臺大文史哲學報　第七十三期
2010年11月　　頁173~196
臺　灣　大　學　文　學　院

西田幾多郎的「直觀」論

黃　文　宏*

摘　要

本論文的目的在闡釋西田幾多郎哲學中「直觀」的意義，並試圖了解其所可能開啓的視域。筆者的基本觀點在於認為西田的哲學的目的在重新發現日常生活世界的意義。在這個想法之下，西田的「純粹經驗」或「直觀」扮演了一個重要的角色，兩者的意義也必須在這個視域下來了解。

本論文將重心置於對西田「純粹經驗」與「行為的直觀」的討論。首先在第一節，筆者闡釋西田「直觀」的基本意義。對西田來說，直觀的基本意義在於不透過任何媒介地對生活世界的直接把握。筆者將這樣的直接把握對比於主客對立下的「知覺」來突顯。再者，在第二節，筆者藉由「分別—無分別」這一組概念來重構西田純粹經驗的內部構造，筆者認為這個兩重構造同時也是我們日常生活經驗的基本構造。第三節討論「行為的直觀」，行為的直觀意謂「行為」與「直觀」的相互創生，在這裏，西田突顯了直觀的「創造面」，直觀作為歷史世界的創造活動被突顯出來。最後在第四節，筆者試著去思考由西田的直觀論所開啓的幾個領域。

關鍵詞：京都學派　西田幾多郎　純粹經驗　自覺　行為的直觀

99.07.22 收稿，99.10.12 通過刊登。

*　國立清華大學哲學所教授

臺灣大學學術期刊資料庫

一

西田幾多郎的「直觀」或「直覺」所表示的主要是一種「無觀看者的觀看」，它是一種先於主客對立的經驗。這種「經驗」或「純粹經驗」並不是一種特殊的體驗，而是內存於我們的日常經驗當中，爲日常經驗的一個主要環節。它構成西田純粹經驗論的主要部分。在西田看來，「直觀」先於「經驗我」的發生且常恆地處於流動之中。它不是靜態的，而是動態的發展，其發展在尋找一個更大的統一，最大的統一沿著主體的角度來說，在《善的研究》時期的西田稱之爲「智性直觀」（知的直觀）。相對於前期的思想，後期的西田強調「行爲的直觀」，這是從主觀角度來表示現實世界的創造性。不論是智性直觀或行爲的直觀，它們都不屬於分別領域的活動，也就是說，它們都不是對一個對象的「眺望」（hinsehen），不屬於意識的分別面，我們不能從主客分別的角度來了解其意義。直覺或直觀發生在主客根源的統一或無分別之處，可以說是西田對自我與世界之根源性經驗的說明，也可以視爲是西田沿著「心」（psyche）或「根源的主體性」這個角度對主客合一的經驗的描述。這樣的直覺或經驗並不是平面的，它有深淺可言，最終指向智性直觀。換言之，純粹經驗論中所謂的「經驗」或「直覺」不是通常所理解的主客對立下的經驗或知覺，西田在《思索與體驗》中，也用「體驗」來替代之。由於「體驗」一詞，能夠表示出經驗的深淺差異，筆者在這裏也傾向用「體驗」來指稱純粹經驗的無分別面。在這個意義下，體驗是一種無主客分別的全體性經驗。

但我們的經驗不是只有無分別的一面，狹義的對象認識（episteme）就必須建立在分別的一面。從分別的角度來看，由於主客是相伴而生的，我們可以說體驗的直覺是創造性的。用新儒家常用的語詞，我們也可以說體驗是「直覺之即創造之」，這也是牟宗三在談道德的創造性時所常用的語詞。但不同於新儒家所強調的「睿智的直覺」與「道德」，西田（特別是後期的西田）所強調「直覺」是具身體性的「行爲的直觀」與「宗教」。但即使在《善的研究》時期所說的「智性直觀」，也不是純然旁觀的「觀照」（theoria），它也帶有通常所謂「實踐」的意義。或者更恰當地說，西田在《善的研究》當中所思考的「知行合一」，並不能從建立在主客對立層面下的「理論與實踐」的區分來理解，在西田的心中所要思考的是一種先於理論與實踐之區分的「活動」或「行爲」。因而，問題並不在由前期「智性直觀」轉入後期「行爲的直觀」是不是思想的一個轉變，而在西田「行爲」的意義究竟是什麼？

我們知道，前期的西田思惟方式主要是「從自我來看世界」，後期則是「從世界來看世界」。前後期的西田思想是不是轉向的問題，或者說「轉向」的意

臺灣大學學術期刊資料庫

義是什麼，或許需要一篇專論的文字來處理。但筆者基本上認爲這兩者之間只是思惟主詞的推移或強調點的不同，並不真的是前期思想的放棄。[1]筆者的這個主張，並不是從歷史（事實）的角度，而是從哲學（邏輯）的角度來看。也就是說，這主要是因爲「觀看」（見る）與「被觀看（顯現）」（見られる）的區分在根源的領域是不適用的，簡言之，純粹經驗所思考的領域不牽涉主客對立或內在與外在的區分，而是我們經驗中的主客未分或根源性統一的部分。但無論如何，可以肯定的是，西田後期的思惟方式確實突顯了不同的問題，也解決了某些前期思想所難於解決的問題，某些觀點也獲得了更恰當的表達。然而，筆者認爲思惟是一條道路，不同的思惟方式，讓我們在這條路上遭遇到不同的東西。在這一點上，與其將前後期的西田視爲是思想上的一個「轉向」（turn），不如視之爲強調點的「推移」（shift），藉由強調點的推移，西田突顯了先前內向的思路所難於處理的問題，讓場所邏輯轉形爲一種歷史實在的邏輯，無的思想也獲得更具體性的表達。早先內向性的「自覺」說法，後期則轉成「世界的自覺」。

無疑地，《善的研究》是在措辭上帶有強烈心理學色彩的論文，有些地方預設當時心理學的知識，但這些心理主義式的措辭在恰當的理解之下是可以克服的，理解是可以越過這些障礙的。西田也一再強調純粹經驗的想法，自始至終都沒有改變。誠如海德格所說：「比現實性更高的是可能性。要理解現象學，唯有將其把握爲一種可能性。」[2]筆者認爲同樣的說法，也適用於西田哲學。在本文當中，筆者也以同樣的態度來面對西田的哲學，並且試著用「分別」與「無分別」這一組概念來重新了解西田經驗論的構造。[3]雖然西田在《善的研究》當中，並沒有使用「分別與無分別」這一組概念，但筆者認爲透過這一組概念可以讓我們更了解西田的基本想法，了解他對具體經驗的分析。因而在某種意義上，筆者的工作是一種「重構」的工作，試圖以分別與無分別爲線索來重構西田的經驗論，並且思考西田哲學對我們「經驗」的了解能夠提供什麼樣的線索。在此，我們先注意一組類似的概念：直覺與知覺。

我們知道，「直覺」或「直觀」在西田嚴格的意義下，意指一種主客合一

1 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。

2 "Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit." （SuZ, S 51-52）

3 Huang,Wen-Hong:"Geschiedenheit und Ungeschiedenheit. Husserls Bewußtseinsphilosophie und Nishidas »Zen no kenkyû«", in: Recherches husserliennes, Vol. 12, November 1999, pp. 111-135.

臺灣大學學術期刊資料庫

的經驗。這樣的經驗或許可以理解爲一種神秘經驗或藝術經驗。筆者並不反對這樣的說法，只是認爲這樣的解釋並沒有窮盡純粹經驗的全部意義。也就是說，這樣的理解並不是錯誤，而是窄化了純粹經驗的意義，是以純粹經驗的「特例」爲純粹經驗的「本質」。要了解「純粹經驗」或「體驗」的意義，我們必須將其對比到主客對立的「經驗」。就西田在《善的研究》當中所使用的語詞來說，分別經驗的一個典型的例子是「知覺」。知覺是主客對立下的作用，它屬於意識的分別面。《善的研究》當中，西田所討論過的「記憶」、「感覺」、「意志」、「情感」等，這些都屬於分別意識或意識的分別面。其實如果我們更廣義地來看，傳統哲學的「知」、「情」、「意」都屬於意識的分別面，它們都是對象意識或建立在對象意識上的意識。換言之，分別意識也是純粹經驗，而且是無分別意識的一個限定。這樣的話，我們就可以在純粹經驗當中分析出「分別」與「無分別」這兩個環節。或者我們用另一組語詞，以分別的經驗爲「反省經驗」或「判斷」，那麼無分別經驗就屬於「反省之前」或「判斷之前」的經驗，這樣的經驗或體驗是我們通常所謂的「豐富的」、「具體的」經驗，而分別的經驗則是通常所謂的「貧乏的」、「抽象的」經驗。「體驗」的根本意義就在這種無分別的全體性經驗，它是根源性的統一，只有在體驗當中我們才能接觸到生命的深層。

我們從純粹經驗中區分別開分別面與無分別面，但兩者並不是平行的關係，而是有主從之別，或者說，有本源與衍生的關係。無分別的體驗帶領著分別的經驗，決定了分別的經驗「實際上經驗」到什麼、「能夠經驗」到什麼，或者說，「現實上」顯現了什麼，什麼東西「能夠顯現」。前者是從主觀的角度（見る），後者是從客觀的角度（見られる）。主觀與客觀在無分別面是同一的，只在分別面必須區別開。再者，我們知道，知覺是選擇性，這個選擇是無意識的活動，不是我們要不要的問題，而是屬於知覺活動本身的事，是知覺本身在進行選擇，現代心理學對錯覺，例如視覺的「圖地反轉問題」（figure-ground problem）（例如魯賓之杯：酒杯或側面像）也可以視爲是對知覺選擇性的一個說明。但嚴格說來，圖地反轉中雙重形象（double image）的產生，其實並不是「錯誤」的問題，不能算是錯視，因爲就視覺來看，酒杯或人的側面在現實上都是真實的（aletheia）。但無論如何，知覺的選擇並不是盲目的，它背後有一個原則，並且這個原則是被意識的無分別面所引導。就知覺來看，西田注意到我們的知覺經驗的底層有一種動態的原則作爲統一性的來源，我們知覺到什麼（觀看）？事物如何顯現（被觀看）？都不是「單純地在那裏」（einfach da）的這種素樸實在論的問題。知覺不是全然受動地接受外界的刺激，而是主動地構成「感覺」與「對象」，構成我們經驗的「所與」（gegeben）。

臺灣大學學術期刊資料庫

由於所有的對象性學問，都是建立在分別經驗之上的，所以我們可以看到，西田在這裏所論題化的是一切存在與學問之所從出的領域，這是一個更爲根本的領域。由於這種動態的原則或體驗是先於感覺與對象的東西，所以不能以對象邏輯的方式來處理。西田場所邏輯的建立，就是希望透過擴張我們的邏輯（論理）來思考一個傳統的對象邏輯所無法處理的東西。由於直覺不是特殊的經驗，而是日常經驗的一個環節，這樣來看的話，西田的純粹經驗論可以幫助我們解開日常經驗的構造，思考日常經驗中分別與無分別的二重結構關係。了解日常經驗所包含的二重結構及其所隱含的問題、可能的發展方向，是筆者的興趣所在。

在行文上，我們沿著西田「純粹經驗」（二）的想法開始，藉由「分別與無分別」這一組概念來重構西田的想法。筆者認爲藉由純粹經驗的這兩個環節，可以幫助我們釐清許多西田在《善的研究》當中表達不清楚的地方，並回應幾個可能的誤解。再者（三），我們知道後期的西田將「純粹經驗的世界」進一步地詮釋爲「行爲的直觀的世界」，日常經驗中「製作」的一面被突顯出來。如果我們的解釋正確的話，那麼行爲的直觀的「行爲」就不能是在意識層面的行爲，而必須是與我們的生命連結在一起的生存活動，或者說是我們實存的基本活動，這樣的「行爲」與「生存」幾乎是同義語。客觀地說，它是絕對無的表現，主觀地說，它是根源的主體的創造形象的活動（形作る）。最後（四）我們總結西田的直觀論，並且試著從西田的直觀概念出發，來思考西田的「直觀論」所可能開啓的視域。

二

西田認爲要了解實在，我們必須從「欲疑而不可疑的直接知識」出發，在這裏的「直接知識」西田也稱之爲「直接經驗」。以直接經驗作爲哲學的出發點，大概也是西方近代哲學所關心的問題之一，問題只在於什麼樣的經驗才有資格被稱爲「直接經驗」。無疑地，不同的哲學家對此各有不同的看法。但無論如何，哲學不能開始於信仰或假設，只能從我們的直接經驗開始，用現象學的語詞來說，直接經驗關連著什麼才是「直接的所與」。對此，我們先看看西田所理解的「直接經驗」是什麼？

在通常的想法裡面，經驗起於主客間的對立，由在其自身的物來引起自我主觀的經驗。但是西田認爲，如果我們忠實於我們的經驗的話，承認獨立於意識的「物」與作爲所有意識活動之出發點的「自我」，這樣的想法並不是來於

臺灣大學學術期刊資料庫

經驗本身。就經驗來看，我們其實經驗不到在其自身的物或自我，它們不是經驗的對象，只是思惟在自我理解的時候所需要的「假設」，換句話說，它們是意識或思惟假定的結果。如果用現象學的話來說，這樣的物自身與自我是應該被「置入括弧」的東西，客體化（Objektivation）作用是意識活動的本質，在這個意義下，自我與對象都是被構成的東西，它們並不真的是經驗的對象。實在必須完全關連著我們的經驗或體驗來談，這大概是西田思想的出發點。就這一點來看，作爲性質團結的基體或作爲活動之出發點的自我，都不具有經驗可能性，是不落入經驗的東西。這樣的東西不能作爲哲學思考的出發點。在這個思考範圍內，西田提出「純粹經驗」的想法。

西田所理解的「純粹經驗」是沒有任何概念添加之前的經驗，是我們在反省之前對事物的直接把握，西田也用「直接經驗」來描述它。換言之，西田認爲只要我們忠實於我們的經驗，忠實地描述我們的經驗的話，這就是經驗的意義，是經驗的「如其自身」或「原樣」（そのまま）。這樣來看的話，純粹經驗必須沿著客體的方向，除去「物自身」（客體）的假定，沿著主體的方向除去「意識我」（主體）的假定，這才是經驗的真正樣子。這樣的經驗沒有通常所謂主客對立問題，或者說，主客對立的層面是衍生的，「經驗」的本然意義或「體驗」是事實如如自身的顯現與發生。西田「純粹經驗」的「純粹」一詞所意指的其實是脫離思惟的假定，直接就我們的經驗本身來看的意思。這樣所理解的經驗或體驗，其首出的意義是「主客未分的狀態」。這樣來看的話，主客未分或無分別的經驗不能狹義地解釋爲「神祕經驗」或「藝術經驗」，而是忠實於我們的經驗，貫徹回到我們的經驗的主張的必然結果。由於忠實我們的經驗，所以認識到除了所經驗的性質（西田在〈場所〉論文當中也用「純粹性質」來形容）之外，我們不能設想性質或經驗背後的「實體」，除了知情意的活動之外，我們也不能設想意識活動背後的「自我」。這樣的世界在〈場所〉論文中也稱爲「純粹性質」的世界，純粹性質的世界是背後無任何實體的世界，如西田所說，從判斷的立場來看，它只能是「無實體的影像」世界。[4]這是真正的無的場所的世界，也是純粹經驗的世界。藉用胡塞爾的話，我們也可以說它是存而不論之後的現象世界，這樣的世界首先是流動與發生的世界，但就東方哲學的想法來看，它也是生生不息的創造世界。[5]

這樣來看的話，如果我們將純粹經驗視爲我們的日常經驗，那麼西田哲學

4 NKZ 3,455.

5 參閱黃文宏：〈西田幾多郎與熊十力〉，《清華學報》新 37 卷第 2 期（2007 年 12 月），頁 403-430。

臺灣大學學術期刊資料庫

所想要解開的其實是我們的日常經驗的構造。在《善的研究》當中西田突顯了日常經驗的無分別面。我們知道，純粹經驗的「純粹」並不是對顯現（現象）的否定，而是對思惟添加的否定，純粹經驗首出的意義是主客合一的無分別性。如果我們接受這樣的看法的話，那麼我們就必須承認在我們的經驗當中，包含一種先在於我與世界之區分前的根源性的統一。這種根源的統一是一種「全體性的體驗」，我與我所在的世界或場所無分別地爲一，這是經驗中最根本的成素。換言之，自我並不閉鎖於自我之中，而在本質上就是「脫自地」（ekstasis）與世界合一。我們可以說這是一種無分別的經驗、主客未分的體驗，這也是西田所謂「自我是場所性的」的意義所在。體驗的世界遠比反省意識的世界更爲寬廣，意義更爲豐富，分別的經驗只是體驗的一個限定。體驗雖是無分別的，但是體驗也一定是「我的」體驗，正如純粹經驗是個體性的經驗一樣，在這裏我們必須區別開「意識我」（ego）與「根源的自我」或「真我」。意識我是在主客對立下所設想出來的意識活動的出發點，它是被形成或被構成的（形作る）存在，真我則無分別地與世界爲一。如上所說，西田往往用「直覺」或「直觀」來稱呼經驗的無分別面。直覺指稱一種不經媒介的直接把握，它的每一瞬間皆是主客合一的。如果我們以「意識我」爲意識自身在反省中的自我客體化的話，那麼我們可以說直覺的經驗超越了意識我的範圍。在直覺當中直接地把握主客的合一，這樣的純粹經驗是反省之前的體驗，是經驗的最純粹的狀態，是西田所謂「主客未分的狀態」。

但是純粹經驗不只是主客未分的狀態而已。西田同意主意論者的說法，認爲「意志可以說是意識的根本形式」，在這個意義下，「意識的發展形式就是廣義下的意志的發展形式」。[6]換言之，西田認爲在我們的體驗中還包含著一種生命力的衝動，它指向「統一的某物」，意識的根柢存在著統一的作用者，它是「實在的根本的無限的力」。[7]這個潛在的原動力可以透過意識的自我分化與發展而指向最終的統一。由純粹經驗的「指向性」，我們可以看到西田特殊的意志論。絕對自由意志不是主客對立下的意志，也不是任何主客對立下的意志活動，它指向作爲理想的狀態的統一，但這並不是意識我要不要指向它的問題，而是體驗本身必然地指向它，它是「必然性的」而不是「隨意性的」。它在現在意識中以一種「潛在的統一作用」、[8]「潛在的某物」[9]而存在，也是現在意

6 NKZ 1,13.
7 NKZ 1,94f.
8 NKZ 1,22.
9 NKZ 1,26.

臺灣大學學術期刊資料庫

識的原動力。而「我們的真正的自我就是這個統一的作用本身」。[10]它是主觀（能統一）與客觀（被統一）之區分的來源。

由純粹經驗的自我發展，我們可以知道純粹經驗是能動性的。它持續地在自我分化、自我發展當中，這個分化與發展來自於一個統一作用也指向一個統一作用。在這裏，我們還可以在純粹經驗中分析出另一個層面，在這個層面當中，我與世界是對立的，自我在這裏作爲一個「主體極」而作用著，以意向性的方式指向另一個端點或「對象極」。這是一種分別的經驗，或西田所謂的「反省意識」。反省意識是意識的自我限定，它是直接經驗的自我對象化，其基本內容以「判斷」的形式出現。這是純粹經驗自我映照（映る）自身的狀態，對象性的認識在這裏產生。西田認爲分化發展中的純粹經驗，也是純粹經驗的一個環節，分別性的知情意活動皆發生在這裏。反省意識也是「一種純粹經驗」。[11]但反省經驗嚴格說是純粹經驗的「所產」，純粹經驗是「能產」的經驗，也是「所產」的經驗。但不論是能產與所產，它們都發生在西田所說的「現在意識」當中。分別意識（知情意）也是純粹經驗內部的一個現象。這樣來看的話，純粹經驗作爲現在意識包含著「無分別面」與「分別面」，這才是具體的純粹經驗。如果這樣來看的話，單單將純粹經驗理解「主客未分的狀態」並不是很好的說法。我們的經驗其實包含了分別面與無分別面這二重構造。

對西田來說，作爲經驗之二重構造的分別與無分別之間並不是平行的，無分別的經驗是分別的經驗的來源或所從出，並且也是分別經驗所指向的最理想狀態，換句話說，它是分別經驗的所從出與所歸向，這也是希臘哲學中「本源」（archē）的意義。就純粹經驗的無分別面來看，純粹經驗或體驗有深淺之別，一個無分別體驗可以由淺而深乃至最深到對生命底層的把握，對此，西田舉了許多藝術家的例子。就純粹經驗的分別面來看，由於體驗作爲統一力的來源，我們可以知道，分別經驗不僅建立在無分別經驗之上，而且還爲無分別的經驗所引導。經驗並不全然是受動性的，而是主動地指向最終的主客合一。換言之，不僅我們的知覺經驗是對體驗的抽象，我們的經驗到什麼也是爲體驗所引導而指向最終的統一。這樣來看的話，嚴格說來，純然的分別經驗與純然的無分別經驗只能視爲日常經驗的兩個極端，具體的日常經驗總是包含這兩個成素於其中。但是，如果我們就純粹經驗的兩個極端來看，由於經驗的無分別面是分別的基礎，所以純然分別性的經驗是不存在的，但是純然主客合一的經驗則是可能的，這也爲神秘主義與東方修養靜坐的傳統提供了可能性。從這個角度來看，

10 NKZ 1,27.
11 NKZ 1,148.

臺灣大學學術期刊資料庫

要進入純然無分別的經驗，反省思惟必須全然自我放棄或全然超越，這是宗教的領域，也是西田一貫地以宗教爲道德與學問的根源的原因。

然而無論如何，神秘經驗或藝術經驗只能視爲純粹經驗的一個極端的特例，純粹經驗固然包含這種可能性，但它不是純粹經驗的全部意義。純粹經驗還有一個更廣大的範圍，這是主客分別與主客合一共在的日常經驗。換句話說，從直覺或體驗的層面來看，物與我是合一的，但這並不意謂著物與我沒有分別，在這裏仍然有「我」，也有「物」。只是「自我」不以客觀化的方式關連著世界，而只是「生存」於其中，體驗的自我不是意識我，而是與世界、宇宙無分別的爲一，它是「真我」、「統一的某物」或「宇宙的本體」。或者就其體系性的發展而言，西田在《思索與體驗》當中，也稱其爲「動性的全般者」（「動的一般者」）。這對西田來說，意謂著真正的直覺者並不是通常所理解的經驗我或意識我，而是無分別的純粹經驗本身。誠如西田所說「不是先有個人才有經驗，而是先有經驗才有個人」。[12]「直覺的體驗」先在於「自我意識的經驗」。通常所謂「意識我」與「意識對象」都是「純粹經驗」的產物。它們都是爲「根源的自我」所產出的存在。經驗的真正問題在經驗本身的創造活動與邏輯。這樣來看的話，傳統哲學在某種意義下，確實遺忘了自我與世界的原始性統一，而只專注於自我與世界之間的對立分別。從主客合一的全體來思考是西田哲學的重點之一，在西田往後思想的發展當中，這個全體性的體驗被進一步地具體化爲「場所」或「世界」。這樣的思考不是對象性的，它不預設現象顯現的是什麼（Was），因爲現象都是內存於某場所中的形象，問題反而是在現象的如何顯現（Wie）。

這一點，如果用判斷的形式來說的話，我們可以說，體驗的世界才是判斷的真正主詞。例如：「某物是紅色的」，在西田看來，作爲語法上主詞的「某物」並不是真正的主詞，因爲「某物」是已然被客體化的東西。真正的主詞是在意識客體化之前的「直覺」。判斷中的特殊與全般的關係，也是來自於這個直覺，而這種直覺就是直接經驗或純粹經驗。西田場所邏輯的目的主要就是要釐清這種「直覺」與「判斷」間的關係。因而在顏色的判斷的根柢當中，必須存在著顏色的直覺，顏色的直覺是判斷的真正主詞。判斷是對直覺的限定，其基礎在直覺，直覺才是我們的根本性經驗或體驗。這用西田的話來說，是直覺藉由自我限定而產生判斷，判斷產生於一個自覺的體系當中。這是西田在所謂的「自我在自我之中自我映照」。

如果從經驗的無分別面來說，那麼我們可以說，自我與對象是同時呈現的，

12 NKZ 1,6.

臺灣大學學術期刊資料庫

或者說，「自我的呈現」與「物的呈現」是同一回事。對這麼一個事實的直覺，也是對根源性自我的自覺。它是一種無觀看者的觀看，是創造性的，也就是說，由於發生在主客合一之中，意識我與被意識的對象同時出現，兩者都是直覺的創造。在這個意義下，直覺到某物即是創造某物，同時也創造了能意識的自我。意識性的自我並不是本源的自我，對於本源的自我或者創造的自我，西田在《善的研究》當中用「真我」來稱呼它。真我無分別地與世界爲一。既然稱其爲「真我」，這也等於反過來批評迄今的哲學對「自我」的理解的不夠徹底。在這個意義下，西田也同樣批評費希特對自我的理解不夠根源，並且認爲自己所採取的立場是比費希特更接近根源的自我的立場。[13]在這個意義下，西田的真我可以說是意識哲學的基礎。這樣的自我是主客合一，是已然脫自地與世界爲一，或者也可以說就是世界本身。這樣來看的話，自我的自覺與世界的自覺，只是兩個不同的強調方向而已。前期西田與後期西田的區分，不能視爲是思想的「轉向」，只是重點的「推移」。

無論如何，西田表明了一點，根源的經驗或根源的自我是無分別性的，它是分別之前，也是超越分別的（分別之後），並且又內存於分別之中，主導著分別意識的發展，可以說就是生命流或體驗流本身。要了解本源性的自我，我們不能透過亞里斯多德式的對象邏輯，因爲它不能以對象的方式來處理。自我不是另一種不同的對象，而是根本不能對象化地來看，它是意識性自我與意識性對象之所從出與所歸趨。在對象邏輯的思考當中，雖然也認識到自我與對象的不同，但自我仍然只能對象地來處理，只能將它視爲不同於任何對象的「對象」。但不論是什麼對象，只要視爲對象就是不恰當的，這是對象邏輯的限制，也是傳統的思惟或亞里斯多德邏輯的限制。換言之，當我們沿著西田所提供的線索去思考的時候，問題就不在這個本源的自我「是什麼」，因爲它作爲純然活動性的存在並沒有「是什麼」的問題，重點在於它的「如何作用」。

當我們面對經驗顯現的事實之時，我們所發現的並不是自立的主體與客體，主體與客體皆是在反省中產生的東西。從存有即活動的想法來看，西田認爲存在都在流動之中。然而，這並不代表沒有「物」與「我」的存在。我仍然經驗物，只是在這裏的我與物只是一種「顯現」、「現象」或「映像」，而非實體化的對象。現實性存在是一種自性爲空的「映像」或「形象」（image）。在這裏，並不是沒有經驗者、沒有被經驗物，而是「我」與「物」都是本源經驗的產物，因而真正的問題在於本源經驗的如何作用？或者說，物如何被形成？這樣來看的話，直觀是「沒有觀看者的觀看」，其中所否定的「觀看者」（「沒

13 NKZ 8,255.

臺灣大學學術期刊資料庫

有觀看者」）所指的是「意識我」。否定「意識我」並不反對我們先在於意識我承認一種「根源性的自我」。西田認爲根源性自我的活動是一種意志活動，或者說，一種絕對自由意志的活動，它總是指向某種「一」，純粹經驗透過次第擴張而達到最終的統一，這個最終的統一相應於主體的這一端，西田也稱之爲「智性直觀」，[14]智性直觀是生命深層的捕捉。但是，直觀或直覺地指向某種「一」，並不是說我們在意識的層面上「有意地」指向某種統一，它並不是經驗性的自我在自我意識當中有意識地找尋一個統一點，而是經驗本身在尋找一個統一點，直覺本身指向更大的統一。我們的分別經驗就爲這種統一所引導著，爲它所引導最終又指向某種統一。

這樣來看的話，意識是一種自我發展的系統，它來自於純粹經驗，並且最終又指向純粹經驗的統一。在這裏，純粹經驗就成了一切的所從出與所歸向。任何發生在現在意識當中的分別，都是根源於意識的無分別，並且又指向無分別中的理想的要素。「意識的現實」只是「意識的理想」的一個自我實現的過程。[15]意識的根源與理想是同一個東西。但意識的根源是作爲分別意識之基礎的無分別，而意識的理想則是超越分別的理想面。後者是在超越主客分別後的統一。這個理想的統一以「所謂智性直觀的形式而被給予」。[16]這樣來看的話，我們體驗是一種統一的經驗，並且爲更大的統一所引導。智性直觀就是對「理想」或「統一的全體」的直覺。純粹經驗的體系是由根源未分化的統一全體，經歷分化對立的過程，而達到理想的統一性全體的「自覺體系」。就主觀的層面來說，根源的自我就是這個最大的統一本身。在這個統一的極致當中，理論與實踐的區分是不存在的，或者說，任何「知識的真理」都必須是「實踐的真理」，西田也用「知行合一」來形容。西田透過「知行合一」所思考的活動，是一種比「理論」（表象系統）與「實踐」（意志系統）更爲根本的「行爲」。因而問題並不在實踐或理論何者爲優先，而在先在於兩者之區分的「行爲」的意義。這種「行爲」西田後來將其確定爲的「行爲的直觀」。

就直觀來說，智性直觀所直觀的最終統一是一種意志指向的理想狀態。這個理想並不只是認識上的理想而已，也是我們實踐上所要求的目的。「純粹經驗的統一是應然、規範」。[17]純粹經驗的理想狀態不僅是理論判斷的目的，也是實踐行爲的規範。但是，從分別與無分別的區分，我們知道這樣的理想並不

14 NKZ 1,35.
15 NKZ 1,94.
16 NKZ 1,35.
17 NKZ 1,185.

臺灣大學學術期刊資料庫

能在反省或分別意識中實現，它在分別意識中只能以潛態的方式存在，它的實現必須超越分別意識。在這裏，我們需要區別開作爲「潛態（潛能）」的無分別，與作爲「現實態」的無分別。純粹經驗包含一種理想的無分別，這個理想的無分別在分別經驗當中，是以潛態的方式存在，它的完全實現則需要超越分別意識。在這裏，我們可以看到西田之所以認爲「知覺」與「直覺」（智性直觀）只是程度上的差別，這是因爲知性直觀作爲潛態也內存於「知覺之中」與「知覺之前」。但是智性直觀並不是要回到作爲「原分割」或「判斷」（Ur-teilen）之基礎的無分別，而是直觀超越這種分割後的統一。借用西田「自覺」這個語詞，我們可以說，對於「分別之前」的體驗，我們沒有自覺。在「分別之中」，透過判斷對體驗的分割，我們對體驗可以擁有部分自覺，也由於這樣的分割，我們只能看到全部體驗的部分真理。由於是「部分的」，因而任何在分別層面上的真理都是從某一方面來看爲「真」，另一方面來看爲「僞」，它們都是可懷疑的，並不是西田所謂的「欲疑而不可疑」直接經驗的事實。唯有在「分別之後」的體驗或知性直觀，我們才能對體驗擁有完全的自覺，作爲分別意識之所從出與所歸趨的體驗才能完全以自覺的方式顯現。

這樣來看的話，真理並不發生於意識我的內部，意識我只能把握到部分事實、部分真理，它沒辦法把握到全體。全體無法以分別的方式出現。但即使如此，我們仍然可以自覺到全體，在超越意識我的立場中自覺到全體。這樣來看的話，分別意識與無分別意識之間並不是連續的，無分別並不能在反省意識中實現，它與反省思惟之間關係不是有限往無限逼近的連續性的關係。但是，全體的自覺仍然可以實現，只是自覺到全體並不是意識我所能獨立完成，這中間必須插入一個「跳躍」，在這裏，我們可以看到西田「非連續的連續」的雛型。換言之，宗教在這裏必須介入自覺的體系，唯有宗教性的覺悟，才能進入最深層的智性直觀。

在這裏，我們可以看到意識性的自我與對象皆是被形成的產物。真正活動或創造的自我，並不是意識我。真正的我是最豐富的純粹經驗本身，用西田的話來說，純粹經驗才是判斷的真正主詞，判斷只是純粹經驗的自我陳述，是對原體驗的「分割」或對原豐富體驗的「抽象」。這樣來看的話，真正的自我並不是一個實體化的事物，並不是主客對立下的意識我，而是讓主客對立得以發生、得以相互關係的「場所」。生生的創造活動與場所不可分地連結在一起。如西田所說：「我們的自我〔……〕毋寧是場所性的。」[18]主客對立的一切都是場所內的發生，也受到場所的限定，帶有場所的性質。對於這種終極的創造

18 NKZ 8,256.

臺灣大學學術期刊資料庫

根源，西田有時候又稱之爲「絕對者」或「世界」。但不論如何，自我、世界、絕對者都不是物，而是具場所性的動態發生（Geschehen）。

三

我們知道，場所邏輯可以說是純粹經驗的邏輯化，也是西田哲學系統化的開始。自1924年〈論內部知覺〉首次出現「場所」這個語詞以來，西田就不斷地摸索場所的意義。1926年的〈場所〉，雖然是專論「場所」這個概念的論文，但場所的意義並不停止在這裏。據西田自述，「場所」的提出是從「從費希特式的主意主義轉向一種直觀主義」，[19]這樣的直觀主義要將一切實在視爲「絕對無」在自身之中自我映照的「影子」（jp.「影」）或「映像」。實在之所以是「影子」或「映像」並不是說實在是虛幻的，而是實在並無自立性，它是在絕對無當中被形作出來的東西。這形成了所謂中期西田的場所概念，這個時期所強調的重點，由前期的絕對自由意志的「主意主義」，推移向中期的場所邏輯的「直觀主義」，這樣的直觀並不是主客對立下的知覺，而是絕對無的自我直觀自身，自我形構自身。

在〈場所〉論文時期的西田，仍然沿續著前期內向的思路，透過不停地探問自我的底部，乃至發現一個將自我亦捨去的「真我」或「能思之思」，這樣的自我將主客皆包攝在內，它並不是與客體相對的主體，而是比意識性的自我更根源的自我。場所的動性則表現在由低階的全般者往高階的全般者的推移，最終達到「絕對無」或「全般者的全般者」。在《善的研究》當中，我們知道，西田用「真我」來說明純粹經驗終極的內在指向。經驗推移的內在動力則置於經驗本身內部的矛盾，或者說，置於絕對無所內含的自我矛盾，絕對無才是真正的主體。但是，在這裏，我們其實可以看得出來有幾個問題。首先，西田仍然保持自《善的研究》以來的內向思路，透過深入主體，由「有的場所」、「相對的無」的場所，到「真正的無」的場所，並以絕對無爲心之本體。藉由深入主體雖然並不一定是通常所謂「主體主義」的思路，但是西田的這條思路突顯了「直觀」如如地「映照」的一面。場所靜態「映照」的一面受到突顯，動態的一面則置於「具體的全般」者所內含的自我矛盾性。但是，「內向的思路」與「映照」如何說明具體現實世界的運動？中期的西田在〈場所〉中稱「真正的無的場所」是「靜態性的」。[20]靜態的場所如何解釋現實世界的動態邏輯構

19 NKZ 3,255.

20 NKZ 3,447.

臺灣大學學術期刊資料庫

造？

無論如何，在經過《哲學的根本問題》之後，西田的思想經歷了一次所謂的「轉向」，形成了後期西田哲學。在這裏「行爲的直觀」與「歷史的世界」成爲思想的中心，我們同時也可以看到西田想要將場所邏輯落實於歷史世界的想法。在這個想法之下，西田導入了「行爲的直觀」這個概念。

西田是在《哲學的根本問題續編》（1934）導入「行爲的直觀」的思想，並且成爲後期思想的一個重要概念。西田說「真正的現實世界必須是將我們包含在內的世界，它必須是我們在其中作動的世界，必須是行動的世界。」[21]換言之，後期的「場所」或「行爲的直觀」是面對我們在現實世界中的「行動」所強調的概念，從這個角度來看，我們的世界是行爲直觀的世界，而我們的行爲是行爲的直觀。西田說行爲的直觀是「一切經驗知識的基礎」。[22]「行爲」無疑地是一種「作動」或「行動」，問題在這種作動的基本意義是什麼？西田認爲，在現實世界中，我們的行爲的基本意義是「製作」（ポエシス）。在這裏，西田的「製作」一詞是對希臘文poiesis的翻譯。[23]然而，不論是亞里斯多德或是西田，都沒有將poiesis局限在藝術的製作上，但即使如此，由於哲學思考出發點的不同，西田仍然對亞里斯多德的poiesis作了某種程度的修正。西田首先沿著亞里斯多德的看法，將「製作」理解爲「外在地造物」，但是，不同於亞里斯多德，西田認爲「行爲」並非全然是主觀而內在的事態。如果我們沿著亞里斯多德《尼科馬可倫理學》第六卷來看，亞里斯多德基本上認爲，「實踐」（praxis）是不同於「製作」（poiesis）的活動，「實踐」表示我們對我們自己的動作，「製作」則是我們對外在事物的作動，兩者分屬不同的活動。但亞里斯多德是「有」的觀點，西田則是「無」的觀點。從無的觀點來看，內外主客的分別是不存在的，物我之間不可分地連結在一起，兩者是交相攝入的。因而當我們在製作物的同時，物也製作了我們。物與我並不是全然分離的兩個「有」或「實體（基底）」（もの），而是場所內的「發生」（こと）。用西田的話來說，poiesis（製作）也是一種praxis（實踐）。也就是說，在西田看來，雖然人的行爲的基本構造是「製作」（作る），但它同時也是「實踐」（行う）。物的改造也是一種自我的塑造。

從亞里斯多德《尼科馬可倫理學》第六卷來看，「製作」（poiesis）表示自我對外物的作動。反之，「實踐」（praxis）則是指向自我對自我的作動。這

21 NKZ 6,171.

22 NKZ 8,215.

23 參閱：NKZ 8,370.

臺灣大學學術期刊資料庫

種自我對自我本身的作動，從道德的層面來說，是一種自我塑造，或者一般中文所謂的「道德實踐」的意義。沿著亞里斯多德的看法，西田先將「製作」界定爲「外在地造物」。在一般的看法當中，物是某種外在且定性的存在，它具有客觀的性質並且以客體的方式與我們相對。而通常意義下的製作則是純然主觀性的東西，它是主體對客體施以改變。這種一般的看法其實是站在主客對立的素樸實在論的立場上的結果。但是，西田不是素樸的實在論，在無的觀點下，西田認爲物與我都不是獨立自存的實體，它們是交相攝入的，或者用西田常用的語詞，物與我皆內存於「絕對矛盾的自我同一」這種辯證法邏輯的世界當中。在製作的時候，作爲主體的我與作爲客觀的環境，皆內存於辯證法的關係之中。當我限定物的同時，物也限定了我。主觀限定客觀，客觀也同時限定了主觀。我們在製造物的同時，物也製造了我們。在一個無定性的世界當中，造物與被造是同時發生。或者說，製作並無主客的分別，主客間相互限定，這是製作所包含的辯證法的關係，也是我們的行爲或作動的基本意義。

這樣來看的話，我們作爲現實存在，總是生存在某個特定的環境之中，而自我與環境之間並不是兩個獨立的實體之間的關係，而是兩者皆內存於一種相互限定的辯證法的關係當中。自我不是獨立於環境的存在，環境也不是獨立於自我的存在，兩者的邏輯性關係，西田用「絕對矛盾的自我同一」來形容。嚴格說來，真正行爲的主體並不是意識我，而是將自我與環境皆包攝於其中的世界。或者說，真正製作的主體是這種主客的根源性統一，真正的行爲是這個根源性統一的活動。這樣來看的話，西田的「行爲」並不是指意識的行爲，它並不是我們有意識要做什麼的行爲，而是不論我們有意無意，任何活動都是一種行爲。這樣的行爲並不是與理論相對立，也不是與理論截然不同，而是理論也是一種行爲，實踐也是一種行爲。行爲與生存（生命）活動幾乎是同義詞，誠如西田所說，「並非我思故我在，而是我行爲故我在。」[24]最廣義的「行爲的直觀」就等於我們的「生命全體」。[25]

主觀與客觀、自我與環境、行爲與行爲的對象都處於這種矛盾的自我同一的邏輯的世界當中。從這個角度來看，由於認識也是一種行爲，因而根源的認識不能是主客的關係，或者說，由於客（行爲的對象）是主（行爲者）所製造的東西，行爲者與行爲的對象並不是認識主體與認識對象間的關係，兩者其實是行爲中的存在，是在行爲中被形成的東西。「行爲的自我的立場必須是超越所謂主觀客觀的對立的立場，它是所謂主觀客觀的對立所內在於其中並且成立

24 NKZ 6,136.
25 NKZ 8,270.

臺灣大學學術期刊資料庫

的立場。認知也必須是一種行爲」。[26]這樣來看的話，行爲的世界是包攝主客的世界，我們在生活世界中的種種活動都是「行爲」，我們的生活世界就是行爲的直觀的世界。誠如西田在《善的研究》的「改版序」中所說：「行爲的直觀的世界」是「真正的純粹經驗的世界」。[27]但是在這個時候，西田將強調的重點置於自我在現實世界中的基本生存活動。行爲的直觀雖然是從歷史現實世界之形成者的主體面出發的思想，但在根本上它也是一種主客合一的直觀。因而以行爲直觀的方式來看物的意思是說，「我們必須完全成爲物而觀看，成爲物而作動」。[28]但不同「純粹經驗」時期對主客無分別的強調，西田在行爲的直觀中，突顯了經驗將主觀客觀化、將客觀主觀化的過程。經驗的製作性或創造性被突顯出來。

再者，行爲的直觀不只是「行爲」而已，它也表示一種「直觀」，這是在製作中所包含的直觀。在行爲的直觀的立場當中，自我與物雖然對立，但自我與物之間並不是全然無關係的主觀與客觀間的對立，而是相互限定的關係。這樣來看的話，推動我們的「物」並不是純然客觀的「所與物」，西洋近代哲學所特別關心的「所與物」問題，不能視爲是一個純然客觀的實體性存在（もの），而是一種歷史性的發生（こと）。要真正了解我們的行爲，也不能將其視爲是獨立自主的個人的行爲，因爲並不存在著單一獨立的個人，任何個人的行爲都有全般者的參與，都與所在的場所有關。這樣來看的話，真正行爲的主體並不是單純的個人，而是個人與環境在根源上未分的全體，用西田的話來說，行爲的世界是將主客對立包攝於其中的世界。這樣的世界是辯證法性全般者的世界，也是行爲的主體，這是西田所謂的「歷史的主體」。從這個角度來看的話，個人的行爲是辯證法的全般者的自我限定。但是，這並不是說，存在著某種既予的辯證法的全般者，這個既予的事物推動著我們。在辯證法的世界當中，並沒有純然的所與物，任何存在都是歷史的存在，都是被構成的東西。「在歷史當中，不論我們回溯多遠，都是被構成的事物，並沒有所謂單純所與的事物。」[29] 這樣來看的話，真正促成我們的行爲的，是我們在歷史的世界中透過行爲所顯現出來的物。所予物都是歷史地被構成的物，行爲的直觀是帶有歷史性的事態。我們在各個個別的歷史的行爲當中來看物，而所觀看到的物也都是具歷史性的存在，物之爲物不能脫離歷史的制約。行爲直觀的世界其實也是「歷史實

26 NKZ 6,137.

27 NKZ 1,3.

28 NKZ 9,82.

29 「併し歴史に於ては、何処までも溯っても既に形作られたものであるのである。単に与へられたものと云ふものがあるのではない。」（NKZ 8,164）

臺灣大學學術期刊資料庫

在的世界」，而歷史現實世界的運動的邏輯，就是西田所謂的「從被形作者到形作者」（形作られたものから形作るものへ）。[30]世界的生生不息就表現在這裏。它是不間斷的「形（像）」與「形（像）」間的推移。

四

在這裏我們可以看到，自我與世界（場所）的根源性統一是西田哲學所開啓的領域。「自我是場所性的」可以作爲這個想法的一個代表，而這個原本開始於認識論上的想法，在西田的思想當中，漸漸地往歷史現實世界推移，西田用它來把握這個生生不息的世界。如果用前後期思想來區別西田哲學的話，我們可以說前期的西田，採取的是深入自我內部的內面性思考，自我的自覺是重點。在這條路上，西田發現真我並不是意識性的自我，而是根源性的自我，它是主客未分之前的統一。關於這個自我與世界的本源的統一，如果我們從主觀的角度來看，它是發生於反省之前、判斷之前的「體驗」。這樣的體驗也是事實本身的「現在意識」，一切在分別層面上的意義與判斷皆發生於「現在意識」當中，現在意識是分別與無分別共在之處。在現在意識當中，純粹經驗透過自我限定，產生觀看者與被觀看者，並且自我觀看自身。就意識的層面來說，反省之前的純粹經驗以潛存的方式內存於分別的經驗當中，爲其基礎並決定了我們在分別的層面上知覺到什麼，它是分別經驗的「所從出」。

但是，我們的經驗或體驗不止於此。經驗的基本形式是意志的，透過主客對立狀態的克服，指向一個更大的統一。在主觀的層面上，西田用「智性直觀」、「真我」來指稱這種經驗的理想狀態，在客觀的層面上則用「統一的某物」、「宇宙的統一力」或「神」來表示。這種指向最終統一的直覺，西田認爲它是以絕對自由意志的方式潛存於「現在意識」。這樣來看的話，只以純粹經驗爲主客未分的狀態是不充分的，純粹經驗也是超越分別意識並且引導分別意識的經驗。但是，這種理想性的存在與反省經驗之間並不是直線的關係，也就是說，我們不能透過無限的反省而到達這種理想狀態。這樣來看的話，智性直觀並不發生在意識我的層面，它並不是自我意識到某個對象，而是對理想的主客合一的體驗。這種理想的無分別以潛能的方式存在於最初的無分別之中，導引著整個純粹經驗的自覺體系的發展，純粹經驗體系由最初的未分化的無分別，經過分化對立而指向理想狀態的無分別，純粹經驗在這個意義下是分別經驗的「所歸趨」。從經驗或體驗內含指向性這一點，我們可以看到西田早期意志論立場。

30 NKZ 10,298.

臺灣大學學術期刊資料庫

但是，《善的研究》的思想仍然是以「自我肯定」的原理爲主，由潛能而指向現實，由現實而理想，並以真正的實在爲創造性的絕對自由意志，嚴格說來，這種指向最終的「善」、「一」、「絕對者」的想法，在某種意義上，我們其實也可以說西田還沒有完全脫離「有」的思考。如果我們貫徹「無」的思想，「絕對者」或「善」就不能是一種在其自身的東西，而是必須與「相對者」或「惡」在相互否定中相互依存。也就是說，西田最終必須肯定作爲惡意志的「根本惡」。後期的西田明白地有這麼一種傾向。[31]在我們意志的本質當中必須包含根本惡。「我們的自我其實是善與惡之矛盾的自我同一的存在」。[32]真正的絕對者不僅包攝相對者，也必須自我否定爲相對者。真正的善也必須自我否定爲惡。《善的研究》中「理想」與「現實」的關係也必須如此表現。換言之，相對於《善的研究》，後來的西田漸漸強調實在的「自我否定」面。但筆者認爲究竟西田是性善說還是性惡說，這並不是問題所在。京都學派的真正問題並不在肯定善或肯定惡，而在無中如何生有，無中如何有物，而絕對無則是這個動性的原理本身。如果我們以肯定世界爲善、以否定（破壞）世界爲惡的話，那麼對絕對無的哲學來說，兩者必須是相即的。我們在西田最晚年的〈場所邏輯與宗教的世界觀〉（1945）一文中，可以明白地看到西田的這個傾向。

純粹經驗的哲學其實問向一個很有意思的側面，即我們體驗的「脫自性」或者說人與世界「根源的統一性」，經驗的這個層面才是理解日常經驗的決定性的部分。我們知道，分別經驗（例如知覺）並不真的能夠把握豐富生動的體驗本身，因爲分別經驗都是選擇性的，它只是全體的體驗在某個場所中受到限定的側面。這個選擇性一方面可以是偏頗的，一方面也是生活之所必需，它可以說是體驗在分別層面的一個顯現，一個部分。由於體驗與場所的結合，我們總是在各自的體驗與場所中，進行知覺的選擇，然而場所或知覺的選擇並不是相對的，而是指向一種理想。經驗本身所擁有的自我發展就是向這種理想性的提升。這樣來看的話，主客分別只是發生在直覺上的一個波瀾。問向知覺的選擇性與被引導性，其實是問向先於對象的既予性，體驗或場所決定了對象的既予。這樣來看，西田的哲學並不是一種意識哲學，因爲它並不運行在主客對立的層面。分別面只是體驗之辯證發展的一個成素而已，是全體經驗的一個部分。西田後來在《善的研究》的新版序中，也不滿意於人們將自己的哲學歸類爲「意

31 黃文宏：〈西田幾多郎の宗教的世界の論理—新儒家の宗教觀との比較を兼ねて—〉，《日本哲學史研究》第五號（京都：京都大學日本哲學史研究室，2008年9月），頁24-53。

32 NKZ 10,322.

臺灣大學學術期刊資料庫

識哲學」，[33]因爲他所思考的其實是比意識哲學更爲根本的東西，用西田的措詞應稱爲「自覺」。換言之，自覺的思考方式就是西田對「生命」這個論題所提供的思惟。

後期的西田不再從「內向的角度」來思考，而偏向於將自我視爲是歷史世界中的自我。換言之，真正觀看的個人並不是獨立的個人，而是場所中的個人，世界中的個人。真正將眼前的事物視爲事物的，並不是作爲意識的我，而是場所或歷史的世界中的自我。歷史世界中的自我必須在與他者的對立當中才能成爲自我。也就是說，相對於前期、中期西田強調自我的根源性，著重於指向「根源性自我」這一面，後期的西田突顯了自我作爲具體「現實世界中的自我」的這一面，著重於世界自身的自我限定與自我形成。在這裏，自我與環境同爲「世界」的內存有物。這樣來看的話，西田「自覺」的立場也沒有改變，而是將其擴張爲「世界的自覺」，以「世界的形成」爲主題。嚴格說來，筆者認爲這並不是立場的轉變，只是敍述上主詞的推移。從這個角度來看，近代哲學所關心的「直接所與物」，並不是單純受動性的東西，即使最基本的「感覺」也是帶著能動性的體驗，感覺也是歷史的構成物，或者用西田後期的語詞來說，任何的「所與」都是「歷史的所與」，或者我們也可以說都是「場所的所與」，所有的存在都是場所的「內存在」。相對於素樸的二元論者，以自我與環境爲各自獨立的存在，並思考兩者的關係，西田則是從兩者的合一來思想，以主客合一的「純粹經驗」爲一切之「所從出與所歸向」或希臘哲學的「本源」（arché）的想法並沒有改變。嚴格說來，以判斷的真正主詞超越了文法的主詞與述詞的想法並沒有改變，改變的只是將敍述上的主詞從「根源的自我」推移向「世界」本身。

這樣來看的話，西田的心學（前期中期）與史學（後期）的思路並不是思想的轉向，而是強調點的推移，更不代表先前思想的放棄。心學與史學之間之所以不是轉向的問題，這是因爲西田思惟的向度，自始自終都保持在主客合一的根源性領域，內外之分在此是不適用的。但是西田在敍述上主詞的推移確實突顯了不同的重點。如果我們比較語詞的差異，前期與中期的思路著重「映照」（映す）、「智性直觀」這些偏靜態性的字眼，後期的西田則偏重「製作」、「行爲的直觀」這些具作動性的語詞。映照與製造、智性直觀與行爲的直觀，所突顯出的內容是心學與史學之進路的不同。後期的思想不再突顯「觀照」的

33 「從今天的眼光來看，這本書可以是意識的立場，也可以視為是心理主義式的。這樣的批評是在所難免。但是，在我看來，就算在我寫這本書的時候，在我的思想的深處所潛藏的東西，卻不僅止於此。」（NKZ 1,3）

臺灣大學學術期刊資料庫

一面，而是「行爲」這一面。在觀照的世界當中，種種一切都是作爲絕對無的影像而產生，世界是絕對無自我映照的影像。但是，行爲的世界是製作的世界，西田將製作理解爲一種物與我的相互創造。自我創造了環境，環境也創造了自我。這是因爲任何內存有者都不是在其自身的存在，它都是在相互作動中、持續地變動、取得一個「形」（形成），任何的「形」都是暫時與過渡的，都是從「被造作者到造作者」的推移。純粹經驗的主詞從「自我」推移到「世界」，得以說明世界的自我形成。一切都是世界在矛盾的自我統一中的自我限定。而在純粹經驗中以理想的成素而存在的統一者或神，也一樣保留在後期的思想中，「神以絕對矛盾的自我同一之方式，作爲絕對的意志而臨在於自我之中，並且作爲形成的言說來表現自身。」[34]我們在每一個現在意識中都能夠接觸到永恆，內在世界所有的存有者都依賴於神的存在，內在世界的經驗也暗然地指向作爲全體的絕對者。這個作爲一切之所從出與所歸趨的神，與意識性的自我是全然不同的存在，在我們生命體驗的深層當中，我們只能藉由自我否定才能接觸到神的言說。這一點是道德行爲所無力的地方，因爲道德是「自我的擴張」，並不是「自我的否定」，我們沒有辦法藉由自我擴張而達到這種理想狀態，往理想性的跳躍需要宗教的介入，唯有宗教才能進入生命的最深層。神作爲一切存在的理由並支配著萬物，就如同智性直覺是知覺的基礎並引導著知覺一樣，這是客觀性說明與主觀性說明的差異。

不論如何，相對於〈場所〉論文中所強調的「純粹性質」與「直觀」，後期的思想比較強調「絕對無」在現實世界中的「作動性」。中期的場所概念，確實如吳汝鈞教授所注意到的帶有一種「靜態」性格。[35]雖然這並不代表絕對無是靜態性的，但是透過「映照」確實很難說明歷史世界的「創造」。但是，西田的思想包含這種說明的可能性，這個可能性的實現，需要引入另一個敍述方式或思惟的方式，不同的思惟方式能讓我們看到或看清楚不同的東西。後期的西田強調了世界所內含的「動性」，特別是「製作的」行爲世界。然而，無主客合一的這種根源性的直觀主義的立場並沒有改變。純粹經驗的直觀是在生活世界的行爲中來觀看，這一點也沒有改變。以宗教爲生命的基本衝動，以宗教爲潛藏於知覺（經驗）背後的直覺（體驗）的生命力之所指向，也沒有改變，這都保持爲西田思想的主軸。然而敍述上的改變，讓後期西田的思想的「場所」可以更具體地理解爲我們所生存於其中的「場所」，突顯了場所與歷史現實世界的連結。我們是什麼存在，有賴於我們生存於什麼樣的場所當中，自我是場

34 NKZ 10,349.

35 參閱吳汝鈞：《純粹力動的現象學》（台北：商務印書館，2005年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

所性的。而場所就是我們生存於其中的現實世界，能與我們相關的事物皆是場所內的事物。現實的世界就如西田所說：「它必須是我在其中活動的世界，是我在其中生存、作動、死亡的世界」。[36]

從直觀來談純粹經驗，可以視爲是從主體的角度來看純粹經驗。從西田典型地對二元論世界的批評來看，我們可以問，這樣的直觀究竟對應到主體的什麼機能？從康德哲學的角度來看，這樣的機能應是先在於我們與對象相關的機能，也就是說，它不屬於知性、也不屬於感性，而是先於感性、知性區分的原始性統一。它先於感覺所與、先於概念分別，任何自他分別皆來自於這個原始的統一。這種原始的統一，客觀地來說，它是自他合一的全體，是世界本身。主觀地來說，它能夠將事物以有形的方式（現象）帶到意識中的作用，這樣的作用是先於分別經驗的，與我們是不是意識到這種作用無關。從康德哲學來看，它類似海德格所認爲的作爲感性與知性之共同來源的「構想力」（Einbildungskraft）。[37]就亞里斯多德哲學來說，它類似統合五感而形成知覺的「共通感覺」（koine aisthesis）。西田自己就曾將這種先於經驗的形成作用，類比到亞里斯多德的「共通感覺」。[38]但不論是共通感覺或構想力，如果說學問是建立在經驗之上的，而經驗是建立在感覺或知覺之上，那麼由西田所開啓的日本哲學，其思惟的重點則是在這種先於感覺或知覺的發生。或者我們也可以說，這是一種新型態的「感覺論」。只是這種感覺論的「感覺」是採取一個最寬廣的意義，指的是一種人與世界的原始性感覺，它是我們與世界的根源性體驗。就西田哲學來看，這樣的感覺或體驗讓我們的對象感覺爲可能，它是讓世界得以以適當的方式顯現在我們的面前的場所。就主體的側面來說，這種基本的感覺或體驗如果出了問題，一切將成爲混沌，事物或不顯現，或以不適當的方式顯現。這樣來看的話，在場所的「讓存有」性格當中，還必須包含著適當與否的問題。

純粹經驗本身除了使感覺爲可能之外，作爲體驗的純粹經驗本身還指向一個理想，這是生命本身最根本的衝動。這也就是說，經驗的無分別面並不是平面的，而是有深淺的問題。知覺的選擇、適當與不適當這都與事物所在的場所

36 NKZ 6,171.

37 參閱Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*（1929）. Hrsg. v. Fr. - W. v. Herrmann, 1991.

38 「共通感覺就只是將特殊感覺的內容進行『分別』而已。說到『分別』的時候，我們馬上會想到判斷活動，它〔譯注：共通感覺〕並不像判斷活動那樣是脫離感覺的東西，而是緊連著感覺來識別。像這一類的東西，我將其思想為場所意義下的全般概念。」（NKZ 3,452f.）

臺灣大學學術期刊資料庫

有關。除此之外，在體驗的層面當中還存在著一個必須透過跳躍才有辨法達到的統一，它對意識我來說是一個理想。只是這個理想不能作爲一個形上學的存在而被假定，它只能作爲經驗內部的一個環節而被體驗。換言之，在我們的經驗內部必須存在著一種讓經驗得以自我提升發展的成素，神與自我的關係也必須在這個脈絡下來理解。這也形成了西田所特有的強調「即非」、「非連續的連續」的宗教哲學。這樣的話，從主體的角度來看，我們的感覺與體驗不僅是可以塑造的，而且是自我提昇地自我塑造。就如同「內在」與「超越」必須合在一起思考一樣，「歷史世界」也必須與「宗教世界」合在一起來思考。歷史與宗教、知覺與直覺、經驗與體驗都必須深入生命的無分別領域來回答，筆者認爲對經驗的「無分別」領域的重新開發，以及對經驗的「兩重構造」的辯證關係的解明，是西田幾多郎在世界哲學這個論題上所有的貢獻。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

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

NKZ 1：『善の研究』、『思索と体験』

NKZ 2：『自覚における直観と反省』

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 6：『哲学の根本問題』

NKZ 7：『続思索と体験』

NKZ 8：『哲学論文集――第二』、『哲学論文集――第三』

NKZ 9：『哲学論文集――第四』、『哲学論文集――第五』

NKZ 10：『哲学論文集――第六』

其他

Huang, Wen-Hong: "Geschiedenheit und Ungeschiedenheit. Husserls Bewußtseinsphilosophie und Nishidas »Zen no kenkyû«", in: Recherches husserliennes, Vol. 12, November 1999, pp. 111-135.

Martin Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik（1929）. Hrsg. v. Fr. - W. v. Herrmann, 1991.

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

吳汝鈞：《純粹力動的現象學》（台北，商務印書館，2005年）。

黃文宏：〈西田幾多郎の宗教的世界の論理―新儒家の宗教観との比較を兼ねて―〉，《日本哲學史研究》第5號（京都：京都大學日本哲學史研究室）2008年9月，頁24-53。

———：〈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。

———：〈西田幾多郎與熊十力〉，《清華學報》新37卷第2期（2007年12月），頁403-430。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Theory of "Intuition" in Nishida Kitarô's Philosophy

Huang, Wen-hong*

Abstract

My primary concern in this thesis is to elucidate the meaning of intuition in the philosophy of Nishida Kitarô. It is my view that Nishida's philosophy is trying to rediscover the meaning of the daily life in this world. Under this intention his theory of intuition plays an important role.

I focus on the discussion of his "pure experience" and "acting intuition." In the first section I explicate the basic meaning of intuition as used by Nishida. According to him, intuition is a direct grasping of daily life in this world without the mediation of reflective thought. This distinguishes intuition from perception, which presupposes a subject-object dichotomy. In section two I try to reconstruct his philosophy of pure experience according to a group of concepts—differentiation and non-differentiation, which is, in my view, the basic structure of our daily experience. In section three I turn to his concept of "acting intuition." Acting-intuition means not the opposition between action and intuition, but their mutual generation. Intuition is emphasized in this context as a creative action in the historical world. Finally in section four I try to expound some possible horizons that are opened by Nishida's theory of intuition.

Keywords: Kyoto School, Nishida Kitarô, pure experience, self-awareness, acting intuition

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

臺灣大學學術期刊資料庫