

生命

生命之旅丛书

人心与人生

广义心灵哲学论纲
高新民 / 著



人的彻底解脱与自由，除了离不开相应的社会和物质条件以外，还依赖于特定的心态结构与感受结构。幸福与否总有相应的感受性质，只要心态调节适当，让心静下来，让心灵寄托在高尚的对象、有价值的事业追求上，即使在财富很少甚至困窘的情况下，人一样有幸福感。



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



生命之旅丛书

人心与人生

广义心灵哲学论纲

高新民 / 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

人心与人生:广义心灵哲学论纲/高新民著. —北京:北京大学出版社,2006. 12
(生命之旅丛书)

ISBN 7 - 301 - 10154 - 6

I. 人… II. 高… III. 心灵学 - 研究 - 西方国家 IV. B84

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 133966 号

书 名: 人心与人生——广义心灵哲学论纲

著作责任者: 高新民 著

丛书策划: 周雁翎

丛书主持: 江 凌

责任编辑: 江 凌 闫春玲

标准书号: ISBN 7 - 301 - 10154 - 6/G · 1795

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: zyl@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62767346 出版部 62754962

印 刷 者: 北京大学印刷厂

经 销 者: 新华书店

787 毫米 × 1092 毫米 16 开本 30.5 印张 578 千字

2006 年 12 月第 1 版 2006 年 12 月第 1 次印刷

定 价: 49.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

内容提要

当人在思想时，人的头脑中发生了什么？人的心态结构与感受结构是怎样的？

本书把人的生存状况及其内在心理构成作为分析的切入点，从求真性心灵哲学和价值性心灵哲学两个方面探讨了中外哲学史上在“体”和“用”上研究人类心灵问题的积极成果，并从心灵哲学的角度对人生哲学中的一系列问题如幸福、人生价值、境界、理想人格等做出了新的回答，力图重构人们的价值观、幸福观与解脱论，颇具开创价值。

作者简介

高新民，男，1957年生，湖北省武汉市人。现为华中师范大学哲学研究所教授。主要研究领域为西方哲学史、心灵哲学和人生哲学等。主要著作有：《现代西方心灵哲学》、《心灵的解构——西方心灵哲学本体论变革研究》、《人自身的宇宙之谜》等。主要译著有：《心灵哲学》、《西利斯》等。



生命之旅丛书

- 死亡的尊严与生命的尊严 傅伟勋 著
- 西方死亡哲学 段德智 著
- 中国死亡哲学 段德智 著
- 死亡美学 陆扬 著
- 人心与人生——广义心灵哲学论纲 高新民 著

丛书策划 周雁翎

丛书主持 江凌

责任编辑 江凌 闫春玲

装帧设计 奇文云海

◎心灵哲学是一门以心理的表现形式及其本质、心与身的关系为对象的哲学分支学科。其核心问题即心身问题，这是一个在原始思维中就已经初露端倪的、在古代极受哲人智者宠爱和重视的古老问题。

◎西方哲学在探究心灵时，受其科学精神的影响，更为关注的是心灵的“体”的方面的研究，如心灵的本质、结构、奥秘之类的问题。而东方智慧由于更为关注人伦道德之类的问题，因此在关注心灵时，始终着眼于寻觅心灵内所蕴涵的对于做人、修身、齐家、治国、平天下的无穷妙用。

◎中国历代哲人建立和发展起来的心灵哲学，是以心灵之“性”、“理”为对象，以人的生存质量和人生境界之提高为价值追求，以成圣、做完人、做大人为最高目标，融心学、圣学、道德哲学为一体的心灵哲学。

◎人的幸福、快乐与否，不在于物质财富的多少，而在于人与物的关系，在于人在享用物质财富时的心态。心态好的人不仅可以在物质条件极差的情况下生活得好，而且能担当修身、齐家、治国、平天下的大任。

目 录

导论 心灵自我认识的回顾与展望	(1)
-----------------------	-------

上篇 求真性心灵哲学

一 语言分析对“笛卡儿神话”的扫荡	(35)
1 斯宾诺莎的心身两面论	(37)
2 石里克的“认识论的平行论”	(40)
3 日常语言哲学的“双重言论”	(45)
二 福多论心灵是人脑内的计算机	(51)
1 福多的本体论承诺	(53)
2 心理状态与过程的自然化	(55)
3 意向内容及其自然化	(57)
4 关于心灵构造的理论 ——模块(modularity)理论	(61)
三 脑科学对心灵的“入侵”	(65)
1 邦格的心理神经一元论	(67)
2 埃德尔曼等人对传统心我论的破斥	(72)
3 克里克的“惊人的假说”	(87)
4 唯物主义一元论的难题及其尝试性化解	(95)
四 民间心理学及其解构	(105)
1 概念辨析与争论之缘起	(107)
2 理论—理论、模仿论与新的阐释倾向	(109)
3 民间心理学的实质、命运与研究价值	(121)
4 取消论与解释主义的“本体论变革”	(126)
5 关于解构的思考:在什么意义上说人有“心”?	(138)
五 心理现象的特征问题	(145)
1 感受性质及其所引发的唯物论与反唯物论之争	(147)



2	思维语言假说与意向性的地位	(161)
3	心理内容及其自然化	(172)
六	随附性与心理的因果性问题	(191)
1	有关概念辨析	(194)
2	随附性关系的分类	(196)
3	随附性与心灵的地位问题	(198)
4	个案研究:金在权的随附性理论	(203)
5	心有因果作用吗?	(212)
6	关于意识反作用机制的一种猜想	(223)
七	心理语言的新语义学与心理结构图景之重构	(233)
1	解构 FP 和二元论的方法论问题	(236)
2	“自然化”与心理图景之重构	(238)
3	心灵与本体论	(241)
4	心理语言的新语义学	(245)
5	心理语言与物理语言的关系问题	(253)
6	心理地理学、地貌学和动力学	(259)

下篇 价值性心灵哲学与往圣“绝学”之发展

八	中国文化发展的性格与中国心灵哲学的特点	(275)
1	中国文化的性格与中国心灵哲学的致思取向	(277)
2	中国心灵哲学的特质	(279)
3	中国古代的求真性心灵哲学	(283)
九	道家的心理哲学	(299)
1	老子:圣人在于“被褐而怀玉”	(302)
2	庄子:独与天地精神往来	(309)
十	古典儒学的心理哲学	(321)
1	孟子:性善论与成圣心理学	(323)
2	荀子:性恶论与圣人可求论	(329)
3	《大学》与董仲舒的心身修养论	(338)
十一	《管子》论人、心与成圣	(343)
1	心身学说	(345)
2	圣人之心	(348)

3	成圣的心理机制及途径	(350)
十二	程朱理学的心理哲学	(355)
1	心身学说与心性论转向	(357)
2	圣学的总问题与圣人的心理标志	(362)
3	心性与圣人可求论	(366)
4	心之未发与已发	(368)
5	至圣之道	(371)
十三	陆王心学	(377)
1	圣人的内在“气象”	(379)
2	人类心灵与成圣的心理根据	(385)
3	成圣的心理机制与途径	(397)
十四	智者大师论人心与人生	(409)
1	极圣内心十德具足	(411)
2	成佛的心理可能性根据	(418)
3	一念三千与价值之源	(430)
4	心身学说与生死关怀	(441)
5	最佳心态与善巧安心	(455)
十五	生存问题的心灵哲学研究	(465)
1	“天堂”“地狱”不离心	(467)
2	建构价值性心灵哲学的初步构想	(470)
3	理想人格及其塑造	(473)

导论

心灵自我认识的回顾与展望

Xinling Ziwo Renshi De Huiyu Yu Zhanwang



一个人的生活史是双重的,一种生活史的内容是发生在他体内的事件,另一种生活史的内容则是发生在他心内的事件。前一种历史是公开的,后一种历史是私下的。

——赖尔

如果无知的人将地、火、水、风四大元素的产物——身体认作我,也强于将心认作我,为什么?人们看到这个四大元素的产物——身体存在一年、两年……甚至更长,而我们所谓的心、意和识,日夜消长,此起彼伏,犹如林中跳跃的猴子,抓住这根树枝,放掉那根树枝。

——佛陀

人脑内根本就不存在传统哲学和常识心理学所说的那种作为主宰、中心、似“小人”一样的心,因为里面所有的不过是神经元及其连接模式,充其量有所谓的“动态核心”。

——埃德尔曼



艾舍尔：《手持球面镜》，1935年，石版画

认识你自己！



考古学、人类学、民族志学等方面的证据足以表明：灵魂或心灵观念是人类最早形成的观念之一，作为人类思考的一个对象早在原始思维中就已经产生了。不仅如此，原始人还凭借他们极为有限的认识能力和贫乏的知识资源对它的构成、功能、本质以及与身体的关系作了大胆的猜想，形成了自己的灵魂“学说”。进入阶级社会以后，灵魂在哲学和有关科学中一直享有十分独特的地位。例如在哲学中它直到今天仍是一个带有基础性的研究对象，正是由于它，才有了所谓的贯穿哲学史始终的“哲学基本问题”。当然它处于中心地位，并不等于它一定能得到受尊崇的地位。它作为观念所受到的待遇始终具有两面性，一方面是建构、遮蔽，另一方面是解构、解蔽。甚至还有这样两种倾向，即一方面是将心灵神秘化，另一方面是去神秘化、自然化。就后一种倾向来说，又有多种表现形式：一是同化，即根据哲学家们各自所寻找到和所推崇的原则如古代的唯物主义本原理论、现代的计算主义、物理主义等，对灵魂作出解释与说明，以消除它的异质性、神秘性；二是运用语言分析的手段，分析“心”、“意识”之类的心理语言的产生过程，进而揭示其所指，说明它们与物理语言所指的关系，最终达到铲除传统心灵观点的目的；三是利用计算机科学、脑科学等方面的成果说明心智的本质，尤其是试图揭示当人们报告说自己在想，在有情绪、意愿活动时大脑神经细胞或神经元集团在干什么；四是自然化的极端形式即取消主义（详见本书上篇）。

心灵问题不仅是最古老的问题，而且也是具有世界性的研究课题。当然不同国家由于文化背景、价值观念尤其是致思的价值取向彼此有别，因此在把心灵作为对象来认识时，其侧重点也各不相同。例如就东西方来说，尽管两大文化阵营都注重从体与用两方面研究心灵，但各自的侧重点是不同的。例如西方哲学在探究心灵时，受其科学精神的影响，更为关注的是心灵的体的方面的研究，如心灵的本质、结构、奥秘之类的问题。而东方智慧由于更为关注人伦道德之类的问题，因此在关注心灵时，始终着眼于寻觅心灵内所蕴涵的对于做人、修身、齐家、治国、平天下的无穷妙用。本书的目的就是在综合各方面成果的基础上，利用最新的分析哲学、脑科学、计算机科学的成果，站在新的视角，从体与用、事实与价值两方面，对心灵作全面的探讨，尝试着将心灵哲学建设成为同时以心灵的体与用、事实方面与潜在的价值资源方面为对象的广义心灵哲学。

遮蔽与解蔽的双重变奏

从一定的意义上说，心灵认识的历史是一个遮蔽与解蔽、建构与解构的历史。大量的资料充分地说明：灵魂观念是原始人为了解释自己身上所发生的做梦、幻觉、想象之类的现象而构想或虚构出来的一种观念，其认识论根源是不知道做梦等内在活动同时也是人的“身体”或“大脑的活动”。恩格斯在总结概括当时的人



类学等方面的成果的基础上,对灵魂观念的形成过程、错误本质及其深刻的认识论根源作了十分精彩的说明:

在远古时代,人们还完全不知道自己身体的构造,并且受梦中景象的影响,于是就产生了一种观念:他们的思维和感觉不是他们的身体的活动,而是一种独特的寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起,人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。如果灵魂在人死时离开肉体而继续活着,那就没有理由去设想它本身还会死亡,这样就产生了灵魂不死的观念^①。

即使是后来在哲学中居于核心地位的哲学基本问题,也仍然是基于同样的认识论根源而产生的错误问题。而这一点一直被人们忽视了,从而造成了长期以来在灵魂之上的遮蔽和不必要的建构。恩格斯指出:

思维对存在、精神对自然界的关系问题,全部哲学的最高问题,像一切宗教一样,其根源在于蒙昧时代的愚昧无知的观念^②。(着重号为引者所加)

由于不知道想象、思维、感觉等同时也是身体或大脑的活动这一“遮蔽”,在原始人为人所虚构或强加在人身上的“心”的基础上,其他的遮蔽接踵而至,如设想心是生命的原则,是身体的中心和主宰等,进而又将其神秘化,如赋予它种种神奇的功能,它仿佛成了人中的另一个“我”,并可以不随肉体消亡而消亡,直至长生不朽,轮回转世。这种遮蔽和神秘化的重要成果就是诞生了所谓的民间心理学(folk psychology)。也就是说,一方面,随着遮蔽的发展,人们关于心灵及其与身体的关系这一虚假对象的认识越来越丰富,以至于形成了一个庞大的体系;另一方面,随着认识的发展,这些所谓的知识一点一点地内化和积淀在常人的内心世界,或者说不停地内化,不停地常识化,最终成了每个正常的成人文化心理结构中不言而喻、心照不宣、理所当然的组成部分。常人从不怀疑它,以为它是天经地义的。因此民间心理学又常被称做常识心理学。随着批判反思意识的觉醒和发展,这种心理学已成了当今心灵哲学谈论最多、争论最为激烈的话题。

常识心理学的“理论升华”就是二元论。唯心主义与二元论有一致的地方,因此唯心主义关于精神本质与作用的理论也可看做是常识心理学理论化的一个表现。在现代以前甚至包括现代,二元论一直是居于主导地位的思想倾向。说来十分奇怪,在哲学中,公开打出二元论旗帜的尽管只是少数人,在现当代尤其如此,但是大多数反二元论的哲学家,或在许多问题上都坚持唯物主义因而承认自己是唯物主义哲学家的人,其实并没有真正摆脱二元论的纠缠,在看待人及其心

① 马克思恩格斯选集,第4卷,北京:人民出版社,1995.223~224

② 马克思恩格斯选集,第4卷,北京:人民出版社,1995.224

灵时,其实仍是二元论的。正是在这个意义上,著名哲学家赖尔、维特根斯坦和奎因(W. Quine)等人认为,二元论是自古以来的“权威的学说”。罗蒂指出:“每个人都总知道怎样把世界分为心的部分和物的部分,这一区分是常识性的和直观性的。”^①而“这类直观有助于使笛卡儿二元论这样的观点保持活力”。当今的许多哲学家,尽管接受了维特根斯坦的某些观点,但仍坚持认为,“笛卡儿的直观仍然存在”,因为“心与物的区分不可能用经验手段弥合”^②。赖尔不仅真实地揭示了二元论的地位,而且对其经过许多代人遮蔽、神秘化的内容作了恰到好处的重构。他说:“有一种关于心的本质和位置的学说,它在理论家乃至普通人中非常流行,可以称其为权威的学说。”^③“其大意是:除愚人和婴儿外(究竟应否除去他们,尚有疑问),每个人都有个躯体和灵魂。”“当躯体死亡后,灵魂仍继续存在。”当然这一点不是每个二元论者都赞同的。下面这些观点都是二元论和常识心理学共有的:“人的躯体处在空间之中,受机械律的约束”;从认识论上说,“躯体的过程和状态可以由外在的观察者来考察”^④;“可是心都不在空间之中,心的活动也不受机械律的约束”^⑤,这一来,人心的活动是不能为他人直接认识的,只能由他自己观察。“因此一个人的生活史是双重的,一种生活史的内容是发生在他体内的事件……另一种生活史的内容则是发生在他心内的事件……前一种历史是公开的,后一种历史是私下的。前者包括的事件属于物理的世界,后者包括的事件属于心理的世界。”^⑥

不仅如此,从因果关系上说,常识和传统哲学还认为世界上存在着两种因果系列或两类原因、作用:一是物理的原因、作用,一是心理的原因、作用。最典型的事例是人们对身体状况、身体健康不健康的解释。当一个人有病时,人们在分析了生理的原因之后,往往还会去寻找心理的原因,似乎心理的原因如“情绪不好”、“多疑”、“信念不坚定”、“着急”等心理语言报告的东西是物理过程、事件、状态、作用之外的过程、事件、状态和作用。在给人安慰或忠告时,除了强调要注意锻炼身体、定期服药等之外,还叮嘱要注意“调整好心态”、“积极乐观”等。谁都不会认为,这些语言涉及的是物理的过程与状态。当然,如果在隐喻的意义上,而不是把它们当做真实的科学描述或断言来理解,那么并无大碍。问题是,大多数人的世界观中确实是相信世界上存在着两种原因、两种作用。

总之,传统哲学和常识世界观把世界、人二重化了,以为人有两种生活、两个世界、两种作用、两种因果系列和两种历史。尽管心和身属于两个不同的世界,但

① 罗蒂著,李幼蒸译. 哲学和自然之镜. 北京:三联书店,1987. 13

② 罗蒂著,李幼蒸译. 哲学和自然之镜. 北京:三联书店,1987. 14

③ 赖尔著,刘建荣译. 心的概念. 上海:上海译文出版社,1988. 5

④ 赖尔著,刘建荣译. 心的概念. 上海:上海译文出版社,1988. 5

⑤ 赖尔著,刘建荣译. 心的概念. 上海:上海译文出版社,1988. 5~6

⑥ 赖尔著,刘建荣译. 心的概念. 上海:上海译文出版社,1988. 6



两者可互为因果,如心有什么愿望,身体会据此采取相应的行动;反之,身体受到外物的刺激,心灵会得到相应的观念,有时还会作出相应的反应。但两者之间究竟有哪些联系,究竟怎样联系,这还是个谜。笛卡儿正是在这里陷入了心身二元论与心身交感论的著名难题。

自心灵被原始人发明、虚构出来之后,围绕着它的建构、遮蔽、神秘化一直长盛不衰,一直居于主导地位。更为不幸的是,人们明明是在对之遮蔽,在它之上增加神秘性,从而使其上的不必要的文化尘埃越来越厚,却以为这是在向心灵本质和奥秘不断逼近,是关于心灵的科学认识在丰富和发展的表现。尽管如此,自古以来也有一些人以独具的慧眼和不畏权威的怀疑批判精神,大胆地向正统的、权威的观点发起挑战,从而在心灵自我认识的长河中演绎出了一曲曲惊心动魄、可歌可泣的解构、解蔽、去神秘化的历史剧。这一解构、去蔽的历史至少可以上溯至佛教产生之初,当时其教主释迦牟尼佛就对关于心灵和“我”的观念作了大量的破斥。

我们知道,灵魂问题与自我问题自古以来就是联系在一起,在中国、西方是这样,在印度也不例外。佛教的心学与它关于“我”的观念密不可分。我们先来看它的“无我说”。在佛教产生之前和产生的过程中,“我”是各种哲学和宗教普遍关心的对象,包括常识在内,已形成了许多不同的看法。从语言运用的角度看,“我”在当时至少有四种不同的用法与意义:一是用作人称反身代词;二是有“呼吸”和“本质”之类的意义,例如《梨俱吠陀》中常在这个意义上使用“我”;三是指包括肉体和精神在内的全体;四是指物质和精神之上的,又对它们有主宰作用的绝对实体或形而上学存在,例如在《奥义书》哲学中,“我”其实是至高无上的梵天,各种生命都是它的体现。

对于第一种意义上的“我”,佛教不一概加以否定,非但如此,佛经中仍在从俗的意义上使用这个词,如用它表示现实生活中的单个的个体,因此也经常可以看到“我”、“你”、“他”之类的说法。当然在这样使用时,佛教对它的理解是不同于常识、其他哲学和宗教理论的,因为佛教并不认为它代表的是一种不变的实体,而一贯坚持认为,它只是为了方便而使用的一种“假设施”。

至于第三种意义的“我”,佛教是坚决否认的,不承认有这样的实体存在。因为佛教的基本原则是:一切都是因缘和合而生,如人是由地、水、风、火四大元素加上受想行识等要素组合在一起而成的。它们聚在一起,就成了个体的人,分开后,人就不复存在,因此其内并没有不变的、永恒不灭的实体。佛教还认为,合在一起的东西不是“我”,组成的要素也不是“我”,因为不能说眼、耳、鼻、舌、脾、肺、脏是“我”,更不能说“我”在这些要素之外,因此,“我”只是一个空洞的名称。

至于把“我”等同于“精神”或“灵魂”的说法,佛教更是持否定的态度。灵魂问题在佛陀时代是一个很重要的问题,已形成了不计其数的理论。佛陀说有“六



十二见”，意思是说关于灵魂的看法不胜枚举。从对灵魂是否断灭这一问题的看法来说，就有三大类，即有的认为灵魂永恒不灭，有的认为人死后灵魂仍存在一定的时间，有的认为人死后灵魂断灭。对这些观点，佛陀一概予以拒斥。他的基本态度是对有我还是无我、是否断灭不作判断，不予回答。因为如果他回答说“有我”，那么人们可能以为他赞成“有常说”；如果回答说“无我”，那么人们会以为他赞成“断灭说”；如果在回答“没有我吗”时，说“没有我”，那么会让人们困惑不解，以为原先有我，现在不再有我^①。

总之，“我”表示的只是因缘和合而生、变化莫测的东西，并不意指人身之内不变的灵魂或实体。常人以为，现象的心、身都在变化，但内面一定有一个常住不变的东西。不然的话，每个人怎么可能把刚出身时的一团血肉与年老时老态龙钟的那个人看做同一个人呢？如果说有六道轮回，那么何以有此可能呢？佛陀的回答是：“如果无知的人将四大元素的产物——身体认作我，也强于将心认作我，为什么？人们看到这个四大元素的产物——身体存在一年、两年……甚至更长，而我们所谓的心、意和识，日夜消长，此起彼伏，犹如林中跳跃的猴子，抓住这根树枝，放掉那根树枝。”^②这也就是，“我”不是身体，不是实体，不是心、意、识，不是灵魂，因为它们全都是由因缘结合在一起的、刹那生灭的、无常的东西。因此人身上没有作为主体、作为主宰、作为中心、常住不变的“我、灵魂、心、意和识”。

在大乘佛教的典籍中，上述关于“我”和灵魂的思想表述更为明确。《楞严经》中的“七处征心”这一公案就足以说明这一点。在大乘经典中，关于心的看法大致被分为两大类，一是常识、外道和哲学关于心的看法，一是佛教对作为本体、作为世界本来面目的心的界定。佛教认为，众生之所以陷入六道轮回，流转生死，为痛苦烦恼所困而不能自拔，根本的原因之一就是受着自己所持的心灵观念的牵制，为其所转，以为自己所从事的看、听、观、想、行等活动都是自己的心所使然，以为这些作用就是心，进而认为这种心真实存在，并且认为它是自己的中心、主宰，于是想方设法为着它、护持它、拼命满足它的要求。释迦牟尼佛在与其著名弟子阿难对话时，通过提出巧妙的问题，让阿难在自身和周围世界去寻找常人从不怀疑的那个心，最终让阿难和在场的所有人认识到，这个心其实是一个幻觉或一种“假设施”，根本就不存在。例如，佛陀首先指出一个对象让阿难去看，然后问阿难：什么在看，看的心在哪里？阿难毫不犹豫地回答说在自身内部。佛陀又引导阿难到自身内部去寻找。如果在身内，它一定能看到身内的心肝和“筋转脉摇”，但是它不能做到这一点，因此，“言觉了能知之心在身内，无有是处”。如此类推，说它“在身外，无有是处”。“言觉了能知之心潜伏根里，如琉璃合，无有是处。”

① 杂尼迦耶. IV, 400 ~ 401. 见：郭良蕪. 佛陀和原始佛教思想. 北京：中国社会科学出版社，1997. 189

② 杂尼迦耶. I, 94 ~ 95. 见：郭良蕪. 佛陀和原始佛教思想. 北京：中国社会科学出版社，1997. 191



“言见暗名见内者，无有是处。”同理，说心随着与他物的遇合而存在，说在内外的中间，说不执著一切事物就是知觉认识心的本性，都是不能成立的。通过反复的追问、诘难，佛陀终于让阿难及在场的人认识到，常人所说的那种心不在任何地方，压根就不存在。当然佛教在特定的意义上仍承认有心存在。这种心不是众生所执著的现象的、幻觉一般的心，而是“本心”，是本体，是实相，是宇宙万物的本来面目^①。这里尽管用了“心”这个词，但已不是世俗的心理学和心灵哲学所能涵盖和把握的对象，因此应另当别论。

在当代，由于有关自然科学的突飞猛进的发展，加上分析哲学对有关心理语言的彻底的清理和分析，还可能是由于行为主义以及维特根斯坦等人的逻辑行为主义的影响，随着自然化运动的拓展和深入，二元论的虚假本质日益暴露出来，因而不断受到重创。许多哲学家甚至高兴地认为，大多数心理语言的所指基本上被弄清楚了，它们不过是描述大脑细胞行为的另一种方式而已^②。像埃德尔曼(Gerald M. Edelman)这样的脑科学家则信心十足地宣称：人脑内根本就不存在传统哲学和常识心理学所说的那种作为主宰、中心、似“小人”一样的心，因为里面所有的不过是神经元及其连接模式，充其量有所谓的“动态核心”^③。尽管自然化、解构、去蔽的浪潮有跃居主导地位之势，但二元论和常识心理学像过去一样，仍极具韧性和充满活力。它们又基于新发现的所谓“感受性质”和已有心灵哲学、认知科学、神经科学难以很好同化的“意向性”，提出了所谓的主观特性假说，而这种假说的实质仍是二元论，因此罗蒂准确地将它称做“新二元论”^④。

二、现当代西方心灵哲学的走向

心灵哲学(philosophy of mind)是一门以心理的表现形式及其本质、心与身的关系为对象的哲学分支学科。其核心问题即心身问题(mind-body problem)是一个在原始思维中就已经初露端倪的、在古代极受哲人智者宠爱和重视的古老问题。就此而言，心灵哲学是比哲学其他领域更古老，至少一样古老的研究领域。“心灵哲学”一词在近代西方哲学中早就出现了，如休谟、黑格尔等人不仅经常使用该词，而且还建立了比较系统的理论。现代心灵哲学就其重视对心理过程、状态与事件的描述和分析而言，其上限可以推至布伦塔诺(F. Brentano)的描述性心

① 楞严经·卷第一。见：果怀译编。白话佛经续编。北京：中国社会科学出版社，1993.3~11

② 赖尔著，刘建荣译。心的概念。上海：上海译文出版社，1988.7

③ 杰拉尔德·埃德尔曼，朱利欧·托诺尼著，顾凡及译。意识的宇宙。上海：上海科技出版社，2004.第2.4部分

④ 罗蒂著，李幼蒸译。哲学和自然之镜。北京：三联书店，1987.61~84；本书上篇第5章第1节