

西田哲学

刘及辰著



商务印书馆

西 田 哲 学

刘 及 辰 著

商 务 印 书 馆

1963 年 · 北京

西田几多郎(1870—1945)是日本現代資產階級唯心主义哲学家。“西田哲学”主张“主客合一”、“心物相即”，企图建立一种既非唯心、亦非唯物的超然哲学，实质上乃是以东方佛教思想为基础，以西方哲学思想为材料并用后者的逻辑把前者装扮起来的一种唯心主义哲学。第二次世界大战以前，“西田哲学”在日本思想界有很大影响，曾被日本军国主义利用来为侵略战争服务。日本战败后，“西田哲学”亦随之破产；但近年来又有与军国主义一并复活之势。作者在本书中对“西田哲学”的思想本质、思想渊源和社会背景等方面做了比較詳細的介紹和系統的批判。

西 田 哲 学

刘及辰著

商 务 印 书 馆 出 版

北京复兴門外翠微路

(北京市书刊出版业营业許可証出字第107号)

新 华 书 店 經 售

· 京 华 印 书 局 印 装

統一书号：2017·100

1963年6月初版

开本 850×1168¹/₃₂

1963年6月北京第1次印刷

字數 103千字

印张 4¹²/₁₆

印数 1—3,000册

定价(9) 0.80元

目 次

前言.....	(3)
第一章 純粹經驗.....	(7)
第二章 自覺中的直觀和反省.....	(34)
第三章 場所邏輯.....	(51)
第四章 無的邏輯.....	(66)
第五章 辯證法的世界.....	(89)
第六章 絕對矛盾的自己同一.....	(115)
書後.....	(141)

前 言

西田几多郎(1870——1945)是现代日本资产阶级唯心主义最大的哲学家。“西田哲学”这一名称，是新康德主义者左右田喜一郎于1926年在《哲学研究》(第127号)里开始提出的，后来就流传开了。西田哲学在日本资产阶级思想界公认是一个“独创的哲学”。它支配了日本思想界有三十多年之久(自1911年西田的处女著作《善的研究》一书出版后一直到第二次世界大战日本战败投降为止)。它不仅在日本资产阶级哲学界有极大的权威，而且对于一般读者也有很大影响。

西田哲学，是以东方佛教思想为基础以西方哲学思想为材料并用后者的逻辑把前者装扮起来的一种东方哲学。它是具有封建性格的资产阶级唯心主义哲学。这种哲学的产生不是偶然的，它正是反映着日本资本主义的经济和政治的具体情况的。日本自从1868年明治维新以后走上了资本主义的道路。但是日本资本主义的发展是和典型的资本主义不同的，它不仅在农村中还存在着浓厚的封建地主势力，而且就连资本主义经济的主要部分也都是在天皇制绝对主义的庇护下发育起来的。因此，在封建制天皇制和资本主义经济本身发展性质之间虽然有着彼此不能相容的矛盾，但是由于天皇制的确立及其势力的强大，就是由下面生长出来的资产阶级自由主义的民权运动，也终于不得不同封建势力谋求妥协；并且以后由于感到无产阶级迅速发展的威胁，它甚至宁愿同绝对主义结为同盟。作为资产阶级代表的西田哲学就是在这样的一块土壤上成立和发展的；因而它就不能不具有封建性格。

西田哲学的封建性格，已于前述，主要表现在他的哲学是以东方佛教思想为基础的。西田对于西方古代哲学家的柏拉图、亚里士多德及奥古斯丁，近代哲学家的笛卡尔、莱布尼兹、康德、菲希特、黑格尔、基尔克戈尔以及新康德学派、现象学派、辩证法神学等，无一未进行过研究。但他这个研究，并不是作为客观的哲学史来研究，而无非是把他们的思想按着西田自己目的的需要加以安排和给以位置而已（关于西田的思想发展、思想背景及社会背景，详述于以后各章）。

西田的目的，始终是在于企图建立一种既非唯物主义也非唯心主义的超然哲学。在西田哲学的发展过程中，尽管经过了許多迂迴曲折，但“主客合一”这个思想却是貫串始終的一条基本线。由最初所謂的“純粹经验”到最后所謂的“絕對矛盾的自己同一”，都不外是通过“直观”的方法来說明“主客合一”的。总之，西田始终是以超然的立場自居，而在“主客合一”这个問題上千方百計地大作其文章，企图和唯物主义哲学相对抗。

沿着“主客合一”这条基本线发展的西田哲学，可以分作前后两期。由前期到后期的发展，是和1930年以前及其以后日本资本主义日益走向穷途末路及由此而引起的工人阶级运动的高涨和马克思主义哲学的兴盛分不开的。这些具体形势，一方面使西田不得不充实其哲学内容并进一步严密其方法和体系，企图和马克思主义哲学相对抗；另一方面，引起他注意到现实社会問題，跳出一向沉思的圈子接触到历史、社会、国家及民族等等具体問題，而在这些問題上同現有的統治势力作了更进一步的妥协，以致后期的西田哲学完全变成了天皇制絕對主义的拥护論，变成了日本法西斯主义的御用哲学，对于日本侵略战争起了帮凶作用。

因此，在西田哲学的发展上，为了更加明确起见，我們也可以

把1930年前后的西田思想作为中期,而共分为前、中、后三个时期。

茲按小松摄郎的分法,把西田哲学由其著作分为三期如下:

前 期

《善的研究》	1911年
《思索和体验》	1915年
《现代理想主义哲学》	1917年
《自觉中的直观和反省》	1917年
《意识問題》	1920年
《艺术和道德》	1923年

中 期

《从动者到見者》	1927年
《一般者的自觉体系》	1930年
《无的自觉限定》	1932年

后 期

《哲学的根本問題》	1933年
《哲学的根本問題续編》	1934年
《续思索和体验》	1937年
《哲学論文集第一》	1935年
《哲学論文集第二》	1937年
《哲学論文集第三》	1939年
《哲学論文集第四》	1941年
《哲学論文集第五》	1944年
《哲学論文集第六》	1945年

《哲学論文集第七》

1946年

《日本文化問題》

1940年

《续思索和体验以后》

1948年

(本书中的引文，由于手头上的方便，《善的研究》及《哲学的根本問題续編》两书是依据单行本，其余都是依据《西田几多郎全集》。)

第一章 純粹經驗

西田几多郎的处女著作是《善的研究》^①（1911年出版）。它同后来他想到哪里就写到哪里的大量大部头的晦涩难懂的著作比较起来，是最有系统而且易读的一本书。在日本哲学书中它拥有的读者最多，因而它对日本知识界的影响也最大。

《善的研究》一书，其内容共分四编：一、“纯粹经验”；二、“实在”；三、“善”；四、“宗教”。

其中“纯粹经验”这一概念，是西田哲学发展上一个最根本的概念。有人说：“《善的研究》一书里的‘纯粹经验’，不久即‘被纯化’了。它作为西田哲学的‘精髓’是化身以前的一个形态，即变为蝴蝶以前的一个幼虫。”西田本人在《哲学论文集第三》的“序”里也说：“自《善的研究》以来，我的目的可以说在任何地方都是要从一个最直接的最根本的立场来观察事物、考虑事物。一切都是要去把握从那里来、到那里去的立场。”因为“纯粹经验”这一立场是决定了西田哲学的根本性质的，所以过去日本哲学界有许多的人都很注重《善的研究》这本处女著作。

西田所谓的“纯粹经验”，是和一般所了解的那种经验不同，它是排除了一切附加的东西来直接把握所与的经验的一种纯粹经验状态。西田企图从这一根本的纯粹经验上来了解主客的对立、时

① 《善的研究》一书已有中译本，名为《善之研究》，开明书店1929年版。

空的构成以及因果的根源等等。我們知道，柏格森所謂的“純粹持續”，菲希特所謂的“純粹活動”，詹姆士所謂的“根本經驗論”，阿萬那留斯所謂的“純粹經驗”，都曾有过这样的一种企图。但是，西田的“純粹經驗”的內容却和它們不完全相同；因为西田的“純粹經驗”是以“打坐”“參禪”的体验为基础的，而西方哲学不过是作为装扮它的一件外衣而已。所以西田的“純粹經驗”是具有东方封建传统精神的。現在就讓我們把西田的这一思想的动向和形成介紹一下吧。

西田的这个思想动向和形成，是和日本帝国主义的发展分不开的；因为它給小資产階級和知识分子带来了社会生活上的种种不滿和不安。因此，西田的这个思想动向乃是当时小資产階級和知识分子的思想动向的一个典型。青年时代的西田，曾在1890年因对第四高等学校实行軍国主义教育不滿而退学，“屈节”进入了东京帝国大学哲学选科。帝国大学对于选科生一向实行严格的差別待遇，毕业后就业困难；因而西田毕业后也就不得不回到故乡，作一个乡下的中学教师。諸如此类的不滿和不安的心情，驅使西田于1897年开始关心了“參禪”。由他的《日記》和《書簡》里来看，他同他的老师北条时敬、佛教学者鈴木大拙及雪門禪師等人过从甚密，在他們的影响下，西田不断进行了“打坐”“參禪”，以克制自己的名利念头而使自己得到安心。西田在《日記》里說：“朝夕打坐不殆”，“日日蠢蠢，忏悔忏悔。不求利，不求名，不求学，不求口耳之欲。惟道是勉。”^①（1899年）西田之所以如此，就是为了解脫人生的苦悶。故他說：“參禪之眼目在于死生解脫，此外无他。”^②（1901年）同时西田又要在这个解脫和安心上找到一个統一的思想。所以

① 《日記》，《西田几多郎全集》，別卷1，第44頁。

② 同上書，第46頁。

他又說：“大丈夫無論如何也要靠自己之力，不應求諸其他。哲學也应当脫離功名等卑鄙之心而以自己安心為本，靜心地來研究，統一自己的思想，同自家的安心一致。”^①（1901年）那末怎樣把它們一致起來呢？他說：“參禪以明大道，學問以開真智；以道為體，以學問為四肢。”^②（1902年）為了使學問同自己的安心一致起來，西田一面辛勤“打坐”，一面努力“讀書”。他給鈴木大拙的信中說：“現在靜心於坐禪和讀書之外無他念”^③（1902年）。當他讀書讀到詹姆士等人的著作時便大為高興起來。1906年他給鈴木信中說：“近來詹姆士等人的純粹經驗之說，我認為頗有趣味。”^④這一年正是西田的《善的研究》一書開始執筆的那一年。而且在該書中講“純粹經驗”時也屢次提到了詹姆士等人的名字。可見西田受他們的影響不小。但是，西方哲學對於西田並不是主要的，主要的還是東方佛教思想。因此，我們可以這樣說，西田的“純粹經驗”這一概念，不外是在禪師和佛教學者的影響下，以自己長時期的坐禪為中心，而用西方哲學裝扮起來的東西。

因此，以“純粹經驗”為根本思想而建立起來的《善的研究》一書，也就不外是東方傳統思想披上歐洲哲學外衣的一種哲學。西田本人也曾這樣說，“在以形相為有、以形成為善的泰西文化的灿烂發展上，不消說是有許多可珍貴的和可學習的東西。但几千年來，在教養我們祖先的東方文化的深處不是潛藏着所謂無形、聞無聲之聲這樣的東西么？我們的心求之不已。我也要給該要求一個哲學根據。”^⑤這就是三十多年西田哲學研究主一貫的志願

① 《日記》，《西田幾多郎全集》，別卷1，第50頁。

② 同上書，第99頁。

③ 《書簡》，《西田幾多郎全集》，別卷5，第60頁。

④ 同上書，第76頁。

⑤ 《從動者到見者》，“序”，《西田幾多郎全集》，第4卷，第6頁。

和要求。这种志願和要求不正是說明了，西田哲学乃是在东方傳統精神的形而上学的体验上用西方邏輯打扮起来的一种东方哲学么？

那末，西田所謂的“純粹經驗”究竟是个什么意思呢？現在讓我們介紹一下吧。西田說：

“所謂經驗着，就是按照事实原形而知的意思，就是完全去掉个人的細工按照事实而知的意思。”“所謂純粹……指的是絲毫不加思考分別、真正經驗原来的状态。”“純粹經驗和直接經驗是同一的东西。”它是“还没有主客之分、知识和它的对象完全合而为一”的状态。“它是經驗的最醇者。”^①又說，所謂“純粹經驗”，就是“主客合一”“物我相忘”^②的状态，就是“还没有主客分离、还没有物我差別”^③的状态，就是“沒有精神和物质的区别，只有物即心、心即物”^{④⑤}的状态。总之，所謂“純粹經驗”，就是“主客未分”的状态。

“主客未分”的状态是关于存在和意识的关系問題，这是哲学上的一个根本問題。西田哲学的本质就是决定在这一根本問題上的。

所謂“主客未分”的状态，就是既非主觀也非客觀的一种超然的状态。因而西田哲学的立場，也就是既非唯物主义也非唯心主

① 西田几多郎：《善的研究》，岩波书店1940年版，第1—2頁。

② 同上，第55頁。

③ 同上，第290頁。

④ 同上，第282頁。

⑤ 物心“相忘”、主客“相即”是西田的一个重要思想。井上哲次郎也曾有过这种思想。他在《认识和实在的关系》（1901年）里說：“并非离开主观客观另有实在而占有第三者的地位。就是说，使主观客观失去差別者而成为实在。若使同一成为对立者，则成为主观客观。若使主观客观融合起来，则为实在。这真正可以说是一而三、三而一。”井上认为实在是由直观来理解，但把同一物由差别的見地来看，则为現象；由平等的見地来看，则为实在。因此他便认为：現象即实在、实在即現象。西田的“相即”思想似乎是和井上的这个思想有关系的。

义的一种似乎超乎两者之上的哲学立场。在西田看来，唯物主义和唯心主义的对立，是由固执“精神现象和物质现象”^①这两方面的一方面而来的；好像只有他自己才不固执其中任何一方面而给哲学立场开辟了一个第三条道路。但是，我们知道，哲学史上实际上只有两个阵营，即不是唯物主义便是唯心主义，决没有第三条道路可走。这已是马克思主义经典作家所屡次强调的一个不可动摇的真理。任凭西田多么能干，也不能跳出这一真理之外。西田哲学同现代欧洲唯心主义哲学一样，在否认物心对立的遁词下实际上还是主观当令，还是意识第一，物质第二，恢复了它们之间的对立。列宁在批判马赫主义者们的哲学时说：“在口头上你们消除了物理的东西和心理的东西之间的对立，唯物主义（它认为自然界、物质是第一性的）和唯心主义（它认为精神、意识、感觉是第一性的）之间的对立，但实际上，你们又马上放弃自己的基本前提，重新恢复这种对立，偷偷地恢复这种对立！”^②西田哲学，可以说实际上就是这一流的哲学。

现在就让我们看看西田是怎样在“纯粹经验”“主客未分”的名词下恢复物心对立的吧。

西田虽然口口声声说他的“纯粹经验”是一种“主客未分”的状态；但正如列宁所说，他紧接着就离开了自己的这个基本前提，恢复自己和唯物主义的对立，整个暴露了自己唯心主义的本来面目。

西田讲“纯粹经验”时，首先就抛弃了物质，认为“纯粹经验”是一种意识现象。他说：“真正的纯粹经验没有任何意味，它只是事实原形的现在意识”，它是“连怀疑都不要怀疑”的、作为“我们直觉经验事实”的“意识现象”。不仅如此，他还认为，意识是一个体系的

① 《善的研究》，第115页。

② 列宁，《唯物主义与经验批判主义》，人民出版社1961年版，第44页。

发展,意识一面有统一性,同时另一面还有分化发展。他说:“任何的意识,当它在严密的统一状态时,它始终是一个纯粹经验,即单纯是一个事实。反之,该统一被破裂时,即进入同别个的关系时,便发生意味、发生判断。”“所谓意味或判断就是这个不统一的状态”。判断虽然是一个不统一的状态,但是“判断逐渐被训练到了严密的统一时,它就完全成为纯粹经验的形式。”“例如练习技艺的场合,开始时虽然是意识的,但随着熟练会完全变为无意识的。”^①在这样的一种意识体系上,西田是把物质世界的统一完全解消于单纯意识的统一里面。正如林直道所说:这是“把现实世界的物质的——自体的统一颠倒地反映为观念的统一”。^②

由上可知,所谓“纯粹经验”不过是意识的一个变装而已。再进一步说,它不过是意志的一个变装而已。因为西田认为,在意识的体系上占着重要地位的乃是意志,意志是一切意识的最根本形式。他说:“在纯粹经验上本没有知情意的分离,把意识现象分为知情意不过是为了学问上的便利而已。意识现象都具有这三方面,但在这三方面中意志却是最根本的形式。”^③所以“我们直接经验的事实,不是观念和感情,而是一种意志活动。”^④“意志是主客的统一。”^⑤“所谓纯粹经验,就是意志的要求和实现之间没有丝毫裂痕的一个最自由且最活泼的状态。”^⑥这样一来,结果不但“纯粹经验”是意志的一个变装,而且真理也就成了意志的一个变种。为什么要这样说呢?因为在意识的体系中实际上是意志包办了一切,思

① 《善的研究》,第11—13页。

② 林直道:《西田哲学的基本概念》,《理论》,第4号。

③ 《善的研究》,第81页。

④ 同上书,第138页。

⑤ 同上书,第10页。

⑥ 同上书,第9页。

維和理性都失去了它們应起的作用，因而真理也就只有专靠意志的活动了。这样，真理不是意志的一个变种是什么？（詳述于后）

談到意識問題，我們自然就要追問到該意識究竟是誰的意識這一個歸屬問題。如果“純粹經驗”是一種意識現象，而意識又是個人的意識；那末“純粹經驗”也就不能不陷于貝克萊一流的唯我論了。為了擺脫唯我論，西田曾經屢次辯解，認為“純粹經驗”是一種超個人的經驗，意識是超個人的意識。他說，“不是有個人然後有經驗，而是有經驗然後有個人。比起個人的區別來，經驗是一個更根本的東西。”^①又說，“由純粹經驗的立場來看，彼我之間不能有絕對的分別。如果在個人的意識上昨天的意識和今天的意識是獨立的意識，而因它們都屬於同一系統可以考慮為一個意識的話，那末在自他的意識之間也將會發見同一的關係吧。”^②像這樣的來把個人的意識直接訴于超個人的意識，問題就可以解決了么？當然是不可能的。我們認為，個人的意識也罷，超個人的意識也罷，意識究竟是意識，決不能因為用後者替代了前者，唯心主義就會消失，或把它變為另外的一種東西。西田雖然可以在字面上擺脫了唯我論，但實際上他卻不能擺脫唯心主義。列寧在批判萊克列爾等人時說，“以為用人类的意識替代個人的意識……哲學唯心主義便會消失，這等於以為用合股公司替代一個資本家，資本主義便會消失一樣。”^③這個批判也正好能夠適用在西田的身上。

超個人的經驗也罷，超個人的意識也罷，它只要是脫離了物質基礎，結果便會陷于神秘主義；因為意識這個東西是不能獨立存在的，它總得要有一個靠山，不是要靠客觀的物質，便是要靠宗教或

① 《善的研究》“序”。

② 同上書，第75頁。

③ 列寧：《唯物主義與經驗批判主義》，第241頁。

神。因此，在《善的研究》里最后就不能不归結到“宗教”上去，而把超个人意识的統一者叫作“神”。（詳述于后）

西田讲“主客未分”的状态时，常把它比作两种情况：一、辨别不清事物的婴儿的意识情况；二、熟练的艺术家的精神活动情况。前者是一种朴素的情况；后者是一种高度的情况。后一种情况的“主客未分”的状态，西田是用所謂“知的直观”一語来表現的。他把一切意识現象、精神現象都还原在該“知的直观”上，认为前者是由后者成立的。

所謂“知的直观”，在西田看来，它是一般所謂的经验以上的直觉。就直觉这一点来看，它和一般的知觉是同一的，但在內容上它却远比一般的知觉丰富深刻的多。“知的直观”，是把“純粹经验的状态更加深加大的，是意识体系上的一个大統一的发现”。例如学者获得新思想、道德家获得新动机、美术家获得新理想及宗教家获得新觉悟，这一切都不外是这个大統一的发现。同时，“知的直观”是“純粹经验上的統一作用本身，是生命的把握”。例如画家兴致一来便自动地在复杂的作用背后有着某一个統一在活动着。凡是熟练的活动都有这种現象。由純粹经验的立場来看，“这实在是一个主客合一、知意融合的状态。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。”^①这种体会就是“知的直观”。

在西田看来，該“知的直观”乃是一切意识現象、一切精神現象的根本，后者是由前者成立的。就思想和意志來說，西田认为，“我們無論如何纵横馳騁地来思想，也不能超出根本的直觉，思想就是在它上面成立的”。“說我們意志于某事就是直觉着主客合一的状

① 《善的研究》，第54—55頁。