

《國立政治大學哲學學報》第三十三期 (2015 年 1 月) 頁 39-75

©國立政治大學哲學系

# 論西田幾多郎 「絕對矛盾的自我同一」 的邏輯構造

黃文宏

國立清華大學哲學研究所

地址：30013 新竹市光復路二段 101 號

E-mail: whhuang@mx.nthu.edu.tw

## 摘要

實在的邏輯為何是古希臘哲學以來的一個主要問題。本文的目的在反省西田場所邏輯對這個問題所可能有的貢獻。對此，我們將討論的焦點置於作為西田場所邏輯之最終形式的「絕對矛盾的自我同一」，並思考其所包含的邏輯與形上學的意義。本文區分為五個節次，首先（壹）在簡短地說明本文的主題之後，我們緊接著（貳）根據西田 1934 年的〈辯證法性全般者的世界〉來釐清「媒介者 M」的邏輯

---

投稿日期：2013.11.15；接受刊登日期：2014.06.16

責任校對：劉鑑銘、唐國開

構造。我們先討論（參）西田對柏拉圖的分類法與亞里斯多德的判斷法的批評，以顯示場所邏輯的必要性，並以圓環的限定與直線的限定為例，來顯示絕對矛盾的自我同一所包含的邏輯構造。我們將重點置於「非連續的連續」，並且（肆）以西田宗教哲學中的「逆對應」為線索，來顯示絕對矛盾的自我同一在宗教哲學上的具體運用。最後（伍），我們反省傳統邏輯的限制，並且根據本研究的結果，特別是「非連續的連續」這個概念，來釐清《善的研究》時期中的幾個重要概念。

**關鍵詞：**西田幾多郎、絕對無、場所邏輯、絕對矛盾的自我同一、非連續的連續、逆對應

# 論西田幾多郎 「絕對矛盾的自我同一」 的邏輯構造\*

## 壹

我們知道對實在給予一個邏輯性的說明是場所邏輯的重點。從場所邏輯的角度來看，由於所有的個物都是內存在的個物，對個物的認識因而也都不能夠脫離個物所內存於其中的全般者。在這裏，釐清個物所內存於其中的全般者或現實世界的邏輯構造，可以說是西田場所邏輯的重點。對此，前期的西田沿著主觀面或自我的深入而有述詞邏輯的產生，後期西田的重點轉向客觀面並稱現實世界為「辯證法性全般者的世界」。<sup>1</sup> 從邏輯上看，場所邏輯的重點由述詞轉為媒詞。也就是說，後期場所邏輯的重點在世界作為「媒介」的概念，這裏的世界指的就是「辯證法性全般者的世界」，其邏輯構造是「絕對矛盾的自我同一」，這也是西田場所邏輯的最終形式。換言之，整個後期西田思想的重點，在根據辯證法性全般者的世界的構造，來釐清所有的現實世界的存在。這是前後期西田思想的一個分界線，沿著這個想

---

\* 本文係國科會補助專題研究計劃 (NSC 102-2410-H-007-027-MY3) 之部分研究成果，在此非常感謝兩位匿名評審的審查意見與國科會的經費補助。

<sup>1</sup> 關於西田思想前後期的區分，請參閱黃文宏：《西田幾多郎哲學選輯》的〈譯注者導讀〉，頁 32 以下。

法，西田的場所邏輯進行了第二次的系統化。<sup>2</sup> 在《西田幾多郎全集》當中，從《哲學的根本問題》與《哲學的根本問題—續編》，以及之後所有被冠上《哲學論文集》的七本專著，就是西田試圖從「絕對矛盾的自我同一」與「辯證法性全般者的世界」的邏輯構造來討論實踐、國家、知識、科學、物理學、數學、宗教等種種不同的問題。種種不同的實在都內存於辯證法性全般者的世界，並且分受了絕對矛盾的自我同一的邏輯構造。在這裏，我們可以看到西田想要構造一個場所哲學的體系的企圖。這個時期或後期西田就是在 1936 年《善的研究》的「新版序」中所說的「『場所』的思想具體化為『辯證法性的全般者』，『辯證法性的全般者』的立場則直接化為『行為的直觀』的立場。」(NKZ 1: 3) 關於「行為的直觀」的問題，我們留待另一篇專論的文字來討論。本文在此，僅將討論的重點置於「辯證法性的全般者」的邏輯構造。

我們知道，「辯證法性的全般者」或者「辯證法性全般者的世界」是一個世界。這裏的世界並不是作為對象的客觀世界，也不是作為自我的可能經驗的主觀世界，而是包攝主觀與客觀，並讓主觀世界與客觀世界得以成立的世界，也就是我們所內存於其中的世界，西田用「媒介者 M」來形容它。作為實在之相互作用動的媒介的世界，所有的實在皆內存於其中，分受辯證法性全般者的世界的邏輯構造。這樣來看的話，它是所有的實在所應該擁有的共同的邏輯構造，西田也用「絕對矛盾的自我同一」來稱呼之。這是辯證法性全般者的世界所具有的邏輯構造，同時也是絕對無的自我表現自身的方式，在這裏包含著西田對無中生有的「創造」的理解。

---

<sup>2</sup> 關於兩次系統化的想法，請參閱黃文宏：《西田幾多郎哲學選輯》的〈譯注者導讀〉，頁 22 以下。

「絕對矛盾的自我同一」是西田思想最終的邏輯性表現，而顯示其邏輯構造則是本文的主題。關於「絕對矛盾的自我同一」或相關的「即非的邏輯」的討論，國內學界已有三篇值得注意的論文。<sup>3</sup> 相對於這三篇論文，筆者所做並不是一個反駁，而是一個邏輯上的再釐清，並且將這個工作連結到一個具體問題的討論，來思考「絕對矛盾的自我同一」的意義。這麼做的時候，我們首先會面臨到一個問題，也就是說，什麼樣的世界，最能突顯西田「絕對矛盾的自我同一」的獨特之處？我們知道，這個邏輯是我們所在的世界的邏輯，也就是說，我們的所有的經驗領域都參與了絕對矛盾的自我同一，我們所有的世界，包括物理、生物、表現、歷史、宗教的世界等等，都內存於辯證法性全般者的世界當中，並在不同的層次上分受了絕對矛盾的自我同一的邏輯。換句話說，西田認為我們所在的世界具有許多不同的層次，世界並不是平行的，而是有深淺之別，在這些不同的世界當中所遭遇到的矛盾衝突也有程度上的不同，原則上來說，世界愈深個體所遭遇到的矛盾衝突愈大。<sup>4</sup> 而我們知道，在西田的想法裏面，儘管存在著種種不同的世界，但是最深層的世界一直都是「宗教的世界」，這是前後期西田一貫的看法。深層的世界滲透入淺層的世界並為其根源，在這個意義上，我們可以說「宗教」在這裏最能夠顯示出人類經驗的全般特性，也最能夠顯示出相對者與絕對者之間的絕對矛盾性。因而筆者在這裏，藉由西田對宗教世界中的「逆對應」的討論來突顯

---

<sup>3</sup> 吳汝鈞，〈西田哲學的絕對無與絕對矛盾的自我同一〉《正觀雜誌》第 53 期，頁 67-161。黃文宏，〈西田幾多郎宗教世界的邏輯——兼與新儒家宗教觀之比較——〉《跨文化視野下的東亞宗教傳統：當代新儒學與京都學派》，頁 133-163。黃文宏，〈西田幾多郎的宗教哲學——以〈場所邏輯與宗教的世界觀〉為例〉《現代儒家與東亞文明：地域與發展篇》，頁 427-449。

<sup>4</sup> 對此請參閱黃文宏，〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以〈叡智的世界〉為線索〉《臺大文史哲學報》第 78 期，頁 117-142。

辯證法性全般者的世界的邏輯構造。

在行文上，簡單地介紹本文的問題（壹）之後，我們先（貳）釐清現實世界的邏輯構造，現實世界是媒介者 M 的世界。本文在這裏先討論西田對柏拉圖的分類法與亞里斯多德判斷法在限定個物是什麼的時候所遭遇到的困難，透過這樣的批判來顯示「無的邏輯」的必要性。至於無的邏輯的部分，則僅將討論集中於「直線的限定」與「圓環的限定」的關係，（參）並從中思考並整理「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造。接著本文（肆）試著從「逆對應」來思考其具體的運用。最後（伍）我們回過頭來，從西田哲學的觀點來反省對象邏輯的限制，並回到西田哲學的思想發展，根據本研究成果釐清其中幾個概念的意義。在這裏我們可以看到，作為早期《善的研究》的重點之一的純粹經驗的「自發自展」，這裏的「發展」的真正的意義並不是連續性的，而是「非連續的連續」。

## 貳

我們知道，理解個物所內存於其中的世界是〈辯證法性全般者的世界〉(1934) 的主題，對於這樣的世界，西田以媒介者 M 來表示。該論文的一開始西田先接受一般亞里斯多德學者的看法，以現實世界為個物的世界，個物之為個物都是內存於世界中的個物。但是西田認為這個世界並不是亞里斯多德所思想的世界，而是媒介者 M 的世界。我們也知道，媒介者 M 的世界是絕對無的世界。內存於無的世界中的個物分受了無，並無固定的實體性，與他物之間亦無固定的界

限，或者說自他之間是交相涉入，相互依存的。個物除了受到全般者的限定之外，西田還類似萊布尼茲，認為個物具有徹底地自我限定自身的性格。<sup>5</sup> 因而個物一方面受到全般者的限定，一方面又自我限定自身，以這樣的矛盾的方式而相互作用著。而媒介者 M 在這個意義之下，正是個物與個物之間相互作用的世界。問題在這個限定個物的世界，或者說個物於其中相互作用辯證法性全般者的世界，究竟是什麼樣的世界，它是邏輯構造是什麼？

#### 一、個物的限定即全般的限定，全般的限定即個物的限定

在這裏，我們先思考「全般的限定」與「個物的限定」的關係。西田的基本想法可以從他對柏拉圖與亞里斯多德等所謂的「主詞邏輯」的批判來理解。對此，西田在 1929 年的〈我所謂的判斷的全般者〉的演講稿當中，有一個簡短的說明。在這裏，西田稱柏拉圖與亞里斯多德對個物的限定方式為「分類」與「判斷」(NKZ 13, 108)。分類法嚴格說是柏拉圖學院的方法，這個方法認為當我們想要理解個物的時候，我們可以先以一個全般性的「概念」來包攝它，然後再透過不斷地添加「種差」來限定這個個物的是什麼。這是古希臘哲學中「最近的類加種差」(genus proximum et differentia specifica) 的定義法的來源，即透過在「最近的類」概念上持續地添加「種差」，而這個程序最終會達到「最後的種」(infima species)。然而，由於「類」與「種差」都是全般性的概念，因而不論添加多少全般概念所獲得的最後的

---

<sup>5</sup> 請參閱：Yukio Matsudo: *Die Welt als Dialektisches Allgemeines. Eine Einführung in die Spätphilosophie von Kitaro Nishida.*

種，仍然是全般性概念，換言之，即使是最後的種，也仍然不是「此」(NKZ 13, 108)。「此」就是個物，這個獨一無二的個物。從邏輯上看，由於所添加的「種差」不能屬於「類」概念本身，因而種差的添加只能是一種外在的添加，然而無論外在添加多少概念都不能限定個物本身，所獲得的最後的種仍然是全般者的一部分，而不是真正的個物。真正的個物在這裏超越了最後的種，它是具有獨特性質的唯一存在。倘若我們接受真正的個物是「能為主詞而不能為述詞的存在」的話，那麼它就必須是一個超越的主詞，超越了所有的邏輯的主詞，我們也可以稱之為「真正的主詞」。這樣來看的話，真正的個物作為真正的主詞在超越的主詞而不在邏輯主詞。沿著個物的角度來看，我們知道，個物本身的獨特性或「個性」不能顯現在定義法當中，但認知到個物的獨特性又是一個事實，於是西田借用「極限」的說法，認為個物就顯現在全般者的特殊化的極限，它是一種「極限概念」。

在這裏，我們可以看到西田的基本想法，個物必須同時擁有「全般的限定」與「個物的限定」。問題在於什麼樣的世界才能夠讓個物能夠同時擁有這兩個相互矛盾的限定，或者說兩者的關係要怎麼樣來理解？在這裏，個物的限定意謂著個物的自我限定自身，個物的自我限定自身又意謂著個物自我陳述自身、賦予自身以述詞並因而自我全般化自身，而最狹窄的個物的自我限定意指著個物自身具有唯一的獨特性或個物性，萊布尼茲的單子就是最狹窄的個物的限定的一個實例。接著我們來思考亞里斯多德的判斷法。

從判斷的邏輯構造來看，判斷由主述詞構成，述詞是對主詞的陳述，在這裏述詞是全般性的，而主詞則是特殊性的。西田認為亞里斯多德的判斷法是以個物或實體 (οὐσία) 為基礎，實體是客觀性存在，佔據了主詞的位置，我們的知識就是透過主詞的自我限定為述詞而 (NKZ 13, 109)。這樣來看的話，個物作為主詞必須超越所有可能的述詞。因為個物的所有可能的述詞，都是來自於主詞的自我限定。



西田的這個看法，我們可以從亞里斯多德對柏拉圖的共相論的批判中看到。<sup>6</sup> 我們知道，共相或全般者是我們認識的條件，但在柏拉圖看來，共相是超越殊相或超越個物的存在，它並不是內在於現象世界的東西，或者更恰當地說，共相或理型不只是認識的條件而已，除此之外，它還是現象界事物的真正原因。我們知道在哲學史上，亞里斯多德批評柏拉圖以共相、理型或全般者為外在於個物，乃至超越現象世界的特性，主張共相、理型或全般者為內在於殊相（個物）本身。換言之，在亞里斯多德認為真正的共相、理型與全般者並不在個物的外在，而是在個物的內在，這表現在判斷論上的說法，即是述詞內在於主詞。我們也知道，亞里斯多德在〈範疇論〉中，將所有的存在依據主述詞的關係區分為十個範疇，範疇限定一個事物的是什麼，它只能佔據述詞的位置。在這裏，實體也是一個範疇。而倘若我們以真正的第一實體是「只能為主詞而不能為述詞」的個物的話，那麼誠如亞里斯多德在〈範疇論〉中所說「其他的事物不是對第一實體的述說，就是存在於作為主詞的第一實體當中。」<sup>7</sup> 換句話說，倘若第一實體不存在，其他的範疇也不能夠存在。由於這其他的九個範疇或述詞，全部內在於主詞（個物）當中，因而一切的判斷都必須是個物或第一實體的自我陳述自身。對此西田在 1944 年的〈邁向以預定和諧為線索的宗教哲學〉當中，就引用過萊布尼茲在 1686 年的《形上學序論》(*Discours de métaphysique*) 中所舉過的一個例子來說明，並同意萊布尼茲的看法，認為「個體作為主詞必須包含所有能夠述說個體的一切述詞。所有的述詞都必須可以從主詞來理解，可以從主詞演繹出來。

<sup>6</sup> 「共相」的意義其實最接近西田的「一般者」（中譯名為「全般者」）。它不只是邏輯形式上的普遍性而已，也是一個存在論的說明。

<sup>7</sup> “All the other things are either said of the primary substances as subjects or in them as subjects.” (2a35-36) Aristotle: *Categories The Complete Works of Aristotle*, Vol.1. Trans. by J. L. Ackrill. Ed by Jonathan Barnes.

[...] [萊布尼茲] 後來在給阿諾的信當中也提到，關於亞當的概念也是一樣的。亞當的子孫所發生的事，也必須包含在亞當的個體概念當中。」(NKZ 10, 91) 亞當的個體概念包含所有的一切的述詞，只是作為有限心靈的我們，無法從中分析出來而已，但神作為無限的心靈，擁有無限的分析能力，單單從亞當這個個物，就能預知一切。其實沿著這個想法，我們可以說任何個物(不只是亞當)皆內在地包含一切。由於屬性(述詞)內在地包含於實體(主詞)之中，因而亞里斯多德的認識論，在某種意義上也可以說是一種自我認識或自我發展的理論，任何認識皆是個物在自我開展中的自我把握或自我限定。在這裏，我們也可以看到分類法與判斷法的不同。分類法將主詞包攝於述詞之中，而判斷法將反過來將述詞內在地包含於主詞當中。從這一點來看，西田的判斷是正確的，亞里斯多德與柏拉圖是站立在相反的立場上 (NKZ 13, 109)。

西田將柏拉圖的分類法與亞里斯多德的判斷法皆歸屬於對象邏輯，也就是說，這兩種方法都不能真正地限定個物。如我們上述所分析，柏拉圖式的分類法無法限定個物，而亞里斯多德的判斷法只能知道個物超越了所有可能的屬性(全般者)的總和，無法理解限定個物的全般者為何，這是亞里斯多德邏輯學所遺留下來的問題。但是倘若我們沿著西田的場所邏輯來看，由於個物都是內存在物，都必須內存於一個全般者當中，於是當個物愈是特殊，包含它的述詞就必須愈是全般，個物作為特殊的特殊，必須內存於全般的全般。前者西田稱為「超越的主詞面」，後者則是「超越的述詞面」。作為超越的主詞面的個物，必須內存於作為超越的述詞面的場所。<sup>8</sup> 個物由於內存於超

---

<sup>8</sup> 請參閱黃文宏，〈西田幾多郎場所邏輯的內在轉向〉《國立政治大學哲學學報》第 23 期，頁 1-31。

越的述詞面中，因而分受了超越的述詞面的性質。因而就內容上來看，我們可以說，個物包攝了所有可能的屬性或述詞。也就是說，個物一方面超越了無限多的述詞的限定，但是也反過來包含了無限多的全般者。在這個意義下，我們也可以說，個物內存於全般者的全般者，而這個全般者的全般者就是絕對無。絕對無在這個意義之下，超越了所有的述詞，無法透過述詞而被理解。

西田對傳統邏輯學反省（主要是柏拉圖、亞里斯多德、康德與黑格爾），本文在此無法一一討論。但基本的想法在於，傳統的邏輯是「有的邏輯」，並不是「無的邏輯」。有的邏輯的基本想法在於存在是定性的存在，因而無法回答真正限定個物的全般者是什麼，而無的邏輯在這裏提出了媒介者 M 的想法。我們知道，個物同時具有「個物的限定」與「全般的限定」這兩面。但這並不是兩個獨立的限定，而是個物一方面受到全般者的限定，一方面又限定了全般者。同樣地，全般者一方面受到個物的限定，一方面也限定了個物。個物的限定與全般的限定，相互矛盾對立又相互包含依存，西田將它們思想為媒介者 M 的兩個側面，因而有「個物的限定即全般的限定，全般的限定即個物的限定」的說法。在這裏西田用「即」來表現媒介者 M 的意義。

## 二、個物與個物的相互作用

然而不止於此，西田認為單單這兩者仍然不足以充分把握「個物」。個物除了自我限定與全般的限定之外，也是與其他的個物相互對立的個物。換言之，並不存在著單一的個物。各個個物雖然是唯一且獨特的，但個物之為個物始終是與其他的個物相互對立的個物，除了相互對立、相互獨立之外，個物與個物之間還必須存在著「相互作用（影響）」與「相互限定」的關係。個物與個物的相互影響或相互作用可以說是西田哲學的重點，因為對西田來說，存在即活動，個物

在持續地作動當中，所有的個物都是作動者。就存在的條件來看，我們可以說這是在相互的限定與相互作用中的相互依存，個物與個物之間互為存在的條件。<sup>9</sup> 個物因而一方面擁有「個物的限定」與「全般的限定」、一方面又「相互作用」、「相互限定」或「相互依存」。於是問題在於如何以一個邏輯的形式來恰當地把握個物所擁有的這些形式。

我們先看看西田如何來思考這個問題：西田認為相互作用的可能在於作為作動者的個物與個物之間，必須存在著讓相互作用為可能的媒介者 M，而「媒介」的可能性在於「被媒介者」與「媒介者」之間必須存在著某種關係。如果兩者之間根本沒有任何關係存在的話，那麼媒介就根本不可能發生 (NKZ 6, 240)。對此，西田首先根據媒介者的內在於個物或外在於個物而區別開「內在媒介」與「外在媒介」。

外在媒介的實例是「空間」，西田從通常的想法開始討論。在通常的理解之下，我們會認為物與物之間的媒介是空間。這樣的話，物作為被媒介者就必須具有空間的性質，而空間的意義在「擴延」。這樣來看的話，由於被媒介者必須具有媒介者的性質，所以一物倘若不具有擴延性，就無法以空間為媒介。在這裏西田認為我們可以徹底化這個想法，將「被媒介者」理解為「媒介者」的一種樣態，而西田之所以能夠這麼來思想，是因為從場所邏輯的角度來看，個物本身內存於絕對無當中，必然分受了無的性質，個物並非具實體性的「有」。這個想法可以 1939 年的〈絕對矛盾的自我同一〉當中看到，在這裏西田表明了，個物本身是無，也由於個物不具實體性，我們才能夠說

---

<sup>9</sup> 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，頁 31-65。

個物必須先自我否定才能夠相互作用。<sup>10</sup> 如果被媒介者可以理解為媒介者的一個樣態的話，那麼反過來說，被媒介者就必須具有媒介者的性質，它必須是媒介者的一個變形。因而在空間中相互作用的事物都具有空間的性質，或者更恰當地說，所有以空間為媒介的物理現象都可以視為是空間的一個樣態，一個空間中兩個物的相互作用，因而可以理解為是兩個空間的相互作用。但是倘若個物僅僅只是空間的一種樣態，那麼個物將失去其獨立性與唯一性，也就是說，個物就不具有自我限定性。因而西田認為媒介者不會單純地是外在的，重要的是我們要怎麼樣來思想「個物一方面維持自身，一方面又被媒介」這件事(NKZ 6,240)。

倘若我們沿著西田的想法來看，要讓個物一方面保持其唯一而不可替代的獨立性，一方面又要讓個物保持被媒介的性質的話，那麼這個媒介者不能是任何的「有的全般者」，因為倘若媒介者是哪個「有的全般者」的話，就會讓個物失去其獨立性，而成為這個「有的全般者」的變形或樣態 (Modifikation)，上述的空間的媒介就是一個實例。這樣的話，這個媒介者必須是「無的全般者」，由於內存於無的全般者當中，所以個物一方面可以視為無的一個樣態，一方面又可以讓個物保有獨立性。至此我們可以知道媒介者 M 必須是無的全般者，問題在如何更進一步地釐清這個無的全般者。我們繼續沿著西田的想法來思考。

我們知道，西田認為個物不能夠從外在的統一（例如空間）而被媒介，這樣的話，我們是不是可以認為：個物是從「內在的統一」來

---

<sup>10</sup> 「物作動必須意謂著物自我否定自身，所謂的“物”必須是消失的。」（物が働くということは、物が自己自身を否定することではなければならない、物というものがなくなって行くことではなければならない。）(NKZ 8,367)

媒介，也就是說，倘若媒介者不在個物之外，那是不是可能在個物之內？或者說，個物與個物的媒介者是不是一種「內在的統一」？

首先，西田在這裏所提的「內在統一」指的是「意識的內在統一」。在這個意義下，各個獨立的意識瞬間或意識現象就是個物。西田認為我們的意識現象一方面是各自獨立，一方面又是直接地相互結合在一起，各個意識現象於意識內部具有內在的統一性。西田稱這樣的統一是「沒有結合者的結合」(NKZ 6, 240)。換言之，在意識現象的底部並沒有結合意識現象的實體，並不是有一個結合者在進行結合，而是意識現象基於內在本性而相互結合，意識現象在這個意義下，是沒有意識者的意識。由於意識現象是一種時間現象，因而西田認為這樣的意識的統一只能是一種時間的統一，是內在地自我限定自身的存在，我們的自我是一種內在地自我限定自身的時間形式。然而西田認為人們通常將「內在的統一」理解為絕對不為任何他者所決定，並且能夠決定他者的內在決定者，並以這樣的個物為「真實的個物」。但是西田認為這樣的「內在統一並不是個物與個物的媒介，而是本身就是一個個物」(NKZ 6, 240-241)。換言之，人們將意識現象的內在統一理解為一個統一切個物的個物，這與西田主張單一的個物並不存在的說法是衝突的。

從這裏我們可以知道，西田的真正意思並不是反對媒介者具有內在的統一性，而是說我們不能將媒介者的「內在的統一」理解為只是「一個個物」。於是同樣地，問題就落在如何理解「在意識的統一當中，各自的意識現象是獨立的並且同時又是統一的」這個問題上(NKZ 6, 241)。也就是說，西田想要回答的問題是：究竟是什麼樣的全般者，可以讓在一個意識的統一中的各個個別瞬間的意識現象，一方面是相互獨立，互為絕對矛盾的他者，但是另一方面又相互地統一而為同一物？

西田先反省一個通常的看法，認為我們如果要思想這樣的內在統

一，那麼我們通常會在意識統一當中，思想一個「中心點」並且讓「部分（意識）包含全體（意識）」。但是西田認為倘若有一個「中心點」存在的時候，其他的點就會從屬於這個中心點。除此之外，西田也認為部分意識不能包含全體意識，全體必須超越部分。「全體必須總是超越它的部分，它必須是一個沒有中心的統一。」(NKZ 6, 241) 換言之，各個各別的意識現象雖然都擁有一個中心，但是這個中心並不是世界的中心，也不包含全體的意義。西田稱這樣所思想的全體是一種無中心的全體，媒介者 M 必須是「無中心的統一」(NKZ 6, 241)。因而 M 作為全體必須是一種無中心又超越各個部分的全體。這樣來看的話，媒介者 M 不能是一種內在的統一。

我們知道，媒介者 M 既不是外在的統一，也不是內在的統一。<sup>11</sup> 但是，如果我們仔細思考西田的想法，就會發現在西田看來，內存於 M 的各個部分必須是完全獨立的「多」，然而這些多又形成一個「一」。因而更恰當的說法，應該是媒介者 M 不只是內在的統一，也不只是外在的統一，而必須是一種「內在即外在」或「外在即內在」的統一。西田認為它必須被思想為「非連續的連續」、「絕對的否定即肯定」、「無即有」(NKZ 6, 244)。在這裏，相對於前期《善的研究》當中連續的「自我實現」與「自我發展」的看法，「非連續的連續」標示了後期西田的一個主要概念，其牽涉的範圍很廣。對此我們先探討西田所謂的「直線的限定」與「圓環的限定」之間的關係，也僅將「非連續的連續」這個問題限制在「瞬間意識」這個現象來討論。

---

<sup>11</sup> 西田在〈辯證法性全般者的世界〉一文中，關於「外在統一」所舉的例子為「物的統一」，而「內在統一」所舉的例子為：「發展的統一」、「合目的性的統一」、「有機的統一」。我們在此不一一討論，請參閱 NKZ 6, 241ff。

### 三、直線的限定與圓環的限定

我們知道，在西田看來，瞬間意識是我們的直接經驗或純粹經驗，在《善的研究》中稱為「現在意識」(NKZ 1, 10)。各個恆轉如瀑布的瞬間意識一方面相互獨立，一方面又相互結合而構成一個統一(NKZ 6, 160)。我們的意識的統一就是由各個瞬間意識或刹那所構成。換言之，各個意識瞬間一方面非連續地各自獨立，一方面又連續地形成一個統一，要說明意識瞬間的這種「非連續的連續」現象。西田藉用了「直線的限定」與「圓環的限定」這兩個說法。

首先西田說「個物被思想為以直線的方式、以時間的方式而自我限定自身，這可以思想為個物產生個物。」(NKZ 6, 242) 也就是說，當我們認為個物以時間的連續的方式而產生的話，這是一種「直線的限定」的想法。在這個時候，生與死以連續的方式發生，原本的意識瞬間消滅，新的意識瞬間隨之產生，作為瞬間的個物以直線的方式產生下一個瞬間的個物。這樣所了解的個物是以直線的方式自我限定自身，或者也可以說，這個時候我們是以直線的方式來了解時間，一生一滅前後相續發生。但是西田並不認為時間的進行，是前一瞬間消失，後一瞬間新生的連續性發展。「時間的統一要產生，時間的前後，必須在某種意義之下結合著。」(NKZ 6, 242) 也就是說，時間並不是前一瞬間先死滅，後一瞬間才新生，倘若瞬間與瞬間之間完全沒有任何連結的話，時間就無法形成統一，只有各個各自獨立的瞬間。於是西田認為要了解時間的統一，我們必須要加入「圓環」的意義。「時間的統一必須擁有曲線的意義。」(NKZ 6, 242)這裏的「曲線」指的就是「圓環」。西田認為倘若個物到個物的推移，或者瞬間到瞬間的推移，是「真正的消失生成（真に消えて生れる）」的話，那麼在這裏我們就必須在直線的進行中引進圓環的意義(NKZ 6, 243)。換言之在西田的想法中，時間的進行並不是單純的直線，而是「非連續的連續」。筆者認為，在這裏我們可以注意「真正的消失生成」一詞。真



正的「消失生成」或者說真正的「生滅」有別於通常所理解的生滅。通常我們會將「生」「滅」理解為連續繼起的兩個現象，也就是說，不論先生後滅，或是先滅後生，都是連續且繼起的。然而真正的生滅，並不是先生後滅，而必須是同時的發生。這是西田所謂的我們必須要在這裏思想「無限定者的限定」或者「消失的無消失者」(NKZ 6, 242)所隱含的意義。如果以生為開始，滅為結束的話，那麼「生滅」就表示開始與終結皆發生於同一點當中，生與死在同一點中是矛盾的，而且是絕對的矛盾。而這一點正好可以表現在圓環的比喻當中，我們知道在一個圓環當中，開始與終結正好在同一點，因而如果瞬間的現象是真正的生滅的話，生與滅、消失與生成就必須在同一點中發生，唯有這樣時間才能擁有圓環的性質。而當這個圓環是無限大或者說在圓環的限定的最極端狀態的時候，圓環的前進可以視為是直線的前進，圓環保有直線的性質，直線亦保有圓環的性質。這樣來看的話，瞬間的非連續的連續關係，表示瞬間是圓環的也是直線的，是直線的也是圓環的。兩者的關係西田用「即」來表示，直線的限定即圓環的限定，圓環的限定即直線的限定。

沿著時間的非連續的連續來看，時間的每一瞬間並不是全然消失於空無，而是瞬間的前後必須以某方式連結在一起。當下瞬間的成立，必須將過去與未來包含於其中。個物 A 的成立必須包含非 A，或者說，非 A 讓 A 得以成為 A。西田在〈絕對矛盾的自我同一〉一文中提到「過去是在現在中的過去，並且也是還沒有過去的，而未來雖然是尚未到來，但是它已然在現在當中，過去與未來作為現在的矛盾的自我同一而對立，時間就產生了」(NKZ 8, 368)。換言之，在現在或瞬間當中必須包含過去與未來，過去與未來（在這裏其實也應包含「現在」）雖然同在，但並不直接地同一，而是以絕對矛盾的方式形成同一。西田稱瞬間為「非連續的連續」，「無限定者的限定」或「消失的無消失者」，在瞬間生滅的非連續性中保持連續性。這種「非連續的連續」是絕對無的場所所帶有的性質，所有內存於其中者，皆

分受了這個性質。在這個意義之下，絕對無的場所的自我限定就是「直線的限定即圓環的限定」、「圓環的限定即直線的限定」。在這裏，我們可以說，圓環的限定要求直線的限定才能成為圓環的限定，直線的限定要求圓環的限定才能成為直線的限定，真正而唯一的圓環的限定是圓環的限定加直線的限定的全體，真正而唯一的直線的限定是直線的限定加圓環的限定的全體。這種互為成立條件或相互依存的關係，只有在圓環與直線都不是具有實體性的存在的情況下才能成立，也就是說，圓環與直線都必須分受無，內存於絕對無當中。除此之外，圓環與直線也包含著對立的關係。因為真正的圓環雖然包含著直線，但卻是絕對且唯一的實在，擁有不可置換的性質，它並不與真正的直線同一。同樣地，作為唯一的真正的直線也一樣。這在西田的措詞是最狹義下的「自我限定」。不僅圓環具有自我限定，直線也擁有自我限定。真正的圓環與真正的直線是相互對立的兩個個物。

西田在語詞的使用上，將「主觀的」、「時間的」、「內在的」與「線性的（直線的）」限定稱為「個物的限定」，將「客觀的」、「空間的」、「外在的」與「圓環的」限定稱為「全般的限定」。這些都是程度上的語詞，其個別不同程度的意義，我們沒有辦法在此詳細討論，只能在各個各別的論題中涉及。但根本上來說，我們可以知道，西田並不是否定個物擁有「全般的限定」或「圓環的限定」，而是真正的「全般的限定（圓環的限定）」必須擁有「個物的限定（直線的限定）」的意義。同樣地，真正的「個物的限定（直線的限定）」也必須擁有「全般的限定（圓環的限定）」的意義。真正的一方必須包含對立的另一方，或者說一方的成立依賴於對立另一方的成立，然而雙方又是唯一而相互對立的。相互對立與相互依存要同時成立，由於無法在傳統形式邏輯中獲得理解，因而需要藉由一個「第三者」，即「絕對無的場所」來媒介對立的雙方並統一之。於是時間的限定與空間的限定、直線的限定與圓環的限定、個物的限定與全般的限定，都是媒介者 M 所包含的對立的兩面。而西田又將「內在的統一」理

解為「自我肯定」的方向，「外在的統一」理解為「自我否定」的方向，於是又有「內在即外在」，「外在即內在」的說法。換言之，時間與空間、直線與圓環、內在與外在、全般與個物等等，皆被以「即」的方式連接在一起。「即」在這裏，以統一的方式，連結了兩個絕對矛盾的東西。

我們至今的討論，主要圍繞在兩個個物之間在本質上的相互肯定與相互否定的關係。但我們知道，西田所謂的「絕對矛盾的自我同一」不只是媒介兩個個物之間的關係而已，它也媒介著多數的「一」與「多」的關係。西田在思考一與多的關係之時，原則上與討論兩個個物之間關係是一樣的。只是在這個意義下的「一」是統合著多的一，而「多」則是構成一的多。它可以是多數的 M 自我同一地形成一個「一」，也可以是一個個物的自我發展而為「多」。我們可以說，任何內存於辯證法性全般者當中的個物，都在「多即一」、「一即多」的關係當中，這是辯證法性全般者的普遍的邏輯形式。倘若我們將這個關係對應到主述詞的關係，那麼我們可以說真正的一是真正的個物，就內容上來看，由於內存於絕對無當中，它是全般的全般。因而有「個物是全般者或者主詞是述詞」這樣的說法 (NKZ 6, 247)。只是這裏的主詞是超越的主詞，不是文法的主詞，它是真正的能為主詞而不能為述詞者。而這裏的述詞則是超越的述詞，就內容上來看，它包含了一切的述詞而且比文法的述詞還要大。這個超越的述詞在判斷的形成當中，透過自我限定自身，自我陳述自身而形成判斷，由於是超越的述詞的自我陳述，所以是沒有陳述者的自我陳述。從述詞的角度來看，陳述的述詞是多，但是在陳述中又保持自我同一，是多即一。從主詞的角度來看，自我同一又陳述出多，是一即多。個物自身就是一即多、多即一的存在。

## 參

在這裏我們可以看到，對於「絕對矛盾的自我同一」的邏輯，西田在表達上往往也用「即」這個語詞來連結對立的兩端。在此，一方的自我限定包含著另一方的自我限定。此的成立必須包含彼的成立，而彼的成立必須包含此的成立。此與彼一方面是自我限定自身的獨立存在，但是另一方面又互為構成項，擁有相互依存的關係。兩者相互肯定也相互依存，但由於此與彼是相互對立與相互否定的，因而此之為此包含著自我否定，同樣地，彼之為彼亦包含自我否定。而就個物本身而言，真正的自我肯定來自於自我否定，自我否定即自我肯定；同樣的，真正的自我否定也不是單純地消滅自我，而是一種真正的自我肯定，自我肯定即自我否定。倘若以圓環與直線為例，在這裏受到否定的是通常的圓環與通常的直線，亦即具有固定實體性的直線與圓環，因具有固定的實體性，兩者互有分別的邊界，相互包含是不可能的。直線不可能包含圓環，而圓環不可能包含直線。現在西田質疑這種實體性的對象邏輯而提出無的邏輯，無的邏輯的一個基本出發點在於實在本身並無固定的實體性，而是直線進入圓環使圓環成為圓環，圓環進入直線使直線成為直線，而且真正的圓環與真正的直線並不同一。圓環與直線相互對立，但又相互支持互為構成項。以直線為構成項的圓環是唯一且獨特的，以圓環為構成項的直線也是唯一且獨特的，兩個唯一且獨特的個物是相互矛盾對立或相互否定的個物，但又相互支持對方的成立。在這裏存在著兩個對立的個物的同時的「相互肯定」與「相互否定」的關係。

對此，我們試著用邏輯的方式來表示這種關係。我們先從兩個個物 A 與 B 來想，我們知道，西田的基本想法在於任何的存在（個物）都不是定性的存在，個物與個物間各自獨立而相互否定，相互依存而相互肯定。由於個物與個物之間沒有固定的界線以絕對地區隔開

兩者，西田因而認為任何個物 A 的成立，都必須包含著所有的非 A，所有的非 A 必須進入 A 之中，讓 A 得以成其為 A。而當所有的非 A 進入 A 之中，促成 A 的成立的時候，A 成為自我限定自身的獨一無二的存在。這在西田的措詞，用「個物的自我限定」或「個物的限定」來表示。個物 A 的成立有賴於一切的非 A 為其成立的條件。對此，西田曾舉過一個例子，西田說「要主張一物作動於他物，並且現實的層面上產生某種事件的話，在任何時候都必須包含著與全體的關係。要說藉由火接近於火藥而火藥爆發的話，所有周遭的事情都必須容許這件事〔的發生〕。在這個意義之下，一個事件要能夠生起，它可以說是處於與全世界的關係當中。」(NKZ 3, 368)「火藥爆發」這個個別事件或個物的產生，必須以全世界其他所有的個物為其助緣或條件。當 A 成立的時候，A 為主（因）而所有的非 A 為從（緣），這個時候 A 成為獨一無二的存在，是徹底地自我限定自身者。然而個物不是只有一，個物是多。同樣地，另一個物 B 為主因成立的時候，需要所有非 B 的支持，獨一無二的 A 在這裏是 B 的支持者。同樣地在 A 成立的時候，獨一無二的 B 也是 A 的支持者。獨一無二的 A 與獨一無二的 B 相互對立又互為成立條件。除了相互支持之外，西田在這裏是肯定個物具有獨特的個性的。任何的個物（A, B, C...）都是獨一無二的個物，皆是在相互限定中自我限定自身。這樣來看的話，A 與一切非 A 相互對立，又與一切非 A 互為成立的條件。

西田在《善的研究》(1911) 當中，並沒有討論形式邏輯的不矛盾律在思考「實在的世界是什麼」這個問題的時候所遭遇到的困難。但是在隔年的〈邏輯的理解與數理的理解〉(1912) 以及其後的《自覺中的直觀與反省》(1917) 當中，曾詳細地討論過「思惟的三法則」（同一律、不矛盾律與排中律）。我們先稍微整理一下西田的看法。西田的重點在同一律（西田的措辭是「自同律」）。以形式邏輯的方式來表達的話，同一律意謂「任何物與其自身皆為同一」(NKZ 1, 203)，換言之，它表達出「物的自我同一性」，用形式邏輯的方式來表示則是

「A 是 A」。同一律表示任何物皆與自身同一的自我同一性。而不矛盾律則表示「對同一物不能在同樣的關係中既肯定又否定同一物」(NKZ 1, 205)。用形式邏輯的語言來說，這表示「A 不能同時是 A 又是非 A」。排中律則表示「只允許 A 或非 A，不允許中間者」(NKZ 1, 206)，換言之，排中律表示了一物只能是 A 或非 A，不允許在 A 與非 A 之間存在著第三者。同一律、排中律與不矛盾律，從形式邏輯來看，是同一個原則的三種表達，但在形上學上則分別有不同的意義。<sup>12</sup>

我們知道，不論是西田或海德格，都不認為形式邏輯是沒有預設的學問，用海德格的措詞來說，形式邏輯其實是建立在一種手前物的存在論之上。而這樣的一種存在論將物視為一種具有常恆不變的性質的存在，由於常恆不變所以具有自我同一性，形成 A 是 A 的同一律。由 A 與非 A 的壁壘分明，形成 A 不能同時是非 A，非 A 不能是 A 的不矛盾律，乃至除了 A 與非 A 之外，不可能有第三者的排中律。因而在形式邏輯的想法中，這三者是同一的，而其之所以同一，是因為形式邏輯的基本想法在於將存在理解為一種具固定性質的實體。因而必須嚴格地區別開 A 與非 A，並且設定任何的個物皆具有單純的自我同一性。

相對於此，我們知道西田並不認為個物具有實體性。A 與非 A 並不是全然區隔的存在，而是相互否定且相互依存的。因而，當西田說，「A 不是 A，A 才能是 A」的時候，前者是否定 A 的實體性，否定 A 的實體性，才得以肯定 A 是 A。但否定 A 的實體性仍然不足以表達這樣的邏輯，A 的成立還必須以非 A 為條件，A 與非 A 也必須是相互肯定的。當一個 A 成立之時，所有的一切非 A（即 B, C, D...）皆

---

<sup>12</sup> 關於這一部分的討論，請參閱黃文宏，〈論早期西田哲學中「自覺」的基本構造——以〈邏輯的理解與數理的理解〉為線索〉《台大哲學論評》第 43 期，頁 1~40。

包含在 A 當中，促成 A 的成立，這個時候 A 成爲獨立的存在，成爲世界的中心。換言之，這個時候 A 成爲自我陳述自身的超越的主詞，A 成爲中心，而其他的一切則圍繞著這個中心。而當另一個個物 B 成立之時，所有的一切也圍繞著 B 這個中心，B 成爲世界的中心，B 成爲自我陳述自身的超越的主詞。同樣地，無限的個物都是如此。用西田常用的神秘主義的比喻來說，這形成一個無限大且到處是中心的圓環。在這裏，由於圓環是無限大的，所以圓內的任何一點都可以是圓環的中心。就這個比喻來看，圓內有無數的中心並且各個中心皆不同，一個中心就是一個個物，這無限大的圓就是絕對無的場所。各個個物（A, B, C...）都具有唯一的獨特性，相互不可替換。由其獨特性，我們可以說各個個物都具有自我限定性。然而，在自我限定的同時，又相互依存，相互支持。因而在「A 是 A」的同一律中，必須包含著「A 不是 A」。<sup>13</sup> A 與 A 自身並不直接地等同，唯有當 A 不是 A 的時候，A 才能是 A。這意謂著，A 不具有實體性，所有的非 A 皆是 A 的成立條件，以這樣的方式形成無數自我限定自身的個物。在這裏，世界是絕對無的場所，也是無限大的圓，而內在於世界這個無限大的圓當中的，則是無數的作爲中心的個物。各個個物各自成爲世界的中心，作爲唯一的實在而相互對立，各個個物都具有不可替換的自我限定自身的身分，所有的個物在這裏都有唯一性，而唯有這種不可替換的唯一性，一個真正的交互主體性才可能建立。<sup>14</sup> 我們以下試著用這樣的邏輯關係，來重新思考西田宗教哲學中的「逆對應」關係。

---

<sup>13</sup> 參閱黃文宏，〈論早期西田哲學中「自覺」的基本構造——以〈邏輯的理解與數理的理解〉為線索〉《台大哲學論評》第 43 期，頁 14。

<sup>14</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，頁 31-65。

## 肆

在西田最晚年的論文〈場所邏輯與宗教的世界觀〉(1945)裏面，西田討論的主題是我們的「宗教的心靈」，在這裏我們必須面對自我存在最根本的矛盾，這是絕對矛盾的自我同一的最極端的表現形式。在這裏，西田使用「逆對應」的邏輯來解釋自我（相對者）與絕對者之間的絕對矛盾的關係。它主要出現在兩種關係當中，首先是逆對應的兩端的「在其自身」的關係，也就是絕對者（神、佛）之為絕對者自身是什麼，相對者（人）之為相對者自身是什麼的問題。其次是相對者與絕對者或人與神、佛之間的關係，從西田的邏輯來看，雖然這兩種不同的運用之間沒有辦法完全地區隔開，但為了概念的釐清，我們仍然沿著這兩個不同的關係來討論。

首先從「絕對者」這一端來看，絕對者之為絕對者，並不是「絕一對」（絕其所對）的，也就是說絕對者並不是沒有任何所對。沒有任何相對的絕對者，並不是真正的絕對者，絕對者必須擁有相對者為其所對，才是真正的絕對者。換言之，倘若相對者外在於絕對者，與絕對者完全隔絕，這樣的絕對者也將成為一個與相對者相對的相對者，不是真正的絕對者。因而，真正的絕對者必須在自身之中包含相對者。A 必須包含非 A，才能是 A。絕對者在其自身就必須包含著相對者，或者說，絕對者必須自我相對化自身，要自我相對化自身，絕對者的在其自身就必須包含著自我否定。這是絕對者的自我矛盾。換言之，絕對者的自我同一是在自我否定中的自我肯定，絕對者以逆對應的方式與自身同一，這是逆對應的一個意思。絕對者 A 透過否定自身而肯定自身，也肯定了一切的存在。「A 不是 A，所以 A 才是 A，B 才是 B，C 才是 C……」。西田在〈場所邏輯與宗教的世界觀〉中反反覆覆地使用這種邏輯。例如單純地克服惡的神，仍然只是相對的神，神必須包含它的相對面，「真正絕對的神在某個側面上必須具有



惡魔的性質」等等 (NKZ 10, 321)。絕對者必須在惡魔當中自我觀看自身，不論是佛的「悲願」或神的「絕對的愛」都必須及於絕對的惡人。

同樣地，作為逆對應的另一端的相對者或我們的自我，要成為真正的自我，同樣也不能透過自我知情意的意識活動，這是因為我們必須在自我的根源中遭遇到絕對者才能成為真正的自我。然而自我的根源並不屬於自我，自我要面對自我的根源，就必須徹底地自我否定自身，自我放棄自身，自我否定自身才有自我的絕對轉換。由於這個自我否定必須徹底，自我轉換才會發生，在這裏我們可以看到西田所謂的「自覺」，必須是「無我的自覺」。在無我的自覺中 我才能遭遇到汝，我與汝一方面因徹底地自我限定自身而相互對立、另一方面也因自我限定自身而必須相互依存、互為存在的條件。或者更恰當地說，我與一切的非我互為存在的條件，在這裏「汝」也包含了「絕對者」意義。<sup>15</sup> 倘若用邏輯的形式來看的話，同樣地對相對者 A 來說，「A 不是 A，所以 A 才是 A，B 才是 B，C 才是 C。」接下來我們來看，逆對應的第二種關係。

逆對應的第二種關係，是人與絕對者之間的關係。這也是〈場所邏輯與宗教的世界觀〉的重點。在西田看來，任何宗教皆牽涉到「重生」、「回心」或「自我轉換」，這是宗教經驗中最為核心的部分。西田從人與神之間的存在著無限距離開始。人與神之間是有限與無限的關係，這一點是道德與宗教共同承認的事。然而，西田認為宗教與道德畢竟不同，從道德的層面來看，我們往往會認為兩者是在同一直線上的連續關係，也就是說，兩者之間雖然存在著無限的距離，但是

---

<sup>15</sup> 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，頁 31-65。

仍然在同一直線上的連續。沿著道德的理想的外推，我們可以達到無限的神或佛的境界。連續性關係的想法其實是將宗教視為道德的延長。但是西田認為，人與神的關係並不是這麼一種線性的連續關係，不是有限追求無限，不完美追求完美的問題。從道德的眼光來看，雖然一方面承認人與神之間的距離是無限的，然而另一方面卻認為道德可以讓我們越過這個鴻溝。西田批評這種將宗教視為道德的延伸（連續）的看法，認為透過道德並不能讓我們遭遇到絕對者。換言之，宗教問題不能與道德問題混同，宗教的問題並不是「有限追求無限」，而是「有限如何面對無限」的問題。其間的差別是有我與無我的差別，前者是道德，後者是宗教。因而如果將宗教視為道德的延長，仍然只是自我的延長，是自我的膨脹。透過這樣的方式，我們不僅遭遇不到他者，也遭遇不到真正自我。在西田看來，要越過人與神之間的這個非連續性而接觸到神，唯有透過「死」。「我們的自我唯有藉由死，才能逆對應地接觸到神，才能與神建立聯繫。」(NKZ 10, 315) 宗教上的重生或回心因而意謂著在生之時經驗到死，西田稱之為「死的自覺」。重生或回心並不能發自自我的內部，只能起於自我的根源。自我的根源並不在自我的內部，而是讓自我成為自我者。也正是在這個意義下，宗教不同於道德，道德起於自我，是自我為自我立法，然而宗教所需的自我轉換或回心不能發自於自我，不來自於「自力」，信仰所必須的神的言說或佛的呼聲必須是一種特殊型態的「他力」經驗，或者說，它必須來自於「自我的根源」。在這個意義下，西田認為宗教經驗的發生必須有他力的介入，也正是在這裏，絕對者與相對者必須處於一種逆對應的關係當中。生死的矛盾是絕對的矛盾，也是自我存在的最根本的事實。而逆對應在這裏最能表現出宗教上這種重生的邏輯。

換言之，要遭遇到神，從人的這一側是不可能的。人的這一側必須死亡。我們知道，西田在這裏所說的「死」意謂著「自我否定」，而且是徹底地自我否定。這是與自我的「生」絕對相反的「死」，是

自我絕對的死或「永遠的死」(NKZ 10, 314)。自我永遠的死或永恆的死並不是自我與自我內部的關係，而是自我與自我的根源的關係，在這裏，自我必須徹見自我的根源，「徹見自我自身的無的根柢、徹見自身的罪惡的本源」。西田認為而禪宗所謂的「見性成佛」，所說的不外就是這種「自我的轉換」，它與宗教上的「入信」是一樣的 (NKZ 10, 325f.)。悟道所需的自我否定、無我的自覺都不是來自於自力，絕對者與相對者之間不能有直接的連續性的關係，兩者是非連續的，然而在這個非連續性當中，又保持著連續性的可能。這種非連續的連續在對象邏輯的思惟之下是不可理解的關係，因而西田認為在這裏必須存在著第三者的媒介，這個第三者就是「辯證法性全般者的世界」。換言之，死並不來自於人的這一方，要徹見自我的根源不能來自自我，而是需要作為絕對者的自我表現的言說與名號的引導。神之為神因而則必須將我們的存在包含，神將我們包含意謂著在我們的存在的底部，必須存在著神的足跡。「神也以逆對應的方式潛藏於極惡之人的內心當中」(NKZ 10, 321)。

絕對與相對、神與人、佛與眾生，這兩個個物相互對立且相應地沿著相反的方向，以逆對應的方式運動，這個運動是透過自我否定而可能，其自我肯定是在雙方的自我否定之下的同時的自我肯定。就像絕對者要成為絕對者，必須自我否定地透過相對者，成就一切相對者，才能成為絕對者一樣，人要成為真正的自己，也不能透過自己，而是必須透過絕對者的徹底地自我否定自身 (NKZ 10, 345)。雙方皆必須自我否定，才得以相互成就。或者說，絕對者透過自我否定而肯定一切相對者，相對者亦透過自我否定而肯定絕對者。「有佛才有眾生，有眾生才有佛」、「有作為創造者的神，才有作為創造物的世界，反之亦然」(NKZ 10, 316)。佛與眾生不是一先一後，而是同時的發生，一成一切成。從對象邏輯來看，這確實是一種「無底」的思考方式，在這裏笛卡兒的「不可動搖的基礎」(*fundamentum inconcussum*) 並沒有存在的空間。

在這裏我們可以看到，西田的「逆對應」表示出了一切的實在間相互否定且相互肯定的關係。然而在這個關係當中，自我否定仍然是優先的，真正的自我肯定來自於自我否定，這是西田哲學的一個特色。絕對者在自我否定中成為真正的絕對者而成就一切，同樣地，相對者也在自我否定中成為真正的相對者成就一切。成就一切的肯定關係，即是西田所謂的「平常底」。然而這種肯定一切的「真正的自由意志的立場」或「自我轉換的自在的立場」是發生在否定一切之後的自我轉換，是在否定一切的立場之後所形成的「無立場的立場」（NKZ 10, 357ff.）。換言之，日常活性雖然是根源的事物，但這是在否定日常活性之後所獲得的日常活性。伍

我們知道，對西田來說，邏輯是關於實在的邏輯，其形式反映了存在的法則，同樣的想法我們也可以在亞里斯多德身上找到。亞里斯多德在《形上學》第四卷當中，認為第一哲學作為探討最普遍事物的學問，也必須探討最具全般性的原理，這個原理必須能夠適用於所有的實體。在第四卷第三章的一開始，亞里斯多德就認為這個最普遍或最全般的原理是「不矛盾律」。亞里斯多德對不矛盾律有許多不同的說明，我們僅將討論集中在《形上學》第四卷第三章與第四章中的說法。在這裏，亞里斯多德認為不矛盾律表示「同樣的屬性不能在同樣的觀點下，同時屬於又不屬於相同的主詞」（the same attribute cannot at the same time belong and not belong to the same subject and in the same respect）（1005b18-20）。<sup>16</sup> 這句話意味著：同樣的「屬性」或者說同樣的「述詞」，不能同時屬於又不屬於同樣的「基底」或「主詞」，也就是說，這個句子可以有形式邏輯與形上學的讀法。而對西田來說，後者自然是比較根本的解讀方式。

---

<sup>16</sup> Aristotle: *Metaphysics. The Complete Works of Aristotle*. Vol. 2. Trans. by W. D. Ross, Ed. by Jonathan Barnes.

在這裏，對本文比較重要的地方在於：亞里斯多德認為不矛盾律是最根本性的原理，它不是思惟的假定，而是一個根本不需要、也不能夠被證明的原理。由於不需證明，將它與數學的必然真理區隔開，數學的必然真理，例如三角形三內角和為 180 度，是需要證明的必然真理，必然真理的證明需要運用不矛盾律。反之不矛盾律是第一原理，是一切原理的所從出，不能從其他的原理來加以證明，反而是其他一切原理或證明所預設。從這裏來看，它是最普遍的或者說最具一般性的原理。<sup>17</sup>根據這一點，亞里斯多德甚至還諷刺那些想要證明不矛盾律的人是欠缺教養的人，分不清楚究竟什麼應該證明、什麼不應該證明。由於不矛盾律是最根本的，並且為一切證明所預設，所以任何對它的證明都是循環論證，反過來說，倘若一個人否認不矛盾律，那麼這等於是說他在理性上根本無所表達，因為我們任何有意義的斷言 (Aussage) 都有所陳述，而有所陳述的可能性就在於必須接受不矛盾律，否則指涉與不指涉將無所區別，隨之而來的表達與不表達也會是一樣 (參閱 1005a18 以下)。這樣來看的話，不矛盾律是任何有意義的斷言的前提，倘若違背了不矛盾律，等於肯定與否定同時成立，這個時候不僅說者根本不知道自己要說什麼，聽者也無所謂理解。換言之，不矛盾律是任何理性者所必然擁有的洞見，想要論證它或懷疑它的有效性在理性上都需要再教育。而這等於是說，不矛盾律以及隨之而來的思惟的三法則 (不矛盾律、同一律與排中律) 是一個理性思惟者不可懷疑的第一原理。

對這種欲疑而不可疑的第一原理的追求，是近代哲學自笛卡兒以來的一個重點。然而思惟的三法則究竟能不能作為哲學所追求的確然

---

<sup>17</sup> 亞里斯多德其實也思考過某些不矛盾律不適用的情況 (請參閱〈形上學〉1008 以下)。但原則上來看，亞里斯多德並沒有完整地思考過不矛盾律的限制，不矛盾律仍然是最普遍的原理。

不可懷疑的第一原理，對於這個問題笛卡兒就曾質疑過，往後的德國觀念論與現象學，都曾從不同的角度限制過形式邏輯的確然性範圍與限制，黑格爾與海德格都是一個典型的例子。對本文來說，重點在西田如何看待這樣的邏輯。西田在《善的研究》(1911) 當中，沿著笛卡兒思路，以欲疑而不可疑的直接事實作為出發點的時候，其所追求的欲疑而不可疑的直接經驗並非形式邏輯而是「純粹經驗」。這樣來看的話，形式邏輯無疑地是有限制的，或者更恰當地說，它有適用的範圍。就邏輯是實在的反映而言，它反映實在界中流變的個物具有相對的不變的性質，換言之，它反映了實在在持續的流變的當中又保持著不變的一面。或者說，它只適用於「非連續性」或「離散」(discrete)的變化，只能反映變化之前的 A，與變化之後的 B 的「非連續性」或「離散」的狀態，無法反映 A 到 B 的連續性變化的中間階段。<sup>18</sup>因為在 A 到 B 的連續性變化當中，在 A 滅且 B 生之間，必須存在著是 A 也是 B 的中間階段，然而形式邏輯的「排中律」是排除中間的過渡性存在的。在這裏我們也可以看到，亞里斯多德以不矛盾律作為一切存在的最普遍的原理，其實並沒有真正地意識到思惟的三法則是建立在個物的非連續性之上的。

這樣來看的話，形式邏輯的法則並不適用於一個持續變動的世界。然而西田哲學的根本想法就在於世界是一個全然動性的世界，世界中的事物並無固定性，這是「存在即活動」的世界。世界常恆地在轉變當中。倘若我們切斷這個現象世界的時間，截取一個瞬間來看的話，這個瞬間並不是離散或非連續的存在，而是包含著矛盾。作為現

---

<sup>18</sup> 對此，筆者認為亞里斯多德《物理學》第 6 卷第 9 章中對運動與靜止的詭論的討論，相當具有參考的價值 (239b5 以下)。在這裏，我們也可以看到以「不矛盾律」作為第一原理，在運動靜止這個問題的理解上所造成的困難，例如，飛矢不動、阿奇里斯與烏龜賽跑等問題。對此我們只能以另一篇專論來處理。

象界之基礎的瞬間必須具有「非連續的連續」的性質，在這裏，需要一個不同於形式邏輯的不矛盾律的原理，來表達實在世界的非連續的連續的關係。西田稱之為「絕對矛盾的自我同一」。作為最基本的時間單位的「瞬間」或「永遠的今」都內存於辯證法性的世界當中，分受了絕對矛盾的自我同一之邏輯。

再者，我們也可以看到前後期西田的一個不同的強調點。相對於《善的研究》時期所強調的純粹經驗的「自發自展」的連續性觀點，後期的西田強調「非連續的連續」。或者說更恰當地說，後期的西田確定了早期「自發自展」的意義其實是以「非連續的連續」的方式來進行，個物是以非連續的連續的方式而自我發展自身。換言之，一個持續變動的世界所擁有的「連續性」發展，其實是「非連續的連續」。相對應地，作為《善的研究》之另一個主軸思想的「存在即活動」，也必須要恰當地理解為是在「非連續的連續」之下的「活動」、「創造」或「作動」，這樣的辯證法的運動明白地不同於黑格爾式的辯證法。這一點放在邏輯上來想，就是要同時肯定相互矛盾之物的相互依存。由於這樣的關係沒有辦法在對象邏輯的思惟之下來了解，因而需要一個媒介者來媒介矛盾對立之物。這個「媒介者 M」就是「絕對無的場所」或「無的全般者」。

## 參考文獻

### 中文：

吳汝鈞 WU Rujun, 2010〈西田哲學的絕對無與絕對矛盾的自我同一〉  
Xitian zhexue de jue DUIWU yu jue DUIMAODUN de ziwotongyi, 《正觀  
雜誌》*Zhengguan zazhi* 第 53 期 no.53, 67-161。

黃文宏 HUANG Wenhong, 2002, 〈西田幾多郎的宗教哲學——以〈場所  
邏輯與宗教的世界觀〉為例〉 Xitianjiduolang de zongjiao  
zhexue — yi changsuo luoji yu zhongjiao de shijieguan weili, 《現  
代儒家與東亞文明：地域與發展篇》*Xiandai rujia yu dongya  
wenming : diyu yu fazhan pian*, 台北 [Taipei], 中央研究所中  
國文哲研究所 [Institute of Chinese Literature and Philosophy  
Academia Sinica], 427-449。

——, 2010, 〈西田幾多郎場所邏輯的內在轉向〉 Xitianjiduolang  
changsuo luoji de neizai zhuanxiang, 《國立政治大學哲學學報》  
*Nccu philosophy journal* 第 23 期 no.23, 1-31。

——, 2011, 〈西田幾多郎宗教世界的邏輯——兼與新儒家宗教觀之比較——〉 Xitianjiduolang zongjiao shijie de luoji—jian yu xinrujia zongjiaoguan zhi bijiao ——, 《跨文化視野下的東亞宗教傳統：當代新儒學與京都學派》*Kua wenhua shiye xia de dongya zongjiao chuantong : dangdai xinruxue yu jingdu xuepai*, 台北 [Taipei],



中央研究所中國文哲研究所[Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica]，133-163。

——，2012，〈論早期西田哲學中「自覺」的基本構造——以〈邏輯的理解與數理的理解〉為線索〉 Lun zaoqi Xitian zhexue zhong zijue de jiben gouzao —— yi luoji de lijie yu shuli de lijie wei xiansuo，〈台大哲學論評〉 *Ntu philosophical review* 第 43 期 no.43，1~40。

——，2013，〈譯注者導讀〉 Yizhuzhe daodu 收於黃文宏譯注《西田幾多郎哲學選輯》 *Xitianjiduolang zhexue xuanji*，台北 [Taipei]：聯經 [Linking publishing]

——，2013，〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以〈叡智的世界〉為線索〉 Lun xitianjiduolang zhongqi jue DUIWU de yiyi——yi ruizhi de shijie wei xiansuo，〈臺大文史哲學報〉 *Humanitas Taiwanica* 第 78 期 no.78，117-142。

——，2014 〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉 Cong Xitian zhexue lai kan qianqi Haidege shicun de duwolun，〈國立政治大學哲學學報〉 *Nccu philosophy journal* 第 31 期 no.31，31-65。

## 西文：

Aristotle .1991. *Categories. The Complete Works of Aristotle*, Vol.1.  
Trans. by J. L. Ackrill in Jonathan Barnes Ed. by Jonathan Barnes.

Princeton University Press, Princeton, N.J.

——.1991. *Physics. The Complete Works of Aristotle*, Vol.1. Trans. by R. P. Hardie and R. K. Gaye. Ed. by Jonathan Barnes. Princeton University Press, Princeton, N.J.

——.1991. *Metaphysic: The Complete Works of Aristotle*. Vol. 2. Trans. by W. D. Ross. Ed. by Jonathan Barnes. Princeton University Press, Princeton, N.J.

Matsudo Yukio .1990. *Die Welt als Dialektisched Allgemeines. Eine Einführung in die Spätphilosophie von Kitaro Nishida*. Berlin: Niehuus.

## 日文：

西田幾多郎 Nishida Kitarou, 2003, 《西田幾多郎全集》*Nishida Kitarou Zensyuu*, 新版 new publication, 東京 [Tokyo]: 岩波書局 [Iwanami Shyote] (以下簡寫為 NKZ)

NKZ 1: 『善の研究』、『思索と体験』

*Zen no kenkyu, Shisaku to taiken*

NKZ 3: 『芸術と道德』、『働くものから見るものへ』

*Geisutsu todoutoku, hatarakumonokara mirumonohe*

NKZ 4: 『一般者の自覚的体系』

*Ibbansya no jikakutekitaikei*

NKZ 5：『無の自覚的限定』

*Mu no jikakutekigenntei*

NKZ 6：『哲学の根本問題 正・続』

*Tetsugaku no konbonmondai sei zoku*

NKZ 8：『哲学論文集第二 第三』

*Tetsugakuronbunshuu daini daisan*

NKZ 10：『哲学論文集第六・第七ほか』

*Tetsugakuronbunshuu dairoku dainana hoka*

NKZ 13：『講演 II』

*Kouen II*

# On the Logical Structure of Nishida's “Absolute Contradictory Selfidentity”

HUANG Wen-Hong

Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University

Address: No.101, Sec. 2, Guangfu Rd., East Dist.,  
Hsinchu City 30013, Taiwan

E-mail: whhuang@mx.nthu.edu.tw

## Abstract

The problem of the logic of reality has been a key metaphysical issue since the time of ancient Greek. On the basis of Nishida's idea of “Absolute Contradictory Selfidentity”, which is the final formulation of his logic of basho, the main purpose of this paper is, on the one hand, to explore Nishida's possible contribution to our understanding of reality, and on the other hand, to focus on the logical structure and metaphysical implication of the idea. The paper is divided into five sections: After a brief introduction of the theme of the paper (section one), by using the ideas collected from Nishida's “the World as Dialectical Universal” (1934), this paper aims at clarifying the meaning of “Medium M” (section two). In order to highlight the necessity of his logic of nothingness, Nishida's criticism on Plato's and Aristotle's logic is to be discussed. Following from the aforementioned discussion, the paper tries to explicate the logical structure of Nishida's “Absolute Contradictory

Selfidentity” (section three). By using Nishida’s idea of “Inverse Correspondence” as a clue, this paper then turns to focus on Nishida’s “Discontinuous Continuity” and demonstrate its concrete meaning using (section four). Finally, according to Nishida’s later concept of “Discontinuous Continuity”, this paper reflects upon the restriction of traditional logic, and clarify some main concepts in Nishida’s early “Zen no kenkyo” (section five).

**Keywords: Nishida Kitaro, Absolute Nothingness,  
Logic of Basho, Absolute Contradictory Selfidentity,  
Discontinuous Continuity, Inverse Correspondence**