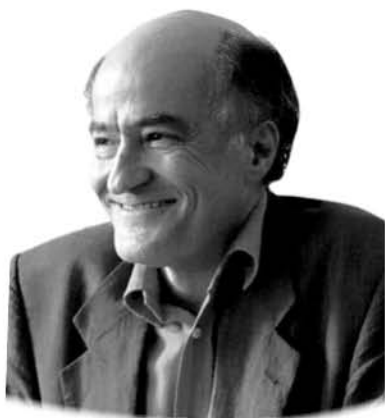


# “經驗”在現代社會的多重意蘊

## ——科學被高估的危險與哲學對常識的捍衛

[德國]施耐德

(波茨坦大學，德國 勃蘭登堡 波茨坦 14482)



[摘要] 啓蒙運動的一個重要懸設是，鼓勵人們信賴自己的經驗、運用自己的思維能力和判斷力，而不是僅僅倚重宗教或世俗經典的權威。然而，隨着現代科學與技術領域的迅猛發展，人們逐漸忘記了自己經驗中的大量資源遠比科學研究的經驗性結果更豐富多樣；甚至，諸多新型意識形態也在試圖控制人們的頭腦。現實中存在着不同類型的經驗，從各種技能、“知其所以然”的個案，到歷史的、審美和宗教的經驗等等，即使沒有任何科學知識的人也應信賴自己的經驗。“經驗”這個概念的範圍很寬泛，人們不應丟掉任何原本屬於它的重要方面。

科學知識是一個奇妙但極為專門化的領域，是抽象後的產物，它抽掉了在評價研究結果和論證進一步研究時極為要緊的層面。科學既是一個消除迷信的手段，又是專門化的並且必須剝離掉其研究對象的某些方面。就此而言，科學還會帶來危險。至於是否能以“科學的方式”從事社會研究，有很多爭論。事實上，社會研究和心理學的對象迥異於科學實驗製造出來的各種經驗，沒有必要仿效自然科學。社會科學研究更應注重被考察的社會成員如何理解自身，不能脫離人們生活中的常識經驗和描述自身經驗的方式。有人主張，探究人類的心靈等同於對人類大腦的研究；但要想發現個體的心靈生活的某些內容，不可能僅僅根據人類器官、大腦的生物學中經驗性的研究。心靈生活主要是社會現象，描述社會現象必然關涉被描述社會群體的自身理解。哲學捍衛常識，鼓勵人們認真對待非科學領域的經驗。

[關鍵詞] “經驗”的含義 科學經驗 啓蒙 身心關係 常識

[作者簡介] 施耐德 (1944— )，男，1970年在埃爾朗根大學勞倫岑 (Paul Lorenzen, 1915—1994) 教授指導下獲得哲學博士學位；1970—1975年，在康斯坦茨大學擔任米特斯特拉斯 (Jürgen Mittelstraß) 教授的科研助手；1978—1983年，任德國研究協會海森堡分會研究員；1983—1996年，任埃爾朗根大學教授；1997—2009年，任波茨坦大學理論哲學/知識論講座教授；2009年10月退休；主要從事語言哲學、一般知識論、精神科學、哲學人類學以及法蘭克福學派批判理論的研究，代表性著作有《作為語義學與句法學之基礎的語用學》(Pragmatik als Basis von Semantik und Syntax)、《語言理論中的說與理解》(Explanation and Understanding in the Theory of Language)、《想象與籌劃》(Phantasie und Kalkül)、《宗教》(Religion) 等。

## Multiple Meanings of “Experience” in Modern Society:

Risks of Overestimating Science and Defense of Common Sense against Philosophy

Hans Julius Schneider

(University of Potsdam, Brandenburg, Germany, 14482)

**Abstract:** One of the important postulates of the Enlightenment is that one should trust his/her own experience, make use of his/her own thinking ability and judgment instead of exclusively relying on the authority of religion and secular classics. With the rapid development of modern science and technology, people tend to forget that the resources generated from their own experiences are richer than the results produced by scientific researches. A couple of new models of ideologies are even trying to control people. There exist different kinds of experience - from various skills and individual cases of 'knowing how', to historical, aesthetic, and religious experience and the like. Human-beings should rely on their own experience even though they have no scientific knowledge at all. The concept of “experience” encompasses a broad field, and we should neglect nothing crucial to what originally belonged to it. Scientific knowledge is a wonderful but an extremely specialized domain. It is the result of abstractions, i.e. of leaving out probably relevant aspects when it comes to evaluating the results of research and justifying plans for further inquiry. Science is not only a means for eradicating superstition, but also has its own dangers insofar as it necessarily is specialized and has to leave out certain aspects of the objects it investigates. There have been numerous modern debates about whether it is possible to conduct social studies in a “scientific” way. The object of research in social studies and psychology is actually a completely different kind from that of natural science, thus, it would be unnecessary to try to emulate natural science. Social studies involve self-understandings of the members of the society under investigation. Social studies (including psychology) cannot be separated from the common sense and experience we obtain in our lives. Moreover, it cannot be separated from the ways that we describe our own experience. Some researchers believe that exploring into the human mind is more or less the same as doing research on human brain. It is impossible to find out anything about the mental life of a person exclusively in terms of empirical research in the biology of human organs and brains. Mental life is, to a large extent, is a social phenomenon, which cannot be described without reference to the self-understanding of the social group in question. Philosophy should defend common sense, which encourages us to take non-scientific experience seriously.

**Keywords:** meaning of “experience”; scientific experience; enlightenment; body-mind relation; common sense

**Author:** Hans Julius Schneider received his PhD in 1970. He worked as a research assistant in Konstanz University and a researcher in the German Research Association (Heisenberg Branch) during 1970-1975 and 1978-1983 respectively. After that he taught in the University of Erlangen from 1983 to 1996, and was a professor in theoretical philosophy and epistemology in Potsdam University during 1997-2009 and retired in October 2009. Prof. Schneider is mainly engaged in the studies of philosophy of language, epistemology, spiritual science, philosophical anthropology and critical theory of Frankfurt School. His main publications include: *Pragmatic as the Basis of Semantics and Syntax, Explanation and Understanding in the Theory of Language, Imagination and Calculus and Religion*, etc.

儘管17—18世紀的啓蒙運動曾經爲人類的思想和技能帶來巨大進步，但時至今日，似乎仍然需要借用康德（I. Kant, 1724—1804）在1784年所說的一句名言，努力讓自己擺脫“自身招致的不成熟狀態”<sup>①</sup>，即運用自己的思維和判斷能力或者說“經驗”（experience）來得出自己的看法並照此行事。因爲，隨着自然科學的發展，人性中“逃避自由”的惰性時常故態萌發——人們不斷地被誘惑着堅持人們的不成熟狀態，人們似乎需要這狀態，這是康德稱之爲“自身招致”的部分理由。這種傾向在現代西方和中國的表現，就是大多數人幾乎全面接受了消費主義的價值觀。

### 一、各類“經驗”與科學自身的抽象特性

“經驗”這個詞在希臘語中的對應詞是“*empeiria*”，原本是指在人類活動的某些領域中“舒適自在”的意思。例如，爲船掌舵，演奏樂器，教授孩子等。因此，這個詞指的是不同的一整套能力和知識；它不僅僅是一個知識的問題。

就類型而言，在古代，這種“經驗”被認爲是投身於實踐、身體活動（一種由做來學的方式）中習得的，通常（尤其是在藝術和宗教中）是學徒跟着一位“師傅”學，主要是模仿。以此方式，從經驗中瞭解某些東西能夠區別於由“道聽塗說”得來的知識。

在相關領域中獲得這種實踐知識所必需的活動，通常是混雜了一方面積極做某事和另一方面被動體驗這些活動。這些活動通常是不可預測和不經意間的，因此，這個學徒經過犯錯和相應地調整他的活動來學習。以此方式獲得的經驗（其中，既有失敗的因素，也有成功的因素），將會塑造相關人員未來的活動。這樣，在幸運的情況中，那個學徒的知識和技能會逐步提高。

在個體以及人類的歷史中，這種整體的、實踐的經驗都早於科學的經驗。它比科學經驗也更廣闊，人們以實踐的方式所“知道”的範圍總是大於人們能以言語所表達的範圍。這如同語言的表達不能替代這些活動本身：一個言語的表達是不能替代那個經驗本身的。

與“經驗”對應的德語詞“*erfahren*”的歷史能夠向人們表明，自古希臘以來的許多世紀，人們思考經驗的視角不斷狹窄。德語詞“*fahren*”，原來是指“通過旅行來知道”，現在是指“通過某人告知或閱讀而得知”。“我有經驗”，現在也可以理解爲“某人告訴我”。因而，出現了這樣的趨勢，某人在其周圍世界中從事某些活動的複雜事件，被還原爲一小塊關於該活動無可懷疑的信息。由於還原使科學和技術成爲可能，人們應該對它有清醒的認識，可取和必要的做法是重新考慮某些被有意剔除的方面。

正是科學的發展和後來哲學的“科學理論”，纔導致人們狹隘地理解“經驗”這個詞。英國哲學家弗蘭西斯·培根（F. Bacon, 1561—1626）指出，嚴肅的研究不應該僅僅收集作爲自然產物的有趣標本，比如植物和貝殼，並在陳列稀有物品的專用房間中展覽這些標本；相反，人們應該明確地提出嚴格的、簡單的“是”與“否”的問題，並強迫“自然”回答。培根已經預料到某些重要的東西，儘管科學的發展需要一段時間纔能達到這個階段。

當代芬蘭分析哲學家馮·賴特（G. H. V. Wright, 1916—2003）在他的《說明和理解》一書中討論了因果性概念的模型，被學



弗蘭西斯·培根

① Kant Band VIII (Berlin:Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1912), 35.

術界認為是對經典物理學中所發生事件的恰當描述。這實際上是把高度複雜的過程簡化為針對作為孤立組成部分的行為的研究，以此方式人們可以提出“是”或“否”的問題。馮·賴特從物理學中抽出（作為物理學的一部分）的典範性描繪是：科學家製作一個這樣的模型，是在他的實驗室中某些實驗環境下關於被嚴格控制的事態的可能發展（馮·賴特稱這樣的模型為“系統”）——在絕對平坦的桌子上有兩個絕對圓的桌球，科學家從一個固定角度和特定速度在桌面上轉動一個球體，並觀察這個新球撞擊另一個球時會發生什麼；這個球如何促使另一個球移動，其中每一個球如何反應等。他的目標是，完全理解他實驗室中嚴格控制的環境。馮·賴特說，當他實際地完全控制環境時，他已經完全理解了。

在科學理論中有過漫長而艱難的爭論，涉及的是自然規律與一般卻普遍的偶然性之間的差異。設想這樣一個情況：住在一個房子裏的所有人都近視。如果有人問一個特定的人為什麼近視，得到的答案是，因為自己住在這間房子裏。雖然住在那裏的人都近視，不管這個普遍的句子是否為真，我們都不會將此回答看作一種解釋。但是，我們為什麼不會接受？

馮·賴特的提議是，要根據實踐上的控制來界定“自然規律”這個概念（它與一種僅僅是偶然的普遍性相對立）。馮·賴特建議，“自然規律”可以表述為：如果沒有人在理論或實踐上的精心計劃和有效介入，人們無法知道“自然規律”這個術語意味着什麼。他的提議修正了康德的著名和驚人的論斷，即自然規律是人所規定的。

隨着“經驗”的意義在現代科學的發展中產生並在科學實驗中被典型地實現出來，在人們努力理解“經驗”的意義時，應該考慮以下幾點：

其一，科學經驗不是某種突然發生的事情。例如，對龍捲風的經驗。相反，科學經驗是被“製造”出來的。建造一個實驗室需要很多的技能和錢財。

其二，科學經驗在理論的語境中發生。它需要該理論去解釋這個實驗。通常，對於一個實驗的觀察者而言，甚至需要一種理論來確定所有東西究竟是否相關聯。

其三，科學經驗產生於科學之專業和傳統中更廣闊的歷史語境下。這包括這個發展的“物質”方面。例如，人們製造出可靠的鐘錶和其他測量工具之能力的歷史。哲學家 and 科學史家必須留意這些實踐的方面。

其四，討論和評價在某門特定科學的歷史發展期間已經作出的決定，這種討論和評價不屬於這門科學自身的事情。物理學的歷史不是一同構成物理科學的諸理論中任何一個理論的主題，化學的歷史也不是在化學教科書中成為可描述部分的化學過程。

其五，討論一個特定科學發現的相關性（例如，在治癒癌症病例的努力中，一個微生物學發現的相關性），通常有必要估量這個發現的廣闊語境、研究的歷史以及相關領域的研究。“估量更廣闊的語境”在此包括引入某些更廣泛意義上的經驗。但是，“經驗”不能被還原為由實驗得出的發現，因為這種還原將會使人們隔絕於這些資源，還會使人們以新的方式依賴權威——依賴專家的權威。人們需要依賴專家的權威，但不是完全的依賴；批評它們是必須的。

總之，科學知識是一個奇妙但極為專門化的領域。它是抽象後的產物，抽掉了在評價研究結果和論證進一步研究或具體的治療行為時極為要緊的層面（例如，在醫學中“人”的層面）。科學不僅是一個消除迷信（科學過去確實起到過重要的作用）的手段，科學還是專門化的並且必須剝離其研究對象的某些方面。就此而言，高估科學會帶來危險。

## 二、人文科學和社會研究：它們能夠和應該成為“科學的”嗎？

人們關於自身作為心靈和社會存在者所擁有的知識和經驗，是各種自然科學領域中製

造出來的各種經驗所不能替代的那種類型。人們對社會發展的理解，不可能是對有關這個發展的某種“規律”的理解；這種“規律”（如果這個術語被理解為它在科學中所擁有的意義），並不存在。

維特根斯坦（L. Wittgenstein, 1889—1951）最有趣的觀點是，在心靈生活範圍中，有相當多的重要而非常有意義的用語並不能指代那樣的“心靈狀態和過程”。這些過程，是人們通過內省觀察到的“意識流”的組成部分。例如，在維特根斯坦看來，“把一種聲音解釋為她回家的信號”，“期待她會回來”，或者“權衡表明張三而不是李四犯了這個罪的證據”，這些表述並不指稱那些感覺或內在事件也並不將它們分類。它們屬於語言中這樣的表述，其意義不構成關於獨立對象的指稱或分類。如果一個對象的存在不依賴語言遊戲的存在，這對象在此意指的意義上是“獨立的”。



如果維特根斯坦是正確的，那麼，接着可以引申出的一點是：對於這樣明確、推定的感覺是無法進行經驗性的研究的，對人們的**解釋、期待和內在活動**等的日常理解和討論是無法借助科學所啓發的研究方法而被改進的——不管選取的這個方法是指稱可以直接觀察的實體（如桌球或鐘擺），還是指稱祇能間接地研究的實體（如亞原子顆粒）。因此，這個過程，即被一些人設想為肅清所謂神話學殘餘的“民俗理論”以便隔離出一組硬核事實的過程，不是通向心理學**科學**的道路。但在維特根斯坦引導人們去注意的這個特殊領域中，根本不存在這樣一組硬核。

有人說維特根斯坦否認心靈狀態的存在，認為它們是虛構的。維特根斯坦確實使用了“虛構”這個詞，但這個詞是作為一部分被用於不容易直接被理解的“語法虛構”這一複雜表述的。<sup>①</sup>接下來有人會問：產生於“語法虛構”的那些“對象”（objects）是什麼類型的？對它們的指稱如何能成為允許有真假之分的、有意義的言語行為？造出一個“語法虛構”是否等同於引進一個物理學中的“理論術語”？我在此簡述我所理解的維特根斯坦的觀點。這將有助於人們理解心理學可能成為不同於“自然”科學的樣子。

維特根斯坦的基本主張是，**首要的**在於，某人借助心靈用語如“意指”、“解釋為”等，理解某人所從事的語言遊戲；次要的是談論“指稱”、“實體”（想一想“5”與“7”之間的質數）。這裏簡單地做個類比：其母語不是英語的說話者，能夠正確使用表述“牢記於心”（know by heart）而絲毫不知道“心”（heart）這個表述所指稱的器官是什麼。同樣，在“他將她棄之不顧”（left her in the lurch）的情況下，說話者可以不用專門瞭解其詞源信息而使用它；這個說話者無法回答“lurch”這個要素性表述指稱什麼對象，但仍能夠有意義地運用這個複合表述，並聯繫到“現實生活”的結果。然而，應當注意的是，心靈用語的例子出現在詞串中（比如，“無心的”，“在心中”，“提醒”等）並不能因此被簡單地看作沒有系統性的習慣性奇異用法。就這方面而言，“lurch”這個例子不同於心靈用語的例子。

相應地，維特根斯坦的主張是，在理解表達的功能時，如“權衡證據”（weigh the evidence）；“權衡”（weigh）這個詞在用法上從物理到心靈用法的隱喻性轉換能夠獨立於是否有心靈中權衡和比較的特定感覺，而這一感覺會被語言使用者認作是表述的指稱物。維特根斯坦試圖讓人們明白，這種感覺不存在；不管人們會把何種感覺聯繫到表述的特定用

① [英]維特根斯坦：《哲學研究》（北京：商務印書館，1996）I § 307，李步樓譯，第154頁。

法，這個感覺不是這個短語所意指或指稱的。這個表述“權衡證據”並不指稱一種感覺，不可類比於“鼻子癢”這個表述指稱一種感覺或“現在我想起她的名字”這個表述指稱在內省中可回想的、突然說出這個名字的事件。

正如“牢記於心”、“將某人棄之不顧”這些例子所旨在表明的，對這類表述的理解並不表明，人們這種言談類型構成虛構，與“實在世界”（the real world）沒有關聯。人們可以真實或虛假地談論其動機、信念和意圖；某人可能謊稱會背某首詩或遺棄過一位親人。由此，維特根斯坦不是用“虛構”來拒斥或貶低這類關於心靈的言論；他承認它是有意義的並“在實在世界中”產生後果。因而，他的觀點正好切中這個非此即彼的說法，即心靈對象要麼是科學的標準對象（直接或僅僅間接地可觀察），要麼是脫離現實的神話式虛構。這些心靈對象雖然不是科學的對象，卻是“實在”（real）的和完全值得重視的。

如果明白並理解維特根斯坦討論的那種表述的特殊語義性質，我們就能繼續恰當地談論“心靈實體”，如同一個唯名論者能繼續談論數字或一個宗教信徒可以繼續談論上帝。我們已經看到，在維特根斯坦眼中，說心靈實體類似於其他實體是錯誤的，因為心靈實體難以觀察或祇能被間接地觀察；但說期待某人的心靈行為或狀態“不存在”同樣具有誤導性，因為這一說法可能被理解為沒人期待過任何人或任何事，以及所涉及的語言遊戲無法應用。維特根斯坦的主張是，在某個文化—語言語境下習得相關的特定語言遊戲的過程中，心靈實體得以被構成，心靈實體所被構成的這個方式使得無法有意義地詢問在此文化語境之外它們是什麼。

或許可以說，在他所討論的那種構成範圍的另一端的終點處存在着這些情況，在其中說話者藉以指稱她的心靈狀態的表述根本沒有非語言的“相關項”（correlate），這個相關項可以作為進行中對話的對象而被分離。在這些情況中，並沒有像說話者指稱的感覺之類的“自然的”對象。其實，這裏的要點不僅僅在於承認，一種對於特定對象之特定形式的指稱承載着一種特別的“色彩”〔可以從這個例子看出來，即“der Mond”（月亮）這個陽性形式德語詞的不同語法性別有別於意大利語中陰性的“la luna”〕，還在於承認，如果是由自然科學決定對象的存在與非存在，在此就根本沒有“特定的對象”。

維特根斯坦曾以“向某人表達意圖的行為”為例來討論。想像一下，你正在示意某人過來，但你發現被誤解了；然後，在第二個舉動中你說：“我的意思是X不是Y。”你說出了你的意思，你描述了在這個示意行為中的意圖。維特根斯坦想讓人們明白，在這樣一個例子中，人們不是在時間上回溯一種“意指X”的“心靈狀態”或者“有一種讓X朝人們走過來的意圖”。這個意圖不是附加的事情或事件，不附加於身體的示意姿勢上。但“語言遊戲中的舉動”，即評論過去示意行為的第二步，仍然是有意義的並且通常可以被順利地理解。

維特根斯坦的表述“語法虛構”就是在這裏纔擁有其最明確的意義。“語法虛構”所指明的含義表現在像“我的意圖”這樣的語言過程中，它不意味着這些表述是沒有意義的。這種談論方式顯得好像真有等同於蘋果和梨那樣實在的心靈對象，似乎人們指稱這些心靈對象的方式像是伸手去拿或指向這些對象。但是，維特根斯坦建議反過來看問題：“把語言遊戲看作首要的。對考察語言遊戲的方式加以考慮時將感受看作解釋。”<sup>①</sup>人們表達自己的方式，人們的“表象方式”，顯現出一種“指稱某物”的統一化方式。這一點，造成了人們用這個形式表達的某些內容的虛構特性。“虛構”這個詞在這裏並不意味着，人們能想當然地看待“指稱某物”的通常方式，並將之看作在所討論的心靈情況中指稱活動所錯過的唯一特性，不意

① [英]維特根斯坦：《哲學研究》I § 656，第254頁。

味着“虛構”切中其目標，因為這樣的目標並不存在。心靈狀態不是在童話意義上的虛構，而是由語法造成的虛構，但不是寓言家編造的。用維特根斯坦的話來說：“你真是偽裝的行為主義者嗎？你難道不是最終說，除了人類的行為外一切都是虛構？如果我確實說到了虛構，那麼祇是指語法虛構。”<sup>①</sup>

英國哲學家彼得·溫奇（P. Winch, 1926—1997）在他的《社會科學的觀念及其與哲學的關係》一書中闡明了這一思想。他在關於人們的動機和自我理解的論述中認為，如果不指稱語言之外的實體，而指稱這樣的“對象”，這些對象是不能通過這些人的視角方式被識別，這些人參與了表明這些動機的語言遊戲。社會研究之所以不能成為自然科學，原因在於，在物理學上，所追求的是意義上的“客觀的”；而在某個社會研究領域的研究者試圖退後一步並“客觀地”描述他的主體，他會極大地破壞其研究“對象”，因為這些“對象”祇有通過參與語言遊戲纔可獲得——爲了知道某人行動的動機，你必須得巧妙地與其交談。

如果一個人類學家要描述在南美洲一群隔絕的人的宗教觀和相應的儀式、習俗，他不能祇記錄這些人發出的“噪音”，他必須要學習他們的語言並參與到語言遊戲中以便確保能理解他們所說的內容。先不考慮這個人類學家如何評價他們世界觀的真理性或充分性，他必須理解他們的描述、他們的神話、他們談論儀式的方式，並在其研究報告中能夠向他的同行解釋這些東西。在一個人類學家碰到陌生的概念時，在某些情況下他可能無法將其字面意思翻譯成自己的語言時，那麼，他最好是保留這個詞（像在中國古代思想中，可以僅僅保留“道”一樣），但思想史家或人類學家必須能確定地解釋這些詞語如何使用，如何進入表達所研究的文化觀念的故事。所以，人們必須開發出“一種具有鮮明對比的語言”，由此看清楚它如何相似於和不同於人們自己的個人和社會經驗，人們纔可以理解對人們陌生的東西。這種批判性地分享社會實踐的做法非常不同於在物理實驗室中完全控制桌球的運動。因此，溫奇能夠說，在社會研究領域談論“自然規律”是無意義的。

在心理學界，目前也有支持和反對維特根斯坦的兩種不同觀點。支持者是心理學家傑羅姆·布魯納（Jerome Bruner），他是所謂“認知轉向”的創始人之一。這個轉向試圖克服心理主義並將心靈的內容重新引入心理學。但是，這種重建所訴諸實踐的方式是通過採用心靈的電腦模型。以此方式，即便某種意義上的“心靈的”內容沒有被排除在外，但還是構建起了一種還原主義的模型。這就是布魯納爲什麼主張，心理學家的“認知”不僅僅意味着“信息處理”。因此，他較爲詳細地提出擴展其研究領域的下一步驟，他稱之爲“文化心理學”的研究。我在此無法詳述他的計劃，但引用布魯納的一段話就會看出他是多麼接近維特根斯坦所說的“語法虛構”的觀點：“事實上人們並沒有充分地認識思維是什麼，無論是作爲心靈狀態還是作爲過程……它可能是人們根據那個事實創造的‘全部作品’（oeuvres）中的一種而已。”<sup>②</sup>

爲了正確看待文化創造行爲，布魯納試圖將一種他稱之爲“解釋學的心理學”（hermenutic psychology）的輪廓勾勒出來。解釋學心理學不會去模仿科學，即它不會努力發展一種關於隱秘對象的理論，這種對象祇能通過構建模型和提出關於對象在某領域中所遵循的規律的假設而被間接地研究，以便可以確定派生的可觀察的結果是否事實上“具體表現”（materialize）爲所預期的那樣。因而，布魯納不會像物理學家那樣對待心靈實體，後者祇是通過考察其因果效果來處理可被研究的亞原子顆粒和其他對象。相反，文化心理學的對象是（在此討論的領域）被某一具體文化所構造的心靈狀態，還有由該文化談論意

① [英]維特根斯坦：《哲學研究》I § 307，第154頁。

② Jerome Bruner, *The Culture of Education* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 108.

向、態度和“內在行爲”的方式所構造的心靈狀態。

與維特根斯坦、溫奇、布魯納立場相對立的是哲學家馬丁·凱里 (Martin Carrier)。他的代表性論文是《為心理學規律辯護》，明顯是自然主義的、科學導向地理解心理學。在他看來，一種心理學理論，例如動機理論，所應選定的主題是人類的行爲以及總體上引起行爲的未知起因或影響因素。比如，它談論“引起刺激”和“啓動的”動機，“測量其相關的力量”。這些影響因素是“大體上未知的”，意味着它們不是直接地可觀察到的，並且因為人們知道“自我欺騙”(self-deception)的可能性，它們的一般性質以及(通常的)在特定情況中的顯現似乎都是未知的。

對凱里而言，可靠知識的理想就是現代物理學，因為亞原子顆粒的物理學表明，人們能夠構建關於非直接地可觀察的實體，他在此發現了心理學家可以為此努力之希望的理由和目標。因此，物理學被看作研究其他人(即研究者以外的人)的心靈生活的“榜樣”(model)。這些心靈狀態和事件被看作是不可觀察的，看作是心理學家祇能對其獲得間接知識的實體。由此產生的心理學理論穿梭於內在的力及其明顯的效果。這個理論中運用的術語指稱這樣的“條目”(items)，它們首要的存在是作為理論模型的要素，次要的存在是借助模型的成效，主要是在預測實驗主體的行爲的某些方面。凱里認為，有必要確定所研究的“力”的性質。在此方面，這個理論是“功能性的”或“工具主義的”：祇要輸入/輸出關係能夠被成功地陳述，在心靈的“黑匣子”之中會隱藏着什麼就是無意義的了——隱藏的實體是隱藏的，它們就是如此而已。並且，即便有一天證明某些實體(即便是所有的)根本不存在(或者不是接近於這個理論所表徵它們的那樣)，這對人們今天的研究無關緊要。人們需要盡可能地給出好的解釋以應對這個世界，成功地處理事物，即便這個解釋不能回答所有問題。

較之於這種心理學觀，還有一種版本。這個版本似乎在很多擁護者的內心深處隱藏着(凱里在他的論文中也承認這一點)。它主張，這個模型所模仿的那些“實在”的實體就是關於神經生理學過程和狀態的一種模型。凱里解釋說，人們必須指稱這樣的實體，比如，人們試圖確定心理學的“其他條件不變的定律”(ceteris-paribus laws)。他說：

由於很難想像這種意向狀態如何產生其他心靈狀態和行爲，它們就被認為是被實現在某些更基本(很可能是神經生理學)的層次，而適用於實現過程的規律掌控着意向狀態的轉變。<sup>①</sup>

在這種解釋中，在心理模型中提到的心靈狀態確實不那麼神秘了：它們是神經生理學狀態。另一方面，一個巨大的鴻溝出現了：一方面是模型中的斷言和結論，另一方面是當前神經生理學中的知識。很明顯的是，說一個人處於一種“習得性無助”(凱里的例子)的狀態，這一說法不能被粗略地估計是對神經生理狀態的特定性質的刻畫，因為“習得性無助”不同於其他形式的抑鬱。如果人們在此贊同維特根斯坦，人們必然會說，這個差距不是產生於實在的知識和某種人們希望在未來獲得的知識。但是，這個更大的差距在於範疇上的差異。它處於一方面的神經生理學和另一方面關於人之社會存在活動的解釋學探討之間；它不是認識的多與少的問題。

如果人們承認“習得性無助”這個表述可以在解釋學中用於解釋某人長期的失敗，人們就處於常識經驗的解釋學方面。通過關聯到人們通常所理解的傳記意義上的現實人的生活

<sup>①</sup> Martin Carrier, *Knowledge and the World: Challenges Beyond the Science Wars* (Heidelberg: Springer, 1998), 220.



功地引入一個術語之後，人們纔可以研究是否存在着關聯於心靈現象的生理學過程，由此人們纔可能找到，在嚴重的情況下，一種控制它的藥物。例如，人們能夠發現一種預防自殺的藥。對於解釋學之理解的運用對立於這個主張，即在心理學中人們“實在地”談論的東西，是人們對之幾乎沒有任何瞭解的過程。

凱里對心理學的科學性“解析”(construal)有着六個缺陷：一是他幾乎沒有運用每個人所擁有的，以及世界各種不同文化、文學中提出的關於心靈的知識，更不必說藝術和其他文化產物了。他忽略了人們日常的、非科學的經驗。二是他沒有彌補動機的第一人稱知識與人們對他人內在生活的第三人稱知識之間的裂痕。他曲解了在心靈領域中“認識自己”與“認識他人”相關聯的方式。三是他曲解了一種文化所積累的關於其心靈生活的知識：“民俗心理學”(folk psychology)沒有表現為一種科學的模型構建，也不具有人們所期待的這種模型具有的形態。表面的局部相似性(民俗心理學與科學的心理學之間)應該以相反的方式來解釋：科學和技術的思維作為隱喻的源泉進入人們的自我描述。四是關於“隱秘實體”的談論回避了關於這個術語的特性。五是對心理學理論的“最好的解釋”和功能主義的解釋之想法的應用將心靈用語的意義限定在針對他人的應用語境之中。它支持影響他人的目標而反對認識自己心靈生活的目的。六是這種“非不可知論”(non-agnostic)的版本(即人們“實在地”把神經生理學狀態指稱為心靈狀態)犯了範疇上的錯誤。

總之，社會研究和心理學的對象迥異於科學實驗室中製造出來的各種經驗，這些研究涉及所被考察的社會成員如何理解自身。社會研究(包括心理學)不能脫離人們生活中所經歷的常識經驗，不能脫離我們描述自己正在從事活動的方式。

### 三、“心—腦”(mind/brain)問題

近年來有一種趨勢，探究人類的心靈或多或少等同於對人類大腦的研究。認可這一趨勢的相關作者主張，關於大腦的知識是所有受過啓蒙的人真正需要的；心靈或靈魂似乎是某些過時的東西，已經無須談論了。但是，要發現個體的“心靈生活”(mental life)的某些內容，不可能僅僅根據大腦的生物學中經驗性的研究。心靈生活在很大程度上(尤其在其起源方面)是一種社會現象，描述社會現象必然關涉被描述社會群體的自身理解。

馮·賴特在其論文《論心靈與物質》<sup>①</sup>中借助例子討論這個問題：一個聲音被聽到，人們看到一個人改變身體姿勢，以便朝向聲音的來源。根據具體情況，人們可能會面對因果關係，例如，條件反射——聲音引起身體的運動；或者，我們面對的是一個行爲，而不僅是身體的動作。在第二種情況中，我們對所發生情況的描述會包括這個人對自身行爲的理解。比如，他將這個聲音解釋為他所期待的人已到來的跡象。他身體朝向聲音來源的轉動在此情況中是一個意向性行爲，而不僅是身體的條件反射。“解釋”與“期待”祇是關於人們心靈活動的例子，對心理活動而言，這樣假設是不合理的，即假設它們指明了身體中的某些東西，或者甚至可以被局部定位為某人“意識流”中的某種具體東西。因而，關於“行爲”的談論與關於因果地產生的事件談論，似乎可以明確地區別開來。



馮·賴特

稱某物是一個行爲的合法性通常是這樣確立的：依據理性和目標充分地解釋行爲的發

① G. H. V. Wright, "On mind and matter", *THE SHADOW OF DESCARTES-Essays in the Philosophy of Mind* (Heidelberg: Springer, 1994), 125-148.

生，也就是參照心靈領域。如果對於行爲的“備選項”（candidate）的這種解釋成立，我會說被觀察到的**不**是一個“反射”（reflex），這個次序不是事件的純粹因果性鏈條。努力通過操作性實驗表明，顯現出來的一個行爲僅僅“實在地”是一個因果鏈條。這種努力的失敗，能夠確保作為行爲的原初解釋。某人可能會聲言這樣的形而上學信念，即在這樣的嘗試方面任何特定的失敗或諸多失敗都不能否認，最終所有行爲的現象必須“屈從於”（yield to）因果描述。但是，在我看來，這樣的信念沒有根據，甚至在哲學上是空洞的。可惜的是，並不能要求因果性科學是理性的：從純粹理論的觀點看（即排除倫理考慮），這樣做是有道理的，即在微觀層次努力將成功的因果性操作的範圍擴展到更多事件上。而這正是科學所要做的，不承諾任何形而上學主張。

關於內省，作為一種可供選擇的研究方法，確實存在着在其中合理的情況：我不懷疑人們有時做夢並能回憶起夢境，或者腦海中回想那個解決辦法，人們能借助詞語指稱夢和觀念。因此，某人會說，有些心靈用語確實指稱在“意識流”中的事件。但是，維特根斯坦討論的尤為特殊的用語不具有這種性質。人們應當把它們看成是“構造對象”（object-constituting）的**隱喻**。“構造對象”這個表述旨在表明，隱喻表達的功能不在於為文本增添修飾（這修飾的實現方式也可以借助用非隱喻的表述來直接和簡單地指稱意指的對象），而在於打開一個新的對象領域。

在關於神經生理過程的研究歷史中，人們發現，有些推測與模型後來證明是虛構的——“僅僅是”推測，僅僅是模型。馮·賴特提到，現代西方哲學的奠基者笛卡兒（R. Descartes, 1596—1650）曾錯誤地相信，神經是一種血管。<sup>①</sup>當代的觀念也有可能被證明是虛構。例如，當一個神經生理理論將大腦的某個組織或部分假定為這樣的部位——在此部位上，某些過程的發生使具體成果得以產生。也許，後來證明，這些成果必須按照十分不同的方式來解釋，而不用借助那些所假定的組織或過程。在大腦的“表象論”（representationalist）模型被批評並被“聯接主義”（connectionist）的模型所取代時，類似的情況仍會發生；一個某種假定的“表象模型”被證明是一個虛構，並不對應於經驗實在。

儘管在原則上可以接受這樣的轉換，即從一個心靈術語的意義到關於一個相應術語的假定的、身體意義的轉換（也就是，在關於一個所假設的身體過程的模型的語境下），但可以明確的是，這樣的嘗試也會出錯。一個特定的模型（或它的組成部分）可能被證明是沒有經驗基礎的。在此情況下，例如對“篩選”或“權衡證據”的生理學的解釋（或更準確地說，對嚴格對應的生理學過程的假定）會證明是不可能的，因為不存在它們指稱的實體。它們旨在指稱的過程就會被證明為“祇是虛構而已”。馮·賴特用“發明”這個詞指代我在此所說的“虛構”：這樣的模型被證明是空的，它基於人們用於解釋行爲的日常心靈用語的一個身體過程；這模型涉及在其背後沒有對應實在的發明。<sup>②</sup>

從哲學和語言歷史的角度看，有一個尤為複雜的情況：由第一步，身體活動的一個表述，例如，比較兩個有形物體的重量，被隱喻地使用而進入在實際上沒有任何重量的事物之間做決定的心靈領域。如同在法庭上，法官必須權衡提交的證據。然後，心靈用語，在這方面還沒有神經生理學內涵，變成第二個“隱喻”步驟的備選項：進行這樣的嘗試，即將這個表述轉換到神經生理學過程的身體層面，這個嘗試被證明是失敗了。

正是這第二步的失敗，促使我提到這個術語在其神經生理學解釋中的虛構特徵，促使

①② G. H. V. Wright, “On mind and matter”, *THE SHADOW OF DESCARTES—Essays in the Philosophy of Mind*, 131、132.

馮·賴特將旨在確定的東西稱為“發明”。因此，在心靈層面不成問題和值得重視的表述被證明是代表神經生理學虛構，而不因此失其心靈的合法性和意義。在心靈領域中它所指稱的東西（贊同維特根斯坦）可被稱為“語法虛構”，但這不是一個貶義的術語。

這個情況可能甚至更加複雜，因為，單從一個表述某人通常不能辨別它是否有一個生理學意義。很多日常語言的表述是隱喻地表達“心靈器官”（apparatus）之網絡的一部分，而這就足以使它們成為被生理學地解釋的備選項。像“記在心中”這樣的簡單表述，一方面與身體行為有明確的關係（拿在手上，不要把什麼東西放下）；另一方面，它有明顯的心靈用法（“記住”）；再一方面，他能表述這樣的觀念，即大腦的一部分像一個容器，東西放入其中以便不要“掉出來”。必須在其使用的特定語境中確定，這個最後的解釋是否被意指或這個表述是否在純粹心靈意義上表達。

對很多哲學家 and 科學家而言，“在根本上”或“最終”人們心靈用語必須指稱物理的東西。而關於意識流的傳統觀念似乎支持這樣一個鏈條，即那些似乎必定是人們借助心靈用語最終所指稱的神經生理事件之鏈條，被設想為與這心靈之流平行。作為這個主張的一個中介步驟，據說心靈事件是在其中發生的人之身體的身體事件的“內在視角”，祇有這個人有各種優先的“內部的視角”。但是這兩種觀點的隱喻是誤導性的。談論心靈生活不是真的談論從內部觀察屬於我的神經系統，它涉及考慮我在人類之社會場域中的位置。

作為總結，這裏試提出如下命題：

其一，如果我採納維特根斯坦的觀點，即內省地可觀察的“心靈狀態”也不必定存在以便心靈用語有意義，那麼人們就會贊同馮·賴特，即神經生理學地解釋心靈用語嘗試的失敗並不妨礙對心靈用語的使用。既然連那未經證實的關於神經生理學狀態的“內在視角”對於賦予用語以意義也是不必要的話，更有理由說，“**外在的視角**”也是不必要的。

其二，心靈用語在語言遊戲中有其地位，即使在維特根斯坦所討論的極端情況中，它們也不指稱偏離或外在於語言遊戲而存在的實體，無論是“在內省中”或“在大腦中”。

其三，可以在積極意義上使用“語法虛構”這個短語：它指向相關表述的構成性特徵，同時指向有意義的用法。它們以某種方式“創造”心靈實體，而它們的用法不是任意的；它們處於真理和欺騙範圍內。

#### 四、哲學對常識的捍衛

哲學在學術共同體中所發揮的重要作用之一就是促成跨學科交流，以便有助於理解在大學或研究機構所進行的不同領域研究之間的關係。上述的研究表明，社會科學所能夠獲取的那種知識，對立於自然科學所獲取的知識。更專業化的問題是：在心靈生活中，人們所知道的、經驗到的東西如何關聯於大腦的科學實驗所能帶來的東西？這不僅對學術共同體是重要的問題，對學術共同體之外的公眾也很重要，因為必須決定在哪裏投入資金，在哪裏投入希望——從何種研究中人們能期待何種答案。

為了能夠作出關於科學方法和結果的特殊界限的判斷，人們必須認識到，並不是所有經驗都是科學經驗。人們必須認真對待非科學經驗。在特定情況下，一系列這樣的經驗可能會被科學經驗糾正，但這並不能成為人們總體、全面地不信賴自身經驗的理由。儘管人們的批判能力會屈從於權威人士、科學的權威，人們會再次選擇一種“自身招致的不成熟狀態”，甚至還可以說，同意被科學剝奪或劫掠；但是，在大學或研究機構所進行的各領域研究中，哲學是最有能力提出有力的理由來對抗這樣的劫掠的。

2013年，在《紐約書評》上曾有過一場爭論，哲學家科林·麥克金（Colin McGinn）

批評法國知名的神經科學家讓-皮埃爾·尚熱（Jean-Pierre Changeux）2012年出版的《真、善、美：神經元的進路》一書的英譯本中的部分內容犯了嚴重的哲學錯誤。在書中，這位法國科學家竭力想將“真、善、美置於人類大腦的神經元結構的特性之中”。麥克金對此揶揄道：“假設一個年老的腦科學家將要宣佈‘神經數學’這一新領域，在此領域中舊式的數學讓位於關於數學家大腦的研究。不是談論數字和幾何學形式，人們祇須談論神經，似乎這纔是做數學的**科學**方式。”麥克金正確地將這一心理主義的個案稱為謬誤。這個謬誤源於沒能區分作為心理現象的思維內容與思維本身。他還論及這個神經科學家論述真理的這一章：“幾乎不能說他在替代或改進關於真理的傳統論述；當他說神經科學似乎能代替科學問題時，他僅僅是在變換主題。”<sup>①</sup>

尚熱很快作出了回應，認為麥克金沒有真正理解他的內容；他震驚於哲學家“完全傲慢的風格”，膽敢運用“謬誤”這樣的表述。他說：“今天已經沒有理由讓哲學家給任何人‘上課’了，尤其是給科學家。”但這種回應很難被解讀為一種反駁，僅僅表達他感覺被冒犯了而已。他本應該指出他認為麥克金確切錯在哪裏，但他卻威脅說哲學早晚會被清除：“人們要意識到，在不斷發展的神經科學的當前語境下，麥克金在其判斷中運用的範疇已經陳舊。相反，它們需要被解構或重構，以便避免這樣的唯我論，它根據不同學科中的這一套價值觀或那一套價值觀來做判斷。儘管他持此觀點，從他自己的哲學中並沒有得出更加‘本質的’價值觀。”<sup>②</sup>在此，一般的方法論的討論在他看來好像已經不可能了，好像每個思想領域要隔絕於其他所有領域，每一個領域擁有區分合理和不合理的自身標準，對這些標準不能爭論。他似乎期待神經科學最終會贏。但我想在此表達的觀點是：作為哲學工作者，人們應該通過研究不同學科中的不同**種類**的經驗，努力理解它們如何關聯，以便努力克服那種自我封閉、那種新型的“自身招致的不成熟狀態”。

〔編者註：該文根據作者在復旦大學所作的演講稿整理而成，由復旦大學哲學學院博士研究生曹玉輝翻譯，發表時有刪節。〕

① Colin McGinn, “What Can Your Neurons Tell You?”, *The New York Review of Books*, 2013-07-11.

② Jean-Pierre Changeux, “Neuroscience & Philosophy: An Exchange”, *The New York Review of Books*, 2013-08-15.