

• 科学技术哲学 •

具身的他心

A Solution to the Problem of Other Minds from an Embodiment-philosophical Perspective

沈学君 / SHEN Xuejun

(上海大学哲学系, 上海, 200444)
(School of Philosophy, Shanghai University, Shanghai 200444)

摘要:数百年来,表现为怀疑论的他心问题对人类理智提出了挑战。具身的观点为消解他心问题指明了方向:消除幽灵般的心灵,强调心身一体而非还原,直指他心问题产生的症结:二元论。更为难得的是,具身的哲学观点在当代神经科学的发展中得到印证。

关键词:他心问题 具身认知 镜像神经元

Abstract: For hundreds of years, skepticism has posed a challenge to human intellect. The perspective of embodiment points out a direction to solve the problem of other minds: to eliminate the ghostly mind, to emphasize the integration of mind and body rather than reduction, and to point directly at the crux of the problem of other minds: dualism. What is even more remarkable is that the embodiment-philosophical view has been confirmed in the development of contemporary neuroscience.

Key Words: The problem of other minds; Embodied cognition; Mirror neuron

中图分类号: N0 文献标识码: A DOI:10.15994/j.1000-0763.2020.03.004

他心问题(the question of other minds)是西方心灵哲学中一个非常重要的主题。从表面上看,这是一个关于我们如何获得知识的认识论问题:一个内在的主体,如何获得另外一个主体的想法?很显然,他心问题是一种怀疑论。由于心灵这个认识对象的特殊性,数百年来,人们尝试了多种方式试图来解决他心问题,但一直未得到很好的解答。

一、何谓他心问题

在日常生活中,面对大千世界,我们可能会这样发问:我们如何知道一个新生婴儿是否有心?我如何知道动物是否有心?电脑或其他复杂机器是否可以看作有心?这些问题都是他心问题在日常生活中的表现形式,它可以以一个更加普遍的

形式概括出来,即假定他人有心,我们如何认识它,如何知道他人在想什么?从哲学的角度来讲,他心问题表现为贝克莱式的疑问:一个内在的主体,如何知道还有其他主体存在,如何知道另一个主体的想法?

不管是从日常生活层面还是从哲学层面,如此理解的他心问题是一个认识论问题,即关于我们如何认知事物,或者我们如何证明我们的信念的问题。那么,为什么会有关于他心的一般问题?或者说他心问题是如何产生的?这跟人们持有的心灵观有关。由于心灵的特殊性,使得对它的认识完全不同于其他的认识对象,并且充满了困难。

作为近代哲学的开创者笛卡尔曾经说过一段很经典的话,被看作是他心问题的一个表述。他说他朝窗外看去,看到有人正走过广场,通常他

基金项目:国家社科基金“新世纪西方心灵哲学中的他心问题研究”(项目编号:15BZX070)。

收稿日期:2018年11月16日

作者简介:沈学君(1972-)男,湖北崇阳人,上海大学哲学系教授,研究方向为心灵哲学。Email: danphy2000@sina.com

会说看到的是一些人,但是从怀疑主义的角度出发,难道他不可以怀疑那不过是帽子和外套掩盖的自动机吗?^[1]在笛卡尔那里,人与自动机的区别在于有没有心,但如何区别呢,显然是个难题。今天,内格尔(T. Nagel)以我如何知道别人不是僵尸的形式重新提出他心问题。

从其根源来讲,他心问题的产生是笛卡尔二元论的遗产,尤其是他的心灵概念影响巨大:在本体论上它将一个完整的人心身二分,心灵和身体分属不同实体。在认识论上,它坚持“第一人称”的优先性,坚持认为人们有到达自心的直接通道,质言之,人们对自心的反思是即刻的并且是不可错的。这种观点还暗含有一个假设:以反思自心(第一人称的心灵)的方式获得的心灵概念具有普遍性,也就是说,所有的心灵都应该是第一人称式的心灵,他心也应该如自心,只不过我们无法以反思的方式来加以认识。正是因为我们不能像认识自心一样认识他心,因而只能推断他心。这就意味着对心灵的认识,第一人称的途径与第三人称的途径是不一样的。并且对自心的认识要优于对他心的认识,从而导致唯我论;与此相伴随的就是怀疑论,对自心之外的存在(包括他心在内)提出质疑。

数百年来,可以说他心问题对人类的智识提出了挑战。人们也提出过各种方案,其中类比论证是人们最熟悉的,它建立在心身二元论的基础上的,强调我心的存在是自明的,并且我的行为由我的行为引起。然后在他人那里类似的行为被观察到,于是我基于自心的情况而推断他人也应该有类似的心灵。

然而细思之下,类比论证却是问题重重,其主要问题是类比论证预设了它要解释的东西。如果我要看我的笑与他的笑之间的相似性,我需要将他的行为理解为高兴或痛苦的表达,而不仅是身体运动。如果这样来理解类比论证,这一论证就预设了它要确定的东西。换言之,只有当我们相信正在观察一个有心灵的生物,但还不确信我们该如何解释这一现象时,我们才运用类比论证。

类比论证就是基于二元论的一种尝试,由于它否认能直接认识其他有心灵的生物,认为他心是隐藏的,所以它所面临的一个主要挑战是,我们怎样、为什么要将这些隐藏的心理归属给可观察的身体?如果我们接受心理与行为的概念分离,

如果我自己的经验是纯心理的,而我对他心的认识是基于行为的推断,我们需要明白为什么我们还需要认为有心的生物存在。正如戴维森所说:“如果他人的心理状态唯有通过其行为和其他外在展现而认知,而这并不是我们自己的心理,那么为什么我们要认为我心像他心?”^[2]数百年来,人们尝试了很大的方法来试图解决他心问题,但都不理想。其中的原因在于这些方法都是在二元论的框架下进行讨论的,自然不会有好的结果。直到上世纪40、50年代,随着语言分析哲学的兴起,人们才找到他心问题的症结所在。当然,不同于语言分析的方案,现象学家由于对心身关系提出了不同于前人的见解而使得问题的解决出现了希望。

二、何谓具身?

要解决他心问题,消解二元论成为关键。二十世纪现象学的发展为他心问题的解决带来了希望:它反对传统的心身二元对立,坚持具身性、主体间性,并且强调人的表达、叙事能力,从而为直接知觉他人心理状态奠定了基础。近20年来具身认知(embodied cognition)的发展突飞猛进,它以现象学为其理论基础,为回答他心问题提供了一种新的思路。

之所以说具身认知是一种新方案,在于它颠覆了传统人们对两个关键问题的理解:(1)何为认知?(2)何为身体?

传统的认知理论将人类的认知活动看作是一种心灵的内在表征和计算,它与身体活动有别。与此相对比的是,具身认知强调心身一体,由此人类认知活动的基础是整个活的身体,而非仅仅局限于大脑、心灵。梅洛·庞蒂的知觉现象学就是这种观点的典型例子。梅洛·庞蒂将身体界定为意义的自然来源。从哲学史的角度来讲,梅洛·庞蒂完成了一种重要的主体转换,即从意识主体向身体主体的转换。与传统的超然意识和被认知的身体相反,梅洛·庞蒂用一种现象身体来挑战意识主体和客体身体。这种主体的转换并不是有你没我的零和游戏,而是力图克服传统的二元对立,回到“肉身化的辩证法”——回到身体现象——身体是有精神的、有灵气的。现象的身体也是“活生生的身体”。这个现象的身体而非自我意识成为梅洛·庞蒂知觉现象学的阿基米德支点。“应该懂

得为什么人同时是主体和客体，第一人称与第三人称”，“心灵并不只是像一个水手在船中那样在身体之中，它整个地与身体缠绕在一起。反过来，身体也整个地被赋予了生机。”^[3]

在传统的认知理论那里，大脑不过是认知发生的场所，而身体也仅仅是无所事事的空洞的“载体”。而具身认知理论则恰恰相反，认为身体积极参与认知，也就是说，身体即主体。作为主体的身体绝非无所事事的肉体，而是积极的现象身体，“客观的身体被看作是生理实体的身体，而现象的身体不仅仅是某种生理实体的身体，而是我或者你体验到的我的身体或者你的身体。……对于客观身体和现象身体的区分，是理解现象学的具身性概念的核心”。^[4]梅洛·庞蒂将知觉作为一切认知的基础，这也就意味着，身体才是认知的基础。通过确立身体知觉的本体论地位，梅洛·庞蒂将哲学的出发点从笛卡尔的意识主体转移到有血有肉的身体性存在。这样的身体不再是意识的作品，而是先于意识并作为其前提的一种意义方式。哲学的任务就是去揭示身体主体在世界上的生存的非反思的结构。而人在世界上的生存是先于反思的，特别是我的身心都不是由各种因果关系决定的。

其次，身体是充满意义的。既然身体就是主体，那么自然就推断出，身体行为是意义的。只要考虑一下日常生活中的微笑、握手、拥抱就知道了。在面对面的相遇中，我们遇到的不是一个无意义的空洞的身体，也不是一个隐藏的心理，而是一个统一的活生生的身体。正如萨特指出的，认为我与另一个身体的相遇不过是一个由生理学描绘的身体的相遇，这是一决定性的错误。他人身体是在一定情形下或意义语境中给予我的。因此，他人身体以完全不同于其他物理实体的方式呈现自己，我们对他人身体呈现的感知不像对物的感知。在其身体呈现中，他人给定为一活生生的身体，它积极存在于世。

再次，具身认知理论还强调身体主体的开放性。身体的突出是对纯意识的克服，与此同时却拉近了人与世界的关系。梅洛·庞蒂的“身体即主体”观念，突破了近代哲学的以“我思”作为认识主体的传统，并且为他人的存在留下了地盘。作为现象的身体，是自我与世界联系的纽带，它在情景中把自我向他人自然地展示出来。这里的

主体不再是孤独的单子式的我思，而是朝向他人、朝向世界的整体的“身体主体”；身体也不再被看作是被动的对象，而是一种主体在世存在的表达方式，因此，当他人以身体行动出现在我面前的时候，我便能直接体验到行动所表达出的意义。“当我经验自己，经验他人，事实上有一共同的特征。在这两种情形中，我都在处理具身，我的具身的主体性的一个特征就是它包含了行动和在世存在。”^[5]与此相反，如果自我经验只是纯心理的本质，如果它只是以即刻的内向形式呈现，那我不仅缺乏手段来辨识他身为具身的主体，也缺乏能力来辨识镜中的自我，更麻烦的是，我甚至不能将一个主体间性描述的身体看作是我自己的。

总之，人们不应当从传统角度将身体看作空洞的肉体，更应当看作是活生生的身体主体。认知也不仅仅是心灵、大脑的功能，身体才是认知的基础。

三、他心问题的消解：具身的方案

传统的二元论让他心问题无解。以具身的观点来处理他心问题，会是怎样一种情形呢？我们以梅洛·庞蒂为例来分析。

梅洛·庞蒂的基本立场是，心是具身的。正如他在《知觉现象学》中反复提到的，我不是因果地关联于我的身体或寓居在其中的“幽灵”；而是“我就是我的身体”。梅洛·庞蒂认为具身是解决他心问题的钥匙。他声称在我面前的他人是“另一个人、第二个自我”，“我知道这一点是因为那个活生生的身体具有与我的身体一样的结构。”（[6]，p.370）不仅如此，我还能知道他人的情感，“毫无问题，我知道那边的那个人看到了，我的感性世界也是他的世界，因为我在他的视界中呈现，这在他的眼中看得见”。^[7]这里的眼睛是活生生的身体器官，这个身体拥有一个世界，并且探索这个世界。他人注视的也正是我正在看的。可以说，我不仅知道他人正在看，而且看见了他人正在看的，还知道他正在看的东。西。“我在其行为中，在其脸上和手上，感知到他人的悲伤或愤怒。”（[6]，p.372）也就是说我知道那个人正悲伤或愤怒。对于梅洛·庞蒂来讲，这就是具身所做的，我能拥有他人悲伤或愤怒的感官知识，“因为悲伤和愤怒是在世存在的变体，身体和意识之间并未分开。”所

以,梅洛·庞蒂对于具身方案是很有信心的,他说,“我的意识内在于其身体和其心中,对他人的感知和意识的复数形式不再有困难”。([6], p.366)

在梅洛·庞蒂看来,由于具身的方案破除了二元论,因此,本质上我们“并没有解决他心问题,只是……消解了它”([10], p.135)

但是实际的情况更复杂,具身在保证我们对他人情绪的认识中扮演什么角色呢?对这一问题,学者有争议。

首先看一个反证,它说具身概念对于解决他心问题根本不起作用。德勒斯基(F. Dretske)曾说过,即便我们无法看见一个人的愤怒,我们也能看见他是愤怒的。^[9]这就类似于即便我们无法看见风,我们也能看见今天是有风的。但如果认为由于我们无法看见风,因而无法看见今天是有风的是犯了个错误。为什么这么说?首先因为通常情况下,我们无法看见(干净的)空气——干净的空气是透明的。当然在某种情况下(空气污染严重),我们可以说看见了空气实体,实际上我们看见的只是脏的颗粒。如果我们无法看见空气,那么我们也无法看见移动的空气。也就是说,我们无法看见风。然而,很明显的是,我们可以看见今天是有风的,例如通过摇摆的树叶而知道这一点。由此可以得出,为了看见今天是有风的,就认为我们需要看见风本身就是错的。由此德勒斯基得出一个普遍的观点:我们不必坚持这样一个必要条件,即只有看见一些特性或属性本身才能认为一些实体具有某种特性或属性。把这一点运用到他心问题上,就会认为,我们没有必要坚持具身的心灵的观点,照样也可以认识他心。

如果情绪没有外在部分,也就是说,它不是具身的,我们对他人情绪的认知是否可感知呢?德勒斯基认为可以,只要达到下列条件,我可以看见M生气了:

PES (Primary Epistemic Seeing) 1、M生气;2、我看见M;3、在某些条件下,我将M看见成这样的,即除非他生气了,否则他就不会是我现在看见的样子;4、相信如3所描述的条件,我认为M是生气的。([10], p.79)

德勒斯基认为,PES产生的是非推断的知识。如果德勒斯基是对的,对他人情绪的感知是直接感知的。这样,在一定程度上,条件1-4达到了,我们就拥有了对他人情绪的感知而无需情绪是否

是具身的。

但是,迈克尼尔(W. Mcneill)却认为问题没有这么简单。我们需要一个更加复杂的思想实验:在这里,条件2并没有得到满足。也就是说,你没有看见M本人。但有其他物体存在,例如一些打破的陶瓷撒落在房间。看见这种场景会让你看见M是生气的,只要下列条件满足了:

SES (Secondary Epistemic Seeing): 1、M是生气的;2、你看见了陶瓷并且看见陶瓷是破的;3、条件是陶瓷不会破,除非M是生气的;4、相信条件如3里所描述的,你认为M是生气的。([10], p.153)

问题是,SES产生的只是推断认知,而不是直接的感官认知。在你看见陶瓷破了,和声称M是生气的之间存在着认识“间距”。这个间距通过被证明的信念而被填平,即如果陶瓷破了,那么M就生气。如果你完全清楚你看见破的陶瓷与M的心灵状态之间的关联,那么看见陶瓷破了就没有为你提供判断M是生气的基础。这种情形下就必须关联某一信念,但这使得你关于M是生气的认知是推断的。

迈克尼尔坚持认为,PES与SES的区分不仅取决于你看见的客体,还取决于你看见的客体的属性。^[11]他认为如果你想要非推断的认知,即M生气了,你看见M还不是充分条件,你还需要看见M的相关特性,如生气。为了清楚地说明这一点,迈克尼尔提出了这样一种情况,即一个正常视力的人与一个色盲的人都看交通灯正变红。在第一层上,两者都看见了交通灯正在变红,但只有前者看到灯的红色。色盲者则看见顶上的灯(她知道那是红灯)亮了而“看见”灯正变红。迈克尼尔认为,在色盲者那里,存在一个认识的间距,它必须通过一个被证明了的把顶灯与红灯关联在一起的信念而填平;而这产生的仅仅是推断的认知,即灯正在变红。

现在把这些观点运用到知道M是愤怒的这种情况上。如果他的愤怒是你不能看见的,情况类似于色盲者对红灯的情况。你可以算作是看见M愤怒了,但这是根据看见了M的不同于愤怒的其他属性——如皱起的眉毛——你有理由相信它与M的愤怒是关联在一起的,就像SES条件3中的陶瓷一样。但关键的是我们是通过推断而认知到M是愤怒的。

如果上述论证成立,那么对他心的认知就需要心是可直接感知的。如果人们认为它们是具身的,那么这些要求就达到了。这样,具身就成为解决认识问题的方案的一部分,因为它让我们将他心看作是严格意义上可见的,它反过来允许非推断的对这些状态的PES。

具身概念的提出击碎了一个广为流传的观念,即他心是不可观察的,我们必须推断它们。加拉赫尔(H. Gallagher)就完全拒绝笛卡尔关于他心是隐藏的观点,认为他心“通常并且经常在其具身的和语境化的行为中显而易见,包括言语、手势、面部表情、眼睛注视和情景”^[12]它们并没有隐藏在这些行为之后。据加拉赫尔,一旦我们认为他心是具身的,我们就发现在社会认知中没有推断的位置。正如他说的,“不存在困难要解决,不需要推断,因为所有一切都是外显和明显的”。所以,例如,如果“情绪是由特征构建的话,特征包括身体表达、行为、行动表达等”,那么“就很容易说我们可以在他人那里感知情绪”。^[13]

梅洛·庞蒂甚至进一步认为,“交流或理解手势是通过我的意向和他人手势、我的手势和在他人行为中读出的意向之间的相互作用而获得的。事情就是这样发生的,就像他人的意向居于我的身体中,或我的意向居于他的身体中。”([6], pp.190-191)

卡门(T. Carman)说,梅洛·庞蒂的这种观点被最近的“镜像神经的研究所呼应”([8], p.138)——我们的大脑镜像或许能模仿他人的行为。

近二十年来,神经科学、脑科学的发展印证了梅洛·庞蒂等人的观点。上世纪末,意大利的神经科学家里左拉迪(G. Rizzolatti)等人在猴子大脑里发现了一种新的神经元,其神奇之处在于,这种被称之为镜像神经元(mirror neuron)的物质具有映射其他个体动作的能力。例如,当猴子执行一个动作时,神经元就会产生放电现象。此后当它去观察另一个猴子做同样的动作时,它的大脑同样也会产生放电现象。

这些实验说明了什么呢?它告诉我们,当猴子去观察其他个体的动作时,它的大脑中的镜像神经元实际上也模拟了这一动作,就像自己去做这些动作一样,从而能够对他者的动作进行识别和理解。

有了这一重大发现以后,科学家们都很兴奋,他们试图在人身上寻求类似的镜像神经元。通过努力,科学家最终在人类大脑皮层的两个区域的找到了他们想要的镜像神经元,这就证实了人类镜像神经元的存在。

在人身上找到镜像神经元对于他心问题的研究很有意义:可以说,镜像神经机制为他心问题的解答提供了科学的依据。在科技昌明的今天,人们通过捕捉这种神经元的影像,达到对他心的理解,从而驱除“机器中的幽灵”。从神经生物学的角度来讲,模拟是指通过对对象的观察而激活特定的神经系统。当人们观察其他个体活动时,观察者本身的神经系统也进入活跃状态,就像特定动作执行者的激活模式。从观察动作和执行动作两种过程都激活同样的特定神经元这一点上来说,人类进行模拟、想象活动实际上就是激活相关镜像神经机制。这样,对他心的理解就是在科技的帮助下,通过激活我们自身同样的运动和感觉经验的神经通路而得以实现的。

现代神经科学的研究表明,个体心灵的交流之间可以通过镜像神经元而架起一座桥梁,心灵不再是“黑箱”,从而为解决他心问题中提供一种完全不同于传统的途径。而在此几十年之前,梅洛·庞蒂用哲学的话语预告了科学的发现“他人的意向居于我的身体中,或我的意向居于他的身体中”。

四、小 结

要解决作为认识论的他心问题,必须从本体论的层面入手。对心灵的本体论定位从根本上决定了认识的方法、手段及其可能的限度。从历史的角度来看,他心问题之所以在以往没有得到较好的解答,主要的问题在于对心灵的本体地位的认识没有突破。

具体说来,他心问题之所以困难就在于二元论思想的根深蒂固,先前种种的方案之所以不理想就在于它们都没有超出二元论的范围。具身的观点给他心问题的解决带来了希望。由于具身认知强调心身一体,所以行为并不只是单纯的动作,而是充满了心灵意义。这样的行为是一种表达(expression),它弥合了内在心理与外在行为之间的差距。看见他人的行为,人们能够直接看到其

意义,不用去推测行为背后所隐藏的心理。表达行为充满了心灵意义,它把心灵展现给我们。说行为是表达的并不意味着它将内在的、隐藏的东西外在化了。这种观点不仅是没能认识到行为的真正本质,它还误解了心灵,认为心灵是一隐藏于头脑中的“幽灵”,从而引起他心问题。

必须指出的是,具身、表达的观点不属于行为主义。它不是要将心理与行为同一,或是将心理还原为行为,也不是将隐藏的心理状态取消,而是强调主体间性和经验的自然表达。包括具身在内的现象学主张除非他人是可通达的,否则谈论他人是没有意义的。

难得的是,具身的观点不仅是哲学理论上的突破,还有来自科学的支持。镜像神经元的发现对具身的观点提供了科学依据,从而为他心问题的解答奠定了结实的基础。当然,神经科学的发展还只是第一步,后面的路还很长,挑战依旧存在,比如,如何把镜像神经元与语义联系起来,这里面有很多研究要做。

[参考文献]

- [1]Descartes, R. *The Philosophical Writings of Descartes*[M]. Vol.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 21.
- [2]Avramides, A. *Other Minds*[M]. Routledge: London and New York, 2001, 207.
- [3]杨大春. 感性的诗学: 梅洛·庞蒂与法国哲学主题[M]. 北京: 人民出版社, 199.
- [4]Audi, R. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 258.
- [5]Gallagher, S., Zahavi, D. *The Phenomenological Mind*[M]. London and New York: Routledge, 2008, 145.
- [6]Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*[M]. London: Routledge. 2012.
- [7]Merleau-Ponty, M. *Signs*[M], Evanston: Northwestern University Press, 1964, 169.
- [8]Carman, T. *Merleau-Ponty*[M]. London: Routledge, 2008, 135, 138.
- [9]Dretske, F. 'Perception and Other Minds'[J]. *Nou's*, 1973, 7: 33-34.
- [10]Dretske, F. *Seeing and Knowing*[M]. London: Routledge & Kegan Paul.1969, 79, 153.
- [11]McNeill, W. E. S. 'On Seeing that Someone is Angry'[J]. *European Journal of Philosophy*, 2012, 20: 575.
- [12]Gallagher, S. 'In Defense of Phenomenological Approaches to Social Cognition: Interacting with the Critics'[J]. *Review of Philosophy and Psychology*, 2012, 3: 187-212.
- [13]Gallagher, S. 'A Pattern Theory of Self'[J]. *Frontiers in Human Neuroscience*, 2013, 7: 443.

[责任编辑 王巍 谭笑]