

# 第十七届海峡两岸暨港澳地区南北哲学论坛

## 会议综述

2023年12月16日至17日，由北京大学哲学系、复旦大学哲学学院、台湾政治大学哲学系、香港中文大学哲学系、澳门大学哲学系共同主办，北京大学哲学系承办的“第十七届海峡两岸暨港澳地区南北哲学论坛：世界的规范性：在物理与生活之间”在北京大学李兆基人文学苑成功举办。来自五校共35名师生出席了本届论坛。

在本届论坛的开幕式上，北京大学哲学系王彦晶教授首先回顾了论坛的历史。南北哲学论坛由北京大学哲学系和复旦大学哲学学院于2004年发起，台湾政治大学哲学系、香港中文大学哲学系及澳门大学哲学系后来分别加入，由五校哲学系轮流主办。迄今已成功举办了十六届，论坛的影响力也不断扩大，如今已经发展成为海峡两岸暨港澳地区五所学校的年度性高水平哲学论坛。



随后，复旦大学哲学学院林晖教授、台湾政治大学哲学系林远泽教授、香港中文大学哲学系姚治华教授、澳门大学哲学系张颖教授、北京大学哲学系程乐松教授分别致辞。林晖教授回顾了论坛的发展历史，并且强调论坛对于五校学者了

解同侪前沿研究的重要价值，并期待本次论坛能够推进新一代哲学学者的交流，增进相互之间的了解。



林远泽教授强调哲学研究要推动中国文化未来的发展，而这应该作为一个目标去指导我们的研究，且中西哲学比较一直是汉语哲学界比较重视的方向。姚治华教授指出论坛已经成为一个重要的传统，在过去的近二十年中，南北哲学论坛是自己在学术成长的一个非常重要的阶梯。张颖教授表示在十多年前的美国高校中，中国哲学更像是一个为了文化多元性而存在的点缀。对于中国哲学在华语世界中、在世界哲学中应该扮演什么角色，是一个很重要的元哲学的问题。这次论坛可以从不同的视角探索共同的主题，是非常有意义的。

最后，程乐松教授代表北京大学哲学系对于参会学者表示欢迎，并且感谢各兄弟院校哲学院系对于论坛的大力支持。程乐松教授也期待此次论坛取得圆满成功，进一步促进海峡两岸暨港澳地区的深入学术交流。

本次论坛由四个分论坛组成：

## 一、分论坛一

12月16日上午，分论坛一“中西哲学比较”于李兆基人文学苑2号楼B114举行。上午场会议由复旦大学的孙向晨教授主持。

第一位发言的是复旦大学的吴晓明教授。吴晓明教授在报告中探讨了中西哲学的根本差异。他首先指出西方哲学以形而上学为本质，强调了形而上学将超感

性和感性世界分隔、对立，并将真实归于超感性世界的特点。相比之下，中国哲学并非居于形而上学建制之中，其特色在于道器不割、体用不二。



接下来，吴晓明教授探讨了形而上学的基本构架。他详细描述了形而上学支撑的三个重要陈述：首先是超感性世界和感性世界的分割与对立。柏拉图的理念论就明确指出这种分离，这在洞穴比喻中得到最明显的体现；其次是真理或实在仅存在于超感性世界。即将真实归于超感性世界，感性世界则被视为不真实的影子；最后是形而上学中真与不真、现实与不现实的归属。这决定了两个世界的分割和对立。这种基本建制设定了超感性世界和感性世界的明确边界，将真理和存在的本质归属于前者，将感性世界中的个别事物视作理念的模仿。该理念在古典哲学条件下得到强调，在形而上学框架内突显。而这种架构对于评价中国哲学是否属于形而上学范畴至关重要，提供了客观评估哲学是否符合形而上学构架的判断尺度。

进一步，吴晓明教授对中国哲学是否属于形而上学范畴做出说明。他强调中国哲学不处于形而上学之内，而是在其外部，突出了“道器不割，体用不二”的特质。中国哲学能够区分超越与世俗、道与器，强调它们的统一而不是形而上学所建立的对立。吴教授引用了海德格尔的观点，突显东亚思想对“区分本身”及其对象与西方形而上学概念的根本区别。这种“道器不割”或“体用不二”的基本建制贯穿中国哲学发展，孟子、庄子等哲学家的思想体现了中国哲学在宇宙、人生、治化等方面的一贯理念。吴教授总结指出，中西哲学的根本差异需要深入

基本建制进行辨析，初步结论是西方哲学是形而上学的实质，而中国哲学则始终在形而上学之外。这次报告为此提供了初步阐述，而更全面的探讨仍在进行之中。

在评议环节，澳门大学的张颖教授就吴晓明教授的报告提出问题。认为中国哲学更多地是找到在形而上与形而下的“中”。吴晓明教授报告中使用的“之外”概念好像并不恰当。北京大学程乐松教授认为吴晓明教授在“建制”与“学”两个问题上做了很重要的说明，但在出发点的建制的预设上是需要商榷的。

随后，吴晓明教授回应了上述两位老师的问题。对于张颖的问题，“之中”“中间”的说法是在形而上、形而下的结构中探讨中国哲学的问题。而中国哲学是超越这种结构的，在此意义上是“之外”的。对于程乐松的问题，吴晓明指出，预设反思到一定程度是不可避免的，如果继续深入还需要一种工具，比如谢林的神话哲学。但神话哲学与中国轴心期之前的情况还是有一定距离，因此我们只能把轴心期之前的都看成是差不多的。

第二位发言人为台湾政治大学哲学系的林远泽教授，主题为“团结概念的结构转型——论黑格尔的伦理学说与儒家礼治国理念的重建”。



林远泽教授首先从比较哲学的视角论述儒学在21世纪的定位。从共同体的团结的角度，儒家人伦常道可与西方民主法治进行对比。儒学可以定义为：尝试以人伦常道建构礼治社会的实践哲学。人伦作为人际之间的道德有三项特殊的道德性质：（1）情感先在性（2）无可取代的个人特殊性（3）非对等性关系。以上几点都蕴含在儒家的人伦思想之中。

林远泽指出，儒家伦常的启蒙辩证具有深刻的内涵。从礼以别异确立不对等的尊卑关系开始，外在规范性的礼乐体现了三纲五常的人伦观。而内在道德性的基础以仁义为核心，统治正当性奠基于仁者爱人、义者宜人的角色道德。在原本人伦区分人与禽兽的基础上，中国文化发展出三纲五常的理念，既分亲疏正义对待又别贵贱，强调礼乐与理性自然法之间的关系。与中国文化不同，西方的道德伦理从人格或法人的概念开始，由此而有了理性自然法与自律道德。可以发现，中国文化发展的弊病在于对权利平等、礼乐与理性自然法之间的纠结，由此导致了威权政治的出现。而西方现代性通过理性的合理化，建构了资本主义市场经济和官僚科层制的国家统治，实现了启蒙运动所倡导的自由与平等理念。然而，对于现代社会全盘西化的模式是否值得支持，仍是一个值得深思的问题。

接下来，林远泽教授分析了西方现代性之启蒙辩证的危机。在现代生活中，系统运作的自发性逐渐取代了个人实践理性的自主性。法律规范着经济和政治生活，成为人们在社会中遵守的主要规范。因此，道德在公共政治生活中被边缘化，成为个人信念。这导致了道德的私有化和实证法的去道德化现象，使得个人实践理性显得无力。因此，在规范社会生活的法律和政治系统中，人的行为几乎完全受制于系统，由此带来“自由是否可能”的问题。理性自然法主张的个人自由似乎使人仍然局限于恣意的主观性中，而自律道德一旦脱离了在生活世界中的历史脉络，便会面临无法应用或缺乏实践动机的困境。这两者似乎都无法克服启蒙的辩证，给我们留下了一个复杂而深刻的思考空间。

之后，林远泽探讨了黑格尔的《法哲学原理》与儒家思想之间的联系。孔子的礼治理念（以及儒家讨论外王的政治哲学观点）实与黑格尔的法哲学强调家庭、市民社会与国家的伦理生活，有着极其相似的构想。他们显然都同样认为，若要使每个人都能过上有人格尊严的正当生活，那么就需扬弃抽象法与道德性的观点，而在礼治的伦理生活中，使人能认知到个人的普遍性本质，并从而达到自由的真正实现。

在评议环节，澳门大学的张颖教授向林远泽教授提问。英美的整个政治经济学更多基于亚当·斯密与休谟，而不是黑格尔，怎么看待这种不同？另外，黑格尔的理论有可能导致国家主义的强制性。

林远泽对上述问题作出回应。黑格尔在约拿时期研究的就是亚当·斯密的政治经济学，但他发现资本主义不是只靠私利的追求就能实现，背后还是有法律等制度

的约束。黑格尔其实是可以被视为自由主义者的。将黑格尔视为国家主义还是冷战时期的思维，当代的研究可以不这么看。

12月16日下午场会议由北京大学哲学系韩水法教授主持。



第三位发言人为香港中文大学的梁家荣教授，发言主题为《真理与在场：胡塞尔与笛卡尔的真理》。



梁家荣认为，对于胡塞尔来说，现象学与其说是“克服”不如说“完成”了现代哲学自笛卡尔以来所欲达成但一直未能达成的目标，胡塞尔与笛卡尔两人的“真理”概念显示出胡塞尔对笛卡尔的继承。梁家荣指出，在胡塞尔的《逻辑研究》的《第六研究》第五章中，有三个概念最为关键：充实、相即与明见。胡塞尔首先通过对充实增长和最终的充实的讨论引入“相即”的概念来界定真理并进而界定“明见”。梁家荣指出，“明见”概念应当按照德语“Evidenz”而非英语“evidence”来理解，指“看到或显示某事为如此”，可以说evidence指证据而evidenz指见证，在严格意义下指最终的、最完满的充实综合行为，真理就是明见行为之所见。胡塞尔进一步区分了真理的四种意义：（一）被意指之物与被

给予之物本身之间的完全一致；（二）绝对相即本身之观念；（三）在充实综合行为中透过提供充盈的直观而“被给予的对象”（四）意向之正确性。接下来，梁家荣分析了笛卡尔对真理的理解，“真理”在笛卡尔的论述中至少可区分出三个不同意义：（I）“存在”；（II）“思想与对象之吻合”；（III）“真的思想”、特别是“真的判断”。在这个基础上，梁家荣认为笛卡尔与胡塞尔对“真理”理解上存在一致性：分别为（一）&（II）、（三）&（I）、（四）&（III），而两位哲学家最独特的关系应当是在最具特色的“清楚性与分明性”与真理的关系中。笛卡尔在《第三沉思》中提出清楚的和分明的知觉足以用为真理之判断，而胡塞尔在《逻辑研究》第二卷引论第1节中认为“清楚性与分明性”视为最基础的认识论批判功能，并进一步认为通过向“相即充实”的直观的回复使纯粹的认识形式和规律提升到清楚性与分明性，进而使“概念表现”获得其“清楚性与分明性”，以证实自己是“正确的”、“现实”可行的，因此对胡塞尔来说“清楚性与分明性”与真理的关系得到彰显。梁家荣认为，胡塞尔对“充盈”的强调与笛卡尔对“清楚性与分明性”的强调都出自同一个深层理由：唯有对象是当下在场、亦即在我们现前的时候，我们才能经验到真理，因此，二者其实都是对在场者之追求，是对在场者的不同现象学描述。梁家荣指出，对于笛卡尔和胡塞尔来说，在场者都是在直观中显现自身的，对笛卡尔而言，一切知识最终都必须以当前显现于我们之观察中的东西为基础，对胡塞尔而言，真理也必然是我们所直接观察到或见证到的东西。



第四位发言人为复旦大学的孙向晨教授，发言主题为《亲亲的世界：在此在与公众世界之间》。孙向晨指出，海德格尔对于此在的共在结构的刻画中存在着一个张力：一方面强调此在的自我性、本真性，另一方面强调他者、社会性、共在作为必然的环节、沉沦的形态，个人性受他人性的支配甚至剥夺。孙向晨认为，这里所缺失的即是亲亲世界的维度：人作为一个存在的生存不仅是在世界之中，同时还在“世代”之中。中国思想传统的“其来有之”、“身体发肤受之父母”代表着被抛性所遮盖的另外一面：世代性的结构揭示了此在之所由出的世界并非逃避的场所，而是原初性的、世代性的、最小化的共在结构。在这个意义上，与上手性工具背后的他人不同，亲亲之下的共在的结构不是中立性、工具性的面向，而首先是一种关切性，他人并非无关紧要的关系，而首先是父母的唯一的关系。孙向晨指出，亲亲世界所提供的是与冰冷的公共世界不同的、具有关怀的本真性的共在结构，这为解决海德格尔的此在即现代性的个体的问题提供了支点与运动方向，其有三个维度：第一，海德格尔使用本身是无原则性内容的“天命”、“良知”概念从非本真状态唤回本真状态，这可由亲亲作为生存结构的基本面相下的“良知良人”、“四端”进行补充；第二，海德格尔使用“闲言”、“好奇”、“两可”刻画公共世界的无面目、无根据，而公共世界的结构的内容的另一面即亲亲世界、世代性带来的继承性，恰恰是此在生存的根据的来源，给予了其相互关心的、非功利化的环节，形成了一种超越于计算与功利的生存方式的原则与方向；第三，海德格尔突破了启蒙对主体性自由、自律、自足的理解，勾勒出成为自我驱动的力量的人的缺失性，在纳入亲亲世界之后，这一缺失性并非天然性的缺失，而是母子抱持的互相关联的整体性与作为个体的断裂产生的缺失，因此，解决方式不是寻求上帝、神的救赎，而是回到赤子的状态。





第五位发言人为澳门大学的张颖教授，发言主题为《为何关注比较哲学？》（Comparative Philosophy: Why Bother?）。张颖首先指出，过去存在着一种对比较哲学的怀疑观点，因此仍需要讨论比较哲学作为单独的子学科的正当性。张颖认为，需要区分“比较的哲学”（philosophy of comparison）与“比较哲学”（comparative philosophy），前者考虑比较作为一种广泛应用于各个学科中的方法，例如统一哲学传统中不同哲学家的比较，而后者，例如中国哲学与西方哲学的比较，不仅是进行解释，而且是通过比较来建立一种参照系，这更接近一种元哲学（meta-philosophy），关系到我们如何定义某一哲学传统并使其保持开放性。接下来，张颖回顾了中国思想传统中的比较与沟通：在佛教思想的传入中，三论宗最早使用“格义”与“配说”的方法，如以道家的“空”来解释佛教的“空”，但是在一定程度上掩盖了思想的原始意义；而玄奘后来反对这种方法，主张通过造字、音译翻译佛经，这导致了阅读和理解的困难。张颖进一步以“印度佛教在中国”（Buddhism in China）与“中国化的佛教”（Chinese Buddhism）为例，提出应当注意两种面对比较哲学的方法，同时关注二者的贡献。接下来，张颖以中国哲学中“心”的概念与Correlative Thinking的复杂性、西方学界对道家思想的选取性接受为例，指出应当尽量避免基于某一哲学传统的观点和偏好简单地理想化其他哲学传统的思想，保持比较研究的严肃性以促进对双方哲学的理解。



第六位发言人为复旦大学的丁耘教授，发言主题为《情感与力量——从贺麟与张祥龙的斯宾诺莎解释出发》。丁耘指出，在当代中国学界的斯宾诺莎复兴中一个重要的问题是如何融合力量、情感角度与实体、因果角度，在这个问题上，取道国内学者贺麟与张祥龙对斯宾诺莎的直觉学说的关注，有助于切入斯宾诺莎哲学的核心论题并解决这一问题。丁耘认为，贺麟哲学的出发点是以直觉调和朱陆，贯通“宋儒的思想方法”，最终融合“逻辑的心”即“性”与主体意义上的心；张祥龙试图将直觉概念当作全面判摄中西印三大传统的准绳之一。丁耘认为，贺麟以“向外体认的直觉”、“向内反省的直觉”、“支持心性统一的直觉”三种“直觉”为贯穿线索，基于四点洞见确定了一个全面解释整个宋明理学的框架：

1. 反对用洛克式的“天赋观念”解释象山所谓“本心”，认为后者更近乎康德的道德律，狭义的“心学”运用的是一种“向内反省本心的直觉法”；
2. 用“以物观物”的斯宾诺莎式直觉法，或者“向外透视体认的直觉法”来解释朱子；
3. 主张逻辑意义上的心，就是本质、本性，因而可以将作为唯性论的朱子哲学也解释为一种唯心论；
4. 主张心与性不能相离，理想的、超验的精神原则同时就是主体。

而张祥龙对直觉的提法更加微妙，基本只出现在他哲学的开端和终结处，在张祥龙生前审订的最后著作中，“直觉”以“直观”的名义回归，非但吸收了“形式指引”、“感通”、“时机化”等概念的精义，而且作为衡量各大哲学传统的“真知”标准之一占据中心位置，是一种关乎终极实在的非概念性真知。丁耘认为，张祥龙最后的直觉学说是斯宾诺莎哲学基本难题的极好引导，在斯宾诺莎那里，直觉确实关乎“终极实在”，而不仅仅是胡塞尔式的共相，用“观念思维”与“感通”可以两面夹击，逼出斯宾诺莎直觉学说的真正底蕴，看它是如何

从情感出发而又远离“时机化”的。丁耘认为，问题在于对于斯宾诺莎哲学中力量与情感的关系，贺麟与张祥龙都没有给予足够的重视，重视情感与力量的当代斯宾诺莎解释主流，又把本质与直觉抛在脑后，应当选取一种合题式方法：从斯宾诺莎的直觉与本质学说出发，考察情感与力量学说的真正意蕴。从张祥龙的全部哲学中可以推断，他的直觉学说只能从情感出发，其实指示了这样一条道路：从“感通”和“起兴”去把握本己个别身心与他物的真正的力量关系、气化关系；贺麟的正确之处在于肯定或预示了理学传统对斯宾诺莎学说的亲和性。丁耘认为，通过直觉认识到的并非某一个特定的天理，而是包含了一切实在性的力量，也就是具理的一气，两位先哲提供了从气论出发在当代斯宾诺莎研究中再发现直觉学说的契机，这必将为斯宾诺莎的当代复兴贡献来自中国哲学的力量。

## 二、分论坛二

12月16日上午，分论坛二“心灵哲学：经验、意识与认知”于李兆基人文学院2号楼B112举行。当天共有五位教授发言，其中香港中文大学的张寄冀教授、北京师范大学的唐热风教授、香港中文大学的钟磊教授于上午发言，香港中文大学的姚治华教授、复旦大学的刘闯教授于下午发言，上午场会议主持人为香港中文大学的张寄冀教授。



第一位发言人是北京师范大学的唐热风教授，报告的主题是“经验既是信念性的又是关系性的”（Experience: both doxastic & relational）。唐教授的报告从经验信念论开始，即认为经验是关于世界的信念。在这里相信即是将某物认知为某物或某种样子。根据经验信念论，拥有某个经验意味着将所经验的东西，无论是物理对象、实际场景还是幻像，认知为某物或某种样子，无论是否正确。她接着指出信念论和朴素实在论的观点是相契合的，正如我们在普瑞查德（H. A. Prichard）和斯特劳森（P. F. Strawson）等经典朴素实在论者那里所看到的那样。有意思的是，当代朴素实在论者否认经验是信念。唐教授认为当代朴素实在论实际上是走上了歧路，她认为朴素实在论的正确性正在于经验是信念。在具体的论证过程中，她首先改进安斯康姆（Anscombe）对于经验意向性的理解，提出信念论的关系论。根据信念论的关系论，经验之所以有意向性，是因为它是关系性的；而它之所以是关系性的，是因为它是信念性的。这意味着经验既是信念性的又是关系性的。作为朴素实在论的经典形式，斯特劳森的真正常识实在论认为感知判断不是对感性经验所呈现的东西进行解释，而是包含于感知经验本身。她在此基础上发展了信念论的朴素实在论。她接着论证信念对于感知是必要的。首先，看见意味着相信。一个人之所以能够看到整个物体，而不是物体表面的一部分，是因为她认为自己看到的是整个物体，而不仅仅是其表面的有限部分。其次，错觉的产生也是因为经验中包含错误信念。最后，信念论使我们看到，知觉经验大致上是可靠的。她进而批评了析取主义的朴素实在论，指出其对错幻问题的不成功回应。她认为信念论的朴素实在论能够成功地回应错幻问题，从而为朴素实在论提供合理的辩护。



第二位发言的是香港中文大学的钟磊教授，报告的主题是“心智知识与心智因果关系”（Mental Knowledge and Mental Causation）。副现象论认为心智状态是由物理状态引起的，但本身并不引起任何事物，只有物理状态才能发挥真正的因果作用，钟教授由此处入手，认为副现象论的观点威胁着主体性和知识，他通过修改知识因果条件的方式来论证各种类型的心智知识都需要心智因果关系。古德曼（Goldman）曾经提出过两种知识的因果条件：[C1]仅当S对p的信念是由p引起时，S才知道p；[C2]仅当p与S对p的信念之间存在因果关系时，S才知道p。但是这两者都面临着无法说明的反例，钟教授提出[C3]仅当（i）S对p的信念是由p引起的；或者（ii）S对p的信念是由S对q的信念引起的，而S对q的信念是由q引起的时，S才知道p。C3能够适应对C1和C2的反例、排除满足C2的非法情况，而根据C3，心智知识需要心智因果关系。紧接着他探讨了数学知识需要是否必然数学因果关系，相比于否认数学知识和捍卫数学因果关系，他倾向于对C3进行适当的修改来回应这一问题。在考虑知识时需要引入敏感性，它要求信念对事实的变化敏感，对这种敏感性第一个回应是与反事实条件相互关联，反事实条件提供了评估不同可能情况的框架，以便进行准确的理解；第二个回应是在考虑信念的敏感性时，需要在核心实现者和总体实现者之间做出区分，由于后者包括一些额外的背景条件，不直接适用于因果关系。最后他谈到了现象知识的特殊性，主张我们对于现象体验的认知可以是直接的、非推理的，并且这种认知并不一定

需要体验引发对于体验的信念，而是可以通过“熟知”这一概念来进行非因果的证明。熟知是直接认知的一种形式，涉及到排除一切怀疑的可能性。他通过引入“必然性”概念提出了两种可能的解释：一是从认知的角度区分现象看似(Phenomenal seeming)与知识看似(epistemic seeming)的区别以及经验、熟知和信念的层次划分来否认必然性；二是提出即使因果关系是可变的，在特定条件下导致某个事件的因果关系在所有可能的情况中都是必然的，从而调和因果关系和必然性两个概念，进而为现象的信念和现象的经验之间的关系提供了一种可能的解释。

16日下午的会议由首都师范大学的叶峰教授主持。



第三位发言的是香港中文大学的姚治华教授，报告主题为“超越自我表征主义：一种新陈那主义的意识理论”（Beyond Self-Representationalism: A Neo-Dignāgīan Theory of Consciousness）。



首先，姚治华介绍了关于意识的自我表征理论。这种理论认为一个心理状态是有意识的，当且仅当它能够以正确的方式表征自身，并且将现象意识划分为两个方面：一方面是强调其表征一定环境特征的定性特征（如“看到蓝天”），另一方面是其表征自身的主观特征（如“体验看到蓝天的感觉”）。姚治华在报告中借助这一理论以及进一步的解读建构主要回答了两个问题。其一，内在觉知是如何可能的。姚治华认为，当一个心理状态M2表征一个一阶心理状态M1时，这一表征关系不仅使M1成为有意识的心理状态，还确定了M2作为一种内在觉知，这种觉知在性质上虽然是与M1类似的心理状态，但在内容上更加丰富，包括了主体对M1的认知。姚治华进一步提出“方面的积累”（accumulation of aspects）理论，认为意识中定性特征始终处于最底层，而主观特征可以随着内在觉知或在此基础上的内省逐级叠加，符合自我表征主义理论中意识的关键性质。这样的理论可以克服单独借助定性特征或主观特征理解意识产生的两难困境，也为先前学者不得不将这两个方面折叠为一个方面的困难给出了诊断。其二，内在觉知是不是有意识的。姚治华区分了意识的强意义与弱意义。强意义中的意识是中央的，反思的、主题的意识；弱意义中的意识是而弱意义是边缘的、前反思的、非主题的意识。姚治华认为，最为基础的指向世界的心理状态（即M1）是无意识的，但可以随着对其的内在觉知而变得有意识。内在觉知（即M2）只在弱意义上是有意识的，但也可以通过进一步的内省成为强意义上有意识的心理状态。意识的程度可

以随着主观特征的累加而逐渐增强，而与此同时定性特征的意识保持不变。作为总结，姚治华指出层次的积累理论是以佛教认识论传统为根基的，其建立者陈那对于意识的二元划分、层次积累、记忆问题等都有叙述，而自己的理论应称为新陈那理论，是对陈那理论的重新解释与反思。



第四位发言的是复旦大学的刘阎教授，报告主题为“双系统心理学和贝叶斯大脑”（Two-System Psychology and Bayesian Brain）。刘阎提到现有“因果空间”与“理性空间”的区分并不能完全地解释认知活动。“因果空间”是认知活动对应的物理因果作用，因此不能够解释概念、推理等认知内容；而“理性空间”虽然可以使我们从不同的心理状态到达真信念，但面临盖梯尔问题等认识论困境导致的认识论鸿沟。为此，刘阎提出在因果空间和理性空间之间应有“自然空间”，这是一种在动物认知建构中介于高级理性与单纯物理因果之间的，基于自然的认识方式，包括感知知识、低阶认知、默会知识等。刘阎进一步区分了两种知识：知识I对应自然空间，是人类与动物共同具有的知识形式，包括经无意识获取或加工的大概为真的信念；知识II对应理性空间，是传统中哲学通常认定为知识的知识形式，即真的命题信念。作为自然空间的理论来源，刘阎详细地介绍了卡尼曼（Kahneman）的快慢认知理论对第一系统和第二系统的基本区分以及各自的典型特征，和贝叶斯大脑的基本理论。对于快慢认知理论，自然空间可以大致对应于主要依赖自动、快速加工的第一系统，而自然空间的知识也具有通常归结于第一系统加工的典型特征。对于贝叶斯大脑，刘阎也认为以最小自由能为原理，依赖贝叶斯定律进行推理、检验、最小化误差的贝叶斯大脑也能够理想地



说明自然空间的运行逻辑。因此，刘闯总结道，理性不是通达认知真理的唯一方式，自然空间为认识论鸿沟搭建了一座“自然之桥”作为通达知识的另一条路径，代表了人类不同于理性或本能的认知功能，其中贝叶斯法则在人类大脑中的运用也进一步为人类的知识确立了自然化的规范性。

报告结束之后，学者们就“心灵哲学：经验、意识与认知”的会议主题展开自由讨论。刘闯教授进一步就报告主题与在场的学者们充分交换意见，提到贝叶斯大脑理论中包括一个“马尔科夫毯”，其相对于头骨对大脑物理保护而言，能够在认知上为大脑提供功能上的保护，使大脑可以自如地、低能量地完成认知任务。马尔科夫毯在理论上源于马尔科夫的因果链理论，强调当一些认知过程被马尔科夫毯保护时，这些相关的神经结构能够在功能的意义上与外界的因果变化产生一定独立关系，这种独立关系能够屏蔽冗余信息，具有进化上的合理性。此外，刘闯也进一步澄清了报告中个别概念的具体含义，讨论了ChatGPT的信念、关于心理的消去主义立场等。伴随着讨论的进展，话题过渡到了哲学与具体科学，尤其是心灵哲学与神经科学之间的关系问题。各位教授都认为哲学工作者了解科学、利用科学对于哲学的发展十分重要，也提到哲学对于科学在特定时期的革命性进展起到了重要作用，而哲学的立场与反思也不会由于经验证据被轻易取代。此外，唐热风也针对动物信念与认知能力，及其与人类婴儿的对比交流了看法，认为传统哲学中对“信念”的理解更侧重于认知能力，因此动物能在一定程度上具备信念以及思考的能力，但无法像人类婴儿一样具有使用语言、概念进行思考的潜能。自由讨论环节在热烈而融洽地交流中走向尾声。

### 三、分论坛三

12月17日上午，分论坛三“知识与思想形态”在北京大学李兆基人文学苑2号楼B114会议室举行。上午共有两位教授发言，分别为北京大学的郑开教授以及台湾政治大学的王华教授。上午场会议由北京大学的王鑫长聘副教授主持。



首位发言是北京大学的郑开教授，报告主题为“类与无穷：早期哲学史若干片段新释”。郑开教授的报告主要探讨早期中国哲学史中“类”的概念及“类”与秩序之间的关系。郑教授认为，“类”与秩序尤为重要，自然世界本为混沌，“类”通过语言的媒介，将原始黑暗、混沌的一切浮现，如果没有分类及逻辑秩序的条理，只通过方法无法把握物理世界的规律，人类的符号将毫无意义；明确时空的秩序，本身就可以当作认识世界、认识自我的规律。探讨如果仅从分类出发，并不是看到思想史的现象，最重要的是理清分类和秩序之间的关系。



首先，郑教授将早期中国思想史中“类”的观念梳理。“类”的观念源远流长，《易传》载：“方以类聚，物以群分”。早期思想世界中的“类”源于“族

类”，“族”指的是早期的氏族、部落，早期的人性思想以“族类”为单位，并不指抽象的人性，符合古代史料中的“同姓”概念，且折射了建构于其中的社会结构。诸如，《左传》：“非我族类，其心必异”、“神不歆非类，民不祀非族”；充分表明“族”的重要性，这种思想与涂尔干、莫斯等的历史哲学观念中“原始分类”的思想类似，即原始社会的社会组织形式存在于社会的结构之中。进而，“类”的研究逐渐聚焦于“五行”观念；五行起源于五官，五官不是指五种器官，而指政府的五种部门。早期思想史的分类体系丰富多元，郭店楚简中“五行”、“六德”，周易的六十四卦，说文解字的偏旁部首、说文体系，均蕴含早期的分类体系。

继而，诸子百家哲学进一步深化“类”的内涵，战国中期前后，讲“不知类”是很严重的问题，其中包含“不清楚自己的位置”和“思维混乱”两种含义。荀子对孟子批评“无类”，荀子性恶论中也多谈及于此，使之成为讨论万物（含人伦）秩序和思维方式的重要概念。诸子百家所热衷讨论的“类”“推类”，几乎成为了诸子时期思想世界的基本共识，而儒（孟荀）、墨（《墨经》）和道家（庄子）则淬炼其为哲学概念，例如《齐物论》“类与不类相与为类”（“今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。”）命题，庄子中既讲类又讲不类，又或汉高祖刘邦看不上儿子刘盈，称其“不类我”；陆九渊批评程颐“不类”孔孟；再如荀子批评孟子“甚僻违而无类”，表明“类”不只是根据事物外部的形态相似或相同进行分类，还说明内在特征，这均反映了战国中期以来的哲学思考的深化与开展。郑教授还提到儒家所称的“圣人”、道家所说的“道”皆“出类拔萃”，亦即不与万物百姓为类。

最后，郑教授认为早期哲学史如何思考和表达无穷、无限是个非常耐人寻味的问题。例如庄子“万化无极”“道未始有封”“万物始卒若环”“游乎无穷”“入于无穷窈冥之门”诸命题，展示了其多元深入的思考。我们所说的一般意义的“类”是针对宇宙间天地间的万事万物，均可以用“类”的思考去把握，但庄子的诸多命题表明，事物具有“开始”与“存在”之意，现象中存在一切事物都是有始有终，可以归为“类”，可是道，无始无终。王弼用“万物万形，其归一也，何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。”这段话去解释老子中的“道”——“道生一，一生二，二生三，三生万物”，可见王弼认为“道”“无”“一”是相同的，这个看

不见的“无”“道”是产生天地万物的总根源。这也说明道“终则有始，始终之间”，能将宇宙万物形成一个有始有终的整体，可以匹配一切，也可以自我匹配，可以“类”也可以“不类”，是一种更大的“类”。可见庄子哲学所提供的精神世界比我们面对的广袤、无限的宇宙，更加深邃、更有意义。



第二位发言人为台湾政治大学的王华教授，报告主题为“类思维与《荀子》中的道德判断”。王华教授首先阐述“类思维”的含义，“类思维”是包含了使用譬喻说明事物促进理解、依靠类比、类推作出判断或作出分类等面向，皆是以“相似性”“关联性”为基础作为各种事物间的连结，并借此从已知外推以建构或拓展知识、导引行动的思考方式。在先秦思想中，关于“类”的思维可见于思想内容中的存有面向。例如，李约瑟指出中国宇宙观的“有机体论”；黄俊杰从比较文化史视野出发，认为中国思维方式之特质在于“联系性思维方式”。黄俊杰“联系性思维方式”基本主张在于：宇宙的事物都具有同质性，因此可以互相感应或类推；并且，宇宙中的部分与部分之间，以及部分与全体之间，均是有机而互相渗透交互影响的关系。另一方面，先秦思想中“类思维方式”也可见于根据思考对象间之相似性或关联性，使用譬喻、类比、或举例阐释来引导思考与感受，进行分类与推断、说明、论证等等知识工作。关于这个面向，学界有关于汉字结构与语法逻辑、类比思维之逻辑性、以及“类思维方式”与“气化宇宙论”、“感应思想”的关联性均作了精彩的论述。

紧接着，王教授结合两项相关重要研究成果——Slingerland 2005 和 2011 引用当代认知科学与认知语言学研究对《孟子》中对譬喻使用的解读，以及 Lloyd

2015 将先秦儒家思想中类比与形象使用对比于古希思维方式的研究，探讨譬喻、类比等思维活动与当代认知发展理论的关系。并根据这些对“类思维”知识活动在先秦思想表现的探讨，结合《荀子》中对道德之智与道德判断重要说法的讨论，发展《荀子》中关于“推类”的初步理解。对“类思维方式”的意义与重要性的掌握，为我们对道德知识的属性与内涵的理解带来启发，让我们更加理解《荀子》中“礼”在道德知识成与道德判断活动中扮演的角色与重要性，这对当代道德知识研究也有重要启发。

12月17日下午，分论坛三“知识与思想形态”由北京大学的邢滔滔教授主持。



首先，来自中国科学院哲学研究所的张立英教授做了题为“类比与隐喻的区别：一种基于分类的解释框架”的汇报。张立英指出，作为非演绎推理的类比推理虽然无法像演绎推理那般找到保真性的逻辑规律，但逻辑学同样关注作为非演绎推理的类比和类比推理的认知机制，以及对类比推理的评估等问题。



张立英认为通行逻辑教科书中对类比和类比推理的定义与刻画无法区分类比与隐喻。源自西方的类比（**Analogy**）理论研究的重点在于比较和相似关系。可比较的东西有很多种，如性质、关系、比例、结构、图形、数值等，而逻辑学处理的比较主要包括抽象成个体和有序组的比较、带结构的比较、映射以及相似关系等，对于因果、相关性等问题还需要比较之外的一些探讨。类比包含分类和比较。“类”在中国古代经典文献当中是非常重要的概念，中式类比一般先根据一定原则进行分类，再依据“类同理同”的原理进行推理，“以类取，以类予”，同时也意识到了“类不可必推”。与传统西式类比更多只关注比较相比，中式类比更强调分类以及“同类相比”的原因在于中西知识结构的不同：中国古代一直没有发展出被大家广为接受的分类，而西方在亚里士多德范畴学说的影响下一直具备潜在的默认分类。分类蕴含着分类的观念、标准、以及不同分类带来的丰富性等很多东西，理解这一点有助于我们更好地地区分类比和隐喻。

类比和隐喻的区别主要在于以下几个方面：首先，隐喻总是包含着比较。第二，从传统修辞学角度而言，隐喻是对词语的一种诗意或修辞学上的使用，是一种与字面用法相反的比喻用法。从修辞学角度来看，对类比和隐喻的区分预设着生物学的分类；而从逻辑学角度而言，类比是同类相比，隐喻是异类相比。第三，类比和隐喻具有流动性，根据分类标准的不同，同类和异类的界定也相应地有所不同，随着历史发展和科学演进，科学架构下的分类也在不断地演进变化之中。由于分类的多种可能性，类比和隐喻之间的界限并不是绝对的，而是一个不断流

动和进化的过程。最后，不论是同类相比还是异类相比，从逻辑学意义上只是表达了人们区分类比和隐喻的一种直观，但是这种区分并没有揭示隐喻本质的全部。直觉所反映的不是一个隐喻所比较的两个对象之间的共同点少，而是隐喻实际比较的点比较少。作为一种比较，隐喻除了突破同类异类的限制，在异类中看到同类，是一种“聚焦”模式的比较，即“一语中的”。隐喻也是促进认知和分类流动的关键因素。近几十年来在认知领域，类比和隐喻越来越受到重视，如 **Juthe** 在其 2005 年发表的文章中区分了同域类比和异域类比。

逻辑学关注的类比和隐喻研究处理的是各种带结构的比较，目前关于因果、相关性等的研究还缺乏比较之外的一些探讨。以斯坦哈特为代表的学者通过引入可能世界的语义学，使原本在现实世界为假的隐喻句在某些世界中为真，进而隐喻变成可细致研究的对象，但相关思路还是受限于生物学的分类。我们仍需要通过区分类比和隐喻，细化对分类的研究以及对主题相关性的刻画，并意识到类比和隐喻的流动性，在更广的刻画范围内探究因果、相关性、主题等比较之外的类比认知要素。

在评议期间，各位老师就张立英教授的汇报内容展开了热烈的交流和讨论。吴晓明认为中国哲学当中的隐喻、类比具备特殊的生存论性质，更多以一种寓言、影射或“起绰号”式的文学形式出现，能够出人意料地切中要害。将其置入西方范畴论性质的逻辑研究一方面会遇到一些困难，另外一方面也会使我们忽略中国哲学类比、隐喻思想的独特旨趣。

郑开指出，《老子》第二章将六个含有对比关系的特称陈述进行了排比句式的处理，其中“有无相生”与另外五组陈述对比有着不同的性质，使得可分类、可穷尽的陈述与不可分类的陈述杂糅在一起。此外中国哲学经典当中还有其他许多将因果关系与非因果关系、恒常与非常的存在等在西方哲学看来属于两个对立类的事物放在一个更大的类当中的表达方式，郑开就逻辑学家如何认识这些现象表达了疑问。张立英对相关问题进行了澄清，指出关于类比和隐喻的研究涉及说理和论证两个领域，而她的汇报内容更多涉及的是论证意义上的类比和隐喻研究，以及一些认知研究。张立英再次强调隐喻是一种聚焦模式，并且肯定了在更广阔的视域下对作为切割式的类以及生成式的类二者的研究，以及中国哲学的特殊性的启发性价值。

王彦晶补充道，从现代汉语的表达形式上来看，隐喻经常和“是”关联在一起，类比则经常和“像”关联在一起，比如“律师是狐狸”这种表达的意图在于使人直观地把握律师的性质，和类比推理有一定的区别。



随后，来自台湾政治大学的马恺之教授进行了以“我们自身的异域风情：以德斯科拉重看华人社会的类思维”为题的汇报。马恺之认为历史、文化是一种能影响现实的真实的存在，哲学家必须关注历史和文化。古代社会存在许多以譬喻和类比形式表达出的相似性关系，近两百年来科学的盛行使得现代人对这种相似性的真实性产生了怀疑，但是在日常经验中，尤其是涉及理解和巧妙地应对新现象时，相似性的识别仍是十分重要的，与科学思维不同的类思维可能使得我们更容易察觉到世界中的多种关联。有学者指出广义的类思维方式在中国传统文化中发挥了特殊作用，比如张东荪就在其《知识与文化》中强调东西方思维方式的根本差异，并突显中国人的类思维的独特性。但是马恺之认为，任何文化、任何时代都可以找到与类比推论相关的例子，我们不宜片面强调东西方文化的本质主义差异，而应看到两种文化的内在多元性。马恺之旨在借助法国人类学家菲利普·德斯科拉对于类比主义的新探讨模式，在更广阔的范围内思考了人类实践和类思维之间的联系。

在传统中国文化视野下，广义的类思维方式发挥了特殊的作用。美国哲学家安乐哲和郝大维曾就中国人的“关联性思维”的相关特征发表过看法。法国汉学家马赛乐也指出《易经》基于类思维和类比推理的应用，形成了适用于宏观世界和嵌套于其中的微观世界的科学，是传统中国思考事物之间关系及其异同的最重要



的资源。中国哲学史以及宗教史上还有许多经典文献，使用了较为特殊的方式构思同一性和差异性的论述和叙事，用属于特定领域的现象描述属于另一个领域的现象。所以古代中国人的思维方式以类比为思维活动以及论证方式的基础，其推理活动基本上是从一个相似性辨别到另一个相似性的过程。古希腊的亚里士多德也就类比、隐喻、明喻、讽喻、比较等修辞学概念做了比较系统性的检视，区别了基于例子的论证以及基于类似性的论证这两种类比论证。亚里士多德也认识到类思维方式的若干弱点，指出对于诗人不可或缺的譬喻不足以把握事物的核心本质，以达成普遍定义。

需要注意许多古代哲学家的说话方式和修辞学策略。很多例子证明他们的确没有寻求能够连结两个事物或情境的物理学因果关系，反而通常以“非正式和临时的类比”试图说服观众。用比较、譬喻或类比来说服对方是中国古代很重要的有效沟通方式，在马恺之看来，前现代中国甚至东亚的文人都是在德斯科拉所说的类比意义上使用譬喻，旨在发现千变万化的宇宙背后不容置疑的统一性。此外，古代中国世界观的特点还在于主体和客体并非存在二分关系，而是具备连续性。随后马恺之对朱熹的思维方式进行了分析。从朱熹的文本来看，朱熹不只喜欢譬喻，而且善于制造譬喻说服听众。朱熹也曾用类比解释而非展示自然现象，但他还是更多地回到经典文本展开的世界里讨论生活世界的种种现象。

马恺之指出，当代都市人的生活方式和思维方式已经被彻底的现代化了，东亚世界的知识体系也吸收了欧洲伽利略革命的无数结果，这导致当代社会陷入了科学式自然主义的知识生产模式，几乎找不到前现代类思维世界观的残余物。但是从诠释学角度反思古代与现代之间的断裂，我们有理由认为传统的视野不可能完全消失。正如德斯科拉要求我们正视我们自身的异域风情，我们应该用迥异往昔的形式重新理解自己的世界观，对于文化与自然之间的绝对划分进行拆解与重组。为此我们需要注意两点：首先，如果我们想深入地了解前现代中国文化视野的类思维，我们似乎需要放弃或修正我们作为现代人的科学主义信念；第二，我们需要放宽视野，关注无数实践方式培养出的集体的、前反思的非命题式的知识图式，因为只有这些图式才能够使得人类社会能够持续存在。

邢滔滔就古代中国前现代类思维方式对当今实践的参考价值进行了进一步的追问，马恺之认为，从诠释学角度来看，理解过去本身就有助于扩大我们如今

看问题的视野，使我们更清楚地了解自己，为我们更好地书写中国哲学史，处理科学理性与更广义的文化之间的关系提供了重要的思想资源。随后邢滔滔指出，当代有部分人会认为孟子“人性之善也，犹水之就下也”的说法将两种不同性质的事物进行了类比，似乎不具有充分的说服力。对此马愷之认为，从当代知识的论证形式上看孟子的说法的确是可疑的，但是如果将其放在理解自己人生的工夫论的语境当中，孟子的相关表述仍是可理解的。邢滔滔和马愷之还就“类思维”的“类”的英文翻译进行了讨论，最终马愷之认为这一问题要回归中文的具体语境中处理，没有标准答案。

王彦晶认为中国人相对缺乏“knowledge-that”式的命题性知识，更加重视“knowledge-how”式的关于如何行动的知识，并对马愷之所述的非命题知识在中国传统思维、论证和文化中所起到的作用展开了追问。马愷之回应道，某些不依赖于外延语言的知识，如默会知识、直觉、体知等对于先贤对经典文本的理解和生活实践发挥了很重要的作用。此外中国古代虽然更重视非命题的直觉知识，但命题知识和非命题知识在某种程度上仍是可以区别的。例如朱熹在解读经典的过程中也经常借助命题性的逻辑知识论证自己的观点，只不过受到佛、道教的影响，他才更加强调非命题式的直觉和体会。



#### 四、分论坛四

12月17日上午，分论坛四“具体科学的逻辑结构”于李兆基人文学苑 B112 举办。北京大学的陆俏颖助理副教授主持了上午两场报告，并说明了这一分会场主题的用意，希望能以此为中心，促进逻辑和科哲领域相关学者的交流互动。



首位发言的是来自复旦大学的张明君讲师，其报告标题是“演化博弈模型可以解释道德行为的起源吗？——以公平分配的研究为例”。许多演化博弈论的研究者都声称该理论能够解释道德的起源和演化。但道德领域十分宽广，这一宏大的愿景存在着许多争议。本次报告以道德中的分配正义为例，评估演化博弈论的成就、局限和改进方向。



张明君首先介绍了演化博弈论中关于公平分配的“分蛋糕”模型。两人独立提议自己索要蛋糕块数，分得比例即为该轮博弈收益；若索要总数超过蛋糕总数，则双方收益为零。然后，根据收益多寡调整不同策略的人数。平均分配只是众多

纳什均衡之一。多轮博弈后，仍有一定概率趋于不平均分配的均衡。增加蛋糕分割的份数、或增强同策略个体间互动的概率，能增加种群演化到平均分配均衡的概率，但这显得有些特设，不符合现实。于是，有学者引入了空间化博弈这一更自然的假设，即只考虑邻近个体间的博弈，结果发现有很高概率演化为平均分配均衡。在不同学习规则、不同邻接方式下，这一结论保持稳健。但是，这一模型在多大程度上解释了公平分配的起源呢？

一些批评者认为，以上模型刻画了行为但与道德无关。研究者辩称，唯有平均分配能符合最优性——正义意味着不存在更好的选择，以及衡平性——对调接受者位置不影响分配结果。批评者又反驳道，博弈者并非依照这两种原则去行事，对于行为的刻画不能提供规范性。张明君讲师认为，演化博弈模型不是完全无助于解释道德起源。道德是演化中固定下来的惯习，而惯习的进一步道德化来自其他社会过程。还有一些批评者认为，上述模型不足以刻画现实。研究者只讨论了基于成功的学习规则，忽略了基于来源、基于频率的学习。而后两种情形下原结论将不再稳健。稳健性分析让我们能忽略某些具体假设的影响，但演化博弈论的支持者仍需要证明，为什么其余假设对于结果是不可或缺的。人们可能质疑“分蛋糕”博弈在多大程度上符合现实。

最后，张明君讨论了演化博弈论在今后的建模工作中可能的改进方向：其一，模型应以目标为导向，追求更好地表征现实，即人类祖先在资源分配时所面临的真实博弈情境。如果建模者只关心探索构建更精巧的内部结构，而忽略了建模的具体目标，那么将无法解决前面的问题。其二，应促进跨学科知识的结合，吸收考古学、动物学、发展心理学、人类学等多个学科的材料和方法。

在提问环节，刘闯认为分蛋糕博弈过于初始，最后通牒博弈或许能更好地刻画“正义感”。现实中明显存在着不道德，演化博弈论要解释的是道德感而非道德行为。张寄冀进一步指出，在随机挑选提议者的最后通牒博弈中，人们可能更难达成公平分配。张明君回应道，人的一生不是单次博弈，可以用多次博弈后再遗传的方式避免这一困难。陆俏颖从道德实在论出发，担心演化中的道德概念是否会被重新发明。张明君回应道，演化上的稳定保证了道德概念的稳定，并分享了休谟哲学对他的启发。



第二位发言的是来自香港中文大学的张奇冀教授，其报告标题是“因果发现的逻辑：走向观察和实验推断的统一”。本次报告想要批评一个看上去明显的区分：实验中的因果推断建立在干预的基础上，而观察中的因果推断不要求干预。本报告要为两个观点辩护：其一，观察的因果推断同样需要干预，但不一定是观察者去执行干预。其二，伍德沃德将对变量的干预视为外生原因，但更好的做法可能是仅仅视为外生变量。

张奇冀首先介绍了实验中因果发现相关基本概念。随机对照实验是因果推断中的黄金标准，它具有控制混杂因子、提供良定义的概率分布等好处，并且更具说服力。受到实验中因果推断的启发，伍德沃德等人提出了对于因果和解释的干预主义理论：如果某个干预变量  $I$ ，在改变  $X$  的同时改变了  $Y$ ，那么  $X$  与  $Y$  是因果相关的。干预变量  $I$  要满足四个要求：（1） $I$  导致  $X$ ，（2） $I$  不通过  $X$  以外路径导致  $Y$ ，（3）不存在  $X$  以外的  $Z$  同时与  $I$ 、 $Y$  因果相关，（4） $I$  取特定值时阻断其他因素对  $X$  的影响。伍德沃德声称这一理论是去人类中心主义的，不要求人作为干预者，以区别于普莱斯孟席斯等人的因果能动理论。

在观察的因果推断中，学者们提出了基于约束的因果发现方法。这一方法要求两个约束条件：因果马尔科夫条件，即给定某变量的直接因果父节点，则该变量概率独立于更上游的因果。这一条件的逆命题是忠实性条件。研究者先用统计方法检验数据中的条件独立假设，然后用推断出的条件独立陈述寻找满足上述两个约束条件的因果图。例如在一个包含  $A$ 、 $B$ 、 $X$ 、 $Y$  的充分数据集中， $A$  与  $B$

相互独立，且给定  $X$  时  $Y$  独立于  $A$  或  $B$ 。我们根据对撞确定因果图的箭头方向为  $AB$  可能导致  $X$ ， $X$  导致  $Y$ 。 $A$ 、 $B$  与实验中的控制或干预变量十分相似。张寄冀认为，应当放松前述的（1）和（4）， $AB$  均可视为真正的干预变量。 $AB$  可能不是  $X$  的原因而只是相关，但  $AB$  表征了  $X$  的外生于  $Y$  的变化。另外， $AB$  任何一方发挥作用不会阻断另一方的影响，（4）的要求太强了。伍德沃德的新近研究也支持弱化对“干预”的定义。

张寄冀随后介绍了他从信号处理领域的文献中获得的启发。马尔科夫条件有时无法确定因果骨架中的方向，但在一些有噪音的非高斯分布的模型中，存在着确定因果的方向的算法。在信息几何因果推断方法中，“干预下的不变性”被视为过程间的独立性。此类关于独立性的研究方法还有很多。伍德沃德认为，这些独立性提供了存在反事实不变性的证据。但张寄冀指出，这些方法探测到了真实的干预或外生变化。因此，观察中的因果推断同样需要干预或外生变化。观察和实验的区别不在于是否涉及干预或外生变化。

另外，在观察的因果推断方法中，自发的外生变化与被导致的外生变化都能作为干预变量。张寄冀认为，对于干预主义而言，真正重要的不是作为原因之原因的干预变量，而是原因的外生变化。弱化对于“干预”的定义有额外的好处。例如，伍德沃德允许律则上不可能的干预。这样做的一个理由是，有些自发变化会导致其他变化，而干预自发事件是物理上不可能的。如果弱化对于“干预”的定义，把干预视为外生变化，那么我们将无需引入律则上不可能的干预。

在评议环节中，吴东颖提问如果将干预视为外生变化，那么是否还需要保留  $AB$  这样的变量作为干预变量。陆俏颖表达了相似的担忧，新定义是否会让“干预”显得无关紧要，因果关系变得只关乎原因和结果。张寄冀回应道，不能取消干预变量的位置，仍需要干预变量来表征  $X$  的一部分外生变化，只是不要求这部分变化是被该干预变量所导致的。他的意图不是把因果削减到因和果之间的相关性。为了确定外生变化，我们仍然需要找到干预变量。陆俏颖提问实验和观察中的因果推断在何种意义上、在多大程度上得到了统一。张寄冀对此做出澄清，统一意味着两者都只关心外生变化。但实验和观察中干预的力度可能不同，实验中的干预都同时是原因，观察中的干预可以不是原因，两者在因果推断的逻辑上没有区别，但这并不意味着观察和随机试验在认知地位上是等价的。丁一峰担心这一新定

义是否会影响具体案例中的因果推断。假如给定全部真实和反事实的事实，新旧干预概念是否能发现完全相同的因果关系？我们根据什么评价新旧概念的好坏？老师们围绕这一话题展开讨论。张寄冀解释道，他认为旧定义太窄，比如在报告介绍的玩具案例中，我们根据直观认为旧概念未能刻画全部的因果关系，即不满足（1）（4）的 **AB** 也能作为干预变量揭示 **XY** 的因果关系。但是在真实的科学研究中，旧概念的支持者能够针对这一直觉作出修正，辩称 **AB** 暗示着还存在未知的、满足因果的干预变量。所以，改变这一定义不会颠覆既有的科学研究。

17日下午，北京大学的丁一峰助理教授主持了分论坛四下午的两场报告。



首先进行报告的是来自中国科学院哲学研究所的吴东颖讲师，其报告主题为“干预主义和社会科学中的历时因果分析”。吴东颖认为，干预主义不能很好地解释社科研究中的某些历时因果分析实践，即双重差分法(**DD**)和断点回归法(**RD**)。这些实践是重要的，因此他提议修改干预主义因果理论。



伍德沃德声称，研究者在做出因果断言时所承诺的就是干预主义。在社会科学研究中，当研究者无法展开真实实验时，研究者会通过研究设计寻找一些“准实验”，以此来进行因果推断。这说明干预主义已经成为社会科学研究中的方法论之一。伍德沃德认为，社会科学中的工具变量法和断点回归法更加证明了干预主义在社会科学研究中的作用。但是，本报告认为，在评估某些计量经济学实践时，干预主义不是一个适宜的方法论。现有研究已经指出干预主义因果推断在社会科学研究中的若干问题，如不足以揭示社会现象背后的机制、社会结构的复杂易变使得科学家无法进行干预、无法评估模型整体的效度、政策干预实际上在因果推断之后、社会科学中难以找到满足标准的干预变量等等。现有研究尚未注意到两种历时因果推断实践与干预主义之间的冲突。

干预主义因果理论意在非还原地刻画因果关系的本质。粗略地说， $X$  是  $Y$  的原因，当且仅当存在着一个对  $X$  的干预  $I$ ，能在保持  $X$  以外变量不变时改变  $Y$  的值。干预需要满足四个条件，上半场的张寄冀已经做了介绍，这里直接沿用之。与本场报告直接相关的是（2） $I$  不通过  $X$  以外路径导致  $Y$ 。在经济学家安格里斯特和皮施克的《精通计量》一书中，这一假设被称为排他性约束。

双重差分和断点回归使用的是历时数据或面板数据，包括了随时间变化的多种影响。吴东颖分别介绍了来自二位经济学家的双重差分案例和断点回归案例。在双重差分案例中，研究者希望研究酗酒对于地区死亡率的影响。研究者发现，甲地人口死亡率随时间逐年增加。同时自从甲地某年颁布法律降低饮酒年龄后，



其综合死亡率出现明显增加。如果直接估计颁布法律前后的死亡率变化，那么将无法分辨死亡率增加来自于酗酒，还是来自于年份因素。为此，研究者找到与甲地相似的乙地，乙地人口死亡率同样随时间逐年增加，通过对比甲地相比于乙地所额外增加趋势，研究者能够估计出酗酒对于死亡率的影响。干预主义者会把法律颁布视为酗酒影响死亡率的干预变量。但这时，研究者没有控制法律颁布前后两组的时间，死亡率仍在随时间增加。因此，法律颁布同时改变了酗酒和时间，而酗酒和时间同时影响了死亡率。计量经济学家的实践违背了干预主义的要求（2）。

在断点回归案例中，研究者希望估计酗酒对于青年死亡率的影响。研究者发现，随年龄增加，行为风格更养生，死亡率降低。而在 21 岁——最低饮酒年龄附近，青年死亡率出现明显断裂式升高。如果只是估计小于 21 岁青年和大于 21 岁青年的平均死亡率，将无法排除年龄因素的影响，低估酗酒的危害。此时，研究者会选取临近 21 岁的左右两侧数据进行估计，因为在断点附近，死亡率差异主要来自酗酒与否，而非来自年龄差异。这一案例看上去像是随机试验，年龄是否低于 21 岁是随机的，因而酗酒处理组的选择是随机的。但是，断点回归也没有控制年龄通过改变行为对死亡率的影响。年龄既可以通过影响是否得到酗酒处理，进而影响死亡率，也可以通过影响养生行为进而影响死亡率。研究者不可能观察到同一个体在同一时间同时处于处理组和控制组。当研究者对比 21 岁上下的人群死亡率时，固定年龄是不可能的。

两个案例都体现了两个问题：**DD** 和 **RD** 中的干预变量都满足干预主义的要求，计量经济学实践并未遵循干预主义方法论的要求把其他变量控制不变。这些实践在社会科学研究中是常见且重要的，因而反驳了干预主义。吴东颖认为可以通过修正干预主义方法论来解决这些困难。针对问题一，前述要求（2）可以修改为：“在特定假设下”，**I** 不通过 **X** 以外路径导致 **Y**。针对问题二，在 **DD** 和 **RD** 中，共同趋势假设和连续性假设能帮助我们准确估计时间造成的影响。共同趋势意味着能根据乙地数据排除甲地受时间的影响。连续性假设能排除个人在 21 岁时行为风格大变的影响。最后，吴东颖强调了 **DD** 和 **RD** 与普通回归方程之间的差异。

在评议环节，在座老师讨论了因果图中从政策到年龄箭头的含义。吴东颖承认该图示存在误导性，两者之间只满足统计上的相关，而不是因果关系。张寄冀为进一步研究提议，希望能作出沟通潜在结果模型和结构因果模型的工作。



随后，北京大学的钟盛阳助理教授把讨论带入逻辑学的领地，进行了“物理学中的准备过程与检验”的报告。在报告中，钟盛阳重点讨论了量子领域的数学基础。他从一个问题开始，为什么从经典物理的数学模型（实数域上的微分流形）到量子物理的数学模型（复数域上的希尔伯特空间发生了如此大的变化）发生了这么大的变化？他讲述了研究此问题的一般思路，一选取一个比较基本的物理概念；二寻找简单的数结构来建构该概念；三用自然简明的公理来刻画理论中的特征；四证明数学结构表示出的定理满足了这些公理。钟盛阳简要介绍了比较常见的几种物理概念的选取与其所对应的数学结构，而他本人选取了“状态和正交关系”(states and the orthogonality relation)这一物理概念作为研究进路。他从物理学中的准备过程和检验的概念出发，定义其中构造，并添加了从实验实践中抽象出来的关于其结构的公理，最后重构了量子理论的基本框架。而这个重构的框架则可以对偶到复数域上的希尔伯特空间。

报告结束后，在座老师充分交换了意见，并对当下逻辑学与科学哲学的关系进行了热烈的讨论。钟盛阳讲到，从逻辑角度来讲，逻辑学从其他领域吸取了很多养分，逻辑和科哲结合利于逻辑发展，逻辑经常可以作为科学哲学的工具。科

学理论会使用一定数量的定义尽可能清楚的概念，与逻辑学很契合。单看一个科学理论，内部结构都是演绎推理的。逻辑学是很重要的，用逻辑学研究科学理论也是很可能的。但是我们存在困难，困难之一便在于现代的很多科学理论都是定量分析的，但逻辑学倾向于定性分析。

张明君提出，现在很多学科的发展和物理学的发展很不同。很多学科，比如生物学，产生知识的方式与物理是不一样的。比如生物学所涉及到的逻辑就会比物理学少一些。在现实的情况下，逻辑学与科学哲学相去甚远。现在的科学哲学与上世纪的科学哲学也相差很多。这是一个很现实的现象，很难说这是好事还是坏事。

陆俏颖认为，直观上生物学可能更多的是经验知识的罗列，但其实其中也有很多形式化的内容，会涉及到很多逻辑上的模型。所以逻辑学对于生物学的影响也是绝对不能忽视的。但模型并不是完全没有问题的，模型进一步的完善或许有赖于逻辑学的发展。并且另外一个问题，从模型中推导出来的结论在什么意义上算做是一种解释也是有待进一步思考的。

张寄翼表示，现在基础的逻辑已经发展的很好了，对于很多科学学科发展都很充足了。如果科学哲学的一个重要目的是用更加科学的方法来解释哲学问题，逻辑学将是非常有帮助的。

吴东颖思考到，我们是否可以在这么多科学或科学哲学中找出一种“推论规则”。很多推论规则模型是否能找到他们的逻辑规则。科学家已经有很多逻辑形式了，但他们没有掌握所有科学所需要的逻辑形式。

最后，程乐松表达了自己的观点，如果把逻辑当成一种思维规范价值，科学哲学家必须时刻警审视自己对观点的表达。科学最重要的特点在于精确性，不仅是在内容上，还在表达上。在学术的专业与通俗之间，我们要把握好一种平衡。我们对我们研究的问题，更需要关注的是问题潜在的风险，而不仅仅是问题的答案。科学获得了一种不必自证清白的权威，对我们实际生活的情感和思想产生了很大的伤害，而我们在实际的研究中也应当保持一种警惕的态度。



在所有汇报讨论环节结束后，本次论坛顺利闭幕，闭幕式上北京大学哲学系主任程乐松教授指出，建立跨专业的学术共同体是困难的，本次论坛为华人哲学圈提供了一个既通俗又专业的交流机会是十分宝贵的，也是值得我们继续举办下去的。同时程乐松教授对所有参与本次论坛的老师、同学和工作人员致以了诚挚的谢意。

