

2018年度 公益財団法人日本台湾交流協会フェローシップ事業成果報告書  
(人文社会科学分野)

和辻哲郎的「人間」詮解及其道德問題  
—與西田幾多郎比較

邱奕菲

東海大学

招聘期間 (2018年6月20日～8月18日)

2018年

公益財団法人日本台湾交流協会

台哲會年會 2018 年學術研討會：「哲學與實踐」會議發表論文

主辦單位：台灣哲學學會

時間：2018/11/10（六）

地點：政治大學百年樓

## 和辻哲郎的「人間」詮解及其道德問題<sup>1</sup>

—與西田幾多郎比較

邱奕菲

CHIU, Yi-Fei

---

1 此論文寫成於 2018 年度公益財團法人日本台灣交流協會招聘活動補助期間，在此致上感謝。

## Abstract

Watsuji Tetsuro(和辻哲郎, 1889-1960) was a Japanese philosopher who is known today for his Japanese ethics. He is also regarded as a Buddhist moral philosopher in some research papers. However, although Watsuji's Japanese ethics being influenced by Nagarjuna's dialectics of emptiness (龍樹の空の弁証法). Conflict with monastic discipline, Watsuji takes a positive view of fleshly desire. “Emptiness”(空) in a Watsuji’s sense means “emptying (negating) the individual”. Watsuji argues that there is never a really isolated individual, for existing in the world which means immersing in some kind of cultural and social context with other individuals. That is to say, there is always at least one kind of “betweenness”(間柄) between individuals, and therefore being aware of the betweenness and negating the isolation of the individual, is what Watsuji calls “emptiness”. However, there are two main moral problems with “betweenness”. Firstly, “betweenness” is only applicable in the case of the human relationship, it lacks the consideration of the relationship between man and nature. Secondly, “betweenness” is the supreme principle of morality in Watsuji’s ethical system, all behaviors for saving betweenness are moral, that will inevitably lead to the conflict of obligations. Watsuji did not discuss these problems in a separate chapter or section. As opposed to Watsuji, Nishida Kitaro (西田幾多郎, 1870-1945), emphasizes the importance of personal moral character, self-restraint, and the relationship between man and nature. Watsuji and Nishida are two of the greatest philosophers in modern Japan, in this paper, I would like to compare their views of morality.

## 目 次

- 一、導論
- 二、和辻倫理學、西田哲學與康德批判哲學問題
- 三、和辻的「人間」詮解與西田哲學
- 四、和辻倫理學的道德問題
- 五、結 尾

## 一、導 論

和辻哲郎 (Watsuji Tetsuro, 1889-1960) 與西田幾多郎 (Nishida Kitaro, 1870-1945) 是近代日本哲學史上兩位重要人物。相對於西田哲學被推崇為日本第一個哲學體系，和辻倫理學則是被譽為日本第一個倫理學體系。西田較和辻年長約 20 歲，根據現今留存的往來書信，兩人思想交流最密切的時期是從 1920 年前後開始，<sup>2</sup>此時期正是西田發展他的「自覺」理論並邁向「場所」理論的時期，也就是後來研究學者所稱的西田哲學中期。同時期也正好是和辻開始從文學、文化研究領域轉向哲學、倫理學研究領域的時期。因此西田哲學，尤其是中期之後的西田哲學對和辻倫理學的影響非常值得注意。和辻第一本正式出版的倫理學專著《作為人間學問的倫理學》（『人間の学としての倫理学』，1934。以下簡稱《人間》）<sup>3</sup>題辭便寫著獻給西田幾多郎老師。

---

2 參見『西田幾多郎全集』第 20、21 卷、岩波書店、2006-2007 年，所收之西田書簡。

3 日本書名號為『』；中文書名號為《》。由於日文漢字與中文漢字多數相通，本文以下非主要論述文本一律不翻譯直接使用原日文書名，以『』表示；主要論述文本則中譯並且以《》表示。另外文章名或是特殊用詞皆以「」表示，中日漢字相通時直接於「」中使用繁體字；若原日文為非漢字時，則於「」後方附加

《人間》作為和辻倫理學的導論，<sup>4</sup>如書名所示，「人間」是和辻倫理學中最關鍵的基礎概念。本文認為，貫穿和辻倫理學的核心議題有兩個：一個是人與人之間「共為主體的認識如何可能？」；另一個則是人與人之間「認識與行動意志的同時發生如何可能？」，這兩個問題被和辻放在倫理學範圍裡面來討論。眾所周知，激發和辻「人間」靈感的最初來源，是和辻 1927 年至 1928 年留學德國時所接觸到的海德格《存有與時間》（*Sein und Zeit*, 1927）一書。和辻批評海德格此書只注意個人的時間性存有，卻忽略了人與人之間的空間性存有，因此提出「人間」概念。然而本文的立場是，雖然和辻的「人間」是受到海德格前期哲學所啟發，但在「人間」概念的架構過程之中，回應當時思想界議論的康德批判哲學問題才是和辻主要的處理核心。同時本文也認為，和辻所理解的康德批判哲學問題，與西田哲學思索「實在」、「歷史的實在」乃至「人間存在」的過程有許多呼應之處，若以此為線索展開兩人相關論述的對照比較，相信更能夠呈現當時日本哲學界關心議題的面貌。

## 二、和辻倫理學、西田哲學與康德批判哲學問題

「人」、「人類」、「人間」，這三個詞在日語的日常語言使用中幾乎等於同義詞，但昭和時期的日本哲學界逐漸形成一種共識，即用「人類學」來指稱自然科學上關於人的知識，相對地用「人間學」來指稱精神科學上關於人的知識，<sup>5</sup>和辻是主張此用法的先驅之一。

在《人間》一書裡，和辻指出康德的著作 *Anthropologie*<sup>6</sup>要探討的是人們在「交際」

---

上括號（）加以說明。

4 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波文庫、2014年、序文。

5 例如西田的弟子三木清於昭和 11 年（1936 年）所編輯的『現代哲学辞典』裡面，便收錄有「人類學」與「人間學」兩項詞條。

6 當時康德的 *Anthropologie* 仍被譯為『人類学』，所以和辻故意直接使用原文書名以表示意義上的區分。至此之後，康德 *Anthropologie* 的坂田德男譯本（1937）、坂部惠譯本（1966），以及澀谷治美譯本（2003），皆譯作『人間学』。和辻的《人間》1931 年初稿也曾經直接把康德的 *Anthropologie* 稱為『人間学』，但在《人間》1938 年的正式出版書稿中已不復此稱呼，推測應與和辻已建立起自己獨特的「人間」概念有關。《人間》1931 年初稿內容參見：苅部直編『初稿 倫理学』筑摩書房、2017 年、頁 29-190。

（此為和辻強調）之中所獲得的實際生活經驗上關於人的知識。但這個目標的困難處就如康德自己說的，依照人的本性，當對方注意到自己正被吾人觀察著的時候，就會因為情緒干擾而無法呈現出自己原有的樣態。即便是吾人只觀察吾人自己內部，在觀察當下，吾人行動的衝動就會靜止；相反地在行動當下，吾人就無法觀察；此外，習慣是人的第二天性，當某種情勢持續一段時間之後，吾人就會因為適應和習慣而變得難以判斷自己或對方正在想些什麼。和辻認為，透過觀察所獲得的知識只能是自然科學上的人類知識，一種主體對客體、主體對物化的人類的知識；然而實際生活經驗上的人間知識，來自於比觀察更先前的交涉實踐（即行為互動）階段。和辻認為獲得人間知識的可能線索在於：當吾人與對方進行交涉實踐時，處於行動衝動之中的吾人能直接感知衝動是什麼，並且在非觀察的交涉實踐當下，吾人得以直接接觸到對方原有的樣態。和辻認為這就是為何康德要把關於人的知識限制於「交際」之中的真意所在，因為人間知識是以實際生活樣態中的我去認識實際生活樣態中的對方，它不是一種主體對客體的知識，因此唯有透過人與人之間的交涉實踐才能夠獲得人間知識。<sup>7</sup>

以上和辻所思考的人間知識如何可能，類似的問題在西田哲學裡面呈現為認識「歷史的實在」如何可能。如前述，西田的年代早和辻約 20 年，相較於和辻於 1938 年《人間》中直接指出核心議題就是康德批判哲學立場上的人間知識如何可能，西田則是歷經從思想初期的 1910 年代到晚期 1930 年代，漫長地對康德物自身與實在問題的持續思索，才逐漸明朗化如何認識「歷史的實在」這個問題。由於西田哲學的系統龐雜，限於篇幅，本文先簡述西田相關部分的思索歷程如下：初期的西田認為，康德的物自身假定了吾人意識之外尚有獨立不可知的實在，但既然物自身是不可知的，所以這個假定並非吾人透過經驗得出，毋寧是吾人思維中意識的習慣性結合，即聯想所產生出的假定。據此，西田認為康德批判哲學中依然混雜了心理學成分。<sup>8</sup>在初期代表作《善的研究》（『善の研究』，1911）裡面，西田引用美國哲學家詹姆士(William James, 1842-1910) 的說法，認為吾人不論是回想過去的記憶、或是思考幾何抽象概念等，都只不過是一種現前的情感、現前的意識，並且

7 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波文庫、2014 年、頁 69-72。

8 參閱由西田過世後由弟子高坂正顯所編輯出版的，西田於京都大學近 20 年的授課講義『哲学概論』（1953）附錄第二「純粹經驗」。西田幾多郎『哲学概論』岩波書店、1975 年第 26 刷、頁 179-181。

經驗性的感覺或知覺也不例外地只是現前的意識。承上述，西田進而主張唯一的實在只能是最直接的經驗，即尚未經思維（Denken）加工、尚未被分別出主客的現前意識，他稱為「純粹經驗」。<sup>9</sup>

在被視為西田哲學初期和中期分水嶺的《自覺中的直觀與反省》（『自覺に於ける直觀と反省』，1917）一書裡，西田借用新康德主義西南學派的看法，把物自身視為概念性知識成立之前被給予的直接經驗。如此一來，物自身就是直接經驗，同時也是西田所認為的「實在」。然後西田進一步提出作為內在反省之經驗對象的「我」，也可以是直接經驗的實在，並且這個實在會依據每位反省者不同的個性而開展出不同的實在世界。這樣的「我」在西田後期論文「叡智的世界」裡被稱為「感情我」，也就是說康德的「純粹我」只是作為普遍性思惟判斷作用的我，但是西田的「感情我」作為反省的經驗對象，卻是包含了整體生命的個性化的我，即「歷史的實在」。<sup>10</sup>

1937年到1938年這段時間，後期的西田連續發表了論文「行為的直觀」（1937）、「實踐と対象認識—歴史の世界に於いての認識の立場—」（1937），以及「人間的存在」（1938），此時的西田更加專注於思考行為與直觀的結合如何可能，並且人與人之間互相作為歷史的人格的认识又是如何可能。至此，我們可以看到這時期的西田所思索的問題，與和辻1938年的《人間》正好相呼應，接下來我們就以和辻《人間》的論述為主軸，並從中比較西田的相關論述。

### 三、和辻的「人間」詮解與西田哲學

---

9 『善の研究』岩波文庫、2013年第3刷、頁17-19；71-81。然而西田的「純粹經驗」理論本身也有極大的矛盾並招致其他學者指謫。由於此與本文主題無直接關係故省略，詳細可參見：板橋勇仁『西田哲學の論理と方法—徹底的批評主義とは何か』法政大学出版社、2004年、頁34-39。

10 關於「歷史的」的意思，西田在他的哲學概論授課筆記中曾引述德國新康德主義哲學家文德爾班（Wilhelm Windelband, 1848-1915）的看法，認為自然科學是朝普遍化方向把法則明確化當作任務的「法則定立的」（nomothetisch）學問；歷史學則是朝個別化方向把個性呈顯當作任務的「個性記述的」（idiographisch）的學問，如文德爾班所舉的例子：歌德於1780年買了一個裝在客廳的鈴鐺，這個事實還不足以被稱作歷史的事實，唯有透過這個事件歌德的個性被呈顯出來時，它才能被稱為歷史的事實。參見：西田幾多郎『哲学概論』岩波書店、1975年第26刷、頁50-51。

如前述，「人間」這個詞在日語的一般日常用法裡面大致同義於「人」，但和辻在《人間》中除了原來的日語意義之外，又賦予「人間」多重詮解意義：一、就字面來說，「人間」可以解釋為人與人之間；<sup>11</sup>二、就中國詞源來說，「人間」原本就意指人世間；三、就佛教六道輪迴來說，人間道與其他眾生道，例如畜生道、地獄道、餓鬼道等之間的對比，不是自然科學上的人類與動物或其他類的對比，而是寓居於人界的「住者」與寓居於畜生界的「住者」的對比。綜合上述要點，和辻要表達的是，「人間」這個詞一方面意味著作為個人的「人」，另一方面又意味著人的全體性，即「世間」。並且這個「人間」、「世間」是社會性的人的世界，決不是生物性人類的自然界。<sup>12</sup>

然而作為人的全體性的人間，個人與個人之間又是如何在這個世間裡聯繫起來的呢？和辻認為，人與人之間的聯繫，他稱之為「間柄」，是透過實踐行為關連起來的。並且人與人之間的行為關連和間柄，並不是自然界中物理性的肢體動作和其所產生的關係，間柄毋寧是早在吾人行動前便已先存在，它是風土性的、歷史性的<sup>13</sup>以及社會性的吾人行動之制約，相當於人倫中的「倫」，如君臣、夫婦、父子、朋友等關係。每個倫都擁有它各自的「人間共同態」，例如父子之間有「親」、長幼之間有「序」、朋友之間有「信」等；「親」「序」「信」就是人間共同的存有樣態。如前述，間柄、倫是早於吾人行動前便已經存在著的，所以倫的共同態「親」「序」「信」等，並不是吾人行動的結果，而是吾人有義務去做的「當為」(Sollen, shall)。<sup>14</sup>

可以明顯看出，和辻的倫理學是從義務論觀點來探討人間當為的存有樣態。此外，和辻認為追問如何認識人間的存有樣態便是探究作為人間學問的倫理學，並且如上節所述，這個認識不能是主體對客體的觀察，而必須是在交涉實踐當下的直接接觸。筆者認為，在去主體與客體化這方面的工作，和辻採用了與初中期西田非常相近的作法，即把認識放在

---

11 但和辻強調這個人與人之間不是單純地指個人跟另一個人之間，而是我與廣泛的世間中的他人之間。和辻舉例說慣用語「人我共同」(われひとともに)、「人常言」(ひとはいう)等，其中的人(ひと)都是泛指世間中不定的(非特定的)他人、世人。

12 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波文庫、2014年、頁18-27。

13 和辻使用的「歷史的」一詞，係指人類社會經驗中所累積的，與我們現今一般用法差不多，不同於西田使用的「歷史的」一詞帶有強烈的歐陸哲學所指的個性化意含，參見註9。

14 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波文庫、2014年、頁10-15。



直觀階段。在上一節中我們提過，初期西田認為唯一的實在是尚未進入思維判斷，還處於直觀階段當下的意識現象。就西田所使用的康德用語，在空間與時間的直觀裡認識對象的表象還尚未形成，要等到經過思維判斷的「限定」(bestimmen, determine)，認識對象才會被表象出來，因此直觀階段中的意識現象是無對象的、無主客分別的。中期西田再借用新康德主義的說法，認為物自身並非全然獨立於吾人意識之外，而是無法被吾人的思維所限定、無法被思維表象為對象，但在思維之前的直觀階段，是可以有對於物自身的意識現象的。

和辻對於人與人之間如何去主體與客體化，即人間共同體如何成立，採取的也正是以直觀為方法。差異的地方在於，和辻把認識作用放置在個人之外的人與人之間，也就是說執行認識作用的不是在吾人個人之內，而是吾人參與其中的人間共同體裡面。這聽起來與我們習慣的思考方式完全不同，然而和辻這個認識作用的前提是處於社會性的世界，而非自然性的世界，以下要述和辻的解釋：在中國佛教中，「世」意味著「遷流」，不間斷地反覆循環著壞滅、對治、覆真，即不斷地自我否定之後再否定先前的否定，此種無常正是「世」的性格。和辻認為，佛教從「世」的無常得出一切皆苦的苦諦，比如說愛別離苦、怨憎會苦等，這表示佛教的「世」、「遷流」並不是自然現象的時間推移，而是人間關係的時間性格的彰顯。<sup>15</sup>

另一方面，「世」、世間的梵語 loka (world) 也譯作「界」。和辻指出佛教中講天界、人界、畜牲界等，雖然在吾人意識裡面，眼前所看到的世界是動物與人共同居住的世界，然而在 loka 的區別中畜牲界與人界（人間）是完全不同的世界。比如說吾人眼中所看到的畜牲或是家畜，甚至是猛獸，事實上這些都只不過是作為「人的世界中的內容」而已，牠們並不是畜牲界的一員，吾人作為人，唯有等到來世轉生為畜牲時，也就是化為「主體的」畜牲時，才可能進入畜牲界。和辻在此想要表明的是，世間不只是時間性的，還更帶有空間性的「場所」意含。<sup>16</sup>

我們可以看到，和辻嘗試透過解釋來導出「世」、「世間」、「人間」的兩大性格：

---

15 前揭書，頁 10-15。

16 前揭書，頁 30-33。

時間與空間，這正好是直觀的兩大形式，但這個直觀並不是自然界的直觀，而是社會性的人間關係中的直觀。又如上述和辻說過的，人與人之間是透過行為關連起來的，人與人之間の間柄是一種生命的動態的空間。筆者認為，此處和辻暗示著的人間共同態，其實也是一種行為與直觀的結合，如果將此對照《人間》後半部所討論的「理解」(わけ)，和辻這個意圖會更加明顯，但限於主題與篇幅本文在此暫先擱置。回到對照西田哲學的部分，後期西田受到新康德主義的影響，主張吾人認識的世界不是自然的世界而是歷史的世界，並且吾人的行動並非原始無意義的行動，而是受到歷史的環境規約下的行動；反過來看，行動的當下也同時製作著這個歷史的世界，因此行為與直觀是結合同一的，認識就是一種實踐、一種製作。<sup>17</sup>

#### 四、和辻倫理學的道德問題

雖然和辻的倫理學是一種以康德批判哲學為理論基礎演變來的義務論，但由於和辻同時融合了新康德主義的觀點，認為吾人當為的義務，也就是他稱為人間應當存有的樣態、「人間共同態」(參見上節第二段)，其行為依據是來自於人間經驗所累積形成的風土性、歷史性、社會性的人倫，此與康德所主張的行為依據來自於人普遍的理性有著極大的差異，也使得和辻倫理學不得不面臨道德相對主義的問題。此外，和辻倫理學的共同體論也導致了個人在集結成小共同體，小共同體再彼此集結成中共同體、然後大共同體的層位構造裡，不同共同體彼此之間的義務衝突問題。我們可以舉出像是日本統治台灣時期，總督府禁止原住民刺青與出草習俗等，此類部族共同體與國家共同體之間的道德相對以及義務衝突的例子。

---

17 關於後期西田所討論的「行為的自己」、「行為的直觀」，可參見上田閑照以此為主題所編的『西田幾多郎哲学論集Ⅱ』岩波文庫、2016。另參見：藤田正勝『西田幾多郎—生きることと哲学』岩波書店、2017年、頁137-139。嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決—場所の論理と弁証法』ミネルヴァ書房、2012年、頁208-214。板橋勇仁『歴史的現実と西田哲学—絶対的論理主義とは何か』法政大学出版局、2008年、頁15-31。板橋勇仁『底無き意志の系譜—ショーペンハウアーと意志の否定の思想』法政大学出版局、2016年、頁139-143。

關於不同共同體之間的道德相對或義務衝突問題，和辻並未對此獨立出個別的章節來專門討論，但我們或許可以從和辻如何討論個人與全體之間的關係，來窺見他的可能的立場。眾所周知，辯證法也是和辻倫理學的核心概念，和辻嘗試用辯證法來解釋人間存有的構造同時具備了個人與全體二重性，即全體的成立有賴於個人的否定，並且個人的成立有賴於全體的否定，個人與全體之間是一種不斷循環的辯證運動。但如過去相關學者們所指出的，以人倫作為行動根據的和辻倫理學，終究還是偏向全體主義而忽略了個人，並且陷入了道德相對或義務衝突問題。對此，板橋（2009）則認為上述誤解是起因於批評者並未確切掌握到和辻在《倫理學》（『倫理学，共三卷，1937-1949）第三章第六節裡對「文化共同體」的解釋。

板橋認為，和辻於《倫理學》中舉例說，當吾人在危急時刻向身邊的陌生人呼救時，即是吾人基於某種程度的信賴，相信對方與吾人一樣不任意傷害他人、對他人有同情心，因此向對方發出呼救。<sup>18</sup>這種吾人內在意向的期待，透過呼救等行為表現出來，和辻稱之為「信賴」。信賴根基於社會性，它反映了行為者如何身處於當下的社會之中，並且透過行為被表現出來。例如家族中的子女，是作為子女而對父母有某種相應的期待，基於此種期待而產生的相應的對父母的行動，就是子女對父母的信賴之表現。同樣地，教師、學生、農人、工人等，不同的社會處境會有不同的相應的信賴。和辻主張，人與人之間，即人間的一切行為都必定是以某種程度的信賴為基礎。此外，當吾人以個人向他人發出信賴的行動，而且他人回應了這個信賴行動，例如父母回應了子女基於把父母當作是父母的期待而發出的行動，像是回應以關懷的行動等，此時就是個人的否定與全體的合一（子女對父母不合於人倫的行動，或父母對子女不合於人倫的回應，和辻視作是背叛而非信賴）。板橋指出，許多人忽略了和辻所謂的共同體並不是指由私有財關係所連繫起來的共同體，而是指以公共的人間關係所連繫起來的「文化共同體」。依和辻的解釋，不同層位的文化共同體因為是以公共性為優位，所以並不會互相衝突，毋寧是更加緊密。例如最小單位的夫婦共同體，兩人關係的緊密度也會影響親族、部族等共同體。另一方面，前述個人的否定與全體的合一，在和辻倫理學裡面是向自我的回歸，因為「空」作為人間存在的根本理法，

---

18 參見：和辻哲郎『倫理学』岩波文庫、2007年、頁15-19。

自我就是空。<sup>19</sup>（此部分涉及和辻對龍樹的「空之辯證法」詮解，由於篇幅限制，本文暫且省略）

## 五、結 尾

和辻倫理學在台灣鮮少被提及，並且有時被引述為是一種佛教倫理學理論。然而，雖然對龍樹「空之辯證法」的解釋是和辻倫理學中非常重要的部分，但要注意的是：宗教，包含佛教在內，對和辻來說是一種文化現象，也就是說佛教、基督教乃至其他各宗教，對和辻而言都是應運各地不同的風土文化所產生的現象。除此之外，儘管和辻在著作中經常引述佛教義法，但和辻許多基本概念並不與佛教相容。比如說本文的主題「人間」倫理學，和辻把道德對象限定在人與人之間，這與大乘佛教的眾生平等觀念，或是中國佛教的草木悉有佛性論等，都有相當程度的牴觸。不如說，和辻其實是站在西方哲學的立場回頭過來檢視佛教，這也是本文先從與西田哲學、康德批判哲學的關聯來談和辻倫理學的原初動機所在。雖然如此，和辻對佛教的解釋卻也有許多值得佛教研究者們一讀的地方，例如本文所提及的，佛教中「人界」、「畜牲界」的區別對和辻來說不是自然界的區別，而是一種社會性的住者所各自寓居的世界，這種解釋非常近似於東亞佛教中所謂的「人間六道」。若本文能對和辻倫理學的介紹稍起一點作用，這便是筆者的榮幸。

---

19 板橋勇仁「未知」の者が「友人」として現れる時--和辻哲郎『倫理学』における「文化共同体」の可能性（『立正大学人文科学研究所年報』47号,平成21年）。

## 主要参考資料

西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、2013年第3刷。

西田幾多郎『哲学概論』岩波書店、1975年第26刷。

西田幾多郎『西田幾多郎哲学論集Ⅱ』岩波文庫、2016年。

和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波文庫、2014年。

和辻哲郎『倫理学』岩波文庫、2007年。

藤田正勝『西田幾多郎—生きることと哲学』岩波書店、2017年。

板橋勇仁「未知」の者が「友人」として現れる時--和辻哲郎『倫理学』における「文化共同体」の可能性（『立正大学人文科学研究所年報』47号,平成21年）。