

心的概念

The Concept of Mind

(二) 意志作用的神话	60
(三) 自愿与非自愿的区别	67
(四) 意志自由	74
(五) 机械论妖魔	75
第四章 情感	82
(一) 前言	82
(二) 感受与趋向	83
(三) 趋向与情绪	93
(四) 情态	99
(五) 情绪与感受	106
(六) 喜爱与想要	109
(七) 动机的标准	112
(八) 行为的理由和原因	116
(九) 结论	117
第五章 意向和事件	119
(一) 前言	119
(二) 意向陈述的逻辑	120
(三) 心理能力和趋向	129
(四) 心理的事件	139
(五) 成就	154
第六章 自我认识	160
(一) 前言	160
(二) 意识	162
(三) 内省	170

(四) 无须特许途径的自我认识	174
(五) 随意谈话所泄露的东西	188
(六) 自我	193
(七) 关于“我”这个词的非偶然的难解性	203
第七章 感觉与观察	208
(一) 前言	208
(二) 感觉	210
(三) 感觉材料论	220
(四) 感觉与观察	233
(五) 现象主义	246
(六) 事后的思索	252
第八章 想象	257
(一) 前言	257
(二) 构想与看见	258
(三) 特殊状态图像论	260
(四) 想象活动	269
(五) 伪装	272
(六) 伪装、幻想和想象等活动	278
(七) 记忆	287
第九章 理智	294
(一) 前言	294
(二) 理智的分野	295
(三) 理论的制定、把握和利用	300
(四) 认识论术语的应用和误用	307

(五) 说与教	324
(六) 理智的至上性	329
(七) 认识论	332
第十章 心理学	334
(一) 心理学的纲领	334
(二) 行为主义	342

导 言

可以有所保留地说,本书提供了一种心的理论。不过,它并未给心的问题的研究添加新的信息。关于这方面的信息我们已经把握了不少,它们既非来自哲学家的论证,也不受这些论证的影响。本书所作哲学论证的主旨并不在于增加我们对心的认识,而是想修正一下那张描绘我们早已具备的种种知识的逻辑地图。

无论是教师、主考官、政府官员、评论家、历史学家、作家、忏悔神父,还是军士、雇主、雇员、合伙人、父母、恋人、朋友乃至敌人,对有关其周围某个人的性格和理智方面的日常问题,都很善于应付。他们能赞赏其表现,评估其进步,理解其言行,识别其动机,觉察其幽默。如有出轨,也知道怎样纠正。此外他们还能通过批评、举例、教诲、惩罚、诱导、奚落和规劝等手段有意识地影响其周围人们的心,然后用所得结果来修正他们的意见。

他们在描述和规定他人之心的状况时,使用了描述心理能力和活动的概念,而且也多少取得了一些成效。他们已经学会怎样在一些具体的语境下使用那类描述心理行为的形容词,如“仔细的”、“愚蠢的”、“合逻辑的”、“不善观察的”、“机灵的”、“自负的”、“有条理的”、“轻信的”、“聪明的”、“自制的”以及其他千百个这类的形容词。

然而,知道怎样使用这些概念是一回事,知道怎样将它们相互联系起来以及与其他种类的概念相互联系起来,则又是另一回事。有不少人能用这些概念来进行合理的论说,可是却不能

对这些概念作合理的论说。虽然他们在实践中学会了怎样在熟悉的领域里得心应手地使用这些概念，却说不出使用它们的逻辑规则。他们就像这样一种人，虽然对本教区地形了如指掌，但画不出或看不懂它的地图，更不用说描绘本教区所在地区或所在大陆的地图了。

我们为达到某些目的必须确定一下我们熟知其用法的那些概念的逻辑交叉方位。对各种心的能力、活动和状态的概念作这种探讨始终是哲学家的一大任务。由于他们在哲学领域里作了这种探讨，便产生了知识论、逻辑学、伦理学、政治理论和美学。有些这样的探讨已经取得十分可观的局部进展。不过，本书的部分宗旨却是要指出，在作为自然科学新纪元的那三个世纪里，人们选择了错误的逻辑范畴作为将心理能力概念与心理活动概念相提并论的依据。笛卡儿作为主要哲学遗产而留下的那个神话继续在曲解着有关这个论题的大陆地理学。

当然，神话不是虚构的故事。它展示的种种事实属于一个范畴，但在语言习惯上却适于另一个范畴。因而，要戳穿一个神话不是去否定这些事实，而是要重新安置它们。这便是本人要努力做的事。

确定概念的逻辑地理学，即是揭示使用这些概念的命题的逻辑。这就是说，要指明它们与其他哪些命题相符，与哪些命题相悖，由它们可得出哪些命题，而它们自己又可以从哪些命题得出。一个概念所属的逻辑类型或范畴就是在逻辑上合理使用它的一套方法。因此，本书的主要论证就是指出，对心理能力概念和心理过程概念的某些使用法为什么违背逻辑规则。我采用归谬法作论证，它既能否认笛卡儿神话所暗含的概念使用情况，又能表明这些概念应被归入哪些逻辑类型。不过，我认为有时（尤其在合适的情况下）用一些不太严格的论证方式也不为过。哲

学是用范畴纪律来取代范畴习惯的。假如调解性的规劝减轻了放弃根深蒂固的理智习惯的痛苦，那么这类做法实际上就无法巩固严格的论证，反而会削弱坚持严格论证的做法。

有些读者也许会觉得，我在本书中使用的语调未免有太浓厚的论战色彩。然而当他们知道我本人也正是我所全力驳斥的那种观点的受害者时，也许会颇感宽慰。首先，我是想摒弃自己体系中的某些弊病，其次才希望帮助其他理论家认清我们的弊病，并从我的良方中获取裨益。

第 一 章

笛卡儿的神话

(一) 权威的学说

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。大多数哲学家、心理学家和教士都赞同它的主要观点，尽管他们也有所保留，而且也承认它有某些理论上的困难，他们通常还是认为，只要对该学说的结构作些认真的修改，这些困难是可以解决的。然而这里要论证的是，这个学说的中心原则是有问题的，并且与所有关于心的常识（不是对心进行思辨时取得的知识）相矛盾。

这个权威学说的主要创始人是笛卡儿。其大意是：除愚人和婴儿外（究竟应否除去他们，尚有疑问），每个人都有有一个躯体和有一个心灵^①。也有人喜欢这样说，每个人既是一个躯体，又是一个心灵。人的躯体和心灵通常是维系在一起的，不过，当躯体死亡后，心灵仍将继续存在，并且还发挥着作用。

人的躯体处在空间之中，受机械规律的约束，这些规律也约束着位于空间中的其他躯体。躯体的过程和状态可以由外在的观察者来考察。因此，一个人的躯体生活就像动物的生活、爬虫的生活，甚至像树木、晶体和行星的生活过程那样是一种公开外在的东西。

可是，心却不在空间之中，心的活动也不受机械规律的约

束。一个人的心所进行的种种活动是无法被他人察知的。心的生涯是私下发生的。唯有我才能直接知觉到我个人内心的状态和过程。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以及有关他躯体方面所发生的事件，另一种生活史的内容则是发生在他心内的事件以及有关他的心灵方面所发生的事件。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。

有争议的是，一个人是否或能否直接地监察他个人历史中全部或仅是部分的事件。根据上述权威理论，他至少能对部分事件有直接的、无可置辩的认识。他在意识、自我意识和内省中可以直接地、可信地把握他的心的当时状态和活动。他对于物理世界中与其共在的、相邻的事件，或许多少有些不能完全了解的东西，但对其心的状态，尤其至少是他的心中当时发生的事，则是完全有把握的。

人们习惯于这样来表述人有双重生活、双重世界的二元论：属于物理世界的事物和事件（包括他自己的躯体）是外在的；而他的心的活动则是内在的。这种内外对照的说法当然是一种比喻。因为心并不处在空间之中，所以不能说它在空间上位于什么东西之内，也不能说在空间上有什么东西在它内部活动着。然而出自这种良好愿望的事屡屡发生。人们常发现，理论家们正

① 原文中“心灵”与“心”均为一个词“mind”，此处所以译作“心灵”是想体现该词在西方哲学传统中的历史发展脉络。因为它不是赖尔个人的专用术语，而且赖尔此处所引观点也并非他本人的。事实上笛卡儿（1596—1650年）在十七世纪使用该词时还带有十分浓厚的灵学色彩，可是到了二十世纪，情况就大不同了，尤其是那些崇尚自然科学、以反形而上学为已任的分析哲学家都断然否弃了这种色彩。——译者

在思考那些其物理原因在人身之外并有几公尺或几里之遥的刺激如何能在人的头脑中引起心理的反应，或者在人脑中形成的决定又怎样能导致其四肢的运动。

即使把“内在”与“外在”之说视作一种比喻，一个人的心与身如何互相影响的问题依然充满着尽人皆知的理论困难。当心有所愿望时，腿、臂、舌等就能履行这种愿望；而影响耳、目之物也与心所知觉之物有某种关联。狞笑与微笑都是心境的表露，有人还希望用体罚来长道德之风。然而在个人的私人历史事件与公开的历史事件之间有哪些真正的联系，这还是个谜。因为根据定义，这些联系不属于任何系列。在一个人的内在生活自传中所描述的事件里没有这些联系，在其他人的私人历史事件与公开的传记所报道的事件里也没有这些联系。此外，无论凭内省还是凭实验都无法发现这些联系。它们就像是理论上的羽毛球，在生理学家和心理学家的球拍之间来回地跳荡着。

在这种关于人的双重生活的二元论的比喻性解释的背后，有一个表面看来似乎更深刻的哲学假定。这个假定断言有两种不同的存在或状态。所存在或所发生的事物可能有物理存在的状态，也可能有心理存在的状态。这情形有点像硬币，不是正面就是反面。也有点像生物，不是雄性就是雌性。因而，有人假定某些存在是物理的存在，另一些存在则是心理的存在。具有物理存在之物的必然特征是，它位于空间和时间之中，具有心理存在之物的必然特征是，它虽处在时间之中却不位于空间之中。具有物理存在之物由物质构成，或者本身就是物质的一种功能；而具有心理存在之物则由意识构成，或者本身就是意识的一种功能。

因此，在心与物之间有着两极的对立。人们通常把这种对立形容为：物质的对象位于公共的场所，这场所叫“空间”，在某

一部分空间中发生在某一个躯体上的事件与在另一部分空间中发生在另一个躯体上的事件之间有着机械的联系。然而，心理的事件处在一种与世隔绝的场所之中，人称之为“心”。也许除精神感应外，在一个心中发生的事情与在另一个心中发生的事情没有直接的因果联系。唯有凭借公共物理世界的媒介作用，一个人的心才能与另一个人的心有所区别。心位于它自己的场所。我们每个人在内心生活里过着象鲁宾逊·克鲁索那样幽灵般的生活。人能看见、听见和触摸他人的躯体，但对他人的内心活动却一无所见和一无所闻，而且对它也丝毫无所作为。

那么心的活动能保证提供什么样的知识呢？依照权威学说，一方面，人能直接地认识自己心中最可能发生的活动。心理状态和心理过程是（或通常是）有意识的状态和过程，而启示它们的意识是不会造成幻觉的，只会为确定无疑的东西大开方便之门。一个人当时的思想、情感、意愿、知觉、回忆和想象本身是“闪烁着磷光的”东西，它们的存在和性质必定会在其拥有者面前暴露无遗。内在的生活是这样一股意识流，要是以为以这股意识流为生活的那个心可能全然不知它自己生活中所发生的事，那是十分荒谬的。

确实，弗洛伊德近来提出的证据似乎表明，在这股意识流的侧面隐隐地流动着一股支流，连它的主体也没有觉察到。人是受某些冲动驱使的，但他们却竭力否认这些冲动的存在。人的某些思想迥异于他们所承认的思想，他们认为愿意从事的某些活动，其实并不真心想做。他们完全被自己的伪善所蒙骗，彻底忽略了依权威学说之见是其心理生活中一些显而易见的事实，可是追随这样的权威学说的人总是认为，在正常的环境里，一个人必定能以某种方式直接地、真正地把握他自己的心中当时存在的状态和活动。

人除了能当下获得这些所谓的直接的意识材料外，人们普遍认为，人还时常能产生一种特殊的知觉，即内知觉或内省。他能（不借助目力）“观看”心中发生的事情。他不但能用视觉器官观赏和审视一朵鲜花，用听觉器官聆听和辨析钟声的音律，还能不假任何躯体感官来反思地、内省地观察其内在生活中当下发生的事件。人们还普遍觉得，这种自我观察法绝对不会导致幻觉、混乱或疑虑。心对其自身事务的报告较之对物理世界物质所能作出的报告远为确定。感官知觉可能发生错误和混淆，但意识和内省却不会发生此等事。

可是，人没有任何直接认识他人内在生活的手段。他不过是凭着与自己行为的类比，从他人躯体所表现出来的可见行为，推知他以为是产生那个行为的心理状态，这种推论不无疑问。要直接认识一个心的活动，只有那个心本身才能做到。由于缺少这种专有手段，所以任何人对他人的心理活动情形都难免觉得神秘莫测。那种以类似的躯体活动推出类似的心理活动的论证根本无法被观察所确证。因此，一个坚持上述权威学说的人自然会发现难以坚持由他的前提得出的这个结论，这就是他没有充分理由相信除自身外还有其他的心存在。即使他颇爱相信其他人类躯体也有着和他一样的被驾御的心，也不能声称能够发现它们的个人特征，或它们经历和从事的特殊事情。依此种观点，绝对的孤寂是灵魂无法躲避的命运。唯有我们的躯体才能彼此相见。

这个总纲领的一个必然结果是，它暗中规定了一种理解日常的心理能力和心理活动概念的特殊方法。它要求这样来理解我们在日常生活中描述周围人的才智、性格和优良品行的动词、名词和形容词：它们不是表示这些人秘密历史的特殊事件，就是表示发生这类事件的倾向。有人认为，当说某人在认识、相信、

猜测、希望、惧怕、向往、逃避某物，筹划此事或对彼物觉得有趣时，就应把这些动词看成是表示他的（对我们而言是）隐秘的意识流中所发生的特殊变化。他只有靠自己专有的、在直接知觉和内省中把握这股意识流的手段才能提供确定的证据表明，这些表示心理行为的动词用对了还是用错了。至于旁观者，无论是师长、评论家、传记作家还是友人，都永远无法断定自己的评论有几分真理。然而，正由于我们事实上都知道怎样作这类评论，怎样根据普遍的正确标准来作这类评论，怎样在它们发生混淆和错误时予以纠正，所以哲学家们觉得有必要制定关于心的本质和位置的各种理论。他们发现人们在规范而有效地使用着心理行为的概念，因而想制定这些概念的逻辑地理学。可是通行的逻辑地理学却意味着不能规范而有效地用这些概念来描述和规定他人的心。

（二）权威学说的谬误

以上概述了那种权威的学说。我将常常有意将其贬称为“机器中的幽灵说”。我想证明它是根本错误的，而且不是错在细节上而是错在原则上。它不只是众多特殊错误的汇总，还是一个大错误，一个特殊的大错误，即一种范畴的错误。它在表述心理生活的事实时似乎把它们当成是属于某种逻辑类型或范畴的（或属于某个类型域或范畴域的），其实它们应属于另一种类型。因此“机器中的幽灵说”成了哲学家创作的神话。人们也许会把我戳穿这个神话的努力理解成在否认有关人类心理生活的众所周知的事实；而当我辩解说，我本意不过是要纠正心理行为概念的逻辑，这也许又会被人看作是一种遁词。

首先我要用一些例子来阐明“范畴错误”一词的含义。

一个外国人首次访问牛津大学或剑桥大学，他参观了许多学院、图书馆、运动场、博物馆、学科系和行政办公室之后，他问道：“那么大学在哪儿？我已见到了学生宿舍、注册人办事处、实验室等场所，可就是还没见到贵校师生休息和工作的那个大学。”于是陪同者解释说，大学并不是除此以外的另一个附属机构，不是一种与他所见到的学院、实验室和办公室相当的秘密机构。大学正是他刚才所见的一切机构组织起来的方式。当他看见了那些机构，理解了它们之间的协调关系，也就等于看见了大学。来访者的错误就在于，他天真地以为把基督教会、博德利恩图书馆、阿什莫林博物馆和大学相提并论是正确的。他仿佛把“大学”这个词视作代表了由其他那些单位构成的一个类中的另一个成员。他错误地把大学看成是与其他机构属于同一范畴的东西。

一个孩子在观看分队分列式游行时也会犯同样的错误。当别人将分列行进的步兵、炮兵和骑兵分队一一指给他看后，他问道，分队什么时候经过。他把分队当作与前面已见到的各分队类似的东西，当作与它们有所相同又有所不同的一个队列。别人纠正他的错误说，当他观看步兵、炮兵和骑兵分队行进时，也正是在观看分队的行进，这支游行队伍不是由步兵、炮兵、骑兵和一支分队组成的，而是由步兵分队、炮兵分队和骑兵分队组成的。

又如，一个外国人第一次观看板球赛。当他了解了投球手、击球手、普通队员、裁判员和记分员的作用后问道：“赛场上似乎没有哪个人是负责贯彻著名的集体精神的。我看到有人管投球，有人管击球，有人管守门，可就是看不见哪个人是管激励集体精神的。”这个例子再次说明这个人搞错了事物的类型。集体精神并不是所有那些特殊任务之外附加的一种板球活动。大致说来，

它只是执行每项特殊任务时所怀的热烈情感。热情地执行一项任务并不等于在执行两项任务。集体精神的表现当然与投球和接球不是一回事,但它也不是第三类这样的事,不可说投球手先投球,然后再显示集体精神,或者说在某一时刻某板球手不是接球就是表现集体精神。

必须注意,上述范畴错误的例子有一个共同的特征。凡是不知道如何使用大学、分队和集体精神这类概念的人都会犯这类错误。他们的困惑是由于不会使用英语词汇中的某些词而产生的。

这些从理论上讲很有趣的范畴错误是这样一种人犯的,他们虽然至少能在自己熟悉的语境中对一些概念应用自如,可是在作抽象思维时却依然很容易将那些概念归之于错误的逻辑类型。有这样一个有关范畴错误的例子:一个攻读政治学的学生已经了解了英国、法国和美国的政体之间的主要差别,并且也认识了内阁、议会、内阁各部和英格兰教会之间的差异。可是当有人问他一些关于英格兰教会、内政部与英国政体之间关系的问题时,他依然觉得难以回答。因为教会和内政部都是一些机构,可是英国政体却不是这种意义上的另一个机构,所以可以肯定或否定在教会与内政部之间存在的体制关系,在它们与英国政体之间就既谈不上肯定存在,也谈不上肯定不存在。“英国政体”同“内政部”和“英格兰教会”不属于同一种逻辑类型。有个类似的情况如下:约翰·多伊可能是里查德·罗的亲戚,也可能是他的朋友,或是他的敌人,或完全是一个陌路人。然而他对平均纳税人却不能有这种身份。他知道在某些讨论平均纳税人的场合怎样说些有意义的话,但他却难以回答为什么他不能像在街上偶遇里查德·罗那样碰巧遇见平均纳税人。

对于我们的论题来说关键是要注意,只要那个攻读政治学

的学生继续把英国政体看成是与其他机构类似的机构，那他就会将其视作一种神秘的、隐秘的机构。只要约翰·多伊继续认为平均纳税人是一个市民，那他就会将其设想为一个难以捉摸的镜中人，一个无处不在又无处存在的幽灵。

我的否定性目的是要指出，双重生活理论的根源是一族根本的范畴错误。把人比作神秘地藏匿在机器中的幽灵的理论也是来自这种论证。的确，由于一个人的思维、情感和有意识的行为是无法单用物理学、化学和生物学的用语来描述的，所以必须用另一些类似的用语来描述。人体是一种复杂的有机构成单位，人心也必定是另一种复杂的有机构成单位，尽管它是由与人体不同的材料构成，并且结构也与人体不同。此外，人体像其他物质团块一样，是一个因果的场，因而人心也必定是另一种因果的场，只是这类因果不是机械的因果（在此要赞美上帝）。

（三）范畴错误的原因

我必须证明，形成笛卡儿式范畴错误的一个主要的理智上的根源是：当伽利略表明他的科学发现的方法足以提供一个将说明空间中万事万物的机械论时，笛卡儿的内心出现了两种对立的动机。作为一个科学天才，他唯有接受机械论，此外别无选择；可是作为一个虔诚而讲道德的人，他无法像霍布斯那样接受这种理论的令人沮丧的附加内容，即人性只在复杂程度上与钟表有所不同的观点。他认为，心理事物不能只是机械事物的一个种类。

笛卡儿以及后来的哲学家自然地、然而却是错误地采用了下述解脱途径：既然不能把心理行为的词理解成表示机械过程发生的词，那就必须把它们理解成表示非机械过程发生的词。既