

西田哲学与儒学思想的对话

吴光辉 厦门大学外文学院

【摘要】 作为日本京都哲学的创始人，西田几多郎曾经深受宋学、尤其是阳明学的影响。这一影响不仅体现在西田哲学的前期，也反映在了西田哲学的后期。围绕“至诚”这一概念，西田在重新审视作为东方儒学的传统理念的同时，也站在自身的哲学立场赋予了它以一种新的内涵。西田的儒学诠释，不仅是通过创造性的诠释，构建自身哲学思想的一个必要之过程；同时也是赋予儒学以“现代性”的一个“尝试”。回顾这一历史性的对话，反思这一尝试的可能性与有效性，将是我们如今探讨京都哲学与儒学之间的“对话”的逻辑起点。

【关键词】 西田哲学 儒学 对话 至诚

《善的研究》之作者西田博士的立场，与王阳明的诚意说一致，可以视为一种主意主义，而后，西田博士以《从动者到见者》为逆转点，脱离了这样的主意说，转向了一种可以称之为朱子学式的立场。……那么，是否由此可以认为西田博士完全否定了阳明学式的立场呢？笔者认为并非如此，一直到晚年，西田也没有改变“东洋道德的根源在于诚”这一主张。这一重视“诚”之观念的立场，我认为较之朱子学，乃是一种阳明学式的立场。换句话说，在我们生命的内核，究竟发生了什么？围绕着唯一的一个问题不断追问下去，可以说这样的思想倾向最为接近的就是作为生命哲学的阳明学。

这一段文字，来自日本学者猪诚博之1986年发表的《站在儒学思想的立场来审视明治以来的日本思想史》一文。站在儒学的立场来统括日本京都学派哲学的创立者——西田几多郎（1870-1945）的立场的转变，猪诚博之的这篇论文可谓是为数不多的研究之一。就西田哲学与儒学思想

的比较研究而言，竹内良知站在“近代精神史”的立场，概述了哲学之前的西田几多郎深受阳明学影响，确立了阳明学作为近代日本知识分子独立精神之源泉的时代定位。汤浅泰雄则是站在东西方对比的立场，站在“身心论”、宗教意识、文化意识的角度对西田哲学与阳明学进行比较研究，在试图确立东方的近代精神之同时，也谋求东方近代思想的“连续性”。不过，猪诚博之的这一诠释，则是站在二元论式的思想、即朱子学式的思想，与一元论式的思想、即阳明学式的思想的视角，对西田哲学与传统儒学之间的关联性进行了一个宏观概述，也隐藏了传统儒学与西田哲学之间进行对话的深刻内涵。

首先，这一诠释揭示了一个“学问”的问题，即依据传统儒学的思想体系，是否可以概述经历了西方哲学洗礼之后的近代日本哲学，尤其是以日本的“独创哲学”而著称的西田哲学。在这一诠释下，西田哲学被界定在了传统儒学诠释的延长线之上，但是西田哲学是否就是传统儒学的一个延续？传统儒学到了现代，是否依旧具有“坐标轴”式的存在价值？这一系列问题归根结底，

也就是我们不得不面对“哲学是什么”、“儒学是什么”的本质问题。

其次，这一诠释尽管带有了强烈的“过去式”的框架，但是无疑也彰显出一个问题，即传统儒学与西田哲学之间是否具有了“对话”的可能性？如果依照西田哲学不过是儒学思想的延续这一诠释，二者之间的“对话”也就会局限在儒学体系内部，而不可能真正地得以实现。那么，二者之间的“对话”的可能性，乃至有效性究竟何在呢？应该说这也是这一诠释所留下来的根本问题。

不可否认，猪诚博之也深刻地认识到了这一诠释的危险性。他指出：“必须提醒注意的是，无论是西田博士，还是夏目漱石，其思想的宗教色彩极为强烈。正如众多学者所公认的一样，西田博士的最后一篇论文《场所的逻辑与宗教的世界观》，乃是明治时代之后的思想家所撰写的书籍之中最为深刻的、最为伟大的宗教哲学之书。”不言而喻，猪诚博之也站在宗教哲学的立场提示了西田哲学与儒学思想之间的异质性。

在此，基于猪诚博之“儒学思想”式的考察与探讨，拙文将历史性地考察二者之间的“对话”历程，由此来审视西田哲学与儒学思想之间的共同性与异质性，并进一步探讨二者之间的对话的可能性究竟何在，乃至未来展开对话的前景究竟如何等一系列问题，从而为这一目标的实现而尝试构建起一座沟通之桥。

二

江户时代（1603-1867）以来，日本一方面积极吸收来自中国的宋学思想，一方面与自身的传统相结合，从而建立起了具有日本特色的新的儒学系统。但是，到了明治维新之后，以进步思想家福泽谕吉为代表，日本知识分子对传统儒学进行了深刻批判。这一批判的背景，一个是在于儒学本身走向空洞化，拘泥于文字，缺乏了创造力；一个则是西方强势文化涌入日本，日本制定了以西方近代化为目标的“文明开化”政策，儒学作为不合时宜的落后思想遭到了怀疑、否定乃至批判。

这一话语结构对于近代日本产生了深刻的影响，青年时代的西田几多郎也是如此。在1905年

执笔的《伦理学草案》之中，西田就明确主张伦理学必须要进行一种“事实”的研究，他指出如今的日本这一时代，就是“维新之前的孔孟主义的道德丧失了它的势力，与此同时，需要建立一种适合现代的新事情的伦理学研究的一个时代”（16-159）。在此，必须提醒的是，西田并不是要建立起一个取代儒学传统的新的伦理观念，更不是要建立为明治时代政治体制服务的伦理纲常，而是强调了伦理学研究必须结合时代特点、结合生命之事实的研究立场。西田并不是对传统儒学持以完全否定，他认为传统儒学并没有成为历史博物馆的展览，而是即便到了现代也依旧作为“直接震撼着我们的情感的东西而存在着”（12-360）。

其次，西田主张还原到伦理道德的根本的“事实”，必须要赋予这一根本“事实”以哲学化。所谓“事实”的研究，西田指出：它是一种“生命 Life 的事实”。西田指出：这一根本的事实并不是“以智识的要求为基础的哲学问题，而是我们在情意之中来界定自己与天地人生之间的关系这一实地的要求而来的，是在我们追求悲欢喜乐的一系列事实之中，以我们的血和泪所决定下来的生命的问题”（13-88）。也就是说，生命 Life 是遵循我们的情意的一种追求天地人生之本来面目的实地要求。真正的时代性的伦理学研究，也就是要寻找到这样一个根本事实。

西田的这一“生命的事实”的思想，一直贯穿了他的整个哲学生涯。西田之所以始终致力于“论理（逻辑）”的研究，正如他所说的：“凡是生命存在的地方，就存在了论理”（19-337）。“我们东洋人的哲学，必须成为我们生命的表现”（1-466）。西田之所以强调“绝对的无”，乃是因为：“在几千年来一直培养我们祖先的东方文化的深层，不是也潜藏着看无形之形，听无声之声的内涵吗？我们的心为此而追求不已。我也试图为这一要求提供哲学的依据”（4-6）。应该说，西田也正是基于这样的一个生命的事实，展开了与儒学思想之间的对话。

三

承前所述，阳明学乃是探讨西田哲学与儒学

思想之间的交织所不可忽视的一个对象。青年时代的西田深受阳明学精神之鼓舞，也深受同一时代阳明学研究者的影响，即便是最初的著作——《善的研究》之中，西田几多郎也提到了王阳明，指出：“正如王阳明所主张的知行同一一样，真正的知识必须伴随着意志的实行。”也就是说，王阳明提倡的“知行合一”乃是一种以意志为根本的行为，它必须是知识与实践的“现实的统一”，这才是“统一的极致”（1-107）。

首先，应该说西田与王阳明一样，尤为强调了“意志”。这样的“意志”，西田将之称为“真正的自我”、“真正的人格”。它并不是康德式的“抑制感性的欲求”的“选择性的意志”，而是“意志的要求与实现之间没有任何间隔”的、自由勃发的“冲动的意志”。西田将这一理解与儒学的“至诚”观念结合在一起，他指出：“人格的内在的必然，即所谓的至诚，乃是知情意合一的要求。”“自我只有尽知、尽情，真正的人格的要求即至诚才会体现出来。尽了自己的全力，完全没有了自我的意识，自己在意识不到自己的时候，我们才会找到真正的人格的的活动”（1-154）。在此，西田突出了“至诚”这一观念，并将之解释为否定主观性的人格的活动。

西田的这一解释，应该说与王阳明的主张大相径庭。王阳明所强调的“致良知”，乃是以先验性的“良知”作为根本的出发点，由此来实现潜藏于自我之根底的善的本性。作为现实的自我与本来的自我始终一致的“良知”，乃是“生生不息”、不断推演的生命之原动力。但是，王阳明提倡“致良知”之际，尤为突出“为己之心”。他指出：“人须有为己之心，方能克己，能克己，方能成己”（《传习录》上 123）。正是因为良知乃是“心之本体”，所谓“为己之心”，也就是良知的本体之体现，必须是对于自我的一种直下的判断与肯定。

其次，西田提到王阳明的“知行合一”之际，突出了“现实的统一”这一观念。何谓“现实的统一”，西田指出：“人们经常提到个人的至诚与人类普遍的、最高的善经常会出现冲突，但是我认为这样的人并没有真正地理解它。如果至诚乃是我们的所有精神的最为深切的要求的话，那么我认为人们经常所说的并不是什么根本的事实。

我们的真挚的要求并不是我们的所为，而是自然的事实。”也就是说，我们的所为、个人的至诚乃至最高的善解是源自西田所谓的“自然的事实”。

与王阳明的个人良知的扩充，以实现“万物一体”为目标的立场不同，西田的基本前提乃是作为“个人的至诚与人类普遍的、最高的善”之根本的“自然的事实”。这样的一个事实，正如西田所强调的，“以情意来直接地直觉”所谓的“生的自然”的一个事实，同时也是使“物心得以成立”的一个事实。它才是“现实的统一”，也是“统一的极致”。由此可见，西田论述的“至诚”，并不仅仅是伦理学范畴下的概念，更多地侧重在了认识论与存在论的问题这一范畴之下。

正如之前所叙述的，西田几多郎的目的并不在于儒学思想的延续，而是要站在一个“哲学”的立场来对此加以重新诠释。无论是“至诚”还是“现实的统一”，抑或是“自然的事实”，皆不过是来自于西田所树立的“纯粹经验”这一概念的“表像”而已。西田正是通过“纯粹经验”的建构，立足于认识论与存在论的立场，对“至诚”这一儒学概念进行了新的诠释与超越。

四

《善的研究》一书出版之后，就被日本哲学界评价为了“心理主义的、意志主义的立场”（1-4）。为此，西田采取了与西方哲学“对决”的态度，不断地深入下去。正如西田自己所说的，即便是到了晚年，西田也没有放弃最初的“纯粹经验”的立场，而是不断地对它加以补充与完善。不过，在这一过程中，应该说西田哲学与儒学思想之间的对话经历了一个漫长时期的“停滞”。一直到了西田的晚年，在阐述东方的道德与观念之际，儒学思想才重新进入到其视野之中。

1941年，西田发表了《制作与实践》一文，站在自身的哲学立场，围绕“至诚”这一观念进行了诠释。

我认为东洋道德的根本在于诚，在于至诚或者纯一。单独地提到诚，会令人认为它是一种主观感情，但是客观地说，它就是我所强调的物。……由此而衍生出无限的知、无限的行。所谓为物（物となる），并不是指成为受动之物。至诚必

须是无限的动。而且，它也不是指固定为一物。所谓至诚，必须是不管如何皆无法抑制之心，若有毫厘之滞，即为私欲。由此，是否可以将至诚称之为无心？不，它必须是心之无处不在，心充满于天地之间。所谓至诚，不是指无意识，而是主客兼备之所，为物而施以辨明。而且，它也不是指单纯的冲动，而必须是‘尽己’。必须在一个整体的关系之下来‘见物’，必须是站在绝对的立场来‘见’（見る）。所谓至诚，是指我们的自我在面向绝对者的绝对关系下，必须成为绝对者的自我投射点。因此，至诚之下，一步一步皆是绝对，可以说我们在至诚之下，始终与绝对保持着接触（9-231）。

在此，西田首先指出“至诚”并不是什么主观的感情，而是作为根本事实而存在的“物”。而且，它犹如种子一般，不断地产生出无限的“知”与“行”，乃是根源性的“知行合一”的状态。不仅如此，西田还将它揭示为了“无限的动”，是一种无法抑制的“意志”。如果说“心是充满于天地之间”的话，那么这样的“意志”也应该是无处不在。不仅如此，西田还否认它是一种“无意识”的状态，强调了它的主客合一性，乃是“为物”而进行“辨明”、即判断。而且，《善的研究》之中所提到的“尽知、尽情”，在此直接表述为了“尽己”。所谓“己”，也就是西田提到的“知情意合一”的根本事实。但是，与之前的诠释不同，西田在此尤为突出了“绝对的立场”，并指出在“至诚”之下，我们的自我作为绝对者的投射点，始终与绝对者保持了“接触”的绝对关系。

西田在此强调的“接触”的绝对关系，而后进一步诠释为“逆对应”的关系。西田指出：真正的自我“只有通过死，才能逆对应的与神相接近。”（11-396）所谓“死”，就是指我们终归“至”（致る）“死亡”这一根本的事实，西田称之为“永远的死”。只有通过这一永远的死的觉悟，我们才能真正地与神相接。与《善的研究》之中的“主客合一”、“神人合一”不同，西田所说的“逆对应”是指真正的自我是依靠作为绝对者的神的自我否定而成立的，而神也必须通过我们自我的绝对否定才能得以成立。只有通过“逆对应”，我们的自我才能彻底地进入“永远的无”（11-408）

的境界。只有这样，才能称之为真正的自觉。

不过，在这一诠释的背后，也潜藏着西田哲学与儒学思想之间的对话。晚年的西田，并非如猪诚博之教授所指出的，其哲学的立场接近于阳明学。倒不如说，西田站在自身哲学的立场，针对儒学概念进行了一个新的诠释。他指出：“对于格物这一概念，我想将它解读为如同朱子一样的格物，而且，我将它解读为不管如何皆要为物而思、为物而行（物となつて考へ物となつて行ふ），真正的客观性的当为就是由此而来的，也就是将自我置于唯一绝对的场所，也就是主观自我的绝对否定的立场。”（9-230）

作为儒学核心概念的“格物”，西田并没有采纳王阳明的“正物”之说，而是延续了朱子的“至物”之论。不过，在此必须提醒的一点，即阳明学传到日本之后，被称之为“日本阳明学之祖”的中江藤树也是将之解释为“良知に致る”（至良知）。西田是否延续了这样的思想在此我们无从考证，但是，西田确实曾对中江藤树这一人物抱有了一定的关心。不过，西田在此把它解释为了“为”（となつて），其核心并不是“回归”到之后的“思”或者“行”的立场，而应该是主观自我的绝对否定的“为”的立场。这一立场，也正是这一段文字之后被加以重新诠释的“至诚”的立场。

王阳明始终强调的一点，“只怕镜不明，不怕物来不能照”（《传习录》上21），将“纯”之良知即人心比喻为“明镜”，认为良知就如明镜一样将会自然地显现出事物的是非善恶。与之不同，西田晚年则是尤为注重“物来照我”这一警句。与儒学突出的“伦理”不同，西田更为注重“物”之“理”。西田进一步指出：“为物来思，为物而行，所谓我们在历史的创造之中成为唯一，就必须始终包含有科学的（精神）、必须是彻底的科学的，必须是始终趋向物的真实”（12-343）。如果说主观自我的绝对否定是西田哲学与儒学思想之间的一个本质差异，那么我们可以认为通过“物”的思想的独特阐释，则是西田哲学之所以成为现代哲学思想的标志之一。

五

西田几多郎与儒学思想之间的对话，正如其

关注重点的转移一样，经历了一场大的迂回。不过，这样一个迂回并非是猪诚博之教授所指出的“阳明学式——朱子学式——阳明学式”的、围绕儒学而展开的历史过程。同时，也必须客观地指出一点，即以西田几多郎为代表的日本近代哲学的形成，也绝对不是一个以儒学批评为中心的历史过程。倒不如说，西田几多郎与西方思想采取了“对决”的态度，而对于儒学思想，他或者援用、或者批评，不过只是间或游离于它的边缘。

之所以儒学只是日本哲学进行外部对话的一个边缘，其背景之一，在于明治时代以来的儒学批判。日本哲学的先驱——西周曾在《百一新论》之中针对“儒学”的逻辑进行了彻底批判，他指出：“好古、信古、尊古，尤为可恶的可以说是泥古。而这一弊端尤其存在于忠厚之人，不觉之中难以避免。这一弊端流毒后世，二十二代之间虽涌现不少贤明之人，但无一人不染此泥古之毒，而使后世儒者混淆修己、治人之道，不解政教之别。”这样的一个儒学批判，也契合日本近代以来的“文明开化”、“脱亚入欧”的文化政策。儒学作为“过去的”、“过时的”思想，作为与西方“哲学”无缘之物遭到批判乃至遗弃。

其次，必须指出的一点，即儒学的日本化也是导致日本哲学与儒学思想难以进行下去的根源之一。一方面，正如日本学者相良亨所指出的，儒学的日本化或者说中国儒学向日本儒学的转换体现为从“敬”到“诚”的观念的转变。另一方面，与这样的观念转换不同，明治维新之后，井上哲次郎通过“创立”日本朱子学、日本阳明学的系谱，并将日本儒学与日本天皇体制结合在一起。在这样的儒学本土化的操作下，儒学的中国性质不断被剥离，进而越来越走向空洞化，成为一个时代的“表像”。

第三，从儒学到哲学的转换，乃是绝大多数日本近代知识分子经历的一个精神历程。但是，这样的一个转换突出的并非是学问的转换，而是通过转换式的否定，将儒学排斥在了以哲学为中心的学问体系之外。即便是明治后期出现了一批宣扬儒学丝毫不劣于西方哲学的诠释^⑩，但是，被附上了“停滞”之中国的标签的儒学，在将之还原到中国的学问的同时，也被视为与人的最为根

本的事实不相符合的传统被排斥在学问体系之外。

爱德华·萨义德在对“东方学”这一概念进行限定性说明的时候，强调异域想象与现实权力之间的关系，认为正是特定时代东西方之间存在的“权力关系、支配关系、霸权关系”，决定着西方“论说东方的话语模式”^⑪。这样一个话语模式，也适用于儒学与哲学之间的对话。正是因为近代日本持续的是这样的一个文化语境，儒学思想与日本哲学之间的对话也就因此难以施行下去。而且，这样的一个话语模式，即便是到了现在也一直存在。

与以“支那学”^⑫为阵地的“京都学派”关注中国的历史与文化的研究一样，哲学的“京都学派”也并非完全忽视文化学的建构。以1934年发表于《文学》杂志的《从形而上学的立场来看东西古代的文化形态》一文为代表，西田也对东西方的文化形态进行了探讨。他指出：自“礼仪三百威仪三千”的周文化以来，礼教一直是中国文化的中心。对于孔子所提倡的“仁”，西田也引证了《论语》〈颜渊篇〉“颜渊问仁，曰克己复礼为仁。请问其目，曰非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”的一段文字，指出“仁”不是单纯的仁爱，而是以“礼”为其根本的。与这样的“礼”的中国文化不同，西田将日本文化把握为一种无限地动的情，在无限的“动”的情之中听取无声之声，赋与无形之形的一种文化，并指出日本文化尽管吸收接受了各种各样的外来的东西，但始终保持了一种“生成的”特征。

西田的文化思想，无疑乃是以其“绝对无的场所”逻辑为根基而得以树立起来的。西田的目的就是通过这一逻辑，来赋予东方文化以逻辑性，为东方思想奠定哲学的基础。正如西田在为《善的研究》中译本出版（1929年）之际而撰写的序言所示：

哲学是学问，而同时又与艺术、宗教相同，必须根植于我们的性情的我们的生命的表现。……我们东洋人的哲学，必须是我们的生命的表现，必须为几千年来孵化我们祖先而来的东洋文化的发扬。在哲学的学问形式这一方面，我以为我们不可不学习西洋，而其内容，则必须是我们自身的东西。而且，我相信在我们的宗教艺术哲

学的根底，也存在着比诸西洋优越而丝毫不逊色的内容。”(1-467)

这样的根植于我们的性情的、我们的生命的、实存的表现，显而易见，并非是拘泥于“礼”的观念的中国思想，而是他所指出的具有了生命之关怀的“情的无的文化”。不过，这样的日本文化是否就可以直接阐述为“日本精神”，应该说西田对此采取了一定的保留态度，而是认为如果夸大“日本精神”的话，将会导致“完全排斥于自身不同的东西”(14-420)。西田断言，只有通过“世界为媒介”的对话，否定这样的排他性，才能建立起真正的文化。^⑩

结论

近代以来，儒学的存在一直被日本视为阻碍西方式的“近代化”的障碍物。同时，第二次世界大战之后，也被视为日本天皇制的思想根源而受到弹压与排斥。回首儒学思想在日本近代历史上的坎坷命运，我们也不得不提出一个疑问，即日本江户时代以来的日本化了的儒学是否偏离了儒学的本来面目？尤为根本的一点，就是曾经作为我们生命的事实的儒学是否就完全与近代无缘，乃至与现代的我们完全无缘呢？

儒学思想与日本哲学的“对话”的可能性究竟何在？在此姑且不论。不过，作为日本哲学的创立者，西田几多郎事实上是极为期待这样的对话的。正如其代表作《善的研究》中译本出版(1929年)之际，西田为之作序所提到的：“二十余年前在东海一隅所作的这本书，由于从前为我们祖先所仰慕为大唐的邻邦的国民所阅读的事情，是我所以为光荣的。”(1-467)这样的一个基本态度，对于反思中国社会“停滞”的话语模式，对于否定或者忽视儒学自身的现代性，乃至拒斥二

者之间的对话的惯性思维，提出了一个深刻的质疑。同时，这一态度也应该是我们重新思索新儒家思想与日本哲学之间的对话的可能性的出发点之一。

注释：

冈田武彦：《阳明学的世界》明德出版社1986年，第426-427页、427页。

竹内良知：《西田几多郎—〈善的研究〉之前—》(东京：东京大学出版会，1966年)，《西田几多郎与现代》(东京：第三文明社，1978年)。汤浅泰雄：《身体——东方的身心论的尝试》(东京：创文社，1978年)。《日本人的宗教意识》(东京：名著刊行会，1981年)。《东方文化的深层》(东京：名著刊行会，1982年)。

左右田喜一郎：《求教于西田博士》，载于《哲学研究》，1926年(127)。

西田几多郎：《西田几多郎全集》，岩波书店，1978-1980年版。以下引用仅注明卷数与页数，例如16-159表示第16卷第159页。

王阳明：《传习录》，参见冈田武彦等编：《王阳明全集第一卷·语录》，明德出版社，1983年。

吉田公平：《日本的阳明学》，塘鹅社，1999年，第57-62页。

⑩卞崇道：《东亚近代哲学的意义》，沈阳出版社，2002年，第30-32页、73页、第22-24页。

⑪三宅雄二郎：《王阳明》，哲学书院，1895年，第57-67页。

⑫爱德华·W·萨义德著，王宇根译：《东方学》，三联书店，1999年，第8页。

⑬“支那学”的出现，以内藤湖南1914年出版的《支那论》为开端。到了1920年，青木正儿、内藤湖南等人创办《支那学》杂志，标志着“支那学”的成立。

(责任编辑 崔新京)