

## ※ 書刊評介 ※

# 《身體論——東方的心身論與現代》 譯注者導讀

黃文宏\*

修行就是試圖去聆聽那個從究極的高處而來的聲音。

——湯淺泰雄 1990 年《身體論》

湯淺泰雄 (1925-2005) 是當代日本哲學最具代表性的哲學家之一，其身體論與氣論的主張，相當能夠表達東方思想的一個側面，非常值得我們的注意，而本書正是其身體論的代表著作。湯淺出生於日本九州北部的福岡縣，從小就生長在一個宗教氣氛相當濃烈的家庭。這裏的宗教指的是不同於傳統既成宗教的「新興宗教」；日本自明治維新後產生了很多的新興宗教團體，不僅教義分歧，教團也眾多，與湯淺有關的「ひとのみち教團」（直譯為「人道教團」）就是其中之一；而湯淺的父親湯淺真生 (1895-1955)，就曾經是這個新興宗教團體的最高幹部之一，被尊稱為「準祖」。從歷史的角度來看，新興宗教的建立往往伴隨著超能力、靈術、奇蹟與醫療。據說，湯淺的父親本身就是一位具有類似「療癒」(healing) 與「神視」(clairvoyant) 等等超乎尋常能力的人<sup>1</sup>，後來因「ひとのみち事件」（或譯為「人道教團事件」）而連坐入獄。湯淺的父親雖然後來被釋放，但是他所承受的罪一直要到二戰結束後，才由美軍麥克阿瑟司令部下令解除。這整個教團也於二戰後改名 PL 教，PL 是 Perfect Liberty 的簡寫，直譯為「完全自由教團」。毫無疑問地，父親對

---

\* 黃文宏，國立清華大學哲學研究所教授。

<sup>1</sup> David E. Shaner, Shigenori Nagatomo, Yasuo Yuasa, *Science and Comparative Philosophy: Introducing Yuasa Yasuo* (Leiden: E. J. Brill, 1989), p. 2.

湯淺在宗教與信仰上的影響是很深遠的，湯淺後來自己也跟隨著本山博<sup>2</sup>實修過昆達利尼瑜伽 (Kundalini Yoga)，宗教經驗在湯淺的哲學中扮演了一個相當重要的角色。然而，湯淺並不因此而成為一個宣揚非理性經驗的神祕主義者，而是保持為一位哲學家。這是因為在筆者看來，體驗與直觀固然重要，而且也很可能是最重要的部分，然而宗教家可以單純地滿足於體驗與直觀的獲得，但是哲學家還要解明這個體驗或直觀，這是哲學家的課題。而湯淺所進行的工作，確實如長友繁法教授所說，並不是在宗教經驗中的個人「經驗到什麼」(what he experienced)，而是「這種經驗的意義是什麼」(what the experience meant)<sup>3</sup>。也就是說，就理性地「解明」或「拓展」經驗的領域這一點來看，讓湯淺同時也具有哲學家的身分，而本書正是其哲學思想的代表作之一。

二戰結束後，湯淺於一九四五年進入東京帝國大學學習日本古代史與神話，之後轉入倫理學，跟隨和辻哲郎 (1889-1960) 專攻日本思想與倫理學史，一九四九年於東京大學文學部倫理學系畢業，之後又進入經濟學部專攻近代經濟學，於一九五四年畢業。就我們的學制來看，湯淺等於拿了哲學與經濟學的雙碩士學位，畢業後擔任東京大學文學部助手。在東大期間，湯淺的主要興趣在倫理學、經濟學與日本古代史，學習的範圍其實相當廣泛，讀者也可以從本書中，看到他對東西文化史的豐富理解。這一點也造就了湯淺的哲學並不局限於西方狹義的哲學領域，也深入到東西文化的底部，在比較哲學上，不僅能夠從大方向著手，也能夠深入各個細部的領域，這是湯淺思想的一個獨特的地方。

就思想上來看，需要特別一提的是，湯淺於一九七〇年出版《近代日本的哲學與實存思想》這本書<sup>4</sup>。這是湯淺的博士論文，湯淺於一九七三年由該書取得東京大學文學院博士學位，也是他第一本公開刊行的著作。該論文主要包括「近代日本哲學」與「實存思想」這兩部分。從這本論文來看，湯淺相當重視實存主義（或譯為「存在主義」）與存在論的關係，兩者的交會點在「自我」，因而他特別關心日

<sup>2</sup> 本山博 (Hiroshi Motoyama, 1925-2015)，日本的超心理學者。研究的領域主要在東方醫學、宗教修行與超常世界。著作有《超感覺者與其世界——宗教經驗的世界》(1963)、《Psi 與氣的關係——宗教與科學的統一》(1986)、《作為場所的個體的覺者》(1995) 等。

<sup>3</sup> David E. Shaner, Shigenori Nagatomo, Yasuo Yuasa, *Science and Comparative Philosophy: Introducing Yuasa Yasuo*, p. 5.

<sup>4</sup> 該論文現收入《湯淺泰雄全集》(東京：白亞書房，2005 年)，第 11 卷，頁 136-489。

本近代哲學中對「自我」的探討。湯淺將這個問題連結到「身體」的討論，沿著心身問題來反省傳統東方的心身論、西方的古典現象學，並在兩者的比較中思考近代日本哲學的主要走向。就日本近代哲學來說，湯淺舉出五位具代表性的人物——西田幾多郎 (1870-1945)、田邊元 (1885-1962)、波多野精一 (1877-1950)、和辻哲郎與三木清 (1897-1945)——並逐一分析其對「自我」的不同看法。以「自我」為問題的中心，以認識與實踐的統一（「知行合一」）為方法來探討自我的擴大，可以說是通貫全書的主軸。在湯淺看來，這也是東方哲學的殊勝之處，但湯淺不停留於實存哲學，還要進一步跨入存在論的領域，解明東方哲學所特有的方法論。就方法上來看，探求自我的存在，不能假他人之手、不能由他人代行，只能親自為之；在這裏，「身體」與「背進」<sup>5</sup> 扮演了一個重要的角色，而由於身心的相關性，二元論的克服也同時意謂著，要對心身二元在表面上的分別予以否定，「心身一元論」或隨之而來的「氣論」，可以說是其思想的必然結果。在這個主題之下，湯淺更進一步地透過東西方哲學的比較來探討「哲學應該是什麼」。一般來說，我們可以將湯淺的哲學區分為「日本哲學」、「榮格心理學」、「身體論與氣論」以及「新科學」這四個領域；而這本博士論文可以說是湯淺哲學的縮影，各個基本的想法在這個時候已經建立，以後有機會我們再來詳細介紹這本書。我們回到本書的內容。

本書在結構上區分為一個「序說」、三個「章節」以及一個「結論」。「序說——研究的目的與問題的概觀」是關於各個章節的總說。如該標題所示，湯淺在這裏對整本書的內容與研究成果給出了一個綱要性的說明，我們將這一部分的介紹置於相應的各個章節，直接從第一章開始導讀。

就理論上來看，「第一章」是全書中最為重要的部分。湯淺在這裏追溯了「近代日本哲學的身體觀」，內容上相應於「序說」的第一節與第二節。在這裏不僅可以看到西田幾多郎與和辻哲郎對湯淺的影響，也可以看到湯淺哲學最具創造性的地方。首先湯淺談到「和辻的身體觀」，但是認為和辻並沒有充分地發展「身體」這個問題；同樣地也提到在西田哲學裏面，除了後期的「行為的直觀」之外，西田對身體的問題並不是很重視。換言之，湯淺的目的可以說，是要結合西田的哲學來發

<sup>5</sup> 「背進」的說法在本書中也有提到。其意義請參閱湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論與現代》（東京：講談社，2010年第17刷，「講談社學術文庫」系列），頁72-73。以下本文所引頁碼，皆為「講談社學術文庫」版頁碼（即中譯本邊頁頁碼）。

展隱藏在和辻哲學中的身體觀，甚至將它擴張到形上學的領域。在這個論題上，湯淺注意到的是西田哲學的「行為的直觀」與和辻哲學的「間柄」這兩個概念。我們先大致陳述一下這兩個基本概念的意義，再來看看湯淺如何詮釋西田的「行為的直觀」。

首先，湯淺將西田的「直觀」或「純粹經驗」理解為一種「主客合一」的「智的直觀」，並且突顯西田「純粹經驗」中的「理想的主客合一」或「智的直觀」這一面；再進而將這種理想的主客合一的獲得，關連到修行中的「悟」或「空」的體驗；最終再將「純粹經驗」與「超越的次元」連結在一起，由此而提出其形上學的理想。我們知道，西田的純粹經驗雖然並不單單只有智的直觀這一面，也就是說，純粹經驗並不單單指示著經驗的理想狀態而已，而是我們所有的經驗，不論是「主客未分」、「主客對立」與「主客合一」的狀態都是純粹經驗。這一點可以從純粹經驗是「唯一實在」而得知，其範圍涵蓋我們所有的經驗與體驗。同情地來看湯淺的這個解釋，我們可以說，湯淺的想法在於認為純粹經驗的「根本意義」在智的直觀，也就是說，它是經驗的根本意義，經驗之為經驗，不論是在主客未分、對立或合一的情況，都是智性直觀的一個變樣 (Modifikation)，或者說為智性直觀所引導，因為直觀始終是關連著本質或全般者的直觀。筆者個人認為，這是一個相當有意思的說法，如果我們接受胡塞爾的分析，認為「本質直觀」先於「感覺」(Empfindung) 或「感性直觀」，並且能夠賦予感覺或意識的實質內容以意義或對象的話，那麼智的直觀或直覺作用的範圍，就不只是某種特殊的、經驗之上的經驗，而是也內存於一般的日常經驗、主導著日常經驗的如何經驗、經驗到什麼，而這種讓個別經驗得以可能的普遍經驗或本質直觀，在現象學也屬於「經驗」的範圍。這是因為在現象學看來，直觀到個別的事物的時候，也同時直觀到全般、普遍或本質的事物，眼前的事物的經驗同時擁有一個別面與本質面，而其中本質（普遍、全般）的直觀甚至先於個別的直觀、主導著個別直觀的如何直觀、直觀到什麼。這樣的話，現象學的「經驗（或明證性）」的意義是遠比經驗主義的「經驗」還要廣泛的<sup>6</sup>。它不只是五感的經驗，也包含著讓五感得以可能的經驗或體驗。而在筆者看

<sup>6</sup> 關於胡塞爾對經驗主義與康德的「經驗」意義的批評，可以參閱胡塞爾 (Edmund Husserl) 著，黃文宏譯注：《現象學的觀念》（新竹：國立清華大學出版社，2017年）的「第三講稿」。在這裏，胡塞爾批評了康德哲學中「知覺判斷」與「經驗判斷」的區分（在胡塞爾看來，康德這個區別是有問題的，因為「知覺」不單單只是「個別的」，也包含著「普遍者」）、「先天性」的批評（頁

來，現象學的經驗概念，除了本質直觀之外，也包含著東方哲學所關心的智性直觀<sup>7</sup>。就這一點來看，我們可以說知性推論所獲得的普遍性，其實是對本質直觀或智性直觀的「追認」(nach-denken)（也可直譯為「事後的思想」或「追思」），是對智性直觀所已然直觀到的東西的「解明」或「釐清」(erklären)。嚴格說來，知性只具釐清的功能，相對於直觀根本並不具有優先性，借用海德格的措詞，它是跟在直觀的後面「跛足隨行的東西」(Nachhinkendes)<sup>8</sup>。換言之，我們不是在推論中直觀，而是在直觀中推論，直觀或明證性與我們的存在本身息息相關，這是「讓直觀的眼睛來說話」的一個必然的結果。而就智性直觀作為本質直觀的終極形態而言，在這裏我們就可以看到東方哲學對現象學的貢獻<sup>9</sup>。湯淺在本書中雖然沒有明白地討論到這一點，只是將解釋的重點置於西田的「純粹經驗」、「場所」與「行為的直觀」的關係，特別是「行為的直觀」與「身體」的關係，但是對於這樣的想法應該也不會反對才是。對此，我們以下留待相應的部分再來思考。

在和辻的部分，湯淺注意到的是「間柄」，這是和辻哲學的根本概念。湯淺的解釋從和辻的「人間學」開始，並且沿著兩點來展開。首先，在和辻看來，「人間」並不單單是指「人」，而是指「人與人之間」<sup>10</sup>。在這裏，「人間」是人所寓居於其中、內存於其中的世界，和辻用「間柄」來表示，也就是說，間柄是人所內存於其中的世界或場域，這是個「人間」世界。在和辻看來，人的存在或「人之為人」是在「人與人之間」形成的，在間柄中來自我定位，在這個意義下我們可以說，人的存在是一種「間柄內存在」。只是在這裏我們要注意的是，在和辻看來，「間柄」的意義並不單單只是表示人與人之間的「關係」而已，「關係」是間柄在日語中的日常語言的意義，哲學家的術語雖然從日常用語出發，但從不停留於日常語言的意義。在筆者看來，和辻的「間柄」更深一層地表示，在我認識到我之前，我與

---

120 以下) 以及「第四講稿」中對現象學的「(明證性) 經驗」的說明。

<sup>7</sup> 對胡塞爾來說，明證性不是心理學的情感、因對象種類而有不同（例如自然對象與數學對象），也有強度上的差異（弱的明證性會被強的明證性所取代）等等。但是並沒有思考到「理想的人格」的明證性（例如聖賢、佛等）與「平常人的明證性」之間的差別，而這一點正是湯淺的重點。

<sup>8</sup> 「跛足隨行」(nachhinken) 一詞引自海德格《存在與時間》第三節。M. Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977), S. 14.

<sup>9</sup> 請參閱黃文宏譯注《現象學的觀念》的「譯者導讀」。

<sup>10</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 29。

非我或世界的關係，是在一體不分的狀態中，「間柄」就是這個先於我與非我的分別之前的場域。也就是說，並不是主客決定了間柄的是什麼，而是間柄決定了、產出了主客關係的是什麼，就間柄先於主客分別這一點來看，讓湯淺意識到「間柄」與西田的「純粹經驗」與「場所」的類似性，乃至於將和辻與西田連接的可能。而我們知道，對西田來說，「純粹經驗」的最終意義在「行為的直觀」<sup>11</sup>。於是湯淺借用西田的行為的直觀的理論，來建立其「心身一如」的想法。

我們知道，「間柄的世界」可以理解為一種特殊的「場域」<sup>12</sup>。湯淺很明白地看到這種想法與海德格的「世界內存在」的關係。換句話說，在我與非我出現之前，我與非我乃至環境世界是相互連關在一起的，而如所周知，對海德格來說，此在的「世界連關」(Weltbezug)是先於此在的「對象連關」(Gegenstandsbezug)的。因而湯淺自然而然會將和辻的這個想法與海德格的「世界內存在」對比。在這裏我們沒有辦法深入這個問題的討論。只要知道和辻的「人間」不只是個人，而是意味著「在世界中」，與海德格的「世界內存在」有相當的近似性，而所謂的「在世界中」，對湯淺而言，就意謂著人是以「身體」為基底的存在。

對於「身體」的問題，湯淺首先認為，和辻並沒有將其作為明確的問題意識來討論，這是因為和辻的關心在古代的日本文化。在古代日本人的心靈中，並沒有明確地意識到自我與外界的區分，「心＝身＝自然」三者不分離是和辻的主要看法。然而這反而造成和辻哲學無法突顯「身體」的意義，湯淺從和辻對夫婦的「兩人共同體」的看法中讀出了一個想法：如果在人與人之間確實存在著某種連繫的話，那麼這種連繫就不能單純地理解為一種心理上的關係，這種心理上的關係也必須是一種身體關係<sup>13</sup>。換言之，湯淺認為在和辻的「間柄」中隱藏著「身心一體」的看法。也就是說，不同於和辻，湯淺除了將「間柄」詮釋為「生活空間」之外，還認為人

<sup>11</sup> 西田幾多郎在《善的研究》的「三訂版」序中說：「行為的直觀的世界……就是真正的純粹經驗的世界。」參閱西田幾多郎著，黃文宏譯注：《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版事業公司，2013年），頁50。

<sup>12</sup> 在用詞上，湯淺用日文漢字「場」（本譯注譯為「場域」）來表示「間柄」的場域。而「場所」一詞則是直接使用西田所使用的日文漢字「場所」。

<sup>13</sup> 湯淺在這裏沿著和辻的脈絡來說，使用的是日文漢字的「肉体」一詞（湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁44-46）。本譯注部分對於「身體」或「肉體」的譯名，皆保留湯淺的漢字使用。

作為在生活世界中的實存，不外就意謂著「是擁有身體而存在」<sup>14</sup>。這一點和辻並沒有明白地主張，但是湯淺將其積極地展開為一種心身論或身體論的哲學，可以說是湯淺的貢獻。而在建立其身體哲學的時候，湯淺借助了西田哲學。

我們知道，心身一體是湯淺的主張，在發展其心身一體的說法的時候，湯淺借用了西田幾多郎的「身體」觀，特別是後期西田哲學中的「行為的直觀」這個概念。首先，湯淺將西田的「行為的直觀」理解為人的世界內存在的一種基本存在樣式，也就是說，人只要存在著就必須「行為」，行為是人與世界之間的一種必然的連關方式，或者說人與世界以行為的方式而連關在一起<sup>15</sup>。湯淺接著指出，西田的身體哲學的一個特點，就在於注意到，人在內在世界中的一切行為，都必須在身體的制約之下才能完成，也就是說，沒有身體就沒有行為；這對應到西田所說的「沒有身體就沒有自我」、「身體是觀看者，也是被觀看者」。因而湯淺試著「將行為的直觀的構造，根據身體性來理解」<sup>16</sup>。這是湯淺的西田解釋的重點，也是書中最為精采的部分之一。

對此，湯淺區別開兩種不同的「行為的直觀的模式」。首先是「日常生活的身體觀」，在日常生活的思想之下，身體一方面擁有用具的這種客觀化或客體化的意義；另一方面身體又與主觀的自我不可分，因而身體具有既是主觀也是客觀的這種雙義性。基於這個日常生活的身體的了解，湯淺先提出了一個日常的行為的直觀的圖式，來說明日常的行為與直觀的運作模式<sup>17</sup>。

在日常的存在樣式下，我們的「行為」是主動的，是屬於主觀面的事，它是我們主動地對世界進行作動的作用；反之，「直觀」則是被動的，是被動地對世界的事物的了解。這意謂著「身體」與「身體之外的事物」透過行為與直觀這兩個契機，形成了一個「日常的主動——被動的連關關係」。湯淺稱這樣所了解的「行為的直觀」的關係是「日常的自我的行為的直觀」，並且認為這樣所理解的存在樣式，是一種以人類的主觀為中心的思考方式或存在樣式。用胡塞爾的措詞，可以說

<sup>14</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 33。

<sup>15</sup> 湯淺的這個想法可能是對應到海德格哲學中的“sich verhalten”或“Verhaltung”（行為）一詞。「行為」在海德格是指「此在與內在世界存在者」的基本連關方式。在海德格看來，這個連關方式比「理論的或對象化的」連關方式（例如胡塞爾的意向性）更為根本。

<sup>16</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 50。

<sup>17</sup> 同前註，頁 53 圖 1。

這是一種建立在自然態度下的思惟的結果；用深層心理學的方式來說，這屬於我們的清醒的、明亮的意識層。對此，湯淺沿著深層心理學的看法，認為人的意識除了「明亮的意識層」之外，還有一個「晦暗的意識層」，這是在同一意識內部的兩種不同的層次；前者是意識中「有我」伴隨而出現的部分，後者則是意識中「無我」的部分。我們暫且稱之為「有我的我」與「無我的我」，這是同一的自我的兩個不同的意識層。

區分開意識的兩個層次之後，湯淺認為西田的場所哲學想要表達的，就是從「有我的我」進入「無我的我」的思想。他注意到西田將「場所在場所的底部中超越」表達為「意識沒入意識的底部」，也就是說，場所的自我超越意謂著「意識在意識的內部的超越」，是意識深入或沒入意識的內部，往更深一層的意識前進。換句話說，西田的從「有的場所」到「無的場所」或「意識深入意識的內部」，意味著從「有我的意識」持續地深入到「無我的意識」，這是自我往更深的自我而去。在這裏我們可以說，意識不僅可以擴張自己的廣度，也可以深入自我的內部，意識不只是具有廣度量，也是具有深度量的意識。而自我最深的底部，即是「絕對無的場所」。自我的底部是「無」，這樣的「無」是在「絕對的自我否定」中達成。然而所達成的「無」或「絕對無」並不是什麼都沒有，反而是一切有的所從出，是「有我的我」的所從出，我們可以稱之為「無我的我」。於是意識就有「有我的我」與「無我的我」這兩個層次。前者對應到湯淺所謂的「明亮的意識層」，後者對應到「晦暗的意識層」，但是意識的這兩個層次，並非相互分離，借用湯淺的措詞來說，兩者是「相互浸透的」<sup>18</sup>。也就是說，這意謂著同一的意識的兩個相互作用的層次。而要釐清意識的這兩層關係，我們必須問向身體的存在樣式。

我們知道，對西田來說，無的場所擁有無限的深度，主客合一也有程度上的不同，並非只要是主客合一就是絕對無的場所，真正的無的場所必須通過絕對的否定的媒介，讓自我完全地歸於絕對無才能達到<sup>19</sup>。湯淺在這裏認為西田所謂的「場所往場所的進展」，意謂著自我「後退地」（湯淺所謂的「背進」）沒入自我自身的內部，也就是說，是藉由自我否定而一層一層地往自我的內部的後退，最終在絕

<sup>18</sup> 同前註，頁 251。

<sup>19</sup> 請參閱黃文宏：〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第 31 期（2014 年 1 月），頁 31-65。特別是其中對西田的〈我與汝〉（1932）論文的討論。

對的否定中達到絕對無的場所，這個時候自我也隨之改變容貌而成為「場所的自我」<sup>20</sup>。但是在絕對無中失去自我的我，並不是單純的虛無，而是在絕對無中重生的我或「真我」，湯淺將它類比到海德格的「本然的自我」。也就是說，我並不是在意識中所設立的自我，而是在絕對無的場所中重生的自我，在絕對無的場所中有著死即生的自我矛盾。這一點就現象學所關心的「知」而言，湯淺注意到這樣的「經驗」或更恰當地說「體驗」，其實是一種沒有自我伴隨其中的「直接的明證性的經驗」<sup>21</sup>。在筆者看來，這對胡塞爾的現象學的研究不僅是一個推進，也是現象學「讓直觀的眼睛來說話」得以現實化的一個可能性。在這個意義下，我們可以說，修行是將所有的「知」放棄之後（無知）所獲得的「知」。自我成為無，成為「無知者之知」，才有所謂的實事本身的自知、自覺或自我表現，這對現象學的「回歸實事本身」是深具啟發性的解釋。而倘若我們關心的不僅是形式的可能性，而是現實的可能性的話，那麼湯淺所提供的「實踐」或「修行」在這裏就扮演著一個重要的角色，也就是說，雖然我們不能說修行是唯一的條件，但是可以肯定它是回歸實事本身的一個現實化的可能性條件。而相對於西方哲學「前進地」往外部自然的追尋，湯淺在實踐的方向上，突顯了「自我後退地進入自我的底部」或「背進」的說法。如前所說，「背進」這個說法，是湯淺在其博士論文的時候，對近代日本哲學的特色的說明。在筆者看來，「背進」或「朝向自我的內部而去」的這種「反求諸己」的說法，不僅可以說是湯淺思想的一個主軸，我們在近現代日本哲學乃至於東亞哲學的各個不同側面當中，都可以發現到類似的想法。

「背進」或「朝向自我的內部而去」，意謂著自我一層層地改變自我的容貌，最終成為「場所的自我」，「這個場所的自我是以在晦暗的意識層的深處所發現到的『無的場所』為根據的場所的自我」<sup>22</sup>。「場所的我」或「無我的我」是背進的終點，但是在這裏，作為「無我的我」的自我並沒有消失，而是仍然生活在一個世界中與物連關地行為著，仍然是一個「世界內存在」，湯淺借用海德格的措詞，也稱之為「本然的自我」或「本然的場所的自我」<sup>23</sup>。於是在這裏，我們可以明白地看到西方哲學中，有我（自我同一性的意識）、淺層意識（明亮的意識層）、時間性為

<sup>20</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 73-74。

<sup>21</sup> 同前註，頁 74。

<sup>22</sup> 同前註，頁 73。

<sup>23</sup> 同前註，頁 73-74。

主的思考方式，與東方哲學無我、深層意識（晦暗的意識層）、空間性為主的思考方式的對比。但是湯淺的工作並不停留於兩者的排列而已，而是進入更深一層的「對決」，也就是說，要從理論上對東西方的思考方式給予一個判教式的說明，並且透過這樣的方式來為東方哲學的特色做一個定位。在這裏，湯淺同樣借用了西田的場所理論。

我們知道「場所」不是一個固定不變的概念，對西田來說，它隨著自我深入與擴大而有不同的意義，因而就場所或全般者的體系內部來看，是有著種種不同的場所或全般者的<sup>24</sup>。在本書中，湯淺為討論方便，將西田的場所的區分簡化為「有的場所」與「無的場所」兩種。「有的場所」對應到「日常的行為的直觀的模式」，在這裏「身體是被動地關連著世界，而身體的行為則是主動地關連於世界」。也就是說，在與世界的連關關係上，身體是被動的，行為則是主動的，這是我們日常對於行為與直觀的了解，也是意識的「表層的存在理解」<sup>25</sup>。在湯淺看來，海德格乃至於現象學派都停留在這個階段。反之，東方的哲學，特別是西田的哲學，則是把握到了深層的「無的場所」。借用西田的措詞，湯淺認為我們可以說「日常的行為的直觀」是以「有的場所」為依據的行為的直觀，屬於意識的表層的理解。同樣地，湯淺也借用海德格的語詞稱「日常的行為的直觀」是「非本然的」、「顛倒的」實存樣式，並且認為本然的實存樣式（無的場所的實存樣式）則是一種將這種日常的非本然的自我，轉化為以「無的場所」為依據的實存樣式，而轉化後的行為的直觀，是在無的場所中改變了容貌的行為的直觀。因而湯淺認為當西田提出「無的場所」的問題的時候，其實也隱含地要一併提出了「自己要如何從非本然的實存……達到本然的實存樣式的問題」<sup>26</sup>。這一點就西田哲學的措詞來說，就意謂著要如何從「有的場所的自我」過渡或推移到「無的場所的自我」。但是，湯淺批評西田並沒有提供一個明確的方法論，來說明這個推移的如何可能。湯淺就銜接在這一點上，進一步詢問這個推移在現實上（湯淺的措詞是「實存地」（実存的に））究竟如何可能？當問題由「無我的我」的「可能存在」轉移到了其「現實存在」的時候，我們就需要一個方法來落實「無我的我」的現實化。對此，湯淺認為東方的修行論可以在這裏

<sup>24</sup> 對此請參閱西田幾多郎著，黃文宏譯注：《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）的「譯者導讀」。

<sup>25</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁61-62。

<sup>26</sup> 同前註，頁62。

扮演一個重要的角色，這也是湯淺的西田解釋的重點。

我們知道，在湯淺看來「心身關係的日常理解的方式是非本然的，且不充分的」，我們必須「實存地」問向心身關係的本然的存在樣式<sup>27</sup>。也就是說，湯淺關心的問題在於：「無我的我」在「我」這個現實存在或實存身上究竟要如何實現或現實化的問題。就理論上看，這唯有在自我達到「滅」的時候才能達成，也就是說，自我必須在「無我」中才能變貌為「無我的我」。在理論上，我們可以說這樣的自我是以「絕對的否定」為媒介的自我，在絕對的否定中「非本然的自我」才能改變容貌（湯淺的措詞是「變貌」）為「本然的自我」。而由於理論的操作只是給出理論可能性而已，現實的可能性的達成還需要另一個成素的介入。在東方哲學強烈的現實性要求下，湯淺認為這樣的明證性的獲得，並不能單單透過「理論的操作」，而必須要伴隨著「實踐的行為」。就這一點來說，湯淺意識到，要獲得無我的我的明證性，重要的地方在於克服「主客對立」。克服「主客對立」這一點也是胡塞爾超越論現象學的目標，對此胡塞爾認為，我們必須將自然態度的全般設定予以全盤地存而不論（或譯為「判斷中止」）(ἐποχή)<sup>28</sup>。然而湯淺認為，單憑理論的思惟是無能為力的。現象學的存而不論應該要進行一個「實踐的轉化」，唯有在實踐所獲得的無我中，主客對立才得以真正地中止。因而在湯淺看來，現象學的「存而不論」不能是理論的操作，而必須是實踐的操作。相對應地就西田哲學來看，作為無的場所的純粹經驗的「明證性」，唯有在實踐的操作中才有辦法獲得，在這裏，東方哲學中具創造性的智的直覺才得以顯明。湯淺等於是透過「實踐」的想法，對西田與胡塞爾的哲學都進行了補充。

在實踐地達到無我的我的時候，由於意識的自我已然被無化，這個時候的自我失去了其主動性，反而是被隱藏在自我底層的「大的人格的统一力」，或通常所說的「大我」所推動。湯淺認為這是一種由自我的內部而來的「被動性體驗」，它直接就是實踐的行為<sup>29</sup>。或者我們也可以說，這是被無我的我所推動的行為。而實踐的目的正就在此，因而湯淺說：「朝向自我自身的內部以後退的方式而沒入，是為了朝向世界前進的迂迴道路。」<sup>30</sup>「背進」是為了「前進」，這個時候的行為直接地

<sup>27</sup> 同前註，頁 70。

<sup>28</sup> 請參閱黃文宏譯注《現象學的觀念》的「譯者導讀」。

<sup>29</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 76。

<sup>30</sup> 同前註。

就是無我的我的行為；它不是無所作為，而是在心與身之間沒有任何間隙的無所不為。因而原先的「日常的行為的直觀的模式」，在這個時候是逆轉的，通常所以為的「主動的行為」成為「被動的」、通常的「被動的直觀」變成「主動的」，因為它是發自本然的自我的行為。也就是說，日常的行為與直觀的關係，在修行的改造之後經歷了逆轉，而成為「心身一如的行為的直觀」。「非本然的自我」在實踐中變貌為「本然的自我」，「日常的直觀」也隨之變貌為「叡智的直觀」。這樣的叡智的直觀，不是被動的理論性的觀照，而是主動性的「創造性的直觀」。

我們知道，當「創造性的直觀」發生的時候，隨著自我從「日常自我」變貌為「場所的自我」，原先的被動的——主動的迴路也必須跟著逆轉。原本被動的直觀現在成為主動；原本主動的行為，現在成為被動的。行為被動地接受直觀的導引。「直觀變成主動的，行為則變成被動的」，直觀的主動力來自於無的場所，而行為則是被動地接受這種直觀力的引導<sup>31</sup>。這個時候在人與世界的關係中，被動是首出的，只是這個時候的被動，毋寧是就意識的自我（非本然的自我）而言的被動，就叡智的直觀而言，反而是主動，是本然的自我的主動。因而場所的無，不是虛無，而是無中生有的無，是能主動地創造出行為的無。換句話說，當我們實踐地克服了主觀與客觀的分別之後，身體就失去其原本的重量，不再是抵抗心靈的東西。就清醒的意識來說，身體好像是消失了一樣，心身的作動是一體的。這個時候的行為與直觀，成為心身合一的創造的行為與直觀，是心身一體的創造力的顯現。在心身一如的時候，身體不再成為心靈的作動的重物，心身就如揮筆自如般地合一。因而湯淺認為，心身一如的境地是行為的直觀的真正達成，而這種高次元的直觀或領悟，我們可以在道德的實踐、藝術的創作、宗教的覺醒等等領域中看到其創造力的表現。湯淺認為，這正是西田的「純粹經驗」或「行為的直觀」所要表達的意義，而西田所沒有明白地注意到的事情在於：要促成這種「行為」與「直觀」的逆轉，「身體」必須扮演著一個重要的角色。在第二章，湯淺以東方修養的傳統為例來說明他的主張。

在「第二章：修行與身體」的一開始，湯淺注意到東方思想的一個重要的特色——修行。也就是說，真正的哲學的認識並不只是理論的思考就可以獲得的，而是需要「用自己的身體來覺知」或所謂的「體會」、「體得」，而這唯有透過身體的

<sup>31</sup> 同前註，頁 82。

參與與訓練才能夠獲得。然而修行的目的卻不單單只是身體的訓練，修行的體驗在東方是伴隨著人格或精神的向上學習的。在這裏，湯淺給出其對修行的初步定義：「修行意味著以自己的精神或是人格的向上與發展為目標的實踐的訓練。」<sup>32</sup>而這樣的想法的產生，是因為在東方哲學看來，真理的獲得牽涉到身體與心靈全部的參與，唯有如此的正道才能引向正理，如果只是「身」或「心」的單方面的發展，反而有可能墮入魔道。在筆者看來，這一點意謂著在東方人的想法裏面，是從真理（真實存在的理念，例如成聖、成佛）來思考存在，人的存在從人的真理來思考，是將人視為一個受到理念引導、塑造，向著理念發展的存在，理念的實現是自我存在的完成，是存在 (Sein) 成為真實存在或真理存在 (Wahrsein)，而這一點需要心身的全部參與。我們看看湯淺怎麼來談這個問題。

如上所說，真理的探求牽涉到人格的完成，要達到這麼一種目標，必須「通過身體的訓練」或「修行」，一般我們稱這種東方式的身體訓練是一種「實踐」。但是湯淺意識到「東方式的實踐」與西方哲學的「實踐」(praxis) 在意義上的不同，因而他區別開「外向的實踐」與「內向的實踐」這兩種型態，並以後者為東方所特有的實踐。簡單地說，外向的實踐是「朝向外界事物」的實踐，這樣的實踐著重於「自我與外在世界」的關係；而內向的實踐則是「朝向自己的心靈的內部」的實踐，是自我朝向自我的內部而去，指向真正的自我（這在湯淺是「無我的我」）的實踐。在其相應的外文的表示，湯淺用 praxis 來表示「外向的實踐」，至於「內向的實踐」則沒有相應的外文可以使用<sup>33</sup>。湯淺注意到，在西方哲學中雖然也有類似內向的實踐的情況，例如修道院生活的「祈禱」或「觀想」(contemplatio)，也是將觀看的眼晴深入自己的心靈的內部，但是這並不是西方哲學的「實踐」意義的主流<sup>34</sup>。對此，筆者相當認同湯淺的這個說法，就一般的了解來說，西方的「實踐」往往是指改造倫理、政治、社會上的「行動」，或者類似湯淺所提到的修道院的「勞動」，它原則是關連著外在事物的行為。只有少數的例子，才有類似東方式的強調稽古（反覆地練習）、坐禪、誠意、正心等等，將行為的目標指向自我內部的提

<sup>32</sup> 同前註，頁 101。

<sup>33</sup> 在本書的英譯本或另一本湯淺的著作《氣、修行、身體》的英譯本 (Yasuo Yuasa, *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy*, trans. Shigenori Nagatomo and Monte S. Hull [Albany: State University of New York Press, 1993]) 當中，湯淺用來表示「修行」的英文是 “Cultivation”。

<sup>34</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論與現代》，頁 123。

升的這種「反求諸己」式的實踐。但是這種區別並不是絕對的，也就是說，對西方人來說，外向的實踐是主流，內向的實踐也不是沒有，但並不是主流；而在東方則正好反其道而行。這自然是與西方哲學比較著重一般而言的理性的明證性，而較不會注意理想的個體（例如：佛、聖賢等等理想的人格）的理性問題有關。然而就東方思想來看，唯有透過實踐而且是內向的實踐，在自我改造中才有辦法獲得真理，或者說成為真理存在才是主流。湯淺認識到東西方在使用「實踐」這個語詞的意義上的不同，這一點筆者是深有同感的。繞道西方來表達、反省、突顯自己的想法，是我們這一代的命運，但是能在學問的層面上認識到兩者的分別，才能為自己找到定位，這是湯淺的貢獻。不僅如此，湯淺還將這個想法以具體的實例鋪陳出來，他分兩個部分來討論，在第二章，湯淺發揮其文化史的豐富知識，以佛教在東亞的發展、日本的藝道論、日本佛教中的空海與道元為例，來說明這種獨特的實踐觀。東方式的實踐簡單地來說，是往內在而去，除了要達到心身合一的境地之外，還要越過心理內在的局限而與無形無聲的超越者接觸，湯淺藉由空海與道元主要就是要說明這一點。在這裏隱藏著一種東方式的形上學與方法論，這正是西田所說的，對「無形之形」的觀看、對「無聲之聲」的聽聞。對此，我們先看看第二章中，湯淺對於文化史的討論。

湯淺認為「內向的實踐」這個想法，就佛教來說，明白地表現在「戒、定、慧」三學。他首先處理了印度佛教、中國與日本的佛教的「戒律」的差別。就佛教來看，「慧」的獲得是實踐的最終目標，而「戒律」則是確立無我的方法，因而「慧」可以說是在「無我中觀法的認識」<sup>35</sup>。湯淺在戒律中區別開四種不同的範疇，即「戒」、「律」、「定」、「儀禮」，並且詳細地談論了其在印度、中國與日本的變遷。首先，湯淺注意到在印度佛教中，「戒」與「律」是分明的，但是戒與律的分別，在傳入中國之後就不再是那麼地清楚，在進一步傳到日本的時候，則「完全沒有相當於印度佛教的『律』」<sup>36</sup>。細部的討論，感興趣的讀者可以從書中清楚地看出分別。在這裏湯淺突出了一點：即佛教的「律」並不能單純地理解為一種「他律」的思想，「戒」也不是對既存的習俗與日常的道德規範的否定；遵守戒與律來生活，不是通常所說的他律，而是修行者為了自我提升而自行決意要遵守的規範，它是一

<sup>35</sup> 同前註，頁 104。

<sup>36</sup> 同前註，頁 111。

種積極的「我不做……」的意志決定，而不是「你不應該……」的禁止命令<sup>37</sup>。對於印、中、日佛教的特色，湯淺借用了韋伯的「專家信仰」與「大眾信仰」的區分，描述了這麼一個從印度佛教僧團的具「治外法權」的「聖域」的形成，到中國與日本的逐步世俗化的過程，並且認為，相對於印度佛教的修行所採取的「世俗外的實踐」的性格，佛教在中國與日本採取了一種「世俗內的實踐」的方式；而就中國與日本的比較的話，日本佛教的世俗化傾向甚至更強<sup>38</sup>。這一點自然是因為佛教的性格相當容易與當地的習俗融合的關係，也與佛教當時傳入的生活世界有關，生活世界在文化變遷上扮演了一個重要的角色，這一點自然不用多說。但是中國人的生活世界與日本人的生活世界的差異是什麼？就湯淺的分析看來，中國的佛教最終走向了「禪宗化」，而日本的佛教則走向了「密教化」。或許我們可以更全般地來說，中國化就等於禪宗化，而日本化就意謂著密教化；這對了解這兩個文化或兩個生活世界間的差異，是很有意思的觀察。而在佛教的日本化的過程中，有兩點被湯淺突顯出來：「定」與「儀禮」，這分別形成了戒律的第三、四種意義。湯淺將「定」理解為「冥想修行」，並且認為「定」的重要性，雖然普遍地為佛教所認可，但是在日本則是特別地發達。根據湯淺的分析，在最澄(767-822)的想法裏面，「定」有著「透過冥想修行的體驗與佛的世界連結在一起（つながる）」的意思<sup>39</sup>。這意謂著，「定」能夠連結「修行者（人）」與「佛的（形上學的）世界」，這裏就形成了日本佛教的一個特色：即基於「定」來把握「戒律」的意義與態度。而就湯淺對實踐的區分來看，「戒」或「戒律」在某種意義下都還保留著某些外向的實踐意義，而「定」或「冥想」則是典型的內向的實踐。

接著，湯淺追溯了佛教的修行法從印度的瑜伽、經過中國、日本的變化，認為在這個變遷當中，具體的修行法雖然有些微變動，但是維持不變的是，將修行視為一種指向「人格的完成」、達到所謂的「本然的自我」或「真我」的技術或方法，也就是說，修行的目的在達到「悟」，達到對存在的真相的觀照，或者我們可以借用西方哲學的措詞，稱之為「理觀」(θεωρία)或「智的直覺」(Intellektuelle Anschauung)。智的直覺雖然在康德以後的德意志觀念論成為費希特與謝林哲學的

<sup>37</sup> 同前註，頁 107。

<sup>38</sup> 同前註，頁 109-111。

<sup>39</sup> 同前註，頁 118。

主題，但是在他們的哲學中，並沒有東方內向式的實踐的想法。東方哲學突顯了智的直覺作為理想的直覺的這個側面，而要獲得智的直覺的明證性，人格必須向上提升，也就是說，這種直觀的獲得是伴隨著人格的向上的。個人的實存處於什麼樣的境界，相對地就直觀到什麼樣的存在，心與境是相關的 (korrelativ)。但是在日本哲學的想法裏面，例如西田幾多郎，最終還要越過能所相關，達到絕對無的體驗<sup>40</sup>。這意謂著修行並沒有閉鎖於自我的內部，並不局限在心理學或人類學的內部，而是開闢了一條通往形上學的通路。而這同時也意謂著，在東方哲學的想法中，存在都包含“Mehr als Sein”，而這個“Mehr als Sein”不只是平面上的「多餘存在」，它也是一種精神的「向上存在」。「修行意味著是以自己的精神或人格的向上與發展為目標的實踐的訓練」<sup>41</sup>。然而，湯淺認為東方哲學並沒有充分地反省自身這個方法論的意義，完成這個方法論可以說是湯淺哲學的一個貢獻，而這同時也促成對「哲學」有一個不同於西方的理解。在筆者看來，湯淺的這個對哲學的不同的理解，不僅是可以與西方世界相提並論的，而哲學的邏輯也總是會迫使我們尋找更根本的理解，在對立之外尋找能將對立包攝其中的超對立，在一個更根本的超對立的哲學的面前，湯淺的想法是相當值得我們借鏡的。我們會在各個相應的部分再深入地討論他的看法。

在確立了東方式的實踐是以「內向的實踐」為主的實踐之後，湯淺接下來進行日本藝道論的分析，並且從西田的思想出發來解釋日本的藝道論、歌論、能樂以及平安密教的修行論，這些都是對內向的實踐的具體化實例的討論。

我們知道，日本的藝道論並不是現代意義下的理論的考察，而是在「記述實際作者自身的製作體驗」，「傳書」就是這種實際經驗的記載<sup>42</sup>。誠如湯淺所說，這並不是西方意義下的藝術論，傳書中所傳授下來的東西，是唯有在藝術創作的實際經驗中才能夠生產出來的理論。對此湯淺分別討論了平安末期的歌論、歌道、能劇與修行的關係。在這裏我們只以在湯淺書中所提到的世阿彌（14-15 世紀）的《花傳書》（又名《風姿花傳》）為例，來說明「能」（或譯為「能劇」）的技法的獲得。據湯淺的解說，世阿彌認為，「能」的技法的獲得，最重要的是通過稽古（反覆練

<sup>40</sup> 感興趣的讀者不妨參閱西田幾多郎的〈叡智的世界〉一文，收入黃文宏譯注《西田幾多郎哲學選輯——第二冊》。

<sup>41</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 101。

<sup>42</sup> 同前註，頁 125。

習)的累積,在這個過程中,稽古的身體必須先進入一定的「形」,在反覆的練習中用身體來學習,而稽古訓練的目的,就在於讓「心」的活動與「身」的活動能夠達到合一。也就是說,不論是在「能的稽古」或是「禪的修行」中,都是透過有意識地將身體置於一定的「形」,在反覆的身體的練習中,來提升心靈的境界。對此,感興趣的讀者可以在湯淺的說明中獲得清楚的了解,需要導讀與解釋的地方不多。在這裏我們只須注意湯淺對後期的世阿彌對「安位」與「闌位」的說明即可,這是個很有意思的解釋,可以看出湯淺優異的文本詮釋能力。

根據湯淺的解說,世阿彌在其後期的「傳書」中,將作為演技的「藝」的層級分為「安位」與「闌位」,安位表示藝者的內心與表現的技巧「大致上相互伴隨的境界」,也就是說,安位的演技者在「身」或「心」這兩個側面,只有一方達到了成熟的階段;不論是單方面地領會了藝的「心」,而「身」還跟不上(上手),或是單方面地在「身」的動作技巧上熟練、「心」還不到其位(達者),上手或達者只有一方面成熟。然而不論以心來推動身,或是以身來帶動心,只要心與身之間還存在著一點空隙,有「能推」與「所推」的分別,就仍然不是闌位,還沒有達到藝的最高境界。作為藝的最高境界的「闌位」,是身心之間沒有任何間隙的「無心」的究極境界。「闌位」的藝者,由於無心而達到了「泯是非」或「超是非」的境界,也由於超越了是與非的分別,在自由地演出之時,不論是「是」的演出或是「非」的演出,都是「闌位」的演出,通常「是」與「非」的判斷在這裏是不適用的;這是藝術上最高的自由的境界,這在世阿彌的想法中,唯有在「無心」或「離見之見」中才能達到<sup>43</sup>。然而要注意的是,闌位的無分別並不是真的毫無分別,在這裏仍然有行為,但並不是意志的我的行為,而是創造的自我(無我的我)的行為;它不是單純的心靈上的自由,而是心身合一的自由,是自由與必然結合。在湯淺看來,這種跟隨著無我而來的自由是源自於生命的「根源的被動性」,而這種「根源的被動性」或「創造力」不屬於通常意義下的「主動與被動」的區分,或者我們也可以說,主客對立在這裏並不適用。換句話說,身處闌位的藝者的行為是存在論上的行為,而不是判斷論上的行為,因為闌位的自由是無心的自由,是自由的創造行為。湯淺將這個想法對應到西田的「行為的直觀」,認為這意謂著主觀與客觀的雙義性的消失,是身體的完全主觀化、心的完全客觀化,心身成為無,才能自在地顯

<sup>43</sup> 同前註,頁136-137。

現一切的有。

同樣的事態，湯淺也透過道元的「我轉法」與「法轉我」之間的差別來加以說明。兩者的差別在於「我轉法」的時候是「我強法弱」，「法轉我」則是「法強我弱」。簡單地來說，前者是「妄見」，後者是「正見」，要獲得正見，必須透過參禪將「我轉法」逆轉成「法轉我」，在身心脫落中讓萬法來照。這個時候修行者才能體會到自我與宇宙的真實相，也就是說，當修行者達到「法轉我」的境界的時候，與參禪者合一的並不只是個人的真理，也是宇宙的真理。在這裏湯淺透過稽古而「開花」的心，或者透過道元在修行中心身脫落的「悟」的心，說明了真理是屬於「體會」的問題，這裏的「體」一方面是個人的身體，一方面卻也不局限於個人的身體。在這裏我們可以看到，這樣的想法其實隱含了一種獨特的「身體的形上學」。

「身體的形上學」這一點更明白地表現在空海的「即身成佛」的理論中。這是空海的密教所獨有的理論，「即身成佛」簡單地說就不須等待無盡輪迴的來世，在現世的身體中就可以成佛。感興趣的讀者可以看本書的說明，尤其是三業（身、口、意）轉三密的部分。其基本的想法在於，透過密教的修法與加持，將自己的身、口、意「三業」提升到與大日如來的「三密」合一，當三業轉成三密的時候，密教的修行者或修法者就能與大日如來合一，聆聽到大日如來的法身說法<sup>44</sup>。其中的理論或許複雜，但是基本的想法在於指出，修行並不只是要達到心身的合一，而是透過心身的合一，來體會「本然的自我」即「絕對者」即「宇宙的真理」的終極目的。也就是說，既然「五大皆有響，六塵悉文字」，大日如來已然在說法，只是凡夫俗子的我們卻聆聽不到、觀看不到。要觀看到、聆聽到作為真理自體的大日如來的形相與聲音，作為相對者的個人這一側，必須通過絕對的自我否定的修行。也就是說，修行不單單只是個人人格與精神的向上而已，與個人的人格向上密不可分地連結在一起的是對真理自體的體驗。誠如湯淺所說：「修行就是試圖去聆聽那個從究極的高處而來的聲音。」<sup>45</sup> 修行不單單只是個人人格的提升與完成，而是有著更大的動機與目的。在筆者看來，這個「從究極的高處而來的聲音」就是西田幾多郎所說的「觀看無形之形、聆聽無聲之聲」的聲音，是大日如來的法身說法的聲音，也

<sup>44</sup> 同前註，頁 200-204。

<sup>45</sup> 同前註，頁 175。

是真理自體的聲音。

在這裏，我們可以明白地看到，湯淺的哲學並不局限於藝術論上的心身一元論，而是有著更大的形上學的企圖。湯淺所關心的，不只是深層心理學的問題，而是越出心理學而指向形上學。相對於西方的傳統哲學，湯淺認為東方形上學的獨特之處就在於，它必須是「心理學之後」的學問。這樣的結論，自然是湯淺採取「內向之路」的必然結果。往人的內在而去，最終會發現到超越人類心理的真理。這也同時意謂著人之為人，在其現實意識當中，除了受限於時空的一面，還包含著不受限於時空的另一面。人的存在擁有不受限於時空的一面，而這個超越人心的內在的超越者，是無法被對象化的絕對者，對它的認識只能是一種「體得」或「體驗」。「心身問題」並不局限於心靈與身體，它同時也是「形而上與形而下」、「自由與決定論」、「目的論與機械論」……之間關係的理解。就形而上與形而下的兩個世界的關係來說，在湯淺看來，東方的思想中，「形而上的次元與形而下的次元並不是明確地斷裂的兩個次元。兩者是連續地相互浸透的兩個領域。修行是自己的靈魂從形而下的次元次第地往形而上的次元而前進的過程」<sup>46</sup>。湯淺的這個想法，讓哲學的理觀、智的直覺與通常的知覺連接在一起。換句話說，真正的哲學的理觀是在實踐之下才能獲得，真正的哲學的知則是一種「體會」，而且這種實踐的主要意義是「內向的實踐」。

在「第三章：東方的心身論的現代意義」中，湯淺從當代心身論的觀點來考察東方的身體論。在這裏，湯淺首先討論了柏格森與梅洛龐蒂這兩位法國現象學家的看法。我們僅將注意力集中在柏格森，特別是柏格森的「運動圖式」的說法。湯淺注意到，近代哲學自笛卡兒以來，在認識的討論上往往排除身體的角色。在這個問題上，柏格森是反例，他從心身關係的機制來探討知覺的問題，並且指出知覺並不是單純被動地接受外在世界的感覺刺激，而是具有「主動的意義賦予」的動態作用。湯淺在一開始沿著柏格森的討論，集中在生理上沒有問題，然而卻是類似我們日常用語所說的「有聽沒有聽到、有看沒有看到」的情況。這表示「知覺」不全然是生理的問題，也不全然是被動的，而是具有主動的意義。這個主動面表示，要「知覺到」一個東西，必須有「多餘的東西」(Mehr-als-Sein)、多餘這個當下體驗的東西參與進來，不論我們怎麼來稱呼或解釋這個「多餘的東西」，它可以是廣度

<sup>46</sup> 同前註，頁 301。

量上的「多於」（例如事物的周遭世界），也可以是深度量上或精神高度上的「高於」（例如理念）。可以肯定的是，這屬於典型的現象學的「意向性」問題。沿著這個討論，湯淺同意柏格森的看法，認為在知覺內部已然有一個「潛在的意向性」浸透其中，而在柏格森看來，這個潛在的意向性的基礎在「生活的有用性」。在這個意義下，柏格森將身體理解為「朝向生活的有用性而被習慣化了的感覺——運動機制的身體」，並且提出一個「運動圖式」(le schème moteur) 的假說<sup>47</sup>。湯淺認為柏格森的這個想法，意味著身體在本質上就是一種與世界連關在一起的存在，它不能抽離與世界的關係來思想；而柏格森的「運動圖式」所表示的，正就是身體的這麼一種潛在地關連著世界的意向作用<sup>48</sup>。也就是說，身體唯有在被這種運動圖式活化之後，才能成為活生生的身體，才能依據現在生活的必要性，而喚起對該次行為所必需的作用，然後我們才能夠如通常所說地「正常地運作」。這樣來看的話，相對身體的實際的行動，柏格森的運動圖式，可以說是某種先於實際行動的行動，或者說是一種「準備的行動」。這也就是說，先於有意識的活動之前，必須已然有一種無意識的準備活動在進行了。對於柏格森所提的這個「運動圖式」的主張，我們可以試著從湯淺書中所提到的柏格森對「精神盲」(psychic blindness) 的患者的分析中來看<sup>49</sup>。

柏格森注意到，精神盲的患者沒有辦法再次回想起自己曾經居住過的城鎮的事實。這一點就哲學上來看，是患者的「認識為同一」(Identifikation) 的機制出了問題，導致他沒有辦法將過去所看到的街道的風景與現在所看到的街景做一個連結（即再認識為同一）。如果從生理學的角度來看，患者的無法連結可能是生理上出了問題。而精神盲的患者在這裏是一個特殊的例子，患者在生理的檢查上，視覺機能的運作正常，如果問題不在生理機制上，那麼造成「記憶」與「知覺」沒有辦法連結在一起的原因是什麼？這是柏格森在思考的問題。

首先就柏格森來看，記憶的存在樣式不是物質性的，它不能以任何物質的形式保存在生理的器官（例如腦）當中，並且認為當過去的記憶從無意識的領域往意識的領域上升的過程中，腦的功能其實只是對這個記憶內容進行選擇而已，而腦的選

<sup>47</sup> 同前註，頁 213-217、220。

<sup>48</sup> 同前註，頁 219-220。

<sup>49</sup> 關於「精神盲」的討論，請參閱同前註，頁 220 以下。

擇所依據的正是身體所提供的運動圖式。這樣來看的話，倘若這個運動圖式出了問題，即使在腦部的視覺生理機能沒有問題，「現在的視覺」仍然不能與「過去的視覺」記憶連結，精神盲的症狀就會產生，也就是說，精神盲的障礙是基於身體的運動圖式的障礙<sup>50</sup>。根據這個運動圖式的假說，湯淺認為我們在無意識的層面，身體就已然對世界有所行動，而所謂的「運動圖式」所指的就是身體在對世界進行行動之前，所先行地進行的準備工作。湯淺用日文的「身構える」（準備、覺悟）來表示身體在無意識的層面上的這麼一個覺悟的準備工作<sup>51</sup>。在這個覺悟的準備之下，身體先於實際的行動，其實已然潛在地開始行動了。在本譯注最後所附的 Thomas P. Kasulis 的「解說」（頁 366-367）中，關於開車的駕駛為了閃避小狗的情況，就是對身體在無意識層次上的預備工作的描述，感興趣的讀者可以參考 Kasulis 的解說。就這個例子來看，我們可以知道先於所有的實際動作之前，身體就已然與世界有所連關，已然在生活有用性之下，而先行潛在地且持續地在進行一些預備動作了。但是，湯淺認為柏格森的這個說法仍然有一個缺陷，因為運動圖式的假說，在解剖學或生理學上是難以獲得證明的。換句話說，沒有實證的證據，對實證科學來說，就只能是一種「假說」而已。

柏格森的這個「運動圖式」的假說，在梅洛龐蒂的「身體圖式」與「實存的意向弧」的學說上再一次地受到發揮。首先，梅洛龐蒂重提了柏格森的「感覺——運動機制」的想法，並且認為這只是表層的身體或「現實的身體」（le corps actuel），在現實的身體的底層，還存在著一個「習慣的身體」，而這個習慣的身體同樣也是透過一個習慣化了的「身體的圖式」而被活化。也就是說，先於意識已然有某種「實存的意向弧」向世界投企 (Entwurf) 了，對此，感興趣的讀者可以參考相關部分的說明<sup>52</sup>。而在湯淺看來，梅洛龐蒂也與柏格森所遭遇到的困難一樣，身體圖式欠缺一個實證的依據。

但是不論如何，在湯淺來說，柏格森的「運動圖式」與梅洛龐蒂的「身體圖式」的「假說」，都表明了存在著一個比「生理的身體」更深的領域，或者說，存在著一個比「生理的身體」更深層的「身體」。「圖式」或「深層的身體」必須先

<sup>50</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論與現代》，頁 220-222。

<sup>51</sup> 同前註，頁 267。

<sup>52</sup> 對此，比較簡潔的說明，可以參閱同前註，頁 310-311。在這裏的「投企」(Entwurf) 是海德格在《存在與時間》中的用語。湯淺使用這個詞的意義，請參閱邊頁 197 的中譯注。

行讀取外界的狀態、為接下來的情況處於準備的狀態中，有了這個預先的準備工作，表層的知覺才可以被活化而「正常地」運作。我們以下就會看到，由於這樣的圖式作用是先於意識的作用，在生理的層面上，它的運作迴路與通常的生理學的迴路是顛倒的。也就是說，在現實生活中，習慣的身體必須先行潛在地預取外在世界的情況，活生生的知覺才能運作。「主動的」、「潛勢的」把握必須先行，「被動的」、「現實的」知覺活動才有辦法形成。對於這樣的事態，我們也可以說，在生理的知覺活動發生之前，有一種更深的感覺已然發生了，而這意謂著一種更深層的心身關係在運作著。

因而湯淺提出心身關係的兩重構造的想法，並稱之為「表層構造」與「基底構造」。首先湯淺認為，身體的作用在生理學上可以區分為「運動器官」與「內臟器官」這兩大類。運動器官是「非自律性的」或「隨意的」，其活動跟隨著意志，例如四肢的伸展、頭部的轉動等等，這些屬於非自律系統。另一方面內臟器官則是「自律性的」，其活動獨立於意志、「不隨意（意志）」而左右的，例如心臟的跳動、肺部的呼吸、腸胃的蠕動等等，是自律神經的自主反應。而就生理學上看，這兩類身體活動分別對應於兩部分的神經系統——「體性神經系統」（掌控運動器官）與「自律神經系統」（掌控內臟器官）；前者的中樞在大腦皮質，後者的中樞則在皮質下中樞（腦幹與邊緣系統）。湯淺稱此為「身體二重構造」，並於頁二四五將其表列如下。

| 〔中樞〕  | 〔神經〕     | 〔器官〕 |          |
|-------|----------|------|----------|
| 大腦皮質  | ——體性系統—— | 四肢   | （跟隨自由意志） |
| 皮質下中樞 | ——自律系統—— | 內臟   | （獨立於意志）  |

另一方面在心理的層面，湯淺根據深層的心理學的想法，在「意識」的底層領域再設想一個「無意識」的領域，這是表層的感覺意識所無法認知的領域，並且稱這種「意識與無意識」的區分為「心靈的二重構造」。表層的身體構造（大腦皮質）對應到表層的心靈構造，深層的身體構造（皮質下中樞）對應到深層的心理構造，由此而形成「心身關係的二重構造」。也就是說，就生理學上來說，「明亮的意識層」對應到大腦的「皮質系統」，它是由感覺器官接收外界的知覺訊息，透過身體向心性迴路（又稱為「輸入性迴路」）傳遞到中樞神經，再由中樞神經發布命令，通過離心性迴路（又稱為「輸出性迴路」）而產生身體的運動，這形成基本的

感覺——運動迴路<sup>53</sup>。簡單地來說，表層的心身關係意謂著我們透過感覺——運動迴路，將自己與世界關連在一起，這形成所謂的「明亮的意識層」。在湯淺看來，柏格森、梅洛龐蒂與胡塞爾的哲學，原則上都是建立在這種意識的表層構造上的哲學。這自然也是湯淺對這些現象學家的批評。但是意識還有「深層構造」，這一部分主要是「自律系統」連結在一起，由於其不隨意志左右、不出現在意識面，所以被稱為「晦暗的意識層」。

再者在湯淺看來，心身關係的兩層構造並不是各自獨立的，而是以「情緒」作為媒介而相互作用著<sup>54</sup>。例如，當我們接收到某一定的消息，而適當的身體的運動無法跟上並反應的時候，情緒就會產生。湯淺舉出了幾個強烈的情緒的例子，例如歇斯底里、恐懼的失神等等。這些強烈的情緒的產生，就是因為向心性迴路與離心性迴路接續不良（例如情緒的不得滿足等等）的結果<sup>55</sup>。也就是說，「情緒」在心身關係中扮演了一個重要的角色，身體與心靈在這裏是可以相互溝通的。

但是不同於西方的哲學，湯淺注意到情緒作用不是只有這種極端的「負向情緒」而已，並且認為，我們在西田所說的藝術的創造的直觀中，還可以發現另外一種情緒，例如在創造的活動中，自我是被一種安定而昂揚的情緒所包圍的。單從情緒面來看，這與歇斯底里是不同的情緒，對於這兩種不同的情緒，我們處理的方式也不同。在歇斯底里的情況，我們往往會視之為「不正常的」或「生病的」狀態，並試圖透過引導或治療，將其由「正常以下」引導向「正常的狀態」。而在創造活動中的安定而昂揚的情緒，則是「正常以上」的情緒，我們可以稱這是一種「正向情緒」。負向情緒是治療的對象，但是正向情緒並不需要治療，反而可能是追求的目標。而不同於西方的精神分析，以將病態拉回到正常為目標，湯淺認為東方的哲學或思想所追求的正是後者，也就是「精神的向上提升」，而這一點在東方世界，可以說是一個普遍接受的事實。如果將晦暗的意識提昇到明亮的意識是可能的，這就意謂著兩者不是二元對立，晦暗的意識不是完全的無意識，明亮的意識也不是完全的光明；用湯淺的措詞，兩者毋寧是「相互浸透」的。雖然晦暗的意識大部分是以無法明確判別的、幽暗的方式潛藏於明亮的意識的底層，但是它有一部分是以

<sup>53</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 238。

<sup>54</sup> 同前註，頁 287-288。

<sup>55</sup> 同前註，頁 239。

「情緒」的形式顯現於意識面。而從生理的層面來看，如柏格森所理解，這一部分雖然可以說是對應到維持生物體的生存的基本功能的活動，但是湯淺認為其意義不止於此，東方對修行的理解，正可以開拓出意識的這個深層的領域。

我們知道，相對於明亮的意識，晦暗的意識層是非日常性的，它可以是做夢、催眠、或精神病情況下的意識。但是晦暗的意識層並不停留於無意識，它可以被意識化而轉化成現實的存在；天才所散發出來的創造力，就是源自於深層的晦暗的意識往表層的明亮的意識移動的結果<sup>56</sup>。而這一點正是東方哲學的重點。創造的直觀就日常性來看，也可以說是一種「異常」，但是它的異常並不是在「正常以下」，而是在「正常以上」。這一點牽涉到對意識的可能領域的開發，而在湯淺看來，這正是東方哲學的殊勝之處。這樣的話，就心身的關係來說，表層構造對應到通常的「心」（明亮的意識層）所支配的領域，而深層的構造則對應到通常的「身」（晦暗的意識層）所支配的領域。而就存在論上來看，兩者相互作用的可能表示了湯淺的立場並不是心身二元論，而是「心身相互浸透的一元論」，表層看似截然分別的兩者，在底層則是無分別地相互浸透；湯淺透過「經絡的身體」、「微細身」、「準身體」、「氣」等所要表明的，正是這種非心非物的第三項存在。

本書最後的「結論」部分，則是關於「東方思想研究的態度與方法」的問題。湯淺在這裏提出了自身對哲學的看法。基本上來看，他接受了哲學的本義是形上學，也接受了榮格認為，在東方世界並沒有產生西方意義下的形上學的看法。但是湯淺並不因此而認為東方沒有形上學，而是認為東方有一種不同於西方「物理之後」的形上學，而解明「東方式的形上學」的特色，是湯淺的目的之一。

湯淺先進行一個哲學史的反省，他認為近代歐洲的學問是以牛頓物理學為代表的自然科學的革命而開始的，這個革命同時也帶來了機械論的勝利，隨著這個勝利，機械論的態度也慢慢地擴散到心理世界，自然科學的支配也從「物」的領域，慢慢地前進到了「心」的領域。相對來看，哲學自近代以來，則一直是處於一個守備的位置，而且守備的範圍愈來愈小。然而西方哲學界對這個歷史情勢的反應，卻是致力於在方法論上劃清哲學與科學的界限，以「先天」與「後天」來區分開兩者，認為哲學是反省自然科學成立的條件、是關於先於經驗而作用於經驗的條件的追尋，並沿著這個角度強調哲學的工作是優先於建立在經驗之上的自然科學的。儘

<sup>56</sup> 同前註，頁 253。

管在經驗的領域步步退守，但是西方哲學仍然認為，哲學相對於實證科學，在研究的方法論與對象上具有優先性的信念，則一直都沒有改變。不僅新康德學派、德意志觀念論，甚至當代的現象學，例如胡塞爾、海德格與梅洛龐蒂也都繼承了這個想法。在湯淺看來，這意味著在當代西方哲學家的眼中，哲學與科學仍然處於相互對立的局面，哲學將自己定位在一個在實證研究所無法觸及的領域，兩者是完全不同的學問<sup>57</sup>。

湯淺認為，這種先天與後天、先驗與經驗的二分法，並不適用於東方哲學。如果說西方哲學是以自我意識作為出發點，外向地以外在世界的存在意義為論題的話，那麼東方哲學所走的路，則是將目光轉向自我意識的內面，從表層意識進入深層意識的經驗領域。也就是說，不同於將目光朝向外在世界的西方哲學，東方哲學的目光是朝向內在世界、往心靈的內部而去的。在這個方向上，意識才有表層深層之分、精神也才有深淺之別，也就是筆者所謂的深度量的問題。湯淺認為，這種朝向自我的內在世界而去的哲學，並非沒有自己的形上學，而是欠缺一個方法論的反省。他認為，東方的形上學毋寧是透過深入自我內在的心靈，來探求超越心靈內部的真理。也就是說，真理雖然超越了心理與物理的區分，但是東方的探求方法，不在外向地朝向「物理之後」，而在內向地朝向「心理之後」。在湯淺看來，東方這種以超越人性的經驗為目標的心理學，與西方以超越自然的經驗為目標的形上學，兩者之間是相通的。換句話說，在湯淺保留了西方傳統形上學的本義，認為形上學的目的仍然在達到自然的彼岸，這是東西方共有的看法。但是東西方所採用的方法不同，東方的方法論的特點在經由「內在的自然」，西方則是經由「外在的自然」。而這裏的「內在的自然」用西方的語言來說，可以說是 *psychic*（心理、心靈或靈魂）。因而湯淺認為：「從這裏一個與傳統意義的形上學不同的、嶄新意義的形上學——對於超出形的世界的認識——就會出現。這是超出了靈魂內部的世界的形上學，並且直接地面對作為人類的存在的基本條件的活生生的自然。」<sup>58</sup> 這樣來看的話，東方的形上學不是「物理之後」，而是「心理之後」，在方法論上要內向地超越心理學、問向心靈的底層，在這裏我們就會遭遇到超越心靈的存在。

湯淺的這個看法其實與現象學之間有相當的親密性，但是就超越論的現象學

<sup>57</sup> 同前註，頁 327。

<sup>58</sup> 同前註，頁 339。

來看，哲學與心理學仍然是兩門不同的學問，哲學是比心理學更為根本的，如胡塞爾所說，兩者處於完全不同的向度<sup>59</sup>。海德格的此在的基本存在論，雖然也選擇以人的此在作為出發點，但是不同於海德格，湯淺認為形上學的首要問題，必須基於「心身的一體性」來進行研究，也就是說，它是關連著人的「精神的向上」的學問，牽涉到「人格的塑造」，這一點是海德格哲學所沒有考慮到的部分。然而不只方法論上的差異，湯淺還認為在東方式的形上學的思考樣式中，形上的次元與形下的次元是「連續地相互浸透的兩個領域」，也就是說，兩者雖然不同，但是並不是斷裂的<sup>60</sup>。因而湯淺認為，在東方的想法中，哲學與實證科學在方法論上並沒有本質性的差異。既然選擇了「心理之後」為方法，又將哲學與實證科學置於平等的地位，湯淺的思路也就不同於海德格的路線，而是轉向榮格的深層心理學，認為東方的形上學應該與深層心理學結合，因而特別感興趣於與生理學、心理學的合作，來共同探究自我的深層意識。就實證的經驗而言，則特別感興趣於超心理學(Parapsychologie)與心身醫學(Psychosomatik)的發展，乃至認為哲學必須「納入透過經驗科學所獲得的實證的成果」、沿著內向之路「來詢問人類的經驗的意義」<sup>61</sup>。

就後者來看，湯淺與胡塞爾可以說有著相同的方向<sup>62</sup>。本書在思考上也原則採取了現象學的態度，至少古典現象學的理论對湯淺是有一定的影響的。但是在消除哲學與實證科學的差異性看法，湯淺看似是與現象學站在對立的立場。這是因為即使就現象學來看，哲學與經驗科學之間仍然有著本質上的差異，一門探問實證經驗的「根據」的學問，不可能化約為實證經驗的學問。然而在湯淺看來，問題並不在指出哲學與實證科學的界限，而是要拆除兩者的壁壘<sup>63</sup>。這種不將哲學與實證科學視為相互排斥，甚至認為實證科學是哲學的自我實現的必要的媒介的想法，我們也

<sup>59</sup> 請參閱黃文宏譯注《現象學的觀念》的「譯者導讀」。

<sup>60</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁301。

<sup>61</sup> 同前註，頁335。

<sup>62</sup> 胡塞爾「超越論的現象學」的企圖，讀者可以在作為其後期主要哲學著作之一的《笛卡兒的沉思》中看出來。在這裏，胡塞爾引用了奧古斯丁的《論真正的宗教》(*De vera religione*)中一段文字來作為其思想的總結：「不要往外而去，而是回歸汝自身的內在，真理就寓居於人的內部。」(*Noli foras ire, [ . . . ] in te redi, in interiore homine habitat veritas.*) 參閱 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, 2. Aufl. Photomechanischer Nachdruck (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), S. 183。

<sup>63</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁331-332。

可以在曾天從 (1910-2007) 的《真理原理論》中看到<sup>64</sup>。就如同西田在說出「有佛才有眾生」的時候，也要接著反向地強調「有眾生才有佛」一樣<sup>65</sup>，突顯「相對者的媒介性」（在這裏是指「實證科學」）的不可或缺性是東方思想的一個重點。這一點嚴格說來與現象學之間並不必然衝突。因為，雖然我們可以說現象學是一門「徹底的經驗論」，但是現象學的「經驗」並不是實證科學的「經驗」，它不局限於個別的對象，也包括著普遍或全般的對象，而後者是讓實證經驗的學問得以可能的基礎經驗。也就是說，現象學雖然也可以理解為一種方法學，但是與實證科學不同的地方在於，現象學並不是「由方法決定實事」，而是「由實事決定方法」<sup>66</sup>。換言之，「方法」是用來解明 (erklären) 經驗的，而不是用來規定 (bestimmen) 經驗的，這與現行的實證科學「由方法來決定經驗」的做法是不同的。當然兩者之間的關係可以是複雜的，也或者不像筆者所想的那麼單純或對立，但是至少就算我們跟隨著湯淺的想法，也不必然要像湯淺所主張那樣，認為哲學必須「納入」實證的方法與成果；這對作為一門要求「嚴格或嚴密的學問」(Strenge Wissenschaft) 的哲學來說是不可能的。在筆者看來，如果從東方的角度來看，曾天從用「媒介」來說明實證科學與哲學的關係，反而比較恰當，也就是說，哲學需要科學作為媒介以自我實現，但是兩者仍然不同<sup>67</sup>。對此，我們在此無法討論，然而可以肯定的是，不論是「納入」，還是作為「媒介」，都不代表哲學與實證科學之間是不能夠合作的，兩者之間的關係毋寧是絕對否定地相即的。只是當探問的方向由「外向」轉向「內向」的時候，以外向性的方向為基礎的實證科學的「經驗」意義，必須相應地經歷一個轉變，人類經驗的意義並不像實證科學所理解的那樣，只局限於五感的研究，而是還包括能讓五感得以可能的「體驗」，以更廣義下的「經驗」、「直觀」與「明證」意義來取代狹隘的實證主義的「經驗」，這正是胡塞爾的主張<sup>68</sup>。在這個意義下，湯淺所期待的

<sup>64</sup> 在曾天從的想法裏面，沒有相對者的媒介，絕對者是不可能自我實現的。請參閱曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》（東京：理想社，1937年），頁295。

<sup>65</sup> 西田幾多郎著，黃文宏譯注：《西田幾多郎哲學選輯》，頁270。

<sup>66</sup> 請參閱海德格的《存在與時間》第七節 (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 37)。筆者認為海德格的這個想法，就現象學運動的歷史發展來說，是可以獲得佐證的。

<sup>67</sup> 「哲學所要追求的絕對的認識，主要〔或譯為「重點在於」〕必須將處理存在實質的相對的科學認識取來作為自己的媒介」（曾天從：《真理原理論——純粹現實學序說》，頁295）。要注意的是，這裏的「媒介」一詞是「絕對的媒介」的意思，並不是以之過渡到下一階段的「相對的媒介」。

<sup>68</sup> 胡塞爾的這個企圖可以從其為《大英百科全書》所寫的「現象學」的條目的「第四、最終草稿」

一門「內在世界的現象學」或是「深層意識的現象學」的成立才是可能的<sup>69</sup>。

這樣來看的話，現象學作為一種徹底的經驗論，與其說是對經驗意義的擴張，不如說是對經驗意義的解明。經驗不是只有表層的實證經驗，不是只有出現在意識表層的經驗才叫作經驗，經驗在時間與空間上是可以無限延伸的。換言之，在「直觀」這個論題上，「不顯現」往往比「顯現」扮演了一個更為重要的角色，而這其實也是現象學家（例如胡塞爾的學生們、海德格等）往後的發展。此外，由於東方的修行論的介入，讓湯淺在討論「經驗」的時候，加入了「辯證法」的成素。簡要地來說，辯證法是一種運動發展的邏輯，運動的開端是「即自（態）」(an sich)。「即自」是還停留於自身、尚未分裂的狀態，這是一種與他者無關係、也沒有自我關係的直接狀態，也可以說是一種未發展、無自覺的潛態，是自我單純地停留於自身、黏著於自身的階段<sup>70</sup>。隨著自我的發展，自我在自我分裂中離開自身，在對他 (für Anderes) 中自覺到自我（對自），這是即自態往「對自態」的發展，是「主客未分」的階段往「主客對立」的發展，自我在這裏分裂為主客，在對立中自我認識。在湯淺的用法中，「自覺（自我意識）」是重點，沒有自覺也就沒有主觀，因而用「即自」來表示無自覺的、與主觀無關涉的「客體」。當即自的物，與他者的關係一發生，物的即自性即失去，而發展成「對他」，在「對他」中「對自」(Fürsich)。在這裏，辯證法中的「他者」扮演了一個重要的角色。就觀念論思考來看，「他者」只能來自於體系的「一者」，於是一者或「絕對者」必須內含自我否定或矛盾的契機。湯淺在思考上並不是觀念論的，不談一者或絕對者的自我否定，而只是用

---

(E. Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel, Vierte, letzte Fassung*, in *Husserliana* Bd 9, S. 277-301) 中看出來。1927 年鑑於現象學的影響日益擴大，胡塞爾應《大英百科全書》編者的邀請，為其撰寫「現象學」的條目。胡塞爾前後共寫了四份草稿，「第四草稿」是「最終草稿」。這個計畫原本是打算與海德格合寫的，但「最終草稿」則是由胡塞爾自己一人完成。就理解胡塞爾現象學的思想來說，這四份「草稿」遠比被譯成英文而大量縮減的《大英百科全書》「刊登稿」來得重要；其中不僅包含著胡塞爾與海德格對「現象學」的不同理解，也是理解胡塞爾「現象學的心理學」的重要文本之一。這四份草稿皆收錄於《胡塞爾全集》，第 9 卷，頁 237-301、517-519。

<sup>69</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 337-338。

<sup>70</sup> 對於“an sich”一詞，筆者在翻譯上採用日譯的「即自」一詞，不用國內學者所熟悉的「在其自身」，主要是因為這種辯證法是康德哲學之後的產物。根據杉田正樹的說法，「即自」有「自我與自我緊密地黏著在一起」（自分が自分に密着している）的意思。參閱加藤尚武等編：《ヘーゲル事典》（東京：弘文堂，2014 年），頁 309。從精神在本質上的「脫自性（脫離自身）」或「可分裂性」來看，筆者認為「即自」比較能夠表達這個意思。

「精神的向上」或「人格的向上」從現象上來描述這個事情，並沒有說明精神為什麼是向上的，這大概是因為對東方的哲學家來說，「精神的向上」一向都是明證的事實的緣故。然而就邏輯的說明上來看，仍然不免是有所欠缺的。因為倘若發展的「終結」沒有在某種意義下已然在「開端」就被觀看到的話，根本無所謂「向上發展」這件事。也就是說，精神的方向是向上與向下，是由目的決定，如果目的不先給出，其實無所謂「精神的向上」，終結必須已然在開端中就給出了。

無論如何，意識的存在者在「對他」的關係當中，擁有「對自」的自覺或自我意識，這個時候原本的「即自存在」發展為「對自存在」，湯淺用「對自」或「對自存在」來表示「主體（自我）」的存在樣式。這是因為有自我與他者的對立，才有對自的關係或自覺的產生，或者說主體（自我）這個時候才會出現，這是「主客對立」的階段。精神在「主（對自）客（即自）」對立中尋求主客統一，克服兩者的對立並將兩者作為構成契機而保存的統一，就是精神的「即且對自」（an und fürsich）態。然而對立有不同程度的統合，兩者的統合並非一次就完成，而是持續地往更高層次的統一而去，自覺也因而有程度上的差異。最高的自覺是連自他的分別都揚棄的「即且對自」的階段，湯淺所舉的例子為「佛的覺悟」<sup>71</sup>。如果用西田的措詞來說，這三個階段分別對應到純粹經驗的「主客未分（即自）」、「主客對立（對自）」與「主客合一（即且對自）」。

也就是說，經驗不僅在廣度量上可以無限延伸，在深度量的境界上也有高低的分別。湯淺不僅從東方哲學的角度突顯了後者，在通向真理自體的考慮下，也思考了東方哲學所特有的方法論的可能性。然而也誠如筆者所說，湯淺在鋪陳上，不僅欠缺對引導整個實踐走向的真理的「理觀」的說明，也欠缺東方式的辯證法所不可或缺的「絕對否定」的媒介，這樣的辯證法是不是一個完整的辯證法，筆者個人是存疑的。但是退一步來看，也由於辯證法是胡塞爾所排斥、海德格所欠缺的部分，筆者對湯淺的理解與翻譯，難免會有一些盲點或不清楚的地方，這一部分只能期待學者的不吝指正了。

就湯淺哲學來看，其重心在「身體論」或身心論，而其進一步的拓展則是「氣論」。通過經驗的拓展與解明，先於心身分別的無形無相的「氣」的體驗問題，可以獲得進一步的釐清。在筆者看來，市川浩相對於「身體」再區別開「身」的想

<sup>71</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 206-207。

法，也應是這種思惟的另一種表達，兩者的思想在這一點上是相近的<sup>72</sup>。本譯注是其「身體論」的代表著作，可以說是其思想的核心所在。本書的前身初刊於一九七七年，標題為《身體——東方的身心論的嘗試》<sup>73</sup>，之後湯淺陸續加以修改或添加，最終以《身體論——東方的心身論與現代》為書名，於一九九〇年由東京都講談社出版，收入「講談社學術文庫」，本譯注的底本就是講談社學術文庫的版本。湯淺自一九七四年以來一系列心身論的相關作品，可以說是以本書為最終版本，而其間各個階段思索的資料皆收錄於《湯淺泰雄全集》第十四卷當中，感興趣的讀者可以進一步地研究。「講談社」的這個版本也由於其重要性，全文收錄於《湯淺泰雄全集》第十四卷頁一三六到三八四。在翻譯的時候，筆者偶而發現仍有一兩處印刷上的誤植，並根據「全集本」做了修正，載明於譯者注當中。

在譯本方面，本書現有一個簡體字譯本，由馬超等人編譯<sup>74</sup>，一個英文版<sup>75</sup>。馬超的譯本是從英譯本譯出，因版本不同，有些地方與本譯注版本並不一致。該譯本在翻譯上以通俗為主要考慮，比較不適合於學術上的討論與引用。筆者在翻譯的時候，並沒有參考馬超的譯本。英譯本主要參考其對日文文言，以及諸多生理心理學的名詞及人名翻譯，有些日文不明白的地方也參照了英文的翻譯。日文的文言部分，因為解釋的範圍比較大，這一部分還好湯淺在文本內部皆有大致說明其意義，加上筆者的科技部助理二鄉美帆的幫忙，譯起來至少不會沒有方向。英文雖然與日文隔了一層，但是比較熟悉英文的讀者不妨參考英譯本，畢竟這是湯淺第一本被譯成英文的主要著作，在英語學界的影響比較大，同時可以看看東方的哲學思想如何精確地譯成西方文字，這是非常困難的工作。湯淺在英語系國家擁有為數眾多的學生與研究者，感興趣的讀者可以從 Thomas P. Kasulis、David Edward Shaner、長友繁法 (Shigenori Nagatomo)、渡邊學 (Manabu Watanabe)……等人的著作中獲得湯淺哲學的相關訊息與研究發展。熟悉日文的讀者還可以注意與湯淺同時期的市川浩的著作，對修行感興趣的讀者則可以注意本山博的研究，這些都是相當值得注意的學

<sup>72</sup> 市川浩：《〈身〉の構造——身體論を超えて》（《「身」の構造——身體論の超越》）（東京：講談社，1993年）。

<sup>73</sup> 收入湯淺泰雄：《叢書：身體的思想 4》（東京：創文社：1997年）。

<sup>74</sup> 馬超等編譯：《靈肉探微——神秘的東方身心觀》（北京：友誼出版公司，1990年）。

<sup>75</sup> Yasuo Yuasa, *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory*, trans. Thomas P. Kasulis and Shigenori Nagatomo (Albany: State University of New York Press, 1987).

者。其中長友教授於二〇一一年還曾到過臺灣演講。至於其研究基地，原則上可以注意日本的南山大學與美國的天普大學 (Temple University)「宗教學系暨研究所」這兩個研究機構。臺灣哲學界現在還沒有專門研究湯淺的學者，只有個別零星的論文，這些讀者都可以在網路搜尋到相關的資料。

對於在文本中所出現的漢字「身體」、「肉體」、「心身」或是「身心」這一組語詞，湯淺並沒有固定用哪一個語詞、哪一種用法，這些使用究竟在意義上有沒有不同，還是只是單純的習慣用法，筆者並沒有研究，因為「身心一如」才是湯淺的主張。因而在翻譯上筆者就直接採取湯淺的漢字用詞，保留湯淺的習慣，不尋求譯名在前後順序上的統一。再者日文「心」一詞如果與「身體」一齊出現的時候，筆者就將「心」譯成「心靈」，單純只是語詞對應關係，並無其他特別的考慮。其次是關於哲學的措詞，原則上來看，湯淺與海德格一樣，都從人的存在（海德格所謂的「此在」的「在」）著手來進行哲學研究，因而借用了許多海德格《存在與時間》中的語詞，例如：「存在者層次上的、存在論層次上的」（湯淺使用的日譯分別為「存在的、存在論的」）、「世界內存在」（或譯為「在世存有」）、「被拋入的投企」（大陸譯為「被拋入的籌劃」）等等。這些譯名的選擇無法三言兩語簡短說明的，筆者儘量說明在注解處。

在現象學語詞的相關譯注上，筆者儘量在不脫離學界的理解之下，以湯淺對現象學的理解來做注解，以幫助讀者理解湯淺的想法為主。這一點筆者對胡塞爾與海德格的部分比較沒有問題，畢竟這是筆者比較熟悉的部分。但是在柏格森與梅洛龐蒂的哲學上，筆者只有一般的理解，就不自曝其短了。不過這個問題在本書中並不大，湯淺並沒有引進很艱深的理論，跟隨著上下文脈，讀者原則上就可以理解湯淺的意思。當然，如果需要更深入地理解湯淺的思想，讀者是需要一點現象學的背景的。再者，由於湯淺在思想上採取深入意識這一條路的關係，因而在意識哲學這一條路上，他也借用了許多意識哲學與主體性哲學的措詞，像康德與胡塞爾的「先驗」、「超越」、「先驗論」、「主觀性」、「主體性」等等，這些譯名都無法三言兩語說明的，同時也牽涉到湯淺自己對這些哲學的理解。這些筆者原則上都保持湯淺原有的日文譯名。另外書中還有一些日本特有的哲學、藝術、文化、職業所創造出來的新詞，例如：稽古、闌位、安位、達者、間柄、場所、能等等，如有漢字，就保持其漢字，沒有漢字只有平假名的，就以相近的詞來翻譯，例如：「甘え」（依賴、恃寵、嬌慣）……等。書中出現的大量的人名資料，有些讀者應該比筆者更熟悉，

因為有上下文可以參考，筆者只在第一次出現的時候，給出其外文全名與其活躍的年代，感興趣的讀者可以據此，在網路上找到進一步詳細的資料。至於日文的「人間」一詞，則根據上下文脈，譯為「人間」、「人類」或「人」，這自然是筆者個人解釋的結果，翻譯的客觀性有一大部分是取決於譯者主觀的理解，我想這一點就不再說明。

最後，還有一組爭議相當大的語詞的翻譯似乎無法迴避的，就是海德格《存在與時間》中的 *Eigentlichkeit* 與 *Uneigentlichkeit* 的中譯問題。這一組概念不論是在湯淺或是在海德格哲學，都是其思想的核心概念。湯淺使用的日文的漢字譯名為「本來」與「非本來」，這個翻譯原則上也是日本海德格學界的共識。筆者將其譯成「本然」與「非本然」，而不是譯成中文學界所熟悉的「本己——非本己」或「本真——非本真」等等。這是因為就筆者個人的了解，本然與非本然在海德格並不是截然二分的存在樣式，在「本然性」與「非本然性」之間還有第三種存在樣態——「無差別性」(*Indifferenz*)。這一點就海德格學界來說，是筆者的業師 von Herrmann 教授的貢獻，感興趣的讀者可以參考他的海德格注解，特別是其對海德格《存在與時間》的「導論」與各個相關「節次」的注解（例如第九節等）<sup>76</sup>。在這裏，筆者當然不是因為他是海德格專家又是筆者的指導老師，就一定要採用他的解釋。就算我們先不管 von Herrmann 教授的研究，近年來臺灣的海德格學者，也各自從不同的角度與考慮上注意到「本然」與「非本然」之間不是二分的性格，感興趣的讀者也可以從他們的論文上，找到一些思考的線索<sup>77</sup>。對於「本然的自我」湯淺雖然借用流出說的語詞，形容它是在修行的身心中所體會到形而上次元的生命能量的自我，但是仍然承認，在概念上這是一個無法被固定下來的「理念」<sup>78</sup>。也就是說，如果將 *Eigentlichkeit* 譯成「本真性」的話，只是將問題推移到什麼叫「真理」的問題而已。為免牽涉過多，筆者在這裏採用一個比較中性的「本然」與「非

<sup>76</sup> Fr. W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*, Bd. II (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1987).

<sup>77</sup> 據筆者所知，例如陳榮華：〈海德格《時間與存有》的本真 (Authentic) 與非本真存在 (Inauthentic Existence)〉，《哲學與文化》第 35 卷第 1 期（2008 年 1 月），頁 57-69；林薰香：〈論《存有與時間》的良知現象〉，《揭諦》第 28 期（2015 年 1 月），頁 39-94。筆者也有一篇論文提到這個問題：〈論海德格《存在與時間》中的良知與罪責〉，《哲學與文化》第 43 卷第 7 期（2016 年 7 月）頁 51-64。

<sup>78</sup> 湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，頁 311-312。

本然」的譯名；當湯淺的上下文不牽涉到特殊意義的使用的時候，筆者就譯回「本來」。是不是二分的問題，就留給專家們去討論了。寫論文的時候總是可以有許多不同的理解與聯想，問題的最終決定還是只能等待《存在與時間》的譯出。原則上來看，湯淺是沿著實存主義的角度來理解海德格的現象學，然而又並不停留於人的內部存在，可以說是傾向於從「本真」與「非本真」來理解的，這或許與佛教「本來無一物」的想法有關，但對此筆者沒有研究。在筆者看來，湯淺的這個觀點，原則也是合於海德格的想法的。現象學的文字往往有導引的作用，語詞的意義也會在同一本書中改變其容貌，西田幾多郎的文字那麼難解，這是原因之一。不過，還好在譯湯淺的時候，這個問題不大就是。

湯淺在運用現象學這一部分的資源的時候，原則上是很淺顯的語言，只要譯得出來，讀者根據上下文就可以大致把握湯淺的意思；但是要解說其中的現象學概念，反而沒有辦法三言兩語。例如湯淺在頁四十九以下所提到的「身體的雙義性」，就現象學內部來說，是源自於胡塞爾在《大觀念》的第二卷中對「雙重感覺的分析」。這個雙義性簡單地來說，是建立在「觸摸自己的身體（暫稱之為『身體的觸摸』）」與「觸摸自己的身體以外的東西（暫稱之為『非身體的觸摸』）」是兩種不同的感覺經驗。在身體的觸摸的時候，我同時經驗到「能觸摸」與「所觸摸」，這個時候的身體同時是主體（能），也是客體（所），具有主觀——客觀的雙重意義，這與「非身體的觸摸」（只有「所觸摸」）是完全不同的感覺。對於雙重感覺的問題，不論是胡塞爾、海德格或梅洛龐蒂都有討論過，各有不同的重點與方向，湯淺藉此只是要標示出身體的獨特地位，就本書的範圍來說即已足夠。翻譯總是有它的限制，注釋雖然可以比較自由地表達，但也只是一種可能性而已。對於筆者熟悉的胡塞爾、海德格的現象學，或許可以給出比較適合於湯淺的想法的注解，但是對於筆者比較不熟悉的梅洛龐蒂與柏格森，則是術業有專攻的問題。總地來說，譯名的決定是一個大問題，這也牽涉到湯淺對現象學的理解。筆者努力依照湯淺的想法來翻譯，至於恰當不恰當的問題，就只能留待學者的批評指教了。

