



Mind: A Brief Introduction

心灵导论

[美] 约翰·塞尔 著

徐英瑾 译

By John R. Searle



上海人民出版社

Mind:
A Brief Introduction

心灵导论

[美] 约翰·塞尔 著

徐英瑾 译

By John R. Searle



上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

心灵导论/(美)塞尔(Searle, J.)著;徐英瑾译.

—上海:上海人民出版社,2008

书名原文: Mind: A Brief Introduction

ISBN 978-7-208-07243-5

I. 心… II. ①塞…②徐… III. 心灵学 IV. B84

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 105680 号

责任编辑 潘丹榕

封面装帧 王小阳

心 灵 导 论

[美]约翰·塞尔 著

徐英瑾 译

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 19.25 插页 4 字数 235,000

2008 年 1 月第 1 版 2008 年 1 月第 1 次印刷

印数 1—4,250

ISBN 978-7-208-07243-5/B·609

定价 33.00 元

译者前言

英美心灵哲学到底在何处异于欧陆现象学？

读者在这里看到的是一本关于“心灵哲学”(philosophy of mind)的导论性著作。本篇“译者前言”则是对这本导论的导读。不过，在这篇序言中，译者并不想按常规来正面介绍本书的结构内容(实际上本书的结构是如水晶般清澈的)，而是想来讨论一个对于当下的汉语哲学界来说更为迫切的问题：心灵哲学到底是怎样的一个哲学分支？

老实说，心灵哲学研究并非是我国学术界的“显学”。尽管近年来出版界在心灵哲学著作的译介方面已取得了一定的成绩，^[1]但是相关的影响主要还是体现在国内研究分析哲学与科学哲学的小圈子里。而对于广大的哲学专业的学生来说，如下这些心灵哲学领军人物的大名恐怕依然还显得很陌生——如福多(J. Fodor)、丹尼特(D. C. Dennett)、布洛克(N. Block)、查默斯(D. Chalmers)、金在权(J. Kim，美籍韩裔)、卡普兰(J. Copeland)、豪格兰(J. Haugeland)、丘奇兰夫妇(P. M. Churchland, P. S. Churchland)、内格尔(T. Nagel)、阿姆斯特朗(D. M. Armstrong)、普莱斯(U. T. Place)、费格尔(H. Feigl)、约翰逊-莱尔德(Johnson-Laird)、谢弗(J. Shaffer)，等等。即使是本书的作者塞尔(他恐怕是国内出版界最为青睐的心灵哲学家)^[2]，目前也很难在国内的现代西方哲学教学体系内争得自己应有的位置。

海内外学术界在研究兴趣上的这种严重脱节，译者本人曾有切身的体会。译者于2002—2003年在罗马做访问学生时，曾旁听了一些罗马

第三大学为博士研究生开设的心灵哲学讨论课。译者惊讶地发现，在他们那里受到尊重的“大人物”乃是福多、乔姆斯基与普特南。在这些人物中，恐怕只有普特南才是国内哲学界比较熟悉的。^[3]译者不得不就此请教那里的教师：意大利难道不是在欧洲吗？难道你们不研究欧陆现象学吗？我得到的回答则明显带有一种“曾经沧海难为水”的意味：欧陆现象学乃是我们30年前的学术兴趣——现在我们意大利人的兴趣中心也转到英美分析传统上来了。译者听后更感震惊。

而与之形成鲜明对照的是，在最近十几年来国内的哲学专业研究文献目录中，至少就文献的数量而言，对于欧陆现象学(以及与之相关的诠释学)的讨论无疑构成了对于心灵哲学(甚至广义上的分析哲学)的明显优势。很多学界同仁——其中也包括几年前的译者本人——只要一提到现代西方哲学对于意识问题的研究，往往只会想起欧陆现象学，却不知英美心灵哲学。在这样的形势下，任何一个试图向当下的汉语哲学界传播心灵哲学的“布道者”恐怕都会遭遇到这样的反问：胡塞尔对于意识问题的分析已经够难懂了，我们为什么还要花费力气从头来学英美心灵哲学？说得再具体一点，同样致力于心灵本性的研究，像塞尔这样的心灵哲学家到底说出了哪些欧陆现象学说说不出的东西？

而本篇“译者前言”的写作目的，便是以译者本人目前对于心灵哲学的粗浅学习体会为基础，向那些以欧陆哲学(尤其是现象学)为主要知识背景的读者展现英美心灵哲学的特点与优越之处。不过，在正式展开讨论之前，译者还得作出两点说明：第一，尽管在心灵哲学与现象学之外还存在着对于心灵本性的其他反思形式(如唯识宗)，但是在比较当代欧陆哲学与英美哲学的总体视角中，这样的简化处理依然是可以接受的；第二，下文所呈现出来的观点在不少方面都将参考塞尔本人最近发表的一篇批评欧陆现象学的长文《现象学幻象》。^[4]但考虑到塞尔的假想读者与本书的假想读者在知识背景方面之间的差异，下面的讨论并不会照搬塞尔的现成论证结构。

下面的讨论将采用这样的步骤：我们先从宏观上来审视现象学与心

灵哲学各自的方法论特征之间的根本分歧, 然后则来讨论从这一分歧之中衍生出的三个次要差异。尔后, 我们再对二者的优劣作出总体性的比较。最后, 我们将回答两个针对心灵哲学的自然主义立场所可能提出的质疑。

海德格尔曾说过: “‘现象学’这个名目, 乃是为普泛的科学性质的哲学所具有的方法(*Methode der Wissenschaftlichen Philosophie überhaupt*)而设置的。”^[5]换言之, 在他看来, 将历史复杂的现象学运动统一在一起的, 乃在于其方法, 而不在于其论点。无独有偶, 心灵哲学界内部各种关于心灵本性的理论亦形形色色, 而能够将它们维系在一起的, 恐怕也惟有一套得到学术共同体共奉的治学理念。由此看来, 这两大哲学派系之间的差异, 实为两派治学方法之间的分殊。具体而言, 这就是他们对于“现象学还原”的不同态度。

那么, 到底什么叫“现象学还原”? 概而言之, 该原则可以被概括为三个要旨: (1)现象学家必须区分出被直接给予的现象与现象以外的外部世界——比如, 胡塞尔据此区分了内在领域与超越领域, 海德格尔区分了“存在论层次上的”(ontologisch)与“存在者层次上的”(ontisch), 梅洛-庞蒂则区分了“活动肉身”(le corps vécu)与生理学意义上的物理身体; (2)在此基础上, 现象学家还必须将现象外的外部世界加以“悬搁”, 或将其置于“括号”之中——比如, 胡塞尔据此悬搁了关于外部世界的所有自然主义设定, 海德格尔悬搁了各种处在存在者层次上的谈论, 梅洛-庞蒂则悬搁了对于物理身体的所有生理学谈论; (3)作为对于(2)的引申, 现象学家还主张在完成现象学悬搁以后所得到的“还原剩余”乃是真正要紧的“事情本身”, 而在不同的现象学家那里, 对于不同涵义上的“事情本身”的讨论则分别导致了先验现象学(胡塞尔)、

基础存在论(海德格尔)与知觉现象学(梅洛-庞蒂)的建立。由上述三个小点看来,现象学运动内部虽然对于“事情本身的范围有多大”这个问题充满争议,但在圈外人看来,这实际上就是不同的现象学家对于“现象学还原”尺度把握方面的分歧。以梅洛-庞蒂为例,他虽说过“现象学还原所留给吾辈的最大教训是:彻底的现象学还原是不可能的”^[6],但是他对于胡塞尔式的“彻底的现象学还原”的怀疑并没有使得他彻底放弃了“现象学还原”,相反还导致了他自己意义上的“知觉现象学”的建立。

现象学家们在“现象学还原”问题上所达成的这种不严格的一致最终导致了这样的一个后果:现象学总是从一个“现象学操作者”(phenomenological operator)^[7]的特定角度出发来看待世界的。讲得再具体一点,现象学家们的这种特定的视角主义立场要么就使得一切意识内容都成为了赋予意义的自我极的相关项(胡塞尔),要么就使得一切具有生存论意义的事项都成为了此在的操持结构中的相关项(海德格尔),要么就使得一切其他身体的展现都成为“己身”活动的相关项^[8](梅洛-庞蒂)。虽然我们很难将这种态度简单地归类为贝克莱式的主观唯心主义,但至少可以肯定的是,现象学家的这种态度已经排斥了对于自然科学所构建的客观世界的关心(详后)。

那么,英美心灵哲学对于“现象学还原”的态度又是如何呢?首先,在心灵哲学界,对于现象与非现象的区分根本就不会被视为一个当然的假定——相反,这种区分的合法性本身就是一个备受争论的话题。比如,极端唯物主义者便认为世界上真实存在的只有物理微粒(其运作方式由量子力学来加以解释)^[9],而心灵现象的存在只是一个幻觉:我们要么可以将其运作方式还原为身体的外部“倾向”或行为,要么可以将其等同于某种大脑状态(此即“同一性理论”),要么则可将其解释为相关生理组织的功能(此即“功能主义”),要么则可将其还原为图灵机运算的程序(此即“功能主义”的发展版本)。客观地讲,唯物主义现在已经成为了英美心灵哲学界的主流思潮,甚至在我国小有名气的戴维森

(D. Davidson)也持有该立场。^[10]而与唯物主义阵营的空前强大构成鲜明对比的是,传统的唯心论立场(无论是主观唯心论还是客观唯心论)在当今的心灵哲学界已经失去了拥护者。这样一来,能对唯物主义阵营构成威胁的就只剩下:(1)二元论(包括属性二元论与实体二元论);(2)既反对二元论、又反对唯物主义的“生物学自然主义”(这也是塞尔在本书中所竭力论证的主张)。不过,需要指出的是,尽管以塞尔为代表的反唯物主义者始终以心灵现象不同于物理事物的特殊性^[11]作为自己的论据,但这并不意味着他们就是现象学的同情者——否则他就不会写下《现象学幻象》这篇文章了。

那么,为什么某些心灵哲学家对于现象的独特地位的肯定并不会导致其向现象学投诚呢?其理由其实也不难解释:他们坚决不同意采纳“现象学还原”中的关键步骤,即针对外部物理世界所进行的悬搁。说到底,这种“不同意”乃是深深植根于为绝大多数的心灵哲学家所分享的自然主义^[12]态度的。在他们看来,现代自然科学所取得的巨大成就就是哲学家必须予以尊重的——因此,心灵哲学所要做的事情,并非是傲慢地将自然科学的说明放入括号之中,而是去阐明如下问题:“如何将处在世界之中的一个特殊个体所具有的视角融贯地联系于我们关于同一个世界的客观性视角呢?”(内格尔语)^[13],或是:“像疼痛之类的意识经验到底是如何存在于这个纯然由物理微粒所构成的世界中的呢?……那主观性的、非物质性的(nonsubstantial)、非物理性的、并为意识所具有的心灵状态到底是如何引起任何一个发生在物理世界中的事件的?”(塞尔语)^[14]。很显然,对于这样一类问题的解答就要求心灵哲学家去积极地回应神经生物学、实验心理学、心理语言学、人工智能科学以及普泛意义上的“认知科学”(cognitive sciences)对于人类意识机能的客观化探索成果,以便在这一片科学描述的海洋中正确地确定心灵现象的坐标。

然而,这样的问题却是现象学家所不思考的。举例来说,胡塞尔在《欧洲科学危机与先验现象学》中就提出了这样的观点:科学世界的

意义是由生活世界来赋予的，而所谓的“欧洲科学危机”，其实就是由科学世界丧失生活世界之意义而导致的。从这个角度看，他根本就不可能关心“带有主观性色彩的生活世界如何与带有客观性色彩的科学世界相互协调”这个问题，因为他根本就不愿承认科学世界自身的本体论地位。同样的态度也明显地传染给了海德格尔——他在《存在与时间》中写道：“此在的存在论分析工作所处的地位先于任何心理学、人类学，更不消说是生物学的工作……时下上述各学科的科学结构——而非促进这些学科的工作者的‘工作态度’——已经彻底出了问题，它们需要新的动力，而这必定只可能源自于存在论问题的提法。”^[15]甚至梅洛-庞蒂也学着海德格尔的口吻说道：“科学的整个领域都奠基于被直接体验到的东西。如若我们要将科学自身当作严格审查的对象，并致力于获得对于科学的意义与范围所作的一种精确的评估的话，那么我们首先要做的就是：重新唤起世界的基本体验——至于科学，只是对于这种基本体验所作的第二阶的表达而已。”^[16]

用现在的时髦术语来说，现象学家对于实证科学的上述态度表达出了一种极为典型的“哲学基础主义”(philosophical foundationalism)的诉求，也就是说，他们认为自然科学只有在为自己找到一个非自然的先验基础(比如“事情本身”)的情况下，才会变得真实。从某种意义上说，他们的这种反实证科学立场恐怕要比当年的黑格尔还要极端。黑格尔毕竟可以凭借玩弄辩证法的魔术而在绝对唯心主义与自然事物之间自由来回，而现象学家们却好像连这个戏法也懒得变。与之相对照，像塞尔那样的心灵哲学家既不爱玩弄辩证法，也竭力拒斥基础主义与形而上学。他们的根本哲学立场多少都带有某种实用主义色彩(尽管他们未必愿意接受一种自觉的实用主义立场)：既然我们的自然科学与我们的心理学常识都在我们的整体生活中起到了相当的效用，我们就都应该尊重之。而有鉴于自然科学的因果解释力往往大于常识，因此在心灵哲学界的唯物主义者看来，我们对于自然科学的尊重恐怕还要大于常识。

二

以上就是心灵哲学家在“现象学还原”这个问题上与现象学家之间的根本分歧。下面三点分歧则是衍生性的。

第一, 尽管心灵学家与现象学家都会致力于对于意识结构的刻画, 但是前者往往是通过逻辑分析来完成这项工作的, 后者却往往凭借“本质直观”这个方法论原则。从某种意义上说, “本质直观”就是“现象学还原”的姊妹方法: 就像现象学还原必然包含着对于非现象的悬搁一样, “本质直观”的方法也承诺了: 惟有被直观到的本质结构才是真实的结构, 直观以外根本是不存在任何合法的意识结构的。但在塞尔看来, “意向性所具有的一些最重要的结构是现象学鞭长莫及的, 因为它们不具备直接的现象学的真实性”^[17]。比如, 胡塞尔在“本质直观”方法的束缚下所提出的“*Noema*”概念, 最多只能够包含那些具有现象学真实性的东西, 因此他就不可能像塞尔那样自由地利用那些数理逻辑与语言哲学的技术技巧, 详细地分析各种意向性的符合方向(*direction of fit*)、满足条件(*conditions of satisfaction*)与涉因自返指称性(*causal self-referentiality*)。^[18]

第二, “现象学还原”原则很容易导致一种关于现象学的表达悖论: 一方面, 既然德语或法语自身也包含着大量的歧义性与自然主义设定, 那么根据现象学还原的原则, 我们就该悬搁之; 另一方面, 如若法语或德语真的被悬搁了, 欧洲现象学家们就无法写下任何一个词来传播其现象学的主张。应当看到, 胡塞尔对此悖论并非熟视无睹。^[19]但他所想到的相关解决方案却是将他自己的术语体系弄得复杂无比, 以便一一对应于他在现象学描述中所要表达的丰富含义。这在客观上就催生了这样一种幻觉: 存在着一种不受日常语言污染的、真正严格的现象学专业语言, 而我们的日常语言反而只是它的模糊的影子罢了。但胡塞

尔为此付出的代价却也是相当惨重的：有鉴于这种脱离了公共语用效准的“现象学专用语言”只可能是哲学家随意构造的产物，它便很难被学术共同体有效地掌握。举几个例子：在胡塞尔以外，难道还有任何一个原创性的哲学家曾根据他的本意严肃地使用(而不仅仅是提及)过“质素”(Hyle)、“形态”(Morphe)、“意向活动”(Noesis)、“意向相关项”(Noema)、“范畴行为”(kategoriale Akt)等等术语吗？而在海德格尔以外，难道还有任何一个原创性的哲学家曾根据他的本意严肃地使用(而不仅仅是提及)过“此在”(Dasein)、“‘此在’于世界中的存在”(Dasein-in-der-Welt-Sein)、“操持”(Sorge)、“畏”(Angst)等等术语吗？而那些胡塞尔的初学者们，又曾花费过多大的精力来弄清胡塞尔的“先验的”(transzendental)与康德的“先验的”之间的差别呢？那些海德格尔的初学者们，又曾花费过多大的精力来弄清海德格尔的“存在”(Sein)与黑格尔的“存在”之间的差别呢？针对这样的质疑，现象学的拥护者们也许会说：正是由于每个现象学家所关注的“事情本身”彼此不同，所以他们就需要彼此不同的语言工具。但我们不妨换一个角度来看问题：如果现象学家们不把公共话语系统的有效性(包括哲学界赋予一些术语的传统含义)放入括号之内的话，上面的混淆恐怕就不会发生了。当然，这样的做法是与现象学还原的方法根本相悖的。

与之相比较，保持着自然主义设定的英美心灵哲学界却可以毫无顾忌地学习自然科学的样板，为本学术共同体制定出一套公共的术语表来。比如，任何一个浏览过心灵哲学英语文献的读者都会发现：在不同的心灵哲学家那里，诸如“突生主义”(emergentism)、“副现象主义”(epiphenomenologism)、“消除主义”(eliminativism)、“民间心理学”(folk psychology)、“随附性”(supervenience)、“个例-个例同一性”(token-token identity)、“类型-类型同一性”(type-type identity)、“感受性质”(qualia)之类的术语都具有彼此基本相同的含义。换言之，对于这些术语的含义的理解绝对不会像对于“Noema”的理解那样衍生出任何难断的学术公案来，因为任何一个心灵哲学的初学者都可以通过相关工具书

来掌握它们。这种形势也就导致了现象学研究文献与心灵哲学研究文献在研究旨趣上的另一对差异：在现象学圈内，除了原创性的现象学家以外，不少学者们都往往致力于阐发某个现象学家的微言大义(因为每一个大现象学家的术语体系似乎都很难懂)；而在心灵哲学圈里，即使是二三流的角色，也都很少专门撰文去诠释其他心灵哲学家的思想(因为这往往是不必要的)，而是将大量的精力投入了原创性研究或对于其他学者的批评工作中。

第三，“现象学还原”原则背后还隐藏着一种深深的“现象学中心主义”情愫。现象学家往往偏好于把整部人类历史都看成是向着自己的现象学观念逐渐逼近的过程——比如，在胡塞尔的《欧洲科学危机与先验现象学》的视域中，整部近代欧洲历史就可以被简化为先验哲学态度与自然主义设定之间的斗争史。说老实话，如果他不是一个作为哲学基础主义者的现象学家的话，这样的简化本来反倒是可以接受的——因为在通常的哲学史著作中，人们一般不会去正面讨论工业革命、资本主义、阶级斗争、人口压力、环境污染与衣食住行。但恰恰是因为他是一个现象学家与哲学基础主义者，他才会赋予一部哲学著作以一个不可能完成的形而上学任务：通过建立一种作为“严格科学”的现象学，为拯救深陷于相对主义泥潭的欧洲找到良方。然而，胡塞尔所憎恶的相对主义思潮的横行，到底是因为欧洲人的哲学出了问题，还是因为欧洲人的现实生活出了问题呢？¹ 如果答案是后者的话，我们需不需要谈论欧洲的工业革命、资本主义、阶级斗争、人口压力、环境污染与衣食住行呢？很显然，胡塞尔是不可能去讨论这些事项的，因为它们据说已经被现象学家“悬搁”了。不幸的是，胡塞尔的这种“现象学中心主义”也在海德格尔那里得到了继承，其典型例子便是他在《形而上学导论》中对于苏联与美国的著名批评。^[20] 笔者的意思并不是说他不可以批评苏、美，但公正地讲，若真要站在“基础存在论”的“形而上学”立场上去批评“发狂的运作技术与相同的肆无忌惮的社会组织”的话，那么他似乎更应当去批评他所一度为之倾心的纳粹主义运动吧！

反之，若我们顺其思路，仅仅因为缺乏所谓“形而上学”的根基就把当代社会的泛技术化特征一棍子打死的话，那么我们又凭什么去谴责有组织的大屠杀，或者去赞扬有组织的人道主义营救呢？很显然，海德格尔的这些古怪政论都是“现象学中心主义”的历史观对于“存在者”所做的现象学悬搁所导致的(而正是这种悬搁才使得现象学家看不到处在“存在者”层面上的一些明显的区分)。^[21]

与之相对比，保持着健康的自然主义设定的英美心灵哲学，却完全没有一种与“现象学中心主义”类似的“心灵哲学中心主义”。在心灵哲学界，几乎没有人会说出这样的昏话：不通过心灵哲学的“哲学奠基”工作，我们就无法合法地讨论科学哲学、政治哲学、经济哲学、社会哲学、伦理学或美学的种种问题。比如，在塞尔看来，人类的现实生活乃是一个结构异常复杂的整体：在这个整体中有个体心灵的部分，有集体意识构造的部分，有政治的维度，有经济的维度，有比较“硬”的事实维度，也有比较“软”的审美的维度。其中的社会实在层面就绝对不能够被还原为个体意识，而只能够被归结为集体意向性的构造。^[22]至于各门知性科学的工作，便是对人类生活的这些方面作出实证化的研究，而哲学的各个分支则负责：(1)对于这些科学的概念前提(注意：不是现象学前提！)作出高阶反思，以推动这些学科的发展；(2)对于这些知识部类之间的关系作出融贯性说明——比如，心灵哲学的核心工作，就是去打通我们的心理学常识与客观性的科学知识之间的关系；而当下物理学哲学的核心工作，就是去打通量子力学所描述的时空观与常识意义上的时空观之间的关系；至于历史哲学的核心工作，则是去打通我们在经济学、社会学、人类学、政治学等各个层面上所说的不同版本的历史故事之间的关系。从这个角度看，人类当下的文明之所以需要哲学，仅仅是因为我们现有的科学探索方式缺乏对于自身概念前提的反思能力(以及各个知识部门之间的概观能力)而已，而不是因为我们需要一门现象学来做这些学科的基础。

三

通过上面的讨论我们已经看到了：现象学与心灵哲学在哲学方法论上的差异，实为反自然主义与自然主义之间的差异。不过，一个现象学家也可以这样来反问心灵哲学家：为什么敌视自然主义的现象学还原方法就一定是错的呢？

驳倒该反诘的路线大致有两条：内在反驳与外在反驳。内在反驳指的是，从现象学的内部规定出发来推导出驳倒现象学的结论；外在反驳指的是，在现象学的预设之外再设置一条被广为接受的标准，以此评定现象学与心灵哲学的优劣。笔者所知道的内在反驳的典型例子乃是由维特根斯坦所给出的。笔者曾在别处详细地论证过，在1929年重返剑桥大学之后，维特根斯坦曾一度提出过一个自己的“现象学”版本。具体而言，他于此时提出的“现象学语言-物理学语言”的区分，便极为类似于胡塞尔的“内在性-超越性”的区分。然而，他随后又立即发现了，再现直接经验的任何尝试都会不可避免地牵涉到物理语言的表达式，并且这种牵涉恰恰是以牺牲“现象学语言”自身的独立性为代价的。这一发现最终导致了维特根斯坦对于“现象学”的放弃——换言之，在维特根斯坦那里，现象学观念的展开与对于现象学的扬弃走的是同一条道路。^[23]

不过，鉴于篇幅与主题的限制，此处毕竟不是详说维特根斯坦扬弃现象学的思路的恰当场所。现在我们将注意力转向对于现象学的外在反驳。前面已经说过了，此类反驳能否成功，其关键在于我们能否为比较对象找到合理的比较标准。那么，这个标准又是什么呢？

标准很简单：哪种哲学方法能够为人类的整体生活作出一种概观性更高的反思性说明，它就是一种更好的哲学方法。之所以提出这个标准，乃是缘于前面所提到的那种反基础主义的哲学观：在各个实证科学

之外人类之所以还需要哲学，就是在获取了这些零碎的知识片段之外，我们还需要高屋建瓴地表明这些领域之间的关系，而不是因为我们需要什么“哲学基础”。

那么，为什么这种反基础主义的哲学评判标准就一定是对的呢？

我们不妨这样来看问题：对于知性科学来说，一个理论体系之所以比另一个理论体系更成功，往往是因为前者比后者能够融贯地涵盖更多的经验事实(比如，正是由于相对论对于物理事实的覆盖力大于牛顿力学，所以前者比后者更成功)。同样的道理，一个哲学理论之所以比另一个哲学理论更有价值，往往是因为前者发掘出了为后者所忽视的一部分人类经验，并以此作为哲学反思的新课题。按照这个标准来衡量，现象学的成功之处在于它成功地正视了人类生活中的“现象”层面，大大丰富了哲学界对于我们的意识体验或生存论结构的既有谈论方式——比如，梅洛-庞蒂的知觉现象学的谈话方式，就大大突破了康德认识论的“直观-思维”谈话方式的局限。但麻烦的是，现象学的问题恰恰也就出在这里：由于包含在“现象学还原”方法中的固有的哲学基础主义预设，现象学家们在抓住现象的同时，却必然会放走了非现象。这样一来，现象学家又如何能够说明现象与非现象之间的关系呢？

这也就是塞尔(在一定程度上也包括笔者)对现象学感到遗憾的最根本的理由：现象学家们无法解决心灵哲学家所致力于解决的“身-心”关系问题^[24](包括与之密切相关的心灵因果问题与自由意志问题)，因为前者甚至无法提出这个问题。更有甚者，现象学非但无法提出这个问题，甚至还很可能催生这样一种阻挠别人去探讨此问题的错误主张：“近代哲学所讨论的身-心关系问题已经通过现象学得到消解了。”

那么，凭什么说以上主张是错误的呢？

现在我们就转回头来看看，究竟在什么意义上现象学能够消解身-心关系。一个很值得解剖的例子就是海德格尔对于“上手状态”(Zuhandenheit)的现象学分析。我们知道，“上手状态”指的是用具与此在之间的一种生存论关系，其对立面则是“现成在手状态”(Vorhandenheit)。在海

德格尔看来,前者具有现象学上的源始性而后者否。以对于锤子这一用具的利用为例,“对于锤子这物越少瞠目凝视,用它用得越起劲,对于它的关系也就变得越源始,它也就越昭然若揭地作为它所是的东西来照面,作为用具来照面”^[25]。这也就是说,在与用具的源初现象学关系中,此在是不将锤子当作一个外在的物理对象来把握的,而是将其与自身化为了一体:身心交融,彼此不分。

但问题是,如果锤子哪里出了问题,不好使了,逼得你对其“瞠目凝视”,这时你又该如何恢复先前的那种“上手状态”呢?解决办法看来只有一个,用静观的客观态度来研究它到底哪里出了问题,并尽快修好它。但在这样的一种“现成在手状态”中,锤子作为物理对象的地位就凸显了出来——与此同时,先前的那种“身心交融”的现象学体验也便退场了。

在这样的情况下,我们显然已经重新遭遇到了那个麻烦的“身-心”问题——因为我们已经看到了一个冷冰冰的物理世界与我们的现象学体验之间的对立。即使我们像海德格尔那样将这种对立说成是“不源始”的,我们的困惑还是没有得到解答:为什么会有这种不源始的“现成在手状态”呢?

面对这个问题,常识的解答恐怕将会非常简单:“因为你的锤子坏了啊,所以它就不好使了。”但不幸的是,这样的回答必然会被现象学家判定为“非法的解答”,因为对于现象学状态(“锤子不好使了”)本身的说明据说是不能够奠基对于物理事实(“锤子坏了”)的刻画的。从这个角度看,身-心关系问题——也就是我们的现象体验与物理世界之间的关系问题——与其说是被现象学所消解了,还不如说是根本没有被其所接触到。

而恰恰是现象学的这个盲点构成了其阿基里斯之踵,这也使得心灵哲学能够有机会在这个方面胜出。对于双方胜负的评判过程具体是这样的:现象学家对于意识现象的刻画未必就强于心灵哲学家(比如,译者就觉得塞尔在《意向性》中对于意向性的刻画决不逊色于胡塞尔),

相反，对于身-心关系的无视却肯定是现象学家的短处。根据这两轮比较，心灵哲学自然就获得了明显的优势。

四

在这里，我们再来回答读者对前面的讨论非常可能提出的两个问题。

问题一：心灵哲学对于自然科学效力的自然主义设定本身的合法性何在？心灵哲学相信自然科学的描述就是事实本身，难道不是一种前康德的幼稚观点吗？

对于这个问题的解答是这样的。

心灵哲学家当然知道，任何理论都离不开理论提出者的意识构造，今天的自然科学理论也很可能会被明天更好的理论推翻。但问题是：(1)今日的自然科学所说的关于我们人类自然实在的故事的确具有强大的因果解释力，在它们被明天的更好的理论取代之前，对于它们的承认显然会带来巨大的效用。举一个例子，我们都知道吸毒是很糟糕的事情，因为医生会告诉我们毒品将对我们的身体构成多大的伤害。即使你相信了康德哲学，认为所有的科学构造都是人类心智的范畴活动加诸感性材料以后形成的，并认为我们平时所说的“客观”只不过是“普遍化的主观”，你恐怕也会相信医生所说的(甚至那些吸毒者也往往相信这一点，他们只是控制不了毒瘾而已)。反之，你如果不相信医生的话，你就立即会遭到自然的惩罚。在这个问题上，除非你陷入形而上学思考，否则你是不会产生这样的怀疑的：科学知识总是关于现象界的，与物自体无涉。(2)进一步地说，“科学”本身也并不意味着一个静止的知识体系，而是意味着人类用以获取一系列有效知识的求索程序(比如假设—演绎—证实的程序)。所以，即使某个具体的科学理论体系被证伪了，我们也无法由此而对“科学”产生怀疑，因为我们恰恰就是