

“休谟 + 康德 + 笛卡尔”如何可能^{*}

——读《贝叶斯方法与科学合理性——对休谟问题的思考》

陈 波

内容提要 陈晓平教授的《贝叶斯方法与科学合理性——对休谟问题的思考》是一部有分量的学术专著。笔者就下面一系列问题与陈晓平展开商榷：休谟关于因果必然性和自然齐一律的怀疑论证成立吗？休谟确实持有激进的归纳怀疑论吗？可以用康德式的先验哲学去补救休谟哲学，从而对休谟问题做出局部辩护吗？可以用笛卡尔的“我思故我在”去补救康德哲学吗？在信息爆炸的当代，通过构造一套形而上学体系来给这个世界和我们关于这个世界的认知提供某种“整全性”的解释和说明，这种研究哲学的方式还继续有效吗？这些问题汇总为一个大问题——“休谟 + 康德 + 笛卡尔”如何可能？

关 键 词 休谟问题 贝叶斯方法 康德 笛卡尔 陈晓平

引 言

陈晓平教授是一位认真的学者，也是一位实力派学者。他先前出版过《归纳逻辑和归纳悖论》一书（1994年），我读过其主要部分，该书写得很翔实，很清晰，也很有深度，是我获取有关归纳逻辑知识以及探讨相关问题的重要参考书。最近，我读了他的新著《贝叶斯方法与科学合理性——对休谟问题的思考》（2010年，以下简称“陈著”），该书延续了前书的主题和学术风格，是一本很有分量的专著，我认为有如下突出优点：

1. 该书有很扎实的学术内容。首先，该书概述了休谟对因果关系和归纳推理的质疑，认为这种质疑不仅威胁到归纳推理的合理性，而且更一般地威胁到经验科学的合理性；然后，该书考察了

先前对休谟问题的一些非概率式的解答，例如罗素、金岳霖、波普尔等人的方案；再次，该书以贝叶斯方法作为研究纲领，不仅介绍和讨论了贝叶斯归纳逻辑，而且对休谟问题和若干归纳悖论给出了贝叶斯式的解决方案；第四，该书认为，贝叶斯方法对归纳合理性和科学合理性的辩护是一种局部辩护，且必须以某些先验假设作为基础，由此引出对康德先验哲学的考察以及陈晓平自己对康德哲学的改造。最后，作者运用贝叶斯方法和他自己的哲学观点，对分析与综合、还原与突现、反事实条件句与科学定律、迪昂—蒯因问题等有关科学合理性的重大疑难，给出了自己的分析和回答。

2. 该书很有技术含量。传统哲学的主要方法是思辨：哲学家们坐在书桌前的扶手椅里，让思维的翅膀自由驰骋，提出深奥的哲学问题，构造新奇

^{*} 本文系国家社科基金重点项目“描述论和直接指称论之争——回顾、批判与建构”（项目号：12AZX008）和教育部人文社科重点研究基地（北京大学外国哲学研究所）重大项目“对克里普克语言哲学的系统性质疑和对一种新理论的建构”（项目号：11JJD720001）的阶段性成果。

的哲学论证,找出重要的解决方案。当代哲学家仍然主要使用思辨方法,但此外也大量运用各种技术性知识和手段,包括数学、语言学、心理学、神经科学、物理学、化学、生物学、天文学等等的专门知识,特别是逻辑学的专门知识,例如一阶逻辑、高阶逻辑、模态逻辑、认知逻辑、可能世界语义学、反事实条件句逻辑、概率论等等。这类著作常常有两个目标:对某些重要问题的哲学解答,以及一些具体的技术性成果。例如,当代有人试图建构形式的认识论和形式的真理论。陈著是用典型的当代学术风格写作的,这样的书不是写给普罗大众看的,而是写给学术共同体的专家看的,其目的在于推进对于相关问题的深入研究。

3. 该书是作者长期研究的结果。陈晓平在归纳逻辑领域内浸淫多年,始终不渝地对休谟问题做探讨,不断追踪新的研究状况及其进展,然后调整、改进、深化自己的思考,逐步发展出比较独到的看法、观点,甚至是某种哲学体系。该书写得相当扎实和清楚,很有学术分量。这样一种治学方式是我本人所赞赏的,也是我力图贯穿于自己的学术研究中的。我曾经写到“人生苦短,每个人都能力有限,也许我们不能成就很多事情,但我们至少应该把一件或两件事情做好,并尽最大可能把它做得尽善尽美。若如此,此生也算不虚度?人生也算不枉然?”^①

顺便说一下,我很赞同陈晓平就康德哲学中 *transzendental*、*transzendent*、*apriori* 三个词的翻译所发表的意见:它们的英译分别是 *transcendental*、*transcendent*、*a priori*,比较流行的中译分别是“先验的”、“超验的”和“先天的”。他认为,“*a priori*”就其本意来说就是先于经验的意思,译为“先天”不妥,而应该译为“先验”,相应地有“先验综合命题”、“先验范畴”等译法。至于“*transcendental*”,在康德哲学中主要用于整个哲学系统和方法论,他建议译为“先验论的”;“*transcendent*”不仅先于经验,而且超越经验,因而为人的认识所不及,可以保持“超验的”传统译法。^②至少对从“*a priori*”到“先验的”的译法,我本人深表赞同,也是我所坚持的主张。有兴趣的读者可参看《剑桥哲学辞典》中对“*a priori*”的解释:

先验的(*a priori*),先于或独立于经验;与后验的(*a posteriori*)(*empirical* [经验的])相对。这两个词首先用于标示(1)两种认知证成方式之间的区别,再加上(2)命题的类型(3)知识的类型和(4)论证的类型之间的派生性区别。它们也用来标示(5)可以获得概念或观念的两种途径之间的区别。^③

在说了如此多真实的好话做铺垫之后,我下面将转入本文正题,那就是与陈晓平就一些重要问题进行商榷。我发现,陈著是一本“雄心勃勃”的书,它不只是在贝叶斯方法的框架内探讨归纳逻辑、归纳悖论和休谟问题及其解决方案,而且要由此发展、建构出一套新的哲学。陈晓平认为,即使在贝叶斯框架内寻求有关休谟问题的解决方案,寻求对归纳和经验科学的合理性做辩护,那也只是一种局部的而非整全的辩护,并且必须以某些先验假设作为基础或前提,他由此引出对康德哲学的评论。他认为,康德哲学本身面临很多问题和困境,他试图引用笛卡尔的“我思故我在”作为补救。也就是说,他试图以康德来补救休谟,又用笛卡尔来补救康德,用“休谟 + 康德 + 笛卡尔”的方式去回答与解决休谟问题和科学合理性问题,由此建构出他自己的一套形而上学体系。本文所要探讨的主题是“休谟 + 康德 + 笛卡尔”如何可能?

休谟关于因果必然性和 自然齐一律的怀疑论证成立吗?

陈著似乎全面认可和接受了休谟对因果必然性和因果推理的有效性的怀疑论证,至少在书中未见到对这些论证的质疑。但我却持有不同的看法,那就是:休谟关于因果必然性和自然齐一律的怀疑论证不成立。

在《人性论》第三章中,当休谟讨论“原因的必然性”时,他提到下面的哲学论题“一切开始存在的东西必然有一个原因”,并明确断言“可以立刻证明前述的命题既没有直观的确实性(*intuitively certain*),也没有演证的确实性(*demonstratively certain*)。”^④这里撇开休谟关于该命题没有直观的确实性的论证,只考察他关于该命题没

有演证的确实性的论证:

我们如果不能指出,没有某种产生原则 (productive principle) 任何东西决不能开始存在,那么我们同时也永远不能证明,每一新的存在或存在的每一新的变异都必然有一个原因;前一个命题如果不能证明,那么我们就没有希望能够证明后一命题。但是前一命题是绝对不能用演证^⑤来证明的,我们只要考虑下面这一点就可以明白,就是:所有各别的观念既然是可以相互分离的,而原因和结果的观念又显然是各别的,所以我们很容易设想^⑥任何对象在这一刹那不存在,在下一刹那却存在了,而无需对它加上一个各别的原因或产生原则的观念。所以,对想象来说,一个原因观念和开始存在的观念的分离显然是可能的;所以,这些对象的现实的分离,就其不涵摄任何矛盾或谬误来说,是完全可能的。因此,这种分离就不能被单是根据观念的任何推理所反驳;而如果驳不倒这一点,我们便不能证明一个原因的必然性。^⑦

请注意,休谟是把“原因”和“产生原则”交换使用的[“……无需对它加上一个各别的原因或产生原则的观念”]。令 P 表示“没有某种产生原则任何东西决不能开始存在”,P 在逻辑上等价于下述命题“‘对任何事物而言,如果它开始存在,它就有原因’是必然的”;令 Q 表示“一切开始存在的东西必然有一个原因”。而“‘一个事物无原因地开始存在’是可能的”这个命题与 P 在逻辑上是矛盾的,可以用“ $\neg P$ ”(非 P)表示。休谟关于 Q 没有演证的确实性的论证由一个主论证和一个次论证组成:

主论证:

(1) 如果我们不能证明 P,我们就不能证明 Q;

(2) 我们确实不能证明 P;

(3) 所以,我们没有希望证明 Q。

主论证的结论等于说, Q 没有演证的确实性。由于 P 和 Q 在逻辑上是等价的,因此,主论证是否成立,就取决于前提(2)是否成立。

次论证:其目的在于证明主论证中的前提

(2) 成立。

(1) 所有各别的观念是可以相互分离的;

(2) 原因和结果的观念显然是各别的;

(3) 因此,原因和结果的观念是可以相互分离的。

(4) 我们可以无矛盾地设想,一个事物无原因地开始存在;

(5) CP 论题:凡是可设想的都是可能的;

(6) 因此,“一个事物无原因地开始存在”是可能的(即 $\neg P$)。

(7) 我们不能先验地驳倒 $\neg P$ 。

(8) 所以,我们不能先验地证明 P。

其中,CP 论题(conceivability entails possibility,即可设想性蕴涵可能性)在当代哲学中引起诸多讨论。休谟也许是它最早的清晰表述者之一,并在他关于因果性和归纳推理的怀疑论证中多次使用。

请特别注意,“因果推理的必然性”与“因果关系的必然性”是两个完全不同的概念。前者是“逻辑的必然性”,指在因果推理中若其前提为真则结论必真,即是说,其前提真而结论假在逻辑上不可能。因此,只要我们能够证明,因果推理的前提真结论假在逻辑上是可能的,就证明了因果推理没有逻辑的必然性。由于逻辑可能性的门槛很低,只要能够无矛盾地设想某件事情或命题,该事情或命题在逻辑上就是可能的。而我们完全可以无矛盾地设想有某个原因而无某个特定的结果,故这一点就是逻辑可能的,所以,由因到果的推理就没有逻辑的必然性。但我们通常所说的“因果关系的必然性”,如“摩擦生热”和“有生者有死”的必然性,显然不是逻辑的必然性(几乎没有人会说这些命题是逻辑上必然的),而是现实世界中的必然性,权且叫做“现实的必然性”或“物理的必然性”。令 C 表示刻画原因的命题, E 表示刻画结果的命题,要反驳“ $C \rightarrow E$ ”(如果 C 则 E)是现实必然的,不能只证明“ $C \wedge \neg E$ ”(有 C 无 E)是逻辑可能的,而必须证明“ $C \wedge \neg E$ ”是“现实可能的”。但在休谟的次论证的步骤(4)中,所陈述的可设想性的条件是无逻辑矛盾,因此,这种可设想性只是逻辑的可设想性;而逻辑的可设想性只能

蕴涵“逻辑的可能性”,不能蕴涵“现实的可能性”,因而“ $C \wedge \neg E$ 是现实可能的”这个命题没有得到证明,从而没有反驳“ $C \rightarrow E$ 是现实必然的”。因此,休谟的次论证就面临这样一个二难困境:如果该论证是成立的,它最多证明了“因果关系不具有逻辑的必然性”,但这一结论是不足道的(trivial);如果它要证明“因果关系不具有现实的必然性”,这一结论是足道的,但它并没有被该论证所证明。于是,既然其中的一个重要前提[即前提(2)]不成立,则休谟关于原因的存在没有必然性的主论证本身也不成立。

休谟谈到,因果推理必须依赖于如下的“类似原则”或“自然齐一律”:“……我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子,而自然的进程是永远一致地继续同一不变的。”^⑧他继续指出:

我们前面的推理方法很容易使我们相信,不可能有演证性的论证来证明:我们所没有经验过的例子类似于我们所经验过的例子。我们至少能够设想自然的进程有所改变,这就足以证明这样一种改变不是绝对不可能的。能对任何事物形成一个清楚的概念,那就是那个事物的可能性的不可否认的论证;而单单这一点就足以驳斥反对它的任何所谓的演证。^⑨

在现在的情形(指因果推理——引者)下,似乎明显没有任何演证性的论证,因为自然进程可以改变,虽然一个对象与我们以前经验过的对象相似,但它可能被不同的或相反的结果所伴随,这里并不蕴涵矛盾。难道我就不能清楚地设想一个物体从云中掉下来,它各方面都像雪,只是有盐的滋味,或触之如火吗?如果我们断言,一切树木都将在12月和1月繁茂,在5月和6月枯萎,难道还有比这个命题更好理解的命题吗?^⑩

休谟的上述论证旨在证明自然齐一律不成立。我将其论证重构如下:

(1) 如果自然齐一律成立,则自然进程将永远保持不变。

(2) 我们可以无矛盾地设想:自然的进

程发生了某些改变。例如,当大球A快速撞上小球B时,不是B球开始快速运动,而是A和B忽然都停止了,甚至B不动反而A被撞飞了,这些设想都没有矛盾。

(3) CP论题:凡是可设想的就是可能的。

(4) 因此,自然进程发生改变是可能的。

(5) 所以,自然齐一律不成立。

这里的问题与因果必然性那里的问题是类似的:在休谟那里,可设想性的门槛很低,没有(逻辑)矛盾的就是可设想的,有(逻辑)矛盾的就是不可设想的。于是,由(2)根据CP论题推出的(4)只能是一种逻辑的可能性,其真正意思是:“自然进程发生改变”这一点在逻辑上是可能的。而自然齐一律是关于这个现实世界的一个规律性断言,怎么能够仅凭一个逻辑上可能成立的断言就把它反驳掉呢?要驳倒自然齐一律,还必须证明“自然进程发生改变”不仅是逻辑可能的,而且是现实可能的,它是现实世界中真实存在的可能性。但遍查休谟论著,他并没有提供这样的证明。初读休谟时,我就模糊地意识到:在逻辑上可以无矛盾地设想“人长生不死”,怎么可以用来反驳“人必有一死”这个关于现实世界的断言呢?或者,在逻辑上可以无矛盾地设想“太阳明天从西方升起”,怎么可以用来反驳“太阳每天从东方升起”这个具有物理必然性的断言呢?改用普特南的一句话“逻辑的可设想性”不能是“现实的可能性”的证据!^⑪

休谟持有激进的归纳怀疑论吗?

对休谟的归纳怀疑论,历来有两种相同的解读:一种是很激进的,长期占据主导地位,认为休谟的论证否定了因果关系的客观必然性,也否定了归纳推理的合理性,从而威胁到整个经验科学的合理性。毫无疑问,陈晓平持有此种解读,甚至在此种解读中也是偏于极端的。“在休谟那里,归纳法的合理性同科学的合理性是密切相关的,休谟对归纳法合理性的质疑就是对科学合理性的质疑。休谟的结论可以概括为以下三点:(1)经验科学离不开归纳法;(2)归纳法的合理性是无法

证明的;因此,(3)经验科学没有合理性。”^⑫另一种解读则是相对温和的“休谟并没有说在原因和结果之间没有必然联系,他只是说我们不可能知道这样一种可能的必然性。换句话说,休谟的结论是认识论的,而不是本体论的。而且,他并没有说我们不应该预期那些球按照迄今为止的运动方式而运动。休谟只是说我们不可能知道这一点……”^⑬我本人同意后一种解读。

由于篇幅限制,我们省略掉休谟关于因果关系和因果推理的怀疑论证的细节,直接抵达他所得出的最后结论:

由此看来,不但我们的理性不能帮助我们发现原因和结果的最终联系,而且即使在经验给我们指出它们的恒常结合以后,我们也不能凭自己的理性使自己相信,我们为什么把那种经验扩大到我们所观察的那些特殊事例之外。我们只能假设,却永远不能证明,我们所经验过的那些对象必然类似于我们所未曾发现的那些对象。^⑭

应该承认,这个结论是相当节制的:我们在理性上没有甚至无法证明因果关系的客观必然性;我们在逻辑上没有甚至无法证明归纳推理的有效性;因果关系究竟是不是客观且必然的?归纳推理能否得出必然真实的结论?我们只能如实地说“不知道”,至少是没有确切的证据说“知道”。因此,下面这些推论,如因果关系不存在,或者因果关系不是客观的;归纳推理不能得出必然真实的结论,或者归纳推理是不合理的;基于经验和归纳推理的整个经验科学也是不合理的,等等,大都是过度引申的结果,偏离了休谟论证的本义,也与休谟本人所持有的其他观点相冲突,证据有四:

(1)除了对因果关系的否定性说明之外,休谟还提供了对于因果关系的肯定性说明:因果关系起源于两个因素的共同作用:现象间的恒常汇合以及人的习惯性的心理联想,他有时候还谈到人的本能或机械倾向的作用。对于“习惯”或“本能”的作用,休谟不是加以贬抑,而是大加赞赏,认为其不可或缺“习惯是人生的伟大指导。……如果没有习惯的影响,我们对超出直接记忆和感觉之外的一切事实就会毫无所知。我们就会

不知道如何使我们的手段适合于我们的目的,不知道如何用我们天生的能力来造成任何结果。我们的主要思辨活动就会立刻停止,我们的一切活动也会立刻停止。”^⑮休谟继续说,对于由因推果或由果推因这种心灵活动,既然我们不能托付给靠不住的理性推演,但如果托付给人的本能或机械倾向,由它们来保证其可靠性,“那是比较合乎通常的自然智慧的”^⑯。

(2)作为形成因果关系的主要因素,“习惯”或“本能”也是自然本身的赋予,其效力来源于自然本身:“自然确实可以产生出一切由习惯发生的行为;不但如此,而且习惯也只是自然的一条原则,并且是从那个根源获得它的全部力量。”^⑰“自然在我们身上植入了一种本能,使我们的思想的进行过程与自然在外界对象中的确定的过程相对应,尽管我们不知道对象的这个规则和接续所完全依赖的那些能力和力量。”^⑱所以,休谟强调说:“……只有蠢人或疯子才妄称要对经验的权威提出质疑,或拒绝经验这个伟大的人生指导。”^⑲

(3)如果休谟论证了因果关系本身不存在,归纳推理本身不合理,那么,他为何在其怀疑论论证的末尾,花了很大的篇幅去讨论因果关系的定义,并给“原因”下了两个不同的定义,并用专门一节去探讨判断原因和结果的8条规则呢?休谟这样做了,至少隐晦地表明:他心底里还是认为,因果关系是存在的,并且是可以探讨的,这种探讨要遵循一定的规则,并且是有重要意义的。他指出“一切对象既然都有互为因果的可能,那么如果确定一切通则,使我们知道它们什么时候确实是那样的,那可能是适当的。”^⑳

(4)休谟明确指出“我们肯定我们的能力,并运用我们的理性,只是因为我們不得不如此。要不是自然是十分强大的,哲学就会使我们变成皮浪主义者。”^㉑换句话说,由于自然的力量足够强大,把我们从哲学的思辨拉回到自然的现实中,我们因此并没有变成怀疑一切的皮浪主义者。

于是,我的结论是:休谟的论证不是极端的怀疑论,更不是不可知论,而只是要挫败理性的傲慢与自负,呼唤理性的自律、节制、谨慎与谦虚:

一般说来,一位正确的推理者应当永远

带有某种程度的怀疑、谨慎和谦虚。^②

理性在探讨这些崇高的神秘之事(指神、善、恶等——引者注)时,由此觉察到自己的鲁莽。于是,离开那个充满晦涩和困惑之地,谦虚地返回到它的真正而恰当的领域,即对日常生活进行考察。在这里,它将发现足够它进行研究的各种难题,而不必驶入一个充满疑虑、不确定和矛盾的汪洋大海。如果理性能做到这一点,那就太幸运了。^③

归纳辩护:用康德来补救休谟?

陈晓平在用了5章的篇幅,用贝叶斯方法探讨了认证逻辑、概率归纳逻辑、归纳合理性甚至科学合理性之后,把我们引导到一些问题面前。他指出“一般而言,归纳推理除了顾及从前提到结论的关系,还顾及前提本身的真实性或可靠性。具体到基本统计推理,其前提的可靠性是由试验机制的独立重复性来保证的,而一个试验机制的独立重复性又是通过试验机制无差别原则的结论性用法来确定的。”由此出现一个问题:试验机制无差别原则的结论性用法如何可能?该问题又被进一步转换为:对于一个随机事件而言,真正的独立重复试验是存在的吗?其根据是什么?陈晓平补充说“要解决因果推理的合理性问题,除了回答以上问题,还需为普遍因果律加以辩护,即回答这一问题:对于每一事件而言,必有一事件是它的原因(或结果)吗?其根据是什么?仅当对以上两个问题都给以肯定的回答并给出其根据,休谟问题才能得到解决。”^④

如何回答上面的问题?陈晓平给出的路径是:追随康德的榜样,采用先验主义的立场,预先设定一些先验范畴和范导规则。不过他认为,康德对因果范畴的阐述有问题,并且仅仅设定因果性为先验范畴还不够,必须再增加另外两个:随机性和统计性。相应地,范导原则也有两个:一是普遍因果性原则:对于每一个事件,存在一个先行事件是它的原因,或者,存在一个后行事件是它的结果。该原则的内容又由普遍因果律、先因后果律和因果共变律加以具体化。另一是普遍随机性原则:对于每一随机事件而言,存在一个与它具有恒

定概率的随机性关系的事件,这个事件就是独立重复试验。^⑤我觉得,假如不加深究的话,也许可以用上一个英语句子:“So far so good”(至此为止,一切如意)。

但是,哲学家的思考是没有办法停下来的,经过休谟哲学洗礼的哲学大脑不会那么轻易地接受某些结论。他们总会问:凭什么?为什么?例如,我现在就要问第一批问题:为什么因果性、随机性和统计性是先天范畴,而其他范畴如“合规律性”不是?为什么普遍因果原则和普遍随机性原则是范导规则?陈晓平对此给出了康德式的回答:“如果没有它们,一切经验知识都是不可能的。”^⑥也就是说,它们不是从经验中抽引出来的,而是我们获得经验的先决条件。我又会问:为什么这样说?有没有可能搞错?既然陈晓平后面接着就论证了,康德的先验范畴体系有很多缺陷和不足,例如“康德关于空间和时间的一个较为明显的错误是把空间仅仅看做是外经验的直观形式,而不是内经验的直观形式;把时间仅仅看做是内经验的直观形式,而不是外经验的直观形式。”“更为严重的是,康德的时间和空间概念会导致一些实质性的错误,其中之一是,他断言欧氏几何和纯粹力学都是具有普遍必然性的先验综合知识”^⑦,需要作出很多的修改和增补,甚至是重大的修改和增补。这就说明:给某些东西加上“先验的”冠冕,并不是它们不会错的保证。甚至还会有这样的嫌疑:某些东西很重要,但我们又没有办法说清楚它们的来龙去脉及其理据,于是就给它们加上“先验的”头衔,以此为借口,既能够逃避做进一步理智探讨的责任,又能够慰藉我们仍觉理亏和稍嫌不安的良心。在先验性问题上,我的立场是:对于整个人类的认知来说,我不承认任何先验的东西。人类关于这个世界的一切知识和技能,甚至包括他们认知这个世界的能力,都是在他们与自然界长期打交道的过程中逐渐获得或改善的,都可以用自然主义的方式,如进化论原理或其他来加以解释。但是,对于单个的人类个体而言,确实存在某些先验性和先天性的因素:例如,人体的某些遗传结构,就使人具有一些特殊的先天潜能,例如学会语言;并且,儿童在学会一种语言的过程

中,就潜在地接受了他们的前辈切分这个世界的方式及其价值系统。也许可以把这些东西看成人类个体后来的认知中的先验性因素;显然,这些因素也具有经验的起源,可以用经验论原理加以解释。

我要问的第二批问题是:对于休谟所提出的因果问题和归纳问题,他本人能够接受这种先验式的解答吗?其他的经验论者能够接受这种类型的解答吗?我的回答是:肯定不能。因为休谟是一个相当彻底的经验论者:知觉分为印象和观念,观念是印象的摹本;印象又分为感觉印象和反省印象,前者是原初性的,最强烈和最生动的;一切知识都来源于感觉印象,凡是在思维中的东西无不是先在感觉中的。正是从这样的立场出发,他去考察因果关系,其中时间上的先后相继和时空上的邻近都是可感知到的,唯有必然性观念是感觉经验中所没有的;因此,休谟认为,以因果关系为基础的归纳推理的有效性也是有问题的。假如像陈晓平所主张的那样,我们先验地接受因果性和普遍因果原则等,这是与休谟的经验论立场根本冲突的。并非如陈晓平所认为的那样,接受因果性、随机性和统计性等先验范畴,以及接受普遍因果原则和普遍随机性原则之后,也只能局部地而非整全地解决归纳合理性问题。在我看来,这样做的后果是:把休谟问题赖以产生的前提彻底取消了,因而也把休谟问题彻底取消了。因为假如像康德哲学所主张的那样,知识起源于两个因素:一是感觉经验材料,二是先天的认识形式,后者赋予人类知识以普遍必然性,这就彻底颠覆了休谟问题赖以产生的前提,休谟问题本身也就不会再出现了。因此,陈晓平所提出的先验式方案,并没有解决休谟问题,而是取消了休谟问题。但麻烦是:休谟问题真的能够被取消吗?蒯因就不这样认为,他断言“休谟的困境就是人类的困境。”^{②8}

借题发挥:用笛卡尔来补救康德?

当陈晓平求助康德式的先验哲学来补救休谟、从而为归纳合理性和科学合理性提供某种局部辩护时,他实际上可以就此打住,接着谈谈如何解决各种归纳悖论就可以了。但他意犹未尽,心

底有太多的话要说,有更大的抱负要施展,于是来了个“借题大发挥”,由此“发挥”出一套康德式的形而上学体系!

按陈晓平的分析,康德哲学也存在根本性缺陷,使得“康德辛辛苦苦建立起来的形而上学大厦面临坍塌的危险,因为他的理论在逻辑上构成一个恶性循环:先验直观和先验范畴都是建基于统觉这种思维特性,而这种思维特性只是一个不加说明的心理学事实,对这一心理学事实的认识属于经验知识,而一切经验知识都建基于先验直观和先验范畴”。如何拯救康德哲学?陈晓平给出的方案是:求助于笛卡尔,特别是那个著名的论断——“我思故我在”。他认为,那个正在怀疑一切的“我思”就是一个具有自返性的统觉,“具有双重性:它既是思维的对象又是思维本身,既是先验范畴发挥作用的素材,又是先验范畴发挥作用的的手段”^{②9}。仿照笛卡尔,陈晓平由“我在怀疑”出发,展开了一系列神奇的“推理”或“派生”的行程:既然“我在怀疑”,即“我在思考”,故不可能没有一个正在怀疑或思考的“我”,因此“我在”。严格说来,“我思”和“我在”之间不是推理关系,而是直接同一性关系,“‘我思’中的‘我’和‘思’都指进行着的思维”,因而是一个精神性的主体,例如“心灵”或者“灵魂”?既然“我”可自由地思考,这说明“我”有“自由意志”;而自由意志常常受阻,故可推出“外物存在”,于是有“客体”和“主体”之分,有“本体”和“现象”之分。主体和客体之间的相互作用叫做“经验”。由于现象分为“外现象”和“内现象”,“经验”也分为“外经验”和“内经验”。“我”的内经验,即自我意识,也就是当下直接的思维或意志,在逻辑上先于“我”的外经验;它同时就是“我”的本质。“我就是正在进行着的思维,是有其内容的,且其内容不是单一的,而是多样的,其中包括对我的怀疑和对我的肯定。不妨把我的多样性叫做我的‘广延性’,由此得出命题‘我是具有广延性的。’此外,那个正在进行着的思维即我不是转瞬即逝的,而是有持续性的,由此我们得出命题‘我是具有持续性的。’”^{③0}

当我读到这样一些文字或段落的时候,我情

不自禁地随手写下眉批“Magic!”，我确实产生了在读“神话”的感觉！我所要质疑的最关键步骤在于：如何从那个正在怀疑和思考的精神性的“我”过渡到具有“广延性”和“持续性”的“我”？一般认为，“广延性”是物质客体的属性，于是，具有广延性的“我”就是一个物质性客体。如何从精神性的“我”推出物质性的“我”？这一巨大的跨越是如何可能的？笛卡尔还必须求助于若干中间环节：一是观念的清楚明白，二是上帝观念的无限完满性；由此再推出上帝存在，由上帝的全知全善全能，推出上帝不会欺骗我们，而我们脑袋里有清楚明白的“外物”的观念和“自我”的观念，故外物和自我都是真实存在的。陈晓平几乎没有求助于笛卡尔的所有那些手段或步骤，他的推理过程比笛卡尔的过程还要直接便当得多：我在思考，思考有内容，内容有多多样性，这种多样性就是广延性，因此我是一个有广延性的实体，即物质性的实体！对于这样的推理过程，我只能发出惊叹“My God!”，然后：无语，沉默……

不过，我的脑袋里还是会冒出一些问题：当用如此方式去拯救康德哲学时，康德本人会怎么想？会做何反应？他能够接受吗？本文已经很长，而我目前确实没有明晰的答案……

对一套新的形而上学体系的建构？

至此为止，陈晓平的理智激情还没有释放完毕，他有更大的雄心抱负要去施展，那就是：通过改造康德哲学，建构出一套形而上学体系。康德的先验哲学包括三部分：先验感性论、先验知性论和先验理性论；而陈晓平的形而上学体系则包括四部分：质料的形而上学—形式的形而上学—理念的形而上学—方法的形而上学。

由“我思故我在”所展开的那一系列推理，构成了“质料的形而上学”，“因为我思是一种经验，我是一种质料，由此推出的其他形而上学命题也都是关于经验质料的，进而形成一种关于质料的形而上学”^⑩。

“形式的形而上学”则由先验范畴体系构成。陈晓平把康德的4组12个范畴改造成了下面8组24个范畴：

- 一、关于对象的范畴：实体、属性、事态。
- 二、关于质的范畴：存在、虚无、实在。
- 三、关于量的范畴：单一、复多、集合。
- 四、关于度量的范畴：（基始数）一、（某数）加一、自然数集合。
- 五、关于界限的范畴：有限、潜无限、实无限。
- 六、关于形式的范畴：时间、空间、变化。
- 七、关于关系的范畴：因果性、随机性、统计性。
- 八、关于模态的范畴：必然性、可能性、实然性。^⑪

“理念的形而上学”由5个“范导规则”组成。陈晓平接受了康德的3个范导规则：“‘自由意志’所对应的范导原则是：你要按照你同时期望每一个人都遵守的准则去行动。这条原则叫做‘普遍律原则’，其作用在于引导人们趋向道德自律和实现意志自由。‘上帝’对应的范导原则是：上帝存在。其作用在于引导人们趋向至善的目标；所谓‘至善’就是德福相配，即有德者有福，无德者无福，但在现实世界中事情常常是相反的，故需引入上帝来保证。‘灵魂’所对应的范导原则是：灵魂不灭。其作用在于引导人们始终不渝地追求至善，以至在无限的努力中与上帝的意志完全契合。”^⑫此外，陈晓平还增加了前面提到过的另外两条范导规则：普遍因果律原则和普遍随机性原则。

“方法的形而上学”是一切形而上学的最终基础，陈晓平又把它叫做“元形而上学”。他指出，形而上学像其他任何科学意义预设了演绎推理的有效性，也预设了递推方法即最基本的数学归纳法，还预设了正反合方法。

对于陈晓平的这一整套形而上学体系，我有何感想、评价和担忧呢？

首先，我敬佩陈晓平的理智抱负和雄心。他显然不满足于“照着讲”，即照着古人、前人和外国人去讲，而是要“接着讲”：接着休谟、康德、笛卡尔等人去讲，讲出一套与他们的哲学既有某种继承关系、又有很大区别的哲学来。这种抱负和气魄是我所赞赏的，也是我近年一再提倡的：中国

哲学家,至少是一部分中国哲学家,要去面对真正的问题,做系统的独立思考,参与到哲学的当代建构中去。^{③④}

其次,我又有某种担心,甚至是很严重的担忧:在科学高度发达、分工非常细密、信息爆炸的当代,还沿着康德、黑格尔哲学的路子,试图提出关于这个世界以及人的认知的某种“整全性”或“系统性”解释,是否仍然有意义?这样一条治哲学的路径是否仍然行得通?谁有那么宽广而准确的知识基础去对这个世界以及人对这个世界的认知给予整体性说明?在我们构造这种“整全体系”的时候,肯定会遇到知识不够的情况,怎么办?就用猜想、臆测来填充?当某些要素不符合体系的需要时,我们就对它们做肆意的剪裁,将其生硬地纳入其体系中,或排除于体系之外?反正,这样的事情在许多体系哲学家那里都发生过,例如,在许多号称“先验哲学”的框架内,实际上有很多主观任意的成分。我不能保证,这种情况不会在别的哲学家那里发生,不会在现在和将来再发生。就陈晓平的先验范畴体系来说,为什么是8组24个范畴,而不是更多或更少?为什么它们要以那种方式排列而不是以别的方式?陈晓平认为,康德的先验范畴体系里面有很多错误和不足,怎么保证类似的错误、甚至更大的错误不在他自己的范畴体系中出现?既然它们之间包含错误,甚至是很严重的错误,凭什么说它们是“先验的”?甚至是“先验必然的”?诸如此类,不一而足。

就我个人而言,我对那些宏大的哲学体系总是保持敬畏而疏远之,更喜欢哲学家在其字里行间所显露出来的那些鲜活的智慧。我读过黑格尔的一些作品,对其中的范畴推演没有太大的兴趣,而对于他在一些具体讨论中所显露出的观点则印象颇深,比如“理性的狡黠”,“拿破仑是骑在马背上的世界精神”。我读一些随笔式和笔记式作品,如恩格斯的《自然辩证法》,列宁的《哲学笔记》,甚至《歌德谈话录》,都获益良多。在信息爆炸的当代,连哲学研究这样的事情也已经“碎片化”和“局部化”了,我只求在某些论题上有比较

深入的探讨,早已放弃构造“整全”体系的雄心和奢望。

我觉得,罗素的下述告诫并没有过时:“对体系的爱好以及与之相随的体系创造者的虚夸自负是研究哲学的人必须谨防的陷阱。”^{③⑤}或者,改用胡适的一句话:在信息爆炸的当代,还是多深入研究一些比较具体的哲学问题,少构造一些带有整全性的哲学体系吧!

①赫尔利《简明逻辑导论》,陈波等译,世界图书出版公司2010年版,“译者序言”第4页。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿参见陈晓平《贝叶斯方法与科学合理性——对休谟问题的思考》,人民出版社2010年版,第235、4、215~216、224~226、227、237~238、267、230~245、240、247~248、257页。

③Audi, R. (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1995, p. 29.

④⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿休谟《人性论》(上册),关文运译,商务印书馆1997年版,第96、96、106、107、109、205、199页。

⑤“demonstration”一词,在休谟著作的中译本中,被分别译成了“论证”、“理证”、“演证”和“证明”等。为了与“argument”和“proof”相区别,本文统一用“演证”一词。

⑥在休谟著作的中译本中,把“conceive”一词分别译成“构想”、“设想”和“想象”等,本文统一用“设想”一词,以与“可设想性论证”的用法一致。

⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿休谟《人类理智研究 道德原理研究》,周晓亮译,沈阳出版社2001年版,第33、43、52、52、34、154~155、97~98页。

⑪Putnam, H. “Is water necessarily H₂O?” In his *Realism with a Human Face*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990, pp. 55~57.

⑬希利贝克等《西方哲学史——从古希腊到二十世纪》,童世骏等译,上海译文出版社2004年版,第300页。

⑲休谟《〈人性论〉概要》,参见周晓亮《休谟哲学研究》附录一,人民出版社1999年版,第377页。

⑳蒯因《自然化的认识论》,载涂纪亮、陈波主编《蒯因著作集》第4卷,中国人民大学出版社2007年版,第402页。

③④参见陈波《面向问题,参与哲学的当代建构》,《晋阳学刊》2010年第4期。

③⑤罗素《我们关于外间世界的知识》,陈启伟译,上海译文出版社2006年版,第179~180页。

作者简介:陈波,1957年生,哲学博士,北京大学哲学系教授、博士生导师。

(责任编辑:赵 涛)