

【研究論著】 Articles

西田幾多郎論「實在」與「經驗」
——以《善の研究》為核心
Kitarō Nishida on Reality and Experience:
Placing Focus on his *Zen no Kenkyu*

黃文宏

Wen-Hong Huang*

關鍵詞：京都學派、比較哲學、西田幾多郎、純粹經驗、實在、意識

Keywords: Kyoto school, Comparative Philosophy, Nishida, Pure Experience, Reality, Consciousness

* 作者為清華大學哲學研究所副教授。

摘要

本文目的在釐清西田幾多郎關於「實在」與「經驗」的基本思想。筆者認為，這是理解西田哲學發展的一個重要線索。西田先將實在與經驗視為等同，並且將這個思想深化為一種「普遍者」的體系，對這個普遍者之體系的邏輯解釋，則是西田所謂「無的邏輯」。因而，我們可以將西田的哲學視為是對經驗之深化的結果，而無的邏輯則是試圖對此一深化的結果，以邏輯的方式來表示。在行文上，本文區分為四個部分，首先，我們介紹本文的論題。其次，我們探討西田哲學中，經驗與實在之關係。緊接著，我們沿著經驗這個論題，討論純粹經驗所包含的辯證結構。最後，我們總結西田存有論的看法，並指出幾個比較哲學的可能論題。

Abstract

In this paper I intend to clarify the basic thought of Kitarō Nishida's "Reality" and "Experience", which are very important for understanding his philosophical development. It is my view that Nishida identify Reality with Experience. He deepens this thought and establishes it as a system of Universal, which later been explained as the logic of Nothingness. We can therefore say that the philosophy of Nishida is formed by reaching down into the pure experience and explaining it logically. This article is divided into four sections. In the first section I begin with a short description of the topic of this article, and then in the second section I survey Nishida's concept of Reality and its relation to Experience. Then I try in the third section to clarify and interpret the dialectical structure of the Pure Experience. My primary focus in these three sections is to elucidate the intrinsic nature of his philosophical system. By summarizing my own interpretation above, I attempt in the concluding section to provide some issues which can be helpful for a further comparative study.

壹、問題

本文的目的在探討西田關於「實在」與「經驗」的基本看法。對此，我們特別注意西田的《善の研究》這本書。但是，《善の研究》是西田早年的作品，它是不是能夠代表西田的實在論與經驗論？這或許是一個可能的問題。然而，對此，我們可以注意西田在《自覺中的直觀與反省》之改版序中（1941）的一句文字，西田說：「我的思想的傾向，自《善の研究》以來，就已經固定下來了。」¹從這一段文字，我們可以知道，西田思想的一些基本內容與方向，原則上是可以從《善の研究》這本書當中，分析整理出來的。筆者認為，這也包括了構成西田思想之主要部分的實在論、經驗論、倫理學與宗教學。因而，從思想的內容上來看，以《善の研究》為核心來探討西田的實在論與經驗論，並適度藉由一些後期的文本來予以佐證，原則上是沒有問題的。除此之外，以《善の研究》作為研究的核心，還有一個好處：即由於《善の研究》是西田第一部的哲學作品，因而，在很多地方仍然保留著未經修飾的痕跡，有些地方在哲學的說明上也稍嫌不足，而正因如此，讓我們得以從這本書當中，看到許多西田思想的發展可能性，也可以看到一些在西田思想發展當中，所沒有注意到或忽略的問題，這也是本文選擇這本書為核心，來整理並探討西田思想的原因。

然而，在進入本文之前，我們先問一個問題：西田哲學最關心的問題是什麼？或者說，什麼是西田哲學的根本問題？對此，西田在《善の研究》的原版的序（1911）中，有一段值得注意的話：「這本書之所以特別名為《善の研究》的原因在於：儘管哲學的研究佔了本書的前半部，但是人生的問題卻是本書的中心與終結。」²「人生的問題」或即人的生活、人的存在（存有）、人的生命問題可以說是東方哲學界最為關心的主題，這一點在文化相

¹ 「私の思想の傾向は『善の研究』以来既に定まっていた。」（AW 1:28; NKZ 2:12）

² 「この書を特に『善の研究』と名づけた訳は、哲学的研究がその前半を占め居るにも拘らず、人生の問題が中心であり、終結であると考えた故である。」（AW 1:8; NKZ 1:4f.）

近的中日哲學之間尤其明顯，我們甚至可以以「生命的學問」這個方向，來表示東方思想的主要趨向。就這一點來說，至少在京都學派與新儒家之間是沒有問題的。問題只在於，這兩個學派各自如何來開始這門學問？各自在生命這個論題中發現了什麼？突顯了生命的哪一個側面？如何來開始這門學問，或者就本文的範圍來說，西田幾多郎如何來開始這門學問？對此，我們可以先注意《善の研究》的成書與結構。

我們知道，《善の研究》這本書原本是西田在金澤第四高等學校期間授課的講義，隨後整理分別發表於學術期刊。這本書主要分為四個篇章，就時間上來看，其完成的順序分別為：「實在」（第二篇）、「善」（第三篇）、「純粹經驗」（第一篇）、「宗教」（第四篇）。西田自稱第一篇所討論的「純粹經驗」是「我的思想的根柢」（余の思想の根底）；第二篇「實在」構成「本書的骨幹」（この書の骨子）；第三編則是以第二篇的思想為基礎來討論「善」的問題；第四篇「宗教」則被西田視為其「哲學之終結」（哲学の終結）（AW 1:8; NKZ 1:3）。在這四個篇章當中，作為《善の研究》之第二篇的「實在」與第三篇的「善」，是全書最先完成的部分。原本是以《西田氏實在論及倫理學》為題，於明治三十九年（1906）印給學生的上課講義。其中關於「實在」的部分，於明治四十年（1907）以〈論實在〉（「實在について」）為題，發表於《哲學雜誌》第二十二卷第二百四十一號（明治四十年三月）。據下村寅太郎教授的報導，登載於期刊的文章，除了增加一個短序之外，與上課講義的原稿是相同的，與《善の研究》所收錄的文字則「只有極小部份的字句修正」（下村寅太郎，1997年，頁51）。

從時空的背景來看，〈論實在〉一文是西田首次於學術期刊發表的論文，藉由這篇文章，西田的思想逐漸在學界打開知名度、受到同儕的推舉。明治四十二年（1909）八月西田辭金澤第四高校教職，出任東京學習院教授，又隔一年（1910），出任京都帝國大學助教授。³換句話說，《善の研

³ 關於《善の研究》的成書資料，請參閱下村寅太郎的「解題」，於西田幾多郎：《善の研究》（東京，岩波書局，1990年）頁247以下（岩波書局單行本）；也請參閱下村寅太郎：《西田幾多郎——人と思想》（東京都，東海大學出版社，1997年）

究》的第二篇，其實是西田的成名作。這篇讓西田在學界打開知名度的文章，所討論的主題在於「實在」或者說「真正的實在」（眞の實在）是什麼。如果我們用存有論（經驗論與實在論）、倫理學與宗教學的區分來看西田哲學的話，那麼，我們可以明顯地看到，西田的倫理學與宗教學是以存有論為基礎而建立的。存有論對西田哲學擁有某種程度的優先性。作為西田思想之根本的純粹經驗，則是以「直接經驗的事實」為出發點，來進一步思考真正的實在，誠如西田為《善の研究》所設定的目標所說，「以純粹經驗作為唯一的實在來試圖說明一切」（AW 1, 8; NKZ 1, 4）。⁴在這個意義下，「純粹經驗」可以說是一種「實在的經驗」，它並不是用來說明實在的工具，而就是唯一的實在本身。問題在於，純粹經驗是怎麼樣的經驗？人的生命問題，為什麼會牽涉到純粹經驗？

我們知道，《善の研究》的目標在「人生的問題」。人的生活、人的存在與生命，牽涉的問題可以很廣濶、也可以很複雜，但是，從西田的思想來看，這些問題的根本在於對「經驗」與「實在」的理解。對於西田的這個傾向，我們也可以從他個人傾向於用《純粹經驗與實在》（「純粹經驗と實在」）來作為這本書的標題得知。⁵然而，人生的問題、生命的存在所牽涉到的經驗與實在為何？或者說，就西田來看，人存在的經驗與真正的實在究竟是什麼？

在此，本文的目的有二：首先我們先沿著西田《善の研究》來鋪陳西田的存有論。對此，我們集中於西田對「經驗」與「實在」的探討，這一部分構成西田存有論的基本思想。其次，我們根據西田的存有論，探討西田在《善の研究》時期對「生命」或「自我」這個論題所提供的洞見為何，並試圖從比較哲學的觀點，提供幾個可以進一步研究的論題。在行文上，我們沿

⁴ 德國學者Paul Malfli認為，純粹經驗是對實在的一個哲學的說明（Malfli, 1996: S. 15）。但嚴格說來，這麼一種說法並不恰當。筆者認為，西田「以純粹經驗作為唯一的實在來試圖說明一切」這種說法，並不是認為「經驗」與「實在」之間，是一種說明項與被說明項間的關係，就西田的哲學來看，經驗就是實在。

⁵ 參閱現行留存西田與出版社（弘道館）的契約書影本，請參閱《西田幾多郎の世界》（石川縣，西田幾多郎記念哲學館，2004年）頁23。

著《善の研究》的成書先後，先（Ⅱ）鋪陳西田如何思考「實在」。在這裏，我們可以看到西田將「實在」連接在「意識」與「經驗」分析來討論，就這一點來看，西田與西洋近代的意識哲學（包括胡塞爾的現象學）有著共同的出發點，其間的差異在於對「經驗」各有不同的理解。接著（Ⅲ），我們探討作為西田哲學之核心概念「純粹經驗」，純粹經驗是西田哲學的根本，也是西田哲學往後主要哲學概念（自覺、普遍者、絕對無...）的前身。在這裏，我們將根據小坂国繼教授所提供的線索，集中於探討純粹經驗所具有的「辯證法」性格。最後（Ⅳ），我們沿著西田的實在論與經驗論，從一個比較哲學的觀點，特別是藉由與西洋近代意識哲學以及當代新儒家的對比，來思考西田在經驗與實在這個論題上，提供了什麼樣的洞見與進一步思考的可能。

貳、實在與經驗

首先，西田在《善の研究》的第二篇一開始，就指出實在的問題是人生問題的根本。「在我們討論應該做什麼、應於何處安心的問題之前，首先必須闡明天地人生的真相為何、闡明真正的實在（眞の實在）為何。」⁶「真正的實在」一詞相對於我們通常所理解的實在，我們也可以稱之為「通常的實在」，對此，西田所意味的主要是二元論思想下的實在觀，認為心與物是各自獨立的兩個實在。西洋近代哲學，自笛卡兒以來，在試圖為哲學尋求新的穩固基礎（*fundamentum inconcusum*）的時候，總是藉由回到一種直接的知識（認識）或經驗來界定實在，西田在這裏也是將實在的問題訴諸於一種直接的經驗（AW 1,116;NKZ 1,49）。問題在於西田如何理解與展開我們的「直接經驗」或「直接知識」。

⁶ 「我々は何を為すべきか、どこに安心すべきかの問題を論ずる前に、まず天地人生の真相は如何なるものであるか、眞の實在とは如何なるものなるかを明にせねばならぬ。」（AW 1:114; NKZ:1:46）

西田認為，要了解真正的實在，我們必須從「欲疑而不可疑的（疑うにももはや疑いようない）直接知識為本而出發」（AW 1, 115; NKZ 1, 47）。西田意義下的「直接知識」，並不是通常意義下，對某種理論知識的擁有，而就是一種「直接的經驗」。藉由欲疑而不可疑的經驗來探討實在，西田明白地將自己的思想連接在近代哲學的出發點上。藉由這個入手點，西田接著批判了近代哲學主客或心物二元論的思想：認為全然獨立於意識的客觀存在（物），以及存在於意識之背後的主觀（心），都不是真正欲疑而不可疑的直接知識，這樣的想法其實來自於一種思惟的「假定」（AW 1, 115; NKZ 1, 47）。說二元論是一種假定，這不外是說，二元論意義下的心與物，就其作為超越意識的存在而言，並不是我們直接經驗的對象。西田認為，真正「欲疑而不可疑的直接知識」唯有我們「直覺經驗的事實」，而這種「直覺的經驗」，是一種「意識現象」（AW 1, 116; NKZ 1, 48）。換句話說，直接經驗是一種直覺經驗，也是一種意識現象，「實在只是我們的意識現象或即直接經驗的事實」。⁷在這裏，我們看到，西田將「意識現象」與「實在經驗」視為等同，並在《善の研究》當中，採取了一種意識哲學的立場。但這並不是說，西田對意識有一種新的說法，而是採取一種徹底的經驗論的思惟方式，以意識的經驗為唯一實在。換句話說，意識與實在並非先是兩個獨立的存在，而後相互關連，而是原本就是一個現象，意識的經驗事實只有一種。「我們往往會認為意識現象與物體現象是兩種經驗的事實，然而其實只有一種經驗事實，即只有意識現象。」⁸西田所謂的「純粹經驗」就是這種未加入任何假定與判斷之前的「直接經驗」（AW 1, 80; NKZ 1, 9）。這樣來看的時候，所謂直接的經驗是對實事本身之事態的經驗。這種事態是一種意識現象，並不是通常所理解的「無意識經驗」或「神秘經驗」，對此，我們以下還會試著再加以說明。

⁷ 「[……]実とはただ我々の意識現象すなわち直接経験の事実あるのみである。」（AW 1:119; NKZ 1:52f.）

⁸ 「我々は意識現象と物體現象と二種の經驗的事実があるように考えているが、その実はただ一種あるのみである。即ち意識現象あるのみである。」（AW 1:120; NKZ:1:53）

在將「實在」與「意識」視為同一之後，西田沿著意識這個方向去想。將意識或實在，視為「獨立自全的活動」(独立自全の活動)，乃至有「存有即活動」(有即活動)的說法(AW 1:121; NKZ 1:54)。沿著傳統哲學對意識的知、情、意三分架構，在討論其不可相互分離之後，西田銜接著主意主義的看法，以意志為意識活動之「最根本的形式」(AW 1:125f.; NKZ 1:59)。這是因為在西田看來，「意志」最能表現意識的能動性，它是意識的基本型態。「[……]對我們而言，最直接的意識現象，不論它如何地簡單，也總是擁有意志的型態。換句話說，意志應是純粹經驗的事實。」⁹這樣來看的話，西田認為，真正的實在並不是我們通常所謂「冷靜的知識對象，而是從我們的情意所產生的東西」，在這個意義下，實在不只是一種理論的存在，它也是帶有情意的東西。我們直接經驗世界是包含著情意的世界，即使最客觀的知識世界，也脫離不了情意的關係(AW 1:127f.; NKZ 1:60f.)。至此，西田表現出一種主意主義的傾向，即以意志為意識基本型態，並且認為任何型態的意識，都是意志的一種變形，意志或「情意」參與了意識的各個型態。但是，西田並不是通常意義下的主意主義者，因為西田同時又認為，我們的情意並不全然是屬於「個人的」。藉由「我們的情意能夠相感、相通」的事實，西田認為，在情意中包含著「超個人的要素」(AW 1:128.; NKZ 1:61f.)。這個超越私我的普遍我，也是我們通常所理解的真我。然而，以下的分析中，我們會看到，脫離個別我的普遍我，仍然不是西田意義下的「真正的自我」。筆者認為，西田意義下的「真我」，毋寧是私我與普遍我之即非的辯證結合。

但無論如何，在這裏，我們可以看到一個典型的西田哲學的說法：「[……]並不是人擁有情意，而是情意創造了個人，情意是直接經驗的事實。」¹⁰類似的說法，我們也可以在西田《善の研究》原版序(1911)當中看到：

⁹ 「[……]我々に最も直接なる意識現象はいかに簡単であっても意志の形を成している。即ち意志が純粹經驗の事實であるといわねばならぬ。」(AW 1:126; NKZ 1:59)

¹⁰ 「[……]人が情意を有するのでなく、情意が個人を作るのである、情意は直接經驗の事實である。」(AW 1:128; NKZ 1:62)

[……]不是有個人才有經驗，而是有經驗才有個人。經驗比個人的區別更為根本。基於這種想法，讓我脫離了獨我論。再者，由於認為經驗是能作動的，讓我得以與費希特以後的超越哲學相調和，因而寫成了本書的第二篇[……]。¹¹

在這個意義下，我們可以說，認識到實在包含「個人」（個別）與「超個人」（普遍）的一面，以及「經驗的能作動性」，這兩點共同構成了西田哲學的開始。西田往後哲學的發展，可以說都是集中於對經驗所包含的個別與普遍間的辯證關係、以及經驗所帶有的能作動性的討論，其後期哲學中所大量出現的「即非」之說法，基本上是在說明這個事實。經驗的「辯證性」與「作動性」，可以說是西田思想的兩個主軸。經驗或情意意識當中所包含的「超個人要素」，同時也表明了西田所要談的經驗或情意，並不是通常主客對立思惟下所理解的經驗或情意。西田說「真正的實在主客相沒、知情意合一的意識狀態。」¹²然而，主張普遍先在於個別，並不就是認為，真正的實在只是經驗中超個人的部分，毋寧是說我們通常將個別與普遍視為對立的說法，並不是純粹經驗的事實。真正的實在超越了個別與普遍的區分，或者用後期西田的語詞來說，個別與普遍毋寧是一種「即非」的關係。

在說明了真正的實在是一種無主客分別的意識經驗之後，西田接著說明我們主客對立的差別認識是如何產生的。西田認為，「差別的知識」或差別的世界是來自於無差別的實在之分化發展的結果，而這種分化發展擁有一種基本的形式：

¹¹ [……]個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである、個人的区別より経験が根本的であるという考えから独我論を脱することができ、また経験を能働的と考へることによってフィヒテ以後の超越哲学とも調和し得るかのように考へ、遂にこの書の第二編を書いたのであるが、[……]。(AW 1:9; NKZ 1:4)

¹² 「[……]主客を没したる知情意合一の意識状態が真實在である。」(AW 1:129; NKZ 1:63)

首先，全體含蓄地implicit出現，接著其內容分化發展，而在這個分化發展終了之時，實在的全體便實現與完成。一言以蔽之，就是一者（一つの者）自身的發展與完成。¹³

關於實在之分化發展的基本形式，我們可以注意兩點：首先，造成意識之分化發展而產生種種差別認識環節在「反省」（AW 1:130; NKZ 1:63）。然而，由於反省本身也是純粹經驗的一個環節。純粹經驗如何內在於自身藉由反省而開展，這是西田思想中的一個重要問題，對此，西田在《自覺中的直觀與反省》（NKZ 2）有比較詳細的討論。這還有待另一篇專文來處理。在《善の研究》當中，西田重視的是這種種差別的經驗或認識，是「一者」或「統一者」自身的發展與完成。在這裏，西田用不同的語詞，例如「普遍者」、「真正的自我（真我）」、「宇宙的本體」、「神（絕對者）」……等等，來稱呼這個「一者」或「統一者」，這也是西田「絕對無」概念的前身，而澄清這個「一者」的意義，大概是西田哲學中最為重要的問題，西田思想的發展也可以視為是對這個「一者」之不同自我解釋（田中久文，2000年）。

我們知道，單單就現實上來看，經驗的事實是多樣的，而西田認為，這些多樣的經驗事實都是從同一的實在所發展而成，並且是透過同一種形式產生。這個共同的形式，同時也就是一者的自我發展之形式。一者是實在，由「一」所分化出來的「多」也是實在。此外，西田也肯定經驗實在的能動性。關於實在的能動性這個問題，西田引進了「一者」與「對立（矛盾）」這兩個概念來加以說明。

首先，西田接受赫拉克里特斯的看法，以萬物為流轉的連續發生，任何經驗的實在都是片刻不停留的連續（AW 1:132; NKZ 1:66）。由經驗世界的變動這一事實，西田肯定「動」在經驗界的實在性，再藉由對「動」這一事實

¹³ 「先ず全体が含蓄的implicitに現われる、それよりその内容が分化發展する、而してこの分化發展が終った時實在の全体が實現せられ完成せられるのである。一言にていえば、一つの者が自分自身にて發展完成するのである。」（AW 1:130; NKZ 1:63）

的分析，進而肯定了「一者」的存在。這是因為西田認為，一物的作動必是相對於他物的作動，而一物能相對於他物而作動，就必須存在著結合這兩物，並使得兩者之相互作用為可能的「第三者」。對此，西田舉了兩個例子來說，第一個例子關涉到作為第三者的統一力。西田認為，如果A的運動影響到B，那麼在A與B之間必然存在著所謂的「力」作為結合A與B的「第三者」（AW 1:133f.; NKZ 1:68）。對此，我們可以根據西田的思想予以廣義地闡釋，認為任何的作動或影響，皆必須存在著包攝作動之雙方的第三者，這作為第三者的力，可以是物質的力，也可以是精神的力，但必須是能包攝雙方的。然而，精神的力無法包攝物質，物質的力無法包攝精神，能包攝一切作動的，必須是某種普遍的力，而這個普遍的力，同時也是能夠結合一切現象的統一力，這即是西田所謂的「普遍者」或「宇宙現象的統一力」。在西田思想的發展當中，作為西田哲學之代表的「場所」概念，其基本思考方向，正就是沿著層層的包攝關係，探問最大的包攝者，或即「絕對無」（AW 4; NKZ 4）。

其次，西田在第二個例子中，指出任何性質都是相對於其他的性質而成立，因而倘若世界上只有「紅色」這個顏色的話，那麼紅色就無法被經驗到的、無法呈現，紅色必須在相對於其他的顏色（例如，藍色、白色……）之下，才能夠被經驗到、才得以呈現，換句話說，要經驗到紅色（紅色的呈現），對立於紅色的其他顏色（藍色、黃色、白色……）皆必須存在，以作為「比較」與「區別」之參照，在這個意義下，我們可以說，一切事物都是藉由其對立面而產生，藉由其對立面始得以存在（AW 1:133f.; NKZ 1:68）。再者，西田又認為，「比較」與「區別」的可能，在於接受比較與區別的兩者之間，必須存在著某種共同的東西，或者說兩者必須是同屬一類的事物，完全不同類的存在，根本沒有比較的可能（AW 1:133f.; NKZ 1:68）。德行與三角形無法比較，因為兩者分屬不同的類，其間沒有任何共通的東西，沒有任何的普遍者為其根柢。¹⁴這個最大的「類」或「普遍者」，就是一切實在的

¹⁴ 嚴格說來，西田的意思並不是說，德行與三角形無法比較，而是兩者之間「[……]並沒有明顯的統一者。」（AW 1:135; NKZ 1:69）。筆者在這裏，只是舉例來說明「比較」的可能，背後需要預先存在一個共通的統一者，並不是認為德行與三角形之間不存在著任何比較的

「統一者」。在這裏，我們可以看到西田的一個重要結論：「[……]倘若一切的事物都是由對立而產生，那麼，在其根柢必然潛藏著統一的某物。」¹⁵

綜合這兩個例子來看，我們知道，西田認為我們擁有實在的經驗是一個事實，而實在的成立，除了在其根柢必須存在著「統一的某物」之外，對立或「矛盾的事物」也必須存在。誠如西田所說，紅色需要非紅色、能動需要受動，始得以成立。當矛盾消滅，實在亦隨之消失（AW 1:134f.; NKZ 1:68f.）。換句話說，任何的實在之為實在，在其自身之中，必須包含著其對立面。任何的A之為A，必須包含著非A。非A並不是外於A的東西，而是A的構成項，而且是本質上的構成項。這樣來想的話，真正的實在必須包含著「無限的矛盾」與「統一」，實在一方面藉由無限的對立而產生，一方面又統一這些對立，它是「一即多」的。其中，最有力的實在就是能夠統一所有矛盾的東西。這個最有力的實在，西田借用黑格爾的語詞，稱其為「體系」（AW 1:69; NKZ 1:135）或「普遍者」（普遍的なるもの）（AW 1:141; NKZ 1:75）。這個作為意識之根柢的普遍者，就是在西田的場所邏輯中「一般者（普遍者）」（一般者）概念的前身，在往後西田哲學建構當中，扮演者相當重要的角色。

從上述的討論，我們可以知道，從概念分析的角度來看，西田的「實在」概念是多義性的，它一方面意指種種分殊的個別實在（多），一方面又意指分殊的個別經驗背後的統一力（一）。然而，概念分析上的「多」，不妨礙存在上為「一」，我們雖然能擁有「紅色」與「紙」的知識，但不排除經驗上存在的只有「紅色的紙」，這是認識論與存有論的差異。西田從存有論的角度來思考實在，認為多與一並不是兩種不同的實在，而是同一的實在。對於實在內部的這種關係，倘若我們借用後期西田所大量出現的「即」或「即非」這個語詞來表示的話，我們可以說實在的「一」與「多」是以「即」或「即非」的方式，連結在一起。換句話說，實在包含著無限的對

可能。事實上，西田所要尋求的具體普遍者正是能夠包攝一切對立的普遍者或統一者。

¹⁵ 「[……]すべて物は対立に由って成立するというならば、その根柢には必ず統一的或者が潜んでいるのである。」（AW 1:134.; NKZ 1:68）

立，又統一無限的對立，它是「一即多」的，實在在自身之中包含著自身的矛盾，是自我矛盾的存在。由於實在的自我矛盾，它必須常處於變動之中，因而，真正的一即多或「一而多的實在」（一にして多なる實在），不可能是靜態的。靜態的存在是不與他者對立的獨自存在，然而，在西田看來，一旦統一成立，在這個統一的狀態中，就必須包含著對立、矛盾，換言之，破壞統一的不統一也必須存在，不統一就存在於統一自身當中，構成統一之為統一。因而，西田認為，真正的實在必須是無限的對立，由於對立，它必須是「自動不息」的（AW 1:136; NKZ 1:70）。「宇宙就是這唯一實在的唯一活動」（AW 1:138; NKZ 1:72）。

我們知道，實在作獨立自全的純粹活動，是種種不同的實在，也是種種不同實在背後的統一者，它是意識根柢的統一力。在這個意義下的統一力或統一者，必須是唯一且根源的，它不能從其他的實在而來，反而種種不同的實在，皆必須來自於這個統一者。西田也將這「唯一實在」類比到「理」這個概念。認為這種不變之理是「萬物的統一力，並且又是意識內面的統一力」（AW 1:140; NKZ 1:74）。理有其超越的一面，西田說「理是獨立自存，不因時間、空間、個人而異，也不因顯減用藏而變」。¹⁶這樣的「理」本身是帶有「創作性的」活動，是「我們意識之根柢的普遍者」（AW 1:140f.; NKZ 1:75）。這種「意識的統一力」所表示的就是我們「真正的主觀」或「真正的自我」。「我們的自我就是宇宙實在的統一力本身。」¹⁷就自我作為宇宙實在的統一力而言，西田亦稱之為「神」。神是無限活動的實在之根本（AW 1:159f.; NKZ 1:96）。然而，這個具超越性質的普遍者、統一者、真正的主觀（真我）或神，並沒有脫離我們所生存於其中的世界。作為種種實在之根柢的統一者或唯一實在，不能與被統一的種種實在相互分離。對此，西田採取一個有機論的觀點，以一棵樹為例來說明統一者與被統一者之關係。西田認為，「樹」（全體）雖然是由其枝、葉、根、幹（部分）所構成，但是，樹卻不僅僅是枝、葉、根、幹的組合（全體不僅是部分的集合）。倘若枝、

¹⁶ 「理は独立自存であって、時間、空間、人に由って異なることなく、顯減用不用に由りて変ぜざるものである。」（AW 1:140.; NKZ 1:74f.）

¹⁷ 「[……]我々の自己は直に宇宙實在の統一力そのものである。」（AW 1:144.; NKZ 1:79）

葉、根、幹沒有了樹這個全體的統一力（倘若部分沒有了全體），枝、葉、根、幹也將不再是枝、葉、根、幹（部分不再是部分）。在這個例子當中，樹是全體的統一力，而枝葉根幹則是被統一的部分。「統一力與被統一者分離的時候，就不成其為實在。」¹⁸神作為全體的統一力，因而必須是超越即內在的。實在是種種分殊的多，也是統一的一。

至此，我們追溯了《善の研究》之第二編「實在」的基本思想。西田對實在看法，其實可以總結於西田的一段文字：「[……]這唯一的實在[……]一方面是無限的對立衝突，並且一方面也是無限的統一，一言以蔽之，它是獨立自全的無限活動。我們用“神”來稱呼這個無限的活動之根本。神絕不是超越這個實在之外的東西，實在的根柢就是神。泯除主觀客觀的區別、精神與自然合一的東西就是神。」¹⁹

參、經驗的辯證性格

從《善の研究》的第二篇「實在」，我們可以知道，西田實在論的特色在於將「實在」與「經驗」等同，將經驗與「意識活動」等同，又以「意志」（或即後來的「絕對自由意志」）為一切活動中的活動，這形成西田早期主意主義的基本思路。換言之，實在不能越出我們的經驗範圍，任何超越的實在都必須帶有經驗的性格、意志的性格。再者，由於實在的自我矛盾，因而對西田來說，經驗或實在不能是靜態的，必須是一種「動態的發展」。但是，對於這個動態發展的如何進行，在《善の研究》的第二篇中，並沒有系統性的說明。對此，比較後出的《善の研究》的第一篇「純粹經驗」，²⁰則

¹⁸ 「統一力と統一せらるる者と分離した時には実とならない。」（AW 1:135.; NKZ 1:69）

¹⁹ 「而してこの唯一実在はかつていったように、一方においては無限の対立衝突であると共に、一方においては無限の統一である、一言にて言えば独立自全なる無限の活動である。この無限なる活動の根本をば我々はこれを神と名づけるのである。神とは決してこの實在の外に超越せるものではない、實在の根柢が直に神である、主観客観の區別を没し、精神と自然とを合一したものが神である。」（AW 1:159f.; NKZ 1:96）

²⁰ 《善的研究》的第一篇「純粹經驗」，原出刊於明治四十一年八月的《哲學雜誌》，原標題

是藉由純粹經驗的「體系」性格來說明純粹經驗的活動。誠如西田所說：「意識的體系就如同任何的有機物一樣，是統一的某物以秩序的方式分化發展，並實現其全體。」²¹在本節當中，我們要釐清的問題在於這個「秩序的方式」是什麼？就如藤田正勝教授與小坂國繼教授所指出的，西田對純粹經驗的體系之說明，可以視為是一種「辯證法」（小坂）、或「流動性的邏輯」（藤田）。²²然而，這是什麼樣的一種辯證法？或者說，這種「流動性的邏輯」是什麼？對此，我們先注意小坂教授的一個整理。小坂教授認為，西田在《善の研究》時期，對純粹經驗體系的說明，可以用正（肯定）、反（否定）、合（否定的否定）這三個契機來加以說明。以下，我們藉由小坂教授所提出的線索，來整理西田純粹經驗之體系的辯證法性格，並試著藉此來思考純粹經驗的意義。

首先是純粹經驗的「正（肯定）」階段，這意味著「意識之原初及直接的統一狀態」，是「主客未分」的「初生兒意識」，這個階段的純粹經驗是一種「不包含任何價值與意義的直接事實」（小坂，2002年，頁101）。對於這個直接事實，我們可以借用西田的例子來說明。西田說：

例如：在看到顏色、聽到聲音的剎那，在其（譯註：這個事態）還沒有外物的作用，不僅沒有像“我”感覺到它的思想，也還未沒加上這

為「純粹經驗與思惟、意志、知的直觀」（「純粹經驗と思惟、意志、及び知的直觀」）。這一部分對應於《善の研究》第一編的四個章節，在內容上幾乎沒有任何更動。參閱下村寅太郎的「解題」，於西田幾多郎：《善の研究》（東京，岩波書局，1990年）頁240。

²¹ 「意識の体系というのはすべての有機物のように、統一的或るものが秩序的に分化発展し、その全体を実現するのである。」（AW:1, 84; NKZ:1, 14）

²² 參閱：小坂國繼（2002）：《西田幾多郎の思想》（東京：講談社，2002年）頁100-102；頁358-359註101；小坂國繼（2000）：《西田哲学と宗教》（東京：大東出版社，2000年）頁90-92。小坂教授認為，西田的辯證法，可以用「正、反、合」或「肯定、否定、否定的否定」這三個契機來加以說明。相對於「固定化的邏輯」，藤田稱西田的邏輯為一種「流動性的邏輯」，參閱，藤田正勝：《現代思想としての西田幾多郎》（東京：講談社，1998年）頁82以下。

個顏色、聲音“是什麼”的判斷之前的狀態。因而（或譯為「在這裏」）純粹經驗與直接經驗同一（強調號為筆者所加）。²³

西田認為，經驗或意識的原初狀態，只是單純地經驗著，在看到顏色、聽到聲音的剎那，所存在的只有這個「只是經驗的事實」，在這個「只是經驗的事實」當中，還沒有「我」在觀看「什麼」、「我」在聆聽「什麼」的意識出現，或者說，先在於意識到「我」在觀看、「我」在聆聽之前，我們已然在觀看著、在聆聽著。在直接的觀看與直接的聆聽當中，自我（ego）與對象都尚未發生、尚未出現，這是自他分別之前的狀態。誠如西田所說，在這個純粹經驗的原初狀態當中，「沒有任何意義」發生，存在著的唯有「事實原樣的現在意識」（AW 1, 81; NKZ 1, 10）。但這個經驗的原初狀態本身，仍然是「我」的經驗，只是這個作為自體的「我」（われ）與所經驗的對象是無分別的「一」的事態；已然在主客分別中的「我」，在西洋意識哲學的術語下是「自我」（ego）。在這個意義下的「自我」總是伴隨著「能思」與「所思」而出現。西方哲學自笛卡兒至胡塞爾以來所建立的意識哲學，其運行的領域就在「自我—能思—所思」這三重結構當中（黃文宏，1999a）。自我與對象相伴而生、相關而成，「自我」形成、「對象」亦形成。然而在西田看來，與物相對的「自我」，並不是真正的自我，仍然是對象化了的自我。在主客相對中的意識經驗，也不是經驗最純粹的時候，原初的意識經驗是一種「一」的事態，這個「一」的事態，藉由過去意識的介入，而進入一個分裂的過程，分裂為經驗的「主體」與被經驗的「客體」，而「意義與判斷就是將現在意識與過去意識結合而產生的」，²⁴意義、判斷的產生牽涉到過去意識的介入、牽涉到意識的對象化過程。當意義與判斷，或主客對立一產生，純粹經驗即過渡到「反（否定）」的階段。

²³ 「例えば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考えのないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粹經驗は直接經驗と同一である。」（AW 1, 80; NKZ 1, 9）

²⁴ 「意味とか判断とかを生ずるのもつまり現在の意識を過去の意識に結合するより起こるのである。」（AW 1, 86; NKZ 1, 116）

純粹經驗的「反（否定）」階段，是「意識之分化發展的側面」。這是統一的意識之走向不統一的分裂狀態，然而這個分裂狀態是「意識自身發展的一個不可或缺的契機」，仍屬廣義下的「純粹經驗」，「事物的價值與意義就產生於這個階段當中」（小坂，2002年，頁101）。我們知道純粹經驗或者直接經驗，其所表示的是直接就事實本身來經驗事態，但其內容不只是顏色、聲音……這些感覺內容而已，它也不是「混然無差別的狀態」，而是「本身就必須具有差別相」（AW 1, 85; NKZ 1, 15）。換言之，純粹經驗的體系本身就包含「差別相」，差別的經驗是純粹經驗之不統一的階段。這是因為在西田看來，並沒有所謂純粹經驗之外的經驗（AW 1, 86; NKZ 1, 16），因而，經驗的不統一狀態與統一狀態，都是純粹經驗，其間只是程度的不同，差別的經驗並不是外於純粹經驗的另一種經驗，而就是純粹經驗的不統一狀態。換句話說，純粹經驗意指我們「具體的意識」，在這個具體的意識或「純粹經驗的體系」當中，並不單指意識的無差別狀態，毋寧也包含著經驗的差別相。這樣來看的話，在西田的辯證法當中，反方並不是全然不同於正方的另一物，正反不是絕對對立。誠如西田所說，反方毋寧是純粹經驗的一種「未完成的狀態」，是邁向「更大更深」之統一的未完成狀態（AW 1,94; NKZ 1,25）。對於純粹經驗之邁向更大更深之統一的運動，西田藉由經驗背後之「統一作用」來說明，這是小坂教授所謂的「綜合」階段。

純粹經驗之辯證法最後階段，或即「綜合（否定的否定）」階段，意味著「意識之理想的、究極的統一狀態」，這是「超越主客對立的意識狀態」或西田所謂的「智的直觀」的階段（小坂，2002年，頁101-102）。這個階段中的「智的直觀」是指「所謂理想的，或者通常所說的經驗之上的直覺」，其具體的實例在於藝術家與宗教家的直覺。但是，西田認為，智的直覺並不是一種神秘的經驗，它並不是外於通常知覺的另一種知覺，而是與通常的知覺同屬一類，只是「在內容上更為豐富與深遠」（AW 1, 108f.; NKZ 1, 40f.）。智的直覺既然與通常的知覺同屬一類，這樣來看的話，它就不是任何特殊的知覺，而是一種「極其普通的現象」（AW 1, 110; NKZ 1, 43.）。換言之，智的直覺只是一種具有更大統一性的普通知覺而已，不是一種神秘現象或經驗，它所直覺的就是「普遍者」。西田認為，作為智的直覺之所對的普

遍者並不是「抽象的普遍者」，抽象的普遍者是脫離或抽離個別事實的普遍性，抽象的普遍性與個別性相對立。然而，西田認為「真正的普遍並不是與個性相反的東西，藉由個性的限定，反而能夠表現真正的普遍」。²⁵就如同藝術家的創作，真正的普遍者必須是藝術家個性的表現，也同時擁有普遍的價值。純粹經驗的統一狀態所帶有的普遍性，不是抽象的普遍性，而是具體的普遍性。但是，即使在純粹經驗的統一狀態，仍然有所謂夠不夠深遠的問題。我們「熟練的行為」或「藝術家的直覺」，雖然是一種純粹經驗的統一狀態，但這仍然並不是最具統一性的、最深遠的直覺，西田認為，純粹經驗之最終極的統一狀態，是一種「宗教的覺悟」，或者說，是對自我之深遠的統一的覺悟（自得する）。西田說，這是「一種智的直觀，也就是對深刻生命的捕捉」（AW 1, 112f.; NKZ 1, 45）。真正的自我就是這種擁有普遍性的個體存在，或即所謂的「具體的普遍者」。在這裏，我們可以看到，西田的存有論最終聚集在對「自我」或「生命」的覺悟之上，這也是最深刻的智的直覺。《善の研究》的第三篇所討論的倫理學（作為自我實現的善），與第四篇所討論的宗教學（作為真我的宇宙本體），都是建立在對自我的根本直覺之上。對真我或普遍者的探討，可以說是西田哲學的根本論題所在。

藉由意識經驗之辯證法的三個階段，我們可以看到西田「純粹經驗」所包含的多重意義。它一方面意指經驗之原初未分化狀態（意識之渾沌的統一）、意識的分化狀態（主客對立的意識）與分化後的統一階段（智的直覺）。即使在意識的統一狀態，仍然有夠不夠深遠、夠不夠豐富的問題，智的直覺的最高階段是一種「宗教的覺悟」或「生命的直覺」。在這裏，我們可以看到純粹經驗的多義性，然而，這些不同的意義其實並不是種類的不同，而只是程度上的差異。因而，當我們藉由「體系」這個角度來思考這個現象的時候，「意識」或「經驗」所表示的就不只是體系內成素的緊密統一，它同時也是多樣分裂與衝突之發生的場所。分裂與衝突的目的在尋求一個更大的統一，而不論如何地分化發展，其結果仍然保持在體系的形式當中（AW 1, 83; NKZ 1, 12f.）。因而，我們可以說，將純粹經驗分析為三個環

²⁵ 「[……]真の一般と個性とは相反する者でない、個性的限定に由りてかえって真の一般を現わすことができる[……]」（AW 1, 111; NKZ 1, 43）。

節，只是一種認識上的方便，這三個環節並不是分離的三個階段，統一力內存於分化發展的差別意識之中。因而，從體系的角度來看，分裂與衝突可以視為是純粹經驗對更大一層統一體系的尋求。純粹經驗常恆地處於分裂與統一之中，藉由分裂、統一，以完成一個更大的體系，或者說，內在於純粹經驗的分裂當中，早就存在著一個追求更大體系之要求，而西田也確實這樣來思考純粹經驗的體系。只是當我們這麼來思想的時候，會遭遇到一個問題：即是什麼東西在主導這整個體系的發展？或者說，促成體系發展的「內在動力」是什麼？從純粹經驗要求更大體系的完成，我們可以說，在純粹經驗當中存在著一個追求更大體系的意志，對此，西田在《善の研究》當中類比於主意論的說法，認為主導純粹經驗之發展的是一種「意志作用」，或者說，純粹經驗的根本是一個尋求更大統一的意志作用（AW 1, 84f.; NKZ 1, 14f.）。但是，如我們先前所一再強調，作為純粹經驗之終極統一的意志，並不是知情意三分下的對象意識，而是先在於知情意區分下的「絕對自由意志」。對「絕對自由意志」的探討，是西田《自覺中的直觀與反省》（NKZ 2）的主要論題之一，然而，這需要另外一篇文章來處理。

純粹經驗背後存在著統一力，以主導經驗的分化與發展。這樣來看的話，我們的知覺乃至對象意識的活動都不是被動的，在知覺的構成要素中，還包含著能動的作用，或者說，所有的經驗都是能動的，而意志在這裏扮演了一個重要的角色。問題是這個作為意識之根底的能動性，或者說，純粹經驗之背後的統一力要如何來理解？這個作為純粹經驗之能動的統一力，究竟是什麼？西田這種想法與東方思想所特有的本體宇宙論傾向有什麼樣的關連性？²⁶

我們知道，這個「統一力」是純粹經驗分化之背後的動力，它是「真正自我」或「自體」（われ）。「自體」並不單純是一種個人的意識，然而，不能否定的是，它與個人的意識有某種連繫，個人的意識來自於純粹經驗。

²⁶ 對於這個問題的研究，請參閱：林安梧：《存有・意識與實踐》（臺北：東大圖書公司，1993年）以及賴錫三：〈熊十力體用哲學的存有論詮釋——略論熊十力與牟宗三的哲學系統相之同異〉，《中正大學中文學術年刊》第5期（2003年12月），頁81-120

這個想法，可以從西田的「並非有個人才有經驗，而是有經驗才有個人」看出來（個人あつて経験あるのではなく、経験あつて個人あるのである）（AW 1, 97; NKZ 1, 28）。這樣來看的話，純粹經驗作為一種意識現象，它是個人的意識，同時也是超越個人的意識，或者更恰當地說，是超越主客、自他分別的經驗。再者，主客、自他之間的區別也不是絕對的，在如此區別的背後存在著貫穿主客、自他而作動著的統一作用。誠如西田所說，這個統一的某物，就物體現象來看，它是一種「物理力」（物力），就精神現象來看，它是一種「意識的統一力」（意識の統一力）（AW 1, 134; NKZ 1, 68）。但是，嚴格說來，物理力與意識的統一力只是命名角度的差異，這兩種力在根源上必須同屬一種，「在我們思惟與意志根抵中的統一力與在宇宙現象中的統一力，直接地就是同一。」²⁷也就是說，對於作為純粹經驗之根抵的統一力，重點不在這個力，是物理的，還是精神的，而在它作為一種力動或作動，同時也是宇宙現象的統一力。內在於純粹經驗或即意識的統一力，最終表現為宇宙全體的力動。「宇宙是唯一實在的唯一活動」（AW 1, 138; NKZ 1, 72）。西田在這裏認同佛教的說法，認為宇宙與自我擁有同一的根抵，甚至可以說是「同一物」（AW 1, 221; NKZ 1, 164）。在這個意義下，對實在的認識可以說是一種對「自我」認識。「我們認識實在，並不是認識一種外於自己的物，而是對自己自身的認識。」²⁸在自體的實在之中，可以發現宇宙的實在。實在是意識的作動，也是宇宙的作動，是持續作動著的統一力。

這個宇宙全體活動的根抵，就宗教上來看，西田認為就是「神」。祂一方面生起無限的衝突對立，一方面又作為無限的統一力而作動著。純粹經驗本身就是「獨立自全的純粹活動」（AW 1, 125; NKZ 1, 58）。對西田來說，神是一切實在的根抵，祂的存在即作動，其作動是無限的，它的表現是「無」，這是西田「絕對無」哲學之根源。因而，西田修改柏克萊「存在即

²⁷ 「我々の思惟意志の根抵における統一力と宇宙現象の根抵における統一力は直ちに同一である。」（AW 1, 134; NKZ 1, 68）

²⁸ 「我々が實在を知るといふのは、自己の外の物を知るのではない、自己自身を知るのである。」（AW 1, 221; NKZ 1, 164）

是被知覺」(esse est percipi)為「存在即活動」(有即活動)(AW 1, 121; NKZ 1, 54)。這意味著，實在是一種純粹作動(働く)，持續地在自我分化中自我完成(Huang, 1999b, 135)。誠如西田所說：

真正宗教的覺悟不在基於思惟的抽象知識，亦不在單純盲目的情感，而在於對橫互於知識與意志之根柢的深遠統一的自我領會(自得)，亦即在於一種智的直觀，一種對深層生命的捕捉。²⁹

我們可以看到，西田藉由深入意識的根柢，發現「自體」(われ)與宇宙的合一，在自體之中發現宇宙的統一力，這是西田「絕對無」的哲學的根源。智的直覺並非某種「特別的神秘能力」，而是與「普通的知覺屬於同一類」，它是對生命之深層的捕捉(AW 1, 108; NKZ 1, 40f.)。以意識與宇宙的根柢為一種生生的力動，我們可以看到西田的思路與儒家心學的傳統有相當類似性，也相當具有進一步研究的價值。³⁰但無論如何，對於本文的目的來說，西田的純粹經驗有幾個側面是我們所特別要注意的：首先它是一種「欲疑而不可疑的直接經驗」，但是，這種直接經驗並不是神秘的經驗，既然與普通的知覺同屬一類，我們也可以說它一種原初的日常經驗，因而，純粹經驗的「純粹」所表示的，毋寧是一種在我們意識加工之前的原初狀態。再者，純粹經驗並不是靜態的，而是持續地在作動著的經驗，它包含著分化與發展，但是，任何的分化發展，仍然不脫離純粹經驗，西田用「體系」來涵蓋這個現象。從體系來看，種種不同的實在都是純粹經驗的自我分化與發展。這樣來看的話，純粹經驗的背後必須存在著一個超越這些分化發展，並讓分化與發展得以發生的統一力。這個統一力，並不是主客相對下的個人意識，而是超越自他、主客分別的意識，西田認為它是宇宙現象的統一力，亦稱之為「神」。對於純粹經驗的分化與發展，或者如新田義弘教授所說的

²⁹ 「真の宗教の覚悟とは思惟に基づける抽象的知識でもない、また単に盲目的感情でもない、知識及び意志の根柢横たわれる深遠なる統一を自得するのである、すなわち一種の知の直観である、深き生命の捕捉である。」(AW 1, 112f.; NKZ 1, 45)

³⁰ 西田與王陽明的關係，可參閱吳光輝：〈西田哲學的東洋的性格——陽明學受容の問題を中心に〉《日本の哲学》第一號(京都市：昭和堂，2000年)頁76-87。

「生命的自我差異化」(新田義弘, 1998年), 以及宇宙的統一力問題, 我們可以《直覺中的直覺與反省》這本標示西田哲學之第二階段著作中, 找到更進一步的討論。但這已不在本文的範圍之內了。

肆、西田存有論的基本立場

在這裏, 我們並藉由幾個比較的工作, 來思考西田存有論的基本立場。我們可以先根據一般學科的區分, 將《善の研究》所討論的範圍區分為存有論、倫理學與宗教學三個領域, 並將西田對純粹經驗與實在的討論, 列入存有論的範圍。在這個意義下, 我們可以說, 西田存有論的根本立場, 在於徹底地從(意識)經驗來探討實在。以直接經驗為本來說明實在, 不訴諸於任何脫離經驗的實在, 可以說是西田與西洋近代哲學的共同出發點, 在這一點上, 現象學也是站在同樣的出發點上。但是, 西洋近代哲學、現象學與京都學派仍然標示著不同的哲學走向。筆者認為, 這些不同的走向, 究其根本是來自於對直接知識或經驗的不同解釋, 或者更恰當地說, 來自於對經驗之不同側面的突顯。這樣來看的話, 從(意識)經驗來回答實在, 並不是任何新奇的想法, 重要的是西田如何來理解我們的「經驗」, 相對於其他兩個哲學走向, 西田對經驗所獨有的解釋、所突顯的側面是什麼?

首先, 我們看到, 相對於笛卡兒以來的傳統, 將意識(經驗)與實在視為二個分別的實在, 西田從一個徹底經驗論的立場, 完全從經驗來討論實在, 並將意識(經驗)與實在視為同一。在這裏, 說意識是唯一實在, 等於是說經驗是唯一實在。或者說, 實在不能脫離我們的意識。這樣來看的話, 西洋近代二元論思惟下所理解的「實體」就不是基於經驗的實在, 而是一種思想加工的結果。例如, 笛卡兒意義下的「思惟存在」(*res cogitans*)與「擴延存在」(*res extensa*), 就其作為一種「思惟實體」(*substantia cogitans*)與「擴延實體」(*substantia extensa*)而言, 就是一種思想的建構物。就這一點來看, 西田與現象學其實是站在同一個思想的陣線上。再者, 不同於主客對立的立場, 西田認為, 在主客未分之前的經驗, 或即所謂的「純粹經

驗」，才是我們經驗的原樣，所經驗到的事實，才是事實的原樣。但是，如本文所主張，這不是訴諸於神秘經驗或特殊的宗教經驗，而是試圖回歸先在於反省的素樸經驗或原初經驗，這樣的經驗並未加上任何思想的加工，才是真正的日常經驗，在這個意義下，純粹經驗是最直接的原始事實，才是我們所直接生活於其中的日常經驗。誠如西田所說：「它（譯註：純粹經驗）是我們的日常經驗」。³¹任何反省或者對象化的活動，已然與純粹經驗的實在、與日常經驗中的實在有所隔離。筆者認為，這是理解西田哲學的一個要點。西田個人雖然有多年的禪修經驗，在思想的表達上也大量地使用了佛教的用詞，但將「純粹經驗」以無分別的「神秘經驗」來解釋，很可能無法觸及西田思想的根本，也窄化了西田哲學的範圍。在回歸我們的日常經驗這一點上，我們看到西田哲學與現象學（特別是胡塞爾之後的現象學）接軌的一個可能性（黃文宏，2002年）。

然而，相對現象學，西田究竟突顯了什麼？對此，我們注意純粹經驗所具有的「辯證性」，這是相對於現象學，特別是胡塞爾現象學所比較特別的一點。³²雖然在《善の研究》當中，西田並沒有明白地指出經驗的辯證性這一點，所強調的重點毋寧在經驗的「能動性」。但是，經驗的「能動性」與經驗的「辯證性發展」，確實是息息相關的，在西田往後哲學的發展中，辯證法的概念也扮演了一個重要的角色（例如〈作為辯證法一般者的世界〉（「弁証法的一般者としての世界」）（AW 5; NKZ 7）一文）。無論如何，誠如小坂與藤田所主張的，純粹經驗確實擁有一種辯證法的性格。問題只在於西田的辯證法，究竟是什麼樣的辯證法？或者說，要怎麼樣來表達純粹經驗辯證性格？

³¹ NKZ 14: 266。轉引自藤田正勝：《現代思想としての西田幾多郎》（東京：講談社，1998年）頁46。相關的討論也可參閱藤田，前揭書，頁45以下。

³² 胡塞爾現象學究竟能不能容許經驗的辯證性，這是一個問題（芬克討論過這個問題，相關的討論，請參閱E. Fink: *Phänomenologie und Dialektik*, in: *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Freiburg / München, 1976, S. 228-249）。相應的討論也可參閱Huang, 1999b。筆者個人認為，胡塞爾個人是不願意接受「辯證法」這個語詞的。對此，請參閱黃文宏：〈現象學的觀念——從海德格的場所思維來看〉，《政治大學哲學學報》第9期（2002年12月），頁63-98。

西田所理解的經驗是「辯證的」，或者說，經驗的邏輯是辯證性的。由經驗與實在的同一性，我們可以知道，實在的邏輯也是辯證性的。在本文中，我們沿著小坂教授所提供的線索，分析出純粹經驗所帶有的三個環節。然而，我們認為，雖然可以在認識的理論上對純粹經驗區分開三個環節，但西田的思考方式仍然主要是存有論的，他所關心的毋寧是要對在存在上為「一」的現象，給予一個統一的說明。從這個角度來看，將純粹的發展沿著黑格爾式的辯證法，區分為幾個不同的環節或契機，應只是一種認識上的方便，並不是存在上的區分。因而，當小坂教授相對於上田閑照教授的三個環節說，而提出西田辯證法的第四個環節的時候（小坂教授以「普遍意識」為辯證法的第四個契機）（小坂，2000年，頁99以下），筆者認為，這麼一個批評並不是要否定上田的說法。因為所謂辯證法環節的區分，原本就只是一個認識論上的需要，就西田哲學來說，各個環節都不是獨立的存在。類似於亞里斯多德——海德格傳統的存有意義的多樣性（*Mannigfaltigkeit*），訴諸於純粹經驗的多樣性，或許是一個比較恰當的說法。但無論如何，西田的整個辯證法，可以視為「純粹經驗」、「普遍意識」、「自我」、「生命」...內在於自身的分化與發展。這樣來看的話，我們也可以說，西田的辯證法是一種在「自我之中映照自我」，這是西田哲學中「自覺」的意義，也是西田往後思想的發展中的一個主要概念。而自覺、自我言及、自起（*Ereignis*）...這種思惟方式，似乎是以「生命」為主題的哲學，所必然會遭遇到的問題（黃文宏，2005年）。

再者，不同於通常意義下的經驗主義者，以經驗為純然個人的，西田認為，我們的經驗，其原始樣貌不只是個人的，它還包含著超個人的成素。並且就西田所關心的經驗、實在、善與宗教而言，這個超個人的部分反而先在於個人的部分，這是我們日常經驗的本質。在這裏，我們可以看到，西田雖然將其思想連接在笛卡兒的出發點，但是不同於笛卡兒，西田關心的是非心非物、非精神亦非物質，並且先在於這些區別之前的經驗。因而西田哲學思考的主題，並非近代哲學以來的主觀與客觀間的關係，而是先在於主客對立的經驗及其發展。這樣來看的話，我們直接經驗的世界，或即我們所生活於其中的世界，並不單單只是理論對象的世界，理論對象的世界，來自於意識

的客觀化活動。對西田來說，這是一個經過思想作用添加後的世界。我們所生活於其中的世界，是一種帶有情意的世界，這也是西田於《善の研究》一九三六年的新版序中所說的「白晝的觀看方式」（昼の見方）（AW 1:12; NKZ 1:7）。誠如西田所說：「斷絕分別智並不就是無分別」（分別智を絶するということは、無分別となることではない）（AW 3:382; NKZ 11:424）。純粹經驗的世界不是黑暗無分別的世界，而是白晝的花花分別世界，這是我們日常經驗的事實。因而，相對於西洋近代哲學以知為優先，以情意為附屬，乃至以知之所對為「客觀」，以情意之對為「主觀」的說法，西田強調經驗的情意性。但是，西田的意思並不是反過來主張，實在純然是情意的，西田所主張的，毋寧是如藤田正勝教授所分析的，實在的經驗是一種「知情意合一的經驗」（藤田，1998年，頁79以下）。

最後，我們看到，西田注意到經驗或實在本身所帶有的「動態性」。對於這個動態性的解釋，西田導入了普遍者、統一力、真正的自我、神……等這些概念來作為經驗背後的動力，不論是在《善の研究》或是在《自覺中的直觀與反省》當中，西田都將其理解為一種「意志」，這構成了早期西田的主意論的立場。但是，我們也注意到作為純粹經驗之統一力的意志作用，並非知情意三分下的對象意志，作為意識之統一力的意志，西田稱之為「絕對自由意志」，這是西田《自覺中的直觀與反省》中的主題。然而，在這裏，我們仍然可以問，既然「絕對自由意志」不是通常意義下的「意志」，那為什麼早期的西田仍然選擇用「意志」一詞來稱呼意識的統一力？對此，筆者認為，這是因為意志最能夠表現意識之能動性的緣故，誠如板橋勇仁教授所指出，意志的根源不是任何的物，而是來自於一種「純粹力動的活動」（純粹に力動的な活動），西田的無是一種「力動性」（板橋勇仁，2004年，頁88以下）。這是西田「絕對無」的意義。意識、經驗、實在的能動性與創造性（力動的無、創造的無）或儒家的「生生不息」，大概是東方哲學所特別強調的地方，由此有所謂「本體宇宙論」的產生。就西田絕對無的力動性而言，這與近來國內吳汝鈞教授所發展的「純粹力動的現象學」（吳汝鈞，2005年），有相當程度的類似性，但進一步對話與對決的可能，仍然有待吳

教授思想系統的完成，這並不是本文的範圍。本文關心的是，西田如何來解釋這個「能動的世界」？或者說，西田如何來理解「實在的邏輯」？

我們知道，從西田的觀點來看，意識（實在）的底層是一種完全無法對象化的作動，在這裏，我們對象化的思惟會遭遇到其極限，它並不適用於把握真正的實在、普遍者、真我……等。然而，當西田認為，對象化的思惟不適用於把握真正實在本身的時候，他的意思並不是要將對象化思惟排除於實在的邏輯之外，誠如西田於〈場所邏輯與宗教的世界觀〉（1945）中所說：「我並不排斥對象邏輯，對象邏輯必須作為具體邏輯之自我限定的一個契機而包含於其（譯註：具體的邏輯）中。」³³在這裏，具體的邏輯，指的就是西田的「場所邏輯」。「實在與現象」、「普遍與特殊」、「自我（真我）與非我」……間的關係，在西田看來，可以肯定的是，對立的雙方除了不相互排斥之外，還處於一種特殊的關係之中。我們說過，不論現象學、西田哲學都與近代哲學都有著相同的出發點，但是，由於各自對「經驗」不同的解讀，因而產生不同的哲學方向。再者，我們也知道，對於這個動態的世界，西田藉由實在本身的內含「矛盾」來加以說明。在西田往後哲學的發展當中，特別是在後期的思想當中，西田將這個想法進一步表達成「絕對矛盾的自我同一」，並大量地使用了般若經中「即非的邏輯」作為實在的表達。³⁴倘若我們沿襲近代哲學的「現象」與「實在」的區分來思考的話，那麼，在這裏，我們可以說，西田的哲學原則上是以「現象即實在」的方式來進行思考（板橋勇仁，2004年）。西田並不是要放棄現象與實在之差別，而是要重新思想兩者之關係，這與海德格對「共屬」、「差異」以及天台宗的「即」之間，或許存在著某些可以再進一步研究的地方（黃文宏，2000年）。然而，無論如何，所有的問題皆集中在於如何理解這個「即」？在某種意義上，我們也可以說，真我是一種介於自我與非我之間的「間存在」（Zwischensein），問題在於這種間存在與和辻哲郎的「間柄」，以及後期西

³³ 「私は対象論理を排斥するものではない。対象論理は具体的論理の自己限定の契機としてこれに含まれているものでなければならない。」（AW 3:375; NKZ 11:416）

³⁴ 西田對般若經系統的「即非的邏輯」之理解，應是來自於鈴木大拙。請參閱AW 3:306f.; NKZ 11:398f.。

田的「媒介」概念³⁵之間，有著什麼樣的關係？這仍然是有待進一步研究的部分。然而，不論如何，不論是海德格的「自起」，或是西田「自覺」都會遭遇到這種「自我言及（自我指涉）」的問題。³⁶借用西田的語詞來表達，我們可以說：真正的自我內存於「自我」與「非我」之絕對矛盾的自我同一之中，真正的實在內存於「現象」與「實在」之絕對矛盾的自我同一之中……。對應於這種實在的言說，不是明說的表詮、也不是遮撥的遮詮，而是即非的邏輯。這是西田哲學所提供給我們的一些看法。◆

³⁵ 對於「媒介」或「媒體性」的研究其與現象學、詮釋學的比較，可以參閱新田義弘：《世界と生命——媒体性の現象象へ》（東京：青土社，2001年）。以及〈超越論的媒体性としての自覚——現象学における思惟の変遷と西田哲学〉《日本の哲学》第一號（京都市，昭和堂，2000年）頁6-26。

³⁶ 參閱新田義弘：「生命の自己差異化——哲学の論理」，收於新田義弘：『現代の問いとしての西田哲学』（東京，岩波書局，1998年）頁74以下。

◆ 責任編輯：林沛熙。

引用書目

【西田幾多郎著作】

西田幾多郎

- AW 《西田哲學選集》，大橋良介、野家啓一（編）（京都：燈影舎，1998年）
- NKZ 1 《善の研究》（東京：岩波書店，1965年）
- NKZ 2 《自覚における直観と反省》（東京：岩波書店，1965年）
- NKZ 4 《働くものから見るものへ》（東京：岩波書店，1965年）
- NKZ 7 《哲学の根本問題》（東京：岩波書店，1965年）
- NKZ 11 《哲学論文集VI》（東京：岩波書店，1965年）

【書籍】

下村寅太郎

- 1977 《西田幾多郎：人と思想》（東京：東海大学出版会，1977年）
- 1990 〈解題〉，西田幾多郎《善の研究》（東京：岩波書店，1990年）頁248-252

上田閑照

- 1991 《西田幾多郎を読む》（東京：岩波書店，1991年）

大熊玄（編）

- 2004 《西田幾多郎の世界》（石川：石川県西田幾多郎記念哲学館，2004年）

小坂国繼

- 2000 《西田哲学と宗教》（東京：大東出版社，2000年）
- 2002 《西田幾多郎の思想》（東京：講談社，2002年）

田中久文

- 2000 《日本の「哲学」を読み解く：「無」の時代を生きぬくために》（東京：筑摩書房，2000年）

牟宗三

- 1983 《中國哲學十九講》（臺北，台灣學生書局，1983年）

吳汝鈞

- 2005 《純粹力動現象學》（臺北：台灣商務印書館，2005年）

1998a 《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（臺北：台灣商務印書館，1998年）

1998b 《京都學派哲學七講》（臺北：文津出版社，1998年）

吳光輝

2000 〈西田哲學の東洋的性格——陽明學受容の問題を中心に〉，《日本の哲学》第1號（京都：昭和堂，2000年），頁76-87

2003 《傳統與超越——日本知識份子的精神軌跡》（北京：中央編輯出版社，2003年）

林安梧

1993 《存有、意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》（臺北，東大圖書，1993年）

板橋勇仁

2004 《西田哲學の論理と方法：徹底的批評主義とは何か》（東京：法政大學出版局，2004年）

新田義弘

2001 《世界と生命：媒体性の現象学へ》，（東京：青土社，2001年）

藤田正勝

1998 《現代思想としての西田幾多郎》（東京：講談社，1998年）

Mafli, Paul

1996 *Nishida Kitarô's Denkweg* (München: Iudicium, 1996)

【書籍篇章】

新田義弘

1998 〈生命の自己差異化：哲學の論理〉，《現代の問いとしての西田哲學》（東京：岩波書店，1998年），頁53-79

2003 〈西田哲學中的「哲學邏輯」——特論其後期思想中的「否定性邏輯」〉，《揭諦》第5期（2003年6月），頁239-261

Fink, Eugen

1976 "Phänomenologie und Dialektik," in *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, ed. von Franz-Anton (München: Alber, 1976), pp. 228-249

【期刊論文】

大峯 顯

- 2000 〈西田幾多郎の宗教思想〉《日本の哲学》第1號(京都：昭和堂，2000年)

賴 錫三

- 2003 〈熊十力體用哲學的存有論詮釋——略論熊十力與牟宗三的哲學系統相之同異〉，《中正大學中文學術年刊》第5期(2003年12月)，頁81-120

黃文宏

- 1999a 〈純粹經驗及其表達問題——一個現象學的分析〉《台灣哲學研究》第2期，頁263-280
- 1999b "Geschiedenheit und Ungeschiedenheit. Husserls Bewußtseinsphilosophie und Nishidas Zen no kenkyû," *Recherches husserliennes* 12; (Nov. 1999), pp. 111-135
- 2000 〈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
- 2002 〈現象學的觀念——從海德格的場所思維來看〉，《政治大學哲學學報》第9期(2002年12月)，頁63-98
- 2005 〈海德格事實生命的現象學與根本學的理念——以「戰時緊迫學期講稿」為例〉，《政治大學哲學學報》第14期(2005年7月)，頁107-168

新田義弘

- 2000 〈超越論的媒体性としての自覚：現象学における思惟の変遷と西田哲学〉，《日本の哲学》第1號(京都：昭和堂，2000年)，頁6-26