

从挑战到和解:具身认知进路与近现代哲学之关系演变

李 莉 莉¹ 季 岐 卫^{2a} 刘 运 全^{2b}

(1. 新疆师范大学 教育科学学院, 乌鲁木齐 830017; 2. 哈尔滨理工大学 a. 马克思主义学院; b. 学生处, 哈尔滨 150080)

摘 要: 认知科学中的具身认知进路宣称其在重要的论点和方法上挑战了传统的认识论哲学。在论点上, 支持者们认为传统哲学中对认识起源的理解表现为两个极端的倾向, 即实在论和唯心论。这两个极端的立场都起始于笛卡尔的追寻稳固认识根基的倾向。同样受笛卡尔的影响, 西方传统哲学的主流将心智视为离身的, 而认知科学最近得出的结论表明, 心智是具身的。在方法上, 具身认知提倡者们共同表现出了一种对包括现代哲学在内的哲学省思方法的贬低和蔑视。然而, 具身认知进路对哲学的批判被其自身的发展走向所否定。具身认知进路的主张主要来自于现代哲学中的具身性思想, 而其方法论的沙文主义也随着具身认知进路提倡者们对现象学的深入了解而消退。

关键词: 具身认知进路; 近代哲学; 现代哲学; 具身性思想

中图分类号: N03; B2

文献标识码: A

文章编号: 1673-0429(2019)03-0057-08

doi: 10.19742/j.cnki.50-1164/C.190308

认知科学中的具身性研究主题出现在 20 世纪 80 年代末 90 年代初。其提倡者们宣称心智是具身的,^{[1][3][2]172} 以有别于早期认知科学表征——计算的心智观。在这些提倡者们看来, 这一关于心智的新观点具有颠覆早期认知科学的革命性质, 是认知科学自诞生以来继认知主义和联结主义之后的又一进路^{[3]9}。同时, 具身认知进路的提倡者们宣称, 具身认知进路不仅不同于早期认知科学, 更重要的是具身认知进路还在一些论点和方法上挑战了传统哲学。^{[4][5]} 在论点上, 他们认为传统哲学中对认识起源的理解表现为两个极端, 即要么将认知视为对外在世界的单纯反映, 即实在论, 要么将认知视为主体先天具有的内在认知系统的投射, 即唯心论。这两个极端的立场都源自于笛卡尔的追寻稳固认识根基的顽固倾向。^[6] 此外, 同样受笛卡尔的影响, 西方传统哲学的主流将心智视为离身的, 具身认知进路认为认知科学中最近得出的一些结论越来越与此相背离。在方法上, 具身认知的提倡者们共同表现出了一种对包括现代哲学在内的哲学省思方法的贬低和蔑视。然而, 具身认知进路对哲学的批判被其自身的发展走

收稿日期: 2018-11-20

作者简介: 李莉莉(1981—), 女, 吉林长春人, 科学技术哲学博士, 新疆师范大学教育科学学院讲师, 研究方向为理论心理学与心理学哲学;

季岐卫(1981—), 男, 江苏启东人, 科学技术哲学博士, 哈尔滨理工大学马克思主义学院哲学系讲师;

刘运全(1981—), 男, 河北沧州人, 教育学硕士, 哈尔滨理工大学学生处讲师。

基金项目: 新疆师范大学博士科研启动基金项目(XJNBS1717); 新疆师范大学自治区文科基地新疆教师教育研究中心、新疆师范大学心智发展与学习科学重点实验室资助。

向所否定。在论点上,具身认知进路的主张主要来自于现代哲学中的具身性思想,而其方法论的沙文主义也随着具身认知进路提倡者们对现象学的深入了解而消退。

一、具身认知进路视角中传统哲学认识论的困境

瓦雷拉等人认为,在西方的传统思想中,有一种将心智视为“自然之镜”的总体趋势,这种趋势被早期认知科学的认知主义立场所强化。认知主义鲜明地捍卫这种实在论,即便是在后来的联结主义进路中,实在论也隐含于其中。在瓦雷拉等人看来,这种被默会的认知实在论与哲学中实在论和唯心论的经典对立有关。传统哲学的实在论主张,我们的观念或概念是对外在世界中事物的反映(表征),我们的认识正确与否取决于这些映像(表征)与外部独立世界相符合或契合的程度。与这种将心智视为“自然之镜”的实在论观点截然相反,唯心论者指出,“只有通过我们的表征,我们才能接触这样一个独立的世界。……除了把外部世界假定为我们表征中的对象,我们根本无法知道外部世界是什么”^{[2]137},因此,既可以说表征是我们接触外部独立世界的桥梁,也可以说表征是横亘在我们与外界之间的障碍。瓦雷拉等人认为,从表面来看,当代认知科学(指早期认知科学)的表征概念似乎为这种传统哲学的僵局提供了一种出路。因为认知科学以及哲学所关注的不再是先验的(a priori)表征,而是关注来自与环境因果互动的后验的(posteriori)表征。而实际上,瓦雷拉等人认为,心智作为“自然之镜”这一哲学形象的一个重要特征仍然活在当代认知科学中,即世界或环境具有外在的、预先给予的特征,这些特征通过表征过程被重现。不论表征是以符号为形式还是以脑的状态为形式,其功能都是表征一个独立存在的环境,它们受外在世界所驱动,并由外部控制机制来界定。这里,信息是独立存在于世界中的预定量,并且作为内容输入认知系统,系统以此为前提计算得出一个行为,即输出。但是,对于大脑这样高度协作的自组织系统,信息的输入和输出很难确定其开端和结束。

在瓦雷拉等人看来,“这种非反思的立场是认知科学面临的最大危险之一,它限制了理论和观念的范围,因此阻碍了该领域的一个更广阔的前景和未来”^{[2]133}。瓦雷拉等人引用明斯基(Marvin Lee Minsky)的一段评论表达了对这种认知实在论的质疑。明斯基的这段话大致是说,大脑制造思想的方式与工厂制造汽车有所不同,工厂制造汽车后,汽车是汽车,工厂是工厂,而大脑却在形成思想的过程中改变了自身,这意味着我们不能把这样的过程与其所制造的产物分开。尤其是大脑产生了记忆,而该记忆将改变我们随后的思考方式。因此,瓦雷拉等人说,心智应被看作一种操作闭合(operational closure)系统,即该系统过程的结果就是那些过程本身,正是在操作中这些过程转而返回自身,从而形成自治网络。更重要的是这样的系统并不通过表征来运作,即心智不是表征一个独立存在的世界,而是生成一个作为区别域的世界。

由此,瓦雷拉等人通过对早期认知科学的实在论立场的分析表达了对传统哲学中的实在论的质疑,并为其生成性(enaction)的具身认知进路奠定了基础。这样,他们同时否定了另一个极端,即唯心论立场上的认知观,它把认知看成是内在预先给予世界的投射。瓦雷拉等人说,传统哲学家们有着一种进退两难的困境:“要么有一个对于知识的坚实稳定的基础”,一个绝对的根基,知识从这里开始、建立和休憩;“要么就陷入某种黑暗、混乱和困惑中”。正是对那个知识的稳固根基的追寻,笛卡尔开始了他的沉思。实在论者将这个根基设定在外部世界,唯心论者则在心智中寻找内在的稳固依据。当这种追寻遭遇挫折时,特别是在当代,人们“越来越怀疑辨识任何绝对根基的可能性时”,一种笛卡尔式的焦虑(the Cartesian anxiety)就产生了,在这种情况下,一些人会表现出“在把心智与世界作为对立的主观的和客观的两极之间摇摆”^{[2]142},而摇摆的结果似乎不可避免地要走向虚无主义或无政府状态。起初,心智作为自然之镜的理想,知识是关于一个独立的、预先给予的世界投射,这样的知识应该能在表征的精确性

中达到,但当这种理想难以满足时,人们就回到自身来寻找内在的根基。如明斯基谈到无论我们企图说什么都不过是表达我们的信念时,就明显地表现出这种摇摆。然而,瓦雷拉等人说到,这种向自我的回转带有极强的讽刺意味,因为明斯基在最初并不承认自我的存在,其结果是我们不仅找不到那个所知的自我,亦无法通达那个外在的世界,于是虚无主义便趁机而入。

具身认知提倡者对传统哲学认识论的分析与现代哲学中的具身性思维方式对传统哲学认识论的批判是一致的。从《具身心智》一书的导论中可以看到,瓦雷拉等人对心智具身性的理解受启发于法国现象学家梅洛·庞蒂的现象学思想。尽管他们否认是在当代认知科学语境中对梅洛·庞蒂的思想进行学术考察,但实际上,具身认知进路的确是以实证科学研究的手段和资料为依据来论证具身性主张的。现代哲学中的具身性思维方式认为,传统哲学关于心—物、主—客的二元论主张在认识的起源问题上遗留了很多未经阐明的疑惑,因此通过消解传统哲学中关于心—物的二元对立主张,这些疑惑将得到阐明和澄清。涌动在19世纪末期的一种具身性思维方式认为,主观和客观都是发生在我们经验世界中的事件。^{[7][8][9]}在经验的论域里,任何一个经验都具有一种模棱两可的性质,它是主观的还是客观的取决于我们谈论它的语境。同样,在瓦雷拉等人看来,所谓“笛卡尔式的焦虑”,其根本原因在于人们对一种稳固的认识论根基的寻求。按照瓦雷拉等人的构想,如果我们还没有学会放下那些把我们引向渴望根基的思想、行为和经验的形式,这种困境就将一直持续。那么,不再寻求稳固的认识论根基之后,我们如何自处和处世呢?在《具身心智》一书中,瓦雷拉等人提示出了这样一种可能性,即从东方佛学禅宗的正念/静心传统中学习放下这种执著的倾向,要认识到任何现象都没有绝对的根基,而这种“无根基性不是在某个遥远的、哲学上深奥的分析中被发现,而是在日常经验中被发现”。由此,瓦雷拉等人再次强调,认知科学对人类经验的贬低和忽视使其无法逃离认知实在论的困境。认知绝非被动地映照自然的镜子,而是活生生的(living),这样的认知“最伟大的能力就在于它能在广泛的约束中提出亟待解决的问题,这些问题和关注不是预先给定的,而是从行动的背景中生成的”^{[2]144-145}。一定程度而言,对主观经验的强调和关注正是现象学的志趣所在,可以说,从一开始,具身认知进路就无法完全独立于现象学思想,也正因为这种依赖性,最终决定了它对哲学方法论的挑战归于失败。

二、莱考夫和约翰逊对西方传统哲学中理性之离身性的批判

莱考夫和约翰逊同样向西方传统哲学发出挑战,也同样质疑这种传统中的实在论主张,所不同的是,他们二人更加突出地批判了这种实在论视角下心智的离身性。他们说,我们从西方哲学传统中继承了一种功能心理学(a faculty psychology),在这种心理学中我们有一种独立于我们身体的理性功能,尤其是,理性(reason)被视为是独立于知觉和身体运动的。在西方传统中,这种理性的自治能力被认为是使我们与其他动物区别开来的人的本质。在莱考夫和约翰逊看来,认知科学的证据表明经典的功能心理学错了:并没有这样完全自治的独立于身体的知觉和运动能力的理性功能。其结果是一种关于理性是什么以及人是什么的完全不同的观点,即理性从根本而言是具身的(embodied)。因此,莱考夫和约翰逊说,认知科学的这些发现令人深感不安,主要在于两个方面,一是它们告诉我们人类的理性是动物理性的一个形式,一种与我们的身体及大脑的特殊性难分难解的理性。二是这些结果告诉我们,我们的身体、脑以及我们与环境的交互性为我们的日常形而上学(即我们对于什么是真实的理解)提供了大多数无意识的基础。认知科学提供了一种新的且重要的关于古老哲学问题的看法,关于什么是真实的以及我们如何知晓的问题,如果我们能够知晓的话。我们关于什么是真实的理解开始于且十分有赖于我们的身体,特别是我们的感觉运动器官,以及我们脑的详细结构。身体和感觉运动器官使我们能够进行觉察、行动和操控。脑的详细结构既受进化的塑造也受经验的塑造。

莱考夫和约翰逊认为,我们关于世界事物的分类决定了我们将什么视为真实的,我们的概念决定了我们如何推理出那些分类。为了能够有效地在世界中发挥作用,我们的分类和我们的理性形式必须协同合作,概念很好地代表了分类结构的特征。他们认为,西方哲学主流向这幅图景添加了一些极其错误的断言,严重地歪曲了我们对于人类是什么、心智是什么、理性是什么、因果和道德是什么以及我们在宇宙中的位置的理解,这样的哲学主张:1. 被划分为不同种类的实在(Reality),如树木、岩石、动物、人、建筑物等等,独立于人类心智、大脑或身体的特定属性。2. 世界具有一种合理的结构;不同类之间的关系以一种超越性的或普遍的理性为特征,这种理性独立于任何人类心智、大脑和身体的特殊性。3. 独立于心智、脑和身体的理性所使用的诸概念具有独立于心智、脑和身体的各个实在种类的特征。4. 人类理性是人类心灵使用超越性理性的能力,或者至少是超越性理性的一部分。人类理性可以为人脑所执行,但是人类理性的结构是由超越性理性来界定的,独立于人的身体或脑,因此,人类理性的结构是离身的。5. 人类的概念就是超越性理性的概念。它们因此不受脑或身体的界定,也是离身的。6. 人类的概念因此具有实在(reality)的客观性种类的特点,即世界有着一种我们知道的、独一无二的、固定不变的分类结构,当我们正确地进行推理时我们就会使用它。7. 使我们在本质上成为人的是我们具有的离身性理性的能力。8. 由于超越性理性独立于文化,使我们在本质上成为人的不是我们的文化能力,也不是我们人际间的关系。9. 由于理性是离身的,使我们在本质上成为人的不是我们与物质世界的关系,我们的人性本质与我们同自然、同艺术、同音乐、同任何感觉之物毫无关系。^{[1]20-22}

莱考夫和约翰逊说,西方哲学主流的多数历史是由关于这些主题的各种探索和对这些主张之结论的得出构成的。这些主张一起形成了一幅关于概念、理性以及世界的图景。如果这些主张错了,那么大部分西方哲学传统以及很多我们通常的信念将被重新考量。这些主张并非基于经验的(empirical)证据,而是来自于一种先验哲学。当代认知科学以经验为基础对这整个哲学的世界观提出了质疑,并向我们揭示出不存在任何不管怎样都相信一种离身性理性存在的理性,或相信世界会被整齐划一地加以归类的理性,或相信我们心智的分类就是世界的分类的理性。莱考夫和约翰逊以颜色概念、基本水平的概念以及空间关系概念为例试图说明:人类的概念并非仅仅是外部实在的反映(reflection),而是受我们的身体和脑,特别是受我们的感觉运动系统的塑造。由此他们向形而上学的实在论和主观主义发难:颜色既不是纯主观的,也不是纯客观的,而是“交互性的(interactional),发生于我们的身体、脑、对象的反映属性以及电磁辐射之间的交互作用”^{[1]24}。对此我们稍后将在下一部分对具身性概念的内涵介绍中详加阐述。

总之,按照莱考夫和约翰逊的构想,认知科学因其提出了与以往西方传统哲学相抵触的结论,且这些结论有着严格的经验基础,因此,西方哲学主流将被颠覆,一种认知科学哲学^{[1]133}将由此建立起来。在以经验实证的研究为基础建立起一种能够向以往传统哲学发起挑战的认知科学的构想上,莱考夫、约翰逊与瓦雷拉等人的志趣是一样的。显然,这种对经验实证研究的推崇伴随着的是一种对传统哲学省思方法的轻视。因此,他们不仅挑战了传统哲学的论点和主张,还抨击其方法论的不足和缺憾。

三、具身认知进路对哲学省思方法的抨击

在具身认知提倡者们那里,我们可以看到一种普遍存在着的对哲学省思的轻视态度。这种态度是近代以来自然科学蓬勃发展的产物,并直接受惠于孔德19世纪创立的实证主义,对此我们将另辟文章展开讨论。这里的重点是,对自然科学研究方法的尊崇和对哲学省思方法的轻视是现代学术研究的一种普遍的情绪,在心理学以及当代认知科学中尤为突出。具身认知提倡者们的这种情绪表现得十分明显。如瓦雷拉等人在其《具身心智》一书的前言中写道,虽然他们所讨论的关于“自我或认知主体在本

质上是片段的、分离的或非统一的”这一论点与自尼采以来许多哲学家、精神病学家和社会理论家的主张相似,但是“科学所给予的权威声音是任何其他人类实践与制度难以比拟的”。此外,同样与其他人类实践和制度不同,“科学把它的理解物化为技术的人工物。在认知科学情形中,这些人工物是更加深奥微妙的思想/行动机器,这些机器有着改变日常生活的潜力,它可能比哲学家的著作、社会理论家的反思或精神病学家的治疗分析更胜一筹”^{[2]xvii}。

同样,莱考夫和约翰逊认为,认知科学取得的一个重要的发现是,“我们的思想大多数是无意识的”^{[1]10}。当然,这里所说的无意识并非是弗洛伊德“压抑”概念中所意指的无意识,而是指思维运行的过程是在认识觉知水平之下完成的,是意识不到的,且其运行之快是无法对其加以关注的。莱考夫说我们在谈话过程中,一切都是在意识觉知水平以下发生的。此外,视觉、听觉以及记忆等一切心理的过程都是无意识的,因为我们不知道当视觉发生时,视觉的神经过程中发生的事件。这一得自于认知科学的发现不仅向哲学形而上学的主题提出了深刻的质疑,也质疑了哲学本身。因为,显然哲学形而上学主要依赖哲学家们的有意识省思,如果思想是无意识的,那么这种省思也就失去了其认识力量。然而,在这种看似有道理的论述中实际上发生了一种意义偷换。我们可以通过这样一个问题对此加以揭示,即当我们看某个东西时,视觉神经组织中发生的生理事件与自己的所见哪一个才是真正的视觉呢?显然,莱考夫把生理事件当成了真正的视觉,由此才会说视觉等一切心理事件都是无意识的。然而这种意义偷换带来了一个极大的危险,即人类心理现象意义的消失。如果按照莱考夫和约翰逊对有意识和无意识的解读,人类几乎没有什么心理的或精神的以及行为的活动是有意识的,因为人们在思想和行动时,对自己的神经系统中发生的生理事件都是不自知的,很明显,这是一种还原主义的倾向。这种还原主义倾向一方面否定哲学省思的有效性,而另一方面又在实际上采用这种方法,否则的话莱考夫自己所讲的这些论点是无从得出的!试想如果取消那个现象意义上的有意识经验的认识功能,那么莱考夫在进行论述时可能要依靠对自己的脑,对那个所谓的无意识的层面进行研究来获得结论,这可能吗?人们出于好奇从分析的和生理的层面来探索人类自身的认识现象无可厚非,但如果因此而取消认识现象本身的认识功能就大错特错了。

莱考夫和约翰逊从哲学背景的视角论证了标准认知科学的二元论基础,并认为具身认知进路的动因正是以一种具身动力学来取代标准认知科学的离身性论调。一定程度而言,这种取代是梅洛·庞蒂身体现象学超越笛卡尔二元论与胡塞尔先验现象学的再现。但如果我们深入探究问题的本质就会发现,具身认知进路的科学主义立场决定了它无法在认知科学之内系统地实现身体现象学所具有的超越论意义。其原因只有在广阔的思想历史空间中进行仔细的考察才能加以把握。从笛卡尔提出二元论之后,整个近现代哲学思潮中都涌动一股对二元论进行超越的力量,这种力量在19世纪传统哲学遭遇危机之后更为集中地表现出来。一个非常引人注目的表现是以现象学为根基,与胡塞尔的超越论现象学和海德格尔的存在现象学具有逻辑连续性的梅洛·庞蒂的具身性现象学思想。而如果我们将视角放宽,在更广阔的思想领域中进行探索的话,我们还将发现詹姆斯的彻底经验主义、狄尔泰的生命哲学,以及皮亚杰的发生认识论,这些思想都或直接或间接的拥有这种思维方式。这种思维方式以主体经验的现象世界为逻辑根基,以生命及其历史的维度为参照,将有机生命看成是一个与环境动态协调的整体存在。对于人而言,心灵与身体的区别是认识论意义上的而非存在论意义上的,主观与客观并不是经验世界中两个截然对立的领域,身体在意识或心灵的发生及发展中具有重要的作用,身体是人在世存在的体现。由此,具身性思潮超越了笛卡尔二元论所设立的心物平行的世界观,反叛了二元论将心灵视为一种实体的先验存在,并解释了其现实的发生和起源。与此相对比,我们将发现具身认知进路在思想深度上的浅薄和不成熟。

四、神经现象学的提出——向现象学哲学抛出橄榄枝

在1991年的《具身心智》一书中,作者瓦雷拉、汤普森和罗施对西方传统哲学进行了批判,认为西方传统哲学家除梅洛·庞蒂之外一向忽视科学的研究结论,特别是明确反对持科学的客观主义态度的胡塞尔的现象学。瓦雷拉等人认为,首先,胡塞尔的现象学“以孤立的个体意识为起点,把他正在探究的结构当作完全是心智的,而且在一个抽象的哲学内省动作中是意识可通达的”,然而这种起始于个体意识的反思活动“很难生成一个共识的、主体间的人类经验世界”,因此是唯我论的;其次,“尽管胡塞尔声称哲学要直面经验,但实际上他既忽略了经验的一致性方面,也忽略了经验的具身性方面”;第三,胡塞尔通过将其理论建立在原型意向性和布伦塔诺的意向性概念之基础上,从而发展了一种表征理论;第四,胡塞尔的现象学计划试图将人类经验或“生活世界”分析成更为基础的成分(一个人、一匹马),因而是还原主义的;第五,胡塞尔“向经验和‘事件本身’的转向完全是理论的,或者从相反的方向来看,完全缺乏任何务实的维度。所以它不能克服科学与经验之间的断裂。”^{[2]16-18}瓦雷拉等人声称,胡塞尔的现象学方案是失败的。同时,虽然海德格尔和梅洛·庞蒂“都强调人类经验的务实的、具身的背景”,但他们和胡塞尔一样“是以一种纯理论的方式进行的”,即以哲学纯反思的方法来进行研究,瓦雷拉等人引用梅洛·庞蒂对科学和现象学作为理论具有事后性的评论来批判包括现象学在内的大多数西方哲学,认为这些哲学思想作为事后的理论活动无法重新把握经验的丰富性,只能成为对经验的空谈。这是为何“在当代的思想中对理性信任的缺失如此普遍,同时也变成对哲学信任的普遍缺失”^{[2]20}的原因。在这个意义上,瓦雷拉等人认为现象学瓦解了。

然而不久,瓦雷拉就率先转变了对现象学的态度。1996年,瓦雷拉发表了一篇题为《神经现象学:对困难问题的一种方法论救治》的文章,明确提出了神经现象学的概念。按照他自己的说法,用神经现象学这一名称是意在探索一条现代认知科学与一种训练有素的人类经验进路的联姻之路,这样“将我自己置于现象学的大陆传统世系之中”^[10]。关于神经现象学作为弥合所谓困难问题的方法我们在接下来会进行详细说明,此处我们只提示出瓦雷拉对现象学态度的转变。在这篇文章中,瓦雷拉明确提出要采用胡塞尔的现象学方法来描述第一人称的经验。瓦雷拉的这一态度转变显然带动了与他一起合作的另外两个成员,汤普森和罗施。汤普森在2007年独著的《生命中的心智:生物学、现象学和心智科学》一书中承认从现象学那里借鉴很多主题,不仅继承瓦雷拉的意愿再次阐述了神经现象学的研究纲领,而且在该书的附录1中,汤普森明确地坦言他们在《具身心智》一书中对胡塞尔现象学的批判和解释是错误的。“在与心智科学和佛教思想的多产的‘异化受精’上,胡塞尔的现象学提供了远比我们认为要多的资源”,这也是为什么三位作者均未坚持《具身心智》中佛教正念/静心的研究主题的原因。对于他们在《具身心智》中对胡塞尔的解读,汤普森一一作了更正。汤普森说,“现在我相信:胡塞尔并非方法论的唯我论者;他非常关注体验的主体间性和具身性;他的意向性理论也并非表征理论;他的生活世界理论也不是还原主义的和表征主义的。此外,尽管我们认为现象学有一种过于强调以文本解释的形式进行理论探讨的倾向,但是我还是认为,将现象学斥为缺乏实践维度的、纯粹抽象的、理论性的方案这种简单看法有点肤浅而凭据不足。因此,我不会把胡塞尔的现象学看作是一种‘失败’,也不会由于其在现象学实效论上的疏忽而认为现象学遭遇了‘瓦解’的命运。”^{[3]347}

当然,汤普森也反思了当初他们误解胡塞尔的原因。汤普森说,在撰写《具身心智》一书时,他们对胡塞尔的了解是有限的,仅仅了解胡塞尔的几部众所周知的著作。显然他们对胡塞尔并没有进行足够仔细的研究,他们的评判主要来自海德格尔对胡塞尔思想的苛刻批判,以及休伯特·德雷福斯对胡塞尔思想的引注性解释,德雷福斯同样引用了海德格尔对胡塞尔的评论。德雷福斯通过将胡塞尔与表征主

义和认知主义联系起来,从而用海德格尔的理论来批判人工智能^[11],他对胡塞尔的解读在认知科学界曾一度被视为标准观点。然而,其解读受到了许多研究胡塞尔的学者和哲学家的严肃挑战。这种挑战显然促成了具身认知提倡者们的反思和观念转变。具身认知提倡者们发现,现象学的很多见解是深刻而重要的,因为它是以仔细地描述、分析和解读鲜活的人类经验为目标的,因此,任何力求对人类心智获得广泛理解的尝试都要在考虑意识和主体性上参考现象学的结论。在2007年汤普森的《生命中的心智:生物学、现象学和心智科学》一书中,明显对现象学给予了高度的关注和重视,对现象学也做了更为深入的解读和研究。

通过前面我们对瓦雷拉等人具身认知主张的介绍,我们能够感受到这种转变是极具戏剧性的,他们不仅在关于传统哲学的看法上推翻了自己此前的所有主张,就连他们的研究路线也因此发生了巨大的变化。早先在提倡具身认知进路时,瓦雷拉等人鲜明地强调一种以正念觉知为主要途径的对人类经验的研究进路。然而在提出神经现象学之后,这种强调在瓦雷拉的著作中消失不见,而汤普森仅在说明神经现象学的方法论方案时主张用正念觉知的方法来训练被试的反思能力,至于语言学家罗施,在三人1991年的那次合著之后几乎不再与另外两人有交集,在研究主题上也与二人大异其趣。因此,从这种变化不难看出,三人在提出具身认知主题时的思想是不成熟的,甚至可以说具有一种无知而无畏的狂妄自大,这种狂妄终会因思想的逐渐成熟而偃旗息鼓。相比而言,瓦雷拉和汤普森对神经现象学的阐述就平和而深沉得多。当然,关于神经现象学的研究方案值得讨论的还很多,需另辟文章对其进行评判。实际上,不论是具身认知进路还是神经现象学,其背后都潜藏着一种不变的方法论态度,这种方法论态度使其提倡者们一方面直觉地感到认知科学应该关注人类经验,另一方面,由于他们始终保持着对科学研究方法的热衷和信仰,决定了他们想要在现象学与神经科学之间搭建一座交接的桥梁。事实上,从神经现象学的出现本身就足以说明,在对意识这种特殊对象的研究发展进程上,科学研究手段与现象学研究更为一般的哲学研究相比具有滞后性。然而,同样是出于那种对科学研究方法的热衷与信仰^[12],这种滞后性显然为多数人所否认。只有真正理清这种热忱和信仰的来源并正视它,才能够使我们在人类心智的理解道路上避免犯瓦雷拉等人的错误。

[参 考 文 献]

- [1] Lakoff G, Johnson M. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* [M]. New York: Basic Books, 1999.
- [2] Varela F, Thompson E, Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* [M]. Cambridge: MIT Press, 1991.
- [3] E. 汤普森. 生命中的心智:生物学、现象学和心智科学[M]. 李恒威,等,译. 杭州:浙江大学出版社, 2013.
- [4] Johnson M. *The body in the mind: The bodily basis of imagination, reason, and meaning* [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- [5] Lakoff G. *Women, fire and dangerous things: What categories reveal about the mind* [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- [6] William R U. *Dualism: The Original Sin of Cognitivism* [M]. Acumen Publishing Limited, 2006.
- [7] 施皮格伯格. 现象学运动[M]. 王炳文, 张金言, 译, 北京: 商务印书馆, 2011.
- [8] Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* [M]. Translated by Colin Smith. Routledge and Kegan Paul, 1962.
- [9] 詹姆斯. 彻底的经验主义[M]. 庞景仁, 译. 上海: 上海世纪出版集团, 2006.
- [10] Varela F. *Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem* [J]. *Journal of Consciousness Studies*, 1996, 3/4: 330 - 349.

[11] 徐献军. 国外现象学与认知科学研究述评[J]. 哲学动态, 2011(8): 83-86.

[12] Husserl E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology [M]. Translated by D. Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

From Challenge to Compromise: the Relationship between the Embodied Cognitive Approach and Modern Philosophy

Li Lili¹ Ji Qiwei² Liu Yunquan³

(1. College of Educational Science, Xinjiang Normal University, Urumuqi 830017;

2. School of Marxism, Harbin University of Science And Technology, Harbin 150080;

3. Students' Affairs Division, Harbin University of Science And Technology, Harbin 150080, China)

Abstract: The embodied approach in cognitive science asserted that it challenged the traditional epistemological philosophy on some critical points and its method. In the matter of point of views, the advocates deemed that there were two extreme inclinations of the traditional philosophy on the origination of cognition, realism and idealism. They said that these two extreme standpoints were all derived from the inclination to seek for a stable cognitive ground which began with Descartes. It was influenced similarly by Descartes that the mainstream of western traditional philosophy regarded mind as disembodied. But recently, the conclusion drew by cognitive science indicated that mind is embodied. In the matter of method, the advocates of the embodied approach showed together a kind of depreciation and defiance of the philosophical meditation which was the method of all philosophy as well as modern philosophy. However, the criticisms on philosophy by the embodied cognitive approach were denied as it had grown. For one thing, the assertions of the embodied cognitive approach were mainly inspired by the embodiment thought in modern philosophy, and for the other, its chauvinism on methodology fade away as the advocates of the embodied cognitive approach made a further understanding of phenomenology.

Keywords: the embodied cognitive approach; modern philosophy; contemporary philosophy; the embodiment thought

[责任编辑:孟西]