

汉译世界学术名著丛

docriver.com
商家本本店

心的概念

〔英〕吉尔伯特·赖尔 著

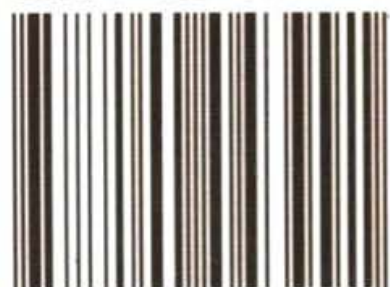


- 谈谈方法 [法] 笛卡尔著
- 道德原则研究 [英] 休谟著
- 算术基础 [德] 弗雷格著
- 欧洲科学的危机 [德] 胡塞尔著
- 路标 [德] 海德格尔著
- 心的概念 [英] 吉尔伯特·赖尔著
- 计算机与人脑
[美] 约·冯·诺意曼著
- 十七世纪英格兰的科学、技术与社会
[美] 罗·金·默顿著
- 卡布斯教诲录
[波斯] 昂苏尔·玛阿里著
- 圣教论 [印度] 乔茶波陀著



网 址：www.ep.com.cn

ISBN 7-100-04399-9



9 787100 043991 >

ISBN 7-100-04399-9/B·633

定价：20.00 元

汉译世界学术名著丛书

心的概念

[英] 吉尔伯特·赖尔 著

徐大建 译



商务印书馆

2005年·北京

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书

心的概念

〔英〕吉尔伯特·赖尔 著

徐大建 译

责任编辑 徐奕春

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 7-100-04399-9/B·633

1992年7月第1版

开本 850×1168 1/32

2005年4月北京第2次印刷

印张 13%

印数 5 000册

定价: 20.00元

Gilbert Ryle

THE CONCEPT OF MIND

Authorized translation from English language edition published
by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group
中文简体字本经泰勒与弗朗西斯集团所属卢德里奇出版社授权出版。

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起,更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作,同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助,三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑,才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值,为学人所熟知,毋需赘述。这些译本过去以单行本印行,难见系统,汇编为丛书,才能相得益彰,蔚为大观,既便于研读查考,又利于文化积累。为此,我们从1981年至1998年先后分八辑印行了名著三百四十种。现继续编印第九辑。到2000年底出版至三百七十种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型,译文未能重新校订,体例也不完全统一,凡是原来译本可用的序跋,都一仍其旧,个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作,汲取其对我有用的精华,剔除其不合时宜的糟粕,这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议,帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

2000年6月

译者的话

《心的概念》一书是英国分析哲学牛津学派的创始人和主要代表吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle, 1900—1976)的代表作,也是一本名著。它于1949年出版后不久就受到了分析哲学界的高度评价,被认为是“近二十年来在英国发表的最主要、最有独创性的二三本著作之一”。英国著名分析哲学家斯图亚特·汉普夏在英国最主要的哲学杂志《心》上发表的书评中说:

赖尔教授的这本书像亚里士多德的书那样意味深长,其中几乎每一段话都包含着需要予以、也确实会得到大量探讨的观察与思考。^①

牛津学派的另一位主将奥斯汀也在《泰晤士报文学增刊》上发表的书评中说:“简而言之,这本书高于同时代的其他书之上;它必将获得成功,甚至会成为一种时尚。”^②事隔二十多年之后,布莱恩·麦吉在他于70年代初编辑出版的《现代英国哲学》一书中总结说,《心的概念》一书仍然是“用英语写成的最著名的哲学著作之一”,是“认真严肃地研究哲学的学者必读的少数几本著作之一”^③。

《心的概念》之所以已被公认为一本名著,不仅是因为这本书

① 参阅《Mind》,1950年。

② 参阅《The Times Literary Supplement》,1950年。

③ Magee ed., 《Modern British Philosophy》, London, 1971.

体现了现代分析哲学中的一种独特方法,而且还因为它运用这种方法对哲学传统中享有巨大影响的笛卡尔心身二元论进行了一种有史以来非常独特的大胆抨击。这本书的意义便在于它在这两个方面对当代哲学有重大影响。下面就从这两个方面对这本书作一简要的介绍,以期对读者有所帮助。

—

自 17 世纪牛顿力学创立以来,科学在近二百余年的历史中取得了突飞猛进的发展。到了 19 世纪末,几乎所有的科学学科都从亚里士多德意义上的那种无所不包的哲学母体中独立了出来,哲学不得不在实质上成为亚里士多德所说的“分析学”或逻辑学的研究。到了 20 世纪初,罗素、摩尔、维特根斯坦以及维也纳学派相继发展出了各种不同但在总体方向上一致的分析哲学,认为哲学在本质上应当是一种语言逻辑分析或某种逻辑学的研究。

在这种背景下,赖尔于 1931 年在“系统地引人误解的表达式”一文中首次明确地阐述了日常语言哲学学派的基本观点:

毕竟有一种含义,在这种涵义上,我们可以恰当地探究事实的形式,甚至去问“说如此这般的话的确意指什么”。因为,当所研究的表达式把它记录的事实真实形式隐匿住或掩盖住从而不能适当地将其展示的时候,我们可去询问这一事实的真实形式是什么。并且,我们经常能够成功地用某些新的词语形式表述所记录的事实,这些新的词语形式确实展示出其他的词语形式所不能展示的东西。我现在倾向于认为,这就是

哲学分析的含义,这就是哲学的唯一的和全部的功能。^①

赖尔认为,哲学不同于科学,哲学的任务不是去追求科学知识,而在于对已获得的科学知识得到一种总体上的正确理解,正如他在本书的前言中所说,“构成本书的那些哲学论证,目的并不在于增加我们对于心的所知,而在于纠正我们已经掌握的知识的逻辑地理格局”。^②

可是这张“逻辑地理图”十分错综复杂,人们不仅不可能一下子从总体上把握它,相反,人们试图这样做时往往会发生误解,产生迷惑,传统哲学中各种似是而非的理论、二律背反就属于这种情况。罗素的摹状词理论揭示出,造成这种误解和迷惑的原因就在于日常语言表达式在哲学上往往是引人误解的,因为它们不仅不会自行显示出自己的逻辑形式或所表达的事实的真正形式;相反还会以其表面上的语法形式掩盖其内在的逻辑形式,使哲学家误解它们的逻辑形式,从而造成哲学误解和迷惑。因此需要对这类引人误解的表达式进行逻辑分析,用其他的表达式来揭示其逻辑形式,消除误解和迷惑,以达到正确的理解。

在本书中赖尔用了“范畴错误”的说法来进一步说明哲学误解的原因。“范畴错误”这个概念对于理解本书具有关键的重要性。

大致说来,赖尔所谓的“范畴”实际上就是罗素所说的“逻辑类型”。根据罗素的定义,A和B属于相同的逻辑类型,当且仅当,给出任意一事实,A是其中的一个成分,就存在着相应的事实,B

① 参阅涂纪亮主编,《语言哲学名著选辑》,三联书店,1988年。

② 本书,第1页。

作为其中的一个成分,并且这一事实通过 B 或非 B 代替 A 得到。因此“苏格拉底”与“亚里士多德”是同类型的,因为“苏格拉底与亚里士多德是哲学家”都是事实,而“苏格拉底”与“人”却不是同类型的,因为“人是哲学家”这种说法不表示任何事实。进而言之,说“人是哲学家”就是犯了逻辑类型的错误或范畴错误,因为“人”与“苏格拉底”不同,它并不属于哲学家这个类型或范畴。

不过哲学上的范畴错误并非如“人是哲学家”或“疼痛不是绿色的”这类表达式所表明的那种明显的范畴错误,而是由于误解日常语言表达式的逻辑类型或日常语句的逻辑形式^①所引起的范畴错误。请看下面三个句子:

1. 存在着—座位于牛津的天主教堂。
2. 存在着一种牌号的三引擎轰炸机。
3. 存在着 25 与 9 之间的一个平方数。

如果认为这三种东西都同样存在着,那就是误解了它们的逻辑类型,犯了范畴错误,在哲学上就会导致共相实存的谬误,因为它们

在逻辑上属于不同的类型,事实上,只有那座教堂实际存在着,而后两种东西分别是一种“类”和一种“类的类”,并不实际存在。

在《心的概念》一书中,赖尔主要区分了两种逻辑类型或范畴,即事件和素质。事件是指在时空中发生的可以观察到的状态、活动和事情,素质则是指行为方式,也就是在某种条件下以某种方式行动或反应的能力、倾向、可能性或趋向性,它当然不是可以观察

^① 按照分析哲学家对这两个词的使用,逻辑类型与逻辑形式的关系是:两个语句具有不同的逻辑形式当且仅当它们使用了属于不同逻辑类型的表达式。

到的发生在时空中的个别事件。从语句的逻辑形式上说,谈论事件的语句是直言陈述^①,谈论素质的语句则是假言陈述。例如,比较下面三个句子:

1. 琼斯正在开汽车。
2. 琼斯很谨慎。
3. 琼斯正在谨慎地开汽车。

在赖尔看来,第一句句子叙述了一个事件,在逻辑形式上是直言陈述。第二句句子描述了一种心理素质,在逻辑形式上是假言陈述,可以理解为“假如发生了某某情况,琼斯就会做如此这般的事情”。第三句句子则叙述了一个事件并且谈论了一种素质,在逻辑形式上是赖尔所谓的“混定言陈述”或“半假言陈述”。然而笛卡尔主义者却认为所有这三个句子在逻辑形式上都是直言陈述,只不过第二句句子陈述了一个心理事件而第三句句子叙述了两个事件,一件是琼斯在开汽车,另一件是琼斯的心同时始终在根据规则检查自己的开车行为。这就犯了混淆事件与素质的范畴错误。在赖尔看来,这种范畴错误是心身二元论的根本原因。

那么怎样才能看出范畴错误,从而消除它并进而解决哲学误解和谬误呢?赖尔认为,尽管导致哲学谬误的范畴错误不容易看出来,不过由范畴错误导致的错误理论必然会产生荒谬的结论,这类荒谬有两种表现:一是这类错误理论的各种结论含有潜在的自相矛盾或无穷回归的逻辑错误,二是这些结论违背基本的有充分根据的信念,也就是违背常识。

^① 也译作“定言陈述”(categorical statement)。

这样,哲学家就可以采用一种归谬法,首先对各种理论进行推论,看看能否推出荒谬的结论,从而发现范畴错误,然后再根据错误的所在提出解决办法,亦即把归入错误范畴的概念重新归入到正确的范畴中去,从而得到正确的理解和理论。这就是赖尔的哲学论证或语言逻辑分析。

二

《心的概念》一书的主题是精神哲学。赖尔认为,精神哲学一直是认识论、伦理学、逻辑理论、政治理论和美学等理论的基础,因此对心灵或精神本质的研究事关重大。但是三百年来笛卡尔的心身二元论始终在精神哲学中占据着统治地位,对各门学科的研究带来了有害的影响,而他的任务就是要纠正这个重大的错误。在这本书中,赖尔运用他那以“范畴错误”为核心的归谬法对笛卡尔的心身二元论进行了全面的逻辑分析和批判,并得出了自己的行为主义精神哲学。

在赖尔看来,笛卡尔的心身二元论是这样一种理论:世界万物及其表象都可归入两种平行不悖的存在范畴,心和物,二者是本质上不同的独立实体,物的本质是有广延而无思想,心的本质是无广延而有思想。所以,人是由两种完全不同的东西构成的,人既是一个躯体,又是一个心灵,二者彼此独立,甚至在躯体死亡之后心灵仍然能继续存在;躯体是有形的,服从机械规律,可通过外在的观察认识,心灵是无形的,不服从机械规律,只能通过内省去认识。赖尔把这种心身二元论形象地比喻为“机器中的幽灵”说。

按照归谬论证,这种心身理论必然会导致两个荒谬的结论。

首先,根据这种理论,心与身二者之间不可能有联系或交互作用,因为这种联系或交互作用既不能属于心的领域也不能属于身的领域,而且也不能为任何公开的观察或私下的内省所察知;然而身体现象与精神现象的交互作用却是众所周知的事实。其次,根据这种理论,一个人的精神现象原则上只能为自己所知而无法为他人所知,因此一个人不能认识他人的心,甚至不能肯定他人的心是否存在;然而众所周知,他人的心不仅存在着而且事实上也是可以认知的。赖尔认为,这两个荒谬的结论便表明了笛卡尔的心身二元论犯了范畴错误。

为了指明笛卡尔心身二元论的范畴错误之所在,赖尔在这本书中从各个角度对谈论各种心理活动的词句进行了逻辑分析,其中最令人感兴趣的是他对“理智”、“理性”、“理论思维活动”一类词语的分析。

笛卡尔主义者认为,理智或理性是心灵的主要构成部分,理论思维活动是心灵的主要活动。人之所以有心灵,在于人有理智或理性,能进行一种私人的、内在的、无声的认知真理的理论思维活动;合乎理性便在于首先在内心中发生一种指导性的理论思维活动,尔后在其引导下做出一件外在的身体行动。这种看法是心身二元论的主要支柱。

赖尔首先在理智和理性的范围内区分了智力和理智这两个范畴,分别名之为“知道怎样做”和“知道那个事实”。智力活动是可以用“聪明”、“愚蠢”、“精明”、“熟练”等语词加以形容的活动,如下棋、开玩笑、打结等等。理智活动则主要指理论思维活动,亦即“下判断”、“推理”、“形成抽象概念”等词项所描述的活动。

就智力活动来说,赖尔指出,传统理智主义者由于看到,鹦鹉有时也能说出一句妙语,醉汉有时也能走出一着妙棋,而我们并不把这类行为说成是聪明的,于是便把智力活动归结为理论思维活动,认为智力活动便在于首先在心中考虑恰当的命题,然后付之实践。

针对这种看法赖尔反驳道,第一,智力活动先于理智活动,实践先于理论,有许多智力活动至今还未形成规则或标准,例如开玩笑和解字谜之类的活动便是如此;第二,理论思维活动本身也是一种智力活动,如果认为任何智力活动必须首先要有一种理论思维活动来予以引导,那么就会导致无穷回归,就永远不可能有任何智力活动,这显然是荒谬的。

赖尔对智力的解释是,智力虽然不可归结为可见的外在活动,但也不可归结为不可见的内心活动。其实智力根本不是活动,它既不是可见的也不是不可见的活动。智力是一种能力,一种素质。把智力归结为内心活动就是犯了把素质归结为事件的范畴错误。素质和能力不是具体的行为,而是行为方式。鹦鹉虽然有时也能说出一句妙语,它却不具有幽默大师的行为方式,醉汉虽然有时也能走出一着妙棋,但他也不具有棋手的走棋方式。“精明的”、“熟练的”一类语词都是素质词,它们的意思是说,“假如发生了某种情况,那个人就会做出某某事情”,而不是指“那个人在内心中做了某事”。

那么理论思维活动的情况又怎样呢?我们能不能像传统的理智主义者那样认为,理论思维活动就是“下判断”、“推理”、“形成抽象概念”、“直觉”等语词所表示的内心活动,人们一方面通过这些

心理活动建立了理论,另一方面又通过这些心理活动指导了外在行动?

赖尔认为,我们无法像对待物理事件那样对这类心理活动提出问题,这就表明,这类词不是描述什么心理事件的,而不过是对理论建设成果的一种表述。

在赖尔看来,理论思维活动无非表现为理论的建设 and 理论的把握两个方面。

就理论的建设而言,它并不是教科书上阐述的逻辑推导过程,而是各种身体行为的复合体,不仅包括写写画画,还包括使用各种仪器设备和调查研究等等活动,所以理论建设无非表示由人的各种言行构成的形成某种能力和素质的实践。

就理论的把握而言,它主要也不是指对于理论的阐述,而是指能够做出运用理论的各种行为。把握“等高线”这个概念难道不是指一个人能够根据地图找到指定的集合地点、能够说出自己所在位置的海拔高度等等事情吗?一个人如果只能死记硬背某个理论而不能把握它解决各种实际问题,我们就不能说他把握了那个理论。

当然,理论的把握也包括对理论建设成果的阐述,这就是“形成概念”、“下判断”、“推理”这类语词所指的活动。不过这种活动无非是一种言谈,它在本质上并不是不可见的内心活动而是可见的外在活动,因为出声的言谈或思考与不出声的言谈或思考没有本质上的差别而只有技巧上的差别,就如笔算和心算没有本质上的差别一样。

总之,“理智”、“理性”这类词表述的是人的能力和倾向,即人

的行为方式。赖尔在这本书中还**对“意志”、“情感”**等表示其他各种心理活动的语词作了详尽的分析,并得出了类似的结论。

三

分析哲学在 20 世纪的盎格鲁—撒克逊哲学界中占有统治地位。它的根本特征在于**试图从语言的本质着手来理解思维与存在**,这是因为,语言在人类认识世界、改造世界的生活中具有根本的重要性,语言既是思想的直接现实,又间接地反映了世界。分析哲学的意义在于它提供了一种新的哲学方法,一种新的理解思维与存在的途径。

在分析哲学运动中,赖尔的哲学思想有其独特的地位。首先,赖尔的思想是在摩尔、罗素、维特根斯坦等人的影响下形成的,因此与他们的思想有着亲缘关系和共同点,但又有所不同。在分析的目的方面,赖尔不同于维特根斯坦和维也纳学派从主观上试图消除哲学,在分析方法上,赖尔也既不赞同摩尔的定义分析法,又不赞同罗素和维也纳学派的人工语言构造法。其次,赖尔虽然反对人工语言分析的狭隘性而主张日常语言分析,但他的分析法显然留有罗素思想的深刻痕迹,而不像其他日常语言分析哲学家如奥斯汀和斯特劳逊那样尊重日常语言的用法。

就赖尔的精神哲学而言,赖尔运用自己的逻辑分析方法确实作了许多有益的探索,发表了一些富有独创性的见解。但也要看到,赖尔并没能做到把心理现象完全化归为人的行为方式,至少没能把行为动机、心理想像和知觉过程化归为人的行为方式。因此,赖尔的行为主义精神哲学自发表后在西方哲学界引起了广泛的探

讨,也遭到了各种批评,例如罗素和阿姆斯特朗的批评。

赖尔的逻辑分析究竟有些什么特色,实质何在?他的精神哲学究竟是否有道理,根据何在?这就需要读者自己去读这本书了。笔者翻译这本书,目的就在于向我国的读者广泛介绍当代分析哲学,希望能引起读者自己的分析和批判。

笔者在翻译本书的过程中在某些疑难问题上曾得到过英国女王大学哲学系的阿伦·韦厄博士(Dr. Alan Weir)的帮助;责任编辑徐奕春同志在审阅译稿时花了不少精力,提了不少宝贵意见,此外,本书的翻译还得到过陈北福同志的帮助和陈应年同志的鼓励。笔者谨此表示衷心的感谢。

徐 大 建

1989年4月于保定

目 录

导 言.....	1
第一章 笛卡尔的神话.....	4
(1) “官方”学说.....	4
(2) “官方”学说的荒谬	10
(3) 范畴错误的起源	13
(4) 历史的注释	19
第二章 知道怎样做和知道那个事实	21
(1) 前言	21
(2) 智力(Intelligence)和理智(Intellect).....	21
(3) 知道怎样做和知道那个事实	24
(4) 唯理智论者的传奇的动机	30
(5) “在我的头脑中”	35
(6) 对于知道怎样做的正面说明	41
(7) 智能与习惯	44
(8) 智力的运用	47
(9) 理解与误解	56
(10) 唯我论.....	67

第三章 意志	70
(1) 前言	70
(2) 意志活动的神话	70
(3) 自愿与非自愿的区别	79
(4) 意志自由	86
(5) 机械论妖怪	88
第四章 情绪	97
(1) 前言	97
(2) 感触与爱好	98
(3) 爱好与激情	110
(4) 心情	117
(5) 激情与感触	125
(6) 欣赏与想要	128
(7) 动机的标准	132
(8) 行动的理由和原因	137
(9) 结论	138
第五章 素质与事件	140
(1) 前言	140
(2) 素质性陈述的逻辑	142
(3) 心理能力和倾向	152
(4) 心理事件	164
(5) 成就	181

第六章 自我认识	188
(1) 前言	188
(2) 意识	190
(3) 内省	199
(4) 无须特许通道的自我认识	205
(5) 未经思索的言谈的揭示	221
(6) 自我	227
(7) “我”的系统的不可捉摸	239
第七章 感觉与观察	244
(1) 前言	244
(2) 感觉	247
(3) 感觉材料理论	258
(4) 感觉和观察	273
(5) 现象主义	290
(6) 事后的思考	297
第八章 想像	304
(1) 前言	304
(2) 描画和看见(Picturing and Seeing)	305
(3) 特殊地位的图画理论	308
(4) 想像	319
(5) 装扮	322
(6) 装扮、幻想和想像	330

(7) 记忆·····	340
第九章 理智·····	350
(1) 前言·····	350
(2) 理智的划界·····	351
(3) 理论的构筑、掌握和利用·····	358
(4) 认识论术语的应用和误用·····	366
(5) 说和教·····	388
(6) 理智的首要地位·····	394
(7) 认识论·····	397
第十章 心理学·····	400
(1) 心理学纲领·····	400
(2) 行为主义·····	410
索引·····	415

导 言

7

本书奉献给读者的东西可以有保留地称作关于心的一种理论。但本书并不提供关于心的新知识。关于心,我们已经掌握了丰富的知识,这些知识既不来自于哲学家的论证,也不能为哲学家的论证所否认。构成本书的那些哲学论证,目的并不在于增加我们对于心的所知,而在于纠正我们已经掌握的知识的逻辑地理格局。

无论是教师与检查人员,地方行政官与评论家,历史学家与小说家,还是忏悔神父与军士,雇主、雇员与合伙人,父母、情侣、朋友与敌人,所有这些人人都很懂得,在日常生活中与别人打交道时怎样确定此人的性格特征与理智特征。他们能够评价他的表现、估价他的进步、理解他的言行、觉察他的动机、明白他开的玩笑。假如他们弄错了,也知道怎样纠正自己的错误。而且,他们还能够有所用心地借助于批评、举例、教导、惩罚、行贿、嘲笑及劝说来影响他们与之交往的人的心,并且在此之后根据所产生的结果来修改自己的对待办法。

不论是为了描述他人的心灵,还是为了开导他人的心灵,他们都在或大或小的程度上有效地使用了描述心理机能和心理活动的概念。他们懂得怎样在各种具体的境况下运用诸如“细心的”、“愚蠢的”、“合乎逻辑的”、“不善观察的”、“足智多谋的”、“爱虚荣的”、

“有条不紊的”、“轻信的”、“诙谐的”、“自我克制的”等千千万万个这样的表示心理一行为的形容词。

然而，知道怎样使用这样的概念，是一回事，而知道怎样把它们彼此关联起来及怎样把它们与其他各类概念关联起来，则完全是另一回事。许多人能够用一些概念来有道理地进行谈论，但却不能有理地谈论这些概念；他们至少在自己熟悉的领域中通过实践而懂得了怎样运用概念，但他们却说不出支配着概念的运用的逻辑规则。他们就像这样一些人，虽然在自己的教区内不会迷路，却不能制作或看懂它的地图，更不用说能制作和看懂他们的教区所在的地区或大陆的地图了。

为了某些目的，有必要确定那些我们完全知道怎样加以运用的概念在逻辑上的交叉方位。试图对心灵的机能、活动和状态的概念做这样的工作，始终是哲学家的主要任务之一。知识理论、逻辑理论、伦理学理论、政治理论以及美学理论都产生于哲学家在这个领域中的研究工作。在这个领域中，有些研究已经取得了相当大的局部性进展，但本书的论点之一是，在自然科学的新时代诞生以来的三个世纪中，人们错误地选择了据以协调心理机能和心理活动的概念的逻辑范畴。笛卡尔留下了一个神话，作为他的一个主要哲学遗产，这个神话至今还扭曲着上述问题的整个地理格局。

当然，神话并非幻想中的故事。它是一种表述，它所表述的事实属于一种范畴，但它却使用了适合于另一种范畴的习惯语言。因此，要戳穿一个神话并不是去否认这些事实，而是去重新配置这些事实。而这正是我试图要做的事情。

确定概念的逻辑地理格局就是揭示运用这些概念的命题的逻

辑,这就是说,去表明,它们与哪些其他命题相一致或不相一致,从它们可以得出什么命题,从什么命题可以得出它们。一个概念所属的逻辑类型或逻辑范畴就是合乎逻辑地使用这个概念的一套方式。因此,本书的主要论证旨在表明,为什么关于心理机能和心理过程的概念的某些种类的法是对于逻辑规则的破坏。我试图运用归谬论证来否决笛卡尔神话中所隐含的对于这些概念的法,并指出所研究的那些概念应当划归给哪些逻辑类型。不过,我并不认为一次又一次地运用一种不很严格的论证是不恰当的,尤其是在看来这样做有利于使人心平气和或使人适应环境的时候。哲学便是用范畴纪律来取代范畴习惯,假如调解性的论证可以减轻放弃长期形成的理智习惯的痛苦,那么,它们的确并不加强严格的论证,但它们确实能够减弱对于严格论证的抗拒。

某些读者会觉得,我在本书中的语调是过分的爱争论了。也许让他们知道,我最激烈地加以反对的那些假定,我本人也曾错误地信奉过,这可以使他们感到宽慰。首先我要从我自己的体系中排除一些混乱。只是在其次,我才希望帮助其他的理论家们认识到我们的疾病并且得益于我开的药方。

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



第一章 笛卡尔的神话

(1) “官方”学说

有一个关于心灵的本性和所在地的学说，它在理论家中间非常盛行，甚至在普通人中间也非常盛行，因而可称之为“官方”学说。大多数哲学家、心理学家和宗教导师，尽管有些小的保留，却都赞成它的主要论点，他们虽然承认，这种学说存在着某些理论上的困难，却都倾向于认为，无需对此理论的结构作重大的修正，就可以克服这些困难。本文将要论证，这种学说的主要原理是不健全的，当我们并不对心灵进行思辨时，它们是与我们的全部知识相冲突的。

这种“官方”学说主要来自笛卡尔，它大致是这样一种学说：可能除了白痴和怀抱中的婴儿之外，每个人都有有一个躯体和一个心灵。有些人则宁愿说，每个人都既是一个躯体又是一个心灵。通常，他的躯体和他的心灵被套在一起，但在躯体死后，他的心灵可能继续存在并依然发挥作用。

人的躯体存在于空间之中，并服从于支配着空间中存在的其他一切物体的机械法则。躯体的过程和状态可为外在的观察者所检查。因此，一个人的肉体生活正如动物和爬虫的生活一样，甚至如树木、结晶体及行星的历史一样，是一件公开的事情。

心灵却不存在于空间之中,它们的活动也不服从于机械法则。一个心灵的活动无法为其他的观察者目睹,它的一生是私秘的。只有我才能对我自己的心灵的状态和过程有直接的权威性的认知。因此,一个人的一生有两部并行的历史,一部历史由他的躯体内部发生的事件和他的躯体遇到的事件所构成,另一部历史由他的心灵内部发生的事件和他的心灵遇到的事件所构成。前一部历史是公开的,后一部历史是私秘的。前一部历史中的事件是物理世界中的事件,后一部历史的事件是心理世界中的事件。¹²

曾有人提出质疑,一个人是否或者能否直接地察知他自己的私秘历史中的全部事件,或者仅仅其中的某些事件;不过,根据这种“官方”学说,他至少对其中的一些事件具有直接的无可争辩的认知。他在意识、自我意识和内省中对自己当下的内心状态和内心活动有直接的和确实的了解。他对物理世界中同时发生和紧接着发生的各种事件或许不能完全确知无疑,但他对当时占据了他的心灵的东西至少有一部分必定确知无疑。

对人的两种生活和两个世界的这种二分通常通过如下的说法来表达:属于物理世界的事物和事件,包括他自己的躯体,是外在的,而他自己的心灵活动,则是内在的。当然,外在与内在的这种对立意在被看作为一种比喻,因为心灵不存在于空间之中,不能说心灵在空间上存在于别的什么东西之中,也不能说心灵本身之内有什么东西在空间中活动。但是,这种良好的意向常常不能持久,人们发现理论家们仍然在思索,刺激的物理根源离一个人的皮肤有若干码或若干哩,它们怎么能在他的头脑中产生心理反应,并且,在他头脑中形成的各种决定又如何能使他的四肢发生运动。

即便把“内在”与“外在”看作是比喻,众所周知,一个人的心身彼此如何相互影响的问题仍然充斥着各种理论上的困难。心之所欲,腿、臂和舌会予以实施;触动了耳目的东西与心的知觉有关;怪相与微笑反映出心情;而体罚则被认为会导致道德进步。但是,私秘的历史中的各种事件与公开的历史中的各种事件之间的实际交互作用仍然是个谜,因为,这些交互作用按定义来说不可能属于上述任何一部历史。它们不可能在描绘一个人的内在生活的事件的记载中出现,但它们也不可能在描绘那个人的公开经历的另外一种记载中出现。它们既不能为内省所查证,也不能为研究室中的实验所查证。它们是一些理论上的羽毛球,一直在生理学家和心理学家之间被来回地打来打去。

把一个人的两种生活作这样的二分在某种程度上是一种比喻的说法,在这种比喻的说法下面,还有一层似乎更深的哲学上的假定。人们假定,有两种不同的存在或地位。存在的东西或发生的事情可以具有物理存在的地位,也可以具有心理存在的地位。硬币的表面或者是正面或者是反面,生物或者是雄性的或者是雌性的,因此,人们认为,与上述两种情况多少有点相同的是,某种存在是物理性的存在,而另一种存在则是心理性的存在。物理性存在物的特性必定是,它处于时空之中;心理性存在物的特性必定是,它处于时间而不处于空间之中。物理性存在物由物质构成,或者是物质的一种功能;心理性存在物由意识构成,或者是意识的一种功能。

心与物之间因而存在着一种两极的对立,这种对立常常得到如下的说明。各种物质对象都处于一个叫做“空间”的公共领域之

中,位于空间某个部分的一个物体所发生的事情与位于空间其他部分的其他物体所发生的事情具有机械的联系。但心理事件却发生于叫做“心灵”的各个互不相通的领域之中,或许除了心灵感应之外,在一个心灵中发生的事情与在另一个心灵中发生的事情彼此之间没有直接的因果联系。只有以公共的物理世界为中介,一个人的心灵才能对另一个人的心灵发生影响。心灵就是它自身的所在地,我们每一个人在自己的内在生活中都过着一种鬼魂样的鲁滨孙·克鲁索式的孤独生活。人们彼此之间能够看见、听见和猛击对方的身体,但他们彼此之间却无法看见和听见对方的内心活动,也不能对它们发生作用。

那么,关于心灵的活动我们能够得到什么样的知识呢?一方面,根据“官方”理论,一个人对于他自己的内心活动有一种最容易想像出来的直接认知。心理状态和心理过程是(或在正常的情况下是)有意识的状态和过程,照亮了心理状态和心理过程的意识不可能产生任何错觉,它只接纳无可怀疑的东西。一个人当下的思想、感受和意愿,他的知觉、回忆和想像,都内在地“发着磷光”;它们的主人必然知道它们的存在和它们的本性。内心的生活是这样¹⁴一股意识流:这股意识流就是心灵的生命,若说心灵可以不知道它生命中流过的东西,那是荒谬的。

诚然,近来由弗洛伊德提出的证据似乎表明,这股意识流还带有一些支流,它们不为其主人所知。人们为一些冲动所驱使,却强烈否认这些冲动的存在;他们具有一些思想,这些思想却不同于他们所承认的思想;他们以为自己愿意做出某些行动,但他们事实上并不愿意这样做。他们完全为他们自己的一些虚伪所

欺骗,成功地忽视了他们的心理生活的一些事实,而根据“官方”理论,这些事实对于他们来说应当是显而易见的。然而,“官方”理论的信奉者们却倾向于认为,无论如何,在正常的情况下,一个人必定直接地并且可靠地知道他自己的心灵的当下的状态和活动。

一般认为,一个人除了在当下能得到这些据说是直接的意识材料之外,他还能够不时地运用一种特殊的知觉,即内在知觉或内省。他能对自己心中正在发生的事情进行(非视觉的)“观看”。他不仅能够借助自己的视觉器官观赏和细察鲜花,借助自己的听觉器官倾听和辨别铃声;他还能够不靠任何身体的感官来反观或内察自己内心生活中的当下事件。人们通常还认为,自我观察不会产生错觉、混淆或怀疑。心灵对于它自己的事件的报道所具有的确实性比它对于物理世界中的事情的报道所具有的最高的确实性还要高一等。感官知觉会发生错误或混淆,但意识和内省却不会。

另一方面,一个人却不具有直接进入另一个人的内心生活事件的途径。他至多能够做到,借助于根据他自己的行为引出的类比,从观察到的他人的身体行为可疑地推出一些心理状态,假定那种行为表现了这些心理状态。直接见到一个心灵的活动是那个心灵自身的特权;由于缺乏这样的特许途径,一个心灵的活动对于任何他人来说都必定是隐秘的东西。因为,若从类似于他们自己的身体运动推论出类似于他们自己的心理活动,这种所谓的论证是

15 不可能得到观察的确证的。因此,“官方”理论的信奉者自然觉得很难抗拒从他的前提中得出的下述结论,即他没有充分理由来相

信,除了他自己的心灵之外确实还存在着其他的心灵。即便他宁愿相信,别人的躯体也有其维系在一起的心灵,这些心灵较之他自己的心灵并无不同,他却无法自称能够发现其他心灵所特有的特性或它们所经历和所做的特殊的事情。由此看来,灵魂的必然的命运就是绝对与世隔绝。只有我们的躯体能够彼此接触。

作为这个总的体系的一个必然结果,人们无形中规定了一种特定的方式来解释我们日常的心理机能和心理活动的概念。我们在日常生活中用动词、名词和形容词来描绘我们与之打交道的人的才智、性格和高级行为,这些动词、名词和形容词应当解释为表示了他们的私密历史中的特殊事件或表示了发生这类事件的倾向。当我们说,某人知道、相信或猜测某事,某人希望、惧怕、意欲或逃避某事,某人计划了此事或对彼事感到有趣,人们便认为,这些动词指示了这个人的(对我们来说是)隐秘的意识流中的一些特定变化的出现。只有他自己在直接的意识 and 内省中对于这种意识流的特许的感受才能提供可靠的证据,证明这些心理行为动词用对了或用错了。旁观者,不论他是教师、评论家、传记作家或朋友,都永远无法确信,自己的评论道出了哪怕是一点真相。然而,正是因为我们大家在事实上确实知道怎样作出这样的评论,怎样作出一般来说是正确的评论以及怎样在它们发生了混淆和错误时改正它们,哲学家们才认为有必要构作关于心灵的本性和所在地的理论。他们发现,心理行为的各种概念得到了有规则的和有效的使用,便正当地试图确定它们的逻辑地理格局。但是,由“官方”理论提供的逻辑地理格局会导致如下的结论:我们在描绘和开导他人的心灵时不可能有规则地或有效地使用这些心理行为概念。

(2) “官方”学说的荒谬

“官方”理论大致上就是如此。我将常常有意贬抑这个理论，
16 把它叫做“机器中的幽灵的教条”。我希望证明，它是全然错误的，并且不是枝节上的错误，而是原则上的错误。它不仅仅是许多个别错误的汇总。它是一个大错误，一种特殊的错误。也就是说，它是一个范畴错误。它表述了内心生活的一些事实，似乎这些事实属于一种逻辑类型或逻辑范畴（或一系列类型或范畴），但实际上它们属于另一种逻辑类型或逻辑范畴。因此，这个教条是哲学家的一个神话。由于我试图戳穿这个神话，也许有人会认为，我是在否认关于人类内心生活的众所周知的各种事实，也许还有人会不接受我的这个抗辩，即我的目的仅仅在于纠正关于心理行为的各种概念的逻辑，认为这不过是遁词而已。

首先我必须说明“范畴错误”这个术语的含义。让我举一些例子来说明这个问题。

一个外国人第一次访问牛津大学或剑桥大学，他参观了一些学院、图书馆、运动场、博物馆，参观了一些科学院系和行政办公室。之后他问道：“可是大学在哪儿呢？我已看到了学院的成员生活的地方，看到了管注册的人工作的地方，看到了科学家做实验的地方，也看到了其他一些地方，可就是还没有看到你们的大学成员居住和工作的那个大学。”于是陪同人员不得不对他解释说，大学并不是另一个并行的机构，并不是某种秘而不宣的与他所看到的学院、实验室和办公室相当的东西，大学只是他所看到的全部东西的组织方式。当他看到了这些东西并且理解了它们的协调关系