

• 专题：当代泛心论与物理主义新进展 •

编者按：

近年来，泛心论在意识研究中重新崛起，与物理主义展开了激烈的理论交锋。针对组合难题这一泛心论经典困境，当代哲学家尝试从多个维度开拓新的解决路径。本专题围绕组合难题与泛心论—物理主义之争，精选了四篇最新研究成果，集中展示这一前沿领域的多元进展。第一篇陈晓平的“随附二元论与泛心论——基于系统一元论的泛心论研究”提出系统一元论视角下的随附二元论，将传统泛心论的主体加合问题转化为系统层级论题，尝试为破解组合难题提供了新思路。第二篇王振与杨点的“微观主体的组合不可能吗？”回应了当代泛心论面临的组合难题，指出微观主体的组合并无逻辑上的不可能性，尝试为长期以来对泛心论批评的概念混淆作出澄清。第三篇刘皓滢的“意识的本体论地位——如何从“泛心”回归“真心””批判了当代泛心论中难以理解的“泛心”概念，主张重新回归意识的表征性本质，以更具说明力的框架来界定意识的本体论地位。第四篇王晓阳与林崧驰的“普遍泛心论、普遍物理主义与新组合问题”深入分析了新近出现的普遍泛心论方案，揭示了其仍未脱离“新组合问题”的困境，并提出了一种“普遍物理主义”新方案，尝试在积极吸收泛心论理论优势的前提下，提供一条有效规避组合难题的新路径。本专题兼具理论创新与哲学深度，旨在推动当代意识研究中的泛心论与物理主义展开深层对话。

(专题策划：王晓阳)

随附二元论与泛心论 ——基于系统一元论的泛心论研究

Supervenience Dualism and Panpsychism: A Study in Panpsychism Based on System Monism

陈晓平 / CHEN Xiaoping

(华南师范大学政治与公共管理学院, 广东广州, 510006; 广东财经大学智能社会与人的发展研究中心, 广东广州, 510320)
(School of Politics and Public Administration, South China Normal University, Guangzhou, Guangdong, 510006;
The Center of Intelligent Society and Human Development, Guangdong University of Finance & Economics,
Guangzhou, Guangdong, 510320)

摘要：古老的泛心论随着现代科学的发展而悄然兴起，不仅在微观物理学得到响应，而且在宏观物理学和宇观物理学引起共鸣。当从概率哲学的角度把波函数所描述的概率波解释为信念波之后，诸多困惑得以消除，从而使微观泛心论得以有力的支持。詹姆斯和罗素的中立一元论对于当代泛心论有很大影响，通过对二者的比较得出系统泛心论的启示，并从康德的先验目的论得以加强。在此基础上，阐述了一种新的泛心论——基于系统一元论的随附二元论。万物皆为系统，这既是系统本体论的纲领，也是当代科学的事实，因此，微观泛心论、宏观泛心论和宇观泛心论均属以随附二元论为内部机制的系统泛心论。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“计算社会科学的解释研究”(项目编号: 19BZX033); 广东省普通高校特色创新类项目“孔孟儒学融入中国式现代化建设之方案研究”(项目编号: 2024WTSCX171)。

收稿日期：2025年1月24日

作者简介：陈晓平(1952-)男，山西昔阳人，华南师范大学政治与公共管理学院教授，广东财经大学智能社会与人的发展研究中心教授，研究方向为科学哲学、道德哲学和心灵哲学等。Email: chenxp267@126.com

关键词: 泛心论 系统一元论 随附二元论 中立一元论 薛定谔的猫

Abstract: With the development of modern science, the ancient panpsychism rises quietly, which has got not only responses in microphysics, but also resonances in macrophysics and cosmophysics. When the probability wave described by the wave function is interpreted as a belief wave from the perspective of probability philosophy, many puzzles are eliminated, so that the micropsychism can be strongly supported. The neutral monism of James and Russell has a great influence on the contemporary panpsychism. By comparing the two, we draw the enlightenment of system panpsychism; and strengthen the purpose panpsychism and system panpsychism from Kant's transcendental teleology. Furthermore, we illustrate a new panpsychism—supervenience dualism based on system monism. Everything is a system, which is both the program of system ontology and the fact of contemporary science, therefore, micropsychism, macropsychism and cosmopsychism belong to system panpsychism with supervenience dualism as its internal composition.

Key Words: Panpsychism; System monism; Supervenience dualism; Neutral monism; Schrödinger's Cat

中图分类号: N031; N94 **DOI:** 10.15994/j.1000-0763.2025.10.001 **CSTR:** 32281.14.jdn.2025.10.001

一、引言

泛心论(panpsychism)与古已有之的万物有灵论密切相关,而后者似乎与迷信或神话密切相关,因此,泛心论对于分析哲学家来说似乎是最无讨论价值的一套说教。然而,泛心论却随着现代科学的发展而悄然兴起,致使分析哲学家们不得不对之刮目相看。当然,分析哲学家现在所面对的不是具有神秘色彩的万物有灵论,而是一种比较抽象的哲学本体论,它只断言心灵性质在自然界中是普遍存在的,因而是一种为万事万物所依赖的基础性质;但这种心灵性质不是具体可感的,更非人格化的。

戈夫(Philip Goff)、西格(William Seager)和阿伦赫曼森(Sean Allen-Hermanson)等人为《斯坦福哲学百科全书》所写的“泛心论”词条这样谈道:“泛心论认为精神性(mentality)在自然界中是基础且普遍的。这一观点在东西方哲学传统中都有着悠久而深远的历史,并且最近在分析哲学中重新受到关注。对泛心论的支持者来说,泛心论在物理主义和二元论之间提供了一条有吸引力的中间道路。二元论认为心灵和物质根本上是不同种类的事物,其困难在于,它给我们留下了一幅极不统一的自然图景,也使我们难以理解心灵与大脑是如何互动的。虽然物理主义提供了一种简单而统一的世

界观,但这是以无法对人类和动物意识的突现(emergence)给出一个令人满意的解释为代价的。泛心论虽然初听上去很奇怪,但它有望在一个统一的自然概念中提供对人类心灵的令人满意的解释。”^[1]

戈夫把当代泛心论看作一条介于二元论和物理主义之间的路线,它力求克服二元论对于心和物的二元分裂因而缺乏统一性的缺点,同时力求克服物理主义的一个缺点,即无视心理性质对于物理性质的突现性;泛心论试图建立一个能够反映心灵突现性的心-物统一理论。可以说,这也正是笔者提出基于系统一元论的随附二元论的初衷,并沿此路线顺理成章得出一种新的泛心论。在此特别强调“突现”这个概念,任何一种可取的泛心论都应将心灵对物质的突现性反映出来,否则它将无法克服物理主义的缺陷。心理性质的突现性意味着它的不可还原性,而物理主义对突现性的否认或忽略使它很容易落入还原论的窠臼。随附二元论不同于物理主义,它所涉及的“随附性”概念具有突现性,因而是不可还原的。随附二元论也不同于传统的平行二元论,它承认心灵对于物质具有某种依赖性。这种心灵和物质之间的有序相关性是一切系统的基本特征,所以,随附二元论被系统一元论所蕴涵,前者是后者的应有之义。

戈夫等人提及:“泛心论者有一个建议:物

质的内在本质或至少部分是意识。为了方便讨论,假设电子是实在的基础构成部分,泛心论的建议如下:物理学告诉我们电子如何行为,但电子内部和它本身在其本质上是一个例示意识的事物(大概是某种极其基本的意识)”。^[1]泛心论为什么特别重视像电子这类微观粒子的心灵性质呢?那是因为微观粒子是构成其他一切事物的要素,如果能够表明微观粒子具有某种心灵性质,那么一切宏观事物具有某种心灵性质的结论便得以成立,具有普遍性的泛心论也就有了立足之地。当然,如果能在微观泛心论(micropsychism)的基础上对宏观泛心论(macropsychism)和宇观泛心论(cosmopsychism)给以进一步的论证,那将对一般泛心论提供更为有力的支持。

本文将从量子物理学入手,首先揭示基本粒子所具有的某种精神性,从而确立微观泛心论。既然微观事物是一切宏观事物的组成要素,那么微观泛心论蕴涵宏观泛心论,甚至宇观泛心论。从实践论的角度着眼,微观、宏观和宇观世界中的一切事物都是系统,因此系统泛心论不仅具有很高程度的基础性和普遍性,而且更为细致地展示了一般泛心论的内在机制。

二、微观泛心论:从薛定谔的猫谈起

众所周知,关于量子力学的解释问题,在两位科学大师爱因斯坦和玻尔之间引起长达数十年的激烈争论。他们二人争论的焦点与其说是物理学问题,不如说是哲学问题,即微观的量子现象是具有完全的客观实在性,还是具有一定程度的主观随机性?如果是前者,那么量子现象在其本质上具有确定性;如果是后者,那么量子现象在其本质上具有不确定性。以爱因斯坦为首的量子决定论主张前者,他的一句名言是“上帝不是掷骰子的”;以玻尔为首的哥本哈根学派主张后者,用该学派的另一位代表人物海森堡的话讲:量子力学的描述“已涉及我们自己,这样,我们的描述就不是完全客观的了。”([2], p.22)

海森堡于1927年提出的不确定性原理

(uncertainty principle)成为量子力学的奠基石之一,此原理说的是:不可能同时精确地确定一个基本粒子的位置和动量。薛定谔于1926年提出波函数方程,随后玻恩对波函数给以概率波的解释,这成为量子力学的另一块奠基石。然而,概率波只有在大批量子的行为中才能显示出来,而对于单个粒子并不具有实在性;这被称为波函数的统计解释。

波函数的统计解释得到实验证据的有力支持,但却加剧了科学家内部的分歧。波动方程的提出者薛定谔站在爱因斯坦一边,反对把量子的波动性解释为不实在的概率波:“薛定谔对它满怀厌恶,他说,如果知道自己的想法将会引起这个‘该死的量子跳跃’,宁愿当初没有发现他的方程!”([3], p.24)为此,他提出一个著名的思想实验即“薛定谔的猫”,大致如下:

一只猫被关在一个盒子里,盒子内有一个放射性原子,该原子的波函数表明它处于一种叠加态,即50%的概率会衰变和50%的概率不会衰变。如果该原子发生衰变,那么它释放出一个粒子并触发毒药释放机制而杀死那只猫;如果该原子没有发生衰变,那么没有毒药被释放因而那只猫存活下来。在盒子未打开之前,猫的状态随着那个原子衰变的叠加态而处于“死”和“活”的叠加态;这就是说,那只猫的死或活是不确定的,各有50%的概率。但是,当我们打开盒子观察时,猫的状态是确定的:要么死要么活,二者不可得兼。这被叫做量子叠加态的坍塌,即由不确定的状态坍塌为确定的状态,而造成这种坍塌的原因就是人的观察。用海森堡的话说:“由于观测改变了我们对系统的知识,它也就破坏了几率函数的已定的连续性。”([2], p.18)

“薛定谔的猫”这一思想实验似乎揭示了量子统计解释的不恰当性,因为它将导致“猫既死又活”的荒谬结论。不过,哥本哈根学派则认为这一悖论是可以消除的,正如海森堡所说,人的宏观行为即观察“改变了我们对系统的知识”,使我们的认识对象从微观系统跃升为宏观系统。具体地说,我们观察猫的死活状态是在一个宏观系统中进行的,而原子衰变的叠加

态是微观系统的现象;人的宏观尺度的观察行为破坏了量子叠加态的微观系统,因此人们只能观察到那只猫或死或活而不可得兼的宏观现象。虽然在宏观世界里的猫不存在既死又活的叠加态,但这并不表明在微观世界里的粒子不存在既衰变又不衰变的叠加态,这里涉及宏观系统与微观系统之间的突现性,而突现性就是一种连续性的中断,亦即量子叠加态的“坍塌”。

“薛定谔的猫”作为思想实验,其巧妙之处在于把微观现象与宏观现象连接起来;而其错误在于,把微观现象与宏观现象混为一谈,从而把微观粒子的叠加态直接转移到宏观物体上来,以致得出“猫既死又活”的悖论。一旦我们正视和承认微观系统和宏观系统之间的突现性,杜绝这种从微观事物向宏观事物的直接转移,那就不会得出类似的荒谬结论。可以说,“薛定谔的猫”是一个错误的思想实验,其错误是哲学性的,即对不同系统之间的突现性予以忽视。相比之下,哥本哈根派自觉地避免了这一哲学错误,他们能够正视不同系统之间的突现性,用海森堡的话说,从宏观现象到微观现象的过程存在“量子跳变”。他谈道:“我们的知识无疑是能够突然地变化的,而这个事实证明使用‘量子跳变’这个术语是正确的。因此,在观测作用过程中,发生了从‘可能’到‘现实’的转变。”([2],p.21)海森堡所说“可能”和“现实”分别相当于用波函数描述的量子叠加态和用观察语言描述的具有确实性的宏观现象,二者之间的“突然地变化”相当于哲学术语“突现”。

玻尔同样重视不同系统之间的突现性,以致提出一个具有浓厚哲学味道的原则即“互补原理”(principle of complementarity)。玻尔指出:“当人们企图按照经典方式来描述一种原子过程的历程时,所得的经验可能显得是相互矛盾的;但是,不论如何矛盾,它们却代表着有关原子体系的同样重要的知识,而且,它们的总体就包举无遗地代表了这种知识;在这种意义上,这样的经验应该被看成是互补的。”([4],p.185)玻尔所说的“经典方式”就是适合于宏观现象的牛顿物理学,它与描述微观现象的量子力学常常发生矛盾。对于摆在我们面前的矛

盾现象,如处于概率叠加态的微观粒子和处于确定状态的“薛定谔的猫”,我们不应排斥其中的任何一个,而应把这两种看似矛盾的现象均以承认,并且互补起来;只有这样,才能获得关于客观世界的完整知识。

须强调,能把矛盾现象互补起来的不是客观现象本身,而是观察它们的主体即人的思想。类似地,促使微观粒子叠加态坍塌而成为确定现象的要素也不是客观现象本身,而是人对客观现象的观察。这意味着什么?意味着“客观”知识并不是完全客观的,必须由认识主体的主观因素介入其中。用海森堡的话说:“这确是一个非常奇怪的结果,因为它们似乎表明,观测在事件中起着决定性作用,并且实在因为我们是否观测它而有所不同。”([2],p.19)“这看来,就象我们已把一个主观论因素引入了这个理论。”([2],p.18)

我们从哥本哈根派的论述中看到,量子力学所描述的微观现象充满主观因素,泛心论的观点已经跃然纸上,呼之欲出。这里所说的“泛心论”可以解释为“泛主观因素论”。从这个意义上可以说,在有关量子力学的论战中,哥本哈根派之所以能够取胜,就在于他们或明或暗地引入了泛心论,尽管他们没有明确地使用这个术语。然而有着(或潜在地具有)泛心论倾向的哥本哈根派的量子解释对于爱因斯坦和薛定谔等人是难以接受的,事实上,在薛定谔之前,爱因斯坦等人已经提出著名的“EPR佯谬”,但被哥本哈根学派有力地化解和反驳了,这已经成为当代物理学史的一桩公案。“在这场争辩中,爱因斯坦的对手是玻尔(Niels Henrik David Bohr)。玻尔每次都能成功将量子思想全面应用这些实验的各个方面,其结果就是不确定原理毫发无损,继续健在。最终,在这场特殊战斗中,爱因斯坦承认失败。”([3],p.71)

另一个从反面印证哥本哈根派的量子解释的人是贝尔(John Bell),他站在爱因斯坦和薛定谔一边,为了反驳所谓的“量子纠缠”,于1964年提出著名的“贝尔不等式”;但检测结果是事与愿违,反倒支持了哥本哈根学派的观点。从科学哲学的观点看,贝尔不等式构成一个证

伪性极强的科学检验，它让哥本哈根派的观点经历了一个十分严峻的检验，因而获得极高的确证度。从此，量子纠缠被确立为一个既定事实：“已经相互作用的量子对象保持着相互纠缠，不管它们最终在空间上分开多远。”（[3]，p.73）

接下来，笔者从概率哲学的角度对量子态坍缩、量子纠缠等现象给以简要解释，从而进一步揭示量子力学的泛心论特征。关于波函数的统计解释是把粒子的波动性看作概率波，那么，何为概率就成为一个关键问题，这个问题属于概率哲学。对于这个问题的不同回答，导致概率哲学的三大派别即：经验概率论、逻辑概率论和主观主义概率论。相比之下，主观主义概率论更为自洽，从而占据主导地位，成为其他两种概率论的逻辑基础。^{[5]，[6]}

主观主义概率论把概率解释为主观置信度，但需根据经验证据加以修正，修正的规则是概率论的一条定理即贝叶斯定理，相应的方法叫做“贝叶斯方法”。尽管不同的人对于同一事件或命题可以赋予不同的初始概率（也叫“验前概率”），但随着经验证据的增加，验后概率将逐渐地趋于一致。现把这一概率解释应用于微观量子现象，那就是：对于被发出的单个粒子来说，它在某一时刻落在某处是随机的，即我们对它的初始置信度是不确定的，可以因人而异；但是，当大批粒子被发出，我们对它们在某一时刻落在某处的置信度将趋于一致，以致显示为有规律的概率波。既然主观主义概率论把概率波解释为信念波，而信念属于精神状态，因此波函数与人的心灵密切相关，微观泛心论由此得以成立。

进而指出，基于主观主义概率论的贝叶斯方法是一种关于信念关系的逻辑方法，当把这种方法用于微观现象，量子叠加态的坍缩、量子纠缠以及延迟选择等令人费解的量子现象便成为顺理成章的了。例如，两个配对电子的自旋方向总是相反的，如果一个电子的自旋方向是向上，那么另一个电子的自旋方向必定是向下，反之亦然。因此，当观察到其中一个电子的自旋方向，另一电子的自旋方向立即确定下来。这个事实同时涉及量子纠缠和量子坍缩，

对此贝叶斯方法的解释是：一个电子处于两种相反状态的概率之和恒等于1（如上旋概率为0.7，下旋概率则为0.3），这就是一种量子叠加态。当通过观测得知一个电子的自旋状态为上旋，那么该量子态原先小于1的概率立即“坍缩”为1；与此同时，相反量子态即下旋原先不为0的概率立即“坍缩”为0。由于概率被解释为“置信度”，因此，量子态坍缩不过是观察证据对某一信念的证实或证伪。此外，由于两个配对电子的自旋方向是相反的，其中一个电子的量子态发生坍缩，另一电子则发生相反状态的坍缩。这意味着，所谓“量子纠缠”不过是两个信念之间的逻辑关系；正因为此，量子纠缠是瞬时的，可以超过光速。

这样，我们便把描述微观现象的波函数给予信念的和泛心论的解释。须强调，建基于波函数的微观泛心论所说的心灵要素是抽象的或公共的，即严格遵守概率公理和定理的置信度，而非个人化的或主观随意的心灵状态。据此，微观泛心论可被归入抽象泛心论；与之相比，人格化的泛心论可被归入具体泛心论。具体泛心论或人格泛心论对万事万物赋予具体可感的心理特征，例如，万事万物具有人一样的感知，甚至具有人一样的思想。这样的泛心论与我们所说的微观泛心论是格格不入的，必须严加区别。

三、中立一元论： 亲知泛心论抑或系统泛心论

当代泛心论试图在传统的二元论、唯物论和唯心论之间走出一条新路，罗素的中立一元论（*neutral monism*）是这方面的重要尝试之一。戈夫等人指出：“由于罗素一元论的一种典型形式是泛心论，罗素一元论的日益突出导致泛心论再次被视为一种严肃的选择。”（[1]，§ 2.5）

罗素在其《论亲知的性质》（1914年）一文中提出“中立一元论”，随后在其《心的分析》和《物的分析》等论著中给以进一步的阐述。罗素谈道：“‘中立一元论’——与唯心论的一元论和唯物论的一元论相对立——是这样的理

论:人们一般认为是精神的事物和人们一般认为是物质的事物在由一个集合而非另一个集合所具有的内部性质上没有任何差别,它们的差别仅在于排列和范围方面。”([7], p.168)

罗素把物质和精神看作本质上是同一的,区别仅在于其中构成要素的排列和范围有所不同,而那些要素则是中立的,这就是其中立一元论的初衷。关于那种要素的中立一元性,罗素认为:“我们的经验世界由以组成的材料,既非心灵,亦非物质,而是比二者都更根本的某种东西。心灵和物质似乎都是复合的,而且它们的组成材料在一种意义上介于二者之间,在一种意义上,处于二者之上——就像一个共同的祖先。”([8], p.2)“心灵和物质同样都是逻辑的构造;它们由之构造出来或者说从中推论出来的那些殊相拥有各种不同的关系。”([8], p.270)罗素这里所说的殊相(particular)就是中立于心灵和物质的基本材料,而殊相则是一种当下直接的感觉,罗素称之为“亲知”(acquaintance)。关于亲知,罗素谈道:“很显然,当我看见红的一瞬间,我不必参照我的其他经验内容就以某个方式亲知了红,而在我看见红之前我做不到这一点。……我具有的这种作为瞬间经验一部分的亲知似乎更应当称作认知,在这一点上,亲知比詹姆斯论及纪念堂时所描绘的任何有关的观念具有更不可缺少的重要性。”([7], pp.179-180)

罗素强调亲知的基本性和独立性,而詹姆斯(William James)则更强调由亲知构成的整体经验或经验系统;如关于一座纪念堂的经验,它是由若干亲知经验构成的有序整体,而不是亲知本身,也不是若干亲知的杂乱堆积。罗素指出:“按照詹姆斯的理论,这个设想(关于亲知——引者注)不仅不可能,而且无意义。在他看来,事物是由于相互间的某些关系而成为我的经验内容;要是没有我所经验的相互联系,就不会有被我经验的一个事物。”([7], p.179)对于詹姆斯强调“经验的相互联系”的说法,罗素表示异议,但他承认关于亲知的中立一元论受到詹姆斯的中立一元论的启发。为了区别起见,我们不妨把罗素的中立一元论叫做“亲

知一元论”,而把詹姆斯的中立一元叫做“系统一元论”,尽管詹姆斯没有使用这个术语。

坦率地说,笔者认为詹姆斯的系统一元论要比罗素的亲知一元论高明得多。正如面对一张桌子,詹姆斯更看重人们关于这张桌子的整体经验,而罗素则更看重我们关于这张桌子的瞬时亲知,如桌子当下的颜色、形状或硬度,等等。正如詹姆斯所说,离开经验的整体性或系统性,转瞬即逝的亲知是无意义的。更为严重的是,瞬间的亲知严重地依赖于认知主体,因而具有很强的主观性和私人性;对亲知的过分强调不可避免地滑入唯心主义,从而背离中立一元论的立场。事实上罗素正是如此。

罗素后来对中立一元论作了这样的总结:“我们的所有材料,包括物理学的和心理学的,都服从于心理学的因果律;但物理学的因果律,至少是传统物理学中的因果律,只能根据物质来陈述,而物质既是推论的,也是构造的,并且绝非一种材料。在这方面,心理学更接近于实际。”([8], p.271)我们看到,在世界的本质是物质的还是精神的(心理的)这一基本问题上,罗素最终倒向唯心主义一边;对此我们不应感到奇怪,因为亲知在其本质上就是心理的。由于罗素所强调的亲知是构成一切事物的基本材料,这使亲知作为瞬时经验所具有的主观性渗透于万事万物。正因为此,人们把罗素的中立一元论归入泛心论,称之为“罗素式泛心论”(Russellian Panpsychism),笔者称之为“亲知泛心论”。

与罗素的亲知一元论相比,笔者更倾向于詹姆斯的系统一元论。詹姆斯和罗素的共同主张是:物理事件和心理事件作为有结构的系统是平等的;在这个意义上,他们二人的本体论立场都是中立的。但是,罗素并不满足于此,进而追问构成这些系统的材料是什么?答曰:亲知。于是,罗素从关于系统的中立一元论进入关于亲知的中立一元论。这好像是一种研究的深入,但在笔者看来是不必要的,甚至是倒退的,有退回唯心主义之嫌。我们不妨顺着罗素的思路进一步追问:亲知的来源是什么?合理的回答只能是:人的心身系统或作为心身系

统的人。人的心身系统具中立性，因为它是由物质材料和精神材料共同构成的；尽管人的心身系统不完全由精神材料构成，但是精神材料却是不可或缺的要害；在这个意义上，系统泛心论有了进一步的根基。然而，罗素试图把人的身体还原成亲知的组合，那既是不可能的，也是不符合事实的。例如，一个人并不能亲知他的身体的各个部分，如他不能亲知他的某根头发，更别说亲知他身体中的各个细胞。

但是，不少学者几乎完全接受了罗素的中立一元论，例如，哈米什（Ataollah Hashemi）把“罗素式泛心论”称为“泛心论的罗素一元论”（Panpsychist Russellian Monism, PRM），并称赞道：“通过接受这种双重一元论（dual-aspect monism），我们可以调和身体/精神二分法，而不诉诸于将心理性质和物理性质加以区分和隔离的假设。相反，我们认识到存在着具有两个方面的单一性质，使我们能够捕捉到性质的多元性和它们在现实的因果网络中的整体性。”（[9]，§ 5）再如，霍尔曼（Emmett L. Holman）立足于量子物理学也得出类似的结论。^[10]笔者不仅对原版的罗素式泛心论——即亲知一元论——表示异议，而且对新版的罗素式泛心论表示异议（由于篇幅所限，具体论证在此从略）。

四、一种新的泛心论： 基于系统一元论的随附二元论

笔者将提出一种新的泛心论，其特点是在系统一元论的基础上容纳某种二元论，即随附二元论。其实，将系统一元论与某种二元论统一起来的做法早在康德那里已有显示。康德曾给自己的哲学赋予两个称谓，一是“先验观念论”（transcendental idealism），另一是“经验实在论”（empirical realism），这两个称谓合起来恰好反映了康德哲学的二元论特征。康德谈道：“先验的观念论者却可以是一个经验性的实在论者，因而如人们对他所称呼的，可以是一个二元论者。”（[11]，p.324）康德进而把这种二元论纳入系统一元论或目的一元论。

康德宣称：“人就是这个地球上的创造的最

后目的，因为它是地球上惟一能够给自己造成一个目的概念、并能从一大堆合乎目的地形成起来的東西中通过自己的理性造成一个目的系统的存在者。”（[12]，p.282）康德把自然界看作一个复杂的“目的系统”，其中包括“一大堆合乎目的地形成起来的”子系统。总之，万物皆系统，这就是系统本体论的纲领。事实上，自然界的事物——小到原子，中到生命，大到星系——无不以系统的方式呈现出来，这使系统本体论具有普遍的事实基础。

须指出，系统一定具有功能，而功能是相对于目的而言的，即康德所说的“目的系统”，因此，系统一元论也就是目的一元论。目的是系统的凝聚力所在，康德称之为“目的因”。目的因不同于呈现为一般因果关系的“机械因”。用康德的话说：“我们是按照与这样一种原因性（这类原因性我们是在自己心中发现的）作类比来想象这对象的可能性的，因而是把自然思考为通过自己的能力而具有技巧的；与此相反，如果我们不把这样一种作用方式赋予自然，则自然的原因性就不得不被表象为盲目的机械作用。”（[12]，p.208）这就是说，目的因是人们通过类比推理由自身而扩展到自然界其他事物上的。如果说，机械因是人为自然立法，那么，目的因就是人为系统立魂。

人为系统立魂所采用的方法是类比推理。类比推理是根据两个对象之间的某种相似性而推出它们具有另一种尚未观察到的相似性；类比推理有一项要求即：作为推理根据的两个对象之间的相似性与推出的那个性质之间必须具有本质相关性，否则所进行的类比推理就是错误的。例如，依据人和石头都具有质量和体积，便从人有思维而类比地推出石头也有思维。这个类比“推理”的错误在于，质量和体积这两种性质与推出的性质即思维之间没有本质相关性。与此对照，从人和黑猩猩都有比较发达的大脑等相似性，推出黑猩猩也有思维，这个类比推理是比较可靠的，因为大脑结构与思维能力是密切相关的。

由此可见，尽管可以通过类比推理得出某些对象（如黑猩猩）有思维，但不可类比地推

出所有事物都有思维;相应地,“万物皆有思维”或“万物皆有感知”这类具体泛心论是不成立的,无论在微观世界还是在宏观世界。因此,不仅说山川河流有感知或有思想是令人困惑的,而且说电子、光子这些基本粒子有感知或有思想同样如此。我们由此得出一种恰当的泛心论立场,即:接受某种非人格的(抽象的)泛心论而拒绝一切人格化的(具体的)泛心论;这种立场是泛心论与非泛心论的某种结合,也算是一种中庸之道。

现在的问题是,康德从人有目的类比地推出一切事物都有目的,这样做合理吗?笔者的回答是肯定的,并做如下辩护。首先,每个人都是一个心身系统,这是一个确定的事实。其次,万事万物都是由原子组成的,而原子是电子围绕原子核运转的系统,这也是一个确定的事实。人和原子都是系统,并且系统性与目的性是本质相关的,因此,我们从人有目的类比地推出原子也有目的,这样做是符合类比推理的要求因而是合理的。系统性与目的性的本质相关性在于,凡系统都是有功能的,而功能是相对于目的而言的,没有目的就无所谓功能。

我们不妨从科学的角度具体考察原子系统的合目的性。化学中的一个基本事实是:原子最外层电子数为8时达到相对稳定的结构,这种结构被称为“八隅体”。如果一个原子的最外层电子不满8个时,它就会与其他原子共享彼此的最外层电子,以形成共享的八隅体结构,从而形成稳定的分子结构。原子间共用的电子对被称为“共价键”,共价键是由原子形成分子的中介。原子的八隅体结构具有稳定性的功能,可以说,稳定存在性就是原子系统和分子系统的基本目的。

也许有人提出这样的质疑:从人有目的类比地推出原子和分子也有目的,这种推理缺乏逻辑必然性。笔者承认的确如此,类比推理本来就属于或然性推理;但要指出,在哲学讨论中只接受逻辑必然性是不合时宜的,这种要求可以把哲学推入更为严重的困境,例如“他心问题”。他心问题是由于一个人不能逻辑必然地肯定他人也有心灵而引起的困惑。事实上人

们都承认他人是有心灵的,特别是毫不怀疑自己的父母和孩子也有心灵。这里的“毫不怀疑”也是一种必然性,但不是逻辑的必然性,而是实践的必然性。如果一个人不满足实践的必然性而一味地追求逻辑必然性,那他只能永远停留在对其父母和孩子是否有心灵的怀疑之中。

同理,虽然从逻辑上讲,“原子和分子以稳定存在为其目的”的说法不具有必然性,但在实践上我们可以把它看作必然的。既然一切事物都是由原子和分子构成的复杂系统,那么,一切事物都是直接或间接地以稳定存在为其基本目的;人作为一种高级的心身系统当然也不例外。显然,心身健康就是心身系统的稳定存在性,这是任何人都拥有的基本目的,概莫能外。当人们在实践中把自己的目的性类比地推广到其他事物的系统上,虽然不是逻辑必然的,但却是实践必然的。

进而言之,由于一切系统的目的性从根本上是从人的目的性通过类比法外推而来的,那么,系统的目的性不能还原为系统的物质结构,正如人的目的性不能还原为人的生理-物理结构。诚然,这一结论还有讨论的余地,因为它涉及哲学史上引起长期争论的“心身问题”。面对这一争论,笔者站在非还原论一边,并对心理对于物理的不可还原性给以专门的论证。

“随附性”(supervenience)是当代哲学中的一个重要概念,也被用来刻画心灵对身体的关系。金在权(Jaegwon Kim)对随附性做了还原论的解释,而其他学者如戴维森(Donald Davidson)则对随附性做了非还原论的解释。笔者采纳非还原的随附性概念,并将它推广到一切系统之上。笔者曾经宣称:系统结构可以还原为物理性质,但系统功能不能还原为物理性质,因为系统功能是相对于目的而言的,而目的不能还原为物质。这就是基于系统一元论的随附二元论。^[13]既然一切系统都有目的,而目的属于心理性质,所以该理论堪称一种新的泛心论。

我们在“引言”中对“突现”(emergence)这个概念给予强调,如果承认心理性质对于物理性质具有突现性,那也就意味着心理性质不

可还原为物理性质。我们在第二节提及海森堡的“量子跳变”概念，量子跳变也是一种突现。海森堡把波函数的坍缩看作量子跳变，意味着波函数的坍缩具有不可还原性，这便决定了海森堡持有非还原物理主义的立场。他指出：“若干科学家倾向于设想心理现象最终能根据大脑的物理学和化学而作出解释。根据量子理论的观点，没有理由作这样一种假设。”（[2]，p.61）海森堡从量子理论的角度对还原物理主义提出批评，可以看作是对随附二元论的某种支持。波尔金霍恩（John Charlton Polkinghorne）也把哥本哈根派的胜利看作“大自然对无情的还原论做出了反击。”（[3]，p.73）

前面谈到，随附二元论是系统一元论的应有之义，即在一元系统之中包含密切相关但却不可还原的二元要素：物质和心灵。随附二元论主张，心灵随附于身体，但是不可还原为身体。这种观点介于传统的平行二元论与还原物理主义之间，并且与唯心主义相去甚远；因此，它所隶属的系统一元论可谓真正的中立一元论。既然自然界的一切事物（包括宇宙）都是以系统的方式存在着的，那么系统中包含的心灵性质——目的性——具有普遍性和基础性，因而把系统一元论归入泛心论是合情合理的。系统泛心论相当于目的泛心论，这是由系统的随附性二元结构决定的。^{[14]，[15]}

五、系统泛心论与非人格泛心论的统一

在前一节中，我们提出一种新的泛心论即系统泛心论，系统泛心论是系统一元论与随附二元论的结合。具体地说，系统具有整体性，因而是一元的；但系统同时具有二元性，即系统功能随附于系统结构，此随附性是不可还原的。由于系统功能是相对于系统目的而言的，而目的具有心灵性质，这使系统泛心论成为系统一元论和随附二元论的逻辑后承。不过，要使系统泛心论得以确立，还需一个前提，即系统在自然界中是无处不在的；仅当这个前提成立，系统目的这种心灵性质才能在自然界中成为基础且普遍的。

前面提到康德是系统泛心论或目的泛心论的先驱，他的与此有关的另一贡献是把哲学分为两大领域，即理论和实践，并且实践高于理论。理论仅仅涉及人的认识，而实践则涉及人的行动，并且是有目的的行动。康德的一个基本原则是“人是目的，而不是手段”，这一原则属于实践理性。诚然，对于认识领域的“纯粹理性”而言，可以不谈主观目的而只谈客观对象，甚至可以讨论不可知的自在之物；但是，一旦转入实践领域，目的便成为不可或缺的主角，康德称之为“自由意志”。相应地，在实践论的视域中，一切事物都成为“合目的”的系统。

自然界中的某些事物似乎很简单，以致不成其为系统，如静放在地上的一块石头。但是，一旦人把某种目的赋予它，它立即成为一个系统或其中的一个要素，因而具有某种功能：当你坐在那块石头上时它是一个凳子，当你用它盖房子时它是一块材料，当你仔细研究它的内部结构时，它便是一个由分子和原子组成的复杂系统。可以说，从实践的角度看，任何事物都是系统，系统无处不在。

让我们引用“一般系统论”的创立者贝塔朗菲（Ludwig Von Bertalanffy）的一段话：“不存在独立于观察者的终极实体，如微粒和波。这就导致‘透视’哲学。……与还原论以及声称实在‘只不过’是一堆物理粒子、基因、反射、内驱力等诸如此类东西的理论相反，我们把科学看作一种‘透视’，人带着他的生物的、文化的、语言的才能和束缚，创造性地去处理他所‘投入’的宇宙，确切地说，是他适应了属于进化和历史的宇宙。”（[16]，p.6）

贝塔朗菲所说的“透视哲学”与康德的实践目的论遥相呼应、相映成趣。所谓“透视”就是带着目的论的眼光去观察事物。一方面，由于目的是不可还原的，贝塔朗菲在此明确地表达了他的反还原论立场；另一方面，由于人是有目的地“创造性地去处理他所‘投入’的宇宙”，宇宙万物无不打上心灵的烙印。此外，系统泛心论的一个前提也被贝塔朗菲反复强调，即：系统无处不在！（[16]，p.1）在这一系统本体论纲领的统率下，以目的为精神要素

的系统泛心论则昭然若揭了。

既然系统无处不在,那么微观事物、宏观事物和整个宇宙都是一个一个的系统;相应地,微观泛心论、宏观泛心论和宇观泛心论也都属于系统泛心论。对于系统泛心论而言,目的泛心论是不言而喻的。但是,当把微观粒子的概率波解释为信念波,信念这种心理因素显然不是目的,这便引出一个问题:信念与目的是什么关系,它在系统泛心论中占据什么位置?对此,笔者的回答是:虽然信念本身不是目的,但却是为目的服务的,即为目的的可行性或可实现性提供依据和动力。

例如,诸多量子通过量子纠缠而形成一个量子系统,由于量子纠缠在其本质上是一种信念关联,那么该量子系统的存在目的(稳定存在性)就是通过信念关联来实现的。这意味着,微观泛心论所涉及的心灵要素不仅包含目的,而且包含信念。类似地,宇观泛心论所涉及的心灵要素不仅包含宇宙存在的目的,还包含“人存原则”的信念;([17], pp.60-61)宏观泛心论所涉及的心灵要素不仅包含各种宏观系统的存在目的,而且包含先验范畴的信念。概而言之,系统泛心论所涉及的心灵要素包括目的和信念,也可说是二者的结合。再次强调,系统泛心论属于抽象泛心论,而非具体泛心论或人格泛心论;因为它所包含的心灵要素——目的和信念——都是非人格化的或抽象的,因而具有某种主体间性和客观性,而非任何个人随心所欲地可以知晓和支配的。因此,我们在坚持系统泛心论的同时拒绝各种人格化的具体泛心论,如感知泛心论或思想泛心论,后者并未得到科学和哲学的支持,只不过是类比推理的误用所导致的。这意味着,我们的立场是系统泛心论和非人格泛心论的统一。基于这一立场,我们在坚持系统泛心论的同时,不仅反对人格化的具体泛心论,也反对与之密切相关的各种神秘法术,如读心术、占星术、托梦术,等等。

然而,笔者不得不指出,在当前泛心论的文献中,对于人格泛心论的拒绝并不明确,有些结论是似是而非的,并未达成一种清晰的共识。例如,布伦特鲁普(Godehard Brüntrup)

和亚斯科拉(Ludwig Jaskolla)谈道:“对泛心论最常见的反应是一种怀疑的眼光,其原因也许来自这种看法:泛心论蕴涵一种信念,即山川和岩石、分子和基本粒子都享有一种拟人化设想的意识生命。然而,大多数形式的泛心论都在像岩层这类合成物与像动物(或许还有基本粒子)这类真正的个体之间做出区别。心灵性质只能直接赋予真正的个体。基本粒子具有某种基本的精神形态吗?这种想法是脱离现实而仅从‘形而上学的实验室’中的扶手椅上的思考中获得权利吗?不完全是。在当代量子力学中,人们很容易找到各种各样的理论,它们将某种精神形态归于量子层次。”([18], p.2)

在笔者看来,布伦特鲁普和亚斯科拉的以上论述存在两方面的错误。一是把动物和基本粒子归为一类(或有此倾向),因而基本粒子具有人格化(或动物化)的心灵性质;另一是在动物和岩层这类合成物之间严加区别,好像岩层之类的宏观事物没有任何心灵性质。与之不同,笔者认为基本粒子也不具有人格化的心灵性质,而只具有某种抽象的非人格化的心灵性质;岩层之类的宏观事物也具有某种非人格化的心灵性质,既然构成它们的基本粒子具有这种性质,并且它们自身作为一个系统也具有目的性这种抽象的心灵性质。

在此有必要提及所谓的“组合问题”。查默斯(David J. Chalmers)指出:“近年来,关于泛心论的研究掀起一个小高潮,特别是关于组合问题。……然而,公平地说,目前还没有任何已提出的解决方案得到较多支持。”([19], p.180)组合问题可以粗略地表述为:微观事物(如基本粒子)的心灵(或其因素)如何构成人或动物以及其他宏观事物的心灵(或其因素)?换言之:由一些微观意识(micro-consciousnesses)如何构成一个宏观意识(macro-consciousness)?在查默斯和其他诸多学者的眼中,组合问题是当代泛心论所面临的最为棘手的问题。然而,对于系统泛心论而言,组合问题只是一个假问题。因为微观事物和宏观事物分别属于不同的系统,它们都有各自独特的随附二元结构,不仅包含心灵因

素,而且包含物质因素。微观事物与宏观事物之间的关系是子系统与母系统的关系,而不是子系统的心灵因素与母系统的心灵因素之间的关系,因此二者之间不存在组合问题。可以说,组合问题的提问方式根本就是错误的,当然不可能对它拥有恰当的解决方案。

组合问题的一种典型形式是“主体加和问题”(subject summing problem),即:由多个不同的意识主体如何组合成为单一的意识主体?科尔曼(Sam Coleman)等人已经论证,主体加和的观点本身就是不协调的,因而基于主体加和的泛心论是不成立的。([1], § 4.3)笔者赞同这种说法。据查默斯等人的考察,组合问题来源于詹姆斯,并且被他给以否定的回答。([19], p.179)在笔者看来,詹姆斯出于系统一元论的立场对组合问题的这种反应不仅是合情合理的,而且是在预料之中的。

戈夫等人谈道:“虽然历史上有一些泛认知论(pancognitivism)的捍卫者,但在当代分析哲学中被严肃对待的只是泛心论中的泛经验论(panexperientialism)。”([1], § 2.1)泛认知论和泛经验论也可分别叫做“认知泛心论”和“经验泛心论”。戈夫等人在接受经验泛心论的同时摈弃了认知泛心论,他们的主张可以看作经验泛心论和非认知泛心论的结合。笔者赞成戈夫等人摈弃认知泛心论的做法,但对他们所接受的经验泛心论表示怀疑。例如,罗素所强调的亲知也是一种经验,说基本粒子具有亲知的因素是不妥的,因为“他心问题”已经使他人是否具有心灵(包括亲知)成为问题,遑论基本粒子是否具有亲知。即使通过类比推理,也不能从人和基本粒子都是系统而推出:基本粒子像人一样具有经验。

总之,在当代泛心论研究中,虽然泛心论与非泛心论的结合以不同方式被多数人接受,但在表述上尚欠明确,不乏含糊之处。相比之下,系统泛心论与非人格泛心论的结合更为清晰,因而更为可取。

[参考文献]

[1] Goff, P., Seager, W., Allen-Hermanson, S.

“Panpsychism”[EB/OL]. Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>. 2022-05-13.

[2] 沃纳·海森堡. 物理学与哲学[M]. 范岱年译, 北京: 商务印书馆, 1981.

[3] 约翰·波尔金霍恩. 量子理论[M]. 张用友、何玉红译, 南京: 译林出版社, 2015.

[4] 尼尔斯·玻尔. 知识的统一性[A], 戈革: 尼尔斯·玻尔哲学文选[C], 北京: 商务印书馆, 2009, 177-195.

[5] 唐纳德·吉利斯. 概率的哲学理论[M]. 张健丰、陈晓平译, 广州: 中山大学出版社, 2012.

[6] 陈晓平. 贝叶斯方法与科学合理性——对休谟问题的思考[M]. 北京: 人民出版社, 2010.

[7] 伯特兰·罗素. 论亲知的性质[A], 伯特兰·罗素: 逻辑与知识[C], 苑莉均译, 北京: 商务印书馆, 1996, 151-210.

[8] 伯特兰·罗素. 心的分析[M]. 贾可春译, 北京: 商务印书馆, 2009.

[9] Hashemi, A. 'How to Understand Russellian Panpsychism'[EB/OL]. Erkenntnis. <https://link.springer.com/article/10.1007/s10670-024-00877-6>. 2024-09-30.

[10] Holman, E. L. 'Panpsychism and the Mind-body Problem in Contemporary Analytic Philosophy'[J]. *Intellectual History Review*, 2024, 34(1): 251-269.

[11] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒译, 北京: 人民出版社, 2004.

[12] 康德. 判断力批判[M]. 邓晓芒译, 北京: 人民出版社, 2002.

[13] 陈晓平. 心灵、语言与实在——对笛卡尔心身问题的思考[M]. 北京: 人民出版社, 2015.

[14] 陈晓平. 随附性的必然性与心身关系——从系统本体论的观点看[J]. *哲学分析*, 2024, (1): 59-73.

[15] Kim, J. *Physicalism, or Something near Enough*[M]. Princeton: Princeton University Press, 2005.

[16] 冯·贝塔朗菲. 一般系统论: 基础、发展和应用[M]. 林康义、魏宏森等译, 北京: 清华大学出版社, 1987.

[17] 史蒂芬·霍金. 十问: 霍金沉思录[M]. 吴忠超译, 长沙: 湖南科学技术出版社, 2019.

[18] Brüntrup, G., Jaskolla, L. *Panpsychism: Contemporary Perspectives*[M]. New York: Oxford University Press, 2017.

[19] Chalmers, D. J. 'The Combination Problem for Panpsychism'[A], Brüntrup, G., Jaskolla, L. (Ed.) *Panpsychism: Contemporary Perspectives*[C], New York: Oxford University Press, 2017, 179-214.

[责任编辑 王巍 谭笑]