

**Unsnarling
the World - Knot**
**Consciousness, Freedom,
and the Mind-Body problem**

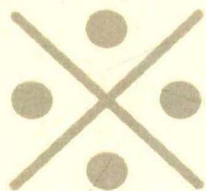
Griffin, David Ray

解开世界之死结

——意识、自由及心-身问题

[美] 大卫·雷·格里芬/著

周邦宪/译



Unraveling the World - Knot

with Jeffrey

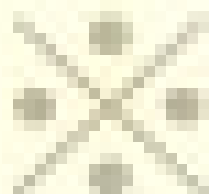
Consciousness, Freedom,
and the Mind-Body problem

解开世界之死结

——意识、自由与心身问题

THE UNIVERSITY OF

CHICAGO



CHICAGO UNIVERSITY PRESS

Griffin, David Ray

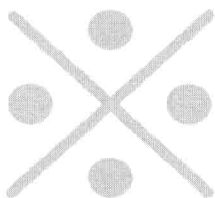
Unsnarling
the World - Knot
Consciousness, Freedom,
and the Mind-Body problem

解开世界之死结

——意识、自由及心-身问题

[美] 大卫·雷·格里芬/著

周邦宪/译



图书在版编目(CIP)数据

解开世界的死结——意识、自由及心身问题 /
(美)大卫·雷·格里芬著;周邦宪译. —贵阳:
贵州人民出版社,2012.12(“现代社会与人”名著译丛)
ISBN 978-7-221-10704-6

I. ①解… II. ①格… ②周… III. ①怀特海,
A. N. (1861~1947)—后现代主义—哲学思想—研究
IV. ①B561.52 ②B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 004577 号

责任编辑:黄筑荣 戴 俊

装帧设计:曹琼德

解开世界的死结

——意识、自由及心身问题

[美]大卫·雷·格里芬 / 著
周邦宪 / 译

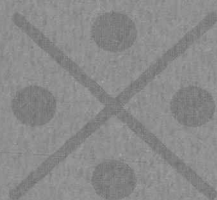
出版发行:贵州出版集团
贵州人民出版社
(贵阳市中华北路 289 号)

邮 编:550001
经 销:新华书店
印 刷:贵阳科海印务有限公司
开 本:1/16 960×660mm
印 张:19.75
字 数:330 千字
版 次:2013 年 4 月第 1 版 2013 年 4 月第 1 次印刷
书 号:ISBN 978-7-221-10704-6
定 价:36.00 元

Unsnarling the World - Knot

Consciousness, Freedom,
and the Mind-Body problem

Griffin David Ray



主编前言

现当代西方学术思想的主要特征之一是注重人的主体性研究。这种以人为中心的研究,意在寻求人类和人类文化所依据的先在的根,由此而重识、重铸人与世界、人与社会的关系。对人的研究一般是从两个方面入手的:一是对人的宏观研究,即着眼于整个人类社会及其各个侧面,如文化、政治、宗教、经济、历史等的研究;一是对人的微观研究,即立足于人的主体性,致力于探求人的深奥莫测的精神世界和千变万化的行为表现。

本译丛的编委和译者,多年来潜心于精神世界的探索,思考存在的终极目的,探究种种关于人的斯芬克斯之谜,如:善的本源、正义的标准、生存的意义、人的本质与命运,甚至“人是谁”。就此而言,我们深感有必要系统地考察和介绍世界另一端那些在进行同样探索的人的学术成果;所谓“他山之石,可以攻玉”,“现代社会与人”名著译丛作为一面镜子,一扇窗户,正体现了这样一种见微知著的努力。

“现代社会与人”名著译丛作为现当代西方著名学者对人的微观研究之集萃,主要从哲学、社会学、心理学、人类学、行为学、伦理学、宗教学等不同领域和不同视角对人的本质、人格、本能、意识、行为、情感、价值、需要、信仰等进行全面深刻的分析,力图揭示现代人在现代社会中的精神状态、地位和关系,以及未来的演变。

除了上述明确的主旨外,本“译丛”还具有以下特点:

- (1) 权威性,即所选著作全是有影响的经典名著;
- (2) 完整性,尽可能囊括了所有对人进行研究的重要学科与学派;所选著作多是

西方现当代的研究成果,能反映西方学术界在这一领域的最新研究动向与主流;

(3)广泛性,内容广泛涉及人与社会的各个方面,从生死、爱恨到婚姻、家庭,从个体自由、价值选择到社会文化,从意识、无意识到精神冲突,等等;

(4)普及性,所选著作均出自名家权威之手,语言畅达,叙述生动,篇幅适中,能引起广泛的兴趣。事实上,这套译丛中绝大部分在西方曾一版再版,并被译成多种文字而闻名于世。

《“现代社会与人”名著译丛》自1987年在中国大陆首次出版以来,迄今已出版四十多种,深受广大读者的喜爱和学界的好评,在海内外学术界引起较大反响,其中有多种以中文繁体字版形式在中国台湾地区出版发行。

全体编委及译者多年来的艰辛换得读者和学界同仁的首肯,这也是无尽困惑中最大的欣慰和价值。

陈维政于四川大学

2013/1/27

中译者序

一

三个世纪以来,身与心的关系成了困扰哲学家们的一个难题。1813年,叔本华在其博士论文《充足根据律的四重根》中,将心-身问题说成是一个解不开的死结。

唯物论者无法解释,“大脑的物质状态如何能构成意识”(威廉·西格:《关于意识的形而上学》,p. 195);二元论者无法解释,何以作为“物质的”大脑会产生作为“精神的”意识。多年来他们相互攻讦,聚讼不已。然而两者都未能给出令人满意的答案,甚至他们也未想过摒弃唯物论和二元论另寻他途。

本书作者试图运用怀特海的过程哲学(作者所谓的泛经验主义)来解开这一“世界之死结”。

二

过程哲学认为,构成世界的基本单位是“点滴的经验”,或称“事件”,或称“实际实有”。实际实有“是构成世界的终极实在事物。在实际实有背后不可能找到任何更实在的事物……上帝是一个实际实有,遥远空际中的一缕微细的存在也是一个实际实有”(《过程与实在》,p. 18)。所谓实际实有是点滴的经验,意思是指,它是经验者和经验的交织体,也就是怀特海所说的,“它的‘存在’是由它的‘生成’构成的”(Its ‘being’ is constituted by its ‘becoming’)。它之所以生成,是由于内在的冲动,即他所谓的

“创造性”。

传统的唯物论则认为,构成世界的基本单位是基本粒子;基本粒子遵循物理规律而运动,它本身是无经验无变化的;世间万物都可还原为基本粒子。于是,在心-身的问题上它便碰到一个无法逾越的困难:由“物质性的”基本粒子构成的大脑是如何产生“精神性”的意识的?

照怀特海看来,唯物论的这一观点是一种谬误,他称之为“具体性误置谬误”,即误把从具体实在得来的抽象观念当作具体实在本身了,形象地说来就是弄混了“地图和领土”。把基本粒子说成是抽象观念,并非说它们仅是虚构之物,而是说它们是“直接事实的简化形式”(《科学与近代世界》,p. 52)。这些“简化形式”对于每一个具体的粒子都不是充分的;而每一个具体的粒子都是一个有时间性、有经验、生动的实际实有,它在创造性的推动下生成着,吸收(怀特海称之为“摄入”)另外的实际实有,也被另外的实际实有吸收。

三

二元论将“心”“物”两分,认为“心”是有时间而无空间的,而“物”(“身”)则是有空间而无时间的。于是,在心-身问题上它就无法解释:既然大脑是由物质粒子构成的,它怎么可能产生与它性质完全不同的精神性的意识?

格里芬说得好:“人们很少意识到,心-身问题,其更深的根源在于关于身而不是心的‘笛卡儿直觉’。”换言之,心-身问题之所以成为死结,其主要原因在于二元论对“身”的认识是错误的。它把“身”看成是绝对物质性的;而过程哲学则认为,“每一个实际物根本上说来都是双极的,有物质极和精神极”(《过程与实在》,p. 108)。虽然怀特海也承认,“物”是空间性的,“精神”是非空间性的,他的意思却是,精神极的对象是永恒的,是在时间之外的。但是,精神极和物质极是同属于实际实有的。一个实际实有具有二元性(既有物质极,也有精神极),并不意味着我们可以将天下万物区分为“物质”(“身”)和“精神”(“心”)。

四

那么,任何实际实有都有精神极吗?也就是说,任何实际实有,比如一个电子,有经验吗?它能进行感知吗?如果能,它是如何进行感知的?

正如前面所说的,根据怀特海,构成世界的基本单位是实际实有,由于内在的冲动

(创造性),它生成着。它吸收/摄入过去的事件/实际实有,并被将来的事件/实际实有吸收/摄入。正由于此,一切实际实有“肯定含有过去,且肯定要被包含在将来的事件里”。这就暗示,实际实有具有一个“含有绵延的内在面”(《过程与实在》,p. 148)。既有绵延,当然就有经验。

实际实有之所以会吸收其他的实际实有,是因为任何实际实有都存在于一定的关系之中,它不可能孤立地存在(“简单位置绝不是构成宇宙的**任何**单位的性质”)。在格里芬的另一本著作《怀特海的另类后现代哲学》中,他把这个意思说得更为明白:“正如我们在不同的环境里感觉和行为都会不一样,细胞、分子和电子也是如此。一个分子通过胡萝卜从土壤转移到人体之后,它会受到不同的影响——包括来自身体活细胞的,以及来自心灵这个身体的支配性成员的影响——于是它会进行不同的行动”(《怀特海的另类后现代哲学》,p. 63)。这些“不同的行动”就是它对外界的反应。这是一种不需要感官器官的感知方式,被怀特海称之为“因果效验的感知方式”。外部环境是“因”,对它的反应是“果”。“这一感知方式甚至属于最低级的机体”(《过程与实在》,p. 172)。

五

虽然过程哲学认为一切实际实有都是有经验的,但它却并不如有些反对者所嘲笑的那样,认为岩石、电话都是有感觉的。根据过程哲学,构成世界的基本单位是实际实有,众多的实际实有可以构成聚合物,也可构成聚合群集,也可构成合成个体。一堆沙就只是聚合物,一张桌子却是一个聚合群集,因为它的成员分享了同一“定义特征”(桌子);而一个合成个体却是一个可以作为一个统一体对它们的环境作出反应的群集。在合成个体的内部,“**存在着**更高级的、更具包容性的经验,这些经验赋予整个群集一种全面的经验的统一性。这些更高层次的经验可被说成是**主持的、占优势的、或支配性的**,因为较之任何其他成员,它们对整个群集行使更大的权力,因而赋予整个群集一种针对其环境的统一的反应和行动能力。拥有中枢神经系统的动物就是合成个体的最明显的例子。从数亿神经元的活动中,产生了那个由支配性经验事态组成的时间性群集,它就是该动物的心,或灵魂”(《过程与实在》,p. 186)。

六

格里芬(David Ray Griffin)是美国当代著名的过程哲学家,美国过程哲学研究中

心的两个创办者之一(另一个是约翰·柯布)。可以毫不夸张地说,他是当代最具创造性地发挥了怀特海过程哲学的哲学家之一。本书就是一个明证。

在翻译本书的过程中,译者与作者邮件往来数十封,得到了作者耐心的指导。然而,译文中难免存在自以为懂而实际未懂的地方。所以,请学界师友不吝赐教。

周邦宪

2011年12月28日于成都

致中国读者

此书于1998年以英文出版,现译成汉语使我十分高兴,这特别是因为,我一直认为这是我最好的一本著作。

此书初萌于1994年,当时我正在筹划由过程哲学研究中心组织的一个讨论“意识”的大会。

我最初并未打算写成一本书,而只是计划写一篇短文,用以解释如何根据怀特海的哲学来独特地解决心-身问题。本书第一章仅两页,第二章仅3页半,可见我当初确实只打算写一篇短文。

但是,随后诸章却逐次拉长,因为问题越来越复杂,所涉观念需要更多的篇幅来予以说明。结果,到我写第九章时,篇幅达到45页之多。

作为该大会的主要组织者,我有权决定邀请哪位哲学家来作为与我讨论的主要对手。我选择了科林·麦金。他写有一本引起争论的书,《关于意识的难题》,其中他论证说,二元论和唯物论(物质主义)都不能解决心-身问题。然而麦金同时又拒斥第三种实在主义的解决方案,即泛经验主义,俗称“泛心论”。

然而,正如我在本书中解释的,威廉·西格开始了对这一主张的某一形式的探讨,继而是盖伦·斯特洛森,他甚至更大胆。但在当时,哲学家们一般都或则不理睬泛心论(泛经验主义),或则像麦金那样,三言两语就把它打发掉。

不过自那以来,事情发生了戏剧性的变化。在一篇与他人合写的论述“泛心论”的文章中(见于网上《斯坦福哲学百科全书》),西格说:“主要由于盖伦·斯特洛森

著作,捍卫形形色色的泛心论的新一代青年哲学家涌现出来了。”更令人吃惊的是,“泛经验主义”一语——这是我 1977 年杜撰的,而且由于各种理由我认为它比“泛心论”更好——最近已广为人所采用。这,只要在网上一查便可清楚。

我希望,由于本书的出版,也由于怀特海思想与中国思维方式天然的近似,将来的某一部哲学百科全书会报道说,捍卫怀特海泛经验主义的新一代中国青年哲学家涌现出来了。

大卫·雷·格里芬

2011 年 11 月 18 日

导 言

1

本书既提出了一个进一步解决心-身问题的正式程序,又提出了一个解决该问题的实际方案,尤其关注意识和自由的问题。心-身问题被阿瑟·叔本华称为“世界之死结”,自17世纪西方现代哲学发端以来,它堪称其中的核心难题。尤其是在20世纪,约翰·塞尔更是在他的《对心灵的再发现》(1992)一书中表达了他的这一经过深思的判断:“与表面现象相反,在以往的大约50年,在关于心的哲学中的确只存在着一个主要的讨论题目,那就是心-身问题。”(《对心灵的再发现》,p.29)

正如很多新近的书的标题所示,意识已逐渐被普遍视为心-身问题的核心。比如,尼古拉斯·汉弗莱的《再获意识》(1983)、威廉·利坎的《谈意识》(1987)、保罗·丘奇兰德的《物质与意识》(1988)、阿拉斯德尔·汉雷的《人的意识》(1990)、科林·麦金的《关于意识的难题》(1991)、威廉·西格的《关于意识的形而上学》(1991)、丹尼尔·丹勒特的以一自谦的标题命名的《释意识》(1991),以及欧文·弗拉纳根的《再思意识》(1992)。麦金说,意识是“心-身问题中最棘手的难题”(《关于意识的难题》,p.1)。丹勒特说(稍显乐观地):“人的意识恐怕是最后一个残存的未解之谜。”(《释意识》,p.21)在说到难以将心理学置于由诸科学组成的等级之中时,西格说:“该困难的根源就是意识。”(《关于意识的形而上学》,pp.185-86)汉弗莱在《心史》中说:“心-身关系的难题就在于如何解释意识状态是怎样出现于人的大脑的。”(《心史》,pp.2-3)约翰·波洛克在《如何构成一个人》(1989)中说过:“使得任何关于人的唯物论理论最伤脑筋的问题,莫过于如何解释意识。”(《如何构成一个人》,p.28)托

2

马斯·纳格尔的著作中,尤以《成为蝙蝠是怎么回事》一书引起轰动;他说:“意识就是使得心-身问题真正棘手的东西。”(《万难解答的诸问题》,p.165)盖伦·斯特洛森在他的《精神的实在性》(1994)一书中,将“经验”用着“意识”的同义语;他说:“对于唯物论者来说,经验的存在是心-身问题中唯一棘手的部分。”(《精神的实在性》,p.93)

意识问题,既是心-身难题中的核心特色,也被普遍视为科学(不仅仅是哲学)的难题。科林·布莱克默和苏珊·格林菲尔德是《心波:对灵性、同一性和意识的思考》一书的编者;他们说:“意识的性质可能会逐渐被视为研究大脑的核心难题。”(《心波:对灵性、同一性和意识的思考》,vii)一些新近的著作(除了业已提到的那些)也表达了这一观点,它们是,罗杰·彭罗斯的《皇帝的新心:关于电脑、心灵和物理规律》(1989)、杰拉尔德·M.伊德尔曼的《透明之气,辉煌之火:论心灵的质料》(1992),以及伊斯雷利·罗森菲尔德的《陌生的、熟悉的和忘掉的:解剖意识》(1992)。

虽然现在二元论者和唯物论者都普遍同意,人的意识给现代哲学和科学造成了一个严重的、也许是难以解决的心-身问题,但他们(尤其是唯物论者)却远没有普遍承认这一事实:人的自由是该问题的一部分。然而我将论述:我们都不可避免地要预设,我们不仅有意识,而且还有(相当程度的)自由,因此任何可解决心-身问题的方案就肯定能够解释我们的自由。我把“自由”一语用于我的副标题中,以此指出了它的同等的重要性。正因为如此,我把本书第九章(其中我为自由作了辩护)视为本书最重要的一章。第九章之前的诸章,虽然自有其重要性,却只是为读者作好了准备,以便他们最终能理解,我们都预设于实践中的那类自由如何能在理论中得到确认。^①

3 本书是建立在这一信念上的:在当前热烈而广泛的讨论中已显现出一种进步,它有望突破那一导致心-身问题难解的形而上学假定,该问题的难解表现为二元论者与唯物论者的僵持。虽然二元论者在现代的早期是大多数,唯物论者自19世纪后半叶以来处于优势,但他们双方都一直面临着不可逾越的困难。在这个时期的大多数时间里,由于人们认定唯物论(有时被称为物质主义)和二元论是唯一的两个重要选择,于是二元论者就主要依据这一事实而自满于自己的主张:唯物论者面临着难以逾越的难题;而唯物论者则以二元论者面临的难以逾越的障碍为依据而自满于自己的主张。因此他们各方都在很大程度上不顾、或至少低估了自己主张中的问题。新近出现了进

① 杰格冯·基姆说:“在关于心的形而上学中,精神的因果关系可算是核心问题。”(《附随性与心灵:哲学论文选》。虽然对精神因果关系的肯定事实上并非对真正自由的肯定,但它却是一个必要的条件。)

步,那就是,两边都有论者表现出更大的诚意,愿意承认自己主张内部的问题。

在二元论者方面,杰弗里·马得尔在他的《心与唯物论》(1988)一书中特别坦率地提到“任何二元论主张都会面临的难题”(《心与唯物论》,序言[未标明出版日期])。虽然一方面他论证道,唯物论的难题太大了,“交互作用论的二元论似乎就成了最合理的与我们的经验事实一致的参照系”(《心与唯物论》,p. 135),同时他却又承认,“精神性的东西与物质性的东西之间的因果联系,其性质正如笛卡儿主义者所设想的,全然是神秘的”(《心与唯物论》,p. 2)。他还让步地承认,意识如何出现于进化过程中以及胚胎发育过程中的某一点(在那一点以前,一切都可以只根据物理规律来理解)(《心与唯物论》,pp. 140 - 141),这是“不可解释的”。因此他提出,只能“为二元论作有限制的、有条件的辩护”。

马得尔承认该现象神秘不可解释,其实早在1977年,他的二元论同行卡尔·波普就看到了这点。在他早年的一本书中,波普似乎有信心找到解释的方法。“我们所要的,”他说,“就是要理解像**目的、深思、计划、决定、理论、紧张**以及**价值**这样的非物质性东西何以会发挥作用,造成物质世界中的物质变化。”(《关于钟与云》,p. 15)然而在那本1977年他与约翰·埃克尔合写的《自我与它的大脑:赞成相互作用论》中,他却承认,要懂得非物质性的心与物质性的大脑之间的相互作用是**如何**发生的,也许是不可能的。“完全的理解,正如完全的知识,”波普说,“是不可能达到的。”(《自我与它的大脑:赞成相互作用论》,p. 105)波普当初虽然不像马得尔现在这样乐于承认,这为二元论的假设造成了严重的困难,但他所承认的仍然是有意义的。

更引人注目也更广泛的是那些人态度的变化,他们本是反对二元论而赞成某种形式的物质主义或唯物论的。^①在这方面托马斯·纳格尔的著作一直特别有影响。一方面纳格尔反对一种分明的心或灵魂,因而也反对二元论的相互作用论(《万难解答的诸问题》,p. 182, p. 190, p. 211;《不知来自何处的观点》,p. 29);另外他却也说过,欲对心作一种物质主义的解释,这一急切的做法已导致了“极端无说服力的主张”(《不知来自何处的观点》,p. 15)。虽然他并不准备作结论道,物质主义肯定是错误的,但他的确这样说:“物质主义是一种我们无法理解的主张,因为我们目前完全弄不懂它

4

① 在本书的大多数地方我都将“物质主义”和“唯物论”交替使用,这与人们普遍的实践相符[比如杰格冯·基姆(《附随性与心灵:哲学论文选》,266页注)]。因此我一般把我的主张,即泛经验主义,视为取代二元论和物质主义的一种主张。然而在第十章,还有之前的一些地方,我指出,我的这类泛经验主义可被视为某种形式的物质主义。这一用法暗示,在“唯物论的物质主义”和“泛经验论的物质主义”之间是有区别的。

如何可能是真实的。”(《万难解答的诸问题》p. 176) 科林·麦金受到纳格尔的激发,走得更远,因而引起了相当的轰动。麦金反对二元论而赞成物质主义,其态度比纳格尔更坚决;^①但他同时却坚持认为,我们目前的烦恼是不治之症,我们永不能解决意识如何能从大脑中生出这一难题(《关于意识的难题》,pp. 1-2, p. 7)。威廉·鲁滨逊的态度与他的一样坚决。虽然鲁滨逊认为某种物质主义的方法胜过纳格尔和麦金,可以解释更具精神性质的现象,他却在《大脑与人》(1988)一书中论证道,这一方法不能解释诸如疼痛这样的感觉。他说,尚不存在任何说法,可从大脑中的神经元说起,直到“让我们明白何以那样的一组神经元就必然是一种疼痛”。他又说,人们不能理解这种现象,“这并非只是一种暂时的局限”(《大脑与人》,p. 29)。威廉·西格虽不愿宣布物质主义永不能解决心-身问题,却说,据至今为止的记载来看,情况很可能就是如此。虽然他仍然坚持认为,物质主义“仍然值得我们尊崇”(《关于意识的形而上学》,p. 224),他却说,“要总结出一种明白晓畅的物质主义,使之不至于遭到立刻的强烈反对,其难度是显而易见的”(《关于意识的形而上学》,p. 4)。回顾了形形色色类型的物质主义之后(类型同一论、功能主义、殊型同一论、心理工具主义、取消论的唯物论),他说:“整体地看来,它们是在渐次地退却,终究会归于失败。”(《关于意识的形而上学》,p. 32) 西格说,通常的解释方法是将高级的现象在物质上分解成低级的组成成分;用这种方法来处理意识的企图结果造成了“这一解释体系的‘原则上的崩溃’”。他又说:“这一点仍然是真实的,可能永远都会是真实的:大脑的物质状态如何能构成意识,对此我们全然无从知晓。”(《关于意识的形而上学》,p. 195) 盖伦·斯特洛森也以同样的口吻说:“经验性的东西,与由物理学辨别的物质性的东西,这二者之间的关系神秘莫测。对于我们,这可能表明,世间我们不解之事何其多也。”(《关于意识的形而上学》,p. 50) 同样地,杰格冯·基姆1993年的《附随性与心灵:哲学论文选》一书是以这一反思作结的:物质主义者想要保留精神的实在性,这一企图“面临的似乎是一死胡同”(《附随性与心灵:哲学论文选》,p. 367)。

- 5 为了有利于说明,我们可以插入一个由一位附随现象论的倡导者提出的类似的结论,该理论是二元论和唯物论的折中,可被视为任意一者的非常规形式。基思·坎贝尔(他的《身与心》再版于1984年),曾一度接受过唯物论。但是后来当他认定现象特

① 我从私人谈话中得知,麦金会反对某一个定义下的物质主义或唯物论(根据该定义,该理论坚持认为,意识之所以与大脑是同一的,是因为意识也是一个空间实有或特性)。虽然麦金反对它,但他确实如纳格尔一样,接受一种双面形式的物质主义。