

# 西田几多郎与王阳明关于“我法二空”理解的异同

郑宇恒

贵州大学, 贵州 贵阳

收稿日期: 2022年11月29日; 录用日期: 2022年12月19日; 发布日期: 2022年12月30日

## 摘要

西田哲学深受阳明心学的影响, 而佛学又是二者共同的理论来源。笔者从认识论立场出发, 揭示出阳明心学与西田哲学的共同点, 即“为心”而学而非“为学”而学的实践哲学特点; 而二者的不同点在于西田哲学在认识活动中贯彻了“我法二空”的佛学立场, 但是阳明心学却没有否认“我”之为认知主体的主体地位。最后通过西田哲学“统一力”和阳明心学“物我一体”的概念之对比, 进一步论证虽然西田哲学与阳明心学在实在论上呈现出佛学和儒学思想的差异, 但是深层来看, 可以将西田哲学看作是从佛学出发对阳明心学的补充和发展。

## 关键词

西田哲学, 阳明心学, 空, 实践哲学

## The Similarities and Differences between the Kitarō Nishida and Wang Yangming's Understanding of “No World without Me”

Yuheng Zheng

Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: Nov. 29<sup>th</sup>, 2022; accepted: Dec. 19<sup>th</sup>, 2022; published: Dec. 30<sup>th</sup>, 2022

## Abstract

The philosophy of Westfield was deeply influenced by Yangming's philosophy of mind, and Buddhism is the common theoretical source of both. From the standpoint of epistemology, the author

文章引用: 郑宇恒. 西田几多郎与王阳明关于“我法二空”理解的异同[J]. 哲学进展, 2022, 11(6): 2130-2137.

DOI: 10.12677/acpp.2022.116367

reveals the common ground between Yangming's philosophy of mind and Westfield's philosophy, that is, the characteristics of practical philosophy of learning for mind's sake rather than for learning's sake. The difference between the two is that Westfield philosophy carries out the Buddhist standpoint of "No world without me" in cognitive activities, but Yangming's philosophy of mind does not deny the subjective status of "I" as the cognitive subject. Finally, by comparing the concept of "Unity" in Westfield philosophy with that of "The unity of things and themselves" in Yangming's theory of mind, it is further argued that although Westfield philosophy and Yangming's theory of mind present a difference in realism between Buddhist and Confucian thoughts, but in a deeper sense, we can regard Westfield's philosophy as the supplement and development of Yangming's theory of mind from the perspective of Buddhism.

## Keywords

Kitarō Nishida, Yang Ming's Philosophy, Empty, Practical Philosophy

Copyright © 2022 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 引言

阳明心学对西田哲学的影响，是研究日本学者小坂国继认为这也并不能说明西田哲学就是受到了阳明西田哲学无法绕开的话题。特别是西田几多郎：“知识上的真理就必须是实践上的真理”[1]这一观点，难免让人联想到王阳明的“知行合一”。但心学的影响，他认为：“在西田提及王阳明知行合一说的那个地方，就算换成苏格拉底的‘知德合一’说，也没有丝毫不妥”[2]。但这并不妨碍将二者的理论加以深层次对比，只是比较的目的并非判定西田哲学中阳明心学的成分几何，而是深挖二者思想中所体现的佛学思想之异同，以增进阳明心学与西田哲学的深度理解。

## 2. 相同点：为“心”而禅

西田哲学和阳明心学都呈现出“为心”而非单纯“为学”的实践哲学特点。

每当论起西田哲学，有所涉猎的人总会脱口而出：“纯粹经验、场所逻辑、自我、统一力。”似乎只要将这些概念熟练掌握，对于西田哲学也就算把握住了。但是仅仅几个概念真的足以概括西田哲学的全貌吗？在学习这些概念和范畴之前，我们是否需要先知道，为什么西田要建构这些概念？这些概念是指向什么的？西田哲学的最终目的是什么？我认为西田自己的一句概括十分准确：“我为学而禅是错误的，我为心，为生命而禅，到见性为止”[3]。由此可见，西田哲学的目的是为了“见性、为心”，而非求索一般的知识。所以，“为心而禅”的西田哲学就注定了其必定是“实践、体验”之学，即，性命之学。“余为心所生，这是为了性命”[3]是西田几多郎对自己哲学之路的定位。由此看来，将西田哲学称之为日本的性命之学毫不为过。

而西田哲学这种实践哲学的立场，在早期就有端倪。比如西田几多郎早年跟随雪门禅师修禅的时候就说到：“非凡之人，成就非常之功，需要有天地崩而不动的志向和勇猛壮烈鬼神避之的毅力。富贵不能扬心，威武不能屈，行正义不能避水火。凡事立己所想，行己之，不依附他人……与其读别人的书，不如自己去深入考察[4]。”

在《善的研究》一书中，这种实践的立场就更为明显了。在论及真理的时候，西田几多郎提出：“真

理本就只有一个，知识上的真理就必须是实践上的真理，而实践上的真理也必须是知识上的真理。深思的人和真挚的人一定要求知识与情意的一致，我们讨论应该做什么和应该安心何处的之前，首先必须阐明天地人生的真相和真正的实在是什么”[1]。

那么西田几多郎为什么会有这样的“知识与性命相同一”的真理观呢？当然，一部分原因或许来自西田几多郎坎坷的命运，导致了他对自己生命不断反思，不断发问，最终将“知”与“命”贯通。但是这也和西田几多郎的实在论立场也不无关系。

那么何谓实在？西田几多郎认为：纯粹经验就是唯一的实在。又由于纯粹经验是主客未分的统一状态，因此，西田所说的实在，不是由意识从外部被把握的东西，而是“意识自身”。西田说：“所谓实在，只是我们的意识现象，也就是直接经验的事实”[5]。而“物体”现象也只是意识现象的一种表现。他说：“在我们的意识现象之外没有独立自在的事实，我们的世界是由意识现象的事实组成的”[6]。诚然，西田所说的意识现象与唯心主义略为相似。如贝克莱：存在即被感知。但不同点在于，西田认为，这种感知是主动的创造性活动。所以，这种活动不是物体的属性，活动即是实在。而西田将这种独立自主的活动，叫做——意识。在西田几多郎看来，物质、知识、行为皆是意识活动的创造。所以“知”与“行”才是同一个层面的东西。

而对于西田几多郎实在论的来源，学界有所争议。一部分学者认为，更多来自黑格尔的思想。但是竹内良知却认为，西田几多郎的这种实在观，很有可能就是受到王明明的影响。“西田认为，格林的形而上学是以逻辑分析为基础的‘主知主义’，对此他多次表示强烈的不满……他更重视叔本华的‘意志说’，这与阳明心学‘知行合一’的立场不无关系”[7]。

而阳明之知，亦非一般性的知识，而是发于心、顺乎德的“良知”。对于王阳明来说，同样具备“为心而禅，为心而知”的实践哲学特点，其早期“庭前格竹”的公案便是例证。王阳明少年时期欲贯彻朱熹“格物致知”的观点，于是终日坐于竹前“格竹”：“竭其心思，至于三日，便致劳神成疾”[8]无果而返的他得出了他独特的认识论方向：“方知天下之物本无可格者，其格物之功，只在身心上做[9]。”所以只有在“心”上做功夫，“向内格”而非“向外格”。心既构成阳明心学认识的出发点，同时也是认识的目的，“良知”只能在心上求。所以阳明心学的最终旨趣便落脚于“修心、成圣”的实践哲学。

阳明心学基于宋代以来“新儒学”思想，整合了包括佛、道二教在内的不同思想，形成了以“良知”为核心的哲学架构。王阳明认为，良知乃是人的“天植灵根”，将良知体现于个体生存的实践境域，就是“致良知”。“致良知”的目的，在于实现个体的“现实存在”与其“本心”之间的同一。在现实性上，这种同一是通过个体生命的“实践性”来体现的。所以，我们将把阳明心学称为一种“实践哲学”并不为过，即“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成”[10]。

国内学者董平早就有过阳明心学为“实践哲学”的观点，他论证到：“王阳明‘知行合一’之说表现为不同内涵层面，具有极其明显的实践性特征，本质上是一种‘实践哲学’，而与所谓主观唯心主义无涉[11]。”

而阳明心学自身的禅学特色，一直是学界公认的，阳明自己亦有诗言：“月明猿听偈，风静鹤参禅。今日揩双眼，幽怀二十年”[12]。太虚大师就曾对此指出：“阳明之发端，近于曹溪禅[13]。”王阳明之发端在于“龙场悟道”，而此悟道是以静坐工夫为入手处的：“(王阳明)日夜端居默坐，以求诸静一之中。一夕，忽大悟，踊跃若狂者[13]。”从神秘体验角度来说，“龙场悟道”与佛学祖师开悟经历相似；同时，王阳明的静坐工夫，也被认为是受佛学思想影响。太虚指出，宋代之前儒家并无静坐的习惯，因此宋明诸儒习练静坐乃是受佛、道影响。“佛学重视观心、道家重视练气，而王阳明的静坐法门中体现出重心而轻气的倾向，如王阳明教人静坐时强调使‘自悟性体’；这反映出王阳明的静坐工夫受佛学影响多过道家[14]。”

所以结合阳明心学“实践哲学”和“禅学”的维度，我们也可以说，阳明心学是“为心而禅”。故而，可以得出阳明心学和西田哲学在佛学思想上都具备并非“为学而禅”，而是“为心而禅”的思想特色。

### 3. 不同点：无“我”而禅与有“我”而禅

阳明心学和西田哲学的重要区别在于，是否承认“我”之独立实存，即是否承认一个独立于“心”之外的绝对实体的存在，这关乎对于二者实在论立场的定性问题。

对于西田哲学的实在论立场，学界一直存在争议。小坂国继就认为，西田哲学没有“唯心和唯物”的区别，因为西田哲学中不存在主客的分别。学者金竹山、春阳则认为西田哲学是明确的唯心主义哲学，比如金竹山指出：“西田把纯粹经验描写成既不是精神，也不是物质，既不是主观也不是客观，其用意是想方设法标示自己的哲学为超越唯物主义和唯心主义之路的第三条道路的哲学……‘所谓物体现象不过是在意识现象中把每个人所共同的和具有不变关系的东西加以抽象而已。’这岂不是公开地宣扬意识第一性，意识决定物质的唯心主义吗”[15]？

有一部份学者认为西田哲学是一种“现象学”的研究立场，理由是《善的研究》一开篇，西田几多郎就曾这样写道：“所谓经验，就是按照事实原样而感知的意思。也就是完全去掉自己的加工，按照事实来感知”[16]。还有一部分学者认为，西田哲学为一种无所谓唯心、唯物的：“跨文化”哲学，如国内学者胡嘉明就认为：西田哲学是以东方思想特别是禅佛学为基础，西方哲学思想为素材，用西方哲学的方法创立的一种融合东西方思想的哲学体系。

但根据西田哲学中“纯粹经验”的特征：无主客分别，无我与非我的区别来就看。笔者认为西田哲学是一种否认“自我”作为认知主体的“无我而禅”的近似“客观唯心”主义立场。而阳明心学则没有否认“自我”作为认知主体的特点，甚至依托“自我”的现实存在，提出了“致良知、成圣人”的最终理想。

且西田几多郎的“纯粹经验”，并不是“我的经验”。即使是“我”，也不是现实中的我这个肉身，这副皮囊，而是与纯粹经验同化而为一的绝对“自我”。因为如果承认了“我”的存在，西田认为会导致“主客之间的的对立”。“纯粹经验”是一切的根基，也是“我”由此得以成为一种意识的统一作用。由此，“纯粹经验”只能是被直觉到，而不能作为一个客体，被我“认识”到。二者的差别就在于，前者的“我”并不作为一个独立的实体存在，而是就在纯粹经验之中，与纯粹经验相同一，也可以说并不存在“我”，只存在“纯粹经验本身”。

“在纯粹经验的场合，还没有知情意的分离，好像只是一个活动，同样，也还没有主观客观的对立。主观客观的对立是从我们的思维的要求产生的，所以不是直接经验的事实。在直接经验上只有一个独立自在的事实，既没有进行观察的主观，也没有被观察的客体”[17]。

所以可以说，“纯粹经验”的立场是否定作为“认知主体”的“我”的在先存在的。西田自己也承认：“由于体会到不是有了个人才有经验，而是有了经验才有个人”[18]。

阳明心学则不同。西田在日记中，记下了王阳明的几首诗：“人人自有定盘针，万花根源总在心。却笑从前颠倒见，枝枝叶叶外头寻。无声无臭独知时，此是乾坤万有基。抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿。人人皆有通天路[2]。”依据西田几多郎所记录的“人人自有定盘针，万花根源总在心”来看，说王阳明是“主观唯心”似乎并无不妥。但是依据王阳明自己的理论来看，又是否成立呢。

王阳明讲的“心即理”是其理论建构的前提；他提倡“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善”[19]那么，心到底存在在哪个地方呢？对此，王阳明认为并不存在这样的独立实存的精神性实体。《传习录》有言：“目无体，以万物之色为体。耳无体，以万物之声为体。鼻无体，以万物之臭为体。口无体，以万物之味为体。心无体，以天地万物感应之是非为体。”（《传习录》卷三）因此，在王阳

明这里队天地万物“是非”的直接感应就是心的体。除心的感应之外，没有一个独立于人的“心之实体”存在。由此，笔者认为说阳明心学为主观唯心并无不妥，即“有我之心”。且王阳明也没有否认“我”作为主体性感受的存在。因为如果没有人的感受，即使存在宇宙万有，也与人无关，对于人来说没有任何价值可言。

所以，鉴于纯粹经验是唯一的“实在”的观点，所以笔者认为西田哲学是一种近乎“客观唯心”的立场。由此，与具有“主观唯心”色彩的阳明心学相比，二者的差异就显现出来了。阳明心学和西田哲学虽然都受到佛学的影响。但是，归根结底，王阳明最终是以“儒家”思想为根本旨趣，而西田哲学则是以“佛学”或者宗教关怀为落脚点的：“宗教是西田哲学的最终关怀，宗教经验是一切经验的根本”[20]。

#### 4. 根本差异：“有我”之心与“无我”之心

西田几多郎与王阳明的早期思想，虽然都将“心”作为自己实践之最终指向。但是二者对于“心”的理解则有所差异。而导致这种差异的原因，是二者对于佛教“空”的概念的接受程度的不同。即王阳明最终走向传统儒学，乃“有我”之心，而西田几多郎从佛学出发走向了“无我”之心。

之所以限定在早期阳明思想，因为笔者认为虽然二者早期对于“心”的理解有所差异，但是其实二者晚期思想，都走向了同一处，即“心物同一”。甚至可以说西田几多郎对“心”的理解，是对阳明心学的一种补足和发展，将阳明晚年欲说而未说之见地，通过逻辑论证了出来。可惜的是，阳明并未在晚期留下更多著述。故而导致对于阳明晚期思想的最终旨归，学界一直有所争议。

早期阳明虽也说“心”，但是阳明之“心”，仍然保留了自我作为认知主体的地位，存在着“物我之分”。并且在心之显发上，存在着善恶之分别。虽然王阳明强调“心”之为本体心是无所谓善恶的，但是在心的显用上，还强调一个知善知恶的“良知”，最终“本心”还是落得了个判断善恶的功能。

如此一来，便存在一个问题：如果心之本体无所谓善恶的话，那么其判断的善恶来自于哪里呢？那只能说明善恶的分别存在于“外物”。由此也说明了：“本心”和“外物”之间在性质上是有所不同的。所以，心会受到染污和遮蔽。由此，王阳明走向了儒学传统的：本体与外物之间割裂的实在论立场。按照这样的逻辑，本心无所谓善恶，而外物有善恶。可以看作，本心是一面纯然的镜子，而外物的善恶则在镜子中清晰映照出来。由此才需要向心“格物”，以恢复或者保持本心的纯然无碍。由本心所知，才是“真知”，才不受遮蔽。

所以早期王阳明的实在论立场可以看作一种“对立逻辑”，即外物的局限与内心的完满之间的矛盾运动，构成了需要“格物”的动机。也是在这样的矛盾运动中，一件事一件事地“格”，最终将内心地“圣人”完整地实现出来。

但是王阳明这种“本体一功夫论”结构，在逻辑上却隐含着不能自洽的问题。即如果本心与外物，本就性质不同，但是“物”又是“心”之显发，那么二者如何能够统一呢？如果即“与天地万物为一体”又如何可能呢？

所以“本体一功夫论”会导致在“心”和“物”之间始终存在着一条鸿沟。如果企图通过扩大“心”的范围，即“心外无物”，“心”不再局限于映照万物，而是统摄万物，或许会是一条解决的路径。但是如此一来，“心”到底是人心，还是一个涵括一切的宇宙实体呢？这牵涉到，“本心”到底是一颗传统儒家的“人情、君臣”之心，还是一颗佛学的“无我、宇宙”之心。王阳明没有多做论述，只是在其晚期的时候留下一句“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉[21]。”阳明在晚期似乎已经悟得了“宇宙”与“吾心”之间的统一关系。但是他又不能舍弃掉，作为一颗平常人之心，对于人情、人伦、家国的牵挂。因为作为一颗“宇宙之心”，是不能局限在人伦纲常的，而需跳脱出来，看到更高层面的：与万物的同一、和解。

阳明早期,对于这样一种,涵盖万物,没有善恶,无所相分的“无我之心”持一种批判态度:“彼释氏之外人伦,遗物理,而堕于空寂者,固不得谓之明其心矣。”他认为这是一种佛教的虚无立场,会阻碍人的本心、真情的显明,从而堕入一种“无分”的价值虚无状态,应当被否定。“佛氏着在无善无恶上,便一切都不管,不可以治天下。圣人无善无恶,只是无有作好,无有作恶,不动于气”[22]。

而西田几多郎之心,在是否存在善恶分别,是否有物我二分上,与王阳明之“心”有些许差异。西田之“心”,虽然首先也是一颗“人心”,但是在其后期理论中,他论述了这颗“心”不仅在见地上,而且在逻辑上如何可能与万物同一。从而对阳明的实在论无意间进行了理论上的补足。

对于西田之“心”的理解,可以在他的场所逻辑中找到线索。西田几多郎认为,“场所”在逻辑上包含“有”“无”和“绝对无”三个层次:一种是有的场所;一种是相对无的场所,一种是绝对无的场所。这三种场所有着不同的功能,“在被限定了的有的场所上可以看见动者,在相对无的场所上可以看见意识作用,在绝对无的场所上可以看见真正自由意志”[23]。

按照西田的解释,有的场所指物理世界、人的对象世界,是在力的场所上形成的,力是被限定的有的场所。在有的场所背后要考虑一个包含它的无的场所。相对于有来说,它是一种相对无的场所,该场所是一个意识面。相对无的场所可以理解成相对有的场所,是指物理世界在意识层面的表现,即意识。尽管具体的现实的东西消失了,但是意识仍然要依赖具体的现实的世界而存在,没有纯粹的、自我存在的意识。因而这种场所只能算是相对无的场所。但是,相对的无还是一种有,不是真正的绝对无。因此,在它的深处更要考虑超越有无对立的绝对无的场所。

绝对无的场所是“一无所有而又全有”。西田哲学认为:只有“绝对无的场所”才是真无的场所。“对于有而承认的无还是对立的有。真无必须是包含着有和无在内的无,必须是该有、无成立的场所”[24]。因此,“真无的场所,必须是超越任何意义上的有无对立而使之成立于内部的无”[25]。

所以西田哲学中的“绝对无”并不是一种虚无主义,目空一切的态度,而是一种“真无”。对此我们可以结合大乘佛教的“空”的概念加以理解,特别是龙树的“中观”思想。

首先“空”的基本意思是指一切事物没有常住不变的实体。而在龙树哲学中,“空”至少又包含三层意蕴:“因缘生”、“假名”、“中道”。对此,龙树曾对“空”有过简要的总结:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”。

就“众因缘生法”这一层来看,所谓“因缘生”,乃是泛指世间万法,由多种因素聚合而成。《大智度论》:“因缘生法无自性,无自性即是毕竟空[26]。”指出了“因缘生”和“无自性”之间的辩证关系。在这里可以看出龙树“空”的概念,其实是对“因缘”与“法无自性”之间一种弥合,将二者通过“空”的辩证起来看。因为因缘生,所以一切皆空,又因一切皆空,所以世俗所见诸法皆无自性,由此,才需要破除“有无”二执。

“空”的第二层含义是“假名”。“空”是对一切法的自性的否定,那么,否定一切自性的“空”其本身也是无自性的,它只是假借名言概念来说的,即“空亦复空”。对于中观哲学来讲,不仅“空”是唯名无实的“假名”,而且一切缘生法也都是不具实体性的“假名有”,这便是所谓“性空唯名”说。因此,说因缘所生法也是“假名”,这主要是为了防止说“空”而堕入恶趣空、执空。龙树对这种如幻的“假名的相对存在”,持积极的态度。

空的第三层含义是:“中道”。在龙树看来,一切因缘所生法都是空无自性的,无自性的空只是假名上的安立而已,作为名言概念,自然是空的。但“因缘法”的“自性空”和“假名有”则是统一的,二者其实是一种互为条件,相互依存的关系。因此,说空是为了避免执有,但在说空的同时又要防止因空而执空,故又反过来说,空是假名的设施,亦是假有。为防止既执着于空又执着于有,龙树故此强调对二者的超越,超越二边即是中道。用这种“中道”的观点作为观察和处理世出世间一切问题的根本原

则，就是“中观”。所以，《中论》观行品第十三中说：“大圣说空法，为离诸见故；若复习见有空，诸佛所不化”。

那么西田哲学“绝对无”的思想是否具备龙树所述的“空”之三层意蕴呢？

就“因缘生”直指的“空性”来说，西田哲学的场所逻辑显然是具备的。因为因缘生，既反对存在偶然性，也反对一种不自由的“自然因果律”，不执着与“有无之分，物我之分”，才是“空”的自在境界。西田这么表述：“如在实在编中所述，作为意识的基础的理想因素，换言之，即统一作用这种东西，并不是自然的产物，反之自然却是通过这种统一而成立的。我们的意志正是这种力量的表现，所以是自由的，不受自然规律的支配”[27]。

“统一作用”在“有的场所”，呈现为一种“物理上的力”。但是“有”的场所的存在是受到限制的存在，并不究竟，会陷于变易之中。所以这个层面的统一作用是一种“假名有”。

而“统一作用”在“相对无”的场所上，体现为一种“无形无相”的意识作用，是主体和客体之间的一种自觉统一。但是仍不究竟，因为只是一种脱离了“相”的有，仍然是有限之物。

而绝对无的场所中，“统一作用”，并非一种自然力，也不是一种意识。而是一种超越“有无”，直指的“空”义。在这个层面上，没有主客二分，也没有相分。万物在绝对无的场所中达到“统一”，不受局限。但是西田并未因为有“绝对无”的统一见地，而对有的场所和相对无的场所有所嫌弃，而是采取了一种“中观”的辩证态度：“那么，潜藏在自然背后的所谓统一的自我究竟是什么？我们总认为自然现象是与我们的主观无关的纯客观的现象，因而往往认为这个自然的统一力也是我们完全无法得知的不可知的某种东西。但是如前所述，真正的实在是主观客观没有分离的，实际的自然不只是客观方面那种抽象的概念，而是具备主客的意识的具体事实。因此那个统一的自我不是与我们的意识毫无关系的不可知的某种东西，而实际上就是我们的意识的统一作用本身……通常认为我们的精神是与客观的自然有所区别的独立的实在。但是，正如离开了精神上的主观统一的纯客观自然是抽象概念一样，离开了客观自然的纯客观精神也是抽象概念。有了被统一的东西，才有进行统一的作用”[28]。

所以通过大乘佛教中观思想，我们不难发现西田之“心”是一颗超越相分的心。心和万物、主和客、内和外都经过统一作用，最终统一于“绝对无”的场所中。所以西田之心，也并非完全的“无我”，而是在最终的次第上才达到与万物为一的境界。绝对无的提出可以看作是，对于王阳明“本体一功夫论”所遗留的实在论问题，即“如何于万物一体”的问题的一种理论补足。且因为西田哲学绝对无的概念与大乘佛教“空”之概念的内在的一致性，可以说这是一种“佛学”对“儒学”的补充。

当然，不能说西田哲学完全就是“佛学”。但是其理论的基本逻辑，的确难以与佛学撇清关系。西田自己也说“我的思想并不是依据禅学而提炼出来的，但是却与之相通”[29]。

由此，从西田几多郎否认“物我二分”乃至“善恶二分”，而王阳明仍然保留了“我”之为认知主体，“物我有分”的差别。且结合西田哲学的佛学特征以及阳明学的儒学特征这两点来看。我们可以在浅层上说，西田哲学与阳明学的根本差异，源自佛学和儒学对于“空”的接受程度的不同。但是从深层次来说，西田哲学其实是一种对阳明学的“理论补足”，回答了既然“心、物有分”，那么心、物如何一体的问题。可能晚期的王阳明也意识到了这一点，但是最终还是没有向“佛学”妥协，认为佛教就是“执空”，但是如若了解大乘佛教中观派的思想，甚至可以说，中观思想和阳明学并不冲突。

## 5. 结语

通过以上三个层次的对比，我们可以得出，西田几多郎与王阳明的学问之道都是“为心”而非“为学”本身，所以二者的哲学都体现了实践哲学的共同特征。但通过进一步地对比，得出虽然二者在认识论上都体现出共同的特征，但是二者的实践的范围和对象有所差异，即“自我”在实践中的地位和作用。

究其原因,是二者在实在论上有所差异,即是否承认“我”之终极实存。导致二者产生这样差异的原因,是二者对于佛学“我法二空”立场的接受程度的不同。但是,究其根本,二者的理论旨趣最终还是走向了同一处,即“物我一体”。所以表象上西田哲学与阳明心学呈现出实在论差异,但是,深层来说,可以将西田哲学看作是从佛学出发对阳明心学的补充和发展。

## 参考文献

- [1] 西田几多郎. 善的研究[M]. 何倩, 译. 北京: 商务印书馆, 1983: 35.
- [2] 小坂国继. 《善的研究》与阳明学[M]//阳明学刊. 第七辑. 胡嘉明, 译. 成都: 巴蜀书社, 2015: 22.
- [3] 竹内良知. 西田几多郎——善的研究[M]. 东京: 东京大学出版社, 1966: 171.
- [4] 竹内良知. 西田几多郎——善的研究[M]. 东京: 东京大学出版社, 1966: 124.
- [5] 西田几多郎. 善的研究[M]. 何倩, 译. 东京: 商务印书馆, 1983: 39.
- [6] 西田几多郎. 善的研究[M]. 何倩, 译. 东京: 商务印书馆, 1983: 41.
- [7] 竹内良知. 西田几多郎——善的研究[M]. 东京: 东京大学出版社, 1966: 240.
- [8] 王阳明. 王阳明全集: 简体注释版[M]. 武汉: 华中科技大学出版社, 2014: 201.
- [9] 王阳明. 王阳明全集: 简体注释版[M]. 武汉: 华中科技大学出版社, 2014: 521.
- [10] 王阳明. 王阳明全集: 简体注释版[M]. 武汉: 华中科技大学出版社, 2014: 23.
- [11] 董平. 王阳明哲学的实践本质——以“知行合一”为中心[J]. 烟台大学学报, 2013, 26(1): 14-20.
- [12] 王守. 王阳明全集[M]. 吴光, 等, 编校. 上海: 上海古籍出版社, 2011: 738.
- [13] 太虚. 王阳明格竹衍论[M]//《太虚大师全书》第22册. 北京: 宗教文化出版社, 2005: 427.
- [14] 太虚. 王阳明格竹衍论[M]//《太虚大师全书》第22册. 北京: 宗教文化出版社, 2005: 428.
- [15] 金竹山. 西田哲学的基本概念——纯粹经验[J]. 延边大学学报(哲学社会科学版), 1982(1): 17.
- [16] 西田几多郎. 善的研究[M]. 何倩, 译. 北京: 商务印书馆, 1983: 3.
- [17] 西田几多郎. 善的研究[M]. 何倩, 译. 北京: 商务印书馆, 1983: 44.
- [18] 西田几多郎. 善的研究[M]. 何倩, 译. 北京: 商务印书馆, 1983: 5.
- [19] 王阳明. 传习录上[M]//王阳明全集. 北京: 中华书局, 2021: 175.
- [20] 西田几多郎. 西田几多郎哲学选辑 I [M]. 黄文宏, 译. 台湾: 台湾商务印书馆, 2009: 20.
- [21] 王阳明. 王阳明全集: 简体注释版[M]. 武汉: 华中科技大学出版社, 2014: 14.
- [22] 王阳明. 王阳明全集: 简体注释版[M]. 武汉: 华中科技大学出版社, 2014: 59.
- [23] 西田几多郎. 《西田几多郎全集》增补改订第二版, 第四卷[M]. 东京: 岩波书店, 1965-1966: 232.
- [24] 西田几多郎. 《西田几多郎全集》增补改订第二版, 第四卷[M]. 东京: 岩波书店, 1965-1966: 218.
- [25] 西田几多郎. 《西田几多郎全集》增补改订第二版, 第四卷[M]. 东京: 岩波书店, 1965-1966: 220.
- [26] 龙树. 大智度论[M]. 鸠摩罗什, 译. 北京: 宗教文化出版社, 2014: 37.
- [27] 西田几多郎. 善的研究[M]. 何倩, 译. 北京: 商务印书馆, 1983: 87.
- [28] 西田几多郎. 善的研究[M]. 何倩, 译. 北京: 商务印书馆, 1983: 65.
- [29] 西田几多郎. 西田几多郎全集: 第14卷[M]. 东京: 岩波书店, 1979.