

西田哲學中的「哲學邏輯」 特論其後期思想中的「否定性」邏輯*

新田義弘 著

黃文宏 譯**

「自我表現者，它全部的關係都是既顯現又不
顯現，也就是說，都是自我否定地自我顯現。」

(《西田幾多郎全集》第十一卷，197頁)

* 本文譯自新田義弘：生命的自我差異化 - 哲學的邏輯（「生命? 自己差異化 - 哲
? ? 論理」），收於新田義弘：《西田哲學的現代意義》（『現代? 問? ? ? ? ? 西田哲? ?』）
（東京，岩波書局，1998年），頁53-79。新田教授這篇文章初次發表於1994年，標
題為「西田哲? ? ? ? ? 『哲? ? 論理』 - - ? ? ? 後期思惟? ? ? ? ? 『否定性? ? 論
理」，收於上田閑照編：《西田哲學 - 歿後五十年紀念論文集》（東京，創文社，1994
年）。中譯文標題採用初刊標題，翻譯時也參考了德文翻譯（收於 Cho Kah Kyung (hrsg.):
“Phänomenologie der Natur”, Alber, Freiburg/ München 1999, S. 193 ff.）。關於引文部分，
作者採用了兩個通行的版本，首先是《西田幾多郎全集》（以下簡稱為《西田全集》（共
十九卷））（東京，岩波書局）。其次是由上田閑照所編的《西田幾多郎哲學論集》（以
下簡寫成《西田論集》（共三卷））（東京，岩波文庫）。其中有些引文出處，與現行日
文版本有差異，今已根據現行版本修訂。原文註腳文獻指涉不明白的地方，也根據初
刊文章做了補充。在結構上，譯者盡量貼近於日文原文，註解中所出現的德文，是新
田先生原文所使用，並非譯者的解釋。最後，謹向匿名評審者的細心，以及在形式與
內容方面所提出的意見，表示我衷心的謝意。

** 譯者：國立清華大學（新竹）哲學研究所副教授

本文之譯就，特別要感謝新田義弘教授與筆者國科會助理中村麻里小姐。沒有新田
先生寄贈的德譯本並應允譯成中文與中村小姐幫忙解說日文的語義，這個工作是無法
順利完成的。筆者日語能力尚淺，譯文的錯誤，應負全部的責任，也盼望細心的讀者
不吝賜教。

[編者案：本文的英文標題（見於封面） “Logic of Philosophy” in the Philosophy of
Nishida – Specially on the Logic of “Negativity” in his later Thinking 並非出自原作者
新田義弘，而是由譯者黃文宏教授翻譯提供。]

[收稿] 2003/2/12 ; [接受刊登] 2003/4/29

序言

本文以後期西田幾多郎思想中的「哲學邏輯」為題，試圖探索其中所隱含的問題。為了突顯其後期思維立場的獨特之處，在本文的開始，我們先對西田前期思想的各個階段稍做陳述，並試圖證實：西田哲學的基本邏輯在其前期思想當中就已然確立。

首先，西田思想的第一個階段，或即《善的研究》這本最初的著作，西田在這裏說明「從純粹經驗出發」是所有知識之形成的起點。其次，西田哲學的第二階段，或即《自覺中的直觀與反省》中所收錄的諸篇論文，則在確認「自覺的構造已然在經驗中作用著」這個事實。第三階段，或即「場所」時期的諸篇論文，西田藉由「場所」這個概念，來探究「在知識的形成之根柢中作用著的邏輯」。西田在各個時期所探問與關心的事物，以上述這些基本概念為主題，皆與時代的動向有積極的關連。

首先，西田思想的第一階段，可以說與十九世紀末至二十世紀初擁有共同的「時代哲學的問題意識」，簡言之，即強調「經驗」概念的知識論性格。任何理論的學問世界，在其理論化的活動之根柢，皆存在著「活生生的經驗」（「生？？？？？」），而學問世界的建構，則是藉由觀念化地獨立那些已然在經驗中就有所分別的成素而成。在這裏，我們可以看到從十九世紀末到二十世紀初對「經驗」概念重視的態勢。在這個意義下，我們可以說，西田的問題與其時代問題的共同性，在這個時期就已經顯現出來了。

在西田哲學的第二階段當中，他藉由批判地繼承近代哲學的「意識」概念，在經驗底部中發現「自覺」的作用。費希特將自我的本質理解為「事行」，並將這個洞見從自我活動的本質，推展到生命的意

志活動之構造。這是當時所共同關心的問題之一，並從此而展開「生命哲學的知識論」，例如，狄爾泰早期「布列斯勞手稿」所出現構想。對西田來說，這個問題是通過「自覺」的作用來討論，自覺是作為意志的生命之自我反照的機能。西田以獨特的方式批判地繼承了西洋近代意識哲學的遺產，並使其成為自身哲學思想的一部分，這一點可以說是西田的一種試圖與近代哲學的對決。

再者，在第三個階段裏面，西田以批判的方式，直接面對自亞里斯多德以來西方學問邏輯的基本立場，並確立自身哲學的邏輯為「場所邏輯」。在這個時期，西田以主語與述語的包攝關係之邏輯結構為方法的線索。但是，相對於亞里斯多德沿著「主語的方向」溯行，並在溯行的極限中達到「個物」的說法，西田沿著相反的方向，即沿著「述語的方向」持續地一般化，並且在這個一般化的極限中達到「無的場所」。

在西田前期思想的發展當中，他逐漸明白地整理出一個能夠表達自身哲學之基本主題的邏輯。這個邏輯可以說是「自我在自我之中映照自我」（「自己？自己？？？自己？映？」），概念上可以用「一般者的自我限定」（「一般者？自己限定」）來表示。這個構想的雛型，雖然早在《善的研究》裏面所談的「自我發展的經驗」當中，就已經在作用著。但是，無論如何，它的明確化必須通過對「自覺」機能的考察（這是「自覺」時期論文的主題），而「一般者的自我限定」也因此而更精確地改寫為「一般者之自覺的自我限定」（「一般者？自？的自己限定」）。在「場所」時期的論文當中，西田則根據「場所的自我限定」或「場所在自我之中映照著自我的自我限定」，來探究這個「映照者與被映照者」（「映？？？映？？？？」）的邏輯關係。

依著這個方式，西田在前期思想當中，採取了一條反省的道路，

從純粹經驗的描述出發，逐步地深入「場所的自我限定」之邏輯當中。反省之道所達到的最終層次是「睿智的自覺」，到了這個層次，「一般者的自我限定」才能被稱為「無的場所之自我限定」（「無？場所？自我限定」）。為了獲得這麼一個反省的方法道路，讓我們進入意識向度所無法達到的層次，西田透過自己對現象學「能思 - 所思」概念的解釋，將其作為「極限」的意義來使用。就這一點來說，西田在探索著一個方法，這個方法一方面定位於意識的概念之中，一方面又開啟了破除意識概念之根柢的方向。¹

這個「映照者與被映照者」的邏輯，也同樣地推展到後期西田的思想當中。但是，在後期思想裏面，就如同在「由被製作者到製作者」（作？？？？？作？？）這個標示語所表達的，西田不再將自己的思想定位於「意識的概念」之中，而是立基於「行為的概念」，在「歷史世界的自我形成」這麼一個發生當中，來觀照「一般者的自我限定」之結構。因而，「自覺的自我限定」相應地就被表達為「表現的自我限定」，這樣的話，在「行為的直觀」當中，我們不僅可以具體地考察其行為的「形成」面，同時又可以沿著自覺的反省方向，深入地「洞察」行為的直觀的絕對事實性。

「在自我之中映照自我」這個事態，在前期與後期的思想中，分別以不同的方式來表達，但是，同樣的事態，後期的思想卻遠比前期的思想，更將這個事態把握為一種在具體現實層面中的動態發生。換句話說，在「場所邏輯」時期，為了進入場所邏輯活生生的現實性當

¹ 參閱新田義弘：西田哲學的時代性——前期思想中的經驗與反省（「西田哲？？同時代性——前期思惟？？？？？反省」）（收於上田閑照編：《對西田哲學的提問》（『西田哲？？問？』）（東京，岩波書局，1990 年）。

中，西田從靜態的結構分析，重新返回《善的研究》中「經驗的描述」（??? 記述）所擁有的具體性。這可以說是西田試圖根據「活生生的經驗」，將「自我在自我之中映照自我」作為「思維的事物」，來顯示其關係結構。在這裏，我們可以看到，「生命」的概念（作為「行為」之發生這個意義下的生命概念）擁有特別重要的意義。西田說：「真實的生命是作為表現世界的自我限定而產生」（「真？生命？??? 表現的世界？自己限定？??? 成立？？」）。在本文的後面，我們會再提到，西田在「表現的自我限定」這個思想裏面，所要表達的是：世界是作為生命的自我否定而產生（世界？生命？自己否定？??? 成立？?）。這樣的話，探問在「表現」這個語詞中所包含的「否定性邏輯」，將得以澄清這個否定性邏輯在「人與世界之關係」的基本結構裏面，它的具體作用方式是如何。在這裏，確實出現了「絕對矛盾的自我同一」這樣的語詞，這個基本概念表達了「否定性邏輯」這個作用的問題性所在。人的經驗作為否定的作用本身，是充斥否定邏輯的發生，這就是「行為的直觀」，而歷史世界的自我限定，是在行為的直觀中、並且作為行為的直觀而發生。

我們的確可以在西田的後期思想當中，看到許多思辯影響所殘存的概念，這些概念繼承自黑格爾的辯證法，例如，「歷史世界」、「辯證法的一般者」等。無可否認地，西田原樣地移入了這些反映某個特定時代意識（十九世紀）的哲學概念，這一點從今日學問的討論來看，難免會有些不適切的感覺。除此之外，還有一點稍嫌唐突的地方，即由於時代的限制，西田的思想對我們來說不可避免地會有邏輯的跳躍。儘管如此，西田思想的魅力遠遠地突破了這些限制，可以證明他的探問是為事物本身所推動的。他的探問起於人的經驗之根柢，問向「人與世界的根源關係」，這在今日仍然是深深打動人心的問題。儘

管有上述這些時代的限制，然而正就是在現代，我們才能逐漸地明瞭，西田思想的「思維的事物」是什麼。在這裏，值得我們特別注意的是，相對於西田前期的思想是從與當時歐洲哲學思想的對話出發，在吸納歐洲哲學的邏輯為方法之同時，也形成了自身獨特的邏輯；後期的思想，一方面先行預取了所謂「系統理論」的看法（系統理論是基於現代的對象化思想所成立的文化理論與生命科學之成果所建立）；另一方面，相對於西洋的邏輯，西田也直接地引入大乘佛教的緣起思想以作為「實在的邏輯」。藉由這樣的方式，西田澄清了「科學的對象化邏輯」之得以成立的場所，同時也探究了「無法對象化之層面的邏輯」，這樣的話，西田不可避免地要根據事物本身來開闢一條徹底地統合這兩個方向的道路。西田的這個工作，對今日全人類所迫切詢問的哲學問題——「生命與邏輯」以及「生命與人的知識之活生生的關係」究竟根據事物本身能以什麼方式開展——給出了新的啟發。

壹、世界之表現的自我限定

一、行為的直觀

「歷史世界的自我限定」與「生命」的概念連結在一起，也可以稱之為「歷史生命的自我限定」。在這裏的「生命」概念要將「行為」的概念包含進來，並且與生物學的生命概念區別開（生物學生命概念是透過生命與環境的關係來理解的概念）。西田首先將「行為」理解為「製作的行為」（製作的行為），是「身體使用工具以造物」的製作行為，或者是發生於環境與身體之間的「創造行為」（創造的？行為）。

其次，行為包含著「觀照」(見?)，行為與觀照是一體的。這個事態可以表達為：「沒有觀照就不是行為(行即見)」、「見????????????行為????????????」)(《西田論集》，頁 201)，因而也稱之為「行為的直觀」。但是，行為的直觀不僅僅意指著「製作」同時也是對「所製作者」的「見(觀照)」，事實上「製作」本身就是「表現的作用」。行為既是「觀照」表現的作用，也是「表現的作用」。基於這個理由，「行為的直觀」可以稱為「表現的限定作用」。

「行為的直觀」之意義下的「行為」，如上所述，首先意指人的身體藉由工具來製作物，換言之，人用手製作工具，再用工具來製作物。但是，由於工具是獨立於身體的存有者或即「物」，它會反過來將身體給物化、工具化。在這個意義下，可以說我們擁有作為工具的身體，而「技術」就是身體與工具的連結。這樣的話，由於行為是製作、也是觀照，就形成了「製作即觀照(作即見)」、「作????見????????」的說法。生命、行為、製作、直觀這些概念所表示的事態，它們之間相互緊密連接的關係，就是這樣形成的。²

實際上，西田稱這種「製作的表現作用」為「歷史世界自我表現自身的作用」或「歷史世界之表現的自我限定」。因而「行為的直觀」作為歷史世界之表現的自我限定，就是「世界自身之表現的進行」(世界自身?表現?行?????)。倘若歷史世界是「形成作用」(「形成作用」)，而形成作用是觀照的話，那麼，歷史世界的自我限定就是物以「形」的方式顯現，「形的顯現」(形?現????)就是「形成作用」。我們「見物」(物?見????)就是「世界形成世界自身」。

² 參閱新田義弘：《西田哲學的現代意義》，前揭書，頁 45-46。

對此，西田也這樣來表達：

世界限定世界自身，是無限定者的限定。……這也就是說，歷史的自然是以技術的方式持續地自我形成。就連文化也是這種自然的連續。在這個世界中，我們就是作為表現作用的身體而實存著。（《西田論集》，頁 211）

這一點正就意味著，自我是以「創造世界的工作要素」（「創造的世界？作業要素」）這種身份而存在於歷史世界的自我形成當中。例如，西田也這麼表達，「技術並不單單是屬於主觀的存在，而是我之進入物中，『物的動』（物？？？）就是『我的動』（我？？？）。」（《西田論集》，頁 202）簡言之，我們的身體是歷史世界之自我形成的要素。這也就是說，在行為的直觀中，「我消滅自我並讓世界表現」（我？自己？？？世界？表現？？？）。

西田認為「行為的直觀」的根本意義在於它的「創造性」，這也就是說「在真實的生命中必然包含著絕對的無」。「行為的直觀」就是以「我消滅自我並讓世界表現」的這種方式而發生的「世界自身的表現作用」。但是，這個表現作用同時也是對表現的觀照。將這個世界「理解」（「見？」）為表現，世界也同時在這個表現裏面「將自己理解（見？）為生命」。這是由於「在行為直觀的立場當中，世界是生命的表現」之緣故。這樣的話，生命才能在表現中「觀照（見？）到作為生命的自己」。因而，在這裏，以表現為媒介的自我認識，就是「生命的自證」（生命？自証）。以上可以總結為如下的句子：「生命的自證是生命的自我表現與自我形成，並且是以行為直觀的方式自我觀照。」（《西田論集》，頁 297）如上所說，西田前期思想所說的

存的關係」是說，在通常的邏輯理解下為相互否定與相互排斥之物，從行為的立場來看，則是進入了相互滲透與相互制約的關係；而「否定性的作用」則是分離兩個成素，產生一種運動，並將這兩個分離的成素，以突破矛盾律的方式結合。這個事態與現代的哲學，尤其是現象學，藉由考察經驗的根本構造所要澄清的事態，在深層之處有互通的根柢。

西田將這個事態理解為：相互對立之物（例如，自我與環境、一與多、我與汝）在「行為」中所發生的相互關係。首先，自我與環境就以「由被作者到作者」（作??????作????）的方式，處於一種相互否定的關係之中。在行為中，「所與」已然是「被作者」，而「被作者」需要被否定才能是「被作出來的東西」（作????）。環境與自我的關係，就是這麼一種否定的關係，西田更將這種否定的關係，進一步地理解為存在於「身體與物」這兩個方向間的矛盾對立關係。

在這裏，我要引述西田晚年最後的論文「場所邏輯與宗教的世界觀」裏面的一段著名的文字：

我們的自我是「動者」（????）。動者究竟是什麼呢？「動」這個事態，要在物與物的相互關係中來理解。那麼，這是什麼關係呢？首先，所謂的「動」，它必須是「此一否定彼一、彼一否定此一」（一?他?否定?、他?一?否定??）的相互否定關係。但是，單單只有相互否定的關係，還不能夠稱為「動」。「相互的否定」還必須是「相互的肯定」才行。此與彼兩者必須擁有獨自的性格，即使相互地對立、否定，也是相互地結合，並形成「一個形」（一??形）；即使相互地關連、結合、形成

「一個形」，兩者仍然必須一直保持相互的對立與相互的否定。
(《西田論集》, 頁 302)

西田在這個時期所使用的語詞，由於帶有黑格爾的色彩，很容易遭受到誤解。在這一段引文中「相互的」這個語詞所要表達的是：「相互否定之物的相互結合」。然而，這並不單純地表示，兩者（譯注：「此一」與「彼一」）要被揚棄，而是在形成「有形」(形)之時，無形之物的自我否定是以「對立的兩個成素之相互否定」這種方式而發生。

三、物化與意識化- - 極限化的理論

西田認為，倘若我們將相互否定的關係，於極限化的方向來把握的話，也就是說，倘若將這個對立的關係，在觀念上把它推到極端的話，那麼就會出現「既矛盾且不相容的對立關係」。在這個時候，各種不同的「知識世界」或即「有的場所」(有? 場所)就會產生。

因而，當我們將「環境」與「身體的自我」這兩個關係項極限化的時候，就分別得出了「物化的方向」與「身體化(意識化)的方向」。對於「物化」，西田做了如下的陳述：

「我成為物」這個事情是說「我失去了我」。在其極限，「我」暫時是不存在的。...當身體成為物，而我消失之時，世界就成為工具的世界。當世界徹底地被理解為工具的世界的時候，這就是機械的世界。(《西田論集》, 頁 209)

當然，機械的世界並不是這個方向上最終的極限，但是，至少在往極

限的方向上，機械的世界會被思想到（在更徹底的極限的階段上，存在著符號的世界）。⁴本文後面會提到，藉由這種「極限化」的想法，讓所謂「對科學的理論世界之形成的發生觀察」為可能。這種認為近代科學是沿著觀念化的方向而產生的看法，與胡塞爾現象學的看法，可以說是重合一致的。

相對於此，西田對「身體化」或「意識化」作了如下的陳述：

在物成為我們的身體這個方向上，「物」消失而去，其極限就是意識的世界。... 將物把握為工具，反之也會將身體把握為工具，並通過行為來看。倘若完全將身體僅僅作為工具來看待，在其極限，自我就會與身體分離，成為只是觀照的自我（見？自己）。在這裏，我們會思想到意識的自我（意識我）（《西田論集》，頁 210）

沿著這個方向所產生的意識界當中，「對象僅僅只是被映照者」，它並不是真正意義下的表現，而只是意指著的、內在的存在。在這個意義下，與其說「意識界」是世界之表現的自我形成，不如說它只是「世界之抽象的自我形成」（世界？抽象的？自己形成）。意識是沒有創造的行為直觀，它不過只是反映了事物的陰影。

這樣的思維所對應的對象是機械的世界。在西田關於「物化」與「意識化」的思維當中，我們確實可以看到消極的一面與積極的一

⁴ 西田認為，要思考符號世界的產生，除了藉由行為直觀的製作之外，還必須包含著命名的作用。如本文後面會提到的，機械的世界相應於意識我的方向，往符號的世界極限化而去。對此，請參閱西田幾多郎：《邏輯與生命》收於上田閑照編：《西田幾多郎哲學論集》，岩波書局，1988 年。

面。消極的一面是現象學所說的，在方法的抽象中所擁面的單面性或自我盲目性；積極的一面在於，西田的這個想法允許我們根據這個思想的來源，有意識地將其作為方法來進行探討。例如，就物化來說，它一方面可以讓我們看到在自然主義的態度裏面所發生的一個信念，即「自體存在」(自体存在)的信念；另一方面也可以讓我們看到：方法的抽象被理解為觀念化，觀念化被理解為論題化這個側面。在後者的意義下，諸如「符號的世界」、「意識的世界」...等等，這些複數的「有的場所」始得以成立。這是「歷史世界的現實性」或西田所謂「實在」所包含的一個成素，它使得抽象地與歷史世界割離的觀察方式為可能。而這個與歷史世界割離的觀察方式，倘若不伴隨著任何方法的自覺，就會形成各種不同的獨斷主張。

從行為直觀的立場來看，抽象物並不真的是與具體物分離的所謂「抽象」，它反而是構成具體物的要素。在這個意義下，沿著創造的方向通過自我否定的方式所產生的「表現世界」，對於創造的作用來說，可以說是抽象的，其極端就是符號的世界。因而，表現的世界就是通過否定行為直觀的方式而屬於行為直觀本身。西田說：

真正具體的世界或創造的世界，是在自身之中包含無限自我表現的世界，它必須是包含著無限抽象的世界。我們所認為不可直觀的、最抽象的物理學，它是最具體的實在在記號層面的自我表現。(《西田論集》 ，頁 252)

即使是科學的知識，也是以行為的直觀為基礎。對此，西田認為，某種世界限定世界自身(?? 種? 世界? 世界自身? 限定??)，這是公理。也就是說，科學知識是作為某種「有的場所」而產生。對此，

西田說：「特殊科學的公理可以理解為創造的直觀之邏輯的一種特殊形式。」(《西田論集》，頁 256) 但是，「我們認識的進展，並不只在這個方向上，即使公理本身也必須接受反省。」或者說，基於世界直觀的立場「公理本身必須純化」。在這裏，西田的意思是說，公理必須回到行為直觀的具體性當中來探究其來源。

四、時間與空間的相互限定：對近代科學邏輯的批判

西田在批判近代科學「機械論的自然觀」以及建立於其上的認識論的時候，也同樣地批判了與此相對的「目的論的自然觀」，因為兩者都是與具體的基礎脫離而抽象出來的理論，就這一點來說，兩者都是片面的獨斷理論。因為行為的直觀的作用是主體與環境的相互限定，所以，倘若我們只片面地考慮「環境限定主體」這一面，就會往機械論的方向走去；反之，倘若只片面地考慮「主體限定環境」的這一面，那麼，就會產生目的論的方向。不用說，機械論與目的論是兩個代表近代科學之世界解釋的理論。對西田來說，機械論是主張「一在多的關係中顯現」(一? 「多? ? 係」? ? ? ? 現? ? ? ? ?) 的理論，也就是說，主張「一」顯現為「多的一」(多? 一)；而目的論的立場，則是「一統一多的邏輯」(一? 多? 統一? ? 論理)，或即主張「一」顯現為「一的多」(一? 多)。

基本上，西田將這兩個相互對立的方向，還原到時間與空間的對立關係，並試著釐清其間的邏輯。就時間與空間的純粹形式來看，空間是「同質的共在形式」(等質的? 共在? 形式)，時間則是如流水般不斷流逝的存在，也就是說，它是「異質者的綜合統一之形式」(異質的? ? ? ? ? 合統一? 形式)。當時間與空間關連著這兩種秩序形

式來思想的時候，我們很容易就可以看到這種思想與柏格森思想的相近性。對西田來說，「多的一」意指著，相互對立的「多」，就其在空間的方向上以並立的方式共在而言，這些「多」是「一」。「倘若我們只是空間地來思想世界，這樣就形成了機械論所看到的世界，在這一個世界裏面，所有的一切都是同時的存在，也就是說，這是一個同質的世界。」（《西田全集》XII，頁312）

相對於此，「一的多」意指著，在時間之流中的「多」，解消對立、互相地統合而為一。在這個方向上，產生了合目的的世界。在合目的的世界中，全體的「一」作為「多的統一」而被構成，就如同細胞的「多」構成了生物學意義下「一」的生命有機體。然而，即使世界在這個意義下，以「動態的」與「發展的」方式來理解，它仍然只是一個「生物的世界」還不是「行為的世界」。

因而西田所說的「生命的活動」，就其作為「歷史世界之自我形成的作用」而言，並不只是生物學的生命。既然生命的活動是「由被製作者到製作者」或即行為地自我形成的話，那麼，「多」與「一」就只能以相互限定的方式關連在一起，如此就形成了「個物的多」與「世界的一」的表現關係。正就是因為世界之表現世界自身，是在人的製作行為當中，所以「生命要至於人的生命才能與生命的根源結合」（「生命？人間的生命？至？？生命？根源？結合？？」），（《西田全集》XI，頁308）

機械論是「對象的邏輯」，它藉由統一所予的多數以形成「知識」；目的論是「生成的邏輯」，它是通過全體向著一個目的發展來形成「程序」。相對於此，我們可以說還有第三種邏輯，它是「相反之物的相互依存關係之邏輯」，是以行為直觀的方式作用著的「絕對矛盾的自我同一之邏輯」。這種邏輯的存在之根柢是時間與空間的交相疊合，

它的基本構造是一種在行為的直觀中發生並且在本質上是相互對立的依存關係。

這樣的話，這種相互媒介的方式，究竟是如何發生的呢？在西田看來，過去雖然已然過去，但是，它並不消失而去；未來雖然尚未到來，但是它已然在現在之中（《西田論集》，頁 9）。這種「無限的過去與未來的同時存在」是在「時間的空間關係」（「時間的？？？空間的？？係」）中產生，它就是「現在限定現在自身」（《西田論集》，頁 282）。基於這麼一種「展延的結構」（自構造），我們可以說「絕對現在的自我限定」（「？的現在？自己限定）或者「非連續的連續」（非連？？連？）。再者，透過上述時間與空間之「相互否定地相互隸屬」之關係，也可以澄清「形成」與「表現」的關係。在這個意義下，西田使用了「內與外的相互關係」這種說法。⁵「時間在空間中，內在是外在，此謂之表現。」（「時？空間？於？？自己？有？、？？外？云？？？？表現？？？」）（《西田全集》XI，頁 341）這是說，表現的自我限定「在自身之中映照著自身」。相對於此，當西田說「空間在時間中，外在是內在」（「空間？時？於？？自己？有？、外？？？云？？？？？？」）（《西田全集》XI，頁 341）之時，所要表達的是「自我超越」與「自我形成」的這一面。時間與空間這兩個成素間相互依存的發生，就是「絕對現在的自我限定」，並且形成了「形成」與「表現」的關係。

⁵ 我們絕對不能將這個「相互依存的發生」理解為一種「空間化了的時間」（「空間化？？？時間」）（柏格森）；而應該要理解為「時間的遊動域（Zeit-Spiel-Raum）」（後期海德格）。

五、個物的自我限定與個物的相互限定

行為的直觀不外就是個人身體的製作活動。但是，行為的直觀作為世界之表現的自我限定，是以否定性為主軸而發生的。這個否定性一方面是「表現的自我形成」、是通過生命作用的自我否定所發生的「表現的自我形成」；另一方面，它也是對「個別主體的否定」，是將各個個人的主觀也包含進來的「個別主體的否定」。對此，西田說：「在絕對地否定他者中所形成的自我，必然在自我之中包含著絕對的否定。」（《西田論集》，頁 223）如我們先前所說，這就是發生在「世界之自我形成作用」中的「消滅自我」的結構。「我們的『動』是自我的『動』，同時也是世界自我形成的作用。在這個意義下，倘若世界與自我，同體一如地（一如的？）『動』之時，我名之為『行為的直觀』。」（《西田全集》XI，頁 191）

「世界的自我形成」在表現作用裏面的發生，就是「世界的一」與「個物的多」之表現關係的發生。這在西田來說，則是意指著個物在映照世界之同時，世界也在個物之中映照著世界自己。對於這個觀點，西田說：「我們自身作為世界的一個表現點，是以『在自身之中表現世界』的方式來形成世界。『在自身之中表現世界』是說世界在自身之中就被主觀化了。」（《西田全集》XI，頁 377）對此，西田又稱之為「世界之自我表現的一個立足點」或者「世界之自我形成的焦點」（《西田論集》，頁 307），也稱之為「世界映照自身的立場」、「世界之自我限定的一個成員」。既然稱之為「一個成員」就是多數成員中的一員；而「觀點」之為觀點，在於它的存在並沒有不可替代的自

體性；在於它一定是複數的。⁶就個體擁有觀點的性格並映照著世界而言，它與其他的個物之間，擁有一種以相互否定為媒介的依存關係，也就是說，即使在個物與個物之間，也存在著矛盾的自我同一之構造。因此，「個物映照世界」同時也是說「個物與個物間的相互限定」。西田說，個物與個物都是「共屬的（合？的（zusammengehörig））」。⁷這不外是說，個物與個物都是「藉由否定性以相互依存」。

貳、自覺的事實性與哲學的邏輯

一、自覺的實在之絕對的事實性

西田認為，世界對於世界自身所否定者擁有實在性。世界的自我表現就是「有的場所」的形成，世界的實在性就在這個「被映照者」（「映？？？？」）或即「世界自身的映像」（自己？像）當中。這也就是說，「被映照者」並不單單只是一種陰影，而是「擁有其自身的自在性」（「？？自身？自在性？？」）。這個事態，西田也表達為「沒有自我表現就沒有世界的實在性」（「自己表現？？？？離？？世界？？在性？？」）或者「在『有的場所』中，現象即實在」（「場所的有？於？？、現象即？在」）。只是在這麼說的時候，在「否定」這個事態當中，必須包含著這麼一個環節：它必須自我理解為「自

⁶ 對於「觀點的困境」，請參閱新田義弘：自身性與他者性（「自己性？他者性」）（收於新田義弘與宇野昌人合編《他者的現象學》（『他者？現象？』）（北斗出版社，1982年）。

⁷ 當海德格要表示「兩個環節藉由否定性以相互隸屬的關係」的時候，除了「存有論的差異」之外，他也使用了「共屬性」（Zusammengehörigkeit）這個語詞。

覺」。西田稱這個事情是「表現的要素變成自覺的要素」(表現的要素?自?的?????)。對此,根據先前「時間與空間」的關係,西田做了如下的陳述:

在我們的自覺當中,我們知道動者知道動者自身,知道自己知道「動」。但是這樣理解是不對的。實情應該是:動就是知、知就是動。在這裏,時間已然是空間的,並且是以建立在時間上的空間之自我限定而「動」。自我在自我之中無限地意向著自我,這是為什麼在自我的深處「內在即外在」之緣故。自我的深處就是世界的深處。單單從意向的方向出發,「活動」根本出不去。... 在自覺之中,我們已然在外面了。(《西田全集》XI, 頁 346)

通過否定,世界以「形」的方式顯現世界自身。這不外是說,實在的自覺構造,就是「實在在實在之中徹底地映照實在自身」。這也就是說,映照的作用在行為的直觀中作用之時,知道這個事情的認識活動也同時在作用著。

對此,西田說:「理解必須包含著對理解的理解。」(「理解????事?、自己?事? ??含????????????????????」)(《西田論集》, 頁 189)「實在的自覺構造」正就是從其自身而被理解為「絕對事實性」。再者,如西田所說,「我們自身就是在歷史世界中的絕對事實」(《西田論集》, 頁 223)。世界的自覺發生在我們自身當中,這個事實同時也是這個事實的自覺。自覺同時是世界的自覺,並且由於「我們自己自覺自己為世界的個物」,所以,這個自覺也將自己自覺為個物。對此,西田以簡潔的語詞說:「當世界自覺世界自身

之時，我們自己也自覺自己。」(《西田論集》，頁 262)

不過另一方面，西田又認為：「自覺是沒有基底的絕對事物。」各個自覺的事實都是絕對的、沒有基底的。自覺是無基底的，這不外是說，自覺的事實是以「由事到事」(事??事?)「由形到形」(形??形?)的方式，不斷地發生的「自我否定的自我顯現之運動」(自己否定的自己現出?運動)。換句話說，它是在「自身的表現中把握自身之物」，或即「唯有透過絕對的他者才能把握自身之物」或「通過流逝而存在之物」。我們可以看得出來，無基底的事實所包含的剎那生滅思想，與華嚴宗所謂的「事事無礙」的存在觀，或即大乘佛教的「緣起」思想，在思想的底層是相通的。

二、非合理之物的合理化

西田並沒有提出探問世界背後之根據的形上學問題。因而，在他的思想當中，也沒有發生相當於歐洲虛無主義中，由於「形上學對根據之探問的挫敗」而來的思想轉向。這是因為從一開始，西田就在「經驗的絕對事實性」當中，試圖在不脫離經驗的情況下，更深一層地來探究經驗的本源發生及其構造。隨著這個思維步驟的深化，西田試著徹底地從「經驗」來說明「世界的發生」是「世界之自我否定的顯現」，而不將世界理解為一種「自體存在」，或者超越經驗而走向「世界的背後」。這樣的話，對於這種存有思想，西田自己賦予它什麼樣的哲學位置呢？「哲學的探問」是如何嵌入於「世界之自我否定地自我形成」這個運動當中的？最後，我們將試著探討存在西田思想中的「自我指涉的邏輯構造」(自己言及構造?論理)。

首先我們要注意，「自覺的反省方向」與「作為行為直觀的創造

方向」是相反的方向。哲學作為自覺的反省，是建立在「創造的自我之自覺的直觀」之上，並且必須是行為的直觀之根柢。「創造的直觀是理性自身的自我反省，哲學以及科學的知識等，究極來說，並不建立在『製作的自我』的行為直觀之上，而是建立在『創造的自我』的直觀之上。」對此，西田也說：「我們的知識，在『行為的直觀』的方向上總是科學的；同時，在『自覺的直觀』方向上總是哲學的。」（《西田全集》X，頁 563）

我曾在最近的一篇文章中，對於西田哲學所要完成的任務，這麼寫著：

西田試著徹底地根據自覺的行為的立場，來思想兩個極端間的全部構造，這兩個極端分別是「科學思維的立場」與「宗教的立場」，這是西田思維的事物。前者產生自「有的場所」的極限；後者則是我們在「無的自覺方向」上，以體驗的方式沉潛於其中的立場，無的自覺方向是任何既有的意義所無法限定的。⁸

西田的這個想法，來自於他將哲學的任務理解為「非合理之物的合理化」。對此，我們可以想到，在前期「場所邏輯」的階段，西田就已然賦予哲學邏輯這麼一個「非合理之物的合理化」的性格。⁹在後期的思想當中，西田也將這個性格的規定運用在「行為的直觀」與「自覺的直觀」之上。¹⁰就前者來說，「行為的直觀」是「非合理之物的合

⁸ 參閱新田義弘：西田哲學的學問性（「西田哲?? 問性」）（收於大? 顯編：《西田哲學導論》（『西田哲?? 人?? 』，世界思想社，1996年）。

⁹ 參閱前揭文：西田哲學的時代性。

¹⁰ 譬如西田說：「例如，我們的身體是非合理之物的合理化之機體。」

理化」是說：行為的直觀是在各種不同的層次上映照自身的作用，而其合理化就是「形」的產生。就後者來說，「自覺的直觀」是一種「直觀」，可以說是從內在知道「非合理之物的合理化」之發生現場的直觀。「非合理之物的合理化」其中的「合理化」，意指著一種試圖將「非合理之物的合理化」本身予以邏輯化的哲學工作。因而，哲學的邏輯本身不僅在探討「非合理之物的合理化」的邏輯，而且唯有當哲學的思維本身就是以「非合理之物的合理化」這種方式來進行的時候，哲學才得以自我顯現（自証）為「非合理之物的合理化」，才得以從其自身地顯示「自我指涉的邏輯」。

在這個情況下，哲學作為澄清各種「非合理之物的合理化」的邏輯，首先，必須突顯世界的自我形成在各個不同的現象面所出現的自我否定之結構，並且對這些不同的自我形成的立場，進行奠基的工作。其次，哲學應當在自身的活動中，藉由觀照這個在自我形成中作用著的構造，來釐清「非合理之物的合理化」本身的邏輯結構。第一個課題是學問理論的課題，即探問「有的場所之形成」。在這裏，我們可以看到，西田自己對西歐近代科學的知識空間之繼受的態度，以及這個繼受之實現的可能性。相應於現代的思想來說，這個課題可以說與以科學理論為首所達到的文化理論，以及現代的系統理論有相當多重疊的地方。換個方式來說，西田哲學的第一個方向是多向度與多層次的認識理論方向。

哲學的第二個方向則是根據「無形之物如何能夠取得有形」（「形????????????????形????????」）這麼一個問題，重新地來詢問「不可言說之物應如何來言說」（「語?得????????????????語?????」），這是探問哲學的邏輯之得以成立的向度問題。用西田的方式來說，這是在探問「自覺的邏輯本身要如何來言

說」。在這裏，可能存在著讓西田的「哲學邏輯」與德國觀念論所探討的，在思維的本源形成中作用著的「關係的邏輯」（即「理性與理性的他者」之關係）有所交會之處；再者，也可以說存在著一個讓西田的「哲學邏輯」，與在現代現象學之深層思想中所出現的「差異邏輯」（譯注：指海德格的「存有論差異」）有得以相遇的場所。此外，就哲學是對知識的探問而言，它也包含著與藝術、宗教區隔開的問題。儘管知識是多向度與多層次的，並且必然經歷歷史的變遷，但是，只要知識是知識，就存在著能夠表示其根柢之作用結構的邏輯。對於這一點，我將在另一篇文章來討論。

對西田的思想來說，上述的兩個方向，完全是「一個思維事物的兩個環節」，但是，我們很容易就可以看得出來，問題在於兩者是如何統合起來的。這一點，對現代的思想來說，應該要特別地注意，因為它問向我們需要重新發現的思維事物。這個統一的事物，或即，「人之關連著世界的作用」與「世界之關連著人的作用」，這兩個事態實際上是「一」。西田對現代思想的挑戰，或許就在於：我們對人的經驗應該要這樣來重新思考。