

【專題論文】 Feature Article

西田幾多郎與牟宗三：  
跨文化倫理學說的可能性  
Nishida Kitarō and Mou Zongsan:  
The Possibility of Transcultural Ethical  
Discourses

林永強  
Wing Keung LAM\*

**關鍵詞：**西田幾多郎、牟宗三、跨文化、倫理學說

**Keywords:** Nishida Kitarō, Mou Zongsan, transcultural, ethical discourses

---

\* 東京大學教養學部特任准教授。

Project Associate Professor, College of Arts and Sciences, The University of Tokyo.

## 摘要

本文旨於研探現代日本和中國哲學代表人物——西田幾多郎（1870-1945）與牟宗三（1909-1995）的跨文化倫理學說。顧名思義，這篇文章是從「跨文化」角度，而非一種意帶民族主義或本質主義的「間文化」進路來檢視西田和牟的倫理學說。故此，這篇文章亦非單純是「日本」和「中國」哲學的比較，而是察看西田和牟在倫理學說上的「跨文化」元素。以「跨文化」的方法闡述西田和牟的倫理學說，不單是一種方法論的反思，更是展現兩者倫理學說深廣度的一種良策。對此，本文的關注是：一、在眾多的現代日中哲學人物中，選擇西田幾多郎和牟宗三作為研究對象的理由，二、針對「跨文化」的進路，選擇兩者的倫理學說作為討論軸心的原因，三、西田和牟在跨文化倫理學說上的可能性，四、西田和牟的跨文化倫理學說的哲學意義，特別是針對日中哲學的境遇。

## Abstract

This paper attempts to explore the potential of transcultural ethical discourses addressed by Nishida Kitarō (1870-1945) and Mou Zongsan (1909-1995), the two representative figures of contemporary Japanese and Chinese philosophy. In so saying, this paper does not take a "comparative" approach, which somewhat entails a kind of "nationalism" or "essentialism," but rather employs a "transcultural" method. In other words, this essay is not a "comparative" study between "Japanese" and "Chinese" philosophy. By adopting a "transcultural" approach, it is not merely a methodological reflection, but rather an indubitable strategy to unveil the potential of the ethical discourses posited by Nishida and Mou. Our concerns are, first, why do we pick up Nishida and Mou among the many others? Second, why do we put our focus on the ethical discourses of Nishida and Mou in respect of a "transcultural" approach? Third, how far have Nishida and Mou denoted the transcultural ethical discourses, and fourth, what philosophical insights do Nishida's and Mou's transcultural ethical discourses convey, especially in the context of Japanese and Chinese philosophy.

## 壹、脫「學派」的「跨文化」哲學

談到現代的日中哲學，大多會提及「京都學派」<sup>1</sup>和「新儒家」<sup>2</sup>。針對這兩個「學派」，雖然不同的學者根據不同的準則會有不同的定義，但西田幾多郎（1870-1945）和牟宗三（1909-1995）皆被認定為兩個「學派」的成員，前者更多被視為「學派」的始創者。學界至今對兩個「學派」的判

- 1 本文無意詳論「京都學派」的定義。這裡僅介紹現行兩種主要見解。一種是由竹田篤司（1934-2005）提出：「〔京都學派是〕以西田、田邊兩人為中心，直接受其學問、人格所影響的人〔……〕〔因著他們的〕緊密連繫而形成的〔一個〕知識網絡群體。」見竹田篤司：〈下村寅太郎—「精神史」への軌跡〉，收於藤田正勝（編）《京都學派の哲學》（京都：昭和堂，2001年），頁234-235。根據竹田的分析，藤田正勝（1949-）強調「京都學派」「不是因為共同擁有某種特定的理論而成立的團體。」見藤田正勝：《西田幾多郎の哲學—生きることと哲學》（東京：岩波書店，2007年），頁183。藤田在2009年又發表了題為〈「京都學派」とは何か—近年の研究狀況に觸れながら〉的論文，詳述其有關京都學派定義的見解，見《日本思想史學》，第41號（2009年），頁35-49。另一種見解是「『京都學派』這個名稱必須持有以下的意思：針對『學派』一詞，其最低限度是擁有一定共同『哲學思想』的學者群。如要現在重新探討其關鍵概念，它應該是『無』，乃至其相關詞（例如『場所』、『空』）。」見大橋良介：〈なぜ、いま「京都學派」なのか〉，收於大橋良介（編）《京都學派の思想—種々の像と思想のポテンシャル》（京都：人文書院，2004年），頁10；氏著：《京都學派と日本海軍—新史料「大島メモ」をめぐる》（東京：PHP研究所，2001年），頁12-13、《西田哲學の世界—あるいは哲學の轉回》（東京：筑摩書房，1995年），頁158-160，以及其所編*Die Philosophie der Kyoto-Schule* (Freiburg: Alber Verlag, 1990)，序言。中文學界亦有持類似見解者，見吳汝鈞：《京都學派哲學：久松真一》（臺北：文津出版社，1995年），頁(1)、《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（臺北：臺灣商務印書館，1998年），頁III-V及《京都學派哲學七講》（臺北：文津出版社，1998年），頁(1)-(4)。另外，以「無」的思想概括「京都學派」的學者還有James Heisig，見氏著*Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001)。不過，針對「擁有一定共同『哲學思想』的學者群」這一看法，從「近代的超克」這樣的課題看，菅原潤（1958-）指出：「如果要說參與『世界史的立場與日本』的學者，與西田、田邊之間有著思想上同質的地方的話，其實也不必然是這樣的。」見菅原潤：《「近代的超克」再考》（京都：晃洋書房，2011年），頁5。
- 2 和「京都學派」一樣，本文並不詳論「新儒家」的定義。有關議題可詳見劉述先：《現代新儒學之省察論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁137、《儒學的復興》（香港：天地圖書，2007年），頁92、*Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy* (Westport, Connecticut: Praeger, 2003)，以及鄭家棟：《現代新儒學概論》（南寧：廣西人民出版社，1990年），頁14-16等。據劉述先（1937-）的看法，新儒家可歸納為「三代四群」的形態。第一代第一群：梁漱溟、熊十力、馬一浮、張君勱。第一代第二群：馮友蘭、賀麟、錢穆、方東美。第二代第三群：唐君毅、牟宗三、徐復觀。第三代第四群：余英時、劉述先、成中英、杜維明。

準和理解雖有不同，但幾乎可以肯定的是，西田和牟本身並沒有意圖建立一個「學派」，他們的哲學運動亦沒有因要跟隨「學派」的路線而受到任何掣肘。眾所周知，「京都學派」一名是始於戶坂潤（1900-1945），意指一種始於西田和田邊元（1885-1962）的學院主義式的資產階級哲學。<sup>3</sup>「〔當代〕新儒家」則是二十世紀「中國」或「中華民族」對西方文明強力的衝擊的回應，<sup>4</sup>或可以說是一場現代儒學復興運動。<sup>5</sup>它是由「民族文化的危機開始，提昇到學術與哲學反省與建構的高度，最後仍必落實到政治、經濟、文化、社會、教育的實際層面。」<sup>6</sup>從這樣看來，兩個「學派」並非西田或牟所創或刻意建立。兩人被稱為「學派」的成員，想必是後人所賦予的。因此，我們沒有必要把西田和牟的哲學視為「京都學派」與「新儒家」的比較。他們或許與其他「學派」的成員，具有哲學、工作或個人等不同層面和程度的關連，但這並不導致我們必須從一個特定和具有「規範性」的「學派」的角度，審視西田與牟兩人的哲學思考。另外，縱使西田和牟在文化、民族、國籍和思想傳統上與「日本」和「中國」有所關連，但研探他們的哲學時，我們亦沒有必要，甚至不可能從所謂「日本」和「中國」的角度出發。在概念上，「日本」和「中國」是難有一種不變的本質。西田和牟的哲學，其源流和內容的混雜性，決不足以簡化為「日本」和「中國」哲學的比較。故此，本文試圖以一種具開放性和多元性的「跨文化」（transcultural）進路，闡述西田和牟的倫理學說。這不單是一種方法論的反思，更是展現兩者倫理學說深廣度的一種良策。對此，本文的關注是：一、在眾多的現代日中哲學人物中，選擇西田和牟宗三作為研究對象的理由，二、針對「跨文化」的進路，選擇兩者的倫理學說作為討論軸心的原因，三、西田和牟在跨文化倫理學說上的可能性，四、西田和牟的跨文化倫理學說的哲學意義，特別是針對日中哲學的境遇。

甚麼是「跨文化」的進路呢？它與「間文化」（intercultural）的方法有何不同？參考李明輝〈省思中國哲學研究的危機——從中國哲學的「正

3 戶坂潤：《戶坂潤全集》（東京：勁草書房，1966年），第3卷，頁176。

4 劉述先：《論儒學哲學的三個大時代》（香港：中文大學出版社，2008年），頁183。

5 參鄭家棟：《現代新儒學概論》，頁16。

6 劉述先：《論儒學哲學的三個大時代》，頁241。

當性問題」談起〉一文對中國哲學正當性問題的分析，他提出「中國哲學」決非如「鐵板一塊」的「純粹中國哲學」，而是「雜種中國哲學」。<sup>7</sup>此處所言的「雜種〔性〕」，李明輝所針對的是「中國哲學研究中的兩個錯誤的進路」：「第一個進路是將中國哲學完全納入西方哲學的概念架構裡，並且從西方哲學的視角來衡斷中國哲學。第二條進路則是反其道而行，將「中國哲學」（或「中國思想」）與西方哲學完全分離，以期保持中國哲學的主體性或特殊性。」<sup>8</sup>雖然李明輝沒有使用「跨文化」這個語詞，但在檢討中國哲學正當性問題時卻一再強調，哲學這個源自希臘文 *philosophia* 的漢譯、中國哲學、西方哲學等都是在多種文化互相影響下所產生的，是非常多元的。

他們〔採用中國哲學研究中的兩個錯誤進路的人〕往往過分強調西方哲學的獨特性，而忽略了西方哲學最初是在古希臘文化與多種文化（如埃及文化、西亞文化）相互影響的背景下誕生的，以後更不斷地受到其他文化（如羅馬文化、希伯來文化、阿拉伯文化、日爾曼文化）的影響。換言之，所謂「西方哲學」，其實包含非常多元、甚至相互衝突的成分，決非鐵板一塊。<sup>9</sup>

雖然李明輝的分析是針對中國哲學及其與西方哲學的關係，但其論點同樣適用於「日本哲學」。即是說，「日本哲學」亦非如「鐵板一塊」，它包含「非常多元、甚至相互衝突的成分」。「日本哲學」同樣是一種「雜種日本哲學」，而決非一種由民族主義和本質主義所構成的「日本的」哲學。縱使是西周（1829-1897）以「哲學」翻譯希臘文的 *philosophia*，其本身已經包括儒學的元素，<sup>10</sup>而非單純是「西方式」的哲學理解，或所謂「日

7 李明輝：〈省思中國哲學研究的危機——從中國哲學的「正當性問題」談起〉，《思想》，第9期（2008年5月），頁172。

8 前揭文，頁169-170。

9 前揭文，頁171-172。

10 有關「哲學」譯語與儒家思想的關係，下一節會有所交代。

本式」的譯語。它是一種「雜種」的翻譯，是非常多元的，即本文所指的「跨文化」。

有一點必須強調的是，多元並非等同「跨文化」。「跨」(trans)的意思並非指一種包含或超越多種以民族和本質主義為基礎的「多元」。「跨文化」所指的是一種難以，甚至無法找出多元文化中一種固定或本質性的元素。正如「哲學」這個譯語，縱使我們可以找到它在儒學典籍中的根據，但我們是非常困難，甚至不可能從「哲學」這個譯語找到原汁原味的儒家思想或希臘文的philosophia的意思。「哲學」其實就是一個「雜種」的譯語。

從這樣看來，我們便可以區分「跨文化」和一般所言的「間文化」進路。前者強調非固定和非本質，後者則站在一種固定和本質主義的基礎上出發。當我們試圖以「間文化」的方法比較甲和乙時，背後就是承認甲和乙的獨特性，從而突顯兩者的差異。正如大力推動「跨文化」哲學的何乏筆所言：

哲學不得不試圖以間文化 (intercultural) 與跨文化的 (transcultural) 方式來面對現代問題 (依筆者的界定，間文化性以己者與異己的對比為焦點，而跨文化性乃由文化混血的動態交錯，以及當下的共同問題出發)。<sup>11</sup>

雖然何乏筆在上述的分析是針對中國的現代性問題，但他對「間文化」和「跨文化」的區分是非常清楚的。前者是「己者與異己的對比」，後者則是「文化混血的動態交錯」。明顯地，所謂「己者與異己的對比」就是站在強調兩者獨特性而突顯的差異而言，後者則是一種非固定或非本質性的「文化混血的動態交錯」。換言之，「跨文化」的「跨」並非是超越的意思，而是「混血的動態交錯」。在所謂「己者文化」之中，同樣存在所謂

---

11 何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性的反思〉，《文化研究》，第8期（2009年春季），頁130。

「異者文化」，相反亦言。在「跨文化」的視野下，「己異文化」是「混血」的，是一種「動態交錯」，而非只是一種靜態的存有。依李明輝的說法，「跨文化」可以說是「雜種」。<sup>12</sup>

本文選取西田幾多郎與牟宗三作為研究對象，我們既非以「學派」的角度，以間文化的方法比較兩者在倫理學說上的異同，亦非以「日本」和「中國」的旗幟，對比兩者的倫理學說。反之，本文是旨於揭示西田和牟在倫理學說的跨文化元素，指出他們雖然在個別的倫理學說上有所不同，但兩者的差異並非建基於「學派」和「日中」的比較基礎上。要瞭解西田和牟的倫理學說，最適切的方法乃是脫「學派」的跨文化進路。跨文化的方法使得我們可以更全面和徹底認識兩者在倫理學說的多元性和深廣度。選取西田和牟作為研究對象，我們不是要找出原汁原味的「京都學派」和「新儒家」，或「日本」和「中國」的倫理學說，而是展現兩者在倫理學說方面的跨文化元素。另外，本文嘗試以跨文化的哲學方法，解讀西田和牟的倫理學說，目的只是呈現其混雜性（hybridity）。本文無意透過研究西田和牟的倫理學說，建立一種倫理規範，甚或試圖列舉兩者的跨文化倫理學說在倫理學上，例如後設倫理學（meta-ethics）、規範倫理學（normative ethics）的貢獻。

## 貳、從哲學到倫理學

既說西田幾多郎和牟宗三的接觸點並非在於「學派」的對比，亦非站在民族或國家視野下日中哲學的比較框架，為何我們要特別選取兩人及析論他們的倫理學說呢？針對現代日本和中國哲學的代表人物，多不勝數，為何我們偏愛西田和牟？西田和牟素未謀面，兩人的年齡又相距約四載。在十九世紀末和二十世紀初，日本和中國雖然同樣面對西方在軍事和文化

---

12 近日何乏筆向筆者表示，他傾向以「混雜」一詞表述hybrid。筆者認為，相比於「雜種」，這或許更能呈現一種動態。

上的衝擊，但兩者在「傳統」和「現代」的張力下，反應可不一致。我們為何要選取西田和牟及他們的倫理學說呢？

首先，日本和中國自十九世紀中葉開始，大量輸入「洋學」。兩國的知識分子在接受「新知識」時，「哲學」(philosophia)是其中之一。雖然西田和牟在攝取「洋學」，特別是「哲學」時的關注不一，但兩者在消融「西方」哲學的同時，皆著力創造「獨自」的哲學體系。其次，在他們的哲學運動中，西田和牟之間具有一種不謀而合的連繫。例如在西田的著作中，孔子(551-479BCE)、荀子(313-238BCE)、王陽明(1472-1529)、至誠、知行合一、智勇仁義等「中國」哲學的代表人物、用語和概念等，都時有所及。這些無疑是牟的哲學運動中經常涉及的。縱使我們不能因此推論「中國」哲學對西田有著決定性的影響，<sup>13</sup>但西田與牟在「哲學」上抱有共同的旨趣，就是試圖重新思考和定義「哲學」。前者將「哲學」界定為「人生問題」，<sup>14</sup>後者則以「哲學」視為「生命的學問」。<sup>15</sup>西田與牟同樣強調，「人生」和「生命」不是「哲學」的其中一個議題，而是「哲學」本身。針對這個對「哲學」的「再定義」，人應該和不應該做甚麼等倫理學的議題，無疑成為兩者哲學創造中不可或缺的部分。換言之，從面對外來的「洋學」，特別是一種新的概念——「哲學」時，西田和牟不但對「傳統」，包括儒學有所反思，更試圖把它再定義，從而進行倫理學的哲學考察。更重要的是，西田和牟同樣並非單純以「日本」、「中國」、「禪」和「儒學」等哲學思想，進行其哲學創作。在倫理學說上，兩者皆充滿「混血的動態交錯」或「跨文化」元素。

---

13 小坂國繼有這樣的說法：「不少人指出《善之研究》是受到陽明學的影響。但〔……〕〔這種看法〕不過是由兩者思想中所展示出部分近似地方來推斷，〔……〕它一種武斷的猜測而已。」見西田幾多郎：《善の研究》，小坂國繼（注）（東京：講談社，《學術文庫》第1781冊，2006年），頁488-489。

14 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，竹田篤司等（編）（東京：岩波書店，2002年新版），第5卷，頁139。

15 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁4-7；《生命的學問》（臺北：三民書局，1994年），頁34-35。

針對「哲學」的再定義與倫理學說，此處我們先行分析西田和牟對「哲學」這個譯語，檢視它包含甚麼跨文化方法和元素及其與倫理學說的關係。下一節我們會集中討論兩人的跨文化倫理學說。

眾所周知，哲學是 *philosophy* 一詞的漢字翻譯。日本人西周把 *philosophy* 譯作「哲學」，不少研究已經指出這個翻譯是受到「中國」傳統思想影響的。例如馬蘭度 (John Maraldo) 表示，「哲學」這個漢譯是深受「中國」思想傳統影響的。因為「哲學」的「哲」一字是源自《史記》，意謂智慧 (wise)，「學」則是根據《論語》〈學而〉篇的「學而時習之，不亦說乎」。<sup>16</sup>

另外，藤田正勝亦指出，「哲學」這個翻譯是參考了宋儒周敦頤 (濂溪，1017-1073) 的學說。

希哲學 (「哲學」作為 *philosophy* 最終譯語前的其中一個重要的翻譯) 這個譯語，就如〈百學連環〉和〈生性發蘊〉中所言，是參考了周濂溪《通書》〈志學第十〉的「聖希天、賢希聖、士希賢」的表述。<sup>17</sup>

然而，縱使「哲學」作為 *philosophy* 的翻譯是受到「儒學」，特別是宋儒的影響，但藤田一再強調，西周所理解的「哲學」與儒學之間，兩者不盡相同。

西周首先將儒學的特質，設定為代代相承，追求源於孔孟之教中的「真理」這一點上。〔……〕對此，依據西周的看法，「真理」在西方學術中則是截然不同的。它一方面雖與傳統

16 John C. Maraldo, "Modern Academic Philosophy. Beginnings, Definitions, Disputations: Overview," in James W. Heisig, Thomas P. Kasulis and John C. Maraldo (eds.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011), pp. 555-556.

17 藤田正勝：〈日本における「哲學」の受容〉，《岩波講座 哲學 十四》(東京：岩波書店，2009年)，頁259。本文的翻譯皆源自筆者和陳健成先生。

有關，但其根本並不以傳統為前提，而是對傳統加以批判和驗證，以達致一種真理觀。<sup>18</sup>

西周以「真理」作基準區分「哲學」和「儒學」，這並不意謂要全面否定儒學。正如藤田所言，如果「不以祖師的說話為規矩準繩，而對之加以批判性的檢討，為發現新的真理而持續努力」的話，儒學「其實是有可能發展出能與西方哲學匹敵的學問」。<sup>19</sup>換言之，「儒學」也可以如「哲學」般，以「批判性的檢討，發現新的真理」。如果朝向「真理」的「規矩準繩」是「批判性的檢討」，而不是「祖師的說話」的話，則兩者並非南轅北轍。

從西周的真理或哲學觀出發，進而以「批判性的檢討」定義「哲學」，雖說在是否必須承接「祖師的說話」的一點上，與「儒學」有所不同，但這並不表示「哲學」作為philosophy的漢譯，完全不受「儒學」所染。更重要的是，縱使以「批判性的檢討」區分「哲學」和「儒學」，這不但無損「哲學」這個譯語的跨文化色彩，更進一步強化「哲學」本身的「文化混血的動態交錯」。藤田本身亦言：

被視為宋學開創者的周濂溪（一〇一七—一〇七三）所言的「太極」，朱子視之為「理」，〔……〕在這個「理」的基礎上試圖開展新的儒學。〔……〕宋學被稱為「性理學」或只是「理學」。〔……〕然而，西周卻沒有採用「理學」這個翻譯。〔他〕總是依循所謂「愛智」的原義，將philosophy譯作「希哲學」和最終的「哲學」。<sup>20</sup>

換言之，「哲學」作為philosophy的翻譯，它一方是受到「儒學」，特別是宋學的影響，另一方面亦希望依循philosophy所謂「愛智」的原義。問題是：

---

18 前揭文，頁263。

19 前揭文，頁246。

20 前揭文，頁260。

從「哲學」這個漢譯看，我們是否可以清楚判別哪一個字或部分純然的「儒學」或所謂philosophy的原義「愛智」呢？縱使我們可以如馬蘭度和藤田那樣，指出其字源或思想背景，但由「哲」和「學」所構成的「哲學」，哪一部分是「儒學」，哪一部分是希臘文原意，實在難以清楚區分。再者，宋儒是否純然的「儒學」亦頗有疑問。它是否完全不受佛教思想的影響，相信學界亦有所論。故此，「哲學」這個翻譯本身其實是一個跨文化的產物，而非純然的「中國」思想、「儒學」或希臘文的原意。

不單是翻譯，西田幾多郎和牟宗三對「哲學」的理解亦是相當具有跨文化的色彩。西田曾言：

哲學雖然是思辨性的，但並非單從對理論的要求而衍生出來。它必須是由作出行為的自己，對其本身加以察看的一種內在的生命自覺。那是哲學獨有的立場和知識內容。在這意義上，我並不把人生問題看作哲學問題的其中一種，反而是看作為哲學本身。<sup>21</sup>

如上一節所言，西田試圖重新定義「哲學」為「人生問題」。這種對「哲學」的再定義，清楚表示「哲學」不是純粹根據「西方」的標準或理解，亦非只是依照特定的國家、民族、宗教或思想傳統而建立。「人生問題」既然是「由作出行為的自己，對其本身加以察看的一種內在的生命自覺」，我們就難以指出其固定或本質上的獨特性。縱使我們或許可以說這種再定義具「普遍性」，但其「普遍性」亦不難說是包含「跨文化」元素。例如「行為的自己」、「內在的生命的自覺」等，在西田哲學的用語和哲學思考上，它們可涉及柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）、格林（Thomas Hill Green, 1836-1882）和禪等思想，並且無法清楚區分。這不單是方法論的問題，更是牽涉到「哲學」的內涵。

21 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第5卷，頁139。

這種跨文化的「哲學」再定義和理解，我們亦可以在牟宗三的論述尋獲。例如在〈引論：中國有沒有哲學？〉一文中，牟宗三指出：

什麼是哲學？凡是對人性的活動所及，以理智及觀念加以反省說明的，便是哲學。〔……〕中國既然確有哲學，那麼它的形態與特質怎樣？用一句最具概括性的話來說，就是中國哲學特重「主體性」(Subjectivity)與「內在道德性」(Inner-morality)。〔……〕西方哲學剛剛相反，不重主體性，而重客體性。它大體是以「知識」為中心而展開的。〔……〕中國哲學以「生命」為中心。<sup>22</sup>

雖然引文是以突顯中國哲學和西方哲學的差異為要，但單從「凡是對人性的活動所及，以理智及觀念加以反省說明的，便是哲學」這一句來看，我們便不難發現牟在「哲學」的再定義和理解上的跨文化元素。例如「人性」、「理智及觀念加以反省說明」等說法，表面上或許分別是「中國」和「西方」哲學的表述，但綜合來看，哪一部分是「中國」或「西方」，同樣難以區分。

另外，從西田和牟的跨文化哲學觀來看，我們不難理解與此關係密切的倫理學說亦同樣帶有跨文化色彩。如上述所言，「哲學」既被重新定義為「人生問題」或「生命的學問」，這種以「人生」或「生命」為中心的「問題」或「學問」，特別是人應該和不應該做甚麼等有關倫理學的議題，毫無疑問便成為西田和牟的關注。

西田在其名作《善之研究》(1911)的第三編第一章中明確表示：

---

22 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁4-6。

對甚麼是實在已〔於第二篇〕大概闡明。〔我們現在開始〕討論人類應該做甚麼、善究竟是甚麼和人類的行動應建基於何處等的實踐問題。<sup>23</sup>

西田提出「哲學」是「人生問題」，明顯牽涉到一些「實踐問題」，包括「人類應該做甚麼」、「善究竟是甚麼」、「人類的行動應落於何處」等。對西田來說，「倫理學」和「哲學」一樣，都不只是「理論的要求」，<sup>24</sup>而是與「直接的經驗事實」、即與人類的真實生活有著不可分割的關係。西田在一九〇二年一月十七日寫給摯友鈴木大拙（1870-1966）的信中提到：

今日所謂的西方倫理學，全屬知識性研究。〔它〕雖有細密的分析，但對人心深處之soul-experience卻並不重視，對人類之根底亦全然忘卻。誠如對麵包和水的成分的分析 and 闡明，〔雖然細密〕，但對於麵包和水之味道全無體會。這樣的學問終究是虛空不實，無益人心。<sup>25</sup>

西田批評西方倫理學是「全屬知識性研究」，主張倫理學應如體會「麵包和水之味道」般，必須觸及「人心深處之soul-experience」、不離於現實生活，而非「虛空不實」的事物。這種強調「直接的經驗事實」的倫理學說，並非只是一種主客對立的經驗，其「直接性」就如西田本身所言的純粹經驗，是知悉事實原貌（事實其儘に知る），而不加上任何「思慮分別」。<sup>26</sup>

從純粹經驗批評西方的倫理學，我們便可以發現西田倫理學說的跨文化色彩。純粹經驗是受到威廉·詹姆士（William James, 1842-1910）、柏

23 西田幾多郎：《善の研究》，收於《西田幾多郎全集》，第1卷，頁83。

24 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第5卷，頁139。

25 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第19卷，頁63。

26 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第1卷，頁9。

格森、笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650)、禪等思想影響。因此，其倫理學說不難想像是極具跨文化色彩。

另一方面，牟宗三以「生命的學問」來定義(中國)哲學，其跨文化的元素亦同樣見於其倫理學說。在《中國哲學十九講》，他闡述其道德的形上學：

一種說法是認為儒家〔……〕不牽涉到存在的問題，持這種態度的人認為儒家完全是屬於應當 (ought) 的問題。〔……〕中國的「天」這個觀念的，也是負責萬物的存在，所謂「天道生化」，〔……〕孔子重視講仁，但是對於天，他並沒有否定啊〔……〕。從這個地方講，儒家這個 metaphysics of morals，就好像康德的 metaphysics of morals 涵蘊一個 moral theology 一樣。康德只說道德的神學而不說道德的形上學。〔……〕儒家不說道德的神學而說道德的形上學，因為儒家不是宗教。儒家有個天來負責存在，孔子的仁和孟子的性是一定和天相通的，一定通而為一，這個仁和性是封不住的，因此儒家的 metaphysics of morals 一定涵著一個 moral metaphysics。<sup>27</sup>

此處我們並非旨於處理有關牟宗三與康德在道德的形上學理解的差異，而是揭示牟的倫理學說，特別是其道德的形上學如何涉及跨文化的進路。引文中提到「儒家這個 metaphysics of morals，就好像康德的 metaphysics of morals 涵蘊一個 moral theology 一樣。〔……〕儒家有個天來負責存在，孔子的仁和孟子的性是一定和天相通的，一定通而為一，這個仁和性是封不住的，因此儒家的 metaphysics of morals 一定涵著一個 moral metaphysics」，無疑只指出儒家和康德的不同之處。可是，我們同時可以肯定的是，牟的道德的形上學是受到康德道德哲學的影響。這種影響不是單純以康德解釋

---

27 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1997年），頁75-76。

儒家，或是反過來單純以儒家解釋康德，而顯示出一種跨文化的進路。正如李明輝在〈牟宗三思想中的儒家與康德〉一文中所言：

牟先生並非簡單地套用康德哲學底概念和思想間架來詮釋儒家思想，而是從哲學思考底高度上比較其異同，分判其型態。〔……〕二次大戰後的臺灣就像所有非西方的國家與地區一樣，在傳統與現代化、本土文化與西方文化之間面對極為複雜的抉擇與調適底問題。〔……〕本土文化與西方文化之間不再是「能否相容」的問題，而是「如何調適」的問題。五四時期的全盤性反傳統思想已逐漸為「創造的轉化」、「批判的繼承」等口號所取代。如果這些口號不止代表一種廉價的折中主義策略，而是有其真切的意義，則我們可以說：牟先生在康德哲學與儒家思想底會通上所取得的成就已經為這種「轉化」或「繼承」提供了一個絕佳的典範。<sup>28</sup>

李明輝在此同樣沒有以跨文化一詞來形容牟宗三思想中的儒家與康德，但卻表明三者並非「一種廉價的折中主義策略」，更「已經為這種『轉化』或『繼承』提供了一個絕佳的典範」。李明輝強調，本土與西方文化之間是「如何調適」的問題。如果是「調適」而不只是單純的「比較」，繼而達致「轉化」或「繼承」，這就如跨文化所言的「文化混血的動態交錯」。

我們在本節分析了西田幾多郎和牟宗三在重新定義「哲學」的同時，如何展現其跨文化的進路，以及與倫理學說的關係。以下我們會集中討論兩者在跨文化倫理學說方面的可能性。

28 李明輝：〈牟宗三思想中的儒家與康德〉，收於氏著《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁86-87。

## 參、跨文化的倫理學說：實然與當為

如上所述，西田幾多郎和牟宗三分別以「人生問題」和「生命的學問」重新定義「哲學」，並以此與「西方」哲學區分，繼而建立其倫理學說。可是，針對兩者的倫理學說的研究卻不甚多。前者雖有《作為實踐哲學的西田哲學》<sup>29</sup>、《實踐哲學之基礎——西田幾多郎的思索之中》<sup>30</sup>和近年有關西田與英國倫理學<sup>31</sup>和「環境倫理學」<sup>32</sup>等研究，後者則有一些中國大陸學者的專著，但為數不多。<sup>33</sup>更重要的是，以上的研究皆沒有採用跨文化的進路，而大致只有一些從東西哲學比較的角度，分析西田和牟的倫理學說。本節試圖從實然（is）和當為（ought）兩個問題，析述西田和牟在跨文化倫理學說上的可能性。

相對於當為（ought），西田和牟可以說更重視實然（is）。西田在《善之研究》的〈序〉明確表示，在分析「善」這個概念時，實然是不容忽視的：

此書首先完成的部分是第二篇〔實在〕和第三篇〔善〕，其後順序附上第一篇〔純粹經驗〕。第一篇雖然是展現我思想的根本純粹經驗，但初讀者宜省略之。第二篇是展述我的哲學思想，故應說是此書的要領。第三篇雖然是在前篇的基礎

29 柳田謙十郎：《實踐哲學としての西田哲學》（東京：弘文堂書房，1939年）。

30 高坂史朗：《實踐哲學の基礎—西田哲學の思索の中で》（大阪：創元社，1983年）。

31 行安茂在《近代日本の思想家とイギリス理想主義》（東京：北樹出版，2007年）一書的第4章曾經對《善の研究》，特別是西田幾多郎與格林（Thomas Hill Green）的關係作比較，頁108-143。

32 如小坂國繼：〈西田哲學と現代倫理の問題〉，《環境倫理學ノート》（京都：ミネルヴァ書房，2003年），頁219-246，以及小川侃（編）：《京都學派の遺産—生と死と環境》（東京：晃洋書房，2008年）等。

33 關於牟宗三倫理學的論述，專著可參考閔仕君：《牟宗三「道德的形而上學」研究》（成都：巴蜀書社，2005年）和殷小勇：《道德思想之根：牟宗三對康德智性直觀的中國化闡釋研究》（上海：復旦大學出版社，2007年）。

上論述善，但其亦可以視為獨立的倫理學。第四篇是表達我就宗教的思索，並一直以其為哲學的終結。<sup>34</sup>

此處我們所關心的並不是《善之研究》的成立過程與結構，而是倫理學在西田哲學的位置及其所展現的跨文化元素。首先，既然第三篇和第一、第二篇是緊扣的，針對西田的倫理學說，則可見其對事實的關注。即使在《善之研究》出版之前，西田已非只是從「當為」的角度探討倫理學。例如在〈倫理學草案 第一〉，即被視為《善之研究》第三篇〈善〉的底稿中曾寫道：

倫理學是研究我等行為的學問。由於行為是〔一種〕意志的動作，其重點並非是外在的動作，而是內在的意志。<sup>35</sup>

以「意志的動作」解讀倫理學，其中一個主要原因是關連到西田在《善之研究》第一篇所提出的〈純粹經驗〉。如上所述，既然第三篇〈善〉是建基於第二篇〈實在〉，而後者又是建基於第一篇〈純粹經驗〉。這不單是針對成書的結構，而是關連著西田的思考進路。西田說：

從建基於沒有假設的直接之知識看，實在只是我們的意識現象，即直接經驗的事實而已。<sup>36</sup>

換言之，針對西田的名作《善之研究》，我們可以說西田在第三篇〈善〉所表達的倫理學說是源自他主張的「實在」，即「意識現象」。而「意識現象」又是「直接經驗的事實」，故我們可以說第三篇〈善〉與「事實」關係密切。再者，此處所言的「事實」正是源自「直接經驗」，即「純粹經驗」。

34 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第1卷，頁6。

35 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第14卷，頁529。

36 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第1卷，頁43。

從純粹經驗、意識現象到善，這種論述一再顯示西田在倫理學說上的跨文化進路。根據藤田正勝的理解，西田所言的「意識現象」至少是受到德國哲學和物理學家費納（Gustav Theodor Fechner, 1801-1887）和詩人海涅（Christian J. H. Heine, 1797-1856）的影響。藤田指出，「意識現象」並非從「事物現象區分出來的精神現象，而是指知悉事實單單作為事實一事，是在外物的存在或主觀的存在的思考之先」。<sup>37</sup>我們或許未能如海涅一樣，對夜空的星宿有同一的感受，但我們可以同樣具有接收這種感受的方法和能力。<sup>38</sup>從以上所見，單從純粹經驗和意識現象看西田對「事實」（實然）的關注，其倫理學說正是一種「文化混血的動態交錯」。這並非只是一種單純的援引，而是混雜各種文化下的思想，從而「調適」和構成其倫理學說。

牟宗三與西田幾多郎一樣，相對於當為，他亦較重視實然。在所謂「新儒家」的共同宣言——〈中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉一文中，他與其餘三位聯署人明確論述了「事實」（is）在倫理學上的重要性，指出道德的形成，是由「內在的心」（Innate Mind）和人性（Human Nature），與作為事實的「天」的結合，而非源於客觀的（objective）、超越的存在（Supreme Being）的。

西方一般之形上學，乃先以求瞭解此客觀宇宙之究極的實在與一般的構造組織為目標的。而中國由孔孟至宋明儒之心性之學，則〔……〕不是先固定的安置一心理行為或靈魂實體作物件，在外加以研究思索，亦不是為說明知識如何可能，而有此心性之學。此心性之學中自包含一形上學。然此形上學乃近乎康得所謂道德的形上學，是為道德實踐之基礎，亦

37 藤田正勝：《西田幾多郎の思索世界—純粹經驗から世界認識へ》（東京：岩波書店，2011年），頁27。

38 前揭書，頁28。

由道德實踐而證實的形上學。而非一般先假定一究竟實在存於客觀宇宙，而據經驗理性去推證之形上學。<sup>39</sup>

牟宗三和其他三位共同發表人在區分西方與中國倫理學的時分，指出儒家的心性之學「自包含一形上學」，並「然此形上學乃近乎康得所謂道德的形上學」。此處所言的「近乎」，並不只是相似的意思。正如上一節引用的李明輝的觀點，「牟先生並非簡單地套用康德哲學底概念和思想間架來詮釋儒家思想」。牟宗三所主張的道德的形上學，雖一方面強調與康德道德底形上學的差異，但卻並非停留於一種「套用」。牟宗三的做法可以說「調適」，即是將儒學和康德的道德哲學「混和」，以至「混雜」。這種「調適」與跨文化的進路類同，就是不以一種固定和本質主義的視野作「間文化」的對比。從這個角度看，牟宗三的倫理思想並不是一種過度簡化的中國與西方、儒家與康德的比較，而是一種「文化混血的動態交錯」。再者，單從「心性之學」和「形上學」等名相來看，它們所牽涉的又豈止於儒家與康德呢？故此，我們不但認為牟宗三的倫理學說具跨文化色彩，更相信它是展現其深廣度的良策。

#### 肆、從跨文化倫理學說到跨文化哲學

毫無疑問，西田幾多郎和牟宗三的跨文化倫理學說並不止於事實與當為的討論，更不是以上非常有限的分析所能全面論證的。本文只是試圖透過對兩者的倫理學說，展現在全球化視野下，以日語和漢語進行哲學運動時，它們如何一方面追求「普遍性」，另一方面亦保留其「獨特性」。此處所言的「獨特性」並非是一種封閉式的文化主義，而是在追求「普遍性」的同時，箇中包含一些「跨文化」元素。

39 張君勱、徐復觀、牟宗三、唐君毅：〈中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，收於唐君毅：《中華人文與當今世界（上）》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁887。

如上所述，西田與牟宗三的倫理學說皆牽涉到他們對「哲學」的再定義。以「人生問題」和「生命的學問」定義「哲學」，我們不得不討論人生應該做甚麼的倫理學問題。例如，西田在《善之研究》第三篇〈善〉的最後一章明確表示：

一言以蔽之，善就是人格的實現。〔……〕針對善，我們雖然可以有很多學問上的說明，但實際上真的善只有一種，就是盡力了解真正的自我，我們真正的自我宇宙之本體。如能了解作為我們真正的自我宇宙之本體，這不單能如人類一般的善契合，更是與宇宙本體融合和神意冥合。宗教和道德之意，俱盡於此。<sup>40</sup>

西田所言的「人格的實現」，或是「了解真正的自己」，與儒學的個人道德修養近似。然而，西田的意思並不是儒學所言的聖人或聖王，一種可能具有政治意味的論述。至少在《善之研究》的階段，西田在主張「善」為「人格的實現」之時，除了牽涉到個人的層面，雖亦提到家族、社會、國家和世界，但總不能說與後期西田轉向世界的關注有太大的關連。

相反，牟宗三在重申定義「哲學」之時，我們不難發現其政治的意含。

生命的學問，可以從兩方面講：一是個人主觀方面的，一是客觀的集團方面的。前者是個人修養之事，個人精神生活升進之事，如一切宗教之所講。後者是一切人文世界的事，如國家、政治、法律、經濟等方面的事，此也是生命上的事，生命之客觀表現方面的事。<sup>41</sup>

40 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第1卷，頁131-134。

41 牟宗三：〈關於生命的學問〉，收於氏著《生命的學問》，頁37。

生命的學問中所言的「個人」和「團體」，可以說是相當於「內聖外王」之說。那些建基於「個人修養」的「個人精神生活升進之事」，就是以聖人為目標而累積道德修養。由這種「內聖」發展開去，就擴展到政治、法律、經濟、國家等「外王」的層面。

在中國古代，聖和哲兩個觀念是相通的。哲字的原義是明智，明智加以德性化和人格化，便是聖了。因此聖哲二字常被連用而成一詞。聖王重理想的實踐，實踐的過程即為政治的活動。此等活動是由自己出發，而關連著人、事和天三方面。<sup>42</sup>

從內在的生命推出外在行為這一點看，不管西田與牟的倫理學說的異同，它的意義是展現在所謂全球化的影響下，日語和漢語進行哲學運動所產生的混雜性。由西田與牟對「哲學」的再定義看兩者的倫理學說，我們不難發現箇中所涉及的所謂「西方」，例如格林對西田與康德對牟的影響等。這種多元化思想元素的混雜，一再顯示日語和漢語哲學，特別是西田和牟的跨文化哲學圖象。透過西田和牟的「對話」，我們往後對日語和漢語哲學進行研究時，不能止於一種「西方」與「東方」、「日本」與「中國」及「京都學派」與「新儒家」的封閉式的「間文化」對比。我們要以跨文化的進路，才能全面展現日語和漢語哲學的開放性與多元性。

最後，我們可以借用上田閑照（1926-）對「日本哲學」的理解，透視在全球化視野下，日語和漢語哲學在跨文化哲學上的可能性。

「日本之哲學」〔日本の哲学〕可以說最少從兩點能對「世界之哲學」〔世界の哲学〕寄予〔一種〕基礎。在日本這個地方，以日語進行世界理解、自我理解，這並非單指日本，而是指一種龐大的非西方傳統。它是蘊藏於從印度、中亞、

42 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁15。

中國、朝鮮半島等流入的傳統。〔……〕日本這個地方是累積了非西方傳統與西方文化、文物的大規模遇合與衝撞，一個世紀以上的交流經驗。〔……〕從不同傳統的交會，讓多姿多彩的一個世界得以構成。這同時讓〔對抗〕伴隨著強力而迅速進行徹底化、單一化世界之超系統化得以構成——這是一種〔具〕世界規模的反文化之道。<sup>43</sup>

換言之，日本之哲學並非只是一種源於一元文化傳統的哲學，而是包含印度、中亞、中國、朝鮮半島等多元文化。故此，我們可以說「日本之哲學」亦不是「純粹」的，而是多元和跨文化的。它對「世界之哲學」的貢獻正是提供這種非單一化而具不同傳統的交會之道。上田認為，這種所謂「『世界之哲學』，它並非只限於一種西方起源的『愛智』，乃至『作為諸學之學的原理之學』的哲學資源，而是從世界內對世界和自我理解的自覺哲學化。〔……〕即使對西方哲學而言，只要是哲學，它就會尋求從『其他源頭』的思考。」<sup>44</sup>

此處所言的「其他源頭」，固然是包括日本。可是，日本亦非單一和封閉的，她是一個包含印度、中亞、中國、朝鮮半島等多元文化的場所。正如後期西田在〈世界新秩序之原理〉提出的「世界的世界」，第一個「世界」是指包含具有特殊性的各個民族國家的第二個「世界」。可是，西田在此並非主張一種國家自我中心主義，而是指各個民族國家，她們除了具備各自文化的特殊性外，各自亦要超越自己（各自自己を越える），並體現各自的世界史使命。<sup>45</sup>藤田正勝認為，這個「世界的世界」的構想並非只是一種形式的結合，而是具備實質性的。<sup>46</sup>西田在《日本文化之問題》一書再三強調，我們切記要避免將「日本」主體化，繼而與其他（非日本的）主體相對化。「日本」作為一個具特殊性的「世界」，我們不應只強調其特殊性，因為她應該是在「世界的」框架下被建構的。

43 上田闕照：〈日本の哲學〉，《日本の哲學》，第1號（2004年），頁4。

44 前揭文。

45 西田幾多郎：〈世界新の秩序の原理〉，收於《西田幾多郎全集》，第11卷，頁445。

46 藤田正勝：《西田幾多郎の思索世界—純粹經驗から世界認識へ》，頁227。

再者，具有特殊性的世界本身亦決非單一和純然的。正如上田在闡釋「日本之哲學」時所言，「日本」這個作為哲學的「其他源頭」，其特殊性是多元的。她是一個包含印度、中亞、中國、朝鮮半島等多元文化的場所。縱使我們對作為「世界的世界」的「日本」，承認她有民族的特殊性，但亦不必和不應視其為一種單一和純粹的「世界」。她本身亦是混雜印度、中亞、中國、朝鮮半島等多元和跨文化的互相衝突。以上的觀點相信亦可應用到日語和漢語哲學，包括西田幾多郎和牟宗三的倫理學說。♦

### 後記：

本文曾宣讀於二〇一二年三月十八日假國立臺灣大學人文社會高等研究院（以下簡稱高研院）舉辦的「全球化視野下的日本哲學」研討會，會後經過大幅修改。在此，筆者首先欲向高研院黃俊傑院長和中央研究院中國文哲研究所的李明輝教授表示由衷的謝意。承蒙黃院長和李教授的支持，上述研討會得以順利進行。更重要的是，針對中文學界有關「日本哲學」長遠和具持續性的研究和發展，除了上述「全球化視野下的日本哲學」研討會和是次《臺灣東亞文明研究學刊》的專號外，在黃院長的大力推動下，同年九月一日至二日更於高研院舉辦題為「東亞視野下的日本哲學」國際學術研討會，讓日本、韓國、臺灣和香港等的學者能聚首一堂，共同探究「日本哲學」，特別是「東亞視野下」的潛力。九月份研討會的報告論文亦計劃出版，進一步深化「日本哲學」的研究。另外，筆者要衷心感謝兩名審稿人對拙文提出的寶貴意見，讓吾人獲益良多。最後，本文部分內容曾獲陳健成先生協助翻譯，謹此致謝。

---

♦ 責任編輯：袁永祥。

## 引用書目

Heisig, James W.

- 2001 *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*  
(Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001)

Liu, Shuxian 劉述先 [Liu, Shu-hsien]

- 2003 *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy* (Westport,  
Connecticut: Praeger, 2003)

Maraldo, John C.

- 2011 "Modern Academic Philosophy. Beginnings, Definitions,  
Disputations: Overview," in James. W. Heisig, Thomas P. Kasulis  
and John C. Maraldo (eds.), *Japanese Philosophy: A Sourcebook*  
(Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011)

Ōhashi, Ryōsuke 大橋良介 (ed.)

- 1990 *Die Philosophie der Kyoto Schule* (Freiburg: Alber Verlag, 1990)

上田閑照 Ueda, Shizuteru

- 2004 〈日本の哲學〉，《日本の哲學》，第1號（2004年），頁3-4  
"Nihon no tetsugaku," *Nihon no tetsugaku*, 1 (2004), pp. 3-4

大橋良介 Ōhashi, Ryōsuke

- 1995 《西田哲學の世界—あるいは哲學の轉回》（東京：筑摩書房，  
1995年）

*Nishida tetsugaku no sekai: aruiha tetsugaku no tenkai* (Tokyo:  
Chikumashobō, 1995)

- 2001 《京都學派と日本海軍—新史料「大島メモ」をめぐって》  
（東京：PHP研究所，2001年）

*Kyōto gakuha to nihon kaigun: shinshiryō 'Ōshima memo' wo  
megutte* (Tokyo: PHP kenkyūsho, 2001)

- 2004 〈なぜ、いま「京都學派」なのか〉，大橋良介（編）《京都  
學派の思想—種々の像と思想のポテンシャル》（京都：人文  
書院，2004年），頁5-19

"Naze, ima 'Kyōto gakuha' nanoka," Ryōsuke Ōhashi (ed.), *Kyōto  
gakuha no shisō: shushu no zō to shisō no potensharu* (Kyoto:  
Jinbunshoin, 2004), pp. 5-19

小川侃（編）Ogawa, Tadashi (ed.)

- 2008 《京都學派の遺産—生と死と環境》（京都：晃洋書房，2008  
年）

- Kyōto gakuha no isan: sei to shi to kankyō* (kyoto: Koyō shobo, 2008)
- 小坂國繼 Kosaka, Kunitsu  
2003 《環境倫理學ノート》（京都：ミネルヴァ書房，2003年）  
*Kankyō rinrigaku nōto* (Kyoto: Mineruva shobō, 2003)
- 戸坂潤 Tōsaka, Jun  
1996 《戸坂潤全集》（東京：勁草書房，1996年）  
*Tōsaka jun zenshū* (Tokyo: Keisōshobō, 1996)
- 牟宗三 Mou, Zongsan [Mou, Tsung-san]  
1991 《生命的學問》（臺北：三民書局，1991年）  
*Shengming de xuewen* (Taipei: San Min Book Co., 1991)  
1998 《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1998年）  
*Zhongguo zhexue de tezhi* (Taipei: Student Books Co., Ltd., 1998)
- 竹田篤司 Takeda, Atsushi  
2001 〈下村寅太郎—「精神史」への軌跡〉，收於藤田正勝（編）  
《京都學派の哲學》（京都：昭和堂，2001年），頁224-239  
"Shimomura Toratarō: 'seishinshi' he no kiseki," in Masakatsu Fujita  
(ed.), *Kyōto gakuha no tetsugaku* (Kyoto: Shōwadō, 2001), pp. 224-239
- 行安茂 Yukiyasu, Shigeru  
2007 《近代日本の思想家とイギリス理想主義》（東京：北樹出版，2007年）  
*Kindai nihon no shisōka to igirisu risōshugi* (Tokyo: Hokujū shuppan, 2007)
- 西田幾多郎 Nishida, Kitarō  
2002-2009 《西田幾多郎全集》，竹田篤司等（編）（東京：岩波書店，2002-2009年新版）  
*Nishida Kitarō zenshū*, in Atsushi Takeda et al. (eds.) (Tokyo: Iwanami shoten, 2002-2009)  
2006 《善の研究》，小坂國繼（注）（東京：講談社，2006年）  
*Zen no kenkyū*, annotated by Kunitsuku Kosaka (Tokyo: Kōdansha, 2006)
- 何乏筆 Heubel, Fabian  
2009 〈跨文化批判與中國現代性的反思〉，《文化研究》，第8期（2009年春季），頁125-147  
"Kuawenhua pipan yu Zhongguo xiandaixing de fansi," *Wenhuyanjiu*, 8 (Spring 2009), pp. 125-147

吳汝鈞 Wu, Rujun [Ng, Yu-kwan]

- 1995 《京都學派哲學：久松真一》（臺北：文津出版社，1995年）  
*Jingdu xuepai zhexue: Hisamatsu Shinichi* (Taipei: Wenjin chubanshe, 1995)
- 1998a 《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（臺北：臺灣商務印書館，1998年）  
*Jueduiwu de zhexue: Jingduxuepai zhexue daolun* (Taipei: The Commercial Press, Ltd., 1998)
- 1998b 《京都學派哲學七講》（臺北：文津出版社，1998年）  
*Jingduxuepai zhexue qijiang* (Taipei: Wenjin chubanshe, 1998)

李明輝 Li, Minghui [Lee, Ming-huei]

- 1994 《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年）  
*Dangdai ruxue zhi ziwo zhuanhua* (Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, Taiwan, 1994)
- 2008 〈省思中國哲學研究的危機——從中國哲學的「正當性問題」談起〉，《思想》，第9期（2008年5月），頁165-173  
"Shengsi Zhongguo zhexue yanjiu de weiji: cong Zhongguo zhexue de 'zhengdangxing wenti' tanqi," *Sixiang*, 9 (May 2008), pp. 165-173

柳田謙十郎 Yanagida, Kenjūrō

- 1939 《實踐哲學としての西田哲學》（東京：弘文堂書房，1939年）  
*Jissen tetsugaku toshite no Nishida tetsugaku* (Tokyo: Kōbundō shobō, 1939)

殷小勇 Yin, Xiaoyong

- 2007 《道德思想之根：牟宗三對康德智性直觀的中國化闡釋研究》（上海：復旦大學出版社，2007年）  
*Daode sixiang zhi gen: Mou Zongsan dui Kangde zhixingzhiguan de Zhongguohua chanshi yanjiu* (Shanghai: Fudan University Press, 2007)

高坂史朗 Kōsaka, Shirō

- 1983 《實踐哲學の基礎—西田哲學の思索の中で》（大阪：創元社，1983年）  
*Jissen tetsugaku no kiso: Nishida tetsugaku no shisaku no naka de* (Osaka: Sōgensha, 1983)

張君勱、徐復觀、牟宗三、唐君毅 Zhang, Junmai [Chang, Chun-mai], Fuguan Xu, [Fu-kuan Hsu], Zongsan Mou [Tsunng-san Mou] and Junyi Tang [Chun-yi Tang]

1975 〈中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，收於唐君毅：《中華人文與當今世界（上）》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁865-929

"Zhongguo wenhua yu shijie: women dui Zhongguo xueshu yanjiu ji Zhongguo wenhua yu shijie wenhua qiantu zhi gongtong renshi," in Junyi Tang, *Zhonghua renwen yu dangjin shijie (Volume 1)* (Taipei: Student Books Co., Ltd., 1975), pp. 865-929

菅原潤 Sugawara, Jun

2001 《「近代の超克」再考》（京都：晃洋書房，2001年）  
*'Kindai no chōkoku' saikō* (Kyoto: Koyō shobo, 2001)

閔仕君 Min, Shijun

2005 《牟宗三「道德的形而上學」研究》（成都：巴蜀書社，2005年）

*Mou Zongsan 'daodedexingershangxue' yanjiu* (Chengdu: Ba shu shu she, 2005)

劉述先 Liu, Shuxian [Liu, Shu-hsien]

2004 《現代新儒學之省察論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年）

*Xiandaixinruxue zhi shengcha lunji* (Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, Taiwan, 2004)

2007 《儒學的復興》（香港：天地圖書，2007年）

*Ruxue de fuxing* (Hong kong: Cosmos Book, 2007)

2008 《論儒學哲學的三個大時代》（香港：中文大學出版社，2008年）

*Lun ruxue zhexue de sange dashidai* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2008)

鄭家棟 Zheng, Jiadong

1990 《現代新儒學概論》（南寧：廣西人民出版社，1990年）

*Xiandaixinruxue gailun* (Nanning: Guangxi renmin chubanshe, 1990)

藤田正勝 Fujita, Masakatsu

2007 《西田幾多郎の哲學—生きることと哲學》（東京：岩波書店，2007年）

*Nishida kitarō no tetsugaku: ikiru koto to tetsugaku* (Tokyo: Iwanami shoten, 2007)

2009a 〈「京都學派」とは何か—近年の研究狀況に觸れながら〉，  
《日本思想史學》，第41號（2009年），頁35-49

- "'Kyōto gakuha' to wa nanika: kinnen no kenkyū jōkyō ni furenagara," *Nihon shisō shigaku*, 41 (2009), pp. 35-49
- 2009b 〈日本における「哲學」の受容〉，《岩波講座 哲學 十四》（東京：岩波書店，2009年），頁255-272
- "'Nihon ni okeru 'tetsugaku' no juyō," *Iwanami kōza tetsugaku Volume 14* (Tokyo: Iwanami shoten, 2009), pp. 255-272
- 2011 《西田幾多郎の思索世界—純粹經驗から世界認識へ》（東京：岩波書店，2011年）
- Nishida Kitarō no shisaku sekai: junsui keiken kara sekai ninshiki he* (Tokyo: Iwanami shoten, 2011)