

【譯著】 Translation

西田幾多郎：〈叡智の世界〉，
收於《西田幾多郎全集》
（東京：岩波書店，2003年新版）§

黃文宏
Wen-hong HUANG*

第一章

如果將判斷的知識視為全般者的自我限定的話，那麼我們要思想某物，全般者就必須在自身之中自我限定自身。¹我認為透過將全般者區別為三個階段，我們可以思想到三種世界。〔首先，是判斷的全般者。〕內在於判斷的全般者當中，並且為判斷的全般者所限定者，這可以思想為廣義下的「自然界」；〔其次是〕包含判斷的全般者的「全般者」，也就是包含「在判斷的全般者的述詞面的底部中的超越者」的「全般者」（即自覺的全般者），²內在於其中〔自覺的全般者〕並且為其所限定的東西，可以

§ 西田〈叡智の世界〉(Eichi teki sekai, The Intelligible World)一文初刊於《哲學研究》(京都：京都帝國大學文學院哲學系)，第151號(1928年10月)。現收於《西田幾多郎全集》(東京：岩波書店，2003年新版)，第4卷，頁101-150。本文根據新版《西田幾多郎全集》譯出。

* 清華大學(新竹)哲學研究所教授。

Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.

1 【譯注】將「認知」視為「全般者的自我的自我限定」，是西田場所哲學的主要問題，西田在批評別人誤解場所邏輯的時候，往往也都集中在這一點上。西田的想法在於：認知、思想或理解，都可以視為全般者的自我限定自身。其意義可以參閱「全般者的自我限定」。

2 【譯注】在這裏西田稱「自覺的全般者」為「判斷の一般者の述語面の底に超越するものを包む一般者」。在西田的想法中，各個全般者的最後的存在，都包含著一種超越。這個最後的存在無法被前一個全般者(例如，判斷的全般者)所理解(包攝)，但是，它的理解是事實，因為我們理解這個事情，因而更包攝的全般者(自覺的全般者)必須

思想為「意識界」。再者，則是包含這種「全般者」〔自覺的全般者〕的全般者，也就是包含在我們的意識的自我的底部中的超越者的「全般者」〔叡智的全般者〕，³內在於這種全般者⁴並且為其所限定的東西，可以思想為「叡智的世界」。

叡智的世界必須是超越我們的思惟的世界，我們要怎麼樣才能夠思想這樣的世界呢？倘若思想某物是全般者的自我限定的話，那麼究竟是透過什麼樣的全般者的自我限定，才能夠思想到叡智的世界呢？我認為，我們也可以根據意識的意向活動來思想這樣的世界。⁵我們的意識活動一方面是實在的，一方面也是意向的，它既是能思的，也是所思的。因而，意識活動所意向的東西，並不單單停留於人們所謂的「意識內容」，它也意向著「超意識的內容」。⁶例如我的意識活動意向著過去的意識內容，或許這樣的情況也可以思想為是單純的內部知覺。但是，我們的意識活動意向著超越我們意識的東西，更恰當地說，不論〔這種超越意識的東西〕是不是能夠被意識到，我們意識活動也意向著在其自身的永恆的真理。⁷我們以這樣的方式而意向著我們的意識活動：即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。⁸單純的時間性的存在，不能是意向的，就算人們所說的意識現象是具有意向性的，但是只要它仍然是時間性的，它就不能夠意向超意識的內容。要意向超意識的內容，我們的自我必須超越所謂「意識的自我」。⁹例如：我們只在康德的意

存在。這裏的「に」表示「超越」所存在的場所，或「超越」所發生的場所。這句話的意思表示：在判斷的全般者的述詞面的底部中存在著超越，而這個超越內存於自覺的全般者當中。

- 3 【譯注】參閱上一個譯注，其意思是說在意識的自我（即自覺的自我）的底部仍然還有一個超越者，而包含這種超越者的是全般者，即後來所說的「叡智的全般者」。
- 4 【譯注】「這種全般者」意指「叡智的全般者」。
- 5 【譯注】西田在這裏表明要透過「意識的意向性」來思考「叡智的世界」。
- 6 【譯注】這個「超意識的內容」即是「叡智的世界」的內容。
- 7 【譯注】這是說我們的意識活動不能單純地理解為內部知覺，它還意向著超越意識的東西，例如永恆的真理。永恆的真理是屬於叡智的世界的存在。
- 8 【譯注】意識不僅在所思的方向是超越的，在能思的方向上也是超越的。這是西田對「意向性」的解釋。西田認為能思方向上的超越才是意向性的主要意義，他也是根據這一點來進行對西洋哲學的判教。
- 9 【譯注】西田在這裏批判一般的說法，認為意識只是一種時間性的存在，而主張意識也

識全般的立場上來思考真理。在這個時候，我們的意識活動並不是作為屬於心理的自我的活動而擁有意識的實在性，而是作為屬於意識的自我之底層的超越的自我，而擁有其實在性。¹⁰

如上所述，如果超越了我們的意識的叡智的世界是可以被思想的話，那麼我認為，限定這種世界的全般者〔叡智的全般者〕，超越了限定我們的意識界的全般者〔自覺的全般者〕，它作為將限定我們意識界的全般者也包含在內的全般者，是可以比照自覺的全般者來思考的。¹¹

第二章

什麼是自覺的全般者？我們在自覺當中意識到「自我」，當思想這種的東西的時候，這個自我必須是超越判斷的全般者的超越述詞面的自我。¹²判斷的全般者讓判斷成為自我限定，而自我必須是不能在判斷的全般者當中被限定的東西。在判斷的全般者當中被限定的事物，只能是被思想者，不能是能思想，是判斷的內容，而不是能判斷。¹³所謂的「我」（jp. 私）是在時空地受限定的個物的底層所思想到的個物。既然這種個物是可思想

必須是超時間性的一面。自我必須具有「超越意識的自我」的這一面。於是自我必須具有時間性與超時間性。西田在措詞上，有時候將前者以狹義的自覺的自我（心理學的自我）表示，後者則是叡智的自我。

- 10 【譯注】這是以康德哲學為例，說明作為康德哲學之認識論基礎的「自我」並不是「心理學的自我」，而必須是擁有更深的實在性的「超越的自我」或「意識全般」。
- 11 【譯注】在意識的內部可以區別開兩個全般者，限定具時間性的意識界的全般者（自覺的全般者），以及限定超越時間的叡智界的全般者（叡智的全般者），後者包攝前者。對於這麼一個全般者的世界，西田認為我們可以類比於「自覺的全般者」來思考。
- 12 【譯注】這一段說明什麼是「自覺的全般者」及其「內存在物」，自覺的內存在物是「自覺的自我」。自覺的自我越過了判斷的全般者表示內在於判斷的全般者當中，自覺的自我的存在沒有辦法被恰當地理解。
- 13 【譯注】這裏說明為什麼自覺的自我越出了判斷的全般者，內存於判斷的全般者的東西，只能是所判斷，不能是能判斷。然而自我是能判斷，也是所判斷。因而自我就判斷的全般者來看，是個矛盾，它是判斷的全般者所無法包含者。然而我們理解這個事實，因而自我在述詞的方向上，越出了判斷的全般者所能包含的範圍，屬於「判斷的全般者的超越的述詞面」。

的話，那麼就必須存在著這種個物所內存於其中的場所、必須存在著限定這種個物的全般者。¹⁴但是這種全般者已不能是判斷的全般者，而必須是包含判斷的全般者的全般者。由於自覺者內存於其中並且為其所限定的緣故，因而我稱這樣的全般者為「自覺的全般者」。¹⁵這樣的自覺的全般者的限定究竟是什麼呢？

倘若我們以判斷的方式而自我限定自身者為「具體的全般者」的話，那麼具體的全般者在其自身之中就擁有自我限定自身內容的限定面，這種限定面是「抽象的全般者」。¹⁶因而，抽象的全般者是能為主詞而不能為述詞的個物的「述詞面的統一」，它作為映照內存於具體的全般者當中的個物的一個側面而被思想為是「抽象的」。但是，如果從全般者本身的立場來說的話，我認為這可以思想為全般者直接地自我限定自身的限定面，可以思想為全般者自身的投射面（jp. 射影面），我認為這可以顯示「全般者包含全般者」的意義。當判斷的全般者被包含在自覺的全般者當中的時候，判斷的全般者的超越的述詞面，現在將成為自覺的全般者的自我映照自身內容的自覺的全般者的限定面。¹⁷先前內存於判斷的全般者的超越的述詞面的東西，或者先前被思想為「具體的」與「實在的」東西，〔現在〕變成了「抽象的」或「只是被意識的東西」。¹⁸自我意識自身者或自覺者，擁有「內存在物」的意義，先前作為判斷的全般者的內容並且內存於其〔判斷的全般者當〕中的東西，全都作為意識的內容而成為非實在的，實

14 【譯注】這裏可以看到西田「場所」思惟的一個特色，既然一個東西是可思想的、可存在、可理解的，那麼就必須存在著一個讓這個東西可思想、可存在、可理解的場所。有之為有，必須內存於無。

15 【譯注】自覺的全般者包含所有內存於意識之中，並且為意識所限定的東西。

16 【譯注】西田在此先離開主題，一般地來談，「具體的全般者」與「抽象的全般者」的關係。這裏包含著西田場所邏輯特有的術語。首先，抽象的全般者是具體的全般者在自身之中自我限定的一個側面。任何具體的全般者都擁有自我限定自身的抽象的限定面。

17 【譯注】從主述詞的關係來看，抽象的全般者處於「述詞」的位置。西田稱它是「述詞面的統一」。從場所邏輯的角度來看，抽象的全般者是具體的全般者的自我限定面、自我投射面、自我映照面。判斷的全般者的超越的述詞面，從自覺的全般者的角度來看，就是自覺的全般者的〔抽象的〕自我限定面。

18 【譯注】西田在此說，當場所推移一個更深的場所的時候，所有的一切都要經歷一個意義的改變。例如：先前在判斷的全般者當中被認為是實在與具體的東西（例如：個物），在更具體的全般者（自覺的全般者）當中，則成為抽象的，只是意識的存在（例如：所思）。場所的推移伴隨著場所內存在物的意義的改變。

在的意義從「對象的存在」的意義轉變為「活動的存在」的意義。¹⁹從判斷的全般者的形成來說，自覺者擁有能為主詞而不能為述詞的實在意義，而內存於判斷的全般者當中的事物，都成為擁有述詞意義的東西。²⁰在這個意義下，將判斷的全般者的內容保持原樣地變成意識內容而自覺者是「知性的自我」。知性的自我作為自覺的全般者的內存在物，仍然只是還沒有擁有自身的自覺內容的「形式的存在」而已。因而，「認知」對「所認知」本身的內容並沒有任何的添加，只是改變了所認知者本身的存在意義而已。²¹

意向活動是意識的特徵，在這裏，我想要釐清意向活動是什麼樣的活動。自覺的全般者的自我限定面的內存在物，作為內存於判斷的全般者的超越的述詞面的東西，它一方面是「對象的」，並且它作為內存於知性自覺的意識面的內存在物，則必須是「意識的」。²²但是，內存於知的自我的意識面當中的事物，還不擁有自身的自覺內容，在這個意義下，內存於這種意識面當中的事物，還不能限定自身的內容、不能映照自身的內容，然而它卻映照了超越自身的東西的內容。例如，顏色的感覺並不是物理的光線，而必須是作為意識現象的「自覺的存在」，並且其內容必須是超越自身意識的「顏色自體」。²³知的自我的立場愈是純粹，其內容就愈是超越的，並且其意識的實在性就愈是形式的，意識就只剩下「映照」的意義，這樣的關係就是意向活動。由於意識被思想為作動（働くもの），所以被稱為「活動」（jp. 作用），但是在純然知識的立場當中，是不考慮活動本

19 【譯注】當實在的意義轉變為自覺性的存在或活動的存在之後，這些存在仍然擁有「內存在」的意義，它內存在於一個全般者（自覺的全般者）當中。

20 【譯注】在場所邏輯的措詞當中，客觀的事物（實在）佔據主詞的位置，主觀的事物則佔據述詞的位置。原本內存於判斷的全般者當中的事物，是佔據主詞位置的事物，這些事物在自覺的全般者當中，轉變為主觀的事物（意識的存在），變成了非實在。自覺者變成了實在。

21 【譯注】「知性的自我」將原本「自然的實在」自覺為「意識的存在」。知性的自我是純然理論的自我，它只是一種形式的存在，還不擁有任何自覺（自我認識自身）的內容，只能改變所認知的意義，不能認識到自身的內容。西田認為自我是有內容的，真善美即是睿智的自我的內容，然而自我的內容並不映照在知性的自我之中。

22 【譯注】這是說明自覺的全般者的內存在物，同時具對象與意識的性質。

23 【譯注】這是說明在自覺的意識中，知性自覺的意識不能映照自身的內容，但是它包含著超越了自覺的意識的顏色自體的存在經驗。這樣的超越存在則是為意向活動所指向的東西。

身的內容的，活動本身無法被反省，不論顏色的知覺是如何地個別化，其內容仍然始終免不了是對象性的。²⁴為了要讓自覺性存在本身的內容被意識到，自覺的全般者的內存在物的意義，就必須再深一層，「在自身之中映照自身」的自覺的存在的意義必須要顯明出來。而要讓這種事情為可能，我們就必須從「知性的自我」的立場，推移到「意志的自我」的立場（即「活動的活動」的立場），這樣的話，我們的意識面也必須從單純的「判斷的全般者的超越的述詞面」中獨立出來，而變成映照自身內容的自覺的意識面的意義。²⁵可以被思想為包含在判斷的全般者當中的抽象的全般者，它可以是單純地不包含自我限定的全般者，或者也可以是述詞面的統一，但是這兩者必須擁有不同的意義。²⁶前者〔前一個意義〕雖然不完滿，但其自身仍然擁有全般者的意義，後者〔述詞面的統一〕則單純地是「內存在物」的媒介面。²⁷全般者在自身之中限定自身的意義愈是深入，其限定面的意義就愈是由前者往後者推移，在這個意義下，在自覺的全般者當中，則是從知的自我的意識面推移到意志的自我的意識面。但是不論深入到哪裏，我認為自覺的全般者的內存在物並不會失去意向的性質。²⁸例如，顏色的意識內容不只是可以透過回憶或想像等種種不同的能思而改變，就算它成為被意志所意欲的東西的時候，它也仍然可以視為是一種所思，在這裏它仍然擁有被意向的性質。²⁹但是，這種〔被想像、被回想的、被意欲的〕意識的內容並不是單純的意向活動的所思，不單純只是在知識的立場中所觀看到的事物而已。如果這些也是透過意向活動而產生的話，那麼首先意

24 【譯注】這是說如果我們只從知性的立場（理論的立場）來思考意識的活動，就不能了解意識活動或作用本身是具有內容的，我們只能以對象的方式來理解意識。

25 【譯注】為了要顯示自覺的內容，我們就必須知性的自我，進入更深的意志的自我的階段。西田在自覺的自我與叡智的自我當中，皆根據知、情、意的區分，區別開三種不同的自我。不論是哪一個層級，意志的自我都是最深的自我，知性的自我都是最初的我，情性的自我則處於中間的階段。

26 【譯注】不包含自我限定的全般者指的是分類上的類、種、個這種全般者。這是單純地基於分類所形成的概念。

27 【譯注】西田透過「媒介面」這個概念，是說這種全般者可以往下一個全般者推移。只有具體的全般者才擁有推移的可能性，分類的全般者並不具有這樣的可能性。如西田所說，這是兩種不同的全般者。

28 【譯注】西田認為意向性並不單單屬於知性的層面，情、意層面也都帶有意向性。

29 【譯注】意識的內容（例如顏色），可以為不同能思所改變（不論是通過回憶的再造，或是透過想像），即使是被意志所意欲的東西，也可以視為是一種所思，而具有被意向的性質。

向著活動本身的這件事就必須存在，能思必須成為所思，意識就必須意識到意識。³⁰我認為，與其這樣來思想兩種不同的意向性或兩種不同的意識，不如就像在判斷的全般者當中，將判斷思想為判斷的全般者的限定活動一樣，將所有的意識活動皆思想為自覺的全般者的內存在物的自我限定活動，而人們所謂的「意向活動」則是其抽象的一面。³¹內在於自覺的全般者當中存在著「認知」，而當認知的存在是單純的「形式存在」的時候，我們可以思想到「知性意識」。³²真正的意識必須是意志的意識，真正的意向不外是「內向的意向」（jp. 內的意向）。意識的本質並不在人們所謂的意向，而在意志，意向不過是弱化的意志（弱き意志）而已。由於將意志視為一種活動，所以人們才會將意向性思想為意識的本質。³³

由於意志是認知的作動、作動的認知、一面認知一面作動，所以它完全不同於單純地意向著對象的純粹知性態度。但是，作動不是認知。即使「我作動」，這個「我」也是「被認知的我」，而不能「能認知的我」，「能認知的我」必須觀看著「作動的我」（働く私），也就是觀看著我的變化的我。³⁴如果從「意向」來思考的話，在認知我當中，所意向必須是能意向，能意向必須是所意向。這種「我作動」（私が働く）的意義是什麼呢？「作動」首先必須是「變動」（変ずる）。要主張這樣的〔作動的〕「我」在保持「認知」的性質的同時也是「變動」的話，那麼指向能意向的意向方向，也就是指向內在的方向，就無法達到能意向，能意向的內容必須比所意向的內容還要大，兩者之間必須存在著縫隙。但是如果這兩個

30 【譯注】「這些」指「意識內容」。西田認為意向活動本身就能產生意向的內容，這個意向內容其實是意向活動本身的內容。它是意識的自我意識之時，所意識到的內容。西田認為這是意向性首出的意義。「意識的自我意識」先在於「意識的對象意識」。

31 【譯注】西田認為這樣來看的話，意向性的首出意義應該是「自我意向自身」，人們通常所謂的「意向性」（例如胡塞爾），以意向性為「意識的意識到對象」，其實只認識到意向性的衍生意義。

32 【譯注】知性意識是形式的存在，單純地映照外在於自身的東西，而無法自我映照自身。

33 【譯注】以內向性為意向性的本質，以意向性為弱化的意志，可以說是西田對意向性的改造，也是西田對胡塞爾的一個批判。

34 【譯注】「但是，作動並不是認知〔……〕，也就是觀看著我的變化的我。」這裏應該是西田的自我駁難，西田的基本主張在於作動即認知、認知即作動。以下的「認知我」才是真正的認知我，比能所區分下的認知我更深一層。

方向是完全分開的兩個方向，那麼就不存在著「我」，因而也就沒有「我作動」這件事。³⁵要思考「作動的我」（働く私），在變化的各個步驟當中皆必須存在著「認知到」所意向與能意向的合一的認知者，並且這個認知者也必須是變動的。這種認知我的連續就是作動我。這樣的話，我們就可以主張作動我包含認知我。³⁶如果我們將作動我或意志我，以一條直線來比喻的話，那麼這條直線的每一個點都是認知者，這條直線的曲率則可以思想為作動我的內容。如果從具體的立場來說，以所意向為能意向，可以思想到認知，這個時候我們已然將認知思想為直線的一個點，認知我已然就是意志我。單純的認知我可以說是曲率為零的直線。這麼來想的話，我認為「意向」也可以思想為只是曲線上的點所擁有的方向。

再者，從意向活動來看，我們可以這樣來思考。在意向活動的基礎當中，必須存在著實在，也就是說，必須存在著能思，在能思之根柢當中必須存在著認知我。認知我的根柢必須是上述所說的作動我。³⁷

任何具體的全般者都擁有在其自身當中限定自身內容的限定面，在判斷的全般者當中，「抽象的全般者」相應於這個限定面，同樣地，在自覺的全般者當中，相應於此的必須是「知性的意識面」。³⁸自覺者可以思想為是在知性的意識面中的自我限定自身。因而意識是意向的。這就好像判斷的全般者的內存在物，「都」在某種意義下擁有述詞一樣。但是，就如同抽象的全般者的內存在物，它只是單純地透過包攝的關係而產生，並不是

35 【譯注】在這裏「能意向的內容」與「所意向的內容」都是在內在的思惟方向上的東西，前者意指「能意識的意識」，後者指「所意識的意識」。如果我是「變動的」，那麼所意識的意識（所知）與能意識的意識（能知）之間，就還存在著間隙，這是因為所意識是能意識的投射，能意識在這裏大於所意識。以下這「兩個方向」所指的就是這兩個方向。西田的看法在於，在真正的作動當中，這兩個方向不能完全不一樣，因為兩者是同一的意識。

36 【譯注】認知我的連續就是作動我，意謂著認知與作動的合一。作動我是意志的自我，它包含了作動與認知這兩面。在自覺的全般者當中，意志我或作動我包含認知我，這樣來看的話，「作動我包含認知我」這裏的「認知我」應是指先前所說的「能所分離」下的認知我。

37 【譯注】在這裏，西田站在自覺的全般者的立場，將實在理解為能思，以認知我（知的自我）為能思的基礎，再以作動我（意志）為認知我的基礎。

38 【譯注】這意思是說「知性意識面」（或「知性自覺的自我」）是自覺的全般者的「抽象的全般者」。

自我限定自身、不是以自身為媒介一樣，知性意識面的內存在物，它並不是作為真正的自覺的全般者的內存在物，不是以自覺的方式自我限定自身、自我媒介自身。以自覺的方式自我限定自身並且自我媒介自身的活動，並不是意向的活動，而必須是意志的活動。我們將這種自覺地自我限定自身內容的過程思想為「意志」。³⁹知性自覺其實也是在這種意義下的自覺。⁴⁰在意向活動的內部（jp. 裡面）必須存在著「知性的自覺」或「形式的意志」。這麼來思考的時候，作為自覺的全般者的真正的自我限定活動而相當於判斷的東西是意志的活動；相當於作為自覺的全般者的場所的內存在物，並且是能為主詞而不能為述詞的個物的東西，必須是能意志或意志的自我。⁴¹從抽象的全般者的立場來看，判斷的基礎在於能為主詞而不能為述詞的個物，但是，如果將判斷思想為全般者的自我限定的話，那麼個物就內在於判斷的全般者的超越的述詞面，作為以判斷的方式而自我限定自身者，它必須是判斷的基礎；⁴²同樣地，如果從意向活動的立場來看的話，意志也是超越的，如果將意識活動思想為自覺的全般者的自我限定的話，那麼在知性自覺的根柢當中，就必須存在著意志的自覺。賦予自覺者以基礎的是意志，而真正的賦予判斷以基礎的則是自覺者。⁴³判斷是沒有自覺的意向活動，意向活動則是沒有自覺內容的意志活動。這麼來思想的話，如先前所說，抽象的全般者可以思想為個物的述詞面的統一，而「知

39 【譯注】這是說明在自覺的全般者當中，真正的自我限定自身，自我媒介自身的東西，並不是自覺的全般者的抽象的全般者（知性的自我），自我限定的活動不是人們所說的意向活動，而是意志活動。

40 【譯注】這是說知性自覺其實也是一種意志的自覺。西田的意志是指向自身內部的意志，它是自覺的方式而自我限定自身的過程。

41 【譯注】這是說，在自覺的全般者當中的真正的自我限定的活動是意志活動，在其中能為主詞而不能為述詞的個物則是意志的自我。在判斷的全般者當中，能為主詞不能為述詞的實在無法成為認識的對象，這在自覺的全般者當中，就相當於「意志的自我」。

42 【譯注】這裏區別開兩種立場來看，首先從抽象的立場來看，判斷的基礎在個物。但是「如果將判斷思想為全般者的自我限定」，這表示西田的立場，因而以下是相對上述抽象的全般者，從具體的全般者來思考，也就是從場所邏輯的方式來思考。判斷的基礎在判斷的全般者的超越的述詞面，也就是說，在自覺。

43 【譯注】賦予判斷以基礎的是自覺，賦予自覺以基礎的是意志。這是一個總結。這裏作為判斷之基礎的自覺者是意志。

性的意識面」則帶有作為以意志的方式而自覺者的媒介面的性質。⁴⁴隨著深入我們的意志的自覺，這樣的傾向就會變得愈來愈明顯。

當在自覺的全般者當中的自我限定面，擁有意志的媒介面的性質的時候，相應於這個媒介面，在其能思的方向上，我們可以思想到一種共同的意志，這產生了所謂的「社會意識」。同時，由於自覺的全般者的自我限定面擁有作為判斷的全般者的超越的述詞面的性質的緣故，所以作為與判斷的全般者的超越述詞面合一的知性意識面的對象世界的自然世界，才能成為目的論的世界。⁴⁵目的論的世界是在意志的自我限定面的超越的述詞面當中所限定的世界。⁴⁶因而，目的論的世界不同於自然世界，它不是在嚴格的意義下為判斷的全般者所限定的世界。

在這裏所說的對「社會意識」的思考相當的不完備。請參照第六論文。⁴⁷

第三章

我曾說過，以意識的意向活動為基礎，我可以藉由在能思與所思的方向上的超越，在包含自覺的全般者的全般者當中來思想「叡智的世界」。我們的意識世界是內存於自覺的全般者當中的世界，它仍然是透過在判斷

44 【譯注】西田往往用「媒介面」來表示，往下一個階段的過渡性格。這是說，知性意識面就帶有意志的自覺者的媒介面的這種性質。

45 【譯注】這裏表示「判斷的全般者的超越的述詞面」與「知的自我的意識面」是合一的。前者來看的自然的對象世界，也可以是目的論的世界。

46 【譯注】這是說，目的論的世界屬於意志的自我限定面，並不屬於判斷的全般者，而這種意志的自我限定面是一種超越的述詞面。「意志的自我限定面的超越的述詞面」當中的「超越的述詞面」就類似「判斷的全般者的超越的述詞面」一樣，都是表示往下一個階段的過渡。

47 【譯注】「第六論文」意指〈自覺的全般者的內存在物及其與存在於其背後者的關係〉，收於《西田幾多郎全集》，第4卷，頁211-280。

的述詞的方向上的超越所思想到的世界。⁴⁸以此為基礎我們可以更進一步地思想超越意識世界的世界。「意識超越意識」的意思究竟是什麼呢？

當具體的全般者為更具體的全般者所包含的時候，在前一個全般者當中的最後的存在是在其自身的矛盾者。⁴⁹對於內存於判斷的全般者的超越的述詞面當中的事物來說，述詞必須直接地就是主詞，也就是說，它是在其自身的矛盾者，我們將這種在其自身的矛盾者思想為作動。⁵⁰沿著全般者的自我限定的深入，全般者本身變成無法限定者（限定すべからざるもの），限定活動轉移到「內存在物」，「內存在物」成為自我限定自身者，其極致它的限定成為在其自身的矛盾。⁵¹唯有在超越這種全般者並且將其內在地包含的全般者當中，它的內容才能積極地受到限定，才能思想到內在地包含這種矛盾的東西，也就是說，「我」是在自覺的全般者當中受到限定的東西，「我」是在自身之中包含矛盾的存在。⁵²同樣的，對於限定自我認知自身的自覺的全般者的內存在物來說，在能知是所知、所知是能知的這個意義下，在其自身必須是矛盾的，自我本身的存在必須是矛盾。在這種〔自覺〕意義下的最後的存在是「意志」。⁵³真正的自覺並不在單純

48 【譯注】意識超越意識的世界，指的是叡智的世界。

49 【譯注】這是西田的一個基本的思考模式。西田認為在一個具體的全般者當中有一系列的事物，這一系列的事物的最後的內存在物（所謂「最後的存在」）是自身矛盾的存在。而它之所以矛盾，是因為原來的全般者不能包含它，因而不能理解這個存在，然而它的存在是個事實，因而它只能內存於一個更具體、更包攝的全般者當中。

50 【譯注】這是站在「判斷的全般者」的立場來看的「意識界」。從判斷的全般者的立場來看，意識界是矛盾的，只能存在於「判斷的全般者的超越的述詞面」。這裏的「作動」應是指「意識的活動」。作動原本在判斷的全般者當中，屬於述詞面，但在這裏，它成為「主詞」。

51 【譯注】這是說沿著全般者的限定的深入，原來的全般者（例如判斷的全般者）變得無法限定實在，我們只能說是實在的自我限定，而這樣的限定從原先的全般者（判斷的全般者）來看，最終是自我矛盾的。

52 【譯注】原先的全般者所無法限定的東西（例如：我），內在於這個全般者本身（例如：判斷的全般者），只能說是這個「內存在物」的自我限定自身。然而，從這個全般者（判斷的全般者）來看，這是矛盾的，因為自我同時是主詞也是述詞，自我在判斷的全般者中是矛盾的極致。但是，這個矛盾的事物（我），可以在更大的全般者（自覺的全般者）當中受到限定，而獲得一個積極的內容。這樣來看的話，更深的場所的存在是為了解決前一個場所的矛盾，然而矛盾最終仍然不能解決，唯有在絕對無的體驗中才能獲得最終的解脫。

53 【譯注】意識界的東西以自身為述詞，能夠自我映照自身，同時擁有主詞與述詞的性質。因而都必須是矛盾的存在，其矛盾的極致是意志。

的知性自覺，而在意志的自覺。唯有作動的自我才可以說是擁有內容的自我，意志是真正的認知自身。意志可以說是自覺的極致，可以說是內存於自覺的全般者當中的最後的存在。就如同許多悲觀主義者所想的那樣，意志是矛盾的極致，我們是為了消滅欲求而欲求、為了死亡而生存。⁵⁴因而，為了要讓意識的自我超越自我而進入叡智的存在的存在的世界當中，自我必須超越自我的意志。在我們意志的深處，存在著超越意志的矛盾並將其包含在內的東西，它是叡智的世界的內存在物。⁵⁵我們透過能思方向上的超越，而在所思方向上〔進行〕超越。⁵⁶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。⁵⁷

我們超越了自我的意志到底意味著什麼？自我超越了自我的意志，並不單純地意謂著意志消失了，也不單純地意謂著成為無意識，意志產生於某種目的的自覺，並且透過達到其目的而消滅。從某個側面來看，意志是這種目的論的活動。但是，要讓目的論的活動得以產生，其最終顯現的事物，必須在一開始就既予了。目的論的活動可以視為是一種過程，它包含了目的論的活動的開始與結束，並且限定了自身的內容。當將如此限定自身內容的存在，思想為我們的自我的時候，這種限定活動就是意志活動。在這個意義下，在我們的意志的深處的真正的自我（真の自己），是超越我們的意志並將其包含在內的自我，我們的意志就是以這種自我為基礎的。⁵⁸當判斷的全般者為自覺的全般者所包含，並且當全般者本身不能夠以判斷的方式予以限定的時候，其最後的場所的內存在物，就會成為作動者。作動者作為「存在物」（「有るもの」）是矛盾的，作動者並不是判

54 【譯注】西田舉例說明意志的活動本身就包含著矛盾的性質。而其矛盾的根源在意志的背後存在著理想、價值等叡智的存在，而這些不存在於意識的世界，而是內存於叡智的世界。就意欲的意志而言，意欲的存在等於是為了自我消滅而存在。這是因為叡智的世界的內存在物不可能在意識的世界中完全實現。

55 【譯注】作為意志的自我的底部的叡智的世界的存在是超越的對象。例如，真、善、美等等價值。

56 【譯注】西田的內向性思考是以「能思的超越」為主要的思想。西田也隨之批判胡塞爾等西洋哲學的思考方式，都只局限於「所思的超越」。這裏可以看到西田哲學的特色。

57 【譯注】這是因為任何的「有」都必須有所內存於其中的「場所」。意識到超越的對象自然必須要有超越的世界。

58 【譯注】意志的活動預設了真我，真我超越了意志並將其包含在內，它是我們的意志的基礎。

斷的全般者的內存在物，在所謂的「自然世界」當中，並沒有真正意義下的作動者。⁵⁹但是，如果判斷的全般者內存於自覺的全般者並且為自覺的全般者所限定，那麼在作動的背後就必須有作動者，而作動可以說就是以此〔背後的作動者〕為基礎的，真正的作動者必須是意識的存在。⁶⁰在判斷的全般者的限定過程當中，存在著主詞與述詞的對立，當這些〔主詞與述詞的對立〕在自覺的一般者當中擁有其內在依據（裏附けられる）的時候，作動者與被作動者的這種對立，在自覺的全般者當中，就成為知者與被知者間的對立，也就是成為所謂的主觀與客觀的對立。⁶¹

而先前被認為是純然的活動的東西，透過為自覺所賦予的內在依據而成為目的論的〔活動〕，之後再作為自覺者本身的活動，而成為意志活動。自覺的全般者更進一步地透過為包含自覺的全般者所賦予的內在依據，內存於其〔自覺的全般者〕中的最後的存在，就成為在自身之中包含著矛盾的意志活動。因而，真正的意志者已不再內存於自覺的全般者當中，而必須超越所謂的「意識」的東西。⁶²它必須在其自身之中包含著主觀客觀的對立、必須自我直觀自身。就如同判斷的全般者的內存在物，是以判斷的方式來自我限定自身，自覺的全般者當中的內存在物，是以意識的方式來自我限定自身一樣，它〔真正的意志〕必須是以知性直觀的方式來自我限定自身的東西（如果認知是構成，並且主客對立是「構成的形式」與「所與的質料」之間的對立的時候，那麼我認為它〔真正的意志〕也可以稱為「創造的活動」）。這麼一來，意志就是弱化的直觀（弱き直觀），它可以視為是映照於我們的意識當中的直觀的影像（直觀の影）。⁶³

59 【譯注】這裏的「作動」意指意識活動。意識活動並不內存於判斷的全般者，或者說在判斷的全般者當中，並不能真正地理解意識的活動。

60 【譯注】西田在這裏說明，自然界中雖然有所謂的作動，但是這樣的作動並不是真正的作動。真正的作動是意識的作動，自然界並不存在著真正的作動。

61 【譯注】「裏附けられる」（內在依據）是西田內向性思維的表示，自覺的全般者包攝判斷的全般者，這意謂著自覺的全般者比判斷的全般者更內在地更深入，並為判斷的全般者內在依據。同樣的，自覺的全般者以睿智的全般者為內在依據。在這個意義下，判斷的全般者當中的「主詞與述詞」的對立，在自覺的全般者當中，就變成了「能知與所知」的對立。

62 【譯注】西田用「真正的」一詞表示存在著這個全般者所沒有辦法解釋的存在，並且預示著更深一層的全般者的存在。

63 【譯注】意志之所以是一種創造活動，因為它是「睿智的直觀」的自我限定。意志是睿

只是當我們的自我超越了自我的意志的時候，它就不再是能被意識到的東西，而且必須是連反省的極限也超越的東西。⁶⁴因而，人們通常認為，並不存在著這種意義下的存在，也就是不存在著可被稱為「叡智的自我」的東西，存在的唯有自我觀看自身所觀看到的內容而已。也就是說，叡智的自我的能思面是觀看不到的，能觀看到的唯有其所思面而已。這是因為當一個全般者內存於包含這個全般者的全般者的時候，被包含的全般者的場所，擁有一種抽象的限定面的意義，這種抽象的限定面限定了內存於包含的全般者當中的事物的內容。我認為在這個意義下，可以稱為是自我直觀自身者的「所思」，也可以思想為「理型」。這樣的話，對於只停留於意識的自我的立場的人來說，它只能將「理型」思想為超越自我的東西。⁶⁵但是，理型純然是客觀的，從中不能產生出主觀的意識，更恰當地說，這甚至不能說明理型與主觀意識之間的關係。⁶⁶

如果我們以上述的方式來思想「超越的自我」的話，那麼在思想我們是什麼的時候，就已然站立在超越的自我的立場之上了。在思想作為判斷的全般者的自我限定的自然界的時候，這個判斷的全般者也必須已然被包含在包含自覺的全般者的全般者當中，這樣的話，我們才能夠說它的判斷是真或偽。⁶⁷即使是內存於自覺的全般者當中的自我，也還不是規範的自我，不能說是真正的能思惟。它反而應該是所思惟、是被對象化了的自我。因而，叡智的世界並不在超越我們的彼岸，我們直接地就內存於這樣的世界當中。⁶⁸所謂的「意識界」是被思想出來的世界，在這個意義下，反而可以說是超越的，只是一種認識的對象而已，自然世界不用說也是如此。在判斷的全般者當中所限定的事物擁有主詞的性質，並且它在判斷的全般者的述詞面的底部當中也是超越的，再者這樣的東西作為否定地被肯

智的直觀投射在意識的結果，是叡智的直觀的影像。西田也稱之為「弱化的直觀」。

64 【譯注】「連反省的極限也超越」表示「無法以反省的方式出現在眼前」，我們不能夠以反省的方式意識到真正的自我。

65 【譯注】理型是超越意識的對象，這是沒有問題的。西田將理型理解為自我直觀自身的內容，而不是一個客體。

66 【譯注】這是西田批評的對象，理型不能是純然客觀的東西，它是叡智的自我的內容。

67 【譯注】這應該是指究極的真與偽。判斷的真偽要根據最終的包攝的全般者來決定。

68 【譯注】一直到這裏，究極的全般者是叡智的全般者。真偽要從這裏來判斷。

定的事物，可以說是以反省的方式被思想出來的東西。在這個意義下的自覺的全般者可以說仍然是受限定者。超越了這個東西，不論是在什麼意義之下，都已經沒有辦法以判斷的方式來加以限定了。但是，透過以自覺的全般者作為限定面並且映照出自覺的全般者的影子，則是仍然可以判斷地加以限定的，這可以說是不可限定的全般者的自我限定。⁶⁹因而，真正的自我是透過自我映照自身的影子而自我限定自身，就意識的層面來看，我們總是觀看著自己的影子。⁷⁰我們的內部知覺的範圍，相當於在自覺的全般者當中受限定的個人的自覺內容。就如同我們將內存於判斷的全般者當中的能為主詞而不能為述詞的東西，也就是將在主詞中包含述詞的東西思想為「個物」一樣，同樣的，我們將內存於自覺的全般者當中且直接地自我意向自身者，也就是在能思中包含所思的東西，思想為「個人的自覺」。⁷¹屬於這種自覺的東西，也屬於內部知覺的領域。就三段論式的全般者⁷²來說，我認為這〔內部知覺〕也可以相當於小詞面。相對於此，社會意識則是大詞面的自覺內容，然而這已然越出了內部知覺的範圍。

第四章

自覺者自我超越自身意謂在意志的底部中超越、在能思方向上的深入。「在能思的方向上深入」意指「能思包含所思」，意識的存在的意義也就隨之深化。⁷³在知性自覺當中，能思並不包含所思，自我仍然不能意識到自身的內容。作為能思即所思，自我意識自身內部，這「情感的自

69 【譯注】這是說自覺的全般者雖然無法以判斷的方式加以限定，但是，自覺的全般者投射在判斷的全般者的影子，則是可以判斷地予以限定的。

70 【譯注】類比於自覺的全般者來說，真正的自我雖然無法限定，但是，自我的影子則是可以限定的。真我的影子是真我的自我映照的結果，換言之，可限定的東西是真我投射在判斷的全般者當中的影子。

71 【譯注】這是將判斷的全般者當中的「個物」，相應於自覺的全般者當中的「個人的自覺」來說明。

72 【譯注】「三段論式的全般者」在本文第一次出現，它是介於由「判斷的全般者」推移到「自覺的全般者」的中間階段。內存於其中的世界是「邏輯的世界」。

73 【譯注】這是說沿著意識面的深入，意識的意義也隨之一步步地深化。由知性的自覺到意志的自覺，這是意識的深化。

覺」，而情感的內容可以思想為是我們的自我的狀態的顯現。⁷⁴就如同在判斷的全般者當中的「物」一樣，「情感自我」可以說是在最恰當的意義下，內存於自覺的全般者當中的自我。⁷⁵意志的自我就如同「作動者」一樣，它是透過將之⁷⁶包含而在獲得內在依據的自覺的全般者的底部當中所觀看到的自我。因而，能意志已然是越過了意識，可以說是「能思包含所思」。一旦越過了這個，⁷⁷它就已經不能夠稱為是意識層面上的存在。意識層面上的存在不過只是單純的表現而已，透過表現而被意識到的東西，是超越意志的自我的存在的內容。⁷⁸

在能思與所思的關係當中，判斷的主詞與述詞的位置已然互換了，具述詞性的東西成為實在的事物。⁷⁹透過沿著能思包含所思的方向前進，在連意志也超越的時候，超越的對象也會成為自我直觀自身者的內容，「存在物」（「有るもの」）是自我直觀自身者、客觀沒入主觀之中。⁸⁰反之，如果我們完全站在主詞邏輯的立場上，將基礎置於對象來思考的話，種種不同的能思的變化也會被思想為對象的變化，而自我超越自我就只能主觀之沒入客觀之中而已，在這裏，會思想到類似主客合一的「知性直觀」。⁸¹

74 【譯注】關於自覺的全般者的內存在物，西田在第二章中只談到「知性的自我」與「意志的自我」，在這裏補充了「情感自我」。原則上來看，西田沿著知、情、意的三分，相對應地在叡智的世界中也可以找到「知性叡智的自我」、「意志的叡智的自我」與「情感的叡智的自我」，「情感自我」是由「知性的自我」過渡到「意志的自我」的中間階段，這在叡智的世界也是一樣，誠如西田在第一章所說，他是「比照自覺的全般者」來思考「叡智的全般者」的（《西田幾多郎全集》，第4卷，頁102）。

75 【譯注】這是說判斷的全般者最典型的內存在物是「物」，而自覺的全般者的最典型的內存在物是「情感自我」。

76 【譯注】這裏的「之」應是指「作動者」，作動者是意志的自我。意志的自我內存於自覺的全般者的底部。

77 【譯注】「這個」應是「意識」。超越了意志的自我就進入了叡智的世界。不再是意識的存在，而是叡智的存在。

78 【譯注】這是說，意識中的存在不過只是叡智世界的存在的表現而已。透過這個意識的表現而被意識到的東西，是叡智世界的存在。意識的存在只是一扇窗戶，一扇通向叡智的世界的窗戶。

79 【譯注】西田順著亞里斯多德的想法來說，以佔據主詞位置者為「實在」，而「活動」則是屬於述詞面。然而在自覺的全般者當中，述詞（活動）變成主詞（實在），能思成為自覺的全般者當中的「實在」。

80 【譯注】自我直觀自身的內容、主觀沒入客觀之中，這都是叡智的世界的內存在物的特性。

81 【譯注】這是西田批評的看法。西田認為主詞邏輯的想法在於「主觀沒入客觀之中」，

在這種情況下，倘若我們將自我限定為「意識的存在」，那麼自我就會成為只是將真理予以對象化的認識主觀，它不再擁有任何「存在」的意義。如果讓主觀性包含在客觀性當中，那麼從意識的自我來看，這也可以思想無限的創造活動。⁸²反之，我將意識的自我思想為在自覺的全般者當中被限定的存在物，並且從超越的對象的意向出發，反過來思想超越的自我。⁸³當然，這樣的思考方式是邏輯的觀察方式，只是內在於自我的體驗者本身自我觀看自我的底部而已；反過來看，邏輯的思想是一種自覺，並且可以說是其最抽象的自覺。然而，哲學必須徹底地站在邏輯的立場之上。既然「超越的自我」是可以思想的，那麼能夠如此思想的理由就必須從邏輯的知識構造上來加以釐清。⁸⁴而作為這種自我的構成的「知識的內容」，則必須透過它而受到限定。⁸⁵以此為目的，我更進一步思想到包含自覺的全般者的全般者，它是包含著超越了在自覺的全般者當中受限定的意識的自我的全般者。⁸⁶而就這個全般者限定了自我觀看自身的全般者而言，我們可以稱其為「知性直觀的全般者」（知的直觀の一般者）。⁸⁷當然，在談到「知性直觀」的時候，從歷史的角度來看，它擁有主客合一的意義，雖然還不能脫離對象的觀察方式的成規俗套，但是，透過「知性直觀」我所意指的只是「自我直接地觀看自身」而已。⁸⁸在判斷的全般者當中，判斷是其〔判斷的全般者的〕限定活動；在自覺的全般者當中，自覺是其〔自覺的全般者

相對於此，述詞邏輯的想法則是「客觀沒入主觀之中」。而在這裏所談的知性直觀，是主觀沒入客觀的主客合一的知性直觀。然而西田所主張的知性直觀是客觀沒入主觀的知性直觀。

- 82 【譯注】到這裏都是西田對西洋哲學的批判。這樣的思想也可以思想到無限的創造活動，但這並不是西田意義下的「創造活動」。這裏可以區分出不同的「創造活動」。
- 83 【譯注】從「反之」可以看出來，這是西田的立場。
- 84 【譯注】「從邏輯的知識構造上來加以釐清」意指從「全般者的自我限定」來加以釐清。「可以思想」意謂著必然內存於一個「全般者」當中，是這個全般者的自我限定。
- 85 【譯注】在場所邏輯的語言中，認知是全般者的自我限定。
- 86 【譯注】這句話的意思是說，我要思想包含了超越者的全般者，它超越了在自覺的全般者當中受限定的意識的自我。這裏的「意識的自己在越えたもの」應是指上面的「超越的自我」。
- 87 【譯注】日文的「知」同時包含「智」的意思。但西田在「知」的使用上有時也意指「理論」的意思。何種情況應解釋為「智（叡智）」、何種情況應為「理論」或「知性」，這是讀者的詮釋工作。在翻譯上，我們保留西田「知」的用法。
- 88 【譯注】西田「知性直觀」的主要意義為「自我直觀自身」，這也是一種主客合一，只是這種主客合一「客觀沒入主觀」的主客合一。

的)限定活動；在知性直觀的全般者當中，自我觀看自身則是其〔知性直觀的全般者的)限定活動。

以下我用「叡智的全般者」這個語詞來代替「知性直觀的全般者」。

如上所述，在包含自我直觀自身的知性直觀的全般者當中所限定的「最初的存在」(最初の有)，可以說是康德所謂的「意識全般」或「純粹自我」。⁸⁹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作為的存在，並且也是在能思的方向上超越意識的存在。因此之故，它不是「意識的存在」。⁹⁰但是，作為在能思方向上的超越物，它始終擁有自覺的存在的意義，作為擁有「意識」或「自我」的存在，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。⁹¹這樣的話，這種「意識全般」，在知性直觀的全般者當中，究竟是什麼意義下的存在呢？作為內存於知性直觀的全般者當中的存在物，它究竟佔有什麼樣的地位呢？⁹²先前我們說過，在判斷的全般者的述詞面的底部中超越，並且內存於自覺的全般者當中的最初的意識的自我是知性的自我。同樣的，內存於自覺的全般者當中的最後的存在，也就是連意識的意志也超越，並且內存於包含自覺的全般者的全般者〔譯註：叡智的全般者)當中的最初的超越的自我，必須是「知性叡智的自我」。⁹³任何具體的全般者，皆擁有在其自身之中映照自身之影像的抽象的限定面，我曾說過被包含的全般者就扮演著這樣的〔抽象的限定面的)角色，在這個意義下，包含於自覺的全般者當中的判斷的全般者，當它只擁有作為自覺的全

89 【譯註】這是說康德的意識全般、純粹自我或統覺，只是叡智的世界中的最初存在，或知性叡智的自我。

90 【譯註】知性直觀的全般者是在自我意識的底部中超越自覺的全般者的全般者，因而它不是意識的存在，而是超越意識的存在，是在意識中超越意識的存在。從這一點來看，廣義的自覺也可以包含叡智的自我。西田在措詞上，有時也這麼使用。

91 【譯註】這是將康德「意識全般」思想為「能思的方向上」的存在，不是「所思的方向」，沿著能思方向的深入，是西田內向之路的一個主要特色。

92 【譯註】西田以下開始一個判教性的說明。

93 【譯註】這是說明「知性叡智的自我」超越了自覺的全般者，是叡智的全般者的最初的存在物。它之所以是「最初的」，因為還有其他的存在物，例如「情感的叡智的自我」、「意志的叡智的自我」。而相對於這兩個叡智的自我，知性叡智的自我是最淺層的。

般者之抽象的限定面的意義的時候，它〔判斷的全般者〕就成為知性自覺的意識面，同樣地，當包含於知性直觀的全般者當中的自覺的一般者，成為知性直觀的全般者的抽象面的時候，自覺的全般者就成為叡智的自我的知性的意識面。⁹⁴就像知性的自覺尚未擁有自己本身的內容，只是單純形式的自覺一樣，單純地透過在能思方向上的超越所思想到的意識全般，就算作為叡智的自我，也不免只是形式性的。自覺的全般者的內容本身作為內存於知性直觀的全般者當中的事物，不過就只是改變了其存在的形式而已。⁹⁵

這些先前的全般者⁹⁶的內容，是在什麼意義下被叡智的自我的自覺所改變呢？在我們的自我還沒有意識地自覺的時候，自我就只是單純地屬於某種「判斷的全般者的超越述詞面」的東西，我們只能觀看到以判斷的方式所限定的客觀世界，我認為這可以視為是廣義下的「自然世界」。⁹⁷當我們的自我在意識的層面上自覺的時候，就可以觀看到為自覺的全般者所限定的所謂「意識世界」。⁹⁸在這裏，二個世界〔意識世界與自然世界〕是對立的。⁹⁹這是因為，意識面仍然直接地擁有「判斷的全般者的述詞面」的性質，而在判斷的全般者當中所限定的東西，則可以視為是映照在意識面的意識的自我的內容；再者反之，內存於意識面當中的存在，也可以以判斷的方式加以限定。這樣的話，在自覺的全般者當中受限定的意識的存在，就只是為意識的自我所限定的存在而已。單屬於自我意識的內容，或者說，單屬於所謂內部知覺的東西，這些直接地就可以說是以判斷的方式來限定自身的事物。我認為唯有在這個範圍之中，我們才可以說，內存於判

94 【譯注】淺層的全般者可以思想為深層的全般者的抽象的限定面，而且是深層的全般者的最初的存在。例如：判斷的全般者成為知性自覺的意識面，自覺的全般者成為知性叡智的自我的意識面。

95 【譯注】這是將「知性叡智的自我」類比於「知性自我」，兩者都是形式性的自我，兩者都不能自我直觀自身，而只是改變內存在物的性質。

96 【譯注】「先前的全般者」意指「叡智的全般者」之前的「全般者」，在這裏指「判斷的全般者」（自然界）與「自覺的全般者」（意識界）。

97 【譯注】這是「判斷的全般者」的世界。

98 【譯注】這是「自覺的全般者」的世界。

99 【譯注】西田先說這兩個世界看似兩個不同世界，以下要回應本段一開頭的問題，判斷的全般者的世界的意義如何一層一層地改變。換句話說，這兩個世界並不是完全不同的兩個世界。而是重疊在一起的。

斷的述詞面當中的事物完全地為自覺者所包含，另外判斷的全般者在其自身之中也擁有對象。¹⁰⁰但是，如上所論，能思的方向並不單單止於「自我意識」，也有超越了意志的底部的東西。在這樣的意義下，我們就可以思想作為映照超越意識者的內容的「意識的超越意向」。¹⁰¹從這樣的立場來看的話，我們在一開始所說的在判斷的全般者當中被限定的判斷的知識內容，就判斷的全般者內存於自覺的全般者這個意義之下，全都擁有一種「被意識」的意義，同時它不單單只是被限定為是自覺的全般者的內存在物的內容而已，而是作為被更深的能思所意向的事物，擁有可以被限定為知性直觀的全般者的內容的意義，判斷的知識的根據其實就是在這裏。¹⁰²被意識者在當它被意識者的同時，始終必須擁有超意識的意義。¹⁰³在自覺的全般者當中，總是存在著能思的方向與所思的方向的對立。即使是可稱為內存於自覺的全般者當中的最後的存在的「意志」，也不能積極地將〔能思與所思〕予以結合。意志本身是矛盾的，並且是無限的運動。¹⁰⁴自覺的全般者內存於知性直觀的全般者當中，就自覺的全般者以知性直觀的全般者為內在依據而言，內存於我們的意識中的事物，作為映照叡智的世界的事物，全都具有應然的性質。¹⁰⁵當然，自覺的全般者內存於包含自覺的全般者的全般者當中，單單在這個意義下，我們還不能夠直接地主張，內存於意識中的事物就具有應然的性質。唯有在內存於意識中的事物單純地映照著超意識者的內容這個意義之下，我們才能夠思想到純然意義的世

100 【譯注】「意識面」擁有「判斷的全般者的述詞面」的性質，而在「判斷的全般者的述詞面」中自然物，都可以理解為意識的存在，轉變成「映照在意識面的意識的自我的內容」。同樣的這些「映照在意識面的意識的自我的內容」則也可以以判斷的方式加以限定。

101 【譯注】「意識的超越意向」（意識の超越の志向）即先前所說的意向著「超意識的內容」的意向。

102 【譯注】內存於判斷的全般者當中的事物，全都成為「被意識的」也就是擁有「所思」的內容。但是，這個時候的「所思」是內存於叡智的全般者當中的「所思」，不只是內存於自覺的全般者中的所思而已。叡智的世界中的所思是超意識界的所思，這是「判斷的知識的根據」之所在。

103 【譯注】自覺的所思在本質上就必須帶有叡智的意義。

104 【譯注】這是說明自覺的全般者當中，能所的对立是一個本質性構造。意識的本質就是形成能所對立。這造成意志的矛盾。

105 【譯注】由於內存於自覺的全般者中的存在，是叡智世界的投射，因而它追求著叡智世界的東西，然而叡智的世界的理型擁有不能在現實中實現的矛盾。因而意志成為無限的運動。所有內存於自覺的全般者中的存在，全都具有「應然」的性質。

界，我們的意識作用才能意向著純然的意義。¹⁰⁶但是，如果能思的根柢深深地內存於知性直觀的全般者當中，並且在其中受到限定的話，那麼意識的活動作為映照自我直觀自身者的內容的活動，就必須是應然的，必須是價值實現的活動。因而與我們的意識的自我相對的客觀世界，它超越了意識的自我並且內存於意識的自我的底部，也就是說，它不外就是叡智的自我的內容。¹⁰⁷當然，意識的自我本身的內容，也只是被更深的自我所限定的內容，但是，為意識的自我所無法限定的部分，這些部分就被思想為「客觀界」。¹⁰⁸「存在物」的意義屬於意識的自我這一方，與意識的自我對立的東西，則被思想為非實在的、意義的世界，或者更進一步地被思想為真理的世界。¹⁰⁹而在判斷的全般者當中受到限定的存在，除了屬於自我意識之外的東西，都是屬於這個世界的。如上所述，當判斷的全般者為知性直觀的全般者所包含的時候，其內容將失去一切的存在意義（有的意味），而成為意義或價值。¹¹⁰當自覺的全般者也為知性直觀的全般者所包含的時候，意識的自我也必須進入對象的世界。康德的意識全般必須就是在這個意義之下的叡智的自我。¹¹¹因而，從這個立場出發，一切事物就以認識對象的身分而進入價值的世界當中。¹¹²

透過判斷的全般者為自覺的全般者所包含，我們可以思想到知性的自覺；再者，透過自覺的全般者為知性直觀的全般者所包含，意識的自我自

-
- 106 【譯注】在這裏「純然意義的世界」意指「叡智的世界」。叡智的世界是價值、理想、意義的世界。
- 107 【譯注】當我們的思想站立在叡智的全般者的立場的時候，就會理解意識的活動其實是應然的活動、價值實現的活動。叡智的自我的內容成為與意識的自我相對的客觀世界，所謂的客觀世界，其實是在意識的自我的底部的叡智的自我的內容。
- 108 【譯注】這是說意識自我中所包含的超意識的內容，這些超意識的內容，是被更深的自我所限定的內容，而由於這些內容超越了意識，所以被認為是屬於「客觀的世界」的東西。例如，柏拉圖的理型的世界。
- 109 【譯注】在這裏意義的世界、真理的世界都是屬於叡智的世界。
- 110 【譯注】這是意義的推移。內存於判斷的全般者當中的事物，從叡智的全般者來看，都變成為「意義」與「價值」。如果「存在」屬於意識的自我的話，那麼這些都失去了存在的意義。
- 111 【譯注】從叡智的全般者來看，原本「意識的自我」也必須轉變成對象，康德的「意識全般」就變為「叡智的自我」。
- 112 【譯注】最後一切的存在，包括判斷的全般者的內存在物、自覺的全般者的內存在物，全都變成叡智的世界或價值的世界中的認識對象。叡智的世界是一個價值的世界。

我超越自身而成為叡智的自我。¹¹³這可以思想為康德的意識全般。意識全般在這種意義下已然超越了我們的意識，並且不能是任何意義下的意識的存在。¹¹⁴但是，我們意識的自我在能思的方向上超越，這個事情一方面來看，意謂著我們的意識內容全部成為自我觀看自身的內容，自我透過沒入自我之中而包含客觀的世界。¹¹⁵倘若我們從意識的自我的立場來看這種超越的自我的立場的話，那麼我們一定會想到構成我們的客觀對象世界的認識的主觀。¹¹⁶當判斷的全般者的述詞面成為超越的、自身不再能夠以判斷的方式而受到限定、成為完全的能限定的時候，也就是說，當它回歸自身，直接地成為自我限定自身者的時候，它就必須是構成的。¹¹⁷而判斷的全般者的述詞面，作為自覺的全般者的內存在物，它的限定是自覺的限定，此外，就它內存於知性直觀的全般者當中來看，它必須擁有構成認識對象界的範疇的限定的意義。¹¹⁸範疇的限定意指主詞沒入述詞之中，述詞面限定了主詞的存在。範疇本身的本來意義是最後的述詞，要讓這個最後的述詞作為構成的範疇，而擁有構成認識對象的意義，判斷的全般者必須曾經（jp. 一度）內存於自覺的全般者當中，然後它再透過其在能思方向上的超越，而內存於知性直觀的全般者當中。¹¹⁹這是「我思伴隨著一切我的

113 【譯注】在這裏可以看到意識的自我與叡智的自我是連續性的。因而西田的自覺的意義可以有廣義與狹義的區別。

114 【譯注】這一段以下到第四章結束。西田將自身的思想對比於康德與胡塞爾哲學並進行批判。認為自身的立場已然將胡塞爾與康德包含在內了。西田從康德開始，先將康德的「意識全般」詮釋為一種「叡智的自我」。更恰當地說，是「知性叡智的自我」。

115 【譯注】西田這裏表達了自身哲學的立場，「自我透過沒入自我之中而包含客觀的世界」意謂著從「叡智的自我」來看，所有「自覺的全般者的內容」（意識的自我的內容）都沒入更深的自我，而成為叡智的自我的自我觀看自身的內容。

116 【譯注】「自我沒入自我」的這個「自我」，對意識的自我來說是「超越的自我」。就康德哲學來看，這可以視為是構成客觀世界的認識主觀。

117 【譯注】這裏的「它」（それ）應是指「判斷的全般者的述詞面」。「判斷的全般者的述詞面」是能形成判斷或構成對象的東西。它內存於不同的全般者，而擁有不同的意義。

118 【譯注】判斷的全般的述詞面是對象的構成範疇，當它內存於自覺的全般者的時候，這個構成是自覺或意識的構成，而當它內存於叡智的世界的時候，它是構成認識對象界的範疇。

119 【譯注】範疇的意義原本是分類上最後的述詞（牟宗三所謂「邏輯的指涉格」）。西田在這裏解釋作為最終的述詞的範疇，何以同時是構成客觀對象界的範疇的原因（牟宗三所謂「存有論的指涉格」）。這個「最後的述詞」必須內存於知性直觀的全般者當中才能成為「構成範疇」。

表象」之所以為先驗推證之基礎的原因。¹²⁰認識的主觀在能思的方向上超越了包含判斷的全般者的自覺的全般者，判斷的全般者透過內在於自覺的全般者，知識擁有內容。¹²¹而沒有內容的知識不能稱為客觀的，不能成為作為叡智的自我的內容的真理。本來，由於認識的主觀作為知性直覺的超越，擁有判斷的述詞面的性質，所以自覺的全般者的構造，對它〔認識的主觀〕來說，就只是既予的原理而已。¹²²在康德的哲學當中，由於只將知性自覺思想為自覺，所以，所與的原理就單純只是形式的自覺而已，這是為什麼，「時間」的形式被思想為所與的範疇的原因。¹²³我們的自覺是在時間的形式當中出現的。如先前說過的，三段論式的全般者¹²⁴在其小詞面中接觸到自覺，小詞面的自覺作為現在，讓時間的形式得以被構成，藉由時間的形式構成，經驗的內容得以被給予。純然在自身之中映照自身的形式的能思構成了「時間」的形式，透過這種形式的能思，被意識的所思就成為經驗的內容。¹²⁵當判斷的全般者擴張為三段論式的全般者的時候，這意謂著判斷的全般者已然內存於自覺的全般者當中，而倘若從判斷的全般者的立場來說的話，它的限定是移動到「內存在物」，而「內存在物」作為自我限定自身的東西，其限定的形式則成為「時間」的形式。時間可以說是特殊者以全般的方式自我限定自身的形式，反之，它也可以被思想為是一種自我限定的活動，是不可限定的全般者的自我限定自身的自我限定活動。¹²⁶如果從自覺的全般者的立場來看這個事情的話，形式的能思就是

120 【譯注】「先驗推證」康德哲學的術語，意指「說明概念如何能夠先天地關連到一個對象的方式」，參閱《純粹理性批判》，A版頁85 / B版頁117。換言之，即康德哲學中主觀的概念如何具有客觀的有效性的問題。這裏的「我思」就是「意識全般」，它是康德哲學中的「認識主觀」。西田將其理解為「知性叡智的自我」。

121 【譯注】認識的主觀在能思的方式上，超越了自覺的全般者。內存於判斷的全般者當中的對象透過內存於自覺的全般者，轉變為意識的存在而成為所思，這形成知識的內容。

122 【譯注】這是說自覺的全般者對知性叡智的自我是「既予的原理」。

123 【譯注】這是批評康德對「自覺」的認識，只認識「形式的自覺」而已，因而只能將時間思想為既予的原理，是所有經驗內容的形式原理。

124 【譯注】關於「三段論式的全般者」請參閱本文第三章的注解。

125 【譯注】西田認為「時間」是能思在自身之中的「自我構成」或「自我映照」的結果。換言之，它並不是如康德所說的既予的條件，而是被構成的。西田在這裏沒談到空間，但就理論上來看，康德意義下的空間也必須是被構成的。

126 【譯注】西田表達從自身的立場來看的「時間」。時間並不是既予的，而是不可限定者自我限定自身或自我映照自身的結果。

在自我之中意識自我。¹²⁷我認為，康德思想為直覺的純粹形式的「時間」，就意謂著這種自覺的形式，¹²⁸但是，如上所述，知性自覺是自我還沒有擁有自身的內容的形式的自覺，以這種自覺作為所與的原理，就只能思想到自然世界而已。¹²⁹反之，倘若我們深入判斷的全般者內存於自覺的全般者這樣的意義，並且將判斷的全般者思想為內存於意識自身內容的意志的自覺的話，那麼在叡智的自我的立場當中，就可以觀看到目的論的世界。¹³⁰由於透過超越意志的自覺而進入叡智的自我的緣故，所以內存於知性直觀的全般者當中的形式的存在，也就是作為單純的知性的自我就擁有康德意識全般的意義，而且同時也可以將目的論的世界思想為認識對象的世界。¹³¹如果以意志的能思作為所與的原理，那麼意志的能思的所思，就成為小詞面的自覺內容。

我認為康德哲學的立場，大體上就如上述所說，那麼現象學的立場應該要怎麼樣來思想呢？¹³²除去任何對象認識的立場，就站立在純粹現象學的立場上，這必須意謂著已然在能思的方向上超越了意志的自覺，並且站立在自我觀看自身的知性叡智的自我的立場之上，也就是說，這〔純粹現象學的立場〕是徹底地深入能思的立場。從這種立場可以直觀到本質。本質畢竟是屬於知性直觀的所思，它是叡智的自我自我觀看自身的內容。¹³³在這個意義下，我們可以說康德的意識全般的立場與它的〔現象學的〕性質是一樣的，只是在康德哲學中，康德是從作為「所與的原理」的自覺的立場一直深入到叡智的自我的立場。¹³⁴在康德的哲學中，是以作為判斷的

127 【譯注】這裏的「在自我之中意識自我」意謂著「在自我之中映照自身」，即上述「不可限定的全般者的自我限定自身的自我限定活動」。

128 【譯注】至此，西田將康德的作為直觀的形式的「時間」解釋為是認識的主觀在自身之中的自我意識，換言之，時間是一種自覺的形式。康德知識的構成說，在西田看來是其實更深一層自我的自我映照自身，同樣的思維方式也應適用於康德的「空間」。

129 【譯注】這是對康德的批評。康德所理解的形式自覺（時間、空間、範疇），所能涉及的範圍只有自然世界而已。

130 【譯注】如果我們再深入知性的自我到叡智的自我，就可以看到為道德與價值所引導的目的論的世界。

131 【譯注】這是解釋為何在本源上是目的論的世界，為何也可以思想為認識對象的世界。

132 【譯注】以下從西田的立場來看現象學的立場。在這裏，西田只提到胡塞爾。

133 【譯注】西田認為純粹現象學的立場，也是一種深入能思的立場，深入能思將本質視為自我直觀自身的知性直觀的所思。

134 【譯注】西田認為康德與胡塞爾都屬於知性叡智的全般者的立場，只是康德是透過深入

全般者的超越的主觀、以叡智的自我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。¹³⁵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。¹³⁶要讓超越的對象在我們的意識中被意向到，那麼能思在我們的意識我的底部中就必須是超越的，不論多麼深入意識的自我的立場，都不能夠意向到超越的對象。透過如此在能思的底部中的超越而觀看到對象世界的自我的立場，相對於意識的自我，可以思想為構成的主觀。¹³⁷往能思的方向上的超越是在活動的自我的底部中的超越，是往作為活動的自我的底部而去的超越。如果不能脫離作為這種意識的存在的活動的意義，那麼就不能站在現象學的立場上。¹³⁸觀看能思與所思之對立的純粹自我之立場，必須是「能思的能思」之立場，它必須擁有作為「活動的活動」（作用の作用）的構成的意義。¹³⁹胡塞爾的現象學從以意向為意識的本質的布蘭塔諾出發，它仍然沒有脫離他的立場〔布蘭塔諾的立場〕，〔胡塞爾的〕純粹自我或許也可以思想為是徹底地深入表象的立場。基於這樣的立場，不用說〔意識到〕意志的對象了，恐怕連思惟的對象也沒有辦法被意識到。¹⁴⁰即使它是透過活動的綜合統一而被意向著，但是，活動與活動的結合意謂著構成高層次的意識內容，而這樣的構成活動才是真正的意識。¹⁴¹在意識當中，活動是觀看，當

「所與的原理」而達到知性叡智的自我的立場，胡塞爾則是深入「能思」。

- 135 【譯注】這是批評康德只以「判斷的全般者的超越主觀」為中心（只構成自然界的對象），並沒有思考到自覺的全般者的超越主觀（知性叡智的自我）的「所與」問題。也就是說，並沒有注意到叡智的自我的自我直觀自身的內容。
- 136 【譯注】這是批評胡塞爾只重視「直觀」與「所與」，遺忘了「叡智的自我」對「意識的自我」擁有「構成」認識對象界的意義。
- 137 【譯注】作為「構成的主觀」或「構成的主體」的自我，就是知性叡智的自我。
- 138 【譯注】西田認為要了解「構成的主觀」，就不能局限在「意識的存在」上。往自我底部的超越必須是連意識的自我也超越的立場，這才是真正的現象學的立場。這樣來看的話，意識的自我的所與，也是被構成的。現象學的構成活動，必須進入意識的根源。西田這個批評，只及於胡塞爾「靜態的現象學」或「描述現象學」。
- 139 【譯注】這是說真正的現象學應該思考構成一切活動的活動的立場。
- 140 【譯注】這是西田對胡塞爾的批評。胡塞爾的純粹的自我觀看不到意志的對象，可能也觀看不到思惟的對象。西田認為真正的「純粹的自我」應是「能思的能思」、「活動的活動」。
- 141 【譯注】「這樣的構成活動」並不是指「意識構成活動」，而是更深一層的「構成意識所與的構成活動」。西田稱其為「高層次的構成活動」，它不是「所思與所思的結

我們思惟的時候，我們是能意識。「被思想者」也可以思想為意向對象。但是，在這個時候，我們已經回到表象意識的立場上了。不論疊加幾層表象的活動，都不會有不同的活動產生。¹⁴²如果添加了不同於這種「表象」活動的活動，只要這種活動也是意識活動的話，那麼就必須產生不同意義的「意識」。¹⁴³本來就不是以表象活動為基礎並在其上添加種種不同的活動，而是意識本身的意義在變化，它不單單只是表象意識的深入而已。「意識的意向」意謂著低次元的意識活動映照高次元的意識活動的內容。¹⁴⁴任何的意識活動皆必須與「自我」結合，主張能思是實在的，這必須是意謂著它與自我結合。自我在自身之中意向著自我，這就是自覺。從自我本身的具體立場來說的話，意向是在自身之中構成自身的內容。倘若沒有自覺，就沒有意識活動的話，那麼這種構成活動可以說就是意識的本質。¹⁴⁵人們所說的意向活動只是除去了構成面之後的一個抽象的側面而已，不過只是被意識的自我的立場而已。基於這樣的立場，意識到能思應該是不可能的。¹⁴⁶

合」而是「能思與能思的結合」。這是西田立場的表達。

- 142 【譯注】這是說停留在意識的立場是表象的立場，不論我們在表象意識疊加幾層表象活動，都仍然還是表象活動。對西田來說，出現在意識中的東西是更深一層的自我的投射。這樣來看的話，所有意識中的存在都只能是「表象」，並非實事本身的「自我顯示」。而透過更深一層的自我的構成，西田可以回答「表象的構成」。
- 143 【譯注】這是西田對胡塞爾批評，在表象意識之上再添加表象意識，仍然是表象意識。但如果添加了不同的意識，那麼就必須承認「意識」擁有不同的意義。
- 144 【譯注】這裏表示出西田的立場。西田不是深入表象意識，而是深入不同層次的意識（批評胡塞爾是深入表象意識）。低層次的意識（例如自覺的自我）映照了高層次的意識（睿智的自我）的內容。意識的內容其實是睿智的世界的內存在物的投射。
- 145 【譯注】這是西田立場的表達。意識自我構成自身的內容，並且讓意識的活動指向這種內容。意識的本質是自我構成自身，自我映照自身。
- 146 【譯注】這是對胡塞爾的意向活動的批評。「構成面」指的並不是意識對象的構成，而是構成「意識所與」的構成面。沒有了這一面的自我，其實仍然只是被意識的自我，被意識的意識，而不是真正的作為「能思之思」的「純粹的自我」。西田對胡塞爾的理解只停留在描述的現象學的一面。

第五章

我曾將康德的意識全般的立場與現今現象學的立場，視為是自我直觀自身的叡智的自我的兩個側面。當我們在意志的底部中超越並且站立在叡智的自我的立場的時候，這是超越了所謂意識的自我的自我的立場，這樣的自我是構成與意識的自我相對的對象世界的「認識主觀」，同時也必須是去除了一切立場而觀看自身內部的「直觀的自我」。¹⁴⁷不過它並不是所謂「被意識的意識」（意識せられた意識），而必須是「意識著意識的意識」（意識を意識する意識）。因而，它不單單只是以意向為本質，還必須擁有自我限定自我自身的意義，不單單只是能意向，也必須是能自覺。「觀看」並不單單只是「記錄」，而必須是在其自身之中擁有對象，必須在自身之中限定自身。透過直接地以自身為對象，種種不同活動的意義才能夠獲得限定。¹⁴⁸

倘若我們以上述的方式來看叡智的自我的話，這樣的叡智的自我當然不能限定為內存於判斷的全般者當中的對象的存在，它也必須是不能限定為內存於自覺的全般者當中的意識的存在，也就是說，它根本不能以知識的方式而被限定為存在，而是反過來限定知識的東西。¹⁴⁹而如果我們可以透過意識的超越的意向而思想到知性直觀的全般者的限定的話，那麼我們就可以談內在於這種全般者〔叡智的全般者〕當中所限定的存在。¹⁵⁰在自覺的全般者當中被意識為意識現象的東西，不過是這種超越的自我的抽象內容而已。超越的自我在其根柢當中，透過自我觀看自身，在自身之中映

147 【譯注】西田將康德與胡塞爾視為叡智的自我的兩個不同側面。其中構成對象界的「認識的主觀」意指康德的超越自我或意識全般。而去除一切立場而自我直觀自身的「直觀的自我」則是指胡塞爾的純粹自我。

148 【譯注】西田認為意識不只是以意向為本質，而在自身之中還擁有內容，能自我直觀自身。因而批評胡塞爾「觀看」不能只是「記錄」而已，它還必須是「自覺」的。自覺在這裏意指「在自身之中擁有對象，在自身之中限定自身」。

149 【譯注】叡智的自我不屬「判斷的全般者」（對象的存在），也不屬於「自覺的全般者」（意識的存在），不能被限定為知識，而是「限定知識的東西」，也就是說，它是認識的可能性條件。

150 【譯注】叡智的世界中的存在，是叡智的存在，指真善美、理想、價值等等。這樣的存在在相對於意識與自然界中的存在是更本源的存在。

照自身的影像。¹⁵¹但是，如上所說，它〔超越的自我〕作為內存於叡智世界中的形式的存在或知性的自我，還沒有擁有叡智的自我本身的内容，因此，即使是作為叡智的自我，它也不能是真正的存在。只能形式地改變自覺的全般者的内容與其意義而已。¹⁵²因此，即使這種叡智的自我是超越的，它也只能被思想為認識的主觀，其内容失去了「存在」的意義而是被思想為「價值」。當我們的意識面以這種叡智的自我為內在依據的時候，內存於意識面中的事物就成為應然的，在其能思的方面上，只能觀看到形式的自我，而在其所思的方向上，則觀看到超越的對象或價值。康德的認識論只停留在這樣的立場上。¹⁵³我認為如果我們從一開始，就讓認知與被認知對立並且以認識為活動的話，從這樣的想法出發，那麼要越出上述〔的看法〕是不可能的。¹⁵⁴但是，如我再三所說，如果以超越的意向為基礎可以思想到知性直觀的全般者的限定的話，那麼透過這樣的方式，我們就可以思想到越出上述所說的「存在物」。我認為，這至少比迄今的思考方式更能夠釐清形上學的存在與概念的知識間的關係。¹⁵⁵

如果將自我單純地思想為意識活動的統一點，並且將能意識思想為能活動的話，那麼超越它就只能是對象方向上的超越而已。¹⁵⁶但是，如果我們以意識的自我為內存於包含判斷的全般者的自覺的全般者當中並且是在主詞的方向上所限定的存在的話，那麼我們就可以將「超越的自我」思想為內存於包含自覺的全般者的全般者當中並且是在能思的方向上所限定的

151 【譯注】「叡智的存在」不是「意識的存在」，也不是「對象的存在」。這些反而是叡智的自我或超越的自我，在自身之中映照自身的影像。

152 【譯注】康德與胡塞爾的「超越的自我」在西田的體系中，皆屬於「知性叡智的自我」，它是叡智的世界中的最初的存在。它只能形式地改變自覺的全般者的意義。叡智的自我中的真正的存在是「意志的叡智的自我」。

153 【譯注】這是沿著康德的思惟邏輯而來的一個必然結論。新康德學派特別是西南學派對康德的意識全般的理解。

154 【譯注】這是對康德認識論與新康德學派的批評。如果我們一開始就區別開「認識」與「所認識」，並且將活動屬於認識的一方。那麼我們頂多只能達到「知性叡智的全般者」的立場。

155 【譯注】思考方式的改變，或者進入更深的全般者的立場，我們就可以認識到原有的立場所認識不到的「存在物」。例如，「情感的叡智的自我」與「意志的叡智的自我」等。透過這樣的方式，也可以解決一些傳統形上學所無法解決的問題。

156 【譯注】這是西田所批評的康德或胡塞爾的思考方式，兩者對「自我」的思考都是沿著對象方向上的超越。

存在。¹⁵⁷就如同當判斷的全般者為自覺的全般者所包含的時候，其述詞面將成為內存於自覺的全般者當中的知性自覺的意識面，而其內存在物作為能思並且以所思的方式意向著對象一樣，當自覺的全般者再為知性直觀的全般者所包含的時候，自覺的意識面就成為超越的自我的意識面，而內存於其中東西，則是以所思的方式意向著超越對象的意向，並且同時也必須是在能思方向上的超越。而知性的能思作為意識的存在是不完全的東西，¹⁵⁸所以內存於自覺的全般者當中的真正的存在必須是意志的，真正的自我並不在於知性的自覺，而是在意志的自覺。意志意向著自身的內部，這個意向同時也是在自身之中映照著自身的影像。這樣來看的話，在知性意向的背後是意志，而所思則是意志對其內容的映照。¹⁵⁹如果我們這樣來想的話，內存於超越的自我的意識面當中的規範意識，或者也可被稱為叡智的能思的東西，它是不完全的叡智的自我，而超越的對象則僅是叡智的自我的內容的影像而已。¹⁶⁰如果將叡智的能思單純地思想為認識主觀的話，那麼所思將完全失去「存在」的意義而成為「價值」；如果在所思中包含能思的話，那麼它也會成為柏拉圖的理型那樣的形上學的實在。形上學的實在是「能思包含於所思」的實在。¹⁶¹如果在意識現象當中，也是能思包含於所思的話，那麼就如同在表象心理學中的表象是一種意識的存在一樣，在超越的意識面當中，同樣的想法也可以成立的。現象學的立場，就如上述所說過一樣，可以思想為是對「意識全般的表象面」的深入，因而在現象學的立場上，柏拉圖的理型失去其實在性，而成為現象學的「本質」。¹⁶²

157 【譯注】這是將「意識的自我」與「超越的自我」做一個對比。西田強調「意識的自我」是在主詞的方向上的存在，而超越的自我則是在能思（述詞）的方向上的存在。

158 【譯注】知性能思是「不完全的東西」（全からざるもの），表示它仍然是有所依賴的，並不是真正的存在。

159 【譯注】在這裏的「其」意指意志，也就是說，知性意識的所思其實是意志對意志自身內容的映照。意志是自我指向自身的。指向自身的意向性，才是本源的意向性。

160 【譯注】在意識面中的「規範意識」仍然是不完全的叡智的自我，它是真正的叡智的自我的影像。

161 【譯注】西田以西洋的「形上學的實在」為「所思包含能思」，這是所思的思維方向。反過來西田的實在觀則是以「能思包含所思」，這是能思的思維方向。「能思包含所思」意謂著所思是能思的「自我限定面」、「自我映照面」，所思是能思的「影像」。西田對自身立場的說明在下一段。

162 【譯注】西田以「意識全般的表表面的深入」為胡塞爾的哲學立場。這樣的立場，即使是在超越的意識當中，也仍然是「表象」的哲學。這是西田隱含的批評。

要主張所有的全般者都是自我限定自身的，那麼它們的限定活動就必須存在，藉由此區別開種種不同的全般者，並且思考它們的關係。在判斷的全般者當中，這是判斷，在自覺的全般者當中，這是所謂的意識活動，判斷當中主詞與述詞的關係，在自覺的全般者當中，成為能思與所思的關係。¹⁶³隨著全般者的自我回歸自身，也就是說，隨著場所成為無，限定的活動就推移到「內存在物」，「內存在物」則成為自我限定自身者。¹⁶⁴判斷的全般者的內存在物，也就是作為個物而包含述詞並且是以述詞的方式而相互限定的東西，它最終可以思想為「作動者」。在自覺的全般者當中，能思與所思是相對立的，隨著自覺的全般者的自我回歸自身（換言之，隨著它自我超越自身，而內存於更大的全般者當中），所思就包含於能思當中，內在於知性自覺當中，能思就只是形式的存在而已；至於意志的自覺，所思可以說是包含在能思當中的。上述所說的「在意識的自我的底部中的超越」就是在這種意義下的在意志的能思的底部中的超越。超越作為意識的自我的根柢的意志，或許有人會認為這是不可能的，但是，我們究竟如何意識到意志的、如何思想到意志的呢？意志是自身在自身之中的意向，就能意向是在某種意義下的所意向而言，〔意志〕是可以被意識到的，只要能思成為所思，所思成為能思的話，就可以意識到意志。¹⁶⁵當然，相對於所思，能思總是超越的；對知性的自覺的立場來說，意志的內容也可以說是外在的、超越的。¹⁶⁶只是，知性的自覺與意志的自覺並不是不同的存在，知性的自覺是意志的自覺的抽象的限定，而就意志的內容在知性的自覺形式中受限定並且是以所思的方式被映照出來而言，意志的自我是可以被意識到的。¹⁶⁷但是，當在能思方向上的東西，不再能夠以所思

163 【譯注】判斷的全般者的限定活動是判斷（主述詞的關係），自覺的全般者的限定活動是意識活動（能思與所思的關係）。

164 【譯注】在西田的措詞中，全般者愈是自我回歸自身，內存在物就愈是自我限定自身。當場所成為無的時候，內存在物就是完全的自我限定自身，或在其自身的個物。個物內存於絕對無。

165 【譯注】這是說明意志的如何被意識。意志的意識是一種自我意識，而意向性是內指的。意志的意識的所思其實就是意志本身。

166 【譯注】西田的措詞上，深的立場對淺的立場而言都是超越的、外在的（因為超越的關係）、具體的。因而，意志的自覺相對於知性的自覺，是超越的、外在的與具體的。

167 【譯注】這說明意志的自我的內容可以在知性自覺的形式中，以所思的方式被映照出來。

的方式映照自身的內容的時候，也就是說，當所思超越了意識的能思的時候，我們的自我在意志的底部中就超越了〔意志〕。¹⁶⁸行為的自我首先可以思想為這樣的自我，在我們的意識的自我的根柢中有著這種意義下的行為的自我。¹⁶⁹我們的意識的自我反而是在這種自我〔行為的自我〕的立場當中被限定的存在。¹⁷⁰雖然這種自我〔行為的自我〕的內容，對意識的自我而言，是外在地與超越地，但是，它不應該只是這樣而已，反而更深的自我的內容，自我透過在能思方向上的超越所觀看到的所思內容，以及超越的意向的根柢也在這裏。¹⁷¹

本來意志的內容是無法成為知性的所思的，但是，意志的自我作為內存於自覺的全般者當中的最後的存在，它仍然擁有自覺地受限定的意義，仍然是將自己映照於意識面中的存在，它〔意志的自我〕並沒有失去能思與所思的結合性，這也就意謂著它還沒有脫離所謂內部知覺的統一。¹⁷²這就像個物的內容無法進入抽象的全般者當中，然而個物作為能為主詞而不為述詞的存在，是在判斷的全般者當中受到限定並且作為內存於判斷的全般者當中的事物而作動一樣。當思想在判斷的全般者的述詞面的底部中超越的「自覺的自我」的時候，我們也就不再能夠將它〔自覺的自我〕限定為內存於判斷的全般者當中的最後的存在了。然而，就像它〔自覺的自我〕的所思可以視為是判斷的全般者的內容一樣，當它超越了意志的自我而成為行為的自我的時候，雖然不再能夠限定為內存於自覺的全般者中的最後的自我，但是它的所思仍然可以視為是自覺的全般者的內容。¹⁷³

168 【譯注】這是說，當所思超越了意識的能思，表示這個所思不再能夠成為意識的能思的所思，然而所思必須對應到一個能思，這個能思是超越意識的能思的能思。

169 【譯注】這是說，行為的自我超越了意識的自我。連著上面說，我們可以說，行為的自我的內容不能映照於意識的自我當中而成為所思。

170 【譯注】這表示行為的自我是比意識的自我更深的自我。對於行為的全般者，西田在〈叡智的世界〉一文中討論不多。

171 【譯注】這是總結上述的說法。行為的自我是比意識的自我更深的、更具體的、外在的、超越的自我。

172 【譯注】意志的自我無法成為知性的自我的所思，它只能成為更深的自我的所思。

173 【譯注】這是說深一層的全般者（行為的自我）的「能思」不再是淺層的全般者（自覺的自我）的最後的存在，但是深一層的全般者的「所思」可以視為是淺層的全般者的內容。

「我行為」意謂著我將超越了自我的意識的外在世界收納入自我之中，也就是說，將外在世界的發生作為自我的意志的實現，成為表現自我的內容的東西。¹⁷⁴在這種情況下，客觀的實在並不成為自我的意識的存在，客觀的實在一直都是客觀的實在。雖然如此，主觀的自我也沒有失去自身而成為客觀的實在，反而我們透過行為而意識到深層的自我。¹⁷⁵這樣的自我透過超越自身的意識而包含外在世界。藉由客觀化自我而深入自我。¹⁷⁶但是，由於意志的表現是被視為是作為知性對象的外在世界的發生，而意志的內容則又被視為是以知性的方式而被意識到的存在，所以意志就被思想為只是這兩個側面的統一，而被包含於知性的自覺當中一樣，要思想外在世界的發生就必須以知覺的意識為基礎，以知覺的能思的意向為基礎，外在世界才能被思想。¹⁷⁷但是，以這種能思的意向為基礎，它〔知覺的能思〕就不是意志的動作，要這麼思想的話〔以意志的動作來思想的話〕，那麼能思的意向意義必須從一開始就有所改變。¹⁷⁸再者，即使是結合了知覺的衝動意志，作為已然包含著往能思方向上的超越的意義，它也必須是超越了知性自覺的限定的存在。¹⁷⁹倘若我們徹底地深入這種能思的超越的意義的話，那麼我們就超越了知性自覺的能思的超越的意識全般，而可以思想到內存於叡智的世界中的存在物，也就是說，也可以思想到叡智的自我的內容。¹⁸⁰當我們越出判斷的全般者而進入自覺的全般者的

174 【譯注】行為是將世界收納於自我之中，成為自我意志的實現、成為表現自我的內容的東西。

175 【譯注】西田「行為」的意義：在行為中，客觀的實在保持為客觀的實在，自我也沒有消失而成為客觀的實在，自我保持為自我。但是我們透過行為可以意識到更深的自我。

176 【譯注】行為的自我不是透過自我喪失而包含世界，而是透過超越自身的意識而包含世界。透過將自我客觀化而包含世界、深入自我。自我客觀化而包含世界是將世界視為自我的表現的世界。

177 【譯注】這是站在意志論的立場來解釋為什麼會以知覺的能思為意向的基礎。這應該是對胡塞爾以知覺意識為意識本質的批評。因為將意志的表現與內容做了這樣的理解，所以思想外在世界的時候，就必須以知覺為基礎。

178 【譯注】「這種能思的意向」指「知覺的能思的意向」。西田認為知覺的能思在根本上是意志的，不能以知覺的能思來思想外在世界，必須以意志的意向性來思想外在世界。將世界視為是意志的自我的自我表現。

179 【譯注】與知覺結合的衝動意志，也必須是超越了知性自覺的存在。對西田來說，同一層次的意志一向都超越了知性。

180 【譯注】也就是說，當沿著能思的超越，再越過意識全般的時候，我們就可以思想到叡智的自我的內容。

時候，並且藉由「我認識我」而得以體證到（証し得る）述詞面的超越的時候，也就是說，當我們再越過自覺的全般者而進入包含自覺的全般者的時候，我透過認知我的行為而得以體證到能思的超越。¹⁸¹我認為在這裏或許可以對我們的「身體」說一些話。我們通常認為，沒有身體就沒有心靈，而心靈是寓居於身體之中的。但是，這種情況下的身體究竟是什麼呢？作為我們感覺的對象而被認知的東西，是被意識到的東西，並不是寓居於意識中的東西。我們的意識的基礎，如上所述，必須是行為的自我。我們的身體作為這種行為的自我的表現，擁有作為我們的意識的基礎的意義。¹⁸²如果站在意識的自我的立場的話，身體或許也可以被思想為是我們的意志的機關（jp. 機関）。¹⁸³但是，身體並不單單只是用具，身體是存在於意識底層的深層的自我的表現。¹⁸⁴在這個意義下，我們的身體可以說擁有形上學的意義。我們的真正自我的內容必然一定伴隨著行為，我們真正的自我就顯現在身心一如之處。

第六章

如果以意識的意向活動為基礎，來思考在能思方向上超越意識的意向活動的東西的話，那麼我認為它作為內在於知性直觀的全般者當中的單純的形式的存在，就只能是意識全般（〔這樣的〕哲學只能停留於認識論當中）。¹⁸⁵但是，如果我們透過行為的自我的自覺，能夠深入叡智的能思本

181 【譯注】西田在這裏說，當我們由自覺的全般者（這應該是廣義的自覺的全般者）往更深的全般者的推移的時候，需要透過我的行為的體證，而體證總是牽涉到「身體」，接下來西田談到「身體」。

182 【譯注】西田認為「行為的自我」是「意識的基礎」。而身體則是行為的自我的表現，在這個意義下的「身體」可以視為是意識的基礎。

183 【譯注】從「意識的自我」的立場來看，表示從淺層的立場來看，身體或許會被認為執行意志的機關，但這樣所理解的身體是不充分的。身體不單單只是用具。身體是行為的自我的表現。

184 【譯注】這裏的「深層的自我的表現」，是指「行為的自我」的表現。在西田全般者的體系中，「行為的全般者」比「自覺的全般者」與「叡智的全般者」都還要深一層。然而，行為的全般者在〈叡智的世界〉中討論得不多。

185 【譯注】這是說，如果我們只將超越意識的意向活動的東西，思想為知性的叡智的自我這種「形式的存在」的話，那麼它就只能是康德的意識全般。這樣的哲學只停留於認

身當中的話，藉由這樣的方式，我們就可以來討論內存於叡智的世界當中的事物，究竟是什麼意義下的存在，並且它的內容是以什麼樣的型態，投射在我們的意識當中的。¹⁸⁶即使在自覺的全般者當中，以判斷的全般者的述詞面為意識面的知性自覺，也無法意識到自身的內容，它〔知性自覺〕並不是內存於自覺的全般者當中的真正的存在物。真正地以自身為對象的而意識到自身的，必須是意志的自覺。¹⁸⁷自愛是以意識的方式限定自身存在的東西。在能思方向上超越，也就是說，就算是藉由深入到自身的底層所思想到的內存於知性直觀的全般者當中的真正的存在物，它也不是所謂的意識全般，而必須是行為的自我的自覺。¹⁸⁸行為的自我以客觀的世界為自我實現的手段，更恰當地說，以客觀的世界為其表現（藉由愛對象本身，來愛自己）¹⁸⁹。從這樣的立場來說，就如同知性的自覺（由於並不包含能思的內容，所以）也可以被思想為形式的意志的自覺一樣，意識全般也可以稱為「形式的行為的自我」。¹⁹⁰就如同意志的自我超越了知性自我的意識面，並將自身的影子映照在知性自我的意識面上一樣，行為的自我作為物自身（jp. 物自体）而超越了意識全般的對象世界，並且總是將自身的影像投射於意識全般的對象世界當中。¹⁹¹透過行為的自我的自覺，認識對象的世界與叡智的世界結合在一起。在這樣的意義當中，我們的行為可以說首先限定了內存於知性直觀的全般者中的存有物。當然，我並不是主

識論。反過來說，超越意識的意向活動的東西，不止有知性叡智的自我。

- 186 【譯注】我們透過行為的自我的自覺而越過意識全般，西田先是以可能性的方式提出，但這應該是肯定。透過行為的自我，我們可以進入形上學。
- 187 【譯注】自覺的全般者的真正存在物是自我意識自身的意志的自我。自覺就是以自身為對象並且自我意識自身。唯有意志，才能真正地讓自身成為對象，才是真正的自我意識（自覺）。
- 188 【譯注】這裏的「知性直觀的全般者」指的是「叡智的全般者」，在叡智的全般者當中的最後存在，是行為的自我的自覺。西田認為這是實踐理性或道德的自我的自覺。
- 189 【譯注】「藉由愛對象本身，愛自己」應是連著上述「自愛」來談。在行為的自我的世界中，客觀世界是行為的自我的表現。他愛就是自愛。自愛與他愛的意義，請參閱西田：〈自愛、他愛與辯證法〉，收於《西田幾多郎全集》，第5卷，頁205-234。
- 190 【譯注】知性的自我不論是在自覺的層面或叡智的層面，都是形式的自覺（因為無法映照所屬層面的自我的內容）。更恰當地說，都是行為的自我（真正的自我）的形式面。
- 191 【譯注】行為的自我對意識全般而言是「物自身」，康德意義下的「物自身」。意識的全般所認識的其實是行為的自我的「影像」。

張，叡智的世界的知識是透過行為的自我的自覺而產生的，如果這麼來想的話就是形上學。¹⁹²我所要討論的只是要怎麼樣來思想形上學的存在，它對我們的認識對象界，擁有什麼樣的意義。¹⁹³

當我們在意志的底部中超越而到達知性直觀的全般者的內存在物的時候，這可以思想為行為的自我，而行為也可以思想為知性直觀的全般者的限定活動，但是，這種想法仍然屬於由前一個全般者推移到後一個全般者的分界線，還不能夠說是知性直觀的全般者本身的自我限定的活動。¹⁹⁴在行為的自我的立場當中，仍然存在著主客的對立，存在著從意識的立場來看的超越的所思與超越的能思的對立，在知性直觀的全般者當中，這種意識的對立必須消失，所思必須沒入能思之中，客觀界必須完全地主觀化，唯有達到所謂「藝術的直觀」，才能限定內存於知性直觀的全般者當中真正的存在物，也就是說，才能夠限定自我直觀自身的內容。¹⁹⁵在這裏，「作動」就是「觀看」，更恰當地，就如普羅丁（Plotinus）所說一樣，作動是觀看的迂迴（jp. 迂路）。這也是為什麼我稱限定叡智的世界的全般者為知性直觀的全般者的原因。¹⁹⁶當然，內存於知性直觀的全般者之深奧底部中的存在物，必須是超越了藝術的直觀的東西。在藝術的直觀當中，就算是意識的所思沒入了叡智的能思當中，但叡智的所思仍然沒有消失，它仍然維持著對象性，能思仍然受到所思性的束縛。¹⁹⁷在能思的超越之極

192 【譯注】西田的主張並不是認為叡智的世界的存在，是由行為的自我所產生。例如，將叡智的世界的存在或「理型」思想為「道德的自我」所產生的東西，以價值為存在的根源。西田的立場在於，這些叡智的存在都是「無」，任何的形上學的「有」都要來自於「無」，要從無來理解。

193 【譯注】形上學的「有」來自於「無」，但是它不是「無意義」（sinnlos）的虛無，而是要從無來思想有的意義。

194 【譯注】「自我限定」是從高層次往低層次的說法。由低層次往高層次是「推移」，推移就有「分界線」。分界線牽涉到分界線的跨越，自我限定沒有這個問題。

195 【譯注】「藝術的直觀」是情感的叡智的自我的內存在物。在知性自我中，所思是超越的（超越能思）。在情感的叡智的自我當中，客觀界（所思）完全地主觀化（能思化）。西田後來用「中和」來形容，表示能思與所思的平衡。西田用「真正的存在」、「典型的存在」來形容情感的叡智的自我中能思與所思的完全合一。相對地，在意志的叡智的自我中，能思超越了所思，所思被能思包攝。

196 【譯注】這是西田直觀主義的表現。由於作動也是一種觀看，是迂迴的觀看。這樣的直觀是知性的直觀，這樣的直觀也可稱為叡智的直觀。

197 【譯注】這裏說明為什麼藝術的直觀仍然不是最深的直觀，因為能思仍然受到所思的束縛。所思雖然與能思處於中和的狀態，兩兩平衡，但是所思並沒有消失，能思仍然受

致，也就是說，在深刻的反省的極限當中，就如同在自覺的全般者中的最後的存在物是意志一樣，在知性直觀的全般者當中，也必須存在著只有在這個意義下才能思想到東西，即必須存在著超越了作為內存於其〔知性直觀的全般者〕中的最後的存在物的叡智的所思這種意義下的存在，也就是必須存在著只是觀照自身的存在。我認為，這種存在是廣義下的道德的自我（廣義下的良心）。¹⁹⁸

首先，我藉由觀看叡智的自我的所思的限定、也就是觀看叡智的自我自身的理型的內容，從這樣的立場來思考叡智的全般者，基於這個立場，行為的自我的限定被認為是屬於從自覺的全般者的限定往叡智的自我的限定之推移的境界線，然而，就如第七論文¹⁹⁹的最後以及〈總說〉²⁰⁰中所說，從能思的限定的立場來看，可以賦予行為的限定的意義以一個廣義的叡智的全般者所擁有的一切的能思的限定的特徵。²⁰¹

因而，我以知性直觀作為包含自覺的全般者的全般者的限定活動，並藉由此來思想一種類似柏拉圖與普羅丁的叡智的世界。但是，這些存在是在能思的方向上超越的存在，而不是在所思的方向上超越的存在。²⁰²知性直觀並不意謂著「自我與理型的合一」，也不是所謂的「主客合一」，而是自我直接地觀看自我，自我直觀自我之深奧的底部。²⁰³理型作為這種觀看自身者的內容，不外就是在超越的所思方向上所觀看到的東西而已。我

到所思的牽制。

198 【譯注】「道德的自我」或「良心」是「意志的叡智的自我」。

199 【譯注】指《全般者的自覺體系》第七論文〈全般者的自我限定〉。

200 【譯注】指《全般者的自覺體系》的〈總說〉。即本邏輯的下一篇論文。

201 【譯注】這一段小字是後來所加。這裏提到〈全般者的自我限定〉與〈總說〉（〈總說〉是出版的時候所附加的論文）。在〈叡智的世界〉當中（本論文為第四論文），「行為的自我」的位置是在「自覺的全般者」與「叡智的全般者」之間。它指的應該不是總說中的「行為的全般者」。西田全般者的體系的構造是在思想的發展中建立的，概念的變遷、各個全般者的位置應以最後的論文〈總說〉為主。

202 【譯注】西田表示自己的立場，也反過來批評柏拉圖與普羅丁的叡智的世界，是在所思的方向上所思想到的存在。

203 【譯注】這是批評柏拉圖與普羅丁所理解的直觀是在對象上的合一。也就是說，先區別開自我與理型，然後再追求兩者的合一。反之東方的知性直觀是自我觀看自身的底部。

認為內存於知性直觀的全般者當中的最初的存在，也就是作為形式的叡智的自我的意識全般是可以被思想到的。²⁰⁴倘若我們只是消極地在超越意識的自我這樣的意義下來思想它的話，那麼它將完全失去存在的意義，而作為單純的規範意識而與之相對的東西則被思想為價值。²⁰⁵但是，倘若可以在上述的意義下，將它思想為一種叡智的自我的話，那麼作為一種行為的自我，它具有構成的性質，再者，作為自我觀看自身存在，它也可以進一步地被思想為觀看真理的理型的存在。²⁰⁶只是，就它作為在知性直觀的全般者當中占有知性直覺的位置而言，它並不擁有自身的內容，在另一方面，它仍然擁有自覺的全般者的場所的意義，並且以其內容為內容，它只是改變了為自覺的全般者所包含的全般者的內容，只是在形式的層面上改變了它的意義而已。因而，叡智的自我本身的內容作為真理是無法認識的，它屬於物自身的世界。²⁰⁷叡智的自我本身的內容，唯有達到「藝術的直觀」才能夠被觀看到。內存於自覺的全般者當中的真正的存在物，必須是意向著自身之內部的存在，所思必須返回（返る）能思。²⁰⁸意志的自我在這種意義下存在於其極端的東西，是內存於自覺的全般者當中最後的存在。²⁰⁹但是，作為能思與所思兩方向的中和（jp. 中和），並且可以說是最適當的意義下的內存於自覺的全般者中的存在，這必須是情感自我。情感的內容可以說是最適當的意義下的意識的自我本身的內容。在自我意向自身之內部的立場當中，所限定的靜態統一情感自我。²¹⁰倘若我們認

204 【譯注】這是說柏拉圖與普羅丁的理型，是在對象的方向上所看到的東西，屬於超越的所思。然而理型其實是自我直觀自身者的內容，是自我將自身的內容以所思的方式來表現。這隱含著柏拉圖與普羅丁所思想到的只是「形式的叡智的自我」。屬於知性直觀的全般者的最初的存在。

205 【譯注】這裏是說明形式的叡智的自我（例如意識全般）將失去存在的意義，而成為單純的規範意識。單純的規範意識之所對是價值。

206 【譯注】說明規範的意識也可以視為一種知性叡智的自我。這是從新康德西南學派的立場來解釋康德。認識的本源的意義是價值。

207 【譯注】這是對知性叡智的自我的說明。知性叡智的自我類比於「知性自覺的自我」只是在形式上改變了前一個全般者的意義而已。它並不自我直觀自身，其自身的內容對知性叡智的自我來說，無法作為認識的真理而被認識，可以說是一種「物自身」。

208 【譯注】在這裏「所思返回能思」表示「所思」其實是「能思」的一個樣態。所思的根源在能思，是能思的一個表現，這表現出「內向」的性格，往內在的內在而去。

209 【譯注】這是類比於自覺的全般者中的區分，以情的叡智的自我為中間階段，意志的叡智的自我為最後的存在。

210 【譯注】情感自我之所以是典型，因為它在兩個極端（能所的對立與沒入）之間的平

為，意向是在自身之中映照自身的影像，而所思就是在能思當中被映照出來的能思的影像的話，那麼自我在自身之中所映照出來的自身的影像就是情感自我，自愛是將這種影像固定為自我。就如同在自覺的全般者當中，存在著這種自我意識自身之內容的具體的存在一樣，在知性直觀的全般者當中，也可以思想到直接自我觀看自身者，它是將叡智的能思與叡智的所思予以中和的存在，它就是所謂的藝術直觀的自我，是觀看美的理型存在。²¹¹因而，藝術的直觀透過將意識的自我遺忘，將物本身直接地作為自我而愛它，透過與物合一而產生，因而它顯現為我們的情感內容。²¹²在藝術的直觀當中，由於觀看自身者越過了意識全般的抽象立場，而直接地觀看叡智的自我的內容的緣故，所以美的內容本身無法進入知識的立場，美是理型本身的相，唯有在藝術的直觀當中，我們才可以說直觀到理型本身，在塵世中，唯有美的事物擁有永恆的姿態。²¹³倘若我們在能思的方向上更進一步地越過這一點的時候，我們就不再能夠說觀看到理型，叡智的能思全然地超越所思的限定，而成為廣義下所謂的「實踐理性的自我」，這就如同內存於自覺的全般者當中，並且作為內存於其中的最後的存在，意志無法以所思的方式來限定，所思直接地就是能思一樣。在實踐理性的自我當中，所思完全地沉沒入能思之中。²¹⁴這種叡智的能思只能在意識的能思的深處作為良心而被意識；良心也超越了藝術的直觀，唯有在我們內心的深處，才能直接地觀看〔良心〕自身。在行為的自我這樣的形式當中，就如康德學派所說，〔良心〕可以思想為應然的主觀。²¹⁵真正意

衡狀態。西田稱之為靜態的統一。

- 211 【譯注】情的叡智的自我是觀看美的理型的存在。它是叡智的能思與叡智的所思的中和。中和表示兩者的一致與等同。如酸鹼中和。
- 212 【譯注】這是前面所說，情感自我是一種自愛的表現，將物作為自我而愛它，也是情感自我的主客合一之方式。這個意義下的物，其實是情感的內容。
- 213 【譯注】在藝術的直觀當中，我們直觀永恆的理型本身。在這裏，我們不是以知性的立場來觀看，而是直觀美本身。藝術的直觀不是知性的把握，而是直觀的把握。
- 214 【譯注】西田同樣類比於意志的自覺的自我，來思考超越了叡智的所思並且無法所思地予以限定的能思，西田稱之為「實踐理性」。在這裏，所思完全沒入了能思的意思，隱含著能思超越了所思的限定。
- 215 【譯注】良心是無法被對象化的叡智的能思，無法對象化表示了它不是靜態的統一，而是動態的。西田以能思為活動，以所思為對象。這樣來看的話，良心就其意義來說，無法成為叡智的自我的所思。康德學派將「良心」理解為「應然的主觀」。

義下的應然的主觀是道德的自我，意識全般雖然是形式的，但也可以說是應然的主觀。對於應然的主觀來說，所思只能是應然或價值。由於意識全般並不擁有自我直觀的內容，並且道德主觀的內容的深奧的緣故，所以在所思的方向上只能看到應然。²¹⁶善的理型是無法被觀看到的，它唯有無限的發展與進行。能觀看到的東西唯有在能思方向上所謂的「叡智的性格」而已。²¹⁷但是，叡智的性格並不是在美的理型這種意義下所觀看到東西，它不過就只是單純的理想而已。²¹⁸

我想如上述的方式來思想叡智的世界，並且討論內存於叡智的世界中的存在物的種種不同的區別與關係。這並不意謂著叡智的世界要成為我們的認識對象，在這個意義下，我完全堅守著康德的立場。²¹⁹但是，我認為，透過將認知的想法在根柢上予以改變，我們也可以將康德的認識主觀思想為一種叡智的自我。²²⁰只要我們站在認識主觀的立場上，那麼叡智的世界作為物自身的世界，就始終是不可知性的、超越的。²²¹由於康德只思想到作為質料所與之原理的知覺意識，所以他只思想到作為認識對象世界的自然界而已，但是我認為如果我們深入作為所與原理的自覺意識的意義的話，那麼就會從自然界達到目的論的世界，更進一步地可以達到以自覺意識本身為對象的心理世界，最終也可以達到歷史的世界。但是這些始終都是認識對象世界，並不是我們的真正的自我本身或叡智的自我所在的世界，我們真正的自我並不是在歷史世界中生存與死滅的自我。在歷史中生存與死滅的自我是所謂的意識的自我，它不過是叡智的自我的影像而已。

216 【譯注】意識全般也是應然的主觀，這是新康德學派西南學派的一個解釋。換言之，道德的自我是真正的自我，應然的主觀之所對是應然與價值，這等於是說，認識其實也是一種應然。實在就其本源的意義來說是一種應然。

217 【譯注】西田類比於柏拉圖的善的理型來談道德的應然。善的理型之所以無法觀看到，因為它不是對象。對西田來說，善的理型作為道德的自我的內容，是無限的發展。能思的超越其實也表示了純然的活動與無定性。

218 【譯注】西田在這裏所謂的「叡智的特性」是一種純然活動的特性。相對於美的理型是一種靜態的統一。將理型視為一種活動，是西田對柏拉圖理型的改造。

219 【譯注】叡智的世界不能成為認識的對象，就這一點來看，西田認為自己保留在康德的立場。以下是對康德哲學的批判。

220 【譯注】將「認知」的意義予以改變，意指改變康德的構成觀為西田的自我映照觀。認識是深層的自我的自我映照的內容。這樣來看的話，道德的內容也是絕對無的自我映照。

221 【譯注】相對於「認識的主觀」，叡智的世界是不可知的物自身的世界。

²²²我們真正的自我寓居於叡智的世界，這是在意識全般的底部中，再進一步地深入自覺的意義所思想到的叡智世界。而在這個意義下，我認為道德的世界可以視為是叡智的世界中最深層的世界。²²³

隨著深入所有全般者的自我限定，全般者的自我限定就過渡到「內存在物」，「內存在物」自我限定自身，並且全般者自身成為不再能夠被限定為全般者，而與作為單純法則的「內存在物」相對立。在三段論式的全般者當中，與小概念相對的大概念，就是這樣的東西。在這個意義下，大概念透過中概念的「時間」而與小概念結合，而形成一個全般者的時候，這就是自然界。由於在自覺的全般者當中，主詞已然在述詞面的底部中超越，所以我們不能說，大概念的全般者透過「時間」而包含它。²²⁴在意識現象界當中並沒有嚴格的意義下的客觀性法則。但是，如果意向是意識的性質，而「意向」是在判斷的全般者的底部中的超越者在述詞面中映照自身影像的話，那麼意識現象的產生就不能夠脫離「時間」。²²⁵

只是，意識現象的「時間」就如同自然現象一樣，並不能夠以大概念的方式來結合過去與未來，只擁有以小概念為基礎而要與大概念結合的傾向。所謂歷史的時間，也是內存於這種意義下的「時間」的極限的東西，在歷史當中根本不可能產生任何的大概念。²²⁶這樣的話，超越自覺的全般者並且內存於知性直觀的全般者當中的東西，可以說是全然超越了「時間」的東西，不能藉由「時間」來限定它的存在，在「時間」中的存在物

222 【譯注】批判康德的知覺意識其實是感性直觀，只能認識到自然界。而沿著康德的思想前進，我們也可以達到目的論的世界、心理的世界與歷史的世界（例如新康德學派）。但是，這些世界都是沿著對象的方式所得到的世界。並不是我們所真正寓居於其中的世界。這裏的歷史世界是指新康德學派所理解的歷史世界，不是後期西田所謂的歷史世界。

223 【譯注】我們的自我所內存於其中的世界是沿著能思的方向所獲得的世界，我們的自我寓居於叡智的世界，更恰當地說，最終是寓居於絕對無的世界。

224 【譯注】這裏的「它」應是指「主詞」。

225 【譯注】意識現象不能夠脫離時間，所以在意識世界中，並無嚴格意義的「法則」。

226 【譯注】西田想法當中，歷史的世界是個性的世界，不可能有大概概念產生。而自然世界則是法則的世界，不可能有小概念產生。這樣來看的話，法則的世界屬於大概念。歷史的世界則屬於小概念。中概念的另一個翻譯是「媒詞」。大概念、小概念、中概念是三段論式的基本構造。

不過只是映照了它的影像而已。²²⁷因此，就算是意識全般的內容，不論是不是有人在思想，也都可以說是在其自身的。只不過，由於意識全般作為純然形式的叡智的自我，並不擁有其自身的內容的緣故，所以它的理型的內容或叡智的所思，直接地就是實在的內容，再者，我們也可以直接地將所謂的實在界視為它的顯現。²²⁸反之，對藝術的直觀來說，我們就不再能夠將所謂的實在界直接地視為它的顯現了，這是為什麼美被視為是假象的原因。但是，在藝術的直觀當中，叡智的能思與叡智的所思處於中和的狀態，由於所思並不消失於能思之中，所以所思仍然沒有脫離作為意識全般的叡智的能思的所謂的實在界，實在成為其表現。²²⁹因而，對於自我觀看自身的道德良心來說，它的所思全然超越了意識全般的意識面，而意識全般的意識面可以說是知性直觀的全般者的抽象面，道德良心的所思並不擁有被映照於意識全般的意識面的意義。善的理型甚至不擁有被映照於實在界的意義，我們也不能說，具實在性的物是善的理型的表現。²³⁰就像當全般者的限定作用推移到「內存在物」的時候，在全般者的方向上只觀看到「法則」一樣，在所思的方向上，則只能觀看到「道德法則」。家族或國家這樣的道德的實在，並不是像藝術作品那樣是理型的影像或表現，〔在這裏〕所有的「存在物」都是應然。²³¹就像作為在全般者當中的最後的「存在物」的作動者當中，述詞變成主詞，主詞變成述詞一樣，並且又像在意志當中，被意向成為能意向一樣，「存在物」是應然，應然是「存在物」，道德的實在就如同是永遠未完成的藝術作品一樣。²³²這樣的話，當

227 【譯注】知性直觀的全般者屬於超時間的存在，而時間中的存在物（自覺的存在）則是叡智的世界的影像。

228 【譯注】這是說所謂的「實在界」可以視為叡智的自我的內容的顯現。

229 【譯注】這裏的「其」應是指「叡智的所思」。從這裏我們可以知道，在「中和」當中，所思並不消失於能思之中，兩者不是包攝的關係，而是對等或等同的關係。而這意謂著還有一個將這兩者皆包含在內的自我，只要有，皆必須內存於無。

230 【譯注】道德良心的所思或「善」的理型，完全超越了意識全般。完全不擁有映照於意識面的意義。物可以說是美的理型的「表現」，但物不能是善的理型的「表現」。

231 【譯注】「意志的叡智的全般者」中的內存在物，對意識的自我而言，都是一種應然。

232 【譯注】這是兩個全般者的對比。在判斷的全般者當中的最後的存在是意識的作動，自覺的自我是主詞也是述詞，是述詞也是主詞。在意志當中，被意向是能意向也是一樣，在叡智的全般者當中，存在變成應然，應然變成存在。因而在這裏，我們可以說「道德的實在」。它擁有「應然」與「存在」的性質。永遠未完成的作品，是說這兩者永遠無法真正地結合。

能思與所思相互分離，並且自身的內容不是知性直觀的所思的時候，在能思的方向上就可以思想到自由意志，康德式的形式的道德就產生了。在道德的自我當中，形式與內容始終是相對立的。²³³然而道德的自我就如同知性的自我一樣具有單純的形式存在的身分，它並不觀看他者的內容，良心是直觀自身的。²³⁴作為道德的實在而客觀地顯現的東西，不外就是自我自身的內容，在這個意義下，它作為叡智的自我，與藝術的直觀自我是一樣的，只是始終無法獲得充分的表現。²³⁵沒有內容的道德不是真正的道德，也不存在著沒有所思關連的叡智的自我，良心以能思的方式來觀照自身，透過這樣的方式，才能以所思的方式產生法則性的道德世界。²³⁶不過由於良心的內容本身無法直接地被觀看到的，也就是說，它無法作為叡智的所思而產生，所以從意識的自我的立場來看的話，道德的自我是行為的自我，在能思的超越方向上可以思想到道德的意志，在所思的超越方向上則可以思想到客觀的道德世界，「形式善」與「內容善」是對立的。²³⁷但是，道德的世界是道德的自我所創造的世界，道德的行為的目的在於道德的自我本身當中，也就是說，是在自我創造自身的世界當中。²³⁸雖然關於「叡智的世界」與所謂「實在界」的關係，還必須再詳細地予以討論，但是現在我想暫時先停留在這裏。

第七章

如上述所說，我根據意識超越的意向性，透過超越內存於自覺的全般者當中的最後的事物，也就是說，透過超越我們的意識的意志，而思想知

233 【譯注】這是對康德的道德的批評。西田批評形式的道德中形式與內容的對立。

234 【譯注】康德的道德的自我是一種形式的存在，但是不同於知性的自我只能映照他者，道德的自我映照自身的內容。道德的實在其實是自我自身的內容。

235 【譯注】這是說意志的叡智的自我無法充分表現在實在界。

236 【譯注】對康德式的道德哲學的批判。認為道德法則其實是良心以所思的方式自我觀照自身的結果。

237 【譯注】對康德的批評，從意識的自我的立場來理解道德，才區別開「行為的自我」與「道德的世界」，「形式的善」與「內容的善」的對立。西田在這裏肯定良心是有內容的，但是良心的內容無法作為叡智的所思（道德法則）而被觀看到。

238 【譯注】這是說真正的道德世界是道德的自我所創造的世界。這是西田的道德觀。

性直觀的全般者，並且在能思的方向上，將其〔知性直觀的全般者〕內存在物，思想為知、情、意三個階段的叡智的自我。²³⁹我認為叡智的自我作為超越自覺的全般者的存在，可以有這三種階段的超越。而「超越意志」意謂著自我超越了被思想的自我，意識超越了被意識的意識，由於這是達到所謂主客合一的知性直觀，所以叡智的自我是以直觀的方式而自覺的自我，也就是說，它是直接地觀看自身的自我。²⁴⁰由於迄今所有的哲學，都只有思想到所思的超越而已，所以只說到知性直觀就結束了，但是我認為透過能思的超越，自我觀看自身者是可以區別開上述的三種階段的。²⁴¹由於自我觀看自身者的內容，相對於我們的意識活動是超越的對象、是理型的緣故，所以，三種叡智的自我是觀看真的理型的自我、觀看美的理型的自我、觀看善的理型的自我。²⁴²純然知性的叡智自我，就像知的自覺一樣是形式的自我，還不是真正觀看叡智自我的內容的觀看者，也就是說，還不是直接自我觀看自身內容的觀看者，〔在這裏〕真理是理型的抽象物。²⁴³要真正地觀看自身的內容，就必須達到情感的能思，在藝術的直觀當中，我們才能直觀到理型本身。²⁴⁴再者，至於意志的能思，它是自我觀看自身者或所謂的良心，〔在這裏〕理型是實踐的。當我們超越意志而站在叡智的自我的立場的時候，如果從意識的自我的立場來看的話，那麼這必須是無限的創造性。²⁴⁵就算是知性叡智的能思，它作為所謂的意識全般也是構成性的，但由於它還不能觀看自身的內容，所以被認為是單純的認識主觀。²⁴⁶在藝術的直觀當中，觀看是作動，作動是觀看（〔在這裏〕自我是

239 【譯注】至此的總結：將叡智的全般者類比於自覺的全般者，區分為知、情、意三個階段的自我。

240 【譯注】在這裏，可以看到廣義的「自覺」的意義，叡智的自我的自覺在於自我直觀自身的內容。這是叡智的自我的一個主要特性。

241 【譯注】西田批評傳統哲學由於只想到所思的超越，所以只談到知性直觀而已。而西田則是透過能思的超越，而可以再區別開知情意三種階段的叡智的直觀。

242 【譯注】叡智的自我的內容可以區分為真、善、美這三個階段。因為它對我們的意識的自我是超越的，所以我們會將其思想為某種客觀的東西，但它其實是叡智的自我的內容。

243 【譯注】單純的知性的叡智的自我，只是一種形式的自我，它還不能直接自我直觀自身的內容。真理在這裏只是一種抽象的東西。

244 【譯注】在藝術的直觀中，由於能思與所思的中和，所以能夠直觀到理型本身。

245 【譯注】理型的真正意義是實踐的，這是西田對柏拉圖的理型的改造。柏拉圖的理型是觀照的對象。叡智的自我或理型是無限的創造。

246 【譯注】這其實隱含著認識的主觀是構成的，也是創造的。但人們因為只認識到知性叡

最適當的意義下的創造的自我)。²⁴⁷至於叡智的意志的立場，理型就不再能夠被視為是客觀的，對意志來說，作為內存於自覺的全般者當中最後的存在，所意向就是能意向，正如同意志的內容不能以所思的方式來限定一樣，在叡智的意志當中，叡智的意志的理型也不能成為知性直觀的對象。²⁴⁸理型作為純然的實踐性，在能思的方向上有自由意志，叡智的自我被思想為自由的人格。²⁴⁹如果從這個觀點來看的話，內存於知性直觀的全般者當中的存在，都是具有人格性的，理型的世界作為行為的自我的對象界，善的理型作為最高的理型，也可以擁有統制的意義。²⁵⁰我認為具體的真正理型必須是具人格性的、具個性的。叡智的人格作為知性直觀的全般者當中的最後存在，必須是具個性的人格，作為這種人格的內容的理型必須是個性的，一切個性的根源都在這裏。²⁵¹就如同被思想為意識全般的內容的真理的理型，是被映照在知性自覺的意識面上的東西一樣，它必須是具個性的理型的影像，因而，既是全般的也是抽象的。²⁵²不過真正具有個性的人格理型，作為被觀看者，也並不擁有所思的理型的性質。我們唯有在美的理型當中才能看到具個性的理型。²⁵³由於真正具個性的人格性的理型，無法以所思的方式被觀看到，所以作為純然法則性的善的理型才被認為是統制性的，它就相當於三段論式的全般者中擁有大概概念性質的東西。²⁵⁴

智的部分，所以看不到這一面。

- 247 【譯注】在藝術的直觀當中，由於作動是觀看、觀看是作動，所以是創造性的。西田說，這樣的自我是最適當意義下的創造的自我。
- 248 【譯注】在叡智的意志的立場中，理型不再是某種客觀的東西，它不能是知性直觀的對象。也就是說，叡智的自我的內容不能以所思的方式而受到限定。因為所意向（所思）變成能意向（能思），所思沒入了能思。
- 249 【譯注】叡智的意志的自我的理型，不再是理論觀照的對象，而是純然實踐性的。能思地來看，它就是「自由意志」。因而，叡智的自我就被思想為自由的人格。
- 250 【譯注】真善美的理型中以善的理型為最後的存在。
- 251 【譯注】在意志的叡智的自我當中，理型的世界成為行為的自我的對象界，是實踐的自我的對象界。而以理型為個性與人格性，則是西田獨特的解釋，西田用「具體的真正的理型」來表示。相對於此，柏拉圖的理型並不具有人格性與個性。
- 252 【譯注】真正的理型是具個性的，但是認知的真理的理型是具個性的理型的影像，所以是抽象的與全般的。換言之，愈深入叡智的世界所獲得的理型愈是具有個性。
- 253 【譯注】這是說具個性的人格理型，不能作為所思而被觀看到。在知性叡智的自我中是看不到的。在情感的叡智的自我中才能觀看到。
- 254 【譯注】但是，真正具個性的人格理型，是根本無法以所思的方式被觀看到的理型，

我認為以上述的方式來限定知性直觀的全般者的內存在物，並且闡明其間的關係，透過這樣的方式，不僅可以給與種種不同的哲學以各自的立場與正當性，也能夠闡明其間相互的關係。由於康德哲學的立場是知性的叡智自我的立場，所以他對真理的討論並沒有能夠越出作為純然形式的自我的內容的真理，這是為什麼康德的哲學只停留於認識論的原因。²⁵⁵康德以良心為基礎來思想叡智的存在，終究不能夠結合這兩個立場，再者也不能給出一種限定的原理，來限定叡智存在的內容，即限定美與善的內容。²⁵⁶現今現象學的立場，如前面所說，只是在叡智的能思立場上深入表象意識的立場，這不過只看到知性的叡智自我一個側面而已。費希特深入知性自覺的意義而達到行為的自我，可以說是站立在「意志的叡智自我」的立場上，而謝林則可以說是站在以藝術的直觀為基礎的「情感的叡智自我」的立場。至於黑格爾的哲學，則將理性的意義推進到知性直觀的全般者的限定，可以說是將一切包括在內了，但是，〔黑格爾的哲學〕由於作為深入知性自我的立場的哲學，可以說始終不能越出知性直觀的全般者的所思的限定的立場。²⁵⁷由於這些都是根據所思的超越所建立起來的思想，所以都不能夠闡明能思的限定原理。²⁵⁸即使費希特的意志、謝林的直觀，也不過只是活動性的，並不是能意志、也不是能觀看。因而，基於這樣的思考方式，個性或個人的意志自由，終究是不會出現的（在謝林晚年的著作當中，雖然思考到這些東西，但是，我總覺得他並沒有充分地釐清其邏輯的根據）。²⁵⁹本來以所思的方式超越康德的立場而進入叡智的世界，突破批

它只能是善的理型。

255 【譯注】到這裏是康德哲學的判教，康德只停留於知性叡智的自我的立場，以形式的自我的內容為真理，這只是認識論的立場，只認識到形式自我的內容真理。停留於認識論是指它不能思想到更深的叡智的存在，只及於現象世界。

256 【譯注】這是說，康德其實不能結合理論哲學與實踐哲學，不能夠限定美與善的內容。換言之，只能認識形式的美與形式的善。

257 【譯注】西田對胡塞爾、費希特、謝林、黑格爾的判教。胡塞爾、黑格爾都是「知性叡智的自我」的立場，謝林則是「情感的叡智的自我」的立場，費希特則為「意志的叡智的自我」的立場，換言之，費希特在判教上是最高的立場。但西田對謝林有點保留，主要謝林晚期的哲學。

258 【譯注】「這些」意指黑格爾哲學的內容。西田在這裏批評黑格爾的哲學也是建立在所思的超越之上。相對而言，西田的哲學則是能思的超越。

259 【譯注】即使費希特的意志與謝林的直觀，也是西田意義下的意志與直觀。唯一最接近

判哲學的立場，而陷入所謂的形上學之中也是沒辦法的事。²⁶⁰在康德哲學中，並沒有給出能思的限定原理，康德只是固守於純然形式的叡智自我的立場，並沒有越出一步。我認為康德哲學的特色就在這裏。²⁶¹要討論叡智的存在，我們必須先釐清能思的限定的根據，並且必須闡明其與我們的意識的關係。此外，如果要從某個叡智的自我為基礎，來討論其他的叡智的自我，這都免不了是片面性的。在我看來，真、善、美的內容與關係，唯有透過深入地對能思的方向進行回顧（顧みる）才能夠加以釐清。²⁶²

我將包含判斷的全般者的全般者思想為自覺的全般者，將包含自覺的全般者的全般者思想知性直觀的全般者。如果從知性直觀的全般者來看，那麼為知性直觀的全般所包含的東西，它的基礎是知性直觀的全般者。²⁶³只要在知性直觀的全般者當中，叡智的能思與叡智的所思是對立的，並且叡智的能思，也就是我們「真正的自我」以所思的方式被限定的話，那麼意識的自我就是受限定的，也就是說，自我被對象化了，自覺的全般者是被限定的全般者。²⁶⁴反之，倘若只站在所思的限定的立場上，那麼能思也在所思中萎縮，能為主詞而不能為述詞的基體是受限定的，判斷的全般者是受限定的。只是在我的想法當中，我認為所思的限定唯有透過能思的限定才是可能的，所以從層級秩序來看，自覺的全般者包含判斷的全般者。²⁶⁵但是，只要意識的自我是以能思的方式而受限定的話，它就還不能夠包含超越的能思的對象界，而只是單純地意向著它而已，在嚴格的意義下，它〔意識的自我〕可以說只包含著屬於內部知覺的東西。²⁶⁶反之，從單純的

西田的是謝林晚年的著作，謝林似乎在晚年有思考到類似的東西。

260 【譯注】這是說明德國觀念論突破康德批評哲學，由於是沿著所思的方向，所以免不了要陷入通常的形上學。

261 【譯注】這是說明康德固守於純然形式的叡智的自我，固守於映照外物的知性的叡智的自我的立場，而且只局限在所思的限定而已。這是康德哲學的特色。

262 【譯注】叡智的存在的内容是真善美，西田認為要釐清其根據與關係，只能沿著能思的方向，不能沿著所思的方向來進行。

263 【譯注】這是說「叡智的世界」是「意識的世界」與「自然的世界」的基礎。「包含」意謂著「賦予基礎」

264 【譯注】這是站在叡智的能思的角度來看，意識的自我是被映照出來的自我。

265 【譯注】如果站在所思的立場上，能思會萎縮為所思。而西田是站在能思的立場上，所思的限定是透過能思的限定才可能。

266 【譯注】這是說明意識的自我，在嚴格的意義下，只包含了內部知覺的東西，並不包含

所思的限定無法產生能思的限定，從判斷的全般者的限定無法思想到意識的存在。不過，我們的嚴格意義下的知識，由於是透過判斷的全般者的限定而產生，並且是在與判斷的全般者的關係中被思想到的知識，所以即使是越出這些〔判斷的全般者〕的知識，也必須依照判斷的全般者的限定來思想。我從判斷的全般者出發，並且超越判斷的全般者，不外就是為了釐清這種關係。²⁶⁷判斷的全般者的限定作為真理，在其自身就擁有客觀性，也就是說，判斷的全般者在自身之中包含著對象，這意謂著判斷的全般者已然是內在於知性直觀的全般者當中的所思的限定。²⁶⁸以這樣的方式來看，在判斷的全般者當中，可以說潛在地擁有一種往更大的全般者推移〔的可能性〕。說到判斷的全般者，自我以基體的方式萎縮，知性直觀的全般者本身則以所思的方式而萎縮。²⁶⁹說到叡智的世界的時候，或許有人會將其思想為就像超越我們現實的天上世界那樣的世界，這樣的想法來自於人們只是透過所思的超越來思想理型的世界的緣故。²⁷⁰我們作為自由的人格，是現實地生存於叡智的世界中的人格。從這樣的立場出發，人們所謂的實在界不過只是被設想出來的抽象世界而已。²⁷¹

如上所述，知性直觀的全般者包含自覺的全般者，並且也包含判斷的全般者，但是，我並不是以知性直觀的全般者為最後的全般者。〔知性直觀的全般者〕雖然超越了意識的自我，仍然有著超越的能思與超越的所思的對立，所以以知性直觀為其限定的全般者，並不是真正地包含最後的存在物的全般者。²⁷²在自我觀看自身當中，只要觀看與被觀看是對立的，它

超越的叡智存在，連結意識的自我與叡智的存在的是「意向性」。這種意向性是指向意識的自我的底部的叡智的存在。

267 【譯注】西田在這裏表明知識的基本型態是透過判斷的全般者的限定而產生，並且也只能在與判斷的全般者的關係中而來思想。

268 【譯注】這是說如果從叡智的全般者來說判斷的全般者的話，那麼判斷的全般者已然是叡智的全般者的所思的限定。

269 【譯注】這應該是說，對判斷的全般者而言，自我萎縮為基體，而叡智的世界亦跟著萎縮為所思，叡智的世界成為對象。

270 【譯注】人們往往沿著所思的超越來思想叡智的世界，將其思想為超越的天上世界。

271 【譯注】我們生存於叡智的世界當中，叡智的世界是具體的日常世界。而人們通常所謂的現實世界反而是抽象的世界。

272 【譯注】西田表明叡智的全般者並不是最後的全般者。

就還不是真正的自我觀看自身。因而，道德的自由意志作為「存在物」是自我抵觸的。²⁷³就如同在判斷的全般者當中的「作動」以及在自覺的全般者當中的「意志」一樣，作為內存於受限定的全般者中的最後的存在，必須越過自身並且在自身的背後中尋求矛盾的統一。²⁷⁴道德的自我的存在意謂著自我是不完全的，並且始終在追求著理想，良心愈是敏銳，就愈感覺到自己是罪惡的。²⁷⁵要超越這種矛盾並且真正地觀看到自我的根柢，就必須進入宗教的解脫當中，藉由徹底地否定自我，認知自我的根柢。²⁷⁶在這樣的境地，沒有善也沒有惡，透過在能思的方向上再超越叡智的自我，將自由意志也拋開，在這裏連犯罪的自我也沒有。善的理型也只是無形者的影像而已。²⁷⁷

第八章

為了釐清宗教的意識，我想要試著再次地回到知性直觀的全般者的內存在物來思考。我曾說過，叡智的自我將理型視為其自身的內容。叡智的自我的所思性質可以這樣來想，那麼它的能思性質是什麼呢？自我直觀自身內容的東西究竟是什麼呢？²⁷⁸由於我們在意識的自我的底部中超越而到達叡智的自我，這意謂著超越了所謂的內部知覺的意識世界，並且將超越

273 【譯注】這是說，叡智的自我雖然超越了意識的自我，但仍然包含著能觀看與所觀看的對立，真正能觀看本身仍然超越了所觀看，還不是真正的自我觀看自身。因而道德的自由意志仍然是一種「存在物」（所思），而這是自我抵觸的。

274 【譯注】這是說叡智的全般者當中的「道德的自由意志」或「道德的自我」，判斷的全般者當中的「作動者」，自覺的全般者當中的「意志」，都是自我矛盾的，都必須超越其所屬的全般者而尋求統一、解決矛盾。在這裏，可以看到西田的超越雖然是基於矛盾，但目的仍然是要追求矛盾的統一。每一次的超越是為了解決矛盾，但仍然遭遇到更深的矛盾。

275 【譯注】這是對道德的自我的描述。良心愈是敏銳，就愈對自己感覺到罪惡。這個罪惡感來自於形式的道德的自我，並不是真正的自我。

276 【譯注】要解決這個矛盾只有進入宗教的解脫當中，在這裏才能觀看到真正的自我。真正的自我其實是無我。

277 【譯注】無我的世界是無善亦無惡的世界。它是能思的方向上再超越叡智的自我，即使善的理型也不過是絕對無的影像，同樣不是最後的存在。

278 【譯注】這是說我們應如何從最終的立場來了解叡智的世界。

的對象包含在自我的內部，自我直接地意識到客觀的事物的緣故，所以這是主客合一，也就是知性直觀。而我們可以說，這意謂著在我們的意識的自我的根底當中，觀看深層的自我的內容，而其極致可以說是直接地自我觀看自身。²⁷⁹但是，這樣的想法，仍然是根據所思來思想能思，仍然沒有脫離「活動」的觀察方式。自我並不只是活動，而必須是能活動，更恰當地說，必須是將活動內在地包含的東西。²⁸⁰自我在自我的底部中超越自我，這意謂著自我是自由，自我成為自由意志，自由意志將客觀的事物包含在自身之中。但是，就像意識全般一樣，當對象還不是自我本身的內容的時候，我們就還不能說自由的自我。真正的自由的自我必須擁有自身的內容（沒有內容的意志不是意志），它必須將其〔自由的自我的內容〕作為自身的內容而內在地包含，也就是說，它必須成為自身所內存於其中的場所。²⁸¹知性直觀是超越的自我在自身之中直觀自身的內容，也就是對理型的觀看。但是，對這種直觀來說，在其能思的方向上必須始終留存著隨意性，否則超越的自我的能思的超越的意義就會消失。²⁸²叡智的自我以理型作為自身的內容，始終觀看著理型、實現著理型，同時它又必須始終包含著往反價值而去的方向，包含著反價值的方向，這顯現出了叡智的自我之能思的獨立性（參照〈全般者的自我限定〉」的第四章）。²⁸³超越的自我墮入意識的自我的立場就是惡，但是肉體本身並不是惡，迎向肉體的意志才是惡。只要我們的自我站立在意識的自我或心理的自我的立場上，那麼它所意欲的東西就不是善也不是惡，動物既不是善、也不是惡。惡的意志是什麼呢？它是隨意的意志，是否定理型、迎向虛無的意志（無に向かふの意志）。²⁸⁴否定自身的內容，並且以意識的欲望來充滿自身的內容的時候，肉體才成為惡的。一切反價值的事物，並不出現在所思的方向上，

279 【譯注】這是我們至今的結論。

280 【譯注】從這裏可以知道，所謂的「能活動」（或譯為「活動者」）是能將活動包含在內的東西。換言之，活動仍然具有所思面。真正的能活動是「活動的活動」，是能思之思。

281 【譯注】西田在這裏談到真正的自由，真正的自由並不是形式道德的自由，它必須擁有自身的內容，是帶有內容的自由意志，同時也是「自我」所內存於其中的場所。

282 【譯注】這是說能思仍然保持著超越性，它必須具有不落入所思的可能性，包含著不受所思束縛的可能性。

283 【譯注】從這裏來看，上述的「隨意性」代表著「反價值」的可能性。

284 【譯注】惡是隨意的意志。

而是出現在能思的方向上，在當叡智的自我否定自身的內容，以意識的自我的內容來充實自身的時候，反價值才會出現（反價值的可能顯現了叡智的能思）。在叡智的世界中，站立在能思方向上的東西始終是反價值的，在自身的底部中愈是深刻地的觀看，就必須愈是苦惱的自我（悩める），苦惱的靈魂是叡智的世界中最深層的實在。²⁸⁵如果將在叡智的世界中的最後存在，以上述的方式來思想的時候，我認為我們就能夠釐清超越這種自我而到達宗教意識的意義。²⁸⁶自我超越自身、徹底地沿著能思的方向深入並且自我觀看自身的自我，才是真正自由的自我，它是觀看著觀看理型的自我的根柢的自我。²⁸⁷「只是觀看著觀看理型的自我」並不能表現出叡智的自我的能思的獨立性。觀看理型的自我是依據所思所思想的自我，它不過只是全般的自我而已。真正的能思的叡智的自我，必須是個性的自由，它必須就是自由本身。²⁸⁸就如同意志將自身的內容映照於意識面，意志的內容成為意向的對象，同時意志本身始終不是被意向的東西，反而是作為能意向而自我意識自身一樣，同樣地，叡智的自我一方面在超越的意識面當中，將自身的內容映照為理型，同時自身又是徹底地具有反理型的性質，並且自我認識自身為觀看理型的存在。²⁸⁹因而，就如同意志的矛盾一樣，愈是深入觀看自我，愈是自由，就愈苦惱於自身的矛盾。宗教的意識是脫離這種矛盾而真正地觀看到自我的根柢的意識。²⁹⁰從叡智的世界到宗教意識的世界，就如同超越意識的意志而到達意識全般的自我一樣，在這裏必須有一種超越或迴心。這樣我們才能真正地自我脫離自身的矛盾，自我觀看到自身的根柢。²⁹¹叡智的性格不過是根據所思的方式所觀看到的自我的影像

285 【譯注】叡智的自我否定自身，並希望藉由意識的自我的內容來充實自己，然而這樣的充實是不可能實現的。叡智的世界的自我因而是苦惱的自我。

286 【譯注】「超越這種自我」指的是超越「叡智的自我」。

287 【譯注】在這裏區別開兩個自我。真正的自由的自我並不是「觀看著觀看理型的自我」（叡智的自我），而是「觀看著觀看理型的自我的自我」。

288 【譯注】觀看理型（真善美）的自我仍然不是真正的自我，因為它只觀看著「善」，受到善的束縛。真正的自我是超越善惡之束縛的自我，這是真正的「個性的自由」。換句話說，真正的自由在絕對無，而不在叡智的世界。

289 【譯注】這是說意志的叡智的自我，一方面觀看著理型，一方面又觀看到自身其實追求個性的自由而反理型，因而在內心的深處形成一個不可解的矛盾。

290 【譯注】叡智的自我愈是深刻地自我觀看自身，愈是自由，就愈感受到自身的矛盾。要脫離這種矛盾只能訴諸於宗教意識。宗教其實是對自身的根柢的觀看。

291 【譯注】在宗教的意識中才能脫離自身的矛盾。從這裏可以看到，脫離矛盾才是超越的

而已，它是對象化了的自由。透過追求叡智的性格，我們觀看不到真正的自我本身，總是只觀看到自我的影像而已，自我只會愈來愈苦惱於自我的矛盾。²⁹²在藝術的直觀當中，由於能思沒入所思，叡智的自我觀看到以所思的方式受限定的自我的緣故，所以能夠脫離自身的矛盾而感覺到某種類似宗教的解脫。但是，在藝術的直觀當中所觀看到的是受限定的自我，而不是自由的自我本身。²⁹³觀看自由的自我本身的良心必須是深刻的自我矛盾，如果有人說自己的良心不會感到羞恥，這表明了他的良心是遲鈍的。唯有最深層的罪的意識，才是最深刻地自我觀看自身的意識。深刻地在自身中進行反省，是在反省之上再疊加一個反省，反省本身消磨殆盡的同時，才能觀看到真正的自我。唯有在沉入深層的罪之意識的底部也毫無悔改的道路上，才能觀看到神的靈光。²⁹⁴

叡智的世界中最後的存在在自身之中包含著矛盾，這同時也意謂著在自我自身之中包藏著自我超越的要求，也就是說，在其背後存在著超越它的東西。²⁹⁵如果一個全般者再內存於將其包含的全般者當中，並且以後者〔包含這個全般者的全般者〕為其內在依據的話，那麼在前者〔被包含的這個全般者〕當中的最後的存在，必須是在自身之中包含著矛盾的存在。²⁹⁶因而，即使是知性直觀的全般者，也還不是最後的存在，而是還必須存在著將知性直觀的全般者也包含在內的全般者或絕對無的場所，這就是我們的宗教意識。在宗教意識當中，我們心身脫落並與絕對無的意識合一，在這裏沒有真也沒有偽、無善亦無惡。宗教的價值是「價值否定的價值」（jp. 価値否定の価値）。²⁹⁷說到價值否定的價值，我們或許會覺得這是違

動機所在。

292 【譯注】道德的自由只是對象化了的自由，並不是真正的自由。追求叡智的存在只會愈來愈苦惱，因為要觀看真正的自我，但始終只能觀看到自我的影像。

293 【譯注】西田說在藝術的直觀當中，能思沒入所思，我們所觀看到的是受到所思的限定的自我，而不是自由的自我本身。由於能思與所思的中和，讓我們有類似宗教的解脫的感覺，真正的自由必須完全超越所思，不受所思的限定。

294 【譯注】宗教意識是在窮盡反省本身之後才會出現，這裏才能觀看到真正的自我。

295 【譯注】自我矛盾同時也意謂著自我超越。矛盾暗示著更深層的超越者或全般者的存在，這是絕對無的場所。

296 【譯注】這是西田的思考方式，前一個全般者當中最後的存在是自我矛盾的。

297 【譯注】在宗教意識中，沒有真偽善惡的束縛，真正的自由在這裏。它表現為一種否定

背理性的，但是人們所謂的價值是在所思的方向上所思想出來的對象價值。反之，如果我們能夠在能思的方向上思想無限的超越的話，也就是說，如果可以思想所謂的「存在價值」的話，那麼在這個方向上的存在物，都必須始終站立在「應然價值的否定」的立場上，存在價值在每一次否定應然的價值當中而提升自身的價值。²⁹⁸例如，相較於能為主詞而不能為述詞的基體，否定這種主詞的限定的意識的自我是更深的實在，我認為在意識的自我當中，意志的自我可以視為是比知性自我擁有更高的存在價值。²⁹⁹所謂的價值哲學是站立在構成的主觀的立場之上，來討論對象的存在的限定，它並不擁有回顧地自我限定自身的邏輯的形式。對象的存在已經是價值而不是真正的存在，它屬於應然的存在。從這麼一種立場出發，並不能夠限定真正的存在，也不能夠討論「存在價值」。³⁰⁰反之，我從將認知視為全般者自我限定的立場出發，在具體的全般者背後思想「超越的述詞面」或「場所」，這種場所以將其包含在內的更大的全般者為內在依據，並且作為其內存在物，可以將場所本身的直接限定思想為存在物的限定形式。³⁰¹例如，如果將判斷的全般者內在地包含於自覺的全般者之中來看的話，那麼判斷的全般者的超越的述詞面就直接地就是意識面，意識面的內存在物，從判斷的全般者的立場來看，作為場所自身的無媒介的直接限定，單單就只是「存在物」，而且是非合理性的存在物。³⁰²這可以思想為是相當於三段論式的全般者當中的小詞面的限定。倘若我們以超越的述

性。

- 298 【譯注】西田在這裏區別開幾種價值：「對象價值」是在所思的方向上所思想到的價值，以價值為對象的哲學，例如柏拉圖的理型。相應於對象價值的是「應然的價值」，應然的價值是建立在道德的理想與規範的價值，在西田看來，這也是一種對象價值。「存在價值」是在能思的方向上透過無限的超越所出現價值，能思的無限超越意謂著連應然的價值也要「否定」。存在價值是價值否定的價值，以下是西田的例子。
- 299 【譯注】在存在的價值上，自覺的自我比基體來得高，不論是在自覺的自我或叡智的自我中，意志的自我都比知性自我來得高，同理宗教的自我比叡智的自我更高。
- 300 【譯注】對象的存在已經是價值，這是對新康德西南學派的描述。西南學派的認識的主觀的根柢為價值的活動。西田認為從這樣的立場出發，不能夠理解「真正的存在」，也不能理解「存在價值」。
- 301 【譯注】西田的看法，認知是全般者的自我限定，存在物則是場所本身的直接限定。
- 302 【譯注】判斷的全般者的超越的述詞面直接地就是意識面，意識面的內存在物從判斷的全般者來看，是非合理性的存在。

詞面的自我限定為認知的話，那麼這意謂著認知限定認知自身。在自覺的全般者為知性直觀的全般者所包含，並且內存於知性直觀的全般者的情況下，自覺的全般者的場所或超越的意識面，也直接地就是知性直觀的全般者之自我限定自身的抽象的限定面，如果從自覺的意識的立場來看內存於其中的內存在物的話，那麼其內存在物作為的自由自身的內容是隨意的，並且自由必須表現自身的實在性，意識的自覺就是透過這樣的方式而被給予的。³⁰³如上所說，隨意性是非合理性更深的實在，沿著超越的場所的直接限定這個方向的深入，這就意謂著存在價值的提高。³⁰⁴我所說的「存在價值」，相反於對象的認識，它是在反省的自我的方向上所觀看到的價值。從這樣的思考方式來看，「執迷者」（迷へるもの）作為知性直觀的全般者當中的最後的存在，作為透過宗教的意識而內存於知性直觀的超越的場所當中的存在，就我們可以在概念上加以限定而言，它必須就是最深意義下的實在，執迷者甚至比天使更接近於神。³⁰⁵從所思的角度來看，或許不存在著任何比作為叡智的自我的內容的真、善、美更高的價值。但是，只要知性直觀的全般者是以絕對無的全般者為內在依據的話，那麼執迷的自我就會存在，就還會殘留著更進一步的能思的超越。³⁰⁶在這裏，我們可以思想到作為反價值的價值的極致的「宗教價值」。因而，宗教價值意謂著自我的絕對否定。宗教的理想在於絕對地否定自我，達到無觀看者的觀看、無聽聞者的聽聞，這就是解脫。

文德爾班在其著作《神聖》（"Das Heilige"）當中，主張並沒有真、善、美以外的價值內容，宗教的價值只能在這些價值意識之共通的根本關係中來找尋，也就是說，只能在Antinomie des Bewußtseins〔意識的二律背反〕中來尋求，神聖就是透過良心所顯現出來的價值意識的形上學的實在性。簡而言之，我們對最高價值的實在的情感，就是宗教的情感。³⁰⁷我認

303 【譯注】從全般者的自我限定來看，全般者的自我限定可以理解為超越的述詞面的自我限定。這個超越的述詞面是更具體的全般者的抽象的自我限定面。

304 【譯注】這是從判斷的全般者來看，比上述非合理性的存在更深的是隨意的存在。沿著場所限定的深入，也是存在價值的提高。

305 【譯注】存在價值是內向的方向上所觀看到的價值。執迷者所執迷的叡智的存在，其實是宗教意識的投射。

306 【譯注】執迷的自我所執迷的是真善美，在這裏仍然殘留著能思的進一步超越。

307 【譯注】西田批評文德爾班並沒有認識到除了真善美以外的價值。認為神聖只是透過良

為這種想法只是將真、善、美的價值推向極致而已，並不能從這裏而得出真正的宗教價值。從實在性無法產生任何的價值性。³⁰⁸實在的價值是透過它所承載的價值而被賦予價值的。如果「實在性」擁有一種有別於真、善、美的價值的話，那麼在這裏就必須存在著一種不同的價值的意義。³⁰⁹

第九章

我認為宗教的意識的立場可以透過上述所說來加以釐清。知性直觀的全般者的內存在物，也就是所謂的叡智的世界，仍然是能思與所思的對立的世界，就全般者還能所思地受到限定而言，它仍然是受限定的全般者。³¹⁰因而，內存於其當中的最後的存在，是在自身中包含著矛盾的東西，還不能說包含著真正的最後的存在。真正的自我的根柢也不內存於這樣的世界，而必須是超越這種世界的東西。³¹¹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」，也可以說是所謂的「宗教意識」。³¹²對於知識的限定的根本形式，我們必須選取判斷的全般者，意識的意向性作為往述詞的方向的超越也擁有邏輯的意義，而被意識到的東西則被思想為判斷的知識的內容。即使是知性直觀，只要它還沒有脫離意識的意向性，那麼它就可以說與概念的知識擁有一種關係。至於越過這一點而內存於絕對無的場所的存在，對它我們根本就不能夠說什麼，它全然越出了我們概念的知識的立場，只能說它

心所顯現出來的價值意識的形上學化。宗教情感只是對最高價值的情感。從真善美的共通關係中來決定神聖的價值。

308 【譯注】在這裏應該是通常所認為的「價值」不同於「實在」。西田有所謂的「存在價值」的說法。這種價值不同於應然的價值。

309 【譯注】西田的觀點的表達，真正的宗教價值並不是真善美的延伸。

310 【譯注】這是就宗教的立場來看，叡智的世界仍然是能思與所思的對立的世界，仍然是受限定的全般者。

311 【譯注】這是說內存於叡智的世界中的最後的存在，仍然並不是真正的最後的存在。它仍然包含著自我矛盾。真正的自我的根柢也不在叡智的世界中，而是在超越叡智的世界的絕對無的世界。

312 【譯注】「絕對無的場所」或「宗教的意識」才是真正的自我所內存於其中的場所，才是最後的全般者。

是斷絕言語、斷絕思慮的神秘的直觀世界而已。³¹³基本上來看，我們的概念的知識是透過對全般者加以限定而產生，也就是說，是由認知直接地限定認知而產生，在其根柢當中，必須存在著絕對的能思的超越（全般概念是受限定的自我）。³¹⁴如果我們稱這種方向〔能思的方向〕為「體驗」或「直觀」的話，那麼宗教的意識就是在這種方向的極限上所顯現出來的意識。宗教的意識內容的限定不能以判斷的全般者的限定為基準來討論，而是只能透過「體驗」來討論，而作為絕對無的全般者的限定，在概念上它只能被思想為無媒介的限定。³¹⁵但是，如果我們反過來想的話，作為最後的存在的限定者的先前所說的非合理性、自由，它們都在這裏擁有其基礎。³¹⁶

這樣的話，宗教的意識本身的內容，就只能透過宗教的體驗來說明，當所有的全般者皆內存於一個全般者當中，並且為這個全般者所包含的時候，被包含的全般者的超越的場所，就成為能包含的全般者的抽象的限定，也就是說，它就成為映照後者〔能包含的全般者〕的內存在物的影像的場所。³¹⁷例如，自覺的全般者內存於知性直觀的全般者當中，當自覺的全般者為知性直觀的全般者所包含的時候，我們就會思想到所謂的意識全般的意識面。在同樣的意義下，「知性直觀的全般者」內存於也可稱為「絕對無的全般者」當中，當被包含於其〔絕對無的全般者〕中的時候，所謂叡智的世界就可以思想為是內存於神的意識中的世界。³¹⁸神與意識全般，在同樣的意義下，都是叡智世界的超越的主觀。而就像所謂的經驗世

313 【譯注】絕對無的場所是超越言說與思慮的神秘直觀世界。

314 【譯注】概念的知識是絕對無的場所的自我限定，而在我們的概念知識的根柢中，必須存在著絕對無的能思的超越。

315 【譯注】這是說宗教的體驗與概念的知識之間並無類比的關係，知識可以說是全般者的自我限定，但體驗並不是。就概念上來說，只能說它是無媒介的限定，不透過任何媒介，對它只有直接的體驗的問題。

316 【譯注】非合理性與自由的基礎都在這裏。其實所有的一切的基礎都在絕對無的場所中。

317 【譯注】「具體」與「抽象」的關係是「能包含」與「被包含」的關係，抽象的全般者映照了具體的全般者的影像。

318 【譯注】在這裏，「絕對無的全般者」其實只是一個類比的名稱，西田用「とも云うべきもの」（也可以稱為）。絕對無的全般者作為一切全般者的全般者，它其實並不是一個全般者。「內存於神的意識」說明叡智的世界是神的觀念世界。

界是為意識全般的綜合統一所構成的世界一樣，叡智的世界是為神所創造、為神所支配的世界。以這樣的方式，就產生了宗教的世界觀。³¹⁹就如同透過超越心理的自我，可以思想到意識全般的超越的主觀一樣，神是透過叡智的自我的能思的超越所思想到的超越的主觀，因而，即使是叡智的自我也不得不拜倒於作為絕對的真、善、美的統一的神的面前，這是為什麼絕對歸依的情感被認為是宗教的情感的原因。可以說唯有透過自我消滅，才得以在神之中生存。但是，我並不認為這樣的宗教觀是最深刻的宗教。就像意識全般作為叡智的自我，仍然還不擁有自身的內容一樣，這樣的宗教觀還未達到真正的宗教的直觀，只不過是根據叡智的世界所設想出來的宗教觀而已。³²⁰當真正透徹入絕對無的意識的時候，這裏既沒有我、也沒有神。³²¹然而，由於它是絕對無，所以山是山，水是水，存在物才能如其所如地存在。這可以說是：萬仞崖頭撒手時，鋤頭出火燒宇宙，身成灰燼再蘇生，阡陌依然禾穗秀。³²²

我已經釐清了宗教的立場。最後關於哲學的立場，我想要說一兩句話。宗教的立場必須是全然超越了我們的概念性知識的立場，至於宗教體驗的光景，我只能把它讓給宗教家。只是當我們將認知視為全般者的自我限定，並將這個想法推進到絕對無的全般者的時候，認知超越了任何意義下的限定，在這裏作為絕對無的場所，仍然還必須殘留著映照的意義，這是我們知識的根本立場。我們的心，最終只是映照的鏡子。³²³如同Jakob Böhme所說：So denn der erste Wille ein Ungrund ist, zu achten als ein ewig Nichts, so erkennen wir ihn gleich einem Spiegel, darin einer sein eigen Bildnis sieht, gleich einem Leben (sex puncta theosophica) (由於最初的意志是一種無據 (Ungrund)，並且被視為是一種永恆的無，因而我們將其認識為類似一面鏡子，在鏡子中每個事物皆如生命一樣地觀看著自身的影像。) 我認為

319 【譯注】這是類比於西洋哲學的說法，以叡智的世界為神所創造與支配的世界。

320 【譯注】以神為真善美的統一，以神為超越的主觀，消滅自我才得以在神之中生存，西田認為這並不是最深的宗教，而是以叡智的世界為準所設想出來的宗教。

321 【譯注】西田認為真正的宗教的立場，既沒有我，亦沒有神。

322 【譯注】西田宗教立場的說明。

323 【譯注】西田對哲學的立場的說明。在絕對無的場所中的認知，超越了任何意義下的限定，然而又殘存著自我映照自身的意義。這是哲學的立場。

〔他〕也是要傳遞這樣的訊息。³²⁴從這種超越了一切的知識的知識的立場，來解明種種知識的立場及其構造的就是純粹的哲學，也就是說，它是從絕對無的全般者的立場來釐清包含於其中〔絕對無的全般者當中〕的種種全般者的限定本身。³²⁵如果全般者的自我限定，可以視為是廣義下的理性的話，那麼這也可以稱為是「理性自身的自我反省」，康德批判哲學的立場，可以視為是這種理性自身的自我反省的一種特殊的情況。³²⁶在宗教體驗本身的立場當中，連映照也不能殘留。稱宗教為絕對無的意識的立場，這也已經是從哲學的立場來思想宗教了。如果從哲學的立場，就必須這樣來思想宗教，並且在這裏存在著哲學與宗教的接觸點。³²⁷哲學的立場作為知識的立場，與藝術與道德的立場相比較，它必須說是抽象的立場，但是就哲學的立場也是超越了這種叡智的自我的立場的立場來說，哲學必須也是超越了藝術與道德的立場的立場，更恰當地說，甚至必須是連宗教的世界觀也超越的立場。³²⁸先前我將產生宗教的世界觀的立場，與在絕對無的全般者當中的意識全般的立場相比較，但是，哲學的立場並不是從宗教的自我的立場出發來反省叡智的世界，也不是以叡智的世界的內容為內容的立場，而是宗教的自我對自身的內在的反省的立場；它不是絕對的自我構成對象世界的立場，而是對自身的內在的反省的立場，是絕對的自我本身的自我反省的立場。³²⁹這樣我們才能在哲學當中，討論知識本身的產

324 【7】Sex puncta, theosophical (《神智學》第六點)。波姆所要傳達的訊息在於，我們的心最終是一面映照的鏡子。

325 【譯注】西田所理解的「哲學」。哲學是從超越一切概念知識的立場，來解明種種知識的構造。也就是從絕對無的立場來釐清種種全般者的自我限定。換言之，哲學仍然保留為一種映照，映照絕對無的影像。

326 【譯注】全般者的自我限定可以視為是廣義下的理性的自我反省，康德只是理性的自我反省的一種特例。

327 【譯注】宗教的體驗是全然超越知識的立場。這是因為西田將哲學的立場理解為「知識」的立場的緣故。宗教的立場相對於哲學，突顯的是「體驗」的立場。

328 【譯注】這裏的「宗教的世界觀」應是指西田所批評的宗教，例如文德爾班所理解的宗教觀。下面的句子有「產生宗教的世界觀的立場」，這仍然停留在叡智的世界的立場。

329 【譯注】這是說哲學的立場是宗教的自我（體驗的自我）的自我反省。問題不在絕對的自我的構成對象世界，而在絕對的自我的自我反省。

生與構造，批判哲學並不是透過意識全般的立場而產生，而是在反省意識全般的立場當中產生的。³³⁰

全般者的場所作為超越性是不可被限定的，這意謂著根本上在其背後，存在著某種自覺者。自覺者反省自身、限定自身的內容。就如同在自覺的全般者當中，只要自覺者可以在自身的內在中進行反省，限定自身的內容的話，那麼它就能夠觀照到具體的自我的內容，在叡智的自我當中，我們也可以這樣來主張。但是，當越過這個「叡智的自我」的時候，全般者將成為絕對地不可被限定者，並且內存於其中的自覺的自我的內容，就只是自身的限定形式而已，也就是說，它只是對自覺的自覺，只是知識反省知識本身而已。「人們所說的」宗教的世界觀不過只是從宗教的自我的立場來看叡智世界的內容所觀看到的東西而已。它並不是宗教的自我本身的自省的內容。³³¹在宗教的立場當中，意識的自我是消滅的，並且應該為意識的自我所意志的內容也已然是消失的，只有在內省的方向上留存著形式的自覺內容，也就是說，留存著知識的根本形式而已。³³²無而有的絕對無的意識的相，作為知性自我的立場，只能是在知識自身的自省當中的觀看，哲學的立場就在這裏。我從徹底的批判主義的立場出發，釐清知識產生的根柢，在賦予種種不同知識以各自的立場與權利的同時，我也想要試著來釐清其間相互的關係與秩序。我不得不認為，康德的批判主義在其出發點上，仍然是殘留著獨斷論的想法。如果對上述意義下的叡智的存在的世界的討論，可以稱為形上學的話，那麼我也想要賦予形上學以成立的根據與權利。我認為所謂的形上學的缺點就在於種種不同知識的立場的模糊不清，並且也混同了種種不同的「存在」的意義。³³³

330 【譯注】這是類比於康德的批判哲學。認為真正的批判哲學並不是產生自意識全般的立場，而是自覺的一個結果。意識全般只是自覺的自我反省的一個階段。

331 【譯注】對通常的宗教的世界觀的批評。

332 【譯注】在真正的宗教的立場當中，主客皆是消失的。只在自覺的層面上殘留著自覺的形式。

333 【譯注】這是西田站在徹底化康德的批判主義的立場，認為哲學應賦予形上學以根據，也批判了康德的批判哲學。西田認為形上學的困難在於混同了種種不同的「存在」的意義。