

日常伦理规范性的哲学根基

——以西田哲学为视角

徐英瑾

摘要 所谓的“日常伦理规范”，无非“不得偷盗”“不得杀人”“必须照顾老幼”之类的世界各民族都承认的最基本的伦理规范。在日本哲学家西田几多郎的哲学体系中，存在着至少三个理论来源，以使得其能支持大多数人的伦理常识。相关的第一个理论来源便是一种准黑格尔的架构，以使得在西田的哲学中，对于特殊性的经验与对于一般者的把握能够始终产生积极的辩证对话。第二个相关的理论资源便是西田对于模态性问题的深挖——这使得他能通过对于尽可能多的可能世界的覆盖而从“模态性”中顺畅地引申出一切道德规范的基础性概念：“应然性”。第三个相关的理论资源则是西田对“我一汝”关系的讨论。这一讨论以“人皆有一死”这一底层共相为重要背景，以促发“物哀”意识的审美体验为催化剂，由此使得整个西田的伦理学叙述方式同时具备了向宗教哲学与艺术哲学过渡的可能。与之相较，在海德格尔的哲学中，他对于“本真性”的执着却使得他无法引入任何具有“非本真性”特征的哲学资源，无论这指的是一种准黑格尔式的辩证架构，还是对于模态性的讨论，抑或是一种超出“本己”范围的作为“一般者”的死亡大限意识。换言之，从哲学方法论角度看，是西田对于现象学资源与辩证法资源的兼容并蓄，才使得他有更充分的理论手段来处理伦理学问题，并使得其特定的哲学结论能相对友好于一般人的道德直观。

关键词 常规伦理学 动者 见者 一般者 辩证法 意志 本真性 汝

作者徐英瑾，复旦大学哲学学院教授、复旦大学特聘教授（上海 200433）。

中图分类号 B3

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)05-0027-9

DOI:10.19862/j.cnki.syk.001082

引言

所谓的“日常伦理规范”，无非“不得偷盗”“不得杀人”“必须照顾老幼”之类的世界各民族都承认的最基本的伦理规范。一种伦理学理论（包括比较抽象的元伦理学理论）无论其细节如何技术化，表达如何晦涩，只要其理论构建最终能够支持人们对于上述日常伦理规范的持有，我们就可以将其称为“常规伦理学”。康德的伦理学显然就是这样的“常规伦理学”——其形式主义伦理学虽然有“过于形式主义”之弊（如后世的黑格尔与现象学家们所指出的那样），但是其所规定的“绝对命令”的确构成了现代社会得以有序运作的伦理基底。而海德格尔的哲学究竟能不能为这样的一种常规伦理学提供基础呢？主流意见是不能。牛津大学的伦理学专家高罗布（Sacha Golob）在给《剑桥道德哲学史》撰写“海德格尔”词条时就非常清楚地写道：“海德格尔是如此稀少地参与我们所熟悉的那些关于道德哲学问题的辩论”，以至于他的基础存在论要么是在伦理上暧昧的，要么干脆就是反伦理的。^① 举例来说，海德格尔在《存在与时间》中对于“本真性”的强调，

^① Sacha Golob, “Heidegger,” in *The Cambridge History of Moral Philosophy*, Sacha Golob and Jens Timmermann (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 623.

至少是间接削弱了个体对于共同体的忠诚度，因为任何按照共同体的通用规范而行使的决策大概率都会被海氏打上“非本真性”的标签，并因此在其哲学体系中处在被鄙视的地位。但考虑到日常的伦理规范往往就是为了协调共同体内部各个成员之间的关系而存在的，这些规范就很可能在海氏哲学中被视为“缺乏存在论基础者”。但由此海氏哲学也付出了极大的代价，即其很难提供足够的哲学资源用以批评一些公认的道德恶行，如奥斯维辛大屠杀。与之相较，康德伦理学当然是能提供类似资源的（读者不妨联想一下海德格尔的学生阿伦特通过复活康德资源而对纳粹暴行进行哲学批判）。

需要注意的是，上述对于海德格尔伦理观的标准叙述模式，也的确遭到一些别的海德格尔研究专家的挑战。在他们看来，一种“海氏伦理学”依然是可以被构建出来的（详后）。但根据笔者的观点，这种有点造作的“海氏伦理学”依然是有点名不符实的，因为其内容并未实质性地涵盖上文提到的“常规伦理学”。举例来说，英国学者浩奇（Joanna Hodge）在谈到 20 世纪 30 年代海氏与纳粹政权那种令人遗憾的“亲密关系”时，认为海氏对“德意志民族的命运”的强调并不意在凸显德国人的种族优越性，而是意在凸显德语在文化上的优越性，而这种强调未必就是一种种族主义论调^①——但在旁观者看来，即使是这样一种不那么危险的语言优越论，依然有着强烈的西方中心论嫌疑。而根据另外一位海氏伦理学的重构者、加拿大学者西卡（Sonia Sikka）的观点，海德格尔是有他自己的“正义”观的，而根据此观，“正义”无非即“与‘存在’的相即”，而这一说法的伦理学意蕴则可被展开如下：“揭示一个此在的存在，无非即认识到有些在本质上就是属于那个此在的自由——而让我自己认识到这一真理，即意味着让我能适应此在的这种存在方式。”^②然而，这种对“此在”的自由选择抱有过多同情心的观点，又如何能使得某个“此在”做出惊人暴行的情况下，对其提出严厉的批评呢？换言之，海氏（及其追随者）在基础本体论层面上的这些暧昧叙述，又将如何帮助我们处理那些在伦理规则与司法裁判的语境中必须被处理得“棱角分明”的案例呢？

面对海氏伦理叙事的这种无能，不少人或许会觉得最佳的解决方案，就是退回康德伦理学所提供的避风港。但这种退缩会在别的地方让我们付出代价，即我们将不得不像康德那样在“现象界”与“睿智界”（the noumena）^③之间画出楚河汉界，并由此使得现象学运动对于直观的强调无法在这种康德式的二元论框架中得到保存。但根据哲学界的主流意见，现象学运动的基本方法依然值得最起码的尊重。于是，问题便来了：如何使得常规伦理学能在一种对现象学有起码尊重的框架中得到恰当的处理呢？换言之，除了走向海德格尔与走向康德，我们还有第三条道路可走吗？

日本京都学派的核心哲学家西田几多郎（1870—1945）的思想，或许就是这样一条“第三条道路”的所在。在 1927 年——也就是海氏的《存在与时间》发表的同一年——他出版了他一生中可能最重要的哲学著作《从动者到见者》（働くものから見るものへ）。此书发表时，胡塞尔的现象学早已在日本哲学界传开，而西田这部著作对于“直观”对理论的奠基意义的反复强调，便是这一影响的证据。但需要注意的是，尽管西田哲学是肯定带有现象学色彩的，但其“常规伦理学”面相依然是非常清楚的，否则我们就难以解释为何他反复强调对于“真”“善”“美”等终极价值的追求是可以彼此打通的（这一点在他的《艺术与道德》^④一书中得到了非常系统的论证）。而主张“真善美的统一”，则几乎是一些没系统学过哲学的“门外汉”都会说的话。因此，从这个角度看，西田哲学貌似只想为常识认可的价值观提供一种终极哲学辩护，而不是试图通过构造一种哲学来反常识。

那么，为何西田哲学能做海氏哲学所不能做之事呢？我认为，这是因为西田哲学有三个海氏哲学所欠缺的要素：第一，西田哲学拥有一种准黑格尔式的架构特征，使得“终极的善”能以一种“涓滴效应”弥漫其整个理论气场；第二，西田对于常规伦理学价值的有效性，有一种基于模态性（modality）概念的元伦理学辩护；第三，西田特别强调“我”与“汝”的互动对于伦理规范的形成所作出的重要贡献。以上三个要点，都

① Joanna Hodge, *Heidegger and Ethics*, London and New York: Routledge, p. 2.

② Sonia Sikka, *Heidegger, Morality and Politics: Questioning the Shepherd of Being*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 100.

③ “the noumena”一词更多地是在汉语哲学界被翻译为“本体界”，但这种翻译很容易被误解为对于事物存在的实体性本质的指涉，而完全忽略了该术语对于价值终极规范来源的指涉。在此，笔者将其翻译为“睿智界”，是为了与西田几多郎对该术语的翻译对标。

④ 西田几多郎：《艺术与道德》，唐剑明译，上海：上海社会科学院出版社，2018 年。

会在下文中——得到展现。

一、西田式常规伦理学的第一个来源：一个准黑格尔式的架构

由于西田本人对黑格尔哲学的熟悉，同时也因为黑格尔哲学对他所处的整个大正—昭和时期日本思想界的巨大影响，我们在讨论西田与海德格尔的思想关系时，恐怕还得带上黑格尔这个新的理论对话伙伴。其实，西田、黑格尔与海德格尔三人至少在下述问题上得到了共识，即与道德归责有关的日常谈论多少是肤浅的。但关于如何处理这种肤浅性，西田与黑格尔的观点乃是这样的：日常的道德谈论需要被奠基，而不是被否定（或用黑格尔的话术来说，需要被“扬弃”，而不是被放弃）。与之相较，海德格尔本人总是在“非本真性”的阴影下处理一般人的“闲谈”（Gerede）——而根据他的观点，在闲谈的模式中，“世界的表达方式可没有为个体的独特性留下空间”^①。需要注意的是，根据海氏的“本真—非本真”二分法，一个非本真的提法往往是有一个本真的提法与之对应的。因此，与“闲谈”对应的本真性提法便是“话语”（Rede）——一种使得此在能在一种屏蔽“常人”俗见的前提下自由表达己见的说法方式。但问题也出在此处：假若儒家对孝道的强调乃是一种“闲谈”，那么，我们是不是要因为这种闲谈的“非本真地位”而去一股脑地反对孝道？抑或，我们要像海德格尔那样去褒扬一种仅仅基于本真决断的“孝道”呢？但麻烦的是，假若某人想放弃赡养老人责任的决断的确是出于其本心的选择，我们又如何能在海德格尔的哲学话术中找到资源去批评这样的行为？由此看来，海德格尔哲学之弊，就是将所有的“社会化/建制化”现象都打上了“非本真性”的负面标签，由此使得这种过于简单化的处理方案无法处理那些处在典型的“本真性层面”与“非本真性层面”之间的复杂的道德案例。

那么，西田又是如何来处理这个问题的呢？这要从他对于当时对日本思想界颇有影响的新康德主义的批评说起。他的批评聚焦于康德哲学的如下基本观点：在貌似与道德无涉的“现象界”与作为道德根据的“睿智界”之间，存在着一道不容被拆毁的藩篱。但在西田看来，这道藩篱假若真是不可动摇的话，那么，可感的现象就得不到道德自由，而作为自由根据的睿智界也会变成不可直观的。而西田要做之事，就恰恰是要将作为道德根据的睿智界变得可直观。用西田自己的话来说，“尽管康德通过对于良心的依赖而在睿智界讨论诸存在者，他依然没有成功地将现象界与睿智界融合为一种统一的叙述方式，因此，他也没有更为深入地提出一种限制原则来规定睿智界的内容，即善与美”^②。

这里西田所说的对“睿智界内容的限制原则”，指的乃是一种针对特定价值规范之产生机制的原则性说明，而这恰恰是康德哲学所不能提供的。毋宁说，康德的先验哲学只允许他推导出某些至上的道德原则作为社会的有效运作所无法或缺的前提，却不能说明这些前提本身是如何真正进入历史或直观的。在这个问题上，西田对康德的批评的确很像是黑格尔对康德的类似批评，因为二人都分享了类似的元哲学洞见：哲学不仅仅是对于抽象原则的罗列，而且，哲学还得说明抽象的原则是如何在社会实践中获得自身的血肉的。若做不到这一点，那么这种被罗列出来的抽象规则的抽象性就会使得其陷入这样一种窘境（在这里我们不妨引用黑格尔在《精神现象学》中的原话）：“[康德式的]理性在自身之内所给出的那些法则标准能够以同样的方式适应一切案例，但也正也因为如此，这些标准也根本不成其为标准。”^③而黑格尔本人用来“扬弃”康德伦理学这种抽象性的方式，便是任何一位《精神现象学》的读者所熟知的：康德的“现象界—睿智界”二分法必须被一条通向“绝对精神”（略等于康德的“睿智界”）的“漫漫取经路”取代，而在这条路径上的重要路标有（且不限于）“意识”“自我意识”“理性”“精神”，等等。而下面这个文本证据可以直接证明上述路线所具有的淡化“现象界—睿智界”二分法的意义：在“自我意识”的环节里，黑格尔讨论了人际关系的某种原始形式，即主奴关系——而这一环节乃是处在讨论科学观察的“理性”之前的。也就是说，黑格尔对于科学观察的讨论，是夹在同样具有伦理学意蕴的“自我意识”与“精神”之间的。这一做法，不仅仅等于将前述的康德式二分法给全面破坏掉了，而且，还使得伦理学意蕴在整个黑格尔体系各个分支中的含量被全面提升了。

① Micheal Lewis, *Heidegger and the Place of Ethics*, London and New York: continuum, 2005, p. 24.

② 安倍能成主编：《西田几多郎全集》第5卷，东京：岩波书店，1979年，第169页。

③ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, A. V. Miller(trans.), Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 319.

任何一个读过《精神现象学》的读者，在初读西田的《从动者到见者》时都能感受到黑格尔的谋篇布局对他的影响。实际上，此书的第一章《论被直接给与者》（直接に与えられたもの）就非常像是对《精神现象学》的开场部分“论感性确定性”（Sinnliche Gewissheit）的一种西田式改写。具体而言，正如在黑格尔看来，感性确定性“远非是直接的与单独的，毋宁说，其内容必有某种缄默的共相的（概念的）成分”^①，西田也认为感知觉本身就扮演了搭建“内在性”（immanence）与“超越性”（transcendence）之间桥梁的作用。或用他自己的话来说：“知觉确实远非就是对于主观的感觉要素的组合：这里肯定需要涉及某种客观性的意义，而且，这里必须有某种客观对象居于此。”^②而且，与黑格尔相较，西田在促进“内在性”（immanence）与“超越性”（transcendence）之间对话时，其态度还显得更为热切。在自觉引入费希特的意志哲学因素的前提下，西田认为，康德式现象界的基本特征——如时间性、空间性、因果性与物理力，等等——其实都是植根于意志的活动，而意志本身则与康德的睿智界直接相关。使得西田的上述观点得以被顺畅表达出来的关键性哲学概念乃是“动者”（働くもの）。我们切不可望文生义地将此概念的意思解读为“任何进行物理运动的东西”，因为其真实含义乃是“若一存在者，其行动自觉地联系了特殊性与普遍性，这就是一个动者”。举例来说，一面被风儿吹动的旗帜就不是动者，而仅仅就是在动罢了；与之相较，若一个人在琢磨那旗子上的颜色是红色还是粉色，他便是“动者”：因为他已经将特定的感觉置身于复杂的关于颜色的概念空间之中了，并由此建立起了特殊性与普遍性的联系。据此，西田给出了如下断言：“一个存在者若通过同时变得更具内在性而变得更具有超越性，那么，该存在者就更有资格成为‘动者’。”^③西田的这一断言包含了如下两层意蕴：第一，“成为动者”这一定是程度之分的；第二，对于动者的“成色”的区分根据，就在于判断被评判者在多大程度上为“内在性”与“外在性”的融合性对话做出了正面贡献。很显然，与黑格尔在《精神现象学》中设置的多重思想路标类似，西田的“动者”概念的此种可梯度化特征，也使得西田能方便在其理论体系的“内在性极点”（immanence-pole）与“外在性极点”（transcendence-pole）之间引入多层理论中介。这最后就导致了其著名的“场所”理论。

非常粗略地说，一个西田式的“场所”，乃是使得一个判断中的主语与谓语部分能够被结合起来的那个缄默的语境。譬如，假若谈话的语境是某种布料的颜色，去说“这是红色的”就是适当的，说“这是昂贵的”则否。很明显，“场所”本身会随着主语自身的不断被抽象化而被抽象化。譬如，若被考虑的判断的主语是“颜色”，而由此形成的判断则是“颜色不是当下室内装潢设计的主要关注点”，那么，使得上述判断得以富有意义的相关场所就必定要包含“颜色”，而不能被“颜色”所包含。而当判断的主语被抽象为“存在者”时，与之对应的场所就必须被抽象

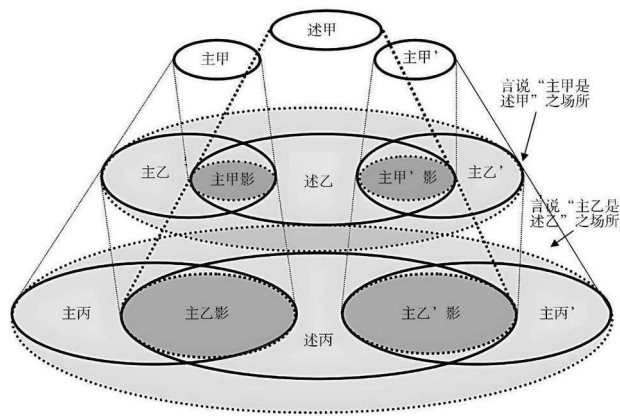


图 1 场所逻辑示意图

化为“绝对无的场所”了，因为这几乎已经是一个不可被言说的场所了（参看图 1）。假若我们设定这个场所就是真、善、美的绝对形式得以被显示的场所，那么，这些终极价值就能通过多级场所提供的“接力棒效应”而在各级场所中得到传播。或者，也可以这么说：由于任何一个特殊的主语（如“张三”“老虎”“颜色”）同时都是“存在者”，因此，任何一个特殊的场所都预设了绝对的终极场所——故此，任何一个主—谓判断都多少与终极价值系统相关。^④

① Paul Redding, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/hegel/>, § 3.1.1.

②③ 竹田笃思等主编：《西田几多郎全集》第 3 卷，东京：岩波书店，2003 年，第 260、390 页。

④ 对于“场所逻辑”更详细的阐述，请参看徐英瑾：《哲学与战争——京都学派六哲人思想素描》，桂林：广西师范大学出版社，2024 年，第 31—54 页。

在上述的叙述脉络中，看上去最奇怪的一个主张就是说“绝对无的场所就是真、善、美的绝对形式得以被显示的场所”。为何这么说呢？难道这一断言没有包含某种不可容忍的跳步吗（即从缺乏价值关涉的讨论中，变戏法一般地变出了终极价值规范）？请看下节的补充叙述。

二、西田哲学中的第二项常规伦理学资源：模态性

所谓“模态性”问题，就是对诸如“可能性”“现实性”“偶然性”“必然性”等模态词的哲学含义的讨论。西田的场所逻辑是自带模态性的——比如，一个允许说“这块布料是猩红色的”的场所，一般也允许说“这块布料是紫红色的”。那么，模态性与伦理性又有什么关系呢？从表面上看来，二者之间的直接联系便是：伦理规则的有效性得取决于其跨可能世界的有效性——譬如，康德的伦理学假若是普遍的，就应当不仅能适用于某个司法系统良好的可能世界，也能适用于某个法治败坏的世界。换言之，在“应然性”（oughtness）与模态性之间是有某种内在关联的。

但仅仅提到这种关联还不够，因为我们还不清楚在西田的哲学框架中，此关联被落实的具体理论细节。而要说清这一点，我们就不能不略提一下西田是如何活用费希特哲学的要素的。我们知道，在费希特的知识学体系中，作为意志的自我首先要抽象地肯定“我是我”，然后，自我才发现必须通过与外部世界的“非我”交流才能实现具体的目的——而也正因为如此，“自我”才必须受到“非我”的限制。而只有通过“非我”的反复博弈，“自我”才有机会得到与“非我”的和谐。受到费希特的影响，西田认为知觉活动就是自我与非我的一种最基本的交互方式（比如，我只有摸到在我之外的一张地毯，才能感到地毯的质地，等等），或用他自己略显晦涩的话来说，知觉就是“通过自我被外部对象所激发这一点而产生的经验自我”^①。而上文提到的模态性问题，也恰恰在这个环节中被引入西田的叙事脉络：正因为一个自我如何被“非我”所否定会涉及种种的偶然性模态，因此，被某种特定非我所限制的自我，就总是应当能设想其被另一种特定的“非我”所限制。换言之，以如此这般的方式实现自身意志的自我所处的现实世界，在形而上学的意义上总是被一簇别样的可能世界所包围：在这些可能世界中，自我实现自身意志的方式会与现实世界不同。对于此类模态结构的洞见，显然就能使得前文所说的“动者”上升到“见者”（見くもの）的层次——而所谓“见者”，无非即能看穿对于现实世界的执着之荒谬性的某种睿智者。再引用西田本人略显晦涩的话来说，“意志本身并不简单就是一个行动：在其背后定然有一个‘见者’……意志背后的黑暗并非纯然的黑暗，而是伪狄奥尼索斯所说的‘令人眩晕的模糊性’”^②。

所谓“令人眩晕的模糊性”一语，其实包含着西田对于“见者”所见的模糊的模态性架构自带的价值光辉的赞美。但凭什么说对于现实世界自带的模态性构架的洞见会带来价值属性呢？为了说明这一点，我们还需要引入“自由”这一中介性概念。西田写道：

从“自由的自我”的立场上看，不同的世界可以被视为彼此比肩并列的。据此，即使是物理世界，无非也就是诸可能世界中的一个。而我，通过对自己的自由的依赖，而在不同的可能世界自由地进进出出。据此，所谓的那种可以谛观所有可能性的“内知觉”，也只不过就意味着对于自身自由的觉知。而当这种求知的立场完全挣脱时间性的羁绊的时候，甚至纯粹的知识也需要被改造为一种直观形式，以便为客观的知识奠基。若思维被视为所有知识的基础，它就必须得让一种能无限发展的机制居于其中，并使得其自己能至少潜在地包摄时间。这样一来，知识的内容才能被恰当地指派。对“应然性”（日语原文为“当為”）的意识，当是时间性的种子……^③

基于上面这段引文，我们不难发现，基于“自由”概念而被引入的最基础的价值属性，就是对于客观知识的追求，即对于“真的追求”（这里需要注意的是，光裸裸的“真”并不是价值，而对于真的不懈追求则肯定是，否则我们就不会用“勇敢”这样的价值词去褒扬为了科学真理而不懈奋斗的布鲁诺、伽利略等人了）。而“自由”“模态”与“求真”这三个概念之间的关系便是：越自由者，其能穿行的可能世界就越多，而其

①③ 竹田笃思等主编：《西田几多郎全集》第3卷，第261、310页。

② 竹田笃思等主编：《西田几多郎全集》第3卷，第431页。这里的“伪狄奥尼索斯”即“亚略巴古的伪狄奥尼修斯”（Pseudo-Dionysius the Areopagite），他是5世纪晚期至6世纪早期的一位基督教神学家和哲学家。

发现的能普遍起效于这些可能世界的真理的客观性也就越高。因此，假设一个人愿意费心穿行那么多可能世界并找到那么多客观真理，这一点就至少说明其愿意在相关求知过程中既做到一心一意又能做到开放包容，甚至在某些极端情况下还能做到“威武不能屈”。或者说，这样的求知者肯定已然放弃了某种中世纪的蒙昧状态，并由此在“敢于知”的氛围中质疑权威。从这一角度看，知识进步就不仅仅是一种真理的积累，而同时也意味着一种道德进步。

然而，假设一个人在科学真理的追求上能做到心无旁念、孜孜以求，却同时从事了毒品买卖、杀人越货等不法勾当，此人难道可以被称为善人吗？按照常识，显然不能。但问题是，西田前面的这种基于模态性的话语框架貌似只提到了求知心的正面价值意义。就此，西田如何能在伦理上批评一个利用医学知识巧妙杀人的罪犯呢？

下面便是笔者基于西田哲学的立场所给出的回复：这样的一个高智商罪犯，显然缺乏基本的反思力量以认识到犯罪行为与求知行为之间的不兼容性。毋宁说，犯罪行为会破坏他人的生命与财产，由此对社会的生产力构成威胁，这恰恰等于消灭了一些本该造福人类的更多的可能性。因此，任何一个对上述模态结构有“见者”层面上洞见的行动者都不会去沉迷于犯罪活动。

然而，还是会有人从另一个角度去批评西田：假设一个人热爱求知，而且，也算得上是遵纪守法，但却在面对社会不公时态度冷漠，这样的人算得上是善人吗？按照常识，他显然不算——但西田基于模态性的话语框架可以有资源去批评此类人吗？

我认为，西田本人的下面这段话，是包含了可用以回答上述问题的资源的（尽管这段引文貌似并未涉及伦理问题）：

梦中被把握的数学真理依然是数学真理。与之相较，一个在梦中做的物理学实验，即使操作无所不当，而结果又恰好蒙对了答案，该实验依然不能被视为一个真正能产生真理的实验。如果一个作为物理学真理的真理需要被永久真理化，那么，它也需要在行动的自我那里被反思为行动的自我的内容——但不是作为做梦的自我的内容，而是行动的自我的内容。据此，根据我的观点，隶属于思维的应然性也应当存身于物理真理之类的存在者之中。^①

在这里，西田显然已经区分了通过做梦或道听途说而获得的肤浅知识，以及通过真实世界中的确证而获得的真实知识。很显然，要获得此类真实知识，认知者就需要投入更多的认知资源，以获得相关的确证性直观。需要注意的是，在这段引文中，西田多次提到“行动的自我”这个与“动者”有密切关联的表达式，这就意味着他很清楚，在知识确证的过程中，确证者要像一个标准的“动者”那样，努力在抽象的表达与针对特殊物的直观之间建立起对话的桥梁。若辅之以前文对于模态性问题的讨论，这就意味着：这样的一个求知者必须在更多的可能世界中找到对于相关判断的直观以便获得真正的知识。

说到这一步，我们也就能够回答前文的质疑了：为何对旁人的苦难无动于衷的人不能被视为善人呢？这首先是因为，他缺乏对他人苦难的真切知识。譬如，一个仅仅在字面上理解奥斯维辛惨剧的人，很可能是因为没有对大屠杀所在的那个历史世界进行深入的调查，并因此缺乏相关的直观，才最后会对遇难者的遭遇感到无动于衷，而他之所以不对其进行调查，本身就是因为其自我的“自由指数”很低，使得其不愿意走出自己的信息茧房而进入别的信息世界。因此，按照这个理路，说一个人“不够善良”，与说他“不够具有求知心”或“不够自由”，乃是对同一件事情的不同表达。

我们就此已经看到了模态性叙述在西田伦理学中的关键地位，但这一关键作用却是在海德格尔那里相对缺失的。毋宁说，与西田让时间性叙述附属于模态性叙事的策略相反，海德格尔的叙事策略是让模态性叙述附属于时间性叙事。麻烦的是，在《存在与时间》中，这种时间性叙述本身又是其对于“存在层次”与“存在者层次”二分法的副产品，这就使得这种二分法带来的种种不便又反过来影响了他自己的模态性叙事。就此，模态性叙事本能发挥的为规范性奠基的作用就被遮蔽了。

说得更具体一点，在《存在与时间》中，“可能性”这一模态是与“未来”这一时间维度高度捆绑的，或用海氏自己的话来说：“‘未来’意味着这样的一种本体论可能性：一个存在者根据其对于潜在的存在方式

① 竹田笃思等主编：《西田几多郎全集》第3卷，第236页。

的领悟而存在。”^①然而，根据他无所不在的对于“存在层次”与“存在者层次”的二分，他马上请他的读者注意到“本真性未来”与“非本真性未来”的区分：

筹划——它当然在根本上就是未来性的——并不首先是以把握主题的方式去抓住那个被筹划的可能性，而毋宁说，它是将其自己抛入了其中，并由此使得其成为可能性……由此可以理解的是，此在始终是其所能是的那个样子。决心，也由此成为具有本源性的与具有本真生存性的东西。与在决心中揭示自身的本真性未来相较，所谓的非本真性的未来，作为一种魂不守舍的状态，只能通过下面的方式来揭示自身：从本体论上不断回溯到日常性上去，回溯到对于如何操持日常事物的生存意义与时间意义的非本真理解上去。而正如操持活动一样，此在在本质上是活在其自己前头的。^②

海氏的模态性叙事与西田的对应叙事之前的巨大差异，由此可见一斑。在海氏的叙事中，在“非本真性未来”中被揭示的可能世界更多的是与日常性思考（包括科学活动）相关的。但考虑到日常性思考往往会涉及对于基于他人视角的大量证言知识的尊重，在“非本真性未来”中出现的可能世界的数量反而应当是比较多的。与之相较，当本真性的未来不得不要受到决心的限制，并因此使得此在能以最快的速度将自己抛置于世界之中的时候，使得诸多可能世界得以被慢条斯理地考量的时间冗余也被迅速压缩了。由此，针对相关道德决策所可能引发的复杂后果的反事实条件性质的思量，亦会被取消。随之，一些鲁莽的或许会造成灾难的抉择，也就很难被海氏的本真性叙事所排除。与之相较，正如我们所看到的，西田哲学恰恰鼓励个体在进行特定的道德抉择之前，尽量多地漫游使得多重抉择后果得以被展现的可能世界，以尽量减少错误决策的道德风险。而这一特点，也能使得西田的伦理学叙事能自然接续于亚里士多德的“实践智慧”理论与罗尔斯的“反思平衡”理论，由此进一步加强自身的“常规伦理学”成色。

上面的讨论已多次至少间接地提到自我与他人的关系在伦理构建中所起到的作用。下面我们就来正面谈及这一点。

三、西田哲学中的第三项常规伦理学资源：“汝”

与古汉语中的“汝”一样，日语中的“汝”（罗马音 nanji）也是对“你”的另一种说法，但敬称色彩更浓。在1932年发表的论文《我与汝》中，西田借由基于“汝”的叙事，试图进一步丰富化原本基于“动者”与“场所”概念而建立起来的元伦理学框架。他写道：

我与汝之所以能彼此联结，主要并不是靠诸如空气之振动之类的物理进程，而是通过言谈。我们的肉体不能被视为纯物质，而要被视为社会的——并因此是历史的——存在者。我与汝共存于一个同样的“一般者”之中，这就意味着我与汝可以彼此听闻对方并亲密无间。我与汝都通过辩证法的规定而得到规定，都以“绝对的否定”作为彼此联系的媒介。^③

对于上述引文最表面的解释是：既然我与汝都生活在同样的文化场域中，说着同样的语言，吃着同样的食物，穿着同样的衣服，那么，我就必须像爱我自己那样去爱汝。但这一解释却无法说明，我们为何要去爱与我风俗习惯不同的外邦人，或者说，为何与我的文化不同的别样文化也需要被尊重。而为了解释这一点，我们就需要聚焦上述引文出现的一个哲学关键词：“一般者”。非常粗略地说，“一般者”这个概念乃是西田在1927年所用的“场所”概念在1932年的进阶版，而这一进化之所以是必要的，乃是因为“一般者”能涵盖“场所”所不能涵盖的下述含义：存在着某些关于人类的一般特性能跨越各种文化特殊性。^④而这一般特性其实就是“人皆有一死”。换言之，对“人皆有一死”的意识，能在相当程度上帮助处在不同文化中的人类个体形成跨越文化与民族藩篱的纽带。或用西田自己的话来说：“……因此，在辩证法之中，分离乃是不可忍受的。一种真正的辩证法并不会在一开始去期待人的复活，而是会‘据死而生’（死することによって生き

①② Martin Heidegger, *Being and Time*, Joan Stambaugh (trans.), New York: State University of New York Press, 1996, p. 309, pp. 309-310.

③ 安倍能成主编：《西田几多郎全集》第5卷，第371-372页。

④ 关于“场所”概念到“一般者”概念的演化历史，可参考神尾和寿：《西田における「一般者」の問題——「場所」の思想の展開として》，《流通科学大学論集》2022年第1期。

る)。这也就是说,先得跃入绝对的死,然后才有死后的生。”^①

西田的“据死而生”的说法,貌似非常像海德格尔的“向死而生”(Sein-zum-Tode)。但二者其实不是一回事。当海氏在本真性层面上谈及“向死而生”概念时,他所关注的是此在对于其自身的死亡的不可替代性的意识,否则他就不会说什么“死亡是此在的最为本己的可能性”^②。与之相较,西田则更倾向于将死亡视为某种被所有人个体所分享的命运共相,而意识到了这一点的人类,也就等于成了某种能在特殊性(这里特指个体人类来自历史积累的特殊情况)与“一般者”(即人在未来的必死性)之间搭建桥梁的高级“动者”。而此类“动者”对于自身的“动者”地位的洞见,则可能使得其悬置对于基于自身历史的特殊性的固执,而向基于未来的必死性敞开怀抱。或用西田自己的话来说:

我与汝都能被视为按照下述意义而存活的“动者”:存活在被限制的瞬间的边缘处,而在这一瞬间中,来自未来的规定亦会起效。依赖这种未来的力量,同时却不受来自我们所处的环境的影响,使得我们能摆脱来自过去的自然性限制所带来的羁绊,由此便有可能获得创造性。^③

海德格尔的读者或许会质疑西田对于“我一汝”关系的阐述是否有充分的现象学根基,因为“汝之死”显然是“我”所无法体验的。而根据笔者阅读西田的体会,西田试图通过引入适切的艺术直观来补足这块“现象学短板”,或用他自己的话来说,“在艺术直观中,‘动’之我直接就是‘知’之我;而‘知’之我直接就是‘动’之我”^④。若辅之以“真知就意味着对不同视角的恰当融合”这一潜台词,上述引文也就意味着,艺术直观有助于融合“我之视角”与“汝之视角”。

那么,怎样的艺术直观能具有上述功效呢?或许对于具有“物哀”(物の哀れ)审美价值的事物——如转瞬即逝的樱花与飘落的京都枫叶——的欣赏,便能为上述哲学说明提供适切的美学案例。通过对于此类转瞬即逝的美好事物的欣赏,不仅能让审美主体意识到相关事物存在的短暂性,而且还能意识到任何一种生命——包括“我之生命”与“汝之生命”——的短暂性。或用西田自己的话来说,“甚至在艺术直观中,我们所面对的也不仅仅是对象,而是必然承载着‘对于自我的表达’这一意义的对象”^⑤。由此一来,对于樱花与枫叶的怜惜,就能在“一般者”的暗自协力下被拓展到任何生命之上,由此使得生死辩证法的展开具有了直观的基础。需要注意的是,由于艺术直观往往涉及自然物,而自然物在此又是作为“汝”的代替者而出现的,西田对于艺术直观的重视也使得自然本身立即被纳入“汝”的范畴,由此使得自然(或广义的“宇宙”)本身也成为伦理关爱的对象。就这样,西田伦理学马上就具备了环境伦理学的意蕴。或用他自己的话说:

我们必须要将宏大的宇宙也视为一个人格,并与他开启对话。与其以一种无意识的方式使得我们同化于宇宙,还不如立即在这两端开启一场面对面的对话:在对话的一边,乃是精神性的宇宙,而在对话的另一边,则是具有人格的自我所实施的自我规定活动的最前沿部分。^⑥

让我们再将目光转向海德格尔。与西田的“我一汝”关系论对标的,乃是海德格尔对于“共在”(Mitsein)的讨论。就字面意义而言,“共在”就是与“我”这个“此在”与别的“此在”在世界中的共同存在——而一种本真性的共在关系便是一种尊重别的此在的自由选择的人际关系。若引用英国海德格尔专家麦克穆林(Irene McMullin)所举的例子,一种真正的海氏共在关系,能使得我在发现我的小侄子系鞋带困难时不去越俎代庖,而是鼓励他自己去解决问题,认可他自己的努力的价值。^⑦但在笔者看来,这样的伦理学阐述实在是“太薄”了,即它无法应对孟子笔下的“孺子入井”的危急场景(难道我们要根据海氏的“共在”叙事方式,仅仅站在井边鼓励落水的孩童自己爬上来,而不是去采取更为积极的营救措施吗?)。这也就是说,海氏的基于“共在”概念的伦理学缺乏一种真正的共情机制,以使得某些紧急的救援措施能立即得以实施,由此维护整个共同体的安全。而西田哲学基于“一般者”(即人之普遍“必死性”)的阐述,则能为这种共情机制的产生提供更多的哲学资源。

①③⑤⑥ 安倍能成主编:《西田几多郎全集》第6卷,东京:岩波书店,1979年,第351、369、363、363页。

② Martin Heidegger, *Being and Time*, Joan Stambaugh(trans.), New York: State University of New York Press, 1996, p. 243.

④ 竹田笃思等主编:《西田几多郎全集》第3卷,第283页。

⑦ Irene McMullin, *Time and the Shared World: Heidegger on Social Relations*, Evanston: Northwestern University Press, 2013, p. 227.

总结

就此，我们已经识别出西田哲学中的三个理论来源，使得其能衍生出一种常规伦理学，以便由此进一步支持大多数人的伦理常识。相关的第一个理论来源便是一种准黑格尔的架构，使得在西田的哲学中，对于特殊性的经验与对于一般者的把握能够始终产生积极的辩证对话。此外，西田基于“动者”概念的叙述框架，亦使得其能更为顺畅地将一般性的道德规则施加于特定的道德语境，由此使得其能在保留康德伦理学的大量价值诉求的同时克服其形式主义之弊。第二个相关的理论资源便是西田对于模态性问题的深挖，这使得他能够通过对于尽可能多的可能世界的覆盖，而从“模态性”中顺畅地引申出一切道德规范的基础性概念：“应然性”。第三个相关的理论资源则是西田对“我一汝”关系的讨论。这一讨论以“人皆有一死”这一底层共相为重要背景，以促发“物哀”意识的审美体验为催化剂，由此使得整个西田的伦理学叙述方式同时具备了向宗教哲学与艺术哲学过渡的可能。然而，在海氏哲学中，他对于“本真性”的执着却使其无法引入任何具有“非本真性”特征的哲学资源，无论是一种准黑格尔式的辩证架构，还是对于模态性的讨论，抑或是一种超出“本己”范围的作为“一般者”的死亡大限意识。换言之，从哲学方法论角度看，是西田对于现象学资源与辩证法资源的兼容并蓄，才使得他有更充分的理论手段来处理伦理学问题，并使得其特定的哲学结论能相对友好于一般人的道德直观。然而，非常可惜的是，西田哲学超越西方哲学的这一重大意义，由于整个日本当代哲学在我国哲学界的高度边缘化，还未被汉语哲学界普遍地意识到。希望本文能在这一方面略微起到抛砖引玉的作用。

[本文系国家社会科学基金一般项目“对于通用人工智能与特定文化风土之间关系的哲学研究”(22BZX031)的阶段性成果]

(责任编辑：盛丹艳)

On the Philosophical Grounds of Commonsensical Ethical Canons

—— From the Lens of Kitarō Nishida's Philosophy

XU Yingjin

Abstract: The so-called “commonsensical ethical canons” refer to cross-culturally holding ethical guidelines encouraging, say, the care of the old and the weak, the respect of human rights, among others. There are three sources for revealing the affordability of these canons in Kitarō Nishida's philosophy. The first source is a semi-Hegelian structure facilitating the interaction between the extreme particularity of perceptions and the extreme generality of Absolute Nothingness. It is this structure, which is brought into Nishida's picture via his “Actor” — based narrative, that further facilitates Nishida's attempt to introduce universally applicable ethical codes into specific scenarios. The second source of a normal ethics in Nishida's philosophy is a phenomenologically achievable grasp of “modality”, which means the inter-worldly holding structure among the actuality and its surrounding possibilities. When supplemented by a Fichtean notion of Will desiring to travel through as more possible worlds as possible, the preceding modality-based picture would immediately yield the notion of “oughtness”, the underlying conceptual apparatus for nearly all ethical narratives. The last source of a normal ethics in Nishida's philosophy is “Thou”, namely, another respectable “I” representing all human-beings. Notably, Nishida's account of the I-Thou relationship is heavily theologically/aesthetically-laden to allow him to smoothly fill the gap between ethics and the philosophy of religion/art. Since all the three sources are missing in Heidegger's philosophy, whose authenticity/inauthenticity dichotomy frustrates the assimilation of any of the three resources into its own system, it would be no surprise to find that his philosophy is relatively normal-ethics-unaffordable.

Key words: normal ethics, Actor, Seer, Basho, General Being, dialectics, Will, authenticity, Thou