臺大文史哲學報　第七十五期
2011年11月　　頁217~241
臺　灣　大　學　文　學　院

論日本現代哲學中的「感性論」傾向——以中村雄二郎的「共通感覺」為例*

黃　文　宏**

摘　要

本論文的目的在闡釋日本現代哲學中「感性論」傾向的意義。對此，本文將討論的重點置於中村雄二郎對「共通感覺」的闡釋，共通感覺也是中村哲學的一個主要概念。首先在第一節中，我們先討論濱田恂子對日本現代哲學的兩個觀察。其次在第二節當中，我們展示中村對共通感覺的兩個基本意義的理解：共通感覺首先表示「五感的綜合」，在這個意義下，它也可以說是最具根源性的感覺，這個意義主要源自亞里斯多德。共通感覺的第二個意義則是來自西塞羅，它意指人生存於一個共同的社會中的「常識」。在第三節中，本文討論 Blankenburg 與木村敏對精神病理分析，兩人分別討論了「寡症性精神分裂症」與「離人症」的病因，並且將其視為是「共通感覺」的兩種不同障礙所造成的結果。筆者將解釋的重點置於中村雄二郎對木村敏理論的討論，特別是「自我是場所性的」這個說法。最後在第四節，筆者反省並批判了中村的幾個觀點，並且認為中村其實將「共通感覺」詮釋為一種把握全體情境的「實踐智慧」（phronesis）。在這裏，筆者也試著思考日本現代哲學的感性論傾向所可能開啟的幾個領域。

關鍵詞：日本現代哲學　中村雄二郎　木村敏　西田幾多郎　共通感覺　常識　場所

100.01.24 收稿，100.04.01 通過刊登。

* 本文係國科會補助專題研究計劃（NSC 98-2410-H-007-040-MY2）之部分研究成果，筆者在此謹向兩位匿名評審者與國科會致以最大的謝意。

**國立清華大學（新竹）哲學研究所教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一

濵田恂子在其《近・現代日本哲學思想史》一書當中，將日本在第二次世界大戰後的哲學發展區分爲二個世代。「戰後第一世代」的發展主要是對圍繞於京都學派哲學的後繼開展或反省。至於日本哲學自1970年以後所謂「戰後的第二世代」的發展，濵田提出兩個值得我們注意的觀察：其一爲「理性的絕對原則的挫敗」，另一爲「日本或東洋思想與歐洲思想的比較」。[1]

我們先思考濵田的這兩個觀察。首先就「日本或東洋思想與歐洲思想的比較」這一點來看。如果我們將濵田的觀察對比到我們所在的處境，我們很快地就會發現，思想的「比較」不單單是日本現代哲學的問題，而是普遍發生於「東亞哲學」的現象，特別是現代的中日韓哲學。自近代以來，中日韓的學者在「自我理解」的時候，往往必須藉助西方思想爲媒介，繞道西方思想來自我理解，這一點幾乎可以說是我們的共同命運。即使在日本這也不單單是1970年以後才發生的事，而是自明治開國以來日本哲學界的共同現象。既然「繞道西方」，就無可避免地要牽涉「比較」的問題。濵田在「比較哲學」這個方向上所舉出的哲學家主要有中村元、川田熊太郎、井筒俊彥。如果我們就這一點來觀察日本現代哲學的發展的話，那麼我們可以發現，日本現代哲學的發展，原則上仍然沿著中村元所給出的「特殊化」與「普遍化」這兩個方向在前進。[2]但不同於初期關心於種種不同文化的特殊面與共通面，日本現代哲學的一個獨特地方，毋寧是漸漸地由哲學的「排比」提升到哲學的「對決」，也就是說，它不再只是單純地對異文化感到興趣，更包括著從「自身的問題意識」而來的「相互批判」，試圖在相互批判中尋找「共同基礎」。在這個層面上，西方思想並不是作爲一種權威而被接受，而是將不同的哲學置於日本自身的思想體系來看，試圖建立一種對東西方皆具說服力的哲學，將「日本哲學」提升到「世界哲學」的層次。[3]換言之，唯有透過將日本哲學提升到世界哲學的層次，日本哲學才能

1 參閱濵田恂子：《近・現代日本哲學思想史》（横浜市：關東學院大學出版會，2006年），頁 235 以下。

2 濵田恂子：《近・現代日本哲學思想史》（横浜市：關東學院大學出版會，2006 年），頁 244-245。

3 參閱黃文宏：〈京都學派哲學在台灣的研究與發展〉，《近六十年海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望》（台北：臺灣大學人文社會高等研究院），預定 2010 年 12 月出版。

臺灣大學學術期刊資料庫

真正突顯其主體。或許我們可以說，唯有在「客觀地」自我觀察當中，我們才能真正「主觀地」思考；唯有在「普遍性」當中，才能認清自己的「特殊性」。日本哲學在這條自我探尋的道路上，無疑地，以西田幾多郎爲首的「京都學派哲學」扮演了一個非常重要的角色。隨著時間的推移，這個學派的思想也漸漸擴散到其他學科的各個領域（例如，社會學、精神病理、文化分析等等），成爲日本哲學的一個代表。由近年來，西方哲學界對京都學派哲學的重視，及其在哲學層面上所提出的洞見，我們可以說日本哲學自明治開國以來的努力，已經取得了初步的成果。

至於濵田的另一個觀察——「理性的絕對原則的挫敗」——則是牽涉到比較特殊的問題。濵田認爲日本戰後第二世代思潮的移動是由「理性」往「感性」再到「身體化」的推移，最終銜接1980年代後半的「理性的退場」，並且認爲這是日本現代哲學的主要趨勢之一。在這個往身體化趨勢的發展上，濵田所列舉的哲學家有：中村雄二郎、市川浩、坂部恵、廣松涉、湯浅泰雄等。對於這個問題，筆者感興趣的地方在於，什麼是「理性絕對原則的挫敗」？這個「感性化」或「身體化」的動向與日本現代哲學的另一個潮流——「理性信奉的哲學」——之間是不是對立的？[4]或者說，所謂「從理性到感性」的意義是什麼？它是不是必然造成「理性的退場」？筆者認爲，這麼一個傾向不會是單純地以「感性」替代「理性」的問題。這是因爲被濵田歸類於「理性信奉的哲學」的哲學家有今道有信、山本信、渡邊二郎、新田義弘、滝浦靜雄、沢田允茂、大森莊嚴等。[5]而就筆者所熟悉的日本現象學家新田義弘（1929-）的哲學來說，新田根據後期海德格哲學所提出的「非顯現的現象學」（Phänomenologie des Unscheinbaren）或所謂的「否定性的現象學」（Negativphänomenologie）想法，強調「明」、「暗」間的「交相游動」（Wechsel-Spiel），就與傳統以「理性」爲「光照」的想法截然不同。[6]筆者在這裏雖然無法詳細討論新田的洞見，但可以肯定的是，既使是濵田所謂「理性信奉的哲學」，也不是單純地回歸理性的絕對性，讓理性全然脫離感性。這樣來看的話，如果我們內在於「感性」與「理性」的區分來看，那麼日本現代哲學的發展是在思考一個更根源的機能呢？還

4 濵田所列舉了戰後第二世代的三個主要潮流，其分別是 1) 比較哲學；2) 理性信奉的哲學；3) 身體化的動向。參閱濵田恂子：《近・現代日本哲學思想史》（横浜市：關東學院大學出版會，2006 年），頁 235 以下。

5 參閱濵田恂子：《近・現代日本哲學思想史》（横浜市：關東學院大學出版會，2006 年），頁 252 以下。

6 關於新田義弘哲學的簡短說明，也請參閱濵田恂子：《近・現代日本哲學思想史》（横浜市：關東學院大學出版會，2006 年），頁 260-261。

臺灣大學學術期刊資料庫

是在思考感性與理性的根源性統一？讓感性與理性作爲這個根源性統一的兩種表現樣式？或者是在思考感性與理性的結合？要回答這個問題之前，我們應該先了解日本現代哲學的「感性論傾向」的意義。它與強調「直觀」與「邏輯」的西田哲學之間有什麼的關係？這是本文在構思上的一個主要線索。

在策略上，筆者先從濵田所列舉的哲學家當中，選擇中村雄二郎（1925-）的「共通感覺」爲題目，了解中村對這個問題的討論，並藉以了解日本現代哲學中「感性論」的一個主要傾向。筆者的這個選擇自然不能涵蓋日本現代哲學「感性論傾向」的全部，但也不是隨意的選擇。一般來說，「感性論」或「感覺論」是中村哲學的代表思想，其核心的概念就在「共通感覺」。透過中村哲學來進行這個研究，在某種意義上是具有代表性的。中村的《感性的覺醒》（『感性の覚醒』）（1975）、《哲學的現在》（『哲学の現在』）（1977）與《共通感覺論——關於知識的重組》（『共通感覚論——知の組みかえのために』）（1979）共同構成其感性哲學的三部主要著作。其中《共通感覺論》不僅是最晚近的作品，對共通感覺的思考也最具代表性。[7]在此，筆者就以《共通感覺論》爲主，來鋪陳中村對「共通感覺」的發揮，並探討日本現代思想透過「共通感覺」這個論題所要突顯的部分。

在行文上，我們首先（第二節）鋪陳「共通感覺」的兩個基本意義。沿著亞里斯多德的思路，筆者認爲共通感覺的「存在」只能從共通感覺的「活動」來了解，它是西谷啓治所謂的「活動的活動」（作用の作用），如何討論這種「純粹活動」是本文思考的主要線索。由於共通感覺的無法對象化，中村緊接著（第三節）藉由精神病理的討論，特別是Blankenburg與木村敏的分析，透過「共通感覺的喪失」來突顯「共通感覺的活動」，以反面的方式來突顯，這是中村所謂「反像的方式」，這是相當具啓發性的做法。筆者認爲，中村在鋪陳上突顯了隱藏在木村敏思想中的「自我是場所性的」的說法，這是典型的西田哲學的延伸與應用。藉由這樣的方式，中村強調了共通感覺作爲人與世界的「根源性的統一性」這個側面。然而這種人與世界的根源性統一的思考方式，筆者認爲並不存在於具有素樸實在論傾向的亞里斯多德思想當中，至少亞里斯多德的「共通感覺」仍然是在「主客對立」的思考下，以「全般者（共通感覺物）」作爲共通感覺的所對。這樣來看的話，中村的思路很明顯地是受到西田幾多郎的影響，中村個人其實也以西田哲學的研究者自許。最後（第四節），筆者反

7 濵田恂子：《近・現代日本哲學思想史》（橫浜市：關東學院大學出版會，2006 年），頁 297。亦請參閱大塚信一：《哲学者・中村雄二郎の仕事——〈道化的モラリスト〉の生き方と冒険》（東京都：トランスビュー株式会社，2008 年），頁 247 以下。

臺灣大學學術期刊資料庫

省並批判了中村的幾個想法，並且試著思考日本現代哲學的「感性論」傾向的意義。筆者認爲日本現代哲學的感性論傾向，就中村哲學來看，其目的是要結合感性與理性。但是，在這個結合的同時，中村不僅擴張了「共通感覺」的意義，也促使我們需要更深入地了解古希臘以來「感知」（aisthesis）的意義。

二

關於「共通感覺」的一般意義，我們先注意中村在《共通感覺論》中的一段文字：

> common sense（コモン・センス）〔...〕擁有社會性常識的意義，也就是說，擁有在一個社會當中每一個人所“共通”（コモン）地擁有的、適當的判斷力（センス）的意義，它在今日也主要是在這個意義下被理解的。但是，共通感覺本來是意指穿透且共通（コモン）於各種感覺（センス）並且又將這些感覺予以統合的感覺；一方面貫穿我們人類所謂的五感（視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺）同時又將五感統合而作動的綜合性的與“全體性感悟力”（センス），這就是「共通感覺」。（強調號“”乃筆者所添加）[8]（頁 7）

中村在這裏先陳述出共通感覺最通常的意義：當我們談到「common sense」（コモン・センス）的時候，它往往包括著兩個意義。首先，它表示一種社會性的「常識」。也就是說，它是內在於一個社會當中的成員所共同擁有的適當的「判斷力」或「感覺」（センス）。這種意義下的「共通感覺」或「常識」，其基礎在於我們共同的日常經驗。由於我們是社會性的存在，必然生存於某種歷史、社會與文化的「共同場所」當中，所以常識就表示著在某個時代、社會、文化當中不言而喻的東西、自然而然地就會知道的東西，或者說是一個社會文化當中被視爲「理所當然」（わかりきったもの）與「自明」的知識。[9]常識作爲理所當然與自明的知識，也表示了常識可以是一種「準則」，它是生存於一個特定的共同體中不會受到質疑的前提。在這個意義下，不同的共同體擁有不同的常識、擁有生存於其中所需的不同前提。常識由於它是自明的，是我們了解的

8 本文所有關於中村雄二郎《共通感覺論》的引文皆直接以頁碼表示。引文出自中村雄二郎：《共通感覚論——知の組みかえのために》（東京都：岩波書店，2003 年）。

9「常識是建立在我們之間共通的日常經驗之上的知識，並且它同時也包含了內在於某特定的社會與文化的共通的意義場域當中被視為是理所當然的與自明的知識。」（頁 5）

臺灣大學學術期刊資料庫

潛在前提，所以我們不會注意到它的存在，嚴格說來，由於它的無法對象化，我們也無法注意到它的存在，它深深地潛藏於日常經驗的底部。這等於是說，在我們的日常經驗當中，存在著一個無法被我們的分別意識所完全穿透的層面。這種common sense的意義可以上溯到古羅馬時代的西塞羅，其拉丁文的表示爲sensus communis。

相對於此，common sense還有另外一個意義。它是「共通」於五感（視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺）並且「統合」五感的綜合活動。中村說它是一種「全體感悟力」（全体的な感得力），並且是能夠「將感覺的全部領域統一地把握的根源性感覺能力」（頁8）。這個意義主要源自於亞里斯多德的koine aisthesis（共通感覺）。對於亞里斯多德「共通感覺」的意義，中村根據亞里斯多德〈論睡眠〉（*De Insomniis*）第二章的文字[10]，這樣來總結：

> 我們人類不僅可以相互比較與識別同種類的感覺，例如可以在視覺相互之間與味覺相互之間比較與識別，也可以在不同種類的感覺之間相互比較與識別，例如在視覺與味覺之間。我們不僅可以感覺地分辨出各種作為視覺上對象的顏色，例如白與黑、紅與綠，也可以感覺地分辨出視覺上的白色與味覺上的甜味。這樣的識別是透過什麼達成的呢？由於感覺地分辨是先於判斷之前的事，所以我認為識別應該是透過一種感覺能力而達成的。但是，它作為感覺能力，並不是個別性的東西，不是與視覺或味覺在同一層次上的東西，而是將不同種類的各種感覺總括同一的能力。將感覺的全部領域統一地把握的根源性感覺能力，換句話說，它必須是「共通感覺」（頁 8）。

換言之，中村認爲亞里斯多德觀察到這麼一個事實：在感覺（或譯爲「感知」）的層面上，我們不僅可以識別同類的感覺物（例如，白與黑、紅與綠），也可以識別不同類的感覺物（例如：白與甜），而這種識別的工作先於思惟的作用而發生在感知的層面上，也就是說，在我們與對象有感性的接觸之際，一種辨識與分別的活動就已然在作用著。在我們感知到白色與甜味的同時，這個分別就必須存在。亞里斯多德認爲這種辨識能力屬於「感覺」（aisthesis），不屬於「思惟」（noesis）。因而不同於康德式的哲學以感覺爲「純然受動性的」，亞里斯多德認爲在先於思惟判斷的「感覺」領域中，就已然存在著「分別」。這樣來看的話，我們的「感知」必須包含一種「綜合作用」。問題在於這種發生於感性中的綜合作用要如何理解？

10 *De Insomniis*, 455a13-23.

臺灣大學學術期刊資料庫

在《靈魂論》（*De Anima*）當中，亞里斯多德提到我們的「特殊感覺」，例如：「視覺」、「聽覺」、「嗅覺」等，這些個別的感覺的所對都是特殊性的東西，例如視覺的所對是某個特殊的「白」、聽覺的所對是某個特殊的「聲音」，各個特殊的感覺都有相應的「特殊感知物」。[11]相對於這種個別的特殊感知物，亞里斯多德還區別開一種「共通感知物」（koina aistheta, common sensible），並且認爲這也是發生在我們的感知中的事情。共通感覺的「所對」，例如運動、靜止、形狀、擴延、數量、統一等。亞里斯多德認爲「共通感知物」作爲共通感覺的「所對」不能透過任何的「特殊的感覺」來把握。[12]因而共通感覺並不與視覺或味覺處於同一層次，因爲它的所對不是「特殊性的」存在，而是「共通性的」，是共通於各種特殊性感覺的感覺物。這樣來看的話，共通感覺確實是一種不同於五感的感覺。但是，亞里斯多德並不認爲在五種感官之外，還存在著另外一種特殊的感官來把握這些共通感知物。[13]他否定了通常所謂的「第六感官」的存在，於是共通感覺的存在與作用應如何說明就成了問題。

在這裏，我們可以看到，共通感覺有兩個主要意義，分別源自於亞里斯多德與西塞羅。但不論是sensus communis或koine aisthesis這兩種共通感覺都無法對象化地來處理，因爲它們都是先在於對象的領域，屬於讓對象爲可能的範圍。對於共通感覺的這兩種意義，中村雖然認爲兩者之間並無必然的基礎關係，但是，如果我們以共通感覺（koine aisthesis）爲主並且將常識（sensus communis）視爲「內在性的共通感覺的外在化」的話，那麼可以幫助我們更清楚地了解共通感覺的各種運作（頁10）。在這裏，我們也跟隨著中村所提供的線索來思考「共通感覺」的問題。

我們知道，共通感覺（koine aisthesis）是將不同種類的感覺總括爲一的能力，或者說，是將各種感覺「統一地把握的根源性感覺能力」，並且這樣的把握發生在感性。「發生在感性」的意義是說，它是一種內存於五感的「感覺」，這種感覺感知五感的活動，讓五感得以感知、分別、辨識各自的對象，在這個意義上，我們可以說它是「根源性的感覺能力」。五感透過它而各自感知、分別、辨識其獨特的對象，或者說，透過「共通感覺」五感才能感覺到它的「感覺物」（看到蘋果的「這個紅色」、嗅到玫瑰的「那個香氣」）。由於共通感覺「共通」於五感，所以我們其實也可以說，五感都包含了一種主動性，它不是純然被動的。或者反過來說，我們的五感或感覺具有主動性與選擇性，並且

11 *De Anima*, 418a13-17.
12 *De Anima*, 425a-425b 424b-425a.
13 *De Anima*, 424b-425a.

臺灣大學學術期刊資料庫

這個選擇性先在於知性，其來源則是在共通感覺。我們的感覺不是純然受動的，它主動地選擇感知的對象，選擇什麼能進入感知之中、什麼不能進入感知之中，也就是說，選擇了什麼能被我們感知、什麼不能被我們感知。

對於共通感覺的問題，中村先從共通感覺的存在問題開始思考。他認爲單從日常生活中「隱喻」的使用，就可以說明在我們的感覺之間確實存在著共通的部分。例如，在日文當中，某些味覺的語詞常常被挪用到視覺、嗅覺、觸覺、聽覺，其中最有名的例子是日文的「甜味」（甘い）這個語詞。人們在使用這個語詞的時候，遠遠超出了味覺的範圍，而跨越到其他特殊的感覺領域，例如關於嗅覺的有「玫瑰甜美的香味」（〈ばらの甘い香〉）；刀劍的尖端鈍了有「刀尖鈍了（刃先が甘い）」（觸覺）的說法；關於曼陀林的聲音（聽覺）有「甜美的音色（甘い音色）」這樣的說法（頁9）。我們雖然知道這些感覺分別屬於「不同的」感覺，但能用「共同的」語詞來形容，這表示我們同時知道，各種感覺之間存在著某種「共通性」。能同時分別這種「共通性」與「差異性」的感覺，就是共通感覺。

關於這一點，筆者認爲由共同感覺共通於各個感覺又能夠分別各個感覺，我們可以說它是對感覺活動本身的感覺。這樣來看的話，共通感覺是在五感的活動中識別五感內容的感覺活動。在這個意義下，它確實如西谷啓治所說，是一種「在感覺中的『活動的活動』的能力」（感覚に於ける「作用の作用」の能力）。[14]而就經驗的層面來看，人的五種感官（眼、耳、鼻、舌、身）分別對應到五種感覺（視、聽、嗅、味、觸）。如果我們說五種感覺的位置在五種感官的「活動」的話，那麼共通感覺的位置就在「活動的活動」。它引導並且讓我們的眼睛看到顏色、耳朵聽到聲音、鼻子聞到味道。但是問題在於，要怎麼樣來了解這麼一種活動的活動？

中村首先認同亞里斯多德看法，認爲共通感覺並不是任何特殊感官的感覺。換言之，人除了眼、耳、鼻、舌、身等五種感官之外，並沒有另外一種具有肉身形式的第六感官。共通感覺雖不同於五種感覺，但是，它並不脫離特殊的感覺，而且只能與特殊的感覺一起動作，它就發生在各種特殊的感覺當中，是綜合與分別五種感覺的感覺，換言之，它的活動並不在五感的活動之外，而就在五感的活動之中。依中村的說法，它是一種先於感覺對象而給出感覺對象的「全體性感悟力」。筆者認爲，這是中村在《共通感覺論》中所特別重視的地方。

14 參閱西谷啟治：『アリストテレス論攷』（《西谷啟治著作集》第 5 卷）（東京都市：創文社，1993），頁 68。

臺灣大學學術期刊資料庫

在這裏，我們注意共通感覺作爲「全體性感悟力」的這一面。如上所述，由於我們並沒有特殊的第六感官，全體性的感悟力也發生於對象性的知覺之前，這等於是說先在於分別意識之前，共通感覺的作用已經發生了。我們不能藉由指出第六感官，或以處理對象的方式來面對共通感覺。這樣來看的話，全體的感悟力發生在一種「主客未分」的狀態或「主客對立之前」的體驗。這種體驗既是「主客未分」，也可以說是「無分別」或「主客合一」，它是在我們的經驗當中與「場所」無分別地爲一的環節。[15]其中，「主客合一」代表這樣的東西與我們之間並沒有距離，或者用中村的話來說，它「太過於近身了」（あまりに身近で）（頁44）。由於太過於近身，所以我們沒有辦法對共通感覺「採取距離」，無法「採取距離」，就如同日常經驗中的「無分別面」，我們沒有辦法以「客體」的方式來處理它，一旦將其對象化就必然失真。這樣的話，我們究竟要如何來理解這種日常經驗的「無分別面」呢？對於這個問題，中村採用了一種「反像的方式」（陰画のかたち）（頁44），也就是說，透過共通感覺的「欠缺（喪失）」來說明共通感覺的存在，在這裏，中村進入了精神病理的討論。

三

我們知道，共通感覺除了「五感的綜合」之外，還有「常識」的意義。中村認爲這兩個意義是相通的。作爲「常識」的共通感覺所表示的我們日常經驗中自明且無法對象化的一面，它也是我們健全地生活在一個社會當中不可或缺的一個前提。在這個意義下，共通感覺的喪失表現在日常生活上某些必要的能力的喪失。對此，中村借用Blankenburg與木村敏在精神病理上的研究，來說明當這種無法對象化的「共通感覺」或「常識」嚴重喪失的時候，在我們身上所可能引起的一些問題或病症。誠如中村所說，「精神分裂症正是共通感覺的病理學的固有領域」（頁39）。在這裏，中村首先引用Blankenburg對「寡症性分裂症」的描述。「寡症性分裂症」屬於一種沒有伴隨著妄想的單純性精神分裂症，Blankenburg將這種分裂症的基本障礙理解爲「自然的自明性的喪失」。中村用德國的女店員Anne Rau的面談記錄來說明這種症狀（頁34-35）：

> 我到底缺少了什麼呢？它〔譯注：我所缺少的〕不過是某種微不足道的、不尋常的、***重要的東西***，如果沒有這個東西似乎是沒有辦法

15 參閱黃文宏：〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》第 73 期（2010 年 11 月），頁 173-196。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 生存的.....。
>
> 不論是誰都應該知道他要怎麼樣來行為。不論是誰都有條理與思想。不論是動作、人性、與他人的關係等，這裏的一切都有規則，誰都會遵守這些規則。但是，對我來說，我還沒有明白地了解這些規則。我就是缺少這些***基本的東西***。
>
> 我所欠缺的東西，是一定我在與他人的交往的時候——非常理所當然地——知道的東西，這個東西我是知道的。這對我來說，就是沒有辦法。
>
> 我現在——當我跟大家一起做什麼事情的時候，我就沒有辦法持續，沒有辦法好好地做。例如洗東西這一類的——困難的地方，困難的地方到底在哪裏，我要怎麼說好呢？——對我來說，這些就沒有辦法是作為***理所當然的事情***來做。我覺得什麼地方怪怪的。
>
> 我對自己沒有自信，面對事情的時候也沒有堅定的***立場***。就算我會編織籠子也是這樣——因為這只是一個側面而已——***另外一個側面***，像其他人一樣，打從心裏專心一致地投入工作——也就是說，穩當並且牢牢地保持自己的這一面，對我來說是沒有的。

這個面談記錄，記載了一個寡症性分裂症者在日常生活當中所遭遇到的困難。她沒有辦法理所當然與他人一起工作、交往，對理所當然的事情感到奇怪。她本來的能力（例如編織籠子）失去了。患者表示她之所以沒有辦法做，是因爲她遺忘了某些對她來說是自明性的東西，或者說某些本有的能力失去了。用Blankenburg的話來說，這就是所謂的「自然的自明性的喪失」（頁34-36）。Blankenburg認爲一般地來說，不論是在「伴隨著妄想的精神分裂症」或是「沒有伴隨著妄想的精神分裂症」當中，都存在著共通感覺能力的喪失。並且這種能力是逐漸喪失的，我們慢慢變得沒有辦法正確地來看事情，對他人的關懷與情感漸漸失去，患者漸漸失去人際的關係、脫離社會規範，甚至最終在發病的時候，我們會失去我們特有的感覺，例如工匠失去目測的能力，少女失去其品味的能力等等（頁40）。這樣來看的話，「本有的能力的喪失」是精神分裂症的一個特徵，問題在於在這裏患者所真正所失去的東西是什麼？Blankenburg認爲在精神分裂症中所真正失去的「與其說是對明白的真與假之間的辨識與分別，不如說是對我們日常經常遭遇到的『多半爲真』（多分真実）與『多半爲假』之間的辨識與分別。」（頁40-41）換句話說，患者所失去的是對日常生活中「或然性真理」的辨識與分別，而這種辨識與分別「或然性真理」的能力，

臺灣大學學術期刊資料庫

正是「共通感覺（常識）」的活動。沿著這個想法，Blankenburg將精神分裂症的形成，訴諸日常生活中自明性知識（常識）的喪失。

Blankenburg的說法影響了日本精神病理學家木村敏（Kimura Bin）的精神分析理論。在討論了Blankenburg的說法之後，中村緊接著轉述了木村敏對精神分裂症與離人症的理論。木村敏將這兩種病症，都視爲是一種共通感覺的障礙。但是，不同於Blankenburg所突顯的是共通感覺的「常識面」，木村敏的分析所突顯的是共通感覺作爲「全體的感受性」這一面。中村所注意到是木村敏對離人症的分析。離人症是精神障礙的一種類型，病人在這種初期症狀當中，對周遭世界、對他人、以及自我會逐漸失去現實感，也就是說，患者在知覺與情感上會漸漸地對周遭的一切形成一種疏離。關於這種疏離或失去現實感的狀態的描述，中村介紹了木村敏報導的兩個病例。這兩個病例分別出自24歲女性患者本人的親口陳述，與42歲的女性患者在信件中的描述（頁47）：

> 即使是聽音樂的時候，也只是各種聲音進入耳朵當中而已，即使是觀看繪畫的時候，也只是各種顏色或形狀進入眼睛之中而已。既沒有任何內容，也沒有任何意義。（24 歲女性患者）
>
> 我雖然能夠理解熱與冷這種溫度的高低，但是卻沒有辦法確實地感覺到熱與冷這種感覺。〔...〕真的就只是觸動到視覺聽覺而已，只是肉體地感覺到而已，在精神的感覺層面上，如往常一樣什麼也感覺不到。（42 歲的女性患者）

在這裏，我們可以看到離人症是一種知覺與情感的疏離。從患者的陳述來看，上述這兩個病例的共同點在於「自我疏離」。或者更恰當地說，它是「自我」與所內存於其中的「世界」的疏離。這個時候自我似乎離開了自我，成了自我外部的觀察者。木村敏認爲在上述的病例中，患者欠缺將人與世界的關係現前的感受性，因而「世界」對患者來說，不過就只是「感覺刺激的叢束」（頁47-48）而已。患者沒有辦法根據自己的感覺主動地構成一個世界，對她來說，周遭世界無法形成、失去了現實感，或者說，患者生存於一個與他自己完全疏離的世界。從這種「現實感」的喪失，木村得出一個結論：

> 在這個時候，我們就必須在所有的人類活動的根柢處，承認一種***感受能力***。就像它可以被稱為『與現實的生命的接觸』（Mikowski）或者『與世界的共感的全體關係』（Erwin Straus）一樣，這是能夠帶來人類與世界的根源性連結的一種***感受能力***。（頁 46-47）

換言之，木村敏認爲我們必須承認人與世界之間存在著一種「根源性的連結」，透過這種根源性的連結，世界內的事物才得以現前，才得取得「現實存在」

臺灣大學學術期刊資料庫

（Wirklichsein）的意義。這種根源性的連結或無分別的統一才是經驗中最爲根本的地方，因爲唯有透過這種根源性的「感受力」，世界內的事物才得以現前。

> 共通感覺〔...〕將人與世界以根源的方式連結在一起，並且對我們人類而言，它擁有讓本來可稱為「世界」的東西得以現前的活動。而欠缺這種感受性的時候，「世界」就只是作為一種單純的「感覺刺激的叢束（或譯為「一束感覺刺激」）」而刺入我們的感覺的表面的混沌而已。我們無論如何都不可能積極地將其構成為「世界」。（頁 47-48）

木村敏認爲，共通感覺是一種讓周遭世界得以現前的基本感受性，「世界的『現實性』畢竟是我們自己的『生存意志』（生への意志）的反映。」它反映出我們在現實世界中的生存意志。對離人症的患者來說，當「世界」的現實性喪失的時候，「自我」亦會跟著解體，「自我無法作爲自我而被自覺。」（頁48）換言之，離人症患者由於共通感覺的障礙，無法構成一個世界，沒有「自我」所內存於其中的「世界」，「自我」亦跟著懸空。出現在離人症患者身上的「世界的現實性的喪失」與「人的自我解體」其原因都是來自於「共通感覺的障礙」，而木村敏的「共通感覺」所指的是一種根源性的感覺能力。

中村在這裏接受木村敏的看法，認爲離人症患者所真正欠缺的是一種自我與世界的根源性連結，並且認爲共通感覺正是這種連結所在（參閱頁46-47）。反過來說，當這種根源的連結受到阻礙，世界就成了一束感覺刺激的叢體，世界內的事物什麼也不是，它失去了現實性。失去了現實性的世界並不因此化爲全然的虛無，它只是無法形成與自我關連的對象，自我生存於一個與自己毫無關係的世界當中，這導致自我疏離。同樣地，對他人的關懷與情感也會跟著失去。

筆者認爲，這種作爲自我與世界的根源性統一的共通感覺，其實可以視爲是西田所謂的「主客未分的狀態」的一個實例。[16]因爲主客未分或主客合一的無分別狀態，是主客分別的基礎。當主客合一的活動失去作用，客體就無法作爲客體而出現在主體之前，世界因而失去了現實性，成爲一種「混亂」（chaos）。自我在這種混亂當中無法找到自己的位置來安置自己，成了「無所措手足」的狀態。不論是「本有的能力」或「現實感」的失去都是「共通感覺」的綜合能力的喪失，借用西田哲學的話來說，我們可以說這是「場所」的喪失。或者是

16 關於「共通感覺是一種場所」的說法，請參閱黃文宏：〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》第 73 期（2010 年 11 月），頁 173-196。

臺灣大學學術期刊資料庫

一種「場所錯置」（場違い）。我們日常語言中所謂的「氣氛不對」、「不合時宜」、「分不清楚狀況」等等措辭，種種不合情境的反應（inappropriate response）都是源自於「場所錯置」的結果。對於這種共通感覺的喪失所造成的症狀，中村喜歡使用「可怕的」（恐ろしい）這樣的語詞來形容，因爲在我們的內心當中，或多或少都會找到相應的感覺。

沿著自我與世界的根源合一的觀點，中村認爲在木村敏的分析底下，還隱藏了一個沒有爲木村敏所明白地說出來的觀點，即「『我』是『場所』」（〈私〉とは〈場所〉である）（頁49）。「『我』是『場所』」這樣的說法，很明顯地是受到西田幾多郎的影響，西田也有類似的說法，「〔...〕我們的自我毋寧是場所性的〔...〕」。[17]但是，這是什麼意思呢？筆者認爲我們可以將西田的「純粹經驗」分析出「分別」與「無分別」兩個環節，其中主客未分或主客合一的環節屬於無分別的層面，無分別的層面是分別層面的基礎，當無分別面無法作用的時候，分別面也無法作用。經驗的「無分別面」，用心理學的語詞來說，也可以說是「自我」，只是這裏的自我不是指被意識到的自我，而是純粹的「能經驗」或「能意識」本身。[18]

同樣的觀點，如果我們從「『我』是『場所』」這個角度來看的話，我們必須主張真正的「自我」不是「物」（もの）而是「事」（こと）。「もの」表示一種具實體性的定性存在，它是在亞里斯多德邏輯學當中佔據文法主詞的「實體」（hypokeimenon）。另一方面「こと」（事或事態），而表示一種「發生」（Geschehen），在文法上它佔據述詞的位置。如木村敏所舉的例子：

> 例如在說「這朵花是紅的」的時候，「這朵花」是作為「物（もの）」而被置於主詞的位置。而「紅的」則是「事態（こと）」。在「紅的」這個***事態***被說出的背景當中，存在著說出這個***事態***的「我」。換句話說，在這朵花是「紅的」這個形態下，讓〔譯注：這朵花〕自身得以出現的「現在，在這裏」（〈いま、ここで〉）的***場所***，就是「我」這個***事態***。[19]

17 NKZ 8,256.

18 參閱黃文宏：〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》第 73 期（2010 年 11 月），頁 173-196。

19 「たとえば《この花は赤い》と言う場合、〈この花〉は〈もの〉として主語的位置におかれている。ところが、〈赤い〉の方は、〈こと〉である。しかも〈赤い〉という***こと***が言われている背景には、その***こと***を言っている〈私〉がいる。いいかえれば、この花が〈赤い〉というかたちで自己を現わしている〈いま、ここで〉

臺灣大學學術期刊資料庫

木村敏在這裏想說的是，自我不是一個「物」或「實體」，而是一種「事態」、「事件」或「發生」。它是讓「這朵花」以「紅色的」事態，出現在「現在，在這裏」（いま、ここで）的這個「場所」。換言之，「我」就是「現在，在這裏」的這個「場所」，它讓場所的「內存在物」得以存在，讓主客對立與主客的關係得以產生，它是一種「讓存有」（Sein-lassen）。對離人症患者來說，「自我」的實感是由共通感覺所保證。所以中村進一步認爲，當離人症患者說「沒有自我」或「自我喪失」的時候，它的意思是指「共通感覺的喪失」。共通感覺的喪失造成「這朵花是紅色」這個事件無法現前，經驗到這個事態的「自我」無法存在。當離人症患者說只有顏色或形狀進入眼睛之中，然而什麼都沒有看到，只有聲音進入耳朵，什麼都聽不到，對「*存在*絲毫沒有感覺」的時候，這不能單單視爲是「現實感的喪失」，而是東西失去了「存在」的述詞，事物不再能夠作爲事物而現前。這樣來看的話，「共通感覺的喪失」其實是自我與世界的根源性連結的失去，失去這種根源性的連結，事物就無法在「現在，在這裏」取得實感。這反過來說則是意謂著，我們透過共通感覺來把握現實，透過共通感覺在意識的層面上獲得「現在，在這裏」的實感。

四

最後我們思考幾個問題。首先我們先看看濵田的觀察。濵田對戰後第二世代的兩個觀察，都是將其連結在對近代理性主義甚至對德國觀念論的批判來看。[20]這兩個傳統雖然對理性各有不同的理解，但都相當重視廣義下的「理性」，黑格爾就將笛卡兒的哲學視爲是往絕對觀念論發展的一個初期階段。就中村的例子來看，對近代理性主義的批判是比較明顯的。在此，近代理性主義所意指的主要是由笛卡兒所開啓的二元論的思考方式，這其實也是西田幾多郎在《善的研究》中的出發點。作爲西田哲學之開始的「純粹經驗」，其批判的矛頭也是指向二元論的思考方式，並且以我們經驗中主客未分的狀態爲主要思考的對象。一般來說，中村的哲學並不屬於京都學派，只能說是受到西田幾多郎哲學相當大的影響的思想家。西田的影響是普遍存在的現象，近代與現代日本哲學在某種意義上可以說都是從西田哲學出發，或者受到西田強烈的影響，這是因爲西田說出了深藏於日本人經驗中的東西。對此，西田的一個貢獻就在於他開

という場所、それが〈私〉ということとなのである。」（頁 49）

20 參閱濵田恂子：《近・現代日本哲學思想史》（横浜市：關東學院大學出版會，2006年），頁 235。

臺灣大學學術期刊資料庫

啓了經驗中的「無分別」部分。[21]在這裏，人與世界（場所）是無分別地爲一。從這個角度來看的話，中村也是銜接在這個方向上，強調共通感覺之原始的主客合一性。但是，不同於西田哲學，中村關心的方向在現實世界的知識問題，特別是對近代科學知識狹隘化的批判，其主要的觀點在於知識的「惰性化」無法適當地反應現實的「生動性」，特別是二元論思想對近代世界所造成的知識的宰制與窄化。由於科學知識都是建立在主客分別的層面，中村的批判也是指向近代理性主義的笛卡兒。在這裏本文所要思考的第一個問題在於：什麼是二元論的思考方式？笛卡兒的二元論思考方式是不是必然引向主體對自然的宰制？

我們知道，笛卡兒式的二元論思考方式將「心（精神）」與「物（自然）」視爲各自獨立的實體。前者以思惟爲本質，後者以擴延爲本質。這種二元論嚴格地區別開「心」與「物」，讓各自成爲自立不依他的存在。這種二元論所遺留下來的問題在於：物質性的東西（物）與非物質的東西（心）如何相互影響？笛卡兒本人雖然在事實上承認心物間交互作用的存在，但是，如果我們徹底化他的思想來看，作爲「物」的身體是擴延性的存在，它不能作用於非物質性的精神。同樣地，作爲精神實體的「我」則是非物質性的存在，它也不能作用於非精神性的物質。因而嚴格說來，這樣的「我」並不是真正「行爲者」，它不是身體上變化與運動的原因，只能是其「觀察者」，「我」只能觀察「我」在意識領域內的發生。沿著這種想法，物的世界遵守必然的機械法則，以必然的因果關係連結在一起，這是一個可以量化的物質世界。另一方面，精神的部分則不受因果法則的約束，它屬於自由的世界。但是這種笛卡兒式的「自由」，嚴格說來，並不是行爲上的自由，而是意識層面上的自由，因爲「我」並不真正產生身體的結果，並不是身體行爲的真正原因。在這種心物二元的想法下，自然界成爲「觀察的客體」，自我成爲「觀察的主觀」，而且是「純粹的觀察者」。這樣的話，就哲學的角度來看，徹底化笛卡兒的心物二元論的結果，就會如機緣論者如格林克斯（A. Geulincx, 1624-1669）、馬勒伯朗雪（N. Malebranche 1638-1715）或甚至萊布尼茲那樣，主張「心物平行論」或「預定和諧說」，認爲心物之間只有偶然的關係或以上帝爲唯一真正的原因。在這個意義下，我們不能改變自然界，只能思考它。筆者認爲，這是我們站在笛卡兒立場上，徹底化心物二元論的一種邏輯上的必然結果。

對於笛卡兒式二元論的影響，我們或許也可以從社會學的角度，一方面接

21 參閱黃文宏：〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》第 73 期（2010 年 11 月），頁 173-196。

臺灣大學學術期刊資料庫

受笛卡兒二元論的結論，以「自我」爲「純粹觀察者」，另一方面再將這個觀點與培根的「知識即力量」結合，進而主張當「認識」主要意謂「觀看」與「看穿」的時候，「觀看」與「看穿」同時也意謂著「權力」。純粹的觀察者成爲權力的擁有者或自然的掌控者（頁69）。「純粹觀察」成爲中村所謂「支配的，成爲冷靜的*目光*」（頁56）。中村甚至借用邊沁（Jeremy Bentham, 1748-1832）「圓型監獄」的構想來說明觀看所擁有的支配性（頁70-71）。換句話說，中村認爲二元論的思考與「知識即力量」的結合，「自我」將成爲支配世界的「主體」，「自然界」則相應地成爲被支配的「物」或「客體」，「自然界」的意義被窄化爲「物的世界」。但筆者認爲，如果我們沿著哲學的邏輯來思考，從笛卡兒二元論式的思考，我們得不出「支配」自然界的想法，因爲如上所說，笛卡兒式的主體並不是「行爲者」而是「觀察者」，「純粹的觀察者」如何支配這個世界？即使在這裏添加入「知識即力量」的想法，也要考慮思想的相容與否，混雜的思想並不是世界的邏輯（logos）。在這一點上，中村的思考毋寧是不充分的或者說比較不具哲學性的。但即使如此，我們一樣不能排除中村的分析與觀察確實包含著相當的洞見，只是在邏輯的層面上仍有許多可再補充的地方。這是筆者的一個批評。

心物二元論雖然在理論上有其待解決的問題，但無論如何，由心物二元論所帶來的「純粹觀察」的想法是近代科學知識的基礎，科學只能建立在對象化的思惟上面，也應放棄主觀的期待與干擾，客觀地來看實事本身，而這種科學所帶來的實用性是不爭的事實，中村也很明白地認識到這一點。在中村看來，近代科學問題並不在科學的對象化本身，而在科學所造就的對人生豐富經驗的排除，換言之，「經驗的窄化」是近代科學所帶來的結果。就科學來說，它讓科學甚至哲學不能夠恰當地回應生動的世界，哲學在這裏失去了生命力。但哲學如何重新獲得其生命力呢？在中村看來，「哲學的生命力」與「經驗的解放」有很大的關連性，「經驗的解放」牽涉到讓經驗爲可能的共通感覺。那麼經驗應如何從窄化中解放？或者說，中村在面對「經驗的窄化」所提出來的構想是什麼？這是本文要思考的第二個問題。

中村認爲，我們的經驗都是「生動的」（生きられる），常恆地處於變動之中，或者說，經驗在本質上就是具生命力的經驗。而任何具生命力的東西，如果我們不對它有所作爲的話，生命依其自身的法則總是會減弱、消散、最終死滅而去。有生必有死，生命本身就包含著死亡，這是生命的本質。[22]對經驗

22 「確實，人們也可以將現實的常識視為一種生存的東西（生きもの），它自身總是會減弱、消散、死滅而去。」（頁 19）中村在這裏雖然是在談「常識」的生命力，

臺灣大學學術期刊資料庫

來說，「減弱、消散、死滅」表示經驗漸漸地失去其豐富性、窄化乃至完全惰性化爲一種定性的存在，它讓我們再也感覺不到豐富多變的經驗，經驗完全失去了動性，成爲死滅的存在。中村認爲經驗的貧乏來自於感覺的貧乏，而我們之所以無法感覺到經驗的豐富性，其原因在於我們「感性的惰性化」。感性惰性化追根究底其實是感覺的統合能力的惰性化，常識或統合能力的固定化則是源自於「共通感覺惰性化」（頁31）。因而，如何讓感性「覺醒」或保持「動性」可以說是中村哲學的關心所在。

回復日常經驗的豐富性，也可以說西田哲學的一個重點，[23]「存在即活動」則是其基本看法。[24]台灣的哲學家洪耀勳（1903-1986）曾說過一句很有意思的話，「反對固定的存在概念，是生命哲學共同的固有的目標」。[25]這其實可以視爲是東方生命哲學的一個共同的基礎。在這樣的哲學思惟當中，由於存在是動性的，一切都是剎那生滅、無有暫住的，事物沒有「是什麼」（Was）的問題，或者說，事物的是什麼就在它的「如何」（Wie）活動當中，只能從活動來了解它的意義。中村雄二郎的哲學也是內在於這個傳統來思考，他同樣透過「活動」來了解「經驗」與「共通感覺」的存在。對中村來說，人類的感性是歷史性的存在，它在歷史中形成與變化，而其深層的結構則在「共通感覺」。對於共通感覺這種歷史性的存在，問它的「是什麼」就等於是在問它的「如何活動」。由於中村關心現實世界知識的重組，因而對他來說，問共通感覺的「如何活動」就等於是在詢問共通感覺「如何有效地活動」。而由於共通感覺的無法對象化，我們只能透過共通感覺「無法有效地活動」來說明它的存在，「精神病理分析」與「感性的惰性化」都是共通感覺無法有效地活動所造成的結果。這是中村的思路。但是，中村的想法並不是要將「存在」的問題化約爲「有效性」的問題，也不是單純地要以「感性」來替代「理性」，而是要將兩者合在一起來思考，因爲感性與理性間的分界並不是截然分明的。

中村的這個看法，我們可以注意他對笛卡兒的研究。中村要我們注意笛卡兒哲學中的「sens」（感覺）的概念。他認爲笛卡兒在《方法導論》中，將「良識」（bon sens）與「理性」（raison）互換地使用，這意謂著「良識」（bon sens）

但筆者認為同樣的觀點也適用中村對所有具生命力事物的理解。生之為生總是包含著死。亦請參閱西田幾多郎：〈邏輯與生命〉(NKZ 8)。

23 參閱西田幾多郎《善的研究》新版序中「自然科學的黑夜觀」與「存在本身的白日觀」(NKZ 1,3-4)。

24 黃文宏：〈西田幾多郎與熊十力〉，《清華學報》新 37 卷第 2 期（2007 年 12 月），頁 403-430。

25 洪耀勳：《實存哲學論評》（台北：水牛圖書出版事業有限公司，1988 年），頁 49。

臺灣大學學術期刊資料庫

其實是一種更高層次sens（感覺）。良識是「一出生不論是誰都平等地具備的東西」、是「正確地判斷、區別開真僞的區別能力」、它也被稱爲「理性」（頁133）。換言之，良識是我們用來正確判斷與區別真僞的能力。笛卡兒的sens並不局限於五感，而是表示一種高層次的理性、「精妙的預感」、「高階的直觀」或「靈感」（頁155）。它同時擁有通常意義下的「感覺」與「理性」的意義。這也就是說，它可以視爲是高層次的「理性」，也可以視爲是高層次的「感覺」，「良識」其實就是「共通感覺」。更進一步地，良識也可以視爲是「理論」與「實踐」的結合。「良識賦予行動一種***理性的性格***，並且賦予思想一種***實踐的性格***。在這裏，思想的要求與行動的要求之間是融合、緊密一致的。」（頁156）。中村因而說：「沒有理性的目的，根本不可能會有有條理的意志活動；沒有實踐目標，根本不會有思考的自由活動。」（頁156-157）也就是說，在共通感覺或良識的層次，理論與實踐、感性與理性的區別是不必要的。理論與實踐這兩種活動型態都出自一種社會生活的基本需求，這種社會的「判斷力」（サンス），就是「良識」（ボン・サンス）（頁157）。這樣來看的話，由於個別感覺唯有透過共通感覺的活動才得以現前，「共通感覺」統合五感並給予秩序，如果我們將這個給予秩序的東西予以實體化，它就是我們通常所謂的「理性」。而就「共通感覺」是以某特殊的「感覺」爲主來進行綜合，並且先於思惟而言，它屬於「感性」。良識是感覺，也是理性，它表示了感性與理性之結合的可能。在這裏，我們看到中村其實繼承了古代西塞羅修辭學的理想，想要透過共通感覺來重新思考「現實世界」（現象世界）與「理論世界」（本體世界）的結合。[26]

我們知道，相對於西田哲學，中村關心的是「知識的重組」。對於這個問題，中村這樣來思考：「感性的惰性化」造成經驗的窄化，經驗的窄化讓建立在經驗之上的知識無法回應豐富變動的日常生活世界。感性的惰性化源自共通感覺的惰性化，如果再進一步詢問「共通感覺的惰性化」的原因的話，那麼中村的回答在於近代科學所造成的「視覺化傾向」。換言之，「視覺」讓自然成爲客體，成爲可以操作與支配的對象。如我們先前所討論，中村認爲近代視覺化傾向，其根源在笛卡兒二元論的思考方式。笛卡兒的二元論讓「認識的主體」與「被認識的客體」分離，「觀看者」與「被觀看者」形成對立。視覺以眺望的方式將具動性的世界給予固定化或對象化，形成一種服從機械法則的自然觀。換言之，整個二元論的思考方式才是真正的問題所在。

對於近代文明的這個傾向，中村並不否定這種以二元論或「視覺」爲基礎

26 中村的想法，請參閱《共通感覺論》，頁 164 以下。

臺灣大學學術期刊資料庫

的文明確實有它的優點。科學與技術的發達、知識與思想的廣泛傳播就是一個例子。在中村認爲，更恰當地來說，近代科學的真正問題並不在「視覺化的傾向」，而在「視覺的獨大」。要解決這個問題，中村建議用「觸覺」來替代「視覺」，這是因爲中村認爲共通感覺的綜合，主要是透過五感中的一種感覺來進行。這個主導的感覺在中世紀是「聽覺」，而在近代則是「視覺」。「近代文明的視覺優位的方向，並不是在與觸覺結合的形式上來發展的，而是在與觸覺切斷的形式上來展開的。」（頁55）在這裏，我們可以再進一步詢問，爲什麼中村要建議「觸覺」或所謂的「體性感覺」來取代「視覺」的位置呢？[27]對此，我們還需要另一篇專論的文字來處理。但中村的基本思路在於認爲「體性感覺」比視覺更能夠把握到「全體」。換言之，以觸覺爲主導的共通感覺更能夠全體地把握世界。問題在這種「全體」的意思是什麼？筆者認爲這是中村批判二元論思想的基礎所在。在這裏，我們進入第三個問題：中村如何來理解共通感覺所包含的「全體的感悟力」？

對此，我們再回頭注意木村敏對離人症的分析。木村敏雖然受到Blankenburg很大的影響。但是，不同於Blankenburg所重視的是common sense的「常識」的一面（自然的自明性的喪失）；木村敏所重視的是一種更爲「根源性的感覺」，木村的解釋突顯了「人與世界的根源性連結的***感受能力***」，它是我們與所在的場所的無分別地合一的關係，同時也表示「自我」就是「現在，在這裏」（いま、ここで）的「場所」本身。對於這種人與世界的根源性統一的感受能力，中村認爲這其實就是亞里斯多德所說的「共通感覺」。[28]

在這裏，我們可以明白地看到，中村與木村所突顯的側面很明顯地都是受到西田幾多郎哲學的影響。中村在鋪陳木村敏的思路的時候，主要是根據西田哲學中「自我是場所性的」這一點。這表示「自我」不是主詞性的實體，而是與其所在的場所無分別地爲一的「現在，在這裏」。在這裏，我們可以看到現代日本哲學中側重日常經驗中「無分別性」的這個傾向。它雖然不從主客分別來談，不從笛卡兒式的心物二分著手，但不將自我視爲與物相對的純然意識性的存在，反而更能具體地思考我們的「實存」（Existenz）。這個思惟的方向，由於無法對象化地來看，所以就主客對立的語言與思考來說是「無」；就它是

27 中村採用了勝木保次的感覺三分說，其所謂的「體性感覺」主要是透過「體性脊髓神經」所傳達的感覺，包括觸覺、壓覺、溫覺、冷覺、痛覺（統稱為「皮膚感覺」）以及運動感覺（頁 39）。

28「[...]這是能夠帶來人類與世界的根源性連結的一種感受能力。亞里斯多德所說的『共通感覺』（sensus communis, koine aisthesis）難道不正就是這樣的東西嗎？」（頁

臺灣大學學術期刊資料庫

與近我們最近的東西，與我們的實存無分別地爲一而言，它是我們根源的主體或生命本身；而就它主客未分地世界的合而爲一來說，它是將自我與非我皆包含在內的「世界」或「全體」（das Ganze）。

對於這個問題，如果我們從兩重世界的區別來看，濵田所謂的「往感性的推移」，在中村哲學身上，其實可以理解爲是往「日常生活世界的推移」。因爲思想面對「概念的必然世界」，而感覺面對「或然的日常世界」，前者屬於常恆的「理型世界」，後者屬於流變的「生活世界」。中村所努力結合的正是這兩個世界。誠如Blankenburg所說，存在於「感覺」或「判斷力」（サンス）中的真實，雖然是「擬似的真實」或者只是「或然地正確」的東西，它並不是對真理的不充分的認識，反而是確然性真理的基礎（轉引自中村《共通感覺論》，頁41）。如果以亞里斯多德「直覺」與「演繹」的區分來看，演繹推論無法自我證成推論的大前提，思惟的大前提的獲得只能透過「直覺」或「感知」（aisthesis）。而就中村的哲學來看，直覺所包含的無分別面，其位置只能在「感性」或更恰當地說在「共通感覺」，它牽涉到一種全體性的把握。共通感覺是主客的根源性統一，這是中村「感性論」的重點。

從這個角度來看的話，現代日本哲學的「往感性的推移」並不是重新肯定康德式純然受動性的感覺，而是重新肯定古希臘哲學傳統中具主動綜合性的「感覺」或「感知」（aisthesis），感覺的主動性來自於共通感覺。但是，共通感覺並不是一種特殊的感覺，重新肯定感性也不是單純地回歸亞里斯多德的koine aisthesis或西塞羅的sensus communis，而是問向感覺的深層結構、問向對象性感覺的來源。筆者認爲，中村「全體感悟力」的想法其實是亞里斯多德的「實踐智」（phronesis）的一個延伸，實踐智是對一整個「實踐情境」或海德格所謂「事態全體」（das Ganze von Tatbeständen）的感知。因爲，中村所理解的「共通感覺」其實是現前一個「世界」的活動。[29]換言之，它並不是現前一個對象，而是「召喚」（Ruf）一個世界，世界出現了，世界內存在的事物才能現前。但我們的問題在於亞里斯多德的「共通感覺」究竟有沒有包含這一面？

亞里斯多德的「共通感覺」究竟能不能現前一個世界？對於這個問題，我們可以根據Pavel Gregoric所提供的線索，從「感知物」來了解亞里斯多德的「感知」。我們知道「特殊感知物」（idia aistheta）對應到我們的「特殊感知」；

46-47）

29 「木村敏[...]說：亞里斯多德所名之為『共通感覺』的這種基本的感受性，將人與世界以根源的方式連結在一起，並且對我們人類而言，它擁有讓本來可稱為『世界』的東西得以現前的活動。」（頁 47）

臺灣大學學術期刊資料庫

「共通感知物」（koina aistheta）則對應到我們的「共通感覺」。[30]亞里斯多德在思考「共通感知物」的時候，所列舉出來的例子，例如：運動、靜止、形狀、擴延、數量、統一等仍然是對象。但是，不同於特殊的對象，它們是全般性的或普遍性的對象。亞里斯多德並沒有將「共通感覺」連結到對一整個實踐情境的把握，而是將實踐情境的把握歸屬於「感知」的問題。誠如海德格的研究指出：「實踐智」確實是一種「感知」（aisthesis），它是對一整個「事態全體」的把握。[31]再者，不僅實踐智需要一種感知，幾何學的純粹對象（例如，純粹的三角型）也是一種「感知」。[32]其實在整個亞里斯多德哲學的系統當中，靈魂的任何思慮皆必須來自於感知，感知是一切思惟的起點。它是靈魂的活動中最爲根本的部分，一切的疑問皆停止於此。但「感知」不等於「共通感覺」。感知不僅牽涉到實踐智（phronesis）中個別變動事態全體的把握，也牽涉到理論智（episteme）中，對常恆的幾何學大前提的把握。這樣來看的話，真正的問題應是在「感知（直覺）」，而不在「共通感覺」。

現在，如果我們站在亞里斯多德的立場上來看，亞里斯多德使用了「共通感覺」一詞，而且很明白地否定了第六種感官的存在，他很可能是要表示有些東西沒有辦法只在「思惟」的層面來處理，而必須歸屬於「感覺」或「直覺」來體驗。感知不只關連著特殊性，它也關連著全般性的存在，共通感知物不同於特殊感知物的地方就在於它是「全般性的」或「普遍性的」存在。在這個意義上，我們也可以說「特殊的感知物」透過共通感覺才能成爲「全般性的對象」而進入思惟之中。無論如何，亞里斯多德對共通感覺的考慮很明顯地不同於中村，他不是從知識失去實效性著手，而是一種純然認識上的考慮。如果感知牽涉到全般性存在，那麼感知就必須越出當下，由於特殊的感知只及於特殊的當下，超越當下只能是當下的「感知」與「構想力」連結的結果。這樣來看的話，共通感覺意指著在我們的感知機能當中，包含著一個與構想力連結在一起的部分，特殊感知必須透過與共通感覺的連結才能提交給思惟。[33]如果我們將這個想法連結到亞里斯多德的《靈魂論》來看的話，那麼不僅某個具體的感覺是由

30 參閱 Pavel Gregoric: *Aristotle on the Common Sense*, New York: Oxford University Press, 2007, 29.

31 GA 19, S.160.

32 GA 19, S.160ff.

33 Pavel Gregoric 也提到了共通感覺的這個意義。*Koine aisthesis* can be interpreted as "the proper name for the sensory capacity of the soul which comprises the perceptual and the imaginative capacity of the soul." Pavel Gregoric: *Aristotle on the Common Sense*, New York: Oxford University Press, 2007, 124.

臺灣大學學術期刊資料庫

共通感覺所給予，建立在人類理性上的思惟也必須以共通感覺爲基礎。在亞里斯多德看來，一個人如果沒有感知能力，他根本無法學習與理解，因爲思想也必須擁有「形像」（phantasma），藉由這種形像我們才可以思考。換言之，雖然概念不是形像，但是脫離了形像，概念無法發生。[34]思想的運行所必須的「形像」是由「構想力」（phantasia）所給予，構想力是靈魂主動的造像能力，它讓形像得以現前，可以說是一種造像的機能。[35]透過造像的機能，物才能作爲物而出現在我們眼前。感知源源不斷的活力正是來自於與構想力的連結。由於主客相對而生，物的出現也同時意謂著自我的出現。在這個意義下，我們可以說，共通感覺表示一個根源的領域，這個領域是知性分別與感性分別的「所從出」。

論文至此，就誠如海德格在《存有與時間》中所說：「在這個『事物本身深深隱藏著的』領域中，任何的研究都要防止對自己的成果有過高的評價。」[36]海德格雖然是針對存在問題（Seinsfrage）而發，但在面對共通感覺的複雜性與必要性之時，筆者亦深有同感，論文的完成只能說是爲了發現問題而寫。對此，或許正如Pavel Gregoric所說，共通感覺對亞里斯多德來說，並不是一個術語（technical term），我們也不能期待它有一個明確的指涉。[37]或許正因如此，對於共通感覺我們才能有許多想像的空間，乃至用它來連結近代哲學中的感性與理性。透過中村對共通感覺的研究，我們可以發現人與所在的場所之間有一種根源性的接觸，我們與場所的體驗關係主導著我們的感性與知性的活動。這種詢問根源領域的思考方式與現象學有某種程度的親和性。用海德格式的話來說，人作爲「世界內存在」在本質上就是「脫自地」（ek-statisch）與所在的世界根源地爲一。這在中村的語言就是共通感覺的「全體感悟力」。因而，筆者認爲現代日本哲學中的感性論傾向，其實是要回歸一種主客分別之前的世界體驗，在這裏「感知」扮演了一個重要的角色。

34 *De Anima*, 431b-432a.

35 *De Anima*, 428a.

36 "Jede Untersuchung in diesem Felde, wo »die Sache selbst tief eingehüllt ist«, wird sich von einer Überschätzung ihrer Ergebnisse freihalten." (GA 2, S.36)在這裏的「事物本身深深隱藏著的」，是海德格引用自康德《純粹理性批判》的話，康德用它來形容「先驗推證」（主觀的純粹知性概念如何運用於經驗的對象）的複雜性與必要性。參閱 KrV. B.121.

37 Pavel Gregoric: *Aristotle on the Common Sense*, New York: Oxford University Press, 2007, 204f.

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

中村雄二郎：《共通感覚論——知の組みかえのために》（東京都：岩波書店，2003年）

———：《哲学の現在―生きること考えること》（東京都：岩波書店，1977）

大塚信一：《哲学者 • 中村雄二郎の仕事——〈道化的モラリスト〉の生き方と冒険》（東京都：トランスビュー株式会社，2008年）

西田幾多郎：『善の研究』收於《西田幾多郎全集》第1卷（簡寫爲NKZ 1）（東京都：岩波書局，2003年）

———：『哲学論文集——第二』、『哲学論文集——第三』收於《西田幾多郎全集》第8卷（簡寫爲NKZ 8）（東京都：岩波書局，2003年）

西谷啓治：『アリストテレス論攷』（《西谷啓治著作集》第5卷）（東京都：創文社，1993）

洪耀勳：《實存哲學論評》（台北：水牛圖書出版事業有限公司，1988年）

黃文宏：〈西田幾多郎的「直觀」論〉，《臺大文史哲學報》第73期（2010年11月），頁173-196。

———：〈京都學派哲學在台灣的研究與發展〉《近六十年海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望》（台北：臺灣大學人文社會高等研究院，2010年）

———：〈西田幾多郎與熊十力〉，《清華學報》新37卷第2期（2007年12月），頁403-430。

濵田恂子：《近 • 現代日本哲學思想史》（橫浜市：關東學院大學出版會，2006年）

Aristotle: *Aristotle VIII: On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, trans. by W. S. Hett, in Leob Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 1936.

———: *On the Soul (Abk.=De Anima)*, trans. by J.A. Smith, in McKeon, Richard (ed. & intro.): *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 1, New Jersey: Princeton University Press, 1984.

———: *On Sleep (Abk.=De Insomniis)*, trans. by J. I. Beare, in McKeon, Richard (ed. & intro.): *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 1, New Jersey: Princeton University Press, 1984.

———: *Metaphysics (Abk.=Meta.)*. trans. by W. D. Ross, in Jonathan Barnes ed.:

臺灣大學學術期刊資料庫

The Complete Works of Aristotle. Vol. 2, New Jersey: Princeton University Press, 1984.

Immanuel Kant: »Kritik der reinen Vernunft« (Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.37a 1990 (Abk.= KrV))

Martin Heidegger: Platon*: Sophistes, Gesamtausgabe 19 (Abk.= GA 19.)*, heraus. von Ingeborg Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

———: *Sein und Zeit, Gesamtausgabe 2 (Abk.= GA 2.)*, heraus. von Fr.-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Pavel Gregoric: *Aristotle on the Common Sense*, New York: Oxford University Press, 2007.

臺灣大學學術期刊資料庫

On the Aesthetical Inclination in Contemporary Japanese Philosophy: An Explication According to Nakamura's Theory of Common Sense

Huang, Wen-hong*

Abstract

My primary concern in this paper is to explicate the meaning of the aesthetical (perceptual) inclination in contemporary Japanese philosophy. I will put my focal point on the discussion of Nakamura Yujiro's characterization of common sense, which is also a key concept in his philosophy. In the first section I discuss two main trends in contemporary Japanese philosophy in Hamada's analysis. In section two I begin with Nakamura's explication of the two basic meanings of common sense. Common sense is first according to Aristotle the sense which integrates five senses. And second, something derived basically from Cicero, it can also be thought of as a sense which people share in a common society. Next in section three, I turn to Blankenburg's and Kimura Bin's analysis of the two different kinds of mental disorders, hebephrenic schizophrenia and depersonalization disorder. They both treat these mental disorders as different ineffectiveness in common sense. I emphasize Nakamura's interpretation of Kimura Bin's theory concerning hebephrenic schizophrenia. Some critical positions and reflections I take against Nakamura's conception of common sense are also expressed in section four. It is my view that Nakamura has interpreted common sense as a practical wisdom (phronesis) which grasps the whole circumstance. In this section I also try to expound some possible horizons that are opened by contemporary Japanese aesthetics.

Keywords: contemporary Japanese philosophy, Nakamura Yujiro, Kimura Bin, Nishida Kitaro, sensus communis, common sense, basho

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.

臺灣大學學術期刊資料庫