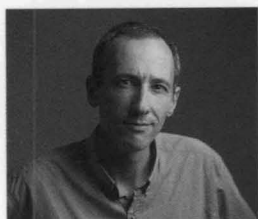


主体性和自身性 对第一人称视角的探究

[丹] 丹·扎哈维 著

哲学的转向：语言与实践 译丛

上海译文出版社



丹·扎哈维 (Dan Zahavi, 1967—), 目前享誉英美和欧洲的中青年现象学家, 丹麦哥本哈根大学哲学教授, 主体性研究中心主任。著有《胡塞尔现象学》、《自身觉知和他异性》、《主体性和自身性——对第一人称视角的探究》等。

Subjectivity and Selfhood

Investigating the First-Person Perspective

Dan Zahavi

主体性和自身性
对第一人称视角的探究

[丹] 丹·扎哈维 著 蔡文菁 译

哲学的转向：语言与实践 译丛
Turning of Philosophy: Language and Practice

主 编 庞学铨

副 主 编 应 奇

学术委员 (按姓氏笔画排序)

江 怡 孙周兴 倪梁康 钱 捷

徐向东 韩水法 童世骏 翟振明

总 序

全部哲学都是语言批判。

——路德维希·维特根斯坦

实践哲学的伟大传统继续存活于一种对其哲学内涵有所了解的解释学之中。

——汉斯-格奥尔格·加达默尔

哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。

——卡尔·马克思

20世纪70年代以来，当代西方哲学中出现了一种引人注目的新动向，我们把它称作“实践理性转向”。所谓“实践理性转向”，主要是指西方主流哲学界在经历了逻辑实证主义的元伦理学阶段和后实证主义的自然主义阶段之后，恢复了对于价值的理性基础、规范的根源和辩护，以及伦理学与本体论的关系这些实践理性的传统主题的兴趣。无论是在研究的主题、范式、方法方面，还是在取得的成就和产生的影响方面，“实践理性转向”都可以说是继“语言学转向”之后西方哲学发展中的又一次重大转折。这一转向理所当然地引起了国内外学术界的高度重视。

“语言学转向”是相对于古代的“存在论转向”和近代的“认识论转向”而提出来的，它被公认为20世纪最有代表性的哲学

范式转变。只要我们观察一下“语言学转向”兴起之前的两次哲学转向,就会发现,一种哲学范式的真正确立最终依赖于自身规范基础的阐明和辩护。古代哲学的理念,即善的存在论学说,是其目的论伦理学的背景和前提,而这种目的论的伦理学则是古代存在论的规范内涵;以自我意识为核心的近代认识论是道德自主性学说的背景和前提,而这种道德自主性则是近代主体性哲学的规范内涵。按照这样的提问方式,我们很有理由追问,“语言学转向”的规范内涵是什么?相应地,所谓“实践理性转向”——如果这种“转向”名符其实的话——的哲学前提和基础又是什么?正是在这样的语境中,我们遭遇了“语言学转向”与“实践理性转向”之间的关系这一贯穿 20 世纪西方哲学的重大问题。

首先,“语言学转向”对 20 世纪前半叶的西方实践哲学产生了消极的影响。逻辑实证主义提出命题或陈述的三分法,把价值判断放逐到无意义的领域,而元伦理学则把自己的任务局限在对价值词汇用法的琐碎研究上,放弃了理性地探讨价值分歧和规范基础的重要使命。50 年代以后的“后实证主义”革命冲破了逻辑经验主义的樊篱,对价值问题的探讨持更为宽容的态度,为实践哲学的复兴奠定了初步的基础,是实践理性转折的前奏,但其物理主义倾向以及此后继语言哲学而起的心智哲学研究取向,又引发了在规范问题、价值属性和价值判断问题上的新一轮的自然主义与反自然主义、实在论与反实在论以及认知主义与非认知主义之争。直到 20 世纪末,“语言学转向”的规范内涵依然是一个聚讼纷纭、莫衷一是的问题。例如,在分析哲学的匹兹堡新黑格尔学派内部,是像罗伯特·布兰登(Robert Brandom)那样继续坚持“语言学转向”,承认拥有信念和意愿仅仅是玩一种运用这些词汇的语言游戏,因而哲学的职责只是阐明我们语言的和非语言的实践,而不是根据外在于这些实践的

规范判断这些实践；还是像约翰·麦克道尔(John McDowell)那样,在坚持不具有概念结构的东西无法证明信念的合理性的同时,也坚持非判断的心理事件能够证明信念的合理性,从而得出“除非知觉现象不同于判断,否则我们会失去我们的康德意义上的自由”的结论,这已经成了一场震撼盎格鲁-撒克逊哲学界并且波及德语学圈的大争论。而在新法兰克福学派的语用学的“真理共识论”,与美国实用主义和法国后现代主义相结合所产生的新实用主义倡导的“语境论”之间的辩论中,又出现了对于民主的规范含义的不同理解:对于真理共识论者来说,民主是基于普遍的交往理性的包容性共识;对于彻底的语境论者来说,民主只是受文化和地域限制的一种排他性的团结。诸如此类的重大分歧不免使人对“语言学转向”究竟要转向何处心存疑虑。

其次,尽管实践理性是西方哲学的固有传统,但当代的“实践理性转向”和“实践哲学复兴”又有它独特的背景和前提。实际上,从“语言学转向”到“实践理性转向”的演变昭示我们,这两种转向之间不但具有时间上的连续性,而且具有逻辑上的相关性。一方面,“语言学转向”是绵延整个20世纪,横跨英美与大陆两大传统(新法兰克福学派中有把实用主义独立出来,与分析传统和现象学传统鼎足而三者)的基本范式,就此而言,它不但构成了“实践理性转向”的背景,而且为后一种转向创造了条件,或者说为更好地阐明自身的规范内涵创造了条件,这尤其表现在滥觞于日常语言哲学并经与美国实用主义互释后产生的所谓“语用学转向”中。另一方面,作为“实践理性转向”之重要一环的道德心理学研究的勃兴则不但在智识氛围上呼应了心智哲学在20世纪晚期哲学中日渐上升的地位,而且从智识效能上对语言哲学和分析哲学提出了前所未有的挑战,甚至于宣告分析哲学已

死,“语言学转向”这一范式也已经走到了尽头;更为重要的是,语言哲学中的(与语言含义相关的)内在论与外在论之争,心智哲学中的(与心智内容相关的)个体主义与反个体主义之争,以及实践哲学中的(与规范辩护相关的)特殊主义与普遍主义之争,这三者之间的纠结和紧张将引领人们重新审视分别由分析学派和现象学派在20世纪初以反对心理主义和自然主义之名发起的哲学革命的潜能是否已经消耗殆尽,而这不但关乎自古希腊以来即已奠基的作为理性守护者的哲学事业的命运,而且与人类对于自身以及我们置身其中的共同体的自我理解密不可分。

上海译文出版社历来重视当代西方哲学重要著作之译译,所创设之“二十世纪西方哲学译丛”更是在学术界享有良好的声誉,深受读书界的喜爱。“哲学的转向:语言与实践”译丛踵武前贤之事业,尝试以更为主题化同时也更富时代感的方式系统地译介20世纪晚期西方哲学的代表性成果。一方面旨在围绕关于遵守规则和私人语言、自然主义与反自然主义的争论,集中展示语言分析传统对于价值与规范的理性和形而上学基础的探讨,同时关注当代欧陆哲学中重视把分析传统与现象学传统结合在一起的哲学家的著作;另一方面试图较为全面地呈现“实践哲学复兴”中道德哲学(包括元伦理学、规范伦理学和道德心理学)方面的优秀成果,同时关注当代欧陆哲学中对古典哲学的根本问题和现代性的根本内涵、理论理性与实践理性的统一性的探讨,还涉及当代政治哲学的一些有影响的作品。

我们期望并且相信,根据对于西方哲学发展趋势的上述理解和把握,按照问题性和前沿性相结合的原则,通过哲学同仁们艰苦、扎实、细致的工作,本译丛必定能够把中国哲学界和出版

界的西学译介工程真正推向深入,促进学术界对于 20 世纪西方哲学建设性成果的全面总结,并最终为当代中国的哲学事业提供有益的借鉴和滋养。

本译丛得到浙江大学基督教与跨文化研究中心研究项目的支持。

庞学铨 应奇
2007 年 1 月于杭州

目 录

001	致谢
001	导论
013	第 1 章 自身觉知和现象意识
016	1. 自身觉知的多样性
021	2. 意识的高阶理论
025	3. 一种单水平意识说
031	4. 无穷倒退的问题
037	第 2 章 早期现象学中的诸种意识概念
037	1. 意识的三种概念
039	2. 意识流
044	3. 内在意识和自身觉知
053	4. 若干不足之处
058	第 3 章 时间意识的结构
059	1. 体验的主体性
067	2. 时间性
072	3. 内在对象解释
080	4. “原意识”与自身触发

090	第4章 反思和注意
090	1. 纳托尔普的挑战
094	2. 对反思的现象学的批评
097	3. 解释学的方法
108	4. 纯粹的和不纯粹的反思
113	5. 反思和变更
122	6. 反思的现象学对解释学的现象学
125	第5章 意识和自身
125	1. 非自我论的挑战
130	2. 自身的不同含义
134	3. 关于自身的叙事概念
145	4. 作为一种体验维度的自身
168	5. 经验性的内涵
185	6. 一种自身感
187	第6章 自身和他人
188	1. 表达与共情
198	2. 具身的主体性和内在的他者性
207	3. 超越共情
215	4. 他者的超越性
223	5. 一条多维的进路
227	第7章 心灵理论、孤独症和具身性
227	1. 心灵理论
232	2. 关于自身觉知的理论论
239	3. 孤独症

249 4. 一种批判性的反驳

273 5. 重访孤独症

283 **参考书目**

303 **译后记**

致 谢

这本书的完成源自我对于意识、自身意识、自身性和交互主体性之本质的持久兴趣和工作。大多基础性的研究都是在主体性研究中心跨学科的环境中进行的,该科研中心位于哥本哈根大学内并接受丹麦国家研究基金会的资助。

与以下人员的讨论交流使我受益匪浅,他们大多都已阅读了书稿的一部分并对其作出了评论,他们是:鲁道夫·贝尼特、约翰·布拉夫、乔纳森·科尔、史蒂文·克罗韦尔、因戈尔夫·达尔费尔特、约翰·德拉蒙德、肖恩·加拉格尔、阿尔内·格伦、托尔·格林鲍姆、吉姆·哈特、莉萨·谢尔、尤赖亚·克里格尔、迪特尔·洛马尔、阿尔瓦·诺埃、瑟伦·奥弗高、约瑟夫·帕纳斯、迈克尔·匡特、菲利普·罗沙、戴维·罗森塔尔、查尔斯·西韦特、加伦·斯特劳森以及埃文·汤普森。

我有幸曾在各大学举办的讲座中报告了本书的若干内容,其中包括拉特格斯大学、石溪大学、牛津大学、沃里克大学、应用认识论研究中心(巴黎)、斯德哥尔摩大学、马尔堡大学、波士顿学院、卢汶大学、麦吉尔大学、科隆大学、都柏林大学、芝加哥大学、波士顿大学、新学院大学、日内瓦大学、赫尔辛基大学、维尔茨堡大学、京都大学、东京大学、肯特大学、于韦斯屈莱大学以及海德堡大学。每次我都从随后展开的讨论及所获得的意见中收获许多。

我十分感谢丹麦国家研究基金会,它所给予的慷慨资助使我能够完成这本书。我也要把一份特别的谢意致以圣卡塔尔多

会,他们准予我在其位于意大利的修道院中度过了美妙的一个月并得以进行本书的写作。

最后,我想要感谢克里斯蒂娜·莫门斯,她对于稿件细致的校对促成了无数语法及语言上的改进。

导 论

何为自身(self)?^①它存在于现实之中或仅是一种社会建构,又或许是一种神经学上诱发的幻觉?如果确有某种类似自身的东西存在,那么在我们的意识生活中它扮演了怎样的角色,且它是怎样以及何时在幼儿的发展中形成的呢?精神病理学以及神经精神病学上的障碍——如精神分裂症和孤独症——可能揭示出何种与自身同一性(self-identity)及自身协同性(self-coherence)之脆弱本性相关的东西?正如这一系列简单的问题所显示的,当代关于自身的讨论实际上是高度跨学科的(如Gallagher and Shear, 1999; Zahavi, 2000; Kircher and David, 2003)。

近来神经科学家以及哲学家对自身概念的合法性产生了质疑。一些人认为自身只是大脑中不同子系统和模块的交互作用创造出的幻觉(Dennett, 1991; Wegner, 2002; Metzinger, 2003a)。而另一些人则主张自身概念是一种欧洲中心主义的发明,它具有相当有限的历史相关性(Berrios and Marková, 2003)。然而,在以下章节中所要辩护的论点是,自身概念对于恰当理解意识十分关键,因此它对许多学科,诸如心灵哲学、社会哲学、精神病学、发展心理学及认知神经科学来说是不可或缺的。

若我们声称自身概念明晰无疑且我们已在其真正含义方面达成了广泛一致的意见,这当然有些夸大其词。事实正与此相

反,目前这一概念正在多种交相冲突的意义上被使用,且在不同学科中它意指着不同的,有时是彻底不同的东西。亟须做的是对这些概念——它们时而彼此矛盾,时而又互相补充——与自身性(selfhood)之间的关联作出澄清。而且,对于评估“无自身”(no-self)学说——它断言自身只是一种虚构——的价值而言,这一分类学的澄清工作是必要的。

这一研究也可能有助于阐明自身和他人之间的关系这一长期受争议的问题。自身性在多大程度上涉及人际关系?自身必

① 首先需要说明本书的几个基本译名,本书将 self 译为“自身”,selfhood 译为“自身性”,以 self-为前缀的合成词如“self-awareness”、“self-consciousness”等则相应地译为“自身觉知”、“自身意识”。与 self 有所区别的是拉丁词 ego,对应于英语的“I”,本书译为“自我”,相应地将“egological”、“non-egological”等译为“自我论的”、“非自我论的”。“自身”是本书的一个核心词语,在中文的语境下,“自身”通常用做反身代词且与人称代词一同出现,比如“我们自身”、“想想你自身”等,但是在本书中该词作为所要探讨的中心概念往往独立出现,将“self”译为“自身”有时难免使得中文的语句显得有些古怪,比如这一句:“何为自身?”值得读者注意的是,self 有时并不全然等同于 ego,作者扎哈维曾在另一本著作《自身觉知和他异性》中有过如下说明:

至此我已经区分了三种关于自我(ego)的含义(部分地重合),以及三种赞成意识之自我论理论的论断。意识是自我论的,这是由于:(1)它的第一人称呈现模式;(2)它总是具有一个主动和被动(action and affection)的结构极;(3)当下化(presentiating)行为也显现出更为具体的对自我作为一个超越的同一原则的指涉……对于第一个层次而言,我认为,若忽略第一人称呈现模式从而只把呈现行为(无论这些行为是否是注意性的)描述为匿名的和无自我的(egoless),那么这一做法便是完全错误的。然而,为了识别出第一个层次——它并没有指涉任何作为一个注意的施动者、作为持久的超越行为之原则的自我——和后两个层次之间的真正差异,人们可以利用自身(self)和自我(ego)的区别。人们可以为后两个层次保留“自我”这一术语,而又继续谈论体验之被给予性的基本自身性。

从上述所引说明中可以看出自身比自我更原初和根本,更确切地说,自身是对自我之丰富含义中最基本含义的指称,这一点在本书的随后章节中将更为详尽地得到展开。因而,我们有必要区分 self 和 ego、自身和自我,尽管“自身”一词会给中文阅读带来些微的生涩感。——译者

然是具身的(embodied)并且植根于一个物质、社会和历史的的环境中吗?一些人主张自身的构成是一个社会过程,我们并非凭借个体的权利而成为自己,而是借助于和他人之间的关系,并且通过对自己采用他者的视角而获得了自身觉知。一个人是谁取决于个人所具有的价值观念、理想和目标:这是一个何者具有价值和意义的问题,当然,它是由个人所属的语言群体所决定的。因此,这些人声称个人并不能单凭自己,而惟有通过与他人在一起才能成为自身。另一些人则否认自身性及自身体验形成于一段(长期)发展过程中。尽管认识到自身的成熟是一个复杂的社会过程,他们却坚持认为自身感是意识生活中必要的且基本的一部分,它是婴儿从出生起就已经具有的。

为了澄清这些问题,我试图研究体验、自身觉知和自身性之间的关系。(现象的)意识和自身之间存在着怎样的关联?体验总是某人的体验吗?任何体验的发生总牵涉着一个体验主体,这是个概念和经验上的事实吗?为了说明体验的一致和连续性,我们是否必须唤起一个体验主体,抑或体验是相当匿名的心理事件,它不作为任何人的状态或拥有物而发生着?自身觉知(self-awareness)和自身之间的关系是什么?当我们谈及自身觉知时,也必然同时涉及一个自身吗?在自身觉知中总包含着一个自身吗,抑或在说到自身觉知时却不断言任何觉知到自身的个人的存在,这是可能的吗?自身觉知总是被理解为某个自身的觉知,或它可以单单被理解为一个特定的体验对于自身的觉知?最后,意识和自身觉知的关系是什么?当涉及到意识时,自身觉知就成为了一个特例而非非常规吗?它是仅仅偶然发生于心灵世界中的某物吗,或者,意识的心理状态恰是通过与自身觉知相关涉而区别于非意识的心理状态,即自身觉知是所有意识状态的限定性特征?

我认为,这三个概念中的任何一个都不能在其孤立状态中

得到合适的理解。如果我们期望知道成为一个自身意味着什么,我们就必须考察体验和自身觉知的结构,反之亦然。换句话说,我想要指出的是,对于自身、自身觉知和体验的研究必须被整合起来才能够有所成就。

这一方法并非没有先例。许多现象学家曾通过关注其在体验上的被给予性并重视第一人称视角(first-person perspective)来研究自身的问题。他们独特地主张研究自身觉知对理解什么是自身十分关键;更确切地说,他们认为,如果没有说明自身在体验上对其自身的可通达性(accessibility),那么那些有关自身的阐释则将不可能是成功的。

然而为什么人们应当重视第一人称视角并且关注现象学对自身性和主体性的问题可能作出的解释呢?它难道不是——如同最近被认为的那样——一种至少已被理智地摒弃了50年的受质疑的研究方式吗?^① 尽管这或许在主流的认知科学和有关心灵的分析哲学中已是一种普遍观点,但目前的情况却更有几分模糊。的确,直至最近许多科学家仍认为现象意识的研究由于它的主观本质而先天的不可靠,因而也不适合科学研究。就像达马西奥(Damasio)所写的:“研究意识完全不是一件在获得终身教职之前应当去做的事情,即使你进行了这一研究,它也会受到怀疑。”(Damasio, 1999, 7)一些人甚至走得更远,他们否认现象意识的存在(例如 Rey, 1991, 692)。然而,大约在过去的10年间,一种深远的转变已经产生,有时它被形容为一次正在行进着的“意识繁荣”(consciousness boom)。许多专门刊载意识研究的新期刊被创办起来,而且,目前已有许多科学家认为,现象意识之本性、第

^① 这是(或曾是)梅青格尔(Metzinger)的看法(参见 the editorial in *Journal of Consciousness Studies*, 4/5-6, 1997, 385)。

一人称视角的结构以及自身之身份等问题是现代科学尚未解决的主要问题中的一部分。

在经历了行为主义和功能主义一段(过于)长久的统治之后,从而变得相当明显的是,主体性的问题并不会简单地消失。一种令人满意的意识学说并不能仅仅依靠对意向行为的功能分析,而是应当重视意识的第一人称或主体之维。许多意识研究仍然旨在定位和识别意识的神经相关物。然而人们也愈加认识到,如若我们对试图涉及的事物没有一个清晰概念的话,那么我们无法在赋予意识和大脑以关联的尝试中前进得很远。换句话说,任何对于把意识还原到神经结构或将其自然化(*naturalization*)的可能性评估都要求一种对意识的体验方面的具体分析和描述。就像内格尔(Nagel)曾经指出的那样,针对任何有条理的还原主义,一项必然的要求在于,那个被还原的实体(entity)已被完全理解了(Nagel, 1974, 437)。

鉴于近来意识的主体或现象维度所受到的关注,难怪许多分析哲学家也开始强调起现象学的重要性了。一个例子是欧文·弗拉纳根(Owen Flanagan),在1992年《对意识的重新思考》(*Consciousness Reconsidered*)一书中,他主张被其称作“自然的方法”的研究思路。如果我们想要从事一种严格的意识研究,那么我们并不能仅仅进行神经科学或心理学的(也就是功能的)分析;我们也需要给予现象学以重视(Flanagan, 1992, 11)。因此,当我们研究的是意识而不是——例如说——深海生态学时,我们必须考虑现象学的思路,因为意识的一项重要且不可忽略的特征在于它被主体所体验到的方式。相似的论调可以在塞尔(Searle)、布洛克(Block)、麦金(McGinn)、查默斯(Chalmers)、斯特劳森(Strawson)和巴尔斯(Baars)等人新近的著作中找到。

乍看起来,这或许的确显示出了某种态度的转变,习惯性的敌意已是昨日之事,分析哲学家以及认知科学家目前对于现象学所提供的哲学资源表示十分赞赏。然而事情并不那么简单。尽管一小部分在意识研究领域内的著名人物近来开始重视哲学现象学,然而大部分(英语国家的)哲学家和认知科学家在提到现象学时却并没有在专业意义上使用这一术语,而仍然只是指涉一种第一人称的描述,它关乎对体验的“感觉”实际究竟如何。事实上,已存在着一种将现象学认做某种内省主义的普遍倾向。然而现象学并非仅是心理学“自我观察”的另一个名称,而是一种明确关注意识和体验的哲学方法,它最初由胡塞尔所开创并且在另一些哲学家那儿经历了发展和改变,如舍勒(Scheler)、海德格尔(Heidegger)、古尔维奇(Gurwitsch)、萨特(Sartre)、梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)、莱维纳斯(Lévinas)、亨利(Henry)以及利科(Ricoeur)等。

哲学现象学能够为当代的意识研究提供出比单纯内省证据的汇编更多的东西。^① 它提出问题并提供一些重要的分析,它们对认识意识真正的复杂性而言相当关键,然而这些分析却时常无法参与到当前的讨论中。此外,现象学还能够为理解主体

^① 现象学家自己一直都强烈否认他们所从事的是某种内省心理学。代表性的声明可以参见 Gurwitsch, 1966, 89—106; Hua, 5/38, 25/36(在全书中, Hua 代表 *Husserliana*, 即《胡塞尔全集》); Merleau-Ponty, 1945, 69—70。一项简单的理由在于: 现象学必须被看做一类先验哲学; 它并不是一种经验哲学。另一相关的论据在于: 内省通常被理解成一种使得我们能够报告并且描述自己内心状态的心理操作。然而, 严格说来, 现象学并不关注或基于这样的操作, 而是关注于意义的结构。它研究现象、显相、生活世界的结构和它们的可能性条件。现象学家会宣称, 将这一现象领域放置于心灵中且认为通达并描述它的方式在于将我们的目光内转(introspectio)是一种形而上学谬误。在内部和外部之间这一完全轻而易举的区分在现象学上是值得怀疑的, 而该区分却恰恰是“内省”这一术语收购并接受下来的东西(参见 Zahavi, 2003b; 2004c)。

性提供一个概念的框架,这或许比目前流行的认知科学所提出的一些模型更有价值。由于忽视了现象学的传统和资源,当代的意识研究正冒着遗失重要洞见的危险,而这些洞见至少会在几十年或几百年之后才被重新发现(例如参见 Zahavi, 2002a, 2004a)。

坦率而言,鉴于在认知科学和有关心灵的分析哲学领域中一些新近的发展,以及在理论上和经验上对意识的主体或现象维度日益增长的兴趣,继续忽略现象学所能提供的意识分析是无益于意识研究的。主体性始终是现象学家所关心的核心问题。他们花费大量时间考察第一人称的视角、体验的结构、时间意识、身体觉知、自身觉知、意向性等等,这一事实使他们显然应当成为对话的参与者。

眼前的这本书试图兑现先前(关于现象学)的一些允诺。它将探索和提出大量关于意识、自身和自身体验之本质的现象学分析,但它仍然着眼于当前在意识研究中的讨论。激发这一探索途径的不仅在于这样一种信念,即意识研究将获益于从现象学而来的洞见,同时也在于坚信现象学需要比当前更多地参与到同其他哲学或经验立场的对话中。恰是通过各种方法的对峙、讨论以及批判,现象学才能够显示出它的生命力以及在当代的适用性。当然这并不是否认现象学具有自己相当合理的议程,然而尝试参与到同有关心灵的分析哲学、发展心理学、心理病理学的对话中去或许将驱使现象学更受问题的引导,并因而消除目前对其而言最大的弱点:对解释(exegesis)的过分专注。^①

^① 让我补充一点,接下来我的关注焦点是具体现象学分析所获得的洞察。而对于现象学更具有形而上学以及方法论特征的方面,则只是稍有涉及。对于这些重要问题的讨论,请参见 Zahavi, 2003c and 2006。

第 1 章

第 1 章将为意识和自身觉知的关系提供一个初步的现象学概述。该章的焦点在于萨特前反思(pre-reflective)的自身觉知概念,以及他关于体验维度以一个原初或最小限度的自身觉知类型为特征的主张。首先我将会把萨特的观点同发展心理学、社会心理学和语言哲学中关于自身觉知的一些定义进行对照。随后它将与意识的高阶理论(higher-order theory)的一种普遍流行的版本进行具体比较,根据这一理论,一个意识和一个非意识心理状态间的差别在于相关元心理状态的在场和不在场。尽管萨特的理论和高阶理论之间有一种表面的相似,然而我们将会看到,由于萨特坚定地主张意识是单水平的,他的理论也因此区别于高阶理论。在这一章的末尾所要探讨的是,高阶理论能否充分涵盖第一人称视角,这一尝试是否可能导向无穷倒退。

在这一导论性章节的预备之后,对自身、意识和自身意识之间关系的现象学分析将在后 3 个章节中得到更为具体的讨论。我们将特别关注胡塞尔在《逻辑研究》(*Logische Untersuchungen*)一书中对意识的初步分析(第 2 章);他在后期对时间意识的分析(第 3 章)以及海德格尔有关反思能否提供给我们通达体验之维的可靠道路的讨论(第 4 章)。

第 2 章

第 2 章将探讨在胡塞尔《逻辑研究》“第五研究”(1901 年)开头所讨论的两个问题,这对于后面章节中的论点很关键。第一个问题所关心的是意识是否包含着一个自我(ego),换言之,是否每一次的体验都必然地牵涉到一个体验主体。第二个问题

是我们如何觉知到自身当下的体验；它们是如何被给予我们的？胡塞尔对第一个问题的答案构成了对意识之无自我论学说(non-egological theory)的一种辩护，这在很多方面都预见到了萨特在《自我的超越性》(*La transcendance de l'ego*)一书中所提出的观点。他对第二个问题的回答是通过批判布伦塔诺(Brentano)在《经验立场上的心理学》(*Psychologie von empirischen Standpunkt*)一书中的观点而展开的。我将通过分析萨特和布伦塔诺的立场来表明：与普遍的解释不同，胡塞尔在《逻辑研究》中已经开始主张一种前反思的自身觉知概念了。

第 3 章

胡塞尔在《逻辑研究》中对自身、意识以及自身觉知的讨论并非其理论之巅，而只是对这些问题长达一生的努力之始。第3章将考察胡塞尔后期关于内时间意识的著作(1905—1910年、1917—1918年)中更为复杂精深的论述。正是在这些演讲和研究的手稿中胡塞尔尝试着去分析前反思自身觉知的内在结构，这些分析是通过时间性的图式前摄—原呈现—滞留(*protention-primal presentation-retention*)而展开的。将要得到讨论的问题之一在于，我们的体验是否在前反思的内时间意识中作为对象而被给予，抑或前反思的自身觉知生来就是非对象化的。

第 4 章

现象学通常被认为采用了一种反思的方法论。然而反思能否提供给我们一种可靠及可信的通达主体性的方法，或者相反，它对象化并歪曲了那个它使其显现的事物？纳托尔普(Natorp)

在他的《普通心理学》(*Allgemeine Psychologie*)(1912年)一书中讨论了这个问题,他的结论相当地反现象学。在第4章中,我将展示纳托尔普新康德主义的批判,并对海德格尔所作出的回应进行讨论。这一回应可以在海德格尔的早期弗赖堡讲演(1919—1922年)中找到,其中除了针对纳托尔普观点的探讨之外,也同时清晰地展现了海德格尔早期对自身和体验的看法。这一分析暗示出,“反思”是一个含义丰富的术语,因而我们必须区分不同类型的反思。这一观点也得到萨特、胡塞尔、梅洛-庞蒂的认同。尽管后者们都并不认为反思必然歪曲活生生的体验(他们有时将反思同注意相比较),但他们却坚持反思确会引起一种自身变更。一些形式的反思甚至可能具有自身异化的特点。它们涉及到对自己采用他者的视角。在该章末尾处,我将讨论的是,通常对现象学所作出的区分——反思的现象学及解释学的现象学——是否站得住脚。

第 5 章

在第2章到第4章的具体分析之后,作为本书中心的第5章将包含对主体性和自身性的详尽探讨。这一章将首先讨论一些经典的及当代的论点,它们赞成意识的无自我论学说。随后将转向对两种自身概念的具体分析:(1)作为叙事建构(narrative construction)的自身,以及(2)作为体验维度的自身。前者由利科、麦金太尔(MacIntyre)、丹尼特(Dennett)等人主张,它将自身构想为由叙事构建的生活产物,因此强调自身在社会以及语言上被构成的特性;体验维度的自身则主要得到了胡塞尔和亨利的赞同,它坚持对自身的研究必然地涉及到第一人称视角,并且最终将自身构想为在众多变化体验中恒常的第一人称被给予性维度。我将思考叙事路径的某些局限性,尤其

在于,将自身认做一种构建物可能会导向无自身学说。在深入分析第一人称被给予性及现象意识之后——这为第1章中的讨论添加了新层面——我将说明上述两种自身观念是互相补充的。同时,我也将指出,一个体验上的核心或最小限度的自身概念比叙事自身更为根本,它是后者的前提。本章最后将讨论这一结论的经验内涵,尤其是与理解神经学及精神病学上的自身障碍间的关联。

在第4章和第5章中涉及到了自身觉知和自身理解在交互主体间调谐的形式,这将导向最后两章对于自身体验和他者体验之关联的集中讨论。

第 6 章

第6章将系统地概述理解交互主体性的不同现象学路径(舍勒、海德格尔、梅洛-庞蒂、胡塞尔和萨特),以便以一个更为细致的视角面对自身性和他者性间的关联。出发点将是舍勒对于从类比中得出的推断(the argument from analogy)所作出的批判。由此我们将看清,对于他者的体验的一种适当理解必须要求一种对体验和表述行为之间关联的适当理解。我们如何将他人体验为有心灵的身体(minded bodies),对此的理解必须包含一种对我们如何体验自己为具身的心灵(embodied minds)的正确评价。这一结论对于第7章中所讨论的心灵理论十分关键,然而却仅是一个开始。在现象学的分析中,除了对“传统”他人心灵问题的“解答”之外,有更多的问题正处于争论之中。交互主体性并不仅仅关涉个体间具体的照面,它也在知觉、工具使用、各种情感表达以及不同类型的自身体验和自身理解中起着作用。最终现象学家将指出,对交互主体性的探讨要求对主体性和世界之间的关联进行同步的分析。单单将交互主体性嵌入

一个已被构建起来的形而上学框架之中,这并不能令人满意;相反,“自身”、“他人”和“世界”这三个维度彼此启迪,并且惟有在它们的交互关联中才能够被完全理解。

第 7 章

总结性的第7章将针对自身和自身意识的问题,探讨心灵理论这一学说的有效性,即对于具有心灵的存在者(自己或他人)的体验需要心灵理论这一主张的有效性。该观点已经在大量实验学科中找到了广泛共鸣,尤其是在对孤独症的研究中。然而,自身觉知和交互主体性——对自身和他人的体验——本质上是理论的、推论性的以及半科学的,这是否是一个事实? 心灵状态是不可观测的、在理论上被设定的解释性策略,它的引入是为了帮助我们预测和解释行为数据,这又是真的吗? 我将吸取在之前章节中所获得的洞见和结论(尤其对高阶理论、前反思的自身觉知、精神分裂症中的自身障碍以及具身的交互主体性的讨论),并且用当代发展心理学对婴儿之自身和他人体验的经验发现加以补充,从而在此我所要指出的是,心灵理论这一假设是错误的,因为它主张理论知识构成了我们在理解自身和他人时所需要的核心物。

第 1 章

自身觉知和现象意识

人们不应当高估了现象学传统的同质性；就像其他传统一样，它也包含了诸多的差异。尽管现象学家们或许会在方法和焦点这些重要问题上产生分歧，甚至于对自身的地位和存在也有着不同的观点，然而对于意识和自身意识的关系这一问题，他们却几乎意见一致。事实上现象学界中所有重要的人物都曾为这样的观点提出辩护，即他们都赞同体验维度的特征在于一种隐默的自身意识。

例如，在《第一哲学》(下卷)(*Erste Philosophie II*)中，胡塞尔写道，体验流的特点是“为自身显现”(Für-sich-selbst-erscheinens)，那即是说，一种自身显露(self-appearance)或自身显示(self-manifestation)(Hua, 8/189, 412)^①。在全书中他指出，自身意识不是某种仅发生于特殊场合下即在我们关注于自身意识活动时发生的事物，它是主体性(subjectivity)本身的一项特征，无论它另外是否还关注和专心于什么世间事物。正如他在《交互主体性现象学》(第二卷)(*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*)一书中所写到的，“成为一个主体意味着处于觉知到自身的样态之中”(Hua, 14/151)。

我们可以在海德格尔那儿发现相似的观点。他曾指出，自身在一切意向行为中在场以及被暗示。因此，朝向世间事物的意向指向(intentional directedness)并不能被理解为一种仅在

后来获得对自身之指涉的意向体验,仿佛它首先不得不在一个后来(反思的)体验的帮助下将注意力返回到自身。相反,自身的同时显露(co-disclosure)属于意向性本身(Heidegger, GA 24: 225; GA 27: 208)^②。海德格尔也写道,每一个在世的体验都具有某种自身熟识(self-acquaintance)及自身熟悉性(self-familiarity)的成分,其特点在于“我总以某种方式熟悉着自己”(Heidegger, GA 58: 251)。在1928—1929的演讲课程“哲学导论”中,海德格尔采用了更传统的术语指出:“每一个意识也同时是自身意识。”(Heidegger, GA 27: 135)

萨特或许是最著名的现象学自身意识理论的捍卫者,他认为意识的本质特征在于意向性。然而他同时也声称,每一个意向体验都以自身意识为特征。因此萨特认为,自身意识是意识到某物的一个必要条件。有意识地知觉到一棵干枯的橡树、一场舞蹈演出或是一个红枕头但却并没有觉知到它,即并没有通达或知晓该体验,这在萨特看来是一个明显的谬论(Sartre, 1943, 18, 20, 28; 1948, 62)。这一思想在《存在与虚无》的重要导论中得到了更为细致的阐述,萨特在其中指出,意向性的存在论

① 在引述胡塞尔时,所参考的是《胡塞尔全集》考证版,标出卷数以及页数,其间由斜杠隔开,如 Hua, 8/188。如果有英文译本,就将采用一些不同的惯例。若英文版本的页边标有《胡塞尔全集》的页码,那么只提供德文版本的页码。但如果英文版本的页边指的是另一个不同版本或没有页码,那么相应的英文页码就会被附加到跟随在《胡塞尔全集》引用后面的方括号当中——比如, Hua, 19/375 [2001, II/93]。(同样的原则也被使用在对其他一些作者的引用上,比如尼采、海德格尔、梅洛-庞蒂等。)大部分情况下,我使用的是胡塞尔著作的标准英文翻译。对于那些没有英文翻译的文本,我则会自己提供一个(在许多同事的帮助下),并且对于所有胡塞尔未出版手稿的引用,其德文原文都可在注释中找到。在涉及这些手稿时,最后的数字指的是原始的用速记记下的页码。

② 在引述海德格尔时,参考的是《海德格尔全集》(Gesamtausgabe),标出卷数和页码,其间用冒号隔开,如 Heidegger, GA 20: 45。唯一的特例是在引用《存在与时间》(Sein und Zeit)时,参见的是1986年马克斯·尼迈耶出版社的版本。

分析导致了自身意识,因为意向意识的存在样式是成为“自为的”(for-itself),意即自身意识着的。一种体验并不只是存在着;它为了自身而存在,即它是为自身而被给予的,这一自身被给予性并不仅仅是附加于体验上的属性,只作为纯粹的装饰物,相反,它恰恰构建了体验的存在样式。正如萨特所写道的:“我们不应当将这一自身意识认做某种新的意识,就对某物的意识而言,它是惟一可能的存在样式。”(Sartre, 1943, 20[1956, liv])

这些断言不应当被误解。现象学家并不是在强烈地主张那些有关完备及可靠的自身认识的命题;他们只是在呼唤着对体验现象和第一人称被给予性或可通达性之间本质关联的关注。他们强调在澄清现象意识时思考第一人称视角的重要性。当我们说到第一人称视角时,对拥有这一视角和能够在语言上表达出它作出区分是十分重要的(它们将最终被标示为弱的和强的第一人称视角)。后者显然预设了对第一人称代词的掌握,而前者只是一个以第一人称通达某人自身体验世界的问题。尽管这两种能力都值得被研究,但现象学家却主要关注于前者的意义。^① 他们也将从而赞同休梅克(Shoemaker)的观点:“对于一种有关心灵的哲学理解而言极为必要的是,我们能够意识到有一种对于它的第一人称视角,它是心理状态将其自身呈现给它们所归属的主体的独特方式,我们同时也应当意识到,哲学任务的必要环节在于对心灵作出阐释,它将使得思维主体对其内心世界所具有的视角变得易于理解。”(Shoemaker, 1996, 157)由于他人必须凭借我所说的和做的来获知我所思考的或感受到的,那么就其并不基于任何观察或推论事实而言,心理状态的第

^① 关于对自身觉知之现象学路径和佩里(Perry)、休梅克、卡斯塔涅达(Castañeda)及安斯库姆(Anscombe)的第一人称之语义及索引分析的比较,请参见Zahavi, 1999。

一人称归因(first-person ascription)是直接的。它们是基于一种对自身心理状态的“直接熟识”。

关于直接性(immediacy)的论断涉及到了第一人称通达的特征,它与关涉绝对可靠性(infallibility)和不可纠正性(incorrigibility)的认识论论断并无联系。因而例如在草率的自身陈述中,第一人称的信念当然可以被他人修正或被外部证据所推翻。而且,并非所有的自身认识都是直接的。正如莫兰(Moran)所指出的那样,有许多自身认识都是基于他人亦可进行的同类思考而被艰难获得的(Moran, 2001, xxx)。然而,所有这些都并不能改变这样一个事实,即一种令人满意的意识理论必须阐明我们每个人所享有的对自身意识的第一人称的通达方式^①。

1. 自身觉知的多样性

第一人称的可通达性和自身觉知有何关联?“自身觉知”这一术语已是出了名地模棱两可;在哲学、心理学以及神经科学的文献中充斥着相争、冲突抑或互补的定义。让我们迅速浏览一下其中若干主要的选项。

- 在哲学领域中,许多人寻求着自身觉知与思考“我”(I-thoughts)之能力间的关联。新近对这一路径的辩护可见于贝克(Baker)的论述之中,他主张所有具有感知力的存在者都是体验的主体,他们都具有视角态度(perspectival attitudes)并且通

^① 注意:当我在以下部分谈及我们对自身体验的第一人称的通达方式时,我所指涉的是我们体验生活的第一人称被给予性或显现。因此,我对“通达方式”这一词语的使用与布洛克“通达意识”(access consciousness)的概念无关,后者恰是一个非现象的意识概念(Block, 1997)。

过自我中心的视角体验着世界。借此他们表明自身拥有着贝克所说的弱第一人称现象(Baker, 2000, 60, 67)。然而仅仅具有主体的观念并不足以拥有自身觉知。为了能够获得被贝克称为强第一人称现象的自身觉知,某人必须能够将自身作为自身来思考。具有欲望和信仰、具备一种视角态度或能够在自身和非自身之间作出区分都还不够,他还必须能够概念化这一区分。贝克因而论证,自身觉知是以具有第一人称概念为其前提的。只有当一个人能够将自身作为自身来思考并且具有使用第一人称代词来指涉自身的语言能力时,他/她才是有自身意识的(Baker, 2000, 67—68;也可参见 Block, 1997, 389)。根据这一定义,自身觉知显然被视为在成长过程中所形成的某物并且依赖于概念和语言的最终习得。

- 另外一种流行的相关哲学思路认为:自身意识,在一种恰当的意义上,要求对一个自身的意识。换言之,能够在个人的基础上对体验进行自身归因,但却无法识别出那个将体验归于其上者的身份,这对于一个具有自身意识的生物而言是不充分的。这一生物必须能够将归因于自身的体验认做属于这同一个自身的体验。因此,真正的自身意识要求这一生物能够意识到自己的身份——作为主体、承载者或不同体验的拥有者(参见 Cassam, 1997, 117—119)。

- 如若转向社会心理学领域,我们将迅速遭遇米德(Mead)的著名论断:自身意识是一个通过某人与他人之社会关联而成为自身对象的问题,即,自身意识是通过对自我采用他人的视角而被构成的(Mead, 1962, 164, 172)。依据这一阐释,自身觉知本质上就是一种社会现象。它不是你可以通过自身而获得的某物。正如米德所写道的:“意识,正如通常所使用的那般,仅涉及体验的领域,而自身意识则涉及在我们自身中唤起一系列特定反应的能力,这些反应属于群体中的他人。意识和自身意识

并不处在同一水平上。只有某人自身才可能幸运地或不幸地了解自己的牙痛,但那并不是我们通过自身意识所意指的。”(Mead, 1962, 163;亦参见 171—172)

- 在发展心理学领域中,所谓的镜像识别任务(mirror-recognition task)有时被宣称为自身意识的决定性测试。因此,人们论辩道,只有当孩子(约 18 个月左右)能够识别出镜中的自己时,自身觉知才出现(参见 Lewis, 2003, 281—282)。

- 另一些人甚至走得更远,他们主张自身意识以一种心灵理论(theory of mind)^①为前提。概略地说,这一派认为,自身意识要求一种将体验作为体验来感知的能力,而这便需要具有一种经验的概念。然而,这一概念并不能单独存在。它因植根于一个理论概念网络而获得自身的意义。特别地,将体验作为体验来思考要求某人对客体或事态具有观念,这些客体或事态能够被体验到并且能够在不被体验的情况下存在。这使得一些人认为,直到大约 4 岁时孩子才获得了自身觉知,并且人们可以通过经典的心灵理论任务来测试自身觉知的存在,例如错误-信念任务(false-belief task)或外表-现实任务(appearance-reality task)(参见第 7 章)。

所有这些定义都捕捉到了现象的不同重要方面,在这一意义上,它们都闪现着真理的要点;然而其中的任何一项都并不涉及对自身觉知的最低限度的现象学考察。使用现今的术语,现象学的思想概要可以表述如下:自身意识并不是只在某人留心考察自身体验的时候才出现的事物(更不用说只在某人识别出镜中的自己、使用第一人称代词指涉自身或对某人自身的生活经历具有判别知识的时候才出现)。相反,自身意识表现为多种

^① 在心理学领域内, theory of mind 也常被译作“心理理论”。——译者

方式和不同的程度。在任何时候,当我并不仅仅意识到一个外部物体——一把椅子、一棵栗树或正冉冉升起的太阳——且同时也知晓自己对于该客体的体验时,谈论自身意识是有着重要意义的,因为在此情形下我的意识向我揭示出了它自己。因此,应当在对象被给予(对象意识)的情况和意识自身被给予(自身意识)的情况之间作出最基本的区分。在其最原初以及最基本的形式下,自身意识被视作一个以第一人称通达自身意识的问题;它是一个关系到第一人称被给予性或经验世界之显现的问题。

多数人都愿意承认,对于一个经历着某种体验(品尝冰激凌,感到愉快,回忆在阿尔卑斯山中的行走)的主体而言,必然有某种“感觉”^①。然而,只要对于具有体验的主体来说有着某种“感觉”,主体就必然以某种方式通达并且认识了这一体验。此外,尽管意识体验彼此迥异——闻碎薄荷叶的感觉同观看日落或聆听拉罗(Lalo)^②的《西班牙交响曲》的感觉并不相同——它们却也享有着某些共同的特点。其一是我属性(the quality of mineness),经验具有第一人称被给予性。即,它是作为我的经验、我正在经历或度过的经验而被给予的(至少是悄无声息地)。根据这一看法,我们便会很自然地认同自身觉知与理解现象意识有关。事实上,现象意识恰恰应当被理解为包含了一种最小或最细微形式的自身觉知。因此,任何缺乏自身觉知的体验都

① 原文为 it is like, 在英语中 be like 表达了某人对于某物或某个事件的感受,例如可以询问:“What is the book like?”(这本书怎样?)然而在中文中没有固定的句法来表达这一层含义,故只可译为“感觉”或“感觉如何”(what it is like),该词在后文将反复出现。——译者

② 拉罗(1823—1892),法国作曲家,以《西班牙交响曲》而享盛名,作品还有《g小调交响曲》和歌剧《伊斯国王》等。——译者

是无意识的(参见 Zahavi, 1999, 2002a, 2003a)。^①

在有关心灵的分析哲学中,一种类比的观点得到了弗拉纳根的支持。他不仅认为意识在弱的意义上包含了自身意识,即体验着的主体有着某种“感觉”,同时他也主张,在将我的体验体验为属于我的时,其中也包含了低水平的自身意识(Flanagan, 1992, 194)。与此相似,克里格尔(Kriegel)最近也提出,边缘的自身意识是整个现象意识的一个环节。正如他所写道的,“有意识地思考或者体验某事但却毫无自身意识地思考或体验到它,即没有边缘性地觉知到对它的思考或体验,这是不可能的。”(Kriegel, 2004, 200)因此在他看来,除非一种心理状态是自身意识着的,否则在经历这一状态时将毫无任何“感觉”,因而它也不可能是一种在现象上有意识的状态(Kriegel, 2003, 103—106)。^②

请允许我预先考虑一种可能的反驳——这一对于最低限度自身觉知的定义事实上太过宽泛并且包含过多了。确切地说,既然它并不符合我们日常或民俗心理学中的自身觉知概念——以专题化的方式将其视作识别或认同我们自身的能力,那么当前对这一术语的使用便是不恰当的。然而,我并不认为这一反驳有多少分量。首先,从一种概念性的观点出发,使用“自身觉知”这一术语来指涉意识被觉察或被给予自身这一情形并没有

① 布洛克近来断言,在现象上有意识的心理状态通常看似有一种关于它们的“我性”(me-ishness),即现象内容通常将某种状态表现为一种我的状态(a state of me)。然而,他继而否认这一“我性”将会保证现象意识向自身意识的还原。论证十分简单:在那些意识内容不同的状态中,“我性”是相同的,这排除了任何直接的等同(Block, 1997, 390)。我完全同意这一说法,并且我将在第3章和第5章中沿着相同的思路进行论证。但在赞成现象意识可还原为自身意识这一看法和支持现象意识包含自身意识这一观点之间却有着区别。而我所赞同的是后一看法。

② 对克里格尔学说的一些更具体细节的批判性评论,可以参见 Zahavi, 2004b。

任何内在的问题。其次,许多经典的有关自身觉知的哲学理论,以及现当代思想家如布伦塔诺、胡塞尔、萨特、亨利、亨里希(Henrich)、弗兰克(Frank)等的论著,都恰是在对这一宽泛概念进行探讨(Zahavi, 1999)。

对自身觉知之现象学讨论的一项突出特征在于:它(出于一些良好的理由)结合了通常被分析哲学家分开的两项论题。一方面,现象学的分析有助于理解第一人称指涉和视角。和分析哲学传统下的卡斯塔涅达、佩里、内格尔、卡萨姆(Cassam)等人一样,现象学家也赞同从第一人称视角出发与从第三人称视角出发所得到的自身指涉类型并不相同。他们主张,第一人称自身指涉的独特性归功于这样的事实:我们熟知自身主体性的方式完全区别于我们认识客体的方式。另一方面,有关自身觉知的现象学讨论也同样关注如下问题(德雷特斯基(Dretske)、卡拉瑟斯(Carruthers)、泰伊(Tye)、罗森塔尔(Rosenthal)等人也曾提出过)——什么导致了一种心理状态是有意识的,即,什么使得它主观地显现自身。

2. 意识的高阶理论

意识和自身意识之间有着密切的关联——这一断言并没有想象的那么独特。事实上人们甚至可以说,这一观点属于当前正统理论的一部分,因为高阶理论正是将意识和非意识状态的区分建立在一个相关元心理状态的在场或不在场之上(参见Armstrong, 1968; Rosenthal, 1986; Lycan, 1987; Carruthers, 1996a)。为了评价这一论断,让我们首先区分对于“意识”这一术语的两种使用:及物和不及物。一方面,我们可以说意识到了某物,它可能是 x 、 y 或 z ;另一方面我们也可以说我们无条件地意识着(而不是无意识)。根据高阶理论,某一心

理状态(不及物地)是意识的,其原因在于相关的高阶状态将其作为了对象。正是高阶表征的发生使我们意识到了一阶的心理状态。简言之,一种意识状态是我们所意识到的状态,或者,正如罗森塔尔所说的,“心理状态不及物地是意识的,这只是由于某人及物地意识到了它”(Rosenthal, 1997, 739)。因此,不及物的意识是一种非固有的、关系性的属性(Rosenthal, 1997, 736—737),即只有当一种心理状态相关于其他某物而存在时,它才具有这一属性。通常对此有两种分析的方法:我们或者通过高阶的知觉或监控而觉知到自己处于一阶的心理状态中(Armstrong, 1968; Lycan, 1997),或者通过高阶的思维而意识到它,即惟当我们对处于这一状态中的效果有一个大概的同时性思考时,某一状态才是意识的(Rosenthal, 1993a, 199)。因此,高阶知觉(HOP)和高阶思维(HOT)模型的基本区别在于,引起意识的元心理状态本质上是类似于知觉还是类似于思维的。^①然而在这两种情形下,意识都是关乎心灵将它的意向目标指向其自身状态和活动的问题。自身指向性(self-directedness)被认为构成了(不及物的)意识,换言之,高阶理论常通过自身觉知来阐释(不及物的)意识。^②正如范古利克(Van Gulick)所说的,它是“相应的元意向之自身觉知的附加物,这种自身觉知将某种非意识的心理状态转化为意识状态”(Van Gulick, 2000, 276)。

人们可以在卡拉瑟斯的《语言、思维和意识》(*Language, Thought, and Consciousness*)一书中发现对于自身觉知和高阶意识说(higher-order account of consciousness)之间关联的清晰

① 关于HOT和HOP模型之间富于启发的对比,请参见Van Gulick, 2000。

② 在以下部分,我将不会在“自身意识”、“自身觉知”和“自身体验”(self-experience)这三个术语之间作区分,而是交替地使用它们。

阐述。根据卡拉瑟斯,意识理论的目标在于解释为何心理状态成为了有意识的而非无意识的(Carruthers, 1996a, 148)。这一问题与某一有机体或生物为何有意识(清醒着)而非无意识(昏睡着)的问题并不相同,它也与为何某一生物体对世界中的事件或对象具有意识而非无意识的问题有所区别。卡拉瑟斯承认,有人或许会提出异议,认为他真正所探询的并非仅是关于意识的理论,而是一个关于自身意识的理论。因为在他看来,一种有意识的心理状态是施动者所觉知到的事物之一,并且在此意义上,它涉及了自身意识。但他倾向于将自己的理论视作意识而非自身意识的理论,惟一的原因在于,对自身意识的指涉可能会暗示某种心理状态的主体必定拥有一种发达的自身概念,那即是说,将自身看做携带着确定之过去和无限之未来的持久的施动者,以便使得心理状态成为有意识的。由于卡拉瑟斯发现,虽然一些生物体仅对它们自身作为连续的思维和经验主体具有最微弱的概念,但它们很可能仍然能够拥有有意识的心理状态,因而他认为谈论那些缺乏自身意识之生物的有意识心理状态也是相当合法的(Carruthers, 1996a, 149)。

然而很快卡拉瑟斯便无法遵循他自己提出的忠告。在书中的稍后部分,他指出对体验的主观感受预设了一种高阶觉知的能力,并且他随后继续说道:“为使一生物体成为现象感受之主体,或使其对体验具有任何主观感觉,此类的自身觉知是在概念上必要的条件。”(Carruthers, 1996a, 152; 以及 154)谈论某一体验的“感觉如何”或现象感受是描绘体验之主观方面的尝试。但谈论体验的主观方面实际是在谈论那些主体可获得的方面。在卡拉瑟斯看来,这意味着,使得心理状态成为有意识的即是要使这些状态的主体能够区分开它们。它们必须是主体所觉知到的状态,而这显然涉及到了一定程度的自身觉知;事实上,需要

有一种反思的自身觉知(Carruthers, 1996a, 155, 157)。更确切地说,某一生物若要能在它的心理状态之间作出区别,那么它就必须可以反思、思考因而概念化它自身的心理状态。这导致了卡拉瑟斯最终认定,惟有具备一种心灵理论的生物才得以享有有意识的体验或拥有伴随现象感受的心理状态(Carruthers, 1996a, 158)。正如他所说的:

为了思考你自身的思想或体验,你必须拥有对于思想和体验的概念。通过植根于一种关于心灵之结构和功能的民俗心理学理论,这些概念获得了它们的生命和意义。因此,对于那些无法具备一种心灵理论的生物而言——我认为这包括大部分的动物和低龄儿童——设想它们进行有意识的思考也同样是不可信的……如果动物(或大部分动物)缺乏高阶思维,出于同样原因它们也将缺乏意识体验。因为没有理由相信它们能够思考自身的体验。如果这是事实的话,那么这一结论可能会深刻影响到我们对待动物及其痛苦的道德态度。(Carruthers, 1996a, 221; 亦参见 Carruthers, 2000, 194)

卡拉瑟斯接着提出,动物(以及小于3岁的儿童)不具有现象意识,它们缺乏主体性维度。在他看来,他们看不见自身心理状态的存在;事实上没有任何“感觉”使它们感到痛苦或愉快(Carruthers, 1998, 216; 2000, 203)。卡拉瑟斯承认,我们中的大多数人都相信成为一只蝙蝠、一只猫或一头骆驼必定会具有某种感觉,并且这些生物的体验对于它们来说确有着某种主观感受,但他认为这一常识信念毫无根据。在他看来,在解释蝙蝠或猫的行为时,意识经验的假设完全是多余的,因为蝙蝠或猫的一切举动都可以通过信念、欲求以及感知来得到

完全的解释。但它们却并不必然是有意识的信念、欲求或感知。^① (Carruthers 1996a, 223)

3. 一种单水平意识说

之后我们将有必要再回到卡拉瑟斯的立场上来,然而现在,需要强调的仅仅是:人们尽管可能同意在意识和自身意识之间存在着紧密的关联,但他们却仍然会对该关联的本质存有异议。尽管现象学的解释可能在表面上看起来类似于高阶理论的观点,然而我们最终将面对的是两种截然不同的学说。与高阶理论相比,现象学家明确反对通过某种反思、内省或高阶控制来理解在我有意识地体验到某物时在场的自身意识。它并不涉及一种附加的心理状态,而是应当被理解为原初体验的一种内在特征。那即是说,与意识的高阶学说相比,现象学家们并不主张意识是那些拥有它的心理状态的一种外在性质(由一些更深层的状态从无到有般地赋予它们的性质),他们通常认为,使得某一心理状态有意识的特征位于该状态自身内部;它是那些具有它的心理状态的内在性质。^②

在之前所引述的《存在与虚无》(*L'être et le néant*)的重要段落中,萨特十分明确地强调了这一自身意识并不是一个“新的”意识(Sartre, 1943, 20)。它并不是附加于体验上的某物,即

^① 尽管总的说来卡拉瑟斯毫无含糊地否认婴儿具有意识体验(参见 Carruthers, 1996a, 221; 2000, 202—203),但他时而也为另一种结论敞开了一道门。正如他在某处写道的,婴儿或许能够辨别他们的体验(并且因而能够享受有意识的体验),即便他们仍然无法将它们概念化(Carruthers, 1996a, 222)。

^② 当然,人们应当区分两种看法,一种看法认为意识对于那些拥有它们的状态而言是内在固有的,而另一种更为极端的看法在于意识对于一切心理状态而言都是内在固有的(参见 Thomasson, 2000, 197)。

一种附属的心理状态,而是体验的内在特征。因此,当萨特谈及自身觉知作为意识的永久特征时,他所指的并不是他所说的反思的自身觉知。反思(或者高阶控制)是意识借以将其意向目标定为自身,并因而将其自身作为对象的过程。在萨特看来,这一类型的自身觉知是派生的;它包含了主客间的分裂,对于萨特而言,任何企图以此来说明自身意识的尝试都将注定会失败。它将产生无穷的倒退或是接受一个非意识的起点,而萨特认为这两者都是不可接受的(Sartre, 1943, 19)。

萨特欣然承认了反思的自身意识的存在。例如,我们可以反思并因而专题性地意识到对一把瑞士军刀的当下感知。在反思之中,我们能够区分反思的体验和被反思的体验。前者将后者作为它的对象。但对于萨特而言,被反思的体验已经先于反思而是自身意识的了,而该自身意识属于非反思以及非设定①(nonpositional)的一类,也就是说,它并没有一种反思的结构,它也没有将其所觉知到的设定为一个对象(Sartre, 1936, 28—29)。②正如萨特写道的:“这里并没有无穷的倒退,因为某一意识根本不需要通过另一反思着的意识来意识到其自身。它完全没有将自身设定为一个对象。”(Sartre, 1936, 29[1957, 45])因此,萨特也称前反思的自身觉知是自身与其自己之间的一种直接的、非认知性的“关联”(Sartre, 1943, 19)。

假设我正从事某项意识活动,例如阅读一篇小说,我的注意

① “设定”概念在胡塞尔的现象学中被用来规定一个意识行为在进行时是否带有对意识对象的存在信仰。这种存在信仰并非是指对事物之存在与否的设定;设定对象的存在或不存在都是存在设定。与设定相对应的“不设定”或“非设定”即表示对事物之存在与否的保持中立、不设定、不执态。请参看倪梁康先生所著的《胡塞尔现象学概念通释》一书中的“Setzung”条目,北京三联书店,1999年。——译者

② 最早萨特称其为一种非反思的或无反思的自身意识,后来他越来越多地使用“前反思的自身意识”这一术语。

力并没有集中在我自己或是阅读这项活动上,而是集中于所阅读的小说。若某人打断了我的阅读并问我在干什么,我将立刻回答他,我正在阅读(并且已经读了好一会儿);而作为回答该问题之基础的那个自身意识却并不恰是在那一时刻才得到的,而是始终对我显现着的关于自身的意识。换言之,正是由于前反思地意识到了自己的经验,当某人询问我正在做什么、想什么、看到或者感受到什么时,我才能够迅速地反应,即不通过任何推断或观察。

根据萨特,意识有两种不同的存在形式,前反思的和反思的。前者是一种投身其中的非对象化的自身熟识,而后者则是一种超然的对象化的自身觉知,它(通常)引入了一种在观察者和被观察物之间的现象学的区分。前者较后者更优先,因为它能够独立于后者而存在,而反思的自身意识则总是以前反思的自身意识为前提。正如萨特所写道的:“反思并不比被反思的意识更首要。并不是反思将被反思的意识揭示给其自身。恰恰相反,正是非反思的意识使得反思成为了可能;有一种前反思的‘我思’(cogito),它是笛卡尔式的‘我思’得以成立的条件。”(Sartre, 1943, 19—20[1956, I iii])对于萨特来说,前反思的自身意识并不是原初体验自身的附属,而是它的构成性方面。经验在其发生之时便意识到了自身。若我有意识地看到、回忆、得知、思考、期望、感受或意愿某物,那么我理所当然地(*eo ipso*)也觉知到了它。

当萨特说每一个对客体的设定意识都同时也是对其自身的非设定意识,并且坚持认为在体验的现象和它们的第一人称被给予性之间有着密切关联时,需要强调的是,这一前反思的自身意识既不能被理解为某种内在的知觉,也不可更普遍地被认做某类概念知识(Sartre, 1936, 23—24, 66; 1943, 19)。他也将因而反对休梅克最近提出的自身认识的知觉模型(*the perceptual*

model of self-knowledge)。依据这一模型,我们的心理状态和对它们的觉知间的关联就成为了一种因果关联。心理状态的存在在逻辑上独立于我们从第一人称视角出发对它们的觉知,而我们对它的觉知则正是通过某些可靠的机制而由这些状态所引起(Shoemaker, 1996, 224)。然而,根据因果性的一种经典学说,原因和结果是不同的实存,而不同的实存只是偶然相关的。“哪里有原因,哪里就有偶然性:一种作用着的因果联系也可能并不曾有效。”(Chalmers, 1996, 195)不同的是,某一体验和它的第一人称被给予性(我们对它的第一人称通达)之间却具有更强的构成关联。^①查默斯写道,具有某一体验即是自动地与体验保持一种亲密的认知关联,一种比“熟知”更为原初的关联(Chalmers, 1996, 197)。萨特将会认同这一点。然而,这也暗示了我们所讨论的自身意识很可能伴随着一种根本的知识缺乏。尽管我无法对当前的体验毫无意识,我也很可能由于它的对象而忽略了它,而这显然是一种相当自然的态度。在日常生活中,我投身且忙碌于世界中的事务或对象。因此,渗透着的前反思的自身意识必定不等同于完全的自身领会,而毋宁说类似于一种前领会,它使得后续的反思和专题化得以发生。人们应当从而区分两种论断:其一认为我们的意识具有直接的自身被给予性;而另一论断则指出意识的特点在于完全的自身认识。人们也许很容易接受前者而否定后者,也就是说,人们可能会赞同一种渗透着的自身意识的存在却仍然认为自身领会是一项遥遥无期的任务(Ricoeur, 1950, 354—355)。

西韦特(Siewert)近来批评萨特的学说并指出,既然萨特一方面宣称所有的意识都是对其自身的意识而另一方面又否认了

^① 第一人称被给予性使得经验成为经验,两者之间只有本质性的关联。——译者

这一无处不在的自身意识是反思的、命题性的(thetic)^①、设定的、认识论的以及对象化的,他的学说就是不相一致、混乱、极度令人误解,以及是完全不清晰的(Siewert, 1998, 360)。这一相当尖刻的判断是否合理?我并不这么认为。正如萨特自己所指出的,只是句法的必要性才迫使他写道,我们前反思地觉知到我们的体验,以及有某个前反思的对于自身的意识(在法语中,“自身意识”的术语——*conscience de soi*——照字面意思来理解意为对于自身的意识)。因此,萨特欣然承认了“of”(或“de”)的使用是不合宜的,因为它表明了自身意识仅仅是对象意识的一种亚类型,就好像我们觉知自身的方式与觉知苹果和云彩的方式在结构上是可类比的。我们不能避免“of”,但为了显示这仅是为满足语法的需要,萨特将其置于圆括号之内,并且通常称其为“*conscience(de) soi*”及“*conscience(de) plaisir*”,等等(Sartre, 1943, 22; 1948, 62)。因此,萨特深切地想要避免任何可能令人误解的短语,它们会使我们以为,为了具有有意识的心理状态,我们必须将其觉知为对象。^②

正如已表明的那样,这一观点受到了其他现象学家的认同。他们都认为,意识和自身意识是紧密关联的。他们也都支持被称为单水平意识学说的理论。而且——或许这对于某些人而言是一个意外,这些人相信现象学的中心理论之一是意向性理论,即所有的意识都是有意向的,所有的意识都是对象意识——他们同样反对用及物的意识来解释不及物的意识,也就是说,他们反对这样一种观点:一种意识状态是关于我们意向地所意识到的事物的状态。换言之,他们不仅否定了心理状态通过被高阶

① 命题性的(thetic)在此意指对意识对象的存在设定,与“设定的”(positional)含义相近。——译者

② 对萨特自身意识学说更详尽的探讨,请参见 Zahavi, 1999。

状态作为对象而成为有意识的这一论断,同时他们也反对——它一般与布伦塔诺相关——某一心理状态将其自身作为一个对象而成为有意识的。他们从而拒绝承认,现象意识所伴随的自身意识类型是意向构成的,即是一个关于主-客关系的问题。

对于这些断言,实际的论据是什么?当对一种沉默和非专题性的自身觉知的存在进行辩护时,论据有时是通过排除而间接得来的,它对其他两种选项的拒斥构成。现象学家将首先反对的是,我们能够无须以某种方式通达或熟知该体验而却有意识地体验到某物。他们将因而论证,这一对某人自身体验的第一人称通达实际上是自身觉知的一种形式。其次,他们将否认所有的意识状态都是我们关注的状态这一假设,更确切地说,他们将指出,存在着不被觉察或不被注意到的体验。通过对这两种选项的否定,前反思的自身觉知这一主张便不战而胜了。至于那些更具体的关于这一前反思自身觉知之结构的论断——尤其在于主张它的非对象化并因而不是任何自身指向之意向性的结果,现象学家将坚持这一论断是基于一种正确的对于我们意识世界的现象学描述——在日常生活中,我可能享有连续的对自身意识的第一人称通达,而又确实没能觉知到自身的意识流是一个内在边缘对象的接续——这是所能寻找到的最好的证据。

对于这一回答,我深表赞同。然而,如若某人想要寻求另一个更为理论化的论据,他将找到什么呢?几乎所有的现象学家都会面临这一推论,即使得(不及物)的意识成为反思(或高阶控制)的结果这一尝试将产生一种无穷倒退。从表面看起来,这是一个相当古老的问题。通常,倒退问题是被这样来理解的:如果所有当前的心理状态都因被当前的二阶状态当做对象而成为意识的,那么这些二阶心理状态也必须被当前的三阶心理状态当做对象,因而至于无穷(*ad infinitum*)。然而,对于这一推断

的标准回答是,它的前提是错误的并且是引人质疑的。换言之,中止这一倒退的简单方法在于承认非意识心理状态的存在。无须指明,这完全是那些捍卫高阶理论的人所采取的立场。对于他们而言,二阶知觉或思维并不必然是被意识到的。只有当它伴随着一个(无意识的)三阶思维或知觉时才可能是这样(参见 Rosenthal, 1997, 745)。但是,现象学对于这一“解答”的回应却相当直接。现象学家承认,设定无意识心理状态的存在或许能够中止倒退,但他们认为这一诉诸于无意识状态的方法也将留给我们一种解释的真空。即他们所质疑的是,两个不同的无意识过程之间的关系如何能够使得其中之一成为有意识的;一种没有主观或现象特性的状态如何能够转变为具有这一特性的状态,即有某个元状态将此一阶状态作为意向对象,仅仅依凭这一关系的附加使其成为了具有第一人称被给予性或我属性的体验,他们认为这一解释相当的模糊不清。

4. 无穷倒退的问题

我们同样有可能重新建构起倒退论断,并从而使得诉诸于无意识的方法不再能够中止倒退,但这一重新建构却并不是由现象学家自己明确提出的。

高阶理论必须回答的问题之一在于,是什么使得某个心理状态意识到了另一个?在罗森塔尔看来,一个“高阶思维 B,是对一个心理状态 A 的觉知,仅仅因为 A 是 B 的意向对象”(Rosenthal, 1993b, 160)。然而,罗森塔尔也欣然承认了高阶状态和一阶状态间的关系相当特殊。一方面,只有当我们以某种适当的无中介的方式,即非推论的方式意识到某些心理状态时,我们才会认为他们是有意识的;否则,无意识的心理过程也将被认定为是有意识的,因为我们能够推断自己必定已身处其

中(Rosenthal, 1997, 737)。另一方面,罗森塔尔认为,要使得某一心理状态成为有意识的,单靠我们非推论性地意识到它这一条件并不足够;我们还必须意识到在该状态之中的自身:“只有当某人的思维是关于自身的,而且并不仅仅关于碰巧是自身的某个人,心理状态才会是一种有意识的状态。”(Rosenthal, 1997, 750;亦参见741)^①换言之,解释某一状态如何成为意识的对于一种理论而言并不足够,它还必须能够说明某一状态如何作为我的、我处于其中的状态而被给予。为什么?因为第一人称被给予性是意识状态的含义中不可或缺的一部分——它事关对某人而言一个意识的心理状态感觉如何,即它关系到如下的事实:当某人直接且非推论性地意识到其自身当下的思维、知觉或痛苦时,这些意识状态具有第一人称被给予性的特点,这一特点即刻将它们揭示为属于某人自身的意识——倘若疏漏了对这一方面的阐释,意识理论就将失去它至为关键的部分。

然而,至关重要的问题在于,高阶理论能否以一种满意的方式对这一特征作出阐释。罗森塔尔曾指出,如若某人想要提出一个不同寻常并且有所启发的意识理论,他必须避免将意识论断为我们心理状态的内在属性。在罗森塔尔看来,称某物是内在的实际上是在暗示,它是某种不可分析的、神秘的,因而超越了科学和理论研究范围的事物:“只有当我们确认了意识缺乏可清晰描述的结构因而无法获得解释时,我们才能说具有意识是心理状态的一种内在属性。”(Rosenthal, 1993b, 157)尽管罗森塔尔承认,有着某种直觉上的吸引力使得人们将意识视为一种内在的属性,但他仍然认为这一观点应当被避免,因为它将妨碍一种自然主义(和还原主义)的学说,这一学说试图通过诉诸于

^① 在作出这一断言时,罗森塔尔明确地提到了卡斯塔涅达、齐泽姆(Chisholm)、刘易斯(Lewis)和佩里的著作(Rosenthal, 1997, 750)。

无意识心理状态的方式来解释意识,又通过诉诸于非心理状态来对无意识心理状态作出说明(Rosenthal, 1993b, 165; 1997, 735)。然而,正如贝克近来所指出的那样,罗森塔尔对意识的理解要求一种第一人称的视角——一阶心理状态通过伴随着一个非意识的高阶状态而成为意识的,而只有一个具有第一人称视角的存在者才可能有这一非意识状态——他的理论完全预设了这一第一人称视角,或者换言之,“这个在对意识状态作出解释过程中所需的第一人称视角自身却未得到解释”(Baker, 2000, 84)。

这一反驳可以通过一些对第一人称自身指涉的经典分析而被详细深入地阐明,这些分析可见于卡斯塔涅达、佩里、休梅克等人的著作中。它们意在显示出从第一人称视角中获得的自身指涉的类型与从第三人称视角中所获得的相当不同。我能够用一个确切的名称、一个指示性的或确切的描述来指涉一个公开的对象,并且有时这一对象碰巧就是我自己。当我如此指涉我自己时,也就是说,当我以第三人称的视角来指涉我自己时,我指涉自身的方式恰与我指涉他物以及他人指涉我的方式相同(惟一的差别在于,我是做着此事的人,因而使得指涉成为了自身指涉)。但是,这一类对象化的自身指涉,对于某人以第一人称的方式觉察到自身来说,是既不必要也不充分的。为了知晓我正如觉着日落,仅仅知道扎哈维,或者一个 37 岁的丹麦人知觉着日落是并不足够的,因为我可能拥有从第三人称视角识别出自己的知识,然而却仍然无法意识到我就是那个正被议论着的人。由于在理解一个特定的第三人称描述适用于某个人和理解我就是那个人之间总存有裂隙,也由于不存在一种第三人称描述,理解它适于某人就能够保证我意识到自己就是那个人,因而并不能认为第一人称的自身指称包含了第三人称描述对一个对象的识别(Castañeda, 1967)。这一第三人称的识别知识也

并不必要,因为可能当我处在一种完全的遗忘状态并对所有从第三人称视角判别我的属性一无所知时,我却仍然保留了第一人称自身指涉的能力并能够同时觉知到这一正在发生着的体验是属于我的且那个经历着它的人就是我。

为什么第一人称的自身指涉有别于第三人称的自身指涉?一种自然的回答在于,第一人称自身指涉的独特性应当归功于这样的事实:我们熟知自身主体性的方式与我们了解对象的方式不同。在第一人称的视角中,某人并不将自身觉知为一个碰巧是自己的对象,他也并不将自己觉知为某一特定的而非其他的对象。相反,第一人称自身指涉包含了一个非对象化的自身熟识。它涉及到“无识别的自身指涉”(self-reference without identification)(Shoemaker, 1968)和“对自身的非归因指涉”(non-ascriptive reference to self)(Brook, 1994)。

但是,为何不可能通过一个成功的对象识别来说明第一人称的自身指涉呢?为何自身觉知不是对象意识的一种类型?休梅克曾提供了一种经典的论点(稍后我将回到其他的一些论点上)。为了将某物识别为自身,某人必须把握某些与他相符,亦恰是他已确知与自身相符一致的东西。在某些情形下,这一自身认识可能基于更深层的识别,但假定自身认识的每一项都依赖于识别则会导致无穷倒退(Shoemaker, 1968, 561)。这甚至也同样适用于通过内省所获得的自身识别。也就是说,我们不能声称:内省的独特之处在于它的对象能够直接被识别为“我”,因为任何其他的自身都不可能具备这一特性,即恰恰作为我之内省的私人性的及排他的对象。这一断言之所以不能成立,是因为我无法仅凭借其被我内省地观察到这一事实,就将一个被内省的自身识别为我自己,除非我知道它是我内省的对象,也就是说,除非我知道事实上是我在经历着这一内省,并且若某人想要避免无限倒退,那么这一知识自身则不可能基于识别

(Shoemaker, 1968, 562—563)。

任何令人信服的意识理论都必须阐明意识状态的第一人称被给予性,并且注重在一个外来对象意识以及我们自身意识之间的差异。任何令人信服的意识理论都必须能够解释意向性之间的区别,这一意向性的特征在于:体验的主客体之间的认识论差异,以及暗示出某种同一性的自身意识。然而,这恰是试图提供一种外在的和关系性的高阶意识学说所始终未能做到的(参见 Zahavi, 1999)。^①每一种高阶理论都带有二元性:一种心理状态将另一种心理状态作为其对象,因而我们必须区分这两者。由于它们的关系被认为说明了一阶状态的*我*属性,也就是说,由于意识的心理状态作为*我的*状态、我处于其中的状态而被给予,那么这一过程就必须以某种方式中止两种状态间的隔阂或差异,并且设定某种同一性,即它们属于同一个心灵或意识流。但这又如何做到呢?就像我无法将某物识别为属我的,除非我已经觉知到了我自己,一个非意识的二阶心理状态(根据定义这一心理状态缺少对其自身的意识)也不可能把一个一阶心理状态识别或确认为某种与其自身隶属于相同心灵的状态。倘若我们认为二阶状态可能会通过被一个三阶心理状态当做意向

^① 在一些场合下,罗森塔尔称,一种高阶思维可能发生在没有心理状态的情形下——该高阶思维据称是关系到此心理状态的。他甚至写道:“某人具有一种高阶思维以及它所关涉的心理状态,这一情形可以主观地与另一种情况区分开来,即高阶思维发生了而心理状态却没有。”(Rosenthal, 1997, 744)这可能使得罗森塔尔的高阶思维立场免受刚才所勾勒的反驳的攻击,但它也将其理论转变为一种相当奇怪的高阶理论类型。倘若即便在一阶状态不存在的情况下某人也能够拥有一种关于一阶状态的高阶思维,那么意识并没有通过两种不同状态间的关系而真正被解释,以下断言实际上也并无意义——若某人及物地意识到了一阶状态则不及物意识便是一阶状态所获得的关系性属性。既然在无一阶心理状态的时候也可能有现象意识,那么看起来高阶思维本身对于现象意识而言就已足够(亦参见 Byrne, 1997, 123)。

对象这一方式来获得所需要的自身宣告(self-intimation),而且一种高阶理论别无其他选择,那么这一看法显然将引发一种无穷倒退(Henrich, 1970, 268; 1982, 64; Cramer, 1974, 563; Frank, 1991a, 498, 529)。

在这一导言式的概观之后,不妨让我们挖掘更深一些。在以下的三章中我们将对胡塞尔和海德格尔论著中的若干分析作一更细致的考察。

第 2 章

早期现象学中的 诸种意识概念

《逻辑研究》(1900—1901 年)并不是胡塞尔出版的第一部著作,但他却将其视作自己在现象学上的“突破”(Hua, 18/8)。作为胡塞尔最为重要的著作之一以及 20 世纪哲学的核心文本,它当然卓然而立。

任何对《逻辑研究》的总体评价都必须立足于它与胡塞尔后期现象学的关联。在《逻辑研究》中的大部分洞见是否被胡塞尔后期的分析所超越,抑或正与此相反,他向先验现象学的转向代表着一种宿命的以及全面的倒退?针对这一胡塞尔前后期思想的比较,最为普遍的两项议题无疑是意向性分析以及现象学的观念(描述的现象学对先验的现象学)。在这一章中,我将探讨的却是另一个较少受到关注的议题,即胡塞尔对意识的分析。更确切地说,我将集中考察“第五研究”的第一章,其标题为“作为现象学的自我组成的意识与作为内感知的意识”,并以此来确定胡塞尔在《逻辑研究》第一版中所据有的立场是否比他在之后所采取的观点更为优越。^①

1. 意识的三种概念

在“第五研究”的第一段中,胡塞尔称意识的概念模棱两可,

因而他区分了三种互相交杂的含义。这一三分法并不意在做到详尽无遗,但胡塞尔却认为这些含义与随后的分析有着特殊的关联。完整引述其观点如下:

1. 意识作为整个现象学上精神自我(ego)的存在(意识=现象学上的自我,作为“一束”或交织的心理体验)。
2. 意识作为某人自身心理体验的内在觉知。
3. 意识作为对各种“心理行为”或“意向体验”的广泛指称(Hua, 19/356 [2001, II/81, 译文有改动])。

胡塞尔到底在此说了什么?第一种含义涉及了体验的统一性和整体性。正是这一含义使我们想起了(例如在我们说话时的)意识流。其次,胡塞尔引起了我们对以下事实的注意:我们能够在不及物的意义上把意识这一词语作为一元谓词(one-place predicate)^②来使用,换言之,我们能够称一种体验内在地被给予了我们且因而是意识的(而非无意识的)。这一术语的使

① 有两个版本的《逻辑研究》。第一个版本是在1900年(第一卷)和1901年(第二卷)出版的,而第二个修订版则在1913年(第一卷和第二卷第一部分)和1921年(第二卷第二部分)出版。最初胡塞尔重新出版的打算是想重写《逻辑研究》以使得整个文本能够与《观念I》的现象学相符合(Hua, 18/9)。由于工作的规模,这一目标很快就被证实是不可实现的,而且也由于胡塞尔认为第一版中有诸多模糊的地方因而不想简单地重印第一版(Hua, 18/10),所以必须寻求某种折衷的办法。实际上,不同的研究最终在不同的程度上得到了修改[一种更细心的论述请参见潘策尔(Panzer)对《胡塞尔全集》19/1的“导论”]。更广泛地说,我们可以区分三种不同类型的变化:1. 一种纯粹文体风格上的变化,这包括对印刷错误等的更正;2. 另一种变化反映出了被胡塞尔认为更准确地表达第一版中已有思想的内容;3. 最后一种变化在于清楚地表达了胡塞尔思想的转变。第二版的“第五研究”就包含了所有这三种变化,并且既然我的目标在于分析胡塞尔最原初的立场,那么所有的引用都将来自于第一版的《逻辑研究》,除非被特别提及之处。

② “一元谓词”是逻辑上的术语,指的是仅仅包含一个论元(argument)的谓词,例如,“他病了”这一语句即是由“他”(论元)和“病了”(一元谓词)构成的,而“他喜爱花”则是由“他”和“花”这两个论元以及二元谓词“喜爱”所构成的。——译者

用与自身觉知的问题相关。最后,我们能够在及物的意义上谈论意识。我们能够称某一特定意识是对于某物的意识,即我们能够以一种意向指向的意义上谈论意识。

当胡塞尔开始对意识进行研究时,他进而区分了三个分立的论题:(1)意识流的统一性/整体性;(2)内在意识或自身觉知;以及(3)意向性。他为自己确立的任务是澄清这三个问题并考察它们的交互关联。它们是否是同样原初的,抑或其中之一较其他两者更为根本?众所皆知,在《逻辑研究》中胡塞尔主要关注的是第三个问题,即意向性的含义。事实上,一种常见的批评即在于,胡塞尔在这部著作中完全致力于对意向性的探究而极大地忽略了其他两个论题。他并没有对意识流的时间性结构给予充分的关注,而且错误地认为自身觉知无非是意向性的一种特殊类型,更确切地说,是一个将某人内部的对象化注视指向体验的问题。我们不妨对这一批评的对错进行一番考量。

2. 意识流

尽管胡塞尔在其最初所罗列的不同意识含义中使用了“自我”这一术语,但他对于意识流的分析却是在为意识的非自我论学说加以辩护。在胡塞尔看来,并不存在着纯粹等同的自我极(ego-pole),它能为一切体验所分享并且决定它们的统一性。体验并不是任何人的状态或属性,而是单单发生着的心理事件。虽然我们能够区分对于一辆红色跑车的体验以及这辆红色跑车本身,然而我们却不能定位第三种成分——一种在整个体验中指向了跑车的纯粹自我。

这并不表示我们就完全不能谈论一个自我了,但是在“第五研究”中,胡塞尔只承认了两种合理的用法。自我或者简单地等同于经验个人(empirical person),即等同于我们从第三人称视

角出发将主体间可通达的属性(例如民族、职业、性别、体重)归于其上的那个人(Hua, 19/363, 761),或者“自我”这一术语作为意识流的同义词而被使用(Hua, 19/362)。在后一种情形下,自我并不是身份的一种明确及正式的原则。它并不是体验的拥有者和承载者,而仅仅是体验之整体。因此,单一体验和自我之间的关联可以以部分—整体的关系来加以分析。

胡塞尔之所以支持一种非自我论的模型,一部分原因在于他对任何形式的自我形而上学的厌弃。在《逻辑研究》第二部分的导论中,他明确地提出,当我们从事现象学的体验描述时,我们应当试图在本质的纯粹性中把握它们,而不是将它们作为经验地被感知的体验,即作为人类或动物的体验。我们不应将注意力集中于感觉生理学或神经学之上,即去关注那些对于人类(*Homo sapiens*)而言为成为有意识的而需满足的经验条件;相反,我们应当致力于去分析意识的基本结构,无论它属于人类、动物或球外生物。换言之,当对体验维度进行研究时,我们应当力求对体验进行本质的描述,且在胡塞尔看来,这类描述正好排除了任何对其经验承载者的指涉(Hua, 19/6, 16; Hua, 24/118)。因此胡塞尔更愿意谈论一种“没有心灵的心理学”(Hua, 19/371);正如他在1906年给汉斯·科内利乌斯(Hans Cornelius)的一封信中所写到的那样:“现象学研究对自我以及属于或发生于自我中的状态、体验、发展毫无兴趣。”(Husserl, 1994, 27)

众所周知,胡塞尔的非自我论立场随后被萨特承继了(参见 Sartre, 1936, 20)。然而较鲜为人知的却是,萨特在《自我的超越性》一书中的论点在极大程度上已出现于《逻辑研究》中。^①

在这一早期著作中,萨特试图对自我的必然性、可能性和现实性提出质疑。一开始他探讨了传统问题并提出自我是多余

^① 参见 Scanlon, 1971 and Bernet, 1994, 300—303。

的。人们通常认为,如若心理世界不被一个无时间(atemporal)的中心自我的统一化、综合化以及个体化功能所支撑,那么它就将消散入一片无结构的、离散的感觉混沌之中。然而,正如萨特所指出的那样,这一观点错误地判断了意识流的本性;它并不需要一种外在的个体化原则,因为它本身就是被个体化了的。意识也不需要任何先验的统一化原则,因为它同样即是那流动着的统一。意识作为时间化活动(qua temporalizing)而统一了它自身。因此,一种正确的对时间意识的阐释将表明自我的作用并非必要,因而它也失去了存在的理由(raison d'être)(Sartre, 1936, 21—23)。①

其次,萨特也断言道,出于本质性的原因,自我不可能是意识的一部分。在萨特看来,意识的特征在于它根本的自身被给予性或者自身显现,因而它没有任何隐匿或被遮蔽的部分。然而,自我却是不透明的;它的本性需要逐渐被挖掘出且也始终余留着有待揭示的方面。这证明了自我的本性与意识截然不同,因而它不可能是意识的一部分。

萨特的第三也是最后一个论点在于,一种对于活生生意识的正确的现象学描述不会发现任何自我,无论这一自我被理解为意识中的栖居者还是意识的拥有者。人们有时称一个专注于某事的人忘记了自己。这一说话方式暗含着真理。当我正全神贯注于阅读一篇小说时,我对叙述的故事有一个意识,且同时对阅读这一行为也有一个前反思的自身觉知,但是在萨特看来,我并不具有任何对于一个自我的觉知。他认为,前反思的意识没有自我论的结构。只要我们专注于该体验,经历着它(living

① 萨特顺带提及了胡塞尔在《内时间意识现象学》(Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins)中对内时间意识的研究(参见第3章),但他并没有细致地分析它(Sartre, 1936, 22)。

it),那么便不会出现任何自我。只有当我们对此体验采用一种远距离的以及对象化的姿态,即当我们反思它时,自我才可能出现。然而即便如此,我们也并非面对着一个“我”意识——因为反思极始终是非自我论的——而仅仅面对着一个对于我的意识。正如萨特所说的,显现着的自我是对象而不是反思的主体。当我对这一对象进行一番反思的勘查时,我审视它就如同它是一个他者的自我。换言之,我将对自己采用一种他者的视角(Sartre, 1936, 65, 69)。在此意义上自我便是超越的(参见萨特的书名:《自我的超越性》),也恰是由于这一原因,在试图回避唯我论的问题时,萨特否认了我对于我的自我具有特定的确信:“对于意识而言,我的‘我’实际上并不比他人的我更为确定。它只是更加亲近而已。”(Sartre, 1936, 85[1957, 104])

若回到胡塞尔的分析,我们将会发现一些惊人的相似之处。正如之前已经提到的那般,胡塞尔认为,现象学上的纯粹自我——相对于经验的自我或者个性,胡塞尔将它们视为和房子或树木同样的经验对象(Hua, 19/363)——无非是杂多体验之整体。他甚至称自我是一个“体验束”(Hua, 19/390)。因此,现象学上的自我并不是飘浮于多种体验之上的某物;它完全等同于它们被统一了的全体。此外,即使体验是统一的,这一统一化也并非出于自我的综合作用;相反,这一作用是多余的,因为统一化已经依据内在体验的法则而发生了。^①换句话说,体验流是自身统一的。为了解它的统一,我们并不需要去寻求任何在体验流自身之上、超越于它或外在于它的事物。因为适当地说来,自我是这一统一化的结果,而不可能先于它或者决定了它(Hua, 19/364)。

^① 在第二版的《逻辑研究》中,胡塞尔明确地提及了时间化的过程(Hua, 19/369)。

在第8节和第12节中,胡塞尔继续对这一问题进行探讨并断言道,只要我们只是经历着这一体验,只要我们专注于对眼前所发生事物的知觉,或沉浸在白日梦、阅读小说或一道数学证明中,我们将不可能遭遇任何自我极(Hua, 19/390)。正如胡塞尔在简要概述了纳托尔普对纯粹自我之存在的论证后所作的评价:“我必须坦白承认,我无法发现这一自我,这一原初的、必要的关联中心。”(Hua, 19/374[2001, II/92])尽管这是一个十分休谟式的声明,但胡塞尔却并非在断言我们从未体验到一个自我;我们确实以两种方式体验着它,这取决于我们是将所谈论的自我看做经验个人还是看做体验之整体性:

• 在第一种情形下,胡塞尔指出我们的经验自我身处在同其他无数对象的关联中。试举简单一例,当我正坐在一把椅子上时,在我和椅子之间存在着一种十分切实的关联。如若我们对这一关联进行反思,那么我们的反思事实上包含了对一个自我的指称(Hua, 19/374)。我们很自然会说:“我正坐在一把椅子上。”在此自我并不是某种难以把捉的形式实体,而只是作为血肉之躯的我自身。正是基于这一考察使得胡塞尔作出了如下有些轻率的论断:“经验自我的自身感知是一项日常的工作,其中并无任何理解的困难。我们感知到自我,就像我们感知一个外部事物那般。”(Hua, 19/375[2001, II/93])

• 而对于第二种情形,胡塞尔评价道,如若我们将自我等同于意识流,那么在某种程度上以下论断就将是个事实:我们在意识到一个对象时总涉及了一个自我。尽管每当我们对一个意向体验进行反思并试图描述它时,这一对自我的指涉(作为意识流)可能几乎无可避免——毕竟,说“我在思考选举的事”比说“有一个关于选举的思考”看起来自然得多——然而断言在体验中确实有一个自我在场却是错误的;因为整体怎可能存在于它的一个部

分中呢？在这些情形下我们总意图体验一个自我，这证实了反思具有改造的本质。当我们反思一种体验时，我们不再只是单单经历它。我们超越了它，并借此将体验置于一个自我论的语境之中（Hua, 19/391）。胡塞尔从而作出了与萨特一样的论断（却比萨特更早 35 年）：我们对于自我的体验是反思操作的结果。

至此，胡塞尔已经分析了意识的第一种含义，然而在此，他却提出了以下的问题：我们如何知道的确存在着某种类似于意识流的东西？我们如何知道有着某种类似体验的东西？我们的论断是基于对最佳解释的推论，抑或基于某种更直接的把握？胡塞尔的答案自然是后者：谈论意识流在现象学上是合法的，因为我们的体验是被给予我们的，因为我们能够通达它们并对其进行反思。换言之，意识的第二项含义涉及了体验有意识的被给予性，它在方法论上比意识的第一项含义更为优先（Hua, 19/367）。正是通过将关注点从单一意识体验扩展至所有被保留和回忆的体验，我们才能够最终达到意识流和体验整体的概念。让我们将此牢记于心，并转向对第二种意识含义的探讨。

3. 内在意识和自身觉知

在“第五研究”中，胡塞尔将针对于体验的被给予性说些什么呢？如若我们看一下题为“‘内在’意识作为内知觉”的中心段落，那么胡塞尔的观点则看起来大致如下：内在意识（我们对于自身内在心理世界的觉知）是一类内知觉，它可能通过将我们当下的体验作为其对象而伴随着这些体验（Hua, 19/365）。胡塞尔对“内在意识”这一术语的使用明确包含着对于布伦塔诺的指涉，因而为了更好地理解胡塞尔对这一问题的看法，我们不妨首先简单考察一下布伦塔诺的立场。

在《经验立场上的心理学》第二卷第一章中布伦塔诺对意向性作出了著名的分析之后,他又转向了自身觉知的问题,或如他自己所称的内在意识(*inneres Bewusstsein*)的问题。在布伦塔诺看来,“意识的”这一术语可以在两种意义上使用。其一,我们能够称一种体验是意识到了一个对象;此外,我们也能够称一个对象是有意识的,只要它被某人觉知到。所有体验的特征都在于意识到了某物。问题在于它们是否也在第二种意义上是有意识的,或者人们是否不得不否认这一点并因而承认一种非意识(或无意识)的心理现象(Brentano, 1874, 142—143)。

一种赞成非意识心理状态之存在的传统论点坚持认为,只有非意识能够将我们从恶的无限倒退之中拯救出来。倘若所有当前的心理状态都是有意识的,即它们被一个内在意识作为对象,且这一内在意识自身也作为一个新的当下心理状态,那么它自身将同样被一个更深层的内在意识当做对象,依此类推至于无穷(*ad infinitum*)。此外,正如布伦塔诺所指出的,这并不是惟一的困难。如果——比如说——对于一个日落的感知确实是一个高阶觉知的对象,那么日落就将两次作为对象而被给予。第一次作为知觉的对象,而第二次则作为高阶状态的对象。在日落知觉的二阶觉知的三阶觉知中,我们将三次把日落作为对象,而原始的知觉则将两次作为对象,等等。因此,这一倒退将尤为棘手,它意味着,除了简单的无限重复以外,在其单独成分之间还将同时形成一种复杂化。既然这一结论是如此荒谬——甚至像对日落的知觉这样简单的体验都将包含一系列无限复杂的意识状态,那么人们便只能被迫接受非意识意向状态的存在以终止这一倒退(Brentano, 1874, 171)。

然而,在《经验立场上的心理学》一书中,布伦塔诺却拒斥这一“解决方案”,他指出其中包含了一个与其所要避免的立场同样荒唐的结论,即意识能够经由非意识得到阐释。不过,布伦塔

诺显然也想要避免无穷倒退。他如何设法摆脱这一怪圈呢？布伦塔诺否认了关键前提之一并提出，这里的内在意识并不是一个新的心理状态，而只是初级体验的一个内在特征。因此，使某一心理状态成为有意识的，即是使该状态被意向地指向自身。一种心理状态并非通过被另一种心理状态当做对象才是有意识的，而是通过将自身当做对象才是有意识的。在布伦塔诺看来，这阻止了任何无穷倒退的滋长。^①

当听到一个声响时，我觉知到了听到它。根据布伦塔诺，在这一情形下我的意识结构是怎样的呢？我具有对于声音的知觉以及对于知觉的觉知，因而具有两个对象：声音和知觉。然而，与看上去的相反，我并不具有两种不同的心理状态。正如布伦塔诺指出的那般，对于声音的知觉如此内在以及亲近地与对知觉的觉知统一在了一起，以至于它们仅仅构成了单一的心理现象。它们表面上的分离仅在于概念上的区分：

在声音呈现于我们脑中这一心理现象中，我们同时也感知到了心理现象自身。而且，我们依据它的双重本性感知着它——一方面声音作为内在于它的内容，另一方面其自身也同时作为内容。我们可以称声音是听这一行为的初级对象，而听行为本身则是次级对象。（Brentano, 1874, 179—180[1973, 127—128]）

^① 布伦塔诺是否真的成功地避免了无穷倒退，这是另一个问题。古尔维奇、亨里希·波塔斯特（Pothast）和克拉默（Cramer）都曾指出过，布伦塔诺的理论在避免一种类型的倒退的同时又引起了另一种倒退。他们也断言，这导致了布伦塔诺始终受制于如下观点，即自身觉知是一种特定类型的对象意识（Gurwitsch, 1979, 89—90; Henrich, 1970, 261; Pothast, 1971, 75; Cramer, 1974, 581; 亦参见 Zahavi, 1999）。

布伦塔诺从而断言每一个意向体验都具有双重对象：一个初级的对象和一个次级的对象。倘若我正注视着日落，那么我所具有的心理状态将同时指向日落和其自身。初级的、专题性的对象是日落，而次级的、非专题性的对象则是这一知觉。此外，需要强调的重要一点在于，注意的焦点在初级对象之上，而我们对于心理状态自身的觉知则通常是次级的和偶然的(incidental)。事实上，在布伦塔诺看来，体验原则上并不能专题性地观察自身；它不能将自身作为自己的初级对象。仅仅在回忆中，此时某个心理行为可以将一个先在的行为作为它的初级对象，我们才可能注意自身的心理世界(Brentano, 1874, 41, 181)。

胡塞尔又是如何评价布伦塔诺的理论呢？事实上相当负面。胡塞尔并不承认有任何证据可以表明存在着持久的和连续的内在知觉，他从而驳斥布伦塔诺的理论仅是一种建构(Hua, 19/367, 759)。①

那么胡塞尔自己的立场又是怎样的呢？如下这般的总结似乎有些吸引人：在胡塞尔看来，当我们的体验被一个内知觉对象化时，它们便是意识地被给予的；胡塞尔也附带地通过“反思”这一术语的使用来标识这一内知觉(Hua, 19/669)。然而，与布伦塔诺相比，胡塞尔并不相信这一内知觉始终在场。相反，它仅仅在特殊的情形下才伴随我们的体验，即当我们将意向注意从世间事物那儿转向我们自身的体验，也就是在反思时。简而言之，胡塞尔可能看起来主张一种所谓的自身觉知的反思-理论学说(reflection-theoretical account)，它可以被视作现今高阶理论的传统先驱。

基本上，这是对胡塞尔在《逻辑研究》中所持立场的权威

① 在第二版的《逻辑研究》中，胡塞尔的评价更积极一些。对这一观点变化的更详细的探讨，请参见 Lohmar, 1998, 194。

解释,而一些更为轻率的学者甚至称这一解释同样适用于胡塞尔后期的著作。例如,在《自身意识和自身规定性》(*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*)一书中,图根德哈特(Tugendhat)认为,胡塞尔在《逻辑研究》中通过一种内在知觉来理解自身觉知,那即是说,将其作为两个不同体验间的主客关系(知觉和被知觉),而且他还补充道,胡塞尔从没有成功地解释为什么这一关系会导致自身觉知(Tugendhat, 1979, 15, 17, 52—53)。

初看起来,这一分析似乎有着一个坚实的文本基础。因而,一种对胡塞尔的典型反驳看似得到了保证:出于对意向性的专注,胡塞尔将对象意识作为每一种觉知的范式且从而建立起了一种基于主客二分的觉知模型,这一主客二分内禀着意向者和被意向者之间的区别。因此,胡塞尔从未发现一个反思的自身觉知的存在,但却坚持认为自身觉知是一个有关反思或高阶控制的问题(参见 Gloy, 1998, 300)。

然而,若加以更细致的考察,人们便会发现许多散见于《逻辑研究》中的论点与这一分析大有出入。而且,根据对“第五研究”重要的第五段落的标准分析,胡塞尔被认为赞同如下观点:一种当下的体验只有在其被一个高阶行为——内知觉——视作对象的时候,才是有意识的。(胡塞尔使用“行为”这一表述来作为一个意向体验的专业术语)但是这一看法如何与下述段落相一致呢?在“第一研究”中,胡塞尔写道,感觉最初仅仅作为体验的瞬间而被经历着;它们并没有被对象化或被当做客体。这仅发生于一个后续的心理学反思中(Hua, 19/80)。这一断言随后也出现在了“第二研究”中,在此我们可以发现如下重要的论述:

一个适当的感受或印象序列是被体验着的,并且在此

意义上是有意识的,这并不也不可能意味着,它是一种意识行为的对象,即有一个知觉、一种表象或一个判断被指向了它。(Hua, 19/165[2001, I /273])

显然,核心词在于“有意识的”这一术语。胡塞尔否认感觉在现象学上什么也不是。相反,当它们被经历着时,它们是有意识的,即在体验上被给予的,且正如他所指出的那样,这一被给予性并不是对象化的结果,也不是由于感觉被一个(内)知觉当成了对象。感觉并不是作为对象而被给予,而恰是作为主观体验。同样的思想也见于“第五研究”中,在该研究中胡塞尔写道,意向体验自身被经历着,但他却否认它们以一种对象化的方式显现;它们既不能被看到也不能被听到。它们是意识的但却不是意向对象(Hua, 19/395, 19/399)。这并不是在否认我们事实上能够将自己的注意力指向我们的体验并因此将它们当做一个内知觉的对象(Hua, 19/424),但这却只是发生在我们对它们进行反思的时候。

根据以上这些论述,我们便很容易得出结论了。与布伦塔诺相比,胡塞尔并不试图将我们体验的(自身)被给予性识认为对象的被给予性。他并不相信我们的体验是通过被当做次级对象而成为有意识的。正如他在“第六研究”中所明确表示的那样:“体验存在不是对象存在[*Erlebtsein ist nicht Gegenständlichsein*]。”(Hua, 19/669 [2001, II/279, 译文有改动])

与格洛伊(Gloy)所说的相反,胡塞尔的确意识到了对象意向性的结构在理解体验的被给予性时有所不足。胡塞尔在重要的第五段落中对内在意识和内知觉的问题所作的阐述不应当使我们忽略在《逻辑研究》的他处他所引入的在感知和体验间高度相关的区别。在反思之前,某人感知到了知觉对象,但是他体验着——确切地说“经历着”——意向行为。尽管我并没有意向性

地指向行为(这仅仅发生于随后的反思中,行为被专题化),但它却并非是无意识的,而是有意识的,即前反思地被给予了。

关键的问题在于,胡塞尔在“第五研究”中的阐释是否仅仅与其他论述相悖,或者是否可能以一种消解矛盾的方式对其进行重释。我们可以在以下两种解释中作出选择。

- 胡塞尔将自身觉知等同于反思的(或内省的)自身觉知,但他却否认这一自身觉知是持久存在着的。^①

- 胡塞尔区分了两种类型的体验的自身被给予性,反思的和前反思的。他在“第五研究”中所否认的只是下述论断,即我们总是并且不断地意识到作为对象的自身体验。然而,这却并不妨碍体验以前反思和非对象化的方式成为有意识的,而这正是他在文本的他处所断言的。

很显然,我相信第二种解释是正确的。它消除了矛盾并将一个更好的理论呈现给了我们。

胡塞尔所提出的学说与布伦塔诺的观点相反。然而仍有一个问题:胡塞尔对于布伦塔诺的批评是否公正?胡塞尔的这一批评可以通过两种方式来理解。其一,胡塞尔认为布伦塔诺宣称我们持久地专题性地觉知到自身当下的体验。倘若这一解读是正确的,那么胡塞尔确实正当地驳斥了这一论点,但他却错误

① 顺带提一下,这似乎是塞尔的观点。塞尔谈及了在断言我们所有的意识状态都包含了自身觉知时所包含的错误。该错误的一种版本在于断言每一种意识状态除了意指一个特定对象,也将自身作为它自己的意向对象,如在对一辆红色跑车的感知过程中,我们将具有对跑车的知觉性觉知和对知觉的一种附加的次级觉知(Searle, 1998, 73)。既然塞尔否认对于一切意识状态而言情形均如此,那么他就作出结论:称它们都包含了自身觉知是一种错误。倘若人们驳斥塞尔对自身觉知的定义太过狭窄,那么就没有什么理由去接受他的结论。

地将其归于布伦塔诺。正如我们已经看到的,布伦塔诺明确地警告人们不要将内在意识当做一种专题性的观察(参见 Brentano, 1874, 181)。而另一种可能的理解在于,胡塞尔所批评的是布伦塔诺的以下观点,即我们持久地对象化自身的体验。而这一批评确实一矢中的。

正如我们已经看到的,布伦塔诺认为使得心理状态成为有意识的特征就内在于这一状态。它并非是被某个更深层的状态从外部赋予的。因此,布伦塔诺似乎坚定地赞成一种单水平的意识学说。然而,正如托马松(Thomasson)最近所指出的那样,问题在于布伦塔诺是否真正成功地避免了高阶理论的缺陷。支持一种单水平学说,而同时又声称每一种意识状态都不仅包含了一个对其对象的初级觉知,而且也包含着对其自身的次级觉知,这两者是否相容,抑或后者显示出了布伦塔诺这一被假定的单水平理论事实上只是高阶理论的伪装?(Thomasson, 2000, 190—192, 199)

在托马松看来,称意识关涉到对于我们心理状态的觉知容易引起误导。这一说话方式暗示了,为具有有意识的心理状态,我们必须将它们觉知为对象(Thomasson, 2000, 200)。事实上,人们可能会认为,布伦塔诺的论断——每一个有意识的意向状态都有两个对象,一个初级(外部)的对象和一个次级(内部)的对象——仍然束缚于一种高阶意识理论之上;它完全假定其隐含地包含于每一个意识状态中。正如托马斯(Thomas)所说的:“它想要得到意识的一阶理论的益处而同时又非法地将一个二阶(高阶)观念偷渡进来。”(Thomas, 2003, 169)

是否有一种更好的方式来把握布伦塔诺的中心思想?托马松提出了一项简单而睿智的建议:我们应当对次级觉知采用一种副词主义(adverbialist)的解析方式。我们应当将次级觉知视作初级行为的一种属性,且这样做的最好办法是以副词的方式

来思考意识。我们有意识的心理状态拥有一个对自身的次级觉知,即有一个对对象的感知以及另一个对知觉的觉知,比起这一说法,更好的方式是称我们只是有意识地看着、听着或者感受着(Thomasson, 2000, 203)。这一措辞的突出优点在于,它避免了将次级觉知也理解为对象意识的一种形式。只要我们继续谈论意识状态作为我们所意识到的状态,那么这一诱惑仍将持续下去。然而,通过引入“有意识地”这一副词,我们将获得什么呢?正如托马松所指出的,那些非意识的心理状态和那些使我们有意识地觉知到(外部)对象的状态之间的差异在于,在后一种情形下对象以某些方式向我们显现。对于日落的无意识知觉和有意识知觉的区别在于,在有意识地感知日落时有着某种“感觉”。因此,尽管我的注意力集中于对象之上,体验自身却始终是有意识的,这并不意味着我对于它有所觉知,而是在此状态中有着某种“感觉”(Thomasson, 2000, 203—204)。

在我看来,托马松的副词主义进路比布伦塔诺的观点有着明显的优势。事实上,问题在于我们是否仍然徘徊于一个已被广泛建立起来的布伦塔诺式的框架,或者与此相反,我们正面临着一个全新的理论。托马松承认她所提出的观点或许看起来远离了布伦塔诺,因为她丢弃了他的“内在意识”观念。然而,正如她随后所说的,基于将我们自身心理状态作为对象来觉知的内在意识观从来都不是布伦塔诺的核心出发点。对于布伦塔诺的理论模型而言极为关键的思想在于,意识是依赖于拥有它的心理状态的一个方面,而不是某种被高阶状态所赋予的东西,而托马松试图发展的也正是布伦塔诺的这一观点(Thomasson, 2000, 204)。

但我却并不同意这一评价。在我看来,意识的初级和次级对象之间的区别是布伦塔诺理论的一个重要特征,而心理状态或者是非意识的,或者是作为对象被给予的这一观点也同样是。

如果某人放弃这些观点,如其所应当做的那般,那么他便也远离了布伦塔诺的框架。更为重要的是,我们没有理由将每一种一阶意识学说指认为布伦塔诺式的或新布伦塔诺式的,就像同样毫无理由将每一种意向性的非还原主义理论指认为布伦塔诺式的或新布伦塔诺式的,除非布伦塔诺的理论是惟一的单水平理论。然而,事实显然并非如此,因为一大批现象学家都比布伦塔诺更为明确地赞同单水平意识学说。这些现象学家都赞同布伦塔诺的如下观点:自身觉知或内在意识区别于普通的对象意识;但争论的焦点在于,自身觉知是一个非比寻常的对象意识还是根本就不是一个对象意识。与布伦塔诺相比,胡塞尔以及其他的现象学家都认同后者这一更为彻底的观点。

4. 若干不足之处

现在让我们回到之前的问题,即胡塞尔关于意识流的非自我论特性以及自身觉知之本质的学说是否具有说服力?更确切地说,他在《逻辑研究》中对于这些问题的处理是否能够与其后期著作中的分析相匹敌或者甚至超越了后者?一个字:不。

让我们首先回到胡塞尔关于自身觉知的学说。这一学说并不像通常所认为的那样值得质疑。然而尽管它处于正确的轨道之上,但却相当不充分,完全无法与后期著作中所发展出的分析相提并论,例如《事物与空间》(*Ding und Raum*)、《观念Ⅱ》、《第一哲学》(下卷)以及《被动综合分析》(*Analysen zur passiven Synthesis*),更不用提《内时间意识现象学讲座》了。在以下的章节中,我将更细致地对其中的一些分析进行考察,但现在我将首先罗列一些在《逻辑研究》中尚未出现而在后期被引入的探讨方向:

- 对于自身觉知的时间性结构的分析；
- 对有生命的身体及自身觉知的各种身体形式的研究；
- 对不同类型反思的详尽分析；
- 对自身觉知的交互主体样态的分析。

胡塞尔后期关于自身觉知的理论比他在《逻辑研究》中的观点更为清晰且引入了更多方面,除此之外,还有另一项重要的发展。胡塞尔一开始倾向于承认自身觉知的论题比意识流的研究更具优先地位,但当他面对自身觉知和意向性的关系时却并没有作出相似的论断。相反,在《逻辑研究》中他还明确给予了意向性的问题以优先性。然而,在后期著作中,胡塞尔逐渐意识到了对于现象学研究而言对自身觉知的澄清至少与意向性分析有着同等的重要性。不仅他的方法论对反思做了如此宽泛的应用以至于要求一种对于反思的自身觉知的详尽探究,胡塞尔也同时意识到,只要关涉意识的自身被给予性的问题尚未得到说明,他对于意向性的分析便缺乏适切的根基。若不澄清意识的第一人称被给予性,那么想要有说服力地对对象显现作出解释则将是不可能的。毕竟,显现的对象总是为某人而显现。若用更合适的第一人称方式来说,则是:我有意识地感知到的对象并不只是显现,它们为我(*for me*)而显现。只要这一迎面而来的第一人称被给予性问题未获解决,现象学就将无法真正阐明现象性(phenomenality)维度的结构。

对于胡塞尔在《逻辑研究》中自身觉知理论的批评或许无可辩驳,然而对其非自我论立场的批评却可能是备受争议的。尽管胡塞尔对于意识流相当粗略的描述无法与其在关于内时间意识的讲座中所作的论述相比,然而一些人或许仍然会给予他对纯粹自我的拒斥以积极的评价。事态进一步复杂,因为胡塞尔实际上在多种自我含义及许多不同自我论水平上进

行操作。^①

一种探究问题的途径在于探询是什么使得胡塞尔最终转变了观点。为什么在《逻辑研究》第二版中他写道,他不再反对一个“纯粹”自我的观点,而且他也学着不因自己对各种糟糕类型的自我形而上学的厌弃而忽略这一自我,并还借此设法发现它?(Hua, 19/364, 374)

正如马尔巴赫(Marbach)所表明的,胡塞尔这一改变的主要理由之一在于其最初的理论在探讨交互主体性问题时所面临的困境(Marbach, 1974, 77, 90)。使研究交互主体性成为可能的一个条件在于,某人所使用的主体性概念能够使他在一个和另一个意识之间划定界限,因而允许一种复数的意识。只要胡塞尔坚持非自我论的学说,该学说对不从属于任何人的匿名体验进行操作(Hua, 16/40),并将意识的同一性视为无非是连续体验的整体,他就将面临如下这一困境。

倘若我们设想这样一种情境:我由于一个同事意外的轻蔑姿态而感到很沮丧,我们可以说,我很沮丧,并不是由于我自己的轻蔑,而是由于另一个人的轻蔑。当我面对同事的轻蔑时,我在了解自己的同时还意识到了另外的一个人。我意识到了两个不同的主体。是什么使得我在我自己的(沮丧)体验和另一个人的(轻蔑)体验之间作出了区分?我自己的体验以一种明确的第一人称表象方式被给予了我,而对于同事的轻蔑则显然并非如此;事实上,总的说来我无法达到他人体验的第一人称被给予性。这即是为何它作为他人的体验而被给予。正如胡塞尔之后所体察到的:倘若我对于他人的意识有着与对自身意识一样的通达,那么他人将不再作为一个他人而是成为我自身的一部分(Hua, 1/139;15/12;9/416)。正如休梅克在更近一些时候所

^① 对这些不同的自我论水平的更细致论述,请参见 Zahavi, 1999, 138—156。

提出的,每一个心灵都对其自身内容有着特定的通达,这隶属于心灵的本质。每一个人都对他或她自身的心理状态有着独特的通达。这一特定通达对于心灵的同一性而言是本质的(是否存在病理上的特例,这将在之后进行讨论)。因此,这是一个不变的事实:人们对于自身心理状态的特定通达是人们所能够具有的仅对自身状态的通达(Shoemaker, 1996, 194; 亦参见 Hua, 9/415)。只要某人选择了一种非自我论的意识理论,那么他就将在合理对待这一洞见的时候面临困境。正如马尔巴赫所说的:

对现象学体验的分析运用了一个关键的区分:我具有有意识的体验,它被我称作“我自己的”体验,而且我也具有对于并非“我自己的”而是“外来的”意识体验的意识体验。为了获得明晰性,人们不再能够说“无人的”体验了。(Marbach, 1974, 100)

当胡塞尔意识到这一点时,他便放弃了非自我论的学说。每一个体验都隶属于一个主体,即或者属于我或者属于某个他人。它不可能毫无归宿。换言之,在《逻辑研究》第二版中的自我并不是在第一版中被拒斥了的自我。胡塞尔逐渐意识到了有两种以上的方式能够合理地谈论自我。自我无须被构想成某种在体验之外或之上的东西,某人也无须将自我和体验之间的关系理解为一种外在的所属关系。另一种可能在于:将体验的第一人称被给予性——它的自身被给予性或自身显现——阐述为最基本的自身感(the most basic sense of self)。

将第一人称的被给予性样式等同于一种特定的基本自身感(参见第5章),这一立场显然比胡塞尔在《逻辑研究》中所采用的更为可取。胡塞尔更成熟的立场不仅更加留意第一人称视角

的重要性,同时它也使得人们能够以一种更为令人满意的方式探讨交互主体性的问题。最后,尽管胡塞尔在《逻辑研究》中所支持的非自我论的自身觉知概念面临着这样一个难题:它无法阐明一种能够沟通个人体验间差异及跨越时间性距离的自身觉知,换言之,它只能够说明单一、孤立体验的自身觉知,而这些问题在胡塞尔后期的理论中都得到了明确的处理。

在这一章开始,我提出了以下这一问题:胡塞尔在《逻辑研究》中对意识的研究是否比他后来所提出的理论更为优越,或者与此相反,在《逻辑研究》中的大部分论见都被胡塞尔后期的分析所超越?一些阐释者断言道,胡塞尔在《逻辑研究》中对意识的看法(特别是他的自身觉知的概念)与他后期著作中的观点并无实质性的差异,因而他们认为,对胡塞尔在《逻辑研究》中的观点所作的批评同样可以被简单地拿来作为对其整个学说的驳斥。另一批学者则反对胡塞尔的先验转向(他们认为这是对于现象学事业的一种叛离),他们或指责,或忽略了胡塞尔整个后期的著作并代之以将《逻辑研究》褒扬为他的现象学杰作。正如在前述分析中所显明的,我反对以上两种观点。很显然,人们对于任何草率的普遍化都应当十分慎重;无论如何,对于意识的理解而言,胡塞尔在《逻辑研究》中的观点仍然只是一个坚实的起点而并非巅峰。^①

^① 这一章结合了一些修改后的来自于我的“《逻辑研究》中的三种意识概念”一文中的材料,该文最初收录于《胡塞尔研究》第18卷,2002年,第51—64页。我十分感谢斯普林格商业媒体公司允许我再次使用这些材料。

第3章

时间意识的结构

在1925年的演讲稿《时间概念的历史导引》(*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*)中,海德格尔写道,胡塞尔所运用的存在概念太过狭窄。由于胡塞尔对意向性具有非同寻常的兴趣,他将意识的存在等同于对象的存在并因而无法揭示出意向性主体性所具有的独特存在样式。因此海德格尔称,我们需要一种更为彻底的现象学。他提出,现象学必须回到主体性的原初被给予性上来,而且不能如同胡塞尔那般仅仅将其视作一个(潜在的)反思对象(Heidegger, GA 20: 143, 152; 亦参见 Sartre, 1948, 55)。

更晚近的图根德哈特、亨里希、弗兰克和格洛伊也提出了相似的批评,他们认为胡塞尔对于自身觉知的分析仍然受制于一种反思-理论性解释(reflection-theoretical account)。正如弗兰克所说的:“无论如何,除了一个反思的自身觉知以外,胡塞尔不再知道其他任何的自身觉知概念。”(Frank, 1984, 300; 亦参见 Henrich, 1966, 231)事实上,弗兰克还声称,胡塞尔不仅未能提供一个令人信服的对自身觉知的分析,他甚至并不理解这一问题本身(Frank, 1986, 45)。

这些批评性阐释的一个共有特征在于它们狭隘的文本基础。这些批评者很大程度上将自己限定于胡塞尔在两部著作中的观点,即《逻辑研究》(1900—1901年)以及《纯粹现象学和现象学哲

学的观念》(第1册)(*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*)(1913年)。偶尔也有一些来自于《内时间意识现象学》(1893—1917年)的材料,但其他的文本却很少再有涉及,无论是来自于他死后所出版的《胡塞尔全集》或是任何在卢汶胡塞尔档案馆尚未出版的研究手稿。

最近的胡塞尔学术研究表明:若人们将自己的阅读限于胡塞尔生前出版的著作,那么对于胡塞尔的观点便不可能取得任何令人满意的理解。这不仅涉及主体间性、身体的作用或是时间性结构等问题,同样在涉及自身觉知的问题时,情形亦如此。

在前一章中,我已经对那些有关胡塞尔在《逻辑研究》中所持立场的传统解释提出了质疑,而在此章中,我将引用胡塞尔死后所出版的文本材料,并借此表明那些权威分析应当被拒斥。在胡塞尔的后期著作中,不仅出现了前反思的自身觉知概念,同时通过对其时间性结构的强调,胡塞尔也对这一概念作出了富于启发性的分析。

1. 体验的主体性

胡塞尔如何看待自身觉知的主体呢?让我首先表明,与萨特的态度一样,他也将自身觉知看做主体性的一项本质特征,并将反思视作一种被奠基的(founded)^①以及派生的自身觉知形式。自身觉知并不仅仅在特殊场合中即仅当我们关注于自己的意识世界时才发生,相反,对于胡塞尔而言,无论它此外还意识到或专注于什么世间的事物,自身觉知总是主体性的一项显著

^① 胡塞尔区分了奠基性活动(founding)和被奠基活动(founded),也译作基础性活动和依附性活动。被奠基活动只有建立在奠基性活动的基础上才是可能的。在此表明:反思行为是一种基于更根本的自身觉知类型的活动。——译者

特征。

成为一个主体即是处在觉知到自身的样态中。(Hua, 14/151; cf. Hua, 13/462, Hua, 8/412)

一个绝对的实存者(*existent*)是处在一种意向生活形式中的实存者——无论它可能内在地觉知到了什么事物,它同时也是对于自身的意识。正是由于这一原因(当我们更深刻地思考时便能看到)它始终具有一种反思自身和所有为了它而凸显出来的结构的本质能力——一种使得自身成为专题并且产生关涉自身的判断和明证性的能力。(Hua, 17/279—280[1969, 273])

后者(意识世界)并不仅仅是一个持续涌流着的鲜活的体验活动;同时,当它流动着时,它也即刻成为了对于这一涌流的意识。这一意识是自身感知着的,尽管它仅在特殊的场合下才是一个专题性地被完成了的自身觉知。后者包含了一种在任何时刻都得以可能的反思。这一将一切鲜活体验活动呈现给意识的感知即是所谓的内在意识或者内感知。(Hua, 11/320)

胡塞尔对意识如何被给予自身、如何向自身显现这一问题的关注激起了他对于自身觉知的兴趣。正如他在最近出版的《关于时间意识的贝尔瑙手稿》(*Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*)一开始所写道的那样,意识存在着,如溪流一般存在着,且它也如同溪流般向自身显现。一个永恒的问题在于,意识流如何能够意识到自身;意识流的存在是自身意识的一种形式,这如何可能、如何理解?(Hua, 33/44, 46)胡塞尔将

第一人称被给予性视作体验世界的本质特征。它是体验不可或缺(除非不再作为体验)的东西。在最开始,自身意识就是一个对某人自身意识具有第一人称通达的问题;它是一个事关意识世界的第一人称被给予性或显现的问题。

假定当我意识地感知到一块界标或是一棵杏树的时候,我具有对这一体验的第一人称通达,关键问题当然在于,这一通达是如何发生的。它是反思的结果吗?胡塞尔的回答是否定的。对他而言,反思的行为——例如对当下所听到的查尔斯·明戈斯^①(Charles Mingus)的《直立猿人》(*Pithecanthropus Erectus*)的专辑的觉知——是建立在两层意义上的。它呈现给我们的并不是一个自身封闭的主体性,而是一个指向一个对象的超越自身的主体性,并且它从而预设了在先的对象意向性行为(Hua, 15/78, 8/157)。此外,作为一个外显的自身觉知,它同样也依赖于一个在前的缄默的自身觉知。用胡塞尔自己的话来说:

“鲜活的体验”(Erlebnis)这一术语所表达的仅仅是这一体验存在(Erlebtheit)的特性(quality),它在内在意识中具有有意识的觉知,这使得在任何时候它都被预先地给予了我。(Hua, 8/45)

每一个体验都是“意识”,且意识总是对于……的意识。但是每一个体验都是自身被经历着的(erlebt),并且在此意义上也是“有意识的”(bewußt)。(Hua, 10/291;翻译稍作修改;省略号为原文所有)

^① 查尔斯·明戈斯(1922—1979),美国爵士乐作曲家、低音提琴家、管乐队领队和钢琴家。——译者

每一个行为都是对某物的意识,但同样也有对每一个行为的意识。每一个行为都是“被感觉到的”,是内在地“被知觉到的”(内在意识),尽管它并没有被自然地设定或意指(知觉在这里并不意味着去把握某物以及在一种意义行为中转向它)……固然,这看起来似乎重又回返到了一种无穷倒退。因为内在意识——对行为(判断行为、对外部事物之感知行为、喜悦行为等)的感知难道不又是一个行为,并且因此自己也成为了某种内在地被感知的事物吗?正与此相反,我们必须说:每一个“体验”在严格的意义上都是内在地被感知的。但是内在感知并非也在同等意义上是一个“体验”。它并不再次是内在地被感知着的。(Hua, 10/126—127;翻译稍作修改)

当我有意识地感知到某物时,例如,一幅伦勃朗(Rembrandt)的画,我的注意力指向了这幅画并且专注于它。每当我有意识地转向这幅画作时,我同样也是自身觉知着的,但是我却并没有专题性地意识到自身。当我确实在反思中专题化了自身的时候,这一专题化行为仍然是非专题性的。

因此我们总是具有一种区分:起着作用但却并没有被把握的我和“我思”(cogito)(起着作用的主体性),以及可能被专题化的直接的或自身把握着的我和“我思”,或简言之,在起作用的主体性和对象主体性(被对象化了的,被专题性地体验、呈现、思考和断言的主体性)之间作出区分是必要的。每当我将自身或者其他某物当做对象时,我总是必然非专题性地作为一个起着作用的我而被同时给予,通过反思我能够通达自身,但它自身是起着作用的我的一个新的非专题性活动。(Hua, 14/431;亦参见 Hua, 14/29,

29/183—184)

当主体性发挥作用时,它是自身觉知着的,但却并没有专题性地意识到自身,因而正如胡塞尔所说的,它**隐匿地**存在着。因此,与可能料想的相反,对于胡塞尔而言,“匿名的”(anonymous)或“隐匿性”(anonymity)这些术语并不意在指示自身觉知的缺席。一个隐匿的体验是一个缺乏专题性自身觉知的体验,但它却完全不缺乏第一人称被给予性。因此,胡塞尔明确地称非专题性的及隐匿的意识世界是 *mitbewußt*,即共同意识着的(Hua, 7/262)。

就亨里希、格洛伊、图根德哈特以及弗兰克等人的分析而言,必须承认胡塞尔偶尔也会写道,我们并不在反思之前**感知**到自身的主体性,而是生活在一种自身遗忘和自身遗失(*Selbstverlorenheit*)的状态中。但他随后又补充道,我们仅能反思地**知道**自己的行为,即我们仅通过反思而获得关于我们意识世界的**知识**(Hua, 8/88; 9/306—307),很显然,胡塞尔使用“感知”这一术语来指代一种专题性的检验。他并不否认存在着一种**缄默的自身觉知**,但他却并不赞成这一自身觉知能够比觉知提供给我们更多的东西,因为它不能够给予我们关于主体性的(概念性的)**知识**。正如他在1917年的一篇文章中写道的:

实际生活和鲜活的体验过程当然总是有意识的,但是它却并不因而总是专题性地被意识和认识。对此,一个实际生活的新鲜脉动是必要的,即所谓的反思的或指向内在的体验。(Hua, 25/89)

我们诚然可能挖掘出胡塞尔将**缄默的自身觉知**描述为一类**内知觉**的篇章(Hua, 8/471; 10/261),但对这些文本进行更进

一步的审查却并不能证实如下的断言：胡塞尔试图将自身觉知还原为一类对象意向性。胡塞尔对术语的选择建立在对各类意向体验间之建基等级(hierarchy of foundation)的经典研究之上。在胡塞尔看来,不同类型的意向性能够依据它们尽可能直接、原初以及优越地给予我们意向对象的能力进行等级排列。倘若将我对一棵鲜花盛开的苹果树的知觉与我对于它的回忆或想象相比,在这三种情形下,我们都被指向了一棵鲜花盛开的苹果树,而并没有指向心理图像或是一棵苹果树的复本;然而在这三种行为下,此鲜花盛开的苹果树所显现的方式之间仍然存在着重要的差异。在指向苹果树的空洞意向和通过知觉地被给予的苹果树而得到充实的意向之间存在着区别。只有感知给予了我们在其形体显现中的一棵鲜花盛开的苹果树本身(*in propria persona*)^①(Hua, 19/434, 646; 3/90—91)。在回忆或幻想中,我们缺乏那一类型的显现。正是这一特定的知觉被给予性特征使得胡塞尔将缄默的自身觉知引入了讨论之中。在《第一哲学》(下卷)的一个段落中胡塞尔写道,主体的生活是在一种原初自身觉知形式下的生活。他随后将这一自身觉知等同于一种最内在的知觉,但他也补充道,这一知觉并不意味着一种主动的自身把握,而是原初的自身显露(Hua, 8/188)。

在上述所引用的两个段落中(来自于《被动综合分析》和《内时间意识现象学讲座》),胡塞尔交替地将缄默的自身觉知称作一种内知觉或是内在意识。但胡塞尔最终选择了后一表达,这一点将逐渐明确起来。倘若他始终清晰地区分这两者,如同他在《观念Ⅱ》中所作的那样——将“内知觉”等同于反思,而将“内

^① “*in propria persona*”在法律中指法庭上某人不由律师而是由自己来为自己代言。在此,该词表现出了感知与其他行为诸如回忆、想象等的区别,在感知中,事物“亲自”呈现。——译者

在意识”等同于一类先于反思的非专题性自身觉知——那么很可能就会避免许多的误解(Hua, 4/118)。

在胡塞尔看来,我们的行为不言而喻地即是自身觉知着的,但是对于反思它们同样也是可通达的。它们能够被反思且因而被带入我们的注意(Hua, 4/248)。对这一过程特定意向结构的考察能够证实反思的被奠基(founded)地位。在胡塞尔对于不同层级之意向性的分析中,他指出了主动性和被动性之间的重要区分。我们能够发现主体在其中主动地采取立场的行为,换言之,主体在其中比较、区分、判断、评价、期望或者意愿某物的行为;然而,在胡塞尔看来,每当一个主体采取主动时,它便同时也是被动的,因为成为主动的即是对某事作出反应(Hua, 4/213, 337)。每一类型的主动采取立场都预设了一个先行的触发(*affection*)(Hua, 14/44)。倘若进一步追随胡塞尔的分析,我们便会看到胡塞尔在接受性(*receptivity*)和触发性(*affectivity*)之间所作出的区分:接受性被视作最先、最低以及最原初水平的意向活动,并且它在于对那些被动影响我们的事物加以应答或注意。因此,仅仅在“我察觉到”这一意义上的接受性预设了一个先在的触发;那被带入注意焦点处的事物已经毫无察觉地触动和刺激了主体(Hua, 11/64, 84)。

反思的自身觉知常常被认做一个专题性的、被分切表达的(*articulated*)以及被强化了自身的自身觉知,它通常是为了将初级的意向行为带入注意焦点中而被引发。然而为了解释反思的当下发生,那将被揭示以及被专题化的事物(非专题性地)在场这一点是必要的;否则,将没有什么事物能够激发并引起反思的行为。正如胡塞尔所指出的,去把握那些已经先于其而被给予的事物,这隶属于反思的本性。反思的特点在于揭示(*disclosing*),而非产生出它的主题:

当我说“我”时，我在一种简单的反思中把握了自己。但是这一自身体验(*Selbsterfahrung*)类似于每一个体验(*Erfahrung*)，尤其是每一个知觉，它将自身指向了某个对于我而言预先存在的事物，某个已经有意识的但却尚未被专题性地体验和注意到的事物。(Hua, 15/492—493)

每当我反思时，我发现自己与某物处在被动或主动的“关系”中。那与我相关的事物在体验上是有意识的——对于我而言它已经作为一个“鲜活体验”在那儿，以使我能够与它有所关联。(Husserl Ms., C 10 13a)^①

简言之，反思并不是一个独特的(*sui generis*)行为；它看起来并非凭空发生，而是如同所有的意向活动那般预设了一个激发活动(*motivation*)。在胡塞尔看来，被激发意味着被某物所触动，并且因而对其有所反应(Hua, 4/217)。那个激发了反思的东西——我们随后将有理由再次回到它这里——是一个预先的自身-触发(*self-affection*)。我之所以能专题化自身是由于我已经被动地自身觉知着了；我能够把握自身，因为我已经被自身所触动了(Hua, 6/111;15/78, 120)。

当我开始进行反思时，那激发了反思并随后得到把握的东西已经持续了一段时间。被反思的体验并没有在我开始关注于它的时候才发生，它不仅作为依旧存在着的体验而被给予，最重

① 我十分感谢卢汶胡塞尔档案馆的馆长鲁道夫·贝耐特(Rudolf Bernet)教授允许我查阅并且引用胡塞尔未发表的手稿。依据惯例，我将在引用手稿的部分附上德文的原始文本(翻译由我自己完成)：“Wann immer ich reflektiere, finde ich mich ‘in bezug auf’ Etwas, als Affiziertes bzw. Aktives. Das, worauf ich bezogen bin, ist erlebnismäßig bewusst — es ist für mich etwas schon als ‘Erlebnis,’ damit ich mich darauf beziehen kann”(Husserl Ms., C 10 13a)。

要的是它已经存在着了。正是这同一个行为现在反思性地被给予了并且在时间中持续着,即作为一个时间性的行为而被给予(Hua, 3/95, 162—164)。当反思发端时,它最初把握的是某种刚刚流逝的东西,即那被反思行为的激发时相。这一时相仍能被后续的反思专题化,其原因在于它并没有消失而是在滞留(*retention*)中被持守住;因此,胡塞尔能够断言,滞留是使得反思得以可能的一个条件。由于这一滞留,意识才能够成为一个对象(Hua, 10/119),换言之,反思惟当一个时间视域(*temporal horizon*)被建立时才能够发生。

2. 时间性

我已经提到,胡塞尔认为反思依赖于时间性。事实上,正是在他的内时间意识理论中,人们能够找到他对于反思前自身觉知之结构的最精妙的论述。现在,让我们转向这一理论以及一整套的问题,这些问题通常(恰当地)被标画为整个现象学中最为重要和最困难的问题(Hua, 10/276, 334)。^①

在《观念 I》中,胡塞尔将自己限定在对被构成对象与构成意识之关联的分析中。他阐明了对象的被给予性受主体性所决定的方式,然而除了强调体验的被给予方式不同于对象的(视角的)被给予方式,胡塞尔并没有对主体性自身的被给予性这一问题进行进一步的追问。如此的只字不发在现象学上是不能接受的。只要主体方面的条件的被给予性自身仍被遗置于暗处,那么对于对象之有条件的显现的分析也将必然

^① 请允许我在最开始作一番强调,我所关注的将是胡塞尔内时间意识的理论,就其有助于阐明自身觉知理论而言。因而我将不得不忽略他的时间分析本身的诸多方面。

地缺乏一个根基。^① 胡塞尔充分意识到了这一点,他明确承认在《观念 I》中他遗漏了最为重要的问题,即那些与内时间意识相关的问题(Hua, 3/182)。

胡塞尔将如此巨大的重要性给予了时间性的分析并认为它构成了现象学的基石,其原因在于它并不仅仅是对于对象之时间方面的被给予性的研究。它并不仅仅是对在时间延展之中意识到对象如何可能这一问题的澄清——例如旋律这一对象,它并不可能即刻完全显现,而是随着时间而展现——而且,它也是对意识本身之时间性的自身被给予性的说明。

在他的《内时间意识现象学讲座》一书中,胡塞尔提出了下列问题:对于我们而言意识到时间对象是如何可能的。众所皆知,他对此的论点在于,倘若意识仅仅提供给我们对对象之纯粹当下时相的通达并且意识流自身只是一系列体验的无关联点,就像一串珍珠那般,那么对于一个时间对象及其相继和改变的知觉将是不可能的。如若我们的知觉被限定在只能意识到此时所存在的东西,那么随着时间性的延展和持续想要感知到任何事物都是不可能的,因为孤立的、精确的意识状态的相继发生本身并不能使我们意识到相继和持续。既然我们明显地意识到了相继和持续,那么我们就必须承认,我们的意识无论如何能够涵括比当下被给予之物更多的东西。尽管我们能够一同意识(co-conscious)到刚刚发生的以及即将发生的事情,关键的问题却还没有解决:我们如何能够意识到那不再或尚未在我们的意识中在场的东西? 一些人认为想象或回忆或许在此起到了重要的作

^① 当然,人们可能会顺着康德的思路来论证先验的条件并不是自身被给予的,它本身不是一个现象。既然这样一个结论会把一种先验现象学的可能性以及对先验主体性的一种现象学研究排除在外,那么对于胡塞尔来说它就不是一个真正的选项。

用。然而,在观看一个运动(必然在时间中延展)或听一段旋律以及回忆或想象这两者之间存在着十分显见的区别。胡塞尔自己的抉择在于坚持显现的广度(*width of presence*)。

在胡塞尔看来,时间性的基本成分并不是一个“刀锋”(knife-edge)似的当下,而是一个“持续区段”(duration-block),即包含了当下、过去和将来这三个时态的时间场。有三个专业术语可以用来描绘这一意识的时间形式:(1)所谓的原印象或者原呈现,即仅仅指向对象之当下时相的瞬间。^①原呈现从不孤立地出现,它是一个抽象的构成环节,即无法独自提供给我们关于一个时间对象的觉知。它总是伴随着(2)一个滞留(*retention*),这一构成环节向我们提供了关于对象的刚刚流逝之时相的意识,换言之,它使我们觉知到了那个正在沉入过往的时相。同时原初表象也伴随着(3)一个前摄(*protention*),此环节以一种多少有些不确定的方式意指向即将发生的对象的时相。在我们对于体验进程中即将发生之事的内隐的及非反思的预期中,前摄的作用是显著的。因而一切鲜活体验的具体完整的结构是前摄—原呈现—一滞留。尽管这一结构的特定体验内容在每一时刻都发生着变化,然而在任何一个给定的时刻,这一三重结构却作为一个统一的整体而(同时地)在场:

如此一来,下述这一点就变得很明显:具体的感知——作为一个对在时间中延展的对象的原初意识(原初

^① 胡塞尔偏爱的术语是“原印象”(Urimpression)。然而,在他新近出版的《关于时间意识的贝尔瑙手稿》中,他却使用了“原呈现”(Urpräsentation)这一术语(Hua, 33/116—117)。这是一个更理想的且更少模糊性的术语,因此我将在下文中使用该词。

被给予性)——自身内在地被构建为一个瞬时感知(所谓的原印象)的涌流系统。但是每一个这般的瞬时感知都是一个连贯性(continuity)的核心时相,这一连贯性一方面体现为瞬时的渐变滞留,另一方面在于一个关涉即将到来者的视域:一个“前摄”的视域,它被揭示为一个不断顺次转化的到来。(Hua, 9/202)

为了更形象地予以说明,让我们设想在某一情境下听到了这样的一句话:“乔,快点回家!否则我就要拿(take)……”当听到最后一个词语“拿”时,我们不再听到任何之前的词语,然而若想要让句子对于我而言具有意义,那么我就必须保留住它们的含义。相应地,当听到最后一个词语时,我将对这一句子的走向有某种预期含义。这便是为何当句子只在“拿”这儿结束或是跟着“出壁橱里的蓝色雨衣”这些词语时,我会感到很惊讶。

这一时间进程的动态结构是什么?倘若为了简单起见,我们只关注于滞留的作用并且以胡塞尔所偏好的旋律或者一串声音为例,如 C—D—E,那么传统胡塞尔式的解释将如下所示。当音调 C 首先被听到时,它被一个原呈现所意指。当音调 D 随之而来时,这一音调 D 将在一个原呈现中被给予,而音调 C 则在此时被滞留所持守,当音调 E 响起时,它替代了音调 D 而处于原呈现之中,而音调 D 则如今被滞留所保持,并依此类推。然而,滞留并不仅仅是对刚刚经过之声音的意识。每当一个新的声音在原呈现中被意指时,全部的滞留序列都经历了变更。当音调 D 相继于音调 C 而出现时,我们对于音调 D 的表象意识将伴随着一个对于音调 C 的滞留(D(c))。当音调 D 被音调 E 所取代时,我们对于音调 E 的表象意识将不仅伴随着一个对于音调 D 的滞留,同时也将伴随着一个对于音调 D 中所持守之音

调的滞留($E(d(c))$),并且如此一直继续下去(Hua, 10/81, 100)。

胡塞尔的模型意在解释如下事实:我们体验着连贯性并且我们的体验自身也是连贯着的。然而,这可能遭到反驳:他的理论为意识的每一当下事件提供了一个过于复杂的结构,因为它被假设为保留着每一个先行意识状态的滞留踪迹。但是正如胡塞尔所指出的那样,随着时间的流逝,过去的对象和体验迅速失去了它们的差异性及其独特性质;它们淡入背景之中,变得模糊起来,并且最终失落在无意识的暗夜里(Hua, 11/169—171)。

滞留和前摄应当与本己的(专题性的)回忆和期待有所区分。在保留和前摄那些刚刚响起或将要响起的声音以及回忆往昔的一个假期或是期待下一个假期之间有着十分显见的差异。虽然,后两个行为作为成熟的意向体验预设了滞留和前摄的作用,但滞留和前摄却是一个当下体验的依赖性环节。它们给予我们的并不是额外的意向对象,而是对于当前对象之时间性视域的意识。回忆和期待至少在某种程度上受制于我们的意愿,^①即它们是我们自身能够发动的意向行为,而我们却无法阻断滞留和前摄。它们是被动的过程,因而无须我们主动的作用便能发生。

而这一切与自身意识又有何关联呢?胡塞尔对于内时间意识的结构分析服务于双重目的。它不仅意在解释我们如何能够随着时间性的延展而觉知到对象,同时也在于说明我们如何能够觉知到我们自己起伏着的意识流。简言之,仅仅了解我们如何能意识到时间对象并不足够,此外还须知道的是,

^① 当然,正像普鲁斯特(Proust)在《追忆似水年华》一开始那个著名的“小玛德莱娜”点心的例子中所描绘的那般,也存在着自发产生的回忆。

我们如何觉知到意指向这些时间对象的体验。我们的知觉对象是时间性的,但是我们对于这些对象的知觉又是如何的呢?它们也同样受制于时间构成的严格规律吗?它们也是兴起、持续、消逝着的时间统一体吗?胡塞尔常常称体验自身在前摄—原呈现—滞留这一结构中被构成;在此构架之中,它们只是被给予的、自身觉知着的(Hua, 11/233, 293; 4/102)。但是这一时间性的自身觉知如何被理解?人们能够在胡塞尔的著作中发现不同的(甚至相互冲突的)解释。我们不妨来看一看其中的一些。

3. 内在对象解释

在近期出版的胡塞尔《关于时间意识的贝尔瑙手稿》中(最初写于1917—1918年),人们能够发现一些篇章,在其中胡塞尔所支持的或许可被称为内在对象(*internal object*)解释的东西,即他主张,内时间意识使我们觉知到了作为内在时间对象的意向性体验。例如,在题为“行为作为‘现象学时间’中的对象”的第6篇中,胡塞尔认为,人们应当区分对于一个声音的知觉以及原初或内在的意识,在其中这一知觉作为时间统一体而被构成。每一个知觉都被胡塞尔称作一个行为—对象(*Aktgegenständlichkeit*)。每一个知觉自身都在原初时间意识中被构成(Hua, 33/107—109)。在该卷的其他部分也有相似的论断。在第7篇中,胡塞尔写道,这是一个必要的事实:每一个处在涌流着的生活之中的体验都作为一个内在的时间性对象而被构成(Hua, 33/128)。在第18篇中,他写道,每一个具体的体验都是一个生成的统一体(a unity of becoming)并作为内在意识之中的对象而被构成。事实上,体验只是内在意识之中的对象——在其中,更进一步的对象被构成(Hua,

33/318)。①

在1929年的一条笔记中,胡塞尔最后的助手欧根·芬克(Eugen Fink)写道,胡塞尔原本打算在对《关于时间意识的贝尔瑙手稿》的修改中针对那些关于时间意识的最初(且更为著名)讲演(1905—1910年)进行一项他认为至为重要的改进,这其中包含着“对布伦塔诺—亚里士多德学说的重建”(引自Bruzina, 1993, 360)。事实上,在《关于时间意识的贝尔瑙手稿》中很容易辨识出这些布伦塔诺的因素;然而,它们是否也构成了对于胡塞尔早期的种种反思的一个改进,这却是另一个问题。首先,胡塞尔确实短暂地考虑过通过无意识来避免根基的无穷倒退,然而如同布伦塔诺一般(参见第45—47页以上),他最终放弃了这一解决方案(Hua, 33/200)。其次,胡塞尔时常看起来完全接受了布伦塔诺的选项:心理状态或者是非意识的,或者作为意识对象而被给予,除此而外没有第三种可能性。最后也是最具启发性的一点在于,胡塞尔在若干场合下借用了布伦塔诺对于意识的初级和次级对象的区分:

意识并不仅仅是对象-意识,即对于其“初级”对象的意

① 这一对于对象的明显专注同样也出现在另一个稍有不同的文本中。在第15篇中,胡塞尔写道,每一个内在对象都与一个突出的对象即“我”具有特定的关联,而且这个“我”也是一个自为的对象(Hua, 33/284)。在一页之后,胡塞尔修改了这一论述并且写道,我并不是如同其他对象那样的一个对象。事实上,它恰是那个主体,所有其他的事物对它而言都是对象。胡塞尔不去考虑这一修正,仍然坚持认为,我能够成为一个我,只要它能够成为一个自为的对象(Hua, 33/285)。很显然,胡塞尔仍然并不十分满意这一表达,在几页之后他写道:“它的存在完全有别于任何对象的存在。它正是一个主体的存在。”(Hua, 33/287)我们又一次可能在胡塞尔的文本中觉察到一种显著的犹豫。在我看来,这一犹豫不决很早就应该得到解决。当然,人们应当记住,这些文本是所谓的研究手稿。它们并不是打算出版的文章,而是胡塞尔为了通过写作过程而获得洞见的文本。

识,而同时也是“内在”意识,即对于自身及其意向过程的认识。除了初级对象之外,它还具有“次级”对象。(Hua, 33/42)

在这两方面,我们都具有作为中介的意向性,每一个作为中介的意向性都具有双重的意向性“指向”,指向初级对象和次级对象,即指向“行为”和在“被给予方式”之下(in “the how of their givenness”)的初级对象。在这两方面都不会导向任何无穷的意向倒退。(Hua, 33/10; 亦参见 33/206)

胡塞尔在《关于时间意识的贝尔瑙手稿》中对布伦塔诺的理论所作的积极评价和他最初的评价大相径庭。正如我们在第2章中所见到的,胡塞尔在《逻辑研究》中否认有任何证据能够表明一个恒常和持续的内知觉的存在,且他认为布伦塔诺的理论仅是一种建构(Hua, 19/367, 759)。在早期著作中,胡塞尔相当明确且毫不含糊地放弃了将我们体验的被给予性等同于对象被给予性的尝试。虽然他曾明显想使自己远离如下的观点:我们的体验通过被作为次级对象而成为有意识的,然而从贝尔瑙时期的重要手稿来看,他却看似令人遗憾地忘记了这些洞见。

在我看来,从第6篇(及其他)中所构略出的立场根本上是一种误解。在进一步呈现出胡塞尔的另一更具说服力的学说之前,让我首先简略地概述一下,为何我相信内在对象学说是错误的,且为何我认为胡塞尔自己已经对其进行了充分的说明。

承认我们在特定的情形下(即当我们反思时)将我们自身的体验知觉为内在对象,这一点相对地,但却并非完全地没有争议。倘若我反思自己当下对手提电脑的感知,并且试图反思地辨明和清晰表达出这一知觉的不同结构,我的确看似面对着一

个相当特殊的内在对象。在《关于时间意识的贝尔瑙手稿》中，胡塞尔称这些反思对象为“意向对象”(noetic objects)(Hua, 33/449)。然而，关键的问题在于，我们的体验是否也在先于反思的内时间意识中作为对象被给予。它们原初的被给予是否是一种对象显现？这正是内在对象学说所断言的。但那是真的吗？我不仅认为从一种纯粹描述的观点来看它是错误的——在我的日常生活中，我专注和忙碌于各种世间的事务和对象，我并没有将自己的意识流觉知为内在对象的相继——而且在我看来这一观点在概念上和理论上都具有误导性。

当我们有意识地体验某物时，我们是自身觉知着的吗？正如我们已经看到的那样，胡塞尔的答案是肯定的。当我有意识地感知到一个对象，感知体验自身至少以一种隐默的方式作为我的体验而被给予。当我有意识地品尝新鲜的煮咖啡、触摸一小块冰、看见一只蜻蜓或是感到痛苦或头昏眼花时，此时的体验具有第一人称被给予性的特点，它即刻显现为我自身的体验。第一人称体验向我呈现出一个对于我自身的即刻通达，因此我们可以合法地谈论一种内隐的(以及最小程度的)自身觉知。在这一情形下，产生了某个问题；我经历着的体验具有我属性的特征，但是一个纯粹的对象为何以及如何能够作为属于我的而被给予？事实上，我对于一个对象的觉知如何可能构成自身觉知？虽然自身觉知暗示出了某种类型的同一性(identity)，但对象意识的特征恰在于体验的主体和客体在认识论上的差异，并且正如胡塞尔在《关于时间意识的贝尔瑙手稿》中所指出的，在意向对象和意识到对象的意向体验之间总存在着一个现象学的差异(Hua, 33/199)。然而在这一情形下，我们面临着两难之境。不可否认，我们将体验觉知为自身的。但只要我们继续主张将其觉知为对象这一点，那么我们便无法断言我们将体验觉知为属于自身。

是否还有其他的选项？摆脱这一两难境地的明显方式在于承认我们以一种直接的、前反思的以及非对象化的方式觉知到了自身的体验。倘若我们想要避免一种无穷倒退，那么这一原初的、前反思的自身觉知就不可能是一个次级行为或反思，而必定是体验自身的一个构成方面。体验的状态必定先于反思而显现自身，而非作为对象。打个比方，体验状态的特征在于一种特定的自身照亮(*self-luminosity*)；它们是自身启示或自身显现的(参见 Shoemaker, 1996, 51, 225)。因此，体验的第一人称被给予性不该被当做一个高阶表象、反思、内在监控或内省的结果，而是应当被视作体验的一种内在固有的特征(*intrinsic feature*)。倘若真正的自身觉知是可能的——谁又会否认它的存在呢？——这看起来便是惟一的选择。因此，解决方案在于，否认体验的原初被给予性是一种对象被给予性。

或许人们会这样反驳：我们无须区分不同类型的对象。正如科图姆斯(Kortooms)在其最近的著作《时间现象学》一书中所坚持的那样，当我们称一个体验作为“对象”被给予时，“对象”这一术语必须被置于引号之中，因为体验的意识并不真正是一个统握的、对象化的意识(Kortooms, 2002, 102, 130, 192, 237)。换言之，体验这一“对象”仅仅是一个边缘的、非统握及非对象化的“对象”。但在我看来，这是一次失败的救助尝试。我们需要术语的精确性，且谈论一个非对象化的对象并不能令人满意。

很显然，区分专题性的(焦点上的)以及边缘的(外围的)意识样式是必要的。在我对于手提电脑的专题性觉知和我对其周围无数物体的边缘觉知之间存在着显著的区别。我们同样需要驱除任何将意识等同于注意的狭隘观点，它宣称我们只能意识到那些我们施加注意于其上的事物。体验的现象内容并不限于，或穷尽于我们所察觉到的或能够详尽描述的事物。存在着

不被察觉的体验,但这些不被察觉的或不被注意的体验仍然是体验。人们甚至会认为我们意识的很大部分由这类不被察觉的体验所组成。丹顿(Dainton)近来将这一体验域称作现象背景(the *phenomenal background*),并认为它具有三个主要成分:其一是多种多样的身体体验;另一个是世界显现的感知体验;第三个成分在于我们的自身感,它是一个萦绕着的内在背景,关系到我们作为自身所是之意识存在的感受(Dainton, 2000, 31—32)。所有的这一切看起来相当正确。然而关键的问题在于,这一对焦点和外围意识的区分——在两类对象意识之间的区分——在面对我们体验的前反思被给予性这一问题时是否適切。^①

胡塞尔在1906—1907年《逻辑和认识论导论》(*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*)的讲座中对这一问题进行了广泛的探讨。一开始,他注意到当我们从事一项知觉活动时,我们觉知到了知觉对象。但感觉和知觉体验自身又如何呢?它们同样是有意识的,但却并没有作为感知对象而被给予;它们并没有被知觉到。倘若并没有在感知上被给予,“有意识的”又意味着什么呢?(Hua, 24/242)很显然,体验成分并不构成感知对象之对象性背景的一部分,感知对象,例如一幢房子,总是坐落在一个知觉场中。房子位于各种其他对象的正中,且很显然感知体验自身并不能在这些对象中被发现,仿佛它位于靠近左面墙壁若干厘米的地方似的:

人们不应当误解对于对象性背景(*gegenständlichen*)

^① 对专题和边缘意识之关系的一种经典论述可参看古尔维奇1974年和1985年的文章,他断言前反思的自身觉知应当被理解作为一种边缘的、非注意性的对象意识(Gurwitsch, 1974; 339—340; 1985, 4)。

Hintergrund) 的意识和在体验存在 (*Erlebtseins*) 之意义上的意识。鲜活体验 (*Erlebnisse*) 本身确实具有它们自己的存在, 但它们却不是统觉的对象 (在这一情形下我们将以无穷倒退告终)。然而, 背景对象性地被给予我们; 它通过一个统觉的鲜活体验之杂多而被构成。我们并没有对这些对象加以注意……但是它们却仍然以一种与纯粹鲜活体验自身相当不同的方式被给予我们……对于背景的注意性意识和在纯粹体验之被给予意义上的意识必须完全区分开来。(Hua, 24/252)

我们很清楚自己能够将注意力从感知对象身上移开并投向感知体验。在这一意义上, 对体验进行反思是可能的。再次提出这一问题: 在反思之前被给予的感知体验又是如何的呢? 它如何前反思地呈现? (Hua, 24/244) 在 1906—1907 年期间, 胡塞尔通过将意识区分为体验存在和意向性来回答这一问题。后者涉及了朝向对象的指向性, 而前者则没有。正如胡塞尔明确写道的的那样: “‘体验’ 并不意味着对象 (性) 地具有 (*Gegenständlich-Haben*), 也不意味着以这种或那种方式与一个对象‘相关’ 并对之采取一种立场等等。” (Hua, 24/247)

如下这样一种尝试或许是诱人的: 通过将我们前反思的体验视作某种作为潜在主题持留于背景之中的东西——与冰箱的嗡嗡声完全一致的方式——我们将前反思的自身意识比做边缘性的对象意识。但是, 这一尝试将最终引起误解, 因为它始终夹缠在主体—对象的模式之中。它仍然被束缚于如下的观念, 即我们体验的世界或者作为对象而被给予, 或者根本不被给予; 如此一来, 对象专题性地或边缘性地被给予这一点就成为了惟一的变量。但是, 这一思想路线是有缺陷的, 因为它错误地断言了只存在一种类型的被给予性或显现——对象被给予性。倘若事

实真是如此,那么自身觉知在严格意义上(被理解为将某人自身觉知为主体)将是不可能的。

当然,事实上这一论断——自身觉知和对象觉知是互不兼容的觉知类型——的真实性很大程度上取决于我们究竟用“对象”来意指什么(参见 Cassam, 1997, 5)。然而,从一种现象学的角度来看,对象性(objecthood)是一种特定的被给予模式。对于胡塞尔而言,一个对象是某种在对象化的过程中被构成的东西。更确切地说,他认为只有当某物被体验为具有一种超越性(*transcendence*)时,它才作为对象而被给予。只有当我们将某物体验为在侧显的多样性之中的统一性,或是差异之中的同一,也即是说,作为某种超越了其自身实际显现或能够在诸多体验状态中作为同一者而被意向的事物时,我们才将其体验为对象。而且,对象被给予性必然包含了一个认识论上的区分,即显现者和向谁显现、对象和体验主体间的区分。使某物作为体验对象而被给予,即是使其区别于那将它作为对象的主体体验。换言之,依据定义来看,一个体验对象是某种立身于体验主体对面或是与其相对照的事物(参见德语词语 *Gegenstand*)。正因此,将对象意识作为理解自身觉知的模型是非常不合适的。另一个原因在于(已经在第1章中讲明),试图将自身觉知构想为一类对象意识将会引发无穷倒退。

当我们全神贯注或沉浸于日常所关切的事物之中并只是简单地经历着我们的体验时,它们并没有作为对象而被给予;它们不是我们从远处观察着的事物,也并不立于我们的对面。然而,这些恰可能发生于反思之时。在反思中,我们能够在自己和我们自身体验世界的一部分之间形成对照。我们能够使自己远离一种体验并将其作为对象。倘若我反思当下的感知,那么它将成为某种在前反思和反思的不同被给予性之中保持同一的东西而被给予,换言之,它作为与之前非专题性地体验到的东西相同

的东西而被给予。只有在反思中,当我们面对两种不同行为——反思的以及被反思的——之间的关系时,后者才可能显现为超越于前者。在前反思的层面上,只存在着一种体验,它不能显现为一个时间对象,因为它不能在与自身的关系中显现为超越者。

总之,我并不认为胡塞尔在《关于时间意识的贝尔瑙手稿》中所提出的学说在系统性上令人感到满意。^①然而,正如我已经暗示的那样,我也相信胡塞尔本人在极大程度上反对这一观点。这不仅体现在《逻辑研究》和《逻辑和认识论导论》中,同样在其后期著作中也是如此。紧接着我将提出对胡塞尔内时间意识研究的另一种解释,它使得人们得以将这一研究与胡塞尔对前反思和反思性的自身觉知间关联的解释联系在一起。

4. “原意识”与自身触发

在现象学上谈论意识的时间性即是谈论时间性的意识被给予性。谈论时间性的意识被给予性即是谈论它的时间性的自身被给予性。其他的提法都会使意识实体化。为何要谈到自身被给予性呢?因为虽然在一个对象被给予的情形下,我们必须区分被给予的对象以及它之被给予的主体,然而当面临我们体验的被给予性时,这一区分却不适用了。体验是在自身之中,通过自身且为了自身而被给予的。这意味着,将内时间意识和意向

^① 或许人们可以说,在第6篇文章中(以及他处)胡塞尔只是在把玩一些概念以看一看它们会把它引向何方。倘若这一宽容的解释是正确的(很可能就是这样),那么人们可能会怀疑,这一篇文章是否值得出版(参见第73页注释^①)。对于《关于时间意识的贝尔瑙手稿》的一个更为详尽的探讨,请参见 Zahavi, 2004d。

体验间的关联构想为独立的两种意识维度间的关联将是一个错误。当胡塞尔断言体验是在内时间意识中被构成时,他并不是在说,体验通过主体性的其他部分而被带入被给予性之中,仿佛一个部分将其他部分作为它的对象。称一个体验在内时间意识中被构成意味着它通过自己的方式被带入觉知之中。它被称作内时间意识,因为它内在固有地属于体验自身最内在的结构。换言之,内时间意识完全是意识流的前反思自身觉知,因而胡塞尔对于内时间意识之结构的学说(前摄—原呈现—滞留)应当被理解为对第一人称被给予性的(微)结构分析。

因此,胡塞尔的立场是较明确的。某个意向体验是对某种区别于其自身之物的意识,即对那所意向对象的意识。同时,体验也显现自身。因而除了具有意向性之外,体验也同时具有内意识的特征,胡塞尔有时也称其为原意识(*Urbewusstsein*) (Hua, 10/89, 118—120)。

胡塞尔在其早期讲座《逻辑和认识论导论》中就已经使用了“原意识”这一概念,它并非意指某个特殊的意向体验,而是指称前反思的非对象化自身意识这一普遍维度,它是任何发生着的体验的重要部分(Hua, 24/245—247)。反思总是迟来的以及回顾性的(*nachträglich*),而原意识则是——正如其前缀“Ur-”所表明的那样——原初的(*ursprünglich*) (亦参见 Ni, 1998, 80)。

主体性本质上是自身-时间化的,运用胡塞尔自己的隐喻——意向体验原初地作为体验流之中的波浪而被给予(Hua, 10/75, 29/194; Husserl Ms., C 17 63a)。这些体验原初地就是自身时间化着的意识流的重要环节,因而恰恰不是独立的时间性对象(Hua, 10/333—334, 371)。胡塞尔称我们的体验——无论是知觉、回忆、猜测、判断、想象——一开始就显现自身(虽然并非作为内在被给予的时间性对象),他也指出反思将

一个新的时间性形式加在我们的意识之上。^① 当我们通过反思开始专题化我们的体验时，它们便成为了主体或内在的时间性对象(Hua, 10/285; Hua, 14/29)。正如在后来的 C 手稿中所阐明的那样：

我对于我和意识的专题性体验本身即是对一个连续有效性的奠基——对一个持续存在、内在存在的奠基。(Husserl Ms., C 12 3b; 楷体为我所加)^②

纯粹的涌流仅当其(反思地)被观察(及其他)时才被对象化，而且是通过重复的可能性。(Husserl Ms., C 16 59a)^③

在反思之前并不存在对内在对象的觉知，在体验流的前反思自身被给予性和内时间意识的涌流之间也不存在着区分。

主张内时间意识的涌流即是体验的前反思自身被给予性，这并不是在否认我们独一无二、瞬时的体验和体验活动的持久之维间存有区别，即“体验内容”(Erlebnisse)和“体验活动”(Erleben)之间的区别(Hua, 23/326; 亦参见 14/46)。事实上，有充分的理由表明我们不应简单地将体验等同于体验活动，将意向体验等同于体验的前反思被给予性，很容易阐明为何需

① 对这些问题的一个更为详尽的探讨，请参见 Zahavi, 1999。

② “Aber meine thematische Erfahrung vom Ich und Bewusstsein ist in ihrer Art selbst Stiftung einer Fortgeltung — eines bleibenden Seins, des Seins des Immanenten.”(Husserl Ms., C 12 3b)

③ “Aber das bloße Strömen wird eben erst durch das Betrachten etc. gegenständlich und durch die Vermöglichkeiten des Immer-Wieder.”(Husserl Ms., C 16 59a)

要维持这一区分。倘若我们以三种不同体验为例,对于一只小鸟的视觉感知、对于即将到来的假期的期待,以及对于“地球是太阳系中最大行星”这一断言的驳斥,很显然,这三种体验具有不同的意向结构。但这三种体验的自身被给予性却并非在各种情形下具有不同的结构。相反,我们面临的是同一的基本结构。然而,倘若事实如此,我们便不需要在体验和它的被给予性之间作出区分。虽然我们经历了无数不同的体验,但其第一人称被给予性的维度却保持不变。若借用詹姆斯(James)的那个令人印象深刻的形象比喻,它就像那永恒地出现在瀑布之上的彩虹,其自身的性质并不因那流经它的事件所改变(James, 1890, I/630)。换言之,对活生生的当下严格的单一性和流转着的体验多数性作出区分是相当适切的。我们必须认识到,可区分性(distinguishability)并不等同于可分离性(separability)。我们所针对的并不是一个纯粹或空洞的第一人称被给予性之域,仿佛具体的体验随后进入其中。内时间意识之流不拥有属于它自己的自身显现,它正是体验非对象化的、前反思的自身显现。

胡塞尔关于自身觉知的最深刻的研究可见于他对内时间意识的分析之中。尽管胡塞尔否认我们的体验前反思地作为时间性对象而被给予,但他却断言,自身觉知具有一个时间性的基础结构(infrastructure),且前反思的自身觉知本己地就是被卷入前摄—原呈现—滞留这一结构中的显现。出于这些原因,人们能够在胡塞尔对滞留过程的著名分析中发现其自身觉知理论的精妙之处。胡塞尔称这一滞留过程具有双重的意向性,即横向和纵向的意向性(*Quer- and Längsintentionalität*):

在一种情形下,我们的注意力可以被指引着穿越那在持续的涌流过程中“相合”并作为声音之意向性的时相。但我们的注意力同样也可以指向这一涌流、这一涌流的某一部

分,或这一涌流意识从声音开始至结束的过渡。每一个“滞留”类型的意识的映射(adumbration)都拥有双重的意向性:其一服务于内在对象即声音的构成。我们称这一意向性为对(刚刚被感觉的)声音的“第一性回忆”,或更确切地说,声音的滞留;另一重意向性是第一性回忆在此涌流中统一性的构成;由于它是一个“仍在意识”(still-being-conscious),一个持留意识——由于它恰是滞留——因而滞留也是对已逝之声音-滞留的滞留:在其持续地于涌流中被映射的过程中,它也是连续先行时相的持续滞留。(Hua, 10/80—81)

如果 $P(t)$ 是一个声音的原呈现,那么当一个新的原呈现出现时, $P(t)$ 便在一个滞留中被保持, $R_p(t)$ 。然而正如符号所表明的那样,每一个滞留都不仅保存了先行的意识声音,同时也保存了先行的原呈现。也即是说,涌流的实际时相不仅保持着刚刚存在着的声音,同时也保持了涌流的过去时相。简而言之,滞留过程不仅使我们体验到了一个持久的时间性对象——它不单使得一个对象能够在时间性时相的杂多中构建起同一性,它也给予了我们时间性的自身觉知。

涌流对于对象之持续的构成被称作它的横向意向性,涌流对于其自身流动之同一性的觉知被称作它的纵向意向性(Hua, 10/80—81, 379)。尽管后者携带着“意向性”这一名称,但倘若某人将其等同于某类对象意向性,那便是对胡塞尔理论的一种明显误解,因为胡塞尔对于纵向意向性的学说,事实上是对意识的前反思被给予性的分析。恰是由于意识具有此种非对象化自身觉知的特点,才使得摆脱无穷倒退成为可能:

构成内在时间的意识流不仅存在,而且它以如此不同寻常,但却又易理解的方式存在着,以至于涌流的自身显现

必然地存在于其中,因而涌流自身也必然地在流动中可被把握。涌流的自身显现并不要求第二个涌流;相反,它将自己构建为自在的现象。(Hua, 10/83)

这一《内时间意识现象学》中的核心段落并没有被胡塞尔的批评者们所轻视。通常它遭遇到以下两种不同的论争:

1. 倘若某人断言意识流的特点在于自身显现,那么他必定会提出疑问:当这一意识流向自身显现时,所显现的究竟是什么。在克拉默看来,惟一的答案在于,这一意识流作为自身显现之流而对自身显现。然而,在他看来,此答案仅仅显明了这一自身显现的概念既多余又是循环的(Cramer, 1974, 587)。

然而,这一批评是否恰当是值得质疑的。克拉默看似期待某种自身觉知的理论,但它作为对某个独特现象的阐明将永远无法被提供出来,尤其是那种将现象分解为一些无自身觉知的简单成分的理论。换言之,提供一种非循环的自身觉知理论是不可能的,这对于那些明确承认了自身觉知不可还原及其基础地位的人们而言并不成问题。只有对那些寻求通过某种更基本的东西来解释自身觉知的人,它才是一个问题。

2. 倘若意识流的自身显现将通过纵向意向性的概念而得到解释,即作为一种滞留过程,那么难道我们自身觉知到的仅仅是那些刚刚逝去的事物吗?意识最初是非意识的且仅当其被保留时才获得了自身觉知吗?这一思路得到了德里达(Derrida)的支持。

在德里达看来,倘若原呈现是一个简单的且完全自足的根基和源泉,那么理解滞留和原呈现之间的关联以及把握永久的滞留变更将是不可能的。原呈现总是已经配备了一种时间性密度,并且滞留变更并不是一个后续的附加,而是原呈现的一个不可或缺的部分。自身觉知并不是一个简单的、未分的统一体,其特点在于一个原初的复杂性及一份过去的遗产。当下只有经由

滞留的变更才可能作为当下而向自身显现。在场是一种分化(differentiation),只有当其与缺席交织在一起时,它才存在(Derrida, 1990, 120, 123, 127)。

人们很快便会看到,被知觉之当下的在场只有当其持续地与一个非在场和非感知、与第一性回忆和期待(滞留和前摄)相混合时才显现为如此这般。这些非感知既不是被附加到实际被感知的现在之上,也不是偶然地伴随着这一现在。它们本质上且不可或缺地被包含在其可能性之中。(Derrida, 1967a, 72[1973, 64])

更确切地说,由于原呈现和滞留之间的密切关联,自身在场必须被构想为现在和非现在之间的一种原始区分或交织(*interlacing*)。意识从不会在一个完全和瞬时的自身在场中被给予,而是在现在和非现在的差别中向自身呈现出自己。由于滞留之痕,体验的被给予性才成为可能;它在一个非同—的背景中涌现并且被往昔的不可还原的他异性(*alterity*)所萦绕(Derrida, 1990, 127—128, 168, 240)。正是出于这一原因,我们才有必要将先验的或构成性的意义赋予自身觉知之中的非在场(Derrida 1990, 166; 1967a, 5)。

这些反思不仅阐明了理解自身觉知之时间性分切表达(temporal articulation)这一任务的复杂性,它们也具有某种令人感到困扰的含义,即意识并非作为其所是而向自身显现,而是作为其刚刚曾是。换言之,在主体性的内核中看似存在着一个盲点,也就是说,在场之域环绕着一个基本的缺席中心:意识在最初即是非意识,它事后(*nachträglich*)才通过滞留变更而获得自身觉知。

尽管胡塞尔自己也曾预见到德里达的这一思路,且他甚至在某些时候认真地思考过它(Hua, 10/83),但他最终却十分明

确地驳斥了它：

一个处于将被构成的过程之中的体验，它的开始时相是怎样的呢？它也是仅在滞留的基础上才开始被给予的吗，且倘若没有滞留紧随其后，它将会变得“无意识”吗？我们必须如此回应这一提问：只有当开始时相以所指出的方式通过滞留和反思（或再造）而流逝之后，它才能成为一个对象。但倘若它仅仅被滞留所意向，那么，那赋予它以“现在”这一标签的东西将始终不可理解。它至多只能消极地与其变式区分开，而且它并不能使我们滞留地意识到任何先行时相；但开始时相却必定在意识之中以相当积极的方式存在。谈论一种仅在之后成为有意识的“无意识”内容是毫无意义的。意识必然在其每一时相中都是意识。就如同滞留时相并不使先行时相成为对象而意识到它们，原材料也同样——确切地说，在“现在”的原初形式中——不作为某种对象性之物而早已被意指。（Hua, 10/119）

胡塞尔的分析并不意在暗示意识仅通过滞留而意识到自身。相反，他明确主张，滞留过程及其变更预设了一个“印象的‘内在意识’”（Hua, 10/110），他也称其为原意识，即一个原初的和直接的非对象性自身被给予。这并不仅仅因为意识本身是自身被给予的，也由于一个非意识内容的滞留是毫无可能的（Hua, 10/119; 11/337）。

对这一直接的自身被给予的本性作出进一步的细化说明是否可能？很遗憾，胡塞尔不再提供任何细节。胡塞尔所使用的术语连同如下事实——我们面对着一种发生（occurrence），而它决不是由主体所引发、掌管或控制的——向我们暗示出了，我们所应对的是一个纯粹被动性的状态，它具有自身触发的形式。这一解释得到了

胡塞尔的确认,例如在他的手稿 C 10(1931 年)中,胡塞尔称自身触发是起着作用的自我的一个本质、贯穿以及必要的特征。在手稿 C 16(1931—1933 年)中,他补充道,我们不断地(*unaufhörlich*)受到自身的触动(亦参见胡塞尔手稿 C 10 3b, 5a, 7a, 9b—10a; C 16 82a; C 16 78a)。因此,当指称体验之自身被给予性的最基本层次时,“原意识”和“自身触发”便成为了现象学所选用的术语。

自然,有人可能会反驳道,“自身触发”这一术语十分不适合被用来指称一类前反思和非关系性的被给予性,因为它似乎包含了触发物和被触发物之间的结构差异(参见 Derrida, 1967a, 92; 1967b, 235)。作为回应,人们可以指出,胡塞尔并不是惟一个在自身觉知的描述中使用这一术语的现象学家。梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty, 1945, 469, 487)、海德格尔(Heidegger, GA 3: 189—190)以及米歇尔·亨利(Michel Henry, 1963, 288—292, 301)也使用了这一术语。例如,梅洛-庞蒂曾写道,意识总是被其自身所触发或被给予其自身,并且“意识”这一词语的含义依赖于这一自身触发(Merleau-Ponty, 1945, 488)。而亨利则特别强调了自身触发真正直接的特性。在他看来,我们不当以理解普通(外部)触发的方式来理解自身触发,即将其视作某个过程,在其中包含了感觉器官或机能同被感觉对象之间的区分。换言之,当谈论自身触发时,人们应当牢记的是,我们所面对的是一类非关系性的显现:在这一层次上,并不存在着主客二分,也不存在显现的与格和属格之间的区分^①(参见

① “与格”和“属格”是西方语言的特殊语法现象,一些语言,如德语中就还保留着主、宾、属、与这四个格,而另一些如英语就只有主、宾格之分。与格通常表示事情为之而做或与之有关,显现的与格就意味着向……而显现,而属格则通常表示从属关系,显现的属格意味着何物或谁的显现,在此作者想要强调的是,在自身触发的情形下,显现者和向之而显现的东西是未分的,也即具有一种非关系性的、无主客二分的特性。——译者

Zahavi, 1999)。对这一术语的选择主要是由于,它能够捕捉住前反思自身觉知的全部定义性特征,包括直接性、内含性、非对象化以及被动性等本质特性。

前反思的自身觉知具有一种内在的区分和表达。胡塞尔坚持认为,只有这一事实才能够解释时间性自身觉知、反思以及回忆的可能性;然而,称自身觉知是间接的以及延时的,即意味着我们仍然受制于如下观念:将原呈现和滞留视作两个不同的独立成分。^① 意识是活生生在场之境域的生成,这一在场之境域的具体和完整结构是前摄—原呈现—滞留,不可能存在着不包含滞留和前摄视域的意识(Hua, 11/317, 337—338, 378)。意识作为在场(原呈现)和缺席(滞留—前摄)^②的统一而“直接”被给予,它并不是一个逐步、延时或间接的自身绽放过程。若人们一方面想要免于被非时间的即时自身觉知这一斯库拉(Scylla)所吞噬,同时又要逃离卡律布狄斯(Charybdis)之口^③——一个完全断裂的时间意识,它使当下意识和意识流的整体变得不可理解——那么以上所说的看来便是必要的了。^④

① 这便是为何德里达的论证包含了一种令人费解的张力。一方面,德里达想要强调原印象和滞留之间的密切关系和连贯性。孤立和分离地谈论它们是一种错误的抽象。但另一方面,他又想要把滞留描述成与原印象不同且外在于原印象。惟有这一点使得他称印象意识是由滞留之他异性所中介并构成的。

② 芬克以一种“去当下化”(Entgegenwärtigung)来谈论滞留和前摄(Fink, 1966, 22)。

③ 斯库拉是希腊神话中的六头女妖,她位于狭窄海峡一侧的礁石上,而海峡的另一侧则是卡律布狄斯,一个巨大的噬人漩涡,因此过往的船只在行进到此时必须兼顾两边的危险。——译者

④ 这一章中一些材料的较早版本最初出现在我的“内时间意识和前反思自身觉知”一文中,载 D. Welton (ed.), *The New Husserl: A Critical Reader* (Indiana University Press, 2003), 157—180。

第4章

反思和注意

对主体性作现象学探究的一项重要任务在于对其被给予性作出解释。主体性如何揭示或显现自身？倘若主体性与我们在世界中所遭际的对象不同，它恰是使得这类遭际成为可能的视角，那么对于直接的考察工作而言，主体性可能在多大程度上成为可通达的？任何探察都必然地将主体作为体验对象且因而将其歪曲至面目全非吗？换言之，主体性能否被把握和描述，还是它只能从否定方面(*ex negativo*)来接近？在这一传统的争论之中，一项关键议题在于反思究竟是否值得信赖。反思真的给予了对原初体验之维的通达吗，是否有理由怀疑体验在被反思时已被彻底篡改？反思实际上只是一面改造一切显现之物的虚假之镜或望远镜吗？一些人论断道，反思是一个对象化的过程，它将那些反思之物转化为对象。倘若反思使我们觉知到了对象，那么它怎么可能使我们觉知到我们自己的主体性呢？

在以下章节中，让我们看一看纳托尔普和海德格尔在关于反思地研究主体性是否可能的问题上所进行的争论，^①在其中回响着的是对于现象学的确切定义。

1. 纳托尔普的挑战

纳托尔普通过强调主体和对象之间的截然区别而开始了他

的《普通心理学》一书(1912年)。他并不关心传统二元论者对思维之物(*res cogitans*)和广延之物(*res extensa*)的二分,而是关注于一个先验的、在哲学上所引发的区分。他将对象定义为那些能够在理论上描述和解释的事物。而与此相反,主体则是那些立于所有对象对面的事物,正是与主体的相对,对象才作为对-象(*Gegen-stände*)而被给予。虽然除主体外的一切都能够成为意识的对象,但主体自身却不可能成为对象,它也不能将自身当做它自己的对象。相反,在我们开始将主体思考为对象的那一刻,我们便不再将其作为一个主体了(Natorp, 1912, 8, 28—29, 31)。

在此背景之下,纳托尔普断言道,当我们开始反思地研究主体时,我们便用意识的对象代替了意识的主体,也即是说,我们将其转换为它的对立面。很显然,纳托尔普实际上并不能够禁止反思的运用,但他坚持认为,我们至少应当意识到,反思是一个扭曲事物的棱镜,我们反思地探究的主体性不再是原初的主体性了,而是一种被反射的影像或派生的表象。

① 让我预想一种批判性的反驳。海德格尔的目的之一难道不在于克服传统的主体性哲学吗,出于这一缘由,认为他对如何研究主体性这一问题显示出某种兴趣,这难道不值得怀疑吗?与这一普遍的解读相比,我将为如下观点作出辩护,即海德格尔的此在应当被阐释为一种在存在论上得到澄清的主体性概念。因此,海德格尔所反对的恰是一种无世界、独立实体意义上的传统主体性概念,而不是主体性概念本身。这一解析可以在例如《存在与时间》(*Sein und Zeit*)、《现象学的基本问题》(*Die Grundprobleme der Phänomenologie*)(1927年)、《哲学导论》(*Einleitung in die Philosophie*)以及《康德与形而上学问题》(*Kant und das Problem der Metaphysik*)中找到支持。在这些著作中,海德格尔要求一种对主体存在的分析,他写道,有必要开始一种对有限主体之主体性的现象学研究。他也断言,他对于此在之存在论的专题化是一种对主体之主体性的存在论分析,而且一种对主体的存在论把握将会把我们引向生存着的此在(Heidegger, 1986, 24, 366, 382; Heidegger, GA 3: 87, 219; GA 24: 207, 220; GA 27: 72, 115)。关于在《存在与时间》中主体性之作用的详细探讨,请参见 Overenget, 1998 and Overgaard, 2004。

反思使我们面临一个被对象化了的主体性,而我们不应当将它与原初起着作用的主体性(functioning subjectivity)相混淆(Natorp, 1912,30)。

让我对纳托尔普的论证稍作概述:

(1) 体验是主体(作为体验活动)和对象(作为被体验者)间的关联。

(2) 倘若主体要体验其自身,那么它就必须将自身作为对象。

(3) 倘若主体体验一个对象,那么它并不体验自身。

(4) 体验真正的主体性是不可能的。

当纳托尔普写道,“我”(the I)是一个原则和条件时,这一康德式的思考方式便崭露了出来。“我”并不是一个基点,不是被给予的某物;倘若它是,那么它将为了某人而被给予,即它将成为一个对象,因而不再是一个“我”(Natorp, 1912, 40)。纳托尔普以一种类似的口吻写道,意识不可能是某种具有时空表象的事物,因为只有对象才可在时空中显现(Natorp, 1912, 151, 169)。基于同样的理由,我们有必要抵制如下的企图,即用那些在对象世界中被合法使用的范畴和概念来描绘意识。将它们应用于主体性之上将是一个范畴上的错误(Natorp, 1912,28)。

纳托尔普著作的完整标题是《依据批判方法进行的普通心理学》(*Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*),由此得以明确的是,纳托尔普的主题并不是经验心理学,而是一个先验的、哲学的主体性研究。有了纳托尔普的那些批判性的评论,这一研究究竟是如何可能的?它难道不会不可避免地成为对象化的,因而根本达不到目标?即使是一个简单的陈述都将使用概念和分析,只要主体性被分析且被包含在普遍的概念之下,那么我们就已经使自己远离了它(Natorp, 1912, 91—92, 190)。事实上,在主体性得到探究时,它就必定会表达自身,无论用语

言或行为。在纳托尔普看来,每一个表达(*Äusserung*)都是一种外在化(*Entäusserung*),也即是说,在意识表达其自身之时,它遗弃了自身的领地并且进入到了对象的疆域之中,我们便再次丢失了那使我们感兴趣之物(Natorp, 1912, 99)。这一观点在以下段落中被明确地表达出来:

如果某人自己试着(如果这是可能的话)完全如其所是那般去把握直接体验的内容——远离任何表达、判断和意向——那么他难道不会被迫去限定这一直接体验,将其从体验之网中唤起,无论它伴随着手指的指示或是眼睛的一瞥;他难道不会被迫去人为地停止和打断内在生命借以呈现自身的持续的生成之流,孤立个别的发现,用心灵的隔绝作用固定下它,使它变得贫瘠,如同解剖学家对待标本那般?但他难道不因而使体验与被体验之物、与主体性分离了吗,他难道不是将体验变作一个对象了吗?最终,显然他将永不能把握主体性自身。相反,为了科学地把握它,人们被迫剥去了它的主体性特征。人们为了解析它而毁灭了主体性,甚至相信心灵的世界在解剖的过程中会展示出来!(Natorp, 1912, 102—103)

这并不是一个鼓舞人心的结论。纳托尔普真的在宣称,一种对主体性的系统研究是不可能的且每一种描述都是曲解,每一类概念化都是强加吗?事实上,纳托尔普并没有完全屈从于怀疑主义。相反,他建议采用下述研究策略:纳托尔普认为,已得到确认的事实是我们无法直接通达自身原初的主体性,而且在反思之中,我们只能把握一个瘫痪和对象化了的主体。我们将永远无法通过改善和净化前视的(*forward-looking*)对象研究来把握自身的主体性,就像无论我们将刀片磨砺得多么锋利,它

将始终无法切割自身。还存在其他的可能性吗？在纳托尔普看来，我们必须转身仔细探索这类对象研究之可能性的条件。为了达到主体性，我们必须实现纯化的过程，我们必须对反思的效用进行所谓的中和处理。也即是说，在分析并因而摧毁了体验活生生的统一性之后，我们必须试图倒转这一过程并试着将分离的部分整合在一起，从而将体验归复至原初的状态(Natorp, 1912, 192)。因此，纳托尔普建议我们致力于一种重建工作。我们不能直接研究自身起着作用的主体性，但是我们能够从被对象化的那一方入手，并进而倒退着尝试恢复原初的主体性维度。然而最终，纯粹的主体性维度仍然只是一个遥不可及的理想和极限(Natorp, 1912, 233)。

2. 对反思的现象学的批评

海德格尔在其 1919 年的课程《哲学的观念和世界观问题》(*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*)中谈论道，纳托尔普是迄今惟一个对现象学提出了在科学上值得注意的反驳的人(Heidegger, GA 56/57: 101)。^①事实上，我们很容易就会将纳托尔普在《普通心理学》中的立场理解为一种反现象学的观点。正如我们刚才所见的，纳托尔普主要提出了两大批评：1. 现象学宣称它描述和分析活生生的主体性自身，并且为了做到这一点，它引入了一种反思的方法论。然而，反思是一种内知觉。它是一种包含了对对象化过程的理论态度。正如纳托尔普

^① 海德格尔对纳托尔普最详细的讨论之一可以在演讲课程《直观和表达的现象学》(*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*)(1920年)中找到。这一演讲的第二部分的第一节占用了 50 多页，其标题为“对纳托尔普立场的解构性考察”(Die destruiierende Betrachtung der Natorpschen Position)。

随后所质问的,这一对象化的过程如何使我们达到活生生的主体性本身呢? 2. 现象学的目标在于描述那处在理论前的直接性之中的体验结构。每一种描述都必然涉及对语言、对概括及归类概念的使用。由于这一原因,每一种描述和表达都包含了一个中介的和对象化的过程,这将必然使我们远离了主体性本身。

海德格尔如何看待纳托尔普对这一“反思的现象学”所作出的批评呢? 在某种程度上,海德格尔似乎接受了它。问题在于,体验的维度是否能够通过胡塞尔反思的方法论得到充分的探究,即通过反思性的描述和描述性的反思这一方法(Heidegger, GA 56/57: 100, GA 59: 194)。正如海德格尔所指出的那般,反思是一种理论性的姿态,且每一种理论的尝试、每一项观察和论证都含有一定程度的对象化变更,一种特定的“去活性(*de-living*)”因素,它引入了体验和被体验之物之间的某种断裂(Heidegger, GA 56/57: 73—74, 98)。这一变更在反思的情形下尤为鲜明,因为反思将一种非反思地被经历的体验转变为一个被观察的对象,换言之,当一个体验被反思地给予时,它就不再被经历而只是被注视了(Heidegger, GA 56/57: 100)。因此,海德格尔基本上接受了纳托尔普的批评,他写道,反思是一种理论性的侵犯,它打断了体验之流并且将一种分析性的剖析和消解作用施加于其上:“我们外-置(*ex-posit*)^①那些体验并且将它们从体验的直接性中抽离而出。我们仿佛浸入流淌着的体验流中并且从中舀出一个或更多的体验,这意味着我们‘使河流静止了’,正如纳托尔普所说的那般。”(Heidegger, GA 56/57: 100—101)对上面的问题作出简要的回答:通过反思来通达活生生的体验之维

① *exposit* 意为揭示、阐明,而在此海德格尔有意将其拆解为前缀 *ex-* 和词干 *posit*, *ex-* 有向外、出离之义,而 *posit* 则表示安置、设定,故在此将该词译作“外-置”。——译者

是不可能的。反思是一种对象化的过程，它毁灭了鲜活的生命体验，僵化了体验流，并且将体验转变为孤立的对象。

人们不应当低估了这一批评的彻底性。一种定义现象学的标准方式在于，它的任务是对那些被给予的事物如其被给予那般进行描述。由于纳托尔普的批评，海德格尔甚至质疑这一对被给予性的专注是否合法。他写道，某物被给予即意味着它已经在理论上受到了影响，哪怕只是如此轻微地(Heidegger, GA 56/57: 88—89)。(然而，在这一时期他自己的著作中，海德格尔似乎对这一劝戒并不以为然，因为他自己仍反复地称某物是被给予的。)

尽管海德格尔对纳托尔普的批评基本认同，但对于纳托尔普所提出的方法他却并不为所动，他也不认为纳托尔普已经穷尽了所有的可能性。

- 一开始，海德格尔就指出，纳托尔普所谓的重建本身就是一种建构；它自身就是一种理论的和对象化的过程。难以理解的是，这一间接过程如何能够使我们通达主体世界的直接性(Heidegger, GA 56/57: 104, 107)。^①

- 由于纳托尔普否认了主体世界无论如何都先于分析被给

^① 值得一提的是，纳托尔普引入了在一种静态(*static*)和一种发生(*genetic*)研究之间的区分(Natorp, 1912, 285)，随后胡塞尔才在现象学家中使其变得著名起来。胡塞尔在1918年9月仔细地研读了《普通心理学》。最终，人们或许会问，纳托尔普重建的方法与胡塞尔的发生现象学和他的“解构还原”(Abbaureduktion)概念是否有所不同。倘若它们是相似的，那么这难道不会使得胡塞尔自己也易受到一种针对纳托尔普现象学之批判的攻击吗？详细地研究胡塞尔和纳托尔普之间的关系将会离题太远，不过请允许我指出如下这一点，在赞同一种重建(或发生)方法的价值和断言这一方法提供出对活生生主体性惟一的通达方式这两者之间有着重大的差别。胡塞尔永远不会支持后一种看法。事实上，正如在一部研究手稿中当他总结了纳托尔普的重建方法之后写道：“我的确无法认同它。真正的任务将会被错过。”(引自Kern, 1964, 367—368)有关胡塞尔对纳托尔普评价的详细讨论，请参见Kern, 1964, 326—373。

予了,他的重建便缺乏任何可靠的指导原则。对于确定重建是否能够将他引向原初活生生维度这一点,他并不具有任何标准(Heidegger, GA 56/57: 107)。换言之,纳托尔普究竟如何能够宣称反思转换了主体的世界?这难道不预设了,存在着对于主体世界之直接性的前反思通达吗,且这难道不恰是纳托尔普所反对的吗?

- 而当纳托尔普对语言分切表达(articulation)的充分性有所质疑时,海德格尔反驳道,这一观点(同样也能在柏格森(Bergson)那里找到)预设了一个极为狭隘的语言观。正如他所质问的,所有的语言都是对象化的,并且所有的概念都不可避免地将迄今为止的非断片式的整体打成碎片,这是真的吗?(Heidegger, GA 56/57: 111)

- 最后,在纳托尔普的批评中最为严重的缺陷或许在于它的理论性倾向。纳托尔普只是认为任何现象学的直观都外在地关系到那些被直观的事物,且任何描述对于被给予之物而言都是外来的。或许这仅仅是一种理论性的偏见(Heidegger, GA 56/57: 111—112)。尽管一种基于反思的现象学可能不可避免地运用了主客二分并且因而易遭到纳托尔普的批评,但重要的问题却在于,现象学是否必然是反思的。

海德格尔最终走向了将现象学建立在非反思理解之上的可能,他将其称作解释学直观(Heidegger, GA 56/57: 117)。让我们更细致地看一看海德格尔自己的解决方案。

3. 解释学的方法

在海德格尔看来,体验世界并不是一个对象,因而任何试图将其作为对象来把握的研究都注定会走向失败。出于同样的理由,使用与实证科学相同的方法来接近和探究生活将是一个根

本性的错误(Heidegger, GA 58: 145)。海德格尔认为,倘若我们想要真正了解生活的基本结构,那么就需要一种彻底更新了的现象学方法论(Heidegger, GA 58: 237)。这也是为何海德格尔反复地称现象学为一种“源初的生活科学”的原因(Heidegger, GA 58: 233; cf. GA 58: 36, 79)。然而,他立刻又补充道,人们不应当从生活并非一个对象这一事实中归纳出,生活就必定是一个(传统上所认为的认识论或心理学的)主体。据海德格尔看来,对象化以及他所谓的“主体化”(subjectification)都是对于生活的理论歪曲(Heidegger, GA 58: 145—147, 236)。因此,在纯粹生活体验的研究中,传统的范畴——例如内部和外部、超越与内在——都被错置了(Heidegger, GA 58: 253)。这已经表明了当海德格尔谈论生活(*Leben*)、体验(*Erlebnis*)以及体验活动(*Erleben*)时,他并不是在论及心理学上的实体。在他看来,将体验解释为某种心理加工过程已经是一种对象化行为了(Heidegger, GA 56/57: 65—66)。① 到最后,“体验”这一术语也许会因承载了过重的传统内涵而最好被一同摒弃,但是在1919年时海德格尔仍然认为它是可利用的最佳术语(Heidegger, GA 56/57: 66),他并没有引入任何新的词语。

海德格尔的出发点并不是一个心理学上的体验概念,而是实际

① 海德格尔的姿态或许可以在此同胡塞尔的观点进行一番比较。正如胡塞尔在其1906—1907年的演讲课程《逻辑和认识论导论》中写道的:“倘若意识不再是人类的或其他经验性的意识,那么这个词语就将失去它所有的心理学意义,并且最终人们就会被引回到某种绝对的东西上,它不是在自然科学意义上的物理或心理存在。从现象学的视角出发,这就是贯穿被给予性领域的情形。正是那种显见的想法——认为一切被给予者要么是物理的,要么是心理的——应当被摒弃。”(Hua, 24/242)因此,胡塞尔热衷于强调,被给予性的领域或现象性先于物理和心理之物、内在与外在间的任何传统区分。事实上,其著作的一项重要价值在于对一种新的非心理主义的现象概念的发现。当然,这也是另一条理由——为何把胡塞尔的现象学看做一种内省主义或内在主义是极具误导性的(亦参见 Zahavi, 2004e)。

的生活体验自身及其全部的具体分切表达(articulation)和倾向。如他所言,任务在于揭示出生活体验在其一切变式中的非对象化和非理论性的自身理解(Heidegger, GA 58: 155—156, 250)。因而海德格尔坚定地否弃了如下的观点,即体验世界是一个沉默的、无序的以及根本上不可理解的原则(Heidegger, GA 58: 148)。相反,生活体验充满了意义,它意向性地被构建起,具有内在的分切表达和合理性,最后,却不失其重要性的一点在于,它还具有一个自发和直接的自身理解。这最后一点正表明了为何它最终能以其自身并且通过自身而得到解释。生活是可理解的,因为它总是自发地表达着自己,而且体验活动本身就是理解的初级形式,它也可被称作为一种前理解(Heidegger, GA 59: 166)。因此,海德格尔认为,在体验、表达和理解之间有着一种亲近的关联(Heidegger, GA 59: 169)。他引用了狄尔泰(Dilthey)的话:“思想通过一种内在的必然性而与生活捆绑在了一起;它自身就是一种生活形式,”^①海德格尔自己称哲学就是生活中的反思性的延续(Heidegger, GA 59: 156)。换言之,现象学必须利用起自身指涉这一维度,即那组建了生活流的持久的自身关切。

海德格尔十分明确地反对纳托尔普的观点,从而他能够宣称,生活体验在现象学上的分切表达和概念化本身就隶属于生活。它并不是某种外在施加于生活之上的东西,仿佛概念化完全受某种认识论或基础性关照的驱使。真正的现象学描述并不构成一种强加,它也并不企图将一个外在的系统性安置于生活之上;相反,它是某种植根于并且激发于实际生活体验自身的东西(Heidegger, GA 61: 87; GA 58: 59)。正如海德格尔在《对亚里士多德的现象学阐释》(*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*)

^① 参见 Dilthey, 1905, 326。针对在狄尔泰和海德格尔那里所发现的观点所作的一种有趣且相当有争议的攻击,请参见 Rickert, 1922。

(1921—1922年)这一演讲课程中所提到的：“范畴并不是被发明的，它们不是‘框架’或逻辑图式的独立群体，而是以原初的样式处在生活之生活本身中(*in life itself of life*)；它们属于生活，以便能够‘培植’起它。它们具有自己的通达模式，然而它并非外在于生活本身、外在地施加于其上，而是以一种突出的方式，在其中生活走向了它自身。”(Heidegger, GA 61: 88)^①

至此，从我们已经指出的来看，海德格尔显然并不赞同以下的观点：体验世界仅仅通过反思而了解自身。相反，海德格尔明确承认存在着一种更基本的自身熟知形式，它是体验的重要组成部分。正如他在1912—1920年的演讲课程《现象学的基本问题》中所提出的：“目标在于理解这一本身就隶属于体验的自身熟知的特征。”(Heidegger, GA 58: 157)任何在世的体验活动都包含着某种自身熟知和熟悉性(*familiarity*)成分。其特征在于，“我总以某种方式熟悉自己”(Heidegger, GA 58: 251)。海德格尔反复强调，这一对某人自身的基本熟悉性——他也称其为自身拥有(*Sich-Selbst-Haben*)(Heidegger, GA 58: 257)——并不表现为一种反思的自身感知或专题性的自身观察，它也不涉及任何形式的自身对象化。相反，我们面对着一个活生生的自身熟知过程，它的突出特点在于非反思性，它必须被理解为一个直接的对生活本身的表达(Heidegger, GA 58: 159, 165, 257—258)。他同时写道，现象学的研究将实际的生活和历史作为它的

① 为了指出与理论及对象化的方式——一般的概念就是如此发挥作用的——相对的独特的现象学或解释学的概念性，海德格尔引入了形式指引(*formale Anzeige*)这一概念。正如海德格尔所说的，现象学中的概念是与那些在实证科学中被运用的对象化、排序的概念完全不同的一类(Heidegger, GA 58: 262—263)。现象学的概念无法传达出其全部的内容，而是仅仅指示出它，而且实现概念及其内容的工作是由从事现象学的个人来完成的。最终的决定并不是在定义中被给出的，而是在现象学活动本身中实现的。在定义中形式地被给予的东西只有通过解释者具体的实行，即在应用中才能够成为本真被给予的(参见 Granberg, 2003)。

指引线索；历史，并不在历史学的意义上，而是意味着一种与生活同行——如其被经历着那般——意味着某种活生生的自身熟悉或自身关切(Heidegger, GA 58: 252, 256; GA 9: 32)。海德格尔指出，倘若某人将历史的问题排除在现象学领域之外，那么生活便永不会在其生存活动中被理解(Heidegger, GA 58: 238)。这正是海德格尔为何最终将体验生活的自身熟悉称作生存的历史性(*historicity of life*)的原因(Heidegger, GA 58: 159)。

当我们研究实际的生活体验时，我们分切表达出(*articulate*)它并且从而更改了它。在最好的情形下，这一表达源自且激发于生活本身，而并不是从外部强加于其上。然而，我们仍然需要理解的是，这一变更究竟由什么组成。在《现象学的基本问题》(1919—1920年)中，海德格尔断言道，在这一专题化之前，我们从某个瞬时时相走向下一个时相，但却并不向回看，也并不对我们的境况具有一个统一的概观。尽管如此，在生活过程中，一个特定的、相对较含混的体验背景被建立起来。当我们随后开始对实际的生活体验进行探究时，正是这一体验背景走上了前台。生存的下沉趋势被带入光亮之中并被加固为一个统一的星座。当我们察觉到体验并将其分切表达出时，体验背景便具有了一种新的构形，它获得了一个全新的统一(Heidegger, GA 58: 118)。①

① 在同一演讲课程最后的一个相当独特的段落中，海德格尔进一步详细描绘了在对生活的现象学理解中所涉及到的不同步骤：1. 第一阶段在于对实际生活的一个具体领域的无偏见选择和指涉；2. 之后的阶段被胡塞尔称作：在活生生体验中赢获一个立足点。这既不需要一种对生活的把握也不需要将生活之流静止下来，而仅仅是一种随同而行或与生活之流携行；3. 第三步涉及了一种“先行视见”(Vorschauen)，一种“先行跃入”(Vorauspringen)到活生生体验本身的视域和趋向中；4. 随后是对现象之不同要素的分切表达和凸显；5. 第五步在于一种解释；6. 最后是对那些被现象学地直观到的东西的统一；把那些通过分切表达而分裂开来的东西带到一起。海德格尔也将这些阶段描述为现象学方法的不同要素，有趣的是，他明确地提到过，分切表达包含对歪曲现象之对象化行为的批判性解构(Heidegger, GA 58: 254—255)。

早在1919年,海德格尔在其分析过程中就触及到了下面这一核心问题:体验在何种程度上包含了对一个“我”的指涉?任何体验事件都必然包含着一个体验主体,这在何种程度上是一个概念和经验事实?海德格尔认为,将一个意向体验,例如在黑板上书写,理解为“我使自己与黑板发生关联”的体验,这并不是—种未得许可的对象化以及实体化;但它却在体验中引入了某种并非一开始即存在的东西,那便是一个“我”(Heidegger, GA 56/57: 66)。倘若某人确实想要对那些原初存在之物进行描述,那么他将不会找到任何分离的“我”,而仅只是一个意向世界而已(Heidegger, GA 56/57: 68)。虽然我的体验并不包含任何对自身的公开指涉,但正如海德格尔随后所说的,体验(向我)呈现,它们正当地被称作为我的体验,并且的确是我的生活的一部分(Heidegger, GA 56/57: 69)。换言之,存在着某种人们或许会称作我属性(*mineness*)的东西,或者,用《存在与时间》中的术语来说,它是某种对体验之维的“向来我属性”(Jemeinigkeit)。因此,每当我体验着什么时,我的自身(海德格尔更愿意称其为“自身”而不是一个“我”^①)总是在场着并且从而被暗示出来。体验并不仅仅从我这儿经过,仿佛它们只是外在的事物一般,相反,体验恰恰是属于我的(Heidegger, GA 56/57: 75)。

这一自身究竟是什么呢?很显然,我们所面对的既不是一个纯粹和独立的自我极,也不是一个正式的认识论原则(Heidegger, GA 58: 247)。相反,我们应当考察实际的生活体验,然后我们将找到自身和世界之间的一同被给予性(co-

^① 在海德格尔那里,自身性(*Selbstheit*)和自我性(*Ichheit*)是两个应当加以区分的概念。参见 M. Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Frankfurt am Main, 1977, S. 104。——译者

givenness)。正如海德格尔所说的那般,生活是与世界相关的;它总已经是在世界中生活着并且无须将其搜寻出来(Heidegger, GA 58: 34)。当我在世界中活动着时,我的自身在场;它恰在“那儿”被找到。严格说来,实际生活体验是“在世界中被调谐着的”(worldly tuned),它总是在一个世界中存在着。更确切地说,它是一个世界生活,并且它总是在一个生活世界中发现自己(Heidegger, GA 58: 250)。

在1919—1920年的《现象学的基本问题》中,海德格尔进一步对该思想进行追索,且他将生活世界描述为三个领域的相互贯通:周围世界(Umwelt)、共同世界(Mitwelt)以及自身世界(Selbstwelt)(Heidegger, GA 58: 33, 39, 62)。在这三个领域中,自身世界具有某种优先性——这并不意味着其他两者不重要,而是指明了周围世界和共同世界是由自身世界所构建的并被其据为己用(appropriated)的(Heidegger, GA 61: 95);可以说,它们都指向了自身世界。^①

正如自身是处于其世界性关联中的所是,自身熟知也并不独立于我们在世界中的生活而发生。从根本上说来,自身体验并不是一个“内感知”、内省或自身反思的问题(Heidegger, GA 61: 95)。在实际的生活体验中,我既不将自身体验为一个行为和加工过程的堆积体,也不将其体验为一个分离的对象之“我”(I-object),而是在我的所作所为和所遭受事件、在我所面对和完成的事物、在我的关切和漠视中实际地体验着自身。当我为世界所吸引和着迷时,我认识着自身。自身熟知的确仅仅在我们沉浸于世界中时才能被发现,换言之,自身熟知总是对于一个沉浸于世界中的自身的了解。为了凸显出自身和世界之间的切

^① 海德格尔后来表达了对这一三分的不满,因为他认为它传达出了对自我世界的一种不适当的强调(参见 Heidegger, GA 20: 333; GA 58: 197—198)。

近关联,海德格尔也引入了“自身世界性的”(selbstweltliche)体验这一术语(Heidegger, GA 61: 95)。因此,倘若我们想要研究自身,那么我们并不应当朝向意识内部,企盼着在其中找到某个难以捉摸的“我”,相反,我们应当面向世界的体验,在那儿我们将发现那置于境域之中的自身(situated self)(Heidegger, GA 58: 258)。

海德格尔认为,在我们同世界打交道的过程中并通过此过程,我们才原初地遭遇了自身。对于这一断言有若干种理解方式。在曼弗雷德·弗兰克看来,正确的解释首先在于,自身完全地迷失(沉浸)于世界中,并且仅在一个后续的运动中它才转向自身并因而获得了自身熟知。为了论证他的解释,弗兰克常常提及海德格尔1927年演讲课程《现象学的基本问题》中的一些观点,在弗兰克看来,这一讲座向我们提供了“对一个自身觉知的反思模型的经典表达”(Frank, 1991a, 518)。在这一讲座中,海德格尔再次论及自身熟知的问题,他写道,自身总以某种方式在其所有的意向活动中在场和被暗示。意向性不仅包含了一个“被指向”(being-directed toward)和对于这一朝向的理解,同时它也包含了对这一正在有所举动的自身的共同揭示。因此,意向的被指向性并不能被理解为一个仅在后来获得自身指涉的意向行为,仿佛自身不得不在一个后续的次级(反思)行为中将它的注意力回指向第一性的行为。毋宁说,自身的共同揭示就属于意向性本身(Heidegger, GA 24: 225):

作为生存着的此在^①自为地在那儿,即使自我(ego)并不以其特有的转向和转回的方式明确地将它自己指向自己——这在现象学上被称作内感知以与外感知相区别。

① 这是海德格尔表示主体或自身的专门术语。

自身(self)为了此在自身而在那儿,它并不伴随着反思和内感知,它在一切反思之前。反思在转回的意义仅仅自身领会(*self-apprehension*)的一种模式,但却并不是最原初的自身揭示的模式。自身在实际此在中向其自身揭露的方式可以被适当地称作反思,但我们却不能将这一表达理解为其通常所意指的那般——自我转身回溯并且盯着自身——而是应将其理解为一种交互关联,这在“反思”(reflection)这一术语的光学含义(反射)中有所体现。在光学语境中,反射意味着在某物那里断裂,从那儿向回放射,在来自某物的反射中显示自身(Heidegger, GA 24: 226)。

自然,最后一句话是关键所在。海德格尔似乎在说,自身熟知是一个根植于世界之揭示中的派生及间接的现象。首先,此在完全沉浸在世界之中,且它只有在反应(reaction)中才寻找到自己并获得自身理解(Frank, 1991a, 517)。这是弗兰克对海德格尔的解释,也是为何他认为海德格尔仍在实践着一种自身觉知的传统反思理论的原因(Frank, 1991a, 516—520)。然而,问题在于这是否是解释海德格尔的惟一方式。在文本的随后一页中,海德格尔强调了自身(此在)并不需要回转向自身,仿佛它首先站立于事物之前且凝视着它们。相反,正是在事物自身之中它才发现了自己。在转向事物的过程中,自身总以某种方式寓居于其中,因而它首先于事物之中发现自己(Heidegger, GA 24: 227)。

这一思路在《时间概念的历史导引》(1925年)这一讲座中得到了更为清晰地阐发。在此海德格尔称此在自身是在世界中被共同揭示出的。因此,当世界在其意蕴之中被揭示时,此在自

身也同样在它的“共同在旁存在”(Mitdabei-Sein)、在与那些所关切之物的密切牵连中被展现(Heidegger, GA 20: 348)。海德格尔从而能够写道,世界自身的被揭示状态(Erschlossenheit)以及此在作为“在世界中存在”而被共同展现,这两者一起决定了被展开状态(Entdecktheit)这一统一的现象(Heidegger, GA 20: 349)。正如海德格尔所指出的,“此在‘有’它的世界”以及“此在发现自身”这两句陈述都同样指涉着“在世界中存在”的基本结构(Heidegger, GA 20: 352)。

海德格尔随后进一步指出,此在在其投身于世界时总以某种方式发现了自身,它总被某种情绪所触发(Heidegger, GA 20: 351—352)。事实上,在被世界所呼求和召唤的过程中,由于此在最初发现了自身,在世界之中存在的共同被展开状态才得以可能,这即是为何海德格尔将此在之共同被展开状态的原初形式称作它的处身性(Befindlichkeit)^①的原因。且他随后补充道,他选择这一术语的原因恰是为了避免将此在在其“在世界中存在”那儿发现自身认做一种自我反思(Heidegger, GA 20: 352)。在这里,此在并不是专题性地被给予。我们所面对的是一种奠立且限定了任何此类专题性认知的形态(modality)(Heidegger, GA 20: 349)。

在这里海德格尔作出了一项澄清,以阐明他在《现象学的基本问题》中的观点,并且这也最终向弗兰克的解释提出了质疑:“在之中(in-being)自身的共同被展开状态,即我首先以一种在世的方式面对我的此在自身,换言之,在我对于世界关切地投入中,我以一种在自身世界中(self-worldly)的方式将自己作为一个伴随者:这并不是世界之被揭示的结果,而是与其同样原初

^① 陈嘉映、王庆节先生所翻译的《存在与时间》中译本将其译作“现身情态”。——译者

的。”(Heidegger, GA 20: 350, 我的强调)^①一个世界的揭示总已经是一个自身发现的过程。事实上,此在的被展开状态、它对自身的发现构成了其特有的存在模式(Heidegger, GA 20: 354)。

根据以上所言,如下这个结论似乎是合理的:事实上,海德格尔运用的是某种先于反思的自身熟知的类型。在理解他的论断——没有任何自身熟知能够独立于或先于我们的世界之揭示而发生——之时,关键的一点在于牢记这一世界之揭示从一开始即包含着一个自身的维度,并且,它不可能独立于或先于对自身的揭示而发生。^②

只要自身对其自己甚至仅对其自己呈现,那么当其在世界中活动时,就将产生一种特定的困难。实际的生活体验并不仅仅沉浸于世界中;它也倾向于通过世间事物来解释自身。就此所得的自身理解在海德格尔看来就同时是不充分的和非本真的。在《对亚里士多德的现象学阐释》这一讲座中,海德格尔将生活的自身启明和自身阐释的倾向——他也称其为返照(*Reluzenz*)——对比于被他称作“*Ruinanz*”或沉沦的遗忘自身的倾向(Heidegger, GA 61: 119, 121)。后一倾向的存在必须被视作一种不可避免的生存论困境——生活有一种内在固有的对象化及遮蔽自身的倾向——并且很显然它使得整个图景都变得复杂起来,最终它对海德格尔早先对解释学工作的论说提出了质疑。倘若实际的生活体验具有遮蔽那些需被带入光亮之物的倾向,那么对生活之基本结构的分切表述将不再能够依靠单

① 英文翻译有改动,从而与修订后的德文版相符(参见 Kisiel, 1995, 378, 546)。

② 然而,正如施托尔岑贝格(Stolzenberg)所断言的,尽管海德格尔或许承认一种直接的前反思自身熟知的存在,但他显然也将其看得如此根本,以至于从未试图进一步地分析其内在结构(Stolzenberg, 1995, 293)。

纯的对生活倾向的追踪,或对生活本身固有的自身理解的单纯继续。相反,将哲学标画为一种反沉沦(counterruinant)的活动或许更为贴切(Heidegger, GA 61: 153)。具体而言,现象学是对于实际沉沦(ruinance)的抗争,它将实际生活带向真正的自身被给予性。这或许是海德格尔在《存在与时间》中称生存论分析对它具有某种暴行(violence)的原因。只有当直接面对此在自身遮蔽事物的倾向时,才可能赢得对此在自身原初存在的揭示。事实上它必须从此在那儿被夺得和赢获(Heidegger, 1986, 311)。^①同时,这两种倾向的存在允诺了哲学工作之先决条件的澄清。格特曼(Gethmann)在以下段落中很好地指明了这一点:“只有当生活一方面对其自身并非透明而是迷蒙、含混的,而另一方面又并不隐匿、并不背离自身,而是自身关联和反射的(relevance[Reluzenz])时,哲学工作才是可能的以及必要的。含混和返照(relevance)是哲学工作之可能性和必要性的先决条件……”(Gethmann, 1986—1987, 48)

4. 纯粹的和不纯粹的反思

并不难将海德格尔对于反思之对象化本质的分析理解为对胡塞尔反思现象学的批判。在海德格尔早期的著作中,这一批判极少被公开地表露出来,但在最近弗里德里希·威廉·冯·赫尔曼(Friedrich-Wilhelm von Herrmann)题为《解释学和反思》的著作中,他消除了这一约束,将此批判毫不含糊地表达了

^① 用语方面的转变是惊人的,而且海德格尔在《存在与时间》中对词语的选用使人们怀疑他是否真正认可在方法论上需要某种现象学悬置。在此详细研究这个问题或许会使我们偏离太远,不过对于一些有趣的反思可参见 Tugendhat, 1970, 262—264; Caputo, 1992; 以及尤其是 Courtine, 1990, 207—247。

出来。

正如该书的题目所指明的那样,赫尔曼对解释学的现象学以及反思的现象学进行了区分。反思的现象学是一项理论工作,而解释学的现象学则是非理论性的并且因而是非反思的(von Herrmann, 2000, 11)。反思可以被描述为一种对象化的直观,而与此相比,解释学的理解则必须被视作一类非理论性、非对象化且单纯起凸显作用(*accentuating*)的直观或理解(von Herrmann, 2000, 23)。反思并不始终逗留于实际的生活体验中,相反,它从其中抽身以便获得一种必要的距离,使得意向的凝视能够向回弯转并将体验转变为反思的对象。反思的行为打断且停止了鲜活的体验流,并夺走了被反思体验的本己之物,即它活生生的“实行性”(Vollzugshaftigkeit),而解释学的理解则始终持留在实际生活之中并伴随着它,仅仅将其提升和凸显至清晰性和可表达性的更新层次。在赫尔曼看来,这恰恰表明了为何解释学的理解能够在非理论的直接性中把捉住体验,为何它能够以一种非强加和非对象化的态度对生活结构进行解释(von Herrmann, 2000, 32, 58, 79)。正如赫尔曼所写的那样:“解释学的现象学不会为了对生活 and 体验进行反思的对象化而打断它们的第一性意向;相反,它把握住了这一第一性意向,以便能够使其在现象学上透明和清晰起来。”(von Herrmann, 2000, 92)因而在反思的以及非反思的方法之间存有的决定性差别在于,非反思的方式凸显了体验而又同时持留于其中;它并不以对象化的姿态立于体验的对面(von Herrmann, 2000, 24)。尽管胡塞尔反思的现象学宣称自己忠实于现象,但事实却绝非如此。它依赖于一种反思的方法论,而这使得它无法通达和揭示体验之维的非理论性存在(von Herrmann, 2000, 20)。相反,非理论性的解释学理解则提供给我们一种全新的通达体验的方式,这一通达首次使得体验能够如其真

实所是那般展现自身(von Herrmann, 2000, 50)。事实上,仅当我们避免对体验进行反思性的对象化,而是理解性地将它们的结构提取出来时,现象学的宣言“回到事情本身”才得以完全实现(von Herrmann, 2000, 26)。与反思相比,这一真正的现象学理解能够以不同的名称被标划为沉浸于生活之中或与生活共鸣(in sympathy with life)。最终,赫尔曼将“与生活共鸣”作为解释学所选择的术语以取代“反思”这一术语(von Herrmann, 2000, 92)。

这一思想进路究竟在多大程度上令人信服?让我们看一看那些实际运用了反思方法论的现象学家吧。同纳托尔普和海德格尔一样,萨特也认为反思的过程可能包含了对其对象的歪曲变形。例如,在他对于意识的自我论理论的批判中,这一点即变得十分明显。正如我们已经看到的那般,萨特认为前反思的意识缺乏一种自我论的结构。只要我们专心致志于体验之中,经历着它,就不会有任何“自我”出现。仅当我们采用一种疏离和对象化的姿态面对体验即反思它时,自我才会显现。在被反思时,原初的非自我论的体验服从于一种自我论的解释,因而它提供出了一些外来的和超越的成分。而这番表态有何深意?萨特是否因而排除了对于鲜活意识进行反思的现象学描述的可能性?不。相反,萨特的批判必须在尝试区分两种不同反思类型的背景中得到考察,即纯粹的和不纯粹的反思。不纯粹的反思是我们日常即能遇到的反思。它运用了一种认识论的二分,并且必须被归为一种类型的认知。这一反思之所以被称为不纯粹的,是由于它超越了被给予之物并且以一种对象化的姿态对被反思者加以解释,因而达到了被我们称作自我的心理上的统一(Sartre, 1943, 194, 199, 201)。相反,纯粹反思提供给我们以一种纯粹的(非歪曲性的)对于所反思之物的专题化。它清晰地表达出现象,却并不会用解释性的遮蔽物污染了它们,而是

始终采用一种忠实于前反思结构的态度。与这一思考相一致,萨特认为纯粹反思从未获得或发现任何新东西。它对于那些其所揭示的事物并不感到惊异,因为它仅仅展露和专题化了那些它早已熟悉的事物,换言之,即那些原初的、非实存性的(nonsubstantial)前反思意识流(Sartre, 1943, 195, 197; Sartre, 1936, 48)。^① 纯粹反思是反思的理想形式,但却更不易被达到,因为它从不自动地显现,而必须通过某种净化性的导泄过程(purifying catharsis)才能够被赢得。

尽管人们或许最终会批评萨特对于纯粹反思的定义和方法论上的使用——他并未对此作出更多说明,也从未解释它是如何可能被获得的——但萨特对于这两类反思的区分却是有益的,他指出了“反思”这一术语事实上是多义的。确实可能存在着一些曲解事实的反思和自我理解的样式,但问题在于,对某类特定反思样式的存在予以承认是否亦不適切——这类反思样式无非是一种更高形式的觉醒(wakefulness),一种完全的“注意接受”(schauendes Hinnehmen)。这使人更容易追随芬克的思路,他认为现象学的反思并不是一种明确的自身具体化^②(self-reification),而仅只是一种更为清晰和强烈的自身觉知样式(Fink, 1992, 116—117, 128)。简而言之,为何不将反思理解为一类注意呢?^③ 当我们进行反思时,我们难道不可能只是关注了那些从一开始即存在着的事物吗?

当然,通过注意某物并将其凸显或分切表达出,我们确实改变了它的被给予性。在反思时情况也是如此。反思并不单单复

① 更多关于萨特纯粹反思的概念的研究,请参见 Monnin, 2002。

② “reification”在哲学中常常被译作“物化”、“对象化”等,在此我仅采用该词的本义“具体化”。——译者

③ 必须强调的是,这一提议决不意味着现象学反思可以缺乏对现象学悬置或还原的初步实行。更详细的讨论请参见 Zahavi, 2003c。

制或重复了原初的体验,它转换了这一体验,或如胡塞尔明确承认的那般,反思变更(*alter*)了它(Hua, 1/72)。若非如此,那么我们就就不需要任何反思了。

实际生活和鲜活的体验过程当然总是意识的,但是它却并不因此而总是专题性地被意识和知晓。对此,一个实际生活的新鲜脉动是必要的,即所谓的反思的或指向内在的体验。这一反思并不是单单附加到此前的生活之上,附加到各自的体验或体验思维之上,而是以一种特殊的方式改变它。(Hua, 25/89)

在《内时间意识现象学》的一个段落中,胡塞尔更详细地描述了这一变形。他写道,我们在反思中关注地(*attentively*)转向的体验获得了一种新的存在样态。它被凸显了出来。胡塞尔认为,这一凸显作用无非意指体验的被把握(Hua, 10/129)。胡塞尔也称反思揭示、解开、阐明和分切表达了所有那些隐含于前反思体验之中的成分和结构(Hua, 24/224; 11/205, 236)。

重要的是,这一分切表达并不必然被从外部施加上去,并不必然外在于该体验。事实上,它可能并不呈递出一种歪曲,而是构成了体验的完成(Merleau-Ponty, 1945, 207)。正如胡塞尔所说的,在最开始我们所面对的是一个无声的体验,它必须通过反思而清晰地表达出自身的意义(Hua, 1/77)。一个反思可能并不将新的歪曲性成分或结构添加到被反思的体验上,而是至多仅凸显出那些早已内在于鲜活体验之中的结构。在此情形下,对于反思无论如何都将无法获得真正的主体性这样的担心似乎就毫无根基了。

在卡西尔(Cassirer)的《符号形式的哲学》(*Philosophie der symbolischen Formen*)一书中,人们能够发现一个对于纳托尔

普的十分简单但却尖锐的批评,该批评所采用的也是类似的思路。卡西尔认为,语言和概念形式并不和生活体验相对立,而应当被视作后者的完成。他从而责难纳托尔普,认为他对于概念化和语言的理解都太过狭窄。纳托尔普特别地关注语言理论性、对象化以及具体化的方面,并且因而不能意识到语言的多变性。语言难道不具有多样的形式吗?它难道不拥有一种力量和灵活性,使其能够把握住主体性却并不必然地在此过程中侵扰了它吗?(Cassirer, 1954, 62—67)纳托尔普自己花费了大量时间探讨柏格森的著作,并且最终批评柏格森在那些被视为绝对静止、固定不变的概念和被认为无限地流动和变换着的体验之间所作出的对比是不可接受的,这对于纳托尔普而言无疑是一种命运的讽刺(Natorp, 1912, 323)。纳托尔普并没有意识到他自己的立场也逃不脱这同一个批判。

5. 反思和变更

人们应当如何评价对鲜活意识的反思性的据为己用(appropriation)呢?反思能够使我们通达前反思的事物吗,或者它反而彻底地歪曲了它?反思性的变形(modification)包含着一种必然的增补还是一种不可避免的缺损?正如我们刚才所说的,一种避免作出怀疑性结论的方式可能在于将反思理解为一种注意形式。换言之,前反思的和反思的意识之间的关系可以在结构上类比于边缘意识和专题意识之间的关系。在这两种情况下,从其中之一向另一的转变能够用注意变更(*attentional modification*)来理解。当然,这并不意味着反思总是可信的。关键仅在于,反思并不必然是不可信的。

同知觉意识的类比看起来较直接。感知到一个对象总是感知到位于某个感知场域中的对象。每当我们对某物加以注意之

时,我们就将它从其周遭环境中凸显出来。因此,人们会将一个专题性对象的显现描述为从场域或背景中的显现。认为我们对某物的聚焦考察会将其改变得面目全非,这看起来是荒谬的。

尽管通过注意来理解反思可能会有许多益处,然而这一尝试仍有着一些局限。首先,注意和注意变形的概念来自于对象意识的领域,并且它们同专题性的和边缘性的对象的区分有关。注意变形发生于我们在不同的对象间转换注意焦点,将那些位于边缘的对象带入注意中心之时。然而,直接地将反思的过程认做一种注意变形,即是要始终承认我们前反思经历的体验作为边缘对象徘徊于背景之中,而正如我们在此前第1章和第3章中所指出的那般,事实并非如此。其次,反思具有其自身的独特性质并且不能简单地被认做某种内在注意。正如胡塞尔在《逻辑研究》和《观念I》中所指出的,注意是我们第一性行为的特定特征或样式,它并不是一个新的行为(Hua, 19/425; Hua, 3/75—76)。注意某物并不是参与到两种加工或活动中,而是改变或变换某人第一层次的体验或活动。与此相对,反思恰是一个新的(被奠基的)行为。它永远不会单独发生,而只能和被反思的行为联系在一起。因此,我们必须认识到,反思的自身觉知涉及了位于两种不同体验之间的关联(Hua, 3/78)。它包含了双重主体——被反思的和反思的主体——的共存。正如胡塞尔常指出的那般,它包含了一种双重化或断裂或自身裂变(*self-fission*)(Hua, 8/89—90, 92—93, 111, 114, 306)。芬克紧随着胡塞尔提出:反思是一种自身增殖(*self-multiplication*),在此过程中我与自身共存或相连在一起(Fink, 1987, 62)。当然,我们不应太过严肃地来对待这一观点。反思并不是将我分裂为两个不同的自我;它并没有将我转变为一个真正的异己。当我反思时,我并非在同一个陌生人的生活世界打交道。倘若如此,那么我便不会说“我觉知到一枚宝石”,而是“有人觉知到一枚宝

石”。通过说“我”，我确认了在反思主体和被反思主体之间的同一。因此，反思并不是一种共情(empathy)，它也不是一种多重人格障碍，而是一种自身觉知。然而，这是一种本质上具有一个内在分界、区别和他异性(alterity)的自身觉知。正如阿塞米森(Asemissen)所说的：

反思的一种突出的特征在于，在其中第一人称单数的“我”实现且承受着一种内在的复多化(pluralization)。仅在反思中“我”才能够变为专题，然而其代价是一个进行分割的自身异化，它在其中使得自己远离了自己。(Asemissen, 1958—1959, 262)

在某种程度上，反思性的自身觉知具有疏离和退避的突出特征，因为反思剥夺了原初体验的单纯性和自发性。换言之，反思性的自身觉知并不仅仅由于其强度、分切表达和分化(differentiation)而有别于前反思的自身觉知，同时也在于其异己的性质(quality of othering)。成为某人自身的主题即是与某人自身划分开。反思性的自身觉知包含了某一形式的异化。其特征在于一类自身碎裂(self-fragmentation)，而在前反思的自身觉知的层面上，我们却不会遭遇到这种自身碎裂。

这一结论至少具有以下三点重要内涵：

- 反思是进行自我批判性思考的前提。倘若我们要对我们的不同信仰和欲求进行一种批判性的、规范的评价，单单具有对于这些状态的第一人称通达、直接且隐含地觉知到它们是并不足够的。相反，当我们反思时，我们重又踏回到持续行进的心理活动中。正如莫兰最近所指出的那般，这一踏回暗指疏远和分离，同时又是对于观察和迎对的隐喻。反思的疏远使我们批判

性地关联到我们自身的心理状态并对其提出质疑。最终它迫使我们理性地行事(Moran, 2001, 142—143)。

• 倘若反思涉及一种自身裂变,那么仍需阐明的是,这一分裂的自身觉知如何能够始于被认为统一的前反思自身觉知。正如萨特尖锐地提醒我们的那般:问题并不在于找出前反思自身觉知的例证——它们处处皆是——而是要理解人们如何能够经过这一构成意识存在的自身觉知而达到建基于其上的反思的自身认识(Sartre, 1948, 63)。因此,以这一方式构想前反思的自身意识并无任何作用,这会使得向反思的自身意识的转变过程变得不可理解。萨特绝非在试图否认反思和前反思自身觉知间的区别,然而他坚持认为这两种模式的自身觉知必定享有一种亲密关系,一种特定的结构上的相似性。否则,解释前反思之我思如何能够引起反思这一点就将变得不可能。活生生的体验的一项重要特点在于它允许反思性的据为己用。一种只能说明前反思自身意识的理论并不比一种只能说明反思的自身意识的理论更强些。换言之,我们谈论一种前反思的自身意识并非巧合。语词的选择表明了一种关联的存在。反思保持着一种恒久的可能性的原因恰在于,前反思的自身意识已经包含了时间性的分切表达和分化的基础结构(Sartre, 1943, 113, 194)。事实上,反思利用了内在于前反思鲜活呈现的一体化和分化之统一,即前摄、呈现、滞留这一出离中心结构。因此,大多数现象学家(米歇尔·亨利却是个著名的特例)都会认为,前反思自身意识必须不被视作一个静态的自身认同,而是一个动态的和时间性的自身分化。

• 倘若反思的特征在于一种自身碎裂,那么在主体世界中将始终存在着一个非对象化的和隐匿的盲点。即使是一种普遍的反思也将包含着一个单纯的元素,因为它必然不能把握其自身(Hua, 9/478)。反思将永远遗失某种重要的东西,即其自

身,作为隐匿地起着作用的主体极(Hua, 14/29)。正如胡塞尔所写道的,我不能够把握自己的起着作用的主体性,因为我即是它。我所是者不能够成为我的对象,不能够立于我的对面(Hua, 8/412)。体验生活能够专题化和展现自身,但它却永远无法完全地、毫无遗漏地做到这一点。这一洞见由梅洛-庞蒂再次提出,他写道,我们的时间性的存在是我们自身理解的条件和障碍。时间性包含了一种内在的断裂,它使得我们返回到自己过去的体验以便反思性地考察它们,然而这一断裂也使我们无法完全与自身相合。在活生生的体验和被了解的体验之间永远存在着差异(Merleau-Ponty, 1945, 76, 397, 399, 460)。因此,胡塞尔和梅洛-庞蒂都对反思的绝对权力提出了质疑。^①

倘若我们从单纯凸显式的反思转向更具解释性的反思类型,

① 这是否宣告了现象学作为一种反思哲学的终结?我们亲眼目睹现象学事业的戏剧性失败了吗,或者我们正面临一种不可避免但却无甚害处的僵局?让我给出一条选择后者的理由。的确,反思不能把握住那起着作用的匿名生活,它也不能意欲如此。反思的目的在于提升前反思体验的质朴,而不在于再造它。人们或许会反驳道,只要胡塞尔哲学坚持那种原则之原则——在《观念 I》第 24 节中提出的原则,即现象学将它的思考惟独奠基在那些在现象学反思中被直观地给予的事物上——那么匿名地起作用的主体性对于胡塞尔哲学而言就注定是一个问题。一旦人们承认反思总是太迟,以至于不能把握住起作用的主体性,那么这一原则又如何能够得到维护?我认为,至少有两种合适的回应。首先必须强调的是,每当我们试图(并且无力)在反思中抓住前反思的体验时,我们的确遭遇了它难以捉摸和不可专题化的特性,也即是说,反思指向了那个奠定了它并且逃脱了它的东西。其次,胡塞尔自己最终也承认,主体的意向行为奠基于一个模糊的和盲目的被动性(即驱力和联想)之上并以这一被动性为条件。他甚至断言,存在着一个具有匿名和不自觉的本性的构成性过程,它们发生在主体性的地下或深层维度中,无法被直接的反思所把握,而只能通过一种精细的“考古学努力”(Hua, 4/266—277; 11/125; 亦参见 Mishara, 1990)被把握。事实上,正如胡塞尔在《被动综合分析》一书中所宣称的那样,他对于被动性问题的研究可以很好地被称作“无意识现象学”(Hua, 11/154)。胡塞尔对心理分析的罕见指涉,可参见 Hua, 4/222; 6/240。

那么在反思和他异性(*alterity*)或他者性(*otherness*)之间的关联——反思包含了一种自身变更(或者甚至自身异化)——就将变得更为明晰。再次重申,据萨特看来,不纯粹的反思之所以被称为不纯粹是由于它超越了被给予之物,并且它以一种对象化的方式来理解被反思之物(Sartre, 1943, 194, 199, 201)。萨特所给出的例证之一触及到了我们的疼痛体验。设想在晚间你正坐着想要读完一本书。你已经读了大半天,此时你的眼睛感到了酸疼。这一疼痛最初如何显现其自身?在萨特看来,疼痛并不直接作为反思的专题对象,而是通过影响到你感知世界的方式而显现自身。你或许会变得不安宁起来、感到不适或者无法集中精力,书页间的词语也变得飘忽晃动。即便疼痛尚未作为一种心理对象被把握,它也并不是不在场或无意识的。它还未被专题化,但却作为一个疼痛图景(*vision-in-pain*)、一种弥散着的情绪氛围而被给予,这一氛围影响着你与世界之间意向的交互关联并为之润色(Sartre, 1943, 380—381)。正如萨特所写的:

我以这样的方式生存在疼痛中——它作为从属于身体之整体的结构而消隐在身体性(*corporeality*)的根基之中。疼痛即非不在场也非无意识,它只是构成了那个无距离的、设定的自为意识之存在的一部分。(Sartre, 1943, 383 [1956, 334])

至此,疼痛仅是前反思地被给予,但这当然可以改变。你能够开始(不纯粹地)反思它。倘若你如此做了,那么据萨特看来,你便对体验采取了一种疏离和对象化的态度,并且最终,体验将经历改变。你超越了活生生的疼痛而将其作为一个对象,即作为一个超越的统一体:各自迥异的阵阵疼痛被理解为同一种遭受(*suffering*)的体现(Sartre, 1943, 385—386)。然而,除了将

疼痛转变为一种心理对象,反思还将其置于一种自我论的背景中,也即是说,疼痛自此作为自我所拥有或归属于自我之物而被给予。更普遍地说,当体验被反思时,它们被解释成归属于某人的状态、气质、品格的反映。萨特实际上认为这一疏离性的转变是相当彻底的,因而他将不纯粹的反思描述为一种企图——抓住那被反思的体验,就仿佛它是某个他者的体验那般。倘若我们追随萨特在疼痛分析中的另一思路,那么这一描述或许会获得一些可靠性。毕竟,你不可能仅仅将一个具体的疼痛理解为一种遭受的显现。你同样可以通过已知的医学概念来描述它并对它进行分类:这是青光眼。在这一阶段,疼痛被认做一种疾病的显现,并且对其他那些能比你更好地描述和诊断它的人而言,它现在是可通达的。当你以类似的方式想象你的疼痛时,你就已经对其采用了一种疏远性的第三人称视角(Sartre, 1943, 405—407)。

严格说来,我们正面对着一类以交互主体的方式被中介了的反思。因此,对于胡塞尔和萨特而言,存在着一些反思的类型,它们包含着从他人视角出发的自身领会,因而这些反思的可能性条件便在于与他人的相遇以及他人的介入。换言之,存在着一些类型的自身领会,它们的根源并不在自身之中,而是取决于彻底的他异性。

胡塞尔常常区分两类疏远性的自身领会。通过另一个主体,我能够学会将自己领会为一个处在人群之中的个人,即我可以学着对自己采用一种个人主义(*personalistic*)的态度。我同样可以学着将自己构想为一个位于诸多客体之中的由因果性所决定的客体,即采用一种自然主义(*naturalistic*)的态度。通过对自己采用对象化的他人视角,我学着将自己同时领会为一个人或人类——人文或社会科学研究的社會化主题——以及一个心理或心理物理的实体——自然科学研究的自然化主题(Hua,

8/71;5/146;4/142—143;4/174—175)。这两种态度都并不是直接可达的。它们均包含了一种对自身态度的基本改变,而这是由他者所引起的。正是他人教会了我从一种第三人称的视角出发来理解自己,将自己作为文化和自然特性的承载者。正如胡塞尔所说的,我不能够直接体验自身交互主体性的“现实性形式”(Realitätsform),而只能(如他随后补充说的那样)间接地通过导向自身异化的共情作用去体验到它(Hua, 4/200; 13/342, 462;4/90, 111;15/19, 589, 634;14/418)。

萨特同样也称生存论异化(existential alienation)是由与他人的相遇所引起的。例如,当我试图通过那在语言中所揭示的事物——通过那将我抛向自身之外的事物——来把握自身存在时,这一异化便体现于其中。因此,对于萨特而言,语言并不是某种附加于我的交互主体间存在之上的东西,而是以一种显著的方式表达了我的“为他人而在”,因为它将他人早已有所命名的意义赋予了我(Sartre, 1943, 404, 422—423)。从他人的视角来领会自身即是将自己视作在世界之内(in the midst of the world),将自己作为诸多事物之一并具有不由我所选择的属性和规定性。他人的凝视将我推入了在世的时空之中。我不再作为世界的时空中心而被给予我自己,我不再只是“在这里”,而是在门边,或在沙发上;我不再只是“处在现在”,而是迟到了某个约会(Sartre, 1943, 309, 313, 317, 481, 581)。萨特也将我的“为他人而在”标划为一种绽出和外部的存在维度(Sartre, 1943, 287, 314, 334, 582)。

在胡塞尔和萨特之间存在着一个相当显著的区别:胡塞尔比萨特更为积极地看待异化过程。在胡塞尔看来,它可以导向主体性的成熟和丰富。我不仅是当下体验的主体,同时也是一个向各种方向发展着的人格结构之主体(Hua, 4/345),并且根据胡塞尔的观点,我的人格性(personhood)是在交互主体间构

成的(Hua, 14/175;6/315;4/204—205;15/177, 603)。只有当我将他人领会为正在领会着我的人并将我自己视作与他人相异者时,我才能够用理解他人的方式来理解自己,并且我也将同样觉知到他人所觉知到的那个实体,即作为个人的我自身(Hua, 6/256;14/78, 418)。难怪胡塞尔常常断言,与纯粹反思不同,个人反思的特征在于一个复杂和间接的意向结构(Hua, 4/242, 250)。

总结:虽然胡塞尔、萨特和梅洛-庞蒂都反对如下观点,即反思必然包含着对活生生体验的歪曲,但是他们都坚持认为反思呈现给我们的是一种自身变更甚至自身异化。人们或许会认为他们的立场介于两个极端之间。一方面,我们认为,反思完全忠实地复制或反映了前反思的体验,而另一方面,我们又认为,反思歪曲了鲜活体验。而折中的方法即是承认反思包含了得与失。对于胡塞尔、萨特和梅洛-庞蒂而言,反思受限于那些前反思的体验。它对经验事实负责并且并不是本质地自身充实着的。然而与此同时,他们又承认,反思作为专题性的自身体验并不只是毫不走样地再现出鲜活体验,而恰是这一点使得反思在认知上具有价值。被反思的体验在此过程中被改变,而其诸般程度和样式则取决于所进行的反思的类型。主体性因而似乎是以如此这般的方式被构成的:它能够且有时必须以一种异己的方式关涉到自身。这一自身变更内在于反思,它并非某种反思能够加以克服的东西。^①

^① 比这里所提及的作者们走得更远一些的是莱维纳斯,他称反思这一非自然的活是以与他者之遭遇为条件并且就此才成为可能的。反思是一种对自然的自发性的悬搁。它使得我的思维与其自身分离并且随后重又加入自身,就仿佛它是另一个。然而这一活动不可能从无中产生;它需要一个从外部来的刺激。这一刺激来自于他者,他通过将我将我置入问题中而打断并破坏了我的教条主义的睡梦(Lévinas, 1991, 61;1992, 224)。

6. 反思的现象学对解释学的现象学

让我们在经历了这一漫长迂回的道路之后再次回到海德格尔这里。在赫尔曼看来,海德格尔反对胡塞尔反思的现象学并且提供了他自己的非反思的路径。但的确是这样吗?尽管在很大程度上海德格尔看起来接受了纳托尔普对于反思的现象学的批判,但这并不意味着他自己的解释学路径就是非反思的。相反,有理由表明海德格尔解释学的直观事实上也不过是一种类型的反思。

正如我们所看到的,海德格尔区分了对象化的反思以及非对象化的解释学的专题化和分切表达。然而,也如我们所见,其他一些现象学家也会作出相同的区分,只是使用了不同的术语。他们会坚持认为,人们应当区分出不同类型的反思,一些仅仅起凸显作用,而另一些则会产生歪曲或具体化。^①在我看来,说海德格尔只是具体描述了前一种类型的反思是十分合理的。海德格尔真正的贡献或许在于对一种现象学上的反思类型作出了分析,这使我们能够通达活生生的主体性并免于受到纳托尔普所提出之异议的攻击。

或许人们会反驳道,对多种反思观念的运作会引起误解和混淆,但这正是海德格尔自己在(之前所引述的)《现象学的基本问题》中所处理的问题(Heidegger, GA 24: 226; 亦参见 GA 61: 95)。当一切都已被说出和完成时,解释学的现象学试图专

^① 与海德格尔不同,像胡塞尔或梅洛-庞蒂这样的作者坚持认为,即使仅仅是凸显的反思形式也包含了一种变更或转换要素,而且这是某种值得正确评价的东西。

题化和清晰地表达出体验的结构。它试图使我们关注那些我们惯常经历着,但却因我们对周围世界之投入而并未察觉到的事物。只要这是解释学的现象学所作的,那么它就将始终是一种反思的工作。

最近,克罗韦尔(Crowell)提出了相同的论点并称海德格尔形式显示的概念“重复”(repeat)了生活的自身解释,但这一重复却并不单单是一种与生活同行,一种对生活的再体验,而是一种“明确地认知-显明性的自身回忆(反思)”,它是以直观的自身拥有为指向的(Crowell, 2001, 125—127)。换言之,反思的方法论并没有被丢弃,相反,它作为一类独特的发问活动而再现于海德格尔的哲学概念中(Crowell, 2001, 131)。哲学活动是一项自身指涉的活动,倘若我想要在真正的明证性基础上从事哲学,那么我就必须注意我自身的存在样式,关心我自身对存在的发问,而这些都涉及到了反思。因此,海德格尔的解释学理解或解释学直观的概念最终必须被视作“对真正现象学上反思概念的一种重新据为己用(reappropriation),而非拒斥”(Crowell, 2001, 137; cf. 140, 144)。①

海德格尔自己并未明确地将解释学的直观描述为一种反思,但这一点却并不应当引来过分的关注。在某种程度上,他的沉默是可以料想到的。倘若海德格尔真的以反思的术语描述自己的方法,那么使得自己解释学的现象学成为一种新形式的现象学将变得更为困难,而海德格尔又总是着力强调自己相对其导师的原创性。换言之,他不是第一次不加承认地运用胡塞尔的方法论了。

倘若人们接受了这一结论,那么一个相关的问题自然在于,反思的现象学和解释学的现象学是否确实是两种完全不同的现

① 也可参见 Rinofner-Kreidl, 2001。

象学类型。换言之,这一在反思的现象学和解释学的现象学之间的区分应当被保留还是被抛弃?鉴于它们如上被定义的方式,而且区别仅在于反思的方法论使用,我认为这一区分完全是人为的。当然,这一区分也常被认为触及到了不同的论题,包括主体性的地位、悬搁的作用以及对先验哲学更为普遍的立场等。实际上,人们常将此区分看做位于一种纯粹的和先验的现象学以及一种生存论的和解释学的现象学之间。此区分是否也是人为的,它是否在很大程度上基于对胡塞尔先验转向的误解,对于这一问题我曾在别处有过探讨。^{①②}

① 参见 Zahavi, 2001, 2002b, and 2003c。

② 这一章结合了修改自我的“如何研究主体性:纳托尔普和海德格尔论反思”一文的材料,最初出版在《大陆哲学综述》,36/2, 2003, 155—176。我十分感谢斯普林格商业媒体公司允许我再次使用该材料。

第5章

意识和自身

在(现象)意识和自身之间有着怎样的关联?为了澄清体验的统一性和连贯性,我们必须唤起一个体验主体吗,抑或体验只是隐匿的心理事件,它并不作为任何人的状态而发生?当我们谈论自身觉知时,我们是否也必然在谈论着一个自身?总有一个自身包含在自身觉知之内吗,或者我们也可能谈论自身觉知而却并不假定任何觉知着的人?对于适当理解意识的结构和自身的内涵而言,以上这些问题的答案显然是极为重要的。

1. 非自我论的挑战

让我通过古尔维奇对于意识的自我论和非自我论理论的经典区分来说明两种选择(Gurwitsch, 1941)。一种自我论的理论将会宣称,当我在看一部伯格曼(Bergman)的电影时,我不仅仅意向地朝向该电影,也并不只是觉知到被观看着的电影,同时我也觉知到了它正被我所观看,换言之,我正在看这部电影。简而言之,存在着一个体验对象(电影)、一种体验(观看)以及一个体验主体,即我自己。因此,一种自我论的理论通常会认为,任何体验的事件都必然包含着一个体验主体,这是一个概念和经验上的事实(参见 Shoemaker, 1968, 563—564)。而与此相对,一种非自我论理论——也被称为无归属观点(*no-ownership*

view)(参见 Strawson, 1959, 95)——则否认任何体验都是对于某个主体而言的体验。换句话说,它将忽略任何对于体验主体的指涉,并且只是宣称:存在着一个对于观看电影这一活动的觉知。体验是无自我的,它们是匿名的心理事件,它们只是发生着,因而最低限度的自身觉知应当被理解为意识对其自身所具有的熟识,而不是对一个体验着的自身的觉知。

在20世纪的哲学中,不难找到反对自我论理论而支持非自我论立场的论点。例如,在亨里希和波塔斯特看来,谈论一个自身或者自我即是在谈论着一个施动者(*agent*),即某种主动性和意志的原则。然而,前反思的自身觉知并不是由我们所发起或控制的,它先于一切行为且因而并不应当被归附于一个自我,它应被理解为一种无自我的发生。而且,倘若某人将作为体验主体的自我构想为某种拥有体验的东西,那么他显然在自我和体验之间做了区分,它们不是等同的。但在此情形下,我们就很难理解为何自我对体验的觉知应当被算做一种自身觉知。因此,亨里希和波塔斯特论断道,最好避免将任何自我引入基本的自身觉知的结构中(Henrich, 1970, 276, 279; Pothast, 1971, 76, 81; cf. Frank, 1991b, 252; Cramer, 1974, 573)。

这一观点与萨特所宣称的立场有着密切的关联,尽管他时常通过意识和自身而非自身觉知和自身的关联来展开讨论。在第2章中,我详细展示了萨特的立场,因而在此我仅迅速重述其若干主要观点。人们通常认为,如若心理世界不被一个无时间(atemporal)的中心自我的统一化、综合化以及个体化功能所支撑,那么它就将消散入一片无结构的、离散的感觉混沌之中。然而,正如萨特所指出的那样,这一观点错误地判断了意识流的本性;它并不需要一种外在的个体化原则,因为它本身就是被个体化了的。意识也不需要任何先验的统一化原则,因为体验流即是自身统一着的(Sartre, 1936, 21—23)。随后萨特继续指出,

一种对于活生生意识的无成见的现象学描述完全不会包含一个自我——作为在意识中的居住者或意识的拥有者。只要我们沉浸在体验之中,经历着它(*living it through*),那么就不会有任何自我出现。只当我们对这一体验采取了一种远距离的和对象化的姿态(即当我们反思)时,自我才会显现。然而,即便如此,我们也并非在应对一个“我”意识(*I-consciousness*),因为反思极始终是非自我论的,我们仅面对着对于一个自我的意识。自我并不是主体,而是反思的对象。它并不存在于意识之中或其背后,而是在它之前(*Sartre, 1936, 34, 43—44*)。因此,萨特接受了利希滕贝格(*Lichtenberg*)对于笛卡尔的著名批评:传统意义上的思维断言了太多东西。可以肯定的并不是“我觉知到了这把椅子”,而只是“有一个对于这把椅子的觉知”(*Sartre, 1936, 31—32, 37*)。

萨特的观点并非原创。正如我们已经看到的,它不仅早已在《逻辑研究》中被胡塞尔所预见,类似的观点也同样被休谟(*Hume*)和尼采(*Nietzsche*)提出过,他们都坚持认为对于一个有意识的自身或主体的设定在描述上是毫无根据的。倘若我们对自己的意识内容加以准确的描述并且专注于被给予之物,那么我们将不会发现任何自身。正如休谟在《人性论》(*A Treatise of Human Nature*)中的著名论断:

对我而言,当我以最亲密的方式体会我所谓的我自己时,我总是发现那些对于热或冷、光亮或暗影、爱或恨、痛苦或欢愉的特定感知。我永远不能在任何时候脱离开感知而抓住我自己,也从不能观察到任何除了感知以外的东西。
(*Hume, 1888, 252*)

人们可以在尼采 19 世纪 80 年代的手稿中发现下述段落:

“主体”并不是被给出的，它是在存在物(what there is)背后被附加、虚构和投射出来的。(Nietzsche, 1960, 903[1068, 267])

因此，自身并不具有经验实在性，它必须被归类为一种语言建构或反思的产物。

近来，另一类针对自身的怀疑论开始流行起来。在这一派看来，自身是否是被给予的这一点根本不是关键所在。某物是否是实在的——这并不是一个事关其外观的问题，也不是一个关于它是否被经验为实在的问题；相反，这关系到是否能够通过自然科学的原则和方法将自身自然化并对其作出解释。人们按照这一标准估量自身并发现它并不存在。

主张这一观点的代表人物是梅青格尔，他在其新近的著作《谁也不是》(*Being No One*)中提供了一种表象主义的和功能主义的分析，以表明一种有意识地被体验到的第一人称视角是什么。他得出的结论十分明确：“没有自身这样的东西存在于世界当中：没有人曾经是或拥有过一个自身。”(Metzinger, 2003a, 1)因此，出于一切科学或哲学的目的，自身的概念完全可以取消。断言自身的存在既无必要亦不合理，因它只是一个理论的实体，并不起到任何不可或缺的解释作用。实际上，自身并不是一个现实存在着的对象或不变的本体，而是一种表象性的建构。因而之前通过一个现象学上的“自身”概念获得解释的所有那些东西都可以更好地用一个在现象上透明的自身模型(self-model)来解释，这一自身模型的表象的，或(更重要的是)错误表象的(幻觉的)本质不能够被运用它的那个系统识别出来(Metzinger, 2003a, 337, 563, 626)。因此，在意识体验的层面上，我们被给予自己的方式必须被看做一个缺省值。生物学的

有机体存在着,但是一个有机体并不是一个自身。一些有机体拥有自身模型,但是这类自身模型却并不是自身,而仅仅是复杂的脑状态(Metzinger, 2003a, 563)。每当我们谈论一个“自身”时,我们就犯下了梅青格尔所谓的现象学谬误或是现象学具体化(reification)的错误。我们混淆了一个进行着的潜在于人格之下的自身表象加工的内容和一个现实生存着的实体(Metzinger, 2003a, 268)。所有实际生存着的东西都是特定类型的信息加工系统,这些系统参与到自身模型化(self-modeling)的运作过程之中,并且我们不应当犯将模型与现实混淆的错误(Metzinger, 2003b, 370, 385, 390)。更准确地说(因为不存在着我、你或我们),由于一种自主认知的封闭或信息的缺乏、由于一种特殊形式的无知,自身表象着的系统陷入了一种朴素实在论的自身误解之中(Metzinger, 2003a, 332, 436—437, 564)。确切地说,没有人将她自己与它物相混淆,因为没有人可能被一个有意识的自身的假象所蒙骗(Metzinger, 2003a, 634)。自身仅是一种表象,在一些场合下,梅青格尔还把对于自身之欺骗性或虚构性的认识对比于佛教的洞见——这一洞见是佛教启蒙的主要目的之一(Metzinger, 2003a, 550, 566)。

之后,我们将有机会再次回到与梅青格尔相关的探讨中,但现在我们最好提出一些批判性的评论。梅青格尔认为,在世界上并不存在着像自身或体验主体这样的东西。所有存在着的只是现象的自身,即那些无非是复杂表象加工属性的自身(Metzinger, 2003a, 577)。然而,如若这一点是事实,那么梅青格尔为何采取一种无自身的学说呢?他为何将自身认做一种错觉,而不像丘奇兰德(Churchland)提出的那般:“大脑使我们认为我们拥有一个自身。这是否意味着我认为我所是的那个自身并不是真实的呢?并非如此,它就像大脑的任何活动一般真实。

然而,这却并不意味着某人的自身就不是一个精神性的‘灵魂物质’”(Churchland, 2002, 124)对于这一点,部分的原因似乎在于梅青格尔本人始终束缚在一种相当传统的自身定义之上,根据这一定义,自身是一种神秘不变的本质,一种能够独自存在的独立于过程的存在论实体(process-independent ontological substance),换言之,它与世界的其余部分相隔绝(Metzinger, 2003a, 577, 626)。梅青格尔否认这样一种实体的存在,随后他总结道,并没有自身这样的事物存在。接受该观点的理由只在于这一自身概念是惟一可行的。而我们很快将看到,情况绝非如此。很显然,以亨里希、波塔斯特、萨特、休谟、尼采和梅青格尔的方式谈论自身或自我是可能的。在他们的怀疑中伴随的一个问题在于,他们都预先设定了一个相当具体的自身概念,随后他们再对此概念加以批判。但自身究竟是什么这一点是否已经明晰了呢?

2. 自身的不同含义

声称自身概念明晰无疑且我们已在其真实含义方面达成了广泛一致的意见,经过细致考察,这一断言显然是一种夸大。与此相反,倘若某人将目光投向当代的种种讨论,那么他就将发现,这些讨论充斥着各种有待完善且互相竞争的自身定义。在1988年的一篇著名文章中,奈塞尔(Neisser)区分了五种类型的自身:生态学的、人际的、引申意义上的、私人性的,以及概念性的自身(Neisser, 1988, 35)。11年后,斯特劳森在《意识研究期刊》(*Journal of Consciousness Studies*)上对近期关于自身的讨论进行了总结,他列举了不下21种自身概念(Strawson, 1999, 484)。由于这一不断攀升的数量,人们很容易会在交谈时各有所指,尤其是在一个交叉学科的背景之下。这是一个简单的事

实：自身的概念在不同的学科中意指不同的东西——有时甚至是彻底不同的东西。因而，亟须做的是对这些相互冲突以及/或者相互补充的自身概念间的关联作出澄清。而且，倘若人们想要评估无自身学说的价值，那么这样一个分类学上的澄清就是不可或缺的。在以下段落中，我将把一种相当传统的自身理解与另外两种当代的构想自身的方式进行对照，前者在很大程度上受到了非自我论的批判。

康德的视角：

作为一种纯粹同一极(Pure Identity-Pole)的自身

这一传统的观点主张对同一的自身和变化体验的多样性进行区分。我可以依次品尝一杯冰激凌、闻一束玫瑰花、欣赏米开朗琪罗的雕塑，以及回忆在阿尔卑斯山中的一次远足。在此我们面对着诸多不同的体验，但它们也有着某种共同的东西，它们都具有共同的主体，被同一个自身，即我自己所经历。虽然体验在意识流中兴起和消逝，自身却在时间过程中始终如一。更确切地说，自身被视为一个独特的同一性原则，这一原则远离开变化的体验流并立于其之上，而且出于这一原因，它能够构建起体验并给予它以统一性和连贯性(参见 Kant, 1956, B 132—133)。

这里起作用的自身概念很显然是一个形式和抽象的概念。每一个体验总是被某个主体所经历着，它总是对于某个主体而言的体验。因而，自身被理解为纯粹的主体或是自我极(ego-pole)，任何体验事件都必然回指于其上。它是体验的主体而非体验的对象。自身并非某种自己能够作为体验对象而被给予的事物，而是(连贯的)体验成为可能的必要条件。我们可以推知它必定存在，但是它自己却并不是某种可以被体验的东西。它是一个难以捉摸的原则，一个先决条件，而非一个基点或某种自

已被给予的东西。倘若它被给予,那么它将为了某人而被给出,即它将成为一个对象并因而不是一个自身(参见 Natorp, 1912, 8, 40)。正如康德在《纯粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)中所写道的:“很显然,我不能够把那个我为了认识任何对象而必须预设的东西认做对象。”(Kant, 1956, A402)

解释学的视角:作为一种叙事建构的主体

另有一种相当不同的构想自身的方式,其出发点在于以下这一事实:自身理解和自身认识并不是某种一下子完全被给予的东西,而是必须被据为己用,且在不同的程度上被获得的东西。只要生活继续着,就不存在最终极的自身理解。同样,这也可以针对于自身的含义。自身并不是一个物,它并非固定不可变者,而是不断地展开着。通过某人的筹划,这一自身得以实现,因而它不能脱离人们自己的自身解释而被理解。正如乔普林(Jopling)所说的:“自身性最好被视作一种正在进行着的筹划,它是对于如何存在(how to be)这一问题的一种回应。”(Jopling, 2000, 83)简言之,某人是一个活生生的有机体,但他却并不以同样的方式成为一个自身。某人具有一个心脏或鼻子,但他却并不以同样的方式具有一个自身(Taylor, 1989, 34)。拥有一个自身或(更好地说来)成为一个自身,这是一件人们在生存中就已牵涉其间的事情。

根据这一目前日益流行的观点看来,自身是一种建构。它是以特定的方式对生活进行构想和组建活动的产物。当我们面临“我是谁”这一发问时,我们将讲述某个故事并且强调其中的若干方面,在我们看来,这些方面对于那构成我们生活之主旋律、定义我们是谁,我们因识认和赞同之故而展现给他人的东西具有特殊的意义(Ricoeur, 1985, 442—443)。然而,这一叙事并不仅是获得洞察——对于一个已经存在着的自身之本性——

的一种方式。相反,自身最先在这一叙事过程中并且通过它而被构建起来。我们是谁,这取决于我(以及他人)就我们自己所讲述的故事。这一故事可能或多或少是一致的,而我们自身的同一性亦是如此。因而叙事本身是一个开放的构建活动,它经受着持续的修正。它被钉固于与文化相关的叙事之钩上并且围绕着一系列目标、理想和热望而被组建起来(Flanagan, 1992, 206)。它是一个对同一性的建构过程,从早期童年开始并在我们生命的其余时光里延续,其中也包含着一个复杂的社会交互过程。某人是谁,这取决于他所拥有的价值、理想和目标,这个问题关乎那些对他而言具有价值和意义的东西,当然,这也受到其所在共同体的制约。因此,正如人们常常宣称的那般,人们不可能凭借自己而成为自身,而惟当同他人一起作为一个语言团体的部分时,才可能如此。正如泰勒(Taylor)所言:“除非我们被授以一门语言,否则我们决不可能获得人格(personhood)。”(Taylor, 1989, 35)

现象学的视角:作为体验维度的自身

我们可以把眼下这一现象学路径看做对于第一种自身含义的替代以及对于第二种自身含义必要的奠基性补充。关键的想法在于,一种对于自身含义的理解要求对体验结构进行考察。换句话说,若想理解自身和体验,那么对于这两者的研究就必须被整合在一起。更确切地说,自身被认为具有体验上的实在性,它与第一人称视角密切相连并且事实上恰等同于体验现象的第一人称被给予性。正如米歇尔·亨利会说的那样,一种最基本的自身性类型是由体验的自身显现所构成的(Henry, 1963, 581;1965, 53)。因而意识到某人自身并不意味着捕捉到一个与意识流相隔绝的纯粹自身,而是需要在体验的第一人称被给予性样式中意识到它,这一问题关涉到对某人自身的体验生活

所具有的第一人称通达。因此,这里所指涉的自身并不是某种超越或对立於体验流的东西,而是其被给予性的一项特征或功能。简言之,自身并不被构想为一种不可言说的先验前提,也不是一个仅随时间展开的社会建构;它被视作我们意识世界的一个必要组成部分,而且它具有一种直接的体验实在性。

如同康德的自身定义一般,这第三种自身含义是一种极为形式性的且在最小限度上而言的概念,并且很显然还存有一些更为复杂的自身形式。据此,我突然意识到了现象学的自身概念所具有的核心的重要性。任何缺乏这一维度的事物都不应被称作一个自身,正是在此意义上,它才是根本性的。因此,在我看来,这一体验上的自身感应被称作最小限度的自身(*minimal self*)或核心自身(*core self*)。为了证明这一点,我们必须更进一步地对后两种自身概念——解释学的和现象学的——进行探究。我们不妨先从前者入手。

3. 关于自身的叙事概念

新近有人指出,我们不可能脱离人类生存的时间维度来探讨自身性和个人同一性的问题(Ricoeur, 1990, 138)。然而,人类时间既不是意识的主观时间,也不是宇宙的客观时间。相反,人类的时间弥合了现象学时间和宇宙论时间之间的隔阂。人类的时间是我们生命故事的时间,即一个由象征性的叙事中介所建构和表达出来的被叙述的时间(Ricoeur, 1985, 439)。这样的叙事对于自身的构成究竟起了怎样的作用?有人提出,这些叙事确立了自身理解和自身认识的基本形式和核心性的构成特征。

为了获知我们是谁、为了获得一个健全的自身理解,单单从第一人称的视角觉知到某人自身还并不足够。将某人自己认识为一个“我”也并不充分,我们仍需一种叙事。回答“我是谁?”这

一问题即是要讲述一段生命的故事(Ricoeur, 1985, 442)。通过将我自己的性格气质、我所认同的价值、所追求的目标放置在一段描绘其开端和发展的生命故事之中,我才获得了对于我是谁这一问题的洞见,这是一段讲述我从何而来以及去往何方的生命故事。然而,这一叙事并不仅仅是洞见一个已经实存着的自身的本性的方式。相反,自身是一个在叙事中被建构起的生命产物。正如麦金太尔所言,自身的统一性“存在于一个叙事的统一性中,这一叙事将出生、生活和死亡联结在一起,如同一段从开端到中途直至终点的叙事”(MacIntyre, 1985, 205)。因此,对于麦金太尔而言,叙事统一性所要求的角色统一性预设了个人的同一性(personal identity),换言之,在一个故事中一个角色的含义比起一个人的概念来说更为根本。后者只不过是一个从其历史中抽离而出的角色(MacIntyre, 1985, 217—218)。

为什么我们会自然而然地通过叙事结构的方式来构想自身?这是因为人类的活动即是上演着的叙事;我们的行动通过在叙事章节中占据一个位置而获得了可理解性。在我们的生命中,我们活出这一段段叙事并且通过它们来理解自己的生命:“故事在它们被讲述之前是被经历着的——除非在想象的情形下。”(MacIntyre, 1985, 212)故事包含了施动者和受动者——那些行动着和承受着的人们。在这样的叙事框架中,我们才能够提出核心的“谁”的问题:“这是谁?”“谁做了这件事?”“谁该负责?”叙事本身提供出了对于这些问题的回答。自身是故事的“谁”,即故事提供其以同一性的人(Villela-Petit, 2003, 3)。因而询问那个责任者的同一性即是询问他的叙事同一性。在麦金太尔看来,这便是任何脱离或孤立于叙事性、可理解性以及可解释性来澄清自身性或个人同一性的尝试注定失败的原因(MacIntyre, 1985, 218)。

利科试图通过两个更深入的同一性的概念来澄清叙事同一

性的概念：作为相同性[sameness (*mêmeté*)]的同一性和作为自身性(*ipséité*)的同一性。第一个同一性的概念——相同者(拉丁文：*idem*)的同一性——将同一者构想为能够被反复再认同(reidentified)的事物，那些始终不变者。这里的同一性所指的是一个在时间中保持等同的不变本体或基底的同一性。如利科所指出的那般，并非所有个人同一性的问题都能够被认做重新认同(reidentification)的可能性的问题，并通过相同性的概念得到解决。因此，第二个同一性的概念——自身(拉丁文：*ipse*)的同一性——与某个不变的人格内核的持存并无多大关联。根本上它并不是一个关乎因果链的问题，倘若我们想要在 t_2 时认识 P_2 就像在 t_1 时认识 P_1 那样，那么我们就需要这样的因果链。该同一性与自身理解和“我是谁”的问题相关联(Ricoeur, 1990, 12—13, 140)。当我面临这一问题时，我被迫对我自己生活的方式、我所赞同的价值，以及所追求的目标进行反思和评估。我被迫面对我正经历着的人生。因此，这一问题的答案并不是即刻可达的，而是一个经受了考查的人生的成果。

诸如“ x 是什么”或“ x 在 t_1 时是否和 y 在 t_2 时相等同”这样的问题——有关相同者之同一性的问题——可以从第三人称视角来回答，并且可以给出确切的和富于启发的回答，而诸如“我是谁”这般关于自身(*ipse*)同一性的问题则必定包含一条从第一人称视角出发的路径，并且将永远无法获得一个完备的回答。

利科有时会将叙事同一性的概念看做对传统两难困境的一种解决方案：一方面，笛卡尔将自身视作一个同一性的原则，它在各种同一性的状态中保持不变；而另一方面是休谟和尼采的观点，他们认为一个同一的主体无非是实体主义的幻象(Ricoeur, 1985, 443)。利科认为倘若我们将他们各自所辩护和抵制的同一性的概念替换为叙事同一性的概念，那么我们就

能避免这一两难的困境。叙事自身的同一性依赖于叙事的构形(configurations)。与相同物抽象的同一性不同,叙事的同一性能够在一段生命的内在凝聚之中包容变化和变异。所有那些由一个主体所讲述的关于其自身真实或虚构的情节使得一段人生的故事不断被重构着。这一持续的重构(reconfiguration)使得“生活本身成为了一块由所述故事编织起来的布料”(Ricoeur, 1985, 443[1988, 246])。

任何对于叙事同一性的思考显然要求对于他人的指涉,因为叙事性自身理解的实现具有一个明显的社会性维度。叙事性的自身理解需要成熟和社会化,它也需要一种能力来通达和报道那些使某人成其所是的状态、气质和倾向。通过参与到一个社会之中,我才逐渐认识到我是谁以及我想要如何对待自己的人生。因而,认识到自己作为一个具有特定人生历程以及性格特质的个人一方面比起认识到某人即刻的信念和欲望更为复杂,另一方面或许又比初看上去的更不私人些(Jopling, 2000, 137)。当我通过一个人生故事来诠释我自身时,我或许同时是一个叙事者和一个主要角色,但我却并不是惟一的作者。诚然,作为一个书面文本的作者,我能够很自由地决定故事的开端、中途和结尾,然而我自己的故事的开端却总已经由他人为我而创作,并且故事展开的道路也仅只是部分地通过我自己的选择和决断而被确定。正如麦金太尔所指出的:

我们永远只是(有时甚至更少地是)我们自己的叙事的联合作者。只有在幻想中我们才生活于我们所乐意的故事里。在人生中,正如亚里士多德(Aristotle)和恩格斯共同指出的那般,我们总是处于特定的限制当中。我们走上一个不曾由我们所设计的舞台并且发现自己是某个并非我们所创造的剧情的一部分。(MacIntyre, 1985, 213)

我们是谁取决于那些由我们自己和他人一同讲述的关于我们的故事。我们叙事的自身有着众多的作者(multiple-authored),而且它处在永恒的修改之中。任何个体生命的故事都不仅仅交织于他人的故事中(父母、兄妹、朋友等),而且它也植根在一个更广大的历史和公共的意义赋予结构中(MacIntyre, 1985, 221)。我用以表达自身(我把自己看做这样的一个人)重要特征的概念是一些来自于传统和理论的概念,这些传统和理论将在不同的历史时期和不同的社会团体及文化间产生巨大的差异。将某人看做一个公民、一个学者、一个欧洲人,有急躁的脾气、英俊潇洒、聪敏、意志薄弱,弱视的、厌食的或贫血的,这意味着通过那些植根于不同理论构架中的概念来思考某人,无论这些构架具有一个社会学、生物学、心理学或宗教的来源。(参见 Neisser, 1988, 53—54)

利科常被视作通往自身之叙事进路的主要赞同者之一。尽管无可否认,他对于这一讨论作出过决定性的贡献,但利科自己同时也指出了这一进路的若干限制。正如他在《时间和叙事》(*Temps et récit*)中所论述的那般,若把叙事的同一性看做对一种解决方案的命名,那么它至少也在同等程度上命名了一个问题(Ricoeur, 1985, 446)。那么,让我们更进一步地考察一下这一问题,或者更准确地说,这些问题中的若干。

虚构与夸谈

对于同一个人,我们可以讲述不同的,甚至是互相冲突的故事,然而它们并不都是真的。我们的叙述可能并且的确包含了虚构的成分,这一事实至少引发了两个问题。其一,我们怎样将真实的叙事和虚构的叙事彼此区分开来?很显然,某人对于具体人生故事的真心宣扬并不能保证它的真实性。事实上,在某些情形下,自身同一的稳定性也可能相反地与我们所讲述的

关于自己的确定故事成反比。精确的故事叙述或许能够发挥补偿性的功用以弥补一个一致的自身同一性的缺乏。

既然,故事的内在一致性并不能保证它的准确性,那么必定就需要有其他的限制加以补充。乔普林近来提出了一些附加的限制条件。一个自身叙事不仅应当(1)内在地保持一致,它同时也需要(2)外在地具有一致性,即它应当同他人关于我的叙事相契合,并且它应当(3)适用于我当下的生活境况,因为自身叙事并不意味着只与过去的理解相关,而也意在承担起一种前瞻性的、对一系列广泛统一的可能行为的认同。最后,它应当(4)与超越了叙事(narrative-transcendent)的事实相契合(Jopling, 2000, 50)。

然而,这一对超越叙事的事实的指涉引起了对更为复杂的第二个问题的关注:一个叙事的自身理解究竟是关于什么的理解?“我是谁”这一问题究竟是关于什么问题?自身是一个使得我们所问之问题成真或假的独立存在的客体吗?我们不断地将它的本质挖掘出来,抑或它完全是通过我们的叙述而被构成和建立的?叙事路径的捍卫者认为,自身无非是一种语言和社会的发明物。正如丹尼特所指出的那般,具有像我们这样头脑的生物学机体不可能克制自己不去创造自身。我们生来就成为了语言的使用者,并且每当我们使用语言时,我们就开始讲述自己的故事。自身在这一讲述的过程中被制造了出来,然而它却没有任何实在性,而仅仅是叙事引力的虚构中心(Dennett, 1991, 418;亦参见1992)。它是一个抽象的点,在此关于我们的不同故事交汇在一起。因此,基于这一论述,叙事的观点最终成为了无自身学说的一种变式。

丹尼特将自身的概念与物理学家关于引力中心的概念相对比。后者是一种抽象物(abstractum),尽管它在物理学中起着明确的作用,但却始终是理论家的一种虚构,而并非宇宙中的真

实事物。丹尼特称,自身的情形与此十分相似。它们均为理论上的虚构,当我们从事行为分析和预测的工作时,我们感到对它们的运用是清楚明白的。围绕这一核心的抽象物来建立我们的理解将有助于我们进行预测,然而这并不会改变如下事实:自身是并且始终是一个虚构。

在丹尼特看来,自身是理论上的虚构,它们仅仅具有由构建起它们的理论所赋予的属性,因而自身有别于理论上的推论实体,例如亚原子微粒。并不存在任何超越了理论的约束力,也没有任何有待发现之物。询问自身究竟是什么或询问——如一些神经科学家所作的那般——自身在哪里完全是一个范畴错误(Dennett, 1992)。

一些人或许会断言,虚构自身的创生依赖于真实的自身。然而,丹尼特却认为这一观点是错误的。他让我们考虑如下的场景:设想一台高度先进的电脑,它被设计来进行写作。它所创作的第一个故事是某个叫做吉尔伯特(Gilbert)的虚构人物的自传。吉尔伯特是一个虚构的自身,然而它的创造者——这台电脑——并不是一个真正的自身。一些人类设计者制造了这台电脑,但吉尔伯特的叙事构建却并不包含任何自身。丹尼特随后让我们扩展这一故事。让我们将这台写作计算机改装成一个机器人,并且假设它配备有轮子和摄像机且可以在世界中走来走去。它仍然写着一个关于吉尔伯特的故事,但奇怪的是,吉尔伯特的经历与机器人的经历有着惊人的关联。倘若你用一根棒球的球棒击打一下这台机器人,那么吉尔伯特的故事马上会包含如下情节:他如何被一个看起来像你的人用球棒击打了一下。倘若你帮助了机器人,那么它会给你一张写着“谢谢。爱你的,吉尔伯特”的字条。因此,吉尔伯特看起来是真实的,它就是那个机器人。然而事实上,并没有吉尔伯特,并没有自身。所有这些存在着的都是行为的模式,它们能够通过一个包含着自身

指涉的叙事而得到解释。毋庸赘言,在丹尼特看来,这一点不仅在机器人和吉尔伯特的例子中成立,同时也适用于我们每一个人(Dennett, 1992)。

我们不妨承认,叙事自身是一种建构。它并不是某种内在的东西,并且其建构所需的材料不仅包含真实人生的材料,同时也包含理想的和虚构的观念。我们不妨承认,我们叙事的同一性不断地得到修正,并且它在无数具有文化差异的叙事之钩周围被组建起来。然而,这将使得自身无非是一种虚构的论断得以成立吗?让我们别忘了那些约束条件,一些自身叙事比另一些更为真实。正如弗拉纳根所指出的,无可否认,在我们的心理和社会生活中,自身通过赋予它以组织、意义和结构而起到了重要的作用。因此,在他眼中,叙事自身或许的确是一种建构,但这却并不意味着它是不真实的(Flanagan, 1992, 205—210)。利科和麦金太尔很显然都会同意这一点。虽然他们都拒斥一个实体性自身的观点,但他们都坚持认为人类生活具有一个自然的叙事结构。仅仅因为人生无法被自然化、无法通过特定的科学理解模式被把握这一点就宣称人类所特有的一切都是臆想之物,这不过显示出人们先入地受到一种幼稚的科学主义的束缚,根据这一观点,(自然)科学就会成为何物存在(what there is)这一问题的惟一仲裁者。

我完全赞同弗拉纳根、利科和麦金太尔的这一观点,但这里还有一个疑问。就自身无非被视作一个叙事建构这点而言,是否有可能拒斥丹尼特的结论?叙事自身难道不需要某种经验的支持吗?

限度

我们是有限的生物。没有任何有限的、易犯错误的生物能够阐明其生命的完整故事。自身叙事或许会把握住一些关于我

们是谁的重要东西,但他们能够抓住自身全部的复杂性吗?将我们的自身性削减为那些可被叙述之物,这是否是合理的?人们难道不能说,当我们面对那些使我们跨出安稳、统一的叙事并使我们的行为“不相称”的情境时,我们实际上更多地了解自己?此外,人们不仅会反驳道,故事只是被讲述而非被经历,而且叙事并不同于人生,而且人们也会说,以叙事的方式展现人生的尝试将必然会改变它。故事讲述人将不可避免地在生活的事件上施加一种等级秩序,而在这些事件被经历时,它们实际上却并没有这一等级之分。为了形成一个自身叙事,我们必须做更多,而不只是简单地回忆和复述某些生活事件。人们必须同时反思性地考虑这些事件,并且对它们的意义加以权衡以决定它们如何结合在一起。所有这些都包含了某种超越了被经历生活本身的夸谈(confabulation)成分(参见 Gallagher, 2003a)。

麦金太尔对于后一类反对意见的回应是,在人类生活被一段(所谓的)叙事曲解之前,我们所能设想的关于它的惟一图景是以一系列分离断片或瞬间印象的形式存在着的,这在他看来完全证明了自己观点的正确。谈论这一断片式的序列即是在拿它与始终具有可理解性构架的叙事相比(MacIntyre, 1985, 212—215)。然而这一反驳太过简单。尽管我们的许多行为确实适用于叙事的分切表达,但人生却并不仅仅由行为组成。此外,断言行为能够被叙述是一回事,而称它们都能够被安置入一个统一的叙事而却不将更多的统一性(比这些行为开始时所伴随的统一性更多)施加于其上,却又是完全不同的一回事。正如德吕蒙(Drummond)近来所指出的:

叙事是对于一段生命的反思性的择取和组织。在此意义上,叙事决不能把握某个个体的生活,因为前反思被经历着的生命并不能全部被安置入一个叙事中,叙事最适合于

指向目标的行为。从相反的角度来看,叙事通过它们的选择性而把比生活本身所显现出的更多的统一性强加于其上……我们不应当把对一段人生反思的、叙事的把握同对前反思的体验的说明混淆起来,前反思的体验在被组织入叙事的体验之前就组建了生活。(Drummond, 2004, 119)

伦理与超越

尽管利科被传为自身性之叙事路径的主要倡导者之一,他的一项结论——在《时间和叙事》中就已得出,但在《作为他者的自身》(*Soi-meme comme un autre*)中则充分地展示了出来——却在于,叙事同一性的讨论并不能详尽地澄清所有关于自身同一性的问题。自身性不能被还原为叙事的同一性,因为自身的同一性只有当我们将伦理的维度也涵括进来时才能完全被展现。

正如利科所言,个人同一性具有两个极,而叙事的同一性则联结起了这两极(Ricoeur, 1990, 195)。第一个极由性格(*character*)所构成,利科称其为在谁(*who*)之中的什么(*what*) (Ricoeur, 1990, 147)。性格是我们的持久倾向和习惯的总和,是那些能够使得他人识别和再认出我们来的独特气质。因此,我们的性格具有一个时间性的维度,它表达了在时间中的持久性。作为一个第二性的、后天所获的本质,我的性格即是我、我自己,但它也同样是一个宣布自身为相同者的自身维度。谈论性格即是在等同(*the same*)的意义上谈论自身。在相同者的讨论中欠缺对于自身的探讨,这是其限制所在(Ricoeur, 1990, 143)。第二极由利科所称的自身的忠诚,即自身的伦理维度所构成。这是纯粹自身性(*ipseity*)的维度,在其中自身和相同者完全被分离开,而且自身同一性的问题也成为了一个义务(*accountability*)和责任(*responsibility*)的问题(Ricoeur, 1990,

143, 179, 195)。正如利科在1950年的《意志的哲学》(*Philosophie de la volonté*)一书中已经指出的那般:

我意识到自己是在世界中我的行为的作者,并且更普遍地说,是我的思维行为的作者,尤其当我在一个社会背景中与他人相接触时。一些人问道,谁做了那件事?我站起来并且回答道,是我做的。回应-责任(*Response-responsibility*)。具有责任感意味着准备对诸如此类的问题作出回应。(Ricoeur, 1950, 55[1966, 56—57])

因此,成为一个自身并不单单是一个讲述故事的问题。它同时也是一个采取某种约束规范的问题,被义务或忠诚所约束。那是在坚守诺言的时候始终忠实于自己。那是使自己成为某个他人能够依靠的人。那是对过去的行动以及当前的行动将对未来造成的后果承担起责任,无论自身叙事可能会经历多大的改变(Ricoeur, 1990, 341—342)。因此,利科最后断言道,自身性的叙事路径必须由另一种包含伦理责任问题的不同视角来加以补充。^①

利科承认,倘若我们想要理解自身全部的复杂性,那么叙事

^① 通过引入伦理学,利科能够主张自身性承担着一种与他者性的辩证关系。正如他在某处所说的:“某人的自身性在如此本质的程度上隐含了他者性,以至于其中之一若没有另一个则无法被思考。”(Ricoeur, 1990, 14[1992, 3])利科因而提出了一个长时间作为莱维纳斯思考中心的问题。因此,在《异于存在或在本质之外》(*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*)我们看到莱维纳斯为下述断言辩护,即自身性依赖于他异性。莱维纳斯提出的论证之一在于,我正是通过被他人呼喊和指责而成为了一个主体。当他人对我作出一个不可辩驳的控诉时,我才承担起一个不可替代和不可推卸的责任,它给予我真正的自身同一性和个体性。因而,在莱维纳斯看来,主体性根本上是一个受制于责任的问题(Lévinas, 1974, 26, 29, 141, 183, 216—217)。

同一性的讨论是不充分的。我完全赞同这一点,然而尽管如此,我却不愿追随利科转向伦理学的问题。我想要表明的是,自身的叙事或解释学路径必须由一个体验的或现象学的路径加以补充。简而言之,它使得一个自身将其生活体验为一个故事。为了开始一段自身叙事,叙事者必须能够区分自身和非自身,他必须能够对行为进行自身归因并且体验到施动性(*agency*),他也必须能通过第一人称代词来指涉自己。所有这些前提都在于,叙事者拥有一个第一人称的视角。

4. 作为一种体验维度的自身

拜利科有关叙事及其所谓“自身性的解释学”的若干著作所赐,“*ipseity*”(自身性,来自拉丁文,*ipse*)这一术语近来日渐流行起来(Ricoeur, 1990, 357)。然而,利科绝非第一个提出这一术语的法国思想家,倘若我们简单地考察一下这一术语被此前若干现象学家(梅洛-庞蒂、萨特和亨利)所使用的情况,那么我们将对现象学上自身概念的含义获得一种更好的理解。

梅洛-庞蒂时而称主体在其具身的(*embodied*)在世之在中实现了它的自身性(梅洛-庞蒂,1945, 467)。然而,他也谈到了胡塞尔对内时间意识的研究并且写道,原初的时间之流包含了一个自身显现。意识通过自身而构建起自身,正如梅洛-庞蒂随后所说的,当下朝向未来的时间性扩张是自身与自身间的原型关系,而且它描绘出了一种内在性(*interiority*)或自身性(Merleau-Ponty, 1945, 487—488)。

我们之前已经与萨特在《自我的超越性》一书中对自我论意识理论的驳斥不期而遇了。虽然在他的早期著作中,萨特将非自我论的意识刻画为非个人的(*impersonal*),然而在他的《存在与虚无》以及他在1948年的重要文章“自身意识与自身认识”

中,萨特都将这一观点视作错误的。尽管自身在前反思的层面上存在着,但意识却始终是个人的,因为自身从根本上来说具有一种基本的自身被给予性或自身指涉性特征,这被萨特称为自身性:

因此,自我(ego)向意识显现为一个超越的自在(in-itself),一个在人类世界中的存在者,它并不具有意识的本性。然而,我们无须总结说,自为之物(for-itself)是一种纯粹的和简单的“非个人”之思。自我完全不是一个意识的个人化极(personalizing pole),仿佛意识没有了它就将永远停留在非个人的阶段。相反,正是意识在其根本的自身性中使得自我在特定情况下显现为那个自身性的超越现象。(Sartre, 1943, 142[1956, 103; 译文有改动]; 亦参见 1943, 162, 284; 1948, 63)

萨特关键的一步在于对自我(ego)和自身(self)所作的区分。从文本中可以清晰地看到,当萨特谈论自身性时,他所想到的并不是任何诸如叙事同一性的东西。他所指涉的是某种更为基本、刻画出意识之本质的东西。它将我的生存模式区别出来,而且尽管我可能无法清晰地表达出它来,但它却是某种不可或缺的东西。正如他同样写道的:“前反思的意识是自身意识。正是这同一个自身(self)概念是必须被探究的,因为它定义了意识特有的存在。”(Sartre, 1943, 114 [1956, 76])

然而在米歇尔·亨利的著作中,我们能够发现最为集中的对自身性的探讨。亨利反复地通过一种内在的自身触发来刻画自身性(Henry, 1963, 581, 584, 585)。只要主体性向自身显现它自己,那么它就是一种自身性(Henry, 2003, 52)。正如他在其早期著作《哲学与身体的现象学》中所写道的:“向自身之当

下呈现的内在性构成自身性的本质。”(Henry, 1965, 53[1975, 38])对于亨利而言,在作为一个自身和具有自身觉知之间存在着明确的关联。正是由于意识本身具有自身觉知的特点,我们才能够将一类基本的自身性归于它。

由此,在以上三位思想家那儿,我们发现了一种将自身的基本含义与体验世界的第一人称被给予性相连的企图。为了更好地理解这一思路,让我们更细致地对第一人称被给予性的结构作一番考察。

感觉如何

虽然我们不可能提问成为一块肥皂或一只散热器的感觉如何,但我们可以问成为一只猫、一只狼或另一个人的感觉是怎样的,因为我们认为它们都具有意识和体验。体验并不是某人简单拥有的事物,就像口袋里有一枚硬币那般。相反,体验对他们有一种主观的“感受”(feel),即一种“感觉如何”或“感受”怎样的特定(现象学)质性(quality)。对于诸如疼痛或恶心这样的身体感觉而言,这显然是事实。而对于知觉体验以及欲望、感觉和情绪而言,亦是如此。在品尝一份煎蛋卷、触碰一块冰块、渴望获得一块巧克力时,在怯场或感到忌妒、紧张、忧伤或快乐时,都有着某种“感觉如何”。难道某人应当将体验的现象维度仅仅限制在感性或情绪状态之上吗?单纯地去思想而非感知一只绿色的苹果,难道这里并没有任何“感觉如何”吗?抽象的信仰呢?相信9的平方根是3是否不包含任何“感觉如何”?

在《逻辑研究》(1900—1901年)中,胡塞尔断言道,意识思维具有体验的质性(qualities),意识思维的事件是体验事件。在论断这一点时,胡塞尔作出了某种仍互相关联的区分。在胡塞尔看来,每一个意向体验都具有两种不同的但却不可分割的要素。每一个意向体验都是一种特殊类型的体验,它是判断、希

望、欲求、后悔、回忆、肯定、怀疑、惊奇、恐惧等等。胡塞尔称体验的这一方面为体验的意向质性(*intentional quality*)。每一个意向体验都指向了某物,同时它也是关于某物的,无论那是关于一头鹿、一只猫还是关于一项数学事态的体验。胡塞尔称那些具体表明了体验所关之物的成分为体验的意向质料(*intentional matter*)(Hua, 19/425—426)。相同的质性可以与不同的质料相结合,而相同的质料又可以与不同的质性相结合。我们可能对“通货膨胀将持续下去”、“选举是公平的”或“某人的下一部书将会是本全球畅销书”等产生怀疑,就像我们可以否认“睡莲是白色的”,或断言“睡莲是白色的”,或对“睡莲是否是白色的”提出疑问。因此,胡塞尔在意向质料和意向质性之间所作的区分与当代对命题内容和命题态度的区分有一定的相似之处,不过值得强调的是,胡塞尔绝没有认为所有的意向体验在本质上都是命题性的。

此外,当然也是核心的一点在于,胡塞尔认为这些认知区分是体验上的区分。每一种不同的意向质性都具有其自身的现象特征。在肯定和否定黑格尔(Hegel)是最重要的德国唯心论者之间存在着体验上的差异,就像在期待和怀疑丹麦将赢得2006年世界杯之间存在着差异那般。处于这些意向状态之一所具有的感觉如何与处于另一意向状态的感觉是完全不同的。^①同样,各不相同的意向质料也都具有各自的现象特征。在抱有“思维无内容则空”这一信念和“直观无概念则盲”这一信念之间具有着体验上的差异,就像否认“埃菲尔铁塔比帝国大厦更高”和否认“韩国具有欣欣向荣的经济”这两者具有体验上的差异那般。换言之,意向质料的变化伴随着在经历这一体验时感觉如

^① 西韦特最近运用胡塞尔的术语来谈论意向活动的现象特征(*noetic phenomenal features*)(Sierwert, 1998, 284)。

何的变化。^① 这些体验上的差异,这些在思考不同想法时感觉如何方面的不同并不仅仅是感性的差异。^②

在同一著作中,胡塞尔也引起了人们对以下事实的注意:同一个对象能够以多种模式被给予。这并不仅仅针对时空对象而言——同一棵树能够从这一或那一角度被给予,能作为被感知或被回忆之物被给予等等——这也同样适用于那些本质的或范畴性的对象。用一种空泛的和符号性的方式思考毕达哥拉斯定理而却并不真的理解它,以及用一种直观和充实的方式实际地理解它——这两者之间存在着体验上的差异(Hua, 19/73, 667—676)。事实上,正如胡塞尔所指出的,我们对符号和语言表达的理解能够最清晰地描绘出这些差异:

让我们想象某些图案或图形最先仅仅感性地触动了我

① 然而,这并不意味着在“感觉如何”方面有所不同的两种体验不可能意向同一个对象,也不意味着两种在“感觉如何”方面相同的体验必然意向相同对象。

② 在《逻辑研究》中,胡塞尔也批判了这样的观点:伴随的视觉化构成了思维的意义,也即是说,理解被思之物即是在某人内在的眼睛之前拥有相应的“心理图像”(Hua, 19/67—72)。他所运用的论证与维特根斯坦(Wittgenstein)随后在《哲学研究》中的一些观点有着惊人的相似之处。它们是:1. 有时,我们正思考着的想法例如“任何奇数次方的代数方程式至少有一个真的根”这一思考实际上并不会伴随着任何图像。倘若意义真的位于“心理图像”之中,那么这一思考就将毫无意义,但事实并非如此。2. 通常我们的思想如“第一次世界大战的恐怖对战后的绘画产生了深刻的影响”将会引起特定的视觉化,但却是极不相关物的视觉化。认为思维的意义在于这些图像之中当然是荒唐的。3. 此外,一个思维的意义可以保持相同,而所伴随的图景却可以千差万别,这一事实同样排除了任何直接的等同。4. 对一个方的、圆的思考并不是无意义的,但它永远无法伴随着一个相应的图像,因为对一个方的、圆的视觉化原则上是完全不可能的。5. 最后,在涉及笛卡尔在“第六沉思”中的著名例子时,胡塞尔指出,我们能够轻易地区分“一个一千边形是一个多边形”和“一个一万边形是一个多边形”这两种想法,虽然伴随着这两者的图像是不可区分的。因此,正如胡塞尔所总结的,尽管图像可能有助于理解,但它却并不是被理解的东西,它也不能构成思维的意义(Hua, 19/71)。

们,随后我们突然意识到我们正在处理一些象征或语言符号。这一差异究竟存在于什么之中?或者让我们设想如下情形,一个男人正专注地听着某个完全陌生的词语,他只将其作为一种复杂的声响而根本没有想过它是一个词语,让我们将其与另一情形相比较:这同一个男人后来在交谈中听到了那个词语并且理解了它的含义,但是却还没有直观地描绘出它来。在理解一个起着象征性作用的表达和一个完全不被理解的言语声音之间,区分这两者的剩余元素(surplus element)究竟是什么?单纯地看一个具体对象A以及将其作为“任何A”的代表者区别在哪?在这一例子以及无数类似情形中,区别在于行为特征。(Hua, 19/398 [2001, II/105])

斯特劳森最近以类似的方式提出了他的论见。他让我们设想这样一种情境:一个只通晓一门语言的法国人雅克(Jacques)和只通晓一门语言的英国人杰克(Jack)都在收听同样的法文新闻节目。雅克与杰克的体验当然不同,只有雅克能够理解节目在谈论什么。只有雅克拥有那或许可以被称作理解体验的东西。换言之,在理解一句话语时通常会在体验上具有某种“感觉如何”。在听到某人并不理解的事物和聆听并理解了同一话语之间存有着体验上的差异,这一体验上的差异并不是一种感性的差异,而是一种认知差异(Strawson, 1994, 5—6)。这即是为何斯特劳森可以这样写的原因:

对于认知内容的把握和理解——在任何基于感性样态(sensory-modality-based)的想象或心理表象模式中单就其本身且不考虑任何伴随物而言——是体验的一部分,是体验之肉身或内容的一部分,因此,一般说来,是体验之质性

特征的一部分。(Strawson, 1994, 12)

每一种有意识的状态,无论它是感知、情绪、回忆或抽象信念,在经历或度过那一状态时,都具有特定的主观特征,特定的“感觉如何”的现象质性。正是这一点使得心理状态成为有意识的。事实上,我们能够区别开当前所发生的诸多有意识的心理状态,其原因在于在这些状态中存在着某种“感觉如何”。因此,只有感性和情绪状态具有现象的质性——这一普遍的观点应当受到拒斥。它不仅在现象学上看来是完全错误的,而且它试图将现象性还原为感性的“原始感受”(raw feel),这一企图将现象意识边缘化和琐屑化了,而且它也不利于获得对其认知意义的正确理解。^①

第一人称被给予性

若某人被要求举例来说明“感觉如何”这一体验的质性,那么他将经常涉及传统上所谓的第二性的感觉属性,例如咖啡的味道、红色丝绸的颜色或是一只柠檬的口味。这些回答都揭示出了“感觉如何”这一概念的模棱两可。通常,人们认为“感觉如何”这一层面指称了体验的属性。然而,倘若我们的体验具有它自己的质性,那么它们必定超越了意向对象所具有的属性。红色是丝绸的而非我对它的感知。同样,柠檬而不是我对它的体验才是苦的。柠檬的味道是柠檬的性质特征,这必须与柠檬对

^① 正如西韦特所指出的,维特根斯坦“一直都告诫我们不要犯把思维和理解同化为心理意象的错误。但我们也不应当在这点上更正体谟的混淆,以至于去坚持经验论传统下同样有害的错误,即认为只要思维和理解是意象式的,那么它们就是经验的”(Siewert, 1998, 305, 306)。一些新近的探讨试图捍卫一种更宽泛的现象意识含义,请参见 Smith, 1989; Flanagan, 1992; Goldman, 1997; Van Gulick, 1997。

我的口感所具有的质性相区别。即便除了品尝柠檬外没有其他方式可以通达柠檬味觉上的质性,这也并不会将对象的性质转变为体验的质性。然而,在这一情况下,一个特定的问题产生了。的确,在品尝咖啡时有着某种“感觉如何”,就像在品尝啤酒和水之间有着体验上的差异那般。当某人寻求这一质性以及质性上的差异时,看起来除了咖啡、酒和水的味道之外很难再说出别的什么了,虽然这并不是我们想要寻找的。那么我们是否应当从而作出如下结论:事实上,在柠檬的口感和柠檬本身的味道之间并无区别?

近来,许多哲学家都支持一种对现象质性的意向主义(*intentionalistic*)阐释。其出发点在于,对某些对象的描述很难与对这些对象的体验的描述区分开来。早在1903年,摩尔(G. E. Moore)就曾唤起人们对这一事实的关注并且将其命名为体验特殊的透明(*diaphanous*)质性:当你试着将自己的注意力聚焦于体验的内在特征时,那么最终你似乎总会关注于体验所事关之物。正如泰伊所指出的,这一透明性教导我们“现象学并不在头脑之中。”(Tye, 1995, 151)为了发现“感觉如何”,你必须注视那意向地被表象出的事物。因此,正如上述论断所言,体验自身并不具有内在固有的和非意向性的质性。相反,正如德雷特斯基(Dretske)所写道的,体验的质性特征完全在于那些对象被体验为拥有的性质属性(Dretske, 1995, 1)。换句话说,现象质性是那些被表象之物的属性。在“感觉如何”方面的差异实际上是意向性的差异。对一只红苹果的体验主观上有别于对一株黄色向日葵的体验,因为不同类型的对象被表象出来。体验仅仅通过对外部世界的表象就获得了它们的现象特征。因而所有的现象质性都是意向性的。

德雷特斯基和泰伊对现象质性的意向主义阐释与现象学上的观点有一定的相似之处。现象学家并不会把现象体验解释为

某种使我们面对心理表象的内在电影屏幕。相反,我们“首先以及最主要地”朝向真实存在着的对象。所谓的体验的质性特征,一只柠檬的味道、咖啡的香味、一块冰的寒冷——这些根本就不是隶属于某种虚妄的心理对象的属性,而是所呈现对象的属性。与其称我们体验到了某种表象(*representations*),毋宁说我们的体验是表现性的(*presentational*),即它们将世界呈现为具有特定的特征(亦参见 Sartre, 1943, 26—28, 363)。①

泰伊和德雷特斯基都明确地对下述企图加以了批判,即试图对我们心理世界的意向或再(呈)现方面与它们现象、主观或被感受的方面作出严格的区分。他们否认副现象感质(*epiphenomenal qualia*)②的存在并且将现象从“内部”重新安置到了“外部”。回到早先的问题,我们是否能够因此合理地宣称:在柠檬的口感和柠檬本身的味道之间并无差异?

我认为这一结论过于草率,因为它并没有意识到在“感觉如何”这一问题中存在着两面性。在《观念 I》中,胡塞尔对意向对象在其“如何规定”方面以及其“如何被给予”方面做了区分(Hua, 3/303—304)。尽管这一区分是作为一项在意向对象(*noematic*)范围内,而非在意向活动(*noetic*)及意向对象间的区分而被引入,它仍然向我们指出了正确的方向。在询问对象被体验为具有何种属性(对象在感知者看来如何)和对象体验的属性(感知活动对于感知者而言感受如何)之间存有差异。这两个

① 这也是普特南(Putnam)的观点(参见 Putnam, 1999, 156)。对普特南的思考和现象学观点间之密切关系的探讨,请参见 Zahavi, 2004f。

② 感质(*qualia*)一词的含义是“原始感受”(raw feel)。“副现象感质”这一概念是由弗兰克·杰克逊(Frank Jackson)所提出的,意在表明感质并不是引起物理事件的原因,它们对于物理世界毫无影响,谈论副现象感质即是区分了对象体验的质性以及对对象本身所具有的属性。参见 Frank Jackson, “Epiphenomenal Qualia”, *Philosophical Quarterly*, 32 (1982), pp. 127—136。——译者

问题都与现象维度相关,然而第一个问题关涉到一个物质(worldly)属性,而后者则事关一种体验属性。^①与德雷特斯基和泰伊所宣称的相反,我们需要区分的是(1)对于主体而言对象怎样,以及(2)对于主体而言对象体验怎样(亦参见Carruthers, 1998; McIntyre, 1999)。然而,坚持这一区分并不足够,棘手之处在于,重视透明性的训诫并防止将体验属性曲解为归某种心理对象所有。物质属性,例如蓝或甜能够同一种具有不可言说之本性的匹配物(假使我们称其为*蓝或*甜)——对应——这并非事实——,这两类属性也不会在一般的感知中共同在场。那么,这一区分如何可能在现象学上得以重新确立?

我们从未意识到一个单纯的对象(an object *simpliciter*),而总是那些以特定方式显现出的对象,它们被判断、被看、被描述、被恐惧、被回忆、被嗅出、被期待、被品尝等等。我们无法意识到一个对象(一只被品尝的柠檬、一朵被闻过的玫瑰花、一张被看见的桌子、一块被触摸的丝绸)除非我们觉知到了这一对象借以呈现的体验(品尝、闻、看、触摸)。这并不意味着我们对于柠檬的通达是间接的,或它被我们对于体验的觉知所介入、污染或阻断,被给予的体验自身并不是一个与柠檬同等的对象,但它构成了我们对于所显现之柠檬的通达。对象通过体验而被给予。倘若没有对于体验的觉知,那么对象将完全不会显现。倘若我们失去了意识,那么我们,或者更确切地说,我们的身体就将始终与各种不同事物保持因果性的关联,但这些事物中绝没有一个向我们显现。简言之,红樱桃通过我对它的注视而对我呈现。体验并非对象,相反,它们使我们通达了对象。我通过体

^① 在这一上下文中讨论的物质属性不应当被误解;它并不包含任何有关该属性之主体-独立存在的形而上学论断。它仅仅断言了这里所说的属性是被体验对象的属性而不是属于对象之体验的属性。

验而注意到对象。体验属性并不是一些类似红或苦的属性，它们是与诸多通达类型相关的属性。这些通达可以采取不同的形式，相同的对象具有完全相同的物质属性，然而却能够以多种方式呈现自身。它能够作为被感知者、被想象者或被回忆者等而被给予。

每当涉及显现或呈现时，我们就面对着现象的维度。事实上，“感觉如何”恰是一个事关某物如何向我显现的问题，即这是一个关于它如何被给予我并被我体验到的问题。当我想象一只独角兽、渴望一杯冰激凌、期待一次假期或反思一次经济危机时，所有这些体验都将我带入到不同意向对象的呈现之中。这意味着，我不仅在现象上认识了一系列物质属性，例如蓝、甜或重，同时对象也以不同的被给予方式为我而在（作为被想象的、被感知的、被回忆的、被期待的等）。

虽然约翰(John)所感知的对象以及它的所有属性都能够在主体间得到通达，即总的说来，它能够以同样的方式被给予他人，但是约翰的感知体验本身却仅仅直接被给予了他。虽然约翰和玛丽(Mary)都能够感知到同样的樱桃，但他们每个人都具有其各自不同的感知活动并且对此他们几乎不能彼此分享，就像玛丽几乎无法分享约翰的身体疼痛那般。玛丽当然也许意识到约翰正处在痛苦之中，她甚至对约翰深表同情，但她实际上却无法以同样的方式感觉到约翰的疼痛。这里人们通常谈及一种认知上的不对称，并且会说玛丽根本无法通达约翰的体验的第一人称被给予性。

体验现象的第一人称被给予性并非某种附加于其存在之上的东西，它并不是一种单纯的修饰，仿佛体验缺了它并不会不再是体验。相反，第一人称被给予性使得体验是主观的。换言之，它们的第一人称被给予性承载着一种内在固有的自身指涉，一种原初的体验上的自身指涉性(self-referentiality)。

与番茄的红色或茶的苦味相比——这两者都是物质属性——对红色或苦味之感知的第一人称被给予性则并不是一种物质属性,而是一种体验属性。当被要求详细说明“对主体而言对象体验是怎样的”时,这一第一人称被给予性就正是需要被提及的特征之一了。简而言之,体验维度与不可言说的感质的存在无关,而是与第一人称体验活动的维度有关。

我想要重申的是,“感受如何”的问题包含了两方面:“对于主体而言对象如何”以及“对于主体而言对象体验如何”。尽管这两方面能够在概念上得以区分,但它们却无法互相割离,仿佛现象体验的这两方面能够各自独立并在彼此隔绝的情形下被遭遇。当我触摸冰箱寒冷的表面时,我所体验到的冷的感觉是被体验对象的属性还是对象体验的属性呢?正确的答案在于,感觉体验包含两个维度,即感觉(*sensing*)者的维度和被感觉(*sensed*)者的维度,我们可以关注于其中的任何一点。现象学聚焦于对象的被给予性,但它却并不仅仅关注于对象被给予的确切样子,它也同样关注意识的主体方面,并因而使得我们的主观成就和意向性凸显出来,这一意向性使得对象如此显现。当我们探究显现的对象时,我们同样将自己揭示为显现的与格,即对象之显现所朝向的人。

换言之,当谈论一个第一人称视角或第一人称体验活动之维时,若我们认为它只关系到某个主体对他或她的体验所具有的通达类型,那么这就将是一种错误的观点。在普通世界中,对对象的通达独立于第一人称视角,这恰是由于它涉及到一个第三人称视角,但这一思考还并不够。很显然,我能够指向主体间可通达的对象,并且尽管我对这些对象的通达与其他人的同属一类,但这并不意味着其中不包含第一人称视角。相反,主体间可通达的对象之所以是可能的,乃是由于它能够直接地从每一个第一人称视角出发得到通达。因此,它们与体验不同,从体验

所帮助构建起来的第一人称视角出发,它们以一种独特的方式成为可通达的。换言之,每一种被给予性——无论是心理状态或物理对象的被给予性——都包含了一个第一人称视角。并不存在纯粹的第三人称视角,就像不存在任何毫无来源的观点那样。对这类纯粹的第三人称视角的存在抱有信念,即是屈从于一种客观主义的幻象。当然,这并不意味着没有第三人称视角,而只是说,这样一个视角是一个来自于某处的视角。它是一种我们可以对世界持有的观点。它建立在第一人称视角之上,或者更确切地说,它产生于至少两个第一人称视角间的相遇,即它牵涉到交互主体性。^①

让我对论证的思路作一总结。现象维度涵盖了两个方面:(1) 对象对于主体而言如何,以及(2) 对象体验对于主体而言怎样。显现对象的物质属性与被给予样态的体验属性都是现象维度的部分。它们不可分割,也不能互相混淆。

我属性与自身性

尽管不同样式的被给予性(感知、想象、回忆等)在它们的体验属性上有所区别,然而它们也分享了一些共同的特征。其中一项在于我属性(*mineness*),即体验所具有的第一人称被给予性的特点,它直接地将体验显现为属于某人自身的体验。当我(在非病态的情况下)从第一人称视角出发觉知到一种当下的疼痛、感知或者思想时,这一体验直接地、非推论性地且无条件地作为属于我的体验而被给予。倘若我感到饥饿或是看到日落,那么我不可能对体验主体是谁这一点产生怀疑或误解,而且提出我是否肯定我就是那个感到饥饿的人这样的问题也是毫无意义的。某一体验是否作为我的体验而被经历,这并不取决于体

^① 更详尽的讨论请参见 Zahavi, 2001。

验之外的事物,而恰恰取决于体验的被给予性。倘若体验在一种第一人称的呈现样式中被给予,那么它就作为我的体验而被体验到,否则就不是(参见 James, 1890, I/226—227)。很显然,这种类型的自我中心必须与其他任何明确的自身意识区别开来。我还不曾面对一个专题性或明确的对体验的觉知,将其作为我所拥有或属于我自己的体验。我属性并不被注意到,它仅仅作为一种微妙的背景而在场。然而,体验特殊的第一人称被给予性使得它是属于我的,并且为了我而将它与任何他人可能拥有的体验相区分(Klawonn, 1991, 5, 141—142; Hua, 8/175; Hua, 13/28, 56, 307)。正如胡塞尔在一份手稿[现今出版于《交互主题性现象学》(第二卷)之中]中所指出的:

那最原初隶属于我的是我的生活、我的“意识”、我的“行动和承受”,它们的存在在于原初地就作为起着作用的我而预先被给予我,也即是说,在于原初性的样式、在于在体验上和直观上作为其自身可通达(Hua, 14/429)。

人们也许会论辩道,认为体验可以通过多种方式被给予是一种具有误导性的观点。一个体验要么从第一人称视角出发被给予,要么就完全不被给予。然而,我却认为这一反对意见是错误的。体验当然总是必须从第一人称的视角被给予,否则它们就不会是体验。但这却并不妨碍它们也可以从第二人称的视角被给予。让我们假设我陷入了一次汽车事故中,我撞坏的汽车的司机正在指责我。司机很生气并不是我通过假设而建立起来的,这是我所体验到的事情。我体验到司机很生气并不意味着我的体验是绝对可靠的(或许司机实际上对这一事故很高兴,因为他现在终于可以有一辆新车了,但他并没有显示出他的真实感受),这也不意味着司机的愤怒被给予我的方式与其被给予司

机自己的方式是相同的。这一愤怒正是从第二人称的视角被给予我。否认这一可能性将使我们面临唯我论的威胁。(我将在第6章和第7章中回到对这些论题的具体讨论中。)

与那些自身怀疑论者所论断的相反,人们并不需要将自身构想为某种与体验相分离或超越体验的东西,人们也无须将自身和体验间的关联想象为一种外在的所属关联。另一种可能在于将这一前反思的对我属性的感受等同于一种最小限度的或核心的自身感。再次引用亨利的话,最为基本的自身感是由体验的自身被给予性所构成的(Henry, 1963, 581; 1965, 53)。换言之,这一观点是要将一种体验上的自身感与刻画出我们体验生活的特殊第一人称被给予性相互联系起来,正是这一第一人称被给予性构成了我属性或体验的自身性。因此,自身并不是某种立于体验流对面的东西,相反,它沉浸于意识生活之中,是其结构的一个不可分割的部分。

顺带提一下,这一观点的优点在于,它清晰地表明了自身觉知并不应被理解为对一个孤立、无世界的自身的觉知,自身也并不存在或隐藏在头脑之中。具有自身觉知并不意味着打断与世界的体验性交流以便将目光转向内部,相反,自身觉知总是对于一个沉浸于世界中的自身的觉知。自身恰恰仅当其在世上活动着时才真正地向自身呈现。因此,若将当下这一核心或最小限度的自身理解为一种笛卡尔式的心理剩余物,即将其解释为某种自闭和自足的内在性质,那么这便是一个明显的错误。^① 这一体验性自身的现象学含义是与对主体性之基本的意向性或“在世界中存在”的强调完全一致的。^② 甚至连海德格尔都采用

① 尽管亨利实际上会被解读成一位为内在主义辩护的哲学家,但我却反对其立场的这一方面(参见 Zahavi, 1999)。

② 对自身觉知和他者性相互交织的方式的详尽探讨,请参见 Zahavi, 1999。

了这一最小限度的自身含义(参见第4章),这绝非一种巧合。

把握这一基本观点的一种有效方式在于将传统的“体验主体”替换为“体验的主体性”。前一术语或许暗示了自身是某种与体验不同或超越体验的东西,因而它可以在与体验的分离中被遭遇或者甚至成为体验偶尔可以缺乏的东西,而第二个术语则排除了此类误解。称体验的主体性是某种能够与体验分离或隔绝的东西,或者称它是某种体验可以缺乏的东西,这毫无意义。强调体验的主体性并不是一种空泛的姿态,它是对体验现象的基本自身性的坚持。

因此,为了具有一种自身体验,把握一种特殊的自身对象并不是必要的,我们也无须在其他体验之外具有一种与之不同的对自身的专门体验。所需要的仅仅是一次前反思自身觉知的事件。我们需要在体验的第一人称呈现样式中熟悉这一体验。^①因此,从休谟在《人性论》中的著名段落中——在其中他宣称当他探究自己的心理世界时,他无法找到一个自身,而只有特定的知觉或感受——我们将自然地推断道,休谟在他的分析中忽略了某种东西,也即他自己的体验所特有的被给予性。也即是说,他在一个不恰当的地方寻找自身。正如埃文斯(Evans)所说的:“从自身并不是体验的对象这一事实中,我们并不能推断出它是非体验性的。”(Evans, 1970, 145)

一种可能的反对意见将坚持认为,对个体心理状态的第一人称通达对于自身体验而言并不充分。自身体验涉及了对自身的某种指涉,但人们可能会从第一人称的视角出发觉知到一个

^① 这也是为何通过以下方式来自反自身觉知的自我论理论略有些奇怪的缘由,即通过指出前反思的自身觉知是一个先于一切自我论之主动性的被动的、被给予的状态(Henrich, 1970, 276)。对于我们的自身性也同样可以这么说。在最根本的意义上成为一个自身即是一份礼物、是一个事件(Ereignis)的结果,而不是我们所决定的某事(Henry, 1966, 31)。

发生着的心理事件,但却并没有意识到这一事件是对某人自身发生的。正如已经提到的那般,非自我论学说将宣称我们的体验通常是无人称的,意即它们并不包含任何对作为体验主体的某人自身的指涉,甚至连一个隐性的指涉也没有。因此,即便人们不得不承认,两个拥有同时发生且性质等同的体验的人将仍旧具有两种不同的体验,这一事实也并不是由于每一种体验具有一个不同的主体。引用帕菲特(Parfit)的话来说:“这两个体验之一是这个体验,发生于这一特定的心理世界中,而另一个则是那个体验,发生在那另一个特定的心理世界中。”(Parfit, 1987, 517)

然而,我的知觉和我朋友的知觉之主要差异真的在于我的知觉是这个而他的是那个吗?这难道不如克拉旺(Klawonn)所指出的那般是一个寄生的和派生的概括吗?难道体验是这个不正是因为它是我的吗,换言之,它以第一人称的呈现样式被给予,而其他的体验则并不以第一人称的样式被给予我,并且正因此它们不是我的心理世界的一部分?(Klawonn, 1991, 28—29)

出于同样的理由,萨特在《自我的超越性》中对我思所作修正的有效性也必须受到质疑。将我思描绘为“存在着一个对于椅子的知觉”或“某人知觉到一把椅子”看起来并不足够(Merleau-Ponty, 1945, 249, 277),因为这两种表述都忽略了一项重要的细节。倘若读者和我都看着同一把椅子,那么这两种对于椅子的知觉很可能是无人称或隐匿的,即它们缺乏任何专题性的自身指涉。事实上,在前反思的层面上并不存在任何对体验之我属性的明确觉知。然而,两种觉知的确并不是在无差别和不可区分(无论这是否意味着严格的量的等同或仅是质的同一)的意义上是隐匿的。相反,每当我们认真看待第一人称视角时,很显然在这两种觉知之间具有至关重要的差异,它们中只有一个是在第一人称的呈现样式下被给予我的。

人们或许会反驳道,当前的设想使得自身在体验上的实在性这一论题变得可接受但同时也相当不值一提。然而,只要那些持有不同无人称性主张的人——那些坚持无归属观点或非自我论学说的人——一贯地否认这一论题,那么作出这一论点看起来就并不是多余的。此外,正如维特根斯坦和海德格尔所说的,哲学的任务正是在于唤起人们对那些我们如此熟悉、如此确信的**根本状况的关注并且澄清它们——我们常常无法意识到它们真正的重要性,甚至否认其存在。

另一类反对派将会追随梅青格尔并指出,从现象上的自身体验的背景和结构中得出自身的一些表面特性(literal properties),这是一种现象学谬论。在他看来,一种关于自身性的现象学论说并无任何形而上学的影响力。我们的自身体验、我们对有意识的自身性的原初的、前反思的感受绝不是忠实的,因为它并不与任何内在或外在于自身表象(self-representing)系统的单一实体相对应(Metzinger, 2003a, 565)。然而,自身的实在性为何取决于它是否忠实反映出潜在于个人的(subpersonal)机制或外部的(独立于心灵的)实体?倘若我们真心认可这一有限的形而上学原则,那么我们就将宣称我们生活于其间、了解并关切着的世界的大部分是幻影。但既然自身具有体验上的实在性,那么为何不坚称它是真实的,为何不认为自身学说之合法性的衡量尺度在于它忠实于体验的能力、在于它捕捉和清晰表达出(恒常的)体验结构的能力呢?

正如斯特劳森近来所指出的,倘若我们想要回答自身是否真实这一形而上学问题,那么我们首先需要知道一个自身被设想为什么。为了确定这一点,我们最好的机会在于看一看自身体验,因为它赋予了我们自身存在的活生生的感觉并因而最先引发了上述问题。因此,正如斯特劳森乐于承认的那般,对于自身的形而上学研究从属于现象学的研究。后者限制了前者。

没有什么可以被视作一个自身,除非它拥有那些由某种真正的自身体验形式所赋予自身的特性(Strawson, 2000, 40)。①

尽管最小限度的自身定义或许看来过度地包罗万象,然而事实上它确实排除了若干非体验性的候选定义。一些人声称没有任何生物体能够在无法区分自身和非自身的情况下存活或行动(参见 Dennett, 1991, 174, 414)。但根据这一假设,那么,例如,是否应当将自身性归于细菌将取决于细菌能否被认为拥有现象上的体验。而细菌能够无意识地将自身与环境相区别这一点就将不够充分了。

让我回到在本章之初对自身所作出的三项定义。作为体验维度的自身如何面对作为同一极的自身以及作为叙事建构的自身呢?正如已经指出的那般,它能够取代前者并对后者加以补充。若我们从后者开始,即从作为体验维度的自身和作为叙事建构的自身间的关联开始,那么情形相对比较简单。这两项自身定义有着很大的区别,以至于它们能够轻易地互补。事实上,若加以更细致的考察,我们就将清楚地看到,由叙事模型所引入的自身概念不仅远比体验自身复杂,而且它在现象学和存在论上都依赖于后者。惟有一个具有第一人称视角的存在者才能够

① 更具体地说来,斯特劳森曾宣称,现象学的研究可以以若干种方式进行。一种可能性在于探究普通人的自身体验涉及了什么,而另一种则在于探究自身体验的最小限度形式。什么是你起码可以拥有的,而且同时仍然叫做一个自身(一种自身的体验的东西)?斯特劳森主要感兴趣的是后一问题。他的结论[被他称作“珍珠观”(pearl view)]是,最小限度的自身体验包含了对某人自身作为如下这般的体验,即作为(1)一个体验之主体,它是(2)个别的、(3)心理的、(4)存在于体验的任何时段中的事物。与此相比,他认为像个性、施动性以及长期的执意等事物都只是非本质的特征。它们可能对于人的自身体验而言很重要,但没有它们却仍然可以是一个自身(体验)。至于形而上学问题,斯特劳森承认,自身是真实的,如果我们把自身理解成一个伴随着上述所列的四种属性的最小限度的自身,也即是说,将其理解为一个没有任何人格的意识之短时的、赤裸的地点。而对于更为持久的个人自身(personal self),他则有着更多的怀疑(Strawson, 2000, 44—48)。

使得古谚“认识你自己”具有意义；惟有一个具有第一人称视角的存在者才能够将她的目标、理想和灵感认做她自己的并且诉说关于它们的故事。为避免不必要的混淆，人们或许会选择在术语上加以区分。当面对体验自身时，人们可以保留“自身”这一术语，因为我们所面临的恰是一种最原初的自身被给予性或自身指涉性形式。而相比之下，若将叙事自身称作个人（*person*）而非自身或许更合适。毕竟，这一模型所涉及的是我个人性格的本质或人格，它随时间而发展并由我所认同的价值及道德、知性上的信念和决定所塑造。

叙事的个人性预设了体验的自身性（而并非反之亦然）——这一事实并不能削弱前者的重要性。由于体验之第一人称被给予性的缘故，我们的体验生活生来就是个体化的。然而它却是一种纯粹形式的个体化。相反，一种更为具体的个体性则在我的人格史、我的道德和理智方面的诸信念和决定之中显现自身。通过这些行为，我定义了自己；它们起到了一种性格塑造（*character-shaping*）的作用。只要我坚持自己的信念，那么我就始终如一；倘若它们改变了，那么我也会改变（Hart, 1992, 52—54）。理想可以定义同一性；违背某人的理想而行动可能意味着某人作为一个人之整体性的瓦解（意指一种非完整性）（参见 Moland, 2004）。这些信念以及所认同的价值本质上均是社会性的；胡塞尔将作为纯粹形式的主体和人格化的主体相区别，并且声称人格之源必定存在于社会这一维中，这一点并非巧合（参见第 120—121 页以上）。我并不单单是一个纯粹和形式的体验主体，同时我也是具有能力、倾向、习惯、兴趣、性格特质和信念的人，单单关注前者便是在从事一种抽离活动（*abstraction*）（Hua, 9/210）。在适当的条件和环境下，自身要求一种人格化的自身把握，换言之，它同时成长为一个人并且作为一个人而成长。这一成长极大程度上取决于社会的交互作

用。作为一个人而存在,即是进入一个公共的境域中被社会化而存在,在其中某人对于自身境况的认识是取自他人的。换言之,惟当自身在主体间被人格化时,它才完全得到发展。惟有通过与公共世界中的他人在一起生活,我才成为一个人(Hua, 4/265;14/170—171)。^①

通常,我们所考虑的自身是已经被人格化了的自身或至少正处在发展成一个完善者的过程中。尽管一种对体验性核心自身的狭隘聚焦或许会被说成包含了一种抽离,但我们并无理由去质疑它的实在性;它并不是一种纯粹的抽离。它不仅起到了奠基性的作用,同时我们也将即刻看到,体验性核心自身的概念也在经验科学中寻得了共鸣。可以论证的是,在一些极限情境下,我们能够在其纯粹性中遭遇这一最小限度的自身。

作为体验维度的自身和作为叙事建构的个人之间的关联相对而言较为直接,而在作为体验维度和作为纯粹同一极的自身间的关系则稍稍复杂一些。上述观点的长处在于,它或许能够阐明通常与纯粹同一极模型相关的若干特点,尤其是说明自身在时间之中的同一性而无须将自身设定为超越和高于意识流的独立实体。虽然上述所勾勒出现象学理论主要意在论说自身性的条件(x 必须具备怎样的特性以便成为一个自身),但它最终也可能对持久性的条件有所言说(x 从 t_1 时到 t_2 时维持不变所需的条件)。

为了表明缘何如此,让我们暂且回到胡塞尔。正如已经提及的那般,胡塞尔运用了一系列不同的自身定义。他不仅就一种体验的第一人称被给予性来谈论它,而且他也引入了关于一

^① 虽然胡塞尔打算把第一人称视角归给(某些)动物,但对于它们是否也可以是人他却不太明确。他交替地否认和肯定这一点(参见 Hua, 15/177; 3/73; 1/101)。

种超越行为的自我(an act-transcendent ego)的观念。它被解释成这样一种自身：它是同一极，是注意焦点(focus)的原则，被一切属于同一意识流的体验所分享(Hua, 13/248; 9/207; 4/277)。在这一概括中推陈出新之处显然在于为了区分自身和体验所作的尝试。这一区分似乎保证了如下情形，即我们超越出单一体验之被给予性的狭隘研究并考虑到体验之复数性。毕竟，不仅觉知到某人自身的牙疼是可能的，觉知到某人自己作为多种同时体验的共同主体也是可能的。同样，某人能够在时间间隔中具有自身觉知并将一段过去的体验回忆为属于其自身。在这些情形下，我们必须将自身同任何单一的体验区分开来，因为自身能够保持其同一性，而体验则在意识流中升起和消逝，在永恒之流中兴替着(Hua, 4/98; 17/363)。然而，胡塞尔随后继续强调，虽然自我必须与它在其中生存和起作用的体验区别开来，但它决不能孤立于它们而存在。它是一个超越者，但在胡塞尔如今广为人知的段落中，它是一个内在之中的超越(*a transcendence in the immanence*)(Hua, 3/123—124, 179; 4/99—100; 13/246; 14/43)。

若我们将关于超越行为的自身的问题同对自身觉知的讨论联系起来，那么一个显而易见的问题在于：我的自身觉知在何时包含了对于这一包罗万象的同一性的指涉？我认为，一种看似合理的解答将会是：一个单独体验的自身被给予性是这类自身觉知得以发生的一个必要但却不充分的条件。后者决不只是一个简单的和直接的自身觉知，它也承载着一种被沟通起来的区别或差距，也即是说，它包含了一种综合。这是由于自身不可能作为单一体验中超越行为的同一性而被给予(Kern, 1989, 60—62; 1975, 66; Marbach, 1974, 110, 112)。只有通过比较多种体验我们才能够面对那在变化的体验中保持其同一性的东西(Hua, 13/318; 4/208; 11/309—310)。

所有这些都与先前我们对作为一种体验维度的自身的探讨有何关联呢？乍看起来，答案或许会是“毫无关联的”。毕竟，当前的论点似乎在于人们应当区分自身和体验，而早先的讨论则试图消解这一区别。然而这样的回答却是不尽成熟的；在第3章中，我们已经从对胡塞尔内时间意识理论的探讨中指出，坚持我们单一、短暂体验和第一人称体验活动之持久维度间的差异是相当合理的（参见 Hua, 23/326; 14/46）。换言之，当我们扩展注意焦点以容纳比单一体验更多的东西时，区分第一人称被给予性的严格单一性和变化体验的复数性就不单单是合理的，也是极为适切的。虽然自身之超越行为的同一性仅在综合行为中体现出来，但它却并非一下子发生，而是奠基于第一人称体验活动这一普遍维度之中。虽然我们经历着无数各不相同的体验，然而第一人称体验活动这一维度却始终保持不变。简而言之，尽管自身作为一个体验维度并不独立于体验而存在，且它正是由体验的第一人称被给予性所标识，但它仍然可以被描述为在变化体验之多样性中恒常不变的第一人称被给予性。

很显然，对自身之历时恒久性问题的这种说明是恰当的。为了确定一段过去的体验是否属于我，我无须首先令自己确信在当前回忆和过去体验之间未受中断的时间上的连贯性。若我对过去的体验具有第一人称通达，那么它便自动地作为我的过去的体验而被给予。对于情节性的回忆（episodic memory）而言，并不只具有对往昔信息的单纯提取。回忆活动的主观体验包含了这样的信念，即所回忆之情节曾经一度被我所体验。很显然，这并不意味着情节性的回忆是绝对可靠的（我可能对自己具有错误的信念），而只表明它并不受制于错误认同（misidentification）（参见 Campbell, 1994, 98—99）。因而，通过指出在意识流中所谓的中断以质疑心灵的统一性是毫无意义之举，因为就此人们将得出错误的假设：是两个体验之间的连

贯性(*continuity*)和接近性(*contiguity*)使得它们隶属于同一个自身,而非它们所共同享有的我属性,或它们共有的被给予性样态。^①

5. 经验性的内涵

叙事的自身概念不仅在不同的哲学传统(利科、麦金太尔、丹尼特)中,同时也在诸多经验学科如发展心理学、神经科学和精神病学中找到了共鸣(参见 Gallagher, 2000a)。同样,现象学上体验的核心自身概念亦是如此。在以下篇章中,我将对若干与此相关的心理和神经病理学发现进行一番简要探讨。

对病态现象的研究不仅能够展示出对自身的现象学分析与经验的关联,这一研究本身也能够丰富我们对于自身性之本质的了解。病态案例能够作为一种启发而使人们觉察到那些通常

① 在对于自身之不变方面的强调上,现象学的自身含义与斯特劳森近来所提出的“珍珠观”(参见此前的注释)不同。在斯特劳森看来,在形而上学上说来存在的东西只是短暂的最小自身的相继(每一个持续 2—3 秒)。因此,斯特劳森会否认一个体验流的存在。在他看来,所谓的意识流实际上是一系列分离的短时体验事件,即总是被间隙或白噪音所打断的短暂事件。在此意义上,意识可以被说成是在不断地重新开始着;它是许多从完全无意识状态向意识的不断返归中的一个(Strawson, 1997, 421—422)。

然而这一看法有着许多问题。首先,人们很自然会问,斯特劳森如何知道那些据称不断打断着我们的体验事件的完全无意识状态,既然这些状态根据定义是从第一人称视角出发不可通达的。很显然,我们永远无法体验到体验的缺失。其次,尽管在我们思想之不完整本质方面斯特劳森可能是正确的,但我们当前的思想却并不孤立地发生,它总是在一个相对恒常的现象背景中出现,该背景是由外周身体性的、情感的和知觉的体验所构成的(参见 Dainton, 2000, 118)。如果说它对于前几章的论断有任何贡献的话,那便在于,这一现象也具有不变的我属性这样一种特点。最后,斯特劳森观点的一项推论在于,在我当前的最小自身和“我的”先前的最小自身间的区分就如同我当前的最小自身和另一个人之当前的最小自身间的区分那般彻底。委婉地说来,这一推论似乎不像是真的。

习以为常的事物。它们可成为一种与熟悉事物产生距离的方法,以便更好地来解释它。换言之,主体性的主要特征——包括自身体验的基本方面在内——可以通过对其病态畸变的研究而清晰地显现出来。这些畸变恰通过它们的缺失而揭示出那些通常处在未被察觉状态之下的正常存在。通过将病态作为一种对照,我们也将清楚地看到,常态并不能被当做理所当然,它本身即是一种成就。

精神分裂的案例

在《普通心理病理学》(*Allgemeine Psychopathology*)一书中,雅斯贝斯(Jaspers)写下了如下十分著名的话:精神分裂的特点在于它的不可理解性或不可把捉性(*incomprehensibility*)。他的意思在于,精神分裂的症状十分奇特和怪异,以至于共情(*empathy*)和有意义的建构是无法通达它们的。更确切地说,雅斯贝斯区分了静态的不可理解性(*static un-understandability*)以及发生的不可理解性(*genetic un-understandability*),前者对于共情而言不可通达,而后者则意指对心理症状之发展或形成的不可理解(Jaspers, 1959, 24, 251, 483—486)。这含蓄地指出,通过关注于精神分裂患者的第一人称口头表述我们并不能获得多少信息。他们紊乱的自我表述并不能为我们理解精神分裂提供线索,相反,它们必须被视作毫无意义的胡言乱语或是一个失调大脑的病症爆发。

雅斯贝斯的断言是基于对精神分裂之慢性期的研究。然而近年来,帕纳斯(Parnas)和萨斯(Sass)却声称,倘若人们想要理解疾病的主要特征,那么对于疾病晚期的研究则只具有十分有限的价值。这不仅由于症状显见的不可理解性,同时也由于疾病晚期使我们面对的是在多种因素(如药物效应、社会隔离和压力)间的一种长期交互作用的结果。这一复杂性不可避免地使

得对最原始致病因素的分离更为艰难。

帕纳斯和萨斯提出,对极富信息的精神分裂前期进行探究将更有意义。人们应当研究在最初的前驱期(prodromal stage)中可觉察到的早期症状,即直接先于并且导致了精神分裂之发生的阶段,以及在更早的所谓前病态期(premorbid phase)中所呈现出的非常态,因为这些症状都可能以一种更尖锐的形态表现出疾病的本质核心。这一关注点的改变也可能附带地使病人直接受益,因为它考虑到了早期检查和治疗干预。

从这些精神病前期的研究中人们能够发现什么呢?在帕纳斯和萨斯看来,人们能够发现自身失调的不同类别,它们包含了基本自身感的诸多不同的替代者和变式,包括第一人称视角、体验的第一人称被给予性以及我属性维度的紊乱。帕纳斯和萨斯认为,这些自身失调甚至可能被归结为一种发生性的致病因素。它们先行于之后精神病状的发生,作为其基础并形成了它,而且从纯粹描述精神病学的角度来看,它们因而统一起了这些症状与那些看似无关或甚至相对立的综合征(Sass and Parnas, 2003, 428)。换言之,对慢性精神分裂的心理病理学关注会呈现给人们诸多如此不同,看似无所关联的症状,因而,这将引发对诊断分类之统一性的怀疑。而对于疾病早期阶段的关注则将揭示所待寻找的统一性。在晚期所面临的症状(无论是阴性还是阳性的)的异质性只不过是表面现象;从其根本上而言,精神分裂是自身的一种失调(Sass and Parnas, 2003, 427—428)。然而,在此所使用的自身概念并不是叙事概念,而是现象学上的自身性概念,一个体验上核心自身的概念。这一对自身性之现象学理解的认可是由帕纳斯和萨斯两人自己所表达出来的(参见 Sass, 2000, 152; Parnas, 2003, 219)。

尽管精神病诊断系统的最新版本[《诊断与统计手册》(第4版)(DSM-IV)和《国际疾病分类》(第10版)(ICD-10)]并没有

提及自身,但各种不同的自身失调却总已经(至少是隐含地)在精神分裂的临床描述中作为一个重要成分而出现了。早在1913年,“自身失调”(Ichstörungen)这一概念就已经被雅斯贝斯引入。一年后,拜尔泽(Berze)提出,一种基本的自身意识之变异存在于精神分裂的根基处。然而,正如帕纳斯和萨斯所指出的,对精神分裂性自身失调的最详尽分析将体现在由现象学所引导的精神病学中(Minkowski, 1927; Conrad, 1958; Laing, 1960; Blankenburg, 1971; Tatossian, 1979)。正如闵科夫斯基(Minkowski)曾写道的:

疯狂……并非起源于判断、感知或意志的失调,而在于自身之最内在结构的失调。(Minkowski, 1997, 114)

病人会常常抱怨自己丧失了某种最基本的东西。他们可能会说“我感觉不到我自己”,“我并不是我自己”,“我失去了与自己的联系”,或“对我而言我的自我正在消失”或“我正在变得毫无人性”。患者可能会察觉到一种内在的空无、一种无法定义的“内核”的缺失、一种被削弱的在场感,或是与世界的远离以及一种初发的意义破碎。正如一个18岁的患者所描述的那般:

我愈发地丧失了与我的环境以及我自己的联系。我不对所发生着的事件产生任何兴趣,也不关心自己的疾病,我不断地失去与一切事物包括我自己的情感联系。剩下的只是对在我周遭以及自身内部所发生事件的抽象认识。(引自 Frith and Johnstone, 2003, 2)

帕纳斯已经指出,所有这些抱怨都指向一个削弱了的自身性,自身感不再自动地充实于体验之中(Parnas, 2003; Parnas,

Bovet and Zahavi, 2002)。我们所面临的是一个在前反思层面上的体验紊乱,它比自卑感、不安全感以及不稳定的认同感(我们在精神分裂的范畴之外所发现的人格障碍)远为根本。

一些患者能够比另一些更好地表达出这些细微的紊乱。帕纳斯的一个病人称,那种他的体验属于他自己的感受总伴随着一种瞬间的迟滞;另一名患者称他的自身仿佛莫名其妙地被向后移置了几公分。还有一位则称他感到有一种无法形容的内部变化阻止他去过正常的生活。他感到自己并不实际在场或甚至完全地活着,这一令人痛苦的感受困扰着他。这种疏远或分离体验伴随着一种观察或监控其内在世界的倾向。他将这种痛苦概述为,他的第一人称生命已经丧失了,并且被一种第三人称视角所取代(Parnas, 2003, 223)。

在传统观点看来,现象学是一种描述的而非解释的工作——它的目的是为了描述,并且定义体验的结构而非说明引起它们的因果机制,而与此相对,萨斯和帕纳斯同样也指出,现象学的精神病学也具有解释的效用(Sass and Parnas, 2005)。以下是这一论点的若干依据:

- 首先,现象学描述必须作为任何神经科学解释的限制性条件。也即是说,神经科学的解释必须与主观维度的事实相容。毕竟,主观维度恰是一个令人满意的因果性解释所应当说明的问题。现象学的研究可被视为意识生活之不同维度的展现,以便对它活生生的层理和内在结构获得一种丰富的洞察。在此意义上,一种描述性的解释对任何因果性解释都始终是不可或缺的。

- 其次,对自身体验和自身紊乱之基本结构的现象学理解可以使人们明白那些看似不可理解的行为和信念。“例如,人们能够逐渐了解到,人的行为或信念如何在某些方面受到其所具

有的体验的激发或辩护,人们也能看到这些行为或信念是以人们对时间、空间、因果或自身性之体验的普遍特征为根据的。”(Sass and Parnas, 2006, 65)换言之,与雅斯贝斯的断言相反,许多被称为怪异妄想的精神分裂病症事实上在心理学上是可理解的。现象学的方法能够使人们理解这些古怪的体验,它们在某种意义上起源于完全改变了的意识形式之表达方面(Sass and Parnas, 2005)。萨斯和帕纳斯试图这样说明精神分裂性的混乱症状:

正常的自身性……提供了一种方向:它是人类动机的基础并依据需要和愿望来组建我们的体验世界以及就此赋予事物以它们的“可供性”(affordances),即它们作为障碍物、工具、欲求对象等对于我们的意义。如若没有这一至关重要而却潜在的自身触发,以及它所建立起来的导向路线(lines of orientation),思维和感知世界结构性的本质就将被改变甚或被消解。因为那样就不再存有任何目的与手段的明确区分;也没有任何理由使得特定对象凸显,在觉知的焦点域之中而其他事物消隐,或是任何理由使得注意向外指向世界而非向内指向某人自己的身体或思考过程。若没有正常的自身触发,世界就将被剥夺去所有的可供性以及牵连带体,普通的、常识性的现实正是通过它们而被一同编织入一个井然有序的和有意义的整体之中。我们相信,这是在传统德国心理病理学上被独特形容为精神分裂性“混乱”(Ratlosigkeit)的根由。(Sass and Parnas, 2006, 78—79)

• 最后,且是与前一点相关的,体验的紊乱不该仅被当做附带现象或某种在精神分裂之内核的科学探索中被忽视的现象。相反,在前驱期中所发现的体验紊乱甚至可以部分地解释后继

的疾病进展。一旦体验的领域被扰乱——很可能作为神经生物学上非常态的结果——新的体验类型就将作为对上述变化的反应而产生。在此意义上,在我们所遇到的精神分裂的发展过程中,主观体验可能对渐进的体验转变具有十分重要的诱发作用(Sass and Parnas, 2005)。与此相关,人们或许会提到许多精神病患者具有强迫性的自身监控。这被康拉德(Conrad)称为强迫反思或反思痉挛(*Reflexionskrampf*),并且它也是新近萨斯所提出的过度反思性(*hyperreflexivity*)的一个方面。在萨斯看来,这一过度反思性以不同的方式显现自身,它可能作为(1)基本缺陷本身的一方面,或(2)更根本的紊乱的结果,或(3)更根本紊乱的防御性代偿而发生(Sass, 2000, 153)。最初,过度反思性并不是一类意志性的自身意识,它以一种或多或少自动的方式发生并且使得那些通常逗留在觉知背景中的体验和行为受到干扰。因而,正常的意识流被那些突然成为注意焦点的感觉、感受或思维(具有类似于对象的特性)所中断(最基本的过度反思性)。这些最初步的干扰和混乱随后吸引来进一步的注意,并且因而引起一个自我检验和自我观察的过程,或是反思性的思维内转(随之发生的过度反思性)。最后,这些患者可能有意地进行反思性的自身监控,以为了补偿他们减弱的自身在场性(代偿性的过度反思性):

那天夜里,我在冰雪狂欢节上忘记了自己。我沉醉于观察它,以至于我忘记了时间以及我是谁和在哪儿。当我突然意识到我并没有思考自己时,我害怕得要命。不现实感袭来。我必须永远也不忘记自己,哪怕一分钟也不行。(病人引自 Laing, 1960, 109)

不用说,这类过度的自身监控并不能重建起已经丧失了的

东西,而只能通过进一步对体验生活的对象化、异化和分割来加剧所产生的问题(Sass, 1994, 12, 38, 91, 95)。萨斯所研究和具体描述的一名患者提供了以下的洞察(insights):

“我的崩溃在于洞察,”他解释道,“……太多的洞察可能十分危险,因为你会将你的思维撕碎。”“好,看看‘分析’这个词语,”他在另一场合说道。“那意味着打碎。当思维转向自身时,它就会把自己撕裂。”劳伦斯谈及“同时进行六项自我分析”以及他如何需要常常改换生活的环境,因为他知道,一旦他周围的一切都被仔细研究过后,他的思维就将转向内部并且开始破坏自身,使他最终感到根本不存在真正的思维:“一旦我开始毁坏(我的思维),我就无法停止了。”(Sass, 1992, 337—338)

神经学上的发现

达马西奥在他最近的著作《对发生之事的感受》(*The Feeling of What Happens*)中指出,自身感是意识思维中不可或缺的一部分。正如他所写道的:“倘若‘自身意识’意指‘具有自身感的意识’,那么所有的人类意识都必然地包含在这一术语之内——依我所见,并无其他类型的意识存在了。”(Damasio, 1999, 19)当我思考某些想法、阅读一篇文章、感知一个窗台、一本红色的书或一只热气腾腾的茶杯时,我自动且持续地感觉到我自己而非任何他人正在做着这件事,我的思维也正是以此方式被塑造的。我感觉到我当前正在感知的对象正从我自己的视角出发被把握,并且我也感觉到在我的脑中所形成的看法是我自己的而非为他人所有。因此,正如达马西奥所言,在我的意识生活中,存在着一个持久但却静默和微妙的自身的在场,只要我是有意识的,这一在场就永不会失效。一旦它缺失了,那么也

就不再有一个自身了(Damasio, 1999, 7, 10, 127)。

然而,意识并非独石一块,达马西奥认为,区分一种简单、基础的意识类型和一类更复杂的意识是合理的,他将前者称为核心意识(*core consciousness*),而将后者称为外延意识(*extended consciousness*)。核心意识具有一个单水平的构成,在有机体的生命过程中它始终保持不变。它并不独为人所有,也并不取决于常规记忆、工作记忆、推理或语言。相反,外延意识则具有多层面的构成。它随着有机体的生命时间而发展起来,并且取决于常规记忆和工作记忆。在一些非人类中,也能够找到它的最基本形式,但是仅仅在使用语言的人类中才达到它的顶峰。在达马西奥看来,这两类意识对应于两种自身。他将形成于核心意识的自身感称为核心自身,将由外延意识所提供的更为精细的自身感称为自传性自身(*autobiographical self*)(Damasio, 1999, 16—17, 127)。①

核心意识和外延意识的关系以及核心自身和自传性自身间的关系是最基本的。外延意识建立在核心意识的基础之上。它预设了一个核心,通过将其与被经历之过去和预期之将来相关联,这一核心得到了拓展。从发展的角度来看,最初仅存在着核心自身的简单状态,但随着经验的增长,记忆不断壮大而自传性的自身也得以展开(Damasio, 1999, 175)。

当我们谈及一种持久的个人同一性时,我们所指涉的即是自传性的自身。这一自身建立在一个记忆库的基础上,它能被重新激活并因而为我们的生命提供连贯性(Damasio, 1999,

① 达马西奥也谈到了一个原型自身(*proto-self*),它是自身之有意识被体验层面的无意识的生物学前提或先驱。原型自身是“一个一致的中性样式集合,它们时时刻刻在绘制着有机体在其众多维度上的物理结构之状态”(Damasio, 1999, 154)。

217)。相反,达马西奥把核心自身视作一种瞬时和短暂的实体。对于每一组我们待意识的内容而言,它都以一种脉动的样式重新产生。它也具有一种不同寻常的结构恒常性,在生命的历程之中,它以一种根本上相同的形态被反复地重建起来。正是这一恒常性使它能够为思维提供稳定性(Damasio, 1999, 17, 126, 135, 173—176)。

正如达马西奥所指出的,神经科学,尤其是神经病理学为他的区分提供了经验的证据。对于神经疾病的研究使我们梳理出意识的层次和功用:

神经疾病的研究结果证实了在核心意识和外延意识之间的区分。意识的基本类型即核心自身在运动不能性缄默症、癫痫发作和癫痫自动症、持续植物状态、昏迷、深睡(无梦)和严重感觉缺失等疾病中受到了扰乱。核心意识的奠基性本性使得当其受损时外延意识也同样被扰乱。另一方面,当外延意识被扰乱时,如具有严重自传性记忆损伤的病人,核心意识却完好无损。(Damasio, 1999, 121—122)

这表明,神经心理学可以揭示出外延意识的损伤对核心意识并无影响,而在核心意识水平上开始的损伤则会引起外延意识的崩溃(Damasio, 1999, 17)。为了举例说明,达马西奥提供了一个因脑炎而致的额叶损伤病人的材料。该病人的记忆窗口仅限于不到一秒钟。他无法学习任何新东西,并且无法回忆起许多旧的内容。事实上,他回忆不起任何特殊的事物、个人或是在他一生中发生的事件。虽然他的自传性记忆退减成了一具骨骼,而且在任何时刻都能被建构起来的自传性自身也严重匮乏,但他却保留了一个对此时此地之事件和对象的核心意识,并且因而具有一个核心自身(Damasio, 1999, 115—119)。

病理学的运用与误用

检验哲学分析之有效性的惯常手段之一在于寻找那些使其失效的反例。倘若什么也发现不了,那么对于所提论点就再好不过了。这一探究常常经由想象来实现。我们无须面对现实(事实)的反例,我们只要想象出它们便已足够。因此,可想象性(*imaginability*)常常被作为可能性的标志:如若某物可被想象,那么即便它并非在实际上和物理上可能,它也至少在原则上是可能的,也即是说,在概念上或形而上学上是可能的。倘若事实如此,那么在评估哲学断言的有效性时,特例就是相关的且应当被考虑到的。

在许多当代的哲学中——尤其是关于心灵的分析哲学——充满了思想实验,这些实验意在检验和挑战我们对于意识本质、心身关系、人格同一性等的习惯性假设。因此,人们常常会遇到对怪人、大脑移植、两个地球和心灵运输者的指涉。这一从事哲学的方法(委婉地说)并没有得到普遍的认同。^①一种可理解的回应在于提出如下的疑问,从某种场景是可想象的这一单纯的事实中得出来的真实的哲学结论是否是合法的。我们的想象是否总是可靠的,它总是证实了形而上学的可能性吗,抑或有可能它反映出的无非是我们自己的无知?

正如威尔克斯(Wilkes)已经指出的,若思想实验要具有价值,它们就必须同实验室中进行的实际实验一样,在操作时注重细节并且具有严格的限制条件。一项重要的要求在于,我们必须清楚地了解实验所设定的背景条件。换言之,我们需要准确地知道,当被想象的场景与实际世界相比较时,什么正被改变而什么保持不变。如果存在着太多的变量,如果太多的参数被改

^① 一种持续的批判,请参见 Wilkes, 1988。

变,那么我们就将无法知道对于结果它们中的哪一个需要负责,因而我们就不可能从实验中得出任何清晰的结论来(Wilkes, 1988, 2, 6)。另一项显见的前提条件在于,我们确实知道一些关于所探讨课题的内容。否则,我们将轻易地在某一情境中结束实验,因为我们相信自己已经成功地想象了一种可能的事态,而事实上,我们根本什么也没做,当我们获得更多信息并且能够更细致地思考该场景时,我们就会意识到这一点了。

让我们举例说明这些要求的重要性:当我们询问某人是否能够想象一支蜡烛在真空中燃烧或一根金条浮在水面上时,回答若为肯定,那么我们应当得到如下的结论吗:存在着某个可能世界,在其中金条具有一种完全不同的分子重量而却仍是金条,蜡烛在缺氧的情况下仍然能够燃烧,还是我们应当总结道,这个人仅仅成功地想象出了某种表面上像金条和燃烧蜡烛的东西?我们当然有必要区分出两种意义上的想象,第一种意义上的想象具有一组不精确的幻想,而第二种意义上的想象则是十分精细的思考。当然,如果我们想要确定某一场景是否可能,那么仅在后一种意义上的想象才是有价值的。无疑,我们要吸取的教训在于,我们越是无知,就越容易想象,因为“那种情况下阻碍性的诸事实就不再进行阻碍了”(Wilkes, 1988, 31)。经过细致的考察,看似可想象的可能性就将显现为一种伪装之下的不可能性。如果我们想要从我们的思想实验中得出任何有趣的结论,那么我们就必须使自己确信,我们并没有面对这类伪装之下的不可能性。正如丹尼特所言:“当哲学幻想变得过于古怪时——例如涉及到时间机器,或双重宇宙,或无比有力的欺骗人的魔鬼——我们最好聪明地拒绝从中得出任何结论。‘我们理解这一论题’这种确信可能是不可靠的,是由幻想的生动性所产生的幻觉。”(Dennett, 1981, 230)

我们不应误解这一批判。对特例的思考“是不可或缺的,倘

若我们想要避免将非本质性的规律错认为反映出世界之更深层事实的规律”(Gendler, 1999, 463)。然而,既然一个思想实验若想要真正具有确证性就需要我们对许多细节加以关注,那么有时还不如将想象全盘放弃并且更多地关注在实际世界中发现的惊人事实。真实生活的偏离能够起到和思想实验一样的效用。倘若我们正在寻找那些能够撼动我们固有思想的现象,并且迫使我们净化、修正或甚至放弃我们习惯的思维方式,那么我们所要做的便是转向心理病理学,以及神经学、发展心理学和人种学。所有这些学科都提供给我们具有挑战性的资料的丰富来源。换言之,如果我们想要检验自己关于思维统一性、心理状态的隐秘性、行动的本质或情感的作用,那么从对病态现象(例如人格解体、思维植入、各种人格障碍、运用不能症的案例或兴趣缺乏)的细致调查中,我们能够比从关涉交换大脑或心灵运输机的思想实验中学到更多的东西。前一现象同样能够以一种更可靠的方式探查和检验我们的概念及直觉,因为我们已经了解了背景条件。它们是真实的现象,因而它们并不包藏任何隐匿的不可能性。

此外还需要一句告诫之语,病态现象以及其他经验发现当然有待解释,而对它们的解释常常取决于人们探究的框架。因此,经验案例的理论性影响并不必然是容易确定的。人们可能会同意梅青格尔所说的,重要的是不去低估意识现象的丰富性、复杂性以及多样性,那些非常态的自身体验案例能够测试出一种自身理论的有效性。然而,当他写道“甚至是对(这类病态案例中的)第一个例子经过一番考察之后,从笛卡尔到康德的许多经典的心理理论都将不得不算是已被驳倒的理论”,他可能过分夸大了自己的观点(Metzinger, 2003a, 429)。梅青格尔提出,人们会发现许多传统哲学家都赞同如下观点,即某人对于自己的心理内容逻辑上不可能犯不被察觉的错误,但他的这种看法

却是相当值得怀疑的(Metzinger, 2003a, 429, 431)。即便这些哲学家确实如此,我们也完全不能清楚地看到从病态案例中应当得出什么样的结论。这些案例仅仅是非常态的吗?它们是一些证实了规则的特例吗?它们应当迫使我们放弃习惯的对行为和体验的分类并认识到,那曾是我们出发点的常态,并不具有任何特权而只不过是许多变式之一?病理学是否揭示出了正常体验的某种隐藏着的基本特征,抑或它反映或显示出了一种非正常的模式或对机能紊乱的一种代偿?(参见 Marcel, 2003, 56)无论这些问题的确切答案是什么,仅在病理学基础上得出关于正常案例的一些斩钉截铁的结论,这看起来确实有问题。

梅青格尔花费了大量时间来探讨病态案例,尽管他反复强调近距离地聆听患者和认真对待他们的现象学是多么重要(Metzinger, 2003a, 446, 455),我还是认为他低估了实际施行后者的难度。他常常错误地将其等同于对病人表面上的第一人称陈述的获得。这样做的危险体现在他对于思维植入和科塔尔综合征(Cotard's syndrome)的分析中。

在梅青格尔看来,精神分裂的现象学众所周知,以至于提供任何对于它的外显案例的分析都是多余的(Metzinger, 2003a, 445)。精神分裂的一项显著特征在于它通常包含了异化的自身意识。例如,在思维植入中,病人可能对他或她自身的心理状态具有直接通达,但却仍然将它们体验为不仅是受控制的或被他人所影响的,而且也是异己的,是属于另一个人的。正如一位患者所抱怨道的:

“杀死上帝”这样的想法被植入了我的心中。仿佛是我自己的心灵在起着作用,然而事实却并非如此。它们来自于这个家伙,克里斯。它们是他的想法。(引自 Frith, 1992, 66)

因此,正如梅青格尔所说的,精神分裂使我们面对这样的情境:病人在其中内省地体验到异化的意识思维,他们对其不具有施动感或拥有感。梅青格尔用这一点表明,我属性这一现象特性对于意识体验而言并不是必要的前提条件(Metzinger, 2003a, 334, 382, 445—446)。

然而,正如梅青格尔自己所注意到的,“现象的我属性并不是一种‘要么全有,要么一无所有’的现象”(Metzinger, 2003a, 443)。它具有不同的程度,而且情况或许比梅青格尔看起来所认为的更不鲜明一些。加拉格尔(Gallagher)最近提出要在拥有感(*a sense of ownership*)和施动感(*a sense of agency*)之间作区分。施动感意指作为发起者或某一行为或思想之来源的感觉,而拥有感则指涉了这样一种感受,即是我的身体在移动,我所经历的体验作为属于我的而被给予。在普通的自主行为中,施动感和拥有感是重合的。当我伸手去拿一只茶杯时,这一动作被感受为我的,而且我具有一种发起或产生这一动作的感觉。在非自主行为中,这两者可能相互分离。倘若我被推了一下或我正处于一阵痉挛之中,那么我将体验到对动作的拥有感——是我而非任何他人在运动——但我将缺乏一种施动感,我将缺乏作为施动者或产生者的感觉(Gallagher, 2000b, 204)。拥有感可以在没有施动感的情况下保持,但反之却并不亦然,这一事实或许暗示了前者比起后者来说更为基本。^①

不难发现那些关于思维植入的第一人称陈述,孤立地和从表面看来,这些陈述看似提供了充足的证据来证明以下的断言,即一些体验状态完全缺乏我属性。然而,人们不应当忽略这一

^① 然而人们或许会提出术语上的问题。谈论所有权意味着自己是不同体验的拥有者,并因而与这些体验有所不同且互相分离。正如我们已经看到的,这一观点有问题(参见第126—127页以上)。

点：思维植入的主体清晰地辨认出他们是异己事件发生于其上的主体。他们并没有混淆异己思维所发生的地方，它们发生在病人自己的思想中。这即是为何他们为其受苦并抱怨它的原因（参见 Stephens and Graham, 2000, 8, 126）。换言之，认为陌生的思想发生在他人的脑中显然并没什么错，但相信异己的思想发生在某人自己的脑中，这才是病态和可怕的。即便所植入的思维被感受为闯入的和陌生的，它们却并没有完全地缺乏我属性和第一人称被给予性，因为受折磨的主体全然觉知到了是他自己而不是任何他人正在体验着这些异己的思想。当精神分裂患者称他们的思想并不是他们自己的时，他们所指的并不是他们自己并不拥有这些思想，而是有某一他人将这些思想植入了他们的脑中，他们自己并不对产生这些思想负有责任。因此，如思维植入这样的被动性现象并不包含一种拥有感的缺失，而是关涉到一种来源感(a sense of authorship)或自身施动感的缺失，以及将施动性错误地归于他人或他物。^①

① 同样已经表明的是，思维植入的现象构成了休梅克的观点——第一人称体验归因不会受到错误认同的影响——的一个例外，因为一位认为某人把思维植入其脑中的病人很显然在这些思维是谁的问题上搞错了。然而，如果上述分析是正确的，那么我们就有充分的理由相信，即使在思维植入的情况下，免疫原则也毫无损害。既然受折磨的主体并没有混淆发生在陌生心灵中的思维和发生在他自己心灵中的陌生思维，那么是否发生了任何错误认同就是可疑的了。就像加拉格尔写道的：

当精神分裂患者报告某些思维并不是他的思维而是另一个人产生出的这些思维时，他也表明了这些思维正被显现出来，并不是“在那儿”，在另一个人的脑中，而是在他自己的意识流中，在他要求其所有权的意识流中……拥有感仍然未受侵犯，尽管他具有一种自己不再是思想之动因的感觉……他的现象学是这般的：他具有一种对于意识流的拥有感，不可能错误地认出这一意识流（实际上也不需要认同，因为那就是他自己的），但却有着一些他对不具有施动感的思维被植入其中。他的判断——正是他在遭受着这些思维——不会受到错误认同的影响，即便他对于谁引起了这些思想这一点完全搞错了。（Gallagher, 2000b, 230—231）

科塔尔综合征是根据法国神经学家和精神病学家朱尔·科塔尔(Jules Cotard)而命名的一种极端类型的虚无妄想,它包含了一系列妄想,从坚定和不可动摇地相信某人丢失了钱财、器官、血液或身体部分到相信某人已去世而只是一具行尸走肉。这类妄想的最彻底形式在于公然相信某人并不存在。因此,遭受着科塔尔综合征的患者会否认他们自己的存在,他们会公开地宣称自己已经死了且并不存在。

在梅青格尔看来,遭受着科塔尔综合征的病人是在如实地(*truthfully*)否认自己的存在(Metzinger, 2003a, 455)。这一术语的选择可能有点令人吃惊,因为人们可能会认为合适的术语是“真诚地”(sincerely)。鉴于梅青格尔自己对于一种无自身学说的坚持,或许他相信实际上这类病人比非病态的主体更接近真实。无论如何,在梅青格尔看来,这些虚妄的状态必须确切地得到理解,因此他指出它们可以作为强有力的论据来反对任何形式的笛卡尔主义(二元论)。但虚无妄想真的证实了前反思自身熟悉的完全缺乏吗?(Metzinger, 2003a, 459)病人也许会停止使用第一人称代词,但这意味着他们缺乏对自身体验的第一人称通达吗?

梅青格尔在他自己对综合征的描述中提供了进一步的信息,而这些信息将会使我们在接受任何字面解释前有所迟疑。科塔尔综合征的患者常常会表达一种同时存在着的对其自身之不朽性的信念!(Metzinger, 2003a, 456)此外,这些病人通常会参与到一些与所宣称之信念不相一致的活动中。换言之,他们常常会表现出在精神病文献中被称作“双重记账”(double bookkeeping)的症状。这一特征对于精神分裂症而言相当典型,具有偏执型妄想或夸大妄想的病人会相信护理人员正在他们的食物中下毒,或当他们各自不加迟疑地吃着午餐或擦洗地板时相信自己是德国皇帝。病人常常无法以合适的方式应对他

们的妄想,这一事实质疑了任何对妄想的直接字面解释,并且暗示出,将妄想理解为只是强烈持有的碰巧错误的普通信念或许并不正确。

拒绝妄想陈述的字面解释且认为这类解释不能令人满意,并不意味着对雅斯贝斯的不可理解性原则的认可。妄想陈述并不是毫无意义的,也并非是完全空洞的语言行为或者只是用来描述不同正常情境的夸张隐喻。相反,它们试图表达那些极不寻常且通常说来令人不快的体验情境,这些情境不可避免地將普通语言延伸向它的极限。

然而,我并非想要提出另外一种积极的学说或对妄想的解释,因为它们是一个需要细致分析的极为复杂的课题。^① 我想要指出的惟一一点在于,病态现象如同其他任何体验现象一般是有待解释的,并且对它们合理的澄清通常需要长期与病人相处的临床经验。将心理病理学的现象学路径等同于对第一人称陈述的字面解释未免太过轻易,这也贬低了由现象学精神病学家如闵科夫斯基、宾斯万格(Binswanger)、塔托西安(Tatossian),特伦巴赫(Tellenbach)和布兰肯堡等所作出的突出贡献。

6. 一种自身感

在本章开始,我就已提出了这样的问题:在自身和自身觉知之间是否存在着一种密切的关联。自身觉知包含了对一个自身的指涉吗,或者在并不设定任何自身觉知着的个人的存在的情况下谈论自身觉知是可能的吗?简而言之,自身觉知应当被理解为对于一个自身的觉知,还是一种具体体验所具有的关于其自身的觉知?这一提问的方式易让人误解。首先,它提供给

^① 参见 Parnas and Sass, 2001, and Parnas, 2004.

我们的是错误的选项。自身觉知既不是对一个自身的觉知,也不是某一体验具有的对其自身的觉知。相反,人们必须意识到存在着不同类型的自身觉知。我能够前反思地觉知到我当下的心理状态,无论它们是感知、记忆、欲求还是身体感觉,我能够反思并且因而将这些状态专题化。然而,我也能够反思自己作为体验的主体,也即是说,我能够反思自己作为那个思考、权衡、决心、行动和遭受着的人。倘若我比较在两种不同反思行为中被给予的东西,譬如对一群鸟的感知和对一次散步的回忆,那么我可以关注那改变了的事物,也即意向行为,同时也能关注那保持同一的东西,即体验的主体(性)。其次,这一表达暗示了,倘若自身觉知仅仅是某一体验所具有的对其自身的觉知,那么我们就将面对一类非自我论或无主体的自身觉知。但愿我已经表明了这一论断是错误的,因为它忽略了体验维度的自身性。最后,这一点也正是古尔维奇的区分(在自我论和非自我论理论间)被证明是一种太过粗糙的区分的原因所在。

因此,我的结论在于:每当有自身觉知时,就会有一种最小限度的自身感在场。自身觉知不仅在我意识到我正在感知一支蜡烛时存在,同时也当我在第一人称被给予模式中熟悉一种体验时——当对于我而言存有某种对体验的感觉如何时——存在。换言之,前反思的自身觉知和最小限度的自身感都是我们体验生活不可或缺的部分。^①

^① 如果这是事实,那么把自身和自身意识归给动物就会得出几点相当显见的推论。当然,同样也很明显的是,存在着一些大多数(若非全部)动物缺乏的更高等的以及更复杂的自身意识形式。至于在何处划下界限,即把自身感归给如鸟、两栖类、鱼、甲虫、蠕虫等低等生物是否有意义,这是一个留待他人去决定的问题。我想要说的只是,如果一种特定的生物拥有现象意识,那么它必须同时也拥有一个原初形式的自身意识以及一个核心自身。对于有关动物中不同类型自身意识的一个有趣讨论,请参见 Mitchell, 1994 and Sheets-Johnstone, 1999。

第 6 章

自身和他人

对现象学的一项权威的反对意见在于它被认为未能解决交互主体性的问题。这也许是由于一种疏忽即完全未能认识到交互主体性的现象学意义,或是出于一种先天的缺陷,也即是说,它根本无法以一种令人满意的方式解决这一论题。一种传统的观点认为,现象学的任务是研究显现的可能性条件;倘若这一任务的贯彻是通过对构成性主体和被给予物(即被构成的现象)之关联的狭窄关注,那么,现象学便永远无法给出一个充分的对他人的分析。谈论一个陌生主体、一个他者,即是去谈论(出于本质的原因)某种对我而言永远不具有被给予性的事物。作为一个陌生主体,它将拥有一个总的说来我无法通达的自身被给予性。出于这一缘由,现象学将无法说明它并因而在其根基和结论上也始终是唯我论的。

这一批评涉及到通常所认为的 21 世纪哲学之决定性范式转向之一:从一种主体性哲学向一种语言哲学的转变。有人已经指出,语言位于交互主体性的根基处,并且只有一种语言哲学才能以一种合适的方式解决交互主体性的问题。这一立场在哈贝马斯(Habermas)的著作中被例示,他认为现象学处在许多无法克服之困境的重压下,这恰是因为它始终对语言的交互主体性熟视无睹。哈贝马斯甚至指出,对于交互主体性的现象学理论的探视将会表明为何需要将语言而非主体性作为我们的出发

点。与一种交往理论(a theory of communication)相比,现象学的困难在于它试图从一个独白的出发点开始派生出交互主体间的关系。只要一种现象学的论述总是从我开始,那么在主体和他者间就总存有一种持久的不对称。倘若事实如此,也即是说,只要一种学说无法确保所涉主体间的完全相互性(full reciprocity),那么它就将注定是失败的(Habermas, 1981, 197; 1984, 58; 1988, 16, 88)。

细想起来,似乎这一批判的很大一部分都有些文不对题。不仅语言学转向在近些年来已经被一种向意识的回归所取代,而且更重要的是,没有一个真正熟悉现象学传统的人会认同以下断言:现象学还没有意识到交互主体性的现象学意义。无论交互主体性所采用的形式是一种具体的自身—他者关系,一种被社会所建构的生活世界,还是一种先验的辩护原则,现象学家都给予了它绝对核心的作用。事实上,很难指出一种哲学传统比现象学更多地关心如何公平对待交互主体性的不同方面。

在以下章节中,我将展现这一丰富讨论的若干侧面,同时也将考虑一种对自身性和他者性关系的更为细致的视角。我也将引入一些与具身性(embodiment)问题相关的新论题,它们对于本书最后一章的探讨将是至关重要的。

1. 表达与共情

在一些传统流派中,交互主体性问题是与他人心灵问题相等同的。我能够直接通达的惟一心灵就是我自己的心灵。我对于另一个心灵的通达总是经由他的身体行为作为中介的。可是,对另一个人身体的感知如何能够提供给我关于其心灵的信息呢?应付这一问题的经典办法之一被称作从类比中得出的推断(*the argument from analogy*)。我可以注意到,当我的身体

有原因地受影响时,我就具有了某种体验,并且这些体验通常带来了特定的动作。我注意到其他的身体以相似方式被影响和行动,因而我通过类比而推断出陌生身体的行为是与一些体验相连的,这些体验与我自己所拥有的相似。被热水烫伤是与剧烈疼痛的感觉相连的,并且这一体验随后会引起相当独特的尖叫行为。当我注意到其他身体也被热水烫伤并且尖叫时,我就能够设想,他们同样也感受着疼痛。因此,从类比中得出的推断可以被理解为一种对最佳解释的推论,它把我们从被观察的公共现象带到了一个潜藏着心理原因那儿。尽管这一推论并没有提供给我关于他人的不容置疑的认识,也没有使我实际体验到他人的心灵,但至少它给我更多的理由去相信它们的存在而不是否认它。

这一解释我们对他人之体验的方式并没有在现象学家那儿很受欢迎。他们都批评它。而这些批评不仅是大量的,而且也是多层面的,在马克斯·舍勒(Max Scheler)的著作《共情的本质和形式》(*Wesen und Formen der Sympathie*,最初出版于1912年)中,我们能够找到一长列的反对意见(Scheler, 1973, 232—234):

- 设想我们对他人心灵存在的信念本质上是推论的,这意味着去选择一种太过理智主义的(intellectualistic)观点。毕竟,动物和婴儿似乎都分享这一信念,而对于它们而言,这却几乎不可能是一个意识推理过程的结果。

- 若想要使这一论证有效,那么在我自己的身体被给予我的方式以及他人身体被给予我的方式之间必然存有某种相似性。然而,由于我通过本体感受(proprioceptively)而感觉着自己的身体,而他人的身体则是在视觉上被我所感知,因此我自己的身体与他人的身体并不相似。倘若我想要理解譬如在我的大

笑或尖叫和另一个人的大笑或尖叫之间的相似性,那么我就需要将身体的姿势理解为有所表达的现象,理解为欢乐或痛苦的显现,而并不单单是生理动作。如果类比推断的进行需要这样一种理解,那么这一论断就预设了它所想要建立的东西。换言之,只有当我们已经确信我们正面对着有思想的生物但却完全不清楚该如何说明表达现象时,我们才引入了类比的推论思路(亦参见 Gurwitsch, 1979, 14, 18)。

- 我们能够对那些其身体与我们的身体完全不相似的生物产生共情,例如,一只(条)经历着痛苦的鸟或鱼,对此类比推断又如何解释?

- 即便这些问题都能被克服,类比推断仍然在形式上无效。当察觉到我自己的心灵和身体行为间的关联以及观察到我自己的身体行为和一个陌生身体之行为间的关联时,我有权推断的所有东西只是,陌生的身体很可能与我自己的心灵相关(亦参见 Wittgenstein, 1953, § 302)。^①

舍勒也质疑了在类比推断中的两个至关重要的预设。首先,推断假设了我的出发点是我自己的意识。这是以一种相当直接和毫无中介的方式被给予我的东西,并且随后正是这一纯粹心理的自身体验被认为在进行着并使得对他人的认识得以可能。人们熟悉他们自己,并且他们必须把在自身中已经发现的

^① 正如丹西(Dancy)所说的,任何你所能设想的伤——它就像你自己的伤那般令人疼痛——都必定是在使你疼痛;因此,被设想为存在于另一个身体中的伤还没有被设想为使另一个人疼痛(Dancy, 1985, 70)。换言之,从类比而来的推论与他人心灵的概念问题相互冲突(参见第 202—204 页以上)。如果我们从接受心理和行为在概念上的分离开始,那么我们将永远无法理解,对于他人而言具有心理状态意味着什么。也即是说,如果我们单独从自己的情况出发,从一种把心理状态看做独立于行为的理解出发,那么我们就将无法从我们自身作为体验主体这样的理解移动到一种对体验之其他主体的理解上。

东西投射到另一个他们所不认识的人身上。而且,这也暗示了在他人那里人们只能够理解那些他们已在自身中经历过的心理状态。其次,推断假设了我们永远无法直接通达另一个人的心灵。我们永远无法体验她的思维或感受;我们只能根据实际所呈现给我们的东西即她的身体行为推知它们必定存在。尽管这两条假设都看起来相当显而易见,但舍勒却对其表示了反对。正如他所说的,类比推断低估了在自身体验中所涉及的困难而高估了对他人体验的困难(Scheler, 1973, 244—246)。我们不应忽略那些能被直接感知到的关于他人的东西,我们也不能否认自身体验有着具身和内嵌的特性(embodied and embedded character)。舍勒从而否定了我们最初的自身认识具有一种与他人相隔离的纯粹心理本质。他也否定了我们对他人的基本认识在本质上是推论性的。正如他所指出的那般,断言主体间的理解是一个两阶段的过程——第一步在于对无意义行为的感知,其次在于一种基于理智的心理意义归因——是相当值得怀疑的。相反,在面对面的交流中,我们所面对的并不是一个单纯的身体或一个潜藏的灵魂(psyche),而是一个统一的整体。正是在此背景下舍勒才使用了“表达统一体”(Ausdruckseinheit)这一术语。只有通过一个后继的抽象过程,这一统一体才能被划分开,而我们的兴趣则会投向“内部”或“外部”(Scheler, 1973, 255)。

舍勒反对的观点在于,我们与他人的相遇首要地是一次缺乏任何心理属性的与身体及行为外在性的相遇。根据这一受行为主义者和笛卡尔主义者所辩护的观点,行为本身既不是表达性的也不是有意义的。所有被给予的东西只是生理特性和它们的变化。看见一种灿烂的表情意味着看见了脸部肌肉的某种独特扭曲。自然,这样一种设定引发了下述怀疑论的问题:我们如何能够从将他人感知为一个“在地面上移动着的皮囊”

(Gopnik and Meltzoff, 1994, 166)走向一种成熟的对他人作为一个有思想生物的体验?

对于舍勒而言,这一对行为的观点提供给我们的不仅是一幅扭曲的行为图景,同时也是一幅扭曲的心灵图景。情感和情绪状态并不单单是主观体验的特性,它们在表达现象中被给予,也即是说,它们在身体姿态和行为中被表达,并因此可以被他人视见。这一看法同样也可以在其他作者的著作中被发现。我们不妨引用梅洛-庞蒂和维特根斯坦的话:

我们必须拒斥那种用爱、恨或愤怒来制造“内在现实”的偏见,这使它们仅对一个单独的目击者——那个感受到它们的人——是可通达的。愤怒、羞耻、恨和爱并不是隐藏在另一个人意识底部的心理事实:它们是可以从外部被视见的行为类型或操作样式。它们存在于这张脸上或那些姿势中,而并非隐藏于其背后。(Merleau-Ponty, 1996, 67 [1964, 52—53])

我们并没有看见脸部的扭曲,也并没有作出推论认为他正感到喜悦、悲伤、无聊。我们直接地将一张脸描述为沮丧、灿烂、无趣,即便在我们无法给出任何其他特征描述之时。(Wittgenstein, 1980, § 570)

总的说来,我并没有猜度他的恐惧——我看见了它。我并没有感觉到自己正从某种外部事物推演出内部事物的可能存在,事实却是,人类的面庞仿佛在某种程度上是透明的,以至于我并非在一种反射光线中看到了它,而是在其本身的光线之中看到了它。(Wittgenstein, 1980, § 170)

维特根斯坦对怀疑论者的回应并不在于假定一种固有关联,该关联存在于怀疑论者所认为的在我们对他人之体验中被给予的事物和我们对它的心理判断之间。维特根斯坦并非想要断言从公开行为到潜在内部状态的推论步骤事实上是合理的,而是试图反驳怀疑论者关于被给予物的构想并使我們意识到我們关于他人体验的确切本质。在维特根斯坦看来,怀疑论者将人类置换为一种从哲学上产生的人类身体概念,它被理解为一种纯粹的物质客体。而我們并不应当试图通过在这一贫乏客体之上添加心理意义来解决怀疑论者的问题,而是应当将人的概念重新回置到其确切的位置上,即人是一个没有接缝的整体,对于它的统一我们从最初就不该视而不见(McDowell, 1998, 384)。现象学家将会赞同这一路径。他们认为,与其尝试通过技术性的曲折途径赢得对有思想之他人生活的通达,毋宁说真正需要的是对于被给予者的全新理解(Gurwitsch, 1979, 29—30)。倘若表达现象的领域作为原始材料或原始感觉层而被接受,那么对他人心灵的通达就将不会再提出同类的问题。正如舍勒所写道的:

因为我们当然相信自己在另一个人的欢笑中直接地知晓了他的快乐、在他的泪水中知晓了他的悲伤和痛苦、在他的脸红中知晓了他的羞愧、在他摊开的手掌中知晓了他的乞求、在他充满情意的面容中知晓了他的爱、在他的咬牙切齿中知晓了他的愤怒、在他紧握的拳头中知晓了他的威吓,以及在他言语的声音中知晓了他思想的大意。倘若任何人告诉我这不是“感知”,因为它不可能是,在他看来感觉只是一种“物理感觉的杂多”,并且显然不存在关于另一个人之心灵的感觉或任何来源于其中的刺激,那么我就将恳请他从这些值得怀疑的理论中掉转离开并将自己投向现象学上

的实情。(Scheler, 1973, 254 [1954, 260]; 参见 Gurwitsch, 1979, 56)

简言之,最基本的思想在于,我们应当避免将心灵理解为某种仅对一个人可见而对其他任何人都不可见的东西。心灵并不是排他的内在的东西、某种与身体和周围世界相隔绝的东西,仿佛心理现象即便没有身体和语言表达也会保持同一。正如奥弗高(Overgaard)最近所言的,心理现象将它们的臂膀伸向了不同的方向,也即是说,它们起着许多公开可见的作用,将这些公开的臂膀切除将会使我们陷入一幅严重扭曲的心灵图景之中(Overgaard, 2005)。

很显然,在此所提出的观点并不是行为主义的。这一观点并不将心理状态等同于或还原为行为,也并未排除一些体验状态隐于暗处的可能。然而,如若交互主体性要得以实现,那么并非所有的体验都可能缺乏一种自然的表达。心灵并不止于其行为的显现。但我们应当意识到,行为早已被心灵的意义所浸透,并且在“内在”心理状态和“外在”身体行为之间的表达关系是比单纯偶然的因果关联更为强烈的(参见 Rudd, 2003)。某一行为可以没有另一行为而发生,这便是装模作样或斯多葛式的克制得以可能的原因,然而这却并非是常态。我们对于诸如悲伤、羞愧、爱、恨、厌恶和恐惧等情感和情绪的理解深受其行为表现的指引和影响。此外,表达并不仅仅是某种已然内在存在着的事物的外在显现。相反,那被表达之物仅仅在表达之中才完全地实现。正如卡西尔在《符号形式的哲学》一书中所说的:“生命并不能通过完全逗留于自身之内而把握其自身。它必须给予自身以形式;因为正是通过这一形式的‘他者性’,生命才获得了它的‘可见性’,如果不是它的现实性的话。”(Cassirer, 1954, 46 [1957, 39];亦参见 Cassirer, 1954, 43—47)。当意识在行为或

语言中表达自身时,当它在言词和行动中外部化自身时,我们就面对了一种分切表达,一种“自身定位”(sich-selbst-findens)或“自身确定”(sich-selbst-bestimmens)。

病理学或许能够为这一看法提供若干经验上的支持。科尔(Cole)近来报告了一些生来患有默比乌斯综合征(Möbius syndrome)的人,终生的面瘫使得这些受折磨的人无法作出任何面部表情,科尔认为面部运动的缺失可能会导致自身内部感受之强度的退减,仿佛是面部情感的展现才赋予了其完整的内部感受。这可能是由于从皮肤和肌肉运动而来的内部反馈的缺失,这种反馈可以使得情感更明确地被定义。另一种可能原因在于从他人而来的反馈的缺失,这是一种对于我们的感受相当重要的社会反馈:正如梅洛-庞蒂所写道的:“我生活于他人的面部表情中,正如我感到他生活于我的面部表情之中那般。”(Merleau-Ponty, 1960b, 69[1964, 146])具体的起因也许很难确定,但很可能这两种类型的反馈都对我们情绪和情感的构成起到了作用(Cole, 1998)。

表达性的和有意义的行为是心灵世界的可见的显现。然而,它与可从第一人称视角获得的直接显现并不相同。我们应当注意并保持在心理状态的第一人称和第二(第三)人称通达间的不对称性,但这却并不是一种在直接确定性和不可靠推论间存有的差异。正如维特根斯坦所写的:“我的思想并没有向(他人)隐藏,却只是以一种不同于向我展现的方式向他人敞开。”(Wittgenstein, 1992, 34—35)我们也不应当错误地把不同类型的通达同不同程度的确定性相混淆;如维特根斯坦所指出的,即便我对于一个他者的心理状态无任何不确定性(例如,当我观察到一位在痛苦中挣扎着的车祸受害者时),那也并不能成为我的状态(Wittgenstein, 1982, § 963)。我们应当认识到每一种类型的通达都具有它自己的强项与弱点。第二(或第三)人称通达“比不

上”第一人称通达,这仅仅在于人们认为后者具有特权,并且设想前者的内在渴望即是尽可能地接近于后者(Moran, 2001, 157)。

现象学家会称,我们应当拒斥这样一种观点,即认为行为本身既不是表达性的,也不是有意义的。这样一种观点不仅没能认识到行为的真正本性,而且它提供给我们的是一幅关于心灵的错误图景:认为心灵仿佛是一个处于且隐藏于头脑之中的纯粹内在事件,这从而也导致了怀疑论的难题(参见 McDowell 1998, 393)。

他人心灵问题看起来如此顽固的一项原因在于我们对他人心理世界的可通达性具有相互抵触的直观。一方面,他人的感受和思想在他们的表达和动作中体现——这一断言似乎是正确的。在许多情况下,我们的确对于他人心灵具有一种直接、实用的理解。我们看见他人的愤怒,我们同情他的悲伤,我们理解他用语言所表达的信念;我们无须去推断它们的存在。而另一方面,对于笛卡尔的观点——另一个人的心理世界在某些方面是不可通达的——也看似有可取之处。某些时候我们没有任何理由去怀疑他人的愤怒,在痛苦中或者只是感到无聊。但也有一些时候我们对于他人确切的心理状态毫无头绪。断言他人的心理世界本质上是不可通达的,这看起来似乎是错误的,但断言一切都昭然若揭似乎也不对。调和这两种直观而非拒斥其中之一才是挑战所在(Overgaard, 2005, 250)。

大多数现象学家都曾指出,除非他人以某种方式被给予和可通达,否则谈论他就毫无意义。我具有一种对他人的实际体验且无须通过一种单纯的推论来实现,这并不能表明我可以如同她体验自身那般体验到他人;这也并不表明他人的意识就像我自己的意识那般于我可通达。对心理状态的第二(第三)人称通达区别于第一人称通达,但这一区别并不意味着一种瑕疵或缺陷,相反,它是构成性的(constitutional)。它使得该体验成为

了对于他人的体验,而不是自身体验。正如胡塞尔所写道的:倘若我对于他人之意识所具有的通达与对于我自己的意识相同,那么他人就不再是一个他者而成为了我自己的一部分(Hua, 1/139)。换言之,他人心灵的第一人称被给予性于我是不可通达的,但也正是这一不可通达性、这一限制是我所能体验到的,它使得该体验成为了对于他人的体验(Hua, 1/144)。我们体验到他人的行为是对心理状态的表达,而这些心理状态又超越了表达它们的行为。因此,他人的被给予性是一种最为特殊的类型。他人的他者性恰在其难以捉摸和不可通达性中显明。正如莱维纳斯所指出的,他人的缺失恰是其作为他人的在场(Lévinas, 1979, 89)。倘若我们要求更多的东西,倘若我们断言以下这一点:只有当我们如她自己那般体验她的感受或思想时我们才会具有一种对他人的真实体验,这是毫无意义的。它意味着,只有当我如同体验我自己那般体验她时我才体验到他者,也即是说,它将导向自身和他人间差异的抹消、一种对他者之他异性(*alterity*)——它使得他人成为他人——的否弃。

我们必须意识到他人的身体与无生命的事物彻底不同,而且我们对于这些具有心灵的身体的感知也与我们通常对客体的感知相异。正如萨特所指出的,认为我们通常所遇的另一个人的身体是生理学所描述的身体,这是一个巨大的错误。另一个人的身体总是在一种情境或意义背景中被给予我,而这一背景是由那个身体所支撑着的(Sartre, 1943, 395)。自身和他人之间的关系并不是通过一种对最好解释的推论而建立起来的;相反,我们应当认识到一种独特的意识模式的存在,它常常被称作共情或“陌生体验”(Fremderfahrung),它使我们将行为体验为对心灵的表达。也正是它使我们在他人的表达行为中通达了他们的感受、欲望和信念。

我们对于他人的体验和理解是可能出错的。这并不应当使

我们得出下述结论：我们不可能理解他人，而且共情是值得怀疑的。其他人可以假装或隐藏起他们的体验。然而，在我们日常关于他人可能在思考什么的不确定性和唯我论者噩梦般的幻景之间却有着真正的区别。虽然我们可能对于他人特定的信念或意图并不肯定，但这一不确定性却并不会使我们质疑它们的存在。事实上，正如梅洛-庞蒂所言，我们与他人的关系比任何我们可能具有的关于它的具体不确定性都要更深（Merleau-Ponty, 1945, 415）。

对于共情加以描述和分析常常被视为现象学的一项独有特征。更具体地说，共情通常被认为构建了一种特殊的和不可还原的意向性形式，而且现象学分析的经典任务之一即在于澄清它的确切结构并阐明在它和其他意向性形式——诸如感知、想象和回忆——之间的区别所在。事实上，有时人们会认为共情进路构成了那条通向交互主体性的现象学之路。然而，在以下部分，我将对这一断言提出挑战。对于一些最为有趣的和深远的交互主体性现象学分析而言，其特征恰在于超越共情（*going beyond empathy*）——这并不意味着它们否认了共情的存在或对类比推断之批判的有效性，而是在于它们将共情（被理解为一个具体他人的主题性相遇）视为一种派生的而非根本的交互主体性形式。共情被认为解释而非建立了交互主体性。我也将表明，只要人们继续狭隘地聚焦于共情，那么交互主体性的某些方面就将完全得不到揭示。

2. 具身的主体性和 内在的他者性

虽然对共情的探究比类比推断更向前迈进了一步，但交互主体性的研究却不可能止步于此。我们不可能把体验他人的能

力看做一个完全原始的和不可分析的事实,正如胡塞尔对舍勒所提出的批评那般(Hua, 14/335)。与此相对,与他人相遇的发生及其先决条件需要得到澄清。我们必须探究这一相遇的可能性条件,尤其是那些事关体验主体之本质的前提。由胡塞尔和梅洛-庞蒂所提出的一项论断在于,我们与他人的相遇、我与另一个具身主体进行互动并将其识别为一个陌生主体性的能力预设了我自己的具身主体性的结构,并且正是通过这一结构而成为可能。

我们主观的具身性如何和为何会为与他人的相遇预备道路呢?倘若我们从胡塞尔那里开始,那么在他对身体的现象学分析中得到公开强调的一项论题便是它特殊的双边性(two-sidedness)。我的身体作为一种内在状态、一种意志的结构以及一种感受维度而被给予我,但它也作为一种视觉和触觉上显现出的外部状态而被给予。在胡塞尔所谓的“内在身体性”和“外在身体性”(Innen-和 Aussenleiblichkeit)间具有怎样的关联,换言之,在活生生的身体之内在性(inwardness)和身体之外在性(externality)之间有何关联?(Hua, 14/337)在这两种情形下,我都面对着我自己的身体,但在视觉和触觉上显现的身体究竟为何被体验为我身体的外部性(exteriority)呢?当我碰自己的手时,被碰的手并不是作为一个单纯客体而被给予,因为它感受着触碰本身。倘若被触碰的手缺乏这一体验,那么它就将不再被感受为我的手。任何将手臂枕在脑后睡去的人都会明白:醒来时手臂毫无感觉是件多么奇特的事情。当它被触碰时,它并没有以一种合适的方式作出反应,最特别的是,它如同另一个人的手。在触碰某人自己的身体和其他东西——无论那是一个无生命的事物还是另一个人的身体——之间所具有的重大区别恰在于它暗示出了一种双重感觉(double-sensation)。它呈现给我们的是一种两可的设定,手起到了两种作用,触碰或者被触碰。

它给予我们一种对身体之双重本质的体验,因为正是这同一只手以两种方式显现——被触碰和触碰。这一关系是可逆的,因为触碰者被触碰且被触碰者在触碰着,在胡塞尔看来,这一可逆性显示出了身体的内在性和外在性是相同者的不同显现(Hua, 13/263;14/75)。换言之,身体上的自身探索使得我能够面对我自己的外在性,并且在胡塞尔看来,这一体验对于共情而言是至关重要的(Hua, 15/652)。我能够识认出其他具身主体的一项原因在于:我自己身体上的自身体验具有显著的在自身性(*ipseity*)和他异性(*alterity*)间相互作用的特点(Hua, 8/62; 14/457;13/263)。当我的左手碰到右手时,或当我知觉到我身体的另一部分时,我正在以一种特定的样式体验自身,在其中预备了他人体验我以及我体验他人的方式。当胡塞尔写到社会性的可能性预设了一种特定的身体的交互主体性时,他所指涉的或许就是这一点(Hua, 4/297)。

而萨特与此的对比却是鲜明的。他明确地否认我的身体觉知在一开始就包含一种外在性的维度。在他看来,是他人教会了我对自己的身体采用一种疏远的态度。因此,萨特断言,某人自己的身体作为一个客体的显现是一个相对较晚的事件。它预设了对某人活生生的身体所具有的一种前反思的熟悉(对于这一观点更多见于第261—262页以下),它也预设了一种世界意识以及(最重要的)对他人身体的感知。婴儿使用她的身体探索世界,而且,她在开始注视自己的身体并发现其外在性之前就已观察起他人来(Sartre, 1943, 385—386, 408—409)。

出于同样的原因,萨特试图贬低触碰—被触碰之可逆性的意义。正如他所写的,我能够知觉并触碰我自己并因而对自己的身体采用一种他者的视角——使我自己的身体对我显现为一个他人的身体——这是经验上的偶然事件。它是一种解剖学上的特殊物,既不能从意识必然具身这一事实中推衍而出,也不能

作为一种身体之普遍理论的基础(Sartre, 1943, 351, 408)。身体的自为存在(being-for-itself)以及身体的为他人而在(being-for-others)是两种有关身体的彻底不同的存在论维度:

触碰和被触碰,感受某人在触碰和感受某人被触碰——这是两种现象,试图通过“双重感觉”来将其统一是无用的。事实上,它们根本不同,而且它们存在于两个不可互通的层面上。(Sartre, 1943, 351[1956, 304])

然而,这一断言当受质疑,因为它将心灵和身体间不可弥合的二元论置换为活生生的身体和被感知身体间同样不可弥合的二元论。我们并没有对相同身体的不同维度或显现加以研究,而是仿佛面对着不同的身体。这一结论是完全无法令人接受的,因为萨特的立场也使得我们如何能够识别其他具身主体这一点变得不可理解。

梅洛-庞蒂的立场可以被视作对胡塞尔观点的一种承继和彻底化,他对萨特提出了同样的批判。正如他在《知觉现象学》(*Phénoménologie de la perception*)一书的某处所质问的:

“我”这个词语如何能够转为复数形式,对于这个我的一种普遍观念如何能够形成,我如何能够谈论一个不是我自己的我,我如何能够知道存在着其他的我,意识——就其本质并就其作为一种自身认识而言,它具有“我”样态——如何能够在“你”样态中被把握,并且借此在“同一”的世界中被把握?(Merleau-Ponty, 1945, 400—401 [1962, 348])

梅洛-庞蒂对这一问题的回答毫无含糊之处。他称主体性

的自身体验必然包含一种他人维度,若不然,交互主体性就将不再可能。因此,梅洛-庞蒂把自身相合和与一个他人的关系这两者看做互不相容的规定性。倘若主体性和自身性是一种独一无二的第三人称现象,它仅仅在一种直接和独特的内在形式下才在场,那么我就将只认识一种情形——我自己的——并且将永远无法知道任何他人。我不仅无法把他人的身体识别为具身主体,而且我也将缺乏认识镜中自己的能力,而且更普遍地说来,我将无法把一个特定的在主体间可描述的身体把握为我自己:

倘若主体的惟一体验便是我通过与其相契合而获得的那一体验,倘若心灵根据其定义而逃脱了“外部观者”并且只能从内部被识别出来,那么我的我思就必然是独特的,并且它不可能被另一个人所“分享”。或许我们可以说,它是“可传递”给他人的。但这一传递如何能够发生呢?什么样的奇景能够有效地促使我将那一存在样式——其全部意义在于它要求从内部被把握——置于自身之外?除非我在自身之内学会识别出那些自为者和自在者的交汇处,否则那些被称作他人身体的装置中的任何一个都不可能具有生命;除非我具有一个外部,否则他人便没有任何内部。倘若我对自己具有一种彻底的意识,那么意识的复数性就将是不可可能的。(Merleau-Ponty, 1945, 427—428[1962, 373])

然而,正如梅洛-庞蒂所指出的,主体性并不是一种“静态的与自身同一”;对于主体性而言,“从自身出发”(to go forth from itself)以及将自身向他人敞开是极为重要的(Merleau-Ponty, 1945, 487)。主体性并非封闭地禁锢于自身,远离世界和他人的通达。毕竟,它是一种与世界的关系,梅洛-庞蒂据此写道,当我将他人和自己都定义为共存着的与世界的关系时,对他人的

通达就已被赢得(Merleau-Ponty, 1964, 114)。

让我们用更为熟悉的术语来重述梅洛-庞蒂的观点：除非自身体验是具身的和内嵌的，否则交互主体性就既不可能也不可理解。倘若我们采取近来被麦卡洛克(McCulloch)称作“拒斥行为的心灵主义”(behavior-rejecting mentalism)的立场(McCulloch, 2003, 94)，也即是说，倘若我们否认具身性和身体行为在体验和认知过程中起到了一种本质作用，倘若我们否认具身性和环境的深嵌对于具有一个心灵而言是必要的，那么我们就将难逃自我论的窠臼。^①我们将面临所谓他人心灵之概念问题的困境。倘若我的自身体验首先具有一种纯粹心理的本质，也即是说，倘若我的身体在心理状态的自身归因中并非必要，而将心理状态归因于他人又完全基于他们的身体行为，那么，是什么来保证我们事实上正将同样类型的状态归因于自身和他人呢？我们如何可能拥有一种对不同主体都同样适用的真正普遍的心灵概念呢？（参见Davidson, 2001, 207; Avramides, 2001, 135, 224）

正如我们刚才所见，若人们想要避免这一问题，那么表达行为的概念就是至关重要的。我们通常通过那些我们在其中表达心理状态的情境而认识了这些状态，而且，正如鲁德(Rudd)所指出的，我们为了这些状态而习得的语言“最初是从他人那儿得来的——当他们觉知到我们正在表达这些状态的时候——并且我们所学的正是将一种语言应用于他人如同运用于我们自身那

^① 人们可能会反驳道，尽管这或许对于人类而言是事实，但它却并不必然对一切理智生命来说都是真的。例如，想象在“瓶中脑”(brains-in-vats)或没有肉身的天使之间产生的交互主体性是毫无意义的吗？心灵感应的想法是毫无条理的吗？（多亏有G·斯特劳森的这一反驳。）但我却并不那么肯定，从某种场景可想象这一事实中得出真实的哲学结论是合理的。我们的想象总是值得信赖的吗？它总是证明了形而上学的可能性吗？抑或可想象性有时只不过反映出了我们自己的无知？（参见第178—179页）此外，如果在“瓶中脑”或天使之间某种交互主体性是可能的，那么那必定就会是一种与我们所熟悉的交互主体性完全不同的样式了。

般”(Rudd, 2003, 114)。更普遍地说来,回应这一怀疑论挑战的合理方法在于放弃心灵和身体间的任何截然分立。这也是梅洛-庞蒂的观点。他认为主体性在本质上是具身的。然而,具身的存在意味着既不作为纯粹主体也不作为纯粹客体而存在,而是以一种超越这两种可能的方式存在。它并不伴随着自身觉知的丧失——相反,自身觉知内在地便是具身的自身觉知——然而它的确也承担着一种丧失,或者也许毋宁说一种从透明性和纯粹性中的解放,正是这一点才使得交互主体性成为可能。

于我而言他人可以是明见的,因为我对于自身并不是透明的,而且也因为我的主体性在其之后拖拽着它的身体。
(Merleau-Ponty, 1945, 405[1962, 352])

既然交互主体性实际上是可能的,那么在我的自身认识和我对他人的认识之间就必定存有一座桥梁;我对自身主体性的体验必定包含了对他人的预期,也必定包含了他异性的萌芽(Merleau-Ponty, 1945, 400—401, 405, 511)。倘若我想要将他人的身体识别为具身的陌生主体,那么我就不得不拥有某种允许我这样做的东西。当我体验到自己并且当我体验到他人时,那么事实上就存在着一个共通的特征。在这两种情形下,我所应对的都是具身性,并且我的具身主体性的一项特点便在于,它依据定义承担着一种在世界中的行动和生存。当我去散步、写一封信或者(使用 P·F·斯特劳森的经典例子)打球时(Strawson, 1959, 111),我体验着自己,但却是以这样一种方式:它预见着我体验某个他人和某个他人体验我的方式。

当然,有人可能会说,任何关于心灵的学说都必须认真对待主体性以及第一人称视角,对行为和行动的聚焦因此就蒙蔽了那些对于心灵而言本质性的东西。然而,这一担忧却是受到误

导的。在对行动的指涉中,没有什么东西是还原性的,因为主体性主要在概念中起作用。依据一种至少很古老的哲学传统,行动连接起了心灵和身体,或者更确切地说,它拆解了内在和外在之间的人为区分。通常,假如我们想要把他人的身体行动阐释为意向性的,诸如购买一份报纸或踢球,我们并不需要推导出隐匿心理事件的存在。相反,这类意向是直接指向目标的行动中被反映出来的。就像我们觉知到自己正在做什么那样,我们能够直接且非推论性地观察到其他人带有意向的行动。通过他人行为而被展现出来,这更像面对一种语言而不是面对单纯的身体运动;甚至连一种陌生的和不可理解的语言都能被感知为有意义的而并非简单的噪音(参见 Waldenfels, 2000, 219)。当你看到某人使用一把锤子、喂养一个孩子或是清理一张桌子时,你可能并不必然理解行为的每一个细节,但它却直接作为一个有意义的行动而被给予。事实上,我们仿佛具有直接识别出自己的行动是否与他人的行动分享重要特性的能力。当我正在踢足球时,我并不需要进行任何推断来理解你和我正在为同一个球而争斗。假如没有这一直接认识的帮助,那么行为协调——以及生存——就将远比实际所是的样子艰难(Dokic, 2003, 332)。

在梅洛-庞蒂看来,我之所以能够体验他人是由于我从没有与自己如此靠近以至于他人完全且彻底是陌生的和不可通达的。对于我自身而言,我总已经是一个陌生人,并且因而向他人敞开着。换言之,正由于我不是一个纯粹不具身的内在,而是一个具有肉身的在世之在,我才能够与那些以同样方式存在着的他人相遇并理解他们(Merleau-Ponty, 1960a, 215; 1964, 74)。因此,那个标准的问题——“我如何寻找到对他人的通达?”——是错误的。它暗示了我被封闭在自身的内在性之中,并且我必须采取特殊的方法才能抵达外在的他者。这样一种构建问题的

方式并没有认识到具身性的本质。具身的存在意味着以这样一种方式而存在：人们生存在他人的注视之下，对于他人而言是可通达的；我身体的行为总是具有公开的一面。这并不意味着对具身性的关注将根除在自身归因和他人归因、在第一人称视角和第二人称视角之间的区别。我们应该重视这一区分，但是我们也应当以一种避免引起错误见解的方式来构想它，这一错误观点在于认为只有我自身的体验才被给予我，而他人的行为则向我屏蔽了其体验并使得它们的存在变为假设 (Avramides, 2001, 187)。

将一种类型的内在他异性安置到具身主体性的结构中——一些现象学家曾把这一尝试诠释为对自身及他人间极端差异的淡化。一些人甚至走得更远，他们断言只要自身和他者被看做彻底的不同和相互分离，交互主体性就将始终是一个谜团，并且惟一避免这一唯我论威胁的方法就在于把这两者之间的差异设想为一个被奠基的和派生的差异——它来自于普通的、共享的、无差别的和匿名的生活。具体说来，一些人主张我们个人的主体性建立在一个模糊的、无人称的，以及隐匿的存在之上。也即是说，活生生的前反思主体性被认为缺乏一种人格的或自我论的结构。并不是我真正感知到了什么，而是感知“发生了”并且有某种事物“被感知到”。只要主体被一种根本的匿名性所渗透，对他人的体验就不会出现任何困难。并不存在他我 (*alter ego*) 的问题，因为既不是我也不是他人在感知着，而是如梅洛-庞蒂所写道的那样，一个在我们两者内栖居着的“匿名的可见性” (Merleau-Ponty, 1964, 187 [1968, 142])。只有在我忘记自己属于一个普遍的感知领域并将自己还原为反思使我成为的样子时，对他人的体验才成问题。

根据同样的思路，他们也主张在婴儿那里并没有交互主体性的问题，也即是说，对于他人的体验仅是一个成人的问题。原

因在于,我们在生命之初既不会发现自身体验也没有共情,而只有一个毫无区分的共享的匿名的生存:

我们从其中形成交互主体间生活的孤独(solitude)并不是单细胞生物的那类孤独。惟有一种匿名生活的薄雾才将我们与存在分离开来;在我们和他人之间的屏障是触摸不到的。倘若有一种破裂,那么它也并非在我和他人之间;它存在于我们缠绕期间的原初普遍性和特定系统——我自己—他人——之间。那“先于”交互主体间生活的东西无法在数量上与其相区分,这恰是因为在这一层面上,既没有个体性也没有数量的差别。(Merleau-Ponty, 1960a, 220 [1964, 174];亦参见 Merleau-Ponty, 1960b, 33)①

这一观点并非毫无争议,而不久我就将回到其上。然而,应当强调的是,在一种试图否认主体性之个体性的理论和一种试图在主体性之核心中引入某种无人称物的理论之间存有着差别。最终,个体性和匿名性并不必然是两种我们须从其中作出选择的可能的主体概念。这两者都可以归属到具体自身性的结构中去。

3. 超越共情

对交互主体性的理解在召唤对具身主体性的考察。交互主

① 值得怀疑的是,梅洛-庞蒂自己是否完全接受了这一观点。一方面,他似乎对这一立场还存有担忧;例如在他对舍勒的批评中就显出了这种担忧,他指责舍勒持有一种与我们在此探讨的观点相近的立场(Merleau-Ponty, 1988, 41—44)。另一方面,他有时也承认,存在着一种对每个个体都始终独特的体验维度。我永远无法如同他人自身那般觉知到他的体验,他也无法觉知到我的体验(Merleau-Ponty, 1945, 408—412, 418, 514)。

体性的可能性正是植根于主体性的身体构成中。许多现象学家也曾经指出,对于主体性和世界之间关系的一种更好的理解将促进我们对于交互主体性的把握。更确切地说,他们赞成在主体和世界的意向关系中给交互主体性一个位置,无论它在于工具使用的社会性、感知客体的公共性,还是我们的知性的历史性。

让我们从海德格尔开始,他对于交互主体性的看法可以在他对我们在世之在的分析文本中寻得。更具体地说,正是在有关我们与周围世界实际打交道的分析中,海德格尔提出了他人的问题,因为,正如他所指出的那般,我们在其中活动着的世界并不是一个私人的世界,而是一个公开的和公共的世界(Heidegger, GA 20: 255)。

在海德格尔看来,在日常生活中我们首先遭遇的那类实体并不是如橡树或鳕鱼那样的自然对象,而是人造物品或器材,例如椅子、叉子、衬衣、肥皂等等。这类物体的一个基本特征在于它们都包含了对他人的指涉。这是由于它们是被他人所创造出来的,或者因为我们试图借助于它们所完成的工作涉及到了他人。简而言之,在我们充满牵挂和关切的日常生活中,我们常常使用着那些关系到他人的物品,并且如海德格尔所指出的,这一关涉通常是对于不确定的他者的关涉(Heidegger, GA 20: 260—261)。事实上,在使用工具或器材时,此在是与他人共在(*Mitsein*)的,无论事实上他人是否存在(Heidegger, GA 24: 414)。也即是说,此在并非在最初单独存在,也并不在另一个人出现时才第一次获得了它的共在,相反,作为介入其中的在世之在,此在本质上从一开始就是社会性的。倘若具体的和确定的他者是缺失的,那么这仅仅意味着此在作为共在的构成并没有达到它的实际充实。那表示人们最终只能谈论“缺席”的他人,这恰是因为此在根本上具有与他人共在的特征。海德格尔甚至

断言,此在的共在——社会性隶属于其存在论结构这一事实——是任何对他人之具体体验以及与他人之相遇得以可能的形式条件(Heidegger, 1986, 120—125)。正如他在《存在与时间》中写道的:

他人的共同此在(*Mitda-sein*)的展开属于共在;这展开意味着对他人的理解已经蕴含在对此在之在的理解中了,因为此在的存在是共在。这一理解就像一切理解那般并不是一种派生于认知的知识,而是一种原始的生存论上的存在样式,它首先使得知识和认知成为可能。(Heidegger, 1986, 123—124)

仅仅由于此在自身是社会性的,人类的共同体和社会性才在其所有层次不一的本真性和非本真性、永恒性和暂时性中成为可能(Heidegger, GA 27: 141)。此在并不首先存在,以便随后迈出超越自身达到他者或世间对象的一步;相反,存在总已经意味着跨出(*step beyond*),或者更好地说来,已经跨出了:

超越性并不是通过一个对象与一个主体在一起而被建立起来的,或者通过一个你和一个我,而是此在自身作为“是一个主体”(being-a-subject)超越着。如此这般的此在是朝向自身的存在、与他人共在以及在现成在手之物中的存在。(Heidegger, GA 24: 427—428)

在这一情形下,他人心灵的问题、某个孤立的主体如何能够遭遇和理解另一个孤立主体的问题就成为了一个虚假的问题。在维特根斯坦看来,它正是那些伪问题中的一个,使得哲学家们为之沉迷了太久。出于同样的理由,交互主体性的共情进路丧

失了部分的吸引力。正如海德格尔写道的，倘若某人试图在共情的基础上理解交互主体性，那么他就将始终受制于对自身之本性的一种严重误解：

倘若这一词语（“共情”）终究要保持一种含义，那么这仅是因为这样一种假设：“我”最初在其自我之域（ego-sphere）中并且必须随后进入他人之域内。“我”并不首先突破出去……因为它已经在外部，它也并不闯入他者之中，因为它已经遭遇了外部的他者。（Heidegger, GA 27: 145）

即便共情的进路并没有和类比推断犯相同的错误，它还是曲解了交互主体性的本质，因为它首先将交互主体性理解为在个人之间的一种主题性相遇（thematic encounter），在其中人们试图把握他人的情感或体验（这一含义在共情的德文词语 *Einfühlung* 那儿尤其明显）。然而，主题性地把握他人的体验这一企图是一种例外而非惯例。在通常情况下，我们通过公共世界中共同的介入而很好地了解了彼此；惟当这一理解出于某种原因而中断时，某种类似共情之类的东西才变得相关。倘若事实如此，那么一种将共情当做出发点和固定参照点的交互主体性研究将注定把我们引向歧途。

海德格尔决不是惟一质疑共情性相遇之优先性的现象学家。在古尔维奇、胡塞尔和梅洛-庞蒂那里，人们也能够发现相关的论断。

古尔维奇欣然承认表达性现象的重要性，但他批评舍勒在其思路过于片面并且断言，倘若我们想要理解是什么使得我们在与他人相遇时将其作为人，那么表达性现象的领域既不是惟一也不是最先应当考虑的维度（Gurwitsch, 1979, 33）。通常，在相遇

时我们并不是最先把他人看做认知的专题对象。相反,我们在世界中与他们相遇,而我们的日常生活就在此世界中发生着,或者更确切地说,我们在一种世俗的情境中与他们相遇,我们彼此同在且互相理解的方式在其意义方面是由手边的情境所共同决定的(Gurwitsch, 1979, 35—36, 95, 106)。为了举例说明,古尔维奇分析了如下这一情境:两位工人正在修一条道路。在这一(曾经)十分平常的工作情境中,一位工人铺石,而另一位工人则将它们敲打入合适的位置。每一位工人在其行动和举止方面都与另一位工人相关。当一位工人理解了另一位时,这一理解并不包含对某种隐藏的心理事件的把握。并不存在有关他人心灵的问题。某个孤立自我如何通达另一个孤立自我也并非问题所在。相反,这两位工人通过他们在共同情境中所扮演的角色而理解了彼此(Gurwitsch, 1979, 104, 108, 112)。

正是在这类共同情境中才发生了表达性现象。某人在与合作伙伴一起工作或交谈时,他可能会摇摇头或皱皱眉,但这些面部表情和躯体姿势却并不是含义明确的。它们并不完全地或一致地显示出心理状态。每一个人都具有不同的面容和脸部习惯,然而这却很少是一个问题,因为我们并不是孤立地面对表情。它们总是发生在一个特定的背景之中,并且我们对于背景、对于之前和之后所发生的事情的理解帮助我们去理解表情。正如古尔维奇所指出的,“相同”的摇头可以在不同情境中带有不同的含义。一种表达现象是什么并且它在特定情况中指示了什么,这是在当下情境的整体之中才变得对我而言可理解的(Gurwitsch, 1979, 114;亦参见 Sartre, 1943, 396)。

在考察胡塞尔和梅洛-庞蒂时,我们必须注意到,这两位作者也都完全意识到我们植根于一个活生生的传统之中,并且共情的概念无法概括在其中起着作用的交互主体性。正如胡塞尔所指出的,我同他人在一起的时间与我能够回忆起的时间相当,

并且因而我的理解和解释是依据交互主体间所传承的统握形式而被构建起的(Hua, 15/136)。我所生活的世界渗透着对他者的指涉,在此世界中他人已经被赋予了意义,而且我通常是通过一种传统的语言习俗而理解世界(以及我自己)的。因此,先于海德格尔在《存在与时间》中的分析,胡塞尔就已指出了如下事实:除了源于他人的倾向之外,也存在着由风俗和传统所决定的不确定的普遍要求:“常人”(One)如此判断,“人们”以这般那般的方式拿叉子,等等(Hua, 4/269)。我从他人那里学到了被称作常态的东西,并且的确在一开始和在最大程度上是来自于那些我最亲近的人,因而来自于那些与我共同成长、那些教育我和那些属于我生活中最亲密圈子的人(Hua, 15/428—429, 569)。因此我参与到了一种公共的传统之中,它通过一代又一代人而向回延伸至一个黯淡的过去。我总已经发现自己是一个团体的成员之一。我一出生便入于其中;我在其中成长。历史是一段传承至我手中的活生生的过去;它是在我之中的一股生命力:

我从自身之外所产生出来的东西(原初的创建)是我自己的。但我是一个“时代之子”(child of the times);我隶属于一个最广意义上的“我们群体”——一个具有其传统的社团,并且就其自身而言,它以一种新的方式与具有生产力的主体、那些最近及最远的祖先互相关联。这些已经“影响”了我:我是那个作为一名继承者的我。(Hua, 14/223)

然而与此同时,胡塞尔和梅洛-庞蒂也都赞成交互主体性在与世界的意向关联中占据一个位置。但他们并没有像海德格尔倾向于做的那样将其单独地锚定在工具使用的社会性上,他们也关注感知对象的公共性质。正如他们所说的,主体意向性地

指向对象,而这些对象境域性的被给予性则证明了它们向其他主体的敞开。我的感知对象并没有穷尽于它们向我所显现的样子;相反,每一个对象都总是拥有一个由共存的侧面所组成的境域,虽然它对于我而言并非即刻可达——我不能同时看到一把椅子的前部和后部——但它却完全可以被其他主体所感知。既然感知对象对他人而言也总是在那——无论这些其他主体事实上是否在场——那么对象就指涉着这些其他主体并且因而在本质上就是交互主体性的。^①每当我被指向交互主体间可通达的对象时,它并不完全为我而存在,而是涉及了交互主体性,我的意向性亦是如此(Merleau-Ponty, 1960a, 23, 215; Hua, 6/468)。^②正如胡塞尔所写的:

因此,一切在体验中以及原初地在感知中立于我面前的对象性之物都具有一个可能体验的统觉域,无论这些体验是自己的还是陌生的。从存在论上来说,我所拥有的每一种外观从一开始就是相同者之可能外观总体的一部分,这一总体无限地敞开但却并未明确被意识到,而隶属于这一外观的主体性即是敞开着的交互主体性。(Hua, 14/289; 亦参见 Hua, 9/394; 15/497)

我的体验作为世界中的体验(已经是我的每一个知觉)

① 在《存在与虚无》中,萨特以如下方式很好地总结了胡塞尔的立场:“因此每一个对象——完全不是像康德所说的那样通过一种简单的与主体的关系而被构成——在我的具体体验中呈现为多价的(polyvalent);在它最初被给予时即拥有了与不确定的众多意识的关系统;正是在桌子上、在墙上,他者才向我显现为那个对象所恒久指涉的东西——还有在皮埃尔(Pierre)或保罗(Paul)实际出现的情况下。”(Sartre, 1943, 278[1956, 233])

② 对于这一论证思路的更为详尽的展示,请参见 Zahavi, 1997 and 2001。

并不单单将他者限定为世界中的对象,而是同时也恒常地(在生存上的共同效用中)将他们当做共同主体、共同构成者,并且这两者不可分离地交织在了一起。(Husserl Ms., C 17 36a)^①

因此,甚至在我同另一个主体具体的共情性相遇发生之前,交互主体性就已经作为共同主体性(cosubjectivity)而在场了。当胡塞尔在一本未出版的手稿中写道:“当共情发生时,社会性、交互主体性是否可能已经在那儿了,因而共情是否只是完成了对它的揭示?”时(Husserl Ms., C 17 84b),他所指涉的就是这一点。^② 随后他继续肯定地回答了这一问题。^③

总的说来,我们在其中生存的世界是一个公开的和公共的世界,而不是一个私人的世界。主体性和世界是内在相关的,并且既然这一世界的结构包含了对他人的必要指涉,那么主体性就只能被理解为栖居在一个必然与他人分享的世界中的主体性了。

① “Meine Erfahrung als Welterfahrung (also jede meiner Wahrnehmungen schon) schließt nicht nur Andere als Weltobjekte ein, sondern beständig (in seinsmäßiger Mitgeltung) als Mitsubjekte, als Mitkonstituierende, und beides ist untrennbar verflochten.” (Husserl Ms., C 17 36a)

② “Wenn Einfühlung eintritt, ist etwa auch da schon die Gemeinschaft, die Intersubjektivität da und Einfühlung dann bloß enthüllendes Leisten?” (Husserl Ms., C 17 84b)

③ 胡塞尔对交互主体性的讨论包含了相当多不同的看法。在此顺带提及一个更深的话题,它表明了狭小的胡塞尔学者圈外尚不为人知的胡塞尔观点的一个方面:“在此我只能简单地指出,这些联系不仅仅通过社会行为而产生。就如同单个主体在一种模糊、盲目的被动性基础上发展他们的活动那般,社会活动同样如此。但被动性、本能的驱力生命已经能够产生交互主体间的联系了。因此,在一种最低的层面上,一个性的共同体已经通过本能的性生活而建立起来了,即便只有当本能被满足时它才会展现其本质的交互主体性。”(Hua, 9/514)

自然,我们会总结到,对工具使用、感知以及知性之历史性的交互主体性本质所作的反思揭示了交互主体性不可能被还原为两人之间主题性的和具体的面对面交流。换言之,存在着那些交互主体性的样态,它们是无法通过一种共情理论来加以说明的。然而,正如我们也已经看到的,一些人使这一批判更为尖锐并断言共情事实上只是交互主体性的一种派生形式。也即是说,共情并没有最先建立起交互主体性而仅仅揭示了这一已经起着作用的交互主体性。尽管这一看法或许会因其富于洞察力且具有说服力而打动人们,但事实上它却引起了整个交互主体性现象学中最为激烈的争辩之一:什么是更为基本的,与他人面对面的交流,还是我们在一个共同世界中的生存? 隐匿的与他人共在,还是他者的超越性或他异性,哪一个具有优先性? 其中的一个是另一个得以可能的条件吗?

4. 他者的超越性

至此,我们已经看到,一些现象学家把对共情的认识和意向性分析看做一种现象学交互主体性理论的基石。另一些在此传统中的人则走得更远,他们试图研究共情在身体上的前提或是断言存在着先于且奠定具体面对面交流的交互主体性形式,它们内在于我们的在世之在。然而,一些现象学家则对所有这些企图加以批判,认为它们没有把捉住真正构成交互主体性之核心的东西:与彻底的他者性的遭遇。他们也指出,重视自身和他人之间不可还原的差异是必要的。让我在以下部分粗略地对这一批判加以概述。

在《存在与虚无》一书中,萨特最初在探讨交互主体性时似乎接受了海德格尔对器具之社会性的分析。正如他写道的(侧重于揭示海德格尔自己论述中的独特留白),无可否认,用具和

人造物包含了对于多个具身他人的指涉(Sartre, 1943, 278, 389, 391)。同海德格尔一样,萨特从而也断言我们日常的活动在本质上就是社会性的;它们在一个共同体中揭示了我们的存在,即使在缺乏具体的他者时也是如此:

生活在一个由我的同胞所环绕着的世界中并不仅仅在于能够在每一条路的拐角处遇见他人(the Other);它也在发现我自己投身于世界之中,在其中器具之杂多可以具有一种我的自由筹划起初并未对其赋予的意义。(Sartre, 1943, 567[1956, 509])

虽然萨特在这一点上与海德格尔一致,但他最终指出了对海德格尔的一点尖锐的批判。在萨特看来,海德格尔共在的概念完全没有把捉住我们与他人原初的和基本的关系。

萨特的批判具有若干步骤。首先,他简单地指出,除非我已经具有对一个他者的先在体验,否则我将永远不会想到对一个人造的器具和一个自然物体加以区分。正是在我同他人的互动之中并且借此我才学会把一个对象当做一个人造的工具,当做某种为了一个特殊目的而被设计出来的东西,或是作为某人以一种特殊方式而使用的东西。正是出于这一原因,在工具使用中所包含着的对他人的指涉是一个派生的指涉。更一般地说,被理解为与他人之“横向”关联的共同存在并不是最为根本的交互主体性类型。相反,它预设了一个更为原初并且相当具体的与他人之相遇(Sartre, 1943, 478—479)。正如萨特所写的,“‘我们’是一种特定的体验,它在特定情形下产生于普遍的为他人而在(being-for-others)的基础之上。为他人而在先于并且奠定了与他人共在。”(Sartre, 1943, 465[1956, 414])因此,在萨特看来,海德格尔将我们与他人的原初关联错误地阐释为一种

间接的相互依赖而非一种正面的交锋：

能够最好地表征海德格尔之直观的经验图景不是一种冲突而是一个团体(*crew*)。他人和我的意识的原初关联不是你和我,而是我们。海德格尔的共在并不是一个个体面对另一个个体时清晰明确的立场;它并不是知识。它是团体中一个成员与其同胞共有的无声存在,划桨的节奏或舵手有规则的动作将会使得这一存在对于划船手而言是可感的,并且它也将通过所要达到的共同目标、所要追赶的船只或快艇,以及在视域中侧显出的整个世界(旁观者,表演等)而向划船手们显现。(Sartre, 1943, 292[1956, 246])

相反;正如我们即刻将要看到的,萨特自己则把交互主体性首先看做一个冲突和对峙的问题,而非一种平和的共同存在(Sartre, 1943, 481)。

萨特在其批判的第二步中所针对的是:海德格尔试图将共在理解为一种本质、内在且先天的此在的规定性,而非一种仅在具体与他人相遇中并借此而显露出的偶然的和实际的特征。在萨特看来,这一观点忽略了在交互主体性中最为重要的东西,即与彻底的他者性的关联。正如萨特所指出的,任何试图通过强调其相似性、未分化性以及先天的交互关联性来跨越自身和他者间鸿沟的“交互主体性理论”都不仅处在回复到一元论的危险之中——这一一元论将无法同唯我论相区别开——而且它也将忽略真正的论题:我们与这个或那个超越的他者的具体相遇。萨特从而断言道,通过把交互主体性视作我们存在的一种先天特征从而抵消他人的他者性,这对于克服唯我论而言毫无作用。相反,我们的为他人而在必须被理解为一种生存维度,它仅仅在与实际他人的具体相遇中并通过它才发生(Sartre, 1943,

293—295, 412)。① 简言之,声称与另一个人的具体相遇并未添加任何新的东西,而只是呈现或表达出已经先天的在那儿的东西,这完全是一种误解。

将一种内在他异性置于具身主体性的结构之中,这一尝试连同以下断言——与他人的相遇是由一种内在于自身的他异性所预备并且通过它而成为可能的——都面临着一个相似的批评:这两者都贬低了自身和他者间的差别,因而也并没有重视他人的他者性。很显然,同样的批评也针对如下的观点:在自身和他人之间的差异是一种被奠基的和派生的差异,一种产生于一个普遍的、共享的、未分化的匿名世界的差异。谈论一种先于自身和他人间差异的基本匿名性将会模糊了那必需被澄清的东西,也即被理解为一种主体间关联的交互主体性。确切地说,它并没有解决交互主体性的问题,而是消解了它。在彻底匿名性的层面上既不存在个体化也不存在自身性,但也同样没有分化、他异性或者超越性,因而也不会为主体性或交互主体性留有空间。换言之,彻底匿名性这一论题不仅威胁到了我们关于超越及不可还原之他人的概念,而且它也威胁到了有关一个自身被给予的主体的概念。因此,一种未分化的匿名性概念及其隐含的唯我论是否能够帮助我们理解交互主体性,这一点是相当值得怀疑的。看起来它呈现给我们的是这样一种情形,在其中药物成为了其所想要治愈的疾病的一部分,并且最终它是同样致命的。

正如我们已经看到的那样,共情进路的特点在于,它试图具体阐明共情的特殊意向结构并且将其与其他意向行为诸如感

① 奇特的是,海德格尔在1945年10月28日给萨特的一封信中写道:“我同意你对于‘共在’的批评以及你对于为他人而在的坚持,我也部分地同意你对我有关死亡之阐释的批评。”(引自 Towarnicki, 1993, 84)

知、回忆和想象区分开来。与这一进路相关的问题在于,以一种保持他人之主体性和他者性的方式来体验他者是如何可能的,萨特认为这一思路具有误导性,并且提出对传统发问方向的调转。在萨特看来,区分我所感知到的他者和感知到我的他者是十分关键的,也即是说,在作为对象的他者和作为主体的他者之间进行区分是至关重要的。有关他人的真正特殊与不寻常之处并不在于我正体验到一个思维着的思维对象(*cogitatum cogitans*),而是我正遇见某个能够感知我并将我对象化的人。他人恰是那个我为其显现为一个对象的存在。因此,萨特并没有关注作为共情之具体对象的他者,而是宣称,我觉知到自身具有成为他人之对象的能力,正是通过这一点,陌生的主体性才向我显现。正是当我体验到自己的客体性时——为了一个陌生主体并且在它面前时——我才对作为主体的他人(*other-as-subject*)的在场具有了体验上的明证(Sartre, 1943, 302—303, 317)。

这一思路在萨特著名的羞耻分析中被突出地表现出来。在萨特看来,羞耻并不是一种我能够自行产生出来的感受。它预设了他人的介入,这并不仅仅因为我正是在他人面前才感到羞耻,而且,更为重要的是,他人构成了那个我为其感到羞耻的东西。我并不为一个作为自为存在的自身而感到羞耻,而是为那个向他人显现的自身而羞耻。我并不仅仅为自身而存在,同时也为了他人,这无疑正是羞耻向我们所揭露的东西(Sartre, 1943, 266)。①

与海德格尔的论述相比,萨特对交互主体性的看法强调了

① 达尔文(Darwin)在他有关人类之感情生活的讨论中写道:“那激起一阵脸红的东西,并不是简单的反思某人自身形象的行为,而是对他人如何看待我们的思考。”(Darwin, 1998, 324)

他人超越的、不可言喻的和难以捉摸的特性,并且拒斥任何想要沟通或贬低自身和他人间差异的企图。然而,萨特并不是惟一个强调了认识他人之超越性的重要性的现象学家。在莱维纳斯和胡塞尔的文本中也能找到相关的思考。

如同萨特那般,莱维纳斯也认为,交互主体性的问题首要地是一个彻底他者性的问题,而且他明确否认任何形式的意向性(包括共情在内)会使我们以一种本真的方式与他人相遇。意向性是对象化的一个过程,它使我们仅通过将他人还原为他所不是的东西,即一个对象来与他人相遇。换言之,尽管意向性确实将我同陌生者相关联起来,但在莱维纳斯的语言中,它却是一个非相互的关系。它从没有使我离家远走。与此相对,认识着的主体就仿若那块著名的炼金石,它使得所有被触碰的东西都变成了金子;它吸纳了那些陌生的和异质的东西,废止了它的他异性,并且将其转变为熟悉和相同的事物(Lévinas, 1991, 52)。相反,陌生主体性(foreign subjectivity)则恰是那不可能被概念化或范畴化的东西:“倘若某人能够拥有、把握和认识他者,那么它就不再是他者了。”(Lévinas, 1979, 83[1987, 90])我与陌生主体性的相遇从而是与一个不可言说的和彻底的外在性的相遇。它并不是由任何在我掌控中的事物所决定的,而是具有一种天赐、显灵或启示的特性。随后莱维纳斯进一步转向对公正和非公正问题的探讨,以提供给我们一种原初的、非还原主义的接近他者的进路。本真的与他人之相遇并不是感知性的或认知性的,它本质上是伦理性的。正是在伦理情境中他人才询问我并对我具有伦理的要求,也即是说,当我不得不承担起对他人的责任时,他才作为他者而在场(Lévinas, 1961, 33)。

这一对他人之超越性的强调主要与萨特和莱维纳斯的著作相关,但在胡塞尔的著作中,人们已经能够找到对于同样主

题的关涉了,尽管他的兴趣是以先验哲学上的一些理由为动机的。正如我们已经看到的那般,胡塞尔断言,我们的感知体验是一种关于主体间可通达之存在的体验,它并不单独为我而存在,而是为了每一个人。我体验到,那些对象、时间和行动是公开的,而非私人的。正是在此背景下,胡塞尔引入了他的先验交互主体性 (*transcendental intersubjectivity*) 概念 (Hua, 15/110, 378)。他认为,客观性是在交互主体间被构成的,并且据此对这一构成的澄清将要求一种关于我对其他主体之体验的考察。更具体地说,胡塞尔的论题在于,我对客观有效性的体验是以我与一个超越他者的相遇为中介的,并且通过这一相遇而成为可能:

在此我们具有那惟一配得其名的超越性,而其他那些被称为超越者的东西,例如客观世界,则依赖于陌生主体性的超越性。(Hua, 8/495)

为何他人对于我有关一个客观世界的体验而言是一个必要的可能性条件?为何陌生主体性对于客观性的构成而言是一个如此核心的可能性条件?胡塞尔提供的解释在于,倘若客体对于他人而言是可被体验的,那么它们就不可能完全被还原为我的意向相关物。当我发现我当下正在体验着的对象也被一个他人所体验时,我同对象的关系就改变了。只有当我体验到他人也同我那般体验着同一对象时,我才真正地将那些对象体验为客观的和真实的。对象在交互主体间可被体验的特性证明了它真实的超越性;或者,换言之,那原则上无法被他人体验到的东西也不可能具有超越性和客观性。我对于这一超越性的体验从而是以下述这一点为中介的,即我体验到它对于另一个超越主体的被给予性,也即是说,通过与一个陌生的、指向世界(world-

directed)的主体的相遇。^①正是出于这一原因他人的超越性才如此重要。倘若他人仅是一个我自身的意向变体或想象变更,那么他与我体验到相同的东西这一事实就只是推论性的,用维特根斯坦的例子来说,就仿佛某人在同一张报纸的不同复本中找到了同样的报道。

胡塞尔继续他的分析:他描述了一种特殊类型的有关他人的体验,即当我体验到他人也在体验我自己时的情形。^②这一“原初的相互共同体验”也被认为对客观世界的构成具有决定性的意义,在其中我接收了他人对于我自身的对象化把握,也即是说,我的自身把握是以他人作为中介的,并且我将自身体验为他者。当我意识到对于他者而言我可以成为一个他我时——就像他对于我而言也可能如此——在我自己的重要性(significance)方面就有一个显著的变化发生了:在自身和他者之间的截然区别消失了。他人将我看做一个他者,就像我将他看做一个自身那般(Hua, 13/243—244)。我从而开始意识到我不过只是众人之一,并且我对于世界所采取的视角绝无特权(Hua, 15/645)。

在遇到客观性的构成时,我们面临着一个超越了个人视域并要求其他主体的贡献的论题。客观性根本上就关系到多个主体,并且在胡塞尔看来,这一客观性的构成发生在某个特定的常态框架之内。因此,对于主体性的现象学探讨——对于超越的或在构成上起着作用的主体的探讨——就变成了一个不仅关于我,而且也关于我们的探讨。出于此原因,胡塞尔最终指出先验

① 虽然在每一单独情况下证据都是可错的——被我做做一个有效的对他人之体验的东西可能是一个幻觉——但在面对交互主体的可体验性和客观性的基本关联时,情形却并非如此。

② 参见本书第120—121页以上。

主体只是它在交互主体性之中那样,并且倘若我们想要理解一个先验主体的含义,那么交互主体性就必须被考虑到(Hua, 15/74—75; 1/69; 6/275; 9/245—246; 8/129)。因此,胡塞尔不时地将他自己的事业描述为一种社会学先验哲学(Hua, 9/539),并且在1922年他甚至写道,现象学的发展必然包含着从一种“自我论”……的现象学转向一种先验的社会学现象学,它关系到与另一个主体交流着的意识主体的显见多样性”(Husserl, 1981, 68)。

5. 一条多维的进路

我所呈现的仅是一个正在进行中的范围宽泛的讨论之若干侧面,然而至此,我们应当已经清楚地看到,现象学的传统完全没有忽略交互主体性和社会性的论题,而是包含了丰富而相异甚至偶尔对立的观点。对于自身和他人间关系的四种现象学观点在我的陈述中已显明晰:

• 正如我们已经看到的,一种可能性是将注意力集中在面对面的相遇并试图通过一种具体的意识样态——“陌生体验”或“共情”——来说明它。因此,其任务便在于分析共情及其他形式的意向性(如感知、想象和回忆)的确切结构。就这一进路的确涉及了对类比推断的坚定对决而言,也即是说,就它并不包含任何对于如下观点——一种对他人的理解建立在投射或内射的基础之上——的缅怀而言,此进路是相当有价值的。它也并不需要设想任何在心灵和身体间的不合理的二分。然而,值得强调的是,这一研究思路仅能够说明自身—他者关系的若干方面,而且这些方面是否就是最重要的仍存有争议。简言之,一种共情理论是否能够构建起一种交互主体性理论的基础和核心,这

仍然值得质疑。

• 另一种可能性是从承认共情的存在出发的,但它却坚持我们与他人交往的能力不可能完全被当做一个无理性的事实,相反,它是以一种内在于具身自身的他异性形式为条件的,正是出于此原因,自身性和他者性在身体上的交织才必须被研究。只要交互主体性的可能性被认为植根于自身的身体构成中,那么我们就能够在眼下亲眼见到某种阻力以抵制将交互主体性完全等同于实际的和具体的面对面相遇。对交互主体性的这一看法同样包含了十分有价值的洞见。然而,避免将他人的他异性和自身的他异性相融合,这是十分关键的一点,就像同样重要的是,我们必须抵制如下的倾向,即认为自身和他人间的区别是派生的且奠基于一种共同的匿名性。

• 第三种选择向前更进了一步,因为它相当明确地否认了交互主体性可被还原为在两个个体间的实际相遇。相反,这样一种具体的相遇被认为预设了另一种更为基本的交互主体性形式的存在,它先天地植根于主体性和世界的关系之中。这一研究思路设法彻底揭示出新的交互主体性维度——它们注定会被一种狭隘的对共情的关注所轻视——因而它也有相当良好的前景。它的主要弱点在于:易于藐视具体面对面相遇的相关性,因此它也忽略了他者之超越性的意义,这是无法令人满意的。

• 第四种进路正试图克服这一缺陷。它公正地强调了与彻底他者性的对峙是交互主体性重要的和不可忽略的一面。然而,可以预料的是,这一观点的困难在于它通常易于强调他人的超越性和不可捉摸,以至于它不仅否认了一种作用着的协同主体性的存在,而且也否认了交互主体性的先天地位。在自身和他人之间的关联变成了一种纯粹的关系。而且,为了强调他人绝对的和彻底的他异性,这一进路常常否认如下事实:与他人的相遇不管怎样是被一种内在于自身的他异性所预备和决

定的。结果, 与他人的相遇就成为了一个谜(参见 Zahavi, 2004g)。

大多数(而非所有的)现象学家仅仅将注意力主要集中在一种或两种进路上, 从而忽略了其他几种。这在诸如舍勒、海德格尔、萨特和莱维纳斯等哲学家那里尤为明显。然而, 在我看来, 这些进路中没有任何一个能够被孤立地采用, 因而一种对不同观点的系统结合是必要的; 它们究竟在多大程度上彼此排除, 而又在多大程度上互相补充? 最终, 一种令人信服的交互主体性理论必然是多维的, 并且它将利用起对所有这四种进路的思考。

尽管存有这一多样性, 我们仍然可能揭示出那些重要且相当独特的特征, 它们对于这些进路而言或多或少具有普遍性。我将简略地提及其中的几点以结束本章的探讨:

- 现象学家并没有否认语言之不同寻常的交互主体间特性, 他们常常致力于揭示出交互主体性的前语言学的或语言学之外的形式, 无论它在单纯的感知, 还是在工具使用、感情、驱力或身体知觉中。对此的强调构成了在交互主体性之现象学进路和哈贝马斯等采取的进路之间的决定性差别。

- 现象学家从没有把交互主体性构想为一种可以从第三人称视角出发加以描述和分析的客观存在于世界中的结构。相反, 交互主体性是一种主体间的关系, 它必须从第一人称和第二人称的视角出发得到分析。这同样也表明了, 主体性和交互主体性远不是相对立的, 而是互补的和相互依赖的概念。因此, 交互主体性的引入并不应当被看做一种对主体性哲学的驳斥。相反, 它首度使得对这样一种哲学的真正理解成为可能。

- 我们在现象学中所发现的重要洞见之一——尤其在胡塞尔、海德格尔和梅洛-庞蒂那里——在于这样一种观点: 对交互

主体性的处理同时要求一种对主体性和世界之关系的分析。也就是说,单纯地把交互主体性嵌入一个已经建立的形而上学框架之中并不能令人满意;相反,“自身”、“他人”、“世界”这三个维度互相归属,它们彼此照亮,并且只有在它们的相互关联中才可能被完全理解。^①因此,人们应当选择其中的哪一个作为出发点,这无关紧要,因为人们将不可避免地被导向另外两者:与世界相关的主体性仅仅在与他人的关联,即在交互主体性中才获得了它与自身、与世界的完整联系。交互主体性仅在那些与世界相关的主体间的联系中才存在并发展,世界仅在主体间的关联中才被清晰地表达出来。梅洛-庞蒂也许会这样写道:如果交互主体性终究可能的话,那么主体就必须被看做一个在世的具有肉身的存在,而世界则必须被看做一个普遍的体验域。

现象学家对于交互主体性问题所提出的许多看法不仅明显地关涉到心灵的分析哲学的相关讨论,而且对于诸如发展心理学和精神病学等经验科学而言亦是如此。在最后一章中,我将更为细致地对这一学科间的交融加以探究。^②

① 这一观点并不是现象学独有的。正如戴维森(Davidson)所写道的:“存在着三个基本问题:一个心灵如何能够认识自然世界;一个心灵如何可能认识另一个;以及在不求助于观察或证据的时候如何可能认识我们自己心灵的内容。我所要强调的是,假定这些问题可以瓦解为两个或将它们孤立起来看待是一个错误。”(Davidson, 2001, 208)

② 这一章中的一些材料最早出现在我的“超越共情:交互主体性的现象学进路”一文中,载 *Journal of Consciousness Studies*, 8/5—7, 2001, 151—167。

第7章

心灵理论、孤独症和具身性

近年来,大多数对社会认知本质的探讨都发生在所谓的心灵理论(theory of mind)之争的框架内。对具有心灵的存在者(minded beings)——无论是某人自身还是他人——的日常理解需要一种心灵理论,这一断言在大量经验学科中寻得了广泛的共鸣,尤其是在对孤独症的研究中。对自身及他人的体验本质上真的是理论性的、推论性的以及准科学的吗?在最后这一章中,我将指出这一解释模型中的若干深层问题,随后我将探讨的是:那些在发展心理学和现象学中所发现的经验证据及描述性分析如何可能各自指向一种不同的对交互主体性及自身体验的构想,并从而获得一种更好的对孤独症的理解。

1. 心灵理论

“心灵理论”这一术语最初是由普雷马克(Premack)和伍德拉夫(Woodruff)在一篇有关灵长类动物之意向性的开创性论文中提出的:

称一个个体具有一种心灵理论,我们指的是,个体将心理状态归因于其自身以及他人(同种或其他种类)。这样一种推断系统应被视作一种理论,首先是由于这类状态并非

直接可见,其次因为该系统能够被用来进行预测,特别是对其他有机体的行为加以预测。(Premack and Woodruff, 1978, 515)

“心灵理论”这一表述从此成为了一种简略的表达法,以代表我们将心理状态归因于自身或他人并且通过诸如意图、信念和欲望等心理状态来解释、预测和说明行为的能力。普雷马克和伍德拉夫想当然地以为,提供给个体以心理状态之归因能力的是对一种理论的拥有和使用;因此,他们对术语的选择既不中立也不纯粹。然而,当代对于这一问题的争论主要分裂为两种对立意见,虽然近来更为普遍的是对某种兼容途径的支持。

在这场大规模论战的一方,我们所看到的是一种心灵理论论(*theory-theory of mind*),而另一方则是心灵的模拟理论(*simulation theory of mind*)。理论论者们(*theory-theorists*)声称,解释和预测行为的能力是以一种民俗心理学理论(*folk-psychological theory*)为基础的,这一民俗心理学理论探究的是心灵的结构和功能。我们通过采用自己的理论性知识来将诸信念归结到他人身上。在使用如下原则——“当一个施动者 A 获得了 p 这一信念,而且一名理性思考者应当从 p 与其他 A 所具有的信念之结合中推断出 q 这一信念来,那么 A 就开始相信 q”——之时,我们就开始理解他人(Botterill, 1996, 116)。然而,在这些理论论者们中间也存有异议,这一所谓的理论究竟是天生的和模块化的(*modularized*)(Carruthers, Baron-Cohen),还是如同科学理论那般被习得的呢?(Gopnik, Meltzoff)理论-构形(*theory-formation*)论可以接受某种先天论,但这一初始的结构被认为是可取消的(Gopnik, 1996, 171)。因此,对于理论-构形论而言,在科学知识的获得与孩子逐渐增长的能力——采取一种意向姿态及“解读心灵”(mind-read)的能力,也即是通

过施动者的心理状态来解释行为的能力——之间具有着惊人的相似之处。科学进展和孩子对心灵之理解力的发展有赖于相同的认知过程(Gopnik, 1996, 169)。因此,孩子可以被视作一个小小的科学家,他依据所接收的数据来构建和修正理论。与此相对,模块主义者(modularists)则断言民俗心理学的核心是天生就具备的。正如他们所指出的,倘若理论仅仅是科学研究的产物,那么为何它在不同文化间是普遍的,并且为何所有的孩子都在特定的年龄获得了相同的理论呢?(Carruthers, 1996b, 23)在模块主义者看来,理论由发展所推进并且是生来即被给予的,虽然它可能需要经验来触发,但理论却不会被经验所修正。

理论论者们宣称我们对心灵的理解是由理论所支持的,而模拟主义者则认为我们并不拥有这类理论,或者至少不拥有足够完整的理论以支撑我们所有应对心理概念的能力(Heal, 1996, 75)。理论论者们采用了戈登(Gordon)所称的冷方法论,并且断言我们对他人的理解主要运用了理智的加工过程——通过推论而从一种信念转向另一种,而模拟主义者则采取一种热方法论并且认为我们对他人的理解利用了我们自身动机性和情感性的资源(Gordon, 1996, 11)。因此,与理论论相比,模拟论将会否认位于我们解读心灵能力之根基处的是一类理论。至少,在一种版本的模拟论看来,我们对他人的理解植根于我们将自身想象或投射于他们所处情境的能力。例如,倘若我们亲眼目睹了一位移民被一名办公人员弄得筋疲力尽的情形,那么我们就能够通过将自身作为模型而把握移民的心理状态。我们能够考虑自身处于他的情境中,并且想象我们在类似情况下会如何感受和反应,通过类比,我们就将推断出这一陌生人也处在相似的状态中。

以下,我的注意力将直接聚焦于理论论上。这一聚焦不当被看做对模拟主义暗地里的认可,因为模拟论同样有其问题。

它对某种类比推断的依赖已受到批判(参见第6章)。人们应当意识到在理论和模拟论这两个选项之外还存有其他可能的选择。

理论论者们所谓的理论究竟意指什么?我们已经看到了意见的歧异。一些人把心灵理论看做一种严格意义上的理论并且将之与科学理论相比。^①另一些人则在一种更为宽泛的意义上,来理解它并把它相比于一组在内禀模块中所例示出的符号操作规则。一些人设想这一理论是明确的,是某种施动者所意识到的东西;另一些人则认为它或多或少是内隐的和不言而喻的,而且是某种在潜在个人(subpersonal)层面上活动的东西。

然而,一般说来,许多理论论者倾向于在一种相当宽松的意义上诠释理论以便增大他们自身立场的可信度。他们因而就会冒险经受所谓“杂交抗议”(promiscuity objection)的攻击(参见Blackburn, 1995),最终,理论的说法将会面临着成为空洞之物的威胁,因为一切都成为了理论的或准科学的,包括烹饪、园艺和钓鱼。为了避免这一情形的发生,一些理论论者已经硬着头皮开始接受一种强的理论定义,它不止是一种语义整体论(semantic holism)。

例如,博特里尔(Botterill)曾指出,每一种理论都必然地涉及解释和预测的力量以及反事实的投射。他也提及了对不可观察实存的引入以及概念作为一种循环元素的隐含定义。他总结道,理论的特点在于,在少量的普遍原则之中通过信息的整合产生出认知体系来(Botterill, 1996, 107—109)。

理论论声称,对心理概念的掌控是通过一种有关心理学理论的知识而被构建起来的。更具体地说,我们对心理概念的理

^① 戈普尼克(Gopnik)和韦尔曼(Wellman)曾把发生在3岁至4岁之间儿童身上的心灵理解力的转变对比于哥白尼革命和开普勒发现椭圆轨道之间的转变(Gopnik and Wellman, 1995, 242)。

解依赖于我们关于这些概念在理论内所占据位置的知识。因此,这些概念被认为从它们所植根的理论中获得了它们的意义,而非从某种形式的直接熟知之中获得其意义。这是理论论最为显著的特点之一。既然它把心理状态的归因看做一个对行为数据之最佳解释和预测进行推论的问题,那么它就否认了我们对诸如信念和欲望这类心理状态具有直接的体验,而是断言这些概念指涉了不可观察的和理论上假定的实体。因此,当理论论称心理状态的归因以理论为中介,这并非意味着我们需要理论以便能够提取并把握那已经被给予、已经在场之物的信息丰富性,就如同能够区分出那些对他人不可感知的芳香和味道的葡萄酒鉴赏师。这并不仅仅是一个强调我们的观察在多大程度上可能被先前经验所影响和丰富的问题;要旨在于,对理论的采用使得我们超越了感知性的被给予物。一些关于此观点的具有代表性的论述如下:

人类最重要的能力之一是构想和思考自身及他人的心灵。因为他人的心理状态(以及我们自己的)完全隐藏于感知之后,它们只可能被推论出。(Leslie, 1987, 139)

普通人不仅用色彩到处“描画”着他们的世界,他们也在其社会性的世界中将信念、意向、感受、希望、欲望、矫饰等“描画”在施动者身上。他们这么做,尽管没有一个人曾经见到过一种思想、信念或意向。(Tooby and Cosmides in Baron-Cohen, 1995, xvii)

尽管对于心理状态的假定可能使我们对人类行为作出比当前其他任何假设更好的解释和预测,但至于将来是否仍然如此却毫无保证。正如丘奇兰德所写道的:“一个具体个体具有意识

理性这一点是……一个解释性的假设……就个体的持续行为通过欲望、信念、感知、情感等等而获得了最佳解释和预测而言，这一假说看似可信。”(Churchland, 1988; 71)因此，人们不应当忘记，称心理状态和体验事件是理论实体也就是在声称对它们作出假定的(民俗心理学)理论可能是错误的，并且可能被一个更好的理论所替代。在理论论看来，心理状态是理论上所假定的实体，它与天文物理学上的黑洞相当，而且许多具有取消主义^①信念的理论论者(theory-theorists of an eliminativist persuasion)将会认为，黑洞相对于希望、记忆、意图和情感等心理状态而言是远为真实的。

2. 关于自身觉知的理论论

在许多理论论者(如 Gopnik, Carruthers, Frith and Happé)的眼中，若我们只从表面价值出发来考虑他们的论述，我们正像认识他人的信念及体验那般认识了自己的信念和当前的心理状态。在这两种情况下，相同的认知机制在起着作用；我们都通过对一种心灵理论的应用来面对一个心灵解读的过程。因此，根据(或许可被称作)关于自身觉知之解释的理论论(theory-theory account of self-awareness)，我对于自身心灵之通达所依赖的机制同我在将心理状态归因于他人时所使用的机制相同。在这两种情形中，通达、理解和知识都是以理论为中介的，并且这一中介性的理论对于自身和他人而言是相等同的(Carruthers and Smith, 1996, 3; Gopnik, 1993, 3; Frith and

^① 取消主义者认为，我们对于心理的一些日常观念(有时也被称作民俗心理学)根本上是错误的，他们否认信念、欲望、感觉等事物的真实存在，而倾向于认同一种对于心灵的还原主义的神经物理学描述。——译者

Happé, 1999, 7)。即便我们看起来能够直接感知到自己的心理状态,这一直接感知也只是一种幻觉。

倘若这一看法是正确的,那么在我们将心理状态归因于自身和他人的能力发展方面就不该有什么显著的差异。换言之,无论任务涉及我们自身还是他人的心理状态,我们解读心灵的能力都是同等有效的。^① 因此,一种广泛的平行论的存在可以为理论论提供经验支持。但这一平行论是否的确存在呢?为了探究这一点,人们采用了一整套的实验。^② 让我聚焦于这些实验中最为著名的:虚假信念任务(*the false-belief tasks*)。

两种最常使用的虚假信念任务是位置变换(*location change*)和内容变换(*content change*)任务。萨莉-安妮任务(*Sally-Anne task*),一种位置变换任务是以如下方式进行的:孩子面对着两个玩偶,萨莉与安妮。萨莉有一个盒子而安妮则有一个篮子。萨莉将一个弹球放在盒子里之后便去散步了。当她不在的时候,安妮把弹球从盒子里拿出来并且放到了自己的篮子里。之后萨莉回来了并且想要玩她的弹球,但是她会到哪儿去找她的弹球呢?当4岁以上的孩子面对这一问题时,他们通常都回答萨莉会去看自己的盒子,因为她(错误地)相信它放在那儿。但年龄小一些的孩子则常常会指着篮子,这表明他们认为萨莉会到弹球实际所在的地方去寻找它。他们显然无法理解他人的信念可能是错误的(Frith and Happé, 1999, 3—4)。

在 *Smarties* 任务^③——一种内容变换任务——中,主试会向孩子们展示一只糖果盒。由于糖果盒的出现,孩子们首先会

① 有时一些理论论者会相当谨慎,以至于他们承认这一平行论可能并非对所有心理状态而言都是真的,但对于什么应当算是相应的特例却没有普遍的认同。

② 对于这些测试的富有启发性的概观,请参见 Baron-Cohen, 2000。

③ *smarties* 是一种糖果的名称,也是这一内容变换实验中最早所采用的道具,故而将这一任务命名为 *Smarties* 任务。——译者

相信这个盒子里装着糖果；随后这个盒子会被打开，孩子们会看到里面放着铅笔。盒子被再次关闭，主试会向孩子们提问：那些没有往盒子里看过的孩子会认为盒子里装着什么。通常4岁孩子的答案会是糖果，而年龄小一些的孩子则会回答是铅笔。这一结果看似又一次表明了年幼的儿童无法理解他人可能拥有错误信念这一事实。

为什么要关注于孩子胜任错误信念任务的能力呢？例如，为了明白萨莉的行为，孩子必须理解萨莉的行动并不是基于实际的情况，而是基于一种对事实的错误信念。因此，为了将错误信念归因于他人（以及自身），孩子必须能够理解，我们的信念可能不同并因而独立于现实世界所发生的事件和情境。孩子对某人具有错误信念的理解力从而提供了极具说服力的证据，即孩子能够意识到在世界和心灵、现实和我们对其的信念之间的差异。简而言之，孩子若要将错误信念归因于自己或他人，他们就必须具有对于信念的信念。他（她）必须拥有一种心灵理论。

为了检测一种平行论——在将心理状态归因于自己或他人的过程中——的存在，Smarties任务的一种变式被采用。主试向孩子们呈现了装满铅笔的蒙人的糖果盒。这些孩子首先被问到了以上所提及的问题，随后还有另一个附加的问题：“当你最先看到盒子的时候，那时我们还没有打开它，你认为里面装了什么东西呢？”令人惊讶的是，二分之一到三分之二的3岁儿童会说他们原本就认为其中装着铅笔。他们显然无法回忆起自己过去的错误信念。因此，正如戈普尼克所指出的，3岁儿童在理解他们自己过去的错误信念和他人的错误信念时似乎有着同等的困难（Gopnik, 1993, 6—8）。

在戈普尼克看来，这一发现揭示出，在孩子对他人心理状态的理解力和对他们自身即刻过去之心理状态的理解力之间存有着令人惊讶的平行关系。然而，这一平行论并不支持我们常识

性的直觉——我们发现自身心理状态的过程根本上有别于发现他人心理状态的过程。从常识观点看来,在自身和他人之间存在着一种现象学上的不对称。我们观察他人的行为并且不得不推断出他的信念和渴求,而我们对自身的信念及渴求则有着直接的通达并能够完全地报告出它们来。我们无须推断它们的存在;我们根本无须任何理论模型。在戈普尼克看来,平行论的存在向这一常识观点提出了挑战。当孩子们能够报告和理解他人的心理状态时,他们也能够报告出自己曾经具有那些状态;当他们无法报告和理解他人的心理状态时,他们称自己也不曾有过那些状态(Gopnik, 1993, 1, 9; Gopnik, Meltzoff, and Kuhl, 2001, 47)。简而言之,没有什么证据能够表明心理状态在被归因于他人之前先被归因于自己,而反之亦然。因此,戈普尼克毫不含糊地拒斥传统类比推断的看法。称我们对自己的心灵以及他人的身体具有感知性的信息,并且在获取有关自己的身体外观和他人的心灵信息时使用推断,这是不正确的。除了来自于推论的信息,我们同样拥有来自于感知的信息,并且,自身和他人的情境远比传统所认为的更为对称(Gopnik and Meltzoff, 1994, 167)。

倘若我们对有关自身心理状态之信念的获得平行于对有关他人心理状态之信念的获得,而且在这两种情形下认知来源在根本上是相同的,那么为何我们通常会倾向于去相信在这两者之间存有一种巨大的差异?戈普尼克和卡拉瑟斯所提供的解释在于,我们成为解读自己心灵的专家,并且在获得了特定的技能之后,我们就会倾向于立刻看到事物,即便我们所看到的实际上是一个复杂理论加工的过程。我们利用积累起来的理论知识,但我们的技能使我们推理过程毫无知觉,并且使我们相信我们的体验是直接的和非推论的。因此,自身认识和自身意识应当被类比于科学中对理论实体的感知——其中已负载着理论。

就像一名诊断师有时能够在 X 光片的斑点上“看见”癌症一样，我们每一个人有时也能够“看见”我们处在一种被民俗心理学理论赋予了这般那般作用的状态之中 (Gopnik, 1993, 11; Carruthers, 1996b, 26; 1996c, 259—260)。

在阅读戈普尼克的文章“我们如何认识自己的心灵：意向性作为第一人称认识的幻觉”(How We Know Our Minds: The Illusion of First-Person Knowledge of Intentionality)时，人们时而会获得这样的印象：戈普尼克想要挑战第一人称权威本身。然而，若加以更细致的考察，我们就将清楚地看到，她实际上想要区分不同类型的心理状态 (Gopnik, 1993, 2, 10)，并且她的主要目标在于一种特定类型的复杂信念，即相信我们的心理状态是意向性的。因此，与单纯感觉的情形相对照，戈普尼克把意向性观念视作一种可废止的认知建构的结果。它并非基于直接的第一人称统握 (Gopnik, 1993, 10)。对于戈普尼克而言，我关于自身心理状态之意向性的信念与我对于他人心理状态之意向性的信念分享了相同的认知历史。这似乎意味着，戈普尼克所关心的是元表象 (metarepresentation) 或元认知 (metacognition)，并且她所探询的是我们对于意向状态之高级信念和观点的情形。然而，戈普尼克也写道，年幼的孩子并不会像成年人那般将自己的心理状态体验为意向性的。她宣称，我们首先具有了心理状态，并且观察到了其在我们自己和他人身上所导致的行为及体验，随后我们构建起一种有关这些行为及体验之原因的理论，这些体验假定了意向性，惟有如此我们才能够体验到这些状态的意向性 (Gopnik, 1993, 12)。这表明了戈普尼克并不认为自己单纯地在探讨我们关于意向性的信念，而是在探讨意向性本身。她的观点显然在于，意向性本身是一种理论建构，并且我们只有在已经获得并应用某种心灵理论之后才会将我们的心理状态体验为意向性的。

尼科尔斯 (Nichols) 和斯蒂奇 (Stich) 最近批评了戈普尼克

的立场。正如他们所指出的,有三种方式可以解释它。其一,人们可以认为它包含了这样的断言,即我们关于自身心理状态所能获得的惟一信息是那类他人也能够拥有的明证。在此意义上,对自身及他人的知识将会完全类同。他们将此断言看做一种纯粹的行为主义,它完全不可信。其二,这一理论可以被认为包含了对下述观点的认可,即我对自身心理状态的通达是基于那些在我通达他人心理状态的情况下不可利用的信息。然而,问题在于这一理论从没有说明这一信息究竟是什么。戈普尼克将第一人称心理体验称作“笛卡尔的嗡嗡声”(Gopnik, 1993, 11),但正如尼科尔斯和斯蒂奇所指出的,这并不是一个富于启发的回答。最后,关于自身觉知的理论或许会断言,在我自己的情况下可用的附加信息是有关我自身心理状态的信息。但倘若这一信息从一开始就对我可用,那么便没有什么理由去引入及牵涉任何心灵机制理论了(Nichols and Stich, 2003, 169)。①

戈普尼克所提供的材料意在确认一种重要的平行论,它存在于将意向状态归因于自身和他人之时。戈普尼克所展示出来的最为重要的发现表明了,在对他人当前的错误信念加以归因和对自身过去的错误信念进行归因之间存在着一种平行论。然

① 尼科尔斯和斯蒂奇进一步断言,解读心灵的技巧应当被分为两类,探察和推理。概略地说来,在探察(归因、通达)心理状态和推理(解释)它们时不同的机制在起着作用(Nichols and Stich, 2003, 158)。这一区分显得相当合理,其自然而然的推论——只有推理过程才包含一种心灵理论——也是如此。然而,尼科尔斯和斯蒂奇也论断道,为了拥有自身觉知,所需要的全部在于一个监控机制,它“把信念之箱中的表象 p 看做输入,并制造出我相信 p 这一表象作为输出。这一机制的实行相当平凡。为了产生出某人自身信念的表象,监控机制只需要从信念之箱中复制表象,把这些复制品植入一个具有‘我相信——’形式的表象图式中,并且随后将新的表象放回信念箱中”(Nichols and Stich, 2003, 170)。然而,这一尝试是否成功地说明了自身觉知的结构并解决了关于第一人称指涉的经典问题却是另外一个问题了。在我看来,它很有可能并不成功。

而,这些令人困惑和有趣的发现为何能够论证戈普尼克所提出的普遍断言,这一点却并不明了。她的观点似乎在于,除非你能够意识到可能具有错误的信念,否则你便无法理解拥有信念或意向状态意味着什么,并且一旦你缺乏这一理解,那么你就不能将心理状态体验为意向性的(Gopnik, 1993, 6)。倘若一个孩子能够理解什么是错误的信念,那么他也能够理解什么是信念——这一想法当然十分合理。但作出“除非一个孩子能够理解错误信念,否则他将不可能理解信念”这一结论,这是否也是合理的呢?假如我们在探讨的是一种对于信念的成熟的理论理解,也即是说,一种实际的信念理论,那么上述结论就会是合理的。这样一种理论必须包含着对于曲解和错误之可能性的理解和解释;倘若它没有做到这一点,那么我们通常就会说这并不是一个真正的信念理论,或者至多是一种十分不充分的信念理论。我们对于一种理论所应当包含的东西具有很高的要求,这并不是件出人意料的事情。问题在于,将同样强烈的要求应用到一个儿童的情况下并且作出这样的断言——除非这个孩子掌握了一种心灵理论并且能够将错误信念归因于自身和他人,否则他将无法体验到自身具有意向(即指向对象的)状态——这是否也同样是适切的。

理论论的捍卫者时而会展示他们的发现所得,仿佛他们已经为以下两种断言提供了证据:

1. 我们对自身心灵的通达所依赖的机制与我们在通达他人心灵时所使用的机制是相同的。因此,我们逐渐认识自身信念及当下心理状态的方式也等同于我们逐渐认识他人之信念和体验的方式。

2. 对自身及他人心灵的通达以理论为中介并且是推论性的。自身觉知(意指对自己的体验生活具有第一人称通达)和对他人的体验预设了对一种心灵理论的拥有,因而它们直到4岁左右才被获得。

然而,当迫使一些理论论者面对这一问题时,他们承认婴儿事实上的确在拥有一种心灵理论之前就理解了(体验到)自身和他人中诸如情感、知觉和欲求等心理状态。他们因此指出,这些婴儿所缺乏的是对于表象性(*representational*)心理状态的理解(参见 Wellman, Cross, and Watson, 2001, 656, 677)。然而,由于“表象性心理状态”这一术语相当模棱两可,因而这一论述并未澄清多少实情。这一术语时而被用来涵括所有的意向状态,包括知觉在内;时而它又被限制使用于那些严格意义上的信念(思想)。这一犹疑不定使得理论论成为了一个移动的靶子。它也胁迫其只在两个选项间作出不合心意的选择。它或者捍卫了一种十分强有力的(某些人会说,极端的)论断,依据这一观点,婴儿在获得一种心灵理论之前对自身的心理事件毫无任何第一人称通达,而且对他人也无任何体验;或者它可能通过以如此狭隘的术语来定义表象性心理状态而为一种较弱的(某些人会说,无足轻重的)断言提供辩护,无怪乎它认为一种相对高水平的复杂认知能力在于能够理解这些心理状态并将其归因于自身和他人。

让我们以稍有区别的方式来重述这一批评:人们可能将一种心理状态定义为纯粹内在的和私人的东西、一种在有意义的行动和表达行为中不可见的东西。鉴于这一心理状态的概念,我们有充足的理由相信孩子们只在一个相对较晚的时期才能够掌握此概念并将其归于他人和自身。然而,显而易见而且十分关键的问题却是:为何人们首先愿意选择这样一种狭隘的对于心灵的心灵主义理解呢。

3. 孤独症

心灵理论的假说认为我们对自身及他人之心理状态的归因

本质上是理论的或半科学的,这在各种经验学科中找到了广泛的共鸣,包括发展心理学、神经科学和精神病学。而且它也在对孤独症的研究中寻得了一席用武之地。

何为孤独症(autism)?^①正如“*autós*”这一词语[希腊语的自己(self)]所显示的,它是一种牵连及自身的紊乱。根据目前的《诊断与统计手册》的定义,孤独症是一种普遍的发展紊乱,其特点在于(1)受损的社会交际,(2)受损的交流,以及(3)有限的行为技能和兴趣。它是一系列的紊乱,其极端形式在严重程度方面千差万别。在此系列的一端是卡纳氏综合征(Kanner's syndrome),最初被称作早期婴儿孤独症,它通常涉及到深层的语言缺陷和低于常值的智商。而一种稍轻微的形式则是阿斯波哥尔综合征(Asperger's syndrome),最初被称作自闭性精神病态(autistic psychopathy),此类患者核心的语言技能和智商往往在正常范围之内。人们在这两种综合征中发现了社会功能的障碍,而这些障碍又在严重程度有所不同。有人曾经断言,早期的婴儿孤独症是一种具有不良预后(治疗效果)的精神病过程,而自闭性精神病态则是一种具有良好预后(治疗效果)的人格障碍。目前的观点则是“我们最好认为卡纳氏和阿斯波哥尔综合征都隶属于社会性障碍的连续体(它们仅构成了这一连续体的一部分),它们的特点在于(至少在儿童期的前几年)稍有区别的认知、语言和运动能力”(Wing, 1991, 115)。因此,阿斯波哥尔综合征通常被视作孤独症的一种高功能样式。

这里是一份简述,它来自于卡纳于1943年对一名6岁孤独症儿童所作的描述:

在他的行为中最令人吃惊的特点是他对事物和人作出

① 通常“孤独症”也被称作“自闭症”。——译者

的反应的差异。物体很容易吸引他并且在他把玩它们的时候会表现出良好的注意力和持久力。但他似乎把人看做不受欢迎的侵入者,对他们他只加以极少的注意。当被迫对人作出回应时,他会如此简单地这么做并随后重回到对事物的专注上。当人们在他面前伸出一只手以至于他无法忽略它时,他就会暂且把玩起这只手,就仿佛那是一个独立的物体。他会吹灭一根火柴并表现出满意和富有成就感,但他却并不会抬头看一眼那个点亮了火柴的人。(Kanner, 1943, 224)

一名患有孤独症的年轻人写道:

我确实直到7岁才知道有人存在着。那时我突然意识到了有人。但却并不像你们那样。我仍然不得不提醒自己有人存在着……我从不可能拥有一个朋友。我确实不知该怎样和人打交道,真的。(Cohen, 1980, 388;原文缩略)

当人们试图将孤独症儿童看做一个社会中的同伴而与其打交道时,他们会因其交流和回应能力的缺乏而受到打击。面部表情贫乏、少有眼神交流、单一的声调,以及很少或几乎不使用手势。因而,一名孤独症儿童常常无法采取一种姿态表明他准备好且渴望被选中。当他的名字被喊到时他可能不会抬起头,或对和他说话的人表现出多大的兴趣;他可能不会去看别人指着物体或指出什么东西给他人看;并且在其他儿童试图同他一起玩耍时,他可能很少作出回应。倘若你扔给他一个球,他可能抓住它,但随后很可能把它扔到别处而不是还给你。交流上的障碍可能各有不同:从一切交流尝试的匮乏,到仅仅在有需要时的交流,再到反复提问或冗长的独白(无论听者作出何种反

应)。人们可能会获得对某个特定问题的回答,但与这样一个孩子进行对话却相当困难,若非完全不可能的话。相应地,这个孩子可能会古怪地自己开始某种反复而片面的接近行为,他可能被动地接受了他人的接近,或者(或许也是最令人吃惊的),他可能会对他人表现出冷淡的漠不关心,仿佛他居住在一个玻璃笼子里,被一堵看不见的墙所隔绝。因此,人们有时会认为,孤独症儿童与他人发生联系的方式可以类比于人们面对“一些家具”时所适当采取的姿态。博施(Bosch)描述了所观察到的一名孤独症儿童,当这个孩子在校园里漫步时,他会推开任何挡在路上的其他孩子。然而他这么做并不是故意或出于恶意,而是如同人们将一把挡道的椅子推开那般(Bosch, 1962, 5)。

事实上,并不是孤独症儿童具有贫乏的注意力,而是这一注意力主要地指向了非社会性的客体,例如轮子、车子、空的清洁剂包装、罐头盖、水壶、灯光、列车时刻表等。孤独症儿童也会常常陷入到反复的活动式样中,他们对维持相同性表现出一种急切的强迫性渴望,并且在他们的日常事务中拒绝变化。温(Wing)提到过一名儿童,他会长时间地转圈子,手里拿着一件物品,并且当有人试图阻止他这么做时,他就会发出尖叫(Wing, 1991, 103)。

自从人们发现孤独症患者在完成心灵理论的任务时困难颇大以后,孤独症的研究对于心灵理论之争就相当重要了。一种由弗里思(Frith)、莱斯利(Leslie)和巴伦-科恩(Baron-Cohen)支持的权威解释在于,一些主要的孤独症症状来源于解读心灵或“心灵化”(mentalize)能力发展中的障碍(Baron-Cohen, Leslie, and Frith, 1985; Frith, 2003)。患有孤独症的人们缺乏一种理解心理状态的能力,他们是心灵盲(*mindblind*),而且这一选择性的障碍恰是通过一种受损或被摧毁了的心灵理论机制获得解释的。在弗里思看来,心灵理论并不应当主要被理解为

一种有意识的科学理论,它是一种自动的且相当无意识的计算机制,它对他人不可见的内在状态具有敏锐的感受。它提供给了我们这样一种能力,即能够预测到外在事务状态与内在心灵状态之间的关联(Frith, 2003, 77—80, 97)。据此,孤独症患者所面临的问题在于他们并没有自动地被安排去“心灵化”,从而在最为严重的孤独症案例中将不存在任何对心理状态的理解。而在最为轻微的案例中,代偿性的学习将会使得患者获得一种心灵理论,而且他们将能够把心理状态归因于自身和他人。然而,由于这一习得的心灵理论是有意识的,因此它缺乏自动性,在日常生活中它的运用也很缓慢,从而并不能胜任正常社交(Frith, 2003, 206)。

在以下篇章中,我将关注这一心灵盲假设(*mindblindness hypothesis*),但须当一提的是,即便这一进路的捍卫者现在也认识到了,为了澄清孤独症中所发现的所有症状,我们需要一些不同的解释性假说。除了涉及社会互动障碍问题的心灵盲假设之外,同样常见的还有执行机能假设(*executive function hypothesis*)和中央一致性假设(*central coherence hypothesis*)。前者探究的是在许多孤独症患者中高水平注意及行动控制的缺失问题,它可能有助于解释反复行为。而后者则提出孤独症患者所采用的是一种聚焦于细节而忽略背景的信息加工式样(Frith, 2003, 206—207)。

正如我们已经看到的,理论论者们通常会称,一种心灵理论不仅在对他人心理状态的理解中被涉及,而且它也包含在对自身心理状态的通达中。倘若这是事实,那么它就会产生一些相当显见的推论。如果孤独症病人缺乏一种心灵理论,而自身觉知又需要心灵理论,那么孤独症病人就应当“同样也看不见他们自己的心理状态,就像看不见他人的心理状态那般”(Carruthers, 1996c, 262; 亦参见 Frith and Happé, 1999, 1,

7)。倘若根据假设,它是一种提供了理论概念及原理网络的心灵理论,而这一网络将使我们理解心理状态,那么孤独症患者或者完全无法识别他们自己的心理状态本身,或者仅仅通过一种缓慢和艰辛的学习过程而获得这一能力(Carruthers, 1996c, 260; Frith and Happé, 1999, 2)。

是否存在任何实验证据来支持这一假说呢?巴伦-科恩和弗里思及哈佩(Happé)都曾指出,人们可以通过使用经典的心灵理论任务如错误信念任务或表象—现实任务(appearance-reality task)来检验在孤独症患者中自身觉知和内省的存在(Baron-Cohen, 1989, 581, 591; Frith and Happé, 1999, 1, 5)。结果显示,甚至是那些年龄远大于3岁,具有良好的一般认知能力和高智商分数的孤独症儿童在面对心灵理论任务时也会像正常的3岁儿童那样回答。而相比之下,具有其他心理缺陷的非孤独症儿童则在这些任务上表现得相对较出色。当面对Smarties任务时,孤独症儿童在回忆(自身归因)自己最近的错误信念和将错误信念归因于他人时具有同等的困难。同样,孤独症儿童无法完成所谓的表象—现实任务。在这一任务中,主试向孩子们呈现一个看似某物的东西,而事实上它却是某种相当不同的事物。人们通常会使用一块被涂画得像石头的海绵。孩子们被问道这个物体看起来像什么,以及它事实上是什么。正常的4岁儿童能够正确地作出回答,3岁孩子则常常对这两个问题作出同样的回答:或者它看起来像海绵且是海绵,或者就是看起来像石头且的确是块石头(Gopnik, 1993, 4; Baron-Cohen, 1989, 591)。在特定安排之下,口述平均年龄为8.48岁的孤独症儿童面对着一一些假的塑料巧克力,他们会认为这些东西看起来像巧克力且事实上就是巧克力,而在发现了它们的塑料属性之后很久,这些孩子还明显地,甚至坚持想去吃那些假巧克力(Baron-Cohen, 1989, 594)。由于理解表象—现实区分

的能力被认为包含了将心理状态归因于自身的能力,因而反过来人们便对任务的失败作这样的解释,即它暗示了孤独症患者缺乏对他们自身心理状态的觉知(Baron-Cohen, 1989, 596; Carruthers, 1996c, 260)。

对孤独症的研究并不仅仅是一项与经验相关的事业;它同时也包含了大量的概念分析。让我们对卡拉瑟斯、巴伦-科恩及弗里思和哈佩著作中的论断作一番更细致的考察。

为了充分理解理论论对于孤独症中的自身觉知所采取的视角,重要的一点在于记住理论论者所效忠的是某种高阶意识学说。这一效忠很少被明确说出,但对于他们的普遍论证思路而言却是至关重要的。倘若我们回到卡拉瑟斯那儿,我们就会发现他是这样一位作者:他不仅肩负起了澄清在心灵理论论、高阶思维理论和自身觉知及现象意识问题之间的关联的麻烦事,而且他确实以独有的率直这样做了。正如我们在第1章中所见到的,卡拉瑟斯将有意识的心理状态——对其具有一种明确的主观感受、有某种对于它的感觉如何——看做主体所觉知到的心理状态。从而他断言道,有意识的心理状态要求反思的自身觉知,或者换言之,反思的自身觉知是现象意识的一项在概念上必要的条件(Carruthers, 1996a, 155)。卡拉瑟斯把这一自身觉知看做一类高阶思维,因而他认为,一个生物必定能够思考并概念化其自身的心理状态,倘若这些状态对于这一生物而言有某种感觉如何。因此,为了对一块绿色的表面具有一种现象上有意识的感知,该生物必须具有“我正感知到一块绿色表面”这一高阶思维。由于心理概念因其植根于一种处理心灵之结构及功能的民俗心理学理论而获得了它们的意义,那么这最终便意味着,只有拥有了一种心灵理论的生物才能够享有有意识的体验(Carruthers, 1996a, 158; 2000, 194)。

鉴于这一设定,卡拉瑟斯得出了显见的结论:那些缺乏心灵理论的生物,如大多数动物、婴儿以及孤独症患者,也都将缺乏有意识的体验。正如他所写道的:“倘若孤独症患者无法看见他们自己的心理状态,那么这将意味着他们不能拥有指向自身的高阶表征(HORs, higher-order representations);而这又意味着他们缺乏现象上有意识的心理状态。”(Carruthers, 2000, 202; 亦参见 Carruthers, 1996a, 221)。

然而,提出孤独症患者不会感到愉悦、焦虑或挫败,而且品尝热巧克力或被沸水烫伤对他们而言也毫无任何感觉可言,这是相当残忍的。它使得这些人退化为行尸走肉。卡拉瑟斯也许会因其思路清晰和一致以及他的勇担困境而受到赞扬,但这并不会使他的理论获得更多的合理性。卡拉瑟斯认为,在这一领域中给予人们的直觉以任何重视是一件丢脸的事,更别提认为它们足以充分反驳意识的高阶理论了(Carruthers, 2000, 199)。然而,在我看来,卡拉瑟斯所得出的结论是如此的反直觉,以至于它可以作为他自己的意识学说的反证(*reductio ad absurdum*)。

在“孤独症儿童是‘行为主义者’吗?”(Are Autistic Children “Behaviorists”?)一文中,巴伦-科恩提出,那些缺乏心灵理论且无法采用意向姿态的孤独症儿童将会被迫仅只通过行为和物理事件来观察世界(Baron-Cohen, 1989, 580)。巴伦-科恩展示了不同的实验数据并写道,孤独症儿童无法区分心理实体和物理实体;他们似乎完全不会觉知到心理实体的特殊本质。在一个关于梦的例子中,孤独症儿童被询问梦位于何处,在房间里还是在头脑中。大多数孩子会说在房间里,巴伦-科恩写道,该结果表明孤独症儿童完全不理解“梦”这一概念(Baron-Cohen, 1989, 587)。巴伦-科恩也指出,孤独症儿童不理解涉及思维、伪装等的语言表述,而且他们在区分表象和现实方面的无能为力反映出了一种元认知或元表征的匮乏(Baron-Cohen,

1989, 596)。在巴伦-科恩看来,所有这些论述都显示出,孤独症患者遭受着某种较高级认知的缺损。他们的概念和语言技能受到了损伤或存有缺陷。然而同时,巴伦-科恩反复作出如下声明——它可被理解为包含了一个更强的断言:孤独症儿童“看来忘记了心理现象的存在”(Baron-Cohen, 1989, 588);“孤独症患者……看似在很大程度上对心理世界无所觉知”(Baron-Cohen, 1989, 590);以及孤独症患者“对他们自己的心理状态并无觉知”(Baron-Cohen, 1989, 595)。

巴伦-科恩在其文章的结论中否认了所有内在(心理)状态都在孤独症患者的理解之外这一点。在他看来,他们事实上确实具有一种完好的对欲求和简单情感(如快乐、悲伤和饥饿)的理解。因此,与其称孤独症患者是行为主义者,不如把他们称作“欲求-心理学家”(desire-psychologists)。也即是说,孤独症患者或许能够通过欲求和物理方面的原因来预测人们的行动,但他们却无法发展出一套信念-欲求的心理学(Baron-Cohen, 1989, 597—598)。巴伦-科恩如何能够整合起下述两种断言——孤独症患者理解特定的情感以及他们遗忘了心理现象——却仍然相当不明晰。

巴伦-科恩将外表—现实任务看做一种测试儿童能力的方式,这种能力在于表征出在他们对一个客体之感知(其外表)和对其认识(它的真实身份)之间的区别,因而这一任务也是一种测试儿童将心理状态归因于他们自身之能力的方法(Baron-Cohen, 1989, 591)。孤独症儿童无法完成这一任务,在巴伦-科恩看来,这表明了他们缺乏对其自身心理状态的觉知(Baron-Cohen, 1989, 596)。这一论断实际上该如何起作用呢,而且,为何在完成表象—现实任务上的无能会伴随着一种自身觉知的缺失呢?尽管完成外表—现实任务需要一些通达自身心理状态的措施,但断言某个无法完成该任务的人也将缺乏这类通达是与

下述断言——由于著述某人的自传需要拥有自身觉知,因而那个无法书写回忆录的人也缺乏自身觉知——同等有效的。这一断言是无力的,因为它将必要条件和充分条件相混。即便某人对外表一现实任务的完成使得将自身觉知归于此人这一点变得合理,人们也并不能总结说,某个无法完成该任务的人将缺乏自身觉知。惟有当区分外表和现实的能力对于拥有自身觉知而言是一个必要的条件时,这样一个结论才能获得保障,然而尚无任何论断表明其为一个事实。此外,正如尼科尔斯和斯蒂奇最近所指出的,即便这一论断成立,实验数据也根本无法为巴伦-科恩所得之结论提供支持,相反却与其相悖。正如在假巧克力例子中所显示的,孤独症儿童由于受客体外表所欺骗,即由于他们体验客体之方式而倾向于在外表一现实任务上取得失败的结果。倘若他们没有通达自己的心理状态,那么预期中他们所犯的错误就并不该如此;相反,他们应当能够很好地察觉这一客体事实上是什么且对其外表毫无通达(Nichols and Stich, 2003, 179)。

在“心灵理论和自身意识:患有孤独症的感觉如何?”(Theory of Mind and Self-Consciousness: What Is It Like to Be Autistic?)一文中,弗里思和哈佩断言孤独症涉及到一种心灵盲且他们提出,孤独症患者只能通过他们的行为来判断其心理状态(Frith and Happé, 1999, 11)。也即是说,他们认为孤独症患者对自己的心灵并不具有一种直接、即时或非推论性的通达,他们通过将一种心灵理论运用于自己的行为而开始认识到在他们的心灵中发生了什么。弗里思和哈佩也写道,无法将心理状态归于自身同不具有内省的觉知是等同的,他们还提出,一个孤独症患者的心灵或许仅仅包含了对事件和体验的第一级表征(first-order representations)(Frith and Happé, 1999, 1, 8)。正如他们所强调的,孤独症患者并不是缺乏心理状态,他们

仅仅无法对自身心理状态加以反思。孤独症患者完全缺乏将思维和感受作为思维及感受来表征的认知机制(Frith and Happé, 1999, 7);也即是说,他们可能无法将自身的意向概念化为意向(Frith and Happé, 1999, 9)。这些论述在最初看似与巴伦-科恩的某些论点——孤独症可能涉及到较高级认知的缺损及不健全的概念技能——有着相同的指向。然而最终,该文却带着一种模棱两可——与巴伦-科恩论文中的模棱两可相关——弗里思和哈佩不仅称孤独症涉及一种受损的自身意识,他们也反复地写道,孤独症涉及了一种自身意识的缺乏(Frith and Happé, 1999, 8)。拥有受损的自身意识和缺乏自身意识是两回事。由于弗里思和哈佩从没有解释过他们用“自身意识”这一术语意指什么,因此问题尚未得到澄清。他们断言孤独症患者具有心理状态但却缺乏自身觉知指的是对这些状态具有第一人称(直接和非推论性的)通达,还是意味着这些状态(感知、欲求、信念、情感)对于主体而言有某种感觉如何,意味着在其中涉及了体验,而孤独症患者只是在反思地且概念性地表达这些体验方面有困难?①

4. 一种批判性的反驳

在我看来,心灵理论论面临着大量的问题。不仅在它所提供的实验数据和从中得出的相当极端的结论之间常常存在着一

① 弗里思在她的《孤独症: 释谜》(*Autism: Explaining the Enigma*)一书的最近版本中欣然承认了孤独症患者能够十分详细且生动地描述他们内在的状态、感受以及身体感觉。那些需要一种有意识的心灵理论的孤独症患者因而获得了极大程度的自身认识。然而,在弗里思看来,这始终是一种完全指向自己的自身认识类型。它将为孤独症患者提供一种对他自身的觉知,但却无法使他理解其他自身的存在;他将仍然缺乏对他人心灵的认识(Frith, 2003, 208—209, 213)。

道鸿沟,而且其立场也建立在一种对自身意识和交互主体性的不充分且过度理智主义的理解之上。相对而言无可置疑的是,成年人拥有某种关于他人及自身心灵运转的理论性知识;关键的问题在于,这一理论性知识是否构成了我们认识他人及自身时所要求的全部。^①

在以下部分我想要对心灵理论论提出挑战。我将利用前几章所得的现象学洞见以及新近的发展心理学。后一学科对当前讨论的相关性显而易见;倘若具有心灵的存在者(自己或他人)的体验需要一种心灵理论,那么任何缺乏这类理论的生物都将缺乏自身和他人体验。然而,依据这一权威观点,孩子仅在他们达到4岁时才拥有这一心灵理论。^②因而心灵理论论的一项直接推论在于,年幼的孩子在生命最初的三年到四年里将会缺乏任何对自身和他人的理解。这一断言是否被证明为合理?为了回答这一问题,我将依次探讨自身体验和他人体验并最终回到孤独症的问题上。

具身的自身体验

现象学如何看待自身体验呢?正如我们在前一章所看到的,现象学家会坚持认为我们对自身的体验世界具有内在的和非推论性的通达,而且任何否认这一第一人称通达的意识研究都具有严重的缺陷。此外,现象学家通常会认为,只要我们在现

① 正如希尔(Heal)已经指出的,我们的理论知识太过泛泛和抽象以至于无法涵盖所有。我们的实际技能中只有一小部分可以被反映和表达在理论的“认识”(know-that)中;理论论者根本上面临着与人工智能研究面临和无法解决相同问题,也即是所谓的框架问题(frame problem):提供一种普遍的具有实用性的理论的问题(Heal, 1996, 78, 81;亦参见 Dreyfus, 1992)。

② 这一点也为模块先天论所赞成。尽管这一样式的理论论宣称理论是先天的,但它仍然承认理论需要特定的体验量来触发。

象上是有意识的,那么谈论一种原初类型的自身体验或自身觉知就是合理的。这一弱的自身觉知并非作为一种附加的心理行为独立于一般的有意识感知、感受或思维而存在;它并不是由某种反思或内省所产生的,而是体验的一种内在特征。

倘若这一观点是正确的,那么其明显的推论就在于也把自身觉知归给了婴儿,这一问题近来吸引了大量的哲学关注。例如,贝穆德斯(Bermúdez)最近就批判了如下的尝试,即试图将自身觉知的问题还原为一个语言上的自身指涉和对第一人称代词之成功掌握的问题。他断言道,对自身觉知的一种适当理解必须将其焦点扩展并且承认自身觉知之非概念性及前语言形式的存在,这些形式“在逻辑上和个体发生上都比哲学探讨通常所关注的自身意识的高级形式更为原初”(Bermúdez, 1998, 274)。我们需要认识到这样一些自身觉知形式的存在,它们先于语言掌握以及形成成熟理性判断和命题态度的能力。斯特恩(Stern)、奈塞尔(Neisser)和罗沙(Rochat)这样一些具有影响力的发展心理学家也得出了相似的结论。他们都认为,婴儿自出生即拥有了自身体验,并且他们均否认如下观点——该观点最初受到皮亚杰(Piaget)的支持:婴儿最初生活在一种二元论的融合之中,在自身、世界和他人之间尚不存在任何区分(Piaget and Inhelder, 1969, 22)。因此,根据这一一度被广泛接受的观点,婴儿生活在一种“未分化的、与母亲联合一体的状态中,在其中‘我’还未与‘非我’相区分,内部和外部也只是逐渐地被感受为有所不同的”(Mahler, Pine, and Bergman, 1975, 44)。

让我们从斯特恩开始:他的论点在于,理论和语言改造并表达了婴儿对自身和他人的体验;但它们却并不构成这一体验。早在出生时婴儿就拥有了不同的前反思和前语言的“自身感”。斯特恩承认婴儿最初可获得的自身感是基本的,但他也罗列了

四种他认为大约出现在三个月大时的体验。它们是自身施动(*self-agency*),也即是说,感受到自己是自己行动的来源;自身一致性(*self-coherence*),即对作为一个完整的、非破裂之整体的感受;以及自身触动(*self-affectivity*),即对主观感受的体验;最后一项是自身历史(*self-history*),即拥有一种持久感,感受到自己与自身之过去具有连贯性(Stern, 1985, 71)。

详细讨论斯特恩对所有这四种自身体验类型的分析将会使我们偏离轨道,但不妨让我将注意力集中于他对自身施动或行为来源的论述之上。婴儿如何区分其自身的运动/行动以及他人的运动/行动呢,且是什么使得婴儿将他自己体验为一名施动者?斯特恩区分了两种体验上的常量:(1)先于运动行为的意志感(*the sense of volition*);以及(2)在行为中发生或没有发生的本体感受性反馈(Stern, 1985, 76)。婴儿通常会面对三种不同类型的行动:自身所意愿的自己的行动;他人所意愿的他人的行动;以及他人所意愿的自己的行动,婴儿由于上述两种常量的存在而能够区分这三种类型的行动。倘若行动体验包含了意志和本体感受性反馈,那么它就是一个自身意愿的自己的行动;倘若这两者都不在场,那么它就是一个他人意愿的他人行为;而若本体感受性反馈存在,而意志体验却不在场,就像当母亲移动婴儿的手时,那么我们就拥有一种他人所意愿的自己的行动。

与斯特恩一致,奈塞尔和罗沙也都反对自身体验具有一个后来的发展开端。在一篇十分著名的文章中(1988年),奈塞尔区分了五种自身:生态学的、人际的、引申的、私人的和概念性自身(Neisser, 1988, 35)。其中最为基本和原初的是生态学自身(*ecological self*),即被理解为在即时环境中作为一个行动施与者的个体。我们在何时且如何觉知到了这一生态学的自身?在奈塞尔看来,那是每当我们有所感知的时候。奈塞尔继承了

J·J·吉布森(Gibson)^①的思路,他认为感知包含了有关感知者和环境之关系的信息。所有的感知都涉及了一种自身感受性(self-sensitivity);所有的感知都涉及了一种对自身和对环境的协同感知(Gibson, 1979/1986, 126)。作为感知者,我们是内嵌(embedded)和具身的施动者。我们用一双可移动的眼睛去看,它们被安置在一颗可以转动的脑袋上并且与一个能够从一处移动到另一处的身体系在一起;在这一意义上,一种静止的观点仅是一种机动观点的极限情况(Gibson, 1986, 53, 205)。每一个感知者的运动都在视野中形成了一种系统性的流动模式,它提供给感知者对其自身运动和姿势的觉知,并且因而也给予了她一种弱的,或者说原初的生态学自身觉知的类型。

奈塞尔采用了吉布森对“可供性”(affordance)^②的定义,他写道,任何特定的情境都能够承担起某些而非其他一些行动。我们在一瞥中看到了物体是否在我们伸手可达的范围之内,门是否足够宽以至于能够走过,或是椅子是否具有适当的高度。此外,这一感知是“以身体为比例尺的”(body-scaled),也即是说,具有重要性的距离并不是以厘米来衡量的,而是关系到我们自己身体的尺寸及大小(Neisser, 1993, 8)。例如,几个星期大的婴儿就能够区分在其可达范围内的物体以及那些刚好出离此范围的物体。婴儿更不太可能伸手去抓那刚好在其接触范围以外的物体。当然,对于婴儿而言,能够作出此区分即是能够觉知到物体相应于其自身的位置。然而,这并不意味着婴儿在这一阶段已经拥有了一种明确的对自身的表象;他们能够感知到

① J·J·吉布森(1904—1980),美国心理学家。——译者

② 吉布森是著名的知觉理论家,根据他的“可供性理论”(theory of affordance),我们知觉活动的目的在于对环境有所作为,也即是说,我们知觉是为了行动。吉布森称那些可知觉到的行动可能性为“可供性”,在他看来,我们能够以一种直接、瞬时的方式知觉到环境的可供性。——译者

一种独特的可供性——他们拥有着规定自身的信息(*self-specifying information*)。甚至十分年幼的婴儿也能够获得那些规定生态学自身的信息。他们对视觉流作出反应,在他们自身和其他客体之间作出区分,并且轻易地将他们自己的行动及其直接结果与其他类型的事件区别开来。他们能够在其他事物之中感知到自己;他们在哪,他们如何移动,他们在做什么,以及某种特定的行为是否是他们自己的。这些成就出现在生命的最初几周和几个月中,并证明了存在着一种原初的和不可还原的自身觉知形式(Neisser, 1993, 4)。

所有健康的婴儿都具有一种天生的吮吸反应(*rooting response*)。当有人去碰婴儿的嘴角时,她会转动她的头并张开她的嘴朝向刺激物。通过记录对外部触觉刺激或触觉上的自身刺激作出吮吸反应的频率,人们发现新生儿(24小时大小)在面对外部刺激时所作出的吮吸反应几乎要高出三倍。罗沙据此总结道,甚至是新生儿也能够区分出由本体感受和单纯外源性接触相结合而形成的双重触觉刺激。也即是说,他们能够获得通道间(*intermodal*)的常量,这些常量规定了相对于非自身刺激的自身刺激,因而他们具有了发展出早期自身感的能力(Rochat, 2001, 40—41)。

婴儿从出生起就具有了本体感受的信息,并且正如罗沙所主张的,本体感受是“最为卓越的自身感觉通道(*modality*)”(Rochat, 2001, 35)。因此,在他们能够完成任何镜像自身识别任务很久之前(更不用说任何错误信念任务了),婴儿们就已具有了这样一种感觉,即他们自己的身体是有机的且植根于环境的实存,因而他们具有一种早期的奠基于知觉的自身感。追随着奈塞尔和吉布森的脚步,罗沙称这一早期的自身感为婴儿的生态学自身(Rochat, 2001, 30—31, 41)。

对于罗沙而言,生态学自身很显然是一种身体性自身

(bodily self)。他认为,婴儿的自身体验最初是一个有关婴儿对自己的具身自身之体验的问题。正是通过对自己身体早期的探索,婴儿才将他们自己确立为环境中分化了的施动者,并最终发展出对自身的明确觉知。更确切地说,婴儿具有一种天生的探究他们自己身体的倾向。这一倾向形成了自身感知的摇篮并构建起自身认识的发展之源(Rochat, 2001, 29, 39, 74)。

在大约15到18个月大时,孩子开始能够作出象征性的动作并获得了一些语言能力。孩子能够对自己采取一种更为分离的视角,这一点可以从他们使用名字和代词来指称自己这一点以及从他们在一面镜子前的行为中看出来。在此年龄之前,婴儿可能并没有意识到他在镜子前看着自己。倘若有人用口红在婴儿的脸上做了一点标记(在其不知情的情况下)并且随即让孩子站在镜前看,这时一个年龄较小的孩子就会指着镜子而不是自己。然而过了18个月大的孩子将会指着自己脸上的口红。由于面对着镜子激发了一种指向自身的行为,因而人们认为,这些孩子如今辨识出了镜中所见即是他们自己的反射影像(Lewis and Brooks-Gunn, 1979, 33—46; Stern, 1985, 165)。

辨认出某人自身之镜像的能力是与一种逐渐增长的对自己采取分离视角的能力关联在一起的,这种渐增的能力在于辨认出对自身所采用的他人的视角。镜子使得孩子能够像别人看他那样来看自己。正如梅洛-庞蒂所写的:“认出镜子中他的像对于他而言意味着认识到可能存在一种对他的视角……我不再是我直接感觉自己所是的样子……我离开了活生生的我(me)的现实以便将自己恒常地指向那个理想的、虚幻的和想象的我,而镜中影像便是对这个我的最初勾勒。在此意义上,我从自身被撕裂,而镜中影像为我预备了另外一种更为重大的异化,那将是来自他

人的异化。”(Merleau-Ponty, 1960b, 55—56[1964, 136])^①

尽管这一对自身镜像的识认证明了自身体验的存在,它的缺乏当然并不意味着每一种类型的自身体验的缺失。对某人自身镜像的识认决不是一种原初和基本的自身体验类型;相反,我们所面对的是一种高度发展的以表征为中介的自身认同,在此自身体验跨越了距离和分隔而发生。我们将“那个他人”认做自己。此外,孩子若不是已经觉知到了他们自己的身体性运动,他们便无法完成这一认同,它很可能是通过觉察出自己的身体性运动和镜像之运动间完美的跨通道(cross-modal)匹配才得以发生的。简言之,为了辨认出镜中的自己,人们必须已经拥有了身体性的自身觉知。

我们有充分的理由——哲学的和经验的——来支持身体觉知构成真正的自身体验这一论断。然而不幸的是,与预期相悖,由罗沙、奈塞尔和斯特恩所提出的论说在这一点上并不总是完全明晰的。

在罗沙《婴儿的世界》(*The Infant's World*)一书的引言中,他提出存在着三种根本上不同的体验类别:自身体验、对客体的体验,以及对他人的体验(Rochat, 2001, 27)。我完全认同这一区分,它十分符合现象学上已被接受的观点。然而不幸的是,罗沙并未完全重视他自己的区分。他很快就开始谈论作为一个探索对象的身体,并将自身感知看做将某人自己的身体与

① 胡塞尔在他的研究手稿之一中主张,共情是识别某人自身镜像的前提(Hua, 14/509)。可能存有一些经验证据来支持这一观点。黑猩猩也能够通过镜像识别任务,但正如刘易斯和布鲁克斯-冈恩(Brooks-Gunn)所写到的,隔离开社会而饲养起来的黑猩猩无法在镜子情境中展示出指向自身的行为,甚至在广泛接触下也无法做到。“作为对社会体验之重要性的进一步测试,原来的黑猩猩中的两只被给予了三个月的团体体验,在这段时间之后识别自身的反应开始出现了。”(Lewis and Brooks-Gunn, 1979, 220)

环境中其他客体相区分的问题(Rochat, 2001, 34, 37)。我们在奈塞尔的著作中发现了相同的观点,他反复地将自身称为一个对象(Neisser, 1988, 35, 39, 40)。尽管奈塞尔承认生态学自身本身并不是一个思维对象,但他却将其视作一个感知对象(Neisser, 1988, 41, 56)。

倘若我们回到斯特恩对婴儿的自身体验所作的多层面的分析中,那么我们会遇到一种相似的客观主义者的笔调。斯特恩时而为下述论断进行辩护:婴儿的自身体验是他们区分自身与他人的能力的结果,并且这仅仅是他们区分不同实存之普遍能力的一个例证。他声称,婴儿远非一块白板(*tabula rasa*),他们被预先安排了去以一种高度结构化的方式感知世界。就如同在很早的时期婴儿就能够将各种刺激感知并组织成不同的自然范畴,他们也具有天生的能力使得他们可以以一种使自身与他人保持分离的方式区分构形不一致的刺激群。当婴儿看到父亲的脸、听到母亲的声音、看到自己的手时,他们并没有淹没在涌来的无序的感觉中,而是在自己、父亲和母亲之间作出区分,把他们看做三种分离的实在。他们认识到不同人的行为是以不同的方式被构成的;他们将一个施动者与另一个相区分(Stern, 1983, 56—62)并且因而最终能够区分出那些不变的结构——这些结构标划出他们自己的形成自身(*self-generated*)的行动和体验——以及属于特定他人之运动及行为的样式(Stern, 1985, 7, 65, 67)。

然而,这一描述和阐明自身体验的方式却被一个重大的问题所困扰。即便一个婴儿能够区分不同的实存以至于毫无任何混淆发生,这也并不能回答下述这一核心问题:婴儿如何感觉到这些体验构形之一是他自己?所给出的答案并不能让人满意。尽管斯特恩和罗沙都承认,婴儿(直接和即时)的本体体验和意志体验具有极大的重要性(Rochat, 2001, 89; Stern, 1983, 65),但他们仍然将自身体验表现为一个正确分辨两种不同对象的问题。

这犯了将自身体验等同于对象认同的错误,仿佛婴儿最初面对特定的体验,并在随后的活动中才将其认同为自己的。

然而,正如我们在前几章中已经看到的,将(具身的)自身构想为一个对象以及将(具身的)自身体验构想为一种对象觉知,这是相当成问题的。简单说来,对某物而言,作为一个对象被给予即意味着作为某种超越了纯粹主观物的东西而被给予。然而,倘若事实如此,倘若对象觉知总是涉及了一种认识论二分,即一种在体验主体和对象间的区分,那么它就不可能帮助我们去理解自身体验。毕竟,自身体验恰恰应当使我们熟知自己的主体性;它不仅仅使我们熟悉对另一对象的体验。或许有人会反驳道,的确存在着一些情形,在其中我首先面对着一个特定的对象并随后将其识别为我自己。当然,这是实情,但这类对象化的自身识别却永不可能构成自身体验的最为基本的形式。对于我而言,为了将一个特定的对象识别为我自己,我需要把某种我已知对我自己有效的东西也看做对它有效。避免无限倒退的惟一方法在于接受一个非对象化的自身体验的存在。我们不妨引用休梅克的一段话:

某人并不是“作为一个对象”而在自身觉知中向其自身呈现的,其原因在于,自身觉知并不是知觉觉知,即不是一类对象在其中呈现的觉知。它是对于事实的觉知,并不以对象觉知为中介。但值得指出的是,倘若某人在此类情形下(例如当某人在镜中看到自己时,他事实上觉知自身为一个对象)觉知到自身为一个对象,那么这将有不会有助于去解释某人的自身认识。因为所呈现对象是 ϕ 这样一个觉知并不会告诉某人他自身即是 ϕ ,除非某人将对象等同于自身;但他不可能这样做,除非他已经具有了某种自身认识,这种认识在于,对于那个所呈现的对象——他认为该对象显现为他自己,他是其任何属性的独特拥有者。感知的自身认

识预设了非感知的自身认识,因此并非所有的自身认识都可以是感知的。(Shoemaker, 1984, 105)

由斯特恩、罗沙和奈塞尔所提出的论说具有如下的问题:他们将具身的自身构想为一个对象并且将具身的自身体验视作一类对象觉知。与此相对,现象学却坚持第一人称体验呈现给我的是一个对我自身的直接的、非对象化的和非观察性的通达。换言之,现象学分析使得发展心理学家所提出的论断更为完善,因为它明确地解决了一个他们在极大程度上对之保持沉默的问题,即体验与现象意识的本质问题。很显然,由斯特恩、罗沙和奈塞尔所提出的大部分证据本质上都与行为相关。然而,对于一个生物而言,为了具有自身体验,单单以特定方式行为是不够的。它必须也拥有现象意识,并且在行为上表现得如此,因为它具有那些它所具有的体验。任何对自身体验的合理归因都不可能回避这一关于现象意识和自身体验之关联的探讨。这正是现象学传统所能提供的东西。换言之,现象学对于一种单水平意识学说的辩护能够为先于语言的意识形式的存在提供强有力的支持。当然,这并不意味着去否认存在着的那些更为高级的自身觉知形式,它们事实上预设了语言的使用,而现象意识所承载的原初自身觉知却并不依赖于这些概念的复杂性。新生儿无须掌握“疼痛”、“饥饿”、“挫折”和“我的”这样一些词语和概念以便感受到疼痛、饥饿和挫折的我属性。换言之,自身觉知的问题并不首先是一个具体的什么的问题,而是一个特殊的如何的问题。它并不关涉一种体验的具体内容而是其独特的被给予模式。这便是为何婴儿能够觉知到自身,甚至在他们对自身和世界或自身和他人具有任何概念性辨别力之前。这是一种植根于体验之第一人称被给予性中的自身觉知,它也植根在婴儿体验世界固有的自身显现的特性中。

此外,现象学同样也对具身性之本质加以了详细的探究。

正如米歇尔·亨利曾指出的那样,对身体的一种现象学上的澄清必须以身体之原初的被给予性为出发点(Henry, 1965, 79)。身体是如何原初地被给予的?当我看一场足球赛时,我通常不会注意到我的头跟随着球员们而转动,或注意到在我试图辨认守门员的容貌时双眼细眯。当我放弃并伸手去拿望远镜时,手的运动停留于意识的焦点以外。当我关注一些对象时,我的感知活动和它们身体性的来源往往会被忽略以偏向被感知物,也即是说,我的身体在其达致意向目标的道路上倾向于抹掉其自身。这是件好事,因为倘若我们像觉知到对象那般觉知到我们身体的运动,那么我们的身体就会要求过多的注意以至于影响我们日常的生活。当我作出一些动作但却不对其加以思考时,其原因并不必然在于动作的无意识、机械及不随意;它们可能仅仅是我的起着作用的(功能性)意向性的一部分,它们可能直接地以及前反思地被感受到,正如亨利和梅洛-庞蒂都曾指出过的那样(Henry, 1965, 128; Merleau-Ponty, 1945, 168)。即使我的动作不是专题性的意向对象,这也不意味着它们在任何绝对的意义之上都在体验方面不在场。^①

^① 在作出习惯性或技能性行为(刷牙、走路、打字、跳舞等)时我们通常无法在不打断其进程的情况下将行为专题化,而且此后我们很少能够回忆起每一个单个的动作。这难道不会使我们犹豫片刻并迫使我们去承认:尽管本体感受会提供有关身体的重要及本质的信息,但却是总体上无意识地得到加工的信息?但尽管我们可能无法专题化并回想起我们的每一个动作,但是这并不必然使得动作无意识。当我在打字的时候,我并没有注意每一个手指的动作,但我当然觉察到它们在运动。因而不去混淆不同水平的身体觉知这一点非常重要。前反思的身体觉知可能相对而言是未分化的——正如梅洛-庞蒂所写道的,我们起着作用的身体主要是作为一个未分割和统一的身体域而被给予的(Merleau-Ponty, 1945, 114)——但这却并不使得它不受重视。以下由梅洛-庞蒂提供的例子也许会有助于说明这一观点:如果我站在我的书桌前并且用双手靠着它,那么只有我的双手受到压力,而我的整个身体则像一个彗星尾巴那样拖拽在其后。事实并非在于我对肩膀或背部的所在毫无觉知,而是它们被完全淹没在对双手的觉知中(Merleau-Ponty, 1945, 116, 168)。

在正常情况下,我并不需要通过视觉来感知我的手臂以便知道它在哪。倘若我想要抓住一只飞盘,我无须首先寻找我的手,因为它总是与我在一起。我能够接近或远离世界中的任何客体,但身体本身却总是作为我对世界的视角而在场。也即是说,身体本身并不仅仅是另一个通过视角而被给予的对象,正如萨特和梅洛-庞蒂所指出的,它恰恰使得我能够带着视角去感知对象(Sartre, 1943, 378; Merleau-Ponty, 1945, 107)。身体并非作为一个恒久的感知对象而在场,而是作为我自己而在场。通常,我对于我的身体作为一个意向对象并不具有意识。我并没有感知到它;我就是它。萨特甚至写道,活生生的身体无形地在场,这正是由于它在生存上被经历而非被知晓(Sartre, 1943, 372)。这也是为何胡塞尔反复强调区分身体(*Leib*)和肉体(*Körper*)多么重要的原因所在,也即是说,区分前反思的被经历的身体或作为一个具身的第一人称视角的身体和后继的对于身体作为一个对象的专题体验(Hua, 14/57)。将身体看做一种客观本性即是在进行一种抽离活动。

简而言之,现象学家常常将前反思的身体觉知看做一个具身自身如何被给予的问题,不是作为对象,而是作为一个主体。贝穆德斯近来断言道,“躯体的本体感受是一种感知形式”,它“将具身自身当做其对象”(Bermúdez, 1998, 132),现象学家会称原初的身体觉知并不是一类对象意识——它根本不是对身体作为一个对象的感知(参见 Gallagher, 2003b)。他们会坚持认为身体构成了一种真正的主观自身体验形式。^①

^① 对关于身体之不同现象学研究的一个更为详尽的概述,请参见 Zaner, 1964; Leder, 1990; and Waldenfels, 2000。

原初的和第二性的交互主体性

传统的现象学以及近来的发展心理学都指向了身体性自身体验这一维度,在婴儿能够解决任何心灵理论任务很久之前,这一维度就已在那儿了。然而,心灵理论论却对一个双重论题加以辩护。它不仅声称自身体验以理论为中介,而且它也认为交互主体性以理论为媒。其全部观点终究在于,任何对有心灵的存在者的指涉都包含了一个解读心灵的过程以及对一种心灵理论的应用。鉴于这一情形,我们自然会问,交互主体性理论论是否不会受到相关的经验及概念性难题的困扰。

根据理论论,我们对他人的理解总的说来就如同我们对树、石头和云朵的理解那般。其他人只不过是在我们所处环境中的复杂对象而已,我们试图预测和解释他们的行为,但其因果性的内在结构却对我们隐而不显。这便是我们必须求诸于理论并假定信念和欲求这些“不可观察物”的部分缘由(Heal, 1986, 135)。但人们难道不会说,我们对他人的理解根本上有别于我们对无生命物的理解吗?难道人们不会认为,他人是如同我们自己一般的主体,而且这将使得认识论的情境完全不同?难道他们不会指出,对身体具有心灵这一点的认识根本上有别于对身体作为物理客体的认识?我们能够通过他们的表达行为来通达他人的感受、欲求和信念;表达和有意义的行为是心灵世界的可见显现(参见第6章)。此外,当我们寻求对他人的理解时,我们通常并不首先尝试将他们的行动归类于定律般的概念之下,相反,我们使其有意义。问题在于这一使其有意义的过程本质上是理论性的或类似于科学的呢,还是涉及了某种具身的(情感和感知)技能或实践(Gallagher, 2001, 85)。我们确信在日常生活中我们与另一些具有心灵的生物共处,这一确信却无论如何都不同于任何一般的理论假设。在平常的生活中(排除病态

情况的各种形式以及哲学的思想实验),我们从未面临这样的选择,即我们是否想要把那些在大街上遇到或与之交谈的人们当做真正的人或只是机器人。这一具有深层根源的确信远远跨越了我们对被证实的科学假设的信念,它从何而来?它应当被作为只是一种非理性的本能或错误的推理而遭到拒斥吗?(Gurwitsch, 1979, 10—11)

关键的问题并不在于我们是否能够预测和解释他人的行为以及若然则何以发生,而在于这类预测和解释是否构成了原初及最根本的交互主体性形式。正如海德格尔所提出的著名论述,把握他人之心理状态的尝试是特例而非常规。在正常情形下,我们通过共通世界中共同的活动而足够好地了解彼此(Heidegger, GA 20: 334—335)。只有当这一理解出于某种原因而中断时,例如倘若他人以一种出人意料和令人费解的方式行事,推理论证或某种模拟行为等其他选择才破门而入并取而代之。由于我们依共同规范行事,因而理解他人的大部分工作并不真正需要由我们来做。这项工作已经被完成了(McGeer, 2001, 119)。

根据心灵理论论,我对另一个人之心灵的通达本质上总是推论性的,它总以他人的身体性行为为中介。然而,正如我们已经反复见到的,这一提出和解决交互主体性问题的方式预设了一种相当值得质疑的二分,即内部和外部、体验和行为间的二分。倘若我们从一种极端的区分——在一个被感知的身体和一个被推断出的心灵之间的区分——出发,那么用霍布森(Hobson)的话来说,我们将永远无法“把它重新拼接在一起”^①(Hobson, 1993,

^① 原文为“put Humpty Dumpty together again”,这是一首英语歌谣中的一句, Humpty Dumpty 在此是对一只蛋的拟人化称呼,它从高高的悬崖上摔落下来,无法再重新恢复原样。因此,对这句歌谣的引用比喻身体和心灵二分的出发点将带来一种无法回复统一的困境。——译者

104)。断言我们自身的体验事件是隐匿的、不可观察的和理论上被假定的实存,这似乎相当地反直观(委婉地说)。这一假设同样也在面对他人之体验时相当值得质疑。

在成人的生活中,我们时而会将心理状态推论性地归因于他人,这类归因不能被看做稳定且直接的人际交流的基础,这种人际交流存在于年幼的婴儿那里,常被称作原初的交互主体性(Trevarthen, 1979)。在梅洛-庞蒂的一些著作中,他促使人们注意到如下事实:一个婴儿在其看见镜中自己的脸之前很久就已理解了微笑的情感意义;在他自己作出某种威胁性姿势之前很久就已理解了这类姿势。倘若一个成年人把婴儿的一个手指放在自己的牙齿间并装作想要咬它,孩子便会张开自己的嘴。他为何这么做呢?在他自己的被感受但却不被看见的嘴和别人被看见但却不被感受着的嘴之间并无任何明显的相似处。正如梅洛-庞蒂所提示的,婴儿或许能够跨越他人身体之视觉显相(appearance)和自己身体之本体感受显相间的鸿沟,因为他被经历着的身体具有一个外部,而且包含了一种对他人的预期。婴儿并不需要进行任何推断。他的身体图式(body schema)具有一种超越通道(transmodal)的敞开性,这使得他能够直接理解并模仿他人(Merleau-Ponty, 1942, 169; 1945, 165, 404—405; 1960a, 213, 221)。

梅洛-庞蒂的观察近来被许多有关婴儿模仿的实验研究所证实。一系列由梅尔佐夫(Meltzoff)和摩尔所进行的实验展现了新生儿出色的面部模仿能力,他们中最小的只有42分钟,最大的为72小时(Meltzoff and Moore, 1995)。^①或许人们很自然地会设想

^① 然而,这一时刻表却有着巨大的变化。梅洛-庞蒂提到过一名15个月大的婴儿,而且他甚至坚持认为,直到生命的第三至第六个月髓鞘形成以后,这个孩子才拥有知觉到外部客体的神经能力(Merleau-Ponty, 1988, 313)。

这些早期的模仿应当被归于自动的、反射性的且由刺激驱动的行为,但大量发现却表明了并非如此,它们显示出模仿是一个早期社会交往和社会认知的问题。在对一些较大的婴儿(12天到21天)进行实验后,梅尔佐夫和摩尔发现这一组婴儿对面部的模仿是高度分化的。他们能够模仿许多不同类型的行为(舌头前伸、张嘴以及嘴唇前伸),并且这些模仿动作的范围和特异性表明了它们比单纯的类反射机制远为复杂精致。此外,实验也展示出婴儿能够跨越时间的间隔来进行模仿,这是单纯的反射无法做到的。另一实验表明,当人们向6个月大的婴儿展现一种不同寻常的姿势,即将大舌头伸向一侧时,起初这些婴儿无法模仿,但渐渐地他们会修正并改进模仿的尝试直至成功为止。模仿涉及到尽力尝试以及不断累积的逼近;无法模仿姿势的婴儿会感到挫败并大哭起来。所有这些发现都表明,年幼婴儿的面部模仿是一种指向目标的意向活动,而不只是一种自动的反射。

“婴儿如何‘知道’他们拥有一张脸或面部表情呢?他们如何‘知道’他们所看到的脸类似于他们自己的脸?他们如何‘知道’其他人脸的特定构形(即仅仅被看到)与其自己的脸的特定构形(仅被本体地感受到而永远无法被看到)相对应呢?”(Stern, 1985, 51)梅尔佐夫和摩尔提出,早期的模仿涉及了一种跨通道的匹配(cross-modal matching)。婴儿似乎具有一种原初的身体图式,这使得他们将视觉与本体的信息统一到一个共同的“超通道”(supramodal)、“跨通道”或“无通道”的框架之中,也即是说,他们似乎具有一种天生的能力将接收到的信息从一种感觉形态转译为另外一种。^① 他们能够察觉到自身被感受到的运动和视觉上所

^① 正如梅洛-庞蒂所指出的,在身体的视觉和触觉体验之间的关联不是逐渐地铸就的。我并没有把“触觉材料”(data of touch)翻译为“看”(seeing)的语言或反之亦然。有一种直接对对应关系的觉知(Merleau-Ponty, 1945, 175—177, 262, 265)。

感知到的他人运动之间的跨通道对等,正是这一天生的能力为之后更为复杂的人际理解奠定了基础。因此,梅尔佐夫和摩尔最终得出了一个同梅洛-庞蒂的观点十分相似的结论:

超通道说法的一项有趣结论在于,在自身和他人之间存在着一一种原始的关联。他人的动作看起来与那些在出生时就可完成的动作相仿。这一天生的能力关系到对人的理解,因为它暗示出一种在被看见的他人身体行动和某人自身之内在状态(对某人自身动作的感觉和表征)间的固有联系。年幼的婴儿拥有对他们自己的身体的表征,其第二项推论在于,它为发展出关于他们自己的对象性提供了起点。这一对身体的原初自身表征或许是能够对自身采取视角、能够将自身看做一个思维对象的最早起源。(Meltzoff and Moore, 1995, 53—54)①

简而言之,倘若婴儿要体验到其他的具身主体,那么他就必须拥有一种削弱内在性和外在性之间隔阂的身体性自身体验。

模仿暗指对自身和他人间相似性的察觉。的确,婴儿通常会更偏向于注意他人而非客体的原因之一或许在于他们感觉到了他人是“似我的”。这不仅为一种奠基于身体的最小限度自身感的在场提供了证据;正如斯塔瓦尔斯卡所指出的,婴儿通过练习来监控并修正姿势以达到尽可能相近的匹配,这也表明了他们感受到自己的身体有别于他人被感知到的身体,也即是说,模仿并不意味着任何分化的缺失(Stawarska, 2003, 141)。此外,婴儿不仅能够模仿成人,他们同样能够认出他们自己被他人所

① 近来有人试图将梅尔佐夫和摩尔的发现同胡塞尔身后所出版的研究手稿中的观点联系起来,参见 Smith, 2003, 239—247。

模仿。他们在能够通过任何镜像自身识别任务很久之前就已经能够做到这一点。在一项对14个月大的婴儿进行的实验中,一名婴儿和两名实验者会面对面坐着。实验者之一会模仿婴儿的动作,而另一名则作出一些隶属于运动动作范围内的其他不相干的动作。婴儿会不断地朝着模仿自己的成人看和笑并且作出更多试验性的动作(Gopnik and Meltzoff, 1994, 168—173)。孩子在生命的第二年已经认识到了他们是他人注意的对象,从他们在被注视时所表现出来的情感性自身意识形式(畏缩、羞怯、尴尬等)中就能清楚地看到这一点。

眼神接触和面部表情对于年幼的婴儿来说是至为重要的,在出生不久后他们就能够区分母亲的脸和一个陌生人的脸。起初,婴儿对自己的移动具有十分有限的控制力,但他们却对眼动具有几乎完全发达的控制力并能够通过凝视而像一名社会同伴那样活动。通过控制其自身的凝视方向,婴儿能够调节社会性刺激的水平和总量。在诸如转移注视方向、闭眼、越过某物去看、目光呆滞等凝视行为中,婴儿能够在很大程度上发起、维持、终止和避免社会接触(Stern, 1985, 21)。

一名2到3个月大的婴儿会通过微笑和发声来参与到同他人的“原始对话”(protoconversations)中,而且他们会展现出一种改变与其对话者交流的时机和深度的能力。这一早期互动的目的似乎在于带有参与者情感性共鸣的互动本身(Fivaz, Favez and Frascarolo, 2004)。当一位母亲回应婴儿的情感时,婴儿也会予以回报并且显示出对母亲情感性回应的敏感。事实上,婴儿显然期待着人们在面对面的交互过程中能够与他们互相交流并积极与他们合作以维持和调节这种互动。倘若母亲始终毫无所动并且对婴儿试图与其交流的尝试不加回应,那么婴儿就会用不再微笑来应对,并且会表现得痛苦并试图重获她的参与。

婴儿不仅能够获得关于其同伴的信息,这使得他们能够相

应地并一致地作出反应,而且,正如无数实验所表明的,他们同样也对正在进行的互动本身的特性相当敏感。例如在—项实验设置下,母亲和她们6到8个月大的孩子被带到相互隔绝的房间里并且让她们通过双向闭路电视来保持联系。因此,每一对母子都能看到和听到对方正面的、真人大小的电视影像。互动的第一分钟被录了下来,母亲的录像随后被倒回并在婴儿的屏幕上重新回放。只要录像所呈现的图像是“活生生”的,交流就能够正常进行。在回放阶段,尽管婴儿看到了与之前相同的母亲、相同的姿势及情感表现,他们的反应却发生了巨大的改变。婴儿在最初的、实时的互动中曾经很快乐并且积极地参与,如今他们却表现出痛苦的迹象,从母亲的影像那儿掉转身去,皱着眉并作出奇怪的表情。婴儿在回放时的痛苦显然是由某种失配所引起的,即在母亲的反应和他们自身反应之间的不相匹配;婴儿明显能够觉察出互动是走了调的(Neisser, 1993, 17)。

婴儿从一开始就清晰地区分了物体和他人。物体只是被注视或把玩的玩具,而他人的脸、声音和身体动作却被看做特定的社会参数(Legerstee, 1999, 217, 220—221)。不存在有关这一早期社会交流的推断或理论;反之它是一类交互主体性,扎根于婴儿对他人表达姿势的直观把握中。

当婴儿长到9个月大时,一种变化便发生了。早期的交流毫无主题而只有交流本身,它被称作原初的交互主体性,而如今我们所面临的是一种包含三角关联的第二性的交互主体性(*secondary intersubjectivity*)。婴儿与他人的互动开始与他们周围的世界、与那些可被他人分享的物体和事件有所关联了。

9个月大的婴儿能够跟随另一个人的目光注视或手指指向,并且当他们这样做时,他们通常会向那个人回看并利用从其面部而来的反馈以确认他们是否达到了正确目标。换言之,他们试图确证共同注意(*attention*)是否已实现。与此相似,他们

可能会向他人展示一些物件,通常他们会看着他人的眼睛来检查他或她是否在注意它。意向的分享在原始语言的帮助请求中最为显见。这类请求表明了,婴儿将他人领会为某个能够理解并满足他们自身意向的人。同样,他们也可能对他人简单的语言请求作出回应或是摇动脑袋来表示拒绝。因此,意向成为了可分享的体验(Stern, 1985, 129—131)。最后,新形式的情感共享也可被观察到。倘若婴儿处在一种注定会产生不确定性的情境下——例如,当出现了一个新的、不同寻常且高度刺激性的物体时,诸如一个嘟嘟发响并闪着光的玩具——他们会朝母亲看以获得她的情感回应,这样他们就能够知道自己应当如何感受以便化解他们自身的不确定性。倘若母亲通过微笑而显示出愉悦,那么婴儿就会继续其探索;倘若她显得害怕,那么他们便会远离物体并且可能变得沮丧(Stern, 1985, 132)。

这类互动的一个生动例子即是著名的“视崖”(visual cliff)实验。12个月大的婴儿处在“视崖”的一侧,那是一个透明表面下看似突然的落差。而处在该落差另一侧的是婴儿的母亲和一个十分吸引人的玩具。当婴儿注意到落差时,他通常会自发地去看母亲的脸。倘若母亲表现快乐,大多数婴儿便会走向另一侧;而倘若母亲作出恐惧的表情,那么孩子将停滞在那儿或甚至主动后退。如霍布森所指出的,值得注意的一点在于,母亲单纯的在场并不足够;是她的情感回应——通过她的表情和行为而被感知——具有一种决定性的影响力(Hobson, 1991, 47)。换言之,婴儿似乎能够认识到另一个人的表情具有关联到环境的意义,这一环境对他们而言是共通的。婴儿并不生活在一个唯我论的世界中,这样的世界所具有的意义完全在于婴儿如何看待它。相反,世界同样对他人也具有意义,且它对于他人的意义影响到了它对于婴儿的意义。因此,照管者的姿势和言辞被知觉为情感性的表达并且指向了婴儿世界中的某物(Hobson,

1993, 38, 140—141; 2002, 73)。霍布森就此总结道, 婴儿“对与人相关的意义具有直接的感知和自然的参与, 这些意义是在他人的表情和行为中被领会的。只有经历循序渐进的过程并从成人那里获得大量的信息, 他们最终才能够构想‘身体’和‘心灵’”(Hobson, 1993, 117)。无须赘言, 这一结论恰恰与第6章的现象学分析联系在了一起。

尽管对于诸如开心、害怕或恶心等基本情绪的公开表达存有文化上特定的规则, 但广泛的实证研究表明了表情本身是跨文化的和普适的(Ekman, 2003, 4, 10, 58)。甚至天生失明的孩子也正常地表现出这些面部表情, 这些事实进一步地显示出基本的情绪表达是内在固有的。

霍布森叙述了许多小事情, 它们表明了孩子在其生命的第二年就已体验到他人是一些感受着痛苦或欲求的个体, 他们能够被安慰或激怒, 而且对他们来说物体具有个人意义。一个例子是有关一名11个月大的小女孩的, 她看到另一个孩子跌倒并且在哭:

一开始她盯着那个受伤的小孩看, 看起来她自己好像都要哭了。随后她把拇指放在嘴里并且将她的头埋在妈妈的双腿间, 这种反应正是她自己受伤时会作出的。(Hobson, 2002, 82)

另一个例子涉及一名15个月大的男孩, 他和一个朋友在争抢一只玩具, 而他的朋友开始大哭起来:

迈克尔显出不安和想放弃的样子, 但他的朋友继续哭。迈克尔停了下来, 然后把他的玩具熊给他的朋友。但这没什么用, 迈克尔便停下来, 跑到另一间房间取来了朋友的

“保护伞”并把它交给朋友。这时，他的朋友停止了哭泣。
(Hobson, 2002, 82)

最后一个例子是关于20个月大的马西的，她想要她姐姐正在玩的一个玩具：

当她问姐姐要这个玩具时，她的姐姐拒绝了。马西停下来仿佛在思考该做什么，然后她笔直走向姐姐的小石马——那是她姐姐最喜爱的玩具，从没让任何人碰过它——并爬了上去，嘴里喊着，“可爱的小马！可爱的小马！”她的眼睛还注意着姐姐。而她的姐姐放下了马西想要的玩具，怒气冲冲地跑了过来，马西立刻从马上跳了下来，直接跑向玩具并且抓住它。(Hobson, 2002, 82—83)

很显然的是，所有这些都发生在孩子能够解决任何心灵理论任务很久之前，也即是说，远早于他们拥有一种心灵理论——根据心灵理论论，这一理论最先使得他们能够解读心灵并且将他人看做有心灵的个体而与其打交道。

在《心灵盲》(*Mindblindness*)一书中，巴伦-科恩引入了三种作为心灵理论之先驱的机制。首先是他所谓的意向探测器(*Intentionality Detector*)。这一探测器是一种通过原初意志的心理状态解析运动刺激的装置。它相当的根本，通过感觉来工作并且为婴儿提供了对他人之意向性的直接和非理论性的理解(Baron-Cohen, 1995, 32—34)。其次，还存在着巴伦-科恩称作目向探测器(*Eye-Direction Detector*)的机制。这一机能通过视觉来工作；它探测到他人双眼的方向并且将凝视(*gaze*)解析为观看(*seeing*)(Baron-Cohen, 1995, 39)。最后一项是注意分享机制(*Shared-Attention Mechanism*)，它使得婴儿觉知到他人

正和自己注意着同一件事物(Baron-Cohen, 1995, 44—45)。在巴伦-科恩看来,这三种机制均在生命的第一年中开始起作用,它使得婴儿能够理解两种重要的意向特性,即关旨性(aboutness)和体貌(aspectuality)^①(Baron-Cohen, 1995, 56)。或许这对于完全理解心灵的表征能力而言仍不足够,但甚至像巴伦-科恩这样杰出的心灵理论论支持者都承认了婴儿对意向性的一些特征拥有非理论性的理解。那么,问题便在于,这些基本的能力是否构成了一种始终有效的基础,或者它们是否如巴伦-科恩所断言的那般仅是一种心灵理论的先驱(Baron-Cohen, 2000, 1251)。在我看来,当加拉格尔表达出一种从许多传统现象学家那里发现的洞见时,他是完全正确的,他如下这般写道:

原初的具身交互主体性并不仅仅在发展的意义上是原初的。它在所有面对面的交互主体间体验中都始终是原初的,并且它与偶然和第二性的交互主体间实践——解释或预测他人他们自己的心灵体验中所相信、欲求或意向的东西——处在相对的方向上。(Gallagher, 2001, 91)

理论论看似又一次面临了一种两难之境。它可以选择一种包罗万象的心灵解读(mind-reading)定义,并且坚持认为每一种对其他有心灵造物的体验和理解都涉及到了心灵解读的过程。那么根据所取得的证据,我们就必须承认,婴儿在他们通过心灵理论测试很久之前就已能够解读心灵。另一选项在于一种限制严格的心灵解读定义。它可以宣称,心灵解读在适当的意义上仅当儿童能够完成错误信念归因时才在场,并且它最终包

^① 关旨性指事件所关涉的内容、主题。体貌指某一行行为所进行的类型及其在时间连续体中的分布。——译者

含了对不可观察、理论设定性实存的推论。在此情形下,我们将有理由主张:心灵理论任务是当前衡量孩子是否能够解读心灵的最佳方式。然而,即便年幼的孩子无法阅读心灵,那么鉴于所获得的证据,我们也必须承认,他们拥有了远为根本的和直接的理解他人之情绪及意向的方法。构建有关其他具心灵造物的理论并不能建立起交互主体性或社会性。它不会带来对他人具身心灵的通达。它仅是特例而非常规。

5. 重访孤独症

理论论的进路将孤独症主要视作一种认知障碍。在心灵解读任务方面的选择性缺陷是通过某种被损或被毁的心灵理论模块而获得解释的,也即通过某种功能失常的计算机制。然而,这一解释性假设却面临众多问题。其中的一些涉及到如下这一普遍问题,即我们事实上是否需要一种理论来体验和理解他人。另一些困难则更为具体地关系到孤独症的研究。既然我已经讨论了前一问题,那么现在不妨让我转向后者。

根据理论论者所呈现的实验数据,没有什么可以证实孤独症患者缺乏现象意识这一断言。没有什么表明他们缺乏对自身当下的体验、感知、欲求、思维和情感的第一人称通达。然而,这一事实并不能取消如下实情,即孤独症患者遭受着一种基本的自身疏离(*self estrangement*),它也不能排除,许多孤独症患者由于在认知和语言能力方面的不足而具有一种受损的命题性自身认识。换言之,巴伦-科恩以及弗里思和哈佩所提供的研究结果是与如下观点一致的:尽管孤独症患者在一种原始的、前反思的意义上是自身觉知着的,但他们中的许多人却可能很难实现一种更具活力、更为充分的人际、概念和叙事的自身理解类型(参见 *Raffman, 1999*)。这恰恰暗示出,现象学拥有了进一步

展开的概念来源。

鉴于“自身觉知”这一术语模棱两可的本性,我们就必须依靠其在使用中的定义。例如,年幼的孤独症儿童能够通过镜像识别测试。当他们在镜中看到标记时,他们会将其从自己脸上抹去,因而他们便展现出了某种指向自身的行为,一些人认为这显示出了自身觉知的首度在场。正如霍布森所指出的,当面对一面镜子时,孤独症儿童并没有表现出非孤独症儿童典型具有的害羞迹象。他们也并未更普遍地表现出诸多困窘的迹象。他们看起来不太关心他们对他人所显现的方式;事实上,在将他们自己构想为他人脑中的自身这一点上,孤独症儿童似乎具有很大的困难(Hobson, 2002, 89)。根据米德广为人知地主张的一种传统的自身意识定义,自身意识是这样一个问题,即通过某人与他人的社会关系而成为某人自身的对象,也即是说,自身意识通过对自己采用一种他人的视角而被构成(Mead, 1962, 164, 172)。正如米德在《心灵、自身和社会》(*Mind, Self, and Society*)一书中所写道的:

个体并不是直接地,而仅是间接地体验自身,他从同一社会群体中其他个体成员的特定立场出发,或是从他所隶属于其中的作为整体的社会群体的普遍立场出发。因为他并不是直接或即时地开始将自身体验为一个自身或个体,不是通过成为自身的主体,而是仅当其成为了自身的一个对象时,就像其他个体对他而言或在他的体验中是对象那般;只有通过在一个社会环境或他和他人包含于其内的体验及行为背景中对自身采取他人的态度,他才可能成为自己的对象。(Mead, 1962, 138)

对于这一类型的自身觉知,人们完全有理由认为,在孤独症

患者那里它相当有限。但这并不暗指或意味着他们也缺乏作为体验维度之核心部分的最小限度的自身觉知类型。

正如我们已经看到的,巴伦-科恩以及弗里思和哈佩主张,人们能够通过使用经典的心灵理论任务来测试孤独症患者的自身觉知是否在场,例如采用错误信念任务或外表一现实任务。根据流行的观点,将错误信念归因于他人的能力预设了一种元表征的能力。为什么具有对某人自身体验世界的第一人称通达需要一种元表征的能力呢?为什么较高级意向性的不在场意味着孤独症患者缺乏现象的意识呢?假如某人(如卡拉瑟斯)支持一种意识的高阶学说,那么这一断言便是显而易见的,但倘若某人拒斥这一学说,那么此断言就将大成问题。

在探讨心灵盲理论的价值时,值得记起的一点在于,年幼的婴儿和许多学习无能(learning-disabled)的人们缺乏一种心灵理论,但他们却并不是孤独症患者。事实上,患有唐氏综合征(Down's syndrome)的儿童在理论能力上具有显著的缺陷,但他们却具有对于理解他人而言必要的心理能力。同时,具有阿斯波哥尔综合征的人们,也即是所谓的高功能患者,尽管是孤独症患者,但他们事实上却具有一种心灵理论并且能够相对出色地完成错误信念任务(Boucher, 1996, 233)。因而严格说来,一种心灵理论的缺失看起来既不构成孤独症的充分条件也并非其必要条件。这一结论被如下事实进一步巩固:孤独症婴儿在被设想的心灵理论出现之前很久就显示出了一种在社会-情感方面的非常态;人们普遍认同早期的孤独症症状在生命的第一年中就开始显现。最近,这一点甚至使得理论论者们也将心灵理论之先驱的缺陷而不是心灵理论本身的缺失看做孤独症的最初起因(参见 Baron-Cohen, 2000, 1251)。

什么是孤独症的最初征兆呢?它们包括了在十分基本的早期婴儿之我—你关系方面的缺陷,它表现为贫乏的眼神交流、与

他人较少有协同的情感及动作交换,以及一种更为普遍的注意及回应他人的障碍(参见第241—242页)。存在着一种显著的共同注意行为(joint-attention behavior)的缺失,同时也有一种情感参与或与他人接触的匮乏。正如卡纳在一篇将孤独症确立为一种诊断范畴的论文中所写道的:“那么,我们必须设想这些儿童已经进入了世界,他们天生就无法形成与他人之间寻常的、由生物学所提供的情感交流,这就如同其他的孩子带着他们天生的物理或智力障碍而进入世界那般。”(Kanner, 1943, 250)

在一项实验中,主试向一组孤独症儿童和一组由非孤独症儿童组成的控制组展现一些人脸的图片,并要求他们通过这些面孔来辨识所表达的情感。为了增加任务的难度,这些面孔的前额和嘴被抹去,只剩下眼睛来判断其情绪。非孤独症的儿童能够通过测试,而孤独症儿童则无法对这些抹去了部分的面孔的情绪加以分类。在最后的测试中,四张完整的面孔照片被上下颠倒地放置,两个组的儿童被要求为照片分类。不同寻常的是,孤独症儿童的表现明显地进步了。事实上,当被要求对这些上下颠倒的面孔进行表情分类时,孤独症儿童的得分甚至显著地高于控制组。然而,正如霍布森所指出的,当面孔被颠倒放置时,情绪便不再作为情绪而可辨认了。任务随即转换成了一种(情感上无意义的)模式或特征识别,而且此时孤独症儿童比非孤独症儿童表现得更好(Hobson, 2002, 246—248)。

在另一个实验中,人们对20个月大的孤独症儿童的情感反应进行了测试。一名研究者在他和孩子玩塑料玩具的时候假装用一把锤子打到了自己的拇指。他由于疼痛而大声喊叫并表现出某种痛苦的面部表情。同时,孩子的反应则被录了下来,以便能够看清他是否会显示出某种面部的关切,是否会看着研究者的脸和手,或是停止玩玩具。在10名孤独症儿童中,没有人显示出任何面部的关切,而且只有4名儿童会朝研究者痛苦的脸

看上去。在一组由正常发育的儿童组成的控制组中,19人中有13人会显示出面部的关切,并且每一个人都会去看研究者的脸(Hobson, 2002, 45—46)。

这些实验表明了孤独症患者在感知他人方面是多么的困难。他们也许能够觉察到他人面孔的细节,但他们却很难看到他人面部表情的情感维度。对于那些更复杂的社会情感来说更是如此,例如困窘、嫉妒、内疚或骄傲。倘若我们主要通过情感接触和交换来了解彼此,并且倘若交互主体性极大地关涉到把握他人情感表达姿势和言辞的直觉能力,那么,无怪乎那些缺乏此能力的人很难与其他具有心灵者进行交流并理解他们(Hobson, 2002, 59—60)。

在阿斯波哥尔有关孤独症的经典论文中,他作出了如下的观察报告:“当我们与某人交谈时,我们并不仅仅用词语‘回答’,我们也用我们的眼神、我们的音调以及面孔和双手的全部表达活动来‘回答’。很大一部分社会关系是由眼睛的注视所引导的,但这种社会关系却并不是孤独症儿童的兴趣所在。因此,孩子通常不会在意去注视那个正在说话的人。”(Asperger, 1991, 69)对于表情在寻常交往中的重要性,阿斯波哥尔也许是相当正确的。我们所期待的反应的很大一部分的确依赖于面部表情和动作。但在谈到孤独症儿童由于不感兴趣而忽略面部表情这一点上,阿斯波哥尔是否也正确呢,或者正如科尔近来所提出的,这只是一个主动回避的问题?(Cole, 1998, 81)孤独症患者的第一人称描述表明了他们可能是在主动回避眼神交流,因为他人的面部表情太过复杂以至于他们无法破译,这些表情在与动作、行为和情感的微妙交织中拥有着压倒一切的力量。一些孤独症患者甚至表述了一种恐惧,他们害怕在面对他人之他者性时失去他们自己脆弱的自身感(Cole, 1998, 4, 88, 90, 117)。这一解释十分符合一些致力于孤独症、以现象学为导向的精神

病学家所提出的观点。例如,博施就曾指出,孤独症包含了在领会和理解表情方面的一种特定和基本的障碍(Bosch, 1962/1970, 101)。

“孤独症”这一术语最初是由布洛伊勒(Bleuler)在对精神分裂的探讨中引入精神病学的(Bleuler, 1911/1950),而且人们也曾提出孤独症可能是精神分裂的一种儿童期变式(Wing, 1991, 106)。出于种种原因,这一假设在之后被否弃了,其中的一条理由在于,那些患有婴儿孤独症的人很少有发展为临床上可识别的成人精神分裂症患者的(Wing, 1991, 116)。然而,将孤独症的特定特征和精神分裂的特征相对比仍然可能富于启发性(参见 Frith, 1994, 150; Frith, 2003, 68—69)。这尤其是因为在具有现象学导向的精神分裂研究中所获得的一些洞见是与当前的讨论有着直接关联的。

在闵科夫斯基的经典著作《精神分裂》(*La Schizophrénie*) (1927年)一书中,他描述了精神分裂关涉到一种“与现实活生生的接触”的缺乏(Minkowski, 1927, 82)。对于闵科夫斯基来说,这一活生生的接触存在于一种自身和世界间基本的、非反思的协调之中。它关系到“与世界共鸣”的能力,使某人自己投身于主体间的世界并且与他人共情的能力。因而精神分裂的特点在于一种十分有限的对社会意义的把握,以及一种代偿性的对反思推理论证的依赖,这种认知样式常被标识为“病态理性主义”(morbid rationalism)(参见 Minkowski, 1927, 104; Parnas, Bovet, and Zahavi, 2002)。

这一看待精神分裂的路向随后被布兰肯堡采用,他提出,精神分裂的特征在于一种“常识的病态”或“自然明证性的丧失”(Blankenburg, 1971)。这一自然的明证性并不指涉一系列以命题方式被表达的有关世界的信念,诸如“当在餐厅吃饭时人们必须穿上衣服”或“冬天紧跟着秋天”。这种自然的明证性所关

涉的是对于“游戏规则”的潜在把握,一种合情理感(a sense of proportion),一种对于充分及合理、可靠及中肯的事物的鉴赏力。它指向一种娴熟的应对力,或是对物体、情境、事件及他人之重要性的直观把握。而由于这一能力的丧失,精神分裂症患者可能会被那些在普通人看来十分显然的事物所俘获或困扰。他们可能会对行为和体验的各种方面、结构或过程具有更高的觉知,而这些对于一个正常人而言则仅仅是被预设的,并且始终被认为是理所当然的而不加以关注。一个年轻的女精神分裂症患者以如下方式表述了她的境况:

我究竟缺乏什么?某种如此渺小、滑稽但又如此特殊和重要的东西,没有了它你不可能生活。……我发现在世界上我不再拥有一个落脚处。我丧失了对于最为简单、日常的事物的掌控。……我真正缺少的是“自然的明证性”。……它仅与生存有关,如何举止表现自己以至于不会被推出社会之外。但我却无法为那在我之中所缺乏的东西寻找到一个合适的词语。……它不是知识……它是某种每一个孩子都具备的东西。人们需要这些十分简单的东西来继续生活,如何行动,如何与他人在一起,如何知道游戏的规则。(Blankenburg 所引,1971,42—43)

而另一名孤独症患者的表述竟是如此惊人地相似:

我总是感到有某种我并不真正理解的东西,甚至当我理解了相当多东西的时候,仍然有某种东西余留在那儿——它们凝成一体的实际方式。我作出了巨大的努力……世界是一个变动不居的谜团,事情突然地发生。如何发生?为什么发生?(Frith 所引,2003,158—159)

我们已经反复地看到,理论论者强调交互主体间的相遇具有推论性的、由理论所驱动的本质。一种通达这一假设之真实性的方式在于寻求第一人称的表述,在其中孤独症患者表达了他们自己对人际关系的体验。在与奥利弗·萨克斯(Oliver Sacks)^①的对话中,坦普尔·格兰丁(Temple Grandin)^②提供了一段富有启发性的论述:

她尽力使自己的生活保持简单,她说,并且使得一切都非常清楚和明确。在这些年里她已经建立起了一个巨大的体验库,她在继续着。它们就像一个录像带储藏库,她能够在脑海中放映它们并且在任何时候审视它们——对人们在不同场景下如何行为的“录像”。她会不断地反复播放它们并且渐渐学着把她所看到的关联起来,这样她便能够预测人们在相似的情形下可能会如何行动。她通过不断地阅读(包括阅读贸易杂志和《华尔街日报》)来补充自己的体验——所有这一切都扩展了她对人类的认识。“这确实是一个逻辑过程,”她解释道。……当她更年轻的时候,她几乎无法翻译即便是最为简单的情感表达;后来她学着去“破解”它们,而却无须感受到它们。……随后,我进一步推动她回答,是什么发生在正常人之间而她却感到自己是被排除于其外的?她推想,这与一种内隐的有关社会习俗和编码、有关每一类文化预设的知识相关。这一内隐的知识是每一个正常人在其生命中以体验和与他人的相遇为基础而

① 奥利弗·萨克斯,美国著名的神经学家和作家,致力于神经医学研究,并撰写多部描写特殊病人群的著作,引起了人们对这些患者之生存境况的广泛关注。其著作《苏醒》(*Awakenings*)现已出版中文译本。——译者

② 坦普尔·格兰丁,美国的畜牧科学博士,自闭症患者康复者,著有《星星的孩子》(*Emergence: Labeled Autistic*)等。——译者

积累和形成的，而格兰丁则似乎在很大程度上缺乏它。她只能“计算”他人的意图和心理状态，试着使得那对于我们其余人而言只是第二本性的东西像算法那般且是明确的。她推断自己可能从来不曾拥有过正常的社会体验，而一种正常的社会认识正是从这种体验中构建起来的。(Sacks, 1995, 248, 257—258)

我们在此所面对的并不是一种心灵理论的缺失，而是对于情感表达和不成文社会互动规则的理解的缺乏，这种理解是即刻的、前反思的或者潜隐着的。这些缺陷随后得到了一种理智的、由理论所驱动的方法的代偿。然而，这一临床图景却与一些心灵盲假设的支持者所提出的断言相悖。事实上，格兰丁在理解他人时的代偿方式似乎类似于那些心灵理论论者时所描绘的正常交互主体间的理解方式。具有讽刺意味的是，有证据表明，孤独症患者——鉴于他们拥有足够高的智商——的特点更多地在于对一种心灵理论的过分依赖（在该词语的确切意义上），而不是对这一理论的缺乏。倘若他们想要理解他人的话，他们似乎不得不依赖于算法和公式。不患有孤独症的人们并不需要一种“心灵理论”以便知道他人是具有心灵的个体，而孤独症患者则表明了需要向这一理论求援时的感觉如何。当然，这并不是在否认孤独症患者在完成心灵理论任务方面颇有困难。关键在于他们并不是因为理论缺失而具有这些困难，而是在于社会情感的缺失。在此意义上，将错误信念任务或外表一现实任务标识为“心灵理论”任务的确是值得质疑的；它通过主张心理能力在于拥有和使用一种理论而臆断了论题。

这一批判性评价是否未成熟？毕竟，弗里思欣然承认存在着不同的获得他人心灵认识的方式，而且其中之一便是明确的逻辑推论。事实上，她甚至声称那些缺乏心灵理论模块——它

使得人们将心理状态直观地和自动地归因于他人——的孤独症患者可能通过代偿而获得了一种有意识的心灵理论(Frith, 2003, 94—95, 206, 218)。这是否暗示着争论只是术语上的,而非实质性的?我并不这么认为。对于弗里思而言,孤独症和非孤独症人群之间的决定性差异不在于:孤独症患者不得不采用一种心灵理论,而非孤独症患者则能够通过一种无意识的、自动的和内隐的心灵理论来应对。在我看来,最好在谈及一种无意识的信息加工机制时避免使用“理论”这一术语。此外,我认为,将这类无意识的推断过程称作直观的——正如弗里思反复做到的那般(Frith, 2003, 15, 94, 120, 206, 218)——毋宁会误导人。不过,若把这些微小的疑虑先置于一边,那么最为重要的问题在于:根据理论论,心理状态——无论它是我们自己的,还是他人的——是不可观察且被理论所假定的实存。然而,以这一方式提出主张意味着忽略了体验维度的第一人称被给予性,也意味着漠然无视他人之心灵世界在他们的表达行为和有意义动作之中可被视见的方式。^①

^① 这一章中的一些材料最早出现在我的“婴儿的具身自身觉知:对心灵理论的一种挑战?”一文中, D. Zahavi, Th. Grünbaum, and J. Parnas (eds.), *The Structure and Development of Self-Consciousness: Interdisciplinary Perspectives*, John Benjamins, Amsterdam and Philadelphia, 2004, 35—63。

参 考 书 目

Armstrong, D. M. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.

Asemissen, H. U. (1958/1959). "Egologische Reflexion." *Kant-Studien* 50, 262-272.

Asperger, H. (1991). "Autistic psychopathology in childhood." In U. Frith (ed.), *Autism and Asperger Syndrome* (37-92). Cambridge: Cambridge University Press.

Avramides, A. (2001). *Other Minds*. London: Routledge.

Baker, L. R. (2000). *Persons and Bodies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baron-Cohen, S. (1989). "Are Autistic Children 'Behaviorists'? An Examination of Their Mental-Physical and Appearance-Reality Distinctions." *Journal of Autism and Developmental Disorders* 19, 579-600.

Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Baron-Cohen, S. (2000). "The Cognitive Neuroscience of Autism: Evolutionary Approaches." In M. S. Gazzaniga (ed.), *The New Cognitive Neurosciences*, second edition (1249-1257). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Baron-Cohen, S., A. Leslie, and U. Frith (1985). "Does the Autistic Child Have a 'Theory of Mind'?" *Cognition* 21, 37-46.

Bernet, R. (1994). *La vie du sujet*. Paris: PUF.

Bermúdez, J. L. (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Berrios, G. E., and I. S. Marková (2003). "The Self and Psychiatry: A Conceptual History." In T. Kircher and A. S. David (eds.), *The Self in Neuroscience and Psychiatry* (9-39). Cambridge: Cambridge University Press.

Blackburn, S. (1995). "Theory, Observation, and Drama." In M. Davies and T. Stone (eds.), *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate* (274-290). Oxford: Blackwell.

Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Stuttgart: Enke.

Bleuler, E. (1911/1950). *Dementia Praecox or the Group of Schizophrenias*. Transl. J. Zinkin. New York: International Universities Press.

Block, N. (1997). "On a Confusion about a Function of Consciousness." In N. Block, O. Flanagan, and G. Güzelde (eds.), *The Nature of Consciousness* (375–415). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Bosch, G. (1962/1970). *Infantile Autism: A Clinical and Phenomenological-Anthropological Approach Taking Language as the Guide*. New York: Springer-Verlag.

Botterill, G. (1996). "Folk Psychology and Theoretical Status." In P. Carruthers and P. K. Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind* (105–118). Cambridge: Cambridge University Press.

Boucher, J. (1996). "What Could Possibly Explain Autism?" In P. Carruthers and P. K. Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind* (223–241). Cambridge: Cambridge University Press.

Brentano, F. (1874/1924). *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*. Hamburg: Felix Meiner; *Psychology from an Empirical Standpoint*. Trans. A. C. Rancurello, D. B. Terrell, and L. L. McAlister. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

Brook, A. (1994). *Kant and the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bruzina, R. (1993). "The Revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts: *Status Questionis*—Freiburg, 1928–1930." *Alter* 1, 357–383.

Byrne, A. (1997). "Some Like It HOT: Consciousness and Higher-Order Thoughts." *Philosophical Studies* 86, 103–129.

Campbell, J. (1994). *Past, Space, and Self*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Caputo, J. D. (1992). "The Question of Being and Transcendental Phenomenology: Reflections on Heidegger's Relationship to Husserl." In C. Macann (ed.), *Martin Heidegger—Critical Assessments I* (326–344). London: Routledge.

Carruthers, P. (1996a). *Language, Thoughts, and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carruthers, P. (1996b). "Simulation and Self-Knowledge: A Defence of Theory-Theory." In P. Carruthers and P. K. Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind* (22–38). Cambridge: Cambridge University Press.

Carruthers, P. (1996c). "Autism as Mind-Blindness: An Elaboration and Partial Defence." In P. Carruthers and P. K. Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind* (257–273). Cambridge: Cambridge University Press.

Carruthers, P. (1998). "Natural Theories of Consciousness." *European Journal of Philosophy* 6/2, 203–222.

Carruthers, P. (2000). *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carruthers, P., and Smith, P. K. (1996). "Introduction." In P. Carruthers and P. K. Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind* (1–8). Cambridge: Cambridge University Press.

Cassam, Q. (1997). *Self and World*. Oxford: Clarendon Press.

Cassirer, E. (1954). *Philosophie der symbolischen Formen III*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; *The Philosophy of Symbolic Forms III*. Trans. R. Manheim. New Haven and London: Yale University Press, 1957.

Castañeda, H.-N. (1967). "The Logic of Self-Knowledge." *Noûs* 1, 9–22.

Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.

Churchland, P. M. (1988). *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Churchland, P. S. (2002). *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Cohen, D. J. (1980). "The Pathology of the Self in Primary Childhood Autism and Gilles de la Tourette Syndrome." *Psychiatric Clinics of North America* 3, 383–402.

Cole, J. (1998). *About Face*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Conrad, K. (1958/2002). *Die beginnende Schizophrenie: Versuch einer Gestaltungsanalyse des Wahns*. Bonn: Psychiatrie-Verlag.

Courtine, J.-F. (1990). *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.

Cramer, K. (1974). "'Erlebnis.' Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie." In H.-G. Gadamer (ed.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970* (537–603). Beiheft 11. Bonn: Hegel-Studien.

Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Dainton, B. (2000). *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. London: Routledge.

Damasio, A. (1999). *The Feeling of What Happens*. San Diego: Harcourt.

Dancy, J. (1985). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Basil

Blackwell.

Darwin, C. (1998). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: Oxford University Press.

Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.

Dennett, D. C. (1981). "Reflections." In D. R. Hofstadter and D. C. Dennett (eds.), *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul* (230–231). London: Penguin.

Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown.

Dennett, D. C. (1992). "The Self as the Center of Narrative Gravity." In F. S. Kessel, P. M. Cole, and D. L. Johnson (eds.), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives* (103–115). Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Derrida, J. (1967a). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF; *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Trans. D. B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Derrida, J. (1967b). *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF.

Dilthey, W. (1905). "Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften." *Sitzungsbericht der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 5, 322–343.

Dokic, J. (2003). "The Sense of Ownership: An Analogy between Sensation and Action." In J. Roessler and N. Eilan (eds.), *Agency and Self-Awareness* (321–344). Oxford: Oxford University Press.

Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Dreyfus, H. L. (1992). *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Drummond, J. (2004). "'Cognitive Impenetrability' and the Complex Intentionality of the Emotions." *Journal of Consciousness Studies* 11/10–11, 109–126.

Ekman, P. (2003). *Emotions Revealed: Understanding Faces and Feelings*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Evans, C. O. (1970). *The Subject of Consciousness*. London: George Allen and Unwin.

Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Fink, E. (1987). *Existenz und Coexistenz*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

- Fink, E. (1992). *Natur, Freiheit, Welt*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Fivaz-Depeursinge, E., N. Favez, and F. Frascarolo (2004). "Threesome Intersubjectivity in Infancy." In D. Zahavi, T. Grünbaum, and J. Parnas (eds.), *The Structure and Development of Self-Consciousness: Interdisciplinary Perspectives* (221–234). Amsterdam: John Benjamins.
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Frank, M. (1984). *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, M. (1986). *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, M. (1991a). "Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre." In M. Frank (ed.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre* (413–599). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, M. (1991b). *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart: Reclam.
- Frith, C. D. (1992). *The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia*. Hove: Lawrence Erlbaum.
- Frith, C. D. (1994). "Theory of Mind in Schizophrenia." In A. David and J. Cutting (eds.), *The Neuropsychology of Schizophrenia* (147–161). Hillsdale, N.J.: Erlbaum.
- Frith, C. D., and E. C. Johnstone (2003). *Schizophrenia: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Frith, U. (2003). *Autism: Explaining the Enigma*. Oxford: Blackwell.
- Frith, U., and F. Happé (1999). "Theory of Mind and Self-Consciousness: What Is It Like to Be Autistic?" *Mind and Language* 14, 1–22.
- Gallagher, S., and J. Shear (eds.) (1999). *Models of the Self*. Thorverton: Imprint Academic.
- Gallagher, S. (2000a). "Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science." *Trends in Cognitive Science* 4/1, 14–21.
- Gallagher, S. (2000b). "Self-Reference and Schizophrenia: A Cognitive Model of Immunity to Error through Misidentification." In D. Zahavi (ed.), *Exploring the Self* (203–239). Amsterdam: John Benjamins.
- Gallagher, S. (2001). "The Practice of Mind: Theory, Simulation, or Interaction." *Journal of Consciousness Studies* 8/5–7, 83–108.
- Gallagher, S. (2003a). "Self-Narrative in Schizophrenia." In T. Kircher and A. David (eds.), *The Self in Neuroscience and Psychiatry* (336–357). Cambridge: Cambridge

University Press.

Gallagher, S. (2003b). "Bodily Self-Awareness and Object Perception." *Theoria et Historia Scientiarum* 7, 53–68.

Gendler, T. S. (1999). "Exceptional Persons: On the Limits of Imaginary Cases." In S. Gallagher and J. Shear (eds.), *Models of the Self* (447–465). Thorverton: Imprint Academic.

Gethmann, C. F. (1986–1987). "Philosophie als Vollzug und als Begriff." *Dilthey Jahrbuch* 4, 27–53.

Gibson, J. J. (1979/1986). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

Gloy, K. (1998). *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*. Freiburg: Alber.

Goldman, A. I. (1997). "Consciousness, Folk Psychology, and Cognitive Science." In N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness* (111–125). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Gopnik, A. (1993). "How We Know Our Minds: The Illusion of First-Person Knowledge of Intentionality." *Behavioral and Brain Sciences* 16, 1–14.

Gopnik, A. (1996). "Theories and Modules: Creation Myths, Developmental Realities, and Neurath's Boat." In P. Carruthers and P. K. Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind* (169–183). Cambridge: Cambridge University Press.

Gopnik, A., and A. N. Meltzoff (1994). "Minds, Bodies, and Persons: Young Children's Understanding of the Self and Others as Reflected in Imitation and 'Theory of Mind' Research." In S. Parker and R. Mitchell (eds.), *Self-Awareness in Animals and Humans* (166–186). New York: Cambridge University Press.

Gopnik, A., A. N. Meltzoff, and P. K. Kuhl (2001). *The Scientist in the Crib: What Early Learning Tells Us about the Mind*. New York: Perennial.

Gopnik, A., and H. M. Wellman (1995). "Why the Child's Theory of Mind Really Is a Theory." In M. Davies and T. Stone (eds.), *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate* (232–258). Oxford: Blackwell.

Gordon, R. M. (1996). "'Radical' Simulationism." In P. Carruthers and P. K. Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind* (11–21). Cambridge: Cambridge University Press.

Granberg, A. (2003). "Mood and Method in Heidegger's *Sein und Zeit*." In D. Zahavi, S. Heinämaa, and H. Ruin (eds.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation* (91–113). Dordrecht: Kluwer Academic.

Gurwitsch, A. (1941). "A Non-egological Conception of Consciousness." *Philosophy and Phenomenological Research* 1, 325-338.

Gurwitsch, A. (1966). *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Gurwitsch, A. (1974). *Das Bewußtseinsfeld*. Berlin: de Gruyter.

Gurwitsch, A. (1979). *Human Encounters in the Social World*. Trans. F. Kersten. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Gurwitsch, A. (1985). *Marginal Consciousness*. Athens: Ohio University Press.

Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hart, J. G. (1992). *The Person and the Common Life*. Dordrecht: Kluwer Academic.

Heal, J. (1996). "Simulation, Theory, and Content." In P. Carruthers and P. K. Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind* (75-89). Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer; *Being and Time*. Trans. J. Stambaugh. Albany: SUNY, 1996.

Heidegger's Gesamtausgabe (GA)

Gesamtausgabe Band 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

Gesamtausgabe Band 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Gesamtausgabe Band 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979; *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trans. Th. Kisiel. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1985.

Gesamtausgabe Band 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989; *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. A. Hofstadter. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1982.

Gesamtausgabe Band 27: *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

Gesamtausgabe Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

Gesamtausgabe Band 58: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

Gesamtausgabe Band 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

Gesamtausgabe Band 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

Heal, J. (1986). "Replication and Functionalism." In J. Butterfield (ed.), *Language, Mind, and Logic* (135–150). Cambridge: Cambridge University Press.

Henrich, D. (1966). "Fichtes ursprüngliche Einsicht." In D. Henrich and H. Wagner (eds.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer* (188–232). Frankfurt am Main: Klostermann.

Henrich, D. (1970). "Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie." In R. Bubner, K. Cramer, and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik* (257–284). Tübingen: Mohr.

Henrich, D. (1982). *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam.

Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.

Henry, M. (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: PUF; *Philosophy and Phenomenology of the Body*. Trans. G. Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

Henry, M. (1966). "Le concept d'âme a-t-il un sens?" *Revue philosophique de Louvain* 64, 5–33.

Henry, M. (2003). *De la subjectivité*. Paris: PUF.

Herrmann, F.-W. von (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hobson, R. P. (1991). "Against the theory of 'Theory of Mind.'" *British Journal of Developmental Psychology* 9, 33–51.

Hobson, R. P. (1993). *Autism and the Development of Mind*. Hove: Psychology Press.

Hobson, R. P. (2002). *The Cradle of Thought*. London: Macmillan.

Hume, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Husserl, E. (1981). *Shorter Works*. Edited by P. McCormick and F. A. Elliston. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Husserl, E. (1994). *Briefwechsel II. Husserliana Dokumente III/1–10*. Dordrecht:

Kluwer Academic.

Husserliana (Hua)

Husserliana 1: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

Husserliana 3: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserliana 4: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserliana 5: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserliana 6: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

Husserliana 7: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.

Husserliana 8: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

Husserliana 9: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962; *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. Trans. John Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

Husserliana 10: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966; *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Trans. John Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991.

Husserliana 11: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966; *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Trans. Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic, 2001.

Husserliana 13: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 14: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*.

Zweiter Teil: 1921–1928. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 15: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 16: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 17: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974; *Formal and Transcendental Logic*. Trans. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

Husserliana 18: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975; *Logical Investigations*. 2 vols. Trans. J. N. Findlay. London: Routledge and Kegan Paul, 1970, 41–247.

Husserliana 19: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984; *Logical Investigations*. 2 vols. Trans. J. N. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul, 1970, 248–869.

Husserliana 23: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1980.

Husserliana 24: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.

Husserliana 25: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.

Husserliana 29: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1993.

Husserliana 33: *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein 1917/18*. Dordrecht: Kluwer Academic, 2001.

Husserl's unpublished manuscripts: Ms. C 10 (1931); Ms. C 12 (no date); Ms. C 16 (1931–1933); Ms. C 17 (1930–1932).

James, W. (1890). *The Principles of Psychology I–II*. London: Macmillan.

Jaspers, K. (1959). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin: Springer.

Jopling, D. A. (2000). *Self-Knowledge and the Self*. London: Routledge.

Journal of Consciousness Studies 4/5–6, 1997, 385–388. (Editorial.)

Kanner, L. (1943). "Autistic Disturbances of Affective Contact." *Nervous Child* 2, 217–250.

- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kern, I. (1975). *Idee und Methode der Philosophie*. Berlin: de Gruyter.
- Kern, I. (1989). "Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl." In G. Funke (ed.), *Husserl-Symposium Mainz 1988* (51–63). Stuttgart: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- Kircher, T., and David, A. (eds.) (2003). *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press.
- Klawonn, E. (1991). *Jeg'ets ontologi*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Kortooms, T. (2002). *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Kriegel, U. (2003). "Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument." *Canadian Journal of Philosophy* 33/1, 103–132.
- Kriegel, U. (2004). "Consciousness and Self-Consciousness." *Monist* 87/2, 185–209.
- Laing, R. D. (1960/1990). *The Divided Self*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Legerstee, M. (1999). "Mental and Bodily Awareness in Infancy." In S. Gallagher and J. Shear (eds.), *Models of the Self* (213–230). Thorverton: Imprint Academic.
- Leslie, A. M. (1987). "Children's Understanding of the Mental World." In R. L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind* (139–142). Oxford: Oxford University Press.
- Lévinas, E. (1961/1990). *Totalité et infini*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1979). *Le temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana; *Time and the Other*. Trans. R. A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.
- Lévinas, E. (1991). *Cahier de l'Herne*. Ed. C. Chalier and M. Abensour. Paris: L'Herne.
- Lévinas, E. (1992). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.
- Lewis, M., and J. Brooks-Gunn (1979). *Social Cognition and the Acquisition of Self*.

New York: Plenum Press.

Lewis, M. (2003). "The Development of Self-Consciousness." In J. Roessler and N. Eilan (eds.), *Agency and Self-Awareness* (275–295). Oxford: Oxford University Press.

Lohmar, D. (1998). *Erfahrung und kategoriales Denken*. Dordrecht: Kluwer Academic.

Lycan, W. G. (1987). *Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Lycan, W. G. (1997). "Consciousness as Internal Monitoring." In N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness* (754–771). Cambridge, Mass.: MIT Press.

MacIntyre, A. (1985). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.

Mahler, M. S., F. Pine, and A. Bergman (1975). *The Psychological Birth of the Human Infants: Symbiosis and Individuation*. New York: Basic Books.

Marbach, E. (1974). *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Marcel, A. (2003). "The Sense of Agency: Awareness and Ownership of Action." In J. Roessler and N. Eilan (eds.), *Agency and Self-Awareness* (48–93). Oxford: Clarendon Press.

McCulloch, G. (2003). *The Life of the Mind: An Essay on Phenomenological Externalism*. London: Routledge.

McDowell, J. (1998). *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

McGeer, V. (2001). "Psycho-Practice, Psycho-Theory, and the Contrastive Case of Autism." *Journal of Consciousness Studies* 8/5–7, 109–132.

McIntyre, R. (1999). "Naturalizing Phenomenology? Dretske on Qualia." In J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, and J.-M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology* (429–439). Stanford: Stanford University Press.

Mead, G. H. (1962). *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.

Meltzoff, A. N., and M. K. Moore (1995). "Infants' Understanding of People and Things: From Body Imitation to Folk Psychology." In J. L. Bermúdez, A. Marcel, and N. Eilan (eds.), *The Body and the Self* (43–69). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Galli-

mard; *Phenomenology of Perception*. Trans. C. Smith. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

Merleau-Ponty, M. (1960a). *Signes*. Paris: Éditions Gallimard; *Signs*. Trans. R. C. McCleary. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964.

Merleau-Ponty, M. (1960b). *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Paris: Centre de Documentation Universitaire; *The Child's Relation with Others*. Trans. W. Cobb. In Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964, 96–155.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Tel Gallimard; *The Visible and the Invisible*. Trans. A. Lingis. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1968.

Merleau-Ponty, M. (1966/1996). *Sens et non-sens*. Paris: Éditions Gallimard; *Sense and Nonsense*. Transl. H. L. Dreyfus and P. A. Dreyfus. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964.

Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Grenoble: Cynara.

Metzinger, T. (2003a). *Being No One*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Metzinger, T. (2003b). "Phenomenal Transparency and Cognitive Self-Reference." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2/4, 353–393.

Minkowski, E. (1927). *La schizophrénie. Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*. Paris: Payot.

Minkowski, E. (1997). *Au-delà du rationalisme morbide*. Paris: Éditions l'Harmattan.

Mishara, A. (1990). "Husserl and Freud: Time, Memory, and the Unconscious." *Husserl Studies* 7, 29–58.

Mitchell, R. W. (1994). "Multiplicities of Self." In S. T. Paker, R. W. Mitchell, and M. L. Boccia (eds.), *Self-Awareness in Animals and Humans* (81–107). Cambridge: Cambridge University Press.

Moland, L. L. (2004). "Ideals, Ethics, and Personhood." In H. Ikäheimo, J. Kotkavirta, A. Laitinen, and P. Lyyra (eds.), *Personhood* (178–184). Jyväskylä: University of Jyväskylä Press.

Monnin, N. (2002). "Une réflexion pure est-elle possible?" *Alter* 10, 201–227.

Moran, R. (2001). *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.

Nagel, T. (1974). "What Is It Like to Be a Bat?" *Philosophical Review* 83, 435–450.

- Natorp, P. (1912). *Allgemeine Psychologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Neisser, U. (1988). "Five Kinds of Self-knowledge." *Philosophical Psychology* 1/1, 35–59.
- Neisser, U. (1993). "The Self Perceived." In U. Neisser (ed.), *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self-Knowledge* (3–21). New York: Cambridge University Press.
- Ni, L. (1998). "Urbewußtsein und Reflexion bei Husserl." *Husserl Studies* 15, 77–99.
- Nichols, S., and S. Stich. (2003). "How to Read Your Own Mind: A Cognitive Theory of Self-Consciousness." In Q. Smith and A. Jokic (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives* (157–200). Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1960) *Werke III*. Munich: Carl Hanser Verlag.
- Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*. Ed. Walter Kaufmann. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Øverenget, E. (1998). *Seeing the Self: Heidegger on Subjectivity*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Overgaard, S. (2004). *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Overgaard, S. (2005). "Rethinking Other Minds: Wittgenstein and Levinas on Expression." *Inquiry* 48/3, 249–274.
- Parfit, D. (1987). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Parnas, J. (2003). "Self and Schizophrenia: A Phenomenological Perspective." In T. Kircher and A. David (eds.), *The Self in Neuroscience and Psychiatry* (217–241). Cambridge: Cambridge University Press.
- Parnas, J. (2004). "Belief and Pathology of Self-Awareness: A Phenomenological Contribution to the Classification of Delusions." *Journal of Consciousness Studies* 11/10–11, 148–161.
- Parnas, J., P. Bovet, and D. Zahavi (2002). "Schizophrenic Autism: Clinical Phenomenology and Pathogenetic Implications." *World Psychiatry* 1/3, 131–136.
- Parnas, J., and L. A. Sass (2001). "Self, Solipsism, and Schizophrenic Delusions." *Philosophy, Psychiatry, Psychology* 8/2–3, 101–120.
- Piaget, J., and B. Inhelder (1969). *The Psychology of the Child*. New York: Basic Books.
- Pothast, U. (1971). *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Premack, D., and G. Woodruff (1978). "Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?" *Behavioral and Brain Sciences* 4, 515–526.
- Putnam, H. (1999). *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press.
- Raffman, D. (1999). "What Autism May Tell Us about Self-Awareness: A Commentary on Frith and Happé." *Mind and Language* 14/1, 23–31.
- Rey, G. (1991). "Reasons for Doubting the Existence of Even Epiphenomenal Consciousness." *Behavioral and Brain Sciences* 14/4, 691–692.
- Rickert, H. (1922). *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: Mohr.
- Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier; *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary*. Trans. E. V. Kohák. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1966.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil; *Time and Narrative III*. Trans. K. Blamey and D. Pellauer. Chicago: Chicago University Press, 1988.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil; *Oneself as Another*. Trans. K. Blamey. Chicago: University of Chicago, 1992.
- Rinofner-Kreidl, S. (2001). "Rezension von F.-W. von Herrmanns 'Hermeneutik und Reflexion.'" *Journal Phänomenologie* 16, 90–94.
- Rochat, P. (2001). *The Infant's World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rosenthal, D. M. (1986). "Two Concepts of Consciousness." *Philosophical Studies* 94/3, 329–359.
- Rosenthal, D. M. (1993a). "Thinking That One Thinks." In M. Davies and G. W. Humphreys (eds.), *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays* (197–223). Oxford: Blackwell.
- Rosenthal, D. M. (1993b). "Higher-Order Thoughts and the Appendage Theory of Consciousness." *Philosophical Psychology* 6, 155–166.
- Rosenthal, D. M. (1996). "Two Concepts of Consciousness." *Philosophical Studies* 94/3, 329–359.
- Rosenthal, D. M. (1997). "A Theory of Consciousness." In N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness* (729–753). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Rudd, A. (2003). *Expressing the World: Skepticism, Wittgenstein, and Heidegger*.

Chicago: Open Court.

Sacks, O. (1995). *An Anthropologist on Mars*. London: Picador.

Sartre, J.-P. (1936). *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin; *The Transcendence of the Ego*. Trans. F. Williams and R. Kirkpatrick. New York: The Noonday Press, 1957.

Sartre, J.-P. (1943/1976). *L'être et le néant*. Paris: Tel Gallimard; *Being and Nothingness*. Trans. H. E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.

Sartre, J.-P. (1948). "Conscience de soi et connaissance de soi." *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 42, 49-91.

Sass, L. A. (1992). *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*. New York: Basic Books.

Sass, L. A. (1994). *The Paradoxes of Delusion*. London: Cornell University Press.

Sass, L. A. (2000). "Schizophrenia, Self-Experience, and the So-Called 'Negative Symptoms.'" In D. Zahavi (ed.), *Exploring the Self* (149-182). Amsterdam: John Benjamins.

Sass, L. A., and J. Parnas (2003). "Schizophrenia, Consciousness, and the Self." *Schizophrenia Bulletin* 29/3, 427-444.

Sass, L., and J. Parnas (2006). "Explaining Schizophrenia: The Relevance of Phenomenology." In M. Chung, W. Fulford, G. Graham (eds.), *Reconceiving Schizophrenia*. Oxford University Press, 2006, 63-69.

Scanlon, J. D. (1971). "Consciousness, the Streetcar, and the Ego: Pro Husserl, Contra Sartre." *Philosophical Forum* 2, 332-354.

Scheler, M. (1973). *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern/Munich: Francke Verlag; *The Nature of Sympathy*. Trans. P. Heath. London: Routledge and Kegan Paul, 1954.

Searle, J. R. (1998). *Mind, Language, and Society*. New York: Basic Books.

Sheets-Johnstone, M. (1999). *The Primacy of Movement*. Amsterdam: John Benjamins.

Shoemaker, S. (1968). "Self-Reference and Self-Awareness." *Journal of Philosophy* 65, 556-579.

Shoemaker, S. (1984). "Personal Identity: A Materialist's Account." In S. Shoemaker and R. Swinburne, *Personal Identity*. Oxford: Blackwell.

Shoemaker, S. (1996). *The First-Person Perspective and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Siewert, C. P. (1998). *The Significance of Consciousness*. Princeton: Princeton Uni-

versity Press.

Smith, D. W. (1989). *The Circle of Acquaintance*. Dordrecht: Kluwer Academic.

Smith, A. D. (2003). *Husserl and the Cartesian Meditations*. London: Routledge.

Stawarska, B. (2003). "Facial Embodiment in 'Invisible' Imitation." *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies* 7/1, 139–162.

Stephens, G. L., and G. Graham (2000). *When Self-Consciousness Breaks: Alien Voices and Inserted Thoughts*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Stern, D. N. (1983). "The Early Development of Schemas of Self, Other, and 'Self with Other.'" In J. D. Lichtenberg and S. Kaplan (eds.), *Reflections on Self-Psychology* (49–84). Hillsdale, N.J.: Analytical Press.

Stern, D. N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.

Stolzenberg, J. (1995). *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

Strawson, G. (1994). *Mental Reality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Strawson, G. (1997). "The Self." *Journal of Consciousness Studies* 4, 405–428.

Strawson, G. (1999). "The Self and the SESMET." In S. Gallagher and J. Shear (eds.), *Models of the Self* (483–518). Thorverton: Imprint Academic.

Strawson, G. (2000). "The Phenomenology and Ontology of the Self." In D. Zahavi (ed.), *Exploring the Self* (39–54). Amsterdam: John Benjamins.

Strawson, P. F. (1959). *Individuals*. London: Methuen.

Tatossian, A. (1979/1997). *La phénoménologie des psychoses*. Paris: L'art du comprendre.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Thomas, A. (2003). "An Adverbial Theory of Consciousness." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2, 161–185.

Thomasson, A. L. (2000). "After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness." *European Journal of Philosophy* 8/2, 190–209.

Towarnicki, F. D. (1993). *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*. Paris: Éditions Gallimard.

Trevarthen, C. (1979). "Communication and Cooperation in Early Infancy: A Description of Primary Intersubjectivity." In M. Bullowa (ed.), *Before Speech: The*

- Beginning of Interpersonal Communication* (321–347). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tugendhat, E. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Van Gulick, R. (1997). “Understanding the Phenomenal Mind: Are We All Just Armadillos?” In N. Block, O. Flanagan, and G. Güzelidere (eds.), *The Nature of Consciousness* (559–566). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Van Gulick, R. (2000). “Inward and Upward: Reflection, Introspection, and Self-Awareness.” *Philosophical Topics* 28/2, 275–305.
- Villela-Petit, M. (2003). “Narrative Identity and Ipseity by Paul Ricoeur.” *Online originals*. Available at <http://www.onlineoriginals.com/showitem.asp?itemID=287&articleID=11>.
- Waldenfels, B. (2000). *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wegner, D. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Wellman, H. M., D. Cross, and J. Watson (2001). “Meta-analysis of Theory-of-Mind Development: The Truth about False Belief.” *Child Development* 72, 655–684.
- Wilkes, K. V. (1988). *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford: Clarendon Press.
- Wing, L. (1991). “The Relationship between Asperger’s Syndrome and Kanner’s Autism.” In U. Frith (ed.), *Autism and Asperger Syndrome* (93–121). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980). *Remarks on the Philosophy of Psychology II*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1982). *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, volume I. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1992). *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, volume II. Oxford: Blackwell.
- Zahavi, D. (1997). “Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity.” *Tijdschrift voor Filosofie* 59/2, 304–321.

- Zahavi, D. (1999). *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (ed.) (2000). *Exploring the Self*. Amsterdam: John Benjamins.
- Zahavi, D. (2001). *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Athens: Ohio University Press.
- Zahavi, D. (2002a). "First-Person Thoughts and Embodied Self-Awareness: Some Reflections on the Relation between Recent Analytical Philosophy and Phenomenology." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 7–26.
- Zahavi, D. (2002b). "Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal." In T. Toadvine and L. Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl* (3–29). Dordrecht: Kluwer Academic.
- Zahavi, D. (2003a). "Phenomenology of Self." In T. Kircher and A. David (eds.), *The Self in Neuroscience and Psychiatry* (56–75). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zahavi, D. (2003b). "Phenomenology and Metaphysics." In D. Zahavi, S. Heinämaa, and H. Ruin (eds.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation* (3–22). Dordrecht: Kluwer Academic.
- Zahavi, D. (2003c). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- Zahavi, D. (ed.) (2004a). *Hidden Resources: Classical Perspectives on Subjectivity*. Special double issue of *Journal of Consciousness Studies* 11/10–11.
- Zahavi, D. (2004b). "Back to Brentano?" *Journal of Consciousness Studies* 11/10–11, 66–87.
- Zahavi, D. (2004c). "Phenomenology and the Project of Naturalization." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3/4, 331–347.
- Zahavi, D. (2004d). "Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts." *Husserl Studies* 20/2, 99–118.
- Zahavi, D. (2004e). "Husserl's Noema and the Internalism–Externalism Debate." *Inquiry* 47/1, 42–66.
- Zahavi, D. (2004f). "Natural Realism, Anti-Reductionism, and Intentionality: The 'Phenomenology' of Hilary Putnam." In D. Carr and C.-F. Cheung (eds.), *Time, Space, and Culture* (235–251). Dordrecht: Kluwer.
- Zahavi, D. (2004g). "Alterity in Self." In S. Gallagher, S. Watson, Ph. Brun, and Ph. Romanski (eds.), *Ipseity and Alterity: Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity* (137–152). Rouen: Presses Universitaires de Rouen.
- Zahavi, D. (2006). "The Phenomenological Tradition." In D. Moran (ed.), *Routledge*

Companion to Twentieth-Century Philosophy. London: Routledge.

Zaner, R. M. (1964). *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*. The Hague: Martinus Nijhoff.

译 后 记

一年多前,靳希平老师将此书的英文稿交到了我的手中。那时,我刚入北大哲学系攻读硕士学位不久,因对哲学,尤其是现象学的兴趣而放弃了本科所学的心理学专业并转投哲学门下,靳老师虽非我的导师却无论如何都算是我在哲学上的引路人了。他深知我对现象学的热情以及所拥有的心理学背景,故将扎哈维这本融合多学科知识的专著交予我翻译,一是希望这本相当出色且独特的著作能够拥有更多的中国读者,二则是盼我能在翻译过程中更深入细致地领会现象学的精要及其宽阔的视域。

于我这既是一项任务又是一次挑战。困难首先来自于此书所涉及的丰富领域。扎哈维是丹麦哥本哈根大学的哲学教授并任该校主体性研究中心主任,年纪虽轻作为却不小,他专攻的领域是现象学,尤其是胡塞尔哲学,此外还出版了《胡塞尔和先验交互主体性》(2001年)、《自身觉知和他异性》(1999年)、《胡塞尔现象学》(2003年)等书。但在眼下的这本书里,他并没有将目光仅仅囿于现象学内部,而是试图通过多学科的讨论将现象学置于真正的对话之中,这些学科包括分析哲学、认知科学、发展心理学和精神治疗学。这本书的独到之处在于,作者在追随现象学传统的同时也将其所面对的问题放置在了当代学术探讨的背景下,加入当前有关自身、意识、主体性等问题的讨论,使得现象学的思考得以展现其持久的生命力。而且,在哲学的不同

思潮间、哲学同经验科学之间建立沟通本身已是一项意义卓著的工作了。自然,这般内涵丰富的著作不得不使我感到它的沉甸甸。

另一方面的困难在于翻译本身。即便对文本内容有了一定的理解,翻译时仍需字斟句酌,因为“翻译”实为一种传递和转达,倘若一本译著并不能帮助读者更好地理解其意而反倒需要他们重翻出原著加以比对,那么翻译的意义便值得一问了。但更多时候作为一名读者的我却常存有这样的质疑。无论关涉哪一领域,翻译工作都是如此地不易。我曾见过老一辈翻译工作者一笔一画写下的译稿,圈圈点点反复推敲的文字处处皆是,译了一辈子书的老先生对待翻译尚且如此战战兢兢,更何况我这初试手笔的毛头小子!在翻译这一工作上,我恐怕怎样都不敢“初生之犊不怕虎”了。

翻译促使我学习,它迫使我深入其中所探讨问题的细节,理解消化并用我的母语再次表达出它们,有意思的是,翻译工作和理解文本是一个彼此循环上升的过程,因此译稿在其中也经历了多番“废墟之上的重建”。我当感谢多位老师的帮助:靳老师同我一起确定了本书中一些重要的译名;倪梁康老师热心解答了我对“ego”及“self”这两个词语的若干困惑并嘱我以翻译上的建议;还有扎哈维教授本人,这一年多来,我总在对文本内容有所不解时求助于他,从宏观的疑问到细枝末节处,他从未草率回应过;此外,好友王歌也在多处翻译问题上给了我最佳的建议。我决不敢妄自臧否这本译作,惟愿诸位读者多提意见。

蔡文菁

2007年6月30日

图书在版编目(CIP)数据

主体性和自身性：对第一人称视角的探究 / (丹)扎哈维(Zahavi, D.)著;蔡文菁译. —上海:上海译文出版社,2008.4

(哲学的转向:语言与实践译丛)

书名原文: Subjectivity and Selfhood

ISBN 978-7-5327-4441-1

I. 主… II. ①扎…②蔡… III. 现象学-研究 IV. B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 188134 号

Dan Zahavi

Subjectivity and Selfhood

Investigating the First-Person Perspective

Massachusetts Institute of Technology, 2005

根据美国麻省理工学院出版社 2005 年版译出

© 2005 Massachusetts Institute of Technology

ALL RIGHTS RESERVED

图字: 09—2006—446 号

本书中文简体字专有出版权归本社独家所有,
非经本社同意不得连载、摘编或复制

主体性和自身性

对第一人称视角的探究

[丹]丹·扎哈维 著

蔡文菁 译

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版、发行

网址: www.yiwen.com.cn

200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc

全国新华书店经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 10 插页 2 字数 217,000

2008 年 4 月第 1 版 2008 年 4 月第 1 次印刷

印数: 0,001—5,100 册

ISBN 978-7-5327-4441-1/B·281

定价: 27.00 元

哲学的转向：语言与实践 译丛

希尔贝克：《时代之思》

威廉斯：《道德运气》

施佩曼：《道德的基本概念》

图根德哈特：《自我中心性与神秘主义》

麦凯：《伦理学》

戴维森：《真与谓述》

丹·扎哈维：《主体性和自身性》

内容简介：

本书是目前享誉英美和欧洲的中青年现象学家丹·扎哈维关于主体性和自身性研究的最新力作。

在本书中，作者没有将目光仅局限于现象学内部，而是试图通过多学科（分析哲学、认知科学、发展心理学和精神病学）的讨论将现象学置于真正的对话之中。这本书的独到之处在于，作者在追随现象学传统的同时也将其所面对的问题放置在了当代学术探讨的背景下，加入当前有关自身、意识、主体性、自身觉知等问题的讨论，使得现象学的思考得以展现其持久的生命力以及在当代的适用性。

本书的出版有助于推动对主体性和自身性的进一步研究。