

西田哲學「無的場所」中的華嚴思想

——「矛盾的自我同一」邏輯*

東海大學哲學系 博士候選人
日本立正大學文學研究科哲學專攻 博士生
邱奕菲

摘要

華嚴思想在後期西田哲學的「無的場所」論，特別是西田晚期延伸出的「矛盾的自我同一」邏輯中佔有一定位置。本論文透過現今已有的相關研究成果，將焦點集中於指出西田幾多郎如何透過發掘西方近代哲學主題「自我意識」裡頭的「場所」與「無」性質及其哲學問題，藉此來進行東西方哲學對話。西田的進路是透過康德先驗哲學，還有在康德之後批判性地改造其先驗論成為存在論哲學的學說為基礎，從第一批判認識論的邏輯學出發邁向探討普遍者，即絕對無的場所的形上學。然而，西田的「形上學」（第一哲學）並非關於超越世俗之外不可觸及者的學問，而是關於實際生活之「真實在」的學問。在此處華嚴思想的「事事無礙」突顯出其特殊哲學意義。藉由融合「事事無礙」，西田最終完成闡釋世界邏輯構造的「矛盾的自我同一」。

關鍵詞：華嚴、西田幾多郎、無、場所、自我意識

* 感謝會議主持人陳英善教授、評論人黃文宏教授，以及與會老師、同學們惠賜寶貴意見，筆者受益良多。當中一些議題（例如西田幾多郎思想中宗教與哲學之關係等）因篇幅限制未能進一步詳談，期待日後有機會另稿分享筆者的研究。

一、前言

自十七世紀近代化潮流席捲全世界以來，西學東漸一直是東亞各國知識分子共通面臨的課題。本論文的主要考察對象日本哲學家兼京都學派創始者西田幾多郎（Nishida Kitaro, 1870-1945）活躍於明治末期至昭和初期，這一時期正值近代日本知識界在歷經西學東漸初期對西方思想毫無條件單方面吸收後，逐漸轉向嘗試以自身東方思想底蘊來與西方思想對話的過渡期。

我們知道，西方的近代哲學以法國哲學家笛卡爾（René Descartes, 1596-1650）《談談方法》（*Discours de la méthode*, 1637）一書裡著名的主張「我思故我在」（*Cogito, ergo sum*）¹為序幕，就此開展出以探究自我意識為哲學基礎方法的漫長思索旅途。相對於此，「無我」是東方佛教長久以來不變的根本立場。因此近代以來不少從事思想比較工作的哲學家或學者常藉佛教的「無我」概念來與西方近代哲學主題「自我意識」（*self-consciousness*）進行比較，認為這是東西方思想裡差異最為顯著的地方。

活躍於約一百年前的日本京都學派，是最早進行此東西思想比較工作的哲學家群體之一。²值得注意的是，他們不是從對立的角度，而是致力於發現西方哲學思想中與「無我」相近的性質，藉此進行東西思想對話。如不少研究已指出的，雖然西田論著中直接言及華嚴的地方集中於其晚期著作，但西田的佛教思想泉源除了他傳承自家族的淨土真宗信仰及長年坐禪經歷以外，在義理方面最為相近的當屬華嚴思想。由於相關日文或中文論著已有一定的研究成果，³本論文將更側重

¹ 參見笛卡兒《談談方法》的第四部份。英譯本參見：Descartes, *Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

² 然西田本人從未自稱為一學派。「京都學派」一詞最早來自同時代學者戶坂潤（Tasaka Jun, 1900-1945），主要用來統稱與當時任教於京都帝國大學的西田具有思想繼承關係的哲學家群體，所以「京都學派」的定義與成員範圍經常隨著各學者的觀點不同而略有更動。

³ 中文部分主要以同為京都學派的西谷啟治為主兼論西田幾多郎與華嚴思想之間的關係，可參見：陳一標，〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉，收入《2012 華嚴一甲子回顧學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2012年），頁 315-332。李雨鍾，〈「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐——從西谷啟治看華嚴思想史上的爭議性問題〉，收入《2015 國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北：華嚴蓮社，2015年），頁 N1-N12。陳廷嘉，〈從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的實踐問題——從西田哲學與西谷哲學談起〉，收入《2018 國際青年華嚴學者論壇會前論文集》（臺北：華嚴蓮社，2018年），頁 H1-H14。日文部分可參見：竹村牧男，〈西田幾多郎と仏教〉（東京：大東出版社，2002年）。花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，《日本の哲學》第 5 號（2004 年 12 月），頁 87-101。荒井正雄，〈西田哲學と華嚴思想——純粹經驗・場所の論理と華嚴の四種法界・三界唯心の比較検討——〉，《哲學と教育》第 55 號（2008 年 3 月），頁 29-46。西平直，〈西田哲學と「事事無礙」——井筒俊彦の華嚴哲學理解を介して〉，《思想》第 1099 號（2015 年 11 月），頁 27-51。板橋勇仁，〈〈基底／根拠なき自己〉の主体性——西田

藉這些成果來闡述西田哲學「無的場所」論，特別是西田晚期延伸出的「矛盾的自我同一」邏輯所針對的西方近代哲學問題，還有華嚴思想如何能夠作為解決東西方哲學問題的一個引子。儘管西田非佛教專門學者，其詮釋也不一定完全符合現今公認的經典原意，然而就近代東西方思想交流史的角度而言，其論述仍然具有探討的價值。

二、西田的「佛教哲學」理解與華嚴思想

如學者們指出的，⁴西田幾多郎 1940 年的論文〈日本文化的問題〉（日本文化の問題）和 1944 年的著作《哲學論文集 第五》（哲学論文集 第五）最能顯示出後期以來的西田哲學，尤其是「矛盾的自我同一」（矛盾的自己同一）⁵這個晚期再延伸出的重要概念，其與華嚴「事事無礙」之間的契合性。在〈日本文化的問題〉裡，西田這麼說道：

（以下稱此段引文為「引文一」）佛教哲學的主張是無我，然而到了大乘佛教則是有即無的絕對無。這種哲學邏輯不能說是主語邏輯也不能說是對象認識邏輯，我認為它是矛盾的自我同一的心的邏輯。〔……〕我認為佛教哲學有其自身獨特的對物的看法與思考法，我想把它看作矛盾的自我同一的場所邏輯、心的邏輯。所謂心即佛佛即心，不是先觀心再由心來觀想世界，卻必須是由世界來觀想心，世界無法以意識來看。雖然一般認為龍樹的中論裡已有辯論法，然而我認為它跟西方哲學立場裡的辯證法在其根柢處有截然不同的地方。它在中國成為天台的一念三千世界觀，發展為華嚴的事事無礙世界觀。在華嚴裡，一即一切一切即一。⁶

哲学と華嚴仏教の思想——〉，《立正大学人文科学研究所年報》第 53 號（2016 年 3 月），頁 1-17。
山中崇史，〈西田幾多郎における華嚴思想——研究史の再検討——〉，《國際日本学研究論集》第 15 號（2022 年 2 月），頁 41-61。

⁴ 參見注 3。

⁵ 近代歐陸哲學尤其是德國哲學多將「我」區分為普遍者意義的「我」（self; Selbst）與特殊者個體意義的「我」（ego; Ich）。西田與和辻等日本近代哲學家受此影響，多以「自己」來對應德語中意指普遍者、類似中文「大我」概念的 Selbst；以「自我」或「私」（わたし）來對應德語中意指特殊者個體、類似中文「小我」概念的 Ich（西田由於年代較早，仍時有混用情形；和辻對「自己」與「自我」二詞則有較明確的使用區分）。因為在中文語境裡較難表達出日語「自我」與「自己」之間的差異，故筆者暫時權宜性地使用西田於論文〈場所〉裡也曾使用過的，與「自己」意思相通的詞彙「真我」（真の自己）來翻譯日語的「自己」；但此處的日語「自己」因為同時包含了私我與真我的辯證法之統一構造，故筆者暫譯為「自我」。

⁶ 仏教哲学の主張は無我にあった。而して大乘仏教に至つては、有即無の絶対無であった。かゝる哲学の論理は、主語的論理とか対象認識の論理とか云ふものであることはできない。私はそれは矛盾的自己同一の心の論理であつたと思ふ。〔…〕私は仏教哲学にはそれ自身に独特の

由於篇幅限制筆者無法完整引述全文，但若對照原著及西田其他著作，則我們可以從引文一的脈絡當中讀出下列幾項西田所理解的「佛教哲學」特色，以及「佛教哲學」與華嚴思想之間的關係：

(一) 「佛教哲學」作為「心的邏輯」

如後面小節將再述的，西田從早期開始就有將「形上學」視為主要哲學的傾向。但這個「形上學」並不是像西方中世紀的傳統形上學那樣討論超越於世俗之外不可觸及者的學問，而是像古希臘哲學家亞里斯多德的形上學（亞氏本人稱為「第一哲學」）那樣探究實際生活中存在者何以存在的關於「真實在」之學問。

在 1934 年的論文〈從形上學立場看東西古代的文化形態〉（形而上学的立場から見た東西古代の文化形態）中，西田聲稱：

（引文二）當然在中國特別是日本，可說未曾學問地思考過關於實在的問題，也可說未曾發達過像形上學之類的學問。但是未曾有過形上學，未必意謂未曾有過形上學思想。一旦有個特有文化發達了，沒有不能將之思考為形上學的。有文化的地方必有人生觀。在人生觀的底處，縱使沒有被意識到，必定含帶著一種形上學思想。那麼如何從東西的文化形態來區別其形上學立場呢？我認為可以將它分為是以有作為實在的根柢來思考，還是以無作為實在的根柢來思考。或者是將它分為是有形的還是無形的也可以。⁷

西田認為東方文化的形上學（即哲學）立場是以無作為實在的根柢來思考的，而這個「思考」（考える）並不是一般意義的思考，從引文脈絡中我們可以

物の見方考へ方があり、それを矛盾的自己同一的な場所の論理、心の論理と考へたいと思ふ。心即是仏、仏即是心と云ふことは、心を生じて心から世界を考へることではなく、世界から心を考へることではない。それは世界を意識的に見ると云ふことではない。竜樹の中論に於て既に弁証法的なるものを思はせるのであるが、然もそれは西洋哲学の立場に於ての弁証法とは、根柢に於て異なつた所があるのではないかと思ふ。それが支那に於て、天台の一念三千の世界観となり、華嚴の事事無礙の世界観に発展した。華嚴に於ては、一即一切一切則一と云ふ。西田幾多郎、《西田幾多郎全集》第 12 卷（東京：岩波書店、1966 年）、頁 275-383。

⁷無論支那特に日本に於ては、学問的に實在の問題を考へたといふことはなかつたとも云ひ得るであらう、別に形而上学といふ如きものは發達せなかつたとも云ひ得るであらう。併し特に形而上学といふものがなかつたといふことは、必ずしも形而上学的思想がなかつたといふことではない。苟も特種の文化といふものが發達した以上、それを形而上学的に考へられないことはない。文化のある所、そこに人生觀がなければならぬ。人生觀の底には、縦ひそれが意識せられなくとも、一種の形而上学的思想が含まれてゐなければならない。それでは東西の文化形態を形而上学的立場から見て、如何に區別するか。私はそれを有を實在の根柢と考へるものと無を實在の根柢と考へるものとに分つことができるかと思ふ。或はそれを有形と無形といふ様に云つてもよい。西田幾多郎、〈形而上学的立場から見た東西古代の文化形態〉、《哲学の根本問題 続編（弁証法的世界）》（東京：岩波書店、1934 年）、頁 256-285。

看出它是一種對人生萬象的「觀」。同論文中西田接著說，西方自近代以來的科學家把現實視為「物」，即視為被吾人所觀的對象；但佛教家卻是把現實視為「心」，即現實並非僅只是被吾人所觀看的客體對象，毋寧是物我原為一心，但暫處於一種分立對峙的狀態而形成物我相望。所以：

（引文三）絕對的否定〔筆者注：即「無」〕即絕對的肯定〔筆者注：即「有」〕，現實的絕對否定即現實的絕對肯定。現實即實在。⁸

正如引文一所言，西田認為佛教哲學對物的「思考」（即「觀」）之法，便是「矛盾的自我同一」的場所邏輯，亦即心的邏輯。關於「邏輯」（論理）一詞，是源自康德先驗哲學的用語（但後來包括西田在內的哲學家為該詞賦予了更多的含義），意指吾人觀物、於心中呈現物的表象之過程構造，具體內容將於下文詳述。

（二）「事事無礙」作為辯證法

雖然西田多次提及他的思想受到黑格爾影響，特別是辯證法方面，但如引文一、二所表示的，西田認為東西文化的辯證法在根柢上完全不同，即東方是以無作為實在的根柢，相對地西方則是以有作為實在的根柢（詳細將於接下來說明）。此外，眾所周知，黑格爾辯證法是一種歷時性的歷程，即在經歷過止揚（Aufheben）後終將導向最高的統一；但上述諸引文中我們可以看到，西田認為佛教哲學裡的辯證法在龍樹之後成為圓融的有無相即，尤其是華嚴裡的事事無礙「一即一切一切即一」，可以說是一種同時性的辯證法，它與黑格爾的歷時性辯證法截然不同。

自以西田為主的京都學派以來，開啟了一派以辯證法為詮釋進路來談大乘佛教的「空」、「相即」、「無礙」等概念的日本學者。就華嚴方面，則大多以法界緣起的四法界作為其最主要特徵。⁹ 這與近代日本受德國哲學影響，傾向以存有論觀點探討辯證法有關。然而，儘管西田的書信往來紀錄顯示出他後期接近晚期時相當注重華嚴思想，並認為其與自身的哲學相契合。¹⁰ 但是在正式出版著作裡西田往往僅簡略一句提及華嚴核心概念，讓人難以掌握西田的引據出自何處經典。這是研究西田哲學裡面華嚴思想成分時的難處，也是為何現今相關研究多透過以京都學派周邊人物為中介來兼論西田哲學的華嚴思想。¹¹

⁸ 絶対の否定は即絶対の肯定となる、現実の絶対否定は即ち現実の絶対肯定である。現実即實在である。前掲論文。

⁹ 板橋勇仁，〈〈基底／根拠無き自己〉の主体性—西田哲学と華嚴仏教の思想—〉，頁 10。

¹⁰ 根據山中崇史的考據，西田至少約於 1911 年便開始接觸華嚴思想，約於 1940 年開始將其視同自身的哲學。山中崇史，〈西田幾多郎における華嚴思想—研究史の再検討—〉，頁 41、46、52。

¹¹ 參見注 3 中列舉的相關論文。

另一方面，如本文開頭所述，一般認為西田談論華嚴的部分集中於他 1940 年的論文〈日本文化的問題〉與 1944 年的著作《哲學論文集 第五》。但其實〈日本文化的問題〉的底本，即西田在 1938 年 4 至 5 月期間共計三回於京都大學講授的同名課程〈日本文化的問題〉，當中由學生筆記後再由西田親自添筆修正的課堂講稿（收錄於舊版《西田幾多郎全集》第 14 卷），也是非常值得參考的文本。尤其是這份講稿裡保留了西田的原始敘述，有助於我們更加理解他的思路。

再者，例如增田英男（Masuda Hideo，1914-1985）、中村薰（Nakamura Kaoru）等專治華嚴的日本佛教學者，雖然幾乎不曾在論著裡面直接提及西田的名字，但就其使用西田哲學相關用語的情形來看，可推知其思想直接或間接受到西田哲學一定程度的影響。我們不妨將其看作對西田思想的華嚴文獻方面補充，再佐以目前已有的西田哲學之華嚴思想相關研究。因此接下來，本論文將以此方法於第（二）、（三）點中進一步討論前述引文一裡面的，西田對於「佛教哲學」的理解，以及當中關於華嚴的「辯證法」與「心」概念。

1. 非過程的、同時的辯證法

在 1940 年的論文〈日本文化的問題〉裡面，西田幾多郎一開頭就把賢首大師的「事事無礙」與黑格爾的辯證法相提並論，認為兩者雖然乍看之下相似，事實上大不相同。西田給的理由僅有因為前者為佛教，而後者為基督教（但西田強調兩者是基於文化上的不同，沒有孰優孰劣問題）。¹²如果參照引文二，我們可以理解西田想說的應該是「事事無礙」，即佛教的辯證法是以無作為實在的根柢；但黑格爾的辯證法是以基督教的神，即以有作為實在的根柢。

然而，以無或有作為實在的根柢並不足以說明「事事無礙」何以具辯證法性質，也因此讓人無法理解為何西田要拿華嚴「事事無礙」來與黑格爾辯證法相比較。雖然同論文中西田後來分別各自提及了「事事無礙」與黑格爾辯證法，但未再將兩者並列比較。相較之下，在底本，即 1938 年的課堂講稿〈日本文化的問題〉裡面，西田則如下清楚說道：

（引文四）我的想法是以辯證法來思考世界，就這點果然還是與黑格爾相似。然而黑格爾的想法僅只是過程性的，在黑格爾那裡沒有所謂世界是能在一個個瞬間中觸及絕對的想法。我認為「一即多」、「多即一」，這是東方的思考法。東方，特別是大乘佛教裡有辯證法，那就是「一即多」、「多即一」。¹³

¹² 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 12 卷，頁 283。

¹³ 私の考へは矢張り世界を弁証法的に考へることで、ヘーゲルの考へに似ている。けれどもヘーゲルの考へはただ過程的でヘーゲルには世界が一々の瞬間に絶対に触れると云ふ考へがない。私は『一が多』『多が一』と考へるが、之は東洋的な考へ方である。東洋でも特に大乘仏教

從引文四裡我們可以看到，西田認為大乘佛教中的辯證法與黑格爾辯證法的最大不同之處在於：相對於後者過程性的辯證法，前者則是非過程的、同時性的辯證法。如引文一所顯示的，西田這個想法在後來 1940 年的同名論文裡進一步成為直指華嚴「事事無礙」的一即一切一切即一。

「事事無礙」作為非過程的、同時性的辯證法，類似想法也曾經出現在增田英男 1972 至 1974 年共兩篇的連載論文〈華嚴無礙與辯證法〉（華嚴無礙と弁証法）裡。稍微不同的是，增田文中的「辯證法」單指黑格爾之流的過程性西方辯證法，它相對於同時性的、一即一切的、圓融的華嚴無礙。雖然增田不把華嚴無礙稱為辯證法，但其實他所詮釋的華嚴無礙也是基於具某程度的辯證法性質，才能與黑格爾辯證法相互比較。因此這不妨礙本文就西田觀點繼續將華嚴無礙稱為一種辯證法，但前提是了解它是具東方大乘佛教特質的、有無相即的、同時性的圓融辯證法。

在論文裡面，增田舉出了華嚴《法界觀門》的「遍容無礙」、「攝入無礙」、「交涉無礙」、「相在無礙」、「普融無礙」五門，認為在這五門裡頭所講的都是同時性的無礙；又舉出譬如在《一乘十玄門》、《五教章》、《探玄記》等華嚴經典中，作為第一門的「同時具足相應門」將十義同時相應成一緣起，而且彼此之間是無有前後始終等別的。¹⁴

誠然，華嚴「無礙」的同時性是顯而易見的，但是光憑此似乎和黑格爾的辯證法沒有太多類似性，在比較上沒有特別意義。對此，增田提出了「無礙」的同時對峙性與圓融性，認為它相對於西方辯證法的正反合過程性、歷程性。

2. 「同時圓成」與「主伴具足」：矛盾的自我同一

在 1974 年的論文〈華嚴無礙與辯證法（二）〉裡面，增田認為華嚴無礙與黑格爾之流的西方辯證法，兩者間的最大不同處在於：後者是由根源的同一者在經歷了自我否定的分裂矛盾對立後，再超克這個矛盾對立邁向自我恢復的統一；但華嚴無礙並沒有這種歷程，而是一面保持矛盾對峙的樣態，一面同時與根源的同一者相即統一。¹⁵增田指出《大方廣佛華嚴經》的第二首偈便是說明了這種狀態：

には弁証法がある、それは『一が多』『多が一』と云ふ考へである。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 14 卷（東京：岩波書店，1951 年），頁 408。

¹⁴ 增田英男，〈華嚴無礙と弁証法（二）〉，《印度學佛教學研究》第 23 卷第 1 號（1974 年 12 月），頁 390-393。

¹⁵ 參見前揭論文。

應受化器悉充滿，佛故處此菩提樹。一切佛刹微塵等，爾所佛坐一毛孔，皆有無量菩薩眾，各為具說普賢行。無量刹海處一毛，悉坐菩提蓮華座，遍滿一切諸法界，一切毛孔自在現。¹⁶

增田認為在上述的「同時圓成」裡面，蘊含著「自由無礙的活動」（自由無礙の働き），這是就矛盾對峙與根源的同一者之間的關係。

另一方面，在 1976 至 1977 年共計兩篇的連載論文〈華嚴教學中的「無礙」詮釋之問題點〉（華嚴教学における「無礙」の解釈の問題点）中，增田再提出事事物物無論相互幾重也彼此無礙相即相入的「主伴具足」，這是就一一的事物與其他全事物之間的關係。增田以法藏大師的《五教章》為例：

若三乘賴耶識、如來藏，法無我因中。有六義名義，而主伴未具。若一乘普賢圓因中，具足主伴無盡緣起，方究竟也。¹⁷

此一方說一事、一義、一品、一會等時，必結通十方一切世界皆同此說，主伴共成一部。是故此經隨一文一句皆遍十方，多文多句亦皆遍十方；三乘等則不爾，但隨一方一相說，無此主伴該通等也。¹⁸

增田將這樣的事事物物彼此之間「同時現成」稱為「矛盾的自我同一」（矛盾的自己同一）。¹⁹增田使用了西田哲學獨創的用語「矛盾的自我同一」，但是增田解釋下「矛盾的自我同一」僅是意謂一事一物，即作為個體的自我，與其它相互對峙的各個事物的自我之間的同一無礙，而沒有注意到「自我」（日語原文為「自己」，參見注 5）在西田哲學中作為融貫所有個別事物的「普遍者」（也可將之理解為增田所謂的「根源的同一者」）的另一層意義。

此外，在以上提及的增田諸論文中，我們可以發現即使增田使用了許多近似西田後期哲學的概念，甚至是獨特用語「矛盾的自我同一」，然而卻幾乎沒有提到「矛盾的自我同一」的核心概念「自覺」，這或許與上述增田的研究裡較少觸及華嚴「心」的概念有關。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 408a13-18。

¹⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 503a9-12。

¹⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 484a20-25。

¹⁹ 增田英男，〈華嚴教学における「無礙」の解釈の問題点（一）〉，《印度學佛教學研究》卷 25 第 1 號（1976 年 12 月），頁 230-233。

(三) 「心」與「自覺」

在本節一開始的引文一裡面，西田說大乘佛教中具辯證法性質的絕對無，也就是有即無，始於龍樹菩薩的《中論》。除了前述西田認為東西方辯證法的不同之處在於其實在的根底究竟是無還是有以外，西田還批評說「世界無法以意識來看待」。由此可推知，西田認為東方辯證法的另一個特點，就是世界並非意識，即吾人所處的世界並非我的心意識之表象。

值得注意的是，東亞佛教一般普遍將龍樹菩薩視為八宗共祖，西田也承繼了這個傳統觀點，認為龍樹菩薩的辯證法「絕對無」（有即無）傳到中國以後演變為天台宗的一念三千世界觀，及華嚴宗的事事無礙世界觀（一即一切一切即一）。然而引文一裡頭西田從辯證法開始延伸至探討非意識的世界觀，然後同時列舉天台、華嚴兩宗的世界觀，這是非常值得細思玩味的地方。

現今已經有不少研究顯示明治時期哲學的「現象即實在論」（現象即實在論）在西田思想形成初期留有相當深刻影響，甚至可以說西田哲學本身即是批判性地集現象即實在論於大成。²⁰根據山中崇史（Yamanaka Takashi），現象即實在論者之一的明治時期哲學家井上圓了（Inoue Enryo, 1858-1919），是最早以華嚴思想來與西方哲學進行對照比較的日本近代哲學家之一。在 1904 年的《佛教通觀》（仏教通観）中，井上在主張天台宗的一念三千與華嚴宗的事事無礙於義理上相通的同時，也指出了天台是「把差別界移向無差別界來立論」（差別界を無差別界に移して論を立て），但華嚴是「把無差別界移向差別界來說法」（無差別界を差別界に移して説をな）。山中舉出西田在《哲學論文集 第五》裡也曾經提到「現象即實在的世界」作為東方哲學的精粹，與天台或華嚴思想相通，因此認為西田的華嚴詮釋也受到現象即實在論影響。²¹

若配合山中的考據，則我們可以發現引文一裡西田所說的「由世界來觀想心」，其實與井上圓了對華嚴宗的詮釋「把無差別界移向差別界來說法」有異曲同工之妙。也就是說，不是由吾人的心意識向外觀看世界才產生世界，而是由無差別的一真法界自身限定才分別出吾人的心。同樣於 1940 年的論文〈日本文化的問題〉中西田說：

²⁰ 可參見：板橋勇仁，《西田哲學の論理と方法：徹底的批評主義とは何か》（東京：法政大學出版局，2004 年），頁 12-22。

²¹ [...] 現象即實在の世界である。（私は此処に、東洋哲学の粹とも云ふべき、天台や華嚴の思想に通ずるものがあると思ふ）。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 10 卷（東京：岩波書店，1988 年），頁 438。山中崇史，〈西田幾多郎における華嚴思想—研究史の再検討—〉，《國際日本學研究論集》第 15 号（2022 年 2 月），頁 41-61。

（引文五）此種作為多與一之絕對矛盾的自我同一的存有者，作為絕對的一的自我限定，必須是就全體性的一來決定的。〔……〕我們的自己也是，從此種世界的自己形成中產生。然而這同時作為絕對的多的一，無處不是必定為個物互相限定的世界、個物的多的世界。²²

須注意的是，西田在引文一裡面是把「心」理解為個人的心，因此它是由世界（全體性的一）自我限定分別而成的。但在華嚴中，西田所謂的作為全體性的一的「世界」，其實是比較接近華嚴中所謂的「一心」。例如中村薰曾經就「自覺」，即真實相中自我的產生及自我規定性問題，引用《大方廣佛華嚴經》裡的「心性是一，云何能生種種果報？」²³來闡釋。²⁴

至於為何西田會將「心」理解為個人的心意識，並認為這樣的個人意識是與東方文化，特別是與大乘佛教的辯證法有所不同？這個問題這可以推回至西田所處的時代環境，當時正是西學東漸、東亞知識分子努力確立自身文化思想來與西方進行對話的時代。

三、西方近代哲學中自我意識的「無」與「場所」性

在西田幾多郎的時代，西方近代哲學對自我意識的探索之旅已在德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724-1804）1781 年的第一本批判書《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）裡頭達到巔峰，隨後而來的是對康德批判哲學的諸多批評與修正。在這些批評當中，最廣為人知的莫過於物自身難題。由於康德承認有超乎人類理性可認知範圍外的物自身（*Ding-an-sich*）存在可能性，使得他的認識論成為一種消極的認識論，即我無法確定在我意識內所呈現的認知對象究竟是對象物自身的本來面貌，或僅是對象物經過我心靈認知構造扭曲後所呈現的表象。也因為如此，康德認為我們對真理的討論只能限於考察自身心靈的理性及其活動原則。

但另一方面，雖然笛卡爾和康德兩人的哲學都是從作為個人主觀的「我」出發，然而這個「我」其實在一開始就具備了某種的「無」與「場所」性質。笛卡爾

²² かゝる多と一との絶対矛盾的自己同一として有るものは、絶対的一の自己限定として、全體的一的に決定的でなければならない。〔…〕我々の自己も、かゝる世界の自己形成から生れるのである。併しそれは同時に絶対的多の一として、何処までも個物相互限定の世界、個物的多の世界でなければならない。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 12 卷，頁 275-383。

²³ 《大方廣佛華嚴經》卷 5〈6 菩薩明難品〉，CBETA, T09, no. 278, p. 427a4。

²⁴ 中村薰，〈華嚴經に於ける一異の問題〉，《印度學佛教學研究》第 23 卷第 1 號（1974 年 12 月），頁 152-153。

說萬物皆可懷疑其存在真實性，唯獨有個正在懷疑著的我存在著這件事是不容置疑的。眾所周知，笛卡爾是主張身體與心靈可分別獨立存在的身心二元論者，他說的正在懷疑著的「我」毋寧是一個正在進行懷疑的心靈意識而不是具體的個人。並且，這個意識所懷疑的世界萬物正由於它們是來自這個心靈意識的表象，所以才會被懷疑其真實性。也就是說，笛卡爾「我思故我在」中的「我」非但是不具備物理廣延性質的「無」，還是在其自身意識內顯現世界森羅萬象的「場所」。

如蘇格蘭哲學家休謨（David Hume, 1711-1776）的著名批評，笛卡爾「我思故我在」裡那個不可置疑的、正在質疑著的「我」，更準確地說：「我思」（Cogito）或自我意識，至多只能說是一連正在進行著懷疑的心靈意識，還不能那麼快說有個「我」存在。在笛卡爾那裡曖昧不明的「我」，到了康德《純粹理性批判》裡被定義為先驗的（transzendental）純粹主觀活動，即「統覺我」（或稱「邏輯我」）。康德說在認知對象物的過程中，這個物的質感（質料）透過我感性的領受，然後經由我悟性裡先天的形式，即先驗概念（＝量、質、關係、模態等範疇）的篩取，最終於我的統覺（＝悟性統合各範疇的原則）內表象出一個我所認知的這個對象物的面貌。我們透過自身悟性的統覺活動來認知外界事物，但卻無法回過頭來認知這個「統覺我」（好比說我戴著眼鏡才能看清世界，但我卻無法看到眼鏡本身），因此康德說先驗主觀本身無法成為被直觀的對象，是無法被認知的“X”。²⁵

然而，康德並沒有說明這個無法被認知的先驗的主觀“X”，即「統覺我」，它在現實世界中究竟是存在於什麼樣的位置。若說我所認知到的、所體驗到的世界是我自身悟性的「統覺我」這個主觀心靈意識內所呈現出的表象，那麼「統覺我」究竟是超越於這個世界之外，還是處於這個世界之中？雖然康德沒有給出答案，但唯一可以確定的，是康德和笛卡爾一樣，都將這個主觀心靈意識視為是個別存在的個人主觀。康德的先驗論到了費希特（J. G. Fichte, 1762-1814）、黑格爾（G. F. W. Hegel, 1770-1831）那裡，變成個人主觀背後還有個將萬物包攝在其內的、普遍存在的「絕對我」或「絕對者」。

在西田幾多郎 1910～1928 年任教於京都帝國大學期間的授課講義《哲學概論》（哲学概論）²⁶裡面，西田認為德國近代哲學自從康德以後的費希特、黑格爾

²⁵ 參見康德《純粹理性批判》，第二部第二篇第一章〈論純粹理性的謬誤〉。英譯本參見：Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

²⁶ 此講義由西田早期殘存的底本與後來聽講學生們的筆記彙編而成。雖然西田從最初進入京大時便開始講授哲學概論直到退休，期間長達約二十年。但彙編過程主要著重於大正末期到昭和初期的資料，也就是西田哲學中心思想「場所」形成的前後時期。參見：クラウス・リーゼンフー

等人的轉向，是將研究的問題從認識論回到形而上學。值得注意的是，西田講義中所談的「形而上學」（第一哲學）並不是關乎超越於我們人世之外不可觸及者的學問，而是關乎實際生活的「真實在」的學問。西田把這個「真實在」學問連結至古希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle, 384-322 BCE）的存在論（存有論）²⁷，說道：

形而上學雖也可以說是來自亞里斯多德，但亞里斯多德是將第一哲學視為探討真實在的學問。我們或可以把它理解為反省存在〔者〕的意義，盡其所能及要去深入查明的學問。²⁸

西田在《哲學概論》裡面表露出對他所謂的「形而上學」，特別是亞里斯多德的存在論的共感。其實西田的首部著作《善的研究》（善の研究，1911年）的中心概念「純粹經驗」便是一種對何謂「真實在」的探討。如黃文宏教授指出的：「西田先將實在與經驗視為等同，並且將這個思想深化為一種『普遍者』的體系，對這個普遍者之體系的邏輯解釋，則是西田所謂『無的邏輯』」²⁹。筆者認為，黃教授所述的西田哲學的特色，可以與前述《哲學概論》中西田所理解的，從康德第一批判認識論回歸向「形而上學」，即亞里斯多德存在論的歷程相對照。並如下節將敘述的，華嚴思想的「事事無礙」正是在這樣的西田哲學特色中彰顯出其意義。

四、西田「無的場所」與華嚴思想

雖然西田幾多郎與費希特、黑格爾一樣，都把康德第一批判的認識論擴充至談論個別主觀背後還有一普遍者的存在論，西田也多次說過他思想初期的「純粹經驗」或「自覺」論，其靈感來自費希特知識學的「事行」（Tathandlung）與黑

バ、村井則夫，〈後記〉，《西田幾多郎全集（新版）》第14卷（東京：岩波書店，2004年），頁641-645。

²⁷ 由於以西田為主的京都學派受到大正時期盛行的生命哲學影響，更注重在日常生活中實際活著的意義，而不是單純靜態的「有」。故筆者在此保留日文原來漢字「存在論」，不改譯為臺灣學界慣用的「存有論」。

²⁸ 形而上学はアリストテレースに由来するとも云えやうが、アリストテレースは第一哲学は真実在の学であるとした。それは存在〔者〕の意味を反省し、どこまでも深くつきとめて行かうとしたものと解してよいであらう。西田幾多郎，《西田幾多郎全集（新版）》第14卷，頁162, 175。筆者在譯文中將原文「存在」以〔 〕補充方式更正為「存在者」。原因是西田有把 *Seiende*（存在者）譯為「存在」的傾向，但西田理解的 *Seiende* 確實如原德文意義是指現實世界中的個別存在者，此情形在同書第274頁附有 *Seiende* 原德文處最為明顯。

²⁹ 黃文宏，〈西田幾多郎論「實在」與「經驗」——以《善の研究》為核心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6期（2006年12月），頁61-90。

格爾邏輯學的「概念」(Begriff)。³⁰不同的是，西田反對費希特「絕對我」那樣的具有獨我論傾向的絕對主觀，也不贊成黑格爾那樣預設進步目標，抹煞其他未來可能性的先在精神。因此，西田認為自己毋寧是和他們一樣踏著康德為反省自我意識所開創的道路，嘗試徹底解決其殘留的哲學難題。³¹

西田在 1926 年發表於京都帝國大學哲學科學報《哲學研究》³²第 123 號的論文〈場所〉(場所)，標誌著「西田哲學」中心思想「場所」的確立及體系化。³³在這篇論文中，基於康德先驗哲學的基礎以及對費希特「絕對我」、黑格爾「絕對者」的批評，西田認為在個別主觀背後的普遍者，即「真我」(真の自己)，其性質必須是「無的場所」(無の場所)，也就是「絕對無」(絶対無)。然而，「真我」如何能是「無的場所」或「絕對無」？對此，西田於晚年發展出「矛盾的自我同一」邏輯來說明「無的場所」邏輯。

進一步討論什麼是「矛盾的自我同一」邏輯以前，我們先看西田是如何表述「絕對無」與大乘佛教思想之間的共通性。

五、「矛盾的自我同一」與「事事無礙法界」

首先需要注意的是，西田幾多郎講的「邏輯」(論理)，其意思主要源自康德《純粹理性批判》裡講的知識論的「邏輯」(Logik)，即先驗邏輯。³⁴在書中〈先

³⁰ 參見西田為《善的研究》1936 年改版所做的新序。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 1 卷（東京：岩波書店，1988 年），頁 1。中譯及相關解說參見：西田幾多郎著，黃文宏譯注，《善的研究》（新竹：清大出版社，2019 年），頁 48-49。也見西田為《思索與體驗》1937 年更三訂版所做的新序。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 1 卷，頁 207-208。中譯及相關解說參見：西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版公司，2013 年），頁 57-59。關於西田的「純粹經驗」、「自覺」論與費希特、黑格爾的思想關係，目前學界已有許多相關探討，本論文因篇幅有限不另作探討。可參見：岡田勝明，《フィヒテと西田哲学》，京都：世界思想社，2000 年。藤田正勝，〈西田幾多郎によるヘーゲル哲学の受容と批判〉，《宗教哲学研究》第 4 號（1987 年），頁 105-109。

³¹ [...] 私は寧ろカントの批評主義の途を歩みつ、あるものと信ずる。唯、私は何等の獨斷的假定のない純なる概念的知識自身の自省の立場から出立して見たい。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 5 卷（東京：岩波書店，1988 年），頁 8。

³² 京大哲學科的學報《哲學研究》(哲学研究，1916 年～)其前身為京大文學部的學報《藝文》(芸文，1910 年～)，在西田任教京大期間的 1916 年獨自分立出來刊行。

³³ 「西田哲學」(西田哲学)這個稱呼最早出現於左右田喜一郎(Souda Kiichiro, 1881-1927)發表於《哲學研究》第 127 號的論文〈關於西田哲學的方法：請教西田博士〉(西田哲学の方法について：西田博士の教を乞う，1926 年)。左右田此篇論文的目的雖是對西田的〈場所〉提出質疑並進行批判，但也同時承認了〈場所〉中的西田思想已然體系化。

³⁴ 廣義地說，以西田為主的京都學派所談的「邏輯」(論理)，其意義與其它以先驗論為基底的哲學都具有或多或少程度的共通性，包含胡塞爾的超越論現象學。雖然胡塞爾的超越論現象學與康德先驗哲學有著根本上的不同（前者對現象以外之物擱置不論，後者則是探討現象背後將之呈現

驗邏輯學) (Transzendentalen Logik) 部分裡，康德將知識來源定義為來自感性與悟性的綜合，並把討論感性之普遍規律的學問稱為「感性論」(Ästhetik)；而討論悟性之普遍規律的學問則稱為「邏輯學」(Logik)。但康德的認識論是靜態且消極的，西田受到費希特「事行」影響，更注重認識的動態性與創造性，也就是「行為直觀」(即體驗)。

此外我們也不能忘記，康德的知識論及邏輯是停留在個別心靈主觀的層次。前面已經提過，西田認為在個人主觀背後還有一普遍者「絕對無」(＝場所、真我)。在 1926 年的論文〈場所〉裡，西田說康德批判哲學是絕對無的入口。雖然康德第一批判認識論是僅能認知事物表象的消極認識論，但同樣的模式往後推回到真我(絕對無)的層次時卻有了完全不同的情形。首先，當吾人處於反省自身狀態時，原本作為個別認知活動主體的我，反而變成了被真我(絕對無)所認知的客體對象。並且由於個別我與真我(絕對無)沒有內外之分，因此真我(絕對無)所認知的個別我是如實知的。也就是說，真我(絕對無)認知中所呈現的個別我是完全沒有隔閡的本來樣貌。這等於說，只要是真我(絕對無)所認知呈現的個別我，便是個別我的本來樣貌。據此，西田將真我(絕對無)層次的認知視為一種積極的創造意義，他說：

所謂認識只能是體驗在自己之中形成自己。在體驗的場所內，形式與質料的對立關係成立了。如此在自己之中無限地去映照自己者、自己自身為無而包含無限的有者，是作為真我在其內成立所謂的主客對立。此者不可為同，也不可為異，不可說為有也不可說為無，所謂不可用邏輯形式來限定，卻反而是讓邏輯形式成立的場所。³⁵

如黃文宏教授指出的：「什麼樣的世界，最能突顯西田『絕對矛盾的自我同一』的獨特之處？我們知道，這個邏輯是我們所在的世界的邏輯，也就是說，我們所有的經驗領域都參與了絕對矛盾的自我同一，我們所有的世界，包括物理、生物、表現、歷史、宗教的世界等等，都內存於辯證法性全般者的世界當中，並

的先驗主體)，但在探討意識構造上兩者具有某程度的共通性。而中期西田哲學也的確融入了前者的「能知—所知」意識構造論。

³⁵ 認識するというのは体験が自己の中に自己を形成することにほかならない。体験の場所において、形式と質料の対立関係が成立するのである。斯く自己の中に無限に自己を映し行くもの、自己自身は無にして無限の有を含むものが、真の我としてこれにおいていわゆる主客の対立が成立するのである。此者は同ということもできない、異ということもできない、有とも無ともいえない、いわゆる論理的形式によって限定することのできない、かえって論理的形式をも成立せしめる場所である。西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 4 卷（東京：岩波書店，1988 年），頁 212-213。

在不同的層次上分受了絕對矛盾的自我同一的邏輯」³⁶。西田所謂的真我，也就是絕對無，是包容一切對立的場所，是自己反省地在自己之中無限地映照出自己，產生一切有的場所。就其場所性而言，這個真我絕不是有，而只能是「絕對無」。

回到上一節的引文，所謂的「由世界來觀想心」，我們可以藉由這節的討論將西田這句話理解為透過體驗在真我（絕對無）的「自己之中形成自己」。這是西田所理解的「現象即實在的世界」，也是井上圓了說的「把無差別界移向差別界來說法」，更是華嚴思想的「事事無礙法界」。

六、結語

在本篇論文裡，我們探討了以西田幾多郎為主的京都學派，如何透過發掘西方近代哲學主題「自我意識」中的「場所」與「無」性質，藉此進行東西方哲學對話。西田的進路是以康德先驗哲學（還有在康德之後批判性地改造其先驗論的哲學）為基礎，再加以融合華嚴思想的「事事無礙」，最終完成闡釋世界邏輯構造的「矛盾的自我同一的場所邏輯」。當然，西田對華嚴思想的理解絕不僅如此，但由於篇幅限制，期待他日有機會能於另稿分享西田對華嚴思想「理事無礙」的詮釋。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 9，第 278 號。
 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。《大正藏》冊 10，第 279 號。
 〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 45，第 1866 號。

（二）專書、論文

- クラウス・リーゼンフーバ、村井則夫，〈後記〉，《西田幾多郎全集》第 14 卷，東京：岩波書店，2004 年，頁 641-645。
 山中崇史，〈西田幾多郎における華嚴思想——研究史の再検討——〉，《國際日本學研究論集》第 15 號，2022 年 2 月，頁 41-61。
 中村薫，〈華嚴經に於ける一異の問題〉，《印度學佛教學研究》第 23 卷第 1 號，1974 年 12 月，頁 152-153。

³⁶ 黃文宏，〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，《國立政治大學哲學學報》第 33 期（2015 年 1 月），頁 39-75。

- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 10 卷，東京：岩波書店，1950 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 12 卷，東京：岩波書店，1966 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 14 卷，東京：岩波書店，1951 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 14 卷，東京：岩波書店，2004 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 1 卷，東京：岩波書店，1947 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 4 卷，東京：岩波書店，1947 年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第 5 卷，東京：岩波書店，1947 年。
- 西田幾多郎，《哲學の根本問題 続編（弁証法的世界）》，東京：岩波書店，1934 年。
- 西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》，臺北：聯經出版，2013 年。
- 西田幾多郎著，黃文宏譯注，《善的研究》，新竹：清大出版社，2019 年。
- 岡田勝明，《フィヒテと西田哲学》，京都：世界思想社，2000 年。
- 板橋勇仁，〈〈基底／根拠無き自己〉の主体性——西田哲学と華嚴仏教の思想——〉，《立正大学人文科学研究所年報》2016 年第 53 号，頁 1-17。
- 板橋勇仁，《西田哲学の論理と方法：徹底的批評主義とは何か》，東京：法政大學出版局，2004 年。
- 黃文宏，〈西田幾多郎論「實在」與「經驗」——以《善の研究》為核心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》2006 年第 3 卷第 2 期（總第 6 期），頁 61-90。
- 黃文宏，〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，《國立政治大學哲學學報》2015 年第 33 期，頁 39-75。
- 増田英男，〈華嚴教学における「無礙」の解釈の問題点（一）〉，《印度學佛教學研究》1976 年第 25 卷第 1 號，頁 230-233。
- 増田英男，〈華嚴教学における「無礙」の解釈の問題点（二）〉，《印度學佛教學研究》1977 年第 26 卷第 1 號，頁 291-294。
- 増田英男，〈華嚴無礙と弁証法（二）〉，《印度學佛教學研究》1974 年第 23 卷第 1 號，頁 390-393。
- 増田英男，〈華嚴無礙と弁証法〉，《印度學佛教學研究》1972 年第 21 卷第 1 號，頁 191-194。
- 藤田正勝，〈西田幾多郎によるヘーゲル哲学の受容と批判〉，《宗教哲学研究》1987 年第 4 號，頁 105-109。
- Descartes. *Philosophical Writings of Descartes*, vol. I. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.