

· 特邀稿 ·

無限心或絕對無？論認知事實本身的可能性

朝倉友海*

摘 要

如何賦予客觀性知識在東方的心靈思想中其應當的位置，是近代東亞哲學所面臨的問題之一。對此，有些東方哲學家重新追尋了知性直觀與物自身的問題，其中最具有重要性的仍是西田幾多郎與牟宗三。近幾年來，兩人的哲學雖然被列入比較研究的對象，然而關於客觀性知識的問題來說，西田的「絕對無」與牟宗三的「無限心」尚未受到足夠的重視。本文主要探討的文獻則是兩人的有關知識理論的中期著作，藉以追尋如何把握物自身或事實本身的問題。其結果則是對於兩人的知識理論之綜合性的理解，而其關鍵在於自覺的追尋，以及雙向性的超越。在自覺的深化中，對外方向上的超越與內在的方向上的超越則一體兩面而互相連動。客觀性知識的根柢若是事實本身的某種把握，後者只是跟著「絕對無」或「無限心」同時可以得到的。這項結果不僅說明事實本身之概念的意義，而且強烈暗示兩人的表面上不合理的「心」與「無」的理論之知識理論上的價值。

關鍵詞：知識、事實、知性直觀、西田幾多郎、牟宗三

* 日本東京大學大學院綜合文化研究科副教授。

一、前言

如果不用語言作出判斷，我們不僅不能表象知識內容，或許亦不能得到知識，何況理解其可能性的條件。不過，至少一般來說，東方的傳統似乎不重視語言性的知識。近代東亞哲學家大概都認為：判斷的分別、對象的認知、以及有客觀性的邏輯，在東方傳統中仍有不足之處。牟宗三（1909-1995）曾指出：「科學、邏輯、數學這些是外延真理……關於外延真理這一面，中國人就感覺到以前我們在這方面不行」。西田幾多郎（1870-1945）則慨嘆：「在東方客觀的邏輯從來沒發展過」。¹既然充分受到西方哲學的影響，兩人對於傳統思想中曾被輕視的「分別」欲賦予其適當的地位，藉以刷新東方的精神。如何理解客觀性知識的可能性之條件，則是近代東亞哲學的核心問題之所在。

判斷或客觀性知識的本質迄今仍是必要探討的課題，而我們可以重新問：針對知識的條件之問題，如何可以提出東方式的答案。對此，本文參考如上所舉的兩人之看法，即西田幾多郎與牟宗三的哲學，以進行討論知識的最後根據的問題，也就是說，事實本身的問題。²兩人在於客觀性知識與對象邏輯的方面既然看出了西方哲學的優點，進而探討康德、胡塞爾、羅素等西方哲學的理論，並與東方思想尤其是佛教的「觀心」作出綜合整理。兩人在某種程度上肯定事實本身的把握之可能性，藉以確認客觀性知識的最後根據。然而，他們是否成就了知識的東方式的理論，則是尚未解決且有爭議的問題。

為了考察知識的成立條件，本文欲從判斷與自覺的區別開始討論。判斷一方面在語言上所表達的意義中得以成立，在自然語言上，主謂詞的結構中作為一項命題而成立。但是，從另一方面說，判斷是一種意識活動的結果，在我們的意識活動中得以成立。因此，為了理解判斷之所以為可能的條件，我們必須把握我們自己的意識活動。換言之，必須透過意識活動的反思，依靠某種「自覺」的體驗來尋求知識成立的條件。關於判斷與自覺的區別，東亞哲學可以作出什麼樣的貢獻？

自覺是自己知覺到自己的活動，其中包括判斷的作用。自覺主要關涉到我們自己的方面，有一種「能思」的方向性。而判斷的內容則在於對象的方面，所以自覺也有著「所

¹ 參看牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁 42；NKZ10, 355（西田的舊版全集簡寫為 NKZ 並附加卷號；然而，本文盡可能使用黃文宏的中譯本，以便讀者的參看。）當然我們可以質疑他們所指出的缺點是否有正確性，本文卻不討論這個問題。

² 兩人不屬於同一個時代，兩人之間有四十年的距離。加之，受到奧地利學派的強烈影響的西田，與受到羅素與威特根斯坦的根深柢固的影響的牟宗三，思想背景則不同。雖然如此，這些差別僅是誤差的範圍內，因為東西方哲學的綜合則是巨大的課題。

思」的方向性。從笛卡兒的我思、康德的意識全般、胡塞爾的純粹自我、直到當代的心靈哲學，某種自覺的方法不斷被使用了，雖然其間有所不同，卻亦可以被視為大概相同的。對此，跟禪宗有關的西田哲學，與著重天臺宗教學的牟宗三哲學，或許採取了從佛教借來的自覺的方法。於是我們可以看到東亞哲學對知識理論的某種貢獻之可能性。

東方思想予以至少兩種啟示。其一，意識的意向性或下面所述的「雙向性」之進一步展開。如何追究意識的雙向性，藉以充分把握判斷與自覺，可以被視為近代東亞哲學之主要課題。對此，本文將在下面第二節中加以探討。其二就是知性直觀的肯定。眾所周知，牟宗三肯定了智的直覺，甚至說它為中國哲學的共同框架。他主張，「吾人依中國的哲學傳統，承認吾人可有智的直覺」³。現象只是一種「取相」而已，不是事物之「如相」；如果知性直觀是可能的，我們就可以直觀非現象性的物自身、物之在其自己。既然承認知性直觀，必須亦承認我們能夠觀看事物之「如相」。這些概念的理解還保留著一些困難。

西田幾多郎也承認了知性直觀。他指出，「透過知性直觀，我所意指的唯有自我直接地觀看自我自身這樣的意義而已」。⁴他所述的「觀看自我自身」不僅是普通意義的反思，也意味著事實本身的某種把握。現象之外，我們可以直接面對事實之在其自己。西田也肯定直接觀看超越的事物之可能性。關於知性直觀的問題，本文主要在第三節中進行檢討。

兩人所提出的其他的論點亦與知性直觀有關。一方面說，由於知性直觀的主體作為知識的最後的根據，它又帶來自我扭曲或否定的作用，牟宗三稱之為「自覺地自我坎陷」，西田稱之為「自覺的自我限定」。牟宗三將智的直覺的主體稱為「無限心」，西田亦將知性直觀之「內存於其中的場所」稱為「絕對無」。⁵如在下面第四節中予以探析，無限心或絕對無就是知識的最後的根據。如何把握超越的事物本身，則是東亞哲學的一個焦點。

本文所著重的問題就是事實本身之知識的可能性。下面的論述中，筆者所依據的主要文獻為兩人的中期著作，如西田幾多郎的《全般者的自覺體系》（1930）、《無的自覺地限定》（1932），以及牟宗三的《智的直覺與中國哲學》（1971）、《現象與物自身》（1975）。本文則以兩人之中期思想的比較為其主要的方法。然而，本文的目的並不在於比較研究，反而在於重新追尋事實本身的概念。

³ 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1975），頁 60。

⁴ [日]西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》（新竹：國立清華大學出版社，2016），頁 111。較為有名的「叡智的全般者」就是知性直觀的全般者的別稱。

⁵ 「智的直覺就是一種無限心底作用。」牟宗三：《現象與物自身》，同註 3，頁 61。「將知性直觀的全般者也包含在內，並且我們真正的自我也內存於其中的場所，應該被稱為絕對無的場所」，西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註 4，頁 171。

二、自覺中的判斷與意識的雙向性

西田幾多郎與牟宗三沿著判斷而追究了知識理論。判斷是西方傳統哲學中的詞彙，如今以命題代替。一般來說，有普遍性或全般性的概念取得述詞的位置，相當於 P(a) 中的 P。原來只能表示共相的這些概念，在句法中會表示某種特殊性（殊相），藉以規定作為主詞的個體 a——這就是概念的規定。規定了的概念可以表示一種事態，即「作為 P 的 a」之事態（亦可以說是「作為 a 的 P」之例化）。這樣的判斷則叫作包攝判斷（*subsumptive judgement*），也就是最為基本的知識形式。⁶判斷或命題必須通過某種限定作用而成立，是一種被決定了的內容。

判斷的對象界可以叫作「自然界」，這就是西方哲學的傳統說法。當然，在自然界中我們可以進一步分析出幾個不同的存在者。從當代哲學的立場來看，除了具體的物體之外，事件（*event*）、行動（*action*）等可以持有個別的存在者的身分，本文卻不能討論這些問題。⁷此外，還有具體與抽象事物的區別，或現象的認知與邏輯或數理的認知之間的區別，如將在下面第三節中加以說明。

判斷的對象界既然是自然界，「意識界」則是自覺的對象界。我們必須追究自覺的領域。一方面說，由於判斷也是一種意識活動的內容，為了解判斷的結構，我們必須對於意識活動加以深究。對此，其主要方法就是自覺。另一方面說，由於我們不能直接分析知性直觀，我們必須透過自覺的作用逐漸接近直觀的問題。依據這種分析，我們才能說明知性直觀的特徵。自覺介於判斷與知性直觀之間。為了理解是否有自覺的層面，我們首先從意識的雙向性開始說明。

（一）意識的雙向性與判斷的性質

東西方哲學所共有的思路之中，最為基本的或許是意識的某種雙向性，而這個性質也關涉到判斷或命題的性質。一般來說，在二十世紀初的西方哲學當中，塔多斯基所述的三項區別，即「對象、內容、活動這三個項目」，基本上代替了十九世紀式的「主觀—客

⁶ 西田寫道：「作為判斷，包攝判斷是最根本的判斷。」西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第一冊》（臺北：聯經出版，2013），頁 224。雖然如此，包攝判斷不是唯一的判斷形式。對此，參看〔日〕朝倉友海：〈西田のいう「論理」を再考する〉，《哲學雜誌》第 135 卷（2021），頁 24-41。

⁷ 行動的存有論的身分是牟宗三與西田幾多郎所討論的論點。牟宗三主張，康德沒有考慮行動的在其自己的身分，也就是行動自身的意味；西田也展開了所謂「行為的直觀」。參看〔日〕朝倉友海：〈行為の自己の論理 牟宗三と西田幾多郎の比較を通して〉，《國際禪研究》第 2 號（2018），頁 7-29。

觀」的對偶性。這三項的關係就會表示意識的意向性，即「能思—所思」的對偶性。然而，無論意向性或主客觀，我們看到同樣的結構。兩者都包含著相反的兩個方向的區別，所以表示一種「雙向性」的結構。

這裡所述的雙向性，就是意識中看到的兩個相反的方向性。兩個相反的方向就是內在的方向與外在的方向，內向的方面與外向的方面。雖然採取「對象、內容、活動」的區別，意識仍然只有兩個相反的方向性而已。西田的〈場所〉（1926）開頭如此指出：

在當今的認識論當中，人們區別開對象、內容、活動這三個項目，並且討論這三者間的關係，但是，我認為在這種區別的根柢上，人們所思想到的只有隨著時間推移的「認識活動」，以及超越認識活動的「對象」間的對立而已。⁸

在一個方向上有著認識的活動，在另一個方向上有著超越的對象。「超越認識活動的對象」就是在外面所設想的某種對象、某種他者。與此相反，我們的認識活動則是在意識內部的方向上所尋求的。相反的方向性就是知識理論的前提。

或許我們不必指出，東方思想早已把握了這種雙向性。例如「心」中可以區別兩個相反的方面：「境」的方向與反照自己的方向。可以使用其他的用語，如「能取—所取」，或「見分—相分」，這些當然是源自印度佛教的思想法。⁹西田幾多郎與牟宗三皆追尋這種雙向性。

然而，我們在另一個層面也認出同樣的雙向性，而這可能不是來自東方的傳統。即使意識的雙向性是東西方所共有的思想基礎，近代東亞哲學並不是純然的東方思想，又與傳統文化有所不同；不同點之中，我們可以指出意識現象之外的某種雙向性，對象方面的雙對性。簡單來說，判斷亦表示一種雙向性：主詞與述詞的兩方面。

判斷中的「主詞—述詞」的結構就表示兩個相反的方向性。自然語言未能顯示主謂詞之間的性質上的差別，而形式語言則顯示兩者之間的根本上的差別。在主詞的方面可以尋求真正的個體，而個體之間也有著某種關聯；與此相反，在述詞的方面只能尋求普遍的性質，而它也跟其他的性質有著某種關聯。據此，一個命題不是孤立而存在的，它又跟其他的命題保持某種關聯，以構成「推論」的可能性。因而可以追尋在主詞的方向上與述詞的方向上的關聯。

西田尋求了判斷的雙向性。一般認為，他所提出的「場所邏輯」的最為基本的看法，好像是在述詞的方向上進行的尋求。如果在主詞的方向上可以得到外部的個體，在述詞的

⁸ [日] 西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註4，頁163。

⁹ 例如在《成唯識論》卷二中我們看出這樣的說明：「似所緣相說名相分，似能緣相說名見分」。

方向上可以看出我們自己的意識活動。判斷中的述詞表示我們的意識活動；因此，為了把握意識活動，我們可以尋求在述詞方向上的關聯。沿著判斷的結構，西田這樣說明：

如果從判斷的立場來定義意識的話，意識可以說是完全能為述詞而不能為主詞的東西。意識的範疇屬於述詞性。透過以述詞為對象，可以客觀地來觀看意識，反省性範疇的根柢就在這裡。……「我」不能認知「我」，這意味著「述詞不能成為主詞」。¹⁰

沿著述詞的方向推進到盡頭，在其極限就會達到意識面。¹¹

在述詞的方向上我們看到我們自己的活動，因為述謂的活動就是我們的意識活動。然而，沿著判斷的雙向性而言，我們不能忽視另外一個，與此相反的方向；述詞的方向之外還有主詞的方向。述謂所表達的內容依靠著我們的意識活動，而主詞所表達的對象則是超越我們的某種存在者。在主詞的方向上，我們可以尋求真正而超越的個體，全然超越意識活動的存在者。進一步說，兩個方面之間也有密切的相關性，因為主詞也是述謂活動中的主詞。即使述詞方向的尋求是較為著名的論點，但西田尋求的是判斷的雙向性，即：主詞與述詞兩個方面之間的關聯。¹²

既然不是東方傳統的看法，對判斷的雙向性的理解源自何處？簡直說，它就是受到西方哲學影響的思路。對於弗列格以來的述詞邏輯來說，命題的基本結構已經顯示某種雙對性，因為一個簡單的命題至少有兩個部分：以指涉個體的專名為主的實體性的對象項，與「不飽和」的函數表現（述詞）。判斷的雙向性符合於這種區別，其實也是符號邏輯的基本看法。因此之故，西田對符號邏輯表示贊同：「站在場所邏輯的立場，我們可以用函數的形式來表示命題」。(NKZ10,102)

既然如此，判斷的雙向性是否在牟宗三的著作中得到表現，或許不是多大問題。由於西方的符號邏輯作為他的前提，判斷的雙向性當然也隱伏在其思想中。甚至在康德的知識

¹⁰ [日] 西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第一冊》（臺北：聯經出版，2013），頁230。

¹¹ 同前註，頁236。

¹² 關於主詞與述詞的兩個方向上的超越，參看：NKZ5, 197；[日] 朝倉友海：〈西田のいう「論理」を再考する〉，《哲學雜誌》第135卷，頁24-41。雙向性是貫通意識與判斷的一個原則。有些學者則強調，西田將胡塞爾的「能思—所思」的詞彙在〈叡智的世界〉（1928）以後才開始使用；而這不是正確的看法，因為意識的雙向性與判斷的雙向性的關聯在〈叡智的世界〉以前已經被把握住。西田發現出判斷裡面的雙向性時，已經熟悉了胡塞爾的意向性理論。

論中也可以發現同樣的思路，所以一方面「客觀而真實的對象」可以被視為「決定的主詞」，一方面「一切謂述都寄託在它上面」¹³。在主詞方面的對象與在述詞方面的限定作用之區別，則是源自西方哲學的思路。因此，意識中與判斷中的雙向性亦是西田與牟宗三所共有的思路。

（二）自覺的方法與自覺的層面

另一個東西方所共有的思路，則是關於自覺的特殊作用。只有自覺或自證，我們才得以把握我們自己的意識活動。例如說，透過反思或內照而觀看自己，才能夠理解意識的雙向性。作為方法的自覺就是東西方哲學所普遍使用的，而在東方方面，在佛教的傳統中可以看到其最積極而明顯的發展。《成唯識論》開頭就如此論述：「變為識體轉似二分，相、見俱依自證起故。」

我們作出判斷時，判斷的內容透過主詞與述詞的對立中得以成立。然而，判斷的內容並不是判斷的背景，或者實現判斷的活動。後者則是「能判斷」的意識活動。意識現象則是自覺的對象界，因此，判斷在於自覺的對象界中成立；換言之，判斷已經內在於自覺的領域或層面。

這就是中期西田的思路。「自覺」就是西田的著作中最為基本的詞彙，不僅表示他的哲學方法，亦構成意識現象的存在領域。自覺的對象界就是意識界，包括我們的內部世界與外部世界，包含著主觀與客觀。如此，自覺的層面就包含著我們的內面與外面，作為「主觀—客觀」的區別的條件，也是「能思—所思」的對偶性所成立的層面。換言之，自覺的層面（或自覺的全般者）是「自覺的存在內存於其中並且其中受到限定」的場所。¹⁴

如此，在中期西田哲學中，尤其在《全般者的自覺體系》中，判斷、自覺、知性直觀之三個層面被區別開來。不過，自覺與知性直觀之間並沒有穩定的區別，而困難就在於此。首先，依西田的看法，知性直觀就是觀看自我自身的作用。然而，自覺也可以說是觀看自我自身的活動，所以這兩層的區別可能是不穩定的。¹⁵其次，為了說明自覺的層面，西田則分析不同程度的自覺性，而對於真正的自覺如何可能的問題，他回答說：自覺層面

¹³ 牟宗三：《現象與物自身》，同註3，頁266。

¹⁴ [日]西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註4，頁87。

¹⁵ 參看這三層的以下區別：「在判斷的全般者當中，判斷是其限定活動；在自覺的全般者當中，自覺是其限定活動；在知性直觀的全般者當中，觀看自我自身則是其限定活動。」同前註，頁111。

的「最後的存在」是自由意志，自由意志就是「自覺的極致」¹⁶。是故，「真正的意志已不再內存於自覺的全般者當中，而必須是超越所謂的意識的東西。……它必須是以知性直觀的方式來限定自我自身的東西」¹⁷。真正的自覺已經內在於另一個層次，存在於知性直觀的層面；自覺的層次如此滲透在知性直觀的層面。以上兩點會說明，自《無的自覺地限定》以後他逐漸放棄了三層理論的理由。

要注意的是，牟宗三的著作中「自覺」也是一個關鍵詞。自覺就是他所重視的哲學方法之一，而這就反映東方的傳統。「自覺是自知自證其自己」，自覺與「覺他」構成兩個相反的方向。¹⁸如果自覺的方法不那麼凸顯，別的詞語取代它來表示同樣的內容，例如「逆覺」。對此，他如此說明：

「逆覺」乃即是其自身之光之返照其自己……本心之自我震動而返照其自己，此無能覺與所覺，乃只是其自己覺自己，「aca」之方式：能覺即是其自己之光，是機能覺即所覺；所覺即是此能覺之光，是即所覺即能覺：結果，能覺融於所而無能，所覺融于能而無所，只是一本心之如如地朗現也。¹⁹

在此他所說的「其自身之光之返照其自己」明顯表示自覺的作用。無論在儒家或佛教中，自覺的追尋正是東方所蓄積的成就。「自己覺自己」的自覺之方法就是他所運用的方法。

然而，從牟宗三哲學的觀點來看，自覺的層面沒有獨立性。我們只能看出兩個層面，或許只有認知的層面與知性直觀的層面。「真我（無我相的我）」或知性直觀的自我之外，他承認的是認知主體的我，所謂「邏輯的我，形式的我，架構的我」；他進而批評東方的佛家思想，並且稱「〔佛家〕未能就意識而撐開一認知我，即邏輯的我」²⁰。既然他區別幾個不同的層面，卻並沒有取出自覺的層面。如此，認知的的主體之外只有知性直觀的主體。

為何沒有自覺的層面？自覺介於認知與直覺之間。它總是一種媒介，在於兩個層面之中間發揮其獨特的作用。因此，牟宗三在討論「智的直覺」的時候頻繁地論及自覺。他不把自覺的層次剖開出來，是因為這個層面已經跟知性直觀有密切的關係，甚至互相滲透。反過來說，智的直覺已經在自覺中呈現出來，在自覺中發揮其作用。我們可以再次引用同一個文章：「本心之自我震動而返照其自己，此無能覺與所覺，乃只是其自己覺自

¹⁶ 同前註，頁 101。

¹⁷ 同前註，頁 103-104。

¹⁸ 關於自覺的如上定義，參看牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1971），頁 200。

¹⁹ 牟宗三：《現象與物自身》，同註 3，頁 101。

²⁰ 同前註，頁 124；頁 154。

己，……只是一本心之如如地朗現也。吾人依此本心之自照而言智的直覺。」自覺（本心之自照）已經是智的直覺的不可分割的一側面。他將自覺視為知性直觀所帶來的重要作用。不僅如此，如下面第三節中說明，認知的主體是其「自覺地」帶來的結果，所以自覺亦與認知的層面有著非常密切的關係。

除了自覺作為東亞哲學的立足之地之外，我們確認了兩三層面的區別：簡單來說，最外向方面的是判斷的層面，或對象認知的領域；最內向方面的是知性直觀的層面，或「真我」等的領域。而中間還可能存在著自覺的層次，然而其層面可能沒有相當的獨立性，因為它一方面滲透在知性直觀的層面，另一方面會與判斷的領域融合。雖然如此，可以區別至少兩個層面，而自覺介於兩者之中。²¹

（三）關於內外方向上的超越

意識與判斷的雙向性，以及作為方法及意識層面的自覺性，可以被視為東亞哲學式的知識理論的立足之地。我們再問：近代東亞哲學對知識理論如何作出貢獻？對此問題，可以回答：以積極結合雙向性與自覺性。為此，將自「超越」的概念開始說明。

一般來說，「超越」在西方近代哲學中針對在外面的存在者而使用。²²當然，這只是一種傾向而已。西方哲學亦追究在能思方向上的超越，例如康德的「超越的（或謂超越論的）分析」在內向的方向上加以分析，所謂「超越的統覺」或許可以說是在能思的方向上超出意識的某種存在者。然而，與此同時，所謂「物自身」通常被表象為向外超出的事物，可以視為尚未決定的某種外部。無論使用什麼詞，其思路仍然傾向於追究在外面的、所思的方向上超出的事物。

對此，西田則強調了兩個相反的方面的互相連動。據他主張，在能思方向上的超越與在所思方向上的超越之間有某種關聯，可以說兩者攜手前進。用另一個方式來說，「外及」的追尋必須跟著「內斂」的超越而進行，而「內斂」的追尋也必須跟著「外及」的超越而進行。他的中期哲學特別著重了向外方向上與向內方向上的超越之相關性；他說，「從超越的對象的意向出發，反過來思想超越的自我」²³。這就是意識的雙向性與自覺性的結合。

²¹ 要注意的是，此三層當然與康德哲學中的直覺、想像、概念的三層綜合截然不同。後者則在判斷的層面上發生的。

²² 為表示這種意義，牟宗三時常使用「超絕」。然而，「超越」與「超絕」的區別不是穩定的。「超絕」傾向於僅僅表示某些存在者的表象，因此我們不拘泥於這種區別。

²³ [日]西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註4，頁110。

據學者認為，西田哲學單方面地追尋了「內向」的思路。在中期西田的著作中，在述詞的方向上的追尋的同時，在能思的方向上的超越可以被視為其核心。²⁴筆者並不反對這種見解，然而進一步認為，中期西田亦追尋了與此相反的、外向方面的超出。我們不可遺忘在所思（和主詞）的方向上的超越，因為西田所追尋的是兩方面的連動。讀者仔細看西田的如下論述：

◇我們的意識活動就是以這樣的方式而被意向著的東西，也就是說，它必須不僅在所思的方向上是超越的，在活動的方向上或能思的方向上也必須是超越的。

25

◇我們透過能思方向的超越，而在所思方向上〔進行〕超越。意識到超越的對象，這必須意味著，自我進入超越的世界是可能的。²⁶

◇作為在能思方向上的超越物，它〔超越的統覺〕始終擁有自覺的存在的意義，……它必須是站立在以所思的方式所思想的超越對象的相反的方向上，所有的客觀性存在都以它為基礎。²⁷

超越的自我不僅是內向的方面所超出的存在者，它同時與「以所思的方式所思想的超越對象」維持著互相關聯。內向方面的超越是從外向的超越離不開的運動，而外向方面的超越亦離不開內向方面的超越。根據這種相關性，超越的自我可以作為客觀性的基礎。這裡可以看出雙向性與自覺的結合。

牟宗三是否同樣地追究了雙向性？在他的論述中「內向」的思路可以被視為一項明顯的特徵。如上所述，自覺（或逆覺）就是內向的思維，因為自覺是覺到我們自己的本心；據此來看，東亞哲學好像主要採取「內向」的思路。然而，牟宗三也是西方式的哲學家，嚴重批評了東方文化中客觀性知識的缺乏。我們不能忽視他所追尋的「外向」的思路，「覺他」的方面。「內斂」的方向之外，也有「及物」的、「外及」的方向。在外向或外及的方向上，他所面對的當然是現象的決定或規定。²⁸

²⁴ 例如，黃文宏也如此強調內向的思路：「前期與中期的西田，在思維上主要採取了一種「內向」的思路，他者的意義在這裡並不明顯。」黃文宏：〈從西田哲學來看現象學的「超越」問題〉，《臺大文史哲學報》第84期（2016），頁163。

²⁵ 〔日〕西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註4，頁85。

²⁶ 同前註，頁101。

²⁷ 同前註，頁112。

²⁸ 牟宗三的「內斂」與「外及」並不是跟我們這裡的用法完全同一，因為他所關注的是超越的分析所適用的兩層之區別，牟宗三：《現象與物自身》，同註3，頁169。對此，我們在下面第三節中加以探討。

所以，牟宗三的思路中可以看出在兩個相反的方向上的某種關聯。我們必須想起來，智的直覺不僅是內向超越的結果，它亦是把握物自身的作用。智的直覺並不是純然在內向方面的活動，因為他承認在智的直覺中萬物的「如相」亦呈現亦映現。因此，無限心是「即于現實的物自身之存在而為無限心」，而「以一切物自身之存在作為吾之物自身之存在之內容」²⁹。如果智的直覺亦有一種外向超越的意義。因此，我們不能不承認雙向性的超越。也就是說，牟宗三的知識理論也在某個程度上結合了雙向性與自覺性。³⁰

然而，以上論述會引起另一個解釋上的困難。關於牟宗三哲學，有些學者欲問「物自身」是否一個事實概念。如果超越的對象不是一種事實，仍可以說「外向」呢？牟宗三確實屢次否認了物自身之事實概念的身分。理論上，由於我們不能認識物自身，「事實上的原樣」這個語句使我們想像一個墮落在單純的、漫畫式的表象。對此，我們可以用價值概念來補正這種素樸的誤解；物自身並不是「事實上的原樣」之事實概念或表象，反而是一個價值概念，或者價值意義的存有——這就是他自己的論述內容。³¹

儘管如此，「事實上的原樣」並不是嚴格的說法。當然可以說實然與應然之間存在著概念上的差別，而「事實」的概念本質上已經包含「應當」的意味，對於知識作為其標準的意味。因為事實之在其自己作為知識的尺度，或者真理的標準，它就表示某種價值概念；於是，價值概念與事實概念則圓融為一。對此，西田也認為，從知性直觀的立場來看「一切事物就以認識對象的身分而進入價值的世界當中」，而「無對立的對象是我們的應然的思維的對象，它是將所謂的判斷內容予以單義的決定的標準」³²。物之在其自己必然包含某種價值概念，而這種價值只是真理上的、知識上的價值；「事實上的原樣」也不外如此。

作為真理的標準才是事物本身的性格，所以叫它為「事實上的原樣」亦無問題。如果不然，為何牟宗三會主張「達至智的直覺」才能「真回到事物本身」？據此，他批評胡塞爾而主張：「真回到事物本身，你必須達至『智的直覺』才可」³³。假使物自身原來沒有事物本身的意味，我們就沒有真理的標準，因為事實本身就是真理的標準之義。事實本身

²⁹ 同前註，頁 118。

³⁰ 下面在第四節中繼續討論這個論點。

³¹ 「『物之在其自己』之概念是一個有價值意味的概念，不是一個事實之概念；它亦就是物之本來面目，物之實相。」牟宗三：《現象與物自身》，同註 3，頁 6。又該書頁 110-111、牟宗三：《中國哲學十九講》，同註 1，頁 306-307 等。針對這個問題的探討，參看李明輝：〈牟宗三哲學中的「物自身」概念〉，《中國文哲研究集刊》第 3 期（1993），頁 547-574。又參見馮耀明：《「超越內在」的迷思》（香港：中文大學出版社，2003），頁 101-139。

³² [日] 西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註 4，頁 117。[日] 西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第一冊》，同註 6，頁 175。對此，我們可以說事實本身不是價值意義的存有；其價值上的意義僅僅是直觀中被朗現的，也可以說是知性直觀所賦予的。

³³ 牟宗三：《現象與物自身》，同註 3，頁 211-212。

的概念與價值概念有極為密切的關係。然而，這不是說事實本身是價值意義的存有。事實本身已經是一種價值概念，其價值則是知性直觀所賦予的；回到事物本身不外乎達致智的直覺。因此，下面對於物自身與事實本身這兩種概念之間不再加以區別。

三、自覺中的判斷的可能性之條件：自己限定與自我坎陷

上面我們確認了，判斷內在於自覺的對象界，而自覺再次內在於知性直觀的層面上。既然自覺的位置介於判斷與知性直觀之間，可以作出判斷、自覺、知性直觀的區別。西田幾多郎的中期哲學（如《全般者的自覺體系》）展開了這種見解。然而，自覺可以被視為知性直觀的效果而已，則自覺未能得到其自己的層面，所以在牟宗三的著作中，只有判斷的層面和知性直觀的層面。無論如何，判斷與知性直觀都依靠自覺被意識到，被理解到。從知性直觀到判斷性知識的媒介就是自覺的作用。

以下我們繼續討論知識的條件。判斷的對象界是自然界，而更具體地說，其對象是命題中所陳述的事態。事態有兩個側面，它可以說是「意義」上的存在者，亦可以說是實在者。其次，自覺的對象界則是意識界，而意識界可以被視為自然界的背景，因為判斷也是意識現象。無論自然現象或意識現象，這些現象中我們可以看出某種決定或規定的作用。規定作用也是知識的可能性的條件。³⁴

為了討論關於規定作用的問題，我們將分別三個項目進行討論。首先，將說明判斷中的被規定的對象方面的區別。其次，針對限定作用的條件加以檢討。然後，我們接著探討限定作用與自覺之間的關係。

（一）邏輯的運用與對象的決定（判斷中被規定的對象之兩種）

嚴格來講，被規定的對象不是一個個體，而是命題中所陳述的事態。如上所述，是「a being P」的事態，可以說是意義上的存在者，亦可以說是實在者。因此，為了說明「事實」西田所舉的例子是「此鳥飛來」，而不是「此鳥」（NKZ6, 168）。外部知覺的對象既然是事態或事實，內部知覺的對象也是命題中所陳述的事態（可以說是內部知覺的事實）³⁵。

³⁴ 於此，規定、限定、決定這三個詞語基本上沒有差別。西田所使用的日文則是「限定」，而它相當於康德所謂的「bestimmen」；牟宗三所使用的是「決定」。規定、限定、決定這三個詞語共同表示概念上加以限定的作用。

³⁵ 關於內部知覺的事實，參看：NKZ6, 37-38。

雖然如此，判斷的對象方面也有個區別。有些對象是具體的現象，如自然界中的現象。有些對象是抽象的，或者理念性的對象，如邏輯性或數理性的領域。理念上的對象沒有具體性、物體性，或者實在性，例如「三角形的內角和為 180° 」等；可以說，其對象性是來自於我們的思解活動的規則。因此，我們可以將理念性對象視為思解活動的規則之所思方面上的映現。判斷的對象中，必須作出理念性與實在性的區別。

牟宗三則認為知性含有兩種作用，邏輯意義的運用與存有論的意義的決定。針對前者來說，超越（先驗）的概念是「思解活動所以可能之條件」，而「就著識心之執之在現實的思解活動中……內斂地亦是超越地被分析出者」。思解活動之所以為可能之條件，可以稱為「思解之格度」。針對後者來說，超越的概念就是「外及地亦是超越地被分析出」來者，於是我們才能分析出範疇的決定。³⁶關於這種區別，要注意的是其陳述的次序。牟宗三如此說明：

邏輯的先驗概念以及由之而成的先驗綜和運用對於經驗現象只有「超越的運用」(transcendental operation)，而無「超越的決定」(transcendental determination)，因其非存有論的概念故。……它們〔邏輯的先驗概念〕是識心之執所以成其為識心之執者，它們是識心之執之活動所以可能之條件，但卻不是識心之執之活動所運用的對象所以可能之條件。³⁷

現象透過範疇的存有論的決定而成立。然而，他首先陳述什麼是邏輯性的運用，並說明「思解活動所以可能之條件」。說明範疇的邏輯意義之後，他進而說明範疇的存有論的意義，即「對象所以可能之條件」。如此，知性的兩種作用之間有著陳述上的次序。

陳述上的次序也反映著個人思維的過程。牟宗三承認，在初期著作中已經探討了範疇的邏輯意義的運用，而超越的決定是他後來的思想內容。初期的他確實對於邏輯性的領域表示興趣。³⁸然而，我們在他的中期著作中仍可以看出同樣的傾向。尤其在《現象與物自身》裡面，他雖然展開了現象的存有論的意義，卻還遵守邏輯性之優先性。³⁹該書在第五章中先說明超越的邏輯性的運用，然後在第六章中進一步說明現象的存有論的決定。這個次序不僅表示牟宗三的思想發展的路程，也表示他對知性的基本看法。

西田幾多郎也探討了與此相關的問題，而其內容則相當不同。他並不重視範疇的運用

³⁶ 參看牟宗三：《現象與物自身》，同註 3，頁 168-169。當然這裡所說的「存有論」僅僅意味著現象界內的存有論。

³⁷ 同前註，頁 171。

³⁸ 同前註，頁 3。

³⁹ 關於「邏輯域」與意義上的存在，牟宗三亦提起「心不相應行法」來說明傳統文化中的位置。與此相關的問題，本文卻不能討論。

與決定之間的區別。他所注意的是，決定或限定作用有沒有「構成」的側面。有些限定作用構成對象，有些卻不能構成對象。據他來說，構成性的有無可以說明康德與胡塞爾之間的根本差別。康德所說的意識全般（或超越的統覺）保持著構成性，由於這種作用，它可以說是對象之所以為可能之條件。構成的作用就是超越的決定。

從某個角度來看，胡塞爾所述的純粹自我也同樣地得到知性直觀的層面。它透過意向性來映出意義的世界。簡單來說，這就是「本質」的直觀。針對思解活動之所以為可能之條件，現象學的分析是正確的。然而，對於構成的作用，西田如此斷定：

在康德的哲學中，作為判斷的全般者的超越的主觀，是以叡智的構成的立場為中心，並沒有深入地思考作為自覺的全般者的超越的主觀的所與的立場。反之，現象學所思想的只有所與的立場或直觀的立場而已，遺忘了叡智的自我作為超越的能思對於意識的自我擁有構成認識對象的構成意義。⁴⁰

自覺的所與並不是康德所注目的感性的所與，而是本質的直觀。因為康德尚未追究自覺的層面，他未能深入地思考思解活動之所以為可能之條件。現象學運用了自覺的方法，充分地分析出所謂「句法性的範疇」的作用與理念性的直觀。然而，現象學尚未重視構成對象的作用，所以不能得到事物本身。所以，康德哲學與現象學探討了「叡智的自我的兩個側面」⁴¹。

西田對胡塞爾的評論會使讀者想起牟宗三的見解。後者認為，「解除康德的範疇之拘囚與把持而直達物自身」只使我們觀看現象之「如其所是」，而不讓我們觀看「康德所謂的物自身」⁴²。這是因為解除範疇之拘囚不外是單單遺忘範疇之構成性，其存有論的意義。西田對現象學的批評之內容，也是牟宗三所注意到的論點。然而，與西田不同的是，至少表面上看來，牟宗三對現象學或許不承認任何優點；他自己所分析出來的知性的邏輯架格，雖然不相應康德哲學，或許相當相應胡塞爾的思想內容，這一點我們暫且擱置不論。

總之，我們可以區別兩種對象領域：超越的運用所表達的邏輯性或理念性，與超越的決定所構成的具體的對象或現象。前者所帶來的就是抽象的對象界，後者所帶來的則是具體的世界，或自然界。

⁴⁰ [日] 西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註4，頁122。

⁴¹ 同前註，頁126。

⁴² 牟宗三：《現象與物自身》，同註3，頁211。

(二) 規定作用的可能性之條件（自我坎陷、採取立場）

若問什麼是對象的規定作用的最基本的條件，一個可能的答案就是：認知的態度或姿態。我們一旦失去認知的態度，則不能持續規定或限定對象界。所以，我們必須至少作出限定對象界的態度。這就是牟宗三所討論的「自覺地自我坎陷」或「平地起土堆」，「坎陷」就是「陷落」的意思。⁴³西田哲學裡面「採取立場」這個語句持有同樣的涵義，如下面所討論的。以下將分別加以說明。

「自覺地自我坎陷」指的是，智的直覺的主體（無限心或知體明覺）自己轉變為——或從自身導出來——認知的的主體。也就是說，我們「自覺地」採取認知的態度來決定對象界。由於我們自覺地採取認知的態度，認知的自我才能夠成立。為此，「自我坎陷」並不是時間上一次就夠的事件。一旦失去認知的態度，恢復以前的狀態，就再不能面對對象界。採取認知的態度之後，我們必須自覺地保持這種姿態。

特別要注意的是，說明坎陷時牟宗三屢次使用「自覺地」這個狀語。「自覺地自我坎陷」亦叫「自覺地自我否定」，坎陷與否定是可以互相代替的同義詞，並不是不可或缺的扼要之詞；與此相反，「自覺」或許是不可代替的成分。⁴⁴他強調自覺性寫道：

知體明覺之自覺地自我坎陷即是其自覺地從無執轉為執。自我坎陷就是執。坎陷者下落而陷於執也。不這樣地坎陷，則永無執，亦不能成為知性（認知的的主體）。它自覺地要坎陷其自己即是自覺地要這一執。這不是無始無明的執，而是自覺地要執……⁴⁵

坎陷就是自覺地改變自己，藉以作出認知的的主體的活動。「自覺」並不單單修飾自我否定的活動，反而表示智的直覺的根本性質。也可以說，「自我坎陷」的核心部分並不是坎陷，而是其自覺性。

關於此說法，我們還要說明另一個詞，「皺起」。它指的是，較為具體的規定作用之發生。現象就是根據認知的態度而發生的限定作用所構成的內容。認知的態度作為認知的全

⁴³ 牟宗三：《中國哲學十九講》，同註 1，頁 297。本文只討論智的直覺之知識論上的意義，而不論及其政治哲學上的意味。對此，有些學者認為，牟宗三自己好像「基本上忽略了」康德知識論的政治哲學上的涵義。請參見林安梧：《牟宗三前後》（臺北：臺灣學生書局，2011），頁 143-148。

⁴⁴ 牟宗三的英譯者 Jason Clower 將這個語句翻譯為「self-conscious self-negation」。^{[美] Clower, Jason, *Late Works of Mou Zongsan*(Leiden: Brill, 2014), p.222。英語中好像沒有法譯者所面對的困難，如下面所示。}

⁴⁵ 牟宗三：《現象與物自身》，同註 3，頁 123。

般條件，而全般條件之外，還存在著個個的限定作用。所以，牟宗三寫道：「現象是識心之執之所挑起或皺起的」⁴⁶。

西田則使用「立場」這個語詞來說明規定作用。立場意味著構成對象的整個結構或先驗性。某種對象界所成立的超越的條件就是我們所採取的立場。所以，立場是對象成立的全般條件，面對世界的先驗的態度。

初期西田在《自覺中的直觀與反省》(1917)中追究了這種思想。為了觀看「種種的世界」，例如數理、物理、歷史、藝術等的對象界(數理的世界等等)，必須採取「種種的立場」，相應數理、物理、歷史、藝術等的立場(數理的立場等等)。他說明「立場」的概念寫道：

物自身不是知識的原因，它必須是類似在概念的知識之前就既予的直接經驗。……我們的知識不過就是從某個立場對這個豐富的具體經驗所觀看到的東西而已。……我們先前所說的從某個立場或者從某種先天性來統一經驗，這裡所說的「某個立場」或「某種先天性」，它們是真正無法反省的存在，也就是說，它們必須是無法被視為對象的認識主觀。⁴⁷

立場是認知的態度，其中有種種的差別。西田在《自覺中的直觀與反省》中則認為，採取如此這般的立場，就是自由意志所帶來的選擇。我們依靠自由意志來採取某種立場。這意味著，消除一切立場之後的世界，也就是自由意志所面對的世界。對此，他這樣說明：

如上所說，倘若我們認為知識是依據某種先天性的結構而產生，並且種種的世界是由種種的立場所構成的話，那麼沒有採取任何立場之前的世界，或者消除了一切立場之後的世界，也就是說，真正既予的「直接經驗的世界」或者康德所謂的「物自身」，究竟會是什麼東西呢？……如果我們試著從哲學的立場來討論的話，那麼我想要將其視為絕對自由意志的世界。⁴⁸

「沒有採取任何立場之前」我們面對物自身的世界，「消除了一切立場之後」也如是。自由地採取某種立場之後，我們就面對種種的對象界。自由意志就是一種知性直觀；換言之，採取某種立場就是知性直觀的作用。

⁴⁶ 同前註，頁 225。

⁴⁷ [日]西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第一冊》，同註 6，頁 151-152。

⁴⁸ 同前註，頁 153。

中期西田不再提起「種種的立場」的說法。他在中期著作中，不再著重立場的概念，而分別討論較為個別的限定作用。沿著個別的限定作用，他仔細討論限定作用的起源、結果、以及其發生過程。限定是在自覺的層面中發生的作用，可以叫作「自覺的限定」，如下面將更加詳細地說明的。

倘若兩人的理論比較起來，可以看出幾個概念之間的對應關係。第一，初期西田所述的「種種的立場」就是認知的主體所成立的全般條件，與牟宗三所述的「自覺地自我坎陷」大概相同。第二，中期西田所述的「自覺的限定」是較為具體的規定作用，因而大體上相當於牟宗三所述的「皺起」。

（三）判斷中的規定作用與自覺性

「自覺的自我限定」（或簡為「自覺的限定」）是在西田的中後期著作中最有特色的詞語之一。自覺的限定是我們自己自覺地決定自己、表現自己之作用。例如說，行動是表現出我們的意志，而行動可以被視為我們的意志自己決定的結果，所以行動就是最為典型的自覺的限定。同樣地，知識也是自覺的限定之結果；面對事物而認知事物之時，我們使用概念來限定對象，這也是一種自覺的限定。據西田所說，自覺的自我限定就是一個知識所成立的背景。⁴⁹

然而，這個概念會帶來理解上的困難。首先，關於「自覺的」這個形容詞的問題。西田的法語譯者 Jacynthe Tremblay 則提出了一項語言上的考察。西田所用的「自覺的」就是形容詞，而在法國文中「自覺 *autoéveil*」這個名詞不能直接地變成為形容詞，「*autoéveillé*」就是難以接受的形容詞。由於這個困難，她採取了另一個方法，使用「*propre à l'autoéveil*」、「*marqué par l'autoéveil*」等狀語句。⁵⁰ 從內容上看來，自覺的限定原來是「自覺地限定自己」的名詞化。「自覺地限定自己」意味著將自己作為對象而觀看自己、理解自己（NKZ5, 195; 198）。因此，狀語的使用不僅是個可以接受的翻譯法，又會幫助讀者的理解。

接著說明「自覺的限定」的涵義。在西田的著作中，理論上的前提就是「全般者的限定」，所以先略為說明這個理論。「全般者」就是「場所」的另一個說法，大概相當於我們

⁴⁹ 我們不能說任何限定皆是自覺地限定。除了現象的認知，抽象的認知會失去自覺性，而這個問題我們將在下面加以說明。

⁵⁰ [加] Tremblay, Jacynthe, "Introduction," in Nishida Kitarō, *Autoéveil: Le système des universels* (Nagoya: Chisokudō, 2017), pp.85-86。如上所述，英語好像沒有同樣的困難，可以翻譯為「self-conscious determination」。中譯則不加改變而使用原來的詞語。

如上所述的「層面」。所以，沿著判斷、自覺、知性直觀存在著三種全般者。首先，判斷可以被視為全般者的限定而來。個別的判斷或命題是一種被限定了的，被決定了的所思。一般來說，述詞只能表示共相，而透過限定作用規定個體，而後者在命題中作為主詞。所以，包攝判斷是一種將特殊者包攝在全般者之作用；換言之，判斷的條件就是某種全般者的限定。⁵¹

於是可以問：觀看判斷的成立之過程如何可能？對此，我們可以這樣回答：判斷的限定已然是在於意識的活動中被意識到的。判斷的作用就是意識現象，而意識到意識現象就是自覺。限定意識現象就是自覺的層面上的活動。因此，判斷的全般者之外，還有自覺的全般者；後者所限定出的結果是個個的意識現象。如此，我們可以區別「判斷的全般者」與「自覺的全般者」，前者為後者所包含。

再次可以問：自覺的全般者又持有其場所？據西田所說，自覺的全般者是內在於「知性直觀（叡智）的全般者」中的。超越的分析的可能之條件就是這種全般者。康德所發現的「意識全般」（超越的統覺）已經不是意識現象，超越的決定就是在於知性直觀的全般者當中發生的作用。西田如此說明：

在包含直觀自我自身者的知性直觀的全般者當中，並且可以說是為其所限定的最初的存在，可以說是康德所謂的意識全般或純粹自我。它是在自我意識的底部中超越自我並且也觀看自我的意識的行為的存在，並且也在能思方向上超越了意識。因此之故，它不是意識的存在。⁵²

意識全般的背景就是知性直觀的全般者。換言之，超越的統覺已經是知性直觀的一種作用，後者所帶來的結果。而究竟說來，知性直觀的全般者也再次內在於「絕對無的場所」中，如我們將在第四節加以探討。⁵³

總之，判斷的對象（自然的存在）以及意識現象（意識的存在）都可以視為某種全般者的自我限定的結果。這種自我限定的活動就是「自覺的限定」，因為自覺的層面主要提供把握此種限定作用的場面。由於我們所關心的就是「自覺的限定」之理論，而不是全般者的概念，所以下面不再使用「全般者」這項黑格爾式的概念；它只不過是為說明「自覺

⁵¹ 關於這點，西田則說：「只要它〔主詞〕是為全般者所限定的東西，我們就可以賦予它述詞。在這個意義之下，判斷必須是透過全般者的自我限定而產生的東西。」〔日〕西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註4，頁180。

⁵² 〔日〕西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註4，頁111-112。

⁵³ 為了說明中期西田的體系，黃文宏提供了一個圖式。參看同前註，頁27。因為所謂「推論是的全般者」沒有相當的獨立性，本文暫且擱置不論。

的限定」的前提而已。西田這樣結論：「先前被稱為全般者的限定的東西，其實不過只是被對象化了的自覺的限定而已」。⁵⁴

現在終於可以問：「自覺的限定」是否真的自覺地進行？西田則認為，限定作用中也有不自覺的限定，或者失去自覺性的限定。這就是抽象對象的限定。例如邏輯與數理的限定所帶來的對象，就是我們所考慮的抽象對象。如此這般的對象沒有真正的實在性、具體性。由於抽象的事物也是自我限定所帶來的結果，這些事物的知識也保持著某種明證性或客觀性，卻已經失去了實在性，因為其限定某種程度上已經失去了真正的自覺性。其決定越來失去自覺性，其對象越來失去實在性。抽象對象的限定作用不是自覺的限定。

失去自覺性的限定作用所帶來的是已經失去真正的超越性的對象，其對象界是從實在的世界離開來的世界，即謂「純然意義的世界」。雖然意義的領域也保留著嚴格的客觀性，純然意義上的東西（例如不存在的事物）卻尚未得到具體的實在性；否則，它們與事實之間未能作出區別。意義上或理念上的對象、數理的對象等，皆是抽象對象，而其所對的決定或限定，則是「無自覺性的」限定。⁵⁵所以西田說：「我們可以思想到純然意義的世界，它是完全沒有自覺的限定意義的表現內容。」⁵⁶理念上或意義上的內容，如同內部知覺的內容，已經失去了某種超越性。

與此相反，自覺的限定之內容可以得到絕對的超越性，實在性或應當性，這就是知性直觀所帶來的內容。道德的行為、藝術的創造活動也是自覺的限定所帶來的結果，何況真正的知識？針對知性直觀所帶來的自覺的限定，我們可以指出其結果是某種真正的知識，把握事實自身之知識。西田如此說：

即使是能為主詞而不能為述詞的個物，只要它擁有成為述詞的可能，那麼就必須存在著將它包含在內、並且限定它的全般者，同樣地，即使是超越的對象只要它能夠擁有應當的意義，那麼在它的背後就必須存在著自覺的限定。⁵⁷

擁有應當意義的超越的對象就是事物本身或物自身。其絕對的明證性的根據就是其限定作用之自覺性。自覺的限定所帶來的性質，則是絕對的明證性與實在性（這裡所說的實在性不是範疇所賦予的性質，而是作為真理標準的價值性）。自覺的限定賦予事物本身以絕對的明證性。換言之，自覺的限定就是成就事物本身的背景。

⁵⁴ 同前註，頁 188。

⁵⁵ 「數學的直覺、幾何學的直覺則是其無自覺性的內容或非人格的內容。」同前註，頁 234。這裡所謂的自覺性是針對絕對無而言的自覺性，如下面第四節中繼續說明的。

⁵⁶ 同前註，頁 235。

⁵⁷ 同前註，頁 181。

以上的考察已經相當表示了西田與牟宗三的共同之處。知識的條件是自覺地限定自己之某種活動，而這就是知性直觀的作用。西田所述的「自覺的限定」對應於牟宗三所述的「自覺地自我限定」，或者相當於「皺起」。雖然現象的決定是認識之心的作為，觀看物自身仍是自覺的活動中所發生的直觀，而這可能是知識的最後根據。

四、面對事實本身的知性直觀：無限心與絕對無

知識的超越的對象在所思的方向上擁有某種獨立性，猶如事實自己限定其自己，雖然躲在背後的知性的主體才是知識的基盤。即使西田幾多郎所述的「自覺地自己限定」與牟宗三的「自覺地自我坎陷」（或較為個別的「皺起」）所指的內容大體上相同，這並不解決我們的問題。在牟宗三看來，自我坎陷既然是作為知性直觀的主體的「無限心」所作出的，所以他將物自身放在無限心的對面。在西田看來，自覺的限定既然內在於「絕對無」，所以他將事實本身置在此場所之中。所以，必須溝通「無限心」與「絕對無」這兩種非對象性的概念，以說明事實本身的理解。

（一）「無限心」與智的直覺（牟宗三）

牟宗三為追究知性直觀的主體，除了「無限心」或「自由的無限心」，亦使用多樣的名稱。諸如「知體明覺」、「本心仁體」、「良知」等從儒家借來的詞語以外，還使用佛教的詞彙，如「般若智」、「自性清淨心」、「絕對的真常心」等。只要這些不同的詞彙皆可以表示知識的超越的條件、真理的最後根據，它們之間就沒有多大的差別。因此，我們繼續使用「無限心」這個名稱。

認識之心所面對的是現象界。從認識的角度來說，即使我們要求這種非對象性的存在者，我們不能認識到知性直觀的主體，不能將它決定為一種對象。然而，我們不僅要求，亦能自覺到這種非對象性的存在。反過來，知性直觀的主體通過自覺地坎陷而轉變為認識之心，以帶來認知的態度或立場。所以，「無限心」對認識之心作為其超越的條件，作為其可能性的最後且不變的根據。

無限心並不面對現象界，它是面對物自身而存在的心。物自身是對於無限心而存在或呈現，「物自身是對無限心底智的直覺而說的」⁵⁸。對此，我們已經檢討了「事實上的原樣」所涵義的問題。物自身、事實本身等概念雖然都有某種價值意味，它們也有獨特的

⁵⁸ 牟宗三：《現象與物自身》，同註3，頁7。

「事實之在其自己」的意義。牟宗三這樣說明：

如果我們人類無「無限心」，亦無「智的直覺」，則物自身對我們人類而言就只是一個消極意義的預設。可是，我們既可設想其是無限心底智的直覺之所對，則它不是我們認知上所知的對象之是「事實上的原樣」之概念甚顯。縱使譬況地可以說原樣，如說「本來面目」，亦不是所知的對象之「事實上的原樣」，而乃是一個高度的價值意味的原樣，如禪家之說「本來面目」是。⁵⁹

事實本身就有價值上的意味，而其意義就是作為知識的最後根據的價值。作為知識的最後根據的價值意味是它的本質。物自身或事物本身之「所對」就是無限心，也就是說，物自身只是面對無限心才能呈現，跟無限心一起才能映現。因此，無限心不僅是認識之心的可能之條件，亦是物自身的可能之條件，至少說是其呈現的條件。如果無限心一旦被淹沒了，事實本身亦不能呈現。

然而，反過來說，如果事實本身一旦被淹沒了，無限心亦不能呈露，因為無限心就是即著物自身而為無限心的。無限心是在於能思方向上的某種東西，它將物之在其自己作為其所思方向上的限定之內容。無限心與物自身之間有著獨特的相關。牟宗三這樣說明：

知體明覺是無限心，但不是空懸的無限心，而是即於現實的物自身之存在而為無限心，故物自身之存在亦成無限而永恆的。亦天地萬物為一體，即以一切物自身之存在作為吾之物自身之存在之內容，而亦不喪失天地萬物之各為物自身之獨自的無限性與永恆性……天臺宗說佛必具九法界而為佛，亦是此義。⁶⁰

換言之，即著事實本身的存在，無限心可以成就。發生在知性直觀中的事實本身的如如之呈現，就證明無限心之存在。「萬物之本來面目」就是「無限心之呈露」⁶¹。

我們不能忽視知性直觀的知識理論上的意義。雖然事實自身不是在範疇的決定的框架之中，我們不能不肯定其存在。這是因為，如果沒有事實自身，也沒有現象的知識；而肯定事實本身就是知性直觀所作的。事實之在其自己則是無限心之所對，無限心之映現或表現。當然，事實之在其自己沒有現象相；然而，它仍有所謂「自在相、如相」⁶²。事實本

⁵⁹ 同前註。

⁶⁰ 同前註，118。

⁶¹ 同前註，頁 119。

⁶² 同前註，頁 98。

身在異於認識之心的某種領域中被映現出來，被「如如地」呈現出來。這樣「如如地」映現，就是佛教所謂的「般若智」的性格。就佛教來講，「智的直覺（不思議智照）無對象，他只有智如不二，色心不二下的心寂三昧，色寂三昧中之實相法。」⁶³如是作為鏡子的無限心，說之「無」亦無妨；由於作為純然的「無」，它才能如如地映現出事實之在其自己。⁶⁴

因為這個理由，無限心就是知識的究竟的基礎。物自身的直觀果然先行於現象界的認識。在《現象與物自身》，他先說明智的直覺的性格，接著說明自我坎陷，然後才開始正式陳述認識之心的結構。這不僅是個說明上的次序，亦反映出理路上的條件的次序。沒有知性直觀就再也沒有任何知識的可能性。知性直觀的主體（無限心）則是真理的最後根據，也是知識的究竟的條件。

（二）事實本身與「絕對無的自覺」（西田幾多郎）

西田幾多郎所述的「絕對無」也有幾個不同的名稱，如「無的場所」、「永遠的今」、「絕對現在」、「無限定者的限定的世界」等等。⁶⁵其名稱其實沒有多大的重要性，我們必須注意到的是其思路，而其中最為重要的是如上所述的雙向上的超越。對此，下面進一步加以說明。

就內外方向的超越而言，我們首先看到的是知覺與衝動。對外方面的知覺與內在方面的衝動，是作為雙方面的限定。其次，我們可以看到認知與意志。對外方面的對象認知，與內在方面的自由意志，也是作為雙方面的限定。進一步來看，外在的方面存在著表現之野，與內在的方面存在著體驗之流。前者是在所思方向上的最後的限定之所在，後者則是在能思方向上的最後的限定之所在。⁶⁶

然而，究竟來講，在所思的方向上最後剩下的只是事實本身，或者物之在其自己；與此同時，在能思的方向上，只剩下了絕對無的場所。此時，映照在所思方面的一切就可以被叫作事實本身，事實之在其自己。事實本身就是絕對無的所對，而雙方面的超越最後得

⁶³ 同前註，頁 414。

⁶⁴ 從儒家的觀點來講，雖然迴避「無」的說法，其內容基本上沒有差別：「智的直覺不過是本心仁體底誠明之自照照他（自覺覺他）之活動。自覺覺他之覺是直覺之覺。自覺是自知自證其自己，即如本心仁體之為一自體而覺之。覺他是覺之即生之，即如其繫於其自己之實德或自在物而覺之。」牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，同註 18，頁 200。

⁶⁵ 參看黃文宏的譯註 841，〔日〕西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註 4，頁 251。

⁶⁶ 關於多層的雙對性，如知覺與衝動、表現與體驗等，參看：NKZ6, 73-75。

到這一對。事實本身是在所思方向上的超越之存在者，而「絕對無」就是在能思方向上所得到的最後的某種領域或場所。

如此觀看事實本身的時候，我們必須全然遺忘其能思的方面，因為在能思的方向上只剩下了所謂「無而觀看的自我」。這就是「能思的限定的極致」而它仍然作出「無而限定有」的作用。此時，對象方面沒有任何主觀性。這是因為除了事實自身之外，決定事實之主體什麼也都沒有。事實本身只在時間中自己限定自己而已，「一切事實都必須擁有限定事實自身的意義」，這就是事實之在其自己的原樣。⁶⁷

這樣的理解既顯示佛教的影響，西田進而又論及空性：「在於絕對無的自覺中，既無能觀者也無所觀者，這就是《心經》所說的空即是色色即是空」(NKZ6, 73)；「既無觀看者也無被觀看者的色即是空、空即是色的宗教體驗」⁶⁸。據他所述，事實本身的把握就是般若智；也就是說，某種宗教體驗。

然而，事實本身的把握也保持著知識理論的意義。這是因為事實本身的絕對的明證性只能依靠這種把握來說明。超越的自我通常被表象為一種「統一點」，好像一個「點」似的，而其自身則是「無」。⁶⁹構成對象的超越的統覺或認識之心也內在於「無而觀看的自我」，在於絕對無的場所，所以後者才是實在界的根據。西田這樣說明：

我們全部的生命內容皆必須被映照在這裡，所有客觀地被映照出來的、被觀看到的東西，都是在其中被映照出來的、在其中被觀看到的。在這裡有著客觀的限定者的最深的根據。⁷⁰

這裡所述的「客觀性」不是康德所說的意思，亦不是範疇的決定的結果，而是絕對的明證性的意思。所以他又說：「客觀的事實性就是在於知性直觀的全般者之中的所思的限定之特徵」(NKZ5, 234)。事實的世界持有以絕對無的自覺性為根據的絕對的事實性；後者給予事實其絕不動搖的明證性。

既然事實本身是絕對無的所對，我們又可以說，絕對無才成就事實本身。絕對無是即著事實本身才能呈露出來的。自己觀看自己的自覺之極致是知性直觀，全宇宙因而可以被視為我們自己的表現。所以他寫道：

⁶⁷ [日] 西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第一冊》，同註6，頁85。

⁶⁸ [日] 西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註4，頁217。

⁶⁹ 也可以說是「面」或「包容面」。參看：NKZ4, 322。

⁷⁰ [日] 西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註4，頁202-203。

在這種情況下，我們只能思相到自我與物是和一的或者自我是消失的，但是自我並不是單純的消失了，而是一切的存在物都成為內存於自我的存在。……以這樣的方式，我們就可以說，不論是在月光的閃爍或是在原野的蟲鳴當中，我們都能感受到自己的生命。⁷¹

所有的知識與行為，甚至世界自身，都可以被看作我們自己的表現，這不是所謂「天地萬物為一體」？直觀有幾個層次：絕對無的自覺之外，也有藝術的、道德的，還有知性的直觀。究竟來說，無論藝術上的表現或道德的行動，我們的所作所為皆是智的直覺所帶來的表現。⁷²

如上所述的內容並不表示任何特別的經驗。尚未意識到如此這般的結構時，這已經作為知識的背景，所以持有知識理論上的意義。事實的把握，「不扭曲物的有形，而是以原樣的方式讓它產生，以原樣的方式來接納它」⁷³，這並不是一種宗教的體驗，而是普通的經驗而已。這亦不是僅限東方的思想；西方哲學也考慮了這種「以原樣的方式來接納」的認知，其中最有名的還是胡塞爾所說的事物本身，而拉斯克也討論了有關「無對立的對象」的問題。然而，重要的是其究竟的理解。西田批評拉斯克的「無對立的對象」而指出，它必須再次內在於某種領域，即絕對無的場所。⁷⁴如果真是如此，絕對無就是知識的最後根據。

（三）無限心與絕對無如何作為知識的最後根據

以上的討論已經顯示，無限心與絕對無的理路相當相似，於此或許可以看出東亞哲學的共同框架。然而，這樣的結論可能跟迄今較為主流的理解互相衝突；其關鍵還是對「無」的理解。一般來說，「無」的概念通常被視為西田哲學的，甚至整個京都學派的核心概念。然而，牟宗三的論點或許沒有著重了「無」的性格。若爾，如何可能主張「絕對無」與「無限心」之間沒有差別？

筆者認為，「無」可以表現非實體性，卻不無問題。歷史上看來，田邊元（1885-

⁷¹ 同前註，頁 230。

⁷² 所以，表現、行為、直觀之間沒有多大差別。西田說：「表現、行為、直觀可以說是從不同的方面來思想同樣的全般者的自我限定所得到的東西。其所思的限定時表現的限定，其能思的限定是行為的限定，行為的限定的自覺性存在則是直觀。」同前註，頁 244。

⁷³ [日] 西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第一冊》，同註 6，頁 180。

⁷⁴ 同前註，頁 172-173。

1962) 對「絕對無」的概念曾加以批評，提出了某種「生起論」的嫌疑。可以說，田邊將「絕對無」當作某種實體性的本體，他對西田的批評是根據「別教」式的理解來提起的。對田邊的批評，西田則感到了很大的困惑；為了徹底地排斥這種誤解，西田後來一直強調了辯證的邏輯，以「絕對矛盾」代替了「絕對無」。如果「無」的概念還有誤解的餘地，「矛盾」的概念絕不能被視為一個實體性的本體。⁷⁵所以，「無」並不是究竟的說法。

「絕對無」意味著不可作為對象的意思，而語言上我們仍然可以說它為「心」、「我們自己」等等。其實，西田使用了多種說法來代替「場所」的概念，如「全般者」或「包容面」，而針對絕對無的場所，他後來也使用了「永遠的今」、「絕對現在」等的名稱，也偶爾使用了「心之本體」、「真正的自我」等有些實體性的語句。至少他自己並不固執於「無」這個詞。因此，與某些學者相反，若干學者進而重視實體性的說法。⁷⁶

另一方面看來，牟宗三的本體論也保持著「無」的特色。雖然「無限心」帶來濃厚的唯心論哲學的味道，這個概念不一定表示實體性的本體。由於他也相當考慮了佛教的內容，這不是很奇怪的結論。牟宗三的論述中可以看出「無」的說法。他說無限心是「無執」的，亦沒有能所的：

能覺即是其自己之光，是即能覺即所覺；所覺即是此能覺之光，是即所覺即能覺；結果，能覺融於所而無能，所覺融于能而無所，只是一本心之如如地朗現也。⁷⁷

這裡，不僅使用「無」的說法，也使用「即」的說法，如同西田所述的「矛盾」。所述的是，沒有能所的知性直觀才能映現出事物之在其自己。無論儒家或佛教，無限心是非對象性的存在者，只能在知性直觀的作用中逆覺到的存在者，這就是「無」的特徵。

不過，牟宗三也著重了中國佛教中的某種說法，尤其是《大乘起信論》的說法：真心、如來藏自性清淨心、以及「一心開二門」。對此，他當然也喚起注意稱，「以今語言之，便可由實體性的本體之嫌，以古語言之，便可有外道梵我之嫌」⁷⁸。然而，他進一步

⁷⁵ 關於「別教」式的誤解與「絕對矛盾」的關係，參看〔日〕朝倉友海：〈「存有一場所一論的」結構中之人格概念〉，收入蔡振豐、林永強、張政遠編：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015），頁151-172。

⁷⁶ 例如說，黃文宏已經指出這個論點。他強調，「心之本體」是西田自己用來說明「絕對無之場所」這個概念。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118。

⁷⁷ 牟宗三：《現象與物自身》，同註3，頁101。

⁷⁸ 牟宗三：《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1977），頁475。

主張，《起信論》的框架才是中國佛教的貢獻之一，以「一心開二門」視為中西方哲學的共同框架。⁷⁹「二門」就是「無執的存有論」與「執的存有論」，前者相當於叡智界的理論，後者則是現象界的理論。這種想法卻不無問題。

我們反過來必須問：「一心開二門」的框架如果是牟宗三哲學的核心，它與西田哲學有什麼關係？我們或許可以將無執的存有論與執的存有論視為並列的、橫列的兩個領域；然而，我們也可以採取另一種看法，將「二門」的兩個領域視為垂直的兩個層面。用西田的詞語，無執的存有論就是執的存有論的場所，前者包含後者。嚴格來說，此第二種看法才是較為合理的講法。無執的存有論中才開出現象的、執的存有論，這就是自我坎陷的理論。如果無執的存有論跟執的存有論是橫列的，自我坎陷的理論就站不住；它們必須是縱貫的。所以，存有論的兩層或二門不是橫列的，而是垂直的。

如果我們承認二層的垂直性，我們就可以回答上述的問題。西田的思想中也有幾個不同的存在領域的重疊。現象的認知與事實本身的把握之間也有垂直的關係，因為事實本身的把握則是整個知識的最後根據。牟宗三的兩層存有論若是也有垂直的構造，與西田的哲學體系不再互相衝突。因此，我們至少可以主張，「無限心」與「絕對無」之間沒有深刻的矛盾。⁸⁰「心」的實體化與「無」的絕對化並不互相衝突，因為「無」只表示其不能對象化、不能視為現象的性質而已。這些概念指的就是知識的終極根基，最深的根底。

五、結論

本文一直著重在探討西田幾多郎與牟宗三的哲學體系所共有的特徵。結論之前，將略為分別指出兩人哲學的特徵。對於西田哲學的特質，我們已經作出了相當的陳述。追究意識的雙向上的超越、也強調了述詞的方向上的超出，是最為突出的特點。我們看到了純然的意義世界是在能思的方向上的極致，自由意志就是在能思的方向上的極致，而雙方面的最後超出使我們直觀到最後的雙對性，即事實本身與絕對無。將行動、表現、直觀視為自

⁷⁹ 「唯真心最有實體性的實有之意味，以最有本體論的生起之架勢，然尚且可以打散，不同外道。……因這一實體性的實有之意味，這一本體論的生起之架勢，佛法可以與其他外道以及其他講本體講實有之教義（如儒家道家乃至耶教）乃至一切理想主義之哲學相出入，相接引，相觀摩。」同前註，頁 479-480。

⁸⁰ 本文一直討論知識的最後根據的問題，所以不論及道德哲學的領域。然而，牟宗三哲學著重道德實踐的創造性，所以可能提起西田哲學中的道德實踐的問題。對此，本文只能略為指出，「直觀」有認知的作用之外，也有道德實踐的創造作用。其實說，西田所說的「直觀」也不外乎我們行動的創造活動。請參見〔日〕西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註 4，頁 144、頁 150-151。

覺的限定之內容亦是其思想之特徵。

牟宗三的最為突出的貢獻則是對於中國傳統思想的整理與重修。尤其是他對佛教進行的研究富有啟發性。例如，以心不相應行法的概念而說明意義的身分等。然而，最有獨自性的論點無疑是他對「圓教」的說明。本文則似乎忽視了與「圓教」相關的問題，而這不無理由。

本文不重視圓教的理論，是由於兩個理由。其一是，從知識理論的觀點來看，牟宗三哲學的特質不在於圓不圓。其二是，在他的論述中，既知的項目並不是既知的。中期著作提起幾個未知的項目，使用既知的理論來加以說明，而未知的項目至少有兩個：佛教中圓教的問題、知性之存有論的意義。他把般若智所帶來的「作用地具足一切法」的作用視為既知的項目，藉此來說明一未知的項目，就是「存有論的圓具」。所以他依靠既知的般若智，來面對未知的圓教之內容。⁸¹在知識的邏輯性格中我們已經看到了這個事情；知識的存有論的性格是依據既知的邏輯性才可以說明的內容。對牟宗三的中期思想來講，知性的邏輯性格與般若智被視為既知的，好像不再需要詳細說明其內容。

然而，我們認為，既知的方面並不都是既知的。知性的邏輯性格既然不完全是既知的項目，何況般若智？誰能說佛教的空性是自明之理？本文所關注的是，牟宗三哲學中作為其骨幹的內容不僅是圓教的理論，而是般若智與知性的邏輯性。我們要注意的是，兩者對牟宗三自己來說是既知的，而對現在的讀者而言不一定是既知的。我們不能輕視知性的邏輯性與般若智的性格。

以上略為指出了兩人的特徵，下面接著作出本文的結論。⁸²

無論西方哲學或東方思想，為了理解心與知識的問題，我們必須追究自覺的作用。如果判斷的限定在意識中得以成立，理解這種限定作用就是自覺的活動。意識活動有兩個相反的方向，不僅意識活動之能所，判斷也表示一種雙向性。以自然界為其對象的判斷，是透過自然語言的主謂結構得以表現；如果我們使用形式語言，一階邏輯也含有謂述結構的形式化。如此，判斷的內容或活動基本上皆包含著兩個相反的方向。這種雙向性讓我們追究在兩個方向上的超越，這就是近代東亞哲學的主要方法。

雙向性的超越最後得到兩個相反的方面：事實本身與知性直觀。事實本身或物自身雖然不是「事實上的原樣」的表象，我們不能分別開來事實概念與價值概念，因為物自身是

⁸¹ 這就是《現象與物自身》第七章尤其第六節的主要內容。

⁸² 我們當然可以問：牟宗三所展開的圓教對西田是否有關？對此，我們可以說，西田的存有論並不採取「別教」的型態。關鍵的問題是，西田所理解的般若智是否包含存有論的圓滿性，而圓滿性所解決的是惡的起源與存在的問題，而西田所說的現實已經包含者「極惡」。他這樣主張：「絕對現在的自我限定的世界，反而必須是包含著絕對否定的世界、必須是包含著極惡的世界。」〔日〕西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，同註4，頁357。包含者「極惡」的立場，他通常稱為「宗教的立場」。在此，我們可以看出存有論的圓滿性。

知識的最後根據之所思方面的映現，也就是說，它作為真理的標準。而且，沿著知性直觀而進行的有自覺性的限定作用中，事實也是跟我們自己分不開的，跟我們自己一起「如如地」朗現的或表現的存在者。這樣的直觀當中，我們放棄能決定的主動性，所以事實本身似乎得到自己決定其自己的獨立性，這就是事實之在其自己之模樣。對此，可以說是無限心的呈露，也可以說是絕對無的自覺的限定；這兩種說法根本上沒有多大差別。

自覺既然是超越的探究的方法，而東方式的「觀心」也可以成為知識理論的一種方法。關於自覺的層次，好像可以採取兩個不同的進路。西田的中期思想追究了能思方面的超越，以分析出自覺的層面。作出自覺的某種主體叫作自覺的全般者，而它亦是內在於某個場所，就是知性直覺的層面。牟宗三亦重視了自覺的主題，事實上將它作為一種不可或缺的方法；他卻沒有剖開出自覺的層面，因為自覺已經是智的直覺的作用。然而，西田也承認了自覺是已經在於智的直覺之作用，所以兩人之間的差異只是表面上的。

坎陷、皺起等自我限定是在自覺的層面上被看出來的。知性直觀作出認知的層面，自覺地限定自己而作出對象相；對象與意義都是自我限定的結果。進一步說，知性直觀的成就就是事實本身。事實本身則是任何知識的最後的根據，亦是任何真理的絕對的標準。因此，事實本身的追究是東亞哲學的共同點，而無限心與絕對無的思路基本上沒有二致。

引用書目

二、近人論著

牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

——：《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，1977年。

——：《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1975年。

——：《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1971年。

李明輝：〈牟宗三哲學中的「物自身」概念〉，《中國文哲研究集刊》第3期，1993年。

林安梧：《牟宗三前後 當代新儒家哲學思想史論》，臺北：臺灣學生書局，2011年。

馮耀明：《「超越內在」的迷思 從分析哲學觀點看當代新儒學》，香港：中文大學出版社，2003年。

黃文宏：〈從西田哲學來看現象學的「超越」問題〉，《臺大文史哲學報》第84期，2016年。

——：〈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年。

〔日〕西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，東京：岩波書店，1965-1966年。文中簡寫為NKZ。

〔日〕西田幾多郎著，黃文宏譯註：《西田幾多郎哲學選輯第一冊》，臺北：聯經出版，2013年。

——：《西田幾多郎哲學選輯第二冊》，新竹：國立清華大學出版社，2016年。

〔日〕朝倉友海：〈「存有—場所—論的」結構中之人格概念〉，收入蔡振豐、林永強、張政遠編：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年。

——：〈行為的自己的論理 牟宗三と西田幾多郎の比較を通して〉，《國際禪研究》第2號，2018年。

——：〈西田のいう「論理」を再考する〉，《哲學雜誌》第135卷，2021年。

〔美〕Clower, Jason, *Late Works of Mou Zongsan*. Leiden: Brill, 2014.

〔加〕Tremblay, Jacynthe, "Introduction," in Nishida Kitarō, *Autoéveil: Le système des universels*. Nagoya: Chisokudō, 2017.

Infinite Mind or Absolute Nothing? On the Possibility of Knowing Facts Themselves

Asakura Tomomi *

Abstract

Modern East Asian philosophy faced a difficulty in endowing objective knowledge with its adequate location in the traditional Eastern view of mind. This led some philosophers to reconsider intellectual intuition and the relevant question of things themselves from an Eastern perspective, and among them most notably are Nishida Kitarō and Mou Zongsan. Although these philosophers have recently been comparatively studied, their core concepts such as “absolute nothing” and “infinite mind” have not been sufficiently discussed from the perspective of objective knowledge. This paper examines the question of grasping things themselves or facts themselves by reconsidering two philosophers’ middle works on the theory of knowledge. The result is the synthetic view of their seemingly divergent theories, based on the pursuit of self-awareness and the principle of bidirectional transcendence; according to this principle, the outward transcendence is correlated to the inward or immanent transcendence, so that the knowledge of facts themselves are epistemologically correlated to absolute nothing or infinite mind, which gives foundation to objective knowledge. This view not only explains the meaning of the “knowledge” of facts themselves, but also strongly implies the epistemic value of the two philosophers’ seemingly esoteric concepts of mind and nothingness.

Keywords: knowledge, facts, intellectual intuition, Nishida Kitarō, Mou Zongsan.

* Associate Professor, Graduate School of Arts and Sciences, The University of Tokyo, Japan.