

何谓思想间的“对话”？*

[日] 藤田正胜/文 吴光辉/译

提 要：思想间的对话是日本哲学家西田几多郎探讨的哲学内容之一，就西田几多郎的立场而言，所谓“思想间的对话”，首先体现为一个“我与汝”的主体间的对话，这样的对话必须是在“对话之场”下的直接对话，是一种以批评或者对决为形式的对话，是以探索“知识的根底”究竟如何的对话，是以怀疑论为根本起点的对话，是以自身的语言为根基来展开的“互镜”的对话。

关键词：思想；对话；主体；互镜

中图分类号：B313

文献标识码：A

一、我与汝

在探讨思想与思想之间的“对话”之前，我想论述一下“对话”的本来意义究竟如何的问题，也就是“我与汝”——日语的表述一般是“私と君”或者“我と汝”——的问题，在此我援用西田几多郎的表述——“私与汝”（本论译为“我与汝”）之间的“对话”的问题。

通常，我们会认为事先存在着“我”这样的独立性的存在，就在这样的“我”与“他者”之间形成了“对话”。但是，所谓的“我”之本身可以说却并不存在。我们在使用“我”这一表述之际，就已经潜藏着一种反省了。也就是说，是作为“我”、而不是“他”而存在的一个反省预先成立，而后“我”才得以被加以叙述。作为“他”，亦是如此，也就是作为“他”，而不是“我”而存在的一个反省预先成立，而后“他”才得以被加以叙述。可以说，“我”从一开始就处在了一个关系之中。

但是，立足在关系之中，并不意味着自我与他者、或者说“我与汝”就直接地联系在了一起。他者始终是他者，是外部；排斥了外部这一规定，也就不可言说他者。不言而喻，正因为他者是外部，因此才可以说产生了一种关系。但是，这一关系却是以不具备关系为基础的。

西田几多郎曾经发表《我与汝》（1932年）这篇论文，深入探讨了自我与他者的问题。

作者、译者简介：藤田正胜，京都大学大学院総合生存学館教授。吴光辉，厦门大学教授，博士生导师，研究方向：日本哲学。

* 本文为2012年9月15日在北京日本学研究中心召开的“东亚的哲学形成与思想间的对话”国际学术研讨会会议上的发言。——译者

在这篇论文中，与我之前论述的密切相关，西田提到“对于我来思考汝，必须将之考虑为绝对的他者，尽管我们可以认为物存在于自我之中，但是汝却是独立于我之外的，也就是在我之外的存在。”（5/323-324）^① 面对物，即便是超越了我们想象的存在，我们也会站在我的立场来赋予其以意义，在我的一个视角（perspective）之中来确立物的位置。按照这一理解，我们可以将物视为我的物来加以把握，也就是西田所说的“物存在于自我之中”（我に於てある）。但是，“汝”却拒绝这样的、站在我的立场来进行意义的赋予，汝不仅拒绝，而且还断然否定，且通过否定从而站在他自身的立场，赋予自身的价值尺度以意义。这样一来，我就只是一个赋予意义的对象，且针对他者的意义赋予完全不能反抗。按照西田的表述，也就是作为绝对的他者的“汝”亦具备了“杀死我这样的意义”（5/313）。由此可见，对于自我而言，“汝”或者“他者”完全是一种外部的存在。

自我与外部的他者不可能一下子就合二为一，也不可能将他者的意识视为自我的意识。就此而言，他者始终是“绝对的他者”。但是，正如西田所指出的，他者同时也是表现“自我本身的存在”（5/308）。绝对的他者“召唤”我——这时的绝对的他者并不是单纯的他者，而是作为绝对的“汝”而得以“现前”——呼唤“我”应对“汝”，寻求彼此的对话。“我”也对此予以回应，从而将超越原本断绝、追求应答的“汝”认可为了人格的存在。这样一来，将这一他者视为一个人格的存在而予以承认的行为本身，就不再只是以“我”为出发一方，而是相互间形成的行为。也就是说，由此也就产生“人格的行为的反响”（5/306）。在这样的应答之中，我了解到的事实，也就是我是通过他者而被确认为了人格的存在，是一个真正的人格性的存在。我是以“汝”为媒介而了解到了我是谁。因此，这一自觉也是相互间的自我觉悟。对于这样的相互媒介下的自我觉悟，西田进行了这样的表述：“我是通过认可汝，才成为了我；汝是通过认可我，才成为了汝。”（5/297）

二、对话之场

对于自我与他者之间的本质性的关联，西田将之放在了自我接受他者的呼唤，并予以回应这样一个相互间的行为之中来加以把握。自我与这样的差异性的他者之间所形成的相互间的关联性，大概也正是“对话”这一概念所谕示的内涵吧。

“究竟什么是对话？”接下来我将展开详细的阐述，不过在此我认为必须加以注意的是，对话并不是单纯地面对他者来进行讲述，或者说“对话”并不只是语言性的交流。对话只有在对话这一“场所”形成之际才能得以实现。只有包括了彼此之间相互对话的场所，我们才能够展开思考“对话”究竟是什么。若是没有这样的场所，那么即便是叙述的语言，哪怕是命令或者指示，也绝不会是根本意义性的对话。只有在“对话之场”之中所使用的语言，才具备“对话”的特性。

不仅如此，所谓“对话之场”，并不是在“我”与“汝”彼此相见之前就已然存在。只有在超越了隔阂，二者之间架设起沟通的桥梁之际，对话之场才会形成。或者说，“对话”这一行为本身只有打破自身固有领域之框架，开始迈向共同领域之际才会得以形成。

但是，这样的共同领域并非是指存在于对话者之间的空间性的存在，而是指在对话者之

^① 西田几多郎的文字均引自新版《西田几多郎全集》（竹田笃司编、岩波书店，2002-2009年），文中引语之后的数字斜线前为卷数，斜线后为页码。

间所产生的关联本身。它并不是一个恒定的存在空间，而是随时皆会形成的彼此之间的纽带。

这样的纽带，在两个人彼此相遇之际，决不会自动地产生。这样的纽带或者说这样的关联性要得以产生，人就必须面对对方、打开自我。为此，在这样的行为之中首先就必然会出现“倾听”（聴く），也就是必须要倾听对方。而且，这也并不只是单纯地倾听对方的声音，还必须理解或者接受对方。这大概也就是“敞开自我”吧。不仅如此，自我与他者相互彼此展开行动的话，就会出现“对话之场”。敞开自我，接受对方，这样的行为本身也必然会如实地展现在自我面前——“现前”，或者说也必然地会与“回应”他者的呼唤的行为联系在一起。可以说，这就是根本意义下的“对话”。这样的“对话”绝对不是一方包容另一方或者说“包摄”关系，而是指与他者相互交往。

三、思想间的“对话”

个人与个人的对话所涉及到的问题，我认为同时也可以思想与思想之间的问题。站在自身的思想的立场来审视的时候，他人的思想就是一个他者。我如此强烈地意识到这一问题，乃是以曾留学德国波鸿大学之际，通过 O. 佩格拉（Otto Poeggeler, 1928—）教授的演讲为契机的。

O. 佩格拉以研究黑格尔与海德格尔而闻名，不过，他不仅对于德国、法国这样的欧洲哲学，对于西田几多郎、西谷启治的思想也抱有极大的关心。O. 佩格拉教授曾经两次访问日本，1994 年到日本之际，曾在西田几多郎的故乡——石川县宇气町进行了题为“从西方的走向西田·西谷的道路”（西洋からの西田·西谷への道）^② 的演讲。在这场演讲之中，O. 佩格拉教授将西田、西谷的哲学确定为“西方哲学应该展开对话的伙伴”之地位，强调了这一对话的重要性。

但是与此同时，O. 佩格拉教授也指出从日本哲学家（具体的对象也就是西田与西谷）的思索与欧洲哲学家的思索比较而言，二者的性格存在了一定的差异。也就是说，以一个欧洲哲学家的视角来考察的时候，日本哲学家的思索与宗教传统紧密结合在一起，这一点令人深感惊奇。不仅如此，他还指出，不管是“哲学”还是“宗教”，日本在这样的语言之根底所考虑的问题，与欧洲站在这一概念之根底所思索的问题——德语即“Philosophie”与“Religion”，二者内容上尽管存在着重叠，但是也会令人感到彼此之间不尽相同，且存在着差异。

以西谷的思索为例，西谷的思想并不是一下子就会令人陷入到反思的哲学，也不是一下子就会成为我们行动准则的伦理，倒不如说其根本目的指向了“宗教”。但是在此，西谷并不是追求传统宗教形态、即日本的禅宗或者净土真宗的一种回归，或者说谋求它的复兴。O. 佩格拉教授强调了“在自我的存在整体之中溯行至生命之本源”（生の根源へと自己の存在全体において遡行すること）。所谓“自我的存在整体之中”，大概也并不是指单纯的知识的水准，而是包括了身体的自我的存在之整体。按照这样的一种方式，来回溯到“生命之本源”，也就是我们的生命由此得以出现的根本之处，O. 佩格拉教授认为西谷思索的目的即在于此。

^② Otto Pöggeler: *Westliche Wege zu Nishida und Nishitani*, in: Stenger/Röhrig (Hrsg.): *Philosophie der Struktur——“Fahrzeug” der Zukunft?* München 1995.

按照这一理解，日本哲学家所强调的宗教不仅与西方意义下的“宗教”大相径庭，而且也并不是西方意义下的“哲学”。或许正因为如此，O. 佩格拉教授在一开始提到面对西田、西谷的思想之际出现了一种不相契合的感觉。西田、西谷的思索之中，确实存在着西方传统“哲学”不可兼容的内容。之所以如此，我认为首先在于他们的态度并不只是一味地接受西方哲学，而是站在一个批判的立场试图与之对决。其次，他们在针对西方的哲学展开批判性的对决的时候，也是以日本的或者东方的思想传统作为理论根据。

四、走向“知识”的根底

东洋的传统思想之中，应该说并不是以“知”为前提，在一个“知”的框架下来把握事物，而是将“知”确定为一个把握事物的“局限”，从而回归到知识的根底，也就是“知”之前的状态。

存在于“知”的根底的，也就是将事物区别开来，并赋予各个被区别的事物以名称或者称谓的活动。一旦被加以命名，那么也就会出现一种“独行”的状态。被加以区别的事物就会被认为在一开始就存在，所谓的区别就会被固定化。对于这样的固定化的活动加以“中止判断”（Epochē），尝试回到事物的本来状态，这样的尝试行为应该说在东方的传统思想之中不断地重复着。

以庄子为代表，《庄子·齐物论》之中提到了这么一段话“夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。”在此，“道”原本是指根源性的存在，但是在此却提到了“封”，也就是没有任何区别，也就是事物与事物之间并没有划分界限。“语言”（言葉）划分了事物与事物之间的界限，语言在一开始构成了区别与对立。而且，语言还会在这样构建起来的区别之间摇摆不定，“未始有常”。由此也就出现了“畛”。“畛”本是指田埂，也就是分界线，这样的田埂，即语言带有的分界线将事物加以区分开来。通常，我们会认为它就是事物的本来面目，并深受它的限制。但是，在此我要强调一点，即事物的本来面目却与所谓的“封”或者“畛”这样的分界线没有什么关联性。

以阐述大乘佛教的本质而闻名的经典——《大乘起信论》为例，该经典之中也提到：“一切诸法，唯依妄念而有差别，若离心念，则无一切境界之相。是故一切法从本已来离言说相、离名字相、离心缘相，毕竟平等。”^③ 成为我们意识对象的一切存在，皆会由于我们的妄念——换而言之，也就是为我们认识事物之际所带有的知识框架所局限，由此而呈现为一个差异性的世界。若是离开了这样的心的活动，那么这样的差别性的世界就会消失。所有一切事物本来解释超越了语言所表达的存在，超越了一切名称或者文字表述的存在，是否定了一切差异性的平等的存在。就这样，惟有通过言说或者文字，一个没有差异性的世界开始出现了差异性。

就在这个时候，不仅在事物与事物之间，即便是在视物的我与被视的事物之间也会出现差异，也就是被区分为了主观与客观。这样的区别被树立为了我们的“知”的前提。西田几多郎在《善的研究》（1911年）之中试图阐述的首要问题，也就是传统哲学以主客对立作为前提的问题，西田就是以这一问题作为了自身探索的出发点。

青年时代的西田几多郎热衷于参禅。但是，《善的研究》一书之中却几乎没有提到禅的

^③ 出自《大乘起信论》第三段《解释分》第一章《显示正义》。

思想。或许是因为西田认为该书必须始终是一部哲学书籍，而不应该记载宗教性的体验，或者以此为基础。但是，禅的思想却在该书之中也略为体现出来。在该书的第三编第十一章《善的行为的动机》之中，西田写道“惟有主客相没、物我相忘，天地唯有实在的活动，才是到了善行的极致。”而后，西田还提到了“天地同根，万物一体”。这一段文字来自禅宗公案集《碧岩录》第四十则《南泉一株花》，该公案的主题是唐代禅僧南泉普显与弟子陆巨大夫之间的对话。在对话之中，引用了肇法师（晋代高僧，传闻精通老庄思想）的《涅槃无名论》所记载的“天地与我同根，万物与我一体”这一段文字。^④该处的“天地与我同根，万物与我一体”应该可以理解为我们有必要脱离一种通常性的思维方式之限制，即将视物的我与被视的事物加以区别的思维方式。

不言而喻，在西田或者西谷的思想之中，并不是从哲学上重新阐释这样的传统思想，换言之，并不是要以西方哲学的语言来进行重新的解读。但是，在他们的思想之根底，可以说继承了东方的思想，即将“知”把握为了一种认识的制约。由此，阐明西方哲学一直探索的“知”的界限，探索它原本得以形成的基础或者这样的“知”的框架，这样的研究，也就是一种根源性的探索。

反过来，这样的探索本身也印证了西方哲学或者西方学问存在着严密地观察事物、加以区别、基于区别而构建起缜密的知识体系的个性或者特征。与之不同，东方的学问在这一点上可以说并没有获得充分的发展。

O. 佩格拉教授曾指出欧洲哲学家所理解的“哲学”与西谷的理解存在着差异，我认为这样的差异就源自于彼此不同的认识事物的视角，或者是一种针对“知”的态度吧。但是，我要强调的一点，即这样的差异性就哲学而言，绝不应该是阻碍我们思索的根本要素。这样的差异性不会阻碍不同哲学之间的“对话”，恰恰相反，正因为如此，一场具有真正内涵的“对话”才会成为可能。我认为，O. 佩格拉教授正是考虑到了这样的东西方哲学家的思维的差异性，因此才将西田与西谷的哲学视为西方哲学“应该进行对话的伙伴”。

五、西田几多郎与笛卡尔的对话

这样的“对话”之所以必要，是因为我们认识事物的方式经常与一种先入为主的观念纠缠在一起，也就是我们理解为理所当然而被忽视了的前提或者说潜在的前提。在此，我以西田几多郎的《善的研究》为例来加以阐释。

《善的研究》之中，西田几多郎的思想的步伐可以说是与笛卡尔站在了同一起点。在第二编第一章《研究的出发点》之中，西田提到“现在如果想理解真正的实在和认识天地人生的真谛，那就必须从这样的态度出发，即能怎样怀疑就怎样怀疑，抛开一切人为的假定，以无可置疑的、直接的知识为根本。”（1/40）在此所提到的“能怎样怀疑就怎样怀疑”这样的彻底的质疑，可以说就是西田的思想的出发点。

在阐述这一点的时候，可以说西田所意识到的，就是笛卡尔的“怀疑的方法”。由此我们可以说西田的思想的步伐与笛卡尔站在了同一起点。但是，通过“怀疑”而研究出来的结果，二者却未必一致。众所周知，笛卡尔通过“怀疑”所推导出来的结论，就是“即便是在我认为一切皆是虚伪的时候，这样的思考的我也必然是一种存在。”

^④ 该段文字亦可考虑为出自《庄子》之《齐物篇》，即“天地与我并生，而万物与我为一”。

(6/32)^⑤ 也就是说,我不能去怀疑“思考的我”。与笛卡尔不同,西田在《善的研究》第二编第二章《意识现象是唯一的实在》之中提到“认为意识必须是某个人的意识这种说法,只是意味着意识必须有统一。如果认为在此之上必须另有持有者的话,那就显然是武断。”(1/46) 也就是说,若是以先于意识的、意识持有者的存在作为前提的话,西田认为这不过是一种“武断”而已。

为了更为明了地阐述二者之间的差异,在此我想取笛卡尔的《省察》(1641年,中译本《形而上学的沉思》)为例(它具体地记载了笛卡尔与T.霍布斯之间的争论),由此来加以说明。笛卡尔所谓的第二个沉思的标题是“论人的精神的本性”,在这里笛卡尔重新论述了“*cogito, ergo sum*”(我思故我在)的问题。《省察》作为附录收集了针对笛卡尔的批判与笛卡尔的答复。在此,霍布斯就第二个沉思提出了诘难“我在”这一命题的“知”固然可依存于“我思”这一命题,但是,关于“我思”这一命题的“知”,我们究竟是从何而知的呢?因而就此展开叙述认为“若是没有活动(働き)的主体(基体),我们无论如何也不可能浮现出活动本身,正如没有舞者就不会出现舞蹈,没有认识者就不会出现认识,没有思考者就不会浮现出思考一样。”(7/173)对于这一阐述,笛卡尔在回复之中指出,霍布斯从这一命题出发而得出了“思想乃是某种有形体的东西的活动”这一结论,但是这样的推论却没有任何的根据。不过同时,针对霍布斯提出的“若是没有活动(働き)的主体(基体),也不可能浮现出活动本身”这一正当性的主张,笛卡尔也表示了无条件的认同。由此,一切的活动皆归于“主体(基体)”,二者之间毫无疑问地保持了一致。但是,西田在这一点上并不赞同霍布斯或者笛卡尔的立场。西田的思索的出发点与笛卡尔保持了一致,但是却得出了与之不同的结论。

六、对话与哲学

这样的差异性,应该说与如何思考“经验”这一问题牵涉到了一起。按照笛卡尔的理解,体验若是没有主体(基体),那么是无从思考的。正是因为存在了“知觉者”,知觉这一经验才会成立;正是因为存在了“思考者”,因此思维这一经验可以说才能得以形成。与此不同,西田的“纯粹经验”论可以说正是以批判这一立场作为了成立的前提。依照西田的解释,我们在原原本本地接受经验之际,也就是“完全去掉自己的加工,按照事实来感知”之际,我们就不能承认存在着先于经验的“主体(基体)”。纯粹经验是一种“还没有考虑这是外物的作用或是自己在感觉它”(1/9)的状态。换言之,“没有主客之分、知识和它的对象是完全合一的”经验才是“最醇的经验”。与之不同,所谓主客的差别不过是这样的纯粹的经验的派生而已。

正如中川久定所指出的,笛卡尔与西田的理解的差异性,与他们各自的语言、各自的语言结构之间的差异性密不可分。^⑥ 拉丁语以及现代欧洲的各个语言,动词承担一切行为,一

^⑤ 笛卡尔著作的引用参考《全集》,引用之后数字表示卷数与页码。*Oeuvres de Descartes*, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris 1996.

^⑥ 中川久定曾在《笛卡尔与西田——两个哲学的语言的前提》(《思想》第902号,1999年)之中论述笛卡尔与西田的“语言的前提”的同时,也提到二者对于各自的前提是没有任何认识,并提到这一前提也制约了他们各自的思考。

切行为则以主语的存在作为前提，语言的表述采取了这样的一个形式。以笛卡尔的“cogito, ergo sum”这一命题为例，不管是接续动词“cogito”还是动词“sum”，形式上都没有出现主语。但是，它们都是第一人称单数形的词尾变化，实质上也就意味着主语就是“ego”（我）。因此，对于以动词的词形变化——屈折语来思考的人而言，主语先于行为而存在乃是理所当然之事，“若是没有活动（働き）的主体（基体），也不可能浮现出活动本身”这样的命题不管是对于说法语的人还是说英语的人，皆是可以立刻达成一致性的命题。

但是，若是对象是具备了多样性的语言结构的人，那么这样的命题就可以说就不会是绝对的。日语之中会出现“暑い”、“痛い”、“できた”、“やった”这样的没有任何人称变化的述语（谓语），而且，只要这样一个形式就可以形成句子或者文章。通过这样的日本的语言结构，之前所提到的笛卡尔与霍布斯的主张，即“若是没有活动（働き）的主体（基体），也不可能浮现出活动本身”，想必也绝不会产生。

这样的日语表述的结构，应该说也并不是偶然产生，而是具备了与之相应的理由。以“暑い”为例，正是因为无法采取以主体（基体）为前提的形式来表述这一体验，由此才出现了“暑い”这样的独立性的表现形式。语言结构的差异大概与“经验”的方式本身也存在了一定的关联性。具体而言，我们曾经提到“鐘の音がする”、“鐘の音が聞こえる”这样的表述，可以说在此，“经验”的形式表现为了“主体”退后为了背景的一种形式。在此，所经历的体验，始终是“鐘の音が聞こえる”（传来了钟声），而不是“我听……”这样的状态。与之不同，英语表述这一状态，则会采取“I hear a bell ringing”的方式。在此，“我”明确地、相应地显现出来，经验的形式体现为了“主体”保持了优越性的一个形式。

日语的表现结构之中，这样的“主体 = 主语”的优越性却找不到。也就是说，非人称性的存在，也就是一切皆有可能的“鐘の音がする”（钟声响起）这一事态，只是作为它本身而单独地体现出来。这样的表述之所以出现，并不是如同世人经常主张的省略了主语的问题，而是“鐘の音がする”（钟声响起）这一体验乃是以一个非人称性的方式，或者说是一个“前人称性的方式”得以构建起来的。“鐘の音がする”（钟声响起）乃是第一次的经验之状态，作为“主体 = 主语”的我并没有在此出现。等到“我”作为特定的必要出现了的时候，第一次的经验本身业已被加以了反思，由此才开始得以明确性地表述出来而已。

之前我们阐述的笛卡尔与西田的主张，若是以如今考察的经验或者语言结构的差异性作为前提的话，那么通过将二者加以对立、加以比较，也就是通过“互镜”的对照，我们大概就可以给这一前提的探讨牵引出一道线索。而且，我们也可以由此而探讨各自的思想是否建立在了先入为主的观念之上。若是存在了先入为主的观念，我们可以剔除它，由此而重新就问题来展开探讨——这也就是在个人与个人的对话之中来“开启”自我本身。——我所考虑的“思想间的对话”就是这样的一个状态。

我所从事的是日本哲学的研究，即便是在日本哲学之中，我认为之前阐述的“对话”也是无比重要的。只有这样的“对话”，才有可能给与哲学以力量，以便于我们深入地探索事物存在的根源性。

（藤田正勝，《思想間の“対話”とは何か》 责任编辑：鲁旭东）