

西田幾多郎與熊十力

黃文宏*

國立清華大學哲學所

摘 要

本文目的在比較西田幾多郎與熊十力的思想。文章區分為四個部分：首先我們描述至今京都學派與新儒家的比較現況，以及本論文的入手點與目的。本文希望釐清這兩個不同學派的思維方向，並討論其所引生的不同問題。在第二節中與第三節中，本文分別沿著實在與作用（體用）來討論，先鋪陳其同一的部分；在第四節總結本文、並討論其間的差異之處，並希望藉此提供幾個可能的點，以進一步比較京都學派與新儒家。

關鍵詞：比較哲學，京都學派，新儒家，西田幾多郎，熊十力

壹

西田幾多郎（1870-1945）與熊十力（1885-1968）分別為日本京都學派與新儒家的開創者，兩者分別代表東亞哲學的兩大學派，在各自所屬的文化圈當中皆擁有一定的影響力。這兩個學派的建立可以說都採取了「比較哲學」的進路。但「比較」的目的不局限於理解他者或自我理解，更重要的是要藉此尋找一個具普遍性的哲學。就日本方面來說，這是明治開國以來思想界的一個共同課題，直到今日，它仍然是一個尚未獲得最終解決的工作。在這一方面，港台新儒家的處境也是如此。但無疑地，在這整個尋求現代化的過程當中，台灣與日本都是重歐美而

* 本文作者電子郵件信箱：whhuang@mx.nthu.edu.tw。

輕東亞，雙方相互忽略、捨近求遠的情況是一樣的。然而，從這些年來西方思想界對京都學派的重視，我們可以說，日本自明治時期以來的努力已經獲得了一個初步的成果，對此，京都學派的學者在探索「日本哲學」這一議題上的貢獻是不容忽視的，他們所採用的方式是比較哲學式的，其在思想上的對話伙伴，主要是德國觀念論、現象學與詮釋學（特別是胡塞爾與海德格）、神秘主義與基督教神學。這部分與西田個人大量與新康德學派、費希特乃至現象學的胡塞爾進行思想上的對話，^(註 1)又以宗教為其思想的最終歸宿有直接的關連性。同樣的工作也為現今日本的西田與京都學派的研究者所承繼，在這個意義上，我們其實可以說，日本近代哲學的產生是與異文化哲學對話後的結果。

中文學界對京都哲學或日本近現代哲學的研究仍在一個起步的階段。在台灣方面比較系統性的介紹與討論的，有吳汝鈞、林鎮國與賴賢宗三位教授的研究。^(註 2)其他部分零星的研究介紹，則有楊儒賓教授的和辻哲郎研究、陳瑋芬教授的井上哲次郎研究、賴錫三教授與黃文宏教授對西田與熊十力的比較……等；香港方面則有教育大學的林永強教授關於阿部正雄的研究，以及中文大學張政遠教授對西田與現象學之關係的研究，近來，這兩位學者也將研究重心部分轉移到西田與新儒家哲學之比較。大陸方面的資料筆者所知有限，但主要是北京社科院哲學所退休的卞崇道教授關於日本近現代哲學的研究；廈門大學的吳光輝教授^(註 3)的西田與王陽明、西田與德川儒家的研究。這些都是中文界相當值得注意的研究成果。京都學派的研究在中文世界，雖各有重點與關心的對象，但都注意到了新儒家與京都學派的關係，特別是熊十力與西田幾多郎的關係。就筆者所知，京都學派與新儒家的比較工作，不論是大陸廈門大學的吳光輝教授或者是東京日本大

1. 請參閱山根理寬，〈西田哲學に映る諸思想家の像——索引とアンソロジー〉收於茅野良男、大橋良介編《西田哲學——新資料と研究への手引き——》（京都市：ミネルヴァ，1987年），頁281-338。山根的這份資料，表列了《西田全集》中所討論的各個重要哲學家的人名與出處，是研究西田與西方哲學家對話的一份很好的參考資料。
2. 請參閱林永強教授的論文〈東アジアの「京都学派」像〉收於大橋良介編《京都学派の思想——種々像と思想ポテンシャル》（京都市：人文書院，2004年），頁123以下。林教授於論文中還提到筆者的名字，但筆者的研究還在起步階段，對京都學派尚無整體性的理解。
3. 吳光輝，《傳統與超越——日本知識份子的精神軌跡》（北京，中央編輯出版社，2003年）以及〈西田哲學の東洋の性格——陽明学受容の問題を中心に〉，《日本の哲学》第一號（京都市：昭和堂，2000年），頁76-87。

學的小坂國繼教授，^(註4)其研究範圍仍然主要集中在西田與王陽明，原則上是沿續著「心學」這個傳統來討論。筆者在這裏，希望銜接在這些前輩學者的努力上，將這個比較的工作往前推進到西田幾多郎與熊十力。

倘若我們以西田幾多郎的《善的研究》(1911)與熊十力的《新唯識論》(文言文本)(1932)作為這兩個學派的開始，那麼，在這將近一個世紀的時間當中，這兩個學派之間，嚴格說來，並沒有任何具體直接的接觸與交流，可以說是各自發展。對於無直接接觸的雙方，我們無法從歷史的關係討論其相互的影響。一個可能的途徑是從其共同的課題與思維型態著手。對此，林鎮國教授在分析新儒家面對西方文化時所採取的基本立場——「返本開新」(林鎮國,1999,頁69以下)，是一個很好入手點。筆者認為，這麼一個思維方向也同樣發生在西田所開啓的京都學派身上。誠如林教授所指出，對熊十力來說，

「返本」就是反求本心，實證相應。此本心即是性，即是本體。「開新」
[……]就是「翕闢成變」的「作用」。(林鎮國,1999,頁84)

這個方向讓熊十力沿著本體的創造力建構起新儒家的宇宙論思想。同樣的，西田則藉由絕對無本身之自我限定來說明世界的創造性，兩者所採取的思維路徑是相似的。值得注意的是，林教授將「返本開新」思想連接到體用論問題，而體用關係是中國哲學的一個基本問題，其所討論的範圍是哲學上的「本體與現象」或「實在與表現」之關係。在某種意義上來看，西田的想法也可以視為是一種型態的體用論，問題在於西田所代表的體用論型態是什麼？要具體地了解西田的體用論型態，需要深入「絕對無的自我限定」這個論題，看看西田如何面對歷史現實、文化、身體與宗教的問題，但這並不是本文在此能夠完成的。筆者在這裏，只能就幾個特殊的點來思考這個問題。

無疑地，體用論或體用關係是中國哲學所特別重視的思想，據筆者個人的了解，京都學派的學者除了西田幾多郎之外，較少使用「本體」一詞，也不使用「體用關係」這樣的表達方式，這自然是與京都學派的學者比較傾向於佛教的思維，

4. 小坂國繼，〈《善的研究》與陽明學〉收於《西田幾多郎《善的研究》全注釋》(東京都，講談社,2007年)，頁488-514。

喜歡採用非實體性的語詞，例如：無、空、闔、虛無、斷念……等等有關。但無論如何，筆者認為，對西田幾多郎乃至京都學派的思想來說，體用的思維形態是存在的，西田以純粹經驗或絕對無為唯一實在，藉由絕對無的能動性來說明現象的發生，就隱含著一種體用關係的說明。就如同我們不能因為孟子不曾使用「自律」一詞，而否定孟子是一種自律倫理學一樣。^(註5)真正意義上的「哲學」是「哲學思維」本身，真正的問題亦不在雙方有沒有使用「本體」或「體用關係」這些語詞。倘若我們著眼於相互理解、嚴肅對話的話，那麼，比較的工作就不能建立在相同語詞的使用上，而應在其背後所代表的思維方式，筆者個人深信，這也是哲學之為哲學的地方。

本論文的目的在釐清一個思維的型態、思考其可能的問題。誠如吳汝鈞教授所說，比較的工作可以視為是一種「對話」，對話總是先站在「同一」來看「差異」（吳汝鈞，2005，頁 885 以下）。本文也是在這個立場上來看待西田幾多郎與熊十力的關係。在行文的安排上，本文首先（第二節）鋪陳兩人探求本體的思維路線，對此，兩人都採取「內向之路」，藉由不停地對意識內在的探索，以發現一個即個別即普遍、即心體即性體的本體與純粹經驗。其次（第三節），由於本體與純粹經驗都是即存有即活動，我們緊接著討論其作用與作動的意義。最後（第四節），我們總結本文的幾個結論，指出兩者間的根本差異。筆者認為，差異主要表現在對現實生命中否定力量的不同理解。對此，筆者無能力做一個判教上的分析，僅能在理論的層面上，指出問題解決的一個可能的入手點，筆者個人認為，這表現在「相即」與「即非」之討論上。當然，對於這兩個東亞具代表性的學派，其間「同一」的地方是不是真的「同」，「差異」的地方是不是真的「異」，還需要一個更具體的分析，無法顧名思義地來談。這些雖然無法在一篇文章中完成，但筆者個人對這些問題思考的線索，則分佈在文章各個相應的地方。

貳

西田哲學所揭櫫的出發點在於：要了解真正的實在，我們必須從「欲疑而不

5. 關於孟子之自律倫理學的意義，請參閱李明輝教授的分析。李明輝，《儒家與康德》（臺北市：聯經出版公司，1990年），頁 35 以下。

可疑的」的直接經驗出發。直接經驗是直接給予的經驗，在純粹經驗中，事物以無媒介或無中介的方式給予於我們。但究竟什麼樣的經驗才是直接所予的經驗，是如馬赫 (E. Mach) 所理解的「感覺」？還是西方近代哲學的表象經驗？或是西田個人特殊的神秘經驗？禪定的經驗？經驗之本源意義為何，這在哲學上往往依不同的哲學方向而有不同的理解，也往往是各個不同哲學方向最終的爭論點所在。對本文來說，比較重要的是西田如何來了解「直接經驗」。

西田在表達自己對直接經驗的想法的時候，是將其連結在二元論世界的反省上。他認為通常所謂全然獨立於意識的「物」，以及存在於意識背後的「心」，都不是直接經驗的事實，而是一種思維的「假定」。換句話說，二元論意義下的心與物，就其作為超越意識的存在而言，都不是直接經驗的對象。但是，說二元論的想法是一種假定，這並不是說通常所謂的心與物是不存在的，而是從存有論的角度，說明其存在上的衍生性。換句話說，如果我們忠實於我們的經驗、並且根據經驗來思考實在的話，經驗的原初狀態並不提供一個心物對立的世界，心物對立的世界是思維添加後的結果。這樣來看的話，通常以主客二分的知覺經驗為日常經驗，只是一種衍生的經驗，並非經驗之本源的意義。對於這種脫離一切思維假定的直接經驗，西田又稱之為「純粹經驗」，它是經驗之本來面目或本源狀態。再者，這種經驗並不是一種特殊的神秘經驗，而就是「日常經驗」本身，或者更恰當地說，以純粹經驗為神秘經驗或禪坐經驗並不是錯誤，而是對純粹經驗的一個特殊的解釋（黃文宏，2006）。神秘經驗或宗教經驗僅能視為純粹經驗的一個特例，並不就是純粹經驗本身。誠如西田所說：「《善的研究》中所說的純粹經驗，是從我們的日常經驗出發的經驗，它就是我們的日常經驗。」^(註6)純粹經驗是我們的經驗還沒有添加思想加工的狀態，是經驗之本來的狀態。借用當時所流行的一個比喻，西田認為這樣的經驗所提供給我們是一種「白晝觀點」，而不是「無色無聲的自然科學的黑夜觀點」(NKZ 1:7)。在白晝的觀點下，世界是帶有繽紛色彩的世界，「實在必須就是現實本身」，或者說，實在就是日常經驗本身，這是西田自高中時代以來的想法，也是純粹經驗思想的來源。

6. 「『善の研究』で述べた純粹經驗というものとはつまり我々の日常經驗から出發したものである。それは我々の日常經驗である。」(NKZ 14:266) 對於這部分的討論，也請參閱藤田正勝，1998年，頁45以下。