說的「沒入自我」，而自我認識到自我包含著客觀界。[8]

「沒入自我」表示這個時候一切都包含在一個比意識的自我更深的叡智的自我當中。誠如西田所說：「倘若我們從意識的自我的立場來看這種超越的自我的立場的話，那麼我們一定會想到構成我們的客觀對象世界的認識的主觀。」（NKZ 4, 118）西田認為康德的「意識全般」就是這樣的立場的產物。意識全般是叡智的世界當中的「最初的自我」。如果能思的根柢深深地內存於叡智的全般者當中，並且為其所限定的話，那麼意識的活動作為映照自我直觀自身者的內容，就必須是「應然的」，必須是價值實現的活動，因而意識的活動就必須變成價值實現的活動。也就是說，當我們推移到知性的叡智的自我時候，自覺的全般者的內容也跟著改變。這個時候的「叡智的自我」或「認識的主觀」不再是意識的存在，它失去了「存在」的意義，而成為一種「價值」（NKZ 4,122）。

8「但是，我們意識的自我是在能思的方向上超越，這個事情一方面來看，意謂著我們的意識內容全部成為自我觀看者的內容，自我透過沒入自我之中而包含著客觀的世界。」（NKZ 4, 117-118）

這樣來看的話，真正的自我並不是知性的自我，而是意志的自我。在這個意義下，筆者認為我們也可以模仿西田的措詞，稱「知性的自我為弱化的意志的自我」，它是最小的應然的自我，而知性世界則是隱藏的應然世界。我們知道，意志不僅指向自身之內，同時也是在自身之中映照著自身的影像（NKZ 4,123）。同樣的，當我們推進到意志的叡智的自我的立場的時候，所有的所思都是「意志的叡智的自我的自我映照」（NKZ 4, 123）。從這裏來看，西田一貫的想法是，知性的世界是最抽象的世界，藝術或情感的世界是比知性的世界更深的世界，而意志的價值世界則是最深的世界。這不論是在意識的世界或叡智的世界當中都是如此。由自覺進入叡智的世界，原本不能被所思化的，原本無法認識的東西，被所思化而進入叡智的自覺當中。在知性叡智的世界當中，知性叡智的自我的所思是超越的，在情感的叡智的自我當中則是主客合一的（西田也用「藝術的直觀」來稱呼之），但是，在意志的叡智的自我當中，能思則是包含所思的。

我們知道，意志是擁有意向性的，從叡智的自我來看，當意志意向著對象的時候，其實是意向著自己。因而，西田認為所思在某種意義下，擁有能思的性格，而能思則擁有所思的性格。而當我們沿著能思的方向，更進一步地超越能思的時候，這個時候已經看不到作為所思的理型，因為在實踐理性的立場中，所思完全地沒入能思當中。這是意志的叡智的自我，「意志的叡智的自我」或「實踐理性的自我」就是「良心」。[9]西田認為「良心」是真正意義下的「應然的主觀」或「道德的自我」。良心本身就是「作動」，所以不能是任何的對象，而是自我直觀自身。這樣來看的話，康德的意識全般雖然也可以說是「應然的主觀」，但是嚴格意義下的「應然的主觀」是「道德的自我」（NKZ 4,131）。與「應然的主觀」相對的所思是「應然」或「價值」，例如理想與價值，這是良心自身的內容。這樣來看的話，西田的善的理型並不是像柏拉圖那樣是在對象的方向上所觀看到的東西，而沿著內在的方向所觀看到的。這樣所觀看到的理型並不是「對象」，西田用「無限的發展與進行」（NKZ 4,131）來把握它。換言之，善的理型並不是固定不變的存在，它沒有定性，不能以實體的方式來把握。因為在意志的叡智的自我的階段，所思完全地沒入能思，所以實體與對象是不存在的，理型成為無限的發展與進行。這是西田對柏拉圖的「理型」的一個改造。

9「在實踐理性的自我當中，所思完全地沉沒入能思之中。這種叡智的能思只能在能思的深處被意識為良心；良心也超越了藝術的直觀，唯有在我們內心的深處，才能直接地觀看〔良心〕自身。」（NKZ 4, 131）

理型作為無限的發展與進行，是不能以概念的方式來把握的存在，它只能是直觀的結果，也就是說，是一種「直覺的認識」。叡智的世界無法成為我們的概念的對象與知識。而西田認為在康德哲學當中，這種超越現象或者超越時空的東西，只能是「物自身」的世界。在這一點上，順著康德的想法，西田說：「只要我們站在認識主觀的立場上，那麼叡智的世界作為物自身的世界，就始終是不可知性的、超越的。」（NKZ 4,131）但是，不同於康德，西田認為「透過將認知的想法予以根本性地改變，我們也可以將康德的認識主體思想為一種叡智的自我。」（NKZ 4,132）也就是說，西田改變了康德「認知」或「認識」的意義，不像康德那樣地透過認識的主觀來「構成」客觀，而是內向地以「自我映照自身」來理解「認識」。因而可以將康德的意識全般理解為一種叡智的自我，這裏包含著所有西田對康德哲學的批判。

在「叡智的世界中」，西田認為「道德的世界」是「最深層的世界」（NKZ 4,132），但即使如此，它仍然不是絕對無的世界。這是因為在最深的叡智的自我或「意志的叡智的自我」當中，也就是在「道德的自我」或「實踐理性的自我」當中，叡智的世界的所思並不擁有完全映照於實在界的意義。在道德的世界中，「道德的實在就像是永遠未完成的藝術作品一樣」（NKZ 4,134）。「在道德的自我當中，形式總是與內容相互對立的」（NKZ 4,134）。在這裏，西田所批評的是康德形式主義式的道德。沿著康德的形式主義式的道德來想，在道德世界中總是存在著「格律」與「法則」的一致性問題。「格律」是行為的主觀的原則，反之「法則」則是行為的客觀原理，是每個理性者都必須遵從的法則。[10]在我們的世界當中，每個人都可以根據自身的行為處境，依據自身的格律而行為。但康德認為一個行為是不是道德的，則要看我們的格律與法則是不是一致。主觀的格律與客觀的法則之間，可以是衝突的，也可以是不衝突的，但是兩者「不必然」一致。由於不必然一致，致使人的理性必須命令人去遵守道德法則，其結果是讓康德的道德行為必須是出自於對義務的「敬畏」，這種出自對道德法則的敬畏而來的服從，就是「出於義務而義務」。因而西田認為康德所理解的「良心」是「與義務結合的良心」。這樣的倫理學，只考慮行為的「形式」問題，而不問具體的「內容」，只問動機的良善與否，不考慮「結果」。這種側重行為的「存心」（Gesinnung）的倫理學，也被稱為「存心倫理學」。[11]而西田認為這樣所理解的「良心」是沒有內容的良心，這樣所理解的道德是沒有內容的道德，而「沒有內容的道德不是真正的道德」（NKZ 4,134）。

10 參閱康德著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版事業公司，1990）。
11 參閱李明輝，《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1980），頁 16-17。

在這裏，我們先擱置康德的倫理學是不是形式倫理學這一問題。[12]就西田的批判來看，西田所批評的其實康德式的沒有內容的道德。反過來強調，叡智的自我一定擁有內容，良心沿著能思的方向自我觀看自身的時候，才能在所思的方向上產生具法則性的道德世界。只是這個時候，由於所思完全地沒入能思，所以良心的內容無法作為對象而被觀看。這樣來看的話，西田並不反對良心，而是批判沒有內容的良心，在這裏有著西田的道德論。這種道德論無法被形式化，但是又不同於亞里斯多德的倫理學，因為西田是沿著「能思的方向的深入」來思考道德的自我，而非沿著所思的方向的擴展，也就是說，問題不在情境的把握，而在自我的深入。這個問題由於牽涉到西田對整個康德哲學體系的批判，我們只能留待專論的文字來討論。

無論如何，西田認為在康德式的形式倫理學當中，會造成「形式的善」與「內容的善」的不一致。反過來說，這意謂著客觀的「道德世界」與「行為的自我」仍然處於對立之中，因而道德的自我被迫陷於「苦惱」。其根本的原因在於「能思」與「所思」的不一致，或者說，「形式」與「內容」的對立。這樣來看的話，西田並不是反道德，而是批判康德式的形式道德，認為真正的、具內容的道德必須從宗教意識來了解。對此，我們必須進入絕對無的場所，而絕對無的場所就是我們的宗教意識（NKZ 4,143）。

從叡智的世界過渡到宗教的意識，需要一種超越或「回心」，透過回心「我們才能真正地脫離自身的矛盾，觀看到自身的根柢」（NKZ 4,141-142）。叡智的自我所觀看到的「自由」是具有叡智的性格或對象化了的自由，這樣的自由是包含著矛盾的，並不是真正的自由。就道德來說，這種矛盾是執迷於「形式道德」所導致的矛盾。所觀看到的仍然是自我的影像，不是真正的自我。由於同時知道自己僅觀看到影像而已，所以內在包含著自我超越的要求。因而所謂的「自我矛盾」本身，也同時意謂著「自我超越的要求」。也就是說，在矛盾的背後必須還存在著超越者。這樣來看的話，「知性的直觀的全般者」或「叡智的全般者」仍然不是最終的的存在，在其背後還有「絕對無的場所」或「宗教的意識」。

西田在這裏所謂的「宗教的世界」是否定一切對立的世界，宗教的價值則是「價值否定的價值」。[13]對於「價值否定的價值」西田又稱之為「存在價值」。

12 相關的討論可參閱李明輝，《儒家與康德》，頁 53 以下。

13「在宗教意識當中，我們心身脫落並與絕對無的意識合一，在這裏沒有真也沒有偽、無善亦無惡。宗教的價值是"價值否定的價值"（jp. 価値否定の価値）。所謂"價值否定的價值"，或許我們會覺得這是違背理性的，但是，人們所謂的"價值"是在所思的

這是相對於「對象價值」與「應然價值」的價值。西田認為一切在對象的方向上所觀看到的價值都是「對象價值」，柏拉圖的「理型」就是一種對象價值。然而西田認為對象價值並不是真正的價值，真正的價值是「存在價值」，這是完全無法對象化的價值。而這種無法對象化的價值只能在內在的方向上去尋找。往內在的方向去尋找，這意謂著存在價值不是由「外在廣度」，而是由「內在深度」來決定，而決定其深度的關鍵在於「否定性」。「存在價值在每一次否定應然的價值當中而提升自身的價值。」（NKZ 4,143）換句話說，存在價值在否定應然的價值中自我提升。因而相較於自然界的存在，否定主詞的限定的意識的自我是更深的實在，而意志的自我又比知性的自我擁有更高的存在價值，而比意志的自我更高的是叡智的自我，叡智的自我當中，道德的自我的存在價值最高。比道德的自我更高的則是宗教的價值，宗教的價值是最終的「價值否定的價值」。而由於自我否定，所以從絕對無的場所的立場來看，一切都必須是動態的，不能執迷於任何定性的價值。

因而所謂的「存在價值」並不是沿著所思面所觀看到的對象性存在，而是在能思的方向上所觀看到的價值。西田認為愈往內在的內在而去，存在價值就愈深化。在叡智的全般者當中的最後的存在或「意志的叡智的自我」，仍然「執迷」於道德價值。這樣來看的話，聖人君子由於執迷於在對象的方向上作為叡智的自我的內容的真善美，所以看不到超越真善美之上的東西，然而這樣的東西是存在的。於是，聖人君子在執迷於道德價值的同時，也意識到由自身的執迷所造成的「苦惱」。存在價值就表示這麼一種反價值的價值的體驗，而一切反價值的價值的極致就在「宗教價值」，在這裏達到「無觀看者的觀看、無聽聞者的聽聞」，宗教的理想是一種「絕對的自我否定」（NKZ 4,144）。

這樣來看的話，在叡智的世界中所出現的東西仍然是對立的，真正的自我不存在於叡智的世界，而必須是超越叡智的世界的東西。在這裏，絕對無與宗教的意識是等同的，這是我們的真正的自我之所在。「我們真正的自我也內存於其中的場所，應該被稱為“絕對無的場所”，也可以說是所謂的“宗教意識”。」（NKZ 4,145）如果我們將認知的世界視為「概念」的世界，那麼宗教的世界就是「直觀」與「體驗」的世界，「直觀」高於概念且引導著概念的建立。在這個意義下，我們可以說，絕對無的場所是超越概念的知識的神秘直觀的世界。但是，當我們站在絕對無的場所來看的時候，概念的知識是絕對無的自我限定。因而，絕對無並不是空虛的世界，它是「絕對無而絕對有」的世界。稱其為「絕對無」只是表明它不是任何意義下的「存在」，不是任何意義下的「對象」，

方向上所思想出來的對象性價值（jp. 対象的価値）。」（NKZ 4,142-143）

而是一切存在或對象的「所從出與所歸趨」，是沿著能思的方向所思考到的極致。對於這樣的存在或無，我們只能直覺與體驗，而無法以概念的方式來說明。宗教的意識在直觀與體驗的極限中表現，真正的自由的基礎其實是在這裏。西田認為這是一種體驗的立場，也可以視為是對概念性知識的設限。

換言之，從絕對無的立場來看，自身的根柢或真正的自我都不是任何意義下的對象性存在。先前所說的意識的自我、叡智的自我，都不是真正的自我，真正的自我是觀看不到的，所觀看到的只有自我的影像而已。這樣來看的話，西田的哲學體系中，包含了一個「體驗」的成素，它超越了一切概念性的知識，並且是一切概念性知識的根源。

四

我們知道，知識、思想與理解表現在「判斷」，判斷可以說是「認識」或「理解」的基本形式。但是，先於任何理解還存在著「理解之前的理解」，相對於任何對象的理解，理解之前的理解才是最根本的理解，因為它是一切的理解的所從出，也是一切的理解之最終指向。在西田早期的哲學當中，這種「理解之前的理解」是對「有＋非有」的全體的「體驗」。[14]在中期西田的〈叡智的世界〉當中則表示為「絕對無的宗教體驗」。「體驗」或「直觀」所面對的東西並不是任何的「對象」（有），也不是單純地對「對象」或「有」的否定（非有），西田將它歸屬於「宗教體驗」。這種全體的體驗就「分別」來說，它是「無分別」，就「有（存在）」來說，它是「無」的體驗。這樣來看的話，「無的體驗」在積極面上，可以視為一種「全體的體驗」。因而我們可以說先在於任何分別的個別經驗，存在著無分別的全體體驗。這樣的全體並不是單純的「有」的否定，而是無所不包、超越一切有無相對的全體。全體的體驗是我們日常經驗中決定性的成素，因為它讓各個部分得以成立，讓「有」與「非有」得以成立，在這裏，我們可以看到絕對無的「讓存在」（Seinlassen）的特性。[15]

絕對無的這種「讓存在」的特性，如果從「全般者」的角度來思考的話，可以表達為「全般者的自我限定」。任何理解、思想、認知、判斷都可以是「全般者的自我限定」的結果，或者反過來說，如果理解某物（有）是可能的話，

14 請參閱黃文宏，〈論早期西田哲學中「自覺」的基本構造——以〈邏輯的理解與數理的理解〉為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 42 期（2012 年 3 月），頁 1-40。

15 關於場所邏輯的一些基本想法與概念，請參閱黃文宏，〈西田幾多郎場所邏輯的內在轉向〉，頁 1-31。

那麼就必須存在著包含這個某物的全般者（無），「某物」在這個意義下是全般者的「內存在物」，「分受」其所內存於其中的全般者的性質，有之為有必須內存於無。[16]絕對無雖然超越了一切的全般者，但可以在類比的意義上稱為「一切全般者的全般者」。將「認知」理解為「全般者的自我限定」，可以說是西田場所邏輯的一個基本主張，也是理解場所邏輯的一個關鍵所在。

就〈叡智的世界〉的思路來看，西田是在一切的「有」的內部探尋「無」，並且以一切的「有」為無的「映照」或「影像」。用西田的語詞來說，這是由「表層」（jp. 表）到「底層」（jp. 裏），再由「底層」到「表層」的過程。[17]但是，這個時候的「無」是完全無法對象化的無，是沿著內向的探求方式所遭遇到的「心之本體」，或者「有+非有」的全體的直覺。「全體」與「無」都無法對象化。就這一點來看，全體的體驗突顯了「絕對的無而有」的「絕對有」的意義。在這裏的絕對有是「讓存在」，讓一切內存於絕對無中的事物得以存在。因為有種種不同深度的場所，所以有種種不同的存在，或者更恰當地說，有種種不同的存在意義與存在價值的層級。然而，就內存在物「分受」了其所內存於其中的場所的性質而言，一切的「有」最終都分受了「無」。分受了無的「有」，表示這種「有」並不是素樸實在論意義下的定性的「有」，但也不是「虛無」或「不存在」，而是認為任何東西（有）的存在的意義都必須從「無」、從「場所」來了解，存在的意義是流動性的，而絕對無的讓存在是透過對存在的「否定」來進行。在這個意義下，存在是個持續變動的概念，無法定性而擁有「是什麼」（本質）。而也正由於「有」分受了「無」，因而所有的存在、所有概念性的東西，最終皆必須是「無」，都是絕對無的「影像」，「有」是無的「影像」。或者用西田的話來說，「有形之物是無形之物的影像」（NKZ 10,107）。

西田將一切的存在（有）包含於絕對無，並將其視為絕對無的影像。但是，我們所生活於其中的周遭世界是「有」的世界，主張一切的存在都是絕對無的投射或影像，並不意謂著我們生活在一個虛幻的世界當中。西田的「絕對無」擁有一種自覺的形式，這是無觀看者的觀看的形式，一切的全般者及其內存在物都是作為絕對無的自我限定的種種「相」而產生。自覺的體系是一個依「存

16 請參閱黃文宏，〈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》（臺北：中央研究所中國文哲研究所，2011 年），頁 133-163。「內存在物分受了自身所在場所的性質」（NKZ 4: 227）。

17 關於「底層」與「表層」的說法，請參閱《無的自覺的限定》的「序」言（NKZ 5,3-4）。

在價值」而建立的體系。就這一點來看，絕對無是讓種種不同的世界得以成立的條件，或者說，種種的實在界是絕對無的自我限定，只是這樣所理解的世界並不是具有常恆定性的世界。不論是日本學界或是西方學界，往往將西田哲學對比於佛教的思想，特別是「空」的思想，不能說是沒有道理。但是，對西田而言，一切實在雖然是無，但由於分受了場所的性質，所以仍然擁有「認識」與「價值」的意義，價值與認識的意義並不因此而取消，而是在這裏可以談真正的價值、真正的認識，西田的認識論與道德論都必須從「絕對無」來理解。

除了無法對象化的「無」以及讓對象得以形成的「讓存在」的性質之外。西田在〈叡智的世界〉當中還特別突顯了絕對無的「內在超越」的一面。以能思所思的關係來看，能所雖然是相待而生，然而在方法上，絕對無之所以為絕對無，並不是沿著「所思」面的深入，而是「能思」方向上的深入。沿著這個思考方向，藉由絕對無的「內在超越」的一面，西田也試圖將西洋哲學的主流納入自身的哲學體系中，並給予一個判教式的定位。西田批評西方哲學的思路（特別是康德與胡塞爾）都是沿著對象化或所思方向上所思想到超越，並藉此突顯東方思想中的「內在超越」。而沿著這個思考方向來看，相對於西洋哲學的「主客合一」，西田強調絕對無的主客合一是「能思包含所思」或「所思沒入能思」的主客合一。也就是說，問題並不在東西方哲學有沒有「主客合一」，而是什麼意義下的「主客合一」才是重點，「客觀沒入主觀」才是西田所主張的「主客合一」，於是西田認為實在只能往內在超越的方向來思考。當我們稱西洋哲學是「絕對有」的時候，西田哲學就是「絕對無」。絕對無不能成為任何意義下的對象，不是沿著主詞的方向上所思想到的東西。因而，如果我們以客觀沒入主觀之中為真實的自我的話，那麼「真正的自我」就是「真正的能思」，它是「不能成為所思的能思」或「能思之思」（noesis noeseos），積極地來說，它是「心之本體」，也是「宇宙的本體」。

在這裏，我們看到西田在思考上採用一種「內在超越」的思路，以所有的所思方向上的超越為「外在的」，以能思方向上的超越為「內在的」。而沿著能思的深入，其實也是返回能思的根源，這個根源同時也是「創造」的根源。西田的這個看法，很明顯地是與當時西洋哲學的主流（特別是康德與胡塞爾）的對決，其批判的範圍也涵蓋了現象學的領域，特別是胡塞爾早期的「描述現象學」。也就是說，從西田哲學來看，所有出現在意識中的東西都是「影像」，並不是絕對無本身。絕對無本身不顯現，但是卻在所有顯現的背後為其動力與基礎。在這個意義下的「影像」作為絕對無的「投射」或「映照」，具有海德

格現象學所謂的「表象」（Erscheinung）的意義。[18]這樣來看的話，所有的意識現象都是表象，而這等於是說一切出現在意識中的東西並不是自我顯現的「現象」本身（Phänomenen），而是絕對無的「表象」。而海德格的現象學作為一種「方法」，其目的就是要讓那看似不自我顯現的東西，以自我顯現的方式（現象）而自我顯現自身。[19]這樣來看的話，我們其實可以相對於胡塞爾與海德格的現象學，在這裏談什麼叫做「真正的現象學」。這是很有意思的論題，筆者認為這也是隱藏在西田的〈叡智的世界〉中的一個有待開發的論題。這個問題由於牽涉到與胡塞爾、海德格現象學的比較，我們還需要再另一篇專論的文字來討論。

我們回到內向性的問題。內向性並不代表絕對無是內在的，「內向性」毋寧只是方法上的表示，在內向中也是「脫自的」（ekstatisch），理解到自我已然脫離自己（脫自）而生存於絕對無的世界，內在與外在不可分，自我無法與絕對無的世界脫離。而隨著這個「無的體驗」而來的是一整個動態的自覺體系，這個動態的自覺體系是依照「存在價值」而排列的體系。從西田自覺體系的推移來看，叡智的世界是由真善美所構成的世界，它是我們意識中的超意識對象。而我們的意識活動可以說是為這些理型所引導的，以自覺體系為無的影像，實在成為一個持續運動的體系。體系內部的存在是「無」，同樣的，所有內存於叡智的世界中的真善美，也不是在自身的存在，而是「絕對無的影像」。透過這個方式，西田突顯了絕對無的「否定性」的一面。

「往內在方向的超越」大概是〈叡智的世界〉這篇論文中最為突顯的一條思路。就主觀的層面來看，可以視為是對「真我」的探討，但是，「真我」並不是「物」，它是完全無法對象化的東西。西田的內向之路，沿著能思的深入，所思沒入能思。也就是說，絕對無不是我們能去經驗的一個對象，體驗絕對無只能是絕對無讓我們去體驗它。遭遇絕對者的呼聲不能來自於人的意志，而只是絕對者本身的作動。[20]絕對無本身不能是意志的對象，或者更正確地說，絕對無的體驗發生在主觀本身是無，意識本身、自我本身都成為無的時候，這是「以物觀物」，或者說，是無觀看者的觀看、無聽聞者的聽聞。當能所皆離去，在絕對無的表達上會遭遇到一個超越概念知識的「詭譎」（Paradox）問題。而

18 海德格「表象」（Erscheinung）與「現象」（Phenomenon）的意義，請參閱海德格，《存有與時間》第七節（GA 2, 38ff.）

19 黃文宏，〈論早期西田哲學中「自覺」的基本構造——以〈邏輯的理解與數理的理解〉為線索〉，頁 1-40。

20「因而，我們的宗教心並不是從我們的自我所生起，而是〔來自於〕神或佛的呼聲。它是神或佛的作動，來自於自我成立的根源。」（NKZ 10,325）

詭譎的問題在東方哲學的討論上，往往以「即」來表示。它不是理論的弱點，而是更高智慧的表示。[21]當西田稱「絕對無」是「色即是空、空即是色的宗教體驗」時，其實就接觸到了這個問題。

然而究竟什麼是「絕對無的體驗」呢？對於「無的宗教經驗」的問題，西田在〈叡智的世界〉一文中討論得不多。然而，從我們的分析當中，筆者認為我們可以將「無的體驗」視為一種「全體的體驗」與存在物的「理解的視域」，這一點西田與海德格可以說是站在同樣的立場上。對海德格來說，「無」並不是對「有（存有者）」的否定，透過否定存有者所獲得的「無」並不是「本然的無」（eigentliche Nicht）。無的體驗是比古希臘所理解的「非存在物（非有）」（das Nicht-Seiende）更為根本的經驗。對於這種體驗的描述，最主要的文獻就是海德格在1929年在弗萊堡大學的就職演說〈形上學是什麼？〉。

在〈形上學是什麼？〉一文中，海德格在透過「不安」（Angst）來顯示「無的體驗」的時候，談到不安的體驗是「存有者全體的離去」（Wegrücken des Seienden im Ganzen）的體驗（GA 9, S.112）。一般來說，海德格哲學是以探討「存有的意義」而自我定位的。在這個意義下，對海德格來說，「無」的問題可以視為是通向「存有」的一條道路，而且是很重要的一條通路。其重要性在於，海德格基本上認為所有對存在物的認識與理解，都是建立在此有的「開顯性」（Erschlossenheit）之上，而無的體驗可以幫助我們了解開顯性的構造。海德格認為，我們在日常生活上與存有者的任何「交往」（Umgang）都預設了「存有理解」。因而在此有與存有之間必須先行地有一種「關連」（Bezug），透過這個連結或「世界關連」（Weltbezug），存有者才能作為存有者而顯現，人才能與存有者有所往來或交往，或者說，存有者才能作為存有者而顯現。「世界關連」先於「對象關連」是《存有與時間》中「在世存有」的一個基本含義，也是海德格批判胡塞爾「意向性」觀念的一個中心點。這樣來看的話，人與全體的關連比對象的經驗更為根本。透過與「全體」的關係，存有者才能作為存有者而顯現，任何的存在物只有在關連著全體體驗的情況下才能夠作為存在物而被理解、被知覺。「存有」在這個意義下，是我們所能夠遭遇到的存在物的「視域」。從存有者的眼光來看，「存有者全體的離去」或西田的「有＋非有的全體」都是「無」，它雖然是「無」，但是我們與「有（存在物）」的任何交涉往來，都是透過「無」而可能的。

「不安」開顯了「無」，它同時也是《存有與時間》的基本情態。在「不

21 請參閱黃文宏，〈海德格的「共屬」（Zusammengehören）與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，《中國文哲研究集刊》第 16 期（2000 年 3 月），頁 467-486。

安」的情態當中，當海德格說，所有的存在物皆「滑落（離去）」（entgleiten）的時候，不只對象離去，連感受的主體亦離去。換言之，能感與所感都必須離去，「無」才能夠開啓。[22]這樣的「無」的體驗自然是一種特殊的經驗，而不是日常經驗。但是透過無的體驗，海德格所要表示卻是此有的「脫自性」與「世界關連」。也就是說，無的體驗並不是「事後的」（a posteriori），而是「事前的」或「先天的」（a priori）發生。對此，海德格透過一個反問的方式來表達。「當我們要探尋某個東西的時候，難道不是已經事先知道，這個東西是存在的（da）嗎？」[23]換言之，「無」的探尋的可能，就預設著我們已然體驗了「無」，預設了我們對「無」有一個模糊的理解，知道它的存在，只是不知道如何通達（Zugang）向它。對海德格來說，現象學的工作不外就是將我們的已然理解的東西顯明出來。而筆者認為無的體驗或理解就是一種「理解之前的理解」。這樣來看的話，現象學在這裏提供了一種思惟的轉換，在這個思惟的轉換當中，讓我們得以看到我們始終體驗著的，但是卻遺忘了的、或是目光無法投射於其上的東西。因而嚴格說來，人並不投入於「存有理解」，也不是面對著存有理解，而是已然處於（schon da）存有理解當中。不安的體驗看似一種特殊的體驗，但是透過不安的體驗所顯示的「開顯性」，卻必須先於任何反省而存在於我們的日常生活經驗當中，我們已然處於其中，只是沒有明白地將其顯示出來而已。筆者認為，西田「無的宗教經驗」也必須是如此。

誠如日本學者溝口宏平教授所指出，不論是西田與海德格都將「無」理解為「超越主觀客觀的對立的根源的場所」。[24]而在當我們試圖說明「無」或「全體」的體驗的時候，海德格與西田也皆意識到對象邏輯的思惟方式是無力的，在這裏必須牽涉一種「矛盾對立的邏輯」或「詭譎」的邏輯，這在海德格表現在對「差異」（Differenz）與「共屬」（Zusammengehören）的思考，[25]在西田則表現為「絕對矛盾的自我同一」。然而，西田的邏輯不是單單屬於思想的事，而是實在的邏輯，唯有透過「絕對矛盾的自我同一」，才能釐清絕對無所帶有的「創造性」（NKZ 10,329）。而這種創造性也是東方哲學所特有概念。就中

22 海德格在〈形上學是什麼？〉一文中，談到在「無」當中「存有者全體」（das Seiende im Ganzen）的「離去」（Wegrücken）與「滑落」（Entgleiten）（GA 9, S.112)。

23 "Müssen wir, um etwas zu finden, nicht überhaupt schon wissen, daß es da ist?" （GA 9, S. 25f.）

24 溝口宏平，〈西田哲学とハイデッガー哲学〉，收於大峰顕編，《西田哲学を学ぶ人のために》（京都市：世界思想社，1996 年），頁 70。

25 關於海德格對共屬的思考，請參閱黃文宏，〈海德格的「共屬」（Zusammengehören）與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，頁 467-486。

國哲學的角度來說，在這裏包含了一種宇宙論的問題，而這種宇宙論並不是單純的無中生有的創造，而是要重新了解能創造（絕對者）與所創造（相對者）之間的關係，在邏輯上它牽涉到一種獨特的辯證法。這一點不論是台灣的洪耀勳教授[26]或是日本的溝口宏平教授，[27]都注意到了海德格哲學中並無「辯證法」的這個事實。而所謂的「辯證法」其實牽涉到東方哲學所關切的「生生」或「創造」。在這裏，筆者認為我們可以採取一個更寬廣的角度來理解現象學。誠如海德格所說，「比現實性更高的是可能性」，要理解現象學就必須從其「可能性」著手。[28]也就是說，當我們要思考一個哲學的意義或限制的時候，應該內在地從其「實事的可能性」來思考。這是海德格詮釋學的一個主要方法，海德格自己是這樣來詮釋笛卡兒、康德等哲學家的。而筆者認為同樣的方法，也同樣適用於海德格哲學本身。就這一點來看，「辯證法」確實是海德格哲學所必須面對的問題。在這裏或許可以找到東方哲學的一個施力點，來讓我們重新理解「現象學」的意義。

26「自辯證法言之，則現存在不僅是存在著，應該更是生成著，不是只存在一般性中的，應在時間的歷史的社會的生成中完成其本身的。」參閱洪耀勳，《實存哲學論評》（臺北：水牛圖書出版事業有限公司，1988 年），頁 55。

27 溝口宏平，〈西田哲学とハイデッガー哲学〉，頁 57 以下。

28「比現實性更高的是可能性。要理解現象學，唯有將其把握為一種可能性。」（GA 2, 51-52）。亦請參閱黃文宏，〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》第 73 期（2010 年 11 月），頁 173-196。

引用書目

一、近人論著

李明輝，《儒家與康德》，臺北：聯經出版事業公司，1980年。

洪耀勳，《實存哲學論評》，臺北：水牛圖書出版事業有限公司，1988年。

二、期刊論文

黃文宏，〈海德格的「共屬」（Zusammengehören）與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，《中國文哲研究集刊》第16期（2000年3月），頁467-486。

———，〈西田幾多郎場所邏輯的內在轉向〉，《國立政治大學哲學學報》第23期（2010年1月），頁1-31。

———，〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》第73期（2010年11月），頁173-196。

———，〈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》，臺北：中央研究所中國文哲研究所，2011年，頁133-163。

———，〈論早期西田哲學中「自覺」的基本構造——以〈邏輯的理解與數理的理解〉為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》第42期（2012年3月），頁1-40。

三、翻譯及外文著作

西田幾多郎，《西田幾多郎全集》，東京都，岩波書局，2003年。（以下簡寫為NKZ）

NKZ 3：『働くものから見るものへ』

NKZ 4：『一般者の自覚的体系』

NKZ 5：『無の自覚的限定』

NKZ 10：『場所邏輯與宗教的世界觀』

Martin Heidegger. Gesamtausgabe (Abk.= GA). Ausgabe letzter Hand. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 ff.

GA 2：Sein und Zeit, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Ausgabe letzter Hand. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 1977.

GA 9: Wegmarken, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Ausgabe letzter Hand. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 1976.

エルマー・ヴァインマイヤー（Elmar Weinmayr），〈西田哲学の根本諸概念——ドイツ語への受容〉，收於茅野良男、大橋良介共編，《西田哲学——新資料と研究への手引き》，京都市：ミネルヴァ書房，1987年，頁207-238。

大橋良介，《西田哲学の世界——あるいは哲学の転回》，東京都：筑摩書房，1995年。

茅野良男、大橋良介共編，《西田哲学——新資料と研究への手引き》，京都市：ミネルヴァ書房，1987年。

康德著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，臺北：聯經出版事業公司，1990年。

溝口宏平，〈西田哲学とハイデッガー哲学〉，收於大峰顕編，《西田哲学を学ぶ人のために》，京都市：世界思想社，1996年。

藤田正勝，《西田幾多郎——生きることと哲学》，東京都：岩波書店，2007年。

On the Meaning of "Absolute Nothingness" in Middle Nishida's Philosophy: Placing Focus on His "The Intelligible World"

Huang, Wen-hong*

Abstract

In this paper I attempt to shed light on the basic meaning of Kitaro Nishida's "Absolute Nothingness" in middle Nishida. During this period of his philosophy Nishida concentrated on the establishment of a "system of self-consciousness" that reached from the universality of judgment to the place of absolute nothingness. Specifically, I focus on his essay "The Intelligible World" written in 1928. For Nishida, "being" meant to be determined by or located in a universal. This state of affairs can also be expressed as the "self-determination of the universal," which is a key concept in his system of self-consciousness. By demonstrating a path of immanent transcendence which goes deep into the direction of predicate or self-consciousness, Nishida finally reaches the basho of absolute nothingness. In this essay I try to reconstruct Nishida's path, leading from being to nothingness, and to expound some possible meaning of absolute nothingness in his middle period. The study is divided into four sections. After a brief introduction of the theme and methods of the article (section one), I try to reconstruct Nishida's transcendental path from the "world of consciousness" to "the intelligible world" (section two) and then the transition from "the intelligible world" to the "basho of absolute nothingness" (section three). The intelligible world is the world in which ideal beings (such as truth, beauty and good) are located. Finally in the last section (section four) I make a summary of the meaning of absolute nothingness. Through comparison with Heidegger's elucidation of the experience of nothingness in anxiety, as outlined in his article "What is Metaphysics?" in 1929, I also attempt to expound some possible horizons that are opened by Nishida in his discussion of the experience of nothingness. It is my view that the experience of nothingness is not an extraordinary experience, but a hidden moment inherent in our daily experience.

Keywords: Kitaro Nishida, Heidegger, Intelligible World, absolute nothingness, intentionality, anxiety

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