

# 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

黃文宏\*

## 摘 要

「自覺」是西田對「純粹經驗」的發展的一個邏輯性說明。本論文的目的在依據西田〈邏輯的理解與數理的理解〉（1912）來思考西田早期的「自覺」構造。在這裏有著西田對齊格瓦特與李克特的邏輯思想以及對羅伊斯與戴德金的無限觀念的改造，我們將重點置於李克特的部分，看看西田如何從自身的立場轉化了李克特對邏輯與數理的想法，將「邏輯」與「數理」視為連續性的關係，乃至有所謂「由邏輯往數理」的說法，這形成了後來西田《自覺中的直觀與反省》中自覺的第一個階段。筆者的論點在於，自覺的體系除了無限自我表象的系統之外，還必須包含著一個對「有＋非有」的全體的直覺，這個全體的直覺或體驗才是自覺體系的中心。在行文上，我們先沿著〈邏輯的理解與數理的理解〉的思路，重構西田對「邏輯的理解」（第二節）與「數理的理解」（第三節）的思考，在最後一節（第四節），筆者試著透過《自覺中的直觀與反省》西田對「絕對自由意志」的討論來補充之。在這裏，筆者將西田這種「全體的直覺」連結到海德格

---

\* 黃文宏，清華大學哲學研究所教授。

投稿：100年9月30日；修訂：101年1月31日；接受刊登：101年3月6日。

對康德的「先驗想像力」的闡釋，西田與海德格都將重點置於經驗中的「無而生有」的領域。西田所謂的「理解之前的理解」或「純粹經驗」指的就是這種全體直覺。筆者個人的觀點也表達在這裏。

**關鍵詞：**京都學派、西田幾多郎、海德格、自覺、絕對自由意志、直覺

# **On the Basic Structure of Self-awareness in Early Nishida —In View of His Discussion of “Logical Understanding and Mathematical Understanding”**

Wen-Hong Huang<sup>\*</sup>

## **Abstract**

In this article, I attempt to throw some light on the basic structure of self-awareness (*jikaku*), which is one of the central concepts in the philosophy of Nishida, according to his early essay “Logical Understanding and Mathematical Understanding” published in 1912. Nishida puts forward a theory of logical development of experience which can be considered as the prototype of self-awareness. Here we can see Nishida’s incorporation of ideas drawn from Rickert’s and Sigwart’s logical thinking, Royce’s self-representative system and Dedekind’s definition of infinity into his own system of self-awareness. We focus on Nishida’s Rickert-interpretation. It is my view that merely an infinite self-representative or a self-mirroring system cannot explain all the aspects of Nishida’s self-awareness for missing the intuition of the whole, which is the core of the system. This ultimate whole which absolute free will intuitively is the totality of being (on) and non-being (me on). I try to clarify its meaning

---

<sup>\*</sup> Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.

according to Heidegger's interpretation of Kant's productive imagination (produktive Einbildungskraft). The article is divided into four sections. After a brief introduction of the theme and method of the article (section one), I try to reconstruct Nishida's argumentations in logical understanding (section two) and mathematical understanding (section three). Finally in the last section (section four), I discuss some insights of Heidegger's interpretation of Kant's productive imagination, and attempt to expound possible horizons opened by Nishida in his discussion of the "Absolute Free Will."

**Keywords:** Kyoto School, Nishida Kitaro, Heidegger, self-awareness, Absolute Free Will, intuition

# 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\*

黃文宏

## 壹

本文的目的在重構西田幾多郎〈邏輯的理解與數理的理解〉(1912)的思路，透過分析作為自覺體系之最初階段的「邏輯」與「數理」之關係，來思考西田早期「自覺」體系的結構，並將其對比於海德格哲學來思考。我們知道，西田哲學的基本的思惟模式，很早就固定下來了，他想要從一切的「所從出與所歸趨」(そこからそこへ)來把握一切(NKZ, 8: 255)。「以純粹經驗作為唯一的實在來說明一切」(NKZ, 1: 6)可以說是《善的研究》的基本想法；在《自覺中的直觀與反省》中，西田則是要「根據自覺的體系來思想一切的實在」並且藉此說明「當今哲學的重要問題」(NKZ, 2: 5)。在這裏所謂「當今哲學的重要問題」西田指的是由新康德學派而來的「價值與存在」、「意義與事實」的結

---

\* 本文係國科會補助專題研究計劃(NSC 98-2410-H-007-040-MY2)之部分研究成果，筆者在此謹向兩位匿名評審與國科會致以最大的謝意。

合問題(NKZ, 2: 5)。換言之，西田傾向於將一切視為一個體系，從「具體經驗的自發自展」(NKZ, 2: 3)來看。沿著這個角度來想，「多」必須來自於「一」，問題只在於要如何來思考這個「一」？「一」又如何自我開展出「多」？這可以視為是「純粹經驗」的「邏輯」問題，而「自覺」則是西田用來展示純粹經驗所帶有的邏輯性的一個思惟方式。從一與多的關係來看，這個「一」在自覺的最初階段，表現在「同一律」這種最形式性的邏輯思惟當中，問題只在於要如何「具體地」來思考邏輯的思惟。

在〈邏輯的理解與數理的理解〉當中，西田討論的是「邏輯往數理的推移」，這是由一個抽象的體系往一個具體的體系的推移。推移的可能必須建立在共同的基礎上，邏輯與數理的共同基礎，西田稱為「邏輯的全般者」或「動性的全般者」。這是對「純粹經驗」的進一步說明。「邏輯往數理的推移」這個問題也出現在《自覺中的直觀與反省》當中，但是這本書的目的是在「價值與存在」、「意義與事實」的結合。自覺體系的根本想法是從「思惟的體系」推移到「經驗的體系」，最後由「絕對自由意志」作為「先天性的先天性」來統一這兩個體系。在這裏，自覺的體系雖然也開始於同一律，但是可以肯定的是，作為《自覺中的直觀與反省》的最後立場的「絕對自由意志」，並未明白地出現在〈邏輯的理解與數理的理解〉當中，在這個意義下，我們可以說「邏輯思惟的體驗」並不等於「自覺的體驗」。邏輯的全般者的自我發展，只能視為自覺體系的最初階段而已。<sup>1</sup>但是，了解這個最初的階段是很重要的。在《西田幾多郎全集》所收〈邏輯的理解與數理的邏輯〉一文的結尾處，有一段西田在1937年（昭和十二年）的文字：「本論文（譯注：〈邏輯的理解與數

---

<sup>1</sup> 關於〈邏輯的理解與數理的理解〉與《自覺中的直觀與反省》的關連性，有興趣的讀者可以參考石神豐（2001）。

理的邏輯〉) 將我的思想導引向下一部著作《自覺中的直觀與反省》。<sup>2</sup> 換言之,〈邏輯的理解與數理的理解〉包含著自覺的原始發想,重構這篇論文的思路,可以幫助我們了解西田「自覺」的最初想法。

〈邏輯的理解與數理的理解〉的主要部分是針對李克特的〈一者、統一者以及一〉(“*Das Eine, die Einheit und die Eins*”) 這篇論文的反省。<sup>3</sup> 李克特在這裏,嚴格地區別開了「邏輯」與「數理」,以兩者為異質性的存在,也就是說,從李克特的角度來看,如果這個推移是可能的話,就需要外在於邏輯再添加一個第三者作為媒介,他稱之為「異質性媒介」(*heterogenes Medium*)。但西田並沒有接受李克特的看法,不論是「純粹經驗」、「自覺」或是「場所」,西田哲學的基調自始自終都要將一切實在理解為「一」的自發自展。這是典型的形上學的思考方式,而西田將自己的這個想法與當時最重要的哲學家進行對決,吸收並改造他們的哲學來貫徹自己的想法。因而即使是以邏輯思惟開始,西田的邏輯也不是形式邏輯,而必須是「具體的邏輯」。在這篇論文當中,西田選擇了李克特作為思想的對手,在與李克特的對決當中,從自身的立場轉化並改造了李克特的想法,將「邏輯」與「數理」視為一種自我發展的關係,乃至有所謂「由邏輯往數理」的推移這樣的想法,這後來形成了《自覺中的直觀與反省》中自覺的最初階段,從這裏逐步建立起整個自覺的體系。

但是,在 1912 年 7 月 26 日〈邏輯的理解與數理的理解〉脫稿的當天,西田在日記上也記載著「論文寫完了,這是極為不滿意的論文。」

<sup>2</sup> 「此論文は次の著書『自覺に於ける直観と反省』へ私の考を導いたものである。」(NKZ, 1: 215)

<sup>3</sup> Heinrich Rickert: “*Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs.*” *Logos* II, (1911/12: S. 27-79)。關於 *Die Einheit* 的譯名,西田在〈邏輯的理解與數理的理解〉中,有時用「統一者」,有時用「統一」來稱呼或說明之。本文在此跟從西田措詞的使用,不區別開兩者。

(NKZ, 17: 318)。<sup>4</sup>西田究竟哪裏不滿意，還有待更進一步的研究，本文無法處理這個問題，但是它至少說明了〈邏輯的理解與數理的理解〉的不完整性，而這個不完整性需要《自覺中的直觀與反省》的最終立場來加以補充。因而，在思考西田哲學的洞見，特別是關於「絕對自由意志」的體驗問題的時候，我們將其連結到《自覺中的直觀與反省》來思考，因為西田早期的主意主義的基本立場表達在這本書當中，早期自覺想法的最終立場也表達在這裏，在獲得最終的立場後，西田也是從這個立場來重新思考自覺的體系問題，兩者是無法切割的。如西田自述，《自覺中的直觀與反省》是他自 1913 至 1917 年間論文的集結，也是其思想「惡戰苦鬪的記錄」。西田的思想在這中間經歷了許多「迂迴曲折」(NKZ, 2: 11)。本文無法追溯這中間思想的變遷，以及各個不同體系間的推移所遭遇到的個別問題，只能將討論局限在《自覺中的直觀與反省》的「結論部」中「絕對自由意志」的相關部分，從西田所獲致的最後立場來思考。至於《自覺中的直觀與反省》中各個體系的推移或過渡，以及絕對自由意志的時間性、人格的問題，由於牽涉各個體系內部的實質內容，有待另一篇論文來處理。在這個意義上，本文只能視為是面對西田龐大的自覺體系的一個預備工作而已。

西田的〈邏輯的理解與數理的理解〉分為兩個章節，第一章關於「邏輯的理解」，第二章關於「數理的理解」。在處理這篇論文的時候，筆者在方法上採取了「共同哲學思索」(Mit-philosophieren) 的方式，沿著這篇論文的思惟路線來重構西田的思惟方式。但筆者這麼做並不是認為西田的想法是無可批評的。誠如海德格所說：「[...]要理解《純粹理性

---

<sup>4</sup> 李克特的論文初刊於 1911 年，西田的〈邏輯的理解與數理的理解〉完稿於 1912 年，可見西田對當時學術界的反應之快速。



批判》，我們每次都必須先將其翻譯（übersetzen）。<sup>5</sup>海德格的意思並不是說要先將《純粹理性批判》翻譯成海德格時代的德文，而是要說明任何的「詮釋」（Auslegung）本身都是一種「翻譯（改寫）」（Übersetzung），而「改寫」是發生在一種「對決的思想與言說」（auseinandersetzen Denken und Sagen）當中（GA, 55: S.63）。也就是說，在忠實地鋪陳或改寫當中，思想的對決已經在發生，創造也已然在進行。因而，海德格接下來也談到「比思想者更了解思想者」（比作者更了解作者）。但是，海德格也同時指出，一個思想者能夠讓詮釋者比他自己更了解他自己，這並不表示思想者本身的不足或缺陷，反而是標示了思想者本身的偉大。<sup>6</sup>海德格的康德解釋是想要說出康德所沒有說出的部分，或甚至因歷史的限制而根本不可能說出的地方。這樣的「比作者更了解作者」不是心理學式的，而是就「實事本身」而言，這往往也是哲學家的思考方式。筆者在這裏並不期待自己能像海德格那樣比作者更了解作者，只是希望能夠在這麼一個重構西田的思路過程當中，表達出自己的理解，藉此釐清並發現問題的所在而已。

在行文的策略上，我們先重構西田的思路。首先（貳）從「邏輯的理解」開始，西田對李克特的改造集中在「同質性媒介」與「異質性媒介」的關係，沿著西田一貫的看法，他先將兩者視為「動性全般者」的自我發展的兩個側面。但是（參），只有這一步還不足以解釋如何從「邏輯」過渡到「數理」，邏輯往數理的推移除了需要解釋「同質媒介」的

<sup>5</sup> “Wir müssen z.B. Kants »Kritik der reinen Vernunft« jedesmal zuerst übersetzen, um sie zu verstehen.” (GA, 55: S.63)。

<sup>6</sup> 「但是，一個思想者能夠讓〔譯注：詮釋者〕比自己『更了解』自己，這不是思想者本身擁有任何的缺陷，讓他應該接受比較低的評價，而是反而標示了思想者的偉大。」(Doch dies, daß ein Denker >besser< verstanden werden kann, als er sich selbst verstand, ist durchaus kein Mangel, der ihm hinterher angerechnet werden dürfte, sondern das ist ein Zeichen seiner Größe.) (GA, 55: S.63)。

可能性之外，還必須再加上「無限的系列」，西田認為在這裏「生產的想像力」必須介入。因而，不同於一般的康德學者，以思惟與直觀為二分，西田將想像力（直觀）視為「思惟」的一個樣態，以之為思惟的創造性所在。但是思惟的無限系列，即使在無限地自我表象當中，仍然無法直觀最終的全體，因而在《自覺中的直觀與反省》西田走向「超越」思惟的「絕對自由意志」。換言之，單單只有在自身之中的無限的自我映照並不足以全盡自覺體系的實在，在這裏還必須存在著一種全體直覺，這種無分別的全體直覺必須內存於各個體系的內部，而為體系間推移的動力。於本論文的最後（肆），筆者將這個想法擴張到整個自覺的體系來看，並且藉由西田在《自覺中的直觀與反省》中對絕對自由意志的說法，來補充「邏輯」與「數理」的討論。筆者認為，作為自覺體系之基礎的「有+非有」的全體直觀或體驗也必須內存於最形式的邏輯體驗當中，它形成邏輯意識往數理意識的內在「客觀性要求」，這樣來看的話，自覺的體系的根本在於全體直觀，一切都是這個全體直觀的發展。筆者認為這是西田所說的「理解之前的理解」，是一切理解的根源。在自我之中遭遇到「理解之前的理解」是筆者最感興趣的地方，筆者也試著將這個想法連接到海德格對康德「超越想像力」的解釋來思考，海德格的「超越想像力」作為「讓對立」是先在於對立之前的「無」，這樣的無並不是虛無，而是「無而生有」的無。西田對李克特的詮釋與海德格對康德的解釋，都採取了「比作者更了解作者」的方式，在他們的詮釋中，也都接觸到了我們經驗中的「無而生有」的側面。

## 貳

我們知道，〈邏輯的理解與數理的理解〉分為兩個部分，前半部是關於「邏輯的理解」的問題，後半部則是關於「數理的理解」。在這裏，西田是以「理解」這個問題開始，主張最嚴格的「理解」是一種「邏輯的理解」，並且認為「邏輯的理解」總是由「全般走向特殊」，它是全般者以一種必然的方式而自我開展自身（NKZ, 1: 202）。而這種自我開展其實是一種「內在的創造力」的表現（NKZ, 1: 203）。將邏輯的理解視為「全般者內在發展」，並且將這種發展視為一種「創造活動」，可以說是西田這篇論文的主軸。在這個意義下，自發自展的全般者不能是「抽象的全般者」，只能是「具體的全般者」，因為抽象的全般者無所謂發展可言。要釐清這種具有內在創造力全般者的意義，西田首先討論作為邏輯推論之基礎的所謂「思想的三法則」——同一律、不矛盾律與排中律，因為這三個法則反映了最純粹的邏輯理解。

首先，同一律表示「任何物與其自身皆為同一」（「すべて物は己自身に同一である」）（NKZ, 1: 203）。從形式邏輯的角度來看，這是「A 是 A」，它是一種「同語反覆」，並無所謂自我開展的問題。但是，我們知道西田感興趣的並不在形式邏輯，而是能開展一切的實在邏輯，從《善的研究》以來，西田也致力於尋求一種能將一切視為一者之自我實現或自我發展的邏輯。所以西田的第一步工作就在試圖從「形上學原則」來了解「同一律」的意義（NKZ, 1: 203）。換句話說，同一律必須是關於實在的原則。在這裏，西田借用了齊格瓦特（Chr. Sigwart）說法，認為同一律表示著一種「物的實在的同一性」（reale Identität des Dinges）。西田這樣來表示齊格瓦特的理解：「『物與自身同一』的意義必須是說，物

不論如何地變化，物在自身當中仍然是同一的。」<sup>7</sup>（NKZ, 1: 203）不同於形式邏輯，這樣的表達表示「同一」包含著「變化」。物的實在的同一就在於物一方面處於各種不同的變化關係中，一方面又保持自身的獨立性。換言之，物的實在的同一並不是「在其自身」（an sich）、常恆不動的同一，而是「變中不變」的同一。實在的「同一」並不排斥「變化」，反而是在持續地變動中保持自身的同一性。或者我們反過來說，不處於任何變動關係中的「絕對的唯一」，並不擁有實在的意義（NKZ, 1: 203）。這樣來看的話，實在的同一性並不是基底（hypokeimenon）的同一，不是單純的同一，而是內存於各種變動的偶性當中的「內在必然性」（NKZ, 1: 203）。

但是，同一律不只是有形上學的意義而已，它還有邏輯的意義。對此，西田再借用齊格瓦特的觀點，認為同一律的邏輯意義在於「觀念內容的不變性」（NKZ, 1: 204）。這是將觀念內容予以「固定化」、「全般化」與「抽象化」的結果，也就是說，齊格瓦特所理解的「全般」是將各種變動的「觀念內容」，邏輯地予以固定的「思惟內容的全般性」（NKZ, 1: 204）。當「某個觀念內容在邏輯上與自身的同一，所意指的就是其（譯注：這種觀念內容的）全般性。」（NKZ, 1: 204）。但是，西田認為齊格瓦特這樣所理解的「全般」，並不是「真正的全般者」，它沒有辦法形成具體的邏輯，無法形成自動者，反而是可以包攝在西田的全般者概念之下。西田認為：

---

<sup>7</sup> 「[...]物が己自身に同一であるといふのは、物は如何に変化するもの物自身に於ては同一であるといふ意義でなければならぬ。」（NKZ, 1: 203）

由於全般者是自動者，所以它一方面是自我同一，並且另一方面則意謂著分化發展，因而「A 是 A」這樣的邏輯的同一律作為這種全般者的內在發展性的表達，它要求著邏輯的自明性，並且能夠成為邏輯的理解的原則。(NKZ, 1: 204)

換言之，西田認為真正的全般者是「自動者」，自動者必須不排斥特殊，反而是「特殊者的內在構成力」(NKZ, 1: 204)。自動者一方面保持自我同一，一方面又分化發展，構成特殊者。動性全般者的這兩個側面，西田分別用「向自活動（指向自身的活動）」與「向他活動（指向他者的活動）」來稱呼之（NKZ, 1: 204）。向自活動意謂著維持自身同一不變的方向，是動性全般者自我維持自身的一面。向他活動則是動性全般者的分化發展的一面，它是「特殊者的內在的構成力」。例如「判斷」就是這種全般者的分化活動（NKZ, 1: 204）。真正的全般者不只是固定觀念的內容所獲得的結果而已，它還自我構成特殊者。也就是說，全般者是觀念內容的動性所在，它不停地自我構成新的思惟的內容，而齊格瓦特只認識到將變動的觀念固定住的思惟內容的「同一性」而已，並沒有看到全般者的「動性」。而齊格瓦特所理解的靜態的同一側面，是可以透過自動者的發展來解釋的。這樣來看的話，齊格瓦特對同一律理解，不論是其「實在面」與「邏輯面」，都可以視為是西田動性全般者的一個抽象面。這樣來看的話，西田其實是用一個更具體的理解來包攝齊格瓦特的抽象理解。因而西田接著主張「理解是全般者的發展」(NKZ, 1: 205)。而「邏輯的理解」就是從動性全般者的內在發展來理解，也就是從同一律的自我發展來理解。

接下來西田進一步藉由另外兩個思惟的法則——不矛盾律與排中律，來釐清自身「邏輯的理解」的想法，或者更恰當地說，西田試圖從

動性全般者的內在發展，來解釋這兩個邏輯法則的意義。首先，西田根據亞里斯多德的說法，認為不矛盾律表示「在同一物當中，不能在同樣的關係下，對同一物既肯定又否定。」（「同一の物に同一の物を同一の關係に於て肯定する共に否定するを得ず」）。<sup>8</sup>對此，齊格瓦特認為「不矛盾律」只是對「同一律」的補充，兩者都是對「觀念內容的不變性」的表達（NKZ, 1: 205）。也就是說，齊格瓦特看不出不矛盾律所擁有的特殊意義。但是，西田認為如果這兩個邏輯法則完全等同的話，那麼根本不需要有兩個法則。反過來說，既然兩者是不同的法則，其間必然有不同的地方。不矛盾律必須擁有一種不同於同一律的特殊意義，而這是齊格瓦特所沒有認識到的地方。西田認為不矛盾律與同一律的差別在於：同一律表達了一物的「自我肯定」，而不矛盾律則表示了一種內含於同一當中的「自他分別」（NKZ, 1: 205）。這樣的「自他分別」是內在於「同一」中的「分別」，換言之，一者在「自我肯定」中包含著「自我否定」，也就是在「A 是 A」當中，包含著「A 不是 A」。如果不矛盾律表示同一中的自他分別的話，西田緊接著提出一個問題，「肯定 A 是 A 並且又將 A 與非 A 區別開，這是什麼樣的同一思想呢？」（NKZ, 1: 205）

西田認為要區別開 A 與非 A，必須有統一 A 與非 A 的全般者，因為沒有統一就沒有分別與對立，分別與對立建立在統一之上。分別與對立的成立必須先行地存在著統一兩者的全般者。然而統一之為統一，必然是分別的統一。這樣來看的話，A 與非 A 的產生必須內存於一個全般者當中。也就是說，這個全般者在將兩者內在地統一的同時，也將兩者區別開。西田稱這個事態為「分別即統一、統一即區別」。換言之，作為實在的全般者在分別開 A 與非 A 的同時，也將兩者統一；在統一兩者的

<sup>8</sup> 亞里斯多德對「不矛盾律」有許多不同的表達方式，但主要集中在《形上學》第四卷 1005b 18-20、1005b 25-27、1006 a2-4、1006b 32-34。參閱 W. D. Ross (1941)。

同時，也將兩者區別開。統一與分別並不是先後的關係，而是統一必須內含矛盾，西田稱這樣的全般者為「邏輯的全般者」，「在其自身的矛盾」是「邏輯的全般者的內在性質」（NKZ, 1: 205 f.）。因而，西田認為作為實在之邏輯的不矛盾律，其所表達的是邏輯的全般者的內在矛盾性。

最後則是關於排中律的討論。排中律表示「只允許 A 或非 A，不允許中間者」，也就是說，排除了中間的可能性關係。西田對這個思想法則的說明很簡短，但是認為這個法則最能表示「動性全般者的內在的必然活動」（NKZ, 1: 206）。這是因為西田認為在 A 與非 A 之間不允許第三者，「這反而可以說〔A 與非 A〕是建立在第三者之上，這個第三者超越了這種關係並且又讓這種關係得以產生」（NKZ, 1: 206）。換言之，西田認為「排中」（excluded Middle）關係的成立必須預設「第三者」。從排中律來看，這個第三者不能是與 A 或非 A 同一層次的東西，它「不能成為思惟的對象」，就思惟來說，它必須是超越 A 與非 A，並且是讓 A 與非 A 的關係得以成立的第三者，西田稱這三者是「具動性的真正全般者」（NKZ, 1: 206）。對於第三者的存有地位，西田雖然沒有明說，但是如果我們就排中律本身來看，它也不能是外於 A 與非 A 的另一個存在，因為 A 與非 A 之間不允許第三者，因而第三者只能同時是超越又是內在。我們在結論的部分就會看到，這個超越又內在、又讓對立得以產生者，其實是內含於邏輯意識當中的客觀性要求，它是自覺活動中最根本的要求，客觀的要求必然來自於「超越」，然而它又必須是「內在」。因而我們看到西田認為排中律是「最能夠表明這種動性全般者的內在必然活動者」（NKZ, 1: 206）。這樣的動性的全般者不能落入思惟之中，只要一進入思惟的範疇，必然會陷入矛盾。

在這裏，我們可以看到，西田意圖將思惟的三法則以及法則間的必然關係，從動性全般者的自我發展的角度來予以解釋，或者就西田的角

度來說，思惟的三法則都「必須」從動性的全般者的自我發展來加以理解，這是「邏輯的理解」的真相。從上述西田的解釋，我們可以這三個邏輯法則分別表示了：動性全般者在動中保持自身的一，其動性是內發地基於自身的矛盾，在保持自身的超越性的同時又內在於一切。如果我們比照西田《善的研究》中的「純粹經驗」的話，我們可以將「動性的全般者」視為「純粹經驗」的另一個表達。然而相對於純粹經驗的體驗性表達，在這裏出現了邏輯的因素。西田這樣來總結「邏輯的理解」的意義：「邏輯的理解的真正形式是全般者在無限的系列當中自我發展自身與自我限定自身。」（NKZ, 1: 209）

### 叁

〈邏輯的理解與數理的理解〉的第二章在討論「數理的理解」。在這裏，西田的重點在於如何從「邏輯的概念」導出「數理的概念」。在討論這個問題的時候，西田討論了李克特在〈一者、統一者以及一〉（*Das Eine, die Einheit und die Eins*）裏的想法（1911/12: S. 26-78）。李克特認為我們無法直接地從「純粹邏輯的概念」推導出「數理的概念」，要獲得數理或數的概念，必須在純粹邏輯的概念上再添加某種「非邏輯的要素」。這是因為李克特認為邏輯比數學更具全般性，因而，從邏輯的體系往數學的體系的推移，需要添加「或物」，或者說需要加上某種「異質性媒介」（*heterogenes Medium*）。

李克特這樣來思考，他認為純粹邏輯有三個基於邏輯的必然性所形成的思惟對象：一者（*das Eine*）、他者（*das Andere*）與統一者（*die Einheit*）。這三者共同構成所謂「純粹邏輯對象」。首先，作為純粹邏輯的思惟對象的「一者」，它是「在內容上完全不確定的東西」（NKZ, 1:



207)，是無任何特定內容的「某物」。但是，一者要成為一者，基於邏輯思惟的必然性，我們必須思考與「一者」對立的「他者」。也就是說，「一者」的成立預設了「他者」的成立，沒有「他者」就沒有「一者」，反之亦然。一與他、此與彼，兩兩相互對立必須同時成立。而兩兩相互對立的成立的條件在於「一者」與「他者」之間，必須是異質性存在。再者，由一者與他者的區別，基於邏輯的必然性，我們也必須在一者與他者之外，再思想一個將一者與他者統一的「統一者」。相互對立的一與他、此與彼必然可以統一而形成一個「統一者」。因而，除了一者與他者之外，李克特認為，基於邏輯的必然性，我們還必須思想到將一者與他者綜合的「統一者」。李克特認為這三者而且唯有這三者是基於思惟本身的性質而產生的，它窮盡了一切純粹邏輯的對象。除此之外，如果還有任何的對象的話，它們就只能是非邏輯的對象，也就是說，不是基於邏輯的必然性所形成的對象。

因而從李克特的觀點來看，「純粹邏輯」的概念無法導出「數」的概念。其原因在於純粹邏輯的「一者」與數字的「1」（die Eins）是兩個不同的概念。要從邏輯的「一者」形成數字的「1」，一者與他者必須失去其相互對立的異質性，成為可以自由交換位置的數字。也就是說，就數理來看，「此1」與「彼1」是可以互換的。數理的1具有位置交換的自由，這意謂著此1與彼1之間是同質性媒介。然而邏輯對象的「一」與「他」卻是具差異性的、是異質的，不具有位置交換的自由。因而，西田接受李克特的觀點，認為「唯有當一者與他者失去其性質的對立意義，並且可以自由地交換其位置的時候， $1=1$ 的方程式才能成立。」（NKZ, 1: 207）「 $1=1$ 」所表示正是數理的概念所必備的「位置的自由交換」。而李克特認為，位置交換的自由所預設同質性並不能從純粹邏輯的概念中推導出來，「同質性媒介」並不存在於純粹邏輯對象當中。這樣的話，如

果由邏輯的概念推移到數理的概念是可能的話，那麼我們勢必要在於純粹邏輯概念之外，再添加某種「非邏輯的要素」。換言之，單就邏輯思惟本身來看，邏輯本身無法自行發展出數理，除非我們外在添加某種非邏輯性的東西。

我們知道，從《善的研究》以來，西田就主張一切都來自於內含「自我分化」的「一」，這個「一」可以是「純粹經驗」，一切現象都是純粹經驗的自發自展。在〈邏輯的理解與數理的理解〉當中，西田則用「動性的全般者」來取代「純粹經驗」的位置。這種從「一」來解釋一切的想法，可以說西田的基本思惟路徑。這樣來看的話，作為數理與邏輯的共同基礎的「動性的全般者」，必須同時具有「同質性媒介」與「異質性媒介」這兩個側面，才可以讓邏輯與數理在其中成立。因而，相對於李克特主張從邏輯不可能導出數理的看法。西田開始批評李克特的看法，並且試圖導入「邏輯的全般者」來轉化李克特的思想。「邏輯的全般者」可以視為是對李克特的「統一者」的一個詮釋，就這一點來說，它也是動性全般者的最初的階段，而整個《自覺中的直觀與反省》可以視為是逐步地釐清「統一者」的意義，並且在獲得其最終的意義或「絕對自由意志」之後，再反過來解釋各個體系的過程。

在〈邏輯的理解與數理的理解〉當中，西田首先針對李克特的說法，提出一個問題：同質性與異質性之間是不是完全沒有任何關係？可不可能「異質性」的某個側面是「同質性」？換言之，同質性與異質性可不可能是某個「一」的兩個側面呢？我們知道，李克特認為要區別邏輯對象需要異質性媒介，而區別數理的對象則需要同質性媒介。西田首先順著李克特的思考，認為純粹邏輯的區別表達了某物之為某物而不能是他物，但是由於邏輯的對象在內容上是完全不確定的東西。由於內容的不確定性，所以西田認為如果單從「內容」的角度來看，我們並不能像李

克特所主張的那樣可以區別開「一者」與「他者」(NKZ, 1: 208)。如果要主張兩者的區別的話，那麼「兩者的區別只有從 A 來看 B，或者是從 B 來看 A 的這種觀看方式的不同而已」(NKZ, 1: 208)，換言之，西田認為一者與他者的區別並不是基於邏輯對象的「內容」的區別，而是基於「觀看方式」或「觀點」的不同所造成的區別。而西田之所以能夠這麼主張，是因為西田在對「邏輯的理解」的討論中，就明白地指出「邏輯的全般者」的同一並不是單純的同一，它是在同一中包含分別的同一，因而不同的觀點也只能是統一者內部的不同觀點。在這裏，西田也用同樣的想法來改造李克特的「統一者」。

再者我們知道，李克特認為在純粹邏輯對象的領域當中，除了「一者」與「他者」之外，還必須思想一個「統一兩者（譯註：一者與他者）的邏輯的統一 Einheit」(NKZ, 1: 208)。相對應地，西田認為也應該存在著一種全般者，這個全般者一方面將 A 與 B 統一，一方面將 A 區別開 B，也將 B 區別開 A。對於這樣的全般者，西田稱之為「邏輯的全般者」。在這裏，我們可以看到邏輯的全般者的初步的意義：「要區別開物與他者就必須有統一這兩者的全般者，而這個全般者將 A 區別開 B，同樣地，它也將 B 區別開 A。」(NKZ, 1: 208) 這樣來看的話，同質性媒介與異質性媒介，就可以視為是邏輯的全般者的自我分化的兩個不同的觀點。然而在這兩個不同的觀看方式的背後，還必須存在著一個將兩者統一的、更具體的觀點，邏輯的全般者就表示了這麼一個觀點。這說明了「位置的自由交換」或「 $1=1$ 」的可能性。

但是，單單說明了「 $1=1$ 」或仍然不足形成數的概念。對數的概念來說，「除了  $1=1$  之外，還必須有  $1+1=2$ 」的累加系列 (NKZ, 1: 209)。這是因為數不是只有「1」與其他的「1」的等同而已，它還必須擁有無限累加的可能性，也就是說，數理的基礎或數的成立的條件，除了「1」

之外，還必須有「數列」或「系列」(Reihe)的概念，而「系列」是「1」的無限展延。由自然數的無限性，我們知道累加必須是無限的，具無限累加的可能性。西田在這裏採取彭加勒的立場，認為「彭加勒所謂的直覺的特色就在於創造出系列 Reihe。而我們可以說創作出這個系列的東西，是我們想像力 *Einbildungskraft* 的作動。」(NKZ, 1: 209) 換句話說，西田認為數的無限系列是由想像力所創造出來的，「想像力是一種能力，這種能力分配排列觀念並且〔能夠〕在超越觀念全體的地方發現到新的直觀的統一。」(NKZ, 1: 209) 它「連續地思考『1』，在其全體當中發現新的統一的意義的系列的思想」(NKZ, 1: 209)。換言之，想像力是一種創造性的直覺。西田在這裏的「想像力」，指的是康德的「生產的想像力」(*produktive Einbildungskraft*)。也就是說，它是透過持續累加同質的 1 所形成的全體表象，這個全體表象在概念上形成數字，它是康德所謂的「總結地把握相續地累加的同質單元」的能力。<sup>9</sup>也就是說，透過生產的想像力的運作，我們一方面將「1」予以展延，然後再將這個展延作為「全體」而統一為直覺的對象。但是在這裏，我們要注意透過對 1 的展延來說明「數」的無限性，並不等於主張「無限」是個「數」，而是說「數」的無限系列是被想像力所創造出來的。而西田進而主張「生產的想像力 *produktive Einbildungskraft* 毋寧才是思惟的真相。就這一點來說，相對於普通的形式邏輯學，在數學上更能看到這種形式的顯現。」(NKZ, 1: 209) 換言之，不僅直觀是一種想像力，「思惟的真相」也可以理解為一種想像力。換言之，不同於一般的康德學者，西田認為思惟是創造性的，而思惟的生產能力在數理的層面比形式邏輯的層面來得活躍。這樣來看

<sup>9</sup> 「量 (*quantitatis*) 的純粹圖式作為一種知性的概念就是數，而數則是一個表象，這個表象總結地把握相續地累加的同質單元。」(*Das reine Schema der GröÙe aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die sukzessive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaÙt.*) (A 142/B 182)。

的話，在自覺的體系當中，實際擔負意識體系之無限的發展的工作的，是思惟的創造性或想像力的活動。

我們知道，意識體系的自發自展是透過矛盾而進行，藉由矛盾而建立起各種不同的體系。而統一這個矛盾衝突的意識，西田稱之為「關係意識」(NKZ, 1: 209)。就西田自覺體系的發展來看，「邏輯意識」是關係意識的起點。但是，這個起點並不是全然空虛而無內容的。「如果是全然無內容的話，它就不能作為意識而產生，邏輯的意識可以單純地成為對象，也就是說，它可以以某物 etwas 為內容而發展。」(NKZ, 1: 209)換言之，就西田看來，作為自覺體系之起點的邏輯意識並不是無內容的意識，而是以某物為內容的意識。因而問題自然落在：作為邏輯對象的某物意識如何自我發展？在這裏，西田進入李克特對「統一者」的討論。

李克特認為「一者」與「他者」產生，結合一者與他者的「統一者」就會接著出現。西田問，這個「邏輯的媒介者」或「統一者」到底是什麼？我們知道，李克特認為「一者」與「他者」是異質性的存在，並且具有「不可交換的性質」，因而李克特認為統一者必須是「異質性的」(NKZ, 1: 210)。西田質疑這個看法，認為一者與他者是可以翻轉，因而主張將相互對立的一與他予以結合的統一，在某種意義下也必須是「同質的」。同質性或異質性都只是對邏輯的媒介者的不同分析的結果。

我的想法是，作為一者與他者在分析上的基礎的統一與作為  $1+1=2$  的基礎的同質的媒介者是同一的，只是從邏輯的觀點來分析這種關係，〔也就是說，這是〕從某物來觀看他物，從他物來觀看某物的抽象的觀察，而數理的觀察則是直觀這種全體關係的具體的觀察。(NKZ, 1: 211)

換言之。作為「一者」與「他者」之區分的邏輯的媒介者（異質的媒介者），也必須是  $1=1$  以及  $1+1=2$  的媒介者（同質的媒介者）。邏輯的媒介者在某一方面來看是同質的，在另一方面來看則是異質的。異質的媒介者與同質的媒介者，只是邏輯的全般者的兩個不同側面而已。因而西田認為邏輯與數理，只是觀點不同的產物，它們是對「全體關係」或邏輯的全般者在不同觀點下的產物。由於邏輯比數學更抽象，西田認為「邏輯的觀察」是分析這種全體關係的「抽象的觀察」，而「數理的觀察」則是直觀這種全體關係的「具體的觀察」。於是西田說：「邏輯學所謂的排中律，已然表現了這種交互的對立關係，而數學的  $1+1=2$  則可以視為是這種關係的直觀的全體」（NKZ, 1: 211）。如前所說，數學的直觀的全體是想像力的結果，而這一點，就李克特的想法來看，它只能屬於非邏輯成素。因而，西田批評李克特，認為在一者與他者的邏輯對立當中，就必須包含這種源自於生產的想像力的直觀的統一（NKZ, 1: 211）。邏輯的開展不只有思惟，也必須包含著想像力的作動。

於是，西田轉而用一個廣義的角度來思想思惟，主張思惟本身包含著想像活動，思惟與想像是同一活動的不同側面，是同一動性全般者的活動。其具體的全體意識是想像，而部分的關係意識則是思惟。或者更恰當地說，當動性的全般者作為「具體的全體意識」而活動的時候，它以想像力的形式出現，而當動性的全般者以「部分的關係」而出現的時候，它以思惟的形式出現。<sup>10</sup> 換句話說，西田認為即使純粹形式的思惟也必須包含著想像的活動，而這一點是李克特所沒有認識到的部分，李克特只是將思惟獨立、抽象地來看。因而西田主張李克特的「統一者」

<sup>10</sup> 「將思惟與想像視為全然獨立的活動，這雖然是通常的看法，但是在我的想法裏面，動性的全般者在自我發展自身當中，其全體的意識是想像，其部分的關係意識則是思惟。也就是說，我認為兩者不過是同一活動的不同側面而已。因而，所謂純粹形式的思惟，它的另外一面也包含著想像活動。」（NKZ, 1: 211）

必須包含想像力，由於數的系列與無限累加來自於生產的想像力，因而統一者的具體的發展必然會產生出「數的關係」。西田將李克特的「統一者」重新把握為「動性的全般者」。

關於動性全般者的發展，西田沿續《善的研究》以來的想法，認為「動性的全般者的發展過程，首先是全體以含蓄的方式出現，然後推移到分裂對峙的狀態，再回歸根源的全體。」(NKZ, 1: 211)。在這裏，西田將這個自發自展的運動類比到黑格爾的辯證法。以「全體以含蓄的方式出現」為動性的全般者首先是在「在其自身」的階段，而後推移到「分裂對峙的狀態」(對其自身)，最後「回歸根源的全體」(在且對其自身)。並且將這種過程類比於藝術家的創作過程，將「動性全般者的發展」稱為「我們精神的創造力活動」(NKZ, 1: 212)。這樣來看的話，邏輯往數理的發展，不外就只是動性全般者之自我發展的一個例子而已。西田將邏輯往數理的發展，以辯證法的方式表示為：作為純粹邏輯對象的一者是「在其自身」(an sich)的形式，一者與他者的關係則是「對其自身」(für sich)，而 $1+1=2$ 則是「在且對其自身」(an und für sich)的形式。因而，先前西田所說的「邏輯的理解」其實是全般者的自我發展，是「全般者在無限的系列當中自我發展自身與自我限定自身」，其中促成這個「無限的進行」的活動的就是「想像力」或「生產的想像力」。問題是單單只有想像力所造就的無限系列，是不是足以說明自覺的全部構造？

西田首先認為「無限的系列」並不是「透過人們所謂的直覺而給予的東西」，它只能「在思惟中來尋找」(NKZ, 1: 212)。這是因為西田認為，真正的無限並不單單只是「有限的否定」或「沒有限制」(das Endlose)，而必須是內在「包藏變化的動機」，「在自身之中分化發展的東西」(NKZ, 1: 212)。至於思惟為何具有無限的意義？西田借用 Dedekind 的說法認為「當某個體系可以在自身映寫自身的時候，這個體系是無

限」，這樣來看的話，羅伊斯的「自我表象的體系」(self-representative system)是無限的體系，這個無限的體系就像「兩面鏡子之間映照的影子一樣」，或者像 Royce 所舉的一個例子「在英國當中要畫一幅英國的完全地圖一樣」。<sup>11</sup>換言之，「能」必須成為自身的「所」，並產生出新的「能」，自我要成為自我的對象才行，這種無限的展開才是無限的真相。因而，數的無限的系列並不是直觀到無限數這個「數」，這是類似兩面鏡子間無限的相互映照，換句話說，「數的無限系列」是建立在思惟的無限運動。數學的無限系列是一種思惟的無限運動，它來自於思惟所擁有的「自我模寫」(自我反省)的活動。數學的無限系列來自於思惟的無限運動，來自於思惟所擁有的「自我映像」的性質。這種無限的自我映像就是《自覺中的直觀與反省》中的自我反省的由來。

西田認為思惟的這種無限性，並不單單只是空虛的反覆而已，它不是「表象意識」，而是「真理的意識」，真理的意識就必須包含著上述的無限性(NKZ, 1: 213)。「真理的意識」並不是真理的表象，而就是真理本身，西田也稱其為「有效性意識」。「全般意識就是有效意識」(NKZ, 1: 213)。全般意識意謂著意識內容的全般化。「將某意識內容全般化，這並不意謂著將它固定化，而是讓它成為擁有自我實現力的自發自展的東西。」(NKZ, 1: 213)意識內容的自我全般化並不是意識內容固定不動，反而是讓意識內容擁有自我實現的力量，成為動性的發展。因而不同於李克特的想法，意識內容的全般化並不是固定的、抽象的死物，意識反而必須透過內容的全般化才能獲得其自我實現的力量，意識內容也是發展性的(NKZ, 1: 209)。因而西田說「思惟的統一」並不是如李克特所理解的是一種「靜態的統一」，它必須是一種「動性的統一」(NKZ, 1: 214)。

<sup>11</sup> 西田在《自覺中的直觀與反省》當中，詳細地描述過羅伊斯的這個例子。請參閱 NKZ, 2。



它〔譯注：思惟的統一〕必須是在自身之中包藏變化的動機，並且在自身之中無限地進行的動性的統一。因而，當我們思考某物的時候，也就是說，將某物化成思惟的對象的時候，這就包含著將這樣的思想再次地化成思惟的對象，並且可以以這樣的方式而無限地進行下去。(NKZ, 1: 214)

「思惟的內容」本身即是動性的，思惟的統一是無限動性的統一。因而西田認為，數學的無限系列的來源，就是來自這種思惟的無限地自我描寫的運動。思惟體系的發展本身就可以形成數理的體系。因而，西田批評李克特「不能夠思考思惟在其自身之中包含著變化的自我表象的體系」(NKZ, 1: 214)。但是，問題在於單單只有無限的自我表象的體系，是不是足以說明自覺的體系的全部構造？西田在〈邏輯的理解與數理的理解〉一文中的說明，只能說明思惟之無限地自我對象化。然而思惟的無限進行其實也表明了思惟的極限，因為這樣的體系必然存在著無法落入思惟、不能對象化的部分。對於這個問題，我們必須從《自覺中的直觀與反省》的結論部來看。

## 肆

在邏輯與數理的關係上，西田與李克特最大的不同，誠如西田所說「爭論的地方在於要怎麼來看邏輯的思惟？」(NKZ, 1: 208) 李克特因為將邏輯思惟視為全然抽象的形式思惟，所以無法了解邏輯與數理的連續性，形式邏輯的同一律並沒有發展可言。而李克特這種想法的基礎，在於他嚴格地區別開「思惟」與「直觀」(想像力)，因而無法看到思惟的創造性。然而，西田一開始即表明自己打算從形上學的角度來思考同

一律，以形上學的方式來理解邏輯的同一律，其實是將「邏輯的同一」提升到「實在的同一」，將邏輯視為具體的邏輯，具體地來看的思惟是帶有創造性的思惟，因而有「邏輯的全般者」的自發自展的問題。思惟的性質不只是結合或分離，還包含著「生產」或「創造」。因而西田認為「邏輯」與「數理」都是全般者的自我發展的一個暫時的形式，它還要往下一個體系發展。這樣來看的話，「邏輯的理解」與「數理的理解」都是全般者之自我發展的一個形式（NKZ, 1: 215）。這是〈邏輯的理解與數理的理解〉的一個結論。因而，「理解」一定是沿著「一」而來的理解。在這裏，西田對「同一律」的解釋扮演了一個重要的角色，它表示了「一」的內在理解，不借助任何外在於「一」的東西，在某種意義上，我們可以說這是「以物觀物」或者「在自身之中觀看自身」的作法，是具體經驗的「自發自展」。但是，這並不是說自覺的體系建立在邏輯的思惟之上，而是邏輯的思惟反過來建立在自覺的體系之上，也就是說，我們應該從自覺的最終立場來釐清「邏輯的思惟」。在這之前，我們先區別開西田所謂的「具體的觀點」與「抽象的觀點」。

「抽象」與「具體」是一組相對性的語詞，在《自覺中的直觀與反省》當中，西田在措詞上，以「小的立場」為「抽象的」、「主觀的」，相對地來說，「大的立場」則是「具體的」、「客觀的」。而隨著由小的立場往大的立場的持續推移，主觀與客觀的位置也跟著改變。主觀會變成客觀，客觀會變成下一階段的主觀。由抽象往具體的發展過程，是由小的立場往大的立場的發展。從數理與邏輯的關係來看，數理的立場相對於邏輯的立場是「具體的」或較高層次的立場，所以西田說：

如果從抽象的立場來看的話，[...]相對於邏輯來說，數理是非邏輯的，作為數理之基礎的先天性，對邏輯來說，必須是一種外在

所添加的東西。但是，如果從具體的立場來看的話，[...]那麼數理是邏輯的根源，邏輯反而可以說是依據數理而產生的。(NKZ, 2: 225)

因而由邏輯往數理的推移，抽象地來看，需要外在於邏輯再添加同質性媒介。但是，如果具體地來看，邏輯的背後有數理，「數理是邏輯的根源」。邏輯意識本身不需要外在添加同質性媒介，它本身就可以「創造」意識內容而推移到數理意識。邏輯意識所獲得的「內容並不是由外所給與的東西，而是由自身的背後的創造的統一所給予的。」(NKZ, 2: 8)由於小的立場是「主觀的」，因而，邏輯相對地就成為一種主觀的形式。西田認為這種主觀的形式內含著一種「客觀的要求」，它本身就要求邏輯意識取得內容而往數理發展。「邏輯在走向自我完成自身的時候，也就是說，在從主觀性往客觀性推移之時，自身就必須推移到數理，從知識的客觀性要求來說，數理是邏輯的目的。」(NKZ, 2: 225)邏輯的主觀形式的獲得內容意謂著主觀形式自我創造內容而發展自身。換言之，如果我們從小的立場往大的立場的推移來看，這是一種「創造的活動」，在這裏進行了一個「跳躍」，而這個跳躍是基於邏輯內部的「客觀性要求」。

在這裏，我們注意這個「客觀性要求」。我們知道，客觀性要求內含於主觀的形式當中，這樣來看的話，由邏輯與數理的推移，看起來似乎是邏輯的全般者自身的發展，是邏輯本身的要求。但是西田認為，嚴格說來，這個要求並不來自於邏輯本身，也不來自於數理本身，而是某個讓邏輯得以產生，也讓數理得以產生的東西，西田稱之為「邏輯+數理」的全體。「這個要求起於邏輯+數理的全體。」<sup>12</sup>因而「客觀的要求」標

---

<sup>12</sup> 「この要求は論理プラス數理の全体より起って来るのである。」(NKZ, 2: 141)

示著自覺體系中「內在的創造力」，它可以說是自覺體系自我發展的內在動力。當然這個時候，問題就在於什麼是「邏輯+數理」的全體？我們如何肯定它的存在？西田說它存在於邏輯與數理的「背後」，是「讓」（しめる）邏輯以及數理得以產生的全體感覺。說它是邏輯與數理的「背後」是說它不能為邏輯意識或數理意識所把握，它超越了邏輯與數理（NKZ, 2: 140 ff.）。但是，它也並不完全在邏輯與數理意識之外，而是內在於其中，以一種要求的「感覺」形式出現。西田認為這樣的要求或感覺並不是一種心理的或情感的「感覺」，而是一種「先驗感覺」（先驗的感覺，*transzendente Empfindung*）（NKZ, 2: 143）。換言之，邏輯意識內部的客觀性要求是來自於邏輯內部的一種先驗感覺，來自於對邏輯與數理的全體的體驗。

這種「先驗感覺」一方面內在於在邏輯意識，一方面又超越邏輯意識。它是一種「具體的全體的直觀」或「體驗」。這是內在於邏輯意識的直觀，具體的邏輯本身包含一種先在於主客分別的全體直覺。西田在1911年的論文〈論認識論中純粹邏輯學派的主張〉當中，批評李克特不能將「理解」只局限於範疇的理解，認為理解不是只有範疇的理解，在範疇的理解之前仍然有「直觀」。李克特雖然並不反對有所謂的「根源者」（*das Ursprüngliche*）或「最熟知者」（*das Bekannteste*）這類的東西，但是，李克特視之為一種不可理解的「概念之前」（*das Vorbegriffliche*）（NKZ, 1: 185）。但是，西田認為這種邏輯上不可理解者，並不是無意義的東西，反而必須承認一種「理解之前的理解」或「根本的直觀」（NKZ, 1: 185 f.）。<sup>13</sup>問向分別之底層的無分別的「體驗」或「理解之前的理解」正是西田哲學的重心。正由於承認這種根本的直觀，因而西田可以一方面批評李克特對邏輯的理解的不充分性，一方面認為一切的理解都來

<sup>13</sup> 亦請參閱：石神豐（2001），頁19以下。

自於「理解之前的理解」，如同一切都是「一」的自發自展一樣。因而不同於李克特，西田將「概念之前」理解為自發自展的存在，它屬於一種直接經驗或體驗，「純粹經驗的世界」也是「理解的世界」。邏輯的推移必須從純粹經驗的開展來解決。這樣來看的話，邏輯的展開不是只有思惟而已，直覺或具體的全體直觀也必須參與其中，而且這種全體直覺也必須內在於最抽象的邏輯思惟當中。具體的思惟不是形式的思惟，它還包含著想像力與體驗，這是李克特哲學所無法理解的。因而李克特的「統一者」並不只是「異質媒介」與「同質媒介」的統一而已，它也必須是「思惟」與「想像」（直觀）的統一，西田用「動性的全般者」來重新理解之。就如同同質媒介與異質媒介是一體兩面一樣，思惟、想像與直觀也是動性全般者的不同側面，它是從不同的觀察側面來看同一事物的不同結果。從全體來看它是想像的「直觀」，從部分的關係來看它是「思惟」。因而，西田認為想像力的圖式作用也是思惟本身的發展，圖式是思惟的生產。在這裏，我們可以看到，不同於一般的康德學者，西田試圖將思惟、想像與直觀統一地來理解。但不止於此，西田還發現邏輯意識當中，包含著一個超越邏輯意識的要求，這表現在「邏輯＋數理」的全體直覺。而為這個直覺所直覺的並不是一個對象，而是一個讓部分得以產生的全體，這是西田超越康德的地方，康德哲學並不認為人擁有這種全體性的直覺。在這裏，筆者試著將這個想法，擴張到整個自覺的體系來看。

在《自覺中的直觀與反省》當中，西田的目標在透過自覺來解釋一切體系，包括思惟體系（邏輯、數理、幾何）與經驗體系（物質、生命、精神）。

這些立場從極端抽象的邏輯與數理的立場，一直到極端具體的歷史與藝術的立場為止，抽象的立場依照順序地在具體的立場中產生，相對於抽象的立場，具體的立場是抽象的立場的目的。在這個意義下，數理是邏輯的目的，連續數是非連續數的目的，幾何是數理的目的，生命是物體的目的，精神是身體的目的。(NKZ, 2: 270)

一切不同體系的差異都是全體內部的自我發展，抽象的體系內在地要求往具體的體系發展。抽象地來看，這是由低階往高階的推移，自覺的發展是創造的活動，而「全體意識」則是內含於各個個別體系中的「客觀性要求」或「內在的創造力」的來源。在面對「思惟體系」與「經驗體系」的結合的時候，西田認為在這兩個體系的背後，必須存在著「有＋非有」的全體，我們可以注意西田的一句很有意思的話：「真正的要求，既不是理性，也不是非理性，而必須是理性即非理性，有即非有，經驗即思惟的純粹活動。在這個意義下，我們的背後總是存在著全體，[...]神可以說就存在於這裏。」<sup>14</sup>換言之，具體地來看，自覺的體系的發展是復歸的活動（溯源），最終指向思惟的根源，思惟的根源則來自於「有＋非有」全體。因而，意識的「發展」即「溯源」，「真正的實在是無限的發展 egressus，同時也是無限的復歸 regressus」（NKZ, 2: 219），這是西田在《自覺中的直觀與反省》中的一個結論，也是西田質疑柯亨（H. Cohen）沒有注意到「意識的起源」的地方。這樣來看的話，意識的起源、真正的主觀其實對應到一種「全體」的直覺。全體的直覺越出了思

<sup>14</sup> 「真に要求するものは理性にあらず、非理性にもあらず、理性即非理性、オン即メー・オン、経験即思惟なる純粹活動でなければなるまい。此の如き意味に於いて我々の背後には何時でも全体がある、[...]そこに神があるといふことができる。」(NKZ, 2: 140-141)

惟的把握，而為思惟的創造性的來源。作為思惟的創造活動的來源，它必須來自於一個比思惟更高的層面，西田稱其為「絕對自由意志的體驗」。「有+非有的立場就是意志。」(NKZ, 2: 208) 西田在這裏（第39節）所說的「意志」，就是「絕對自由意志」。換言之，在自覺的體系的根基中，絕對自由意志是一切自覺的體系的統一的根源，它是超越各個個別體系的「先天性的先天性」，西田稱它為「活動的活動」、「先天性的先天性」(NKZ, 2: 266)。但是，它同時也內在於各個體系而為體系間推移的動力，形成體系內部的客觀要求。這樣的意志作為創造活動的根源，對認識意識而言是「無」，但是它並不是全然的虛無，西田也用「具體的全體」、「具體的根源」來稱呼之（NKZ, 2: 226）。

一切的「客觀性要求」皆來自於這個具體的全體體驗，邏輯意識的真正中心並不是邏輯的要求或數理的要求，而是具體的全體的要求。說它是「無」表示它是包含著自我否定的絕對活動。意志並不是一個「物」（もの），不能說是「有」，而是「有+非有」，是超越一切範疇的「概念之前」或「物自身」。因而「無」所表示的是任何的二分都不適用的「全體」，是超越一切範疇的「概念之前」，因而一切的範疇概念皆不適用。所以嚴格說來，它也不能說是「活動」，而必須是「活動+非活動」的全體。「活動的活動」不能是任何的「活動」。絕對自由意志的體驗，如西田所說，它是真正的「說似一物即不中」(NKZ, 2: 215)。它超越了任何言語思慮的世界。但是，這樣的世界並不是空虛的，其實在性在於我們的直接體驗，是我們的經驗的真正中心。<sup>15</sup>在範疇思惟的世界的背後必須存在著體驗的世界。在我們的經驗結構中包含著一種與全體體的體驗關係。因而，相對於李克特嚴格地區別「意義」與「存在」，並且以「意義先於存在」的看法，西田的思路毋寧接近於海德格「存有先於意義」的

<sup>15</sup> 關於這種「體驗」的具體實例，可以參考黃文宏（2011：217-241）。

思路。在這裏，除了必須賦予「存有」或「無」以更深一層的意義之外，也必須面對「體驗的世界」與「認識的世界」的結合問題。<sup>16</sup>

對於人的認識機能的理解，西田基本上沿著亞里斯多德以來的看法，將心靈的機能三分為思惟、直觀與想像力，並且將這三種機能皆視為「具體的思惟」的三個不同的側面。就思惟的角度來看，作為思惟的樣態的想像力並不足以想像出「有+非有」的全體，全體無法作為對象而被置於意識之前。在這個意義下，西田說「絕對自由意志」存在於自覺的「根柢」或「背後」。但是，這只是強調「絕對自由意志」是範疇思惟所無法把握的東西，它屬於「體驗」的問題，而且不論是在思惟體系或是經驗體系當中，這個體驗都必須存在。絕對自由意志本身並不是外於思惟與經驗的另一個東西，它既超越反省、內在於反省、也讓反省得以成立。因而問題不在先有判斷之前的體驗，然後再形成種種不同的世界或實在。種種的世界並不在絕對意志之外，而是絕對自由意志的一個表現，一切實在都是意志的發展。「從絕對的統一或絕對意志的立場來看，一切都是一個意志。」(NKZ, 2: 222)「在真正直接的意志體驗當中，有限直接地就是無限，現實直接地就是本體。」(NKZ, 2: 231)換句話說，絕對自由意志並不是外於自覺體系之外的東西，絕對自由意志的體驗就內存於各個體系當中，在各個「思惟體系」與「經驗體系」當中皆包含著與全體的關係。而就絕對自由意志的立場來看，意志才是自覺運動的本體或康德的「物自身」。

我們知道，在〈邏輯的理解與數理的理解〉一文中，西田認為想像力是創造無限系列並且直觀新的統一的能力，這基本上是沿著是對康德的「生產的想像力」而來的想法。對西田來說，想像力擔負起體系

<sup>16</sup> 西田在〈現代哲學〉(1916)一文中將這個問題的理解為「變形的『物自身』問題」(形を変じた「物自体」の問題)，並視之為現今哲學的重要問題之一(NKZ, 1: 292)。



之無限發展的職責。但是，這樣的想像力只能是後於全體直覺，來總結各個部分所形成的全體，部分累加所形成的全體並不是先於部分的全體，反而是預設了全體直覺。「全體的直覺」的問題，西田將其訴諸於超越理論意識的「絕對自由意志」的體驗。西田這種先於部分的全體直覺的看法，我們也可以在海德格的康德解釋上看到，但兩者的進路略有不同。

我們知道，康德哲學嚴格地區別開感性直觀與知性概念，於是形成知性概念如何作用於感性直觀的問題，對此，康德是透過想像力的圖式程序來回答。在第一版《純粹理性批判》將想像力區分為「再生的想像力」(reproduktive Einbildungskraft)與「生產的想像力」(produktive Einbildungskraft)。前者根據經驗的聯想法則，屬於經驗的層次，後於經驗而發生；後者則根據知性的先驗法則，屬於先驗的發生。但不論是根據經驗的法則或是先驗的法則，想像力都是一種直觀能力，它都是「在直觀中表象一個不在場的對象能力」。<sup>17</sup>所以不論是生產的或是再生的想像力，它是形成對象的能力。再生想像力將曾經在感性中給予，但當下不在感性中的經驗帶向心靈，康德稱它是「衍生的展示」(exhibitio derivativa)。而生產的想像力則是先於經驗的發生，給出概念的圖式，康德稱它是「根源的展示」(exhibitio originaria)對象的能力。<sup>18</sup>不論是純粹概念（範疇）、數學概念（三角型）或經驗概念（狗），當它運用於直觀的雜多之時，都需要圖式的媒介，圖式是想像力的產物。生產的想像力是先驗的，因為它先於感性進行一種圖式的綜合，透過純粹圖式使我們的對象經驗為可能。換句話說，對康德來說，任何對象的呈現皆需

---

<sup>17</sup> “Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.” (KrV, B. 151)

<sup>18</sup> 參閱：Immanuel Kant (2000: S.61. AA. Bd. VII, S. 167)。

要透過綜合，而想像力則是主動地將意識的綜合結構運用於經驗世界的機能。

在海德格的康德解釋當中，海德格認為「對象」或者更廣泛的「存有者」(有)都是一種「相對而立」(Gegenstehen)，而要遭遇到存有者，先行地需要「讓對立」(Gegenstehenlassen)的發生。而能夠讓「讓對立」得以發生的，不會是存有者(有)，海德格也用「無」(Nichts)來稱呼它(GA, 3: S.72)。「無」在這裏所表示的是「讓對象得以被觀看到」或者說「讓觀看」(Sehenlassen)的「視域」，而「讓觀看」正是現象學的「邏各斯」的意義(GA, 2: S.46ff.)。存有者只能在視域中被觀看到，或者說，要遭遇到一個存有者，一個視域必須先行地被創造出來，透過視域，存有者才能成為一個對立者而為我們所遭遇。海德格所關心的並不在二元對立之後，而在讓二元對立得以出現之前。「此有的**超越**」(Transzendenz des Dasein)表示此有總是已然脫離自身而連結著「全體」或「無」，藉由超越性我們始得以遭遇到對象。<sup>19</sup>因而，我們可以看到海德格的一句很有意思的話：「在《純粹理性批判》當中的生產的想像力，反之從不關連著種種對象的形成，而是對對象性全般的純粹觀看。[...]而就它〔生產的想像力〕形成超越(Transzendenz)而言，它可以正當地被稱為超越的想像力。」<sup>20</sup>海德格這裏的「超越」指的就是「主客相遇之前」。

這樣來看的話，生產的想像力所創造的就是海德格《存有與時間》中所說的「存有理解」(Seinsverständnis)的視域。在這個意義下，我們

<sup>19</sup> 請參閱海德格在 *Vom Wesen des Grundes* 一文中對胡塞爾「意向性」的批判。收於《路標》GA, 9: 135ff.

<sup>20</sup> “Die productive Einbildungskraft der Kritik der reinen Vernunft dagegen bezieht sich nie auf das Bilden von Gegenständen, sondern auf den reinen Anblick von Gegenständigkeit überhaupt. [...] Sofern sie die Transzendenz bildet, heißt sie mit Recht die transzendente Einbildungskraft.” (GA, 3: S.132f.)

才可以說先驗的或生產的想像力是根源的統一力，是感性與知性的共同根源。換言之，在海德格的解釋當中，生產的想像力所給出的並不是一個對象，而是讓主客得以相遇的先行條件，它不是表象出一個不在場的對象的能力，而是更根源地給出「主客相遇之前」。因而海德格意義下的「超越性」並不是指「主體的主體性」，而是讓主體與客體得以相遇的可能性。我們知道，海德格的康德解釋相對於傳統的康德學者或新康德學派的學者，就在於突顯「生產的想像力」或「超越的想像力」的位置。超越的想像力作為感性與知性之媒介的第三者，並非外在所添加，亦非外於感性與知性的第三個機能，而是感性與知性的「共同根源」。而就超越的想像力構成存有理解的視域而言，實踐理性也是建立在超越的想像力之上，這是因為海德格認為，道德實踐所預設的「自由」(Freiheit)，其深層的意義就在「超越性」(GA, 9: S. 187ff.)。為超越的想像力所開啟的超越性是比認識與實踐更為根本的東西，它是理論與實踐的共同基礎。正如同西田「有+非有」的全體，並不是任何的對象，但是讓對象的經驗得以可能的體驗。

絕對自由意志將我們帶入具體的全體體驗，這是一個無所對的世界。但是，絕對自由意志並不真的是外於思惟、直觀、與想像的另一個機能，而是思惟、直觀、想像的本體，它既內在於其中，又超越於其外，這種「即超越又內在」的思惟方式，大概是東方哲學特有的思惟方式之一。因而，我們可以說，真正思惟是「思惟的思惟」(noesis noeseos)、真正的直觀是「有+非有」的體驗、真正的想像是「全體」的想像，而這樣的絕對自由意志，是學問與道德的根源。就先在於部分的全體體驗而言，西田其實接觸到了類似海德格的問題，實存(Existenz)先在於任何分別而與全體之間有一種連結(Bezug)，而這個部分才是我們日常經驗中最為本源的部分。誠如海德格對康德的批評，感性與知性的二元區

分 (Doppelung) 並不足以回答「具體的主體性的統一」(Einheit der konkreten Subjektivität) (GA, 25: S.396)，此有之為此有，就在於它的「脫自」(Ekstasis) 與「超越」。這樣來看的話，西田與海德格都從一個更根源的領域來思考存在的問題。然而不同於海德格對康德的批判，認為康德雖然看到了先驗想像力作為感性與知性的共同根源的可能性，但是，卻在第一版與第二版先驗推證間「退縮」(zurückweichen) (GA, 3: S.160 f.)。如我們先前所說，由於「先驗想像力」是構造出讓「有」得以成為「有」的「無」，所以康德的退縮，其實可以理解為「無」的退縮。反之，前期的西田於頃向脫離李克特二元論解釋下的康德，回歸康德的康德，徹底化康德的思考。透過深入了解康德，西田甚至可以說出：「康德的純粹統覺與我所說的純粹經驗並無分別。前者可以視為後者的一種，純粹經驗的統一並不限於康德所謂的純粹統覺。」(NKZ, 1: 184) 「康德的意識全般，作為一切認識的構成性主觀，也必須是真正的無的場所。」(NKZ, 3: 432) 以「純粹經驗」或「真正的無的場所」作為康德「純粹統覺」或「意識全般」的徹底化，是西田哲學的一個企圖。也就是說，相對於海德格的批判，西田則是順著康德的想法，認為如果我們深入理解康德的意識全般的話，那麼意識全般或純粹統覺就「必須」走向「絕對無」。「所謂的意識全般是從對立的無轉入真正的無的入口 (jp. 門口)。」(NKZ, 3: 435) 就「絕對自由意志」在「自覺體系」的背後而言，西田明白地透過絕對自由意志設定了認識的界限，進入「由無生有」的宗教領域。<sup>21</sup>西田與海德格這兩種不同的康德解釋的風格，其實都是一種「比作者更了解作者」的樣式，這也是哲學家的思考方式，而在兩者的康德解釋中，都指向了「全體」或「無」的領域。

<sup>21</sup> 「這種由無生有的創造活動的點，它絕對地且直接地拒絕任何的思慮，在這裏有著絕對自由的意志，我們在這裏可以接觸到無限的實在，也就是說，可以接續神的意志。」(NKZ, 2: 217)

最後，我們總結本文的看法：「一切的所從出與所歸向」是西田的基本思惟方式。這種思考方式傾向於從「一」的自發自展來解釋一切。早期的西田選擇了同一律作為思考的起點。但是，這並不是說，自覺的體系建立在邏輯的思惟之上，而是反過來邏輯思惟建立在自覺之上。根源的「一」不停地自我對象化形成種種的「多」，而這之所以能夠成立，在於體驗到全體的客觀性要求。一必須內在於種種的多當中，為其發展的動力，它可以說是自覺體系的動性所在。這樣來看的話，單單只有無限的自我映照並不足以窮盡自覺的結構，自覺的體系還必須包含著「有＋非有」的全體直覺，這才是我們的經驗的真正中心。

## 參考文獻

西田幾多郎（2003）。《西田幾多郎全集》。東京都：岩波書局（新版）。（以下簡寫為 NKZ）

NKZ 1：『善の研究』、『思索と体験』

NKZ 2：『自覚における直観と反省』

NKZ 3：『働くものから見るものへ』

NKZ 8：『哲學論文集第三』

NKZ 17：『日記』

石神豊（2001）。《西田幾多郎——自覚の哲学——》。東京都：北樹出版。

黃文宏（2010）。〈西田幾多郎的「直観」論〉，《臺大文史哲學報》，73：173-196。

---（2011）。〈論日本現代哲學中的「感性論」傾向——以中村雄二郎的「共通感覺」為例〉，《臺大文史哲學報》，75：217-241。

Aristotle (1941). *Metaphysica*. Trans. by W. D. Ross. in: *The Basic Works of Aristotle*, Richard Mckeon (ed.). New York: Random House.

Heinrich Rickert (1911/12). “Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs.” *Logos II*, S. 27-79.

Immanuel Kant (1990). »*Kritik der reinen Vernunft*«. Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.37a 1990. (Abk.= KrV.)

--- (2000). »*Antropologie in pragmatischer Hinsicht*«. Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.490. (Abk.= Antro.)

Martin Heidegger (1976 ff.). »*Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*«. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Abk.= GA)

GA 2: »*Sein und Zeit*«. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe  
2. Ausgabe letzter Hand. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 1977.

GA 3: »*Kant und das Problem der Metaphysik*«. Hrsg. v. Fr. - W. v. Herrmann, 1991.

GA 9: »*Wegmarken*«. Hrsg. v. Fr. - W. v. Herrmann, 1976.

GA 25: »*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*«. Hrsg. V. Ingtraud Görland. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 1977

GA 55: »*Heraklit*«. Hrsg. V. Manfred S. Frings. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 1979.

