

西田哲学研究专栏主持人：卞崇道〔主持人的话〕日本有哲学，其代表非西田哲学莫属。西田几多郎1911年发表处女作《善的研究》，始登哲坛，1926年发表重要论文《场所》，宣告“西田哲学”的诞生。西田哲学的创立既标志着现代日本哲学的肇始，又深刻地影响着现代日本哲学的发展。这也是本刊首次以专栏的形式介绍日本哲学即选西田哲学的原因。因篇幅所限，这里译介的西田原作《场所》只是该论文的第一节(原文共5节)，选译的研究论文也很有限。诚如研究论文所示，“场所”是来自根本之处的思索，是西田思想逻辑化的开始，亦是其思想成熟的路标；西田哲学既是哲学性的，又是宗教性的，它以生命为纽带，把哲学与宗教统一起来；西田哲学具有现代性，因为西田对哲学所持有的问题意识及其思维方式都超越了日本而与西方现代哲学大师同步。因此，在西田谢世半个多世纪的今天，他的哲学仍然是当代日本哲学的最高代表，仍然主导着日本哲学的未来走向。故我认为，欲知日本哲学，须从西田哲学始。

场所

〔日〕西田几多郎 / 文 吴光辉 / 摘译

现代的认识论，将对象、内容、作用三者区别开，由此来论述它们彼此之间的关系。然而我认为，在这一区别的根底，只考虑到了随时间而推移的认识作用与超越了这一作用的对象二者之间的对立关系。但是，在对象与对象之间相互联系而形成一体系，由此来维持自我本身这一方面，我们必须考虑到是某一事物维持这一体系本身，同时还必须要考虑，应当说该事物也使这一体系在它之中得以成立，是使该体系存在于其中的；“有”必然是处于某一事物之中，否则就无法将它与“无”区分开。从逻辑上来看，关系的选项与关系本身之间应该可以区别开，而统一关系的事物与关系存在于其中的事物之间也是应该可以区别开的。即便从作用这一方面来考虑，作为纯粹作用的统一，可以考虑像“我”这样的个体，同时“我”也可以考虑为是相对于“非我”而言的，那么，这一(根本的)事物也就必然是包涵了“我”与“非我”之间的对立，使所谓意识现象成立的事物。对于在其中可以称为采纳理念(idea)的如此一个东西，我仿效柏拉图的“场”这一用语，将它命名为“场所”。当然，我并不认为柏拉图所称的“空间”或“采纳之场所”，与我命名为“场所”的东西是相同的。虽然上述的是极其简单的想法，但是，我们认为物体是存在于空间，在空间中相互作用；即便是过去的物理学也是这样思考过来的。或者大概又可以这样想吧：没有物体就没有空间，空间不过是物体与物体之间的关系；此外，还有像洛克那样的哲学家也认为，空间是存在于物体之中的。但如果这样考虑，相关的事物与关系就必然是同一个事物，例如，像成为物理的空间那样的事物。然而，使物理的空间与物理的空间之间发生关系的，也不是物理的空间，而必须还有一个物理的空间存在的场所。在关系中成立的事物被还原到关系体系时，可以考虑一个由它自身而成立的完全的事物，而不需要还把它考虑为像关系成立的场所那样的东西，但是严密地说，不管是什么关系，如果要作为关系成立的话，也必有一个作为关系的选项而被给出的事物。例如，对知识的形式而言，不能没有内容，即便可以设想二者合一，而成为一个完全的东西，也必须有一个反映如此东西的场所。也许有人又会说，这不过仅仅是一个主观概念。然而，如果考虑到对象超越主观的作用而独立存在的话，那么，客观对象成立的场所不可能是主观的，场所本身必须是超越性的。当我们将作用的事物当作对象来看待的时候，也是把作用之类的东西反映于这种思维对象的场所来加以观察。如果连意义本身也可以认为是客观的话，那么，上述东西成立的场所也不能不是客观的。或许有人又会说，这样的东西不过是单纯的无，但是，在思维的世界中，无也是具有客观意义的。

我们考虑事物的时候，必然存在着表现它的场所一类的事物。首先，我们可以将它思考为“意识之野”。既然意识到了什么东西，那么也就必然会反映到意识之野，而且还必须区别被反映的意识现象与作为反映的意识之野。可以说，除了意识现象的持续者之外，就没有可以称之为意识之野的东西。但是，对于时时刻刻不断推移的意识现象而言，必然存在不再推移下去的意识之野，由此意识现象才会产生联系，互相连续下去。或许有人认为它是一种如同“我”这么一个点的东西，但是我们在区别意识的内外的時候，我的意识现象必须是在我的意识范围之内。这一意义下的我，也必须是把我的意识现象加以内在的包涵的一个事物。这样，我们从意识的立场出发，就可以承认意识之野这一事物。思维作用也就是我们的意识作用。思维的内容首先表现了我们的意识之野的东西，是根据内容来指示对象。现代的认识论者将内容与对象区别开，虽然承认内容是内在的，但是认为对象是超越的，认为对象完全超越了作用，是依靠自身而成立的。在此，我们走到了意识之野的外部，认为对于对象而言，可以不存在于意识之野一类的东西。但是，既然意识与对象彼此相关联，就必须存在对二者加以内在的包涵的事物，也就必须存在二者相互关联的场所这一事物。令二者相互关联的又是什么呢？如果说对象超越了意识作用，对象完全站在意识之外，就存在于意识内部。我们而言，是无从思考我们的意识内容会指示对象这类事物的，也不能说对象超越了意识作用。康德学派主观地认为，针对于意识对象世界的是一种超越的主观、即一般意识。但是，就认识的主观而言，是否可以说我们超越了意识，走到意识之野的外部了呢？也许它就是意识之野的极限，但并不是说意识之野就消失了。站在心理学的角度所考虑的意识之野，是已经被思考过的东西，它不过是一种对象。意识到这样的意识之野的意识之野，即便是在它的极限，也不可能超越它。而且，即便是我们认为是现实的意识之野，在它的背后也总是存在超越现实的东西。而为所谓实验心理学所设定的意识之野这样的东西，也不过是单纯的可计算的感觉范围而已。但是，意识必须包含意义，想到了昨天这一意识，在意义上也必须是包涵了昨天的。因此，可以说意识是“一般”的自我限定。虽说是感觉的意识，只要它包含了后来的反省的可能，也就可以说它是意识现象。如果说一般作为极限不可能达到的话，也必然是“个体”不可达到的一个极限。

康德学派认为所谓认识是依靠形式来统一质料的。但是，在这一思考的背后，必然已经假定了主观的形成作用，而认为形式是为主观所具有的，不然也就构不成认识的意义。单纯地通过形式而形成的事物，也不过是一个超越了对立的对象。而且，如果说客观的形式形成了客观的质料，那么它就是客观的作用，而不能产生认识这一层意义。(我们)不能将形式与质料之间的对立同主观与客观之间的对立等同视之。形成判断作用的对象，必定附加上了一种意义的对立，它不同于形式与质料之间的对立。形成判断的直接内容的，必须是真与伪这样的东西，使形式与质料之间的对立得以成立的场所，与使真伪的对立得以成立的场所必然是不同的东西。在认识得以成立的场所之中，形式与质料不仅是分离的，而且二者的分离与结合也必然是自由的。在这样的情况下，对于超越对立的对象，我们可以认为所谓主观性这样的东西乃是

从外部附加的。拉斯克(Emil Lask)也是如此，他针对根本的逻辑性的形式，将完全非逻辑性的体验的对象视为根本的质料。但是，也正如他自己所承认的那样，所谓知，也必须是体验之一。将体验的内容视为非逻辑性的质料，也不是把它与所谓感觉的质料等同视之。体验的内容与其说是非逻辑性的，不如说是超逻辑性的；与其说是超逻辑性的，倒不如说必然是一种包逻辑性的。即便对艺术与道德的体验，我们也可以这么认为。认识的立场也必须是体验在自我中来反映自我的一个态度。认识也不过是体验在自我之中形成自我。在体验的场所，形式与质料的对立关系是成立的。这样，在自我之中无限地反映自我的东西，自我自身成为无，而包含了无限的有的东西，作为“真我”在它之中使所谓的主客对立得以形成。它既不可以称之为同，也不可以称之为异，也可以说是无或者有，是所谓逻辑的形式不可限定的，恰恰相反，它是使逻辑的形式得以成立的场所。不管我们将形式推演到什么程度，也不可能超越所谓形式的框架。真正的形式之形式，必然是形式的场所。在亚里士多德的“物活论(The anima)”之中，也曾效仿学院派(Academia)将精神视为“形相的场所”。这一可以称之为反映自我本身的镜子的东西，仅仅是知识成立的场所，同时感情与意志也是于此生成的。我们提到体验的内容的时候，大多数场合是已经将它知识化了，因此才称之为非逻辑性的质料。真的体验必须是完全无的立场，必须是离开了知的自由的立场。在这一场所之中，情、意的内容也得以反映出来。知、情、意之所以皆被认为是意识现象，即在于此。

如果我们按照如上所述来思考场所这一事物，所谓作用，我认为也就是位于被反映的对象与反映的场所之间所表现出来的关系。如果只是单纯地考虑被反映的事物，那么它也不过就是没有什么作用的单纯的对象而已。但是，在这一对象的背后，也必然存在反映这一事物的镜子，必然存在对象存在的场所。当然，这一场所不过是单纯的反映事物的镜子。如果只有对象存在于它之中的话，那么也就不可能见到作用的对象。我们之所以认为完全掏空自己、在可以反映所有事物的“一般意识之野”，所有的事物都成为了单纯的认识对象而完全超越了作用，也正是因为如此。但是，意识与对象如果完全没有任何关系的话，也就不可能说去反映它，也就不可能说是存在于此。因此，判断作用才被视为联系二者之间的一种作用。一方面，对象不仅超越了作用；另一方面，意识之野也必然是超越了作用，内在地包涵了作用。而且，一旦一般意识之野被认为是包容了对象而无限地发展的，我们就可以认为对象在一般意识之野可以选择各个不同的位置，可以在各种不同的形式下表现出来。在此，对象得到了各种分析并被抽象化，由此所谓意义的世界也是得以形成。与此同时，站在不同的位置，站在各种各样的关系下来反映这一对象的行为，我们也可以从另一角度来把它视为是判断作用。由此，超越的对象与一般意识之野相互分离出来，作用皆不会属于哪一方的时候，才可以考虑作为作用的统一者、所谓认识主观这样的事物。如果按照常识认为物体存在于空间，只要我们认为物体与空间是不同的，那么物体在空间之中就可以以各种各样的关系而成立，就可以认为可以改变各种各样的不同的形状与位置。在此，我们不得不考虑物体与空间之外的东西，也就是力这样的实在。而且，如果我们认为物体是力的本体从而拥有了

力的话，那么也就可以认识到使力属于空间的一种物理的空间。在此，我想将这一行为置于意识的空间来对它加以考虑。过去的认识论从主客对立的思维出发，认为知是通过形式来构成质料。与此不同，我试图从自觉的立场，也就是从我在自我之中反映自我的立场出发。我认为知这一行为的根本意义乃是在自我之中反映自我；从认识自我的内部开始，推及到认识自我的外部这一行为。对于自我而言，被给与的事物，首先必须处于自我之中。或许有人认为它也就是将自我视为一个统一点，认为在所谓自我的意识之内，知与被知、即主观与客观、形式与质料相互对立。但是，这样的如同统一点的东西，不可以称之为知。它不过是被对象化了的、被知的事物。与此相反，即便我们认为它是处于一种无限的统一的方向，也会陷入同样的结论。所谓知，首先必须是内在的包容。但是，当被包容的事物对于包容的事物是外在的时候，也就如同物体是处于空间的思维一样，不外乎是一种单纯的存在。当包容者与被包容者被认为是一体的时候，就会出现一种无限的系列的东西。而且，当这一惟一的事物在自我本身之中无限地包涵了质料的时候，我们也就考虑到无限的活动者、纯粹的作用这样的东西。但是，它还不足以称为知。唯有当这一存在于自我本身的东西再进一步被包容的时候，才可以称之为知。就形相与质料之间的关系而言，仅仅是形相的形成还不是知，必须将形相与质料之间的对立内在地包涵，才是知的行为。如果将质料也视为低层次的形相，那么所谓知也可以称之为形相的形相，它必然是超越了纯粹的形相、纯粹的作用，使它们在自己的内部得以成立的场所。拉斯克所认为的主观是客观对象的破坏者这一思想，也是来源于此。正如同物体位于空间之中被认为是可分的一样，思维的对象位于思维的场所也被认为是可分的。正如物体位于空间之中在各种不同的意义上皆可以无限地分下去一样，位于思维场所的思维的对象也是(无限地)可分的。也许有人认为，若是如上所述，就会失去主客对立的意义，主观丧失了统一或者作用的意义，甚至会认为主观的意义消失了。现在，我无法深入探讨这一问题，但是仅就类似物体位于空间之中这样的情况而言，空间与物体彼此之间是互为外在的，空间不存在主观这样的意义。但是，当物体的本性转移到它所处的场所的关系时，物体就还原为力。然而，就力而言，必须考虑到力之中存在的力的本体，关系之中必然存在关系项。究竟应该到何处去寻找这一本体呢？如果求之于原物，也就意味着不管如何都会留下无法还原为力的事物。如果将它归结为空间，我们也只能认为是一种作为空间关系项的点这一类的东西。但是，如果成为关系本体的仅仅是点这样的东西，也就必须存在力这样的东西。真正内在地包涵力的关系的，必然是所谓的力的场。而且，在力的场，所有的线必须是带有一种方向性的东西。即便在被认为是内在地包涵了纯粹作用的认识的场所，所有现象必然都带有一种方向性。通过将知者思考为包涵者，主客之间对立的意义也就消失了。之所以如此，是因为它针对被包涵的事物而设定了一个外在的场所。所谓纯粹的虚空，并不真是内在地包涵了物理现象的空间。应该说真正地将对各种对象内在地加以包涵的东西，正如同各种各样的“形”在空间得以成立一样，它必然是一种在自我之中来反映自己本身之形的东西。如果星这样的话，或许可以说“存在”这一意义也就消失了，也可以说包涵了对象、无限地扩展下去的场所的意义也就消失了。不过，在内在地包涵了所有认识对象、而且同时也远离了它们的意识之野这一方面，我们可以认为这两种内涵是统一在一起的。

所谓知是指在自我之中反映自己，所谓作用也就是在被反映物与反映场所的关系之中才能得以发现的。如果是这样的话，那么，拉斯克所谓的完全超越作用的没有对立的对象又是

什么呢？这样的对象必然存在于某物之中。我们既然要承认有，那么它也就是针对无而得到承认的。但是针对有而被承认的无，还是一种对立的有。真的无必然是包涵了这样的有与无的，必然是这样的有与无得以形成的场所。否定了有、与有对立的无并不是真正的无，真正的无必然是构成的背景的东西。例如，相对于红色的非红色，也是一种颜色。带有色彩的东西或色彩的存在之所必然是非色彩的，不仅红色存在于此，非红色的颜色也必然存在于此。既然我们将其限定为认识对象，我认为也可以演绎推理到有与无之间的关系。这样的“存在的场所”，也可以如同色彩一样考虑为一种物，可以说也正如亚里士多德所说的性质存在于物之中一样。但是这样一来，也就失去了场所的意义，物开始具有了一种属性。与此相反，在物不管到了什么地方都融入到一种关系之中的时候，包含有与无的东西(场听)，也就是一个作用。但是，在作用的背后，还必然会考虑到潜在的有。所谓没有本体的作用、纯粹的作用，尽管是针对本体而言的，但是如果只是从作用出发来排除(“有”的)潜在性，也就不是作用了。在这样的潜在的有得以形成的背后，还必然要考虑到所谓的场所。物被认为具有了某种性质的时候，与之相反的性质也就不可能包含在物之中。而且，活动者必然是它在它之中包含对立面的，变者也就是向它的相反方向而变化下去的。因此，包含了有与无的场所，大概可以直接地认为就是作用吧。但是，既然是一个作用，那么在它的根底也就必然被限定为一个类的概念。只有在这个类的概念之中，才会看到与它相反的东西。存在于作用背后的场所并不是真正的场所，即单纯的场听这样的东西，而应该说带有某种内容的场所、或者被限定了的场所。在作用下，有与无结合在一起，但是不能说无包含于有。在真正的场所中，某一物不仅向它的相反的方向发展下去，而且向它的矛盾发展下去也必然是可能的；超出这个类的概念也必然是可能的。真正的场所不单是变化的场所，而且是生与灭的场所。在超越了这个类的概念而进入生与灭的场所的时候，所看到的并不是活动者，而是内含了“活动”的东西。所谓真正的纯粹作用，并不是活动者，而必然是内含了活动的一种事物。一开始就存在的，并不是潜在的有，而是现实的有。在此，我们才能看到形式与质料相互融合而没有了对象。

可以说，这种应被称作没有对立对象的东西，是完全超越了意识之野的。但是，如果它完全是存在于主观之外的话，它又是如何必然地反映到主观之中，成为意识作用的目的呢？我认为虽然是这样的一种对象，但是，它并非不是存在于如同场所这样内涵的意识之野的外部。不管如何，它都是以场所为基础的。当把场所看作是完全地否定了有对立的无的时候，我们也就不得不认为对象是超越了意识之野而到了它的外部，对象也就被认为是为了自身而独立存在的。一般我们所谓的意识之野，即如同我们所说的，是与有对立的无的立场。与有对立的无，作为一个类的概念包摄一切的时候，无就成了一个潜在的有。站在无限地否定了一

一切的无的立场，也就是针对有、无独立存在的时候，所谓意识的立场也就出现了。不仅如此，我们也可以认为，在超越了一切有的立场时，一切的有都可以被反映、被分析。但是，真正的无不是这样的对立的无，而必然是包摄了有与无的。虽然是否定了一切有的无，但是只要它还是对立的无，那么它也就必然还是一种有。它虽然超出了被限定的类的概念，但是作为一种被思索的事物，还不能脱离一个类的概念的限定。因此，在这里我们只能承认一种潜在的有的意义，唯心论的形而上学也是由此而形成的。真正的意识，必然如上所述，也反映意识的东西。所谓意识，只不过是对象化的东西而已。所谓真正无的场所，必然是超越了任何意义上的有无之间的对立，使它得以在内在成立的场所。不管如何，只有打破类的概念这样的东西，才会发现真正的意识。即便是没有对立的超越的对象，在这样的意义下，我们也不能说它是超越了意识之外。恰恰相反，只有通过反映到这样的场所之中，才会看到没有对立的对象。所谓没有对立的对象，也就成了我们的一种具有义务性的思维对象，也就成了我们决定所谓判断内容的根本标准。如果我们反过来考虑，我们的思维也不外乎是陷入了一种矛盾，思维也就破坏了思维本身。离开了这样的一种意义，也就无从考虑所谓没有对立的对象这样的事物。我们观察这样的对象的时候，大概也可以认为我们超越了对立内容所成立的主观意识之野，到了它的外部。但是，这也不过是从对立的无的立场进入了真正的无的立场，不过是从单纯反映事物影子的场所进入到事物存在的场所。这不是抛弃所谓意识的立场，而是将这一立场彻底化。真正的否定必然是否定之否定。如果不是这样，普遍意识也就与无意识没有什么差别，意识的意义也就消失了。可以说，在我们也不得不这样考虑、否则就会陷入矛盾的时候，这样的意识之野必然会内在反映所谓超越的对象。正因为这样的立场作为否定之否定而成为了真正的无，所有对立的无的场所所反映的事物也就能够得到否定了。在这样的情况下，或许有的人会认为对象对于对象而言，是存在于自身之中的，但是，如果对象只是存在于它自身的话，也就不可能成为所谓的意识内容的标准。对象存在的场所必然也是意识存在的场所。我们在看对象本身的时候，或许也可以称之为直觉。但是，直觉也必然是意识。所谓直觉也不能离开观察矛盾自身的意识之野。一般认为，直觉与思维完全不同，但是直觉的东西如果要维持它自身，还是不能缺少“存在的场所”。而且，这一场所与思维存在的场所是相同的。直觉的事物被反映到它所存在的场所的时候，就成了思维的内容。我认为，在所谓的具体的思维之中，必然包含直觉的事物。意识无论如何也不会离开一个普遍化的概念的背景。作为一个普遍化的概念的事物，不管在什么时候都扮演反映的镜子的角色。即便是我们进入了一个被认为是主客合一的直觉的立场的时候，意识也不会离开这一作为普遍化的概念的事物。相反，它会达到这一事物的极致。在意识到了矛盾的情况下，打破一个作为普遍化的概念的事物而到了它的外部，也就意味着它被对象化了。这样的事物，只不过是一种受到了限定的事物、特殊的事物而已，这也不具有知的内涵。反映直觉的事物的场所，必然是直接地反映概念之矛盾的场所。既然说要承认直觉背后的意识之野、场所之类的东西，或许有人会对此提出诸多异议。但是，如果直觉只是意味着没有主观和客观的内涵，那么它也不过是一种单纯的对象。提到直觉，它必然是知者与被知者相互区分，而且二者必然是合一的。由此，知者并不是意味着单纯的形成、或者动，它必然包含了被知者，不，必然是内在反映了被知者。主客合一、或者没有主观和客观，也只不过是场所成为了真正的场所，成为了一面纯粹反映的镜子。尽管特殊的事物被认为是客观的，普遍的事物被认为是主观的，但是特殊的也可以作为知识的内容而被认为是主观的。如果针对特殊而承认是它一种客观的所与，那么针对普遍，也可以承认它是一种客观的所与。在康德哲学之中，它被单纯地认为是一种先验的形式，但是在这一思索的根本之处，一个前提，就是主观根据形成作用而形成客观的所与。但是，所谓形成，并不就是知这一行为。所谓知，必然是在自我之中反映自我。真正先验的东西，必须是在自我之中形成自我的内容的东西。因此，在形成的形式之外，或许我们也可以想到拉斯克所提及的一种领域的范畴(Gebietskategorie)。我们之所以观察为我们的认识对象世界所限定的普遍性概念，也是因为这样的场所对于它自身加以了限定。场所对于场所自身加以限定、或者把它对象化，也就成为了所谓的普遍性概念。在柏拉图的哲学之中，普遍的事物被认为是客观的实在。但是，柏拉图还没有认识到真正包含了所有事物的普遍者，必然是使它们得以成立的场所。因此，场所这样的存在却被认为是一种非实在的，被认为是无。但是，在“理念”本身的直觉的根底，也必然存在这样的场所。即便是柏拉图提出的最高的“理念”，也不过是一种受到限定的特殊的东西而已。即便是说善的“理念”，也不可避免它的相对性。我们将单纯对立的无的场所思索为意识的场所时，也许会认为在直觉之中这样的场所消失了，也许会进一步认为直觉存在的场所是不会得到承认的。但是，我认为这样的场所不是包容在直觉之内，恰恰相反，它包含了直觉本身。不仅直觉存在于此，意志或行为也存在于此。意志或行为之所以被认为是意识的，也正是因此如此。笛卡尔将广延和思维视为第二层次的主体，一方面将运动视为广延的形态，另一方面将意志视为思维的形态，但是在这样的意义下，真正的广延不仅是如物理的空间一样的，而且真正的思维也必然与上面提到的场所一样。这样一来，意识这一行为与反映知识的对象世界这一行为就会被认为是同一行为。但是，按照严格的意义来说，知识的对象世界不能反映情、意的内容。知识的对象世界不管什么时候都不可能脱离被限定的场所的意义。反映情、意的场所，也必然是更为深刻广泛的场所。情、意的内容被意识到了，并不是说它被知识化地认识到了。贯穿知、情、意的意识之野，不仅是不可属于它们之中任何一个的，而且也必然是包含了所谓的直觉而无限伸展扩大的意识之野。意识的最为深刻的内涵，必然是真正的无的场所；而反映概念性知识的，不免是一种相对的无的场所。处于所谓的直觉之中，虽然已经是一种真正的无的场所，但是，情、意得以成立的场所必然是更为深刻、更为广泛的无的场所。因此，在我们的意志的根底，才可以考虑没有任何拘束的无。

(西田几多郎：《场所》，原载：《西田几多郎全集》第四卷，岩波书店，1979年，责任编辑：鲁旭东)

[回主页](#)

地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732
电话：(010)8519507 传真：(010)65137826