Mind

A Brief Introduction

修订译本

心灵导论

[美] 约翰·R.塞尔◎著　徐英瑾◎译



上海人民出版社

John R. Searle

心灵导论

[美] 约翰·R.塞尔◎著　徐英瑾◎译
John R. Searle

修订译本

Mind
A Brief Introduction

上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

心灵导论/(美)约翰·R.塞尔(John R. Searle)著;徐英瑾译.—上海:上海人民出版社,2019
书名原文:Mind: A Brief Introduction
ISBN 978-7-208-15794-1

Ⅰ.①心… Ⅱ.①约… ②徐… Ⅲ.①心灵学 Ⅳ.①B84

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 060028 号

责任编辑 于力平
封面设计 零创意文化

心灵导论(修订译本)
[美]约翰·R.塞尔 著
徐英瑾 译

出　　版 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号)
发　　行 上海人民出版社发行中心
印　　刷 常熟市新骅印刷有限公司
开　　本 635×965 1/16
印　　张 21.75
插　　页 2
字　　数 257,000
版　　次 2019 年 7 月第 1 版
印　　次 2019 年 7 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-15794-1/B·1392
定　　价 78.00 元

Mind: A Brief Introduction
by John Searle
Copyright © 2004 by Oxford University Press, Inc.
Chinese (Simplified Characters only) Trade Paperback
Copyright © 2008, 2019 by Shanghai People's Publishing House
This translation of Mind: A Brief Introduction, originally
Published in English in 2004, is published by arrangement
with Oxford University Press, Inc.
《心灵导论》(英文版于 2004 年出版)的中译本由牛津大学出版社授权出版。
ALL RIGHTS RESERVED

中译者序　心灵哲学究竟是怎样的一个哲学分支？

——兼论其与欧陆现象学的关系

读者在这里看到的乃是一本关于“心灵哲学”（philosophy of mind）的导论性著作。本篇“译者序”则是对这本导论自身的导读。不过，在这篇序言中，译者并不想按常规来正面介绍本书正文的结构内容（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，对于心灵哲学的研究，既是我国学术界的边缘性学问，又是我国学术界的“显学”。这一判断在表面上的自相矛盾性，主要来自对于“中国学术界”的范围的不同厘定方式。如果我们将整个国内的分析哲学界作为讨论对象的话，那么就这几年的研究“行情”而言，心灵哲学与认知科学哲学方面的研究还是相当热络的（至少与更冷门的分析形而上学的研究相比），而且在相关重要

文献的译介方面，学界目前的积累也算丰厚。[1]然而，对于非分析哲学领域的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非常陌生——如福多(J.Fodor)、丹尼特(D.C.Dennett)、布洛克(N.Block)、查摩斯(D.Chalmers)、金在权(J.Kim，美籍韩裔)、卡普兰(J.Copeland)、豪格兰(J.Haugeland)、丘奇兰(P.M.Churchland)、内格尔(T.Negel)、阿姆斯特朗(D.M.Armstrong)、帕累斯(U.T.Place)、费格尔(H.Feigl)、约翰逊-莱尔德(Johnson-Laird)、沙佛(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。在译者于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

---

[1] 其中比较有代表性的译作有：论文集《心灵哲学》(高新民、储昭华选编，高新民、储昭华等翻译，商务印书馆2002年版)、约翰·海尔的《当代心灵哲学导论》(高新民等译，中国人民大学出版社2006年版)、约翰·麦克道威尔的《心灵与世界》(刘叶涛译，中国人民大学出版社2006年版)等。

[2] 塞尔(J.R.Searle)于1932年7月31日生于科罗拉多州的首府丹佛尔。从1949年到1952年，他求学于维斯康星大学，尔后又在获得奖学金的情况下转学于英国牛津大学(1952—1959年)，并在那里先后拿到了学士、硕士与博士学位。在牛津期间，他的哲学思想受到了英国日常语言学派的影响。拿到博士学位以后，他先在英国做了一阵子哲学讲师(1956—1959年)，然后便回到祖国，并一直任加利福尼亚大学伯克利分校的哲学教师(1967年升为正教授)，此后再也没有换过工作单位。他的代表作有：《言语行为》(*Speech Acts*，1969)、《表达与意义》(*Expression and Meaning*，1979)、《意向性》(*Intentionality*，1983)、《心、脑与科学》(*Brains and Science*，1989)、《对于心灵的再发现》(*The rediscovery of the mind*，1992)、《意识与语言》(*Consciousness and language*，2000)、《行动中的合理性》(*Rationality in action*，2001)，等等。他在1980年于论文《心灵、大脑与程序》(“Minds，brains and programs”，*Behavioral and Brain Sciences* 3：417—57)中所提出的“中文屋论证”(Chinese Room Argument)已经成为了二战后英语哲学界最受关注的哲学论证之一(本书第三章第七节有该论证的简化版本)。由于其巨大的国际影响，他已经获得了来自美、意、韩、法、西、瑞典六国的学术奖章。

与普特南。在这些人物中，恐怕可能只有普特南才是国内哲学界比较熟悉的。[1]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。很多分析哲学圈子外的学界同仁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所说不出的东西?

而本篇“中译者序”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不可替代性。不过，在正式展开讨论之前，译者还得作出三点说明：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

[1] 在专业的语言学的圈子外，乔姆斯基(N.Chomsky)在我国主要是被当作了语言学家与左翼公共知识分子，国内哲学界对于其语言哲学观点与心灵哲学之间的关联的关注并不是太够。

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一篇批评欧陆现象学的长文《现象学幻相》[1]——不过，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。第三，笔者不想在这篇序言中给读者造成这样一种带有“学术沙文主义”色彩的印象，即心灵哲学可以取代欧陆现象学，或欧陆现象学是不值得学习与研究的。笔者只是想达成这样一种论证结果：关于心灵问题的研究，欧陆现象学的学习经验无法自动涵盖心灵哲学的基本研究方法与研究结论(尽管反过来说，心灵哲学的学习经验或许也无法自动涵盖欧陆现象学的基本方法与基本结论)。

下面，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。

一

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 Wissenshaftlichen Philosophie überhaupt)而设置的。”[2]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

[1] John Searle, “Phenomenological Illusions”，此文是他在2004年于奥地利基希贝格(Kirchberg)举办的一次维特根斯坦研讨会以后写就的，而会议的主题就是关于现象学的。文本收录于M.E.赖歇尔(M.E.Reicher)与J.C.马雷克(J.C.Marek)编辑的论文集《经验与分析》(*Experience and Analysis*)。此文的PDF格式可以他的个人官方网站上下载。下面引用此文，将根据此PDF版的页码设置(与原书页码一致)。

[2] Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1975, S.3.

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"还原剩余物"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"[1]，但是他对于胡塞尔式的"彻底的现象学还原"的怀疑并没

[1] M.Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith, Routledge, London and New York, 1962, p.xiv.

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一个后果：现象学总是从一个“现象学操作者”(phenomenological operator)的特定角度出发来看待世界的。[1] 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(梅洛-庞蒂[2])。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)[3]，而心灵现象的存

---

[1] “现象学操作者”一词乃是塞尔在分析现象学运动时所用的名目，这是对于胡塞尔的“先验自我”、海德格尔的“此在”与梅洛-庞蒂的“活动肉身”所作的总概括(顺便说一句，这个概括极为机智，因为它避免提到了像“主体”“人”这样的容易引起争议的词汇)。请参看 *Experience and Analysis*，p.317。

[2] 请参看 *Phenomenology of Perception*，p.356：“他人的悲伤和愤怒对于他与对于我并没有完全相同的意义。对于他人，它们是体验到的处境；对于我，它们则是被展现出来的处境。”

[3] 心灵哲学与认知科学方面的权威性人物 J.福多在为《心灵哲学学习指南》一书编撰词条时，曾写过一句很耐人寻味的话：“之所以在今日我们大伙都是唯物主义者，其理由正如丘吉尔先生支持[美国]民主党一样：因为另外的选择项看来还要糟糕。”(Samuel Guttenplan(ed)，*A Companion to the Philosophy of Mind*，Blackwell，1996，p.292)。不过，在很多中国读者看来，像“唯物主义者”(materialist)这个“过(转下页)

在只是一个幻觉：我们要么可以将其运作方式还原为身体给出特定行为的“秉性”（dispositions）（这便是吉尔伯特·赖尔在《心之概念》中所提出的著名论点），要么可以将其等同于某种大脑状态（此即“同一性理论”，提出者为斯玛特），要么则可将其解释为相关生理组织的功能（此即“功能主义”，由普特南在20世纪60年代提出），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，在源头上可上溯到人工智能之父阿兰·图灵）。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。[1]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、又反对极端唯物主义的“非还原物理主义”（这也是塞尔在本书中所竭力论证的“生物学自然主义”）。不过，需要指出的是，尽管以塞尔为代表的

（接上页）时”的标签竟然还被福多这样大牌的美国哲学家所严肃地使用，恐怕是十分令人吃惊的——因为根据国内时下流行的哲学史解释模式，“唯物主义”与“唯心主义”之间的对立恐怕早就已经被当代西方哲学的发展所“扬弃”了。但需要注意的是，这里所说的“唯物主义”所谈论的“物”乃是科学实在，而不是哲学意义上的那种抽象的“物质”概念。从这个意义上说，这种意义上的“唯物主义”实际上就是“物理主义”（physicalism），即主张除了物理学事态外世界上没有别的什么东西是真实存在的。需要注意的是：尽管塞尔（以及译者本人）都相信这种意义上的唯物主义是错误的，但这并不意味着当代唯物主义者都是蠢货——相反，由于唯物主义者自己也深知自己的立场明显违背常识，因此，为了说服学术界，他们便会挖空心思想出各种论证来捍卫自己的立场。很多极为精巧的唯物主义心灵理论就是这样涌现出来的（比如关于心灵的计算机模型）。从这个角度看，若要驳倒当代唯物主义，首先就得听明白他们在说些什么——但对于心灵哲学的初学者来说，这已经是一件很不容易的事情了。

［1］戴维森的“不合法则的一元论”（anomalous monism）是一个比较弱化的唯物主义版本：依据此论，尽管我们在日常会话中所使用的心灵词汇是无法被还原为物理词汇的，但在本体论层面上却只存在着物理事件。请参看本书第五章最后一节。

非还原物理主义者始终以心灵现象不同于物理事物的特殊性[1]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《现象学幻相》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：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[2]态度的：在他们看来，现代自然科学所取得的巨大成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[3]），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[4]）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。

---

［1］ 请参看本书第五章。

［2］ 当代英语哲学的语境中，“自然主义”（naturalism）指的是这样的一种思想倾向：相信世界上的所有事物最终都可以通过自然科学的话语方式来加以解释。

［3］ Thomas Nagel, *The Point from Nowhere*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1986, p.3.

［4］ 本书边码页 4。

然而，这样的问题却是传统的现象学家所不予以思考的。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尊严。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’——已经彻彻底底出了问题，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。”[1]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。”[2]

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。与之相对照，像塞尔那样的心灵哲学家的元哲学立场毋宁说多少都带有某种实用主义色彩：在他们看来，既然自然科学与心理学

[1] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, S.45.

[2] *Phenomenology of Perception*, p.viii.

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，因此在心灵哲学界中的唯物主义者看来，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”[1]。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)与涉因性自返指称性(causal self-referentiality)。[2]

---

[1] *Experience and Analysis*, p.322.

[2] 对于意向性的这些技术分析的细节，请参看 John Searle, *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1983。

不过，公平地说，心灵哲学家对于弗雷格的逻辑学革命以后的新逻辑工具的自由调用，对于他们的研究工作来说其实是有利有弊的。其优点是使得其哲学论述能够得到传统现象学家所无法乞及的清晰性，其缺点则是使得这些新逻辑工具自身的有些缺陷很难被他们所自觉规避。不过，由于这个话题牵涉范围太广，笔者也只好就此打住。[1]

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。[2]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”不可能不带有特定哲学家的强烈个性色彩，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**根据胡塞尔的本意**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”

[1] 相关的问题笔者曾在“人工智能哲学”的名目下加以论述。请参看徐英瑾：《心智、语言和机器——维特根斯坦哲学与人工智能科学的对话》(人民出版社 2013 年版)第八章。

[2] 在《纯粹现象学通论》§66 中，他就严肃地警告我们要在一种彻底严格的现象学描述中警惕“日常语言用法的歧义性”。请参看该书中译本(李幼蒸译，商务印书馆 1992 年版)第 166—167 页。

(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**根据海德格尔的本意**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。 但我们不妨可以换一个角度来看问题：如果现象学家们不把公共的话语系统的有效性(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)、“质性”(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《心灵哲学学习指南》之类的工具书来掌

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去。

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，人们一般是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？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，因为它们据说都已经被现象学家“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