

上
编现代
日本
哲学

现代日本哲学始于何时？中日学术界并无定论，且对此问题并不关心。其原因，一是由于日本哲学史的断代分期只具形式意义，而没有实质意义。二是由于中日学者对于“近代”与“现代”这一用语的涵义在理解上不尽相同所致。日本学术界在划分日本历史时期时，一般都区分为古代、中世、近世、近代和现代五个时期。中国学者则多把古代、中世与近世统称为古代，从而把日本史区分为古代、近代和现代三个时期。

关于日本哲学史，中国学者一般多依据对于日本史的分期而把日本哲学史区分为古代、近代与现代三个阶段。在日本，由于学界把哲学理解或限定为 *Philosophia*，认为日本哲学始于西方哲学的移入（近世开始），从而把始于明治时代止于第二次世界大战结束期间的日本哲学称为“近代日本哲学史”，把战后哲学称为“现代日本哲学”或“战后日本哲学”。

一般说来，东方哲学发展史大体可分为古代哲学、中世纪哲学、近代哲学和现代哲学四个断代。其中关于近代与现代的历史所指，东方各国相差不大。然而，若从世界哲学史的视角，尤其从哲学史本身的规律来看，日本近现代哲学难解难分。我暂且提出这样一个设定，即把明治哲学规定为近代日本哲学，把始于大正时代至今即本世纪的哲学规定为现代日本哲学。

第一章 西田几多郎与现代日本哲学

西田几多郎(1870—1945)是日本现代最著名的哲学家,他的哲学溶东西方思想于一炉,成为独具特色的日本型哲学。不论在形式上,还是在内容上,西田哲学都兼取了东西之长,既承袭了日本传统思想,又有现代哲学的明显特征,在其思想底流,甚至与现代世界哲学诸流派同源同流。西田遵循井上哲次郎、大西祝等人开创的学院派哲学,但又远远超越其上,形成了具有独特的理论内容和逻辑结构的哲学体系。1926年 左右田喜一郎第一次标出‘西田哲学’以来,一跃成为日本最初的独创的及世界的哲学。西田哲学的诞生既标志着现代日本哲学的开始,又深刻地影响着现代日本哲学的发展。

第一节 西田哲学的形成

——以《善的研究》为中心

一、“明治青年”西田几多郎

西田几多郎生于明治新政府刚刚建立三年的 1870 年,至 1911 年(明治 44 年)出版处女作《善的研究》(时年 42 岁),可以说,他的孩提时代、学生时代和青年时代都是在明治时代(1868—1912)渡过的。明治时代是日本由封建社会转入现代资本主义社会的重要历史时期,是充满着亢进与挫折、谦卑与傲慢、理智与愚妄的时代,这种时代氛围给予成长期的明治青年西田几多郎以深刻的影响。

(一) 从小学到“四高”时代 1875—1890)

西田几多郎故里石川县河北郡宇气町，是濒临日本海的一个滨海小村，西田家是祖居这里的一户大地主。明治 3 年 9 月“藩籍奉还”之后，其父西田得登担任村长。明治 8 年创立村小学，暂借西田家的长乐寺为校舍，得登兼营学校，几多郎虽未滿学齡，也因之得以入学。由于几多郎资质聪颖，且受尊重学问的家风影响，小学期间他的成绩一贯优秀，常受表彰。

几多郎自小学起便怀有强烈的求知欲，憧憬学问。1882 年小学毕业后他的求学热望受到了第一次打击，这就是其父不允许他去金泽上中学。实际上，能登并非反对儿子学习，而是因为几多郎是长子，担心他外出念书之后不再归村继承其地主家业。经母亲和在金泽女子师范学校念书的姐姐的劝说，父亲同意几多郎上师范学校，以期将来回村当小学教师。1883 年 7 月几多郎考入石川县师范学校，同年全家也迁入金泽市。就是这一年，几多郎大姐尚因病死去，这使几多郎第一次品尝了生离死别之苦。几多郎入学仅一年多便因病休学一年并且趁机退学了。在校时间虽短，几多郎在认识上却获得一次飞跃。即明治初期文明开化之风也吹到了“充满封建臭气”的“城下町”——金泽。西田几多郎通过学习数学、英语等新知识和耳闻目睹，在脑海中渐渐展开了一个新的文化与学问的世界。过去，西田心目中的学者就是小学教师那样的人，现在他感到小学教师与学者不是一回事，师范学校不是培养学者的地方，他因此而决定退学。

经过一个时期的自学，几多郎于 1886 年 9 月作为补缺被编入石川县专门学校初中科第二级，这所学校原是藩校，不受明治政府约束，充满着自由的空气。就整个社会而言，明治 19 年前后是日本欧化主义达到顶点的时期（以“鹿鸣馆”为象征），自由主义思潮自然也波及到石川县专门学校。尤其是这所学校以学习外语为主要目的，因此摄取西欧近代文化成为学生们巨大的学习动力源。在

充满着新时代气息的这所学校里，几多郎贪婪地学习新文化和科学知识，梦幻般地憧憬着未来，同时立志成为承担新时代大任的学者。

时隔一年，明治政府下达新的教育令，石川县专门学校于1897年9月改称为第四高等中学校，略称“四高”（相当于中国的高中）直属文部省（即中央政府教育部）管辖。新的教育政策要求确立以适应国家秩序需要为教育目的的学校制度，从而为尔后的国家主义教育打下了基础。在这种教育思想指导下，改为国立的四高校风骤变，即由充满自由、亲情的学校变为循规蹈矩的“武断的学校”。对于血气方刚、豪放不羁的青年几多郎来说，强烈不满当局新的教育方针，屡屡缺课、犯规，以至于在公布“明治宪法”的日子里，他和一些人“举着顶天立地自由人的字版照像”。^①1889年7月，他因“行为不轨”而受到处分，成为留级生。可他不屈服于校方压力，终于在第二年从四高中途退学，决定自学。他认为“与其受学校约束，不如居家自由读书”，什么事情都要以独立独行去开辟新途。”^②

显然，在这个时期几多郎身上折射出的正是时代的影子。我们知道，明治政府确立的国家体制是保守的天皇制国家体制，作为加强这种国家秩序之一环的学校教育，也从明治初期的文明开化转而实施国家主义政策。几多郎留级和退学，也可以说是与这一教育政策发生冲突并予以反抗的结果。从中也可以看到他抗拒权力的压制，坚守文化自由与人格独立的个性特征，这也是许多进步的明治青年知识分子的共性特征。

（二）选科生的冷遇与哲学志向的抉择（1891—1894）

从四高退学后，未及一年，西田几多郎因患眼疾被禁读书，加之父亲事业失败，家业濒于破产。这些不幸集于一身，使他的“独立独行、响往学问”的条件随之消失。然而在几多郎看来，家庭的不

^①《西田几多郎全集》第12卷第248页。
^②同上书，第248页。

幸犹如浮云 要超越云的浮沉 追求皓月当空的“真实”世界 唯有学问一途。现在追求学问的条件没有了，这在精神上使几多郎陷入悲痛。知子莫如母。几多郎的母亲深知儿子的心愿，并且坚信儿子一定能做出学问。因此 她千方百计筹措一点钱 带着儿子上东京，劝他“屈节” 应考东京帝国大学文科大学选科。1891年（明治 24年）9月，几多郎进入该校哲学科。

进入选科后，几多郎倍尝作为选科生的失望和屈辱。选科生待遇很差，没有到图书馆阅览室读书的自由，没有进书库自由检阅图书的权力。他回忆说：“当时的选科生实在是惨” 这样下去，“以后可能变成睁眼瞎”^①，较诸不久前还是一起的四高学生 我忽然置于如此悬殊的待遇下，感伤之心油然而起。在一隅之地渺小地度过了三年之久”^②，总感到似乎已成了人生的落伍者。^③ 学生时代坎坷接踵发生，给予几多郎以沉重的精神打击，以至于感到前途暗淡无光。但是 挫折和屈辱并没有使他丧失“独立独行”的精神 他遵循儒家文化的“克己”之路 重新振奋起来 专念于求知。

如上述所述，西田几多郎上京考取的是东大哲学科选科。他为什么要选择哲学科呢？实际上，这个问题是在四高时就已基本确定了。1888年 当他读完预科升入四高时 就曾面临着抉择未来事业的问题，即是进理科班呢，还是进文科班呢？他在后来回忆当时的困惑时说：“对于我来说 四高也是必须决定将来专业的时期。许多青年也和我一样 曾为此问题所困惑 是学数学 还学哲学呢 这尤其是我难以抉择的问题。某位尊敬的先生劝说我学数学：哲学不仅需要逻辑思维能力，还要有诗人般的想象力，不知你是否有那样的能力。这当然很在理，我也没有否定它的自信。尽管如此，我还是无论如何也没有把一生付诸枯燥无味的数学的心愿。虽然怀疑自己的能力 但最终还是选择了哲学专业”。^④ 根据当时学制的规定，

^① 《西田几多郎全集》第12卷第242页、170页。

^② 同上书 第169—170页。

在高中学习什么决定了将来报考大学的学科。他的恩师、数学家北条时敬高度评价他的数学才能，期待着把他培养成为数学家。几多郎自己本身也曾打算向北条学习，将来当一名数学家。

使几多郎对哲学发生兴趣的触媒是什么呢？许多资料表明这个触媒就是井上圆了的著作《哲学一夕话》。井上圆了（1858—1919）是明治时代著名哲学家。1885年他从东京大学哲学科毕业，1886年至1887年便出版了颇具影响的著作《哲学一夕话》。此时，几多郎正在四高预科读书。他读了《哲学一夕话》之后放下了数学而产生了学哲学的念头，关于这一点，西田后来的弟子高坂正显在《西田几多郎先生的生涯与思想》一书中说：“假若要问先生指西田——笔者读过哪些哲学家的书的话，先生曾回答：‘读过井上圆了的《哲学一夕话》。当然你们不会知道读了此书深受感动’”。^①1888年升入四高一年级后，他便开始自由地贪婪地阅读哲学著作。除读了当时风行的穆勒、斯宾塞的著作之外，他还读了英译本康德的《纯粹理性批判》和黑格尔的《逻辑学》以及明治时代著名唯物主义者中江兆民的《理学钩玄》（1886）等哲学著作。对于抱有进步思想、追求上进的高中大学生来说，读了这些哲学著作，使他增强了弄清“顶天立地自由人”的思想根据，即“探究宇宙间真理”的决心。从这个时期几多郎的信件中可以看出他曾受到唯物主义的影响，并且此时的唯物主义倾向是与无神论的、反宗教的倾向相结合，无疑这是受到中江兆民《理学钩玄》的影响所致。

不过，对于尚处在成长期的青年几多郎来说，最关心的问题是什么呢？他在当时写给山本良吉的信中说过这样一句话：“锦衣玉帛似浮云，人生百事伪乎真”。显然，西田几多郎在这里提出了一个极为重要的问题，那就是人生的意义究竟在哪里？这也正是他最关心的问题。在明治初期文明开化政策引导下，人们疯狂般地吸取西

欧近代文化，特别是其近代科学的成果。然而，当这种热浪稍为冷却之后，人们便进而深思创造了近代文明的人本身的价值和意义是什么呢？这是明治中期以后的日本人，特别是青年人普遍关心的问题。对于这个问题进行哲学思考，成了西田几多郎一生的哲学课题。同时，对于这个问题的深入探讨，导致他从启蒙主义的唯物主义向重视内在主观性的浪漫主义方向转移。到大学时代，尽管几多郎依然从反权力的感情出发，批判政治腐败，但是，他更加显示出精神主义的倾向。因而在他思想中刚刚萌芽的唯物主义的、反宗教的倾向流产了，他的哲学关心也完全转向道德性问题、人格的统一与价值的问题。在这一思想主导下，他着力于康德伦理学和休谟哲学的学习并且以不劣于同级本科生的毕业论文《休谟哲学论》于1894年7月，从东京帝国大学文科大学选科毕业。

（三 哲学研究的起步与参禅打坐 1895—1909）

因在京就职困难，西田几多郎毕业后不得不回故乡金泽谋职，然而由于出身于选科，加之没有要人荐举，他在金泽市内连个中学教员的职位都找不到。毕业也就是失业，使几多郎在精神上又一次受到挫伤。这一系列的挫折反倒激发几多郎更加潜心于思考人生的意义。他在暗淡的境遇中利用失业的时间，开始热心研究格林的《伦理学绪论》(Thomas Hill Green; Prolegomena to Ethics)撰写了论文《格林伦理学》发表在《教育时论》上(1897年山本良吉编著《伦理学史》出版西田的《格林伦理学》被作为一章收入)尽管几多郎在文中批评了格林的《伦理学绪论》并无新意，但是他感到格林的哲学“大体符合小生之意 颇有意思。”

我们知道 格林(1836—1883)是英国唯心主义哲学家。他通过研究德国的理想主义哲学深受康德、黑格尔的影响，并且成为英国新黑格尔主义的代表性哲学家，其著作《休谟哲学导论》被视为新黑格尔派的第一部巨著。在哲学上，格林主张宇宙精神决定论，在伦理学上则提倡自我实现论。他认为，对于人来说，最高的价值是

人本身的完善 真正的自我实现 既是自我的善 也是公共的善。西田几多郎在大学选科读书时就接触到格林的思想，这一方面是他在研究休谟哲学时可能知道了格林的观点，另一方面是中岛力造在教学中曾讲授过格林的《伦理学绪论》。现在 几多郎通过阅读该书原著，感到格林哲学与自己的思想相通，这主要是指几多郎当时把追求人生价值与意义作为自己哲学研究的主要课题，与格林的“自我实现论”相吻合，这也表明日本思想界已经与明治初期的以穆勒的功利主义和斯宾塞的进化论为基础的启蒙主义哲学彻底诀别，而以理想主义为形态的观念论倾向则成为思想的主流。

几经周折，几多郎终于找到一份乡村教员工作，1895年他到县立能登寻常中学七尾分校任初中教员，一年后重返金泽，任四高讲师。此时，西田几多郎已经与姨表妹得田寿美结婚。对于这门婚事，几多郎的父亲一直反对，终因寿美与公爹不和而在结婚刚刚二年之时，几多郎被迫与妻离异。在四高任教时又因卷入学校纠纷，终被校方免职。家内家外，公私两方几多郎都陷入极度的苦痛之中。可以说，这个时期是西田几多郎一生中面临最严重的危机的时代。

西田几多郎没有在重压下倒下去，当然，这种压力并没有促使他去深刻地思考其社会的、历史的原因，从而外向地进行反抗与斗争；相反，他采取了与之正相反的方向，即更加内向地去思考自我的实存与价值。为了抗拒“人生的悲哀”求得心理与精神的平衡与稳定，几多郎不得不求救于宗教。

1896年西田几多郎借长女出生之机 正式开始向禅，“参拜雪门禅师 聆听妙语”。其实 几多郎早在四高读书 寄宿恩师北条时敬家宅时，就因北条跟雪门禅师学禅之关系而多次参拜国泰寺。在东京读选科时，也曾与铃木大拙一同去鎌仓圆觉寺坐禅。雪门禅师先在国泰寺主持 后开洗心庵。几多郎从1897年（明治30年）到1910年（明治43年）一直跟随雪门大师参禅 雪门还专为他起了

法号“寸心”。从当时的书简中可以看出，几多郎参禅的目的是为了防止自己的精神衰退，斩断引发不满的妄念之本，拯救心灵，以达到自己的思想的统一。从他的“晨打坐、昼打坐、夜打坐”的日记中，可以想象到他是全身心地投入到参禅之中，并且在内心展开静与动的格斗，把参禅向心灵深处引申。

从1897年9月到1899年6月，西田几多郎受聘去山口高校任教二年。1899年7月回到金泽担任四高教授，一直到1909年6月上京任学习院教授，此间十年没有离开金泽。这个时期，他有了稳定的职业，家庭也与妻复婚而平和。正如几多郎自己所说，在金泽的这十年间，心身健康是他人生最美好的时代。但是他并没有因现实生活中矛盾的解决、精神稳定而停止参禅，相反，他不但继续禅的修行，而且更加潜心。“日日蠢蠢忏悔忏悔。不求利，不求名，不求学，不求口耳之欲。只道之勉。”“愿心不退。信心不坏。”每逢暑假，西田几多郎还专程去京都跟妙心寺的虎关大师、大德寺的广州大师、国泰寺的瑞云大师学禅。在未达“见性”（开悟）之前，他连读书和哲学研究都放下了，而致力于“安心”。他在日记中曾说：“余为学而坐禅，误也。余应为己，为生命，在见性以前不去考虑宗教及哲学”。^①1903年8月3日，几多郎在大德寺透过无字公案，以此见性体验为界，他才重新步入按着悟得的真理研究哲学的道路，开始撰写一系列讲义草稿。

在总结十年参禅的收获时，西田几多郎满意地说：“人在不能外向活动时则转为内向活动。如得不到自己所追求的那样的社会地位时，那不正是锻炼自己思想修养的好机会吗？我就是这样安心静待其时，即使对外一无所为，自我完成岂不也是人生最高的事业？”^②所谓“安心静待其时”的这个时候，即研究哲学的时候终于到来。可见，西田哲学的出发点，既非纯粹的哲学，亦非纯粹的宗

《西田几多郎全集》别卷1 第117页。
同上书第18卷 给山本良吉的信（1906年3月21日）。

教，而是哲学与宗教的结合点。

二、《善的研究》与西田哲学的形成

1906年西田把一年前开始执笔写的他在“四高”任教时的伦理讲义以《西田氏实在论及伦理学》为题印发给学生，后来又公开发表在《哲学杂志》上。当时西田受到詹姆士等人的“纯粹经验之说”的影响，把自己对禅获得的“直接经验”加以纯化，于1908年写出《纯粹经验与思维、意志及知的直观》一文，发表在《哲学杂志》上。翌年又写了《论宗教》，刊登在《丁西伦理讲演集》上。这一年（1909年）西田应聘担任东京学习院大学教授，1910年转任京都帝国大学文学部副教授。1911年西田将几年来哲学研究的成果，即上述讲义和论文辑成《善的研究》一书出版。

《善的研究》由纯粹经验、实在、善、宗教四编构成。前两编讲哲学，后两编讲道德和宗教。西田在初版序中说：“第一编阐述作为我的思想根底的纯粹经验的性质，初读的人可以省略。第二编叙述我的哲学思想，可以说是本书的重点。第三编本来打算以前一编的思想为基础，论述善的问题，但也不妨看做是独立的伦理学。第四编则就我一向当做哲学的终结来看的宗教问题，叙述了我的看法。”^①这段自白既表明该书的结构特征，又体现了西田哲学的基本哲学立场及其哲学体系的雏形。西田认为，“实在”（第二编）是哲学思想的中心问题、根本问题，从而成为全书的重点，阐明“实在”世界的立场是“纯粹经验”（第一编），这是西田把作为自己哲学出发点的宗教体验理论化而达到的立场；从自己的哲学立场出发，批判地介绍西方诸派伦理思想（第三编），目的在于解决人生问题、人生的归宿，亦即哲学的终点，在于宗教（第四编），不过西田讲的不是一般宗教，而是宗教一般，即在宗教哲学研究中把宗教体验理论

化。因此 我们完全可以说,《善的研究》是西田把自己的哲学体系化的第一部著作,是西田哲学形成的标志。

(一 纯粹经验

纯粹经验是西田在《善的研究》中提出的一个基本概念,他在第一篇中,从纯粹经验、思维、意志和知的直观等四个方面阐释了这一基本概念。

什么是西田的纯粹经验呢 他在第一章 纯粹经验 中 开宗明义地指出:“所谓经验 就是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。一般所说的经验,实际上总夹杂着某种思想 因此 所谓纯粹的 实指丝毫未加思虑辩别的、真正经验的本来状态而言。……纯粹经验与直接经验是同一的。当人们直接经验到自己的意识状态时,还没有主客之分,知识和它的对象是完全合一的。这是最纯的甲验。……真正的纯粹的经验是不具有任何意义的 而只是照事实原样的现在意识。”

在理解西田的“纯粹经验,我们首先要考虑到西田是在经历十年参禅,达到“见性”之后,重新到对象性思考的立场,来阐释不可能作为对象思考而把握的宗教体验的。因此,若以通常的“经验”和“意识”的概念 对象性地理解纯粹经验 那就失去了纯粹经验之“纯粹”和“直接”的含义。西田的纯粹经验中的“纯粹”和“直接”并不是作为思维对象被反省的 同时也没有主客之分 所含有的只是“现在”即“照事实原样的现在意识”。这里的“现在”,不是思维中的“现在”,也就是说,它既非物理的。现在”亦非意识的“现在”。而是“永远的今”、“非连续”的连续”。西田把“现在”的综合叫作“统一”指出“纯粹经验之所以是直接而纯粹的 并不在于它是单一的,不能加以分析的或瞬息之间的 反之而是在于它是具体的意识的严密统一。”所谓统一 不是主观意识的统一 而是主

《善的研究》中译本第 7 页。
同上书,第 9 页。

观意识底层的主客未分时的统一。在西田看来，纯粹经验的意识是统一，并且是现在的统一，是一种自行发展的活动。

纯粹经验并不是混沌无别的状态，在呈现统一的状态同时，又具有统一被破坏状态的“差别形相”，意义和判断就是由这种差别产生的。西田说：“无论什么意识在它处于严密的统一状态期间，始终是纯粹经验即单纯是事实。反之在这种统一被破坏时也就是与其他发生关系时，便发生意义和判断。当纯粹经验直接呈现在我们的面前时，过去的意识立即开始活动，它与现在意识的一部分相结合，又和另一部分相冲突，纯粹经验的状态，就在这个时候遭到分解和破坏。所谓意义或判断就是这种不统一的状态。”^①这就是说，不统一状态是从主客未分到主客分离，产生对象性意识，导致统一的分解与对立的结果。但是，我们需要特别注意的是，西田的所谓不统一，其实是一种统一的不统一，主客对立也是一种主客未分的主客对立。这种既非主观、亦非客观的“纯粹经验”，看起来似乎是超越唯心主义与唯物主义的一种哲学立场，实际上，西田在承认纯粹经验是一种意识现象时，就已经把物质世界的统一完全解消于单纯意识的统一之中了。

在论述思维问题时，西田明确指出，思维也是纯粹经验的一种，二者是同一事实的不同看法的产物。他说：“我认为思维与经验是同一的，在它们之间虽能看到相对的差异，但并没有绝对的区别。不过我并不因此断言思维是个人的和主观的如上所述纯粹经验是能够超越于个人之上的。这种说法听来似乎很奇怪，但经验是能够感知时间、空间和个人的，所以存在于时间、空间和个人之上；不是有了个人才有经验，而是有了经验才有个人。所谓个人的经验只是在经验之中被局限的某种经验的一个特殊小范围而已。”^②思维是一种统觉作用，是基于知识要求的内在意志。如果说

《善的研究》中译本第 12 页。
同上书，第 21 页。

思维是按照自己的理想来改变客观的事实，那么意志则是按照客观的事实来改变自己的理想。西田从纯粹经验的立场出发，认为意志不过是由一个意象向另一个意象转移的经验。他说：“所谓外界的变化实际上也是我们的意识领域，即纯粹经验内的变化。”^①在这里，不是再一次表现了西田的意识第一、物质第二的唯心主义哲学立场吗？西田认为，在直接经验的状态下，真理的确信就存在于主客相没、天地间唯一的现实和将欲疑而不能疑的地方。所以，“一切真理的标准不是在外部，而是在于我们的纯粹经验的状态。所谓认识真理，就是与这个状态相一致。”^②同样，“知的直观”也不是“一种特别神秘的力量”，而只是尚无主客之分的意识的最统一状态。如西田所说：“从纯粹经验论的立场来看，这实在是主客合一、知意融合的状态。这时物我相忘，既不是物推动我，也不是我推动物。只有一个世界、一个光景。”^③

由上述可知，作为主客未分之统一的纯粹经验，是思维、意志与知的直观的基础，也是西田建构唯心主义哲学体系的基础与出发点。

（二）实在

在《善的研究》第二编^④西田从纯粹经验的立场出发，进而阐释了自己的实在观。他为什么要提出实在问题呢？这是基于“在人心的根基里有寻求知识与情意相一致的深刻的要求。”^⑤这种要求既是哲学的，又是宗教的。这样的要求就是实在的作用，实在同时也是“我”（Atman），即我们自己。因此，阐明实在同时也就是阐明我们自己。

何谓实在？西田认为，纯粹经验就是实在，由于纯粹经验是主

① 《善的研究》中译本第 41 页。

② 同上书第 28 页。

③ 同上书第 22 页。

④ 同上书第 15 页。

客未分、意识与实在为暂时的经验 因此 西田所说的实在 不是由意识从外部被把握的东西，而是作为意识从自身内部展开自己的东西。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”。^①作为经验事实，除意识现象外是否还有物体现象呢？在西田看来，所谓物体现象，不过是在意识现象中把每个人所共同具有的不变关系抽象化而已；这就是说，物体现象也是意识现象的表现。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”。^②西田据此指责唯物主义者以物质存在来说明精神现象是“本末颠倒之说”。诚然 西田所说的意识现象同西方哲学家贝克莱所说的“存在就是被感知”在含义上略有区别。即在贝克莱那里，被感知的直接事实是被动的，而在西田看来，则是主动的，是独立自在的活动。由之西田把贝克莱的命题修正为“存在就是活动”。^③

意思是说，不论在何处，实在都是未被客体化，同时意识也未被主观化，这原本未分的合一点才是实在。在这一意义上，实在就是活动。这种活动不是物体的属性，活动即是实在。西田把这种独立自在的活动，即不依赖于任何物体的纯粹自我活动叫做意识，而纯粹的自我活动无疑也就是没有主客对⁷的绝对主体的活动 据此西田得出“意识现象是唯一的实在”的命题。在这里 西田避开了近代西方哲学中以主客对立为认识论前提的主观唯心主义立场，增添了东方传统思想中“梵我同一”、“身心一如”的色彩。但是由于西田的主客未分并非指幼儿认识中的“主客尚未分离”（主客未だ未分）而是指有了健全意识的成人经过熟虑 尤其是“禅定”之后的“主客已经未分”（主客观既に未分）状态 因此 西田只不过是以东方的方式取消了客观实在界。用回答哲学基本问题的这把标

① 《善的研究》中译本第 39 页。

② 同上书 第 41 页。

③ 同上书 第 41 页。

尺衡量，西田立足于东方这块思想土壤，却同样陷入了主观唯心主义泥潭。

另一方面，从实在的逻辑结构上，我们也可看出西田实在论的主观唯心主义性质。西田认为，“独立自在的真正的实在”是经由下述逻辑形式成立的：“首先是整体含蓄地(implicit)出现接着其内容由此分化发展，然后在这个分化发展终结时，实在的整体便实现和完成了。”^①这个过程即含蓄的整体是统一，内容的分化发展是对立(差别)整体的实现和完成是统一亦即含蓄的整体经过自身的分化发展 差别、对立 而实现新的统一。换言之 这个过程也是主客未分→主客对立→主客合一(未分)这是按照时间的发展顺序来说明实在的‘过程逻辑’正如西田在 新版序 中所说 这种逻辑是心理主义的‘意识的立场’。在这一逻辑的基础中 还有‘潜藏在深处的东西’即‘真正的实在的逻辑’。什么是真正的实在的逻辑呢？西田指出：“实在的根本形式是一同时又是多，是多又是一，在平等之中有差别，在差别之中有平等。这两方面是不能离开的 所以归根结底可以说是一个东西的自我发展。”^②从这里我们可以看出“真正的实在”的逻辑包含如下要点：(1)、统一同时是非统一，非统一同时又是统一；(2)、这种对立统一的关系不论在何处都是实在的‘自动不息’的运动的逻辑；(3)、这种逻辑是时间性的，同时又是超时间性的；(4)、这种逻辑既非对象的逻辑 也非主观思想的逻辑，作为主客未分或主客合一的实在自身的逻辑，是处于实在内部的逻辑。

西田以上述逻辑来看自然与精神，认为二者不过是由于对同一实在的看法不同而发生的区别。宇宙中只存在着一个实在，这个唯一的实在，一方面是无数的对立冲突，一方面又是无数的统一，一言以蔽之，就是独立自在的无限的活动。西田把这个无限的活动

《善的研究》中译本第 48 页。
同上书，第 52—53 页。

的根本称为“神”他说：“所谓神决不是超越这个实在以外的东西，实在的根基就是神。没有主观和客观的区别，精神与自然合一的东西就是神”，神就是宇宙的伟大精神”。^①这样，不可思议的超越的神，同样成为西田的“真正的实在”的逻辑归宿。

概言之，西田的实在论就是纯粹经验 = 独立自主的活动 = 实在；而独立自主的活动又是统一力的作用，我们自己就是宇宙实在的统一力，因此，自己 = 统一力 = 实在，亦即自己 = 实在。这就是西田哲学的核心和特征。

（三）伦理道德观

上面谈到在西田看来，实在同时也是“我”，即我们自己。那么，在阐明实在之后，西田自然要阐明我们人类自己。也就是讨论我们人类应该做些什么，所谓善究竟是什么，以及人类的行为应该归宿到什么地方这样一些实践问题。这就是第三编“善”所要回答的问题。

人类的实践活动是通过每个人的行为实现的。所谓行为，就是被意识到的目的产生出来的动作，即所谓有意识的动作。内在的意识现象也就是意志；行为的主要部分其实就是这种内在意识现象的意志。从心理学上看，所谓意志就是观念统一的作用；如果把成为这种统一作用的根本的统一力叫做“自我”的话，那么意志就是在这里面把自我表现得最明显的东西。

那么，根据某一既定目的，从内部来统一观念的所谓意志的统一，究竟是从哪里发生的呢？西田认为，假若从物质力那里来寻求意志的本原，并企图只从生活的欲望来说明深远微妙的人生要求，是十分困难的。西田指出：“意志是我们意识的和最深远的统一力，又是实在统一力的最深远的表现。”^②这种统一力完全存在于自然的必然规律以外，不受自然规律的支配，因而作为这种统一力之表

^① 《善的研究》中译本第 72—73 页。

^② 同上书 第 82—83。

现的意志是自由的。

就人类实践而言，基于意志的行为是无限多样的；其中哪些行为是应该发生的，哪些行为是不应该发生的，或者说哪些行为是好的，哪些行为是恶的，由此产生出伦理的价值判断。那么，这种价值判断的标准在哪里呢？什么行为是善，什么行为是恶呢？为了回答这个问题，自古以来形成了各种各样的伦理学说。西田在批判性地考察一些主要学派的伦理观的基础上，阐明了自己的伦理道德观。

西田认为，我们要从意识的直接经验中去寻求伦理价值判断的基础；真理的标准归根结底在于意识的内在必然性；善的根本标准也必须从这里寻求。据他定义说：“所谓善就是我们的内在要求即理想的实现，换句话说，就是意志的发展完成。”^①“如果把善看成是理想的实现和要求的满足，那么这种要求或理想是从哪里产生的，善又是什么性质的东西呢？意志是意识的最深的统一作用，即自我本身的活动，因此作为意志原因的本来要求或理想总是产生于自我本身的性质，也可以说是自我的力量。……意志的发展完成，立即成为自我的发展完成，因而可以说善就是自我的发展完成（selfrealization）。也就是说，我们的精神发展出来各种能力，能达到圆满成熟的就是最高的善（即亚里士多德所说的圆满实现〔entelechie〕就是善）。”^②显然，西田所采取的伦理学立场与格林的“自我实现论”是一脉相承的。

在界定了善的概念之后，西田进而探讨什么是人类的善及其特征的问题。在西田看来，我们人的意识就是一种活动，在它的根基里，无论什么时候都只有一种力量在进行活动，这就是意识的统一力。西田把这种统一力定名为每个人的人格，并认为善就在于这种人格，即统一力的维持发展。他说：“人格必须是因各个人而具有特殊意义的东西。所谓真正的意识统一是在我们不知不觉中自然

《善的研究》中译本第 107 页。
同上书，第 108—109 页。