

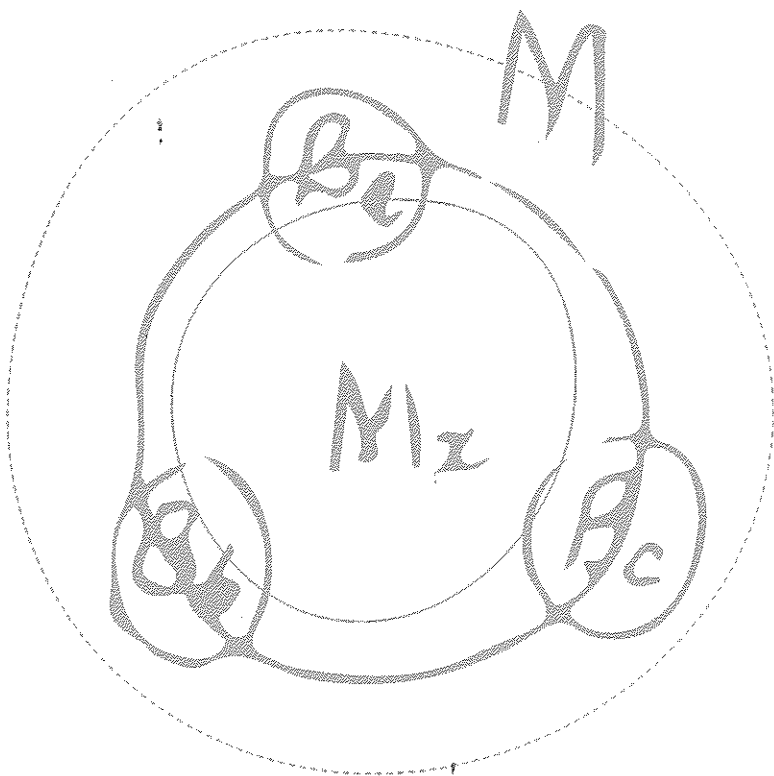
科技部經典譯注計畫

西田幾多郎

哲學選輯第二冊

西田幾多郎 著

黃文宏 譯注



國立清華大學出版社
NATIONAL TSING HUA UNIVERSITY PRESS

目次

凡例 / 004

譯注者導讀 / 005

選文 / 059

一、邏輯的理解與數理的理解（1912） / 059

二、睿智的世界（1928） / 083

三、全般者的自覺體系——總說（1929） / 179

四、絕對矛盾的自我同一（1939） / 249

五、邁向以預定和諧為線索的宗教哲學（1944） / 337

譯注者後記 / 375

凡例

- 一、本譯注底本為新版《西田幾多郎全集》（東京都：岩波書店，2003年以下）（以下簡寫為NKZ）。
- 二、旁頁所標示數字為《西田幾多郎全集》「新版」與「舊版」頁碼。
例如：10,91 表示「新版」第十卷第91頁；
(XI,114) 表示「舊版」第十一卷第114頁。
其他「譯注者導讀」與「譯注」僅標新版頁碼。
- 三、西田文字中明治、大正、昭和年號仍保留，並於其後加上西元紀年。其餘部分僅以西元紀年表示。
- 四、譯文中雙引號“ ”，是筆者添加用來閱讀標示或強調之用，並非《西田幾多郎全集》使用的符號。
- 五、方括號〔 〕是譯者所添加，為語義的補充或解釋之用。或是西田直接使用外文而沒有日譯的時候，譯者保留西田的外文，將中譯置於方括號內。
- 六、圓括號（ ）是《西田幾多郎全集》中出現的符號。
- 七、日文漢字加上 jp. 以區分中文。如有平假名或片假名，能清楚分辨出中文與日文，則不標示 jp.。
- 八、譯文中出現的外文（德文、英文、法文、拉丁文、希臘文），都是在《西田幾多郎全集》中出現文字。西田如有自己採用的日文翻譯，則以西田的日譯為主。
- 九、譯文中書名或篇名則根據中文習慣加上括號、篇名號或書名號。

譯注者導讀

這是第二本《西田幾多郎哲學選輯》（以下簡稱《選輯二》）。西田的寫作習慣，和我們現在歐陸哲學的研究者很類似，其著作大部分是單篇獨立的論文的集結，然後再給一個書名，類似我們的「論文集」，在閱讀上可以以「選輯」的方式來進行。《選輯二》在編排上仍然以鋪陳「場所邏輯」的思路為主要考慮，這畢竟是西田哲學思想的核心所在，把握了核心的思路，才能夠進一步思考西田對宗教、道德、藝術、學問等領域的看法。選擇的文字包含初、中、後期西田哲學，可以視為是第一本《西田幾多郎哲學選輯》¹（以下簡稱《選輯一》）的補充。《選輯二》翻譯底本仍然以新版《西田幾多郎全集》（簡寫為NKZ）（東京都：岩波書店，2003年以下）文字為主。由於仍然有相當多的日文研究資料仍然使用「舊版西田全集」，所以本譯注於旁頁分別標示「新版全集」與「舊版全集」兩種頁碼，以便查考。《選輯二》所選的五篇論文，日文文稿共198頁，依出版年代重新排列，名稱出處如下：

壹、〈邏輯的理解與數理的理解〉（1912），收錄於《思索與體驗》，
第三論文（NKZ 1,202-215）

¹ 西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版公司，2013年）。

- 貳、〈睿智的世界〉（1928），收錄於《全般者的自覺體系》，第四論文（NKZ 4,101-149）
- 參、〈全般者的自覺體系——總說〉（1929），收錄於《全般者的自覺體系》，無編號（NKZ 4,333-381）
- 肆、〈絕對矛盾的自我同一〉（1939），收錄於《哲學論文集第三》，第三論文（NKZ 8,367-426）
- 伍、〈邁向以預定和諧為線索的宗教哲學〉（1944），收錄於《哲學論文集第六》，第三論文（NKZ 10,91-116）

五篇選文在次序上的安排是以出版時間的先後為準。就西田思想的分期來說，「第一選文」屬於西田初期或早期的自覺思想，「第二、第三選文」屬於西田中期的場所哲學，「第四、第五選文」則是集中於後期的絕對矛盾的自我同一的邏輯。

第一選文〈邏輯的理解與數理的理解〉目的在展示西田早期「自覺」思想的雛型。我們知道，將一切視為具體經驗的「自發自展」是早期西田的主要想法。這個想法在《善的研究》是透過「純粹經驗」來表現的。但是自《善的研究》（1911）之後西田就很少使用「純粹經驗」一詞，而改用「動性的全般者」或「自覺」為其哲學的主要概念。如果我們將兩者加以比較的話，那麼相對於「純粹經驗」的體驗性表達，在「動性的全般者」這個概念上突顯了邏輯的因素，「經驗的邏輯化」可以說是這個時候的西田的一個主要關心點。而這麼一個成素的出現與形成，與西田進入帝國大學的學術系統有一定的關係。西田自1910年進入京都帝國大學文科學部任教之後，就開始將自己的思想，透過與其他哲學家

（特別是當時在學界具領導地位的新康德學派、柏格森等）的對決與改造來自我充實。在這個對決的過程當中，表現了西田思想的創造性，也反過來對其所對話的哲學家進行了改造的工作。也就是說，西田的哲學思想的一部分，是透過改造其他哲學家的哲學而成，這對今日的臺灣的哲學界來說，是很獨特的方式。在這裡西田順著哲學家的說法逐步地轉變其意義，將自己的思想置於這些哲學家的語詞中來表達。一般來說，轉義、創造的詮釋、順著哲學家語詞來說，雖然包含著精彩的思想的對決，但是對不熟悉西田當時的思想背景的讀者來說，是有著相當的難度的。筆者的專長並不是新康德哲學，只能試著盡可能地了解，自省仍免不了格義的批評。建議不了解新康德學派思想，特別是李克特哲學的讀者可以從第二選文〈叡智的世界〉開始閱讀。²〈叡智的世界〉邏輯性強，層次分明，就西田哲學來說，也是相對具代表性的選文。

〈邏輯的理解與數理的邏輯〉初刊於《藝文》第三年第九號（1912年9月號），現收錄於《思索與體驗》第三論文。該文討論的重點在於：邏輯如何過渡到數理。這個問題的產生是因為西田將一切人類知識的體系視為是一個自覺體系的發展的緣故，眼尖的讀者可以發現這是對「純粹經驗」的一個邏輯性的表達。在這裡我們注意「自覺」這個概念，這是西田哲學繼「純粹經驗」之後的主要概念。正如同西田很多的主要概念一樣，「自覺」的意義與想法也可以區別開前期與後期。最能夠表現西田前期自覺的構想的主要著作是1917年出版的《自覺中的直觀與反

2 筆者對第一選文〈邏輯的理解與數理的理解〉曾經寫過一篇論文，有興趣的讀者不妨參考。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〉，《國立臺灣大學哲學論評》第43期（2012年），頁1-40。

省》。在這裡西田想要「根據自覺的體系來思想一切的實在」，並解決「價值與意義」、「意義與事實」的結合問題（NKZ 2,5）。結合價值與意義、意義與事實是當時日本哲學界的主要問題。西田的基本想法是先將人類一切的知識區分為「經驗體系」與「思惟體系」，再將其視為是一個自覺體系的發展，而「邏輯」與「數理」就是自覺體系的最初階段。就內容上來看，〈邏輯的理解與數理的邏輯〉這篇論文的主要部分是針對德國新康德學派哲學家李克特（Heinrich Rickert）的一篇論文〈一者、統一者以及一〉（“Das Eine, die Einheit und die Eins”）而發。³ 李克特的論文初刊於 1911/1912 年，西田的論文完稿於 1912 年，在這裡我們可以看到西田對當時學術界現況的反應之快速。論文的主題在討論由邏輯到數理的推移，看似邏輯是數理的基礎，但其實反之，在這裡牽涉到對整個自覺的體系的了解。同樣的思惟模式，但從一個更大的脈絡來討論，出現在西田 1917 年出版的《自覺中的直觀與反省》當中，如前所說，這是西田繼《善的研究》之後另一本主要著作。現行的《西田幾多郎全集》在「第一選文」的結尾處，收錄了一段西田在 1937 年注記的文字：「本論文（譯注：〈邏輯的理解與數理的邏輯〉）將我的思想導引向下一部著作《自覺中的直觀與反省》。」（NKZ 1, 215）從這裡我們可以知道，〈邏輯的理解與數理的理解〉包含著「自覺」的原始構想與思惟模式，對了解西田的「自覺」概念是有很大的幫助的。

就結構上來看，「第一選文」區分為兩個章節。第一章討論「邏輯

3 Heinrich Rickert, "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs." *Logos* II, (1911/12), S. 26-78.

的理解」，第二章討論「數理的理解」。在第一章裡面，西田主要討論我們對形式邏輯的三法則（同一律、排中律與矛盾律）理解。但是西田所關心的其實是這三個理解的來源，理解都是從本源而來的理解，將這三個「邏輯的理解」理解為「動性的全般者」的自我發展的結果是西田的主要動機，隨後的「數理的理解」也是如此。相對於純粹經驗的體驗性格，動性的全般者比較清楚地表現出實在的邏輯性格。在這裡，西田主要的對話對象是德國的邏輯學家齊格瓦特（Chr. von Sigwart）⁴。藉由詮釋作為思惟的三法則的同一律、矛盾律與排中律，西田主張「動性的全般者」或「邏輯的全般者」一方面包含同一、一方面包含對立，一方面又是讓同一與對立為可能的第三者。由「動性的全般者」的自我發展而形成形式邏輯的三法則。並且由於動性的全般者是先於形式邏輯並讓形式邏輯為可能的全般者，顯示出動性全般者是超越個人意識的事實。最後西田這樣來總結「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）這裡的全般者是動性的全般者，或西田所謂的「理解之前的理解」。一切理解都是內在於這個理解，並且是動性全般者的自發自展的結果。一切都是一者的發展，是整篇論文的主旨。這很明顯地是《善的研究》的想法的延續，也是《自覺中的直觀與反省》的主要觀點。

〈邏輯的理解與數理的理解〉的第二章主要討論「數理的理解」。

4 齊格瓦特（Christoph von Sigwart, 1830-1904）：德國哲學家與邏輯學家，對19世紀下半的邏輯學有重要的影響，其主要著作為兩卷本的《邏輯學》（*Logik*）。第一卷出版於1873年，副標題為「論判斷、概念與推論」，第二卷出版於1878年，副標題為「方法論」。

就了解西田的「自覺」的概念來說，第二章是重點所在。西田討論的重心在如何從「邏輯的概念」過渡到「數理的概念」，並藉由李克特在〈一者、統一者以及一〉的想法來討論這個問題，或者更恰當地說，透過改造李克特思想來回答邏輯的理解往數理的理解的推移的可能性，因為對李克特來說，這個推移是不可能的。西田先提到從羅素（Bertrand Russell）⁵與庫秋拉（Louis Couturat）⁶這兩位數理哲學家，皆試圖直接地從純粹的邏輯的原理來推導數學的原理。相對於此，彭加勒（Henri Poincaré）⁷則持反對的意見，認為要從分析性的邏輯導出非分析性的數學，必須添加「直覺」的因素，而直覺是非邏輯性的因素。在這裡對我們來說，比較重要的地方在於，西田如何透過對李克特的哲學的改造來表達他對這個問題的看法。首先西田沿著李克特的想法，系統 A 要推移或過渡到系統 B，這兩個系統的「媒介」必須是「同質的」，否則就必須外加一個媒介者。就純粹邏輯的系統與數理的系統來看，李克特認為我們沒有辦法直接地從邏輯的「純粹邏輯概念」得出「數理的概念」，因為邏輯的系統內部的媒介者是異質的媒介，作為邏輯對象的「一者」與「他者」無法位置互換，而數理系統的媒介者是同質的媒介，唯有在同質的媒介當中，位置的互換才是可能的，我們才可以說 $1 = 1$ 。李克

5 羅素（Bertrand A. W. Russell, 1872-1970）：英國哲學家、數學家與邏輯學家。分析哲學的創立者之一。在邏輯學與數學的關係上，羅素的主張將數學建立在邏輯學之上，將數學視為邏輯學的一部分。

6 庫秋拉（Louis Couturat, 1868-1914）：法國數學家與哲學家。庫秋拉接受了羅素的想法，試圖透過符號邏輯來發展數學與哲學，是當代數學邏輯的建立者之一。

7 彭加勒（Henri Poincaré, 1854-1912）：法國數學家與科學哲學家，在數學的領域主張直觀主義。

特因而認為這個過渡要可能的話，我們必須在純粹邏輯對象之外，再添加一個「非邏輯的要素」，因而主張單在純粹邏輯的系統本身，無法直接地導出數理的系統。西田在面對李克特的這個想法的時候，首先將「同質媒介」與「異質媒介」思想為「動性全般者」的自我發展的兩個側面，換言之，西田認為李克特之所以主張「純粹邏輯」的概念無法導出「數」的概念，是因為他只是抽象地看到了動性全般者的一個側面（即異質媒介面）而已，並沒有看到動性全般者的全體，這李克特所沒有觀看到的另外的一面（即同質的媒介面），不僅讓 $1 = 1$ ，更明白地表現在數理的無限系列之上。

然而數理作為數學或算術所成立的道理，除了 $1 = 1$ 之外，還有 $1 + 1 = 2$ 或「無限系列」的問題。在這裡我們可以看到西田哲學最具創造力的部分，但也是最難於理解的部分。西田在思考這個問題的時候，首先面對的是新康德學派的解決方式，也就是將數的無限系列理解為「生產的想像力」所創造的結果，在這個意義下，無限成為直觀的對象。但是西田並不真的否定這樣的看法，其所面對的毋寧是在李克特哲學中「思惟」與「直觀」的二分法，而這一點其實也是新康德學派學者共同的基本區分，從這裡也可以知道西田的思想終究不是康德式的。相對於新康德學派的區分，西田將思惟與直觀（想像力）視為對「動性的全般者」的自我發展自身的兩個不同的觀點，認為從全體來看是想像（直觀），從部分來看則是思惟。「在我的想法裡面，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。」

（NKZ 1, 211）但是，西田在這篇論文中當中，有時也用「思惟」來稱呼動性全般者的活動，然而我們知道這樣的思惟不是「對象性的思惟」，

而是一種「超對象性的思惟」。西田對數學系列的無限性的說明，是自覺的無限自我映照自身的模式的一個典型。在本文中西田主要透過戴德金 (Richard Dedekind) 的「無限」的定義、羅伊斯 (Josiah Royce) 的「自我表象的體系」與波扎諾 (Bernhard Bolzano) 對「真理意識」的說法來思考自覺的無限意義。戴德金認為「當某個體系可以在自身之中映寫自身的時候，這個體系就是無限的」(NKZ 1,213)。西田將戴德金的想法解釋為「某物可以成為自身的思想的對象，而這個可以成為自身思想的對象的思想仍然屬於自身的思想世界」(NKZ 1,213)。西田的想法可以以部分與全體的關係來說：當一個體系內部的部分可以完全地表象整個體系本身的時候，這個體系是無限的。換言之，全體與其真實的部分擁有一一對應的關係，然而部分仍然是全體的部分，部分與全體只是「相似」，而不與全體同一 (戴德金)；⁸ 而這個關係可以從全體分化的角度來看，視為是一個體系的發展 (羅伊斯)；然而這並不是羅伊斯所說的「表象意識」，毋寧是「真理意識」(波扎諾)。也就是說，西田將數理所需的無限系列，建立在思惟的無限性之上，而這種無限性來自於思惟的思惟自身。這種思惟思惟自身的思惟，並不是通常意義下的反省思惟，而是西田所謂的「自覺」。我們也可以在本選輯其他的論文中看到：「部分與全體」或者更恰當地說「個物的多」與「全體的一」，構成了西田「絕對矛盾的自我同一」的基本的思惟方式。

在 1912 年 7 月 26 日〈邏輯的理解與數理的理解〉脫稿的當天，西

8 一個集合與它的真子集「相似」或擁有「一一對應」的關係，這種情況只發生無限集合。有限集合並沒有這樣的關係。

田在日記上記載著這麼一句話：「論文寫完了，這是極為不滿意的論文。」（NKZ 17,318）西田並沒有陳述究竟是哪裡不滿意，這或許是可以深入研究的一個問題。但要理解這篇論文，一些背景知識是需要的。針對西田對無限性問題的思考，Maraldo 教授有一篇英文稿相當值得參考。⁹ 筆者也曾經寫過的一篇論文，在鋪陳西田思路的同時，也有一些背景上的說明，可以彌補注釋的不足。¹⁰ 但論文總是會置入自己的解釋與想法，這似乎是不得已的事，筆者的這篇論文也還有些需要再修改的地方，讀者還是要還原到李克特與西田的文獻本身來理解。

接下來的「選文二」與「選文三」都是關於中期西田場所思想的論文。中期西田思想的重點在系統化場所哲學。其基本想法是從判斷的全般者出發，沿著能思的方向逐步深入全般者，直到作為「絕對的無而有」的「心之本體」¹¹ 或「絕對無的場所」。「絕對無」不是虛無，而是「絕對的無而有」，既然如此，西田就有必要從「絕對無的自我限定」或「絕對無的自覺」來說明種種世界的產生，特別是說明作為其所思面的限定的歷史的現實世界的邏輯構造，這是我們所生存於其中的世界。這形成西田所謂「全般者的自覺的體系」與「無的自覺限定」的構想，也就是

9 Maraldo, John C., "Self-Mirroring and Self-Awareness: Dedekind, Royce, and Nishida," in *Frontiers of Japanese Philosophy 1*, James W. Heisig (ed.), Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006, pp.143-163.

10 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〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 43 期（2012 年），頁 1-40。

11 「心之本體」是西田的措詞。出自《全般者的自覺體系》「總說」：「絕對無並不是單純的什麼東西都沒有，它是能思性限定的極致，意謂著心之本體（心の本体）。它既是絕對地無，也是絕對地有，它是超越了我們知識的界限的東西。」（NKZ 4,358-359）

說，從邏輯的角度來看，西田先深入意識的底層，乃至超越意識的能所對立，釐清作為創造的根源的絕對無，再透過絕對無的自我限定或絕對無的自覺，回過頭來思考歷史現實世界的構造。這個思惟構想主要表現在《全般者的自覺體系》（1930）與《無的自覺限定》（1932）這兩部書所收錄的論文當中。前者集結了西田自1928年4月到1929年12月所寫的七篇論文，再加上一個「序」與「總說」而成。後者收錄西田於1930年7月至1932年10月所發表的九篇論文，兩者共同構成中期西田哲學的主要代表作。在這裡本選輯選擇了〈叡智的世界〉與〈全般者的自覺體系——總說〉這兩篇論文。

第二選文〈叡智的世界〉初刊於《哲學研究》¹² 期刊第一五一號（1928年10月），而後略為修改，現收錄為1930年出版的《全般者的自覺體系》的第四論文。西田於1928年8月自京都帝國大學退休，當時58歲比預定退休時間提前了兩年。¹³ 退休後的西田，創造力更為旺盛，中後期的重要著作幾乎都是退休後的作品，〈叡智的世界〉就是西田退休後第一篇發表的著作，也是中期西田最具代表性的著作之一。就西田思想的發展來說，初期與中期的西田，從「純粹經驗」、「自覺」、「場所」到「全般者的體系」，其目標都是指向真正的自我或人格的自我，問題則集中在自我所內存於其中的場所是什麼，並且試著將自己的思想予以體系化。而誠如西田在《全般者的自覺體系》的「序」中所說，「在第四論文（譯注：〈叡智的世界〉）當中，我陳述了我的思想的大

12 《哲學研究》為當時京都帝國大學文學院哲學科（系）所出版的期刊。

13 關於西田為什麼比實際退休年齡提早兩年退休的事。請參閱西田幾多郎著，黃文宏譯注，〈譯注者導讀〉，《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版公司，2013年）。

要。」(NKZ 4,3)

西田的想法原則上可以用「由表層來看內層」與「由內層來看表層」這兩個步驟來說明。¹⁴「由表層來看內層」是由最表層的判斷的全般者開始，一步步地往意識內在的深入，最終達到「絕對無的場所」或「心之本體」。「由內層來看表層」則是由「絕對無的自覺」往外說明歷史的現實世界的種種不同的實在。前者的思路，最明白地表現在〈叡智的世界〉這一篇論文當中，這是一條沿著能思的方向，透過能思不停地超越能思，自我不停地超越自我，而終於絕對無的場所的思路。¹⁵隨著自我的不同的層次，同樣的東西在不同的世界中也擁有不同的意義。西田的語詞的意義也相應地有不同的變化，表面上看似容易混淆，其實不然。客觀地來說，〈叡智的世界〉是一篇邏輯性相當強的論文。但是西田措詞是難解的，而之所以如此，是因為西田以漸進的方式，一層一層地改變語詞的意義，讓語詞的意義隨著思惟的深入而變動，是很典型的哲學的措詞方式。同樣的寫作方式，我們也可以在胡塞爾、海德格的哲學著作上看到。通常沿著一個導引的思路而深入語詞的意義，只能從頭開始閱讀，不能脫離文脈來理解。在脈絡下提出的東西，只能在脈絡下取得其意義。對此，筆者試著以「全注解」的方式來呈現西田的思惟，也曾寫過一篇論文討論過相關的背景與思路。¹⁶此外在日本學界也有小

14 請參閱：西田幾多郎著，黃文宏譯注，〈譯注者導讀〉，《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版公司，2013年），頁90以下。

15 中期西田這條思路受到田邊元的批評，田邊的批評主要在其1930年5月所發表的論文〈請西田老師指教〉。現收於《田邊元全集》，第四卷（東京都：筑摩書房，1963年），頁303-328。

16 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

坂國繼教授注解本，筆者的注釋從小坂教授的注釋本獲益良多，但仍然有些不同的地方，建議讀者還是要參考小坂教授的注解。¹⁷

〈叡智的世界〉顧名思義是以「叡智的世界」為主題的論文。但是「叡智的世界」並不是西田內向之路的最後一站，西田還要再越過叡智的世界進入「絕對無的場所」，絕對無的場所已不再屬於內在的世界，在這裡有所謂的「內在超越」的問題，而「叡智的世界的構造」與「叡智的世界的超越」則扮演了一個重要的角色。〈叡智的世界〉全文共分九章，以意向性為線索，西田沿著能思的方向探問意識的底層，從「自然世界」（判斷的全般者）到「意識世界」（自覺的全般者），再到「叡智的世界」（叡智的全般者），終於「絕對無的場所」。沿著能思的角度來看，這三種全般者並不是截然不同的全般者，而是一個比一個深，一個包攝一個，自覺的全般者包攝判斷的全般者，叡智的全般者再包攝自覺的全般者，最後皆內存於一切「全般者的全般者」或「絕對無的場所」當中。由淺層的自我來看，意向活動指向深層的自我，由深層的自我來看，意向活動則是自我限定自身、自我映照自身的活動，一切的實在都是絕對無的自我限定。在這裡西田的基本想法是將種種不同的實在皆理解為全般者的自我限定，因而有著不同層次的世界、不同層次的自我。

由於心與境、自我與世界是相關性的存在，因而胡塞爾意向性的「能所相關」，在西田自覺的體系的建立上，扮演了一個重要的角色。

大文史哲學報》第 78 期（2013 年 5 月），頁 117-142。

17 小坂國繼，《西田哲学を讀む 2——「叡智の世界」》（東京都：大東出版社，2009 年）（以下簡寫成《西田哲学を讀む 2》）。

然而一如西田的性格，在採用意向性的能所相關的同時，也同時對胡塞爾的「意向性」進行了改造。¹⁸ 針對西田對意向性的改造，我們可以看出幾個原則，首先西田將意向的本源意義理解「內指的」，認為意向性的意義並不是指向意識的外部，而是指向意識的內部，也就是說，意向或意識的本源意義是「意向意向自身」或「意識意識自身」，這等於宣告了一條獨特的「內在超越」的思路。在意識的內指性當中，「能思的超越」是主軸，能思所指向的所思其實是更深的能思的自我映照，或者我們也可以說能思包含所思，深層的能思包含淺層的能思—所思，在這個意義下，深層的能思是更為真實與本源的自我。其次西田沿著知情意的區分，在自覺的層面與叡智的層面皆區別開知、情、意三個層次的自我。知性的自我（理論的自我）或西田所謂的「最初自我」以情感自我為內在依據，情感自我以意志自我為內在依據，「意志自我」是所屬的全般者當中的最深的自我（西田稱為「最後的存在」）。¹⁹ 由「知」超越到「情」、再到「意」這並不是廣度量上的超越，而是深度量上的超越。相對來看，胡塞爾式地在知性世界層次上的無限擴張，只能在廣度量上達到知性世界，無法達到深度量的情感自我與意志的自

18 前期海德格哲學的建立，也同樣針對胡塞爾的意向性問題進行了改造。但是海德格的改造是沿著「脫—自（或譯為「自我出離」）」（ek-stasis）的方向來進行，與西田的方向不同。脫自的超越是指向世界的超越，倘若我們從西田哲學來看的話，我們可以說「脫自的超越」不是最根本的超越，往自體內部而去的「內向的超越」才是最根本的超越。

19 西田在〈叡智的世界〉一文中，對「情感自我」或「藝術直觀」的討論比較少，往往只是將它視為一個過渡的階段而已。但是「情感自我」或「藝術直觀」，是西田藝術哲學的主要部分，對此，感興趣的讀者不妨參閱藤田正勝，《西田幾多郎——生きることと哲学》（東京都：岩波書店，2007年），頁61以下。

我。意向性是內指的，而且指向意識的內部或更深的層次。反過來說，不論是知性或是情感的自我的對象，都是意志的自我的自我表現、自我限定或自我映照。這樣來看的話，我們的「意志」是更深的直觀映照於意識界的結果，而「意向」則是意志投射在知性意識面的結果。伴隨著讓意向意向自身，西田改造了「意向性」的意義：知性的「意向」是「弱化的意志」，「意志」則是「弱化的直觀」。²⁰ 這樣的內指的意向性，在叡智的世界中，仍然保持著「能所相關」的性質，但到了絕對無的宗教體驗，意向性則是完全被超越的，沒有能所對立，是全然無能亦無所的體驗。

我們知道，西田談「主客合一」。但是西田的想法並不是先有主客對立，再談主客的合一，西田的主客合一的「客」其實是自我的內容，嚴格說來，並無所謂的「客」，所有的超越的存在（客）都是自我內部不同層次的存在，表面上所指向的所思，其實是更深層的自我的投射。有來自於無，而終結於無主亦無客的絕對無，意向性的解釋最終以超越意向性為終結。但是即使如此，西田並不是主張一切都歸於虛無，筆者認為其基本想法仍然是在理解我們所真正內存於其中的世界。這樣的話，我們可以這樣來重構西田的想法：在這篇論文當中，西田主要區別開三種全般者，相應地可以思想到三種不同的世界。首先是「判斷的全般者」，內存於其中的是「自然的世界」，這是以判斷的形式而出現的「對象世界」，而對象世界中的個物是作為對象的「物」。倘若實在不

20 細部的討論，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（2013年5月），頁117-142。

外就是自然的存在的話，那麼實在就只是符合於機械論法則的對象或客體。真正的個物就只能是自然對象，所有的存在只能是自然的存在。然而只要我們深入地反省，就會發現我們的世界並非如此，當我們將這個想法推到極限的時候會遭遇到一定的困難，「意識的自我」就是一個例子，因為自我無法以對象的方式來了解，或者我們反過來說，以判斷的方式來理解自我會形成不可避免的矛盾。而我們理解這個矛盾，這個理解的事實隱含著我們其實超越了這個矛盾，或者說我們所真正內存於其中的世界並不是判斷的全般者的世界，而是一個能夠讓我們理解這個矛盾的事實，也就是說，能夠將自我也包含在內的世界，西田稱之為「自覺的全般者」的世界。換句話說，自覺的全般者的世界才是我們所真正內存於其中的世界。如果自覺的全般者的世界是真實的世界，那麼實在的意義就必須相應地予以修正。「先前被思想為具體的與實在的東西（譯注：對象），〔現在〕變成了抽象的或只是被意識的東西（譯注：所思）。[……] 實在的意義從對象性存在的意義轉變為活動性存在（譯注：意識活動）的意義。」（NKZ 4,103）自覺的全般者比判斷的全般者更為接近我們的世界，但它仍然不是最終的全般者，在其背後還有叡智的全般者。

西田透過類比於「自覺的全般者」的方式來處理「叡智的全般者」。內存於自覺的全般者的世界是以自覺的形式而出現的是「意識世界」，狹義的意識世界也可以理解為「心理學的世界」，內存於其中的個物是「自覺的自我」；內存於「叡智的全般者」當中的世界，是以叡智的形式而出現的「叡智的世界」，內存於其中的個物是「叡智的自我」。「叡智的世界」一詞來自於拉丁文的 *mundus intelligibilis*，它表示超越我們

的思惟、超越我們的意識的世界，西田也用「超意識界」來表達之（NKZ 4,101-102）。自古希臘哲學以來，哲學家們就發現，我們生存於生滅變動的現象世界，但是要理解這個現象世界，我們需要訴諸於一個常恆不變的叡智世界，我們所追求的意義、本質、價值都是叡智世界的內存在物。然而叡智世界並不是解釋上的假定，而是經驗現象世界的基礎，是更為真實的世界。兩重世界的關係是西方哲學的根本問題，拉斯克（E. Lask）甚至認為西方哲學史可以用兩重世界來貫穿。²¹ 叡智的世界的想法在西方哲學史上經歷了種種不同的變形，其最典型的例子就是柏拉圖的理型世界，對西田來說，它是意識所追求的理想事物（真善美）所內存於其中的世界。對於意識世界與叡智世界的內存在物，西田是以類比的方式來思考，沿著傳統哲學的知情意的區分，西田認為這兩個世界的最後存在物都是「意志」，或者我們也可以用「意欲」與「意志」來區別兩者。倘若我們只是生存於心理現象的世界，那麼我們就不能解釋內存於我們心中的理想的事實，對理想主義者來說，理想遠比現實更是實在，殺身成仁、捨身取義、為理想而死是一個活生生的實例，然而意欲所追求的理想似乎註定無法在現實中獲得滿足。在西田看來，之所以如此，是因為我們的欲求包含著一個矛盾構造，它的存在就是為了消滅自己，然而卻又無法完全消滅自己，因為欲求總是引起更多的欲求，最終欲求一個無法實現的理想，這是意志所內含的矛盾。但是西田不是悲觀主義者，從理想的意識不是現實的意識這個事實，從理想往往比現實更

21 Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre: Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, in Emil Lask, *Sämtliche Werke, Zweiter Band*, Jena: Dietrich Schöglmann Reprintverlag, 2003, S.5.

為真實這個事實，我們可以知道我們所真正內存於其中的世界是叡智的世界。「叡智的世界並不在超越我們的彼岸，我們直接地就內存於這樣的世界當中。」（NKZ 4,112）

然而，叡智的世界同樣不是最終的世界，作為叡智的世界中的最後的存在是「意志的叡智的自我」或「道德意志」。道德意志意向著善。在西田看來，道德的自我追求道德的實在，康德的「實踐理性」是其具體的實例。然而道德的自我卻在道德的實際執行中遭遇到矛盾衝突，或者更恰當地說，道德在自身之中就包含著矛盾。對於這個矛盾，筆者認為可以藉由康德哲學中「格律」（Maxim）與「法則」（Gesetz）的衝突為例來說明。²²「格律」是行為的主觀的原則，反之「法則」則是行為的客觀原則，是每個理性者都必須遵從的法則。²³在現實的世界當中，每個個人都會根據自身的處境行為，並且擁有自身獨特有的行為格律，格律是「個別的」。然而存在於叡智的世界的道德法則卻是「普遍的」。主觀的格律與客觀的法則之間，可以是衝突的，也可以是不衝突的，但是兩者之間並不必然一致。因而倘若一個個人完全依道德法則而行，作為一個人們通常所謂的有德者，在現實世界的行為當中，他必然會經驗到「法則」與「格律」的衝突。然而良心的具體內容無法通過法則而形式化的，也就是說，倘若一個人完全依據道德法則行事，在某些特殊情況下，道德可能不是道德而是屠刀，然而作為屠刀的道德仍然要求依法則而行。這樣的話，在這個人身上就會形成一種矛盾，一個人愈是有良

22 以下的說明亦請參閱黃文宏，〈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（2013 年 5 月），頁 117-142。

23 參閱康德著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，1990 年）。

心、愈是依道德而行，就愈感到苦惱，道德的自我註定是苦惱的靈魂。這是因為在叡智的世界當中，自我與理型之間存在著間隙，自我愈是追求善的理型，愈是會感到良心的不安，在這個意義之下，一個真正有良心的人在依照普遍的道德法則而行的時候，必然感到自身的罪惡，「良心愈是敏銳，就愈感覺到自己是罪惡的。」（NKZ 4,139）這是因為真正的自我並不是叡智的自我，因而西田說「透過追求叡智的性格，我們觀看不到真正的自我本身，總是只觀看到自我的影像而已，自我只會愈來愈苦惱於自我的矛盾。」（NKZ 4,142）苦惱是道德世界中最深層的實在，它來自於我們錯誤地以形式的叡智的特性為善。在這個意義之下，自我愈是自由與個性的存在，就必須愈感受到自身的矛盾。

良心的苦惱是一種罪惡感的表現，罪惡感的產生表明了在我的內部，存在著反價值的傾向。反價值的價值並不內存於叡智的世界，或者說叡智的世界並不是我們所真正內存於其中的世界。自我所真正內存於其中的世界，必須包含著「反價值」與「惡」的傾向，西田認為這是宗教的世界。換言之，自我在形式道德的世界中不能獲得安心與自由，這反而是良心遲鈍的人所感受不到的，只有在打破道德的世界，對道德的世界進行否定之時，才能獲得真正的自由。真正自由的世界不在「道德世界」而在「宗教世界」。在這裡，道德的自我必須轉換到宗教的自我。在宗教的意識中超越叡智的性格、脫離自身的矛盾。要完全地否定叡智的性格，宗教的回心必須發生。西田認為宗教是對自身的根柢的觀看。或者我們可以反過來說，真正的自我並不是道德的自我，我們並不內存於叡智的世界，而是內存於包攝叡智的世界的絕對無的場所。在絕對無

的場所中，不僅與自我對立的對象性的理型消失了，意識的自我與對象也消失了，這是一個絕對無的世界。

道德的自我是叡智的世界中的最後的存在。西田突顯存在價值這種「否定價值的價值」並不是要否定道德，虛無化一切。要釐清西田的立場，其實我們可以問為什麼良心會感到苦惱？良心之所以感到苦惱，是因為良心或人格的自我所內存於其中的世界，並不是叡智的世界，而是絕對無的世界。苦惱或執迷來自於我們錯解了我們所內存於其中的世界，以叡智的存在為我們的真正所求，執著於叡智的存在。我們在道德中感到苦惱，反而意謂著我們超越了叡智的世界。真正的道德、真正的藝術、真正的學問必須從絕對無的世界來了解。對此，西田其實有一些措詞相當能夠表達這種情境。例如「執迷者甚至是比天使更接近於神的存在。」（NKZ 4,144）這裡的「執迷者」指的是「道德的自我」。執迷者是執迷於道德上的善的人，或我們所謂的有德者。真正的有德者是苦惱的自我，但也是離神最近的存在，甚至比天使還接近於神，因為真正的善來自於罪的反轉，有罪之人才能悔改，才能獲得神的救贖。在《善的研究》當中，西田提到「罪是令人厭惡的東西，但是在這世上也沒有比悔改了的罪更美的東西了。」（NKZ 1,155）我們雖然是苦惱的存在，但是如果能夠面對這個罪的意識，卻是能夠觀看到神的靈光的罪人。在這裡，「罪」的意識扮演了一個很重要的角色，愈是自由並且愈是具有個性的人就愈能夠體會到這種罪的意識。在這裡，我們可以看到向絕對無的超越並不是單純地超越善惡，以無善無惡為宗，而是要徹悟自身的「惡」。「唯有最深層的罪的意識，才是最深刻地觀看自我自身者的意

識。」(NKZ 4,142)²⁴ 這樣來看的話，罪的意識是最深層的自覺，認罪意謂著超越罪本身。罪的意識是個宗教性的說法，認罪本身就包含著改宗、悔改與歸正(Metanoesis)，在哲學上則表示了自我或理性的全然否定。這樣來看的話，在道德的中自由必須在否定道德中才能獲得，也就是說，自由存在於「否定價值的價值」當中。

沿著西田的想法來看，康德式的形式道德其實是自我的延伸，負面地來說，是自我膨脹的結果。就這一點來看，要一個完全活在叡智的世界的人(以形式的道德為道德的有德者)放下仁義禮智很難，因為他不會覺得這是屠刀。要屠夫放下屠刀，反而容易。但是西田並不是要我們反道德，而是認為真正的道德只能來自於價值的否定，所有的道德價值都必須在這裡死後重生。西田在道德的自我的極限當中，思考回心的宗教經驗，認識到我們既然生存於執迷的世界，就不得不執迷，執迷是人之自然，最重要的是要自覺到執迷而悔改。在這裡可以看到西田一貫地以宗教為道德與學問之根源的基本思路。透過本篇論文，我們不僅可以了解西田所反對的「道德」是什麼樣的「道德」，也可以了解西田的道德論的基本思路。不論是了解中期西田哲學的內向思路的邏輯或是與新儒家哲學的比較，都是非常重要的文獻。再者，本篇論文也包含了西田對康德、胡塞爾、費希特、謝林、黑格爾的判教，這些判教的說法或許有些簡略，也可能需要再行商榷，但是對了解西田的想法，特別是西田所謂的「主客合一」的意義是有相當的助益的。

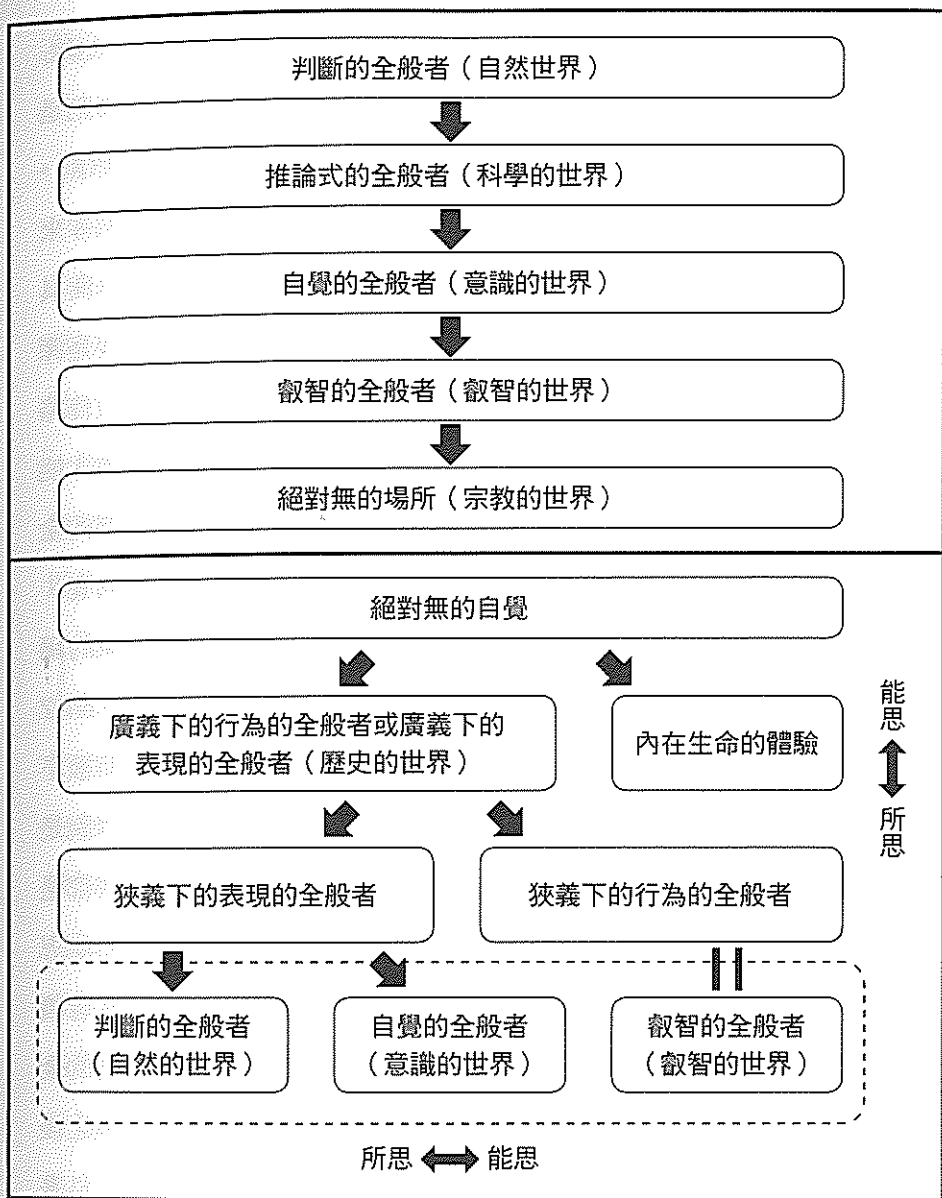
24 西田這個想法可以對照保羅的說法「在罪人中，我是個罪魁」，〈提摩太前書〉，《聖經》，第一章第 15 節。⁵

第三選文〈全般者的自覺體系——總說〉共分三個章節及一個「附論」，但原本其實是由兩篇獨立的論文與一篇「附論」所構成。第一篇論文的原標題為「全般者的自我限定與自覺」，初刊於《哲學研究》第一六三號（1929年10月），構成〈總說〉的第一章。第二篇論文的原標題為「從自覺的限定所觀看到的全般者的限定」，分兩期刊登於《思想》第九十號（1929年11月）與第九十一號（1929年12月），分別構成本篇論文的第二章與第三章。新添加的「附論」原本標題為「在廣義下的行為的全般者當中，不觀看自我自身的行為的自我的限定」，後改為現行標題「廣義下的行為的全般者的限定」。²⁵〈總說〉與〈叡智的世界〉同為理解中期西田思想特色的重要著作。相對於〈叡智的世界〉，本篇論文比較詳細地討論了「表現的全般者」與「行為的全般者」，這是兩個存在於叡智的全般者背後的全般者，也就是說，西田在這裡的分析指向叡智的世界的根柢。但也由於是「總說」，在表達方式上力求精簡，倘若注解的話，有些部分只是重複西田的句子，有些需要鋪陳的背景太多，這是注解的限制。讀者如在閱讀上感到困難，可以先讀〈叡智的世界〉。西田的基本想法在於將「認知」理解為「全般者的自我限定」，而這樣的認知是一種自覺的形式，顯示自覺的邏輯關係，就形成了「全般者的自覺體系」（NKZ 4,340）。就內容來看，〈總說〉與另一篇〈全般者的自我限定〉（1929）²⁶，完成的時間相近，在內容上有許多重複的地方，感興趣的讀者可以相互參照地閱讀。

25 請參閱《西田幾多郎全集》，第四卷編者「後記」（NKZ 4,458-459）。

26 〈全般者的自我限定〉初刊於《思想》第八十八號（1929年9月）與第八十九號（1929年10月），現收於《全般者的自覺體系》，第七論文（NKZ 4,281-331）。

據西田自述，「在〈總說〉裡面，我回過頭來以總括的方式陳述了我的思想的全貌。我希望我在本書當中所思索到的結果，讀者可以依據〈總說〉而獲得理解。」（NKZ 4,3）西田中期的自覺的體系包括六個全般者（判斷的全般者、推論式的全般者、自覺的全般者、叡智的全般者、表現的全般者、行為的全般者）與絕對無的場所，都在這篇論文中獲得了一個簡潔的說明。這六個全般者與絕對無（全般者的全般者，或也可以說是七個全般者），可以視為中期西田場所哲學的體系性的總結。其間的關係，日本的學者杉本耕一教授曾經做過一個圖式，相當具參考性。筆者將他的圖式再略為增添，將其附錄於此（參見圖式一）。圖式的上半部，主要是沿著能思的方向，一步步地深入能思，最終到達絕對無的場所。這條思路，除了推論式的全般者之外，很明白地表現在〈叡智的世界〉當中，讀者可以參考本選輯「第三選文」的思路。圖式的下半部，主要是〈總說〉的部分，沿著絕對無的自覺而展開，這裡可以參考杉本教授的圖，筆者只是略加增添而已。



▲ 全般者的自覺體系——圖式²⁷

27 本圖主要參考杉本耕一的圖式，再稍加增添而成。杉本的圖式請參閱《西田哲学と歴史の世界——宗教の問いへ》（京都：京都大学學術出版會，2013年），頁53。

在看這個圖式的時候，有幾個原則要注意。首先「具體」與「抽象」是相對性的語詞，從某個角度來看的「具體」，從另一個角度來看則是「抽象」，但是抽象來自於具體，而且是對具體的抽象，這是基本原則。一般來說，哲學大多是這麼來使用這一組語詞，並不是從外延的指涉來談什麼是抽象、什麼是具體，而是不同的觀點會造成不同的抽象與具體。也正因如此，讓文獻的解讀變得有點困難。在圖的上半，主要是深入自我或深入能思內部的思路（筆者所謂的「內向之路」），在這條路上西田使用了胡塞爾的「能思」與「所思」這一組概念。相對來看，能思是主觀面的、述詞面的，所思則是客觀面的、主詞面的，而深層的全般者相對於淺層的全般者是具體的，反之則是抽象的，因而愈是自覺，就愈是深入全般者，愈是具體的，最終脫離全般者而到達絕對無的場所。就內向的路來看，能思面始終擁有包攝所思面的意義（NKZ 4,373），而前一層的「能思—所思」又成為這一層的「所思」而被下一層的「能思」所包攝。這樣來看的話，「絕對無的場所」也可以說是最具體的全般者、最具包攝性的全般者或能思之思，其他的全般者都是其抽象面、其所思面。但是由於西田認為任何具體的全般者都擁有能思面與所思面，而絕對無的場所又已然超越了能思的關係，並非通常意義下的具體的全般者，所以這種全般者更恰當地來說應稱為「全般者的全般者」，是全般者的來源，並不是通常意義下的全般者。到了這裡之後（圖式的下半部），絕對無的場所再透過自覺（絕對無的自覺），沿著能思面與所思面分化出種種不同的全般者，而正是在說明絕對無的自覺的時候，西田在「絕對無的場所」與「叡智的全般者」之間，加入了「行為的全般者」與「表現的全般者」，分別表示絕對無的自覺的「能思面」

與「抽象」
來看則是
基本原則。
的指涉來
抽象與具
，主要是深
，在這條路
對來看，能
而深層的全
愈是自覺，
絕對無的場
意義（NKZ
思」而被下
也可以說是
般者都是
都擁有能思
非通常意義
般者的全
到了這裡之後
自覺），沿著
絕對無的自覺
，加入了「行
的「能思面」

與「所思面」。

就全般者的分化來看（圖式的下半部），任何具體的全般者都具有「能思面」與「所思面」的限定，相對於具體的全般者本身，單單就其「能思面」來看，或單單就其「所思面」來看，這在措詞上都屬於「抽象的全般者」。在這裡，叡智的全般者是一個例子。叡智的全般者（具體的全般者）擁有能思的限定面與所思的限定面，其「能思的限定面」是「自覺的全般者」，其「所思的限定面」則是「判斷的全般者」。換一個角度來看，判斷的全般者與自覺的全般者都是叡智的全般者的「抽象的限定面」（NKZ 4,371）。這樣來看的時候，西田所謂的「添加能思的限定」或「減少所思的限定」，就愈往圖式的上方或右方而去，反之所謂的「添加所思的限定」或「減少能思的限定」，就愈往圖式的下方或左方而去。往圖式的左右兩邊，都是往抽象的方向的移動，分別是往能思的方向的抽象或往所思的方向的抽象。而圖式的最右邊的「內在生命的自我」，是純粹能思性的體驗流，體驗流逐步地所思化，到最左邊的內存於判斷的全般者的自我，則是完全失去能思的意義的「對象的自我」。再者全般者與全般者之間是一種重疊的關係，這些不同的全般者是重疊在一起的，下層的全般者被上層的全般者所包攝，所以西田在措詞上，也稱「叡智的自我」為「行為的自我」（NKZ 4,372），因為行為的全般者是包攝或等於叡智的全般者的。而知性的直觀也可以思想為「體驗」（NKZ 4,375）。也由於是重疊在一起的，淺層的內存在物超越了其所屬的全般者，而接觸到深層的全般者的內存在物。因而自覺的全般者的內存在物，越出了自覺的心理世界，接觸到了叡智的存在。歷史世界中的個物，越出了歷史世界而接觸到絕對者。在意識的自覺的

世界中，我們越出了意識的自覺而接觸到叡智的世界。在歷史世界中，我們超越了歷史世界而接觸到宗教的世界。反過來說，也可以說是淺層的全般者映照了深層的全般者的內存在物的「影像」。但即使有這些原則，西田在措詞與表達上確實還是有許多不明白的地方，但基本上讀者可以依據這幾個原則來詮釋西田的語詞的意義。

除此之外，在閱讀這篇論文的時候，筆者認為還有兩個值得注意的地方。首先是各個全般者之間的關係，相對於〈叡智的世界〉，我們可以看到「歷史世界」處於比「叡智的世界」更深的位置，歷史的現實世界是後期西田思想的主要論題，在這裡「表現」、「行為」與「身體」逐漸在西田哲學中取得重要的位置。其次是西田的一組內在於「自覺」的語詞：「作為主觀的自我」、「作為客觀的自我」與「內存於自我」。我們先說明西田這個全般者的自覺體系的構造。

首先我們回頭看一下這個「全般者的自覺體系——圖式」。圖式的前半部是筆者所加，從種種全般者當中，最具所思性的、也是最表層的判斷的全般者出發，沿著能思的方向深入到自覺的全般者、叡智的全般者、最後到絕對無的場所。這是西田所謂的「由表到裡」的思路。到了絕對無的場所之後，再透過絕對無的自覺，映照出種種不同的世界，這是西田所謂的「由裡到表」思路。其中種種不同的世界或全般者之間的關係，西田在〈總說〉第二章的結尾處（NKZ 4,357-359）有一個簡潔的說明。我們根據這一段文字來整理各個全般者關係。

最深層的自覺，西田稱之為「絕對無的自覺」，它是「既無觀看者也無被觀看者的色即是空、空即是色的宗教體驗」。這樣的狀態是一種「無我」亦「無物」的狀態。在這個意義下，我們可以說絕對無的自覺

本身是超越能所分別的，超越「能所分別」意謂著超越了「意向性」。原則上我們可以知道，這是一種絕對無的宗教體驗，是超言絕慮的神秘直觀的世界。這種「體驗」或者說這種「認知」或「直覺」，並不是通常意義下在能所分別中的體驗與認知，反而是見神殺神，見佛殺佛，因為任何所見都是魔。但是這麼一種無的體驗，並不是全然的虛無，而是包含著動性的無，是無中生有的無。對此西田同樣透過能思與所思來釐清這麼一種宗教的體驗。我們知道，這種體驗是透過能思的深入而獲得，就其作為能思的極限而言，西田也稱之為「心之本體」或「能思之思」。這樣的無並不是與「有」相對的無，而是「無而限定有」的絕對無，絕對的無是包含自我限定的無，自我限定為有。「它既是絕對地無，也是絕對地有」，在絕對無的自我限定當中，有得以產生、得以成立。絕對無的自我限定，西田也稱之為「絕對無的自覺」。但既然「絕對無」超越了知識，是不是也可以稱為「絕對有」？為什麼西田哲學不以「絕對有」而要以「絕對無」來作為其哲學的主要概念呢？筆者在這裡沒辦法詳細討論這種看法，但原則上來看，就絕對無突顯「自我否定」與「無基底」的動性來說，稱其為絕對有其實是有一些困難的。²⁸ 這一點讀者或許可以在下一篇選文〈絕對矛盾的自我同一〉中，找到一些可能的答案。

1,202/(1,250)

我們知道，對於絕對無的自我限定，西田用「絕對無的自覺」來形容它。絕對無而進行自覺，這是絕對無本身的作動，絕對無必須透過能

28 關於「絕對有」與「絕對無」這個問題小坂國繼教授討論過，感興趣的讀書不妨參閱其《西田哲学と現代——歴史・宗教・自然を読み解く》（京都：ミネルヴァ書房，2001年），頁260以下。

所的方式來表現自我自身。這是早期西田「純粹經驗」的延續，純粹經驗是能動性的，能動的創造必須踏上矛盾之途，「絕對無的自覺」這樣的語詞本身就表達了這個矛盾。絕對無的自覺沿著能思與所思這兩個方向來表現自己。首先在「能思的方向上的自我限定」，產生了「內在的生命」或「無限的生命的流動」。內在生命流是還沒有對象化之前的生命本身，是純粹的體驗流。但是這個內在生命的流動，並不是我們個人內在生命的流動，而是在主客對立之前的整個宇宙的生命的流動。沿著主觀面來形容整個實在界的流動，我們也可以說這是「心之本體」的流動。

相應地，絕對無的自覺在「所思方向上的自我限定」，形成限定一切存在物的「最後的全般者」，西田又稱之為「廣義下的行為的全般者」或「廣義下的表現的全般者」，這是絕對無的場所自我顯現為行為的場所或表現的場所的世界。在這種全般者內部存在著能所的對立，能思的方向上是「行為的自我」，所思的方向上則是「表現」。這裡的「行為的自我」意指「意志的自我」，而表現則是宇宙內在生命的表現。在絕對無的自覺的限定當中，首先以「行為」與「表現」這兩個事態出現，在能思的方向上形成「行為的世界」，在所思的方向上形成「表現的世界」，內存於其中的自我則分別是「行為的自我」或「表現的自我」。在這裡，我們可以看到西田在絕對無的場所與叡智的世界之間，置入「行為的全般者」與「表現的全般者」，而內存於其中的世界則是「歷史的現實世界」，或者反過來說，歷史的現實世界一方面從能思來看是行為的世界，另一方面從所思來看則是表現的世界。相對於叡智的世界是一種「理型的世界」¹，行為與表現的世界則是「事實的世界」或「歷史的現實世界」。這麼一個先於柏拉圖式的理型的事實的世界，由於超

越了柏拉圖式的叡智的理型，西田也稱之為「非合理的世界」。歷史的理型是「非合理性的」。然而事實的世界是比理型的世界更深的世界，藉由事實的世界中的「行為」與「表現」，我們可以接觸到後期西田哲學的「身體」概念，行為、表現與身體是後期西田的主要概念，但這已不在本選輯的範圍之內了。

廣義的行為的全般者也同樣沿著能思與所思的方向自我限定自身，在其能思的方向上形成「狹義下的行為的全般者」，其所思的方向上形成「狹義下的表現的全般者」。前者就是「叡智的全般者」，內存於其中的是叡智的世界。後者西田也直接稱為「表現的世界」。「表現」表示主觀的客觀化，客觀的世界例如語言、風俗習慣、社會國家都是廣義下的表現，它以外在世界作為行為的自我的實現的場所，因而「表現的全般者擁有行為的自我的所思面的意義」（NKZ 4,358），或者反過來說，客觀的世界是行為的自我的自我表現。在表現的全般者當中，西田根據能所再區分開「自覺的全般者」與「判斷的全般者」，前者是意識的世界，後者是完全失去能思的意義的自然世界。但在閱讀的時候，我們要注意西田在措詞上有時候不分廣義與狹義，直接用「行為的全般者」與「表現的全般者」來稱呼，讀者還需根據上下文自行判斷是「廣義的」還是「狹義的」。在這裡，要注意的是歷史的自我一方面內存於狹義下的行為的全般者（擁有理型），一方面又在能思上超越了狹義下的行為的全般者（歷史的理型不是叡智的理型）而內存於廣義下的行為的全般者。在這裡我們可以看到歷史世界的非合理性。²⁹

29 杉本教授在這裡將西田與唯物史觀對比，說明西田為什麼不願意從歷史世界除去理型

其次，另一組重要的區分是「作為主觀的自我」、「作為客觀的自我」與「內在於自我」。首先我們要知道這是屬於「自覺」內部的語詞，應該從西田對「自覺」的基本意義來了解。西田的自覺的基本意義是「自我內在於自我而觀看自我」（自己_己が自己_己に於て自己_己を見る）。在這裡我們可以區別開三個成素：「作為主觀的自我」（自己_己が）、「作為客觀的自我」（自己_己を）與「內在於自我」（自己_己に於て）。這裡的「內在於自我」表示意識面、述詞面或場所，就場所邏輯來看，理解的重心應置於「述詞面」或「內在於自我」這個語詞，用「自我」的角度來看的話，「內在於自我」是主觀的自我與客觀的自我所內存於其中的「場所的自我」。西田在使用這三個語詞的時候，所主要討論的對象是「表象的意識」、「自覺的意識」與「絕對無的自覺」的關係。我們先思考西田的一個句子：

當「內在於自我」與「作為客觀的自我」合一之後，這是所謂的表象意識，當「內在於自我」與「作為主觀的自我」合一之後，這是所謂的自覺的意識。（NKZ 4,351）

的原因，因為這麼做的時候，「歷史」將失去其獨特的意義，而與「自然」同一。參閱杉本耕一，《西田哲學と歴史の世界——宗教の問いへ》（京都：京都大学學術出版會，2013年），頁65-66。但是筆者認為另外一個可能性是，西田的「智性直觀」本來就不是柏拉圖式的。柏拉圖式的智性直觀是超越經驗的直覺，因而睿智的存在並不是這個世界的存在。然而西田的智性直觀是更為豐富深遠的知覺，是我們的經驗的最深的統一，並不是對另外一個世界的直覺、或神秘直觀，請參閱《善的研究》（NKZ 1,33）。

這句話的意思是說，當意識面成為客觀的自我時候，形成了「表象的意識」。當意識面成為主觀的自我的時候，形成了「自覺的意識」或「自覺面」。前者西田有時候也直接稱之為「作為客觀的自我」，後者則稱為「作為主觀的自我」（NKZ 4,360-361）。就西田的思想來看，相對於表象的意識，自覺的意識是主角，它是比表象的意識更深的意識。真正地內存於自覺的意識面的自我是「意志的自我」，比意志的自我更深的是「行為的自我」，這是睿智的道德的自我。但是真正的自我並不是睿智的自我，因為行為的自我仍然內存於意識面，它仍然是作為主觀的自我，有主觀就有客觀，還不是真正的無我。換言之，即使「內在於自我」成為「作為主觀的自我」也仍然不是真正的自我。「在真正的『作為主觀的自我』面當中，所謂睿智的自我也是消失的。[……]我們成為真正的無我。」（NKZ 4,352）唯有當意識面完全脫去被意識的自我的側面，「真正的無我」或「無觀看者的觀看」才會形成，這是西田所謂「宗教的體驗的立場」。

無觀看者的觀看意指「作為主觀的自我」成為「內在於自我」，也就是說，自我成為場所本身。（NKZ 4,339）

在這裡「無觀看的觀看」意指著「能觀看的自我成為無」或者說「作為主觀的自我」成為無，能觀看的主觀成為無，所觀看的客觀也成為無，這個時候沒有「能」也沒有「所」，沒有物我分別、沒有主客對立。自我成為「無」、是「無的自我」，無的自我是場所本身，一切都成為「內在於自我」，這是真正的無我。這樣來看的話，我們就可以說「自

覺」是「場所的自我觀看自身」或「全般者的自我觀看自身」。這篇論文有著相當強的形上學的思辨性，雖然名稱為「總說」，但是讀起來卻也不是那麼容易。對此，Robert J.J. Wargo 有寫過一本書，也將此文譯成英文，感興趣的讀者可以對照著看。³⁰

在完成「全般者的自覺體系」這種形上學的思辨體系之後，西田的思惟的焦點就轉向「歷史的現實世界」，而其邏輯形式就是「絕對矛盾的自我同一」。第四與第五選文都是屬於後期西田哲學的論文。一般說來，「絕對矛盾的自我同一」是後期西田哲學基本概念，也是其場所邏輯的最終的表達形式，西田自《哲學的根本問題》以來所用過的一些表達，例如「相反之物的自我同一」、「相互矛盾者的自我同一」、「相反方向的自我同一」、「相反作動的自我同一」、「辯證法的自我同一」等等，都在這裡取得其最終的表達形式。³¹ 但是這並不是說，「絕對矛盾的自我同一」到這個時候才形成，它其實早就以隱藏的方式運行在西田的思想當中，而是到這個時候才確立其最終的表達形式。哲學家總是在實際的工作中逐步自我釐清自身概念的內涵的，這嚴格說來並不是思想的轉變，而是思想取得一個確定的形式。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，都是西田試圖從「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造來討論實踐、國家、藝術、知識、科學、物理學、數學、宗教等種種不同的問題，由此可見其在西田思想中所佔有的位置。

30 Robert J.J. Wargo, *The Logic of Nothingness. A Study of Nishida Kitarō*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.

31 請參閱小坂國繼教授於《西田幾多郎全集》第八卷的編者「後記」(NKZ 8,587)。

第四選文〈絕對矛盾的自我同一〉初版於《思想》第二零二號（1939年3月），共分四章，分別在各個不同的層面上，例如在現在中的過去與未來之間、個物與個物之間、個物與全般者（環境）之間、一與多、內與外、歷史世界與宗教世界之間等等，來鋪陳「絕對矛盾的自我同一」。原則上來看，西田用它來表示現實世界內部一切存在物的邏輯結構，也就是說，任何存在都擁有這種矛盾的邏輯構造，可以稱為實在的邏輯。現實世界就我們生存於其中、在其中作動的世界，西田又稱之為「歷史的現實世界」。在歷史現實世界中的個物，都是在自我否定中與他物相互否定、相互限定，這是個物成立的條件。在這個意義下，物（非我）製造了我、我也製造了物（非我），我與物（非我）之間相互製造，個物與個物是在相互製造中持續地創造世界。在這樣的世界當中，存在與存在互為根柢，但不以任何的存在為根柢，或者說，傳統哲學尋找基礎的想法在這裡失去意義，因而是無基底的絕對無的世界。由於它是我們所內存於其中的世界，任何其他的世界都是從歷史世界抽象而來，因而種種不同的世界都可以視為是歷史世界的種種不同的變樣或面向。

文章的一開始，西田談到三個世界：物質的世界、生物的世界與歷史的世界。在這裡要先了解西田的特殊用語，其中「物質的世界」是「多到一」的世界，這是機械論的世界。「生物的世界」則是「一到多」的世界，這是目的論的世界。「從多到一，這意謂著將世界以因果論的、決定論的方式來思想，將世界從過去來思想或者機械論地來思想。反之，從一到多，這意謂著以合目的性的方式來思想。」（NKZ 8,376）但是，西田的基本想法是將「物質的世界」（多到一的世界）與「生物的世界」（一到多的世界），都理解為「歷史的世界」（一到多、多到

一的世界)的兩個不同的側面,或者說,這兩個世界在其根柢都是作為絕對矛盾的自我同一的歷史世界。反過來我們也可以說,這三個世界並不真的是三個不同的世界,一的世界本身就是多所構成的一,而多的世界則是一的世界的不同顯現的多。歷史世界是「創造的世界」,而且是帶著「身體」的創造。在這裡我們可以看到,表現、行為、身體分別構成後期西田的主題。在西田看來,物質世界無所謂創造可言,物質的種是抽象的種。只有「生物的自然」與「歷史的自然」擁有「身體」與「種」。相對於「生物的身體」,我們的身體是「歷史的身體」,相對於「生物的種」,我們的種是「歷史的種」。生物是本能的,而歷史則是創造的。西田在這裡改造柏拉圖的「形相」或「理型」,認為它並不是與質料相對的永恆的叡智形式,歷史的形式不是靜止的叡智的形式,而是持續創造的構成力。「理型」是客觀面的說法,其主觀面的說法即是「叡智的直覺」。從這裡也可以看到西田的獨特的叡智的直覺的想法。在歷史世界中並沒有常恆的東西,唯有不斷地從「受造者到能造者」的持續過渡,這是不斷地在自我「形一成」的世界,從這個角度來看,或者也可以稱為「生生的世界」。歷史世界的每一個「形」,都是暫時的、流動的,也總是持續地從一個「形」推移或過渡到另一個「形」。這是歷史的種的一個特色,歷史世界的邏輯(絕對矛盾的自我同一)就是這種持續流動且不斷地自我形成自身的邏輯。對於絕對矛盾的自我同一的邏輯,我們可以在本譯注的〈第五論文〉中比較明確地看到西田如何透過它,來具體地來改造萊布尼茲的單子論。

西田自己對「絕對矛盾的自我同一」有許多不同的表達方式。在這裡,我們僅注意在先前的選文中所沒有出現過的「歷史世界」與「宗教

世界」的關係。在西田看來，這兩者的關係也是一種「絕對矛盾的自我同一」。在這之前我們先思考小坂國繼教授的一個說法，小坂教授在其對〈絕對矛盾的自我同一〉的解說當中，認為「絕對矛盾的自我同一的本來的意義，是現象即實在論的思想的表現」。對此小坂先區別開現象與實在，認為「現象層面是絕對地矛盾的東西，從實在的層面來看的話，則是自我同一的」，因而主張絕對矛盾的自我同一的思想，其實是我們的觀看的方式的轉換而已。換言之，在「表面上矛盾對立的東西」，「在其深層則是自我同一的世界」，並且以這樣的方式來了解「現象即實在」的基本想法。³² 但是筆者認為這樣的解釋其實是很容易造成誤解的，這是因為矛盾對立之物如果處於不同層次，並以兩個不同的層次來理解「矛盾」與「同一」，其實並無所謂「矛盾」可言，觀點的不同所造成的矛盾，並不是真正的矛盾。比如說某個觀點下的運動，可以是某個觀點下的靜止，這並不形成矛盾也不會是西田「動即靜、靜即動」的意思。

對此，筆者傾向從「自我否定即自我肯定」的角度來看「絕對矛盾的自我同一」。在西田的想法裡面，「自我否定」是相當重要的一個思惟模式。在表達這種徹底的自我否定的時候，西田也往往借用宗教上的「死」、「自我消失」等等語詞來說明。由於這樣的否定性來自於實事本身的內在所以是「自我否定」，此外由於這個內在的自我否定者是「絕對的他者」，因而自我在自我之中始終包含著與自我對立的絕對的他者。自我往自我的內在而去，卻又在自我的內部發現絕對的他者，可以說是西田內向之路的一個特色。除了個物的「自我否定」之外，個物

32 譯注：請參閱小坂國繼，《西田哲学を讀む3》，頁219-220。

與個物之間還必須是「相互否定」，個物必須與個物相對才能是個物。因而任何的「有」在自身之中皆必須包含著自我否定與相互否定（無），在自我否定與相互否定中相互作用、相互依存、互為成立的條件（有）。換言之，絕對矛盾的自我同一不止是「否定」而已，物與物還必須在自我否定與相互否定中「自我肯定」與「相互肯定」。矛盾的兩端皆不是在其自身的實在，而是在自我否定地相互肯定之下才能成為實在。換言之，我需要他者才能成為我，他者需要我才能成為他者。這樣的「否定即肯定」，表明了真正的「自我肯定」來自於真正的「自我否定」。在這裡，我們其實可以看到「否定性作用」在西田哲學中扮演了一個重要的角色。沿著否定性的思考，西田將這個想法，運用到「一」與「多」、「內在」與「超越」、「個物」與「全般者」、「行為」與「直觀」、「環境」與「主體」、「能造者」與「受造者」這些相互矛盾者之間的邏輯關係，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，而連接相互矛盾對立者之間的「即」就是一種「絕對矛盾的自我同一」。它所表示的是個物與個物、個物與全體之間的交相涉入、互為成立的條件。換言之，筆者的理解比較接近於新田義弘教授的看法，新田教授在其〈西田哲學中的「哲學邏輯」——特論其後期思想中的「否定性邏輯」〉中，認為西田的「矛盾的自我同一」所要表達的事態是「相反之物的相互否定的相互依存的關係」。³³ 這樣的邏輯來自於一切皆內存於無，自身是無，又以一切為自身的存在條件的看法。

33 本文收錄於上田閑照編，《西田哲學——歿後五十年紀念論文集》（東京：創文社，1994年），頁29-49。筆者有將這篇論文中譯，出版於《揭諦》第五期（2003年6月），頁239-261。

這樣來看的話，在歷史世界中並沒有實體性的自我同一。物的自我同一或物之在其自身，只能意謂著物之成為自己，成為唯一獨特的物，而物要成為自己或自我同一必須透過絕對的他者。就歷史與宗教的關係來說，歷史世界的物必須透過與超越的一者的相對才能成為自己。個物並不是在自身之中擁有自我同一，而是在與絕對的他者的相對當中才能擁有自我同一。這並不是在流動的現象世界之外，再思想一個在其自身的物，也就是說，物之為物是在自我否定與相互否定中，以他者為存在依據的物。我的存在依據並不在我自身，而是在絕對的他者。同樣的，他者的存在依據也不在他者自身，而在我的存在。換言之，在相互對立中保持自我同一，是對立的雙方在超越自身的他者當中，獲得自我同一。在這裡，我們可以看到一種獨特的人格理論，人格之為人格並不建立在實體性的自我同一，而是必須經過無我才能形成自我，可以說是一種沒有實體性的自我同一。³⁴ 這樣的同一，其實是一種「認同」（Identifikation）。在基督教裡面，基督徒也是要捨棄自己的生命，在與基督的統合或認同當中而重新取得其生命。「得著生命的，將要失喪生命；為我失喪生命的，將要得著生命。」³⁵ 當一個人捨棄自我，而認同於基督的時候，就不再是我在我之中活著，而是基督在我之中活著。這樣來看的話，人格並不是固定的實體，而是在不斷的自我捨棄的認同中所持續地創造出來的東西。

34 Gereon Kopf 有討論過道元與西田的這種特殊的人格理論並提出一種「無我的現象學」的說法。請參閱 Gereon Kopf, *Beyond Personal Identity. Dōgen, Nishida and a phenomenology of No-self*. Surrey: Curzon Press, 2001.

35 〈馬太福音〉，《聖經》，第十章第 39 節。

在這篇論文裡面，我們也可以比較清楚地看到，場所辯證法與黑格爾辯證法的差別。黑格爾的辯證法是「過程的辯證法」，是透過矛盾的雙方（正題、反題）在更高的階段形成統一（合題），這更高的合題又成為正題而辯證不已，這是絕對精神自我發展的邏輯，也是對自身建立絕對知識的邏輯，絕對精神就藉由這樣的方式，在辯證的歷程中自我認識自身。但是西田的想法不是歷程性，絕對矛盾的自我同一是相互對立矛盾的東西，在相互對立矛盾的同時，又在各自的相互承認中，保持各自的自我同一。在西田的「場所辯證法」當中，嚴格說並不只是發展與提升的意義，而是在每一個瞬間中，都接觸到絕對者。世界在每一個瞬間中不斷地更新，不斷地自我形成自身。就意識面來說，則是不斷地自我映照自身、表現自身。絕對矛盾的自我同一表示這種不斷更新的邏輯。這樣的邏輯並不是矛盾對立的東西在綜合中失去矛盾而統合為一，而是在矛盾對立中，各自保持自我同一。這個事情就時間來看，開始與終結結合在同一點上，而倘若我們將這個瞬間點放大來看，那麼未來在現在中、過去也在現在中，通常所謂的由過去到未來，都發生在現在當中，永遠的今以一種回轉的方式在瞬間中轉動。世界是由現在向現在的世界。開始與終結在一點上，過去與未來也都在同一點上，是現在限定現在自身，也是現在往現在而去，過去是現在中的過去，未來也是現在中的未來，不論以過去為開始或以未來為開始，時間的運動都是一種回轉的運動。在永遠的今當中的回轉。重點置於未來，置於一，則是合目的的世界，重點置於過去，置於多，則是機械論的世界。這樣的時間觀並不是黑格爾式的單一發展方向的時間觀，但詳細的分別與討論，還需要另外專論的文字來處理。

上述小坂教授對「絕對矛盾的自我同一」的解釋，雖然有它的困難，但其說法也可以在西田的文字上找到一些依據。比如西田說：「絕對矛盾的自我同一的世界，在其自身之中並不擁有自我同一。[……] 這個世界[……] 在絕對的超越者當中擁有自我同一。」(NKZ 8,419) 「世界在絕對的超越者當中擁有自我同一」這樣的說法，在上述引文(NKZ 8,419) 以下也多次地出現。但是在這裡，西田的主題在歷史世界與宗教世界的關係，也就是說，歷史世界雖然是持續變動的世界，但是在這個變動的世界中，卻持續地接觸到永恆。我們作為歷史世界的內存在物本身就超越了變動，而與超越者擁有一種超越的關係，而歷史世界中的「自我同一」則是來自於與「絕對的超越者」或「超越的一者」的相對。這是物在超越的一者中而獲得自我同一的意思。物並不單純地在自身之中擁有自我同一，而是在與超越自身者相對中才能獲得自我同一，而與絕對者相對，正意謂著相對者的死。歷史世界的內存在物，在本質上一方面屬於歷史世界，一方面又與超越歷史世界的「超越的一者」相對。「絕對的超越者」雖然不在歷史世界當中，但是祂必須自我否定而啟示於歷史世界。小坂教授也提到我們所生存於其中的世界本身就擁有「兩重世界」的構造。但是永恆不是變動的否定或延長，永恆與變動是非連續的連續，而歷史世界則是在非連續的連續的絕對現在中產生。即使是宗教的世界，神也不是凝然不動的超越實體。作為絕對矛盾的自我同一的神，祂也必須自我否定地映照於歷史世界，而作為相對者的我們則始終在歷史世界中，超越歷史世界而接觸到神。宗教世界因而不是與歷史世界截然分割的世界，神的痕跡以影像的方式映照或投射在歷史的世界。在這裡我們可以談歷史世界中的魔鬼或惡魔。

在〈絕對矛盾的自我同一〉的 NKZ 8,411 以下，西田對惡魔的世界的形容可以理解為對「形式道德」的批判。但是西田並不是站在反道德的立場，而是承認它是歷史世界的創造的一個成素，惡魔或抽象邏輯都是行為的世界的一個構成項。我們的行為必須具有抽象邏輯的性質。「惡魔」與「抽象邏輯」都表示在行為直觀的世界中的自我否定的一面。行為的直觀的世界需要自我否定的成素作為媒介以持續地過渡到下一個世界。換言之，歷史世界的創造必須以惡魔為媒介。西田的「惡魔」一詞或許也可理解為基督教中的「墮落」。人在本質上是惡魔的存在，也可以理解為人在本質上就是墮落的存在。然而不同於以超離世間為主的宗教，西田認為宗教並不在出世間、也不在個人的安心。「真正地歸依於絕對的人，必須是真正地以道德為念的人。」（NKZ 8,421）但是，唯有自我否定地面對神，真正的道德才能形成。道德如果只是建立在形式的叡智存在或社會國家的權威之上，就還不是真正的道德，真正的善毋寧必須來自於宗教、來自於面對自身的惡而來的悔改。

在這裡，我們會遭遇到一個問題。從宗教來看，由於改宗或覺悟的經驗並不是日常經驗，人格自我的形成必須承認絕對的他者也不是日常的經驗，因而我們很容易會將絕對矛盾的自我同一所描述的經驗，視為是我們生命中某個時機的特殊經驗。但是歷史世界的個物的成其為自己，並不發生在某特殊的經驗，而是歷史現實世界的經驗本身就必須是如此。這樣來看的話，絕對矛盾的自我同一所描述的究竟是宗教世界的特殊的經驗，還是現實世界的日常經驗？對此，西田並沒有明白地說明這件事。但筆者認為西田的絕對無的邏輯所描述的不單單只是一種特殊的經驗，它也是對我們的日常經驗的描述。作為宗教的回心的描述，絕

對矛盾的自我同一或逆對應，很明白的是一種對特殊經驗的說明。但是也誠如西田說：「我們始終接觸到絕對。只是我們沒有意識到這件事而已。」（NKZ 8,420）我們雖然內存於歷史，但始終超越了歷史而接觸到神。我們始終接觸到神，在日常經驗中時時刻刻經驗到神，只是我們沒有自覺到祂而已，這樣來看的話，改宗或悟道就應該是一種「解蔽」，歷史世界與宗教世界這兩個世界應該是重疊在一起的。³⁶

如先前所說，〈絕對矛盾的自我同一〉的重點在歷史的現實世界。在這裡，人的創造或製作的行為成為中心。西田用日文的「製作」來翻譯希臘文的「ποίησις, poiesis」（NKZ 8,370）。希臘文的「ποίησις」可以是藝術家的「創造」，也可以是工匠的「製作」。西田在措詞上分別使用了「作る」、「制作」、「創造する」等等不同表達。原則上來看，西田對這個概念的使用，雖然是受到馬克斯哲學的影響（西田當時有許多學生對馬克斯哲學感興趣，比如說三木清、戶坂潤等），但西田在使用上比較接近東方哲學中的「創造」，並且西田還將「創造」的意義關連著「身體」的作動或勞動來談。或者更恰當地說，西田使用「製作」一詞，心裡想的雖然是亞里斯多德「ποίησις」，但其意義又與一般理解的亞里斯多德的用法不完全等同。從亞里斯多德《尼各馬科倫理學》的第六卷來看，「ποίησις」並沒有「自我改造」的意義，也就是說，「物的製作」並不同於「人的塑造」，後者屬於「實踐」（πρᾶξις, praxis），分屬於兩種不同的活動。³⁷ 然而對西田無的思想來說，

36 杉本耕一也有同樣的主張，但基於不同的思维方式。請參閱《西田哲学と歴史の世界——宗教の問いへ》（京都：京都大學學術出版會，2013年），頁187以下。

37 請參閱黃文宏，〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》第73期（2010年11月），頁173-196。

「ποίησις」不只是造物，也是自我改造，造物與造我在之間不能明白地區別開，其實在西田看來，任何物與物之間都是如此。這裡的「製作」雖然比較接近於中文的「創造」，然而在翻譯上卻又不得不有所妥協，但是全部譯成「製作」在中文的感覺上又有些勉強，只好盡量在不變動西田用字的前提下，根據上下文適度做了一些調整。在這裡海德格所謂的「暴力」（Gewalt）是必須的，否則理解無法形成，只是詮釋的暴力並不是隨意的行為，而是不得不的結果。其實筆者將西田的「作用」譯成「活動」、將「働く」譯成「作動」，又何嘗不是已然在進行這種理解的暴力了呢？這是譯者本身的限制，但既然是迫不得已，就只能期待讀者的指正了。

第五選文〈邁向以預定和諧為線索的宗教哲學〉初刊於《思想》第二六四號（1944年6月），它與〈場所邏輯與宗教的世界觀〉（1945）³⁸共同構成西田晚年宗教哲學的代表作。相對於後者，本篇論文所突顯出來的是西田獨特的「單子論」。單子論在哲學史上是萊布尼茲哲學的標誌，西田很早就注意到萊布尼茲的哲學，在1920年出版的《意識的問題》中於收錄了一篇西田於1918年出版的小論文〈萊布尼茲的本體論證明〉³⁹。在晚年的〈歷史世界中的個物的立場〉（1938）一文⁴⁰當中，西田透過「單子論」來思考自己的哲學，相對萊布尼茲的「表象的單子

38 中譯本收於西田幾多郎著，黃文宏譯，《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版公司，2013年），頁241-339。

39 本文初版於《藝文》第九年第一號（1918年1月號）。現收於NKZ 2,459-462。

40 〈歷史世界中的個物的立場〉完成於1938年，現收錄於《哲學論文集第三》的「第二論文」（NKZ 8,307-366）。

論」而提出「創造的單子論」的說法（NKZ 8,328-329）。本第五選文與〈歷史世界中的個物的立場〉是了解西田改造萊布尼茲思想的主要著作，兩篇在行文上各有不同的考慮，基本出發點也不同，對「預定和諧」的詮釋也不同。粗略地來說，本選文站在「肯定預定和諧」的立場，〈歷史世界中的個物的立場〉則是站在「否定預定和諧」的立場。⁴¹ 否定了「預定和諧」，形成沒有預定和諧的單子論，這意謂著我們必須面對現實世界中的矛盾對立，在這裡西田稱歷史的現實世界的形式是一種「不和諧的和諧」（NKZ 8,331）。一篇是看似肯定的立場，一篇是看似否定的立場，但其實兩篇論文都是將萊布尼茲的單子論置於「絕對矛盾的自我同一」來思考，感興趣者不妨對比著來閱讀。

在〈邁向以預定和諧為線索的宗教哲學〉這篇論文當中，西田將萊布尼茲的「單子」對應到自己所關心的「個物」問題，藉由與萊布尼茲的對比，或者更好說是藉由一種「創造性的詮釋」來陳述自己的想法。在這個詮釋當中，自然也會反過來批評萊布尼茲的想法。原則上來看，整篇論文的主要思路，其實是西田將自己對「個物」、「世界」、「表現」等等的看法，或者更恰當地說，將「絕對矛盾的自我同一」的想法置於萊布尼茲的「預定和諧」來思考，一方面順著萊布尼茲的語氣，一方面改造萊布尼茲的想法。在思考上，西田預設了讀者對萊布尼茲哲學已有一定的了解，大量而自由地使用萊布尼茲哲學的概念。因而如何分別開西田與萊布尼茲，是閱讀這篇論文的一個重點，也是困難所在。對

41 這可以從該論文的一句話看出來：「透過放棄神的預定和諧的想法，並且從這樣的立場來看萊布尼茲，我認為我們還可以從他的思想當中，找到在今天仍然生動著的意義。」（NKZ 8,317）

於不熟悉萊布尼茲思想的讀者而言，是頗具挑戰性的文章。筆者原本想要在注釋上來補足翻譯的不足，但是注釋仍有其限制，無法兼顧西田創造性的詮釋本身，因而筆者退而將注釋的重心置於萊布尼茲哲學，至少這是了解西田的創造性詮釋的前提。導讀在這裡只能簡單地對比兩個哲學在觀點上的差異。但是哲學不是觀點不同的問題，如果將哲學視為只是觀點的表達，這其實是哲學的危機。當我們徹底地把握一個概念，並且讓我們的思惟沿著概念的必然性而完全展開的時候，就會發現哲學思惟本身擁有一定的邏輯，並不跟隨著意識的自我的意願而左右。然而「停留於靈魂內部的邏各斯」(logos endiathetos)與「從靈魂中走出來的邏各斯」(logos prophorikos)雖然有著緊密的關係，但是兩者之間仍然不等同，這一方面是哲學家個人的限制，但另一方面也只有哲學家的眼睛才能夠穿透停留於靈魂內部的邏各斯。西田的創造性詮釋的思路，還需要仰賴具哲學慧眼的讀者來完成。

首先，我們注意到論文名稱主要是關連著「宗教哲學」的，在西田的想法裡面，宗教必須從「實在」來理解，這是西田一貫的看法。因而我們理解的重點可以置於萊布尼茲的「單子」或西田的「個物」或「個體」之上。至於西田的萊布尼茲解釋，其基本想法筆者認為我們可以注意西田的一段文字。西田說：「我認為哲學自古以來，對於個體概念的自我矛盾，都沒有深入地思考。即使思想到了，也沒有從這裡〔個體概念的自我矛盾〕出發來建構新的邏輯。個物透過與個物相對才是個物。這就是矛盾。」(NKZ 10,92)在這裡，西田認為萊布尼茲對「個體」概念思考得還不夠徹底，因為萊布尼茲沒有透過個體概念的「自我矛盾」來思考個體。個體概念所擁有的「自我矛盾」在於「個體必須與個

體相對才能是個體」。而且更進一步地，西田認為不只是萊布尼茲，而是自古以來的哲學家，都沒有依據這一點來建構自身的邏輯。從這裡，我們可以看出來「個體必須與個體相對才能是個體」，是整篇論文的中心，也是西田的萊布尼茲詮釋的重點，西田也是沿著這一點來鋪陳自己的絕對矛盾的自我同一的邏輯。

在了解這篇文章的思路之前，我們先要了解一下出現在這篇論文中的幾個萊布尼茲的概念。首先我們知道，亞里斯多德以「能為主詞而不能為述詞」來了解「個物」。萊布尼茲沿著亞里斯多德的想法將其徹底化為「一切的述詞皆內含於主詞當中」，或者更恰當地說，萊布尼茲認為真正的個體包含了所有除了「存在」之外的一切述詞。⁴² 沿著這個想法，我們可以說一切真命題都是分析性的，都內存於主詞並且可以透過對主詞的分析而展示出來。換言之，不僅理性真理是分析命題，事實真理也是一種分析命題，但是這是對神的無限分析而言，對有限的人類來說，現實的世界仍然是偶然的世界，我們只能理解那些能夠在有限的分析步驟中，可以還原到同一性的命題。一切有限的分析命題的真理，都是建立在矛盾律之上。在這裡我們可以看到，西方傳統哲學中兩重真理的區分（理性真理與事實真理）在萊布尼茲哲學當中是建立在人類的有限性之上。反之，對神的來說，神從一開始就預知一切。在《形上學序說》，特別是第八節以下，萊布尼茲將這個想法運用到個體概念，形成有名的「完全的個體概念」（complete individual concept）。這個原則

42 對萊布尼茲來說，「（現實）存在」這個述詞並不包含於有限的個體概念當中（作為無限者的神是例外），一切現實存在都是偶然的的存在，唯有神是必然的存在。

認為在一個個物（真正的主詞）當中，就包含了所有的一切述詞，包括過去、現在與未來的一切述詞。換句話說，任何個物的一切活動皆已包含在個物的概念當中。神在創造亞當之前，就已經預知亞當的後代的一切可能的述詞，這些都包含在「亞當」這個個體概念當中，也就是說，神已然將「凱撒會被布魯特斯刺死」、「亞歷山大將擊敗大流士」等述詞置於亞當這個個體概念的內部。亞當的個體概念包含了一切的述詞或一個世界。其實不只亞當，任何真正的個物都包含整個世界。在任何真正的個體（主詞）內部，都已然包含了過去、現在與未來的一切可能的述詞。萊布尼茲這樣的想法，等於是容許某些天才，在某些方面能夠擁有直接洞穿自然的能力，間接地支持了後來「從一粒沙看世界，從一朵花看天堂」的這種浪漫主義的想法。詩的語言如果只保留為一種情感的表達，它在思想上就是無力的，唯有作為真理的表達，它才能在歷史上取得地位。

我們知道，萊布尼茲是個多元論者，也就是說，他認為在這個世界中存在著無數的個物或無數的單子。單子是多中的一，而且單子的「一」是「唯一」，在宇宙中不存在著兩個相同的單子，每一個單子都在自身之中，以「各自的方式」表現出整個宇宙。我們可以說，在這裡單子的「唯一性」表示單子與單子之間的「差異性」與「各自性」。但是，由於萊布尼茲認為單子沒有窗戶，所以外在世界的任何作用，皆無法影響到單子。單子與單子間各自獨立，單子之間雖然並沒有相互作用，但是單子可以在自身的內部反映其他的單子的狀態，而且單子之間相互映照的世界是和諧一致的，萊布尼茲認為這是出於神的「預定和諧」的安排。由於單子是多，由各個唯一的單子以各自的方式所表現出來的世界也必

須是多。萊布尼茲認為這些各自不同的單子宇宙，其實是來自於對唯一的宇宙的種種不同的「眺望」，在這裡形成了所謂的「觀點」的問題。就「亞歷山大擊敗大流士」這個事情來看，在「亞歷山大」與「大流士」這兩個不同的個體當中，會產生從前者來看是「擊敗」，從後者來看則是「被擊敗」的觀點差異。然而倘若在亞歷山大內部所包含的述詞（例如「擊敗大流士」），與大流士內部所包含的述詞（「沒有被亞歷山大所擊敗」），產生了矛盾，兩者就不會共同形成一個可能的世界，或者說兩者不會內存於一個「共可能的」（compossible）世界當中。更廣泛地來說，內存於一個共可能的世界當中的各個單子，其所各自內包的述詞之間不能夠形成矛盾，這是一個共可能的世界的可能性基礎。至於這個世界為什麼是「亞歷山大擊敗大流士」，而不是「亞歷山大沒有擊敗大流士」則是基於神的最善的選擇。神從整體的觀點，根據「善的原則」讓「亞歷山大擊敗大流士」這個事件發生。每一個偶然的真理皆有其充足理由律，而充足理由律則是建立在神的自由意志之上。

我們知道，各個單子皆保持在自身內部，自我映照自身，在自我自身之中作動。在西田看來，萊布尼茲只能談到單子的有機的發展。但是這個無窗戶而自我映照自身的單子，同時也擁有映照一個世界的「表象」性質，單子各自表象一個可能的世界。⁴³ 各自在各自內在表象一個世界，意謂著我們所經驗的一切現象都是從我們的內在本質所產生出來的東西，萊布尼茲在《形上學序說》的第十四節當中以一個假設的語氣說，「[……]倘若所有外在於我的存在物都被毀滅了，只剩下神與我留

43 參閱本選輯〈邁向以預定和諧為線索的宗教哲學〉於 NKZ 10,91 的中譯注。

存著，那麼〔所有的一切〕仍然沒有被撤銷，更恰當地說，還是以同樣的方式出現[……]」⁴⁴。萊布尼茲之所以能夠這樣主張，是因為所有的現象都是單子的內部表象，除了神之外，單子不需要依賴任何其他的單子。在哲學史上，萊布尼茲是多元論者，因為單子是多，但由於單子的無窗戶性，所以需要神來作為單子與單子之間的協調者。但是哲學不是哲學史，倘若我們徹底化萊布尼茲的單子的表象力，不預設作為協調者的神的存在，那麼世界仍然沒有改變，透過單子的無窗戶性，我們可以將萊布尼茲的哲學思想為一種唯我論（Solipsismus），也就是說，我自己可以就是我的表象的「創作者」（auctor），在這裡第二個「我」是意識的自我，第一個「我」則是更深的自我，這麼來想的時候，萊布尼茲哲學就必須面對唯我論的批評，也就是說，單子的「唯一性」就成為一種「獨自（孤獨）性」，這是西方近現代哲學所遺留下來的問題。然而這不是西田的想法，萊布尼茲也不會接受這樣的說法。但是筆者認為就哲學本身的邏輯（logos）而言，萊布尼茲的哲學「必須如此」。當一個時代的開創者（例如笛卡兒），開創了一種思考方式的時候，哲學本身就有本身運行的邏輯，哲學家現實上如何思考，並不能左右這種邏輯的方向，哲學的研究者反而必須去徹底化這種邏輯，並思考這種邏輯的限制。

我們回到萊布尼茲的看法，萊布尼茲認為單子的本質在「表象」

44 "[Alles...] würde dann nicht ungeschehen bleiben, vielmehr genauso eintreten, wenn alles außer mir Seiende vernichtet wäre, sofern nichts verbliebe als Gott und ich selbst." 參閱 G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*. Hamburg, Felix Meiner, 1985, S. 37.

(perception)⁴⁵，表象程度的不同造成單子在性質上彼此不同，從單子表象的不同程度的清晰性，而必須存在著無數不同的單子。在萊布尼茲看來，世界是由連續且無限多的單子所構成，自然是連續而不跳躍的。每一個單子皆從不同的觀點映照了整個世界，每個單子都是映照宇宙的一面鏡子，現實世界的每一個單子的創造都必須具有「充足理由」（充足理由律）。因而在現實世界不存在著映照同一觀點的兩個不同的單子，或者說不存在著具相同性質的兩個單子。因為若非如此，它們的被造將缺乏充足理由。就像我們在普魯士王宮找不到兩片相同的葉子，在現實世界也不存在著兩滴相同的水滴一樣，之所以如此，是因為神沒有理由這麼創造。透過這樣的方式，萊布尼茲保持了單子的獨特性。誠如西田所指出，「不存在著同一的兩個實體這樣的同一原理，以及任何事情的發生都有理由的充足理由律，這兩者與預定和諧在其根柢上必須是一。」（NKZ 10,97）換言之，萊布尼茲的形式存在論的基本原則，不可辨別者同一律、充足理由律、預定和諧等都是建立同樣的基礎上，這個基礎對萊布尼茲來說就是神。或者更恰當地說，是合理的或理性的神。因為萊布尼茲所理解的神，雖然擁有違背理性、違背充足理由律的可能性，但是就其本性而言，祂不會讓相互矛盾的存在物共在，也不會透過擲骰子做出沒有理由的事，現實世界的一切都必須擁有充足理由，神的選擇這個世界，雖然不是基於邏輯的必然性，但仍然是基於叡智的世界的「道德的必然性」。換句話說，真正決定萊布尼茲哲學的最高邏

45 法文的「perception」這個字，在德文學界有許多不同的翻譯，或譯成「Darstellung（表現）」、「Vorstellung（表象）」、「Wahrnehmung（感知或知覺）」等等。不論如何，西田使用的措詞是「表象」，筆者在此採用西田的措詞。

輯原則，與其說是基督教的神，不如說是一種「有」的邏輯。

在這篇選論文裡面，西田從「個體必須與個體相對才能是個體」開始來鋪陳，⁴⁶ 也就是說，不存在著與他者沒有關係的個物，個物與個物的關係是在自我否定之下才可能。用萊布尼茲的語言來說，就是要否定掉單子的無窗戶性，並不存在著「獨自存在」而與他物完全沒有任何關係的單子。沿著這個觀點，西田批評萊布尼茲沒有辦法真正理解單子與單子之間的相互限定，而這個限定在西田看來是透過「自我否定」與「相互否定」而來的限定，是「透過絕對的否定而相互關係」（NKZ 10,92）。換言之，現實的世界是透過相互否定所形成的一個世界，每一個個物都是在與他者的對立中來成為自己。西田「創造的單子論」中的原動力，正是來自於這種自我否定與相互否定，歷史的現實世界就是由矛盾的自我同一所形成的動態世界。倘若就一與多的關係來看，我們知道萊布尼茲是多元論者，然而在西田看來，個物雖然具有唯一性，但是個物並不是像笛卡兒或萊布尼茲所設想的實體。無實體性的單子，可以說沒有內在與外在的區別，不是沒有窗戶，而是根本不需要窗戶。因而在西田看來，一被多所限定，同樣也限定了多，多被一所限定，同樣也限定了一；單子一方面內含所有的單子，一方面又被所有的單子所包含；單子表象其他的單子的同時，也被其他的單子所表象。這樣的立場不是一元論，也不是多元論，而是一即多、多即一的絕對矛盾的自我同一。「我們的每一個自我皆映照著絕對現在的世界並且同時是絕對現在

46 西田在〈歷史世界中的個物的立場〉裡面，也同樣從這一點來開始討論，可見其重要性。

的世界的自我限定。」(NKZ 10,115)「個物徹底地是個物就意謂著全體是全體，全體徹底地是全體就意謂著個物是個物。」(NKZ 10,111)絕對獨立的個物透過自我否定為媒介而相互結合，其相互媒介的邏輯就是絕對矛盾的自我同一。在這個意義下，我們可以說絕對無作為個物與個物相互媒介的場所，並不是另外一種有，而就是自我否定與相互否定。

萊布尼茲的單子間相互獨立，「沒有窗戶」但反映整個宇宙，以預定和諧的方式相互協調著。但是我們知道，作為萊布尼茲的形式的存在論(不可辨別者同一律、充足理由律等等)的最高原則是神，神讓一個具充足理由的連續性世界得以存在，宇宙中的個物從一開始就被神以預定和諧的方式所完全決定，單子只是表象這個已然被神所決定的世界而已。但是，如果我們徹底化萊布尼茲的思想，我們會發現即使是神也不能夠允許一個相互矛盾的世界(不共可能的世界)在現實上存在，更恰當地說，神雖然可以這麼做，但是神之為神也不會違背理性的原則而創造一個矛盾的世界、也不會違背道德上的完善的原則而選擇一個不完善的世界，這樣的神其實是「有的邏輯」所思想出來的神。相對於此，西田的個物也反映整個宇宙，各自擁有唯一的獨特性，但不是各自完全獨立，而是「交相涉入」的。換言之，西田的「個體」從不封閉於自身之中，而是以「非連續的連續」為媒介而相互關連、互為存在條件。個物是內存於個物與個物、個物與全般的關係中的個物，單子的個體性與世界的全般性不可分割地連結在一起。相對於萊布尼茲預定和諧的必然世界，西田的現實世界則是不斷「形一成」的創造世界，是「自由的必然」與「必然的自由」的世界。萊布尼茲的單子是連續性的，西田的個物則

是非連續的連續。相對於萊布尼茲的「有的邏輯」，西田則是「無的邏輯」。作為西田哲學的最高原則是「絕對矛盾的自我同一」，即使是神也不能脫離相對者而存在，因而在西田看來，世界不是被決定的，而是個物創造的結果。我們在造物的同時，物也在造我們，歷史世界的始終是從受造者到能造者的移動。萊布尼茲的單子是多，以「有」的方式來觀看這個世界，然而西田以「無」的方式來觀看這個世界，個物不是一，也不是多，而是一與多的「矛盾的自我同一」。

我們知道，西田主張「存在即活動」，認為現實的世界是「無限動性的世界」（NKZ 8,368）。西田用「無的邏輯」來描述這個無限動性的世界，這是一種「無中生有」的邏輯，借用儒家的語詞，我們也可以說這個現實的世界是透過「自我否定即自我肯定」所形成的「生生」的世界。這樣的話，「無」究竟能不能被理解為是另一種意義下的「有」呢？這個問題的困難在於這種包含「自我否定」的「有」的意義要如何來理解？旋生旋滅、方生方滅，自身為無而以一切為媒介的東西如何能說是「有」？即使稱其為有，也是假名。對此，我們可以將其對比到萊布尼茲的哲學來看。萊布尼茲所提出的將「實體」改造為「力」的計劃，就是一種類似「存在即活動」的想法。單子是不斷活動的力點，力點作為形上學的点，雖然不佔空間、沒有大小形狀，但仍然是一種不可分割的終極實在，在這裡可以談單子的實體性，單子的實體形式就是「原初力」（*vis primitiva*）⁴⁷，萊布尼茲藉用士林哲學的措詞，稱其為「實體形式」（*forme substantielle*）。單子雖然是一種力或能量，並非現象世

47 參閱本選輯〈邁向以預定和諧為線索的宗教哲學〉於 NKZ 10,94 的中譯注。

界的存在，但單子仍然是在一種「有」的思考方式下的具實體性的存在，一個具有能夠用「是什麼」（Was）來說明的東西。相對於此，「自我否定」是西田「無的邏輯」所突顯出來的部分，存在一包含自我否定，就意謂著沒有「是什麼」的問題。當一以一切為成立條件，一切也一為成立條件的時候，任何的「有」皆無西方哲學意義下的「實體形式」可言，嚴格說來「絕對無」也不能是柏拉圖意義下的「另一種存在」（*θάτερο*）⁴⁸，而是表示內存在物的自我否定與相互否定的場所。在這個意義之下，倘若我們用傳統存在論中的「終極實在」來稱呼它並且視之為一種「絕對有」，這只能視為是一種「虛說」，也就是說，這樣的說法只能是一種「方便」的說法。⁴⁹

本譯稿在此劃下句點。五篇選文雖然涵蓋了西田思想的前中後期，但相信讀者仍然可以發現其間的連貫性。比如說，戴德金的無限概念與西田的自覺的關係，西田對胡塞爾的意向性的解讀與全般者的自覺體系的構造、歷史世界與宗教世界的關係等等。在導讀與譯注的時候，筆者無可避免必須涉入個人的解釋，這是無可奈何的事。讀者在閱讀的時候仍然要有所取捨。西田《選輯一》與《選輯二》合起來雖有十篇論文，但仍然無法窮盡西田場所邏輯的全貌，中後期場所邏輯的許多重要概念，還需要更多的文字來填補。以「選輯」的方式來呈現西田哲學，雖

48 柏拉圖在〈巴門尼德斯〉篇當中，曾對「無」的意義感到困惑，並認為它是不同於「存在」（*ὄν*）的「另一種存在」（*θάτερο*）。相關的討論，請參閱柏拉圖，〈巴門尼德斯〉，244 a 以下。

49 讀者可以在本選輯中，找到像「心之本體」、「既是絕對地無，也是絕對地有」（NKZ 4,358-359）與「絕對有即絕對無」（NKZ 10,97）的說法。

有其限制，但至少可以讓我們對西田哲學的全體有個初步的了解。自覺的體系中各個全般者的關係、無的邏輯與歷史的現實世界、行為的直觀、表現與身體、西田在笛卡兒與萊布尼茲之間的抉擇……，這些都只能留待另一本譯注了。

邏輯的理解與 數理的理解⁵⁰ (1912)

1,202/(1,250)

第一章

很明顯地，我們在說「理解」與「不理解」的時候是有許多不同的意義的。這種將不同的意義用一個語詞來表示，如果說這是因為語詞的不精確性，那就沒什麼好說的了，但是在這裡是不是還有某種深層的基礎存在呢？我要試著來討論種種不同的意義下的理解的關係，在這裡，我首先想要試著就邏輯的理解與數理的理解的關係來思考。

理解究竟是什麼呢？邏輯的理解或許可以說是最嚴格意義下的理解。我們通常認為，所謂邏輯的理解是將特殊者包攝（subsume）於全般者當中。所謂的推論式⁵¹就是這種形式。但是，這種包攝並不單單只

50 譯注：本文選自西田幾多郎，《思索與體驗》，第三論文（NKZ 1,202-215）。

51 譯注：日文的「推論式」一詞，一般翻譯為「三段論式」。但是從其希臘文的字源 συλλογισμός 來看，並沒有「三」這個字。再者，西田的「推論式」一詞嚴格說來也不等同於我們通常在形式邏輯上所謂的「三段論式」。在西田的措詞上，以時間為媒詞的「推論式的全般者」其實包含了「演繹的全般者」與「歸納法的全般者」（請參閱山形賴洋、三島正明著，《西田哲學の二つの風光》（奈良：萌書房，2009年），頁196）。然而在我們一般的理解當中，三段論式屬於「演繹推論」，並不包含與之相對的「歸納推論」，因而筆者在這裡保持西田的措辭，使用「推論式」一詞來翻譯。亞里斯多德對「推論式」的理解可以參閱其《論題學》（*Topics*），第一卷第一章，100 a25-27。「[...]」一種推論式是一種論證，在這種論證當中，某些東西被設為前提，另外有些其他東西則以必然的方式透過這些前提而發生。」（「[...] a deduction

是想起過去的經驗、反覆過去的經驗而已，透過推論式我們並不只是要將包含在大前提中的過去的經驗提取出來而已。經驗的單純反覆並不構成任何知識，也不提供任何的理解。甚至所謂的再次認識也已然不是經驗的單純反覆了。我們的邏輯的推論始終是從全般走向特殊，而這也就是說全般者由內在以必然的方式自我發展自身。邏輯學者所說在推論的根柢當中存在著體系就是基於此。⁵² 基於此我們的經驗得以獲得證明（Begründung）⁵³，我們得以獲得理解。

1,203 我能不能如上述的方式，主張一切邏輯的理解都是全般性的某物的內在發展，或者說是一種創造活動呢？在這裡，全般者並不是普通所謂的抽象的全般的意義，而是一種內在的創造力。⁵⁴ 要釐清這種想法，首先我想要來思考那也可以被視為是最純粹的邏輯的理解的三法則⁵⁵的理解。當然這些法則可以是理解的條件，因而我們或許不能夠理解它，但是無論如何我們以同一律為自明的真理，並對同一律擁有邏輯的確信，並且能理解同一律與其他的兩個法則之間也擁有邏輯的必然關

is an argument in which, certain things being laid down, something other than these necessarily comes about through them.") Aristotle, *Topics*, trans. by W. A. Pickard-Cambridge, in Jonathan Barnes ed., *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 1, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

52 譯注：在這裡我們可以看到，西田其實在思考一個比邏輯的推論更為根本的自覺體系。在西田看來，邏輯推論是建立在自覺的體系，而不是自覺的體系建立在邏輯的推論之上。

53 譯注：「Begründung」德文，西田譯為「證明」，中文的一般譯法也可譯成「奠基」。西田的意思是說這麼一個體系是我們的經驗與理解的基礎，理解是在一個體系中的理解。

54 譯注：這是西田在本文的基本主張。具有內在創造力的全般者，是具體的全般者。

55 譯注：「思想的三法則」指「矛盾律」、「排中律」與「同一律」。

係。這些確信與理解究竟意謂著什麼呢？⁵⁶ 從通常的邏輯學來看，同一律意謂著「凡物皆與自身同一」。這個命題可以在種種不同的意義下來了解，但是我想要先試著以一種形上學的原則的意義來理解它，也就是說，它表達了物的實在的同一（reale Identität des Dinges）。⁵⁷ 在這個意義下，物與其自身的同一，這意謂著物不論如何地變化，它在物本身當中都是同一的。唯有在這樣的理解當中，上述的命題⁵⁸ 才能擁有作為實在的原則的意義。不論在任何意義下都絕對地排斥變化的自我同一，作為實在的原則是不具有任何意義的。「A 是 A」這樣的東西，作為邏輯的原則或許還可以擁有某些意義，但是作為實在的原則則是完全無意義的。物進入種種不同的關係中並且又維持自身，在這裡物才能擁有它的實在性。⁵⁹ 絕對的單一並且不進入任何關係中的東西，雖然或許可以在抽象的思惟當中，單純地作為「彼」而被指示著，但是它還不能夠被賦予任何的實在性。這樣來看的話，所謂物的實在的同一，它的意思並不是單純的同一，而終究還必須是內在的必然性的意義。真正的實在在其自身當中，必須是擁有內在的必然性的東西。從笛卡兒的 substance〔實體〕到萊布尼茲的 monad〔單子〕，也是從這種邏輯的必然性路徑而來 (1,252)

56 譯注：一般認為形式邏輯的三法則都是自明的（例如：亞里斯多德），西田在這裡詢問「邏輯的理解」的意義到底是什麼？也就是說，思惟的三法則為什麼是自明的？

57 譯注：這個想法應是出自齊格瓦特的《邏輯學》（*Logik. Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*. Erster Band, I, 2. § 14 vierter durchgesehe Auflage, Tübingen, 1911, S. 104.）齊格瓦特（Chr. von Sigwart）請參閱本文 NKZ 1,204 的譯注。

58 譯注：「上述的命題」指「凡物皆與自身同一」。

59 譯注：這是說，作為實在的自我同一是不能夠排斥變化的，它必須在種種不同的關係中保持同一。

1,204 的。當然或許我們可以說，同一律的真正意義並不是形上學的，而必須是邏輯的。⁶⁰ 這樣的話，作為邏輯的思惟原則，同一律究竟必須是什麼意義呢？「A 是 A」這樣的東西，如果不是單純的同語反覆的話，它是沒有任何可以被理解的意義的，再者作為邏輯的原則，它也肯定不擁有任何的力量。齊格瓦特⁶¹ 解釋這個原則，並且將其視為是建立在觀念內容的不變性（Constanz）之上⁶² 的一致性原則（Princip der Übereinstimmung）。⁶³ 但是，將觀念的內容固定住意謂將其抽象，這也可以說是同時將觀念的內容予以全般化。或者至少是賦予它一種能夠成為種種不同的思惟的內容的全般性。所謂作為判斷之基礎的觀念內容的一致性，就是以這種全般性為基礎而產生的。我認為作為邏輯的原則，同一律的真正的意義毋寧必須被視為是對觀念內容的不變的固定性的表達。⁶⁴ 而以邏輯的方式將觀念內容固定住，如我先前所說，這意謂著將

(1,253)

60 譯注：西田在這裡的意思是說，真正的自我同一並不是形上學式的「在其自身」的自我同一，而是內存於各種偶然性中的邏輯的必然性。

61 譯注：齊格瓦特（Christoph von Sigwart, 1830-1904）：德國哲學家與邏輯學家，對 19 世紀下半的邏輯學有重要的影響。其主要著作為《邏輯學》（*Logik*）。《邏輯學》共分兩卷，第一卷出版於 1873 年，副標題為「論判斷、概念與推論」，第二卷出版於 1878 年，副標題為「方法論」。西田在本篇論文中所提到西格瓦特的著作，都是指《邏輯學》的第一卷。

62 譯注：西田直接使用德文的「Constanz」，並將其理解為「不變性」，這個詞也可以譯為「常數」。

63 譯注：請參閱 Christoph von Sigwart, *Logik. Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*. Erster Band, I, 2. § 14 vierter durchgesehe Auflage, Tübingen, 1911, S. 112, 400.

64 譯注：觀念的內容的固定，意謂著抽離其表象內容，並且將它予以全般化，給予它一種抽象的全般性（普遍性），這種全般性使得它可以成為種種不同思想內容的共通部分。這樣來看的話，為觀念內容的一致性原理就是建立在這種抽象的全般性之上，同一律在這裡表達出觀念內容的不變性。

觀念的內容予以全般化，某個觀念的內容在邏輯上與其自身是同一的，所意指的就是這個觀念內容的全般性。⁶⁵ 由於全般者是自動者，它一方面是自我同一，並且另一方面意謂著分化發展，所以「A 是 A」這樣的邏輯的同一律，作為表達這樣的全般者的內在發展性的東西，就會要求邏輯的自明性並且能夠成為邏輯的理解的原則。⁶⁶ 當然認為這種全般者在其自身就是發展性的，對於這樣的看法或許會有種種不同的反對意見。也會有這樣的想法產生，即認為邏輯的意義超越了我們的特殊經驗，在其自身就是同一不變的東西。⁶⁷ 但是全然拒絕特殊並且與之對立的全般，反而不過是一種特殊而已，真正的全般者必須是特殊者的內在的構成力。⁶⁸ 判斷其實就是這種全般者的分化活動，「A 是 A」這個判斷一方面是向自活動，同時另一方面也是向他活動。⁶⁹ 有些人從判斷的

65 譯注：到這裡應是西田解釋齊格瓦特對「自同律」或「同一律」的理解，齊格瓦特所理解的全般者是以邏輯的方式將變動的思惟內容予以固定的全般性，或「觀念內容的不變性」。西田並不認為這樣所理解的全般者是真正的全般者。以下西田表達自己所理解的全般者的意義。

66 譯注：西田所理解的全般者的意義。沿續《善的研究》的思想，具體的全般者必須是自我同一又包含分化發展的自動者，並且也可以將齊格瓦特的對同一律的邏輯理解包含在內。

67 譯注：西田思考一個駁難。認為邏輯的意義屬於超越界，在其自身就是自我同一的，與特殊的經驗世界無關。這是當時新康德學派的一個普遍的看法，拉斯克（E. Lask）就依據兩重世界的想法，將「有效性」（Geltung）與「（現實）存在」（Sein）分屬於兩個世界。前者屬於叡智的世界，後者屬於現實的世界。

68 譯注：西田表達自身的看法，認為全般不能排斥特殊，真正的全般必須是特殊的內在構成力。

69 譯注：全般者的內在構成力包含兩種活動，其一是「向自活動」（jp. 向自作用）是「指向自身的活動」（保持自我同一）；「向他活動」（jp. 向他作用）則是「指向他者的活動」（分化發展）。動性的全般者一方面保持自我同一，一方面又分化發展。「判斷」就是這種全般者的分化活動。

1,205 活動中分離開邏輯的意義，並且將邏輯的意義思想為屬於與事實的判斷全然沒有關係的意義世界，然而意義的世界擁有作為相對於我們的判斷活動的應然的世界的意義，如果不是這樣的話，意義的世界與我們之間就完全沒有任何關係。⁷⁰ 如上所論述，如果我們可以將邏輯的同一律的
(1,254) 意義，理解為全般者的內在發展的要求的話，那麼先前所說的所謂物的自我同一的形上學的同一律的意義，也可以說是建立在同樣的要求⁷¹ 之上。實在的同一性可以視為是邏輯的同一性所發展出來的東西。⁷²

如果我們將同一律的意義以及我們對同一律的意義的邏輯的理解，以上述所說的方式來解釋的話，那麼對於同一律與其他的兩個法則⁷³ 之間的關係的邏輯理解，應該怎麼樣來思考呢？我認為藉由釐清這種理解⁷⁴，可以更清楚地釐清上述所說的理解是全般者的內在發展的意義。⁷⁵ 首先，矛盾律⁷⁶ 究竟是什麼呢？亞里斯多德所說的本來的意義是：

70 譯注：這是說有些人從判斷的活動中分離開「邏輯的意義」，然後認為邏輯的意義屬於「意義的世界」（理想的世界），與意義的世界相對的則是「事實的判斷」（事實的世界）。而西田認為意義的世界相對於事實的判斷必須擁有「應然」的性質，否則的話，意義的世界對我們來說就沒有意義。

71 譯注：「同樣的要求」指的是「全般者的內在發展的要求」。

72 譯注：西田總結對齊格瓦特的批評。西田認為齊格瓦特沒有認識到全般者的動性的一面，他所理解的實在的同一性其實是建立在動性的全般者的邏輯的同一性之上。

73 譯注：「其他的兩個法則」指「矛盾律」與「排中律」。

74 譯注：「這種理解」即上述所說的對同一律的「邏輯的理解」。

75 譯注：「理解是全般者的內在發展」是西田在本文中的主要主張。西田先承認有一種「理解之前的理解」，這個「理解之前的理解」是對動性全般者理解，而所有的理解都來自於動性全般者的內在發展，也就是從同一律的自我發展而來的理解。

76 譯注：西田的措詞是「矛盾律」。「矛盾律」一詞國內或譯為「矛盾律」或譯為「不矛盾律」，今依西田用法，統一譯成「矛盾律」。

「在同一物當中，不能在同樣的關係中，對同一物既肯定又否定。」⁷⁷ 齊格瓦特將此視為只是同一律的補充，它與同一律一樣，皆是對觀念內容的不變性的表達。⁷⁸ 但是，如果是完全同一的話，矛盾律作為別的法則⁷⁹ 就沒有任何意義了，但是我認為，相對於自我肯定的同一律，作為在同一律的另一個側面中所包含的自他的區別的表達，這個法則是擁有特殊的意義的。⁸⁰ 這樣的話，肯定 A 是 A 並且將 A 與非 A 區別開，這究竟是什麼樣的同一性思想呢？要區別開 A 與非 A，必須有統一這兩者的全般者，唯有在這個全般者的統一當中，兩者的區別與兩者的對立才能夠產生。反之，讓 A 成為 A，如上所陳述的，這意謂著將 A 全般化，也就是說，將種種不同的對立從內在一方面統一、一方面區別。嚴密地 (1,255) 來說，在邏輯的層面上，物的區別即統一，物的統一即區別。對邏輯的全般者來說，它一方面是個物的相互排斥，一方面又是個物的相互吸引。像這種在其自身中的矛盾，是邏輯的全般者的內在性質，此外它也 1,206

77 譯注：亞里斯多德對矛盾律有許多不同的表達方式，這一段文字應出自《形上學》，第四卷，1005b19。Ross 的英譯為：“It is, that the same attribute cannot at the same time belong and not belong to the same subject in the same respect [...]”（「同一個屬性不能在同樣的觀點下，同時屬於又不屬於同一個主體。」）Aristotle, *Metaphysics*, trans. by W. D. Ross, in Jonathan Barnes ed., *The Complete Works of Aristotle*, Vol.2, Princeton, N.J. Princeton University Press, 1984.

78 譯注：齊格瓦特的這個觀點請參閱 Christoph von Sigwart, *Logik. Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*. Erster Band, I, 2. § 14 vierter durchgesehe Auflage, Tübingen, 1911, S. 112, 194.

79 譯注：「別的法則」指「不同於同一律的其他的法則」。西田的意思是說，無論如何，「矛盾律」仍然是與「同一律」不同的法則，如果同一律與矛盾律完全一樣的話，那我們根本不需要矛盾律這個名稱。兩者總有不同的地方，才會有兩個不同的名詞的產生。接下來是西田的看法。

80 譯注：西田認為矛盾律表示了在同一律的 A 是 A 當中，又區別開 A 與非 A。

可以說是邏輯的理解的真相。⁸¹ 通常的邏輯學所謂的排中律⁸² 不是最能夠表明這種動性的全般者的內在必然的活動的東西嗎？只允許 A 或非 A，不允許中間者，這反而可以說是建立在第三者之上，可以說是建立在超越了這種關係並且又讓這種關係得以產生的第三者之上。⁸³ 具動性的真正的全般者，不能成為思惟的對象，如果將其作為思惟的對象並且嵌入思惟的範疇之中的話，就會陷入矛盾，由於這種自身的矛盾，所以具相當的動性。⁸⁴ 以上的論證雖然不充分，但是我相信所謂的思想的三法則以及這些法則間相互的必然性關係，都可以依據上述動性的全般者的內在發展來獲得理解。⁸⁵

81 譯注：邏輯的全般者作為包含同一律與矛盾律的全般者，必須包含著統一與分別。或者說，邏輯的全般者的「分別即統一」、「統一即分別」。邏輯的全般者的同一是內含矛盾的同一，西田稱之為邏輯的全般者的「在其自身的矛盾」。換言之，「矛盾律」所表達的是邏輯的全般者的內在的「矛盾性」。

82 譯注：西田對「排中律」的理解，表達在下一個句子「只允許 A 或非 A，不允許中間者」。

83 譯注：超越了 A 與非 A，並且讓 A 與非 A 的同一、讓不矛盾律與排中律的關係得以成立的第三者，即是動性的全般者。

84 譯注：動性的全般者是形式邏輯的基礎，無法作為思惟的對象而被思考。

85 譯注：西田第一章的結論。邏輯的理解的意義可以根據動性的全般者的內在發展來理解。

第二章

上述我們討論過了邏輯的理解的性質，接下來我想要試著來討論數學⁸⁶上的理解，以及數學的理解與邏輯的理解之間的關係。關於數學與邏輯學的關係，最近羅素⁸⁷與庫秋拉⁸⁸等，皆認為數學是從嚴格的純粹邏輯的假定所推導出來的，相對於這些人，另一方面如彭加勒⁸⁹則是其有力的反對者。⁹⁰根據彭加勒的說法，亞里斯多德以來的所謂的邏輯學 (1,256) 是純粹分析性的，並沒有給予任何新的知識，也就是說，它無法走出同一律之外，全部都是同語反覆。然而數學則反之，它並不是純然分析性的，就如同在數學的歸納法當中一樣，是由特殊而前進到全般，而且這不是基於經驗，在這裡必須存在著一種精神的創造力。根據彭加勒的看法，這種力是一種自覺力，是能自覺我們的精神可以無限地反覆同一作

86 譯注：西田在這篇論文當中，使用了「數學」與「數理」這兩個語詞。譯者保留西田的措詞。一般來說，日文的「數學」意指一種「學問」，而「數理」則是指數學的道理或邏輯。但在西田這個區別並不明顯。

87 譯注：羅素（Bertrand A. W. Russell, 1872-1970）：英國哲學家、數學家與邏輯學家。分析哲學的創立者之一。在邏輯學與數學的領域，羅素試圖將數學建立在邏輯學之上，將數學視為邏輯學的一部分。

88 譯注：庫秋拉（Louis Couturat, 1868-1914）：法國數學家與哲學家。庫秋拉接受了羅素的看法，藉由符號邏輯來發展數學與哲學，是當代數學邏輯的建立者之一。這樣的立場與彭加勒（Poincaré）直觀主義的想法是站在對立的方向上。

89 譯注：彭加勒（Henri Poincaré, 1854-1912）：法國數學家與科學哲學家，在數學的領域主張直觀主義。在這裡西田以之對比於羅素與庫秋拉。

90 譯注：西田對比兩個立場。羅素與庫秋拉認為邏輯原理可以直接導出數學原理，而彭加勒則認為邏輯原理無法直接導出數學原理，除非外在地加入非邏輯性直覺的要素。

動的自覺力 (*La Science et l'Hypothèse*, p. 23)。⁹¹ 他主張數理的基礎要在這種直覺當中來找尋，並且反對羅素等人的邏輯的數學論，認為羅素的命題邏輯學加入了 *et*〔且〕與 *ou*〔或〕⁹² 這些連接詞，使得從邏輯來解釋數理變得很方便，但同時也已然超越了迄今的邏輯學的範圍
1,207 (*Science et Méthode*, p.173)。⁹³ 但是關於這個問題，由於李克特⁹⁴ 在一篇刊登於《邏各斯》期刊第二卷第一冊，以〈一者、統一以及一〉(“Das Eine, die Einheit und die Eins”)⁹⁵ 為名的論文當中，詳細地討論了這一點，即要得到數的概念，是不是必須要在純粹邏輯的概念上，添加某種非邏輯性的要素，所以以下我想試著依據李克特的說法來思考。李克特首先以一者 (*das Eine*) 作為純粹邏輯的思惟對象的例子，一者只是單純的思惟的對象，在內容上是完全不確定的某物，其次，相對於一者，他添加了在邏輯的必然性層面上必須思考的對立者或他者 (*das Andere*)，最後則是將此兩者綜合的統一者 *die Einheit des Einen und des Anderen* oder *die Einheit des Mannigfaltigen*〔一者與他者的統一者或多樣性的統一者〕，唯有這些⁹⁶ 是建立在我們的思惟本身之性質的純粹邏輯

91 譯注：*Science et l'Hypothèse* (《科學與假說》) 彭加勒的著作，出版於 1902 年。

92 譯注：*et* 與 *ou* 是法文的連接詞，類似英文的 *and* 與 *or* 或中文的「且」與「或」。

93 譯注：*Science et Méthode* (《科學與方法》) 彭加勒的著作，出版於 1908 年。這裡西田表達的是彭加勒對羅素的命題邏輯學的批評。也就是說，彭加勒認為，在命題邏輯學中所加入的「且」與「或」，本身就是一種非邏輯的直覺要素。

94 譯注：李克特 (Heinrich John Rickert, 1863-1936)：德國哲學家，與文德爾班同為新康德學派西南學派的主要代表人物。

95 譯注：Heinrich Rickert, "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs." In: *Logos*, II, (1911/12), S. 26-78.

96 譯注：「這些」意指「一者、他者、統一者」。

的對象，除此之外的東西，統統都是非邏輯性的。而關於數的概念是不是可以從上述純粹邏輯的概念中導出，〔李克特認為〕這是根本不可能的。純粹邏輯的對象的一者與數的一（die Eins）是完全不同的概念。唯有依據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， $1 = 1$ 的方程式才能夠產生。但是，像這樣的位置的自由交換根本不能從純粹邏輯的概念中推導出來。唯有透過由同質的媒介者（homogenes Medium）來取代邏輯的異質的媒介者（heterogenes Medium），這才是可能的。像這樣的媒介者的同質性（Homogenität des Mediums），對數的概念的產生來說，是必要的非邏輯性要素。⁹⁷

我不知道專門的數學家是怎麼樣來思考李克特的說法的，但是首先根據李克特的說法，如上所說，同質性（Homogenität）是數的概念的基礎，這也就是說，在數學的知識當中，如我先前所說過的，它意謂著作為理解的基礎的全般者。⁹⁸ 我們或許可以將李克特的同質性，理解為彭加勒所謂的無限反覆的可能性基礎。⁹⁹ 這樣的話，這種同質性的數學的全般者究竟是什麼東西呢？同質性的數學的全般者與異質性的邏輯的

1,208

97 譯注：李克特認為從「純粹邏輯對象」無法直接推導出「數」的概念，到這裡是西田整理李克特的第一個批評，主要是數字之間是同質的媒介，可以自由地換位，「 $1 = 1$ 」可以成立。然而在純粹邏輯當中「一者」與「他者」是異質的媒介，一者與他者無法自由地交換位置。

98 譯注：這是說我們是在「同質性」這個全般者之下來理解「數」的概念。在這個全般者當中，「1」與「1」是同質的。同質媒介者是我們理解數字概念的基礎，這是數理得以成立的非邏輯性的要素或直觀要素。

99 譯注：「無限反覆的可能性基礎」意指「數的序列」的可能性基礎。數理是建立在同質性的數學的全般者之上，這是一個非邏輯性的要素。除此之外，還需要「無限反覆」的可能性，這也不能從純粹邏輯的對象得出。

全般者的關係又是什麼呢？¹⁰⁰ 就像李克特所說，純粹邏輯的思惟對象與數是不同的東西，數的概念無法從作為純粹邏輯的概念的一者、他者與統一當中推導出來，再者也像彭加勒所說，數學與自古以來的邏輯學在基礎上是不同的，自古以來的邏輯學被認為並不能單純地越出同一律之外，這些大概都不會有人反對。但是，這裡的問題在於，邏輯的推論究竟是是不是真的如彭加勒所說，是不能夠越出同一律之外的東西？再者，作為純粹邏輯的區別的基礎的異質性與作為數的概念的基礎的同質性，是不是如李克特所說，兩者之間是完全沒有任何關係的？可不可能異質性的某個側面反而是某種同質性呢？像這些人那樣將思惟視為全然抽象性的，是不是對思惟的完全的理解呢？也就是說，爭論的地方在於要怎麼來看邏輯的思惟？¹⁰¹ 李克特認為一者或同一者（das Eine, Identische）是自己與自己相同的東西，在邏輯上它不能夠與他者交換其位置，某物是某物而不能是他物，這是純粹邏輯的區別的意義之所在，某物可以說是在內容上完全不確定的單純的邏輯對象，某物與他物應該不能有區別。兩者的區別只有從 A 來看 B，或者是從 B 來看 A，這種觀看方式

100 譯注：這裡我們可以看到西田的兩個措詞「數學的全般者」與「邏輯的全般者」。數學的全般者的內存在物是具同質性的「數」，邏輯的全般者的內存在物則是具異質性的「純粹邏輯對象」。或者我們也可以說，「數」因為內存於數學的全般者當中，而分受了同質性；同樣地，純粹邏輯對因為內存於異質的全般者當中，而分受了異質性。內存在物分受了場所的性質。

101 譯注：西田在這裡以提問方式反面地表達自己的想法。也就是說，西田認為具體邏輯的推論可以越出同一律之外，「異質的媒介」與「同質的媒介」是動性的全般者的兩面側面，李克特、彭加勒之所以那樣主張，是因為將思惟理解為抽象的。而這些問題全部集中在我們如何來理解「邏輯思惟」，西田在本文中的實質討論集中在對李克特哲學的改造。

的不同而已。李克特似乎只思想到將 A 作為 A，從 A 來看 B 的所謂的 Thesis〔正題〕，Heterothesis〔異題〕的這一面的觀看方式而已，¹⁰²但是在這個觀看方式的背面當中，是不是包含著能夠將這種關係翻轉過來的反面的觀看方式呢？李克特所說的統一兩者的邏輯的統一（Einheit）難道不包含這兩個側面的意義嗎？要區別開〔此〕物與彼物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。當然，李克特也詳細地討論了對於這種邏輯的媒介者與作為數的基礎的同質的媒介者之間不能夠被視為同一這個事情，但是這兩者在哪一點上面是不同的呢？¹⁰³

就像李克特也說過的一樣，要讓「一」能夠成為數，不能只是單純地將〔這個〕「一」與其他的「一」等同，而必須是將這兩個「一」結合而創造出「二」，也就是說，不是只有 $1 = 1$ 而已，也必須有 $1 + 1 = 2$ ，數學的媒介者或者彭加勒所說的直覺的特色就在於創造出系列（Reihe）。而創作出這個系列的東西，可以說就是我們的想像力（Einbildungskraft）¹⁰⁴的作動。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。連續地思考「一」並且在「一」的全體當中發現到新的統一的意義的系列的

102 譯注：西田在這裡批評李克特在純粹邏輯對象上只思想到「此」（正題）與「彼」（異題）的不同而已。

103 譯注：李克特區別開兩種不同的媒介：「同質媒介」與「異質媒介」，並且主張邏輯的媒介是「異質的媒介」，而這麼一種媒介不能與數學所建立於其上的「同質的媒介」等同。西田的想法是作為一者與他者的「邏輯的統一」同時具有「同質媒介」與「異質媒介」這兩個側面的意義。

104 譯注：這是說數理不是只有「 $1 = 1$ 」，還有「 $1 + 1 = 2$ 」這種無限的累加系列。彭加勒借用康德的理論，認為這個系列是想像力作動的結果。

思想，必須透過這種創造力才能夠產生。¹⁰⁵ 我認為康德主張數作為由想像力所創生的圖式（Schema）之一，這樣的想法也是基於此。¹⁰⁶ 這樣的話，如果作為數的概念的基礎的同質的媒介者的性質與產生，是這樣的話，那麼我們是不是能夠依據這一點，在根本上將它〔同質的媒介者〕與異質的邏輯媒介者區別開呢？如我先前所說過一樣，邏輯的理解是全般者發展自我自身，而甚至同一律的理解也可以這樣來思想。邏輯的理解的真正形式是全般者在無限的系列當中發展自我自身與限定自我自身。全般者限定自身意謂著這個全般者可以再次地限定自身。真正的動性的全般者在其自身當中包含著無限的進程。生產的想像力（produktive Einbildungskraft）毋寧才是思惟的真相，在這一點上，相對於普通的形式邏輯學，在數學這一方面更能夠看到這種形式的顯現。¹⁰⁷

所有我們的意識內容都是依其自身的性質而與他者區別開並且發展自身的。就如同柏格森在〈變化的知覺〉一文中所說，當我們的直覺擁有無限力的時候，我們就不需要理解力。¹⁰⁸ 但是，從這樣的自發自展的

105 譯注：「系列」的思想，也就是將 1, 1, 1, 1, …… 的連續性的系列統合為一種統一的意義單元，必須透過想像力的創造而產生。西田在這裡的想像力是指康德的「生產的想像力」（produktive Einbildungskraft）。

106 譯注：康德的想法在於：「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 Größe aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die sukzessive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt.” Immanuel Kant, »Kritik der reinen Vernunft« (Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.37a 1990) A 142/B 182.

107 譯注：不同於康德的學者，西田認為思惟的真相在生產的想像力，也就是說，思惟是具創造性的。而思惟的這個創造側面，在數學的層面上比在邏輯的層面上更為明白。

108 譯注：〈變化的知覺〉是柏格森於 1911 年的演講，後收錄於柏格森 1934 年的《思

意識體系的矛盾衝突，就會出現統一這些矛盾衝突的所謂關係意識。而將這個意識的方向推進到極端，就會成為全然無內容的對象意識或所謂的邏輯的意識。但是，就算是這種邏輯的意識，它與上述所說的就其自身的內容而發展的直覺意識，也不是絕對地擁有不同性質的東西。¹⁰⁹ 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。¹¹⁰ 通常的邏輯學與數學是不是都是透過這種同一的意識的發展而被創造出來的東西呢？ 1,210

這樣的話，作為純粹邏輯對象的某物的意識是如何發展其自身的呢？單單從「某物是某物」這種自我同一的想法是無法推導出他物的。很明白地，Nicht-Identität〔非同一性〕與 Andersheit oder Verschiedenheit〔他者性或相異性〕並不是同一的。但是，在肯定的背面必須存在著否定，肯定某物意謂著透過他者來否定這個某物，這意謂著我們必須允許他物的存在。這樣就如同李克特所說的一樣，一者與他者產生，接著結合一者與他者的統一發展出來。李克特說，一直到這裡都是純粹邏輯的，越出這些就是非邏輯的，結合的媒介者就不同。¹¹¹ 但是，在這裡我 (1,261)

想與運動》（*La pensée et le mouvant*）。參閱《西田幾多郎全集》的編者注解，於 NKZ 1,349，注六。

109 譯注：「邏輯意識」在本質上並不是與「直覺意識」完全不同的東西。這是批評新康德學派嚴格地區別開「直觀」與「思惟（邏輯意識）」的二分法。西田的想法是將「思惟」與「直觀」思想為自我發展自身的全般者的兩個側面。

110 譯注：以某物為內容而發展的邏輯意識，例如：李克特的「純粹邏輯意識」。

111 譯注：這是就純粹邏輯的層面來說，當我們肯定「一者」，一者之為一者，必須存在著與一者相對的「他者」，他者必須存在。一者與他者存在，在純粹邏輯上就可以再思想一個將兩者統一的「統一者」。一者、他者、統一者，就是李克特所謂的「純粹

們必須要思考的是這種邏輯的媒介者或統一究竟是什麼？¹¹² 在一切判斷的根柢中存在著直觀的統一，而判斷就是透過分析這個統一而產生的。這在所謂純粹形式的判斷當中也是一樣的。李克特也說：Thesis und Heterothesis sind nur durch Analysis der ursprünglichen Synthesis begrifflich isolierte Momente des Logischen〔正題與異題只是透過對根源綜合的分析在概念上所分離出來的一種的邏輯成素而已〕。¹¹³ 這種作為無內容的純粹形式的判斷的基礎的統一，是不是就如同李克特所說，必須被思想為異質性呢？不論是異質性，或者是一者與他者的不能交換其位置，這難道不是已經或多或少在思想性質的內容了嗎？¹¹⁴ 對於完全無內容的某物來說，如上述所說，一者與他者是可以翻轉的，從一者區別開他者的觀看方式，直接地就是從他者區別開一者的觀看方式。黑格爾曾經討論過這兩者的關係，認為兩者同時是 unmittelbar Daseyende〔直接的存在物〕也就是 etwas〔某物〕，並且其一可以成為另一，拉丁文當中，當兩者在同一個句子中出現的時候，會同樣使用 aliud〔他者〕

1.211

邏輯對象」。除此之外，都是非純粹邏輯對象。

112 譯注：由於一者與他者的結合是根據純粹邏輯的關係，西田又稱之為「邏輯的媒介者」。這個邏輯的媒介者就是李克特所說的「統一（者）」。

113 譯注：這裡的正題指「某物」，異題指「他者」。西田的想法是系統性的，也就是說，他將「一者」與「他者」理解為來自根源的「統一」，而不是從「一者」與「他者」去尋找「統一」。西田所引用的這句德文，出自 Heinrich Rickert, "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs." *Logos* II, (1911/12), S. 37. 請參閱《西田幾多郎全集》的編者注解，注解九，於 NKZ 1,349。這裡《西田幾多郎全集》的編者將李克特論文的出版年代記載為 1912/13 年，可能是誤植。

114 譯注：西田提出兩個問題：既然是根源的統一，為什麼會是異質性的？既然承認是異質性的，純粹邏輯對象為什麼會是完全無內容的某物？

這個語詞。¹¹⁵ 將這種無內容的純粹邏輯對象的相互對立予以結合的統一，是不是必須要反過來思想為同質性呢？而這種對立的關係就是 $1 + 1 = 2$ 的關係。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，不過這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，再從他物來觀看某物的抽象的觀察，而數理的觀察方式則是直觀這種關係全體的具體的觀察方式。¹¹⁶ 雖然邏輯學所謂的排中律，已然表現出這種交互的對立關係，但是數學的 $1 + 1 = 2$ 則可以視為是這種關係的直觀的全體。如果從李克特的想法來看的話，後者就例如康德的想像力的圖式（Schema）一樣，必須加上非邏輯的要素，但是，李克特所說的在純粹邏輯的一者與他者的關係的基礎當中，是不是已然就包含著直觀的統一呢？將思惟與想像視為全然獨立的活動，這是通常的看法，然而在我的想法裡面，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。因而即使所謂的純粹形式的思惟，在其另一面當中，也包含著想像活動。¹¹⁷ 李克特所謂的統一所指的就是這個，這個統

115 譯注：參閱黑格爾 1832 年的《邏輯學——存在論》（*Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*）中關於「某物與他者」（*Etwas und ein Anderes*）章節的討論。於 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), Hamburg: Felix Meiner Verlage, 1990, S. 112. 亦請參閱新版《西田幾多郎全集》，編者注解 10，於 NKZ 1,349。

116 譯注：西田表達自己的看法，異質性媒介與同質性媒介是同一個東西，但是在兩種不同的觀察方式下的產物。邏輯的觀看是部分的觀點，數理的觀看則是全體的觀點。相對來看，數理的觀點是具體的，邏輯的觀點則是抽象的。

117 譯注：這是說即使在純粹形式的思想當中，構想力也是在作用著。在這裡可以看到西

一的真相或具體的發展，產生了數的關係。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，其〔動性的全般者〕具體的真相就顯示在這裡。就像黑格爾所說一樣，由 an sich〔在其自身〕推移到 für sich〔對其自身〕，由此再到 an und für sich〔在且對其自身〕。¹¹⁸ 就藝術家的創作活動來看，它最初也是起於一種衝動的情感，從這種衝動的情感，左一步、右一步地漸次地開展其具體的全體形態。戲劇家路德維希¹¹⁹也說過，他自己在構想任何一個創作的時候，必定先要有一種音樂的情操出現，由這種情操而發展出種種不同的形象，而其發展的過程首先有一個形象會出現，這個形象是哪個不一定很重要，它〔這個形象〕或者向前發展，或者向後發展，最終形成其全體。¹²⁰ 我認為一切動性全般者的發展，也就是我們的精神的創造力的活動，都採取了這樣的形式。以純粹邏輯對象的「某物」為內容的所謂形式的精神的創造性發展也不外只是它的一個例子而已。一者與他者的關係是 für sich〔對其自身〕的形式，這樣的話 $1 + 1 = 2$ 難道就不能被視為是 an und für sich〔在且對其自身〕的形式嗎？很多人試著從空間與時間的同質性來討論數的直觀性，但是後者〔數的直觀性〕反而是前者〔空間與時間的同質性〕的基礎，所以前者並不是後者的基礎，我認為數的直觀性仍然擁有更深一層的基礎。李克

田將想像與思惟視為同一活動的不同側面。

118 譯注：an sich「在其自身（即自）」；für sich「對其自身（對自）」；an und für sich「在且對其自身（即自且對自）」。這是黑格爾辯證法的三個階段。

119 譯注：路德維希（Otto Ludwig, 1813-1865）：德國戲劇作家與小說家。

120 譯注：也就是說，並不是所有出現在腦中的形態都是重要的，有一些不再發展，有一些會再繼續地發展，直到最終取得一個全體的形式。

特討論了 und〔且〕與 plus〔加〕的不同，但是所謂的 und〔且〕擁有由某物向他物推移的抽象的單面的關係，而 plus〔加〕則是以這種關係為基礎的具體的全體的直觀。如果沒有這種直觀的話，一者與他者將無法反轉。後者是前者的 totum simul〔全體同時〕。¹²¹

接下來，我想要試著從作為純粹邏輯對象的「某物」的意識來思考數學中的無限系列（unendliche Reihe）的想法是如何發展出來的。無限系列並不是透過所謂的直覺而給予的東西。時間與空間的無限也是在直覺的形式當中嵌入理性的無限的綜合而產生的，〔因而〕無限的性質很明白地必須在思惟當中來尋找。¹²² 這樣的話，在思惟中是如何具有無限的意義的呢？無限（das Unendliche）並不單單只是有限的否定，也就是說，它不單單只是 das Endlose〔沒有限制〕¹²³ 而已。這種無限是黑格爾所謂的 schlechte oder negative Unendlichkeit〔單純的或否定的無限〕，它反而也可以說是有限的。真正的無限是在自身當中包藏著變化的動機的東西，也就是說，它是在自身之中分化發展的東西，如果用黑格爾的話來說的話，它是在自身之中 aufheben〔揚棄〕與他者的區別的獨立者，也就是說，它是 das Fürsichseiende〔對自存在者〕。¹²⁴ 而羅伊 (I,264)

121 譯注：「全體同時（或譯為「同時的全體」）」是波提烏斯（Anicius Manlius S. Boethius, 480-524? AD）對神的永恆知識的描述，表示全體（totum）在同時（simul）中被把握。波提烏斯是紀元六世紀羅馬的哲學家，主要的哲學著作為約為紀元 524 年完成的《論哲學的慰藉》（*De consolatione philosophiae*）。「全體同時」即出自《論哲學的慰藉》的第五章。

122 譯注：西田的觀點的表達，無限的系列並不是來自於直觀，而是來自於思惟的反覆性。

123 譯注：西田使用德文「das Endlose」，表示是「限制的去除」或「沒有限制」的意義，並且認為這種意義下的無限，只是有限的否定，並不是真正的無限。

124 譯注：也就是說，在黑格爾的邏輯學當中，無限是揚棄了自身與他者的區別的對自存在。

斯¹²⁵認為黑格爾對無限的定義仍然是不精確的，並且認為數學家康托¹²⁶與戴德金¹²⁷等人的思想是對無限最明晰的定義（*The World and the Individual. First series, supplementary essay*）。¹²⁸根據戴德金的說法，當某個體系可以在自身之中映寫自身的時候，這個體系就是無限的（Ein System S heißt unendlich, wenn es einem echten Teile seiner selbst ähnlich ist），¹²⁹換句話說，羅伊斯所謂的自我表象的體系（selfrepresentativ system）是無限的。這樣的話，這種自我表象的體系究竟是什麼呢？就像黑格爾將「我」作為 Fürsichsein〔對自存在〕的一個例子一樣，戴德金也說過「可以成為自身思想的對象的自身的思想世界是無限的」，也

125 譯注：羅伊斯（Josiah Royce, 1855-1916）：美國哲學家。主要著作有的 1885 年的《哲學的宗教側面》（*The Religious Aspect of Philosophy*），1899 年的《世界與個人》第一卷（*The World and the Individual. First Series, The Four Historical Conceptions of Being*）與 1901 年《世界與個人》第二卷（*The World and the Individual Second Series, Nature, Man, and the Moral Order*）。

126 譯注：康托（G. F. Ludwig Philipp Cantor, 1845-1918）：出生於俄國的德國數學家，以集合論著名，奠定了現代集合論作為實數理論以至微積分理論體系的基礎。

127 譯注：戴德金（Julius Wilhelm Richard Dedekind, 1831-1916）：德國數學家。主要貢獻領域在代數與數論。

128 譯注：本書是羅伊思 1899 年的《世界與個人》第一卷的補編。參閱本選輯關於羅伊思的注解，於 NKZ 1,212。

129 譯注：西田引用戴德金對「無限」的德文定義。這個定義出自其 1888 年的 "Was sind und was sollen die Zahlen?"（〈數是什麼以及數應該是什麼？〉）的第五節（參閱《西田幾多郎全集》，編者注解 19，於 NKZ 1,350）。西田引用的德文的直譯為：「一個體系 S 是無限的，倘若這個體系與它本身的一個真實部分是相似的」，這裡的「相似」意指「一一對應」。參閱 Maraldo, John C., "Self-Mirroring and Self-Awareness: Dedekind, Royce, and Nishida," in *Frontiers of Japanese Philosophy* 1, James W. Heisig (ed.), Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2006, p. 147. 倘若我們用集合論的方式來說，意思是說當一個集合（體系全體）與它的真子集（真實部分）是一一對應的時候，這個集合就是無限的。

就是說，某物可以成為自身的思想的對象，而這個可以成為自身思想的對象的思想仍然屬於身的思想世界。¹³⁰ 我們在我們的反省意識當中，可以以自己作為思惟的對象，並且又可以將〔以自己作為思惟的對象〕這個事情作為自己的思惟對象。這就好像在兩面明鏡之間映照的影子一樣，再者也像羅伊斯所舉的一個例子，在英國裡面繪製一幅英國的完全的地圖一樣，這是無限進行的〔活動〕。在這裡，存在著所謂無限的真相，像時間與空間的無限也是從這種思惟的無限性而來的。¹³¹ 相對於康德將宇宙論的理念（kosmologische Ideen）的起源回歸到理性的要求，這種理性要求是對某個基於條件而既予東西，在條件之上要求條件，最終要求其絕對的條件的理性的要求。我認為這種要求的基礎也在這裡。¹³² 而思想的無限性也是透過作為有效性意識的思惟性質而變得清楚的。思想並不單單只是表象意識，而是有效性意識或真理的意識。真理的意識就如同波扎諾¹³³ 所說，某個命題是真理包含著這個命題¹³⁴ 是真理，並且又能夠以這樣的方式而無限地進行。¹³⁵ 也就是說，作為真理的

(I,265)

130 譯注：這是西田對戴德金「無限」的定義的詮釋。

131 譯注：西田認為數理中的無限性，是來自於思惟的自我映照自身的無限性。以下闡釋思惟的自我映照是一種動性的統一。

132 譯注：「在這裡」意指「在思惟的無限性這裡」。

133 譯注：波扎諾（Bernhard Bolzano, 1781-1848）：波西米亞的數學家與邏輯學家，主要著作有 1837 年的《知識學》（*Wissenschaftslehre*），主張「命題自體（Satz an sich）」、「真理自體（Wahrheit an sich）」與「表象自體（Vorstellung an sich）」，屬於客觀主義的邏輯學立場。

134 譯注：「這個命題」是指「某個命題是真理」的這個命題。換言之，「某個命題是真理」隱含著「『某個命題是真理』的命題是真理」，如此而無限地進行。

135 譯注：這是波扎諾對真理意識的說明。

意識或有效性意識的思惟，在其自身之中，必須包含著上述意義下的無限性。而就如同作為這樣的有效性意識的思惟包含著無限性一樣，我認為作為全般意識的思惟也可以包含著無限性。全般意識就是有效性意識。將某個意識內容全般化，這並不意謂著將它變成固定的東西，而是讓它成為擁有自我實現力的自發自展的東西。就如同羅伊斯所說，所有的概念都帶有 embodied purpose〔具象化的目的〕。在形式的層面上，我們始終可以無限地來思考全般與特殊的關係，就是基於此。如果我們根據如上所說的理由，認為在思惟本身的根本性質當中就具有無限性的話，那麼我們是不是也能夠從中導出數的無限系列呢？如上所說，如果我們將思惟的統一視為靜態的統一，也就是單純地翻轉一者與他者的關係並且創作並列關係這種靜態的統一，那麼這意謂我們還不能夠洞穿其〔思惟的統一的〕真相。思惟的統一的真相就像在自覺的統一當中一樣，它是在自身之中映寫自身的自我表象的體系的統一，也就是說，它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，這就包含著將這樣個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。根據戴德金的說法，在這種思想的體系當中，全然去除其對象的特殊性質，只觀看其區別性與相互關係，就會產生自然數的系列（“Was sind und was sollen die Zahlen?” § 6）。¹³⁶換句話說，純粹邏輯的對象或者所謂無內容的某物的意識，或抽象的思惟

136 譯注：〈數是什麼以及數應該是什麼？〉（“Was sind und was sollen die Zahlen?”）第六節，這篇論文是戴德金於 1888 年的著作。

的自我表象的體系，是可以形成數的系列的。主張數當中的無限系列的產生是透過對時間這樣的直覺而形成的，這樣的說法必須是本末倒置的，所謂的想像力的圖式不過只是思惟體系的發展的進行的方向而已。¹³⁷ 李克特說，不論我們反覆幾次 anderes [他者] 並且將他者貫通成一個系列，noch anderes [另一個他者] 也不會出現，但是，難道這不是由於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的緣故嗎？¹³⁸ 就如羅伊斯所說，在 one single purpose [一個單一的目的] 當中，可以包含著無限系列的意義。

當然，由於我對數的性質並完全沒有專業的知識，我在討論數的性質的地方，是淺薄而雜亂無章的，但是以上所討論的東西，我的想法在於，我們所有的思惟活動都是動性的全般者自我發展自身的過程，這個發展的進行就是我們的理解。¹³⁹ 像康德所說的想像力的圖式，我們與其將其視為是外在於思惟所添加的非邏輯性要素，不如將其視為是思惟本身的發展的側面所顯現出來的東西。¹⁴⁰ 就如同柯亨所說，思惟的特徵可以說並不是結合，而是生產 (Erzeugen)。這樣的話，不論是邏輯的理解或是數理的理解，都可以解釋為是所謂無內容的純粹邏輯對象的意識或邏輯的全般者的發展活動。而更進一步地我還可以指出，在藝術當

1,215
(1,267)

137 譯注：西田批評數的無限系列是對時間的直覺的說法（新康德學派），並以構想力的圖式為思惟體系的進行。

138 譯注：西田對新康德學派哲學與李克特的批評。

139 譯注：西田表明其基本立場：即認為我們的思惟活動作為直觀與想像的根源，其實是動性的全般者的自我展開，並且這個展開的過程就是我們的理解。

140 譯注：即使是康德的構想力的圖式，也是思惟本身的自我發展的結果。以下借用柯亨的說明，認為思惟的獨特性並不在「結合」，而是「生產」或「創造」。

中，諸如直覺的理解等，也如上所說，可以視為是動性的全般者的內在的發展活動。¹⁴¹

（大正元年(1912)八月）

本論文將我的思想導引向下一部著作《自覺中的直觀與反省》。

（昭和十二年(1937)十二月）

141 譯注：西田認為思惟是創造的，在這個意義下，不僅邏輯的理解與數理的理解，而是任何的理解（包括藝術的理解）都是動性全般者的內在發展。西田將這個想法落實在《自覺中的直觀與反省》（1917）當中。

叡智的世界¹⁴²

(1928)

4,101/(V,123)

第一章

如果以判斷的知識為全般者的自我限定的話，那麼要思想某物，全般者就必須在自身之中限定自身。¹⁴³我認為透過將全般者區別為三個階段，我們可以思想到三種世界。〔首先，是判斷的全般者。〕內存於判斷的全般者，並且為判斷的全般者所限定的東西，在廣義下可以思想為自然世界；¹⁴⁴〔其次是〕包含判斷的全般者的全般者，也就是包含“在判斷的全般者的述詞面的底部中的超越者”的全般者（即自覺的全般者），¹⁴⁵內存於自覺的全般者中並且為其所限定的東西，可以思想為意識世界。¹⁴⁶再者，則是包含自覺的全般者的全般者，也就是包含“在我

142 譯注：本文選自西田幾多郎，《全般者的自覺體系》，第四論文（NKZ 4,101-149）。

143 譯注：在這裡將認知、思想、理解視為「全般者的自我限定」是西田場所哲學的主要立場，西田在批評別人誤解場所邏輯的時候，往往也都集中在這一點上。相對於抽象的全般者，能夠進行自我限定的全般者，西田又稱之為「具體的全般者」。以下所討論的判斷、自覺、叡智的全般者，都是具體的全般者。

144 譯注：內存於判斷的全般者的世界是自然的世界。這意謂著自然世界中的所有存在物都可以具有判斷的性質，能夠以判斷形式來表示。

145 譯注：西田的意思是說，在判斷的全般者的述詞面的底部中，還存在著一個超越者，這個超越者超越了判斷的全般者，判斷的全般者不能夠包攝它，能包攝這個超越者的是「自覺的全般者」。

146 譯注：內存於自覺的全般者的世界是「意識的世界」。西田認為所有的意識活動都具有自覺的性質，也就是說，都具有自我觀看或自我映照的性質。

們的意識的自我的底部中的超越者”的全般者¹⁴⁷，內存於這種全般者¹⁴⁸並且為其所限定的東西，可以思想為叡智的世界。¹⁴⁹

(V,124) 4.102 叡智的世界必須是超越了我們的思惟的世界，我們要怎麼樣才能夠思想這樣的世界呢？倘若思想某物意指全般者的自我限定的話，那麼究竟是透過什麼樣的全般者的自我限定，才能夠思想到叡智的世界呢？我認為，我們也可以根據意識的意向活動來思想這樣的世界。¹⁵⁰ 我們的意識活動一方面是實在的，一方面也是意向的，它既是能思的，也是所思的。¹⁵¹ 因而，意識活動所意向的東西，並不單單停留於人們所謂的意識內容，它也意向著超意識的內容。¹⁵² 例如我的意識活動意向著過去的意識內容，這樣的情況也可以思想為是單純的內部知覺。但是，我們的意識活動意向著超越了我們意識的東西，更恰當地說，不論〔這種超越意識的東西〕是不是被我們所意識到，我們意識活動也意向著在其自身而存在的永遠的真理。¹⁵³ 我們的意識活動就是以這樣的方式而被意向著的

147 譯注：同前注。西田認為自覺的全般者的底部中仍然存在著超越者，而包含這種超越者的全般者，則是「叡智的全般者」。

148 譯注：「這種全般者」意指「叡智的全般者」。

149 譯注：內存於叡智的全般者的世界是「叡智的世界」，它是在意識世界的底部中超越並且又包攝意識的世界的世界（「包攝又超越」或可稱為「包越」）。叡智世界的內存在物具有叡智的性格，例如：真、善、美。西田在這裡區別開三個全般者，分別對應到三個世界。由淺到深分別為判斷的全般者（自然世界）、自覺的全般者（意識的世界）與叡智的全般者（叡智的世界）。

150 譯注：西田在這裡表明要透過「意識的意向性」來思考「叡智的世界」。

151 譯注：說明意識的活動都具有「能一所」的性格。

152 譯注：例如：「叡智的世界的內容」就是一種「超意識的內容」。例如：真、善、美的理型即是內存於叡智的世界當中的存在。

153 譯注：這是說我們的意識活動不能單純地理解為只是一種內部知覺的活動，意識的意向性還意向著超越意識的東西，例如：即使永恆的真理並不落入意識當中，我們的意

東西，也就是說，它必須不僅在所思的方向上是超越的，在活動的方向上或能思的方向上也必須是超越的。¹⁵⁴ 單單只是時間性的存在不能是意向性的，就算人們所說的意識現象是具有意向性的，但是只要它仍然被思想為時間性的，它就不能夠意向超意識的內容。¹⁵⁵ 要意向超意識的內容，我們的自我必須超越所謂的意識的自我。¹⁵⁶ 例如：我們只有內在於康德的意識全般的立場，才能夠思想到真理。¹⁵⁷ [因為] 在這個時候，我們的意識活動並不是以作為屬於心理的自我方式而擁有意識的實在性，而是作為屬於意識的自我之底層的超越的自我的方式而擁有其實在性。¹⁵⁸

如上所述，如果超越了我們的意識的叡智的世界是可以被思想的 (V,125)

識仍然意向著永恆的真理。

154 譯注：我們的意識的意向活動不僅「向外指向」所思，也「向內指向」能思本身，在兩個方向上都是超越的。例如：向外指向叡智的對象，向內指向叡智的自我。意向性同時具有能思的指向與所思的指向，並且能思方向上的超越才是意向性的主要意義，這是西田對「意向性」的獨特解釋。西田也是根據這一點來進行對西洋哲學的判教工作。

155 譯注：這是因為意向性指向超越的存在的緣故，由於能一所相關，我們作為具意向性的存在必須帶有超越時間的性質。

156 譯注：西田在這裡批判一般性的說法，認為意識只是一種時間性的存在，主張意識也必須具有超時間性的一面。同樣地，自我必須具有「超越意識的自我」的這一面。西田在措詞上，有時候將「時間性的自我」以狹義的「自覺的自我」（心理學的自我）表示，談到「超時間性的自我」的時候則是指「叡智的自我」。

157 譯注：這是說站在單純的心理學的立場上，我們無法理解作為叡智的存在的「真理」，唯有站在康德的意識全般的立場，我們才能夠理解真理。在西田看來，康德的意識全般屬於「知性叡智的自我」。

158 譯注：說明作為康德哲學之認識論基礎的「自我」並不是「心理學的自我」，而是擁有更深的實在性的「超越的自我」或「意識全般」。意識活動的實在性就來自於這個超越的自我。

話，那麼我認為，限定這種世界的全般者，超越了限定我們的意識世界的全般者，¹⁵⁹ 它作為將限定我們意識界的全般者內在地包含的全般者，是可以比照自覺的全般者來思考的。¹⁶⁰

159 譯注：「限定這種世界的全般者」指「叡智的全般者」。後者「限定我們的意識世界的全般者」指「自覺的全般者」。「叡智的全般者」超越了「自覺的全般者」。

160 譯注：西田在意識的內部區別開兩種全般者，限定具時間性的意識界的全般者（自覺的全般者），以及限定超越時間性的叡智界的全般者（叡智的全般者），後者包攝前者，是更深的全般者。西田認為要理解這麼一個理想的「叡智的世界」，我們可以類比於「自覺的全般者」來思考。

第二章

自覺的全般者究竟是什麼？我們在自覺當中意識到自我，當思想到這樣的自我¹⁶¹的時候，這樣的自我必須是超越了判斷的全般者的超越述詞面的自我。判斷的全般者讓判斷成為自我限定，而這樣的自我必須不能在判斷的全般者當中被限定。在判斷的全般者當中被限定的事物，只能是被思想的東西，不能是以能思想的方式而存在的東西，〔也就是說，〕是判斷的內容，而不是能判斷。¹⁶²所謂的“我”是在時空地受限定的個物的底層所思想到的個物。既然這種個物是可以思想的，那麼就必須存在著這種個物所內存於其中的場所、必須存在著限定這種個物的全般者。¹⁶³但是這種全般者已然不能是判斷的全般者，而必須是包含判斷的全般者的全般者。由於自覺的存在內存於其中並且在其中受到限定的緣故，所以我稱這樣的全般者為自覺的全般者。¹⁶⁴這樣的自覺的全般者的限定究竟是什麼呢？

倘若我們以判斷的方式而自我限定自身者為具體的全般者的話，那 (V,126)

161 譯注：「這樣的自我」意指「我們在自覺中所意識到的自我」或「自覺的自我」。

162 譯注：這裡說明為什麼自覺的自我超越了判斷的全般者。內存於判斷的全般者的東西，是能以判斷的方式給予述詞的東西，它只能是「所判斷」，不能是「能判斷」本身。然而自覺的自我是能判斷，也是所判斷。它超越了判斷的全般者，是判斷的全般者所無法包含者。而我們理解這個事實（理解是全般者的自我限定），這就意謂著自覺的自我必須內存於一個更深的場所。

163 譯注：這裡可以看到西田場所思惟的措詞：既然一個東西是可思想的、存在的、可理解的，那麼就必須存在著讓這個東西為可思想的、可存在的、可理解的場所。前者是「有」，後者是「無」。有之為有，必須內存於無。

164 譯注：自覺的全般者包含所有內存於意識之中，並且為意識所限定的東西。

麼具體的全般者在其自身之中就擁有限定自身內容的限定面，這種限定面是抽象的全般者。¹⁶⁵ 因而，抽象的全般者是能為主詞而不能為述詞的個物的述詞面的統一，它作為映照內存於具體的全般者當中的個物的一個側面而被思想為是抽象的。¹⁶⁶ 但是，如果從全般者本身的立場來說的話，我認為這可以思想為全般者直接地自我限定自身的限定面，可以思想為全般者自身的投射面，我認為這可以顯示全般者包含全般者的意義。¹⁶⁷ 當判斷的全般者被思想為包含在自覺的全般者當中的時候，判斷的全般者的超越的述詞面，現在成為自覺的全般者的映照自我自身內容的自覺的全般者的限定面。¹⁶⁸ 先前內存於判斷的全般者的超越的述詞面

165 譯注：西田在此先離開主題，一般地來談「具體的全般者」與「抽象的全般者」這兩個概念。抽象的全般者是具體的全般者在自身之中的自我限定的一個側面，任何具體的全般者都擁有自我限定自身的抽象的限定面。具體與抽象是相對性的概念。在西田的措詞上，具體的全般者是能自我限定自身的全般者，其中判斷的全般者是最表層的具體的全般者。西田在措詞上也稱全然不具自我限定自身之可能性的全般者為「抽象的全般者」，例如：「分類的全般者」與「純然外延的全般者」。全般者的自覺體系中所討論的主要都是「具體的全般者」。

166 譯注：從主述詞的關係來看，全般者處於「述詞」的位置。任何全般者都是一種「述詞面的統一」。從場所邏輯來看，具體的全般者能映照個物的具體內容，個物是具體的全般者的一個顯現，或者說個物內存於具體的全般者當中。反之抽象的全般者則只能映照出個物的一個側面。例如：在判斷的全般者超越的述詞面中所映照的自我是所判斷的自我，這樣所映照出來的自我只是自覺的自我的一個抽象面而已，是更具體的自覺的全般者的「抽象的限定面」。

167 譯注：這裡的全般者的「自我限定面」、「投射面」指的都是具體的全般者的自我限定面、自我投射面。所謂的將抽象的限定面思想為具體的全般者的自我限定面，例如：將判斷的全般者思想為自覺的全般者的抽象的自我限定。西田認為這樣可以顯示全般者的包攝關係。

168 譯注：從場所邏輯的角度來看，抽象的全般者是具體的全般者的自我限定面、自我投射面、自我映照面。從自覺的全般者的角度來看，先前的判斷的全般者的超越的述詞面是自覺的全般者的抽象的自我限定面。

的東西，或者先前被思想為具體的與實在的東西，〔現在〕變成了抽象的或只是被意識的東西。¹⁶⁹自我意識自身的東西，也就是自覺的東西，擁有「內存在物」的意義，先前作為判斷的全般者的內容並且內存於判斷的全般者當中的東西，全都作為意識的內容而成為非實在性的，實在的意義從對象性存在的意義轉變為活動性存在的意義。¹⁷⁰從判斷的全般者的形成來說，自覺的東西擁有能為主詞而不能為述詞的實在意義，而內存於判斷的全般者當中的東西，全都成為擁有述詞意義的東西。在這個意義下，¹⁷¹將判斷的全般者的內容保持原樣地變成意識內容的自覺者是知性的自我。¹⁷²知性的自我作為自覺的全般者的內存在物，仍然是還沒有擁有自身的自覺內容的形式的存在而已。¹⁷³因而，認知者對所認知者本身的內容並沒有任何的添加，只是改變了所認知者本身的存在意義而已。¹⁷⁴

169 譯注：當場所推移到一個更深的場所的時候，所有的一切內存在物都要經歷一個意義的改變。例如：先前在判斷的全般者當中被認為是實在與具體的東西（例如：自然界的個物），在更具體的全般者（自覺的全般者）當中，則變成抽象的，只是意識性的存在（例如：所思）。場所的推移伴隨著場所的內存在物的意義的改變。

170 譯注：說明場所的推移所造成的意義轉變。在判斷的全般者當中，意識活動是非實在的，自然對象是實在的，在自覺的全般者當中，意識活動是實在的，自然對象反而是非實在的。意義的轉變來自於場所的轉變。但場所不是平列的，自覺的全般者是更深的全般者，比判斷的全般者更接近於實事本身。

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

172 譯注：知性的自我是純然理論地映照對象的自我。「知性的自我」將原本「自然的實在」自覺為「意識的存在」。

173 譯注：這是因為知性的自我只是單純地映照的自我。

174 譯注：由於場所的推移，知性自我改變了所認知者的意義，但由於知性自我不能自我

在這裡，我想我可以來釐清被思想為意識的特徵的意向活動究竟是什麼樣的活動。自覺的全般者的自我限定面的內存在物，作為內存於判斷的全般者的超越的述詞面的東西，它一方面是對象性的，並且〔另一方面〕作為內存於知性自覺的意識面的內存在物，則必須是意識性的。¹⁷⁵但是，內存於知性自我的意識面當中的事物，還不擁有自我自身的自覺內容，在這個意義下，內存於這種意識面當中的事物，還不能限定自我自身的內容、還不能映照自我自身的內容，然而它卻映照了超越自我自身的東西的內容。¹⁷⁶例如，顏色的感覺並不是物理的光線，它必須是作為意識現象的自覺的存在，而且其內容必須是超越自身意識的顏色自體。¹⁷⁷知性自我的立場愈來愈純粹的時候，它的內容就愈來愈是超越的，並且其意識的實在性就愈來愈是形式性的，〔最後〕意識就只剩下映照的意義，這樣的關係就是所謂的意向活動。¹⁷⁸由於意識是作動

認識自身或自覺自身的內容，所以只是一種「形式性的存在」。

175 譯注：這是說明自覺的全般者的內存在物或自覺的存在，同時具「知性對象」（作為判斷的全般者的超越的述詞面的內存在物）與「（意識的）所思」（作為知性自覺的意識面的內存在物）的性質。同時擁有「對象」與「意識」的性質，這是判斷的全般者所無法完全限定自覺的存在。

176 譯注：這是說知性自我還不能自我意識自身，不擁有自覺的內容，但是它卻映照了某種超越自身的東西，即下列所說的「顏色自體」。

177 譯注：在自覺的意識中，「顏色的感覺」是一種意識現象，但是在顏色感覺的經驗中卻包含著「顏色自體」。顏色自體的意識超越了單純的意識現象。這樣的超越存在是為知性的意向活動所指向的東西。

178 譯注：當自我愈是貫徹知性自我的立場的時候，也就是說，當我們愈是純粹理論地來進行觀看的時候，知性的自我所映照的東西就愈是超越的（愈是純粹形式的東西），能映照的自我愈是形式的（沒有自覺的內容的）自我，在其極端，我們的意識就只剩下純粹映照的意義，西田又稱之為一面純粹能映照的「鏡子」。在西田看來，這就是人們通常所謂的意向活動，它屬於只是單純地映照著對象的知性意識。西田並不認為意識最根源的活動是知性的。

者，所以被稱為活動，但是在純粹知識的立場當中，活動本身的內容是無法進入考慮的，〔也就是說，〕活動本身無法被反省，不論顏色的知覺是如何地個別化，其內容仍然始終免不了是對象性的。¹⁷⁹為了要讓自覺性存在本身的內容被意識到，就必須深入自覺的全般者的內存在物的意義，在自身之中映照自身的自覺的存在的意義必須要顯明出來。¹⁸⁰而要讓這種事情為可能，我們就必須從知性自我的立場，推移到意志的自我的立場（即活動的活動的立場），因而我們的意識面也必須從單純的判斷的全般者的超越的述詞面中獨立出來，變成映照自我自身內容的自覺的意識面的意義。¹⁸¹可以包含在判斷的全般者當中的抽象的全般者，可以單純地思想為不包含自我自身的限定的全般者，也可以思想為述詞面的統一，但是這兩者必須擁有不同的意義。¹⁸²前者雖然是不完滿的，但其自身擁有全般者的意義，後者〔述詞面的統一〕則單純地是「內存

(V128)

4,105

179 譯注：這是說意識的根本意義在「作動」，但是如果我們只站在知性的立場（理論的立場）來思考的話，那麼能映照的自我就只是以純粹知性的方式，面對純然超越的理論對象，知性只能以對象的方式來進行反省，自覺的自我的內容無法進入理論的自我而被發現。

180 譯注：知性對象的方式無法顯示自我自身的內容，不論在廣度量上如何深入知性（例如：深入顏色的知覺），都無法自覺自我自身的內容。西田的想法是我們只能沿著深度量深入到另一層次的自我。

181 譯注：要顯示自覺的內容的話，我們就必須從知性的自我（判斷的全般者的超越的述詞面），進入更深的意志的自我的階段。西田在「自覺的自我」與「叡智的自我」當中，皆根據知、情、意的區分，區別開三種不同的自我。不論是在自覺的自我或是在叡智的自我當中，意志的自我都是最深的自我，知性的自我則是最初的自我，情感自我則是處於中間階段的自我。

182 譯注：任何的具體的全般者都包含著抽象的全般者，判斷的全般者是最表層的具體的全般者，包含在判斷的全般者當中的抽象的全般者，可以擁有兩種不同的意義。

在物」的媒介面。¹⁸³ 全般者在自身之中限定自身的意義愈是深入，其限定面的意義就愈是由前者往後者推移，在這個意義下，在自覺的全般者當中，則是從知性自我的意識面推移到意志的自我的意識面。但是不論深入到哪裡，作為自覺的全般者的內存在物，都不會失去意向的性質。¹⁸⁴ 例如，顏色的意識內容不僅可以透過回憶或想像等種種不同的能思而改變，就算它變成被意志所意欲的東西的時候，它仍然可以被視為是一種所思，在這裡被意向的性質也仍然是存在的。¹⁸⁵ 但是，這種〔被想像、被回憶的、被意欲的〕意識的內容並不是單純的意向活動的所思，也就是說，不是單純地只是在知識的立場中所觀看到的事物而已。¹⁸⁶ 如果這些¹⁸⁷ 也是透過意向活動而產生的話，那麼首先意向著活動本身的這件事就必須存在，能思必須成為所思，意識必須意識到意識。¹⁸⁸ 我認為，與其這樣來思想兩種意向性或兩種意識，不如就像在判斷的全般者當中，將判斷思想為判斷的全般者的限定活動一樣，將所有的意識活動

183 譯注：在這裡「擁有全般者的意義」指的是「單純地映照對象」的全般者。全般者作為「述詞面的統一」具有「媒介面」的性格，則是說明這種全般者可以往下一個全般者推移，就內存在物來說，它是媒介面。

184 譯注：西田認為意向性並不單單屬於知性的層面，情、意層面也都帶有意向性。在自覺的全般者當中是如此，在睿智的全般者當中也是如此。

185 譯注：意識的內容（例如：顏色）可以為不同的能思樣態所改變（例如：通過回憶或想像的再造），也可以為意志所改變，但不論如何改變都仍然是所思，即使是被意志所意欲，也可以視為是具有被意向性質的所思。

186 譯注：被意志的意欲所改變的所思，不單單只是知性的對象而已。它也是意志的自我的投射，我們在這裡所觀看到的其實是意志的自我的內容，是意識的自我意識。

187 譯注：「這些」指不同樣態的「意識內容」，例如：回憶與想像的意識內容。

188 譯注：在西田看來，深層的意向活動形成淺層的意向活動的內容，這樣的話，淺層的意向活動所意向的東西其實是深層的自我的自我對象化，意向活動最終是指向內部的。西田認為這是意向性首出的意義。意識的內指性比外指性更為根源。

皆思想為自覺的全般者的內存在物的自我限定活動，而人們所謂的意向活動則是其抽象的一面而已。¹⁸⁹ 內在於自覺的全般者當中存在著認知，而當這樣的存在¹⁹⁰ 是單純的形式存在的時候，我們可以思想到知性意識。¹⁹¹ 真正的意識必須是意志的意識，真正的意向不外是內向的意向（jp. 內的志向）。¹⁹² 意識的本質並不在人們所謂的意向，而是在意志當中，意向不過是弱化的意志（弱き意志）。¹⁹³ 由於意志被思想為一種活動，所以才會將意向性思想為意識的本質。¹⁹⁴

4,106

意志是認知的作動、作動的認知、既認知且作動，所以它與單純地意向著對象的純粹知性態度在類別上是完全不同的。¹⁹⁵ 但是，作動不是認知。即使我作動，這個我也是被

189譯注：西田將所有的意識活動皆視為自覺的全般者的內存在物（即自覺的自我）的自我限定，這樣來看的話，意向性的首出意義應該是「自我意向自身」，人們通常所謂的「意向性」（例如：布倫塔諾與胡塞爾），以意向性為意識的「意識到某物」（Bewußtsein von etwas），其實只認識到意向性的抽象的一面而已。

190譯注：「這樣的存在」指的是在自覺的全般者當中的「認知」的這種存在樣式。

191譯注：在自覺的全般者當中的「認知」，其存在樣式只是一種「形式的存在」，也就是說，它只是單純地映照外在於自身的東西，無法自我映照自身。這是我們所謂的「知性意識」或「理論的意識」，西田認為它並不是意識的根本意義所在。

192譯注：意向是「內向的意向」意謂著意向是「自我指向自身」或「自我直觀自身」的。

193譯注：「人們所謂的意向」指布倫塔諾（Franz C. H. H. Brentano, 1838-1917）、胡塞爾等以意向為指向對象的意向。西田認為意識的本質是意志，意志是指向內在的，人們所謂的指向對象的意向，其真實的意義是「弱化的意志」。以「內向性」為意向的本質，以「指向對象的意向」為「弱化的意志」，是西田對意向性的改造的重點。

194譯注：結論意識的本質在意志，而不在人們所說的意向性。以下西田補充說明作為知性自我的基礎的意志的自我限定活動。

195譯注：這段文字直譯的話，也可譯成「認知而作動、認知到作動、一面認知一面作動」。西田要表示意志與認知是完全不同的活動。意志的認知是作動即認知。以下西

認知的我，而不是認知的我，認知的我必須觀看作動的我，也就是說，它必須是觀看著我的變化的我。¹⁹⁶ 如果從意向來思考的話，在認知我當中，所意向必須是能意向，能意向必須是所意向。¹⁹⁷ 這樣的我作動的意義究竟是什麼呢？作動首先必須意謂著變動（変ずる）。要主張這樣的“我”在保持“認知”的性質的同時也是“變動”的話，那麼指向能意向的意向方向，也就是內在指向的這個方向，就無法達到能意向，能意向的內容就必須比所意向的內容還要大，兩者之間必須存在著間隙。¹⁹⁸ 但是如果這兩個方向終究是分離的兩個方向的話，那麼就不存在著我，因而也就沒有我作動這樣的事情。¹⁹⁹ 要思考作動我，變化的各個步驟皆必須是所意向與能意向的合一的認知，並且認知必須是變動的。這種認知我的連續就是作動我。²⁰⁰ 這

田岡釋在作動中的認知（意志的認知）是怎麼一回事。

196譯注：西田在這裡先反駁將作動與認知區別開來的看法，認為在意志的認知中能觀看的自我也是作動的我，作動的自我是持續變動中的我，換言之，作動的自我是與所觀看一齊變動的認知我，而不是被對象化了的我（被認知的我）。

197譯注：這裡的「認知我」指的是「認知即作動」的意志我。在作動我的認知當中，所意向必須是能意向，能意向必須就是所意向。能認知必須與所認知一齊變動。

198譯注：這裡要注意兩個語詞「能意向的內容」與「所意向的內容」，前者是能意識的意識的內容，後者所意識的意識的內容。如果我是「變動的」，那麼所意識的意識（所知）與能意識的意識（能知）之間，就還存在著「間隙」。西田認為兩者的關係，嚴格說來是「包含」的關係，能思包含所思，這是因為所意識是能意識的自我投射或自我映照，能意識將所意識包含在內。西田用「內在指向無法達到能意向」來說明。

199譯注：這是說指向「能意向的內容」與指向「所意向的內容」的這兩個方向，西田認為這兩個方向不能是不同的兩個方向。兩者都是內指的，而且是同一意識。

200譯注：作動我是意志的自我，包含在意志中的認知，隨著作動的連續而連續地移動，

樣的話，我們就可以主張作動我包含認知我。²⁰¹ 如果我們將作動我或意志我，以一條線來比喻的話，那麼這條線的每一個點都是認知者，這條線的曲率則可以思想為作動我的內容。²⁰² 從具體的立場來說，以所意向為能意向，可以思想到認知，這個時候我們已然將認知思想為線的一個點，認知我已經是意志我。單純的認知我可以說是曲率為零的直線。²⁰³ 這麼來想的話，我認為意向也可以思想為只是曲線上的點所擁有的方向。

再者就意向活動來看，我們可以這樣來思考：在意向活動的基礎中必須有實在，也就是說必須存在著能思，在能思的根柢中則必須存在著認知我。在認知我的根柢中必須存在著上述所說的作動我。²⁰⁴

任何具體的全般者都擁有在其自身當中限定自身內容的限定面，在判斷的全般者當中，抽象的全般者相應於這個限定面，同樣地，在自覺

4,107

認知我的連續就是作動我，意謂著認知與作動的合一。

201 譯注：意志我包含了作動與認知這兩面。由持續作動先於持續認知，可以說作動我包含認知我。

202 譯注：西田以一條線為比喻。線比喻作動我或意志我，線上的每一點則是認知我或知性的自我。這樣的作動我包含了認知我。

203 譯注：「曲率」表示曲線上各點偏離直線的彎曲程度，曲率愈大，曲線彎曲程度就愈大。直線的曲率為零。將認知比喻為曲率為零的直線，是將認知比喻為作動的一個極端狀態。

204 譯注：這是前一段的總結：意向活動以能思為基礎，能思是自覺的全般者中的實在，能思的基礎在認知我（知性自我），認知我的基礎則是作動我（意志我）。

的全般者當中，相應於此的必須是知性的意識面。²⁰⁵ 自覺者可以思想為是在知性的意識面中限定自我自身的東西。因而意識被思想具意向性的。就好像內在於判斷的全般者的東西，在某種意義下擁有述詞一樣。但是，就如同抽象的全般者的內存在物，它只是單純地透過包攝的關係而產生，並不是限定自我自身者，不是以自我自身為媒介一樣，知性意識面的內存在物，它並不是作為真正的自覺的全般者的內存在物，不是以自覺的方式限定自我自身、媒介自我自身的東西。²⁰⁶ 以自覺的方式限定自我自身並且媒介自我自身的活動，並不是意向的活動，而必須是意志的活動。我們將這種自覺地限定自我自身內容的過程思想為意志。²⁰⁷ 知性自覺其實也是在這種意義下的自覺。²⁰⁸ 在意向活動的背面必須有知性的自覺或形式的意志。²⁰⁹ 這麼來思考的時候，作為自覺的全般者的真正的自我限定活動而相當於〔內存於判斷的全般者當中的〕判斷的東西是意志的活動；相當於作為自覺的全般者的場所的內存在物，並且是能夠為主詞而不能為述詞的個物的東西，必須是意志者或意志的自我。²¹⁰ 從

205 譯注：自覺的全般者的「抽象的全般者」是「知性意識面」。相應地有知性的對象與知性自覺的自我。

206 譯注：這是對知性自覺的自我的描述。知性自覺的自我的內存在物並不能夠自我限定自身、自我媒介自身。

207 譯注：在自覺的全般者當中，真正的自我限定自身，自我媒介自身的東西是意志的活動。真正的自我限定的活動不是人們所謂的指向對象的（知性的）意向活動，而是意志活動。

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

209 譯注：意向活動其實是以理論的自我意識或知性的自覺為基礎的，而知性的自我意識其實是一種形式的意志。

210 譯注：在判斷的全般者當中的限定自我自身的活動是「判斷活動」。在自覺的全般者

抽象的全般者的立場來看，判斷的基礎在於能為主詞而不能為述詞的個物，但是如果將判斷思想為全般者的自我限定的話，那麼個物是內存於判斷的全般者的超越的述詞面的東西，作為以判斷的方式而限定自我自身者，它必須是判斷的基礎；²¹¹ 同樣地，如果從意向活動的立場來看的話，意志也是超越的，如果將意識活動思想為自覺的全般者的自我限定的話，那麼在知性自覺的根柢當中，就必須存在著意志的自覺。賦予自覺的東西以基礎的是意志，而真正的賦予判斷以基礎的則是自覺者。²¹² 判斷是沒有自覺的意向活動，意向活動則是沒有自覺內容的意志活動。這麼來思想的話，如先前所說，抽象的全般者可以思想為個物的述詞面的統一，而知性的意識面則帶有作為意志地自覺者的媒介面的性質。²¹³ 4,108

隨著深入我們的意志的自覺，這樣的傾向就會變得愈來愈明顯。

當在自覺的全般者當中的自我限定面，擁有意志的媒介面的性質的時候，相應於這個媒介面，在其能思的方向上，我們可以思想到一種共同的意志，所謂的社會意識就產生了。同時，由於自覺的全般者的自我限定面擁有作為判斷的全般者的超越的述詞面的性質的緣故，所以先前 (V,132)

當中真正的自我限定自身的活動是「意志的活動」。在自覺的全般者當中，真正的能為主詞而不能為述詞的個物則是「意志的自我」。

211 譯注：在這裡西田區別開兩種觀看的立場。首先「從抽象的全般者的立場」來看，判斷的基礎在個物。但是「如果將判斷思想為全般者的自我限定」（從「全般者的自我限定」一詞可以知道這表示西田的立場），換言之，這表示從「具體的全般者」來思考。

212 譯注：賦予判斷以基礎的是自覺，賦予自覺以基礎的是意志。判斷其實是意志的自覺的自我的限定自我自身。

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

的自然世界作為與判斷的全般者的超越的述詞面合一的知性意識面的對象世界，才能被思想為合目的性的世界。²¹⁴ 合目的性的世界是在意志的自我限定面的超越的述詞面當中所限定的世界。²¹⁵ 因而，合目的性的世界不同於自然世界，它不是在嚴格的意義下為判斷的全般者所限定的世界。²¹⁶

在這裡我們對社會意識的陳述相當不完備。請參照第六論文。²¹⁷

214 譯注：這是說「自然世界」原本是判斷的全般者的世界。但是在由判斷的全般者往自覺的全般者的過渡當中，原本的自然世界可以被思想為目的論的世界。

215 譯注：這是說合目的性的世界屬於意志的自我限定面，並不屬於判斷的全般者，而這種意志的自我限定面是一種超越的述詞面。

216 譯注：合目的性的世界屬於自覺的全般者的世界，判斷的全般者所限定的世界是自然的或機械論的世界。

217 譯注：「第六論文」意指《全般者的自覺體系》的第六論文，標題為〈自覺的全般者的內存在物及其與存在於其背後者的關係〉，分三期初刊於《思想》第八十三號（1929年四月）、第八十四號（1929年五月）、第八十五號（1929年六月）。現收於新版《西田幾多郎全集》第四卷，NKZ 4,211-280。

第三章

我曾說過，以意識的意向活動為基礎，可以藉由在能思與所思的方向上的超越，在包含自覺的全般者的全般者當中來思想叡智的世界。²¹⁸我們的意識世界是內存於自覺的全般者當中的世界，它仍然是透過往判斷的述詞的方向上的超越所思想到的世界。²¹⁹以此為基礎我們可以更進一步地思想超越意識世界的世界。²²⁰意識超越意識的意思究竟是什麼呢？²²¹

當具體的全般者為更具體的全般者所包含的時候，在前一個全般者當中的最後的存在是在其自身的矛盾者。²²²對於內存於判斷的全般者的超越的述詞面當中的事物來說，述詞必須直接地就是主詞，也就是說，

(V,133)
4,109

218 譯注：「包含自覺的全般者的全般者」指的是「叡智的全般者」。

219 譯注：西田「述詞的方向」一詞意指意識的方向、能思的方向。相對應地來看，「主詞的方向」一詞則意指對象的方向、所思的方向。

220 譯注：「超越意識世界的世界」指的是「叡智的世界」。在這裡，叡智的世界所超越的其實是狹義下的自覺的心理世界。

221 譯注：「意識超越意識」意指「能思超越能思」往意識的內在而去的思考方式。

222 譯注：這是西田的一個基本的思考模式。一個具體的全般者的內存在物有淺深之別，這一系列的事物的最後的內存在物（西田所謂的「最後的存在」）或一個具體的全般者當中最深層的存在，對其所屬的全般者而言，它屬於「超越的述詞面」，並且成為在其自身的矛盾者。它之所以是矛盾的，是因為原來的全般者不能包含它，因而不能理解這個存在，然而它的存在是個事實，我們其實也知道它的存在，既然知道它的存在，一個更具體、將它包攝在內的全般者必須存在（認識是全般者的自我限定）。這個更深的全般者才是我們內存於其中的全般者，但是對原本的全般者而言，這個「最後的存在」是「超越的主詞面」，它超越了原本的全般者所能把握的主詞或實在，而屬於「超越的述詞面」。

它是在其自身的矛盾者，我們將這種在其自身的矛盾者思想為作動。²²³ 隨著全般者的自我限定的深入，全般者本身變成無法限定的全般者，²²⁴ 限定活動轉移到「內存在物」，「內存在物」成為限定自我自身者，在其極致，這樣的限定就成為在其自身的矛盾。²²⁵ 唯有在超越這種全般者並且將其內在地包含的全般者當中，它的內容才能積極地受到限定，才能思想到內在地包含這種矛盾的東西，也就是說，「我」是在自覺的全般者當中受到限定的東西，「我」是在自身之中包含矛盾的存在。²²⁶ 同樣的，對於限定認知自我自身的自覺的全般者的內存在物來說，在能知是所知、所知是能知的這個意義下，它必須在其自身是矛盾的存在，自我本身的存在必須就是矛盾。在這種〔自覺〕意義下的最後的存在是意志。²²⁷ 真正的自覺並不在單純的知性自覺，而在意志的自覺。唯有作動

223 譯注：判斷的全般者的最後的存在是「作動者」，就判斷的全般者來說，它是「超越的主詞面」。「作動」在這裡指「意識的活動」或「意識的自我」，它內存於「判斷的全般者的超越的述詞面」。從判斷的全般者的立場來看，意識界是矛盾的，意識的自我是述詞也是主詞，這是自我矛盾的。

224 譯注：「全般者變成無法限定的全般者」指無法限定這個全般者的最後的內存在物，對這個最後的內存在物，原先的全般者已經無法限定它。

225 譯注：沿著全般者的限定的深入，原來的全般者（例如：判斷的全般者）變得無法限定內存在物，只有內存在物的「自我限定自身」，將其推到極限，這樣的限定從原先的全般者（判斷的全般者）來看是自我矛盾的。

226 譯注：內存於判斷的全般者當中的「最後的存在」是「我」，這個「我」是「自覺的自我」或意識我。停留於判斷的全般者本身，我們只能說「自我」限定「自我」自身。自我同時是主詞也是述詞，自我在判斷的全般者中是矛盾的極致，無法獲得積極的內容。然而這個矛盾的自我，可以在更大的全般者（自覺的全般者）當中受到限定，並獲得一個積極的內容。這樣來看的話，更深的場所的存在是為了解決前一個場所的矛盾，然而矛盾仍然陷入更深的矛盾，唯有在絕對無的體驗中才能獲得最終的解脫。

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

的自我才可以說是擁有內容的自我，意志是真正的認知自我自身。意志可以說是自覺的極致，可以說是內存於自覺的全般者當中的最後的存在。就如同許多悲觀主義者所思想的那樣，意志是矛盾的極致，我們是為了消滅欲求而欲求、為了死而生。²²⁸ 因而為了要讓意識的自我超越自我而進入叡智的存在的世界當中，自我必須超越自我的意志。在我們意志的深處，存在著超越意志的矛盾並將其包含在內的東西，它是叡智的世界的內存在物。²²⁹ 我們透過能思方向上的超越，而在所思方向上〔進行〕超越。²³⁰ 意識到超越的對象，這必須意味著，自我進入超越的世界是可能的。²³¹ (V,134)

我們超越了自我的意志究竟意味著什麼？自我超越了自我的意志，並不單純地意謂著意志消失了，不單純地意謂著成為無意識，意志產生於某種目的的自覺，並且透過達到這個目的而消滅。²³² 從某個側面來 4,110

228 譯注：西田舉例說明意志的活動本身的矛盾性。意志的矛盾的根源在於其背後存在著理想與價值，這些理想性的東西並不存在於意識的世界（狹義的自覺的世界），而是內存於叡智的世界（廣義的自覺的世界）。由於叡智的存在無法在意識的世界中完全實現，所以意欲的存在等於是為了自我消滅而存在。

229 譯注：作為意志的自我的底部的叡智的世界，其內存在物例如，真、善、美等價值。叡智的自我超越了自覺的意志，並將意志包含在內。

230 譯注：在能思方向上超越自覺的自我，也伴隨著在所思方向上的超越，因而能觀看到所思方向上的叡智的對象。相對於胡塞爾以「所思的超越」為主的思考方式，西田的內向性思考是以「能思的超越」為主。這裡可以看到西田哲學的特色。

231 譯注：這是因為任何的「存在」都必須有所內存於其中的「場所」。所謂意識到超越的對象因而意謂著自我已然進入了一個超越的世界，或者更恰當地說，自我本來就內存於這麼一個超越的世界當中。嚴格說來，這不是「進入超越的世界是可能的」，而是我們已然內存於超越的世界當中。

232 譯注：自我超越了自我的意志，意志並不是消失，而是進入更深的意志。意志的消滅只在意志的目的獲得實現的時候。

看，意志是這種合目的性的活動。²³³ 但是，要讓合目的性的活動得以產生，其最終顯現的事物，必須在一開始就賦予了。合目的性的活動包含了這個活動的開始與終結，它可以視為是限定自我自身的內容的過程。²³⁴ 當將如此限定自我自身內容的存在，思想為我們的自我的時候，這種限定活動就是意志活動。²³⁵ 在這個意義下，在我們的意志的深處的真正的自我，是超越我們的意志並將其包含在內的自我，我們的意志就是以這種自我為基礎的。²³⁶ 當判斷的全般者為自覺的全般者所包含，並且當全般者本身不能夠以判斷的方式予以限定的時候，其最後的場所的內存在物，就會成為作動者。²³⁷ 作動者作為「存在物」是矛盾的，作動者並不是判斷的全般者的內存在物，在所謂的自然世界當中，並沒有真正意義下的作動者。²³⁸ 但是，既然判斷的全般者內存於自覺的全般者並且為自覺的全般者所限定，在作動的背後就存在著作動者，而作動可以

233 譯注：一般地描述意志作為一種「合目的性」或「指向目的」的活動。接下來分析合目的性的活動的構造。

234 譯注：西田對合目的性活動的了解，這個活動的開始與終結在一開始的時候，就必須被給予，而整個意志活動就是在這個開始與終結中的自我實現的過程，它是目的自身的自我實現的過程。

235 譯注：這是說意志的活動是自我限定自我自身的活動。或者說，是真我的自我限定自身的過程。

236 譯注：作為真我的自我實現，意志的活動預設了真我，以意志活動為其自我實現的過程，真我超越了意志並將意志包含在內，真我將意志包含在內，意指真我是我們的意志的可能性基礎。

237 譯注：這是說判斷的全般者的最後的存在是一種作動者。這裡的「作動（者）」意指「意識活動」。對西田來說，具體的全般者的最後的存在物都是作動者。意志的自我（作動者）不論在自覺的全般者或是睿智的全般者，都是「最後的存在物」。

238 譯注：嚴格說來，意識活動並不內存於判斷的全般者，整個自然世界並沒有真正意義下的作動者。

說就是以此〔背後的作動者〕為基礎的，真正的作動者必須是意識性的存在。²³⁹ 在判斷的全般者的限定過程當中，存在著主詞與述詞的對立，當它〔判斷的全般者〕以自覺的全般者為背後依據（裡附けられる）的時候，就有作動者與被作動者對立，在自覺的全般者當中，這樣的對立成為知者與被知者的對立，也就是所謂的主觀與客觀的對立。²⁴⁰ 而先前被思想為單純的活動的東西，透過自覺賦予背後依據而成為合目的性的〔活動〕，之後再作為自覺本身的活動，而成為意志活動。自覺的全般者更進一步地為包含自覺的全般者的全般者賦予背後依據，內存於其〔自覺的全般者〕中的最後的存在，就成為在自身之中包含著矛盾的意志活動。²⁴¹ 因而，真正的意志已不再內存於自覺的全般者當中，而必須是超越所謂的意識的東西。²⁴² 它〔真正的意志〕必須在其自身之中包含著主觀客觀的對立、必須是觀看自我自身者。²⁴³ 就如同判斷的全般者的

239 譯注：西田在這裡說明，自然界中雖然有所謂的作動，但是這樣的作動並不是真正的作動。真正的作動是意識的作動，自然界並不存在著真正的作動。同樣地相對於意志的自我的「作動」，意志的睿智的自我的作動是「作動的作動」。「真正的」與「作動」一詞在各個不同的全般者當中，有不同的指涉。

240 譯注：「裡附けられる」（背後依據）是西田內向性思維的表示，自覺的全般者包攝判斷的全般者，這意謂著自覺的全般者為比判斷的全般者更內在且更深入，它是判斷的全般者背後依據。在這個意義下，判斷的全般者當中的「主詞與述詞」的對立，在自覺的全般者當中，就變成了「能知與所知」的對立。

241 譯注：西田描述隨著場所的推移而來的意義的改變。當某個全般者以另一個更深的全般者為基礎的時候，這個全般者的最後的存在就會成為矛盾性的。

242 譯注：真正的意志並不內存於自覺的全般者，而是內存於睿智的全般者。西田用「真正的」一詞表示存在著這個全般者所沒有辦法理解的存在，並且預示著更深一層的全般者的存在。

243 譯注：真正的意志超越了意識，它將意識的主客對立包含在內並且直觀這個主客對立，換言之就是自我觀看自我自身。純粹的觀看是睿智的自我的一個特性。

4,111 內存在物是以判斷的方式來限定自我自身，自覺的全般者的內存在物是以意識的方式來限定自我自身一樣，它〔真正的意志〕必須是以知性直觀的方式來限定自我自身的東西（如果認知是構成，並且主客對立是構成的形式與所與的質料之間的對立的時候，那麼我認為它²⁴⁴也可以稱為創造的活動）。²⁴⁵這麼一來，意志就是弱化的直觀（弱き直觀），它可以視為是映照於我們的意識當中的直觀的影像（直觀の影）。²⁴⁶只是當(V,136)我們的自我超越了自我的意志的時候，它²⁴⁷就不再是能被意識到東西，而且必須是連反省的極限也超越的東西。²⁴⁸因而，人們通常認為，並不存在著這種意義下的存在，也就是不存在著可被稱為睿智的自我的東西，存在的唯有觀看自我自身者所觀看到的內容而已。²⁴⁹也就是說，睿智的自我的能思面是觀看不到的，能觀看到的唯有其所思面而已。²⁵⁰這是因為當一個全般者內存於包含這個全般者的全般者的時候，被包含的全般者的場所，擁有一種抽象的限定面的意義，這種抽象的限定面限定

244 譯注：這裡的「它」應是指「真正的意志」。

245 譯注：三個全般者內部的自我限定活動。判斷的全般者為判斷活動，自覺的全般者為意識活動，睿智的全般者為知性直觀（這裡的「知性直觀」指「睿智的直觀」或創造活動）。

246 譯注：意向是弱化的意志，意志是弱化的直觀。「意志」是睿智的直觀投射在意識界的結果，是睿智的直觀的影像。同理「意向」是意志所投射的影像。

247 譯注：這裡的「它」一樣是指「真正的意志」或「睿智的自我」。

248 譯注：「連反省的極限也超越」表示「無法以反省的方式出現在眼前」，我們不能夠以反省的方式意識到真正的自我。這個的時候的「真正的自我」指的是「睿智的自我」。

249 譯注：這裡的「觀看自我自身者的內容」指的是睿智的自我的「所思面」。

250 譯注：這是說明當我們的自我超越自我的意志（自我超越自我）而進入睿智的自我的時候，我們無法直接觀看睿智的自我的能思面本身，只能觀看到其所思面。或者說這個時候，只有睿智的自我的所思面是可以被觀看到的。

了內存於包含的全般者當中的事物的內容。²⁵¹ 我認為在這個意義下，也可以稱為是直觀自我自身者的所思的東西可以思想為理型。²⁵² 這樣的話，對於只停留於意識的自我的立場的人來說，他只能將理型思想為超越自我的東西。²⁵³ 但是，理型純然是客觀性的，從中不能產生出主觀的意識，更恰當地說，這甚至不能說明理型與主觀意識之間的關係。²⁵⁴

如果我們以上述的方式來思想超越的自我的話，那麼在思想我們究竟是什麼的時候，就已然站立在超越的自我的立場之上了。在思想作為判斷的全般者的自我限定的自然界的時候，這個判斷的全般者也必須已然被包含在包含自覺的全般者的全般者當中，這樣的話，我們才能夠說它的判斷是真或偽。²⁵⁵ 即使是內存於自覺的全般者當中的自我，也還不是規範的自我，不能說是真正的能思惟。它反而可以說是所思惟、是被對象化了的自我。²⁵⁶ 因而，叡智的世界並不在超越我們的彼岸，我們直

4,112

(V,137)

251 譯注：不只這個具體的全般者限定了其內存在物，這個具體的全般者的抽象的限定面也限定了其內存在物。

252 譯注：自我直觀自身者是叡智的自我。其所思面，西田也稱之為理型。「理型」（εἶδος, eidos）是柏拉圖的措詞，意指「外觀」、「本質」、「理想」、「原型」等等，在哲學史上各有不同衍生的意義。西田的基本意義是指「叡智的自我的所思面」。

253 譯注：對於停留在意識的自我的人，會將「理型」理解為「超越意識的對象」，並不能夠將理型理解為自我直觀自身的內容，也就是說，不能夠將其理解為叡智的自我在所思面的投射。

254 譯注：這是西田批評那些只停留於意識的自我的立場的人，對他們來說，理型是純然客觀的東西（例如：柏拉圖），這樣的話就不能夠說明理型與主觀的關係。然而，西田認為理型不能是純然客觀的東西，它是叡智的自我的內容。

255 譯注：全般者與全般者之間是一層一層地包攝的關係。判斷的全般者也內存於叡智的世界，真理是叡智的存在，因而唯有內存於叡智的世界，判斷才有真偽可言。

256 譯注：內存於自覺的全般者中的自我，並不是真正的自我。這裡所說的「規範的自我」指「道德的自我」，道德的自我屬於意志的叡智的自我，它內存於叡智的全般者當中。

接地就內存於這樣的世界當中。²⁵⁷ 所謂的意識界是被思想出來的世界，在這個意義下，反而可以說是超越的，只是一種認識的對象而已，自然世界不用說也是如此。²⁵⁸ 在判斷的全般者當中所限定的事物擁有主詞的性質，並且它在判斷的全般者的述詞面的底部當中也是超越的，再者這樣的東西作為否定地被肯定的事物，可以說是以反省的方式被思惟出來的東西。在這個意義下，自覺的全般者可以說仍然是受限定者。超越了這個²⁵⁹，不論是在什麼意義之下，都已經沒有辦法以判斷的方式來加以限定了。但是，透過以自覺的全般者作為限定面而映照出它的影子，仍然可以判斷地加以限定，這可以說是不可限定的全般者的自我限定。²⁶⁰ 因而，真正的自我是透過映照自我自身的影子而限定自我自身，就意識的層面來看，我們總是觀看著自己的影子。²⁶¹ 我們所謂的內部知覺的範圍，就相當於在自覺的全般者當中受限定的個人的自覺內容。就如同我們將內存於判斷的全般者當中的能為主詞而不能為述詞的東西，也就是

257 譯注：西田的這種場所間的包攝關係，也被稱為「重層的內在主義」，往內在而一層層地包攝而去。我們所內存於其中的世界，是最包攝的世界或絕對無的世界。然而討論到這裡，最具包攝性的全般者是叡智的全般者。我們就內存於叡智的世界當中。

258 譯注：就叡智的世界來看，自然世界與意識世界反而是被思想出來的世界，並不是我們所內存於其中的世界。

259 譯注：「這個」文法上來看應該是指「自覺的全般者」。就意義上來看，也包含了判斷的全般者。超越了這兩個全般者的東西，是指叡智的存在。叡智的自我直觀自身，不能直接地成為判斷的對象。

260 譯注：就意義來看，這三個句子的主題應該都是「叡智的自我」也就是下一個句子的「真正的自我」。叡智自我無法判斷地自我限定自身，但是可以透過自覺的全般者，而映照出自己的影子，以這樣的方式來自我限定自身。西田說這可以理解為「不可限定者的自我限定」。絕對無也以同樣的方式來自我限定自身。

261 譯注：總結「真正的自我」的不可限定的限定性。在意識上出現的東西都是真我所投射出來的影子。

說，將在主詞性存在中包含述詞性存在的東西思想為個物一樣²⁶²，同樣的，我們將內存於自覺的全般者當中且直接地意向自我自身者，也就是在能思中包含所思的東西，思想為個人的自覺。²⁶³屬於這種自覺的東西是屬於內部知覺的領域的東西。就推論式的全般者²⁶⁴來說，我認為這〔內部知覺〕也可以相當於小詞面。相對於此，社會意識則是大詞面的 (V,138) 自覺內容，然而這已然越出了內部知覺的範圍。

262 譯注：這是沿著亞里斯多德—萊布尼茲的想法，以真正的個物（主詞性存在）為將所有的述詞性存在包含在內的主詞，因而倘若無限的分析是可能的話，所有的述詞都可以從主詞中分析出來。西田在〈邁向以預定和諧為線索的宗教哲學〉（本書〈第五選文〉）中有討論過萊布尼茲的這個想法，請參閱本選輯 NKZ 10,91 的注解。

263 譯注：西田將判斷的全般者當中的「個物」，相應於自覺的全般者當中的「個人的自覺」來說明。類比於個物將所有的述詞包含在內，個人的自覺在能思中包含著所有的所思。「內存於自覺的全般者當中且直接地意向自我自身者」是指意志的自我。這是自覺的全般者當中的最後的存在。

264 譯注：關於「推論式的全般者」西田在〈叡智的世界〉這一篇論文中談得不多。大詞、小詞、媒詞（中詞）是構成一個推論式的三個概念。推論式的全般者則是介於由「判斷的全般者」推移到「自覺的全般者」的中間階段，內存於其中的世界是「邏輯的世界」。小坂國繼提到，西田也將這麼一個中間階段稱為「歸納法的全般者」，請參閱《西田哲学を讀む 3—「絶対矛盾の自己同一」》（東京：大東出版社，2009年），頁 191，注 4（以下簡寫為《西田哲学を讀む 3》）。關於「推論式的全般者」也請參閱本選輯〈邏輯的理解與數理的理解〉NKZ 1,202 的譯注。

第四章

4,113

自覺者超越自我自身意謂在意志的底部中超越、在能思方向上的深入。在能思的方向上深入意謂著能思包含所思，意識的存在的意義也隨之深化。²⁶⁵ 在知性自覺當中，能思並不包含所思，自我仍然不能意識到自我自身的內容。作為能思即所思，自我意識自我自身的內部，這是情感的自覺，而情感的內容則可以思想為是我們的自我的狀態的表現。²⁶⁶ 就如同在判斷的全般者當中的“物”一樣，“情感的自我”可以說是在最恰當的意義下的內存於自覺的全般者當中的自我。²⁶⁷ 意志的自我就如同「作動者」一樣，它是透過將之²⁶⁸ 包含並且在獲得背後依據的自覺的全般者的底部當中所觀看到的自我。²⁶⁹ 因而，能意志已然是越過了意

265 譯注：這是說沿著意識面的深入，由知性的自覺到意志的自覺，意識的意義也隨之一步步地深化。西田的能思的深入意謂著「能思包含所思」，或者說以更深的能思來包含前一個「能思—所思」。

266 譯注：關於自覺的全般者的內存在物，西田至今只談到「知性的自我」與「意志的自我」，在這裡補充了「情感自我」。原則上來看，西田沿著知、情、意的三分，相對應地在叡智的世界中也可以找到「知性叡智的自我」、「意志的叡智的自我」與「情感的叡智的自我」。在這兩個全般者的世界當中，「情感自我」都是處於由「知性的自我」過渡到「意志的自我」的中間階段，誠如西田在第一章所說，我們可以「比照自覺的全般者」來思考「叡智的全般者」的（NKZ 4,102）。在知性的自我當中，能思並不包含所思，然而在情感自我當中，所思完全是能思的表現，能思就是所思，所思就是能思。西田也用「中和」來表示。

267 譯注：西田「最恰當的意義」（最も適なる意義）應是指「最典型的意義」。這是說判斷的全般者最典型的內存在物是「物」，而自覺的全般者的最典型的內存在物是「情感自我」。

268 譯注：「之」應指「作動者」。自覺的意志的自我也是一種作動者。

269 譯注：自覺的全般者是以叡智的全般者為依據。當認識到這個依據的時候，我們其實

識，可以說是能思包含所思。一旦越過了這個²⁷⁰，它就已經不能夠稱為是意識層面上的存在。意識層面上的存在不過只是單純的表現而已，透過表現而被意識到的東西，是超越意志的自我的東西的內容。²⁷¹

在能思與所思的關係當中，判斷的主詞與述詞的位置已然互換了，(V,139)
具述詞性的東西成為實在的事物。²⁷² 透過沿著能思包含所思的方向前進，在連意志也超越的時候，超越的對象也成為觀看自我自身的內容，「存在物」（「有るもの」）是直觀自我自身者、客觀沒入主觀之中。²⁷³ 反之，倘若我們徹底地站在主詞邏輯的立場上，將基礎置於對象來思考的話，種種不同的能思的變化也會被思想為對象的變化，而自我超越自我就只能被思想為主觀沒入客觀之中，在這裡，我們會思想到主客合一的知性直觀。²⁷⁴ 在這種情況下，倘若我們將“自我”限定為“意

已然觀看到一個超越了意志的自我，並將意志的自我包含在內的自我。

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

271 譯注：「超越意志的自我」指的是「叡智的自我」。叡智的自我是表現自身的存在，在意識的層面上所能觀看到的只有其所思的內容。意識的存在不過是叡智世界的存在的表現而已。換言之，意識的存在只是一扇窗戶，一扇通向叡智的世界的窗戶。

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

273 譯注：連意志也超越的存在，是自我直觀自身的叡智的存在。這裡的「存在物」是指真正的存在者或實在，也就是的叡智的自我。客觀沒入主觀之中，是說先前的客觀消失了，所謂的客觀其實是主觀的自我表現，所思是能思的表現。自我直觀自身是叡智的自我的主要特性。

274 譯注：這是西田批評的看法。西田認為西洋哲學站在主詞邏輯的想法，將基礎置於客觀的對象，造成「主觀沒入客觀之中」，相對於此，述詞邏輯的想法則是「客觀沒入主觀之中」。兩者雖然都談到一種「主客合一」的知性直觀，但是基本的思惟方向是相反的。

識的存在”，那麼自我就會成為只是將真理予以對象化的認識主觀，並且是不再擁有任何的存在的意義的東西。²⁷⁵ 如果讓主觀性包含在客觀性當中，那麼從意識的自我來看，這也可以思想無限的創造活動。²⁷⁶ 反之，²⁷⁷ 我將意識的自我思想為在自覺的全般者當中受限定的存在物，並且從超越的對象的“意向”出發，反過來思想超越的自我。²⁷⁸ 當然，這樣的思考方式是邏輯的觀察方式，只是內在於自我的體驗者本身，自我觀看自我自身的底部而已；反過來看，邏輯的思想是一種自覺，並且可以說是其最抽象的自覺。然而，哲學必須始終站在邏輯的立場上。既然超越的自我是可以思想的，那麼能夠如此思想的理由就必須從邏輯的知識構造上來加以釐清。²⁷⁹ 而作為這種自我的構成的知識的內容，則必須透過這樣的方式而受到限定。²⁸⁰ 以此為目的，我要進一步思想包含自覺的全般者的全般者，這個全般者包含著超越了在自覺的全般者當中受限

275 譯注：意思是說如果只將「存在的意義」限定為「意識的存在」，那麼「超越的自我」就不具有存在的意義。換句話說，超越的自我不是意識的存在。

276 譯注：這也是西田對西洋哲學的批判。沿著主詞邏輯的主客合一來看，自我只能是一種將真理對象化的認識的主觀，這樣的主客合一不是西田所談的主客合一。再者將主觀包含於客觀，雖然也可以思想到一種無限的創造活動，但這仍然不是西田意義下的「創造活動」。

277 譯注：從「反之」可以看出來，以下是西田的立場。

278 譯注：「從超越的對象的“意向”出發」這裡「意向」是指「意向活動（能思）」。對中期西田的述詞邏輯來說，述詞性存在或能思才是實在。這與主詞邏輯以對象或主詞性存在為主的思考方式是顛倒的。這個超越的對象其實也是內在的，意向是內指的。

279 譯注：西田對哲學的理解。哲學必須是一種邏輯的立場。「從邏輯的知識構造上來加以釐清」對西田來說，意指從「全般者的自我限定」來加以釐清。一個東西是「可以思想」的，這意謂著這個東西必然內存於一個「全般者」當中，並且要被思想為是這個全般者的自我限定。在場所邏輯的語言中，認知是全般者的自我限定。

280 譯注：知識是被知性睿智的自我所構成的，因而所有的客觀的知識內容，都必須理解為主觀的自我表現自身。

定的意識的自我的存在。²⁸¹ 而就這個全般者限定了觀看自我自身的全般者而言，我們可以稱其為知性直觀的全般者（知的直觀の一般者）。²⁸² 當然，在談到知性直觀的時候，在歷史上，它擁有主客合一的意義，也仍然還沒有脫離對象的觀察方式的這種成規俗套，但是透過知性直觀，我所意指的唯有自我直接地觀看自我自身這樣的意義而已。²⁸³ 在判斷的全般者當中，判斷是其〔判斷的全般者的〕限定活動；在自覺的全般者當中，自覺是其〔自覺的全般者的〕限定活動；在知性直觀的全般者當中，觀看自我自身則是其〔知性直觀的全般者的〕限定活動。²⁸⁴

以下我用“叡智的全般者”這個語詞來代替“知性直觀的全般者”。

如上所述，在包含直觀自我自身者的知性直觀的全般者當中，並且可以說是為其所限定的最初的存在（最初の有），可以說是康德所謂的

281 譯注：在這個句子中，「包含自覺的全般者的全般者」意指「叡智的全般者」。這個叡智的全般者包含著「超越了[……]意識的自我」的「存在」或「自我」。要了解超越意識的自我，就必須要思想將自覺的全般者包攝在內的叡智的全般者。

282 譯注：日文的「知」包含「智」（叡智）的意思。西田的「知」一詞有時也意指「理論」或「知性」。何種情況應解釋為「智（叡智）」、何種情況應解釋為「理論」或「知性」，讀者必須根據上下文進行詮釋。根本的區別在於叡智的直觀是自我直觀自身（自我映照自身），而知性理論的直觀則是直觀對象的。在翻譯上，我們保留西田「知」的用法。

283 譯注：西田「知性直觀」的意義為「自我直觀自身」，這是一種主客合一，只是這種主客合一與哲學史上的「主客合一」不同，它是「客觀沒入主觀」的主客合一。

284 譯注：三個全般者內部的限定活動。判斷的全般者＝判斷；自覺的全般者＝自覺；叡智的全般者＝自我觀看自身（直觀）。

意識全般或純粹自我。²⁸⁵ 它是在自我意識的底部中超越自我並且也觀看自我的意識的行為的存在，並且也在能思的方向上超越了意識。因此之故，它不是意識的存在。²⁸⁶ 但是，作為在能思方向上的超越物，它始終擁有自覺的存在的意義，作為擁有意識或自我的存在，它必須是站立在以所思的方式所思想的超越對象的相反的方向上，所有的客觀性存在都以它為基礎。²⁸⁷ 這樣的話，這種所謂的意識全般，在知性直觀的全般者當中，究竟是什麼意義下的存在呢？作為內存於知性直觀的全般者當中的存在物，它究竟佔有什麼樣的地位呢？²⁸⁸ 先前我們說過，在判斷的全般者的述詞面的底部中超越，並且內存於自覺的全般者當中的最初的意識的自我是知性的自我。²⁸⁹ 同樣的，內存於自覺的全般者當中的最後的存在，也就是連意識的意志也超越，並且內存於包含自覺的全般者的全般者²⁹⁰ 當中的最初的超越的自我，必須是知性叡智的自我。²⁹¹ 我曾說

285 譯注：「包含自我直觀自身者的知性直觀的全般者」意指「叡智的全般者」。為這個叡智的全般者所限定的「最初的存在」是「知性叡智的自我」。西田認為，康德所思想的「意識全般」、「純粹自我」或「超越論的統覺」，只達到了叡智的世界中的「最初的存在」而已。

286 譯注：知性直觀的全般者是在自我意識的底部中超越自覺的全般者的全般者，因而其內存在物都不是意識的存在，而是超越意識的存在，是在意識中超越意識的存在，更恰當地說，是在能思的方向上超越了意識的存在。從這一點來看，廣義的「自覺」也包含「叡智的自我的自覺」。西田的措詞上，何時應解讀為意識的自我的自覺，何時應解讀為叡智的自我的自覺，必須能從上下文來分辨。

287 譯注：這一段是從場所邏輯的角度來描述康德的「意識全般」，意識全般作為一切客觀性的基礎，西田將其思想為是沿著能思方向的深入所獲得的「自覺的存在」，這是西田內向之路的一個主要特色。

288 譯注：西田以下開始一個判教式的說明。

289 譯注：這個「知性的自我」意指「知性自覺的自我」。

290 譯注：「包含自覺的全般者的全般者」意指「叡智的全般者」。

291 譯注：說明「知性叡智的自我」超越了自覺的全般者，它是叡智的全般者的最初的存在。

過任何具體的全般者，皆擁有在其自身當中映照自身的影像的抽象的限定面，而被包含的全般者就扮演著這樣的角色，²⁹² 在這個意義下，包含於自覺的全般者當中的判斷的全般者，當它只擁有作為自覺的全般者之抽象的限定面的意義的時候，它〔判斷的全般者〕就成為知性自覺的意識面，同樣地，當包含於知性直觀的全般者當中的自覺的全般者，成為知性直觀的全般者的抽象面的時候，自覺的全般者就成為觀智的自我的知性的意識面。²⁹³ 就像知性的自覺尚未擁有自己本身的內容，只是單純形式的自覺一樣，單純地透過在能思方向上的超越所思想到的意識全般，就算作為觀智的自我，也仍然免不了只是形式性的。自覺的全般者的內容本身作為內存於知性直觀的全般者當中的事物，不過就只是改變了其存在的形式而已。²⁹⁴

這些先前的全般者的內容是在什麼意義下被觀智的自我的自覺所改變呢？²⁹⁵ 當我們的自我還沒有在意識的層面上自覺的時候，自我就只是

在物。它之所以是「最初的」，因為還有其他更深的觀智的自我，例如：「情感的觀智的自我」、「意志的觀智的自我」。

292 譯注：「這樣的角色」意指「抽象的限定面的角色」。任何的具體的全般者都擁有抽象的限定面。

293 譯注：淺層的全般者可以思想為深層的全般者的抽象的限定面，並且是深層的全般者的最初的存在。例如：判斷的全般者擁有成為知性自覺的意識面（自覺的全般者的抽象的限定面）的意義，自覺的全般者則擁有觀智的自我的抽象的限定面（觀智的自我的知性的意識面）的意義。

294 譯注：西田將「知性觀智的自我」類比於「知性（自覺的）自我」，兩者都是形式性的自我，兩者都不能自我直觀自身，而只是各自改變其內存在物的性質而已。康德的「意識全般」就是其實例。

295 譯注：「先前的全般者」意指「觀智的全般者」之前的「全般者」，在這裡指「判斷的全般者」（自然界）與「自覺的全般者」（意識界）。西田在這裡問的是這兩個世界，在觀智的自我的自覺之下，各自的意義擁有什麼樣的變化。

(V,142) 單純地屬於某種判斷的全般者的超越述詞面的東西，我們只能觀看到以判斷的方式所限定的客觀世界，這也可以視為是廣義下的自然世界。²⁹⁶ 當我們的自我在意識的層面上自覺的時候，就可以觀看到為自覺的全般者所限定的所謂意識世界。²⁹⁷ 在這裡，二個世界是對立的。²⁹⁸ 這是因為意識面還直接地擁有判斷的全般者的述詞面的性質，而在判斷的全般者當中所限定的東西，則可以視為是映照在意識面的意識的自我的內容；再者反過來，內存於意識面當中的存在，也可以以判斷的方式加以限定。²⁹⁹ 這樣的話，在自覺的全般者當中受限定的意識的存在，就只是為意識的自我所限定的存在而已。單純地屬於自我意識的內容，或者說，單純地屬於所謂內部知覺的東西，這些直接地就可以說是以判斷的方式來限定自我自身的事物。³⁰⁰ 我認為唯有在這個範圍之中，我們才可以說，內存於判斷的述詞面當中的事物完全地為自覺者所包含，再者判斷的全般者在自我自身之中也可以擁有對象。³⁰¹ 但是，如上所論，能思

4,116

296 譯注：當自我在意識的層面上沒有自覺（沒有自我意識）的時候，所觀看到的只有自然的世界（判斷的全般者的世界）而已。

297 譯注：當意識地進行自覺的時候，自我就能夠以自我為對象，而觀看到自我的意識世界（自覺的全般者的世界）。這裡是意識界是狹義的意識界或心理的世界。

298 譯注：「兩個世界」意指「自然的世界」與「意識的世界」。自我還沒有自覺的時候，只觀看到自然世界中的對象而已。當自我開始自覺的時候，自我觀看到主觀的意識或心理的世界。「從兩個世界是對立的」的說法，可以知道西田以下的自覺的全般者意指狹義的心理的世界。

299 譯注：「內存於意識面當中的存在」是指主觀的心理學的對象，即下文屬於「內部知覺」的東西。

300 譯注：從睿智的自我的自覺來看，不僅客觀世界是自我意識的內容，意識的內容也可以成為客觀的對象，可以判斷地加以限定。

301 譯注：說明「意識面」擁有「判斷的全般者的述詞面」的性質。這是因為內存於判斷的全般者的述詞面中自然物，都可以理解為意識的存在，也就是全部都轉變為「映照

的方向並不單單止於自我意識，而是連意志的底部也超越的。在這樣的意義下，我們就可以思想作為映照超越意識者的內容的“意識的超越意向”。³⁰² 從這樣的立場來看的話，我們在一開始所說的在判斷的全般者當中被限定的判斷的知識內容，就判斷的全般者內存於自覺的全般者的這個意義之下，全都擁有一種被意識的意義，同時它不單單只是被限定為是自覺的全般者的內存在物的內容而已，而是作為被更深的能思所意向的事物，必須擁有可以被限定為知性直觀的全般者的內容的意義，判斷的知識的根據其實就是在這裡。³⁰³ 被意識者，當它是被意識者的同時，始終必須擁有超意識的意義。³⁰⁴ 在自覺的全般者當中，始終存在著能思的方向與所思的方向的對立。即使是可稱為內存於自覺的全般者當中的最後的存在的意志，也不能積極地將〔能思與所思〕予以結合。³⁰⁵ 意志本身是矛盾的，並且是無限的運動。³⁰⁶ 自覺的全般者內存於知性直

(V,143)

在意識面的意識的自我的內容」。同樣地，這些「映照在意識面的意識的自我的內容」也可以以判斷的方式加以限定，在沒有自覺的情況下，其內容由於只被判斷所限定而被理解為是不屬於意識界的東西。至此是對兩個世界為什麼是對立的說明。

302 譯注：「意識的超越意向」（意識の超越の志向）即先前所說的意向著「超意識的內容」或「觀智的存在」的意向。

303 譯注：內存於判斷的全般者當中的事物，全都成為「被意識的」也就是擁有「所思」的內容。但是這個時候的「所思」不只是內存於自覺的全般者中的所思而已，它也是內存於觀智的全般者當中的「所思」，換言之，它擁有被更深的能思所意向的意義。觀智的世界中的所思（真善美）是超意識界所思，這是「判斷的知識的根據」之所在。

304 譯注：由於被意識者是更深的能意識的投射，或者說是更深的能意識的意識的自我限定。因而被意識者都擁有「超意識的意義」。

305 譯注：在自覺的全般者當中，能思的對立是本質性的構造。意識的本質就是形成能思對立，即使是作為自覺的全般者的最後的存在的意志，也存在著能思對立。這形成意志的矛盾。

306 譯注：意志是追求「能思」與「所思」合一的無限活動。

觀的全般者當中，就自覺的全般者以知性直觀的全般者為背後依據而言，內存於我們的意識中的事物，作為映照叡智的世界的事物，全都具有應然的性質。³⁰⁷當然，自覺的全般者內存於包含自覺的全般者的全般者當中，單單在這個意義下，我們還不能夠直接地主張，內存於意識中
4,117 的事物就具有應然的性質。唯有在內存於意識中的事物單純地映照著超意識者的內容的這個意義之下，我們才能夠思想到純然意義的世界，我們的意識活動才能意向著純然的意義。³⁰⁸但是，如果能思的根柢深深地內存於知性直觀的全般者當中，並且在其中受到限定的話，那麼意識的活動作為映照直觀自我自身者的內容的活動，就必須是應然的，必須是價值實現的活動。因而與我們的意識的自我相對的客觀世界，它超越了意識的自我並且內存於意識的自我的底部，也就是說，它不外就是叡智的自我的內容。³⁰⁹當然，意識的自我本身的內容，也只是被更深的自我所限定的內容，但是為意識的自我所無法限定的部分，這些部分相對於
(V,144) 意識的自我，就被思想為客觀世界。³¹⁰「存在物」的意義屬於意識的自

307 譯注：由於內存於自覺的全般者中的存在，是叡智的自我的投射。叡智的世界的理想型擁有不能在現實世界中實現的矛盾，因而對意志形成無限的運動。換言之，出現在我們的現實的意識中的東西或自覺的全般者的內存在物，全都具有「應然」的性質，換言之，都成為「道德的存在」。

308 譯注：在這裡「純然意義的世界」意指「叡智的世界」，或者更恰當地說，是知性叡智的自我的世界。叡智的世界是意義、理想與價值的世界。唯有從這裡，我們才能說「應然」。再深入叡智的全般者，知性的自我推移到意志的自我的時候，「純然的意義」就變成「應然」，接下來西田就是要說明這一點。

309 譯注：當我們深入到意志的叡智的自我的時候，就會理解意識的活動其實是應然的活動、價值實現的活動。所謂的客觀世界，其實是在意識的自我的底部的叡智的自我的內容。

310 譯注：這是說在意識自我當中包含著超越意識的內容，這些超越意識的內容，是被更

我這一方，與意識的自我對立的東西，則被思想為非實在的、意義的世界，或者更進一步地被思想為真理的世界。³¹¹ 而在判斷的全般者當中受到限定的存在物裡面，除了屬於自我意識之外的東西，都是屬於這個世界的東西。³¹² 如上所述，當判斷的全般者為知性直觀的全般者所包含的時候，其內容將失去一切的存在意義，而成為意義或價值。³¹³ 當自覺的全般者為知性直觀的全般者所包含的時候，意識的自我也必須進入對象的世界。康德所說的意識全般，在這個意義之下，必須就是叡智的自我。³¹⁴ 因而，從這個立場來看，一切事物就以認識對象的身分而進入價值的世界當中。³¹⁵

透過判斷的全般者為自覺的全般者所包含，我們可以思想到知性的自覺；再者，透過自覺的全般者為知性直觀的全般者所包含，意識的自我超越自我自身而成為叡智的自我。這可以思想為康德的意識全般。意識全般在這種意義下已然超越了我們的意識，並且不能是任何意義下的意識的存在。³¹⁶ 但是，我們意識的自我在能思的方向上超越，這個事情

深的自我所限定的內容，而由於它超越了意識，所以對意識來說，會被認為是屬於「客觀的世界」的東西。例如，柏拉圖的理型世界。

311 譯注：在這裡的「意義的世界」與「真理的世界」都屬於叡智的世界。

312 譯注：「這個世界」應是指「這個事實的世界」。判斷的全般者的內存在物，除了心理的種種現象之外，也包含著現實世界的種種自然現象。

313 譯注：說明意義的推移。內存於判斷的全般者當中的事物，從叡智的全般者來看，全都失去了「存在」的意義，而變成為「意義」與「價值」。

314 譯注：從叡智的全般者來看，原本「意識的自我」也必轉變成一種對象。而康德的「意識全般」必須是一種「叡智的自我」。

315 譯注：至此西田回答了先前的問題。由於一切事物皆內存於叡智的世界，所以都以價值的身分存在。叡智的世界是價值的世界。

316 譯注：這一段以下到第四章結束。西田將自身的思想對比於康德與胡塞爾哲學並進行

4,118 一方面來看，意謂著我們的意識內容全部成為觀看自我自身的內容，自我透過沒入自我之中而包含客觀的世界。³¹⁷ 倘若我們從意識的自我的立場來看這種超越的自我的立場的話，那麼我們一定會想到構成我們的客觀對象世界的認識的主觀。³¹⁸ 當判斷的全般者的述詞面成為超越的、其自身不再能夠以判斷的方式而受到限定、成為完全的能限定的時候，也就是說，當它回歸自我自身，直接地成為限定自我自身者的時候，它³¹⁹ 必須是構成的。而判斷的全般者的述詞面，作為自覺的全般者的內存在物，它的限定是自覺的限定，此外，就它內存於知性直觀的全般者當中來看，它必須擁有構成認識對象界的範疇的限定的意義。³²⁰ 範疇的限定意指主詞沒入述詞之中，述詞面限定了主詞的存在。範疇本身的本來意義是最後的述詞，要讓這個最後的述詞作為構成的範疇，而擁有構成認識對象的意義，判斷的全般者就必須有一次內存於自覺的全般者當中，然後它再透過其在能思方向上的超越，而內存於知性直觀的全般者當

批判，並且認為自身的立場已然將胡塞爾與康德的立場包含在內。西田從康德開始討論，先將康德的「意識全般」詮釋為一種「知性睿智的自我」。

317 譯注：西田這裡表達了自身哲學的立場。自我沒入了更深的自我，或者說自我朝著自我的內部深入地超越，並且將先前的客觀世界包含在這個更深的自我當中，成為睿智的自我的自我觀看自身的內容。

318 譯注：更深的自我對先前的自我（意識的自我）來說是「超越的自我」。就康德哲學來看，它可以視為是構成客觀世界的認識主觀，即超越論的主體性或統覺。

319 譯注：這裡的「它」（それ）應是指「判斷的全般者的述詞面」。「判斷的全般者的述詞面」是能形成判斷或構成對象的東西。它內存於不同的全般者而擁有不同的意義。西田說倘若我們從作為睿智的全般者的內存在物來看的時候，它是構成的。藉用康德學派的措詞，即下面所說的「構成範疇」。

320 譯注：這是說當「判斷的全般的述詞面」內存於自覺的全般者的時候，它只是自覺或意識的限定形式而已。然而當它內存於睿智的世界的時候，則是構成認識對象界的構成範疇。

中。³²¹ 這是“我思伴隨著一切我的表象”之所以是先驗推證的基礎的原因。³²² 認識的主觀在能思的方向上超越了包含判斷的全般者的自覺的全般者，判斷的全般者透過內在於自覺的全般者，知識擁有內容。³²³ 而沒有內容的知識不能是客觀的，不能以叡智的自我的內容的方式而成為真理。³²⁴ 本來，由於認識的主觀作為知性自覺的超越，擁有判斷的述詞面的性質，所以自覺的全般者的構造，對它〔認識的主觀〕來說，就只是既予的原理而已。³²⁵ 在康德的哲學當中，由於只是單純地將知性自覺思想為自覺，所以所與的原理就單純只是形式的自覺而已，這是為什麼「時間」的形式被思想為所與的範疇的緣故。³²⁶ 我們的自覺是在時間的 (V,146)

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

322 譯注：「先驗推證」是康德哲學的術語，意指「說明概念如何能夠先天地關連到一個對象的方式」參閱康德，《純粹理性批判》（Immanuel Kant, »Kritik der reinen Vernunft«, Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.37a, 1990），A版85頁／B版117頁。換言之，即康德哲學中主觀的概念如何具有客觀的有效性的問題。這裡的「我思」就是「意識全般」，它是康德哲學中的「認識主觀」。西田將其理解為「知性叡智的自我」。

323 譯注：這是說當認識的主觀在能思的方式上，超越了自覺的全般者而成為知性叡智的自我，並且內存於判斷的全般者當中的對象透過內存於自覺的全般者，轉變為意識的存在而成為所思的時候，這形成知識的內容。

324 譯注：這裡的意思是說，不能成為展示叡智的自我的內容的真理。真善美都是叡智的自我的內容的展示。

325 譯注：這裡的「認識的主觀」是知性叡智的自我，也就是說，自覺的全般者對知性叡智的自我而言是「既予的原理」。

326 譯注：西田批評康德對「自覺」的認識，只局限在「形式的自覺」而已，因而只能將時間思想為既予的原理，是所有經驗內容的形式原理。

形式當中出現的。如先前說過的，推論式的全般者³²⁷在其小詞面中接觸到自覺，小詞面的自覺作為現在，讓時間的形式得以被構成，藉由時間的形式構成，經驗的內容得以被給予。單純地在自身之中映照自身的這種形式的能思構成了「時間」的形式，透過這種形式的能思，被意識的所思就成為經驗的內容。³²⁸當判斷的全般者擴張為推論式的全般者的時候，這意謂著判斷的全般者已然內存於自覺的全般者當中，而倘若從判斷的全般者的立場來說的話，它的限定是移動到「內存在物」，而「內存在物」作為限定自我自身的東西，其限定的形式則成為「時間」的形式。時間可以說是特殊者以全般的方式而限定自我自身的形式，反之，它也可以被思想為是一種自我限定的活動，是不可限定的全般者限定自我自身的自我限定活動。³²⁹如果從自覺的全般者的立場來看這個事情的話，形式的能思就是在自我之中意識自我。³³⁰我認為，康德思想為直覺的純粹形式的「時間」，³³¹就意謂著這種自覺的形式，³³²但是如上所說，

327 譯注：關於「推論式的全般者」請參閱本文第三章的注解（NKZ 4,112）。

328 譯注：西田認為「時間」是能思在自身之中的「自我構成」或「自我映照」的結果。換言之，作為康德哲學中的「既予的條件」或「所與的原理」的時間與空間，在西田看來則是「被構成的」。西田在這裡沒談到「空間」的直觀形式，但就理論上來看，康德意義下的空間也必須是被構成的。

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

330 譯注：這裡的「在自我之中意識自我」意謂著「在自我之中映照自身」，即上述「不可限定的全般者的自我限定自身的自我限定活動」。

331 譯注：康德對時間作為直觀的形式的說明，請參閱《純粹理性批判》（Immanuel Kant, »Kritik der reinen Vernunft«, Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.37a 1990），A版第30頁以下／B版第46頁以下。

332 譯注：至此，西田將康德的作為直觀的形式的「時間」解釋為是認識的主觀在自身之中的自我意識，換言之，時間是一種自覺的形式。因而康德知識的構成說，在西田看

(知性自覺是自我還沒有擁有自我自身的內容的形式的自覺，以這種自覺作為所與的原理，所能思想到的唯有自然世界而已。³³³ 反之，倘若我們深入判斷的全般者內存於自覺的全般者這樣的意義，並且將判斷的全般者思想為內存於意識自我自身的內容的意志的自覺的話，那麼在叡智的自我的立場當中，就可以觀看到合目的性的世界。³³⁴ 由於透過超越意志的自覺而進入叡智的自我的緣故，所以內存於知性直觀的全般者當中的形式的存在，也就是作為單純的知性的自我就擁有康德意識全般的意義，而且同時也可以將合目的性的世界思想為認識對象的世界。³³⁵ 如果以意志的能思作為所與的原理，那麼意志的能思的所思，就成為小詞面的自覺內容。

(V,147)

我認為康德哲學的立場，大體上就如上述所說，那麼現象學的立場應該要怎麼樣來思想呢？³³⁶ 除去任何的對象認識的立場，就站立在純粹現象學的立場上，這必須意謂著已然在能思的方向上超越了意志的自覺，並且站立在觀看自我自身的知性叡智的自我的立場之上，也就是說，這〔純粹現象學的立場〕是徹底地深入能思的立場。從這種立場可以直觀到本質。本質畢竟是屬於知性直觀的所思，它是叡智的自我觀看

4,120

來是其實更深一層自我的自我映照自身，同樣的思维方式也應適用於康德的另一個直觀形式的「空間」。

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

334 譯注：這是說如果我們繼續再深入知性的自我到叡智的自我，直到意志的叡智的自我的時候，就可以看到為道德與價值所引導的目的論的世界。

335 譯注：這是解釋為何在本源上是目的論的世界也可以被思想為是認識對象的世界。

336 譯注：康德的反省到上一段結束。以下西田從自身的立場來看現象學的立場。在這裡，西田只提到胡塞爾。

自我自身的內容。³³⁷ 在這個意義下，我們可以說康德的意識全般的立場與它的³³⁸ 性質是一樣的，只是在康德哲學中，康德是從作為“所與的原理”的自覺的立場一直深入到叡智的自我的立場。³³⁹ 在康德的哲學中，作為判斷的全般者的超越的主觀，是以叡智的自我的構成的立場為中心，並沒有深入地思考作為自覺的全般者的超越的主觀的所與的立場。³⁴⁰ 反之，現象學所思想的只有所與的立場或直觀的立場而已，遺忘了叡智的自我作為超越的能思對於意識的自我擁有構成認識對象的構成意義。³⁴¹ 要讓超越的對象在我們的意識中被意向到，那麼能思在我們的意識我的底部中就必須是超越的，不論多麼深入意識的自我的立場，都不能夠意向到超越的對象。³⁴² 透過這樣地在能思的底部中的超越而觀看到對象世界的自我的立場，相對於意識的自我，可以思想為構成的主觀。³⁴³ 往能思的方向上的超越是在活動的自我的底部中的超越，是往作

(V,148)

337 譯注：西田認為「純粹現象學」的立場，是一種深入「能思」的立場，是在能思方向上的超越。深入能思將「本質」或「形式」視為自我直觀自身的知性直觀的所思，屬於知性叡智的自我的自我直觀自身。

338 譯注：「它的」意指「現象學的」。

339 譯注：西田認為康德與胡塞爾都屬於知性叡智的自我的立場，但是康德是透過深入「所與的原理」而達到知性叡智的自我的立場，胡塞爾則是深入「能思」。

340 譯注：這裡「作為判斷的全般者的超越的主觀」應是指「叡智的自我」。這是批評康德只以「判斷的全般者的超越的主觀」（超越論的統覺）或「叡智的自我的構成」為中心（只構成自然界的對象），並沒有思考到自覺的全般者的超越主觀（知性叡智的自我）的「所與」問題。也就是說，並沒有注意到叡智的自我的自我直觀自身的內容。

341 譯注：這是批評胡塞爾只重視「直觀」與「所與」，遺忘了叡智的自我對意識的自我擁有「構成」認識對象的意義。

342 譯注：這是因為超越的對象超越了我們的意識的自我，而內存於叡智的全般者當中。

343 譯注：作為「構成的主觀」或「構成的主體」的自我，就是知性叡智的自我。知性叡智的自我對於意識的自我來說，可以思想為構成的主觀。

為活動的自我的底部而去的超越。如果不能夠脫離作為這種意識的存在的活動的意義，那麼就不能站在現象學的立場上。³⁴⁴ 觀看能思與所思的對立的純粹自我的立場，必須是能思的能思的立場，它必須以活動的活動的方式，而擁有構成的意義。³⁴⁵ 胡塞爾³⁴⁶ 的現象學從以意向為意識的本質的布倫塔諾³⁴⁷ 出發，胡塞爾仍然沒有脫離他的立場〔布倫塔諾的立場〕，〔胡塞爾的〕純粹自我³⁴⁸ 或許也可以思想為是徹底地深入表象的立場。基於這樣的立場，不用說〔意識不到〕意志的對象了，恐怕連

344 譯注：西田認為要了解「構成的主觀」，就不能局限在「意識的存在」上。往自我底部的超越必須是連意識的自我也超越的立場，這才是「真正的」現象學的立場。這樣來看的話，「意識的自我」這種所與也是被構成的。現象學的構成活動，必須進入意識的根源。

345 譯注：相對於自覺的自我的活動，現象學的構成的自我必須是「活動的活動」、「能思的能思」的立場。以下批評胡塞爾的現象學並沒有觀看到這一點。

346 譯注：胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）：德國哲學家，現象學的創始者。以「回歸實事本身」為現象學的主要目標，曾受教於布倫塔諾（參見下一個注解）。

347 譯注：布倫塔諾（Franz Brentano, 1838-1917）：奧地利哲學家、心理學家。亞里斯多德學者，試圖將經驗的方法引入精神現象的分析當中，是「描述心理學」的創始人。其 1874 年的著作《從經驗的觀點來看的心理學》（*Psychologie vom empirischen Standpunkt*）與 1862 年的《論亞里斯多德存在的多重意義》（*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*），分別影響了胡塞爾與海德格現象學的建立。

348 譯注：胡塞爾的「純粹自我」：在胡塞爾哲學當中，一般來說，「自我」（ego）意指意識活動的進行者或出發點。在一個完整的意識作用中，必須包含自我一意識活動（cogito）一意識對象（cogitatum），這三者共同構成「體驗」的意向性構造。而「純粹」一詞則表示「在現象學的還原之後」。因而「純粹意識」意指在現象學還原之後的意識，「純粹自我」則是在現象學還原之後所出現的自我等。請參閱 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag, 1976, S.122 ff.

思惟的對象也沒有辦法被意識到。³⁴⁹即使它也是透過活動的綜合統一而被意向著的，但是活動與活動的結合意謂著構成高層次的意識內容，而這樣的構成活動才是真正的意識。³⁵⁰在意識當中，活動是觀看，當我們
4,121 思惟的時候，我們是能意識。「被思想者」也可以思想為意向的對象。但是在這個時候，我們已然回到表象意識的立場來觀看了。不論疊加幾層表象的活動，都不會有不同的活動產生。³⁵¹如果添加了不同於這種〔表象〕活動的活動，只要這種活動也是意識活動的話，那麼就必須有不同意義的意識產生。³⁵²本來就不是以表象活動為基礎並在其上添加種
(V,149) 種不同的活動，而是意識本身的意義在變化，它不單單只是表象意識的深入而已。³⁵³意識的意向意謂著低次元的意識活動映照高次元的意識活動的內容。³⁵⁴任何的意識活動皆必須與自我結合，主張能思是實在的，

349 譯注：西田批評胡塞爾的純粹的自我，不只觀看不到意志的對象，可能連真正的思惟的對象也觀看不到。這是因為西田認為胡塞爾的現象學仍然只停留於知性的層面，達不到「能思的能思」的立場。

350 譯注：「這樣的構成活動」並不是指「意識構成活動」，而是更深一層的「構成意識所與的構成活動」。西田稱其為「高層次的構成活動」，並且認為它不是所思與所思的結合而是「活動（能思）與活動（能思）的結合」。這是西田立場的表達。

351 譯注：這是說停留在「意識的立場」其實是「表象的立場」，不論我們在表象意識上再疊加幾層表象活動，都仍然還是表象活動，這其實是對胡塞爾現象學的批評。對西田來說，出現在意識中的東西是更深一層的自我的投射，表象的構成必須從更深一層的自我的自我映照自身來理解。

352 譯注：如果在表象意識之上再添加表象意識，仍然是表象意識。但如果添加了不同的意識，那麼或許「意識」就可以擁有不同的意義，但西田認為這樣還是不行，因為這仍然是以表象意識為基礎的想法。

353 譯注：西田認為「添加」是不行的。添加不同的意義的意識（例如：價值意識等），仍然是建立在表象意識之上，根本的問題在於必須變化意識本身的意義。

354 譯注：這裡表示出西田的立場。西田不是深入表象意識，而是深入不同層次的意識（批評胡塞爾是深入表象意識的立場，這樣的立場仍然是表象的）。低層次的意識（例

這必須是意謂著它與自我結合。自我在自身之中意向著自我，這就是自覺。從自我本身的具體立場來說，意向是在自身之中構成自身的內容。倘若沒有自覺，就沒有意識活動的話，那麼這種構成活動可以說就是意識的本質。³⁵⁵人們所說的意向活動只是除去了構成面之後的一個抽象的側面而已，不過只是被意識的自我的立場而已。基於這樣的立場，意識到能思應該是不可能的。³⁵⁶

如：自覺的自我）映照了高層次的意識（叡智的自我）的內容。意識的內容其實叡智的世界的內存在物的投射。

355 譯注：這是西田立場的表達。意識自我構成自身的內容，並且讓意識的活動指向這種內容。意識的本質是自我構成自身，自我映照自身的。

356 譯注：這是對胡塞爾的意向活動的批評。「構成面」指的並不是意識對象的構成，而是構成「意識所與」的構成面。西田認為沒有了這一側面的自我，仍然只是被意識的自我，是被意識的意識的立場，並不能達到真正的「能思的能思」或「意識的意識」的立場。原則上來看，西田對胡塞爾的理解只停留在「描述的現象學」這一面，並沒有涉及後期胡塞爾的「發生現象學」部分。

第五章

我曾將康德的意識全般的立場與現今現象學的立場，視為是直觀自我自身的叡智的自我的兩個側面。³⁵⁷當我們在意志的底部中超越並且站立在叡智的自我的立場的時候，這是超越了所謂意識的自我的自我的立場，這樣的自我是構成與意識的自我相對的對象世界的認識主觀，同時也必須是去除了一切立場而自我觀看自身內部的直觀的自我。³⁵⁸只是它並不是所謂被意識的意識（意識せられた意識），而必須是意識著意識的意識（意識を意識する意識）。³⁵⁹因而，它不單單只是以意向為本質，還必須擁有自我限定自我自身的意義，不單單只是能意向，也必須是能自覺。³⁶⁰觀看並不是單純的記錄，而必須是在其自身之中擁有對象，必須在自我自身之中限定自身的東西。透過直接地以自我自身為對象，種種不同活動的意義才能夠獲得限定。³⁶¹

357 譯注：西田對康德與胡塞爾的判教，請參閱本文第四章的內容。叡智的自我的兩個側面，即下述的「直觀的自我」與「認識的主觀」。前者是胡塞爾的立場，後者是康德的立場。

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

359 譯注：西田的批評，認為不論是「認識的主觀」或「直觀的自我」都不是「意識的意識」或「能思的能思」。

360 譯注：這裡的「能意向」（志向するもの）與「能自覺」（自覚するもの），也可以翻譯成「意向者」與「自覺者」。

361 譯注：西田認為叡智的自我是擁有內容的，能自我直觀自身，不只是形式的、外指的意向者而已（形式的知性的叡智的自我）。因而批評胡塞爾「觀看」不能只是「記錄」而已，它還必須是「自覺」的，意向活動的本源意義是自覺。自覺在這裡意指「在自

倘若我們以上述的方式來看所謂的叡智的自我的話，這樣的叡智的自我當然不能限定為內存於判斷的全般者當中的對象的存在，它也必須是不能限定為內存於自覺的全般者當中的意識的存在，也就是說，它根本不能以知識的方式而被限定為存在，而必須是反過來限定知識的東西。³⁶² 而如果我們可以透過意識的超越的意向而思想到知性直觀的全般者的限定的話，那麼我們就可以談內在於這種全般者³⁶³當中所限定的存在。³⁶⁴ 在自覺的全般者當中被意識為意識現象的東西，不過是這種超越的自我的抽象內容而已。在其根柢當中，超越的自我透過觀看自我自身，在自身之中映照自身的影像。³⁶⁵ 但是，如上所說，它〔超越的自我〕作為內存於叡智世界中的形式的存在或知性的自我，還沒有擁有叡智的自我本身的內容，因此，即使是作為叡智的自我，它也不能是真正的存在。只能形式地改變自覺的全般者的內容與其意義而已。³⁶⁶ 因此，即使這種叡智的自己是超越的，它也只能被思想為認識的主觀，其內容失去

身之中擁有對象，在自身之中限定自身」。

362 譯注：叡智的自我不屬於「判斷的全般者」（對象的存在），也不屬於「自覺的全般者」（意識的存在），不能被限定為知識，而必須是「限定知識的東西」，換言之，從叡智的自我來看，一切都是叡智的自我的自我限定。就最淺層的知性的叡智的自我來說，可以說是知識的可能性條件。

363 譯注：「這種全般者」指「叡智的全般者」。

364 譯注：內存於叡智的世界中的存在是「叡智的存在」，例如：真善美、理想、價值等等。這樣的存在相對於意識界與自然界中的存在是更本源的存在。

365 譯注：「叡智的存在」不是「意識的存在」，也不是「對象的存在」。這些反而是叡智的自我或超越的自我在自身之中自我映照自身的影像。

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

(V,151) 了存在的意義而是被思想為價值。當我們的意識面以這種睿智的自我為背後依據的時候，內存於意識面中的事物就成為應然的，在其能思的方面上，只能觀看到形式的自我，而在其所思的方向上，則觀看到超越的對象或價值。³⁶⁷ 康德的認識論只停留在這樣的立場上。³⁶⁸ 我認為如果我們從一開始，就讓認知與被認知對立並且以認識為活動的話，從這樣的想法出發，那麼要越出上述〔的看法〕是不可能的。³⁶⁹ 但是，如我再三所說，如果以超越的意向為基礎可以思想到知性直觀的全般者的限定的話，那麼透過這樣的方式，我們就可以思想到越出上述所說的「存在物」的東西。我認為，這至少比迄今的思考方式更能夠釐清形上學的存在與概念的知識間的關係。³⁷⁰

如果將我們的自我單純地思想為意識活動的統一點，並且將意識思想為活動的話，那麼超越它就只是在對象方向上的超越而已。但是，如果我們以意識的自我為內存於包含判斷的全般者的自覺的全般者當中，並且是在主詞的方向上所限定的存在的話，那麼我們就可以將超越的自

367 譯注：以上兩個句子是西田對康德哲學的發展的描述與批評。西田並不認為真正的「價值」是在「所思的方向上」所觀看到的超越對象。請參閱本文第八章 NKZ 4,142-143。

368 譯注：西田認為這是沿著康德的思惟邏輯而來的一個必然結論。康德哲學的這個發展特別表現在新康德學派的西南學派（李克特、文得爾班）對意識全般的了解上。西田認為這是康德的認識論的一個徹底的發展的結果，但新康德學派也只能停留在這裡，其理由在下一個句子。

369 譯注：西田對康德認識論與新康德學派的批評。相對於康德與新康德學派的思惟的方式，西田並不以能認知與所認知為對立，而是以能認知包含所認知，所有的所認知都是認知者本身的內容。

370 譯注：西田認為透過思考方式的改變，而進入更深的全般者的立場，我們可以認識到原有的立場所認識不到的「存在物」。透過這樣的方式，可以解決一些傳統形上學所無法解決的問題。

我思想為內存於包含自覺的全般者的全般者當中，並且是在能思的方向上所限定的存在。³⁷¹ 就如同當判斷的全般者為自覺的全般者所包含的時候，其述詞面將成為內存於自覺的全般者當中的知性自覺的意識面，而其內存在物作為能思並且以所思的方式意向著對象一樣，當自覺的全般者再為知性直觀的全般者所包含的時候，自覺的意識面就成為超越的自我的意識面，而內存於其中東西，則是以所思的方式意向著超越對象的意向，並且同時也必須是在能思方向上的超越。而知性的能思作為意識的存在是不完全的東西³⁷²，所以內存於自覺的全般者當中的真正的存在必須是意志的，真正的自我並不在於知性的自覺，而是在意志的自覺。³⁷³ 意志意向著自身的內部，這個意向同時也是在自身之中映照著自身的影像。這樣來看的話，在知性意向的背後是意志，而所謂的所思，則是意志對其內容的映照。³⁷⁴ 如果我們這樣來想的話，內存於超越的自我的意識面當中的規範意識，或者也可被稱為叡智的能思的東西，它是不完全的叡智的自我，而超越的對象則僅是叡智的自我的內容的影像而

(V,152)

371 譯注：這是將「意識的自我」與「超越的自我」做一個對比。西田強調「意識的自我」是在主詞的方向上所思想到的存在，而西田的「超越的自我」（真正的自我）則是在能思（述詞）的方向上所思想到的存在。

372 譯注：西田說知性的能思是「不完全的東西」（全からざるもの），可能是表示它仍然是有所依賴的，並不是真正的存在。因為真正的自我不在知性的自我，而在意志的自我，所以知性自我是不完全的。

373 譯注：在西田來看，不論是在自覺的全般者或是叡智的全般者當中，真正的自我都是意志的自我。意志自我指向自身、自我限定自身、也自我映照自身的影子。換言之，在西田看來，真正的自我是帶有內容的，不是形式的存在。

374 譯注：在這裡的「其」意指意志，也就是說，知性意識中的所思其實是意志對意志自身內容的映照。意志是自我指向自身的，指向自身的意向性（內向性），才是本源的意向性。而所謂的所思，其實是意志的叡智的自我的內容的映照於意識面的影像。

已。³⁷⁵ 如果將睿智的能思單純地思想為認識主觀的話，那麼所思將完全失去存在的意義而成為價值；³⁷⁶ 如果在所思中包含能思的話，那麼它也會成為像柏拉圖的理型那樣的形上學的實在。形上學的實在是能思包含於所思當中的實在。³⁷⁷ 如果在意識現象當中，也是能思包含於所思的話，那麼就如同在表象心理學中的表象是一種意識的存在一樣，在超越的意識面當中，同樣的思考方式也是可以成立的。³⁷⁸ 現象學的立場，就如上述所說過一樣，可以思想為是對意識全般的表象面的深入，因而在現象學的立場上，柏拉圖的理型失去其實在性，而成為現象學的本質。³⁷⁹

要主張所有的全般者都是限定自我自身的，那麼它們的限定活動就必須存在，藉由此得以區別開種種不同的全般者，並且思考它們的關係。在判斷的全般者當中，這是判斷，在自覺的全般者當中，這是所謂的意識活動，判斷當中主詞與述詞的關係，在自覺的全般者當中，成為能思與所思的關係。³⁸⁰ 隨著全般者的回歸自我自身，也就是說，隨著場

375 譯注：在意識面中的「規範意識」仍然是不完全的睿智的自我，它是真正的睿智的自我的影像，而意識面中的超越的對象則是睿智的自我的影像。

376 譯注：這個句子指的是從康德到新康德學派的發展。

377 譯注：西田以柏拉圖為例，指出西洋的「形上學的實在」是沿著所思的思惟方向所造成的「所思包含能思」的結果。反過來西田的實在觀則是以「能思包含所思」，這是能思的思惟方向。「能思包含所思」意謂著所思是能思的「自我限定面」、「自我映照面」，所思是能思的「影像」。西田自身立場的說明在下一段。

378 譯注：這是說在睿智的世界當中，也可以以「能思包含所思」的方式來思考。

379 譯注：西田以沿著表象面深入意識全般為胡塞爾的哲學立場，沿著這樣的立場在能思的方向上深入意識全般，理型失去其實在性而成為「本質」。

380 譯注：具體的全般者都是自我限定自身的，但是限定活動並不一樣。判斷的全般者的限定活動是「判斷活動」（主述詞的關係），自覺的全般者的限定活動是「意識活動」。

所成為無，限定的活動就推移到「內存在物」，「內存在物」則成為限定自我自身者。³⁸¹ 判斷的全般者的內存在物，也就是作為個物而包含述詞並且以述詞的方式而相互限定的東西，它最終可以思想為作動者。³⁸² 在自覺的全般者當中，能思與所思是相互對立的，隨著自覺的全般者的回歸自我自身（換言之，隨著它超越自我自身，而內存於更大的全般者當中），所思就包含於能思當中，內在於知性自覺當中，能思就只是形式的存在而已；至於意志的自覺，所思可以說是包含在能思當中的。³⁸³ 上述所說的在意識的自我的底部中的超越就是在這種意義下的在意志的能思的底部中的超越。³⁸⁴ 超越作為意識的自我的根柢的意志，或許有人會認為這是不可能的，但是，我們究竟如何意識到意志的？如何思想到意志的呢？意志是自身在自身之中的意向，就能意向是在某種意義下的所意向而言，〔意志〕是可以被意識到的，只要能思成為所思，所思成

（能思與所思的關係）。

381 譯注：全般者的自我限定就是全般者的自我回歸自身（「判斷的全般者」到「自覺的全般者」到「睿智的全般者」到「絕對無」）。全般者愈是自我回歸自身，內存在物就愈是自我限定自身（「作動者（自我）」到「意志的自我」到「意志睿智的自我」到「宗教的自我」）。當場所成為無的時候，內存在物就是完全的自我限定自身或在其自身的個物。個物內存於絕對無。

382 譯注：這是說，內存於判斷的全般者當中的最後的存在，包含了述詞並且述詞地自我限定自身，它最終可以思想為作動者，這個作動者意指內存於自覺的全般者當中的自我。

383 譯注：這一句相應於上一句，針對自覺的全般者的內存在物而發。自覺的全般者的內存在物原本擁有能思與所思的對立，但隨著往自覺的全般者的內部深化而去，到了自覺的全般者的最後的存在的時候，一步步地將所思包含於能思（所思沒入能思）。到了意志的自覺的時候，所謂的能思觀看所思，其實是能思的自我觀看自身。

384 譯注：對意識的自我的超越其實是指對意志的自我在能思方向上的超越。

4,125/(V,154) 為能思的話，就可以意識到意志。³⁸⁵當然，相對於所思，能思總是超越的；對知性的自覺的立場來說，意志的內容也可以說是外在的、超越的。³⁸⁶只是，知性的自覺與意志的自覺並不是不同的存在，知性的自覺是意志的自覺的抽象的限定，而就意志的內容在知性的自覺形式中受限定並且是以所思的方式而被映照出來而言，意志的自我是可以被意識到的。³⁸⁷但是，當在能思方向上的東西，不再能夠以所思的方式映照自身的內容的時候，也就是說，當所思超越了意識的能思的時候，我們的自我在意志的底部中就超越了。³⁸⁸行為的自我首先可以思想為就是這樣的自我，在我們的意識的自我的根柢中存在著這種意義下的行為的自我。³⁸⁹我們的意識的自我反而是在這種自我〔行為的自我〕的立場當中被限定的存在。雖然這種自我〔行為的自我〕的內容，對意識的自我而言，是外在地與超越地，但是，它不應該只是這樣而已，反而是更深的自我的內容，自我透過在能思方向上的超越所觀看到的所思內容，以及

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

386 譯注：西田的措詞上，深的立場對淺的立場而言都是超越的、外在的（外在於淺的立場）、具體的。因而意志的自覺相對於知性的自覺，是超越的、外在的與具體的。在這裡的「外在」其實是「內在超越」的意思。

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

388 譯注：當所思超越了意識的能思，表示這個所思不再能夠成為意識的能思的所思，然而所思之為所思必須對應到一個能思，也就是說，在這個時候仍然有能思在意識著這件事，這個能思是超越意識的能思的能思。

389 譯注：行為的自我是比意識的自我更深的自我，西田這裡所說的「行為的自我」，應是指「廣義下的行為的全般者」的行為的自我，這是對意志的自我的一個具體的說明。西田在「睿智的全般者」與「絕對無的場所」之間，還置入「行為的全般者」與「表現的全般者」。關於「行為的全般者」，西田在〈睿智的世界〉一文中討論不多，其意義可以參閱〈全般者的自覺體系——總說〉（本選輯的「第三選文」）。

超越的意向的根柢也在這裡。³⁹⁰

意志的內容本來也是無法成為知性的所思的，但是意志的自我作為內存於自覺的全般者當中的最後的存在，它仍然擁有自覺地受限的意義，仍然是將自己映照於意識面中的存在，它〔意志的自我〕並沒有失去能思與所思的結合性，這也就意謂著它還沒有脫離所謂內部知覺的統一。³⁹¹這就像個物的內容無法進入抽象的全般者當中，然而個物作為能為主詞而不為述詞的存在，是在判斷的全般者當中受到限定並且作為內存於判斷的全般者當中的事物而作動一樣。當思想在判斷的全般者的述詞面的底部中超越的自覺的自我的時候，我們也就不再能夠將它〔自覺的自我〕限定為內存於判斷的全般者當中的最後的存在了。然而，就像它〔自覺的自我〕的所思可以視為是判斷的全般者的內容一樣，當它超越了意志的自我而成為行為的自我的時候，雖然不再能夠限定為內存於自覺的全般者中的最後的自我，但是它的所思仍然可以思想為自覺的全般者的內容。

(V,155)

我行為意謂著我將超越了自我的意識的外在世界收納入自我之中， 4,126

390 譯注：總結上述的說法。「行為的自我」是比「意識的自我」更深的、更具體的、外在的、超越的自我。

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

也就是說，將外在世界的發生作為自我的意志的實現，成為表現自我的內容的東西。³⁹² 在這種情況下，客觀的實在並不成為自我的意識的存在，客觀的實在始終都是客觀的實在。雖然如此，主觀的自我也沒有失去自身而成為客觀的實在，反而我們透過行為而意識到深層的自我。³⁹³ 這樣的自我透過超越自我自身的意識而包含外在世界。藉由客觀化自我而深入自我。³⁹⁴ 但是，由於意志的表現被視為是作為知性對象的外在世界的發生，而意志的內容則又被視為是以知性的方式而被意識到的東西，所以意志單純地被思想為只是這兩個側面的統一而被包含於知性的自覺當中，同樣地，要思想外在世界的發生就必須以知覺的意識為基礎，以知覺的能思的意向為基礎，外在世界才能被思想。³⁹⁵ 但是，以這種能思的意向為基礎，它〔知覺的能思〕就不是意志的動作，要這麼思想的話〔以意志的動作來思想的話〕，那麼能思的意向意義必須從一開始就要有所改變。³⁹⁶ 再者，即使是結合了知覺的衝動意志，作為已然包

392 譯注：西田說明「行為」的基本意義。行為是將世界收納於自我之中，成為自我意志的實現、成為表現自我的內容的東西。

393 譯注：在行為當中，客觀的實在保持為客觀的實在，我們並沒有失去自我而成為客觀的實在，自我仍然保持為自我，但是透過行為我們意識到更深的自我。

394 譯注：行為的自我不是透過自我喪失而包含世界，而是透過超越自身的意識而包含世界。自我客觀化而包含世界是將世界視為自我的「表現的世界」。自我在行為與表現中，並不是失去自我，而深入地自覺自我。廣義下的行為的自我比知性的自我是更為深層的自我。

395 譯注：這是站在意志論的立場來解釋為什麼哲學家會以知覺的能思作為意向的基礎。這應該是對胡塞爾以知覺意識為意識的基本活動的批評。西田的意思是，因為胡塞爾將意志的表現與內容做了這樣的理解，所以在思想外在世界的時候，就必須以知覺為基礎。以下「但是」的句子開始，則是西田思想的表達。

396 譯注：西田認為知覺的能思在根本上是意志的，必須以意志的意向性來思想外在世界，將外在世界視為是意志的自我的自我表現。深入自我必然要將外在世界納入自我之

含著往能思方向上的超越的意義，它也必須是超越了知性自覺的限定的存在。³⁹⁷倘若我們徹底地深入這種能思的超越的意義的話，那麼我們就 (V,156) 超越了知性自覺的能思的超越的這種意識全般，而可以思想到叡智的世界的內存在物，也就是說，也可以思想到叡智的自我的內容。³⁹⁸當我們越出判斷的全般者而進入自覺的全般者的時候，並且藉由我認知我而得以體證（証する）述詞面的超越的時候，並且當我們再越過自覺的全般者而進入包含自覺的全般者的全般者的時候，我透過認知我的行為而得以體證到能思的超越。³⁹⁹我認為在這裡或許可以對我們的身體說一些話。我們通常認為，沒有身體就沒有心靈，而心靈是寓居於身體之中的。但是這種情況下的身體究竟是什麼呢？作為我們感覺的對象而被認知的東西是被意識到的東西，並不是寓居於意識中的東西。⁴⁰⁰我們的意識的 4,127 基礎，如上所述，必須是行為的自我。我們的身體作為這種行為的自我的表現，擁有作為我們的意識的基礎的意義。⁴⁰¹如果站在意識的自我的

中，視為自我的表現，而不是反過來像胡塞爾那樣，以知覺的能思為基礎來思想外在世界。

397 譯注：與知覺結合的衝動意志，也必須是超越了知性自覺的存在。對西田來說，意志的層次始終超越了知性的層次。

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

399 譯注：這裡談到兩層的超越。透過「我認知我」而「體證」到由判斷的全般者往自覺的全般者的超越。透過「我行為」而「體證」到由自覺的全般者往叡智的全般者的超越。我們往更深的的全般者的推移的時候，需要透過「我的認知」或「我的行為」的體證。由於體證總是牽涉到「身體」，接下來西田談到「身體」的問題。

400 譯注：西田反省兩個通常的看法，即從物質與精神這兩個角度。首先第一種看法是唯物論的看法，認為沒有身體就沒有心靈，身體是心靈的寓所。

401 譯注：西田對唯物論身體觀的批判：西田的基本想法在於行為的自我是意識的基礎，身體是行為的自我的表現，但是這樣所理解的身體並不是唯物論的身體。

立場的話，身體或許也可以被思想為是我們的意志的機關。⁴⁰² 但是，身體並不單單只是工具而已，身體是存在於意識底層的深層的自我的表現。⁴⁰³ 在這個意義下，我們的身體可以說擁有形上學的意義。我們的真正自我的內容必然一定伴隨著行為，我們真正的自我就顯現在身心一如之處。⁴⁰⁴

402 譯注：其次是從「意識的自我」的立場來看（或許可稱為「唯心論」的看法），這個看法認為，身體是執行意志的機關，是意志的輔助工具。西田認為這樣所理解的身體是不充分的。身體不單單只是用具，而是深層的行為的自我的表現。

403 譯注：這裡的「深層的自我的表現」是指「行為的自我」。在西田全般者的自覺體系當中，「行為的全般者」比「自覺的全般者」與「睿智的全般者」都還要深一層。西田的行為的自我屬於意志的自我，依上下文脈，可能意指「意志的睿智的自我」，也可能意指「自覺的意志的自我」。

404 譯注：身體、表現與行為是西田「絕對無的自覺」的一個主題。不論是行為的自我或表現的自我，都是具有身體的自我，真正的自我在身心一如，但身體的形上學意義在本文並不顯明。

第六章

如果以意識的意向活動為基礎，來思考在能思方向上超越意識的意向活動的東西的話，那麼我認為它作為內在於知性直觀的全般者當中的單純形式的存在，就只能是意識全般（〔這樣的〕哲學只能停留於認識論當中）。⁴⁰⁵ 但是，如果我們透過行為的自我的自覺，能夠深入叡智的能思本身當中的話，那麼藉由這樣的方式，我們就可以來討論內存於叡智的世界當中的事物，究竟是什麼意義下的存在，並且它的內容是在什麼樣的型態下投射在我們的意識當中的。⁴⁰⁶ 即使在自覺的全般者當中，以判斷的全般者的述詞面為意識面的知性自覺，也無法意識到自我自身的內容，它〔知性自覺〕並不是內存於自覺的全般者當中的真正的存在物。真正地以自我自身為對象的而意識到自我自身的，必須是意志的自覺。⁴⁰⁷ 所謂的自愛是以意識的方式限定自身存在。在能思方向上超越，也就是說，即使是藉由深入到自我自身的底層所思想到的內存於知性直觀的全般者當中的真正的存在物，它也不是所謂的意識全般，而必

405 譯注：這是說，如果我們只將超越意識的意向活動的東西，思想為知性的叡智的自我這種「形式的存在」的話，那麼它就只能是康德的意識全般。這樣的哲學只停留於認識論。反過來說，超越意識的意向活動的東西，不只是知性叡智的自我而已。

406 譯注：我們透過行為的自我的自覺而越過意識全般，西田先是以可能性的方式提出，但這應該是肯定的說法。

407 譯注：自覺的全般者的「真正存在物」或「最後的存在」是自我意識自身的意志的自我。自覺就是以自身為對象並且自我意識自身。換言之，意志的自覺才能真正地讓自身成為對象，才是真正的自我意識（自覺）。

須是行為的自我的自覺。⁴⁰⁸ 行為的自我以客觀的世界為自我實現的手段，更恰當地說，以客觀的世界為其表現（藉由愛對象本身來愛自己）⁴⁰⁹。從這樣的立場來說，就如同知性的自覺（由於並不包含能思的內容，所以）也可以被思想為形式的意志的自覺一樣，意識全般也可以稱為形式的行為的自我。⁴¹⁰ 就如同意志的自我超越了知性自我的意識面，並將自身的影子映照在知性自我的意識面上一樣，行為的自我作為物自身（jp. 物自体）而超越了意識全般的對象世界，並且總是將自身的影像投射於意識全般的對象世界當中。⁴¹¹ 透過行為的自我的自覺，認識對象的世界與叡智的世界結合在一起。在這個意義下，我們的行為可以說首先限定了內存於知性直觀的全般者當中的存在物。當然，我並不是主張，叡智的世界的知識是透過行為的自我的自覺而產生的，如果這

408 譯注：這裡的「知性直觀的全般者」指的是「叡智的全般者」，在叡智的全般者當中的最後存在，是行為的自我的自覺。西田認為這是「實踐理性」或「道德的自我」的自覺。

409 譯注：「藉由愛對象本身來愛自己」應是連著上述「自愛」來談。在行為的自我的世界中，客觀世界是行為的自我的表現。對道德的自我來說，他愛就是自愛。自愛與他愛的意義，請參閱西田的論文〈自愛、他愛與辯證法〉，該文分兩期刊於《哲學研究》第一九一號（1932年2月）與第一九二號（1932年3月），現收於《無的自覺的限定》第六論文（NKZ 5,205-234）。

410 譯注：知性的自我不論是在自覺的層面或叡智的層面，都是形式的自覺（因為無法自我映照自身的內容），更恰當地說，都只是行為的自我（真正的自我）的形式面，也可以稱為「形式的行為的自我」。

411 譯注：行為的自我對意識全般而言是「物自身」，這是康德意義下的「物自身」。意識的全般所認識的是行為的自我自我投射的「影像」，無法認識行為的自我本身，只能認識到行為的自我在意識全般的世界中所留下來的影像。其實深層的全般者對淺層的全般者都擁有這樣的關係，在這個意義下，我們可以說一切存在都是絕對無的影像。

麼來想的話就是形上學。⁴¹²我所要討論的只是要怎麼樣來思想形上學的存在，它對我們的認識對象界，擁有什麼樣的意義。⁴¹³

當我們在意志的底部中超越而到達知性直觀的全般者的內存在物的時候，這可以思想為行為的自我⁴¹⁴，而行為也可以思想為知性直觀的全般者的限定活動，但是這樣的想法仍然屬於由前一個全般者推移到後一個全般者的分界線，還不能夠說是知性直觀的全般者本身的自我限定的活動。⁴¹⁵在行為的自我的立場當中，仍然存在著主客的對立，存在著從意識的立場來看的超越的所思與超越的能思的對立，在知性直觀的全般者當中，這種意識的對立必須消失，所思必須沒入能思之中，客觀界必須完全地主觀化，唯有達到所謂藝術的直觀，才能限定內存於知性直觀的全般者當中真正的存在物，也就是說，才能夠限定直觀自我自身的內容者。⁴¹⁶在這裡，作動就是觀看，更恰當地，就如普羅丁所說一樣，

412 譯注：西田的主張並不是認為叡智的世界的存在，是由行為的自我所產生。也就是說，西田並不是認為叡智的世界的存在或「理型」是「道德的自我」的產物，並不是以「價值」為「存在」的根源。西田的立場在於，這些叡智的存在都是「無」，任何的形上學的「有」都要來自於「無」，要從無來理解。

413 譯注：形上學的「有」來自於「無」，但是它不是「沒有意義」的虛無，而是要從「無」來思想「有」的意義。

414 譯注：西田在這裡是從「行為的自我」的角度來思想叡智的全般者的內存在物。從這個角度來看，知性叡智的自我、情感的叡智的自我與意志的叡智的自我都可以思想為「行為的自我」。

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

416 譯注：「藝術的直觀」是「情感的叡智的自我」的直觀。在知性自我中，所思是超越的（超越能思）。在情感的叡智的自我當中，客觀界（所思）完全地主觀化（能思化）。西田後來用「中和」來形容，表示能思與所思的平衡。再者，西田也用「真正的存在」、「典型的存在」來形容情感的叡智的自我中能思與所思的完全合一。

作動是觀看的迂迴。⁴¹⁷這也是為什麼我稱限定叡智的世界的全般者為知性直觀的全般者的原因。當然，內存於知性直觀的全般者的深層的底部中的存在物，必須是超越了藝術的直觀的東西。在藝術的直觀當中，就算是意識的所思沒入了叡智的能思當中，但叡智的所思仍然沒有消失，它仍然保持著對象性，能思仍然受到所思性的束縛。⁴¹⁸在能思的超越的極致，也就是說，在深刻的反省的極限當中，就如同在自覺的全般者中的最後的存在物是意志一樣，在知性直觀的全般者當中，也必須存在著只有在這個意義下才能思想到東西，即必須存在著作為內存於知性直觀的全般者中的最後的存在物，並且超越了叡智的所思這種意義下的東西，也就是說，必須存在著只是觀看自我自身的東西。我認為這種存在就是廣義下的道德的自我（廣義下的良心）。⁴¹⁹

首先，我藉由觀看叡智的自我的所思的限定、也就是觀看叡智的自我自身的理型的內容，從這樣的立場來思考叡智的全般者，在這裡行為的自我的限定被認為是屬於從自覺的全般者的限定往叡智的自我的限定之推移的境界線，⁴²⁰

417 譯注：普羅丁（Plotinus, 204/5-270），新柏拉圖學派的創始者。其思想主要在徹底化柏拉圖〈巴門尼德斯〉篇中所說的「一者」（to hen），而有一者的「流出說」。其哲學對基督教教父哲學有很大的影響。

418 譯注：這裡說明為什麼藝術的直觀仍然不是最深的直觀，因為能思仍然受到所思的束縛。所思雖然與能思處於中和的狀態，兩兩平衡。但是叡智的所思仍然沒有完全沒入或消失於能思之中，以「能」來包攝「所」，是西田的一個判準。

419 譯注：「道德的自我」或「良心」是「意志的叡智的自我」。在這裡所思完全地沒入了能思，它是叡智的全般者的最後的存在。

420 譯注：從這裡可以知道，這裡所談的「行為的自我」是作為自覺的全般者的最後的存

然而就如第七論文⁴²¹的最後以及〈總說〉⁴²²中所說，我們可以從能思的限定的立場來擴大行為的限定的意義，並且將這個特徵加在叡智的全般者的一切的能思的限定之上。⁴²³

因而，我以知性直觀作為包含自覺的全般者的全般者的限定活動，並藉由此來思想一種類似柏拉圖與普羅丁的叡智的世界。但是這些存在是在能思的方向上超越的存在，不是在所思的方向上超越的存在。⁴²⁴知性直觀並不是自我與理型的合一，也不是所謂的主客合一，而是自我直接地觀看自我，自我直觀自我之深層的底部。⁴²⁵理型作為這種觀看自我自身者的內容，不外就是在超越的所思方向上所觀看到的東西而已。⁴²⁶ (V,160)

在的「意志的自我」，並不是意志的叡智的自我。

421 譯注：指《全般者的自覺體系》，第七論文〈全般者的自我限定〉（NKZ 4,281-331）。

初版於《思想》第八十八號（1929年9月）、第八十九號（1929年10月）。

422 譯注：指《全般者的自覺體系》的〈總說〉（NKZ 4,333-381），即本選輯的「第三選文」。

423 譯注：意思是說我們可以將擴張了的行為的限定的意義，加在叡智的全般者的能思的限定之上，讓叡智的全般者的能思的限定也擁有行為的限定的意義。叡智的全般者是狹義下的行為的全般者。

424 譯注：西田表示自己的立場是在能思方向上的超越，也反過來批評柏拉圖與普羅丁的叡智的世界，是在所思的方向上所思想到的存在。

425 譯注：西田批評柏拉圖與普羅丁所理解的叡智的直觀是在對象上的合一。也就是說，先區別開自我與理型，然後再追求兩者的合一，這是將主客合一作為對象來看，反之西田的知性直觀是自我觀看自身的底部。

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

作為內存於知性直觀的全般者當中的最初的存在，也就是形式的叡智的自我，我們可以思想到意識全般。倘若我們只是在超越意識的自我這樣的意義下，消極地來思想它的話，那麼它將完全失去存在的意義而作為單純的規範意識，與之〔規範意識〕相對的東西則被思想為價值。⁴²⁷但是，倘若可以在上述的意義下，將它思想為一種叡智的自我的話，那麼作為一種行為的自我，它具有構成的性質；⁴²⁸再者作為觀看自我自身存在，它也可以進一步地被思想為觀看真理的理型的存在。只是，就它作為在知性直觀的全般者當中占有知性直覺的位置而言，它並不擁有其自身的內容；在另一方面，它仍然擁有自覺的全般者的場所的意義，並且以其內容為內容，只是改變了為自覺的全般者所包含的全般者的內容，只是在形式的層面上改變了它的意義而已。因而，叡智的自我本身的內容作為真理是無法認識的，它屬於物自身的世界。⁴²⁹ 叡智的自我本身的內容，唯有到藝術的直觀才能夠被觀看到。內存於自覺的全般者當中的真正的存在物，必須是意向著自我自身的內部的存在，所思必須回歸

427 譯注：這是說倘若我們將這個超越的自我（例如：意識全般）以消極的方式來理解的話，那麼它也可以被思想為不擁有內容的「單純的規範意識」，單純的規範意識之所對是「價值」。這樣所形成的規範意識並不是叡智的自我的內容，而是自覺的全般者的內存於物改變其存在意義所形成的對象價值與規範。這應是針對新康德學派的價值哲學而發。

428 譯注：說明單純的規範意識也可以思想為一種叡智的自我（行為的自我），例如：新康德西南學派的立場，它具有構成的性質。沿著這個角度來看，我們可以說認識的本源的意義是價值。

429 譯注：這是對知性叡智的自我的說明。西田將「知性叡智的自我」類比於「知性自覺的自我」，認為它只是在形式上改變了前一個全般者的意義而已，無法直觀自我自身的內容，叡智的自我的內容在此無法作為認識的真理而被認識，對知性的叡智的自我來說，可以說是一種「物自身」。

能思。⁴³⁰意志的自我在這種意義下存在於其極端的東西，是內存於自覺的全般者當中最後的存在。但是，作為能思與所思兩方向的中和（jp. 中和），並且可以說是最適當的意義下的內存於自覺的全般者中的存在，這必須是情感自我。情感的內容可以說是最適當的意義下的意識的自我本身的內容。在意向自我自身之內部的立場當中，所限定的靜態統一就是情感自我。⁴³¹倘若我們認為，意向是在自身之中映照自身的影像，並且所思是在能思當中被映照出來的能思的影像的話，那麼自我在自我自身之中所映照出來的自我自身的影像就是情感自我，自愛是將這種影像固定為自我。⁴³²就如同在自覺的全般者當中，可以思想這種意識自我自身的內容的具體的存在一樣，在知性直觀的全般者當中，也可以思想到直接的觀看自我自身者，它是將叡智的能思與叡智的所思予以中和的存在，也就是所謂的藝術直觀的自我，是觀看美的理型存在。⁴³³

430 譯注：在這裡「所思回歸能思」表示「所思」其實是「能思」的一個樣態。所思的根源在能思，是能思的自我表現，這表現出西田「內向」的性格，不停地往「內在的內在」而去。「所思必須回歸能思」也可以理解「能思包含所思」、「所思沒入能思」。

431 譯注：情感自我之所以是典型，因為它是「能所的平衡狀態」（西田用「中和」）。西田稱之為「靜態的統一」。

432 譯注：「自愛」是將所映照出來的自我自身的影像「固定」為「自我」而愛它。小坂教授在這裡有個很有意思的說法，認為這或許可以理解為一種「執著」。參閱小坂國繼，《西田哲學を讀む 2——「叡智の世界」》（東京都：大東出版社，2009年），頁128。但這並不是說情感自我就是一種執著，情感自我只是映照出自我自身的影像，將這個影像固定為自我才是執著。換言之，應該說情感自我很容易陷入一種執著，但它並不一定就是執著的自我。同樣的想法也可以適用道德的領域，道德的自我很容易陷入自我膨脹，但不是說它一定就是自我膨脹。換言之，筆者認為西田所真正思考的是「真正的道德」與「真正的藝術」。

433 譯注：情感的叡智的自我是觀看美的理型的存在，它是叡智的能思與叡智的所思的「中和」。西田用「中和」一詞表示兩者的旗鼓相當或「一致」。

因而，藝術的直觀透過將意識的自我遺忘，將物本身直接地作為自我而愛它，〔藝術的直觀〕是透過與物合一而產生的，因而顯現為我們的情感的内容。⁴³⁴ 在藝術的直觀當中，由於觀看自我自身的東西越過了意識全般的抽象立場，而直接地觀看睿智的自我的内容的緣故，所以美的内容本身無法進入知識的立場，美是理型本身的相，唯有在藝術的直觀當中，我們才可以說直觀到理型本身，在塵世間唯有美的事物擁有永遠的姿態。⁴³⁵ 倘若我們在能思的方向上更進一步地越過這一點的時候，我們就不再能夠說觀看到理型，睿智的能思全然地超越了所思的限定，而成為廣義下所謂的實踐理性的自我，這就如同內存於自覺的全般者當中，並且作為內存於其中的最後的存在，意志無法以所思的方式來限定，所思直接地就是能思一樣。在實踐理性的自我當中，所思完全地沉沒入能思當中。⁴³⁶ 這種睿智的能思只能在意識的能思的深處作為良心而被意識到，良心連藝術的直觀也超越，它不外是在我們內心的深奧處直接地觀看自我自身者。在行為的自我的形式當中，就如康德學派所說，〔良心〕可以思想為應然的主觀。⁴³⁷ 真正意義下的應然的主觀是道德的自我，意

434 譯注：這是前面所說，情感的自我是一種自愛的表現，這種自愛是在忘我當中，將物當作自我而愛它，就如同藝術的直觀是在物中直觀自我一樣，在情感的自我中的他愛其實是自愛，這是情感的自我的主客合一方式。這個意義下的物，其實是情感的内容。

435 譯注：這裡的「姿態」（jp. 姿）應是指「樣態」。塵世間的美的事物是永恆的美的理型的一個樣態。在藝術的直觀當中，我們透過美的樣態而直觀永恆的美本身。在這裡，我們不是以知性的立場來觀看，藝術的直觀不是知性的把握，而是直觀的把握。

436 譯注：西田類比於意志的自覺的自我來思考比藝術的自我更深一層的自我。西田稱之為「實踐理性」或「意志的睿智的自我」，這是通常意義下的「道德的自我」。這裡「所思完全沒入能思當中」，意味著能思超越了所思的限定，能思完全包含了所思。

437 譯注：良心是無法被對象化的睿智的能思，無法對象化表示了它無法成為靜態的統一，

識全般雖然可以說是形式的，但是也可以說是應然的主觀。⁴³⁸ 對於應然的主觀來說，所思只能是應然或價值。⁴³⁹ 由於意識全般並不擁有自我直觀的內容，也就是說，由於道德主觀的內容的深奧的緣故，所以在所思的方向上只能看到應然。⁴⁴⁰ 善的理型是無法被觀看到的，它唯有無限的發展與進行。能觀看到的東西唯有在能思方向上所謂的叡智的性格而已。⁴⁴¹ 但是，叡智的性格並不是在美的理型這種意義下所能觀看到東西，這不過只是單純的理想而已。⁴⁴²

我想如上述的方式來思想叡智的世界，並且討論內存於叡智的世界中的存在物的種種不同的區別與關係。這並不意謂著叡智的世界要成為我們的認識對象，在這個意義下，我完全堅守著康德的立場。⁴⁴³ 但是我

4,132

而是動態的。西田以能思為活動，以所思為對象。良心就其意義而言，無法成為叡智的自我的所思。康德學派在「自覺的行為的自我」的形式下將「良心」理解為「應然的主觀」。

438 譯注：雖然真正的應然的主觀是道德的自我，但是意識全般也可以理解為一種應然的主觀，這等於是說「認識」其實也是一種「應然」。實在就其本源的意義來說是一種應然。這是新康德學派的西南學派的解釋。以下是西田對西南學派的批評。

439 譯注：這是批評新康德哲學的西南學派所理解的「價值」是與形式的叡智的自我相對的「對象的價值」，沒有實質內容的價值。

440 譯注：由於這樣所理解的道德的自我（其實是意識全般）無法觀看自我自身的內容，所以只能在所思的方向上看到「應然」，但是這樣的應然與價值並沒有實質的內容，只能作為一種無限追求的理想。

441 譯注：對西田來說，善的理型作為道德的自我的內容，是無法以對象的方式被觀看到的。在這個意義下，善只能被理解為一種無限的發展與進行。

442 譯注：西田在這裡所謂的「叡智的性格」指的「善的叡智的性格」，相對於美的理型是一種靜態的統一，是可以直觀的對象，善的理型在這裡無法被對象化，只能作為理想而被追求。

443 譯注：叡智的世界不能成為認識的對象，就物自身無法成為知性的對象而言，西田認為自己保留在康德哲學的立場。以下是對康德哲學的批判。

認為，透過將認知的想法在根柢上予以改變，我們也可以將康德的認識主觀思想為一種叡智的自我。⁴⁴⁴ 只要我們站在認識主觀的立場上，那麼叡智的世界作為物自身的世界，就始終是不可知的、超越的。⁴⁴⁵ 由於作為質料所與的原理，康德只思想到知覺意識而已，所以作為認識對象的世界，他只思想到的自然世界而已，然而如果深入作為所與原理的自覺意識的意義，那麼就會從自然界達到合目的性的世界，更進一步地可以達到以自覺意識本身為對象的心理世界，最終也可以達到歷史的世界。⁴⁴⁶ 但是這些始終都是認識對象世界，並不是我們的真正的自我本身或叡智的自我所在的世界，我們真正的自我並不是在歷史世界中生存與死滅的自我。在歷史中生存與死滅的自我是所謂的意識的自我，它不過是叡智的自我的影像而已。⁴⁴⁷ 我們真正的自我寓居於叡智的世界，這是在意識全般的底部中，再進一步地深入自覺的意義所思想到的叡智世界。而在這個意義下，我認為道德的世界可以視為是叡智的世界中最深層的世界。⁴⁴⁸

444 譯注：將「認知」的意義予以改變，意指將康德的「認識」（形式與質料的構造觀）改造為西田的「自我映照自身的自覺」，這是以認識是深層的自我的自我映照，最終是絕對無的自我映照，這樣的話，也可以將康德的認識主觀思想為知性叡智的自我。

445 譯注：相對於「認識的主觀」，叡智的世界是不可知的「物自身」的世界。

446 譯注：西田批判康德的知覺意識其實是感性直觀，只能認識到自然界。如果再深入的話，如新康德學派那樣，我們可以進一步達到目的論的世界、心理的世界與歷史的世界。這裡的歷史世界並不是西田所謂的歷史的現實世界，而是指新康德哲學的思惟所能達到的歷史世界（仍然是一種認識的世界）。

447 譯注：上述的新康德學派所理解世界都是沿著對象的方式所得到的世界，並不是我們所真正寓居於其中的歷史的現實世界。這裡批評新康德學派所理解的歷史世界仍然是叡智的自我的影像而已。

448 譯注：我們的自我所內存於其中的世界是沿著能思的方向所獲得的世界，我們的自我

隨著深入任何全般者的自我限定，全般者的自我限定就推移到「內存在物」，「內存在物」限定自我自身，並且全般者自身成為不再能夠作為全般者而限定的東西，〔全般者自身〕作為單純法則而與「內存在物」相對立。⁴⁴⁹ 在推論式的全般者當中，與小概念對立的大詞面就是這樣的東西。⁴⁵⁰ 在這個意義下，大詞面透過中概念的「時間」與小概念結合，並且形成一個全般者的時候，這就是自然世界。⁴⁵¹ 在自覺的全般者當中，由於主詞性的存在已然在述詞面的底部中超越，所以大詞面的全般者無法透過「時間」而包含它。⁴⁵² 在意識現象界當中並沒有嚴格的意義下的客觀性法則。⁴⁵³ 但是如果意向是意識的性質，而倘若以意向〔活動〕為在判斷的全般者的底部中的超越者在述詞面中映照自身影像的話，那麼意識現象的產生就不能夠脫離「時間」。⁴⁵⁴ 只是意識現象的「時間」並不像自然現象一樣，它不能將過去與未來以大詞面的方式予以結

(V,164)

4,133

寓居於睿智的世界，睿智的世界中最深層的世界是道德的世界。

449 譯注：隨著全般者的限定的深入，原來的全般者已不再能夠成為限定的全般者，它變成只是與內存在物相對立的單純的法則，法則是普遍性的東西。

450 譯注：大詞面、小詞面、中詞（或譯為「大概念」、「小概念」、「中概念」）是構成推論式的三個基本概念。如果以推論式中的小詞面為「內存在物」，那麼大詞面就是「單純的法則」。後者已不能限定前者。

451 譯注：就形成自然世界而言，其中小詞面是「個物」，大詞面是「法則」，而中詞或媒詞則是「時間」，這樣所形成的全般者是「判斷的全般者」。

452 譯注：這裡的「它」指自覺的全般者當中的「主詞性的存在」或「意識的自我」。就推論式來說，意識的自我佔據著推論式中作為小詞面的個物的位置。

453 譯注：在自覺的全般者的時候，大詞面無法通過中詞而包含小詞面。作為自覺的全般者當中的個物的意識的世界（小詞面），無法透過時間的媒詞（中詞）而被包含在客觀的法則當中（大詞面）。換言之，意識世界不存在著嚴格意義下的客觀法則。

454 譯注：這是說倘若我們將「意向活動」理解為判斷的全般者的超越者，在述詞面當中自我映照自身的話，那麼意識現象就不能脫離時間而存在。

合，只擁有以小概念為基礎而想要與大詞面結合的傾向。⁴⁵⁵所謂歷史的時間，也是內存於這種意義下的「時間」⁴⁵⁶的極限的東西，在歷史當中根本不可能產生任何的大詞面。⁴⁵⁷這樣的話，超越自覺的全般者並且內存於知性直觀的全般者當中的東西，則可以說是全然超越了「時間」的東西，不能藉由「時間」來限定它的存在，在「時間」中的存在物不過只是映照了它的影像而已。⁴⁵⁸因此，就算是意識全般的內容，不論是不是有人在思想，也都可以說是在其自身的。⁴⁵⁹只不過，由於意識全般作為純然形式的叡智的自我，並不擁有其自身的內容的緣故，所以它的理型的內容或叡智的所思，直接地就是實在的內容，再者，我們也可以直接地將所謂的實在界視為是它的顯現。⁴⁶⁰反之，對藝術的直觀來說，我們就不再能夠將所謂的實在界直接地視為是它⁴⁶¹的顯現了，這是為什麼美被視為是假象的原因。但是，在藝術的直觀當中，叡智的能思與叡

455 譯注：這句話隱含著，在自然現象當中，過去與未來是以大詞面（法則）的方式而結合。然而意識現象的時間卻無法以大詞面的方式來結合過去與未來，換句話說，意識現象的時間與自然現象的時間是不同的。在意識現象的時間中只擁有一種「傾向」，想要以小詞面為基礎來結合大詞面的傾向。

456 譯注：「這種意義下的時間」意指「作為意識現象的時間」。歷史的世界的時間是意識世界的時間的極限，它是完全個性的時間。

457 譯注：歷史的世界是個性的世界，不可能內包於任何大詞面，因而歷史的世界並無嚴格意義下的法則，是小詞面的世界。而自然世界則是法則的世界，並不屬於小詞面。這樣來看的話，法則的世界屬於大詞面，歷史的世界則屬於小詞面的世界。

458 譯注：不同於自然現象與意識現象，知性直觀的全般者的內存在物屬於「超時間的存在」，而時間中的存在物，不論是內存於法則的時間的自然現象，或是內存於個別的時間的意識現象，都是叡智的世界的影像。

459 譯注：這是因為「意識全般」屬於「知性叡智的自我」，其內容超越了意識現象。

460 譯注：這是說所謂的「實在界」可以視為叡智的自我的內容的顯現。這裡的「它」指「理型的內容」或「叡智的所思」。

461 譯注：這裡的「它」仍然是指「叡智的所思」。

智的所思處於中和的狀態，由於所思並不消失於能思之中，所以所思仍然沒有脫離作為意識全般的叡智的能思的所謂的實在界，實在成為其表現。(V,165)

。⁴⁶² 因而，對於觀看自我自身的道德良心來說，它的所思全然超越了意識全般的意識面，而意識全般的意識面可以說是知性直觀的全般者的抽象面，道德良心的所思並不擁有被映照於意識全般的意識面的意義。⁴⁶³ 善的理型甚至不擁有被映照於實在界的意義，我們也不能說實在物是善的理型的表現。⁴⁶⁴ 就像當全般者的限定活動推移到「內存在物」的時候，在全般者的方向上只能觀看到法則一樣，在所思的方向上我們只能觀看到道德法則。⁴⁶⁵ 家族或國家這樣的道德的實在，並不是像藝術作品那樣是理型的影像或表現，〔在這裡〕所有的「存在物」都是應然。4,134

。⁴⁶⁶ 如同作為在全般者當中的最後的「存在物」的作動者當中，述詞

462 譯注：這裡的「其」也是指「叡智的所思」。從這裡我們可以知道，在「中和」當中，所思並沒有沒入或消失於能思當中，所思仍然保有其存在，而實在就是叡智的所思的表現。再者，我們也可以知道，在藝術的直觀當中，能思與所思並不是包攝的關係，而是對等或等同的關係。而這意謂著還有一個將這兩者皆包含在內的更深的自我，因為在西田的想法裡面，只要是「有」皆必須內存於「無」。

463 譯注：「道德良心的所思」或「善」的理型，擁有「無法完全映照於意識面」的意義，善對意識全般的意識面（知性叡智的自我）來說，始終保持著無限的追求。

464 譯注：善的理型不能映照於實在界，實在界也不會是善的理型的表現。換言之，事物可以說是美的理型的「表現」，但事物不能說是善的理型的「表現」，善擁有無法實現於現實世界的理想性。

465 譯注：這是說，當我們沿著全般者的限定繼續深入，到了道德的自我或意志的叡智的自我的時候，就可以在其所思的方向上觀看到「道德的法則」。

466 譯注：「意志的叡智的全般者」中的內存在物（例如：家族或國家），其道德的實在性是一種「應然」。

是主詞，主詞是述詞，⁴⁶⁷ 以及在意志當中，被意向是能意向一樣，⁴⁶⁸ 「存在物」是應然，應然是「存在物」，道德的實在就如同是永遠未完成的藝術作品一樣。⁴⁶⁹ 這樣的話，當能思與所思相互分離，並且自我自身的內容不能作為知性直觀的所思而被觀看到的時候，就只能在能思的方向上思想自由意志，像康德那樣的形式的道德就產生了。在道德的自我當中，形式與內容始終是相互對立的。⁴⁷⁰ 然而道德的自我就如同知性的自我一樣具有單純的形式存在的身分，它不觀看他者⁴⁷¹ 的內容，良心是觀看自我自身的東西。⁴⁷² 作為道德的實在而客觀地顯現的東西，不外就是自我自身的內容，在這個意義下，它作為叡智的自我，與藝術的直觀自我是一樣的，只是始終無法獲得充分的表現。⁴⁷³ 沒有內容的道德不

(V,166)

467 譯注：這是指作為內存於判斷的全般者的最後的存在物的「作動者」（自覺的自我）。
自覺的自我擁有主詞是述詞，述詞是主詞的矛盾性。

468 譯注：這是指作為自覺的全般者的最後的存在的「意志的自我」，擁有能意向是所意向，所意向是能意向的矛盾性。

469 譯注：這是指內存於叡智的全般者的最後的存在物的「道德的自我」，擁有「存在是應然，應然是存在」的矛盾性格。「道德的實在」同時擁有「應然」與「存在」的性質，然而西田認為兩者永遠無法真正地結合，所以就像是永遠未完成的作品一樣。康德的形式的道德就是其實例。

470 譯注：這是對康德的形式道德的批評。西田批評康德的道德中仍然有「能思與所思」、「形式與內容」的對立，所以才具有「應然」的性格，但是西田認為這樣所了解的與所思對立的自由意志，並不是真正的自由意志。

471 譯注：這個「他者」是指「良心以外的東西」。良心只觀看良心本身的內容，並且將它客觀化為道德的實在。

472 譯注：康德的道德的自我是一種形式的存在，但是不同於知性的自我只能映照他者，道德的自我並不觀看外於自身的東西，所觀看的是自己的內容。道德的實在的內容其實是自我自身的內容。

473 譯注：這是說「道德的自我的內容」或「意志的叡智的自我的內容」，無法充分表現在實在界。

是真正的道德，也不存在著沒有所思關連的叡智的自我，良心以能思的方式觀看自我自身，透過這樣的方式，才能以所思的方式產生法則性的道德世界。⁴⁷⁴ 不過由於其〔良心的〕內容本身無法直接地被觀看到的，也就是說，它無法作為叡智的所思而產生，所以從意識的自我的立場來看的話，道德的自我被思想為行為的自我，在能思的超越方向上可以思想到道德的意志，在所思的超越方向上則可以思想到客觀的道德世界，形式善與內容善是對立的。⁴⁷⁵ 但是，道德的世界是道德的自我所創造的世界，道德的行為的目的就在道德的自我本身當中，也就是說，就在創造自我自身的世界當中。⁴⁷⁶ 雖然關於叡智的世界與所謂的實在的世界的關係，還必須再詳細地討論，但是現在我想暫時先在這裡停住。

474 譯注：這是說良心能思地自我直觀自身，然後在所思的方向上建立道德法則。但是良心本身的內容無法直接地被觀看到，因而所思的道德法則與能思的良心內容之間始終存在著距離。

475 譯注：由於良心的內容無法完全地客觀化在道德的世界，但道德的自我是行為的自我，從意識的自我來看，會造成「道德的意志」與「道德的世界」、「形式的善」與「內容的善」的對立，這個對立讓道德成為「應然的」。

476 譯注：這是說道德的行為的目的在創造一個道德世界，但是從形式道德的角度來看，這是永遠無法完成的。

第七章

4,135 如上述所說，我根據意識超越的意向性，透過超越內存於自覺的全般者當中的最後的存在物，也就是說，透過超越我們的意識的意志而思想知性直觀的全般者，並且在能思的方向上，將其〔知性直觀的全般者〕內存在物，思想為知、情、意三個階段的叡智的自我。⁴⁷⁷ 我認為叡智的自我作為超越自覺的全般者的存在，可以有這三種階段的超越。而所謂(V,167) 的超越了意志，這意謂著自我超越了被思想的自我，意識超越了被意識的意識，由於這達到所謂主客合一的知性直觀的緣故，所以叡智的自我是以直觀的方式而自覺的自我，也就是說，它是直接地觀看自我自身的自我。⁴⁷⁸ 由於迄今所有的哲學，都只有思想到所思的超越而已，所以只說到知性直觀就停止了，但是我認為透過能思的超越，觀看自我自身者是可以區別開上述的三種階段的。⁴⁷⁹ 由於觀看自我自身者的內容，相對於我們的意識活動是超越的對象、是理型的緣故，所以三種叡智的自我是觀看真的理型的自我、觀看美的理型的自我、觀看善的理型的自我。⁴⁸⁰ 純然知性的叡智自我，就像知性的自覺一樣，它是形式的自我，

477 譯注：西田將叡智的全般者類比於自覺的全般者，區分為知、情、意三個階段的叡智的自我，相應地會有三個階段的超越。

478 譯注：叡智的自我的自覺在於「自我（主）直觀自我自身的內容（客）」，這是叡智的自我的一個主要特性。通常也用「主客合一」的直觀來說明叡智的直觀。

479 譯注：西田批評傳統哲學由於只思想到「所思的超越」，所以只談到知性的直觀而已。反之，西田則是透過能思的超越，再區別開知情意三種階段的叡智的直觀。這三個階段分別揭示出叡智的自我的三種不同的內容。

480 譯注：叡智的自我的內容可以區分為真、善、美這三個階段，相對地可以設想三種不

還不是真正觀看叡智的自我的內容的觀看者，也就是說，還不是直接觀看自我自身內容的觀看者，真理是理型的抽象物。⁴⁸¹ 要真正地觀看自我自身的內容，就必須達到情感的能思，在藝術的直觀當中，我們才能直觀到理型本身。⁴⁸² 再者，至於意志的能思，它是觀看自我自身者或所謂的良心，〔在這裡〕理型是實踐的。當我們超越意志而站在叡智的自我的立場的時候，如果從意識的自我的立場來看的話，那麼這必須是無限的創造性。⁴⁸³ 就算是知性叡智的能思，它作為所謂的意識全般也是構成性的，但由於它還不能觀看自我自身的內容的緣故，所以被認為是單純的認識主觀。⁴⁸⁴ 在藝術的直觀當中，觀看是作動，作動是觀看（最適當的意義下的自我是創造的）。⁴⁸⁵ 到了叡智的意志的立場，理型就不再能夠被視為是客觀的，對意志來說，作為內存於自覺的全般者當中最後的存在，所意向就是能意向，正如同意志的內容不能以所思的方式來限定一樣，在叡智的意志當中，叡智的意志的理型也不能成為知性直觀的對

4,136/(V,168)

同的叡智的自我。因為它們對我們的意識的自我是超越的，所以我們會將其思想為某種客觀的東西，但它們其實是叡智的自我的內容。

481 譯注：單純的知性的叡智的自我，只是一種形式的自我，它還不是真正地自我直觀自身內容的存在，這樣所觀看到的真理，嚴格說來仍然只是一種抽象的東西。

482 譯注：在藝術的直觀中，由於能思與所思的中和一致，所以我們可以在藝術作品當中，直觀到理型本身。藝術品是美的理型的表現，在這裡的實在物是美的表現。

483 譯注：理型的真正意義是實踐的與創造的，這是西田對柏拉圖的理型的改造。柏拉圖的理型是觀照的對象。

484 譯注：叡智的自我的根本活動是創造性的，在知性叡智的自我的創造性是構成性。

485 譯注：作動是觀看、觀看是作動，這是在藝術的直觀當中所觀看到的創造性。西田說，這樣的自我是最適當意義下的創造的自我。如先前所說，「最適當」的意思並不是「真正的」，而是「最典型」的意思。

象。⁴⁸⁶ 理型作為純然的實踐性，在能思的方向上可以思想到自由意志，叡智的自我被思想為自由的人格。⁴⁸⁷ 如果從這個觀點來看的話，內存於知性直觀的全般者當中的存在，都是具有人格性的，理型的世界作為行為的自我的對象界，善的理型作為最高的理型，也可以擁有統制的意義。⁴⁸⁸ 我認為具體的真正理型必須是人格的與個性的。叡智的人格作為知性直觀的全般者當中的最後存在，必須是個性的人格，作為這種人格的內容，理型必須是個性的，一切的個性的根源都在這裡。⁴⁸⁹ 就如同被思想為意識全般的內容的真理的理型，是被映照在知性自覺的意識面上的東西一樣，它必須是個性的理型的影像，因而它既是全般的也是抽象的。⁴⁹⁰ 不過真正的個性的人格理型，作為被觀看者，也並不擁有所思的理型的性質。我們唯有在美的理型當中才能看到個性的理型。⁴⁹¹ 由於真正的個性的人格性的理型，無法以所思的方式被觀看到，所以作為純

486 譯注：在叡智的意志的自我的立場中，理型不再是某種客觀的東西。因為所意向（所思）變成能意向（能思），所思沒入了能思。理型在這裡是「人格的」與「個性的」，不能成為知性直觀的對象。

487 譯注：叡智的意志的自我的理型不是理論觀照的對象，而是實踐性的。能思地來看，在這裡可以思想到「自由意志」。叡智的自我因而就被思想為自由的人格。

488 譯注：真善美的理型中以善的理型為最後的存在。從叡智的意志的全般者來看，善的理型是創造道德的實在，它必須是帶有人格性與個性。

489 譯注：以理型的根源意義為個性與人格性，是西田獨特的解釋。西田用「具體的真正的理型」來表示。相對於此，柏拉圖的理型並不具有人格性與個性。

490 譯注：真正的理型是具個性與人格性的。認知的真理的理型是個性的理型投射於意識全般的影像，不是理型本身，而是真正的理型的「影像」，所以是「抽象的」與「全般的」。換言之，愈深入叡智的世界所獲得的理型或自我的內容就愈不是法則性的，而是個性的。

491 譯注：這是說真正的個性的人格理型，不能作為知性所思而被觀看到，具個性的存在只能在情感的叡智的自我（能思=所思）中才能「以所思的方式」被觀看到。

然法則性的善的理型才被認為是統制性的，它就相當於推論式的全般者中擁有大詞面性質的東西。⁴⁹²

(V,169)

我認為以上述的方式來限定知性直觀的全般者的內存在物，並且闡明其間的關係，透過這樣的方式，不僅可以給與種種不同的哲學以各自的立場與正當性，也能夠闡明其間相互的關係。⁴⁹³ 由於康德哲學的立場是知性的叡智自我的立場，所以他對真理的討論並沒有能夠越出作為單純形式的自我的內容的真理，這是為什麼康德的哲學只停留於認識論的原因。⁴⁹⁴ 康德以良心為基礎來思想叡智的存在，終究不能夠結合這兩個立場，並且也不能給出一種限定的原理，來限定叡智存在的內容，即限定美與善的內容。⁴⁹⁵ 現今現象學的立場，如前面所說，只是在叡智的能思立場上深入表象意識的立場，這不過只是看到知性的叡智自我一個側面而已。⁴⁹⁶ 費希特深入知性自覺的意義而達到行為的自我，可以說是站立在意志的叡智自我的立場上，而謝林則可以說是站在以藝術的直觀為

4,137

492 譯注：西田認為真正的理型是具「個性」與「人格性」的，它是純粹的能思，不能以所思的方式被觀看到，所能觀看到的唯有作為「法則性」的善，它是統制性的。法則性的善就相當於推論式的全般者中的大詞面的位置。

493 譯注：西田表明接下來的工作，是要從自身哲學的立場來對西洋哲學進行判教。以下判教的範圍原則上包括胡塞爾現象學、康德、費希特、謝林與黑格爾。

494 譯注：對康德哲學的定位。康德只停留於知性叡智的自我的立場，以形式的自我的內容為真理，這只是認識論的立場，只認識到形式自我的內容真理而已。停留於認識論等於是說康德的理論哲學不能思想到更深的叡智的存在，只及於現象世界。

495 譯注：這是說，康德其實不能結合理論哲學與實踐哲學，不能夠限定美與善的內容，只能認識「形式的美」與「形式的善」而已。這導至康德的美學與道德哲學都陷入形式主義的困難。

496 譯注：西田批評胡塞爾的現象學是透過深入表象意識，一直深入到知性叡智的自我的立場，但是這只看到叡智的自我的一個側面而已。

基礎的情感的叡智自我的立場。至於黑格爾的哲學，則將理性的意義推
進到知性直觀的全般者的限定，可以說是將一切包括在內了，但是〔黑
格爾的哲學〕由於作為深入知性自我的立場的哲學，可以說始終不能越
出知性直觀的全般者的所思的限定的立場。由於全部⁴⁹⁷都是根據所思
的超越所建立起來的思想，所以並不能夠闡明能思的限定原理。⁴⁹⁸即使
費希特的意志、謝林的直觀，也不過只是活動性的，並不是能意志、也
(V,170) 不是能觀看。⁴⁹⁹因而，基於這樣的思考方式，個性或個人的意志自由，
終究是不會出現的（在謝林晚年的著作當中，雖然思考到這些東西，但
是我總覺得他並沒有充分地釐清其邏輯的根據）。⁵⁰⁰本來以所思的方式
超越康德的立場而進入叡智的世界，突破了批判哲學的立場，而陷入所
謂的形上學之中也是沒辦法的事。⁵⁰¹在康德哲學中，並沒有給出能思的
限定原理，康德只是固守於純然形式的叡智自我的立場，並沒有越出一

497 譯注：「全部」這裡應是黑格爾哲學的內容。西田在這裡批評黑格爾的哲學其實是建
立在「所思的超越」之上的哲學，相對來說，西田的哲學則是建立在「能思的超越」
之上。

498 譯注：西田對胡塞爾、費希特、謝林、黑格爾的判教。西田認為：胡塞爾、黑格爾都
是「知性叡智的自我」的立場，謝林則是「情感的叡智的自我」的立場，費希特則是
「意志的叡智的自我」的立場。

499 譯注：這裡的「能意志」（意志するもの）與「能觀看」（見るもの）應是指純粹的
能意志與純粹的能觀看，即「純粹的能思」。換言之，西田批評費希特的「意志」與
謝林的「直觀」仍然不是純粹的能思之思。

500 譯注：在西田的想法裡面，愈深入自我，愈接觸到個性與自由意志。西田認為在這些
哲學家家中，唯一最接近自己的想法的是謝林晚年關於自由意志的著作，但也批評謝林
沒有釐清自由意志的邏輯根據。

501 譯注：這是說明德國觀念論突破康德批評哲學，由於是沿著所思的方向，所以免不了
要陷入通常所謂的形上學當中。

步。我認為康德哲學的特色就在這裡。⁵⁰² 要討論叡智的存在，我們必須先釐清能思的限定的根據，並且必須闡明其與我們的意識的關係。⁵⁰³ 此外，如果要從某個叡智的自我為基礎，來討論其他的叡智的自我，這都免不了是片面性的。在我看來，真、善、美的內容與關係，唯有透過深入地對能思的方向進行回顧才能夠加以釐清。⁵⁰⁴

我曾將包含判斷的全般者的全般者思想為自覺的全般者，將包含自覺的全般者的全般者思想為知性直觀的全般者。如果從知性直觀的全般者來看的話，那麼為知性直觀的全般所包含的東西，它的基礎就是知性直觀的全般者。⁵⁰⁵ 只要在知性直觀的全般者當中，叡智的能思與叡智的所思就是對立的，並且叡智的能思也就是我們的真正的自我，以所思的方式而受到限定的話，那麼意識的自我就被限定了，也就是說，自我被對象化了，自覺的全般者被限定了。⁵⁰⁶ 反之，倘若只是站在所思的限定的立场上，那麼能思也在所思中萎縮，能為主詞而不能為述詞的基體就被

4,138
(V,171)

502 譯注：這個句子的重點在「能思的限定原理」。西田說康德固守於純然形式的叡智的自我，從西田的哲學來看，這只是局限在所思的限定而已，無法給出限定「能思」的原理或自我限定自身的自覺原理，因而只能自限於對象邏輯。

503 譯注：這在西田是指透過意向性的能思的超越而深入能思的立場。這樣來看的話，「能思的限定原理」就是自我直觀自身的「自覺的原理」。

504 譯注：叡智的存在的內容是真善美，西田認為要釐清其間的根據與關係，只能沿著能思的方向，沿著能思的限定原理來進行。

505 譯注：例如：「叡智的世界」是「意識的世界」與「自然的世界」的基礎。「能包含」意謂著「賦予基礎」，「能包含的全般者」是「所包含的全般者」的基礎。

506 譯注：這個句子中「以所思的方式」一詞，小坂教授認為這應是「以能思的方式」的誤植。參閱小坂國繼，《西田哲學を讀む 2——「叡智の世界」》（東京都：大東出版社，2009年），頁153。從下一個句子是「反之，[……]站在所思的限定的立場上[……]」來看，誤植的可能性很大。這是說從叡智的全般者的角度來看，它的能思的限定面是自覺的全般者，自覺的全般者是限定了意識的自我、將叡智的自我予以對象化的全般者。

限定了，判斷的全般者就被限定了。⁵⁰⁷ 只是在我的想法當中，我認為所
思的限定唯有透過能思的限定才是可能的，所以從層級秩序來看，自覺
的全般者包含判斷的全般者。⁵⁰⁸ 但是，只要意識的自我是以能思的方式
而受限定的話，它就還不能夠包含超越的能思的對象界，而只是單純地
意向著它而已，在嚴格的意義下，它〔意識的自我〕可以說只包含著屬
於內部知覺的東西。⁵⁰⁹ 反之，從單純的所思的限定無法產生能思的限
定，從判斷的全般者的限定無法思想到意識的存在。⁵¹⁰ 不過，我們的嚴
格意義下的知識，由於是透過判斷的全般者的限定而產生的，並且是在
與判斷的全般者的關係中所思想到的知識，所以即使是越出這些〔判斷
的全般者〕的知識，也必須依照判斷的全般者的限定來思想。我從判斷
的全般者出發，並且超越判斷的全般者，不外就是為了釐清這種關
係。⁵¹¹ 判斷的全般者的限定作為真理，在其自身就擁有客觀性，也就是

507 譯注：倘若我們站在所思的限定面來看，所有的能思都會萎縮為所思，這個時候「判
斷的全般者」就產生了。睿智的全般者的所思的限定面就是限定基體的判斷的全般者。

508 譯注：西田在〈睿智的世界〉當中，主要的立場是「能思的立場」，也就是說，所思
的限定是透過能思的限定才可能，從能思來思考才有層級的問題。換言之，作為睿智
的全般者的能思的限定的自覺的全般者，包含了作為睿智的全般者的所思的限定的判
斷的全般者。

509 譯注：這是說明意識的自我，在嚴格的意義下，只包含了內部知覺的東西，並不包含
超越的睿智性存在，連結意識的自我與睿智的存在的是「意向性」。這種意向性的本
質是內指的，指向意識的自我的底部的睿智的存在。

510 譯注：這是因為判斷的全般者是睿智的全般者的所思的限定，而意識的自我內存於自
覺的全般者，自覺的全般者屬於睿智的全般者的能思的限定。

511 譯注：西田在這裡表明知識的基本型態是透過判斷的全般者的限定而產生，並且也只
能在與判斷的全般者的關係中而來思想。這是他之所以從判斷的全般者出發來思想知
識的原因。在另一篇〈我的所謂的判斷的全般者〉（1929）當中，西田再次提到為
什麼要從判斷的全般者出發，其目的透過邏輯來釐清內在於我們的思想的根柢當中的
「直覺」（NKZ 13.107）。

說，判斷的全般者在其自身之中就包含著對象，這意謂著判斷的全般者已然是內在於知性直觀的全般者當中的所思的限定。透過這樣的方式來看，在判斷的全般者當中，就可以說潛在地擁有一種往更大的全般者推移的可能性。⁵¹² 判斷的全般者意謂著自我萎縮為基體，同時知性直觀的全般者本身則是在所思的層面上萎縮。⁵¹³ 說到叡智的世界的時候，或許有人會將其思想為就像是超越我們的現實的天上的世界那樣的世界，這樣的想法來自於人們只是透過所思的超越來思想理型的世界的緣故。我們作為自由的人格，是現實地生存於叡智的世界中的存在。⁵¹⁴ 從這樣的立場出發，人們所謂的實在界不過只是被設想出來的抽象世界而已。⁵¹⁵

(V,172)

4,139

如上所述，知性直觀的全般者包含自覺的全般者，並且也包含判斷的全般者，⁵¹⁶ 但是我並不是以知性直觀的全般者為最後的全般者。〔知性直觀的全般者〕雖然超越了意識的自我，仍然有著超越的能思與超越的所思的對立，所以以知性直觀為其限定的全般者，並不是真正地包含最後的存在的全般者。⁵¹⁷ 在觀看自我自身當中，只要觀看與被觀看是對

512 譯注：這是說如果從叡智的全般者來說判斷的全般者的話，那麼我們可以說判斷的全般者是叡智的全般者的「所思的限定」。也正因如此，讓判斷的全般者就包含了往更大的全般者推移的可能性。

513 譯注：這是說在判斷的全般者當中叡智的自我萎縮為基體，同時叡智的全般者也萎縮為一種所思性的抽象的全般者（就是判斷的全般者）。

514 譯注：這是說人們往往沿著「所思的超越」來思想叡智的世界，將其思想為超越的天上世界。但是西田認為真正的叡智的世界，必須是沿著能思的方向的超越所思想到的現實世界或自由的人格的世界。這個自由的人格世界，其實是道德的世界。

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

516 譯注：總結上一段。判斷的全般者是叡智的全般者的「所思的限定面」，自覺的全般者則是叡智的全般者的「能思的限定面」。

517 譯注：西田表明叡智的全般者並不是最後的全般者。換言之，叡智的世界也不是真正

立的，它就還不是真正的觀看自我自身者。⁵¹⁸ 因而，道德的自由意志作為「存在物」是自我抵觸的。⁵¹⁹ 就如同在判斷的全般者當中的「作動」以及在自覺的全般者當中的意志一樣，作為內存於受限定的全般者中的最後的存在，必須越過自身並且在自身的背後中尋求矛盾的統一。⁵²⁰ 道德的自我的存在意謂著自我是不完全的，並且始終在追求著理想，良心愈是敏銳，就愈感覺到自己是罪惡的。⁵²¹ 要超越這種矛盾並且真正地觀看到自我的根柢，就必須進入宗教的解脫當中，藉由徹底地否定自我，認知自我的根柢。⁵²² 在這樣的境地中，無善亦無惡，透過在能思的方向上再超越叡智的自我，將自由意志也拋開，在這裡連犯罪的自我也沒有。善的理型也只是無形者的影像而已。⁵²³

(V,173)

的現實世界。

518 譯注：真正的自我觀看者必須是無觀看者的觀看。

519 譯注：這是說，叡智的自我雖然超越了意識的自我，但仍然包含著能觀看與所觀看的對立，真正的能觀看本身仍然超越了所觀看，還不是真正的自我觀看自身。因而道德的自由意志（即上一段中的「人格的自我」）仍然是一種「存在物」（所思），而這是自我抵觸的或自我矛盾的存在。

520 譯注：這是說作為內存於叡智的全般者當中的最後的存在的「道德的自由意志」或「道德的自我」，與作為判斷的全般者的最後的存在的「作動者」以及作為自覺的全般者的最後的存在的「意志（的自我）」都是自我矛盾的存在，因為「自我矛盾」而必須超越其所屬的全般者而尋求更深的統一來解決矛盾。換言之，每一次的超越都是為了解決矛盾而尋求統一，但仍然遭遇到更深的矛盾。

521 譯注：這是對道德的自我的矛盾的描述。良心愈是敏銳，就愈能夠感覺到自己的罪惡，愈是道德的自我，就愈是苦惱的自我，不論是現實追求理想或是不完滿追求完滿，都會苦惱於兩者的對立。

522 譯注：要解決這個矛盾只有進入宗教的解脫當中，在這裡才能觀看到真正的自我。真正的自我是在徹底地自我否定後獲得。

523 譯注：無我的世界是無善無惡的世界，或者說是超越了善惡的世界。它在能思的方向上再超越叡智的自我，善的理型也不過是絕對無自我映照自身的影像而已。

第八章

為了釐清宗教的意識，我想要試著再次地回到知性直觀的全般者的內存在物來思考。我曾說過，叡智的自我將理型視為其自身的內容。叡智的自我的所思性質可以這樣來想，那麼它的能思性質究竟是什麼呢？直觀自我自身的內容者究竟是什麼樣的存在呢？⁵²⁴由於我們在意識的自我的底部中超越而到達叡智的自我，這意謂著超越了所謂的內部知覺的意識世界，並且將超越的對象包含在自我的內部，自我直接地意識到客觀的事物的緣故，所以這是主客合一，也就是知性直觀。而我們可以說，這意謂著在我們的意識的自我的根底當中，存在著對深層的自我自身的內容的觀看，而其極致可以說是直接地觀看自我自身。⁵²⁵但是這樣的想法，仍然是根據所思來思想能思，仍然沒有脫離活動的觀察方式。自我並不只是活動，而必須是能活動⁵²⁶，更恰當地說，必須是將活動內在地包含的東西。⁵²⁷自我在自我的底部中超越自我，這意謂著自我是自由，自我成為自由意志，自由意志將客觀的事物包含在自身之中。⁵²⁸但

4,140

524 譯注：叡智的自我究竟是什麼樣的存在，這等於是說我們應如何從最終的立場來了解叡智的世界。

525 譯注：這是至今結論的總結。自我直觀自身是叡智的直觀的基本意義，這是一種意義下的主客合一。

526 譯注：這裡的「能活動」日文是「作用するもの」，也可以直譯為「活動者」。

527 譯注：從這裡可以知道，所謂的「能活動」（或譯為「活動者」）是能將活動包含在內的東西。也就是說，西田認為活動仍然具有所思面的性質。真正的能活動是「活動的活動」，是「能思之思」。活動的活動是將自我的活動也映照在自身之中，並且觀看這個活動的活動。

528 譯注：自我在自我的底部中超越，自我就成為自由的自我或真正的自我。自由意志就

是，就像意識全般一樣，當對象還不是自我自身的內容的時候，我們就
(V,174) 還不能說自由的自我。真正的自由的自我必須擁有自我自身的內容（沒有內容的意志不是意志），它必須將其〔自由的自我的內容〕作為自我自身的內容而內在地包含，也就是說，它必須成為自我自身所內存於其中的場所。⁵²⁹ 知性直觀是超越的自我在自身之中直觀自身的內容，也就是對理型的觀看。但是對這種直觀來說，在其能思的方向上必須始終殘存著隨意性，否則超越的自我的能思的超越的意義就會消失。⁵³⁰ 叡智的自我以理型作為自身的內容，始終觀看著理型、實現著理型，同時它又必須始終包含著往反價值而去的方向，包含著反價值的方向，這顯現出叡智的自我的能思的獨立性（參照〈全般者的自我限定〉」的第四章⁵³¹）。⁵³² 超越的自我墮入意識的自我的立場就是惡，但是肉體本身並不是惡，迎向肉體的意志才是惡。只要我們的自我站在意識的自我或
4,141 心理的自我的立場上，那麼它所意欲的東西就不是善也不是惡，動物既

是將客觀的事物包含在自我之中。

529 譯注：西田在這裡談到「真正的自由」，真正的自由並不是在形式道德中的自由，它必須擁有自身的內容，是帶有內容的自由意志。意識全般只是形式的自我，意識全般的對象並不是自我本身的內容。

530 譯注：超越的自我在理型的觀看中，能思仍然保持著超越性，它必須具有不落入所思的可能性，超越的自我必須包含著不受所思束縛，也就是說，保持著「隨意性」的可能性。

531 譯注：〈全般者的自我限定〉（1929）參閱本選文 NKZ 4,129 的注解。該論文第四章起訖頁數為 NKZ 4,313-324。

532 譯注：「隨意性」表現在道德上，代表具有「反價值」的可能性。這裡的「叡智的自我」指「道德的自我」，道德的自我在觀看著善的理型、實現善的理型的時候，同時也因自由意志而包含著反價值的自由傾向。

不是善、也不是惡。⁵³³ 惡的意志是什麼呢？它是隨意的意志，是否定理型、迎向無的意志（無に向かふの意志）。⁵³⁴ 否定自我自身的內容，並且以意識的欲望來充滿自我自身的內容的時候，肉體才成為惡的。一切反價值的事物，並不出現在所思的方向上，而是出現在能思的方向上，在當叡智的否定自我自身的內容，以意識的自我的內容來充實自身的時候，反價值才會出現（反價值的可能性是顯現叡智的能思的東西）。⁵³⁵ (V,175)

在叡智的世界中，站在能思方向上的東西始終是反價值的，在自我自身的底部中愈是深刻地的觀看，就必須愈是苦惱的自我（悩める自己），苦惱的靈魂是叡智的世界中最深層的實在。⁵³⁶ 如果將在叡智的世界中的最後存在，以上述的方式來思想的時候，我認為我們就能夠釐清超越這種自我⁵³⁷ 而到達宗教意識的意義。⁵³⁸ 超越自我自身、始終沿著能思的方向深入且觀看自我自身的自我，才是真正自由的自我，它是觀看著觀看理型的自我的根柢的自我。⁵³⁹ 只是觀看著理型的自我並不能表現出叡智

533 譯注：單純的肉體、動物的世界無所謂善惡，是非善非惡的，而人類的行為如果單單從心理學的角度來看，也無所謂的善惡的問題。

534 譯注：超越的自我擁有朝向「惡」的可能性。惡是隨意的意志的結果。

535 譯注：在意識的自我或心理學的自我中並無所謂善惡，善惡發生在叡智的世界。叡智的自我的自由意志擁有朝向惡的傾向。反價值出現在叡智的自我自我否定自身的內容，並且藉由意識的自我的內容來充實自己的時候。

536 譯注：「反價值」或「惡」只能思的方向上才能觀看到。愈深入自我，就愈能觀看到這種惡。

537 譯注：「這種自我」指的是「叡智的自我」。

538 譯注：「超越」的真正意義在追求「真正的自由」，西田認為這只有在宗教意識中才能夠獲得。

539 譯注：在這裡區別開兩個自我。真正的自由的自我並不是「觀看著理型的自我」（叡智的自我），而是「觀看著觀看理型的自我的自我」，也就是說，是觀看著叡智的自我的自我。這是比叡智的自我更深的自我。

4,142/(V,176) 的自我的能思的獨立性。⁵⁴⁰ 觀看理型的自我是依據所思所思想的自我，它不過只是全般的自我而已。真正的能思的叡智的自我，必須是個性的自由，它必須就是自由本身。⁵⁴¹ 就如同意志將自身的內容映照於意識面，意志的內容成為意向的對象，同時意志本身始終不是能被意向的東西，反而是作為能意向而意識著自我自身一樣，同樣地，叡智的自我一方面在超越的意識面當中，將自身的內容映照為理型，同時其自身又始終具有反理型的性質，並且認知自我自身為觀看理型的存在。⁵⁴² 因而，就如同意志的矛盾一樣，愈是深入觀看自我，愈是自由，就愈苦惱於自我自身的矛盾。宗教的意識是脫離這種矛盾而真正地觀看自我自身的根柢的意識。⁵⁴³ 從叡智的世界到宗教意識的世界，就如同超越意識的意志而到達意識全般的自我一樣，在這裡必須有一種超越或回心。⁵⁴⁴ 這樣我們才能真正地脫離自我自身的矛盾，觀看到自我自身的根柢。⁵⁴⁵ 叡智的性格不過是根據所思的方式所觀看到的自我的影像而已，它是對象化了

540 譯注：這裡的「獨立性」意指「個性」。只是觀看理型的自我是沒有個性的自我。

541 譯注：觀看理型（真善美）的自我之所以不是真正的自我，是因為這樣的自我仍然受到理型的束縛，特別是善惡的束縛。真正的自我是超越善惡之束縛的自我，這是真正的「個性的自由」。對西田來說，愈深入全般者，愈是個性的與自由的。換句話說，真正的自由在個性的自由。

542 譯注：說明意志的叡智的自我的矛盾，一方面觀看著自身的內容的理型，一方面又觀看到自身追求個性與自由而反理型，在這裡存在著一個的矛盾。

543 譯注：自我愈是自由的與個性的存在，就愈能夠感受到自身的矛盾。要脫離這種矛盾只能訴諸於宗教意識。宗教是對自身的根柢的觀看。

544 譯注：這裡西田透過「超越」來理解宗教上的「回心」。回心發生在道德的自我往宗教的自我的轉換，在這裡叡智的性格必須徹底地予以否定。

545 譯注：在宗教的意識中才能超越叡智的性格、脫離自身的矛盾。脫離矛盾可以說是超越的動機所在。

的自由。透過追求叡智的性格，我們觀看不到真正的自我本身，總是只觀看到自我的影像而已，自我只會愈來愈苦惱於自我的矛盾。⁵⁴⁶ 在藝術的直觀當中，由於能思沒入所思，叡智的自我觀看到以所思的方式而受限定的自我自身的緣故，所以能夠脫離自我自身的矛盾而感覺到某種類似宗教的解脫。但是，在藝術的直觀當中所觀看到的是受限定的自我，而不是自由的自我本身。⁵⁴⁷ 觀看自由的自我本身的良心必須是深刻的自我矛盾，如果有人說自己的良心不會感到羞恥，這表明了他的良心是遲鈍的。⁵⁴⁸ 唯有最深層的罪的意識，才是最深刻地觀看自我自身者的意識。⁵⁴⁹ 深刻地在自我自身當中進行反省，在反省之上再疊加反省，反省本身消磨殆盡的同時，才能觀看到真正的自我。唯有在沉入深層的罪的意識的底部也不悔改的道路上，才能觀看到神的靈光。⁵⁵⁰

在叡智的世界當中，最後的存在在自身之中包含著矛盾，這同時也意謂著在自我當中包藏著自我超越的要求，也就是說，在其背後存在著

546 譯注：道德的自由只是對象化了的自由，並不是真正的自由。追求叡智的存在只會愈來愈感到苦惱，因為想要觀看真正的自我，但始終只能觀看到自我的影像。

547 譯注：在藝術的直觀當中，由於能思與所思的中和，讓我們有類似宗教的解脫的感覺（因為藝術作品是自我自身的內容以理型的方式表現），但是在這裡的自我仍然是受到所思的限定的自我，真正的自由必須完全超越所思，不受所思的限定。

548 譯注：自由的自我是真正的個性的自我。真正的良心是觀看著真正的個性與自由的良心，這樣的良心在道德的世界中，必然會因不可避免的矛盾而陷入深深的苦惱。這個時候如果有人說「自己無愧於良心」，其實是表明了他的良心是遲鈍的。西田以下稱這是一種「罪的意識」。

549 譯注：西田將「罪的意識」理解為最深層的自覺。

550 譯注：宗教意識是在反省消磨殆盡之後才會出現，才能觀看到真正的自我。「沉入深層的罪的意識的底部也不悔改」是說要面對自身的罪惡，唯有面對自身的罪惡，才能觀看到神的靈光。

超越它的東西。⁵⁵¹ 如果一個全般者再內存於將其包含的全般者當中，並且以後者〔包含這個全般者的全般者〕為其背後依據的話，那麼在前者〔被包含的全般者〕當中的最後的存在，必須是在其自身之中包含著矛盾的(V,177) 存在。⁵⁵² 因而，即使是知性直觀的全般者⁵⁵³，也還不是最後的存在，而是還必須存在著將知性直觀的全般者也包含在內的全般者或絕對無的場所，這就是我們的宗教意識。在宗教意識當中，我們心身脫落並與絕對無的意識合一，在這裡沒有真也沒有偽、沒有善亦沒有惡。⁵⁵⁴ 宗教的價值是價值否定的價值(jp. 価値否定の価値)。說到價值否定的4,143 價值，我們或許會覺得這是違背理性的，但是人們所謂的價值是在所思的方向上所思想出來的對象價值。反之，如果我們能夠在能思的方向上思想無限的超越的話，也就是說，如果可以思想所謂的存在價值的話，那麼在這個方向上的存在物，都必須始終站立在應然價值的否定的立場上，存在價值在每一次地否定應然的價值當中而提升自身的價值。⁵⁵⁵ 例

551 譯注：「它」意指「睿智世界的最後的存在」。西田在這裡說自我矛盾同時也意謂著「自我超越」。矛盾暗示著更深層的超越者或全般者的存在，這是絕對無的場所。

552 譯注：這是西田的思考方式，前一個全般者的最後的存在是自我矛盾的，這同時也包含著往下一個全般者的超越的可能性。矛盾意謂著超越。

553 譯注：這裡的「知性直觀的全般者」應是指「睿智的全般者」。

554 譯注：在宗教意識中，沒有真偽善惡的束縛，真正的自由在這裡表現為一種「否定性」。

555 譯注：西田在這裡區別開幾種價值：「對象價值」是在所思的方向上所思想到的價值，以價值為對象的哲學，例如：柏拉圖的理型。相應於對象價值的是「應然價值」，應然的價值是建立在道德的理想與規範的價值，在西田看來這也是一種對象價值，例如：新康德學派所理解的價值。最後是「存在價值」，這是在能思的方向上透過無限的超越所獲得的價值，能思的無限超越意謂著連應然的價值也要「否定」的價值。西田稱其為「否定價值的價值」。「否定性」是西田哲學的主要特徵。以下是西田所舉的例子。

如，相較於能為主詞而不能為述詞的基體，否定這種主詞的限定的意識的自我是更深的實在，我認為即使在意識的自我當中，意志的自我也可以視為是比知性自我擁有更高的存在價值。⁵⁵⁶ 所謂的價值哲學⁵⁵⁷ 是站立在構成的主觀的立場之上，來討論對象的存在的限定，它並不擁有以回顧的方式而限定自我自身的邏輯的形式。對象的存在已然是價值，它並不是真正的存在，而是屬於應然的存在。從這麼一種立場出發，並不能夠限定真正的存在，也不能夠討論存在價值。⁵⁵⁸ 反之，我從將認知視為全般者自我限定的立場出發，在具體的全般者背後思想超越的述詞面或場所，這種場所以將其包含在內的更大的全般者為背後依據，並且作為其內存在物，可以將場所本身的直接限定思想為存在物的限定形式。⁵⁵⁹ 例如，如果將判斷的全般者內在地包含在自覺的全般者當中來看的話，那麼判斷的全般者的超越的述詞面就直接地就是意識面，意識面的內存在物，從判斷的全般者的立場來看，作為場所自身的無媒介的直

(V,178)

556 譯注：在存在的價值上，內存於自覺的全般者當中的「自覺的自我」比內存於判斷的全般者當中的「基體」來得高。同理「睿智的自我」高於自覺的自我，「宗教的自我」高於睿智的自我。再者在同一層次的自覺的自我或睿智的自我當中，「意志的自我」都比「知性的自我」擁有更高的存在價值。西田的判準在「否定性」，最高的「存在價值」或「否定價值的價值」的極致就是宗教的價值。

557 譯注：這裡「所謂的價值哲學」指的是新康德學派西南學派，特別是文德爾班的價值哲學。

558 譯注：到這裡都是對新康德學派的價值哲學的描述與批評。在西田看來，西南學派認為對象的存在就是價值，將價值建立在認識的主觀之上。西田認為從這樣的立場出發，不僅不能夠理解「真正的存在」，也不能理解「存在價值」。

559 譯注：西田表明自身的思考方式，以認知為全般者的自我限定，存在物的限定形式就是場所本身的直接限定形式。西田的說明在下文。

接限定，單單就只是存在物，而且是非合理性的存在物。⁵⁶⁰這可以思想為是相當於推論式的全般者當中的小詞面的限定。⁵⁶¹倘若我們以超越的述詞面的自我限定為認知的話，那麼這就意謂著認知者限定認知者自身。在自覺的全般者為知性直觀的全般者所包含，並且內存於知性直觀的全般者的情況下，自覺的全般者的場所或超越的意識面，也直接地就是知性直觀的全般者之限定自我自身的抽象的限定面，如果從自覺的意識的立場來看內存於其中的內存在物的話，那麼其內存在物作為的自由本身的內容是隨意的，並且自由必須表現自身的實在性，意識的自覺就是透過這樣的方式而被給予的。⁵⁶²如上所說，隨意性是比非合理性更深的實在，沿著超越的場所的直接限定這個方向的深入，這就意謂著存在價值的提高。⁵⁶³我所說的存在價值，相反於對象的認識，它是在反省的自我的方向上所觀看到的價值。⁵⁶⁴從這樣的思考方式來看，「執迷者」（迷へるもの）作為內存於知性直觀的全般者當中的最後的存在⁵⁶⁵，作

560 譯注：判斷的全般者的超越的述詞面直接地就是意識面，意識面的內存在物（例如：自覺的自我）從判斷的全般者來看，是非合理性的存在。因為它同時是主詞也是述詞。

561 譯注：「這」意指「意識面的內存在物」或「自覺的自我」。自覺的自我相當於推論式的全般者的小詞面。

562 譯注：從全般者的自我限定來看，全般者的自我限定可以理解為超越的述詞面的自我限定。這個超越的述詞面是更具體的全般者的抽象的自我限定面。從自覺的自我來看超越意識的內存在物的時候，這個更高的超越意識面的內存在物，就是自由的與隨意的，這是因為自覺的全般者不能夠完全地限定睿智的全般者的內存在物的緣故。

563 譯注：這樣來看的話，「隨意性」或「自由」比非合理性的存在（矛盾的存在）更深一層。沿著場所限定的深入，也是存在價值的提高。

564 譯注：這是說「存在價值」不同於「對象價值」，它是沿著內在超越的方向上所觀看到的價值。

565 譯注：這裡的「知性直觀的全般者」指的是「睿智的全般者」，以下西田皆是這麼使用。

為透過宗教的意識而內存於知性直觀的超越的場所當中的存在，就我們可以在概念上加以限定而言，它必須就是最深意義下的實在，執迷者甚至是比天使更接近於神的存在。⁵⁶⁶ 從所思的角度來看，或許不存在著任何比作為叡智的自我的內容的真、善、美更高的價值。但是，只要知性直觀的全般者是以絕對無的全般者為背後依據的話，那麼執迷的自我就會存在，就還會殘留著更進一步的能思的超越。⁵⁶⁷ 在這裡，我們可以思想到作為反價值的價值的極致的宗教價值。因而，宗教價值意謂著自我的絕對否定。宗教的理想在於絕對地否定自我，達到無觀看者的觀看、無聽聞者的聽聞，這就是解脫。⁵⁶⁸ (V,179)

文德爾班⁵⁶⁹ 在其著作〈神聖〉（“Das Heilige”）⁵⁷⁰ 當中，主張並沒

566 譯注：這裡的「執迷者」指的是「道德的自我」。執迷者所執迷的叡智的存在，其實是宗教意識的投射。道德的自我是我們以概念的限定方式所能獲得的最後的存在。西田的意思是說，這樣的自我是苦惱的自我，但也是離神最近的存在，甚至比天使還近於神。

567 譯注：在所思的方向上，真善美是最高的價值。執迷的自我所執迷的是真善美。然而當我們達到絕對無的場所的時候，就會發現以真善美為最高價值的自我是執迷的自我。在這裡仍然殘留著能思的進一步超越。

568 譯注：「反價值的價值的極致」是「絕對的自我否定」，西田稱之為「解脫」。

569 譯注：文德爾班（Wilhelm Windelband, 1848-1915）：德國哲學家。哲學史家、新康德學派西南學派中弗萊堡學派的創始者。這個學派主要是將康德的批判哲學應用到自然科學以外的領域，特別是價值哲學的領域。其主要著作有兩部《序曲》（*Präliedien*, 1884, 1911）、《哲學史教程》（*Geschichte der Philosophie*, 1892）、《哲學導論》（*Einleitung in die Philosophie. Grundriß der philosophischen Wissenschaften*, 1914）等。

570 譯注：本篇論文收錄於《序曲》（*Präliedien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie.*）（初版於 1884 年）。文德爾班有兩本名為《序曲》的書，分別出版於 1884 年與 1911 年，皆為論文與演講集的彙編。西田在這裡所針對的是文德爾班在〈神聖〉這篇論文中所展開的價值哲學。

有真、善、美以外的價值內容，宗教的價值必須只能在這些價值意識的共通的根本關係中來找尋，也就是說，必須只能在 Antinomie des Bewußtseins〔意識的二律背反〕⁵⁷¹ 中來尋求，神聖就是透過良心所顯現出來的價值意識的形上學的實在性。簡而言之，我們對最高價值的實在的情感，就是宗教的情感。我認為這種想法只是將真、善、美的價值推向極致而已，從這裡並不能從這裡而得出真正的宗教價值。⁵⁷² 從實在性無法產生任何的價值性。⁵⁷³ 實在的價值是透過它所承載的價值而被賦予價值的。如果實在性擁有一種有別於真、善、美的價值的話，那麼在這裡就必須存在著一種不同的價值的意義。⁵⁷⁴

571 譯注：康德在《純粹理性批判》中所提出的哲學概念。康德將「背反」理解為「律則的衝突」（Widerstreit der Gesetze）（Immanuel Kant, »Kritik der reinen Vernunft«, Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.37a, 1990, A 407/B 434）。二律背反意指兩個相互背反的正命題與反命題，兩者都可以獲得證明而各自成立。

572 譯注：西田批評文德爾班並沒有認識到除了真善美以外的價值。認為作為真善美的價值的統一的神聖，只是透過良心所顯現出來的價值意識的形上學化。這樣的話，宗教情感就只是對最高價值的情感。但是，在西田看來，宗教價值與道德價值並不是連續性的關係。

573 譯注：在這裡應該是說通常所認為的「價值」不同於「實在」。但是西田有所謂的「存在價值」的說法，這種價值不同於應然的價值，而是實在性本身所擁有的價值，它的價值意義不同於真善美。

574 譯注：西田的觀點的表達，真正的宗教價值並不是真善美的延伸或統一。換言之，宗教擁有全然不同的意義與內容。

第九章

4,145

我認為宗教的意識的立場可以透過上述所說來加以釐清。知性直觀的全般者的內存在物，也就是所謂的叡智的世界，仍然是能思與所思的對立的世界，就全般者還能所思地受到限定而言，它仍然是受限定的全般者。⁵⁷⁵因而，內存於其中的最後的存在，是在其自身當中包含著矛盾的東西，還不能說包含著真正的最後的存在。真正的自我的根柢也不內存於這樣的世界當中，而必須是超越這種世界的東西。⁵⁷⁶將知性直觀的全般者也包含在內，並且我們真正的自我也內存於其中的場所，應該被稱為絕對無的場所，也可以說是所謂的宗教意識。⁵⁷⁷對於知識的限定的根本形式，我們必須選取判斷的全般者，意識的意向性作為往述詞的方向的超越也擁有邏輯的意義，而被意識到的東西則被思想為判斷的知識的內容。即使是知性直觀，只要它還沒有脫離意識的意向性，那麼它就可以說與概念的知識擁有一種關係。⁵⁷⁸至於越過此而內存於絕對無的場所的存在，對它我們已然不能夠說什麼，它全然越出了我們的概念的知

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

576 譯注：這是說內存於叡智的世界中的最後的存在，仍然並不是真正的最後的存在。它仍然包含著自我矛盾。真正的自我也不內存於叡智的世界中，而是內存於超越叡智的世界的絕對無的世界。

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

578 譯注：西田表明任何直觀都與概念的知識擁有某種關係，然而絕對無的場所作為直觀的世界，則是超越了一切概念知識的體驗的世界。

識的立場，只能說它是斷絕言語、斷絕思慮的神秘的直觀世界而已。⁵⁷⁹根本上來看，我們的概念的知識是透過對全般者加以限定而產生的，也就是說，是透過由認知者直接地限定認知者而產生的，在其根柢當中，必須存在著絕對的能思的超越（全般概念是被限定的自我）。⁵⁸⁰ 如果我

(V,181) 們稱這種方向〔能思的方向〕為體驗或直觀的話，那麼宗教的意識就是在這種方向的極限上所顯現出來的意識，宗教的意識內容的限定不能以判斷的全般者的限定為基準來討論，只能透過體驗來討論，作為絕對無

4,146 的全般者的限定，在概念的層面上它只能被思想為無媒介的限定。⁵⁸¹ 但是，如果我們反過來想的話，作為最後的存在的限定者，我們先前所說的非合理性、自由，它們都在這裡擁有其基礎。⁵⁸²

這樣的話，宗教的意識本身的內容就只能透過宗教的體驗來說明，當所有的全般者皆內存於全般者，並且為這個全般者所包含的時候，被包含的全般者的超越的場所，就成為能包含的全般者的抽象的限定面，也就是說，它就成為映照後者〔能包含的全般者〕的內存在物的影像的場所。⁵⁸³ 例如，當自覺的全般者內存於知性直觀的全般者當中，並且為

579 譯注：宗教意識的世界是超越言說與思慮的神秘直觀世界，也是我們一切概念知識的最終依據。

580 譯注：概念的知識是絕對無的自我限定的種種不同面相，也就是說，它是能思限定能思自身，在我們的概念知識的根柢中，必須存在著連能思也超越的絕對的能思的超越。

581 譯注：這是說宗教的「體驗」與「概念的知識」之間並無類比的關係，知識可以說是全般者的自我限定，但體驗並不是。就概念上來說，只能說它是無媒介的限定，也就是說，不透過任何媒介，只能直接地體驗。

582 譯注：「這裡」是指宗教的意識。「非合理性」與「自由」的基礎都在宗教的意識當中。

583 譯注：西田重申「具體」與「抽象」的關係是「能包含」與「被包含」的關係，抽象

知性直觀的全般者所包含的時候，我們就會思想到所謂的意識全般的意識面。在同樣的意義下，當知性直觀的全般者內存於也可稱為絕對無的全般者的這種全般者當中，並且為其〔絕對無的全般者〕所包含的時候，叡智的世界就可以思想為是內存於神的意識中的世界。⁵⁸⁴ 神與意識全般在同樣的意義下，都是叡智世界的超越的主觀。而就像所謂的經驗世界是為意識全般的綜合統一所構成的世界一樣，叡智的世界是為神所創造、為神所支配的世界。以這樣的方式，所謂的宗教的世界觀就產生了。⁵⁸⁵ 就如同透過超越心理的自我，可以思想到意識全般的超越的主觀一樣，神是透過叡智的自我的能思的超越所思想到的超越的主觀，因而，即使是叡智的自我也不得不降伏於作為絕對的真、善、美的統一的神的面前，這是為什麼絕對歸依的情感被認為是宗教的情感的原因。可以說唯有透過自我消滅，才得以在神當中生存。⁵⁸⁶ 但是，我並不認為這樣的宗教觀是最深刻的宗教觀。就像意識全般作為叡智的自我，仍然還不擁有自身的內容一樣，這樣的宗教觀還未達到真正的宗教的直觀，只

(V,182)

的全般者映照了具體的全般者的影像。

584 譯注：在這裡，西田的「絕對無的全般者」其實只是一個類比的名稱，西田用「也可稱為[……]」（とも云うべきもの）。絕對無的全般者其實並不是一個全般者，而是「一切全般者的全般者」，正如同一切原理的原理並不是原理一樣，一切全般者的全般者只是類比意義上的「全般者」。此外，「內存於神的意識」說明叡智的世界是神的觀念世界。

585 譯注：西田將神與意識全般做一個類比。神與意識全般都是世界的超越主體，意識全般構成經驗世界，神創造與支配叡智的世界。西田認為這是人們所謂的宗教的世界觀。這種以神作為叡智的世界的超越主體的世界觀並不是西田的宗教的世界觀。以下是對這種宗教觀的描述。

586 譯注：從神作為「絕對的真、善、美的統一」，可以判斷這一段文字不是西田的主張。在這裡雖然可以說「自我消滅，才得以在神當中生存」，但這不是西田哲學的意思。

不過是根據叡智的世界所設想出來的宗教觀而已。⁵⁸⁷ 當真正透徹入絕對無的意識的時候，這裡既沒有我、也沒有神。然而，由於這是絕對無的緣故，所以山是山，水是水，存在物才能如其所如地存在。⁵⁸⁸ 可以說是：萬仞崖頭撒手時，鋤頭出火燒宇宙，身成灰燼再蘇生，阡陌依然禾穗秀。⁵⁸⁹

4,147 我已經釐清了宗教的立場。最後關於哲學的立場，我想要說一兩句話。宗教的立場必須是全然超越了我們的概念性知識的立場，關於宗教體驗的光景，我只能把它讓給宗教家。⁵⁹⁰ 只是當我們將認知思想為全般者的自我限定，並將這個想法推進到絕對無的全般者的時候，超越了任何意義下的限定，在這裡作為絕對無的場所，仍然還必須殘留著映照的意義，這是我們知識的根本立場。⁵⁹¹ 我們的心，最終只是映照的鏡子。⁵⁹² 如同波姆⁵⁹³ 所說：So denn der erste Wille ein Ungrund ist, zu

587 譯注：西田認為以神為真善美的統一，以神為超越的主觀，消滅自我才得以在神之中生存，這並不是最深的宗教，而是以叡智的世界為準據所設想出來的宗教世界觀。單純地存在於超越界的神並不是真正的神。以下這個句子才是西田的宗教觀的表達。

588 譯注：西田宗教意識的說明。西田認為真正的宗教的立場，既無我亦無神，是絕對無的宗教。在這裡，山是山、水是水，物才以如其所如地存在。

589 譯注：日本白隱和尚的弟子古郡兼通所寫的偈文。西田在昭和 14 年（1939）11 月 13 日給木村素衛的書簡中，有談到這首偈文的由來與西田自己的解釋。請參閱西田在 NKZ 22,279-280 的說明。

590 譯注：西田認為，宗教意識的內容由於超越了一切概念性知識，所以無法以概念的方式來把握。換言之，宗教體驗究竟體驗到什麼，這一點應該讓宗教家自己來說明。

591 譯注：由於認知是全般者的自我限定，絕對無的全般者作為全般者的全般者，超越了任何意義下的限定，已無法形成知識。但是西田認為絕對無的全般者作為場所，仍然有「映照」的意義。絕對無的自我映照自身是一切知識的來源。

592 譯注：自我就像一面「映照的鏡子」，映照出絕對無的自我限定自身的影像。

593 譯注：波姆（Jakob Böhme, ca. 1575-1624）：德國神秘主義者。以自身的神秘主義體驗為基礎，建立新柏拉圖主義的泛神論宇宙觀。在宗教上，波姆的主要關心在罪、

achten als ein ewig Nichts, so erkennen wir ihn gleich einem Spiegel, darin einer sein eigen Bildnis sieht, gleich einem Leben (sex puncta theosophica) (V,183)

〔由於最初的意志是一種無據，並且被視為是一種永遠的無，因而我們將其認識為類似一面鏡子，在鏡子中每個事物皆如同一個生命一樣在觀看它自身的影像。〕（《神學六點》）⁵⁹⁴ 我認為他也是要傳遞這樣的訊息的。⁵⁹⁵ 從這種超越了一切的知識的知識的立場，來解明種種知識的立場及其構造的就是純粹的哲學，也就是說，它是從絕對無的全般者的立場來釐清包含於其〔絕對無的全般者〕中的種種全般者的限定本身。⁵⁹⁶ 如果全般者的自我限定，在廣義下可以稱為理性的話，那麼這也可以稱為是理性自身的自我反省，康德批判哲學的立場，可以視為是這種理性自身的自我反省的一種特殊的情況。⁵⁹⁷ 在宗教的體驗本身的立場當中，連映照也不能殘留。⁵⁹⁸ 稱宗教為絕對無的意識的立場，這也已經是從哲學的立場來思想宗教了。如果從哲學的立場，就必須這樣來思想宗教，並且在這裡可以說存在著哲學與宗教的接觸點。⁵⁹⁹ 哲學的立場作

惡與神的救贖的問題，黑格爾稱其為「第一位德意志哲學家」。

594 譯注：《神學六點》（*Sex puncta theosophical*）是波姆於 1620 年的著作。

595 譯注：西田認為波姆所要傳達的訊息在於，我們的心或我們的真正的自我，最終是一面自我映照自身的影像的鏡子。

596 譯注：西田所理解的「哲學」的意義。哲學是從超越一切概念知識的立場，來解明種種知識及其構造。也就是從絕對無的自覺的立場來釐清種種全般者的自我限定。換言之，哲學是一種映照，映照絕對無的影像。

597 譯注：全般者的自我限定可以視為是廣義下的理性的自我反省，在這裡，康德的哲學只是理性的自我反省的一個特例。

598 譯注：「連映照也不能殘留」表示「完全無法建立概念的知識」。

599 譯注：宗教的「體驗」是全然超越知識的立場。西田將哲學的立場理解為「認識」的立場，因而稱宗教為絕對無的意識或自覺，這也已經是概念的知識。關於宗教與哲學

為知識的立場，與藝術與道德的立場相比較，它必須說是抽象的立場，但是就哲學的立場也是超越了這種睿智的自我的立場的立場來說，在這一點上哲學也必須是超越了藝術與道德的立場的立場，更恰當地說，甚至必須是連宗教的世界觀也超越的立場。⁶⁰⁰ 先前我將產生宗教的世界觀的立場，與在絕對無的全般者當中的意識全般的立場相比較，但是，哲學的立場並不是從宗教的自我的立場出發來反省睿智的世界，也不是以其⁶⁰¹ 內容為內容的立場，而是宗教的自我往自我自身的內在而去的反省的立場；它不是絕對的自我構成對象世界的立場，而是〔絕對的自我〕往自我自身的內在而去的反省的立場，是絕對的自我自身的自我反省的立場。⁶⁰² 這樣我們才能在哲學當中，討論知識本身的產生與構造，批判哲學並不是透過意識全般的立場而產生的，而是在反省意識全般的立場當中產生的。⁶⁰³

的接觸點，小坂國繼有一個很有意思的解釋可以參考。小坂說：「首先，在沒有體驗就沒有反省這個意義之下，宗教是根源性的東西；而在沒有反省，體驗就不能成為知識的對象這個意義之下，哲學是根源的。」（小坂國繼，《西田哲學を読む2——「睿智の世界」》（東京都：大東出版社，2009年），頁194。）

600 譯注：這裡的「宗教的世界觀」應是指西田先前所批評的宗教，例如：文德爾班所理解的宗教觀。可以從接下來「產生宗教的世界觀的立場」來判斷。西田認為這樣的宗教觀仍然停留在睿智的世界的立場。

601 譯注：這個「其」應是指「睿智的世界」。

602 譯注：西田認為哲學的立場是宗教的自我（體驗的自我）的自我反省。哲學的立場並不在絕對的自我的構成對象世界，而在「絕對的自我」的自我反省自身或自覺。這裡的「絕對的自我」是指「宗教的自我」。由於這樣的自我是絕對的無，所以「絕對自我的自覺」其實是「絕對無的自覺」。

603 譯注：西田將自身的哲學類比於康德的批判哲學。認為「真正的批判哲學」並不是產生自意識全般的立場，而是絕對無的自覺的結果。這樣來看的話，意識全般只是自覺的自我反省的一個階段。這樣來看的話，康德的批判哲學是不徹底的，因為康德並沒有反省意識全般的成立依據。西田在下一段，稱自身的哲學為「徹底的批判主義」

全般者的場所作為超越性的〔場所〕是不可被限定的，這意謂著根本上在其背後，存在著某種自覺者。自覺者反省自我自身、限定自身的內容。就如同在自覺的全般者當中，只要自覺者可以在自身的內在中進行反省，限定自身的內容的話，那麼它就能夠觀照到具體的自我的內容，在叡智的自我當中，我們也可以這樣來主張。但是，當越過這個〔叡智的自我〕的時候，全般者將成為絕對地不可被限定者，並且內存於其中的自覺的自我的內容，就只是其自身的限定形式而已，也就是說，它只是對自覺的自覺，只是知識反省知識本身而已。⁶⁰⁴ 所謂的宗教的世界觀不過只是從宗教的自我的立場來看叡智世界的內容所觀看到的東西而已。它並不是宗教的自我本身的自省的內容。⁶⁰⁵ 在宗教的立場當中，意識的自我是消滅的，並且應該為意識的自我所意志的內容也已然是消失的，只有在內省的方向上留存著形式的自覺內容，也就是說，留存著知識的根本形式而已。⁶⁰⁶ 無而有的絕對無的意識的相，對於知性自我的立場，只能是在知識自身的自我反省中的觀看，哲學的立場就在這裡。我從徹底的批判主義的立場出發，⁶⁰⁷ 釐清知識產生的根柢，在賦予種種不同知識以各自的立場與權利的同時，我也想要試著來釐清其間相互的關係與秩序。我不得不認為，康德的批判主義在其出發點上，仍然是殘留

(NKZ 4,148)。

604 譯注：西田在這裡說明哲學是宗教的自我的自覺。

605 譯注：這裡的「所謂的宗教的世界觀」並不是西田的宗教的世界觀，因為這樣的世界觀仍然是從宗教的自我來看叡智世界的內容所看到的東西。

606 譯注：在真正的宗教的立場當中，主客皆是消失的。只在自覺的層面上殘留著自覺的形式或形式的自覺。

607 譯注：西田表明自身的立場為「徹底的批判主義」。

4,149/(V,185) 著獨斷論的想法。如果對上述意義下的睿智的存在的世界的討論，可以稱為形上學的話，那麼我也想要賦予形上學以成立的根據與權利。我認為所謂的形上學的缺點就在於種種不同知識的立場的模糊不清，並且也混同了種種不同的存在的意義。⁶⁰⁸

⁶⁰⁸譯注：這是西田站在徹底化康德的批判主義的立場的評語：形上學的困難在於混同了種種不同的知識的立場與存在的意義，哲學應釐清這些不同的意義，並賦予形上學以根據。

全般者的自覺體系

——總說⁶⁰⁹

(1929)

4,333/(V,419)

第一章

為了幫助讀者理解我在本書中的思想，我想要先釐清兩個主張，這兩個主張是我與迄今的哲學思想有所不同的地方。其是我對作為判斷性知識的根柢的全般者的思考；另一則是我對自覺性體驗的理解的思考。⁶¹⁰

當我們認為，我們是透過判斷來對客觀性存在加以陳述的時候，那麼主詞性存在就成為判斷性知識的根柢。亞里斯多德將其〔判斷性知識的〕基礎置於能為主詞而不能為述詞的個物。⁶¹¹ 全般者作為第二實體也可以是主詞性的存在，但是〔這樣的〕全般者又能成為其他的東西的述

609 譯注：本文選自西田幾多郎，《全般者的自覺體系》，無編號（NKZ 4,333-381）。

610 譯注：在此西田表示場所邏輯與傳統哲學的主流差異點。第一點是關於全般者的理解，第二點則是對自覺的體驗的理解。

611 譯注：「能為主詞而不能為述詞的個物」就是亞里斯多德所謂的「第一實體」，西田稱為「個物」。亞里斯多德的說明，請參閱〈範疇論〉，第五章以下（2a12 以下），以及《形上學》，第五卷第八章的說明（1017b10-15）。

詞。⁶¹² 能為主詞而不能為述詞的真正實在必須就是個物。⁶¹³ 但是只要主詞者作為主詞並且擁有成為述詞的可能的話，那麼它就必須是為全般者所限定的東西。即使是個物，只要它可以被思想為主詞，就必須是如此。⁶¹⁴ 在（V,420）此。只要它是為全般者所限定的東西，我們就可以賦予它述詞。⁶¹⁴ 在這個意義之下，判斷必須是透過全般者的自我限定而產生的東西。亞里斯多德也將 τὸ τί ἦν εἶναι [本質]⁶¹⁵ 思想為是擁有定義的東西。⁶¹⁶ 擁有定義的東西必須是為全般者所限定的東西。⁶¹⁷ 我想同樣的情形，也適用於 4,334 今日的對象邏輯學。如果我們嚴格地區別開價值問題與存在問題，並且徹底地在客觀的事物上追求真理的基礎的話，那麼，我們最終就一定

612 譯注：亞里斯多德「第二實體」是能為主詞，也能為述詞的存在。就主述詞的關係來看，原本在某個主述詞關係佔據主詞位置的東西，在另一個主述詞的關係中，也可能佔據著述詞的位置，例如：「人」。參閱亞里斯多德，〈範疇論〉，2a12-18。就形上學來看，第二實體意指在事物構造中，相對於質料原理的「形式原理」，也就是在定義中出現的「種」或「屬」原理。相對於第一實體是個物，第二實體則是全般者。但是在西田看來，沿著定義法的方式而能夠出現在述詞位置的全般者，是一種抽象的全般者。

613 譯注：能為主詞而不能為述詞的存在就是亞里斯多德的「第一實體」。

614 譯注：賦予它述詞意謂著陳述它（主詞）是如此如此，主詞就成為「有」。反過來說，任何的有都是內存於全般者之中。

615 譯注：「ト・テイ・エン・エーナイ」：西田使用希臘文「τὸ τί ἦν εἶναι」的音譯，其拉丁文譯法為「to ti en einai」，意指一個存在物的「是什麼」，其意思相當於一個事物的「本質」（Washeit, quidditas）或「個物性（此性）」（haecceitas），西田在這裡應是指「個物性」。亞里斯多德的說法，請參閱其《形上學》，第七卷第三章（1028b34 以下），對種種不同的實體意義的討論。

616 譯注：參閱亞里斯多德第七卷第四章，特別是 1030a5 以下。

617 譯注：任何能夠定義的東西，都是內存於一個全般者當中。連著上下文來看，西田是順著傳統邏輯並且改變其意義來說，這裡應是指「個物」，也就是說，個物也是被全般者所限定的東西。就西田的哲學來看，這裡的「全般者」是指具體的全般者，而「定義」的意義則是「自我限定」。

會到達類似拉斯克⁶¹⁸所說的無對立的對象。⁶¹⁹但是要將這樣的對象作為真理的根柢，並且對我們的判斷性意識擁有應然的意義的話，那麼它就必須透過當初康德所思想的意識全般的綜合統一才能成立，也就是說，它必須是建立在純粹自我的自覺性限定之上。⁶²⁰如果它⁶²¹是全然超越我們意識的東西，那麼它對我們的判斷性意識就不能夠擁有應然的意義。⁶²²即使是能為主詞而不能為述詞的個物，只要它擁有成為述詞的可能，那麼就必須存在著將它包含在內、並且限定它的全般者，同樣地，即使是超越的對象只要它能夠擁有應然的意義，那麼在它的背後就必須存在著自覺的限定。⁶²³而這種全般者並不是通常所謂的全般概念⁶²⁴，這種自覺的限定也不能夠思想為通常所謂的自覺限定。

618 譯注：拉斯克 (Emil Lask, 1875-1915)。拉斯克是李克特 (Heinrich Rickert) 在弗萊堡大學的學生。拉斯克的哲學從李克特的價值哲學與胡塞爾的現象學出發，是二十世紀初最具原創力的哲學家之一，一次大戰時死於波蘭戰場。主要的哲學著作為 1911 年的《哲學的邏輯與範疇論》(Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre) 以及 1912 年的《判斷論》(Die Lehre vom Urteil)。

619 譯注：「無對立的對象」。拉斯克哲學的概念，其德文原文為「der gegensatzlose Gegenstand」。請參閱拉斯克 1912 年的《判斷論》(Die Lehre vom Urteil in: Gesammelte Schriften, hrsg. v. E. Herrigel, 2. Band, Tübingen, 1932)。

620 譯注：「這樣的對象」意指拉斯克所說的「無對立的對象」。無對立的對象要作為真理的基礎，並且讓我們的判斷意識也擁有規範的意義的話，那麼它必須建立在純粹自我的自覺之上。

621 譯注：指拉斯克所說的「無對立的對象」。

622 譯注：西田認為即使是無對立的對象，也不會是完全超越我們的意識的東西，否則就不能夠擁有應然的意義。

623 譯注：這是兩個東西的類比：任何個物只要它具有擁有成為述詞的可能，那麼它就必須內存於一個全般者當中，受到這個全般者的限定；同樣的，任何的超越的對象，只要它擁有規範的意義，那麼在其背後，就必須存在著一種自覺的限定。

624 譯注：這裡的「全般概念」指邏輯上的「普遍概念」。通常的普遍概念是透過抽象方式從具體物中抽離而成，西田的全般概念則是指具體的存在。

即使從所謂的全般概念出發，並且徹底地特殊化，最終也不能達到個物，最後的種⁶²⁵ 仍然不是個物。要達到個物，我們就必須超越這樣的限定。因而能夠限定能為主詞不能為述詞的個物的東西，必須是超越人們所謂全般者的限定的東西。然而，這樣的東西⁶²⁶ 之所以被思想為全般者的理由究竟在哪裡呢？透過單純地超越所謂的全般概念的限定，並不能思想到個物；個物總是相對於個物而被限定。⁶²⁷ 唯一獨特的存在就如同在萊布尼茲的單子論中所說一樣，是被全般者所限定的存在。要思考具個物性的存在，就必須存在著包含全部的個物，並且又限定全部的個物的全般者。我所說的超越的述詞面或場所就意指著這樣的東西。⁶²⁸ 而如果我們的自我，在主詞的方向上，可以思想為是連能為主詞而不能為述詞的個物也超越的東西的話，那麼所謂限定個物的全般者，就可以被思想為是擁有我們的自覺的意識面的意義的東西，而場所或超越的述詞面，則可以思想為是意識全般的自我意識面。⁶²⁹ 我認為透過這樣的方

4,335

625 譯注：「最後的種」或譯為「最小的種」（*infima species*）。最後的種是透過在「最近的類」概念上再無限地添加「種差」所獲得的概念，透過無限地添加種差所獲得的「最小的種」（特殊化的過程），仍然是個「全般者（普遍概念）」，這樣的全般概念西田稱為「抽象的全般者」。

626 譯注：「這樣的東西」指「能夠限定能為主詞不能為述詞的東西」，也就是「能夠限定個物的全般者」。

627 譯注：這是說個物不只是超越了一般所謂的全般者的限定，而且個物之為個物，總是與個物相對。

628 譯注：西田認為個物具有獨特性，也就是說，個物與其他的個物之間並不擁有相同的性質。因而個物與個物所內存於其中的場所，不能是有的場所，只能是無的場所。無的場所或超越的述詞面就是能夠限定一切個物的全般者。

629 譯注：在這裡的「能為主詞而不能為述詞的個物」指的是「自然物」。自我在主詞的方向上超越了自然物，這個時候限定自我的全般者是「自覺的全般者」，自覺的全般者的超越的述詞面，可以思想為康德的超越自我（意識全般的自我）的意識面。

式，可以結合亞里斯多德邏輯學的想法與康德哲學的想法，並且可以釐清判斷性知識的真正的根柢是什麼。⁶³⁰ 以判斷作為全般者的自我限定，這是黑格爾的想法。不用說黑格爾的邏輯學，就是從這麼一種立場來組織的偉大的作品。但是，就算是黑格爾的邏輯學，也仍然不能夠釐清我所謂的包含個物並且又限定個物的全般者的意義，它無法釐清作為判斷性知識的根柢的全般者與自覺的關係。因而，對於從對象性存在到自覺性存在的過渡，〔黑格爾的邏輯學〕並不能給予一個充分的基礎，並且也不能釐清為什麼理型本身必須是具自覺性的東西的理由。在這個意義下，黑格爾的邏輯學仍然脫離不了主詞的邏輯學、對象的邏輯學。⁶³¹ 當然，只要作為邏輯學，它就是主詞性的、對象性的，這或許是理所當然的，但是，以我們的自覺為基礎的體驗的內容，並不單單只是對象性的。⁶³² 而且，只要我們能思想到這種東西，思想這個東西的形式就必須要釐清。⁶³³ 因而，我反過來以自覺的形式作為邏輯的根本形式，而認為我們由於是自覺性的緣故，所以才以邏輯地思考。⁶³⁴ (V,422)

自覺的意思究竟是什麼呢？自覺是認知者認知認知者本身，在自覺

630 譯注：這裡西田表達出其目的：結合亞里斯多德邏輯學與康德哲學，藉以釐清判斷的知識的真正基礎。

631 譯注：至此是對黑格爾邏輯學的批評。西田稱黑格爾的邏輯學是「主詞的邏輯學」或「對象的邏輯學」。

632 譯注：西田在這裡指出體驗的內容，並不只是對象性的體驗。對西田來說，對象性的體驗並不是最根本的體驗，自覺的體驗才是根本的體驗。

633 譯注：這個句子是說，由於我們確實能夠思想到這樣的東西，這樣的事情是可能的，所以我們必須釐清能夠讓這麼一種事情的思想為可能的思想形式是什麼。

634 譯注：西田在這裡表明，他不是要透過對象邏輯來解釋自覺，而以自覺的形式為基本的邏輯形式來解釋對象邏輯。也就是說，正因為我們是自覺的存在，所以才能邏輯地思考。

當中，認知者與被認知者是一個東西。不過，認知的意思究竟是什麼呢？認知者相對於被認知者，必須完全是更高層次的東西，它必須是完全不能與被認知者處於同一層次的東西。⁶³⁵ 認知者必須是完全無法對象化的東西，如果它可以被對象化，那麼它就不是認知者。在這樣的意義之下，認知者相對於被認知者必須被思想為無，也就是說，倘若相對於對象性的存在，相對於主詞性的存在來說的話，它必須應該被稱為無。然而認知者並不是單純地與有相對的無，認知並不能從這樣的關係中產生。⁶³⁶ 就如同我們認為，當物內存於自我的意識中的時候，我們才能意識到它一樣，認知者包含著被認知者，它必須在自身之中限定著被認知者、必須是無而限定有的東西，在這裡，必須存在著有形者是無形者的影像這樣的意思。⁶³⁷ 當我們將自我思想為意識現象的統一的時候，這已然是被認知的自我，並不是認知的自我。⁶³⁸ 再者，當我們將意識現象視為無限的過程，將其思想為無本體的純粹活動的時候，這也是已然被對象化的東西，並不是真正的認知者。真正的認知者根本不能是範疇地受限定者，反而必須是範疇地能限定者。⁶³⁹ 倘若我們這麼來思想的話，那麼真正的認知者，就必須是我上述所說的超越的述詞面或場所。人們認

635 譯注：這是說能認知與所認知，不能處於同一層次。這裡所談的「認知者」與「被認知者」，其實都可以用「能認知」與「所認知」來替代。

636 譯注：相對被認知者是有（對象性的存在），認知者必須是無。但是西田說這並不是說認知者是單純的無。以下西田陳述自身的想法。

637 譯注：西田的基本想法，作為無的認知者必須包含著被認知者，並且在自身之中限定被認知者。真正的無不是單純的無，而是無而限定有的無。

638 譯注：自我有很多不同的層次，西田認為意識的自我，並不是真正的自我。

639 譯注：這是說，真正的認識者不能範疇地被限定（只有對象才能範疇地加以限定），它毋寧是能進行範疇的限定者。

為認知是一種活動，但是，真正的認知者必須是包含活動的東西，它必須在自身之中，以活動的方式來限定自身的內容。⁶⁴⁰ 由於我們通常將作為活動而被對象化的東西視為自我，因而我們觀看不到將它包含的東西，也就是說，觀看不到我所謂的場所，反而將它⁶⁴¹ 思想為一種超越的存在。然而，如果從真正的認知者來說的話，場所本身是真正的自我，活動性的存在愈是接近真正的自我，就愈是內在性的；具明證性者就是內存於場所中直接存在。從這樣的立場來看，活動者反而必須是超越性的。由於活動對場所本身是直接的，所以意識活動被思想為無本體的純粹活動，它是內在而無本體的⁶⁴²，是無而限定有。⁶⁴³ 活動的各個點，其本身愈是能夠被思想為無，它就愈是意識性的。

如果能夠以上述的方式來思考認知的話，那麼自覺就意味著場所在自我自身之中限定自身，場所與場所的內存在物是同一的。⁶⁴⁴ 主張認知者與被認知者是同一的，並不是單純地主張某物與某物自身的同一，並非像主張作動者與被作動者的同一一樣，也不是以連續活動的方式而同一。這種意義之下，同一都意謂著對象性存在的同一，並不能釐清認知者與認知者自身是同一的這種同一的意義。我們究竟如何能夠思想自我同一者呢？自我同一者自身以自身為述詞，但是我們究竟要怎麼樣來思

(V,424) 4,337

640 譯注：真正的認知或場所是將「能」與「所」皆包含在內的東西。

641 譯注：「它」意指「包含自我的東西」或「場所」。

642 譯注：這裡的「本體」是指「實體」。

643 譯注：這是說我們將意識活動理解為〔無實體的〕純粹活動，意識活動是內在的並且是無實體的；它是無而決定有的非有。

644 譯注：自覺的意義的說明。自覺意指場所的自我限定自身，意指場所與場所的內存在物的同一，認知者與被認知者是同一的。以下說明這種「自我同一」的意思。

想這樣的東西？⁶⁴⁵ 當我們將全般概念徹底地特殊化，並且超越最後的種而到達個物性存在的時候，這就可以思想為是自身以自身為述詞。個物性的存在是在其自身同一的東西。然而，如我上述所指出，個物是全般者的超越性述詞面或場所的自我限定。⁶⁴⁶ 個物內存於全般者的場所，並且作為場所自身的限定而被思想。以這樣的方式，當我們將個物性的存在，作為自身同一的存在，並且自身以自身的述詞的時候，我認為在這裡有兩種觀察的方式。一種是由述詞性的存在來統合主詞性的存在，另一種則是由主詞性的存在來統合述詞性的存在。⁶⁴⁷ 第一種自我同一是透過述詞性的存在沒入主詞性的存在的方式所思想的自我同一，這意味著對象性存在的自我同一。⁶⁴⁸ 但是，倘若我們認為判斷是透過全般者的自我限定而產生的，並且從這樣的立場來看的話，那麼所謂的自我同一者，反過來透過主詞性存在無限地接近述詞性的存在，並且最終與述詞存在的合一的方式，就必須可以思想自我同一的存在。⁶⁴⁹ 在以判斷的方式而限定自我自身的判斷的全般者的限定的極限當中，可以思想到所謂

(V,425)

645 譯注：「自身以自身為述詞」的邏輯的表示，就是 A 是 A 。以下說明這種「自我同一者」應如何在主述詞的關係中來了解。

646 譯注：西田表明真正的自我同一是自我以自身為述詞的同一，當主詞成為最後的主詞（超越最後的種而到達個物性的時候），這個時候的述詞不再是述詞，述詞也跟著超越，超越的述詞面就會產生。

647 譯注：自我同一的兩種觀察方式。「主詞包含與統一述詞」或「述詞包含與統一主詞」。

648 譯注：第一種自我同一是將述詞吸收入主詞，這是對象性的自我同一。例如：亞里斯多德—萊布尼茲的思考方式，是讓主詞包含一切述詞，參閱本譯注〈邁向以預定和諧為線索的宗教哲學〉中關於萊布尼茲的「完全的個體概念」的注解，於 NKZ 10,93。

649 譯注：這是說倘若我們從全般者的自我限定來看，那麼自我同一可以這樣來理解，即主詞無限地趨近於述詞，並且最後與之同一。這裡所說的超越的述詞面指的是作為自覺的意識。

個物的自我同一，但是認知是全般者限定全般者自身，在超越了這種全般者的限定的〔另一種〕全般者的限定當中，還可以觀看到一種自我同一，這種自我同一超越了個物的自我同一。這對我們來說，是自覺的自我同一。⁶⁵⁰ 認知者或所謂的限定自我自身的全般者，不用說當然是無法以邏輯的方式來限定的全般者，但是倘若我們試著〔沿著這種〕邏輯的形式來推論，並且思想這種全般者的話，那麼我們可以說自覺是能包攝者與所包攝者的同一，是場所與「內存在物」的同一。而從全體與部分的同一，自覺的無限的過程也可以產生出來。⁶⁵¹

4,338

透過上述所說，我想我已經釐清了我所謂的全般者的自我限定與自覺的意識之間的關係。如果我們透過全般者的自我限定，將產生判斷的述詞的邏輯的立場予以完全地徹底化的話，那麼我們就能夠思想到超越了個物性存在的限定，但仍然還是全般者的自我限定的東西。⁶⁵² 能夠闡明這種全般者的限定的東西是我們的自覺的意識。當然，我並不是主張，越過超越的述詞面，我們仍然可以邏輯地來思想全般者的限定。邏輯的限定在超越的述詞面的限定當中，已然達到極限了。唯有我們的無而限定有的自覺的體驗，才能證明這一點。自覺作為單純的事實是不能

(V,426)

650 譯注：在判斷的全般者當中的自我同一是「〔對象性〕個物的自我同一」。西田說在超越了判斷的全般者的限定的另一種全般者的限定當中，也可以發現到一種自我同一，這種自我同一是「自覺的自我同一」。這個超越了判斷的全般者的全般者是自覺的全般者。

651 譯注：全體與其部分的同一，可以形成無限的系列。西田的這個無限想法來自於戴德金對無限的定義。請參閱本書的第一選文〈邏輯的理解與數理的理解〉，特別是 NKZ 1,212-213 的部分。

652 譯注：這是說我們可以思想到超越個物的限定的全般者的自我限定，例如：睿智的自覺的限定。

被認知的，它是透過上述的邏輯的形式才被思想到的。倘若我們反過來看這件事的話，那麼先前被稱為全般者的限定的東西，其實不過只是被對象化了的自覺的限定而已。判斷的知識是作為全般者的限定而產生的，這是因為判斷的知識是一種自覺的限定，它是在意識全般的自我的自覺的限定這種意義下的自覺的限定。倘若要以上述所說的方式來思想自覺的形式的话，那麼當我們站在述詞的邏輯的立場的時候，那麼在其全般者的限定當中，就必須已然包含著自覺的限定的意義了。如果將這種自覺性限定的形式思想為全般者的限定的根本形式的话，那麼在徹底地深入我們的自覺的限定的形式這個意義之下，我認為我可以越過我所謂的判斷的全般者的限定，並且徹底地思考深層的全般者的自我限定。我們的自覺的意識的最淺層是表象的意識。在表象的意識當中，自覺的限定的意義還沒有出現，其內存在物單純地只是意向性的。只有在到達知性自覺的時候，自覺的限定的意義才會變得清楚。判斷的全般者的限定是被對象化的知性自覺的限定。但是所謂無而限定有的自覺的限定的意義，並不停留在單純的知性自覺。在知性自覺當中，自我仍然是根據對象的存在而被限定的東西。⁶⁵³ 在意志的自覺當中，無而限定有的自覺的限定的意義是更深一層的，並且我們也是在更深一層的意義當中自覺到自我自身。但是意志的自覺也仍然不是最終的自覺，唯有在達到全然無觀看者的觀看的時候，才是達到自覺的極致。⁶⁵⁴ 反之，如果我們反過

4,339

(V,427)

653 譯注：在知性自覺當中，自我仍然被限定為一種對象的存在或客觀的存在物。然而自覺的限定卻不止於此。

654 譯注：意志的自覺比知性的自覺更能夠自覺到自我自身。但真正的自覺是絕對無的自覺。

來從自覺的限定減少其能思的限定意義的話，也就是說，隨著將自覺的限定予以對象化，自覺的限定就會往判斷的限定接近。從知性自覺的限定除去其能思的限定的意義，透過這樣的方式，知性自覺的限定就成為判斷的限定。⁶⁵⁵因而，所謂判斷的全般者的超越的述詞面，就相當於知性自覺的所思面或對象的限定面。從我們的意識面除去其自覺的限定的意義之後就變成述詞面。⁶⁵⁶這樣的話，我們究竟要如何來思考自覺的限定失去其能思的限定的意義並且被對象化這件事呢？沿著自覺的限定的深入，所謂的無而限定有，這件事倘若我們反過來看的話，也就是說，從深層的自我的能思的限定的立場來看，淺層的自我的能思的限定的內容，就成為所思地受限定的內容。⁶⁵⁷從判斷的全般者的立場出發，雖然我稱自覺是越過其〔判斷性全般者的〕超越的述詞面並且限定自我自身的東西，也就是說，自覺是無而限定有的東西，但是從自覺本身的立場來說，自覺意指自我在自身當中觀看自我。⁶⁵⁸無觀看者的觀看意指「作為主觀的自我」（「自分が」）成為「內在於自我」（「自己に於て」），也就是說，自我成為場所本身。⁶⁵⁹在這個意義下，一旦我們超越了「作

655 譯注：這是說逐漸地減少（西田有時候也用「極小化」來形容，在全般者的推移上，西田往往使用這種程度性的語詞）知性自覺的限定中的「能思限定」的意義，知性自覺的限定就往判斷的限定逐漸靠近。當知性自覺的能思的限定完全去除的時候，知性自覺的限定就成為判斷的限定。換言之，判斷的限定是知性自覺的所思的限定。判斷的全般者是睿智的全般者的所思的限定。

656 譯注：這裡的「述詞面」是指「判斷的全般者的超越的述詞面」，它是不再擁有自覺的限定的意義的意識面。

657 譯注：這是說倘若我們從深層的自我來看，淺層的能思的限定就變成深層的所思的限定。例如，判斷的全般者是睿智的全般者的所思的限定。

658 譯注：「自覺意指自我在自身當中觀看自我」這是自覺的基本意義。

659 譯注：這是說，無觀看者的觀看意指作為自我內存於自我，「自我」成為自我所內存

為主觀的自我」與「內在於自我」合而為一的場所（例如：觀看到存在於知性自覺的背後的意志的自我）的時候，仍然還可以觀看到〔另一個〕「作為主觀的自我」，隨著自覺的逐步深入，我們一定會再觀看到〔另一個〕「作為主觀的自我」與「內在於自我」合而為一的場所。⁶⁶⁰ 當到達真正的無自我觀看的觀看者的時候，所剩下的唯有「內在於自我」這樣的東西而已。⁶⁶¹ 在這種場所當中，所有的自我的能思的限定的內容都被映照且被對象化出來。

4,340 由於我想要釐清邏輯的限定與自覺的限定的內在關係，並且闡明自覺的限定的邏輯的意義，所以我先從判斷的全般者的自我限定出發。⁶⁶² 而我曾主張透過對其〔判斷性的全般者的〕主詞的方向與述詞的方向的超越，來思考進一步將其〔判斷的全般者〕包攝的全般者。因而這會引起某些問題，例如，這會不會一直要在全般者之上再思想全般者？再者能夠限定全般者的東西究竟是什麼呢？但是，我所謂的全般者的自我限定，在根本上就擁有自覺的限定的意義。⁶⁶³ 如上所說，倘若判斷是透過

於其中的「場所」。

660 譯注：這是說明自我的無限多的層次。只要我們超越了前一個場所，也就是說，超越了原本自我與內存於自我的合一的場所，而進入更深的場所的時候，這個時候我們可以發現還有另一個觀看的自我（能思的自我），在觀看著這個被超越的自我與內存於自我的合一（所思的自我）。在翻譯上，筆者加入「另一個」是為了理解的方便，其實並不是另一個自我，而是更深層的自我。從文法的角度來看，「自我」是作為主詞的自我，「內存於自我」則是作為場所的自我。

661 譯注：這是說當我們達到真正的觀看而不再被一個更深的自我所觀看的時候，那麼這個時候不再有觀看者，作為主體的自我消失了，只剩下「內存於自我」，這個時候的作為述詞的自我是無限大的述詞或絕對無的場所。

662 譯注：西田表明從判斷的全般者的自我限定出發，是為了釐清自覺的限定的邏輯意義。

663 譯注：西田表明所有的全般者的自我限定，都具有自覺的限定的意義。

判斷的全般者的自我限定而產生的話，那麼判斷就必須已然就包含這種意義⁶⁶⁴了。我認為這些疑問⁶⁶⁵本身是從主詞的邏輯的立場所提出來的。如果我們單純地沿著對象的方向，在超越之上再思想一個超越的話，那麼抽象地來看一直思考下去是可能的，再者只要存在著能限定也可以說一定有某種東西在進行限定。⁶⁶⁶但是，我所謂的全般者的自我限定意指自覺的限定，即使在無的限定之上再思想無的限定，那就好像是在零的上面再思考零一樣。⁶⁶⁷再者，只要任何東西在對象的方向上擁有存在物的意義的話，那麼我們就可以問是什麼東西限定了它？⁶⁶⁸我所謂全般者的自我限定意謂著在廣義下的認識的形式。我認為我所謂的全般者的自我限定，是最深且最具廣包性的認識的形式。我認為自古以來，人們所謂的認識的形式與自覺的關係就不是很清楚，並且在主觀的底部當中某種活動者還殘留著。我將邏輯的形式視為自覺的形式，並且將自覺的形式視為邏輯的形式。⁶⁶⁹就如同作為判斷的全般者的自我限定，可以思想到個物一樣，我們的自我不過只是在超越了判斷的全般者的全般

(V,429)

664 譯注：「這種意義」應是指「自覺的限定的意義」。也就是說，在我們的判斷當中就包含著自覺的意義。在西田看來，判斷的全般者其實是睿智的全般者的所思的限定。

665 譯注：「這些疑問」指上述所提的問題。即「全般者會不會無限限制的為另一個全般者所包攝」以及「什麼叫做全般者的自我限定」這兩個問題。

666 譯注：這是西田對這兩個疑問的另一種表達。

667 譯注：在無的限定之上再添加一個無的限定，這就像是在零上面再加一個零一樣，仍然是零。在西田看來，無的限定的無限後退的想法，其實是將無予以對象化的結果。

668 譯注：這是說只要是對象性存在，我們都可以說它是被什麼全般者所限定的？或者說，限定它的全般者是什麼？這是因為只要是「有」，一定是內存於全般者（無）當中的「有」。

669 譯注：西田表明自身的基本想法，認知是全般者的自我限定，這樣的認知是一種自覺的形式，自覺形式具有邏輯形式的性格。

者當中受限定的主詞性存在而已。⁶⁷⁰ 當「內在於自我」與「作為主觀的自我」合而為一的時候，我們就可以看到某種類似意識全般的東西。在這裡我並不是主張先有全般者，然後這個全般者被某種東西⁶⁷¹所限定，或者這個全般者限定自我自身。再者我也不是主張，所謂全般者的內容
4,341 是被限定的，並且要從這裡來推演出特殊的存在。直接所與的最具體的存在是對自我的所與。所謂直接的所與必須是對自我的所與。內在於我們最深層的自覺當中的存在，必須是最直接與最具體的存在。然而如果自覺的限定擁有上述所說的邏輯性意義的話，那麼直接所與的最具體的東西，就必須是在無的場所中的所與。很多人不假思索地視為直接所與的東西，根據上述所說，這些必須已然是某種形式當中的所與了。⁶⁷² 即使是從直接經驗出發的人，也是透過某種所與的形式來思想所謂的直接經驗。對於柏格森所謂的純粹持續，可以說也是這樣的。⁶⁷³ 不過由於其⁶⁷⁴的邏輯的形式並不清楚，所以馬上被會思想為超越思惟的實在，並陷入形上學當中。我所謂的全般者的限定，是以自覺的形式為根本的形式的，它也是限定這種東西的形式，而且是限定所有「存在物」的形
(V,430)

670 譯注：就如同個物是判斷的全般者的自我限定一樣，自我雖然超越了判斷的全般者，但也仍然是某種內存於某種超越判斷的全般者的全般者（例如：睿智的全般者）當中，並且是這個全般者的主詞的存在（例如：睿智的自我）。即下文所說的意識全般或知性睿智的自我。

671 譯注：這裡的「某種東西」是指某種「別的東西」，即外於這個全般者的東西。

672 譯注：這是說人們所謂的「所與」或「既予」並不是真正地來自於「直接經驗的所與」，而是已然帶有某種形式或思想的加工。真正的所與是在絕對無的場所中的所與。

673 譯注：這是批評柏格森的「純粹持續」也是已然在某種形式中的所與，並不是真正的直接經驗的所與。

674 譯注：「其」主要應是指柏格森的「純粹持續」，也包括西田所批評的上述那些「從〔所謂的〕直接經驗出發的人」。

式。⁶⁷⁵所有的存在物都是作為我所謂的全般者的場所的內存在物而被思想的。⁶⁷⁶相反於將自覺的自我視為形上學的實在的形上學的觀察方式，我認為笛卡兒可以視為是第一個以自覺的限定作為認識的形式的人。⁶⁷⁷笛卡兒的「我思故我在」是我所謂的超越的述詞面的限定自我自身，而笛卡兒以之作為明證性知識的認識形式。然而，在笛卡兒，它⁶⁷⁸又直接地擁有形上學的意義，以自覺的限定作為客觀世界的認識形式的人是康德。⁶⁷⁹但是我認為康德的「我思」仍然殘留著活動性自覺的意義。我認為現今的現象學也可以說是將某種意識的自我視為認識的根本的形式。但是，現象學的認識的自我是將內部知覺的自我予以純化的結果，它還不能把握真正的自覺的自我的形式。⁶⁸⁰即使是以所與的事物為基礎的意向活動，如果它的意向形式本身是不完全的話，那麼透過這樣的方式是無法意向到完全的具體的體驗的內容的。⁶⁸¹自覺的體驗是直接的並且必須是任何人都不會懷疑的體驗。但是如果以它〔自覺的體驗〕作為學問

4,342

675 譯注：西田說他所謂的「全般者的限定」是一種自覺的形式，因而也限定了上述人們所說的直接經驗，更恰當地說，所有的存在物都受到它的限定。

676 譯注：存在物之為存在物，在本質上就是場所的內存在物。只要是「有」，一定內存於「無」。

677 譯注：相對於那些將自覺的自我視為是一種形上學的實在的哲學家，西田認為笛卡兒是第一個將我們的認識形式，理解為自覺的限定的哲學家。

678 譯注：「它」指「我思故我在」這種明證性的知識。

679 譯注：康德才是以自覺的限定為客觀世界的認識形式的哲學家，笛卡兒雖然隱含著這樣的想法，但是他陷入形上學之中。

680 譯注：批評胡塞爾現象學的自我只是一種純粹化了的內在知覺的自我，現象學還沒有把握到真正的自覺的自我的形式。

681 譯注：胡塞爾的意向性主要是「向外」意向著所思的意向性，然而在西田，意向性的根本意義是「內向的超越」，而不是「外向的超越」。這在西田看來並沒有真正地理解自覺的體驗。

的出發點的話，那麼這必須已然是在種種不同的形式之上來思考了。⁶⁸²

⁶⁸² 譯注：這應該是西田對一般所理解的自覺體驗的批評。體驗是無可懷疑的這是沒問題，但是笛卡兒、康德、胡塞爾都沒有把握真正的自覺形式，他們所了解的自覺體驗其實仍然是有前提的，是已然建立在種種不同的形式之上的體驗。

第二章

由於我所謂的全般者的自我限定在其根柢上是一種自覺的限定，所以(V,431)要釐清全般者的構造及階段，我們就必須透過自覺的構造及階段。⁶⁸³將認知思想為一種活動，並且主張認知者與被認知者是一，這不過是一種對象化了的自覺的觀察方式而已。物要被我所認知，首先物就必須對我來說是內在性的，所謂的我必須擁有物所內存於其中的場所的意義。在這個意義之下，我對物來說是全然的無，只是單純地映照著物而已。⁶⁸⁴但是只要我認知到物，物就必須是為我所限定的東西，自我的內存在物必須是為自我所限定的物。自我透過在自我之中限定自我的內容、在自我之中映照自我的內容而認知，這可以說是自身是無而限定有。在這個意義下，自覺可以視為自我在自我之中觀看自我自身的內容。而一切的認知都必須以這種自覺的限定為基礎。人們將「內在於自我」思想為表象的意識。我們通常所謂的意識面，其內存在物映照著某物，也就是說，它意向著某物。但是意向活動的意義究竟是什麼？即使是意向活動也不能夠意向著完全不是內在於自我的東西。⁶⁸⁵自我內在於自我之中並且限定自我的內容，在這個意義下，被意向的存在也必須是

683 譯注：在這裡的「全般者的階段」或「自覺的階段」應是指全般者各種不同的層次。

例如：判斷的全般者、自覺的全般者、觀智的全般者等等。

684 譯注：說明「我」就是場所。由於是場所，所以相對於物（有）來說，我是無。

685 譯注：西田認為意向活動不能夠意向著某種完全外在於自我的東西。在西田的想法裡面，意向活動的根本意義是「內指的」。請參閱本書〈觀智的世界〉，特別是NKZ 4,105 的說明。

在自我之內被映照出來的自我的內容。⁶⁸⁶而這意謂著我們還沒有達到在自我之中直接地觀看自我自身的內容的直覺。⁶⁸⁷倘若我們站在「內在於自我」的立場之上，那麼意識就必須徹底地是意向性的。由於「內在於自我」無法與自覺分離，所以意向性可以視為是意識的根本特性之一。但是自我必須是在自我之中限定自我的存在。要怎麼樣才能夠思考自我在自我之中觀看自我呢？我們完全不能在自我的表象性意識面當中來映照自我，被映照的自我是被觀看的自我，並不是能觀看的自我。⁶⁸⁸在這裡，我們首先將自我思想為意識的統一。但是這種統一完全不能在意識面當中被映照出來，能被映照出來的東西都是意識的內容，不是能統一者。自我必須完全地被思想為是在意識面的底部的東西，並且當我們思考自我在自我之中映照自我的時候，自我就只能被思想為是無限的過程，關於意識活動的思想就是這樣產生的。⁶⁸⁹如果我們將這種存在於永遠都達不到的過程的底部的東西，思想為某種外在的東西的話，那麼它的過程就只是被思想為單純的作動而已。但是當這種〔過程的〕目的地完全再被〔另一種〕意識面所包含的時候，我們就可以思想到意識活動。⁶⁹⁰在意識活動的底部必須存在著始終觀看意識活動本身的存在，必

686 譯注：意向活動不僅是內指的，其所意向的內容也是自我自身的內容。意向作用其實是自我以客觀化的方式映照自身的內容。

687 譯注：意向活動由於是能所相關，意向到自我的客觀化，這同時也意謂著我們還沒有達到自我直覺自身的內容的地步。我們仍然將自我的內容以所思的方式來直觀。

688 譯注：在表象性意識中所映照出來西仍然是被觀看的自我，不是能觀看的自我本身。

689 譯注：這是說我們總是將自我思想為存在於意識的底層的東西，因而當我們思想自我映照自身的時候，這個自我必定被思想為是一種無限的過程，而我們也是在這種方式之下來思想意識活動的。

690 譯注：西田對比兩種思考方式，首先如果我們認為這個不可達到的東西是在過程的底

須存在著擁有將活動內在地包含的這種意義的東西，這就自覺的自我。⁶⁹¹但是要讓自覺性的自我得以被意識到，它就必須還要再內存於另一種意識面，不過這種意識面不能是先前表象的意識面。⁶⁹²不論我們如何地深入表象的意識面，都無法達到意識自我自身的自覺面。⁶⁹³通常人們將自覺的自我單純地只是思想為在自我之中映照自我的無限過程而已，但是這樣是沒有辦法意識到自我自身的。從表象的意識面來看，自覺的自我是無限的過程，但是從表象的意識面出發，自覺的自我總是存在於其〔表象的意識的〕背後，它〔自覺的自我〕只能是完全超越的東西。⁶⁹⁴因而我們自覺，就意謂著上述意義下的超越者是內在於自我的，並且是回歸無限過程的本源的超越者。⁶⁹⁵我們的意識愈是直覺性的，過程就愈是消失的，活動的過程就愈接近意識面本身，最終沒入於其中。自覺面與表象面必須是不同意義的意識面，然而自覺面必須是本然意義

(V,433) 4,344

部，並且被思想為某種外在於過程的東西的話，那麼這樣的過程就只是一種單純的意識活動，是永遠達不到這個東西的。但是西田反過來認為，正是因為思想過程的目的本身又被更深的意識面所包含，所以我們才可以觀看到意識活動，在這裡必須有一個更深的自我在觀看著意識的活動。

691 譯注：西田的看法的表達。西田認為在意識活動的深層，必須存在著觀看意識活動並且又內在地將其包含的某物，這個某物就是自覺的自我。在西田的想法裡面，淺層的能所內存於深層的自我，是深層的自我自我投射。

692 譯注：要意識到這個自覺的自我，它就必須再內存於某種更深的意識面，而這個更深的意識面，並不是先前的表象的意識。意識的深度量不同於廣度量，是深入到另一個不同層次的意識。

693 譯注：自覺的問題不是廣度量上的擴大，而是深度量上的深入。廣度量的擴大仍然是同一世界，不會到深入到另一個世界。

694 譯注：自覺的自我在表象意識的背後，也就是說，即使透過無限的過程，我們也不能夠自覺到它。西田的「在一個東西的背後」意指在背後的那個東西是「超越的」。

695 譯注：從「我們是自覺的」這個事實，就意謂著那個超越者並不在我的外在，而是內在於自我的深層，而我的自覺就是無限地回歸作為本源的超越者。

下的意識面。⁶⁹⁶ 沒有自我的意識是不存在的，自覺是意識的根本形式。所謂自覺是自我在自我之中觀看自我。如果「作為主觀的自我」隱藏著，並且「內在於自我」或意識面被思想為「作為客觀的自我」（「自己を」）
(V,434) 面的時候，這被思想為表象的意識面。當映照自我自身的內容的意識面失去了限定自我自身，並且被思想為只是「作為客觀的自我」面的時候，它就只能是映照他者的內容。⁶⁹⁷ 當然沒有「作為主觀的自我」也就沒有「作為客觀的自我」，然而或許單純的「內在於自我」也可以思想為是表象的意識面。但是，本來沒有「作為主觀的自我」就沒有「內在於自我」，而我們將「內在於自我」直接地思想為「作為主觀的自我」的時候，或者當將「作為主觀的自我」與「內在於自我」思想為合一的時候，我們就可以思想表象活動。這種表象活動的意識面的內存在物全都是具意向性的。反之，當「內在於自我」與「作為客觀的自我」合一之後，也就是說，當成為「作為主觀的自我」面之後，它就成為直接地映照自我自身內容的自覺的意識面。自覺的意識面的內存在物並不映照他者的內容，而是意識自我自身者，也就是說，它是自覺自我自身者。⁶⁹⁸ 通常所說的自覺的我不外是這種自覺面的內存在物而已，它只是自覺面自身的自我限定的內容而已。人們所謂的自覺的我是無限的過程的自我，這種無限的過程的我是從內存於表象的意識面中的自我映照自身

696 譯注：這是說自覺的意識面是一種不同於表象的意識面的意識面，並且是真正意義下的意識面。意識的根本意義是自覺。

697 譯注：當映照自我自身的意識面，不再能夠限定（映照）自我自身，並且被思想為某種對象的時候，它就只能映照外於自身的東西。

698 譯注：西田在這篇論文中的「他者」，意思都是「外於自身的東西」或「自身之外的東西」。換言之，自覺的意識並不映照外於自身的東西，而是自我映照自身的意識。

而產生的。⁶⁹⁹意識到這種自我的意識面必須將這種自我的過程包含在內，並且在自身當中，將這種過程的自我觀看為自我自身的限定。⁷⁰⁰就算我稱自我在自我之中觀看自我為自覺，這也已然摻雜了活動的自我的思考，本來不論是「作為主觀的自我」還是「作為客觀的自我」，都不是通常所思想的「存在物」，兩者也都不能作為「存在物」而被意識到。沒有脫離自我的意識面，同樣地也沒有脫離意識面的自我。不是有自我，才有限定自我自身這種事，毋寧是「作為主觀的自我」面限定「作為客觀的自我」面，也就是說，是場所限定場所自身，自覺的限定在這種意義下，可以思想為一種範疇的限定，就像自然世界是為判斷的限定所限定的世界一樣，意識世界則是為自覺的限定所限定的世界。從表象的意識面來看，自覺的意識面的內存在物始終是能思性的，其內容則被思想為所思性的。因而，一個取代自我在自我之中觀看的說法在於：一切內存於表象的意識面中的存在物或者一切「內在於自我」中的存在物，皆擁有能思與所思的〔這兩個〕對立的方向。如果將「內在於自我」面作為中軸來思想的話，我們就可以這樣來主張。

我們要怎麼樣才能夠思想上述的從自覺的限定到全般者的自我限定呢？通常來說，自覺的自我意謂著知性自覺的自我。由於知性自覺的自我是在表象的意識面當中自我映照自身的緣故，所以我們可以思想到無限的過程，並且知性自覺的自我可以思想為這種無限過程的極限。這種

699 譯注：這是西田批評的對自我的理解。人們所理解的自覺的自我是一種無限的過程，這種過程是透過思想自我在表象意識層面上的自我映照自身而成。

700 譯注：自覺將無限的自我觀看自身的過程包攝在內，人們所謂無限的過程其實是自覺的一個自我限定面而已。

自覺的自我的內存在的場所，就是我所謂的自覺的意識面。但是我們的自覺並不停留在這裡，我們在我們的意志的自我當中，在行為的自我當中又會意識到更深的自我。⁷⁰¹ 自覺的意識面總是不斷地深化。即使是意志的自我、行為的自我，也跟知性的自我一樣，都是被意識的東西、內存於意識面的東西，也就是說，都是被意識的自我、超越了過程的知性自我的自我，仍然免不了是活動性的自我。⁷⁰² 本來，真正內存於我們的自覺面的東西必須是意志的自我，所謂知性的自我是內存於表象的意識面與其界限中的存在。但是在到達行為的自我的時候，我們的自我就可以思想為走出了所謂自覺的意識面之外。⁷⁰³ 所謂自覺的意識面是存在於表象的意識面的底部的能思面。內存於這種自覺面中的存在，當在能思的方向上，再超越這種自覺面的時候，就是行為的自我。唯有到達行為的自我的時候，我們才能達到無觀看者的觀看的自我。在這個時候，自我單純地消失了，但是這只是意謂著作為所謂的自覺面的內存在物的自我消失了，也就是說，這不過只是以對象的方式所觀看到的自我消失了，我們的自我反而成為真正的觀看的自我。所謂的自覺的自我，它是在表象的意識面當中限定自我自身的內容的能思的自我，它仍然並沒有完全脫離內部知覺的自我的意義。但是倘若我們從無而觀看的真正的自我來說的話，那麼內部知覺的自我就只是受限定的自我，它反而可以說

4,346/(V,436)

701 譯注：這裡的「意志的自我」就是「行為的自我」。

702 譯注：自覺的層面可以不停地深入下去，即使是超越了知性的自我的意志的自我、行為的自我或活動的自我，從更深的自我來看，仍然是意識的對象。

703 譯注：這是說行為的自我超越了知性自覺的意識面，而內存於另一個更深的自我。

是外在的自我。⁷⁰⁴ 那麼當我們站在行為的自我的立場的時候，這種自我限定自我自身的內容的自我限定面究竟是什麼呢？我認為它在廣義下可以思想為表現的意識面，而內存於其中的存在，全部都是表現自我自身的內容的東西。內存於其能思面中的東西已經無法觀看到了，能觀看到的唯有內存於所思面的東西。⁷⁰⁵ 在行為的自我的立場當中，我們的自我擁有客觀地觀看自我自身的內容的直觀的意義，而且表現的內容可以在廣義下思想為直觀的內容，但是在這樣的立場當中，它的能思的限定意義是極小化的東西，也就是最具客觀的表現的內容的東西，可以思想為意識全般的對象世界。⁷⁰⁶ 進一步地，將意識全般的自我完全除去其能思的限定的意義，這就是我所說的判斷的全般者的自我限定。⁷⁰⁷ 但是，要進一步地將意識全般的自我移除其能思性的限定，這究竟如何可能呢？我曾說過，唯有在行為的自我當中，我們才能達到無而觀看的自我，但是，即使是行為的自我也還不能說全然脫離了內部知覺的自我。⁷⁰⁸ 當達到絕對無的自覺的時候，行為的自我也是不存在的。在〈全般者的自我限定〉的最後，我曾經稱這種自我的內容是內在生命的內容。⁷⁰⁹ 在這種

(V,437)

4,347

704 譯注：也就是說，通常所謂的內部知覺的自我仍然是被限定的自我，是外在的自我，不是真正的自我。

705 譯注：表現的意識面是表現的全般者，它是行為的全般者的所思的限定面。內存於其中的東西唯有作為所思的表現的限定。

706 譯注：「能思的限定意義的極小化」表示「最客觀的表現內容」。表現的全般者屬於廣義的行為的全般者的所思的限定。

707 譯注：判斷的全般者的自我限定是最極端的「所思的限定」。

708 譯注：行為的自我是內存於行為的全般者的自我，但它仍然不是真正的自我。

709 譯注：〈全般者的自我限定〉分兩期分別出版於《思想》第八十八號（1929年9月）與八十九號（1929年10月）。這裡所指的「這種自我」指的是「行為的自我」。〈全般者的自我限定〉與本文在內容上許多地方相當類似，可以相互參照閱讀。該文現收

絕對無的自覺的立場當中，可以說是連行為的自我的能思的限定也是否定掉的。⁷¹⁰因而我所說的全般者的自我限定，可以說就是絕對無的自覺的所思面的限定。就我們可以在這種所思面的限定當中觀看到行為的自我的能思的限定而言，這種所思面的限定⁷¹¹的內容可以思想為表現性的；就這個行為的自我的限定是意識全般的自我的限定而言，它的表現的內容作為判斷的全般者的限定的內容就是真理。倘若從判斷的全般者的立場來看，自覺的自我就成為個物的基體，自覺的自我的自我限定就成為判斷活動。所謂全般概念意謂著種種不同的意義的限定面。隨著添加行為的自我的能思的限定的意義，判斷的全般者的限定就擁有自覺的全般者的限定的意義。所謂內部知覺的自我，不外就是根據這種表現的內容所觀看到的過程的自我而已。表現的內容作為行為的自我本身的內容是理型的內容，而以行為的方式而直觀自我自身的內容的自我是叡智的自我。⁷¹²

(V,438)

因而，包含一切全般者的全般者的限定，必須擁有無而觀看的自我的所思面的限定的意義，最終的全般者擁有絕對無的自覺的所思面的意義。⁷¹³我們全部的生命內容皆必須被映照在這裡，所有客觀地被映照出來的、被觀看到的東西，都是在其中被映照出來的、在其中被觀看到的。

於 NKZ 4,281-331。

710 譯注：「行為的自我」的能思的限定即是「內在的體驗流的生命」。

711 譯注：「這種所思面的限定」指「絕對無的自覺的所思面的限定」，它是廣義下的行為的全般者的限定，也是廣義下的表現的全般者的限定。

712 譯注：作為行為的自我的所思的內容的「表現的內容」，類似一種柏拉圖意義下的理型。叡智的自我則是以行為的方式而自我直觀自身的內容的自我。

713 譯注：最後的全般者是絕對無的自覺的所思的限定，西田又稱之為「廣義下的行為的全般者」或「廣義下的表現的全般者」。

在這裡有著客觀的限定者的最深的根據。由於以能思的方式，自我是絕對無法被觀看到的，所以這種自我的所思面，相對於所有能夠被觀看到的自我的能思的限定，就必須擁有客觀的限定的意義。即使是自我的能思的限定，只要是作為能思的限定，它就必須是在這種所思面當中被限定的存在。這種限定面擁有映照一切生命的內容的意義，透過這樣的方式，被觀看的自我的能思性限定也可以在其中被映照出來。因而全般者在自身之中擁有自我限定面，我們可以說自覺在自覺之中限定自覺。只要自覺的限定在其中被映照出來的話，而且只要它是自覺的限定的話，那麼它就同時必須擁有它自身的限定面。這種限定面是全般者的自我限定面。只要全般者限定自覺的內容，也就是說，只要全般者被思想為所謂的具體的全般者的話，那麼在它自身之中就擁有自我限定面。⁷¹⁴一方面來看，自覺的存在擁有自我自身的限定面，意謂著它還沒有達到真正的自我觀看自身，也就是說，它還沒有到達真正的自覺，這意謂著它是在無而觀看者的所思面當中被映照出來的東西。自覺的存在透過被映照於最後的所思面而擁有自我自身的限定面，而透過擁有自我自身的限定面，自覺的存在可以被意識且被思想。如果從這種限定面來看的話，自覺的存在總是超越它⁷¹⁵的，並且是在這種限定面當中限定自身的內容的

4,348

(V,439)

714 譯注：在西田的措詞上「具體的全般者」，都在自身之中擁有自我限定面，這是全般者的自我分化。這樣的全般者是〈場所〉論文中所謂的「がある」的存在判斷，而不是「である」的繫詞判斷。相關的討論，請 NKZ 3,431 以下。〈場所〉一文的中譯文，請參閱黃文宏，《西田幾多郎學選輯》（臺北：聯經出版公司，2013 年），頁 163 以下。

715 譯注：「它」指「自覺的存在」本身，也就是說，自覺者總是自我超越自身，自我限定自身的。

東西。但是全般者的自我限定本來就是以無而觀看的自我的所思面為基礎的，由於擁有徹底地映照出自覺的存在的意義，所以我們可以觀看到自覺的存在，就這一點來說，它必須是為全般者所限定，並且內存於其中的東西。在這種意義下，包含能思的自我的東西是我所謂的全般者的場所，也就是全般者本身。倘若從全般者的限定面的內存在物來看內存於這個場所的內存在物的話，這雖然是在限定面中限定自我自身，但是卻必須存在著完全在這樣的限定面中所無法限定的東西，這樣的東西就是所謂的個物。從限定面可以觀看到無數的過程的限定方向，也可以思想到無數的個物。因而場所包含了這種個物⁷¹⁶，可以被思想為是擁有個物^{4,349}的外延的限定的意義。⁷¹⁷然而我所謂的場所並不僅僅是個物的內存在的場所，只是從限定面可以這樣來看而已，由於全般者的自我限定擁有無而觀看的自我的所思面的限定的意義，所以它⁷¹⁸的場所總是必須擁有限定能思性存在的意義，也就是說，它必須擁有限定活動性存在的意義；內在這種場所的東西在活動上必須是自覺的。因而，所謂的場所限定場所自身必須是場所的內存在物限定自我自身者，也就是說，它必須成為自覺的存在，這種限定是直覺的限定，也就是上述所說的「內在於自我」成為「作為主觀的自我」。⁷¹⁹這種意義之下，自我限定自我就是自我觀看自我的無，被觀看的自我消失了，能思的限定也看不到了。在(V,440)

716 譯注：就意義上來看，「這種個物」應該是指上一個句子的「無數的個物」。

717 譯注：這是說具體的全般者以無數的個物為其外延。

718 譯注：「它」指「全般者的自我限定」。全般者的自我限定的場所是絕對無的所思的限定。

719 譯注：場所的自我限定自身，就是場所的內存在物的自我限定自身。這種直覺的限定也可以表達為「內存於自我」成為「作為主觀的自我」。

這種限定的極限當中，唯有場所限定場所自身，也就是說，唯有絕對無的自覺的所思面的限定還留存著。其⁷²⁰能思的限定也不能夠視為只是我們深層的內在生命。因而，場所限定場所自身是我們深層的內在生命的自我限定，所謂全般者的場所可以說是一面生命映照自我自身的姿態的鏡子。自我直覺自我的內容的時候，也就是說，當「內在於自我」成為「作為主觀的自我」的時候，它仍然無法脫離被觀看的自我的意義，也就是說，仍然脫離不了所思的限定的意義。⁷²¹當成為真正的「作為主觀的自我」的時候，它只能說是我們的生命的流動，也就是說，真正的「作為主觀的自我」限定「內在於自我」，並且必須在其中觀看「作為客觀的自我」。⁷²²從這樣的立場來看的話，自覺的存在在自身之中擁有自我限定面，這意謂著生命限定生命自身，也就是意謂著生命自身的自覺。在這裡，包含著全般者限定全般者自身、場所限定場所自身的意義。因而，限定面自身始終又再擁有自覺的限定的意義，並且又再擁有限定自我自身的限定面的意義。當這種自覺的限定產生的時候，從其限定面來看，內存於場所中的存在物就被視為是過程性的無數的個物的自我，內存於場所中的存在物則是在自我限定面當中限定自身的內容的存在，也就是說，它們是自覺的存在。場所本身的自我限定，可以視為是在唯有

(V,441)

4,350

720 譯注：「其」應是指「絕對無的自覺」。

721 譯注：即使自我直覺自我的內容，這樣的自我仍然擁有被觀看的自我的意義，也就是說，它仍然脫離不了所思的限定的意義。

722 譯注：當自我成為真正的自我的時候，它必須限定自我的「內存在物」，並且在自我之中觀看「作為對象的自我」。這個真正的主觀的自我，是內在生命的流動，是絕對無的自覺的能思的限定。

其〔自覺的存在〕底部才能觀看到的內在生命的流動。⁷²³ 所謂判斷的全般者的限定，不過就是從這種自覺的限定除去其能思的限定的意義而已。它的所思的限定面是抽象的述詞面，而內存於其能思的場所的東西，也就是說，內存於超越的述詞面的東西，是能為主詞而不能為述詞的個物。而沿著場所本身限定自我自身來思想，述詞的存在直接地就成為主詞，並且最終成為無法被限定為主詞的東西，也就是說，成為作動者，並且同時也走出了判斷的全般者之外。⁷²⁴ 作為判斷的全般者的限定面的抽象的述詞面，作為上述所說的場所自身的直接的自我限定，其自身也可以再被思想為一個場所，也就是說，可以被思想為抽象的全般者。我們通常所思想的全般性概念就是意指著這種全般者的限定面的內容。

(V,442)

因而全般者擁有自我自身的自我限定面，場所的內存在物作為個物，就是在限定面中限定自我自身的內容，隨著全般者的限定自我自身，也就是說，隨著場所限定場所，內存於場所中的東西就成為限定自我自身的存在，最終作為作動者而走出其⁷²⁵ 全般者之外。全般者限定全般者自身，或場所限定場所自身，意謂著生命限定生命自身。要在全

723 譯注：西田的意思是說，在自覺的底部，在能思的方向上，我們所能觀看到的唯有作為場所本身的自我限定的內在生命的流動。

724 譯注：這裡說明判斷的全般者的自我超越自身，作動者或意識的自我是判斷的全般者的最後的存在。請參閱〈叡智的世界〉。

725 譯注：「其」指作動者所內存於其中的全般者。

般者之上再思想包含全般者的全般者，這只能意指無而觀看者的能思的限定的階段。

在所謂的自我在自我之中觀看自我的自覺的限定的極限當中，我們達到了無觀看者的觀看的自覺，在這個時候這種自我的能思的限定的內容，應該可以思想為是我們內在生命的內容。⁷²⁶當然如果真正達到了絕對無的自覺的立場的時候，不僅沒有觀看者，連被觀看者也是沒有的，這不得不說是心即是物，物即是心。⁷²⁷但是，這已經不是思想議論的立場了，從思惟的立場來看，我們只能有上述的說法而已。⁷²⁸當「內在於自我」與「作為客觀的自我」合一之後，這是所謂的表象意識，當「內在於自我」與「作為主觀的自我」合一之後，這是所謂的自覺的意識。但是，當它真正地成為「作為主觀的自我」面本身的時候，內存於其中的東西就只能是深層的生命的内容，我們在直覺的自我的底部，仍然可以觀看到深層的生命流動。限定「內存在物」的場所的東西必須是這種生命的能思，它是限定全般者的全般者的東西。當這種生命的能思限定自我自身，並且唯有在這裡才能觀看到能思的自我的限定的時候，這可以思想為廣義的行為的自我。而廣義的行為的自我的所思的限定可以

4,351

(V,443)

726譯注：「內在生命」是絕對無的自覺的能思的限定。

727譯注：「內在的生命」仍然是絕對無的自覺的能思的限定，是純粹的能觀看。但真正的無的自覺，連能觀看與所觀看的分別也沒有。

728譯注：絕對無的自覺本身因為是矛盾的自我同一的緣故（西田在這裡用心即物、物即心表示）關係，已然超越了邏輯言說的範圍，就理性的立場來看，我們頂多只能說這麼多。

在廣義下思想為表現。⁷²⁹ 行為的全般者的限定就在這裡產生。但是，我所謂的廣義的行為的自我，由於這個自我的內容所意指的不只是在所思的方向上所觀看到的內容而已，所以從其所思的限定這一方面來看，或許稱它為表現的全般者會比較好。⁷³⁰ 由於這種全般者的內存在物，也就是說，在所思的方向上所觀看到的行為的自我的內容是所謂的理型的緣故，所以對於其內存在物擁有觀看自我自身的內容的意義的狹義的行為的全般者，迄今我都是從其所思的限定的立場，稱其為叡智的全般者。⁷³¹ 真正的行為的自由的自我作為深層的生命的可能性的限定，是在這種全般者的場所的限定當中受到限定的東西，它的限定面可以思想為是表現者所內存於其中的表現世界。⁷³² 我認為其⁷³³的「作為客觀的自我」面，可以思想為純然表現的世界。當「作為客觀的自我」面成為「作為主觀的自我」面的時候，這就是叡智的自我的直覺面，其內存在物是觀看理型的內容的存在。理型的世界不外是叡智的自我的直覺面。真正的「作為主觀的自我」超越了這種叡智的自我，它已然不再能夠被視為是任何意義下的可能性的限定，只能被思想為是存在於我們的行為的自我的

4,352

(V,444)

729 譯注：廣義的行為的自我的「所思的限定」就是廣義下的「表現」。

730 譯注：這是說「廣義下的行為的全般者」，仍然擁有一個行為的自我的意義，而這個自我的內容並不能以所思的方式被觀看到，所以從所思的限定的觀點來看，它也可以稱為「（廣義下的）表現的全般者」。

731 譯注：由於「狹義的行為的全般者」在所思面上的內存在物是理型的緣故，所以從所思的角度，狹義下的行為的全般者也可以稱為「叡智的全般者」。

732 譯注：真正的行為的自由我內存於叡智的世界當中，它的限定面也可以稱為表現的世界。內存於叡智的世界中的真正的行為的自由的自我，是指「道德的自我」。但是道德的自我仍然不是最終意義下的真正的自我。

733 譯注：「其」指「叡智的全般者」。

底部的無限深層的能思的限定。⁷³⁴ 這種意義下的行為的自我的內容，作為行為的自我的內容它是理型的，但是這不能是指對理型的觀看這種意義下的觀看，我將這種自我思想為歷史的自我。沿著場所限定場所自身來思考，是連直覺的自我也無法觀看到的。這件事與在判斷的全般者當中，場所限定場所自身的時候，場所的內存在物不再能夠思想為主詞的存在，而是作為作動者而走出了判斷的全般者之外是一樣的。⁷³⁵ 在真正的「作為主觀的自我」面當中，所謂睿智的自我也是消失的。這種立場我們可以將其思考為是我們的宗教的體驗的立場。⁷³⁶ 在宗教的體驗的當中，任何意義下所觀看到的自我都消失了，我們成為真正的無我，並且在深層的內在生命當中生存著。

我在先前說過，當我們深層的內在生命以能思的方式而限定自我自身的時候，我們可以觀看到行為的自我，作為其〔內在生命的〕所思的限定，我們也可以觀看到的廣義下的表現。⁷³⁷ 行為的自我是以其〔內在生命的〕能思的限定為基礎的，而表現則是以其所思的限定為基礎。但是由於真正的生命本身在根本上是限定全般者本身的，並不是被限定為

734 譯注：這是說，真正的自我是連睿智的自我也超越的自我，它不再是任何意義下的能思的限定。我們所能做的，只能將它思想為是比行為的自我更深層的能思的限定。

735 譯注：在判斷的全般者當中，場所限定場所自身的時候，場所的內存在物其實就走出了這個場所（判斷的全般者），這個時候主詞成為述詞，述詞成為主詞。作動者走出了判斷的全般者而內存於自覺的全般者，作動者就是內存於「自覺的全般者」當中的自覺的自我。

736 譯注：在真正的絕對無的場所當中，睿智的自我也不是真正的主詞，真正的自我是消失的。

737 譯注：內在生命的自我是絕對無的自覺的能思的限定。這個真正的自我從能思方向來看是「行為的自我」，從所思的方向來看是「表現的自我」。

全般者的東西，所以在將一切的表現的內容視為自我自身的限定的這種
(V,445) 意義之下，行為的全般者的自我限定並不能成立。⁷³⁸ 我們無法自覺到限
4,353 定一切表現的內容的能思的限定。這種自覺只能說是絕對無的自覺，但
是這已然不是某種能夠被限定為全般者的東西了。⁷³⁹ 本來，行為的自我
意謂著無而觀看自我自身。只要行為的自我能夠被觀看到的，那麼它就
不能說是無而觀看，也就是說，不是真正的行為的自我，行為的自我是
包含這種矛盾的東西。在這裡，我區別開以行為的自我的能思的限定為
重心的狹義下的行為的全般者的限定，以及以其〔行為的自我的〕所思
的限定為重心的表現的全般者。⁷⁴⁰ 我們可以說，在無而觀看的自我的能
思的限定的方向上產生了狹義的行為的全般者，而在其⁷⁴¹ 所思的限定的
方向上產生了表現的全般者。前者可以思想為「內在於自我」與「作為
主觀的自我」合而為一的行為的自我的自覺面，在這種自覺面當中，行
為的自我觀看自我自身的內容，就一點來說，它也可以被稱為叡智的全
般者。⁷⁴² 與此相反，表現的全般者是「內在於自我」與「作為客觀的自
我」合而為一的全般者，它可以思想為廣義下的行為的全般者的自我限

738 譯注：真正的生命是限定全般者，而不是為全般者所限定的，所以在這裡行為的全般者的自我限定並不能成立。行為的全般者的自我限定將一切的表現的內容視為是其自身的自我限定。

739 譯注：這是說，嚴格說來絕對無的自覺並不能說是全般者。

740 譯注：西田在這裡區別開「狹義下的行為的全般者」與「表現的全般者」。在思考「狹義下的行為的全般者」強調行為的自我的能思的限定，而所謂的「表現的全般者」則是強調行為的自我的所思的限定。

741 譯注：「其」也是指「無而觀看的自我」。這個無而觀看的自我是廣義下的行為的自我，西田所謂「真正的行為的自我」。

742 譯注：這是說「狹義的行為的全般者」也可以稱為「叡智的全般者」。

定面。⁷⁴³ 如果也從這種限定面⁷⁴⁴ 除去其「作為客觀的自我」，單單只思想「內在於自我」的話，那麼這就只是純然意義的世界。⁷⁴⁵ 但是倘若將它⁷⁴⁶ 作為「作為客觀的自我」面來看，它就成為類似判斷的全般者那樣的東西。⁷⁴⁷ 行為的自我本來是完全沒有辦法被當作「作為客觀的自我」來看的東西。作為這種沒有辦法被觀看到的「作為客觀的自我」面，判斷的全般者就產生了。⁷⁴⁸ 隨著這種「作為客觀的自我」擁有「作為主觀的自我」的意義的時候，也就是說，隨著它得到能思的限定的意義的時候，表現的全般者內容就從判斷的全般者推移到自覺的全般者。⁷⁴⁹ 這是為什麼我在〈全般者的自我限定〉⁷⁵⁰ 這篇論文當中，主張要依據表現來思考這些全般者的緣故。知性的叡智的自我或意識全般的自我的限定面是能思的限定的極小化，它就存在於從純然表現的全般者到狹義的行為的全般者或叡智的全般者的邊界。如果透過無而觀看的自我的自我限

743 譯注：表現的全般者是內存於自我的完全客觀化，它可以被視為是廣義下的行為的全般者的自我的限定面，或者更恰當地說，是廣義下的行為的全般者的所思的限定面。

744 譯注：「它」指「表現的全般者」或「廣義下的行為的全般者的（所思的）自我限定面」。

745 譯注：如果我們再排除作為客體的我，只考慮內存於自我的話，那麼就只剩下單純的意義的世界。

746 譯注：「它」同樣是指「表現的全般者」。

747 譯注：這是說如果我們只從客體這個層面來看（完全除去能思的部分），那麼表現的全般者就成為判斷的全般者。

748 譯注：判斷的全般者是將完全無法對象化的行為的自我予以對象化地來看，或者說是行為的自我的內容的完全客觀化。

749 譯注：隨著判斷的全般者在能思方向上的深入，表現的內容就推移到自覺的全般者。

750 譯注：〈全般者的自我限定〉初刊於《思想》第八十八號（1929年9月）與第八十九號（1929年10月），現收於《全般者的自覺體系》，第七論文（NKZ 4,281-331）。亦請參閱本書「譯注者導讀」。

4,354 定，可以思想到廣義下的行為的全般者的話，那麼在其⁷⁵¹所思的限定方面，我們就可以思想到包含判斷的全般者與自覺的全般者的表現的全般者；而在其能思的限定方面，我們一定可以思想到狹義下的行為的全般者或叡智的全般者，後者可以說是表現的自我的自覺面。所謂意識全般的自我意識面，就是這種自覺面的最初的存在。由於它是內在於叡智的全般者的叡智的自我意識面，所以會被認為是極小化其能思的限定之後的知性叡智自我的意識面，從表現的全般者的角度來說，它擁有其場所的意義。這種作為知性叡智自我的自我限定面的意識全般的自我的意識面，由於它是叡智的能思限定的意義的極小化之後的東西，所以直接地會被認為存在於判斷的全般者的背後，倘若我們除去其能思的限定的意義，那麼就可以思想判斷的全般者的場所或超越的述詞面，而所謂自然(V,447)世界就是內存於其中而被限定的世界。⁷⁵²因而，自然世界可以是透過知性叡智的自我的能思的限定所觀看到的表現內容，它是知性叡智的自我的所思的內容。然而，知性叡智的自我雖然是極小化叡智的能思限定意義之後的自我，但是由於作為叡智的自我，它擁有直觀自我自身的內容意義，所以我們也可以說透過深入其能思的限定的意義，它可以限定在表現中所包含的能思的內容，也就是說，它能夠觀看到「作為客觀的自我」的內容。在這裡，作為其能思的限定，自覺的全般者才能夠產生。在自覺的全般者的限定當中，建立在表現上的「作為客觀的自我」必須是可以觀看到的，它必須是作為表現的內容的統一所觀看到的自我。當

751 譯注：「其」應是指「廣義下的行為的全般者的」。

752 譯注：內存於判斷的全般者當中的世界是「自然的世界」。

然，深入知性叡智的自我的能思的限定的意義，這已然意謂著從知性叡智的自我往情意性的叡智的自我的推移，在自覺的全般者的限定的背後，必須已然存在著情意的叡智的自我的自我限定，在自覺的全般者的背後，始終必須存在著觀看自我自身的存在。因而，當我們超越了意識的活動並且到達叡智的自我的時候，這必須思想為是在其〔自覺的全般者的〕能思的限定方向上超越自覺的全般者。簡要地來說，表現的全般者是廣義下的行為的自我的「作為客觀的自我」面，在其中包含著行為的「作為客觀的自我」的意義；隨著在其能思的限定方向的深入，也就是說，當行為的自我達到自覺的時候，我們就達到了狹義下的行為的全般者或叡智的全般者。⁷⁵³ 因而為自覺的全般者所限定的所謂意識世界，(V,448) 它不外是根據表現所觀看到的行為的自我的內容而已，透過在自然世界的背後中置入行為的自我，我們可以觀看到意識現象的世界。越過意識的自我而到達超越的自我，這並不單單是對知性的自我的超越而已，它也必須是對行為的自我在能思方向上的超越。到達叡智的全般者的限定，行為的自我就可以直觀自我自身的內容，也就是觀看到理型。⁷⁵⁴ 而行為的自我的自我限定是以我們深層的內在生命的能思的限定為基礎的，這種理型的內容可以稱為是我們深層的內在生命的直觀的閃爍。內在於其中我們所擁有的是超越時間的永遠的生命。在這個意義下，我完

753 譯注：表現的全般者是廣義下的行為的全般者的所思面，帶有行為的自我的客體化的意義。表現的全般者沿著能思面的深入，就會到達「狹義下的行為的全般者」，這是所謂的「叡智的全般者」。

754 譯注：在叡智的全般者的限定當中的行為的自我，就是「道德的自我」或「意志的叡智的自我」，它直觀自身內容或理型。

全認同柏拉圖哲學的意義。但是所謂的行為的自我，如上所述，在根本上它不外就是無而觀看的自我的能思的限定。只要我們能夠觀看到能思的自我，那麼它就還是被觀看的自我，並不是真正的觀看的自我。只要我們沿著無而觀看的自我的能思的方向深入，也就是說，當我們到達歷史的自我的時候，不僅能思的自我是看不到的，就連所謂理型的限定也是無法看到的。⁷⁵⁵ 在客觀的層面上，我們是看不到所謂歷史的理型的，所能看到的唯有以表現為依據的歷史時代的形態。所謂的典型與形態⁷⁵⁶，扼要地說，不過是抽象的理型而已。⁷⁵⁷ 儘管這些典型或形態是應該予以理型化的東西，但是我認為它們也可以說是完全不能以理型的方式來限定的質料。但是想要從歷史的形態來限定理型的內容的意義以及價值，這等於是犯了一個想要用抽象的全般概念來限定具體的個性的錯誤。我認為應被理型化而又完全無法被理型化地來看的歷史的理型，它是以非合理性的方式而變動的。但是這是因為它無法以理型的身分而被觀看到，因為它是抽象的緣故。這並不能否定藉由這樣的方式所看到的具體的理型的永遠性。⁷⁵⁸ 藝術史不是藝術，哲學史不是哲學，反之有藝術才有藝術史，有哲學才有哲學史。我們行為的自我作為深層的生

(V,449)

4,356

755 譯譯注：歷史的世界是內存於廣義下的行為的全般者的世界，是超越了叡智的全般者的「事實的世界」，叡智的理型並不內存於這裡。

756 譯注：「ティプス」（典型）為德文 Typus 的音譯。「ゲシュタルト」（形態）為德文 Gestalt 的音譯。

757 譯注：西田認為客觀地來說，並不存在著歷史的理型，只能觀看到歷史的一種表現的型態。歷史學家所謂的「典型」與「形態」，不外只是抽象的概念而已。

758 譯注：但是，西田仍然認為歷史是有理型的，只是「歷史的理型」超越了「叡智的理型」，擁有完全不同於叡智的理型的意義，歷史的理型是以非合理的方式而變動著的理型。西田稱它為「具體的理型」。

命的能思的限定試圖想要去觀看理型的結果就是歷史。歷史的真正的質料並不是所謂的感覺的質料，而必須是我們深層的生命流動。⁷⁵⁹

一開始的時候，我從判斷的全般者的自我限定出發，現在我們如果以上述的方式來思考的話，那麼我認為判斷的全般者的自我限定，可以說就是表現的全般者的所思的限定面，它是從廣義下的行為的自我的所思的限定面，也就是從其⁷⁶⁰「作為客觀的自我」面，將「作為客觀的自我」的意義也消滅之後的東西。⁷⁶¹因而如果從它的背面來說的話，它可以說是以無而觀看的自我的所思的限定為基礎的。⁷⁶²從這樣的立場來看，判斷的全般者的場所也就是在超越的述詞面的底部中的超越，已然擁有觀看無的自我的能思的限定的意義，並且可以被思想為擁有廣義下的行為的自我的自覺的意義。隨著表現的全般者的能思的限定的意義的添加，判斷的全般者就往自覺的全般者推移，直到行為的自我觀看到自我自身的內容，也就是說，直到行為的自我到自覺的時候，叡智的全般者才產生。⁷⁶³叡智的全般者可以說是行為的自我的能思的限定面。我認

(V,450)

759 譯注：這是說歷史真正的研究對象，不是感覺資料，而是我們深層的生命流動。

760 譯注：「其」應是指「廣義下的行為的自我的」。

761 譯注：這是說「判斷的全般者」是在所思的限定的層面上，消除廣義下的行為的自我的所思面限定的結果。廣義下的行為的全般者的所思的限定是「表現的全般者」，而表現的全般者的所思的限定面是「判斷的全般者」。

762 譯注：這是說判斷的全般者是建立在無而觀看的自我的所思的限定之上，也就是說，建立在廣義下的行為的全般者的所思的限定之上。

763 譯注：「判斷的全般者」與「自覺的全般者」共同構成了「表現的全般者」。前者是其所思的限定，後者是其能思的限定，當我們在表現的全般者身上添加能思的限定的時候，判斷的全般者就往自覺的全般者的過渡，而當自覺的全般者當中的行為的自我，能觀看自我自身的內容的時候，就推移到叡智的全般者了。狹義下的行為的全般者就是叡智的全般者。

為在行為的自我的能思的限定的底部，存在著深層的生命的内容。但是由於生命的内容已經不再能夠被視為是一種能思的限定，所以就它能夠被所思地看到而言，它是在表現的全般者當中被限定的存在。⁷⁶⁴ 在擁有無而觀看的自我的所思面的意義的表現的全般者當中，可以將所有全般者的自我限定包括進來。⁷⁶⁵ 即使是行為的自我的自我限定，只要這種自覺的限定能夠被觀看到的話，那麼它作為所思地限定自我自身者，就可以思想為叡智的全般者的內存在物。因而這種東西⁷⁶⁶ 也可以被思想為是全般者的自我限定。當然，行為的自我的能思的限定，作為是以無而觀看的自我的能思的限定為基礎的存在，它必須是超越了表現的全般者的東西，深層的意義下的行為的自我必須是以表現的方式也無法限定的東西。知識的限定與實踐的限定總是相互對立的，從其一方不能包括另一方。但是站在知識的限定的立場，就意謂著我們必須完全站在表現的全般者的限定的立場。表現的全般者本來就是建立在無而觀看的自我的所思的限定之上的，而作為表現的全般者的所思面的限定的判斷的全般者的限定，則是我們的知識的限定的根本典型。只是所謂的表現的全般者的限定，作為無而觀看的自我的所思的限定，也必須擁有其自身的生命的内容。知識的限定本身就只是生命的一個流動而已。在無而觀看的自我的能思的限定的立場當中，一切都可以合流到一個生命當中。

4,357

(V,451)

764 譯注：這個表現的全般者是指「廣義下的表現的全般者」，也就是「廣義下的行為的全般者」。深層的生命是在這種意義下成為所思。

765 譯注：這裡的表現的全般者指的是「廣義下的表現的全般者」，也就是「廣義下的行為的全般者」。

766 譯注：「這種東西」指「行為的自我的自我限定」。

絕對無的自覺

既無觀看者也無被觀看者的色即是空、空即是色的宗教體驗。

內在的生命

當絕對無的自覺限定自我自身的時候，作為其所思面，產生了限定一切存在物的最後的全般者的場所，並且在其能思的方向上，我們可以看到無限生命的流動。⁷⁶⁷或許我們可能會問，絕對無為什麼要限定自我自身。但是絕對無並不是單純地什麼東西都沒有，它是能思的限定的極致，意謂著心之本體。它既是絕對地無，也是絕對地有，它是超越了我們知識的界限的東西。即使這個問題本身也是從它而產生。

4,358

廣義下的行為的全般者或廣義下的表現的全般者

透過絕對無的自覺的所思面的限定所產生的最根本的全般者，就是這種全般者⁷⁶⁸。在其能思的限定方向上，可以觀看到行為的自我，在其所思的限定方向上，可以觀看到所謂的表現。但是由於行為的自我擁有無而觀看的自我的能思的限定的意義，所以完全不能以所思的方式來限定其內容。因而，廣義的行為的全般者可以區分為二，分別根據其所思面與其能思面。⁷⁶⁹

(V,452)

767 譯注：「限定一切的存在物的最後的全般者」意指「廣義下的行為的全般者」或「廣義下的表現的全般者」，在其能思的方向上，則是「內在生命的體驗流」。

768 譯注：「這種全般者」指「廣義下的行為的全般者或廣義下的表現的全般者」。它就是限定一切存在物的最後的全般者。

769 譯注：廣義下的行為的全般者的能思面的限定是「狹義下的行為的全般者」，其所思面的限定則是「表現的全般者」（狹義下的表現的全般者）。

狹義下的行為的全般者或叡智的全般者

在行為的自我以所思的方式觀看自我自身的內容的意義下，行為的全般者的能思的限定面是叡智的全般者。我認為歷史的自我可以思想為這種全般者的內存在物的能思的方向上的超越物。⁷⁷⁰ 這種全般者的內存在物，並且在能思的方向上超越了〔這種全般者〕。它也已然擁有內存於廣義的全般者當中的意義。⁷⁷¹

表現的全般者

我認為表現的全般者可以這樣來思考，它擁有行為的自我的所思面的意義，並且也包括了在其〔行為的自我的〕能思的方向上所無法觀看到的行為的自我的限定。在其中〔在表現的全般者當中〕，我們可以區別開判斷的全般者與自覺的全般者。雖然在表現的全般者當中是觀看不到像叡智的自我這樣的客觀的自我的，但是我們可以根據表現，作為行為的自我的所思的限定，而思想到抽象的自我的限定或主觀的自我。因而，在表現的全般者當中，能思面與所思面是對立的，前者可以思想為判斷的全般者，後者則可以思想為自覺的全般者。而由於表現的全般者的限定，本來也擁有行為的自我的自我限定的意義，所以我們可以認為，在單純的判斷的全般者的限定的底部當中，潛藏著深層的生命流動。⁷⁷²

770 譯注：這是說歷史的自我在能思的方向上，超越了這種全般者（叡智的全般者），而內存於歷史的世界（廣義下的行為的全般者）。

771 譯注：這是說一方面內存於狹義下的行為的全般者，一方面又在能思上超越了狹義下的行為的全般者，而擁有內存於廣義下的行為的全般者的意義。

772 譯注：這是因為深層的東西是表層的東西的基礎，其實在所有的全般者的限定的底部，都可以觀看到深層的內在生命的流動。

第三章

如我經常所說，相對於迄今透過活動的方式或過程的方式來思想意識的構造，以場所的方式來說，我則是透過平面的方式⁷⁷³來思想意識的構造。我將自我在自我之中觀看自我的自覺的意識的構造視為意識的根本構造，並且將其重心置於意識面。「作為客觀的自我」面通常會被思想為表象的意識面。表象的意識面的內存在物是事物性的，我們可以意向到某種意義下的對象性存在。⁷⁷⁴對象性的存在是「作為主觀的自我」面的內存在物，是自覺者的內容。在「作為客觀的自我」面與「作為主觀的自我」面合而為一的意義之下，「作為主觀的自我」面是自覺面，對象性存在在其中是被直覺的東西。事物作為「作為客觀的自我」面的內存在物，可以被視為是可以自覺，但還沒有被自覺的自覺性存在。⁷⁷⁵意向活動不外就是可以自覺，但沒有被自覺的自覺活動。⁷⁷⁶我不從意識的意向性出發，取而代之的，我想要從自覺性出發。因而我將表象意識思想為是將自覺的意識的自覺性極小化之後的意識。當自我在表象意識面當中映照自我的時候，在這裡一定會產生一種無限的過程，而在這個無限過程的底部必須存在著自覺的自我。意識的活動就是以這樣的方式

773 譯注：這裡所謂「平面的方式」（平面的に）指的「面」，例如：意識面、能思面、述詞面、所思面、主詞面等等。

774 譯注：這是說內存於表象的意識面中的東西，都是在某種意義下可以被意向的對象。

775 譯注：在「作為客觀的自我」（表象意識）與「作為主觀的自我」（自覺的意識）的合一的情況下，「自覺的意識」是更深的意識，在自覺的意識中，被表象的事物，雖然以表象的方式出現，但是它是可以自覺，但還沒有被自覺的存在。

776 譯注：批判胡塞爾的意向活動是一種「表象活動」。

而被思想出來的。將意識思想為活動的，始終要將這種過程視為中心。所謂自覺的自我也不外就是在這種方式下所思想到的過程的自我而已，它是在自覺面當中所觀看到的東西。但是在真正地觀看自我自身的存在當中，必須將這種過程性的自我內在地包含。我們的意識愈是直覺性的，它就愈是超越活動性的存在，真正的自覺面必須是直覺面。因而作為意識的根本構造，自我在自我之中觀看自我，這可以說是直覺面的內存在物將其影子映照於表象面。⁷⁷⁷由於直覺的存在將自我自身的影子映照於表象面，所以產生了無限的過程的限定，所謂自覺的自我就是在這種過程的極限當中被意識到的東西，也就是說，它是直覺面的內存在物。先有直覺面的自我限定，才有所謂的自覺的自我。當我們將表象面的內存在物，視為超越表象面的直覺面的內存在物的自我限定的時候，這可以思想為思惟；當意向活動的對象限定自我自身的時候，我們可以思想到思惟的活動。在表象意識的背後我們可以直接地思想到直覺面，而思惟的意識就是直覺面的內存在物限定表象面的內存在物。⁷⁷⁸因而如果從表象面來看的話，思惟的意識始終都是過程性的，並且可以思想為與我們的自覺的自我結合在一起。這是為什麼思惟被思想為是自發的與能動的的原因。但是自覺的自我並不單單只是與思惟的意識結合而已。只要無而限定有是可以被思想的，那麼在其無限的過程的底部當中，就可以思想到自覺的自我。然而在真正的觀看者當中，這種過程也必須沒

777 譯注：這是說意識的根本構造在自我觀看自身的自覺，而所謂的表象意識是直覺面的內存在物投射在表象面的影子。意識的指向自身比意識的指向外物更為根本。

778 譯注：我們的思惟的意識是直覺面的內存在物在限定表象面的內存在物，或者說是更深的自覺的自我在限定表象的自我。

入〔真正的觀看者當中〕，它〔過程〕不過只是「作為主觀的自我」面的內存在物而已。本來表象面或意識面就只是一般地意謂著「作為客觀的自我」面。不論是在什麼意義下，只要我們思想到「作為主觀的自我」面或直覺面，在這裡這種「作為客觀的自我」面也可以被思想到。⁷⁷⁹ 它⁷⁸⁰ 必須擁有無而觀看的自我的自我限定面即所思面的意義。唯有在「作為客觀的自我」面以抽象的方式而被思考的情況下，我們才能思想到表象的意識，這與思想抽象的全般者是一樣的。但是就如同沒有具體的全般者就沒有抽象的全般者一樣，沒有自覺者的自我限定面也沒有表象的意識面。這樣的話，為什麼相對於「作為主觀的自我」面，總是可以觀看到對立的「作為客觀的自我」面的東西？為什麼表象性必須被思想為是意識的根本性質呢？真正的無而觀看的自我的能思的限定是無法被觀看到的，自覺的限定也是被絕對無的自覺的所思的限定所限定的東西，在廣義之下它也可以說是被表現的全般者所限定。⁷⁸¹ 所有的自覺的限定都必須擁有被映照於絕對無的自覺的所思面的意義。在這個意義下，「作為客觀的自我」面相對於「作為主觀的自我」面，必須始終是對立的。我們所謂的表象面或意識面，在其根柢上必須擁有上述的意義。因而與我所謂的內部知覺的意識面一樣，在同樣的意義之下，我們也可以思想到超越的自我的意識面，表象的意識面本身就擁有超越的意

4,361

(V,456)

779 譯注：從這裡我們也可以看到，西田的「作為主觀的自我」指意識的「直覺面」，而「作為客觀的自我」則是指意識的「表象面」。

780 譯注：「它」應是指「作為客觀的自我」。

781 譯注：「自覺的全般者」也可以理解為「表現的全般者的能思的自我限定面」。這裡的表現的全般者意指「狹義下的表現的全般者」，其所思面就是「判斷的全般者」。

義。透過內存於意識面中的事物而意向，事物也擁有種種不同的意義，在意向的方向上必須有種種不同的意義。⁷⁸² 即使同樣是表象性的，依據它是知覺的表象、想像的表象或是單純符號的不同，每個各別的表象皆必須是不同意義的意識面的內存在物。抽象的全般者作為具體的全般者的限定面，再者就如同作為其萎縮的東西而擁有判斷的意義一樣，意向的意識面作為自覺的存在的限定面可以思想為是意向性的。⁷⁸³ 只是當我們一談到表象的意識面，暗地裡就會馬上想到廣義下的行為的自我的所思面，所以反過來，我認為從表象的意識面也可以思想到直覺面，也就是說，只要行為的自我觀看自我自身的內容的時候，那麼這就可以思想為直覺面。因此，種種不同方向上的意向的表象的意識面，其實必須就是表現的意識面。內部知覺的意識面，反過來必須是為這種表現面所限定的東西。其內存在物自我言說自身的表現面，可以說是最具體的意識面。因而內存於意識面的事物被思想為是意向著某物的東西，只要行為的自我觀看自我限定的內容，也就是說，只要自覺的內容被觀看到的話，那麼這就被思想為意向著對象，作為單純表現的全般者的自我限定，自覺的內容就只是單純地意向著意義而已（前者是意義充實的活動，後者則是意義賦予的活動）⁷⁸⁴。這樣一來，我們的意識面本來就擁

782 譯注：這是說就算透過在意識中所意指的事物（所思）來思考，意識中的事物也擁有不同的意義，意向也有不同的樣態。即下一句中所說的知覺的樣式、想像的樣式等。

783 譯注：這裡的「其萎縮」指的應該是「具體的全般者的萎縮」。自覺的全般者的萎縮而擁有判斷的意義。意向的意識面之所以是意向的，這是透過自覺者的限定面。

784 譯注：「意義賦予」（Bedeutungsverleihen）與「意義充實」（Bedeutungserfüllung）是胡塞爾意義理論的兩個主要概念。在胡塞爾《邏輯研究》中主要是關於對語言的表現的「把握」（Auffassung）來區分這組概念。簡單地來說，在胡塞爾看來，「意義」都是被意識所構成或者說是「被賦予的」，這形成「意義賦予」。而任何的「意義的」

有表現面的意義，並且由於作為行為的自我的自覺的限定面，擁有所思的方向與能思的方向的緣故，所以在其所思的極限中，透過知性自覺而產生了思惟的自覺，在其能思的方向上則產生了情意的直覺，也就是說，作為無而觀看的行為的自我的自覺，種種不同的直覺面就產生了。因而在與表現的意識面的關係當中，我們可以思想到種種不同的意識活動。將表象面單純地思想為意向性的，這意味著將表象面思想為知性的限定面，而在這種限定面的背後的直覺面，如上所說，也可以思想為上述所說的思惟的直覺面。但是本來從隱藏著行為的自我的所思面的意義的表象面出發，⁷⁸⁵是可以在其能思的方向上觀看到直覺面的。正就是因為如此，我們所感覺到的東西、所欲求的東西，才能以表象的方式被映照出來。再者，真正的表象面是表現面⁷⁸⁶，深入這種立場最終要以所思的方式接觸到絕對無的自覺，在這個意義下，我們可以思想到所謂的意識的中和活動。反之，我們的自我愈能成為真正的觀看者，意識就愈是直覺性的，它必須包含著活動者，也就是說，活動者也必須是被映照出來的東西。⁷⁸⁷在自覺的限定中所觀看到的能思的存在，也必須是這種意義，所思面必須是在這種意義下的直覺面。深入這種方向並且以能思的方式接觸到絕對無的自覺，在這種意義之下，一切的活動的立場都可以

或「意指的」(signitiv)意向都具有「空乏的」(leer)一面，等待著被「直觀的」(intutitiv)意向所充實，這形成「意義充實」的理論。參閱胡塞爾，《邏輯研究》，「第六研究」(Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Zweiter Band. Zweiter Teil.* Hrsg. von U. Panzer. Den Haag, 1984.)

785 譯注：這是說行為的自我其實是隱藏在表象的自我的背後。

786 譯注：這裡說明「表象」的真正意思其實是一種「表現」。

787 譯注：我們的自我愈是能成為真實地觀看的存在，我們的意識就愈是直覺的，即使是活動也是被包攝在直覺當中。

被還原到純粹自我的直覺的立場。本質直觀必須就是以這種立場為基礎的，它是建立在包含活動的直覺之上的東西。⁷⁸⁸ 但是，過程的自覺意義是從自我在自我之中映照自我的自覺的所思的限定的意義中產生的，由於這種所思的限定的結果進入表現的限定之中，所以對象性的存在必須被認識為是已經沒有能思的限定的表現的限定。只要我們在其中可以觀看到能思的限定的話，那麼作為自覺的限定，客觀的對象的認識就會產生。因而，在位於表現的全般者的限定與叡智的自我的限定之邊界的意識全般的自我的自覺當中，我們可以觀看到真正意義下的客觀對象世界。而當存在於這種過程的自覺的底部的東西觀看自我自身的內容的時候，也就是說，當內存於表現的全般者的能思面的東西觀看能思的內容的時候，作為觀看自我自身的世界，這被思想為體驗。但是本質直觀也不是這種意義下的體驗的立場（參照本論文附論的結尾）。⁷⁸⁹ 本質直觀內存於直覺面，也就是內存於過程的自覺的底部的東西，但是它並不是觀看自我自身的內容的東西，而必須是對包含活動的自我的直覺面自身的直覺，也就是說必須是對活動地限定自我自身的自我本身的直觀，這是所謂對自覺的自覺的立場。⁷⁹⁰ 因而真正的純粹自我的直觀的立場，必須是類似絕對無的自覺的能思的限定的立場。當然，在絕對無的自覺本身當中，既無能思，亦無所思，然而當它〔絕對無的自覺〕觀看自身的

(V,459)

4,364

788 譯注：這是說胡塞爾的「本質直觀」，其實是建立在包攝意向活動的直覺之上。

789 譯注：在西田看來，胡塞爾的本質直觀其實是觀看知性叡智的對象的直觀，並不是西田的自我觀看自身的體驗。

790 譯注：這是批評胡塞爾的本質直觀並不是真正的本質直觀，真正的本質直觀必須是自覺的自覺，它必須是絕對無的能思的限定。

時候，就必須從能思與所思的對立開始。⁷⁹¹ 當作為其〔絕對無的自覺的〕所思面的最後的全般者受到限定的時候，我們的知識的世界就會從這種全般者的限定上產生。反之，我們也可以觀看到作為其〔絕對無的自覺的〕能思的限定的內在生命。⁷⁹² 雖然這種內在生命的內容終究不是以知識的方式所觀看到的東西，但是從內在生命的立場來看，所謂認識的限定也不過只是極小化了能思的限定之後的內在生命的流動而已。這種內在生命的能思面的直覺，才是真正純粹自我的直覺的立場，它可以說是內在生命本身的自覺。從某方面來看，我們可以說廣義下的行為的全般者就是表現的全般者的場所就是直覺面本身的自覺。我曾說過，深層的行為的自我的內容是不能以知性的方式來限定的，即使歷史的自我也不能夠以能思的方式來自覺。但是，從更深的能思的限定立場來看，判斷的全般者的場所可以思想為知性睿智的自我的自我限定面，它雖然是將能思性的限定予以極小化後的結果，但作為自我它仍然擁有自覺的意義，（就如同理性自身的自我反省一樣）所謂自覺的自覺是可以成立的。⁷⁹³ 所謂自覺的自覺是在「作為主觀的自我」的直覺面當中所觀看到的過程的自覺，它意謂著在無自我的自我面（自己なき自己_の面）中的觀看。廣義下的行為的全般者或表現的全般者的場所，從更深的生命的

(V,460)

791 譯注：這是說在絕對無的自覺中，嚴格說並沒有能思與所思的區別，但是，當我們說到絕對無的自我觀看自身（絕對無的自覺）的時候，我們就必須將其思想為能思與所思的對立。

792 譯注：這裡給出了絕對無的自覺的「能思的限定面」，（內在生命體驗流）與「所思的限定面」（廣義的行為的全般者）。

793 譯注：從一個更深的能思限定的立場來看，判斷的全般者的場所，即使能思的限定的極小化，但仍然可以思想為是一種自我，是知性睿智的自我的自我限定面。既是自我，就可以建立自覺的自覺或理性本身的自我反省。

能思的限定的立場來看，可以視為是其⁷⁹⁴能思的限定的意義極小化之後的知性生命的限定面。就算生命本身的能思的內容無法以知性的方式而映照出來，那麼就如同我們可以根據判斷的全般者的場所，來思想意識全般的自我的自覺一樣，我們也可以思想到這種知性生命的自覺，真正可以稱為純粹自我的直覺的東西必須就是這樣的的存在。由於知性的生命一方面擁有行為的全般者的場所的限定的意義，並且〔另一方面〕擁有生命的能思的內容的所思面的限定的意義，所以知性的生命的自覺就作為這種所思面的限定在生命的能思的直覺面中所映照出來東西而產生。4,365 沒有意志的自覺就沒有知性的自覺，就像我們可以將知性的自覺作為意志的自覺的所思面來思想一樣，同樣地知性生命的自覺也可以作為內在生命的自覺的所思面的限定來思考。意志的自覺雖然可以更進一步地作為行為的全般者的所思的限定來思想，但是，不存在著進一步地限定生命本身的所思面，無而觀看的自我本身是無法被觀看到的，在這裡有著(V,461) 知識的界限。⁷⁹⁵ 唯有知性生命的自覺，才仍然能夠作為擁有知性的意義的東西而留存下來。

我們思考什麼東西，這是內在於個人的自我的事實，在思考什麼東西的時候，我們總是從個人的自我出發。但是在

794 譯注：「其」應是指「生命的能思的限定」。內在生命是絕對無自覺的能思的限定，而廣義下的行為的全般者則是其相對應的所思的限定。

795 譯注：這是說意志的自我可以視為是行為的全般者的所思的限定，但是意志的自覺仍然不能限定生命本身，因為無而觀看的自我是無法被觀看到的，在這裡有著知識的極限。

這樣的意義之下，作為一切的出發點而被思想的能動的自我，它必須是內存於最後的能思的限定面當中的個人的自我，也就是說，它必須是行為的自我。⁷⁹⁶因而作為其自我限定面而被思想的意識面不是表象的意識面，而必須是表現的意識面。⁷⁹⁷我們的意識的空間並不是平面的，而是多次元的。⁷⁹⁸只是當我將思想思想為時間的事實的時候，或者當我根據時間的事實來思想自我的時候，這樣的自我或內部知覺的自我的意識面，就被思想為所謂的表象的意識面。但是從這種表象的意識出發我們不能決定種種不同的意向的意義與方向。反之，由於我們的能動的自我的自我限定面是一種表現面的緣故，所以從這裡我們可以在種種不同的意義下意向著種種不同的方向。所謂的表现面擁有所思的方向與能思的方向，在其所思的方向上以自覺的方式產生對象的認識，在其能思的方向上則產生體驗，我認為我們應該要這樣來區別開對象的認識與體驗。現象學者主張對象性存在是在知覺當中被直覺到的，對於這樣的想法我不得不抱持懷疑。真正地⁷⁹⁹觀看到的東西必須是在能

796 譯注：行為的自我是最後的能思面中的自我，也就是內存於廣義下的行為的全般者的能思面的自我，而其所面的限定則是表現。

797 譯注：這裡的「表現的意識面」意指「廣義下的表現的全般者」。

798 譯注：意識面是多次元的，這些多層次的意識還是重疊的。

799 譯注：「ライブハフディヒ」；德文「leibhaftig」的音譯，它可以意指「身體的」、「親身的」、「真正的」等等，西田在此的意思指「真正地」或「實際上地」。參閱新版《西田幾多郎》全集，小坂國繼教授的編者注，於NKZ 4,389，注解7。

思的方向上所觀看到的體驗的內容。我們在這個方向上接觸到的對象性存在，首先必須是某種類似藝術的理型的東西。我認為從這個方向出發，我們不可能真正地接觸到以所思的方式限定自我自身的對象。⁸⁰⁰客觀的認識的對象必須被視為是沒有能思的自覺的表現的全般者的限定。⁸⁰¹我們的知覺本來就擁有行為的自覺的所思的限定的意義（擁有行為的自覺的能思的限定的東西是衝動）。行為的自我在被思想為能思的限定的時候，在其所思的方向上也同時擁有已然超越能思的限定的意義了。它的所思的內容必須擁有無法真正地被觀看到的意義。這種關係是完全不會改變的。

4,366

(V,462)

如上所述，我們不僅應該區別開體驗與對象的認識，本質直觀也必須被思想為是與體驗擁有不同性質的東西。這必須是能映照能思—所思關係的直覺面的立場。⁸⁰²

我所說的內在生命的立場，意指著無觀看者的觀看的自我的能思的限定的立場，它是擁有絕對無的自覺的能思的意義的立場。因而其⁸⁰³所

800 譯注：這應是說我們沒有辦法經驗到不包含能思內容的對象。

801 譯注：沒有能思的自覺的表現的全般者的限定指「判斷的全般者」，在判斷的全般者當中不存在著能思的自覺。

802 譯注：西田在這裡總結上一段對胡塞爾的批評，認為我們應該區別開體驗、對象的認識（知覺）與本質直觀。胡塞爾的現象學是建立在能思與所思的相關性研究之上，在這裡西田認為自己的自覺的立場能夠回答「能思—所思」的相關性關係的來源。

803 譯注：「其」指「內在生命」。

思的限定面是以絕對無的自覺的所思的限定為背後依據的，這可以思想為是我至今所說過的全般者當中的最後的全般者，也就是廣義的行為的全般者或表現的全般者的場所。限定這種內在生命的所思面的全般者，我們就可以思想內存於其中的種種不同的世界，我們個人的自我也是內存於其中的東西。但是內在於內在生命的能思的方向，始終都必須有類似直覺面的東西留存著。全般者的限定本身必須是在這裡〔這種直覺面中〕被映照出來的。我先前說過限定全般者本身的東西是內在生命，而內在生命的知性直覺就產生在這種直覺面當中。我認為這是真正的哲學立場。康德曾經在意識全般⁸⁰⁴的綜合統一當中探求知識的產生。但是，批判哲學本身並不是透過這種自我的綜合統一而產生的，批判哲學作為理性自身的自覺，必須擁有內在生命的知性自覺的意義。⁸⁰⁵排除一切立場的現象學的純粹自我，也必須是類似我在這裡所說的內在生命的知性自覺的東西。但是胡塞爾所說的純粹自我仍然免不了是一種被純化了的內部知覺的自我。因而從這樣的立場出發，我們所能觀看到只有胡塞爾(V,463)所謂的本質而已，而這並不能夠對限定自我自身的客觀的對象的認識提供基礎。⁸⁰⁶由於現象學的立場本來就應該被稱為內在生命的知性自覺的立場，所以從胡塞爾的現象學到海德格的詮釋學的現象學或基本存有論 4,367

804 譯注：「意識全般」（Bewußtsein überhaupt）：康德的哲學概念，意指作為意識活動之統一的「純粹統覺」或「超越論的統覺」，西田認為這仍然屬於「知性叡智的自我」。請參閱本譯注第二選文〈叡智的世界〉。

805 譯注：西田批評康德的批判哲學，認為真正的「批判哲學」並不是在知性意識的綜合統一中尋找知識的基礎，而必須是一種自覺，指向內在生命的知性自覺。

806 譯注：批評胡塞爾的哲學只能觀看到純粹本質，並不能夠對作為客觀的認識對象的本質提供基礎。

的移推，是可以思想得到的。但是，這仍然只是純化了沿著能思的方向深入的行為的自我的自覺而已，並不能釐清能客觀地限定表現內容的原因，並沒有思想到我所說的表現的全般者的自我限定。⁸⁰⁷ 即使我所說的內在生命，我也不是在與外在生命相對之下來思想內在生命的，它意指著直覺面的限定，只是是在任何意義下，以所思的方式所觀看到的自我都消失而去的直覺面的限定。由於我們通常將過程性的自我思想為自我，在這種情況下，我們只能思想到自我與物是合一的或者自我是消失的，但是自我並不是單純地消失了，而是一切的存在物都成為內存於自我的存在。真正的無而觀看的自我必須是包含這種過程的自覺的直覺面。以這樣的方式，我們就可以說，不論是在月光的閃爍或是在原野的蟲鳴當中，我們都能感受到自己的生命。⁸⁰⁸ 即使是黑格爾辯證法的發展，也必須擁有我所說的內在生命的自覺的意義。如果從全般者的自我限定面來觀看這個場所的內存在物的時候，它們必須始終在其自身是矛盾的存在。就全般者是被限定的全般者而言，它總是矛盾性的。包含辯證法的發展的東西，必須是某種內在生命的直覺面。

(V,464)

即使我主張將內在生命的知性自覺思想為哲學的立場，我也沒有將這種看法與所謂生命哲學等同。體驗的內容不過只是以所思的方式來限定行為的自我的內容之後的東西。而由於行為的自我的底部是完全無法被觀看到的，所以體

807 譯注：西田批評現象學是在能思上深入自我的思考，限定表現的內容的客觀性的基礎仍然沒有被釐清。

808 譯注：因為這些都是內在生命的自覺的表現。

驗的內容不會越出歷史的知識之外。哲學作為理性自身的自省，在其自身之中必須擁有真正的理性。我認為在什麼時代當中什麼樣的哲學會流行，這也都是由歷史所限定的。但是，哲學的發展必須是理性自身的自覺的發展，它必須是以包含歷史發展的直覺面為基礎的。

4,368

附論 廣義下的行為的全般者 的限定

狹義的行為的全般者是在行為的全般者當中限定觀看自我自身者的全般者，它可以被思想為是叡智的全般者。作為叡智的全般者內存在物，在其能思的限定方向上有意志的叡智的自我，在其的所思的限定方向上有知性的叡智的自我或意識全般的自我。⁸⁰⁹而藝術的直觀作為叡智的全般者的限定，可以視為是叡智的全般者的最典型的直觀。但是，由於行為的全般者的限定是無而觀看的自我的自我限定，所以在能思的限定方向上，超越意志的叡智的自我，我們一定還可以觀看到更深層的行為的自我的能思的限定，再者，在其所思的限定方向上，超越知性叡智的自我，我們一定還可以觀看到表現的全般者的限定。

(V,465)

知性叡智的自我是在叡智的全般者的內存在物的所思的極限中的自我，如果超越了它〔知性叡智的自我〕的話，那麼就必須進入表現的全般者當中。但是在行為的全般者的限定當中，由狹義的〔行為的全般者〕往廣義的〔行為的全般者〕，再者，由廣義的〔行為的全般者〕往狹義的〔行為的全般者〕的推移之間，我們可以思想種種不同的階段。即使是表現的全般者的限定，也不是沒有行為的自我的觀看自我自身的能思面的限定的意義，再者就算是深層的行為的自我，也不是沒有所思

809譯注：當以叡智的全般者的最後的存在為能思面的時候，叡智的全般者的最初的存在就成為所思面。這是因為最初的存在，其實是最後的存在的自我映照自身。

的限定的意義。觀看自我自身的內容或者說理型的直觀，是行為的自我的全般性性質。就如我在〈直覺的知識〉的附論⁸¹⁰中所討論過的一樣，思惟活動是知性叡智的自我的所思的限定，而知性叡智的自我作為一種行為的自我，在所思的限定方向上，可以觀看到一種理型性的存在，例如，數學的直覺就是如此。如果這種自我限定再失去其能思的限定意義的話，那麼作為所思的行為的自我的自我限定，幾何學的直覺也就產生了。就算我們主張知性叡智的自我內存於所思的極限，它還是內存於觀看自我自身的行為的自我的意義之下的所思的極限當中的東西，也就是說，它還是內存於叡智的全般者的存在。不過，透過行為的自我擁有更廣的意義，我們就可以思想到能思的限定所觀看不到的所思的行為的自我的自我限定的內容。它〔這些內容〕作為行為的自我的所思的內容，必須像理型那樣是直觀性的。不僅數學的直覺特別是幾何學的直覺也是屬於此，再者如果我們進一步除去行為的自我的能思的限定的意義的話，那麼行為的自我也會萎縮成感覺的自我，作為其所思的內容，我們也就可以直觀到所謂的表象自體。

4,369

(V,466)

如上所述，倘若我們認為所思的行為的自我的自我限定是沒有行為的自我的具體的能思限定的自我限定的話，那麼當我們思考這種自我的自我限定的時候，它在行為的全般者當中要佔據什麼樣的位置呢？我認為它作為沒有自覺的限定的行為的自我的限定，可以說是表現的全般者的內存在物。但是表現的全般者還必須進一步地將任何沒有直覺的內容

810譯注：〈直覺的知識〉初刊於《哲學研究》第一五四號（1929年1月），現收於《全般者的自覺體系》的「第五論文」（NKZ 4,151-209）。西田所談的「附論」是〈直覺的知識〉的「附論」，其副標題為「本論的要旨」（NKZ 4,202-209）。

的存在都包含在內。我認為在它的所思的方向的極限當中，也可以思想到沒有任何直覺的內容的單純的意義的世界。觀看自我自身內容的所思的行為的自我，作為表現的全般者的內存在物，可以說仍然擁有行為的自我的能思的限定的意義。對於這種行為的自我的限定，在其能思的限定方向上，必須可以觀看到行為的自我的抽象的能思的限定，這是所謂的意識活動。自覺的全般者的限定可以思想為是在這種意義下的行為的自我的抽象的能思的限定。我認為這種意義下的意識活動，可以思想為現象學中的意義充實活動⁸¹¹。它是在行為的自我的抽象的能思的限定意義下對自我自身的內容的直觀。但是，所思的行為的自我作為內存於行為的全般者當中的東西，也仍然還沒有到達行為的自我的自覺，即使它直觀自我自身的內容，也還不能說是對理型的內容的真正觀看，一直要到知性叡智的自我，我們才能夠這麼主張。所思的行為的自我的自我限定，可以說就是行為的自我的無自覺的直觀，也可以說是一種抽象的能思的限定。

我認為行為的自我的自覺的內容，可以思想為人格的內容，藝術直觀的內容與道德直覺的內容就是這種東西；數學的直覺、幾何學的直覺則是其無自覺性的內容或非人格的內容。

反之，我認為在行為的自我的自覺的限定，也就是說，在能思的行

811 譯注：「意義充實」，胡塞爾哲學的概念，請參閱前注於 NKZ 4,362。

為的自我的自我限定當中，我們可以思想到藝術的直觀，這種藝術的直觀是真正意義下的理型的直觀，但是越過其能思的限定的極限，存在著沒有理型的內容的歷史的自我，再越過歷史的自我，我們也就可以思想到自由意志的自我。沒有直覺的內容的表現世界，可以思想為是這種意義下的能思的限定的所思的內容。在其極端當中，我們可以思想到純然意義的世界，它是完全沒有自覺的限定意義的表現內容。現象學家的意義賦予活動⁸¹²必須就是在這種方向上產生的。在所思的行為的自我限定當中，能思的限定被思想為抽象的；在能思的行為的自我限定當中，所思的限定被思想為抽象的。在能思的行為的自我的自我限定當中，在其所思的方向上，可以觀看到行為的自我的抽象的所思的限定，它被思想為判斷的全般者的自我限定。因而，所思的行為的自我的直覺的內容，以及作為能思的行為的自我的自我限定的內容的單純的表現的內容，兩者同樣作為行為的自我的所思的內容，雖然在廣義之下都可以稱為表現的內容，但是兩者的性質必須是不同的。純然表現的限定是在直觀的限定中所接觸到的東西，它可以被思想為判斷的限定，這種表現的所思是對象性的。但是，〔這樣的〕對象完全不是直覺的對象，再者直覺的內容也不能直接地稱為對象。

知性叡智的自我位於所思的行為的自我與能思的行為的自我的中間，所思的行為的自我偏向於上述的所思的限定方向，能思的行為的自我則偏向於能思的限定方向，作為具體的自覺的行為的自我的最初存在，它〔知性叡智的自我〕擁有這兩方面的意義。在其〔知性叡智的自

812譯注：「意義賦予」，胡塞爾哲學的概念，請參閱前注於NKZ 4,362。

我的)所思的行為的自我的自我限定的意義當中，可以思想到判斷的全
般者的限定，在其能思的行為的自我的意義當中，可以思想到自覺的全
般者的限定。這是為什麼，在本書當中，我將知性叡智的自我的抽象的
所思面思想為判斷的全般者，並且將其抽象的能思面思想為自覺的全般
(V,469) 者的緣故。但是，這並不是說知性叡智的自我是單純地位於所思的行為
的自我與能思的行為的自我的中間，行為的自我擁有觀看自我自身的行為
的全般者或叡智的全般者的限定面的意義，透過這樣的方式，所思的
行為的自我必須擁有被它包含在內的意義。例如知覺的行為的自我，在
其能思的限定意義之下，它作為自覺的全般者的內存在物而被思想為知
覺活動，而在其所思的限定的意義當中，則被思想為是在其自身當中不
包含自我限定的判斷的全般者的限定。因而，透過意識的知覺並不能夠
賦予抽象的全般者的限定或分類性的知識以基礎，其基礎是透過知覺的
行為的自我的所思的限定而給予的。反之，例如像歷史的自我，它的能
4,372 思的限定是超越了叡智的自我的行為的自我，在知性叡智自我的能思面
當中，已經不能將其能思的限定映照出來了。⁸¹³ 因而，它〔歷史的自
我〕的所思的內容也不能進入判斷的全般者的限定之中，它只能在作為
廣義下的行為的全般者的限定面的表現的全般者當中受到限定。歷史的
自我的所思的限定只能在表現的全般者當中受到限定。

如果我們將擁有內在生命的所思限定的意義的廣義下的行為的全般者視為一種全般者的話，那麼它的能思的限定就是行為，它的所思的限定則是直觀，而知性的叡智的自我的意識面就是擁有其〔廣義下的行為

813 譯注：這是因為歷史的自我內存於廣義下的行為的全般者的緣故。

的全般者的) 限定面的意義的東西。這種限定面，如果在判斷的全般者 (V,470) 中來說的話，它相當於述詞面；如果在自覺的全般者當中來說的話，則相當於表象的意識面。行為的全般者的內存在物是所謂的行為的自我，它在判斷的全般者當中，被思想為能為主詞而不能為述詞的基體，在自覺的全般者當中，則被思想為自覺的自我。知性叡智的自我作為行為的全般者的內存在物，可以說是一種行為的自我，但是它是一種全般者的限定面自身作為全般者的內存在物的自我。如果從限定面來觀看場所的內存在物的話，那麼它〔場所的內存在物〕就被思想為無限的過程，如果反過來從場所的內存在物來觀看這種過程的話，那麼它〔過程〕就被思想為自覺的自我的自我限定活動。在這種意義下，限定面本身是以自覺的方式來限定自我自身，它是知性自覺的自我。由於全般者的限定本來就是以無而觀看的自我的所思面為背後依據的，所以全般者本身的限定必須是無限的能思的限定，並且也是無限的所思的限定。在判斷的全般者當中，我們可以思想亞里斯多德所謂的第二實體，⁸¹⁴ 在自覺的全般者當中，我們可以思想到無自覺的自我，而所思的行為的自我也可以在這個方向⁸¹⁵ 上被思想到。反之，我認為在能思的方向上，可以思想到超越知性叡智的自我並且無限深奧的行為的自我，也可以思想到超越了真正意義下的叡智的自我的歷史的自我。內存於這種方向的極限中的存在物，可以說是真正內在自由的意志。在其相反的方向上，在所思的極限當中，我們可以思想到純然意義的世界或象徵的世界。在這兩個方向的 (V,471)

4,373

814 譯注：亞里斯多德的「第二實體」請參閱前注於 NKZ 4,333。

815 譯注：「這個方向」指的是「所思的方向」。

極端上，所謂的行為的自我超越了自我自身的限定。當內在自由的意志也被超越的時候，就進入了真正滅除自我自身、無而觀看自我的宗教的體驗當中，神秘的世界就必須這樣來思想。從普羅丁的一者⁸¹⁶一直到偽戴奧尼索斯的神性原理（テアルキア）或 Godhead〔神性〕，在哲學上是可以這樣的方式來理解的。由於它〔宗教體驗〕是我所謂的內在生命的源頭，所以是不能以知性的方式來理解的，唯有透過我們內在生命的要求才能夠領會。如果要以邏輯的方式來思考它的話，那麼就只能是類似偽戴奧尼索斯所說的否定神學。在肯定神學當中所思想到的神，不過只是其所思的影像而已。在我們所思想為實在的世界的行為的全般者的限定面當中，宗教的體驗的內容只能以象徵的方式被表現出來。

廣義下的行為的全般者，已然是能在能思的限定的底部中觀看不到自覺的限定的東西，它可以說是無而觀看的自我的限定面。因而作為其⁸¹⁷所思面的限定，我們可以思想到表現的全般者，而就在其能思的限定方向上可以觀看到自覺的限定而言，我們可以思想到狹義下的行為的全般者或叡智的全般者。⁸¹⁸本來，在全般者的自我限定當中，能思面始終必須擁有包含所思面的意義。但是在廣義下的行為的全般者當中，叡智的全般者並不能包含表現的全般者，反而是反過來，表現的全般者擁有包含的意義。這樣的話，表現的全般者的能思的限定面，究竟是什麼呢？

816 譯注：「一者」（τό ἓν）普羅丁哲學的主要概念，表示根本的實在或神，是一切從此流出並最終歸向的根源。請參閱《西田幾多郎全集》，編者注 10，於 NKZ 4,390。

817 譯注：「其」指「廣義下的行為的全般者」。

818 譯注：這裡說明「狹義下的行為的全般者」與「狹義下的表現的全般者」分別為「廣義下的行為的全般者」的「能思的限定」與「所思的限定」。

雖然在廣義的行為的全般者的限定當中，其深層的自覺的限定觀看不到的，但是只要可以思想到這種全般者的限定的話，那麼在這裡就必須存在著某種意義下的能思的限定。我將這種能思的限定思想為內在生命的體驗（由於只要是內在生命的體驗都是體驗，因而單純地稱之為體驗也可以）。體驗可以思想為廣義下的行為的自我的能思的限定，行為的自我的過程性自覺的內容，可以思想為所謂的體驗的內容。當我們從自覺的自我的限定面來觀看限定自我自身的自覺的自我本身的時候，它就必須是無限的過程。如果從可以稱為行為的全般者的所思面的表現的全般者的限定面來觀看其〔行為的全般者的〕能思面的內存在物的自我限定的話，那麼它就會被思想為是單純的無限的體驗的過程。由於存在於廣義下的行為的全般者之底部的深層的行為的自我，不能說是觀看自我自身的存在，所以這種自我的自我限定，只能被視為是無限的過程，它完全達不到自我自身的自覺的限定。因而以體驗為基礎的所謂體驗哲學，並不能夠釐清知識的客觀性，只能限定歷史的知識而已。只要在這種體驗的限定方向上，也就是說，只要在行為的自我的能思的限定方向上，能限定觀看自我自身者的話，那麼它就會被思想為叡智的自我，永遠的價值就是這種自我的自覺的內容，能被思想為永遠的價值的東西，不外就是行為的自我的直覺的內容而已。自覺的自我從其限定面來看的話是過程的自我，這樣所思想的自我是被觀看的自我，並不是真正的觀看的自我。在真正的觀看的自我的直覺面當中，過程性的限定也必須消失而去。行為的全般者的這種直覺面的限定，可以思想為是叡智的全般者的限定。因而叡智的自我的自我限定，例如即使是知性的直觀，我認為也可以思想為是一種體驗。然而，這並不是單純過程性的體驗，而是觀看

(V,473)

4,375

自我自身的體驗，是直覺的體驗。因而，所謂永遠的價值，作為行為的全般者的能思的限定，超越了體驗的過程性限定，也就是說，它可以說是對超越了歷史的限定的內在生命的直覺的捕捉。但是，我們當然不能捕捉到內在生命本身，它〔內在生命本身〕作為表現的全般者的能思的限定的體驗的過程，我們只能一直追求著它而已。在這個意義下，當我們根據所思的限定來觀看的時候，表現的全般者比叡智的全般者擁有更廣大且包含叡智的全般者的意義。如果這麼來想的話，我們作為廣義下的行為的全般者的所思的限定面的表現的全般者的能思的限定，是可以超越叡智的自我而思想到的歷史的自我的，更進一步地超越之，我們也可以思想到自由意志。與此相反，我們也可以在其反對的方向上來思想單純的了解（Verstehen），我認為所謂的了解，可以說是根據表現的所思而來的體驗。

如果我們以上述的方式來思想表現的全般者的話，那麼從作為其能思的限定的體驗去除了表現的所思的限定意義之後的東西，可以思想為是自覺的全般者的限定。體驗擁有行為的自我的能思的限定的意義，即使減少它的能思的限定的意義之後的東西，仍然必須擁有限定表現的所思的意義。從這種限定除去其所思的限定之後的抽象的能思限定是我們的意識的限定。反之，除去其能思的限定之後的抽象的所思限定，則是判斷的全般者的限定。因而判斷的全般者必須擁有叡智的自我的所思的限定的意義。知性叡智的自我是將行為的自我的能思的限定予以極小化後的自我，也就是說，它是體驗的能思的內容被極小化後的自我。作為知性叡智的自我的所思的限定，我們可以思想到判斷的全般者的限定。自覺的全般者作為行為的自我的抽象的能思的限定，則始終必須以體驗

的限定為其基礎，只要有體驗的限定，那麼就有所謂的意識的限定。隨著意識的自我成為具體的，它擁有行為的自我的性質，行為的自我的能思的限定是它的出發點，也是其終極點。因而只要有行為的自我的種種不同的自覺限定，就可以思想到種種不同的意識活動。透過減少行為的自我的能思的意義之後的所思的行為的自我的自我限定，就產生了知覺活動或感覺活動，而在其相反的方向上，也就是說，透過能思的行為的自我的自我限定，就產生了思惟活動或意志活動。再者，在行為的自我的能思的限定所無法觀看到的所思的限定當中，是沒有意識活動的，這就如同在純然判斷的全般者的限定當中一樣，只有對象的限定可以被思想到。再者，在能思的行為的自我的方向上，在已然沒有行為的能思的限定的歷史的自我當中，我們也看不到特殊種類的意識活動。

(V,475)

由於深層的行為的自我，在觀看其能思的限定的內容的意義之下，不能被稱為是自覺性的，所以表現的全般者的限定作為廣義下的行為的全般者的所思面的限定，它的能思的限定免不了是抽象性的。體驗的自我作為行為的自我是無法直觀自我自身的內容的存在。然而如上所說，表現的全般者的能思面比叡智的全般者擁有更廣大地包含叡智的全般者的意義。叡智的自我也擁有體驗的自我的意義，沿著能思的方向一直深入，直到叡智的自我無法觀看自我自身的理型內容，這就是深入體驗的自我的意義。因而，被認為是我們最深層的自由意志的自我，就是在這個方向的極限中被觀看到的，它是體驗的自我的最後的存在。然而由於它擁有內存於廣義下的行為的全般者的場所的意義，所以作為超越叡智的自我的存在，它也可以說是賦予叡智的自我的存在性以基礎的東西。它〔自由意志的自我〕可以這樣來思想，即在它的所思的限定的

4,377
(V,476)

方向上，以睿智的所思的方式或理型的方式而限定自身，並且同時也否定理型。⁸¹⁹然而由於我們的意識的自我限定，可以說就是體驗的自我的抽象的能思的限定，所以在我們的意志的自我的底部當中，總是可以觀看到反價值性的意志。我認為它作為一切所思的限定的否定，可以說是自我否定的意志。惡的根源、謬誤的根源就在這裡。而藉由超越這種自我，我們進入了真正的內在的生命世界之中。我們的內在生命就是從這種自我的底部所流出來的無所不包的東西。

在本書當中，我從判斷的全般者的自我限定出發。由於我將真正意義下的知識思想為判斷的全般者的自我限定，所以從這種自我限定的反省出發。但是，由於表現的全般者擁有上述所闡釋的意義，所以表現的全般者的自我限定可以說擁有比這更深且更廣的意義。我們的知識可以說都是在表現的全般者當中被限定的。如果我們將判斷的全般者的限定思想為判斷的話，那麼表現的全般者的限定就可以說是了解，我們的知識都是從了解開始的。而由於廣義的行為的全般者擁有包含狹義的行為的全般者的意義，所以知性睿智的自我的所思的限定可以思想為判斷的全般者的限定。

(V,477) 海德格的詮釋學的現象學，也可以思想為是擁有我所說的

819譯注：自由的意志的自我一方面受到道德的理型的束縛，一方面又包含著否定道德的理型的契機，它在根本上是一種反價值的意志。請參閱〈睿智的世界〉一文。

表現的全般者的自我限定的意義的東西。表現的全般者的能思的限定是體驗，體驗的自我作為廣義下的行為的全般者的內存在物，必須是完全無法觀看自我自身的內容的無限的過程。但是，海德格並沒有釐清我所謂的表現的全般者的自我限定。本來探問的自我也必須是體驗的自我。但是單單從探問的自我出發，是無法產生限定自我自身的自我的。⁸²⁰ 探問的自我必須是作動的自我，必須是行為的自我。作為行為的自我的所思的限定，是可以發現存在的⁸²¹〔ontisch〕。對於探問來說，回答必須預先被設想。

以絕對無的自覺的所思的限定為背後依據，並且可以稱為是知識成立的根柢的最後的全般者，在廣義之下可以說是表現的全般者。但是表現的全般者是從其所思的限定的意義所賦予的名稱，從能思的限定意義來看，在廣義下它也可以說是行為的全般者。行為的限定可以說是擁有自覺的意義的表現的限定。

820 譯注：「探問的自我」指的應該是海德格的「此在」。在海德格看來，此在在本質上是探問的此在（Fragendes Dasein）。請參閱海德格，《存在與時間》，「因此，清理存在問題的意思是說：讓某種存在物——提問者——在其存在當中，成為可透視的。」（Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtig machen eines Seienden -- des fragenden -- in seinem Sein.）Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977, S. 10.

821 譯注：「オンティシユ」西田在這裡使用的是德文「ontisch」的音譯，這個副詞源自於希臘文的 *ōn*，它可以指「存在物的」或「存在的」，今從《西田幾多郎全集》的編者注，譯為「存在的」。請參閱 NKZ 4,390。

行為的自我限定自我自身，也就是說，行為的自我的自覺，在廣義之下它擁有觀看自我自身或直觀的意義。客觀地實現自我自身的內容也就是將客觀世界主觀化，在其根柢上必須擁有達到主客合一的直觀的過程的意義。

因而，表現、行為、直觀可以說是從不同的方面來思想同樣的全般者(V,478)的自我限定所得到的東西。⁸²²其所思的限定是表現的限定，其能思的限定是行為的限定，行為的限定的自覺性存在則是直觀。如果這種全般者的內存在物全部都可以思想為行為的自我的話，那麼叡智的自我就是其直覺面的內存在物。因而，直觀的限定是這種全般者的內存在物的具體的限定，而其抽象的所思的限定是表現，其抽象的能思的限定則可以說4,379是行為。

但是我們根本不能夠觀看到自我自身之深層的底部，在絕對無的自覺當中，既無觀看者也無被觀看者。就算直觀也只能根據所思來觀看自我自身。在能思的限定的底部當中，必須有超越所謂直觀的東西存在。行為是無法直觀自我自身的內容的東西，或者更恰當地說，人們通常將這種東西稱為行為。就算行為的限定是抽象的能思的限定，它也擁有超越直觀的能思的限定的意義。但是如上所說，當行為的限定仍然擁有直觀的意義並且又超越直觀的時候，在能思的限定方向上就已然也觀看不到行為的自我的自我限定了，所能看到的唯有作為所思限定的表現的限定而已。因而，就算表現的限定是抽象的所思的限定，它也擁有超越了

822 譯注：這三個側面分別是能思、所思與自覺。分別對應到行為（能思）、表現（所思）與直觀（自覺）。自覺是「具體的」，行為與表現分別是其「能思的抽象」與「所思的抽象」。

行為的限定的所思的限定的意義。表現的全般者⁸²³擁有包含一切全般者的意義。

但是，就算表現的全般者是抽象的所思的限定，如果這種全般者的自我限定是成立的的話，那麼它的能思的限定就必須存在。如果行為的限定仍然擁有自覺的意義的話，那麼就必須存在著更超越它的抽象的能思的限定。這就是我們的體驗。因而體驗的自我的限定擁有超越了行為的自我的限定的能思的限定的意義。當然愈是失去自覺的意義，就不免愈是抽象的。(V,479)

因而表現的全般者的能思的限定全都可以思想為體驗，一方根據所思的限定，可以體驗到意義的領會，同時另一方則可以體驗到沒有所思的限定的自由意志。在其中間，體驗的限定擁有自覺的意義，就這一點來說，我們可以思想到行為的限定。而且行為的自我的真正自覺可以思想為叡智的直觀。4,380

因而在表現的全般者的能思的限定方向上，透過其自覺的限定產生了狹義下的行為全般者或叡智的全般者的限定。反之，在其所思的限定方向上，透過非自覺性的限定則產生了判斷的全般者。自覺的全般者是從判斷的全般者到行為的全般者的轉換點中所思想到的全般者。

自覺的全般者總是透過體驗的限定而被賦予背後依據的。但是所謂意識的限定並不直接地就是體驗。體驗必須擁有行為的自我的能思的限定的意義。因而自由意志不能作為一種意識的限定而被意識到，而是在行為的限定的底部當中被體驗到的。它是作為連叡智的自我的限定也超(V,480)

823 譯注：這個意義下的「表現的全般者」是指「廣義下的表現的全般者」。

越的深層的能思的限定而被體驗到。

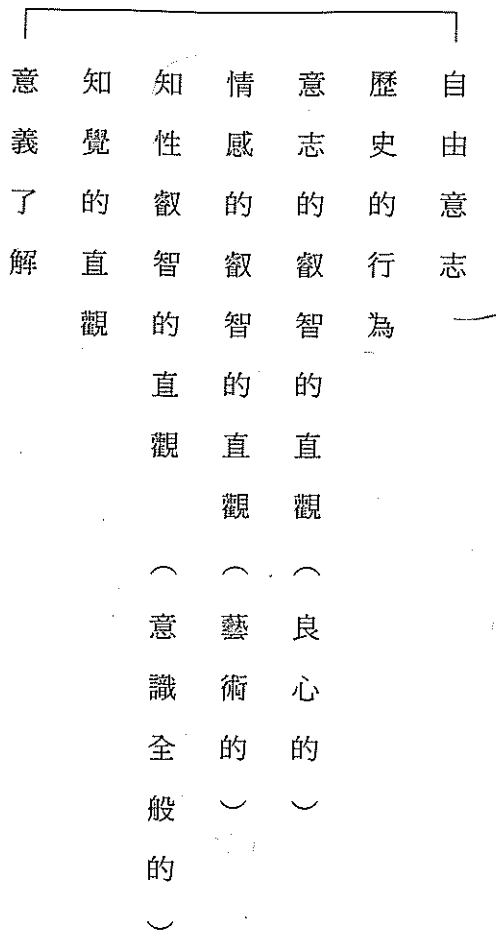
意識全般的自我本來在廣義下可以稱為行為的自我，而且可以視為是能思的限定被極小化後的所思的叡智的自我，它擁有觀看行為的自我自身的理型的內容的意義。⁸²⁴ 由於它存在於叡智的自我的所思的極限當中，所以就另一方面來說，它也可以說是表現的全般者的能思的限定，並且是擁有自覺的意義的最開始的存在，也就是說，它可以被思想為知性自覺的體驗的自我。體驗就如上所說，一方面是建立在所思的限定上的意義了解，並且雖然在其相反的方向上有自由意志，但是在其中間的自覺性存在，也就是說，在直觀性存在當中，也可以觀看到種種不同的階段。在擁有行為的自覺的意義，也就是說，在擁有直觀的意義的行為的自我當中，是以真正意義下的叡智的自我或真正地觀看理型的自我為中心的，在其所思的限定方向上，可以觀看到可稱為已然擁有自覺的意義的知覺的直觀，也就是說，可以觀看到行為的所思的自我的直觀；在其能思的限定方向上，也能觀看到作為叡智的全般者⁸²⁵的內存在物的良心，但是這種良心已經不能說是嚴密意義下的所思的直觀了。如果要從能思的限定往所思的限定方向來排列的話：

4,381
(V,481)

824 譯注：這是因為在西田看來，意識全般只屬於「知性叡智的自我」，請參閱本譯注的第二選文〈叡智的世界〉。

825 譯注：這裡的「叡智的全般者」指的是「意志的叡智的全般者」，請參閱本譯注的第二選文〈叡智的世界〉。

表現的全般者或廣義的行為的全般者



叡智的全般者

行為的全般者

當然這些區別並不是嚴密的區別。我只是要藉此來顯示大致上的順序而已。叡智的全般者的限定，作為表現的全般者的直覺面的限定，擁有內在生命的所思面的限定的意義。如果要從表現的全般者的所思的限定的這個方向來說的話，那麼我認為在其⁸²⁶底部存在著深層的非合理的歷史的限定。只要有能思的限定，它就逐漸地成為自覺的，從判斷的限定、自覺的限定一直到叡智的限定。最終到宗教的體驗，失去所思的限定而進入絕對無的自覺。

826 譯注：「其」應是指「叡智的全般者的限定」。

絕對矛盾的 自我同一⁸²⁷

(1939)

8,367/(IX,147)

第一章

現實的世界必須是物與物相互作用動的世界。⁸²⁸ 人們認為現實的形態是物與物之間的相互關係、是透過相互作用動而產生出來的結果。但是，物作動必須意謂著物否定自我自身，所謂物必須是消失的。透過物與物之間的相互作用動而形成一個世界，這反過來必須意謂著，物被思想為是一個世界的部分。⁸²⁹ 例如，物在空間中相互作用動，這意謂著物必須是空間性的。最終如果我們可以思想物理的空間的話，那麼物理的力也可以思想為是空間這種東西的變化。但是如果將物完全作為全體的一的部分來思想的話，那麼作動的物就會消失，世界將會成為靜止的，現實將會消失。⁸³⁰ 現實的世界必須徹底地是多的一，必須是個物與個物的相互

827 譯注：本文選自西田幾多郎，《哲學論文集第三》，第三論文（NKZ 8,367-426）。

828 譯注：物與物的「相互作用動」意指著物與物的「相互限定」。物與物的「相互限定」是物的「自我否定」的相互限定。物與物的相互作用動，包含著「此」被「彼」所否定，「彼」為「此」所否定，這個事是建立在此與彼皆各自「自我否定」之上。

829 譯注：物的「自我否定」是「徹底的自我否定」，物在自我否定中消失而成為世界的一個部分。這樣所形成的世界是這一段文字中所謂的「多的一的世界」。

830 譯注：這是說被媒介者（物）必須具有媒介者（空間）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動的物都具有空間的性質，力也可以這樣來思考。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，個物是消失

限定的世界。⁸³¹ 因而，我稱現實的世界是絕對矛盾的自我同一。

(IX,148) 這樣的世界⁸³² 必須是從受造者到能造者（作られたものから作るものへ）而移動的世界。⁸³³ 它並不是像在迄今的物理學中所說的，是透過不變的原子間的相互作用而產生的世界，也就是以多的一的方式而被思想的世界。⁸³⁴ 如果這樣來想的話，那麼世界不過就只是相同世界的反覆而已。⁸³⁵ 再者，我們也不能夠將世界作為合目的性的世界而將其思想為全體的一的發展。⁸³⁶ 如果這樣的話，那麼個物與個物之間就不是相互作用的。這樣的世界必須既不能以多的一的方式，也不能以一的多的方式來思想。⁸³⁷ 所與的世界作為受造的世界，也就是說，作為以辯證法的方

8,368

的，隨之世界與現實亦將消失。

831 譯注：這裡的「多的一」指「絕對矛盾的自我同一」，表示個物與個物的相互限定的世界（「多數」的個物的相互限定所形成的「一個」自我同一的世界）。與第二段開始討論的「多的一」所形成的「因果論的世界」不同。

832 譯注：「這樣的世界」指「絕對矛盾的自我同一的現實的世界」。以下說明現實的世界為什麼是絕對矛盾的自我同一。

833 譯注：西田以「從受造者到能造者」的持續過渡來表現「歷史現實世界的自我形成」。

834 譯注：現實的世界是「多的一」的世界，但不是物理學所思想的「多的一」的世界。西田以下的「多」指「多數的構成要素」，而「一」則指「全體的一」。物理學所思想的「多的一」的世界，是由多數單一不變動的原子的相互作用所形成的一。這是由多數「實體的有」所形成的一個「實體的有」的世界，並不是以絕對矛盾的自我同一的方式所形成的多的一的世界。西田在許多不同的層面上談「絕對矛盾的自我同一」。從這裡可以知道，「多」指歷史世界中的多數的個物，而「一」則是指歷史的現實世界本身。歷史世界是由絕對矛盾的「多」數個物所形成的自我同一。

835 譯注：由多數實體的有所形成的一的世界，並沒有真正所謂的創造，只有實體的有的聚散離合所形成的無限反覆而已，聚則生、散則滅，這樣的世界其實是相同的世界的反覆而已。

836 譯注：合目的性的世界是「一的多」的世界。

837 譯注：「這樣的世界」指「現實的世界」。西田在這裡是一個結論，說明現實的世界既不能以通常所謂的「多的一」的原子論或機械論方式來理解（這是對物質的世界的

式而所與的世界，它必須始終是以自我否定的方式，從受造者往能造者而移動的世界。⁸³⁸ 既不能以基體的方式在其底部中思想到全體的一，也不能思想到個物的多。作為現象即實在，並且真正地從其自身而動的創造的世界必須就是上述的世界。⁸³⁹ 現實中的存在物作為徹底地被決定的存在而言，它是“有”，而就其作為徹底的受造者來說，它是變動的存在、流逝的存在，可以說是“有即無”。⁸⁴⁰ 因而我稱之為絕對無的世界，再者，而就其作為無限動性的世界，我也曾稱之為無限定者的限定的世界。⁸⁴¹

上述的矛盾的自我同一之世界，始終都必須是現在限定現在自身的世界。⁸⁴² 這樣的世界既不是以因果論的方式由過去所決定的世界，也就是說，它不是多的一，也不是以目的論的方式由未來所決定的世界，也

說明），也不能以通常所謂的「一的多」的目的論的方式來理解（這是對生物的世界的說明）。歷史的現實的世界既不是物質的世界，也不是生物的世界。

838 譯注：我們所身處其中的「所與的世界」或「歷史的現實世界」，是一個受造的世界，但是這個受造的世界是辯證法地所與的世界，這樣的世界必須持續地透過自我否定而往能造的世界移動，是持續不斷的創造的世界。

839 譯注：對現實的世界的進一步說明，現實世界的底部既不是全體的一，也不是個物的多的世界，而是無基底地從其自身而動的「創造世界」。西田稱這樣的世界為「現象即實在」的世界，這表示我們在現象的背後不需要再思想一個實體。

840 譯注：就現象是被限定的存在而言，它可以說是「有」。但是這個現實世界的「有」其實是「無」。「有即無」表示現實世界是無限動性的世界。這裡的「即」表示「是」。存在即活動表示世界的根本是「無」。

841 譯注：「絕對無的世界」又稱為「有即無」的世界，西田還有其他的名稱，例如：「無限動性的世界」、「無限定者的限定的世界」、「從其自身而動的創造世界」、「絕對矛盾的自我同一的世界」與「現在限定現在自身的世界」。

842 譯注：以下從時間的角度來說明絕對的自我同一的世界。「矛盾的自我同一的世界」是「現在限定現在自身的世界」。「現在限定現在自身」是西田「時間論」的中心概念。

(IX,149) 就是說，它也不是一的多。⁸⁴³ 本來，時間就不能單純地從過去來思想，也不能從未來來思想。⁸⁴⁴ 倘若我們單純地以現在為瞬間，並且將其思想為連續的直線的一個點的話，那麼就沒有現在，因而也沒有時間。⁸⁴⁵ 過去在現在當中是已然過去的過去，並且也是還沒有過去的過去，而未來雖然是尚未到來的未來，但是它已經是出現在現在當中的未來，過去與未來以現在的矛盾的自我同一的方式而對立，時間就產生了。⁸⁴⁶ 而由於這是矛盾的自我同一的緣故，所以時間就以由過去向未來、由受造者往能造者的方式而無限地運動。⁸⁴⁷ 瞬間必須被思想為直線的時間的一個點。但是就如同柏拉圖所曾想過的，瞬間已然在時間之外⁸⁴⁸ 一樣，時間是作為非連續的連續而產生的。我們可以說時間是作為多與一的矛盾的自我同一而產生的。⁸⁴⁹ 具體的現在是無數瞬間的同時存在，它必須是多的。這必須是時間的空間。在這裡時間的瞬間是被否定的。但是否定

8,369

843 譯注：歷史的現實世界是現在限定現在自身的世界，不是由過去作為原因而限定現在作為結果的「因果論的世界」，也不是由未來作為目的而限定現在的「目的論的世界」。西田稱前者為「多的一」的世界，稱後者為「一的多」的世界。

844 譯注：對西田來說，時間只能從「絕對現在」來思想，也就是從「現在限定現在自身」來思想。

845 譯注：西田說明不能將「現在」把握為連續直線上的一個瞬間點。

846 譯注：西田在這裡說，「絕對矛盾的自我同一的世界」是「現在限定現在自身的世界」。但是這個「現在」是包含著過去與未來的現在，過去與未來以絕對矛盾的自我同一而內存於現在當中，時間就是這樣產生的。時間不是連續直線上的一個點，而是從過去與未來的矛盾的自我同一而產生的。

847 譯注：說明「時間」是一種創造性的「無限的運動」。

848 譯注：柏拉圖相關的討論，請參閱〈巴門尼底斯〉，151e-152e。

849 譯注：「非連續的連續」，也是「多（個瞬間）與一（個連續體）的矛盾的自我同一」，它說明時間的邏輯構造。由於時間是現象最根本的限定，所以在西田的想法當中，所有的存在都擁有「非連續的連續」的構造，也就是有即無的構造。

多的一，它自身必須是矛盾的。瞬間被否定意謂著時間是消失的，現在是消失的。雖然如此，如果說各個時間的瞬間都是以非連續的方式而產生的話，那麼時間就不能夠成立，瞬間也會消失。在現在當中，時間必須產生自瞬間的同時存在。以之〔時間〕為多的一、一的多，時間是從現在的矛盾的自我同一而產生的。⁸⁵⁰這是為什麼我們也可以說時間是產生自現在限定現在自身的緣故。在時間的瞬間中接觸到永遠，這不外是說只要瞬間作為瞬間愈是真正的瞬間的話，它作為絕對矛盾的自我同一的個物的多，就愈能夠稱為是作為絕對矛盾的自我同一的永遠的現在的瞬間。⁸⁵¹主張時間是作為永遠的今的自我限定而產生的說法，也不過只是將這種想法反過來說而已。在現在當中，過去是已然過去的東西，也是還沒有過去的東西，未來是尚未到來的東西，也是已然出現的東西，這並不是如同以抽象邏輯的方式所思想的那樣，單純地只是意謂著過去與未來的結合或成為一體而已。〔過去與未來是〕以相互否定的方式而成為一體。過去與未來相互否定地成為一體的地方是現在，過去與未來是作為現在的矛盾的自我同一而對立。而由於它們是矛盾的自我同一的緣故，所以過去與未來並不是始終結合在一起的，而是始終由過去往未來移動。然而，現在作為多即一、一即多的矛盾的自我同一、作為時間性的空間，在這裡必須被決定出一種形態，時間必須被揚棄。在這裡，時間的現在作為永遠的今的自我限定，我們可以接觸到超越了時間的永

(IX,150)

850 譯注：說明時間必須是以一的多、多的一的矛盾的自我同一的方式而產生的。

851 譯注：這裡是說明「真正的瞬間」是作為絕對矛盾的自我同一的「永遠的現在的瞬間」。西田「永遠的現在」就是「永遠的今」。以下說明「永遠的今的自我限定」。

遠的存在。⁸⁵² 但是，它作為矛盾的自我同一是應被否定的與被決定的，時間是從現在往現在的移動。一是“多的一”意謂著空間性，由多到一
8,370 意謂著機械性，意謂著由過去向未來。⁸⁵³ 反之，多是一的多，這意謂著動態地、時間地來思想世界；由一到多，這意謂著發展地、合目的性地
(IX,151) 來思想世界，也就是從未來到過去。⁸⁵⁴ 作為多與一的矛盾的自我同一、由被造者走向能造者的世界，必須是是由現在到現在的世界。⁸⁵⁵ 現實擁有形式，在現實中的存在物，徹底地是被決定者，也就是說，它是實在並且是以矛盾的自我同一的方式而被決定者，它必須是從現實自身的自我矛盾而運動者。⁸⁵⁶ 在其背後既沒有一，也沒有多。能夠被決定這個事情本身就必須包含著自我矛盾。⁸⁵⁷

852 譯注：這意謂著我們可以在「永遠的今」當中接觸到「永遠的存在」。

853 譯注：這一句話解釋「多的一」的意思。西田有「多的一」與「由多到一」的表達。「多的一」的表達的重點在「多」，它意指相互對立的「多」，以在空間上的並存與共在的樣式，形成「一」，這是「多的一」，這是空間性的、機械性的因果論世界。在因果論的世界中，時間是由作為過去的原因，來決定作為未來的結果，所以是「由過去到未來」。

854 譯注：這是「一的多」的意思。西田有「一的多」與「由一到多」的表達，這些表達的重點在作為全體的「一」。它意指「全體的一」在時間中的合目的性的發展，這是生物的生命的世界，還不是我們的歷史世界。在合目的的世界當中，時間是以作為未來的目的為導引，由未來來決定過去，所以是「由未來到過去」。

855 譯注：「多與一的矛盾的自我同一」表示現實的歷史世界是具有「一即多、多即一」的性質的矛盾的自我同一的世界。這樣的世界就時間來看是「由現在到現在的世界」，是永遠的今的世界。在永遠的今當中，開始（現在）與終結（現在）是同一的。就這一點來看，「由現在到現在」也可以理解為發生在「永遠的今當中的回轉運動」（參閱小坂國繼，《西田哲學を讀む3》，頁26）。

856 譯注：這是說現實中的存在，是以矛盾的自我同一的方式而被決定的存在，它的運動是基於現實本身的自我矛盾而運動。

857 譯注：由於現象即實在，現實世界的背後，沒有一也沒有多。持續動性的存在能夠被固定為一個存在物，這件事情本身就是矛盾的。

如上所說，作為絕對矛盾的自我同一、從受造者到能造者的世界，它也必須是製作（ポイエシス）的世界。⁸⁵⁸ 當談到製作的時候，人們所想到的只有以主觀的方式來創作物而已。但是不論是什麼樣的人為，只要它能夠客觀地產生物，那麼它〔製作〕就必須是客觀的。⁸⁵⁹ 我們因為有手，所以可以創作（作る）物。我們的手作為從受造者到能造者，必須是作為幾千萬年生物演化的結果而形成的東西。雖然是以隱喻的方式，亞里斯多德也稱這種事情為自然的製作（ἡ φύσις ποιεῖ）。⁸⁶⁰ 當然這並不是說，我們的製作是自然的活動。手也不是創作物的東西。這樣的話，創作一個物（物を作る）究竟是什麼意義呢？物的創作必須意謂著改變物與物的結合。木匠建造房屋，他必須跟隨著物的性質來改變物與物的結合，也就是說，他必須改變〔物的〕形式（這在萊布尼茲所謂的複合體的世界⁸⁶¹當中是可能的）。現實的世界作為多的一必須是擁有被決定的形式的世界。⁸⁶² 倘若我們將這樣的世界，完全地思想為是由多

(IX,152)

858 譯注：西田的用詞「ポイエシス」是希臘文「ποίησις」的音譯，西田在這裡自己用「製作」來翻譯 ποίησις。「製作」意指藝術上的「創造」，或工藝上的「製作」。現實世界是無而有的世界，也是製作的世界。從這裡可以知道，「有」是製作的結果。「製作」也可以理解為「創造」。

859 譯注：製作活動是人為的活動，但是不論它是如何製作的，只要能夠產生客觀的物，那麼這個製作活動就必須是客觀的。

860 譯注：根據《西田幾多郎》全集的編者的注解，亞里斯多德並沒有使用「ἡ φύσις ποιεῖ」這樣的表達。請參閱 NKZ 8,517 注 27 與 NKZ 8,532 注 2。

861 譯注：「コムポーゼ」（複合體）：萊布尼茲「le composé」（法文）的音譯。對萊布尼茲來說，世界是單子的世界，由單子的聚合而形成複合體。複合體是現象世界的存在，單子則是其基礎。請參閱萊布尼茲，《單子論》，命題一與命題二。G. W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, S. 27.

862 譯注：「被決定的形式」也可以理解為「特定的形式」。這是說現實世界是一個有特

到一的話，那麼在這裡就沒有任何能讓製作進入的餘地。⁸⁶³而當我們將這樣的世界思想為由一到多的世界的時候，它不可避免地就完全是合目的性的世界。〔也就是說，〕就只有自然的活動，只是作為生物的世界而已。⁸⁶⁴在這個世界⁸⁶⁵的根柢當中，既不能是多，也不能是一，而是徹底地多與一的相互否定的絕對矛盾的自我同一的世界，個物作為個物始終是形成的並且是能創造物的，同時它作為從受造者到能造者，完全可以說是歷史的自然的形成活動。⁸⁶⁶時間始終是一次性的，並且現在作為“時間的空間”，就如同以從現在到現在的方式，時間自現在的自我限定中產生一樣，世界作為矛盾的自我同一是從受造者到能造者，這意謂著個物是製作性的，反之個物是製作性的，則意謂著世界是由受造者到能造者的世界。我們是工具人（homo faber），這意謂著世界是歷史的，而世界是歷史的，則意謂著我們是工具人。⁸⁶⁷而在絕對矛盾的自我同一的世界當中，就如同我們在時間的現在當中接觸到超越時間者一樣，作為從受造者到能造者，工具人的世界總是在現實中看到形式的世界。⁸⁶⁸這可以說在過去走向未來之間，存在著意識切斷面的世界。從受

定形式的世界。

863 譯注：「由多到一」的世界是機械論的自然世界，「創造」或「製作」在這裡是沒有存在空間的。

864 譯注：「由一到多」的世界是合目的性的世界，這是生物的世界。在生物的世界中，只有「自然」的活動。這裡的「自然」可以稱為「生物的自然」，以相對於下一個句子的「歷史的自然」。

865 譯注：「這個世界」指「歷史的現實世界」。

866 譯注：在「歷史的自然」的形成活動中，個物是能造者也是受造者。

867 譯注：西田在這裡用「工具人」來說明我們作為世界的創造要素。或者說，我們作為世界的創造要素，擁有「工具人」的性質，這是連著「製造」來談工具。

868 譯注：工具人的世界是歷史的世界。我們在歷史現實的世界中可以觀看到形式，這個

造者到能造者的世界擁有意識面，擁有映照在這個意識面中意義。⁸⁶⁹ 我們以行為的直觀的方式而製作，製作必須帶有意識的性質。在絕對矛盾的自我同一的世界的意識面當中，製作的自我是思想的、自由的。我們個人的自覺就是從製作中產生。(IX,153)

當我們說，在世界的底部既沒有一、也沒有多，而是作為多與一的相互否定，從受造者到能造者的時候，對很多人來說，或許不會認為這是實在的世界。大多數的人都會認為在世界的底部是多，並且以原子論的方式將世界思想為因果必然的世界、物質的世界。矛盾的自我同一的世界在某個側面上也必須完全是這樣的世界。⁸⁷⁰ 但是這麼主張必須是基於現實的矛盾的自我同一來思想的。現實並不是單純的所與物，單純的所與物是被設想出來的東西。我們在其中存在、在其中作動的地方就是現實。⁸⁷¹ 作動並不意謂著只是意志著，而是對物的創作。我們創作物。物為我們所創作的同時，它獨立於我們並且反過來創作我們。⁸⁷² 不僅如

形式應該是「歷史的理型」。歷史的理型的說法，請參閱本選輯第三選文〈全般者的自覺體系——總說〉，NKZ 4,355-356。

869 譯注：歷史的理型並不是叡智的理型。這就好像在一個持續從受造者到能造者的運動的世界當中，有一個意識的切斷面，透過這個意識的切斷面，一個原本動性世界，可以映照出其內存在物。這個切斷面，也可以如小坂教授所理解是意識的「非連續面」，說明從過去到未來是一種「非連續的連續」。請參閱參閱小坂國繼，《西田哲学を讀む3》，注釋3，頁29-30。

870 譯注：西田的想法是將「物質的自然」（機械論的）的世界與「生物的自然」（合目的的）的世界，都理解為「歷史的自然」（絕對矛盾的自我同一）的世界的兩個側面。

871 譯注：歷史的現實的世界是我們在其中存在，在其中作動的世界。在歷史世界中，沒有單純的所與物，所與物都是被我們以行為的直觀的方式所創造出來的所與物。

872 譯注：西田的辯證法的想法。在歷史的現實世界當中，我們不只是意欲著物，也作動著物。我們創作物，在創作物的同時，物也創作我，我與物之間是相互地創作。

此，我們的作為本身就是來自於物的世界。⁸⁷³ 我所謂的行為的直觀的所在就是現實。因而我們通常將身體的所在思想為現實。從受造者到能造者是以矛盾的方式而自我同一的所在、現在限定現在自身的所在就是現實。⁸⁷⁴ 科學的知識也必須是從這樣的現實的立場而產生的。科學的實在世界也必須要從這樣的立場來把握。再者，就如同我們的身體是透過運動而外在地被認識到一樣（諾亞勒）⁸⁷⁵，我們的自我也是在歷史的社會世界當中透過製作而被認知的。⁸⁷⁶ 歷史的社會世界必須是從受造者到能造者的世界。沒有社會性就沒有從受造者到能造者、也就沒有製作。我們的思想的立場也必須是受到歷史的社會的立場所制約的。

關於哲學的出發點，或許有很多種不同的說法。在日本直至今日，大體上以認識論的立場與現象學的立場為主。⁸⁷⁷ 從這樣的立場來看，我所說的東西或許也會被認為是獨斷

873 譯注：我們的創作的行為，不完全來自於自我，而是來自於世界。我與世界是相互互動的。我作動於世界，世界也作動於我。

874 譯注：從日文句型的構造來看，這三個句子的句型都是「[……]所が、現実と考へられる」。西田想表示的可能是：「現實」是這樣的「場所」，是行為的直觀、身體、能造者與受造者的矛盾的自我同一、現在限定現在自身的「所在」。

875 譯注：諾亞勒（Ludwig Noiré, 1829-1889）：德國哲學家。屬十九世紀下半葉反形上學的立場。以對語言的起源，以及工具對人類歷史的意義研究而著名。西田在這裡以諾亞勒的思想來佐證自己的想法。

876 譯注：我們的身體是透過外在運動而被認識，我們的自我則是透過在歷史的社會世界中的製作而被認識。

877 譯注：「今日」約指本論文完成的 1939 年（昭和 14 年）。這個時候的「認識論的立場」主要指新康德學派，特別是李克特哲學的立場。「現象學的立場」則主要是指胡塞爾的現象學的立場。

論的。但是這樣的立場〔認識論與現象學的立場〕也必須是受到歷史的社會的制約。在今日我們必須回到根源，並且以邏輯學—存在論的方式來試著分析歷史的社會的世界。⁸⁷⁸ 我認為從這樣的立場出發，我們還必須再一次地試著從希臘哲學的開端來重新思考。主客對立的認識論的立場也必須試著再一次地來審視。認識也是在歷史的社會的世界當中發生的事。我並不是主張要回歸古代的形上學。我認為康德之後，洛徹⁸⁷⁹ 是回到存有論的立場來思想認識的活動。但是，洛徹的存在論並不具有我所說的歷史的社會的性質。⁸⁸⁰

在作為多與一的絕對矛盾的自我同一並且是在其自身而動的世界當中，主體與環境始終是相互對立的，這是以自我矛盾的方式而形成自我自身的世界，也就是生命的世界。但是就算我說主體形成環境、環境形

8,373

878 譯注：西田在這裡表明自身的立場，邏輯學與存在論是不能夠分離的兩個學問。我們必須從邏輯學—存在論的角度來重新理解我們所在的歷史的與社會的世界。

879 譯注：洛徹（Rudolf Hermann Lotze, 1817-1881）：德國哲學家，黑格爾之後到一次大戰前德國最重要的哲學家，洛徹的形上學試圖結合目的論與機械論。西田於1917年寫過〈洛徹的形上學〉，現收於NKZ 1,299-315。在這篇論文當中，西田認為洛徹的思想是基於萊布尼茲的立場來調合機械論與目的論。

880 譯注：西田說自己「邏輯學—存在論的」思考方式，並不是洛徹的存在論，而是具有歷史的與社會的性質。在日文的表達上「ローギッシュ・オントローギッシュ」（「邏輯學—存在論的」）中間的連字號，表示兩者的不可分割。其餘像「時間—空間」、「能思—所思」、「歷史—社會的」等亦同（西田有時候也沒有用連字號，例如：這裡的「歷史的社會的」）。

(IX,155) 成主體的時候，這也不是意謂著形式形成質料。⁸⁸¹ 個物必須始終是限定自我自身者，它必須是作動者。作動意謂著徹底地否定他者、他者成為自我，自我成為世界。⁸⁸² 然而這反過來意謂著自我否定自我自身，自我成為世界的一個要素。⁸⁸³ 不論是將這個世界作為多的一而思想為機械性的，或者是將其作為一的多而思想為合目的性的，倘若這些都是實在界的話，那麼這種意義之下，它必須擁有的矛盾的自我同一的性質。⁸⁸⁴ 但是就算個物是合目的性的，個物也始終不是限定自我自身者，也就是說不是真正的作動者，倘若個物是機械性的，那不用說也是如此。⁸⁸⁵ 真正的個物的相互限定的世界，必須是像萊布尼茲的單子⁸⁸⁶ 世界那樣的世界。⁸⁸⁷ 單子映照世界並且是世界觀點的一個觀點，表出即表現 (exprimer

881 譯注：西田表明「主體形成環境、環境形成主體」這樣的說法，並不是意謂著「形式形成質料」。

882 譯注：個物的「否定他者」是「讓他者失去他性而變成自我」。將他者包含在內的自我，是自我的全般化，自我在全般化中「成為世界」。

883 譯注：「自我成為世界」（自我的全般化為世界），反過來意謂著「自我的自我否定」（自我失去了個物的獨特性），自我不與世界對立，而成為構成世界一個環節或要素。

884 譯注：西田認為「絕對矛盾的自我同一的世界」同時具有「合目的性的」與「機械性的」這兩個側面。

885 譯注：這句話的意思是說：「但是不論個物是機械性的，還是合目的性的，它都不是完全自我限定自身者，不是真正的作動者。」換句話說，機械論的世界與目的論的世界都不是真正的歷史現實世界。

886 譯注：單子 (Monad)：萊布尼茲哲學的主要概念。意指不可分的單純實體，是構成世界的最基本的元素。不同於「數學的點」，萊布尼茲將其思想為「形上學的點」。對萊布尼茲來說，單子是構成宇宙最單純的精神實體，其本質是表象力。每一個單子皆從各自的觀點表象了全宇宙，而宇宙則是由無數的單子所構成。

887 譯注：以下西田透過萊布尼茲的單子論來說明個物限定自我自身的世界。相對於萊布尼茲的單子論是「表象的單子論」，西田的單子論則是「創造的單子論」（NKZ 8, 328-329）。也就是說，兩者的差別在於單子的本質是「表象性的」，或是「創造性的」。

= représenter)。⁸⁸⁸然而真正的個物並不像單子那樣是知性的，而必須是形成自我自身的單子，必須是表現活動的。⁸⁸⁹在其底部既不能思想一，也不能思考多，內在於作為絕對矛盾的自我同一、由受造者到能造者的世界中的個物，它必須是以表現活動的方式而形成自我自身的東西。⁸⁹⁰作為多與一的矛盾的自我同一的世界的個物，當個物映照世界的時候，個物的自我限定是欲求性的。它既不是以機械的方式而作動，也不是以合目的方式而作動。而是透過在自身之中映照世界而作動。我稱此為意識性的。⁸⁹¹即使是動物的本能活動，在本質上也必須是擁有這種性質的東西。⁸⁹²因而，我們的行為本來就是以行為的直觀的方式而生起的，它產生自對物的觀看。行為的直觀意指活動自我矛盾地被包含於對

(IX,156)

8,374

888 譯注：「表出即表現」兩者都是西田的譯名，取自萊布尼茲哲學的兩個概念，但萊布尼茲自己並沒有使用「exprimer = représenter」這樣的措詞，毋寧應視為是西田對萊布尼茲哲學的改造。其中法文的「exprimer」相當於英文的「express」，西田採用的日譯為「表出」，表示單子映照出或表現出一個世界。法文的「représenter」則相當於英文的「represent」，西田採用的日譯為「表現」，意指單子在表出中所「表現」或「表象」出來的東西。西田將「表出」理解為「創造」，單子表出或創造出一個世界，並且同時是世界觀點的一個觀點，或者說是世界的一個「表現（表象）」（exprimer）。單子在這個觀點上表象一整個世界。所以「表出即表現」意謂著單子表出一個世界同時也是世界全體的一個表現（exprimer = représenter）。亦請參閱小坂國繼，《西田哲学を讀む3》，注釋7，頁37-38。

889 譯注：從這裡開始，西田表示自己的哲學與萊布尼茲哲學的差異。萊布尼茲的單子只是表象出一個世界，西田的單子則是自我形成一個世界，是創造性的。

890 譯注：西田的單子不是單純地表象世界，而是以自我形成自身的方式表現一個世界。單子是世界的一個構成要素，但是單子也創造了這個世界。

891 譯注：個物的自我不是以機械論的方式作動（物質的世界），也不是以目的論的方式作動（生物的世界），而是以「欲求的」與「意識的」方式而作動。

892 譯注：「這種性質」指的是「意識性」。動物的本能活動也可以說是具有意識性的。但是，不論是從西田或是從萊布尼茲來看，動物的意識都是模糊的意識。

象當中。當世界作為多與一的矛盾的自我同一、從受造者到能造者的時候，它具有行為的直觀的性質，而個物則始終是欲求性的。⁸⁹³ 我所謂的形式並不是靜止的物的形式，而是作為多與一的矛盾的自我同一，從受造者到能造者的世界的自我形成活動。⁸⁹⁴ 柏拉圖的理型本來也必須是這樣的東西。沒有自我矛盾地觀看物就沒有欲求，沒有形式就沒有作動。在動物的生命當中，觀看不過是模糊的，它就只是像夢那樣地觀看物的影像而已。這是為什麼我們認為〔動物的〕動作是本能的緣故。即使〔動物的動作〕在本質上也被稱為是表現活動，它不能說是真正地以外在的方式來創造物。⁸⁹⁵ 動物還不擁有對象世界，不能說是真正地以行為直觀的方式來作動。對動物而言，還不能說有製作。⁸⁹⁶ 受造者沒有脫離能造者，就不能說受造者創作了能造者，因而就沒有從受造者到能造者。它不過是生物性的身體的形成而已。⁸⁹⁷ 這樣的話，對於自身以單子的方式而映照世界，並且反過來也是世界的觀點的一個觀點的人類來說，它是以行為直觀的方式從觀看內存於客觀世界中的物而作動，也可

893 譯注：在歷史世界中的個物，在本質上是具有欲求的個物。

894 譯注：歷史世界的自我形成是在從受造者到能造者的持續運動中，不是任何靜態的形式。歷史世界的理型是動態的理型。

895 譯注：動物的動作是本能的動作，動物雖然也有「表現活動」，但由於動物的本能完全埋沒於環境之中，所以嚴格說來，動物沒有所謂的外在對象世界，或者說沒有內在與外在的分別。

896 譯注：動物沒有對象世界，沒有內在與外在的區別，不是真正意識的存在。在這裡沒有真正的「創造」，沒有行為的直觀的「製作」。

897 譯注：動物的本能（受造者）完全受到環境的制約（能造者），只有「從受造者到受造者」，並沒有真正意義下「能造者」。動物的身體只是「生物的身體」，相對地來說，人類的身體則是「歷史的身體」。

以說是從外在地觀看自我的方式而作動。⁸⁹⁸ 受造者創造能造者，〔所以說〕從受造者到能造者。⁸⁹⁹ 因而，人類是製作性的，可以說是具有歷史的身體性。⁹⁰⁰ 而作為從表出即表現⁹⁰¹ 的立場來作動，它也可以說是邏輯性的。 (IX,157)

如上所說，個物作為個物始終是創造性的，作為形成世界並且形成自我自身的創造的世界的創造要素，個物才是個物。⁹⁰² 作為矛盾的自我同一，從受造者到能造者的世界，它必須是從形式到形式的世界。⁹⁰³ 就如同我們在一開始所說的現在限定現在自身一樣，它必須是形式限定形式自身的世界。多與一的絕對矛盾的自我同一的世界，從這樣的立場來看，它必須始終是形成自我自身的形成活動。在這種意義之下，能形成自我自身的形式是歷史的種，它在歷史的世界當中，扮演著主體的角色。⁹⁰⁴ 我所謂的形式，並不是從實在中游離、只是抽象地設想出來的、 8,375

898 譯注：由生物而發展到人的階段，這個時候的單子明白地具有「自我意識」（統覺），有自我意識之後才有非我的意識，例如：有環境與對象世界、有內在與外在的區別，才可以說以外在地觀看自我的方式而作動。

899 譯注：由於受造者也創造了能造者，所以這個世界的運動可以用從「能造者到受造者」的持續推移來形容。

900 譯注：這是西田對「工具人」的一個詮釋。西田這裡的雖然使用「製作」一詞，但其意義比較接近中國哲學的「創造」，西田從下一段起，也開始使用「創造」（jp. 創造）一詞。「歷史的身體」是內存於歷史世界的身體，它是具有創造性的身體。

901 譯注：如本文 NKZ 8,373 所注解，「表出即表現」是西田改造萊布尼茲哲學的一個重點。

902 譯注：個物作為世界的創造要素，西田也用「創造的尖端」來表示。請參閱小坂國繼，《西田哲学を読む3》，注釋1，頁54。「矛盾的尖端」則是指「瞬間」（NKZ 8,377）。

903 譯注：「從形式到形式」（形から形へ）是西田對世界的動性中的一個說明。世界的動性總是從一個形態過渡到另一個形態，「從形式到形式」這種持續變動的形式，也可譯成「從形態到形態」。

904 譯注：「歷史的種」（jp. 歷史的種）。西田在這裡相對於「生物的種」，提出「歷

靜止的形式而已。就算是說從形式到形式，也不能思想為只是沒有媒介地推移的東西。它作為多與一的矛盾的自我同一，是擁有實在的形式的。⁹⁰⁵即使是生物現象，也是可以完全地還原到化學的物理的現象來思考。然而如果因此要將生物的現象單純地思想為物質的偶然的結合的話，那麼這是沒有問題的，但是倘若我們要認識在其自身的實在性的話，那麼它〔生物現象〕就必須要被思想為形成活動。生物所擁有的形式，必須是機能性的。形式與機能在生物上是不可分離的。形式並不單單只是眼睛所看到的形式而已。生物的本能也是形成的活動。文化的社會也必須是擁有形式的社會。形式是典型。⁹⁰⁶我們透過種的形式而作動。而這必須是意謂著透過行為的直觀地觀看而作動、透過作動而觀看。⁹⁰⁷它必須意謂著從受造者到能造者。

如上所述，從受造者到能造者並且無限地運動的絕對矛盾的自我同一的世界，作為從形式到形式，它是完全的形成活動，也就是說，它具有主體的性質。並且是與無限的環境的對立著。⁹⁰⁸因而主體形成環境、環境形成主體。但是在絕對矛盾的自我同一的世界中，環境不只是純然

史的種」的想法。「歷史的種」並不是抽象的概念，而是具體的概念。「生物的種」無法自我形成自身，「歷史的種」則是自我形成自身的形式，它是持續地創造的種。如西田所說，它是歷史世界的主體。關於「歷史的種」西田以下還有一些說明，請參閱 NKZ 8,382。

905 譯注：對歷史的種的說明，它是持續創造，在創造中持續變動的種，否定前一個形式創造下一個形式，這種從形式到形式的運動是實在的動性形式。

906 譯注：「典型」（*パレードグマ*）源自希臘文的「*παράδειγμα*」（譯成拉丁文的寫法為 *paradeigma*）意指典型、典範、類型或型態。

907 譯注：我們的行為是依據典型而來的行為，典型是我們行為的典範，它是在行為的直觀當中所觀看到的典型。

908 譯注：以下西田從「環境與主體的相互限定」來思考「歷史的世界」。

質料性的，而必須是否定形式的東西。相對於從一到多，它必須是從多到一。主體自我否定地形成環境，環境自我否定地形成主體。這並不是說形式成為質料或質料成為形式、不是形式與質料〔的關係〕、也不是形成的程度上的差異。⁹⁰⁹從多到一，這意謂著將世界以因果論的、決定論的方式來思想，將世界從過去來思想或者機械論地來思想。反之，從一到多，這意謂著以合目的性的方式來思想。但是單純的合目的性，就如同在生物的生命當中一樣，仍然還沒有脫離空間性，還免不了是決定論的。⁹¹⁰要真正地主張從一到多，就應該要徹底地將其〔世界〕思想為時間性的存在，也就是應該要將其思想為像柏格森⁹¹¹的純粹持續⁹¹²那樣的東西。⁹¹³徹底的創造性總是意指從未來而來，也就是說，它不是從過去而來。現實的世界就存在於純粹持續否定自我自身並且自我矛盾地是空間性的地方。在連前一瞬間也無法回覆的純粹持續的世界當中，也

8,376

(IX,159)

909 譯注：這是說主體形成環境，環境形成主體。在這裡，環境不是單純的質料。主體與環境不能單純地以「形式—質料」的關係來思考。

910 譯注：從多到一、因果論的、由過去所決定的世界，都是指自然的世界的思考方式。相對來看，從一到多、合目的論的、由未來所決定的世界，則是指生物的生命世界。

911 譯注：柏格森 (Henri Bergson, 1859-1941)，法國哲學家，猶太人，1927 年獲諾貝爾文學獎。柏格森主張人的內在所體驗到的「純粹持續」(la durée pure) 的流動，為先於心物區分的真正實在。由純粹持續的不斷創造的活動，而主張創造的進化論。主要著作有《物質與記憶》(Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, 1896)、《創造的進化論》(L'Évolution créatrice, 1907) 與《論道德與宗教的兩個起源》(Les Deux sources de la morale et de la religion, 1932) 等。

912 譯注：「純粹持續」(durée pure)，柏格森主要的哲學概念，柏格森認為意識的現象是川流不息的，他以純粹持續為意識的直接所與物。在柏格森看來，時間具有連續不可分割的綿延性格，並批評將時間空間化的想法，認為這是強將一個連續不可分割的時間，予以分割的結果。

913 譯注：西田這裡是順著說，引出柏格森的「純粹持續」，同意世界是時間性的存在，然後批評柏格森將時間給空間化，換句話說，柏格森只把握到了「一到多」的時間。

不能有所謂的現在。⁹¹⁴反之，現實世界就存在空間性自我否定地是時間性的地方，也就是說，在於自我矛盾地從其自身而動的地方。因而作為絕對矛盾的自我同一，在從現在往現在而移動的世界的現在當中，主體與環境始終是相互對立的，主體自我否定地形成環境，環境自我否定地形成主體。⁹¹⁵而現實的世界的現在，作為主體與環境、一與多的矛盾的自我同一，從受決定者即受造者，往能造者而移動。這意謂著從過去到未來而運動。所謂的受造者是已然進入環境的東西，它是已然過去的東西。然而（無作為有，這意謂著過去既是已然過去的東西，也是一種有），這意謂著自我否定地形成主體。⁹¹⁶如果我們將世界從多或者從一來思考的話，那麼就不能主張從受造者到能造者。⁹¹⁷即使將世界以機械論的或合目的性的方式來思想，這樣的事情（從受造者到能造者）也沒有辦法存在，更恰當地說，所謂的創造根本沒有容身的餘地。⁹¹⁸然而，在作為多自我否定地為一、一自我否定地為多、多與一的絕對矛盾的自我同一的世界當中，主體自我否定地形成環境，反過來環境則形成新的

914 譯注：對柏格森的時間觀的批評，柏格森的時間是無法回覆過去的純粹持續。

915 譯注：說明「現實的世界」或「歷史的世界」是「環境」與「主體」自我否定地相互限定與相互形成的世界。在西田的措詞上，「主體形成環境」是「個物的限定」，「環境形成主體」是「全般的限定」。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。

916 譯注：受造者作為環境的存在物，它是已然過去或在現在中消失了的東西（無）。但是這已然過去的東西，自我否定地形成主體。由於受造者以自我否定的方式形成主體，它是「無」也是「有」。

917 譯注：這是因為「從受造者到能造者」是以「一到多、多到一」或「一即多、多即一」的方式來思想的。

918 譯注：機械論的思想方式是指上述的從「多到一」，而合目的性的思考方式則是由「一到多」的思考方式。如果以這兩種方式來思想的話，創造根本不可能。

主體。時間的現在向著過去而過去，這意謂著未來產生了。⁹¹⁹ 在歷史的世界當中，並沒有純然的所與物。所與物是受造者，它自我否定的方式，創造了創造者。受造者是過去了的東西，它進入了無。但是時間進入過去，這意謂著未來產生了，新的主體出現了。我是在這個意義下主張從受造者到能造者的。⁹²⁰ 在歷史的世界當中，主體與環境始終是相互否定地相互對立的，這是說它們就像在時間的現在當中，過去與未來相互否定地對立那樣的對立。而就像現在作為矛盾的自我同一，從過去到未來而運動一樣，從受造者往能造者的運動也是一樣的。而這同時就像個物以單子的方式映照世界，並且反過來也是世界觀點的一個觀點一樣，這是多與一的絕對矛盾的自我同一的世界。創造者從這樣的世界當中被創造出來，然後再重新進行創造。⁹²¹

因而，作為多與一的絕對矛盾的自我同一，並且透過自我矛盾從其自身而動的世界，它在現在當中總是自我矛盾的，現在是矛盾的場所。⁹²² 從抽象邏輯的立場來看，我們不能說矛盾的東西的結合，而要說因為不能夠結合，所以是矛盾的。但是，如果沒有在某個地方是相互抵觸的話，它們也不能夠說是矛盾的。對立即綜合。這裡存在著辯證法的

919 譯注：「向著過去而過去」其中第二個「過去」也可以理解為「消逝而去」。當過去過去了，未來隨即產生。受造者消逝而去，消逝而去的受造者成為能造者，產生新的「尚未到來」的「未來」。

920 譯注：歷史世界的所與物（受造者）都是被創造的。換言之，現在在過去中消逝，同時意謂著未來向我們到來。歷史世界是從受造者到能造者的持續地自我形成自身的世界。

921 譯注：主體與環境、過去與未來、受造者與能造者、一與多、單子的映照與世界的一個觀點，這些都內存於「絕對矛盾的自我同一」的世界。

922 譯注：現在是矛盾的場所。西田以下要透過「辯證法的邏輯」來說明這個矛盾的場所。

邏輯。作為矛盾的尖端我們會想到瞬間。⁹²³ 但是，就像將瞬間被思想為
(IX,161) 是在時間之外一樣，我認為它〔瞬間〕也應該是否定對立並且讓對立得
以成立的辯證法的空間的一個點。⁹²⁴ 如果抽象地來思考時間的話，它或
許會被思想為是一種單純的直線的進行，這種進行是由過去往未來的無
限運動。但是在歷史的世界當中，以現實的方式被思想為時間的東西，
可以說是其〔歷史世界的〕生產樣式。這必須意謂著從受造者能造
8,378 者。⁹²⁵ 這意謂著從過去到未來。時間的現在所擁有的形式就是其生產樣
式的形式。⁹²⁶ 如果我們認為歷史的世界的生產樣式是非生產性的，並且
同樣的生產是可以反覆的話，那麼這就如同通常人們所想的那樣是直線
進行的時間。現在是無內容的，現在是不擁有形式、且無法把握的瞬間
的一個點。過去與未來在不可把握的瞬間的一個點當中結合在一起。以
物理的方式所思想的時間，就是這樣的時間。在以物理的方式所思想的
世界當中，沒有所謂的生產，只是同一世界的反覆而已。它是空間的，

923 譯注：這是說作為矛盾的極致，我們會想到的東西就是「瞬間」或「那」。瞬間本身就是自我矛盾的存在。柏拉圖與亞里斯多德都討論過瞬間的矛盾性。亞里斯多德的部分主要在《物理學》，特別是第六卷第九章中對運動與靜止的詭論的討論（239b5 以下）。柏拉圖的部分，請參閱〈巴門尼德斯〉的 152b 以下的討論。

924 譯注：西田在這裡表明我們應該以「辯證法」的方式來理解「瞬間」。相對於黑格爾的「過程的辯證法」，西田稱自己的辯證法為「場所的辯證法」。

925 譯注：西田表明以「時間」為「歷史的生產樣式」，但是這個「生產樣式」的意義，必須「從受造者到能造者」的方式來思想。也就是說，這裡的「生產」的意義類似中文的「創造」。小坂教授的注解在這裡提到，西田使用「生產樣式」這個語詞，很可能是受到馬克思經濟理論的影響。請參閱小坂國繼，《西田哲学を讀む3》，頁 54。

926 譯注：「時間的生產樣式」就是時間所擁有的「從受造者到能造者」的形式。這個形式是「創造的形式」。西田以下根據三種世界（物理的世界、生物的世界、歷史的世界）來談三種不同的生產樣式（直線的、圓環的、直線即圓環的生產樣式）。

單純的多的世界。⁹²⁷ 至於生物的世界，我們才可以說生產樣式已然擁有內容，才可以說時間擁有形式。⁹²⁸ 在合目的性的活動當中，由過去走向未來，這反過來意謂著由未來開始，由過去走向未來，這不是單純的直線的進行，而是圓環的進行。⁹²⁹ 生產樣式擁有一種內容，這意謂著作為過去與未來的矛盾的自我同一的現在是擁有形式的。這種形式是所謂的生物的種。歷史世界的生產樣式。我稱之為主體性的〔生產樣式〕。在生物的世界當中，在場所的現在當中，過去與未來已然是對立的，主體

(IX,162)

927 譯注：到這裡是對物理的時間的描述。物理的時間不擁有形式，也不擁有內容。它是空間的表示物理的時間是同質並列的時間。

928 譯注：相對於物理的時間，生物的世界的時間是擁有形式、擁有內容、擁有生產樣式的時間，這樣的時間是異質的時間。

929 譯注：在圓環的進行當中，由於開始與終結在同一點上，所以由過去走向未來，也意謂著是從未來開始〔走向過去〕，因而在這裡所謂的「由過去走向未來」，並不是一種直線的進行，而是圓環的進行。

930 譯注：在生物的世界中，過去與未來是矛盾的，但是兩者的結合是過程性的（連續性的），而不是以絕對矛盾的自我同一的方式。因而，在生物的世界中並無真正的創造。生物的世界是從「受造者到受造者」的世界，並不是「從受造者到能造者」的世界。

931 譯注：在真正的矛盾的自我同一當中，我們甚至可以說，世界就是一個現在。每一個瞬間都以非連續的連續的方式創造出一個新的世界。

現在。⁹³² 因而沒有真正的生產、沒有創造。這是為什麼我要主張，在生物的生命當中，受造者並沒有脫離能造者，它只是具主體性的〔生命〕的緣故。⁹³³ 然而在歷史的社會的世界當中，過去與未來始終是對立的，
8,379 受造者與能造者是對立的，而又再創造了出能造者。被生產者並不單純地沒入於過去，而是再次地生產出生產者。在這裡有著真正的生產。⁹³⁴ 世界是一個現在，這意謂著世界是一種生產樣式，透過這樣的方式，新的物誕生了、新的世界誕生了。⁹³⁵ 這是歷史的創造的生產樣式，只是它不單純地只是說物以因果的方式從環境中出現，也不單純地只是說潛在的東西以主體的方式而成為現實的。⁹³⁶ 創造並不是如柏格森所說的，單純地是連一瞬間也無法回到過去的尖端的進行。⁹³⁷ 創造必須是說，物以
(IX,163) 矛盾的自我同一的方式，從無限的過去與未來的矛盾的對立中產生出來。所謂的創造、真正的生產，就存在於直線是圓環的地方。⁹³⁸ 在歷史

932 譯注：在生物或有機體的合目的性的活動當中，過去與未來雖然也在現在當中結合，但是兩者的結合是以「過程的」的方式、以連續的方式而被思考，而不是以「一個現在」、「非連續的連續」的方式而被思想，所以還不是真正的現在。

933 譯注：生物的世界沒有真正的生產，也沒有真正的創造。在生物的生命中，作為受造者的生物仍然不能脫離能造者的環境。

934 譯注：真正的生產是從受造者到能造者的生產，被生產者並不停留被生產者（過去），而持續地生產出生產者。

935 譯注：世界是一個「現在」是說世界是一個持續更新、創造的世界。無限的過去與無限的未來同時存在於一個現在當中。

936 譯注：歷史的生產樣式並不只是因果的生產（這是物理世界的生產），也不是由潛能而現實的生產（這是生物的世界的生產）。如果我們以生物世界的生產為主體的生產的話，那麼物理世界的生產就是客觀的生產。

937 譯注：在柏格森的想法裡面，作為創造的純粹持續是一種連續而不可逆的前進，回到過去是不可能的。

938 譯注：歷史的創造是以直線即圓環，圓環即直線（非連續的連續）的方式而進行。

的世界當中，過去並不單單只是已然過去的，而是如柏拉圖所說的那樣，非有是〔一種〕有。⁹³⁹ 在歷史的現在當中，過去與未來始終是以矛盾的方式而對立，新的世界就以矛盾的自我同一的方式從這種矛盾的對立當中誕生。我稱此為歷史生命的辯證法。如果我們以過去為正題，認為它是被決定者而且是既予的東西的話，那麼對於正題就會有無數的否定、無數的未來產生。但是過去是以矛盾的自我同一的方式而被決定者，而以矛盾的自我同一的方式決定了過去的東西，〔也〕決定了真正的未來，也就是說，產生了反題。只要世界作為矛盾的自我同一是創造的、生存的世界的話，那麼這種反題就必須產生。⁹⁴⁰ 而這種矛盾的對立，愈深且愈大的時候，也就是說，愈是真正的矛盾的對立的時候，新的世界就愈能夠以矛盾的自我同一的方式而被創造出來，這是合題。⁹⁴¹ 在現在當中，無限的過去與未來愈是矛盾地對立，就愈是大的創造。創造出新的世界，這並不是單純地說過去的世界受到了否定，也不是過去的世界成為無，而是就如同在辯證法中所說一樣是被揚棄了。⁹⁴² 在歷史

939 譯注：晚年的柏拉圖，特別是在其〈辯士篇〉與〈巴門尼德斯〉當中，曾對「無」的意義感到困惑。柏拉圖晚年的辯證法，即圍繞在這種有無的辯證法關係的討論當中。在〈辯士篇〉中他認為「無」作為一種「非有」（μη ὄν）是不同於「存在」（ὄν）的「另一種存在」（ἑτέρο）。相關的討論，請參閱柏拉圖，〈辯士篇〉，233c 以下。

940 譯注：這裡出現的「正題」（Thesis）、「反題」（Antithesis）與「合題」（Synthesis）是黑格爾辯證法中的三個環節。西田以「過去」、「既予」或「被決定的東西」為「正題」。「正題」一被給予，作為正題的否定的「反題」隨之成立，也就是說，否定過去的「未來」產生了。由過去（正題）與未來（合題），產生了新的世界（合題）。

941 譯注：當過去與未來的矛盾愈來愈大，創造性也就愈大，這個時候能夠創造出一個全新的世界。這是合題。以下西田透過黑格爾辯證法中的「揚棄」（Aufhebung）這個概念，來說明這個新的世界的創造。

942 譯注：西田借用「揚棄」這個概念來說明新的世界的創造。在這裡，過去的世界是「正

8,380 的世界當中，無限的過去在現在當中被揚棄。⁹⁴³ 即使成為人類，我們也沒有脫離動物性。⁹⁴⁴

為了要讓過去與未來以自我矛盾的方式在現在中對立，現在必須擁有形式。這是歷史世界的生產樣式。⁹⁴⁵ 倘若從個人的立場來說，我們在這裡主張行為直觀地觀看物，並且主張從受造者到能造者。反之在我們製作的地方，也就是在我們行為的直觀的地方，才是歷史的現在。生物的形式是機能性的。生物以機能的方式而作動，這意謂著生物擁有形式。而這意謂著作為矛盾的自我同一的歷史的現在，作為生產的樣式，是擁有一個形式的。然而就如我們先前所說過的，生物的生產樣式還不能說是真正的過去與未來的矛盾的對立，還不能說是真正的歷史的現在。〔生物的生產樣式〕作為矛盾的自我同一，既不能說是現在限定現在自身，也不能說是形式限定形式自身。因而生物的動作並不具有行為的直觀的性質。用黑格爾⁹⁴⁶的話來說，這仍然是在其自身的狀態。⁹⁴⁷

題」，未來的世界是「反題」，全新的世界則是「合題」。

943 譯注：「揚棄」在黑格爾哲學中有「否定」與「保存」並「提升」到另一個更高的階段的意義，過去在現在中被揚棄，這意謂著過去一方面在現在中被否定，也在現在或新的生命中被保存而提升。然而黑格爾的辯證法是過程性的，但是西田的辯證法並不是過程性的。這一段文字是順著黑格爾來說，西田與黑格爾的不同的下一段。

944 譯注：西田舉例說明「揚棄」的意義。人類從動物而來，揚棄了動物性而獲得人性，但是在人性中仍然保存著動物性。

945 譯注：場所的辯證法不是過程性的，因為無限的過去與無限的未來，不在過去、也不在未來，而在現在，作為永遠的今的自我限定。

946 譯注：黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）：十九世紀德意志觀念論的主要代表人物之一。著作有 1806 年的《精神現象學》（*Phänomenologie des Geistes*）與 1819 年的《法哲學原理》（*Grundlinien der Philosophie des Rechts*）等。

947 譯注：這是說生物的生產樣式，並不是真正的「歷史的生產樣式」，不是真正的「現在限定現在自身」，因而也不是真正的「矛盾的自我同一」，不具有「行為的直觀」

世界作為一個現在，在無限的過去與未來在現在當中是對立的歷史的社會的生產樣式當中，現在作為矛盾的自我同一徹底地是運動的東西，同時現在擁有現在自身的形式，現在限定現在自身或者形式限定形式自身。⁹⁴⁸ 如果我們只是以抽象的方式來思考現在的話，那麼所謂的從現在到現在等等，或許會被思想為是跳躍的或是無媒介的，但是在辯證法當中，對立即綜合、綜合即對立，沒有對立就沒有綜合，沒有綜合也就沒有對立。綜合與對立必須始終是二而一的。然而在實踐的辯證法當中，綜合並不是類似所謂的理性的要求那樣的東西，而必須是現實的世界所擁有的形式，必須是現實的世界的生產樣式。⁹⁴⁹ 在無限的過去與未來始終相互否定地結合的絕對矛盾的自我同一的現在世界當中，這可以說是理型的。黑格爾的理型（イデア）必須就是這樣的東西。⁹⁵⁰ 綜合並不是否定對立的綜合。因而它才能再次作為矛盾的自我同一而自我矛盾地運動。我們可以說，作為過去與未來的矛盾的自我同一，並且在自身之中包含著矛盾的歷史的現在，它總是在自我自身之中超越了自身的東西，它包含著超越者。超越者始終是內在的。⁹⁵¹ 現在擁有形式並且包含著過

(IX,165)

8,381

的性質，仍然是在其自身的階段。生物的世界還不是行為的世界。

948 譯注：西田對比「生物的生產樣式」與「歷史的生產樣式」。

949 譯注：「實踐的辯證法」是西田的辯證法，西田認為正、反、合中的「綜合」並不是如黑格爾所思想的，是一種理性的要求，而是現實世界的一個生產的樣式，是世界在自我創造自身的時候所取得的一個形式。

950 譯注：西田在這裡的「理型」（イデア）應是指黑格爾的「理念」（Idee）。但西田給予它一個不同的解釋。西田認為「理型」或「理念」並不是理性的要求，而是現實世界的生產樣式，並且認為黑格爾的「理念」必須要這樣來了解。

951 譯注：包含在歷史的現在當中的「超越者」，西田也稱之為「絕對者」。超越者是「內在的」，並不是因為它內在於自我之內部，而是指它是沿著能思的方向的超越所思想到的東西。

去與未來，這必須意謂著〔現在〕否定自我自身、超越自我自身。⁹⁵² 而這種世界，就像是個物以單子的方式映照世界，並且同時是〔世界〕觀點的一個觀點一樣，它必須是以表現的方式形成自我自身的世界。現在在自我自身之中包含著超越了自我自身的東西，這樣的世界必須是以表現的方式而形成自我自身的世界。內在於過去與未來以相互否定的方式在現在中結合的世界，我們可以說我們是以表現活動的方式來看物，基於表現活動的方式來看物而作動。這既不是機械性的，也不是合目的性的，而是真正的邏輯性的。⁹⁵³ 以矛盾的自我同一的方式從其自身而動者，也就是真正的具體物，是在邏輯的層面上真實的東西。⁹⁵⁴ 在將時間單純地以直線的方式來思考，也就是在沒有現在的世界當中，我們不能主張作動。我的過去與未來在現在當中結合，從受造者到能造者，從現在到現在的所謂的矛盾的自我同一，也可以透過我們的自我意識來了解。我們的自我意識就存在於：過去與未來在現在的意識之野中結合，並且它〔這個結合〕是作為矛盾的自我同一而運動的地方。在單純的直線的進行當中，自我的意識的統一是不可能的。我的意識現象是多，並且作為我的意識是一，這必須是上述意義下的矛盾的自我同一。對於那些說自己沒有辦法思想矛盾的自我同一的人來說，這些人也同樣地是以矛盾的自我同一的方式這樣來思想的。但是，這麼主張並不是想要透過

(IX,166)

952 譯注：這裡的「現在」應是指「歷史的現在」，以下亦同。這一段的主題是「歷史的現在」與「歷史的世界」。

953 譯注：西田在這裡表達，歷史的世界的真正問題不在世界是目的性的或是機械性的，而在歷史世界的邏輯是什麼。

954 譯注：西田表明自己所謂的「邏輯」是「存在的邏輯」，是先前所謂的「存在論—邏輯學的」。

我們的意識的統一的體驗來說明客觀的世界。而是反過來認為，我們的自我作為多與一的絕對矛盾的自我同一的世界的個物或單子就是如此的存在。

如上所說，在歷史的世界當中，主體與環境是對立的，主體形成環境，環境形成主體，這意謂著過去與未來在現在中對立，作為矛盾的自我同一而從受造者到能造者。在歷史的世界中並沒有單純的所與物。所與物都是受造者。環境也始終是以歷史的方式而被創造出來的東西。因而在歷史的世界當中，主體形成環境並不意謂著形式形成質料。⁹⁵⁵ 物質的世界也是以矛盾的自我同一的方式而形成自我自身的。在作為絕對矛盾的自我同一的歷史的現在的世界當中，種種不同的形成自我自身的形式，也就是說種種不同的生產樣式就產生了。這是歷史的種，或種種不同的社會。所謂的社會必須是製作的樣式。因而社會在本質上必須包含著理型。在這裡有著與生物的種的區別。⁹⁵⁶ 只要社會是以理型的方式而生產的社會，也就是說，只要社會在深層的意義上是製作性的話，那麼它就是生動的社會。⁹⁵⁷ 我所謂的理型的生產，並不是離開歷史的物質的地盤，而單純地只是文化性的東西。⁹⁵⁸ 這是形成的主體脫離環境、主體

8,382

(IX,167)

955 譯注：到這裡是先前對歷史的世界的思想的總結。歷史的世界既不是受造者的世界（環境），也不是能造者的世界（主體），而是從受造者到能造者的世界。這樣的生產樣式或創造樣式不能用「形式—質料」的形成作用來理解。

956 譯注：這是說「歷史的種」與「生物的種」的區別，歷史的種擁有自我形成自身的力量，而生物的種沒有。

957 譯注：「生動的社會」（生きた社会），意指具有活力、具動性的社會。

958 譯注：說明「理型的生產」不能只是理解為「文化的生產」。

消失而去，並且理型成為觀念。⁹⁵⁹ 主體形成環境。雖然環境是由主體所製造出來的，但是它並不單純是屬於製造的主體的東西，而是與之〔主體〕對立並且否定之〔主體〕的東西。我們的生命為我們自己製造的東西所毒害而死。主體要始終生存，主體就必須更新生命，它必須作為絕對矛盾的自我同一的歷史世界的種而成為具世界性的生產。它必須成為歷史世界的理型的構成力。它所生產出來的東西必須具有世界性，也就是說，它必須創造世界的環境。唯有這樣的主體才能永遠地生存著。⁹⁶⁰

8,383 主體作為歷史的種具世界性的生產，這並不是說主體將失去，也不是說主體失去其特殊性而成為單純的全般性。無限的過去與未來始終被包含於現在當中，在這種絕對矛盾的自我同一的世界的生產樣式當中，這可以說是種種不同的主體在一個世界的環境當中結合，並且各個各別的主體都以製作的方式具有理型的性質，並且能夠接觸到永遠。這並不意謂著一切的主體性的存在與特殊者皆被否定而成為抽象全般的世界，也不是意謂著一切的主體都以合目的性的方式而被綜合在一個主體當中。種的主體的生存與文化並不必然地是一致的，不具任何意義下的理型的生產的主體，是無法生存在世界的歷史當中的。理型必須是主體的生命

(IX,168) 的原理。但是作為受造者已然具有環境的性質，並不擁有創造創造者的力

959譯注：「イデール（觀念的）」。黑格爾哲學概念 Ideell 的音譯。對黑格爾來說，「觀念的」並不等於完美的「理想的」（Ideal），例如：美的完美理想是「理想的」。「觀念的」的相對概念是 reelle（實質的）或 real（現實的）。因而某物是「觀念的」，意謂著它的「觀念性」（Idealität）否定了現實性，而保留為「在其自身」。西田在這裡表明自己所理解的「理型」並不是黑格爾觀念論的「觀念」。

960譯注：這是說主體的永生並不是說主體的一直生存，而是在持續更新中重生，在重生中自我更新為歷史的種。

量，這樣的東西是脫離主體的文化。只是將世界作為受造者來看，這是單純的文化的觀察方式。

第二章

作為絕對矛盾的自我同一並且從受造者到能造者的世界，它是過去與未來以相互否定的方式在現在中結合的世界，它是現在以矛盾的自我同一的方式擁有形式，從現在到現在而形成自我自身的世界。世界始終是作為一個現在而從受造者到能造者。作為矛盾的自我同一，現在的形式是世界的生產樣式。這樣的世界是製作的世界。在這樣的世界當中，觀看或作動是矛盾的自我同一，可以說形成就是觀看，從觀看而作動。

(IX,169) 我們可以說是以行為的直觀的方式觀看物，基於觀看物而形成。當談到
8,384 作動的時候，我們是從個人的主觀出發。但是，我們並不是外在於世界而作動，作動的時候我們必須已然是內在於世界當中。作動必須是被作動。⁹⁶¹ 如果我們所說的作動不單單只是機械性的或合目的性的，而是具有形成活動的性質的話，那麼形成也必須是被形成。⁹⁶² 我們作為自我形成自身的世界的個物，必須是以形成活動的方式而作動。

過去與未來相互否定地在現在當中結合的世界，它是以自我矛盾的方式作為一個現在而形成自我自身的世界，我們可以說這是透過無限的過去與未來的矛盾的結合而形成的世界。⁹⁶³ 要這麼主張的話，那麼這個

961 譯注：「作動是被作動」表示自我與世界並不是二元論的對立。「自我作動於世界」也是「世界作動於自我」。

962 譯注：「形成也是被形成」呼應於上述「作動是被作動」，能造者也是受造者。創造也是被創造。能所在這裡無法區分，這是無的思惟的一個必然結果。

963 譯注：無限的過去與無限的未來都包含在現在當中，西田又稱之為「永遠的今」或「絕對現在」。世界是作為永遠的今的自我限定以自我矛盾的方式而持續創造的世界。

世界就必須在某種側面上如同萊布尼茲的單子的世界一樣，是徹底地限定自我自身的無數的個物的相互否定的結合的世界。⁹⁶⁴ 單子完全地從其自身的內在而動，它是現在背負過去並且孕育未來的一個時間的連續，並且是一個世界。但是，這種個物與世界的關係，最終不外是萊布尼茲所說的表出即表現而已。單子映照世界並且同時也是觀點的一個觀點。這樣的世界作為多與一的絕對矛盾的自我同一，反過來也可以說是一個世界以無數的方式而表現自我自身。無數的個物的相互否定的統一的世界，反過來必須是一個世界自我否定地以無數的方式而表現自我自身的世界。⁹⁶⁵ 在這個世界當中，物與物以表現的方式而相互對立。這是過去與未來在現在中以相互否定的方式而結合的世界。現在總是在自身之中包含著超越自我自身者，這是超越者是內在的、內在者是超越的的世界。⁹⁶⁶ 不論是在由過去到未來的機械的世界當中，還是在由未來到過去的合目的性的世界當中，都沒有客觀的表現。客觀的表現的世界⁹⁶⁷ 必須是多始終是多並且是一、一始終是一並且是多的世界。過去雖然是已然進入了無的東西，但仍然是有，未來雖然是尚未到來的東西，但是是已

(IX,170)

8,385

964 譯注：西田類比於萊布尼茲的單子來說明這個世界。世界是無數的單子在相互否定中所形成的世界。

965 譯注：借用萊布尼茲的哲學來說明。無數的個物以各自的方式所表現的世界，也可以反過來說是一個世界以無數的方式而自我表現自身。關於「表出即表現」，請參閱本書〈絕對矛盾的自我同一〉於 NKZ 8,373 的譯注。

966 譯注：現在（內在者）在現在當中所包含的超越者，指的應是無限的過去與無限的未來（超越者）。現在本身不停留於現在而是超越的，所以內在者是超越的。反之，過去與未來不停留於超越，而是內在於現在當中，所以超越者是內在的。

967 譯注：「客觀的」一詞應指的是「真正的」或「真實的」（參閱小坂國繼，《西田哲學を讀む 3》，注釋 4，頁 77）。換言之，「客觀的表現的世界」意指真正的客觀的世界或「歷史的世界」。

然顯現的，在這樣的矛盾的自我同一的現在（歷史的空間）當中，物與物以表現的活動的方式而相互對立、相互作用。在這裡並不是以因果的方式作為從過去而來的必然的方式，也不是以合目的性的方式作為從未來而來的必然的方式而相互對立與相互作用。這唯有在以矛盾的自我同一的方式，作為一個現在並且由現在到現在而運動的世界當中，也就是在從受造者到能造者而形成自我自身的世界當中，才可以這麼主張。⁹⁶⁸

當說到從形成自我自身的世界的形式到形式，或許有人會認為這是飛躍式的或是無媒介的。也或許也可能會被認為這並不是個物的作動。⁹⁶⁹但是，這和我所想的東西正好是相反的。個物必須始終是以表現的方式而限定自我自身的東西，它必須是以表現活動的方式而作動的東西。⁹⁷⁰世界所擁有的形式，必須是作為這種個物的相互否定的統一、作為矛盾的自我同一而顯現。⁹⁷¹而這反過來意謂著，無數的個物的表現活動必須是在絕對矛盾的自我同一的世界的無數方式當中的自我表現。⁹⁷²再次地，我想要試著透過我們的自我意識的統一來思考。我們的每一個意識現象都是獨立的、自我表現的。每一個意識現象都可以說要求主張

968 譯注：這一段是先前的結論的回顧，說明絕對矛盾的自我同一的歷史的空間或世界包含了因果論的世界與目的論的世界。歷史的世界是現在往現在而持續地運動的世界。

969 譯注：從這裡可以判斷這一段是從「個物的作動」的角度來看「世界的形式到形式」的運動。

970 譯注：個物必須以表現的方式而作動，意謂著個物並不是單純的存在。或者說，個物是以表現的方式而存在的東西。

971 譯注：世界的形式到形式的運動，個物是以表現的方式參與其中。世界的形式是在個物與個物的作動中所表現出來的形式。

972 譯注：反過來說，無數個物的自我表現，也是世界在個物當中的自我表現。

作為自我。然而，我們的自我並不是像詹姆士⁹⁷³所說的就如同羊羣的烙印那樣⁹⁷⁴，作為這種表現自我自身者的否定的統一，自我必須是擁有形式的東西。這是我們稱為性格或個性的東西。⁹⁷⁵所謂的自我並不是超越地外在的東西，自我就存在於能意識的地方，我們各個時候的意識都要求並主張作為我們全部的自我。而真正的自我就存在於我們以否定的方式統一這些〔各個時候的意識〕的地方。⁹⁷⁶在我們的自我意識的統一當中，在現在當中，過去與未來也是以矛盾的方式而結合，全部的自我作為一個矛盾的自我同一的現在，由過去往未來、是生產的與創造的。⁹⁷⁷雖然意識的統一通常也會被思想為是與世界分離的，並且是以抽象的方式（心理學的方式）所思想出來的東西，但是具體地來說，我認為它應該可以被思想為形成自我自身的世界的表現活動的個物。⁹⁷⁸每一個個物徹底地作為個物，都存在於可以說是以表現活動的方式而限定自我自身的絕對矛盾的自我同一的世界當中，當我們將個物的多自我否定地思想為單純的點的集合的時候，這是物理的世界。物理的世界是透過數學的

8,386

973 譯注：詹姆士（William James, 1842-1910），美國哲學家與心理學家。美國實用主義的代表之一。其「純粹經驗」或「徹底的經驗主義」的想法，對西田有很大的影響。

974 譯注：出自詹姆士，《心理學原理》（*The Principles of Psychology*），初版於1890年。

975 譯注：這是說我們所謂的「性格」或「個性」其實是個物表現自我自身的「形式」。

976 譯注：這是說我們的自我並不是以超越的方式而外在各個意識現象，而是各個持續運動的意識現象的連續就是我們的自我。流動的每一個意識現象，都要求成為全部的自我，然而它們都不是真正的自我。

977 譯注：自我是意識流動的連續，這種連續是「非連續的連續」。在這個非連續的連續的現在當中，包含著無限的過去與無限的未來，而且是生產性的與創造性的。

978 譯注：西田認為作為「意識的統一」而被思想的「自我」，是形成世界的表現活動的「個物」。

記號而表示的數學的形式的世界。⁹⁷⁹當個物在各自的方式中表現世界的時候，這是生命的世界。建立於其所屬環境的世界是生物的生命的世界。在這裡〔在生物的世界中〕，個物還不真正具有表現活動的性質。

(IX,172) 當個物完全以表現活動的方式而限定自我自身的時候，這是人類的歷史世界。⁹⁸⁰世界作為絕對矛盾的自我同一的現在而形成自我自身。生物的世界不用說是擁有形式的世界，物質的世界也是擁有形式的世界。但是這不是生產性的，也不是創造性的。⁹⁸¹因而還不能說是從現在到現在，從形式到形式，還不能說是真正的從受造者到能造者。在過去與未來以相互否定的方式在現在中結合的地方，在這裡由過去往未來的時間始終是消失的，也就是說，意識面就在這裡。歷史的世界是意識性的。⁹⁸²如果沒有表現活動的話，那麼從形式到形式會是單純的無媒介的，而活動與形式之間則會是沒有關係的。但是所謂的作動是產生在與全體世界的關係當中，是在全體世界的形式當中產生的。在物理現象當中也必須這

979 譯注：西田以下談「物理世界」、「生命的（生物的）世界」與「歷史的世界」的「形式」。「物理的世界」是透過數學的符號而表現的「數學的形式的世界」。

980 譯注：這裡區別開「生物的（生命的）世界」與「人類的歷史的世界」。表現活動是個物在自身之中表現整個世界的活動，生物的世界中的個物還不完全具有表現活動的性質。唯有在人類的歷史世界中的個物，才擁有這種表現世界全體的關係。

981 譯注：物質的世界與生物的世界雖然都是擁有形式的世界，但是它們都不真正的生產的、創造的世界。在西田看來，歷史世界才是真正的生產的、創造的世界。

982 譯注：這裡的「意識面」一詞的意義不是很清楚。據小坂教授的注釋，可能是指與「物質面」相對的「意識面」。小坂教授的想法主要是從「由過去到未來的時間」意指「物質世界的時間」，物質世界的時間的消失，就可以思想從現在到現在的創造的意識活動。小坂教授認為這也是為什麼西田接著說，「歷史世界是意識性的」原因。請參閱小坂國繼，《西田哲學を讀む 3》，注釋 1，頁 82。

麼來主張（對此，我認為洛徹在其《形上學》⁹⁸³中已釐清了這一點）。全體世界所擁有的形式，不能夠脫離我所說的生產樣式與活動來思考。人們大多將活動抽離與全體世界的關係而抽象地來思想。不論是物理的活動或者生物的活動都可以這樣來思想。但是表現的活動則不能這樣來思考。在主體形成環境、環境形成主體的絕對矛盾的自我同一的世界當中，物質的世界也已經是受造者，受造者作為環境而形成主體。從物質的世界發展到生物的世界，從生物的世界發展到人類的世界。矛盾的自我同一雖然說沒有辦法以抽象邏輯的方式來思考，但是我認為實在就是像這樣地從其自身而動的東西。⁹⁸⁴

8,387

我們在這個世界中作動意謂形成物，我以行為直觀的方式觀看物，從觀看物而作動，上述的事情是基於：個物之為個物在於始終以表現的方式而形成世界，反之個物也是絕對矛盾的自我同一的世界的自我形成的一角。⁹⁸⁵行為的直觀意謂著我們以自我矛盾的方式形成客觀，並且反過來我們是為客觀所形成。行為的直觀意謂著觀看與作動的矛盾的自我同一。當過去與未來在現在當中相互否定地結合，也就是說，當現在作為矛盾的自我同一而包含過去與未來的時候，現在擁有形式⁹⁸⁶的時候，在這裡存在著我所謂的形成本身的世界。世界作為一個現在，以從

(IX,173)

983 譯注：洛徹（Rudolf Hermann Lotze, 1817-1881）。請參閱本譯注 NKZ 8,372 的注解。

洛徹的《形上學》（*Metaphysik*）出版於 1841 年。

984 譯注：這是說歷史世界的實在是以「絕對矛盾的自我同一」的方式而作動的實在。

985 譯注：這是說個物之為個物在於個物是表現地形成世界，個物參與了世界的形成。表現活動是與整個世界的關係。西田的想法是，我們作為個物而表現地形成世界，但是也反過來是世界的自我形成的一角或一個部分。

986 譯注：「現在」所擁有的「形式」為「過去與未來的絕對矛盾的自我同一」的形式。

受造者到能造者的方式無限地形成自我自身。我們作為這種世界的個物，以意識的方式映照世界，透過這種方式而具有形成的性質，而自我矛盾地形成世界就是表現的活動（表現活動以世界為媒介而作動）。在這裡我們擁有我們的生命。行為的直觀地觀看物，這必須意謂著以世界的生產的樣式來把握物。在這麼一種意義之下，觀看物就是映照世界。在黑格爾意義下的以概念的方式來把握實在，必須就是這樣的事情。⁹⁸⁷以具體的概念來把握物必須意謂著以歷史的生產樣式的方式來把握（作為受造的且能造者的）物。從這種立場所把握到的物的本質，就是其具體概念。具體的概念並不是透過抽象的活動所形成的，而是以行為的直觀的方式所把握到的東西。在這裡，創造是觀看，表出即表現。透過我們作為個物映照世界而作動，並且以行為直觀的方式而構成物，我們以歷史的生產樣式，也就是以具體的概念的方式來把握實在。因而藝術家的創造活動也可以說是透過製作，以生產的樣式的方式對物的具體概念的把握（這種意義下的美也是真）。但是無限的過去與未來在現在當中結合，並且作為絕對矛盾的自我同一而形成自我自身的世界，在超越的方向上必須是完全以記號的方式被表現的世界。以行為的直觀的方式來把握世界在這種方向下的生產樣式或物的具體概念〔的學問〕，就是實驗科學。在這裡，我的行為的直觀意謂著科學的實驗。即使是物理學也不單純地是開始於抽象邏輯的，毋寧是從世界被映照於自我之中而開始，也就是說，從表出即表現開始。在這裡世界的生產樣式只能以記號

987 譯注：西田以下類比於黑格爾的「具體的概念」，來陳述自身的想法。

的方式被表現，也就是說，它是數學的。⁹⁸⁸ 我所謂的行為的直觀並不意謂著單純受動性的直覺。再者單純地否定了行為的受動性的直覺，或許可以用抽象概念的方式來思想，但是這並不存在於實在的世界當中。⁹⁸⁹ 倘若具體的概念如上所說是以矛盾的自我同一的方式而運動的世界的生產樣式的話，那麼我們就可以說理性是現實的、現實是理性的。而我們始終必須說“這裡就是羅德島，就在這裡跳吧”。⁹⁹⁰ 行為的直觀的現實始終是矛盾的場所，事情是在這裡被決定的。思惟的真與偽也是在這裡被決定的。當我們作為表現的自我而單純地映照世界的時候，我們是意識性的，就活動來說，則是意向性的。當這種活動單純地作為活動而具有形成性時候，它是抽象的邏輯。抽象活動意謂著表現活動的自我以記號的方式（也就是以語言的方式）來映照世界。但是具體的邏輯則是從這樣的立場，透過表現活動地構成物，以行為直觀的方式現實地觀看

(IX,175)

988 譯注：絕對矛盾的自我同一的歷史世界，在某個側面下也是以記號來表現的世界。記號的抽象世界其最極端的情況，就是數學化的自然科學的世界。

989 譯注：西田在這裡強調行為的直觀作為「表出即表現」，並不是受動性的，而是具有能動的性質。

990 譯注：從上下文來看，西田參考的是黑格爾的《法哲學原理》「序言」。故事語出《伊索寓言》，在《伊索寓言》提到有一個旅人，旅行的時候總是四處吹噓自己曾經跳得有多遠多遠，說自己在羅德島是競賽冠軍，不信的話可以去問羅德島人。由於沒有證人，無人能證明，也無人能揭穿其謊言。某一次在吹噓的時候，當場有一位聽眾就說：「你就當這裡是羅德島，就跳給我們看吧！」（參閱小坂國繼，《西田哲學を讀む3》，頁88-89。）黑格爾的解釋是這樣：「哲學的任務在於理解存在的東西，因為存在的東西就是理性。就個人來說，每個人都是他那時代的產兒。哲學也是如此，它是被把握在思想中的它的時代。妄想一種哲學可以超出它那個時代，這與妄想個人可以跳出他的時代，跳出羅陀斯島（即本文的羅德島），是同樣的愚蠢的。」（中譯文節取自范揚、張企泰的譯本，北京：商務印書館，1995年，〈序言〉，第12頁）。黑格爾在這裡是將羅德島比喻為每個個人所屬的世界，沒有人能夠跳出他所生活於其中的世界。西田在這裡的想法也是一樣。

它，來把握形成自我自身的世界的生產樣式。行為的直觀並不意謂著全體以無媒介的方式在一個時間當中現前。直觀必須意謂著唯有我們的自我作為世界的形成活動而被包含在世界之中。⁹⁹¹

8,389 個物之為個物在於它始終是以表現活動的方式而形成自我自身。但是，這意謂著個物在自我否定當中擁有自身，個物是形成自我自身的世界的一角。世界作為無限的表現活動的個物的否定的統一而形成自我自身。在這樣的世界當中，當個物孕含著世界的自我形成的時候，個物是無限的欲求。我們是欲求的，這並不是說我們是機械性的，也不是說我們只是合目的性的。⁹⁹²而必須是意謂著我們在我們的內在當中映照著世界。必須是說我們以世界為自我形成的媒介。動物的生命也必須已然是這樣的生命，也就是說，必須已然是意識性的。即使是動物，它愈是高等，也就愈必須擁有所謂的一種世界圖像。當然這並不是就意識的層面或是自覺的層面來說的。但是，動物的本能活動必須是一種形成活動。它也可以是像以前哈特曼⁹⁹³所思想的那樣是無意識的。動物透過孕含著無意識的形成自我自身的世界，而是本能性的。⁹⁹⁴

絕對矛盾的自我同一的世界，是過去與未來以相互否定的方式在現

991 譯注：這是說行為的直觀並不是外在於世界全體，一下子之間將全體現前。直觀的意思是說，我們自己也是世界的形成活動，它必須被保包在世界之中。

992 譯注：在物理的世界中的個物的活動是「機械的」，在生物的世界中的個物的活動是「合目的性的」，在歷史世界中的個物的活動是「欲求的」。

993 譯注：哈特曼（Edward von Hartmann, 1842-1906），德國哲學家。以無意識為根本實在。主要著作有1968年的《無意識者的哲學》（*Die Philosophie des Unbewussten*）等。

994 譯注：動物的「本能活動」也是一種「形成活動」，因而也擁有一種「世界的圖像」，只是動物的形成活動是無意識的本能活動。

在中結合的世界，這樣的世界作為一個現在而形成自我自身，作為從受造者到能造者而具有無限的生產性與創造性。這種世界首先是作為從受造者到能造者，作為從過去到未來，是以生物的方式而是生產的。生物的身體的生命必須是這種形成活動。在這裡個物既非機械的，亦非單純地合目的性的，而必須是形成的。就算是動物的身體性的，只要是意識性的，就可以這樣來主張。因而動物的動作是衝動的，在其形成當中則是本能的，也就可以說是身體的。在這裡觀看是作動、作動是觀看，也就是說是構成的。觀看與作動的矛盾的自我同一的體系是身體。但是，在生物的生命當中，受造者還並不真的與能造者對立，受造者並沒有脫離能造者而獨立，因而，受造者不能說創作了能造者。在這裡我們還不能說世界是真正地作為一個矛盾的自我同一的現在而形成自我自身。現在仍然還不擁有形式，世界並不真正是形成的。生物的生命並不是創造的。個物還不是表現活動的，也就是說，還不是自由。我曾說過在歷史的世界當中，主體形成環境、環境形成主體，但是對生物的生命來說，生物的生命仍然是屬於環境的，並不是歷史的主體的。它還不是真正的從受造者到能造者，而是從受造者到受造者。⁹⁹⁵（我這麼主張，人們或許會認為這違背了我先前所說的生物的生命是單純的主體的說法，但是在生物的生命世界當中，主體與環境還沒有真正地成為矛盾的自我同一。在真正的矛盾的自我同一的世界當中，主體真實地沒入環境並且否定自我自身，這意謂著自我真正地生存著；環境包含主體、形成主體則

8,390

(IX,177)

⁹⁹⁵ 譯注：對生物的生命的世界的描述。生物的生命世界與歷史的世界的主要差異在於生物的生命仍然是屬於環境的，它並不是真正的主體，所以是「從受造者到受造者」。然而歷史的生命則是「從受造者到能造者」。

必須意謂著環境否定自我自身，也就是成為主體。能造者否定自我自身而成為受造者，這意謂著成為真正的能造者，這就是從受造者到能造者。在生物的生命世界當中，主體與環境始終都是相互對立的，主體形成環境，反過來意謂著主體為環境所形成。這是為什麼單純的主體反而是屬於環境的原因。透過將自我自身沒入於環境之中，從環境本身當中而生的主體，才可以說是歷史的主體。因而環境並不是所與物，而是受造者。在這裡我們才可以說主體真正地脫離了環境。生物的生命世界還不是在且對其自身的世界。) ⁹⁹⁶

(IX,178) 就算是生物的世界也如上所述已然具有矛盾的自我同一的性質，作為從受造者到能造者，透過徹底化矛盾的自我同一，歷史的世界從生物
8,391 的世界發展到人類的世界。歷史的生命具體化自我自身，世界將會成為真正的從其自身而動者。這樣的發展不能說是單純的生物的生命的連續。雖然如此，這也不意謂著它是單純地透過否定生物的生命而成。而是徹底化其〔生物的生命〕自我矛盾而成。⁹⁹⁷ 生物的生命也已然包含著自我矛盾。但是生物的生命仍然是屬於環境的，還不是真正的從受造者到能造者。在這種〔生物的生命〕矛盾的極限當中，達到了人類的生命。不用說，這必須是幾千萬年的歷史的生命的勞作的結果。在從受造者到能造者這種勞作的生命的極限中，達到了這樣的境地，即主體透過

⁹⁹⁶ 譯注：西田說明生物的世界還不是歷史的世界。在真正的歷史世界當中，自我必須徹底地自我否定而成為環境，這才是真正的自我；同樣地，環境也必須徹底地自我否定自身而成為自我，這才是真正的環境。歷史世界是真正的辯證法的在且對其自身的世界，在這裡才有真正的創造。

⁹⁹⁷ 譯注：說明「歷史的生命的世界」是徹底化「生物的生命的世界」的自我矛盾的結果。換句話說，歷史的生命並不是生物的生命之否定，而是徹底化其中的矛盾而形成的。

將自我沒入環境之中而生存，環境以自我否定的方式透過主體化而成為環境。⁹⁹⁸ 過去與未來以矛盾的方式在現在中結合，世界作為矛盾的自我同一，從現在到現在而形成自我自身，也就是說，世界是生產性的、創造性的。身體並不是生物的身體，而是歷史的身體。⁹⁹⁹ 我們在受造者當中擁有身體。人類的身體是製作性的。¹⁰⁰⁰ 我們作為生物的個體，已然透過自我否定地映照世界而是欲求的、以本能活動的方式而是形成的。在作為絕對矛盾的自我同一而從受造者到能造者的世界當中，我們始終擁有表現活動的形成的欲求、也就是說始終包藏著製作的欲求。¹⁰⁰¹ 因而，作為多與一的矛盾的自我同一的世界中的個物，才是真正的個物。我們以表現活動的方式而形成世界，這反過來意謂著，我們作為世界的一角而形成自我自身，世界作為無數的表現的形成的個物的多的否定的統一而形成自我自身。就算在生物的本能的形成當中，也已然可以這樣來主張。本能必須從生物與世界的關係來理解（就像行為主義心理學¹⁰⁰² 那樣）。人類的本能並不單單只是所謂的身體的形成而已，而是

(IX,179)

998 譯注：主體完全自我否定地沒入環境，意謂著主體成為環境而生（主體在自我否定中全般化自身）。環境自我否定地成為主體，意謂著環境成為主體而生（環境在自我否定中個別化自身）。主體成為主體、環境之為環境都是在自我否定中成立。

999 譯注：我們的身體作為受造者到能造者，是歷史的身體，不是生物的身體。歷史的身體是受造者（環境）的身體，也就是說，我們的身體不是單純的物質，而是在歷史的環境中受造的身體。

1000 譯注：「製作性的」指「生產的」與「創造的」。這是歷史的身體不同於生物的身體的主要特色。

1001 譯注：我們在歷史的世界當中擁有一種欲求，這種欲求的類型是「表現的形成」。西田在這裡稱之為「製作的欲求」，這是「創造的欲求」或「創造的本能」，歷史的身體是「製作的身體」，這個製作欲其實就是創造欲。

1002 譯注：「行為主義的心理學」是二十世紀起源於美國的心理學學派，由美國的心理

必須具有歷史的身體的性質，也就是說必須是製作的。人類的行為起於以表現活動的方式映照世界、也就是起於以製作的身體的方式來觀看物。行為直觀地觀看物，這意謂著以製作的身體的方式來觀看物。¹⁰⁰³我們以製作的身體的方式來觀看物，並且基於如此對物的觀看而作動，在製作的身體的自我當中，觀看與製作是矛盾的自我同一。以製作的身體的方式來觀看物，這意謂著以生產的樣式來把握物，也就是說，以具體概念的方式來把握物。也就是作為表現的自我，在矛盾的自我同一的現在的立場當中來把握物。我認為這是真正的具體的邏輯的立場。在這裡真實就是現實。¹⁰⁰⁴抽象的知識也可以視為是脫離了這種立場的知識。但是並不存在著脫離這種實驗立場¹⁰⁰⁵的客觀知識。即使是學問的知識的立場，也並沒有否定這種立場，反而必須是這種立場的徹底化。矛盾就存在於我們行為的直觀當中，在於我們的製作的身體當中。因而作為矛盾的自我同一，從受造者到能造者，作為受造者而超越了既予的存在。而其極致則可以達到全然超越行為的直觀、超越身體性的地步。¹⁰⁰⁶但是這〔超越了行為的直觀與身體性的東西〕始終必須從這裡〔行為的直

學家華生（John B. Watson, 1878-1958）所提倡，主張心理學應直接透過觀察與測量等科學方法來進行。

1003 譯注：歷史的身體是製作性的身體，它以表現的方式來映照這個世界。行為的直觀就意謂著我們在製作的身體中觀看物。

1004 譯注：日文為「そこに真なるものが実なるものである」，也可直譯為「在這裡真就是實」。

1005 譯注：「實驗」（jp. 実験）亦可譯成「實際經驗」。

1006 譯注：這一段文字的主詞，就意義上來看，應是指「學問的知識」。學問的知識是實際經驗的知識，但是在其極限當中，則完全超越了行為的直觀，超越了身體性，這是先前所說的記號的世界。

觀與身體性)出發,並且再回到這裡。¹⁰⁰⁷無限的過去與未來以相互否定的方式在現在當中結合的世界,作為矛盾的自我同一的現在而形成自我自身的時候,世界徹底地透過作為超越身體性的記號而被表現,也就是說,世界可以是純然思想的世界。但是,這並不意謂著這樣的世界完全脫離了我們的歷史的身體。¹⁰⁰⁸

在絕對矛盾的自我同一的世界當中,如果說到對我們而言的既予物的話,那麼它必須是作為課題而被給與的東西。我們在這個世界當中,被給予了應該要形成某物的課題。¹⁰⁰⁹我們在這裡擁有我們的生命。我們是帶有課題地出生於這個世界當中。被給予者既不是單純地應該被否定的東西,也不是媒介與被媒介的東西。而是應該要被完成而被給與的東西,也就是說,是帶有身體的被給與物。我們並不是空手地出生於這個世界,我們的出生是帶有身體的。帶著身體而出生這件事,可以說已然是透過歷史的自然而解決了一個課題,同時(可以說就像昆蟲的眼睛的產生一樣)作為矛盾的自我同一而包含著的無限的任務。我們帶著身體而出生這件事,這意謂著我們背負著無限的課題而出生。¹⁰¹⁰對我們的行為的自我而言是真正地直接的所與的東西,必須是作為嚴肅的課

8,393

(IX,181)

1007 譯注:這裡說明「行為的直觀」與「身體性」是一切學問的所從出與所歸趨。行為的直觀的立場就是早期的純粹經驗的立場。「行為的直觀的世界、製作的世界就是真正的純粹經驗的世界。」(NKZ 1,3)

1008 譯注:即使是純然思想的世界,例如:理論物理學或數學的世界,也仍然並沒有脫離我們的歷史的身體。

1009 譯注:歷史世界中並沒有單純的既予物,歷史世界的既予都是受造物,換句話說,歷史的既予物是作為一種待完成與解決的課題而被既予於我們的。

1010 譯注:歷史的身體是被歷史所創造的能造者,它是某個課題的完成,並且又帶著某個待解決的課題,我們的存在是背負著任務的。

題，以客觀的方式來到我們面前的東西。現實必須是某種將我們包含、向我們壓迫而來的東西。它既不是單然的質料，也不是媒介性的東西。而必須是向我們的自我提出這樣的問題的東西：你要做這個事情？還是要死？¹⁰¹¹ 在世界作為一個矛盾的自我同一的現在而與我面對的地方有著真正的所與物。真正的所與物或者真正的現實，必須是被發現出來的東西。當我們知道現實的矛盾在哪裡的時候，這意謂著我們真正地認知到給予於我們的所與物。¹⁰¹² 純然的所與物不過是以抽象概念的方式所思想的東西而已。由於我們是身體性的緣故，所以我們才能是自我矛盾性的。以行為的直觀的方式與我們面對的世界，是逼迫我們面對生死的世界。

作為絕對矛盾的自我同一的世界的個物，我們的自我具有表現活動的性質，並且是以行為的直觀的方式，以制作的身體的方式，基於觀看物而作動。作為從受造者到能造者，我們在受造者當中擁有身體，也就是說，我們擁有歷史的身體。這麼說必須是意謂著我們人類始終是社會性的。homo faber〔工具人〕是 zoon politikon〔城邦的動物〕，因而也是 logos echo〔擁有理性的〕。¹⁰¹³ 家族是人類社會構成的出發點，是社會的細胞。從進化論的角度來想的話，或許人類的家族也是建立在類似

8,394/(IX,182) 動物的集團本能之上的東西。大猩猩與多數的雌獸生活在一起，據說原

1011 譯注：我們所背負的任務最終要逼迫著我們面對生與死的抉擇。

1012 譯注：這也就是說，有待我們去發現的真正的既予物，就存在於現實的矛盾之處。

1013 譯注：西田直接使用拉丁文的「logos echo」的日文音譯，連著上下文來看應是「zoon logos echo」直譯為「擁有語言的動物」，西塞羅譯為「理性的動物」(animal rationale)，西塞羅的翻譯也是一般的翻譯。在這裡，西田並沒有特別的使用，其意思就是指「理性的動物」。

始人的生活也是一樣的。但是就如同馬林諾夫斯基¹⁰¹⁴所說的那樣，動物的本能的集團與人類的社會，總而言之，必須是本能與文化的這種根本上的差異（馬林諾夫斯基，《野蠻社會中的性與壓抑》）。¹⁰¹⁵ 像伊底帕斯情結¹⁰¹⁶那樣的東西，已然顯示了人類的家族是社會性的，而這與動物的家族是不同的。所謂本能是以有機的構造為基礎，並且共通於某物種的行動類型。¹⁰¹⁷ 動物的共同合作，也是為本能的內在適應（jp. 內的忒化）所支配。而這是與人類的社會構造不同的。對人類的社會構造來說，不論它是那麼地原始，個人都一定會進入其中。¹⁰¹⁸ 個人雖然始終是集團性的，但是個人也必須包含著以非集團性的方式而作動。因而，不同於動物的本能的集團是既予的東西，人類的社會是受造的且能

1014 譯注：馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski, 1884-1942），英國的波蘭人類學家，主張以田野調查的結果來建構客觀的民族誌。西田在這篇論文中引用馬林諾夫斯基三本著作，分別為1926年的《野蠻社會中的犯罪與習慣》（*Crime and Customs in Savage Society*）、1926年的《原始心理學的神話》（*Myth in Primitive Psychology*）與1927年的《野蠻社會中的性與壓抑》（*Sex and Repression in Savage Society*）。

1015 譯注：馬林諾夫斯基，《野蠻社會中的性與壓抑》（*Sex and Repression in Savage Society*）出版於1927年。西田在這裡以馬林諾夫斯基的研究為例，說明「動物的社會」與「人類的社會」的根本差異是「本能」與「文化」的差異。

1016 譯注：「伊底帕斯情結」（Oedipus complex）又稱「戀母情結」。弗洛伊德心理分析的一個主張。認為男孩子早期在潛意識中所追求的異性對象其實是其母親，並且為了爭奪母親的愛，會對同性的父親抱持強烈的敵意。

1017 譯注：這裡的「有機的構造」也可以理解為「生物學的構造」。「本能」是共通某個物種的生物構造。

1018 譯注：這是說在動物之間雖然也有共同合作，但是這種共同合作與人類的共同合作是不同的。在人類的社會當中，個人一定會參與其中。在人類的社會中，一定可以看到個人性的創造。

造的社會。¹⁰¹⁹不同於大多數人將原始的社會思想為只有集團性的社會，我想我會同意馬林諾夫斯基的看法，認為原始的社會一開始就包含了“個人”這樣的東西。即使在原始的社會也有罪惡（馬林諾夫斯基，《野蠻社會中的犯罪與習慣》）。¹⁰²⁰這必須顯示了社會與動物的本能集團的不同，並且顯示了〔社會〕作為多與一的矛盾的自我同一，是由受造者往能造者而運動的東西。個物並不是以本能的適應的方式而作動，而必須已然就具有表現的形成的性質。就如同在原始的社會構造當

(IX,183) 中，禁止近親相姦¹⁰²¹擁有很強的意義一樣，社會則是透過對本能的壓抑而開始的。夫婦親子兄弟之間的關係都不是本能的，而社會就存在於〔將夫婦親子兄弟間的關係〕一一地以制度的方式加以束縛的地方。¹⁰²²

這樣的社會的產生的根據究竟在哪裡呢？如我所已然說過的，這必須是建立在從受造者到能造者，也就是建立在主體與環境的矛盾的自我同一當中。社會可以說是從製作開始的。¹⁰²³我們可以舉出許多不同的特徵，

8,395 用以將動物的本能的集團從原始的社會中區別開來。但是這一切都必須從製作來思考。這是為什麼我將社會思想為歷史的身體的原因。社會可

1019 譯注：這是因為動物的行為是「從受造者到受造者」，並無真正意義下的「創造」。而人類的行為則是「從受造者到能造者」的創造行為。

1020 譯注：馬林諾夫斯基，《野蠻社會中的犯罪與習慣》（*Crime and Customs in Savage Society*）出版於1926年。

1021 譯注：「近親相姦」應該是指「亂倫」。

1022 譯注：我們的歷史的身體是欲求的，在這裡必須存在著對本能的壓抑，因而在人類的社會中，即使是原始的社會也存在著罪惡與禁忌。

1023 譯注：這是說原始社會之所以存在著馬林諾夫斯基所說的禁忌與罪惡，是因為人類的社會是建立在從受造者到能造者的社會，西田總結為「（人類的）社會是從製作開始的」。

以被思想為一個經濟的機構。社會必須始終具有物質的生產性。在這裡有著社會的實在性基礎。但是不用說這必須是製作的。人類透過擁有用具而與動物區別開。然後作為從受造者到能造者，社會的經濟機構發展出來。¹⁰²⁴ 我認為家庭制度在某一方面也可以從這種經濟的機構來思考。關於財產制度的起源，雖然有種種不同的學說，但是它〔財產制度〕必須思想為是從我們在物中擁有自己的身體的所謂的歷史的身體的形成而產生的。

作為矛盾的自我同一而形成自我自身的世界，從某個側面來看，它必須是從環境到主體的世界。我雖然曾說過這屬於生物的生命，但是這並不是說人類脫離了生物的生命。至於作為矛盾的自我同一的人類的世界，這不是單純本能性的，而是必須擁有表現的形成的性質。¹⁰²⁵ 這意 (IX,184)
謂著環境完全透過自我否定而成為主體的。在矛盾的自我同一的人類的世界當中，主體透過將自己沒入於環境之中而是主體，環境則必須透過自我否定地成為主體性的才能成為環境。這樣的世界必須意謂著個物始終是在個物自身之中映照著世界，是表現的形成的個物，並且個物是形成自我自身的世界的一角。在這樣的世界中的個物，在客觀的世界中擁有自身，也就是說，在物中擁有自身，而這意謂著我們擁有財產。因而，我們擁有財產這件事並不是單純地透過個人的作動就可以這麼來主張

1024 譯注：在西田的想法裡面，動物並不擁有真正意義下的用具，動物只是將物視為自己身體的延伸而已。動物的社會是「從受造者到受造者」的社會，並不是「從受造者到能造者」的社會。參閱小坂國繼，《西田哲学を読む3》，頁109。

1025 譯注：人類的世界是表現的形成的世界。以下說明「表現的形成的世界」同時也必須是「法律的世界」。

的，而是必須為客觀世界所承認，財產必須在世界中作為某個個人的物品而被表現出來，也就是必須為主權所認可。作為多與一的矛盾的自我
8,396 同一，並且以表現的方式形成自我自身的世界，必須具有法律的性質。¹⁰²⁶ 我們在物當中擁有身體這件事，必須具有法律的性質。根據黑格爾的說法（《法哲學原理》第 29 節），法律就是存在被視為自由意志的存在。¹⁰²⁷ 作為從受造者到能造者，我們是製作性的、擁有歷史的身體的性質，這意謂著我們的社會並不是本能的，而必須已然是法律的。製作之所以是可能的，在於它必須是在法律所構成的世界當中。根據人類學者的說法，原始社會的生產活動，也可以視為是在廣義下為法律所支配的東西。而這些社會制度，反過來又可以說是製作的生產的可能
(IX,185) 的發展的型態，也就是說，它可以說是一種特殊的歷史的生產樣式。作為從受造者到能造者的歷史的生產的世界，在環境的層面上，它必須完全是物質的生產。在這裡存在著著馬基維利¹⁰²⁸ 的國家理性¹⁰²⁹ 的根

1026 譯注：絕對矛盾的自我同一的歷史世界也必須擁有法律的性質。財產的獲得並不是單純的個人的活動，而是需要透過社會與主權的認可。

1027 譯注：西田所參閱應是這句德文「任何一個存在，只要這個存在是自由意志的存在，它就是法律。——因而，法律一般說來就是自由，作為理念〔的自由〕。」（Dies, daß ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist, ist das Recht. – Es is somit überhaupt die Freiheit, als Idee.）Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Felix Meiner, 1995, S.45.

1028 譯注：馬基維利（Niccolò di Bernardo dei Machiavelli, 1469-1527），義大利文藝復興時期的政治哲學家。主要著作為死後出版的《君主論》（1532），主要在描述君主（統治者）應該採用怎樣的統治手段才能保住自己的政權。

1029 譯注：「シュターツ・レーゾン」（「國家理性」或「國家理由」）德文「Staatsräson」的音譯。意指國家存在的理由（raison d'être），這裡意指國家行動的基本原則。

據。而這必須是歷史的生產世界的成立條件。

從受造者到能造者而形成自我自身的世界，由於是受造的世界，所以必須具有物質的生產的性質。社會必須擁有經濟的機制，必須是物質的生產的樣式。但是，這既不是說世界是機械式的，也不意謂著世界是單純的合目的性的。而是說世界是作為一個現在而擁有自我形成的性質。在這裡作為矛盾的自我同一，歷史的形成活動必須已然在作動著了。這必須意謂著世界以矛盾的自我同一的方式接觸到絕對。在社會的產生的基礎上，有宗教性的事物在作動著。¹⁰³⁰ 因而原始的社會是神話的。在原始的社會中，神話是支配人類世界的生動的實在（馬林諾夫斯基，《原始心理學的神話》）。¹⁰³¹ 據說古代的宗教與其說是宗教，不如說是社會制度（史密斯）。¹⁰³² 我則認為在社會的形成的基礎上，有某種戴奧尼索斯¹⁰³³ 的東西在作動著。我感興趣於哈里遜的想法，認為諸神是從奧尼索斯的舞蹈中產生的（哈里遜，《閃族》）。¹⁰³⁴ 一個文

8,397

1030 譯注：歷史的世界在每一瞬間中皆接觸到絕對。這裡表明了歷史世界的宗教性格。

以下西田借用馬林諾夫斯基、史密斯與哈里遜對古代社會與宗教的研究來展開自己的說法。

1031 譯注：參閱馬林諾夫斯基（B. Malinowski）的《原始心理學的神話》（*Myth in Primitive Psychology*, London: Norton, 1926.）

1032 譯注：史密斯（Robertson Smith, 1846-1894）：蘇格蘭人，舊約聖經學者。以《論閃族人的宗教講義》（*Lectures on the Religion of the Semites*）一書而聞名，該書初版於1889年。閃族人的祖先相傳是舊約聖經中挪亞的兒子閃，現在的阿拉伯人、猶太人及敘利亞人有部分是閃族人的後裔。西田主要參考的也應是這本書。

1033 譯注：戴奧尼索斯（Dionysos）：希臘神話中的酒神。

1034 譯注：哈里遜（Jane Ellen Harrison, 1850-1928）：英國古典學者，主要以希臘神話學的研究聞名。西田所引用的書名為《泰米斯——希臘宗教的社會學起源研究》（*Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*），初版於1912年。泰米斯是古希臘神話中，泰坦族十二主神之一，主管法律與正義。泰坦神系是先於奧林

化就是透過在某個地理環境中居住的某個民族所形成的。地理的環境不用說是文化形成的重要因素。但是，並不是地理環境形成了文化，就算是民族，也不是在歷史的形成之前，潛在地就是民族。民族也必須是為形成活動而被形成的東西。當世界作為矛盾的自我同一的現在而形成自我自身的時候，這是生命的世界、無限形式的世界、種的世界。對動物來說，這〔生命的世界〕是本能的，對人類來說，則是惡魔的。¹⁰³⁵ 而對動物來說也是一樣，這〔生命的世界〕作為從受造者到能造者，就它是創造的形成而言，它是生動的種（生きた種）。民族必須是這種惡魔的形成力。從受造者到能造者，這意謂著受造者是被種所創造的受造者，並且作為創造能造者，它具有理型的性質與世界的性質，種的形成具有歷史的生產樣式的性質。以矛盾的自我同一的方式，始終沿著這個方向前進，正就是歷史的發展方向。

就像在動物的本能的動作當中，已然被我們這樣來思考一樣，我們的行為也是產生自我們以自我矛盾的方式來映照世界，也就是說，是產生自我們擁有歷史的身體性。而這意謂著我們的行為是以社會的方式而產生的。我與汝的人格的对立，也是來自於社會的發展。小孩子的自我意識必須是從社會的關係當中發展出來的。這是因為社會是作為矛盾的自我同一的現在的自己形成而產生的緣故。¹⁰³⁶ 就像在生物的生命當中，作為矛盾的自我同一的形成，擁有生物的身體或所謂的身體一樣，在歷

匹斯神系之前統治世界的神族，同樣由十二位主神所構成。

1035 譯注：動物的生命的形成是本能的世界，人類的世界則是惡魔的世界。這是因為動物是本能性的存在，而人類則是欲求的在。

1036 譯注：這一段文字陳述我們的「歷史的世界」也擁有「社會」的性格。

史的生命當中，則是以行為的直觀的方式，擁有歷史的身體或社會。¹⁰³⁷ 行為的直觀意謂著，我們作為這個世界的個物，以生產樣式的方式，來把握作為矛盾的自我同一而形成自我自身的世界。這是黑格爾所謂的以概念的方式來把握。¹⁰³⁸ 這意謂著以製作的方式來把握實在。這種行為的直觀的歷史的身體的社會，作為以絕對矛盾的自我同一為基礎的社會，必須始終是自我矛盾地超越自我自身的社會。但是它即使是始終超越自我自身東西，也並沒有離開其實在的地盤。如果離開的話，那麼它就只能是純然抽象的世界。從純然抽象邏輯的立場，並不能夠否定行為的直觀的現實。否定必須來自於現實的自我矛盾。所與物是給與於“歷史的個人”的所與物。生命的矛盾在於生命的產生之處。因而這終究還是矛盾的。人類是矛盾的極致。從矛盾的立場來看，脫離矛盾是根本不可能的。這是為什麼宗教家要思考原始罪惡的緣故。我們作為嘗食禁果的亞當的子孫，是背負著原罪而誕生的。

1037 譯注：這是說就像生物的世界的形成的主體擁有「生物的身體」一樣，歷史世界的自我形成的主體則擁有「歷史的身體」。

1038 譯注：「ベグライフェン」是德文「begreifen」的音譯，意思是「把握」、「理解」。

第三章

(IX,188) 作為矛盾的自我同一的現在而形成自我自身的世界，是多與一的矛盾的自我同一的世界，作為這種世界的個物，我們始終是限定自我自身的，並且必須是無限的欲求，必須是求生的意志（生への意志）。¹⁰³⁹ 然而生養我們的世界同時也必須是壓殺我們的世界。世界透過無限的壓迫而向著我們而來，它完全是逼迫我們而來的世界。我們透過與之戰鬥而生存。對於抽象的知性的自我來說，它或許會認為是單純的所與物。但是給予於作為個物的自我的我們的東西，必須是作為生死的課題而被
8,399 給與的東西。世界必須是向我們提出生死問題的世界。¹⁰⁴⁰ 給予於個物的自我的世界，並不是全般的世界，而必須是唯一的世界。我們愈是個物的，世界就愈可以這麼來主張。而這又可以反過來用矛盾的自我同一的方式來說，世界愈是唯一的，個物就愈是個物的。因而，個物透過絕對矛盾的自我同一，也就是說，透過相對於絕對，個物才能是個物。以自我自身的生死為媒介，個物才可以說是個物。¹⁰⁴¹ 而這意謂著以行為的直觀為媒介。生物的種的發生也必須透過這種過程。個物始終是絕對

1039 譯注：作為矛盾的自我同一的世界的個物，具有「求生的意志」。這是連著下面因為內存於這樣的世界，歷史世界本身會給與我們一個任務，這個任務迫使我們去解決它。

1040 譯注：「壓殺」、「壓迫」與「與之戰鬥」說明我們與這個任務的關係不是抽象思惟，而是悠關生死的問題。

1041 譯注：從這裡可以知道，「死」是「絕對否定」的表示。個物與絕對者的相對其實意謂著個物的死，透過自身絕對的死（絕對的自我否定），個物才得以真正的生（自我肯定）。

矛盾的自我同一，也就是說，個物面對著詢問我們自我的生或死的東西。¹⁰⁴²在這裡，以矛盾的自我同一的方式，可以形成一種生產樣式，就這一點來說，個體是生存的。當然在這裡種種不同的樣式也總是可能的。這是為什麼種種不同的“種”得以產生的緣故。在多與一的絕對矛盾的自我同一的世界當中，只要矛盾被解消了，那麼一個種就會產生。只要有行為的直觀，種的生命就可以產生。不論是種或是生命都已然具有辯證法的性質（具有“概念”的性質）。¹⁰⁴³只要由種生個，並且由個生種的話，那麼這就是種的生命。生命總是動搖不定的，只要是動搖不定的就是生命。¹⁰⁴⁴辯證法的發展並不是由外在來否定所與物，而是所與物本身作為自我矛盾，必須是從〔所與物〕自身的內在來自我超越自身。生物的生命既不是單純機械性的，也不是合目的性的。今日人們所認為的固定不變的種，是作為無限辯證法的發展的結果而產生的東西，這樣的東西總有一天必須再變化與消逝。即使說種是固定不變的，這也意謂著在某種範圍內，它始終是動搖不定的。種的固定只是說，它擁有基準的型態而已。談到動物的行為的直觀性或是概念性，人們可能會認為這有點誇張。但是即使是動物的生命，作為矛盾的自我同一的現在的自我限定，它也具有形成活動的性質，所謂觀看與作動必須是不可分離的。例如，動物的眼睛也是作為無限的矛盾的自我同一的形成的結

8,400

1042 譯注：這是說個體總是面對著時時刻刻向我們提出生與死的問題的絕對者，我們在每一個瞬間皆接觸到絕對者。

1043 譯注：這裡的「概念」指的是黑格爾的「具體概念」。西田將自己的「歷史的種」或「生產樣式」，類比於黑格爾的「具體概念」。

1044 譯注：西田說明「種的生命」是變動不定的生命，歷史的種並不是固定的種，而是變動不定的種。種之所以是變動不定的，因為種內含矛盾的緣故。

果而產生的，它必須不能夠脫離動物本身的種的生命。行為的直觀就存在於以矛盾的自我同一的方式把握的實在的地方。而這意謂著我們在這裡把握到了實在的創造的生產樣式。生物的生命種必須是從這種辯證法的過程中所產生出來的。因而在其〔生物的生命種〕深層的根柢當中，我們可以思想到所謂的理型。理型並不是觀念¹⁰⁴⁵，而必須是像黑格爾所說的辯證法的形成活動。與行為脫離的直觀，如果不是抽象地設想出來的東西，那麼就只是幻想。生命是動搖不定的。在這裡始終有著無限的方向，必須有著無限的幻想性。生命愈是矛盾的自我同一，就愈是如此。我們愈是深入個性，就可以說愈是幻想性的。¹⁰⁴⁶但是，在矛盾的自我同一地形成的地方，也就是在行為的直觀的地方，有著我們的個人的生命，有著真正的自我。在這裡，我們作為絕對的自我同一，面對著對我們提出生死的問題的東西。當脫離了這種行為的直觀的時候，我們的作動就純然只是機械性的或是合目的性的而已。就算是應然，當它脫離了行為的實現，就不過只是形式性的東西。我們的種的生命，是作為無限的辯證法的發展的結果而出現的，倘若我們只是因襲過去以種的方式而作動，那麼這是自我的機械化，同時也是種的死亡。我們時時刻刻都必須是創造性的。我所謂的行為的直觀，並不是說全體以受動的方式在一瞬間中現前。這樣的話，自我將會消失，自我將成為單純的全般。反之，我們始終作為個物性的，是以絕對矛盾的自我同一的方式，

1045 譯注：「イデール」（觀念）來自於德文的 Ideell，黑格爾哲學的概念。請參閱本譯注〈絕對矛盾的自我同一〉於 NKZ 8,383 的注解。

1046 譯注：這裡的「幻想」與上文的「只是幻想」的意義不同，意思是指「包藏無限的可能性」。請參閱小坂國繼，《西田哲学を読む 3》，注釋 2，頁 124。

面對著向我們的自我而來的世界，也就是說，我們是創造性的。當我說
個物始終面對著絕對矛盾的自我同一，也就是面對著向個物提出自己生 (IX,191)
死問題的東西的時候，這必須意謂著生死是個物之為個物的理由。個物 8,401
必須是生死的存在，否則就不是個物。因而即使是生物的生命，也必須
是個物的生死。死是進入絕對的無，生則是從絕對的無當中走出來。¹⁰⁴⁷
而這唯有作為絕對矛盾的自我同一的現在的自我限定才可以這樣主張。
即使生物的生命，也必須是形成的。在這裡，必須已然包含著行為的直
觀。行為的直觀的形成活動是說，個物始終面對著超越者或絕對，而且
是以絕對矛盾的自我同一為媒介。¹⁰⁴⁸ 真正的應然必須是從這種個物的
立場而產生的東西。不然的話，它就仍然無可避免地是主觀性的。具體
的應然必須是產生自作為我們透過否定自我自身者而生的個人的存在的
自我矛盾。¹⁰⁴⁹ 作為欲求的身體的存在，我們也已經是這種自我矛盾的
存在了。真正具體的應然必須是某種完全超越我們的東西，以行為的直
觀的方式，從外在要求我們的應然，它必須是通過製作而出現的東西
（真正的實踐始終必須以行為的直觀為媒介）。¹⁰⁵⁰ 由於我們是身體性

1047 譯注：西田的「生死」的意義。生死是自我進入絕對無，從絕對無而生。這是「死而後生」，在自我否定中的自我肯定。

1048 譯注：個物面對者絕對者，意謂著個物的死。個物在每一個瞬間當中，都面對著絕對者，也面對著生與死的問題。

1049 譯注：這個句子也可以譯成：「具體的應然必須是自作為個人存在的自我矛盾而產生的東西，而個人存在的自我矛盾意謂著我們是透過否定自我自身者而生。」這裡「否定自我自身者」指的是「絕對者」，我們透過絕對者而生，是自我的死而生。這是個人存在的自我矛盾。

1050 譯注：這是說真正具體的應然（真正的道德）必定是來自於某種超越的東西，但並不是既予的，而必須是某種透過行為的直觀所製作出來的東西，

的，所以我們在自我存在的根柢當中是自我矛盾的。然而由於我們是歷史的身體的緣故，所以我們始終是應然的。從單純的邏輯的矛盾，並不能產生出具體的應然。作為真正的絕對而向著我們而來的東西，並不是邏輯上所設想出來的絕對，而必須是在現實當中，向我們提出生死問題的東西。¹⁰⁵¹

作為絕對矛盾的自我同一，從受造者到能造者的世界，必須是作為一個矛盾的自我同一的現在而形成自我自身的世界。這樣的世界必須始終是從受造者到能造者的世界，並且以動性的行為的直觀的現在為中心，它必須是包含著無限地映照自我自身的意識面的世界。當無限的過去與未來以自我矛盾的方式在現在中合一的時候，在這裡必須存在著時間消逝的立場。¹⁰⁵² 矛盾的自我同一的現在自我形成，必須是以意識為契機的東西。形成活動並不是機械式的，也不單單只是合目的性的，而必須是意識性的。¹⁰⁵³ 而當世界徹底地作為矛盾的自我同一的現在而形成自我自身的時候，現在超越現在自身，意識作為映照超越意識自身者，而是意向性的。¹⁰⁵⁴ 以矛盾的自我同一的現在為中心，世界始終是以符號的方式而受到表現的。但是世界這樣地始終以表現的方式，也就是說，以抽象概念的方式而被思想，這也是基於行為的直觀的現實，世

1051 譯注：由於我們的身體是歷史的身體，因而始終是應然的存在。然而真正的道德只能來自於向我們提出生死問題的絕對者。

1052 譯注：「時間消逝的立場」意指通常意義下的時間不復存在的立場，它是西田永遠的今的自我限定的立場，在這裡無限的過去與無限的未來都包藏在永遠的今當中。

1053 譯注：對比三種世界的形成活動。物理的世界是機械式的，生物的世界是合目的性的，歷史的世界是意識性的（欲求性的）。

1054 譯注：這是說由於意識映照了某種超越意識自身的東西，所以意識才是意向性的。

界始終是作為絕對矛盾的自我同一，以這樣的自我否定為契機而運行。我們始終面對著絕對矛盾的自我同一，¹⁰⁵⁵ 我們愈是個物，就愈是如此。因而，作為絕對矛盾的自我同一而形成自我自身的世界，可以說完全是邏輯性的。在絕對矛盾的自我同一的世界的自我形成當中，在時間消失的意識面當中，世界始終是搖擺不定的。在這裡，行為的直觀甚至是消失的。我們可以自由地思想，可以自由地行為。我們脫離了作為絕對矛盾的自我同一而向我們而來的東西。這是抽象的自由的世界。但是這是世界消失的方向，不過只是我們遺失我們自身的方向而已。¹⁰⁵⁶ 我們的意識是作為絕對矛盾的自我同一的世界的自我形成的契機而出現的，在意識當中過去與未來以自我矛盾的方式在現在中合一，這必須反過來意謂著，世界始終以矛盾的自我同一的方式而形成自我自身。我們在意識的層面上是愈是自由的，就反過來愈是（以行為的直觀的方式）與絕對矛盾的自我同一相對。作為絕對矛盾的自我同一的現在而形成自我自身的世界的個物，我們始終面對著那向我們提出我們自身的生死的問題的存在。這是為什麼，在這裡我們的意識活動必須始終是應然的原因。

(IX,193)

8,403

如我時常所說，我所謂的行為的直觀並不是本能性的，也不是藝術性的。當然我們可以說，本能是其〔行為的直觀〕還未發展的狀態。藝術也可以思想為是行為的直觀在某個方向上的極限。但是，行為的直觀

1055 譯注：「面對著絕對矛盾的自我同一」就意義上來看，應該是指「面對著絕對矛盾的自我同一的世界」。請參閱小坂國繼，《西田哲学を讀む3》，注釋2，頁129。

1056 譯注：這裡所說的「自由」是指「任意的自由」，並不是真正的自由。任意的自由脫離了絕對矛盾的自我同一，是「自我遺失的自由」。西田稱這種自由為「抽象的自由」。

必須是我們以意識的方式把握實在的最根本的與最具體的方式。概念並不是單純透過抽象而產生的東西。以概念的方式來把握物，這必須意謂著以行為的直觀的方式來把握。我們透過行為的直觀以概念的方式來把握物（概念就是把握）。¹⁰⁵⁷ 以行為的直觀的方式來把握物，意謂著透過創作而觀看，透過製作而認知物。我曾經說過，至今我們創作物，物為我們所創作，並且同時物作為從其自身而獨立的物，也反過來限定了我們，我們是從物的世界而生的，但是當作為從受造者到能造者，活動以自我矛盾的方式被對象所包含的時候，我們就是以行為的直觀的方式在把握實在。唯有在作為矛盾的自我同一的現在而形成自我自身的世界當中，這種概念的知識才是可能的。世界作為矛盾的自我同一的現在而形成自我自身的時候，就如上所說一樣，世界就具有意識的性質。作為這種世界的形成的要素，我們以行為的直觀的方式，也就是以製作的方式來把握實在。這是我們的概念知識的本質。我們今日所謂的概念的知識，在其根柢當中，就是透過對物的創作而以行為的直觀的方式所把握到的東西。¹⁰⁵⁸ 也就是透過所謂的實踐所獲得的東西。一般來說，眼睛脫離了實用就是知識性的。但是，就像亞里斯多德說我們因為有手的緣故，所以是理性的一樣，¹⁰⁵⁹ 我則認為我們的概念的知識是從手獲得的。

1057 譯注：「ベグリッフ」（把握）西田在這裡使用德文名詞「Begriff」的音譯。Begriff 來自動詞 Begriffen，表示對物的「把握」的意思。以概念來理解物，就是對物的把握。「概念」本身就是一種「把握」或「把握到的東西」。亦請參閱本選輯〈絕對矛盾的自我同一〉於 NKZ 8,398 的注釋。

1058 譯注：西田認為即使最抽象的概念知識，在根本上也是以行為的直觀的方式對物的「把握」。換言之，透過製作的實踐所獲得知識是原初的知識。以下西田借用諾亞勒（Ludwig Noiré, 1829-1889）的研究來談概念的知識的起源。

1059 譯注：請參閱亞里斯多德，《論動物部分》，第四卷第十章，687a9，收於苗力田

手是運動的機關，並且同時也是製作的機關（諾亞勒，《用具》）。¹⁰⁶⁰ 在從動物到人類的時候，我們成為社會性的。如上所說，在社會中已然有個人的存在。社會是以製作為中心而產生的。我們的概念的知識本來就必須是從社會的製作發展而來的。物的概念本來就必須是透過社會的製作而把握的東西。我認為以社會的製作的方式所把握到的物的生產樣式就是概念知識的起源。沒有語言就沒有思惟，語言學家說語言在根本上伴隨著社會的共同活動。而概念的知識在生產的樣式上愈是具生產性的，就愈是真實的。即使是當今的科學，也必須是從這種立場發展出來，並且完全不能脫離這種立場。當然，或許當今的科學完全地超越了這種立場、甚至於也否定了這種立場。但是它必須始終擁有從這裡〔這種立場〕出發，並且又回歸到這裡的性質，也就是說，它必須擁有技術的意義的東西。再者，即使是純然知識性的東西，實驗也必須是以行為的直觀的方式來把握實在。¹⁰⁶¹ 當然科學不單單只是實驗而已。但是在科學當中，實驗與理論必須是不可分離的。然而，理論不論是如何地純粹的理論，它都必須是透過我所謂的製作，從以行為的直觀的方式來把握物的生產樣式所發展出來的理論。它〔理論〕始終必須是從這樣的立場以歷史的方式所發展出來的東西。離開了行為的直觀的地盤就沒有科

8,404/(IX,195)

主編，《亞里斯多德全集》（北京：中國人民大學出版社，1997年），頁131。

1060 譯注：諾亞勒（Ludwig Noiré, 1829-1889）：德國哲學家，請參閱本選輯〈絕對矛盾的自我同一〉NKZ 8, 398的注釋。西田引用的文獻為諾亞勒出版於1880年的書《用具與用具對人類發展史的意義》（*Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit*）。

1061 譯注：這是說即使是關於純粹理論知識的實驗，也必須是以行為的直觀的方式來把握。

學。閔可夫斯基¹⁰⁶²當他在演講時間與空間的相對性的時候，就曾經說過，這種見解是從物理的實驗的地盤中產生出來的東西，他的理論的優點就在這裡。¹⁰⁶³

(IX,196) 當我們說作為過去與未來的矛盾的自我同一的現在，世界形成自我自身的時候，我們始終是作為絕對矛盾的自我同一而面對著向我們提出生死問題的存在，也就是說，面對著唯一的世界。我們愈是個物性的，就愈可以這樣主張。可以說，我們愈是個物性的，反過來就愈與世界以
8,405 自我矛盾的方式為一。在這樣的立場當中，世界具有意識面的性質，而當我們的自我具有意識活動的性質的時候，世界就被思想為是一個邏輯的全般者。作為這種個物的自我，並且以行為的直觀的方式而把握物的東西，就是我們的判斷活動。在現在當中，我們始終作為個人的自我，在個人的自我的尖端當中並且以行為的直觀的方式來把握物的地方，產生了客觀的實在的判斷的知識。在現在當中的個人的自我究竟意謂著什麼呢？這意謂著個人的自我是在過去與未來始終以矛盾的方式合而為一的矛盾的自我同一的現在的世界當中的個物。它可以說是作為絕對現在的歷史空間中的個物。作為這樣的個物的自我，是以行為直觀的方式或製作的方式來把握物，這是在作為絕對現在的歷史的空間當中來觀看物，也就是在包含過去與未來的現在當中來釐清物的法則，是對我所謂

1062 譯注：閔可夫斯基（Hermann Minkowski, 1864-1909），蘇聯的數學家，以時間作為第四座標而有四度空間的說法。其學說形成愛因斯坦的相對論的幾何學基礎。

1063 譯注：參閱閔可夫斯基 1909 年出版的〈空間與時間〉（"Raum und Zeit"）。收於《閔可夫斯基論文集》，第二卷（*Gesammelte Abhandlungen von Hermann Mikowski*, 2 vols, hrsg. v. Hilbert, 1911.）

的世界的生產樣式的把握。在這裡有著客觀性認識的世界。行為的直觀的自我愈徹底地是個物，並且現在愈是徹底地是絕對的現在，那麼認識就可以說愈是客觀的。例如物理學者的實驗，物理學者作為物理學的世界的個人的自我，也必須是以行為的直觀的方式來把握物。物理學的世界也不是外在於這個歷史世界之外的世界，它不過只是歷史世界的一個側面而已。〔倘若〕矛盾的自我同一的現在不擁有形態，世界的生產樣式就不是創造性的，而是同樣的生產樣式在反覆著。這樣來看的時候，歷史的世界是物理學的世界，再者歷史的世界在某個側面來看，也必須始終是這樣的世界。¹⁰⁶⁴ 在身體的層面上，我們也是作為物質性的而存在於這樣的世界當中，我們以社會的製作的方式，從歷史生命的開始，就已然以物理學的方式在觀看世界了。即使是當今的物理學，也必須是從這種立場所發展出來的。我們作為個人的自我而與世界相對，這意謂著世界以唯一的方式而向我們而來。在世界以唯一的方式而向我們而來的地方，有著我們的個人的自我。當今的物理學的世界，在以唯一的方式而與我們相對的地方，有著當今的物理學的個人的自我，在這裡當今的物理學的知識是以行為的直觀的方式而被把握到。¹⁰⁶⁵

(IX,197)

8,406

作為過去與未來的合而為一的絕對矛盾的自我同一，也就是說，作為絕對的現在而形成自我自身的世界，它始終是邏輯性的。這種世界的自我形成的抽象的形式，就是所謂的邏輯的形式。在絕對矛盾的自我同

1064 譯注：「這樣的世界」意指「物理學的世界」。

1065 譯注：整段都在說明「物理學的世界」只是「歷史世界」的一個極端抽象化的側面而已。物理學的知識的根源在「行為的直觀」。

一。現在的意識面當中，世界是搖擺不定的。¹⁰⁶⁶ 我們超越了從過去到未來的因果的束縛，而是思惟的、自由的。以行為的直觀的現實為基底而產生了種種的判斷。我們愈是個物性的，就愈可以這樣主張。世界以種種不同的方式而被表現。就像單子映照世界一樣，全體世界可以從個物的立場而被表現。從個物的立場而來的世界的表現或判斷，只要能夠以行為的直觀的方式也就是製作的方式而受到證明的話，那麼這就是真實的。真理就存在於我們作為形成自我自身的世界的形成的要素，以行為的直觀的方式來把握物的地方。在這裡我們也可以反過來說，世界證明世界自身。我們作為世界的形成要素，愈是個物的，那麼就愈能夠以矛盾的自我同一的方式遭遇到形成自我自身的唯一的世界。作為絕對矛盾的自我同一的現在，作為否定了時間的世界的意識面的形成，知識必須具有形式邏輯的性質。倘若我們從作為矛盾的自我同一的現在而形成自我自身的世界，除去其行為的直觀這個核心的話，那麼世界將成為形式邏輯的世界。¹⁰⁶⁷ 但是形式邏輯是在行為的直觀的歷史的形成活動之外的，它不是與之相互媒介的東西，反而是必須為其〔行為的直觀的歷史的形成活動〕所包含在內的。¹⁰⁶⁸ 知識並不是產生自邏輯與直覺的相互對立與相互媒介，而必須是作為具體的全般者的自我限定而產生。當

1066 譯注：「世界是搖擺不定的」說明歷史的世界是完全無定性的世界，其邏輯的形式則是「絕對矛盾的自我同一」。

1067 譯注：這裡說明形式邏輯的世界與行為直觀的世界的關係。當將行為直觀的世界抽離其意識面的時候，其極限就是形式邏輯的世界（例如：記號的世界）。換言之，形式邏輯的世界其實是行為直觀的世界的一個極端。

1068 譯注：行為的直觀的世界是將形式邏輯的世界包含在內的世界。換言之，形式邏輯的世界也是一種行為的直觀的世界。形式邏輯的世界是先前所說的記號的世界的一個實例。

世界作為矛盾的自我同一的現在而形成自我自身的時候，它可以說是在意識面的形成上，也就是在邏輯的層面上的具體的全般者。單子映照世界、是世界觀點的一個觀點。客觀的知識就產生於在作為多與一的矛盾的自我同一的全般者或所謂辯證法的全般者的自我限定、在從受造者到能造者、以製作的方式、以行為的直觀的方式而把握實在的地方（真正的具體的全般者必須包含著個物，必須是場所性的）。¹⁰⁶⁹ 行為的直觀的過程，作為這種具體的全般者的自我限定，必須是具體的邏輯的過程。而歸納法的知識或科學的知識，就是透過這種過程而產生的。¹⁰⁷⁰ 如上所說，所有我們的行為都是以行為的直觀的方式而產生的，也就是說，它起於個物映照世界（因而具有表現活動的性質）。我們的知識活動也始終必須被視為是歷史的行為。不論它是多麼抽象的邏輯，只要它是客觀的認識，那麼它就脫離不了是以製作的方式、以行為的直觀的方式來把握物的立場。當然這作為矛盾的自我同一的現在的自我限定，不用說它應該始終是以邏輯的方式來媒介自我自身的。只要我們徹底地愈是個物的，並且知識愈是客觀的，就愈可以這樣來主張。在迄今的認識論當中，並沒有將認識的活動作為內存於歷史世界的歷史的形成活動來思考，也就是說，並沒有內在於其〔歷史世界的〕全部的過程中來思考。不將其視為全部的過程，而是作為一個一個的意識活動，也就是說，這只是在歷史的橫斷面中來看而已。如果將它〔歷史的全部過程〕在意識

8,407

(IX,199)

¹⁰⁶⁹ 譯注：「具體的全般者」必須是「場所性的」的想法，請參閱本選輯選文〈睿智的世界〉。

¹⁰⁷⁰ 譯注：在西田看來，任何的知識與理解都是透過具體的全般者的自我限定而成，最抽象的邏輯或科學的知識也是一樣。

面中中斷並且觀察的話，那麼邏輯與直覺就只能是相互對立與相互媒介的。¹⁰⁷¹ 但是，如果作為全部的過程的話，知識本來就必須是從作為歷史的製作的自我的我們的製作出發，這〔知識〕必須始終以行為的直觀的方式來把握實在。問題是從歷史的生命的地盤而產生的，而不是以抽象邏輯的方式而產生的。¹⁰⁷² 但是這麼主張並不是以實用主義的方式來思考真理。歷史的生命作為矛盾的自我同一的現在的自我形成，它具有理型的性質。

8,408 我所謂的行為的直觀，並不是說就不以判斷的邏輯為媒介，不單單只是沒有媒介地、也不單單只是受動地從人們所謂的直觀往直觀的推移。在矛盾的自我同一的現在的世界當中，必須始終存在著個物與世界的對立，必須始終存在著受造者與能造者的對立。從這樣的立場來看，直觀與行為必須始終是對立的東西。在兩者之間，必須存在著超越了從單純的主體的立場所思想到的相互否定的對立之外的東西。在這裡，必須存在著絕對的過去與未來的對立。無限的歷史的過去，在絕對現在當中，無限地向我們逼近而來。無限的過去在現在當中與我們相對，這意謂著表現性，這被思想為單純的了解的對象；始終與我們相對的東西以表現的方式向著我們而來，這意謂著它以表現活動的方式而推動著我們，也就是物以直觀的方式而向我們顯現。那推動我們自我的存在本身

1071 譯注：這是說至今的認識論都沒有將認識的活動置於歷史世界的形成活動來思考，迄今的認識論與邏輯學一樣，都是切離歷史過程，從歷史的一個橫斷面來觀察，所以是抽象的。

1072 譯注：這是說真正的問題是起於歷史生命的全部過程，而不是起於歷史的橫斷面（中斷歷史流動的一個切面）。前者是具體的，後者是抽象的。

的東西，是以直觀的方式而被觀看到的東西。在上述作為絕對矛盾的自我同一而從受造者到能造者的世界當中，環境自我否定地主體化自我自身，透過這樣的方式才能說是真正的環境，而我們的自我以自我矛盾的方式被包含於其中的世界，是對我們而言的直觀的世界。這是活動以自我矛盾的方式被包含於對象之中，從觀看而作動的世界，也就是我們完全被吸納於其中的世界。¹⁰⁷³ 在絕對矛盾的自我同一的世界當中，主與客並不是單純地對立，也不是相互地媒介的東西，而是生與死的戰鬥。在絕對矛盾的自我同一的世界當中，以直觀的方式而既予的東西並不單單只是否定我們的存在，它也必須是否定我們的靈魂的東西。如果只是外在地來否定或壓殺我們的話，那麼這還不是真正的矛盾的自我同一的既予物。它在生養我們的同時也奴隸我們、壓殺我們的靈魂。¹⁰⁷⁴ 活動以自我矛盾的方式包含於對象之中，在其根柢上就必須是如此的東西。環境以自我否定的方式主體化環境自身，這是將自身梅菲斯特化。¹⁰⁷⁵ 8,409
在直觀的世界的底部當中潛存著惡魔。我們的自我愈是個物的，就愈是如此。¹⁰⁷⁶ 當人們說物直觀地被給予，這意謂著它只是受動地被觀看到，或者是活動消失了等等，這不過是基於知的自我的立場的非辯證法的觀

(IX,201)

8,409

1073 譯注：這裡說明，我們的行為並不完全是主觀的，而是已然被吸納於物的世界當中，是被世界所引起的行為。

1074 譯注：真正驅動我們的東西是在我們的靈魂的深處的東西，這個東西既生養我們的靈魂，也奴隸我們的靈魂。

1075 譯注：梅菲斯特（メフィスト），Mephisto 的音譯，德文 Mephistopheles 的簡寫。歌德《浮士德》中的魔鬼。

1076 譯注：西田的直觀是向內的直觀，在我們的直觀的底部，也就是說，在我們的存在的底部潛藏著惡魔。表示在我們的存在的底部，潛藏著在根本上否定我們的存在的東西。

察方式而已。真正的直觀反而是在活動向著我們而來的地方。因而我們愈是個物的，真正的直觀世界就愈是苦惱的世界。即使在動物的本能的世界當中，個物也是透過在自身之中映照世界而是欲求的，它從觀看而作動。但是在這裡，個物並不是真正的個物，因而也還沒有直觀。本能的動物並不會為惡魔所虜獲。直觀引起我們的行為，它也挑動了我們的靈魂的底部。因而人們只能將它〔直觀〕思想為心像或夢想那樣東西。¹⁰⁷⁷

(IX,202) 當世界作為矛盾的自我同一的現在而形成自我自身的時候，過去雖然已然是過去，但是又以自我矛盾的方式內存於現在當中，它〔過去〕是無而有。¹⁰⁷⁸ 相對於受造且能造的我們來說，世界具有表現的性質。對於我們人類來說，環境可以說始終是表現性的。然而環境作為從受造者到能造者，而始終向我們逼近而來的時候，它對我們是直觀的。就環境推動了我們作為個人的自我的活動的存在而言，它具有直觀的性質。但是過去之為過去，是透過否定過去自身而往未來而去的過去。有未來才有過去，當然反之亦然。在歷史中，並沒有單純的所與物，所與物都是受造物，它是在從受造者到能造者的時候，應該被否定的受造者。¹⁰⁷⁹ 我們作為從受造者到能造者的世界的能造者、作為形成自我自身的世界

1077 譯注：西田表明所謂的「直觀」並不是如人們所思想的是一種「心像」或「夢想」。真正的直觀驅動我們的行為，它所面對的是苦惱的世界。

1078 譯注：過去是無而有，是因為過去已然過去（無），然而又內存於現在（有）。同樣的，未來也是無而有。

1079 譯注：這是說在歷史世界當中並沒有所謂單純的所與物，所與物都是被形成的，並且也要被否定而成為能造者，繼續過渡到下一個受造者或所與物，所與物都是持續過渡的所與物。

的形成要素，始終是與之對立的。而且我們是以從受造者到能造者的方式而形成世界。我所謂的行為的直觀的立場就在這裡。作為絕對矛盾的自我同一的現在、作為形成自我自身的創造的世界的形成要素，我們愈是個物的，也就是說，愈具有具體的人格的本質，我們就愈以行為的直觀的方式而站立在歷史的創造的尖端。在這個意義下，行為與直觀可以說始終是相反的。世界作為一個表現，始終向我們逼近而來，也就是一直逼近到我們的自我的底部，並且要求我們讓渡我們的靈魂。在這裡，我們是形成的，這意謂著我們作為絕對矛盾的自我同一的世界的個物，必須以創造的方式來把握世界。將現實把握為歷史的創造活動，這是具體的理性。在這裡，判斷的邏輯的媒介必須被包含於〔具體的理性〕其中。深入行為的直觀的立場就是理性的，就是以生產的樣式來把握實在。具體的概念必須是實在的生產樣式。科學的知識也是建立在這種基礎之上的。將世界以創造活動的方式來把握，就是以理型的方式來把握。理型必須是世界的創造活動。我認為黑格爾的理型¹⁰⁸⁰必須就是如此。

8,410
(IX,203)

以製作為中心的歷史世界，在其創造的尖端¹⁰⁸¹當中，是與無限的過去與未來對立著的。而這個對立作為在絕對矛盾的自我同一的現在當中的對立，可以說是主體與環境的對立。在這種絕對現在當中的主體與環境的對立、相互形成，它既不能是機械的、也不能是合目的性的。環境始終是表現性的，以向著主體、向著能造者的方式，始終以直觀的方

1080 譯注：這裡的黑格爾的「理型」（イデア）指的是黑格爾的「Idee」（理念）。西田認為黑格爾的理型應該具有世界的創造性。參閱本譯注 NKZ 8,380 的注解。

1081 譯注：「歷史世界的創造的尖端」指的是作為「永遠的今」的「現在」。

式逼近而來。直觀意謂著物想要奪取我們的自我。物與自我之間並不是無關心地對立著。所謂的創造一個物並不是說自我被物所奪取。並不是說自我成為物，自我並不是消失了。¹⁰⁸² 雖然如此，它也不是說自我只是以意識的方式而活動著而已。而必須是意謂著透過能造，真正以能作動的方式來把握物的真實。如果行為的直觀只單純地意謂著自我被物所奪取的話，那麼邏輯也要被拒絕與否定。但是在這裡自我始終是能作動的。它不是以原樣的方式來攝取物，而是以能動的方式來把握物。我們作為矛盾的自我同一的世界的形成要素，在這裡必須始終是邏輯性的。對邏輯的否定意謂著對自我的蒙蔽。以行為的直觀的方式，以製作的方式，我們的自我就會愈來愈清楚。¹⁰⁸³ [人們認為] 藝術是非邏輯性的。藝術的直觀是在行為的直觀當中，也就是在物奪取自我的方向上而產生的，因此它〔藝術的直觀〕也被認為是非邏輯性的，但是從具體的邏輯的立場來看，藝術的直觀也必須作為它的一個方向而被包含著（藝術也必須是理性的）。¹⁰⁸⁴ 在創造的立場當中，過去與未來必須是絕對地相互對立的東西。但是這並不是單純的對立，而是作為矛盾的自我同一的對立，以從受造者到能造者的方式而創造地運動。因而世界作為矛盾的自我同一的現在，具有自我形成的性質，也就是意識性的。由於過去與

1082 譯注：創造是成為物而行，但西田認為自我成為物，並不是說自我被物所奪取，自我也不是消失了。我成為物、物成為我的自我，是行為的直觀的自我。這個時候的行為並不是跟隨著意識的自我的意思（隨己意、獨斷地）而行，也不是盲目地（無自我地）行為。

1083 譯注：「自我」或「行為的直觀的自我」擁有比「意識的自我」（統覺的自我）更深的意義。自我的這個層面唯有在「行為的直觀」當中才能變得清楚。

1084 譯注：這是說，一般認為藝術是直觀性的、非邏輯性的，然而西田認為藝術的直觀作為一種行為的直觀，也包含著邏輯性或理性的部分。

未來的矛盾的自我同一的緣故，所以是意識性的。世界作為絕對的過去以必然的方式壓迫著我們。但是它並不是作為矛盾的自我同一的世界的過去，只是因果地壓迫著我們而已。單純的因果的必然性並不是否定我們的自我的東西。它必須是作為歷史的過去向著我們個人的自我的生命的根柢而逼近的東西，它必須是從靈魂的底部來打動我們的東西。在行為的直觀的立場當中，作為歷史的過去而以直觀的方式向我們而來的東西，必須是某種想要從我們個人的自我的生命的根柢來否定我們的個人的自我的東西。這樣的東西，是對我們而言的真正的所與物。以行為的直觀的方式而給與於我們的個人的自我的東西，並不單單只是質料性的，也不單單只是否定性的，而必須是惡魔的身分向我們逼近而來的東西。那真正逼近我們的靈魂的東西，反而必須是以抽象邏輯而誘惑我們的東西，必須是以真理的面具來欺騙我們的東西。相對於上述作為絕對的過去而向著我們的個人的自我的根柢逼近而來的東西，我們作為站立在絕對未來的立場上的存在，以行為的直觀方式而始終是形成的、作為創造世界的創造的要素而始終是創造性的（我們總是在超越性中擁有自己，請參閱本篇論文的結尾處）。¹⁰⁸⁵ 在這裡有著觀念論的基礎。以行為的直觀的方式來觀看世界，這反過來包含著以行為的直觀的方式來形成世界。過去應該是否定過去自身而往未來而去的過去，未來則應該是否定未來自身而成為過去的未來。世界作為絕對的過去，始終以直觀的方式從我們個人生命的根柢奪去了我們個人的自我，這意謂著世界將成

(IX,205)

8,412

1085 譯注：這裡是兩個立場的對比。首先是作為動搖我們的存在的「惡魔」的「絕對的過去」與「創造世界」的「絕對的未來」。前者是壓迫我們的絕對過去（所有既成的東西，例如：道德法則等），後者是行為的直觀的創造的立場。

為非創造性的世界、世界否定世界自身。¹⁰⁸⁶直觀本身就是自我矛盾的。只要世界是生存的，也就是說，只要世界是創造的、生產的，世界就不得不陷於自我矛盾之中。我們的行為的自我，就是從這種世界的自我矛盾的底部而誕生的。世界作為絕對的過去而以直觀的方式向著個人的自我逼迫而來，這不是機械論的方式，也不是合目的性的方式，而必須是逼迫著我們的靈魂的讓渡的世界。它〔世界〕不是作為單純的了解的對象，而是作為信念的對象，作為我們的行為的驅動者逼近而來。它必須是始終擁有邏輯性的世界。不然的話，它就不是推動我們個人的自我的東西，也不能說是對我們的行為的自我的所與物。在絕對矛盾的自我同一的現在當中，作為受造者而推動我們的東西，必須是以抽象邏輯的方式而向我們逼近而來的東西（以“因為是這樣，所以應當這樣”的身分）。從抽象邏輯的立場來看，世界是已然決定了的世界。抽象的邏輯存在於我們的行為的自我從過去向著自我而來的地方。這意謂著反省。¹⁰⁸⁷而具體的邏輯則存在於我們的行為的自我，作為矛盾的自我同一的世界的形成要素，在以行為的直觀的方式、以製作的方式來把握歷史世界的生產樣式的地方。沒有過去，就沒有未來。我們的行為必須始終是以過去為基礎的。我們的行為從被決定的立場來看的話，那麼它就必須具有抽象邏輯的性質。矛盾的自我同一的世界始終是以行為的直觀

(IX,206)

8,413

1086 譯注：絕對過去的世界是奪去我們個人的非創造的世界。西田也稱之為「惡魔的世界」，它也是「逼迫著我們靈魂的讓渡」的世界。

1087 譯注：西田的意思是說，世界以應然的方式向我們逼迫而來，是奪去我們的自我的非創造的世界或絕對過去的世界，西田又稱為「抽象的邏輯」的世界，對比於下一個句子的「具體的邏輯」的世界。

的方式向著我們而來的世界，這必須就包含了以抽象邏輯的方式而推動著我們。¹⁰⁸⁸ 但是，它作為始終內在於絕對矛盾的自我同一的現在當中的過去，在形成活動的層面上是這樣的東西。¹⁰⁸⁹ 具體的邏輯作為矛盾的自我同一的現在的自我形成，是以抽象邏輯為媒介的，抽象邏輯作為具體的邏輯的媒介，才能擁有邏輯的意義。否則它不過只是單純的形式〔邏輯〕而已。

我所謂的以行為的直觀的方式來把握實在，並不是以抽象邏輯為媒介，我們作為矛盾的自我同一的世界的形成要素，愈是個物性的、愈是創造性的，在絕對矛盾的自我同一的現在當中，以行為的直觀的方式而既予的東西，就必須是愈能夠以邏輯¹⁰⁹⁰的方式來推動著我們的東西。而世界始終以矛盾的自我同一的方式而形成自我自身，就是具體的邏輯。在這個意義之下，藝術也是具體的邏輯。我從人類的歷史的形成的立場來觀看藝術，而不是從後者〔藝術〕來觀看前者〔人類歷史的形成〕。

(IX,207)

1088 譯注：西田認為「惡魔的世界」也是行為的世界的一個構成項。我們的行為必須有抽象邏輯的性質。「惡魔」與「抽象邏輯」都代表行為直觀的世界中的「自我否定」的一面。行為的直觀的世界需要自我否定的成素作為媒介以持續地過渡到下一個世界。

1089 譯注：這是說絕對的過去，以這樣的方式參與了絕對現在的創造。下一個句子就談到具體的邏輯必須以抽象的邏輯為媒介（現在的自我形成必須以過去為媒介）。

1090 譯注：這裡的「邏輯」指「具體的邏輯」。

第四章

直觀地給與的東西以邏輯的方式推動著我們，這似乎是背反於我們通常的想法。關於我的說法，或許會被認為是強詞奪理的。但是，關於直觀或者所與，一直以來的想法都是基於知性自我的立場，並不是基於具體的歷史的一社會的自我的立場而來，也就是說，並不是基於行為的一製作的自我的立場而來的東西。從判斷的邏輯的立場來看，說到所與物都是非合理的，說到直觀則都是排斥邏輯的。¹⁰⁹¹ 但是對於具體的人類來說，我們的作為製作的一行為的的身分，是從歷史的一社會的世界當中所產生出來的，不論我們走得多遠，都脫離不了這個立場。¹⁰⁹² 所與物都是歷史的一社會的所與物，以直觀的方式所觀看到的東西是以行為的一製作的方式而觀看到的東西，是以表現的方式而推動著我們的東西。作為在矛盾的自我同一的現在的世界當中的所與物，它必須是逼迫著我們個人的自我的東西。¹⁰⁹³ 社會是作為矛盾的自我同一的世界的自我形成而產生的。不論是如何原始的社會，它也不會單單只是本能的，不會單單只是全體性的，而必須具有多與一的矛盾的自我同一的性質。我們作為個人的自我而與絕對矛盾的自我同一者或超越者相對。就

8,414
(IX,208)

1091 譯注：西田先說到一般的理解。從一般理解或從知性自我（判斷的邏輯）的立場來看，直觀與邏輯是不相容的東西。

1092 譯注：西田將知性的（理論的）自我與行為的一製作的自我對比。兩者都是來自於歷史的一社會的世界，但前者是抽象的，後者則是具體的。

1093 譯注：從行為的直觀的立場來看，所與物並不是與我的存在無關的東西，而是向著我們的存在而來，逼迫著我們的存在、驅動我們的行為、動搖我們的靈魂的所與物。應然與罪惡（絕對的過去）是行為的直觀的構成項。

如馬林諾夫斯基所說，在原始的社會當中，也必須已然包含著個人了。¹⁰⁹⁴ 這與動物的羣居是不同的。原始的社會極度地為圖騰與禁忌所束縛著。但是仍然有著個人的自由，因而存在著罪惡。作為具體的人類的我們的所與物，並不是心理學者所謂的直覺的東西，而必須是社會的所與物，是以將我們包含在內的方式而既予的東西。¹⁰⁹⁵ 作為矛盾的自我同一的世界的自我形成而以強迫的方式所給與的東西，是以我所說的辯證法的全般者的自我限定這樣的身分而給與的。它是以社會的因襲的方式，作為從過去而來的要求的東西。¹⁰⁹⁶ 邏輯地來看，即使是特殊的，但是只要我們是歷史的一社會的，也就是說只要是種¹⁰⁹⁷的話，那麼在本質上我們就不得不被它¹⁰⁹⁸所推動。就如李維布留¹⁰⁹⁹所說，這可以稱為前邏輯的。¹¹⁰⁰ 但是，即使是柏拉圖的邏輯，在其根本上也不外只是理型的分享而已。單純抽象的邏輯反而不是真正的邏輯。具體的邏輯

1094 譯注：出自馬林諾夫斯基（參閱本譯注 NKZ 8,394）的《野蠻社會中的犯罪與習慣》（1926）。亦請參閱小坂國繼，《西田哲學を讀む 3》，注釋 1，頁 164。

1095 譯注：歷史世界的所與物是將我們也包含在內的所與物。它不是外在於我們，而是我們也參與了所與物的創造。

1096 譯注：這裡說明行為的直觀的所與所具有的絕對過去的因素，它是以因襲傳統或習俗的方式的要求而存在，例如：我們倫理與道德。

1097 譯注：這裡的「種」應是指「歷史的種」。

1098 譯注：「它」應是指「過去」。也就是說，作為歷史的種的存在，我們一定會被過去（傳統）所推動。行為的直觀的所與物包含著我們的過去，必須以過去為媒介而創造未來。

1099 譯注：李維布留（Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939）。法國人類學者。主要的研究領域在原始人的心理狀態。

1100 譯注：李維布留認為原始人的思惟是「前邏輯的」，而這種前邏輯的思惟，在本質上是一種特殊型態的「綜合」。請參閱小坂國繼，《西田哲學を讀む 3》，注釋 2，頁 167。

必須是兩面的矛盾的自我同一。當然邏輯要成為真正的邏輯，神話就必須被否定。以從受造者到能造者的方式，社會以辯證法的方式進展。但是社會不論進展到哪裡，在其根柢當中，作為歷史的一社會的形成，都脫離不了是以製作的方式來把握實在的行為的直觀的過程。只要是作為具體的邏輯，就可以這麼來主張。但是我這麼主張並不是認為在邏輯的根柢存在著神秘的直觀。而是始終以製作的方式、以實踐的方式來逼問真正的實在。這意謂著把握作為絕對矛盾的自我同一而形成自我自身的世界的生產樣式。在這裡，我們必須始終否定那以神話的方式而壓制著我們的東西。我們必須超越單純的特殊者、必須超越單純的歷史性存在。在這裡直觀的所與物是受到否定的。但是，這並不像抽象的理性主義者所思想的那樣，是要將歷史的過去加以否定，或者特殊成為單純的全般的特殊。原始的社會已然是作為矛盾的自我同一而產生的社會。而我們的社會始終是在這種立場中發展的。更恰當地說，因為矛盾的自我同一的緣故，所以才以從受造者到能造者的方式而發展。歷史的所與物作為在絕對矛盾的自我同一的現在當中，以世界史的方式所給予的東西，我們愈是個人的自我，它就愈不可否定地，逼近我們的生命的根柢。以直觀的方式而逼近我們的東西，就成為以世界史的方式而逼近我們的東西。社會的特殊性並不是單純的特殊性，在根本上它是歷史世界的生產樣式。人們認為我們作為個人的自我，捨棄了一切直觀而成為合理的。¹¹⁰¹ 但是，這毋寧是意謂著我們作為矛盾的自我同一的世界的形成

1101 譯注：西田在這篇文章當中，以「直觀」為「非合理性的」。所以捨棄直觀就是合理性的。請參閱小坂國繼，《西田哲學を讀む 3》，注釋 1，頁 169。

要素，而真正地成為行為的直觀。就像在原始的社會當中，我們始終面對著絕對矛盾的自我同一。更恰當地說，我們愈是個人的，就愈可以這麼主張。作為矛盾的自我同一的世界的形成要素，透過相對於絕對矛盾的自我同一，我們成為個人的自我。到了這裡，我們才可以說成為真正的個人的自我。而我們是透過矛盾的自我同一的世界的自我形成，也就是說，以具體的邏輯的方式而到達這裡的。具體的邏輯始終是以抽象的邏輯為媒介的。但是，透過抽象的邏輯是達不到具體的邏輯的。(IX,210)

黑格爾說：人格要成為理型的存在，它就必須擁有財產。¹¹⁰² 具體的人格必須擁有歷史的身體的性質。社會是作為從受造者到能造者的這種歷史的生產活動而產生的，我們的自我具有作為這種矛盾的自我同一地形成自我自身的社會的形成要素的身分。所謂的人格，也必須是從這種立場來思想的。人類的社會與動物的社會的不同在於：人類的社會從一開始就有個人，人格的自我作為在多與一的矛盾的自我同一當中與全體的一相對的個物的多而產生。在矛盾的自我同一的世界當中，作為個物的多而始終自我矛盾地與一相對，這反過來意謂著自我矛盾地與一的結合。因而我們透過與神相對而是人格，而又再透過以神為媒介，我與汝相對，也可以說人格與人格相對。¹¹⁰³ 社會作為矛盾的自我同一的現在的自我形成，它始終都是由受造者到能造者的方式而運動著。這種過程既不是機械論的，也不是合目的性的。而必須是作為多與一的矛盾的 (IX,211)

1102 譯注：出自黑格爾，《法哲學原理》，第四十一節。請參閱小坂國繼，《西田哲学を讀む3》，頁171。

1103 譯注：作為人格的自我的「我」與「汝」以「絕對的他者」為媒介的說法，請參閱西田的〈我與汝〉(NKZ 5,311-312)。

自我同一的過程而具有行為的直觀的性質。作為多是一的多、一是多的一、動即靜、靜即動，在這裡必須包含著永遠的存在的自我形成或理型的形成的契機。文化就是在這種契機當中產生的。因而文化始終是種的形成，並且同時作為絕對矛盾的自我同一的現在的自我形成，而具有世界史的性質。¹¹⁰⁴以矛盾的自我同一的方式而形成自我自身的社會，在這裡作為理型的形成而成為國家，也就是成為理性的。作為這種社會的形成要素，我們成為具體的人格。在這種意義下，國家是倫理的實體，我們的道德的行為可以說是以國家為媒介的。沒有文化就沒有國家。沒有文化的社會不值得國家的名稱。只是文化作為理型性的，雖然透過世界史的性質而是某種社會的種的形成，但是又始終不只是某種社會的種的形成而已。

8,417 歷史的世界從生物開始而到人類，都是多與一的矛盾的自我同一。而且是以從受造者到能造者的方式而運動著的。在動物的生命當中，個物的多還沒有與全體的一對立，也就是說，個物並不是獨立的。從受造者到能造者的歷史的進展的過程，是全體的一的過程，也就是合目的性的過程。個物還沒有獨立，這反過來意謂著一還不是真正的一，它還不是相對於個物的多的世界而具有超越的性質，仍然只是多的一。¹¹⁰⁵反之在人類的世界當中，不論它是多麼地原始的，也都已然具有多與一的

1104 譯注：說明文化雖然是「歷史的種的自我形成」，但同時也包含著「世界史的形成」的要素。

1105 譯注：先前西田對生物的生命世界的描述是「從受造者到受造者的世界」（NKZ, 8,390）。在動物的世界，個物還沒有獨立，不是真正的唯一的個物，只是多數個物中的一個（多的一）而已。真正的唯一的「一」必須與「多」對立。

矛盾的自我同一的性質。但是即使如此，在原始的社會當中，個物也還不是真正地獨立，全體的一是壓制性的。全體的一是純然超越性的。多是一的多。¹¹⁰⁶ 然而個物透過始終是獨立的性質，它才能是個物。¹¹⁰⁷ 在絕對矛盾的自我同一的世界當中，個物形成個物自身就是世界形成世界自身，反之，世界形成世界自身就是個物形成個物自身。多與一以相互否定的方式而為一，從受造者到能造者。在絕對矛盾的自我同一的世界當中，必須包含著這種契機。這是文化的過程。在這樣的立場當中，讓個物的多生存，就是全體的一的生存，全體的一的生存，就是個物的多的生存。¹¹⁰⁸ 社會作為實體的自由是倫理的實體，我們的行為作為歷史的世界的形成活動擁有道德的意義。在世界作為絕對矛盾的自我同一，以矛盾的自我同一的方式，以理型的方式而自我形成自身的地方，也就是說，在我們以行為的直觀的方式而創造的地方，這裡才有真正的道德。¹¹⁰⁹ 在這個意義下，文化的過程必須擁有倫理的性質。文化的發展可以說是以作為實體的自由的國家為媒介的。只要作為倫理的實體的社會的個人是創造性的，那麼我們的行為就是道德的，社會作為絕對矛盾的自我同一的世界的形成活動，只要是理型的形成的，那麼社會就是倫

8,418/(IX,213)

1106 譯注：這是說在原始的社會當中，個物的「多」是「一的多」。這裡的「一」是指全體性，原始的社會具有「超越的一」壓抑「個物的多」的性質。

1107 譯注：個物之為個物必須始終是獨立的，原始的社會中的個物，作為一的多並不是真正的個物。在西田的想法當中，歷史的世界不是多的一，也不是一的多的世界，而是「一即多、多即一」的世界。

1108 譯注：這裡說明絕對矛盾的自我同一的世界，是「全體的一」與「個物的多」以相互否定的方式而相互依存的世界。西田稱這樣的「歷史世界的自我形成」為「文化的過程」。

1109 譯注：西田在這裡談到「真正的道德」，真正的道德來自於行為的直觀的世界的創造。

理的實體。這種世界的理型的形成的要求，在始終獨立地限定自我自身的個人的自我當中，是作為應然而被意識到的。不論是藝術或學問，就其作為內在於這種立場中的理型的形成活動而言，它們可以說都擁有倫理的意義。反之那值得擁有國家之名的東西，必須是超越所謂的政治的東西。甚至是馬基維利所說的作為國家之本質的「權力」（virtù），也可以將其思想為擁有創造性意義的東西。國家作為多與一的矛盾的自我同一的形成活動，其自身是自我矛盾的存在。因而國家存在的理由始終包含著矛盾。不過國家存在的理由必須就在這裡。¹¹¹⁰ 在歷史的世界當中，實在的東西全都必須擁有自我矛盾的性質。而文化就是從這種實在的自我形成而產生的。它必須在現在的十字架當中認識到玫瑰¹¹¹¹，不然的話，就不是真正的文化。藝術也是作為矛盾的自我同一的社會的自我形成的活動而產生的。在這個意義之下，我對主張藝術產生自社會的儀式的想法感到興趣（哈里遜，《古代藝術與祭典》）。¹¹¹² 但是，不論它〔這樣的想法〕推進到多遠，這樣的立場都不會消失的。這是為什麼，藝術也被稱為具體的邏輯的原因。但是矛盾的自我同一的形成愈是

1110 譯注：這是說國家存在的理由必須包含著矛盾，其實對西田來說，任何歷史世界中的存在都必須包含著矛盾。

1111 譯注：「現在的十字架當中認識到玫瑰」這個句子的典故，出自黑格爾的《法哲學原理》的「序言」。黑格爾在這裡提到：“Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, [...]”〔在現在的十字架中去認識作為玫瑰的理性，並因此而感到喜樂，這種理性的洞見是與現實的調和〔……〕〕。玫瑰象徵理性或喜樂，十字架象徵基督宗教或苦痛。西田在這裡可能是要表達歷史世界所擁有的自我矛盾性。請參閱小坂國繼，《西田哲学を読む3》，注釋2，頁175-176。

1112 譯注：哈里遜（Jane Harrison）（參閱本選文NKZ 8,396-397的注釋）。西田在這裡所參考《古代藝術與祭典》（*Ancient Art and Ritual*），出版於1913年。

深入，以行為的直觀的現實為中心的種種不同文化就會愈往不同的方向而分化發展。¹¹¹³

我曾說過，絕對矛盾的自我同一的世界，在以從受造者往能造者的 (IX,214) 方式而自我形成的過程當中，具有理型的性質並且包含著直觀。但是我並不是要在這裡¹¹¹⁴置入世界的自我同一。如果這樣的話，這就不是絕對矛盾的自我同一的世界了。在絕對矛盾的自我同一的世界當中，自我同一必須是徹底地超越這個世界的東西。它必須是絕對的超越，不存在著人類通向神的道路。¹¹¹⁵在這個世界當中，個物的多與全體的一必須 8,419 是始終沒有辦法合而為一的。只要在這個世界當中，內在地將自我同一置入理型當中的話，那麼世界就不是真正的從其自身而動的現實的世界。¹¹¹⁶因而，絕對矛盾的自我同一的世界，必須是否定理型的世界，也必須是否定文化的世界。理型的世界是假像的世界（仮現の世界）。理型必須是有出生、死亡、變動、具過程性的東西。¹¹¹⁷由於世界是絕對矛盾的自我同一的緣故，所以它的自我形成的過程不會只是機械性的，也不會只是合目的性的，而必須是理型性的形成。由於是絕對的辯

1113 譯注：這一段要說明的是國家、倫理與藝術都是來自於歷史世界的自我形成（文化的形成過程）。下一段說明這些最終都是來自於宗教。

1114 譯注：「這裡」應是指「絕對矛盾的自我同一的世界」或「歷史的現實世界」。

1115 譯注：這是說從歷史的現實世界來看，絕對矛盾的「自我同一」是超越的，而且是「絕對的超越」。

1116 譯注：這是說倘若我們將理型理解為內在地具有自我同一的性質的話，例如：柏拉圖的理型，那麼這樣的世界就不是真正的歷史的現實世界。在歷史的世界中並沒有柏拉圖式的理型。

1117 譯注：批評柏拉圖的理型的世界。這樣的理型是具有永恆的自我同一的「有」，是假像的世界。真正的理型（歷史的理型）必須是具有生成變化與過程式的理型。

證法的緣故，所以它包含著理型的直觀的契機。因而我們可以說，文化與宗教在完全相反的地方是相互結合的。這是為什麼我在前一篇論文¹¹¹⁸當中，主張世界在映照絕對矛盾的自我同一的影像的地方，擁有理型的性質的原因。¹¹¹⁹自我在自我當中映照自我的影像，就如我常常在表現活動的情況中所說的一樣，這必須是絕對的斷裂的連續。¹¹²⁰在(IX,215)這裡徹底的超越者必須以自我矛盾的方式是內在的，也就是說，它必須是絕對矛盾的自我同一。¹¹²¹宗教並不是以文化為目的，而是反之〔文化是以宗教為目的〕。但是真正的文化必須是從宗教產生出來的。

絕對矛盾的自我同一的世界，在其自身之中並不擁有自我同一。作為矛盾的自我同一，〔絕對矛盾的自我同一的世界〕始終在這個世界當中是超越的。¹¹²²因而，作為無限定者的限定，它的自我形成擁有理型的性質。這個世界如此地在絕對的超越者當中擁有自我同一，這意謂著個物的多必須始終與超越的一相對，個物必須始終透過與超越者的相對

1118 譯注：「前一篇論文」指〈歷史世界中的個物的立場〉初版於昭和十三年（1938），現收於《哲學論文集第三》的「第二論文」，NKZ 8,307-366。

1119 譯注：這裡的「世界」是「歷史的現實世界」。歷史的世界作為映照宗教的世界的影像，也擁有理型的意義。這個變動的、過程性的「理型」應是「歷史的理型」（請參閱本選輯第三選文〈全般者的自覺體系——總說〉，NKZ 4,355-356的說明）。

1120 譯注：「絕對的斷裂的連續」即是「非連續的連續」，這是西田對任何歷史世界內部的「自我同一」的理解。

1121 譯注：這個作為「超越者」的「自我同一」，並不真的是超越的，而必須自我矛盾地是「內在的」。

1122 譯注：這是說矛盾的自我同一的世界是自我超越自身的世界，它並不在歷史世界中擁有自我同一性，而是在超越歷史世界的宗教世界中擁有自我同一，這個「自我同一」即是下述的「超越的一」或「絕對的超越者」。

才能成為個物。我們透過與神相對才能成為人格。¹¹²³ 而這樣主張我們作為人格的自我而始終與神相對，這反過來必須意謂著我們與神是連結在一起的。神與我們就存在於多與一的絕對矛盾的自我同一的關係當中。¹¹²⁴ 作為絕對矛盾的自我同一的世界的個物，我們在自我成立的根柢當中是自我矛盾的。這樣的矛盾並不是透過分化發展而減少的矛盾，反而是愈來愈明白的矛盾。在超越者當中擁有自我同一的矛盾的自我同一的世界當中，從受造者到能造者的行為的直觀的製作的過程，必須始終是無限的進行。¹¹²⁵ 我們在這個方向上，並沒有與絕對者、沒有與神連結在一起。我們在我們的自我的成立的根柢上與神結合（我們是受造物）。¹¹²⁶ 作為過去與未來以自我矛盾的方式，在現在當中同時存在的矛盾的自我同一的現在的形要素，我們在生命的一開始，就必須站立在這種條件之下了。我們始終接觸到絕對。只是我們沒有意識到這件事而已。¹¹²⁷ 我們在自我矛盾的底部，透過深刻地回顧（省みる），翻轉自我自身而與絕對結合，也就是歸依於神。這稱為回心。在這裡我們透

8,420

(IX,216)

1123 譯注：歷史世界的「自我同一」來自於與「絕對的超越者」或「超越的一」的相對。我們透過與超越歷史世界的超越的一者相對，才能成為人格的自我。但是這個「絕對的超越者」並不在歷史世界中。

1124 譯注：西田稱「絕對的超越者」為「神」。我們作為歷史現實世界的個物始終在本質上與神相對。神是我們的人格の自我的成立的條件。

1125 譯注：歷史世界本身是矛盾的世界，在持續運動的世界中，不存在著自我同一。歷史世界的自我同一是在與超越者的相遇中獲得自我同一。我們作為歷史世界的個物，本身就包含著超越的成素，我們在歷史的現實中可以接觸到永恆（神）。

1126 譯注：「這個方向」意指「無限進行的方向」。換言之，我們與神的接觸，並不是在歷史的無限的進行中，逐步地接近神，而是在自我的成立的基礎上遭遇到神。

1127 譯注：「這種條件」是指神作為我們的存在的條件。我們自始自終都與神有所連結，只是沒有意識到這件事而已。

過否定自我自身而發現到真正的自我。路德¹¹²⁸討論基督徒的自由，說他是站立在一切之上的自由的君主，也是侍奉一切的奴僕。¹¹²⁹因而，我們並不是透過我們的行為在這個世界中置入自我同一而進入宗教之中的，而是透過反省這種行為本身、反省自我本身的自我矛盾而進入宗教之中。而說我們這樣地在自我自身的根柢當中遭遇到自我矛盾，這也並不是透過自我自身，而必須是透過絕對的呼聲。透過自我本身是無法自我否定的（在這裡宗教家會思想到恩寵）。¹¹³⁰因而人們認為宗教是出世間的。但是，也如我們上述所說過的，真正的文化必須透過宗教作為絕對矛盾的自我同一而產生。我們透過徹底地與超越的一者相對，而成為真正的人格。而透過與超越的一者的相對，自我才是自我，這同時意味著我以神的愛（アガペ）的方式而與鄰人相對。透過將他人視為人格，自己才是人格的這種道德的原理，必須建立在這裡。在這種道德的制約之下，作為以矛盾的自我同一的方式而形成自我自身的世界，以從受造者到能造者的方式，必須具有理型的形成的性質。

8,421

(IX,217)

宗教並不是無視於道德的立場。反而真正的道德的立場是以宗教為基礎的。¹¹³¹但是，這並不是說要以自力為善的道德行為為媒介而進入宗教。親鸞在《嘆異抄》中的“連善人都可以往生了，更何況是惡人”這

1128 路德（Martin Luther, 1483-1546）。德國基督教神學家。宗教改革運動的發起人之一。提倡「因信稱義」，基督教新教中信義宗（路德宗）的開創者。

1129 譯注：馬丁路德，〈論基督徒的自由〉（“Von der Freiheit eines Christenmenschen”）。完成於1520年。

1130 譯注：在西田看來，我們無法徹底的自我否定自身，唯有透過他力的感召或神的恩寵才可能。

1131 譯注：這裡可以看到，西田並不是否定道德，而是在探尋真正的道德。真正的道德與學問都必須來自於宗教。

一句話，應該要深刻地品味其含義。¹¹³²再者，今日人們往往會將宗教的目的思想為個人的救濟，並且認為宗教不能與國家道德相容，這些都是因為不了解宗教的本質所產生的。宗教的問題並不在於個人的安心。今日我們所遭遇到的這種迷惑，不過是將絕對的他力視為是為了我個人的東西而已。真正地歸依於絕對的人，必須是真正地以道德為念的人。作為倫理的實體的國家與宗教之間並不是矛盾的。

東洋的無的宗教主張即心是佛。這並不是觀念論，也不是神秘主義。邏輯地來說，這必須是多與一的矛盾的自我同一。一切即一並不是說一切皆是無差別地是一。它作為絕對矛盾的自我同一，一切必須都是透過它而產生的一。¹¹³³在這裡，作為絕對的現在，存在著歷史的世界的成立的原理。我們作為絕對矛盾的自我同一的世界的個物，始終接觸到可以說無法與之相對的絕對。有人說過：即今日前孤明歷歷地聽者，此人處處不滯，通貫十方。¹¹³⁴我們在自我矛盾的底部中絕對地死去，徹入一切即一的原理就是即心是佛的宗教。爾祇今聽法者，不是爾四大，能用爾四大，若能如是見得，便乃去住自由¹¹³⁵。但是，這並不是 (IX,218) 意指作為虛幻的同伴的意識的自我，而是在這裡必須有絕對否定的轉

1132 譯注：《歎異抄》是日本淨土真宗的祖師親鸞（1173-1262）的語錄，由其弟子唯圓（1222-1288）以條列集結而成。全文共十八條，本句引文是第三條。華語世界共有兩個譯本，喜樂沙其亞著，江支地譯，《歎異抄導讀》（臺北：法爾出版社，1998年）。毛丹青譯註，《歎異抄導讀》（北京：文津出版社，1994年）。

1133 譯注：西田在這裡認為佛教中的「即心是佛」與「一切即一」，兩者與「絕對矛盾的自我同一」之間皆是互通的。

1134 譯注：出自《臨濟錄》，〈示眾〉，第五。

1135 譯注：出自《臨濟錄》，〈示眾〉，第七。其中「四大」意指「地水火風四大元素」。



換。因而，這背反於唯心論或神秘主義，而必須是絕對的客觀主義。¹¹³⁶

8,422 真正的學問與道德，都是透過這樣的想法而產生的。心並不意謂著主觀的意識，內亦不可得，即使稱之為無，也不是與有相對的相對的無。

世界作為多與一的絕對矛盾的自我同一，從受造者到能造者，是以理型的方式而形成自我自身的世界，它是在超越者當中擁有自我同一的世界。因而在這個世界當中，個物愈是個物，就愈與超越的一者相對。而這種超越地與一者相對，意謂著個物內在地、以神的愛的方式與個物相對。我們作為從受造者到能造者，以歷史的方式從這個世界誕生的同時，我們也始終直接地與超越這個世界的東西相對，也就是說，我們是超越了這個世界的存在。¹¹³⁷ 在這裡，個物與世界是對立的。先前所說的在行為的直觀的立場當中的所與物，我們曾說它是向我們的個人的自我逼近而來的，並且奪取我們的靈魂的東西，這樣的說法就是基於此。它不只是否定了我們的身體的生命，也必須是否定了我們的靈魂的東西。作為在超越者當中擁有自我同一的世界的個物，我們與它〔超越者〕始終是對立的。只要我們作為所與物而被向自我自身逼近而來的東西奪取了自我，那麼我們就不是在超越的一者當中擁有自我的真正的個物。我們始終必須不能被物所奪取。在這裡有著定言令式¹¹³⁸的根據。但是這〔我們〕又始終必須具有絕對矛盾的自我同一的世界的個物的身

(IX,219)

1136 譯注：西田在這裡稱自己的思想為「絕對的客觀主義」。

1137 譯注：這是說我們一方面是內存於歷史的現實世界，另一方面又是超越了這個歷史的現實世界的存在。

1138 譯注：「定言令式」(Kategorischer Imperativ) 康德的道德哲學的概念。康德認為只有基於實踐理性所發出的命令而行的行為，才具有道德的價值。這種不牽涉行為的目的，只依循具客觀的理性的命令的程式，稱為「定言令式」。

分。不然的話，作為單純的道德的自尊，就只是一種傲慢而已。¹¹³⁹ 我們作為上述的個物，愈是人格的，作為從受造者到能造者，就愈必須是理型的形成的。這必須意謂著我們作為創造的世界的創造要素而是超越的一者的機關。在這裡道德的也就是宗教的。

由於世界作為絕對矛盾的自我同一，在超越世界自身中擁有自我同一，並且我們是透過與超越的一者的相對而成為個物的緣故，所以我們愈是個物的，就愈是由現實往現實而運動，同時我們也始終超越這個現實世界而是反省的、思惟的。當世界在超越世界自身的東西當中擁有自我同一的時候，世界是表現性的，我們作為這種世界的個物而具有表現活動的性質。而當世界作為矛盾的自我同一的形成，在現在中過去與未來成為一的時候，我們是反省的。反省必須是過去與未來在現在中的結合。在這種方向上，過去與未來始終在現在中被否定的，將無限運動的世界把握為一個現在，這是思惟的立場。在思惟的立場當中，人們將世界以表現的方式把握為一個現在。在這裡，矛盾的自我同一的世界被把握為在自我自身之中擁有自我同一的世界。以非矛盾的方式來把握自我矛盾的世界。因而，思惟的立場始終是自我矛盾的。而在這裡思惟與實踐始終是對立的純粹知識的立場就產生了。世界作為矛盾的自我同一，愈是理型地形成的時候，我們作為個物就可以說愈是思惟的。作為從無限的過去而到無限的未來，始終在自我自身之中不擁有自我同一的世界，作為在自我自身之中擁有自我同一的東西，而被思想為推論式的全

8,423
(IX,220)

1139 譯注：「ヒュブリス」出自希臘文的「ὑβρις」（拉丁譯名為 hybris），意指「自大」與「傲慢」。這是說單單只有「道德的自我肯定」，不外就只是「自大」而已。

般者。在這裡產生了科學的知識。¹¹⁴⁰

如上所說，作為絕對矛盾的自我同一而形成世界自身的世界，在其矛盾的自我同一的現在當中，始終在邏輯層面上被思想為推論式的全般者。這樣的世界始終在自我自身之中擁有自我否定的契機，這是為什麼世界具有矛盾的自我同一的性質的緣故。¹¹⁴¹ 不然的話，這就不是矛盾的自我同一的世界。但是，徹底地從這個立場來把握絕對矛盾的自我同一的世界，也就是內在地以自我同一的方式來觀看〔矛盾的自我同一的世界〕，這必須意謂著將矛盾的自我同一的世界予以抽象化。¹¹⁴² 具體的邏輯必須包含著作為其否定的契機的抽象的邏輯，但是從抽象的邏輯的立場，並不能夠以具體邏輯的方式來思考。絕對矛盾的自我同一的世界在自身之中始終不能夠擁有自我同一。這必須是作為從受造者到能造者的所謂歷史的理型的形成的契機而被包含著。在我們的自我作為歷史的製作的自我而把握實在的地方，存在著具體的邏輯。在這裡，作為多與一的矛盾的自我同一而將我們包含在內的世界，可以說世界顯明世界自身。我們的意識以自我矛盾的方式而是世界的意識。因而在這裡，可以說我們是透過實踐來反映實在，也可以說物證明物自己本身。雖然說知識開始於抽象的分析，但是要從哪個的立場、要怎麼樣來說，作為從受造者到能造者，都必須是基於自己是處在什麼樣的立場的自覺。知識

8,424
(IX,221)

1140 譯注：「在這裡」指「推論式的全般者」。推論式的全般者的世界是「科學的世界」。

1141 譯注：這個「現實的歷史世界」所包含的自我否定的契機是前述的「純粹知識的世界」，或「推論式的全般者的世界」。

1142 譯注：在純粹知識的世界當中，我們以自我同一的方式來觀看這個世界，認為這個世界包含著自我同一，這是將現實的世界予以抽象化的結果。這是「抽象邏輯」的觀察方式。以下是「具體邏輯」的觀察方式。

必須是歷史的過程。我稱上述的歷史生命的自覺為辯證法的邏輯。¹¹⁴³因而科學也是辯證法的。不過由於它是建立在受造者之上的，就這一點來說，它必須具有環境的性質。只是從這樣的立場出發來觀看歷史的生命的世界，免不了是抽象性的。

黑格爾在《法哲學原理》的一開始¹¹⁴⁴就說：“Die Philosophie hat es mit Ideen und darum nicht mit dem, was man blosser Begriffe zu heissen pflegt, zu tun, sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, sowie, dass der Begriff (nicht das, was man oft so nennen hört, aber nur eine abstrakte Verstandesbestimmung ist) allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, dass er sich selbst giebt.”〔哲學關心的是理型，因而與人們所謂的純然的概念無關，哲學毋寧是要顯示其〔概念的〕片面性與非真理性，並且要指出唯有概念（它不是如人們通常所聽到的那樣，只是一種抽象的知性限定）才擁有現實性，並且是〔概念〕自己給出〔現實性〕自身的。〕¹¹⁴⁵

我們的生物的身體，作為歷史的生命已然帶有技術的性質。¹¹⁴⁶ 就 (IX,222)
像亞里斯多德所說，身體的發展是自然的製作。但是在我們的社會的生 8,425
命當中，這是真正的技術。我們的身體是歷史的身體。從這樣的立場來

1143 譯注：西田稱「歷史生命的自覺」的邏輯為「辯證法的邏輯」。

1144 譯注：這裡的「一開始」指「導論」第一節的部分。

1145 譯注：西田的德文引文，出自 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Felix Meiner, 1995, S.3. 西田的引文並沒有斜體的強調號。筆者的譯文直接從現行德文譯出，斜體的強調號則從現行德文本。

1146 譯注：我們的身體並不是生物的身體，而是歷史的身體。歷史的身體是「技術性的」（帶有技術的性質），透過技術，我們可以將環境主體化。

看，我們的歷史生命可以說始終是技術性的。但是，歷史的生命是技術性的，這反過來必須意謂著，歷史的生命以矛盾的自我同一的方式，始終必須具有理型的形成的性質。因而，從種的形成而發展為理型的形成。¹¹⁴⁷ 唯有在這種意義之下，特殊才能夠說就是全般。（參閱下一篇論文）¹¹⁴⁸

1147 譯注：「技術」對西田來說，意謂著主體將環境主體化，主體與環境合而為一。透過「技術」讓歷史的生命的形成，脫離了是「（生物的）種的形成」，而成為「理型的形成」。

1148 譯注：「下一篇論文」可能指〈經驗科學〉，該文初刊於《思想》第二〇二號（1939年3月），現收於《哲學論文集——第三》，NKZ 8,427-489。

邁向以預定和諧為 線索的宗教哲學¹¹⁴⁹

(1944)

(XI,114)/10,

我曾將作動的世界思想為個物與個物的對立的世界。任何對物的思考，都必須要從作動的世界出發。這是因為思想已然是作動。但是人們往往不會認為個物與個物是相對的。而這是因為他們是從個物的抽象概念出發的緣故。反之，我則是要從作動來思想個物。作動必須意謂著個物相對於個物。不然的話，就只是一個東西的發展而已。¹¹⁵⁰ 萊布尼茲在《形上學序論》第8節中就說過，由於能動與受動本來都是屬於個體的（*actiones sunt suppositorum*）¹¹⁵¹，所以個體究竟是什麼必須被釐清。能為主詞而不能為述語這樣的定義並不充分。個體作為主詞必須包含所有能夠述說個體的一切述詞。一切的述詞都必須可以從主詞來理解，可以從主詞演繹出來。亞歷山大大帝的個體概念，必須是所有能夠言說亞

(XI,115)

1149 譯注：本文選自西田幾多郎，《哲學論文集第六》，第三論文（NKZ 10, 91-116）。

1150 譯注：作動預設著個物與個物的相對。西田將個物類比於單子。單子是相互對立的，萊布尼茲的單子內存於「預定和諧」，西田的單子則是內存於「絕對矛盾的自我同一」。

1151 譯注：*actiones sunt suppositorum*（活動屬於個體實體）。萊布尼茲的哲學概念，出自其1686年的《形上學序論》（*Discours de métaphysique*）第八節。萊布尼茲說，能動（主動）與被動在本質上都是屬於個體實體的（“[...] les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles (actiones sunt suppositorum.)”）請參閱 G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*. Hamburg: Felix Meiner, 1985, S.16-17.

歷山大的述詞的基礎。¹¹⁵²〔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。¹¹⁵³這種意義下的個物與個物的相互對立與相互關係的場所，必須始終是所謂的個物的多與全體的一的矛盾的自我同一的歷史空間，必須是絕對現在的世界。¹¹⁵⁴但是，在萊布尼茲的想法當中，個物的多始終是實在的。個物是不生不滅的，唯有被神創造與毀滅。因而個物的相互關係的根源，只能求之於神。這是所謂預定和諧的想法產生的原因。¹¹⁵⁵相對於此，我認為哲學自古以來，對於個體概念的自我

1152 譯注：這是典型的萊布尼茲的想法。萊布尼茲認為，個物的所有的述詞皆必須包含於主詞（個物）當中，換言之，主詞的內容包含了全部的述詞。這樣的話，只要我們徹底地理解主詞的概念，就能從主詞中分析出所有可能的述詞。例如：亞歷山大大帝是病死或是被毒死，皆包含在「亞歷山大」這個個體概念之中。現實的人基於有限的分析可能永遠無法得知，但對神來說，從創造的一開始，無須經過任何分析，就已經全部了然於心。請參閱《形上學序論》（*Discours de métaphysique*），第八節。G. W. Leibniz: *Metaphysische Abhandlung*. Hamburg: Felix Meiner, 1985, S.16-19. 從萊布尼茲的這個想法來看，所謂的「理性真理」其實是有限的分析命題，而「事實真理」則是無限的分析命題，兩重世界的區分是基於人的有限性。

1153 譯注：請參閱萊布尼茲於 1686 年 7 月 4/14 日寫給阿諾的信。萊布尼茲說他同意阿諾根據他的想法所引伸的結論：「我同意〔您根據我的想法所引伸出來的結論，〕當神已然決定要創造亞當的時候，神對亞當的知識就包含了一切，包括已經發生的以及他的後代所將要發生的一切〔……〕」（“I agree that the knowledge God had of Adam when he decided to create him contained the knowledge of everything which has happened and is to happen to his posterity, [……].”）參閱 *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, ed. and trans. by H. T. Mason with an Introduction by G.H. R. Parkinson, NY: Manchester University Press, 1967. p.54.

1154 譯注：西田在這裡使用「個多」與「全一」，筆者分別譯為「個物的多」與「全體的一」。「絕對現在」是「永遠的今」的另一個表達。西田認為單子與單子之間相互依存又相互對立，相互對立形成個物的多，相互依存形成全體的一，而讓這樣的事情得以成立的場所，是絕對現在的世界。

1155 譯注：西田描述萊布尼茲哲學的立場。相對來看，萊布尼茲個物的多是實體的多，

矛盾，都沒有深入地思考。即使思想到了，也沒有從這裡¹¹⁵⁶出發來建構新的邏輯。個物透過與個物相對才是個物。這就是矛盾。但是，唯有透過這樣的矛盾對立，個物與個物才能互相地成為個物。而這一點不得不透過矛盾的自我同一才可能。因為這是以絕對否定為媒介而相對。只要個物與個物各自維持自我自身的話，個物與個物就不能說是相對的。因而，它就不是個物。¹¹⁵⁷單純的個物並不存在。¹¹⁵⁸在透過絕對否定而相互關係的地方，作為絕對的否定即肯定，矛盾即同一，矛盾的自我同一必須是根柢。¹¹⁵⁹這也可以說是絕對無的自我限定。個物要徹底地成為個物，全體就必須徹底地成為全體。反之亦然。¹¹⁶⁰個物作為多與一 (XI,116) 的矛盾的自我同一，以時間即空間、空間即時間的方式，可以說是絕對現在的自我限定。神作為絕對矛盾的自我同一必須是絕對的現在。在絕對現在的世界當中，每一個事件都否定了過去與未來，都作為唯一的事件而限定自我自身，並且也是永遠地消失的事件。創造的世界同時也是

西田的多並不是實體的多。西田的單子是持續地從受造者到能造者的移動中，不是獨立自存的實體。在萊布尼茲看來，個物或單子是獨立而「無窗戶」的存在，因而要解釋單子與單子之間的相互關係，特別是身體與心靈之間的相互關係，必須求之於神的「預定和諧」。

1156 譯注：「從這裡」意指從「個體概念的自我矛盾」這裡。

1157 譯注：這是說個物只要保持自身，以在其自身的方式獨立存在的話，它們就不能被稱為相互對立，因而也就不是個物。這是西田對萊布尼茲的批評。在西田看來，個物與個物必須自我否定才能相對、相互作用。

1158 譯注：在這裡「單純的個體」也可以理解為「單一的個物」或「單獨的個物」。

1159 譯注：個物與個物在絕對自我否定中相互關係，個物的這種絕對的否定即肯定的「根柢」在「矛盾的自我同一」。

1160 譯注：不僅「個物」與「個物」之間，「個物的多」與「全體的一」也是「矛盾的自我同一」。

生滅的世界。¹¹⁶¹ 預定和諧並不是如萊布尼茲所主張的那樣是一種假設，而必須是歷史的世界構成的邏輯原理。

徹底地獨立者的相互關係，既不是機械性的，也不是目的性的。個物的多始終是個物的多，並且全體的一始終是全體的一的矛盾的自我同一的世界，必須是表現自我自身的世界。作為絕對現在的神，可以說始終是表現自我自身的神。萊布尼茲早就注意到了這一點（《形上學序論》第 9 節）。¹¹⁶² 個體是神的鏡子，更恰當地說，個體各自透過各自的方式而是表現全世界的鏡子。單子是世界的一個觀點，這樣的想法早就已經出現在這裡了。表現自我自身者意謂著表現者就是被表現者，它必須是在自我自身之中包含著無限的表現。表現只能思想為相反之物的結合，例如就如同在人與人之間，唯有在個體與個體的相互關係當中，才能擁有意義。在這種關係當中，作動者與被作動者，能動與受動的關係，

10,93
(XL,117)

1161 譯注：創造的世界是生生的世界，生生的世界具有兩面的性質，是死的世界，也是生的世界。

1162 譯注：西田指的可能是這一段文字。「此外，每一個實體皆相當於一個世界全體以及〔映照〕神的一面鏡子，或者更好說是〔映照〕全體宇宙的一面鏡子，並且每一個實體在其中皆以其獨特的方式來表現之〔宇宙全體〕[……]。我們甚至可以說，每一個實體都在某個樣式下具有神的無限智慧與全能，並且盡其可能地模仿神。因為即使是在混亂的方式下，他也表現了在宇宙中過去、現在與未來中所發生的一切。」（"Überdies ist jede Substanz gleichsam eine Welt im ganzen und ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Universums, das jede in der ihr eigentümlichen Weise ausdrück [...]. Man kann sogar sagen, daß jede Substanz in irgendeiner Weise das Gepräge der unendlichen Weisheit und Allmacht Gottes trägt und ihn nachahmt, soweit sie es vermag. Denn sie drückt, wenn auch verworren, alles das aus, was im Universum geschieht, Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges [...].") 參閱 G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, S. 21. 這是從萊布尼茲「完全的個體概念」(complete individual concept) 而來的一個必然結論。

必須在形式與質料之間的關係當中來思想。在這裡，不論是機械論或是目的論，都必須被捨棄。在自身之中表現他者就是能動的。最明白地表現世界的東西是最具能動性的東西。萊布尼茲早就注意到了這一點（《形上學序論》第 12 節）。¹¹⁶³ 物體的性質不在於大小、形狀、運動等等擴延，而是必須在這裡¹¹⁶⁴ 認識到精神或所謂的實體形式（*forme substantielle*）¹¹⁶⁵（亞里斯多德的隱得來稀¹¹⁶⁶）。¹¹⁶⁷ 他在深刻地思考過近代的物理學之後，曾經想要恢復已被捨棄的士林哲學的實體形式。在萊布尼茲哲學當中，就像古希臘以來的傳統一樣，主張形式是作動者。他曾經從實體形式的立場，來思想力的世界。¹¹⁶⁸ 就如同時間是連續的秩序一樣，空間則是共存的秩序。具空間性者是複合物。空間的世

1163 譯注：西田在這裡要讀者參閱「《形上學序論》第 12 節」應是指下一個句子。參閱下注。

1164 譯注：「在這裡」意指「在這些物體的性質當中」。

1165 譯注：「實體形式」（*forme substantielle*）是士林哲學對亞里斯多德「隱得來稀」（*entelechy*）的另一個表達。萊布尼茲用它來表達單子的本質。

1166 譯注：「隱得來稀」。亞里斯多德的哲學概念，意指事物所具有的「內在目的性」。萊布尼茲藉用隱得來稀來說明單子所本具「原始力」（*vis primitiva*）。

1167 譯注：「[……] 物體的全部本質並不單純在擴延，也就是說，並不單單在於大小、形狀與運動，人們在其中 [……] 必須認識到某種其他的東西，這種東西與靈魂有關，並且人們通常稱之為實體形式 [……]。」（「[...] daß das gesamte Wesen des Körpers nicht bloß in der Ausdehnung besteht, d. h. in Größe, Gestalt und Bewegung, sondern daß man [...] darin etwas anderes anerkennen muß, das eine Beziehung zu den Seelen hat und das man gewöhnlich substantielle Form nennt [...]」）參閱 G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, S. 25.

1168 萊布尼茲認為作為單子的本質的實體形式，並不是亞里斯多德式的「基底」（*hypokeimenon*），而是「隱得來稀」或「原始力」（*vis primitiva*）。在萊布尼茲看來，這種力是自發的。單子之為單子總是自發地自我實現其本質形式。

界不是實在的世界，而是現象的世界。¹¹⁶⁹ 即使在這裡，萊布尼茲也沒有注意到邏輯的矛盾的自我同一的原理。形式構成質料。前者被認為是能動的，而後者則被認為是受動的。但是，即使是質料也必須是擁有某種意義下的性質的東西。若非如此，它就根本什麼也不是。而如果它〔資料〕只是低層次的形式的話，那麼在形式與質料之間，就不能說構成，只能是分類的秩序而已。質料必須徹底地否定形式東西。¹¹⁷⁰ 唯有在肯定即否定的立場當中才能夠說構成，才能夠將形式思想為作動，將形式思想為力。¹¹⁷¹ 這必須意謂著在多與一的矛盾的自我同一的關係當中，全體的一往個物的多，個物的多往全體的一。由全體的一到個物的多，這意謂著構成、作動。而這唯有透過在自身之中表現全體世界才是可能的。作為實體形式的個物，透過表現全體的世界，作為全體世界的自我限定而形成世界，這就是作動。因而要主張這種個物透過在自身之中表現全體的世界而作動的話，那麼個物作為以多與一的矛盾的自我同一的方式而表現自我自身的世界的個物，就必須是在這樣的世界中被表現的與被映照的。在這裡，必須有空間的側面。作為矛盾的自我同一的世界的自我限定，每一個個物都在一個世界當中，並且同時是全體脈絡（jp.

1169 譯注：在萊布尼茲看來，空間是單子的複合體，沒有單子就沒有空間。單子是沒有部分的實體，不具有空間性。實在的世界是單子的世界，空間則是由單子構成的現象世界。請參閱萊布尼茲 1714 年的《單子論》第 1-3 命題。其實在萊布尼茲看來，時間也同樣是屬於現象世界的東西。

1170 譯注：西田認為真正的「構成」預設了形式與質料的相互否定。由於在萊布尼茲哲學當中，質料仍然是一種精神，因而無所謂真正的構成。西田在這裡批評萊布尼茲沒有認識到形式與質料之間徹底的相互否定性。

1171 譯注：西田認為唯有在自己的立場上，才能真正地將萊布尼茲的「實體形式」思想為「作動」與「力」。

配景)的一個中心，作為實體形式的個物。個物的實體在這個世界中被表現的同時也表現自我自身，它是被映照也是能映照。實在者是被映照也是能映照。被映照、被表現意謂著存在，從表現、映照而到作動。¹¹⁷² 電子也是以數學的方式而被表現的東西，因而我們也用虛數來比喻它。由於世界以自我否定的方式在自身之中被映照，所以物始終只是以共在的方式存在，由於世界以自我肯定的方式在自身之中映照自身，所以物是作動的。世界是能映照且被映照的世界，世界開始於映照世界自身。形式與質料的關係必須從這樣的立場來思想。從被映照的立場來看，所有的物都是空間性的、質料性的。反之，從能映照的立場來看，所有的物都是時間性的、形式性的。萊布尼茲所謂的第二質料或者衍生力¹¹⁷³，必須是從空間的立場所思想出來的東西。而被映照是能映照，能映照是被映照。位置的能量是運動的能量，運動的能量是位置的能量。相反於笛卡兒的運動量，萊布尼茲已然是以能量的方式在思考了。

1172 譯注：在後期西田的措詞裡面，「表現」、「映照」與「作動」原則上可以視為是對同樣的東西在不同角度上的表達。

1173 譯注：在萊布尼茲看來，所有的一切受造物都是由「能動原理」與「受動原理」所構成。前者相當於「形式」，後者相當於「質料」。在其 1695 年的〈動力學試論〉（"Specimen dynamicum"）當中，萊布尼茲根據「原始的一衍生的」與「能動的一受動的」這兩組概念，將「力」區分「原始的一能動的」、「原始的一受動的」、「衍生的一能動的」、「衍生的一受動的」四組。因而有「第一質料」（原始的受動力）與「第二質料」（衍生的受動力）的區別。原始力（*vis primitiva*）指單子本有的「內在驅力」（*innere Strebungen*）或「實體形式」，這是單子本質上的能動原理。衍生力（*vis derivativa*）則屬於複合物或現象，是原始力的限制或其樣態，所有物質現象界的運動都是衍生力的表現。請參閱 Leibniz, *Specimen dynamicum in: Hauptschrift zur Grunlegung der Philosophie Teil I*, trans. by Artur Buchenau, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996, S.194ff.

基於上述的立場，我主張以形式與質料的矛盾的自我同一的方式，形式限定形式自身。形式與質料徹底地是相反的東西。以矛盾的自我同一的方式，從形式到質料，反過來意謂著從質料到形式。讓形式成為形式的東西是質料的否定，反之亦然。自古以來，人們都不是從動態的具體的邏輯的立場來思考兩者的關係，而只是從抽象的邏輯的立場來思考而已。表現是被表現，徹底地表現自我自身的絕對實在的世界，必須是形式限定形式自身的世界。因而是以無基底的方式，從受造者到能造者。自然的法則不外就是這種限定自我自身的形式。神就是無限地限定自我自身的形式。而這樣的形式作為映照自我自身者，必須被稱為無形之形。神是絕對無。有形者可以說是無形者的影像。神是永遠的明鏡，可以說是大圓鏡智。¹¹⁷⁴ 我認為斯賓諾莎的神，也可以從這樣的立場來思考。他主張物體是在擴延當中表現神的本質的樣態（《倫理學》第二篇，定義一）。¹¹⁷⁵ 在自我限定自身的形式當中，*natura naturans* = *natura naturata*（能產的自然 = 所產的自然）。但是，斯賓諾莎只是單純地在主詞的方向上，徹底地思考了笛卡兒的實體而已。因而他最終陷入了抽象的靜態的基體當中。

斯賓諾莎進一步地推進了笛卡兒對擴延的思考，以有機的

1174 譯注：「大圓鏡智」：佛教的智慧之一，轉第八識離執著所成的無染污的清淨智。

1175 譯注：「就將神思想為一種具擴延的事物而言，我認為我們可以將物體理解為是一種在某種特定的方式下表達神的本質的樣態。」（“By body I understand a mode that in a certain and determinate way expresses God's essence insofar as he is considered as an extended thing.”）參閱 *The Collected Works of Spinoza*, ed. and trans. by Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985, p.447.

方式來思考空間，將個別化物體的運動原因，思想為空間的自我限定，並且將之〔運動的原因〕包含於其〔空間的自我限定當〕中（三宅剛一根據斯賓諾莎給 Tschirnhaus 的信所提供的線索）。¹¹⁷⁶

如上所說，能表現即被表現，絕對的無而限定自我自身的世界是能映照即被映照的世界，作為從被映照到能映照，這是永遠的未來被映照於永遠的過去中的世界。這是包含了未來永劫生起的世界。我稱此為預定和諧。也就是絕對現在的自我限定的世界。無限的個物的多，自我否定地在一中被表現，這是時間的形式。這是運動的世界，消逝而去的世界的形式。一以自我否定的方式，在自身之中表現無限的多，這是空間的形式。這是始終保持自我自身的世界，是永遠的世界的形式。多與一的矛盾的自我同一的世界，始終作為從一到多而具有空間性，並且作為從多到一而具有時間性。¹¹⁷⁷ 作為絕對現在的自我限定，由一到多，由多到一，它是空間的一時間的，也是時間的一空間的。人們以時間的一空間的方式來思考作動，但是作動毋寧必須具有空間的一時間的性質。時間的一空間的世界是主觀的世界。物理的世界則是空間的一時間的。

1176 譯注：據《西田幾多郎全集》的注解說明，這應是指斯賓諾莎書信編號第 81 封（1676 年 5 月 5 日）與第 83 封信（1676 年 7 月 15 日），請參閱 NKZ 10,449。該書信請參閱 Baruch de Spinoza, *Briefwechsel*, trans. by Carl Gebhardt, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, S. 297, 300-301.

1177 譯注：一與多之絕對矛盾的自我同一之世界，作為從一過渡到多是空間性的，作為從多過渡到一是時間性的。

物的存在是這樣被決定的，即它是一切被映照在空間中的顯現物。¹¹⁷⁸ 物理的世界在某一方面是抽象的，但是它在絕對現在的空間面或絕對空間面當中，映照出了未來永劫的顯現物，並且個物與個物始終是對立的。萊布尼茲說神預知了亞歷山大將戰勝大流士¹¹⁷⁹與婆羅斯¹¹⁸⁰，預知他會病死或被毒死，也預知了凱撒是不是會越過盧比孔河。¹¹⁸¹ 不作動者不能夠說存在，不存在者也不能夠說作動。作為矛盾的自我同一的絕對現在的自我限定，世界在絕對空間當中被映照出來、被表現出來，基於此而有物的存在。在這裡，個物被認為是永遠而不可毀壞的。而以這樣的方式，從被映照者到能映照者，意謂著從過去到未來。實在的東西都是從永遠的過去就被決定了的，並且延續到永遠的未來。未來永劫顯現的東西，都是被映照於絕對空間中，並且被包含在絕對現在當中。從這裡我們可以談預定和諧。物作動就意謂著，作為這種絕對現在的自我限定，形式限定形式自身。用斯賓諾莎的話來說，這也可以說一切事物皆是絕對空間的樣態。在表現者是被表現者、表現自我自身的絕對有即絕對無的世界當中，以形成的方式被表現的東西就是物的存在，電子就是作為以數學的方式而被表現的東西而存在的。而作動就是以表現的方式來形成。作動是基於映照世界而作動。形成、映照、表現都是一種作

10,97

(XI,122)

1178 譯注：這是說物是映照於空間中的「現象」。

1179 譯注：大流士（Darius）古波斯國王。約紀元前 334 年亞歷山大入侵波斯帝國並於紀元前 331 年攻下波斯帝國首都。

1180 譯注：婆羅斯（Porus）古印度國王。約紀元前 326 年亞歷山大大帝入侵印度西北地區，敗當時印度國王婆羅斯。

1181 譯注：請參閱萊布尼茲，《形上學序說》，第八節、第十三節。G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, S. 17-18, 27ff.

動的契機。¹¹⁸² 倘若客觀地來說是表現的形成的話，那麼主觀地來說則是映照，其極端則是行為的直觀。在絕對現在的世界、歷史的世界當中，作為個物的實在，存在物全都必須是在神當中被表現的東西，全部都必須是在神的面前被記載上名字的東西。作為絕對現在的自我限定而歷史地生起的東西，全部都必須是被神所預知的東西。不存在著同一的兩個實體這樣的同一原理¹¹⁸³，以及任何事情的發生都有理由的充足理由律¹¹⁸⁴，這兩者與預定和諧在其根柢上必須是一。¹¹⁸⁵ 斯賓諾莎的實體¹¹⁸⁶，從我的立場來看，可以解釋為絕對空間。其限定自我自身的形式是作為能產的自然的樣態，而被限定的形式則是作為所產的自然的樣

1182 譯注：從這裡可以知道，形成、映照、表現都是一種作動的方式。三者是從不同的角度來說作動的語詞。

1183 譯注：這裡「同一原理」應是指「不可辨別者同一律」（*principium identitatis indiscernabilium*）。萊布尼茲根據「充足理由律」，認為在現實世界中不可能存在著兩個完全不可分辨的實體，或者說現實世界中的任何實體都是不同的，不存在著完全相同的兩個實體。這是因為在萊布尼茲看來，當兩個實體完全相同的時候，就不存在著選擇的基礎。嚴格說來，神之所以沒有這麼做，是因為神沒有理由這麼做。

1184 譯注：充足理由律（*principium rationis sufficientis*）：萊布尼茲認為人類的理性思想建立於兩基本原則，即矛盾律與充足理由律。前者對應於「理性真理（必然的真理）」，後者對應於「事實真理（偶然的真理）」。充足理由律是事實的世界的認識與存在的原理，它說明事實世界的一切存在皆必須擁有存在的理由。請參閱萊布尼茲，《單子論》，命題 31-32。G. W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, S. 41.

1185 譯注：這一點就萊布尼茲哲學來說，「不可辨別者同一律」、「充足理由律」與「預定和諧」，都是建立在神的存在上。

1186 譯注：斯賓諾莎認為宇宙中只有一種實體，它是「在其自身且從其自身而被理解的東西」（《倫理學》第一篇定義三）。參閱 *The Collected Works of Spinoza*, ed. and trans. by Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985, p.408. 斯賓諾莎認為這樣的實體是與「自然」同一的自因、永恆且無限的「神」，「神即自然」是斯賓諾莎泛神論學說的代表。

態。¹¹⁸⁷ 斯賓諾莎的哲學由於是絕對地否定個物的、是非時間性的的緣故，所以形式是數學的。斯賓諾莎的行為的直觀是數學性的，倫理學也是幾何學的。

個物表現全體世界並且是全體世界的景色的一個中心，〔個物〕以小宇宙即大宇宙的方式，是在自身之中表現自身的世界、是在自身之中映照自身的世界，世界在其自身之中擁有秩序，具有法則的性質。我稱此為創造的體系，邏輯地來說，這是創造的全般者的自我限定的世界。但是，它是在什麼意義之下擁有秩序呢？在什麼意義下是具法則性的呢？萊布尼茲說，以預定和諧的方式而屬於神的個體，從各自的立場而來的世界的表現並不要求完全地同一，只要是具有比例的性質就足夠了（《形上學序論》第 14 節）。¹¹⁸⁸ 個物是唯一的。它必須是徹底地限定自我自身的一個世界。若非如此，它就不是個物。而個物是透過與個物相對才是個物的。透過表現全體世界而成為個物的。個物愈是個物，它就愈必須是世界的唯一的自我表現、必須是一次性的事實。¹¹⁸⁹ 在這裡，我談到事實限定事實自身。這種各自獨立的、唯一的個物與個物的相互

1187 譯注：「能產的自然」（*natura naturans*）與「所產的自然」（*natura naturata*）是斯賓諾莎借自布魯諾（Giordano Bruno, 1548-1600）的一組哲學概念。從斯賓諾莎的「神即自然」的觀點來看，神（能產的自然）與自然（所產的自然）是一個東西的兩個側面。西田對此有不同的理解。

1188 譯注：西田在這裡使用萊布尼茲「比例的」（*proportionnelle*）一詞，這個詞的意思是「協調」或「相應」。（參閱《形上學序說》，第 14 節。G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, S. 34.）這是萊布尼茲「預定和諧」的想法。萊布尼茲認為單子無窗戶，所以單子與單子之間的相互關係，只能透過神在永恆之中所預先設立的協調。

1189 譯注：「一次性的事實」意指的是下述的「唯一」。個物是唯一的或獨特的，也就是說，是擁有「個性」的存在。

限定的世界的形式，也就是個物的多的相互限定的世界的形式，不能說是單純的自我同一意義下的同一。而是如萊布尼茲所說，它們應被稱為是比例的（proportionnelle）。¹¹⁹⁰ 被全然不同的立場所映照出來的關係是同一的，這意謂著相互之間則是比例的。因而，這必須說是一個世界以函數的方向而表現自我自身。〔世界〕映照自我自身的形式，限定自我自身的形式，可以說是函數的。用數學的方式來說，在表現自我自身的世界當中，從其被表現的立場來看，也就是從個物的多的自我限定的立場來看，個物與個物以序數的方式而具有——對應的性質。反之，從表現的立場來看，也就是從全體的一的自我限定的立場來看，一切的事物都是相互表現的、函數性的。以矛盾的自我同一的方式而限定自我自身的世界的符號的形式，可以說是數學的。但是作為徹底的創造的體系，一個一個的個物，在以過去與未來的否定的方式而是創造活動的時候，以受造者到能造者的方式，世界具有歷史的身體的性質。而所有的以歷史的身體的方式而限定自我自身的形式，都是歷史世界的法則。這些作為絕對現在的自我限定，被思想為是現在限定現在自身的世界的形式。物理的法則也沒有越出這裡之外。由位置的能量到運動的能量、由運動的能量到位置的能量，這種能量的交換法則，也可以思想為是映照自我自身的世界的自我限定的形式。真正的從其自身而存在、從其自身而被理解的斯賓諾莎的實體的世界，必須是以無基底的方式而映照自我自身的世界、必須是函數的世界。將全體的一以主詞的方式思想為實

(XI,124)

1190 譯注：參閱萊布尼茲，《形上學序說》，第 14 節。G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, S. 34.

10,99 體，或者思想為個物的多，這不過是概念的實體化而已。因而並不是徹底的實證主義。¹¹⁹¹

萊布尼茲說，即使一切的實體或單子都表現了同一的現象，但是這些表現並不一定要相同的，只要是相互具有比例性就可以了。¹¹⁹²反過來說的話，當一個東西在不同的方式下表現自我自身的時候，這些〔不同的〕表現方式，在互相之間是具有比例性的。例如，「我老了」與「我年邁體衰」是相互比例的。而要思考這種比例，在其根柢上，必須存在著在種種不同的方式下表現自我自身的東西、也就是說必須存在著自覺。自覺是以能表現與被表現是一的方式而表現自我自身的東西。自覺是自覺自身的函數。函數的關係就是產生自這樣的立場。如果以「我老了」為 x ，並且以「我年邁體衰」為 y 的話，那麼在自覺的層面上，就可以說 $y = f(x)$ 。從其自身而存在、從其自身而動的自我表現的世界，在這個意義下，是以自我函數的方式而自我同一。在其根柢中思想基體，不過只是形上學的獨斷而已。以無基底的方式映照自我自身而開始的世界，是自身為自身的函數的世界（自覺的自我同一就是自身的函

1191 譯注：「徹底的實證主義」是後期西田稱呼自己的哲學的立場。在西田看來，徹底的實證主義是建立在自覺之上的，是基於自身概念的必然性而來的自證。

1192 譯注：參閱萊布尼茲，《形上學序說》，第 14 節。G. W. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, S. 34.

數)。我所謂的徹底的實證主義就是建立在這種立場之上。即使是物理法則，也是以函數值的方式從這樣的立場而產生的。在其根柢中，必須存在著我們的自我作為身體的自我的行為的直觀的自覺。這是物理的實驗。在數學的層面上，也有數學的行為的直觀。

(XI,125)

要主張種種不同次元 (Dimensionen) 的結合與相互的關係，我想應該可以從這種行為的直觀的自覺的立場來思考。次元可以思想為表現自我自身者的種種不同的表現方式或方向。但是再者我也認為就算是最廣義下的連續性，即使方向不同，也就是說，即使次元不同，只要是以自我表現的方式為一，也就是以自覺的方式為一的東西，那麼它就是連續性的。直線可以說只是時間性的、只是在一個方向上的自覺。我們能不能從這裡來思考幾何學呢？幾何學的空間抽離了時間，只是形式限定形式自身而已。我認為這〔幾何學的空間〕也可以思想為純然空間性的行為的直觀的自覺面。

黎曼空間¹¹⁹³ 能不能被思想為是所有的點皆是自覺的絕對現在的自我限定的空間呢？〔對於這個問題〕我就留待日後再研究了（參照我後來的論文〈空間〉¹¹⁹⁴）。

1193 譯注：「黎曼空間」由德國數學家黎曼 (Georg Fr. B. Riemann, 1826-1866) 所創立。黎曼空間是一種彎曲的空間，屬非歐幾里得空間。黎曼幾何學為愛因斯坦的廣義相對論奠定了數學的基礎。

1194 譯注：論文〈空間〉完成於 1944 年八月。以遺著的方式初刊於 1945 年出版的《哲



如果以上述的方式來思考的話，在某個側面上，我們也可以像萊布尼茲所說的那樣，主張神以預定和諧的方式創造出了最善的世界。¹¹⁹⁵作為多與一的矛盾的自我同一，並且在自身之中映照自身的自我表現的世界，是將永遠的未來映照於永遠的過去的世界，是作為絕對現在的自我限定而現在限定現在自身的世界。在這樣的世界當中，一切的發生，不論是怎麼樣的發生，都是從過去到未來，作為唯一的事件而發生的。在這個意義下，就神已經思考過所有的可能的世界而言，神可以說是將這個現實的世界創造為最善的世界了。作為絕對現在的自我限定，這個現實的世界是共可能的世界。¹¹⁹⁶每一個個物都必須是一個可能的世界。(XI,126) 作為無限的個物的自我否定的一而產生的世界，必須是共可能的世界。反之，這個世界可以說是透過無限的觀點¹¹⁹⁷所綜合而成的世界，更恰當地說，也可以是透過觀點的觀點的立場而被構成的世界。我認為這種

學論文集第六》的「第六論文」，現收於NKZ 10,155-188。

1195 譯注：萊布尼茲哲學的部分，請參閱萊布尼茲，《辯神學》，導論第一分第8節。G. W. Leibniz, *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Trans. by Artur Buchenau, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996, S. 96-97.

1196 譯注：「コンボッシブル」（共可能的）是法文「le compossible」一詞的音譯，這是萊布尼茲哲學的基本概念。在萊布尼茲的想法當中，「可能的」就是不含矛盾的，可能的事物又具有相容的可能性就稱為「共可能的」。也就是說，倘若個物與個物之間不存在著矛盾的話，就形成所謂的「共可能的」，共可能的個物所形成的世界是一個「可能的世界」。換言之，共可能的世界是所有能夠共存的個物所形成的世界，它不一定是現實世界，但現實的世界必定是一個共可能的世界。在萊布尼茲看來，神基於其善性，一定會在所有的共可能的世界中，選擇創造一個而且是唯一的一個的「最善的共可能的世界」或即「現實世界」。

1197 譯注：「觀點」（perspective）是萊布尼茲用來表達「無限的單子」（多）與「唯一的世界」（一）的關係的語詞。每一個單子皆以其獨特的方式映照或反映了唯一的宇宙，也就是說，世界雖然是「一」，但是以「多」的方式而被映照出來。

事情，不能透過抽象邏輯的立場來思想。從抽象邏輯的立場來看，共可能的世界是不可思想的。事實的真理不能來自於永恆的真理。¹¹⁹⁸ 抽象的邏輯只是從全般到特殊，它是一個世界在自我自身之中限定自身的邏輯形式。事實真理必須是從行為的直觀的我們這種實踐的自我的自覺的立場而來的。這必須是來自以充足理由律為原理的場所邏輯的立場。而同一律這種所謂的抽象邏輯、或者我們的自我的思惟的事實的邏輯，則是作為其契機而被包含於其中。公理論的數學家也是從抽象的邏輯的立場來思想“數”這樣的東西，但是相反於此，我想要將數學作為事實的真理的形式來思想。推論的原理並不是同一律，而必須是充足理由律。¹¹⁹⁹ 我們認識到獨一無二且唯一的事實，這樣的認識是在行為的直觀的自我的自覺的立場當中的認識。我們的自我作為絕對現在的自我限定的歷史空間的自我限定點或創造點，能夠認識到一次性的且唯一的事實。在歷史的空間當中，任何的一點都是世界的開始。事件透過否定永

10,101

1198 譯注：萊布尼茲將真理區分為「理性真理」與「事實真理」兩種類型。「理性真理」或「永恆的真理」是必然的真理，其反面為不可能，其基礎在「矛盾律」。反之「事實真理」則是「偶然的真理」且建立在「充足理由律」之上。萊布尼茲在 1686 年 6 月給阿諾（Arnauld）的信中，不論是必然的或偶然的、普遍的或特殊的真理，真理皆必須意謂著「述詞內存於主詞當中」（*Praedicatum inest subjecto*）。請參閱 Leibniz, *Hauptschrift zur Grunlegung der Philosophie Teil II*, trans. by Artur Buchenau, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996, S.399. 這樣的真理概念也適用於建立在充足理由律之上的事實真理。換言之，偶然的事實真理其實也可以從主詞分析出來，但人由於有限性無法直接從主詞看出述詞。

1199 譯注：西田表明自身的立場，將「同一律」（理性真理）建立在「充足理由律」（事實真理）之上。相對於抽象的睿智的世界，場所邏輯是以充足理由律或事實世界（歷史的世界）為主的思考方式。

生。所謂唯一的事件，就是透過這樣的形式所認識到的東西。事實的世界是透過這樣的形式而產生的世界，也就是透過共可能的形式而產生的世界。而一切的科學知識，都是從這裡而產生。絕對現在的自我限定的世界，以從受造者到能造者的方式，是我們的行為的直觀的自我的自覺的世界，反之亦然。這種世界作為永遠的未來映照於永遠的過去的世界，是透過共可能的邏輯形式或場所邏輯的形式而產生的世界。在這裡，任何發生的事件都可以說是預定和諧的，可以說是充足理由律的。愈是絕對的現在，就愈可以這樣主張。被認為是物理學的最高原理的最小作用原理，就是從這裡產生的。如果我們將最小作用原理以主觀的、合目的性的方式來思考的話，那麼它就不能說是科學的原理。但是如果以上述的方式來思想的話，那麼它就必須是一切因果律的根本形式。那對我們而言是客觀的東西，作為始終將未來映照於過去的絕對現在的自我限定，是以最小的原理的方式而生起的東西。社會現象也始終是透過主體以環境的方式映照自我自身，並且作為絕對現在的自我限定而生起的。物理的世界作為絕對現在的空間面的自我限定，作為絕對空間的自我限定而具有過去的性質。它具有否定未來的性質、決定論的性質。但是它不單單只是機械論的。就像所有歷史的世界的因果一樣，物理的世界在其根柢上必須具有預定和諧的性質。共可能的邏輯的形式是科學的邏輯形式。而它〔共可能的邏輯的形式〕作為我們的製作的自我的自覺

(XI,127)

(XI,128) 的邏輯的形式必須包含著行為的直觀。

10,102 如上所說，作為始終將未來映照於過去的絕對現在的自我限定，形式是限定形式自身的世界的法則，它不得不是蓋

然的。它既不是以全體的一的方式而擁有基體的東西，也不是以個物的多的方式而擁有基體的東西。既不是合目的性的，也不是機械性的。它不像在古典的物理學那樣，認為蓋然性是屬於觀測的主觀的東西，而是將主觀包含於客觀之中。法則並不是必然的。即使如此，也不是主張沒有法則。顯現者是在絕對現在當中被表現出來的東西。它是作為由被表現者到能表現者、作為絕對現在的自我限定而生起的東西。¹²⁰⁰形式限定形式自身。我們的自我透過歷史的身體的方式而作動，也就是透過科學的實驗而觀看到這種限定自我自身的形式或自然的法則。而我們的自我愈是徹底地在個物與思惟的層面上是分析性的，就愈能夠作為包含過去與未來的絕對現在的世界的自我限定的表現者，而觀看到普遍的法則。

在絕對現在的世界當中，如我先前所說，永遠的未來被映照於永遠的過去。在這種立場當中，世界始終是預定和諧的。在現在限定現在自身的立場的極限當中，世界也可以思想為決定論的。在這樣的立場上，世界始終被思想為物質性的。但是在絕對現在的世界當中，由過去到未來，反過來也意謂著由未來到過去。在無色的光線中是不是有七色的光線呢？有的，但是它們是在透過分光儀的分析而出現的意義下的存在。被映照來自於能映照。過去是被未來所創造出來的。在這種立場當中，

¹²⁰⁰ 譯注：這是說任何的現象（顯現的東西），都是絕對現在的自我限定。

(XI,129) 世界始終是來自於未來。世界是目的性的。更恰當地說，世界是自由的
世界。在絕對矛盾的自我同一的世界當中，過去也是無限，未來也是無
限。其實出發點並不在過去，終點也不在未來，更恰當地說，甚至也不
能說唯有一個方向。完全是應無所住而生其心（《金剛經》），忽然念
起（《起信論》）。這是必然的自由、自由的必然的世界。因而它是無
限應然的世界、道德的世界。每一個個物作為被映照於永遠的過去的個
10,103 物，皆擁有自我自身的存在，並且始終作為限定自我自身者，作為創造
永遠的未來者，每一個個物都是自由意志。這種必然性不是物質的必
然，而必須是道德的必然。萊布尼茲也早就指出必然的區分。¹²⁰¹ 在這
裡，充足理由律必須是「汝應當如此行為」。萊布尼茲的單子的世界，
最終必須是以神為中心的無限的人格與人格的相對的共存的世界。¹²⁰²
在這裡，已然可以讓我們思想到康德的目的王國。但是，對於不能脫離
主詞邏輯的立場的萊布尼茲的想法而言，全體與個物並不是真的矛盾的
自我同一。〔對萊布尼茲來說，〕全體的一始終具有基底的性質。用基
督教的方式來說，神是絕對的主體。因而，對於完全無欠缺的神的創造
來說，世界不得被思想為最善的世界。但是，這樣的神並不是絕對的
神（也不是所謂的 *Gottheit*〔神性〕）。這樣的神作為相對於不完滿的

1201 譯注：萊布尼茲區別開「絕對的必然性」或「形上學的必然性」與「假定的必然性」或「道德的必然性」。前者的反對面包含矛盾，是不可能存在的。後者的反對面則不包含矛盾，仍然是可能的存在。西田的「物質的必然」應是指「絕對的必然性」。萊布尼茲認為神的選擇創造這個現實的世界，並不是基於絕對的必然性，而是基於「道德的必然性」，自由地選擇了這個可能的、最好的世界。

1202 譯注：請參閱萊布尼茲，《單子論》，第 84 到 87 命題。W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, S. 66-67.

完滿、相對於惡的善，始終無可避免地是相對的神。祂不過只是以主詞的方式所思想出來的最高的實體而已，並不能夠包含一切的述詞。從這樣的立場無法產生出真正的自由意志。在這裡，不能容許真正的個物、不能容許真正的個人的人格。因而沒有真正的惡，惡不過只是不完滿而已。基督教反而不能脫離它所最排斥的泛神論的色彩。¹²⁰³ 絕對現在的自我限定的世界，反而必須是包含著絕對否定的世界、必須是包含著極惡的世界。絕對現在的世界在過去並不擁有發生的起始點，在未來也沒有終結點。它既沒有開始，也沒有終結。始終都是現在的自我限定。在中世紀的神秘哲學當中，神曾被認為是無周邊且到處是中心的無限球體（*sphaera infinita*）。¹²⁰⁴ 這反而是無限的個物與個物的對立，也就是意志與意志的相互對立的無限的鬭爭的世界（波姆¹²⁰⁵ 所說的 *centrum naturae*〔自然的中心〕就與之類似）。這必須就是親鸞所說的煩惱熾盛，罪惡深重的世界。世界開始於映照自我自身。忽然念起，名為無明。世界開始於罪惡。我們的自我的存在就在罪惡之中。在基督教裡面也認為人類擁有原始罪惡。在這種方向當中，世界是墮落的，是永遠的死亡。但是，世界也開始於世界映照世界自身。作為無限定者的限定，從無到

(XI,130)

10,104

1203 譯注：西田在這裡所談的「相對的神」、「以主詞的方式所思想出來的最高實體」、不是「真正的自由意志」、不是「真正的個物」、不是「真正的人格」、無法理解「真正的惡」，導至基督教不能脫離泛神論。這些都是西田對萊布尼茲哲學及其可能的影響的批判。

1204 譯注：「無周邊」亦可譯為「無邊際」。一個無邊無際的無限大的圓，由於無限大，圓裡面的任何一點都可以視為是這個圓的中心。

1205 譯注：波姆（Jakob Böhme, ca. 1575-1624）：德國神秘主義者。以自己的神秘主義體驗為基礎，建立新柏拉圖主義的泛神論宇宙觀。黑格爾稱其為「第一位德意志哲學家」。

有，這是神的創造。我們的自我作為創造世界的創造要素是被創造的，*creata et creans*〔受造且能造〕。在這裡，作為神的奴僕，我們擁有永遠的生命。作為由過去往未來，人類也是物質性的。作為從被映照到能映照，則是衝動的，動物性的。作為絕對現在自我限定，作為被映照的能映照者，則是欲望的、私欲的。人作為徹底的唯一的個物是意志的、叛逆的。但是，作為受創造的能創造者，則是神性的、道德性的。然而，人並不是因為是道德的而具有神性，而是因為具有神性才是道德的。¹²⁰⁶只要從作為被映照的自我而來思考的話，那麼人就免不了是自力性的私欲存在。並非真正地具有道德性。也一樣不具有理性。如上所說，我想我可以在絕對現在自我限定的立場當中，思想作為創造者的基督教的神。真正的創造者與創造物的關係，可以思想為絕對矛盾的自我同一的世界的自我限定。神與人是絕對矛盾的自我同一。絕對不存在著由人通向神的道路。而我們愈是成為個物，就愈能接近神。億劫相別而須與不離，盡日相對而剎那不對。¹²⁰⁷真正的神並不是人們所謂的神，而毋寧是類似西洋神秘主義神學家所說的神性或般若的空。基督教徒稱此為泛神論。但是，以世界的根柢的方式來思考具主體性的神，這反而始終無可避免地是泛神論的神。即使是萊布尼茲也可以說是這樣的。反之，否定這種關係，是不是就能夠將神思想為絕對的超越呢？這樣的神作為單純

1206 譯注：這是因為在西田看來，真正的道德性必須建立在宗教之上，不能反過來將宗教建立於道德。西田並不是否定道德，毋寧在思考真正的道德。「宗教[……]是知識與道德的根柢[……]」（NKZ 10,109）。

1207 譯注：大燈國師的詩文。大燈國師即日本的宗峰妙超（1282-1337），臨濟宗大應派的禪僧。大德寺的創建者。這裡的詩文出自《大德寺誌》中「大燈國師上後醍醐天皇法語」。

的世界當中，任何一個點都可以思想為開始（蘭克）。¹²¹⁰ 當今的佛教徒遺忘了這種大乘的真意義。東洋文化必須從這種立場再起。而且必須對世界文化給予新的光照。作為絕對現在的自我限定，我國的國體就是在這種立場下的歷史的行為的規範。如上所說的大乘的真精神，在東洋世界只保持在我們日本當中。

1210 譯注：蘭克（Leopold von Ranke, 1795-1886）：十九世紀德國的歷史學家，強調嚴格史料批判的歷史客觀事實，為近代歷史學派的代表。中國的史學家傅斯年、陳寅恪等亦受其影響。蘭克的這個說法出自其 1854 年的《論近代史的諸時代》（*Über die Epochen der neueren Geschichte*）。

第二章

絕對現在的世界，在永遠的未來映照於永遠的過去的立場當中，一切的事物都是預定和諧的，一切都是命定的。但是所有的存在物，都是在“顯現”這個意義下存在的，基於永遠的過去就是基於永遠的未來。世界是無限自由的世界、意志的世界、努力的世界。我們的自我作為這種世界的個物，從映照世界而作動。在映照世界的地方，始終是知性的，在形成世界的地方，則始終是意志的。作為絕對現在的自我限定，世界開始於現在限定現在自身的地方，作為能映照是所映照、所映照是能映照，自我則開始於知性與意志結合的地方。自我產生於世界產生的地方，世界則產生於自我產生的地方。因而，我們的自我的自覺就是世界的自我表現，世界的自我表現就是我們的自我的自覺。在這裡，存在著我們永遠的生命。背離神意謂著死，歸向神則是進入永遠的生命。宗教必須是這種永遠的生命的的要求，也就是說，它必須是人類的真正的自覺的要求。因而，奧古斯丁¹²¹¹說：「〔神啊！〕祢創造我們以走向祢，直到在祢之中，否則我們的心不能安息。」¹²¹²當然，我反對以對象邏輯的方式、以純然知識的方式來討論宗教，我也反對以道德的要求作為

(XI,134)

1211 譯注：奧古斯丁（Aurelius Augustinus, 354-430）：早期基督教神學家與哲學家，出生羅馬帝國末期的北非希波市。哲學上主要在透過新柏拉圖哲學的思想來詮釋基督教教義。其主要著作有《懺悔錄》（*Confessiones*）（394-400）與《論三位一體》（*De trinitate*）（399-412）等。

1212 譯注：出自奧古斯丁，《懺悔錄》，第1卷第1章。參閱徐玉芹譯本，新潮世界名著24（臺北：志文出版社，1985年），頁21。

媒介來思考宗教。這是因為不論是知性或意志，都是來自於我們的自我的自覺。作為現在限定現在自身的世界的個物，我們的自我是知性並且是意志的。如上所說，自我開始於知性與意志的結合的地方，其實作為矛盾的自我同一的存在，我們的自我是知性的並且是意志的。學問與道德都是從這裡而來。學問與道德都是來自於自我矛盾，兩者都是以矛盾的自我同一為基礎。當我們的自我在自我的自覺的底部當中，著眼於這種矛盾的自我同一的時候，就是宗教性的。因而，要進入宗教，不論是在哪一條路上，都必須要遭遇到一次絕對的矛盾。但是，一旦徹入自我的真實的時候，這就是神的呼聲。從這裡開始，不論學問或道德都是宗教性的，更恰當地說，著衣喫飯，都不得不是宗教的。宗教是自我的問題。

我們的自我既不能夠化約為知性，也不能夠化約為意志。自我存在才有知識、自我存在才有意志。這樣的話，這樣的自我究竟是什麼樣的自我呢？它是受造的能造者，是歷史的身體的自我。它既不是單純的物體，也不是單純的精神。作為絕對現在的自我限定，在現在限定現在自身的(XI,135) 地方，形式限定形式自身。有形者是無形者的影子。世界是創造性的，擁有歷史的身體的性質。世界為生命所充滿。我們的自我就是這個世界的創造點。萊布尼茲稱單子為形上學的點¹²¹³，但是我將我們每一個自我都思想為歷史的世界的創造點¹²¹⁴。它作為絕對現在的自我限定

1213 譯注：萊布尼茲區別開「數學的點」與「形上學的點」。前者是「思想的點」，純粹概念的點，無實在性可言。後者是「實在的點」或真正不可分的「單子」。

1214 譯注：相對於萊布尼茲的「表象的單子論」，西田稱自己的哲學為「創造的單子論」或「辯證法的單子論」，主要就在於單子是歷史世界的創造點。

點，延伸到永遠的未來、延伸到永遠的過去。在映照永遠的過去的地方是知性的，在映照永遠的未來的地方是意志的。能映照作為被映照，在映照自我自身的地方是自覺的、自愛的。意志來自於自愛。因而，我們的自我作為表現自我自身的世界的自我表現點，擁有行為的直觀的性質。在身體的層面上，觀看是作動、作動是觀看。自覺必須是某種意義上的行為的直觀。沒有行為的直觀就沒有自覺。因而，我認為我們的自我的自覺，與其說來自於內在的，不如說它是來自於外在。在內在即超越、超越即內在的地方，存在著我們的自覺。在心理學的層面上，小孩子的自覺也是針對周遭的人而來的。從抽象來思考具體的人，是從知識或意志來思想自覺的。但是，如上述所說過，這是顛倒的。有些人會從無意識以發展的方式來思考。但是，意識無法從單純的無意識產生，從無不能生有。這或許可以說是由潛在到顯現。但是通常所謂的由潛在到顯現，所意指的不過是在對象邏輯的層面上，還沒有出現的東西在時間上出現而已。¹²¹⁵ 透過這種形式，將我們的自覺思想為從潛在到顯現，這是錯誤的。我們的自覺不能只透過時間的過程來思考。作為絕對現在的自我限定，現在開始於現在限定現在自身。時間的過程反而是作為這種場所的自我限定而產生的。終點就在起點當中。當然，從人們所謂的目的性的方式，在從潛在到顯現的形式當中，或許也可以這樣來主張。但是，自覺的形式就是這種現在限定現在自身的形式本身，它是空間性的。因而，它可以思想為是在自身之中映照自身。它並不是如目的性的

10,108

(XI,136)

1215 譯注：「還沒有出現的東西」指「潛在的東西」或「潛能」。「時間上出現的東西」則是指「顯現」或「現實」。「潛能與現實」這一組概念來自於亞里斯多德哲學。西田認為自覺並不是由潛能往現實的推移過程。

過程那樣是直線的，而是圓環的。全體從一開始就出現、就作動著，它不能說是單純的無意識。一切的意識過程都是透過自覺的形式而產生。這種自覺的本質，還沒有充分地受到研究。籠統地來看，或許也可以說是從潛在到顯現。但是，它與目的性的發展的過程，在形式上是不同的。相對於時間性的〔過程〕，它是空間性的過程，更恰當地說，是無過程的過程。在知識的立場當中，我們始終是認識客觀世界的無限的過程。在行為當中，我們始終是形成客觀世界的無限的過程。但是在自覺的立場當中，既沒有〔上述〕這種意義下應然要認知的東西、也沒有〔上述〕這種意義下應該要行為的事。自我的性格已然是屬於外在的東西，是歷史的事物。我們在意識的時候，自我就是已然存在的、已然在作動著的。當討論過程的時候，我們只釐清了這一點。因而並沒有任何不同的東西出現，到得歸來無別事¹²¹⁶。但是，這並不像通常所思想的那樣，它並不是意謂主觀地進入內在。毋寧始終是外在地走出、否定自我的。更恰當地說，內在是外在、外在是內在。內外的對立是作為絕對現在的自我限定而出現的東西。在自覺當中，我們並不單單只是進入自我的內部，而是返回自我的根源。而這不外是進入世界產生的根源。¹²¹⁷自我開始的時候，世界也開始，世界開始的時候，自我也開始。宗教的立場是自覺的立場。在這裡不同於知識或道德，存在著宗教本身獨自的立場。

宗教並不是從知識的立場來將神思想為最高的原理，也不是從道德

1216 譯注：「到得歸來無別事」出自蘇東坡的詩詞〈觀潮〉。「廬山煙雨浙江潮，未到千般恨不消。到得還來無別事，廬山煙雨浙江潮。」

1217 譯注：「自我根源」並不屬於「自我的內部」，它同時也是「世界產生的根源」。

的立場將神的存在承認為設準。再者即使如此，它也不是單純地基於主觀的神祕的體驗。如上所說，它是知識與道德的根柢的立場，也就是自覺的意識的立場。任何人都不能夠將我們的自覺的意識思想為神祕的。但是，它與對象認識的意識或道德義務的意識，始終是不同的立場的意識，它是自我存在的意識，是與對象認識與道德義務，在方向上不同的意識。有人或許會認為這種意識內容或知識內容不能稱為知識。但是，這有賴於我們的知識的定義〔是什麼〕。像康德所說的先天性，在今日反而也必須是擁有行為的自覺的意義的東西。像哲學這樣的學問，是在我們的自覺的意識的立場當中產生的學問。自古以來的哲學都沒有深刻地思想過自覺的意識的獨自性與其根本性。它自身的形式並沒有受到釐清。自覺意謂著能知是所知、能思考是所思考。更廣義地來說，意謂著被表現是能表現。或許有人會認為這是不可能的或自我矛盾的。但是，就因為它是矛盾的自我同一的緣故，所以是自覺的。它並不是像笛卡兒一樣，以我們的心理學的方式，從自我的我思出發，用般若經的語言，在邏輯上，它毋寧可以說是：諸心為非心名之〔為〕心。雖然看起來是違背理性的，但是無分別的分別才是真正的自覺（鈴木大拙）。我認為在西洋哲學當中，古撒奴斯¹²¹⁸的無知之知（*docta ignorantia*）¹²¹⁹，是

(XI,138)

10,110

1218 譯注：古撒奴斯（Nicolaus Cusanus, 1401-1464）：出生於德國的神秘主義哲學家與神學家，活躍於文藝復興時代。主要著作為 1440 年的《論無知之知》（*De Docta ignorantia*）與 1444/1445 年的《論隱藏的神》（*De Deo abscondito*）。

1219 譯注：「無知之知」。出自古撒奴斯 1440 年的《論無知之知》（*De Docta ignorantia*）。*Docta Ignorantia* 字面的意思是「有知識的無知」，也就是說，它不是完全的無知，而是帶有知識的無知，特別是透過否定（無）而來的知識。古撒奴斯認為由於人的有限與神的無限不成比例，因而我們只能透過否定的方式（無）來把握（知）神性，即西田以下所謂的「否定神學」。例如：透過對有限的否定而將神把握

最接近於此的¹²²⁰。古撒奴斯一方面被否定神學所引導，而另一方面則又欲求著邏輯性。可以說是萊布尼茲的先驅者。他說一切的研究都是透過與已知之物的比例而進行的比較（*comparativa est omnis inquisitio*）。¹²²¹因而古撒奴斯是數學性的。最大的東西斷絕了比較對立，在它之上必須不存在著更大的東西。¹²²²而這種最高的充實者必須是一。它是超越一切與他者的比較對立的一者，它是一切又內在於一切，必須是與最小合一的東西。這就是神。極大意謂著與極小合一（他的思想讓我們想起現代數學的無限論）。他認為要認知神的真理，數學是最佳的輔助工具。他〔古撒奴斯〕使用了所謂的無限的球體的例子來表示神。神作為一切的根源，以肯定神學的方式，可以賦予祂以一切的最大之名，以否定神學的方式，則是無以名之的神，是絕對的有，也是無。我認為古撒奴斯的「對立的統一」（*coincidentia oppositorum*）的哲學最好要透過場所邏輯來表達。古撒奴斯的想法，具有基督教的性質，仍然是主觀的。即使談到了否定，但仍然沒有脫離主詞邏輯的立場。並不是真正的絕對否定即肯定。在真正的絕對否定當中，甚至不存

(XI,139)

為「無一限」。古撒奴斯對西田的影響主要在「無知之知」、「對立的統一」（*coincidentia oppositorum*）以及「隱藏的神」（*deo abscondito*）這三個概念。

1220 譯注：「此」應指「無分別的分別」。

1221 譯注：「*comparativa est omnis inquisitio*」直譯為「任何研究都是比較的」。也就是說，我們所有的研究所追求的理解都是建立在與已知事物的比較上，唯有透過於已知事物的比較，沿著比例的原則，我們才能建立理解。在這個意義下，任何的理解都是比較的理解。對於無物可以比較的東西（例如，極大與極小），我們無法形成積極的理解。

1222 譯注：這是說神的極大必須是某種沒有東西比它大的東西，在這個意義下，它超越了比較與對立，由於無物可以比較，因而我們對極大之物是無知的。同樣地，下述的極小也是如此。

在著能夠被否定的東西。¹²²³ 因而他〔古撒奴斯〕的哲學不能脫離神秘的色彩。他的邏輯並不是真正的現實的邏輯。¹²²⁴ 真正的「無知之知」的邏輯，必須是自覺的邏輯。在這裡，包含著我們一切的知識與行為的根源。作為絕對現在的自我限定，以矛盾的自我同一的方式，在世界限定世界自身的地方，我們的自我認知自我自身、是自覺的。反之，就在我們的自我自覺的地方，世界限定世界自身。自覺的邏輯是世界的產生的邏輯，世界的產生的邏輯是自覺的邏輯。對於從對象邏輯的立場來思想的人來說，他或許也會說這是泛神論的。但是，這完全不是這樣的。個物徹底地是個物就意謂著全體是全體，全體徹底地是全體就意謂著個物是個物。若非如此，就不是自覺的邏輯。在自我的底部或是在自我的根柢，我們愈是深刻地深刻地進行反省，就愈能夠外在地面對絕對的神。神與人之間是以矛盾的自我同一的方式而結合在一起的。這不能說是神秘的。從這種自覺的立場，我們的自我在知的層面上、在行的層面上都是無限矛盾的自我同一的過程。自覺的邏輯是我們的歷史生命的公理。科學的公理也是從這裡而來。我們的自我作為歷史世界的形成要素，始終是以矛盾的自我同一的方式而作動著。〔我們的自我〕透過自覺的邏輯而作動，始終是從受造者到能造者。我們始終是透過自我映照世界而形成世界。只要我們的自我是個物，就必須是如此。是自力性的。在這裡，在我們的自我本身的存在當中，有著深深的矛盾、不安與苦惱。這個矛盾透過自我的力量是不能夠消除的。因為它是我們的自我

10,111

(XI,140)

1223 譯注：因為一切都內存於無，分受了無的性質，故實際上並無物可以否定。

1224 譯注：這是批評古撒奴斯的哲學還不能真正了解「真正的絕對的否定」，仍然是「有的哲學」。

自身的存在，是自我的生命的本質。即使藉由道德的力行也不可能〔消除〕。因為道德行為就是以這種矛盾的自我同一為基礎的過程。在這裡有著人類的宗教的要求的根柢。我們的自我作為個物始終映照著世界，這反過來意謂著，我們的自我是矛盾的自我同一的世界的一個觀點。在我們的自覺的根柢當中，始終存在著這種矛盾的自我同一。我們的自覺就是透過此而產生的。我們的自覺愈是深入，就愈能夠遭遇到這種矛盾的自我同一。所以說“直到在祢之中，否則我們的心不能安息”。¹²²⁵而這反過來意謂著神的呼聲。在這裡必須存在著生命的轉換。這是所謂的宗教的回心。不論是信仰或悟道，作為絕對矛盾的自我同一者的自我限定，都必須意謂著我們的生命的根本的轉換。即使是信仰，也不是如人們所想的那樣是主觀的信念。路德說（《羅馬書序言》）：信仰並不是人類的妄想或夢幻，然而人們往往用這樣的方式來思想信仰。信仰毋寧是在我們的內心作動的神的工，更新我們並讓我們從神所生，殺死舊的亞當，我們完全地成為另一個人，並讓聖靈相伴而來。¹²²⁶不論是悟道或直觀，都不是要以對象的方式來認識某物。“學習佛道就學習自我。學習自我就是忘却自我。忘却自我始得以萬法來證。萬法來證就是讓自我（佗己）¹²²⁷的身心脫落。”（道元）¹²²⁸這必須意謂著無限定者的限

1225 注：參閱本文 NKZ 10,106 中關於奧古斯丁的注解。

1226 譯注：出自路德的《聖保羅致羅馬人書信序言》（*Vorrede auf die Epistel S. Paul an die Römer*），收於《路德全集》，第七卷。

1227 譯注：「佗己」（自我）亦可直譯為「他我」，意指「認識自我的另一個自我」。相對於被認識的自我，這樣的自我是另一個（他我）自我。

1228 譯注：道元禪師（1200-1253），日本鎌倉時代禪師，將曹洞宗禪法引進日本，強調「只管打坐」，為日本曹洞宗初祖。因任永平寺住持，亦稱「永平道元」。著有《正法眼藏》。本段文字根據何燕生譯注本譯為「所謂學佛道者，即學自己也。學自己者，

定、絕對無的自我限定。“萬法進而修證自我”。我們的真正的自覺就是從這裡而來的。“運自我而修證萬法是迷”。¹²²⁹

透過如上所說，作為矛盾的自我同一，現在限定現在自身的絕對現在自我限定的世界，在其產生的根柢當中是宗教性的。從世界映照世界自身而產生，這意謂著是以宗教的方式而產生的。在這樣的世界當中，個物的多與全體的一是以矛盾的自我同一的方式而對立著。人與神始終是對立的。我們的自我以人格的方式愈是個物，就愈能夠面對絕對的唯一的神。而這種世界，始終是以從受造者到能造者的方式而具有歷史的性質。宗教必須以超越即內在、內在即超越的方式而為歷史的世界的成立的根柢。因而人們也認為在歷史的根柢當中存在著神話。若非如此，歷史就只能化約為自然。我想要在上述的立場當中來組織宗教哲學。種種不同的宗教哲學的問題都必須從這樣的立場來思考。種種不同的宗教都是透過神與人的矛盾的自我同一的形式而產生的。而任何宗教作為擁有受限定形式〔的宗教〕，¹²³⁰ 每一個都必須是不同的。基督教是歷史性的。它將這個世界思想為神的創造。我們是神的創造物。神依自己的肖像而創造了人類。在這裡人類是人格性的、自由的。神與人類

(XI,142)

即忘自己也。忘自己者，為萬法所證也。為萬法所證者，即令自己之身心及他人之身心脫落也。」（北京：宗教文化出版社，2003年），頁21。西田自己對這一段文字的解釋，可以參閱〈場所邏輯與宗教的世界觀〉，特別是NKZ 10,336的部分（西田幾多郎著，黃文宏譯注，《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版公司，2013年），頁296以下。

1229 譯注：出自道元的《正法眼》，第一章〈現成公案〉。根據何燕生譯注本為「強運自己修證萬法為迷，萬法前進修證自己為悟」（北京：宗教文化出版社，2003年），頁20。

1230 譯注：「受限定形式〔的宗教〕」也可以譯成「特定形式〔的宗教〕」。

始終是對立的。人類的歷史開始於亞當的原罪。人類作為亞當的子孫是
10,113 罪人，始終都應該被投入地獄之火當中。唯有透過對作為神之子的人，
為我等而死又重生的基督的信仰才能獲得拯救。透過信仰而成為義
〔人〕。這個世界是神意的世界，是終末論的世界。反之，人們認為佛
教是非歷史的。但是在沒有客觀的世界為背景的地方，也不存在著苦
惱、罪惡與救濟。在這裡任何宗教也都無法成立。我曾經比較過東西文
化，並且說過基督教是空間性的，而佛教則是時間性的。絕對現在的世界，
始終擁有時間—空間的、空間—時間的性質。基督教將這個世界以
空間—時間的方式視為客觀的形成的世界。佛教則反之，以時間—空間
的方式視為生滅的世界。在基督教當中，這個世界是神所創造的世界，
但是對佛教來說，這個世界始終是從受造者到能造者，以歷史的方式是
因果必然的世界、業的世界。無限生滅的世界，只是苦惱的世界。絕對
沒有脫離的途徑。在淨土真宗當中，我們唯有透過佛的慈悲才能得救。
永遠的苦惱的世界，一方面也是佛的誓願的世界。透過信仰佛、歸依於
(XI,143) 佛，才能生於淨土。淨土真宗與基督教，作為絕對歸依的宗教，在某一
方面有相通的地方，然而在另一方面又站在相反的立場上。基於超越即
內在、內在即超越的這個歷史的世界，其一〔基督教〕可以說是在超越
的方向或者所謂的客觀的方向上，另一〔淨土真宗〕則可以說是內在的
方向或所謂主觀的方向上，超越了這個世界。¹²³¹ 對兩者而言，宗教的

1231 譯注：西田的意思是說，我們所在的歷史的世界是超越即內在、內在即超越的。基督教是沿著客觀的方向來超越這個世界，淨土真宗則是沿著主觀的方向來超越這個世界。倘若我們只是抽象地站在其中的一個方向來超越這個世界，那麼就還不能看到真正的宗教。

本質都是徹入作為絕對現在的自我限定的我們的自我的真正本源。¹²³²因而，回心就必須談到觀看。當然，就算觀看也不是以對象的方式觀看到某種東西，而是無見之見（無見の見）。禪宗雖然是從佛教發展出來的，它的本質也是在這裡。¹²³³因而，這樣的觀看也在學問與藝術當中作用著。我認為悟道也只是徹入自覺的根源。它不是任何神秘的東西。

如眾所周知，笛卡兒以自覺的直觀為真理的形式。在笛卡兒學派當中，認為愈是認知就愈是作動。雖然萊布尼茲也很明白地將表現世界者思想為作動者，¹²³⁴但是在斯賓諾莎的哲學當中，知識就是力量。當我們是某事物的充分的原因的時候，我們就是作動（《倫理學》定義一，第3頁）。¹²³⁵而這不外是意謂著基於我們本性而來的清晰與明辨的理解。人完全是知性的，是 *homo cogitat*〔思想的人〕。只要作為對象的物的表象（*idea*）存在的話，那麼種種不同的情緒就會存在。他〔斯賓諾莎〕說結果跟隨著原因而來，這也是數學的。在斯賓諾莎的想法當中，時間是不存在的。但是我們的自我作為矛盾的自我同一的世界的個物，從表現世界來看是知性的。個物表現世界反過來作為世界的自我表現，

10,114

(XI,144)

1232 譯注：這是說，不論是基督教或是淨土真宗，其宗教的本質都是要徹入自我的本源。然而兩者採取了不同的途徑。

1233 譯注：西田在本篇論文與〈場所邏輯與宗教的世界觀〉中，都是以淨土真宗、基督教、禪宗（臨濟禪與曹洞禪）為比較的對象，看法也都一致。

1234 譯注：萊布尼茲，《單子論》，第49命題。「就單子擁有清晰的感知而言，我們說它是作動（Action）的；就其擁有模糊的感知而言，我們說它是受動的（Passion）。」請參閱 G. W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Monadologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, S. 48-49.

1235 譯注：斯賓諾莎，《倫理學》，第一部定義一是關於「自因」的定義。參閱 *The Collected Works of Spinoza*, ed. and trans. by Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985, p.408.《西田幾多郎全集》這裡可能標錯出處。

我們的自我是行為直觀的。從形式限定形式自身來看，我們的自我是知性的。人必須是 *creata et creans* [受造的且能造的]¹²³⁶。 *cogitans* [思想] 就是從其而來的。宗教的直觀並不是所謂的知性的直觀，而是作為唯一的個物而始終是意志的自我，以絕對現在的自我限定的方式直觀自我本身。在這種意義之下，它 [宗教的直觀] 是真正的自覺。我們的自我作為絕對現在的自我限定，從永遠的過去而延伸到永遠的未來，它是唯一的個物。作為被映照者是映照者，它始終是意志的。而這始終是作為絕對現在的瞬間的自我限定才是如此。在這個意義下，我是斯賓諾莎式的。¹²³⁷ 因而，在這種意義下而進入宗教信仰的人，宗教地自覺了的人，作為絕對現在的自我限定，可以說“隨處為主”。¹²³⁸ 這種人始終是能動的。而他的知識可以說是無知之知、無分別的分別。有宗教自覺的人並不是科學的學者，或是實踐的力行者。在這裡，不分男女、不分聖人愚者。各個都是“立處皆真”。而從這種無我的底部流溢出無限的慈悲。愛是對象性的。因而這個情況，我想用慈悲來表達。¹²³⁹

(XI,145) 如果有人認為宗教只是個人的安心，是非國家性，那麼這是很大的誤解。絕對現在的世界，作為形式限定形式自身，始終是歷史的形成的。而這必須被稱為是國家的。國家不外是歷史世界的自我形成的形

1236 譯注：「クレアタ・エト・クレアンス」是拉丁文「*creata et creans*」的音譯。

1237 譯注：西田在這裡表示自己同意斯賓諾莎的看法。

1238 譯注：「隨處為主」或「隨處作主」出自臨濟義玄禪師。《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷1：「師示眾云。道流。佛法無用功處。祇是平常無事。屙屎送尿著衣喫飯。困來即臥。愚人笑我。智乃知焉。古人云。向外作工夫。總是癡頑漢。爾且隨處作主。立處皆真。」(CBETA, T47, no. 1985, p. 498, a16-19)

1239 譯注：這是說因為「愛」是帶對象性的愛，所以西田使用「慈悲」一詞來表示自己的看法。

式。國體就是這種個性的形式。我們的自我作為絕對現在的世界的個物，必須始終是以歷史的形成的方式而具有國家的性質。從真正的宗教的自覺，所謂真正地臣屬於國家（jp. 国家随順）才會出現。單單只是追求自己的安心，這是私欲性的。這是站立在與宗教的自覺正相反對的立場。歷史的世界是以時間—空間的、空間—時間的方式，而形式限定形式自身的世界。世界以自我形成的方式而是創造性的、具有無限的過程性與時間性。我們的自我作為創造的世界的創造要素，接觸到無限的世界的自我表現。在這裡，世界始終是道德的世界。國家在這個意義下，不外就是形成自我自身的世界的形式而已。因而國家也被思想為道德的根源。反之，時間的世界反過來就是空間的世界。歷史的世界是由時代到時代，以空間的方式而限定自我自身。在這裡〔歷史的世界當中〕，時間是空間性的，動者是靜態的，形式直觀形式自身，具有理型的性質。在這樣的立場當中，世界始終是文化的。但是這種世界本身，作為絕對現在的自我限定，在其根柢當中，我們的每一個自我皆映照著絕對現在的世界並且同時是絕對現在的世界的自我限定。我們的自我不外是現在限定現在自身的世界的瞬間的自我限定。在這裡，世界始終是宗教性的。世界開始於世界映照世界自身。道德與文化都是以宗教為基礎。

(XI,146)



譯注者後記

《選輯二》與《選輯一》在編排上比較不同的地方，在於《選輯二》增加了許多內容上的解釋。注解的時候，不再局限於只是資料的交代，而是試著鋪陳在翻譯上受限於文字的地方。信達雅一直都是翻譯者的理想，但無法兼顧似乎又是哲學翻譯的宿命。筆者的想法原本是德文的 *Kommentar* 或 *Erläuterung*（或可譯為「全注釋」）的觀念，心中的範本是業師 Friedrich-Wilhelm von Herrmann 三冊海德格《存在與時間》的注解本，¹²⁴⁰ 想要透過注解來彌補翻譯表達上的不足。但在實際注解的時候，一方面是長度的限制，有些概念確實很難三言兩語，怎麼注解都會覺得有所欠缺或不足；另一方面則是西田有些文字本身就存在著多種解釋的可能性，需要譯者的判斷。但是不論判斷的對與錯，倘若不先建立一個解釋，判斷就無法形成，只能退而先寫論文；再者西田有些文字其實是順著某哲學家（例如萊布尼茲）的語詞，賦予自己的意義（本選輯的「第五論文」就是一個實例），在轉義、看似否定而非否定之間，表現自己的創造性。針對第五論文，筆者還在努力將許多雜亂的思考整理出一個線索，而注解也沒有辦法完全表現西田創造性的詮釋部分。即使筆者努力順著西田的思想來思想，然而錯誤在所難免。哲學家的創造力往往是讓人最難把握的部分，因為在這裡有著他獨特的思考方式。這些

¹²⁴⁰ Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit"*, Bd. I, II, III, Frankfurt am Main/ Vittorio Klostermann, 1987, 2005, 2008.

都是《選輯二》在注解的時候所遭遇到的困難。這本《選輯二》就這樣邊譯邊注，譯完之後再整個重新注釋過，單單最後注釋，這個步驟到今日（2013年的平安夜）正好整整花了一年的時間。這中間重新讀過萊布尼茲的《單子論》與《形上學序論》，縱然注解上還是有很多不滿意地方，但這是個人學力的限制，想說好好過個平安夜，於是就只能留待以後了。

五篇選文中，第一、第二、第四選文，筆者曾寫過相關的論文，試著鋪陳西田的概念與思路，感興趣的人或許可以從這些論文當中獲得一些概念上的說明（請參閱本書〈譯注者導讀〉）。鋪陳哲學家的思路或哲學文本的注解，或許有人會覺得這是哲學史而不是哲學的工作。但是我想只要實際讀過哲學家著作的人，就會知道這不是一件容易的事，也不會只是單純的拾人牙慧而已。任何的言說都是「已知」與「未知」的聚集，而詮釋不外就是要展開隱藏於理解中的「未知」。要從「已知」來展開「未知」，如果根據常識就能夠輕鬆解決的話，那就不需要學者了。這一點在面對西田這樣的哲學文字的時候就特別明顯。西田的文字的難於理解是出了名的，之所以難解，除了因為場所邏輯是個全新的思考方式，與我們所習以為常思考方式不同之外，也有部分是歷史背景的差異，受限於歷史背景，西田對某些哲學家的理解與我們現在的理解是有差異的。他所對話的主要對象是西方的哲學家，而且是以獨白的方式來進行，這在理解上是一個困難。然而任何語言文字都是對話的結果，即使「獨白」（monologue）也是一種「對話」（dialogue）。但是，對話必須找到另外一方、找到對話的情境，否則無法形成恰當的理解。因而顯示出西田心中所對話的對象是誰、是什麼，是注解的主要工作。經過

這幾年讀書會的累積，雖然還是有許多不明白的地方，但也逐漸有能力針對某些論文，給予比較詳細的注解（例如〈叡智的世界〉）。或許等理解再深入了，以後有機會也可再針對其他的單篇論文，進行比較詳細的「全注解」，現階段的考慮還以建立基本的中文文獻為主。

在注解的時候，筆者參考過日本學界的研究，特別是小坂國繼教授對〈叡智的世界〉與〈絕對矛盾的自我同一〉的注解。或許有人會覺得，既然有日本學者已經的注解了，為什麼不直接根據這些注解來注釋呢？這個問題很難回答，學界參考別的學者的研究成果或注解是必要的，筆者注釋也確實受到小坂教授的注解很大的影響，但更重要的是，注解（或者哲學）沒有辦法因為某位重量級的學者這麼說，我們就一定要跟著這麼來思想、這樣來理解。現象學的開創者胡塞爾就曾經說過一句很有意思的話：「每一位真正希望成為哲學家的人，必須在其生命中有過那麼一次 [……] 試著放棄一切他所曾經接受過的科學，並且再將其重新建立。哲學——或智慧——完全是從事哲學思索者個人的事。」¹²⁴¹ 哲學思想是研究者自己的事，除了歷史的知識之外，不能也不可能假手他人。理論是主觀的自我面對客觀的自我，這是別人所無法替代的工作。然而完全的注解仍然是筆者的一個理想，因而這個譯注計劃曾經一度暫停、在實際體會到困難之後、再重新提出。誠如所說，筆者並不是否定小坂教授的注解，反而從中獲益良多，有很多地方也直接參考其解釋。然而讀者只要細心分辨，就會發現兩者不會完全一樣，這不僅哲學

1241 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. 2. Aufl., Den Haag: 1963. *Husserliana* Bd. I, S. 44.

上不允許、在邏輯上也不可能。就西田哲學作為一個學問而言，筆者還是建議懂日文的讀者應該要參考小坂教授的注解。

五篇選文的注解中，〈叡智的世界〉的注釋最為詳細。一方面這是筆者繼《善的研究》之後所閱讀的第二份西田的著作，接觸的時間相當早，一方面也對其中所提供的「內向之路」所深深地吸引。這份著作很早就有 Schinzinger 德譯本¹²⁴²，隨後也出了英譯本¹²⁴³。筆者第一次閱讀這篇論文的時候，大約是 1997 年左右的事，當時博士論文原則上已完成，為了準備博士學位的口試（主要是德文口語表達），除了與日本同學位高剛一起閱讀《存在與時間》與《善的研究》之外，自己也看了〈叡智的世界〉的德譯本。那個時候的自己相當感興趣於胡塞爾於《笛卡兒沉思錄》結尾所引用的奧古斯丁的一句話：「*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.*」（「莫往外走，返回你自身，真理就寓居於人的內在。」）西田在〈叡智的世界〉中採取了同樣的思路。其實大概每個東方人或多或少都會對這種反求諸己、深入自我內部的思路感到興趣。這個寓居於人的內在的真理，一方面導引並允許我們在內在中發現它，但是又讓我們發現它其實是完全超越內在的東西，最後甚至根本是無物，不能落入意向關聯當中。這是〈叡智的世界〉透過對胡塞爾意向性的思考所揭示出來思路。當時的自己留下一些筆記與注解，

1242 Kitaro Nishida, *Die intelligible Welt: Drei philosophische Abhandlungen*, ed. by Robert Schinzinger and Motomori Kimura, De Gruyter, 1943.

1243 K. Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*. Translated with an Introduction by Robert Schinzinger. Honolulu: East-West Center Press, 1958. Reprint, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1973.

現在再拿出來修改，也是對當時的自我的一個反省。想想從第一次接觸到這篇論文，至今已經整整過了 17 個年頭。還記得當初在 Freiburg 大學，拿著剛影印好的文本走過文學院第一大樓（KG I）的時候，想到西田意向的「內指性」的想法，也想到當時參與這個德文翻譯計劃的高橋文¹²⁴⁴，高橋是西田的姪女，因染上肺結核提前回國，也因肺結核而英年早世；想到龍貓裡面小梅的媽媽，被隔離在七國山醫院，也應該是肺結核的緣故……。腦子裡雜亂地出現很多事情，倒是沒有想過 17 年後會有中譯本出現，自己還是這篇論文的譯者，算是體會到了「凡事皆有其時機」的道理。

翻譯是一種解釋，面對譯文譯者必須採取立場。但一旦採取了立場，隔天好像就會後悔，老天總是在這麼一來一回之間，測試著自己不耐煩的能力。成天處理的都是一些不起眼的小事，但所消耗的精神與眼力，大概是不從事這個工作的人所無法想像與理解的。無論如何，可以肯定的是，譯文確實有很多地方自己是不完全理解的，有些地方也存在著兩三種可能的解釋。這些在寫論文的時候可以完全忽略的地方，在翻

1244 高橋文（1901-1945）：西田幾多郎的姪女，東北帝國大學哲學系畢業（東北帝大是當時唯一招收女性的帝國大學）。高橋於 1936 年 3 月留學德國柏林，1938 年至弗萊堡大學從師於海德格。後因感染肺結核，於 1939 年 10 月返回日本。回國後高橋亦將西田的〈真善美的合一點〉（NKZ 3,91-123）譯成德文。德譯名為“Die Einheit des Wahren, des Schönen und des Guten”，收於 *Journal of the Sendai International Cultural Society*, pp. 116-66。在留學德國期間，高橋主要介紹西田的《善的研究》與〈從形上學的立場所觀看到的東西方古代的文化型態〉，後者高橋亦實際參與其德譯工作。高橋哲學思想的重點在透過西田的思想來進行東西方文化思想的比較。其生平事蹟可參閱淺見洋編，《高橋文の「フライブルク通信」》（中譯名：《高橋文的弗萊堡通信錄》）（金澤：北國新聞社，1995 年）。

譯的時候卻必須面對它。自己的理解還粗淺是主要原因，哲學文字本身的多種可能性或許也是原因之一。哲學經典之所以為經典，或許也如一般所認為的，就是因為每一次的閱讀，都可以有不同的理解。而正由於這些不同的解釋並不是任意的，所以當自己在客觀地尋求一種解釋的時候，就一定會遭遇到困難，因為真正的客觀並不在文字，而在哲學思索者本身。這麼來看的話，也許等到有一天自己不再有這種感覺的時候，就已不再是忠實的譯者了。芬克（Eugen Fink, 1905-1975）在一篇談〈胡塞爾現象學的操作概念〉¹²⁴⁵的論文當中，提到一句很有意思的話，他說「勇於追尋光明的力量愈是根源，其根本思想中的影陰就愈是深刻。」哲學文字總是充滿陰影，或許這也是古人「讀經不讀論」的想法的來源。

譯注能夠順利完成，要感謝的人很多。首先是「西田讀書會」的成員，他們陪我一起在學習中摸索，這本譯注是大家共同的研究成果。本來想針對不同的論文，感謝不同的參與的人，但是單單正文的中譯就花了好幾年的時間，學生總是會畢業，參與的人來來去去的，或長時間或短時間，已經記不得誰參加過哪個讀書會、讀哪篇論文了。曾經也想過要以海德格為榜樣，在每次讀書會的開始，放一本簽名簿（Seminarbuch）給大家簽名，簽了名總會記得是誰參加過哪個讀書會了。然而讀書會畢竟不是 Seminar，還是沒有做這件事，只好在這裡籠

1245 Eugen Fink, "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie" in Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Freiburg/München 1976, pp.180-204. 芬克著，黃文宏譯，〈芬克：胡塞爾現象學的操作概念〉，《面對實事本身——現象學經典文選》（北京：東方出版社，2000年），頁588-605。

統地感謝每個參與過讀書會的人。但是還是有特別一些人要特別感謝：首先是清華大學中文系的博士生劉冠伶，冠伶不僅參加了每一場讀書會，幫忙處理一些瑣事，還幫忙翻譯小坂教授對〈叡智的世界〉與〈絕對矛盾的自我同一〉的注解，幫了我很大的忙。冠伶是聰慧而細心的學生，從她的翻譯與討論當中，自己學到很多東西。其次是交大社文所的博士生蔡岳璋，岳璋與冠伶每次都出席讀書會，讓哲學這種枯燥的工作，不至於是個孤獨的事業。再者還要感謝筆者科技部計劃的助理，清大語言所博士生二鄉美帆，本書的每一個字都與她討論過，筆者在文本的解釋上變來變去，不停地用各種翻譯的可能性去煩她，二鄉總是很耐心地在文法上解說各種可能性，不能更動的部分還是不能更動。即使如此，翻譯的錯誤仍然是要由譯者個人來承擔。最後要感謝的還是我的父母、婷琪與久晏，特別是婷琪，沒有她上上下下打點那麼多事情，自己不可能那麼幸福地做自己喜歡做的事。

2013年12月24日於美國華盛頓州貝爾維尤