

西田哲學的絕對無與絕對矛盾的 自我同一

中央研究院中國文哲研究所特聘研究員 吳汝鈞

目次

- 一、絕對矛盾的自我同一
- 二、限定問題：絕對無的限定
- 三、事物的相互限定
- 四、終極實在與絕對矛盾的自我同一
- 五、關於辯證問題
- 六、小結：幾種解讀法
- 七、我與汝：在自己內裏見到絕對的他者
- 八、關於內裏的他者
- 九、阿彌陀佛與神的呼號：信的問題
- 十、逆對應問題
- 十一、內在的超越
- 十二、關於表現的活動
- 十三、總結與反思

相應於當代新儒學的實體主義思想與絕對有觀念，在京都哲學來說，則是非實體主義思想與絕對無觀念。對於京都哲學的非實體主義思想來說，絕對無是最關鍵性的、最重要的觀念，因此我們在這裏基本上探討絕對無觀念。這個觀念清楚了，京都哲學的非實體主義思想的性格也便瞭然了。如我在很多自己的拙作中所表示，我是以絕對無來鎖定京都哲學的，他們各自有對於這個觀念的理解，由於篇幅所限，我在這裏聚焦於這套哲學的締造者西田幾多郎上，他的絕對無觀具有代表性。而要講西田的絕對無，則不能不涉及與這個觀念有密切關連的絕對矛盾的自我同一問題。因此，在這篇文章中，我把西田的絕對無與他的絕對矛盾的自我同一合起來探討。另外，西田的著作艱深難讀，而且篇幅龐大，以我目前的條件，只能擇其中最要（對於理解絕對無與絕對矛盾的自我同一為最重要）的著作為依據來看他的有關說法，這即是《哲學の根本問題：行爲の世界》、《哲學の根本問題續編：辯證法の世界》、《無の自覺的限定》（特別是其中的〈私と汝〉）、《哲學論文集第七》（特別是其中的〈場所の論理と宗教の世界觀〉）。這都是西田的晚年的著作，代表他在有關問題上的成熟思想。當然，我們不會忽略他的成名作（善の研究），他的很多重要的觀點，已可見於這部著作中了。¹

¹ 西田幾多郎著《哲學の根本問題：行爲の世界》，與《哲學の根本問題續編：辯證法の世界》，載於《西田幾多郎全集》，第七卷，東京：岩波書店，1979。此二書以下簡作《哲學の根本問題》。又，此二書有英譯：David A. Dilworth, tr., *Nishida Kitaro's Fundamental Problems of Philosophy*. Tokyo: Sophia University, 1970。《無の自覺的限定》，載於《西田幾多郎全集》，第六卷，

有一點要指出的是，西田哲學的最重要的課題，是對於所謂終極實在（ultimate reality）的探索與體證。對於終極實在，他在不同階段以不同觀念來解讀，這包括純粹經驗、場所、形而上的綜合力量和上帝；絕對無更不用說了。由於這幾個觀念有同一的內涵，故在本文中，我把這幾個觀念交替地使用。不管如何，理解絕對無，除了透過純粹經驗這些觀念外，不能忽略絕對矛盾的自我同一。後者的意味更為具體，同時也最為弔詭；也由於後者問題的複雜性，故在此分幾小節來解說。

一、絕對矛盾的自我同一

首先看“絕對矛盾的自我同一”這一觀念的意義。²先從所

東京：岩波書店，1979；〈私と汝〉，pp.341-451。《哲學論文集第七》，載於《西田幾多郎全集》，第十一卷，東京：岩波書店，1979，pp.289-464；〈場所的論理と宗教の世界觀〉，pp.371-464。此書有英譯：Nishida kitarō, *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*. David D. Dilworth, tr., Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.他的開山之作，如正文所示：《善の研究》，載於《西田幾多郎全集》，第一卷，東京：岩波書店，pp.1-200。此書有數種英譯，以下面者為最佳：Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good*. Masao Abe and Christopher Ives, tr., New Haven and London: Yale University Press, 1990.

² 在京都學派特別是西田幾多郎的哲學中，有很多名相或表述式，在字眼上常有些曲折，不易索解，例如絕對矛盾的自我同一，絕對的否定即肯定，逆對應，之類。此中一個理由是，這些哲學家吸收了不少西方哲學的東西，但又要用東方哲學的字眼、字彙來表達，不免吃力不討好，甚至尷尬，讓人感到困惑。但如哲學根柢好，便能克服。另外，對應於“絕對矛盾的自我同一”這一表述式，西田的原文往往作“絕對に相反するものの自己同

謂自我同一說起。西田表示，兩個極端物可構成一個整體，這是自我同一。但這極端物不是物件，而是相對反的性質或作用。³這相對反的性質或作用構成一個背反，特別是具有辯證義的背反（Antinomie）。說到辯證（Dialektik），便不能不涉及變與不變這兩個範疇。西田便表示，真正的自我同一必須是變中有不變，多中有一的情況。⁴這讓人想到《老子》書中的“反者道之動”的名句。“反”與“動”都含有變的意味、變的質素，但都不離道，這道便可說一不變的原理，特別是終極原理。

再來是絕對矛盾，這需要配合著絕對矛盾的自我同一來說。“絕對矛盾”中的“絕對”，並不表示一種機械式的、一成不變的那種與“相對”相對反的絕對性格。毋寧是，它指向一種終極義，這終極義存在於在哲學上所謂絕對有（absolutes Sein）或絕對無（absolutes Nichts）這樣的終極原理之中。這兩種原理倘若孤懸於超離的（transzendent）境界中，與具體的、真實的存在世界沒有關連，則它們可藉著自身各自連繫的有、無（相對的有無）而合成兼有正、負面的存在的整體，依具有相對性的有、無而上提為具有絕對性的絕對有與絕對無的矛盾，而成所謂“絕對矛盾”。⁵按西田在這裏的說法，有些難解。

一”。這兩者的意思完全一樣，我只是為直截了當計才用“絕對矛盾的自我同一”這種說法。

³ 《哲學の根本問題》，p. 45。

⁴ Ibid, p.34。

⁵ 從表面看，“絕對矛盾”這種提法是有問題的，起碼在邏輯上不能這樣說。我們通常說矛盾，是就現象的、經驗的層面說，這是相對性格的。即是，相對性格的東西才可說矛盾，絕對的東西，既是“絕對”，便不能是相對

義的、現象義的和經驗義的，因而無矛盾可言。故“絕對矛盾”是不通的。我的理解是，從邏輯的角度看固是如此，但就辯證法而言，便不是這樣。這個意思比較複雜，我在下面會再有涉及。在這裏，我只想指出絕對矛盾的辯證性格。

又，有關絕對矛盾的問題，留意的人不多，主要還是那些京都哲學家提出和發揮的。不過，我國的唐君毅先生在他的《中國哲學原論道篇》第3冊中，說及絕對矛盾的問題。他讚揚華嚴宗法藏在其義理上有一特式，這表現於他一方面說緣起幻有的俗諦，也說性空的真諦。這兩諦不單具有一般的不二而相即的相順意味，同時容許它的的相奪關係，以成就它們之間的相違（不協調）關係。這兩種不同的關係可以被會通而成一圓融的理境。唐先生認為這種圓融會通的境界，可稱為“依絕對矛盾而形成的絕對一致性”。這絕對矛盾之所以能形成絕對一致的關係，在於在這種絕對矛盾中，矛盾的兩端可以互相破斥，又能互相徹入。在其中，此端可將彼端的所有奪盡，以成為此端；彼端亦將此端的所有奪盡，以成為彼端。這無異地是彼此易位，而更無所奪，最後成就了相與相順的圓融境界。唐先生認為，法藏由這種思維方式所展示的中道，不同於吉藏與智顛所說的中道。他們只能即就兩端的偏以成就不二中道。法藏則能就此中兩端的偏，容許絕對矛盾的觀點，讓雙方能相互破斥，而相互徹入，以成就不二中道。唐先生又就這樣成就的不二中道來說緣起。他指出，在緣起的事物中，凡有諸緣和合以生一法的地方，亦不能只就諸緣的和合，而相即相順之處，以見出它們有能生起這一法之用。我們應就這諸緣的相對性格，更見到它們有相互破斥、相互蕩奪，而相互徹入，以交代它們有生起一法之用。具體言之，凡依眾緣生之法，若這眾緣不相互蕩奪，則不能成就眾緣的空性。若眾緣不是空，便不能有生起以成就緣起事。另一方面，倘若眾緣不相入，則眾緣亦只是眾緣，這樣，便不能生起法之一。最後，唐先生總結謂，眾多緣相入，則眾多緣中的每一緣，都能攝取一一緣所成的多。每一緣都攝多緣，多緣都入於每一緣。這樣，便可說圓融無礙的義理，展示眾多緣的無自性

所謂“絕對矛盾”指絕對有與絕對無的矛盾。但如他所說，絕對有與絕對無在孤懸狀態、超離狀態中，沒有經驗方面的關連，則有、無便無現實的指向，而成空的概念、沒有現實的指涉的概念，如何能與相對的有、無、現實的有、無相連繫呢？倘若沒有這種連繫，則所謂“存在的整體”便不能說。因為說“存在”，便不能不涉現實世界、經驗世界。除非你所說的存在不從實物（entity）說，而是從超離義的觀念、概念說。再下來是，絕對有與絕對無既然是超離的、孤懸的性格，則與相對的有、

的狀態，而生起一緣。（唐君毅著《中國哲學原論原道篇》，第3冊，香港：新亞研究所，1974，pp.1263-1264。）唐先生的這種說法，展示一種形而上的特別是現象學意義的洞見（*phänomenologische Einsicht*）。各種事物或諸法之間，有一種相互拒斥同時又相互蕩奪的關係。這種關係不是物理性格的，而是精神上的，心靈上的性格，是在修證的脈絡下展現的，因而是現象學意義的關係。眾緣唯有相互拒斥而又相互蕩奪，才能獲致一種空的狀態、無自性（*svabhāva-sūnyatā*）的狀態，而得以相互攝入而互動，最後獲致以諸緣的相即相入的互動為基礎的無礙自在（事理無礙、事事無礙）的法界的境界。以胡塞爾（E. Husserl）的現象學的詞彙來說，這種境界正是生活世界（*Lebenswelt*）。而唐先生所謂的“絕對矛盾”，正是指涉事物之間的那種既是相互拒斥同時又是相互蕩奪的辯證的關係。依於這種辯證性格的關係，才能突破事物之間的相互分離的關係，以相互蕩奪的互動作用把事物連結起來，以成就一個具有終極真理義的華藏法界或世界海。所謂“絕對矛盾”中的“矛盾”，是就事物的相互孤立、相互拒斥的關係說，而“絕對”則指事物通過相互蕩奪、最後相互融合的作用而達致的圓融無礙的絕對的法界。在我看來，這種圓融無礙的關係亦可有西田幾多郎的絕對矛盾的“自我同一”的意趣。不過，這個問題有點複雜，不是在這裏可以處理的，我因此便在此擱下。

無沒有交集，倘若是這樣，則絕對有與絕對無作為具有絕對性的絕對有、絕對無便成重複敘述，沒有實質性的意義了。西田在有關問題上的思考，有些混亂。日本哲學界（也包含京都哲學家在內）對於西田哲學的解讀，幾乎全是首肯的語調，缺乏哲學探究所應有的批判性。在一點上，只有少數的哲學家如田邊元是例外。

至於“絕對矛盾的自我同一”西田的說法是：在絕對矛盾的根柢中有絕對同一，而且是自我同一。他並強調所謂自我同一，是指在變化活動中的不變者。⁶這個意思，從表面來看，自我同一好象牽涉兩個層面的東西：變化活動和不變者。起碼從分解的角度看是如此。但西田不是指這個意思，他說：

自我同一是絕對矛盾的自我同一。所謂絕對矛盾的自我同一，一方面有絕對的實體（substantia，筆者按：此是拉丁語）的限定，亦即是絕對無限的普遍者的自我限定。倘若從自覺來看這普遍者的自我限定，則在能意（noesis）的限定的根柢中有我與汝作為絕對矛盾而相互限定，則又一面我們勢必可由絕對無限的普遍者引出由絕對的實體（substantia）的限定。⁷

西田這裏所說的普遍者，是無的普遍者。而無應是絕對無。西田的意思是，所謂同一（Identität），有限定的意味。這限定是分化的、具體化的作用，故是一存有論與宇宙論的作用。這與我所提的純粹力動（reine Vitalität）凝聚、下墜、分化而變現具

⁶ 《哲學の根本問題》，p. 25。

⁷ Ibid., pp.50-51。

體的、個別的、立體的事物一點，有相類似性（Homogenität）。不過，西田在這裏不說純粹力動的限定，而說絕對的實體的限定，或絕對無限的普遍者的限定。他便在這種脈絡下，說由絕對無限的普遍者引出由絕對的實體而來的限定。這並不表示絕對無限的普遍者在次元（dimension）上較絕對的實體更為根本，更為先在，卻是展示絕對無限的普遍者更具動感，亦即是絕對無更具動感。在這裏，我想加入兩點插曲。首先，西田用“限定”字眼，來說絕對無限的普遍者的限定，亦應是絕對無的限定。這限定如上面所說，有限制、分裂、分化的意義，就理想主義來說，有點負面的意味，Dilworth 譯為 determination，亦即決定，傾向於中性意味；我認為應譯為 limitation 亦即限制更為恰當。另外，西田提絕對無、純粹經驗、場所等以說終極實在，明顯地是非實體主義的立場，在這裏又提實體字眼，會讓人起混淆，並不明智。

又，說到動感（Dynamik），我們必須提一下。西田是非常重視動感的。雖然還未到田邊元的程度。他一方面以無盡的發展歷程來說自我，⁸同時又強調矛盾的統一必須要在活動、作用中找。⁹說到絕對矛盾的自我同一，他更強調這種同一的一個面相是一種無限的辯證的運動。¹⁰便是在這種強調動感（西田用的字眼是“無限の過程”、“作用”、“無限なる辯證法的運動”）的脈絡下，西田說：

⁸ Ibid., p. 35.

⁹ Ibid., p. 47 對於動感，西田在很多自己的著作中，常以“行為”一語詞來表示。所謂“行為直觀”，是他的哲學體系中一個挺重要的觀念。

¹⁰ Idem.

若單單以主客合一來思考創造作用，則由單純的主客合一，我們甚麼也得不到。倘若以辯證法的歷程來考量，則辯證法的歷程只能被視為絕對無的自我限定。¹¹

在距離上面引述的文字不遠之處（p.157），西田重複說相同的東西，並強調絕對無的自我限定，有場所的自我限定的意味。這樣，絕對無便與場所拉在一起，作為一個形而上學特別是現象學的精神空間、意識空間來看。在西田看來，絕對無即是場所；限定是一種活動，是存有論意義的活動，絕對無的自我限定正是一自我限定的場所。他在另一處說：

場所的限定，作為絕對矛盾的自我同一，有其無限的辯證法的歷程。¹²

這樣，絕對無即是場所，它透過辯證的活動而自我封限、限定，這辯證的活動有存有論義，雖然這義涵不是很強；絕對無的自我限定，可基於這種存有論義而開拓出種種存在，以至整個存在世界。這樣說，則絕對無完全不是虛無主義（Nihilismus），卻是具有積極的、正面的涵義，它是作為有的存在的根源。用西田和他的重要弟子西谷啓治的詞彙來說，即是“絕對的無即是有”。¹³在這種旨趣下，絕對無可以發展到絕對有方面去，兩者的不同，不是在存有論的層次的不同，因兩者都展示終極原理，只是絕對無是負面的展示方式，絕對有則是正面的展示方

¹¹ Ibid., p. 155.

¹² Ibid., p. 58.

¹³ Ibid., p. 37.關於這種思維，我會下面再有闡述與發揮。

式。雙方都依辯證的歷程而自我限定、實在化，開拓出存在世界。

在這裏，我們可以對絕對矛盾的自我同一作一小結。如上面所說，西田以無盡的發展歷程來說自我，則自我是一種活動，而且是純粹的活動（reine Aktion, reine Aktivität）。同時，西田又說矛盾的統一或同一需在活動中找；即是說，矛盾的同不是一種關係，而是一種活動。很自然地，矛盾的同即是正、反的統一，而這統一便是一種具有辯證性格的統一。西田便在這樣的義理脈絡下，提出絕對矛盾的自我同一是一種辯證的活動，而由於活動是純粹活動，則絕對矛盾的自我同一不涉經驗問題，即不是有限的，而是無限的。而這種無限的同一活動，不可能是一種經驗的活動，它必然是一超越的活動，它活動的空間、場地，不可能是物理的空間，而需是精神的、意識的空間，這便引出他的絕對無的理念、場所的理念。絕對無或場所（絕對無即是場所）是一種超越層次的精神活動，它具有主體性與客體性的兩個面相。主體性的面相是“我（I）與汝（Thou）或永恆上帝（Eternal God）”中的我，客體性的面相則是終極的真理、原理。

以上的所述，主要是方法論方面的涵義，辯證便是一種方法論的概念，但不止於此，它在存有論方面也有它的開拓作用，這開拓作用也讓西田的絕對矛盾的自我同一，絕對無的哲學具有一定程度的在存有論問題上的指涉。就義理一面言，絕對無、絕對矛盾的自我同一作為具有超越的、辯證的理念，便可以了，足夠了。但西田不是一個純理念形態的哲學家，他也關心存在世界，特別是後者的現象學的轉化，成為胡塞爾現象學意義的

生活世界 (Lebenswelt)。在這一點上，他提出限定問題、絕對無或場所的限定問題。這限定是一個存有論以至宇宙論意義的概念；西田不大著力於宇宙論的開拓與建構，但他仍有一定的存有論的意識，這展示於他所提的場所的限定中。場所或絕對無作為一有濃厚的客體義的終極原理，它的動感主要展現於限定活動中，其中重要的一項，是限定而自我分裂，向外敞開、拓展，分化成種種具體的質體 (entity)。這與筆者在拙著《純粹力動現象學》(參看下面註 16) 中所提的純粹力動作爲一終極原理，會依凝聚、下墮而詐現爲氣，氣再分化而詐現具體的、立體的現象物有相類似之處，不過，筆者說得較爲詳細，西田則扼要說，不像筆者有較強的宇宙論意識。在後面我會再提西田的限定概念。

由絕對無或場所的限定，並不能馬上成就現象學義的生活世界，此中仍有一種在思維上的辯證的處理，這即是絕對的無即是有。這是西田和他的門徒如久松真一、西谷啓治、阿部正雄等人所念繫之的。倘若從辯證法來說，絕對無不能是絕對的無，這樣的絕對的無發展到了極限，最後會變成真的一無所有，而淪於虛無主義。絕對的無在發展到作為極限的虛無主義之先，便得逆轉思維的矢向，把極限的虛無主義加以徹底的否定，這便有《老子》書中的反的意味。把虛無主義或虛無在認知上和存有論上加以逆轉，在工夫論上大死一番，徹底埋葬虛無主義或虛無，在這種活動中，我與汝的我或真正的主體性會即時活轉過來，而成爲有，這是絕對的有，同時把絕對無或場所所作的限定作用而成立的現象物帶動起來，而成爲有的，存在的世界。這便是絕對的無即是有。

二、限定問題：絕對無的限定

在這裏，我們乘著上面的所陳，順水推舟地對絕對無的限定作周延的探討。“限定”通常是在以下幾個脈絡下被提出來：事物的相互限定、絕對無或場所的限定，有時也說自我限定，這自我限定可以就事物言，也可以就絕對無或場所言。是甚麼意義的限定呢？基本上是就存有論意義來說限定，這即是絕對無或場所的限定。

我們先看絕對無或場所的限定。先從自覺的問題說起。西田對自覺的理解是：自我在自己中見到自己。¹⁴這種說法並不清晰，也不具體，這主要是就自我言。自我可以是現象義的自我，也可以是物自身義的自我，也可以是純智思的、沒有直覺的自我。西田說自覺所指涉的自我，應是物自身義的自我。他強調，自覺是存在於場所對場所自身的限定中的。¹⁵場所即是絕對無，是終極原理，是精神的、意識的空間，無形無相。它對自己限定，如上面所說，有一種要在具體化方面展示自己之意。即是，它把自身放在時間與空間之中，自己分化 (differentiate)，襲取形相，成爲個別的，具體的事物。這種分化的作用是哪一種意義呢？西田未有明說，我的猜想是，分化有存有論甚至宇宙論的意味，牽涉絕對無或場所在分化中的詐現 (pratibhāsa) 作用。¹⁶通過這種詐現作用，絕對無或場所便得以開拓出具體的事物，

¹⁴ Ibid., p.88

¹⁵ Idem.

¹⁶ “詐現” (pratibhāsa) 來自印度佛教的典籍，在拙著《純粹力動現象學》(Phänomendogie der reinen Vitalität, 台北：台灣商務印書館，2005) 中，它是終極的力動發展、開拓(不是創造)具體的世界事物的模式、途徑。

讓後者遊息於這場所亦即是絕對無的場域之中。要注意的是，絕對無或場所進行了自我限定，開拓出具體的事物，它自身仍是絕對無、場所，不會喪失原來的本性，因此所開拓出的事物仍能遊息於其中，沒有相互障礙的情況發生。另外一點是，說到絕對無或場所的限定，後者是一種活動，或作用，它要預認一個精神主體性和它所涵有的動感，因此，絕對無或場所不可能是一種客觀的物理場地，它必須是一具有主體性內容的精神或意識的空間，同時稟有強烈的動感。這點也回應了上面西田所提及的自覺存在於場所的自身限定一點。因為說自覺，總會密切地關連到主體性的問題，而場所的自身限定，亦應有自身從客體性轉成主體性的意味，即使這不是場所的自身限定的最重要的意涵。這點也與下面跟著要探討的問題有關。

場所或絕對無有提供精神或意識空間的作用，讓所關連的東西在其中活動。西田即表示，“我”通常被視為具有一個客觀的身體，自身則作為主觀的東西而存在。另外，“我”和事物是被視為通過身體的媒介而相互限定的，“我”和“汝”也是一樣，也是通過事物而相互限定。為了讓兩樁事物相互作用於對方，此中必須有一種第三者的關係，這便是場所或絕對無（的限定）。¹⁷即是，事物之間要有所接觸，發生某種關係，需要場所或絕對無作為媒介，才能成事。這便涉及事物的被發現、被注目的問題。西田認為，倘若世界被視為一絕對矛盾的自我同一，即是，被視為辯證的普遍者的自我限定，則這世界的一

¹⁷ 《哲學の根本問題》，pp. 113-114。

切事物可當作是透過表現來限定自己。¹⁸在這裏，我想作一些備註或說明。所謂“這世界的一切事物透過表現來限定自己”（すべて此世界に於けるであるものは表現的に自己自身を限定する）這種表述若精確地就這個語句（sentence）或陳述（statement）來求索它的意義，這意義不是很通的。即是，世界的一切事物已經被成立，被置定了，如何又限定自己自身呢？西田的意思應該是，辯證的普遍者自己對自己作限定，宇宙論地分化而成種種事物，構成整個世界。“宇宙論”這個字眼可能不很恰當，西田哲學中的宇宙論思想是比較弱的。一言以蔽之，辯證的普遍者透過自我否定、自我限定，分化（differentiate）而成種種事物，或絕對無自我否定、限定，而成為整個世界。這種觀點若以筆者的純粹力動現象學來看，辯證的普遍者相當於純粹力動，它透過自我限定來吸納和消融絕對矛盾，把實體主義與非實體主義的對峙關係淡化下來，加以綜合和超越。這純粹力動即是絕對無，即是場所。

西田的這個意思，讓人想起海德格（M. Heidegger）的一句名言：存有透過顯露以成就自己的本質（Sein west als Erscheinen）。這句話意味深遠，我在拙著《純粹力動現象學》中時常引用。其意是，存有或實在（Sein）的本質（Wesen）需在顯現中成就；顯現（Erscheinen）是一種活動，是存在對我們開顯，向我們呈露。“實在的本質是甚麼”一問題不能單憑言說性格的定義來處理，實在需要在顯現活動中來成就它的本質。在這裏，本質（Wesen）作第三身單數的動詞（即 west）

¹⁸ Ibid., p. 124.

來說。

最後，西田提出一個很具啓發性的觀點。他強調自己所說的“無的限定”，是指沒有一個“活動的主體”的活動。¹⁹這讓人聯想到他早期提出的一個極其重要的觀念：純粹經驗。後者展示一種超越的活動（*transzendente Aktivität*），在其中，沒有主體與客體的對待關係（*Dualität*），是終極原理或絕對無的一種自我表現，一種本源性格的（*ursprünglich*）運作。這種限定使終極原理的朦昧狀態、渾然一體狀態開始鬆動開來，開拓出一個分別的、分化的世界，但這分別、分化是沒有執取動作的。這是一個無執的世界，它所成就的存有論，是無執的存有論。在這種世界中，真正的表現是睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）的明覺。這種明覺看在時、空中的事物，能把時，空性淡化，把事物提升上來，從現象層面作物自身的轉向。所謂“無的限定”，即是絕對無或場所的限定。

另外一種與此相通的解讀是，無或絕對無作為一終極原理，是一種無主無客的純粹的、超越的活動，主體性、客體性以至一切具體的、立體的現象物或質體，都由這絕對無的活動所開拓出來、轉生出來。對於這個意思，可透過佛教的護法唯識學的識轉變（*vijñāna-pariṇāma*）一概念來助解。識（*vijñāna*）作為一個傾向於染污性的存有根源的識體，基於顯現，呈露的原則，會自我分裂出相分（*nimitta*），而自身則以見分（*dṛṣṭi*）來對相分加以認識與執取。粗略言之，相分相應於客體性的存在世界，見分則相應於主體性的自我。就識自身而言，沒有主

¹⁹ *Ibid.*, p. 155.

客的分野；或者可以說，主客是潛存於識之中，只待它的活動而分別轉生為主體性的自我與客體性的存在世界而已。當然其中還涉及種子的問題，但問題太複雜，這裏不能說，也不必說。我的意思是，在這種類比中，識相應於絕對無，相分與見分則分別相應於在絕對無的限定中所開拓出來的客體性與主體性。另外，不用說，識不是一個活動的清淨的主體。

三、事物的相互限定

上面闡釋絕對無或場所的限定，跟著探討事物在絕對無或場所之中的相互限定問題。西田首先指出，客觀的世界限定個體物，即是，前者是個體物相互限定的場所。因此，客觀的世界不是經驗世界。在表現的世界的根深處，個體物相互限定；它們都是置身於“我”～“汝”的關係中。“我”與“汝”可被視為存在於表現的世界的自我限定的底層中。因此，“我”與“汝”只透過表現來相互限定。²⁰在這裏，西田把場所與客觀世界連結起來，甚至等同起來，展示他的關心的重點，從形而上意義的絕對無降下，視之為表現中的世界的背景，又在表現世界的深處說個體物的相互限定，說這些個體物的關係是“我”～“汝”的層次或導向。這“我”～“汝”的關係（*I-Thou relationship*）值得注意，倘若“汝”（*Thou*）是指永恆上帝（*Eternal God*）或同級觀念，如淨土宗的阿彌陀佛的話，則這種關係應含有轉化義、現象學義，而在表現世界的深處的相互限定的事物，應是理想義、終極義。這裏可說現象學

²⁰ *Ibid.*, pp. 124-125.

(Phänomenologie)。

從“我”、“汝”的關係滑下來，西田把探討的焦點集中在普遍與特殊，或環境與個人方面，強調雙方是相互限定的。或者說，客體性與主體性是相互限定的。依於這種思維，主體性通過行動而被客體化，客體性同樣被主體化。因此人們認為這裏有一辯證歷程。不過，西田認為，在這種意義下的普遍（或普遍者）的限定應就個體物的相互限定來看。這種限定表示場所自我限定為絕對矛盾的自我同一。²¹上面曾明言絕對矛盾的自我同一是一種辯證的思維，或辯證的運動，同時亦涉及變中的不變者。西田在這裏又說，普遍者的限定應以個體物的相互限定來解讀。就常識言，個體物是變化的，普遍者是不變化的。個體物相互限定，這表示變，但不管個體物如何相互限定，它們始終不能遠離場所或絕對無，這則是不變的。若把個體物的層面提升，以至於由經驗層上提至超越層，這裏可以生起一種絕對矛盾關係，但總不能脫離場所或絕對無，後者正是不變的自我同一。因此，我們可以說個體物間可以生起絕對矛盾的關係，但不礙把它們包圍著的自我同一。這是我們解讀西田的絕對矛盾的自我同一這一觀點的另一方式。

西田說普遍者的限定應以個體物的相互限定來解讀，此中的意味煞是精采，但應如何理解，需要花一些思考，我在這裏試加以闡釋和發揮如下。普遍者（universal）是抽象性格，從存有論而言，它不能獨立地、外在地離開具體的世界或個體物而有其存在性，卻是要內在於個體物中而存在。它如何內在於

²¹ Ibid., pp. 106-107.

個體物中而存在呢？西田的意思是透過凝聚、分化，由普遍的狀態轉成具體的、特殊的狀態，這種狀態只能對個體物而說。西田所謂的“限定”，便是指普遍者的這種分化、具體化為個體物的歷程而言。個體物各有它們的時間性、空間性、關係性、形貌與作用，各各不同，這是西田所說的“變”。但它們來自同一個根源：普遍者的分化、具體化。這普遍者是它們的存在根據，在這一點上，它們是相同的，這是西田所說的“不變”。在普遍者這一共同的背景下，個體物仍有種種不同點，如形貌、作用等上述各項。這些項目使個體物成為經驗性格的現象（Phänomen）。這些現象之間基於“變”或“不同”的關係，在相遇合、相摩盪之中各保有其獨立性，而且互相限定，互相拒斥，以維持自身一定程度的獨立性。但在相互限定、拒斥之中，仍不能完全脫離普遍者這一共同背景、根源而存在，故它們在最後還是綜合起來。它們相互限定、拒斥正展示它們是由作為其共同根源的普遍者的自我限定、自我分化而成。故由這些現象或個體物的相互限定可以見到普遍者的自我限定。

西田即從這絕對矛盾的自我同一說下來，以開拓一個現象學意義的世界，他把這世界稱為“真正的世界”（真の世界）。他強調，這個實際的世界由我們的作用而來，因它是個體物的相互限定而成。這限定必須是種種矛盾的絕對的自我同一，亦即是絕對的否定即肯定的限定。²²因此，所謂自我限定，不管是絕對無或場所的自我限定，抑是個體物之間的相互限定，不管是絕對無或場所的自我限定，抑是個體物之間的相互限定（在

²² Ibid., pp. 89-90.

場所中的相互限定)，都是辯證涵義的。辯證的思維或作用可以提高或提升我們對世界在真實程度上的認識。即是說，相互限定本身，可透過其中的辯證的運作，以成就絕對矛盾的自我同一，由變幻無常的情狀中貞定那不變的自我同一，後者是價值的、現象學的導向。

以上是由相互限定說到自我同一。我們亦可逆反地由自我同一來說相互限定。西田說：

一個自我同一包含相互限定的個體物，作為絕對矛盾的統合體。在這種情況下，真正的個體物必須同時是主詞和謂詞，同時是個體物和普遍者。即是，它是一動感性的個體物。²³

自我同一是由個體物的相互限定引致的，而這相互限定含有辯證的作用在內。可以說，相互限定的個體物的雙方可成一個正與反的質體相結合的統合體，此中便有辯證的意味在裏頭。這辯證的意味或作用以統合的形式作結，這便是自我同一。所謂自我，是指正、反雙方的要素所共有的不變成分。西田的所謂真正的個體物具有主詞、謂詞的身分，主詞通常指向個體物，謂詞則指向普遍者，兩者同具於個體物之中，亦即是在個體物中為等同。這亦指個體物與普遍者為等同關係。既然是等同，則“個體物”與“普遍者”這些名相、概念可以消棄，雙方融攝於一個真正的質體之中，這些質體的聚合，便成西田所謂的真正世界。

上面闡述了兩種限定：絕對無或場所的限定與事物的相互

²³ Ibid., p. 56.

限定，而事物的相互限定又在絕對無或場所中進行。以下我要探討限定的同時涉及絕對無或場所的限定、事物的相互限定與這限定進行於絕對無或場所這種精神、意識空間中。西田說：

絕對矛盾的自我同一與“個體物的相互限定的場所”的限定是一樣的。個體的人格作為一個真正自我限定的個體物，是由這樣的場所限定的。²⁴

即是說，絕對矛盾的自我同一，如上面所透露，指兩種極端物依辯證的方式而構成一個統合體，這兩極端物，如有與無，善與惡，樂與苦，藉著其各自的相互對反、相互矛盾而分別上提至絕對之境，而聚在一起，便成絕對矛盾。這種矛盾通過辯證的處理，便成自我同一，亦即絕對矛盾的自我同一。這個意思，可說成絕對無或場所中的事物的相互限定，這相互限定的結果是雙方交融在一起。所謂人格（*Persönlichkeit*）便是從絕對無或場所的限定而成立的，這是真正的自我通過限定所得。²⁵

在這裏，我要提一下西田的後學如久松真一、西谷啓治和阿部正雄他們所倡言的背反的突破、超克來助解。上面我剛說，絕對矛盾的自我同一指兩種極端物（*extremes*）依辯證的方式而構成一個統合體，如有與無之類，依於這極端物的相互對反，相互矛盾而分別上提至絕對之境，而成絕對矛盾。久松他們便專就這兩種極端物所成的統合體而說背反（*Antinomie*），即是說，這兩極端物所成的統合體是一個背反。解決背反的方法，

²⁴ Ibid., p. 88.

²⁵ 所謂真正的自我通過限定，是指自我通過限定而分化，成就具體的人格。

不是以一極端物，如有，來克服另一極端物，如無，因為這兩極端物在存有論上是對等的，此中並不存在一方的極端物對他方的極端物的先在性（priority）與優越性（superiority）。要徹底解決這樣的背反，只能從背反內裏突破開來，超越上來，而上達一種雙棄極端物的雙邊否定，如非有非無的絕對境界。在這絕對境界便可說絕對矛盾的自我同一。

普遍者限定自身而開拓出存在世界，而存在世界中的個體物又相互限定以呈顯普遍者。光從存在世界的開拓理解普遍者，不夠具體與印象鮮明。從存在世界中的個體物的相互限定來看普遍者，便很清楚了。

我們可以說，“限定”是一種具有正面涵義的具體化原理。事物要呈顯自身、表現自身，需要有絕對無或場所的限定，甚至與其他事物相互限定，而達致呈顯（Erscheinen）的目標。甚至再進一步，如上面提到的，事物自身的存在性，要依於絕對無或場所的限定。西田說：

時間或個人人格只能就絕對無的自我限定來看。無量數的相互限定的個體物可作為在絕對無中的絕對矛盾的自我同一而存在。²⁶

在西田眼中，時間也好，人格也好，都需就絕對無的自我限定來看。這裏時間與人格並提，由於時間的現象性（現象的東西才有時間性，終極的東西則無時間性），故人格也似乎是現象義的人格。這不錯。但人格經過在絕對無的脈絡下的絕對矛盾的

²⁶ 《哲學の根本問題》，p. 89。

自我同一的處理下，應具有正面的理想涵義、現象學涵義。上面提到絕對矛盾自身沒有正面義，但其自我同一則有正面義，以至現象學義。絕對無的限定，作為一具體化原理、呈現原理，可關連著我的純粹力動現象學中的純粹力動的凝聚、下墮、詐現而生起具體事物一點來了解，雙方都有具體化、呈現的原理的意涵。限定是一個呈現、具體化原理上的觀念。²⁷至於說時間要就絕對無的自我限定來看，則這個問題比較複雜，這裏不能細論。不過，絕對無有主體性特別是超越的主體性的意涵，²⁸這終極的主體性在處理經驗性的事務時，會自我屈折而成經驗性的主體，這種主體需要在時間、空間的形式或脈絡下作用，這屈折亦可視為一種限定作用。這自我屈折是筆者在拙著《純粹力動現象學》中的作為絕對的主體性的睿智的直覺轉而為感性、知性所用的字眼。

以上兩節，都是講限定問題。這無疑是西田哲學架構中的一個極為關鍵性的觀念，但西田對這一觀念的闡釋，總是不夠清晰，而且常以不同的意義在不同的脈絡下說它，這更減少了這個觀念的明晰度。如上面曾說過，Dilworth 譯“限定”為

²⁷ 這裏說具體化、凝聚、下墮、詐現等概念，讓人想到我國宋明儒學中胡五峰所強調的形著問題。即是，形而上的天道、天理可透過具體的心的行為、現象而展示它的存在性，這展示即是形著意味：透過心的具體的反省、行為以彰顯天道、天理也。參看牟宗三著《心體與性體》，二，台北：正中書局，1968，pp. 446-454。

²⁸ 關於這點，我在自己的兩部研究京都哲學的著書中常常提到，這即是：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北：台灣商務印書館，1998；《京都學派哲學七講》，台北：文津出版社，1998。

“determination”，幫助也不大；這個英文字本身也有幾個意思。以下我謹綜合以上兩節對限定的解說，作一概括性的論述，希望對自己和讀者有些幫助。

西田把“限定”放在三個不同的表述式中說：絕對無或場所的限定、個體物的相互限定、自我限定。其中，自我限定的意味又不是很確定，但可被概括在絕對無或場所的限定之中，故我在這裏只處理絕對無或場所的限定與個體物的相互限定的問題。

絕對無或場所的限定有時又作“無的限定”。它指具有辯證性格的普遍者的自我限定，也稱爲“絕對矛盾的自我同一”。這種限定基本上是在存有論的脈絡下說，即是，作爲終極原理的絕對無需要在經驗的(empirisch)、現象的(phänomenal)層面上顯現自己，因此進行分化(differentiation)，襲取形相，而成爲個體物。存在世界便因此而成立。我們對這世界中的事物有透明的理解，知道它們是絕對無的限定的結果，因而不執取它們。這樣來說個體物，是一種沒有執著的存有論(無執的存有論)。但西田這樣說存有論，存有的意味不是很強，不如他的高徒西谷啓治所提的空的存有論中事物的迴互相入意思那樣確定。它也不大有佛教所倡言的具有宇宙論義的詐現(pratibhāsa)的意味。

至於個體物的相互限定指作爲現象的個體事物的相互的限定，這也包括普遍與特殊、環境與個人的限定。這種限定可透過一種辯證的運作，而達致絕對矛盾的自我同一之境。而這自我同一中的自我，則指正、反雙方要素所共有的不變成分。特殊、個人、個體物是變，而普遍者、環境則是不變。另外，

說到普遍者，絕對無是涵蓋性最寬廣的普遍者，絕對無或普遍者的限定，可以透過個體物的相互限定來解讀，由個體物的相互限定可以更具體地、更生動地展示普遍者的限定。

在西田所常說的絕對矛盾的自我同一問題中，後者是以絕對無或辯證的普遍者爲背景的。而絕對無正是個體物的相互限定的場所，自我同一則是相互限定的個體物特別是變的個體物中的不變的成素，故我們可以說，絕對矛盾的自我同一與“個體物”的相互限定的場所的限定是一樣的。而限定是具有正面義的具體化原理、呈現原理。

在這裏，我想特別補充一點，那是有關限定的問題。西田說限定，有絕對無的限定、場所的限定、事物或個體物的相互限定和普遍者的限定。此中的“限定”，有多種意思，這些意思相互間有關連，甚至重疊的情況。最合適拿來解讀西田所言的限定的，應該是分化(differentiation)、分裂(split)，西田自身使用過世界的“自己分裂”字眼，後面會探討這點)和佛教所常用的詐現(pratibhāsa)。特別是在絕對無或場所的限定方面，這些意思最有關連性。只是詐現的宇宙論意義比較濃，與西田的哲學不是完全相應。分化和分裂的意思，也常見於佛教的典籍中。例如唯識學文獻中常言識轉變(vijñāna-pariṇāma)，這在上面已經交代過了。另外，《大乘起信論》又有一心開二門的說法，由作爲終極原理的眾生心自我分化，而成心真如門與心生滅門，分別概括淨法與染法。限定的另一意思是否定，特別是普遍者的自我否定。在具有辯證性格的普遍者的自我否定中，普遍者自身的內容個體化、個體物化，形成種種個體物。這種對限定的解讀方式，比較多出現在西田的《哲學の根本問

題》的續編《辯證法的世界》中，下面會有詳細的交代。

四、終極實在與絕對矛盾的自我同一

以下我們看終極實在、絕對矛盾的自我同一及雙方的關係問題。對於終極實在，西田以“真的實在界”（真的實在界）來說。他指出，純然是概念的東西，不是實在的。單就對象界而言的，不是真的實在界。真的實在界是關乎在我們的存在的底層對我們限定著的；此中有真正的超越的、客觀的意味。西田特別強調，真的實在界對我們是既超越而又內在的，既內在而又超越的。更重要的是，真的實在界所到之處，都有對具有自由意志的我們自己的限定作用。這是在根柢方面對我們的人格行動的限定。²⁹在這裏，我們把西田的終極實在觀歸納為以下幾點：

- i) 純然是概念與對象界，不足以言終極實在。
- ii) 終極實在滲透在我們的存在的深處。
- iii) 終極實在是超越和內在的。

iv) 終極實在對我們的自由意志與人格行動有限定作用。在這四點之中，最後兩點最為重要。對於我們來說，終極實在具有超越性（Transzendenz）與內在性（Immanenz）。這可以說是東方哲學言終極實在的共識，如印度教的梵（Brahman）、佛教的空（śūnyatā）、儒家的天道、良知、道家的無、道，都是如此。至於說終極實在對自由意志與人格有限定意義，則一下子不大好懂，需要作些探討。自由意志與人格都不是現象物或

質體，後者沒有價值可言。自由意志與人格則是價值語詞（axiological term），是由終極實在作為價值根源而下貫下來的。我們可以說，終極實在與自由意志、人格是同體的，只是分際不同。終極實在是終極原理、真理，它下貫到我們的生命存在中，以自由意志與人格的方式展現出來。由於這種同體的關係，我們便可說終極實在是超越的與內在的，這當然是對於我們人類而言。終極實在既然具有超越性與內在性，則它對我們的自由意志與人格的限定作用、關係，便可從這超越性與內在性來解讀。即是，終極實在作為一客觀的實在，或客體性，與我們人的主體性是不能分開的，它在我們人的主體性中，呈顯為自由意志與人格。不過，這裏還有一個問題：我們對於自由意志與人格，通常是關連著道德性來看的，即是，自由意志與人格是道德性格的。但在西田的哲學體系中，道德不是一個重要的課題；他的成名作《善の研究》中的“善”，不必只是道德性格的，而這部名著的內容，也不限於道德問題，卻是遍及於哲學的各個範圍，如形而上學、宗教學、現象學及睿智的直覺等方面，道德只是其中一項內容而已。因此，西田對自由意志與人格的理解，取徑較寬，有多元性的角度。不過，說他的自由意志與人格的觀念具有重要的道德的內涵，是可以的。

至於絕對矛盾的自我同一，特別是在絕對無之中的絕對矛盾的自我同一，西田有如下的說法：

我們的行動必須有“客體性的主體化”的意味，即是，對於物體中的自己的證見。要讓這意味中的創造性的活動生起，絕對矛盾的自我同一是必須的。因此，絕對矛盾的自我同一可以指個體物的相互限定，這種限定使主體與客體的相互限定成為辯

²⁹ 《哲學の根本問題》，pp. 90-91。

證的行動。那些包含有人格的前列的行動和限定人格的行動的，必須是絕對矛盾的自我同一。³⁰

這段文字很重要，它對理解西田的絕對矛盾的自我同一的觀點的意義提供一些線索。所謂“客體性的主體化”頗有在存有論上把客體性撥歸主體性的意味。這是熊十力先生晚年的重要思想。從物體中見到自己，正與熊先生的攝客歸主的旨趣相符順。就現象(Phänomen)的層面言，我們無可能從物體中見到自己，因物體與自己是對立的。但就物自身(Dinge an sich)的層面言，主體與客體是相互融和為一體的，是相互影照的。因此，作為主體的我們可以從作為客體(其實這個字眼在這種脈絡下也不能用)的物自身方面看到自己。以康德(I. Kant)的哲學詞彙言，與物自身相對比的睿智的直覺(intellektuelle Anschauung)的自我。甚至物自身的存在性、內容，都是由睿智的直覺所給予。³¹物自身既是從作為睿智的直覺的自我出來的，則自我在物自身方面看到自己，只是自我覺照、自己認識自己而已。³²

³⁰ Ibid, p. 91.

³¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* I, Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1977, S. 95. 關於這個意思，又可參考拙文〈從睿智的直覺看僧肇的般若智思想與對印度佛學的般若智的創造性詮釋〉，拙著《純粹力動現象學》，台北：台灣商務印書館，2005，p. 689。

³² 西田在他的成名作《善の研究》中，花了相當多的篇幅闡發這睿智(西田作“知”)的直覺的作用，特別強調在這種直覺中，主體與客體呈現為一統一的狀態。(西田幾多郎著《善の研究》，《西田幾多郎全集》第一卷，東京：岩波書店，1978，pp. 40-45。)又可參看大橋良介編《西田哲學選集第四卷：現象學論文集》，京都：燈影舍，1998，pp. 160-215。主體與客體既

我的理解是，在終極實在中的絕對矛盾的自我同一，由於絕對無或場所是終極實在(在西田來說，絕粹經驗也是終極實在)，因此，這亦是在絕對無或場所的絕對矛盾的自我同一。而這種絕對矛盾的自我同一，是從物自身、“我”與“汝”關係的層次說，不是在現象的層面說，因而具有勝義諦義、現象學義(phänomenologischer Sinn)。這便涉及西田所說的“創造性的活動”，這是睿智的直覺的創造性，把存在的內容或存在性提供予事物，讓後者以物自身的狀態呈現。不過，西田認為，這些事物或個體物不是相互獨立，各不相關，卻是有一種相互限定的關係，而這關係是辯證的關係。辯證的關係或辯證活動的結果是不管個體物的性質是如何不同，最後還是辯證地合而為一，達致諧和的關係。西田舉人格一問題來說。一個人的人格(Persönlichkeit)必須有所限定，限定為一致性，為一個整體，不能任意泛濫開來，致表裏不一致而成人格分裂。

西田又進一步對在絕對無或場所下的絕對矛盾的自我同一的境界作闡述與發揮。他說：

真正的辯證的普遍者必含有對於個體物的限定；即是，它必是場所的限定，在其中，個體物被限定過來。只在這種義理脈絡下，“真正的活動”的世界才能被構思。……這是真正的“辯證法的歷程”的立足點；在其中，主體性與客體性相互限定。

是在統一狀態中，則作為主體的我看作為客體的物自身(此中，“主體”、“客體”只是泛說)，只是一種自我確認而已，並不是嚴格意義的認知活動。

這辯證法的歷程便作為無的限定。這是沒有對象的限定。³³

所謂“真正的辯證的普遍者”自是指絕對無或場所，前者對於個體物的限定，正是絕對無或場所的限定。我們在這裏需要特別謹慎、小心來了解“限定”這一概念。它的意義不是邏輯的或知識論的，而是存有論的，特別是具有現象學義的存有論的限定。這完全不是把事物以範疇（Kategorie）來加以限定，使之成為對象（Gegenstand）；而是把事物加以確認以至定性，定性為物自身。由作為物自身的事物聚合起來，便成就一個“真正的活動”的世界。³⁴西田把這種限定視為一真正的“辯證法的歷程”，是這種歷程所作用的處所。在其中，主體與客體有一種圓融無礙的關係，這是雙方相互限定的結果。關於這點，我們需重溫一下上面說到的絕對矛盾（主體與客體）在矛盾的雙方相互限定下仍能達致自我同一的圓融無礙的結果。最後西田強調，這辯證法的歷程正是無的限定，這無（Nichts）自然是絕對無（absolutes Nichts），因而這種限定是絕對無的限定，是場所的限定。這種限定超越一切現象相、對象相，西田把它說成是沒有限定對象的限定。這很明顯展示這種以絕對無或場所

³³ 《哲學の根本問題》，p. 149。

³⁴ 西田在這裏所說的“真正的活動”的世界，與我自己的純粹力動現象學中的“動場”很有相通處。在這個世界與動場中，一切事物都以物自身的姿態存在，而不以現象的姿態存在，因而它們相互間的關係是無礙的。它們都充滿動感，遊息於“真正的活動”的世界與動場之中。關於動場觀念的意義，參看拙著《純粹力動現象學》，第十四章〈作為動場的世界〉，pp. 385-405。

作為背景的限定，完全不是知識論意義的，而是存有論意義、現象學意義的。限定一方面是確認、定位的意味，不是施加壓力、縮減自由度或活動範圍的意味。另一方面則是分化而成具體事物，存有論意義便在這點上說。

上面說，絕對無是一終極原理。作為超越意義的（transzendental）、真實的（wahr）理法，它畢竟是抽象的。雖是真正的、無妄的，但不能算實在；要達致實在，仍需要具體化，在時空的形式下展示出來，才能有實在義。因此，絕對無的動感式的凝聚、分化而以具體的質體出現，仍是必須的。這便是西田所謂的“表現”。西田認為，絕對無要有表現，需同時具有真與實的性格，而為真實義的原理，這便要從絕對矛盾的自我同一著手。上面說過，相對反的兩端或兩個東西藉著相互矛盾而分別上提至絕對境界，便成絕對矛盾。按這裏隱含一個問題：相對反的東西如何藉著相互矛盾而被上提而成絕對者，因而出現絕對矛盾？我們在上面也提過這點，但西田沒有措意，不過，他應有如下意思：這種矛盾必須被突破、被解構，矛盾的雙方的相對性格必須被蕩奪，而以辯證的方式同一起來，才能成為現象學義的質體，才能成就“真正的活動”的世界。這便是以絕對無作為背景的絕對矛盾的自我同一。³⁵不過，

³⁵ 《哲學の根本問題》，p. 48。我在這裏提到絕對無的動感式的凝聚、分化而以具體的質體出現，來說西田所提的“表現”，是以我自己提的純粹力動詐現世間事物這一存有論義的程序、歷程作為參照，以表示絕對無作為終極原理，與現實世界的事物的存有論上的關連。這並不表示西田的絕對無或場所必須有這種宇宙論的、存有論義的意涵，更不表示絕對無便是純粹力動。希望讀者不要以詞害意。

西田在這一點上，著墨不多。這讓我想起不久前在上面第二節中提及的海德格的一重要的說法，這即是實有以呈顯來證成它的本質（*Sein west als Erscheinen*）³⁶一說法，表示海氏對呈顯、證成（*Erscheinen, Erscheinung*）的重視。事物（包括終極實在）是必須呈顯、證成的，這樣才能對它的本質有所交代，才能說本質問題。通常我們都以靜態的狀態（*Zustand*）來說本質，如柏拉圖（*Plato*）的理型（*Idea*）那樣。海德格能以呈顯、顯現來說本質的證成，的確有他的存有論的洞見（*Einsicht*）在裏頭。

下來，西田為絕對無定位，表示人的生活環境不是自然，如同沒有概括主體性與客體性在內的類概念那樣。這環境只能是絕對無；它作為無，是自我限定的。³⁷對於人的生活環境，西田顯然不是就周圍的物理性格的各種景象說，如花草樹木、山河大地，甚至隔鄰的住家。他卻是從精神（*Geist*）的導向說，或從心靈方面說，這便是無，特別是絕對無。這種無是自我限定性格的。這裏的自我限定的意味，西田沒有明說，我們可以參照上面的所說，從存有論、價值論以至宗教上的救贖性（*religious soteriology*）來想。而西田跟著而來的在這裏的發揮，則有參考的價值。他表示個體物與環境是相互限定的，從這點說，我們的生命與生物的生命並沒有不同之處。一方面，我們的生命是從無限的過去流向未來的，同時也是從未來回流到過去的。³⁸這點很有啟發性，值得深思。由過去流向未來，是

³⁶ 此中的 *Erscheinen*（呈顯）是形而上學或現象學中的實現原理。

³⁷ 《哲學の根本問題》，p. 137。

³⁸ *Idem.*

歷史的走向；由未來回流到過去，則是宗教的走向。前者開拓不出價值義的目的論；後者則表示未來在宗教救贖方面所獲致的成果，要回向對於未來來說是過去了的現在的、現前的尚在生死流轉中打滾的眾生。³⁹

五、關於辯證問題

在下面，我們要集中探討西田哲學中的對於辯證問題的理解，這主要是辯證的思維和絕對矛盾的自我同一的關連、辯證法與場所的關係，和人格和真實的世界的成立問題。首先，西田強調辯證法與絕對矛盾的自我同一有很密切的關係；辯證的歷程是建立在絕對矛盾的自我同一上的，後者是限定個體物的。⁴⁰即是說，絕對矛盾的自我同一以辯證的方式、思維來限定個體物；絕對矛盾的自我同一便是在辯證的思維方式下證成個體物，而且這個體物不是現象層的個體物，而是以物自身的姿態展現的個體物。這與稍後要提到真實的世界的成立是分不開的。在這裏，我注意到一個問題：現象層的個體物是各自不同的；但這些不同的現象物，在物自身層是相同的呢，抑是不同的呢？一個在物自身層的蘋果與一根物自身層的香蕉，是相同的，抑是不同的呢？這是一個煞費思量的問題。不過，西田的

³⁹ 關於歷史的走向與宗教的走向的問題，德國神學家布特曼（*R. Bultmann*）與日本京都哲學家武內義範都曾涉及與發揮。布特曼且把宗教聚焦在福音（*kerygma*）方面來說。限於篇幅，這裏不能對這個問題著墨，有興趣的讀者可參閱拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北：台灣商務印書館，1998，pp. 171-182。

⁴⁰ 《哲學の根本問題》，p. 49。

絕對矛盾的自我同一對於這個問題，有助解的作用。自我同一可說相應於物自身，是個體物相通的基礎。在不同的理論體系中，物自身有不同的解讀方式。如在佛教來說，現象物在物自身層都是空性、緣起性；在筆者的純粹力動現象學中，則是純粹力動的詐現性。這是同一的。但個體物仍是個體物，在空性、緣起性、詐現性的同一的基礎下，則有其自身而不同於他者的個體性，其樣貌、作用等方面都不同，這是相異的，甚至是矛盾的。在這種情況，蘋果仍是蘋果，香蕉仍是香蕉。倘若我們不在義理上抓得太死煞，可作這樣理解。

現在我們回轉到辯證與限定的問題、個體物的證成問題。這是重要的一點，意思比較深澀，以下我引述一些西田的有關文字作進一步的助解：

想像著一個聚焦於當下的無限地膨脹的現在，而在這現在中，個體物的相互限定是作為絕對矛盾的自我同一的限定作用看的。這想法並不是要否定辯證的運作；毋寧是，辯證的運作可被視為絕對矛盾的自我同一的限定作用。⁴¹

有一點很明顯：自我同一是一種由分離、分化以至矛盾的狀態轉而為統一、統合、同一的狀態，絕對矛盾正是指涉分離、分化以至矛盾的狀態、這樣的狀態的轉移，由矛盾到一致、合一，必須依辯證法而可能。這正是黑格爾（G. W. F. Hegel）所倡導的那種辯證法（Dialektik）。⁴²以這種辯證法中正、反命題相互

哲學，柏拉圖有他的辯證法，康德也用這個字眼，黑格爾用得最頻，馬列主義也時常用。在東方哲學，也是一樣；道家特別是《老子》書中所說是一種，佛教中觀學（Mādhyamika）的龍樹（Nāgārjuna）也說，天台宗的智顛也說，禪宗則說得最多。我在這裏說辯證或辯證法，如無特別註明，概指黑格爾的那種。

關於龍樹的辯證，我在這裏想多說一點。大約在一九八二年前後，我在《鵝湖》月刊登載了一篇有關龍樹的思考方法的文章〈從邏輯與辯證法看龍樹的論證〉，確認龍樹的辯證思維，強調這種思維在他的《中論》

（Mādhyamakakārikā）中論四句（*catuṣkoṭi*）的偈頌中可以明顯地看到，並指出這四句思考中有肯定、否定、綜合的辯證性格，最後還有超越的一步，那是辯證法所沒有的，因此龍樹的思考越過了辯證法，開闢了對終極真理（勝義諦、第一義諦 *paramārtha-satya*）的體證的新的途徑。這篇文章的英文本後來發表於《印度哲學學報》（Journal of Indian Philosophy），15（1987），pp.363-384，題為“The Arguments of Nagarjuna in the Light of Modern Logic”。在中文稿發表後的一段時間，中文學界一些研究佛學或哲學的朋友陸續發表文字，表示他們的看法，批判性越來越濃厚。實際上，在這椿爭論出現之先，西方和日本的學者對四句的意涵已經有很多討論了，基本上都認為龍樹的思考有辯證法的內涵。我對這些批判的觀點未有作出回應，因為覺得沒有回應的需要。其中一些朋友對佛學並不是內行的，不大明白龍樹思維的印度佛學以至當時整個印度哲學界的背景。他們只就自己熟悉的西方邏輯學來看龍樹的思考。很多西方邏輯家各有他們自己的邏輯系統，如亞里斯多德（Aristotle）、羅素~懷德海（Russell-Whitehead）、布爾~舒露德（Boole-Schröder）以至直覺主義等種種系統，各有其效用（*validity*）和限制（*limitation*），對龍樹思維有無辯證要素的問題可以爭來爭去，沒有結果，在這種情況，便得向內部看，看龍樹和同時間的佛學、印度哲學的思維背景和他們相互之間的往來論難，才能得到比較可接受的答案。我對龍樹思想的研究（當然包括四句思維在裏頭），頗有一段曲折的

⁴¹ Ibid., p. 61.

⁴² “辯證法”（Dialektik）這個概念，其意涵鬆散，說的人也很多。在西方

結合而成綜合命題，正與絕對矛盾的自我同一這種思維相應合，其中也可容納個體物相互限定而發展出融合的旨趣。融合或同一的結果，是以真理、勝義諦（paramārtha-satya）或物自身的姿態存在的東西；這是存有者（das Seiende），而不是存有（das Sein）。在西田哲學中，粗略地說，絕對矛盾的自我同一與辯證的限定或綜合，是同義的。雙方都指向終極真理的開顯、證成。⁴³這裏有一個問題，我們也應注意。我們通常說辯證，

歷程。最初看宇井伯壽的研究，沒有甚麼印象，但覺得有深厚的文獻學功力。然後看中村元和羅濱遜（R. H. Robinson），覺得有些意思，他們基本上是以邏輯代數來詮釋龍樹的。然後看梶山雄一的方程式的處理，由錯誤的前提開始，然後引出前提觀點不能成立，最後確認錯誤前提的相反方面的正確性，這頗有陳那（Dignāga）的觀離（apoha）意味。我也留意印度的彭迪耶（R. Pandeya），他強調言說的限制與終極真理的不可言詮性

（indescribability）。在這些學者的研究中，梶山雄一的成果較為特出，他是吸收、消化了宇井伯壽和羅濱遜特別是後者的努力而再向前推進的。我自己對中觀學特別是龍樹的那一套可見於拙著《龍樹中論的哲學解讀》（台北：台灣商務印書館，1997）中。在此之前，我又寫過一篇〈印度中觀學的四句邏輯〉，發表於《中華佛學學報》，其後修入於拙著《印度佛學研究》中（台北：台灣學生書局，1995，pp.141-175）。到現時為止，我還看不到足以推翻龍樹的四句思維含有辯證性格的有力的說法，四句中的最後的超越一義更不用說了。在下面註 106 中提到的山內得立的《意味の形而上學》（東京：岩波書店，1967）一書中，山內表示龍樹的思考方法是緣起論的，不是辯證法。（pp.361-362）不過，他只依《中論》的八不思想立說，未有留意四句觀點。他對龍樹的哲學的理解，顯明地是外行。

⁴³ 關於絕對矛盾的自我同一與辯證的限定的等同問題，若進一步精確地（precisely）說，則可看西田如下的一段話語：“當我們體會到主體即是客

是就經驗的現象物說的。超越的原理、真理能否說辯證呢？我認爲是可以的，辯證的結果，是我們找到對於真理的更爲周延的表述式。如以絕對有爲正，則它的反對面應是絕對無，而所謂合，則是絕對有與絕對無的綜合。這個意涵，可以通到筆者對於純粹力動作爲終極原理的提法，後者有綜合和超越絕對有與絕對無的意味。

至於辯證法和場所的關係，西田有這樣的說法：

只要其中有“場所的限定”這一意味，而個別物又在場所中被限定，則辯證的限定便是一自我限定的場所，即是，自我限定的世界了。這自我限定的世界作爲一辯證的普遍者預認環境的自我限定與個體物的自我限定。行為的世界、現實的世界必總會有這樣的意味。⁴⁴

體，主詞即是謂詞時，辯證的限定便會作爲絕對矛盾的自我同一而出現了。”（《哲學的根本問題》，p. 149。按“主體即是客體，主詞即是謂詞”在西田原書中作“主詞即是謂詞，謂詞即是主詞”，我參考了 David A. Dilworth 的英譯 *Nishida Kitaro's Fundamental Problems of Philosophy*，p. 76，作如上的表述。我認爲這表述不違西田的原意，同時更拓展了思想上的空間。）“主體即是客體”是存有論的說法，“主詞即是謂詞”則是邏輯的說法。“主體即是客體”要在辯證法的脈絡中，才能成立，這沒有問題。至於“主詞即是謂詞”則是從邏輯上的外延（extension）的脈絡下說，兩個概念的外延等同，正表示雙方的概念的能力（對於有效範圍的限定）都是一樣，這種情況只有在由邏輯的導向突破開來，而臻於辯證法的導向，才是可能的。

⁴⁴ 《哲學的根本問題》，pp. 149-150。

這段文很不易懂，我試作如下解讀。場所即是絕對無，場所的限定即是絕對無中的限定。而這限定並不是負面意義的，毋寧是，它是現象學意義。場所是一種意識的空間，有一種直覺特別是睿智的直覺（intellektuelle Anschauung，西田作“知的直觀”）在躍動。所謂限定指向現象學意義的定位，是辯證的定位，因而是自我的、自覺的定位，是個體物突破一切時空和範疇的現象的，對象的羅網，展現自己與眾不同的獨特的姿采。這種限定、定位若能拓展開去，讓別個體物都是這樣，則一切個體物便能遊息於絕對無的場所，證成自我限定的世界、睿智的世界（intellektuelle Welt）。這是從因推果，從自我的定位推導出睿智的世界。若從果溯因，則睿智的世界或自我限定的世界作為一辯證性格的普遍原理、普遍境界需由環境與個體物的自我限定來證成。即是，睿智的世界或自我限定的世界預設環境與個體物的自我限定。

由這種現象學意義的限定，西田把探討的重點移回人的問題方面來，這即是人格的行為、行動。他說：

真正的辯證法，作為絕對矛盾的自我同一，是認可主詞即謂詞、主客的自我同一的。而個體物與個體物便在相互限定的現實世界中成立。在個體物與個體物的相互限定的根柢中，有人格的行為（行動）的意味在裏頭。⁴⁵

在這裏，西田坦率地以辯證法來解讀絕對矛盾的自我同一，這點很重要，因為“絕對矛盾的自我同一”這表述式常常讓人感

到困惑。一、矛盾如正、反，應該是相對的，怎能是絕對的呢？二、絕對矛盾既然是絕對性格，又怎能自我同一呢？此中的關鍵點是，所謂絕對矛盾，是相對的有無或其他觀念如善惡、染淨、偏圓等，只是藉著它們之間的相對反、相矛盾而分別上提至絕對的層面或境界，這種上提是相對事物的錯置，絕對的東西是不可能成矛盾的。關於這點，我在上面也已提過了。我們要弄清楚的是絕對矛盾並不是指有兩種絕對義的東西，如絕對有和絕對無，雙方相互對抗而成矛盾，我們不可在這裏捉錯用神。這是一點。另外，絕對矛盾自身並沒有正面的、積極的涵義，但它們的自我同一則有此涵義。絕對矛盾通過絕對者或普遍者在絕對無或場所中的自我限定而成相對的東西，這種相對性在絕對無或場所中可被蕩奪，或滅殺，依辯證的思維導向而自我同一起來。經過辯證的處理，相對的東西能綜合起來而成為絕對無或場所中的元素，遊息於絕對無或場所之中，而開拓出具價值導向義和現象學意義的世界。西田進一步說，這些東西或個體物便在相互限定的現實世界中成立。在個體物與個體物的相互限定的根柢中，有人格的行為、行動現成。

在這裏我想再補充一點。絕對矛盾的自我同一所成立的存在，是最真實無妄的實在，這種最真實無妄的實在性，是以辯證歷程作基礎的，它不可能是純然客觀的，它有它的主觀的或更精確地說是主體性的意涵在裏頭，這便是西田所強調的人格的行為、行動。在西田看來，人的人格或人格性

（*Persönlichkeit*），是辯證性格的，不是分解的、分析的性格的。辯證必涵有主觀因素或主體關連，純粹的客觀的物體，不可能說辯證。依此可說，唯物論是無所謂辯證的，馬列主義所鼓吹

⁴⁵ Ibid., p. 68.

的辯證法唯物論是不能成立的。

對於人格的問題，西田表示，個別的人格是為絕對的否定的辯證限定所決定的，這辯證限定是絕對否定，亦即是絕對的否定即肯定。亦即是，個別的人格是透過絕對無的自我限定所決定的。⁴⁶西田的這種說法，對於不熟悉京都哲學的思考模式的人來說，會引致困惑。所謂“絕對的否定”中的“絕對”與“否定”，並不表示徹底的否定，沒有出口的、不能轉彎的否定。毋寧是，它是在整個辯證歷程中的反的階段，這相應於禪宗邏輯中的“大死一番”的做法，但大死一番不是真正的死掉，不是一條鞭的負面發展，而是在大死或徹底的否定之後，有“絕後復甦”的前景在裏頭。必須要死，把個人在認識上的一切虛妄的、顛倒的、迷妄的情況否棄淨盡，然後才有希望，才有生機。這是“置之死地而後生”。這是京都哲學家群的共有的思維模式。在他們看來，具有辯證意義的絕對否定，正是絕對的否定即肯定。這是絕對無（*absolutes Nichts*），而個別的人格，正是絕對無的自我限定而獲致的。⁴⁷

討論到這裏，我謹引述西田的一段說話和略作闡釋來展示西田的說法的具體性，他說：

⁴⁶ Ibid., p. 87.

⁴⁷ 在京都哲學家中，西谷啓治是擅長這種思維方式。這種思維方式在他的《根源的主體性の哲學・正》，《西谷啓治著作集》第一卷《根源的主體性の哲學・續》，《西谷啓治著作集》與第二卷中，得到充量的、透澈的發揮。亦可參看拙文〈與京都哲學對話：西谷論宗教、道德問題與我的回應〉，拙著《純粹力動現象學》，pp.302-384。

最具體、真正的實在是在這個現實的世界；在其中，個體物相互限定。這是作為絕對矛盾的自我同一的“辯證地限定自身”。即是，這是辯證的實在。我們的人格的行為的世界，是最具體的真正的世界。⁴⁸

在這裏，西田作出有關終極的實在（*Realität*）的平實的描述。我們現前所對的世界，便是實在的所在，是你我各人都生活、遊息於其中的地方。我們便是在這個世界中活動的。真正的、具體的活動，不是上帝的創造，不是天理、天道、天命的流行而成就萬物的那個性體，卻是我們人們生於斯、長於斯的日常的活動。而在這世界中的個體物，包括我們人類在內，都是相對相關，相互限定的結果。這種限定是辯證性格的；基於這種限定，各人便得到如理的定位，各有其自身的本分與任務。這個世界和在其中的種種事物，都是平凡的、具體的，也是親切的。要說絕對矛盾的自我同一，便在這裏說。離開這裏，絕對矛盾的自我同一便沒有適切性了，無用武之地了。而所謂絕對無，是一個意識的、真理的場所，絕對矛盾的自我同一的活動，便是在這絕對無中進行的。我們遊息於絕對無的境界中，各適其適，各得其所。

六、小結：幾種解讀法

平心而論，西田哲學相當艱澀難懂，特別是有關絕對矛盾的自我同一問題，包含著濃厚的“辯證”、“吊詭”意味，索解不易；而辯證的展示又常與西田哲學的特別是存有論的

⁴⁸ 《哲學の根本問題》，pp. 63-64。

“限定”觀念交織在一起。這套哲學在內涵上的廣度、深度與理論的嚴格性方面，絲毫不遜於西方當代哲學如胡塞爾（E. Husserl）、海德格（M. Heidegger）的現象學（Phänomenologie）、葛達瑪（H. -G. Gadamer）的詮釋學（Hermeneutik）與懷德海（A. N. Whitehead）的機體主義哲學（Philosophy of organism）。在上面幾節中，我對西田的絕對矛盾的自我同一思想作了扼要的闡述與評論，覺得還是不夠周延和深刻，在這裏，我要進一步把這種思想凌空地作一小結，並聚焦在他的存有論義的限定一觀念上。因此，這裏的小結，在一些點上與上面所述不免有重複之處。又由於西田喜歡縱橫交錯地運用哲學的概念、觀念來鋪陳他自己的觀點，重複之處更是在所難免了。在西田的高弟中，當以西谷啓治為英傑，他的著作有時也承襲了西田的艱澀作風。

對於絕對矛盾的自我同一思想，西田在他的著作中多處提及。即使是在《哲學の根本問題：行爲の世界》與《哲學の根本問題續編：辯證法的世界》這兩部篇幅不算龐大的著書中，也不例外。他喜歡一層一層地以多個概念來堆砌自己的想法，這讓人讀起來感到疲累。他對自己的所陳，充滿信心，頻頻用“必須如此”（でなければならぬ）的字眼，也讓人有被壓逼感。但這無損於他作為劃時代的大哲地位。首先，我們從絕對有（*absolutes Sein*）與絕對無（*absolutes Nichts*）說起。西田認為，作為終極原理的絕對有或絕對無應保持它們的世間性。絕對有與絕對無倘若孤懸於超離於這個現實世界，與實在的存在世界、經驗世間沒有關連起來，則它們可各自憑藉著與自身聯繫的有、無（相對的有、無）而結合成為同時兼有正、負面

的存在的整體，而上提為具有絕對性格的正、負面的存在的整體，而生起具絕對性的有、無亦即是絕對有與絕對無的“絕對矛盾”。但在絕對矛盾的根抵中有絕對的同一性，而且是自我同一性。而這自我同一性是指在變化活動中的不變者。這樣，絕對矛盾有變化的涵義（倘若只著眼於矛盾一面），而自我同一則是不變者。在他看來，矛盾的東西而取相對義，是不能有自我同一的關係的。矛盾倘若是絕對義，即矛盾的雙方都是絕對性格，例如絕對有與絕對無，則可以具有自我同一的義蘊。矛盾只是對於相對的東西說的；絕對的東西間不會有矛盾關係。

第二種解讀是，相互對反的兩端或兩個東西憑藉著相互矛盾、相互不協調而分別提升到絕對的境界，便可成為絕對矛盾的關係。但絕對矛盾不是終極的歸宿，不能成為終極的目標，它必須被突破，被解構。⁴⁹矛盾的雙方的性格可分別被對方所蕩奪，而分別易位，這樣，雙方可通過辯證的方式被同一起來，而作為具有現象學義的質體。或可依循另外的方式：矛盾的雙方的性格同時為對方所蕩奪，而消失，最後矛盾泯滅，而一歸於寂。這寂可視為另類的自我同一關係。

第三種解讀是由限定說變化，由變化顯不變。這需要多費筆墨來解釋。所謂“限定”，有下墮、分化、否定、約制等多種意思，這是西田的絕對無的哲學、場所的邏輯中的一個挺重要的觀念，我不可能作詳細的交代。在這裏，我姑把限定解作

⁴⁹ 京都哲學家喜歡說矛盾或背反必須被突破，被克服，主體性才能彰顯自身，使自身臻於絕對的境界。但他們所要突破、克服的矛盾不是絕對矛盾，而是相對矛盾，例如生與死、善與惡、有與無。

約制甚至否定的意思。西田認為，限定可有兩種，一是普遍者的限定，一是個體物的相互限定。普遍者的限定需以個體物的相互限定作譬，才能清楚。個體物是生滅法，是會變化的，它們之間的相互限定便表示變化的意味；但它們所置身於其間的絕對無或場所則是不變的。⁵⁰若把個體物由經驗層提升到超越層，則可生起絕對矛盾的關係。這種關係的背景的絕對無或場所是不變的。這便是由限定說變化，復由變化而顯不變。任何千變萬化的事物，作為現象看，是不斷變化的；但只要它們被安置於絕對無或場所的絕對的意識空間中，其經驗內容被淘洗掉，則無所謂變化，這便是不變。如同種種緣起法的自性不被執取，而為般若（*prajñā*）智慧所照見，而明覺它是空的。緣起法是不斷變化的，但在空性（*sūnyatā*）的基礎來說，則是不變的，是自我同一的。在絕對無、場所的終極真理這一背景來說，一切事物都是相同的，這便是自我同一。

第四種解讀是以絕對矛盾的自我同一指兩種性格對反的東西依辯證的方式（這裏提出辯證的作用）而成為一個統合體，這兩種東西藉著各自的相互對反、相互矛盾而對對方的相對性加以蕩奪而泯去分別，而上提至絕對之域，便成絕對矛盾。由於原來的相對性格被蕩奪，故不能說相對矛盾，只能說絕對矛盾。這種矛盾通過辯證的處理，便成自我同一。這種解讀與第二種相若，但後者著重絕對矛盾的被解構、被克服的作用；相

⁵⁰ 在西田哲學來說，絕對無與場所是相通的，兩者都表示真理的場域或空間，甚至是無執著的意識的空間。絕對無除有客體性的涵義外，還有主體性的涵義；它可被視為超越的主體性周徧地容攝萬物的一種精神的空間。

同的是，兩種解讀都強調辯證的思維對自我同一具有奠基的作用。

第五種解讀是，關於絕對矛盾的自我同一，特別是在絕對無這個意識、精神的場域中的絕對矛盾的自我同一，西田提出“客體性的主體化”⁵¹要能從作為客體的物體中證見自己主體。這不能就現象（*Phänomen*）來說，只能就物自身來說。因為在物自身層面，主體與客體處於一種直貫的關係中，相互融和為一體，在主體中有客體的存在性在。這是由於，客體的事物的存在性是由主體的自我所賦與的。主體認識客體，與後者結合，只是自己認識自己，讓客體回歸向自己方面而已。所謂自我同一正是指客體回歸向主體這種導向。由這點我們可以看到西田哲學的觀念論的傾向。

七、我與汝：在自己內裏見到絕對的他者

在上面，我花了很多篇幅說明西田哲學的核心觀點：絕對矛盾的自我同一。不過，這基本上是從存有論方面來說，特別是聚焦於“限定”一概念上。整體來說，上面的說明還未算清晰明朗。以下我要從另外的角度來探討這絕對矛盾的自我同一問題，這些角度是我與汝、逆對應和表現。這都有比較濃厚的工夫論或實踐論的意味；而西田本人在研討、開拓哲學系統外，也很重視工夫實證的問題，這便是他多年來每天都在進行的禪坐工夫。從這些方面看，應有助於對絕對矛盾的自我同一的涵義有較具體的理解。

⁵¹ 《哲學の根本問題》，p. 91。

首先看我與汝的問題。這裏的“我”，通常是就日常生活中的經驗的我而言，但通過工夫實踐，這我可以提升到超越的、普遍的層次，而成爲一真我或超越的主體性。而“汝”則是指那絕對的、超越的神或他力大能，所謂“永恆的神”（Eternal God）。經驗的我與超越的他力大能若能有等同關係，則能成就絕對矛盾義的自我同一。

讓我們從自覺的問題說起。⁵²西田認爲，自覺是自己在自己的根柢中見到他者，這他者有絕對性，是絕對的他者。不過，他對自覺的理解，分幾個階段。最初認爲自覺是自己從自己中見到自己，到了晚期，則強調自覺是在自己的根柢中見到他者。例如，在他的後期的〈我と汝〉中，他提出自覺是自己在自己裏面見到自己，後來又說自己在自己裏面見到自己，和自己在自己的內裏見到絕對的他者，進一步，自己即是這絕對的他者。⁵³按由自己見到自己轉爲見到絕對的他者，最後見到作爲絕對的他者的自己，是一種工夫的歷程，在這個歷程中，不斷地作自我轉化。此中自然有淨土宗的思想在裏頭，絕對的他者即是阿彌陀佛。要注意的是，在這種宗教的實踐中，絕對的他者是絕對的，與我們自己的經驗主體不相符順，此中可以說絕對矛盾；而這經驗主體、經驗自我最後在自己的內裏見到絕對的他者，甚至與後者合而爲一，自己也成了絕對的他者，這正是自我同一。在這種脈絡下，我們便可說絕對矛盾的自我同一。這是西

⁵² 西田很重視自覺的問題，他寫過兩本書，是專談這問題的：《自覺に於ける直觀と反省》（《西田幾多郎全集》，第二卷，東京：岩波書店，1978）、《無の自覺の限定》（《西田幾多郎全集》，第六卷，東京：岩波書店，1979）。

⁵³ 〈私と汝〉，《無の自覺的限定》，p.386。

田對淨土宗的一種創造性的詮釋，淨土宗的重要典籍如《阿彌陀經》（Sukhāvativyūho nāma mahāvāna-Sūtra，Sukhāvativyūha）、《無量壽經》（Sukhāvati Vyūha）、《觀無量壽經》（Amitāyur-dhyāna-sūtra）不是這樣說。它們以阿彌陀佛（Amitābha, Amitāyus）爲他力大能，強調人或眾生如能對阿彌陀佛起信，便能得到後者的悲願攝助，往生於西方極樂淨土。淨土宗文獻只強調眾生能往生於淨土，加快成佛，並未特別強調眾生能成爲作爲他力大能的阿彌陀佛，雖然一般說的佛與阿彌陀佛是相通的。⁵⁴西田的說法有點不同，他有把自己絕對化的傾向或意味。把自己絕對化，視爲等同於絕對的他者，自我同一便在這一點上說。他在〈私と汝〉一文中說：

自己在自己中見到絕對的他者，會想到依於自己的死去，會有生機；依於確認他者的人格，讓自己成爲自己，在我的根柢中有汝，在汝的根柢中有我。正是在這種辯證法的限定中，想到在我的內裏見到的他者，並不單純是他者，卻是具有汝的呼號的意味。⁵⁵

⁵⁴ 阿彌陀佛又作無量光佛、無量壽佛。這個佛現在仍然在西方淨土的極樂世界中說法。有關這個佛的故事，一般是這樣說：在很多劫以前的世自在王佛時期，有一國王發起無上道心，捨棄王位而出家，成爲法藏比丘，修行佛事。他遍遊諸佛的淨土，沈潛了五劫的時間，發出殊勝的四十八大願。在距今十劫以前的時間，他終於圓滿成就功德與願行，而成爲阿彌陀佛。這與《阿含經》（Āgama）所載的釋迦（Śākya）成道的故事，有點相似。他在距離這個世界十萬億土的西方，建立極樂世界，一直說法，以迄於今日。

⁵⁵ 〈私と汝〉，《無の自覺的限定》，《西田幾多郎全集》，第六卷，p.397。按長

這是說，倘若我們能夠達致這樣的境地：在自己的根柢中有汝，在汝的根柢中有自己，則我與絕對的他者或永恆的神便有一種同一的關係，這是在自我中發生的，而汝具有絕對性格，我本來只是一凡夫，雙方是一種絕對矛盾的關係。因此西田提出，倘若我能在自己的內裏見到汝或永恆的神，則可證成絕對矛盾的自我同一的理想的、價值的、現象學義的關係。但如何能在自己的內裏見到汝，永恆的神或絕對的他者，則是一種工夫論的問題。

跟著西田提出他的總結。在這總結中，他並不把“汝”限於永恆的神或絕對的他者，卻是作與我相對比的你來看。但這點與西田的總的意思並不相悖，只是有些不協調的感覺。⁵⁶即使我與汝同是凡夫，但通過工夫實踐，雙方都可臻於絕對的他者或永恆的神的境界。西田的意思是，我和汝在各自的根柢中認證絕對的他者，相互向絕對的他者趨附，透過後者而結合在一

谷正當的《欲望の哲學：浄土教世界の思索》(京都：法藏館，2003)，p.170 錄出此段文字，但作 p.391。此是誤錄。另外，長谷在其書的參考文獻欄中，並未錄這西田《全集》的第六卷。日本學者一向在文獻學上持嚴謹態度，長谷在此處的錯失，甚為罕見。不管怎樣，長谷的這部書是一本相當不錯的作品，我看了又看，吸收了他在有關京都學派在浄土宗的看法與說明的評論，致有時自己說到有關問題時，不自覺地反映了他的見解，但都是經自己反思過的。另外，長谷長時期在京都大學中任教，退休後成為京大的榮譽教授，他對京都哲學家如西田幾多郎、西谷啓治和武內義範等的思想有頗有深刻的理解與同情，但他的著作未有受到應有的注意，他自己也好像未有被視為京都學派中的一員，這讓筆者有點不解。

⁵⁶ 關於這點，我在下面會再有解說。

起，建立辯證的關係。我和汝相互依於各自的人格行為的反響而相互了解。在我們各自的根柢中，確認絕對的他者，而又相互從各自的內裏向他者移行，便能成就真正的人格的行為。在這些行為中我與汝相互接觸。這樣，通過行為與行為的應答，我和汝便能相知和相通了。⁵⁷

一言以蔽之，此中的關鍵性問題在“自己在自己中見到絕對的他者”，我在這裏即順著這一點探索下去。上面我們提及自覺的問題，西田的意思是，自覺是自己在自己的根柢中見到他者，這是絕對的他者。此中馬上生起一個問題：我們在自覺中見到絕對的他者，這“見到”(見る)表示絕對的他者本來已內在於自己之中，但自己未有見到，現在見到了。或者，我們自己中並不具有絕對的他者，這絕對的他者是透過我們的工夫實踐而獲致的。第一種情況是存有論問題，第二種情況則是工夫論問題。西田是指哪一種呢？我們先看一下西田的一段文字：

我們在考量自己在自己中見到自己時，想到自己在自己內裏見到絕對的他者的同時，亦應確認這有絕對的他者即是自己的意味。⁵⁸

西田的意思是，在我們的靈性的自覺活動中，我們不但見到絕對的他者，同時也確認這絕對的他者與自己的同一性。這段文字多說了一點，這即是絕對的他者正是自己，自己正是這絕對

⁵⁷ 〈私と汝〉，pp.391-392。但長谷在他的書中作 p.391，亦是疏失。

⁵⁸ 〈私と汝〉，p.386。

的他者。這絕對的他者與自己的同一性表示我們在精神上、靈性上可以達致絕對的他者的境界，亦即是絕對的境界。這當然有修證（實修實證）的工夫在裏面，但仍不足以證認我們本來便存有論地具有這絕對的他者的境界，以至自己本來便存有論地與絕對的他者為同一。因此我們要進深地探討下去。

讓我們先看西田的幾段文字：

- 1、在我們自己的自覺的根深處，不管在哪裏，都有超越於自己的東西。⁵⁹
- 2、在我們自己的根柢中，不管在哪裏，都有超越於意識的自己的東西，這正是我們自己的自覺的事實。⁶⁰
- 3、內在即超越，超越即內在地，亦即矛盾的自我同一地，我們的真正的自己便是由那裏作動。⁶¹

在第1與第2段文字，我們看到，我們總會有超越於自己，超越於意識自己的東西。這東西是甚麼呢？西田沒有明說。“超越”可以是某些東西的存有論的性格，也可以是工夫論上的作為、活動。前者可以說到佛性、阿彌陀佛方面去，就筆者所理解的西田哲學來說，人存有論地具有佛性、成為阿彌陀佛的潛能的說法的可能性並不高。即使有這種可能性，也不會是現成的佛，不管是哪一種佛，必須要以實修實證的工夫才能說。這樣，我們的注意力便聚焦在第3段文字，特別是有關超越與內在的同一問題。“內在”與“超越”都可以指涉某種東西的存

⁵⁹ 〈場所的論理と宗教の世界觀〉，《哲學論文集》第七，《西田幾多郎全集》，第十一卷，東京：岩波書店，1979，p.417。

⁶⁰ Ibid.,pp.417-418.

⁶¹ Ibid.,p417.

有論的性格，但超越而又內在、內在而又超越，突破超越與內在的矛盾以臻於同一的境界，則非要靠實修實證的工夫不可。不管是一般的矛盾，抑是絕對的矛盾，它們的自我同一，都非要靠工夫實踐不可。這便引到西田的下面的兩段文字：

- 4、我們自己的根源，不在任何處所。心理地說，不在純然是感官的東西中，也不在單純的意志的東西中，卻是在兩方面的絕對矛盾的自我同一之中。因此，我們進入宗教的信仰，必須要有自己的立場的絕對的轉換。⁶²
- 5、永恆的生命存在於“生死即涅槃”之中。我們自己與神亦即是絕對的他者的關係，以我們屢次說及的大燈國師的話語最能表達出來。不管哪一處，都是逆對應的、絕對地逆對應的。在其中，我們可以了解到“生死即涅槃”。⁶³

“生死即涅槃”是天台宗智顛大師的說法，日本的大燈國師的話語則是“億劫相別而須與不離，盡日相對而刹那不對”。像這樣的說法多得很。生死是染污的，涅槃是清淨的，怎能“即”呢？在無盡的空間中分開，又怎能有片刻結合呢？整日相互對向對方，又怎能刹那一刻不相互對向呢？這分明是矛盾，是吊詭（paradox）。天台宗與《維摩經》（*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*）稱這種想法為“不思議”，超越我們日常的思維法則。康德與京都學派則視這想法為“背反”（*Antinomie*）。這不是邏輯，

⁶² Ibid.,p.419.

⁶³ Ibid.,p.421.

而是辯證法，而且是實踐性格的辯證法，需要在我們的工夫實踐中證成。京都學派更認為這種背反的消解，不能以背反的一方克服、否定另一方，如以菩提克服煩惱，以涅槃克服生死，以善克服惡，以樂克服苦。因背反的兩方在存有論上是對等的，具有相同的地位，不能以一方克服另一方，卻是要在背反的內部求突破，從背反的內裏突破開來，超越上來，以臻於無善無惡、無生無死的絕對無的次元（dimension）。

這種背反是辯證性格，表示一種對真實（reality, Realität）的洞見。它不是拿來講述的，而是拿來實踐的，要在工夫中表現出來。就上面所引有關文字來說，“生死即涅槃”，生死是染污的，涅槃是清淨的，各有不同的內容，怎能“即”、等同呢？實際上，這即不是等同之意，而是不離之意。涅槃是宗教的理想、目標，是終極關懷的所在。要實現、證成這種宗教理想，需在這個生死輪迴世界中用功實踐。生死雖是相對的，充滿苦痛煩惱的境域，但我們若要從生死中突破，臻於涅槃的絕對的、無生無死的境界，仍需在這個生死世界中作工夫實踐，生死即此即是實現涅槃理想的場域，離開了它，一切宗教理想的實踐都不能說。至於大燈的話語，“億劫相別，而須與不離”，指兩邊的距離遙遠，有億劫的里程，但仍然可以相聚在一起，沒有所謂寸步的分離。“盡日相對，而剎那不對”，兩邊雖然整日相對，但相對無言，沒有片刻的交集溝通。這是因為相別、相對，是就空間、時間說，是以經驗、現象的觀點來看事情，是常識的看法。若能把空間、時間的直覺形式抽去，不以經驗，現象的觀點看，而是相互以靈性的、睿智的直覺來看，則結果會大不相同。這是心靈上的純粹的溝通，是物自身

層次、本體層次的溝通，空間、時間的阻隔，無從說起。“億劫相別”、“盡日相對”的時空條件便起不了障礙的作用了。

回到絕對矛盾的自我同一的問題。西田提出我們要在自之中見到絕對的他者或汝，而向後者認同，讓雙方同一起來。絕對的他者自是絕對性格，我們自己若從現實看，則是經驗性格、相對性格，在這裏、絕對的他者與相對的自己構成一種矛盾，亦即是自我矛盾。兩者如何能同一起來，即是說，相對的自我如何能滲入絕對的他者之中，而與後者結為一體，則非要透過工夫實踐不可。上面說到的智顛和大燈的話語，展示一種新的、與一般不同的思維模式，這便是由逆轉（西田說是“逆對應”）、顛倒的關係開展出來的辯證的工夫，有如禪偈的兩句“人在橋上過，橋流水不流”的意趣。⁶⁴這便引出西田所說的“絕對矛盾的自我同一”的濃厚的工夫論的涵意，而不同於從存有論來說的“絕對矛盾的自我同一”觀點。

倘若更深進地看此中有關的問題，我們仍可提出，我們對絕對矛盾的自我同一從工夫論方面來把握，仍不能不指涉到存有論。此中的理據是這樣的工夫實踐勢必預認以至迫出進行這種工夫實踐的主體的存在性。不過，對於這樣的質難，亦不難破解。對於工夫實踐的主體，應是以活動看的，不是以存有看的。主體是以活動（Akt, Aktivität）的方式存在，而不是以存有（Sein）或存有物（Seiende）的方式存在。活動若能從工夫方面來說，自然比較好說了。

⁶⁴ 這便是上面所說的自己立場的絕對的轉換。這是從常識轉向智慧，從邏輯轉向吊詭、辯證法的關鍵之點。

八、關於內裏的他者

西田在上面說過“在我們自己的自覺的根深處，……都有超越自己的東西”；“自己在自己內裏見到絕對的他者的同時，亦應確認這有絕對的他者即是自己的意味”。這是說，在我們的生命內部，內在著一種超越性的絕對的他者，這即是阿彌陀佛或神（在佛教來說是阿彌陀佛，在基督教來說是神）。就字眼上說，這超越的他者的內在性，似乎是存有論的，但這意思不夠清晰，不夠確定。“超越自己的東西”，是存有論的超越抑是其他意味的超越呢？更重要的是，“見到絕對的他者”、“確認這絕對的他者即是自己”，我們見到與確認絕對的他者，除了有存在論的意味外，工夫論的意味也很濃厚。我們不能在日常生活中過日子，輕輕鬆鬆地自覺到生命內部有絕對的他者，而是要經歷長時期的艱苦的修行，作內省的工夫，才能做到這樣。“見”與“確認”是主體在見，在確認，這主體要能見、能確認，都是一種活動；這見、確認、活動都是工夫論的觀念。長谷正當提出，這超越者或超越的他者對於我們的超越，不是在我們之外超越自己，而是在我們的內裏超越自己。⁶⁵西田把超越分為兩種：內在的超越與對象的超越。前者是發於自己的生命存在裏面的，後者則是發生於生命存在外面的，是涉及外界的對象的。在目下的脈絡中，西田是指涉內在的超越，而不是指涉對象的超越。

在內在的超越中，我們在自己的根柢裏超越自己的有限性而與絕對的他者相接觸，透過這種動作，我們可以凝聚生活的

⁶⁵ 長谷正當著《欲望の哲學：淨土教世界的思索》，p.195。

能量、力量。這絕對的他者自然是阿彌陀佛或者是他的慈悲的呼號，甚至是這呼號在我們自己的奧底處的迴響。阿彌陀佛或者是他的呼號可以讓我們對他起著深厚的信賴、信仰，使作為我們的生活的能量、力量的根源的內在世界在自己的生命的根柢中向宇宙界敞開。我們要了解生命的真相，要徹入宗教的意義與作用，便要在這點著眼。

剛剛提到信賴、信仰的“信”的問題。西田比較傾向於禪，但也不忽略淨土宗，特別是日本的淨土真宗，尤其以親鸞為代表者。在西田看來，我們的生活能量、能力，是由在我們自己的奧底中流動不息的生命發展出來的，我們要使這自身的內奧的生命源泉湧現出來。這種生命可以說是佛的生命、如來的生命，是精神的、靈性的性格的。所謂信，是指對具有這樣的性格的生命湧現的場所的內裏性的歸依，在這歸依中存在著真我、真正的自己。⁶⁶在西田看來，在我們生命的內裏，倘若能夠經驗到或感受到這種由深邃的根源中湧現出來的生命力量，則我們即使是在非常困難的情境中，仍然能夠昂然無懼地生活下去。⁶⁷我們能夠這樣做，信或起信起很重要的作用。對信的自覺是宗教生活的一種非常重要的因素、內容。西田所說的自己在自己的內裏見到超越的他者，或自己在自己的根柢中接觸到超越於自己之上的東西，真正地覺知它的存在與作用，亦不外是信的問題。而生命亦離不開信；在西田來說，生命應在“在

⁶⁶ 這是指“我”和“汝”的等同性，也是把信關連著場所說：西田以信的實踐空間為一種場所。

⁶⁷ 這頗有《孟子》書的“富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈”的大丈夫的氣概。

我們的存在的底層接觸到、感受到超越的、絕對的他者”的脈絡中說，生命甚至可以就我們與這他者的會合說。這裏頗有把自己、在信中的自己與他者同一化的意味，同時，這又表示不是以自我超越自己，而是以他者超越自己。自己是經驗性格，他者則是超越的、絕對的性格，這構成絕對矛盾，加上兩者的同一化，便可以說絕對矛盾的自我同一了。

信的確是西田的救贖論中一個重要的觀念。在他看來，這信的構造，亦即是自覺的構造。上面第七節曾經提過，自覺是自己在自己中見到絕對的他者。倘若要更詳盡、更精確地說，西田的所謂自覺，是自己在自己的根柢或生命的內奧處見到作為絕對的他者的汝。他認為，作為絕對的他者的汝，或者超越者，不是在自己之外，而是在自己的內裏，或者是在自己的根柢中見到的東西。這即是“汝”。這“汝”是布伯（M. Buber）所提的哲學、宗教學以至神學中的重要觀念。在我～汝（Ich und Du）關係中表示永恆的神（Eternal God），我（Ich）與汝（Du）表示我與神的合一，我能達致神的境界。較具體地說，我們對於世界可有兩種根本的態度，一是“我～汝”關係，另一是“我～此”關係。在前者，我把人格的全體向汝傾斜，與它相合。在後者，我把對手作對象亦即是“此”看，這“此”可以是人，也可以是物。人若不具有這對象，便不能生活；若只具有這對象，生活不會是真正的人的性質。人要能向汝趨附，和它結合，才能成為真的我，而這汝的原始形態，正是神。關於這神，西田曾說：“神總是從我們的底層作動的”，又說：

“我們在我們的底層見到超越”。⁶⁸西田所說的人要能向汝趨附，和它結合，其義理依據，可以說是絕對矛盾的自我同一。

九、阿彌陀佛與神的呼號：信的問題

上面剛提到信的問題。德國神學家巴特（K. Barth）即以信或信仰是對神的呼號的回應，這自然是肯定性格的回應。西田則透過場所來說信，他不把所信者作對象看，不認為我們所信的是一個對象。他卻是要使我們的信仰、反思從向外的矢向逆轉為向內的矢向，要我們在自己的生命中聽到彌陀的呼號。但這種呼號是從超越的邊際而來，此中有一種吊詭情況：我們自身的根本的意願，一方面距離我們最近，另一方面卻又距離我們最遙遠。阿彌陀佛或神的呼號，有時像由無邊無際的無何有之鄉發出來，有時卻又像由我們生命的根深處發出。佛或神對我們來說，好像在天壤，又好像在眼前。西田說：

我們自己不管在哪裏，都具有在自己的底層超越自己的東西，在自我否定中，我們肯定了自己。在這種矛盾的自己同一的根柢裏，我們讓自己清徹起來，而得見性。⁶⁹

同一的東西，可以超越我們，又可以透過我們自己的自我否定，而接近我們。我們否定自己，亦否定那超越者與我們的相隔，超越者便內在於我們的存在中，與我們同一起來，讓我們見性。

⁶⁸ 關於這兩句引文，長谷在他的《欲望の哲學：淨土教世界の思索》，p.173 有提引，並交代這是出自《西田幾多郎全集》第六卷，p.353 的，但我看過有關處所，找不到這兩句。

⁶⁹ 〈場所的論理と宗教の世界觀〉，pp.445-446。

見性即是徹見自己的本性、真正的自己，讓自己與超越者結合起來，同一起來。此中自然有背反（Antinomie）的意味，西田稱之為“背理”，並表示背理也有它的理，所謂“背理之理”。⁷⁰這背理之理並不是非合理，而是理與事、知與行的矛盾得以消解，讓雙方同一起來。

在這裏，西田引了一段《臨濟錄》的話語：“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。”⁷¹西田的意思是，一般人總是認為終極真理是超越的，佛法也是如此，與我們的日常的經驗生活有很大的差距。實際上不是這樣，終極真理雖有超越性格，但它的存在與展現，是與我們日常生活分不開的，不能相離的。所謂“心即是佛，佛即是心”，“心”是指我們的平常心，不是超越的真心。終極真理的顯現或佛的覺悟，只在這日常的平常心中作動，用工夫，離開了它，真理的顯現，我們對它的體證，便無從說起。在這裏，我們看到絕對矛盾的自我同一的關係。心是平常心、經驗心，佛則是已證得超越的、絕對的真理的眾生，雙方有一種絕對的矛盾；但雙方也不分開，相互內在，相互同一，這便是絕對矛盾的自我同一。

上面所引的那段文字，亦可以有如下的意味。我們要能自覺，與自己相照面，便得作自我否定。在自我否定中有自我肯定：要否定的我是我的影象、光景、假的我，而由否定中翻騰上來的肯定，是肯定那個真實的、不虛妄的我，這是真我。長

⁷⁰ Ibid., p.446.

⁷¹ Idem., 《大正藏》47.498 上。

谷正當認為，我們自己的根源性的意願被鐵壁區隔開來，但透過絕對否定，我們可以與鐵壁的另一邊相遇。西田把這種情事，視為聽聞到“彌陀的呼號”。長谷強調，我們的根源性的意願存在於我們內裏，能夠超越我們自己；我們可即在這種對我們自己的超越活動中，獲致、體證我們的真正的我。⁷²長谷的說明，大致不錯，只是有些地方需要解釋，才能清楚明白。長谷提到“絕對否定”，這種表述式是京都哲學所常用的，他們以之來說否定的否定。否定是較原始的層次，否定的否定在邏輯來說，兩個否定的相消，而成為肯定。京都哲學家喜以辯證法來說，否定的否定的結果不是單純的肯定，而是絕對肯定。肯定甚麼呢？肯定“彌陀的呼號”也。⁷³這種呼號有絕對性格，故對它的肯定是絕對肯定。這種肯定具有殊勝的工夫論意義：我們對於彌陀的呼號是無條件地承受的，在這種呼號中，我們徹底地放棄自己的主體，盡情委身於作為他力的阿彌陀佛的悲願中，以成就自己。至於所謂“超越我們自己”，則是指我們自己具有根源性的意願，這亦可說為是自由意志。憑著這自由意志，我

⁷² 《欲望の哲學：淨土教世界的思索》，p.110。

⁷³ 阿部正雄說：“雙重否定（筆者按：即否定的否定）並不是一相對否定，而是一絕對否定。而絕對否定正是絕對肯定。因邏輯地言，否定的否定即是肯定。不過，這又不是一純然的和直接的肯定，它是透過雙重否定亦即絕對否定而會得的肯定。故我們可以說，絕對否定即絕對肯定，絕對肯定即絕對否定。”（阿部正雄著、吳汝鈞譯〈從“有”“無”問題看東西哲學的異同〉，載於吳汝鈞著《佛學研究方法論》，下冊，台北：台灣學生書局，2006 三版，p.447。阿部的這種說法，承自他的老師久松真一與西谷啓治，更可上溯到西田的場所邏輯。）

們有放棄自己的主體的自由，而全情投向（submit）阿彌陀佛的悲願中。我們可在超越我們自己的個別的、私欲私念的假我中讓自己的普遍的我現成。

委身於作為他力的阿彌陀佛或神，與他們相照面，是在實踐上的信的展示，其矢向是向外的。同時，我們亦需要向內貫徹到自己的生命的根深處，窮究自己內部生命的真實性、完整性。這生命自然不是形軀的、肉體的，而是超越的、靈性的、精神的。這樣的生命要在他者或汝的加持下，洗滌自己的私見、私欲，讓它昇華，與他者或汝構成自我同一關係，而被體證出來。在淨土真宗來說，生命是甚麼的問題，是與阿彌陀佛是甚麼一問題相扣緊的。我們要問：我們要通過甚麼方式、在甚麼地方、如何去行事，才能與阿彌陀佛或神溝通，以至相照面呢？這自然牽涉非常濃厚的工夫義的問題。此中的答案，與信最為相應。在淨土真宗來說，生命的事即是信的事，生命的活動即是信的活動。具體地說，阿彌陀佛在《阿彌陀經》中，有“無量壽”、“無量光”的性格、功德。透過阿彌陀佛的無量壽、無量光，我們得以支撐自己，在種種逆境中能夠挺立起來，感到自己是生活著的，具有宗教意義的熱誠的，這正是對阿彌陀佛的信所致。

信是很奇妙的事。有信，便有盼望（hope），有盼望便有希望。希望是西方的宗教學、神學的頭等大事。⁷⁴信即是生命，它

⁷⁴ 盼望、希望是西方宗教學、神學的一個極其重要的觀念。聖湯瑪斯（St. Thomas Aquinas）便很重視它。他認為人要獲致幸福，需要依賴上帝，從上帝方面接受一些特殊的原則，依於這些原則，人才能被帶引到超越自然的（supernatural）幸福方面去。這些原則稱為“神學的德性”（theological

表示在我們日常生活的儀式、活動中，像燒香、拜佛、念佛、跪香、禪坐等。信與生命是相互貫徹的，它是一種教義，也是一種行動。教義是無所謂的，行動才是最重要的。我們要開拓出超越形軀的、生物學的、心理學的精神生命的次元

（dimension），從作為教義、概念的抽象的信逆轉過來，逆覺開來，克服它的局限性，存在地、救贖地確信阿彌陀佛的悲願不會捨棄我們，而是加持我們，同時也確信在我們生命的底層總會有一種無限的生命流在作動。信可以使經驗性格的我們與絕對性格的阿彌陀佛拉在一起，溝通起來，使兩者所成的絕對矛盾得以化解、消融，最後同一於阿彌陀佛的極樂世界中。

若要進一步理解信的問題，則要探究一下“逆對應”概念，西田說：

神與人之間的對立，不管在哪裏，都是逆對應的。基於此，我們的宗教心並不是由我們自己生起的，這是神或佛的呼號。這是神或佛的動力，這是來自能夠成就自己的根源。⁷⁵

西田在這裏提到宗教心，這即是宗教意識、要求救贖的渴求。這宗教心不是由我們內部生起，卻是由神或佛的呼號而致。這樣人便不能不被放於被動的位置。凡是他力主義的思想，類皆如此。這裏涉及逆對應與表現的概念或問題，以下即在這些方

virtues)。這即是信仰（faith）、希望（hope）與慈愛（charity）。參看 Anton C. Pegis, ed., *Introduction to Saint Thomas Aquinas*. New York: The Modern Library, 1945, p. 591. 按這本書是聖湯瑪斯著作的輯要，主要是他的《神學大全》（*Summa Theologica*）的輯要，不是一般有關他的思想的概論書。

⁷⁵ 〈場所的論理と宗教の世界觀〉, pp.409-410。

面作出探討。

十、逆對應問題

“逆對應”是西田哲學在辯證思想方面一個極其重要的概念，它亦與絕對矛盾的自我同一這一根本觀點在義理上有著緊密的關連。這個概念表面看來有點含糊，既然是對應，如何又有逆反呢？以下我會步步清理此中的意涵。在這裏，我們可姑把它理解為具有辯證的性格，或數學中的反比例的程式。

在宗教學中，絕對者與人的關係是一個首要的問題，逆對應即是就這個問題而提出的。我們可先這樣說，逆對應指涉絕對者與人或人與絕對者相互否定而相遇合（*encounter*）、相接觸（*contact*）的關係。分開來說，絕對者否定自身，或自我否定，失去絕對性，可在相對的關係中見到自己；與此對比，人否定自身，或自我否定，超越相對性，可在絕對者中見到自己。關於否定，絕對者與人可相互否定對方，雙方亦可各自否定自己，西田的逆對應關係同時具有這兩種情況。另外，抽象的絕對者自我否定，可起分化，最後可發展出個體物，這關連到絕對矛盾的自我同一的存有論方面的問題，我在這裏不想多談（本文開首的幾節已談過了），只想集中在工夫論方面來探討。

逆對應的關係也可表現於人與人的相互否定中，不過，西田是特別就絕對與相對之間的關係來理解。在這種情況，絕對者透過自我否定，而開拓出相對性，在相對關係中見到自己，自身則以名號而出現，這是在淨土真宗這樣說的。另外，人在自家的根柢中接觸到絕對者，在絕對中見到自己，這表示在自己的底層聽到如來或佛的呼號。換言之，個體性的人在自己的

根柢亦即是在普遍性中回歸向後者，在如來或佛的呼號中看到自己。長谷正當表示，西田在這樣的“逆對應”概念中所把握的，正是親鸞在他的《教行信證》中明晰地展示出來的信與行的關係。⁷⁶在我看來，這信與行應該是同時發生的活動，不能說光有信，然後才有行。這是“即信即行，即行即信”的。先信後行是邏輯性格，信行同時則是辯證的性格，逆對應是在這裏說的，“逆”即是辯證義的否定，有相反而又相成的意味。

我們也可以這樣說，相對者透過絕對否定作為一種辯證義的中介，而得以面對絕對者，這種相對者與絕對者的關係，便是逆對應的關係。就“煩惱即菩提，生死即涅槃”這一天台宗的辯證的真理來說，煩惱、生死是相對者，透過對它們的絕對的否定（不是相對的否定、邏輯的否定，而是辯證的否定），而絕對的否定即是絕對的肯定，結果是菩提、涅槃分別被獲致、被證成。絕對者對於相對者有否定的意味，但這否定不是消滅、捨棄，而是克服、超越，於是我們便可說不捨煩惱而證菩提，不去生死而入涅槃了。西田頗有這樣的意思：絕對者並不去除一切的對、對待（*duality*），毋寧是，絕對者點化相對者，把相對者轉化為絕對者。正是因此之故，煩惱被點化為菩提智慧，生死被提升為涅槃理想。此中自然有很濃烈的工夫論意義。同時，煩惱、生死為經驗性格，菩提、涅槃為絕對性格，此中有一絕對矛盾在。而煩惱、生死被克服、被超越，一歸於菩提、涅槃，正是自我同一。在這種情況，西田的絕對矛盾的自我同

⁷⁶ 《欲望の哲學：淨土教世界の思索》，pp.165-166。在這裏，我自己也作了一些補充。

一的吊詭表述便變得具體了，不難解了。

這裏有一點堪注意，絕對者可以具有所對的相對者，也可以不具有所對的相對者，這樣的矛盾的存在形態，從辯證的角度來看，是可能的。在“煩惱即菩提，生死即涅槃”的吊詭中，煩惱、生死是相對者，菩提、涅槃是絕對者。分解地就菩提、涅槃看。它們是超越的、絕對的，不含有像煩惱、生死的那種經驗的、相對的染污的成分；但就綜合一面看，菩提、涅槃可以包容煩惱、生死，不受它們的染污性所影響。這樣，菩提、涅槃便可以涵攝煩惱、生死，這裏面當然有天台宗的圓教的吊詭意味在內，不過，這點必須要在實踐的、工夫的面相來理解，若純就概念的、邏輯的、思辨的面相來看，便不行了，便有矛盾了。這樣的思維方式，的確具有圓教的洞見（Einsicht）在裏頭，有存在的、實證的意趣在。在這一點上，西田顯然能接上德國觀念論的里格爾和佛教《維摩經》、天台宗和南宗禪的思想傳統。這便是逆對應的深微意義；在其中，煩惱、生死與菩提、涅槃都是染淨一如的，不過，矢向不同：煩惱、生死是由下向上轉進的，是淨土宗的往相，菩提、涅槃則是由上向下的，是淨土宗的還相。往相與還相構成大乘淨土宗的一個圓滿境界與導向，而沈積於天台宗的“一念無明法性心”與南宗禪的“即心即佛”的意趣中。這與逆對應也有很殊勝的比照：對應是順理而行，理是邏輯的分解的理，染污便是染污，不是清淨；清淨便是清淨，不是染污。染污與清淨愈行，距離愈遠。逆對應則與此不同，它不是順理，而是逆理，逆邏輯之理，由邏輯上提到辯證法。染污與清淨合為一體，契合無間，但這必須要在實修實證的工夫論中理解，才有意義。

我們更可以進一步透過“創造”觀念來看逆對應關係。絕對者通過自我否定、自我封限，把絕對性沈澱下來，讓相對意義的個體、具體的東西得以證成，這樣地從絕對者的側面來看逆對應，這正是創造：創造存在物、質體。所謂創造，在西田、久松、西谷他們來說，是絕對者否定自己，淘空自己，把自己翻倒向相對者，以成就經驗的、現象的世界。但這又有從工夫論移向存有論的導向了。西田說：

自我“自我矛盾地”與自己對立，即是無“無自身地”與無本身對立。真正的絕對者即在這種意義中，能夠說絕對矛盾的自我同一。……絕對者無論在哪裏都在自我否定中具有自己。無論在哪裏都相對地讓自己自身翻倒，在這翻倒的處所中，證成真正的絕對性。真正的全體的一，在真正的個體物的多中，具有自己自身。神總是自我否定地處身於這個世界中的。基於這個意涵，神總是內在的。因此神在這個世界中，基於這個意涵，神總是內在的。因此神在這個世界中的，甚麼地方都沒有，同時也甚麼地方都有。⁷⁷

西田的意思是，自我否定自己，與自己對立，即是無或絕對無自我否定自己，而與自己對立，真正的自我或絕對無自我否定，其絕對性便消失，而變成相對的個體物。⁷⁸真正的自我或絕對無

⁷⁷ 〈場所的論理と宗教の世界觀〉，pp.397-398。

⁷⁸ 西田在這裏未有明顯地標示出個體物，是有意避開存有論方面的問題，而聚焦在工夫論上發揮。京都哲學家分兩群，一群是由西田幾多郎所帶導，內裏有久松真一、西谷啓治、阿部正雄、上田閑照，另一群則有田邊元與武內義範。前者宗禪，後者宗淨土。在前者中，西田與西谷較重視存有論，

與相對的個體物構成絕對矛盾的關係。但個體物最後又回歸於真正的自我或絕對無，這樣便可說絕對矛盾的自我同一。絕對者總是要自我否定的，自我翻倒的，由自自我否定而開拓出個體物，但絕對者的絕對性並未消失，卻是含藏於自我否定之中，亦即含藏於自我否定後而開拓出來的個體物之中，這便引出下一節要討論的內在的超越的問題。真正的全體的一或絕對無(筆者按：此中的“一”不是數目字，而是絕對或絕對者之意)，總是在個體物的多中存在，含藏著自己。這裏提出個體物(“個物”)便表示絕對無自我否定而生起個體物。同時，說絕對無的一存在於個體物的多中，頗有華嚴宗的一即多、多即一、一多相即相入的意味。這裏可以看到西田哲學中有華嚴宗的思想在內。西田又以西方宗教的神來說，這神相當於絕對無。在西田看來，神總是自我否定地存在於這個世界中的。他的意思是，神自我否定而開拓出有種種個體物的世界，祂自己也存在於這個世界之中。這有泛神論的意味，以絕對無來說，這有泛絕對無的意味。即是，絕對無是無所不在的。⁷⁹絕對無或神自我否定而開拓出個體物的世界，這便是創造。

西田在這裏引佛教《金剛經》(《金剛般若波羅蜜經》)，

但還是以工夫論為主。雖然如此，存有論還是要講的，西田強調表現問題便是明證。關於表現，下面會有專節討論。

⁷⁹ 在這裏，西田的措辭有些驚扭。他只需說絕對無甚麼地方都有或存在便可，卻又說絕對無甚麼地方都沒有或不存在。不過，這對絕對無的性格並無大礙。說某個東西總是存在，又總是不存在，在邏輯上是矛盾的。但就佛教來說，這種說法表示那個東西是超越於存在與不存在所成的相對的層次之上，而為絕對性格。這在佛教來說便是中道(madhyamā pratipad)。

Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra)的說法來助解。他表示《金剛經》的背反之理，是鈴木大拙所謂的即非邏輯：“所言一切法者，即非一切法，是故名一切法”，認為這與大燈國師說的“億劫相別，而須臾不離；盡日相對，而刹那不對”有近似的旨趣。他認為單單超越地自我滿足的神不是真的神，祂總是要有自我淘空(kenosis)的活動才是真神。在西田看來，神在有超越性之處，即有內在性；有內在性之處，即有超越性。這樣的神才是真正的辯證法的神，這才是真正的絕對者。⁸⁰按西田在這裏提出《金剛經》的名句和大燈國師的話語，有逆對應的意味：表面矛盾，實則表現辯證的洞見。一切法和非一切法相應於辯證法的正命題與反命題，最後的是故名一切法則是合命題。在正命題中，我們肯定一切法，那只是作為現象的一切法，我們對它們有執著，執著它們的自性，而不見它們的本性是空、無自性。在反命題中，我們否定一切法的自性，領悟到空的真理。但我們不能停留在這種超越的境界，遠離世界。在合命題中，我們重返回世界，肯定一切法，但不執著它們，因為我們理解它們是空，無自性可得。我們的般若智(prajñā)便是這樣運作的，鈴木大拙說這樣的思考方式是“即非邏輯”(“即非の論理”)，此中的“即非”便是指反命題中的對自性的否定性。⁸¹至於大燈國師的那幾句話，如上面所說，是抽掉空間、時

⁸⁰ 〈場所的論理と宗教の世界觀〉，p.399。自我淘空即是自我否定。在基督教，神透過道成肉身的方式化身為耶穌，來到世間受苦受難為世人贖罪，最後被釘死於十字架上。這是神的自我否定、淘空。

⁸¹ 關於這種思考方式，參看拙著《金剛經哲學的通俗詮釋》，台北：台灣商務印書館，1997，pp.8-11；《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994，

間的形式概念而得的，這與《金剛經》的說法有不同的焦點，關係不是如西田所說的那麼緊密。

西田也就與絕對者或絕對無相應的神來說有關問題。在他看來，神由愛而創造世界，這愛是絕對性格。這絕對的愛作為神的絕對自我否定而展示神的本質。這不是萬有神教，這毋寧是萬有在神論（Panentheismus）。我們不能以對象邏輯來思考這個問題，此中的思考應該是絕對矛盾的自我同一的絕對的辯證法的方式。⁸²

邏輯不能有創造作用，只有絕對的辯證法才有這種作用。上面提到，絕對無或神自我否定而開拓出個體物的世界。在西田看來，創造作用是多與一的矛盾的自我同一的世界能夠在自己自身中表現自己，在無基底的背景下，由被創作的東西向創

pp.81-84。

⁸² 西田非常重視這種絕對矛盾的自我同一的思維形態，認為它能夠從對象邏輯中脫卻開來。他強調即便是黑格爾的辯證法也不能完全擺脫這種對象邏輯的立場或觀點。他指出，唯有佛教的般若思想能夠徹入這真正的絕對辯證法的內裏。〈〈場所的論理と宗教の世界觀〉〉，p.399）實際上，西田這種說法是有問題的。根據天台宗智顛大師的判教法，般若思想與中觀學是通教的導向，《法華經》（*Saddharmapundarika-sūtra*）、《涅槃經》

（*Mahāparinirvāna-sūtra*）與天台思想則是圓教的導向。通教說涅槃境界的獲致，需要斷除煩惱、生死，圓教則認為不必斷除煩惱、生死，只要能夠克服、超越煩惱、生死，便能證入涅槃境界了。就境界言，圓教顯然較通教更為圓融，更具包容性。若以絕對辯證法為修行的旨趣，圓教肯定較通教更接近絕對辯證法，更符合西田的設準。參看拙著 NG Yu-kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, pp.39-47.

作作用移行，無限地自己形成自己。⁸³這正符合上面所說的意思。神或絕對無特別是絕對無自我否定而開拓出個體物的世界，後者與絕對無分別是多與一，這多的個體物的世界與一的絕對無有一種相即相入的關係，甚至多的個體物與個體物之間有相即相入的關係，作為多的個體物在作為一的絕對無或絕對無的場所中相互之間沒有對礙，都能自由自在地遊息於絕對無的場所之中，以表現自己，證成自己。

上面提到對象邏輯一問題，我要在這裏簡略地說明一下。這“對象邏輯”是西田喜歡用的概念，也為後來京都學派的人所沿用。所謂對象邏輯大體上是指我們一般所理解的形式邏輯，西田把它與自己所宗的辯證法或逆對應對比著說。在西田看來，逆對應是指人與人、人與絕對者的關係，涉及有關事物的內涵，對象邏輯則只講形式，不涉及有關事物的內容，與辯證法或逆對應是不相符順的。對象邏輯是，對象是外在物，我們越趨近它，它會明顯地、清晰地、巨模地在我們眼前出現。若它離開我們，越離越遠，便會變得細小、模糊，最後會在我們的視野外看不到。這種現象很簡單，一般人都會明白。實際上，我們的日常生活經驗便是這樣。但我們可以從這種生活環境超越上來，生活在一個有逆對應性格的世界中，在其中，我們會經驗到與對象邏輯的世界相反的情況：在物理上距離我們越遠的東西，對我們來說是接近的、親切的；接近我們的東西，卻又是遙遠的，甚至是無限地遙遠的。真理的世界，或現象學所說的生活世界（*Lebenswelt*），以至物自身的世界，便是這樣。

⁸³ 〈場所的論理と宗教の世界觀〉，p.400。

這是與對象邏輯的世界、知覺的世界不同的，它是概念分析、思辯活動所不能到達的世界，或者說，是絕對矛盾的自我同一的世界。西田正是以“逆對應”的關係來理解這個世界。這個世界的背景，是絕對無，是場所，是“平常底”，是“自然法爾”。

十一、內在的超越

在上面的探討中，我們時常涉及西田的〈場所的論理と宗教的世界觀〉一長文。事實上，這篇作品很重要，它展示出西田晚年對一些重要觀念、問題的看法。此中還有一個關鍵性的觀念，這即是“內在的超越”。以下我要處理這個觀念。在西田看來，我們在自己的根柢中見到絕對的他者，這便是“自覺”活動。在這種意義脈絡來說絕對的他者，有把絕對的他者與自我同一化的意味。倘若真正是這樣，自我即是絕對的他者，則所謂他力主義便變得無意義。就一般的理解來說，我們是否能夠憑自己的力量得到覺悟、解脫呢？若答案是正面的，則是自力主義。若答案是負面的話，即我們不能憑自己的力量以獲致覺悟、解脫，因為自己的力量很有限，很弱，不足以克服生命中的種種無明因素，例如苦與罪，需要倚靠外面一個他力大能，例如阿彌陀佛或神，施以援手，才能解決這些生命的負面問題，而得覺悟、解脫。這樣便是他力主義。西方的宗教，如猶太教、基督教、回教和東方佛教的唯識宗、淨土宗便是在這種設想、理解下，來處理這些宗教問題。現在西田以在自己的根柢中見到絕對的他者來說自覺，而自覺是救贖活動的一個重要的環節，則他似是走他力主義的路了。不過，問題不是這樣簡單。

我們在自己的根柢中見到絕對的他者或他力大能，這他力大能是否必會幫助我們離苦得樂、得解脫呢？這仍是有待研究的問題。另外，我們見到絕對的他者，只是見到而已，我們自己仍是自己，仍然是凡夫，離解脫很遠很遠。

讓我們還是依循西田的說法，從自己在自己的根柢中見到絕對的他者說起。西田在他的〈場所的論理と宗教的世界觀〉中，以“內在的超越”來說自覺：在自己的根柢中見到絕對的他者。他認為宗教總是具有內在中的超越這種性格的，我們不管在甚麼處所中，都要朝著這個導向而行事，這“內在的超越”正是我們步向新的文化的道路。⁸⁴這裏提供我們對逆對應關係的理解的新線索。西田把“內在的超越”視為逆對應關係的表示。就內在與超越這兩個語詞來說，在意義上是相對反的：是內在便不是超越，是超越便不是內在。但我們的生命存在不必是邏輯性格的，而是辯證性格的。說在我們的生命內部見到超越的他者，則超越的他者不應是外在於生命，卻應是內在於生命，而為我們所見。不然的話，便不應說在自己的根柢中，或在自己的內裏。而所謂見，不應是視覺作用的那種見，而應是覺察，或許說覺悟、警覺比較恰當。這覺悟、警覺不是在知識論的脈絡下說的，而是在存有論的脈絡下說的。我們在自身中覺察到、覺悟到、警覺到超越的他者，是就超越的他者存在於我們生命的內裏說的，或者說，我們逆覺到在我們的生命存在之中，有超越的他者這樣的東西。此中自然有辯證的、吊詭的

⁸⁴ Ibid., p.461.

意味，但不難理解。⁸⁵不過，我們要進一步注意這一問題：存在於我們生命的內裏的超越的他者是否必定發出超越的作用，讓我們捨染（或在克服染之中）從淨（或獲致清淨性）而得覺悟、成解脫呢？另一問題是，即便在我們內部的超越的他者發出作用，這作用是否具有足夠的力量，讓我們捨染從淨，而成覺悟、得解決呢？西田未有積極地探討這些問題，起碼就筆者的有限的所知來說是如此。西田說：

透過絕對的他者作為媒介，汝和我得以結合起來。自己通過在自己自身的底層見到作為自己的根柢的絕對的他者，而沒入他者的內裏，亦即是，我在他者之中失去了我自身。……我們在自己的內裏碰著絕對的他者而沒入絕對的他者之中聽到的，可視為自己的聲音，但這不能作為真正的人格與人格的層面看，也不能作為在他者之中聽到汝的聲音看。這仍不能說是真正地在自己內裏見到絕對的他者，未能算是真正地由點到點的移行的辯證法的限定。基於此，我們仍不能說是真正的個人自己通過這樣的限定而發出呼號，這只能視為社會的限定否定個人自己而已。個人自己只依個人自己而呼號，呼號個人自己的，亦必是個人自己。我以作為絕對的他者的汝為媒介而知道自身，汝通過絕對的他者為媒介而知道汝自身，在我與汝的底層中有辯證法的直覺的意義。⁸⁶

⁸⁵ 這等於說超越的他者有其普遍性：它周遍地，沒有遺漏地存在於我們的生命的內裏。因此我們可以依說“煩惱即菩提，生死即涅槃”的格式，說“內在即超越”。

⁸⁶ 〈我と汝〉，pp.398-399。在這裏，西田把絕對的他者與汝交替地用。

在這裏，西田對我們在自己的內裏見到絕對的他者和絕對矛盾的自我同一作出嚴格的規限，同時也帶出人格和辯證法的直覺的問題。

我是凡夫，汝是超越的神與佛，這成一絕對矛盾，我沒入絕對的他者的內裏，這似乎可以說絕對矛盾的自我同一。但西田很謹慎，對於同一關係守得頗緊。我雖然沒入絕對的他者之中，但這樣太被動，我與絕對的他者的關係並不是對等的，我是被導，絕對的他者是主導。因此，我雖然可發出自己的聲音，但這是不獨立的聲音，因我是附著於、依附於絕對的他者，這裏面不能有人格與人格相對等的關係，絕對的他者有人格，我則沒有人格，沒有獨立的人格。在這種情況，我即便說人格，也不過是由社會慣習所限定的人格而已。按西田在他的成名作《善の研究》中，開拓出場所或絕對無觀念，以之來說終極的實在。他又把這終極的實在說成是意識的統合力量，具體地說，即是人格或人格的要求。⁸⁷這人格不是真正的人格的主體性，或主體性的人格，它要由社會慣習所限定，缺乏自主性、自覺性。另外，所謂辯證法的直覺，這不是我們一般所說的感性直覺（*sinnliche Anschauung*），而應是睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）。前者處理感官的、經驗的、現象的東西，後者則能認識終極的、絕對的東西，如天道、天理、本體、物自身。感性直覺是分析性格的，睿智的直覺則是辯證性格的。西田在

⁸⁷ 西田著《善の研究》，《西田幾多郎全集》，第一卷，東京：岩波書店，1978，pp.151-152。參看拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北：台灣商務書館，1998，pp.11-13。

他的《善の研究》也談到這種直覺，他稱之為“知的直觀”。⁸⁸

還有一點是我們要特別注意的，這便是西田所說的“由點到點的移行的辯證法的限定”（“點から點に移る辯證法的限定”）。所謂點到點的移行，表示階段性，一個點是一個階段，即由正狀態經反狀態而臻合狀態；這合又作為下一階段的正狀態而循環地發展下去。絕對的他者是活的，不是死的，它依階段性而不停地向前發展，為我們所現成，所見到。

回返到逆對應的問題。西田通過逆對應把握、理解絕對者與人的關係。絕對者對於作為凡夫的我們人具有超越性，這超越性有被人視為對象性的傾向，而滅殺人與絕對者的關係。因此，西田提出要克服絕對者的對象性。在西田看來，逆對應這一觀念所表示的關係，並不含有將絕對者虛無化的意思。毋寧是，我們與絕對者相互作絕對的否定，由此而生起絕對的肯定，以證成我們自己的內裏見到絕對者。這樣，絕對者作為超越的他者，並不是外在於我們地超越我們，而是內在於我們地超越我們。因此，就絕對者與我們人的關係而言，西田不說“超越的內在”，而說“內在的超越”。內在於我們而超越我們的絕對者並不以絕對無的姿態而停駐在某一處所，卻是在絕對無的底層來到我們身邊，對我們作彌陀的呼號。西田強調，今天的時代精神，不是要得到作為千軍萬馬主帥的宗教，而是求得以絕對悲願為基礎的宗教。⁸⁹

在這裏，讀者或許發覺我們一面是說絕對的他者的，這裏

⁸⁸ 《善の研究》，pp.40-45。

⁸⁹ 〈場所的論理と宗教的世界觀〉，p.439。

則說絕對者了。這是依於文獻的相關處所在稱謂上不同的緣故，並沒有特別的原因。唯一可以說是區別的，是絕對者所涉的範圍大於絕對的他者所涉的範圍。

最後，我要在這裏對逆對應關係作一些總結與反思。絕對者會自我否定，以進行自我分化(self differentiation)，超越了、突破了自身的一體性，而形成種種個別自我。⁹⁰這樣，我們所相對的存在性便依於絕對者。西田指出，當相對面對絕對時，其結局便是死亡、消滅。西田稱這種情況為“無”，強調我們只有透過死亡，才能逆對應地接觸到神。⁹¹這應如何理解呢？我的看法是，相對是個體性，絕對是普遍性，相對面對絕對，便會失去個體性，這便是死。這是逆對應，在其中，我們接觸到普遍的神，和祂連結起來。接下來是，我們作為一個凡夫，甚麼也不懂，是一個患者，但能夠聽到絕對者的聲音，也可以說是自覺，但這是凡夫的自覺。這也可以說無我，我們可以自覺到這無我的性格，同時，這無我是具體的自覺、感覺。在淨土宗的情況，在阿彌陀佛的悲願的呼號中，我們自覺到自己的渺小，這渺小便可以說無我。我們是無我，阿彌陀佛是甚麼呢？它是絕對。西田說：

絕對在面對無時，成為真正的絕對。相對於、相應於絕對的無，絕對的有便來了。同時，在自己之外，對象性地面對自己的，不是任何東西；而與絕對無相對的這樣的情況，可以說是自我

⁹⁰ 這自我否定、自我分化自然有存有論的意味在裏頭。

⁹¹ 〈場所的論理と宗教的世界觀〉，p.396。

“自我矛盾地”面對自己自身，這便是矛盾的自我同一。⁹²

無自身是絕對無，故絕對者面對無，即是絕對無的自我面對，這正是絕對無自我確認自己。而與這絕對無相對的，則是絕對有；這只是邏輯地說是如此，絕對無是窅然絕待的，並不面對任何東西。我們毋寧應說，關於絕對或絕對者，從正面來說是絕對有；從反面、負面來說，則是絕對無。絕對有是健動的終極原理，絕對無則是虛靈的終極原理。並不是有兩種終極原理，只是由於終極原理有其健動的一面，也有其虛靈的一面。兩者的綜合形態，即是筆者在拙著《純粹力動現象學》及《純粹力動現象學續篇》中所闡釋的純粹力動(reine Vitalität)。⁹³

西田進一步說：

絕對在自己的內裏，含有絕對的自我否定在內。所謂在自己的內裏含有絕對的自我否定，意即是自己是絕對的無。在自己不能成為絕對的無的限度下，自我否定的東西對自己而立，自己在自己的內裏不能含有絕對的否定在內。明乎此，自己自我矛盾地與自己對立起來，有“無”與“無自身”對立的意味。真正的絕對便是在這樣的意義下證成絕對矛盾的自我同一。當我們在邏輯上要表現神，也不外是這樣的意思。神作為絕對的自我否定，逆對應地面對自己自身，在自己自身中含有絕對自我否定，依於此，通過自己自身而成為某種東西，由於是絕對的

⁹² Ibid., p.397.

⁹³ 吳汝鈞著《純粹力動現象學》，台北：台灣商務印書館，2005；吳汝鈞著《純粹力動現象學續篇》，台北：台灣商務印書館，2008。另外又有通俗本：吳汝鈞著《純粹力動現象學六講》，台北：台灣學生書局，2008。

無，因而是絕對的有。由於作為絕對的無而證成有，因而是無所不能，無所不知，是全智全能。⁹⁴

說絕對在自己的內裏含有絕對的自我否定，表示絕對本身在表現上含有無條件的自由(Freiheit)，即便是絕對地自我否定也無不可。自我否定有表現、呈現的效應；普遍者作自我否定，可以分化、開拓出特殊的事事物物或行爲。故自我否定可以是一種表現、呈現原則。但這要預設作自我否定者是絕對的無或絕對無才行。倘若不是這樣，自我否定者只能有限地面對自己，不能像絕對無那樣對任何事物都全面敞開，不能作有絕對義的自我否定。自我否定必須在絕對性的意義下進行，才能有全面開拓的作用而呈現種種存在物或行爲。沒有絕對義的自我否定只是零、虛無，甚麼也產生不出來。絕對的無與無自身對立，進行絕對性格的自我否定，結果是存有論地展現存在物或工夫論地轉出善的行爲。最後，存在物或行爲都可以收歸到絕對的無方面去。否定有矛盾的意味，在這裏便可說絕對矛盾的自我同一。另外一點是，京都哲學家很強調絕對的肯定即是絕對的否定。關於這點的意思，我在上面已作過說明。在這裏，我只想一提，在京都哲學家眼中，絕對無作為終極原理，是不容只有否定的、負面的意味的。它其實同時兼有肯定的與否定的或積極的與消極的意涵，他們很強調終極原理具有真空與妙有兩方的面相。真空相應於絕對無，妙有相應絕對有，雙方的無、有相悖，但都是終極義、絕對義，這便成了絕對矛盾。而雙方又代表終極原理的不同性格、不同作用，統合於終極原理，這

⁹⁴ 〈場所的論理と宗教の世界觀〉，pp.297-298。

是同一。於此，我們便可以理解絕對矛盾自我同一的吊詭的、辯證的觀點了。

就工夫論的角度言，西田強調，在我們與作為自家的生命的根源的絕對者的宗教關係中，英雄豪傑與匹夫匹婦、智者與愚者、善人與惡人都是一樣的，都不能免於苦痛與罪惡，其中的解救之道，在淨土真宗看來，需依賴對佛的聖名的信仰。⁹⁵這種看法，並不如一般所覺得的那樣簡單、素樸，但我在這裏沒有篇幅作周詳的說明。⁹⁶我只想扼要地說，基於表現的目標，絕對者下墮而分化、詐現為個體物，開拓出存在世界，前者是後者的根源。對於前者來說，後者都是同一無異的。這是存有論的說法。在實踐上，淨土宗特別是淨土真宗把人的根本、基礎放在苦痛與罪惡中，這個根本、基礎便淪於個別性。我們要把這個個別性關連到普遍的佛的聖名方面去，才能得救。西田的

⁹⁵ Ibid., pp.410-411.

⁹⁶ 對於這個問題有興趣的讀者，可以參考以下著作：

釋徹宗著《親鸞の思想構造：比較宗教の立場から》第四章〈親鸞の思想構造〉，京都：法藏館，2002，pp.61-90

武內義範著《武內義範著作集第一卷：教行信證の哲學》，III，〈親鸞思想の根本問題〉，京都：法藏館，1999，pp.338-382。

武內義範、石田慶和著《淨土佛教の思想第九卷：親鸞》，第三章，II，〈教行信證〉，東京：講談社，1991，pp.137-188。

武田龍精著《親鸞淨土教と西田哲學》，第八章，四、〈親鸞における淨土の意義〉，京都：永田文昌堂，1997，pp.633-713。

Hee-Sung Keel, Understanding Shinran: A Dialogical Approach. N. P.: Asian Humanities Press, 1995.

意思是我們在自己生命根柢處存在著無明、罪惡，不能以觀想的方式面向絕對者。我們需要在現實生活的底層聽取阿彌陀佛的呼號，才能面向絕對者，在場所的背景向下向絕對者祈求救贖。⁹⁷

十一、關於表現的活動

“逆對應”是辯證法的一個概念，表示個體與普遍者、矛盾的消融善與惡、生與死、煩惱與菩提、生死與涅槃，等等的關係，是從理上、動態的關係上說。它也有其動感的面相，表示動態的關係，關於這一點，西田以“表現”、“形成作用”等語詞來說。

表現的思想，在東西方哲學中都很受重視。普遍在特殊中展示出來，抽象在具體中展示出來，理在事中展示出來，道在器中展示出來，理型在做製品中展示出來，都是表現活動。在柏拉圖哲學中，理型表現為做製品。在基督教中，神通過道成肉身而表現為耶穌。在黑格爾哲學中，絕對精神表現為歷史發

⁹⁷ 我在這一節中花了很多篇幅來說明逆對應概念，這是理解西田的絕對矛盾的自我同一思想的極其重要的概念。以下再提供一些文獻，供讀者參考：上田閑照著《上田閑照集第十一卷：宗教とは何か》，第一部〈逆對應と平常底：西田哲學における“宗教”理解〉，東京：岩波書店，2002，pp.69-106。小坂國繼著《西田幾多郎の思想：二十一世紀をどう生きるか》，下，第22回〈逆對應と平常底：晩年の宗教思想〉，東京：日本放送協會，2001，pp.130-146。

竹村牧男著《西田幾多郎と佛教：禪と真宗の根底を究める》，二部〈逆對應と平常底〉，東京：大東出版社，2002，pp.113-266。

展的行程。在海德格哲學中，實有在本質的呈顯中表現出來。在儒學中，道體、性體在心的實踐中表現出來（以心著性）。在道家中，道在萬物中表現出來。在佛教唯識學中，識體透過相分（nimitta）的詐現（pratibhāsa）而表現出來，等等，各有自己的不同的說法，但都是環繞著終極真理、終極原理（勉強說識也包含在內）如何透過活動而從無形狀態表現為有形狀態，而形的有無，基本上是從感官能否覺知說。粗略地說，能覺知是有形，不能覺知是無形。

“表現”這個語詞是西田自己提出的，它的意思與上面說及的不是完全相同，較上面說及的為複雜。西田說：

絕對地相反的東西的相互關係是表現。絕對者並不是去絕對，而是在絕對的自我否定之中具有自己，在絕對的自我否定中見到自己。依於此，作為絕對的自我否定而面對自己的東西，正是自己自身的表現⁹⁸

此中的意思頗不易解，我們需先知道，相對地相反的東西不是相對地相同的東西，但絕對地相反的東西卻是絕對地相同的東西，只是中間經歷了相反而又相合的辯證的程序。故相對的否定不是相對的肯定，絕對的否定卻即是絕對的肯定，只是中間多了一個辯證的程序。或者可以這樣說，絕對的否定是雙重否定：否定的否定，結果是肯定，且是絕對的肯定。由此，我們得到絕對的否定或絕對的自我否定即是絕對的自我肯定，由這肯定可通到在絕對的肯定中具有自己，見到自己。長谷正當在

⁹⁸ 〈場所的論理と宗教の世界觀〉，p439。

西田所說的“絕對地相反的東西的相互關係是表現”提出自己的理解方式：當某一東西與另一東西之間成為一定的正確關係時，某一東西可在另一東西中映現出來，在另一東西的內裏展現自己的形像，即是“表現”。他舉房屋為例：房屋 A 藉著牆壁而與房屋 B 區隔開來，房屋 A 的牆壁的另一面即是房屋 B 的表現。反轉來說，房屋 B 的牆壁的另一面是房屋 A 的表現。“表現”是自己在其他東西中映現出來。⁹⁹這便相應於我在上面所說普遍在特殊中展示出來的意味了。

由以上的意思，西田提出創造問題與絕對矛盾的自我同一的問題。他說：

無論在甚麼地方，自我表現地形成自己自身的東西，或無論在甚麼地方的創造的東西，與在被創造中的創造的東西，或是在被製作中的製作的東西，總是有絕對矛盾的自我同一的關係。表現的東西與在被表現中的表現的東西……的矛盾的自我同一的關係中，必有製作、被製作的事體滲進來。¹⁰⁰

此中，某一種動作，例如創造，與實際地已進行了的動作，例如被創造，其中所已發生了的動作，例如創造，是不同的。說某一種動作，只是提舉式，與實際上已被引發的動作是不同的，此中有一種矛盾的自我同一的關係在裏頭。譬如，一般提舉地說的創造，與已發生的創造中的創造、已被創作出來的創造，是不同的。前者的創造是一般的普遍性格的創造，後者的創造則是已經發生了的特殊的

⁹⁹ 長谷正當著《欲望の哲學：淨土教世界の思索》，pp.106-107。

¹⁰⁰ Ibid., p.439.

創造，這普遍的創造和特殊的創造，構成矛盾的自我同一的關係。所謂矛盾，是指一般的提舉而尚未發生的動作與已經發生了的動作之間的關係。所謂同一，是指這只提舉而未發生的動作與已經發生的動作在意義上、作用上的相同性。在理表現為事的例子中，理是一般地提舉出來，是普遍；但在理表現為事的特定的、已發生了的現象或活動中，理是這已發生了的活動中的理，是特殊，所表現的事亦是特殊。普遍的理與特殊的理構成矛盾。

接著，西田提出動力(働き)概念，他說：

我理解他(筆者按：這“他”可作一個人看)，是一種動力，但這不是來自外面的被進行的動作，也不是來自內部的被進行的動作，而是自我表現地對自己進行的動作。自我表現地對他進行動作也是一樣，自己不是變成為他，他也不是變成為自己，他是自我表現地對他自己進行動作。人與人之間的相互理解，亦是成立於這樣的關係中。¹⁰¹

西田的意思是，表現是一種動力，或它的基礎是動力。一切表現，都不是在自己之外或在自己之中進行的。自己之外是物理的，自己之中則是心理的，雙方不能免於區隔。西田的意思是，一切表現都是自己作為一個整一的、無內無外的生命存在進行的。一切表現都是自我表現；理自我表現為事，抽象自我表現為具體。理與抽象是絕對性格，事與具體是相對性格，此中可以構成絕對矛盾，但事是理的表現，具體是抽象的表現，這些表現都來自同一的動力，這便是絕對矛盾的自我同一。理是事

¹⁰¹ Ibid., pp.439-400.

的理，事是理的事；抽象是具體的抽象，具體是抽象的具體。理與事、抽象與具體雙方融合無間。而理表現為事，事即反映出理；抽象表現為具體，具體即反映抽象。理存在於事中，抽象存在於具體中。這樣的絕對矛盾的自我同一主要是從存有論方面說，我們也可以在工夫論、救贖論中說。涅槃表現於生死之中，榮光表現於屈辱中；生死若能轉化，當體即是涅槃，屈辱若能點化，當體即是榮光。

關於絕對矛盾的自我同一的世界，西田又以多與一的關係來說。多是個別性，一是普遍性，分別相應於諸法與法界(dharmadhātu)，這種關係在佛教華嚴宗中說得最多，而且是在勝義諦(paramārtha-satya)的層面說，不是在世俗諦(saṃvṛti-satya)的層面說。西田則未有這樣精細的、確定的區分，大抵是勝義諦的傾向。在他看來，在多與一的絕對矛盾的自我同一的世界中，在自我否定方面，不管是甚麼處所，總是個體與個體在相對的立場的表現；在自我肯定方面，不管是甚麼處所，總是在全一的立場的形成。¹⁰²自我否定是負面的，因此只有負面義，不具有正面義，有關東西的存在層面無法提升，故表現作用只能局限於個體之間的相對關係上。自我肯定是正面的，因此具有正面義，有關東西的存在層面有普遍的全一性，而展現超越的、絕對的關係。

西田由絕對矛盾的自我同一的世界談到歷史的世界，此中涉及力的概念，值得注意。西田說：

在歷史的形成的世界中，所謂表現即是力，是形成作用的可能

¹⁰² Ibid., p.440.

性。這不是現象學學者和詮釋學學者所說的純然的“意義”。這些學者把表現從它的形成方向抽象出來處理。他們所謂意義涉及在自我否定的立場的極限內自我表現地形成自己自身的世界，任何地方不過是非形成地被視為世界的內容而已。在歷史的形成的世界中，並不具有單純的事實或作用，也不是單純的意義。這個世界具體地具有的，是一切自我表現地形成自己自身的那些東西。¹⁰³

這段文字非常難以解讀，我苦思再三，試作闡釋如下。京都學派很重視歷史，¹⁰⁴西田是其中重要的一位。他以表現來說歷史形成的世界，視世界為歷史表現的平台，而這表現的基礎是力。

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ 森哲郎編有《世界史の理論：京都學派の歷史哲學論攷》，《京都哲學撰書》第十一卷，京都：燈影舍，2000，其中收入西田幾多郎、西谷啓治、高坂正顯、鈴木成高、務台理作、高山岩男、相原信作、大島康正、下村寅太郎等學派成員有關歷史哲學的文字。高坂正顯自己也寫了一本專書，從現象學方面探討歷史的問題：《歷史的世界：現象學的試論》，《京都哲學撰書》第二十五卷，京都：燈影舍，2002。此書以《高坂正顯著作集》第一卷（東京：理想社，1964）為底本而成。另外，唐木順三也寫有《現代史への試み》，《京都哲學撰書》第十二卷，京都：燈影舍，2001。在國際學術界有一定的知名度的久松真一，更建立自己的絕對無的史觀。參看久松真一著《絕對主體道》，《久松真一著作集》2，〈平常心〉，東京：理想社，1974，pp.103-128。又可參考拙文〈久松真一的絕對無的史觀〉，拙著《京都學派哲學：久松真一》，台北：文津出版社，1995，pp.66-73。又久松真一的〈平常心〉有常盤義伸（Tokiwa Gishin）的英譯：“Ordinary Mind”，The Eastern Buddhist，Vol. XII, No. 1, May 1979, pp.1-29.

這力不是一般的物理學中的力學的力，而是作為存有論、宇宙論的一個概念，指形成作用的依據。他不同意西方的現象學、詮釋學，特別是前者，採觀念論的立場來交代世界的存在性。這立場是意識(Bewußtsein)的立場，視一切存在都由意識通過意向性(Intentionalität)的意指作用來構架存在的世界。¹⁰⁵在表現與形成方面，他們重表現而輕形成，而對於表現，他們傾向於以意義來說，而忽視具有一定程度宇宙論涵義的形成，因此會淪於主觀主義。西田更特別指出，現象學和詮釋學的學者把表現自形成作用中抽離出來，以非形成的觀點來看世界的內容。這樣便對世界的本質與根源在理解上捉錯用神，以偏向意義的表現與非形成眼光來看世界。特別是，對於形成世界，一方面說自我表現，另一方面又強調自我否定，這在理論上、邏輯上便不一致，難以說得通；這自然也是一種疏忽。平心而論，西田自己仍是觀念論的立場，他的哲學中的幾個重要觀念，如純粹經驗、場所、絕對無、神、形而上的統合力量，逆對應、平常底，甚至上面提到的力，都有濃厚的觀念論意義。但與現象比較起來，他覺得自己的實在論意識還是比較強，他所強調歷史的形成的世界中的形成，便有些宇宙論的意味，不是意義一概念所能周延地概括，更與現實性有某種程度的連接，與他所說的現象學的“非形成”不同。西田特別提到這個世界具有“自我表現地形成自身的那些東西”中的“那些東西”，這些東西應是

¹⁰⁵ 意識通過意向性或意向作用來構架世界的觀點，主要是由胡塞爾（E.

Husserl）提出的，西田雖然未有具體地提到他，但大體上是指涉他了。有關胡塞爾在這方面的觀點，參看拙著《胡塞爾現象學解析》，台北：台灣商務印書館，2003，pp.81-89。

指一些客觀的因素、質料性質的因素，這樣，世界便不純然是意識的單方面的製作了。這些客觀的因素、質料性質的因素正與跟著提出的“性質”相應。

跟著要提及的一點很重要，這便是上一段文字開首的“在歷史的形成的世界中，所謂表現即是力，是形成作用的可能性”。西田透過力，將表現與形成作用連結起來。表現的意思比較含糊，它是力，但力有多元性，有不同類別、不同層次的力：生理的力、物理的力、意志的力、形而上的根源的力；筆者所提的純粹力動，即是這最後一種的形而上的根源的力。力是靈巧的、難捉摸的、無形而又可感覺或體會的。形成作用則不同，它的層次較低，但可給我們深刻的感受與印象；它也是較為穩定的，比較接近經驗的材質方面，形而上的意味很淡，生活的意味則很明顯。我們可以粗略地、單純地說，表現有唯心主義的傾向，形成作用則牽涉很多唯物主義的成素。這自然失之於空泛，而流於模糊、不精確（*imprecision*）。我在這裏只想提出，就性質來看內容，形成較表現更為多元性，它可以概念傾向原理義的表現，也可以概括模式、樣態，同時也指涉感覺經驗、材質。¹⁰⁶

¹⁰⁶ 日本的哲學家山內得立（也是西田的學生，有人把他列入京都學派，但不是很恰當）寫了一本《意味の形而上學》，東京，岩波書店，1967，1998，花了接近一半的篇幅探討表現的同題。他在書中特別把“表現”與“存在”作出對比，表示一與多的相對，是存在義方面，一與多相應，則是表現義方面。存在義傾向於客體性，表現義則傾向於主體性。存在作為存在，時常是一的，表現作為存在的表現，則具有多種意義。在具有多種意義的存在中，可以看到存在的各種模式、樣貌，存在與存在的模式或樣貌，不

西田畢竟是一個觀念論者，他最後提出意志，把表現、形成和上面提到的有關要素或性質都放在意志中說。他強調，意志總是被看成是一般所想的抽象的、單純的意識作用，而忽略了在自己自身中表現出世界這樣的事體。他更強調倘若沒有這種來自自己的世界的表現，意志作用是無從說起的。¹⁰⁷這從表面看來，好像是主觀主義甚至是獨我主義的說法，實際上不是這樣。西田在這裏說的自己或我們自己，並不是心理學意義的主觀的自我，而是作為一客觀的、普遍的、存有論的共我。他說：

意志是依於我們以自己作為世界的自我形成點而自我地表現世界，而形成世界的那種動力。¹⁰⁸

即是說，意志是作為共我而有普遍性的主體性，它自身即是表現形成歷史的世界的基礎，它不是沒有實在性的非實在的東西，卻是我們作為世界的自我表現而形成歷史的世界的力。這共我或主體性作為絕對者，不管在哪裏都是基於自我否定地、在自己之中見到自己的立場而成立人的世界、歷史的世界的。

回到表現的問題上，西田表示表現與逆對應是一體的，是同一事體的兩個面相。這分別相應於親鸞所強調的信與行。所謂信，在西田看來，是一種樣態，在其中，個體作為唯一無二

一定是同一的。(p.360) 山內的意思是，同一的存在，可以有種不同的表現。故存在是穩定的，表現則是輕盈的、會轉變的。如作為水的 H₂O 是存在，它可有不同的表現：液體、固體、氣體。

¹⁰⁷ 〈場所的論理と宗教の世界觀〉，p.440。

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp.440-441.

的個體，在意志的前端面對絕對者。¹⁰⁹西田認為，宗教，不管是甚麼宗教，只要是真正的性格，它的入信點必須被放在意志的前端，亦即是最重要的位置。同時，宗教並不是單純地從感情開始，當事人必須要自己盡力而為，才能入信。¹¹⁰

至於意志與表現的成果，西田表示，不管在哪種情況，都非涉及意志不可，也非涉及唯一的個別的東西不可，否則便不能說宗教。¹¹¹西田的意思大抵是，宗教是雙方互動的事情，絕對者是一方，個別東西（眾生）的意志是另一方，宗教的焦點是信，信是個別的意志向絕對者的全情投入。絕對者若是神、阿彌陀佛，當事人便要收斂其主體意志，與絕對者融和成一體。絕對者與作為個體的當事人，一邊為絕對性格、超越性格，另一邊則是相對性格、經驗性格，這中間有絕對矛盾。當事人放棄其自身的意志，全面委身於絕對者，與後者結合成為一體，藉著後者的加持，而得著解脫。這便是絕對矛盾的自我同一。

十二、總結與反思

在上面我們花了很多篇幅探討西田幾多郎的絕對無與絕對矛盾的自我同一的問題。西田哲學的體系龐大，在思維上又有很濃厚的辯證性格，故解讀不易。在這裏，我想作些總結與反思。首先看絕對無。這是京都學派哲學的核心概念，它的規模與矢向，在西田哲學中已有相當清晰的展示。它表示一終極

¹⁰⁹ 如同凡夫、個人面對阿彌陀佛那樣，而成一種信的關係。

¹¹⁰ 〈場所的論理と宗教の世界觀〉，p.428。

¹¹¹ Idem.

原理或真理，一切存在與工夫活動，都從這裏開拓出來。在存有論方面，它是主體性，也是客體性；更精確地說，它是主與客未分前的純粹狀態，由於它的分化活動，乃開出主體與客體兩大範疇；一如西田的知識論在開首說的純粹經驗，它不是對象也不是主體，而是對象與主體的根源，在雙方分立前（此前不是時間義，而是理論義、邏輯義）的渾融狀態。

絕對無是終極原理，在活動上則是絕對矛盾的自我同一。一如絕對無那樣，或可說是與絕對無相應，絕對矛盾的自我同一也有存有論與工夫論的兩個矢向。就存有論（也有輕微的宇宙論意味）來說，我們可先就絕對性的東西和相對性的東西的矛盾來說絕對矛盾。絕對的東西如菩提、涅槃、法性、神、佛、汝，相對的東西則如煩惱、生死、無明、人、眾生、我。在性質方面，雙方是對反的、矛盾的，一方是清淨的，他方則是染污的。雙方在存有論上是相即不離，這即是同一或統一。絕對性東西與相對性東西之間構成絕對矛盾關係；而在絕對矛盾的根柢裏則有同一關係。同一的基礎是在變化活動中有不變的東西存在。關於絕對矛盾的自我同一，我們可初步理解為在矛盾中雙方的對反關係需先被突破，被克服，矛盾的雙方的相對的內容要被蕩奪，被淘空，而上提為絕對矛盾，最後雙方辯證地融合起來，統一、同一起來。

在西田看來，矛盾與同一有限定的意義，這即是絕對無或絕對無限的普遍者的限定，這限定有分裂、分化以至具體化、特殊化的意味，這些分化等最後會歸向於同一。矛盾的同一要在活動中證成，而且有辯證的要素在內，故矛盾的同一是一辯證的活動。在絕對無的場合來說，絕對無的自我限定有辯證

的存有論義：絕對的無即是有，或絕對的否定即肯定。

就世界來說，西田認為世界是一絕對矛盾的自我同一的自我限定的結果。一切事物都可透過表現而自我限定，一般宗教上的“我”、“汝”是存在於表現（自我限定的表現）的底層，有現象學的意義。即是說，“我”、“汝”都有宗教上的轉化的性格，不同於一般的經驗的、現象的東西。本來，我是自我，是生滅性格的；汝則是絕對者，是基督教所說永恆的神（Eternal God）。自我被轉化，提升到永恆的層面，與永恆的神會合，現象學義便是從這一點上說。

上面說，表現是自我限定的表現。關於表現，下面會有更進一步的闡釋。這裏先聚焦在限定的說明方面。限定是一個個體化原則，也有呈顯的作用。普遍者限定自身或作自我限定而開拓出種種事物以至整個存在世界；而存在世界中的各個分子或個體物又相互限定對方以突顯、逼顯出普遍者。故限定有決定的作用（limitation），有特殊化、具體化的轉向的正面意涵。事物要呈顯自身、表現自身，便需要限定：絕對無的限定、場所的限定或與其他事物相互限定，以達致呈顯（Erscheinen）的目標。這呈顯可與海德格所說的“實在的本質在呈顯”或“實在透過呈顯以完成、證成它的本質”（Sein west als Erscheinen）的說法接軌，即是，實在透過個體物的轉向以自我呈顯，而個體物亦需呈顯實在或普遍者以證成後者的旨趣與性格。

絕對矛盾的自我同一是一種高層次的限定作用，它是依辯證法的方式進行的。絕對矛盾指涉分離、分化以至矛盾的狀態，自我同一則是一種由分離、分化以至矛盾的狀態轉而為統一、統合、同一的狀態。這樣的狀態的轉移，由矛盾到同一，必須

藉著辯證法的運用而可能。融合或同一的結果，是以真理或物自身的姿態存在的東西。我們也可以說，絕對矛盾的自我同一與辯證的限定或綜合是同義的，雙方都指向終極真理的開顯、證成。西田也正是以辯證的思維來闡釋絕對矛盾的自我同一。所謂限定，是自我封限、收斂，作現象學意義的定位。這是辯證性格的定位，因而是自覺的。一切個體物若都能有辯證的定位，則相互間有一種協調、無障無礙的關係，遊息於絕對無的場所中，而構成一睿智性格的存在世界。這是真理的世界，是華嚴宗所強調的毗盧遮那大佛（Vairocana Buddha）在三昧禪定中所證成的事事無礙的大緣起的法界（dharmadhātu）。

以上所說的，是絕對矛盾的自我同一的存有論方面的意涵。以下看它在工夫論方面的涵義。首先從自覺的問題說起，西田的理解是，自覺是自己在自己的根柢中看到絕對的他者。此中有一工夫歷程：首先是在自己中看到自己，然後看到絕對的他者，即是，把相對的自己絕對化，等同於絕對的他者。這內裏可說絕對矛盾的自我同一。自己是相對的，絕對的他者則是絕對的，此處可成一絕對矛盾。要梳理、超越這矛盾，便得作工夫實踐，把自己的相對性格轉成絕對性格，以達致自我同一。這又牽涉背反（Antinomie）。所謂背反指兩個性質相對反的東西總是要聚在一起，相互擁抱，不能分開，因而造成背反，這會引致矛盾、衝突。我們的平凡的生命中，便存在著多種背反：善與惡、罪與福、苦與樂、染與淨、煩惱與菩提、生死與涅槃、識與智、輪迴與解脫，等等。必須要突破、超越背反，達致圓融暢順，如大燈國師所說“億劫相別而須與不離，盡日相對而剎那不對”，生命才有希望。背反是生命、生活的現實，

能克服它，才有生活的真實、理想可言。這便要作工夫。

西田提出消解背反的工夫核心是自覺，與自己相照面，這便得作自我否定，突破背反，在自我否定中逆轉而為自我肯定。要否定的是自我的映象、光景，這是假的我；而由否定中翻騰上來的肯定是，肯定真實無妄的真我。說到這工夫，西田著力闡明淨土真宗的做法，特別是對阿彌陀佛的信。就淨土真宗來說，生命的事即是信的事，生命的活動即是信的活動。這種實踐是他力主義的實踐，不是自力主義的實踐，後者是要以自己的力量為基礎，解決生命的背反問題；前者則認為單靠自己的力量來解決背反問題，是不夠的，必須依靠阿彌陀佛的他力大能的加持，才能成事。西田主要是自力論者，但也不疏忽他力的作用，因此強調對他力大能的信。在筆者看來，信可以把經驗性格的我們凡夫與絕對性格的阿彌陀佛拉在一起，使雙方所成的絕對矛盾得以化解，而匯歸於、消融於、同一於阿彌陀佛的極樂世界中。

由信便可通到逆對應問題。逆對應是西田的絕對無與絕對矛盾的自我同一思想的重要概念，它指涉絕對者與人或人與絕對者相互否定而相遇合、相接觸的關係。絕對者否定自身，脫去絕對性，因而可在相對關係中見到自己。人否定自身，脫去相對性，可在絕對者中見到自己。雙方便這樣地成就自覺活動。特別是，在淨土真宗，絕對的他者透過自我否定，而開拓出相對性、相對世界，在相對關係中見到自己，自身則以名號（如阿彌陀佛）而示現。同時，絕對的他者可以點化相對者，把後者轉化為絕對者，而作覺悟的轉向。

逆對應有創造的意味。絕對者通過自我否定、自我限定，

把絕對性格沈澱下來，以證成相對意義的個體物。這可說是絕對者創造相對者。西田認為，創造是多與一的矛盾的自我同一的世界能夠在自身中展示自己，在無基底(Ungrund)的背景，亦即是在絕對無的背景，有被創造傾向的東西向創造作用移行，無限地自己形成自己。另外，逆對應也有“內在的超越”的性格，這關連著自覺的問題。西田在〈場所的論理と宗教的世界觀〉中，說到自覺，強調這種活動正是在自己的根柢中看到絕對的、超越的他者。這絕對的、超越的他者應是存在於我們的生命中，但能否發揮作用，讓我們離苦得樂呢？在這個問題上，西田把它擱下，未有明說。不過，肯定的是，這“內在的超越”的性格也能展示逆對應的涵義，它是辯證的，不是邏輯的。

逆對應傾向於靜態意涵，表示特殊與普遍的逆反關係。它的動感方面，西田以“表現”與“形成作用”來說。表現是絕對地相反的東西（例如菩提與煩惱、涅槃與生死）的相互關係發而為行為、動作，也有自己在其他東西映現出來的意味。進一步看，表現或它的基礎是一種動力、一切表現都是自己作為一個整一的、無內外分別的生命存在進行的。如普遍的理表現為特殊的事，一個抽象的原理落實於具體的行為中，這些表現都來自同一的動力，這正是絕對矛盾的自我同一。故絕對矛盾的自我同一不單是一個存有論與工夫論的活動原則，同時也是一種具有創造作用的根本力量。

西田又以表現來說歷史形成的世界，而表現的基礎在力。這應該是精神的、形而上的力，是形成作用的可能性。他不像現象學那樣強調意識對存在的濃烈的根源性，卻強調有實在論

傾向和切近生活的形成作用。¹¹²

最後，西田提出意志，把表現、形成、有材質傾向的要素總合起來，成爲表現人的世界、形成歷史世界的動力。在這一點上，西田著墨不多，我在這裏也就不多說了。只是想提一下，西田哲學的核心觀念是絕對無（*absolutes Nichts*），他曾從不同角度，以不同名相來解讀它，包括純粹經驗、場所、神、形而上的綜合力量、意志，最後自然包括絕對矛盾的自我同一。

以上是西田哲學中的絕對無與絕對矛盾的自我同一的概括性的總結。我對絕對無說得較少，那是由於我在自己的其他拙作中對這個觀念有過相當周詳的探討的緣故。¹¹³絕對無是西

¹¹² 雖然如此，日本京都學派的圈子中仍有人把他的思想與現象學拉在一起，認爲他的哲學頗有現象學的基調。例如由上田閑照監修、大橋良介和野家啓一編集的《西田哲學選集》仍以整全的第四卷來概括西田的現象學方面的論文，看來這不單只是負責編輯與解說的大橋良介個人的意思，而是一些學派成員的共識。這些論文所涉及思想和觀念，都是西田哲學中的重要組成分子，例如自覺中的直覺與反省、場所、睿智的世界、絕對無的自覺的限定、行爲的直觀，等等。參看大橋良介編輯和解説的《西田哲學選集第四卷：現象學論文集》，京都：燈影舍，1998。在其中，大橋氏指出，西田對胡塞爾與海德格的現象學持批判態度，特別他們兩人的初期的思想。不過，大橋指出，西田對柏格森（H. Bergson）的思想的共鳴，展示他的思維與現象學之間的親近性。（*Ibid.*, p.420）而西田對於能意（*noesis*）與所意（*noema*）的用法，也是參考胡塞爾在他的《觀念》（*Ideen*）第一冊而來。（*Ibid.*, p.423）他的純粹經驗觀念，亦可隱約地在胡塞爾現象學中看到。（*Ibid.*, pp.423-424）

¹¹³ 這些著作包括：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北：台灣商務印書館，1998；《京都學派哲學七講》，台北：文津出版社，1998；《京都學派

田以至整個京都學派的哲學的核心觀念，西田曾以不同的名相來闡釋與發揮它，如上面剛說及的。其中，絕對矛盾的自我同一是其中最複雜和最難解讀的。西田哲學本來已經不好懂，絕對矛盾的自我同一更是西田哲學中的難中之難。上面所寫有關這個表述式的涵義，自己也不是很滿意，是否能表達出西田的原義，也沒有十足把握，但已盡了力了。倘若讀者看後不但沒有所得，反而覺得困惑、頭痛，那我真是罪過罪過了。又倘若將來有同行的朋友在這個問題上作出更好的、更精確的說明，那真是善哉善哉了。

讀者可能會問：你說絕對矛盾的自我同一有存有論義，也有工夫論義，到底哪一方面的義理較接近西田的本意呢？這是一個頗費思量的問題。西方哲學著重理論思辯，每一個出色的哲學家都有他自己的一套理論體系，工夫實踐是比較少提的。東方哲學則不同，它表現很濃烈的實踐意識，同時也多能擺出一套工夫歷程，讓人按序而行，俾能體證真理。中國的儒、佛、道三家都是如此。我想我們可以順著這一點來考量。西田是學貫東西的哲學大師，在他的著作中，我們可以找到西方哲學家的思想痕跡，最明顯的，莫如康德、費希特（J. G. Fichte）、謝林（F. W. J. von Schelling）、黑格爾等所組成的德國觀念論（*Deutscher Idealismus*）和來布尼茲（G. W. von Leibniz）的大陸理性主義，近代的則有柏格森的直覺主義、生命哲學和詹姆

哲學：久松真一》，台北：文津出版社，1995；《純粹力動現象學》，台北：台灣商務印書館，2005；《純粹力動現象學續篇》，台北：台灣商務印書館，2008。

斯（W. James）的心理學、宗教學與倫理學。在東方特別是中國哲學方面，西田顯然吸收了道家、儒家、佛教華嚴宗與禪宗的思想，也深刻地受過日本淨土真宗的親鸞思想所熏陶。特別的是，他不大講禪，卻經年坐禪、參禪，他的哲學的重要觀念，如絕對無、自覺、逆對應、平常底，很明顯地是從禪學發展和提煉出來的。這樣地看，我們可以說西田較深刻地受到東方思想的影響，在他的著作中，很多時都會涉及工夫實踐的問題。在絕對矛盾的自我同一的觀點的構思上，我認為工夫論的色彩較為濃烈。但就東方哲學來說，工夫論與存有論或本體論時常渾融在一起，不易找到明顯的區分界線，明末儒者黃宗羲的“工夫即本體”說法，有它的道理在。