

论西田几多郎与洛采的“善”，兼论 “善的意志”何以可能？

王毅鹏

贵州大学哲学与社会发展学院，贵州 贵阳

收稿日期：2022年9月9日；录用日期：2022年10月5日；发布日期：2022年10月12日

摘要

“善”是伦理学的首要概念。西田几多郎对“善”的研究具有诸多的创新之处，他认为善是纯粹经验状态下意志的发展完成，是理想的圆满实现，也是知情意一体状态；相比较而言，洛采从感觉出发，试图首先以感觉作为善的价值标准，再通过对感性与理性的综合建立起善的客观价值标准。西田几多郎和洛采在自己的体系中都赋予了善极其重要的地位，本文试图对二者“善”的体系进行比较，并指出二者的可取之处与不可取之处。在此基础上，通过构建一个更加开放的体系，使二者的优势能互相补充，互相兼容于一个更大的体系下。

关键词

善，感觉，意志，善的意志

On the “Goodness” of Kitaro Nishida and Lotze, and on How the “Good Will” is Possible?

Yipeng Wang

College of Philosophy and Society, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: Sep. 9th, 2022; accepted: Oct. 5th, 2022; published: Oct. 12th, 2022

Abstract

“Goodness” is the primary concept of ethics. Kitaro Nishida’s research on “goodness” has many innovations. He believes that goodness is the development and completion of the will in the state

of pure experience, the perfect realization of the ideal, and the state of being informed. In contrast, Lotze starts from feeling, trying to first use feeling as the standard of good value, and then establish the objective value standard of good through the integration of sensibility and rationality. Both Kitaro Nishida and Lotze have given kindness an extremely important position in their systems. This article attempts to compare the two systems of “goodness” and points out the merits and undesirable points of the two. On this basis, by building a more open system, the advantages of the two can complement each other and be compatible with each other under a larger system.

Keywords

Good, Value, Will, Good Will

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

“善”是伦理学的首要概念，早在古希腊时期，亚里士多德(Aristotle)就对善进行了一番讨论，他认为善作为目的存在于诸多实践活动当中，正如《尼各马可伦理学》开篇所说：“每一种技艺与研究，同样地，人的每种实践与选择，都以某种善作为目的。”“善作为目的”在洛采(Hermann Lotze)这里发挥到了极致，他认为“善是一切存在的基础，是一切事物保持现状的目的”[1]。在另一处，洛采断言：“一切形而上学的真理都只存在于依赖于善的原则的世界所必须假定的形式中”[1]。洛采主张善的价值是通过感觉来理解的，即快乐-痛苦是善的价值标准。同样，西田几多郎(にしだ きたろう)认为善的实现与幸福的实现一致，而幸福就是人生的目的。在《善的研究》一书中他对“善”提出了全新的阐释，他以意志来定义善，即他认为善是意志的发展完成，是我们的内在要求即理想的实现。

本文试图从二者关于“善”的论述进行考察，并在此基础上思考三个问题：1) 西田几多郎与洛采关于“善”的论述何以值得进行比较，同时通过对此问题的考察来揭示两位哲学家关于“善”的论述的可取之处与不可取之处。2) 西田几多郎与洛采关于“善”的阐释有哪些相似之处？并从三个部分进行论述：批判“快乐主义”的片面性；追求“善”与幸福的一体性；阐释“真”、“善”、“美”的域化性。3) 通过构建一个更为开放的结构，试图使二者的观点能够在实践哲学领域更好的相融，逃脱非此即彼的藩篱。

2. “善”的定义

“善”是伦理学的首要概念。本文以善为线索，通过梳理西田几多郎与洛采的善的理念，以彰显二者在不同层次上对善的界定。西田几多郎从纯粹经验出发，认为善是意志的发展完成，是理想的圆满实现，是知情意的一体状态。与西田几多郎不同，洛采从感觉出发，从调和规范主义与快乐主义入手，在认识到了感性在善中的片面性之后，企图综合感性和理性的综合方式，为善提供一个客观性的标准。

2.1. 西田几多郎的“善”

1911年，西田几多郎¹(にしだ きたろう以下简称“西田”)发表了《善的研究》。西田的理论是一种基于先验直觉的意志论伦理学，“因为西田认为知情意的纯粹经验是原初状态，意识现象是唯一实在，

¹西田几多郎(1870~1945)，日本哲学家，生于日本石川县河北郡。1883年入金泽师范大学，后托病退学，进行自学；以后转入东京帝国大学哲学科选修科。著有《善的研究》《自觉中的直观与反省》《从动者到见者》等。

所以他的伦理学具有先验的特征；因为西田主张通过知的直观，通过至诚来达到对意识现象的认识，所以他的伦理学具有直觉的特征，因为西田主张善是意志的发展完成，所以他的伦理学具有意志论的特征”[2]。但总的来说，西田的伦理学是活动主义的伦理学，即善是意志作为一种活动来完成，意志作为分化发展的纯粹经验，也在大的统一上不断分化，不断统一，不断生成。

西田在《善的研究》中提到，所谓善只能从意识的内在要求来说明，而不能从外界来说明，……真理的标准归根结底在于意识的内在必然性，与此相同，善的根本标准也必须从这里寻求[3]。笛卡尔的理性主义假设就是从主体自身的意识出发，即他认为任何真理都应该建立在稳定的基础上，因此我们首先应当怀疑一切，尤其是整座“真理大厦”的基础，否则真理之厦随时有可能会坍塌。“由于很久以来我就感觉到自我幼年时期起就把一大堆错误的见解当作真实的接受过来，而从那时以后我根据一些靠不住的原则建立起来的东西都不能不是十分可疑、十分不可靠的，因此我认为，如果我想要在科学上建立起某种坚定可靠，经久不变的东西的话，我就非在我有生之日认真地把我来信以为真的一切见解统统清除出去，再从根本上重新开始不可”[4]。与笛卡尔相似，西田认为善的标准也应当建立在稳靠的基础上，即“奥古斯丁和笛卡尔等回到最根本的地方进行思考的人都是从意识的内在必然性出发的，与此相同，善的根本标准也必须从意识的内在必然性中寻求”[3]。

那么究竟善是什么呢？什么样的行为才能称得上是善的呢？西田认为，必须从意志本身的性质来说明善究竟是什么？而行为的主要部分其实就是这种内在意识现象的意志。那么意志究竟如何产生呢？意志与行为动作又是什么样的关系呢？西田认为，在内在意识中，首先有一个联想方向上的肉体或精神的因素，它在意识上表现为冲动的感情（“动机”），这种感情成型之后就是一种欲望，这是意志的第一步。在这期间，意志也会受到其他欲望的干扰和竞争，只有在竞争胜利之后，才能称之为“决意”，决意是内在意识的统一作用，决意的达成代表意志的完成。在诸多欲望竞争过程中，人作为主体会通过联想或经验想到结果的观念，而最有力的欲望就会占据欲望的主要位置，发展成行为动作。所以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，西田把这种根本理想的伦理学说叫做“活动主义(energtism)。

“活动主义”究其根源可以追溯到柏拉图和亚里士多德，亚里士多德在《尼各马可伦理学》第一卷第四节中把幸福作为最高善，他认为人生的目的在于追求最高的善，而幸福就是最高的善，因此人生的目的是幸福，幸福一词在古希腊语中的涵义是指人的肉体与灵魂活动的圆满的实现的，尤其是指人的灵魂的最好的思想活动的圆满实现[5]。西田根据亚里士多德对幸福的解释，发展出了“活动主义”伦理学，即亚里士多德认为“人生的目的是幸福(eudaimonia)。但是要想达到这种目的的途径不是在于寻求快乐，而是在于完整的活动”[3]。

作为完整活动的善，它以意志活动为表现形式。那么意志是什么呢？它在何种意义上是一个完整的活动呢？西田认为，意志是一种意识，当它作为意志的目的加以观察时，仍然是意识的活动，即“一切意志的目的，如果直接加以观察时，也仍然是意识以内的事实”[3]。作为一种意识，它是纯粹经验的分化发展活动。在日常生活中，意志作为一种目的是使客观服从于主观，也就是说，意志的实现是主体去改变现状，使事情的发展符合自身意志，但同时也要使主观符合客观，即“在意志动作方面，即使有一个欲望，也不能立即成为意志断然行动，而是要参照客观的事实”[3]。总归来看，这也只是从主客二分来看待意志，归根到底，意志作为目的的实现是从主客一体状态来看的，即我们在实现我们的意志时，会根据客观事实来评判是否具有可行性。此外，为了更加系统的阐释意志的根本含义，西田把意志和知识进行区分，他认为意志与知识并无明显区分，二者的区分不在于意识的内容，而在于其所在体系，即“知与意的区分不在于意识的内容，而是根据其体系内的地位来决定”[3]。比如，当我想到水时，想喝它时是意志，分析它时就是知识。

除此之外，意志的发展并非完全是善的一种活动，而是在理想信念实现的时候会产生满足的感觉，反之会产生不满足的感觉[3]，这种理想信念的实现可能会导致愉悦的感觉，但并非以愉悦为目的。与快乐主义把快乐作为目的不同，快乐主义认为意志是以快乐的感情为目的，快乐就是善；但是活动主义的观点是，理想信念的实现才是善，即并非所有的理想信念都伴随快乐的感觉。比如，杀身成仁，为了更高的理想而牺牲生命，这个过程不仅没有伴随快乐，反而有可能遭受极大的痛苦。所以活动主义与快乐主义的本质区别就在于一个追求完整的活动及其满足感，一个以快乐本身为目的。

从更深层次来讲，意志的发展完成是对诸多意识的统一作用，而对于这种整体进行统一的最深的统一力就是我们的所谓自我。基于此，“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(self-realization)”[3]。一方面，西田的意志既是纯粹经验的分化发展，又是纯粹经验的更深层次的统一；另一方面，西田认为：“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。”可以说，在自我完成最深的统一的时候，善也就实现了，而意志是最能表现出这种统一力的。

综上所述，西田认为善是理想信念的实现，是意志的发展完成，是一个完整的活动。在内心的理想信念实现的时候，就产生了满足的感觉，其行为的价值是善；反之，则产生不满足的感觉，其行为的价值则是恶。在此意义上，西田与洛采的体系存在诸多相似之处，洛采在其伦理体系中以感觉来作为善的价值标准，只是西田的满足感是以结果即理想信念得到满足生发出的感觉，洛采则直接以苦乐感为价值基础。从宏观层面来看，二者都致力于寻求如真理的普遍有效性那样，建立起善的客观价值标准。

2.2. 洛采的“善”

与西田几多郎不同，洛采²没有关于伦理学的完整的著作，因为他的实践哲学部分还没有完成他就逝世了。尽管如此，在洛采的其他著作中依旧能窥见他的伦理体系。在洛采的伦理思想中，善的理念在他的体系中占据主导位置。善是一切存在的基础，是一切事物保持原状的目的。洛采断言：“一切形而上学的真理都只存在于依赖于善的原则的世界所必须假定的形式中”[1]。在其它地方，洛采列举了善、美、神圣(holy)或公正(righteousness)，构成了我们心中有价值的理念[1]。

在洛采的著作中，他试图以“善”来沟通规范主义与快乐主义伦理学长久的二元对立，康德的规范伦理学以理性律令作为道德善的最终原则，从而把感觉与意志放在了完全从属的地位。而快乐主义则把感觉和意志的满足程度作为道德与生活评判的标准。洛采认为二者都是对善的片面表达，他清楚地看到在道德生活中同时承认感性和理性因素的必要性。就规范主义伦理学而言，洛采认为，“康德伦理学的纯粹形式性质使他感到厌恶”[1]。“无条件的‘应当’是不可想象的，只有有条件的‘应当’是可能的，它会给遵守或不遵守规定的规定带来好处和坏处”[1]。洛采批判了康德的规范主义理论，他认为人们不会去遵守“无条件的应当”，“无条件的应当”不具有现实性，它只是形式层面的构建。相反，随着时代的变化，规定我们行为的准则必定会纳入各个时代的感受与意志的实质内容。

洛采对规范主义和快乐主义伦理学的调和，使得他的伦理学体系既包含理性因素也包含感性因素，这使得其伦理学更能体现“善”的价值。“而善和美好的事物的概念是在感觉的基础上通过良心达到的”[1]。洛采并没有明确定义良心是什么意思，他显然认为这是一个理性原则，然而作为人类心灵的一个基本特征，这一原则预设了一种原始的“道德感”。“善和善的事物的概念是在感觉的基础上通过良心达到的。良心认可并命令、吩咐某些性情和行为，我们称之为善”[1]。对于某种外部刺激，大脑会根据其本性做出反应，即我们所说的道德感和判断，这便是良心的机制与发用。

“善”的概念在洛采的整个体系中具有主导作用，他认为形而上学的开端在于伦理学。不仅如此，

² 赫尔曼·洛采(Hermann Lotze), 1817年出生于德国萨克森州的鲍岑市, 医学与哲学双博士, 25岁时成为哲学教授, 长期在哥廷根大学任教, 1881年在柏林大学教职上病逝。著有《形而上学》《逻辑学》《小宇宙》《医疗心理学》等。

在洛采看来，真理、实在和价值的最终综合都服从于善的最高原则。洛采的整个系统的关键在于他确信这三个领域最终是一个统一体。只有一种真正的力量，而这种力量在我们看来是“在一个要实现的目的的三重意象之下，即首先是某种确定的、所渴望的善，然后由于它的确定性，是一种形成了的、发展着的实在，最后，在这种活动中，是一种不变的规律在支配”[1]。“自然的整个总和不过是实现善的条件”[1]。而真理与实在也是不能分离的，真理存在并在实在中实现自身；实在自身的存在及发展会显现出某种规律。真理和规律“不可能先于、外于、介于或高于被认为是善的事物”而存在于这个世界之中[1]。

在洛采的美学论述中，他也阐述了与善相似的美学观点，他坚持认为我们只能以一种理念或理想的形式来理解美。美首先是一种审美快感的主观感觉，但是很快我们就必须给美加上一种客观的实在性。它宣称的普遍有效性并不满足于个人的快乐[1]。审美判断是建立在对美的对象的沉思中的即时快感的基础上，但涉及到对具有普遍和绝对价值的理念的引用。美的事物的价值不在于它带给我们的仅仅是感知的快乐，而在于对快乐所代表的世界的目的论意义的理解。在伦常生活中实施的“仁爱”行为所伴随的愉悦本身即为一种“美感”。“美”正是洛采最为倚重的价值，这种价值主要显现于心灵的感觉体验中：“我们人类高级文化中相当部分是这种感觉持续显现的结果。”而“愉悦自身便是那光亮，存在着的东西在这光亮中显现出其优与美”。可以说，“美”这种价值是洛采整个价值哲学体系的拱顶石，其他领域中的一切矛盾和对立在某种程度上都可通过“美”价值得以和解。

西田从内在意识意志出发来定义善，尝试建立起像真理那样牢靠的伦理体系，他以意志作为一种目的的活动来刻画善，尝试以理性来规导意志活动的完成，赋予善一种客观价值性，显然他成功了，即善的标准不再以僵硬的义务或法则来评定，而以意志活动完成与否来进行价值评判。但它忽视了具体的实质内容，尽管意志活动的顺利完成会产生一种满足感，但是，如果一个恶的意志活动顺利完成，人的精神也会获得满足感，例如我有一个抢劫的意志，抢劫的意志活动完成以后，这个意志活动及其动作的完成究竟是善的行为还是恶的行为？

洛采通过调和规范主义和快乐主义，尝试以感觉为善的实质内容，以理性来建立客观价值标准，最终形成一个既有内容又能保证为真的善的体系，尽管最终未能完成这个任务，但这次尝试既指出了规范主义与快乐主义的片面性，又给近代的伦理学发展提供了借鉴意义。但是，道德如果最终取决于感觉数据，而感觉又是主观性的，主观性的感觉被看作客观的标准，这样的客观标准真的具有普遍性吗？洛采极力想要论证的是善的客观性，但是善又是从主观的感觉数据标准来衡量，这是自相矛盾的。洛采极力想要做的是与快乐主义划清界限，最后又回到快乐主义的立场，这难道不是在背离自己的轨道？事实似乎是，虽然洛采十分清楚地看到理性和感性都不足以成为唯一的价值标准，并欣然同意将两者都考虑在内，但他未能理解它们在道德生活中的综合方式。不仅如此，他也未能清楚地理解这种综合的缺乏和需要。这种双重失败的结果就是我们所注意到的价值标准的动摇。照目前的情况来看，他的理论并不令人满意，因为它包含了矛盾的成分。

从对二者伦理体系的基本阐述可以看出，二者都在其体系中赋予极大的意义，相比较而言，西田是以纯粹经验为本体，以意志为统一力，以意志活动的不断分化、不断统一来发展出自己的伦理体系；而洛采直接从善本身出发，以善为基础构建起形而上学和实在论，而善的实质内容必须要以感觉来充实，善的稳固性又要以理性来规导。

3. 二者对“善”的阐释及其相似点

在梳理的过程中，本文从三个角度来阐释西田几多郎与洛采的相似之处，并逐层次递进，分别是批判快乐主义的片面性，追求善与幸福的一体性和阐释真善美的域化性。

3.1. 批判“快乐主义”的片面性

西田把“快乐主义”划分在自律伦理学当中，指的是一种以苦乐感情为根本的伦理体系。快乐主义有两种：一种叫做“利己主义的快乐”，另一种叫做“公众的快乐主义”。利己主义的快乐把自己的快乐当作人生的唯一目的，认为即使是为了别人而有所作为，其实也是为了寻求自己的快乐，所以自己的最大快乐就是最大的善[3]。而功利主义是以社会公众的快乐为最高的善。西田认为，即使承认作为快乐主义的根本假定的快乐是人生的唯一目的，那么快乐主义的价值规范真的就能充分规范人的行为吗？如果是严格的快乐主义的观点，快乐的量是同等的，正如边沁所说：“当快乐的量相等时，图钉与诗歌同善”，那么我们判断每种物体所带来的善的评价标准和计算规则是什么？即使穆勒承认快乐有各种性质上的差别，从而价值也有所不同的话，那就必须得承认在快乐作为判定标准之外还有一个更本原的价值标准，但这与快乐作为唯一标准是自相矛盾的，“一个快乐是否在强度上胜过另一个快乐，是很不明确的”[3]。既然确定一个人的快乐都这么困难，那么像功利主义要确认公众的快乐是更加困难的。所以，如果善恶的区别只能由苦乐的感情来确定，而不能提供正确的客观标准，这在道德上是不能说明善的命令性质。另一方面，把快乐当作善的唯一目的来追求，是不符合人性自然的事实。

对快乐主义而言，洛采并不认同利己主义式与功利主义式的快乐主义。首先他认为，“价值的概念只有在涉及一个能够感觉的内容时才有意义”[1]。所有的价值，主要是通过快乐和痛苦的感觉来理解的，“世界上没有任何东西会有价值，除非它在某些存在者或其他有享受能力的存在物那里能产生愉悦”[1]。洛采不认为我们具有集体式的快乐，像功利主义这样的最大多数人的快乐是没有明确的内容的，正如洛采所说，“但正如没有普遍的快乐，每一种快乐都有明确的内容一样，幸福的世界目的不是在普遍意义上实现的，而是在具体的意义上实现的[1]。对于利己主义个人式的快乐主义，洛采的批判也是毫不留情，洛采认为，“对于感觉来说，自我的福利并不是更大的，必须为最高命令的内容而牺牲”[1]。他认为利己主义式的自爱最终会服从于更高的原则——仁爱(benevolence)，自爱原则必将会走向仁爱，“如果利己主义有任何至上的主张，我们会发现这种主张的最后痕迹被良知进一步要求仁爱作为行为的最高原则这一事实所否定”[1]。这里呈现善“价值”的仁爱行为所伴随的并非低层次的快乐，而是高层次的“愉悦”[6]。洛采致力于从感觉出发，以苦乐感为基础，首先建立起主观的内在价值标准，随后基于理性原则，建立起善的客观价值。可见洛采认为以快乐主义为基础的苦乐感只能是价值的来源，而不能成为客观的价值标准，但洛采并不否认感觉的重要性，只是否认以苦乐感作为最终的价值标准。

3.2. 追求“善”与幸福的一体性

在《善的研究》中，西田几多郎所构建的“活动主义”伦理学说源自亚里士多德所归纳出的一种伦理，即亚里士多德认为“人生的目的是幸福”[3]，而西田在此基础上认为，要想达到幸福，达到这种目的的途径不是在于寻求快乐，而在于完整的活动[3]。西田认为，以往我们追求善，遵循善的法则往往会克制自己的天性，压抑自己的自然倾向，但这反而违背了善的本性。

所谓道德的义务或法则，其价值并非存在于义务或法则本身，相反是基于大的要求而产生的。由此可见，善和幸福不但不相互冲突，反而可以像亚里士多德所说的那样，善就是幸福[3]。

善与幸福并不是相悖的，不是像斯多葛学派所提倡的克制自己的欲望，而是我们在满足自己的要求或实现理想的时候总是幸福的。西田接着指出在善的背后总是伴随幸福的感觉，而幸福并不总是快乐，颜回一簞食一瓢饮在陋巷也很幸福。所以，西田认为：“真正的幸福反而应该从严肃理想的实现而获得”[3]。

洛采把幸福增加到了“所有有价值的综合体”，在其他地方，洛采列举了善、美、神圣(holy)和公正(righteousness)，构成了我们心中有价值的东西。在《宗教哲学》中，洛采探讨了世界目的的概念。他的

结论是，世界目的只能是具有最高价值的，只有快乐或“幸福”(blessedness)才具有最高价值[1]。“没有什么比幸福更能成为世界的目的，因为‘没有什么比幸福更能无条件、直接的肯定自身的价值’”[1]。在洛采这里，善与幸福是一致的。但与此不同的是，洛采所认为的幸福不是普遍意义的，而是在具体的意义上实现的。正如洛采所言，“价值的概念只有在涉及一个能够感觉的内容时才有意义”[1]。

3.3. 阐释“真”、“善”、“美”的域化性³

西田的真(纯粹经验)、善、美的概念的判断标准遵循同一个内在要求。所谓善是纯粹经验分化发展下的意志活动的实现，当意志发展完成时，就达到了知情意的状态，这时的满足感就是知情意中感觉的彰显。美也一样，“所谓美是在事物照理想一样实现时所得到的感觉。所谓照理想一样实现，就是指这一事物发挥其自然的本性而言”[3]。花之所以是美的，是因为花在显示它的本性时是最美的。按照这种理解，当人在实现其自身的本性时就会引起一种美感，美感也是知情意一体状态下感觉的生发，所以善就是美。同样，实在的概念与善的概念也是一致的。西田把实在概念理解为“一个事物的发展完成是一切实在成立的根本形式，所以无论精神、自然或宇宙，都是在这种形式上成立的”[3]。在这里，我们可以窥见西田的实在概念与亚里士多德“潜能与现实”思想的关联，当一个潜能的东西发展完成时，就变成了实在的东西。“所谓真理，将是符合事实、能够实现的思想”[3]，这与善是一致的。作为自我发展完成的善，是指服从自我的实在规律而言的，也就是说同自我的真正实在相一致的便是最高的善。也就是说，“构成判断价值的基础的内在要求和实在统一力实际上是同一个东西”[3]。

可以看到西田明确地致力于真善美统一问题的研究，他把真善美统一的真谛规定为实在世界的本体完整、阐发为主客合一的圆满体现。在伦理观中，他通过自己对善所作的界说论证了三者如何统一的依据。他对真善美统一的看法最后还是落在实在观上，“自我和宇宙有着同一根基，因此在我们自己的内心里，在知识上作为无限的真理、在感情上作为无限的美、在意志上作为无限的善，都能感到实在的无限的意义”[3]。

在《善的研究》中，西田认为，意志作为内在意识的统一力只是一种表现形式，自我才是对诸多意识进行统一的最深的统一力，由此可见，意志的发展完成，就是自我的发展完成，所以，善就是自我的发展完成、自我实现(self-realization)。由此，人发挥人的天性自然就是人的善(即亚里士多德所说的圆满实现[entelechie]就是善)。美是什么呢？西田认为，“所谓美是在事物照理想一样实现时所得到的感觉。所谓照理想一样实现，就是指这一事物发挥其自然的本性而言”[3]。这样善的概念就接近于美的概念。一朵花如果发挥它的自然天性，它就既是善的也是美的。人也一样，当人圆满实现自身，发挥自身的天性时，就既是善的也是美的，即“善就是美”[3]。西田认为，善和美的统一在古希腊就产生了，在柏拉图的思想中表现得最明显。同样，西田认为，善的概念与实在的概念也是一致的，一个事物的发展完成是一切实在成立的根本形式[3]。所以，所谓构成判断的价值的内在的要求和实在的统一力实际上是一个东西。由此，西田以事物的发展完成和圆满实现，来对真、善、美进行了统一，他把真善美统一的真谛规定为实在世界的本体完整、阐发为主客合一的圆满体现。

同样，洛采也追求真善美的统一性，但洛采更加强调整善是最高原则。洛采首先强调真理、实在与价值的统一性，强调实在与真理服从于善的同时，这三个领域构成一个宇宙。这三者的区别仅仅是思想上的区别。真理与实在是无法分离的，真理存在并在实在中实现自身，而善并不是远离世界的东西，它盘旋在世界之上，引导它自己朝着一个目标前进。“宇宙是存在的一(one being)，在它里面，实在、真理和善是不可分割的统一”[1]。在洛采的美学论述中，洛采坚持认为我们只能以一种理念或理想的形式来理

³域化性与线性相对，指的是从整体把握事物的本质，以一种动态的模式来看待事情本身。对域化性的具体解释参见论文张柯《论海德格尔“四重一体”思想的起源——基于〈黑皮笔记〉(GA 97)的文本分析》。

解美。“美首先是一种审美快感的主观感觉；但我们很快就必须给美加上一种客观的实在性。它宣称的普遍有效性并不满足于个人的快乐”[1]。审美判断是建立在对美的对象的沉思中的即时快感的基础上的，但涉及到具有普遍和绝对价值的理念的引用。与善相同，洛采认为，美不是主观的感觉，而是具有普遍性的对价值的理念的引用，而价值总是与事物的实在不可分割，也就是说，美是对对象，对实在的沉思中，获得的即时快感，可以说，“美”价值是洛采整个价值哲学体系的拱顶石，其他领域中的一切矛盾和对立在某种程度上都可通过“美”价值得以和解。由此可以看出，洛采也致力于对真、善、美进行统一，试图从善原则出发，构建自己的形而上学体系。

4. “善的意志”何以可能？

从对二者伦理体系的基本阐述可以看出，二者都在其体系中赋予极大的意义，相比较而言，西田是以纯粹经验为本体，以意志为统一力，以意志活动的不断分化、不断统一来发展出自己的伦理体系；而洛采直接从善本身出发，以善为基础构建起形而上学和实在论，而善的实质内容必须要以感觉来充实，善的稳固性又要以理性来规导。但西田无法解释恶的意志的问题，洛采无法找到合理的综合方式，本文试图构建一个更为宏大的体系，来兼容二者。

4.1. “恶”的意志何以界定？

西田从内在意识意志出发来定义善，尝试建立起像真理那样牢靠的伦理体系，他以意志作为一种目的的活动来刻画善，尝试以理性来规导意志活动的完成，赋予善一种客观价值性，显然他成功了，即善的标准不再以僵硬的义务或法则来评定，而以意志活动完成与否来进行价值评判。但它忽视了具体的实质内容，尽管意志活动的顺利完成会产生一种满足感，但是，如果一个“恶”的意志活动顺利完成，人的精神也会获得满足感，例如我有一个抢劫的意志，抢劫的意志活动完成以后，这个意志活动及其动作的完成究竟是善的行为还是恶的行为？

西田几多郎认为，“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”[3]。善是在不断发展，不断实现着的。因而，可以说西田的善是在理论与实践上具有一体性。但是这种内在意识上关于善的理论与实践一体性终究是内在意识的活动，是心理主义式的实践性，并非外部具体实在的实践性。在善的定义基础上，西田接着补充到，“行为的主要部分其实就是这种内在意识现象的意志，外部的动作并不是它的主要部分。因此即使由于某种障碍没有产生动作，但只要具有完整的意志时，也可以称之为行为；反之即使产生了动作，如果没有充分的意志，也不能叫做行为”[3]。在西田看来，意志的发展完成虽然总是伴随着动作的完成，但即使因为某种原因动作无法完成，那也能叫做行为，比如植物人；反之，当意志受到某种阻碍不能发展完成，即使动作顺利完成，那也不能叫做行为，比如梦游。可以看出，西田关于善的诠释是建立在意识内部即意志在意识内部的发展完成，善的实践性也是以意志作为一种具有能动性的活动的基础上的，而并非现实生活中的具体的实践性。

4.2. 感性、理性何以综合？

洛采通过调和规范主义和快乐主义，尝试以感觉为善的实质内容，以理性来建立客观价值标准，最终形成一个既有内容又能保证为真的善的体系，尽管最终未能完成这个任务，但这次尝试既指出了规范主义与快乐主义的片面性，又给近代的伦理学发展提供了借鉴意义。但是，道德如果最终取决于感觉数据，而感觉又是主观性的，主观性的感觉被看作客观的标准，这样的客观标准真的具有普遍性吗？洛采极力想要论证的是善的客观性，但是善又是从主观的感觉数据标准来衡量，这是自相矛盾的。洛采极力想要做的是与快乐主义划清界限，最后又回到快乐主义的立场，这难道不是在背离自己的轨道？事实似乎是，虽然洛采十分清楚地看到理性和感性都不足以成为唯一的价值标准，并欣然同意将两者都考虑在

内，但他未能理解它们在道德生活中的综合方式。不仅如此，他也未能清楚地理解这种综合的缺乏和需要。这种双重失败的结果就是我们所注意到的价值标准的动摇。照目前的情况来看，他的理论并不令人满意，因为它包含了矛盾的成分。

4.3. “善的意志”何以可能？

康德把善的意志视为一切美德背后的根源，视为配享幸福的不可或缺的条件本身，“在世界之内，一般而言在世界之外，除了一个善的意志之外，不可能设想任何东西能够被无限制地视为善的”[7]。本文提出的善的意志和康德有所不同，在西田活动主义和洛采对感觉和理性的综合方式的尝试，本文试图调和洛采和西田的善的相关内容，构建一个更为开放的结构，试图使二者的观点能够在实践哲学领域更好的相融，逃脱非此即彼的藩篱。如上文所说，西田善的结构规避了对善直接下定义，避开了摩尔所说的自然主义谬误[8]，而是以一种活动说来阐释善是什么，即善是意志活动的发展完成和理想信念的实现，但是如果意志活动的完成就是善的话，那么意志的恶或则恶的意志如何能称得上是善的呢？这是西田没有办法避开的问题，即使在人格的善中有理性的规导因素，但是恶的意志不可能因为有理性存在而不能彰显，比如某些具有恶的意志的人，往往都及其理性，比如奥斯集中营等。另外，洛采看到了善与感觉的密切关系，同时也看到了善不能只有主观性和任意性，所以想通过理性和感觉的综合，将善的价值客观化，但是洛采并没有找到通达这种综合的方式，最终又回到了自己所批判的快乐主义的立场。因此，通过综合二者的优势，尝试以一种更大的体系来囊括二者的优势刻不容缓。

首先，从西田的意志活动出发，善是一种意志活动的完成。但是这种意志活动并非所有的意志的活动，而是无条件的善的活动的完成才是善的意志的活动，它不以人的主观性为转移，而是客观实在的。当然，当这种“善的意志”活动顺利完成时，每个人内心都会产生一种愉悦感，这种感觉是共通的(就像对美的鉴赏一样)，是对意志活动发展完成时的满足感和对善的意志本身的敬重感的结合而产生的愉悦感，这就是洛采所要说的乐感；反之，如果这个善的意志活动最终没能完成，就会产生不满足的感觉，但这时并非是恶，而是一种惋惜感，这是由于对善的意志的本身的敬重感和“善的意志”活动没能完成的不满足感导致的；恶的行为的产生是因为主体自身没有对“善的意志”本身怀有一种敬重感，但恶的意志活动之所以能顺利完成，是由于恶的意志导致的，所以主体也会感到一种满足感；反之，如果主体自身对“善的意志”满怀敬重感，恶的意志就不会产生，如果敬重感不足，那么恶的意志的完成就会让主体产生敬重感与满足感的矛盾冲突之中，从而产生一种痛苦，这就是洛采所说的苦感。

其次，“善的意志”的实质含义是什么呢？“善的意志”应该是所有善的事情得以可能的根据，即康德所言，“善的意志”是能够被无限制的视为是善的，它是配享幸福背后不可或缺的条件，是所有美德之所以可能的根据。善的意志并不因为它造成或者达成的东西而善，并不因为它适宜于达到任何一个预定的目的而善，而是仅仅因自身而善。康德的善的意志是一种静态的善的意志，是理论上的构建，但本文所认为的善的意志，除了理论上所需要的实质内容之外，是需要以一种实践式的、动态的善的意志活动来定义善的意志何以可能，并赋予善的意志一种感觉，即对善的意志本身的敬重感和对意志活动发展完成的满足感的综合，即愉悦感。

最后，“善的意志”如何可能呢？也就是说善的意志活动如何得以可能呢？那就是意志活动作为一种冲动，想要去实现自身，去完成这个目的，这是意志活动自身的驱动力。另外，对善的意志的敬重感和意志活动的满足感综合起来的愉悦感迫使我们去寻求这种感觉，“善的意志”作为一种实践着的活动，在不断的刺激着主体去冒险，去活动，去实现自身。

5. 结语

西田几多郎批判了众多的伦理观，认为诸多伦理观对于善的各种阐释都不够完善，他试图像笛卡尔

的理性主义假设一样，从不能怀疑的基点出发，来构建行为价值的规范。他以内在意识中意志的发展完成来定义自己的善的观念，以事物自身的圆满实现来构建自己的伦理观——活动主义，得出善就是意志的发展完成或理想的圆满实现；洛采以苦乐感为基础，试图以内在的主观体验来定义善的价值标准，再通过与实在和真理的结合来规避善的主观标准的任意性和相对性，以求得构建起善的客观的价值标准。可以看出，西田从内在意识出发，将内在诸多精神要素看作“潜能”，将意志的发展完成看作“现实”，这融合了亚里士多德的“潜能-现实”观，“潜能”实现为“现实”就是善，否则就只是内在意识中的诸多冲突着的欲望，没有任何意义；洛采的苦乐感很容易陷入快乐主义的伦理观，但洛采极力否认甚至是批判快乐主义伦理观的立场，他试图调和康德的规范主义伦理学和快乐主义伦理学，试图在感觉的基础上加入理性的因素，既构建起善的客观价值标准又没有忽视感觉的重要性，但事实是他未能理解感性与理性在道德生活中的综合方式，不仅如此，他也未能清楚地理解这种综合的缺乏和需要，这使得他的价值标准动摇。西田几多郎与洛采是处于不同时空的哲学家，他们在哲学领域都颇具造诣，并对善有深入的研究，但是他们对善的理解都稍有缺陷，然而这并不影响他们在各自领域的影响力，正如海德格尔在《诗人何为》[9]中所言，“每个人只要走到他在指定给他的道路上所能达到的那么远，他便到达最远的地方了。”本文以康德对善的意志的理性规定，对西田的活动主义伦理学与洛采的感觉说进行综合，这样既避免了西田的善因缺乏实质内容和“恶”无法界定而受到诟病，又以一种洛采想要寻求的感性和理性的综合方式，从而建构了一种活动着的善良意志体系，使得“善的意志”的体系既有感性的一面，又有理性的一面。这是一种全新的尝试。

参考文献

- [1] Moore, V. (1901) *The Ethical Aspect of Lotze's Metaphysics*. The Macmillan Company, New York, 15+19+20-21+24+27+28+29.
- [2] 徐瑾. 论“善”: 西田几多郎与摩尔之比较研究[J]. 南华大学学报(社会科学版), 2017(6): 54.
- [3] 西田几多郎. 善的研究[M]. 何倩, 译. 北京: 商务印书馆, 1965: 20+22+26+28+90+117+121+124+125+126+127+144.
- [4] 笛卡尔. 第一哲学沉思集: 反驳和答辩[M]. 庞景仁, 译. 北京: 商务印书馆, 1986: 16.
- [5] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白, 译. 北京: 商务印书馆, 2003: 7.
- [6] 郝亿春. 洛采与现代价值的发起[J]. 哲学研究, 2017(10): 89.
- [7] 康德. 道德形而上学的奠基[M]. 李秋零, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2013: 8.
- [8] 乔治·摩尔. 伦理学原理[M]. 长河, 译. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [9] 海德格尔. 林中路[M]. 孙周兴, 王庆节, 译. 北京: 商务印书馆, 2015: 306.