善的研究

西田幾多郎 著
黃文宏 譯注

本書榮獲
科技部
人文社會科學
研究中心
補助出版

科技部經典譯注計畫

國立清華大學出版社
NATIONAL TSING HUA UNIVERSITY PRESS

善的研究

西田幾多郎　著
黃文宏　譯注

科技部經典譯注計畫

科技部人文社會科學研究中心

目次

凡例 5

譯注者導讀 7

序

值版本更新之際（1936） 48

再版序（1921） 50

序（1911） 51

魏肇基中文版序 53

第一篇　純粹經驗 55

第一章：純粹經驗 55

第二章：思惟 66

第三章：意志 77

第四章：智性直觀 90

第二篇　實在 97

第一章：考究的出發點 97

第二章：意識現象是唯一的實在 103

第三章：實在的真景 109

第四章：真正實在常恆地擁有同一的形式 114

第五章：真正實在的根本樣式 118

第六章：唯一實在 122

第七章：實在的分化發展 127

第八章：自然 132

第九章：精神 137

第十章：作為實在的神 144

科技部人文社會科學研究中心

第三篇　善 149
第一章：行為（上） 149
第二章：行為（下） 155
第三章：意志的自由 159
第四章：價值的研究 165
第五章：倫理學的種種學說（其一） 168
第六章：倫理學的種種學說（其二） 173
第七章：倫理學的種種學說（其三） 177
第八章：倫理學的種種學說（其四） 181
第九章：善（活動說） 189
第十章：人格的善 195
第十一章：善行為的動機（善的形式） 200
第十二章：善行為的目的（善的內容） 203
第十三章：完全的善行 210
第四篇　宗教 215
第一章：宗教的要求 215
第二章：宗教的本質 219
第三章：神 225
第四章：神與世界 237
第五章：知與愛 244
譯注者後記 249

科技部人文社會科學研究中心

凡例

一、本譯注底本為新版《西田幾多郎全集》第 1 卷（東京都：岩波書店，2003-2009 年）（以下簡寫為 NKZ），並於「邊頁」標示新版頁碼。

二、西田文字中明治、大正、昭和年號仍保留，並於其後加上西元紀年。其餘部分僅以西元紀年表示。

三、譯文中的雙引號 “ ” ，是筆者個人添加用來斷句或強調之用，並非《西田幾多郎全集》使用的符號。

四、譯文中的方括號〔 〕內文字是譯者所添加，為語義的補充或解釋之用。或是西田直接使用外文而沒有日譯的時候，譯者保留西田的外文，並將中譯置於方括號內。

五、圓括號（ ）是《西田幾多郎全集》中出現的符號，本譯注保留。

六、譯文中出現的外文（德文、英文、法文、拉丁文、希臘文），都是在《西田幾多郎全集》中出現文字。西田如有自己採用的日文翻譯，則以西田的日譯為主。

七、譯文中書名或篇名則根據中文習慣加上篇名號或書名號。

科技部人文社會科學研究中心

譯注者導讀

經驗是在事實原樣中來認知的意思。完全拋棄自己的加工，跟隨著事實來認知。

西田幾多郎

西田幾多郎（1870-1945）是日本京都學派哲學的創始者，《善的研究》（1911）是他的第一本著作、也是成名作。這本書在哲學史上的地位，就如同笛卡兒的《第一哲學的沉思錄》（*»Meditationes de prima philosophia«*）之於西方近當代哲學，具有開創一個時代的意義。就像笛卡兒的影響不止於笛卡兒學派，《善的研究》的影響也不止於京都學派，它擴及整個近當代日本哲學。就這一點上來看，西田哲學是足以作為日本哲學、或甚至東亞哲學的一個代表。當然日本哲學不是只有西田哲學，東亞哲學也不局限於日本哲學。就像笛卡兒作為西方近代哲學的創始者，仍然有康德哲學一樣，要深入了解康德哲學，先了解由笛卡兒所開創的思路是有幫助的，東亞哲學大概也可以同理地來思考。這樣來看的話，了解《善的研究》不僅有助於了解東亞哲學的問題領域、射程（Tragweite）及其對「永恆哲學」（*philosophia perennis*）的貢獻，對臺灣哲學的建立也應有所幫助才是。

就西田哲學來看，一直到他於 1945 年 6 月 7 日去世為止，其思想經歷了許多的變遷，但是基本的主軸都表現在《善的研究》這本書當中，西田自己就說過「我的思想的傾向自《善的研究》以來就已經確定了。」[1] 在〈再版序〉中，西田也明確地表達出，這是「能夠表達我的思想全體」的著作

1　新版《西田幾多郎全集》全 24 卷（以下簡寫為 NKZ），竹田篤司等編（東京都：岩波書店，2003-2009）第 2 卷，頁 3。

科技部人文社會科學研究中心

（NKZ 1, 5）。與西田其他的著作相比，我們確實也無法在其哲學中找到一本如此簡潔而系統性的著作，《善的研究》無疑地是西田哲學的代表著作，在這裡我們可以找到東亞哲學真正的關心所在。與西方哲學相比，它不只是「重理論」與「重實踐」的分別，而毋寧是「對立」與「超對立」、「真理」與「原真理」的分別。這個事情的理解，牽涉到我們如何來看待「純粹經驗」的事實。在這裡，筆者的導讀工作就集中於鋪陳一條理解西田哲學的思路，各個細部的討論就置於各個相應的注解處。至於西田的生平著作，以及《善的研究》的成書與版本問題，感興趣的讀者不妨參閱筆者在《西田幾多郎哲學選輯》第一冊的〈譯注者導讀〉以及該譯注中對《善的研究》的三個版本的「題解」的說明，在此就不再重複。[2]

首先就版本上來看，《善的研究》在西田生前共有三個版本，三個版本之間只有字句上的修正，內容上並沒有改變，但是西田寫了三個〈序〉，以下分別簡稱為〈初版序〉、〈二版序〉、〈三版序〉。這三個序分別寫於不同的時期，在這裡我們可以看到西田思想的初衷與各個思想發展的階段。

在〈初版序〉（1911）中，西田談到這本書是他在金澤第四高等學校任教期間所寫，原本只是高校生上課的講義，先在期刊發表後來才輾轉成書。[3]《善的研究》的主體是由四個篇章構成。先寫完的是第二篇的「實在」與第三篇的「善」，然後依序是第一篇的「純粹經驗」與第四篇的「宗教」（NKZ 1,6）。也就是說，《善的研究》其實是各個不同論文的集結，雖然是不同論文的集結，但是由於都表示了「純粹經驗」的立場，因而被編集成書。這其實也是西田文章的一個型態，西田以後的各個著作，大多是論文集的體裁，各篇可以各自獨立地閱讀，但是又必須將其置於同一個體系內部來

2 西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版公司，2013），頁 46-47、48-49、51-52。

3 關於《善的研究》的成書的先後與草稿，可以參閱《西田幾多郎全集》第 1 卷的藤田正勝所編的〈後記〉，各個不同的草稿都收錄在「全集」第 1 卷中。

科技部人文社會科學研究中心

看。西田在〈初版序〉中給出了篇章完成的先後，感興趣於思想發展的讀者可以依順序（第 2, 3, 1, 4 篇）來閱讀。在筆者看來，第二篇的一開始所給出的「考究的出發點」是可以作為全書的指引的。但是如果我們的重心在西田哲學的體系，那麼貫穿全書的基本概念是第一篇的「純粹經驗」，這也是西田哲學創造力的表現。第二、三篇則是將其洞見運用在實在論（存在論）與倫理學的討論上。第四篇的「宗教」是西田思想的最終歸宿，在筆者看來，日本哲學在宗教哲學這個領域上是很有創造力的，我們在這裡可以看到西田的一些洞見。

在〈二版序〉（1921），西田談到自己在輾轉取得京都帝國大學的教職，進入嚴格意義下的學術界之後，開始透過與德國哲學的對話，致力於自身思想「洗練與豐富」。我們知道，這中間西田的思想經歷一些轉折與挫折，如我們所知「矢盡刀折降服於神秘軍門」（NKZ 2,11），可以說是這個時候的西田的心境的一個寫照。[4] 哲學雖然是個理性的事業，但是理性是可以擴張其意義與範圍，先前的不合理或不理解，可以在更廣義下的理性或邏輯（λόγος）下成為可理解的、合理的。理性或邏輯原本就是一個可以擴張的場所概念，在理性的範圍內，就不是通常意義下的神祕主義。在筆者看來，這也是西田的意圖，而作為西田哲學代表的「場所邏輯」在這個時候則還未完全建立。

到了〈三版序〉（1936）的時候，西田的思想已進入成熟期，自身的哲學已然建立，開始對自身思想的發展進行一些回顧。[5] 在這裡我們可以看到西田在還是高校生的時候，「走在金澤的街頭，曾如癡如夢般地」沉醉於其中的想法——「實在必須就是現實的原樣本身（現実そのまま）」（NKZ 1,3-

4 感興趣的讀者不妨參閱西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》，前揭書，〈作者序〉。

5 關於西田思想的挫折與分期，請參閱西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》，前揭書，〈譯注者導讀〉。

科技部人文社會科學研究中心

4），這可以說是西田哲學的初衷，而《善的研究》就是它的初步落實。什麼是「現實的原樣本身」或者說什麼是「現實的如相、真相（真理）」是西田關心的問題，以此作為基礎來建立一個哲學體系，則是西田最原始的發想。然而由於《善的研究》在鋪陳上仍然充斥著心理學的用語與說明，造成該書在出版之後受到了學界的誤解與批評，特別是將「純粹經驗」的立場理解為一種「心理學主義」。西田認為「這樣的批評是在所難免」，而其反應毋寧是趁此機會而著手解明純粹經驗、更深一層地問向「在我的思想的深處所潛藏的東西」（NKZ 1,3）。這個深藏在西田思想內部的東西究竟是什麼？或許是我們在閱讀《善的研究》的時候所應該牢記在心的問題。這是因為哲學家只是哲學的代言人，雖然唯有哲學的個體才能表現哲學的思想，但是哲學的思想並不受限於這個具體的個人。而就西田的思想來說，「純粹經驗的世界」幾經轉折，最終被闡釋為「行為的直觀的世界」（NKZ 1,3）。而如我們所知，「行為的直觀」在本書是第一次出現，《善的研究》正文中並沒有這個語詞，它作為純粹經驗的最終解釋，是屬於後期西田的事。對於行為的直觀的一個解釋的可能，感興趣的讀者可以在湯淺泰雄的解釋中獲得一些理解的線索與具體的說明。[6]

正文第一篇篇名為「純粹經驗」，分為四章（純粹經驗、思惟、意志與智性直觀）都在解明「純粹經驗」的意義。第一章〈純粹經驗〉誠如西田自述是對「作為我的思想的基礎」的純粹經驗的闡明。首先西田先說明「經驗」的意義，認為「經驗是在事實原樣中來認知的意思」，而「純粹」則意謂著「絲毫沒有添加任何的思慮分別，是真正的經驗的原樣的狀態（経験其儘の状態）」（NKZ 1,9）。這反過來意謂著我們一般所謂的「經驗」，其實已然添加了思慮分別的、添加了人為的因素，並不是經驗的原樣本身，因

6 請參閱，湯淺泰雄著，黃文宏譯注，《身體論——東方的心身論與現代》（新竹：國立清華大學出版社，2018）。

科技部人文社會科學研究中心

而需要去除人為的因素，才是經驗的如實狀態或真理，但是當西田這樣說的時候，他並不是將思慮分別或判斷的經驗排除在純粹經驗之外，毋寧要表示的是，超對立的純粹經驗才是經驗的真正的意義所在，對立並不外在於超對立，而是包攝於超對立之中並為其構成的要素，兩者是相互即在的。在這裡我們要注意的是，「在事實原樣中來認知」（事実其儘に知る）的意思。這裡所謂的「原樣地認知」，在意義上接近於中文的「如實地」、「如是地」或「如如地」「知」，這樣的「知」是「真知」，是現實本身的真實、如相、真如、真相、真理（Wahrheit）的「知」。而這樣的知嚴格說並不是通常理論認識上的知，不在主客對立之中，它雖然可以解釋為中國哲學中所說的「知行合一」的「知」，但是不止於此，因為它並不單單只是在知行的對立尋找合一，而是在根本上就超越了知行對立的「超對立的知」。就意識面來看，知行之間本來就不必然合一，我「有」什麼知，從不必然保證我一定「是」，反而是我的「是」開顯了存在者的存在、揭示了我的「知」。這一點是我們作為一個現實的人，大概都會有的體驗。而西田哲學的貢獻在於提出了一種直接扣緊這種先於知行分別的存在論，並且顯示出這是比意識面更為根本的存在面，這一點我們可以從第四章〈智性直觀〉更明白地看到。由於這種超對立無分別的知，是以對立分別為基礎的符應的真理的來源，可以說是「根源的真理」，所以我們也可以用曾天從（1910-2007）的語詞，稱呼「純粹經驗」的領域是一種「真理論」的領域。對於這種「知」，西田在主觀面用「直觀（直覺）」、在客觀面用「真正的實在」等等措詞來表達之，讀者可以從上下文脈來分辨。解明這種「經驗」或「實在」，才是《善的研究》的論域，書中許多看似與通常的想法有所矛盾的語句，都要從這種純粹經驗的角度才有辦法了解。

在說明了「純粹經驗」的意義之後，西田稱「純粹經驗」與「直接經驗」是同義的，它表示的是一種「還不是主、也不是客，知識與其對象完全地合一」（NKZ 1,9）。這一點用意識哲學的措詞來說，可以說純粹經驗就

科技部人文社會科學研究中心

是意識哲學的「直接所與」，其意義則接近於中文的「體驗」。[7] 它是經驗的直接事實、也是認識的起點。而西田在這裡所要表示的是純粹經驗在變貌之前的即自態（an sich），意識的分別則是其對自（für sich）的展開，這個時候西田借助了德國觀念論中的「體系」的想法。從西田在本書中所舉出的心理學的例子來看，我們知道純粹經驗包含了意識之前的「主客未分」的即自態（嬰兒）、意識中「主客對立」的對自態（思惟、意志）、以及超意識的「主客合一」的即且對自態（藝術家、宗教家）。[8] 當這些都被稱為「純粹經驗」的時候，表示了純粹經驗是「體系性的」而且需要「辯證法地」解明，邏輯地展開這種獨特的辯證法（所謂的「場所邏輯」），就成為西田往後思想的重點。在這裡我們只要知道純粹經驗必須區別開種種不同階段，而這些不同的階段皆指向純粹經驗完成態（即且對自態或真理理念）。在筆者看來，這麼一種發展的可能在於，純粹經驗的原初狀態（即自態）雖然是無，但是卻是包含著無限可能的無，而純粹經驗作為在事實原樣中的認知，就意謂著一種最豐富的可能性的認知，由於包含著所有的對立所以是無。這樣的認知發生在還沒有對象化之前、還沒有將純粹經驗的所與對象化為某某顏色、某某聲音之前的先於主客分別的全體知或超對立的知。這種全體的或超對立的知，明顯地並不是對象的知，而是關於讓對象得以成為對象而被遭遇到的「知」。由於主客相對應地出現，沒有所知，也就沒有能知，所以也是讓認知者（意識的自我）得以成為認知者的知。由於「意識的主體或自我（ego）」是出現在意識的分別中自我，所以在意識的分別之前的「知」，可以說是一種「無我的知」，這種關連到我們的「存在的是」的知，並不屬於

7 西田在〈現代的哲學〉（1916）一文中也用了意識哲學的「所與」一詞來稱呼「純粹經驗」，並將其等同於「體驗」。「在今日的哲學，所與物並不是像所謂的感官經驗那樣的東西，而就是體驗或純粹經驗。」（NKZ 1,278）

8 關於對「即自」（an sich）、「對自」（für sich）與「即且對自」（an uns für sich）的討論，請參閱湯淺泰雄著，黃文宏譯注，前揭書，〈譯注者導讀〉。

科技部人文社會科學研究中心

意識的「自我的所有」，這樣來看的話，湯淺泰雄透過其對西田的解釋，認為在「明亮意識層」的底層，還有一層「晦暗的意識層」的說法是可以成立的。[9] 而這樣的純粹經驗是真正的純粹經驗，也就是第四章所說的智的直覺，於是我們也可以這樣來看，純粹經驗作為智的直覺，所要表示的是這種先於對象的真理（ἀλήθεια）的體驗或理觀（θεωρία），而其根本原理就如曾天從所理解的是「絕對無而絕對有」。[10] 這樣的經驗就其「即自態」而言，是無人稱的，但卻是先於且包攝人稱的。這一點就誠如西田所說「不是先有個人才有經驗，而是先有經驗才有個人」（NKZ 1,6-7）。

西田繼續說這樣的經驗是「事實原樣的現在意識」（NKZ 1,10）。我們知道這個時候意義與對象都還未形成，它是一種非對象化的意識。但是西田認為就精神現象來看，所有的精神現象都屬於這一類，對此西田舉了七個例子，我們只以「知覺的連續」為例，例如在「全神專注地攀爬懸崖的時候，在音樂家彈奏著熟練的曲子的時候」（NKZ 1,11）。純粹經驗之為純粹經驗的地方，並不在注意點的推移、也不在時間的長短、內容的變化，而只在知覺必須保持嚴密的統一，也就是說，這個連續作動的知覺體系不能受到中斷。例如在攀岩者或藝術家無我地行為的時候，他的作動是連續的、沒有受到意識的自我的中斷。因而純粹經驗的作動必須是無我的或「無意識」的作動，「意識的自我」的出現反而是這個知覺連續的中斷（NKZ 1,13）。如西田所說，純粹經驗是連續運動的「體系」，這個體系自行分化發展，在其分化發展中又保持嚴密的統一，在所有的分化發展中都沒有失去體系的形式（NKZ 1,11-12）。這意味著在純粹經驗的體系中也存在著分別，不是一切的混同，但是這些分別被統一在一個體系的內部，在這個體系的內部，只有統

9 湯淺泰雄著，黃文宏譯注，前揭書。

10 曾天從，《真理原理論——純粹現實學序說》（東京都：理想社出版部，1937），頁 9-10。

科技部人文社會科學研究中心

一的程度的差別，不論體系如何發展，始終都保持體系的形式。從無意識的「即自態」、到分裂對立的「對自態」、到最理想的「即且對自態」，都是純粹經驗的狀態。在分別意識中（例如知覺、思惟、意志等等）所出現的任何具體的意識，都是在體系的形式中出現的，也在體系內部中發生。如此一來，純粹經驗的體系同時擁有統一面與分化面。西田在第一章〈純粹經驗〉的時候，主要是就其體系的統一面來討論，而第二、三章則是就其分化面來談。

第二章〈思惟〉與第三章〈意志〉的重點分別對應到「認識（知）」與「行為（行）」，兩章對應地分別討論兩種分別意識，我們知道體系地來看的話，這兩種意識也是「純粹經驗」。在這裡西田想說明的是，在思惟與意志的背後有統一的純粹經驗在作動著，這兩者其實可以視為是純粹經驗的對自的發展。換句話說，同一的意識不僅有「統一面」也有「分化發展面」。在這個意義之下，分別面與統一面，就只是相對的、程度上的差別，是我們看東西的兩個不同的面向。區別開這兩者，可以說明意識的發展，因為統一面不止先在於分化面，並且也在分化面的根柢持續地作用著，推動著意識的分化發展。我們看看西田怎麼來陳述這個事情。

首先思惟形成判斷，西田談了兩類的判斷——事實判斷（「馬在奔跑」）與純理判斷（幾何學的公理）。但是不論是哪一類的判斷，作為體系的純粹經驗的事實都必須先在，並且在背後推動著思惟，也因如此，思惟不會單純只是個人意識的東西，而是擁有客觀的意義。「讓思惟進行的東西並不是我們的隨意的活動，思惟在其自身就是發展著的思惟。」（NKZ 1,18）換句話說，在西田看來，意識本身就是一個體系，而思惟則是這個自我發展的體系的自我實現的一個環節。這樣來看的話，純粹經驗是「能動性的」、具有主動的性質，但是主動者並不是意識的我，而是純粹經驗本身。純粹經驗有它自身的法則，在它自由地自我展開的時候是無意識的，唯有當其展開受到阻礙的時候，它才會在意識面前出現，生起分別的對象意識，但是這個

科技部人文社會科學研究中心

時候它脫離了經驗最純粹的狀態。然而在西田看來，就算分別意識不是經驗最純粹的狀態，它仍然是純粹經驗、處於純粹經驗的引導之下，我們可以說這是純粹經驗的衍生態或發展狀態。因而順著西田的想法，我們不能根據主動與被動、意識與無意識等等分別來區別思惟與純粹經驗（NKZ 1,17-18）。因為這個時候的主動即被動、意識即無意識。而所謂「體系」的方式，正表示在這個分別意識的發展中，仍然有一個統一力或西田所謂的「全般者」在背後作用著。對於這個全般者，西田借用黑格爾的措詞，稱其為「具體的全般者」。「全般者發展的極致之處就是個體。」（NKZ 1,23）[11] 在本書邊頁 21-23 的地方，有一段西田用「具體全般者」來解說「純粹經驗」的文字，感興趣的讀者不妨可以注意。這意謂著純粹經驗一方面是我的經驗，但是一方面又不屬於我，而這個不屬於我的部分，反而是具主導性的。西田用了很多的名詞來稱呼這個純粹經驗中的統一者，例如「潛在的某物」、「統一的某物」、「全般的某物」、「全般者」等等，或者後來在《思索與體驗》（1915）的序言中出現「動性的全般者」（NKZ 1,163），又或者在《自覺中的直觀與反省》（1917）中的「自覺」，這些概念都可以視為是對這個的統一者或全般者的表達，它的解明在西田哲學中扮演了一個相當重要的角色。

在第三章的〈意志〉，西田也是以同樣的方式來討論「意志」的問題，特別是思惟與意志的關係，我們知道這兩者分別對應到純粹經驗的「知」與「行」這兩個側面。如我們先前所說，西田並沒有體系地提出一門真理論，在《善的研究》中談到部分也很少，在這裡有稍微觸及這個問題。首先西田在第二章先說純粹經驗是先於真妄之別，這裡的「真妄之別」

11 「全般者」的日文漢字為「一般者」。一般雖然也可譯成「普遍者」，但是因為在西田哲學中也使用了「普遍者」這個漢字，所以筆者選擇將兩者區別開。一般來說，「普遍者」主要是邏輯意義上的使用，而「全般者」則主要是存在論上的使用。至於「全般者」的不同的意義還請參考胡塞爾著，黃文宏譯注，《現象學的觀念》（新竹：國立清華大學出版社，2017），頁 184，譯注 5 的說明。

科技部人文社會科學研究中心

是指符應上的正確（Richtigkeit）與虛偽（Unrichtigkeit）或「命題真理」（Satzwahrheit），這是發生在主客對立的思惟面上的真理。誠如西田所說，在純粹經驗中並無正確與虛偽，在思惟中才有真妄之別（NKZ 1,19）。純粹經驗先於知行的分別，所有的知（知識）與行（意志）「皆可以視為是潛在的某物的體系性發展」（NKZ 1,26）。就純粹經驗來看，「完全的真理」或「真理的極致」是超越了主客對立的「最具體的、直接的事實」，主客對立的對象語言根本無法表現這種真理（NKZ 1,30）。在筆者看來，這樣的真理其實是種種不同的真理之所從出的「真理本身」或「真理自體」，是「唯一的實在」、也是「真正的全般者」。我們以下就會看到，這樣的純粹經驗的真理並不是一種有，而是一種場所概念。回到我們的主題，我們知道雖然「知」與「行」的形成都是源自於「純粹經驗的統一狀態的失去」，但是在西田看來，意志相對於認識是更接近於體系的中心（NKZ 1,32），也就是說，雖然「知」與「行」都指向一種統一或體系，但是意志的統一是比知性更大的統一、更大的體系。這意謂著意識的本質在「意志」，這在某種程度上雖然可以說是一種主意主義，然而在筆者看來這麼說其實並不恰當，因為西田的企圖並不止於此，在意志的背後還有越出言說之外的絕對無。但是如果我們將西田的這個想法對比於胡塞爾的哲學，那麼這一點是可以顯示出西田的意識哲學的特點，相應地西田對作為意識哲學的基本概念的「意向性」也會有不同的解釋，將「意向性」理解為一種「內指性」的說法，也相當能夠突顯東方哲學的一個特色。[12] 但無論如何，在這裡我們可以看到西田一貫地認為，意志比認識更大且深的想法，但是意志仍然不是最大最深的體系。在純粹經驗的體系中，最大且最豐富的統一狀態的直覺是「智性直觀」。

12 請參閱黃文宏，〈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），頁 117-142。以及湯淺泰雄著，黃文宏譯注，前揭書。

科技部人文社會科學研究中心

第四章的標題是〈智性直觀〉。我們知道智性直觀或智的直覺是對作為最大體系的純粹經驗的統一力的把握。關於「智性直觀」一詞，西田使用的日文漢字是「知的直觀」，並附上德文的 intellektuelle Anschauung。由於日文的「知的」在廣義的使用上，對應到中文的「智性的」與「知性的」這兩個意義，這裡是從德文與意義來判斷而譯成「智性的」。其實一般地來看，嚴格地劃分知性與智性（理性）的區別，這個想法主要是受到康德哲學的影響，在西方哲學史上並不是常態，但是因為康德及其學派對東亞哲學的影響既廣且深，讓我們在接受西方哲學的時候，往往不自覺地以康德的區分為通例。不論如何，首先我們看到西田先順著一般的說法，指出「智性直觀」是人們所謂的一種「理想的直觀」，由於「理想」或「理念」是超越現實經驗的，它也可以說是一種「超越經驗的直覺」（NKZ 1,33）。這樣的直觀或直覺的獲得在柏拉圖的想法裡面，必須透過辯證法的方式，也就是說，它是透過概念與概念間的辯證關係才能夠獲得的、對體系全體的直觀。由於概念是部分，體系是全體，因而對某些古代的哲學家來說，從部分出發去獲得全體，這需要一種高層次的認識或「神秘的能力」，這並不是常人所有的能力，所以有時候也被認為是一種神秘的直觀。

但是在西田看來，純粹經驗的智性直觀並不是「神秘的能力」，它在內容上「比普通的知覺更為豐富深遠」，兩者只是程度上的差別（NKZ 1,33）。也就是說，通常的知覺是對小的統一的直觀，而智性直觀則是對大的統一乃至最大的統一的直覺，兩者同屬一類，只是統一的程度大小不同而已。再者在西田看來，在我們的普通知覺中就包含著智的直覺，這表現在任何知覺都包含著「理想的要素」，而知覺就是其「變樣」（Modifikation）。而這意味著在不只在思惟與意志、在任何意識的樣態中都有智性直覺在作用著，它是經驗之為經驗的基調，而且「這個潛藏在直覺的根柢中的理想的要素，可以一直變得豐富與深遠下去」（NKZ 1,33）。就如同體系可以不停地擴大，包含在知覺面中的智性直觀也可以不停地擴深。在筆者看來，認為

科技部人文社會科學研究中心

在通常的經驗中包含著「理想的要素」或「理念」的說法，並且這個理想的要素或理念反而是經驗的主導原理這一點，是相當具有啟發性的說法，因為這意味著我們必須從「存在的理念（或存在的真理性）」來理解「現實存在的存在性」。[13] 而主張在通常的知覺中就包含著智性直觀，或者說通常的知覺是智性直觀的變樣，這一點自然是與胡塞爾現象學站在同一陣線，只是胡塞爾在西方哲學的傳統影響下，比較關心的是理性的廣度量，而不是理性的深度量問題。[14] 然而東方哲學注意到，理性透過訓練，是可以有深度量上的不同的，這意謂著即使是普通人的直覺也有程度上的不同，不是任何人都知覺到同樣的東西。這一點只要將我們的知覺，對比於藝術家、天才與宗教家的直覺就足以突顯（對此西田也用「真正的智的直觀」來表達（NKZ 1,35））。對於純粹經驗作為一種創造性的藝術直觀、修行的真理觀，特別是「行為的直觀」的創造性，湯淺作了很好的發揮，讀者不妨參考湯淺的解說。[15] 但是這個事情不會只發生在這些超越常人的理性上，而是在任何理性者身上都可以發現到的事實。

在這裡我們要特別注意的是，智性直觀並不全然是被動性的，在其中包含著個體性，或者說在這裡超越了主動與被動的區別，可以說是「主動即被動」。畫家的「揮筆自如」就是一例，西田說這是「動中有靜，為而無為」（NKZ 1,36-37）。其實漢字的「即」在這裡相當能夠表現這種既包攝又超越對立的想法，也就是說，西田並沒有要捨棄主觀或客觀，毋寧是沿著主觀面來面對主客的相即。這樣來看的話，主觀地來說，純粹經驗其實也可以

13 在筆者看來，曾天從的《真理原理論》基本上就是採取這樣的進路。請參閱曾天從，前揭書。

14 請參閱胡塞爾著，黃文宏譯注，〈譯注者導讀〉，《現象學的觀念》（新竹：國立清華大學出版社，2017）。

15 湯淺泰雄著，黃文宏譯注，前揭書。

科技部人文社會科學研究中心

說是一種「直觀」。[16] 在這個意義下我們可以說《善的研究》是一門關於直觀的學問，而直觀的根本意義在智的直覺，直觀的前進就是其分化與發展。就如同人存在的理想的實現有境界的高低，純粹經驗的統一力，依據統合的程度的不同，也有深度量的差別。[17] 如我們所知，西田將這門直觀或直覺的哲學歸結於「行為的直觀」，它並不是關於我「有」什麼的認識論，而是關於我「是」什麼的存在論。智性直覺所對應的就是「真正的自我」（NKZ 1,36），它是對最深層的生命的把握，而最深層的生命並不止於個人的生命、人類共同體的生命，在生命的最深處，西田所遭遇到的是宗教的問題。宗教必須是學問與道德的基礎。在筆者看來，將道德建立在宗教之上，這一點是京都學派與新儒家在根本上不同的地方，也可以說是日本哲學的一個獨特之處。[18] 如果知覺與智的直觀只是程度上的差別的話，那麼智的直覺就既是一種理想的直觀，也是一種日常的直觀，是事實、也是理想。將宗教的全部貫徹於日常生活的行為，這大概也是東亞哲學的一個傾向。

第二篇的標題是「實在」，這是《善的研究》中最早完成的部分，與第三篇一樣都保留著在西田第四高等學校授課講義的風格。我們知道在〈初版序〉中，西田稱這一篇是「本書的骨幹」（NKZ 1,6），也就是說，這是《善的研究》的核心。如果與第一篇做一比較，兩者的主題其實都是「純粹

---

16 這個看法我們可以在西田的第二部主要著作《自覺中的直觀與反省》中看到。例如：「直觀是主客未分、知者與被知者為一，現實原樣地不斷進行的意識。」（NKZ 2,15）詳細的討論也請參閱黃文宏，〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》第 73 期（2010），頁 173-196。

17 就這一點來看，真理作為讓存在者得以被遭遇的無蔽（ἀλήθεια），在其構成要素中必須包含著「進展存在」的環節。「進展存在」是洪耀勳與曾天從真理論的辯證法的構成要素之一。請參閱黃文宏，〈論洪耀勳「真理論的絕對辯證法」的構想〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 53 期（2017），頁 1-34。

18 相關的討論可以在筆者的論文中找到一些線索。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），頁 133-163。

教育部人文社會科學研究中心

經驗」。但是闡釋的角度不同，第一篇著重在純粹經驗的主觀面（就其「經驗」面），第二篇則是著重在純粹經驗的客觀面（就其「實在」面）。如我們從第一篇的討論就可以明白地看到的，西田雖然使用了「純粹經驗」，並將之理解為一種「意識經驗」，但是西田的哲學並不是將一切實在都包括在意識內部的觀念論，而是要探討一種先在於意識內外分別的、更為根源的超對立的實在。純粹經驗作為超對立的實在的這個性格，在第二篇中表現的更為明白。

第一章〈考究的出發點〉，西田認為哲學所追求的「真正的實在（真理）」必須同時滿足「知識的確信（知的真理）」與「實踐的要求（行的真理）」（NKZ 1,39-40）。這意謂著真正的「知」，並不是單純的對象認識，對於這種「知」，西田自己也用了「理解」（理解する）與「知道」（知る）這兩個動詞來表示。我們知道就意義上來看，這樣的「知」並不是「對象的認識」，倘若借用海德格的措詞的話，那麼或許也可以用「了解」、「領會」或「領悟」（Verstehen）來表示。我們知道「考究的出發點」雖然是出現在全書的第二篇，但是在時間上卻是最先完成的，可以說是整本書的指導原則，感興趣的讀者也可以先讀這一章。在這裡我們可以知道，純粹經驗的知與行，不是單純的理論知、也不是實踐知，嚴格說來，也不只是先有知行對立，再追求知行合一的那種「知」，而是在根本上就超越了知行對立的超對立的「知」。這種「知」由於在認識論上可以追求而是後起的（*a posteriori*），但是存在論上卻是先在的（*a priori*）且根源的（Ursprung）。在解明這種「真正的實在」的「知」的時候，西田採取了笛卡兒式的普遍懷疑的出發點。但是如果我們比較西田與笛卡兒的措辭，我們可以發現西田在這裡加上了笛卡兒哲學所沒有的「去除人為的假定 [……] 的直接知識」（NKZ 1,40）。「直接知識」的獲得必須「去除人為的假定」。然而作為「人」，我們究竟要如何去除「人為」？或者說西田意思究竟是什麼？

我們從第一篇的討論可以知道，這種「直接知識」是西田的「純粹經

科技部人文社會科學研究中心

驗」的知，雖然西田也稱之為「意識現象知識」，但是這種「意識現象」並不是笛卡兒式的我思，相對於笛卡兒所追求的自我意識的確定性，西田追求的是主客對立之前、「事實與認識之間沒有絲毫的間隙」的「直覺的經驗的事實」（NKZ 1,41）。這樣的「直覺」才是「事實原樣的認知」，它是沒有知行分別的直覺的事實。這樣的事實並不是對意識的自我的觀察，而是先於物我分別的事實的體驗，「真理體驗」並不是「真理認識」，而是更為根源性的。相對應來看，西方近代哲學的培根與笛卡兒所追求的真理認識，反而是衍生自這種真理直覺的經驗，在西田哲學，這種直覺的事實才是哲學所應追求的直接的且更根本的體驗（NKZ 1,41-42）。這裡我們可以知道，這個直覺的經驗的事實並不是對象化的經驗，也正因為沒有設定對象，所以才是真正「無假定的知識的出發點」，是一切對立的判斷的所從出（NKZ 1,43）。這是西田所謂的「直接的經驗的事實」，也是純粹經驗的「知」。這種「知」一方面超越了知行對立，一方面也是所有的知行的真理的來源，是可以稱為「根源的真理」（Urwahrheit）。就這一點來看，不論是西田或曾天從都藉由笛卡兒哲學開啟了一個超對立的領域，開啟了一個一切對立分別之所從出的真理論的領域，換句話說，純粹經驗其實是一個「場所」概念，它不是「有」，而是一切有皆內存於其中的「無」。

我們知道，內存於這個直接經驗中的事實，是先在所有分別對立的超對立的無，如果說真理自體就是「事實的原樣本身（事実其儘）」的體驗的話，那麼這在西田哲學就是「純粹經驗」，但是西田在《善的研究》仍然使用「意識現象」一詞來稱呼它。

第二章的標題〈意識現象是唯一的實在〉就很明白地表示了這一點。但是相對於西方哲學，我們知道西田對「意識」的理解是不同的。《善的研究》的「意識」一詞並不是笛卡兒意義下的「心」，在西田看來「心」與「物」就其真相、實相、真理來看，不外是「意識現象的不變的結合」（NKZ 1,40-41）。在筆者看來，這個事情意味著作為意識現象的「純粹

科技部人文社會科學研究中心

經驗」是心物的共同根源，心與物在「存在性格」（Seinskarakter）上是「一」，都是來自於作為同一實在的純粹經驗。純粹經驗不是主客對立的意識，而是在主客對立之前，讓主客對立為可能的事實經驗，它不是心理的現象，也不是物理的現象，而是超越了心物對立的事實的原樣本身、是「實在的真景」。西田認為這樣的實在是動態的、沒有人稱的「獨立自全的活動」，也稱之為「存在即活動」（NKZ 1,45）。

第三章的標題〈實在的真景〉就是對「真正的純粹經驗的事實」的解明。真正的純粹經驗是真正的實在，或者說我們也可以說，就是真理自體本身。我們知道，它是動態的、唯一的、是辯證法性的、是一也是多、是開始也是終結。從這個角度來看，傳統的意識現象與物體現象、主觀與客觀、知情意、直觀與思惟等等對立的「多」只能是「一」的經驗事實的不同顯現。這樣來看的話，實在必須是知情意的實在，「在實在的完全的說明當中，滿足知識的要求的同時，也不能將情意的要求置於度外」（NKZ 1,51）。這一點讓西田特別重視人格的概念。但是實在除了帶有知情意的性質之外，也是時時刻刻在作動的實在，它以「辯證法的形式」生起種種不同的差別。

第四章就在說明〈真正實在常恆地擁有同一的形式〉。西田這樣來表達這個真正實在的形式：「首先全體以含蓄的方式出現，其內容由這裡分化發展而出來，而此一分化發展終結的時候，實在全體就獲得了實現與完成。」（NKZ 1,52）這個表達是很有名的，而其辯證法的原則就是「事實的原樣」或「真正的實在」的邏輯道理。我們知道純粹經驗不是物，並且是辯證法地自發自展的純粹活動。這意味著實在或經驗本身包含著自我否定或矛盾的要素、也包含著統一這些矛盾的契機，而辯證法就是它的如何進展的方式。[19]

---

19 這一點如果借用真理論的措詞來看，我們也可以說真理自體除了「斯有存在」（Sosein）之外，還有「進展存在」（Mehr als Sein），要注意的是這裡的辯證法並不是黑格爾式的。參閱黃文宏，〈論洪耀勳「真理論的絕對辯證法」的構想〉，前揭文。

科技部人文社會科學研究中心

第五章的標題是〈真正實在的根本樣式〉，我們知道這裡的真正的實在，指的是相對於種種實在的「實在的原樣」。相對於種種實在，「真正的實在」是其背後的「統一的某物」或「全般者」，它以辯證法的方式藉由種種實在而表現自身。如所周知，西田在《善的研究》中並沒有充分地展示這個辯證法的樣式，然而運用了辯證法的基本概念，例如矛盾與統一。「實在的成立在其根抵當中統一是必要的，同時相互的反對或者更恰當地說相互的矛盾也是必要的。」（NKZ 1,56）換句話說，存在者的存在就是自我矛盾的同一。在《善的研究》，西田是用同一事物的兩個側面來形容這種關係，或者更恰當地說，應該是同一存在必須包含兩個相互否定的存在契機。在這裡我們要注意的是「矛盾」的意義是取其廣義，比較接近於「對立」的意思。[20] 就筆者的語感來說，「矛盾」表示「不合理」，而「對立」則是「不一致（不合）」，例如西田常用的「一多」、「有無」、「自他」，這是對立的，但兩者的共在並不是矛盾的（不合理的），它只是在形式邏輯上是不合理的，但是在真理的層面上是合理的。真理原本就不受限於形式邏輯，只是這個時候我們必須「擴張」邏各斯（理性、邏輯等）的意義，讓「更廣義的理性」來取代「狹義的理性」，當思想要從抽象的理論世界進入具體的現實世界，這是必然的過程。在筆者看來，這其實也是西田的意圖，讀者可以在《場所邏輯與宗教的世界觀》中，看到西田的這個意圖。[21] 就本書所舉的實例來看，「白色」的矛盾面意指「不是白色」的顏色，它可以是黑色，也可以是黃色、紅色等等。西田說，紅色的成立需要相對於不是紅色的顏色

科技部人文社會科學發展中心

20 新田義弘教授也曾質疑過西田「矛盾」一詞在使用上的恰當性。參閱新田義弘著，黃文宏譯，〈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》第五期（2003），頁 239-261。

21 例如：西田表示無法贊同宗教是「非科學的」、「非邏輯的」等等，在筆者看來，這隱含著要擴張「理性」的意義。請參閱西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》，前揭書，頁 241-242。

（矛盾原理、多的原理……），但是單單這一點還不足夠，紅色還必須與這些不是紅色的顏色屬於「同一類」（例如「顏色」）才行，也就是說，這些矛盾的顏色還必須內存於「顏色」這個體系（同一原理、一的原理……）。在這個例子裡所謂的「顏色」，就是西田哲學中的「體系」、「全般者」、「場所」等等，它作為超越所有對立的顏色的超對立者的同時，又即在於所有對立的顏色。但是矛盾與同一是相互否定的，主張實在是由兩個對立的原理（矛盾、同一）所構成，那麼這樣的實在就只能是在暫時的和解與妥協中的一、其內部的緊張對立並沒有消除，如此的「一」其實是在無常中的一，西田後來用「矛盾的自我同一」（*coincidentia oppositorum*）來解明自己的這個想法。如果所有的實在都具有矛盾與同一這兩個原理的話，那麼「最有力的實在是最能夠調和統一種種矛盾的東西」（NKZ 1,57）。這個最有力的統一者，就西田哲學來看就是「真理」，其根本樣式就是「矛盾的統一」。換句話說，真理是個辯證法性的存在。雖然西田及京都學派哲學原則上否定「自體」的想法，但是並不否定作為辯證法的「自體」（an sich）義。在這個意義下，我們可以說「純粹經驗」所包含的自我否定的契機就是「反省思惟」，這一點也明白地反映在後來的《自覺中的直觀與反省》這本書當中。

第六章〈唯一實在〉就在闡釋「宇宙是唯一實在的唯一活動」（NKZ 1,59）。西田的討論集中在這個「唯一」的「一」是什麼意思。這裡有西田對同一性問題的基本想法。我們知道就某種意義來看，現實世界是恆轉如瀑流的，但是在常恆的變動中也有同一，例如同一河流時而乾涸、時而飽滿，但仍然是同一河流。在西田看來，這個同一性並不在感官質料的層次，也不在思惟形式的層次，而在同屬於一個體系或全般者，所以「今日之我」與「昨日之我」，由於同屬於「我」的這個體系，因而可以說是同一的。而在西田看來，將一切皆包攝在內的最大的全般者就是唯一的實在。雖然我們在這裡無法詳細討論，但是西田似乎隱約地意識到西方哲學將同一性的根源置於「時間性」，而他在這裡使用的「今」或「現在意識」是一個比時間（包

科技部人文社會科學研究中心

括空間）意識更為根本的「場所」概念，因為純粹經驗並不被時空所限定，時空反而是內存於純粹經驗中的。但是在《善的研究》，西田在措詞上仍然使用了一些形上學的語詞來稱呼這個統一者，例如「超越於時間之外的不變的某物」、「統一力」、「理」等等。在這裡我們還可以看到西田將「理」理解為一種內在中的超越，這意謂著西田在思考上傾向於深入「內在」來理解「超越」的「理」（NKZ 1,60-62）。

第七章〈實在的分化發展〉則是根據「統一力」與「分化發展」來看「真正的實在」。西田在這裡從純粹經驗的角度來看主觀與客觀、主動與被動、意識與無意識、現象與本體等等對立概念的形成，認為這些分別都是對唯一或真正的實在的不同角度的觀察所致，這樣來看的話，真正的實在就對應到純粹經驗最純粹的樣態，種種不同的實在則是其衍生狀態。西田在整個論述上雖然傾向主觀主義，認為「真正的物的本體」必須就是「真正的主觀」（NKZ 1,66-67），其實它也是真正的主動、意識、實在、本體等等。這樣來看的話，純粹經驗的哲學不能單純地理解為一種觀念論，它毋寧是一種「超對立的哲學」。它在自身中包含自我否定的契機而為對立的來源，一方面又透過對立而更深、更廣地深入經驗本身。

我們知道西田自第二篇開始，就區別開了「真正的實在」與「種種不同的實在」。在這裡主要在說明如何從「唯一的實在」辯證法地發展到「種種不同的實在」，接下來的第八章、第九章都是在說這個唯一活動的兩個側面，主觀面來看它是「精神」（第九章）、主動的現象；從客觀面來看，它是「自然」（第八章）、被動的現象。但是就如所有的哲學家一樣，在表達自身的思想的核心部位的時候，如何措詞都是一個很困難的問題，芬克（E. Fink, 1905-1975）所說的「論題概念」與「操作概念」間的張力，[22] 在哲學上

22 芬克在這裡其實有一個很有意思看法，中譯文不妨參閱黃文宏譯，〈芬克：胡塞爾現象學的操作概念〉，《面對實事本身——現象學經典文選》（北京：東方出版社），頁588-605。

科技部人文社會科學研究中心

是無法消除的，讀者自己必須在自然用語與哲學用語之間轉換，我們只稍微討論兩個例子。

在第八章〈自然〉，西田問了一個很有意思的問題，一個存在倘若與我們的主觀完全沒有關係的話，對它我們根本無法認識、知道，甚至根本無法說它存在（NKZ 1,71）。現在這個潛藏在現象背後的統一力並不以對象的方式出現在意識層面，但是我們仍然可以肯定它的存在，這意味著認識不止於對象意識，我們對未分離的超對立之物仍然有認識，西田在這裡使用了日文漢字的「理会」（本譯注譯為「領會」）來表示這種「認識」。其實在筆者看來，「領會」一定是「領會到」，它並不會形成類似「有聽沒有聽到」、「有看沒有看到」的情況，這是因為領會到的東西並不是對象的緣故。在西田看來，這樣的領會與我們的理想與情意有關，但其實更恰當地說，領會超越了知情意的分別，而當我們硬要從人類的角度去看的時候，才會形成主觀地來看是「自我的知情意的統一」，客觀地來看則是「自然的統一力」的分別（NKZ 1,71）。

在第九章〈精神〉，西田則是在兩個意義上使用「精神」這個語詞。首先是在對立衝突中的精神，比如說「我們的精神是透過衝突而出現」（NKZ 1,74）。這裡的「精神」屬於主客對立下「主觀意識」，用辯證法語詞，可以說是純粹經驗的對自態、是對立性的精神。而同一頁接下來下一段的「在一切實在中都必須存在著精神」，這裡的「精神」則是指「純粹經驗的統一力」，則是根源性的精神，讀者要自行根據上下文脈來區辨。這裡要說的是，當自我消滅自我而成為「無我的無」而活動的時候，這個時候自我的活動就是宇宙真理的活動本身。基本上在這兩章，西田將自然與精神視為唯一的統一力的兩個不同的側面，大量藉由斯賓諾莎式的一個實體擁有種種不同屬性的想法，來說明純粹經驗擁有對立的性質。也就是說，認識論上來看的兩個不同的東西，在存在論上其實是同一的。而同一實體具有兩個相反的本質屬性，我們就不能用其中的一個屬性充分完全地述說這個實體，因為這

科技部人文社會科學研究中心

個實體超越了對立的屬性。在漢字的措詞上，我們是容許用「真正的」一詞來表示這種超越對立的東西的，西田也常常這樣來使用，也就是說，只要我們將純粹經驗視為超對立的真理本身，在理解上並不難，表達上比較困難而已。對我們來說，要注意的只是不論是從純粹經驗、還是從真理論的立場所建立起來的「自體」、「真正的實在」、「真正的主觀」等等概念，都不能在通常的「實體」意義下來理解，如前所說，它們是「辯證法性的」與「場所性的」，而這是與斯賓諾莎式的實體一個不同點。

在接下來最後的第十章〈作為實在的神〉裡面。西田先從通常的概念開始，認為神是在宇宙之外支配著宇宙的人格存在，但是西田反對這樣的看法，並且認為我們可以在「自我的內心底部中認知到構成宇宙的實在的根本，也就是說，能夠捕捉到神的面目」（NKZ 1,80）。既然神不是超離這個世界的存在，那麼祂與宇宙或世界的關係會是什麼？就純粹經驗來看，神的存在不能從理論上對象地來「知」，也不能從道德上正確的「行」來證明。在這裡我們要注意的是，透過純粹經驗來證明神的存在，並不代表神就是純粹經驗。西田談到波姆（J. Böhme）的「倒轉的眼睛」（umgewandtes Auge），認為當我們將眼睛轉向自我的內部，在自我的「必然的自由」中覺知到真正的實在的時候，就是直接地捕捉到神的面目。從內心的直覺來認識神，並不意味著人就是神。作為實在的基礎的神，必須是既超越又內在的。然而是什麼意義下的既超越又內在呢？在筆者看來，如果就西田哲學來看，這裡的「超越」意義雖然有「超絕」（Transzendenz）的意思，但是又不全然超絕於世界之外，它包含著一種「萬有在神論」（Panentheismus）與「絕對否定」的看法，這個想法比較明確地表達在西田的《場所邏輯與宗教的世界觀》中，感興趣可以配合著看。在筆者看來，宗教哲學其實是日本哲學中最為獨特的部分，在這裡有很多深具哲學意義的討論，可惜國內學界對這一部分的討論不多，日本哲學的研究只能算是在起步的階段。而在《善的研究》中，西田第二篇「實在」主要是就知性的角度來討論神。情意的討論則保留

科技部人文社會科學研究中心

在第三篇「善」與四篇「宗教」。我們在第四篇的「宗教」部分會再提到這個問題。

在第三篇「善」的部分，讀者可以明白地看到「講義」的風格。全篇共有 13 章，原則上可以區分為四個部分，第 1-4 章的主題是「行為的本質」，在這裡西田檢討了一些傳統倫理學的基本概念，特別是關於「行為與意志、價值」的關係。第 5-8 章是關於種種倫理學說的討論，這一部分要留意西田的分類，這與我們所熟悉的分類是不同的。第 9-13 章則是西田自己哲學的立場的說明，西田在這裡提出自己的「活動說」或「人格的善」的說法。

西田關於「行為」的本質的探討區分為兩章，分別探討「行為的主觀面」與「行為的客觀面」，我們知道這一部分是對純粹經驗的實踐面的考察。首先在第一章〈行為（上）〉的主觀面的部分，西田給予「行為」一個心理學的說明。就心理學來看，行為是「明白地意識到目的的動作」，也就是說，行為是「有意的」、「擁有目的」的運動，行為所具有的意識性與目的性，讓行為與物體的運動、本能運動、反射動作得以區別開（NKZ 1,83-84）。由「有意的動作」，我們可以知道在這裡有「意志」參與其中。就屬於意識現象的這一面來看的「意志」構成了行為的主觀面，這樣的意識現象是屬於「我的」，它是伴隨著自我而出現的、為自我所擁有的現象。但是從純粹經驗的角度來看，有意識的自我（ego）參與其中的意志，並不是最純粹的純粹經驗的意志，這個意義下的意志不必然與真理相合、不必然行動、與行動之間是有間隙的。但是西田認為我們的意志並不單單只是心理意識的現象而已，它還有作為統一力的側面，這個統一力來自於一個比「個人的自我」還高的實在。

第二章〈行為（下）〉的重心就在解明意志的統一力的來源。在西田看來，「意志是我們的意識的最深的統一力，也是實在的統一力的最深遠的顯現」（NKZ 1,89）。在筆者看來說，意志是實在的統一力的顯現或表現，並不表示實在的統一力本身就是意志，這裡的「是」並不是「同一」而是「屬

科技部人文社會科學研究中心

於」的意義。也就是說，意志除了主觀的部分之外，還有客觀的部分，這構成純粹經驗的客觀意志的行為，而也正是在客觀意志中，我們接觸到了不在主觀意識內部的東西。在這個意義下的行為，即使是有意的行為，其與動作之間並不是因果關係，而是同一物的兩個側面。這個事情意味著在客觀的意志之下，並無所謂選擇的自由，由於知與行之間是沒有間隙的，因而只有本能的自由或必然的自由。而在西田看來，本能的自由才是真正的自由，只是這樣的意志不單純地屬於意識內部，而是以實在為根本，這樣的話我們就有必要重新了解自由意志的意義。

第三章〈意志的自由〉繼續這個探討。意志自由的問題的重要性，在於它是道德行為的前提。西田在這裡的重點在給與意志一個哲學的解明，也就是解明意志的本質。在西田看來，自由並不是沒有原因的，自由意志必須是「跟隨著自身的法則而作動」的意志，也就是「必然的自由」（NKZ 1,93）。但是人類的自由不僅僅如此，人的意志自由還必須擁有另外一種特性，它必須是一種「知道」或「被意識到現象」。也就是說，人的「自由」必須是一種「自我的意識現象」。這意謂著我們在意識到行為的時候，也同時自覺到自己不受這個現實的約束，意識到現實還有其他選擇的可能性（「在拿的背後包含著不拿的可能性」）（NKZ 1,93-94）。從這裡我們可以窺知，西田所謂的「被意識到現象」其實是一種「自覺」，也就是說人的自由是「自覺的自由」。而這樣的行為並不是完全被機械自然的法則所支配，而是被自由的法則所支配的行為，在自由的法則中包含機械的自然界所沒有的「理想的要素」。「意識擁有理想的要素。若非如此，就不是意識。」（NKZ 1,94）換句話說，我們在這個自覺裡面，不僅擁有自由的感覺，並且也認識到現實只是理想的一個可能性的實現，而自己並不受限於這個現實。或者更恰當地說，正因為理想是意識的一個構成要素，所以我們才是自由的。誠如西田所說「既是現實又包含了理想，既是理想又脫離不了現實，這就是意識的特性」（NKZ 1,94）。現實與理想是交相涉入的。就人的

科技部人文社會科學研究中心

現實來說，人在現實上受到外物的抑制或壓迫，但是因為人能夠認識到這個事實，所以他可以超越這個壓迫，可以讓壓迫成為自己的自由。這樣來看的話，自由並不是因為破壞自然而是自由的，反而是因為有意識地、充分地意識到自然的道理而是自由的。自由的法則不是物理法則，因為在自由的法則中包含著理想。這樣來看的話，我們不僅因為理想而不受限於現實，也因為理想我們才是自由的。理想作為意識的構成項，也具有主觀面與客觀面。主觀地來說，理想是個人的，但客觀地來說，理想是實在的統一力在自我身上的顯現。西田認為這個統一力的存在，是基於「直覺」這麼一個不可動搖的事實，在筆者看來，這個直覺就是智的直覺。在人身上，西田稱這樣的統一力為人格。它在意識中的表現是作為實在的統一力的意志，「由於我們的意志是這種力的顯現，所以它是自由的、不受自然法則的支配。」（NKZ 1,94-95）

在第四章〈價值的研究〉則是討論實然與應然的問題。西田並不是從實然推出應然或者反之，如我們所知，「純粹經驗的事實」本身就是越出實然與應然的對立的「事實」。因而在純粹經驗的層面上，價值法則也是一種事實法則，只是這個事實並不是一般所謂的與應然對立的事實，而是「純粹經驗的事實」，它是我們的好惡、要求與欲望的來源，這樣來看的話，真正的價值研究應該是純粹經驗的研究。這一點只要將純粹經驗理解為「超對立的事實」就不難理解。

在第五章到第八章西田一一地檢討了各種倫理學。他首先將倫理學區分為三大類：「直覺說」（第五章）、「他律倫理學」（第六章）、「自律倫理學」（第七、八、九章），並且最終在第九章中以「自律倫理學」中的「活動說」作為自己的立場。在筆者看來，我們在這裡要注意的是，西田對這些倫理的區分與我們一般的理解不同，此外更進一步是要區別開「古希臘的活動說」與「西田的活動說」的異同。

首先在第五章〈倫理學的種種學說（其一）〉，直覺論者認為我們在

科技部人文社會科學研究中心

直覺上就可以明明白白地知道一個行為的善惡，這個事情並不需要理性的說明。例如我們日常所說的「良心的命令」就是在「在直覺上是明明白白的」（NKZ 1,98-99）。但是在西田看來，這種自明說其實混雜了許多不同原理。西田說明了許多不同的自明情況，我們在這裡只稍微談一下「道德法則」的自明性問題。從直覺說的角度來看，在這裡的「直覺」是指「道德直覺」也就是對「道德法則」直覺。但是西田質疑這種由「良心的命令」或「自明的法則」所提供的「法則」是不是一定無誤的。因為在西田看來，依照各個個別的情況、時代的不同，善惡的判斷是不同的，而各個個別的德目（仁義禮智等）本身也不是絕對的善，仁義禮智也可以有惡的運用（NKZ 1,99-100）。這樣來看的話，道德在各個各別的情況要能夠正確地運用，在其內部還是有「原理」的，這個原理或許繁雜，然而直覺說主張不需要說明道德原理的理由，這麼做雖然可以保留道德的尊嚴，但也正由於無法說明，不僅無法證明善惡的自明性，更不能說明為什麼我們必須服從善。

西田在第六章討論了他律倫理學，他律倫理學簡單地來說，就是將善惡標準置於人性外部的倫理學，它最純粹的形態就是「權力說」。但是對西田來說，只是服從權威的命令「我們不僅不能夠說明道德的動機，所謂的道德的法則也幾乎成為無意義的東西，隨之善惡的區別也完全失去了標準」（NKZ 1,103）。道德如果不能在人性的外部來尋找，那就只能在人性的內部，也就是說只能從我們的本性來說明。在這裡我們看到，西田雖然批評權威說，但是並沒有完全放棄道德的權威性，儘管善行是依循本性而行，但是服從自己對內在道理或本性的領會（西田的措詞是「自得する」），並不等於盲目地服從權威。西田稱這種將善惡標準置於人類本性內部的倫理學為「自律倫理學」，而這麼來理解的自律倫理學的時候，自然會牽涉到「人類的本性是什麼」的問題。接下來的第七、八、九章，西田依據對人性理解的不同，區開三種自律倫理學。

首先第七章是主張人類本性在「理性」的「理性論（主知論）的倫理

科技部人文社會科學研究中心

學」。這種理論將「道德上的善惡正邪與知識上的真偽視為同一」（NKZ 1,104）。我們知道西田所針對的是克拉克（Samuel Clarke, 1675-1729）與犬儒學派的理論，我們僅以克拉克為例來說明。西田在這裡所提到的克拉克，就是西方哲學史上在「萊布尼茲—克拉克的時空的爭論」中，代表牛頓的「絕對時空觀」而有名的英國神學家，感興趣的讀者可以在哲學史上找到相關的說明。西田批評克拉克所理解的「理性」是抽象的知性或「形式的理性」，只是進行理論推演的知性（NKZ 1,108）。「抽象的知」不是「具體的知」，抽象的理（邏輯判斷的實然）從不必然地決定價值的應然，理性論者無疑地在這裡混淆了價值與知識，或者說錯誤地將認識置於價值之前。但是西田並不是反過來主張價值先在於認識，而是主張「先要有所要追求的東西（人性的要求）」，然後才有價值上的「適當與不適當」與認識上的「切中與不切中」的問題（NKZ 1,106）。嚴格說來這是在尋求一個越出實然與應然的對立的超對立界，並且從這裡來理解克制與要求。

接著西田在第八章討論了以快樂的情感為人生的唯一目的「快樂說」，這是第二種基於人類本性的「自律倫理學」。但是在西田看來，快樂說不論是利己的快樂說，還是公眾的快樂說，都是以主觀的快樂痛苦來作為判斷，西田其實並不否定任何人都追求自己欲求的滿足，問題在於追求欲求的滿足並不等同於追求快樂。理想的追求是痛苦的，但是理想的完成則必然伴隨著滿足的快樂。而滿足這種快感要能夠產生，欲求就必須先行存在，沒有欲求的人是無所謂「滿足」的，或者我們也可以說沒有理想，也無所謂滿足，理想構成了我們的存在的一個主要部分。再者在西田看來，在人性的自然中除了自愛，還有他愛，自愛與他愛都是基於人性之自然，並不是只有單純的自愛的滿足才是快樂，因為他者也構成了我的存在。所以快樂說其實是對人的「情」的一個抽象的理解，「倘若存在著只以快樂為目的的人的話，那麼他是反而是違背人性的人」（NKZ 1,114），因為人心的真正要求並不在此，與事實不符是西田批評的一個重點。其實就西田想法來看，不論是抽象的

科技部人文社會科學研究中心

「知」、抽象的「情」或抽象的「意」都無法給出客觀的標準，因為人性的真正要求不單單只是現實性的，它還包含著理想性。自律倫理學的真正問題牽涉到對人類本性的解明。

西田在第九章提出了自己「活動說」，這是第三種形態的自律倫理學。活動說的基本主張在於「善是我們的內在的要求，也就是理想的實現，換句話說，是意志的發展完成」。也就是說，善是人類「理想的實現」或「要求的滿足」（NKZ 1,115-116）。我們知道，這裡的意志並不是對象意志，而是作為意識的根本的統一力或實在的統一力的意志，這是主觀意志的來源。因而在西田看來，義務與法則並不是在其自身為善的，善必須來自於人性的內在要求或理想才能為善（NKZ 1,116）。它是人性的內在要求的實現，當內在的目的獲得實現之時，幸福感就會伴隨而至。因而西田批評快樂說根本就混淆了快樂與幸福，這裡可以看到西田的「福德一致觀」。接下來西田討論這種內在的要求或理想的來源。如先前所說，西田認為一切實在的底部都有根源的統一力在作用著，這個統一力以體系的方式不斷地自我發展、自我實現。西田用「意志」來比擬這個不斷發展的統一力。因而「意志的發展完成，直接地就是自我的發展完成，因而善可以說是自我的發展完成（self-realization）」（NKZ 1,116-117）。這樣來看的話，這種理想或人性的要求並不是私人的，而是來自於實在根源的統一力，或者說是客觀的統一力在個人主觀的自我中的實現，同一的自我在這裡必須擁有主觀與客觀兩個身分，或者說兩者是「即在」的。在這裡，主觀的自我服從於「自我的實在的法則」是「善」，而當自我與「自我的真正實在」一致的時候就是「最高善」。在筆者看來，這可以說是儒家「從心所欲不踰矩」的表現。[23] 這樣的話就如西田所說，我們是可以根據自我的實在的「真性」或「真理」來說明「善」的。善的法則同時也是實在的法則，因而「追求善並且往善的移動，就是認

23 黃文宏，〈西田幾多郎論善與宗教〉，《東吳哲學學報》第 34 期（2016），頁 1-30。

科技部人文社會科學研究中心

知自我的真」（NKZ 1,117）。這裡的「真」一詞，西田使用單一日文漢字「真」，意思指的是「真理」，而且是就「理念」或「理想」來談的「真—理」。同樣地作為理想的表現的「美」也是如此。換言之，實在即是善也是美，這是西田的真美善合一論。但是如我們所知，這種合一並不是先預想了三個對立者，然後再尋求其間的合一，而是在根本上就超越了真善美的對立的超對立的一。

在第十章〈人格的善〉裡面，西田提出「要滿足哪一個要求才是最高的善」或者說什麼才是「全體的善」（NKZ 1,118）的問題。如果我們以個別的要求為部分的善的話，那麼在西田看來，「部分的善」都是在與「全體的善」的調合統一之下才能是善的，而「我們的良心就是調和統一的意識活動」（NKZ 1,119）。換句話說，從活動說的角度來看，全體的善才是真正的善，在這裡種種不同的活動必須以秩序的方式處於調和統一的狀態，而良心就是這麼一種秩序的調和者，西田也用亞里斯多德的「中庸（或譯為「中道」）」（μεσότης）來稱呼之。當中庸失去，體系就失去秩序，良心就陷於不安，而要維持體系的秩序，意識內部的各種活動都必須服從於體系的全體活動。也就是說，西田並不是由義務來決定道德，比道德更為根本的是體系的活動。我們知道在西田看來，在所有的現實作用的背後都潛藏著「觀念」或「理念」（ἰδέα）的作用，而合於理念的活動的要求，就是善的活動。然而西田認為這個體系的全體作用並不是抽象的理性，而是一個比理性更為「深遠的統一力」，這個統一力在人身上的表現，西田其為「人格」（NKZ 1,120-121）。換言之，中庸的堅持不能與抽象的理性結合，而必須與人格或統一力結合，才能形成真正的善。

在這裡我們可以看到不同於古希臘的活動說，西田認為人格是比理性更深的實在，它不是離開經驗內容的純粹理性的活動，而是既是全般，又是個性的東西。西田後來用「即」來表示這麼一種超越個人與普遍的超對立者的兩面性。那我們究竟如何體驗到這種全體人格的要求？就主觀面的經驗來

科技部人文社會科學研究中心

說，這屬於純粹經驗或至誠的狀態，「我們全部人格的要求，唯有在我們尚未有思慮分別的直接經驗的狀態當中才能夠被自覺到」（NKZ 1,123）。這種自覺或覺知並不是心理學意義下的「意識到」，而是類似中文的體會到、體驗到，這是一種獨特的純粹經驗的「知」。讀者可以在接下來的章節中明白地看到，純粹經驗超越了個人與共同體的區分的想法。

第十一章討論〈善行為的動機（善的形式）〉。我們知道善的行為的動機在於滿足人格的要求，而人格活動是具有客觀內容的活動。問題在於如何體會到其內容，觀看到真正的人格的內在要求？在這裡西田認為這種要求是以一種「內在的聲音」的方式，在窮盡自己的全部力量，自我消失殆盡之後，才能被我們所「自覺」到的東西（NKZ 1,123）。這其實可以說是西田對善的純粹經驗的描述，而這裡的自覺都是一種無我的狀態的覺知，在這無我當中，我們的全部人格的要求就顯現在這裡。這樣來看的話，人格的要求是在無我的自覺中所發生的「純粹經驗」，它並不是對某個意識對象的要求，因為這裡沒有物我、自他之別。各自的世界雖然是各自的人格的反影，但是它並不是私人的。因而我們看到西田說，個人的「人格的理想」不局限於「私我」的領域，即使是個人的「私欲」也不全然是屬於私人的。在說明這一點的時候，我們可以看到西田對人性的一個相當實在的或現實的（real）觀察，他發現自我愈是為了自己（愈是私欲性的），他就愈不是「自私的」，因為當他愈是跟隨著私欲，而妨礙他人私欲的時候，他的內心就愈會感到苦悶，這是因為他人構成了我的存在，破壞他人的私欲其實是對自己的妨礙。這樣來看的話，只有那些完全沒有私欲的人，才能夠安心地破壞他人的私欲，而絲毫不感到苦惱（NKZ 1,124）。換言之，真正的自我並不是沒有私欲的人，善的行為雖然是個人的自我的實現，然而這樣的行為不只是個人意識內部的事情，我的要求不全然是「我的」，所有的存在都是在體系內部的存在，體系構成了我的存在，所以個人的實現必須在個人與社會的（體系的）關係中，自我的實現並不局限於私我的實現。

科技部人文社會科學研究中心

在第十二章〈善行為的目的（善的內容）〉中，西田討論善的具體內容的範圍。我們知道，善是個人的、純粹經驗也是個人的，但是它不只是個人的，西田在這裡說明他所謂的「個人的善（個性的實現）」並不等於主張「私利私欲」的利己主義或個人主義。因為利己主義是以自己的快樂為目的（如伊比鳩魯學派），而個人主義則是放縱自己的物質欲望，沉溺於物欲，這反而是自我的失去。正如西田所說「豬不管有幾隻，在這當中都是沒有個人性的」（NKZ 1,127）。個性的實現不等同於私利、私慾的實現，而是與體系或全體（宇宙）不可分地關連在一起，其理由在於沒有單一的個人，個人都是世界中的個人，在這個意義下，個人的實現其實是宇宙的一個自我實現的表現。因而就發展的角度來看，西田認為善的行為的內容「隨著自我的人格變得偉大，自我的要求就會成為社會性的要求」（NKZ 1,129）。從社會性意識的最小型態的家族，而有更大的國家、乃至人類全體的要求，換句話說，善的行為的最終目的是要滿足人類社會全體的要求。在這裡我們可以看到，西田的「世界主義」並不是消滅個別性的世界主義，而是各個國家各自發揮其特殊性的世界主義，善行的頂點在人類全體的統一，純粹經驗並沒有局限在個人的修養。

本篇最後的第十三章〈完全的善行〉，西田一樣站在純粹經驗的角度來看「善的要求」與「善的事實」之間的一致性問題。我們知道西田認為，最能夠滿足人心最深的要求的善是最大的善，但是最大的善並不一定是在事實上做最偉大的事，因為具體的善行因個人的能力與境遇而有不同（NKZ 1,133）。也就是說，善的要求在個人身上是個人的，它受到歷史社會的限制，並不必然要牽涉到全人類的善，也不是只有追求全人類的善才叫做善，但是即使只追求個人的善（例如獨修、獨善等等），其中也包含著「全般性的要素」（NKZ 1,133）。這是因為從純粹經驗的角度來看，個別的善是全體的善的一個表現，它是全體的善的自我實現一個必要條件。

第四篇的「宗教」是《善的研究》最後完成的部分。就完成的先後順

科技部人文社會科學研究中心

序來看，西田的哲學是從作為「人生的問題」的「善」開始，而結束在作為「哲學的終結」的「宗教」。雖然沒有辦法在這裡詳細討論，但是就筆者看來，這並不是偶然的，宗教哲學在日本哲學中是一個相當獨特且本質性的部分。就章節而言，本篇共分五章，分別討論「宗教的要求」、「宗教的本質」、「神」、「神與世界」、「知與愛」。

第一章〈宗教的要求〉西田從人類本有的宗教要求出發。首先說明宗教的要求是一種自我生命的要求。它是自我在「自覺」或「覺知」（西田使用的是漢字的「覚知」）到自身的有限性與相對性的時候的追求（NKZ 1,135）。我們知道，這裡的「覺知」不是對象的認識，而是類似存在論上的「覺悟」，既然在存在上已然明明白白地覺知、覺悟了自身的有限性，自然不可能再要求自己成為神那樣的無限性，然而在這種自覺中來追求與神合一也不是沒有意義的，它並不要求與神等同，或成為神那樣的完美存在，在筆者看來，它所獲得的其實是一種「無知之知」，是在捨棄了一切的「知」之後所獲得的「知」。人神之間的關係，倘若用西田後來的語詞來說，毋寧像是一種在即非關係中的矛盾的同一，兩者即在但又絕然不同。在這種純粹經驗的「（覺）知」中來追求與人神合一，是人存在的最大的要求。在這裡我們可以看到，《善的研究》之所以開始於一個生命的問題而終結於宗教，是因為在西田思想的內部，包含著一種「自我的轉變、生命的革新」的要求，而這個事情的完成，必須透過絕對的自我否定（NKZ 1, 135）。同樣的，這樣的生命的要求既然是覺悟，就不只是個人的要求，而是來自於「我們的欲罷不能的大的生命的要求」，而小我與大我的絕對統一，「唯有全然捨棄主觀的統一，而與客觀的統一一致才能夠獲得」（NKZ 1,136）。於是在這裡就有小我與大我之間的「即」的問題。也就是說，這並不是神秘主義中的人神合一的那種神秘體驗，而是要在神與人的即非，或後來西田所謂的「逆對應」中來發現真正的自我。但是在《善的研究》，西田的表達確實不是那麼明白，感興趣的讀者可以參照其後期的〈場所邏輯與宗教的世界觀〉來

科技部人文社會科學研究中心

看。[24] 在筆者看來，這一點是我們在理解西田以下的「神人合一」與「神人同體」所要特別注意的地方。

在第二章〈宗教的本質〉一開始，西田定義「宗教是神與人的關係」（NKZ 1,138），這意味著如何來思考「神人關係」就決定了種種不同的宗教。首先西田認為，「真正的宗教」（也就是基於純粹經驗來理解的宗教）在神人之間必須擁有某種相同性質，西田稱此為「神人同性」。基於這個相同的性質，人才能透過神而回歸自己的根本，「在神當中找到真正的自我」（NKZ 1,139）。西田用父與子的關係來比喻神人同性就表示了兩者並不同一，而「神人同性」的「性」指「本質特性」，由於神與人擁有相同的本質特性，我們才能回歸於神，也由於神人同性，回歸於神，才會等同於回歸自我的本質。從這一點上來看，神人擁有相同的性質，毋寧表示一種媒介的關係，也就是說，神就像一面鏡子，我們在面對神的時候，才能夠看到真正的自我。這樣來看的話，我們的回歸於神，是在我們失去自我的地方，以神為鏡，或者說以神的邏各斯（話語）為鏡，來獲得真正的自我。西田認為這就是基督教的「再生（重生）」或佛教的「見性」的意思。這樣的話，我們就可以說我們的精神與神是同體的（擁有同樣的根柢），西田稱此為「神人同體」或「神人合一」，如我們所知，這個根柢不可能是一種有，只能是絕對無。所以我們可以在自我的根柢中直覺到神，遵從絕對無的無聲之聲，來追求自身的人格的實現，在西田看來，這就是敬神，而最深的宗教就是建立在這種「神人同體」之上來獲得「神人合一」（NKZ 1,41）。如我們上述所說，神人合一並不是將人提高到神的位置，而是人在自覺自身的有限性之下體驗到「堂堂的宇宙精神」（NKZ 1,41）。體會到神一方面是宇宙內在的統一力，同時也是個人內在的統一力。西田雖然稱此為「神人合一」，但是在

24 〈場所邏輯與宗教的世界觀〉收於西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》，前揭書，頁 241-339。

科技部人文社會科學研究中心

這裡人與神之間仍然保有其分別。

第三章〈神〉與第四章〈神與世界〉兩章，其實都圍繞在神與世界的關係，這是因為西田所理解的神並不是脫離世界的神，並不是外在於宇宙，作為造物者從宇宙外部來支配宇宙的神。再者神與宇宙也不是藝術家與其作品的關係，我們知道，這兩種關係都是外在的關係。這意謂著在西田看來，神作為宇宙的根柢，這個「根柢」就存在樣式上來看並不是「外在的」。另外一種說法是「泛神論」，認為神內在於自然，從內在來推動世界與人類，在這個意義下，宇宙是神的顯現或「表現」（NKZ 1,142）。如我們所知，西田的立場雖然比較接近於「泛神論」（Pantheismus），但其實更恰當地說，是接近於「萬有在神論」（Panentheismus）的。也正由於萬有在神、神超越萬有的緣故，我們可以說神既內在於宇宙，又外在於宇宙，人與神之間既是無限的接近，又是無限地遙遠。對此西田喜歡引用大燈國師的「億劫相別而須臾不離，盡日相對而剎那不對」來表達這個想法（NKZ 10,317）。[25] 換句話說，神作為宇宙的根柢或根源的統一力，與宇宙或萬物是一種相即的關係。然而西田這種東方式的「萬有在神論」的想法，仍然與斯賓諾莎不同，在東方哲學的想法裡面，除了先前第二篇中所說的辯證法之外，相對者的位置也獲得了提升。[26] 對此我們可以在下一章看到更為明白的表達。

在第四章〈神與世界〉，西田認為「就如同沒有神就沒有世界一樣，沒有世界也沒有神」（NKZ 1,152-153）。同樣的有無、一多、差別平等亦

---

25 關於西田的宗教哲學的立場與萬有在神論的意義，請參閱〈場所邏輯與宗教的世界觀〉，收於西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》，前揭書，頁 270 以下。

26 這同樣也表現在洪耀勳與曾天從的哲學當中。請參閱黃文宏，〈論洪耀勳「真理論的絕對辯證法」的構想〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 53 期（2017），頁 1-34。曾天從的部分可以注意其《真理原理論》最後一節第 200 論項，關於「絕對辯證法的自覺知」的說明，在這裡曾天從說到這是一種「與相對相即的絕對性」。曾天從，前揭書，頁 614。

科技部人文社會科學研究中心

然，對立的雙方是相互依存的。而「沒有世界也沒有神」的這個想法，意謂著相對者構成了絕對者之為絕對者的一個要素，絕對者不能脫離相對者而獨存，作為各個相對者的個人性可以視為是神的分化發展的一部分，「各自的〔個性的〕發展就是完成神的發展」（NKZ 1,154）。在這裡我們可以明白地看到，相對於西方哲學的絕對者的超然位置，在東方世界絕對者與相對者是相即的，不僅相對者依賴絕對者的存在，絕對者之為絕對者也需要相對者的存在。在這個意義下，個物在表現自身的時候，也是神的表現，或者更恰當地說，個物唯有在成為真正的唯一的個物的時候，才能是神的表現。個物的真理也是神的真理。西田的這個想法我們大概無法在斯賓諾莎哲學中找到，而西田的這個「相即」的看法則明白地表現在「神即世界、世界即神」（NKZ 1,153-154）的這個表達當中，換句話說，東方式的萬有在神論必須面對「即」的問題。基本上來看，相對於基督教，西田批判了超越的一神論，但是並沒有放棄神的超越性，神的「超越性」與「人格性」（一般譯為「位格」）毋寧是西田所承認的。神的人格性的問題與西田將實在理解為知情意的實在有關。在這樣的實在觀之下，神不會單單只是知性的對象，也必須是具情意的存在，更明白地說，是超越了知情意的存在。

在第五章〈知與愛〉中，明白地表現了這一點：「我們唯有透過愛與信的直覺，才能夠認知到神。」（NKZ 1,159）在這裡要注意的是「愛」的問題。首先西田認為知與愛都是追求統一的精神活動，在真正的主客合一當中，「知即愛、愛即知」，在這個意義下的「愛就是捕捉實在的本體的力」（NKZ 1,157-158）。我們知道，這裡的「知」與「愛」都是規定性的語言，指的都是「真正的知」與「真正的愛」，也就是說，真正的認知與真正的愛是一致的。而在「知即愛、愛即知」中的「即」既不是因果關係，也不是無差別的同一。也就是說，我們並不是先知而後愛，也不是先愛而後知，而是真正的知可以說是一種愛，真正的愛可以說是一種知，但是知與愛仍然不同，「愛是知的最高點」（NKZ 1,158）。西田在《善的研究》中，原則上

科技部人文社會科學研究中心

將愛理解為對統一的追求，「自愛」是「自我的統一」的追求，「他愛」則是對「自他的統一」。這樣的話由於神愛萬物，也是神對自己的愛。神的自愛即他愛、他愛即自愛（NKZ 1,147-148）。由於神是無限的愛，所以祂才能夠平等地包攝所有的人格、承認一切的人格的獨立，而在西田看來，體會神的愛是一種深層的認識，是「知識的頂點」，也是宗教的極致。細心的讀者不難發現，當西田將所有的經驗都稱為「純粹經驗」的時候，其實是以「進展」的方式來思考經驗，在這裡必須有「理想」或「理念」的介入，而在這個理想的實現的同時，必然會遭遇到宗教的問題。

從上述的導讀我們不難發現，西田的「純粹經驗」所開拓出來的領域是一切分別的來源，也是一個真理論的領域，這個領域不僅是主客對立的所從出，也是在主客對立的思惟之下所必然遺忘的領域，而這一點就曾天從的措詞來說，它是超對立的真理論的領域。就現實的分別世界來看，純粹經驗的領域或真理論的領域，是某種能夠讓「我」看到「什麼」、讓「我」聽到「什麼」的「原真理」，而這個看到「是什麼」或「本質」，不止是一個事實的問題，還是一個理念的問題。換句話說，《善的研究》等於為東亞哲學提供了一種原型，而曾天從作為臺灣日治時期、在日本受教育的哲學家，在其哲學中將「現實」與「真理」視為「同格概念」。[27] 這種透過「存在的真理性」來理解「（現實）存在的存在性」的想法，或許不可避免地也是受到西田哲學的影響。當然對於這種先於判斷上的真偽分別的真理探討，不是只有在東方哲學才有。如所周知，對海德格來說，「存在」與「真理」是「同本源的」。[28] 我們也可以說這是同一問題的兩種提問方式，在這裡作為「無蔽」（ἀλήθεια）的原真理（Ur-Wahrheit）或「開顯性」（Erschlossenheit），

27 曾天從，《哲學體系重建論》（臺北：青文出版社，1981），頁 4。

28 對此請參閱《存在與時間》第 44 節。“Sein und Wahrheit »sind« gleichursprünglich.” Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Ausgabe letzter Hand. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977, S. 304.

科技部人文社會科學研究中心

與符應的真偽（正確與否）分屬不同層次的問題，在筆者看來，它也是對先於對立的真理論領域的探討。[29] 不論是「純粹經驗」或「真理」、「無蔽」都是一種「場所」概念，哲學在這裡被推向一種超對立、超真偽、超分別的領域。然而或許是因為胡塞爾的影響，在海德格哲學內部是不允許辯證法的，相對於此，西田與曾天從、洪耀勳皆突顯了其所具有的辯證法的性格。[30] 西田的「純粹經驗」後來發展為「場所」，它是一切「有」所內存於其中的「無」，而由於人的思惟只能思想「有」，「無」的思想唯有在自我「成為無而思想」的時候才能被領會，這或許也足以部分地說明西田哲學的難解之處。「表達的笨拙與『欠缺優美』」，大概是所有具創造力的哲學家的共同特色，因為在這裡思想是來自於實事本身。[31]

回到我們一開始所提到的「永恆哲學」。雅詩培（Karl Jaspers, 1883-1969）對此有一個很意思的說法：「那***唯一的***哲學是***永恆哲學***（*philosophia perennis*），所有的哲學都圍繞著它，然而卻無人擁有，所有的真正的哲學思考者都參與其中，但是卻又無法獲得一種對所有人都有效的、唯一真實的思想華廈。」[32] 這種意義下的「永恆哲學」或「世界哲學」（Weltphilosophie），無

---

29 海德格也稱這種「（原）真理」（ἀλήθεια）為「存在論的真理」（Ontologische Wahrheit）或「空域」（Lichtung）（森林中的空地讓光得以進入，讓我們在明暗交錯中得以觀看到存在者），在筆者看來，海德格的「真理」嚴格說是個場所概念，而其「存在者的真理」（ontische Wahrheit）也屬於這個領域。關於海德格對「真理」的討論，Thomas Sheehan 有一個很好的說明，請參閱其 *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift* (London, New York: Rowman & Littlefield International, 2015).

30 曾天從在其《真理原理論》中，批評過西田幾多郎與田邊元對「辯證法」的理解。請參閱《真理原理論——純粹現實學序說》，前揭書，特別是第 193-194 節，頁 589-599。洪耀勳基本上也是將海德格的「開顯性」理解為「真理性」，並批評其欠缺一個辯證法。請參閱其《實存哲學評論》（臺北：水牛出版社，1989），頁 54-57、242。

31 「表達的笨拙與『欠缺優美』」是借用自海德格自述其《存在與時間》在語言表達上的困難的說明。請參閱 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Ausgabe letzter Hand. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977, S. 52.

32 “Die *eine* Philosophie ist die *philosophia perennis*, um die alle Philosophien kreisen und die

科技部人文社會科學研究中心

法根據任何可能的內容來決定它，它雖是無內容的、但是卻擁有「無而有」的性格，對於這麼一個事態，我們可以在純粹經驗（西田）、真理自體（曾天從）、開顯性（海德格）中看到不同的解明，這些哲學家都問向一種先於對立或超對立的真理領域或場所，其釐清與解明或許不是那麼容易的事，然而就本文的範圍內，藉由這三位哲學家的提示，我們可以得到一個暫時的結論：真理是某種不可知、但卻必須承認其存在的事實，而且這樣的事實是不容置疑的。

最後是譯本的問題。《善的研究》由於其重要性，在西田生前，漢語學界就有魏肇基[33]的中譯本，除了魏肇基自己所寫的〈引子〉之外，西田本人還為這個譯本寫過序。因而就筆者所知，至今共有四個譯本。[34]除了臺灣的學者鄭發育、余德慧的合譯本採用《善的純粹經驗》為書名之外，其餘三個版本皆採用《善的研究》。由於哲學不同於其他的學問，與語言間的關係異常緊密，所以哲學著作一般都採用直譯，筆者的譯本也就順理成章地採用《善的研究》為名，算是漢語學界的「第五個譯本」。在魏肇基的譯本中，還附有一個西田所寫的〈序〉的中譯，西田的〈序〉完成於「昭和三年」（1928）。據筆者詢問京都大學藤田正勝教授的結果，藤田表示該序日文原文已無法尋獲，在舊版《西田幾多郎全集》與藤田所編的「岩波文庫版」的《善的研究》當中，都收有魏肇基的中譯，[35]新版《西田幾多郎全集》反而

---

niemand besitzt, an der jeder eigentlich Philosophierende teilhat und die doch nie die Gestalt eines für alle gültigen, allein wahren Denkgebäudes gewinnen kann.” in Jaspers, Karl, *Was ist Philosophie. Ein Lesebuch*, hrsg. v. Hans Saner, München 1996, S. 193.

33 魏肇基：生平不詳，臺灣清治時期的官員與翻譯家，譯有盧梭《愛彌兒》等。其譯本《善之研究》，國立臺灣師範大學圖書館與東海大學圖書館皆有館藏。

34 四個譯本，依出版年分別是魏肇基譯本（上海：開明書店，1929）；何倩譯本（北京：商務印書館，1965）；鄭發育、余德慧合譯本（臺北：臺灣商務印書館，1984）；代麗譯本（北京：光明日報出版社，2009）。

35 這份資料分別出現在舊版《西田幾多郎全集》第 1 卷（東京都：岩波書店，1978），頁

科技部人文社會科學研究中心

沒有收錄。本譯注在此根據開明書店 1929 年的第一版，抄錄魏肇基的中譯將其置於第四個序，由於開明書店 1929 年的第一版，各個「序」與「正文第一篇」的開始皆重新編號，以至於有五個編號為「一」的頁碼。[36] 該書取得不易、在學術編排的引用上也比較困難，所以本譯注標示日文西田幾多郎「舊版全集」的頁碼，筆者再次比對過，兩者的文字、標點是一致的。

至於各個中譯本，由於都有各自的考慮，很難一般性地給與評價。但是一般來說，魏肇基的措詞與我們現今的時代已有些隔閡，也因專業與匆忙的緣故，粗糙是在所難免。[37] 不過以當時的時代背景，能有如此的成績，已是相當不容易的事。相對來看，何倩的譯本可信度比較高，代麗的譯本則是通俗性的考慮（例如將「場所」譯為「場景」，將「辯證法性的全般者」譯為「辯證法的一般規律」等等）[38]。鄭發育、余德慧兩位教授的專長領域在心理學，跨足於哲學領域的翻譯，雖然不能說完全沒有問題，然而文字是流暢且有感動力的，其合譯本還附有西田幾多郎之孫西田幾彥的「中譯授權書」。但是如果我們只從學術的角度來看的話，筆者個人認為「何倩譯本」是值得推薦的，這也是筆者主要參考的中譯本。但是很可惜的這四個譯本都沒有相關哲學語詞的注釋與解說，這對理解西田這位深受西方哲學影響的哲

467。以及西田幾多郎著，藤田正勝解說，《善の研究》（東京都：岩波文庫，2012），頁 370-371。

36 這五個第一頁，分別為〈（西田幾多郎）序〉、〈初版（序）〉、〈二版（序）〉、〈引子（魏肇基序）〉、〈正文第一篇的一開始〉，1936 年的〈三版序〉這個時候自然還未出現，

37 魏肇基所寫的〈引子〉完成日期標示為「十七年一月」應為「民國十七年」即「昭和三年」或 1928 年，西田的序標示日期為「昭和三年」，上海開明書店版權頁為「一九二九年二月初版」。據魏肇基自述，這本書是「利用這次年假，在三十天之中 [……] 譯出」，再用「三天工夫把全稿通讀一過（遍）」就直接出版，譯本完成後再寫信請西田為之作〈序〉（西田幾多郎著，魏肇基譯，前揭書，頁 6）。原則上可以推估魏肇基於 1927 年 12 月開始譯，以一個月的時間於 1928 年 1 月完成。

38 西田幾多郎著，代麗譯，前揭書，頁 3。

科技部人文社會科學研究中心

學家來說是很大的缺憾，本譯注希望在這裡能夠彌補這個空缺。

在譯注的部分，由於《善的研究》在日本學界已經是一本廣泛研究的書了，筆者的注解工作，除了給出理解所需要的背景資料之外，也努力將西田的思路鋪陳出來。換句話說，「譯注」牽涉到「資料」與「文本解讀」這兩個部分。其中資料的部分主要參考了藤田正勝[39]與小坂國繼[40]的注解，這兩位教授都是日本學界具代表性的西田學者，也都是《西田幾多郎全集》的編者，其權威性不在話下。在資料的部分，筆者就直接採用這兩位的注解，不一一標示出處。然而由於其資料的編寫是針對日本讀者，對不同文化的讀者來說，筆者做了一些取捨。至於文本的解讀部分，除了藤田與小坂兩位教授之外，筆者個人認為氣多雅子教授的解說本也相當值得注意。[41]筆者的解說雖然在某種程度上一定會受到這三位學者的影響，但原則上還是以自己的了解為主，並不代表三位學者的觀點，細部的分析與解說就置於各個相應的注解處。至於日本其他重要的注解家，感興趣的讀者可以從上述三位教授的書中找到更多進一步的延伸資料。

至於版本的問題。現行《西田幾多郎全集》有兩個版本，分別是 19 卷本的舊版（出版於 1978-1980 年）與 24 卷本的新版（出版於 2002-2009 年），兩版皆由東京都岩波書店出版。兩版的編輯者不同，新版增加了注解、校異、版本說明等等。本譯注所依據的底本是「新版」第一卷，頁 1-159（東京都：岩波書店，2003），為免混淆，與筆者之前的西田譯本不同，這次僅於邊頁標示「新版頁碼」，不再標示「舊版頁碼」。至於《善的研究》的韓

39 藤田教授也是新版《西田幾多郎全集》第一冊《善的研究》的編輯與注解者。其注解部分，筆者主要參考的是「岩波文庫」版本。西田幾多郎著，藤田正勝解說，《善の研究》，前揭書。

40 西田幾多郎著，小坂國繼注，《善の研究》（東京都：講談社學術文庫，2007）。

41 氣多雅子著，《西田幾多郎『善の研究』》（京都市：晃洋書房，2011）。

科技部人文社會科學研究中心

語、英語、德語、法語、西班牙語的譯本資料則請參閱藤田本的整理。[42] 另外新版全集《善的研究》的編排上，有兩種段落的安排，有些段落特別縮排一個字，但又不是引文，第二篇第一章的第 1 段與第 2 段，就是一個很好的例子。據筆者詢問藤田正勝教授的結果，藤田表示這是根據當初弘道館的初版版本的編排，西田的意圖已不可考。根據藤田的推測，原則上來看沒有縮排的部分是西田自己的主張，而縮排的部分則往往是用其他哲學家的說法來補強自己的想法，這或許可能是西田當時認為，對於不是哲學專業的學者，只要讀沒有縮排的部分就可以。這一點從現在的眼光來看，兩者之間的區隔，嚴格說來已經不是那麼明白，而其他的四個中譯本，除了代麗譯本，也都保留了這種編排方式。在筆者看來，西田的這個的做法，至少反映出他對不同讀者的重視，要恰當地理解一個哲學家，只有邏輯論證是不足夠的，因而在本中譯本的編排上，筆者也根據全集本，保留兩種段落的編排。

最後是哲學譯名的選擇。有些譯名筆者直接採用西田的日文漢字，例如「直觀」與「直覺」，兩者或許有細微的差別，但是由於這兩個語詞，即使在中文世界也無法明白地分辨，所以筆者就直接跟隨西田的使用。另外像「潛勢力」（西田的措詞為「潜勢力」），這個語詞的使用源自於亞里斯多德的“δύναμις”，簡單地說，它表示一種「未實現而可實現的可能性」，中文世界一般譯成「潛能」。西田其實是用它來格義自己的「純粹經驗」，由於與亞里斯多德、黑格爾的使用並不完全等同，所以就保留「潛勢力」的譯名。另外純粹經驗是「嚴密的」，雖然可以聯想到胡塞爾「嚴格學」的「嚴格的」（streng），但是兩者的意義不同，其所相應出現的「欲疑而不可疑」、「真理的確信」等等也不同。純粹經驗的「確信」，不是笛卡兒或胡塞爾式的「自我意識的確定性」。兩者可以說是主客相沒的、無我的，與主客對立的、有我的的這種差異，也可以說是存在論（是）與認識論（有）的

42 西田幾多郎著，藤田正勝解說，《善の研究》，前揭書，頁 369-370。

科技部人文社會科學研究中心

差異，東西方總有不同的關心。像這一類的文字，筆者保持其原有的漢字、不強行格義，讀者可以品味其間的差別。最後純粹經驗本身是有「差別相」的，這種「差別」（differenz）不是西方哲學意義下的作為意識對象的差別，而是在存在體驗中的差別，這種「差別」對意識而言，反而是「無差別的」（Indiffenenz）。像這一類的差異，雖然更為細微，相信讀者只要把握住東西方關心的不同，就可以從中讀出不同的意思。筆者在很多語詞的翻譯上，都保持西田日文漢字的使用，是有迫不得以的苦衷。因為哲學術語在意義上的推移、乃至顛倒，其實是一個新的時代的標誌。就今日的臺灣哲學界來看，在「術語」這個層面上還是脫離不了外文的影響。

另外是幾個比較小的問題，例如譯文的「作動」與「主動」的翻譯，其中「作動」一詞對應到西田的「働く」，這個詞有「工作、勞動」等等這種「有所作為、作用、影響」的意思。至於西田的「能働」一詞，由於是與其對反詞「受働」一齊使用，筆者統一用「主動—被動」來對應之。但是在「能働」獨立使用的時候，因為西田哲學是先於主客對立的哲學，這個時候嚴格說並不是「主」動，而是純粹經驗自己在動、在起作用等等，其意義就相當於「作動」。其實通通用「主動」去格義「能働」是有細微差別（nuance）的。對於這一部分翻譯，文脈的轉移可以部分彌平這種差異，因而對於這一組概念，筆者在正文的翻譯中，盡量在譯名上保持統一，只有在獨立使用、沒有文脈可循的時候，筆者才將「能働」譯成「能作動」，這部分只有 NKZ 1,7 這麼一個地方，筆者也附上了日文。然而在注解的部分，筆者就不受這些約束自由地使用「主動」與「作動」等措詞。無法讓語詞完全統一，因為思想是從語言中生長出來的，這一點執著還請讀者能夠諒解，也由衷期待學者的不吝指教。

科技部人文社會科學研究中心

3

// 值版本更新之際（1936）

本書因多次重複印刷，文字也往往不夠鮮明了，所以這一次由書店更新版本。這本書多少是彙集我自身思想而出版的第一本著作，而這不過只是年輕時候的想法而已。我原想趁這個時候對本書的幾個地方進行修正，但是思想在這期間時時更新，隔了幾個十年之後[43]已經沒有辦法再添加一筆。只能讓這本書以原來的樣子留存下來。

從今天來看，本書的立場是意識的立場，也或許會被認為是心理主義式的。這樣的批評是在所難免。但是我認為就算在我寫這本書的時代，在我的思想的深處所潛藏的東西，也不僅僅只是這樣而已。[44]純粹經驗的立場到《自覺中的直觀與反省》，我藉由費希特[45]的事行[46]的立場，而推進到絕對意

---

43 譯注：西田的措詞是「幾十年を隔って後」。《善的研究》第一版出版於 1911 年，三版序寫於 1936 年，時間上經過了 25 年。「思想在這期間時時更新」這句話有可能是西田在回想他當初撰寫《善的研究》的草稿的時候，請參閱本書 NKZ 1, 6 的注解。

44 譯注：「心理主義式的」指當時的一種想法，認為所有的真理問題都可以透過在時間中的經驗或心理學的體驗來加以說明。西田表明自己的「純粹經驗」從一開始就不只是心理學的體驗。

45 譯注：費希特（Johan Gottlieb Fichte, 1762-1814）：德國觀念論者。以自我的根源為純粹的能動性，藉此來統一理論與實踐、認識與道德。

46 譯注：「事行」（Thathandlung）：費希特哲學的基本概念，是由「事」（That）與「行」（Handlung）兩個語詞所構成。費希特認為在自我之中，行為（能產（Handlung））與行為的結果（所產（That））、知者與被知者是同一的，並稱其為「事行」。西田將這個詞理解為「純粹活動」。參閱費希特《全知識學基礎》「[……]它〔譯註：自我〕同時是行為者（Handelnde），也是行為之所產；是活動者也是透過活動性所產出者；行為（Handlung）與事（That）是一而非二；因而***我存在***是一個事行的表現[……]。」（"[...] Es（Anm. v. verf.: Das Ich）ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher is das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung [...]"）*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Fichtes Sämtliche Werke,* hrsg. von J. H. Fichte (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971), Bd. I. S.96.

科技部人文社會科學研究中心

志立場，更進一步地，在《從作動者到觀看者》的後半部當中，透過希臘哲學一轉而到達「場所」的思想。在這裡，我找到了將我的思想予以邏輯化的端緒。「場所」的思想具體化為「辯證法的全般者」，「辯證法的全般者」的立場則直接化為「行為的直觀」的立場。在本書當中，所謂的直接經驗的世界或純粹經驗的世界，現在則被思想為歷史實在的世界。行為的直觀的世界、製作[47]的世界就是真正的純粹經驗的世界。

費希納[48]某個早晨於萊比錫玫瑰谷的長條椅上休息的時候，眺望著日麗花香、鳥歌蝶舞的春天牧場，// 曾自言自語地說，對反於無色無聲的自然科 4
學的黑夜觀，自己要埋頭於存在本身真相的白日觀。[49]我不知道自己受到了什麼樣的影響，但是很早以來，我就有這個想法，認為實在必須就是現實的原樣本身，所謂的物質世界，不過是從現實中被思想出來的東西而已。今天，我仍然還記得，在我還是高等學校的學生的時候，走在金澤的街頭，曾如癡如夢般地沉醉於這樣的想法。我想當時的思想或許就是這本書的基礎。當我在寫這本書的時候，沒想到它會長時間地受到那麼多人的閱讀，也沒想到自己還能活那麼久看到這本書的重新再版。對於這本書，我不禁有“有生之年，還得見小夜的中山”的感慨。[50]

昭和十一年（1936）十月

作者

---

47 譯注：製作（ポイエシス）：希臘文 ποίησις 的日譯，也可以譯為「創作」或「創造」，這是西田後期歷史哲學的一個主要概念。

48 譯注：費希納（Gustav Theodor Fechner, 1801-1887）：德國哲學家，主張精神與物質是同一實在的兩個側面。

49 譯注：西田在這裡其實想說的是，真正的實在是帶著形象、色彩、情意的花花世界，而不是冷靜旁觀的世界。黑夜觀（Nachtansicht）、白日觀（Tagesansicht）：出自 Gustav T. Fechner, *Die Tagesansicht gegenüberder Nachtansicht,* Leipzig, 1904.

50 譯注：「有生之年，還得見小夜的中山」：西田借自西行法師（1118-1190）的詩。西田寫作新版序的時候，已經六十六歲，借這句詩表示自己在有生之年，還能再看到《善的研究》的出版的感慨之情。文中「小夜的中山」指的是舊東海道的險峻之地，現位於靜岡縣內。

科技部人文社會科學研究中心

5

// 再版序（1921）

本書自出版以來，已經經過十年多的歲月了，但是本書的完成又較本書的出版還要更早幾年。[51] 自遷來京都以後，得以專心於讀書與思索，我也多少能夠洗練與豐富自己的思想。[52] 因而對本書感到不滿意，最後甚至想要讓本書絕版。但是，後來各方要求本書出版，我覺得要一本像這種書的形式而且又能夠表達我的思想全體的東西，不知道還要再經過多少年以後，所以我就讓這本書再次出版。本次的出版，承蒙務台[53] 與世良[54] 兩位文學士代為承擔字句訂正與校正的辛勞，筆者謹致上萬分的感謝。

大正十年（1921）一月

西田幾多郎

科技部人文社會科學研究中心

51 譯注：《善的研究》約完成於 1909 年，初版於 1911 年。請參閱本書〈初版序〉的譯注，於邊頁頁碼 6。

52 譯注：西田於 1910 年 8 月受命為京都大學助理教授（負責倫理學），這裡應是指這一段期間。

53 譯注：務台理作（1890-1974）：曾留學德國弗萊堡大學，師事胡塞爾。試圖將現象學的方法與黑格爾的歷史哲學結合。1928 年到 1935 年臺北帝國大學文政學部教授，後轉任東京文理科大學、慶應大學教授。二戰後，任日本哲學會會長。

54 譯注：世良壽男（1888-1973）：大谷大學倫理學教授。1928 年到 1943 年任臺北帝國大學文政學部教授，二戰後，任大谷大學教授。

// 序（1911）

6

本書是我多年在金澤第四高等學校任教的期間所寫的東西。[55] 起初，我特別詳細地討論了本書中關於實在的部分，有想要馬上把它出版的想法，然而病痛以及種種事情的妨礙，讓這個志願沒有辦法實現。[56] 就這樣過了幾年，這當中自己的思想也有了一些改變，因而感覺到自己的志願沒有辦法那麼容易完成，所以想要讓這本書以原來的樣子先出版。

本書的第二篇與第三篇首先完成，第一篇與第四篇則是依順序由後來所附加的。第一篇闡明作為我思想的根柢的純粹經驗的性質，初次閱讀本書的人最好略過。第二篇陳述我的哲學思想，可以說是本書的骨幹。第三篇打算以前篇 [57] 的思想為基礎來討論善，再者我想也不妨將其視為獨立的倫理學來看。第四篇敘述我對宗教的思考，宗教長久以來就被我視為是哲學的最後總結。這一篇是病中所作，不完整的地方很多，但是無論如何，在這裡我想說的東西完全都獲得了表達。本書之所以特別被名之為「善的研究」的理由在於，盡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最後總結。

科技部人文社會科學研究中心

---

55 譯注：西田自述《善的研究》的執筆期間。如果從西田於 1896 年出任第四高等學校講師到 1909 年出任東京學習院教師來算，大約有 14 年的時間。但西田於 1897 年轉任山口高校，1899 年出任山口高校教師，同年七月轉任第四高等學校。由第二次任教第四高等學校教師來算的話，《善的研究》寫作的期間約為 1899 年到 1909 年，大約 11 年。但是，如果我們從西田 1895 年的論文〈格林倫理學大意〉（NKZ 11, 3-22）起算，這篇論文是在西田任第四高等學校教師之前，任教於石川縣能登初中七尾分校的時候，那麼《善的研究》的執筆期間可以再往前推算。

56 譯注：「然而病痛以及種種事情的妨礙」：西田於 1907 年罹患肋膜炎，隔年 4 月再發。同年次女幽子、五女愛子相繼去世。

57 譯注：「前篇」意指「第二篇：實在」。

要以純粹經驗作為唯一的實在來說明一切，這是我在很早以前就有的想法。起初的時候，我試著閱讀馬赫[58]的著作，但總覺得不能滿意。在這期
7 間，不是先有個人才有經驗，而是先有經驗才有個人 //，從經驗比個人的區別更根本的想法，讓我可以脫離獨我論，[59]再者，透過將經驗思想為能作動的（jp. 能働的），或許也可以與費希特以後的先驗哲學調和，[60]因而終於寫成本書的第二篇，不用說這一篇當然有著不完善的地方。

梅菲斯特[61]或許會嘲笑那些從事思索的傢伙，認為他們就跟在綠色的原野中啃食枯草的動物沒有兩樣，但是就像哲學家（黑格爾[62]）也曾說過一樣，我因受懲罰而思考哲學的道理，為了曾經嚐食禁果的人類，不得不陷入這樣的苦惱當中。

明治四十四年（1911）一月
於京都
西田幾多郎

科技部人文社會科學研究中心

58 譯注：馬赫（Ernst Mach, 1938-1916）：奧地利的物理學家、哲學家。主張構成世界的要素是顏色、聲音、熱等感覺的要素，心物等形上學的實體並不存在。在哲學上屬現象論。

59 譯注：「獨我論」（Solipsismus）或譯為「唯我論」：主張只有自我與自我意識的內容為實在，其他一切的事物以及他人皆是自我意識的內容。

60 譯注：「費希特以後的先驗哲學」：指費希特、謝林與黑格爾所代表的德國觀念論。康德稱自己的哲學為「先驗哲學」（transzendentale Philosophie）。德國觀念論是銜接康德先驗哲學的進一步發展。

61 譯注：梅菲斯特（Mephistopheles）：歌德《浮士德》中的魔鬼。取自中世紀的傳說。

62 譯注：黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）：德意志觀念論的完成者。透過絕對者（絕對理念或絕對精神）之辯證法的自我開展來展示其自身哲學體系。主要著作為《精神現象學》與《邏輯學》。

魏肇基中文版序[63]

哲學是學問。學問必須作為是根基於理性的東西，而為誰都不能不承認的真理。於這樣的意味，在哲學的真理上是不應該有古今東西之別的。可是哲學是學問，而同時又與藝術，宗教相同，必須為根基於我們的性情的我們生命的表現。於這樣的意味，可以說是在西洋有西洋的哲學，而東洋有東洋的哲學了。我們東洋人的哲學，必須為我們的生命的表現。必須為幾千年來孵化我們祖先而來的東洋文化的發耀。在哲學的學問的形式，我以為不可不學於西洋，而其內容，則必須為我們自身的東西。而且我是相信在我們宗教藝術哲學的根柢，比諸西洋，優越而並不遜色的內容的人哩。

二十餘年前在東海一隅所作的這本書，由於從前為我們祖先所仰慕為大唐的隣邦的國民所閱讀的事情，是我所以為光榮的。

昭和三年（1928）一月

西田幾多郎

科技部人文社會科學研究中心

63 譯注：本〈序〉為西田幾多郎為 1929 年出版的魏肇基中文譯本所寫的〈序〉。收於舊版《西田幾多郎全集》第 1 卷（東京都：岩波書店，1978），頁 467。