

清華大學
學生讀書會

「西田幾多郎哲學選輯 1」

譯注計畫讀書會

9920G025

成果報告

目 錄

讀書會簡介 p3

【計劃目的與執行方式】

【讀書會成員】

【預期成效】

讀書會內容 p4-19

【讀書會內容整理】

第一次讀書會 2011/3/25

第二次讀書會 2011/4/8

第三次讀書會 2011/4/22

第四次讀書會 2011/5/6

第五次讀書會 2011/5/20

第六次讀書會 2011/6/3

第七次讀書會 2011/6/10

第八次讀書會 2011/7/1

【讀書會心得】 p19

讀書會簡介

【計劃目的與執行方式】

本讀書會是《西田幾多郎哲學選輯1》譯注計劃的附屬計劃，以三個月為一個單位，閱讀文獻以《西田幾多郎哲學選輯1》所選的論文為主。由於哲學的翻譯牽涉到意義的解讀，相關的部分由主持人負責講解，並藉此機會尋找恰當的中文表達、確定譯注計劃需注解的範圍與內容。

進行的方式主要在西田文字的翻譯與解釋，特別是幾個西田特殊的術語（例如：自覺、場所、全般者...）的中譯問題。也一併討論西田的理論、中譯的限制與翻譯的問題。

本讀書會以會讀的方式進行，以閱讀日文文獻為主，中譯為輔，由講者講解文本的思想與文字翻譯，不預設參加者日文能力（但了解一點日文比較好，約有初級以上的程度）。中文譯稿於讀書會前以E-Mail傳送，請各自列印與會。相關日文稿則依個別需要統一影印

【讀書會成員】

哲學所 黃文宏教授

中文所 劉冠伶

哲學所 劉家瑜

哲學所 林皇志

社會所 蘇子翔

人社院學士班 汪倩如

交大社文所 蔡岳璋

【預期成效】

1. 掌握西田特殊術語之涵義
2. 了解西田在《自覺中的直觀與反省》及〈場所〉的思想與立場
3. 熟悉西田論述方式並增益日文閱讀能力

讀書會內容整理

第一次讀書會

時間：2011/3/25 10:00-12:00

地點：人社院 C202 教室

導讀人：黃文宏老師

與會成員：蔡岳璋、劉冠伶、劉家瑜、蘇子翔、汪倩如

紀錄：汪倩如

這星期我們閱讀黃文宏老師的論文〈論日本近現在哲學中的「感性論」傾向——以中村雄二郎的「共通感覺」為例〉，內容以論文第四部份為主，對中村關於共通感覺的思想進行整體的梳理、批評與延伸思考。

濱田恂子對於日本二戰之後的哲學發展提出了觀察，其中對於戰後第二代（一般指稱 1970 年代後的哲學研究者）做了兩項特質的歸結，一是理性的絕對原則挫敗，二則是日本/東洋思想與歐洲思想的比較。本次討論的哲學家中村雄二郎，則是討論「理性的絕對原則的挫敗」這樣的思想傾向很好的進路，換言之是對於近代理性主義的批判，對於由笛卡兒所開始的二元論式思想路徑的批判。這種進行批判並要求更本源的，以主客未分為思考對象的思維，中村並不是首出之人，而要回到京都學派的開始者，西田幾多郎的思想，在此中村的思考受到西田的許多影響。然而相較之下中村的關心更加聚焦於現實世界的問題，尤其是關聯著知識的被宰制、狹隘、惰性化的現象，試圖找尋路徑重新使知識反映出人們經驗的生動、活潑。透過中村，亦有助於我們了解西田思想，以此作為西田哲學的應用、延伸。而要思考中村的思想、整套計畫和目標，可以自三個連貫的問題一步步審視，其一是二元論式的思考方式意指什麼？而這是否又將造成主體對自然的宰制？接下來，二元論式的思考如何影響了近代科學的基本立場，造成知識的窄化、惰性化？中村又提出了什麼方式解決？最後中村認為共通感覺包含著對於全體的感悟力，亦是需要被我們重新活化的目標，則全體的感悟力意指什麼，與亞里斯多德的看法又有何異同？

在第一個問題上，提到二元論式的思考，便需要回到笛卡兒的哲學中。在笛卡兒的思想裡，「心（精神）」與「物（自然）」是截然二分的兩種實體，各自獨立不依賴他者。這種思考方式所留下來的一項重要哲學問題，即是如何說明心物之間的互動關係，我們的意志如何影響行動。然而若是以笛卡兒的立場思考，其實這兩者之間是不可能存在互動關係的，因為不具物質性的精神，並沒有辦法推動、影響物質性的身體／自然的活動；相對而言物質性的身體亦無法作用在非物質性的精神之上。兩種在根本上不同的實體無法作用在另一者身上。假若要宣稱有中介者連接這兩者，則必須說明此介質究竟是什麼，它必定不是物質也不是非物質，但當它作為第三種實體而出現時，此立場便已脫離原先笛卡兒所主張的

了。因此除了像一些哲學史中主張「心物平行論」或「預定和諧說」，將心物看似有溝通的狀況解釋為碰巧，或是上帝在中間精巧的安排，實則在笛卡兒的理論架構下，心物溝通、互動是不可能的。精神／心靈只能作為純粹的觀察者而存在，身體／自然則遵照自然法則活動，兩者沒有關聯。

因此，中村依照二元論式的思考，批評如此造成了主體／自我變成了宰制自然世界／客體的支配者；主張知識即力量，而人們由於作為純粹的觀察者，冷靜地看穿事物，便獲得了掌握、支配自然世界的知識、力量，將自然界窄化為物的世界。這樣的論述其實是有問題的。因為即便可以看穿，在無法解決心物互動的問題前，笛卡兒意義下的純粹觀察者終究只能作為觀察者而存在，不可能跨出那一步成為「行動者」，乃至於「支配者」。因此毋寧說中村在此的論述已經越出的笛卡兒的思考架構，屬於較不純然哲學性的討論。不過依然值得省思。

個人雜記

※主體宰制自然的批評，在中村的論述中佔據什麼位置？只是關聯著知識惰性的問題，作為促成這種現象、思維源起的一種說明，還是可說是整套論證的一項不可或缺的環節？當以哲學本身討論，主體不可能產生宰制自然的結論時，對於中村的立論有甚麼影響？由此觀之中村的論述的哲學性是否不如其社會學的色彩亮眼呢？

第二部分，承繫中村關於主體宰制自然的想法，無可否認當今科學的基本想法即是要求人們「純粹、客觀」的觀察，放棄個人與主觀的立場與偏見。此外，科學亦必然必須經由對象化的方式來進行。因此問題並不在於對象化，中村認為是在這中間「經驗的窄化」所促成的後果，使得科學、哲學無法恰當地反映出我們豐富生動的日常經驗，失去了生命力。經驗的窄化，換一種表達即是感性的惰感性化、共通感覺的惰感性化。於是要解決如此的問題，便需要使感性活化，保持動性，這即是中村的目標。

試圖面對當前感性、共通感覺的惰感性化現象，回復其活潑，便需要對共通感覺的如何活動進行了解。由於所面對的是一個先於意識，先於主客對立的活動，無法被對象化，因此唯有透過它的「不有效」活動來凸顯其存在和重要性，亦是為何中村選用精神病理作為例子的理由。然而中村所關心的並不僅是有效性的問題，也不是欲以感性取代理性，共通感覺之於他，可以被理解為結合理性與感性的可能。這可以從中村對於笛卡兒的討論來尋得痕跡，中村認為在笛卡兒哲學裡，將良識（*bon sens*）與理性（*raison*）交替使用。而良識可以被看作是一種更高層次的感覺（*sens*），是人們區別真偽的能力，它是高層次的理性，也是高層次的感覺，中村並將之視為是共通感覺。因此在共通感覺的層次中，感性理性的區別是不必要的，它統合了我們的五感，讓個別的感覺得以現前，在給予秩序的側面它是通常的「理性」；然而若是從它以某個感覺進行綜合，並且先於人們的意識思惟之前的這一側面來看，共通感覺又是「感性」。

了解共通感覺的活動，以及該如何把握後，回到中村所關心的知識問題。如

果知識的窄化源自於經驗的窄化，無法反映這生動的世界，而經驗的窄化、惰性化又源於共通感覺的惰性化，則究竟是什麼造成的共通感覺的惰性化？唯有知道了造成的原因，才可以對之有所改變。中村在這個問題上，連接著二元論的思考方式，所給出的答案是「視覺化的傾向」，更精確來說，是「視覺的獨大」。我們傾向於以遠望凝視的方式將世界作為對象以觀察，與之拉開距離並將之固定化地審視。不過，中村並不否定以視覺為基礎的文明有其好處，只是提出其想法，認為要解決視覺「獨大」的問題，必須改用「觸覺」作為共通感覺的主要綜合。在他的想法中，共通感覺的綜合會主要仰賴五種感官的其中一種，中世紀人們依賴聽覺，近代則變為視覺，現在他則提倡以觸覺取代，因為在中村的看法中，觸覺是其中最能夠把握到全體，把握世界。

雜記

※在討論中老師提及感性的惰性化其實是一個必然的現象，並不是絕對負面的。例如生物防禦本能讓我們對於自身或是親近的人、環境的氣味感到麻痺。此外惰性化亦是受引導的。然而究竟是被什麼所引導？中村欲改變的感性的惰性化，和此種出於生存之必然的惰性化，之間有所不同嗎？假若要試圖改變惰性化的現象，從探討什麼引導了惰性化的發生，是不是一條可行的進路，又該怎麼展開？

※中村為什麼認為觸覺/體性感最適宜作為取代視覺，成為共通感覺綜合的主要感覺？僅從五種感官的區分來看，視覺與聽覺皆是以與對象有所距離的感官，體性感則較突顯了人「身處」在場所、環境中的特質，像是冷熱感覺，而觸覺亦是必須親身與對象碰觸，才可以感受。必須沒有距離、身在其中才可以運作的感官。

共通感覺作為統合五感的活動，先在於意識、主客分別之前，是一種人與世界無分別地連接的狀態、活動。而中村認為以觸覺為主導的共通感覺更可以全體地把握到世界，這「全體」的意思是什麼？共通感覺所包含著的，對於「全體的感悟力」，又該如何理解？

在前面論文的討論中，透過 Blankenburg 及木村敏對於精神病理的分析，可以發現他們各自強調了共通感覺的不同側面。一人強調共通感覺的「常識」的側面，另一人則突顯了作為根源性的感覺，作為「人與世界的根源性連結的感受能力」的部分，是我們與所處的場所無分別地合一的關係。又以後者中村認為更為重要，並認為這即是亞里斯多德所認為的「共通感覺」。這種強調主客合一的關係，自我不作為實體而是與場所無分別地唯一的當下，皆是來自於西田哲學的影響。問向經驗的根柢，著重人與所在世界無分別地合一的最初狀態，以主客對立的語言稱此為「無」，但它同時也是「世界」、「全體」。若是從濱田的觀察切入，這則突顯了「往感性的推移」，亦即向「日常生活經驗」的推移。強調直覺、感性的位置，對於中村來說，這都需歸向共通感覺，因它牽涉一種全體性的把握。亦是中村感性論的重點所在。重新肯定了感覺的主動性，並認為其來自共通感覺，不是將之視為一種特殊的感覺，而是問向感覺的根柢，問向對象性感覺的來

源是什麼。因此中村的共通感覺，對全體的感悟力，實則是亞里斯多德「實踐智」的延伸。然而，亞里斯多德的共通感覺，是否有包含這個側面呢？

對於這個問題，老師透過亞里斯多德研究者 Gregoric 的想法著手，自感知物以了解感知；以特殊感知物對應特殊感知；再以共通感知物，對應於共通感覺。而亞里斯多德在思考共通感知物的時候，所列舉的對象是諸如運動、靜止、形狀等，依然是對像但屬普遍性的對象。並未將共通感覺連接至對於實踐情境的把握，而將其歸在感知的問題。然而，感知並不僅具有實踐智的側面，對於事態全體進行把握，它還有另一側面，表示對理論智大前提的獲得。之於亞里斯多德或許可說感知的位置較共通感覺更為根本。共通感覺在亞里斯多德的理解下，由於對映著全般性、普遍性的共通感知物，它越出了特殊，越出當下來到全體的層面，這也意味著它越出了在於當下的特殊感知所能給出，而需要與「構想力」結合以完成。並且，透過特殊感知與構想力的結合，提供予思維，我們亦才能夠思考，在這樣的立場上，共通感覺表示著知性與感性分別活動的所從出。究竟亞里斯多德的立場是什麼，其實並不明確，Gregoric 便曾說共通感覺之於亞里斯多德，並不是一個術語，並沒有一個明確清晰的指涉，或許我們無法真正把握共通感覺。然無論如何，探尋最根源領域的面貌，都是共通於所討論的哲學家的目標。

雜記

※之於亞里斯多德與中村，共通感覺似乎並不同義。中村著重共通感覺對於全體的感悟力，自我與世界合一未分的狀態；相對亞里斯多德則純粹以認識為考量，指出由於要越出當下、特殊的經驗，必然有著對應至全體的共通感覺，配合構想力的運作，使思維、個別的感知成為可能。這兩種思考是否有結合的可能？且若說共通感覺是分別感覺的所從出，然而也是特別感知與構想力的作用結合，則在什麼意義上我們可以說它是本源，是所從出？只僅在成為思惟對象的層面上先在於之，或者是由於對應至運動、形狀等普遍者，使個別感知透過之才得以呈顯？這種共通感覺所對的普遍性對象，與中村全體感悟力所對、所把握的，是不同的內容嗎？若說中村的共通感覺強調全體的感悟、場所，則這將是帶有歷史性而僅屬於當下；亞里斯多德的共通感覺所對，亦是在時間之內的，或是越出時間，與歷史性無關？

※亞里斯多德將人的機能區分為三種，感性、知性及構想力。從文中似乎顯示出亞里斯多德賦予感性及想像力更高一些的位置，而共通感覺雖然仍被歸屬於感知，但是與構想力連結在一起活動。這樣它是否可以被看作第四種認知機能，或者是三種機能的所從出，統一？構想力作為人類靈魂造像的能力，給予人思想運行的素材，它是否需要依照一些事物作為參照，還是可以無中生有地造像？如果造像仍有所本，或許常識、一種對於世界、全體的先行認識，便仍然佔據了重要性？

※在西田的純粹經驗的想法中，它不僅是分別意識的所從出，亦是所歸向。引導著分別的發生。而共通感覺作為分別感知、思惟所從出，使之得以呈顯，它是否亦是感知、思惟的所歸趨者？感知、思惟指向著什麼？

第二次讀書會

時間：2011/4/8 10:00-12:00

地點：人社院 C202 教室

導讀人：黃文宏老師

與會成員：蔡岳璋、劉冠伶、劉家瑜、蘇子翔、汪倩如

紀錄：汪倩如

本週我們開始閱讀西田幾多郎的著作翻譯，內容為〈絕對自由意志〉，屬《自覺中的直觀與反省》的第四十及四十一節，為本書的統整、總結。由老師陪著大家先念日文原文，再對之進行翻譯、解釋。

在此節一開始，西田說在經過了前面內容的種種討論思想後，他抵達了某種超越知識的東西，而他就如同康德學派的思想家一樣，面對了”知識的界限”。意思是他面對了某種我們無法去思想，亦無法去說它究竟是什麼的東西。這種具創造性的絕對實在，西田認為必須是和偽戴奧尼索斯及 Eriugena 所想的一樣，既是一切，也不是一切；是靜止的運動、運動的靜止。然而對於它的所有言說都是不切中的，就像是”說似一物即不中”。

雜記

※ 新康德一般被視為是意志論或主意論。之於他們，知識並不是事實的問題，而是價值問題。知識是人的意志在背後扮演著相信、認可的角色才得以成為知識。

接著西田說，在現代哲學理當要思考「”認識之前”的實在」這樣的東西時，其實都是以落入了相對的世界的方式，將之以對象的方式來思考它。就如將之比為柏格森的純粹持續、柏拉圖的理型、尚未被形成的質料（原質），對西田來說這些都不是真正直接的”認識之前”的絕對者。西田認為偽戴奧尼索斯及 Eriugena 的想法中反倒隱藏著更多洞見，如 Eriugena「創造而不受造的神」與「既不創造亦不受造的神」，其實是同一的。而西田所想要思考，探求的，即是一全體，它使「A是A」的命題得以成立，然而它既不在主詞「A」之中，亦不在述詞「A」裡，卻也不與兩者分離。因此它雖然是一全體，但並不是單純的或說渾沌的全體，其中必須包含著分離的部分。這樣的全體或許在認識、分析的層面上無法被我們把握，無法成為我們認識的對象，然而這個全體卻是我們一切認識的根柢所在。或許新實在論者會說處在關係中的東西與關係本身是不相同的，然而西田認為不處於任何關係中的東西，與任何它者沒有關係的物，是沒有辦法保持自身的存在的。換言之，任何的存在皆是處在關係之中。我們無法將關係與關係的構成要素相互分離。故要說這個全體是「一」是不恰當的，但說它是「多」亦不恰當。西田使用了比喻說明我們與這全體的關係，說這就像是眼睛不能夠看到眼睛，照相機不能夠拍攝相機自身一樣，因此要在認識的這個鏡頭下回身捕捉這

個全體，是不可能的，然而我們可以在「意志自由」的這個形式中接觸到這個全體。

雜記

- ※ 西田在此討論的全體，應該就是「無」，只是一種表達考量上的不同選擇。且西田思想較偏好使用否定性的語言，因此全體其實比較少出現。全體、既予應可以被思想為體驗、純粹經驗。
- ※ 西田指出一切的存在都必定是處在關係之中的，若是不與任何它者有所關聯的物，將無法保持自身的存在。而上次讀書會討論到共通感覺，以及當之缺如時對人造成的影響。在某方面來說，共通感覺似乎也可以被理解為一種關係、全體。因為這種關係的失去、不正常運作，是人喪失與世界的關係，因此自我在中間缺乏了相互關聯、定義自己的支點，因而趨向崩解。

之後西田表示，他認為「道德意識」其實是應該比「認識意識」更為根本的事實，同時「道德意識」甚至是包含了「認識意識」，是使認是意識之為可能的根柢。雖然我們的認識世界很遼闊，不過更為廣闊的是我們意志的世界，在認識世界被當作是虛幻的東西，在意志世界則是實在。提出自己帶有主意主義的觀點後，西田對於主知主義者的想法提出批評。主知主義認為自由意志只是空想，是一種單純的錯覺。西田說這種立場是因為他們將意志投射到了自然的世界中來看待所產生的結果，換言之是將意志對象化地觀看。意志的世界應當是無限廣闊同時是知識、必然世界的根源，當主知主義把意志放置在認識的自然因果世界中來觀看時，意志便已然不是意志了，這樣無非是對於意志的否定。因果的觀念並不適用於意志，意志沒有任何外在的必然性，亦沒有內在的必然性。

上述的這些想法或許會使人覺得矛盾無法理解，但即使如此，「由無生有」卻是不可懷疑的事實，我們的現實之中就充滿了綿延的「由無生有」。倘若要將此詮釋成潛態化為現實的過程，西田認為這只是透過一個空洞的名相來滿足我們的邏輯要求，依然是一種自有生有的立場。而這種由無生有的創造活動的點，它應該是不進入一切思慮之中，而在此有著絕對自由的意志，是與無限的實在接觸的所在。對於這種意志，我們不應該將之思想為一種抽象的全般概念，因為抽象而沒有內容的概念無法生產出任何東西，相對的，就如康德思想設想先驗自我的統一，以之作為世界產生的方式，當我們把康德的想法更徹底化，把超越的意義思想為價值的時候，則我們便可以發現世界是由「價值」及「意義」而產生。

雜記

- ※ 在西田的說法中，很少說絕對自由意志、全體...就「是」無限的實在，而多是採用「接觸」、「觸及」之類的用語。因之於西田，並不認為「人有限而可無限」，有限和無限之間並非一種連貫性的關係，最終依然需要一個跳躍、否定的過程才可以抵達。
- ※ 「...空虛的意志無法產生任何東西，這是因為我們將”意志”這種抽象概念實體化地來思想的緣故。這種沒有內容的抽象概念當然產生不出任何東西。...」在討論這段文字時，老師提及也許西田的想法是絕對自由意志並不是空虛的。自己的閱讀上，則覺得或許有另外一種解讀方式，是要強調把意志實體化思想這種方式的錯誤，而空虛的意志可以產生東西。但或許還需再看前面的篇章西田如何討論，才能確定如何解讀比較適合。此外，究竟意志之於西田，是一種抽象的概念，或者不是呢？覺得它應該不僅是一個抽象的概念，而是一個點、剎那，但在行文上，在討論空虛的意志的問題時，西田似乎將之當作抽象的概念，然在後面的段落討論共相論者及康德，卻又認為他似乎是想表達不應該將之視為抽象的全般概念。

第三次讀書會

時間：2011/4/22 10:00-12:00

地點：人社院 C202 教室

導讀人：黃文宏老師

與會成員：蔡岳璋、劉冠伶、劉家瑜、汪倩如

紀錄：汪倩如

這星期接續上次讀書會的進度，繼續閱讀〈絕對自由意志〉的譯稿。

在上次讀書會的最後，討論到以康德的想法，並將之推廣時，將可以發現，世界是以「意志」或是「價值」作為基礎。而接著，西田談到了他對於笛卡兒的想法。笛卡兒在其《第一哲學沉思》中，其中的一著名論證即是所謂：神的本體論論證(存有論論證)，對於神的存在進行證明。方法簡言之是認為上帝是完滿的，而由於存在比不存在更為完滿，因而上帝一定是存在的。換言之「既然對我們來說，存在著『完滿』的思想，完滿性的東西就必須存在。」。然而，假如笛卡兒所想的”存在”，是如同自然科學意義的”存在”的話，西田說笛卡兒這樣是犯下了混同概念與實在的幼稚錯誤。在”意義”之前並沒有”存在”，只要從我們思想”完滿”這件事為出發，就可以發現我們必須承認絕對的規範意識的存在。一如物理學家會將力、能量這類抽象的概念實體化，然後用以思考種種現象的發生、變化，但這亦是犯下本末倒置的謬誤。

雜記

- ※ 本體論論證只適用於神，而並不是一真正的論證，更像是一分析性的說明，闡釋對神的理解。只要對神有徹底理解，便會同意此論證的有效性。

在直接經驗的層面上，現象的變化並不是朝向相互分離之物的移動，而是連續的推移。換言之，變化並不是由一物變為另一物的過程，而是這本身就是一整體的活動。亦是所謂具體的全般者的自我顯現。我們只能以無中生有來形容之，解釋這為潛在物的顯現並沒有給出更多的說明，只表達出其必然的推移而已。像是我們透過「紅色的東西」來統一我們片段的感覺，也就是思想一個連續並將之思想為“客觀的實在”。我們經由這樣的方式思考，以這樣的方式滿足思維的要求，並且認為抵達客觀的實在，然而它其實是回到了自我，回到思維的創造。而如果說思維創造了自然的實在，則創造思維的便是意志。意志是最直接與最具體的絕對的創造。

雜記

- ※ 因此，「紅色的東西」只是我們思惟的要求，並不是真正的實在。
- ※ 反省就是回歸。我們以為自己是要通向客觀的實在，但其實是要回到自身。
- ※ *poiesis* 製作、造物(對物)；*praxis* 實踐(對自己)。亞里斯多德曾認為此兩者應該要分開，但又曾認為 *poiesis* 亦是一種 *praxis*。西田亦不贊同此種分法。

費希特也主張「非我」是由「我」而生，但是如果我們將這個「我」當作是“相對的我”的話，則我們就只能認為他將“邏輯的必然”與“因果的必然”搞混了。但是費希特所謂的“絕對我”或“絕對意志”，如上所述，它必須是對我們而言最直接的創造活動，必須是 $\acute{o}\nu + \mu\grave{\eta} \acute{o}\nu$ [有+非有]。意志的先天性比知識的先天性更為寬廣，是知識的先天性的基礎所在。雖然之於知識的先天性意志的先天性可能是非合理的，然而即便是在通常我們認為合理的東西裡面，數理對於邏輯也是非邏輯性的，幾何對於數理來說則是人為的。而這些先天性的內部必定有著一個必然、統一，而意志便是這個必然。接著西田討論直接經驗，究竟是怎樣的經驗呢？它雖然拒絕思慮分別，不過西田認為它便是最接近“絕對自由意志”的東西。真正的實在是無限的發展與無限的復歸，一方面來看，它是以“應然即事實”的方式而沒有限制地進行；另一方面來看，它是能夠自由地返回其根源的「永遠的今」。

雜記

- ※ 費希特，自我就是不停的活動，將自己不停的對象化，創造出非我。
- ※ 經驗體系/思惟體系：邏輯→數理（數學）→幾何。西田認為這是一連續的關係，是一體系的發展。不過對於李克特來說，則認為這不可能是一連續的關係，因邏輯只包含「一、他、統一者」此三元素，推移至數學中間必定需要添加東西，需要創造、想像力的介入才可以完成。
- ※ 從上一點來看，想像力之於西田應該被放置在什麼位置呢？或說思惟體系是一整體的發展，則它是如何發展的？
- ※ 想像力是對全體，對 $\delta\nu + \mu\eta \delta\nu$ 的掌握與創造。
- ※ $\mu\eta \delta\nu$ 非有($\mu\eta$ 否定)，我們可以思想之； $\text{ouk } \delta\nu$ (ouk 表全然否定)，是我們根本無法、不可能思想的對象。
- ※ 意志=全體= $\delta\nu + \mu\eta \delta\nu$

第四次讀書會

時間：2011/05/06 10:00-12:00

地點：人社院 C202 教室

導讀人：黃文宏老師

與會成員：蔡岳璋、劉冠伶、劉家瑜、蘇子翔、汪倩如

紀錄：汪倩如

這個星期我們接續上次的進度，繼續念絕對自由意志的翻譯。由老師唸日文原文，再對之進行翻譯解說，同學提問討論。

上個星期的最後我們讀到，西田使用了許多表達來說明絕對自由意志，諸如它是無限的發展也是無限的回歸、是量也是質...。這些說明在邏輯上看來好像是矛盾而不可理解的，然而西田說，這其實就像是 Eriugena 說神是動的靜、靜地動一樣，將這種邏輯上矛盾的東西統一，其實就是我們自由意志的體驗。如何可以將矛盾的雙方統一，其實是已經越出了邏輯所能夠解釋的範圍，因為邏輯的思維是建立在這種自由意志之上的，是預設了絕對自由的意志才得以成立。至此西田覺得，一切的實在應該被思想為自覺的體系，並且在自覺的體系背後必定存在著絕對自由的意志。

雜記

- ※ 在此西田雖說自覺的體系背後有絕對自由的意志。然不可以忽略所討論的「自覺」是屬於西田什麼時期的思想，如「世界的自覺」與此處所說的自覺便不太相同。
- ※ 此外在此看來絕對自由意志似乎是比自覺的體系更為基礎，不過其實在大部分二手資料中，其實給予自覺較多種事而非絕對自由意志。
- ※ 自覺 vs 自覺體系。

而為了要獲得實在的具體地全體，西田認為在知識的自我背後，還有實踐的自我存在。而相比之下，實踐的自我所對應的希望的世界，比知識的自我的對象的所謂實在界更為寬廣，實在界只是可能的世界的一部分。從知識我的世界來看，實踐我的世界似乎是非理性的，不過在實踐我的世界中有著它自己的統一，亦即我們所謂的良心。就像是「我們應該如何」這類的命令式，或許時常沒有辦法以邏輯的方式解釋為什麼要這樣，然而這是因為邏輯的要求，只是良心的一部分而已。知識的自我其實建立在實踐的自我之上，而我們的世界是以應然而展開，以神的意志為開始。而神由無創造了世界，這種想法雖然很不合理，但是神超越了因果。以知識的層面來說，它既不是無也不是有。因此假如可以在認識之前認識到某種因果的話，這一定是道德的因果，如同奧古斯丁說神基於愛而創造了世界。道德的因果比自然的因果更為根本。再者，當實在是像洛徹所說的「活動本身」的話，則實在之內的關係，便會是意志與意志之間的關係，亦即是道德的關係。自然的因果律只是從外在看它時所看到的表面關係。

雜記

※ 知識自我的背後來有著實踐的自我，這種想法來自於新康德學派。不過西田除了接受這種觀點之外，更認為在實踐自我的背後最終還有著一個宗教的自我。

綜合了前面所說的内容，我們知道了西田認為意志是知識的根底，知識依據意志而成立。因此對於知識來說，它最初的對象或說直接所嚮，必須是「意志的形態」是「動的實在」。在說到認識的對象的時候，我們通常會覺得它是與我所對立的東西，但是賦予我們的認識以客觀性的東西，必須是位於認識活動背後的具體基礎。中世紀稱之為「基底」。所以我們對客觀實在的認知，其實就是返回自我的根源，就是對於自我的背後的省察。換句話說，我們的一切認識，最終的對象都是絕對自由的意志。雖然絕對自由的意志是超越了認識活動本身，不可能作為認識的對象，不過作為對象，絕對自由意志的最初樣貌必須是絕對的活動。西田覺得，雖然我們可以經由分析我們的體驗，區別活動與意義，並認為意義超越了活動，不過在這之前，我們必須先體驗到具體的全體。因此相比於各種心理活動（自然科學所思考的那些），意義的世界應該是根本的。可是這並不是最根底的，在意義的世界之前，我們必須承認體驗的世界。

當絕對自由的意志反過來觀看它自身的時候，這就是無限世界的創造的發展，這樣的話，作為認識對象而被給與的最直接與最初的對象必須就是「歷史」。這樣的話，「反省」究竟是什麼呢？西田認為絕對自由的意志既包含著既前進也包含著後退的可能性。因而他接著區分反省和行為之間的不同。他指出「反省」意謂著從小的立場往大的立場的推移，它是自我回返自我的根源，相反「行為」則是從某個立場的前進，它是自我在發展其自身。但是，如果我們換個角度來思

考，反省本身也是一種行為，原先的「後退」則是「前進」，這是為什麼他認為返回自我的根源就是發展自我。因此，如果採取以上的想法，則認識也是一種意志，一切都成為意志的發展。

雜記

- ※ 意義的世界關聯於道德；體驗的世界則與宗教、歷史相繫。
- ※ 歷史哲學雖然是西田較後期的想法，不過其實關於歷史的想法一直有出現在他的思想之內。
- ※ 由小立場看大立場是抽象的，而由大立場看小立場是具體的。

第五次讀書會

時間：2011/05/20 10:00-12:00

地點：人社院 C202 教室

導讀人：黃文宏老師

與會成員：蔡岳璋、劉冠伶、劉家瑜、蘇子翔、汪倩如

紀錄：汪倩如

在上次讀書會的最後，西田討論了關於行為與反省以及發展與回歸之間的關係，認為絕對自由的意志包含著前進與後退的可能性。然而，西田依然不忘指出，絕對的統一與絕對的意志，其實並不能將之投射在對象的世界之中來思考，因此所謂“統一”或“無統一”等等的語詞，其實都不是真正恰當的。因而在真正的絕對統一中，一切既是知識也是意志。西田接著對此提出更詳盡的說明。西田認為，像是物理學者以超個人的意識立場進行物理的世界觀構成時，它是一種知識的發展同時也是大的自我的構成活動。是取決在要以什麼立場看待之。從外觀之是形成大的自我，然由內而視則是不同層次之自我的推移。真正直接的實在是創造的意志，因而它是絕對自由，然而由於它是一次性的創造，是已然為內在所限定的，因而在此一意義上它是發展而不是創造。

雜記

- ※ 有主就有客，有客就有主。所以說這是一種創造。而在主客之前的是體驗（就主觀面說），也是世界（以客觀面論）。
- ※ Fenster in das Absolute. “das Absolute“是什麼，會因不同立場而有不同說法。實在論會認為其確實存在。Kant 則認為這只是一種哲學的限定、設定。相對觀念論則認為這是被構成的而非確實存在的，留下的問題則是被什麼、誰所構成。其內容又為何。
- ※ 意識活動與意識內容是相伴而生。
- ※ 對我們而言是創造，然而之於絕對自由意志是發展。

在前一節西田提到，對我們來說最直接的具體經驗是”絕對自由的意志”。然而“意志”並不是我們一般所想到的那種抽象的意志，不是像通常的想法那樣，意志是作為像兩條直線的接點，給予兩條直線接點便得以決定。這種思考方式會產生意志的自由與必然性的問題，但西田認為這是由於我們將意志對象化地思考才會碰到如此的困難。意志不應當被視為接點一樣的東西，它是讓種種關係得以產生的次元，或是使種種動機得以彼此競爭的基礎。意志是種種活動得以產生的根源。而當我們把這種統一稱之為是“人格的統一”時，我們便可以說實在的根柢裡有著人格的統一，最直接最具體的體驗是帶有人格的體驗。我們的一切行為都有著我們全體的人格。而“意志”與“人格”它並不是外於個別的意識扮演統轄的角色，而是這些意識得以產生的“內在創造力”，各個個別意識都是我們的意志，也都是我們人格的創造。

第六次讀書會

時間：2011/06/03 10:00-12:00

地點：人社院 C202 教室

導讀人：黃文宏老師

與會成員：蔡岳璋、劉冠伶、蘇子翔、汪倩如

紀錄：汪倩如

在前面的段落，西田討論了個別的意識皆是從絕對自由的意志與人格所發展出來。接著，他將費德勒的想法做了進一步的延伸。費德勒認為當我們與視覺純然合一的時候有著無限的發展，西田則認為不僅是視覺，而是所有的感覺皆是如此，無論是知覺或是思惟，它直接的狀態就是依其自身發展的無限的活動，而它統一在我們的意志、人格。

先前西田曾討論過邏輯與數理之間的關係，在此西田將之拓展至經驗全體的關係。在邏輯與數理的關係裡，若以抽象的立場觀之，對邏輯而言數理是非邏輯性的，而作為數理的先天性，對邏輯來說數理必須是一種由外在所添加的東西。是異質性的。然而若是以具體的立場，從全體由數理看邏輯的話，數理則是邏輯的根源，邏輯將是依據數理而產生。因邏輯在走向自我完成的時候，便必將向數理推移，走向客觀。在這個意義上可以說數理是邏輯的目的。至此所討論的皆是思惟體系的如何發展，然而要從純粹的思惟體系推移到經驗的體系，這之間有著一巨大的裂痕。西田認為，至此我們可以明白，縫合這道裂痕的是”意志的統一”或”人格的統一”。在種種活動的根柢處，我們必須承認一個意志的統一或人格的統一的存在，而我們的思惟、知覺都是我們的人格、意志的一部分。必須有著這具體的自我的統一的體驗，我們才可能思想知識形式與內容之間的關係。相對地，若說知識的客觀性要求是由主觀的前進到客觀的東西，由抽象的前進到具體

的東西的話，則也就是具體的全體自我顯現其自身的要求。是自己返回自身之根柢的要求。經由這樣，我們便可以理解為何我們的思惟體系透過與經驗內容的結合，才能成為客觀的知識，因為唯有如此我們的知識才能夠反為具體的根源，滿足客觀性的要求。因此西田認為，真正直接而具體的空間直覺，應該是 $\ddot{ö}v + \mu\eta\ \ddot{ö}v$ 的全體這種先驗感覺，它來自經驗全體之統一所產生的意志的意識。

雜記

- ※ 之於李克特，邏輯與數理等之間是異質性的關係，由一者推至另一者，必須添加東西(媒介)才可能完成。相對地，西田則認為無論是體系間或是體系內的推移，都是連續性的關係，需要著眼於全體(之於西田這是“具體”的方式)，而不可以抽象的方式來看待。
- ※ 之於西田，在主觀的內部便有著一發展的傾向，向著客觀推移。而這是來自於其內部的，亦是全體的要求。抽象地來看是朝向一個目的的發展、完成，然而不可忘記的是這個目的(全體)本身必須是先在的，也是最為根本的。舉數理與邏輯的例子，邏輯向數理的發展，其實是向“邏輯+數理”此全體的推移、溯源。
- ※ 所謂“跳躍”是從抽象來看得出的結果，是由想像力構造出一全體。但若從具體觀之，一切皆是全體的內部發展，一切的縫隙並不存在。李克特由於認為之間是異質性，故不會同意跳躍說，而必須有媒介的添加才有可能。
- ※ 西田並不反對抽象，而是反對“僅有抽象”。
- ※ 西田對於知識的想法是對於康德學派客觀知識的想法的改造，改以發展的方式看待，認為知識有發展、完成的內在要求。
- ※ 理論的意識只有 $\ddot{ö}v$ 的部分，因此並不完整，亦非最根本的。

第七次讀書會

時間：2011/06/10 10:00-12:00

地點：人社院 C202 教室

導讀人：黃文宏老師

與會成員：蔡岳璋、劉冠伶、蘇子翔、汪倩如

紀錄：汪倩如

在前面的段落裡，西田所抵達的一項結論是到最終我們必須承認一個意志的統一或是人格的統一的存在。因此換句話說，我們的「我」是各種活動的綜合點，主種活動是依據「我」的統一而產生。不過這種統一它無法作為認識的對象，在此面對的，是認識的界線。因而要從認識世界到意志體驗的世界，中間必須有一種生之躍進。然而究竟這統一該如何了解之呢？以理性的側面來看，或許會認為它是非合理性或者偶然的，但這只是像邏輯推移至幾何時那樣的偶然性。此外，

也有人會主張這種”統一”不過是一種沒有任何內容的空洞概念。西田則解釋，雖然它越出了認識的界線，無法以概念分析的方式了解它的內容，並不因此導出它是空洞的結果。我們的自我無論是何者都擁有受到限定的個性，各個不同。而物理學家對於電子之類所擁有的意識，與藝術家對個性所具有的意識，並沒有哪一方是較不清楚或者是無內容的。甚至西田認為，人格的意識是較物理的認識更具有其實在性。像是物體由A移動至B時，我們會在背後設想一種力在運作，之於感覺論者會認為這種力不過是一種空名，但若是如此，則所謂我們的五感也將只是空虛的概念。西田認為實在是在其自身的動者。而當自然科學的力是實在的話，”人格的力”也將同樣是實在的，而甚至是賦予一切實在以實在性的根本實在。

雜記

- ※ „極限“所表示的是連續且可以抵達的涵義。例如邏輯的極限是數學，而它們都處在思惟體系之內。
- ※ 意志的統一沒有理論的內容，或說只是不可以經由概念分析獲得內容，不等同於無法經由其他方式，亦不表示它就是空洞的。
- ※ 働く（他動詞），表示工作、有所效應之意。
動く（自動詞），表示運動、活動。
- ※ 西田多使用働く，在此或許是欲表示出其自身在運動，而非對他物的運動，故使用動く。

從上可知，我們的意志與人格，並不是形式、抽象的，而是各種能力的統一，且每一個人皆不同，皆是擁有受限性的具體性內容的存在。以理性觀之會認為是偶然的，但是抑制在其自身是動性的，且在其自身中是一種內在的必然。接著，西田思考了”絕對自由的意志”與我們”個人的自由意志”之間的關係。只要試著直接的思考我們的意識現象，便可以發現我們的意識現象是被一個自我所統一。而這個做為各個意識現象的根柢的全體，並不會否定各部分的獨立與自由，而正是讓各個部分獨立、自由的全體。西田也認為，不僅是我們的道德社會像康德所謂的”目的的王國”，我們的意識現象本身就是目的王國。因意識現象是基於道德的關係所產生，所以在意識現象當中，道德的應然並不只是單純的應然，而是一種力。全體創造了部分，部分也創造了全體。就如同柏格森所說的，”我的作為”屬於我，並且”我的作為”必須就是”我”。

雜記

- ※ 對於西田，應然即以包然著一種力，應然即包含實然。而此與新康德學派立場相仿。
- ※ 作為するもの。其中もの有時須譯為「者」、「東西」，但有時只是單純作為實體化，並不需譯出。

第八次讀書會

時間：2011/07/01 10:00-12:00

地點：人社院 C202 教室

導讀人：黃文宏老師

與會成員：蔡岳璋、劉冠伶、蘇子翔、汪倩如

紀錄：汪倩如

在上次讀書會的最後，我們讀到西田對於絕對自由意志，以及我們的個人的自由意志之間的關係的討論。對之西田的立場是，”我們的意志自由”與”絕對意志的自由”這兩者之間是不互相牴觸的，我們在絕對自由的意志中是自由的。而且，絕對意志必須經由容許他者的獨立，才有可能真正的讓自己自由。這聽來或許有些矛盾難解，然而西田解釋到，會有這種想法是因為我們將意志與意志之間以對象化的方式來思考，才會認為兩者的自由相牴觸。而只要當我們以對象化的方式看意志的時候，其實無論它是什麼自由都將失去其自由，就像我們稱呼神為無限的可能時，也已經是將之對象化了一樣。在各個個別的意識的根柢，有著不可被對象化的某物。而就如康德所說：我們的道德意識就是其（自由意志的）證明，秉持自然科學因果律的人們也必須試著去認識到，自然科學的因果世界是一種建立在應然之上的世界。即便我們在肉體上有所限制，然而在意志上我們是自由的。

雜記

- ※ 如果以連續的方式來看全體的時候，便不可以視為是部分與部分之間的關係。因為將無所謂被獨立出來的部分，部分是無法與全體區別開的。
- ※ 沒有自由便無所謂道德。
- ※ 新康德學派人為存在建立於應然之上，是我們的認可或排斥在決定一切。

如前所述在我們最直接具體的意志中，意志全體自由與部分自由之間並不相互衝突。這樣的主張並不表示說我們的意志可以突破自然法則自由地作動。我們的意志在其根柢當中是屬於更深層的體驗的世界，或說是康德的睿智的世界。在這個世界裡全體是”一”並且全體的各個部分都是自由的，並且在真正具體的體驗世界當中，其各個部分都是全體，真正具體的實在是個物。它必須是在非合理性中具有合理性、在偶然性中具有必然性的東西。因此嚴格說來單純的連續性存在也還並非絕對的實在，因為它還沒有在其自身中統一非連續的活動，並不包含著偶然的實現的側面。因此西田認為真正的實在必需是類似黑格爾的”概念”那樣的東西，它必須是自覺的，必須統一”合理性”與”偶然性”這兩方面，才能稱之為是真正的實在，是我們的意志。因此真正直接的意志的體驗究竟應該如何了解呢？西田認為心理學者所謂的意識活動只表達出了這種時在偶然的限定的

側面。相對地先前所提及的”極限點”，這種極限點的集合是連續且獨立的具體實在，可是這種實在也依然屬於知識對象的世界，無法包含現實的意識。所以我們並無法去說之是什麼，在真正直接的具體地體驗之中，並不容許任何概念性的分析。或許有人會因此說這樣的直接經驗擁有無限豐富的內容，而概念性知識只是其中的一個側面，但西田認為這樣的說法都已是使用對象世界的方式在說明，即便其內容是無限的，也已是相對的無限。真正直接的體驗與概念的知識必須是屬於不同向度的東西，我們不能夠討論真正體驗的內容的多寡。意識的真正背後必須連接著一個個無限神祕的世界，與神相連。

雜記

- ※ 康德的純粹理性批判，有版本上的差異。其中第一版較為現象學者們所接受，其中以主觀推證、客觀推證以及想像力為重點。其中有關於想像力的段落海德格將之關聯於時間的問題，可謂是存有與時間的由來。第二版則是一般學者研究的主要對象，內容強調感性與知性的二分，並將想像力歸之於知性的一部分，採行二元式的立場。亦是為何新康德學派所面對的一主要問題在於找尋第三者、媒介，即是欲處理二元式立場遺留的困難。
- ※ 發展即溯源。像是從邏輯向數理的推移，會認為此是一發展的過程，然而換個角度，則是發現這個整體（邏輯+數理）必須先在，是一種溯源。絕對自由意志是最終的，也是最先在的。
- ※ 西田試圖採借康德的物自身來表達絕對自由意志，表達其觸動一切，可是最終卻又是不可知的特色。

【讀書會心得】

在這為期八次的讀書會中，老師先帶著大家看了討論中村的論文，之後便進入西田〈絕對自由意志〉此篇文章。陪著大家一句句細讀，先讀過日文，再檢視翻譯並與同學們討論。雖然每次僅能念一頁多的文字，然而正是對於字句謹慎的態度，才能夠在反覆的推敲當中逐步貼近作者的真正想法。西田此時的思考受到新康德學派的諸多影響，同時也參有柏格森、Eriugena、李克特等等哲學家的思想，若沒有老師逐句為同學們講解許多行文的背景知識，將對了解造成很的困難。西田的文字雖然晦澀難懂，但其想法非常有趣，秉持著一元論式的想法，讓他在許多解釋上有獨到的見解，當跨越了理解的障礙之後，便是讓人感覺收穫豐富的思考之旅。感謝老師，也感謝提供我們如此學習機會的讀書會計畫。