

爾 賴

「論心靈概念」



宏 裕 洪

壹、關於本書

這篇文章是本世紀討論心靈哲學的最重要文獻之一。也許可以說是近二十年來，英語世界關於心靈哲學問題最重要的一篇文章了。作者是英國日常語言學派哲學家賴爾（Gibert Ryle），生於一九〇〇年，從一九四五年到一九六八年，任牛津大學形上學教授。一九四七年繼英國大哲莫爾（G. E. Moore），接掌學世聞名、最重要的哲學雜誌——心靈（Mind）的主編任務，一直到一九七一年始卸重任。近廿五年的編輯工作，對人類文明提供了令人難以磨滅的貢獻。一九七六年賴爾不幸逝世，哲學界均引以為憾，心靈雜誌特別出賴爾專號，以紀念這位傑出的哲學家。

賴爾一生致力於哲學方法學、哲學邏輯與心靈哲學方面的研究，他同時也是柏拉圖專家。一般而言他的著作涵蓋面很廣，包括哲學史、道德哲學方面的論述。他是一個受過傳統的嚴格學院訓練的哲學家，不像維根斯坦（姑且稱之草莽派哲學家），雖然賴爾與後期維根斯坦極為相近。

賴爾有名的文章「系統性誤導的語言表式」（Systematically Misleading Expressions, 1931），是他較早的重要文獻。這篇論

文提出的部份觀點，與後期維根斯坦有異曲同工之妙。賴爾與維根斯坦都認為哲學活動乃是一種治療的活動，企圖解消基本概念之誤用。人們常把文法上的異同當作邏輯上的異同，混淆了表層文法與深層文法，因此誤用了語言概念，導致系統性的誤導。哲學活動便是要消除這種誤導，認識語言的邏輯結構。這篇文章有很濃的理想語言學派的色彩，賴爾本人後來亦承認本文提出的方法不是一個好的哲學方法。一九五四年他提出另一篇論文「兩難式」(Dilemmas)，個正了上文若干弱點。在這篇文章中，賴爾指出許多哲學問題本身呈現出兩難的形式，我們常同時持有兩個或兩個以上的不相容的觀點。解決此兩難式的方法，不是選擇一個牛角去鑽，而是澄清被混淆與誤用了的概念。

一九四五年，賴爾升任牛津教授，就職演說的論文是「哲學論證」(Philosophical arguments)。文中提出了較具建設性的觀點。他提出了一種哲學方法，用以決定如何避免荒謬的推論，怎樣的論證是有效的，怎樣的表層文法會導致誤導，不同的概念如何互相關連，不同的概念有何不同的作用等等。這篇文章與一九三七年的「論範疇」(Categories)，對瞭解賴爾的心靈哲學頗具重要性。

賴爾在「笛卡兒的神話」這篇文章中，提出範疇誤謬的理論。當然在上節二篇文章中，賴爾已經談到這個理論了。這個理論分析之精闢，創意之豐富，使他在心靈哲學方面素享盛名。對西方哲學家而言

，幾千年來的哲學均在心物之間徘徊，不是趨向唯物便是唯心，糾纏於心物的困局中。古來許多西方大哲，均試圖爲心物架橋，或則取消其中之一，但仍不脫心物的框局之中，不能自拔。西方哲學「不能無『我』」，這由其語言特性可見端倪。英文不能無主詞，像陶淵明的詩「採菊東籬下，悠然見南山」，若譯成英文一定要加個主詞「我」（或「他」、「你」）。「我」有心理的「我」與物理的「我」，即心靈與身體（物體）。那麼，身心之間如何交互作用呢？非物質的精神如何影響（或支配）物質身體呢？身體如何影響精神呢？心物之關係是怎麼樣的呢？由於西方哲學的特殊氣質，使西方大哲不易跳出心物對立的困局，這與其宗教有關，與其文明的母源——希臘神話亦有關。中世紀的經院哲學，更強化了通行西方的心物對立觀。賴爾的哲學若在中國也許不算什麼，因爲中國哲學自古以來，早就打破了人與自然、心與物的對立。如老子的抱一，莊子的萬物與我爲一、萬物皆一通天下一氣耳、旁礴萬物以爲一，遊心於无何有之鄉而合氣於廣漠之野等，均象徵沒有主客、物我、是非、生死的對立。（引自王煜老莊思想論集）惟中國哲學偏重於價值哲學與生命哲學，未能發揮於知識論與形上學，殊爲一憾！賴爾在西方社會中能有此突破，跳出心物之對立，又能致力於形上學與方法學之研究，實值我邦借鏡。

笛卡兒學派認爲，人類是由心靈與物質（身體）兩種實體所構成，人就好比是精靈住在機器中，精靈即精神，機器即身體（物質）。

賴爾稱此為「機器中的精靈神話」。賴爾並否定心理事件的存在，他只是認為心理概念與物理概念，在語言的邏輯結構上分屬於二不同的範疇，不能把心靈與物質當做二個並行的實體。笛卡兒誤把心靈與物質視同為一個範疇，因此產生了範疇的錯誤。「範疇的錯誤」就是他在「論心靈概念」這本書中所用的方法學概念。這個理論類似羅素的類型論 (theory of type)。賴爾因此認為，像心身如何交互作用等問題，根本沒有答案。我們不可接受唯心論或唯物論來解除這些問題，如他在「兩難式」一文中所言，接受任何一造均只是選擇一個牛角來鑽而已。賴爾之發現，在西方不啻是驚人且叛逆之事！

「笛卡兒的神話」一文收於賴爾的「論心靈概念」(The Concept of Mind, 1949) 一書的第一章。第一章是最重要的一章，以下各章均循該章的基本觀念，以分析心靈概念的諸樣相。賴爾在其書導言中說道：「本書之論證非在增加吾人對心靈的知識，而是修正某些（有關心靈的）知識的邏輯結構。」

本書被譽為：「最近二十年來，在英國出版的二、三本最重要的一般哲學經典名著之一。」(S. Hampshire in Mind) 可見其評價之高。筆者計劃譯出該書，以饗國內哲學同好，但迄譯費時，謹應「書評書目」編輯先生之請先行譯介為該書靈魂之首章，借供國內方家略窺一斑。

貳、笛卡兒的神話

(1) 權威性的教條

關於心靈(Minds)的性質與地位，在理論家，甚至一般人之間，流行着一種權威性的理論。許多哲學家、心理學家和宗教教師都非常贊同該教條的主要論文，雖然他們也承認該教條有某些理論上的困難，但他們都假定只要略加修訂該教條的理論架構，便可克服這些困難。在這裏，我們將指出該教條的中心原理是不合理的，而且與我們所知道的心靈整體相衝突，只要我們不以玄思的方式來思考這個問題。

這箇主要來自笛卡兒的權威性教條便是如此。除了白痴嬰兒這些可疑的例外之外，任何人類均擁有一個身體和一個心靈。有的人可能喜歡說，每一個人類就是一個身體加上一個心靈。他的身體和心靈通常束縛在一起，等到身體死亡後，他的心靈却繼續存在而且有所作用。

人的身體是在空間之內，而且受到支配空間內所有其他物體的機械法則的支配。身體的歷程和狀態可由外在的觀察者觀察到。所以人的身體生命和動物及爬蟲的生命，甚至和樹木、水晶體和星球的歷史一樣，同是公開的(可觀察的)事件。

然而心靈卻沒有空間性，它們的作用也不受機械法則的支配。一個人的心靈工作不能由其他的觀察者所目擊，它的過程是私密的。只有我能直接認識到我自己的心靈的狀態與歷程。所以，一個人生活在二個並行的歷史中，其中之一由他的身體中所發生的，或外界施與該身體的事件所組成；另一是由他的心靈中所發生的事件所組成。前者是公開的，後者是私密的。前者歷史中的事件就是物理世界中的事件，後者歷史中的事件則為心理世界中的事件。

關於一個人到底可以直接監視到全部或部份他自己的私密歷史的情節，一直是很受爭論的問題。然而，依據這個權威性的教條，至少有某些情節是可以直接而毫無問題地認識的。在意識、自我意識和內省中，他直接地而且真正地知道他的心靈的現時狀態和作用。他對物理世界中與他同時存在的、相隣近的一些

情節（事件）可能多少有些不確定，但對時時刻刻佔據他心靈的事件，至少有一部份是完全確定的。

對此兩個生命和兩個世界的二分，我們通常說，屬於物理世界的事物與事件，包括身體，是外在的；而心靈的工作是內在的。這種內在、外在的對當說法當然是一種比喻，因為心靈沒有空間性，所以不能說心靈在空間上在某些事物之內，或者有某些事物在心靈之內。但這種比喻是很平常的，而且有些理論家玄想皮膚外或近或遠的物理刺激，如何在腦殼中產生反應；或頭蓋骨下的決定如何命令其四肢運動。

即使把「內在」與「外在」解釋為一種比喻，一個人的心靈和身體如何互相影響，仍有許多理論上的困難。心靈所意志的，由雙腿、手臂和舌頭去執行；耳眼所聽聞的與心靈所知覺的有關；愁眉苦臉和笑容顯露出心靈的心情；而身體的責罰則希望能促進道德。但私密歷史事件與公開的歷史事件之間的實際作用仍很神秘，因為依照我們對私密歷史事件和公開歷史事件的定義，這些實際作用無法歸屬於任一類。個人內在生命史的自傳不能描述和報導它們，別人對他所描述的個人的可見的生涯史，也不能報導它們。心靈

與身體之間的實際作用無法用內省和實驗來測知。它們是理論上的皮球，在生理學家和心理學家之間踢來踢去。

在這個多少有些比喻性的二分法（把人的生命二分為私秘的心靈和公開的身體）之下，似乎有一較深刻的哲學假定，假定有二個不同種類的存在或狀態。存在或發生的事件可能是物理存在的狀態，或者可能是心理存在的狀態。多少有些類似於錢幣具有正反兩面，或多少像生物有陰陽之別，假定某些存在是物理的存在，其他的存在則是心理的存在。物理的存在必需在時空之中，心理的存在則不在時空之中，這是必要的性質。物理的存在由物質構成，或者是物質的作用；心理的存在則由意識組成，或者是意識的作用。

心靈與物質之間恰恰相反，這個相反通常如下所述。物質位於公共領域中，即所謂的「空間」中，同時在某一空間中的一個物體所發生的事件，機械地關連於另一空間的另一物體所發生的事件。但心理事件則發生在絕緣的、隔離的領域，即所謂的「心靈」（*mind*）中，除了心靈感應之外，某一心靈中所發生的事件與另一心靈沒有直接的因果關連。只有透過公

共的物理世界的媒介，一個人的心靈才能影響到另一個心靈。心靈是它自己的地方，我們每個人的內在生活，都像漂流孤島的魯賓遜一樣。人們能夠看、聽和搖動別人的身體，但他們對他人心靈中的作用是完全盲聾的，而且不能對他人的心靈產生任何影響。

我們能獲得那種關於心靈的作用的知識呢？依據權威性的教條，從一方面而言，一個人對其自身的心靈作用有最能設想的、直接的知識。心理狀態和歷程是（或通常是）意識狀態和歷程，而彰顯這些心理狀態和歷程的意識不會產生幻象，而且毫無可疑之餘地。一個人現時下的思維、情感、意志、知覺、記憶和想像本身就會「放出磷光來」，它們的存在和性質必然會顯露出給它們的主人。內在的生命便是這種意識的河流，因此若說心靈（它的生命便是此一河流）不能察覺到通過它的事物，那是很荒謬的。

佛洛伊德最近所引證的證據，似乎顯示出這意識之流有一些為所有者所不知的支流。人們是由他們極力反對其存在的衝動所驅使；他們的一些想法和他們所願意承認的想法有異；他們以為有些行為是他們所意願去做的，而事實上他們並不願意。他們完全被自

己的偽善所欺騙，他們很順當地忽略了關於他們的心理生活諸事實，依據權威理論，這些心理生活是該私屬於他們自己。執權威性理論者主張，在任何正常的環境下，個人必能直接地、真正地掌握到他自己的心靈當下的狀態與工作。

個人除了有當下的意識資料外，通常認為亦能經常從事一種特殊的知覺活動，稱之為內在知覺或內省。他能檢視（非視覺的）心靈中的活動。他不僅能細看或詳察通過他的視覺的花朵，和傾聽與區辨通過他的聽覺的鐘聲的音調，他亦能不透過任何身體上的感覺器官，反省地或內省地看見當下他內在生活的事件。一般認為這種自我觀察是不會產生幻覺、混淆和懷疑的。心靈報導其自身的事件比其所報導的物理世界中的事物，所擁有的最高度的確定性更為確定。感覺知覺可能發生錯誤或混淆，而意識和內省却不可能產生錯誤和混淆。

由另一方面來看，個人不可能直接接近他人的內在生活中的任何事件。他充其量只能從他人可以觀察得到的身體行為，和他自己的行為加以類比，從自己的某類行為表徵某種心靈狀態這一事實，來推論他人

亦具有此一心靈狀態，而這種推論是很有問題的，並非良好的推論。直接接近心靈的工作是那個心靈自己的私權。因為缺少了這種直接接近權，心靈的工作對他人而言無可避免地成為十分神秘和玄妙的事。從身體動作的相似性推論出心靈工作的相似性，這種論證缺乏任何可觀察的證據的可能性。所以，很自然地，權威性理論的信奉者會發現他的前提難以抗拒如下的結論，即他沒有合理的理由相信除了他自己外尚存在著其他的心靈。即使他欲相信他人身體有一異於其自身心靈之心靈存在，他也不能說他能發現他們個別的性徵，或能發現他們所經驗的或所做的特殊事物。絕對的孤獨是靈魂無法逃避的命運。只有我們自己的身體能與自己的靈魂相晤。

由以上一般的理論概略會導致一必然的結果，即規定了一個解釋吾人對心理能力與作用的一般概念的特殊之道。在日常生活中，我們用以描述與我們相干的人們的才智、性格與行為的動詞、名詞和形容詞，必須被解釋的用來表徵在他們私秘歷史中的特殊情事，或者用來表徵這種特殊情事發生的可能性。當我們說某人知道、相信或猜測某事；希望、憂慮、意圖或

逃避某事；計劃這件事或對那件事感到歡娛，我們假定這些動詞指稱（對我們而言頗為神秘的）其意識流中所發生的特別事件。只有他自己有特權得以接近這意識流，直接知曉它們，同時內省能供給他真正的證據，以確定這些心理行為動詞是否使用正確。做為一個旁觀者，不論是他的老師、批評者、寫傳記者或朋友，均無法確定其詮釋是否為真。然而正因為事實上我們都知道如何做正確的詮釋，而且一旦詮釋錯誤，我們知道如何去改正它，因此哲學家們認為有必要去建立心靈的性質及地位的理論。因為心理行為概念合規地而且有效地被使用，我們便想去尋求確立它們的邏輯地位。但權威性的理論却告訴我們，它們的邏輯地位衍含了對他人心靈的描述，不可能合規或有效的使用這些心理行為概念。

(2) 權威教條的誤謬

以上是權威理論的大綱。我將有意地貶稱這種理論為「機器中的精靈的教條」。我將證明它是完全錯誤的，而且不是錯在枝節，而是錯在原理。這不只是另一組特殊的小錯誤，而是一種特別種類的錯誤，一個

大錯誤，我稱之為範疇的錯誤（Category-mistake）。這個錯誤把心理生活的事實，說明成屬於一個邏輯類型或範疇（或某一範圍的諸類型或諸範疇），而事實上它們却屬於另一範疇或邏輯類型。因此，這個教條是哲學家的神話。我在試圖駁斥這個神話時，或否定衆所周知的人類心理生活事實之嫌，而且我的辯解（即我的目標僅在改正心理行為概念的邏輯）亦可能被當做遁辭而不被接受。

首先我要以一系列的例證，來說明「範疇的錯誤」這詞句的意思。

一個初次訪問牛津或劍橋的外國客人，被引導參觀許多學院、圖書館、運動場、博物館、各科學系所和行政辦公大樓。然後他問道：「但是大學在那裏？」我已看到了學院成員居住之所，註冊組長工作之所，科學家實驗室和其他種種，但我尚未看到你們大學的成員居住和工作之所。」我們必須向他說明大學就是他所看到的學院、實驗室和辦公室等，而不是和學院、實驗室和辦公室等極相似的另一個穩秘的、平行的機構，大學正是他所看見的種種事物的組合。他所看見的種種建築和事物，所瞭解的這些事物的關係，便

是大學本身。他之所以犯錯是因為他做了一個愚昧的假定。他談及基督教堂、鮑德雷恩圖書館、亞斯摩里恩博物館和大學時，假定「大學」與其他學院、建築等同等地位，「大學」是這些成員或成份所屬的集合中的一份子，大學和諸學院、圖書館、博物館等，同屬於一個集合，他把大學和其他機構錯誤地擺在同一個範疇之內。

相同的錯誤亦可發生在參觀陸軍師分列式的小孩身上。當大人們告訴他那是大隊部、砲兵、騎兵等等通過時，他却問陸軍師什麼時候才會出現。他認為陸軍師是與他所看到的那些隊伍相似的東西，某些地方相同而某些地方不同。人們指出他的錯誤，告訴他說，他所看到的大隊部、砲兵、騎兵等等就是一個陸軍師的分列式。分列式不是大隊部、砲兵、騎兵和陸軍師的隊伍，而是一個陸軍師的大隊部、砲兵和騎兵的隊伍。

再舉一個例子。一個外國觀眾第一次看板球賽，知道投手、打擊手、外野手、裁判和記分員的職掌。然後他說：「可是比賽場中無一扮演團隊精神此一有名的角色。我看到誰投球，誰打擊和誰守門，但我看

不到那個角色是團隊精神。」我們又得向他解釋他正尋求一錯誤的事物類型。團隊精神不是和其他在板球賽中的專門職掌相類似、相補遺的另一種專門職掌。粗略說來，團隊精神就是每一隊員在從事其任務時，所表現出來的熱心或熱情，然而熱心地去執行比賽中的某一任務，並不是從事兩件不同的任務。當然發揮團隊精神和投球和捕球不是同一回事，但它也不是與投球和捕球相類似的另一件事。我們不能說投手首先投出一個球，然後發揮團隊精神，也不能說外野手在某一時刻接到了或展現了團隊精神。

我們必須注意到，這些範疇的錯誤有一個共同的特徵。犯了這種錯誤的人們都不知道如何使用大學、陸軍師和團隊精神這些概念。他們的困惑源於缺乏使用某些字眼的的能力。

有些具有相當的能力使用概念的人們（至少在他們熟悉的範圍之內是頗有能力的），亦容易在其抽象思考中，把某些概念歸諸於不恰當的邏輯類型，它們本不屬於此邏輯類型之內。這便是範疇的錯誤之理論上的旨趣之所在。這一類錯誤可以下面的故事為例。有一政治學學生，他已學習了英、法、美三國憲法之

主要不同，也學習了英國內閣、國會、各部會、法院和聖公會的不同與關連。但他若被詢及聖公會、內政部和英國憲法之關連時，仍覺十分窘困而不知如何作答。因為聖公會和內政部都是一種機構，而憲法這名詞却不代表一個機構。因此我們可以說聖公會與內政部之間有如此如此的關連，無如此如此的關連，我們却不能將這些屬於機構之間的關係，拿來斷說或否定憲法與內政部或聖公會之間具有何種關係。「英國憲法」與「內政部」和「英國聖公會」不屬於同一邏輯類型的名詞。同理可說，杜約翰可能是路理查的親戚、朋友、敵人或陌生人，但杜約翰絕不可能與平均納稅人有類同的關係。他知道在某些討論場合，如何談論平均納稅人的種種，但他却覺得要說明何以他不能在街頭遇見平均納稅人，如同遇見路理查一樣時，有些困難。

只要那政治學學生繼續把英國憲法當做某種機構，他就會把它視為一種神秘的、不可思議的機構；只要杜約翰繼續可平均納稅人當做一個活生生的公民，他就會把平均納稅人視為一個玄妙難懂的、沒有實體的人，一個無所不在也無所在的精靈。注意到這點有

助於把握我們的主要論題之所在。

我的目的在顯示凡此種種範疇之錯誤，即爲兩重生命理論（心靈的與身體的）來源。把人的精神視爲神秘地隱藏在機器中的精靈，便是由這個論證導出來的。因爲人的思考、感情和目的性的行爲不能光用物理、化學和生理學的用語來描述，因此它們必需用相對的另一組用語來描述。因爲人類身體是很複雜的有機單元，所以人類心靈必定是另一複雜的有機單元，雖然它們是由不同種類的要素和不同種類的結構所構成。再者，因爲人類身體就像其他物質體一樣，是一個因果場（受因果律支配的領域），所以心靈必定是另一個因果場，雖然不是機械的因果場（天曉得！）。

(3) 範疇的錯誤的起源

上面所解證的笛卡兒式的範疇的錯誤，其較可理解的主要來源之一似乎是這樣的：當伽利略暗示其科學發現的方法，足以提供一機械理論，以涵蓋一切據有空間的事物時，笛卡兒發現他自身有兩個相衝突的主動機。做爲一個科學天才，他不能不贊成機械式的主

張，但做爲一宗教人和道德人，他不能像霍布斯一樣，認爲人性與鐘錶裝置僅是複雜程度不同而已，而接受這個令人沮喪的說法。心理不能僅僅是機械的種種雜湊而已。

他以及其後隨的哲學家們，自然而然地、錯誤地採用了如下的逃避方式。既然心理行爲語言不能解釋爲機械過程的表徵，它們必須被解釋爲非機械過程的表徵；既然機械法則把空間中的運動解釋爲空間中其他運動的結果（effects），那麼必有另一種法則，用以解釋某些非空間性的心靈活動，是某些非空間性的心靈活動的結果。智性的人類行爲與非智性的人類行爲，其不同必是它們的因果關係之不同，所以，某些人類舌頭與四肢的運動是機械因的果，其他的某些人類行爲必定是非機械因的果，換言之，某些行爲由物質的分子運動產生，某些則由心靈的活動而來。

物理與心理的不同，因此被視爲是「事物(thing)」，「材料要素(stuff)」，「屬性(attribute)」，「狀態(state)」，「歷程(process)」，「變化(change)」，「因(cause)」和「果(effect)」諸範疇的一般結構中的不同。心靈是事物

，但與物質事物是不同種類的事物；心理歷程是因果歷程，但與物質運動的因果歷程是不同種類的歷程，……凡此等等皆然。多少相似於參觀大學的外國人，他認為大學是特立的一座大建築物，就如學院是大建築一樣，但却又相當不同；又如反對機械論的人，視心靈為一特立的因果歷程中心，如同機械一般，却又與機械大不相同。他們的學說是機械論的平行假說。

這個假定是此教條的核心，因為自始它就要面臨一主要的理論上的困難，即其如何能解釋心靈如何影響物質和如何被物質影響呢？像意志這些心理歷程，如何能引生像舌頭的運動這一類的空間運動呢？視覺神經上的物理變化如何產生閃光的心靈知覺呢？這個著名的難題本身顯示了一個邏輯模型，而笛卡兒便是依此模型而堅持其心靈學說。他和伽利略都以同一模型建立了他們的機械論。在不知不覺地承繼機械論的法則下，笛卡兒企圖用的相反、不同的辭彙來描述心靈作用，以避免理論上的困難。他認為必須用與用來描述物質的語言相反的語言，來描述心靈的作用。心靈不佔有空間，不移動，它們不是由物質變來的，它們不能像物質一般，可以被人們觀察到，心靈不是鐘

錶裝置，它們恰恰好不是鐘錶裝置。

如上所言，心靈不只是居住在機器中的精靈，它們本身正是一種幽靈般的機器。雖然人類身體就如一個引擎一般，但它不是普通的引擎，因為它的某些部份的活動，是由在其中的另一個引擎來支配，此一內部的支配引擎是很特殊的一種，它是見不到的、聽不到的，而且沒有重量與大小。它不能被肢解，它所遵從的原理非一般工程師所能理解。它如何來支配身體的引擎是無人知道的。

第二個主要的難題其理亦然。依據教條，既然心靈與物質屬於同一範疇，並且物質嚴格地受機械法則的支配，因此對許多理論家而言，心靈亦必由非機械的法則所嚴格支配。物理世界是一個決定論的系統，因此心理世界亦必是一個決定論的系統。物質不能不受到其經歷與環境之改變，因此心靈也不能不遵從既定的境遇。責任、選擇、榮耀與罪過因此成為無用的概念，除非我們採取某些修正，把支配心理歷程的法則與支配物理歷程的法則區分開來，認為它們之間，僅在嚴格程度上相同，而在其他方面則為截然不同的二種東西。用由機械範疇的語言來描述心靈的假說，

與認為高級人類行為不同於機器行為的主張，有很大的衝突。意志自由的問題便是要如何協調這兩種衝突假說的問題。

竟無人注意到此一論證根本是鬆弛無力，真是歷史上之怪事。理論家正確地假定所有頭腦清醒的人，都能認出理性與無理性的言語，或有目的性與無目的性的行為之間的不同，根本無需從機械論中拯救出什麼東西來。但這解釋預設了在原則上，人無法辨別他人身體所發出的理性與非理性言語之間的不同，因為他永遠無法得知他人的言語的非物質的原因（假定的原因）。除了他自己以外，他永遠無法區別人與機械人之間的不同。我們必須承認，儘管如此我們仍可以說那些白痴或狂人的內在生活，與其他人的內在生活一樣是理性的。也許他們只是表面的行為失常罷了，「白痴」也許並不真白痴，「狂人」也許並不真狂。也許那些頭腦清醒的人才是真正的白痴。依據這個學說，外在的觀察者，永遠無法知道他人的表面行為，與他人的心理能力及歷程有何關係。因此，他們永遠無法知道（或者僅是合理的推測），把他們的心理行為概念施諸他人身上是否正確。即使對自己而言，認

為自己神智健全或思考合理，都是危險的或不可能的，因為我們無法將自己的行為與他人的做一比較。簡言之，我們根本無法判定人們的性格，說他們是明智的、謹慎的和有德性的；也無法判定人們的行為，說他們是愚蠢的、偽善的和懦弱的。所以所謂提供一特別的因果假說，以做為這種判定的基礎的問題，根本就不會產生。「人與機器有何不同？」的問題之產生，實因在新的因果假說提出之間，人人皆已知如何去使用心理行為概念。因此此一因果假說，便不可能是使用這些概念的判準之來源。這因果假說也根本未嘗改進我們使用心理行為概念的判準。我們仍能區別好的與壞的算術，政治性與非政治性的行為和豐富與貧瘠的想像力，而區別的方法和笛卡兒自己在思考這些判準的應用，是否相容於機械因果律之前和後，用來區別這些心理行為概念的方式初無二致。

笛卡兒誤解了他的問題的邏輯。他不問要用什麼判準來區別知性與非知性的行為，而去問「如果機械因果律不能告訴我們知性與非知性行為的區別，那麼是其他的什麼因果律，可以告訴我們這個區別？」他認為這個問題不是機械論的一種，因此他假定它必定

是某種與機械論相對當的東西。心理學很自然地經常從事這種任務。

當兩個名詞屬於同一範疇時，構作一個包含二者的連言命題是正當的。所以顧客可以說他買了一隻左手套和一隻右手套，但他不能說他買了一隻左手套、一隻右手套和一雙手套。「她在傷心和轎子中回家了」是一個有名的笑話，這個笑話是由於荒謬地連結兩種不同類型的名詞而產生的。（譯註：英文是「She came home in a flood of tears and a sedan-chair」關鍵字是 in, in a flood of tears 是淌滿淚水的一種狀態，而 in a sedan chair 是坐在轎子中。前者是描述一種狀態，後者是描述空間位置。中文很難適切地表達出它的原意。筆者譯為「她在傷心和轎子中回家了」，至少表達了 in 的意味，並且足以顯現出原著的意思。中文是一種較不重視語言形式的邏輯關係的語言，所以讀者可能不易體會筆者的譯文。原著的意思是說，傷心和轎子是二種不同範疇的名詞，却都可接「中」這個字，因此就很容易在不察之下，用「和」這個連接詞，造出上述的荒謬句子來。）即使是構作「她在傷心中或在轎子中回家了」

這樣的選言句，也是同樣荒謬。機器中的精靈教條其荒謬性正是如此。這個教條主張存在物質與心靈，存在物理歷程與心理歷程，有物質運動的機械因，也有物質運動的心理因。我要指出，這些和其他種種類似的連言都是荒謬的。但我們要注意，我的論證本身不能證明這個不當的命題連言中，那一個命題是荒謬的。（譯註：我們僅能指出這些不當的連言命題是荒謬的，即我們可以說「A和B」這個連言是荒謬的，而此論證本身並未告訴我們A是荒謬的，或B是荒謬的。）例如，我並不否認有心理歷程發生。做長除法（譯註：以13以上的數去除另一個數）是一心理歷程，開玩笑也是一心理歷程。但我所說的「有心理歷程發生」，與「有物理歷程發生」並非指同一類的事物，因此，把這兩句話連取或選取，構作連言與選言，是毫無意義的。

如果我的論證可以成立的話，將有如下的有趣結果。首先，心靈與物質的神聖對當將消散，但不是由同等神聖的物質合併心靈，或心靈合併物質的方式而消散，而是由一完全不同的方式。因為心靈與物質之對當，與「她在傷心中回家」和「她在轎子中回家」

的對當一樣地不合理、不正當。相信心靈與物質之間爲一兩極的對立，就是相信它們是同一邏輯類型的兩名詞。

其次，觀念論與唯物論都是回答一不正當的問題的結果。「化約」物質世界爲心理狀態和歷程，與「化約」心理狀態和歷程爲物理狀態和歷程，均預設了「存在心靈抑或存在物質（兩者不能皆存）」此一選言的合理性。此一選言和「她買了一隻左手套和右手套，抑或買了一隻手套（兩者不能都成立）」這個選言毫無二樣。

我們可以很恰當地說，在某一邏輯語氣下，存在心靈，而在另一邏輯語氣下，存在物質。但這些語句並不表示有二種不同種屬的存在，因爲「存在」並不像「顏色」或「性別」，爲一種屬的字眼。它們表示了二種不同意義的「存在」，多少像「升高」這個詞，在「潮水升高」、「希望升高」和「平均死亡年齡升高」中有不同的意義。如果有人說，那三種事物，即潮水、希望和平均死亡年齡都升高了，那真是一個大笑話。其可笑程度正如說有許多質數、星期三、輿論和海軍船艦存在，或者說存在心靈與物質。在下面

各章中，我將指出由權威性的理論所導出的，邏輯上荒謬的結果，來證明此一權威理論乃建立在一組範疇的錯誤上。展現出該理論的荒謬性，將對澄清心理行爲概念的正確邏輯，有建設性的影響。

(4) 歷史註記

若說此一權威理論純由笛卡兒導引出來誠爲不實，抑或認爲是由對十七世紀的機械論廣泛不安所引生，亦爲不實。煩瑣哲學（中世紀經院哲學）和改革神學影響了當代科學家的思維，正如同影響了一般人、哲學家 and 教士一般。斯多葛——奧古斯丁（Stoic-Augustinian）學派的意志理論，包含在喀爾文派的罪與恩寵教義中。柏拉圖與亞里斯多德的思維理論，強化了靈魂不朽的正統經義。笛卡兒只是以伽利略的新語法，重述了已經流行的靈魂的神學經義。神學家的善惡的秘密，變成哲學家的意識的秘密。以前是宿命論的妖魔，重現爲決定論的妖魔。

認爲二個世界的神話（即心靈與物質二世界的神話）毫無理論上的好處，也不盡然爲真。神話常有許多理論上的好處，譬如尚保有創意的的神話便是。其中

一項好處是：對當於機械論的神話，部份幫助廢棄盛行的對當於政治的神話。（譯註：即笛卡兒的神話幫助我們認清政治上的神話。）心靈及其機能曾被類比於政治上的統治階層與被統治階層。政治上的慣用語，如統治、服從、合作和反叛，被借用來描述心靈及

其功能。它們仍存在於許多倫理學和知識論的討論中。在物理學中，玄妙的力的新神話，是最後因這古老神話，經過科學的改進而來；在人類學與心理學理論中亦復如此，隱秘的作用、衝動與動力等新神話，是由命令、順從與不服從等古老神話改進而來。

清清純純的心靈寫的樸樸實實的佳構

琦君的

煙愁

五十元

簡宛的

地上的雲

五十元

葉歸何處

四十元

讀樸樸實實的佳構得清清純純的心靈

三書合購僅收112元，郵撥19274書評書目社，電話：3412624