

MIND
&
COSMOS

心灵和宇宙

对唯物论的新达尔文主义自然观的诘问

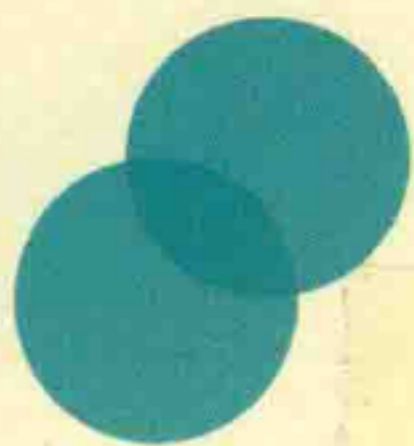
[美] 托马斯·内格尔 著

张卜天 译



创立于1897

商务印书馆
The Commercial Press



在对整个自然秩序发表意见的科学家和哲学家当中，还原论的唯物主义被广泛视为唯一严肃的可能性。人类正沉迷于一种希望，梦想做最后的清算，但理智的谦卑要求我们抵制住诱惑，不要以为我们现在所拥有的工具——哪怕是最发达、最成功的科学知识——原则上足以理解整个宇宙。

哲学的一个正当任务是考察当代科学知识的限度。

本书旨在论证心—物或心—身问题不仅是一个局部问题，而且涉及心灵、大脑和动物有机体的行为之间的关系，并且也会影响我们对整个宇宙及其历史的理解。

当代杰出哲学家托马斯·内格尔的心灵哲学经典力作！

层层诘问，发人深省。

上架建议：哲学·心灵哲学

ISBN 978-7-100-13309-8



9 787100 133098 >

定价：30.00元

心灵和宇宙

——对唯物论的新达尔文主义自然观的诘问

〔美〕托马斯·内格尔 著

张卜天 译

图书在版编目 (CIP) 数据

心灵和宇宙：对唯物论的新达尔文主义自然观的诘问 / (美) 托马斯·内格尔著；张卜天译. —北京：商务印书馆，2017

ISBN 978 - 7 - 100 - 13309 - 8

I. ①心… II. ①托… ②张… III. ①新达尔文主义—哲学基础—研究 IV. ①Q111.9 - 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 073367 号

权利保留，侵权必究。

心灵和宇宙

——对唯物论的新达尔文主义自然观的诘问

〔美〕托马斯·内格尔 著

张卜天 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京通州皇家印刷厂印刷

ISBN 978 - 7 - 100 - 13309 - 8

2017 年 9 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

2017 年 9 月北京第 1 次印刷

印张 5 1/8

定价：30.00 元

© Oxford University Press 2012

“MIND AND COSMOS: WHY THE MATERIALIST
NEODARWINIAN CONCEPTION OF NATURE IS ALMOST
CERTAINLY FALSE, FIRST EDITION”

was originally published in English in 2012.

This translation is published by arrangement with
Oxford University Press.

目 录

第一章 导言 / 1

第二章 反还原论和自然秩序 / 14

第三章 意识 / 40

第四章 认知 / 85

第五章 价值 / 118

第六章 结论 / 155

第一章 导言

本书旨在论证，心—物或心—身（mind-body）问题不仅是一个局部问题，涉及心灵、大脑和动物有机体的行为之间的关系，而且也会影响我们对整个宇宙及其历史的理解。物理科学和进化生物学不可能不受它的影响。要想真正认识到这个问题的困难，就必须最终改变我们的观念，不再像以前那样看待物理科学在描述自然秩序方面的地位。

哲学的一个正当任务是考察当代科学知识的限度，哪怕是最发达、最成功的科学知识。承认这一点也许令人沮丧，但是在人类思想史的这一点上，我们的继承者将会做出令人难以置信的发现，发展出我们连做梦都想

不到的理解形式。人类正沉迷于一种希望，梦想做最后的清算，但理智的谦卑要求我们抵制住诱惑，不要以为我们现在所拥有的工具原则上足以理解整个宇宙。指出这些工具的界限是哲学的一项任务，而不是科学内在追求的一部分——尽管可以希望，如果认识到这些限度，也许最终可以发现新的科学理解形式。科学家们很清楚自己的认识是多么有限，但这是一个不同类型的问题——不仅是承认实际理解的限度，而且要试图认识到，凭借现有的某些方法原则上能够理解什么，不能理解什么。

我试图从生物学、化学和物理学的某些发现出发，通过外推法达到一幅全面的、思辨性的世界图景，一种特殊的自然主义世界观，它假定那些科学对象之间有一种层次关系，通过它们的统一来解释宇宙万物从原则上讲是完备的。这样一种世界观并非从事这些科学的必要条件，无论是否接受它对于大多数科学研究都不会有影响。据我所知，对于这种唯物主义还原论所回答的更高的宇宙论问题，大多数从事实际工作的科学家可能都没有什么看法。一般来说，他们细致的研究和实际成果并不依赖或蕴含对这些问题的任何一种回答。但是在对整

个自然秩序发表意见的科学家和哲学家当中，还原论的唯物主义被广泛视为唯一严肃的可能性。^[1]

论证的出发点是心理—物理（psychophysical）还原论的失败，这是一种心灵哲学立场，希望表明物理科学如何能在原则上提供一种万有理论（theory of everything）。如果这种希望不可能实现，由此便产生了一个问题，即我们所认识的整个宇宙中是否会有其他任何较为统一的理解。关于心灵与物理世界之间关系的全面理解，在传统的选项当中，我认为证据偏向于支持某种形式的中立一元论（neutral monism），而不是唯物论、唯心论和二元论等传统方案。我想探讨有什么样的可能性能与我们所知道的东西相容，尤其是心灵及其一切相关物，如何依赖于宇宙的物理、化学和生物演化所导致的生命有机体的产生和发展。我认为，如果心理—物理的还原论是错误的，那么就必須根据这些过程所产生的东西来重新构想这些过程。

从心理—物理还原论的失败出发所进行的是一个哲学论证，但我相信，有独立的经验理由去怀疑还原论在生物学中的真理性。生物学中的物理—化学还原论是正统观点，对它的任何抵制都会被视为不仅在科

学上不正确，而且在政治上也不正确。但很长一段时间以来，关于我们这些有机体是如何产生的，我认为唯物论的解释、包括关于进化过程如何运作的标准解释很难让人信服。我们对生命的化学基础以及遗传密码复杂性的细节了解得越多，标准的历史解释就变得越不可信。^[2] 这些观点仅仅出于一个门外汉，他曾经广泛阅读过向非专业人士解释当代科学的作品。也许这些作品所呈现的情况是简单化和过分自信的，未能反映出这些领域最复杂的科学思想。但是在我看来，目前关于宇宙秩序的正统学说乃是一些未经证实且违背常识的支配性假设的产物。

关于生命的起源和演化，许多人对于还原论的新达尔文主义解释有一种天真的不信任，我想为这种回应做出辩护。^[3] 生命是一系列物理事件和自然选择机制共同起作用的结果，这似乎非常不可信。不去认同一套充分成立的物理 / 化学解释，而选择支持为某些例子所支持的一种替代的解释方案，据说我们应当放弃这种天真的回应。在我看来，这里缺乏的是一种可信的论证，证明这个故事很可能为真。存在着两个问题。首先，根据我们对生物学和遗传学之化学基础的了解，

仅仅通过物理学和化学定律的运作，自我复制的生命形态在早期地球上自发产生的可能性有多大？第二个问题涉及生命开始时所启动的进化过程中的变异来源：自从地球上出现最早的生命，在现有的地质学时间中，因为偶然的物理事件而产生一系列可行的基因突变，足以通过自然选择而产生实际存在的有机体，这样的可能性有多大？

相比第二个问题，科学共同体对第一个问题的不确定性要大得多。很多人认为，对生命的起源作一种还原论解释是非常困难的，但大多数人都毫不怀疑，一旦繁殖的生物已经产生，偶然的遗传变异足以支持通过自然选择而进行的实际进化史。然而，由于这些问题涉及在远古漫长的历史时期里非常具体的事件，现有的证据是非常间接的，一般假设不得不发挥重要作用。我的怀疑并非基于宗教信仰，亦非基于对任何替代方案的信念。我只是相信，尽管有科学意见的共识，但现有的科学证据并不能从理性上要求我们轻视常识的怀疑。关于生命的起源，情况尤其如此。

世界真是一个令人惊讶的地方，认为我们已拥有理解世界所需的一些基本工具，这种想法和在亚里士多德

时代一样不可信。世界产生了你、我和他人，这是世界上最令人惊讶的事情。对于生命的起源和进化的完全机械论解释——一种只依赖化学和物理学定律的解释，如果当代分子生物学研究为我们提供了合理怀疑的可能性，那么再与心理—物理的还原论的失败相结合就可以表明存在各种不同类型的原理作用于自然的历史中。而这些关于秩序生长的原理就其逻辑形式而言是目的论的，而不是机械论的。我意识到，这些怀疑会被许多人视为蛮横无理，但这是因为在我们的世俗文化中，几乎人人都在威逼之下视还原论的研究纲领为神圣不可侵犯，因为除此之外都不是科学。

我的计划试图满足一系列看似不可能联合的条件。除了反还原论，还有两项重要的制约：第一，有些事物非常显著和引人注目，如果我们号称对世界有真正的理解，就必须把它们解释成非偶然的；第二，是一种理想，即发现单一的自然秩序，它基于一组共同的要素和原理统一了万物，我们实际的认识形式虽然不可避免非常不完备，但仍然向往这一理想。笛卡尔的二元论拒绝接受这第二种愿望，唯物论和唯心论的还原方案都没有成功地实现它。这种将万物统一的观念也与那种有神论不相

容，后者通过神的干预解释了自然界的某些特征，而神的干预并非自然秩序的一部分。

正是通过把心灵（mind）驱逐出物理世界，物理科学和生物学才取得了巨大进展。这使得对世界的定量理解成为可能，这种理解体现为用数学表达的永恒物理定律。但在某些方面，有必要在一种包括心灵在内的更加全面的理解基础上重新开始。这种理解不仅要有一个无时间的维度，也要有一个历史维度，这似乎是不可避免的。历史理解是科学的一部分，这种观点已经通过进化论所导致的生物学转变而为人所熟知。但是最近，随着对大爆炸的接受，宇宙学也成为了一门历史科学。作为生命的一种发展，心灵必须作为这一漫长的宇宙学历史的最新阶段而被包括进来，我认为，心灵的出现给整个过程及其所依赖的组分和原理投下了阴影。

问题是，我们能否将这种观点与针对一个无心灵的宇宙发展出来的物理科学观点整合起来。对心灵的理解无法包含在个人的观点之中，因为心灵乃是一个半物理过程的产物；但出于同样的原因，从长远来看，物理科学的独立性及其声称的完备性必定会终止。这引出的问

题是：对于现代物理科学如此重要的还原形式在多大程度上经过这种转变还能幸存下来？倘若物理学和化学无法完全解释生命和意识，那么如何将其大量真理与其他要素结合成一种可容纳生命和意识的扩展的自然秩序观呢？

正如我刚才所说，对还原论的生命解释的质疑违反了占主导地位的科学共识，但这种共识面临着一些问题，一方面是通过偶然突变和自然选择而发生生命形态的进化，另一方面是从死物质中形成能够发生这种进化的物理系统，我认为这些问题尚未得到足够重视。我们对遗传密码的复杂性及其对生命化学过程的控制了解得越多，这些问题似乎就越困难。

让我重申：关于进化，如果没有足够的可行突变，自然选择过程就无法解释实际的历史。它能否在地质学时间中仅仅由化学事件产生出来，而没有其他一些因素的运作来决定和限制遗传变异的形式，我认为这仍然是一个悬而未决的问题。设想有一系列逐渐演变的表现型，仿佛它们通过 DNA 的突变而出现是不成问题的（就像理查德·道金斯 [Richard Dawkins] 对眼睛的进化所做的那样），这不再是合理的。^[4] 关于生命的起源，问题要

困难得多，因为我们无法把自然选择当作一种解释。当物理定律单独起作用时，遗传密码——将核苷酸序列任意转换成氨基酸，连同可以读取代码并且执行其指令的机制——似乎特别难以产生。

在思考这些问题时，来自一个相当不同的方向对流行世界图景作出的批判，一直激励着我，即近年来智能设计（intelligent design）的捍卫者从一种宗教视角对达尔文主义的批判。虽然像迈克尔·比希（Michael Behe）和斯蒂芬·迈耶（Stephen Meyer）这样的作者至少部分受到了他们宗教信仰的激励，但他们为了反对物理学和化学可以完全解释生命的起源和生命的进化史而提出的经验论证本身是很有趣的。^[5] 另一位持怀疑态度的人戴维·柏林斯基（David Berlinski）未提及设计推理而生动地引出了这些问题。^[6] 即使我们不被某种设计论解释所吸引，这些反传统的人针对正统科学共识所提出的问题也应得到认真对待。^[7] 他们常常受到的鄙夷明显是不公平的。

那些严肃批评这些论点的人肯定已经表明，有办法抵制设计论的结论；但是在我看来，根据现有的证据，智能设计立场的否定部分——对正统还原观点的怀

疑——的总体力量并未在这些交流中失去。¹⁸¹ 至少，这个问题应被视为悬而未决的。对这个判断的基础感兴趣的人，我只能建议认真理解该议题双方一些主要倡导者的说法，特别要注意智能设计的批评者所提出的观点。无论怎样思考设计师的可能性，主流学说都不能算是无懈可击，即认为生命从死物质中出现，生命通过偶然的突变和自然选择进化到目前的形态，这些只涉及物理定律的运作。这是一个支配科学事业的假设，而不是一个得到很好证实的科学假说。

我认为不可能把智能设计方案当成一项实际选择，我承认这种假设并无充分的根据。我缺乏那种神圣感（*sensus divinitatis*），使——实际上是迫使——许多人能从世界中看出神的目的的表达式，就像从笑脸中看出人的情感的表达一样自然。¹⁹¹ 因此，我关于物理学不能作为一种万有理论所做的猜测并未援引某一超越的存在者，而是趋向更复杂的内在自然秩序。这种解释也将比智能设计假说更具统一性。我不同意智能设计的捍卫者的看法，因为他们和他们的对手都假设，唯一能够用以代替的自然主义方案是一种建立在我们所熟悉的那种物理定律基础上的还原论。不过，我认为我们应当感谢智

能设计的捍卫者，因为他们挑战了一种科学世界观，其拥护者之所以会显示出某种激情，正是因为这种世界观被认为将我们从宗教中解放出来。

取代这种世界观的时机已经成熟，尽管还原论唯物主义的巨大成就想必在很长一段时期里都会是我们具体理解和控制周围世界的主要来源。主张它无法解释很多东西并不是要提供一种替代方案，但承认这些限制是寻找替代方案或至少是承认其可能性的前提条件。这可能意味着，唯物论解释的某些方向会被视为死胡同。如果意识生命出现于世乃是源于一些并非从物理学的永恒定律中导出的发展原则，那可能也是对有关生命起源的纯化学解释感到悲观的一个理由。

注释

- [1] 清晰的论述可参见 Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory* (New York: Pantheon Books, 1992), chapter 3。
- [2] 关于这一点，一个似乎可以服众的经典阐释见 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design* (New York: Norton, 1986)。
- [3] 达尔文本人对于最基本的解释形式的看法见 Elliott Sober, “Darwin’s Discussions of God,” in *Did Darwin Write the “Origin” Backwards?: Philosophical Essays on Darwin’s Theory* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2011), 121-28。
- [4] 见 Dawkins, *The Blind Watchmaker*, 77-86。Jerry Fodor 和 Massimo Piattelli-Palmarini 在其著作 *What Darwin Got Wrong* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2010) 的第一部分指出，达尔文的进化论把对有机体功能特性的解释任务过多地赋予了自然选择的外在影响，而不是遗传变异的来源。这一点独立于该书第二部分对自然选择观念的所谓意图的处理——在我和其他一些人看来，这乃是基于一种误解。
- 还有一些主流人物坚持认为，证据要求对遗传物质中的变异来源作出更有限的解释。Marc W. Kirschner 和 John C. Gerhart 在 *The Plausibility of Life: Resolving Darwin’s Dilemma* (New Haven, CT: Yale University Press, 2005) 中认为，遗传变异偏向为进化提供了便利，尽管他们并未暗示这要求对更大的还原论自然观作出修正。Stuart Kauffman 在若干本著作中指出，变异并非源于偶然，自发的自组织原理在进化史中发挥着比自然选择更重要的作用。见 *At Home in the Universe: The Search for Laws of Self-Organization and Complexity* (New York: Oxford University Press, 1995) ; *Investigations* (New York: Oxford University Press, 2000) ; *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason, and Religion* (New York: Basic Books, 2008)。
- [5] 见 Michael J. Behe, *Darwin’s Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (New York: Simon & Schuster, 1996); Behe, *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism* (New York: Free

Press, 2007); Stephen C. Meyer, *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design* (New York: HarperOne, 2009)。

[6] 见 David Berlinski, “On the Origins of Life,” *Commentary*, February 2006, reprinted in Berlinski, *The Deniable Darwin, and Other Essays* (Seattle: Discovery Institute Press, 2009)。另见 Brian Goodwin, *How the Leopard Changed Its Spots: The Evolution of Complexity* (New York: Scribner’s, 1994)。

[7] 还有一些期待还原论解决方案的人对当前的理论提出了批评，例如 Robert Shapiro, *Origins: A Skeptic’s Guide to the Creation of Life on Earth* (New York: Summit Books, 1986); Shapiro, “A Simpler Origin for Life,” *Scientific American*, February 12, 2007。Steven Benner, *Life, the Universe and the Scientific Method* (Gainesville, FL: FfAME Press, 2008) 非常清晰地解释了当前关于生命起源以及地外生命可能性的研究的各个方面。虽然他认为这是化学的任务，但他的确说 (287)，“目前的理论可能真的永远无法解决手头的问题，相关的和周围的科学可能会发生一场真正的革命。”当然，他并非是指智能设计。

目前最突出的研究的一个问题是，遗传物质各个组分的合成受到实验者如此严格的控制和引导，以致几乎无法用证据表明，此过程即使没有智能指导也能发生。至于这些组分如何可能结合成一个富含信息的编码序列，这个关键问题被置之不理。

[8] 这方面的文献很多。例如见 Kenneth R. Miller, *Finding Darwin’s God: A Scientist’s Search for Common Ground between God and Evolution* (New York: Cliff Street, 1999) ; Philip Kitcher, *Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith* (New York: Oxford University Press, 2007) ; Elliott Sober, *Evidence and Evolution: The Logic Behind the Science* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008) ; 争论双方的一个样本见 Neil A. Manson, ed., *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science* (New York: Routledge, 2003)。

[9] 正如我在别处所说，我不仅不接受，而且坚决反对这个想法。

第二章 反还原论和自然秩序

一

科学的自然主义与各种形式的反还原论之间的冲突是新近哲学的主要内容之一。一方面，人们希望一切事物都可以在最基本的层次通过物理科学（扩展到包括生物学在内）来解释。^[1]另一方面，有人怀疑是否可以把我们世界的种种真实特征，比如意识、意图、意义、目的、思想和价值等等，纳入一个在最基本的层面仅仅由物理事实所组成的宇宙，无论这些事实多么复杂，都可以用物理科学来揭示。

我将使用“唯物论”或“唯物论的自然主义”来指

这场冲突的一方，用“反还原论”来指另一方，即使这些术语相当粗糙。将唯物论的世界图景视为一种潜在完备的解释，这种努力表现为多种形式，并非所有形式都涉及一般意义上的还原，比如从行为角度来分析心理概念，或者在科学上将心理状态等同于大脑状态。诚然，许多唯物论的自然主义者不会把他们的看法定义为还原论，但是在那些怀疑这种世界观是否恰当的人看来，将心灵和与之相关的现象纳入这种世界观的种种尝试，似乎都是要把真实的实在还原为一个不够丰富的共同基础。因此，我们可以把这些抵抗统称为反还原论。

这些反还原论的怀疑通常倾向于否定。他们的结论是，有些东西是物理科学本身所不能完全解释的。可能还需要其他形式的理解，或许还有更多的实在即使是进展最成熟的物理学也无法描述。如果还原论在某些方面失败了，这将揭示出物理科学所能达到的一个极限，必须补充别的东西来解释缺失的要素。但实际情况可能比这更严重。如果有人怀疑心灵的东西以及与之伴随的所有其他东西（比如价值和意义）是否可以还原为物理的东西，那么就有理由怀疑一种还原的唯物论是否可以应用于生物学，因此有理由怀疑唯物论能否恰当地解释物

理世界。我想探讨这种失败的理由，并且考虑是否可以设想有一种肯定的世界观。

我们和其他具有心灵生活的生物是有机体，我们的心灵能力显然依赖于我们的物理构成。因此，若能解释我们这样的有机体的存在，也必须能够解释心灵的存在。但如果心灵的东西本身并不仅仅是物理的，那么就无法完全通过物理科学来解释它。于是，正如我所要指出的，我们很难避免这样一个结论，即我们由物理构成的那些带来心灵现象的方面也无法用物理科学来充分说明。如果进化生物学是一种物理理论（正如通常认为的那样），那么它就无法解释意识和其他不可作物理还原的现象的出现。因此，如果心灵是生物进化的产物，如果带有心灵生命的有机体并非奇迹般的反常，而是自然的一部分，那么生物学就不可能是一种纯粹物理的科学。于是可能有一种与唯物论相当不同的自然秩序观，把心灵当成中心，而不是把它看成物理定律的附带效应。

反对唯物论的反还原论论证的结论显然不能永远是纯粹否定的。即使唯物论自然主义的统治即将结束，我们也需要思考什么东西可以取而代之。关于心灵、价值和意义的各种还原论纲领虽然就其内在而言似乎令人难

以置信，但其驱动力之一是缺乏任何全面的替代方案。要想接受反还原论的论点，唯一的途径是在原本极具统一性的数学秩序之外给物理宇宙添加额外的特殊成分，例如感受质（qualia）、意义、意图、价值、理由、信念和欲望等。但这并不能满足我们想要一般地理解事物是如何配合在一起的愿望。如果有某种方案能够真正取代还原论纲领，它必须能够解释心灵和与之相伴随的一切事物是如何内在于宇宙的。

我正在完全改变一个熟悉的论证，以质疑其前提。唯物论需要还原论；因此，还原论的失败需要有一种方案来取代唯物论。我的目的与其说是反对还原论，不如说是研究拒斥它会导致什么后果——是提出问题，而不是提出解决方案。唯物论的自然主义会导致还原论的野心，因为我们熟悉的所有那些初看起来并非物理的东西的实在性似乎是不可否认的，但如果没有合理的还原论可用，如果否认心灵之物的实在性仍然是不可接受的，那么这将表明，唯物论的自然主义这一初始前提是错误的，而不仅仅是不够精致。也许自然秩序并不完全是物理的，甚至可能并不存在使万物结合在一起的全面的自然秩序——只有互不关联的理解形式。但无论结果如何，

我们都必须从更大角度去构想，要想理解自然界必须理解什么东西。

二

我的指导信念是，心灵并不只是一种事后的想法、偶然性或附加物，而是自然的一个基本方面。且不说心灵哲学中存在着反还原论的论证，科学的一个背景条件也支持通向这样一种扩大的实在观。世界是可以理解的，这一假设驱动着科学。也就是说，我们置身其中并经由自身经验获取某些信息的这个世界，不仅可以描述，而且可以理解。这一假设隐藏在每一种知识追求背后，包括以幻觉而告终的追求。在 17 世纪以后发展起来的自然科学中，（世界的）可理解性假设导致了一些惊人的发现，这些发现被预测和实验所确证，这表明存在着一种隐藏的自然秩序，无法仅仅通过人的感知观察到。若非在科学革命之前很久就假设世界背后存在一种可理解的秩序，是不可能有些发现的。

如何解释这种秩序？一种回答是，没有解释：解释随秩序本身而终止，可理解性假设使我们能够揭示这种

秩序。也许一个秩序层次可以通过一个更深的层次来解释，就像科学史上一再发生的那样。但是根据这种看法，对世界的理解终将达到某一点，那时除了声称“事物就是如此”，没有更多可说的。

我并不愿意以这种方式来看待科学的成功。在我看来，除非假定世界的可理解性本身是事物缘何如此的最深解释的一部分，我们就不可能真正理解科学世界观。因此，当我们因为某种解释更简单、使用的任意假设更少而偏爱这种解释时，这并不只是一种审美偏好：我们之所以认为给出更大理解的解释更有可能为真，其原因正在于此。

可理解性假设是充足理由律的一种形式，所谓充足理由律是指，关于世界的一切都可以在某种层次上得到理解，如果很多事物（即使是最普遍的事物）最初显得反复无常，那是因为还有一些事物我们不知道，这解释了为什么它们终究不是反复无常的。

理性的可理解性是自然秩序的基础，这种看法使我成为一个广义的唯心论者——不是一个主观唯心主义者，因为它不等于宣称所有实在最终只是现象，而是柏拉图传统或者也是某些后康德主义者（如谢林和黑格尔，

他们通常被称为绝对唯心论者)传统中的客观唯心论者。我猜想,每一个理论科学家都必定带有这种唯心论的某些气质:纯粹的经验论是不够的。

世界的可理解性并非偶然。在这种观点看来,心灵无疑与自然秩序相关联。自然产生了带有心灵的意识生命;自然也能被这样的生命所理解。因此,这样的生命归根结底应当被它们自己所理解。这些是宇宙的基本特征,而不是偶然发展(对这些偶然发展的解释并未提及心灵)的副产品。

三

所有自然科学都会陷入的最大问题也是最大的哲学问题,即世界在什么意义上是可以理解的?显然,自然科学是揭示可理解性的最重要方式之一。然而,尽管目前的自然科学已经取得了伟大成就,但科学本身和哲学都需要追问,物理科学可以在多大程度上理解世界——世界的可理解性多大程度上建立于它能够被纳入可用数学表达的、支配时空秩序的普遍定律。如果这种科学的范围是有限的,是否还有其他形式的理解,使物理科学

所无法解释的东西变得可以理解？

但首先我们应该考虑这样一种观点，即不存在这样的限度——物理定律有足够的资源来解释一切，包括心灵与自然秩序的双重关系。（对我们而言，）使科学成为可能的可理解性是有待解释的事情之一。策略是尽量扩展唯物论的世界图景，使之包含这样一种解释，从而使世界的物理可理解性包含它自身。根据这种类型的自然主义，可以用科学来解释心灵的存在本身（对心灵来说，世界是可以科学理解的），心灵可以被视为物理秩序的一种高度特异的生物附带效应。

故事是这样的：我们并不需要一种扩展的理解；相反，人类知识的历史使我们有理由相信，在某种意义上，即通过物理定律，自然秩序最终是可以理解的，一切存在和发生的事物都能在原则上由支配物质世界的定律加以解释。诚然，我们无法把握完整显现的自然秩序，因为它太过复杂，因此出于实用的目的，我们需要更加专门的理解形式。但我们可以尝试发现支配万物所由以构成的元素（可以在时空中观察到的一切复杂性都是元素的显现）的普遍原理，也就是可以用数学来表达的基本物理定律，它们描述了基本的力、粒子或其他东西及其

相互作用，至少直到更基本的层面被揭示出来。因此，通过对时空中的物质宇宙作出最系统的可能描述，我们试图对万物作出最基本的解释。

在追求这一目标的过程中，物理学和化学都取得了显著的成功。然而，进化论是唯物论朝着完备性理想前进过程中迈出的最大步伐，后来分子生物学和 DNA 的发现又巩固和丰富了进化论。现代进化论提供了一幅一般图景，描绘了生命的存在和发展如何可能仅仅是粒子物理学方程的另一个推论。即使目前无人能对细节提供一种可行的想法，但可以推测，生命的出现是由物理定律支配的化学过程的产物，在那之后的进化同样是由于化学嬗变和自然选择，而后者同样不过是物理原理超级复杂的结果。虽然还有一个残留问题，即究竟如何用物理方式来解释意识，但正统的自然主义观点是，生物学原则上可以用物理学和化学来完全解释，进化心理学提供了一种粗略的想法，表明为何可以把一切迥异于人的生命的东西视为服从某些基本定律的物理粒子的行为所导致的复杂结果。这将最终包括对认知能力的解释，正是这些认知能力使我们能够发现这些定律。

让我觉得费解的是，这种对事物的看法竟然经常多

多少少被视为不言而喻的。大家都承认，有大量东西我们并不知晓，我们的理解还有巨大的机会取得进步。但科学的自然主义者声称知道那种进步会是什么形式，声称知道心灵主义的、目的论的或价值的可理解性作为基本的理解形式已经被永远抛弃了。据说不仅自然秩序是可理解的，而且它的可理解性还具有某种形式，可见于最简单、最统一的物理定律，这些定律支配着最简单和最少的元素，所有其他东西均源出于此。这就是科学乐观主义者所说的万有理论。只要基本定律本身并非必然真理，那么问题依然是，为什么那些定律适用。但也许这种观念的部分吸引力在于，如果这些定律足够简单，我们可以满足于说，事物就是这样的。毕竟，除此之外还有什么选项呢？

这确实是我的问题。捍卫这种自然主义的完备性所需的还原论纲领令人难以置信，这使我们有理由努力思考替代方案，使心灵、意义和价值在对事物的解释中能与物质和时空一样基本。物理学、化学的基本元素和定律已经被推断出来，以解释无生命世界的行为。还需要更多东西来解释，由这些元素所组成的身体和大脑如何可以有意识和思维。如果我们试图理解整个世界，就必

须从恰当范围的材料开始，而这些材料必须包括关于我们自己的明显事实。

四

为了标出这种理解的界限，我现在想谈谈唯物论的对立面，即认为为解释万物（包括解释基本的普遍物理定律本身）提供基本层次的是心灵而不是物理定律。就其作为对自然界的存在和特征的解释而言，这种观点通常被称为有神论。这是颠倒唯物论的解释秩序最直接的方法，唯物论把心灵解释为物理定律的结果，有神论则使物理定律成为心灵的结果。

作为对要求一种无所不包的理解形式的回应，有神论最终通过意图或目的来解释可理解性——抵制一种纯粹描述性的终点。有神论将某种心灵或意图置于世界（包含科学所揭示的受定律支配的自然秩序）的外部边界，这种心灵或意图造就了宇宙的物理性和心灵性。只要必须把神的心灵当作理解过程中的中止点，这一过程就是不完整的，就像纯粹描述性的唯物论解释那样。

唯物论解释或有神论解释要想提供一种完整的世界

理解，那么物理定律，或上帝的存在和属性及其造物，就必须是现在这个样子。物理学家通常并不相信前者，^[2]但有神论者倾向于相信后者。这并不意味着有神论的世界观必定是决定论的：上帝的本性可能会导致他创造出或然性的定律和有自由意志的存在，后者的行动被解释为自由选择。但神的某种意图会成为整体的基础。

对无神论者来说，有神论的兴趣在于它试图以另一种方式来解释似乎无法用物理科学来解释的东西。自然主义和还原论世界图景的不足在我看来是真实的。有些事物是目前的科学无法帮助我们理解的，从物理科学的内在特征我们可以看到，物理科学将不会解释它们。它们似乎要求一种更坚决的心灵主义的甚至是规范性的理解形式。有神论支持这一结论，它将世界之内的心灵现象归因于一个全面的心灵来源的运作，这些现象乃是其微型版本。

然而，我并不认为有神论作为一种全面的世界观要比唯物论更可信。我感兴趣的是两者之间的领域。我认为关于最终可理解性的这两种截然相反的构想并不能穷尽所有可能性。所有解释都终止于某个地方。有神论和唯物论都说，在最终层次有一种理解形式。但难道可能

有另一种世俗观念不承认心灵及其所蕴含的一切是神的意图的表达，而是把它和物理定律一并看成自然的基本原理吗？即使它试图容纳比数学物理学的简单要素更为丰富的材料，它可能有一种统一的自然秩序观吗？但是出于辩证的目的，我想再谈谈有神论与唯物论的自然主义之间的对立以及双方各自缺乏什么。

五

各种形式的可理解性之间的反差最生动地体现在对我们自己的理解。关于物理科学可以解释什么和无法解释什么，这里也是争论最激烈的地方。有神论和进化自然主义（evolutionary naturalism）诉诸不同的资源却都试图从外面理解我们自己。有神论提供了一种替代性的理解，其指定了一个超然的心灵，我们自己不能完全分享这个心灵的目的和对世界的理解，但这个超然的心灵使“相信这个世界是可理解的”成为可能，即使不是对我们可理解。这种超越的理解是从我们对自己意图的自然心理学的自我理解（natural psychological self-understanding）外推而来的。而进化自然主义则把我们

针对世界其他某些部分发展出来的一种科学理解形式外推到包括我们自己在内的一切事物。但是这两种方法的共同志向，也就是把我们纳入一种先是源于、随后又超越了我们自己视角的理解，这种共性与它们之间的区别一样重要。

有什么东西能够证明这种共同的超越志向是正当的呢？试图从内部理解我们自己难道不够吗？然而，这种志向似乎是不可阻挡的——就像我们不能只从我们在世界中天然的立足点出发来生活，而是必须把我们自己包含在一个更大的世界观里。要想取得成功，那种更大的世界观必须包含它本身。

任何外在的理解，无论有多么超越，都是我们从自己的视角出发的（怎么可能不是呢？），并且通常会被认为与该视角的主要轮廓相一致，即使它也为重要的批评、修正和扩展提供了基础。例如，关于人的知识，有神论和自然主义都试图解释我们如何依靠自己的官能来理解周围的世界。一个极端是笛卡尔通过证明造就我们官能的上帝不会系统地欺骗我们，而用有神论确证了知觉和科学推理。另一个极端是自然化的认识论，认为我们可以依靠通过自然选择进化而来的感知和认知能力获

得正确的信念。

这些建议都会遭到激进的怀疑，认为我们关于世界的信念可能是系统性错误的。这些辩护必然是循环的，因为关于我们的认知能力，无论是有神论解释还是进化论解释，对它为真的信心都依赖于对这些能力的运用。对于有神论，这是著名的笛卡尔循环；但有一个类似的自然主义循环。^[3]此外，进化自然主义还为我们的知识提供了一种解释，当把这些知识应用于我们自认为拥有的产生知识的能力时，这些知识是严重不足的。稍后我还会回应这种说法。

但是，即使这两种自我理解方案都不能反驳怀疑论，我相信有一种超越性的合理目标要更温和，或许也更现实。我们也许无法排除怀疑的可能性，也许无法把我们通常的理解能力建基在更可信的东西之上；尽管我们的本性和形成似乎是偶然的，但仍然有可能表明，我们在运用理解力的时候如何能够合理地保持自己的自然信心。我们并不指望发现一个基础能保障我们的知识不被质疑，而是希望找到一种理解自己的方式，它并非彻底的自我破坏，也不需要否认显而易见之事。我们的目标是为我们如何适应世界提供一幅看似合理的图像。

六

即使在这种更为温和的事业中，有神论和自然主义还原论也是不够的。有神论并未对我们的能力提供一种足够实质性的解释，自然主义也未能提供一种足够可靠的解释。

有神论解释胜过还原论自然主义解释之处在于，有神论解释不仅止于承认显而易见之事，并试图解释这一切。但即使有神论因为某种特定宗教的教义（单凭证据和理性是无法把握这些教义的）而变得完备，它对我们世界中的地位所提供的也是一种很不完整的解释。它相当于假定，关于事物如何结合在一起的最高解释是意图式的或目的式的，除了有待解释的结果，无需就那种意图如何运作再多说什么。

这种想法并非没有意义，因为任何意图式的解释都会涉及一些解释性的假设（甚至关于上帝）。一个意图式的动因必定有它认为好的目标，所以目标不可能是任意的；有神论解释不可避免会带来某种价值观念，特定的宗教可以使之变得更具体，但也导致了著名的恶的问

题。在我看来，除了难以信仰上帝，作为对渴望全面理解的一种回答，有神论的缺点并不在于它没有提供解释，而在于它没有对自然秩序作出一种全面的解释。有神论把对可理解性的追求推到了世界之外。如果上帝存在，他并不是自然秩序的一部分，而是一个不受自然定律约束的自由动因。他可以通过创造一种自然秩序而在部分程度上起作用，但无论他直接做什么，都不可能是自然秩序的一部分。

对于那些必须把世界看成神意之表达的人来说，有神论的自我理解不会损害我们对自己认知能力的信心。但这种理解不会解释像我们这样的存在是如何内洽于世界的。那种仍然缺失的可理解性是自然秩序本身的可理解性——出自内部的可理解性。那种可理解性可能与某种有神论相容——如果上帝创造出一种自足的自然秩序，然后不再进行干预的话。但它与对世界的系统特征的直接有神论解释不相容，如果没有直接的有神论解释，这些系统特征就与一些无情的事实并无二致，比如生命被从死物质中创造出来、意识的诞生，或者理性。这些干预主义假说无异于否认有一种全面的自然秩序。他们在部分程度上出自一种在我看来是正确的信念，即这些

事实不大可能或根本不可能只依赖于物理定律。但对这种状况的另一种回应是认为，可能有一种完全不同的对自然的系统解释，使这些事实既非无法解释的无情事实，亦非上帝干预的产物。无论如何，这就是我无事实根据的思想偏好。

自然主义理论的问题与此不同：唯物主义理论通过不涉及任何外部事物地解释我们在自然秩序中的位置，的确试图使自然秩序变得内在可理解，但其作出的解释并不充分，无法消除疑虑。进化自然主义为我们的能力提供了一种解释，这种解释削弱了这些能力的可靠性，从而削弱了进化自然主义本身。关于还原论的这些问题，我后面还会讨论。这里让我简要概述一下。

在构造一种自然主义的外在自我理解时，我们不可避免会依靠自己的一部分“意义建构”能力来创建一个系统，以理解其余的东西。从我们的逻辑认知和概率认知到我们的道德意识，我们依靠进化论对一切事物进行分析和评价。这反映出一种看法，即经验科学是一种安全的、优先的理解形式，其他理解形式若想得到信任，必须能从科学上解释它们如何管用以及为何管用。这仍然需要依靠我们自己的一些官能。但有些官能被认为更

值得信赖，即使不能为之提供一种非循环的外在辩护，我们也必须至少相信，关于它们的来源和运作的外在解释不会削弱它们。认知信心的核心必须保持不受损害，即使其他一些官能因其进化谱系而变得令人怀疑。

从结构上讲，这仍然是笛卡尔的理想，但起领导作用的是进化论，而不是一种关于神的仁慈的先验证明。但我同意普兰丁格（Alvin Plantinga）的看法，即与神的仁慈不同，将进化论应用于对我们自身认知能力的理解会削弱（虽然并不必然完全摧毁）我们对这些认知能力的信任。^[4]在日常生存斗争中具有选择优势的信念形成机制并不能证明我们有理由相信对于整个世界的理论解释的构建。我认为进化假说会暗示，虽然我们的认知能力可能是可靠的，但我们并没有通常那种理由去依靠它们，就像我们通常直接使用它们时（比如做科学时）自认为拥有的那样。特别是，它没有解释为什么我们有理由依靠它们去纠正导致我们误入歧途的其他认知倾向，尽管那些倾向可能同样是自然的，同样可以作进化论解释。进化故事使理性的权威处于更弱势的地位上。我们的道德能力和其他规范能力就更是如此——我们经常依靠它们去纠正我们的本能。我同意沙龙·斯特里特

(Sharon Street) 的看法，认为一种进化的自我理解几乎肯定需要我们放弃道德实在论——即天然地相信我们的道德判断之真假不依赖于我们的信念。^[5] 进化自然主义意味着我们不应把我们的任何信念看得太认真，包括进化自然主义本身所依赖的科学世界图景。

我将在后面几章捍卫这些说法，这里我要谈谈如果它们是正确的将会推出什么结论。进化自然主义虽然未能提供一种超越的自我理解形式，使我们对自己自然官能的信心不被削弱，但我们不应因此而放弃寻求超越的自我理解。没有理由让我们对道德信念的客观真理性的信心（或者对我们数学推理或科学推理的客观真理性的信心）依赖于是否符合一个假设，即这些能力是自然选择的产物。考虑到对人的心灵能力的进化解释是多么具有思辨性，这些解释似乎还远远没有强大到能够质疑最基本的思维形式。我们对似乎显而易见的命题真理性的信心不应这么轻易就遭到动摇。

沿着相反的方向进行测试似乎是合理的，即通过我们高度信任的日常判断来评价关于宇宙以及我们如何产生的假说。有理由相信，关于我们是什么样的存在以及宇宙是如何产生我们的，其真相是与那种信心相容的。

毕竟，我们所相信的一切，甚至是最深远的宇宙学理论，都必须最终基于常识以及显然不可否认的东西。虽然关于其他主题的结论是令人难以置信的，但我们仍然赋予进化自然主义以优先性，我认为这是因为那种世俗的共识，即这是唯一有可能替代有神论的理解我们自己的形式——有神论被斥为仅仅是把我们内在的自我观念毫无根据地投射于宇宙罢了。

七

即使进化自然主义或有神论都无法提供我们所追求的那种全面的自我理解，我们也不应因此而失去对理性运作的更直接的信心，尽管理性在世界上的出现仍然是一个谜。我们可以继续希望有一种既非有神论亦非还原论的超越的自我理解。但是，这也意味着拒绝接受对这个问题的第三种回应，这种回应虽然有一些著名的拥护者，但在我看来并不能接受——即完全放弃外在的自我理解，仅限于从内部理解我们对世界的看法。物理科学是这种人性看法的一个方面，但它可以与其他方面共存而并不包含那些方面。这种多元主义方法就是斯特劳森

（P. F. Strawson）所谓的“描述的形而上学”，^[6]它与维特根斯坦关于哲学固有任务的反形而上学观念有许多共同之处。

不过，虽然内在理解肯定是有价值的，而且是更具超越性的方案的一个重要前提，但我看不出我们如何能够停在那里，而不同时去寻求一种关于我们自己的外在观念。否则我们就必须相信追求唯一的实在是一种幻觉，因为存在着用许多不同形式的语言表达出来的许多种真理和许多种思想，它们不能通过对单一世界的构想（所有真理都基于此）而被系统地组合起来。这种说法和任何替代方案一样激进。^[7]

无论我们回答与否，问题都是存在的。即使我们得出结论说，对我们自己的唯物论解释是不完备的——包括通过进化论的发展——我们也仍然是宇宙自大爆炸以来漫长历史的产物，即经过数十亿年的自然选择由细菌演化而来。这是对我们自己真正外在理解的一部分。现在的问题是，我们如何能将它与我们所知道的其他东西——包括此结论本身所基于的理性形式——结合到一种并不损害自身的世界观中。

我们自身的存在向我们呈现出一个事实，即不知何

故，世界产生了一些有意识的存在，它们能够识别出行动和信念的理由，区分出一些必然真理，能够评价关于自然秩序的各种假说的证据。我们不知道这是如何发生的，但很难不相信存在着某种系统解释，这是对世界秩序的一种扩展解释。

如果我们觉得，我们清晰的道德和逻辑推理不可否认是客观有效的，我们就登上了这阶梯的第一级。它并不向我们承诺任何特别的规范解释，但我相信它要求更多的东西。我们不能持奉那种时而所谓的寂静主义（quietism），反对作任何进一步的解释。我们在自己的看法中感受到的那种信心要求我们用一种更全面的观点加以补充。

与此同时，我们继续用感知和理性去构建关于自然界的科学理论，即使对于那些官能为什么存在，我们并没有一种令人信服的外在解释——无论是自然主义解释，还是笛卡尔式的有神论解释——能够匹配我们对其可靠性的信心。意识心灵的存在以及它们能够把握伦理学和数学的明显真理，都是关于世界和我们在其中位置的理论所要解释的，就像感知所提供的关于物理世界的材料以及最能解释这些材料的科学推理的结论，显然是

现实的一部分。我们不能只是假设后一思想范畴优先于其他，因此它所无法解释的东西就不是真实的。

既然一种恰当的自我理解将是一种替代唯物论的方案，那么它就必须包含某种心灵主义的和理性的要素。但我的想法是，这些要素可以属于自然界，而不必蕴含一个超越的个体心灵，更不用说蕴含一个完美的存在。任何完备的宇宙观都必须包含一个不可回避的事实，即生命有机体的出现最终产生了意识、感知、欲望、行动并且在理性基础上形成了信念和意图。如果这一切都有一种自然的解释，那么这些可能性早在生命存在之前就内在于宇宙中了，早在动物出现之前就内在于早期生命中了。一种令人满意的解释将会表明，考虑到自然定律和宇宙的组成，这些可能性的实现概率并非微乎其微，而是有很大可能。它将揭示出，心灵和理性是一种非唯物论的自然秩序的基本方面。

这并不是人类中心主义的必胜信念。整个动物王国，包括数不清的一代代昆虫和蜘蛛，都对自然秩序提出了同样的问题。我们只在地球上看到过生命，但从宇宙学上来讲，最有意义的事实莫过于此。无论我们对生命及其演化的化学基础了解多少，这一现象仍然要求有一种

大大扩展的可理解性的基础。

综上所述，唯物论和有神论作为超越观念各有不足，而我们又无法放弃对于我们在宇宙中位置的超越看法的追寻，这都使我们希望有一种扩展的、但仍属自然主义的理解能够避免心理—物理的还原论。这种理解的本质特征是，既不把生命、意识、理性和知识的出现解释成自然物理定律偶然的附带效应，也不把它们解释成从外部对自然进行有意干预的结果，而是解释成从内部支配自然界的秩序的一个并不令人吃惊的结果（如果不是不可避免的话）。那种秩序必须包含物理定律，但如果生命并不只是一种物理现象，那么生命和心灵的起源和演化就不能仅仅通过物理学和化学来解释。我们需要一种扩展的但仍然统一的解释形式，我怀疑它必须包含目的论要素。

在科学史的这一阶段，我们所能做的仅仅是主张承认存在这个问题，而不是提供解决方案。但我想从最清晰的情况开始，更详细地谈谈需要克服的障碍及其后果。

注释

- [1] 这种纲领贯彻的是丹尼尔·丹尼特(Daniel Dennett)著作的精神。
- [2] 虽然爱因斯坦似乎把它当成了一个悬而未决的问题,但正如他所说,“上帝在创造宇宙时,难道有任何选择吗?”
- [3] 见 Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford: Clarendon, 1984), ch. 6, “Naturalized Epistemology”。
- [4] Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), ch. 12.
- [5] Sharon Street, “A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value,” *Philosophical Studies* 127, no. 1 (January 2006): 109-66.
- [6] P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen, 1959).
- [7] 我很认同金在权(Jaegwon Kim)的以下说法:“形而上学是这样一个领域,不同的语言、理论、解释和概念系统聚集在这里,使其相互的本体论关系得到整理和澄清。存在着这样一个共同领域,这是一种关于我们认知活动的广泛而没有倾向性的实在论的假设。如果你认为不存在这样一个共同领域,那么这也是形而上学。” *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), 66.

第三章 意识

对于一种只依赖于物理科学资源的全面的自然主义来说，意识是最显著的障碍。意识的存在似乎暗示，对宇宙的物理描述虽然内容丰富且极具解释力，但仅仅是真理的一部分。倘若物理学和化学能够解释一切，那种情况下的自然秩序要简陋得多。如果我们认真看待这个问题，并且追溯其含义，那将有可能瓦解整个自然主义世界图景。然而，很难设想可行的替代方案。

首先，让我来谈谈导致我们目前困境的简短历史。现代的心一身（心一物）问题产生于 17 世纪的科学革

命，这是驱动那场革命的客观物理实在概念的直接结果。伽利略和笛卡尔作出了关键的概念划分，他们指出，物理科学应当在数学上精确地定量描述在时空中延展的外部实在，这种描述仅限于形状、大小和运动等时空中的第一性质（primary qualities）以及支配它们之间关系的定律。而主观现象——物理世界如何向人的感知显现出来——则被归于心灵，对颜色、声音和气味等第二性质（secondary qualities）的分析是相对于人而言的，因为物理事物能够作用于感官，在观察者的心灵中产生那些现象。至关重要的是把主观现象和人的心灵——以及人的意图和目的——从物理世界中排除出去，以使这种关于客观物理实在的强大而简陋的时空观能够发展起来。

然而，将一切心灵的东西从现代物理科学中排除出去最终势必会受到质疑。我们人类是世界的一部分，对一幅统一的世界图景的渴望是无法抑制的。鉴于物理学和化学在解释自然秩序方面所取得的巨大成功，通过扩展物理学和化学的范围来追求这种统一性似乎是很自然的。迄今为止，这些成功所采取的形式是先还原再重建：先发现组成万物的基本元素，再表明它们如何结合起来以产生我们观察到的复杂性。

现在已经很清楚，我们的身体和中枢神经系统都是物理世界的一部分，它们和其他任何事物一样，也是由相同的元素组成的，完全可以通过现代版本的第一性质来描述，这些性质虽然更为复杂，但仍然可以在数学和时空上进行定义。分子生物学使我们对自己身体的组成、运作和发育有了越来越多的了解。最后，据我们所知，我们的心灵生活，包括我们的主观体验，与我们大脑中的物理事件以及我们的身体与物理世界其余部分的相互作用密切相关，甚至严格依赖于它们。

也许正是神经生理学和分子生物学中的这些发展使我们萌生了一种希望，想把心灵纳入一种物理世界观；无论如何，这个方向上的共识是最近的事。笛卡尔认为这是不可能的——心灵和物质虽然相互作用，但都是完全实在的，无法相互还原。根据这种二元论观点，物理科学是通过把心灵从物理科学的主题中驱逐出去而得到界定的。自古以来，对二元论的抵抗一直没有中断，但是在笛卡尔以后的数个世纪里，这种抵抗主要表现为唯心论，即认为心灵是最终的实在，物理世界在某种程度上可以还原为心灵。沿着心灵方向克服这种区分的努力从贝克莱（Berkeley）——他拒绝接受第一性质与第二

性质的区分，主张物理事物是上帝心灵中的观念——一直延伸到逻辑实证主义者，他们把物理世界当成一个由感觉材料构造出来的东西来分析。然后，经过快速的历史变迁（其原因有些模糊不清），在20世纪的分析哲学中，唯心论在很大程度上被沿着相反方向（从物理的东西开始）的统一努力所取代。

唯物论认为，只有物理世界是不可还原的实在，心灵这种东西如果存在，也必须在物理世界中找到位置。通过分子生物学把心灵纳入它最初被从中驱逐的客观物理实在，这将最终完成物理科学的未竟道路。其假设是，物理学在哲学上是不成问题的，其反对的主要靶子是笛卡尔关于机器中幽灵的二元论图景。其任务是拿出一个替代方案，也正是从这里开始了一系列失败。

将心灵纳入物理世界的一个策略是行为主义，作为对心灵概念真实本性的分析。这有几个版本。心灵现象在不同情况下被等同于行为、行为倾向或种种形式的行为组织。在与赖尔（Ryle）相关联、并且受维特根斯坦启发的另一个版本中，^[1]心灵现象不被等同于任何东西，无论这种东西是物理的还是非物理的；心灵状态和心灵过程的名称据说并非指称性的表达。相反，心灵概念是

通过它们可观察的行为条件——行为的标准或可断定条件，而不是行为的真值条件——来解释的。

所有这些策略本质上是证实主义的(verificationist)，亦即关于心灵状态的内容，只需说在观察者的角度来看，什么东西能够证实它或确证它，或者保证其断言。它们以某种方式将心灵属性归结为外在可观察的条件，据此我们将心灵状态归于他人。如果成功，这显然能把心灵方便地置于物理世界之中。

诚然，心灵现象有其行为表现，这些表现为其他生物中的心灵提供了主要证据。然而，所有这些理论似乎都不足以作为对心灵的分析，因为它们遗漏了某种本质性的东西，这种东西超出了将心灵状态归于他人的外在可观察基础，即从意识主体第一人称的内在观点来看很明显的心灵现象的方面：比如你尝到的糖的滋味，看到的红色，或者感受到的愤怒，这些似乎都不只是这些经验所解释的行为回应和辨别能力。行为主义遗漏了内在心灵状态本身。

20世纪50年代，一种替代唯物论的非分析进路被提了出来，这种进路在某种意义上承认，心灵是我们内部的某种东西，外在可观察的行为仅仅是它的一种表现。

这便是普莱斯（U. T. Place）和斯马特（J. J. C. Smart）不是作为概念分析而是作为一种科学假说所提出的心物同一（psycho-physical identity）论。^[2] 它认为，心灵事件是大脑中的物理事件： $\Psi = \Phi$ （其中 Ψ 是一个心灵事件，比如疼痛或味觉， Φ 则是中枢神经系统中相应的物理事件）。由于这并非概念真理，所以它不能被先验地知晓；它被认为是一种像“水 = H₂O”那样的理论同一性，只能由科学的未来发展加以确证。

麻烦在于，这种非分析的同一体提出了进一步的问题：关于 Φ 的什么东西使得 Φ 也是 Ψ ？它必定是某种属性，在概念上不同于定义 Φ 的物理属性。要使那种同一性是科学真理，而不是概念真理，就需要如此。^[3] 唯物论者显然不希望给出一种二元论的回答，即 Φ 之所以是 Ψ ，是因为除了生理属性（例如一种非物理的经验性质），它还有一种非物理的属性。但他们必须给出某种回答，而且这种回答必须与唯物论一致。因此，同一性理论的捍卫者虽然希望避免依赖于概念分析，但为了以某种避免二元论的方式来分析大脑过程的心灵特征，他们往往不得不认同各种分析性的行为主义。他们提出，使大脑过程成为心灵过程的东西并不是一种额外

的固有属性，而是一种关系属性——一种与物理行为的关系。

现在，一种因果要素被添加到分析中：“通常导致某种行为、并且由某些刺激所引起的内在状态”。激励它的是一种解释需要，即两个不同的非同义的词如何可以指称在一个非概念的同义性陈述中出现的同一个事物。唯物论者不得不解释“疼痛”和“大脑状态”如何可以指同一个事物，即使它们的含义是不同的，并且不诉诸任何非物理的东西来解释“疼痛”的所指。^[4]

这些策略的形式日益复杂，比如因果行为主义、功能主义等理论，它们都试图凭借大脑状态在控制生物与其环境的相互作用过程中的因果作用来表明心灵概念如何能够指称大脑状态。但所有这些策略都因为同一个旧有的理由而不能令人满意：即使把大脑加入这幅图景，它们也显然遗漏了某种本质性的东西，没有它就不会有心灵。它们所遗漏的正是笛卡尔和伽利略为了构造物理现象或主观现象这一现代概念而故意排除出物理世界的东西。

后来克里普克（Saul Kripke）注意到了另一个问题。同一性理论家把像“水 = H₂O”或“热 = 分子运动”这

样的其他理论同一性当成了关于 $\Psi=\Phi$ 的模型。但克里普克指出，那些同一性是必然真理（虽然不是概念的，也不是先验的），而 Ψ/Φ 关系却似乎是偶然真理。^[5] 这是笛卡尔论证二元论的基础。笛卡尔说，既然我们可以清楚地设想没有物理身体的心灵的存在，反之亦然，所以心灵和物理身体不可能是同一个东西。^[6]

考虑“水= H_2O ”，这是一个典型的由科学发现的理论同一性。它意味着，水不过是 H_2O 罢了。你不能有 H_2O 而没有水，对于水，你不需要任何比 H_2O 更多的东西。即使周围没有人观看、感觉或品尝，它也仍然是水。我们通常会通过其可感知的性质来识别水，但我们的知觉经验并不是水的一部分，而仅仅是水对我们感官的影响。水的固有特性，它的密度、导电性、折射系数、0 度到 100 度之间的流动性等，都完全由 H_2O 和它的属性所解释。 H_2O 的物理性质本身对于水来说已经足够。

因此，如果 Ψ 在这个意义上真的是 Φ ，而不是别的什么东西，那么一旦 Φ 的物理性质被理解， Φ 本身对于糖的味道、疼痛的感觉或者其他任何它被认为等同的东西来说也应当足够。但事实似乎并不如此。对于任何 Φ 来说，似乎可以设想应当存在着 Φ 而没有任何经

验。味觉体验似乎是某种偶然与大脑状态相关的多余的东西——是某种产生的东西，而不是由大脑状态所构成。因此它不可能以水等同于 H_2O 那样的方式等同于大脑状态。

我只是简要勾勒了该领域的草图。围绕这些问题已经产生了浩繁复杂的文献，这表明它们是多么难以处理。唯物论在前进过程中遇到的多个死胡同表明，在现代科学诞生之初引入的 Ψ/Φ 二元论可能比许多人想象的更难摆脱。一些哲学家甚至因此而建议一种消除的 (eliminative) 唯物论，主张心灵事件(比如鬼和圣诞老人)根本不存在。^[7] 但如果我们不把它看作选项，而是仍想追求一幅统一的世界图景，那么在我看来就必须抛弃唯物论。意识主体及其心灵生活是实在的不可避免的组成部分，无法通过物理科学来描述。

我怀疑，偶然性在心脑关系中的出现可能是一种幻觉，它实际上是一种必然但非概念的联系，但我们目前概念的不恰当掩盖了它。^[8] 重大科学进展经常需要创造新的概念，需要假设不可观察的实在要素来解释起初看似偶然的自然规律性为何其实是必然的。存在这些东西的证据恰恰是，如果它们存在，它们就能解释否则便不

可理解的东西。

当然，心一身问题相当困难，用为了解释非常不同的东西而发展出来的概念和方法来解决这个问题，我们应当保持怀疑。相反，我们应当期待这个领域的理论进步能够要求一场重大的概念革命，至少像相对论、将电磁场引入物理学或者当初的科学革命那样激进。由于其内在的限制，当初的科学革命不可能导致一种“万有理论”，但它毕竟是通往一种更一般的理解形式过程中的一个阶段。我们自己是某种东西的大型复杂事例，这种东西从外部看是客观身体的，从内部看是主观心灵的。也许这种同一性的基础遍及世界各处。

二

意识是世界的一个如此显著的部分，我一直论证说，物理科学不会使我们理解意识的不可还原的主观中心。但还原论在心灵哲学中的失败，其意义超出了心一身问题。心理—物理的还原论是一种更广的自然主义纲领必不可少的组成部分，否则这种纲领便无法幸存。这种自然主义纲领既是形而上学的又是科学的。它认为，世界

上的一切事物都是物理的，世界上发生的一切都在物理定律中有其最基本的解释（无论我们能否认识它），物理定律适用于物理的事物、事件及其组分。

许多——也许是大多数——心灵哲学家仍然信奉还原论方案；他们认为，只需要将还原论成功地贯彻下去，就能解决我所描述的困难。赞成这种观点的人会把以下论点当成假说性的：如果心理—物理的还原论的可能性被排除，这将影响我们对宇宙的整个自然主义理解，而不仅仅是我们对意识的理解。从生物学开始，向下渗透到我们对实在基本成分的构想，它将使当前标准的唯物论形式的自然主义不再站得住脚，哪怕是作为对物理世界的一种解释，因为我们是世界的一部分。我认为还原论者会欢迎这个假说性的结论，因为它显示了反还原论在心灵哲学中的位置是多么奢侈和昂贵。

还原论者认为，对心灵（包括意识的所有内容）的某种功能性或因果作用的分析已经为唯物论世界观的完备性扫清了道路。于是，对那些行为能力和功能的性质和起源所作的生物学——进化论——解释（可以用来分析意识）提供了与更基本的物理科学相联系的最后一环。所有这些都涉及大量思辨和进化论的猜测，但关于意识

如何作为物理世界的一部分被包括进来的一般观念是足够清晰的。能与世界进行某种行为相互作用的物理有机体的存在使意识被包括进去，而这种行为相互作用又是通过遗传变异和自然选择来解释的。关于唯物论如何能够解释这些有机体的存在，如果说有什么问题的话，那么这个问题不会特别与意识相关，而只能是那个一般问题，即进化论是否真的为把生物学还原为化学和物理学提供了基础。

但是，如果通过行为及其物理原因来分析意识的方案是不可行的，那么就出现了另一个问题。即使意识无法通过有机体的纯粹物理性质来分析，作为理解世界的更大计划的一部分，它的出现也仍然需要解释。不仅如此，任何这种解释都必须说明一个事实，即意识在地球上的出现及其不同形态紧密依赖于那些有意识的物理生命形态的进化发展。我们并不确切知道它们是什么生命形态，但我们有理由相信，它们远远超出了我们这个物种。至少，生命的进化必须是关于意识的发展和形态的解释的一部分。

于是问题是这样的：关于这些有机体的发展，什么样的解释（即使包括进化论）能够说明那些有机体的出

现？它们不仅在物理上适应了环境，而且是有意识的主体。简而言之，我相信它不可能是一种纯粹物理的解释。需要解释的不只是给有机生命掺入一点感受质(qualia)，而且也是主观个体观点的产生——它在逻辑上迥异于任何可以只用物理科学来描述的东西。如果进化论是一种纯粹物理的理论，那么它原则上可以提供框架，从物理上来解释为何会出现具有中枢神经系统的行为复杂的动物有机体。但主观意识（如果不能还原为物理的东西）并不是这个故事的一部分；物理演化完全不会解释它——即使这些有机体的物理演化事实上是意识的一个因果上的充分必要条件。

仅仅断言这种关联并不是一个可以接受的终点。进化的物理过程造就了有眼睛、耳朵、中枢神经系统等等的生物，这种生物有意识乃是自然的一个无情事实，仅仅这样说并不是一种解释。只是确认原因并没有提供显著的解释，对于理解为什么此原因会造成彼结果并无帮助。我想要捍卫的说法是，由于这些有机体的意识特征是其最重要的特征之一，对这些生物如何产生的解释必须包括对意识如何出现的解释。这不可能是个不同的问题。对其生物进化的解释必须解释有意识的有机体的

出现本身。

既然纯粹唯物论的解释无法做到这一点，唯物论版本的进化论不可能是全部真相。像我们这样的有机体并非碰巧是有意识的；因此，甚至是对那些有机体的物理特性的解释，只要不能同时解释其心灵特性，就不可能是恰当的。换句话说，唯物论即使是作为一种关于物理世界的理论也是不完整的，因为物理世界上最引人注目的居住者之一就是有意意识的有机体。

这个问题只依赖于以下假设：即使还原论是错误的，心灵也是一种生物现象。只要心灵的东西不能还原成物理的东西，我们所熟悉的那种自然主义论述就无法解释有意识的物理有机体的出现。根据一种对生物学的纯粹唯物论的理解，必须把意识看成关于世界的一个巨大的、无法解释的额外事实。要想通过对有机生命的理解对其作出某种自然主义解释，就必须从根本上改变我们关于产生生命的自然秩序的看法。

什么样的统一自然观会允许对生命有机体发展的解释也是对意识发展的解释呢？反还原论使我们提出了这个问题，但要回答这个问题，还需要某种更正面的东西。它不能（仅仅！）是修正物理学的基本概念，无论多么

激进——就像引入电磁场或相对论时空那样。如果我们继续自认为是物质世界的一部分，而且产生我们的进化过程是其历史的一部分，那么就必须给物理的自然秩序观添加某种东西，使我们能够解释它如何可能产生不仅仅是物理的有机体。物理科学资源对于这个目的来说是不够的，因为发展出这些资源是为了解释完全不同类型的材料。

动物意识的出现显然是生物进化的结果，但这个有良好根据的经验事实还不是解释——它并不提供理解，或者说无法使我们明白为什么结果是那个样子，或者是如何产生的。在这种情况下，与解释生命的物理适应特征的出现不同，建立在适者生存的自然选择基础上的解释是不够的。对物理繁殖适应性的选择可能会导致实际上有意识、并且具有可观察的各种不同类型意识的有机体的出现，但对于为什么如此却没有物理解释——也没有我们所知道的任何其他类型的解释。

为使这种事实可以理解，一种后唯物论的理论将不得不对有机体的物理特征和心灵特征是如何一并发展起来的提供一种统一的解释，它不能只是增加一个条款，大意是心灵作为额外给予的东西随同物理的东西一起出

现。对心灵结果进行解释的需要反过来把自己强加于对导致此结果的整个过程的理解。

三

我很强调整释的观念以及它所朝向的可理解性目标——这个目标假定宇宙从根本上是可理解的，就像上一章所讨论的那样。并非所有东西都在这个意义上有一个解释。有些看似需要解释的事情，比如几个近亲相继死亡，可能只是巧合，对它们的解释可能互不关联。但自然界的系统特征并非巧合，我不认为可以把它们看成不需要解释的无情事实。规律性、样式和功能组织都需要解释——它们出现得越频繁，就越需要解释。当我们意识到这些事实时，便得出结论说，有某种东西是我们所不知道的——如果我们知道这种东西，它将使事实变得可以理解。我理所当然地认为，知道某个结果的直接原因并不总能使之变得可以理解——大脑活动引起意识就是一个很好的例子。

与因果关系不同，解释不仅针对一个事件，而且也针对一个描述之下的事件。一个解释必须表明为什么那

种类型的事件可能发生。我们也许知道几位家庭成员陆续死亡的原因，但它不会解释为什么是那个家庭的几位成员死亡，除非个体死亡的原因之间有某种关系，使这些原因先行地有可能袭击那个群体——比如某种家族世仇或遗传疾病。

另一个例子：当我在袖珍计算器上键入“3”、“+”、“5”和“=”时，数字“8”就会出现在显示屏幕上，对此有一种物理解释。但这种对屏幕上形状的因果解释并不能解释为什么这种仪器会给出正确答案。要想解释这个结果，就必须诉诸控制计算器的算法，以及设计者在物理上实现它的意图。

为解释意识而对进化论所作的自然主义扩展不会诉诸设计者的意图。但要想解释意识本身的出现，就必须解释为什么可能出现有意识的有机体（而不仅仅是出现行为复杂的有机体）。

即使不考虑意识，标准的进化论也很难解释有机体的纯物理特性。正如我之前所说，结果在物理和功能上的复杂性给还原论的历史解释规定了非常苛刻的条件。如果只依靠物理定律的运作，那么自然选择理论就必须假定，关于遗传物质中的偶然突变为什么并非不可能产

生可行表型的变化（正是这些变化使自然选择有可能产生过去 30 亿年里地球上实际发生的进化史），存在着一种纯粹的物理解释。^[9] 和任何历史解释一样，它将体现大量偶然性，因此那种特殊的生命史将不能只用进化论来解释。但偶然情况及其结果必须与该理论的物理特征相一致。为了完成与物理学的关联，该解释必须假设存在着一个不可忽视的概率，使得从非生命物质开始并且依赖于纯粹物理机制的一系列步骤，最终可以产生能够做到所有这一切的、包含数十亿个字符的精确代码的复制分子，以及将那种代码翻译成蛋白质的核糖体。^[10] 仅仅说“既然某种事情必须发生，那么为什么不是这样？”是不够的。我发现科学界相信，整个剧情将会产生一种难以理解的纯化学解释，除非是作为对公理性地致力于还原的唯物论的一种表现。

但是要把意识以及生物的复杂性解释成自然秩序的结果，这给困难增加了一个全新的维度。我径直不去理睬二元论，因为它将使整体解释变得无望。事实上，实体二元论意味着，生物学对心灵的存在根本没有任何责任。^[11] 让我感兴趣的是另一种假说，即生物进化引起了有意识的心灵现象的存在，但由于这些现象并不能作物

理解释，所以必须修改通常的进化观。它不仅仅是一种物理过程。

如果是这样，必须给这个物理故事添加多少东西才能产生一种对意识的真正解释呢？也就是说，它使意识的出现本身成为可理解的，而不是仅仅解释某些事实上有意识的物理有机体的出现。给进化的物理论述添加进一步的观察，即不同类型的动物有机体（依赖于它们的物理组成）有不同形式的意识生活，是根本不够的。那将使动物的意识成为物理进化史的一个神秘的附带效应，而物理进化史只能解释有机体的物理特性和功能特性。

艾略特·索伯（Elliott Sober）曾经本着那种精神向我建议，意识可能像血的红色——功能性生物学特性的一个附带效应，它本身没有任何功能，无法通过自然选择来直接解释。在这种情况下，意识会像古尔德和列万廷（Gould and Lewontin）意义上的一个巨大拱肩^[12]（对我们来说是非常幸运的）。但是显然，这种对一个原因的单纯确认并不是令人满意的解释。如果没有更多的东西，它既不能解释为什么特定的有机体是有意识的，也不能解释为什么有意识的有机体会存在。

要想令人满意地解释意识本身，必须把一种一般的心理—物理的意识理论编织成进化的故事，使我们理解（1）为什么特定的有机体会具有意识生活，（2）为什么有意识的有机体会出现在地球的生命史中。目前这样一种理论还完全是幻想，但仍然有可能就其成果提出一些问题，特别是解释任务的部分（1）与部分（2）之间的关系。

假设有一种一般的心理—物理理论，如果我们能够发现它，它将使我们理解，某种类型的物理有机体为什么会有或没有意识生活，如果有，那么为什么会有那种特定的意识生活。这可以被称为一种非历史的意识理论。它将完成任务（1）。但我相信，即使这样一种强大的非历史理论与一种关于这些有机体如何通过进化而产生的纯物理理论相结合，结果也不能解释意识本身的出现。它将不会完成任务（2）；意识的出现仍然是一种偶然，因此是与别的东西——真正可理解的物理历史——相伴的某种未解释的东西。

让我把A解释B、B有结果C的解释称为“连结解释”（conjunctive explanation）。有时这样一个连结并不等于对C的解释本身。假设C是前面讨论的“同一家庭

的若干成员的死亡”。如果 A 给出了四个死亡中每一个的独立原因，B 是那些死亡的全部数量，而且他们事实上是同一家庭的成员，那么 C 是 B 的结果，但它本身并没有被 A 解释。我们可以解释为什么四个人死了，他们事实上是同一家庭的成员，但并没有解释为什么同一家庭的四个成员死了。

或者在袖珍计算器的例子中考虑不同的连结解释。A 是对我键入“ $3 + 5 =$ ”时发生的事情的物理解释，它导致了 B，即屏幕上显示数字“8”。进一步的事实是，这个数字是表示“8”这个数的符号，我所键入的数字是代表某个总和的符号，于是有了 C 这个结果，即该仪器对于键入的总和产生了正确的答案。但如果没有更多的东西，这仅仅是一个断言，还不是关于为什么计算器会给出那个答案或正确答案的解释。如果没有进一步的事实，即计算器被设计出来是为了体现一种算术算法，并以阿拉伯数字显示其结果，单凭物理解释会使那个算术结果完全神秘。它会给出那个出现在屏幕上的数字的原因，但不会解释这个数本身。

教益似乎是，只有当 A 解释 B 的方式与 B 解释 C 的方式之间存在着别的某种内在联系时，一种从 A 到 B

再从 B 到 C 的连结解释才可以解释 C。在那个家庭的例子中，如果同一种罕见的遗传疾病杀死了所有四个人，那么这个条件将得到满足：他们每个人都部分因为身为同一家庭的成员而得了那种疾病。在计算器的例子中，条件之所以得到满足，是因为该仪器所具有的物理结构和功能恰恰是为了体现算术算法。

C 是由 A 解释的 B 的结果（甚至是 B 的必然结果），这是不够的。必须有关于 A 本身的某种东西使 C 成为一个可能结果。我认为，如果 A 是进化史，B 是某些有机体的出现，C 是它们的意识，那么这意味着，某种心理—物理理论必须不仅在该过程结束时非历史地适用，而且也适用于进化过程本身。那个过程必须不仅是物理有机体的出现和发展的物理史，而且也必须是意识体的出现和发展的心灵史。它必须是同一个过程，使结果的两个方面都可以理解。

例如，如果对不可还原的意识生活的解释要保持进化论的基本结构，它将可能涉及以下内容：（1）至少在后期阶段，意识本身在有机体的存活和繁殖中起着关键的因果作用。（2）起这种作用意识功能是可以遗传来传递的。（3）至少在某一点之后，为自然选

择提供候选者的个体之间的遗传变异同时是心灵的和物理的变异。(4)似乎不可避免的是,在这些机制之前应当有进化的早期阶段的其他机制为它们的可能性创造条件。

这将意味着放弃那条标准假设,即进化是由纯粹物理的原因所驱动的。事实上,它暗示该解释可能必须比物理的东西更多。对心理—物理的还原论的拒斥给我们留下了一个关于自然秩序的最基本的谜——回避这个谜是还原论的主要动机之一。这是一个双重的谜:首先是每个单独事例中物理的东西与心灵的东西之间的关系,其次是对物理有机体的发展的进化解释如何可以转变成对意识如何发展的心理—物理解释。

意识的存在既是世界上最熟悉的事情之一,又是世界上最令人震惊的事情之一。任何自然秩序观,只要没有表明意识是某种可以期待的东西,都不可能勾勒出完整的轮廓。关于意识,如果物理科学(无论它对生命的起源说些什么)必然把我们留在一片黑暗中,那么这表明它无法为这个世界提供基本的可理解性。必定有一种非常不同的方式来理解事物,因为这个问题不能被封锁在心灵中。

四

鉴于我们理解上的这一空缺，我们可以合理地设想什么样的解释呢？为了给出一种标准的进化解释，到目前为止，我已经考虑了添加或修改的可能性，但我现在想考虑一些更广泛的选择。我们所能做的仅仅是描述抽象的可能性，但是首先，任何解释显然都有两个要素：一种非历史的构成性论述（constitutive account），表明某些复杂的物理系统如何也是心灵的，以及一种历史论述，表明这些系统如何从宇宙之初就出现在宇宙中。显然，历史论述将部分依赖于正确的构成性论述，因为后者描述了前者必须解释的结果。让我先来讨论构成性论述的可能性。

构成性论述要么是还原的（reductive），要么是突现的（emergent）。还原论述将完全通过基本组分的性质来解释复杂有机体的心灵特征，如果我们仍然假设心灵的东西不能还原为物理的东西，这将意味着我们所由以构成的基本组分并不仅仅是物理的。^[13] 既然我们和宇宙的其余部分是由相同元素构成的，这将导出大量激进

的推论，后面我还会讨论。

而突现论述则通过专门把心灵状态和过程与那些有机体复杂的物理功能（在人类和与之相像的动物的情况下，特别是它们的中枢神经系统）联系在一起的原理，来解释复杂有机体的心灵特征。与还原论述的差别在于，虽然这些原理并不把心灵的东西还原为物理的，但它们在心灵与物理之间指定的关联都是更高层次的。它们只涉及复杂的有机体，并不要求关于组成那些有机体的要素的完全物理的观念有任何变化。关于心灵的突现论述是与对突现心灵的生物系统所作的物理还原论述相容的。

要有资格成为对心灵的真正解释，突现论述必须是系统化的。它不能只是说，每一个心灵事件或状态都随附于（supervene）有机体复杂的物理状态。那将是一种无情的事实，它并不构成解释，而是需要进行解释。但我认为，我们可以设想一种更高层次的心理—物理理论，它将使这种关联看起来不再像一大套无法解释的相关性，而会使之开始显得可以理解。生理心理学家刚刚开始发现视觉体验对于例如视觉皮层上发生的事件的系统依赖性，但我们可以设想，这些探索将会引出一种一

般理论。

不过，这种更高层次的理论无论在经验上有多么准确，都似乎不能令人满意地给出构成问题的最终答案。如果突现就是全部的真实，那将意味着，心灵状态呈现于整个有机体或者其中枢神经系统中，而在构成有机体的要素中没有任何基础，除了允许它们安排成复杂的形式、按照这种更高层次的理论将物理与心灵关联起来的那些要素的物理特征。这些纯物理的要素在以特定方式结合起来时，必然会产生一种并非由物理部分的性质和关系所构成的整体状态，即使这些更高层次的心理—物理依赖性是相当系统的，这种观点听起来也仍然很奇妙。

对这种将复杂结构与复杂结构联系在一起的解释性基点（explanatory stopping place）的不满是现代科学把还原不断推向前进的背后动机。很难放弃一个假设：复杂体的真相必须通过要素的真相来解释。这并不意味着新的现象就不能在更高的层次上出现，但希望能通过其更基本组分的特性和相互作用对其加以分析。流动性是这种无害的突现的标准例子，它依赖于组成该液体的分子的相互作用。但心灵在生物复杂性的某些层次的出现与此并不相同。根据我们正在考虑的突现论的立场，意

识是某种全新的东西。

由于这种突现（即使系统化的）从根本上说仍然是无法解释的，可理解性的理想要求我们认真对待对构成问题的还原回答——这种回答通过某种比自然秩序更基本的东西解释了心灵与大脑之间的关系。如果这样一种解释是可能的，那么它将凭借一种一般的一元论解释心灵生活在复杂的生物组织层次的出现，根据这种一元论，宇宙的组分所具有的属性不仅解释了宇宙的物理特征，而且也解释了宇宙的心灵特征。汤姆·索雷尔（Tom Sorell）明确指出：

即使产生生物生命（包括意识在内）的机制在某个层次上与在物理宇宙的演化中起作用的那些机制相同，这也并不意味着仅仅因为物理演化先于生物进化，那些机制就是物理的。也许需要某个超物理的和超心灵的概念来把握这两种机制。除了二元论、唯物论和唯心论的立场，这种猜想为有时所谓的“中立一元论”标出了一块领地。^[14]

索雷尔这里的“中立一元论”不仅指一种形而上学立场，而且指一种不同于传统唯物论的系统的解释性理论。仅仅从形而上学来考虑，作为对心一身问题的一种回答，一元论认为，中枢神经系统的某些物理状态也必然是意识的状态——对它们的物理描述仅仅是从外部对它们所作的部分描述。在那种情况下，意识并不像在突现论述中那样是作为其物理条件的大脑过程的一种效应；相反，那些大脑过程本身不仅仅是物理的，对世界的物理描述的不完备性体现为对大脑过程所作的纯物理描述的不完备性。

但是由于有意识的有机体并不是由一种特殊的東西构成的，而是似乎可以由宇宙中任何适当安排的物质所构成，因此这种一元论将是普遍的。一切事物，无论是否有生命，都是由既是物理的又是非物理的——亦即能够组合成心灵整体的——要素构成的。因此也可以把这种还原论描述为一种泛心论：物理世界的所有要素也是心灵的。^[15]然而迄今为止，以下说法已经详尽论述了它们在什么意义上是心灵的，即为了用一种还原论来表明它们的恰当组合如何必然构成我们所熟悉的那种有意识的有机体，它们必须是这样。这种抽象的提议并未指明

它们在微观层次的超物理特性有任何进一步的后果。

五

我们已经描述了对于构成问题的两种回答（即突现和还原）的区别，现在让我转向历史问题，并再次假定心理—物理的还原论是错误的。对这个历史问题的流行的自然主义回答是唯物论版本的进化论，辅以对生命起源的思辨性的化学解释。现在的问题是：如果拒斥心理—物理的还原论，有什么方案能够替代这幅图景呢？

关于有意识的有机体如何在宇宙中产生的历史解释可以有三种形式：因果的（只诉诸由定律支配的动力因果关系）、目的论的或意向性的。（1）因果的历史解释会认为，对生命的起源及其进化到有意识的有机体层次的最终解释在于，宇宙基本组分的性质以及可能作为其组合的结果而突现的任何进一步的性质，这些基本组分也是有意识的有机体的组分。（如果对意识的构成性解释不是突现的而是还原的，那么因果的历史解释也将完全是还原的。）（2）目的论解释会认为，除了在每一种情况下支配要素行为的定律，还有一些自组织原则

或复杂性随时间发展的原则是那些基本定律所不能解释的。(3) 意向性解释会认为, 虽然自然秩序为有意识的有机体的可能性提供了构成条件, 就像它为喷气式飞机的可能性提供了条件一样, 但这种可能性的实现却是因为一个存在者(大概是上帝)的干预, 他将构成要素正确地组合在一起——也许是通过组装遗传物质, 最终导致了有意识生命的进化。既然无论是还原的还是突现的构成解释都可以与因果的、目的论的或意向性的这三种历史解释中的任何一种组合起来, 所以总共有六个选项。我先谈谈因果解释, 再转向更彻底的偏离了通常的科学解释形式的其他可能性。

因果历史解释既可以与突现的构成解释结合起来, 也可以与还原的构成解释结合起来。在第一种方案中, 历史解释将会限于对生命的起源与进化的纯物理解释, 直到有机体达到与意识相关联的那种复杂性。此后, 历史将既是物理的又是心灵的, 如果突现的心灵要素发挥一种独立的因果作用, 而不仅仅是副现象(epiphenomenon), 那么因果过程将不再是严格还原的。但我对假设一种在物理上还原的因果历史感兴趣, 该历史至少导向一点, 心理—物理的突现在那一点上出

现了——也许是在具有神经系统的生物中，也许更早。这一假说将会保留物理进化的标准版本不变，一直到意识突现出来。

此前我讨论过一个问题：对进化史的物理解释与一种非历史的心理—物理理论的结合是否真能解释意识的出现。我得出的结论是，除非物理史与心理—物理理论之间存在着进一步的联系，否则它不会使结果变得可以理解，即使它在因果上是准确的。它将使意识成为生物进化的一个神秘的附带效应——这也许不可避免，但它本身是无法解释的。为了解释意识，一种物理的进化史将不得不表明，为什么那种有意识的有机体有可能出现。

如果支配着意识出现的心理—物理理论表明意识与动物生命的那种物理组织和功能不可分，一种物理进化史声称通过自然选择解释了动物生命的发展，那么这将是可能的。^[16] 这将大大有助于使进化论成为对意识生活为什么存在的解释。这将意味着，根据心理—物理的突现论，正是凭借着系统地产生意识的那些物理特性，有意识的有机体已经通过自然选择发展起来。于是，这是一种严肃的选择。它的缺点在于假设了突现这个无情的事实，突现无法用任何更基本的东西来解释，因此本质

上是神秘的。它依赖于一个很大的假设，即还原的物理理论可以使正确的物理有机体在地质学时间中的出现具有很大可能性，从而触发那种突现。但它可能会被看成这样一种历史解释，即要求对流行的物理形式的自然主义作最小的改动，但同时承认心灵的东西不可还原为物理的东西。

然而，基于一种还原的而非突现的构成理论，其他类型的因果历史解释原则上可以解释得更多。在一种不同的意义上甚至可以说，最不激进地远离唯物主义还原论将是一种既是构成性又是历史性的一元论还原观念，就像物理理论相对于物理世界所要成为的那样。问题在于它是否有道理。

全面还原的观念得到了一种信念的支持：由于基本粒子业已存在的属性，带有主观观点的有机体的发展倾向必定从一开始就在那里了，就像原子、分子、星系和有机化合物的形成必定从一开始就在那里了一样。如果我们设想一种解释具有放大版本的自然秩序形式，复杂的局部现象是由普遍存在的基本要素组合而成的，那么它将依赖于某种一元论或泛心论，而不是依赖于只在游戏后期才开始起作用的心理—物理的突现定律。

但目前尚不清楚，这种还原解释是否真的可以使结果变得可以理解，就像粒子物理学或某种类似的东西表面上可以使无生命的物质世界的特征和宇宙论史变得可以理解一样。根据这样一种看法，之所以要假定所有物质的原心灵（protopsychic）性质，仅仅是因为需要它们来解释意识在高层次的有机复杂性的出现。除了对它们一无所知，它们还完全无法描述，也没有任何可以预见的局部效应，而电子和质子的物理性质则使之能被单个探测到。因此，我们不知道这样一种复合的解释如何能够工作。在寻求可理解性的过程中，由于没有某种更加系统的东西妨碍还原，泛心论并不提供一个新的、更加基本的落脚点——一套可以从中引出更复杂结果的基本原则。它只提供了一种没有任何内容的解释，因此似乎并没有胜过突现论太多。

然而，这项建议并不空洞。这种一元论以其扼要的前苏格拉底主义方式，试图把心灵看成实在的不可作物理还原的一部分，同时仍然固守着已被证明在物理理论中如此成功的基本理解形式。这并不只是一种思想模仿；激励它的是心灵与身体之间的密切关联。有机体是物理复合体，其存在和运作似乎都需要作还原解释，它们的

存在和运作似乎在很大程度上或完全要为意识的存在负责。因此，试图把对意识的解释归入同样的还原结构似乎是很自然的。

另一方面，与物理原子论相比，将心灵还原为基本的心灵事件或心灵颗粒的观念似乎是不自然的。物理世界的时空框架使物理的部分—整体关系变得可以用几何的方式来直接把握，但是对于心灵实在的部分—整体关系，我们并没有同样清晰的想法——不知道有机体层次的心灵状态如何可以由微观要素的属性合成出来，无论这些属性在类型上是否类似于我们的经验状态。然而，一种心灵主义的还原论可能必须在有机体物理部分的一元论对应中找到原心灵的（protomenta）部分，并且必须包含一种关于它们如何结合成意识整体的理论。

这些属性何以能够解释普遍要素是怎样构成有意识的生命，已经相当费解，而更为费解的则是，它们何以能够有助于解释在支配普遍要素的原理或定律下，有意识的生命是如何历史地产生。如果理论不仅在构成上是还原的，而且在历史上也是还原的，那么要素的这种原心灵特征就必须有助于解释生命甚至在动物有机体出现之前的开始和进化。

基本组分的原心灵特征不仅是被动的，而且也必然是主动的，这已经是一元论观念的一部分，因为需要以此来解释主动和被动在普通动物意识中的不可分性。正如现象论（phenomenology）和行为在有机体的心灵生活中是内在关联的，如果一元论是正确的，那么某种类似的东西也必须在微观层次上为真。所以原心灵的东西会有行为上的影响。此外，如果一种普遍的一元论是正确的，那将意味着这些心理—物理的关联是牢不可破的：一个人不可能有心灵方面而没有物理方面，反之亦然。^[17]

但这并不能帮助我们设想用一种一元论方案去替代关于生命在有意识的有机体出现之前的起源与进化的唯物史观。一旦有意识的有机体出现，我们就可以看到一元论会如何起作用。例如，一种还原性的一元论将会暗示，某些结构必然有视觉经验，将现象论与控制行为的分辨能力密不可分地结合在一起，以及如果没有现象论，就没有结构能够作出同样的控制。如果这些结构出现在进化的项目单上，它们大概会增强有机体的适应性。那样一来，原心灵的东西将在生物进化中发挥一种真正解释性的、而不是仅仅副现象的作用。

但这解释不了为什么最初会形成这样的结构。即使基本要素的属性在某种程度上已经蕴含了视觉系统的可能性，一种非唯物论的一元论如何可能有助于解释它在地质学时间中的实际出现呢？解释一个完全成型的有机体的行为和感知的主动本原，怎么可能也解释有机体的最初形成以及进化史中一代代可行的突变呢？这些问题类似于那些可以针对纯粹唯物论的还原进化论而提出来的问题，对于一种非唯物论的理论来说，它们似乎也同样困难。

对于解释生命的起源以及是否有足够多的可行突变让自然选择来影响（足以解释有意识生命的出现），将会面临相同的问题。为构成问题提供一种非突现的解决方案所需的那种一元论或泛心论，将不会使这些历史问题变得更容易。在对生命的操作和物理有机体的进化史（包括生命的起源）的标准唯物论解释中，化学被认为起了双重作用。这已经是高度思辨的了，但一种扩大到包括心灵在内的假说性的一元论则要更具思辨性，因为它只是说，除了可以通过物理和化学来把握的东西，世界的基本实质还有更多的东西。目标是重新解释动物有机体的进化，使之不仅能解释其物理特性，而且也能解

释它们的意识、特性和功能。但是，即使我们断言心灵的基础必须存在于宇宙的每一个部分，那也丝毫无法暗示生物有机体意识背后的一元论性质如何先是导致了生命的起源，最终则导致意识系统在自然选择所能选择的突变项目单上出现。

我们关于物理要素及其组分的属性的信念乃是基于，对其当时观察到的行为和相互作用以及它们结合成分子和更大结构进行解释所需的东西。唯物论形式的自然主义假定，自大爆炸以来的宇宙史，包括生命的起源和进化，都可以由这些属性来解释。这是一个非常大的假定，一个类似的假定也必定隐藏在关于还原性一元论的历史假说背后，只要它也是基于回答构成问题（包含意识作为某些有机体的一个在物理上不可还原的特征）所需的要素属性。这些属性何以能使从无机物开始的这些有机体的出现成为可能呢？

事实上，对于构成问题和历史问题给出一种还原性回答的想法仍然非常暗淡。它试图对意识作一种比突现论更为深刻和更具宇宙统一性的解释，但代价是更为模糊不清，对于历史可能性的问题也没有明显推进。

六

让我更简要地评论一下意向性解释方案和目的论解释方案，它们的吸引力因为因果解释所面临的困难而增强。这两者对于构成问题的回答都可以与对历史问题的意向性回答组合起来。例如，假定构成性的真理是还原的。如果有神论的解释是可能的，那么为了实现其创造有意识生命的目的，上帝可能要么用具有原心灵属性的要素将它们组合出来，要么创造一个具有高度特异性的具有恰当初始条件的宇宙，通过化学演化和生物进化来产生有意识的生命，完全是通过要素之间非目的论的相互作用定律。在这种情况下，目的将只充当一个动力因果关系的还原系统的外在框架。对于有神论者来说，这仍然是一个选项。

但如果我们试图设想一种世俗理论，认为意识生活的历史发展不能通过干预、而要作为自然秩序的一部分才能得到充分解释，那么似乎只有两种选择：要么这种发展本身完全依赖于目的因果关系，通过生物进化机制在其后期阶段起作用；要么除了我们所熟悉的那种支配

要素行为的定律，还有支配组织发展的自然目的论定律。

这是回到了在现代科学诞生时遭到驱逐的亚里士多德主义自然观。^[18]但我确信，目的论定律的思路是融贯的，而且非常不同于通过一个有目的的存在者的意图（他通过选择而造就了实现其目的的手段）来解释的思路。尽管目的论已经从当代科学中被排除出去，但它肯定不应被先验地排除。从形式上看，在一个非目的论定律并非完全起决定论作用的世界里，趋向于某些类型结果的变化原则的可能性是融贯的。^[19]但至关重要的是，如果目的论是一种经过修正的自然秩序的一部分，那么其定律应当是真正普遍的，而不仅仅是描述单个追求目标的过程。由于我们只熟悉生命的出现和进化的一个实例，所以我们缺少把它置于普遍的目的论定律之下的基础，除非可以发现目的论原理在低得多的层次上也能一致地起作用。但必须有这样的定律，才能让目的论真正解释任何事物。

诚然，目的论解释常常与进一步的想​​法相关联，即因为产生的结果有价值，所以那些特殊的目的论原理适用并不是任意的。这反过来又引出了这样一个问题，即诉诸价值的解释是否可以脱离指向它的某个存在者的目

的来理解。非目的的目的论（nonpurposive teleology）要么必须是价值中立的，要么不得不说，某些结果的价值本身可以解释为什么定律适用。^[20]无论是哪种情况，自然目的论都意味着，宇宙以不止一种方式被理性地支配——不仅通过动力因果关系背后的物理学普遍定量定律，而且还通过这样一些原理，它们暗示，事物之所以发生，是因为它们正在导向某些结果，尤其是生命有机体以及最终意识有机体的存在。

目的论方案在许多方面都模糊不清，稍后我还会有更多讨论。还原的因果方案同样模糊不清，但如果它是有道理的，它将比目的论方案有更大的统一性，因为它将意味着，如果把构成自然界的要素的属性加以适当组合，将会产生有意识的有机体，而且这些属性将使这些组合有可能在宇宙历史的长河中实际逐渐形成。于是，构造问题和历史问题将可以通过一套共同的原理而得到回答。

七

到目前为止，我通过强调无法把意识经验还原为物理的东西而提出了问题。但我已经暗示，人的意识不仅

是被动的，而且无论在行动上还是认知上都渗透着意向性，即心灵再现世界及其自身目的的能力。声称意向性无法在一个纯粹物理的宇宙中实现，可能要比声称意识无法在一个纯粹物理的宇宙中实现更有争议。但我认为，如果意向性、思想和行动都无法作心理还原，而只能存在于同样有意识的人类的生活中，那么它们也构成了对心灵的扩大解释必须考虑的一部分。以下各章将会讨论这一主题。我相信，意识对于有机体幸存下来的作用离不开意向性：离不开知觉、信念、欲望和行动，离不开理性。整个心灵结构的生成必须由基本原理来解释，如果它被确认为自然秩序的一部分的话。

哲学无法产生这样的解释，而只能指出它们的缺陷和由目前可用的材料构造它们的障碍。但与传统二元论不同，我认为我们不应放弃寻找一种新的、整合的自然主义解释。我们无法直接接近这样一种理论。这将需要许多阶段和漫长的时间，从关于意识状态与大脑状态之间关系的规律性的大大扩展的经验信息开始。只是到后来，才有可能在这个明确基础上表述出还原性假说。但我相信，怀着某种乌托邦式的长期目标，既从事神经生理学研究又从事进化研究是有道理的。我们应当寻求一

种理解形式，使我们能把自己和其他有意识的有机体同时看成对宇宙的物理特征和心灵特征的特定表达。有人可能会反驳说，被纯粹理解为一种物理现象的生命是太难理解了，心灵可以等待。但增加一个要求，即任何生命理论也必须解释意识的发展，可能并不会使问题变得更糟。也许恰恰相反，为了解释心灵而需要增加的自然秩序的特征最终也将有助于解释生命。一个理论需要解释的东西越多，就必定越强大。

注释

- [1] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949); Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1953).
- [2] U. T. Place, “Is Consciousness a Brain Process?” *British Journal of Psychology* 47 (1956): 44-50; J. J. C. Smart, “Sensations and Brain Processes,” *Philosophical Review* 68 (1959): 141-56.
- [3] 这是马克斯·布莱克 (Max Black) 对同一性理论的反驳, 见 Smart, “Sensations and Brain Processes,” 148n11。
- [4] D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968).
- [5] Saul A. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980).
- [6] René Descartes, *Meditation 6*.
- [7] Paul K. Feyerabend, “Mental Events and the Brain,” *Journal of Philosophy* 60 (1963): 295-96.
- [8] 我在 “The Psychophysical Nexus,” in *Concealment and Exposure, and Other Essays* (New York: Oxford University Press, 2002), 194-235 中对此有更详细的讨论。
- [9] 进化生物学家现在强调, 变异的来源并非日常意义上的“随机的”——自然选择作用的遗传物质的突变以各种方式受到限制, 而且不是同等可能的, 这大大有助于该过程。例如, 进化发育生物学 (evo-devo) 最近的非凡发现似乎暗示, 遗传变异的来源比此前设想的更加系统和更少偶然。但这些事实最终也必须以一种还原论理论中通过物理原理来解释。
- [10] 许多研究者都认为, 在 DNA 出现之前存在着一个 “RNA 的世界”, 但同样的概率问题也适用。
- [11] 但实体二元论仍然给生物学留下了与我们正在讨论的问题类似的一个巨大问题: 为什么物理演化会产生那种能被心灵占据

并与心灵发生互动的有机体呢？想必答案将依赖于把连续不断的有机体的适应性的作用分配给心灵实体。但为什么适当类型的心灵会出现并且依附于有机体，从进化的角度来看，这仍然是一个未解之谜。

- [12] Stephen Jay Gould and Richard C. Lewontin, "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme," *Proceedings of the Royal Society of London B* 205:581-98.
- [13] 这里有一个术语混淆的危险。我将用“还原” (*reductive*) 一词来统称这样一些理论，它们将复杂整体的性质分解成最基本要素的性质。我将继续使用“还原论” (*reductionist*) 来指更特定类型的还原理论，后者完全通过物理要素及其物理性质来分析更高层次的现象。心理物理学的还原论就是一个例子。需要记住的是，一种反还原论的理论有可能是还原的，只要它将更高层次的现象归结成的要素并不完全是物理的。那将是我在这里谈论的还原理论。
- [14] Tom Sorell, *Descartes Reinvented* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005), 95.
- [15] 关于这个话题的深入而富有启发性的讨论，见 Galen Strawson et al., *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?* (Exeter, UK: Imprint Academic, 2006)。全书包括 Strawson 的一篇靶子文章和其他人撰写的 17 篇对它的评论文章，以及 Strawson 很长的答复，阐述他对泛心论的辩护。亦见我的文章“Panpsychism,” in *Mortal Questions* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979), “The Psychophysical Nexus” 以及 Charles Hartshorne, “Physics and Psychics: The Place of Mind in Nature,” in *Mind in Nature: Essays on the Interface of Science and Philosophy*, ed. John B. Cobb, Jr., and David Ray Griffin (Washington, DC: University Press of America, 1977), 89-96 中所作的敏锐而有丰富历史信息的讨论。

怀特海的有机论哲学也属于这个类型。他认为，把物理学的抽象等同于整个实在是犯了具体性误置 (*misplaced concreteness*) 的谬误。一直到电子层次的具体的东西，都应当被看成以某种方式体现了对世界的一种立足点。见

Science and the Modern World: Lowell Lectures, 1925 (New York: Macmillan, 1925)。

[16] 这里我要感谢沙龙·斯特里特。

[17] 更多的讨论见 Nagel, “The Psychophysical Nexus”。

[18] 当然，亚里士多德并没有我们关于世界历史随时间演进的观念。

[19] John Hawthorne and Daniel Nolan, “What Would Teleological Causation Be?” in *Metaphysical Essays*, ed. John Hawthorne (Oxford: Oxford University Press, 2006), 265-83.

[20] John Leslie 为价值可以解释存在的可能性作了辩护。见 “The Theory That the World Exists Because It Should,” *American Philosophical Quarterly* 7 (1970): 286-98 以及 *Infinite Minds: A Philosophical Cosmology* (Oxford: Clarendon, 2001)。

第四章 认知

—

现在我想讨论一种不同类型的反还原论论证及其推论。意识因其不可还原的主观性而给进化还原论提出了一个问题。即使对于最原始的感觉意识来说也是如此，比如据说可见于所有动物中的那些感觉意识。我现在想讨论的问题涉及人类的心灵功能，比如思想、推理、评价等，虽然它们的开端或许可见于其他一些物种。这些功能使我们能够超越感官和本能赋予我们的直接生命世界的视角，探索自然和价值的更大客观实在性。

我认为，把知识归于计算机是一个隐喻，只有一个

同样有意识的东西（先不管对意识的运用是否有时是无意识的）才能拥有更高级的认知能力。这已经暗示，那些能力不能只通过物理科学来理解，物理还原的进化论版本无法解释它们的存在。不过，我现在要讨论的问题不止于此。它涉及这些能力的性质以及使我们与世界形成的关系。当我们想到，实际情况或我们应当如何行动无法与还原性的自然主义相调和时，其理由迥异于意识的不可还原性。这里的问题不仅仅是思想的主观性，而是思想能够超越主观性，发现什么是客观现实。

思想和推理正确与否依赖于某种东西，它独立于思想者的信念，甚至独立于它所属的思想者共同体。关于我们周围的世界，关于永恒的逻辑和数学领域，以及关于做正确的事情，我们自认为能够形成正确的信念。我们并不认为这些能力是万无一失的，但认为它们往往在客观意义上是可靠的，认为它们能够给予我们知识。自然的内在人生态度认为存在着一个真实的世界，许多问题（无论是事实问题还是实践问题）都有正确的答案，如果我们遵循一些思维规范，我们往往能走向对这些问题的正确回答。它认为，遵循这些规范就是正确回应了我们所领会的价值或理由。

数学、科学和道德都建立在这些规范的基础上。很难通过传统自然主义来理解所有这一切。除非我们准备把它的大部分内容当成一种错觉，否则这将指向我们的自然秩序观的进一步扩大，不仅包括现象论意识的来源（感觉、知觉和情感），而且也包括我们超出那些出发点去思考的主动能力的来源。现在的问题是，如何把心灵理解成自然的产物，或者说，如何把自然理解成一个可以产生心灵的系统。

问题并不是针对我们与其他许多动物所共有的基本形式的知觉意识、情感意识和欲望意识而产生的。这些心灵功能的确使我们与周遭世界形成了复杂的关系，但对它们似乎原则上可以作一种进化解释，只要将它从某种唯物论版本变成某种能够解释这些功能的意识特征的东西。正如我在上一章所指出的，如果能把这些经验以某种方式添加到进化项目单中，则它们在使生物能够遨游世界、避免危险、发现食物和庇护以及繁殖等方面的作用都使它们具有潜在的适应性，从而成为自然选择的候选者。知觉和欲望必须满足某种准确性标准，以使生物能在世界中幸存下来：它们能使我们对类似的东西有类似的回应，对不同的东西有不同的回应，趋利避害。

但对大多数生物来说，客观性到此为止。它们生活在现象世界中，一种更客观的实在的想法没有任何意义。

然而，一旦我们认识到现象与实在的区分，认识到超出知觉、欲望和情感的客观事实或实际真理的存在性，就需要解释像我们这样的生物为何能够达到这样的真理，甚至能够思考它。这种解释的一个重要方面将是，我们已经获得了语言以及因这种语言而成为可能的人际沟通、辩护和批评的可能性。但我们为何能以这些方式获得和使用语言，对此解释引出了类似的问题，因为语言是受规范支配的最重要的官能之一。获得一种语言，在部分程度上乃是获得一个使我们能够理解实在的概念系统。

在这一点上，我将不去考虑之前提到的关于早期生命起源的概率以及随机突变和自然选择是否足以解释生命在地球上的实际进化史的所有问题。即使对于植物和低等动物的进化，这些问题可以得到解决，我想提出的问题也仍然存在。为论证起见，我也会假定进化论在某种程度上可以被改造得与反还原论一致，以使它能够解释意识的出现。我现在要问，能否把我们的认知能力置于一个不再是完全唯物论的、而是保留了达尔文

主义结构的进化论框架中。这是一个假设的问题，因为这样的理论可能并不存在。但我在讨论时会显得它好像存在似的。

这个问题有两个方面。第一个方面涉及自然选择的过程是否会产生这样一些生物，它们能够通过理性来发现关于远远超出初始现象的实在的真理——就像我们认为自己在科学、逻辑和伦理学中所做的那样。史前时期对适应性的选择会把当时难以想象的理论追求中有效的能力固定下来，这是否可信？第二个问题是难以通过自然主义的方式来理解作为这些活动本质的理性官能。我先考虑对第一个问题的一种可能回应，然后讨论尤为棘手的第二个问题。

二

只有当我们预设了关于我们思想主题的实在论时，第一个问题才会出现。例如我们想知道，进化如何可能使某些人有了发现物理学和化学定律的能力，使另一些人有了理解物理学和化学定律的能力。如果没有真实的、独立于判断的物理世界，没有独立于判断的数学真理，

也没有独立于判断的道德真理和实践理性，那么就没有我们如何能够了解它们的问题。根据一种反实在论观点，科学真理或道德真理依赖于我们系统性的认知回应或意动回应，而不是某种独立于我们回应的东西。所谓的“世界”仅仅是人的构造。在这种情况下，为了可以被接受（尽管必须解释其内在的融贯性），对这些回应——包括我们的科学理论——如何形成的解释将不必解释它们的客观正确性。

对于道德情形来说，这种反实在论作为选项要比对于科学情形更严肃。我们可以合理地认为，道德实在论是令人难以置信的，因为进化论是目前对我们官能最好的解释，而对于我们如何能够发现独立于判断的道德真理（如果有这种东西的话），进化论无法给出解释。^[1]但出于类似的理由放弃科学实在论会很尴尬，因为那样一来，我们将不得不成为关于进化论的反实在论者。这将意味着，进化论与科学实在论不一致，不能作实在论的理解，这似乎是一个过强的结论。把科学的自然主义当作关于自然科学的反实在论的基础，会达到不融贯的地步。

如果我们把实在论假设留在适当的位置，那么对第

一个问题的自然主义回应的最大希望将是，进化论，特别是进化心理学，其实可以给出一种关于我们的认知能力如何能够取得成功的可信说明。对于事实知识来说，这是自然化认识论的目标，即解释因其直接的适应价值而被选择出来的先天心灵能力如何也能通过扩展的文化进化史而产生关于受定律支配的自然秩序的正确理论。进化解释必须是间接的，因为科学知识在选择产生它的能力时不起任何作用。

故事大致是这样。即使在自然条件下，它也不只是具有生存价值的知觉和操作性条件反射。能作经验推广，并使那些推广或一般期待能被随后的经验所确证或否证，这种能力也是适应性的。当不一致出现时，通过修改信念来保持信念逻辑一致性的基本倾向也是如此。还有一个非常重要的步骤是，不仅能通过一个人自己的冲突表象，而且也能通过事物如何显现给其他知觉者来纠正个别表象。这需要承认其他心灵，一种具有明显适应潜力的能力。在语言的帮助下，这些能力的范围可以被大大扩展和有意运用，语言也使知识能被集体创造、积累和传播。有了语言，我们可以与他人分享他样的可能性，根据它们是否与进一步观察相一致而在其中作出

抉择。因此，带来经验预测的复杂科学理论是具有高度适应性的从（我们自己和他人的）经验中学习的能力的扩展。

这个故事在很大程度上依赖于一个假定，涉及通过语言进行非知觉性（nonperceptual）再现、从而把握复杂逻辑抽象结构的能力的生物学起源。很难判定这是否体现了史前日常生活中具有生存价值的能力。鉴于现代物理学理论在数学上的复杂性，它的可能性似乎非常小；但也许可以对这种说法作出辩护。

我们甚至可以讲一个关于进化论与道德实在论之间是否相容的类似的故事。我并未想到诉诸社会生物学，后者对天生的利他倾向作了本质上裙带关系的解释。我甚至没有想到通过社会生物合作倾向的群体选择来解释。^[2] 毋宁说，我想到的是通过与别处类似的理性方式来发现一般的价值原理。从把先天的欲望和厌恶理解为价值（对我们自己或我们的家属或好或坏的东西）的直接印象出发，我们可以再次通过推广能力和避免不一致性的倾向来发现一个更大的、受原理支配的规范领域或实践理性领域，那些看似显然的价值便位于其中。

推广会导致在可能的未来经验中、在获得经验的手

段中、在异于我们的生物的生活中认识到价值。这些价值并非额外的善恶属性，而仅仅是如下这样的真理：如果我做的事情会导致其他生物受苦，那将成为反对这样做的理由。通过从我自己受苦的明显负面价值进行推广，我可以渐渐认识到这是真的，一旦我认识到更一般的真理，我的动机就会改变。如果存在着客观的一般行为规范，这种想法将使我们能够发现它们，即使它们和物理定律一样都不是先天的。和科学的情况一样，如果没有语言、人际沟通和文化记忆，发现过程将是不可能的。在这两种情况下，虽然运用的基本能力就其简单形式而言是适应性的，但它们会允许我们超越自己的出发点去发现庞大的真理领域，该领域并不依赖于这种知识是否提高适应性。

所有这些都牵强，但并不比许多进化猜测更甚。它要求突变和其他任何可能是遗传型变异来源的东西不仅要产生物理结构，而且要产生现象论、欲望和厌恶、对其他心灵的意识、象征表示和逻辑一致性，所有这些都将在行为的生产方面起着至关重要的作用。对于心一身问题，只要我们可以假设有某种总的解决方案允许所有这一切，那么故事的其余部分将会表明，关于科学真理

和道德真理的客观知识可以来自于能力的运用，这些能力在更平凡的运用中至少不是不利于生存的。只要我们认为进化框架本身是可能的，那么也许并不存在一个难以克服的不大可能性问题。

：

三

然而，即使我们为了论证而假设这种进化解释是真的，以这种方式思考我们基本的推理能力也还有进一步的问题。如果将我们对待知觉和欲望系统可以合理采取的态度与对待我们推理的态度进行对比，问题就会出现。这将导致上述第二个问题，即难以从自然主义角度来理解理性。

如果假设有某种办法可以把意识包括在进化的故事之中，就可以认为我们的视觉系统，就像其他物种的视觉系统那样，是被自然选择塑造的。人类视觉的细节对应于世界的那些在我们祖先的生活中很重要的方面。这使我们能够继续依靠我们感官的表面证据，同时认识到证据有时会产生误导，是选择性的或扭曲的，它带有我们特殊生物学祖先的标记。

类似的事情也可能出现在我们的一些态度中，比如对我们关于概率的直觉判断，或者对我们某些直觉的价值判断（比如复仇的欲望）。我们也许会渐渐认为这些直觉很粗糙，但却是有用的非反思性回应，在我们的祖先生活和死亡的环境中，这些直觉被自然选择塑造成一种增加适应性的形式。与此同时，我们可以认识到它们也许需要纠正或抑制。这种进化的自我意识是我们对待饥饿、恐惧、欲望、愤怒等自然倾向的反思态度的一个共同特点。

但每当我们对自己的天生倾向采取这样一种合理的超然态度时，我们都暗中采取了一种思维形式，对于它，我们并不同时采取那种超然态度。当我们依靠测量系统去纠正知觉，依靠概率计算去纠正直觉的预期，或者依靠道德的或审慎的推理来纠正本能的冲动时，我们都认为自己是在回应一些系统性的理由，这些理由本身证明我们的结论是正当的，而且并没有从它们的生物学起源中获得其权威性。^[3] 我们不能以这种方式来支持它们。它们也没有从其文化起源中获得权威性；恰恰相反，展现其发展的文化史乃是被这样一个事实确认为进步的实例，即它引出了这些方法来增

加我们判断的准确性。

依赖一个人的眼光和依赖一个人的理性在一个方面是类似的：在这两种情况下，依赖都是直接的。当我看到一棵树时，我并非从我的经验推出它的存在，就像我不是从我禁不住相信结论而推出一个逻辑推理的正确性的。然而，有一个关键的区别：在知觉的情况下，我可以承认我可能错了，但反思起来，即使我认为自己是达尔文自然选择的产物，我也仍然有理由相信我感官的大部分证据，因为这与那个假说一致，即对我周遭世界的准确再现源于因进化而服务于那种功能的感官。这并非对激进怀疑论的反驳，因为和所有科学一样，进化论依靠的是感官的证据。但它的确就我在世界中的位置提供了一幅融贯的图像，而且与这些证据的一般可靠性很一致。

而在推理的情况下，如果它足够基本，那么唯一要思考的就是，我已经直接把握了真理。我不能从一个逻辑推理中退回去，并通过以下反思来再次确认它，即我的逻辑思维过程的可靠性与进化选择它们来保证准确性这一假说相一致。那将大大削弱逻辑要求。此外，在表述那种解释时，比如在关于感官可靠性的类似解释中，

关于一致性和不一致性的逻辑判断必须在没有这些限定的情况下发生，作为对真理的直接把握。我们不可能认为，“对我的理性的依赖（包括我对这个特定判断的依赖）之所以合理，是因为它与它有一种进化解释相一致”。因此，对理性地位的任何进化解释都预设了理性的有效性，对它的确证不可能不是循环论证。

最终，通过进化自然主义的方式来理解自身的尝试，必须在某种被认为自身有效的东西那里达到最低点而开始回升——如果没有这种东西，进化理解将是不可能的。思想使我们超越现象而达到某种东西，我们不能仅仅视之为一种有生物学根据的倾向，我们可以通过其他理由来判定其可靠性。如果有逻辑真理，那么自然选择很可能会给予我识别它们的能力，这样认为是不够的。那不可能是我信任我的理性的原因，因为即使是那种思想也事先暗中依赖于理性。

我们可以假设，使我们能够远远超出自己的天生倾向来表征和回应世界的能力在祖先那里已经出现了，然后保存在后代中。必须把这些能力的出现与进化过程整合起来，因为它们至少并非有害于适应性，因此并未被自然选择所压制。这似乎很合理。但如果我可以正确地

认为，不能把它们仅仅当作进一步的本能倾向，那么这些能力是什么就需要其他解释。

正如不能把意识仅仅解释成物理进化的一种扩展或复杂化，我们也不能把理性仅仅解释成意识的一种扩展或复杂化。要想解释我们的理性，除了需要解释我们的意识及其明显适应的形式，还需要一种不同层次的东西。理性之所以能使我们超越现象，是因为它具有完全一般的有效性，而不仅仅是局域性的功用。如果我们拥有理性，我们会认识到，无论是关于理性的进化起源的理论，还是关于理性自身的任何其他外在看法，都既不能证实理性，也不能破坏理性。我们不能与理性保持距离。这是笛卡尔的洞见。

如果这样一种东西出现在进化的项目单上，它或许可以局部地证明其适应价值。然后，在文化部署和发展的帮助下，它可能会上升到它当前的批判性权威的位置，纠正并且往往推翻旧的知觉、本能和直觉，而不能被任何别的东西所纠正。它的防御和对于旧本能的最终统治权是可以理解的，但前提是我们理解这样一种东西如何可能存在。

四

第二个问题是：使我们能够逃出由前反思的（pre-reflective）天生倾向所呈现的现象世界、进入客观实在世界的那种官能是什么？除了意识，我们必须给生物学故事添加什么东西才能理解这样一种官能？

理性的与众不同之处在于，它将我们与真理直接联系起来。知觉仅仅间接地将我们与真理联系起来。当我看到一棵树时，我看到它是因为它存在，但并不只是因为它存在。知觉并不是洞察力的一种形式：我没有直接把握到树的存在，即使它似乎如此先于反思。毋宁说，我知道它是因为凭借我视觉系统的特征，树在我这里引起了一个心灵结果，我们可以假定，自然选择已经把视觉系统塑造得能以这种方式对物体的反射光作出回应。有了这样一个系统，再加上其他知觉和动机倾向，我得以在世界上生存。因此，仅仅在一种复杂而间接的意义上，当我看到一棵树时，我看到它是因为它存在。

但是假定我注意到我的信念中有一个矛盾，注意到我必须至少放弃其中一个信念。（我在清晨开车南下，

太阳在我的右边升起。) 在这种情况下，我注意到矛盾的信念不可能都是真的，我注意到它仅仅是因为它是事实。我是直接把握它的。这样说是不够的：面对着一个矛盾，我觉得迫切需要改变我的信念来逃脱它，因为就像避免蛇和悬崖，避免矛盾对于我的祖先来说是增强适应性。关于矛盾的不可能性如何解释了我相信它不可能为真，那将是一个间接的解释。但是，即使我们的一些祖先受到逻辑恐惧症和逻辑本能的折磨，我们也已经超越了它：我们拒绝一个矛盾，仅仅是因为我们看到它是不可能的，我们接受一个逻辑蕴涵，仅仅是因为我们看到它必然为真。

在日常知觉中，我们就像被一种（大体上）保真的算法所支配的机械装置。但是当我们进行推理时，我们就像一个可以看到它所遵循的算法是保真的机械装置。我们的心灵已经与世界的理性秩序、或至少是与那种秩序的基本要素发生了直接接触，而那种秩序又可以被用来达到更多的东西。这使我们能够拥有一些概念来显示特定信念与一般假设是否相容。我们必须首先把我们的前反思印象当作一种不完整的、视角性的世界观，但接着我们就能用理性和想象来构造一个可以包含和解释那

个部分的更大世界观的候选者。这既适用于事实领域，也适用于价值领域。这个过程是高度可错的，但如果没有所有不太确定的推理所依赖的这个自明证据的硬核，它甚至无法被尝试。在对推理进行批判和纠正时，最终的上诉法庭总是理性本身。

这意味着，如果我们希望把人的心灵纳入自然秩序，就不仅要解释进入了知觉、情感、欲望和厌恶的意识，而且也要解释意识在回应理性的认识时对信念和行为的控制——避免不一致性，将特殊情形置于一般原理之下，通过特殊的观察来确证或否证一般原理，等等。这是以客观真理为指导，而不是仅凭一个人的印象而得到的结果。它是一种自由，是反思的意识根据天生的知觉和激励倾向以及状态调节的规则给予我们的自由。理性生物可以不介入这些影响，力图自己拿主意。我没有讨论这种自由与因果决定论是否相容的问题，但似乎的确不能对它作一种纯物理的分析，因此，和更加被动的意识一样，也不能对它作一种纯物理的解释。

如果我判定，当太阳在我的右边升起时，我必定是向北行驶而不是向南行驶，那是因为我认识到，我在向南行驶这一信念与那种观察以及我所了解的地球旋转方

向不一致。我之所以放弃这种信念，是因为我认识到这不可能是真的。如果我把钱存到一个退休金账户，那是因为它未来产生的收入要比我现在花了它更有价值，我这样做是因为我看到这使它成了一件好事。如果我反对取消遗产税，那是因为我认识到，产权设计应该不仅要顾及自主权，而且要顾及公平。常言道，我在理由的空间中操作。

从现有解释形式的角度来看，理性和语言在生物史进程中的出现似乎是某种突现的东西——如果不能用行为主义来理解它的话。和意识一样，它提出了构成解释和历史解释的问题。它在意识生物出现之后很久才出现，但本质上似乎也是意识的一种发展，应当可以把它理解成该历史的一部分。和意识一样，理性与拥有理性的有机体的物理生活密不可分，因为它直接和间接地作用于由知觉、自然欲望和控制行为所提供的材料。对它的任何理解都将改变我们对物理有机体及其发展的理解。

这场伟大的认知转变是意识从包含在特定生物生命中的知觉形式扩展到一种包含世界的客观形式（既个体地存在又主观际地 [intersubjectively] 存在）。它最初是一个生物进化过程，在我们人类那里，它已经成了一

个集体文化进程。我们每个人的生命都是宇宙渐渐苏醒、开始意识到自身这个漫长过程的一部分。

五

于是，一种万有理论必须解释：从一个无生命的宇宙中产生出繁殖的有机体，以及它们通过进化发展出越来越复杂的功能；其中一些有机体的意识及其在它们生命中的核心作用；意识发展成可以把握客观实在和客观价值的超越的工具。

如果有理性这种东西的话，那么可以假设某些事物。首先，存在着客观的、独立于心灵的不同种类的真理：包括科学定律在内的关于自然界的事实真理；逻辑和数学的永恒必然真理；价值的和道德的真理。其次，从事物最初显现给我们的方式出发，我们可以集体运用理性来获得关于某些客观真理的正当信念，尽管其中一些信念可能是错误的。第三，这些信念组合起来可以直接影响我们所做的事情。第四，这些发现过程和动机虽然是心灵的，却离不开有机体的物理过程。

显然，如果存在有理性的有机体，那么这种有机体

的可能性必定从一开始就有了。但如果我们相信一种自然秩序，那么最终产生理性生命的关于世界的某种东西就必须解释这种可能性。此外，要想解释理性生命的可能性和现实性，世界必须有一些属性使它们的出现并非完全偶然：这种可能性必须已经潜藏在事物的本性之中。因此，我们总是需要从构成角度来解释理性是什么，也需要从历史角度来解释理性是如何产生的；两种解释都必须与我们是物理有机体相一致。对生物有机体及其进化史的理解必须扩展，以顺应这种附加解释的负担，正如我所指出的，它必须超越唯物论，以包含对意识的解释。

通过表明自然秩序如何倾向于产生能够理解它的生物，这种解释将会完成对可理解性的追求。但障碍似乎是巨大的。鉴于理性的显著特征，很难想象关于它的一种自然主义解释（无论是构成的还是历史的）会是什么样子。

我在上一章探讨了基于某种形式的普遍一元论或泛心论对意识作还原解释的可能性。这是仿照了受分子生物学激励的物理还原论，但它有一个扩展的形而上学基础，在其中物理的东西和心灵的东西在本体论上是不可

分的。虽然这将彻底背离占统治地位的唯物论自然观，但一种还原的、但并非物理还原论的对意识的解释所要求的一元论似乎至少是可以设想的。在回答构成问题时，有一种观念有足够的潜力值得考虑，那就是一个复杂的意识主体可能是由最小的原心灵要素构成的，这些要素被同时统一成了一个有机体和一个自我。尽管存在着关于心灵的部分—整体关系的严重问题，但是作为对关于意识在更高物理组织层次上出现的同样具有思辨性的方案的替代，它似乎比较可信。

然而，完全通过构成有机体的基本组分的属性所作的关于理性的还原解释，甚至比关于意识的还原解释更难想象。理性甚至比意识更像是整个意识主体运作的一个必然特征，我们甚至无法思辨性地将其设想为由无数微型的理性原子所构成。将心灵比作一台由大量晶体管式的小人所构成的计算机的隐喻不会达到目的，因为它忽略了对思想和行动的内容和根据的理解，而这些东西对于理性来说至关重要。它可以解释行为输出，但不能解释理解力。由于这些原因，随着我们从物理有机体上升到意识、理性，对于构成问题的一种整体论或突现论的回答似乎变得比还原论回答

更有可能。这将意味着，理性是高等动物意识心灵的一种不可还原的官能，不能像感觉那样将它分解成心灵的原心灵部分的活动。

但历史问题仍然存在。即使当有意识的大脑达到一定的尺寸和复杂性水平，有某种全新的东西开始时，对那种复杂性存在的解释要想是恰当的，它也必须能够解释理性本身的存在。（这类似于最后一章讨论的对解释意识本身的要求。）假设我们拥有理性是因为我们的大脑已经达到一种使理性得以出现的复杂水平。如果这种解释能使理性的出现显得并非完全偶然，它不仅要能解释物理复杂性本身，还要能解释作为理性出现之条件的那种复杂性的出现。如果想把理性当成一种侥幸——大脑其他发展的一个纯粹的附带效应，那么这将是不必要的。但如果这是不可接受的，那么对理性的解释就必须解释它的生物学条件作为理性之条件（即根据该描述）出现的可能性。对这种可能性的描述过于抽象，以至于不允许对一种还原的因果解释是否可以做到这一点作出任何猜测，但如果突现是对关于理性的构成问题的正确回答，那么历史问题将有可能要求一种目的论的或意图的解决方案。

六

我已经在上一章提出了目的论原则作为自然秩序一部分的可能性。目的论解释可能有严重的问题，但在这种情况下，它们的问题并不比那些替代方案的问题更严重，因此这种可能性不应被忽视。心灵的进化是进化世系的漫长过程的一部分。它是物理有机体进化的最终阶段，其中一些有机体现在主要由思想来支配。如果我们怀疑对理性之存在的一种意图（有神论）解释，并且无法理解因果还原论的解释，那么很自然会推测，这个方向上的某些倾向一直在起作用。如果单凭物理学甚至是一种非唯物论的一元论无法解释我们进化史的后期阶段，那么我们也不应认为它可以解释早期阶段。事实上，当我们回溯生命的起源，追溯到能够通过自然选择来支持进化的自我复制系统时，那些实际研究主体的人将会认识到，他们甚至距离提出一种可行的传统唯物论的解释性假说都很遥远。但他们认为，必定存在这样一种解释，因为生命的出现不可能是纯粹偶然的。^[4]

事实上，这种假设也许基于一种混淆。在一篇重

要的论文中，罗杰·怀特（Roger White）指出，通过物理学和化学的非目的性原理来寻找关于生命起源的解释——这种解释将会表明，生命的起源不仅仅是偶然，而且也是某种可以预料的东西，或者至少并不奇怪——也许是出于这样一种动机，即生命不可能是偶然的，因为它看起来很像是意图设计的产物。但意图设计假说被斥为不科学的。因此很自然会得出结论，要使生命不是偶然的，唯一的办法是让它可以由物理定律来产生。但正如怀特指出的，这一推断是不合法的。他说：

推理思路……大致如下。那种分子复制系统似乎是由这样一个动因设计的，他足以让我们相信，它们不是偶然出现的。但是在科学推理中，如果可能的话（有些人会说不惜一切代价），非意向性解释要优先于意向性解释——因此有动机要寻找一种关于生命的非意向性解释。

然而应当明确，即使承认偏爱非意向性解释的正当性，这种推理思路也是令人困惑的。一般来说，如果 B_1 [假设导致 S 的过程是有意

向性偏向的]提高了S的可能性,那么S至少在一定程度上确证 B_1 ,从而可能否证C[偶然假说]。但由此并不能推出S对 B_N [假设该过程非没有意向性偏向]有丝毫程度的确证。只有当 B_N 提高S的可能性时,S才能确证 B_N 。如果我们怀疑偶然假说是因为,我们怀疑生命在部分程度上是由于智能动因,那么这本身并不能使我们有理由期待对生命有一种非意向性的解释。如果通过反思,我们并不认为意向性偏向假说是可以接受的,那么我们就没有理由去怀疑生命是偶然产生的。^[5]

怀特论文中有许多内容都是在论证,假设 B_N ——非意图偏向的假说——并不比假设偶然更能期待生命。这是因为,即使存在着朝着无目的的物理定律所导致的某些结果的非意图偏向,它也可能是朝着任何类型结果的偏向,因此它不可能使生命的出现比其他任何东西更有可能。正如怀特所说,

使某些分子构形从众多的可能性中脱颖而出

出的似乎是，它们能够发展成某种让我们觉得相当奇妙的东西，即生物的世界。但并没有什么可以设想的理由表明，盲目的自然力或物理属性会偏向这种奇妙的东西。^[6]

而关于产生意图之动机的一些粗糙假设则将意图偏向限定为一种假说。（因此，我们不能就任何结果 S [无论它是多么随机或任意] 声称，仅仅因为使之成为可能的是一种假说，即它是被一种恰恰想让 S 发生的存在者所产生的，就说它证明导向它的过程是有意图偏向的。任何设计论证都依赖于关于设计师可能想生产什么的更严格的一般假设。）

我被引到了第四种选择，即用自然目的论或目的论偏向来解释自然选择所能操作的生物可能性的存在。我认为目的论是一种自然主义方案，它迥异于所有其他三种候选解释：即偶然、创世论和无方向的物理定律。为了避免怀特在非意图偏向的假说中发现的错误，目的论必须限制它使什么东西成为可能，但并不依赖于意图或动机。这可能会涉及自然趋向的更高组织形式所提供的扩大的可能性所导致的某种价值增长：并非任何结果都

有资格作为目的 (*telos*)。这将使价值成为一个解释性的目的，但并非通过一个动因的目的或意图而实现。目的论意味着，除了我们所熟悉的那种物理定律，还有其他一些自然定律是“偏向奇妙之物”的。

目的论是自然秩序的一部分，这种观念违反了 17 世纪科学革命以来定义科学的权威解释形式。目的论将意味着，与迄今为止发现的所有基本科学定律不同，一些自然定律在操作上是历史的。物理定律都是一些方程，指定适用于所有时间地点的、可以在数学上确定的量（力、质量、电荷、距离和速度等）之间的普遍关系。在一个非目的论体系中，关于任何在时间上扩展的过程的解释，必须通过那些定律来解释宇宙的每一个状态如何由它的直接前身演化出来。而目的论则承认支配着时间上的发展的不可还原的原理。

我所要考虑的目的论不仅会解释物理有机体的出现，而且会解释意识以及理性在这些有机体中的发展。但即使我们停留在物理层次，也可以对它的形式进行描述。自然目的论需要两件事情。首先，非目的论、永恒的物理定律——那些支配着物理宇宙最终要素的无论什么东西——并非完全决定论的。给定宇宙在任何时刻的

物理状态，物理定律必须给一系列可能的后继状态留出余地，大概会有一种概率分布。

其次，在那些可能的未来之中，有些步骤会比其他步骤更有条件被选中，以形成更复杂的系统，并且最终形成生命所特有的那些复制系统。目的论的存在要求该主体中的后继状态明显比单凭物理定律所导出的状态概率更高——仅仅因为它们朝向某个特定结果。目的论定律将会给状态空间中以更高的“速度”朝向某一结果的步骤指定更高的概率。^[7]它们本质上将是物质（或无论什么比物质更基本的东西）的自组织定律。

这是一个坦率的目的论假说，因为首选的过渡具有较高的概率，并非因为其固有的直接特性，而仅仅是因为它们身为一个潜在部分的东西在时间上的发展。也就是说，某些自然定律会直接适用于现在与未来之间的关系，而不是指定适用于所有时间的瞬时功能。自然主义的目的论将会意味着，这种组织发展原则是自然秩序不可还原的一部分，而不是源于某个人有意或有目的的影响。我不确信这种没有意图的亚里士多德目的论观念是有道理的，但此刻我看不出为什么它没有道理。

七

有什么可选择方案吗？任何可选择方案都必须包括构成的可能性，也就是由构成世界的要素组合成具有意识、行为和认知的生命有机体。但有了这种可能性，为什么这些有机体会产生，这一历史问题原则上可以得到两种截然不同的非目的论回答。第一，可以假设开启进化过程的由编码支配的复制系统的最初出现是一个宇宙事件，随后的偶然突变提供了一组相继的候选者，自然选择作用于它们以产生生命史。这个假说使结果太过偶然，以至于算不上是对有意识、有思想的存在真正解释。

其次，对于有神论者来说还可以选择意图方案：上帝进行干预，由世界的基本材料创造出生命，也许还要通过自然选择来指导进化过程，有意产生和维持在此期间自然选择作用的一些突变。^[8]这可以与一种对构成问题的还原回答或突现回答结合起来。对生命存在的创世论（creationist）解释是对心灵哲学中二元论的生物学类比。它把目的论推到自然秩序之外，进入造物主的意

图——加工着完全没有方向的材料，但其属性同时是心灵之物和物理之物的基础。如果上帝在过去的某一点上构造了 DNA 或由它的要素构造了它的一个前身，我们将不再需要对要素以这种看似有目的的方式组织起来的能力作任何解释。

创世论将只要求 DNA 的存在是一种物理可能性——可以说在化学空间。如果我们把情况拓展到意识和理性，这就将要求被正确的大脑所支持的有意识的理性主体是心灵的可能性。但是在创世论的图景中，自然秩序按照解释飞机、电话或计算机的物理可能性的方式解释了 DNA 的物理可能性。那些可能性都是仅仅通过物理学来解释的：与设计者有关的仅仅是它们的实现，对于动物的意识来说也是如此——世界的原心灵要素能以一种惊人的方式结合起来。因此，在创世论的观点看来，生物组织和心灵组织并不比飞机或电话更是自然秩序的一部分。自然定律带来了它们的可能性，但并没有解释它们的实现。

我对一种内在的自然解释的偏爱是与我的无神论相一致的。但即使是相信上帝最终要为意识生命的出现负责的有神论者也会坚持说，这是作为上帝创造的一种自

然秩序的一部分而发生的，但它并不需要上帝进一步的干预。一个不接受心灵哲学中二元论的有神论者会猜测，有意识的有机体的自然可能性已经存在于构成那些有机体的要素的特性之中了，也许要辅以心理—物理的突现定律。于是，让意识生命的可能性成为上帝创造的自然秩序的结果，而把它的现实性归因于随后上帝的干预，会显得是一种随意的复杂化。因此，某种形式的目的论自然主义似乎与干预主义解释同样可信，甚至对那些相信上帝最终要为一切事物负责的人来说也是如此。^[9]

注释

- [1] 见 Sharon Street, “A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value,” *Philosophical Studies* 127 (2006): 109-66。我在下一章讨论了这个话题。
- [2] 见 Elliott Sober and David Sloan Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998)。
- [3] 见我的 *The Last Word* (New York: Oxford University Press, 1997) 的最后一章；这里我继续讨论那里提出的问题。
- [4] 见 Iris Fry, *The Emergence of Life on Earth: A Historical and Scientific Overview* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000)。
- [5] Roger White, “Does Origins of Life Research Rest on a Mistake?” *Noûs* 41 (2003), 475.
- [6] Roger White, “Does Origins of Life Research Rest on a Mistake?” *Noûs* 41 (2003), 467.
- [7] 见 Hawthorne and Nolan, “What Would Teleological Causation Be?”。
- [8] 见 Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (New York: Oxford University Press, 2011)。
- [9] 是否还有任何其他选择？是的，还可以假设这个宇宙并不是唯一的，但所有可能的宇宙都存在，而我们发现自己处于一个包含生命的宇宙中。但这是一种逃避，它不必尝试解释任何东西。如果没有多重宇宙的假说，那么认为如果生命没有产生我们就不会存在，这种看法就没有任何意义。通过指出某种东西是一个人存在的条件，我们并没有表明这种东西不需要解释。如果我要求解释穿越大陆的喷气式飞机中的空气压力为什么接近于海平面的空气压力，那么仅仅指出否则我就会死并不构成回答。比较 Leslie, *Infinite Minds*, 207。关于诉诸多重宇宙来解释这个宇宙的特征的更多问题，另见 Roger White, “Fine-

Tuning and Multiple Universes,” *Noûs* 34 (2000): 260-76; Ian Hacking, “The Inverse Gambler’s Fallacy: The Argument from Design. The Anthropic Principle Applied to Wheeler Universes,” *Mind* 96 (1987): 331-40.

；

第五章 价值

即使目的论与意图相分离，而且结果并不是某个动因的目标，目的论观念也蕴含着事物所趋向结果中的某种价值。但让我暂且把这些宇宙论思辨搁置一旁，谈谈价值在我们生活中更世俗的存在和作用。实际价值——好与坏，对与错——是另一种东西，它们就像意识和认知，乍一看似乎与其熟悉的唯物论形式的进化自然主义不相容。我在上一章简要评论了如何根据科学实在论与进化论的一种假想的调和模型，对进化论与关于价值的实在论加以调和。我对这两种情况下能否达成

和解表示了怀疑，但我现在要更详细地讨论价值问题和行动的理由。

价值在自然界中的位置问题包括但不限于意识和一般情况下的认知在自然界中的位置问题，因为它特别与实践领域有关——对行为的控制和评价。显然，价值的存在和我们对它的回应依赖于意识和认知，因为有价值的东西在很大程度上在于或涉及意识经验，对好和坏、对和错的恰当回应依赖于从认知上认识到给我们支持和反对理由的东西。实际推理是一种认知的、很大程度上是自觉的过程。我一直认为，意识和认知的实在性不能与传统的科学自然主义合理地调和起来（要么是构成性地，要么是历史性地）。我认为价值给科学自然主义提出了进一步的问题。即使在自然秩序中意识和认知被赋予了位置，在这样一种世界观的背景下，价值也是某种附加的东西，它有一些后果是无处不在的。

为了解释这种说法，有必要解释一下什么是价值的实在性——它远远没有意识的实在性好理解，也没有认知或理性的实在性清楚。这方面的一个困难是描述这样一种价值实在论，它没有形而上学的沉重负担，但仍然可以与一种复杂的主观主义价值观清楚地区分开来。价

价值实在论之所以极具争议，是因为对价值的主观主义解释并不像关于科学的主观主义解释或关于意识的唯物论解释那样令人难以置信。因此，让我试着解释引出问题的那种价值实在论，解释如何将它与休谟传统中复杂的主观主义形式区分开来，后者允许反实在论版本的道德客观性、人际辩护和实践理性。

简单说来，我与实在论进行对比的主观主义立场是指，价值真理和道德真理依赖于我们的动机倾向和回应；而实在论的立场则是，我们的回应试图反映价值真理，通过参照它而可以是正确的或不正确的。为求思想和推理上的经济性，我将把主观主义当作一种关于真理和真理条件的看法来讨论。但我关于它和与实在论的对比所说的话，应当认为也适用于同样常见的表达主义（expressivist）形式的主观主义，后者源于休谟，指的是价值判断表达了主体的某种态度或感受本身，而非根据这种态度确定真假。这些观点通常会被称为可断定性（assertability）条件，而不是真理条件。关于价值和道德的主观主义有许多种类，我希望能讨论基本议题而不在它们之间进行区分。

关于真理对我们回应的依赖性，主观主义与实在论

之间的对比并不适用于整个价值。特别是，实在论者可以同意主观主义者的看法，认为快乐和痛苦等基本经验的价值离不开我们对它们的好恶等自然反应。在这些情况下，对于一个实在论者而言，现象与实在是一致的。

“如果我们不介意疼痛，疼痛是坏的吗？”对于这个问题，答案是“否”。只有当我们对不在场的经验——那些未来的经验或其他主体的经验——进行评价时，或者对如何处理涉及多重经验（也许带有冲突价值）的可能性作出判断时，或者对并非经验的东西的价值作出判断时，实在论和主观主义才会给出明显不同的解释。主观主义立场是，正确的回答依赖于我们的态度和倾向；实在论立场则是，我们的判断尝试找出正确的回答，并且使我们的态度符合它，无论这个问题是关于疼痛还是关于其他什么东西。

主观主义听起来最合理的形式依赖于休谟激情观念的一些变种，包括道德感。根据这种观点，一般的价值判断尤其是道德判断基于动机系统的这样一些方面，它们比基本欲望和本能情绪更为复杂和更具反思性。审慎的判断表现的是一种关于暂时公平的利己的平静激情，对于未来和现在的利害关系，这种激情产生了平等的渴

望或厌恶。道德判断表现了一种公正的善意，在更复杂的情况下则表现了对于推进公共福利或每个人的利益的做法或体制的倾慕。道德情感的细节可能很复杂，可能会受到社会的影响，但重要的是，价值判断不过是这样一种情感的表达：只有参照它以及作为判断对象的非评价性事实，才可以说价值判断是正确的或不正确的。决定一个价值判断是否为真的是从这些动机倾向的平静、反思和充分知情的操作中可以得出什么东西。

而实在论立场则否认真理依赖于我们的倾向（高于像快乐和痛苦等直接感受的层次），认为当我们的价值判断正确时，这是因为我们的倾向符合相关价值的实际结构和分量。例如，人不应为了一点小利而严重伤害他人，这一判断乃是基于这样一种认识，即反对施加伤害的理由要比追求利益的理由强得多，他人所受的伤害并不是忽视它的理由。

二

但是，如果不是我们通过反思而倾向于被某种程度的善意所激励，是什么证明他人的利益为我们提供了行

动的理由呢？这个问题是主观主义对实在论的怀疑的自然表达。它也是导致对实在论致命误解的第一步——这种误解把它变成了一种形而上学理论。这个问题暗示，必定有某种价值以外的东西使价值判断为真或为假——除了支持和反对行动的经验事实，比如如果我不踩刹车，我就会碾过一条狗。主观主义者认为，这个问题对实在论者来说之所以是合理的，是因为他们自己的理论对此有一个回答：他们发现价值判断的真理基础是关于人类动机倾向的心理事实——某种比价值更基本的东西。（表现主义者会通过否认价值判断有真值来回避这个问题，但他们也在动机倾向中找到了这些判断的基础。）

这种对价值的解释正是实在论者所否认的东西。更重要的是，在我对道德实在论和价值实在论的构想中，实在论者并没有用一种不同的回答来替换主观主义者对这个问题的心理学回答。实在论并不是一种关于道德真理和价值真理之基础的形而上学理论。仅仅在它否认所有基本真理要么是自然的要么是数学的这一否定意义上，它才是一种形而上学立场。只有当对自然主义这样的形而上学立场的否认本身被算作一种形而上学立场时，它才是形而上学的。^[1]但价值实在论并不认为价值

判断是因为别的东西（无论是自然的还是超自然的）而为真或为假的。

当然，自然事实是使某些价值判断为真的东西，因为它们为支持行动或反对行动提供了理由。^[2]在这个意义上，如果你不踩刹车就会碾过一条狗，这一事实证明了你应该踩刹车。但是，准许这一推理的一般道德真理——即它支持做某事是因为它将避免对一个有情生物造成严重伤害——并不是因为任何其他种类的事实而为真的。它就是它自己。

实在论与主观主义之间的争论并不是关于宇宙内容的，而是关于规范解释的秩序。实在论者认为，道德判断和其他价值判断往往可以通过更一般或更基本的价值真理以及使之发挥作用的事实（关于狗的事实）来解释。但他们并不认为这样一个判断中的价值要素可以通过其他任何东西来解释。在实在论看来，应当做能够避免严重伤害到有情生物的事情，这是那种本身可以为真的东西，而不是因为某种不同类型的东西是真的。在这一点上，它类似于物理真理、心理真理、算术真理和几何真理。

实在论者不是像主观主义者那样通过价值判断是否符合我们的动机倾向或道德感来解释价值判断的真假，

而是把道德感解释成一种官能，目的是在我们的选择环境中确认那些支持和反对某些行动的事实，并且发现它们是如何结合起来以确定哪些做法是正确的，哪些备选方案是被允许的或明智的，哪些是被排除的。提供这些理由和辩护的事实都是一些熟悉的事实，即如果一个人这样做了会发生什么，谁会获益，谁会受到伤害，谁向谁承诺过什么，等等。

不过，虽然实在论并没有给主观主义者认为世界上存在的东西或属性添加任何东西，但它的确认为，那些被主观主义者认定为某些真理的基础性因素并非必然，而那些真理本身就是成立的。毕竟，无论一个人的哲学看法如何，只要存在着真理这样一种东西，就必然存在着一些不必根植于其他任何东西的真理。关于这些是什么样的真理的不同看法规定了哲学的一些最深的断层线。对于相信唯心论的哲学家来说，物理事实不能仅凭自身为真，而是必须通过实际的或可能的经验来解释，这是自明的，就像在那些相信唯物论的人看来，心理事实不可能仅凭自身为真，而是必须通过实际的或可能的行为、功能组织或生理学来解释一样自明。关于道德实在论的议题也是这种类型。因此，觉得“什么是理由？”

这个问题无法回答的人便揭示了一个关于可能存在的
基本真理类型的最大范围的限制性假设。^[3]

在每一个思想领域，我们都必须最终依靠我们的判断，通过反思加以检验，通过别人的反驳加以更正，通过想象和与替代方案的比较加以修改。反实在论始终是一种猜测的可能性：问题总可以提出的，无论在某个领域是否存在着比我们以这种方式达到某些结论的倾向更多的东西。有时，就像对于语法或礼仪来说，答案是否定的。因此，认为在一个特定的领域，比如在物理世界、数学、道德、美学中，我们的判断都在尝试回应独立于它们的某种真理，这种直觉信念也许不可能决定性地建立起来。但它可能仍然很有活力，并非没有道理。

诚然，对于道理判断和其他价值判断的真理性独立于心灵，存在着竞争性的主观主义解释。当我们判断说杀婴是错误的，一种复杂的主观主义可以让我们说，即使没有人这样想，它也是错误的，尽管第二个判断也仍然最终植根于我们的回应。然而，我认为针对客观性在道德判断中的基础的那些准实在论的表现主义解释并不比针对更简单的价值判断的主观主义解释更可信。这些提议与原始提议是相同种类的：它们否认价值判断可以

凭借自身为真，这并不符合我所认为的对我们价值思想的最佳整体理解。

没有什么判决性实验能够确立或反驳关于价值的实在论。休谟拒斥它所使用的论据完全是把未经证实的东西视作已经确立的事实：如果假定客观的道德真理只有像其他类型的事实——物理的、心理的或逻辑的事实——一样时才能存在，那么显然不存在这样的真理。但这种论证的失败并不能证明存在着客观的道德真理。对于实在论的正面支持只能来自于价值思想和道德思想能够产生丰富的结果，包括纠正以前广泛认同的信念，发展出新的、改进的方法和论证。对于我们这些思考的实在论解释要想是可信的，就必须能比主观主义或社会建构论的替代方案作出更好的解释，那将始终是一个比较和判断的问题，就像对任何其他领域一样，无论是数学、科学、历史还是美学。

三

所有这些都是一个更大问题的前奏：不同价值观念的自然秩序蕴含着什么样的后果？我坚持价值实在论并

非关于额外的实体或属性的一种形而上学假定，这也许暗示实在论对于自然秩序并无影响。然而，事实并非如此。我本质上同意沙龙·斯特里特(Sharon Street)的立场，即道德实在论是与达尔文所说的进化对我们作出道德判断和价值判断的能力的影响不相容的。^[4]斯特里特认为，达尔文主义解释得到了现代科学的强烈支持，因此她得出结论说，道德实在论是错的。我沿着相反的方向作出同样的推理：既然道德实在论是真的，那么对于道德判断背后动机的达尔文主义解释就必定是错的，尽管有科学共识支持它。

但其意义比这要大得多。既然我们明显是进化的产物，并且最终是一种宇宙过程的产物，该宇宙过程先是发展出单细胞有机体，然后发展出有意识的生物，最终产生出能够作出价值判断的智慧生物，那么使这一过程成为可能的自然秩序观念就必须扩大。一种恰当的宇宙观必须能够解释宇宙如何可能产生出这样一种存在者，它能够成功地思考善恶对错，发现并不依赖于他们自身信念的道德真理和价值真理。这类似于此前捍卫的对于存在着意识和认知的自然秩序的影响，但它更进了一步。

对于这场争论奇特的范畴跳跃性需要作些评论。斯

特里特的论证依靠一种经验科学主张来反驳元伦理学的哲学立场。更奇特的是，我依靠一种哲学主张来反驳一种受经验证据支持的科学理论。但我并不认为这两种情况下的思想运动是不恰当的。价值判断和道德推理是人类生活的一部分，因此是关于人能做什么的事实证据的一部分。对这些能力的解释不可避免会与一个任务有关，即对我们是什么以及我们如何产生作出最佳的科学解释或宇宙学解释。什么算作一个好解释，在很大程度上取决于什么东西有待解释。

首先我要概述一下斯特里特的论证，即道德实在论与达尔文主义不相容。她在“价值实在论的达尔文主义困境”一文中^[5]提出了这种论证，它本身相当复杂，提出了不止一种形式的实在论。但该论证被明确应用于她所谓的非自然主义版本的价值实在论，认为价值事实或价值不能被还原为任何种类的自然事实，不需要世界上有任何神秘的“额外”属性，而是不可还原的规范性事实或真理。我在前面描述的便是这种实在论。

斯特里特指出，如果产生我们价值判断的回应和官能是自然选择的无足轻重的结果，那么就没有理由认为它们能使我们发现任何独立于心灵的道德真理或价值真

理（如果有这种东西的话）。这是因为，与发现关于物理世界的独立于心灵的真理的能力不同，发现这种（道德或价值）真理的能力对于繁殖的适应性没有任何贡献。人类典型的价值动机倾向、他们实际推理的能力以及人与人之间就辩护的实践和形式达成一致的能力在很大程度上可以通过达尔文的自然选择直接或间接地解释，这并非完全令人难以置信。但对于这种解释而言，那些官能是否会使我们发现独立于心灵的道德真理，或者是否会使我们完全误入歧途，是完全不相干的。

斯特里特指出，对于构成了我们价值判断的出发点、而且我们可以通过反思平衡过程加以修改的动机和倾向的自然达尔文主义解释是，它们不仅通过帮助个体生存，而且通过促进培育和照顾孩子、阻止侵犯以及使社会合作成为可能而有助于繁殖适应性。由此得到的判断的独立于心灵的真理在达尔文主义的叙事中不起作用：就自然选择而言，如果真有像独立于心灵的道德真理这样一种东西，那么这些判断可能是系统错误的。

我们的事实判断则并非如此。如果有一个独立于心灵的物理世界，那么无法系统地发现关于我们环境的基本真理（且不说更为复杂的科学真理）对于我们的繁殖

适应性来说就将是灾难性的。就我们的感知和认知能力以及行为的动机和能力而言，关于物理世界的实在论是任何达尔文主义解释的一个基本方面。但关于价值的实在论却是不相关的。

这需要我重新审视我在上一章所讲的内容。在那里，我将道德实在论与关于我们认知能力（包括实践理性能力）的达尔文主义解释结合了起来。我说，如果把理解我们的前反思的价值印象——本能的吸引和厌恶，倾向和抑制——理解成实际价值的出现，那么发现一般理由和实际道德原则的系统一致结构的认知过程就可以被视为在规范领域从现象走向实在。在这个意义上，它将类似于作实在论理解的对科学理性的达尔文主义解释。我进而提出了一种不同类型的论证来反驳关于理性的达尔文主义解释的可接受性；不过对此我先暂且不谈，因为我想专注于一个特定的价值实在论问题，它源于事实推理与实践推理所由之开始的前理性材料之间的差异。为方便起见，我将仅限于讨论快乐和痛苦，虽然还有其他例子。

从达尔文主义角度来看的这两种情况之间的巨大差异是价值的前反思现象与物理世界的前反思现象之间的

差异。^[6]一种实在论的物理世界观，例如对视觉感知的构想，对于达尔文主义的叙事来说是必不可少的：视觉有利于繁殖的适应性，因为它使我们看到了存在着什么东西，这是各种成功运作的必要条件。与此相反，在关于我们对痛苦的厌恶的达尔文主义解释中，痛苦的实际的坏和能够认识到那种坏是完全多余的。对痛苦的厌恶增强了适应性，仅仅因为它使我们避免了与痛苦相关的伤害，而不是因为痛苦实际是坏的。就自然选择而言，痛苦本身完全可以是善的，快乐本身完全可以是恶的，或者（更有可能）两者本身都可能是无价值的，尽管我们天然对此事实视而不见。

与主观主义者不同，实在论者不能把这些可能性斥为毫无意义，而是必须认为它们是假的——就像一个关于物理世界的实在论者会认为，笛卡尔关于视觉感知的恶魔假说不是没有意义的，而是假的。关于视觉感知的达尔文主义解释必然会包含，它给了我们关于外部世界的信息，以及恶魔假说是假的。而关于我们基本欲望和厌恶的起源的达尔文主义解释则不会涉及它们是否是对独立于判断的价值的可靠知觉，或者是否的确存在这样一种东西。

四

所以我同意斯特里特的说法，即从一种达尔文主义的角度来看，价值实在论的假说是多余的，是一个不附着于任何东西之上的旋转的轮子。从一种达尔文主义的角度来看，我们对价值的印象，如果作实在论的理解，是完全没有根据的。如果这对于我们最基本的回应来说是真的，它对于通过实际反思和文化发展由这些回应建立起来的价值和道德的整个复杂结构来说也是真的——就像如果我们放弃了对科学所基于的知觉经验的实在论解释，那么科学实在论就会被削弱一样。甚至一个系统建立在对一个人的回应的连贯性或一致性进行维护的基础之上，也并不需要独立于心灵的价值真理（与逻辑真理相反）观念，如果提供其原始内容的回应不指任何超越它们自身的東西的话。

不过我仍然相信，痛苦的确是坏的，而不只是某种我们憎恨的东西，快乐的确是善的，而不只是某种我们喜欢的东西。在我看来它们是如此炫目，无论我多么努力地试图想象相反的东西，我怀疑对于大多数

人来说也是如此。这并不意味着我们前反思的视知觉不会出错，也不意味着我们的内脏反应不会出错。它们仅仅是探索一个可能需要大量实际推理和道德推理才能理解的领域的起点。根据达尔文主义解释，必须把这视为一种幻觉——也许是一种客观性的幻觉，它本身因为有助于繁殖的适应性而是自然选择的产物。事实上，把一种虚幻的客观性归于（比如语言和习俗的）纯粹偶然的、依赖于回应的规范，这种倾向似乎是人所特有的，而且相当实用。不过在我这里，达尔文主义的科学资格以及其他诸如此类的例子并不足以赶走直接的信念，即客观性并不是一种关于基本价值判断的幻觉。

但什么是实在论的可能方案呢？描述它是棘手的，因为用生物学硬件实现的快乐和痛苦对于有意识的生物的适应性显然起了至关重要的作用，即使其客观价值并非如此。实在论立场必定是，那些把欲望和厌恶当作其部分本质的经验本身也有其正面和负面的价值，经过反思，这在我们看来是自明的，尽管这并非关于它们为什么与性、饮食或伤害等某些身体情节有关的进化解释的必要组成部分。它们是适应的，但不止于此。虽然它们

并非拥有客观价值的唯一的東西，但這些經驗屬於使價值進入宇宙的最顯著的现象，屬於使我們熟悉實際價值的最明顯的例子。

在實在論解釋中，快樂和痛苦有二重性。憑借它們所必不可少的吸引和厭惡，它們在生存和適應中發揮着至關重要的作用，它們與特定生物功能和障礙的聯系可以通過自然選擇來解釋。但是對於像我們這樣的能作實際推理的存在者來說，它們也是反思意識的對象，從判斷快樂和痛苦本身是善是惡開始，連同其他價值一起發展到更加系統和細緻地認識到行動的理由以及支配其結合和相互作用的原則，最終達到道德原則。

如果對於產生這些判斷的官能也可以作出達爾文主義解釋，那麼實在論解釋將會遭到反駁，因為那樣一來，我們就沒有理由把它們看成對獨立於我們判斷的真理的發現。快樂的客觀的善，痛苦的客觀的惡，我們所有更複雜的價值判斷客觀的真或假將完全無關乎對這些官能的理解或者運用。因此，根據實在論的觀點，雖然快樂和痛苦與性和傷害的聯系可以通過自然選擇來解釋，但其客觀價值、我們認識它的能力以及由此推出的一切都无法通過自然選擇來解釋。

斯特里特的结论是，实在论不可能正确；我的结论是，达尔文主义缺少了某种东西，而且是从标准的生物学观念出发的。斯特里特的负面结论来自于一种正面看法，一种建构主义。^[7]不幸的是，我的负面结论使正面看法显得颇为神秘，除非可以说更多的东西，否则关于如何回应共享的前提假设，那些竞争的看法之间将很难比较。

五

如同把意识和认知置于自然秩序之中，价值和自然秩序的问题既有构成的方面，也有历史的方面。构成问题涉及我们的本性：如果实在论是真的，我们的确认识到了不只是我们自身回应之产物的价值和实际理由，并且对其作出了回应，那么我们是什么样的存在？历史问题涉及我们的起源：要想产生这样的生命，宇宙和进化过程必须是什么样的？这两个问题似乎都需要某种方案来替代唯物论的自然主义及其在生物学中的达尔文主义应用，但可能性是什么呢？

实在论最明显的构成性后果是，人类不仅能发现价

值，而且能被价值所激励。对于像快乐的善和痛苦的恶这样的基本经验价值，一种本能的动机被内置于经验本身之中：希望它继续下去是快乐的一部分，希望它停止则是痛苦的一部分。但是当我们想到并不实际存在的快乐或痛苦——无论是我们自己在其他时间的经验还是他人的经验——时，情况并非如此。然而，我们可以通过认识到痛苦是恶的而受到激励，我们有理由去阻止它，无论是为了我们自己还是为了他人。这些考虑可以使我们抵制眼前的快乐或痛苦的直接内在动机，只赋予它客观价值。当然，像诚实和不诚实、正义和非正义、忠诚和背叛这样的更复杂的价值也是如此。

这种动机性的能力是什么呢？正如我刚才所说，不应将它理解成世界的一种额外的形而上学成分，对我们施加一种因果影响。赋予价值、提供理由的世界特征是关于人的经验的日常事实，他们彼此之间的关系，以及各种不同的行动对于人和其他生物生活的影响。行动的理由是像阿司匹林可以治疗头痛这样的日常事实。我对实际价值作出回应的能力是愿意（例如）出于那个理由而给你阿司匹林——因为我知道它会治好你的头痛，我认识到那对你有利，因为头痛是恶的。我们一直在做这

样的事情。这是什么意思呢？

我认为它涉及对行动的意识控制，不能将它分析成带有副现象的意识伴随的物理因果关系，而且它包括某种形式的自由意志——虽然这个概念的含义还是和往常一样模糊不清。当我决定给你阿司匹林时，我对价值作了有意识的回应，因为我得知你头痛，而且我知道阿司匹林会使情况改善。当然，我想让你的头不再痛，但那也源于我认识到头痛是恶的。对我的行为的解释把这些关于头痛和阿司匹林的事实当成了理由——被认为有利于和不利于做某事。正是因为被一个对价值敏感的动因看成理由，它们才影响了行为。这与（上一章讨论的）对理由的认识可以解释一个事实信念的形成并无多大不同。

我对传统自由意志问题的信念是不相容主义（incompatibilist），但我并不认为这个问题现在必须解决。如果有一种方法可以把行为理由引起的意识动机与行为的因果决定论（不论是物理的还是心理的）调和起来，那么价值实在论就可能与决定论相容。就目前而言，我只想坚持说，关于我们动机的来源如何被决定的达尔文主义观念与之不相容。

如果撇开决定论问题不谈，价值实在论所蕴含的独特的人类观念是，人可以通过领会价值和理由（它们的存在是一种基本真理）而得到激励，通过这些动机来解释行动是一种基本的解释形式，无法把它还原为另一种形式的东西，无论是心理的还是物理的。我给你服用阿司匹林，是因为我知道它将缓解你的头痛，从而体现我认识到这个事实有利于这项行动。这不仅仅是对其他某种东西的肤浅描述，而是真实的、作为基础的解释。

换句话说，人的行为不仅要通过生理学或欲望来解释，而且要通过判断来解释。用斯坎伦（Scanlon）的话说，^[8] 我们是对判断敏感的态度（*judgment-sensitive attitudes*）的主体，那些判断有一个超越自身的主题。我们生活在一个价值的世界中，通过指导我们行为的规范性判断对价值作出回应。就像我们更一般的认知能力，这是我们作为有意识的生物的一项更高的发展。或许它也包含对审美价值作出回应的能力——从实在论的角度将审美价值理解成一个独立于判断的、我们的经验和判断向我们揭示的领域。

在这种情况下，如果我们再次追问如何在还原解释与突现解释之间作出选择，我们似乎不大可能对意识在

价值判断和实际推理中的运用作出还原分析，即使还原的一元论解释了意识本身在复杂有机体中的存在。和一般的认知一样，对价值的回应似乎只是使感觉成为统一意识主体的一个功能，而不是成为其各个部分的回应的组合。在这方面，它不同于那些快乐和痛苦的经验，后者提供了一些最重要的价值原料：它们可以通过某种形式的心理物理一元论而作出还原解释。但实际推理及其对行动的影响涉及那个看到自己应当做什么的统一意识主体——这暗示对于构成问题有一种突现论的回答。另一方面，如何将主体本身的统一性与对心灵的还原解释调和起来，这个问题折磨着各个层次的心物一元论。或许在这个过度思辨的阶段，部分—整体问题不应因为实际理由而把还原论果断排除在外，就像它对味觉所作的那样。

对实践理性的实在论观点的最重要的形而上学方面是，意识并不是副现象的和被动的，而是在世界上发挥着积极作用。这是我们对自已的日常观点的一部分，但它给经验意识的心理物理不可还原性增加了一个方面，在其中唯物论形式的自然主义未能提供一种关于人性的完整解释。^[9] 无论实践理性是突现的还是可以通过某种

形式的心物一元论还原为微观层次的活动，价值实在论都要求意识是主动的，并且排除掉人类行动的副现象论。（主观主义的价值观或许也与副现象论不相容，但这很不明朗：主观主义也许与这样一种可能性相一致，即我们有意识的价值判断都是行动的生理原因的附带效应。）

撇开这个问题不谈，我们回到了主观主义价值观与实在论价值观之间的本质对比。主观主义把我们的价值判断解释成我们动机倾向的一种产物和详细说明，使之成为可能的是我们的语言能力和理性能力。实在论则把它们解释成一个发现过程的结果，该过程从价值的最初出现（类似于知觉信念）出发，朝着更好地理解我们应该如何生活移动。如果实在论是真的，那么在这个意义上实践理性就是我们的认知官能之一。

六

我还没有从实在论的观点来回答构成问题，而只是指明了这样一种回答必须满足的条件。现在我想就历史问题说几句同样没有定论的话。显然，与实在论不同，

主观主义至少思辨性地适合对拥有价值的生物如何可能出现作一种达尔文主义解释。至少这个问题并没有给意识问题和一般的理性问题对这样一种解释造成的困难添加任何东西。根据这种观点，价值始于我们的欲望和倾向，这些是动物和人类心理学的自然事实，更高层次的价值判断是从这一基础而来的动机阐述，由经验、反思和文化而产生。

而在实在论看来，历史问题要更为难解，部分是因为结果是模糊不清的。我们想知道必须给标准的达尔文主义图景添加什么，才能解释像我们这样可以在回应理由时控制行为的生物经由进化而出现。虽然这种能力必须与自然选择的影响相一致，因为它并非不利于繁殖的适应性，因此并不容易被自然选择消灭，但它在进化项目单上的出现将不得不通过别的东西来解释。

价值实在论必须理解一个事实，即生物进化进程以及之前的物理和化学历史已经产生了有意识的生物，产生了填充其生活和经历的实际价值，并最终产生了有自我意识和对判断敏感的态度存在者，他们能对那些价值有所回应，并且受到它们合理的激励。这个故事不仅包含大量快乐，而且也包含大量痛苦，所以它不

适合作一种乐观主义的目的论解释。然而，发展出价值和道德认识，就像发展出知识和理性以及这两种高级功能背后的意识一样，成了一般的宇宙观所必须解释的东西。正如我刚才所说，这个过程似乎是宇宙逐渐觉醒的一个过程。

就我们所知，什么是世界中价值的实际历史？在这个领域中，没有任何东西可以被视为显然的，但是在最广泛的意义上，它似乎与生命的历史相重合。首先，随着生命的出现（即使是其最早的形式），产生了一种好处的东西，事物因此有好有不好。甚至细菌也凭借其固有运作而具有这个意义上的好处，而石头就没有。最终，在进化历史的长河中出现了有意识的生命，其经验生活能以我们所熟悉的好或不好的方式来进行。后来，这些生命的一些能够反思和自我意识的后代渐渐认识到什么事物是好的或坏的，并且认识到追求或避免这些事物的理由。他们学会思考如何将这些理由结合起来，以决定自己应当做什么。最后，他们发展出了集体能力来思考可能的理由，这些理由并不仅仅依赖于好或不好的东西本身。

这始于像我们一样的其他生命，但问题可以扩展到

任何有好和坏的地方，扩展到其他意识生物的生活，甚至是缺乏意识体验的生命形式。行动的理由只适用于有理性的东西，价值可以被视为对我们所拥有的理由的解释，但价值概念的应用范围要比这广得多。只有能够运用实践理性的存在者才能认识到价值，而一旦他们认识到它，就会在没有实践理性的生物的生活中找到它。在最广泛的意义上，价值也许与生命同延，但我不去讨论这种价值中有多少是我们人类有理由去关心的。认为只有意识生命中的价值才产生理由，这似乎过于简单。正如斯坎伦所说，仅仅为了试试新的链锯而砍倒一棵巨大的古树将是冷酷无情和令人反感的。^[10]

要想回答关于价值和有价值的东西的历史问题，需要解释两件事情：第一，价值在各种能有好处的生命中的出现；第二，行动理由的出现以及能够认识到它们并且依此行动的东西的出现。解释第一点的东西将能够解释生命的存在，包括诸多形式的意识在动物生命中的位置。第二点需要更多的东西。是否需要比对一般意义上的理性之出现的解释更多的东西？我认为就是这样，因为需要解释的东西是对行动理由作出认识和响应的能力的出现，而不仅仅是一般的认知能力。实践理性是对激励

系统和意志的发展，而不仅仅是对信念形成系统的发展。

如果价值与生活联系在一起，其内容将依赖于特定的生活形式，它提供给我们最显著的理由将依赖于（即使在实在论看来）我们自己的生活形式。正是通过这种方式，实在论解释才可以包含使主观主义显得非常合理的一个事实，即我们认为显然有价值的东西极度依赖于我们生命形式的生物学细节。在人看来是好是坏首先依赖于我们的自然欲望、情感、能力和人际交往。如果我们更像蜜蜂或狮子，我们眼中好的东西将有很大不同，这一点是斯特里特所强调的。

试图找到像快乐和痛苦这样的东西的共同点，以把所有实际的（不要说可以想象的）生活形式所产生的各种价值都包含在单一的实在论观念中，这将是一个错误。相反，必须把价值看成多元主义的：实际价值的领域，如果有这种东西的话，是与各种生活形式或至少意识生活同样丰富和复杂的。正如这些生活的大部分内容我们只是从内部模模糊糊地理解，所以它们所产生的价值，无论是正面的还是负面的，都在很大程度上超出了我们的完全理解。目前也不清楚这些价值所产生的理由可以达到多远。谁知道宇宙的其他地方存在着什么难以想象

的、与我们无关的生活形式及其相关价值？但是由于价值实在论可以包含与动因相关的行动理由，所以认识到一个生物生活中的客观价值，不会自动解决它对另一个生物的行动意味着什么理由的问题。

然而，我们对价值的直接把握来自于人的生活，来自于一种高度特异性的有机体在它所创造的特定文化中的生活。人的世界，或者任何个别人的生活，潜在地并且经常实际上是丰富得令人难以置信的现场——美、爱、快乐、知识以及生活在世界中的纯粹快乐。它也潜在地并且经常实际上是可怕苦难的现场，但在这两个方面，价值，无论对于我们的生活形式来说可能有多么具体，似乎都不可避免是真实的。我们对许多善恶的敏感性在我们的生存和繁殖适应性中起着至关重要的作用——性快感、身体疼痛、饥饿和口渴的折磨和满足——但它们本身也是好的和坏的，我们可以认识和权衡这些价值。起初，我们在自己的生活中认识到它们，但不能停留在那里。

在寻找历史解释的过程中，实在论者必须假定生活和意识具有强烈激励作用的方面似乎已经满载着价值，即使它们通过自己在那些有机体的生命中所起的作用而

找到了自己在世界中的位置。饮食和性的快乐除了是适应的还是美妙的。价值和生命一起进入了世界，任何价值并且被价值所影响的能力是和更高的生命形式一起出现的。因此，对生命的历史解释必须包括对价值的解释，正如它必须包括对意识的解释一样。

如果我们回顾一下三种潜在类型的历史解释——因果的、目的论的和意向性的，那么很难看出因果解释是如何可能的。即使对于有关价值存在的构成问题有一个部分还原的回答——例如，如果快感体验的价值是由其各个原心灵部分的总价值所构成的——也不会有助于解决历史问题。很难想象什么形式的心理物理一元论能够造就一种关于生命起源的还原历史解释，发展出有意识的生命，以及出现实践理性，这种实践理性使我们所关心的东西具有客观价值绝非完全偶然。

而一旦认识到对生命的出现和发展的解释必须同时是关于价值的出现和发展的解释时，目的论解释就渐渐显得更有资格了。这将意味着，对生命出现的解释在部分程度上是这样一个事实，即生命是价值被例示并且最终被承认的必要条件。

我将再次撇开意向性解释的假说不谈，尽管它也能

满足这个条件。于是只剩下了目的论。根据自然目的论的假说，自然界将倾向于产生具有好处的那些生命——对于这些生命来说，事物可以是好的或坏的。^[11]这些都是生命的实际形式和可能形式。它们通过历史进化过程而出现，但对于该过程的存在以及自然选择操作于它的可能性的部分解释在于，它们给世界带来了花样繁多的价值。

由于价值的出现同时是善恶两方面的出现，所以它并不是一种纯粹良善的目的论解释的候选者：朝着善的方向发展的趋势。事实上，任何趋向于单一结果的目的性原则似乎都不适合。相反，它必须倾向于复杂形式的激增以及产生一系列可能的复杂系统中的多重变异。^[12]

如果我们并不倾向于认识到行动的客观理由，并且完全被我们的欲望所驱动，我们将没有理由相信实在论意义上价值的存在。除了主观动机以及它们被感知、记忆和理论理由提供的信息所引导的能力，将没什么好解释的。但如果我们认为自己对客观价值的印象实质上是正确的，而不是完全虚幻的，就必须把生命的出现和进化看成比自我繁殖的有机体的达尔文主义发展史更多的

东西。

我们认识到，进化已经产生了多种有好处的有机体，对它们来说事情可以或好或坏，在一些有机体中出现了自觉地瞄准自己好处的附加能力，最终则瞄准了好东西本身。从实在论的角度来看，这不可能仅仅是自然选择的一种偶然的附带效应，一种目的论解释满足了这个条件。根据目的论解释，价值的存在并不是偶然的，因为这是解释为什么有生命这样一种东西及其所有发展和变化可能性的一部分。简而言之，价值不只是生命的一种偶然的附带效应；恰恰相反，之所以有生命，是因为生命是价值的必要条件。^[13]

这是对达尔文主义图景的修正，而不是彻底否定。目的论假说会承认，那种历史发展的细节在很大程度上可以通过自然选择来解释，即根据不断变化的环境中的繁殖适应性在现有的可能性之中作出选择。但即使自然选择部分决定了生命和意识形式的细节以及它们之间的关系，遗传物质的存在和可供选择的可能形式也必须通过其他方式来解释。目的论假说是，这些东西也许不仅由与价值无涉的化学和物理学来决定，而且也由其他某种东西来决定，即形成生命、意识和与之不可分的价值

的一种宇宙倾向。

在目前的思想气候中，这样一种可能性不大可能得到认真对待，但我会重复我之前的看法：像由 DNA、RNA 或某个前身来控制的自我繁殖细胞一样功能复杂得惊人和具有丰富信息的系统如何可能只通过化学演化从死环境中产生出来，对此尚无任何可行的解释，即使是纯思辨性的解释。认识到这个问题的并不只是智能设计的支持者。虽然科学家继续寻找对生命起源的纯化学解释，但也有像弗朗西斯·克里克（Francis Crick）这样正牌的科学自然主义者说，它看起来几乎是一个奇迹。^[14] 克里克反思了“定向泛种论”（directed panspermia）假说的概率，即从我们银河系中已经进化出生命的其他某个具有高等文明的地方送出的单细胞生命被播种到了地球上。这依赖于一个假设，即其他恒星的其他行星的物理环境使生命有可能偶然形成。但克里克承认，相信这些可能性是没有根据的。

某种形式的自然目的论将是代替奇迹（无论是在极不可能的偶然意义上还是神介入自然秩序的意义上）的一种选择，我在上一章对这种解释的可理解性作了简要辩护。生命形成的倾向也许是自然秩序的一个尚

未被非目的论的物理化学定律所解释的基本特征。根据现有的证据，这似乎是一种可以容许的猜想。一旦某些生物可以对价值作出回应，意图行为的相当不同的目的论就成了导致创造新价值的历史图景的一部分。宇宙不仅变成了有意识的和自觉的，而且能在某些方面选择它走向未来的道路，尽管意识、知识和选择这三者分布在广大的生物群体中，它们既单独行动也集体行动。

这些目的论思辨仅仅是一些可能性，而没有肯定的可信性。我相信那种否定的说法：为了从实在论角度来理解我们关于价值和理由的问题和判断，我们必须否认，它们源于通过机会和自然选择从头开始形成的那些官能的运作，或者是自然选择偶然的附带效应，或者是遗传漂变的产物。例如，复仇是一种真正的理由抑或仅仅是一种自然动机，应当多么看重陌生人或其他物种的利益，我们在问这些问题时，应当认为是在要求一种使我们超越生物学律令的判断能力。

我相信，我们用理论理由来确定感官知觉向我们呈现的世界的实际特征也是如此。^[15]正如我刚才所说，我们的感官之所以可靠是因为其可靠性有利于适应性，这

一判断是正当的，但我们的理性之所以可靠是因为其可靠性有利于适应性，这一判断是不融贯的。那个判断本身不能依靠这种经验确证而不产生后退：做出判断必然是认为它具有自身的权威。我并不认为在理论上可以有其他任何心灵立场。

但是就价值和实践理性而言，我认为主观主义是融贯的——也就是把对客观价值或客观的行动理由的所有印象看成虚幻的，认为实际考虑和道德推理的过程仅仅是以复杂的方式来确定一个人实际在想什么。对理由的理论使用本身提供了一个框架，在这个框架中原则上可以认为一个人的动机系统仅仅是自然原因的产物，而绝不是对实际上好和坏的东西的回应。虽然我觉得不可能采取这个立场，但我不认为它是不可理解的。问题是一种相对的可信性。我不得不承认，对于不准备接受价值实在论的人来说，我从中得出的激进结果只会使其变得更加不可信。

注释

- [1] 关于这一点，我要感谢 Matthew Silverstein。
- [2] 见 T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 56-57。
- [3] 还可以把实在论者的反应说成，这个问题体现了一种赖尔 (Ryle) 意义上的范畴错误。
- [4] 在整个讨论中，我将继续以非常笼统的达尔文主义解释方式来讲，尽管达尔文的进化论是非常复杂的，而且引起了严重的内部争论。我认为，就我们目前的目的而言，达尔文理论内部的复杂性和分歧并不重要。和上一章一样，我也将搁置对进化论的所有一般疑虑，假定有一个版本可以把意识包含在内。
- [5] *Philosophical Studies* 127 (2006): 109-66.
- [6] Street, “A Darwinian Dilemma,” 123-25 and n35.
- [7] 见 Sharon Street, “Constructivism about Reasons,” *Oxford Studies in Metaethics* 3 (2008): 207-46。
- [8] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 20.
- [9] 关于意识与自由意志之间关系的一个说服力的论述，见 David Hodgson, *Rationality + Consciousness = Free Will* (New York: Oxford University Press, 2011)。
- [10] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 68.
- [11] 参见上一章对这种解释的逻辑的描述。
- [12] C. D. Broad 在 *The Mind and Its Place in Nature* (London: Routledge & Kegan Paul, 1925), 81-94 中描述了这种可能性。昂利·柏格森的创造进化观念假设了一种类似的倾向，但认为它并非对自然秩序的补充，而是一种普遍的生命力的自由创造。见 *L'évolution créatrice* (1907); 英译本是 *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell (New York: Henry Holt, 1911)。

- [13] 比较 Derek Parfit 关于宇宙为什么存在的讨论。“Why Anything? Why This?” *London Review of Books*, January 22, 1998; reprinted in Parfit, *On What Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- [14] Francis Crick, *Life Itself: Its Origin and Nature* (New York: Simon & Schuster, 1981), 88. 另见 Jacques Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, trans. Austin Wainhouse (New York: Knopf, 1971) ; and Ernst Mayr, *Evolution and the Diversity of Life: Selected Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976)。
- [15] 有趣的是，沙龙·斯特里特认为，如果我们的推理能力在很大程度上有一种进化解释，那么对于理论理由也不能作实在论的解释。关于自然界的真理，她是一个实在论者，但是关于认识的理由，她并非实在论者。当然，在价值领域，无论是关于真理还是理由，她都是反实在论者。见 Sharon Street, “Evolution and the Normativity of Epistemic Reasons,” *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 35 (2011): 213-48。

第六章 结论

哲学必须比较着进行。我们所能做的至多是尽可能全面和仔细地在每一个重要领域中发展出竞争性的替代观念，看看它们是否符合标准。那是比决定性的证明或反驳更为可信的进步形式。

科学自然主义严重依赖于对几乎一切事物作出思辨性的达尔文主义解释，全副武装对付宗教攻击，在目前科学自然主义占主导地位的氛围中，我们不妨猜测一下可能的替代方案。特别是，鉴于我们对世界的实际了解是多么有限，我想拓展一下可想象之物的界限。如果世俗的理论界与它所主导的当代启蒙文化可以去除唯物论和进化论的一

些缺陷，修改它自身的某个贬损标签，那将是一个进步。我已经试图表明，这种进路无法为我们的宇宙提供一种恰当的解释，无论是构成解释还是历史解释。

不过，我敢肯定，我自己探索替代方案的尝试实在太缺乏想象力。把宇宙理解成从根本上倾向于产生生命和心灵，我们可能需要更为彻底地背离我们所熟悉的自然主义解释。具体而言，在试图把意识理解成一种生物现象时，我们很容易忘记主观与客观的区别是多么彻底，很容易因为我们对物理事件和过程的想法而落入关于心灵的错误思维。维特根斯坦对这个错误很敏感，虽然在我看来，他通过探索心灵语言的语法来避免它显然是不够的。

由于我们固有的认知局限，真理很可能是我们所无法把握的，而不仅仅是超出我们在人类智力发展现阶段的把握。但我相信我们无法知道这一点，继续寻求系统性地理解我们和其他生命是如何适应世界的，这是有意义的。在这个过程中，产生和拒斥错误假说的能力起着至关重要的作用。我一直在耐心地反驳占统治地位的自然主义形式，反驳一种还原的物质论，后者声称通过其新达尔文主义扩展来把握生命和心灵。但回到我的开场白，我觉得这种观点事先就令人难以置信——这是意识

形态理论对常识的英雄式的凯旋。可以把经验证据解释得适应不同的全面理论，但这样一来，概念和概率上的扭曲代价高得令人望而却步。我敢打赌，目前关于正确思维的共识在一两代之后会渐渐显得可笑——虽然它当然可以被一种同样无效的新的共识所取代。人寻求相信的意志是不可穷尽的。