

西田幾多郎 場所邏輯的內在轉向

黃文宏

國立清華大學哲學研究所

摘要

中期西田往後期西田的轉向在於，西田的思路由自我來看世界轉向從世界來看世界，這也是場所邏輯內在的轉向。本文的目的在根據西田的實在觀，釐清西田思想內部的這個轉向。討論的重點將置於 1926 年的〈場所〉。首先 (II) 我們將鋪陳前期西田到〈場所〉時期的主要哲學思惟。然後 (III)，筆者將試著釐清西田場所邏輯的一些基本概念與思路，特別是釐清邁向真正的無的場所的思路。我們知道場所邏輯是一門實在的邏輯，在建構這門實在的邏輯的時候，具體的全般者這個概念扮演了一個重要的角色，所以我們緊接著 (IV) 探討西田的場所由「述詞」轉向「媒詞」的必要性。強調場所的媒詞性，是西田後期哲學的重點之一。筆者認為，這麼一個轉向的關鍵在具體全般者所內含的矛盾的自我同一。在這個轉向中，也讓西田完全地脫離了主觀主義的批評。

關鍵詞：京都學派、西田幾多郎、場所邏輯、具體的全般者、
世界

西田幾多郎 場所邏輯的內在轉向

壹

通常在討論西田哲學的時候，我們會以「場所邏輯」或「場所哲學」來作為其哲學的代表。在其最晚年的論文〈場所邏輯與宗教的世界觀〉當中，西田就用「場所邏輯」一詞來表達自己的思想。換言之，怎麼理解「場所」，特別是「場所邏輯」，牽涉到理解西田哲學的全體。但是，在西田思想的發展當中，他雖然持續地使用「場所」這個語詞，場所的意義與重點也有所變遷，然而，直接地以「場所」為論題的文章，只有 1926 年的〈場所〉論文。在此之後，西田幾乎是以一種類似自明的方式來使用「場所」一詞，不再詳細討論其意義。這樣來看的話，如何理解〈場所〉這篇論文，牽涉到如何理解場所邏輯的雛型。

對西田來說，「邏輯」意指著一種思惟方式，連帶地隱含著一個哲學的體系。邏輯雖然重要，但要理解這種思惟方式，我們還是要關連著這個哲學家所關心的問題。對此，筆者認為我們可以注意 1911 年《善的研究》的一段文字：「在我們討論應如何行、如何安身立命的問題之前，首先必須釐清天地人生的真相為何，釐清真正的實在為

何。」¹ 對西田來說，邏輯必須是關於「實在」的邏輯，場所邏輯在這個意義下，是實在的邏輯化。從西田自著的「序」當中，我們可以知道，在場所邏輯提出之後，西田根據場所的思考方式，試圖將自己的思想系統化，這個系統化的努力總共經歷兩次，而兩次的系統化工作分別區隔開了前期西田與後期西田。場所邏輯內部之所以能有兩次不同的系統化，是因為場所邏輯內部有一個轉向，場所的位置從中期對「超越性述詞」的強調，轉向後期的對「媒介者M」的強調。用西田的語詞來說，這個轉向也可以視為是「從自我來看世界」轉向「從世界來看世界」的轉向。但為什麼場所邏輯內部必須有一個轉向？對此，本文希望從西田思想的內在開展，來探討這個轉向的必要性。

筆者認為場所內部雖然有這麼一個轉向，但是場所邏輯自始自終保持為實在的邏輯的想法是不變的。因而本文以西田的實在觀為中心，將討論的重點置於〈場所〉一文，釐清場所邏輯幾個基本想法，試圖從思想內部來探討場所邏輯的轉向。〈場所〉一文雖然只能說是西田場所哲學的初步，不能表示場所哲學的全部，但是在這篇文章當中，包含了許多後續發展的可能，特別是對非合理之物的合理化問題等等。在這個意義下，本文只能說是對西田場所邏輯的一個初步理解。場所及其所伴隨的思惟，不僅包含著一種自覺的思惟方式，對新儒家「本體宇宙論」、「認識論」乃至「內聖外王」的思考或許也能提供一點參考。²

在行文上，我們先（Ⅱ）從思想發展的角度，鋪陳西田哲學的問

¹ 「我々は何を為すべきか、何処に安心すべきかの問題を論ずる前に、先づ天地人生の真相は如何なる者であるか、真の實在とは如何なる者なるかを明らかにせねばならぬ。」(NKZ 1:39) (NKZ=《西田幾多郎全集》新版，東京都，岩波書局，2003 年以下)。引用時簡寫成 (NKZ 卷號:頁數)。

² 黃文宏：〈西田幾多郎の宗教的世界の論理—新儒家の宗教觀との比較を兼ねて—〉《日本哲學史研究》第五號（京都：京都大學日本哲學史研究室）2008 年 9 月。

題、解決與困難。其次(Ⅲ)，本文試著釐清「場所」的基本概念與思惟方式，特別是關於從「有的場所」往「真正的無的場所」間的推移，以及西田「直觀主義」的想法。我們知道，場所邏輯是關於實在的邏輯，在場所邏輯的建構當中，作為終極實在的具體的全般者扮演了一個重要的角色。而如何邏輯化具體的全般者，可以說是西田思想的一個重點。最後(Ⅳ)我們將思考的重點置於場所邏輯內部的轉向，思考西田由「述詞邏輯」轉向「媒詞邏輯」的必要性。筆者認為這麼一個推移的必要性，在於具體全般者所內含的自我矛盾性。藉由往世界哲學推移也讓西田於脫離了主觀主義或意識哲學的批評，藉此，場所邏輯在這裏找到了論題化歷史實在性的端緒，開啓了西田後期的歷史哲學。

貳

自《善的研究》以來，從純粹經驗來解釋一切實在，可以說是西田哲學不變的主軸。但是純粹經驗並不是神秘經驗，毋寧必須從我們的日常經驗來理解，它是我們最直接的經驗，是「語言介入之前的直接經驗」。³ 我們知道，在《善的研究》當中，西田主要將純粹經驗理解為一種純粹活動，以純粹活動的自發自展來說明一切存在，乃至有「存有即活動」的說法，這是西田哲學的出發點。也就是說，西田不開始於主客對立的經驗，而是透過主客對立之前的經驗的自發自展來解釋一切。通常主客對立的想法其實是讓自己站在世界之外來理解世界，以世界為非我、為客體，然而這樣所了解的世界並不是我們所

³ 藤田正勝：《西田幾多郎——生きることと哲学》（東京都：岩波書局，2007）頁54。

生存於其中的世界。用西田的語詞來說，這是思惟作用添加後的結果，並不是我們的直接經驗本身。《善的研究》從否定二元論的世界觀開始，要求我們回到最根源的純粹經驗，從根源的經驗來說明一切現象。不走向非我的世界，也不走向世界的背後，這樣的哲學包含著一種對我們「經驗的本源發生及其構造」的探究。⁴ 可以說是一種「徹底的經驗論」。⁵ 但純粹經驗的哲學不單單只是認識論的，它也是存有論的。在《善的研究》當中，它是無主客分別的、純然的「現在意識」。這樣的意識沒有任何意義，沒有「是什麼」(Was) 的問題，是對象性語言所無法把握的直接經驗，但它是一切分殊實在的來源。

在《善的研究》當中，西田將純粹經驗連結到「意識經驗」來談，並且主張作為實在的根本意識是不斷活動且發展的意識，它不只是主客合一的經驗，也是自發自展的經驗，意識的不統一狀態是純粹經驗的反省思惟階段，意識的統一與不統一只是程度上的差別，換言之，意識的反省思惟階段也屬於「純粹經驗」本身。高橋里美雖然指出西田純粹經驗的不一致性，⁶ 但是如果我們沿著西田的想法來看，純粹經驗的統一狀態與不統一狀態，嚴格說來，並不是兩個不同的經驗，而是同一個經驗的兩個內部構造環節，換言之，純粹經驗不是由一個經驗往另一個不同經驗的發展，而是「一者」(一つのもの)的自發自展(NKZ 1:52)。換句話說，西田純粹經驗的理論，並不是沿著心理發展的歷程，由原始的無對立，到主客對立，再到主客合一經驗的發展過程的描述，而是主張任何一個經驗皆包含著對立與統一這兩個成素。這樣來看的話，純粹經驗的不一致性並不真的是不一致，它所表

⁴ 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年六月)頁258。

⁵ 黃文宏：〈西田幾多郎與熊十力〉《清華學報》新三十七卷第二期，頁403-430。

⁶ 關於高橋里美對西田哲學的質疑，請參閱：石神豐：《西田幾多郎——自覚の哲学》(東京都：北樹出版社，2001年)頁37以下。

示的其實是純粹經驗內部的構造，表示在主客對立的個別經驗背後，存在著主客合一的經驗，這兩個環節同屬於純粹經驗的內部構造本身。筆者認為，西田在《自覺中的直觀與反省》以「自覺」來結合「反省」與「直觀」的作法，可以視為是對高橋問題的回答。自覺表示「在自身之中的自我映寫」，直觀與反省則是自覺在自身之中無限統一發展的兩個必然的環節，即主客的對立面與統一面。純粹經驗雖然是主客合一的經驗，但是主客對立的經驗也是純粹經驗內部發展的必然要求。換言之，反省思惟的發生並不是偶然的，而是意識內部的「必然性質」(NKZ 2: 13)。

在這裏，我們可以看到，西田哲學的基本想法是將一切視為根源實在的內在發展。在《自覺中的直觀與反省》中，西田將意義與價值視為自覺的發展，為把握自覺的內部構造，西田引進了費希特的「事行」，在這個意義下，自我映寫同時也是自我創造。「存在與應然是一個事行 Tathandlung 的兩面，自覺則是其具體真相的表現」。⁷ 如何在自覺中結合價值與存在、意義與事實，可以說是西田《自覺中的直觀與反省》的主要任務 (NKZ 2:3)。我們知道，在《善的研究》當中，由於意志的自由與活動性，西田將作為終極實在的純粹活動理解為一種「意志」。然而，作為純粹經驗之基本形式的意志，並不是主客對立下的意志，而是根源的「自由意志」。在《自覺中的直觀與反省》當中，西田進一步將這種活動的事實理解為一種創造性的「絕對自由意志」。「真正直接的實在是創造性的意志，因創造性之故所以是絕對自由」。⁸ 創造的意志是純粹的創造力、是由無生有的「創造

⁷ 「[...] 存在と当為とは一つの事行 Tathandlungの両面であって、自覚は其具体的な真相を表したもの [...]」(NKZ 2: 83)。

⁸ 「真に直接なる実在は創造的意志である、創造的なる故に絶対自由である、[...]」(NKZ 2:223)。

的無」。創造的無在自我開展的同時，也是向自我之根源的無限回歸，這形成了西田所謂的「自覺的體系」。在《自覺中的直觀與反省》中，西田的工作主要就在根據此自覺的體系來說明一切實在。⁹ 然而，在徹底地思考這個問題的時候，西田認為最終我們還是要承認「在自覺的體系背後必須有絕對自由意志。」(NKZ 2:220) 但是，對於如何把握絕對自由意志，西田則顯得束手無策。這是因為絕對自由意志不僅是超越任何反省的無限創造活動，它同時也是一切反省的來源。由於它超越了任何的反省思想，西田稱它是類似波姆 (J.Böhme) 所說的「無據」(Ungrund)，這樣的「無據」或者「以無底為底」的思想，類似一種神秘主義。在這裏，我們可以看到，西田一方面肯定作為終極實在的絕對自由意志是一種創造的無，是無限的創造活動，但一方面又認為它擁有思想所無法到達的神秘性。

不論是在《善的研究》或《自覺中的直觀與反省》當中，我們可以看到，西田都是以「意識經驗」為出發點，沿著主觀面深入意識，並在主觀意識當中發現超越主觀的「絕對自由意志」或「創造的無」，這是前期西田哲學的主要思路。這樣的思路我們也可以稱之為「內向之路」，它表現在藉由探問自我的深層，探究不能對象化的「真我」、「具體的全般者」或「意識的意識」。但是這種內向之路，在理論上來看，包含著兩個困難：它一方面必須脫離主觀主義的批評，一方面又必然會遭遇到如何理解「真我」與「具體的全般者」的問題，因為這才是超越一切意識活動而為意識之根源的終極實在，嚴格說來，具體的全般者或真我才是自覺性體系的主體，是意識活動的根源。西田前期的思路，特別是《善的研究》與《自覺中的直觀與反省》所代表的主觀主義的階段，一方面以終極實在的形式為絕對自由意志，強調

⁹ 藤田正勝：〈場所——根底からの思惟〉《日本の哲学》第一號（京都市，昭和堂，2000年）頁43-57。

終極實在的作動面，一方面以純粹經驗為純然的現在意識，強調存有者在每一瞬間中從創造的無中產生，這是一種類似儒家生生不息的看法。¹⁰ 這樣的思路亦可以視為是儒家心學傳統中「己事究明」的思路。¹¹ 但如何來理解生生不息？歷史的實在如何從瞬間的創造性中產生？如何來理解終極實在的非合理性？

在西田思想的發展當中，「存有即活動」的基本想法並沒有改變，但是，西田並不停止於這麼一種形上學的論述，也不滿足於神秘主義式的直觀，而是試著釐清創造的無的邏輯構造。由於創造的無所創造的東西，是歷史世界的實在，所以場所邏輯也是歷史世界的邏輯。換言之，面對神秘主義的挑戰，一門「純粹經驗的邏輯學」是必要的。而面對主觀主義的批評，一門能夠解釋歷史實在的「歷史哲學」也是必要的。據西田自述，費希特式主意主義的立場在〈場所〉論文當中轉向一種直觀主義 (NKZ 3:255)。筆者認為，從主意主義到直觀主義的轉換，所表示的並不是立場的轉移，而是西田克服了終極實在的認識論問題。這整個克服的過程，集結在《作動者到觀看者》當中，¹² 這中間最重要的地方在「場所邏輯」的提出，最後形成西田場所哲學的體系。這樣來看的時候，西田「作動者到觀看者」這個標題的意圖，並不是要在作動者的根柢額外地置入一個觀看者，而是跨出了將非合理性者予以合理化的第一步，這是一個認識論的問題，試圖將一個原本不可認識者置入認識之中，這可以說是西田場所邏輯在建立之初的重點。這樣來看的話，場所邏輯可以視為一種認識論。這是西田思想

¹⁰ 黃文宏：〈西田幾多郎の宗教的世界の論理—新儒家の宗教觀との比較を兼ねて—〉《日本哲學史研究》第五號（京都：京都大學日本哲學史研究室）2008年9月。

¹¹ 〈善の研究と陽明学〉收於《西田幾多郎：善の研究全注釈》（東京都：講談社，2007年）頁488以下。

¹² 對於西田從作動者到觀看者的思想變遷過程，請參閱藤田正勝：〈場所——根底からの思惟〉《日本の哲学》第一號（京都市，昭和堂，2000年）頁43-57。

發展的第一個轉向，而第二個轉向則是發生於場所邏輯內部的轉向，對此，本文打算從場所邏輯的內部發展來討論。¹³

參

對於西田場所的基本思想，筆者認為可以從〈場所〉(1926) 論文的一句話來了解。西田說：「有必須內存於某處，否則有與無將無從區別。」¹⁴ 這樣來看的話，任何的「有」或「存有者」都是一種內存有物。只要是存有者，它都內存於一個場所之中，具有內存於某場所的性質，這是「有」之為「有」的意義。同樣地，先前的場所作為一個特定的存有物也是內存有物，內存於一個更具包攝性的場所當中。沿著能包攝與所包攝的關係，西田區分開「場所」與「內存有者」，而最終的能包攝而不被包攝的場所，必須是一種「無」。如果沿著這個基本的思考來看的話，最終極的實在應該就是最終極的能包攝。西田透過這樣的包攝關係來理解我們的「認識」。

〈場所〉論文開始於對新康德學派認識論的反省。西田認為，通常的認識論在思想判斷的時候，都是以主客對立為前提來思想「認識」的意義，新康德學派就是一個典型的例子。在新康德哲學的想法當中，「認識」意味著形式構成質料，或者說，是由「主觀的構成活動來構成客觀的所與」(NKZ 3:426)。但是，我們知道，就純粹經驗的角度來看，這樣的解釋並不是最本源的。純粹經驗的認識論必須捨棄這種想法，因為我們的直接經驗本身就包含著先在於主客對立、並讓主

¹³ 關於西田哲學內部的兩個轉向的說法，請參閱大橋良介：《西田哲学の世界——あるいは哲学の転回》（東京都：筑摩書房，1995年）。

¹⁴ 「有るものは何かに於いてなければならぬ、然らざれば有るといふことと無いといふことの区別ができないのである。」(NKZ 3:415)

客對立得以成立的一面，而這是形式—質料的解釋模式所無法涵蓋的。西田認為要讓主觀與客觀保持其各自的獨立性，並且又相互關連地形成一個體系，必須存在著維持這個體系並讓這個體系得以產生的東西 (NKZ 3:415)。換言之，先在於任何存有者（例如，對象、內容與活動），必須先行地存在一個讓存有者得以存有、讓關係得以成立的東西，在這裏，西田借用柏拉圖 *Timaios* 的語詞，稱之為「場所」(NKZ 3:415)。場所包攝了主觀與客觀，並讓主觀與客觀得以產生、關係得以建立。換言之，作為終極實在的場所必須包含自我差異化的原理，在自身之中產生主詞與述詞，並將主詞與述詞連結。場所在這個意義下是對作為終極實在的具體的全般者的一個說明，場所邏輯則是試圖透過合理的邏輯的方式對終極實在建立一門認識論。西田在這裏，反省了亞里斯多德的邏輯與康德的邏輯。

首先西田認為，任何認識（知る）都採取判斷的形式。判斷就邏輯上來看，是將主詞包攝於述詞之中，它表示一種主述詞的包攝關係，藉由這樣的關係，我們獲得理解。但是，主詞相對於述詞是特殊性的存在，反之述詞則是全般性的存在，因而，就存有論的層次來看，判斷是將特殊者包攝於全般者之中，或者說特殊者內存於全般者之中。因而，西田認為判斷不單單是兩個獨立事物的連結，而是一種包攝關係，全般包攝特殊，特殊內存於全般。主述詞間的包攝關係，同時也是存有論上的場所與內存有者之間的關係。場所思想同時具有邏輯與存有論上的意義。換言之，判斷之為判斷是藉由述詞來包攝主詞，而特殊之為特殊則是內存於全般之中的特殊。在場所的思想當中，任何存有者都不是自身獨立的存在，而是內存於場所中的存在。以「對象」與「意識」的關係為例，西田認為，所謂的「外在世界」嚴格說並不是獨立於我們主觀的存在，而是內存於我們意識的存在 (NKZ 3:424)。沿著這個想法，西田反省了亞里斯多德的實在觀。

西田認為，沿著亞里斯多德的想法，個物是終極實在，在邏輯判

斷的結構上，個物是「能為主詞而不能為述詞」的存在，而擁有如此性格的個物性存在是超越一切概念知識的基礎。西田認為，西洋的邏輯就是沿著這種主詞的方向，以個物作為中心的思考方式。但是，沿著主詞的思考方式，卻無法把握這個思考方向所指向的個物。因而，沿著亞里斯多德的想法，個物超越了一切判斷，它是任何概念性判斷所無法把握的存在。如果我們沿著這種邏輯去思想的話，個物會被視為是一種超越理性的存在。然而，超越理性的存在，所表示的只是超越了「能為主詞而不能為述詞」為中心的主詞邏輯，並不是超越我們的理解。亞里斯多德就認為，對於這樣的實在，我們雖然不能以概念來認識，但可以根據「直覺」來把握，用西田的語詞來說它屬於「超越性的主詞面」。以直覺來把握也是一種認識，而認識意味著內存於某種全般者之中，這也就是說，個物作為一種存有者必然內存於某種全般者之中，而這種全般者不能是任何普遍性的概念。就西田的思路來看，這樣的全般者應該比任何的全般者更全般，它是絕對無的場所本身。在這裏，我們可以看到，西田藉由包攝判斷，擴張了「認識」的意義，將不能納入認識的直覺亦包攝進來。西田稱這種包攝個物的全般者為「具體的全般者」。

在這裏，我們可以看到，西田所思想的不是形式判斷，而是能包攝個物的判斷。形式判斷拔除特殊者的種差，所獲得的只是「抽象的全般者」，內存於其中也只能是抽象的理解，形式判斷並不帶有存有的特性。而西田的包攝判斷是特殊者帶著它的種差內存於全般者之中。換言之，特殊之為特殊總是內存於全般者中的特殊。當我們思想特殊的時候，它就已然處於某種與全般者的關係之中，有之為有總是內存於某一場所中的有。在這裏，我們看到西田同意亞里斯多德的看法，認為終極實在超越了邏輯的主詞，它是無限述詞的統一。在 1924 年的〈作動者〉當中，西田討論純粹經驗與判斷間的關係，西田認為：

將經驗合理化意味著經驗自身成為主詞，成為能為主詞不能為述詞的基底。而經驗自身成為主詞是經驗作為自我同一的具體的全般者，透過自我限定自身在自身之中讓判斷得以產生。¹⁵

換句話說，判斷來自純粹經驗內容的合理化，它是純粹經驗或具體的全般者在自我限定之中獲得自身的述詞，在這裏，真正的主詞並不是邏輯判斷的主詞，而是純粹經驗本身，是純粹經驗在自我限定中，使判斷得以成立。純粹經驗或具體的全般者是無限判斷的統一者。

在這裏，我們可以看到，亞里斯多德式的主詞邏輯不能讓我們真正把握實在，沿著亞里斯多德式的思考方式，實在屬於超越的主詞面。它不只是能為主詞而不能為述詞的存在而已，而是根本就超越了主詞。這是因為亞里斯多德所提供的主詞邏輯，將實在限定為一種「有」，但又認識到無法把握這種「有」。換言之，這是沿著「有」或者「特定的有」（限定せられた有）所建立的邏輯。在這樣的思惟方式下，終極實在成為一種對象性概念，而沿著對象面來尋找實在，形成「對象性邏輯」。對象性邏輯將實在限定為一種對象性的自我同一。但是，對象邏輯並不是錯誤的邏輯，它只是表達了實在的一個側面，即「有」的側面而已。而對象邏輯在表達實在的「有」的側面的同時，藉由直覺到實在屬於超越性的主詞面，也直覺到自身的不足。

這樣來看的話，終極實在不能是亞里斯多德所理解的形相、質料或隱得來稀 (entelecheia)〔完滿的現實性〕本身。它們都是沿著對象性邏輯所獲得的特定的有。西田所思想的純粹經驗先於任何範疇性的

¹⁵「経験を合理化するとは、経験自身が主語となることである、即ち主語となって述語とならない基底となることである。而して斯く経験自身が主語となるといふのは経験が自己同一なる具体の一般者として、自己自身を限定することによって、自己の中に判断を成立せしめることではなからぬ。」(NKZ 3:397)

思惟，西田也用「純粹性質」來稱呼它，表明它並不具有對象性的實體意義。作為一種「純粹活動」，實在無法被固定為一種對象。對象性判斷或知識的形成，是在純粹活動的世界中，尋求一個固定的實體。然而，純粹經驗的世界並不是定性的實體世界，而是不斷活動的純粹性質的世界或純然感覺的世界。這樣的世界遠比判斷的世界更為豐富。作為各種顏色之基底的顏色，自身不能帶有任何顏色，但它必須包攝所有的顏色，「顏色的判斷的真正主詞必須就是顏色自身」(NKZ 3:428)。實在必須是某種意義下的全般性存在，在這裏，西田倒轉了亞里斯多德的思惟方式，認為我們不應從主詞的方向，而應從述詞的方向來理解實在。對反於亞里斯多德以「能為主詞不能為述詞者」為終極實在，西田主張終極實在應是「能為述詞而不能為主詞」的場所。這是一種「述詞性的邏輯」，而場所則表示一種特殊的全般者，就存有論來看，西田認為它接近於對象所內存於其中的意識。要釐清這種邏輯與絕對無的意義，西田接著反省了康德的超越邏輯。

西田認為康德的先驗哲學是以意識為述詞來包攝主詞。在西田看來，康德以純粹概念或範疇賦予感覺的雜多以形式來構成自然現象，這是以意識活動來包攝自然的現象，而意識活動最終又以「意識全般」(Bewußtsein überhaupt)、「統覺」或「先驗自我」為基礎。這樣來看的話，意識全般是自然世界的構成者，它是康德理論哲學中的終極實在。意識活動包攝自然現象，對西田來說，活動屬於述詞面，因而西田認為，康德的超越邏輯是沿著述詞的方向前進的哲學。這樣的邏輯將認識視為「構成」，認識所指向的客觀性是形式作用於質料的結果。意識活動讓意識對象得以成立，或者用西田的話來說，意識對象（自然界）內存於意識之野中。但是，這樣的思惟方式會形成一個困難，因為我們不能以「形式—質料」的方式來說明意識全般，或者用西田的話來說，意識全般不能為任何意識活動所包攝。意識全般超越了判斷活動。因而，西田認為康德的意識全般頂多只是一面能映照的鏡子，它「全然自我淘空以映照一切物」（全然己を空うして、すべてのも

のを映す) (NKZ 3:419), 是一面「純然映照的鏡子」(単に映す鏡)。然而, 意識全般的鏡子只能映照外在於意識全般的東西, 無法自我映照自身 (NKZ 3:432f.)。判斷意識作為意識構造的表層, 無法說明自身的存在。它因而只能是一種與有相對的無, 西田稱之為「對立的無」的場所。

西田在〈場所〉論文中, 對意識之野的討論, 集中在「判斷活動」與「意志活動」之關係, 在這裏西田接受費希特式的看法, 以一切認識活動的根柢為意志活動, 因而認為在意識之野當中, 最終極的實在為自由意志。意志是「無中生有」的, 並且「[...]所謂的認識在其背後也必須已然擁有無中生有的意志之意義」。¹⁶ 在純粹意志的世界當中, 一切都成為有效性, 這是沿著康德的超越邏輯所能達到的最終實在。但是, 西田認為, 「判斷與意志都是無的場所的樣態」(NKZ 3:446), 換言之, 意志與判斷一樣, 仍然是一種「有」, 具有被意識的構造, 而不是真正的能意識本身。意識全般只能算是真正的無的入口。「真正的能意識(意識するもの)也必須將所謂無法被限定為意識的東西包含在內。」¹⁷ 當我們越過意識之野, 而進入絕對無的場所的時候, 連自由意志也是消滅的, 一切自性存在的意義都將消失 (NKZ 3:447), 西田說這是一種「純粹狀態的直觀」(NKZ 3:446)。在這樣的直觀世界, 並無任何定性的存在, 所直觀的唯有純粹性質的流動與創造。換言之, 直觀的最純粹狀態發生在意志自我消滅的場所。但這並不是主張自由意志的不存在, 而是認為自由意志必須在自我否定中始

¹⁶ 「[...]知るといふこともその背後に既に無より有を生ずる意志の意義がなければならぬ。」(NKZ 3:438)

¹⁷ 「真に意識するものは所謂意識として限定せられないものをも、内に包むものでなければならぬ。」(NKZ 3:437)

得以成爲真正的自由意志。¹⁸ 在這裏，沒有任何的定性存在，主觀方向上的「意識我」與客觀方向上的「物自身」都必須被否定。在絕對無的場所中並無物我之間的對立，只有事物之如如的顯現。

如果我們以意志爲映照者，那麼，絕對無的映照將是連映照者也映照的「無映照者的映照」或「無作動者的作動」(NKZ 3:451)。這樣來看的話，絕對無的場所的構造不同於認識與意志的構造，真正的意識超越了所有的類概念。誠如西田所說，「唯有在完全打破類概念的地方，才能看到真正的意識。」¹⁹ 真正的意識屬於超越的述詞面，它可以說是「全般者的全般者」。由對立的無到真正的無，需要超越所有的全般性概念。這樣來看的話，康德式的述詞邏輯可以視爲是亞里斯多德式的主詞邏輯的否定。如果我們以亞里斯多德的立場爲「有」的立場，那麼，康德的立場就是一種「無」的立場，但是這樣的無，是一種「相對的無」或「潛在的有」。而亞里斯多德的「有」，也不是絕對有，而是「特定的有」或者「相對的有」。相對的無的立場雖然包攝了特定的有的立場，但仍然不是絕對無的立場。康德式的超越邏輯，也只是表達了實在的「無」的一面而已。

在這裏，我們可以看到，「特定的有」與「相對的無」的邏輯，都無法說明並把握終極的實在，它們都是一種「有」的邏輯，都不是「真正的無」。然而，在〈場所〉論文時期的西田仍然認爲要把握實在，我們必須要沿著述詞的方向，也就是說必須要沿著意識的方向探問意識的意識。當我們超越了對立的無的立場，就進入了絕對無的立場。「真正的無的立場當中 [...] 一切的有必然是如如地（そのまま

¹⁸ 參閱大橋良介：《西田哲学の世界——あるいは哲学の転回》（東京都：筑摩書房，1995年）頁80。

¹⁹ 「何処までも類概念的なるものを破った所に、真の意識を見るのである。」(NKZ 3:424)

に) 存在。」在這裏，「有」的真實樣貌是絕對無的「影像」(NKZ 3:445)，這樣的存在，從判斷的立場來看，它是一種「無本體的影像」(NKZ 3:445)。具體的全般者或真正的全般者是自我映照自身的鏡子，它不是任何的述語，而是超越了一切的述詞，屬於超越性的述詞面。在這個意義下，它是真正的無的場所，是全般者的全般者。不同於康德的意識全般只能映照外物，絕對無的鏡子是自我映照自身的。西田也將其比喻為沒有任何內容的鏡子，它沒有任何「有」的意義，反而是在自身之中產生「有」的意義。真正的無的場所在包攝判斷當中，並不扭曲特殊者，而是讓特殊者在其中如如地成立，或者說，在其中如如地映照出特殊者。

倘若全般者不只是主觀的，並且在其自身中也擁有客觀性的話，特殊者內存於客觀的全般者，這必須意味著，全般者並不扭曲特殊者的形，反而是讓它在其自身當中如如地成立。²⁰

在這個意義下的「映照」意味著，「不扭曲物的形，並讓物得以如如地產生、如如地接受。」²¹ 能如如地映照事物的場所，就是《從作動者到觀看者》這個標題中的「觀看者」，它所觀看或映照的是「無本體的活動、純粹活動的世界」(本体なき作用、純なる作用の世界)(NKZ 3:430)。

從判斷的邏輯關係來看，場所的基本意義是一種述詞，以「能為

²⁰ 「一般的なるものが単に主觀的ではなく、それ自身に客觀性を有するとするならば、客觀的一般者に於て特殊なるものがあるといふ義は、一般なるものが特殊なるものの形を歪めないで、その儘に内に成立せしめると云ふことでなければならぬ。」(NKZ 3:429)

²¹ 「映すといふことは物の形を歪めないで、その儘に成り立たしめるのである、その儘に受け入れることである。」(NKZ 3:429)

述詞而不為主詞」的意識來包攝個物，這是西田述詞邏輯的主要思路。在逐步深入意識當中，西田發現真正的能包攝而不為所包攝者，屬於超越性的述語面。實在作為純粹性質、無本體的影像就內存於真正的無的場所中，並以真正的無的場所為其基礎。在絕對無當中，沒有有無的對立，意識（能思與所思）皆化而為無，唯有絕對無的自我映照。沿著這個角度來看，判斷並不是主語與述詞的結合，主語與述詞皆是具體的體系或全般者的自我限定。具體的全般者才是判斷的真正主體。因而，順著亞里斯多德的說法，西田認為他所理解的「具體的全般者」，才是亞里斯多德心目中所追求的「能為主詞而不能為述詞者」的真正意義。「具體的全般者可以說就是實在」(NKZ 3:436)。

在這裏，我們可以看到，西田由「特定的有」，「相對的無」一直到「真正的無」的立場的思惟方式。這麼一個方向是沿著述詞的方向的前進，但也同時也可以視為是往主詞的方向而前進。這是因為在超越性的述詞面所直觀的絕對無，才是判斷意識的真正主詞，在這個意義下，判斷其實是實在或真正的無的自我開展。在這裏，我們可以看到〈場所〉最後的一段文字：

述詞面成為無限大，同時場所本身也成為真正的無，於是內存於其中者就成為純然的自我直觀自身之物。當具全般性的述詞達到其極限，意味著具特殊性的主詞達到其極限，主詞就成為主詞自身。²²

²² 「述語面が無限大となると共に場所其者が真の無となり、之に於てあるものは単に自己自身を直観するものとなる。一般的述語がその極限に達することは特殊的主語がその極限に達することであり、主語が主語自身となることである。」(NKZ 3: 477)

肆

從以上對〈場所〉論文的討論，我們可以知道，最初場所邏輯的提出主要是關連著認識論的問題，西田試圖藉由一種邏輯的建構，來把握傳統邏輯所無法把握的實在。西田的想法，從邏輯的形式上看，是由述詞到超越性的述詞面；從存有論來看，是由被意識的意識到能意識的意識。緊接著〈場所〉之後的一篇小論文〈殘留的意識問題〉(1926)裏面，西田認為至今所有的認識論，都並不是真的以「能意識的意識」為問題，而是以「被意識的意識」為討論的對象。換言之，真正的認識論的論題必須是能意識的意識，「能意識的意識可以說就是絕對無的場所」。²³ 這樣的思考方式，用西田自己的話來說，是「從自我來看世界」（自己から世界を見る）的立場。但是，這裏所謂的「自我」並不是通常的自我，而是捨去自我之後所獲得的「真正自我」。前期西田所謂往「場所」的推移，所指的仍然是深入自我或意識的底層。在〈場所〉論文中，西田由判斷的主觀到意志的自覺，最終到純粹自我直觀自身的無的場所，這是沿著自覺方向的深入，是典型的內向之路。

藉由自覺的深入，西田擴張了「認識」的意義。相對於新康德學派認識的構成說，西田認為「認識」並不是由主觀所構成的客觀，這仍然是主客思惟下的產物。西田所思考的是先在於主客分別的純粹經驗的自我分化，在這個動性的世界，存在的唯有對純粹性質的直觀，直觀是更為根源的認識，並且應透過「自覺」來了解。在〈答左右田博士〉(1927)這篇論文當中，西田提到自己的思惟方式與新康德學派的差異之所在，就是沿著「自覺的方向」來探討「認識」（知る）的

²³ 「意識する意識といふのは絶対無の場所といふことができる。」(NKZ 7:222)

問題 (NKZ 3:482)。西田認為「在自我之中的自我映照才是認識的根本意義」(NKZ 3:420)，也就是說，「認識」的根源意義應是場所的「自我映照」或「自覺」，在這個意義下，事物是絕對無的「影像」。西田將新康德學派所主張的認識的構成說，改造成自我映照的自覺說，在將認識置於自覺的立場的時候，也將康德的意識全般或純粹統覺賦予一個自覺的意義。在這個意義下，知識並不只是指向對象性的知識，在指向對象性的同時，它也必然地回指向自身，擁有自覺的意義。換句話說，任何認識都包含著自覺，在根本上都是自覺性的。在西田看來，認識的自覺性意義反而是根本的。這樣來看的話，嚴格說來，西田所關心的其實是判斷中的判斷意識，而不是判斷中的能所關係，判斷意識包攝了判斷的能所關係。在〈答左右田博士〉一文中，我們可以更清楚地看到這一點，在這篇論文當中，西田認為李克特的判斷意識，在主客對立的前提下，將判斷區分為能所，並批評這是一種「心理學的觀察方式」(NKZ 3:502)。

由判斷到意志，由意志到絕對無，西田認為絕對無才是判斷的真正主體，當述詞性的絕對無成為主詞的時候，判斷就成為絕對無的「自我限定」或「自我映照」。「認識」是絕對無的自我映照，它是自我以自身為述詞的自我認識。這樣來看的話，西田的哲學其實包含了一種特殊的「同一哲學」。在這種同一哲學當中，具體的全般者包含著自我差異的原則，它給予自身以內容並且直覺自身的內容，這是場所的自我分化與自我直覺。就場所包攝自身的內容並且言說、表現自身的內容而言，它是自我言說性的與自我表現性的。然而在自我言說與自我表現之時，它必須藉助全般性的概念，全般概念是絕對無之自我對象化的結果。「場所限定場所自身或者對象化的東西，就是所謂的

全般概念。」²⁴ 因而如果我們站在直覺者或直觀者本身的立場來看的時候，「認識」就是絕對無的自我特殊化。在自覺當中，認識者與被認識者是同一。主觀與客觀都內存於絕對無的場所之中，是絕對無的自我限定。在這裏，西田脫離了主觀性，達到包攝主客觀的絕對無。但是，這樣的絕對無，仍然不能擺脫主觀主義的色彩。絕對無作為判斷的真正的主詞，其實是所謂的「真正的自我」。「在將全般與特殊的包攝性關係一直推到盡頭的時候，在自我同一者的背後，還存在著超越自我同一者，並比自我同一者更為寬廣的述詞面，這才是真正的意識面。」²⁵ 真正的自我是「述詞性的統一」，是場所性的存在 (NKZ 3:469)。在這個意義下的「認識」是場所內部「自起的一個發生」(生起する一つの出来事)。²⁶ 因而，不同於西洋哲學以判斷的形式來把握對立的世界，西田的場所邏輯所試圖把握的是實在「自起」(Ereignis) 與發生的結構。

中期的西田沿著場所的線索，建立起一個《全般者的自覺性體系》(1929)，「真正的無的場所」或「絕對無」是這個階段的頂點。之後在《絕對無的自覺性限定》(1932) 當中，西田反過來透過絕對無的自我限定，來說明種種不同層次的實在。但是，絕對無如何開展出種種不同的立場，其自我限定的動力在哪裏？場所邏輯的提出或許解決了神祕主義的批判，但是內向地深入主觀以發現絕對無，這樣的思考方式如何面對主觀主義的批評？從自我的內側來思考，如何說明動態現實世界的邏輯結構？如果我們從西田「存有即活動」的基本命題來

²⁴ 「場所が場所自身を限定したもの、或は対象化したものが所謂一般概念となるのである。」(NKZ 3:427)

²⁵ 「一般と特殊との包摂的關係を何処までも押し進めて行って、自己自身に同一なるものの背後にも、尚之を越えて広がれる述語面が真の意識面である[...]。」(NKZ 3:471)

²⁶ 藤田正勝：《西田幾多郎——生きることと哲学》(東京都：岩波書局，2007) 頁100。

看，〈場所〉時期西田所強調的「純粹性質」、「無本體的影像」....，仍然是比較靜態性的說明。²⁷絕對無或真正的無的場所的動性問題與主觀主義的批評，是中期西田以後所必須面對的兩個主要問題。

從西田思想的發展來看，在《哲學的根本問題——行爲的世界》(1933) 與《哲學的根本問題續篇——辯證法的世界》(1934) 當中，中期西田〈場所〉思想的中心概念例如「意識」、「認識」與「直觀」，漸漸轉向後期所強調的「歷史現實世界」、「行爲」與「製作」。行爲直觀的世界與歷史辯證法的世界，成爲西田思想的中心。但是，這樣的轉向與中期思想的關係應如何理解？它能不能視爲是中期思想的「繼承」？或者是一種完全由外在（例如，由田邊元、三木清或昭和時期的馬克斯研究）所引起的不同立場？²⁸ 換言之，這究竟只是變換一個新的觀點，還是思想的轉向有其不得不必然性？筆者認爲，任何外部的影響，對一個哲學家而言，都只能算是偶然的原因，外在或時代的影響固然重要，但它終究無法說明「轉向」的必然性，關鍵的地方還是在於「場所邏輯」內部的發展。

我們知道，對比於西洋以意識對象爲主的主詞邏輯，西田的邏輯是一種述詞邏輯。述詞邏輯的思路是內向地深入主觀的思路。這雖然並不一定是通常所謂的獨我論，但無可避免地卻必須回答，「主觀經驗」與「客觀實在」的關係。這在〈場所〉論文中，西田是將兩者統

²⁷ 對此，吳汝鈞教授從不同的角度得出了相同的結論。請參閱《純粹力動的現象學》（台北，商務印書館，2005年）。關於「存有即活動」的說法，請參閱黃文宏：〈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）2006年12月，頁61-90。

²⁸ 西田自京都大學（1928）退休後，環繞在西田周邊的學生，有一部分是馬克斯主義的研究者，例如：三木清、戶坂潤、梯明秀……等。這些人與西田的遭遇，形成所謂的「京都學派・左派」的思想。請參閱：服部健二〈「京都學派・左派」像〉收於大橋良介編：《京都學派の思想—種々の像と思想のポテンシャル》2004年（京都市：人文書院）頁23-43。

合在一個共同的邏輯基礎上，以場所來包攝主觀與客觀，並以最終極的場所為絕對無。在這裏，我們看到，邏輯對西田來說，不單純只是主觀推論或概念證成的工作，而是擁有存有論的意義，它是純粹經驗、自覺、絕對自由意志與絕對無的邏輯，或者說是關於終極實在的邏輯。這種實在的邏輯透過自我限定而形成並創造一切，在早期的〈自覺中的直觀與反省〉中，西田稱作為終極實在的絕對自由意志是「宇宙的創造活動」(NKZ 2:228)；在後期西田的論文〈邏輯與生命〉(1937)當中，則視場所邏輯為「一種形成活動」(一種の形成作用)(NKZ 8:9)。換句話說，西田所思想的邏輯不純然是思惟的法則，而是關連著歷史實在界的創造與開展。西田之所以能夠這麼主張，主要是藉由將客觀實在與主觀概念統一在共同的邏輯基礎上。

但是，哲學是哲學思惟，問題並不在哲學家主張了什麼，而在哲學家實際上如何思惟。在某種意義上，任何哲學家都希望自己的思惟更具包攝性，能夠涵蓋一切，但是，問題在他的思惟是不是能夠承擔這個可能性。這樣來看的話，哲學家的思路往往比哲學家的主張更有意思。如我們所知，西田早期的思惟方向是內向的，內向的思路是不是真的能夠克服主觀主義的批評？自覺的哲學如何成為歷史世界的存有論？如果我們認為主觀主義的立場，是從自我來看世界的話，那麼，克服這種主觀主義的立場，就必須從一個將自我與非我也包攝在內的角度來看自我，用西田語詞來說，必須是從「世界來看世界」。據西田自述，這要到〈作為辯證法的全般者的世界〉的時候，才真正克服這個困難，這構成了西田後期哲學 (NKZ 6:159)。換言之，場所邏輯內部必須有一個轉折才能脫離內向性的思惟。問題在這個轉折的關鍵究竟在哪裏？

我們知道，西田的思想在由「自覺」往「場所」的推移當中，亞

里斯多德的「實體」扮演了一個重要的角色。²⁹ 西田改造了亞里斯多德的實體，將其連接在超越性的述詞面來討論。對〈場所〉時期的西田來說，終極實在只能沿著內向的方式來思考。內向之路最終集中於對自我或真我的探尋。在這裏，我們可以說，西田場所概念所提供的洞見在於，自我不僅已然認識自我，而且自我只能內存於自我之中來認識自我。自我是在自身之中無限地自我映照者，也就是說，它是自身是無卻包含無限的有的東西，主客的對立是在自我中產生。這樣自我映照的「認識」觀點，在後期的西田思想中被擴張為更具作動性的「行爲」，「認識性的直觀」則擴張為「行爲性的直觀」。在西田後期的「世界」立場當中，場所不再是「超越性的述詞面」，而是「媒介者 M」或「辯證法性的全般者」。但是，前期的思考究竟為何必然會有這麼一個轉向？對此，筆者認為我們可以注意「具體的全般者」這個概念。

從我們的分析當中，我們可以知道，作為終極實在的自我或具體的全般者之所以能夠進行自我分化，在於它既是特殊者，也是全般者。就實在屬於超越性的主詞面而言，它可以說是特殊的特殊；就它屬於超越性的述詞面的自我同一而言，它是全般的全般，在這個意義下，我們可以說它是小我、也是大我。實在是一般與特殊的統一，然而兩者的統一並不是單純的統一，而是矛盾性的統一，換言之，具體的全般者必須是最特殊性的存在，也是最全般性的存在。它是「最後的非合理性者」。³⁰ 自我作為比特殊更特殊與比全般更全般的存在，

²⁹ 藤田正勝：〈場所——根底からの思惟〉《日本の哲学》第一號（京都市，昭和堂，2000年）頁43-57。

³⁰ 「如果要找真正超越判斷活動並且是能為主詞不能為述詞的基體的話，那麼，它不外它是最後的非合理性之物，並且是一切合理性者所內存於其中者。」（「若し真に判断作用を超越し主語となって述語となることなき基体を求むるならば、之を措いて外にない、最後の非合理的なるものであって、而もすべての合理的なるものは之に於いてあるのである。」）(NKZ 3:443)

越出了傳統邏輯所能把握的範圍，這樣來看的話，「非合理者的合理化」可以說是西田場所邏輯的基本構想。³¹

具體的全般者作為終極實在，既是特殊又是全般。如果以主詞為特殊，以述詞為全般的話，那麼具體的全般者在自身之中，同時包含特殊與全般，也連結主詞與述詞。對於這樣的連結構造，西田在 1927 年的〈認識者〉一文中，以「三段論式」為例來說明，並且認為「具體的全般者可以說是最完全形式的三段論式的全般者。」³² 在三段論式當中，小詞與大詞是對立的，媒詞則結合小詞與大詞而構成判斷，媒詞類似具體的全般者的角色。這個類比是不是能夠成立，還需要再仔細研究，但場所的重點確實由「述詞」轉向「媒詞」。³³ 往媒詞的轉向其實是尋求一個更具包攝性場所。在中期的西田哲學當中，西田雖然以場所為主觀與客觀的包攝者，但對場所探討仍然是一條深入主觀或者說深入述詞的路。藉由在主觀的深處發現一個超越主觀並且包攝主觀的存在，在述詞面置入一個超越性的述詞面，這樣的思惟方式是在場所之上，再置入一個更大的包攝性的場所所形成。但是，這樣的思惟方式所形成的全般者的體系，仍然是內向的，這是藉由一步步深入述詞面，乃至超越述面的思惟方式。後期的西田則開始強調一種「媒介者 M」的場所。媒詞在一個典型的三段論式當中，並不顯現於結論，但是，卻能讓大詞與小詞得以結合以形成結論，就這一層意義而言，媒詞的位置更接近於場所的意義。當場所的位置由述詞往媒詞的方向推移的時候，也標示著西田思考方式的轉向，西田轉而思考

³¹ 請參閱：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 年六月）頁 258 以下。

³² 「具体的一般者の最も完全なる形は推論式的一般者といふことができるであらう。」(NKZ 3:535)

³³ 請參閱田中久文：《日本の「哲学」を読み解く——「無」の時代を生きぬくために》（東京都：筑摩書房，2000 年），頁 53-54。

一個包攝主客觀的媒介的場所，換句話說，轉向由一個將人與環境皆包攝在內的「世界」概念來進行思考，藉由此，西田開始探討創造性世界的構造。在這裏，「行為性的直觀」替代了「認識性的直觀」，「媒介者 M」取代了「超越性的述詞」的地位。不從人與環境的對立，而從包攝兩者的世界來看自我與環境，這其實是一種「全體性的哲學」。「場所性的邏輯意味著 [...] 全體限定全體自身。」³⁴ 往全體性哲學的推移，是後期西田思想的一個重點。³⁵ 這個推移的關鍵在於對終極實在的矛盾性之把握。

這樣來看的話，亞里斯多德式的「有」的思惟與康德式的「非有」的思惟，之所以無法把握終極實在，是因為終極的實在並不是單純的同一，而是特殊與全般、有與非有的矛盾的自我同一的緣故。正是要把握這種在傳統邏輯思惟下的非合理性存在，促使西田去反省一個更根源性的邏輯。在這裏，我們可以注意西田在〈場所〉論文的結尾處說：

很遺憾地，上述所討論的東西，雖然多次的重複之後，但最終還是沒有充分地表達出我所思想的東西，特別是仍然不能深入討論直觀的問題。我的看法只是，對於“認識”，我們與其如迄今以來的看法，從認識者與被認識者

³⁴ 「場所的論理と云ふのは[...]全体が全体自身を限定すると云ふことになる。」(NKZ 10:168)

³⁵ 末木剛博教授也注意到了後期西田思想的這麼一個特色。請參閱末木剛博：《西田幾多郎—その哲学体系Ⅱ》（東京都：春秋社，1987）頁 162 以下。

的對立出來處理，不如更深一層地試著從判斷的包攝性關係來思考（“”內文字為筆者所加）。³⁶

從自覺的立場來理解的「直觀」與「包攝」，是西田改造康德學派認識論的重點。但是，西田在這裏，同時也感慨地說「最終還是沒有充分地表達出我所思想的東西」。從西田的實在觀來看，這個「沒有充分表達出來的東西」應是在自覺哲學中，所必然遭遇的實在內部之絕對矛盾的自我同一。對傳統邏輯來說，這是一種非合理性的存在，而西田場所邏輯的目的，就在試圖把握這種非合理性的存在。

³⁶「以上論じた所は多く繰り返しの後、遂に十分思ふ所を言い表すことのできなかつたのを遺憾とする、特に尚直観の問題には入ることができなかつた。唯、私は知るといふことを従来の如く知るものと、知られるものの対立から出立する代わりに、一層深く判断の包摂的關係から出立して見たいと思ふのである。」(NKZ 3:477)

參考文獻

中文：

- 吳汝鈞。2005。《純粹力動的現象學》。台北：商務印書館。
- 黃文宏。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。
- 黃文宏。2007〈西田幾多郎與熊十力〉，《清華學報》，新三十七卷第二期：頁403-430。
- 新田義弘著。2003年。〈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，黃文宏譯：頁258以下。

日文

- 下村寅太郎。1997《西田幾多郎——人と思想》。東京都：東海大學出版社。
- 大橋良介。1995《西田哲学の世界——あるいは哲学の転回》。東京都：筑摩書房。
- 小坂国繼。2007〈善の研究と陽明学〉收於《西田幾多郎：善の研究全注釈》。東京都：講談社，頁488以下。

石神豊。2001。《西田幾多郎——自覚の哲学》。東京都：北樹出版社。

末木剛博。1987。《西田幾多郎—その哲学体系Ⅱ》。東京都：春秋社。

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》。東京都：筑摩書房。

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

NKZ 1：『善の研究』

NKZ 2：『自覚における直観と反省』

NKZ 3：『働くものから見るものへ』

NKZ 4：『一般者の自覚的体系』

NKZ 5：『無の自覚的限定』

NKZ 6：『哲学の根本問題』

NKZ 7：『続思索と体験』

NKZ 8：『哲学論文集——第二』、『哲学論文集——第三』

NKZ 10：『哲学論文集——第六』

板橋勇仁。2004。《西田哲学の論理と方法——徹底的批評主義とは何か》。東京都：法政大學出版社。

服部健二。2004。〈「京都學派・左派」像〉收於大橋良介編：《京都學派の思想—種々の像と思想のポテンシャル》。京都市：人文書院。頁 23-43。

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

新田義弘。1998。「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。頁 53-79。中譯本請參閱：〈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年6月）頁 239-261。

藤田正勝。2000。〈場所——根底からの思惟〉《日本の哲学》第一號。京都市：昭和堂：頁 43-57。

藤田正勝：2007。《西田幾多郎——生きることと哲学》。東京都：岩波書局。

The Internal Turn in Nishida Kitarô's Logic of Place

Wen-Hong Huang

National Tsing Hua University

Abstract

With regard to Nishida there is a change of viewpoint inherent in his philosophy of place. His main line of thinking has turned from a position which sees the world from the self to the position to see the world from the world itself. My primary concern in this paper is to clarify this internal turn according to his view of reality.

I will put the focal point on the discussion of his article "Place" in 1926, and try to clarify some basic ideas of his logic. First (section two) I will explicate the general movement of Nishida's philosophizing to the stage of place. And then (section three) I attempt to clarify some basic conceptions of Nishida's logic of place, especially the way to the place of absolute nothingness. Some of the key aspects of his philosophizing will be laid out. We know that the logic of place is a logic of reality. In constructing his logic the concrete universal play an important role, we will then (section four) clarify the necessity of Nishida's turn from the predicative logic to the logic of medium. The emphasis on the medial perspective of place is a key to his later stage of philosophy. It is my view

that the necessity of such a turn lies in the identity of self-contradiction, which is inherent in the concrete universal. Through this turn Nishida totally breaks away from subjectivism, and begins his philosophy from the perspective of world, which includes both self and environment.

Keywords: Kyoto School, Nishida Kitaro, Logic of Place, Concrete Universal, World

