

从纯粹行为到他心并现： 一项同感现象学考察*

陈 巍

【摘 要】 他心问题的笛卡尔式怀疑经由密尔的论证变得愈发顽固，由此造成了不可见的心灵与可见的行为之间的鸿沟。当我们观察他人时，我们看到的不是他人的心理生活，而是一种“纯粹行为”。因此，我们相信不可见的他心之存在必须建立在对可见行为证据的推理基础上。通过梳理胡塞尔与施泰因的同感现象学线索，结合来自心灵哲学、认知科学与神经科学的前沿论据，本文尝试为史密斯提出的他心并现论做一种自然化的辩护：具身性决定了纯粹行为在概念上的不融贯性，而假装行为作为一种表达统一体是不完整的。

【关键词】 他心问题 现象学 推理 并现论 具身性

【作者简介】 陈巍，心理学博士，绍兴文理学院心理学系教授，浙江大学现象学与心性思想研究中心兼职研究员，浙江省高层次人才特殊支持计划青年拔尖人才。

【中图分类号】 B15 **【文献标识码】** A

【文章编号】 2097 - 1125 (2023) 09 - 0035 - 16

“面容是悲伤的外表。它们一起形成了一个天然的统一体。”^①

* 本文系国家社会科学基金一般项目“他心直接感知的神经哲学进路研究”（21BZX005）的阶段成果。

① Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, trans. Waltraut Stein, Washington, D. C. : ICS Publications, 1989, p. 77.

一、引言

几个世纪以来，他心问题（problem of other minds）在近现代哲学中持续存在的理由之一，是我们对他人心理生活的通达具有相互矛盾的直觉。一方面，那种认为他人的情感和思想在他们的表情和行动中得到体现的观点具有一定的道理。在很多情形下，我们确实对他人的心灵具有某种直接的、体验性的理解。我们感同身受地理解他人的愤怒、快乐、紧张或坚毅，而且我们无需对他们的存在进行推理。另一方面，那种认为他人的心理生活在某些方面是不可通达的笛卡尔主义的观点也有一定的道理。虽然在一些情形中，我们能够一眼看出他人是心不在焉、心烦意乱抑或心无旁骛的，但在另一些情形中，我们无从了解他人确切的心理状态。问题的要害在于：虽然那种认为他人的心理生活从本质上说是不可通达的观点似乎是错误的，但是那种认为事事可见的观点似乎也是错误的。正如索伦·奥弗加德（Søren Overgaard）所说，挑战在于如何调和这两种直觉，而非放弃其中任何一种。^①这也是当代心灵哲学与认知科学哲学试图应对的挑战。然而，长期以来，这些工作或多或少忽视了现象学传统在交互主体性探索上的诸多洞见，尤其是二者殊途同归、相互启迪的部分。

在我们与周围人的交往中，他人的各种经验是如何作为对象给予我们的？我们能否感知他人的心理状态？对其归因又如何可以是直接的？笔者将重点从胡塞尔和施泰因的同感现象学（phenomenology of empathy）出发，对上述问题展开讨论。在此基础上，本文整合来自实验心理学、认知科学与神经科学的经验证据，为现象学传统的他心并现论（Co-Presence Thesis）进行辩护。笔者将尝试论证，对他心并现的思考不仅是一个认识论或概念问题，而且是一项开放的、可以在自然化进路中得以深化的现象学工作。

二、他心的认识论问题

当哲学家们谈论他心问题时，他们通常试图找出驳斥某个怀疑论者的方案。^②我们通常会让自己知道，除了我们自己，还有他人存在。对他心持怀疑态度的人挑战了我们声称拥有此类知识的权利。有许多不同的方式

^① 参见 Søren Overgaard, *Rethinking Other Minds: Wittgenstein and Levinas on Expression*, *Inquiry*, Vol. 48 (3), 2005, pp. 249 - 274.

^② 参见 Anita Avramides, *Other Minds*, London: Routledge, 2001, pp. 8 - 10.

可以建立这种怀疑的论点，但粗略的概括无非是：因为心灵是第一人称私有的，所以我们只能直接通达（access）自己的经验生活。当我们观察另一个人时，只能感知到心灵或心智性（mentality）的外在迹象，而不是心智性本身。因此，关于他心的信念只是一种偏见，在经验上是没有根据的。

就常识性的经验论据而言，一个非常著名的回应来自类比论证（argument from analogy）。该论证认为，既然我们从自己的案例中意识到身体行为和心理状态之间存在关联，而且我们可以在他人身上观察到类似的行为，我们就有理由相信这种关联也适用于其他人，即我们有理由相信他人有心灵。约翰·斯图尔特·密尔（John Stuart Mill）提出了对这一论证的经典表述：

我的结论是，他人也有和我一样的感受。因为，首先，他们有像我一样的身体，我知道，就我自己而言，这是感觉的前置条件；其次，因为他们展示了行为和其他外部的迹象，就我自己而言，我知道这是由感受引起的……我们从自己的知识中归纳出他人的存在。^①

对类比论证，哲学家们的常见反应是质疑这样的推论太弱，不足以证明他心是合理的，因为行为和心智性之间的任何关联都只能从我们自己的案例中获得，我们不能认真对待基于如此小样本的归纳推理。更加糟糕的是类比论证中蕴含的乞题谬误（petitio principii）。在怀疑论的意义上，就他心的存在性问题而言，从类比中得出的结论是没用的，因为它“预先假定了它要解释什么”。^②

然而，密尔或怀疑论者是否在这场论战中占得先机并不是笔者当前关心的问题。类比论证的目的是支持常识性主张，即我们知道除了我们自己以外的他人的存在。这显然是一个认识论问题，而不是纯粹的现象学问题。然而，就他心问题来看，更重要的是密尔和怀疑论者似乎默认了一种他心的不可见性（invisibility）或不可观察性原则（the unobservability principle）。该原则认为通达他心存在问题，因为我们无法接触到对方的心理状态。由于我们不能直接感知他人的思想、情感或意图，故而需要一些感知外的认知过程，使我们能够推断或模拟他人的心理状态。这些认知过程有时也被称为读心（mindreading）或心智化（mentalizing）。显然，“不可观察性原则意味着

① John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1865, pp. 243 - 244.

② Shaun Gallagher and Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London: Routledge, 2008, p. 202.

某种关于心灵的特定概念——笛卡尔式的关于心理状态所在的隐藏空间的概念”。^① 由此，密尔及其继承者均同意如下两种说法：（1）当我们观察另一个人时，我们看到的不是他的心理生活，而是“纯粹行为”（mere behavior）；（2）因此，我们相信不可见的他心的存在必须建立在对可见行为证据的推理（inference）基础上。笔者认为，对这两种貌似可信说法的怀疑都可以从现象学传统中找到系统的论证。

（一）纯粹行为的可见性

当某人的手指被风吹关闭的铁门夹住了，他很可能会以可预见的方式做出反应。在看到他的反应时，我们可能会问，我们看到的是什么？根据密尔概述的观点，我们看到的是“身体的改变”和“外在的举止”（outward demeanour），^② 后者在当代哲学文献中通常以“疼痛行为”（pain behaviour）为例子。^③ 根据密尔的说法，当考虑到我们需要从中推断出疼痛的存在时，我们就会得到一些关于这种疼痛行为应该是什么的迹象。当我们看到某人表现出疼痛行为时，我们随后对他疼痛的判断一定是基于一种对我们自己的疼痛行为和痛感之间相关性的推断。这种推断建立在对我们的疼痛行为和痛感之间的相关性的认识之上。那么，疼痛行为就是我们所说的“纯粹行为”，虽然我们通常用相关的感觉（疼痛）来描述，但严格地说，仅仅归因于行为就是归因于某种缺乏心智性的东西。仅仅看到某人的痛苦行为并不意味着看到他们所处的任何心理状态（疼痛）。

在对他人的观察中，我们只意识到纯粹的行为，这种说法是一种刻画他人经验的现象学断言，并且是由并非严格意义上的现象学作为动机的。一种观点认为体验与任何身体运动并不完全相同，该观点听起来很有道理。龇牙咧嘴是一回事，感受疼痛又是另一回事；微笑是一回事，体验欢乐则是另一回事。由于在别人的观察中我们毫无疑问地意识到身体的运动，故而我们似乎很自然地认为我们没有意识到体验。另一个相关的观点是，人们有可能假装它。一个演技高超的演员可以表现出与处于疼痛中的人相同的行为，而人们难以分辨他们的行为是真是假。这是因为在观察一个演员和一个真正疼痛的人时，人们意识到的是同一件事，即意识到的肯定只是行为，而不是疼痛本身。

① Shaun Gallagher, *Action and Interaction*, Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 78.

② 参见 John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1865, p. 243.

③ 参见 Tim V. Salomons, Richard Harrison and Nat Hansen et al., Is Pain “All in Your Mind”? Examining the General Public's View of Pain, *Review of Philosophy and Psychology*, Vol. 13 (3), 2021, pp. 683 - 698.

（二）他心的不可见性与推理

对纯粹行为的关心反映出密尔对笛卡尔传统的充分继承，这进而为当代心灵哲学中他心的认识论问题及由此衍生的经验科学假设奠定了基调。当代读心理论或社会认知理论面临的主要挑战之一，就是我们如何以及为什么开始将这些隐藏的心理实体或过程归属于某些公众可观察的身体的问题。相关的表述散见于诸多哲学家、心理学家和神经科学家的论著。

（1）心理状态和拥有它们的心灵必然是不可观察的结构，必须由观察者推断而不是直接感知。^①

（2）与行为主义者不同，正常的成年人归属于彼此（以及他们自己）不可观察的内在心理状态，例如目标、思想和感受，并使用这些来解释和预测行为。这种人类对行动的心理原因进行推理的能力被称为心灵理论（theory of mind）。^②

（3）推理涉及一种技术，即根据人物的外表——人物向世界展示的“面孔”，建立关于人物心灵的陈述：面部表情、手势、表达和行动……推理是从脸部转移到心灵。^③

上述不可见的议题（invisibility thesis）通常会在没有任何论证的情况下被研究者不假思索地抛出，甚至直接影响到神经科学数据的分析。由此，推理往往作为一种方法论的必然产物出场。正如认知神经科学家乔丽·科斯特-哈勒（Jorie Koster-Hale）和丽贝卡·萨克斯（Rebecca Saxe）在考察读心的脑功能成像时分析的那样：

颞上沟（superior temporal sulcus）很大……它包含一个可观察到的动作的躯体特定区图谱（somatotopic map）：他人的嘴部动作在前，接着是手和身体动作，然后是头部和眼睛的动作。一个耐人寻味的可能性是，位于颞上沟最后端的颞顶联结（temporo-parietal junction）也是该图谱的一部分。手和身体的运动传达了关于一个人正在做什么和打算做什么的信息，而头部和眼睛的运动传达了关于一个人正在看什么和看到什么的信息。因此，颞上沟可能包含一个他人动作的图谱，从外部可观察的身体运动（前端）向不可见的心理状态（后端）移动，最终到达右

① Susan C. Johnson, The Recognition of Mentalistic Agents in Infancy, *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 4 (1), 2000, p. 22.

② R. Saxe, S. Carey and N. Kanwisher, Understanding Other Minds: Linking Developmental Psychology and Functional Neuroimaging, *Annual Review of Psychology*, Vol. 55, 2004, p. 88.

③ Nicholas R. Helms, *Cognition, Mindreading, and Shakespeare's Characters*, New York: Palgrave Macmillan, 2019, pp. 3 - 4.

侧颞顶联结，它对一个人在想什么做出反应。^①

综上，关于我们对他人心理状态的判断是基于推理的建议，显然已经超越了认识论上的反思，渗进了经验科学的诸多见解和证据。然而，考虑到认识论、心理学或现象学对这一建议的解释总是密不可分地交缠在一起，所以有必要明确地区分它们。从认识论的角度看，密尔在前面的引文中提出的各种推论不需要描述我们在观察和判断他人情况下的实际思维活动。相反，它们描述了理性重建，暗示我们的判断是合理的，因为它们可以基于这样的推理来实现。从心理学的角度来看，这样的推理是我们实际做出的：我们根据对另一个人疼痛行为的感知，以及根据我们自己在经验案例中积累的信念，形成另一个人处于疼痛中的判断，即疼痛行为与疼痛相关。从表面上看，这个建议属于现象学范畴，因为我们是否进行这样的推论似乎对现象学的评估是开放的。然而，事实是否如此并不完全清楚，因为无意识推理的概念似乎既有意义，又超出了现象学的范围。正如密尔所说：“我们可能假想我们看到或感受到我们实际推断出的东西。”^②

我们真正关心的是这样一种传统认识论解读，即我们对他人心理生活的判断是基于纯粹行为的推理而被给予的，对他人心理生活判断的推理在本质上是可以透过反思我们自己的经验来实现的。胡塞尔和施泰因反对的正是这种观点和与之结合的相关观点，即我们仅仅意识到别人的纯粹行为。

三、他心并现何以可能？

对上述说法提出质疑的方式有很多种。其中，英国哲学家乔尔·史密斯（Joel Smith）提出的并现论对此进行了系统的反思。^③ 继承现象学传统，史密斯从视觉感知出发，抛出了一个有趣的论证。

视觉上的存在并不限于将光线反射到视网膜上形成视网膜图像的东西。不妨看看一个固态、不透明的物体，如一本书。光线从书的表面折射出来，被晶状体聚焦到视网膜上，形成一个图像。但是，光当然不是

① Jorie Koster-Hale and Rebecca Saxe, Functional Neuroimaging of Theory of Mind, in Simon Baron-Cohen, Helen Tager-Flusberg and Michael V. Lombardo, eds., *Understanding Other Minds: Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 148.

② John Stuart Mill, *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*, London: John Parker, West Strand, 1851, p. 4.

③ 参见 Joel Smith, *Experiencing Phenomenology: An Introduction*, New York: Routledge, 2016, pp. 161 - 180.

以这种方式从整个表面折射出来的，因为书的背面和内部被它的正面遮住了。把书的表面反射光线到视网膜的部分称为正面，书的表面无法反射光线到视网膜的部分称为背面，书的非表面部分称为内部。只有书的正面会将光线反射到视网膜上。我们是否应该由此得出结论，只有书的正面才是视觉上的存在？^①

对此，史密斯认为，胡塞尔和施泰因对该问题的回答必然是否定的。结合史密斯的论证与现象学的线索，我们可以从感知的相似性与对经验的知觉预期两方面入手给出一种现象学的本质直观。

（一）感知的相似性

史密斯指出，现象学传统关于活的身体的洞见奠基了他心并现的认识论基础。^② 他人经验的并现解释依赖于这样的说法，即他人的身体看起来与我自己的活的身体相似。换言之，它们是作为同一类型（人类身体）被经验的。这就是感觉活的身体的类比转移（*analogising transfer*）的依据。正如施泰因所说：“把异己的活的身体解释成我这种类型，有助于理解对另一个人的‘类比’讨论的意义。”^③ 但是，我们也可以提出反对意见，毕竟我的身体看起来和别人的身体没有那么相似。我自己的身体是从一个固定的角度呈现的，头部及身体的整个背面都处于视野的盲区（如果不借助特殊的工具，如镜子）。

胡塞尔意识到了这个问题并提出了一种解决方案，即一个人不会体验到异己的身体和自己身体之间的结对（*pairing*），而是自己的身体像异己的身体所在的方式那样出现。另一个人的身体，就像他说的：

它不会与我当时实际属于我的活的身体（在这里的模式）的显现方式结对；相反，它会以再生的方式唤醒另一个直接类似的显现，包括在构成我的活的身体系统中，作为空间中的一个身体。这让我思考“如果我在那里”，我的身体会是什么样子。^④

然而，史密斯认为，这看起来很可能不足以解决问题。这是因为尽管有一种感觉，如果我在那里，异己的身体看起来确实像我自己的身体，但它看起来并不像我在那里时我的身体会是什么样子。如果我真在那里，我的身体

① Joel Smith, *Seeing Other People*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 81 (3), 2010, p. 735.

② 参见 Joel Smith, *Seeing Other People*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 81 (3), 2010, pp. 731 - 748。

③ Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, trans. Waltraut Stein, Washington, D. C. : ICS Publications, 1989, p. 59.

④ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns, The Hague: Springer-Science + Business Media, 1960, pp. 117 - 118.

看起来会和现在一样。活的身体是知觉空间的零点。如果我的身体在那里，那么我就会在那里体验它。要想回应这个问题，传统认识论的建议是假设异己的身体对位于这里的人来说，如果我在那里，我自己的身体看起来也是类似的。然而，这似乎是循环论证，因为这样的观点似乎预先假定有能力表征除我之外的另一个人的视角。^①

如果我们重返现象学传统，不难发现，我并不是通过视觉感知来感知我的身体是活的。更确切地说，我通过身体的意识觉知，从我内部体验到自己的身体是活的。例如，感觉到位置等。也就是说，在我的身体和感知到的异己的结对之间产生了一种结对经验，这是一个能够转移对活的身体的感觉的结对，它必须符合如下情况：那个身体被体验为类似于我自己的身体，是通过身体意识从内部被给予的。然而，我不是通过身体的意识来感知他人身体的，而是通过外部的视觉等感觉来意识的。那么，在什么意义上，我的身体通过身体意识显现出来的样子与我们看到的他人的身体是相似的？对我来说，我的身体的感受方式与别人的身体看起来的方式很不一样。如果这是正确的，那么胡塞尔和施泰因的如下主张可能会被拒绝——我们体验到别人的身体与我们自己的身体分别是一对中的一个，并且以这样一种方式为基础，将对活的身体的感觉从我自己的身体类比转移到异己的身体。

为了解决这种担忧，施泰因声称，我对内在活的具身性的体验和我对身体作为异己身体的体验之间存在一种融合（fusion）。根据她的说法，虽然只有从内部对一个人的身体的体验才可以将其呈现为活的，但通过外部意识，它也被并现为活的。关于他人的经验，由于外部知觉和身体知觉的融合，我们将自己的活的身体解释为一个物理的身体，这个解释是有依据的。它也被空间上改变肉体的可能性担保，最后在保持其类型的同时被在假想中修改其真实属性的可能性证明。^②

因为内在和外在的融合，我在视觉上意识到我的身体是活的。因为我也意识到我的活的身体是一个事物，我可以想象它在那里，所以对异己身体的体验可以和我的身体结对，就像它在那里时看起来的那样，在这种体验中，它自己也会被并现为活的。

我的身体作为一种内在性、一种意志结构以及一个觉知维度而被给予我，但同时它也作为以视觉和触觉显现的外在性给予我。在后一种体验中，

① 参见 Joel Smith, *Experiencing Phenomenology: An Introduction*, New York: Routledge, 2016, p. 172。

② 参见 Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, trans. Waltraut Stein, Washington, D. C.: ICS Publications, 1989, p. 58。

我自己的自我-经验以具有自我性 (ipseity) 和他异性 (alterity) 之间显著的交互作用为特征, 按照胡塞尔的观点, 这正是同感成为可能的不可或缺的一个要素。^① 同样, 施泰因认为, 内部和外部感知之间的融合依然在我自己这里发生了。当我移动自己的四肢时, 我不仅仅是在动觉上觉知到它们, 而且我对运动还有外体感的 (exteroceptive) 和触觉的感知。简而言之, 正是因为我的身体是同时以物理的身体和活生生的身体被给予的, 所以我才可能以感性的方式同感到具有相似构成的他人的身体。一个没有活的身体的纯粹自我无法感知和理解其他活的身体。^②

按照施泰因的解决方案, 我自己的身体是与另一个身体结对的, 由于融合, 我意识到我的身体是一个事物, 这样我就可以想象如果它在那里会是什么样子。这似乎依赖于把它作为一种事物的意识, 它可以是一种不同于它实际上作为存在而体验的方式, 即它作为一种对象的意识。然而, 根据上面提出的交互主体性经验实际上是任何事物作为客观事物 (超越我们对它的经验的事物) 的经验的条件, 这种把自己身体作为对象的意识依赖于他人的经验, 因此不能作为经验他人的基础。

(二) 对经验的知觉预期

史密斯认为, 对并现的另一个挑战不是关注结对解释而是关注并现主张本身。很明显, 这个挑战存在一种否定类比 (disanalogy): 将“我意识到事物的非正面的一面”类比为“他人的主观状态”。^③

胡塞尔使用术语“预期” (anticipation) 来描述在知觉经验中事物并现的方面是如何被给予的。预期的是进一步的体验, 它取决于我或物体的运动。所以, 当我看到窗外的树时, 它的背面是并现的, 这是一种期待, 如果我绕着它走, 它就会完全呈现。基于这种对并现的理解, 对要并现的事物, 将其带入完全视野, 这必须是可能的——或者至少看起来是可能的。^④ 由此, 胡塞尔强调了感知是预期性的——这种预持 (Vorgriff) 关注的是被共同意向的事物——并且以这样一种彻底的方式, 即便在那些以感知的方式被给予的内容本身中, 仔细观察也会发现, 存在一种预持的因

① 参见 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 165 - 166。

② 参见 Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, trans. Waltraut Stein, Washington, D. C.: ICS Publications, 1989, pp. 81, 99。

③ 参见 Joel Smith, *Experiencing Phenomenology: An Introduction*, New York: Routledge, 2016, p. 175。

④ 参见 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns, The Hague: Springer-Science + Business Media, 1960, pp. 117 - 118。

素。事实上，在感知中没有哪样东西是纯粹地和充分地被感知的。对此，他写道：

不恰当显现的对象规定性是被统觉到的，但是它们并不是“被感觉到的”，并不是通过可感物得到呈现的，例如，通过感觉材料。很显然，它们是被统觉到的，否则我们眼前将不存在任何对象，甚至不存在（对象的）一个面，因为事实上只有通过对象这才能成其为一个面。^①

从中我们不难发现上述看法前瞻性地回应了本文提到的史密斯的疑问：是否“书的正面才是视觉上的存在”？同样的道理也适用于我视野中的异己身体。它将从一个特定的角度被看到，它被遮挡的侧面仅仅是并现，所以是预期感知到的。但是，对一个异己身体的所谓并现为活的——感觉的位置、方位的零点等，似乎不能这样说，因为我无法用任何视角将这些特征全部呈现。除了并现，它们不可能在任何其他存在形式中呈现。胡塞尔对此很熟悉：

体验别人不可能只是一种共现 [并现] ……这类共现涉及验证的可能性，通过一个相应的令人满意的呈现方式（后面变成前面）；然而，在引领进入另一个原始领域的共现情况下，这种验证必须先验地被排除在外。^②

不过，史密斯认为，这给上述观点留下了一个特别紧迫的问题。很明显，并现的解释在根本上依赖于并现的概念。但是，并现概念的描述方式难以承担它在解释中分配给它的角色。^③

事实上，在《笛卡尔式的沉思》中，胡塞尔本人对这种担忧有过明确的回应：在并现对方心理生活面貌的情况下，感知到的预期是身体行为的进一步呈现，这些呈现适当地并现出相关的经验特征。例如，如果我看到一个眼睛睁开的身体，面对着一棵树，我的感知经验将会从一个特定的角度并现这棵树。这涉及的是一种对经验的知觉预期，当身体适当地移动，将会从不同的视角看到这棵树。用胡塞尔的话说：

关于他人的经验，很明显，只有通过以综合和谐（synthetically

① Edmund Husserl, *Thing and Space: Lectures of 1907*, trans. Richard Rojcewicz, Dordrecht: Springer-Science + Business Media, 1997, p. 46.

② Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns, The Hague: Springer-Science + Business Media, 1960, p. 109.

③ 参见 Joel Smith, *Experiencing Phenomenology: An Introduction*, New York: Routledge, 2016, p. 175.

harmonious) 的方式进行的新的共现, 它才能令人满意地验证其延续。^①

根据这一建议, 并现另一个人的心理生活涉及他“不断变化但不断和谐的行为”。虽然这确实对澄清并现解释中的关键概念起到了一定的作用, 但似乎并不令人满意, 因为人们可能会抱怨, 这样的解释只是给了我们更多对行为的体验, 而我们想要的是对他人心理生活的体验。按照胡塞尔的观点, 在面对面的交往中, 相对于对象的背面, 我不仅以更为生动的方式把握到他人、他或她的经历,^② 而且更重要的是, 对象仅仅是被共现的侧面可以源初地呈现给我。

在这种情况下, 对另一个人心理生活的体验实际上只是对更多行为的预期。这似乎不足以为全面理解对方的视角奠定基础, 因为它不会让我们感觉到对方的经验生活是什么样的。我们仍然需要一些解释, 说明我们不仅意识到异己的身体以各种预期行动, 而且还意识到作为体验的主体是怎样一回事。幸运的是, 对当代支持他心并现论且严肃对待其反对意见的人来说, 当代认知科学与神经科学为胡塞尔和施泰因的论点提供了一种无法触及的自然化例证。

四、具身性：对他心并现论的重构

在第二部分, 我们曾提到他心问题的传统认识论预设了两条思路。第一条思路是, 既然我们对他人的身体行为有感知是毫无疑问的, 而且心理状态和身体行为不是一回事, 那么我们就应该同意我们不是对心理状态的感知, 而是对纯粹行为的感知。一旦我们认可史密斯的并现论, 就意味着虽然我们承认确实体验到身体行为, 但我们也坚持体验到心理状态。因此, 根据这一观点, 我们意识到行为并现了另一个人的主观的、经验的生活。这显然不是一种纯粹行为。第二条思路始于这样一种认识, 即一个演技高超的演员可能做到完美地假装表达行为。此外, 既然在观察超级演员和处于痛苦中的人时, 人们意识到的是同一件事, 这件事必须是纯粹行为, 而不是痛苦本身。下面, 笔者将论证上述两条思路在当代具身性议题中是如何被宣告失败的。

(一) 不纯粹的纯粹行为

在认识论背景下, 第一种思路遭遇来自当代心灵哲学与认知科学中具身

^① Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns, The Hague: Springer-Science + Business Media, 1960, p. 114.

^② 参见 Edmund Husserl, *Zur phänomenologie der intersubjektivität, Texte aus dem nachlass, zweiter teil: 1921 - 1928*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 486.

性 (embodiment) 理论的挑战。具身性的认识论价值首先在于弥合了可见的行为与不可见的心灵之间的鸿沟。由此, 对任何现象学意义上的陌生的身体来说, 既不存在绝对纯粹的行为, 也不存在完全私密的心灵。这不意味着现象学旨在辩护如下主张:

一切都是开放的, 或者他人是完全透明的。我并不认为他人心理生活的每个方面都是可以直接通达的, 而仅仅论证这样一个现象学提议——我们可以直接亲知他人心理生活的某些方面, 而当前社会认知研究应该认真对待该提议。^①

对此, 弗雷德·德雷茨克 (Fred Dretske) 关于直接感知 (direct perception) 的论证可以为具身性在他心并现上的可能性提供反向的验证。德雷茨克认为, 我们也许能够看到 (并据此知道) 另一个人在生气, 即使我们不能看到他的愤怒。如果不这样想, 就会犯下一个谬误。^② 想象一下, 如果我们认为仅仅因为我们看不到风 (移动的空气), 所以我们也看不到有风, 我们就犯同样的谬误。为什么说这是一个谬误? 这是因为首先我们看不到 (干净的) 空气似乎是可信的, 干净的空气是透明的。如果在某些情况下, 我们可以说看到一些空气体, 我们实际看到的是空气中的灰尘颗粒和类似物。如果我们不能看到空气, 那么我们也看不到运动的空气, 即我们不能看到有风。然而, 很明显, 我们可以看到有风, 如通过看到树叶的摇曳。因此, 认为我们需要看到风 (即运动的空气) 本身才能看到有风, 这显然是错误的。由此, 如果我们接受德雷茨克关于风的观点以及更普遍意义上的观点, 即我们不能认为看到某个物体有特定的特征或属性时, 那么我们能够看到该特征或属性本身是一个必要条件。如果诸如愤怒、喜悦之类的他人心理生活是具身的, 那么它们——或者至少是它们的外在的、身体的方面——就是有形的, 就像我们看到桌子、苹果和面部扭曲一样。如果心灵没有外在的方面, 那么我们就不能用这个方法看到它, 但这并不意味着我们对他的了解是不能由感知直接通达的。

事实上, 不仅仅是情绪, 诸如意图、信念等以命题态度呈现的某些复杂心理状态, 也可以与表达行为一起并现。意图不是隐藏在颅内的实体, 而经常具身化呈现在表达行为中, 已经可以被直接感知。人类运动学 (human kinematics) 研究显示, 动作执行者的意图的确可以对随后的动作产生调控。其中, 伸手抓握 (reach-to-grasp) 动作甚至可以在执行指向相同物体但具有不同意图的动作时被调控。鲁内松 (Runeson) 等发现, 观看

^① Dan Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 185.

^② 参见 Fred I. Dretske, *Perception and Other Minds*, *Noûs*, Vol. 7 (1), 1973, pp. 34 - 44.

灯下演出的观众只需观察演员的运动，就可以准确判断演员举起的盒子的相对重量。此外，观众可以根据演员的运动，在他们实际举起之前，准确地判断出演员期望举起的重量。他们甚至可以分辨出演员什么时候假装举起一个很重的箱子，分辨出箱子的实际重量和演员想要传达给观众的重量。^① 马提尼克（Marteniuk）等的研究发现，当动作执行者将一个物体小心地放到一个小容器中时，其动作的运动学轮廓较之放到一个大容器中是存在显著差异的。^② 与这些结果相一致，舍伯勒（Schuboe）等的研究显示在朝向一个瓶子的动作之间的运动学差异依赖于其意图是用来倒水还是用来放置。^③ 贝奇奥（Becchio）团队开展的一系列研究发现，合作动作与竞争动作、社会性动作与非社会性动作、个体动作与交往动作在运动学方面存在显著差异。^④

（二）假装是不完整的表达统一体

第二条思路的问题是，在对处于痛苦中的人的经验中，人们意识到他们的痛苦（通过它并现的方式），而在对一个演员的经验中，人们没有意识到痛苦，但又似乎意识到了：当人们观察到一个演员在痛苦中扮演某人的角色时，他会有一种非真实的体验。这位演员看起来很痛苦，但实际上并没有。米切尔·格林（Mitchell Green）认为：“一个人在表达痛苦的同时又不感到痛苦，那他的行为就是在表达痛苦的同时又不表达自己的痛苦。”^⑤

虽然施泰因对此曾表示，“在每一次经验中，欺骗在这里也是可能的”，但是，她也指出，假装的情绪作为一种未表达的情绪是不完整的情绪。^⑥ 她将这种表达称为情绪的经验外化（experiential externalization），并认为这二

① 参见 Sverker Runeson and Gunilla Frykholm, Kinematic Specification of Dynamics as an Informational Basis for Person-and-Action Perception: Expectation, Gender Recognition, and Deceptive Intention, *Journal of Experimental Psychology: General*, Vol. 112 (4), 1983, pp. 585 - 615。

② 参见 R. G. Marteniuk, C. L. MacKenzie and M. Jeannerod et al., Constraints on Human Arm Movement Trajectories, *Canadian Journal of Psychology*, Vol. 41 (3), 1987, pp. 365 - 378。

③ 参见 Anna Schuboe, Alexis Maldonado and Sonja Stork et al., Subsequent Actions Influence Motor Control Parameters of a Current Grasping Action, *Proceedings of the 17th IEEE International Symposium on Robot and Human Interactive Communication*, Munich: Technische Universität München, 2008, pp. 389 - 394。

④ 参见 Cristina Becchio, Atesh Koul and Caterina Ansuini et al., Seeing Mental States: An Experimental Strategy for Measuring the Observability of Other Minds, *Physics of Life Reviews*, Vol. 24, 2018, pp. 67 - 80。

⑤ Mitchell S. Green, *Self-Expression*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 26。

⑥ 参见 Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, trans. Waltraut Stein, Washington, D. C.: ICS Publications, 1989, pp. 86, 57。

者形成一种自然的统一,^①并且是由自然和意义而关联起来的,而不是以因果性关联起来的。^②奥弗加德则利用析取论解释(disjunctive account)为施泰因的判断做出辩护:

真正发泄愤怒的人和假装愤怒的人之间的区别,不是前者有愤怒的行为加上一种愤怒的感觉,而在后一种情况下只有行为(或者更确切地说,那加上欺骗的意图)。相反,尽管这两种行为是为了运动的运动,对外部观众来说无法区分两者,但它们是不同类型的过程。在一种情况下,可见的行为是一个人以愤怒的态度对待这个世界;在另一种情况下,它不是这样的。^③

对他人情绪的感知侦测(perceptual detection)的经验科学研究,为我们能够感知他人的情绪提供了大量的证据。以现象学意义上活的身体作为枢纽,非语言表达性行为传达情感,阐明关于人际关系的态度,展现一个人的个性,并在社会互动的动态方面,如话轮转换(turn-taking)、反馈和注意等方面起着至关重要的作用。一致的手势和姿势传达了话题和兴趣的相互联系,还能在合作伙伴之间建立融洽的关系,并且拥有古老的种系发生学源流。^④

然而,在很多日常情况下,一个手势、面部表情或整个身体的表情表达的信息与一个人的语言表达不一致,从而突出了另一种手势与语言的不匹配。来自情感实验室的证据显示,头部和身体的暗示(面部表情与姿势、手势、动作等)包含不同的情感信息。前者携带有关特定情绪或正在经历的影响的信息,但很少携带有关唤起的强度或水平的信息;后者携带着关于觉醒强度或水平的信息,但很少携带有关特定情绪或影响的信息。^⑤所以,当与朋友互动时,我可能会感到他头部和身体情绪暗示之间的情感不匹配——也许我的朋友坚持没有什么是不对劲的,并令人信服地假装微笑,然而我认为某种沉重的姿势表明他有心事,我因此可以利用这一不匹配的经验,进而希

① 参见 Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, trans. Waltraut Stein, Washington, D. C.: ICS Publications, 1989, p. 87.

② 参见 Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, trans. Waltraut Stein, Washington, D. C.: ICS Publications, 1989, p. 59.

③ Søren Overgaard, Other People, in Dan Zahavi, ed., *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 476.

④ 参见 Michael A. Arbib, From Mirror Neurons to Complex Imitation in the Evolution of Language and Tool Use, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 40, 2011, pp. 257 - 273.

⑤ 参见 Dacher Keltner, Disa Sauter and Jessica Tracy et al., Emotional Expression: Advances in Basic Emotion Theory, *Journal of Nonverbal Behavior*, Vol. 43 (2), 2019, pp. 133 - 160.

望他能和我沟通他遇到的麻烦，以便我能给予他必要的安慰。因此，姿势和身体表情常常出人意料地、精微地揭示某种信息，他人的认知和情感状态信息既能通过身体行为阐明状态本身的实质方面，也可以潜在地发出一种或另一种不匹配的信号，而接收者可以利用这种信号来改变他人的输入，并以此转换信号发送者的认知和情感状态。因此，假装作为不完整的表达统一体并不像传统读心理理论理解的那样完全无法被直接感知。

五、结论

无论是对认识论还是对现象学来说，他人的经验都是一个永恒的话题。准确地描述这种意识以及胡塞尔与施泰因所说的与世界并现的东西，是非常有意义的。特别是，如果我们发现在某种程度上交互主体性牵涉任何对象的经验这一观点是可信的。史密斯的并现论汲取了以胡塞尔和施泰因为代表的现象学养分，进而为当代的他心直接感知理论提供了一种新的例证。并现论重新赋予感知在通达他心上的首要地位，可以解释生活世界中诸多人际互动的发生。

我们可以考虑以下情境：我在走廊上遇见同事，他告诉我他母亲因疾病去世了，我觉知到了他的悲伤。这是一种什么样的觉知？我看到他悲伤的方式与看到他衬衣上黑色袖章的方式不同。我显然是在他忧伤的表情中看到了他的悲伤。按照施泰因的理论，这种更为复杂的行为令我们能够对表情中表达的情绪进行共同统握（co-apprehension）。这是为什么？尽管我缺乏对这种悲伤的第一人称体验（它并不是作为我的悲伤而被给予），但是我感受到了我朋友的悲伤而不是去想象或对朋友的悲伤进行推理（例如，读心理理论预设的那样或运用心灵理论）。由此，施泰因将同感区别于那些对他人的经验更具认知特征的理解，因为这些理解不是直接地把握经验。假如我的朋友发微信给我，告诉我他因为母亲去世而深感忧伤，基于这些信息，我可以理解他的心理状态，但是他的忧伤并不是以感知（或并现的）方式给予我的。在这种情形中，我们就是以一种非直接的方式去理解他人的，这种方式是派生出来的，并且回溯到作为对他人经验更为基本的经验性理解的同感。在施泰因看来，正是这种经验被给予的可能性被那些支持类比论证的研究者们忽略了。当然，施泰因并不会否认我们偶尔也会运用某种推理或心灵理论，但是在她看来，这绝不会为我们提供关于他人心灵的经验，而仅仅给予我们一些关于他人心理状态的可能知识。^①

^① 参见 Edith Stein, *On the Problem of Empathy*, trans. Waltraut Stein, Washington, D. C. : ICS Publications, 1989, pp. 20 - 29.

胡塞尔曾深刻地指出，他人是作为一种具有心灵（mindedness）的对象而被给予的，他人的思维、情感、欲望直观地体现在姿势、语调和面部表情中。事实上，他人的表达性从一开始就具有心理学意义。并且，按照胡塞尔的观点，正是同感令我们能够理解并把握这种心理学的意义。因此，胡塞尔明确地反对了那种认为同感统握应该包括两个步骤的观点：第一个步骤，他人先被感知为某个一般的物理对象；第二个步骤，通过某种投射，赋予它一个心灵或灵魂。^①这恰恰是以读心理论或心灵理论为代表的他心推理主义（或间接通达立场）隐匿的预设。

受上述现象学观点启发，史密斯的并现论旨在揭示：由于社会性是我们经验生活中一个绝对无处不在的面向，故而必须正确对待它，从而准确地把握他人的经验涉及什么。本文对史密斯并现论的初步重构尝试提供这样一种观点：既然“我”的心灵“拥有”一个身体，或进一步说拥有一个被具身的身体，“我”就因而有能力知道“我”周围的其他身体也是同样被具身的心灵。这里应该消失的差异是一个概念性的问题。如果“我”在本质上是一个具身的心灵，那么理解他人的心灵如何在“我”周围看到的身体中被实例化就消解了根本性的认识论障碍。

当然，虽然胡塞尔和施泰因为认识论或概念意义上的他心通达做出的现象学辩护在某些方面是令人信服的（例如，关于我们对他人的认识是知觉的而不是推理的观点），但在经验意义上对他心并现议题的深度刻画仍存在诸多暧昧不清或相互抵牾之处（例如，对综合和谐的具体发生机制的深度刻画）。对此，史密斯的并现论试图诉诸一种“面对面读心”的知觉解释予以推进。^②然而，围绕并现的发生问题仍遗留下诸多经验性机制上的疑难，尚待实验心理学、神经科学与现象学的持续对话给予新的自然化反思。

（责任编辑：李 涛）

① 参见 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 235 - 244。

② 参见 Joel Smith, *The Phenomenology of Face-to-Face Mindreading*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 90 (2), 2015, pp. 274 - 293。