

# 西田幾多郎與熊十力

黃文宏\*

國立清華大學哲學所

## 摘 要

本文目的在比較西田幾多郎與熊十力的思想。文章區分為四個部分：首先我們描述至今京都學派與新儒家的比較現況，以及本論文的入手點與目的。本文希望釐清這兩個不同學派的思維方向，並討論其所引生的不同問題。在第二節中與第三節中，本文分別沿著實在與作用（體用）來討論，先鋪陳其同一的部分；在第四節總結本文、並討論其間的差異之處，並希望藉此提供幾個可能的點，以進一步比較京都學派與新儒家。

**關鍵詞：**比較哲學，京都學派，新儒家，西田幾多郎，熊十力

## 壹

西田幾多郎（1870-1945）與熊十力（1885-1968）分別為日本京都學派與新儒家的開創者，兩者分別代表東亞哲學的兩大學派，在各自所屬的文化圈當中皆擁有一定的影響力。這兩個學派的建立可以說都採取了「比較哲學」的進路。但「比較」的目的不局限於理解他者或自我理解，更重要的是要藉此尋找一個具普遍性的哲學。就日本方面來說，這是明治開國以來思想界的一個共同課題，直到今日，它仍然是一個尚未獲得最終解決的工作。在這一方面，港台新儒家的處境也是如此。但無疑地，在這整個尋求現代化的過程當中，台灣與日本都是重歐美而

---

\* 本文作者電子郵件信箱：whhuang@mx.nthu.edu.tw。

輕東亞，雙方相互忽略、捨近求遠的情況是一樣的。然而，從這些年來西方思想界對京都學派的重視，我們可以說，日本自明治時期以來的努力已經獲得了一個初步的成果，對此，京都學派的學者在探索「日本哲學」這一議題上的貢獻是不容忽視的，他們所採用的方式是比較哲學式的，其在思想上的對話伙伴，主要是德國觀念論、現象學與詮釋學（特別是胡塞爾與海德格）、神秘主義與基督教神學。這部分與西田個人大量與新康德學派、費希特乃至現象學的胡塞爾進行思想上的對話，<sup>(註1)</sup>又以宗教為其思想的最終歸宿有直接的關連性。同樣的工作也為現今日本的西田與京都學派的研究者所承繼，在這個意義上，我們其實可以說，日本近代哲學的產生是與異文化哲學對話後的結果。

中文學界對京都哲學或日本近現代哲學的研究仍在一個起步的階段。在台灣方面比較系統性的介紹與討論的，有吳汝鈞、林鎮國與賴賢宗三位教授的研究。<sup>(註2)</sup>其他部分零星的研究介紹，則有楊儒賓教授的和辻哲郎研究、陳瑋芬教授的井上哲次郎研究、賴錫三教授與黃文宏教授對西田與熊十力的比較……等；香港方面則有教育大學的林永強教授關於阿部正雄的研究，以及中文大學張政遠教授對西田與現象學之關係的研究，近來，這兩位學者也將研究重心部分轉移到西田與新儒家哲學之比較。大陸方面的資料筆者所知有限，但主要是北京社科院哲學所退休的卞崇道教授關於日本近現代哲學的研究；廈門大學的吳光輝教授<sup>(註3)</sup>的西田與王陽明、西田與德川儒家的研究。這些都是中文界相當值得注意的研究成果。京都學派的研究在中文世界，雖各有重點與關心的對象，但都注意到了新儒家與京都學派的關係，特別是熊十力與西田幾多郎的關係。就筆者所知，京都學派與新儒家的比較工作，不論是大陸廈門大學的吳光輝教授或者是東京日本大

1. 請參閱山根理寬，〈西田哲學に映る諸思想家の像——索引とアンソロジー〉收於茅野良男、大橋良介編《西田哲學——新資料と研究への手引き——》（京都市：ミネルヴァ，1987年），頁281-338。山根的這份資料，表列了《西田全集》中所討論的各個重要哲學家的人名與出處，是研究西田與西方哲學家對話的一份很好的參考資料。
2. 請參閱林永強教授的論文〈東アジアの「京都学派」像〉收於大橋良介編《京都学派の思想——種々像と思想ポテンシャル》（京都市：人文書院，2004年），頁123以下。林教授於論文中還提到筆者的名字，但筆者的研究還在起步階段，對京都學派尚無整體性的理解。
3. 吳光輝，《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）以及〈西田哲學の東洋的性格——陽明学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。

學的小坂國繼教授，<sup>(註4)</sup>其研究範圍仍然主要集中在西田與王陽明，原則上是沿續著「心學」這個傳統來討論。筆者在這裏，希望銜接在這些前輩學者的努力上，將這個比較的工作往前推進到西田幾多郎與熊十力。

倘若我們以西田幾多郎的《善的研究》(1911)與熊十力的《新唯識論》(文言文本)(1932)作為這兩個學派的開始，那麼，在這將近一個世紀的時間當中，這兩個學派之間，嚴格說來，並沒有任何具體直接的接觸與交流，可以說是各自發展。對於無直接接觸的雙方，我們無法從歷史的關係討論其相互的影響。一個可能的途徑是從其共同的課題與思維型態著手。對此，林鎮國教授在分析新儒家面對西方文化時所採取的基本立場——「返本開新」(林鎮國,1999,頁69以下)，是一個很好入手點。筆者認為，這麼一個思維方向也同樣發生在西田所開啓的京都學派身上。誠如林教授所指出，對熊十力來說，

「返本」就是反求本心，實證相應。此本心即是性，即是本體。「開新」

[……]就是「翕闢成變」的「作用」。(林鎮國，1999，頁84)

這個方向讓熊十力沿著本體的創造力建構起新儒家的宇宙論思想。同樣的，西田則藉由絕對無本身之自我限定來說明世界的創造性，兩者所採取的思維路徑是相似的。值得注意的是，林教授將「返本開新」思想連接到體用論問題，而體用關係是中國哲學的一個基本問題，其所討論的範圍是哲學上的「本體與現象」或「實在與表現」之關係。在某種意義上來看，西田的想法也可以視為是一種型態的體用論，問題在於西田所代表的體用論型態是什麼？要具體地了解西田的體用論型態，需要深入「絕對無的自我限定」這個論題，看看西田如何面對歷史現實、文化、身體與宗教的問題，但這並不是本文在此能夠完成的。筆者在這裏，只能就幾個特殊的點來思考這個問題。

無疑地，體用論或體用關係是中國哲學所特別重視的思想，據筆者個人的了解，京都學派的學者除了西田幾多郎之外，較少使用「本體」一詞，也不使用「體用關係」這樣的表達方式，這自然是與京都學派的學者比較傾向於佛教的思維，

4. 小坂國繼，〈《善的研究》與陽明學〉收於《西田幾多郎《善的研究》全注釋》(東京都，講談社，2007年)，頁488-514。

喜歡採用非實體性的語詞，例如：無、空、闔、虛無、斷念……等等有關。但無論如何，筆者認為，對西田幾多郎乃至京都學派的思想來說，體用的思維形態是存在的，西田以純粹經驗或絕對無為唯一實在，藉由絕對無的能動性來說明現象的發生，就隱含著一種體用關係的說明。就如同我們不能因為孟子不曾使用「自律」一詞，而否定孟子是一種自律倫理學一樣。<sup>(註5)</sup>真正意義上的「哲學」是「哲學思維」本身，真正的問題亦不在雙方有沒有使用「本體」或「體用關係」這些語詞。倘若我們著眼於相互理解、嚴肅對話的話，那麼，比較的工作就不能建立在相同語詞的使用上，而應在其背後所代表的思維方式，筆者個人深信，這也是哲學之為哲學的地方。

本論文的目的在釐清一個思維的型態、思考其可能的問題。誠如吳汝鈞教授所說，比較的工作可以視為是一種「對話」，對話總是先站在「同一」來看「差異」（吳汝鈞，2005，頁885以下）。本文也是在這個立場上來看西田幾多郎與熊十力的關係。在行文的安排上，本文首先（第二節）鋪陳兩人探求本體的思維路線，對此，兩人都採取「內向之路」，藉由不停地對意識內在的探索，以發現一個即個別即普遍、即心體即性體的本體與純粹經驗。其次（第三節），由於本體與純粹經驗都是即存有即活動，我們緊接著討論其作用與作動的意義。最後（第四節），我們總結本文的幾個結論，指出兩者間的根本差異。筆者認為，差異主要表現在對現實生命中否定力量的不同理解。對此，筆者無能力做一個判教上的分析，僅能在理論的層面上，指出問題解決的一個可能的入手點，筆者個人認為，這表現在「相即」與「即非」之討論上。當然，對於這兩個東亞具代表性的學派，其間「同一」的地方是不是真的「同」，「差異」的地方是不是真的「異」，還需要一個更具體的分析，無法顧名思義地來談。這些雖然無法在一篇文章中完成，但筆者個人對這些問題思考的線索，則分佈在文章各個相應的地方。

## 貳

西田哲學所揭櫫的出發點在於：要了解真正的實在，我們必須從「欲疑而不

---

5. 關於孟子之自律倫理學的意義，請參閱李明輝教授的分析。李明輝，《儒家與康德》（臺北市：聯經出版公司，1990年），頁35以下。

可疑的」的直接經驗出發。直接經驗是直接給予的經驗，在純粹經驗中，事物以無媒介或無中介的方式給予於我們。但究竟什麼樣的經驗才是直接所予的經驗，是如馬赫（E. Mach）所理解的「感覺」？還是西方近代哲學的表象經驗？或是西田個人特殊的神秘經驗？禪定的經驗？經驗之本源意義為何，這在哲學上往往依不同的哲學方向而有不同的理解，也往往是各個不同哲學方向最終的爭論點所在。對本文來說，比較重要的是西田如何來了解「直接經驗」。

西田在表達自己對直接經驗的想法的時候，是將其連結在二元論世界的反省上。他認為通常所謂全然獨立於意識的「物」，以及存在於意識背後的「心」，都不是直接經驗的事實，而是一種思維的「假定」。換句話說，二元論意義下的心與物，就其作為超越意識的存在而言，都不是直接經驗的對象。但是，說二元論的想法是一種假定，這並不是說通常所謂的心與物是不存在的，而是從存有論的角度，說明其存在上的衍生性。換句話說，如果我們忠實於我們的經驗、並且根據經驗來思考實在的話，經驗的原初狀態並不提供一個心物對立的世界，心物對立的世界是思維添加後的結果。這樣來看的話，通常以主客二分的知覺經驗為日常經驗，只是一種衍生的經驗，並非經驗之本源的意義。對於這種脫離一切思維假定的直接經驗，西田又稱之為「純粹經驗」，它是經驗之本來面目或本源狀態。再者，這種經驗並不是一種特殊的神秘經驗，而就是「日常經驗」本身，或者更恰當地說，以純粹經驗為神秘經驗或禪坐經驗並不是錯誤，而是對純粹經驗的一個特殊的解釋（黃文宏，2006）。神秘經驗或宗教經驗僅能視為純粹經驗的一個特例，並不就是純粹經驗本身。誠如西田所說：「《善的研究》中所說的純粹經驗，是從我們的日常經驗出發的經驗，它就是我們的日常經驗。」<sup>(註6)</sup>純粹經驗是我們的經驗還沒有添加思想加工的狀態，是經驗之本來的狀態。借用當時所流行的一個比喻，西田認為這樣的經驗所提供給我們是一種「白晝觀點」，而不是「無色無聲的科學的黑夜觀點」（NKZ 1:7）。在白晝的觀點下，世界是帶有繽紛色彩的世界，「實在必須就是現實本身」，或者說，實在就是日常經驗本身，這是西田自高中時代以來的想法，也是純粹經驗思想的來源。

6. 「『善の研究』で述べた純粹經驗というものはつまり我々の日常經驗から出發したものである。それは我々の日常經驗である。」（NKZ 14:266）對於這部分的討論，也請參閱藤田正勝，1998年，頁45以下。

在這裏，我們可以看到，西田試圖忠實地面對我們的經驗，把握我們真正的日常經驗本身，在這個意義下，西田哲學可以稱為是一種「徹底的經驗論」，試圖根據經驗之原樣來理解世界。它包含著一種對經驗之本然狀態的理解，認為通常主客對立的經驗並不是經驗的本來面貌，而是思想加工的結果，或者說，是本源經驗客體化自身的結果，它是本源經驗之抽象與窄化，原本豐富的經驗在這裏受到了限制。本源的經驗雖不具對象之意義，但卻是意義的來源，西田在這裏找到他思想的起點。早期的西田接受了意識哲學的想法，將我們的純粹經驗或直接經驗描述為一種「意識經驗」，並據此提出了一門無預設且徹底經驗論的哲學。藉由實在與意識經驗的連結，我們看到西田主張：「意識現象是唯一的實在」、「實在只是我們的意識現象即直接經驗的事實」（NKZ 1:52）。將意識與實在視為等同，決定了早期西田哲學的主要著手點（黃文宏，2006）。西田的這個思路，倘若關連著「返本開新」來看，我們可以說，「返本」對西田來說，就是返回超越主客或超越唯心唯物的純粹意識經驗上去，或者說，返回我們日常經驗之實然本身。

從熊十力 1916 年〈船山學自記〉的回憶來看，熊氏最早對本體的思索，可以追溯到其少年時代對真幻問題的思索（丁為祥，1999 年，頁 62 以下）。由原先登高傷秋毫而肯定應斷幻相以求真實；之後陷於幻相不能斷、真實不能捨離幻相的困惑；最終「得悟道器一元，幽明一物。全道全器，原一誠無幻」（CWX 1:5）。換言之，熊十力體會到幻相（現象）與真實（本體）間的相即不離，乃至最後肯定現象世界與本體世界在根本上是「一」，問題只在於現象與本體間的「一」要如何理解？

對於這個一體或一元的世界，熊十力在後來的《新唯識論》當中，沿著唯識宗的路先破境執、再破我執，既不贊成有離心獨存的「境」，亦不贊成有離境獨存的「識」（CWX 3:25ff.）。但不同於唯識宗只講萬法唯識，熊十力肯定有一生生的本體，並且認為真正的實在是非心非物、能所不分的本心、本體或實體，它是超越能所對待與境識分別的實在本身。這樣所理解的實在是一元論的立場。對於這個一元的原初經驗，熊氏從主觀面的角度稱之為「本心」、「性智」與「真的自己」等。（註 7）本心、性智、真實的自我是沿著主觀面對能所分別前經驗的一個說明，

---

7. 「是實證相應者，名為性智。[……] 性智者，即是真的自己底覺悟。此中真的自己一詞，即謂本體。在

它是物我分別之共同根源，所謂「真見體者，反諸內心。自他無間，微物我之同源。」(CWX 2:10) 就本心是萬物的本源而言，熊氏又稱其為「本體」。本心即宇宙之本體，這是熊氏唯心論的基本命題。但是，本心並不是通常唯心唯物二分下的唯心，在這個意義下，熊氏的「新唯識論」其實是一種「唯本心論」(賴錫三，2003 年，頁 98)。唯本心論所標示的毋寧是一種方法上的進路，是沿著主觀面持續深入的內向之路，是藉由不斷地反諸內心、反求實證，以探索能所分別前的一體渾然之經驗的思路。

以意識的根本為無分別、為渾然不可分的實在，這可以說是西田與熊十力二人沿著主觀面深入後所獲得的共同結論。在某種意義下，唯本心論也可以視為一種意識哲學，但這樣的意識哲學並不是西方意義下以「自我—能思—所思」(ego-cogito-cogitatum) 為主要研究論題的意識哲學，<sup>(註 8)</sup> 也不是西方哲學意義下的唯心論。唯本心論所理解的實在是「境識同體，本無內外」的實在 (CWX 2:25)，或者說，是先於境識分別並為境識分別之本源的實在。對此，小坂教授明白地指出東洋的思維樣式的特點首先是一種「唯心論的性格」，但是，他也意識到這種唯心論並不是西洋哲學下的唯心論，因為在這種思維下所認識的實在「既不是物，也不是心」，而這整個思維路線所自我設定的課題則是對「真正自我的解明、己事究明」(小坂國繼，2007 年，頁 508)。但確立本心即本體，只能說是這門學問所採取的一個方法上的入手點。熊十力的本體論不止於對本體的探討，從本體作為心物與宇宙萬象的來源而言，熊氏的本體論又被稱為「本體宇宙論」。本體所顯現出來的現象世界，就是我們所生活於其中的世界。同樣地，西田也不止於對純粹經驗的描述，他還要「試圖以純粹經驗作為唯一的實在來說明一切」(NKZ 1:4)。我們以下就會看到，這種說明並不是一種理論上的「解釋項」與「被解釋項」的關係，而是一種存有論的說明 (黃文宏，2006，頁 65)。

在確立了實在是一種「意識現象」之後，西田隨即致力於意識經驗的分析，將經驗的原貌定位於前反省的經驗。在這裏，西田發現在所有對象意識 (知、情、

---

宇宙論中，賅萬有而言其本原，則云本體。即此本體，以其為吾人所以生之理而言，則亦名真的自己。」(CWX 3:15)

8. 「意識哲學」有許多不同的意思。筆者對「意識哲學」的理解，請參閱黃文宏，〈現象學的觀念——從海德格的場所思維來看〉，《國立政治大學哲學學報》第九期 (2002 年 12 月)，特別是頁 78 以下的說明。

意) 當中, 存在著主導的「統一力」, 它是純然的能思。就這個統一力作為意識活動的主宰而言, 它也是我們通常所說的「自我」, 相對於主客對立下的自我, 它也可以稱為「真正的自我」(眞の自我)。真正的自我是意識經驗的統一者, 也是實在的統一者。但它不只是統一者, 也是能創造的統一者, 所有的「能意識」與「所意識」, 皆是根源於能動的自我、為其所創造。對於這個統一者, 西田在其思想的發展當中, 採用了各種不同的語詞來稱呼它, 例如「普遍者」、「眞我」、「純粹經驗」、「神(絕對者)」、「絕對自由意志」、「自覺」、「絕對無」……等等。澄清這個「一者」或「統一者」的意義, 可以說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」的不同解釋(田中久文, 2000 年)。但不論如何, 這個意識現象的統一者並不是任何定性的物, 而是一種純粹的活動、是無限創造的活力。這是西田哲學中純粹經驗、自覺與絕對無的根本意義所在。實在就是這個不能實體化的活力, 它是一切之來源與去向的「創造的無」。京都學派哲學的發展, 基本上就是環繞著「創造的無」的發展。眞實的自我是宇宙的本體、是眞正的神或宇宙的眞宰, 單單就「本心即本體即眞宰」這個基本命題來看, 西田與熊十力是一致的。

從西田與熊十力的哲學來看, 本體並非凝然不動之物, 而是無限的創造活動本身, 其所創造的世界就是我們的生活世界。在日常生活世界中, 事物常恆地處於變動之中, 是遷流不息的世界, 熊十力用「恆轉」來說明這種現象。但是, 「恆轉」不只是表示世界的遷流不息而已, 現象世界雖然是「生時即是滅時」(CWX 3:119), 但熊十力強調現象世界的「剎那剎那滅滅不住, 即是剎那剎那生生不息。生和滅本是互相涵的。」(CWX 3:124) 換句話說, 熊十力雖然同意佛教的說法, 認為現象世界是剎那生滅的世界, 但是, 剎那生滅的世界並不就是虛幻的世界。於剎那生滅當中, 還內含時時「舍故生新」的能變。本體內含能變功能。就存有論的層次來說, 本體能變的世界才是眞實的世界, 這樣的世界不只是無有暫住的世界, 更是生生不息的世界。本體無形, 現象有形, 現象是無形之本體的「形一成」, 取得一個「形」的顯現。這種意義下的現象世界, 並不是虛幻的, 而是帶有實事、實理於其中的世界。本體能否創生一個實事實理所貫穿於其中的世界, 這也是牟宗三教授在分判儒家與佛家體用義之差別的主要依據所在(牟宗三, 1983, 頁 571 以下)。在這裏, 我們可以看到, 相對於印度佛教藉由剎那生滅來說「空」, 熊十



力是藉由剎那生滅來強調「生生」。新儒家在這裏以一種詮釋學的方式，不自覺地透過對印度佛學的「空」的轉化，將本體詮釋為林鎮國教授所說的「能動的空」(dynamic emptiness) (Lin, 2002, p.78)，<sup>(註 9)</sup>這也是新儒家相對於印度佛學之處。本體是空，這是從其無自性言，但本體同時也是活動的，這是從其創造性而言，熊十力對世親護法一系之唯識學的改造，<sup>(註 10)</sup>為新儒學的發展奠定了理論的基石。「能動的空」與京都學派的「創造的無」之間，究竟異同何在，這還需要我們對本體的創造活動有更一步的理解。

無論如何，在這裏我們可以看到，西田與熊十力在討論「實在」的時候，都是將其連接到意識哲學的這個角度來談。不論是西田的「純粹經驗」或是熊十力的「本體」，都認為根源的實在是我們主客未分的原初經驗，並且原初經驗並不是靜態的，而是具創造性的生生、一種純粹的活動，是一種能動的空或創造的無。兩者都不是西方哲學意義下的唯心論，而是東亞思想型態下「本心即本體」的唯本心論。

西田對實在的基本看法，可以用《善的研究》當中的一段文字來表示：

[……]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。

(註 11)

實在是普遍的，但實在的普遍性含藏於個體性的意識當中，這種普遍性唯有個體深入自身的特殊性才能夠發現，相對於抽象的普遍性，西田稱之為「具體的普遍性」。筆者認為，新儒家關於「心體與性體」的討論，也可用「特殊與普遍」的關

9. 林鎮國教授於其論文當中，相當詳細地分析了熊十力的詮釋策略，對熊十力如何轉化印度佛學有相當詳細的說明。

10. 熊十力於《佛家名相通釋》(1937)中區別開「法相宗」與「唯識宗」。前者以無著為首，後者以世親為主(CWX 2:358-359)。於文言文本的《新唯識論》中，熊氏所批評的唯識宗主要是指世親、護法一系。

11. 「而して此唯一實在は嘗ていつた様に、一方に於ては無限の対立衝突であると共に、一方に於ては無限の統一である、一言にて云へば獨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之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者ではない、實在の根柢が直に神である、主觀客觀の區別を沒し、精神と自然とを合一した者が神である。」(NKZ 1:96)

係來思考。心之本體同時也是宇宙的統一作用，只要深入個體意識（特殊），沿著能思的方向深入個人的經驗，就能洞見宇宙的本體（普遍）。在這個意義上，西田與熊十力皆稱終極的實在為「神」。這樣所理解的神是一種「內在即超越」的神，內在超越的思路也是新儒家與京都學派在宗教哲學上，所主要採取的一個方向。

本體不是假設，而是「反求實證」所得；純粹經驗不是神秘經驗，而是如如地經驗實事本身，是經驗之原貌。然而在通常的經驗界，世界有物相與心相、心行與物行之對立。純粹經驗雖然是一種日常經驗，但並不是主客對立下的經驗。或者更恰當地說，經驗或實事之本然並不是主客對偶的，經驗之本然是生生的力動。換言之，西田與熊十力都認為真實的存在、「本體」或「實體」是主客不分的統一性全體或「純粹活動」，雙方都是站在「即存有即活動」的立場。這樣所理解的「活動」超越了通常所理解的對立性、因果性、時間性與空間性，並為這些通常理解的本源所在。本體為純粹活動，其轉變或能變雖然是「夫動而不可禦，詭而不可測者」（CWX 2:40），但它仍然有一定的軌跡或邏輯可以追尋，問題在於實在的活動所帶有的邏輯為何？純粹活動作為創造是什麼樣的創造活動？除了解釋世界的如何顯現之外，還能不能說明世界的如何創造？

## 參

熊十力的「作用」與西田之「活動」都是對本體或純粹經驗之解析後的結果，也就是說，本體的作用並不是為外於本體的另一物所引動，而就是本體自身的活動，或者說，本體就是作用本身；純粹經驗就是純粹活動本身。既然以實在或意識為唯一真實，現實世界之種種不同的實在，只能藉由實在的「自我分化」或「自我開顯」來說明。在這裏，我們可以區別開兩個問題：首先是實在之自我分化的邏輯為何？其次是純粹經驗或本體的活動或作用的性質為何？它們是不是只是意識內部自我發生的一種活動？能否涉入歷史現實世界的創造？

西田對純粹經驗的能動性之理解，就筆者個人的看法，經歷了幾個不同的階段，純粹經驗的「活動」或「作動」（働く）的意義也在不同的脈絡中，擴張到歷史的現實世界之創造。在這裏，我們僅就一般對西田思想三階段區分：「純粹經驗」、「自覺」、「場所」（上田閑照，1991），來說明筆者對這個問題的思考。

在《善的研究》當中，西田藉由意識的分化發展來說明純粹經驗的活動。西田在這裏注意到的是：意識經驗的分裂與統一的事實。他將意識視為「體系」，並借用有機體的比喻，將純粹經驗或意識體系的發展視為統一的某物之自我實現的過程（NKZ 1:14）。換句話說，意識的自我發展是意識的本然，作動力則是自我發展的動力。要解釋作動力的如何發展之時，西田引進了「矛盾」這個概念。他認為實在之為實在，必須在自身之中包含著矛盾。矛盾是實在自體內部的結構，不是外加的結果。矛盾所表示的A與 $\sim A$ 的共在，意味著沒有固定、凝然不動的存有，存有本身常處於活動之中，一切都是基於實在內部的必然性而運動發展著（黃文宏，2006，頁70以下）。這樣來看的話，現實世界中種種不同的實在，都是「統一者」在自覺之中的自我發展與完成。在這裏，我們看到，西田的統一者或實在是存在於各種經驗之根柢，不斷進行自我分化的活動力，種種不同的實在都是唯一實在自身之自我限定的結果。

「統一者」是真實的自我。在西田第二部主要著作《自覺中的直觀與反省》（1917）當中，西田將終極實在的問題關連著自我意識來探討，他用「自覺」來表示分裂發展之根柢的統一性，它是《善的研究》當中的統一者。關連著「自我意識」的問題，或者說，關連著對「自我」的探討，促使西田注意到費希特的「事行」（Tathandlung）概念。據西田自述，他的思想由「純粹經驗」往「自覺」的發展，主要就是受到費希特的「事行」的影響（NKZ 1:6）。「事行」這個概念儘管隱含著費希特哲學的全部意義，但是「事行」的基本想法，我們可以從費希特的一段文字來理解：

[……] 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（Thathandlung）的表現 [……]。

（註12）

12. “[...] 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 [...]” (Fichte, 1971, S. 96)

換句話說，能動的自我是「能置定」(Setzendes)，也是「所置定」(Gesetztes)，或者說，是「能產」也是「所產」，它是能產與所產的無限統一。類似費希特的做法，西田在《自覺中的直觀與反省》中，主要是藉由「在自我之中的自我映照」，也就是說，透過自我在自我之中的自我投射或自我覺知來思想「自覺」本身。在這個意義下，能思與所思、能產與所產都是由能動的自我所產出。沿著反思的模式，真正的自我出現在這個無限自我產出歷程的極端，西田稱之為「絕對自由意志」，絕對自由意志是自覺最深的底層。在這裏，我們可以看到，《善的研究》中的分化發展進一步地具體化為「能產與所產」的歷程；無限作動的統一力之最深的基礎則是「絕對自由意志」。絕對自由意志是純然的活動，但是這種活動並不是旁觀性地觀看，而是產出意義與價值的創造力。絕對自由意志的創造活動，就是西田在《從作動者到觀見者》當中所說的「作動者」。

以人的意識之最根本的活動為意志或絕對自由意志，這是《善的研究》與《自覺中的直觀與反省》的共同看法。這可以說是西田早期意志論的主要論題。絕對自由意志的作動，並不是個人主觀的意志作用，而是宇宙的創造活動。西田認為這樣的活動來自於一種「創造的無」(NKZ 2:281)。但不論是透過意識的分裂發展，或是在自我的根柢中發現絕對自由意志的活動，這樣所理解的作動仍然會造成一種誤解，認為一切都只是意識內部的發生，都是自體內部的把戲。再者，採用無限統一與極限的思維方式所遭遇到的終極實在或神，是一種越出所有對象範疇的存有，也就是說，越出了對象邏輯的把握，用西田的話來說，它是一個「有」、「無」、「動」、「靜」皆不中，「既不創造亦不受造的神」(NKZ 2:279)，反省的理性思維在這裏明顯地遭遇到極限。筆者認為，這是單向直線式的思維方式所必然遭遇到的問題。西田在往後的幾年當中，逐漸意識到這種思維方式的限制，思想開始有一個轉向，這個轉向最明白地表現在 1926 年的〈場所〉一文，這也是通常所謂「西田哲學」的開始。

在〈場所〉當中，西田換了一個思維方式，不再站立於能思—所思、能產—所產的立場逐步深入個體的意識，而是將實在視為包攝主觀與客觀的「全般者」(jap. 「一般者」)或「絕對無」，並且藉由「全般者(絕對無)的自我限定」來思考實在。在此，我們無法詳述「場所」思維的發展，以及這個轉向的如何完成。但是，我們注意到，伴隨著這個轉向，西田必須承認在「作動」的背後存在著「觀照」。對

此，我們可以從《西田全集》第四卷的標題來說明。《西田全集》第四卷的標題為《從作動者到觀照者》（『働くものから見るものへ』）。這一卷所收錄的文字，主要是西田於 1923 至 1927 年間思想的記錄，據藤田正勝教授的研究，這本書所表達的是西田思想的一個「概念化」的要求。在這個要求之下，西田逐漸地發現到在一切作動的背後，存在著一個「超越一切作動，超越一切判斷的『不作動』者（『働くことなきもの』）」，西田稱這個「不作動者」是一種純然「自我觀照者」或「觀見者」，這個想法完整地表達在西田 1926 年的〈場所〉論文當中。在這種意義下，我們可以接受藤田教授的說法，認為這是一種從「作動者」到「觀見者」的轉換（藤田正勝，2000，頁 51f.）。換言之，在〈場所〉一文，前期思想中的「意識統一力」與「絕對自由意志」退居一個比較次要的地位。西田意識到作為「終極實在」的絕對自由意志，不能單純地理解為一種「作動」，在作動的背後還必須存在著「觀見」或「觀照」。在〈場所〉這篇文章當中，我們可以找到相當多的文字，來支持這個看法，例如：「意志並非單純的活動（jap.「作用」），在其背後必須存在著觀照者」（NKZ 4:228f.）。「映照者讓物得以在其中成立，然而，對於物來說，它並不是作動者（働くもの）。」（NKZ 4:226）「場所必須是真正的無，它純然是映照的鏡子」（NKZ 4:223）。在這篇文章當中，西田主要將「觀照」或「觀照者」類比為一面純然無的明鏡；將任何意義下的「作動」，都視為是對所觀照之物的一種「扭曲」。

但是，認為作動的根柢是一種觀照，這是不是意味著真正的實在只是「觀照」，而無「作動」？或者說是不是意味著西田放棄了早期以「作動」為終極實在的想法？這種意義下的「觀見」或「觀照」要怎麼來理解？西田的意思是不是說，人只能沉醉於對終極實在的觀照？這與日常的生活、歷史的實踐有著什麼樣的關係？或者說，進行此一觀照的實在，其存有的意義為何？觀照與作動之間的關係應如何理解？在此，我們無法詳細討論個問題在西田身上的發展，但是筆者注意到，在〈場所〉中有這麼一段文字：「真正純粹的活動（jap.「作用」），並不是作動者（働くもの），而是將作動包含在內的事物」（NKZ 4:219）。簡言之，純粹經驗或絕對無的活動，是一種將「觀照」與「作動」皆包含於其中的活動，筆者認為這才是西田真正的立場所在。

不論如何，筆者並不認為西田放棄了純粹活動的立場。從「作動者到觀見者」

所表示的並不是一個立場的推移，毋寧是對早期「作動」的進一步釐清，釐清真正的實在本身（純粹活動），除了「作動」之外還包含著「觀照」的一面，這其中隱含著一種特殊形態的「知行合一」。筆者的這個想法，可以從西田後期思想中對「行為的直觀」的討論得到佐證。西田認為表面上看似對立的行為與直觀，其間並不真的是全然的對立，而毋寧是一種「矛盾的自我統一」。換言之，兩者之間可以說是「作動即觀照，觀照即作動」。作動屬「行為」、觀見屬「直觀」，西田以「行為的直觀」來統一矛盾的雙方。在這個意義下的「直觀」，並不只是受動的攝取，也是能動地造作。藉由將「作動」轉為「造作」（「作る」），西田將場所邏輯關連到現實世界的創造。「直觀」或「睿智的直覺」並非旁觀，而是能動的創造或力動。這是西田自《善的研究》以來一貫的立場，問題在這樣的力動是怎麼樣的一種力動？在「行為的直觀」當中，我們看到西田藉由「矛盾的自我同一」之關係來說明直觀與行為、個體與環境、歷史的創造、技術的制作與藝術的創作（ポイエシス）間的關係。

在這裏，我們可以看到，西田由早先「意識哲學」的立場，轉向了「歷史世界」的解釋，其中的關鍵在於「行為的直觀」，這是西田說明歷史現實世界的主要依據。我們注意到，早期西田對「世界」的說明，是沿著「意識」這個角度來進行：不同的意識位階對應著不同的世界，作為意識之最底層的「智的直觀」對應著最本源的世界或「睿智的世界」。世界在這裏是沿著「心」所對之「境」來提出，這樣所理解的世界主要是以「觀照」或「直覺」為主的思維。然而，觀照並不是純然的旁觀，也是能產的創造。筆者認為，在後期思想的展開當中，西田將「觀照」闡釋為一種「透過行為來觀看物」，這是從另一個角度來釐清「觀照」的意義。這樣來看的話，「從作動者到觀照者」這個標題所表示的，並不是西田思想的推移，而是對「作動」與「觀照」的進一步理解。西田理解到真正的作動是帶著觀照的作動，真正的觀照（智的直覺）是帶著作動的觀照。

筆者的這個看法，可以在西田《善的研究》的新版序（1936）中找到依據，西田說：「行為直觀的世界、製作（ポイエシス）的世界，才是真正純粹經驗的世界。」（NKZ 1:7）早期西田藉由純粹經驗所達到的最高境界是睿智的直覺，睿智的直覺所成就的是一種「主客相沒，物我相忘」的境界。現在，西田說「行為直觀的世界 [……] 才是真正純粹經驗的世界」。從我們的分析中可以知道，「智

的直覺」並不是一種純然旁觀的直覺，而是一種知即行、行即知的行為的直觀，它是一種創造的直覺。在行為的直觀中，自我必須全然地自我否定，它必須「成為物而見，成為物而行」，唯有這樣的「見」、這樣的「行」，才是「行為的直觀」或「智的直覺」的「作動」。成為物而見，成為物而行，其中包含著一種徹底的自我否定。誠如大峯顯教授所指出，於生命的本質當中發現「否定性」，是西田哲學的一大特色（大峯顯，2000，頁33）。

在這裏，我們可以看到，西田逐步澄清「作動」的意義，並將它擴張到具體歷史世界的創造與制作。但倘若我們形式地來看，共通於西田各個階段思想的，是對矛盾對立的統一之強調。這種對立物的共在關係，後期的西田用「絕對矛盾的自我同一」或「即非的邏輯」來表示。

在解釋實在的自我分化上，熊十力則是以「翕闢」的相反相成來說明。熊氏認為本體是能變、恆轉，實在常處於「前前滅盡，後後新生」的動態，在每一個剎那、生滅間，都包含著一種創造或創新。熊氏的「翕闢成變」主要在說明本體於流行中的功能或功用。由於功能表示「現象」，體用關係在熊十力表現為本體與現象之關係。

恆轉現為動的勢用，是一翕一闢的，並不是單純的。翕的勢用是凝聚的，是有成為形質的趨勢的，即依翕故，假說為物，亦云物行 [……]。闢的勢用是剛健的，是運行於翕之中，而能轉翕從己的，[……] 即依闢故，假說為心，亦云心行。(CWX 3:101)

熊氏認為，本體在大用流行中，顯出兩種不同的勢用或動勢，其中「翕」的勢用表示本體之下墜、凝聚、物化的作用，由翕的作用，假說為「物」。另一個動勢是「闢」，是本體之上升、剛健、不物化的作用，假說為「心」。就心物的分別來說，在這裏我們可以區別開施與受、能動與受動、主與從之區別，其中，闢主施、翕主受。作為本體之本然性質的闢或精神，是本體變動發展的主導原則。「闢 [……] 是能轉翕而不隨翕轉的」(CWX 3:104)。闢是本體之本然的原則，熊氏稱為「稱體起用」，如果本體要顯發它自己，它就必須自我分化以構成一切物，分化的原則則是內含於萬物本身的「內在的矛盾」(CWX 3:105)。但熊十力畢竟不是心物二元論者，就實在本身而言，只有本體為唯一真實，心物區別是本體之自我發展的

結果，這樣的心與物並不是素樸實在論下的心與物，而是本體所顯現出來的兩個相對待的項目，或者說，是「心行」與「物行」之區分。翕闢不是外於本體的兩個存在，而是內含於本體的兩個相反的動勢。熊十力藉由這種相反相成的動勢，說明宇宙是一持續不斷的生生過程。世界之實然或本然常處於恆轉之中，是無有暫住的，但是，世界卻「似現物向，宛然有物」，換句話說，翕的成物只是一種「詐現的迹象」(CWX 3:102)。世界的無有暫住同時也是生生不息。但就終極實在而言，心與物都只是一種「詐現」，是本體動勢之顯現，「一切事物，均不能逃出相反相成的法則」(CWX 3:106)。

在這裏，我們看到，熊十力借用佛教的用語，以現象為「詐現」、為「宛然有物」。但從其思想上來看，熊氏並不是以現象為虛假，而是在存有論的考慮上，視現象為「衍生的」或「次要的」(secondary)存在，以相對於「本源的」或「原初的」(primary)的能變本身。這是因為倘若本體是真實不虛的，其所顯現的世界，就不會是虛幻不實的，現象世界必須有其真實不虛的結構性。牟宗三先生在論儒家與佛家體用論的差異之時，其判準主要就在於是不是能肯定一個「實體所生、實理所貫」的世界(牟宗三，1983，頁647以下)，實體的生起與創造可以說是儒家與印度佛學之基本差異所在。然而，本體雖然生起並成就一個實體、實理的世界，但是，就實在或存有的層次而言，現象的世界相對於本體仍然是衍生的，現象的存有來自於本源的實在。「本源與衍生」的關係並不是「真實與虛假」的關係，而是存有論上的先在與後起之關係。本體恆轉的世界是世界之本然與真實，現象的世界則是翕闢動勢下的產物。肯定現象世界的真實性是熊氏不同於印度佛學之處。在這裏，我們可以看到《新唯識論》雖然從佛學演變出來，但誠如熊氏自述：

如謂吾為新的佛家，亦無所不可耳。然吾畢竟遊乎佛與儒之間，亦佛亦儒，非佛非儒，吾亦只是吾而已矣。(CWX 3:203)

對本源實在的探討，西田與熊十力都是藉由深入個體性意識，於個體性的根柢當中，發現一種超越個體性的普遍者或真我，兩者嚴格說都是東方特殊意義下的意識哲學。在這裏，雙方也都發現了一個離文字言說的世界，其為離文字言說，是因為文字言說是建立在對象邏輯之上，並非真的離一切言說，只能訴諸於神秘



的體驗。真實的世界是恆轉的世界，是無有定性的無形世界，這是對象邏輯或亞里斯多德邏輯所無法把握的世界。西田《從作動者到觀見者》的思想發展，就是要去言說這麼一個不可言說的本體的過程，它終結在「場所邏輯」的提出。<sup>(註 13)</sup>在場所邏輯的思維當中，西田藉由新康德學派或黑格爾學派的語詞稱本體為「意識全般」或「全般者」，並且認為真正的全般者或普遍者，並不是與特殊者相對的「抽象的全般者」，而是普遍即特殊、特殊即普遍的「具體的全般者」。「全般者」概念，在西田場所哲學的建構當中，扮演著一個相當重要的角色。我們可以說，西田的場所邏輯就是沿著全般者的包攝關係，步步深入場所的底層，發現一個能包攝一切而不為任何場所所包攝的絕對無的世界，然後再透過絕對無的自我限定來說明具體現實世界的創造作用。「絕對無」就是「具體的全般者」或本源的實在。在這個意義下，全般者的自我限定就是本體的自我限定。在西田思想的發展當中，我們也看到西田透過絕對無的自我限定，將其思想關連到具體歷史世界的層面。於〈睿智的世界〉(1928) (NKZ 5) 當中，西田用三重全般者（判斷的全般者、自覺的全般者、睿智的全般者），對應到三重的世界（自然界、意識界與睿智界）就是一個例子。就本體即恆轉、本體內含矛盾而動來說，熊十力與西田的想法是一致的。但相對來看，以熊十力與牟宗三為首的新儒家哲學當中，並沒有藉用「全般者」的概念來闡釋本體的想法，也沒有相應地將本體內含的矛盾展開而建立起一種非對象性邏輯（場所邏輯）的想法，這是一條為新儒家所忽略的道路。

## 肆

在本文中，我們認為西田幾多郎與熊十力的目標都在試圖藉由返歸本體或根源的實在來說明現象界的一切。「心體即性體」、「本體即恆轉」是雙方思想的交集，而體用關係則是雙方思想的重點。兩者對體用關係的不同理解及其所引生的問題，我們可以將其收攝到「現象即實在」這個基本命題來討論。我們知道，本體與現象之間並不是真實與虛假之間的區別，而是本源與衍生之關係。肯定本體

13. 西田在《從作動者到觀見者》的序言中，自我設定的目標就是對作為生命之根本的「無形之形的觀見」（形なきものの形を見）、「無聲之聲的聽聞」（声なきものの声を聞く）(NKZ 4:6)。

界的真實性，並不是對現象界的否定，而是試圖根據實在以求更恰當地理解現象界。在這個意義下，即使基於方法上的考慮而懸置現象界，其目的也是爲了理解現象界。誠如芬克（Eugen Fink）對胡塞爾現象學的詮釋，先驗現象學的還原是爲了更恰當地理解我們自然態度的世界，或者說，是要引領我們回到（Zurückleitung）爲我們自然的生命所遺忘的先驗主體性（Fink 1966:134/1988:158f.）。但是，現象學的懸置必須是徹底的，也就是說，就連進行存而不論的自我也必須存而不論才行。筆者認爲，這樣的懸置可以說是一種「否定」，我們必須全然徹底地放棄先前的世界，才能回過頭來面對我們真正的經驗，或者更恰當地說，唯有否定現象界才能理解現象界，這是現象學所提供的洞見（黃文宏，2002a）。筆者個人認爲，這也是深藏於西田幾多郎與熊十力之思想中的現象學成素。

要恰當地理解我們所在的世界，西田與熊十力皆採取了一條內向的道路，藉由深入個人主觀的世界，發現一個先在於心物區分的本心、本體與純粹經驗，並藉由本體或純粹經驗的自我分化來說明現象界的形成，在這個意義下的本體或純粹經驗，都是能產、生起與具創造性的。這種東方型態的唯心論，在方法上所採取的是一條「己事究明」的內向之路。在這條內向之路上，雙方皆認識到個體性與普遍性之「相即不離」與「一體不二」的關係。普遍的自我內在於個人的自我，個人是普遍我的顯現，「兩者間是所謂現象與本體之關係」。沿著這種思維方式，在個體我與普遍我、現象與本體、體用之相即、一體不二的關係當中，亦存在著一種特殊的泛神論思想（小坂國繼，2007，頁 499 以下）。小坂教授「泛神論」的說法雖然是針對西田幾多郎與王陽明而發，但筆者個人認爲，同樣的說法與思路，也適用於新儒家心學的傳統，特別是熊十力哲學（賴錫三，2003，頁 118-119）。但嚴格說來，即使是泛神論仍然是有不同的說法。西田就曾區別開「萬有神教」（一般所理解的「泛神論」）與「萬有在神論」（Panentheismus），並以自身的宗教思想爲一種萬有在神論。<sup>（註 14）</sup>簡單地說，萬有神教從將萬有與神視爲「同一」；而西田的「萬有在神論」則以「絕對矛盾的自我同一」，表示兩者之即非的關係。

沿著這條內向的思路，我們可以說西田與熊十力都將哲學視爲一種「生命的

14.「我所主張的並不是一種泛神論，毋寧可以說是一種萬有在神論 Panentheismus。」（私の言ふ所は、萬有神教的ではなくして、寧ろ萬有在神論的 Panentheismus と云ふべきであらう。）（NKZ 11:399）

學問」。雙方皆注意到生命的無法實體化、對象化的傾向，生命或存在之所以無法對象化，這是因為生命（Leben）的事實在於「能動性」或「生動性」（Lebendigkeit）。在這個意義下，生命應表達為「生命力」，而我們也看到兩人都相當重視法國哲學家柏格森的「生命衝力」（élan vital）概念。生命的事態既超越了任何客體化思維所能把握，在這裏，我們需要一種特殊的邏輯，來把握這個能動統一體或本體。這是西田「場所邏輯」，或藤田教授所謂「流動性邏輯」的課題（藤田正勝，1998，頁 82 以下）。能動的本體無形，但持續地在「形一成」之中。形成是一種發生，由本體來解釋現象世界的發生，或無形之形的自我形成，是新儒家「本體宇宙論」的課題。能動的本體持續地在形成之中，為說明現象世界的形成，西田與熊十力皆訴諸於本體內含「矛盾」的想法。換句話說，生命必須內含「自我否定性」。本體是無定性且無形的，但時時藉由自我否定而過渡向其對立面而成形，在這個持續的過渡當中，分化即是統一的形成，統一的形成即是分裂的形成。就生命之本體而言，不存在著「是什麼」（Was）的問題，沒有任何固定的性質可說，生命的活動就是這樣不斷地在分裂與統一當中。在這個意義下，我們可以看到熊十力特別重視佛教用來說「空」的「剎那生滅」問題，然而，相對於印度佛教，剎那生滅是用來說明事物本身「即空」的狀態，熊十力談「剎那生滅」不只是談空，而是著重於時時創新的一面，這樣所理解的本體是一種「能動的空」，而非「狀態的空」。同樣地，西田的「絕對無」也是「創造的無」，並不是對事物狀態的一個說明。西田透過絕對無的自我限定或自我開展，來描述這種相互對立又相互依存的生命現象，並依據這個力動雙方的矛盾對立關係來理解現實的歷史生命，而流動性的邏輯與歷史世界的解釋正是新儒家哲學所比較欠缺與持續受到批評的部分。

至此，我們原則上從「同」的角度，概述了二者共同的問題意識及其解決的途徑。如我們所一再強調的，這一part是不是真的可以用「同」來形容，還端視我們能不能更具體地來看兩人的思想、能不能就概念與概念間的關係、對現實世界的說明來決定，但這並不是本文在這裏所能進行的工作，本文在此僅能從方法的角度來比較西田與熊十力的思維路徑，並試圖找出幾個關鍵性的點。接下來，我們再看兩者「異」的地方。筆者認為，這個地方主要集中於兩人對生命之否定性的討論。對此，我們注意小坂教授的觀點，小坂教授認為在東方唯心論的萬物一體的思想當中，包含著一種「否定的邏輯」（小坂國繼，2007，頁 512f.）。這

是很有意思的看法。但筆者認為，「否定」的程度及其所引生的問題，才是新儒家與京都學派之根本差異所在。

我們知道，本體是唯一實在，既然是唯一實在，在其分化發展當中，必須包含一種自體關涉性（Selbstbezogenheit），自體關涉性不能藉由任何外於自體的事物來說明。西田與熊十力都將這種自體關涉性理解為一種「自我否定」，以本體內含自我否定來說明現象世界的生成。這裏的自我否定並不是單純地表示其一否定另一，而是一種相反相成的道理，用西田的話來說，「自我否定」也是一種「自我肯定」。問題在這兩股力量之間的關係，是一力主導另一力？還是在平等中相互成就？

對此，我們注意到，相對熊十力，西田對否定的力量多給予正面的看法，或者說，西田對否定力賦予與肯定力以同等的地位，這一點在其最後的著作〈場所邏輯與宗教的世界觀〉（1945）一文中表現得最為明顯。在這篇文章中，西田明白地站在淨土真宗的立場，強調「惡人正因」（NKZ 11:436）與「無我」的重要性，乃至在某種意義上肯定作為善之否定面的惡。

絕對自由意志的世界 [……]，因而在某個側面下，也是絕對惡的世界。

我曾說過真正的絕對者包含著絕對的自我否定。[……] 真正的神的絕對

自我否定的世界，必須是一種惡魔的世界。（註 15）

在這裏，西田雖然以「絕對自由意志的世界」為「絕對惡的世界」；以「真正的神的絕對自我否定的世界」為「惡魔的世界」。但西田的意思是不是如大澤正人所說，是對「絕對惡」肯定（大澤正人，2001，頁 140-141）。對此，筆者持比較保留的態度。筆者認為西田毋寧是站在佛教「慈悲心」的立場，強調絕對善的實現也必須徹入絕對惡之中。對以慈悲為本懷的佛而言，通常的善惡分別並不適用。這樣所了解的絕對惡並不與絕對善對立，而是超越了一般所理解善惡分別。但無論如何，在這裏，我們可以看到西田的否定性是一種徹底的或絕對的自我否定，這樣的自我否定是連通常的善或自我都要予以否定的否定。一般來說，京都學派比較

15. 「[……] 絶対的意志の世界である。故に一面に絶対悪の世界でもある。私は眞の絶対者とは、絶対的自己否定を含むと云った。[……] 眞に神の絶対的自己否定の世界とは、悪魔の世界でなければならない。」（NKZ 11:403f.）

重視道元「學習佛道就是學習自我，學習自我就是忘卻自我」的說法。<sup>(註 16)</sup>唯有徹底地無我始得以證立萬法。

相對來看，儒家在對根源實在或本體的論述上，大多持肯定的表述方式，否定的表述比較不顯明。李明輝教授在其《四端與七情》一書的導論當中，亦以儒家道德理性之第一義為「絕對的自主性」（李明輝，2005，頁 1）。強調自主、自律、自力，貶低他力，不談無我，至少是牟宗三一系的新儒家解釋所強調的部分。因而，我們看到儒家強調「自主性」與京都學派強調「無我」間的對立。但不論自律或無我，目的都在追求真正的自我，究竟真我是出現在「道德上的自我犧牲」（儒家）或是「宗教上的自我放棄」（西田），還需要再進一步地研究。但無論如何，對自律性的強調，往往讓新儒家的學者比較不能正視他力的一面，包含強調他力的宗教（例如淨土真宗與基督教）。熊十力不論前期與後期，皆對宗教採取一種貶抑的立場；相對於此，西田則一貫地對宗教抱持肯定的態度，甚至視之為道德、學問之根本。這兩位原創者的看法皆影響了其所屬學派思想的發展，其中的差別或許就在於對生命中的「肯定面」與「否定面」的不同看法，這可能也是新儒家與京都學派哲學最根本的差異所在。

但為什麼會造成這個差異？這個問題牽涉到我們如何理解現實生命、如何理解歷史的現實、如何理解我們的經驗。也就是說，問題在於：究竟是新儒家不能深刻地理解人的有限性、不能理解理想與現實間的落差？還是西田與京都學派在人的有限性面前，最終降服於否定面的力量？這些問題集中於：什麼才是人的真正的現實？什麼才是經驗之實然？生命或實存的現實是什麼，這是一個古老的問題，也是一個百思不得其解的問題。許多哲學家在這裏總是會遭遇到生命或實存中否定的力量，或非合理性的問題。但無論如何，單從理論的層面來看，由於肯定面與否定面的對等，「無」才能不是一個實體字，而是一種動態的「相互否定的相互依存」。在這個意義下，誠如吳汝鈞教授的研究，儒家（熊十力亦同）是一種實體主義（吳汝鈞，2005，頁 97 以下）。實體不是手前存有（Vorhandensein），也不是手許存有（Zuhandensein），因為這些存有都不具生起或創生的意義。實體與非實體的差異應從兩個對反的動勢或力動間平衡的關係來理解。不論如何，實

16. 道元的文字轉引自西田幾多郎〈場所邏輯與宗教的世界觀〉（NKZ 11:411）。

體具不具創生義？創生或活動的意義與型態為何？大概是這個思維路線最感興趣的問題，牟宗三先生也是據此來區別實體的虛說與實說、性體與道體的縱貫系統與橫攝系統。倘若根據我們之前的區分，將問題區分為「如何顯現」與「如何創生」來看的話，那麼，如何根據創生或活動的型態來區分新儒家與京都學派，這牽涉到歷史、文化、身體……等實踐哲學的問題，或者所謂「無的自覺限定」問題，這不是本文在此所能進行的工作。如何顯現與如何創生雖然不是兩個相互分離的問題，但純就理論而言，我們仍然是可以區別開的。對於如何顯現的問題，筆者認為我們倒是可以注意雙方對「即」的不同理解。

我們知道，熊十力的哲學是一種本體宇宙論，也就是說，熊氏試圖以本體為唯一實在來說明一切的現象的發生。同樣的目標我們也可以在西田身上找到，「自覺」、「場所」、「絕對無」……就是以純粹經驗為基礎來說明現象之發生的一種方式。從本源來說明一切，其第一步的工作就是思考實在或本體的意義。不論將本體視為「純粹活動」（西田幾多郎）或是「恆轉」（熊十力），雙方都認為現象是本體的顯現，是無限活動或能動之本體的顯現，都是一種「現象即實在」的說法。板橋勇仁教授也認為西田的思想是井上哲次郎「現象即實在論」的一個發展（板橋勇仁，2004，頁 12 以下）。在這個意義下，意識的根柢（心體）與宇宙萬物的根柢（性體）是「同一」的。但是，在這裏的「同一」並不是「等同」的意思，本體不等同於現象，但與現象不離；現象不離本體，但不即是本體。對此，熊十力用「不二」或「即」來表示。西田在後期的思想當中，也大量地使用了「即」這個語詞來表達自己特殊的邏輯。兩人各代表一種「同一性哲學」（Identitätsphilosophie）的型態，其差異則表現在其對「即」這一字的使用上。對此，筆者認為，熊十力所強調的是同體一如、相即不離的「相即」；西田則強調絕對矛盾的自我同一的「即非」。

一般來說，由於重視「同體相即」之意義，中國哲學不論儒釋道在存有論層面上都強調存有間圓融的一面，致力於打消天人、道器間的界線，並以天人一體、道器合一為思想之極致。就現象與實在的關係而言，熊十力亦強調體用間「不二」或「相即不離」的一面（吳汝鈞，2005，頁 6 以下）。這樣所了解的「即」之意義，是徹悟到紛然差別的萬物在根本上的一體性。因而，在客觀面強調萬物的「同體相即」；在主觀面則強調「悟」（黃文宏，2000，頁 483）。悟則合道器、天人為一

界，不悟則道器、天人各自分離。徹悟到萬物一體是東亞思想的一個特點。但是，問題在於「悟」或「悟道」究竟是一種什麼樣的經驗？楊儒賓教授認為熊十力這種萬物一體的經驗是一種「冥契經驗」，甚至認為這是「心學傳統的共同面相」，這樣來看的話，「心學」可以視為是一門「體驗的形而上學」（楊儒賓，1997；2002）。訴諸於體驗或冥契經驗，是將「即」的問題訴諸於主觀的區別，也等於是說，將現象與本體的差異視為主觀的區分，或者體驗境界上的區別。楊教授這個解釋，也可以在熊十力哲學上獲得佐證。如果實在本身是生滅滅生的剎那滅世界，心行與物行的世界就只能訴諸於心的作用。在這裏，我們看到熊十力區別開「本心」與「習心」、「性智」與「量智」，並讓它們對應到兩個不同的世界。但是習心、量智並不是外於本心、性智的另一個存在。本體世界雖然並不直接地就是現象世界，但也不是外於現象世界的另一個世界，現象世界是本心與性智通過自我否定所形成。訴諸於主觀的區分，讓儒家有一種強烈的工夫論性格。工夫論的主要工作是要復其本心，化除習心對世界的執著。這樣的學問在思考世界之實然的時候，往往是將存有論、宇宙論與工夫論視為一體。新儒家學者，例如吳汝鈞教授，在談到自身形上學體系的建構之時，也往往以存有論、宇宙論與工夫論三者對舉（吳汝鈞，2007，頁7-8）。

相對於相即不離的「即」，西田所突顯出來的是一種「即非」的即。即非是西田取自鈴木大拙對金剛經的分析而來（NKZ 11:398f.）。其所表示的不只是雙方之相即不離的關係，其中還包含一種自我否定的媒介性。也就是說，「即」所連接的一方唯有透過完全的自我否定為媒介，才能達到另一方（小坂國繼，2000年，頁170-171）。藉由這樣的否定性所達到的，並不是另一個自我，而是一個全然不同的「他者」。誠如西田於〈我與汝〉中所說：

在個人自我的自我限定之底層，我們遭遇到絕對無，也就是說，遭遇到  
了超越作為明日之我而復活、不再是作為自我而復活、而是作為他人而  
復活的東西。（註17）

17. 「我々是我々の個人的自己の自己限定の底に於いて、絶対の無に撞着するのである、明日の我として蘇るものを越えて、再び自己として蘇らないもの、唯、他人として蘇るものに撞着するのである。」（NKZ 6:357）

換言之，在自我之底層的絕對無是全然的「他者」，個體必須經歷全然的自我否定，始得以遭遇到這個他者。因而，在絕對無中的重生或復活，是不再作為自己而生，而是作為他人而生。重生不能抱有絲毫的期待，唯有在徹底死心之後才能發生。真正的哲學來自於捨棄一切，包括自我。在這個意義下，真正的捨棄就如同真正的存而不論一樣，必須連能捨者、能存而不論者一併捨棄才行。不只是西田幾多郎，我們可以說整個京都學派的哲學家，都自覺地意識到徹底無我的問題，認識到個人真正的力量，唯有在完全喪失自我之後才能出現。後期西田哲學的主要哲學概念，「行為的直觀」（知行關係）、「逆對應」（神人關係）、「絕對矛盾的自我同一」……等等，都是這種否定邏輯的表現。藉由即非的邏輯或絕對矛盾的自我同一，西田將整個討論的範圍，擴張到對歷史的形成作用、身體的製作、日本文化……等等實踐哲學的問題。藉由自我否定，西田不僅解釋了現象的如何顯現，也將其哲學與現實事物連結，並以此來說明世界的如何創造。雖然西田對現實世界，特別是歷史世界的創造性之說明，也像新儒家一樣受到各種不同的批評（例如：田邊元與京都哲學左派的學者），但起碼我們可以看到，西田與熊十力的內向之路，都不局限於虛空的一體性，而是洞察到生生不息的創造性世界。

自我否定之徹底性問題，或許可以作為判別新儒家與京都學派之思想差異的一個可能性依據。這一點在宗教經驗的解釋上特別明顯。我們知道，前期的西田以直接經驗為出發點，將經驗與實在視為等同，以純粹經驗為唯一實在來說明宗教，將宗教的本質定位於神人之間的關係。由於經驗總是我們的經驗，因而，在前期的思想中，西田視宗教的覺悟為對「自我」最深層生命的捕捉，以宗教的要求為生命之最內在的要求。因而，宗教哲學對西田來說，是一門對真實自我的探討。在後期的著作當中，西田以宗教為「心靈上的事實」，將「真正的宗教」關連到「真正的自我」，明確地將「道德我」與「宗教我」予以區別，並批判康德的宗教觀。在這個意義下，我們可以說，「宗教經驗」而非「宗教教義」才是西田最關心的部分。然而，如前所說，純粹經驗不是神秘經驗，而是我們的日常經驗，這樣來看的話，接觸到「神」或「真宰」的冥契的經驗，必定埋藏於我們的日常經驗當中。正如詩人能於平凡中看到詩意，具宗教心的個人亦能在瞬間中遭遇永恆，在無常中接觸佛性。詩意、永恆、佛性並不在日常經驗之外，而就在日常經驗之中，這也是西田宗教哲學中「平常底」的意義之所在。



在對真我的探討當中，西田不訴諸於神秘經驗，而是以宗教我為理性的超越者，認為要接觸到絕對者，生命必須經歷徹底的自我否定。因而大量引進佛教「即非」的邏輯、絕對矛盾的自我同一、逆對應……來說明經驗所帶有的「無分別的分別」之性格，最後以「逆對應」與「平常底」為其宗教哲學的兩個主要概念。在這裏，我們可以看到，相對於同屬東亞思想的新儒家，京都學派的學者強調了實存之「否定性」的一面，而且其所了解的否定性並不是單純的否定，而是「徹底的否定性」。宗教上的迴心、改宗、覺悟、重生，真正自我的出現只能發生在通常自我的徹底否定當中（黃文宏，2002b）。因而，西田所提供的雖然並不是一門與自力相對的他力學問，但是整個思維的走向，與強調一切操之在我、「自律」的新儒家傳統，在思想的表達上有根本的差異。自律倫理學是不是足以代表新儒家的立場，這並不是本文的主題。但是我們看到，熊十力不論是在前期的《新唯識論》或是在後期的《原儒》當中，皆對一般所理解的宗教採取貶抑的態度，批評宗教只能悟本體，不能於悟本體之學外，再開出科學之用。這與以宗教為思想之最終歸宿的西田幾多郎，在本質上有極大的差異性。筆者認為，其中根本的差異點就在於對生命中的否定力的理解，這也是這兩個學派間最大的差異所在。

## 引用書目

一、《西田幾多郎全集》（東京都：岩波書店，1965-1966）

NKZ 1：『善の研究』

NKZ 2：『自覚における直観と反省』

NKZ 4：『働くものから見るものへ』

NKZ 5：『一般者の自覚的体系』

NKZ 6：『無の自覚的限定』

NKZ 11：『哲学論文集Ⅵ』

NKZ 14：『演講筆記』

二、《熊十力全集》（湖北教育出版社）

CWX 1：《心書》（一九一八年）

CWX 2：《新唯識論》（文言文本，一九三二年）；《佛家名相通釋》（一九三七年）

CWX 3：《新唯識論》（語體文本，一九四四年）

CWX 6：《原儒》（一九五六年）

### 三、其他參考文獻

丁爲祥，1999，《熊十力學術思想評傳》，北京：北京圖書館出版社。

牟宗三，1983，《心體與性體》，臺北：正中書局。

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》第一號，京都：昭和堂，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。

吳汝鈞，2005，《純粹力動的現象學》，臺北：商務印書館。

———，2007，〈純粹力動現象學的宇宙論開拓〉，中央研究院中國文哲研究所演講手稿本。

李明輝，1990，《儒家與康德》，臺北：聯經出版公司。

———，2005，《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：臺大出版中心。

林永強，2004，〈東アジアの「京都学派」像〉，大橋良介編《京都学派の思想——種々像と思想ポテンシャル》，京都：人文書院，頁 120-137。

林鎮國，1999，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，臺北：立緒文化。

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：法政大學出版社。

黃文宏，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，頁 467-486。

———，2002a，〈現象學的觀念——從海德格的場所思維來看〉，《國立政治大學哲學學報》第九期，頁 63-98。

———，2002b，〈西田幾多郎的宗教哲學——以〈場所邏輯與宗教的世界觀〉為例〉，《現代儒家與東亞文明：地域與發展篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 427-449。

———，2006，〈西田幾多郎論「實在」與「經驗」——以《善的研究》為核心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 3 卷第 2 期（總第 6 期），頁 61-90。

楊儒賓，1997，〈新儒家與冥契主義〉，陳德和編《當代新儒家的關懷與超越》，臺北：文津出版社，頁 317-364。

———，2002，〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，劉述先編《第三屆國際漢學會議論文集：中國思潮與外來文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 167-222。

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〉，《國立中正大學中文學術年刊》第五期，頁 81-120。

上田閑照，1991，《西田幾多郎を読む》，東京：岩波書局。

大澤正人，2001，《西田幾多郎》，東京：現代書館。

大峯顯，2000，〈西田幾多郎の宗教思想〉，《日本の哲学》第一號，京都：昭和堂。

小坂國繼，2000，《西田哲学と宗教》，東京：大東出版社。

———，2007，〈《善的研究》與陽明學〉，《西田幾多郎《善的研究》全注釋》，東京：講談社，頁 488-514。

山根理寬，1987，〈西田哲學に映る諸思想家の像——索引とアンソロジー〉，收於茅野良男、大橋良介編《西田哲學——新資料と研究への手引き——》，京都：ミネルヴァ，頁 281-338。

田中久文，2000，《日本の「哲学」を読み解く——「無」の時代を行きぬくために》，東京：筑摩書房。

- 藤田正勝，1998，《現代思想としての西田幾多郎》，東京：講談社。
- ，2000，〈場所——根底からの思惟〉，《日本の哲学》第一號，京都：昭和堂，頁 43-57。
- Fichte, 1971. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Fichtes Sämtliche Werke*, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin, Bd. I.
- Fink, Eugen, 1966. “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, in: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, den Haag 1966.
- ，1988. *VI Cartesianische Meditation. Teil 2 Ergänzungsband Band II/2*, hrsg. von G. van Kerckhoven. Dordrecht.
- Lin Chen-kuo, 2002. “Hsiung Shih-li’s Hermeneutics of Self: Making a Confucian Identity in Buddhist Words”, *NCCU Philosophical Journal*, Vol. 8, pp.69-90.
- NG Yu-kwan, 2003. “Xiong Shili’s Metaphysical Theory about the Non-Separability of Substance and Function” in: *New confucianism: a critical examination* ed. by John Makeham, New York: Palgrave Macmillan.

## Nishida Kitarô and Xiong Shi-Li

**Wen-hong Huang**

Institute of Philosophy  
National Tsing Hua University

### ABSTRACT

In this paper, I intend to make a comparison between Nishida Kitarô and Xiong Shi-Li. In the first section, I begin with a short description of the present research situation concerning the comparison between the Kyoto School and modern Neo-Confucianism. The topic of this article is also sketched here. My primary purpose is to elucidate the intrinsic nature of these two philosophical directions and to discuss their identities and differences. The second section focuses mainly on the original reality and the third section on the function of reality. I discuss in the concluding section some “different directions” between Nishida and Xiong and attempt to present some issues that can be helpful for a further comparative study or dialogue between the Kyoto School and modern Neo-Confucianism.

**Key words:** comparative philosophy, Kyoto School, Neo-Confucianism, Nishida Kitarô, Xiong Shi-li

(收稿日期：2007.6.20；修正稿日期：2007.9.10；通過刊登日期：2007.10.24)