

知識論

THE EPISTEMOLOGICAL TURN

的轉折

何志青

著

知識論

THE EPISTEMOLOGICAL TURN

的轉折

何志青

著

To Yulin

sine qua non

前 言

這本書是有關現代哲學。兩個主要問題是：現代哲學的特色是什麼？它如何轉變成當代哲學？本書設定現代哲學的年代是從 1641 年到 1953 年，前者是笛卡爾 (René Descartes) 出版《沉思錄》(*The Meditations*) 之時，後者則是維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 發表《哲學探究》(*Philosophical Investigations*)。以此兩大鉅作的誕生標示一個哲學年代的始末。

對現代哲學做整體的審視與檢討這項工作已有很多人嘗試過，尤其是所謂「後現代」學者，但他們通常是亟亟於脫離現代的框架，而並不真正理解這個傳統的由來，亦不清楚將來的走向——他們只醉心於「顛覆」本身。在我心目中，檢視批判現代哲學最有深度又最有創意的是羅遜 (Richard Rorty)。

根據羅遜的分析，現代哲學的主軸是「知識論」(epistemology)，主要發起人之一是提出心物二元論的笛卡爾，基本主張是人類心靈能夠產生「觀念」(ideas)，而當觀念符合外在事物，就形成知識，羅遜稱此為「表徵主義」(representationalism)。他認為這個立場貫穿了現代哲學時期，但到了二十世紀，表徵主義已經走到了盡頭，當代的哲學趨勢應是朝向他所謂的「實用主義」(pragmatism)。

新型的實用主義不再強調「有用的就是真的」，而是將哲學重心放在人類社會的「語言踐行」(linguistic practices)，我們的意義與價值都在此踐行中決定，超越語言實踐之上的實在或標準並不存在；因此羅遜主張知識不在於內在觀念和外在事物之間的表徵關係，而是存在於語言溝通之間，具有「交談性質」。

大部分羅遜的想法我都接受，包括現代哲學的核心是知識論。笛卡爾是這個哲學運動的發動機，他的心物二元說法激發了理性論、經驗論以及觀念論之間在西方哲學史上最精彩的大辯論，延展到二十世紀仍是主流思緒。但羅遜指定表徵主義作為現代哲學的特色以及走向衰頹的原因，這一點值得商榷。相對於此，我主張現代哲學所表達出來的強項與弱點都是來自於「科學主義」(scientism)。

十六世紀現代科學興起，引發強大的知識革命，當時哲學家通常同時具有科學家的身分，他們很想將傳統哲學導向這股科學知識的浪潮，希望在各理論的面向上盡量符合科學的要求，以達到徹底改革哲學的目的。這就是現代哲學的精神，它的成就與流弊應都來自於此。

在以科學主義作為現代哲學的特色這一點上，我比較接近海德格 (Martin Heidegger)。他認為科學革命的成就空前，但科學解釋不能獨占人類的思考，例如面對一株「開花的樹」時的感受與想像，無法為物理學與心理學的說法所取代。他的論證是，科學解釋必須來自於人的存在，而根據他的分析，人的存在是三種關係的整合：與世界的關係、與他者的關係以及與生物的關係——這是整體的、內部的連結，無法為科學進路所解釋。

我同意科學解釋不能全面代表人類的觀點，但本書採取不同的進路。我認為現代哲學之科學主義的真正展現在於，試圖將傳統哲學概念加以「科學理論化」，主要是針對知識論的三個核心概念：「理由」、「經驗」、「知識」，以科學的模式加以重新定義。這樣的改造工程創意絕佳、效果宏大而且影響深遠，可以看到新的哲學典範 (paradigm) 從此建立。然而，就如同所有偉大的典範一樣，隨著時間的推移，現代哲學開始產生一些問題，從小到大、從少到多、從片面到全面，逐漸累積出許多無法克服的困難，終於導致典範的

式微。本書所要呈現的就是：現代哲學由於科學主義所面對的困境，以及當代哲學如何從中解脫出來，並把這過程描寫成一種「實用主義」的進路。

所以，本書在結構上比較傾向於羅遜，在內容上則傾向於海德格。但是我真正想談的卻是維根斯坦。維根斯坦的哲學很難在此用簡短的段落說明，他甚至可能否認他所從事的是「哲學」，但我受到他思想的啟發至深，在本書中他的影響無所不在。

內子玉玲提出質疑：「可是你整本書幾乎都沒有正式討論維根斯坦。」我只能回問：「難道你不記得卡爾維諾的《看不見的城市》？」在數年的故事講述過程中，馬可波羅對蒙古皇帝忽必烈汗描述了他所經歷的五十五座世界上的城市，但他始終不願提起他自己的故鄉威尼斯，有一天忽必烈汗執意要他談，馬可波羅的回答是，當他講起每一個城市時，他其實已經是在述說有關威尼斯的事情，因為「為了分辨出其他城市的性質，我必須談到隱匿在後的第一個城市，對我來說，那就是威尼斯。」

那就是本書談論到維根斯坦的方式：一個看不見但無所不在的哲學家。

何志青

目次

前 言	i
導論 知識的哲學	1
第一章 古代知識論	33
第二章 現代知識論	51
第三章 現代知識論三架構	79
第四章 證成	93
第五章 經驗	125
第六章 知識	169
結論 當代知識論之新實用主義取徑	199
後 記 錯誤與平庸之間	227
致 謝	229
參考文獻	231
名詞索引	241
人名索引	243

導論 知識的哲學

一、知識論的轉折

哲學理論中探討知識的本質、來源及種類的就是知識論 (epistemology)。主要工作在於解釋和知識相關的基本概念，如經驗、理由及真理。基本議題則包括說明知識成立的條件、理由獲得的方式，以及（當二者都不成功時）懷疑論 (skepticism) 的主張等。簡單地說，知識論的主要用意在於提供一種哲學反思：檢討我們既有的知識，反省我們獲取知識的能力和方式。

這種哲學反思可以和其他哲學領域相互參照。例如形上學是探討實在界 (reality) 的知識，其主要命題形式是：「世界是如此這般。」而知識論所提出的哲學反思便是：「我們如何得知世界是如此這般？」此際合宜的回答不再是有關世界的結構或質料，而是要指出世界在人心中呈現的模式——我們的心智如何掌握世界的樣態。

再舉例來說，倫理學是探討良善 (goodness) 的知識，其主要命題形式為：「世界應該是如此這般。」而知識論所提出的反思是：「我們如何得知世界應該是如此這般？」這時合宜的回答不再是提出有關價值的判斷，而是檢討價值判斷的來源根基，以及我們改變世界的可能性。對於上述形上學、倫理學之反思與質問給予正面答覆者就表達了知識論的主張，對這些反思與質問給予負面回應者便是代表懷疑論的立場。

本書探討知識論在歷史上的發展與變化，從古代、現代到當代知識論。從希臘時期開始，知識便是西方哲學的主要關懷之一。蘇

格拉底 (Socrates)、柏拉圖 (Plato) 和亞里斯多德 (Aristotle) 對知識的基礎、分類以及與行動的關係皆有廣泛與深入的探討。十六世紀時，現代科學興起，知識論由於其理論特色立刻成為哲學之中心，無論歐陸理性論 (rationalism)、英國經驗論 (empiricism) 或德國觀念論 (idealism)，皆以知識論為其學說的主軸，這是知識論鼎盛時期，這些哲學家的重大成就至今仍代表歐美哲學之主要思潮。

然而，自二十世紀中葉開始至今的過去五、六十年間，不少哲學家開始檢討知識論的本質，這些來自不同角度的反省已逐漸匯合成一股反思知識論的潮流，經過數十年的衝擊激盪後已經形成氣候，即使未能徹底推翻傳統知識論，至少明確標示出新的哲學轉向，本書即是以剖析這場「哲學革命」為目的，並嘗試賦予這場運動以「新實用主義」(neo-pragmatism) 的形式。

二、現代哲學之回顧

知識論在西方哲學傳統中之興起、強盛及式微的過程影響深遠，因為它印證了現代哲學轉化到當代哲學的契機。本書解釋這段歷程，一方面對現代哲學做系統式的回顧，另一方面對當代哲學有架構式的展望。本節首先討論對現代哲學之回顧。

知識論在眾多哲學理論中屬於後起之秀，在現代時期突然崛起而與形上學、倫理學等傳統哲學具有相等的地位，最後甚至一舉超越所有領域而成為「第一哲學」，其主要原因是西方科學（尤其是天文學、數學、物理學、力學）在十六世紀之興起與昌盛，而知識論可謂是傳統哲學對新興科學之回應與擁護。

科學強調方法的精確和推理的縝密，兼具解釋和預測能力，為知識界樹立了新典範，令知識分子驚嘆與嚮往。當時的哲學家亦大

都是科學家，如笛卡爾 (René Descartes) 是數學家和光學家，史賓諾沙 (Baruch Spinoza) 以研製天文鏡和顯微鏡聞名，萊布尼茲 (Gottfried Leibniz) 曾發明微積分，這些哲學家深感科學理論之博大精深，企圖以相同的精神與標準來重建哲學，重新檢查哲學本身的所有知識。笛卡爾被稱為「現代哲學之父」，在他的重要著作《沉思錄》(*The Meditations*) 開宗明義說：

多年以來，我便開始注意到，早年時我接受了太多錯誤，把它們視為真理；隨後還把這些錯誤當作基礎，在上面又加添可疑的建構；因此，如果想要建立穩固而長久的科學知識，我感到有必要在人生中進行大掃除，我必須從根本基礎重新開始。¹

這股「以科學整頓哲學」的趨勢便促成了知識論的萌發，成為現代哲學最重要的特質。

現代哲學一開始便有科學化的傾向，或稱為「科學主義」(scientism)，其中最重要的特色就是接受科學對自然世界的「除魅化」(disenchantment)。在中世紀時期，自然世界被視為具有意義、價值、目的的場域，是充滿神蹟、史詩、英雄的世界；但是，自然科學採取非屬人類觀點的新立場，將之全數排除，自然之中只能有原子、分子等構成性結構，沒有內在的意義和目的，這就是所謂的除魅化。除魅化對於排除黑暗時期的迷信與神話很有貢獻，但亦對傳統哲學提出嚴重的挑戰：哲學所重視的意向性或規範性性質（如價值與道德）在自然世界的地位為何？譬如當我們說「仁慈是美德」，我們所指涉的自然事實是什麼？如果沒有相應的自然事實，這句話的基礎和用意何在？

1 Descartes 1954: 61.

除魅化最直接的方法是將意向性或規範性狀態化約、轉變，使其成為可觀察、可歸納、可理論化之心理事件，也就是科學能夠操作處理的自然事件。這是一種「自然化」(naturalization) 的轉變過程。休謨 (David Hume) 是當時哲學家自然化最重要的推手，他推崇科學批判哲學，主張把所有的形上學書籍全部「丟入火裡」，他並且貶抑啟蒙時代最重視的人類「理性之光」：

理性 (reason) 是——而且應該僅是——情感 (passions) 的奴隸，除了服侍及順從它們，永遠無法假裝有其他任務。情感決定欲望的目的，理性的唯一功用是找出達成這些目的的工具。²

從純粹的科學角度來看，人是動物，情感決定欲望，欲望支配行動，理性的功能則只是找出達成欲望的方法。理性本身並沒有任何超自然的能力，而只是達成欲望時的審思程序的一部分，是一般的心理過程。

對休謨來說，和理性相關的「理由」(reason) 也是哲學核心概念，亦需重新定位。一般而言，理由具有規範性——理由會要求或強制我們採取相關行動，因此很難加入自然秩序之中。但休謨主張理由不過就是我們的「動機狀態」(motivation)，其中最具代表性的是欲望，是可觀察的心理事件。欲望會帶來要求被滿足的需求感，所以在休謨的理論中，動機的需求感足以取代理由的規範性。

當然，並非所有性質都可以轉化成自然性質，這些不能轉化的性質並不會全盤消失，而是被視為人類心理的一種「投射」——我們自以為有這種性質的存在。這種性質被稱為「次要性質」(secondary qualities)，因為只有自然性質才算得上是「主要性質」

2 Hume 1975: 2.3.3.

(primary qualities)。主要性質是指物體本身所具備的性質，例如形狀、尺寸、運動等，這些性質不會因知覺者的立場不同而有所改變；次要性質則必須依賴知覺者的感受方式，例如顏色（視覺）、遠近（距離感）、溫度（身體感）等。主要性質與次要性質的最大差別在於：當知覺者（例如人類）消失以後，不再有感知態度，次要性質便會跟著消失，而主要性質則不受影響。

根據除魅化的要求，次要性質不是一概取消，但它們的正確性必須交由主要性質來決定。這也就表示，次要性質的取捨必須訴諸它們與相關的主要性質之間的關係。以中醫和風水為例，二者所涉及的都不算是主要性質（寒熱濕燥和陰陽五行），但一般而言中醫比較容易為相關的西醫的主要性質所認可，得以融入科學的行列；風水之說則比較難，因為它言之成理的部分往往被另一套自然語言所取代，而無法取代的部分就被歸入迷信之中。綜言之，一般性質在「自然化」過程之後產生的結果有三：自然（主要）性質、次要性質、不存在性質。

現代哲學的科學主義是以除魅化自然觀為基礎，上述自然化過程則是整頓傳統哲學概念的方式。現代哲學家普遍認為，相應於科學探究的嚴謹縝密，哲學中的主要概念大都是粗略的、半成品的，需要進一步精緻化、科學化，才能達到學術的要求。由於當時哲學的重心是知識論，而一般而言知識論的核心概念有三：理由、經驗、知識，所以科學改造工程就是針對這三個傳統概念，因此產生本書所討論的現代知識論的三原則：「推論證成原則」、「經驗基礎主義」、「知識概念分析」，這三項就是現代哲學的主要架構。

三、當代哲學之展望

本書主要章節即在說明現代知識論的三架構，並加以檢討與批

判，同時指出未來哲學的可行之路。所採取的進路，本質上是一種實用主義式的「療癒」(therapy)，³也就是解脫哲學所背負的科學理論化之重擔，重返以日常語言為對象的觀看描寫之哲學論述。

首先，什麼是實用主義 (pragmatism)？實用主義始自十九世紀末的美國，裴爾士 (Charles Peirce)、詹姆斯 (William James) 和杜威 (John Dewey) 為重要發起者，他們被稱為「古典實用主義者」(classical pragmatists)。一開始的想法是，當面對哲學問題進行探究，會採取某些假設和概念，我們對這些假設和概念在實用層面上加以反思和釐清，往往有助於解決問題（給予解答）或解消問題（指出問題本身的謬誤）。這個想法來自於科學探究的實際操作，例如裴爾士說他提出實用主義的目的是為了要發掘科學研究本身的「邏輯」，用以顯示科學如何進行探討以解決問題的過程。在科學中，通常先形成假設，並在實驗中證明此假設成立；若不成功，則回頭修改假設，以便繼續實驗；在往返過程中，實驗或者證明了假設，或者改變了假設。這原本是在探討科學方法的成功之道，後來卻引|進哲學之中，用來檢視傳統的哲學難題。

和裴爾士一樣，詹姆斯以實用主義來指稱一種方法學，「用來清理概念和假設，以及辨認出空洞的爭論」。⁴詹姆斯的主要考量對象是傳統哲學的形上學問題，他認為經過實用主義的檢測，有些形上學理論的假設其實是空洞的，它所引起的問題亦是虛妄的。而詹姆斯最重視的哲學工作之一是：解決科學和價值之間的衝突，一般哲學進路對此矛盾的處理方式大致有二：(1) 承認科學探究的普遍

3 推倡「療癒哲學」的是維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein)，他認為現代哲學家應該冷靜對待並不存在的哲學問題，他說：「真正的發現是：當我想停止做哲學時，我有能力停止。」(1953: 133) 麥克道爾 (John McDowell) 指出現代哲學的特色之一是「焦慮」(anxiety)，焦慮的來源是自然科學興盛之後所帶來的自然觀與傳統自然觀之間的抵觸，當代哲學家的療癒工作是指出這種焦慮不需要存在 (1994: 177)。

4 Hookway 2012: 3.

性，在此觀點下，價值並不真正存在，而只能是心理的投射作用。(2) 認定價值存在確實是形上的必要，但這類的存在無法為科學所解釋，因此是超越自然之上。這兩種處理方式的結果是：價值或是不存在，或是超乎自然；因此科學和價值之間必然是對立。但是詹姆斯堅持實用主義可以走第三條路，他主張科學和價值之間的衝突只是表面的，只要弄清楚雙方的蘊涵內容，努力排除錯誤的或不必要的部分內容，去蕪存菁之後，衝突可能因此消失，科學和價值就會有相容的空間。

新實用主義在本書中的用法和上述二版本在精神上是相同的，主旨在於傳統哲學問題往往包含特定假設，而當問題經過長期的探究而沒有成果時，我們應回頭檢視原來的假設；當我們有理由去除這些假設時，原來的傳統哲學問題就變成「空洞問題」(empty question) 或「假性問題」(pseudo question)。

本書所採取的新實用主義的反思對象是：現代哲學中的除魅化自然觀以及哲學概念的科學理論化。但這並不是要貶低自然科學的偉大成就，也不意味著要求重返科學時期之前的素樸迷信或神話世界，而是希望放寬科學對世界的嚴格限制，得以包容某些合理而重要的人類觀點或成就，讓我們的世界能更豐富而有趣。羅遜曾言：

實用主義在一百年之間往返於兩企圖之間：一企圖將其他文化提升到科學的知識論水平，另一企圖將自然科學降低至藝術、宗教與政治的知識論標準。⁵

這段話可解讀如下：人類脫離黑暗時期進入啟蒙時代的主要動力是自然科學的興起，科學樹立了知識的新典範，因此「其他文化」如哲學、文學、社會科學都應配合科學，努力提升自身的知識論要

5 Rorty 1991: 63.

求。另一方面，科學並不是「可理解性」(intelligibility) 的唯一來源，它只是對世界的眾多探究方向之一，而藝術、宗教和政治對於世界的了解都有不同層面的貢獻，在這一點上，應是和科學站在同等的位置。本書新實用主義進路所追求的就是哲學和科學之間的平衡點，核心主張就是要放寬世界的可能性，承認次要性質的重要性（承認這類性質並不是「次要」），讓藝術作品、神聖性和政治公義都能夠再度包含在自然世界之內，這可稱為是對自然之「部分再魅化」(partially reenchanting)。⁶

四、各章摘要

本書共分八章節：導論〈知識的哲學〉、第一章〈古代知識論〉、第二章〈現代知識論〉、第三章〈現代知識論三架構〉、第四章〈證成〉、第五章〈經驗〉、第六章〈知識〉、結論〈當代知識論之新實用主義取徑〉。本章為導論，在此簡述各章節如下：

（一）第一章：古代知識論

本章討論希臘時期蘇格拉底、柏拉圖和亞里斯多德的知識觀點，他們主要關心的是知識的來源與分類。蘇格拉底區分「知識」和「真實意見」之不同，他認為知識和真實意見在內容上可以是相同的，卻有不同地位；真實意見有其偶然性，知識則具穩定性，因為我們可以碰巧有了真實意見，但要有知識必須具有可靠的證據基礎。蘇格拉底曾提出下列比喻：雅典著名雕刻師達德樂斯 (Daedalus) 所塑的大理石雕像非常生動、栩栩如生，必須用鎖鍊固定在地上，免得它們在夜晚中甦醒後逃跑。對蘇格拉底而言，知識是具有鎖鍊

6 這名詞借自於 McDowell 1994: 72.

的真實意見，證據就是鎖鍊。

柏拉圖指出「現象知識」和「絕對知識」之分野，現象知識是指我們經由感官經驗從現象世界獲得的知識，例如眼睛看到碧綠海洋、鼻子聞到玫瑰花香和耳朵聽到森林鳥鳴等，但柏拉圖主張感官知識總是在變化之中而且容易混淆，因此是比較低階的知識。他認為「理性」才是人類最主要的認知能力，透過理性可以到達真正的「觀念世界」(the World of Ideas)，才能獲得永恆而清晰的知識，那是哲學家所追求的絕對知識。

亞里斯多德不認為知識必須存在於超越感官現象的觀念世界，他主張我們在經驗世界之中就可以有普遍與必然知識，要點在於我們能夠把握兩件事：有效的科學分類方法（分門別類以尋求種類的共同本質）和邏輯推理原則，他因此同時奠定「科學知識」和「形式知識」的基礎。

本章強調的一點是，三位希臘哲學家對於知識與行動 (action) 之間關係的說法：一方面知識能夠指導行動，另一方面行動能夠展現知識。蘇格拉底提出「知識即道德」(knowledge as virtue)，強調有知識者不可能做出不道德之事。簡單地說，如果你知道一件事情是對的，你便會去做；如果你做不到，那就表示你並不是真的知道。這說法引起很多爭議，因為我們難免都會有力不從心的時候，明明知道某件事是該做的卻無法完成，或者知道某件事是錯的卻忍不住做了。柏拉圖和亞里斯多德都試圖從不同的角度修正蘇格拉底的原則。他們三者之間的理論差異產生了重要的哲學議題，那就是「意志軟弱」(weakness of will)。這個議題可以簡單歸化為一個主要問題：

我們有沒有可能：知道做 A 行動比做 B 行動好，卻有意識地選擇了 B ？

蘇格拉底認為意志軟弱不可能發生，因為知識狀態是不變移的（就像雕像被鎖在土地上），不可能被一時的欲望所擊潰，而會被欲望所擊敗的就不是知識（而只是「真實意見」）。柏拉圖則稱意志軟弱是可能的，但行動者必須是處在不自由的狀態中，例如盛怒中的人會不由自主地去採取他所知道較差的行為。亞里斯多德亦認為意志軟弱是可能的，其中牽涉到一種推理上的錯誤——行為者由於受到某種誘惑，因此沒有進入正確的實踐思維程序，以至於造成不理性行為。蘇格拉底、柏拉圖和亞里斯多德有關意志軟弱的辯論是促成二十世紀「行動哲學」(philosophy of action) 興起的主要原因之一。⁷

（二）第二章：現代知識論

在現代哲學時期，最重要的莫過於知識論的全面發展，笛卡爾首先開創「理性論」，重要盟友有萊布尼茲和史賓諾莎；另一方面，洛克 (John Locke) 則力主「經驗論」，而柏克萊 (George Berkeley) 和休謨是主要成員；最後，康德 (Immanuel Kant) 的「批判哲學」出現，努力整合理性論和經驗論之精義。事實上三者的辯論延續至今仍是主要哲學議題。

當然，現代哲學史可以從不同的角度來看，本書將只扣緊一重要轉折，那就是從笛卡爾的「獨斷論」到休謨的「懷疑論」，再到康德的「超驗論」，三者之間辯論的焦點在於概念和事實之區分，此區別在笛卡爾、休謨、康德都提出重要理論，甚至在當代的維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 和奎普基 (Saul Kripke) 都有突破性的發展。

⁷ 以戴維森 (Donald Davidson) 為例，他是行動哲學早期最重要的哲學家之一，他最早的經典之作“*How Is Weakness of the Will Possible?*” (1970)，就是剖析亞里斯多德有關意志軟弱的理論。另一著名例子是安斯康 (G. E. M. Anscombe)，她從亞里斯多德哲學角度來看康德倫理學與功利主義的缺陷，而她有關「意圖」(intention) 與行動的關係的說明 (Anscombe, 1959) 對當代行動哲學的影響無與倫比。

理性論與經驗論的主要爭辯是理性能力與經驗能力在知識中所扮演的角色與比重。一般而言，理性論者認為理性能力比較重要，因為他們看重概念與概念之間的推論關係；經驗論則主張經驗能力才是最重要的，因為感官經驗才能夠對世界有所記錄。休謨因此提出知識的獲得主要有兩種方式：「觀念關係」(relations of ideas) 和「事實狀況」(matters of fact)。⁸

這個分隔後來變成「兩種真理」之區別——語句為真可以有兩種方式：一方面是基於觀念關係而為真，例如「整體大於部分」，因為我們只要了解「整體」與「部分」兩個觀念，就能知道這語句為真，不需要特地去看世界的現況為何；另一方面，語句可以是基於事實狀況而為真，例如「臺灣最高的山是玉山」，它的真假是由世界的現實狀況所決定。前者一般被稱為「理性真理」，而後者則是「經驗真理」。因此，現代哲學史中理性論與經驗論之間的重要爭辯之一，便是：「理性真理優先於經驗真理嗎？」或是「經驗真理優先於理性真理？」

康德的重要創見是他看出「理性真理」和「經驗真理」的區分所產生的問題。他進一步分析這兩種真理，發覺它們各有三種特質：

理性真理是分析、先驗、必然的。

經驗真理是綜合、經驗、適然的。

這兩套特質應該是互相對立（本書第二章將詳細說明這些性質）。但是康德指出很多重要真理具有相對立的特質，這些真理包括數學原則（如「 $7+5=12$ 」）或物理原則（如「萬事皆有因」），它們既具有綜合的性質、又具有先驗的性質，因此康德稱之為「綜合先驗判斷」

8 Hume 1748: Section IV, part 1, 40.

(synthetic *a priori* judgment)。⁹ 這種判斷的存在產生重要的後果，因為它們一方面是「綜合的」，所以應隸屬於經驗真理；但是另一方面，它們又是「先驗的」，所以隸屬於理性真理。因此綜合先驗判斷一舉打破理性真理和經驗真理的壁壘，它們之間再無所謂優先性問題，這使得理性論和經驗論之間的辯論失去焦點。

理性論、經驗論和超驗論都是重要哲學理論，它們之間的辯論為後世拓展了哲學的視野，產生新的哲學議題，它們的辯論中顯示最重要的問題有三：

知識的主要來源是否為理性？

知識的獲取中經驗的角色為何？

知識概念是不是應該進一步分析？

對本書而言，這些問題塑造了現代知識論的中心議題，構成了現代哲學的骨幹，也正是下一章所要說明的現代知識論之三個主要架構。

(三) 第三章：現代知識論三架構

二十世紀初知識論歷經三百年演變而臻至高潮，也是盛極而衰的起點。在過去半個世紀，英美分析哲學宛如經歷一場革命。戴維森自認參與了一場「反主體論」(antisubjectivism) 之哲學革命；¹⁰ 羅遜更進一步指出英美哲學正逐漸由「休謨時期」走向「康德時期」再走向「黑格爾時期」。¹¹ 這場巨大的哲學運動現在已廣為人知並相當程度地被接受，然而它的主要輪廓卻隱而未顯且爭議連連，革命者們迄今對於革命的對象尚未取得共識。

9 Kant 1998: B14-B18.

10 Davidson 2001c: 47.

11 Rorty 1997: 3-9.

為說明此重大哲學轉折，本章將歷經三百多年的現代知識論體系歸結為三基礎結構。上述理性論、經驗論和觀念論之間的辯證留下的三問題是有關理由、經驗和知識，這是知識論中三核心概念。針對此三概念，我認為現代知識論有三主要架構：(1)「推論證成原則」針對理由概念，主張理由關係就是推論關係：A 是 B 的理由就是說從 A 可以推出 (infer) B；(2)「經驗基礎主義」針對經驗概念，提出「幻覺論證」(the argument from illusion)，試圖說明知識之基礎其實不在經驗而是在一種主觀的「表象」(appearance)；(3)「知識概念分析」針對知識概念，建議將知識概念化約成為信念、真和理由三項更基本的概念，或稱為「知識三分法」(the tripartite analysis of knowledge)。

此三原則充分且具體地表現現代知識論之「哲學科學化」的特色，因為它們的共通點或共同預設是：哲學必須對我們的基本認知狀態（例如觀察、知悉、經驗、意圖）做進一步的探討，就如同科學解釋往往對事物現象尋求「往下一階層」的說明——科學探討的對象從一般日常物體（如空氣、岩石、樹木）往下探究到分子，再往下到原子的階層，以獲取更細緻、更普遍的解釋。例如水可以分解為氫和氧，而在氧與氫的原子階層中，我們得以獲得相關的化學知識，可以系統性地說明常識中水的種種性質。為了相同的理由，現代哲學家嘗試對我們的基本認知狀態做「往下一階層」的解釋，以尋求更基本的因子，作為解釋這些狀態的基礎。

基於這種科學理論化的進程，我們可以了解三架構的關連。(1)「推論證成原則」認為一般觀察述句（例如「草是綠的」）不足以成為認知之基礎，如果我們尋求它們成立的理由時，必須追溯到「主觀報導述句」（例如「草看起來是綠的」），那也就是從報導外在情境的語句轉向到報導內在狀態的語句。(2)「幻覺論證」接受這個想法，並指出那個內在狀態就是知覺與幻覺所共有的狀態，它不是一般的經

驗，而是在主觀中所呈現的外在事物的「表象」。(3)「知識三分法」接受表象是認識世界的起點，因此將知識狀態視為是三個因素的結合：內在主觀狀態、外在成立條件以及二者之間的因果連結。

新實用主義，即本書所採取的立場，反對現代哲學對於基本認知狀態的分析與化約。首先，人類「語言實踐」(linguistic practices)還是以一般觀察語句做為核心，這些語句的效能和真假可以被檢討、評價或改變，但這些做法不需要回溯到「主觀報導語句」的裁決；其次，經驗處於心智和世界之交融處，我們不需要因為知覺與幻覺難以區分就退縮至表象，因為一旦退於表象之內，心智即無法接觸世界；最後，知識狀態是最核心的心靈狀態，是掌握心靈狀態的起點，我們不能透過其他心靈狀態來了解知識狀態，反而是必須以知識狀態為基礎來了解其他心靈狀態。這三點反對立場將在以下三章分別說明。

(四) 第四章：證成

以哲學術語來說，當我們有好理由去接受某信念時，此信念就是「證成的」(justified)。而傳統上，哲學認為理由關係就是一種「推論」關係：我們有理由去接受某信念，是因為此信念可以合理地從其他信念或狀態推論出來。例如某人相信明天會下雨，他的信念是證成的，因為他有另一個信念：氣象局發布明日下雨消息，而從後者可以合理推出前者——由於氣象報告，他相信明天會下雨——在此情況下，他的信念就是證成的。所以根據「推論證成原則」，以下這三句話可視為是同義的：

- (1) 氣象報告是下雨信念的理由；
- (2) 從氣象報告可以推論出下雨的信念；

(3) 氣象報告證成下雨的信念。¹²

「推論證成原則」聽起來相當合理，但它有一缺點，那就是它會導致所謂的「後退」問題，因為具有證成功能之信念或狀態本身之證成也是需要解釋的，例如氣象報告是我信念的來源，但氣象報告本身亦是需要證成的，它的證成亦必須依賴從其他更基本的信念或狀態被推論出來；然而，這個更基本的信念本身同樣地需要被證成……，如此證成便會一路後退，一直到無窮遠處。這就是著名的「無限後退」(infinite regress) 的問題。在現代哲學中，每一知識論學派都要面對這個難題，這是各主要進路之共同關注也是分歧的始點，不同知識學派對此議題的回答幾乎決定了它們的理論特色。

現代知識論的主流是所謂的「基礎主義」(foundationalism)，基礎主義主張證成關係不能無限後退，所以必須有一種信念本身的證成不需要訴諸其他信念，這種信念或許是自我證成、或許是根本獨立於證成，這就是所謂的「基礎信念」，是我們知識系統的岩石底層。¹³

無限後退問題似乎是為基礎主義鋪路而來的，因此可稱為「無限後退論證」。為了重建這個論證，我主張區分三種有關經驗的陳述語句：敘述語句，「看見」語句(“seeing”-sentence) 和表象語句(appearance-sentences)：

- (1) 「下雨了」：這是敘述語句，報導下雨這項經驗事實。
- (2) 「我看見下雨了」：這是「看見」語句，報導自己的知覺

12 英文中的“reason”一字可以表達「理性」、「理由」、「推理」三種意義。

13 基礎主義一直是現代知識論的主流，其他理論則總是時起時落。現代知識論的重要流派除了基礎主義外，還有「融貫論」(coherentism) 及「懷疑論」(skepticism)。融貫論認為證成關係並非線性單向的，信念之間可以是相互證成，甚至可以是一種循環的關係，因此不會有後退的問題。懷疑論接受推論證成的確會造成無限後退，在此情況下，所有信念至多只能是「部分地被證成」(partially justified)，因此真正知識並不存在。

經驗，可以用來證實上述的敘述語句。

- (3)「看起來像是下雨了」：這是「表象」語句，報導自身感官經驗的現象內容。

這三類語句之間具有證成關係，因為例如當我陳述第一句（敘述語句）時，若有人問我理由時，我可以陳述第二句（「看見」語句）做為答覆；相同地，若我陳述第二句而又被再要求說明理由時，我可以陳述第三句（「表象」語句）做為答覆。第三語句經常成為質詢的終點，因為一般人在這種情況下是不會再問下去了。

表象語句能夠成為質疑的終點，是因為它有一特點，那就是，只要一被說出就幾乎都是為真的，在這裡「幾乎」是用來排除不正常（例如說謊）的狀況。一般而言，誠實報導自己的經驗狀況不像報導外在事態那樣容易出錯。因為即使是當相關敘述語句和「看見」語句都為假時，表象語句仍可能為真。例如事實上沒下雨時，我說「下雨了」和「我看見下雨了」，這兩句話都為假；但只要對我而言像是在下雨（我以為在下雨），而說出「看起來像是下雨了」，這句話還是能夠為真，這就是表象語句的特點。

所以，基礎主義的論證就是循著這一特點發展出來：信念的證成依賴推論關係，而推論關係會一步步從敘述語句、「看見」語句一直到達表象語句，而表象語句代表的是不會出錯的信念，對基礎主義而言，這就是基礎信念，是所有證成的起點。

我反對後退論證，為此我將討論「主觀知性片語」(subjective epistemic phrases) 在英語歷史中的產生與盛行。¹⁴主觀知性片語最典

14 相關概念最早是由爾莫森 (James Urmson) 所提出，他稱之為「插入句動詞」(parenthetical verbs) (1956)。之後，本維尼司特 (Émile Benveniste) 修正這項理論，將「插入句動詞」變成了「主觀性片語」(subjective phrases) (1971)。近來，語言學家魏茲畢卡 (Anna Wierzbicka) 觀察到這類片語，並名之為「知識性修飾詞」(epistemic qualifiers) (2006)。在第四章，我綜合三種理論，統一稱為「主觀知性片語」(subjective epistemic phrases)。

型的是「我想」(I think)，這片語可加在一般敘述語句之前，形成新語句，例如由：

明天是星期五

加上主觀知性片語「我想」，變成：

我想明天是星期五

主觀知性片語語句的使用包含兩個面向，那就是「報導內容」與「表達態度」。(1) 就報導內容而言，「明天是星期五」和「我想明天是星期五」是一致的，它們都指向明天是星期五這個事實。這是主觀知性片語語句的第一個特點：它並不指向「我想」的心理過程（詳見第四章）。(2) 但是就表達態度而言，這兩句話是不同的，「明天是星期五」是直接報導的態度，而「我想明天是星期五」雖然報導的是同一事實，但態度有所不同，它對報導程度有所保留，這是主觀知性片語語句的第二個特點：它有降低報導強度的作用（詳見第四章）。

如果我們弄清楚主觀知性片語這兩個面向，我們就可以說明上述三類語句之間的關連，而不致產生無限後退問題。根據主觀知性片語理論，敘述語句（如「下雨了」）與「看見」語句（如「我看見下雨了」）之間具有相同的報導內容，但卻有不同的表達態度。

它們報導內容相同是因為指向相同的事態，二者之間並無真正的推論關係，因為相同內容之間的推論，例如「若 P 則 P」，雖然還是推論，但對證成關係沒有實質幫助。另一方面，敘述語句與「看見」語句的表達態度不同，敘述語句表現的知識論立場是報導，「看見」語句則包含主觀知性片語「我看見」，因此它所表達的知識論態度一般而言是確認，因為後者經常被用來確認敘述語句所報導為真。所以，表達態度上的差異（報導與確認）使得敘述語句與「看見」語句之間成為一種證成關係。因此，敘述語句與「看見」語句

之間沒有推論關係，卻有證成關係；換言之，「推論證成原則」並不成立。

主觀知性片語理論亦可以用來說明表象語句的特殊性。表象語句為真的可能性的確高於敘述語句，之所以如此並不是因為它具有基礎主義所說的「特殊地位」，而是由於二者有不同的表達態度。一般而言，敘述語句表現的知識論立場是報導，而表象語句則是保留（詳見第四章），因此二者在真值可能性上有所不同。但這種差異是修辭學的差異，就像「前面有一棵樹」和「我想前面有一棵樹」一樣——即使前者為假，後者仍可能為真，其原因不是後者指向某種特殊的（「內視鏡」式的）狀態，而是它在主張的強度上有所退縮，使得為真的範圍變大。這樣的解釋不需要假設表象語句具有任何特殊的地位，它是眾多具有主觀知性片語的語句的一種表現。

整體而言，新實用主義的立場是：「報導內容」是由敘述語句所決定，而為「看見」語句和表象語句所共享。後二者不同於敘述語句，在於它們含有不同的主觀知性片語，有它們特定的「表達態度」，因此表現出不同的知識論立場：確認或保留。這三種語句之間的關連，說明了後退論證中的證成關係的成立主要在於態度的表達，而不在於內容的推論；從這個角度看，「推論證成原則」並不正確，建立在其上的「無限後退問題」便是假性問題。

（五）第五章：經驗

在經驗中，例如在炎炎暑日跳進清涼水中的一剎那，心靈感受世界，世界也充滿心靈。經驗代表的是心靈與世界的連結，然而在現代哲學傳統中，知識論有關「知覺經驗」（perceptual experience）¹⁵

15 嚴格地說，「知覺」（perception）與「經驗」（experience）並不是同義詞，但在本書中將寬鬆地交換使用「知覺」、「經驗」以及「知覺經驗」，它們都代表正確感受到事實。

的立場往往被陳述為一種「內在進路」，這種進路將心靈與世界明顯劃分為內在和外區域，而將經驗歸屬於內在領域。

內在進路是現代哲學的重要特色，它的核心論證包含下列三步驟：(1)「主體無法分辨性」(subjective indistinguishability)：就經驗而言，人可能處在「知覺」(perception)、「錯覺」(hallucination)或「幻覺」(illusion)等不同狀況之中，然而從人的主觀觀點來看，這些狀況可以具有完全相同的現象性格。例如：我看到一朵花、我看到花在鏡子中的形象，以及我看到以投影技巧呈現的不存在的花，此三者就我的感覺意識而言可能是完全一樣的，雖然只有第一個狀況才是知覺經驗，而第二與第三狀況則分別是錯覺和幻覺。(2)「幻覺論證」：主張任何主體意識中無法區分的現象經驗都應被視為是同一的心靈狀態，而且知覺、錯覺與幻覺的現象意識狀況之所以是相同的，因為他們有共同的「元素」(element)，那是一種世界呈現在意識中的樣式，一般稱之為「表象」。(3)「給定」(the Given)：表象代表人類經驗的開端，也是世界給予我們的第一個資訊，所以是我們運用思想的初始對象，因此稱為「給定」。如此，內在進路一路推論，從主體無法分辨性、幻覺論證到給定觀念，享有相當穩固的理論基礎和悠久的歷史傳承。

新實用主義提出「外在進路」，這並非主張經驗屬於外在領域之中，而是認為心靈和世界並無明顯的分隔，我們的心靈可以思及世界，或參與世界；經驗因此不是一種內在在表象，而是心靈與世界的一種關係。在本章中，我提出反對內在進路的整套方法：針對內在進路的三步驟，外在進路可以接受主體無法分辨性，但對於幻覺論證和給定觀念，則將分別說明與之相抗的選言論 (disjunctivism) 和概念論 (conceptualism)。

選言論的中心立場是，接受主體無法分辨性，但反對幻覺論證的解釋，因為主體無法分辨性可以有另外較自然簡明的說法，那就是：

表象或者是一知覺狀態，或者是一幻覺狀態。

這是「選言語句」(disjunctive sentence) (也就是使用「或者」作為連詞的語句)，它已經足夠表達主體無法分辨性。以上述例子來說，相關的選言語句便是：¹⁶

我有花的表象 \equiv 或者我看到花，或者我有花的幻覺。

因為當我有花的表象經驗時，有兩種可能性：或者我的確看到花，或者我沒看到花但有花的幻覺或錯覺；其中之一為真。但我的意識中無法分辨是什麼狀況，所以用選言語句來表達這種未定性，而這就是「主體無法分辨性」這個概念所涵蓋的內容。

選言語句明顯為真，而且是內在進路與外在進路所共同接受的，但是兩進路的差異在於內在進路要進一步推論出下一語句：

表象是知覺狀態和幻覺狀態之共有元素 (common element)。

對內在進路而言，這是重要的一步，藉此奠定表象作為知覺經驗的基礎。但對外在進路而言，我們無法從選言語句推出這項結論，因為這兩語句之間其實並無蘊含關係（見第五章），因此是無效的推論。

針對內在進路的最後步驟「給定觀念」，外在進路則提出概念論，主張我們的經驗和思考不是相互獨立，因為經驗本身已經牽涉概念能力。根據給定觀念的說法，外在事物只能是因果地引發經驗，經驗再因果地引發信念；那也就是說，感官能力首先作用，形成經驗之後，概念（也就是理性思考能力）再施用於經驗之上，以形成信念。在此過程中，經驗似乎成為外在事物和我們心智之間的中介物，外在事物因此像是披了一層薄紗 (veil)，如果概念能力無法

¹⁶ “ \equiv ” 這個符號代表「若且為若」或「等值於」，或許更白話一點：「也就是說」。

穿透這塊薄紗，我們就難以看到經驗背後的事實。這樣的說法很難說明經驗應有的證成信念的作用，因此被廣泛批評為「給定的迷思」(the myth of the Given)。概念論反對給定的說法，主張感官和理性能力不是前後分別施行，在知覺經驗中，感官能力和理性能力一起發動，前者是感受的能力帶進世界的訊息，後者是概念的能力給予訊息可以被理解的結構，二者共同作用之下才能形成知覺經驗，這是心智對世界的開放，我們得以和事實直接接觸。

(六) 第六章：知識

從希臘時代開始，哲學家就很重視知識的概念，熱衷於給知識下定義。其中最出名也是最重要的定義是：「知識是證成真信念。」(knowledge as justified true belief)¹⁷1963年葛遜爾(Edmund Gettier)發表論文〈證成真信念是知識嗎？〉(“Is Justified True Belief Knowledge?”)，指出一個人具有證成的真信念不一定就具有知識，這也就是說，證成、真、信念三項條件不足以徵定知識。¹⁸他的論文一出，哲學界為之撼動。即便如此，本章的討論重點並不是「知識可以被定義嗎？」而是：「知識需要被定義嗎？」

繼上一章〈經驗〉說明傳統知識論主張「經驗」的內在進路，論證從主體無法分辨性、幻覺論證，到表象作為「給定」，本章檢討傳統知識論有關「知識」的內在進路，核心論證也包含三步驟：主體無法分辨性、「誤信論證」(the argument from false belief)、「知識三分法」。為清楚說明此進路，比較下列兩種狀況。¹⁹第一狀況，在

17 Plato 1997: *Theaetetus* 201c-d.

18 Gettier 1963: 121-123.

19 原來的「殺倉案例」是由高德曼(Alvin Goldman)所提出，本例是由此變化衍生而來，我建議以兩情境的方式做比較，更能彰顯內在進路的論點(第六章將有詳細說明)。

美國鄉間，亨利看到他面前在美國中西部相當常見的穀倉 (barn)，他相信「這是穀倉」。第二狀況，在來之前，亨利途經以「穀倉牌樓」(barn façades) 聞名的城鎮，穀倉牌樓是平面木板，上面繪有逼真的穀倉的圖案，正面看去極像是真正的穀倉。亨利一路看到許多穀倉牌樓都誤以為是穀倉，一直到後來（如同第一狀況）才看到真正的穀倉，他依然相信這是穀倉。

在兩種情境中，亨利都有「證成真信念」(justified true belief)，因為他相信這是穀倉（信念），他有理由如此相信（證成），而且他的信念成立（真）。在第一情境中，一切正常，因此亨利「知道」前面是穀倉；但第二情境則包含太多運氣僥倖的成分，因為亨利一路上看到所有的牌樓，他也都以為是穀倉，在此特別情況下，我們會認為亨利並不真正「知道」前面是穀倉。第一種情況下我們可以說亨利「知道某事」，而在第二種情況下，他卻只是具有證成之真信念，但不真正具有知識，簡稱這種情況為「不當相信」。

讓我們用亨利的故事來說明知識內在進路：(1) 主體無法分辨性：「知道某事」和「不當相信」二者可具有主體無法分辨性，因為亨利在兩情境中，有相同的信念，同樣為真，而且有相同的理由。(2) 「誤信論證」：「知道某事」和「不當相信」具有主體不可分辨性是因為：二者都包含證成、真、信念作為「共同因素」。(3) 「知識三分法」：所以，知識可以化約為「證成」、「真」、「信念」三條件的某種組合。

本章中我提出反對知識內在進路的整套方法。首先，新實用主義接受有關知識的主體無法分辨性，承認亨利在兩情境（知道某事與不當相信）中有相同的信念，同樣為真，而且有相同的理由；但反對誤信論證，那就是拒絕從主體無法分辨性推論出：知道某事與不當相信之間有共同因素。在這點上，新實用主義路線再度訴諸選

言論，來解釋主體不可分辨性。這也就是說，知道某事與不當相信二者之間的關係可以下列「選言語句」表示：

S 具有證成真信念 P \equiv 或者 S 知道 P，或者 S 不當相信 P。

此選言語句足以表達主體無法分辨性，因為例如亨利有「這是穀倉」的信念時，有兩種可能性：或者亨利知道這是穀倉，或者亨利不當相信這是穀倉；其中之一為真，但亨利本人無法分辨出自己是在哪一情境，所以我們用選言語句來表達這個未定狀況：二者之一。選言論的重點在於：選言語句足以說出主體無法分辨性的所有意涵，所以不需任何擴張解釋。相對地，內在進路也承認選言語句為真，但要繼續追究其中應有的內在原因，因此要進一步推論出下一語句：

證成真信念是「知道某事」和「不當相信」的共同因素。

新實用主義反對這項推論，因為這兩語句之間缺乏蘊含關係，更重要的是，如第五章將說明，主體無法分辨性並不需要任何內在原因。

最後，新實用主義反對知識三分法。為知識下定義這項工作始自希臘哲學，在現代哲學達到最高潮，但到了當代哲學，這股分析熱潮很明顯已消退，本章分析其中原因有三。第一，葛遜爾成功反駁知識分析後，在過去五十年間，所有這類型的知識定義，無論如何補強與修改，都難以逃脫葛遜爾式反例。查可澤貝斯基 (Linda Zagzebski) 甚至提供一套足以對任何形式的定義產生反例的公式（見第六章）。第二，選言論出現之後，逐漸為多數學者所接受，而其主要影響之一就是，我們開始察覺有關主體無法分辨性的傳統推論方式是有問題的。

第三，也是最重要的因素，是近年來「事實性心靈狀態」(factive mental states) 概念的提出。對新實用主義路線而言，心靈和

世界並沒有明確的分際，心靈狀態可以包括外在狀況，因為有些心靈狀態必須預設相對外在事實的成立——我們不能擁有這種心靈狀態，除非相關的事態為真——這就是「事實性心靈狀態」。知識狀態就是最典型的事實性心靈狀態，例如「我知道下雨了」預設下雨了的事實的成立；這也就是說，如果下雨不是事實，我就不能在相關的知道狀態之中。當代以知識為典型事實性心靈狀態的重要立場有二：「知識優先知識論」(knowledge first epistemology) 和新實用主義。它們都反對對知識的分析，反而將知識當作基本哲學概念之一，因為以知識概念為基礎可以有效處理知識論、倫理學以及行動理論等相關的哲學問題。而本章最後的重點，就是說明「知識優先知識論」和新實用主義在主張上和論證上，具有高度的相合性與互補性。

(七) 結論：當代知識論之新實用主義取徑

針對現代知識論的三架構，新實用主義分別加以批評、修正或取代。雖然新實用主義無意提出實質的哲學理論，但在對現代哲學理論的種種批判中，隱隱顯現出新實用主義本身的核心立場。所以在本書結論中，對新實用主義作為當代知識論之新取徑有三方面的歸結：(1) 簡單圖像：我們可以一種整體論 (holism) 的角度來看現代知識論的三架構之內在關係，現代哲學呈現出一整體圖像，而實用主義亦有自己的整體圖像，二者有明顯區分。(2) 自然主義 (naturalism)：自然一直是新實用主義的主要關注的焦點，一方面希望避免除魅化自然觀，另一方面又不想走向主觀論或超驗論，因此建議較寬容的自然主義路線。(3) 理由空間 (space of reasons)：自然世界的放寬意味著：除了自然科學之外，我們可以有其他可理解性模式來探究自然，因此新實用主義提出「理由邏輯空間」(the logical

space of reasons), 相對於科學法則所決定的空間。

1. 簡單圖像

比較傳統哲學和實用主義最簡明的方法，應該是審視它們對心智與世界之關連的不同立場。心智與世界之間的認知歷程可簡述如下：外在事實呈現在感官經驗之中，成為信念，產生知識，形成意圖，並付諸行動。在此認知過程中，現代哲學重視的是主體無法分辨性所造成的差別，因為我們可能有相同的意識狀態，而產生的不是「知覺」、「知悉」、「意圖行為」，而是「幻覺」、「誤信」、「誤行」。這是現代知識論重要的切入點。

現代哲學的主要精神，就是在不相同又難以分辨的心靈狀態之間求取「共同因素」，例如知覺與幻覺共同因素是表象，麥克道爾(John McDowell)把這種研究方法學稱為「最大公約數」(the highest common factor)的追求。²⁰他雖然指出這個方向，卻沒有明確說明；但我們可以按照數學的模式進一步來了解這個方法學。「最大公約數」是數學的「因數分解」中的術語，主要的想法是：不同的數目可以經由特定分析過程找出它們的共同的因數(因素)，例如“30”和“42”兩個數目之間的最大公約數，可以經由下列圖表的分析程序獲得：

$$\begin{array}{r}
 2 \quad | \quad \underline{\quad 30 \quad \quad 42 \quad} \\
 3 \quad | \quad \underline{\quad 15 \quad \quad 21 \quad} \\
 \qquad \qquad \qquad 5 \qquad \qquad \qquad 7
 \end{array}$$

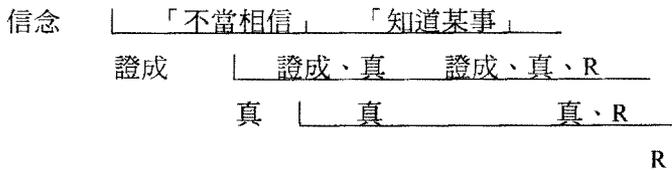
“30”的因數：2, 3, 5。

“42”的因數：2, 3, 7。

²⁰ McDowell 1994: 113.

因此，「30」和「42」的共同因數包括 2 與 3，所以它們的最大公約數是 6（因為 $2 \times 3 = 6$ ）。

現代哲學對主體無法分辨性的說明主要就是尋找最大公約數。例如，基於因數分解的方式，「知道某事」和「不當相信」也可以相同的方法來尋找它們的共同因素，讓我們假設 R 代表知識所特有而證成真信念所缺乏的條件：



「不當相信」的因數：信念、證成、真。

「知道某事」的因數：信念、證成、真、R。

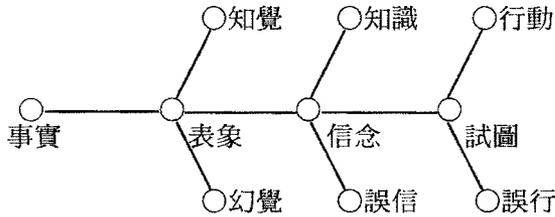
因此，「知道某事」和「不當相信」的共同因數：證成、真、信念；故，它們的最大公約數：證成真信念。

同樣的因數分解方式也可以施用於知覺與幻覺之間，它們的最大公約數是「表象」；知覺與幻覺都屬於表象的一種，前者有相應的事實，後者則否。同樣地，因數分解方式也可以施用於意圖行為與誤導行動之間，它們的最大公約數是試圖 (trying)，意指所有行動（無論成功與失敗）的內在啟動者。²¹ 為了瞭解試圖的說法，我們可以想像下列狀況：某位病患剛開完手部手術，為了復健，醫生要求他練習握拳的動作，病患一再嘗試，有時成功，有時失敗。假設病患沒有其他知覺能力（例如視覺或觸覺）來幫助他察覺握拳的試圖是否成功，他每一次嘗試握拳或許成功或許失敗，但他自己並無法確定，需要醫護人員來告訴他。但無

21 參考 Hornsby 2015: 83。

論成敗，每一次嘗試握拳就是完成一項試圖，因此試圖總是存在，它是成功與失敗之間的「最大公約數」。在此情況下，成功狀況和失敗狀況二者具有主體無法分辨性，而根據幻覺論證，無法分辨性來自於它們有共同因素，那就是「試圖」。

於是，現代哲學之知識論傳統能夠提供一整套故事：(1) 為了解釋知覺與幻覺之間的主體無法分辨性可能性，引入「表象」。(2) 為了說明知識與誤信之間的主體無法分辨性可能性，提出「信念」。(3) 為了解釋意圖行為（行動）與誤導行動（誤行）之間的主體無法分辨性可能性，設定了「試圖」。綜合上述，可以下列圖表表示：



這就是「複雜圖像」。

實用主義反對這種複雜理論建構，反而是接受一般常識的觀點，那就是事實、經驗、信念、意圖、行動是「透明地」串在一起：



當我們正確知覺世界，事實可以成為我們知覺經驗的內容。當我們接受其所見為真時，此事實即是信念的內容，也就是知識的對象。

當我們以此事實為根據而行動，此事實即成為行動的理由。²²在這個圖像中，世界中的事實一路貫通到我們的思想和行動。此圖像並不假定各因素之間具有任何中介物，因此可稱之為「簡單觀點」。與複雜觀點相比，簡單觀點有下列優點：簡單、符合常識、不預設額外的狀態以及不涉及具爭議性的方法學。

複雜觀點最重視的一點，當然是主體不可分辨性應該有系統化說明，主張幻覺、誤信以及誤行應有共通解釋，而且這個解釋應以最大公約數作為基礎。然而新實用主義的主要論點是，主體不可分辨性的最佳解釋不是將它當作是本體論的議題，直接抽離出正確和錯誤事例中共有的成分，並當成一種實質存在。我們應該換一個角度來看，那就是倫理學的觀點。主體不可分辨性的確很重要，但它的特別處不在於它包含特殊存有狀態，而在於它牽涉不同的理由地位，在本書「結論」中我將提出行動哲學中的「事實理由」(factive reasons) 和「狀似理由」(apparent reasons) 的區別來說明主體不可分辨性所造成的理由地位上的差別。

2. 自然主義

十六世紀起科學大興，自然主義盛行，當時的哲學即有自然化的傾向，許多哲學概念紛紛受到自然科學的嚴格檢驗。休謨便是主張要重新改寫所有重要的哲學概念，我將他的改寫工作總結為：理性是情感的工具、自我是一整束感覺網綁在一起、因果是心靈的期待、理由是主觀的動機。休謨的成就即在於將我們一般熟知的認知

22 這個圖像的前半部是來自麥克道爾，他說當認知正確時，事實成為經驗的內容；而當我們認可經驗時，此事實即是判斷的內容 (McDowell 1994: 26)。這個圖像的後半部是我自行加上，基本想法是繼續以事實貫穿認知的過程：以事實為內容的判斷就形成「知識」，而且以此事實為根據而行動，此事實即成為行動的「理由」。麥克道爾對他的立場有所修正 (2008: 3)，但其中牽涉很多問題，無法在本書一一討論。我的立場是：事實與判斷的內容即使有差異，後者是前者的「明說」(explicitation)。

狀態轉變成一系列心理事件，以便接受科學理論的檢驗。康德亦深感於自然科學的精實壯大，但又不同意休謨主觀論的進路，於是提出他的「超驗論」：自然世界是由自然科學法則所界定的，但其後還有一世界，我們的自由和道德等觀念是屬於那個世界。²³ 康德論證博大精深，影響深遠，但「兩個世界」的說法引發了極大的爭議。

於是，二十世紀逐漸有人建議要有較寬鬆的自然世界的概念，也就是說自然世界並不只是自然科學所劃定的樣式。這趨勢通常被稱為是「重返亞里斯多德」，一方面，亞里斯多德生於自然科學發生之前，當時世界當然是比較多彩，不像現在如此之肅穆；另一方面，更重要的是，亞里斯多德認為我們可以從世界中看到「理由」作為行為的依據，這並不是說事實中有非屬自然的性質。亞里斯多德主張看到理由的能力是來自人類社會的教養培育。我們從小就被訓練能夠結合評價和動機兩方的傾向，因此當碰到某些情境時，我們被教導會看出這些情境「要求」某些行動，也會產生動機去如此行動。看到理由的能力源自於人類原有自然本性（如觀察、情感、行動等能力），經由人類社會的教養培育而產生，所以亞里斯多德稱之為「第二自然（天性）」(the second nature)。

亞里斯多德路線的出現帶來一股清新的氣息，因為那時的哲學爭論仍長期處於三難——自然主義（自然世界就是物理科學的空間）、主觀論（心靈狀態就是心理學科的事件）以及超驗論（有超越經驗之上的實存世界）——之中。新實用主義採取亞里斯多德路線，主張較寬容的自然概念，那也就是包括第二天性的自然，在這個世界裡我們可以重談價值、理由、意義，而不落於主觀和虛無之中。

23 比較嚴謹的說法是：同一個世界，但有兩個「視面」(aspects)，自然界是這世界的視面之一，稱為「表象」，而自由與道德所屬的是世界的另一個視面，稱為「物自身」。康德形上學的「兩個視面詮釋」的主要詮釋者包括 Henry E. Allison (2004) 以及 Graham Bird (2006)。

3. 理由空間

新實用主義拒絕哲學的科學理論化並不是反對自然主義，更不是否認自然科學的傑出成就。我們必須承認科學進步在人文社會學門（哲學、心理學、社會學等）中所造成的正面實質影響，但是我們不能期待這些領域全面的科學理論化。在此，我們需要一種和科學不同的理解世界的方式，或者是說我們需要一種和科學不同的「可理解性」所呈現的世界。因此謝樂思 (Wilfrid Sellars) 提出「理由邏輯空間」的想法，他以「知道某事」為例：

將一事件或狀態描述為「知道某事」(knowing)，我們並非做出經驗的描述，而是將其置於理由的邏輯空間中，在此空間中，言說可以有證成與被證成的作用。²⁴

首先，什麼是「經驗的描述」？謝樂思指的是自然科學所允許的觀察語句所描繪的世界，那就是物理空間，自然科學心目中世界的本來面貌，謝樂思稱之為「自然邏輯空間」(the logical space of nature)。但在此空間中，「知道某事」無法被呈現，因為純粹經驗描述不足以表達這樣的事件。根據謝樂思，「知道某事」所需要的空間中，元素不僅具備物理性質，更重要的是，元素與元素間可以承擔一種「理由」的關係，每一行動或狀態之間都可互相「提供理由或要求理由」(giving and asking for reasons)。

在此空間中，「知道某事」這個事件一方面提供理由——能夠證成某些其他事件，另一方面也需要理由——能夠被其他事件所證成，就在此證成與被證成的關係之間，「知道某事」才得以成立。這樣由理性描述所組成的空間不是科學法則所決定的空間，而是一種詮釋學

24 Sellars 1997: 76.

的 (hermeneutic) 空間。本書「結論」中，我將深入探討新實用主義對理由空間的三種主要詮釋方式：「概念空間」、「自由空間」與「規範空間」。

五、結語

總而言之，無論在個別議題中（證成、經驗、知識），或在總體評估之中（簡單／複雜觀點），實用主義都比現代知識論傳統顯得更具前瞻性。現代哲學一直是以科學理論為楷模，而實用主義在本書一路展開的論述中幾乎均是「反理論」(anti-theory)，從反對除魅自然觀、反對內在進路到反對複雜觀點，幾乎是逢理論必反對。但是沒有理論只憑描述，足以呈現世界的樣貌嗎？維根斯坦曾提出「噤聲理論」(quietism)，主張哲學之中沒有理論，因為哲學中「沒有解釋，只有描述」。²⁵ 他的想法是哲學問題常常是來自於對語言使用的誤解，他認為有時在語言使用中產生困惑時，我們常會誤以為是意義重大的哲學問題的出現，但是如果我們深入觀察描述日常生活的言語行動，這些問題往往就會消失。

維根斯坦所反對的哲學理論化應是指下列立場：我們的「語言踐行」(linguistic practices) 只能有相對的、變動的知識，但在語言踐行之外理應有某些超越的「標準」，如果我們能藉由哲學思辨或科學探究獲得這些標準，並根據這些標準來修正我們的踐行，可望終究獲得絕對的、不變的知識。新實用主義的核心思想就是反對有這種「絕對標準」的存在，新實用主義只重視語言社會的實踐，一切的問題來自於此，一切的解決也必須來自於此。所以我們應該「信任」我們的社會踐行，只要保持語言社會的活力和多樣性，這些踐行就

25 Wittgenstein 1953: §109.

有充分能力自我檢討、反省與不斷修正改進。而新實用主義反對哲學的科學理論化的主要發想在於：或許事實本身就很清楚，反而是層層理論的框架讓我們困惑。如亞里斯多德所言：「真理就如同太陽下的事物一樣的清晰，但是我們卻有像蝙蝠般畏光的眼睛。」

事情大致如此。

第一章 古代知識論

古代知識論的代表人物是希臘時期的蘇格拉底、柏拉圖及亞里斯多德，他們知識觀點的重心是知識的來源與分類。蘇格拉底區分「知識」和「意見」之不同，柏拉圖指出「現象知識」和「絕對知識」之分野，而亞里斯多德說明「理論知識」和「實踐知識」的區別。

我認為希臘時期知識論的一大特色是注重知識與行動之間的關係，我們知道知識可以領導行動，但希臘哲學家想追問的是：「我們有可能反知識而行嗎？」有時，人們會去做明知不該做的事，或是明知該做的事卻放著不做，這就是有關「意志軟弱」的問題。蘇格拉底主張知識必然指導行動，因此意志軟弱的情況不可能發生；柏拉圖則稱當行動者在不自由或不自主的狀態中，意志軟弱是可能發生；亞里斯多德認為意志軟弱的可能性牽涉知識和德性 (virtues) 之間的配合。三位希臘哲學家之間有關意志軟弱的辯論深深影響了後世的「行動哲學」的產生。

一、蘇格拉底

知識論議題在西方文明初啟時即扮演重要角色，從希臘時期開始，知識便是哲學思辨的重心。蘇格拉底是知識論的主要創始者之一，他之後有柏拉圖和亞里斯多德接續這個傳統；然而，他同時也被視為「懷疑論」的先行者，希臘最著名的懷疑論者如派羅 (Pyrrho) 和賽斯特斯 (Sextus Empiricus) 都自稱是他的傳承人。蘇格拉底之所

以身兼知識論與懷疑論的指標人物是因為他對知識的嚴謹態度，把知識的標準提到最高，讓一般人無法企及。據說在希臘的神諭中，他被譽為全雅典最聰明的人，因為他自知是無知之人。

蘇格拉底喜歡每天在街頭或廣場上和別人熱烈爭辯有關道德或政治等哲學問題。色諾芬 (Xenophon) 在《回憶蘇格拉底》(*Remembering Socrates*) 一書中說道：

蘇格拉底總是生活在光天化日之下。從大清早開始，他就喜歡待在體育場的散步走廊；市集日時他總要去湊熱鬧。他的時間都消磨在最有機會碰到很多人的地方，在那裡不斷談話、發問。

由於蘇格拉底的求真態度非常執著，加上他思想敏銳、口才犀利，常常逼得辯論對手啞口無言，逐漸贏得智者的名聲，成為雅典當時許多青年（柏拉圖為其一）尊敬和追隨的對象。

但他並非生性好辯，他的街頭哲學討論有一重要目的，即在於解決當時希臘實行「城邦」(polis) 政治制度所引發種種政治與道德之問題。雅典人民對他們自己的城邦政治體制相當自豪，這是一種貴族與民主體制的混合，但這種類民主的方式產生不少紛爭。蘇格拉底認為解決紛爭的首要工作是建立對「德性」的共識，例如公平與自制，他想要教導希臘人了解成為城邦公民應具備的品德條件。一方面，有德性的公民有助於城邦體制的維持與繁榮，另一方面，在城邦體制下，公民有更好的機會培養德性、發揮才能。

因此蘇格拉底不斷地在街頭追問有關各種德性，如勇敢、正義、仁愛等等的定義。他所追求的定義知識不是語文上的，而是作為德性行動的判準，他相信只有這種知識才能解消當時希臘社會中的紛擾，經由公開、反覆討論而獲致協議的過程，是解決政治與道

德歧見唯一可行的方式。於是蘇格拉底暢所欲言、毫無禁忌，公開談論政治議題，而他最有興趣的話題之一是：

如何將真正有智慧的人放到當權者的位置？¹

然而隨著影響力擴大，蘇格拉底得罪許多貴族與政客，為了讓蘇格拉底沉默，這些人逮捕他並控以腐化青年心靈與不敬神的罪名。

蘇格拉底熱衷於街頭辯論，另有一部分原因來自於對知識的審慎態度，他首先區分意見 (opinion) 與知識。意見可以是口耳相傳，人云亦云，即使為真亦是出自偶然或幸運；知識則不同，必須具有可靠的基礎或來源。對他而言，知識的獲得必須經由討論、思辨、反省，因此他的哲學討論往往是以詰問方式追求「定義」形式的知識。譬如他在街上遇到一位年輕貴族，談話中說到某人最近有正義的行為，蘇格拉底會請教對方關於正義概念的定義，然後以各種可能的情況來檢討對方的定義，在不停地質問下，不斷導出不一致的結論，而促使對手不斷修改定義。蘇格拉底認為如此經由理性檢討與改進之過程，才是獲取真知識的方法，因此他的質詢方式被稱為「產婆式」(elenchus)，以接生的心情與勞力來迎接知識的誕生。²

在柏拉圖的對話錄《米諾篇》(Meno) 中，蘇格拉底舉例說明。他畫了各邊為一尺的正方形，要求一僕僮畫出面積為其兩倍的正方形。僕僮畫了各邊為二尺之正方形，但答案是錯誤的，因為邊長為二尺之正方形面積為四平方尺 (2 尺 x 2 尺 = 4 平方尺)，是原來正方形面積之四倍。僕僮一畫出來就自己明白錯誤。接著僕僮又提出另一答案，蘇格拉底也提出疑問，僕僮知錯，再提另一答案。在不斷修正的過程之後，終於提出正確答案。根據蘇格拉底，此例說明

1 Russell 1912: 163.

2 Plato 1997: *Theaetetus* 148c-151d.

了一般人心中的確具有區分正確與錯誤信念之能力，只要善於發揮這種理性能力，專心反省，便可獲得真正的知識。

蘇格拉底曾運用產婆方式質問政治家、詩人、工匠等各種行業的人，發現這些人大都缺乏他們本身專業的知識：他們或者是不太清楚自己的行業，或者在描述中不時有矛盾的地方，或者因為過度自信而虛誇。蘇格拉底解釋這些人缺乏知識的原因，他所提出的各種觀點大致可歸納整理成為知識成立的三要件：清楚性 (perspicuity)、一致性 (consistency)、整體性 (holism)。³

(1) 清楚性：具有知識的人能夠清楚說明自己專業成功的關鍵，例如政治家應該了解執行政策的依據與結果，不應該像中樂透獎的人一樣，只能訴諸運氣，不知成功背後的理由。

(2) 一致性：具有知識的人的說明必須具一致性，不能自相矛盾；也須具穩定性，不能忽正忽反。

(3) 整體性：具有知識的人知道自己專業的目的，也知道它與其他人生目的之間的關連，這也就是說他知道他專業的目的在一個「良好人生」(a good life) 中的位置。

根據這些標準，真正的知識是清楚的、一致的、穩定的、整體的。這樣嚴格的知識標準的確近乎懷疑論，難怪當時的哲學家帕門尼德斯 (Parmenides) 諷刺蘇格拉底的知識為「超級知識」。⁴

蘇格拉底對知識的看法亦有其實用的背景，他認為知識是經過反省之後所產生對真理的付託，因此才能有效指導我們如何生活，而幸福（如何過好人生）正是希臘倫理學的主要關心。蘇格拉底深信知識具有引導人生的功能，甚至主張「知識即道德」(knowledge as virtue)，認為具有知識就會具備相對的美德，因此任何不好的行為必

3 參考 Chappell 2011: 655-665。

4 Chappell 2011: 660.

是源自於知識上的欠缺。⁵這是很極端的想法，一般而言我們都會有意志軟弱的時候：明明知道某件事應該做，卻不做；明明知道某件事不該做，卻做了。人生似乎充滿這種矛盾與無力感。所以當某人受到誘惑而做了不該做的事情時，我們會說這個人知道自己不該如此做，他的行動只是一時意志軟弱所造成。但蘇格拉底則會認為此人根本沒有這樣的知識——如果他真正知道這件事不應該做，他就不會這樣做，因為知識是對真理的全心付託，不可能屈服於誘惑，而屈服就代表知識上有所欠缺。

蘇格拉底的「知識即道德」說法排除了意志軟弱的可能性，對此，我們可以用他的知識成立三要件來說明。假設麥斯要戒菸，他知道抽菸不好，根據知識三要件，他的知識必須滿足下列條件。首先，清楚性：麥斯必須能夠清楚說明自己戒菸的決定和意圖。其次，一致性及穩定性：麥斯的說明必須具有一致性，沒有自相矛盾之處；同時，他的決定必須具有穩定性，不能一下要戒菸，一下不戒菸。最後，整體性：麥斯知道戒菸和別的人生目的的關連，也就是知道戒菸有助於成就他的美好人生的計畫。如果這些條件都成立，而麥斯仍繼續抽菸，這的確就會是很難以理解的事。

最後，蘇格拉底的死也和知識有關。在柏拉圖的對話錄《申辯篇》(Apology) 中，談到蘇格拉底在牢裡最後的日子。審判者判決了蘇格拉底死刑，但是礙於他的名氣，他們願意赦免他，條件是他必須認罪，並保證從此不再公開宣導或教授哲學與公眾事務。然而蘇格拉底拒絕了——他當然拒絕認罪，而且他指出最好的人生就是每日在街頭和別人討論與爭辯各項事物以求取真理與知識，這種至上喜悅是他寧可喝下死刑的毒酒也不願放棄的。他的最終名言是：

5 Plato 1997: *Protagoras* 358b-c.

「不經反省的生活是不值得活的。」(The unexamined life is not worth living.)

二、柏拉圖

柏拉圖是蘇格拉底的學生，而且蘇格拉底的主要哲學輪廓都呈現在柏拉圖的對話錄中，所以基本上他們的知識論取徑大體一致。柏拉圖對蘇格拉底的知識理論有以下的開展。柏拉圖不僅崇敬知識，甚至將知識提高到經驗世界所不能達成的境界。根據他的形上學，他認為知識的對象是「觀念」(Idea) 世界或「理型」(Form) 世界，而不是一般的現象世界，因此知識的獲取必須借助回憶 (recollection) 而不是經驗；這個說法有相當程度的神祕主義色彩。柏拉圖和同時代的希臘知識分子一樣具有良好的數學知識（尤其是幾何），他們認為掌握數學的方式往往不是來自經驗的觀察與累積，譬如畢氏定理中直角三角形的兩直角邊之平方和等於斜邊之平方 ($a^2 + b^2 = c^2$)，並無法從經驗中觀察歸納而習得，而是來自一種觀念與觀念之間的關係，這種呈現的方式與其說是經驗的，更類似回憶。

根據蘇格拉底的說法，真正的知識是以定義形式為我們掌握，因此不是經由訓練養成，必須藉由理性反省能力才可獲得。柏拉圖進一步說明這樣的知識不能來自經驗，而必須來自某種回憶。為什麼一般人心中有一種衡量，藉此可以理性地選擇或修改信念呢？對蘇格拉底而言，這種理性能力是內在的，一開始是以不確定的方式存在，經過思辨與反省後逐漸變得明確，最後便可形成定義形式之知識。但柏拉圖反對知識是逐漸明確的說法，他主張真正的知識是重現的：我們重新獲得之前即已擁有——但是遺忘了——的知識。這當然牽涉到靈魂不朽而在不同世代、不同身體中居住的說法，但我們可以有以下比較合乎常理的解釋。柏拉圖區分兩個世界為：

- (1) 現象界（經驗世界）：多變無常
- (2) 理型界（觀念世界）：永恆不變

柏拉圖主張現象界只是理型界的「摹本」(copy)，因此不能先存於理型界。所以，他認為真正的知識並不像蘇格拉底所說的，從模糊、未成形的知識，經過討論、訓練與經驗中的琢磨，才產生定義形式的知識。相反地，柏拉圖主張真正的知識先行存在，而模糊的知識是由於遺忘了真正的知識所導致（這是人類智能的限制），所以當理性之光穿透遺忘之幕，真正的知識便恢復了。

相對於蘇格拉底對政治當權者的智慧程度的關心，柏拉圖則在《理想國》(*The Republic*) 中闡述他心目中「智慧政治領袖」的養成過程：那是一個共產的社會，所有小孩在十歲時必須接受全國平等教育，二十歲時進行考試，未通過考試者開始進入社會工作，通過者則進行第二個十年教育；教育結束後再進行第二次考試。這次考試的通過者可以繼續接受五年的「哲學教育」；哲學教育完成後，這些三十五歲的人已完成所有學科教育，而必須進入社會磨練，從最底層的工作開始做起，以期知識和實踐完全融合。經過十五年的工作後，這些菁英已五十歲，充分具有治理國家所需要的知識與能力，其中脫穎而出的佼佼者便成為「哲學家皇帝」(Philosopher King)。⁶ 這就是柏拉圖對老師蘇格拉底的夢想——「將真正有智慧的人放到當權者的位置」——的落實方案。

回到知識論，柏拉圖理型論的主要敵手是希臘時期的古老「經驗論」(empiricism)，那是當時盛行的哲學主張，其基本想法是「知識即知覺」(knowledge as perception)，⁷「知覺」指的是對世界的感官經驗，所以世界就是如同人的感官所呈現的樣貌，換言之，人的主

6 Plato 1997: *The Republic* V, 473d.

7 Plato 1997: *Theaetetus* 148c-151d.

觀經驗決定世界的一切。經驗論和當時許多主觀傾向的思想潮流相符合，例如普羅塔葛拉斯 (Protagoras) 主張「人是萬物的權衡」(Man is the measure of all things) 以及海拉克力特斯 (Heraclitus) 的「萬物流變」說。⁸

柏拉圖反對這種主觀的經驗論論點，他首先指出經驗論所謂的知覺其實只是人心中對世界的主觀感受，但是主觀感受本身並無真假可言，因此不能構成知識。其次，根據柏拉圖的理型論說法，知識本身必須有某種結構，而對他而言這種知識結構必須得自於「理型」的參與，但理型並不存在於感官經驗中，因此感官經驗無法形成知識。⁹

柏拉圖對知識論最直接也是最有影響力的貢獻，是他對知識概念的「分析」。什麼是知識？在《泰阿泰德篇》(*Theaetetus*) 中，柏拉圖借由蘇格拉底之口提出三個知識的定義。第一是「知識即知覺」，這定義很快被排除（如上所述）。第二是「知識是真實意見」，¹⁰ 這定義也不成立，因為有些意見只是偶然為真稱不上是知識。蘇格拉底的第三個定義是：知識是真實意見加上某種「說明」(account)，¹¹ 也就是說真實意見必須具有可靠基礎才能形成知識。「說明」的想法後來逐漸形成「證成」(justification) 概念，意指意見成立的理由或根據，並因此發展成所謂的知識「三分法」——知識概念可界定成「信念」(意見)、「真」及「證成」(或「理由」) 三概念。例如某甲知道颱風來了，根據這個知識的定義，這件事包含三件事：第一，甲相信颱風來了；第二，甲的信念為真（颱風真的來了）；第三，甲有理由相

8 Chappell 2013: 8-9.

9 理型論和經驗論的辯論一直都存在，到了十七世紀演變成「理性論」和「經驗論」的對立，請參見第二章〈現代知識論〉。

10 Plato 1997: *Theaetetus* 187b.

11 Plato 1997: *Theaetetus* 201c-d.

信颱風來了（例如他收聽到氣象局的消息）。

個別而言，這三個條件是知識的必要條件，因為任何知識的形成必須包括信念、真值與理由三要素；整體而言，這三個條件加起來則是知識的充分條件，那也就是表示，任何真實且合理的信念必然構成知識。綜言之，證成的真信念是知識的充分且必要條件。因此從邏輯觀點來看，「知識」與「證成真信念」是等值的。柏拉圖式的知識概念三分法開啟了知識論的重要議題，至今仍是主要爭論之一。

關於知識與行動之間的關係，柏拉圖修正蘇格拉底的「知識即道德」說法，他承認意志軟弱的情況基本上是不可能的，但他判定這種行動是非自由的 (unfree)。他提出心靈能力的三部分之區分，意即人類靈魂 (soul) 由三部分所組成：理智、欲望、意志（或情感）。¹² 柏拉圖一開始的目的是想要證明：正義 (just) 之人是快樂的，就是所謂的「德福一致」。首先，他舉出有名的城邦比喻：

- (1) 城市由三部分所組成：國王、貴族及人民。
- (2) 正義的城市是由國王來統治貴族與人民。
- (3) 正義的城市總是比不正義的城市更成功且快樂。

他的意思是，當國王領導貴族與百姓時，會有穩定的秩序倫理，人人都有良好的發展機會，因此會是成功的國家。柏拉圖用正義的城市來類比正義的靈魂：

- (1) 靈魂由三部分所組成：理智、欲望、意志。
- (2) 正義的靈魂是由理智來統治欲望和意志。
- (3) 正義的靈魂總是比不正義的靈魂更成功且快樂。

他因此導出結論：正義的靈魂是美好人生的必要條件。

12 Plato 1997: *The Republic* IV, 436 a-b.

柏拉圖採用靈魂三部分的說法來說明意志軟弱產生的狀況。他主張心靈三部分理智、欲望、意志皆可獨自產生行動，但自由的行為必須是來自理智的主導。他認為一般人在正常狀況下，理智統御欲望和意志，如同城邦中的國王統治臣民；但城邦或許會發生叛變，大臣和人民有可能篡奪 (usurp) 國王的主位，國家因此會陷於混亂。同理，在某些情況下，理智或許會失去對欲望和意志的控制，欲望和意志因此取得行動的主控權，這時就會產生非自主或非理性的狀況。例如在盛怒之中的人，情緒不聽從理智，以致做出偏離常理的事。對柏拉圖而言，這就是意志軟弱產生的背景。

在這種情況下，行為者仍然具有知識，因為他的理智仍然清醒，失去的只是駕馭欲望與意志之能力，因而做出不理性的行為。柏拉圖主張自由或自主的行動是來自於理智對欲望與意志有效的管理，而意志軟弱的行為不是由理智管控，因此是不自由的。直至二十世紀，柏拉圖的理論仍有不少繼承者，他們將意志軟弱部分地類比於現代心理學中的「強迫性行為」。¹³ 在這些學者的眼光中，意志軟弱和強迫性行為在某種程度上是相似的，它們的產生都是當事人知道自己正在做自覺不好的事，但又無法導正自己的行為。

三、亞里斯多德

蘇格拉底和柏拉圖對懷疑論都相當在意，他們的知識論觀點常常是針對懷疑論的回應。懷疑論的主要立論是，經驗所提供給我們有關世界的知識往往是可錯的，而懷疑論者擅長舉出很多例子，來證明經驗的知識是模糊的、相對的以及零碎的。蘇格拉底對懷疑論的回應是，只要透過檢討、反省及公開辯論，我們的知識可以變得

13 主要包括 Gary Watson (1977) 及 David Pugmire (1982)。

清楚、穩定、一致且具整體性。柏拉圖則強調在感官能力之外的理性直覺，透過理性直覺我們可以獲得清楚、普遍的絕對知識。

在這一點上，亞里斯多德和蘇格拉底與柏拉圖完全不同，他幾乎從不談懷疑論，他認為哲學論述應從人類的現有知識出發，我們必須承認已有三種知識的存在：理論知識 (theoretical knowledge)、實踐知識 (practical knowledge) 以及製造知識 (productive knowledge)。¹⁴ 對亞里斯多德而言，重要的不是去挑戰現有知識的可錯性，而是說明它們的分類、獲得方式、價值以及知識之間的階層。

亞里斯多德雖然是柏拉圖的學生，但他反對柏拉圖有關理型世界的知識理論，重新將知識拉回到經驗世界。他認為「理型」所指的不再是抽象的觀念，而是一般事物所具有的形式。在他的形上學中，每一日常事物都是質料 (matter) 和形式 (form) 的結合，例如一尊詩人荷馬 (Homer) 的雕像具有大理石的質料和荷馬的外表的形式。¹⁵ 根據形式和質料之分別，亞里斯多德區分「形式知識」與「經驗知識」。

第一，形式知識：一般認為亞里斯多德是系統邏輯的創始者，他設定「三段論」(syllogism) 的規模作為論證的基本形式，¹⁶ 舉例說明：

所有的男人都是人類。

所有的人類都是動物。

所以，所有的男人都是動物。

他列舉出各種形式的三段論，作為「有效論證」的標準。他並提出最基本的推理原則：等同律、矛盾律、排中律，作為思想的形式法

14 參見 Aristotle 1984。

15 Aristotle 1984: *Physics* i7 and 8.

16 Aristotle 1984: *Prior Analytics* 24b22.

則；對任一語句 A 而言，等同律是說 A 等於 A，矛盾律是說 A 和非 A 不能共存，而排中律是說 A 與非 A 之間必有一為真（不能二者皆假）。任何思想都不能違背這些法則，所以等同律、矛盾律、排中律被稱為「思想三律」。

第二，經驗知識：亞里斯多德勤於蒐集知識並加以分類，為科學奠下良好基礎，當今許多經驗科學學門的研究範圍事實上就是他開始構思。在經驗知識的領域中，亞里斯多德最重要的貢獻在於為「科學解釋」(scientific explanation) 設定三面向：對象、方式及目的。¹⁷

就科學解釋的對象而言，亞里斯多德指出科學所要解釋之對象是「變化」，而在他看來萬物之變化不外四種：移動、生滅、消長、改變，此四種變化已經包括地點、實體、數量及性質之改變，因此涵蓋所有可能之變化。

就科學解釋的方式而言，亞里斯多德認為科學解釋就是對變化提出有關原因和後果之說明。「原因」之希臘文“*aitia*”遠比英文“*cause*”廣義，亞里斯多德用 *aitia* 來泛指任何足以闡明四種變化之解釋方式，其中最基本的四類原因是：質料因、形式因、動力因、目的因，他認為所有變化都可以由此四種原因說明。

就科學解釋的目的而言，亞里斯多德主張科學解釋的最終目的是掌握事物之「本質」，那就是事物由於其種類所必須具備之性質。例如人的本質是「理性動物」，這是因為「動物性」是人的質料原因，而「理性」則是形式原因，二者相加適足以界定人類。

綜合上述三點，亞里斯多德認為科學解釋的重要性在於它包含所有四種原因，所以足夠說明經驗世界的全部變化，也可以理解所有事物的本質。

17 Aristotle 1984; *Physics* 194b23-195a5.

「形式知識」與「經驗知識」代表亞里斯多德在知識論上的最高成就。此外，他將人類現有三種知識（理論知識、實踐知識、製造知識）區分為兩個系統：

- (1) 理論知識系統：自然科學、數學、「第一哲學」。
- (2) 實踐知識系統：實踐知識、製造知識。

他主張這兩種系統性的知識必須有三要件：「起始點」、推論方法以及目標。¹⁸我們以下列表格的方式簡單的呈現理論知識與實踐知識的差異：

	理論知識	實踐知識
起始點	「第一原則」(first principles)：其中包括定義和設定，亞里斯多德詳列了六種條件來決定定義和設定的採納標準。	「共識」(endoxa)：共識可以是歷史的傳承、大多數人的意見或是少數菁英的思想，它可以在不斷地檢討中形成。
推論方法	論辯(epagoge)：演繹推論法，亞里斯多德以「三段論證」來說明。	辨證法(dialektikē)：藉由不斷地討論與檢討，以形成共識的方法。
目標	「理論智慧」(sophia)	「實踐智慧」(practical wisdom)

綜言之，理論知識由第一原則開始，採用演繹法則，以理論智慧為目標；實踐知識則由共識開始，採用辯證法則，以實踐智慧為目標。

四、知識和行動

再回到知識和行動的關連，亞里斯多德認為蘇格拉底與柏拉圖對意志軟弱的解釋著重於非理性部分的說明，無法闡釋其作為一自主行動之理性層面，因此他的意志軟弱理論同時包含理性與非

¹⁸ Aristotle 1984: *Topics* 101a26-100b21.

理性因素。對亞里斯多德而言，行動的理性是由一種「實踐推論」(practical reasoning)的過程所決定，其前提是欲望與信念，而其結論是行動，¹⁹例如早上起床麥斯有下列推論：

- (1) 我想喝水（欲望）。
- (2) 這裡有一杯水（信念）。
- (3) 我喝這杯水（行動）。

以欲望和信念為前提可以推論出有關行動的決定（或直接付諸行動）。在此過程中，欲望與信念提供理由給行動；行動因此顯示出理性。所以即使是意志軟弱的行動，只要是經過實踐推論，便是理性的。

亞里斯多德認為意志軟弱的情況基本上包括兩個互相衝突的行動，二者各有其實踐推論，例如，除了上述推論外，當事人麥斯有另一推論：

- (1*) 我想空腹（欲望）。
- (2*) 這裡有一杯水（信念）。
- (3*) 我不喝這杯水（行動）。

麥斯因此面臨二不相容之行動。假設麥斯由於身體檢查的要求，早上不能飲食以便進行抽血檢驗，空腹的理由因此優先於飲水的理由，所以第二實踐推論明顯有較重要的前提；換言之，第二推論應具有較強的行動理由。因此，麥斯的結論是「我不喝這杯水。」然而，麥斯受到口渴欲望的誘惑，忽視第二推論，而只關注到第一推論，因此採取了喝水的行動，表現出意志的軟弱。在這情況下，麥斯事實上仍具有知識，因為他知道相關的欲望和信念，他的行動出

19 Aristotle 1984: *Nicomachean Ethics* 1147a31.

錯是因為實踐推論有些不協調。在此，亞里斯多德很特別的一點是，他引進知識與德性的關連。

首先，我們可以從倫理學角度來看實踐推論出了什麼問題。亞里斯多德區分四等倫理性格：德性 (virtue)、堅強 (strength)、軟弱 (weakness) 以及惡性 (vice)。亞里斯多德以「內在的衝突」(inner conflicts) 為核心，解釋四性格的差別。內在衝突就是上述兩種理由的對立，最簡單的對立模式應該是行動者本身理智和情感之間的不一致。亞里斯多德認為德性和惡性這兩種性格不會有內在的衝突，因為德性者的情感會順著理智而行動，惡性者的理智會循著情感而行動，二者都不會面臨理智和情感之間的衝突。另一方面，堅強和軟弱的共同特性就是它們都會遭受到內在衝突，但會有完全相反的反應：當面對衝突時，堅強者以意志力導向理性行動，軟弱者則屈服於反理智的情感。

德性、惡性、堅強三種性格都有以知識指導行動的功能，因為有德者知道要依理性而行，惡性者知道要依情感而行，堅強者即使內心衝突仍然知道要依理性行動。唯有軟弱者顯然不是如此，因為當事人知道應該按照理性行動，卻做出相反的事情，而這種情況明顯違反了蘇格拉底的「知識即道德」的說法。基本上，亞里斯多德認為反知識而行是可能的，但必須說明其中的微妙之處。他區分兩種意志軟弱，一種是魯莽 (impetuosity)，這種人由於情感的作用，不經思考就行動，經常出錯，事後亦很後悔，知道自己應該做理性之事。然而，這樣的性格無法稱得上是反知識而行，因為他的知識（知道自己應做什麼事）是事後才形成的，而後見之明並不算是知識。

另一種是弱性 (weakness)，當事人經過審思後做下決定，知道

要依照理性行動，卻禁不起誘惑而做了相反的事，這種情形就明顯違反知識引導行動的原則。亞里斯多德認為在這個情況下，弱性者先是有知識，中途失去知識，之後重獲知識（因為愧疚）。但是這種程度的知識太薄弱，和蘇格拉底所認定的清楚、一致、穩定以及整體的知識相去甚遠。亞里斯多德最獨特的想法是，主張解釋意志軟弱的關鍵在於「實踐智慧」，²⁰ 這種智慧不是一般的知識，而是性格上的「德性」，這種德性可以是天生具有，或是後天培養，主要的特色是理性和情感的一致，因此判斷能力和動機能力能互相結合，不會有衝突。對具有「實踐智慧」者而言，判斷事情的好壞會和動機力量的高低成正比，判斷越優良的行動引發的動機也越強。因此具有實踐智慧者了解理由的高下，而他的動機完全配合；在此情況下，不會產生意志軟弱的行為。

綜合三位希臘哲學家對知識與行動的關係的討論如下。根據蘇格拉底的強大知識概念，意志軟弱不可能發生。柏拉圖認為知識加上「自由」才足以防止意志軟弱。而對亞里斯多德而言，意志軟弱的發生，不只牽涉知識和自由，德性的配合才是主因。

五、結語

希臘哲學可謂是理性的萌發期。西元前五百年的希臘正從部落文化進入文明時期，所有歷史傳承、規範、信仰以及儀式都產生劇烈的變化。希臘早期哲學首先是主觀論思維登場，因為哲學的開始時期總是和「自我」的發現有關。當時盛行的哲學是「主觀經驗論」，²¹ 強調個人知覺的重要性，認為世界就如同人的主觀經驗所呈

20 Aristotle 1984: *Nicomachean Ethics* 1144b14.

21 Plato 1997: *Theaetetus* 148c-151d.

現，「人是萬物的權衡」就是最佳寫照：在「我」的觀點下，世界才能如實地展開。然而，希臘哲學的發揚最大的關鍵應該是理性思維的逐步發展，這是一種反省能力的發揮，能夠整理原有文化的傳承，清除迷信與偏見，開始強調普遍性、一致性以及客觀性。一般而言，理性能力的成長有助於對人類事務的整體性了解，對人類自身有較好的掌握，比起經驗能力或許更具有人類特色。

此時期中，蘇格拉底的想法是理性能力通常表現在我們對常識和傳言的反省之中，而學校教育與公開討論可以促成這種反省。柏拉圖則認為理性是一種超越經驗的能力，以直觀的方式進入觀念世界，才得以獲取普遍而必然的知識。而根據亞里斯多德，知識是理性和經驗的共同成果，就如同人是理性與動物性的結合。

因此從希臘時期開始，經驗能力、理性能力、知識的形成這三者之間的關連一直都是知識論的重心。到了現代哲學時期，三者的關連幾乎占據了所有哲學思辨的空間，每一個現代學派都在三者的比重分配中發言，標示自己的獨特立場。即使到了當今哲學，同樣的事也一再發生，我們仍致力於以當代新有的語言來重新詮釋經驗、理性、知識之間的關係，彷彿這是永恆的哲學問題，而每一時代都有義務加以回應。

第二章 現代知識論

整體而言，希臘哲學家提供非常豐富的哲學資源，探討知識的界定、分類與範圍，並開創了後世知識論的主要議題，包括感官能力與理性能力的區分、知識概念的分析以及知識與行動的關連。即使如此精彩，知識論在希臘時代仍不是哲學的核心，它的重要性仍無法與形上學和倫理學相提並論。知識論的大興要等到十七世紀，也就是現代哲學崛起的年代。

現代哲學從一開始就是知識論的全面發展，「理性論」和「經驗論」的論戰光芒四射。理性論主要包括笛卡爾、萊布尼茲、史賓諾莎，經驗論則是洛克、柏克萊、休謨。一直到康德的「觀念論」出現，理性論和經驗論才逐漸有一些共識——儘管三者之間的實質辯論仍延續至今。

在這段現代哲學史中，本章將專注討論其中一重要轉折，那就是從笛卡爾的「獨斷論」到休謨的「懷疑論」，再到康德的「超驗論」，三者之間辯論的焦點在於「理性真理」和「經驗真理」的區隔。笛卡爾、休謨、康德在這個議題上都提出關鍵性理論，甚至當代的維根斯坦和奎普基都對此區分有極重要的發展。理性真理和經驗真理的辯論衍生出許多重要的哲學問題，本書所討論從現代到當代知識論思潮的三主軸議題（理由、經驗及知識），就是從中開展出來。

一、心靈觀念

哲學知識論的發揚和十六世紀現代科學的興起有直接關連。

現代科學一反亞里斯多德以來的形式／質料之區分，由質的探究轉向量的追求，其中以原子論述最具代表性。原子論述的精神在於將一般日常物體或物質（如植物、礦石、空氣）化約到最基本的原子階層，所有有關物體之性質全部都可由原子結構之性質說明，例如物體之「重量」可由「原子之質能」所決定，物體的「溫度」亦可了解為「分子之平均速度」。根據原子論，只要我們能了解並掌握原子及其相互關係，我們便能了解並掌握包括巨大如宇宙星辰和微小如人體細胞之所有事物，也就是可提出萬物理論 (a theory of everything)。

當時的哲學界熱切回應這種科學化約精神，他們認為物理理論基本上可以涵蓋心靈、價值、社會，甚至宗教的說明；這些不同層面的知識成立的先決條件是，必須和物理層面的知識保持某種化約或依賴的關係。換言之，物理學科成為「意義之權衡」。為了因應科學的衝擊，哲學界試圖提出新的知識論，以完整說明人類之知識系統。新的知識論的結構在某種程度上類似原子論，其中和原子相對應之基本理論單位就是「觀念」(ideas)。新知識論的主要倡導人是笛卡爾和洛克，他們兩人亦是理性論和經驗論兩大哲學學派之開創者，他們都談論什麼是觀念，卻有截然不同的說法。

笛卡爾號稱「現代哲學之父」，本身是位優秀科學家，在數學與光學理論皆有重大發明。他想要同時保障心靈世界之獨特性以及自然世界的普遍性，為此他提出了「心物二元論」。笛卡爾認為有「心靈」(mind) 與「物質」(matter) 這兩種實體的存在：心靈實體是以思想為本質，而物質實體是以展延（占有空間）為本質。¹他對心靈之敘述，事實上創造了一個迥異於外在世界的「內在空間」；外在世界的成員是物體，而內在空間的成員則是觀念。

1 Descartes 1954: 66-75.

內在空間與外在世界如何溝通？內在空間是概念性的，而外在世界是非概念性的，二者的連結如何可能？笛卡爾的回答是：心靈觀念對外在事物具有「再現」(represent) 關係。²為此，他提出他所發明的「代數幾何」(algebraic geometry) 的說法，³他認為外在事物的本質是展延，展延具空間性，所以可以用幾何（座標系統）來表達。相對地，內在觀念的本質是思想，思想可以用數學（代數）來表示。在他的「代數幾何」中，一方面，所有幾何中的基本點都可以用代數中的有序數對（如 (x, y) ）來表達；另一方面，所有代數中的有序數對都可以用幾何中的基本點來定位。因此，點與數之間有一一相對的關係，所以幾何與代數之間可以相互轉換。笛卡爾就是運用幾何與代數之間的轉換關係，來說明外在事物和心靈觀念之間的再現關係。對他而言，內在空間是代數的系統，而外在空間則是幾何的世界，二者雖然看起來相差很多，卻有一一對應的關係。

心靈觀念從何而來？一般而言，心靈可以通過感官經驗產生觀念。然而笛卡爾認為觀念不完全由經驗而來，他主張除了感官經驗的能力之外，我們還有「理智」(intellect) 能力，理智經由心靈的直觀（而不是經過經驗）即可掌握觀念，這些觀念的獲得不靠經驗，因此是「先天觀念」(innate ideas)。先天觀念包括「上帝」、「心靈」、「物體」；笛卡爾強調一旦理性充分掌握先天觀念，就能夠開展出相關的普遍、必然的真理，例如從「上帝」的先天觀念可以演繹 (deduce) 出普遍原理「上帝存在」、從「心靈」的觀念可以演繹出「心靈的本質是思考」的原理、從「物體」則可以演繹出「物體的本

2 和「再現性」相對的是「同一性」，在此，笛卡爾放棄了自亞里斯多德以來的傳統——將知覺當作事物和心理狀態之間具有某種同一性，也就是說，知覺的對象和知覺狀態本身之間具有相同的東西，譬如說形式的一致：當我看到樹的時候，我的知覺狀態具有和樹相同的形式。

3 參見笛卡爾《幾何學》(*La Geometrie*) 一書，收入其《沉思錄》(1954) 附錄。

質是展延」。⁴

在獲得知識的過程中，笛卡爾認為理智能力遠優於經驗能力。柏拉圖著名的「洞穴」(cave) 比喻正好可以用來說明：比方說人生活在洞穴中，只能看到些微的光線在岩石壁上造成的模糊影像，他以為那就是世界的樣貌；當他走出洞穴之外，在陽光之中，他才看到清晰明亮的真正世界。洞穴內外的差異正象徵了經驗和理智能力的差別。⁵

洛克是對後世影響最大的現代哲學家，他被公認為自由主義(liberalism) 的先驅，因為他最早提倡反對權威以追求知識，曾對政治、宗教和道德各種權威提出強大質疑。他的哲學主題是探討人類「理解力」(understanding) 的範圍與限制，以及人類知識的本質和來源。作為經驗論者，他強調「人心如白板」(tabula rasa)，而感官經驗可以在心靈白板中印壓(impress) 產生觀念，因此所有的觀念都只能來自經驗；而當人類從事思考時，這些觀念成為「理解力的對象」，而且如果一切順利，這些觀念便構成知識。⁶

雖然笛卡爾首先將主體之心靈觀念當作知識論的樞紐，但卻是在經驗論者洛克手中，心靈觀念的說明才真正具備理論規模。洛克區分經驗能力為兩種：「感覺」(sensation) 和「反省」(reflection)。感覺是外在感官，告訴我們外在事件；反省則是內在感官，讓我們意識到自己的心靈過程。感覺或反省是產生觀念的兩種方式，所產生的觀念也有兩種：簡單的和複合的。簡單觀念直接來自於經驗，這時候心靈是被動的；複合觀念則直接來自於反省，這時候心靈是主動的，從簡單觀念中自行構造出各種不同的複合觀念，例如「飛馬」觀念是「馬」的簡單觀念添加上「翅膀」的簡單觀念，所產生

4 Descartes 1954: 64.

5 Plato 1997: *The Republic* VII, 514 a.

6 Locke 1690: T. 1.8.

的複合觀念。因此，無論是經由感覺或反省，無論是簡單的或複合的，所有的觀念無一不是來自經驗。所以，對洛克而言，沒有所謂的「先天觀念」。

根據洛克，我們可以用觀念來界定「知識」，他說：「知識，對我而言，似乎不過是我們知覺到觀念間的聯結與符合，或不符合與衝突。」⁷他的意思是人類理解力可以掌握到與觀念相關的兩種關係：(1) 觀念與物體之間的「符合」(agreement) 關係；(2) 觀念與觀念之間的「聯結」(connection) 關係；這兩種關係可以決定知識：一觀念若符合外在事物，並且與其他心靈觀念相一致，就構成知識。

二、知識的特性

我們的知識一般而言都來自感官經驗，我們看到淡水河向北流去、聽到春天簷前燕子歸來的清脆叫聲、感受到颱風強大的風力等等，這些視覺、聽覺、觸覺的經驗提供給我們相關的資訊以獲得知識。但是理性論指出，我們有許多重要知識，它們的內容是超過感官經驗所提供的訊息，而知識論最主要的工作就是要說明這些「多出來」的知識內容的本質以及來源。相對地，經驗論則主張知識的最終來源只能是感官經驗，那些多出來的部分還是必須在經驗中加以說明，若有任何經驗無法說明的部分，那就不是知識。

一開始，理性論和經驗論之間爭辯的主要議題便是：「有沒有獨立於經驗的知識？」這就是所謂「先驗知識」(*a priori knowledge*)，例如上帝存在、心與物是不同實體、三角形三內角之和為180度、原因先於結果等等。理性論認為有先驗知識，而經驗論基本上否認先驗知識的存在。理性論主張知識中有經驗無法提供的內

7 Locke 1975: 525 Book IV.

容，因為在經驗能力之外，人類具有理性的「直覺」(intuition) 能力（上述笛卡爾的「理智」能力是其中一種說法），其作用在於直接掌握非經驗所能提供的訊息。所以，根據理性論，人類除了感官能力之外，還具有直覺能力以及相關的演繹推演 (deduction) 能力，如此我們才可以獲得知識的全貌。經驗論者當然不會否認人的認知能力有直覺和演繹的部分，只是強調這些部分不能獨立於經驗能力之上。

當然，理性直覺這個概念的爭議性很大，例如：「直覺如何掌握知識？」「直覺和經驗的差別在哪裡？」「直覺可錯性如何？」「當直覺和經驗相反時，如何決定？」這些都是重大困難。但現在我們只專注於一個問題，那就是：「什麼是直覺能夠——而經驗不能——掌握的知識特性？」理性論的中心立場是，知識具有一些特性，這些特性不能夠來自感官經驗，而只能來自理性直覺。在歷史上，不同時期的哲學家對知識特性有不同的理解，其中最常被提起者有三項：完美性 (perfection)、確定性 (certainty)、普遍性 (universality)。

(1) 完美性：蘇格拉底與柏拉圖都認為知識具有完美性。上一章曾討論過，蘇格拉底主張知識具有清楚性、一致性、穩定性以及整體性，這種「超級知識」代表對完美知識的追求。柏拉圖對知識完美性的追求更加徹底，他認為完美性不能來自於感官經驗，因為經驗世界只能有模糊與相對的知識，只有在「觀念世界」我們才能有清晰與絕對的知識。

(2) 確定性：笛卡爾探討人類知識系統之確定性，他了解人類知識系統之「大廈」(mansion) 的底層是磐石還是流沙。為追求知識的穩定基礎，笛卡爾採用懷疑論的方法學來排除任何可疑的知識，他首先對日常經驗的知識提出質疑，認為感官的證據並不可靠，缺乏確定性。他提出著名的「夢的論證」，⁸ 企圖證明經驗知識都可能

8 Descartes 1954: 62.

為假，他論證如下：任何經驗的事實都可在夢中如實般地呈現，因此，如果夢中事物都不可靠，經驗事物亦不可靠。經過懷疑論方法的洗滌之後，笛卡爾考察人類心智中唯一能讓我們確定沒有錯誤可能性的，只有兩種認知能力：理智以及相關的演繹能力。簡言之，他認為知識應具有確定性，但確定性不能來自感官經驗，只能來自理智。

(3) 普遍性：萊布尼茲主張有些知識中具有普遍性（或必然性），例如三角形任兩邊之和必然大於第三邊，而經驗無法說明這種普遍性。他指出經驗所能報導的只是個殊的狀況，而無論有多少經驗過的個例都不足以建立普遍性的原則，因為過去發生的事例無法保證將來仍然繼續會發生。因此萊布尼茲認為普遍性的建立不是靠經驗的累積，而是必須來自理性的直覺。

綜合上述，知識應具有完美性、確定性、普遍性，而這些特性無法從經驗中獲得，必須訴諸理性直覺。確實，知識中有些確定的、普遍的、必然的成分，而且這些成分似乎不能訴諸感官經驗，但這樣便能證實我們有理性直覺能力，得以「掌握」一些必然的普遍原理嗎？經驗論者當然可以承認知識中必然的或普遍的真理存在，但主張必須深入探討這些真理到底從何而來。

整體來說，理性論認定兩件事：

- (1) 有普遍必然真理的存在。
- (2) 普遍必然真理的來源不是經驗，所以是來自理性直覺。

經驗論者可以接受第一點，但反對第二點。經驗論的主張是知識中具有完美、確定、普遍的部分，但這些部分必須在經驗能力之中可以被說明；至於那些無法說明的部分，我們應該放棄，把它們視為是幻覺。

三、觀念關係和事實狀況

理性論與經驗論之爭的要點在於「經驗」與「理智」這兩種能力的差別，以及它們在知識中的角色與地位。休謨曾提出理智與經驗能力的對象之不同，分別是「事實狀況」(matter of fact) 和「觀念關係」(relations of ideas)。⁹一般而言，經驗能力告訴我們事實狀況，我們得以知覺到世界；而理性能力才能掌握觀念與觀念之間的演繹關係。因此，事實狀況和觀念關係這個區別似乎構成了兩種真理之區別：一敘述（語句）為真可以有兩種方式，基於事實狀況而為真，或基於觀念關係而為真；前者需要實際經驗的仲裁，後者則依賴觀念之間的蘊含關係。例如「下雨了」是否為真，要看事實狀況而定，事實上下雨就為真；而「全體大於部分」為真，則是基於觀念關係，因為任何人能夠掌握「全體」、「大於」與「部分」這三個觀念，就知道這句話為真。前者具有事實性，無法由觀念中推論得知；後者具有必然性，無法由經驗中察覺。

由於事實狀態而為真的命題可以簡稱為「經驗真理」，休謨指出這種真理沒有確定性和證據性，因為任何經驗真理的對反 (opposition) 都是可能的，例如任何特定事實（比方說：前天下雨）的不存在不至於造成任何邏輯上的矛盾。另一方面，由於觀念關係而為真的命題則可以簡稱為「理性真理」，根據休謨，這種真理包括幾何、代數和算學，這些真命題只依靠思想中的運算連結，不需要依賴外在世界的狀況；他認為理性真理的對反必會包含矛盾，例如「全體大於部分」的反面是「部分大於全體」，但這語句本身包含了邏輯上的矛盾，不可能成立，所以休謨認為理性真理可以永久保有

9 Hume 1748: Section IV, part 1, 40.

「確定性和證據」。¹⁰

值得注意的是，休謨運用此事實狀況與觀念關係的區分來挑戰一些傳統哲學的主要概念。例如針對傳統核心概念「因果律」(causal law)，他指出因果關連主要是從已觀察的事件推論出尚未被觀察的事件，如「所有的烏鴉都是黑的」，是由於我們過去所觀察到的烏鴉都是黑色的，因此我們會期望將來所看到的烏鴉也必然是黑色的。休謨認為這種推論方式預設了未來事件對過去事件的「相符性」(conformity)，而「未來將符合過去」這個想法如何為真？此時休謨拿出兩種真理之區分：(1) 符合說不是由於觀念之關連而為真，因為我們無法由其他命題推演出未來將符合過去；(2) 符合說亦非由事實狀況所決定之真理，因為它具有經驗中無法找到的必然性，畢竟我們所經驗到的永遠只是過去事件。因此，因果關連很顯然不是這兩種真理之一，休謨於是宣稱它不是真實的論述，而只是一種心理上的習慣 (custom) 而已。¹¹ 如果因果律只是心理習慣，而非事物本身之真理，那麼科學便失去可靠的基礎。

休謨甚至運用兩種真理的區分當作是「有無意義」(meaningfulness) 的判準，來檢討傳統形上學、神學、倫理學的本質：

如果我們拿手上任何一本書——如神聖或學院形上學——讓我們問，它包含有關量或數字的抽象推理嗎？沒有。它包含有關事態或事實的實驗推理嗎？沒有。把這本書丟到火裡面去吧！因為它除了辯詞和幻象之外什麼都沒有。

休謨的意思是，任何書籍若有任何意義可言，必須是包含「抽象推理」——這是基於「觀念關係」的推理，或者是包含「實驗推理」

¹⁰ Hume 1748: Section IV, Part 1.

¹¹ Hume 1748: Section VII, Part 2, 86.

——這是基於「事實狀況」的推理，然而在他眼中很多傳統哲學書籍都缺乏這兩種推理，因此毫無意義，應該拋棄。

基於經驗與理性真理的區分，休謨提出一系列對因果律、神學以及形上學的懷疑論，終於驚醒了康德「獨斷的迷夢」(dogmatic slumber)。

四、先驗性、必然性、分析性

康德承續理性論和經驗論之間的辯論，重新思考先天觀念、先驗知識等問題。首先，他不再使用知識、觀念等語詞，而採取「判斷」(judgment)。很簡單地說，判斷是以述句 (statement) 的形式形成一命題，例如口中說出「雪是白的」或是心裡相信「地球是圓的」，都會形成判斷。康德指出，判斷的基本結構是「主—述詞」(subject-predicate) 形式，例如：

雪是白的

其中，「雪」是主詞，「是白的」是述詞，對康德而言，主述詞二者都是概念 (concepts)，而述詞是用來描述主詞。¹² 判斷具有不同層次的性質，康德歸納出三方面：

- (1) 先驗性質／經驗性質
- (2) 必然性質／適然性質
- (3) 分析性質／綜合性質

這個區分是康德對哲學史的回顧與歸納，代表了理性論、經驗論、

12 另一種主述句分析方式是：「雪」是主詞，「白的」是述詞，而「是」是「連繫詞」(copula)，連繫詞用來連接主詞與述詞。

觀念論各自不同的理論重點，因此在討論這三方面性質時，我們宛如看到現代哲學歷史進程中思潮的流變：

(1) 先驗性：判斷可以是「先驗的」(*a priori*) 或「後驗的」(*a posteriori*)。這是一開始理性論和經驗論爭辯的重點，創始者笛卡爾和洛克所爭論的就是先驗性。笛卡爾認為先天觀念是「先驗的」，因為掌握先天觀念是靠理智直覺能力，不需要通過經驗；洛克則指出人類的觀念若不是來自「感覺」就是來自「反省」，而這兩種能力都屬於經驗範疇之內，因此所有觀念都是「後驗的」，先天觀念並不存在。

(2) 必然性：判斷可以是必然地為真（在任何狀況都為真），或「適然」(*contingently*) 為真（只在現實狀況為真）。到了中期，萊布尼茲和休謨所辯論的就是知識的必然性問題。萊布尼茲認為過去發生的事例無法保證將來仍然會發生，因此再多經驗到的事例都不足以建立必然性，只有理性能力才能提供知識具有的必然性。休謨同意因果必然性預設了「未來將符合過去」這個想法，但他指出「未來將符合過去」很顯然不會是由於事實狀況而為真，而且它也不會是由於觀念之關連而為真。

(3) 分析性：判斷可以是分析的或綜合的 (*synthetic*)。到了後期，康德最注重判斷中分析／綜合的區分，他以判斷中的主、述詞概念之間的「包含」(*containment*) 關係來說明此區分：

在所有考量主述詞之間關係的判斷中，……這個關係有兩種可能性。或者，述詞 B 屬於主詞 A，就如同 B 明顯包含於 A 概念之中；或者，B 完全在概念 A 之外，但還是有所關連。第一種狀況，我稱之為分析判斷，第二種是綜合判斷。¹³

「分析判斷」是說判斷中的主詞概念包含述詞概念，康德舉例說明：

13 Kant 1998: A6-7.

「物體具展延性」，主詞「物體」明顯包含述詞「展延」，因為沒有展延不會有物體，所以是分析判斷；康德認為在評定這個判斷的真假時，我們不需觀察事實的狀況，「只需要分析其中概念即可」。讓我們以簡單一點的例子來說明，在語句「男人是人」之中，主詞包括兩概念「男」與「人」，述詞只包括「人」概念，因此述詞概念包含在主詞概念之中，所以是分析判斷。我們只要分析「男人是人」語句其中的概念，就知道它為真。

「綜合判斷」則是說判斷中主詞概念不包含述詞概念，例如「玉山高3,952公尺」，其中述詞「高3,952公尺」不屬於主詞「玉山」，我們無法從主詞「玉山」分析出述詞「高3,952公尺」，因此後者不包含於前者之中。但二者還是有所關連，那就是述詞「高3,952公尺」事實上描述了主詞所指的玉山的高度。「玉山高3,952公尺」的真假不能靠概念的分析，而必須訴諸事實的觀察，所以是綜合判斷。

分析、先驗、必然這三種層面的區分彼此有很強大的相關性。第一，分析判斷一定是先驗判斷，也一定是必然判斷；因為分析判斷為真是由於主詞概念包含述詞概念而為真，這樣的真值不是由經驗所決定，因此是先驗判斷；而且無論世界如何變化，分析判斷永遠保持為真，因此也是必然判斷。第二，先驗判斷必定是必然判斷，因為先驗判斷為真不是由經驗所決定的，因此它不會因為世界狀況的改變而變假。第三，必然判斷一般而言是先驗判斷，因為很難在經驗中說明必然性的出現。

總而言之，康德之前的哲學家的共同預設是，分析、先驗、必然的性質應該是屬於同一類判斷，那就是由於「觀念關係」而為真的判斷，也就是「理性真理」。相對地，綜合、經驗、適然的性質則是屬於另一類判斷，那就是由於「事實狀況」而為真的判斷，也就是「經驗真理」。在這說法中，兩種真理各有三種特質：

理性真理是分析、先驗、必然的。

經驗真理是綜合、經驗、適然的。

這兩套特質應該是互相對立的，但一般而言，理性論與經驗論都可以接受理性真理和經驗真理，它們的爭論點在於：兩種真理在知識中的角色和比重。對理性論而言，理性真理扮演重要的角色，因為知識的特色（如確定性和普遍性）都是由理性真理所提供。經驗論者則傾向於主張經驗真理扮演真正基礎的角色，因為所有觀念始自經驗，經驗是對世界的了解，而理性真理若只是有關觀念的關係，則缺乏對世界的實質知識。

所以，理性論與經驗論之爭可以大致簡化為一問題，那就是：「理性真理和經驗真理何者具有知識論上的優先性？」康德對此問題提出令人意想不到的答覆，但在說明之前我們應注意一項重要的轉折，那就是康德將知識論轉入語意學的方向。

五、知識論、形上學、語意學

在康德的想法中，知識論不再只注重知識的來源、種類和優先次序，轉而關心判斷的使用與為真的方式，原本對觀念的重視轉而成了對判斷的重視，象徵了知識論的「語意學轉向」(The Semantic Turn)。他當然重視感官經驗和理性直覺的比較，但他更重視這兩種能力的成效，那就是經驗和理性如何形成判斷的方式、內容及真值條件，而這些都是屬於語意學的層面。這項重大的改革改變了當時及以後哲學的風貌，甚至啟發了二十世紀的「語言轉向」(The Linguistic Turn)，那就是全面以語言的角度來探究人類心靈。這是康德對現代哲學及對當代哲學之重大影響，我們可以當代「語言哲學」(philosophy of language)的視角來詮釋康德的創舉。

早期現代哲學家重視的是「真理」，他們區分基於觀念關係之真理與基於事實狀態之真理；在康德的「語意學轉向」以後，哲學的主要關心變成是「判斷」，區分判斷的性質，包括分析與綜合、先驗與經驗以及必然與適然；在當代「語言轉向」之後，哲學重心轉到「語句」，而在語言哲學家手中，分析與綜合、先驗與經驗以及必然與適然的分類指向「語句為真」的三種層面：知識論、形上學、語意學。以下是簡要說明。¹⁴

(1) 知識論層面：「語意學轉向」提出先驗與後驗判斷的區分，而在「語言轉向」中，這個區分轉變成兩種語句為真的方式：「先驗真語句」與「後驗真語句」。一語句後驗地真，是說它的真值依賴經驗事實所決定，例如：所有烏鴉都是黑色的；如果我們能夠檢查所有烏鴉，我們可驗證牠們是或不是黑色的。相對地，一語句為先驗真句，當其真值不因經驗狀況的不同而改變，數學語句（如“ $X+Y=Y+X$ ”）就是標準例子，數學語句沒有經驗內容，因此真值不由經驗狀況所決定；相同地，所有邏輯真句（如“ $If\ P,\ then\ P$ ”）也不需要依靠經驗內容即為真，所以都是先驗地為真。

奎普基主張先驗性是一種「知識論」的性質，因為重點是我們能不能夠先驗地知道某個語句為真。他以「哥德巴赫猜想」(Goldbach Conjecture) 為例，這個猜想是哥德巴赫 (Christian Goldbach) 在 1742 年提出，他認為下列數學語句將來可以被證明為真：

任何大於 2 的偶數，都可表示成兩個質數之和。¹⁵

兩百多年來，這個猜想尚未有完整的證明。奎普基指出哥德巴赫猜想雖是數學語句，到目前為止我們還是不知道它是否成立，因此他

¹⁴ 參考奎普基對語言哲學的分析(1980: 34-39)。

¹⁵ Kripke 1980: 36.

認為我們不能夠先驗地知道這猜想為真。¹⁶ 在現代哲學中，先驗性是與觀念的性質（先天與否）有關；到了當代哲學，先驗性則是與語句獲知的方式或程序有關。

(2) 形上學層面：「語意學轉向」中提出必然與適然判斷的區分，而在「語言轉向」中，這個區分轉變成兩種語句為真的另一方式：「必然真句」或「適然真句」。必然為真的語句（例如「如果 X 在 Y 的旁邊，則 Y 在 X 的旁邊」）在任何情況下都為真；而適然為真的語句（如「X 在 Y 的旁邊」）只在現實情境中為真（若現實情境改變，則其真假值隨之改變）。以當代語言哲學慣用語來說，必然真的語句在任何「可能世界」(possible worlds) 皆為真，適然真句則在「現實世界」(actual world) 為真。從這角度來看，必然性是一種「形上學」的性質，因為所關心的是某個語句是否在所有事物狀態的可能組合中都為真。

什麼是可能世界？世界可有無限的可能性，例如：「恐龍未經大浩劫而至今仍統治地球」、「拿破崙在滑鐵盧戰役獲勝」、「高爾當選美國總統」、「地球 2051 年毀滅」等等，這些都是未曾發生或尚未發生的事態，儘管這些事態都未在現實世界中實現，但在想像中，它們卻可在另一世界存在，那就是「可能世界」。這些可能世界可以和現實世界非常接近或者非常遙遠，例如可想像某一世界，其中所有事態都和現實世界完全相同，只除了在後者今天下雨，而在前者則是晴天；相對地，也有可能可能世界其中大部分事態都和現實事態相異，那就是最遙遠的世界。

大部分日常語句都是在某些可能世界中為真，而在某些可能世界中為假。當然，有些語句在所有可能世界中都為真，例如「亞

16 這裡奎普基的論點很有爭議性，主要爭議點在於：定理的證明演算過程本身是先驗的或是後驗的？

里斯多德是亞里斯多德」；也有語句在所有可能世界中都為假，例如「亞里斯多德不是亞里斯多德」，因為這種邏輯上的自我矛盾的語句，在任何可能世界中都不可能為真。當代語言哲學以可能世界的概念來區別必然真句與適然真句，例如「全體大於部分」是必然真句，因為我們無法想像在任一可能世界中全體不大於部分；相對地，「多喝水有益健康」則是適然真句，很顯然在某些可能世界此語句不為真。

(3) 語意學層面：「語意學轉向」提出分析與綜合判斷的區分，而在「語言轉向」中，這個區分轉變成兩種語句為真的另一方式：「分析真句」或「綜合真句」之區分。根據康德，陳述語句具有主述詞形式，例如「單身漢是男人」中「單身漢」是主詞，「男人」是述詞，「是」是繫詞連結主、述詞，使得後者可以描寫前者。在此語意結構下，所謂分析真句是指語句中述詞的概念包含在主詞概念中，因此只要藉分析主詞便可導出述詞之概念。以上句為例，「單身漢」概念是「未婚者」和「男人」二概念之綜合，所以它包含了述詞「男人」的概念，在這情況下，我們分析主詞概念便可推論出述詞概念來，因此這句話不但是真的而且是分析地為真。另一方面，綜合真句是指語句主詞的概念不包含述詞概念。大部分的經驗語句如「花是紅的」是綜合真句，因為主詞「花」並不蘊含「紅色」概念，花可以是白色、黃色等等；換言之，「花是紅的」這語句綜合了「花」和「紅的」二概念。所以在說及某特定花朵時，此語句為真時是綜合地為真。

到了當代語言哲學，分析性質屬於「語意學」的性質，因為所關心的不再是主述詞概念之間的包含與否，而是語句是否由於其語意內容（或語法結構）而為真。原因是當代學者認為傳統「主詞—述詞」的語句形式已經不適用於所有語句，尤其在弗列格 (Gottlob

Frege) 提出新的邏輯的結構之後，我們了解到原有的語句分析方式的限制太多，例如語句不一定具有主述詞形式；而有些語句的主詞不一定是概念，而是單稱名詞；更重要的是，量詞（如「全部」[all] 與「某些」[some]）的引進使用，使得語句形式的解析和以前有極不同的風貌。

在新的語言哲學中，弗列格重新定義分析真句。他創定新的量化邏輯系統，提供完整的語法規則，一般稱為數理邏輯。在新邏輯系統中，他首先定義「邏輯真句」，這就是能夠在系統中被證明是由於語法結構而為真的語句；然後，以此為基礎，他定義「分析真句」：任何能夠經由「同義詞」(synonyms) 的代換而成為邏輯真句的語句，就是分析真句。例如：

單身漢是男人

「單身漢」的同義詞是「未婚的男人」，上述語句經過代換 (substitution) 可以得到：

未婚的男人是男人

此句的語法結構簡單的說是 $(P \ \& \ Q) \rightarrow Q$ ，¹⁷這是在弗列格的系統中能夠被證明的語句，也就是由於語法結構而為真的語句，因此是邏輯真句。所以根據他的定義，原句「單身漢是男人」便是分析真句。

綜合上述，知識論、形上學、語意學三層面可以用來解釋理性真理與經驗真理的關係，為幫助記住其間複雜的關係，以下以圖表簡單說明。

17 以弗列格的邏輯術語來說： $(x) [(Px \ \& \ Qx) \rightarrow Qx]$ 。

	理性真理	經驗真理
知識論層面	先驗 「物體具展延性」	後驗 「所有烏鴉都是黑色的」
形上學層面	必然性 「全體大於部分」	適然性 「下雨了」
語意學層面	分析性 「單身漢都是男人」	綜合性 「地球存在 46 億年」

理性真理以“A=A”為例，這語句意味每個物體皆與自身相等，這語句為真是獨立於任何經驗的狀況，因此它是先驗為真。同時，“A=A”在任何可能世界皆為真，所以它是必然為真。最後，這語句也是分析地為真，因為述詞 A 已包含在主詞 A 之中。因此“A=A”是先驗、必然、分析真句。這類的語句是由於「觀念的關係」而為真，所以是理性真理。

經驗真理以「這花瓶是藍色的」為例，我們用這語句指涉一特定花瓶，描述它是藍色的，這語句為真是由於經驗到的事實確是如此，它的真假值由經驗事實所決定，因此它是後驗為真的。這個花瓶在某個可能世界中不是藍色的是可以想像的，因此「這花瓶是藍色的」不是必然為真，而是適然為真的。最後，在這語句中，述詞「藍色」並未包含在主詞「花瓶」之中，所以是綜合為真的。因此，「這花瓶是藍色的」是後驗、適然、綜合真句。這類的語句是由於「事實的狀態」而為真，所以是經驗真理。

六、綜合先驗判斷

根據康德的評價，笛卡爾之所以為獨斷論者，而休謨之所以為懷疑論者，皆因他們拘泥於「觀念關係」和「事實狀況」之截然畫

分，事實上便是將先驗性、必然性及分析性配成一組，而後驗性、適然性及綜合性配成另外一組，並將此二組視為是互相獨立。這樣的二分法有一後果，那就是：先驗必然分析判斷不能提供有關世界的知識，而後驗適然綜合判斷不具有普遍性與必然性。

為打破此二分法，康德指出某些判斷是橫跨這兩範疇，這就是所謂的「綜合先驗判斷」(synthetic *a priori* judgment)。康德認為有許多重要形上學命題、數學原則、科學原理都兼具「先驗」與「綜合」的性質。他的例子是數學語句：「 $7+5=12$ 」，這語句沒有經驗內容，它的真值不由經驗狀況所決定，所以是先驗判斷。但它不是分析判斷，因為根據康德，述詞概念「12」並不包含在主詞概念「7」、「5」與「+」之中，我們無法從後三者中分析獲得前者。因此，「 $7+5=12$ 」是「綜合先驗判斷」。依據上述區分，這種判斷既有理性真理的性質（因為它是先驗的），又有經驗真理的性質（因為它是綜合的）。

康德的另一例證是形上學原則「所有事件必然有原因」。此語句之為真是獨立於經驗的，因為對康德而言，此原理是經驗成立的必要條件，因為我們無法在因果的脈絡之外認知任何事件（稍後說明），故為先驗判斷；其次，「事件」概念和「原因」概念明顯是獨立的，因此語句中之述詞概念並不包含於主詞概念之中，故為綜合判斷。所以「所有事件必然有原因」也是綜合先驗判斷。康德主張不只是數學與形上學原則，所有重要科學原理都屬於綜合先驗判斷。

為什麼會有綜合先驗判斷的存在？康德的解釋是在認知過程中，我們不是純然被動地接受世界所給予的訊息，而是主動地組織這些訊息，讓它們成為可理解的項目。比喻來說，人類認知就像撒出特定網孔的漁網，捕捉特定大小的魚。在《純粹理性批判》中，康德指出在感官經驗中，我們有既被動又主動的知覺能力，那就是

「感知能力」(sensibility) 和「理解能力」(understanding) 一起發揮作用；簡單的說，前者是一種感官經驗能力，後者是有關概念的思考能力。而康德最重要的創見是，這兩種能力都提供「先驗形式」(a priori forms) 在其中，感知能力所提供的是「時間」和「空間」形式，理解能力則提供「範疇」(categories)。¹⁸ 他主張世界事物必須在我們所賦予的時間、空間、範疇中才能夠被我們所認知。而我們之所以對感覺世界具有「先驗知識」，就是因為這些知識已帶有認知能力所賦予的先驗形式。在此，我們可以了解康德所謂知識起於經驗，又不止於經驗，因為我們在認知判斷中有主動的參與。

上述理論可以解釋為何「所有事件必然有原因」是綜合先驗判斷。根據康德，人類認知能力所賦予的先驗形式中，理解能力所提供的是十二種範疇，這些範疇組織我們對世界的知覺，經由範疇我們才能適當認知事件的發生。¹⁹ 十二種範疇中包括「因果性」(causality)，事件必須在因果關係之中才能夠被我們認知，例如「聽到森林中有巨大聲音出現」這一事件，必須是在它可能的原因（如「森林中有龐大動物」）和後果（如「趕快離開」）的關係之中才為我們所知悉。缺乏前因與後果的脈絡，一個事件無法在我們的認知中真實呈現。所有事件都必須存在於無數不間斷的因果網絡之中，這就是我們的認知之網。因此事件的認知先驗地預設了原因的存在，在這一層意義下，「事件必然有原因」是先驗判斷。但是，另一方面，單獨從「事件」概念本身並無法推出「因果」概念，這也就是說這判斷中，述詞概念並未包含在主詞概念之中，因此這是綜合判斷。故康德斷定，「事件必然有原因」是綜合先驗判斷。

18 Kant 1998: Bxvi-xviii.

19 康德將亞里斯多德的範疇發展為十二個，分四類：(1) 判斷的量：全稱，特稱，單稱；(2) 判斷的質：肯定，否定，無限；(3) 判斷的關係：定言，假言，選言；(4) 判斷的模態：或然，實然，必然。

當康德論證出綜合先驗判斷的存在時，理性論與經驗論的立場為何？理性論與經驗論會承認有些語句是先驗為真，它們也會同意所有先驗真句都是必然真句。這些想法是理性論、經驗論、及康德所共同接受的。但問題是，先驗真句一定是分析真句嗎？理性論和經驗論都會主張「所有先驗真句都是分析真句」，但為了不同的理由。對理性論而言，先驗真句來自於理性，經由理性的分析（不經由經驗的綜合）就能夠保證語句的真值，因此先驗為真的語句一定是分析真句。另一方面，經驗論則認為先驗而為真的語句牽涉的只是觀念間的包含關係，不能提供有關世界的實質知識，因此先驗真句都是分析真句。然而，康德從人認識世界的方式（提供先驗的形式和範疇）看出，並非所有先驗真句都是分析真句。綜合先驗判斷的存在，對康德的意義是，人類認知中有些判斷既具先驗性，又對事物狀態有所說明。

七、後驗必然判斷

或許理性論者和經驗論者會辯稱：康德所發現之綜合先驗判斷只是一些特殊的原則或原理之集合，並不能影響一般判斷之分類。但是近世的哲學研究顯示，康德的想法大致上是正確，因為不僅「先驗」與「分析」的配對可以被質疑，「先驗」與「必然」之配對亦不是絕對。先驗與必然配對包括兩方向的問題：必然真句一定是先驗真句嗎？先驗真句一定是必然真句嗎？

考慮第一情況，必然真句有可能是後驗真句嗎？一般而言，「後驗」與「適然」總是配對出現。如「川普2016年當選美國總統」這句話是後驗為真的語句，因為它的成立必須依賴經驗事實。但任何經驗事實的否定並不會造成矛盾，因為我們可以在不違反邏輯原

則的情況下想像與經驗事實相反的狀況，²⁰ 例如我們可以想像川普並沒有當選 2016 年的美國總統，這是一個「可能世界」。而在這個可能世界中，「川普 2016 年當選美國總統」即為假，因此這句話只是適然為真（在這個現實世界中為真），而不是必然為真（在所有可能世界中皆為真）。所以「川普 2016 年當選美國總統」是後驗且適然為真。

奎普基從語言哲學理論的角度來挑戰質疑「後驗」與「適然」之配對，他的名例是：

啟明星就是長庚星 (Phosphorus is Hesperus.)²¹

奎普基要證明這個語句是「後驗必然判斷」，這也就是說，它為真是有賴於經驗事實，但卻在所有可能世界都為真。他舉金星 (Venus) 為例，金星在人類歷史中長久以來被誤認為兩顆不同的星星：它被稱為「啟明星」或「晨星」(Morning Star)，因為是在清晨出現的星辰；它又被稱為「長庚星」或「暮星」(Evening Star)，因為總是在夜晚才出現。經過天文學的長期的追查，科學家才發現啟明星與長庚星其實是同一顆星。

因此語句「啟明星就是長庚星」事實上結合了金星在經驗中兩種不同的呈現方式，這語句的真值依賴經驗事實的探查才能成立，因此是後驗為真。但問題是，後驗真句可以是必然真句嗎？上述川普例子顯示，後驗語句為真必須依賴經驗事實，而我們可以想像與經驗事實相反的狀況，那就是川普並未當選美國總統，而在此可能世界中，後驗語句變為假，因此「川普當選美國總統」不會是必然

²⁰ 比較嚴謹的說法是，可能世界存在於我們可以在不違反邏輯原則以及形上學原則的情況下想像與經驗事實相反的狀況，因為哲學家一般認為「邏輯可能世界」的範圍應該是大於一般的可能世界。

²¹ Kripke 1980: 58, 102.

真句。這是我們一般人對後驗與適然的看法，但奎普基反對如此的配對，他想要指出有些語句既是後驗為真又是必然為真。

在英文中，「專有名稱」(proper names) (簡稱「專名」) 是指一般事物的專屬名稱，例如「玉山」、「希拉蕊」、「谷歌」等等。專名大都通過某種「命名儀式」(baptism)，在儀式之中確定命名，之後專名便開始流傳，讓一般人能夠使用這個專名來指到它的對象。奎普基最重要的主張是，專名是一種「嚴格指示詞」(rigid designator)，這種指示詞在每個可能世界中都指向同一事物，他認為這是我們想像或思索任何可能世界的先決條件。²² 例如當我們想了解假若川普落選之可能後果，我們考量和此現實世界不同的可能世界，其中大部分狀況都可以相異，也就是說幾乎所有現實世界的事態都可假設為假，但有一先決條件是「川普」必須指到相同之人，因為若專名在不同的世界指到不同的個體，談論那個世界的可能狀況便毫無意義可言。因為若「川普」指到不同的人，例如在一可能世界中指到 A，而在另一可能世界中指到 B，但是 A 在他的可能世界中當選和 B 在另一可能世界中落選，二者之間沒有值得考量的相關性。

嚴格指示詞的使用，對奎普基而言，和可能世界的認定息息相關，對他來說，到達另一個可能世界不像是坐太空船訪問另一個地球，並查看其中事物的狀態（例如辨別其中哪一個體才是川普）。奎普基反對這種「孿生地球」的想法，他主張可能世界的描述一開始就要針對一個體，川普，看他在另一可能世界由於落選會產生什麼變化，相關的事物狀態是否會因此轉變，並推理出種種變化的後果（例如東亞情勢會比較和緩以及紐約房地產會上漲）。奎普基主張這

22 奎普基的意義理論指出單稱詞主要有兩種：專名和確定描述詞，前者在任何可能世界都指向同一事物，後者則否。所以專名是嚴格指示詞，確定描述詞不是。(1980: 56-57)

種可能世界的說法成立的要件是，我們能夠在鎖定不同世界中的同一個體，這是他所說「跨世界同一性」(transworld identity)，²³而語言中的專名就是具有嚴格指示詞的特性，永遠指向同一個體。

我們已知「啟明星」和「長庚星」皆是專名，而根據奎普基專名理論，它們都是嚴格指示詞，所以「啟明星」在任何可能世界中都指到金星，「長庚星」在任何可能世界中也都指到金星。因此，在每一可能世界中，「啟明星就是長庚星」都只有指到金星，表示「金星就是金星」，簡單的說，這語句本身具有邏輯真句(“a=a”)的形式，因此在每一可能世界都為真，所以是必然地為真。²⁴

根據奎普基的理論，「啟明星就是長庚星」既是後驗的又是必然的，這便是「後驗必然判斷」。所以，後驗為真之語句未必是適然為真，因此「後驗」與「適然」之配對並不成立。

八、先驗適然判斷

後驗真句有可能是必然真句，那麼先驗真句有可能是適然真句嗎？一般而言，「先驗」與「必然」是配對出現。以「全體大於部分」為例，這句話是先驗為真的語句，因為它為真不依賴經驗事實。正因為它不依賴經驗事實，沒有任何經驗事實的異動會改變它的真值，「全體大於部分」於是在所有可能世界中都為真，因此是必然真句。所以，這語句是先驗且必然為真。

奎普基認為維根斯坦曾論及「先驗」與「必然」之間的配對，在《哲學探究》(*Philosophical Investigations*)維根斯坦提到：

有一個東西我們不能說它是一公尺長，也不能說它不是一公

23 Kripke 1980: 48-49.

24 Kripke 1980: 102-105.

尺長，那就是在巴黎之標準公尺 (the standard meter) ——但這不是要歸派給它任何特殊性質，而是說它在有關測量的語言遊戲中具有特別角色。²⁵

為了解維根斯坦這段話，讓我們考量下列語句（在巴黎之標準公尺棒簡稱為「S棒」）：

S 棒的長度是一公尺長。

從維根斯坦的話聽起來，這個語句像是既非真又非假，但這當然不是真實評價。而根據奎普基的詮釋，這個語句之所以是特別的不是它亦真亦假，是因為它是「先驗適然判斷」。這就是說，這語句之為真是獨立於經驗，但這語句卻非必然為真。²⁶

在國際共同設定下，巴黎之公尺棒制定了全世界公認的一公尺長度之標準（那就是從巴黎到赤道之間距離的千萬分之一），因此「S 棒的長度是一公尺長」這語句是先驗為真。另一方面，這語句是不是必然為真？奎普基認為「量度名稱」像專有名稱一樣，都是「嚴格指示詞」，在每一可能世界都指向同一量度，因此「公尺」在每個可能世界中都指向同一長度（39.37 英寸）。然而，S 棒本身的長度在不同的狀況下，例如熱脹冷縮，有可能不是一公尺長，所以在某個可能世界中「S 棒的長度是一公尺長」為假。因此這句話不是必然為真，而是適然為真的。所以「S 棒的長度是一公尺長」既是先驗為真，又是適然為真，因此是「先驗適然判斷」。對奎普基而言，這例子顯示出先驗為真之語句不一定是必然為真，因此「先驗」與「必然」之配對也不成立。

所以，三種判斷都成立：綜合先驗判斷（康德），後驗必然判斷

25 Wittgenstein 1953: § 50.

26 Kripke 1980: 54-76.

(奎普基)與先驗適然判斷(維根斯坦)。至此，三個相對範疇的配對都不是必然成立，理性真理與經驗真理之間的區隔逐漸模糊，所以理性論和經驗論之間有關優先性的辯論便失去了著力點。值得注意的是，維根斯坦和奎普基的作法都是在描述日常語言中各種語句的使用方式，這種強調語言實際操作的取徑，不僅超脫理性論和經驗論二派之爭議，事實上代表了現代哲學轉向當代哲學的重要特徵。

九、結語

知識論從一開始重心就落在理性能力、經驗能力、知識的形成三者之間的關連，而且一直都是如此。希臘時代中，知識論的核心是理性與經驗兩種官能(faculties)的對照；到了現代哲學，重點是觀念，理性與經驗各自產生觀念，不同的觀念造成不同的知識；到了康德，重點是判斷，理性與經驗不再是獨立，它們共同形成判斷，表達各種形式的知識。我們可以注意到，雖然現代哲學家表面忙著為判斷的性質做分類與對比的工作，他們真正關心的還是：理性能力和經驗能力在知識的形成所扮演的角色與比重。所以現代知識論的主要架構還是環繞著理性、經驗、知識三個主要問題。以下簡要說明。

第一，理性或理由的議題。從希臘時代開始，知識論中一再被提起的議題是，知識始自經驗，但又不限於經驗。經驗所帶進來的訊息，的確是需要理性和推理能力的安排或重組，才能真正形成知識，理性和推理能力對知識的貢獻應該是很明顯的。如蘇格拉底所說，知識不只是真實信念，還需要加上需要一種「說明」，基本想法應該是，知識者應該對自己的真實信念有一種理性的了解。到了康德則強調判斷的形成，判斷者應該知道自己判斷從何而來，知道持有它的理由何在。在後來的語言哲學傾向中，判斷的概念漸漸

為「信念」(belief) 取代，而理由的議題也逐步集中呈現在「證成」(justification) 問題。

第二，經驗的議題。在哲學史的進程中，當理性概念逐漸轉化證成概念時，經驗概念也慢慢從早期的主觀感官印象 (impressions) 轉變成對世界的知覺 (perception)。其中主要的爭論是：經驗能夠證成信念嗎？根據一般理解，經驗是非概念性的，而信念是概念性的，非概念性的事物如何能夠證成概念性的事物？康德有關先驗形式的理論對這個問題提出一個解決方案，他認為在經驗中，感受能力和概念能力是一起發動，足見經驗本身已具有概念內容，因此可以證成信念。到了當代哲學，經驗具有概念性或非概念性內容仍是重要爭議。

第三，知識的議題。知識論的首要問題是，知識是什麼？知識具有什麼特性或價值？希臘哲學家的回答是知識具有清楚性、一致性、整體性。現代哲學家則認為知識具有確定性、普遍性、必然性，這些特性其實是自然科學的寫照。現代哲學家身處科學熱潮之中，而根據科學最基本的原子論述，所有複雜概念應該化約到較簡單的概念，才能形成或掌握更普遍的、更具解釋力的原理。在當時，知識概念可能被視為一種複雜概念，需要還原到較簡單的概念，尤其是較容易與科學相通的概念。基於此想法，現代知識論傾向於將知識定義成「證成的真信念」；換言之，知識概念可以分為三個概念：證成、真、信念。至於今日，哲學家仍十分熱衷討論，到底證成、真、信念是不是知識的充分且必要條件？

上述三問題，理由是什麼？經驗能夠證成信念嗎？知識能進一步分析定義嗎？對本書而言，塑造了現代知識論的中心議題，構成了現代哲學的骨幹，也正是下一章所要說明的現代知識論之三主要架構。

第三章 現代知識論三架構

十七、十八世紀歐洲的哲學界完全籠罩在知識論的戰火之中，理性論、經驗論、觀念論的天才哲學家輩出，精彩的辯論令人目不暇給。一直到二十世紀中期的三百年之間，這些哲學思辯的熱潮不但未見消退，反而更沉澱凝聚成條理分明的知識論系統，這就是本章要說明的現代知識論之三架構。

一、知識論

從第一章開始討論知識論的發生與發展的歷史，主要人物從希臘時期的蘇格拉底、柏拉圖及亞里斯多德，到現代時期的笛卡爾、休謨以及康德，一直到當代的維根斯坦與奎普基。有些學者指出將這三時期的哲學取向一起放在「知識論」的範圍之中的作法有待商榷，因為希臘時期與現代時期所關注的議題差別相當大，而且當代注重知識分析的知識論取向和前二時期的議題的差別甚至更大。我們必須承認希臘、現代、當代所關心的問題的確很不一樣，但是這些問題之間有密切的關連性，而且它們之間的脈絡傳承具有論理的基礎。

我們可以這樣看：希臘時期知識論所關注的是智慧 (wisdom)，現代時期知識論所關注的是理解力 (understanding)，當代知識論所關注的則是知識 (knowledge)。即便如此，本章將說明三者都和知識論的核心主題息息相關，而且從智慧、理解力到知識之間的轉折都可以有合理的解釋。

二、智慧

希臘時期知識論的重點在智慧，這是很明顯的，因為在希臘文中「哲學」(*philo-sophia*) 的意思就是「愛智慧」，哲學家就是「愛智者」。我們討論過蘇格拉底主張知識必須具有「清楚性」、「一致性」、「整體性」，這三項知識標準相當嚴格，因此被帕門尼德斯稱為「超級知識」，意思是已經超出知識的標準，到達智慧的程度。而且在談到意志軟弱時，蘇格拉底強調知識是最穩固的狀態，不會被任何其他狀態如欲望或信念所擊倒。在他心目中，知識的門檻這麼高、實力又如此強大，確實和智慧相去不遠。

柏拉圖認為知識的對象是觀念世界而不是一般的現象世界，因此知識的獲取必須借助的不是經驗而是理性的直覺。以數學為例，和柏拉圖同時期的希臘知識分子一般都具備優良的數學知識，他們認為掌握數學的方式不是來自經驗的觀察與累積，而是來自對觀念與觀念之間關係的直接掌握，例如幾何原理「三角形的三內角和為180度」，這項原理的獲得不是來自於對每一個三角形的實際測量所歸納出來的，而是對三角形觀念的直接體察或理解。這種直接掌握的方式可以說是一種智慧的直觀。

亞里斯多德區分「理論知識」與「實驗知識」，他指出二者之間的對比，包括它們的範圍、所追求的智慧、起始點以及推論方法。一般而言，理論知識是比較接近一般所稱的知識，而實踐知識則偏向於智慧。在知識與行動的關係上，亞里斯多德認為最核心的德性是「實踐智慧」(*practical wisdom*)，這種智慧可以同時包括理論知識與實踐知識，結合知識德性和道德德性，使得判斷能力和動機能力完全一致，因此不可能會有意志軟弱行為的產生。對亞里斯多德而言，智慧是完整的知識。

在第一章討論知識與行動的關係時，涉及「意志軟弱」問題，曾有下列的結論。蘇格拉底的知識概念接近智慧，因此意志軟弱不可能發生。柏拉圖認為知識加上「自由」才足以防止意志軟弱，而自由指的是理性清明的狀態，這也是智慧的狀態。至於亞里斯多德就更直接，他認為意志軟弱的說明關鍵就在「實踐智慧」。

三、理解力

希臘時期對知識的說明的重心是智慧，到了現代時期，知識論所關注的是「理解力」。轉變的原因應該是現代科學的崛起，現代哲學家受到自然科學理論的強大衝擊，想要探索人類理解力如何能夠發現或構思具有普遍性與必然性的科學真理。

理性論者對科學真理的說明常跳過感官經驗，而訴諸理性能力。笛卡爾認為人類理解力除了感官經驗的能力之外，尚有「理智」能力，理智可以不經過經驗而直接掌握觀念，這就是「先天觀念」，這種觀念本身就可以演繹出普遍原理。理性論的標準例子是：理智可以直接掌握到先天觀念「物體」；從這先天觀念可以演繹出普遍原理「物體的本質是展延」；以這項內在普遍原理為基礎，可以推展出歐式幾何的數學原理。簡言之，理智與演繹能力是科學原理的來源。

同為理性論者，萊布尼茲則主張人類理解力可以穿透感官現象，以發掘事物背後的原理。他的例子是三種人的對比：一般經驗者、天文學家、數學家，他們都知道同一件事：¹

明天太陽會升起。

¹ Leibniz 1990: 106-107.

但萊布尼茲指出他們有不同的理解：一般經驗者知道「明天太陽會升起」但不理解其中理由；天文學家能夠理解支持這句話的理由，因為他們知道天文學的結構；但是根據萊布尼茲，只有數學家才能真正知道明天太陽會升起，因為他們能夠掌握現象背後的「完整理由」。所以三者都知道明天太陽會升起，但他們的理解程度不同。萊布尼茲主張人類理解力的真正發揮是在於，我們可以掌握不只是個別現象的知識，而是系統化的知識；因為他認為以知識的系統化程度而言，數學優於天文學，而天文學優於一般常識對現象的了解。

最後，史賓諾莎指出人類理解力真正的對象是事物的「本質」(essence)。他指出理解力有兩種，初階的理解力包括經驗和證言(testimony)，經驗來自於感官印象，而證言則來自於聽聞、經歷或閱讀。高階的理解力則必須來自於和事物的本質有關的推論。他舉的例子是：²

油會助燃。(Oil feeds fire.)

我們可以由聽聞知道「油會助燃」，也可以從經驗觀察得知這個現象，但對史賓諾莎來說，這都只是初階理解力的表現。高階理解力的展現是當我們經由理性能力得知油的本質以及火的本質，我們就可以經由演繹而得出「油會助燃」。史賓諾莎主張科學原理的奧秘就在於科學家施用高階理解力，掌握事物的本質之後所獲得的真理。

一般說來，經驗論者不像理性論者那麼樂觀，他們不認為人類理解力憑直觀和演繹就能夠掌握到普遍原理和事物本質。洛克探討人類理解力的範圍與限制，以此解釋人類知識的本質和來源。他強調所有的觀念都只能來自經驗，而人類理解力只能夠掌握到有關觀念的兩種關係：一是觀念與事物之間的「符合」關係；二是觀念與

2 Spinoza 2002: 7.

觀念之間的「連結」關係。這兩種關係可以決定知識：當我們知覺到觀念與事物之間的符合關係以及觀念與觀念之間的連結關係，就構成知識；若有任何不符合與無連結，就不構成知識。³但即使是既符合又連結的關係，亦可能因時因地而有所改變。在此知識說明中，我們可以看出：由於他對人類知識限制的體悟，洛克對科學真理的普遍性與必然性有相當大的保留。

作為經驗論者，休謨雖然極端推崇科學的成就，但他也不認同理性論者對於普遍性與必然性的詮釋。以因果必然性為例，如上一章所述，他主張因果關連預設了「未來將符合過去」的說法，而這個說法既不是由於觀念而為真，亦非由於事實而為真。所以根據休謨，因果關連不是一般真理，因果必然性存在於我們主觀的期待，而非存在於事件本身，所以不是理性論者憑藉著理性能力所能直觀掌握。⁴

到了康德，知識論所關注的理解力的議題有些轉變。轉變的原因還是科學，十八世紀時自然科學不斷地發展與突破，其成就已遠遠超過哲學家的預期，理性論與經驗論都無法完整說明科學的進展，它們有關人類理解力的解釋不足以說明新起的科學理論。以理性論者為例，他們仍努力將科學原理當作是哲學原理的開展；如上述所述，理性論者主張理智能力能讓我們一步一步從先天觀念，演繹出普遍原理，再推論出科學原理。但科學理論的進步逐漸否定哲學家的努力，因為物理理論的廣度與深度很難能放在哲學理論的模式中來了解。關鍵人物是牛頓 (1642-1727)，他身處笛卡爾 (1596-1650) 與康德 (1724-1804) 之間，他的科學理論不斷推陳出新，打破了哲學家各種解釋的模型，也迫使康德採取新的想像空間。卡理艾洛 (John

3 Locke 1975: 525 Book IV.

4 Hume 1748: Section VII, Part 2, 86.

Carriero) 就指出：「牛頓的萬有引力論瓦解理性論者的希望，因為引力無法回溯到物體的本質。」⁵至於經驗論者，他們在說明普遍科學法則的來源上，主張科學原理是由經驗事實的歸納或抽象而形成，比理性論者顯得更力不從心。

康德充分體認理性論和經驗論在解釋人類理解力的缺失，他認為無論理性論的演繹法或經驗論的歸納法，都難以說明科學法則。因此他提出「先驗哲學」的架構，主張在感官經驗中，感知能力和理解能力一起作用，它們不只是被動的知覺能力，而且還主動提供「先驗形式」，所以我們對感覺世界可以有先驗知識。⁶在先驗形式哲學的架構中，康德得以說明科學原理的特性，那就是它們具有「綜合先驗判斷」的形式。對他而言，綜合先驗判斷既能具有普遍性與必然性，又能解釋世界的結構，這是一般經驗真理或理性真理所辦不到的。⁷康德對科學法則的解釋仍然處在爭議之中，但它的深度與創意，明顯優於理性論和經驗論對人類理解力的說明。

至於人類理解力的對象為何？理性論者主張理解力可以獲得獨立於經驗的超越真理，經驗論者認為理解力只能局限於感官經驗之內。康德對此最大的貢獻是他指出人類理解力的對象是他所謂的「現象界」，那是一種經驗實在 (empirical reality)，由世界與心智之間的合作而成，這種經驗實在既不是理性論所稱的超越世界，也不是經驗論的感官世界。

四、知識

康德對判斷的形成、判斷的基礎與判斷的責任都提出說明。對

5 Carriero 2013: 191.

6 Kant 1998: Bxvi-xviii.

7 見第二章第六節「綜合先驗判斷」。

他而言，判斷是一種概念的活動、自由的決定與負責任的行動。⁸ 在有關理解力的說明中，康德對人類知識概念提出新的分析，原本知識的形成在早期現代哲學家眼中主要是清晰的知覺（理性）及其穩當的來源（經驗），在康德手中逐漸轉向有效的判斷及其知性的基礎，這項轉向同時開啟了知識論的新重心，那就是：確定的信念及其理由證據。

蘇格拉底曾說過知識不只是真實信念，還需要加上需要一種「說明」。⁹ 在現代哲學中，「說明」想法逐漸改變，到了康德強調判斷的形成，判斷者應該知道判斷從何而來，知道持有它的理由何在。從這個觀點來看，「說明」比較偏向理由或證成。現代哲學家所重視的先驗／後驗、必然／適然、分析／綜合的區分，其實都指向證成的方式和過程。因此，當判斷的概念已經為「信念」取代，「說明」想法也逐漸集中呈現在「證成」問題。所以「知識是證成真信念」的說法便儼然成形，這表示現代時期的知識論以「知識」為主要輪廓都已逐漸清楚。

我們已看到三個哲學世代在知識論歷史上議題重心的轉變：希臘時期知識論關注的是智慧，現代時期關注的是理解力，而現代後期到當代知識論關注的則是知識。這三者之間的轉折可以有合理的解釋，那就是它們都關心同一個問題，這也是知識論一向以來所關心的問題，那就是：「理性能力和經驗能力如何在知識的形成中有所貢獻？」

我們曾談過在希臘時代，知識論的核心是區分理性與經驗兩種官能，這是兩種「靈魂」的機能，經驗機能開啟世界，並確定自我

8 新實用主義的幾位代表人物如謝樂思、麥克道爾以及布蘭頓 (Robert Brandom) 基本上都遵循康德的路線，而有不同的發展。

9 Plato 1997: *Theaetetus*, 201c-d.

的定位；理性機能則提供反思與組織的作用。希臘最早期主要是一種「主觀經驗論」的發揚，人的經驗決定世界的樣貌。到了蘇格拉底這一代人開始重視理性能力，了解理性在知識中的作用。柏拉圖則主張理性能力超越經驗能力，成為知識的主要來源。而根據亞里斯多德的形質說，知識是理性與經驗的合成，因為理性是知識的形式，而經驗是知識的材質。

到了現代初期，知識論的重心指向觀念，理性與經驗各自產生觀念，不同的觀念對知識有不同的貢獻。這時候的關注點是：「人類理解力如何發現或發明科學真理？」對此，理性論與經驗論有極不同的表述。理性論認為科學原理的主要來源是理性的直觀與演繹，而經驗論則主張科學原理是基於經驗能力的觀察與歸納。

到了康德，知識論的關注點是判斷，理性能力與經驗能力不再各行其是，它們可以共同形成判斷，產生各種形式的知識，而我們能夠掌握科學真理就是理性能力與經驗能力合作的結果。針對科學原理的來源，康德所提出的先驗哲學架構，雖然經過很多的批評與修正，對後世的「科學哲學」卻極具啟發的作用，當代科學哲學主要概念如公設系統、解釋模型、典範的建立與移轉等等，都還可以看到「綜合先驗判斷」的影響。

所以，雖然從希臘時期、現代初期到康德三者的研究重心有明顯的轉折，但它們之間議題的承接、轉換的軌跡非常明顯，而且它們有相當清楚的中心議題，那就是：「經驗與理性如何構築知識？」從這角度來看，三者屬於明確的知識論的歷史傳承。

希臘哲學、現代哲學、康德哲學都是哲學史上重要的里程碑，它們之間的辯論為後世的哲學樹立思辨的楷模，拓展新的哲學視野，更重要的是奠定知識論的全面議題，也就是上一章曾歸納出的三個主要問題：「理由是什麼？」、「經驗能夠證成信念嗎？」、

「知識能進一步分析定義嗎？」以下簡單說明這三個問題的歷史背景。

五、理由概念

現代哲學對理由的傳統立場是「推論證成原則」，在「導論」已說明過這項原則的後果是產生「無限後退」問題，而現代哲學解決此項問題的主要方案則是「基礎主義」。二十世紀最重要的知識論學者之一是奇松 (Roderick Chisholm)，他非常精簡地提出了一套從推論證成原則，到無限後退問題，再到基礎主義的說法。

奇松指出知識論始自一種省思，那就是對於任何一件我們自以為知道的事，都可以問下列問題：

我有什麼理由認為我知道這件事？(What justification do I have for thinking that I know that?)¹⁰

而他認為知識論的精神在於持續追問這個問題，直到不需要追問為止。這種持續追問的後果就是會造成「後退問題」，而奇松主張大多數現代知識論理論對後退問題之回應都是不成立的，唯有基礎主義才有妥善的答覆，那也就是說推論之後退終究必須停止於某種「基礎陳述」(或「基礎信念」)，它們構成人類知識的底層，是所有證成的起點。¹¹

值得注意的是，奇松特別關注現代知識論的一個流派並予以批判，那就是「錯誤預設」(false presupposition) 進路。根據此進路，會導致後退問題的證成概念，本身是基於錯誤的預設，因此後退問

¹⁰ Chisholm 1964: 55-75.

¹¹ Chisholm 1986: 67. 基礎主義的論證細節將在第四章說明。

題是空洞議題。奇松指出此進路之二代代表人物，首先是古典實用主義理論者杜威 (John Dewey)：¹²

約翰·杜威，和一些與他同聲共氣的哲學家們，錯誤地以為當哲學家問：「我有什麼理由認為我知道這件事？」是在問另一個問題：「我要如何做，才能檢驗或證實這件事？」這些哲學家否定對第一個問題的種種答覆卻是因為這些答覆對第二個問題而言是不能令人滿意的。

「錯誤預設」進路的第二位代表人物是維根斯坦：

受維根斯坦影響的哲學家同樣錯誤地（但相當可被理解地）以為這個問題「我有什麼理由認為我知道這件事？」本身包含一種挑戰並預設當事人不知道那件事。

我在本書採取新實用主義路線，因此在無限後退問題上所採用的立場正是奇松所說的「錯誤預設」進路。但我的進行方式和奇松口中的杜威方式不同，我不認為「我有什麼理由認為我知道這件事？」其實是在問另一個問題：「我要如何做，才能檢驗或證實這件事？」同樣地，我的方式和奇松口中的維根斯坦方式也有不同，我不認為「我有什麼理由認為我知道這件事？」預設了當事人不知道那件事。¹³我的立場是：「我有什麼理由認為我知道這件事？」這個問題其實可以有很簡明的回答（見第四章），而且此簡明回答不會再遭受奇松式知識論的無盡追問。

12 Chisholm 1986: 58.

13 基本上我認為奇松對杜威與維根斯坦的詮釋有待商榷。

六、經驗概念

現代哲學深受科學理論化的影響，而從科學理論化的角度來看，「經驗」應該不屬於一般科學語彙，因為經驗是一種心靈與世界的關係，而一般科學理論所重視的不是物體的外在關係，而是物體的內在性質。經驗能夠從關係的性質轉變成內在的性質嗎？這就是現代哲學努力的方向，那就是將知識論的理論重點從傳統的經驗轉移到「表象」(appearance)。¹⁴ 根據這個思維，經驗是一種外在關係，當外在事物不存在時就無法成立；表象則不然，表象不預設與世界的關係，所以即使外在事物不存在亦可成立。表象因此具有經驗所缺的內在性質。

為了證明表象存在作為知識的基礎，現代知識論提出著名的「幻覺論證」。此論證奠基於知覺經驗與幻覺經驗之「主體無法分辨性」，例如當我看到鏡中的事物時，我誤以為是真實的事物，我的幻覺和我實際看到事物時的知覺狀況可以是一模一樣，至少就本人可察覺的細微處是完全一致。這兩種情境享有相同的現象意識，這就是主體無法分辨性。幻覺論證主張知覺與幻覺的主體無法分辨性來自於它們有共同的組成部分，那就是表象——表象是它們的共同元素。

幻覺論證奠定了現代知識論的基調，那就是以表象作為人類感知外在世界的最基本狀態，其他覺知狀態（如知覺、幻覺、錯覺、感覺）都環繞其上，以表象作為共同元素。因此表象可以用來定義知覺和幻覺：知覺經驗可定義為表象加上相應的外在世界狀況；幻覺經驗可定義為純粹表象（無相應之外在實況）。幻覺論證之結論

14 這個表象概念和康德的表象概念是不同的。康德的表象不限於感官經驗，是人類心智主動能力與被動能力合作的結果，因此具有概念內容。經驗論中的經驗是否具有概念內容是極具爭議性的問題，但一般來說經驗常被當作是非概念性的。

是：我們不是直接知覺到外在事物，而是透過表象作為中介，表象代表（或再現）外在事物。如羅素 (Bertrand Russell) 所說，當你看到桌子時，你看到的其實不是桌子，而只能是桌子的「觀念」（表象）。¹⁵

七、知識概念

在科學理論化的要求下，知識概念所受到的最大挑戰是：它是否是基本概念？以科學的標準來看，知識應是複合性概念，因為其中明顯有構成的概念，若能分解為更基本的概念的組合，能使知識論更加符合科學理論的要求。

知識能進一步分析定義嗎？在《泰阿泰德篇》中，柏拉圖談到蘇格拉底建議將知識定義為「證成之真信念」。知識三分法是基於下列考量。首先，知識蘊含信念：若某人知道某件事，他對於該件事是有種「接受態度」，而信念是最基本的接受態度。其次，知識蘊含真，因為若某人知道某命題，則他接受該命題為真，而唯有真信念才能構成知識。最後，知識蘊含理由：希臘哲學家告訴我們知識和真實意見是不同的，具有知識者必須有理由根據，才能構成知識。

如果知識概念可化約為信念、真理、理由三概念，那麼任何有關「知道」之語句，都可以改寫 (rephrase) 成有關「理由」、「真」、「信念」之組合語句，而不改變其原義。

八、知識論三架構

綜上所述，現代知識論包括三主要架構：

¹⁵ Russell 1912: 23-24.

- (1) 證成：推論證成原則與無限後退問題。
- (2) 經驗：幻覺論證與表象元素。
- (3) 知識：知識分析與三分法。

「推論證成原則」、「幻覺論證」、「知識三分法」三架構具體地表現現代知識論之哲學科學化的特色。我們將在第四、五、六章中分別討論這三項原則。

第四章 證成

傳統哲學認為證成關係是一種推論關係：一信念的證成，是藉由其他的信念或狀態合理推論出該信念。但此「推論證成原則」會導致「無限後退」的問題，因為具有證成功能之信念或狀態，本身也會有證成的需要，也必須依賴其他信念或狀態。推論證成與後退問題因此成為現代知識論最重要的議題，所有主要知識論學派必須對後退問題表達立場，而這些立場往往構成它們的理論特色。

新實用主義主張推論證成原則是錯誤的預設，而無限後退問題是基於錯誤預設所產生的哲學問題，因此是假性問題。我所採取的論證方式是提出三種經驗語句的區分，這些語句具備不同的「知識論態度」(epistemic attitudes)，因此可以構成新型態的後退論證；而且這三種語句在知識論態度的差異足以說明證成概念的由來，不需訴諸推論證成原則，因此不會面臨後退問題。

一、後退論證

知識證成的傳統理論是：證成一信念就是提出一論證，可以從其前提推出該信念作為結論。此原則可稱為「推論證成」(inferential justification)。如邦吉爾 (Laurence Bonjour) 指出：

要證成一信念，最合乎常理的方式便是提出證成論證 (argument)：A 信念的證成是藉由提出其他 (或是共同的) 信念作為前提，在可接受的狀況下，A 是可推出的 (inferable)。

這論證同時也提供了承認 A 的理由。¹

根據此原則，證成一信念 A 就是去找到一論證具有“ $B \supset A$ ”（若 B，則 A）之形式，藉此可以由前提 B 推出結論 A；如此一來 A 便是證成的，而 B 就是 A 的理由。

然而，推論證成原則隨即產生了「無限後退」的問題，因為推論證成只是指出 B 是 A 的基礎，A 之證成終究必須依賴 B 本身的證成。然而根據推論證成原則，B 之證成需要再提出一個新的論證，從另一信念 C 合理推出 B 來。這樣的驗證過程會不斷地追溯下去，直到無窮遠處。簡言之，推論證成原則意味著證成存在於一系列無限的推論之鏈中。

推論之鏈最終會通往何處？對於推論證成所導致的後退問題，當代重要哲學家奇松約略整理出四種可能答覆：²

(1) 有些哲學家認為，導致後退問題的證成原則本身是「基於錯誤預設」，因此根本不需予以答覆。奇松指出，實用主義理論者杜威以及維根斯坦便是採取這個進路。

(2) 有些學者主張證成的後退過程確實是無限延伸。例如「邏輯經驗論」(logical positivism) 者提出「知識的機率理論」來順應無止盡之推論鏈。³ 另一方面，「懷疑論」亦接受無限後退的前提，並因此宣稱沒有任何信念是完全證成的，因為所有信念充其量只是「有條件地」(conditionally) 被證成。

(3) 也有些學者認為證成的進程應該是「循環的」。在此，奇松意指不同流派之「融貫論」(coherentism)。融貫論並非認為證成是循環的進程，而是反對「線性證成」(linear justification)，主張證成不

1 BonJour 1978: 96.

2 Chisholm 1964: 57.

3 Chisholm 1964: 57.

是信念與信念之間一對一的關係，信念的證成來自於信念與「信念系統」(a system of beliefs)之間的一致或融貫關係。

(4) 最後，主流的觀點則是證成的進程終須有個「終止」。奇松認為證成的終止點即是某種「經驗給定」(empirical Given)，這是基礎狀態，指向與某種世界對我們「所呈現的樣貌」(ways of being appeared to)。⁴此進路即是所謂的「基礎主義」(foundationalism)，主張有一類比普通經驗信念更基本的信念或狀態，這類信念構成所有其他信念的證成基礎。

少數學者採取 (2)「無限後退主張」或 (3)「融貫論」，大部分學者傾向接受 (4)「基礎主義」的立場，這是現代知識論的主流。然而，新實用主義所採取的立場則是支持 (1)，反對 (4)。

二、三類型之經驗陳述句

為了更清楚了解後退論證，奇松考量有關經驗的一般語句，例如「那邊有把鑰匙」，他認為即使是這麼簡單的語句，也應該有知識論的支持基礎。他的基本主張是，知識論的源始就是對一般的經驗語句提出質問，因此對上述語句應該要追問：

我有什麼理由認為我知道那邊有把鑰匙？

這就是知識論的要求。面對這類的問題，一般常識性的回答大概會是訴諸感官經驗：

我看到了鑰匙。

這個回答相當直接：我知道那邊有把鑰匙是因為我看到了鑰匙。但

4 Chisholm 1986: 67.

奇松認為知識論不應該停留在這種「看到」的答覆，而要進一步再問：

我有什麼理由相信我看到了鑰匙？

像這樣的哲學質疑可以不斷地持續著，直到知識論的質疑不再具有效果為止。而根據奇松，質疑無法持續下去是當有關「所呈現的樣貌」的語句出現，例如：

我具有鑰匙的表象 (appearance)。

對奇松而言，這就是推論證成的過程與終止，而最後終點就是基礎主義所強調的「基礎信念」。

所以，無限後退難題變成基礎主義最大的支持論證，為了檢討基礎主義，我們應該仔細看看後退論證到底證明了什麼？首先，讓我們比較有關知覺經驗的三種基本語句：

- (1) 報導或敘述語句 (reporting-sentence)：「杯子是白色的。」
(The cup is white.)
- (2) 「看見」語句 (“seeing”-sentence)：「我看到杯子是白色的。」
(I see that the cup is white.)
- (3) 表象語句 (looking-sentence)：「杯子呈現白色的樣貌。」
(It appears that the cup is white.) 或「我似乎看到杯子是白色的。」
(It looks to me as if the cup is white.) 比較口語化的說法是：「杯子看起來是白的。」
(The cup looks white.)

報導語句指的是一般的簡單經驗語句，用來報告呈現於我們知覺領域中的事實狀態，例如：「樹葉在陽光中閃閃發光。」日常中，這樣的敘述語句之證成往往是藉由「看見」語句，也就是報導說話者

藉由感官所認知事實的語句，例如：「我看見樹葉在陽光中閃閃發光。」「看見」語句可以用來證實相關的報導語句，因為「看見」語句所表達的是報導語句的報告在感官上屬實。但是，根據基礎主義，「看見」語句本身亦須進一步的證實；如上所述，「看見」語句的證成終究必須倚賴一種用來描述外在事物呈現在主體的現象意識中之樣貌的語句，那就是有關表象呈現的語句——在此稱為「表象語句」，它們主要用來表述外在事物在人的視界中的呈顯。

了解這三種語句的區別，我們可以藉由以下 A 與 B 的對話來重新構造奇松對知識論所要求的質疑程序。

A：杯子是白色的。（報導語句）

B：你如何得知？

A：我看見杯子是白色的。（「看見」語句）

B：你如何得知？

A：杯子看起來是白色的。（表象語句）

在這個論證過程中，由於質問者 B 一再要求，A 從敘述語句、「看見」語句、表象語句依次回答，而在這些語句之間看起來是具有推論關係。值得注意的是，當 A 說出表象語句時，B 不能繼續問：「你如何得知？」因為此時再問這個問題已經沒有意義。這就是後退的終結。這論證的結論就是基礎主義：經驗證成最終建立在與主觀表象有關的陳述之上。

採用這個新的後退論證，一方面我們可以清楚了解「後退」的意涵，一方面可以專注於三種語句之比較。新實用主義反對基礎主義的立場將包括兩點說明：第一，敘述語句與「看見」語句之間並無推論關係；第二，表象語句並沒有阻止後退之功能。

三、斷言

我建議在經驗語句中區別事實內容 (factual content) 與言說力 (assertive force) 兩種層面。言說力的說法一開始是來自於弗列格，他認為人類使用語言的主要功能之一就是做出斷言 (assertion) 以報導事實，對事態有所述說，表達出命題。但做出斷言並不只是說出相關的直述語句而已，因為機器或動物也可以發出人類的聲音，講出人類語句如「杯子是白的」。而這樣的語句即使碰巧為真，亦不能算是做出斷言，因為它們不是用來表達事實，不能夠當作是一種知識的論述。所以弗列格認為不只是說出語句，還需要表達出「言說力」(force)，才能完成一個斷言。⁵

言說力的說法眾說紛紜，謝樂思提出一個簡明卻有用的準則：當人們做出斷言時，他必須說出一語句，同時「認可」(endorse) 該語句，這是做出斷言的必要條件。說話者「認可」一語句 S 時，因為他將 S 語句所報導的內容當作事實——他當 S 為真 (take true)；正是此認可態度使得 S 具有報導事實的言說力，因此成為斷言。⁶ 布蘭頓 (Robert Brandom) 曾提出例子：一隻鸚鵡可以經訓練學會發出「這是紅色」的語句，而且此語句為真，因為所指的對象確實是紅色的；但鸚鵡並不能把這句話當作是在報導事實，它沒有「當真」的態度，無法「認可」這句話，因此它的語句並沒有言說力，無法形成斷言。⁷

所以斷言的形成包含三項條件：語句的說出、語句的內容以及認可的態度（言說力）。認可是一種態度，是針對語句內容的主體接受態度，而對相同一句話可以有不同的認可程度或認可範圍上的變

5 Frege 1918: 22.

6 Sellars 1997: 74.

7 Brandom 1994: 88-89.

化。謝樂思描寫一個領帶店的例子：約翰看到商店中的領帶是綠色的，但他有所疑慮，因為他知道店中有特殊燈光照明，因此他並沒有說：

「領帶是綠色的。」

他選擇說：

「領帶看起來是綠色的。」⁸

約翰這樣的描述方式，顯示他不全然認可「領帶是綠色的」這個經驗，亦即他對事態的描述有所保留。約翰降低認可的程度，他的語句不再是單純地敘述事實，而是退一步地描述事態呈現於他的意識中之樣貌。然而，藉由這樣的描述方式，他事實上提高了語句為真的可能性。

所以，說話者對於語句的認可並不是全有或全無。經驗陳述語句可有不同程度的言說力，例如，謝樂思指出：⁹

X 是紅色的。(X is red.)

X 看起來是紅色的。(X looks red.)

似乎 X 是紅色的。(It looks as though X is red.)

三述句中，說話者的認可強度循序遞減。因為第一語句同時認可 X 的存在以及 X 為紅色的事實；第二語句承認 X 的存在，但是降低對於 X 是紅色的認可；第三語句則沒有明確地認可 X 的存在以及 X 是紅色。

經驗語句不僅有不同程度的言說力，也可以有不同性質的言說力。以下將說明三種類型的經驗陳述語句各有其殊異的言說力；報導語句具有最基本的言說力，那就是報導事實，「看見」語句與表象

8 Sellars 1997: 37-40.

9 Sellars 1997: 49-50.

語句則除了報導事實之外，標示不同的知識論態度，表達出不同的言說力。

四、事實內容

至於經驗語句具有的「事實內容」，則可以從新近的「事實性心靈狀態」(factive mental state) 概念談起。¹⁰ 現代哲學從笛卡爾開始就明確分離心與物，心靈狀態與外在事實相互獨立。當代哲學則逐漸放寬這項區別，不再假設心靈和事實之間的明確分際，心靈狀態可以包括外在狀況。有些心靈狀態甚至必須預設相對外在事實的成立——我們不能擁有這種心靈狀態，除非相關的事態成立，這就是所謂的「事實性心靈狀態」。

典型的事實性心靈狀態包括「看見」、「聽到」、「知道」、「回憶」以及「想到」，它們的成立都蘊含相關的事態為真。舉例來說，「萊拉記得昨天下雪」蘊含「昨天下雪」，如果昨天下雪不是事實，萊拉就不能有此回憶狀態；「瑪莉知道那邊有一條河」蘊含「那邊有條河」，如果那邊有條河不是事實，瑪莉就不能處在知道的狀態。事實狀態是所有心靈狀態的基礎，因為它們標示了心靈與外在世界的「知覺聯繫」(perceptual contact)，這是思想、語言以及行動之可能性的來源，因此事實性狀態可以視為是最核心的心靈狀態。¹¹ 強調事實性心靈狀態的存在是當代哲學對於傳統哲學的一項重大修正。

「事實內容」的說法基本上是，事實性心靈狀態的內容就是事實本身。現在問題是，事實如何進入心靈狀態構成內容？根據傳統哲學，我們應該區分事實與「命題」(proposition)，因為當心靈在思考

10 「導論」中已曾簡單說明「事實性狀態」，而在第六章第四、五兩節有更完整的分析。

11 參考 Williamson 2000: 40。本書第六章有詳細論證。

時，我們並不是思想直接想到一件事實，而是以一種間接的方式：我們直接想到或說及的其實是「命題」，而後命題再指向事實。傳統上，主張思考的對象應該是命題而不是事實的主要論證方式，大致有下列的形式：¹²

- (1) 無論正確與否，我們的思考必須具有對象。
- (2) 當我們思考正確時，信念的對象是對應的事實。
- (3) 當我們思考錯誤時，並沒有任何對應的事實，信念的對象只能是命題。
- (4) 因此，如果我們要尋找思考的共同對象，這共同對象不能是事實，只能是命題。
- (5) 所以，整體而言，思考的對象是命題。

以命題而不是事實當作我們思想的對象，成為現代哲學的中心立場。根據這想法，當我們思考或說出語句「地球在暖化過程中」時，我們表達的是命題，命題或指向事實、或不指向事實。因為命題所表達的不是事實，而是事物的可能狀態，這就是哲學家所稱的「事態」(states of affairs)；真命題指向成立的事態，而假命題指向不成立的事態。新實用主義反對這種有關思想的「間接」理論；而主張一般常識觀點：我們的心智可以直接說及事實、思及事實；在這過程中，我們不需要「事態」做為中介。

這也是維根斯坦對現代哲學的重大批評，他主張我們知道的對象就是事實：

「我知道」基本的意含近似於「我看見」……「我知道」必須

12 這是我從著名的「幻覺論證」所推演出來的新版本，而「幻覺論證」是下一章的主要對象。這種論證的最終目的是我們在「導論」所說過的「最大公約數」的追求，就如同知覺與幻覺的最大公約數是「表象」，而正確思考與錯誤思考的最大公約數是「命題」。

表達出「我」和「事實」之間的關連，而非「我」和「命題」（如在「我相信」中）之間的關係。這也就是說，事實是被帶入 (taken into) 我的意識之中。¹³

他的意思是，思考的對象就應該是事實；雖然錯誤信念沒有相應的事實，只能以命題當作對象，但這並不表示當我們知道時，我們的對象也不能是事實。換句話說，維根斯坦反對以命題當作知識與誤信的「共同對象」，因為在他眼中，知識與誤信可以沒有共同對象；他甚至會認為尋求共同對象（最大公約數）是現代哲學的最主要的迷思之一。

在事實性心靈狀態中，當事人經由感官「帶入」某相關事實，而這事實就構成這個狀態的內容。這個觀點相當合乎直覺，但事實上已顛覆了傳統哲學的核心想法，因為在傳統圖像之中，概念性的思想與非概念性的世界之間存在著本體論上的鴻溝，它們的關連性必須依賴某種「媒介」(media)，因此當事者所能看到的並不是事實本身，而是事實呈現人心的某種樣貌，這就是命題產生的脈絡。基於相同的理由，維根斯坦批評這種間接觀點，他提倡心靈與世界之間具有直接關連的常識性想法：

當我們說出，並且「意指」(mean) 事情是如此這般時，我們——以及我們所意指的——並不會無法到達事實；我們直接指到事物狀態 (this-is-so)。¹⁴

麥克道爾將維根斯坦的想法從「意義」擴大到「經驗」。麥克道爾主張經驗（「看到」）的內容可以是事實，他將維根斯坦的說法重述為：「當我們看見事情是如此這般，我們——以及我們所看見

13 Wittgenstein 1969: § 90.

14 Wittgenstein 1953: § 93.

的——並不會達不到事實；我們『看見』：事情就是這樣的。」¹⁵根據麥克道爾，事實、經驗與判斷三者之間，有下列的直接關係：¹⁶

在特定沒有誤導的經驗中，當事人接受事情是如此這般 (that things are thus and so)。「事情是如此這般」即為經驗的內容，並且也可以是判斷的內容……同時，在當事人沒有被誤導的情況下，「事情是如此這般」亦是世界所陳列出來的外觀：亦即事物的狀態。

雖然是直接關係，但經驗不是純粹鏡像作用，它不是單純的描述，因為在麥克道爾的想法中，擁有一個知覺經驗就是對世界的事物狀態採取一規範立場。他指出經驗的規範性質起源於兩項要素：外在的世界以及「社會教養」(Bildung)。¹⁷一方面，經驗受限於來自於世界的約束，因為客觀事實決定了主觀經驗的內容與正確性；另一方面，社會文化亦參與塑造經驗——文化教養可以訓練或調整我們看世界的眼光，教導我們用正確方式來觀看周遭的事物。所以當此觀視立場正確執行時，我們便會有「事實呈現在眼中」(facts in view)。這就是事實內容。

五、相同的內容，不同的言說力

我們已分別解釋言說力及事實內容。為了檢討「後退論證」以及三種經驗語句的關係，我們應該說明一種可能性，那就是何時語句與語句之間擁有相同的事實內容卻具不同的言說力？下一節中，我們將討論比較語言學中的「插入句動詞」(parenthetical verbs) 來完整說

¹⁵ McDowell 1994: 29.

¹⁶ McDowell 1994: 26.

¹⁷ McDowell 1994: 27.

明這個可能性，現在先簡單地了解內容與言說力不一致的可能狀況。

最簡單的模式是，謝樂思針對經驗與隨之產生的信念之間的關係所提出的論點。他主張經驗與信念二者皆「含有聲稱」(containing claims)，所謂「聲稱」，是指使用概念能力來述說一件事，最簡單的例子是用直述語句的形式說出來一事態，如「溪水清涼」，這就是一個「聲稱」(詳見第五章第五節)。經驗與信念可以包含相同的聲稱，但它們的聲稱能力被啟動的方式不同，因為經驗是當事者被動地由感知的對象所引發，信念則通常需要當事者主動決定的態度。¹⁸因此，經驗與信念具有相同概念能力的運用，但運用的方式不同，一個是被動，一個是主動；例如我被動經驗到溪水清涼，以及我主動相信溪水清涼。所以，經驗與信念之間擁有相同的事實內容，卻具不同的言說力。

在麥克道爾的眼中，經驗與信念的關係是經驗提出「邀請」(invitation) 來形成信念，觀察者可以決定接受或拒絕邀請。若接受邀請，則由經驗自然發展至信念；若拒絕邀請，則是對經驗內容有所質疑。¹⁹在接受邀請時，觀察者認可他所感知到的內容，所以經驗的內容就成為信念的內容。依據這樣的解釋，經驗與隨之而來的信念具有相同的事實作為內容，但是概念能力的運用模式不同：一是邀請、一是認可。用上述術語來說，它們擁有相同的事實內容，卻具不同的言說力。

六、插入語動詞

為了進一步解釋報導語句，「看見」語句與表象語句這三種語

18 Sellars 1997: 40.

19 McDowell 1998a: 440.

句之間的事實內容與言說力的差別，我將說明有關「主觀知性片語」(subjective epistemic phrases)的理論。²⁰ 首先，爾莫森 (James Urmson) 提出對於「插入句動詞」的分析，原來的想法是英文語句中，有些片語是可以放在括弧之中，語句的意義不會因此改變；後來則是用來指某些詞語可以變動它們在語句中的位置，而語句原來的意義不變，所以稱之為「插入句動詞」。²¹

一般而言，詞語在語句中位置的變動會造成原有文義的改變，例如「他相信」(he believes) 就有這樣的效果，比較下列三語句，分別有不同的含意：²²

他相信雪梨在澳洲。(He believes that Sydney is in Australia.)

雪梨，他相信，在澳洲。(Sydney, he believes, is in Australia.)

雪梨在澳洲，他相信。(Sydney is in Australia, he believes.)

爾莫森指出，第三語句蘊含「雪梨在澳洲」為真，因為句型結構顯示雪梨在澳洲而且這人如此相信。然而，第一語句顯然沒有蘊含「雪梨在澳洲」，因為是在信念的脈絡之中，真假都有可能。至於第二語句則介於第一與第三語句之間，真假未定。因此，爾莫森認為「他相信」語詞位置的移動，會改變語句的意義。

相對地，爾莫森發現「我想」(I suppose) 以及「我相信」(I believe) 這類的措辭具有特殊的性質，那就是，它們可以出現在句子中不同的位置（包括句首，句尾，或是句子中間），而不會改變語句的語意。例如：

我想你的房子很老舊。(I suppose that your house is very old.)

20 這個理論綜合了爾莫森 (1956)、本維尼斯特 (1971) 以及魏茲華卡 (2006) 三者的理論。

21 Urmson 1956: 190.

22 Urmson 1956: 192.

你的房子，我想，很老舊。(Your house is, I suppose, very old.)

你的房子很老舊，我想。(Your house is very old, I suppose.)

這三句話的意義並未改變，因為真假值沒有明顯改變。因此，爾莫森把「我想」這類措辭歸類為「插入句動詞」，因為「插入語」意指可以隨意塞進文字前後脈絡中，而語句保有相同的內容。²³

爾莫森進一步說明插入句動詞的用途，比較下列敘述句與加上插入詞語句之後的語句：

你的房子很老舊了。

我想你的房子很老舊了。

第一句「你的房子很老舊了。」是敘述語句，因為它的目的在於描述事實，第二句加上「我想」，之後這語句顯然有另外的功用。爾莫森說：

藉此插入句動詞，我們指點 (prime) 聽者看見……這敘述的可靠性。我們如此做並不是靠描述 (describe) 證據事態，而是利用警戒 (warning)、指點 (priming) 或是導向 (orientation) 等記號；我們展示而非明說。²⁴

例如當我報導環境的事物，我很可能會對於相關「證據狀況」有所警覺或關懷，因此使用例如「我想」等主體知識論語詞，來表達（「展示」）自己對報導之「可靠性」的關心，但我這樣做並不是藉由直接描述（「明說」）這些證據狀況。更明確地說，插入句動詞的主要作用是說話者示意聽者的手段：²⁵

23 Urmson 1956: 193.

24 Urmson 1956: 197.

25 Urmson 1956: 199.

此類詞組用來指示 (indicating) (但並不描述 [describing]) 陳述句中的證據事態，藉此點出所連結的陳述句應有或應給予的可靠度。

「指示」與「描述」兩概念之區別，在於言說者使用「我想」語句時，顯示但未說出他對自己報導的相關證據事態的關切。

為什麼我們使用「我想」這種「插入句動詞」？一般而言，當我們報導事態時，每個報導都是假定所言為真；或如爾莫森所言，每個敘述皆意味著「宣稱為真」(claim to truth)。然而，在報導中，我們經常會對自己所說的話的證據、來源或可靠性有所關心，例如在說出「中央銀行升息，下週股票市場會波動」之後，我們有時會加上「這是晚上電視報導的消息」。像這種在宣稱之後加上對來源的說明，是一種使判斷更周全的方式，但同時也是「宣稱為真」的力道的減弱，因為很顯然我不再是直接宣稱「中央銀行升息，下週股票市場會波動」這句話為真。

值得注意的是，在敘述報導句中加上「插入句動詞」時，也會有這種減低「宣稱為真」的效果，如同爾莫森指出：「某些插入句動詞的主要用途就是修飾或削弱斷言“P”所隱含的事實宣稱。」²⁶ 例如：

正在下雨。

我想正在下雨。

後者的「宣稱為真」的作用就比前者為弱，因為此二語句並不具有相同的蘊涵：「正在下雨」蘊涵「我知道正在下雨」，但是「我想正在下雨」並不蘊涵「我知道正在下雨」。

26 Urmson 1956: 196-197.

綜合上述，說話者為了表達對自己的報導的證據性或可靠度的關心，大約可以有兩種方法：「明說法」就是直接描述自己判斷的來源、理由或基礎，如：加上「這是晚上電視報導的消息」；「指示法」則是使用「我想」這種插入句動詞時，來減弱宣稱為真的力道。在一般口語交談中，「指示法」通常比「明說法」簡潔、有效、溫和。當然，有些人會使用「我想」只是為了謙虛或時尚的理由，但不可否認，「我想」是非常有效率地顯示自己對所說的話的證據性的關心或降低宣稱的強度。下一節我們會談論，插入句動詞從十八世紀開始在英國大行其道的的原因。

爾莫森區別了指示與敘述，呼應了事實內容與言說力之間的區分。一方面，包含插入性動詞（如“I think”）的句子所增加的只是：指示（但並不敘述）說話者的主觀態度，而在事態的報導上未做任何添加；因此，事實內容並沒有改變。這也是為何“I think”可以出現在句子中不同的位置，而不會改變句子的語意，這也就是插入語片語的特色。另一方面，原本敘述語句中的言說力明顯地改變了，因為插入句動詞的主要目的就是削弱語句所隱含的事實宣稱，說話者得以在某種程度上降低報導的言說力。如此一來，敘述語句與加上插入句動詞的語句之間的關係便是：它們擁有相同的事實內容卻具有不同的言說力。

爾莫森的「插入性動詞」理論很精彩，但有一明顯缺點，那就是他依據插入語的用法來分類「動詞」，卻沒有明確地指出插入句動詞之所以有那樣的特性，是因為它們與第一人稱「我」(I) 的緊密結合。這點可以從他的例子中看出來，爾莫森比較的是「他相信」和「我以為」，這些措辭並非是「動詞」，而是「片語」，因為片語包括主詞與動詞；而且重點不是在動詞，而是在主詞——那就是「我」——的部分。為了補強爾莫森的理論，我們可以參考本維尼司

特 (Émile Benveniste) 所發展出的一套強調「主觀性」(subjectivity) 的理論。²⁷

七、主觀性

本維尼司特全面地分析「想」(think)、「相信」(believe) 以及「認為」(suppose) 這類心智動詞。對他而言，這種動詞與其他動詞最大的差別在於：當它們與三種人稱的主詞「我」、「你」、「他」結合時，語意上似乎有所不同。舉例來說，「吃」(eat) 的含意在這三人稱底下一「你吃」、「我吃」、「他吃」——皆固定不變，然而在「我相信」(I believe)、「你相信」(you believe) 以及「他相信」(he believes) 中，「相信」的含意卻似乎有所改變。

本維尼司特首先考慮第二、三人稱，他認為「你相信 p」以及「他相信 p」可以說及你或他的「信念狀態」(believing state)，指到一種內部的心靈過程。但是，考慮第一人稱，當我說「我相信 P」時，我通常並不是歸予自己的信念狀態，這句話並不指向內部的心靈過程，因為「思想的運作全然不是那句話的對象」。本維尼司特運用爾莫森的指示／描述的區分，來說明“I believe”和“I suppose”及“I presume”等詞語的作用不在「描述」心靈過程，而是「指示」當事人的態度：

當我說「我認為」或「我推測」時，我並不是把自己當成是在推定或假設的過程之中。……「我認為」或「我推測」指示 (indication) 一種態度，而非描述 (description) 一種運作。將「我認為」和「我推測」納入談話之中，暗指我對緊接而

²⁷ Benveniste 1971.

來的言談採取某種態度……第一人稱的形式可說是主觀性的指示詞。²⁸

並非所有有關「我」的動詞語組都有指示而不描述的作用，例如「我吃」(I eat)和「我跑」(I run)是描述我身體上的進展過程；相似地，「我承受」(I suffer)和「我反思」(I reflect)是描述我心理上的運作過程。只有「我想」(I think)和「我相信」(I believe)不帶有描述的目的，而只是指示當事人的一種立場，本維尼司特稱之為「主觀性態度」(subjective attitude)。這態度就是表達對自己所報導的證據性或可信度的關心，在這一點上，就如同爾莫森所言，「藉此點出所連結的陳述句應有的或應給予的可信度。」²⁹

比較來說，爾莫森主張插入句動詞不具有描述的作用，因此可以置於句子中的不同位置而不會改變其語意；然而，本維尼司特更進一步地強調這類動詞片語最主要的使用目的是為了表達主觀性，表明說話者「採取某種態度」(taking a certain attitude)。因此，針對這類心智動詞，本維尼司特更重視的是「主觀性」概念的解釋——人們如何將自身看作是「主體」(subject)的意識，他強調這種主體概念只有靠語言才能養成：

在語言之中，或經由語言，人們將自身構成一個主體，因為語言單獨建構出現實中「自我」(ego)的概念，它的存有即是現實的存有。³⁰

一般會以為人們先養成自我的概念之後，才會學用語言來表達自我；而本維尼司反其道而行，他認為在學習說話中，人們學會使用

28 Benveniste 1971: 228.

29 Urmson 1956: 199.

30 Benveniste 1971: 224.

「我想」這類的用法時，才開始學習採取主觀態度，懂得描述事實並指示自己的態度；而且就在此語言學習脈絡下，我們才逐漸產生自我意識，成為真正的「主體」。本維尼司特甚至認為：「言語中『主觀性』的成立創造了『人』(person)的範疇。」³¹

於是，本維尼司特將爾莫森所謂的「插入句動詞」變成了「主觀性片語」(subjective phrase)，亦即與第一人稱「我」結合的特定動詞群組。值得注意的是，比較語言學家魏茲碧卡(Anna Wierzbicka)也觀察到這類片語，但她指出具有主觀性片語作用的並不是一般的主觀態度，而是具有「知識性」(epistemic)的主觀態度。她的意思是在使用這些詞組時，說話人表達的是：對證據事態的關心。因此她將這類措辭歸類為「知識性修飾語」(epistemic qualifiers)或「知識性片語」(epistemic phrases)。³²

在以下討論，我將綜合以上「插入句動詞」、「主觀性片語」以及「知識性修飾語」三種理論的特色，並給予統一的名稱「主觀知性片語」(subjective epistemic phrases)，這是單數第一人稱詞加上知識性的動詞(如“think”、“suppose”及“believe”)所組成的片語，這詞組可以使用在語句之前、之中、之後，顯示對證據狀況或可靠程度的態度，而不至於更改實質內容。我的最終目的是將「看見語句」與「表象語句」納入主觀知性片語語句的範圍，說明這些語句有相同的事實內容，但有不同的知識性態度，並因此真正了解它們在「後退論證」中的作用。以下，我們首先討論在比較語言學中，有關「主觀知性片語」在英語(作為一自然語言)歷史中之演變。

31 Benveniste 1971: 224.

32 Wierzbicka 2006: 39.

八、英語歷史

語言學者清楚觀察到「主觀知性片語」在英語歷史中的產生與盛行。主觀知性片語最典型的是「我想」(I think)，這片語可加在一般敘述語句之前，形成新語句，例如由「明天銀行照常營業」變成「我想明天銀行照常營業」。研究英語之成長歷史的學者指出，「我想」片語在英語中的廣泛使用大約是在十八世紀，主要原因可能是當時自然科學興起，引發對客觀性的要求；以及哲學熱衷於知識論，引發對證據性的重視。因為主觀知性片語的特色是，表達從特定觀點所看到的事實或狀況，可接受從不同觀點來看事實，因此主觀知性片語的使用有助於提高客觀性和證據性。

大多數的語言學家都注意到，和其他歐系語言相比，現代英語擁有最豐富的主觀知性片語詞彙，例如“I think”、“I believe”、“I presume”和“I suppose”等。而且更重要的是，相較於歐洲其他語言，英語中主觀知性片語的使用頻率也最高，有時甚至是其他歐系語言的十倍以上。魏茲碧卡曾談到“I think”在英語中的使用情形：

舉例來說，依據艾吉莫 (Aijmer 1997) 的數據所載，倫敦—隆德英語語料庫，平均每 10,000 個單字，就會出現 35 次 “I think”，日常會話用的英語，平均每 10,000 個單字，出現 51 次……

然而，在類似的口語瑞典語資料庫中，最接近 “I think” 的瑞典語 “jag tror”，平均 10,000 個單字僅出現 2.6 次。

在荷蘭語資料庫中，語意最接近 “I think” 的荷蘭語 “ik denk”，最高紀錄是平均每 10,000 個單字，出現 9 次。

最後，曼海姆口語德語語料庫中，對應的詞句 “ich glaube” (I believe)、 “ich meine” (I think/mean) 和 “ich denke” (I think)，

平均每 10,000 個單字，各自出現 5 次、3 次，以及 0.6 次。³³

根據主流語言學家的解釋，英語這個獨特的現象部分歸因於洛克的著作《人類悟性論》(*An Essay Concerning Human Understanding*)之傳頌一時。他們認為，洛克在著作中，針對人類知識提出了令人信服的解釋，深深影響了人們思考的習慣與說話的方式，進而對英語語言社會造成非凡的影響。例如文學家傑克森 (Gabriele Jackson) 指出：「洛克在《人類悟性論》一書中的知識論，影響了十八世紀詩人的思維及語言。」³⁴ 歷史學家麥克林 (Kenneth Maclean) 甚至認為：「除了《聖經》以外，洛克的《人類悟性論》是十八世紀最具影響力的著作。」³⁵

在《人類悟性論》中，洛克根據來源與功能將心靈觀念 (ideas) 分類，隨後解釋內在的觀念如何完成描繪外在世界的工作。儘管是如此卓越的大作，它在知識論上悲觀地意指心靈觀念與外在事實之間有著重大隔閡，所以我們必須對知覺判斷極度審慎。因為他指出人類悟性 (understanding) 犯錯的機會很高：³⁶

大多數我們思考、推理、談論，甚至依之行動的命題，針對它們的真實性，我們皆無法擁有不容置疑的知識……。然而，當中有程度上的差異，從確定與證明的範圍，降低到不太可能與不似可能，甚至到達不可能；同樣地，認同程度的範圍亦可從完全的保證與信任，降低到猜測、存疑與不信任。

判斷變成是一種需要謹慎的行動，因為它牽涉到兩項無法控制的變因：判斷錯誤的機率，以及支持判斷的證據強度，如洛克呼籲我們

33 Wierzbicka 2006: 37.

34 Jackson 1991: 242-277, XV.

35 Maclean 1962: 1.

36 Locke 1690: 364.

要「注意信念為真的可能性和證據支持的強度」。³⁷而魏茲碧卡指出：「洛克針對可能性的程度與認同的程度所提出之觀念，以及始終皆須區分『知識』(knowledge) 與『判斷』(judgement)——亦即知曉 (knowing) 與思考 (thinking)——之間的差異，對於當代英語言談及英語語言確實造成了莫大的影響。」³⁸

洛克重視機率的高低與證據的強弱，影響英國社會逐漸形成與判斷行為有關的規矩或慣例，負責任的判斷者應充分體認人類知性的限制，了解自己擁有多少證據來做判斷，而且即使他十分肯定，都必須承認判斷出錯的可能性依然存在。而使用「主觀知性片語」似乎是最簡單且有效滿足這些要求的方式。因為藉由主觀知性片語，我們可以不用直接去描述我們的證據事態，而能向聽話者顯示我們對於判斷之可靠性的關心，表現我們的判斷符合社會所要求的慎重、客觀、明智的規範。因此，許多語言學家認為，洛克知識論的重大後果之一，便是造成主觀知性片語在英語國家中的普遍使用。

九、主觀知性片語

主觀知性片語的作用可以從「事實內容」與「言說力」的角度來看。以下是敘述語句與加上主觀片語語句之後所形成的語句的對照：

川普當選美國總統。

我想川普當選美國總統。

主觀知性片語形成的語句「指示」說話者對自身證據狀況的關心態

37 Locke 1959: 364.

38 Wierzbicka 2006: 42.

度，但並沒有做任何描述。因為如果是「描述」的話，對證據事態的態度就可以寫入語句之中，「我想川普當選美國總統」會等於是：

川普當選美國總統，而且我有錯誤的可能。

而這是謬誤的。如果主觀知性片語所形成的語句並沒有增加描述的功能，那麼它們也不會在內容上有所增加。因此，敘述語句和主觀知性片語語句的差異不在其「事實內容」，而在於它們的指示態度，這是洛克所說的「認可程度」之差別，也就是我們所說的「言說力」之差別。綜言之，敘述語句和主觀知性片語語句具有相同的事實內容，但有不同的言說力。把握這個原則，我們可以進一步說明三種經驗語句的關係。

在此，有一個直接而迫切的質疑：敘述語句與主觀知性片語語句在形式上如此相異，照理不應有相同事實內容，而且最明顯的差異是：報導語句純粹是指向「外在」事物之狀態，而主觀知性片語語句則談到「內在」心靈的狀態。為了回答這個質疑，讓我們參考艾凡斯 (Gareth Evans) 的說法，他比較下列兩個問句：³⁹

第三次世界大戰會爆發嗎？(Will there be the Third World War?)

你認為第三次世界大戰會爆發嗎？(Do you think there will be the Third World War?)

這兩個問題具有相同的實質內容嗎？根據上述反對者質疑之角度，第一問句與第二問句不應有相同內容，因為第一問句很顯然是指向外在事態，而第二問句則涉及了內在狀態。

然而，艾凡斯指出這兩個問句實際上是相同的，因為在回答這

39 Evans 1982: 224.

兩個問句時，我們同樣必須面對「完全相同的外在現象」(precisely the same outward phenomena)。艾凡斯的重要立場是：「在歸予自己信念時，一個人的眼睛，嚴格地說，是朝外向著世界。」⁴⁰他的論點或許可解讀如下：在回答「我認為第三次大戰會爆發」之前，我會考慮許多狀況因素，例如伊斯蘭國恐怖戰爭、南海多國領海爭端危機、北韓積極試射核子飛彈、美中貿易戰爭等等。但「我是否認為」則不包括在這些考慮因素之中，我不需再去徵詢我的內在信念態度，艾凡斯認為我們沒有這種機制，而且即使有，內在信念態度也不會像上述因素一樣，能夠影響世界大戰的爆發。⁴¹所以，即使“*I think that P*”看來好像是一種狀態或是想法，說話者描述的是事實 P，而不是他的心理狀態。換句話說，“*I think*”並不指向內部的狀態或運作，依照艾凡斯的說法，當說話者使用這類片語時，「他的內部狀態，在任何方面都不可能成為目標對象(object)」。⁴²

所以在回答「第三次世界大戰會爆發嗎？」和「你認為第三次世界大戰會爆發嗎？」二問題時，我們不僅是注視完全相同的外在狀況，更重要的是我們亦從事相同的內部動作，沒有任何多出的考量。在此意義下，二語句並無內部與外部（主觀與客觀）之本質差別。根據艾凡斯的說法，敘述語句與主觀知性片語語句在表層語言上之差異並不意味著內部和外部上的分歧。

因此，「川普當選美國總統」與「我想川普當選美國總統」指向相同的外在事實，又不牽涉任何相異的思考過程，在這層意義下，此二語句可以說是具有相同的事實內容；因此它們之間的真正差別主要是在表達出不同的知性態度。根據這項說法，我將解釋為什麼「看見」語句和表象語句都是屬於主觀知性片語語句。

40 Evans 1982: 225.

41 除非你是特別人物，例如川普——只有川普的內在狀態才可能是一場戰爭的決定因素。

42 Evans 1982: 227.

十、報導語句與「看見」語句

在新的後退論證，也就是 A 與 B 的交談中，A 說：

杯子是白的。

B 提出質疑，而 A 回答：

我看到杯子是白的。

第一句是報導語句，而第二句是「看見」語句。若「看見」語句屬實，便證實了報導語句。

報導語句與「看見」語句之間有證成關係，但它們之間並不是推論關係。即使「我看到杯子是白的」驗證了「杯子是白的」，也不能說後者接收了前者已有的證據而來，因為若我並不確定「杯子是白的」，我亦無法有理由地說「我看到杯子是白的」；反之亦然。另一方面來看，如果有任何狀況（譬如說我察覺到照明狀況異於平常）令我對「杯子是白的」產生疑慮，這些狀況亦會要求我對「我看到杯子是白的」重新考量；反之亦然。因此，此二語句的理由應該是同步的，無法一確立一懷疑，或一在前一在後。沒有任何有利證據只單獨支持其中一方，也沒有任何不利證據只單獨否定其中一方。所以報導語句之證成固然可訴諸「看見」語句，但這並不意味著二者在理由是相異的，尤其不是指後者具有某種前在的資格來驗證前者。因此，報導語句和「看見」語句之間沒有推論關係。

除此之外，「導論」亦曾提到，報導語句與「看見」語句之間具有相同的報導內容，二者之間並無真正的推論關係，因為相同內容之間的推論雖然還是推論〔例如「若 P 則 P」〕，但這種推論對證成關係沒有實質幫助。

為什麼報導語句與「看見」語句之間有證成關係卻沒有推論關係？我主張從「主觀知性片語」的角度來看報導語句與「看見」語句的關係。「看見」語句可以視為是報導語句加上主觀知性片語而成：

「杯子是白的」是報導語句。

「我看到杯子是白的」是主觀知性片語語句。

而根據主觀知性片語理論，報導語句與「看見」語句具有相同的事實內容，但有不同的言說力。說明如下。

第一，報導語句和「看見」語句有相同的事實內容。作為主觀知性片語語句，「看見」語句「指示」但不「描述」主體的知識性態度，不描述表示內容並不增加，因此事實內容和原來的報導語句保持一致。「杯子是白的」與「我看到杯子是白的」的差別在於「我看到」這個片語。可是我們應記得本維尼司特曾指出，當我說「我相信 P」時，並未指向內部的心靈過程，因為「思想的運作全然不是那句話的對象」。⁴³ 艾凡斯也說過相同的話，當說話者使用「我想」這類片語時，「他的內部狀態，在任何方面都不可能成為目標對象」。⁴⁴ 我主張「我看到」也是相似的狀況，因為當 A 以「我看到杯子是白的」來證實「杯子是白的」時，他並沒有增加對事態的述說，因為這兩句話指向相同的外在事實；而且二語句所牽涉到的內部思考動作亦是完全相同，沒有額外思考「我看到」的部分。就如同艾凡斯所指出：⁴⁵

當主體想要查明他的判斷是否正確，他會再次審視外在世

43 Benveniste 1971: 228.

44 Evans 1982: 227.

45 Evans 1982: 227.

界……他並不會去審視或把注意力集中在自身內部的狀態。

報導語句與「看見」語句二者指向相同事實，又不牽涉任何相異的思考過程，在這層意義下，此二語句可以說是具有相同的事實內容。

第二，報導語句和「看見」語句顯示不同的言說力。使用主觀知性片語時，我們「指示」聽者了解我們對敘述的可靠度或證據性的認可程度。「看見」語句的言說力在於標示出：說話者自認處於良好的知覺狀態，能夠如實報導，也就是表明說話者賦予自己的「知覺資格」(perceptual entitlement)。使用「我看到杯子是白的」就如同是指示（但沒有「描述」）：

「這是正常的知覺狀況，我的知覺能力正常使用，所以我有資格說出『杯子是白的』。」

正因為「看見」語句具有這樣的指示性言說力，在日常語言中，便很典型地被使用來證實報導語句。

所以，「杯子是白的」和「我看到杯子是白的」擁有相同的事實內容卻具不同的言說力。它們在言說力（主觀知性態度）上的差異說明了「看見」語句為何可以證成報導語句，而相同的事實內容則闡明它們之間不具有實質推論關係。因此，敘述語句與「看見」語句之間沒有實質推論關係，卻有證成關係。換言之，證成關係並不實際依賴於推論關係之中。從這個角度看，「推論證成原則」並不成立。

十一、表象語句

「看見」語句驗證了報導語句，是典型的經驗證成，但本質上卻不屬於推論關係，而如果推論證成原則不成立，無限後退問題似乎

也失去意義。然而，歷史上很多哲學家顯然很不滿意以「看見」語句來證成報導語句這種近乎常識的方式；為了善盡哲學家的本分，他們做了許多嘗試，想找出比報導語句或「看見」語句更基本（更貼近事實）的語句。在他們所嘗試過的眾多選項中，最受歡迎的便是陳述外在事物在人的知覺意識中所呈視之樣貌的語句，也就是「表象語句」。

根據上述的觀點，表象語句在知識論上優先於報導語句及「看見」語句，因為相較於後二者，表象語句為真的可能性較高。為了說明此論點，讓我們比較報導語句與表象語句之間的差異：

報導語句：杯子是白色的。

表象語句：杯子看起來是白色的。

在普通情況下，二語句享有相同的真值條件：在正常情況下，若杯子的確是白色，則「杯子是白的」和「杯子看起來是白的」都為真；若杯子既非是白色，也沒有顯現為白色，那麼二語句皆為假。然而有一種情況，此二語句會有不同的真假值，那就是在幻覺經驗中，例如杯子是黃色的，但是在特殊的光線下呈現為白色，此時「杯子是白色的」為假，但是「杯子看起來是白色的」依然為真。因此總體看來，表象語句為真的可能性高於報導語句。

那麼有沒有一種情況，讓「杯子是白色的」為真，而「杯子看起來是白色的」為假？想像一可能情境：杯子本身是白色的，但在特殊光線的照射下顯現為紅色；在此情況下，「杯子是白色的」為真，而「杯子看起來是白色的」卻是為假。如此一來，並非表象語句為真的可能性都是高於報導語句。我認為在知覺經驗的考量之中，這個可能性可以排除，因為在此情況下，「杯子是白色的」為真，但這並不是一個純粹的經驗報導語句，而是經過推論或記憶才

能獲得的敘述語句，因為杯子在說話者眼中呈現為紅色，而不是白色。而且，在此情況下，表象語句不是「杯子看起來是白色的」而是「杯子看起來是紅色的」，而且這句話為真。所以，上述的情境並不是一個報導語句為真而表象語句為假的情境。

排除了這個可能性，表象語句為真的可能性的確高於報導語句，但這並不代表前者在知識論上優先於後者。因為從主觀知性片語理論的觀點，我們可以適切地說明表象語句為真的可能性高於報導語句的這個現象。上節我們檢視報導語句和「看見」語句，二者具有相同的事實內容，但在言說力上有所差異，此方法亦適用於報導語句與表象語句之間。

在 A 與 B 的言談中，B 不斷地查問 A 的認知立場，A 最終訴諸表象語句來驗證他的知識立場。在日常語言中，表象語句的確扮演著知識論質疑過程的終結角色。然而，這類語句之所以具有如此的驗證作用，不是因為它們陳述了更基本的事實，而是它們與報導語句之間存在著一種特殊的關係，亦即：

「杯子是白色的」是報導語句。

「杯子看起來是白色的」是主觀知性片語語句。

這兩個語句的差別在於「看起來」這個片語。就如同「我相信」、「我想」與「我看到」一樣，「看起來」也不指向內部的心靈過程，因為「思想的運作全然不是那句話的對象」。⁴⁶ A 與 B 處在同一的知覺脈絡中，他們知道他們共同看到一個杯子，因此「看起來」（無論是 “It appears that” 或 “It looks as if that”）並不是用來描述有關觀看的運作過程，而是表達知識性態度，以下分別說明。

即使 A 藉由「杯子看起來是白色的」來支持「杯子是白色

46 Benveniste 1971: 228.

的」，A 並沒有提出更進一步的事實證據。前者沒有替後者增加其他事實敘述，因為與二者相關的外在事實完全相同。其次，它們所牽涉的內在狀態也是相同的，沒有額外思考「看起來」的部分。因為陳述「杯子看起來是白色的」時，我會觀察考量杯子與周遭環境，但我不需展開「內視」去探查心中「看起來」的狀態——我無法訴諸於「事物看起來為何」的某特定認知層面。因此，「杯子是白色的」與「杯子看起來是白色的」包含相同的外在現象與相同的內在歷程。在這層意義下，此二語句的事實內容可以說是相同的。

依照主觀知性片語的觀點，「看起來」的作用不在於描述內心運作，而是要指示一種主觀態度。表象語句所指示的知識性態度主要是：說話者鬆動自己報導語句的可靠性。在許多語言場合，我們有要去「減弱」判斷的強度，日常語言中有許多措辭具有這樣的功能，其中最常見的是主觀知性片語如「我想」與「我相信」，我們一開始就談過，它們基本上是降低說話者的認可，顯示對判斷的可靠度的關心，並可以增強語句為真的可能性。在這一點上，表象語句「看起來」和「我想」語句以及「我相信」語句是一致的，它們唯一的差別是，表象語句的使用是限定在知覺經驗的脈絡之中。所以，表象語句「杯子看起來是白色的」並不是用來描述「看起來」這個動作的過程，而是指示當事者對其感知的可靠性的保留態度，這是一種具有調節性的主觀態度。因此，在日常語言中，表象語句很典型地被用來調節報導語句。

表象語句為真的可能性較高，不是因為基於某種「基礎狀態」，而是因為這類語句降低了對事態的認可程度，因此表象語句的付託 (commitment) 低於報導語句，也因此為真的可能性高於報導語句。所以，表象語句並不如基礎主義所言那般更為貼近事實，反而是更加遠離事實，因此不應具有作為經驗知識之基礎的特殊地位。

十二、結語

從新實用主義的觀點來看，報導語句（尤其是一般簡單經驗語句）其實是三種語句型態中的基礎，因為它是事實內容的來源，而且它將事實內容提供給「看見」語句和表象語句，這三種語句因此享有共同內容。⁴⁷「看見」語句與表象語句則進一步被利用來調節言說力的程度或方向——分別指向知識論意涵之二端：確信與懷疑。我們在先習得的報導語句的基礎上，才能學習使用「看見」語句與表象語句，這也同時在學習表達「主體知識論態度」，這種表達能力在社會語言溝通上占有核心位置，有助於增加理性討論的空間；同時，如同本維尼司特所言，主觀知性片語的學習也是一種自我意識的養成，使得思想真正具有主體性，使我們真正成為「人」。

現代哲學有關證成概念的主要論述是從推論證成原則、無限後退問題到推出基礎主義。本章提出有關經驗的三種基本語句重新構造後退論證，它們之間的關係足以說明報導、證實、保留等知識性態度，而它們所產生的證成概念不再是基於推論關係，因此不再有後退的問題。所以，本章的結論和杜威與維根斯坦的意見相當一致，那就是傳統證成概念所衍生出的無限後退問題事實上是基於錯誤的預設，因此是假性議題。

47 下一章將再說明報導語句在語言踐行的核心性，基於兩層面考量：語言的習得和語言的落地。

第五章 經驗

人類擁有各種不同的知識，包括對自我的知識、對外在事物的知識、對形式的知識（如數學與邏輯）等等；而其中最基本的便是對世界的知識，簡單地說，就是透過感官經驗所獲得有關週遭環境的知識。例如原始人類，看到天上的黑雲迅速密集就知道暴雨將至，聽到低沉的吼叫聲就知道獅子已到附近，用手感受河水的溫度就知道適合不適合強行渡河。這些視覺、聽覺與觸覺等感官能力構成經驗的來源，透過這些能力的施展，我們可以得知外在的事實，這就是經驗的世界。

經驗概念預設心靈與世界的交集，因為經驗本身是一種心靈狀態，但又直接與外在世界接觸，因此其他心靈狀態與外界的連通必須經由經驗。然而，現代哲學有關經驗的主流想法可以描述為一種「內在主義」，主張心靈與世界明顯劃分為內在和外在外區域，而經驗屬於內在領域。這似乎違反經驗是心靈與世界的交集的直覺說法，但經驗的「內在化」符合現代哲學一貫的精神，那就是改造傳統哲學概念以配合相關的新興科學理論。本書所提倡的新實用主義路線反對經驗的內在主義，主張心靈與世界的完全獨立只是一項哲學性的假設，這項假設在希臘哲學時並不明顯突出，在現代哲學卻獲得全面勝利，但在當代哲學則正在逐步被修正中。

一、心靈與世界

心靈與世界的區隔是很直覺的想法，因為內在的心態和外在的

事實明顯是互相獨立的。外在事實有其客觀的存在，而心靈狀態有其主觀的性質。所以有內在世界與外在世界的差別：外在世界是客觀而獨立的事實，而內在世界容許真實與錯誤、展現與隱藏。內在世界的獨立性是「現代性」(modernity) 思潮的指標性成果。

對現代哲學之父笛卡爾而言，內在世界就是「我」(ego) 的所在。他描寫「我」的獨立狀況：¹

我將閉上眼睛，停止耳朵，撤消我所有的感官；我甚至在意識之中塗掉物體的形象，至少把它們當作幻象；我將和我自己說話。

笛卡爾之後的現代哲學家紛紛強調內在的「自我」，萊布尼茲談個體如「單子」(monad) 與外界（包括他人）完全獨立，柏克萊則認為心靈之外的世界並不存在，而只是一種想像……。他們提供種種排外論述，宛如「自我空間」是現代哲學家的發明或發現。難道古代的哲學家從來都不會有「自我」的概念？

這一點大致可以參考英美文學的現代史。在英美文學史的現代時期，心靈與世界的區隔也有相當類似的轉折。根據文學中的一個主流看法，現代文學的核心特色是「私我」(self)，而且幾乎是創造了一種私我的觀點，睽諸現代文學大師普魯斯特 (Marcel Proust)、喬埃斯 (James Joyce)、吳爾芙 (Virginia Woolf)，無一不是以私我的意識作為著作的中心，彷彿人類第一次從內心的角度來敘事說話。難道以前的作家不知私我的概念或角度？當然不是，以前的作家當然有自我觀念，他們只是不完完全全從私我這個角度來看世界。當代重要文學批評家泰瑞·伊格頓 (T. G. Eagleton) 便以古希臘人為例，指出：

¹ Descartes 1954: 76.

像亞里斯多德這樣的思想家，當然知道人類具有內在生命 (inner life)，他們只是不像現代主義者一樣，凡事從內心世界著眼；相反地，他們傾向於把人的內在生命安放在行動、親族、歷史與公共世界的脈絡下觀察。我們之所以有內在生命，是因為我們屬於一種語言與文化。²

古希臘人的自我不是「和我自己說話」的私我，而是不斷和眾人交談的內在生命。伊格頓認為如果古希臘人能夠看到現代作家如普魯斯特、喬伊斯、吳爾芙的作品，他們可能會不了解這些人為何要這麼寫作，因為他們會對獨立於社會與文化的「自我」感到困惑，也會對這樣自我書寫的意義產生懷疑。事實上，當代讀者也逐漸感受到這份困惑與懷疑，並開始質疑這些現代文學經典的必然性。

現代哲學與現代文學都區別心靈與世界，區分內在與外在領域，並從中開展出自我的觀念。經過數百年的教養訓練，我們已習慣於以內在世界的自我為出發點，把心靈與世界的分立視為理所當然，成為我們觀看事情的背景知識。但心靈與世界的分隔有多明確？希臘哲學不強調「內在生命」的獨立性，內在生命必須要在社會脈絡中安置成長。其中最好的例子是，對古希臘人而言，個人的美德 (virtue) 不是私有的心靈狀態，而是必須從所處的公共踐行中所培育涵養出來的性格 (character) 特質。基於相似的立場與論證，新實用主義反對現代哲學所主張的內在主義。

二、經驗內在主義

直覺上，經驗是心靈與世界之間的關係，而內在主義劃分心靈與世界為內在和外在外區域，將經驗歸屬於內在領域，違反了我們

2 Eagleton 2013: 110-111.

一般對經驗的直覺。但是傳統上，內在主義提出相當有說服力的論證，包含下列三步驟。

第一，「主體無法分辨性」。有關經驗的問題必須牽涉知覺經驗中常常出現的一種狀態，那就是「主體無法分辨性」：人的心靈在感知世界時，可能處在三種狀況之中：知覺、錯覺或幻覺；然而，從主觀觀點而言，知覺、錯覺或幻覺可以具有相同的現象性格——它們可以看起來都一樣，因此當事人分辨不出他是處於哪一個狀況之中。例如，現在我以為看到桌上有一支鋼筆，但其實那是桌上鏡子反映的鋼筆影像，這是幻覺經驗；由於巧合，我的幻覺狀況和我實際看到鋼筆時的知覺狀況一模一樣，因此我無法分辨出我處在什麼狀況中。這就是主體無法分辨性。

第二，「幻覺論證」。「幻覺論證」的出發點就是知覺經驗與幻覺經驗之間的主體無法分辨性，可展開如下：

- (1) 在知覺和幻覺情境中，從主體的察覺的狀態而言，二者可以是無法分辨的。
- (2) 知覺和幻覺可以有共同的察覺狀態，那就是「表象」(appearance)。
- ∴ (3) 表象是知覺和幻覺的共同因素 (common element)。
- (4) 在幻覺情境中，主體所察覺的不能是事實，而只是表象。
- ∴ (5) 同樣地，在知覺情境中，主體所察覺的亦不是事實，而只是表象。

這個論證是我們談過的「最大公約數」論證的一種呈現方式。³ 前提 (1) 就是主體無法分辨的狀態，真實的鋼筆和鏡中之鋼筆在眼中

3 「導論」以及第四章第四節。

的呈現一模一樣。前提 (2) 是說，就世界對我的展露而言，知覺和幻覺之狀態並無差別，那種展露的方式（「鋼筆的樣子」）可稱為表象。前提 (3) 推論出表象是知覺和幻覺二者之共同因素。前提 (4) 是說，在幻覺中看到的不能是事實，就如同我看見鏡中之鋼筆時，並未真正看到鋼筆，看到的只是鋼筆的表象。結論 (5)：由於知覺和幻覺中看到的是相同的東西，因此在知覺中我們看到的亦是表象。

第三，「給定觀點」。傳統經驗論的中心思想是藉由經驗中之給定為基礎，以建立人類的知識系統，而這樣的經驗一般被描述為人們感覺官能中的因果印象，也就是上述的「表象」。根據此傳統，所有知識都以經驗作為開端，因此哲學知識論的主要任務是說明人類知識如何奠基於經驗之給定。比喻來說，人類知識是一座「金字塔」，在階級構造上，較高層級的知識建構在較低層級的知識之上，而較低層級的知識則建立在經驗上。⁴經驗，如同因果產物，不是命題性的，亦不是概念性的，因此沒有出錯的可能性，所以它可以扮演著知識金字塔最底端的支撐角色。換言之，經驗並不是我們思維的一部分，而是世界賦予我們作為知識基礎。這樣的經驗理論被稱為「給定的觀點」(the idea of the Given)。

主體無法分辨性、幻覺論證以及給定觀念三者構成內在主義的主體，具有相當穩固的理論基礎和悠久的歷史傳承。然而新實用主義反對經驗的內在主義，主張心靈和世界並無明顯的內在與外在區隔。就論證過程而言，新實用主義首先接受經驗的主體無法分辨性，但針對幻覺論證和給定觀念，分別提出「選言論」(disjunctivism) 和「概念論」(conceptualism) 與之對抗。

4 Sosa 1980: 5.

三、選言論

近期來，對幻覺論證最有力的批評之一，是主體無法分辨性可以用比較直接而合乎直覺的方式來解說，這就是選言論的立場。選言論指出主體無法分辨性可以有下列的解釋：當表象產生時，有可能是兩種不同的狀態之一，或者是知覺狀態，或者是幻覺狀態；我們不能確知處於其中哪一種狀態。所以，選言論直接地敘述了這個狀況：

表象或者是知覺狀態，或者是幻覺狀態。(Appearance is either perception or illusion.)

這個「選言語句」是主體無法分辨性「最小」的表達方式，因為它簡明說出知覺、幻覺、表象三者的關連，而不做出任何結論。從選言語句中，我們推論不出幻覺論證所要推出的實質理論。

幻覺論證中，從知覺與幻覺之主體不可分辨性推論到表象之存在，這是現代知識論的基本戰略，也正是當代知識論檢討的重點。幻覺論證的結論是，表象是知覺和幻覺共同的組構因素。例如下雨的知覺和下雨的幻覺具有相同的現象意識狀態，是因為它們包含共同的元素，那就是：下雨的表象。所以在傳統理解中，表象取得理論中心地位，而知覺和幻覺可定義為不同種類的表象——知覺是由事實適切引發的表象，而幻覺則否。然而，根據新實用主義，知覺狀態是主體對世界的敏感度，不應被切割為表象及其對外關係。因此新實用主義傾向接受選言理論，主張主體無法分辨性的說明不需以表象為基礎。

對選言論而言，幻覺論證中 (1) 可以蘊涵 (2)，這是說知覺和幻覺的無法區分性牽涉到共同的察覺狀態，那樣的狀態可以稱之為「表象」。但 (2) 可以蘊涵 (3) 嗎？根據選言論，從 (2) 至多只能推出

「選言語句」：

(2*) 表象或者是知覺，或者是幻覺。

這句話是說：事物呈現給我們的樣式有時是如其實的，有時僅僅只是狀似如此。這就是主體無法分辨性的主要意涵。現在的問題是：(2*) 可以蘊涵 (3) 嗎？

(3) 表象是知覺和幻覺的共同因素。

幻覺論證需要 (3)，因為根據 (3)，表象成為知覺的組構條件之一，因此可以想像：知覺是由一組條件所構成，而其中一個條件是表象。基於此，便可以推出結論：

(C) 知覺 = 表象 + 其他構成條件。

如此才能完成化約性的定義，也就是可以將知覺化約為更基礎的單位——表象，這是內在主義的基本論調。

上述推論過程可以稱為「從選言句到連言句的推論」，因為 (2*) 是「選言句」，而 (C) 則是「連言句」；這種推論基本上從「A 是 B，或者 A 是 C，或者 A 是 D……」推出「A 是 B, C, D 的共同因素」；再因此推出無論 B、C、D 都可被分解為包含 A 的一組條件，例如 B 由一組條件構成，其中包括 A，可以寫成：「B = A + 其他條件」。但是這種推論過程乍看之下有點道理，其實並不是一般的有效論證。為了說明這一點，讓我們考慮依相似的狀況，那就是顏色概念。⁵

我們知道顏色可以有很多種，如紅、綠、黃、黑……；以選言語句來表達：

5 參考 Wittgenstein (1953), Williamson (2000) 以及 Dancy (2008)。

x 是有顏色的 $\equiv x$ 是紅的，或 x 是綠的，或 x 是黃的……。

在此陳述中，一方面，若 x 具有顏色，則它必是紅的，或是綠的，或 x 是黃的……；另一方面，不管 x 是紅的、綠的或是黃的， x 都具有顏色。基於此事實，我們傾向於認為每一特定色彩都是某種特別方式的「具有顏色」，簡言之：

顏色（具有顏色性質）是各種色彩的共同因素。

因此，每一色彩皆可以「定義」為某種方式的「具有顏色」，例如：

x 是紅的 $\equiv x$ 是有顏色的 + x 是 R （某特定條件）。

值得注意的是，這樣的化約定義並不具有實質內涵。問題在於條件 R 如何被明白說出來？(1) 條件 R 不能牽涉「紅色」概念，因為如果定義的兩端都有「紅色」概念，會造成循環定義；(2) 若不訴諸「紅色」概念，則無論如何詳列，條件 R 似乎很難構成「 x 是紅色的」的充分條件，最有可能的狀況是條件指向所有紅色物件所成的集合，但這也就是說條件 R 是開放的，容許無止盡的增改，這麼一來便失去定義的用意，因為原來的概念並未化約到更基本、可明述的概念。因此，這種紅色之定義通常若非循環，便是不充分。所以，從選言語句「顏色是紅的，或黃的或……」到連言語句「紅色 = 顏色 + R 」之間的推論並沒有實質的化約作用。

但希 (Jonathan Dancy) 也指出「從選言語句到連言語句的推論」有問題，但是他是從另一個角度看。他認為「對某些概念而言，此概念可以有許多例示 (instantiations)，而這些例示沒有共同因素。」⁶但希認為顏色概念正是如此：

6 Dancy 2008: 262-279.

對所有顏色而言，沒有共同的元素。我們不能說「紅色的」就是「有色的」(colored) 加上「紅的」(red)……即使我們仍然說所有的顏色有共同的地方 (something in common)，但那共同的地方不是共同因素。⁷

他的想法是，對很多具有不同例示的開放性概念來說，一般而言都無法用「共同因素+個殊條件」的方式來定義，例如：

一行動是錯的 \equiv 它是謀殺，或是強暴，或是虐待，或是……。⁸

我們可以說謀殺、強暴、虐待這些事有「共同的地方」，那就是它們都是錯的行動，但這不是「共同因素」，因為我們無法藉由「共同因素+個殊條件」的方式來定義其中任何一項行動，例如「謀殺=錯的行動+___條件」。

在此，有關「共同因素」的問題可以借用維根斯坦的「家族相似性」(family resemblance) 的觀念進一步說明。⁹一般而言，概念可以有不同例示，這些例示應當有共同的地方，但不一定有共同的因素。只有某些特殊概念的例示可以有共同的因素，例如質料概念「鍺」，凡是屬於鍺概念的個例（例如「鍺鋼」）都必須含有鍺，這是它們的共同因素。但大部分的概念顯然並非如此，以維根斯坦所舉的「比賽」(game) 概念為例，這個概念泛指各式各樣的競技、遊戲、玩樂、運動、賭博等事件，由於這個概念的例示極度分歧，它們之間不可能會有共同的因素。但這些例示既然歸屬於同一「比賽」概念，它們應當有共同的地方。這種「非共同因素的共同地方」如何說明？

7 Dancy 2008: 266.

8 Dancy 2008: 267.

9 維根斯坦也有相似想法，他考慮黃色概念，問道：「深黃和淺黃是否有共同之處？」(1953: Section 72)

維根斯坦的比喻是，一個家族中，大家都有外貌的相似度，某些成員眼睛很相似，有些則是鼻子相似，有些則是嘴型相似；換言之，眼、鼻、嘴都可以是互享的特性，即使其中沒有任一特性是全家族普遍共有，但並不因此失去他們確有的「家族相似性」——縱然並沒有普遍共有的外貌性質，這不意味這家族在外表上沒有相通性質，因為各種局部的相似性質之間具有互相的關聯，而這關聯關係已足以表現出其家族相似性，不需要有某單一性質為全部成員所共有。因此，「共同地方」是指很多個例可以放在同一個概念之下，這些個例之中必須有家族相似性，但不一定會有共同因素。在但希的例子中，「惡行」這個概念的各種例示中，謀殺、強暴、虐待這些事件之間不會有任何普遍共有的行動特質，但各種局部的相似性質之間具有互相的關聯，足以展現它們具有「惡行」的家族相似性。

所以很多概念的例示之間有共同的地方，但沒有共同的因素；因此，一般而言，從例示的共同地方，推論到共同因素的過程，不會是有效論證。而「從選言句到連言句的推論」就是包含了「從共同地方到共同因素的推論」，所以不是一般的有效論證。基於這個理由，我們可以推斷：幻覺論證不具有良好的推論形式。

四、選言論的三層轉折

最早的選言論的說法據說在柏拉圖的論述中就曾出現，而在現代弗列格亦有述及，但只有在當代哲學中，選言論才真正獲得普遍的認可。辛頓 (J. M. Hinton) 首先明確提出選言論的主旨，他認為有關經驗之「觀察報告」(observational reports) 是中立的，不確定地指向正確、錯誤甚至虛幻的感官經驗。他的想法是，有關感官經驗的報告經常使用「呈現」(appear)、「似為」(seem) 和「看起來」

(looks) 等字詞，因此經驗報告應是中立的，並無確定付託，它所陳述的只是：或許事實即是如此，或許只是呈現如此。辛頓定義「觀察報告」如下：

有關事物如何感官地呈現於主體的一般述句是等值於一選言述句 (disjunctive statement)：或者他正確知覺到事物狀況，或者他有相關的幻覺（或錯覺）。¹⁰

觀察報告的內容就是上述選言語句，所以他的理論泛稱為「選言論」。辛頓聲稱選言論符合一般直覺，因為觀察報告所指到的表象可能是知覺或是幻覺，這兩種不同的狀態之一，而我們不能確定它代表哪一種。他提出選言論是為了反對幻覺論證，他認為幻覺論證的錯誤在於，企圖從知覺與幻覺之主體無法分辨性推論至它們具有「共同本質」(common nature)，如果幻覺論證要做出這一步推論，那麼「證明的責任」(duty of proof) 當然在提出幻覺論證者的身上。

之後，幻覺論證支持者試圖說明有關「共同本質」的推論，曾提出不同層面的考量，包括形上學、現象論、倫理學和知識論等面向；我認為選言論為了回應這些說法，經歷了三層轉折：共同因素、共通解釋、共有理由。以下分別說明之。

(一) 共同因素

支持幻覺論證者，面對辛頓選言論的批評所採取的可能反應是，不再堅持知覺和幻覺有共同本質，而主張它們可享有共同的因素。原因是，支持者也可以接受選言主張：表象或者是知覺或者是幻覺。在他們看來，選言主張既不贊成也未反對幻覺論證，因為表象對

¹⁰ Hinton 1967: 217-227.

知覺和幻覺二者而言是中立的 (neutral)，表象不單獨隸屬於知覺或幻覺，這意味著知覺和幻覺還是有可能是以表象作為它們的共同因素。

對於這說法，選言論的回應是史諾敦 (Paul F. Snowden) 所提出。¹¹ 史諾敦反對幻覺論證將感官經驗化約為表象，同時亦反對辛頓的經驗報告是中立的說法。史諾敦認為辛頓說法無法拒絕共同性質的主張，因為他擔心中立的說法會引發「從選言語句到連言語句之推理」。就如同上節所示，接受選言語句「x 是有顏色的 = x 是紅的，或 x 是綠的，或 x 是黃的……」就會傾向於接受連言語句「x 是紅的 = x 是有顏色的 + 條件 R」。相同地，接受選言語句「表象或是知覺或是幻覺」就會傾向於接受連言語句「x 是知覺 = x 是表象 + 其他條件」。而如果知覺可以如此界定為一種表象，知覺就和幻覺一樣被歸屬於內在世界，而與外在世界無關。

在上節，我們已從顏色的例子中看到從選言語句到連言語句之間的推論是有問題的；即便如此，史諾敦認為選言論應超越辛頓之等值說，提出更強烈的軸線反轉，那就是一舉推翻從笛卡爾以來將心靈狀態局限於內在世界之中的企圖。選言論應強調心靈世界不同於內在世界，而且主張心靈狀態可以部分由外在事實所構成，這就是所謂的「事實性心靈狀態」，這種心靈狀態的成立不能獨立於外物與事實。¹² 因此，如果知覺是事實性心靈狀態；而幻覺純屬於內在世界，兩者就不會有相同的因素。

史諾敦的選言論從形上學的層面看來，反對笛卡爾以內／外領域的區隔來界定心靈狀態，而馬汀 (M. G. F. Martin) 的選言論則是從「現象學」的角度出發，他承認知覺和幻覺之主體無法區別性，亦承認可以有所謂的表象，但他指出知覺和幻覺不能是相同的狀態，

11 詳見 Snowden 1981: 175-192；亦見 Snowden 1990: 121-150。

12 「事實性心靈狀態」最好的例子就是知悉 (knowing) 狀態，在本書「導論」已有說明，下一章〈知識〉將系統性地解釋事實性心靈狀態。

亦不能有相同的部分或元素，因為它們是完全不同的種類（不僅是同種異類之差別而已）。¹³馬汀認為從經驗中所得知的必須是外在環境中的物體、性質和關係：「當一個人具有經驗時，物體必須確實存在，它們事實上是經驗情境中的構成元素 (constituents)。」¹⁴換言之，經驗是一種關係性質，因此主體和物體之間的實質關連是經驗之構成條件，感官經驗因此必須是「倚靠外物」(object-dependent) 而存在。因此，知覺中最重要的構成因素有二：外在物體存在以及主體和物體之關連，而在幻覺之中二者皆缺乏；從這個觀點看，知覺與幻覺並無共同因素。

(二) 共通解釋

支持幻覺論證者面對史諾敦以及馬汀對選言論的批評，所採取的可能反應是不再堅持知覺和幻覺有共同的因素，而主張它們可享有共通的解釋；這個想法是：當事人由於主體無法分辨性，可能在知覺和幻覺的狀況中，說出同樣的語句或是做出同樣的行動，對於這樣的現象應該有共通解釋；例如在知覺和幻覺之中，當事人同樣都說出「下雨了」，對幻覺論證者而言，對這個現象的共通解釋是：知覺和幻覺都有下雨的表象。

選言論的第二轉折即是反對知覺和幻覺有共通解釋。我們已談到馬汀指出知覺和幻覺不能是相同的狀態，不能有相同的構成；但是他的論述不止於此，他進一步說明知覺和幻覺在解釋上之不同：

知覺、幻覺以及錯覺，三者之間無法有共通解釋；我們解釋實際知覺是藉由其特有的關係性質，對後二者的解釋則是訴

13 Martin 2002: 376-425.

14 Martin 2002: 393.

諸於它們與知覺之間的不可區分性。因此，實際知覺的特殊地位是說明所有知覺經驗性質的基礎。¹⁵

馬汀的意思是，我們首先解釋實際的經驗狀況，那就是知覺，在此解釋中，外物存在是構成因素（外物不存在就沒有知覺可言）；在此基礎上，我們才能透過主體無法分辨性來解釋幻覺和錯覺。選言論的主張是：我們必先了解成功的經驗狀況，那就是知覺；在此基礎上，我們才能解釋失敗的經驗狀況，那就是幻覺和錯覺。選言論因此主張，知覺經驗具有「解釋優位性」(explanatory priority)。

比較對一把匕首的知覺與幻覺。對匕首的知覺可說明為：匕首存在，而當事人看到匕首存在的事實。對匕首的幻覺可說明為：匕首不存在，而當事人並未看到匕首存在的事實，但它（這個幻覺）與有關匕首的知覺之間有主體無法分辨性：當事人彷彿看到匕首存在的事實。因此在「幻覺說明」中，必先預設「知覺說明」，然後在幻覺中當事人擁有的現象意識可以解釋為：就如同他可正確知覺到匕首。這就是知覺的解釋優先性。既然幻覺和知覺在解釋方式上有優先性的差別，故無所謂共通解釋。

（三）共有理由

幻覺論證的第三層面的辯護是，再後退一步，不但接受知覺和幻覺沒有共同因素，也接受它們沒有共通解釋，但強調它們仍可具有共有理由，也就是對於相關的判斷或行動可以具有相同的理由支持力量，或是相同的知識論地位——這個想法是，既然在知覺和幻覺中的現象意識完全相同，當事人在二情境中的信念、行動的理由根據不應該有任何差異。例如有下雨的幻覺的人，和看到下雨的人

15 Martin 2002: 402.

一樣，都有理由去拿傘。

對此，選言論的立場是，從主體無法區別之事實並無法推論出知覺和幻覺之間會有相同的理由。謝樂思強調「看到」(see)和「看」(look)的分別，「看到」狀態是事實性狀態，處於此狀態蘊含相關事實的存在；相對地，「看」狀態則無此要求；因此，「看」狀態是可錯的，而「看到」狀態則否。¹⁶謝樂思主張認知理論應以「看到」狀態為中心，然而幻覺論證的知識論出發點卻不是「看到」狀態，而是「看」狀態，即外在事物在觀察者眼中看起來的形態或樣式，也就是表象。

有關相同理由的說法，接受幻覺論證者可能推理如下：

- (1)「看」狀態包括知覺與幻覺的可能性，所以基本上是可錯的，因此它所提供的理由是「可推翻的」(defeasible)，這種理由是可以被其他更強的理由所推翻。
- (2)「看到」狀態勢必包含「看」狀態（「看到」是「看」加上「到」），因此它提供的理由亦是可以被推翻的。
- (3)因此，所有有關知覺的狀態（包含「看到」狀態）所能提供的知性理由都是可推翻的。

這推論的基本想法是，一般而言，感覺經驗是可錯的 (fallible)，所以無論在知覺之中或在幻覺之中，當你以為你有理由時，其實可能並沒有；因此，在知覺之中或在幻覺之中的理由都是「可推翻的」；在這一層意義上，知覺和幻覺具有共同的理由。

為了反駁上述論證，我們可以參考麥克道爾的選言論：「S 似乎看見 P」≡或者是「S 看到 P」或者是「純看」(merely looks)，他解釋三者的關係：

16 Sellars 1997: 41.

「S 似乎看見 P」這個狀態，或者是「S 看到 P」的狀態，S 於是有立場去知道 P，因此具有不可推翻的理由相信 P；或者是「純看」狀態，在此 S 並沒有相同的理由，因此也不具有相同的立場。¹⁷

麥克道爾的立場是，一般所謂「看」的狀態（就像「S 似乎看到 P」所表示的狀態）可能指向兩種狀態之一：

- 「看」狀態可能指向「純看」狀態，這種狀態是可錯的，它所提供的理由因此是「可推翻的」。
- 「看」狀態可能指向「看到」狀態，看到狀態是一種事實性狀態，它所提供的理由是事實，因此是「不可推翻的」。

所以，選言論的結論是：一般「看」狀態包括兩種可能性，其中「看到」具有不可推翻的理由，而「純看」具有可推翻的理由。所以即使知覺和幻覺在主體意識狀態是相同的，它們具有的理由是不平等的；因此「共有理由」說法並不成立。¹⁸

綜言之，選言論接受主體之無法分辨性，但拒絕給予此事實過多的哲學意涵，這裡所謂「過多的哲學意涵」是說企圖從主體無法分辨性的事實推論出知覺和幻覺之間具有上述的「共同因素」、「共通解釋」、「共有理由」——這些說法都被證明是缺乏根據。以上是選言論對幻覺論證的批評，以下將說明概念論對給定觀念的反駁。

五、概念論

傳統經驗論中的給定觀念一般而言是以表象作為經驗之核心狀

17 McDowell 2008: 376-389.

18 在本書「結論」中將說明知覺和幻覺具有不同的理由，分別是「事實理由」與「狀似理由」。

態，但如果選言論成立，幻覺論證不再是主體無法分辨性之唯一詮釋，表象作為給定觀念的具體呈現便被弱化了。但在此讓我們進一步檢討給定觀念背後的理論基礎，其主要想法是：我們對世界的了解必須經由感官，感官呈現出有關世界的第一手資料（因此是「給定」），在這些資料之上，理性思考能力才開始運行，得以做出判斷，我們因此獲得知識，然後能夠依照知識採取行動。這個說法似乎指出一種單向因果的認知歷程：

世界 → 感覺 → 判斷（概念思考） → 行動

在這個模型中，感覺占有樞紐的位置，它連接非概念性的世界和概念性的思考與行動；感覺帶進有關世界的訊息，是思想的來源，也是行動的基礎，因此被稱為「給定」。

在此我們不需要全面駁斥給定觀念，而是指出其理論模型並非絕對，另一套模型或許更適合說明我們的認知歷程。在新的模型中，人類經驗並非由感官率先單獨行動，之後概念能力附加其上；而是兩種能力共同合作，它們共同來處理世界，而且行動能力亦加入其中。在此圖像中，世界並不獨立於概念能力之外，它是「可思及的」(thinkable)。這個模型可簡稱為概念論，主要訴求是感覺能力、概念能力和行動能力之間並非線性的遞增進行，而可以是同時性的合作關係。換言之，概念論反對給定概念所蘊含之「間接實在論」，這個立場主張我們並不直接知覺到外在世界，我們有的只是表象，這是事物的「再現」(representation)，而世界則是在表象之外。對概念論而言，經驗不是世界的表象或再現，而是感官能力與概念能力共同處理世界的場域。

概念論自有其淵源，李德 (Thomas Reid) 和康德是早期提倡者，近代則有謝樂思與麥克道爾等學者相繼發展。李德的概念論的基本想法是，知覺經驗涉及感覺與概念能力之相互作用，因此亦被歸類

為某種形式的「二元論」(dualism)：

外在感官具有雙重的範圍：一是讓我們得以感受 (feel)，二是讓我們得以知覺 (perceive)。它們提供我們各式各樣的感覺……同時賦予我們概念，以及對於外在對象存在的確定信念。¹⁹

他主張經驗中除了感覺尚包含概念的運用，可以促發相關的信念，他把前者稱為「感覺」，後者則是「知覺」，那二者之關連為何？李德指出在自然中，感覺與知覺是結合為一體的，但這樣的結合關係是適然的 (contingent)，而非必然的。²⁰他認為：「就我們所知，我們或許被創造來知覺外在事物，但並沒有任何感覺是永遠地伴隨知覺。」²¹

李德要表達的似乎是，我們可以想像我們的感覺系統和我們現有的完全不同，但我們依然能夠知覺周遭事物。這或許是說，感覺只是知覺的成立條件 (enabling condition)，因此當此成立條件被其他成立條件取代時，我們還是能夠繼續與外在世界保持經驗接觸。例如有的生物具有極不同的感官能力（如蝙蝠），有的創造物不需要任何實質感覺（如機器人），但它們都可以成功察覺周遭環境。依據此觀點，知覺是某種形式的概念判斷，感覺僅是引發知覺，或是伴隨知覺而生，而非構成知覺的一分子。

康德的概念論和李德相當不同，但亦強調感官的「直覺」(intuitions)（康德的術語，意思與「感官經驗」相近）與思想的「概念」(concept) 在經驗中的合作，他的名言是：

沒有內容的思維是空洞的，缺少概念的直覺是盲目的。²²

19 Reid 1969: 265.

20 Reid 1969: 284.

21 Reid 1969: 289.

22 Kant 1998: B75.

康德的意思是思想的內容是由感官經驗所提供，而感官經驗也需要思想中的概念作為引導；因此，「直覺」和「概念」都是經驗的構成因素。在當代，謝樂思進一步闡述康德的概念論進路，他的主張是「經驗包含聲稱」(experiences contain claims)，而聲稱是一種概念結構。²³謝樂思的論證是，簡單地說，人類言行作為的主要特色是具有理性，而所有具有理性的事物必須具有概念結構；因此，如果經驗具有理性功能（例如證成信念），它也就必須具有概念結構。

為了說明謝樂思的論證，我首先大約區分他常談到的兩種「描述」(descriptions)：

- (1) 經驗描述：我們的言行作為可以被描寫為自然狀態，也就是自然科學可以掌握的狀態，這種描述重視事物在時空中的物理或化學性質的展現，例如繁殖與老化。
- (2) 理性描述：我們的言行作為也可以描寫為理性狀態，強調與意義或目的息息相關之狀態，例如信仰與應許。

謝樂思的重要主張是，理性描述是一種「理由收授」的關係，他以「知悉」(knowing)的態度為例：

重點是，在徵述一事件或狀態為知悉，我們並非給事件或狀態經驗的描述，我們將它放進理由之邏輯空間，在這空間中，所有的事件都處於給予或要求理由的關係之中。²⁴

理性描述能夠形成一個空間，他稱之為「理由邏輯空間」，這空間最大的特色是，在其中每一事件的成立都會被要求提供理由，同時每一事件都提供理由給其他事件。

²³ Sellars 1997: 35.

²⁴ Sellars 1997: 76.

理由空間非常抽象，但對於新實用主義而言這是核心概念，曾引發種種不同的詮釋，在本書「結論」中將有完整說明。在此，我建議以最簡單的例子來說明。以法庭的攻防為例，檢察官質詢證人對於命案涉嫌人甲的不在場證明時，有下列對話：

證人說：「甲昨天來上班。」

檢察官問：「你怎麼知道？」

證人說：「我昨天來上班，一整天都看到甲。」

辯護律師提出：「所以甲昨天不可能出現在命案現場。」

在這質詢過程中，證人作出的這個陳述「甲昨天來上班」，能夠提供理由，同時也被要求提供理由。因為，一方面，「甲昨天來上班」這句話被檢察官要求提供支持的理由，所以證人才說「我昨天來上班，一整天都看到甲」；另一方面，「甲昨天來上班」也提供其他事件理由，那就是律師所說的「甲昨天不可能在命案現場」。於是就在這種給予與要求理由的相互關係裡，「甲昨天來上班」的陳述被置入「理由的邏輯空間」之中。這是謝樂思刻劃人類整體的認知與行動的重要出發點，我們所有的語言陳述、心靈狀態、意圖行動都必須在理性描述中才會產生意義。

概念論的主要預設是，在理由空間中，事件或狀態彼此之間具有理由關係，是因為它們都具有概念內容——這些事件或狀態都是某種概念能力的展現。一般而言，概念能力的展現，主要是在「言說行為」和「心靈狀態」兩方面，前者是「外顯言辭做行」，後者是「內在心靈事件」，二者是同一概念能力的不同展現方式。²⁵ 謝

25 謝樂思提出一個有趣的假設：我們先有外在的言說行為之後才有內在的心靈狀態。為了證明這一點，他提出所謂的「內在事件之證明」(vindication of inner episodes)，探討我們為何以及如何將人（或動物）看成不僅只是擁有外部的樣貌與行徑，而且具有眼睛所看不見的「內在事件」。(1997: 102-103) 謝樂思宣稱有一位叫約翰的人發明了「內在事件」——這就是他所稱「約翰的神話」("The Myth of John's")。

樂思指出外顯言辭做行中最基本的是「聲稱」(claiming)，例如口頭說出一敘述語句「河馬吃草」；而與聲稱相對應的內在事件是「判斷」(judging)，也就是心中認可該語句的內容。對謝樂思而言，外在的「聲稱」來自於內在的「判斷」，在這層意義上，我們可以說判斷「包含」(contain) 聲稱。²⁶

謝樂思亦曾說「經驗包含聲稱」，那麼經驗是不是一種判斷？他認為經驗和判斷同樣是內在事件，而以不同的方式包含聲稱，那就是同一套概念能力的不同使用。對他而言，經驗是來自知覺者知覺外在對象時所引起的，而判斷需要某種主體的「認可」(endorsement)；所以至少在某種程度上，經驗是非自由的，而判斷是自由的決定。²⁷ 根據自主與非自主 (voluntary and involuntary) 的區分，謝樂思解釋概念能力的不同展現：

- (1) 外顯概念事件：以聲稱為主，說出一句話並認可它，這是一般「語言行動」，屬於概念能力的自主運用。
- (2) 內在概念狀態，這是一般「心靈狀態」：
 - a. 概念能力的自主運用：判斷和相信 (believing)。
 - b. 非自主的概念能力展現有二類：
 - (a) 經由對象 (object) 產生印象：經驗 (experiencing)。
 - (b) 非經由對象產生印象：記得 (remembering)、了解 (realizing)。

基本上謝樂思將「理由空間」理解為「概念空間」，因此理由空間中的所有成員都是概念作用的成果。經驗是其中一員，亦應有概念內容。

26 謝樂思將此立場稱為「心理學唯名論」(psychological nominalism)，從公開言說行為溯源到非公開內在狀態，以期獲得更佳解釋或預期力。(1997: 63)

27 Sellars 1997: 40.

六、給定之迷思

根據傳統立場，知覺經驗的產生來自外在世界對生物體的感官系統的因果刺激，所以是非概念的，本身並無證成問題；另一方面，經驗帶來世界的訊息，因此有證成信念的能力。經驗具有雙重性格，因此可以構成人類知識系統的基礎，也就是「給定」。

概念論反對給定觀念，首先是提出理由空間的說法。如上節所述，在「理性描述」中，人們的作為和狀態被置入「理由空間」中，它們便處於給予或要求理由的關係之中；就是在這樣的理由的關係之中，這些作為和狀態才可以當作是「言說行動」和「心靈狀態」。概念論的中心立場是，具有概念內容者才能是理由關係的承載者，而在給定的觀點下，經驗被當作是非概念性的因果產物，因此不在理由空間之內，無法站在給予或要求理由的關係之中，如此一來，「經驗可以提供理由」的說法便成為空談——這就是謝樂思所稱「給定的迷思」。

針對「給定迷思」，麥克道爾亦指出使得信念或行為成為可理解的、有理由的事物，本身必須具有概念結構；換句話說，唯有概念事件能夠立足於理由關係之中。他解釋：²⁸

我們無法了解一判斷是有理的，除非我們將〔它與其他判斷的關係〕放在概念空間之中，其中包含蘊含 (implication) 與增加可能 (probabilification)，這些關係成立於概念能力施作之間。

麥克道爾的意思是，證成關係是處在二事件之中，其中之一的成立能夠使得另一事件比較合理，或比較可能，或易於了解，或易於接受……。這些都是證成成立的基本條件，然而如果經驗是非概念

28 McDowell 1994: 8, 53.

性的，我們很難了解它如何產生這些「蘊含」或「增加可能」的關係。考慮相反情況：當一個人說「這本書是紅色的」，為了證成他的陳述，他試著借助某些不具有概念內容的「赤裸呈現」(bare presence)，例如用手指向那個物體，或是指向那個感覺，但是這些做法不會比原先陳述更可被理解或更具有理由，因為指向本身還是具有歧義性與不確定性——我們不能確定所指向的到底是對象的什麼？是它的某性質、某視面、某部分、某時間的片段 (time slice)？如果這些指向都沒有證成的作用，終究我們只能說：「可是，我們就是這樣地為外在世界所給定的。」對麥克道爾而言，這說法不構成證成，而只是一種「辯詞」(exculpation)。²⁹

概念論反對給定觀念還有另一重大理由，那就是給定觀念設定單向因果的認知歷程，而這樣的歷程只能產生被動的證成概念。經驗負責從外在世界獲取資訊，它對於我們的知識系統應有檢定與改進的作用，這是經驗對信念的證成工作，但這項工作如何進行？在康德的年代裡，一方面，極端的理性論主張理性能力是證成工作的主要推手，理性可以超越經驗獲得世界的真理；另一方面，極端的經驗論則認為只有經驗才能進行證成工作，因為所有有關世界的知識只能從經驗而來。康德的創見在於指出證成工作必須兼具主動和被動的面向。在他的理論中，經驗是直觀 (intuitions) 和概念的合作產物，直觀是來自「感受能力」(receptivity)，而概念來自「自發能力」(spontaneity)，因此經驗兼具被動與主動的面向，才能夠擔任證成的工作。

謝樂思承接康德的說法，將證成工作的主動和被動面向歸之於：我們概念能力之「自主與非自主」的使用方式。如上所述，他主張「聲稱」是概念的自主使用，而相對應的經驗則是非自主使用，所以經驗證成的特色即在於揉合主動與被動的層面。基於同

29 McDowell 1994: 39.

樣的理由，麥克道爾將理由空間進一步說明為康德的「自由領域」(realm of freedom)，他認為長久以來哲學家的困擾就是在下述二極端之間的往復：

- (1) 如果接受給定觀點，經驗證成是被動形成，而失去主動的面向，判斷便沒有自由決定的空間。
- (2) 如果放棄給定觀點，經驗思維將成為一種內造的遊戲，與現實沒有摩擦(frictionless)。³⁰

麥克道爾認為在概念論可以避免這兩個極端：一方面，經驗受到世界之約束，所以具有被動性；另一方面，經驗涉及概念的參與，所以具有主動性。因此，經驗成為理性受到節制的場域；在麥克道爾眼中，這是一種「有責任的自由」(responsible freedom)。³¹

七、基本知覺語句

知識論經常談到基本或基礎的認知狀態或地位。但哲學家常談論到的「基本」的意涵是指什麼？一個廣為被接受的比喻是，某一知識論狀態是基本的，當它構成人類知識系統的底層，猶如大樓之地基。在哲學史上，最常被提到的基礎的知識論單位的說法有兩種：給定以及表象信念。給定是經驗中所給予的，本質上是因果的感覺印象，卻具有證成信念的力量；另一方面，現象信念本質上是有關表象的報導，因此得以同時包容現實與錯誤。上一節說明給定觀念所帶入的，與其說是證成概念，不如說是一種「辯詞」；而前一章則已指出表象信念是退守的信念態度，對解釋證成概念並無幫助。所以二者都不能真正算是具有知識論基礎的資格。

30 McDowell 1994: 23.

31 McDowell 1994: 23.

那麼，什麼才構成知識論的基礎？新實用主義不認為知識論需要任何基礎，重要的是對人類語言社會的實踐的觀察與描述，主要對象包括各種語句（經驗、信念、推論、證據、行動等語句）的使用，而其中新實用主義最重視的應該是簡單知覺語句，例如「這是白色的」、「前面有樹」、「我有雙手」，這些語句構成語言溝通的基本條件。新實用主義之所以著重簡單知覺語句，我想是基於二相關連的理由：簡單知覺語句可以連結思想和世界，以及簡單知覺語句在語言學習上優先於其他語句。史特勞德 (Barry Stroud) 曾說：

人們最早習得，且最基本的知覺語句，如「媽媽」、「紅色」和“Gavagai”等等，是對其他語句的學習不可或缺的，它們將經驗的思維與話語連上了世界。³²

簡單知覺語句能夠「連上」思想和世界，因為它們能夠有效地在「實地練習」(ostensive learning) 環境中被教導，典型範例是，父母或老師教導幼童使用語詞來說及眼前所看到的物體以及它們的性質，如位置、大小、顏色等等。維根斯坦語言哲學的重點之一就在於，他指出一般哲學的意義理論只偏重於一個語詞所伴隨的心靈觀念（某種心靈意象）與指涉的對象之間一對一的關係，而忽略了語詞在實地練習中的社會脈絡。

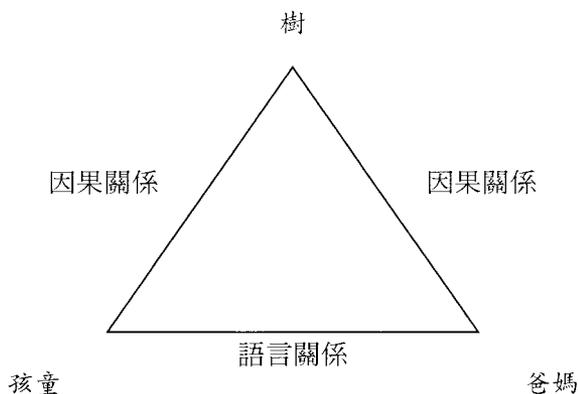
戴維森的「三角定位理論」(triangulation) 即是主張以世界、說話者、聽話者三方所共組的實地演練學習脈絡來解釋「我們的知覺信念如何得到個殊內容，並部分解釋思維和語言如何錨定 (anchor) 世界」。³³ 不同於概念論者，戴維森主張經驗不是一種判斷，而只是因果刺激；但不同於給定觀念的是，他認為在三角定位中，這些

32 Stroud 2003: 669.

33 Davidson 2001b: 2.

因果刺激必須處於語言的實地練習的脈絡中，才可以「引發我們最基本的口語反應，同時決定這些反應的意義，以及相隨信念的內容」。³⁴

這些「最基本的口語反應」就是我們所說的簡單知覺語句，它們的內容是來自外在事物「典型地因果引發」(typically caused) 我們相同的思想；³⁵ 例如，在下圖中，



幼童和爸爸媽媽一起看到一棵樹，他們在共同的因果脈絡中，爸媽教他使用簡單知覺語句「那是樹」。在不斷演練學習中，幼童逐漸學會習用「樹」這個字，來指到他面前的東西，那也是他和爸媽的視線的交會點。最後，當他說出「那是樹」時，他與爸媽能夠談到同一棵樹，他的語句因此有了內容，他的思想連上了世界。

從三角定位中，我們可以看出：我們的語句，既不指向內在感覺，亦不指向抽象概念，而是指向世界，就是因為我們習得語言是從實地練習中學會使用簡單知覺語句，戴維森認為這是我們語言與

34 Davidson 2001a: 196.

35 Davidson 2001a: 201.

思想之「客觀性」(objectivity)的來源。³⁶

簡單知覺語句是基本的，有另一層意義，那就是其他語句的習得須以簡單知覺語句作為基礎。謝樂思主張“is”-sentence 優先於“look”-sentence 的論點就是很好的例證。他的觀點是，一個人若未能使用「X 是綠色的」這樣的句子，便不能夠使用「X 看起來是綠色的」或「我相信 X 是綠色的」這類的句子。³⁷ 他的立場可說明如下：「X 是綠色的」是一簡單知覺語句，在演練學習脈絡中可以被有效地習得；而「X 看起來是綠色的」不是一簡單知覺語句，一般而言不是在演練學習中習得的，因為這種語句的學習應包括兩者：習得「X 是綠色的」語句，以及學會「看起來」詞組的使用。

在第四章，我們曾比較三種語句：「報導語句」(也就是簡單知覺語句)、「看到語句」以及「表象語句」，例如「X 是綠色的」、「我看到 X 是綠色的」以及「X 看似綠色的」。有些哲學家認為看到語句或表象語句比簡單知覺語句更基本，因為其中包含證成的關係。但上一章已指出這些語句之間並不真正具有推論的關係，因為它們在報導內容上和簡單知覺語句是相同的；它們之間的差異僅在於所表現出的知性態度：看到語句是確認，表象語句是保留。如果這些語句表達相同的內容，而簡單知覺語句是唯一不增加或減低知性態度者，那麼我們可以推知，簡單知覺語句之習得應該早於其他語句之習得。

所以，在語言的錨定以及語句的習得上，簡單知覺語句都占有核心地位。對新實用主義而言，這有兩方面的意義。一方面，不同於「給定」，簡單知覺語句的運用依靠語言社會環境的學習教養，因此是概念性活動，不是單純的因果產物，所以可以立足於理由關係

36 「由於我用來報導情境的許多語句都是在實地練習中學得的，我獲得這些信念的過程通常都是有根據的。」(Davidson 2004: 695)

37 Sellars 1997: 41-43.

之中。另一方面，不同於「表象信念」，簡單知覺語句具有是否正確使用的公開標準，不受到主觀狀態的限制，而是直接關連外在事物。

八、知覺等同判斷

在哲學史上，概念論會面臨兩項主要批評：首先，若經驗具有概念內容，便與信念無異，那麼經驗會成為多餘的概念，這被稱為「知覺等同判斷」(perception as judgment) 問題；³⁸其次，經驗和概念都有「指向」(directed at) 外界物體的功能，但經驗指向物體的方式明顯早於概念，因此概念不能在經驗之中，這是「意向性」(intentionality) 問題。

「知覺等同判斷」對概念論所提出的質問是：若經驗和判斷一樣都需要概念能力的參與，那麼經驗和判斷如何被劃分？某種程度上，概念論似乎主張經驗是一種判斷；簡單地說，看見即是相信。然而，看見和相信明顯是可以相互獨立的狀態，因為有些產生幻覺的狀況可以同時包含正確的知覺與錯誤的信念，例如人們透過感覺能夠看到事實，但是當事者卻可能仍不相信其為真。史密斯 (A. D. Smith) 以英式撞球為例：英式撞球的裁判看見白色球撞擊黃色球的事實，但卻因為某種原因相信白色球撞擊的是綠色球。他說：

其他事物相等的情況下，透過視覺感官呈現在你視覺領域的，決定你所看見的。在這樣的情況下，你的感官準確地紀錄 (record) 景象；會有錯誤的，是你的認知。³⁹

史密斯認為此例顯示有時我們的經驗本身可以是正確的，但由於錯

38 在此脈絡中，「信念」和「判斷」是可以互換的同義詞，就像「經驗」和「知覺」也是一樣可以互換。所以，「知覺等同判斷」等於是說：「經驗等同信念」。

39 Smith 2002: 75.

誤的成見或推理，產生的信念卻是錯誤的；因此經驗和信念可以是不一致的，這似乎駁斥了知覺即判斷的原則。

如果概念論將知覺等同判斷，那就會將看見和相信混為一談，這是荒謬的。然而，概念論者陣營中沒有人真正會將經驗視同信念；他們的重點在於如何以整體性的觀點來看經驗和信念相互關連的方式。在曾經討論過的謝樂思的例子中，約翰在領帶店裡看見一條綠色的領帶，但因為察覺到店裡特別的照明狀況，他不說：「領帶是綠色的。」而是做出保證度較低的聲言：「領帶看起來是綠色的。」因為後者為真的可能性比較高——前者只有在領帶是綠色的情況下為真，而後者在「領帶不是綠色的，而只是看似綠色」的情況下亦可為真。此例引發各式的詮釋，其中之一是，約翰看見領帶是綠色的，但他並不如此相信，因此看見並不蘊含相信。以下是麥克道爾（概念論者）與戴維森（非概念論者）之間影響深遠的辯論，但是我們必須了解他們都否認「給定說法」。

麥克道爾認為看見事實（經驗）當然是獲得信念的一種模式，但是看見事實 P 並非就是以視覺方式取得對於 P 的信念。他的立場是經驗和信念不同，但它們的主要不同不在內容，而在態度。因為經驗只是事實呈現眼中 (fact in view)，而信念則是接受此事實。他說：

我們需要的知覺觀念是其中沒有接受或背書的態度，知覺只是一種邀請 (invitation) 去採取這樣的態度，在正常情況下，那是事實呈現自身給我們。⁴⁰

根據此區分，我們可以說：在領帶店裡，約翰獲得「邀請」去採信領帶是綠色的，但他沒有接受這項邀請；然而，他的資格並不因此

40 McDowell 2002: 279.

而取消，因為即使當下並不知道，他可以在稍後才領悟到他看見了的事實。例如，約翰事後可以說：「我以為它只是看起來是綠色，但我現在了解我那時確實看見它是綠色。」麥克道爾稱這種例子為「過去資格」(past entitlement)，那就是當——

一個人處於獲得世界知識的位置 (position)，但是因為對於環境的誤解，而沒有利用這個機會。他因此沒有形成相關的信念，更遑論對世界的知識。⁴¹

「過去資格」點出知覺與信念的距離。因為約翰的「過去資格」顯然不是一種信念，但它曾經是一種處於獲得世界知識（領帶是綠色）的「位置」，因此它曾經構成理由來支持領帶是綠色的信念。

戴維森反對經驗和信念具有相同內容，他認為我們不需要經驗來證成信念。對他而言，經驗只是因果刺激，例如在上述的「三角定位」中，一棵樹的影像（印象）呈現在視網膜上就是因果刺激，但這樣的影像不能夠證成我們的信念，他的名言是：「能夠作為支持一個信念的理由，唯有另一個信念。」對於麥克道爾「過去資格」的說法，戴維森的主張是，一般我們對看見和相信之間沒有清楚的劃分，原因是「經驗」一詞是有歧義的：它有時指向感覺（因果印象），有時指向信念（概念活動）；但他否認經驗是二者之間的事物。以戴維森的話來說，經驗絕不可當作感覺和信念之間的「知識論中介」(epistemological intermediary)：

通常，看見或感知一事物，讓我們產生有關該事物的真實信念。在這樣的標準知覺例子中，並沒有知識論中介；我看見，則我相信。當我因果地被促成去相信其為真的狀況，我

41 McDowell 2003: 681.

所知覺到的即是實際情況。由於我用來報導情境的許多語句都是在實地演練中習得，我獲得這些信念的過程通常都是有根據的。⁴²

根據他的理論，一旦將經驗等同於因果印象，看見與相信就會是同一回事。

因此，戴維森舉出「看見對象」(seeing an object) 與「看見事實」(seeing that P) 的區別，主張前者是因果刺激，無法是信念的理由；而後者則本身已經就是信念。⁴³ 這個區分可以回應麥克道爾對於領帶例子的闡釋：一方面，如果約翰所看見的僅僅是感覺（因果刺激），這不能成為一個理由；另一方面，如果約翰的看見具有信念內容，則可以是理由，但是此時看見和信念沒有分別，信念也就不需要看見的證成。所以，戴維森總結：「經驗證成信念」是一種迷思。戴維森認為麥克道爾的錯誤在於強調「知覺中所給予的是命題式的，且能夠作為信念的理由，卻本身又沒有信念成分」，⁴⁴ 他知道麥克道爾想要的不是經驗的「給定」，但不論怎麼說，這種介乎物體與信念之間的經驗在戴維森眼中，總是一種「知識論中介」。

在下一節，我將探討對「看見」較寬廣的解釋，希望能夠一併包容謝樂思、戴維森以及麥克道爾對於知覺經驗之狀似衝突的立場。

九、「看見」的意義

事實性心靈狀態是一種預設事實的心靈狀態，那就是，唯有相

42 Davidson 2004: 695.

43 Davidson 2004: 696.

44 Davidson 2004: 696.

對應的事實存在才能成立的心靈狀態。⁴⁵ 威廉森 (Timothy Williamson) 提出一重要理論，主張所有事實性狀態皆蘊含「知道狀態」(knowing states)，例如「S 看到 P」蘊含「S 知道 P」。⁴⁶ 然而，領帶例子似乎構成威廉森論點的反例，因為約翰看見領帶是綠色的，但卻不相信——因而不知道——領帶是綠色的；因此「約翰看見領帶是綠色」並不蘊含「約翰知道領帶是綠色」，換言之，事實性狀態並不蘊含知識狀態。

威廉森顯然預見會有這類的反駁論點，他區分了「看見事實」(fact *that*) 和「看見情境」(situation)，例如他比對「看到下雨的事實」與「看到雨的情境」：

如果你確實看見正在下雨 (see *that* it is raining)，而不僅僅只是看見雨 (seeing the rain)，則你知道在下雨，看見 P 是知道 P 的一種方式。⁴⁷

他主張「看見事實」才蘊含知識狀態，「看見情境」則否。此區分狀似戴維森對“seeing object”和“seeing fact”的區分，但事實上不然。威廉森的理論是在“seeing fact”上進一步做區分。他舉出下列例子作為說明：

- (1) S 看到 [that] Olga 在下棋。(S sees that Olga is playing chess.)
- (2) S 看到 Olga 在下棋的情境。(S sees the situation that Olga is playing chess.)

對威廉森來說，(1) 蘊含「S 知道 Olga 在下棋」，但是 (2) 則不一定。

45 事實性狀態的概念在「導論」與第四章都已提出說明，第六章對事實性狀態將有系統性解說。

46 Williamson 2000: 39. 下一章會有詳細解說。

47 Williamson 2000: 38.

首先，S 觀察到 Olga 與另外一人坐在桌子的兩側，輪流移動桌面木盤上的物件。假設 S 本身並沒有「西洋棋」的概念，他不能夠掌握「Olga 在下棋」的命題。所以，雖然 S 看到 Olga 在下棋，他並不真正知道 Olga 在下棋。在這種情況下，看到事實並不蘊含知道事實。

威廉森不認為這個說法否定他的理論，因為他主張看到事實必然蘊含掌握相關命題；從這個觀點看，如果 S 不能夠掌握「Olga 在下棋」的命題，則他並沒有看到 Olga 在下棋的事實，當然也不會知道這項事實。然而，威廉森認為 S 還是處在一個知覺的狀況，但因為這是一個不完整、有瑕疵的狀況，所以 S 並沒有真正看到事實，他只是「看到情境」，這就是 (2) 所表達的狀況。

根據這個例子，威廉森指出「看見」有兩種意義：「看見事實」蘊含知道，「看見情境」則否。他主張前者才是真正地看到事實，而後者往往是不完整或有缺陷，因為它們牽涉到威廉森所稱的「不利證據」(unfavorable evidence)，例如缺乏相關的概念，倉促、不小心等瑕疵狀況，這些狀況足以阻止當事人進入「知道狀態」。所以當威廉森說事實性狀態皆蘊含知道狀態時，他所謂的事實性狀態是關於「看見事實」而不是「看見情境」。

因此威廉森可以解釋上述領帶的反例並不成立：在領帶店裡，約翰看到的只是「情境」而不是「事實」，因為其中牽涉一項「不利證據」，那就是來自於他對店中照明的疑慮，他的疑慮阻止他看見事實，也使他無法進入知識狀況；因此，約翰並未看到綠色領帶在店裡，他也不知道那是綠色領帶。

讓我們將此結論引申到看見是否蘊含信念的問題。S 看到 Olga 在下棋蘊含 S 知道 Olga 正在下棋；而知道蘊含相信，故 S 相信 Olga 正在下棋；所以，看見蘊含相信。另一方面，假設 S 沒有真正下西洋棋的概念，他雖然觀察到相關情境，但 S 並不能夠掌握「Olga

在下棋」的命題，所以 S 並沒有如此內容的信念；換言之，S 看到 Olga 正在下棋的情境並不蘊含 S 相信 Olga 正在下棋。因此，「看見」有兩種意義：看到事實蘊含信念，看到情境則否。

對威廉森而言，知覺有兩類，第一類是完整的知覺，知覺者看見的是真實的情況，能夠掌握命題，形成相關的信念。第二類是有缺陷的知覺，並非所有知覺實例皆處於完善狀況，因為一般來說當我們接觸事實時，我們能夠看見並相信某項事實常常受控於許多因素，威廉森稱之為「不利證據」。

我大致同意威廉森的分析，但有一點補充：我認為其中有些因素並不適宜稱為「證據」，因為能夠影響知覺的因素很多，例如相關的概念、信念、記憶、注意力，甚至意圖；當這些因素有缺乏或反常的狀況時，例如缺乏相關概念、不當的信念支持、記憶失準、注意力不集中、受到欲望的干擾等等，我們的知覺狀態就可能受到影響，產生不同程度的瑕疵。這些因素，一般而言，和證據沒有直接的關連，所以比較適合稱作「不利因素」。值得注意的是，不利因素的涉入使得我們無法處於完善的知覺狀況，但通常它們並不因此整個取消知覺；不利因素使得我們無法看見事實，但不至於看不見情境。

我們可以看到經驗和信念之間有不同層次的關係，而概念論試圖加以區別並說明。區分「看見事實」與「看見情境」的結果是：看見事實蘊含信念，而看見情境則不蘊含信念。因此概念論可以說，看見不等同於信念，知覺不等同於判斷。在下一章，我們會再分析「看見事實」的兩種方式：邀請與接受，進一步探討概念論如何說明心靈與世界之間的不同接觸。

十、意向性問題

概念論可能面對的第二個問題是「意向性」問題。意向性是指思想或語言「朝向世界」的面向，許多行為表現或內在狀態必須具有此朝向世界的面向才會有意義可言。對哲學家而言，有兩類事物典型地具有意向性：語言行為和心靈狀態，因為它們都具有指向其他事物的作用，例如，語詞「淡水河」指向淡水河，信念「康德1724年出生於柯尼斯堡」是有關於康德的事態。「指向」與「關於」這類詞組就是意向性的標記。因此，大致來說，意向性也有兩種：⁴⁸

- (1) 知覺意向性：就是經驗指向外在世界，如我們看到、聽到、觸到外界事物，史密斯稱為「知覺指向」(perceptual directedness)。
- (2) 語意意向性：就是使用語詞或語句指稱外在世界，如我們以專名指向物體或以語句指向事實，史密斯稱為「語意指稱」(semantic reference)。

對史密斯而言，有關意向性的哲學爭議主要歸結於「知覺指向」與「語意指稱」二者之間的優先順序。他認為以一般日常觀點來看，前者優先於後者，因為我們必須先以知覺感受到外在事物，之後才能以語意概念來謂述 (predicate) 這個事物；而他認為概念論的主張似乎反其道而行。

例如史密斯認為，謝樂思的概念論可以解釋成：「知覺所意指的對象，就是，至少就某種視面而言，信念所正確再現的對象。」⁴⁹ 對此，他的詮釋是，知覺必然牽涉具有概念的信念，而知覺的對象

48 Smith 2002: 80.

49 Smith 2002: 82.

是由該信念的指稱所決定，因此知覺狀態是有關 (about) 某對象是因為，其中的信念對該對象而言為真；如史密斯所言：「知覺的對象是……與知覺的『概念』最為吻合的對象。」如此一來，概念論似乎是說，「語意指稱」可以決定（因此優先於）「知覺指向」。

史密斯指出概念論的解釋是本末倒置，因為他認為知覺指向必須優先於語意指稱，為此他舉出羅素對於「親知」(acquaintance) 和「描述」(description) 的區分來解釋。⁵⁰ 所謂的親知是指感覺官能與外在事物之間的獨特關連，例如我現在撫摸這張桌子的感觸，這是別人無法感受到的，也是無法用語言描述的。對史密斯而言，親知是意向性的基礎，因為只有在親知就定位後，才有概念的描述應用。他認為經驗認知存在於下列時間順序：

對象出現 → 「親知」對象 → 「描述」對象 → 形成對該對象之信念

史密斯因此批評概念論太過於重視「描述」（語意指稱），因為「描述出現太晚 (too late)，來不及有任何認知價值。我們需要感覺本身讓我們親知外在對象」。⁵¹

對史密斯而言，「知覺指向」是非概念性，而「語意指稱」是概念性，因此在時間順序上，他認為前者明顯早於後者：

知覺並不需要概念化，因為是知覺「賦允」(vouchsafe) 我們最初的認知途徑，以接觸到世界上的實體，在此世界中，我們得以運用歸類能力。⁵²

50 Smith 2002: 84.

51 Smith 2002: 85.

52 Smith 2002: 113.

更明確地說，知覺是以感官「分辨」出對象，而概念化則是「歸類」已辨出的對象，所以若沒有事先辨出外在對象，概念也無法進行歸類。

然而，如此區別出分辨與歸類兩種過程到底有何實質意義？而且若分辨和歸類的過程確實是獨立的，又要如何解釋它們之間的關連？這些都是充滿爭議的問題。為此我們可以參考謝樂思的想法，他認為知覺經驗中有「選定」(selection) 和「分類」(classification) 兩種能力的參與，但他不認為選定必定先行於分類，因為他主張：「選定外在對象甚至預設 (presuppose) 了分類和關連能力。」⁵³ 這句話初看有些荒謬，因為它似乎是說我們可以對尚未選定的對象分類；然而，我將說明，選定外在對象「預設」分類能力，並不代表後者優先於前者，因為其中並沒有優先性的問題。說明如下。

傳統經驗論的基本立論是，經驗是信念的基礎與內容來源，我們是由獲得個殊事實的知識開始，再藉由抽象與歸納的過程到達普遍性知識。謝樂思反對這樣的想法，他主張經驗與信念互為基礎，用他的術語說，就是「觀察報導」(observational report) 和「經驗命題」之間有相互依賴的關係。謝樂思寫道：

若我反對傳統經驗論架構，這不是因為經驗知識沒有基礎，而是因為若存在著一邏輯層面，在其中其他經驗命題依賴觀察報導，那麼，則會有另一個邏輯層面，後者依賴前者。⁵⁴

依照此兩層面觀點，經驗命題依賴觀察報告在於證成層面，而觀察報告依賴經驗命題在於可理解性層面，以下是簡圖：

53 Sellars 1967: 199.

54 Sellars 1997: 78.

經驗命題

證成 ↑

↓ 理解

觀察報告

在證成方向中，經驗命題依賴觀察報告，這是一般的經驗論，並無爭議性；在可理解性方向中，觀察報告依賴經驗命題，則是牽涉所謂的「整體論」(holism)。

整體論是討論部分與整體之間有關了解的優先性問題，一般的想法是我們先了解部分，再了解整體，例如：先知道樹幹、樹枝、樹葉、樹根的部分，再組成對整棵樹的知識。但整體論反其道而行，基本想法是，對某些知識對象而言，我們不能藉由對部分的了解累積成對整體的了解，我們必須先掌握整體，才能掌握部分。

例如語言的學習是整體論要說明的對象之一，語言的學習不能限於片段、獨立、少量式的習得，而必須是相當廣面的、關連的且多量的習得。因此我們無法掌握單獨的概念和命題，除非我們能同時掌握相關的概念和命題；最簡單的說，我們無法掌握一個語句，除非我們能同時掌握很多相關的語句。如布蘭頓曾談到，具有觀察報告的知識像「這是紅的」的同時，還需要具有很多其他知識，如「這是一種顏色」、「這不是綠色」以及「深紅是紅色的一種」等。⁵⁵ 當一個人說「這是紅色的」，卻不知道「這是一種顏色」，或不知道「這不是綠色的」，我們會認為此人並不真正知道「這是紅色的」這句話真正的意義。

因此根據整體論，我們不能藉由對「觀察報告」部分的累積組成對整體「經驗命題」的了解，因為對「觀察報告」的了解通常

55 Brandom 1994: 88-89.

預設對某些相關「經驗命題」的掌握。如謝樂思所說，「人們無法具有任何事實的觀察知識，除非亦先具有很多其他事物之知識。」⁵⁶從整體論的角度，我們可以理解為何觀察報告也依賴經驗命題。根據上述兩層面圖像，謝樂思指出傳統經驗論只看到第一層面：觀察報告可以證成經驗命題，卻忽略了第二層面：經驗命題使得觀察報告可以被理解；而他認為康德知識論的主要洞見之一正是指出並彌補這個缺失。

就如同經驗命題和觀察報告之間相互依賴，在經驗中，選定能力與分類能力之間的預設關係也應該是互相的。首先，分類對象能力「預設」選定對象能力，因為分類能力需要施用在已選定的對象；同樣地，選定對象能力亦「預設」分類對象能力，因為選定對象時，我們需要將對象從背景中區隔開來，並與其他事物有所關連，這些工作必須牽涉到基本的分類能力，例如距離、大小、運動、完整性 (unity) 等，而這些基本分類能力顯然是概念能力的一種——以完整性為例，這也就是把對象看成是一件東西的能力，例如我們會把一座樓梯看成是一件東西，而不會把樓梯最底下一層與地板看成是同一件東西。

根據這觀點，選定與分類能力應該是彼此相互預設，因此它們之間沒有誰比誰優先的問題。所以，從經驗／觀察報告與選定／分類能力兩件事來看，史密斯的主張——知覺先「賦允」而後思想歸類的說法——並不成立。「知覺指向」和「語意指稱」在某種程度上可以說是互相倚靠，因此概念論有關意向性的說法之中，並沒有所謂優先性誤置的問題。

56 Sellars 1997: 75.

十一、描述理論

在討論意向性時，史密斯對概念論曾提出兩個反對意見，現可一併回應。首先，他堅持經驗認知的時間序次顯示知覺優先於概念化，因為親知外在對象先行於描述對象。他以人們第一次看見某事物，或是習得一個新顏色概念為例進行論證，他認為那明顯呈現了知覺先行於概念化。讓我們考慮以下例子：我看見一尊雕刻品，隨後認出它是獨角獸。根據史密斯的理論，一開始我知覺到一外在對象，但是不知道它所為何物，之後才辨識出並歸類為獨角獸。

確實，獨角獸的概念是應用在先行的知覺之上，知覺「賦予」我最初的認知途徑，在時間上優先於獨角獸概念的應用。然而問題在於，知覺本身是否已包含概念？能夠構成認知途徑的知覺，而不是空洞之凝視，必須涉及如物體形狀、顏色、材質、大小、位置、時間、完整性以及相似性等基本分類訊息。這些特徵是我們對一般對象做出觀察報告時所必需，它們「框架」(frame) 出我們的觀察；而且只有具備這些基礎框架，我們才能夠談論環境中的公共對象。如上節所述，這些基本分類特徵來自於概念能力的作用，因為它們牽涉到不同事物的組織和關連。所以，除非知覺能真正獨立於這些基礎分類特徵，否則初次看見某事物的例子，並不會對概念論造成真正的威脅。

在下一反例中，史密斯似乎回應了對上一反例的批評。他主張概念論其實是一種「描述理論」(description theory)。根據這個理論，知覺能夠指向某特定對象，是因為知覺中必然包含某信念，而此信念對該對象而言是正確的「描述」。史密斯反對描述理論，因為他指出在某些知覺狀況中，觀察者的信念有可能是完全錯誤的——觀察者對對象的描述全部是不正確的，但他還是能夠成功知覺到對

象。⁵⁷因此，史密斯認為概念論（作為一種描述理論）並不成立。

我認為史密斯對有關知覺的「描述理論」的反駁論點，和我們在第二章所談及奎普基對於「名稱的描述詞理論」(Description Theory of Name) 的批判方式非常類似，應該一併觀之。傳統有關語言的描述詞理論的立場是，每一「專有名稱」（「專名」）都會有和該專名相伴隨的「描述詞」（或描述詞群組）(descriptions)，例如和專名「亞里斯多德」相伴隨的描述詞是「亞歷山大的老師」或「柏拉圖的學生」；而專名所指涉的對象是由相伴隨的描述詞所決定，如描述詞「亞歷山大的老師」可以決定或挑出專名「亞里斯多德」所指稱的對象。⁵⁸描述詞理論的基本想法是，專名本身並沒有字面意義 (literal meaning)，而描述詞則有明確意義。所以，當一個人使用一專名時，他應該知道一些和專名相關的描述詞，而這些描述詞會幫助他挑出專名所指涉的對象。

奎普基反對描述詞理論，主張人們可以用專名成功指到對象，主要不是依靠相關的描述詞。一般而言，專名經過「命名儀式」(baptism) 後，就和專屬的事物相結合，例如一個嬰孩或是一艘新船，相關人士因此能夠使用專名來指稱這個對象，這些使用者通常和專名對象有過知覺的接觸，形成最初的「指謂鍊」(designational chains)。隨著引用的擴散，運用該專名的人越來越多，指謂鍊也越廣。有些新使用者從未曾和專名對象有過任何接觸，對專名對象也沒有充分的認識，但是奎普基指出：只要新使用者有意圖 (intention) 用專名來指它原有的對象，並且身處正確的指謂鍊上（例如在適當的語言社群中），便可成功指到對象。

57 Smith 2002: 82.

58 Kripke 1980: 57.

根據描述詞理論，專名都有相伴隨的描述詞，而描述詞決定專名的對象。奎普基則認為，即使一個使用專名的人用來挑出對象的描述詞大部分（或是全部）都是錯的，但只要他有意依據一般常理使用這個專名，他還是可以藉由所處的「指謂鍊」，成功指到對象。例如一位學生誤以為亞里斯多德是某十八世紀的法國畫家，當他願意正確使用這個名字時，即使他所有有關亞里斯多德的敘述都是錯的，在適當脈絡下，他還是可以指涉到亞里斯多德。

史密斯企圖用同樣的方法來反駁概念論。就如同說話者在使用專名時，即使全部描述詞皆錯，仍可成功指謂到對象，史密斯認為觀察者所感知的特徵（甚至是最基礎的特徵）即使全部皆錯，也是可以成功知覺到對象；或以他的話來說，即使「述知」全部失敗，「親知」仍在那裡。史密斯認為這個例子可以駁斥概念論，因為根據他的詮釋，概念論主張知覺包含信念，而知覺的對象就是信念所正確描述的對象。針對這項反例，我想提出史密斯的批判和奎普基的批判有一本質上的差異。

奎普基的名稱理論之重點在於，說話者本身的信念不一定是他言說對象的決定性因素，社會語言踐行 (social linguistic practices) 通常具有鎖定語詞指稱之重要功能；因此儘管說話者對於專名的描述詞內容是錯誤的，只要他身處適當社群之中，而相關的語言指謂網絡持續作用，他使用專名多少能保住它的指稱。社會語言踐行在奎普基理論中發揮了關鍵作用，但在史密斯的理論中並沒有相應的角色：當事人在所有感知特徵都錯誤的情況下，他無法依賴他所處的社會踐行（像是「指謂鍊」）來幫助他鎖定對象。如果所有基礎特徵——包括（如上述的「基本分類特徵」）大小、形狀、位置、速度、完整性——都錯誤，那麼他所獲得的不是知覺，而是錯覺、幻覺。

至此，概念論所引發的兩項問題都已解決。第一，知覺即判斷問題：知覺不等同於判斷，因為「看見」有兩種意義；其一蘊含相信，另一則否。而二者的可能性和相關性在概念論中都可以被說明。第二，意向性問題：在兩層次圖像中，就如同經驗命題和觀察報告之間相互依賴，知覺選定能力與概念分類能力之間的關係亦是相互預設，所以知覺指向和語意指稱之間並沒有優先性的問題。

十二、結語

傳統知識論有關知覺經驗的內在主義進路之理論基礎，是從主體無法分辨性、幻覺論證到給定觀念。本章指出新實用主義反對內在主義的說法，針對主體無法分辨性，選言論提出比幻覺論證更簡單而直覺的說明，而且不須增加具爭議性的假設；而針對經驗證成信念的功能，概念論提出比給定觀念更充分的解釋，而且本身並沒有明顯缺點。

值得注意的是，選言論與概念論並無實質理論內容，而著重於有關語言實踐之相關直覺；這些直覺若未經過特定哲學之轉用或曲解，足以說明我們的知覺經驗。在此，選言論只是說我們不須假設——如幻覺論證所說——相似的主觀狀態必須有相同的元素；而概念論只是說我們不須假設——如給定觀念所言——經驗是非概念性的感官印象，卻具有對概念思想的證成能力。就去除多餘的哲學假定而言，選言論和概念論完全符合新實用主義的精神。

第六章 知識

現代哲學的主要特色是「科學主義」，致力於將知識論的傳統核心概念加以科學理論化；而就「知識」概念而言，最簡明的改造方式就是提出一套分析，運用一組更基本的概念來取代知識。知識分析中最著名的是知識「三分法」；知識概念可以分解為「信念」、「真」和「證成」（或「理由」）三概念的組合。信念、真和證成因此便成為知識的充分與必要條件；簡言之，「知識等於證成真信念」。對科學而言，知識可能是複雜的概念，相對地，「證成」、「真」和「信念」是較易處理的概念。

知識三分法儼然是現代哲學在知識論中最重要的成就之一，但1963年葛遜爾提出對知識三分法的質疑，他舉出一系列的「反例」(counterexamples)，這些反例中的當事人具有證成真信念，但明顯缺乏知識，因此引發了重要而影響深遠的討論，在過去五十年間都未曾停息。許多學者提出各種建議，設法來補強原有的三個條件，或尋求新的「第四條件」，但一直都沒有辦法獲得共識。

當代哲學逐漸有放棄對知識之分析的呼聲，反而要求將「知識」當作如同「真理」、「善」一樣最基本的哲學概念，作為哲學思考的出發點之一。本章將討論這種以知識為基本的兩條主要進路：「知識優先知識論」(knowledge first epistemology) 與新實用主義。知識優先知識論強調「知道狀態」(knowing state) 作為「事實性心靈狀態」的核心，而新實用主義則將知道狀態視為「規範性心靈狀態」的代表。雖然知識優先知識論與新實用主義各有偏重，比對分析卻顯示二者具有高度的相合性與互補性。

一、知識分析與葛遜爾反例

「知識有什麼條件？」這是從古希臘就開始存在的哲學問題。當時的主流說法是知識是真實意見 (true opinion),¹ 一個人對事情產生意見，而當意見為真實時就形成知識。蘇格拉底認為真實意見並不等於知識，在他眼中，真實意見必須獲得可靠基礎才能形成知識。柏拉圖根據這項原則，主張知識是真的意見加上某種「說明」，² 意指意見成立的理由或根據，知識遂成為「具有說明的真實意見」。

在後來的演變中，「意見」為「信念」概念所取代，「真實」凝聚成「真理」概念，而「說明」逐漸形成「證成」概念，因此發展成所謂的「知識三分法」；知識概念可以經由「信念」、「真」和「證成」三概念來了解。這是合乎常理的，因為一般而言，一個人具有確實的理由相信某件事，而這信念又是真的，那麼他便具有對那件事的知識。例如瑪麗如何知道喬治買了玫瑰花這件事？首先，喬治買了玫瑰花必須是事實，這就是「真」條件；其次，瑪麗看到相關事證，例如花店的收據，這就是「證成」條件；最後並因此形成信念，這就是「信念」條件。瑪麗知道喬治買了玫瑰花這件事的成立，就是基於這三項條件。

在知識定義的標準條件下，有些歧異案例逐漸出現，畢竟概念與概念之間的關連無法十分精確。1963 年葛遜爾發表〈證成真信念是知識嗎？〉，對知識定義提出成功的反例。在這些例子中，當事人明顯有證成的真信念，但不構成知識。簡述其中一反例如下：A 和 B 一起申請工作，面試者告訴 A 將得到工作者是 B，而 A 看到 B 口袋裡有十枚硬幣，所以 A 因此相信：³

1 Plato 1997: *Theaetetus*, 187b.

2 Plato 1997: *Theaetetus*, 201c-d.

3 Gettier 1963: 122.

得到工作者口袋裡有十枚硬幣。

A 的信念是證成的，因為他有好理由認為 B 會獲得工作，而且他目睹 B 有十枚硬幣。但結果卻是面試者說錯了，得到工作者是 A；然而湊巧的是，A 自己口袋裡也恰好有十枚硬幣，使得他原先的信念還是為真（雖然他以為得到工作者是 B）。所以，A 具有證成真信念，但我們不會認為 A 真正知道這件事。

葛遜爾的結論是，A 的證成真信念並不構成知識，因此證成、真、信念三項條件不足以定義知識。葛遜爾的反例立即招致許多知識論者的注意，他的案例衍生出種種版本，在哲學界引發極大的震撼，累積兩千年的哲學智慧受到挑戰。1963 年至今五十五年來，對葛遜爾反例源源不絕的批評和回應，已匯集成當代哲學重要的文獻庫。

二、三種回應

葛遜爾反例造成重大且久遠的影響，許多學者提出各式各樣的回應，大致上我歸納出三個方向或階段：(1) 否定葛遜爾反例，指出反例的成立依賴某些錯誤信念或推理，因此並不能真正否定知識三分法；(2) 承認葛遜爾反例的成立，嘗試補強原有三條件或增加第四條件，以維護知識的定義；(3) 確定葛遜爾反例成立，放棄對知識的分析。分述如下：

(1) 否定葛遜爾反例。一開始學者對葛遜爾論文的主要批評是認為案例中包含了一些錯誤的信念或謬誤的推理，才使得證成真信念不成為知識，如果刪除這些不正確的信念或推理，「葛遜爾反例」就不會成立。例如邁爾斯和史騰 (Robert Meyers and Kenneth Stern) 指出，有些反例本身包含錯誤的信念，而且把它們當作證據來用，而

他們主張任何可以當作證據的信念本身必須為真，所以葛遜爾反例並不成立。⁴他們的焦點是另一個葛遜爾曾舉出的例子：

和史密斯同辦公室的闕先生為人一向可靠，他告訴史密斯他擁有福特汽車，還給他看行車執照。因此史密斯有理由相信同事闕先生擁有福特汽車。根據於此，史密斯有理由相信：

同事擁有福特汽車。

這是證成的信念。然而，闕先生臨時賣了車，而恰巧同辦公室的另一位同事游先生則是買了輛福特新車；所以史密斯原來的信念還是為真。因此「同事擁有福特汽車」還是證成真信念。但我們不認為史密斯真正知道這件事。

邁爾斯和史騰反對這項反例，他們認為唯有真信念才能當證據，而史密斯的信念「同事擁有福特汽車」的證據來源是「同事闕先生擁有福特汽車」，但此信念為假，不能當作證據，因此他的信念不是證成的。針對邁爾斯和史騰對葛遜爾反例的批判，費爾德曼 (Richard Feldman) 提出改寫的方法，⁵他建議將「史密斯有理由相信同事闕先生擁有福特汽車」改成「存在單稱語句」：

有一位同事告訴史密斯他擁有福特汽車，還給他看行照，而此人一向可靠。

根據費爾德曼的新版本，當闕先生告訴史密斯他擁有福特汽車時，史密斯所產生的信念不是「同事闕先生擁有福特汽車」，而是上述語句，而這語句為真，而且史密斯以此為證據，得以相信「同事擁有福特汽車」；在這過程中，不會有邁爾斯和史騰所謂以假信念當作

4 Meyers and Stern 1973: 147-160.

5 Feldman 1974: 68-69.

證據的狀況。因此，反例還是可以成立。

像這樣的批評很多，因為葛遜爾反例的確需要一些小小的錯誤或運氣，這些小失誤往往不會改變證成、真、信念條件，但足以影響知識條件，因此才會造成證成真信念不是知識。但是一般而言，這些小失誤不至於否定葛遜爾反例；如費爾德曼所示，這些案例可以經過適當改寫後，不再包括錯誤或疏漏，所以葛遜爾反例應該還是可以成立。

(2) 第二種進路是承認葛遜爾反例的成立，企圖補強原有的三個條件或增加第四條件。葛遜爾反例顯示知識三分法的不足，為了彌補漏洞，學者想盡各種辦法，首先最直接的就是強化「證成條件」。但是證成的條件不能太強，不能強到包含真理（真的條件）的地步，因為證成包含真理時固然可以避免葛遜爾反例的產生，但卻會造成所有證成的信念都是真的，這也就是說任何人有理由相信的事皆為真，這是大部分人不能接受的後果。

為了盡量拉近證成條件和真理條件的距離，蒲朗提加 (Alvin Plantinga) 提出重要建議，他主張以「保證」(warrant) 信念來取代證成信念，「S 的信念 P 是保證的」是說：信念 P 的產生是在適當的環境下，S 的知覺能力正常使用的後果。⁶ 蒲朗提加認為「保證信念」足以排除葛遜爾反例的產生。曾紅極一時的「可靠理論」(reliablism) 也有相當類似的想法，那就是：證成條件的滿足有賴於人的正常知覺能力在適宜環境下的正確使用。然而這些理論，如稍後所示，或多或少都受到各種反例的考驗。

在補強原有三條件都不足以排除葛遜爾反例之際，許多學者開始相信，除了「真」、「證成」和「信念」之外，知識應該還有其他因素，因此他們便試著找尋第四項知識條件：

6 Plantinga 1993: 48.

知識 = 證成 + 真 + 信念 + _____。

這就是所謂知識的「第四條件」(the fourth condition) 的追尋，但過去五十多年的努力似乎沒有獲得一致的共識，幾乎任何新條件都無法保證知識的成立，即使當事人滿足所有條件，仍可能缺乏知識。

(3) 查可澤貝斯基提出全面性的說法，主張所有這類型的知識定義，無論如何補強，都無法逃脫葛遜爾式反例。她認為在面臨葛遜爾問題時，知識論學者的反應有二：

或者證成真信念不是知識的充分條件，在這種情況下，知識必須有在證成真信念之外的成分；或者證成條件必須重新改造使得它能確保知識。我將證明，只要我們接受一普遍合理的預設，那就是證成與真是相近的但不是不能相違 (close but not inviolable)，上述兩種做法都不可能避開葛遜爾反例。⁷

查可澤貝斯基所說的修正知識定義的兩種做法就是上述 (2) 所說，補強原有三條件或增加第四條件。

查可澤貝斯基舉出有效製造反例的「公式」，她的策略包含四個步驟：第一步驟，知識分析的補強工作，通常不是加強在真或信念的部分，而是加強在證成的部分，問題是，強化後的證成條件會不會蘊含真條件？常理上來說，應該不會，因為如果證成條件蘊含真條件，那麼所有證成信念都是真的信念；但事實並非如此，因為我們常常有良好的理由去相信某件事，結果卻不是真的。信念具有良好理由與信念為真是兩套不同的標準，二者之間不應有蘊含關係。此外，查可澤貝斯基亦指出，如果證成條件蘊含真條件，會使真條件在知識分析中變成了「多餘」(superfluous) 的條件，如此一來

7 Zagzebski 1994: 65-73.

知識就會等於「證成信念」，而幾乎不會有任何哲學家會接受這個說法。⁸

第二步驟，如果補強的證成條件並不蘊含真條件，那麼我們可以構造一個信念，它可以滿足任何補強之後的證成條件，但它為假，因為無論如何強大的證成條件都無法保證信念為真。查可澤貝斯基舉出的例子是，瑪麗看到她的先生坐在客廳裡，所以瑪麗產生信念：

我先生坐在客廳裡。

一切條件都很正常，光線正常、視力正常、心態正常，而她的先生也經常在這個時候坐在客廳裡，所以瑪麗的信念是證成的。但事實上這個人並不是她先生，而是她先生的弟弟，他們由於是孿生兄弟，所以長得很像，一般人不易分辨出來。因此瑪麗有一個證成卻錯誤的信念。

對查可澤貝斯基而言這是重要的一步，但有人挑戰說這信念不是證成的，因為瑪麗誤認她小叔是她的先生。查可澤貝斯基認為，我們不應當混淆證成條件與真條件，即使是錯誤的信念還是可能是證成的。我們應當注意的是，信念是否證成需要符合哪些條件？以上述蒲朗提加的「保證信念」理論為例，「S 的信念 P 是證成的」是說：信念 P 的產生是在適當的環境下，S 的知覺能力正常使用的後果。瑪麗的信念「我先生坐在客廳裡」，無論從距離、光線、視野而言，都是屬於在適當的環境下；瑪麗的視覺能力也是一般正常使用，在態度上她也沒有倉促或粗心。瑪麗的信念符合所有這些條件，因此是證成的。當然她的知覺能力並非「完美」——完美到分辨得出孿生兄弟，但證成條件不需也不能夠要求完美的知覺能力，

8 Zagzebski 1994: 67.

只需夠好 (good enough) 的能力在適當環境下的正常使用，就足以產生證成的信念。

第三步驟，查可澤貝斯基進一步指出，「我先生坐在客廳裡」這信念有可能是意外地而為真，所以她添加了一個狀況：瑪麗的先生事實上也是在客廳的另一頭，正和他弟弟聊天。由於這個意外，瑪麗的信念為真。

第四步驟，因此，瑪麗的信念「我先生坐在客廳裡」是證成真信念，但是這件事運氣成分太高，我們不會認為瑪麗有此知識。

三、知識分析之後

簡單地說，查可澤貝斯基證明所有知識分析必然遭遇葛遜爾反例的策略是：(1) 證成條件不能蘊含真條件，因此即使是有最佳理由的信念仍有可能是錯的，所以「證成假信念」是可能的；(2) 證成假信念在某些場合可能意外地為真，因而成為證成真信念；(3) 此信念由於意外而為真，因此不構成知識。(4) 反例完成。

我認為查可澤貝斯基的論證具全面性而且很有說服力，然而我想從另外的角度來支援反對知識分析的立場。我們可以有如下新的製造葛遜爾反例的方法，這是從高德曼 (Alvin Goldman) 的「穀倉案例」推廣變化而來。

在美國中西部有裝設「穀倉牌樓」(barn façades) 的文化，穀倉牌樓只是直立木板架，木板上面繪有穀倉的精巧細圖，遠遠看去和真正的穀倉幾乎一模一樣。亨利開車來到一處以穀倉牌樓聞名的鄉鎮，沿途他看到許多穀倉牌樓，卻都誤以為是真正的穀倉。一直到他看到面前的建築物，他相信：

這是穀倉。

然而這建築物卻是整個鄉鎮中唯一真正的穀倉。高德曼主張這是證成真信念，因為在此狀況中，亨利是在正常視覺環境中，觀察到實際的穀倉而產生的信念；但高德曼認為其中參雜了太多運氣（亨利沿途看到許多穀倉牌樓，他都會有同樣的信念），因此不構成知識。

高德曼的反例主要的考量是運氣，運氣會抵消知識。我認為穀倉案例給我們另外的啟發，那就是知識的「派定」(attribution) 與證成、真、信念的派定有明顯的差距。為了說明這一點，讓我們想像新的穀倉案例。假設在亨利相信這是穀倉之前，由於建設公司大肆購買土地進行整地建樓工程，整個鄉鎮所有的穀倉牌樓同時都被拆除光了。於是在亨利看到穀倉形成信念時，所有干擾知識的因素（牌樓的存在）都已排除，一切都是正常狀況，因此亨利不只是有證成真信念，他具有「這是穀倉」的知識。

為什麼新舊兩個穀倉案例之間會有如此差異：在舊案例中亨利只有證成真信念，而在新案例中亨利卻有知識？原因應該是知識的派定與證成、真、信念的派定有本質上的不同。一方面，證成、真、信念的派定比較是單點的、局部的，因此當大環境變動時，比較不會受到影響。另一方面，知識的派定則是比較廣泛的、全面的，和大的情境比較有關連，因此容易因為環境改變而改變。所以，新舊穀倉之間的差別就在於，大環境的變動（穀倉牌樓的全部移除）對證成、真、信念的派定影響並不大，但卻改變了知識的派定。這種說法會對知識三分法產生重大的威脅，因為如果知識的派定與證成、真、信念的派定有著本質上的差別，二者相違 (violable) 的可能性當然無法避免。

從查可澤貝斯基的客廳例子以及上述新的穀倉牌樓的案例來看，知識分析的希望越來越不樂觀。在過去半世紀，知識分析幾乎都沒有任何補強或更新的方法能獲得大家的認可。經過了這麼多

年，對尋找知識的定義這件事，哲學家或許不能說失去希望，但至少是相當程度地失去了興趣。值得注意的是，近年來，不少學者開始主張放棄知識分析，主張將「知識」當作最基本的哲學概念之一，因為以知識概念為核心，可以幫助解決很多哲學重要問題。以下討論當今這種進路的兩個主要立場：「知識優先知識論」和新實用主義，以及它們之間的關係。這兩個以知識概念為核心的進路的出發點都是「事實性心靈狀態」。

四、事實性心靈狀態

根據傳統哲學對心靈的理解，心靈狀態指向個人的心理事件，因此獨立於外在事實。當代哲學逐漸放寬這項限制，不再假設心靈和事實之間的明確分際，心靈狀態可以包括外在狀況，有些心靈狀態甚至預設相對外在事實的成立——我們不能擁有這種心靈狀態，除非相關的事態成立——這就是所謂的「事實性心靈狀態」。典型的事實性心靈狀態包括「看見」、「憶起」、「想到」，它們的成立都蘊含相關的事態為真，例如「看見雪是白的」、「憶起雪是白的」、「想到雪是白的」等語句為真，都預設了「雪是白的」為真。如果雪不是白的，我們就不能「看見雪是白的」、「憶起雪是白的」或「想到雪是白的」。

事實性狀態在所有心靈狀態中扮演著中樞角色，因為它蘊涵了我們心智與世界處於一種和諧的關係。如威廉森所言：「事實心靈狀態對我們而言是重要的，其本質中包含了心靈與外在世界的互相契合 (matching) 關係。」⁹這相契關係代表我們的思維與周遭事實之間有「知覺聯繫」，這是思想、語言以及行動之可能性的基礎：所有有

9 Williamson 2000: 40.

關思想內容、語言習得以及行動理由之理論，都必須預設此相契關係之存在。從這個角度看，一般心靈狀態的說明應該以事實性狀態為基礎。

當代哲學開始重視事實性心靈狀態，是對於傳統哲學的一項重要修正。傳統哲學認為，一般心靈狀態的說明應該以非事實性心靈狀態（如表象狀態）為基礎，因為那是正確與錯誤的心靈狀態之間的「最大公約數」，因此能夠涵蓋最大多數的狀態。這正是幻覺論證所努力要呈現的論點。然而，在上一章已經說明，選言論的出現顯示最大公約數的說法只是選項之一，並未在論證中取得真正的優勢。當代哲學傾向於以事實性狀態為基礎來說明心靈狀態，這是因為事實性狀態代表的是「心智成功認知世界」的案例，我們正確認知到事實，而其他心靈狀態相對而言代表的是失敗（或是可誤）的案例；按照一般的解釋通例，我們應該以成功的案例為基礎來解釋失敗的案例，而不是從失敗的案例來解釋成功的案例。

五、知識優先之知識論

以事實性狀態作為解釋一般心靈狀態的基礎，這是知識優先知識論與新實用主義的共同出發點，但知識優先知識論的最重要特色是，它再進一步論證：知識狀態是所有事實性狀態的「核心」(core)。威廉森指出：

事實性心靈狀態對我們而言是相當重要的，其本質中包含了心靈與外在世界的相契合關係，而知悉 (knowing) 則是重要且最為普遍的事實狀態之態度。¹⁰

10 Williamson 2000: 40.

為了證明他的說法，威廉森對知識狀態提出兩項極有創意的觀察。

第一，他認為知識狀態是「最普遍的」(the most general) 事實性心靈狀態。¹¹ 事實性心靈狀態有很多種，這些狀態都依賴某一種「與事實接觸」之方式，如記憶、視覺、觸覺等感官知覺的接觸。例如針對方形的門把這項事實，可以有不同的事實性心靈狀態：「A 記起門把是方形的」、「A 看到門把是方形的」以及「A 摸到門把是方形的」。知識狀態也是事實性狀態的一種，但最特殊的是，它是所有事實性狀態中唯一不局限於特定觸及事實之方式，正因為如此，知識狀態可與任何事實性狀態共存；而以威廉森的話來說，所有事實性狀態都「蘊涵」(\supset) 知識狀態，例如：

A 記起門把是方形的 \supset A 知道門把是方形的

A 看到門把是方形的 \supset A 知道門把是方形的

A 摸到門把是方形的 \supset A 知道門把是方形的

從一般事實性狀態的三語句都可單獨推出「A 知道門把是方形的」，在這層意義下，知識狀態被當作是最普遍之事實狀態。

第二，威廉森認為知識狀態是「最小的」(minimal) 事實性狀態。他指出，事實性狀態蘊含相關的知識狀態，但知識狀態本身不蘊涵任何事實心靈狀態，因為知悉的方式有很多種，無法為知識狀態所涵蓋，例如從「S 知道下雪了」推不出「S 看到下雪了」或「S 回憶起下雪了」。基本上，所有的事實性狀態都可以改寫成知識狀態加上進入知識狀態的不同方式，例如：

她看到河裡有船。

我回憶起昨天去銀行。

他聽到颱風來了。

11 Williamson 2000: 39.

可以改寫如下：

她經由看，知道河裡有船。

我經由回憶，知道昨天去銀行。

他經由聽，知道颱風來了。

從這個角度看，知識狀態是唯一不包含進入模式的事實性狀態，因此是「最小的」事實性狀態。

所以，知識狀態既是「最普遍的」，又是「最小的」事實性狀態，這就是威廉森前述：「知識狀態是重要且最為普遍的事實狀態之態度」，因此說知識狀態是事實性心靈狀態的「核心」。綜合上節和本節的兩項結論，可知：(1) 事實性心靈狀態是所有心靈狀態的核心；(2) 知識狀態是所有事實性心靈狀態的核心；進而，我們可以推出新的結論：(3) 所以，知識狀態是所有心靈狀態的核心。換言之，我們可以以知識狀態為基礎去了解事實性狀態，再擴大到所有心靈狀態。這就是為什麼威廉森稱他的進路為「知識優先知識論」。

六、內在進路

新實用主義也是以事實性狀態作為心靈狀態的基礎，所以反對傳統知識論有關心靈的「內在進路」。上一章檢討了經驗概念的內在進路，包含主體無法分辨性、幻覺論證以及表象作為「給定」，現在檢討知識概念的內在進路，同樣地包含下列三項：主體不可分辨性、「誤信論證」以及知識三分法。

第一，主體無法分辨性：我們可以從葛遜爾反例得知，一個人具有證成之真信念不一定就具有知識，因此「證成之真信念」和「知道某事」可具有主體無法分辨性。讓我們重回穀倉案例的新舊兩版本：在舊的穀倉案例中，亨利具有的只是證成真信念，在新的

案例中，亨利才真正具有知識。「具有證成真信念」和「知道某事」二者有下列相似性：(1) 它們是針對相同的信念，也就是「這是穀倉」；(2) 它們都同樣為真，因為事實上這是穀倉；(3) 它們具有相同的理由，因為它們都是在正確知覺條件下直接經驗到穀倉。因為二者是針對相同的信念，有相同的理由，而且同樣為真，因此從亨利本身所能察覺的角度來看，這兩種狀態在性質上是完全相同的——這也就是說，在這種情況下，「具有證成之真信念」和「知道某事」具有主體無法分辨性。

第二，「誤信論證」：此論證可視為「幻覺論證」的變奏曲，幻覺論證奠基於知覺經驗與幻覺經驗之主體無法分辨性；誤信論證則強調「具有證成之真信念」和「知道某事」之間具有主體無法分辨性。現將「徒具有證成之真信念而不是知識」簡稱為「不當相信」，並擴展誤信論證如下：

- (1) 在「知道某事」和「不當相信」情境中，主體的知性狀態具有主體無法分辨性。
 - (2) 「知道某事」或「不當相信」具有共同的主體知性狀態，那就是證成、真以及信念。
- ∴ (3) 證成、真以及信念是「知道某事」或「不當相信」的共同因素。¹²

這是傳統知識論之中心論證之一，其重要後果是將證成、真、信念當成知識的基礎元素，結論 (3) 其實代表了內在進路的最後一項：

第三，知識三分法：知識可以化約為證成、真、信念三條件的某種形式的組合，也就是：

知識 = 證成 + 真 + 信念 + _____。

¹² 或說「三者是不可或缺的條件」。

七、選言論

針對內在進路的三項主張，新實用主義接受主體無法分辨性，但反對「誤信論證」和「知識三分法」。首先，新實用主義再度採取「選言論」，主張主體無法分辨性可以有另外較好的解釋。在前述穀倉二例中，「不當相信」和「知道某事」二者之間有主體無法分辨性；然而，內在進路企圖繼續推論出「不當相信」和「知道某事」具有共同因素。選言論的立場是，用辛頓的話來說，有關證成真信念之語句是中立的，不確定地指向「知道某事」或「不當相信」。因此，我們可以有以下新的選言語句：

S 具有證成真信念 P \equiv
 或者 S 知道 P，或者 S 不當相信 P。

選言語句是中立的，因為它並未說及當事人具有證成真信念到底是「知道某事」或「不當相信」，它所陳述的只是：二者之一。

有了新選言語句，我們可以檢視「誤信論證」。在某種程度上，「誤信論證」是「幻覺論證」的新版本。在上一章裡，我們已說明了在幻覺論證中，從「在知覺和幻覺可具有主體無法分辨性」，可以推出「知覺和幻覺具有共同的察覺狀態」。相同地，在誤信論證中，我們從前提：

- (1) 在「知道某事」或「不當相信」情境中，從主體察覺的知性狀態而言，二者可以是無法分辨的。

可以推出前提：

- (2) 「知道某事」或「不當相信」具有共同的主體察覺的知性狀態，那就是證成真信念。

對誤信論證來說，下一步是關鍵，那就是從 (2) 推到 (3)：

(3) 證成真信念是「知道某事」和「不當相信」的共同因素。

而根據 (3) 可以推出結論 (C)：

(C) 知識 = 證成 + 真 + 信念 + _____。

如此才能完成化約性的定義，也就是可以將知識化約為更基礎的單位：證成真信念，這是內在主義的基本論調。

然而，誤信論證的問題癥結是：(2) 可以有效推出 (3) 嗎？根據選言論，(2) 只能推論出「選言語句」：

(2*) S 具有證成真信念 P \equiv 或者 S 知道 P，或者 S 不當相信 P。

這句話是說：我們的信念有時是如其實的，有時僅僅只是狀似如此，我們不能確定是屬於哪個狀態。此選言語句足以表達主體無法分辨性，因為在穀倉案例中，當亨利具有證成真信念，有兩種可能性：或者亨利知道前面是穀倉，或者亨利不當相信前面是穀倉；而以亨利的意識狀況而言，他並不知道自己在哪一個情境。這「選言語句」明顯為真，而且無論是內在進路與外在進路都會承認它。所以 (2) 蘊涵 (2*)。

那麼接下來的問題是，從 (2*) 能不能推出誤信論證的前提 (3) 證成真信念是「知道某事」和「不當相信」的共同因素，以及結論 (C) 知識 = 證成 + 真 + 信念 + _____？在上一章裡，我們已說明這樣的論證過程屬於「從選言句到連言句的推論」，而這種推論過程不是一般的有效論證。為了說明這一點，我們曾討論過顏色的類比，其中顯示「從選言句到連言句的推論」會產生的問題。我們並且談到但希的主張，他指出有些概念的例示（個例或展現）之間沒有「共同因素」，只有「共同地方」；以及維根斯坦認為有些概念的個例之

間不會有共通的性質，只有「家族相似性」。基於這些考量，我們無法從選言句「顏色是紅的或黃的或……」，有效推出連言句「紅色＝顏色＋R」。同樣的道理，我們無法從 (2*)「S 具有證成真信念 P ≡ 或者 S 知道 P，或者 S 不當相信 P」，有效推出前提 (3)，也因此推不出結論 (C)。

綜言之，在誤信論證中：前提 (2) 並不蘊涵前提 (3)；前提 (2) 所蘊涵的其實是 (2*)；但是，從 (2*) 到 (3) 及 (C) 並不是良好的推論方式。因此，誤信論證不是有效論證。

八、理由邏輯空間

「知識優先知識論」主張心靈狀態以事實性狀態為核心，而新實用主義採納心靈狀態之外在進路，這兩立場極其相似。知識優先知識論進一步強調知識狀態是事實性心靈狀態的「核心」(core) 狀態，這是反對知識分析的重要論證。相對於此，我認為新實用主義應該提出的主張是：知識狀態可以視為是「理由邏輯空間」的代表事件。這主張也可算是新實用主義對內在進路第三點「知識分析」的一種反駁。

知識論的傳統訴求是說明有關知識、理由等相關概念的「性質」，新實用主義的訴求是有關知識與理由的「實行」(practices)，探討這些概念所屬的語言社群之結構和規範。對新實用主義而言，只有在語言社會的脈絡下，意義與價值才能有效地表述出來，而且沒有超越語言實踐之上的實在或標準。新實用主義將人類語言社會看成是理由的場域，其中每一事件和狀態之間都可以是互為理由的關係。例如在法庭之中（如第五章所示），每一句陳述都被要求提出理由來佐證，但它同時也提供理由來佐證其他陳述：陳述 A 提供理由以支持陳述 B，而它本身所需的理由則來自陳述 C。

一開始，談及理由邏輯空間時，謝樂思就以知識狀態作為主要例子，他說：「基本論點是，將一事件或狀態描述為『知道某事』(knowing)，我們並非做出經驗之描述，而是將其置於理由的邏輯空間中，在此空間中，言說可以有證成與被證成的作用。」¹³在理由空間中，居核心地位或最具代表性的事件應該是知識狀態，因為知識狀態最具呈現理由關係的資格。一般而言，真正能提供理由的狀態，大致上必須具備下列條件：事實性、確定性以及支持力。而最能符合這些條件的就只有知識狀態，因為知識狀態本身就是事實性狀態，而且和其他狀態（如真信念、證成信念、證成真信念）相比，知識具有最高的主體確定性，而且最能提供支援給其他相關狀態或行動。因此，就理由的給予與傳遞而言，知識狀態是理由邏輯空間中最具有代表性的事件，可視為理由空間中的典範。

知識作為理由空間的代表事件也可以由行動解釋 (explanation of action) 中進一步獲得證實。近來哲學界的焦點之一是，在行動的理由中，知識狀態亦占有樞紐位置。行動哲學中的重大爭議是：行動的理由是「事實」或是「信念」？例如某人打傘，行動的理由是下雨的事實還是這人具有下雨的信念？

- (1) 支持「事實是理由」的說法認為，理由的來源就是要求行動的事實，下雨的事實要求我們做打傘的行動，而如果沒下雨就沒有打傘的理由。
- (2) 支持「信念是理由」的說法則認為，理由的來源就是要求行動的信念，不管下不下雨，有下雨的信念就有打傘的理由。

支持事實說法的出發點是好理由和壞理由的區別：下雨打傘，就是好理由；如果事實上沒下雨，但因為相信正在下雨而打傘，就是壞

13 Sellars 1997: 76.

理由或不成理由。支持信念說法的出發點則是追求「最大公約數」：無論下不下雨，打傘的理由都一樣：本人相信下雨了。

在此，選言論主張不需假定不同的狀況要有一致的解釋，選言論的說法應該是：¹⁴

S 行動是因為她相信 P ≡

或者 S 行動是因為她知道 P，或者 S 行動是因為她只是相信 P。

第一句「S 行動是因為她相信 P」就是指信念，第二句「S 行動是因為她知道 P」就是指知識，而第三句「S 行動是因為她只是相信 P」就是指「誤信」：她相信 P 但 P 不是事實。這選言語句同時保留知識、誤信以及信念三者在此「理性解釋」(rational explanation) 的模式中。

在此，選言論的立場就是，理由可以被兩個更基本的狀態來解釋：知識或誤信，前者是成功狀況，後者是失敗狀況。兩種狀況皆可以出現在此理性解釋中，因此二者都具有理性成分。但只有「S 行動是因為她知道 P」構成理由，「S 行動是因為她只是相信 P」本身並不構成理由，它得以出現在理性解釋中是因為它和「S 行動是因為她知道 P」之間具有主體無法分辨性——正由於此不可分辨性，「S 行動是因為她只是相信 P」才具有「狀似理由」。¹⁵ 這個解釋模型包含三項：

- (1) 依照知識而行則具有行動理由；
- (2) 依照誤信而行就有狀似理由；
- (3) 依照信念而行指向：二者之一。

¹⁴ Haddock and Macpherson 2008: 20.

¹⁵ 「導論」中已解釋了「事實理由」與「狀似理由」的差別，在「結論」中還會有更進一步的說明。

在這模型中，我們可以清楚看到知識狀態在行動解釋的中心地位。

九、知識優先知識論與新實用主義的相合性

以上，我們可以看出新實用主義和知識優先知識論的主要立場十分接近。一方面，新實用主義同意知識優先知識論的三段論：心靈狀態以事實性狀態為核心，事實性狀態以知識狀態為核心，是故知識狀態是所有心靈狀態的核心。另一方面，知識優先知識論亦完全接受新實用主義的三立場：心靈狀態之外在進路、有關知識的選言論以及知識狀態作為理由空間的典範。威廉森本身也承認選言論和他的知識優先知識論在立場上的相通性，但他也提出數點質疑。

首先，根據威廉森，知識優先知識論和選言論共同持有三觀點。¹⁶第一，知識優先知識論和選言論都接受心靈狀態之外在進路，心靈狀態的成立條件可以包含事實，如威廉森所言：「人會在一個事實性心靈狀態之中，當——而且只當——他在正確知覺之中：他納入 (takes in) 這世界。」¹⁷第二，基於外在進路，知識優先知識論和選言論都反對知識和錯誤二者可以是相同的狀態；在知識情況中，心靈狀態之中「納入」這世界，在錯誤情況中則否，因此它們不能是相同狀態。第三，威廉森認為知識優先知識論和選言論都承認，認知成功案例比認知失敗案例具有「更多知覺證據」(more perceptual evidence)，原因同上。

威廉森的結論是：「因此，大致而言，有關知覺的選言論就是知識優先知識論在知覺方面的運用。然而，有些修正 (qualifications)

¹⁶ Williamson 2013: 208-218.

¹⁷ Williamson 2013: 216.

是必要的。」¹⁸ 威廉森舉出三個選言論應修正方向。第一，他認為選言論常常只是有關知覺的理論，而知識優先知識論有較「寬廣」(wider) 的運用。第二，選言論的標準句式是選言式語句，例如「信念或者是一知識狀態，或者是一錯誤狀態」，但威廉森指出從這語句本身來看，我們會以為知識狀態和錯誤狀態是互相獨立，因此二者之間似乎沒有任何解釋優先性。第三，知識優先知識論提出「物體知覺」(object perception) 與「事實知覺」(fact perception) 的差別，威廉森認為這是重要差別，但選言論似無相應的說法。¹⁹

十、寬廣選言論

這三項批評對於早期的選言論而言確實是有效的，但是選言論已經歷多次的轉型，足以包容威廉森的修正意見，以下逐點說明。

第一，威廉森認為知識優先知識論比選言論有較寬廣的運用。在 2008 年出版的《選言論》(*Disjunctivism*) 論文選集中，哈德克 (Adrian Haddock) 與麥克弗森 (Fiona Macpherson) 觀察近年來選言論的蓬勃發展，他們區分出選言論的三種類型：經驗的 (empirical)、知識論的 (epistemological)、現象學的 (phenomenological)，分別說明如下：²⁰

(1) 「經驗的選言論」的代表人物是史諾敦，他強調的是對於主體而言，周遭環境所呈現的樣貌，那就是「從 S 看來有如 F 存在」(It looks to S as if there is an F)，他稱之為「L—狀態」。他主張 L—狀態可以用兩個更基本的狀態來解釋：「S 看到 F 存在」或「S 幻覺

18 Williamson 2013: 216. 維根斯坦則是說，在認知時，「事實被帶入 (taken into) 我的意識之中。」Wittgenstein 1969: 90. 見第四章第四節。

19 Williamson 2013: 216-217.

20 Haddock and Macpherson 2008: 1-8.

F 存在」，所以史諾敦提出下列的選言句：²¹

「從 S 看來有如 F 存在」≡「S 看到 F 存在」或「S 幻覺 F 存在」。

一方面，L 一狀態可能被解釋為真實的知覺，必須和外在此物體有實質關係；另一方面，L 一狀態也可能被解釋為幻覺，和外在此物體沒有關係。因此 L 一狀態並沒有本身「內在的性格」(inner character) 可言，這是史諾敦針對經驗狀態所提出的選言論分析。

(2) 「知識論選言論」的代表人物是麥克道爾。根據哈德克與麥克弗森的分析，麥克道爾主張「S 看到 P」不只是經驗性質，還具有事實性質與知識論性質，因為「S 看到 P」實際上蘊含了三件事：S 對 P 有知覺經驗、P 是事實，以及「S 在得以知道 P 的位置」(S is in a position to know P)。²² 麥克道爾特別重視知識論性質，因為他認為知覺與幻覺狀態所提供的知識論理由是不一樣的，如在第四章所提及，知覺所提供的是「不可推翻的」(indefeasible) 理由；而幻覺狀態提供的是暫定的或「可推翻的」(defeasible) 理由。²³

根據麥克道爾的分析，現代哲學有關經驗常犯的謬誤——經驗提供給我們的訊息是可錯的 (fallible) ——有時是正確知覺，有時是錯誤幻覺，因此經驗提供給我們的只能是「暫定理由」。麥克道爾認為我們可以接受經驗的可錯性，但是經驗的可錯性並未告訴我們經驗中只能有可推翻的理由，它只是說經驗有時提供給我們不可推翻的理由，有時則否。所以感官經驗能夠提供不同種類的理由，而且，更重要的是，我們不必去尋求它們之間的最大公約數。

21 Snowdon 1981: 175-192.

22 Haddock and Macpherson 2008: 5.

23 McDowell 2008: 376-389.

(3)「現象學選言論」的代表人物是馬汀，他所關心的是有關經驗的現象。現代哲學對經驗現象的主流看法是，在感官經驗中，我們並不直接知覺到外在物體，而是透過「感覺與料」(sense data)或「表徵內容」(representational contents)，這類事物構成我們的經驗現象。馬汀反對這種間接理論，他主張經驗具有「透明性」(the transparency of experience)——我們可以直接經驗到一般物體，而不是透過感覺與料或表徵內容。對馬汀而言，感覺與料或表徵內容是一種理論架構，可以被用來說明知覺與幻覺的共同因素，但他強調我們必須先以正常物體來解釋知覺，之後透過知覺與幻覺之間的主體無法分辨性，才能以感覺與料或表徵內容來解釋幻覺。馬汀稱他的選言論是「樸直實在論」(Naïve Realism)。²⁴

當代的選言論包含上述經驗、知識論以及現象學三層面，事實上應該再加上行動哲學 (philosophy of action) 的層面，²⁵ 所以選言論不「只是有關知覺」的理論；而從近年來的理論開展幅度來看，選言論所展現的寬廣度已遠超過知識優先知識論。

十一、中立說

第二，威廉森認為選言論句式「信念或者是一知識狀態，或者是一錯誤狀態」似乎蘊含知識狀態和錯誤狀態是互相獨立，二者之間沒有任何解釋優先性。的確，早期選言論者（如辛頓）支持的是「中立說」。就經驗而言，表象或者是知覺，或者是幻覺，因為在選言論者看來，有關感官經驗的報告並無確定付託，它所陳述的只是：或許事實即是如此，或許只是呈現如此，我們無法斷定是兩者

24 Martin 1997: 77-96.

25 如第八節所示，選言論分析知識論狀態在行動解釋中的角色。近期發展參考 Hornsby (2008), Dancy (2008, 2013)，以及 McDowell (2013b)。

之中哪一個狀況；因此，選言論的（消極）結論是，我們無法從經驗報告推論出實質的知覺理論。中立說的目的只在於阻斷幻覺論證的進一步推論，但亦因此遭遇不少批評，因為如果信念對知識狀態與錯誤狀態二者而言是中立的，這意味著知識狀態與錯誤狀態還是可能以信念作為它們的共同因素。

選言論者中首先反對中立說的是史諾敦，他認為選言論不只是提出辛頓之「等值說」，應更進一步強調心靈狀態不必局限於內在在世界之中，經驗狀態可以包含外在事物為其構成條件。²⁶馬汀也指出經驗是一種關係的性質：「當一個人具有經驗時，物體必須確實存在，它們事實上是經驗情境中的構成元素。」²⁷因此他認為即使知覺和幻覺之間有主體無法分辨性，它們也不能是相同的狀態。在此基礎上，馬汀指出知覺對於幻覺有解釋上的優位性：我們首先解釋知覺，那是主體接納外在事實的方式；對幻覺的解釋則是基於它與知覺之間的不可分辨性。²⁸

相同地，選言論主張「知道某事」對於「不當相信」亦有解釋上的優位性：我們對知識狀態的解釋是藉由其特有的事實性性質，而對不當相信的解釋則是訴諸於它與知識狀態之間的無法區分性。這樣的解釋優先性是對傳統知識論的重大挑戰，因為傳統知識論認為真正具有解釋優先性的既不是成功案例，也不是失敗案例，而是它們之間的「最大公約數」，也就是二者共有因素的集合。然而對選言論而言，尋求最大公約數從來就不是良好的論證方法。

26 Snowdon 1981: 178.

27 Martin 2002: 393.

28 Martin 2002: 402.

十二、事實知覺

第三，威廉森認為選言論者專注於「物體知覺」而不是「事實知覺」，而前者的知識論意涵不如後者，他舉的例子是：

一隻貓能看到一位國王而不知道他是一位國王。²⁹

這句話似乎構成威廉森自己論點的反例，因為他的理論宣稱所有事實性心靈狀態都蘊含相關的知識狀態，所以「看到」狀態蘊含相關的知識狀態，換言之，「一隻貓看到一位國王」就蘊含「這隻貓知道他是一位國王」。威廉森的辯護是，只有掌握相關命題 (*that*) 才能有「事實知覺」，貓沒有掌握命題的能力，所以「一隻貓看到一位國王」是「物體知覺」，而不是「事實知覺」，然而只有「事實知覺」才蘊含知識，因此這並不違反他的理論。

首先我們應注意，威廉森的「物體知覺」與「事實知覺」的區分，在某種程度上呼應他以前對「看見事實 (*fact that*)」和「看見情境 (*situation*)」的區分。在上一章中，「領帶案例」曾構成威廉森對「知悉」之分析的反例，當時威廉森曾區分「看見事實」和「看見情境」，他認為前者蘊含知識狀態，後者則否。他曾舉例說明：

- (1) S 看到 Olga 在下棋的事實。
- (2) S 看到 Olga 在下棋的情境。

威廉森假設 S 沒有「西洋棋」的概念，因此 S 並不能夠掌握「Olga 在下棋」的命題。在這種情況下，S 不能「看見事實」，只能「看見情境」。而根據威廉森，「看見事實」蘊含知識狀態，「看見情境」則否；因為前者才是真正的看到事實，而後者往往是不完整或是有

²⁹ Williamson 2013: 216.

缺陷的知覺。

「物體知覺」與「事實知覺」的區分，是過去「看見事實」和「看見情境」區分的一種說法。我們現在可以借用威廉森的分析手法，得到下列「看見事實」和「看見情境」的對比：

- (1) 貓看到 (that) 有一位國王。
- (2) 貓看到一個情境 (situation) 其中有一位國王。

威廉森的「知覺蘊含知識」理論真正要說明的是 (1)，而不是 (2)。因為 (1) 代表「看見事實」(也就是後來的「事實知覺」)，有蘊含知識的功能；因此 (1) 如果成立，就會蘊含「貓知道有一位國王」。而 (2) 代表「看見情境」(也就是後來的「物體知覺」)，沒有蘊含知識的功能；因此。當 (2) 為真時，這隻貓看到一個情境，其中有一位國王，但是貓沒有「國王」的概念，牠無法夠掌握「有一位國王」的命題，因此牠並不知道有一位國王。所以，當 (2) 為真時「貓能看到一位國王而不知道他是一位國王」。

選言論能否掌握「物體知覺」與「事實知覺」的差別？在上一章中，有關經驗的「概念論」就有相關的說明，不僅如此，選言論者還進一步將「事實知覺」(看見事實)加以區分為兩種。麥克道爾認為，看見事實是獲得信念的一種方式，但是經驗和信念是不同的，根據他的比較，經驗和信念有相同的內容，那就是所面對的事實；但它們有不同的命題態度，因為經驗只是事實的呈現，而信念則是要「認可」事實。我們曾經引述他的話：「我們需要的知覺觀念是其中沒有接受或背書的態度，知覺只是一種邀請 (invitation) 去採取這樣的態度，在正常情況下，那是事實呈現本身給我們。」³⁰ 我們

30 McDowell 2002: 279. 我們已討論有關「邀請」的說法，見第四章第五節以及第五章第八節。

稍早談過在麥克道爾的分析中，「S 看到 P」蘊含三件事：S 對 P 有知覺經驗、P 是事實，以及「S 在得以知道 P 的位置 (position)」。³¹ 其中，所謂「S 在得以知道 P 的位置」的意思是：S 獲得「邀請」來得知 P，而 S 可以接受或拒絕此項邀請。在正常情況下，接受事實的邀請是自然的，例如我看到下雪了，就接受下雪的事實；但在特殊情況下，當事人對週遭環境有所疑慮時，可以拒絕此項邀請，就如同在領帶店的例子一樣。

所以，根據選言論，「事實知覺」其實有兩種：「S 在得以知道 P 的位置」或「S 知道 P」。現在可以比較知識優先知識論與選言論的差別，再回到上述的兩個案例：

S 看到 Olga 在下棋的情境。

貓看到一個情境其中有一位國王。

這兩項都不蘊含知識狀態。根據威廉森的理論，這是因為它們都只是「看到情境」，而不是「看到事實」；或者，他會說這兩項都只是「物體知覺」而不是「事實知覺」。

相對的，選言論的說法是，這兩項判斷都不蘊含知識狀態，因為 S 和貓都不在「得以知道的位置」，他們都沒有受到「邀請」來得知，因為能夠受到邀請者必須具有一些語言社會中的「養成條件」(Bildung)。我們曾在「導論」中談過，根據亞里斯多德哲學，人類兒童經過社會的教養成長，會獲得「第二天性」，我們得以用正確眼光來看世界，那是一種評價和動機結合的能力。³² 養成條件是獲得知識的主要來源之一；而就不同程度而言，S 和貓都缺乏相關的養成條件，因此他們並未在得以知道的位置上，他們無從接受或拒絕

31 Haddock and Macpherson 2008: 5.

32 McDowell 1994: 84 以及 McDowell 1995a: 101。有關「養成條件」參考「結論」第三節。

「邀請」——在這種情況下，他們的知覺不蘊含知識。

至此，我們已經回應威廉森對於選言論的三項批評，包括廣義選言論、解釋優先性與「事實知覺」。

十三、結論

由於對知識概念的重視，哲學傳統上對於如何定義知識十分熱衷，現代哲學尤其如此，到了當代哲學，這股分析的熱潮才逐漸消退，本章已經解釋這個退燒現象的原因與歷史背景。在目前哲學的氛圍中，知識優先知識論與新實用主義是反對分析知識最主要的進路，二者有相當高的相合性與互補性，但也有顯著的差異性。

知識優先知識論主張知識狀態具有完整性 (primeness)，反對將知識分析為證成、真、信念狀態，但並不反對以知識來界定其他心靈狀態，如威廉森曾建議可以「知識來界定信念」，例如：

「S 相信 P」若且唯若「S 想他知道 P」(“S believes P if and only if S thinks he knows P”)。³³

新實用主義主張知識狀態無法被分析，目的不在於反對證成、真、信念作為知識的必要條件，因為至少在語詞的慣用意義上，除非極不尋常的例子，知識的確蘊涵證成、真和信念。新實用主義真正反對的是將語意上的必要條件「實質化」，這是指企圖藉由語意上的蘊涵關係推論出化約架構，使得知識概念化約成信念、證成、真理三項基本且獨立的概念，並且主張後者是前者的構成部分。

新實用主義主張，「知識」、「證成」、「真」、「信念」這四個概念之間具有蘊涵關係，並不意味有定義上之優先性，蘊涵關係只

33 Williamson 2000: 46.

是表明它們之間的「語意關連」，而語意關連在某程度上決定了概念的內容。在語言社會實踐中，一概念之內容是由其與相關概念之間的理由關係所決定，一個人掌握、習得一概念，就是他學會掌握該概念的相關「推論關係」(inferential relations)。³⁴例如在布蘭頓的鸚鵡例子曾談到，有關「紅色」概念之習得，說話人不只能夠在適當場合使用「這是紅的」，他應該也要了解相關陳述如「這是一種顏色」、「這不是綠色（或其他顏色）」以及「深紅是紅色的一種」等，以及這些語句之間的推論關係。³⁵

之後，布蘭頓再推出「推演理論」(Inferentialism)。一般而言，我們會以為語言學習的過程是，先學單字，然後片語，然後語句，最後才是語句與語句之間的推演關係。而布蘭頓的「推演理論」反其道而行，他認為從言說力的角度來看，我們最先學會掌握的其實是，語句與語句的推演關係，然後從中學會語句，最後才是單字。³⁶寬廣一點說，語句的意義是由它和其他相關語句之間的推論關係所決定——比喻來說，就如同馬克思主義所言，一個人的人格不外是他的社會關係的總和。

因此，從實用主義觀點看，知識、真、信念、證成等概念之內容是由它們之間的推理關係所決定，所以它們有語意蘊涵的關係，但蘊涵關係是多向而非單向，因此蘊涵關係的存在並不意味任何概念可以被其他概念所取代或化約。

34 Brandom 1994: 88.

35 Brandom 1994: 89.

36 參考 Brandom (2000)。

結論 當代知識論之新實用主義取徑

我們分別看到現代知識論的三架構推論證成、表象經驗、知識化約所遭遇的困難，以及新實用主義對這些立場的批判或取代。在本書結論中，我們將對新實用主義取徑有三方面的歸結，以描繪出當代知識論應有的新風貌。第一，簡單圖像：我們可以以一種整體論的視面來看此三架構之內在關係，審視現代哲學對知識的全面說法，並與實用主義所提出的整體圖像做比較。第二，自然主義：當我們總體地以實用主義取代哲學科學化進路，就是要放棄「除魅化自然觀」，但這並不是反對自然主義，而是要提出較自由的自然主義 (liberal naturalism)。第三，理由空間：在自由自然主義中，自然世界不再限定於是自然科學的對象，「理由邏輯空間」也是對自然的一種了解方式。這三點歸結不是獨立的，而是循序漸進的。最後，「紐拉之舟」(Neurath's boat) 反映了實用主義的最終關懷，那就是對人類踐行的反思與信任。

一、簡單觀點

推論證成、表象經驗、知識化約三架構有緊密的內在關係，共同組成現代哲學對知識的全面看法，當然實用主義亦有其整體圖像，我們可以來比較二者對心智如何與世界關連的不同解釋。所謂心智與世界之間的認知歷程可簡述如下：世界的事實呈現於我們經驗之中，成為信念，產生知識，形成意圖，並付諸行動。按照先前

「導論」中的區分，實用主義產生的是「簡單圖像」，而現代知識論則是「複雜圖像」。

實用主義接受一般常識的觀點，那就是事實、經驗、信念、意圖、行動是「透明地」串在一起：¹

- (1) 當我們正確知覺世界，事實可以成為我們知覺經驗的內容，也就是「事實呈現眼中」。
- (2) 當我們接受所見為真時，此事實即是判斷的內容，也就是知識的對象。
- (3) 當我們以此事實為根據而形成意圖並行動，此事實即成為行動的理由。

這個圖像指出世界的事實如何一路通到我們的思想和行動，因此稱之為「簡單觀點」。

簡單觀點並不是直線的遞增進行，人類經驗並非由感官能力率先單獨行動，而後概念能力附加其上，而是兩種能力共同合作，它們共同來處理世界，而行動能力亦加入其中。主要訴求是感覺能力、概念能力和行動能力之間可以有共同的事實作為對象，而且有同時性之合作關係。

現代哲學的知識論認為這樣的簡單觀點是不足的，嚴重忽略主體無法分辨性所造成的重大影響，因為在認知過程中，我們可能有相同的意識狀態，但產生的不是知覺、知悉、意圖行為，而是幻覺、誤信、誤行。這是重要的切入點，因為現代哲學是從此處展開，並展成一套完整系統：

¹ 第三章談到事實如何與經驗相連在一起，第六章說明事實如何與知識相連在一起，這兩點都與麥克道爾 (1994: 26) 相關；我主張再加上「意圖行動」(intentional action)：在適合的狀況下，事實提供理由給行動。

- (1) 為了解釋幻覺之可能性，引入「表象」，作為知覺與幻覺之共同元素。知覺與幻覺之所以具有主體無法分辨性，就是因為它們共有表象。
- (2) 為了說明錯誤判斷，提出「（純粹）信念」，作為知識與誤信之共同元素。知識與誤信之所以具有主體無法分辨性，就是因為它們共有信念。
- (3) 為了解釋誤導行動，設定了「試圖」(trying)，作為行動與誤行之共同元素。意圖行動與誤導行動之所以具有主體無法分辨性，就是因為它們共有試圖。²

新元素的增添符合了現代哲學的科學化傾向之要求，用意是日常的認知概念無法有效解釋全部認知行動的過程，我們應往現象的下一層尋求更基本的元素，以增強理論說明力量。因此，我們將新元素，也就是表象、純粹信念、試圖，放在圖表中間，因而知覺、知識、行動可以和幻覺、誤信、誤行一一相對，這也就是「導論」所描繪的「複雜觀點」。

這兩個觀點相比，簡單觀點明顯有下列優點：(1) 簡單、符合我們的一般常識；(2) 不預設額外的元素，這在形上學上是簡約的；(3) 不牽涉具爭議性的方法學。³簡單觀點確實有這些優點，但是在解釋能力上是否會遜於複雜觀點？

複雜觀點最重視的一點當然是，主體無法分辨性應該有系統化說明，這也就是說，在每一環節上，從表象、純粹信念到試圖，皆可能產生主體無法分辨性，對此應該有一理論上共通解釋。複雜觀

2 參考 Hornsby 2015: 83-90。

3 以我們曾討論過有關實用主義與科學化哲學的爭議為例：選言論與幻覺論證共同接受選言語句「表象或者是一知覺狀態，或者是一幻覺狀態」，但是幻覺論證不以此為滿足，要進一步推出表象語句「表象是知覺狀態和幻覺狀態共有狀態」，選言論則拒絕這項推論，因為其中包含具爭議性的理論假設。

點認為，主體無法分辨性的最佳解釋是將它當作是本體論的議題，指出正確和錯誤事例中共有的成分，並視為一種實質存在。但是，基於新實用主義，我們應該換一個角度來看，那就是規範性的觀點：主體不可分辨性的特別不在它包含特殊存有狀態，而在它牽涉不同的理由地位。

在一般情況下，知覺能力正常運作，我們可以正確認知世界；但在某些情況下，我們會有認知的失誤。這些失誤有些是來自人為過失，例如草率、匆促、不專心、期許性相信 (wishful thinking) 等。但是有時認知失誤並非來自這種人為過失，而是來自情境的誤導，例如主體無法分辨性所造成的誤解事例就是其中最常見的一種，在誤導情況下，即使當事人是在正常、穩定、清楚的狀態，環境的巧合還是可能引入錯誤的經驗或信念。這種情境誤導雖然和人為過失一樣是屬認知失敗案例，然而情境誤導事例的發生可以純粹僅是由於當事人處在一種無法分辨的情境，而他本身並無明顯疏失，此時我們應當承認當事人具有某種合理性，並給予他一種不同的理由地位。

在行動哲學中，我們通常會區分理由 (reason) 和理性 (rationality)，基本想法是：理由是由事實所決定，而理性則是識認 (recognize) 並回應理由的能力。⁴ 很簡單地說，理由就是對行動提供支持的事實。我們的行動有理由，意思是：有事實「支持」(support) 該行動 (或是說：有事實「要求」[demand] 我們行動)，例如下雨這項事實對拿雨傘的行動提供支持，因此前者是後者的理由。有理由和合理性這兩種評價極其相關，但不一定總是互相符合，所以我們可能有缺乏理由但是合乎理性的行動。例如聽到滴水聲，我誤以為正在下雨，因此拿雨傘出門，此時我的行動是錯誤的；但它不是人

4 參見 Raz 1985: 5-24。

為疏失，而且它有所本，因為聽到滴水聲是下雨的合理指標，因此拿傘是合乎理性的行動。即便如此，拿傘的行動還是沒有理由，因為事實上並沒有下雨，也就是沒有事實支持拿傘，因此這項行動是理性的，但沒有理由。

為何沒有理由的行動還是理性的？這是當代行動哲學的重要問題之一。拉茲 (Joseph Raz) 區分理性能力 (rational abilities) 和非關理性能力 (non-rational abilities)。理性能力包括反省能力、情感能力、審思能力、決定能力，這些能力本身可以有理性的問題，例如某項推論、某個決定或某段情感可以是理性或不理性的。而非關理性能力則包括記憶力、專注力、行動力，這些能力本身沒有理性或不理性的問題，而只有衍生的 (derivative) 理性問題，例如行動的不理性往往源自於上述理性能力（如情感能力或推論能力）的缺失。⁵ 拉茲主張即使行動本身並無事實提供理由，只要我們在上述理性能力上不犯錯，我們大致上會是理性的。

帕菲特 (Derek Parfit) 對理性行動的說法是「我們是理性的，當我們回應理由或狀似理由」。⁶ 他的意思是即使沒有理由的支持，行動還可以是合乎理性，只要有「狀似理由」的存在。理由和「狀似理由」的差別在於前者是事實，而後者只是貌似事實。理由的有無要看相關事實是否存在，但含不合理性則不完全依賴事實，而我們可依賴以為的事實：事實並非如此但我們以為是如此。對帕菲特而言，以為的事實並不提供理由，只提供「狀似理由」。例如我看到綠燈就前行，我看到綠燈的事實提供我向前走的理由，我的行動同時是理性的。但是如果我看到的不是己方而是對街的綠燈，假設對街的燈號因為風勢而偏向我的方向，我沒有理由往前走；但在沒有疏

5 Raz 2011: 12-13.

6 Parfit 2001: 25.

失的情況下，當我以為是綠燈，我就有「狀似理由」往前走，因此我的行為還是理性的。

根據理由和理性的區分，我們可以說明主體不可分辨性所牽涉的理由地位，因為「狀似理由」足以說明主體不可分辨性所牽涉的不同理由。在成功認知中，當事人識認到支持行動的事實的存在，因此他的經驗或信念是有理由的；而在認知失敗時，當事人誤以為事實，因此經驗或信念不具有理由。然而，認知失敗案例中還有人為過失和情境誤導的區別：人為過失經常是一種性格或執行的缺失，例如因為急躁或怯懦的情緒而犯下錯誤，因此是不理性的行動（根據拉茲的區分，這是情感能力的失常）。另一方面，在情境誤導中，當事人的感覺經驗並沒有事實的支持，因此並不具有理由，但這種情況就是主體無法分辨性所產生的場合，在此時，當事人以為事實確是如此，並依照行動，所以他的行動有「狀似理由」，而根據帕菲特的理論，它就是合乎理性的行動。

情境誤導事例中的行動並不具有理由卻是合理性的，它同時具有此二好像相反的地位，關鍵就在於主體無法分辨性。在此解釋中，我們可以看出主體不可分辨性所牽涉的——與其說是本體論議題，不如說是規範性議題。

二、自然主義

從簡單圖像與複雜圖像的對照，可以看到實用主義反對哲學科學化進路，與擺脫除魅化之自然觀的決心，但這並不是要低估自然科學的偉大成就，也不是要重返之前的「魅化世界」(enchanted world)，而是檢討現有的自然主義，希望提出較合理的版本，讓人類的世界更豐富多元。

十七世紀起科學大興，促成自然主義廣為流傳，哲學開始有自然化 (naturalization) 的傾向，重新檢驗傳統哲學的核心概念。在那個世代，哲學界中最重要回應是我們在「導論」所述及的休謨的「主觀論」(subjectivism) 和康德的「超驗論」(transcendentalism)。

休謨主張重新改寫所有的重要哲學概念，其中包括理性、理由、自我、因果。他嘗試將意向性或規範性狀態轉變成為可觀察的心理事件——也就是科學能夠順利操作的自然事件。第一，他指出理性不是掌握普遍真理的能力，而是情感的奴隸：「情感決定欲望的目的，理性的唯一功用是找出達成這些目的的工具。」第二，休謨認為笛卡爾的「我思故我在」論證不能夠證明「我」的存在，只能證明「我以為我在思考」這個知覺的存在，但那只是一種知覺，當然可能還有其他我的知覺，但是在這些「我的知覺群」的背後，並沒有一個自我的實體在支撐它們，可能只是一束「綁在一起的知覺」(a bundle of perceptions)——正如昨日之我的感覺一一消逝，今日之我的感覺逐次浮現——兩者之間未必有實體關連。第三，休謨主張理由不是一種規範性的存有，而只是主觀動機狀態，是可觀察的心理事件；至於理由本身的規範性，對休謨而言，就是動機想要被滿足的需求感。第四，因果關係並非存在於事物之間的一種秩序，而只是一種心靈的期待。

至此，我們可以看到休謨相當全面地改寫重要哲學概念，規範事件紛紛轉化成心理事件，規範力亦被生理需求所取代，哲學和科學之間的界限便一步一步消失。

在啟蒙時代的後期，康德撰寫《純粹理性批判》之前，當時的重大文化危機是新興且日益強盛的科學和傳統宗教與道德之間的衝突。以牛頓的物理學和當時的倫理學為例，前者強調的是機械式的宇宙，後者則預設意志的自由，二者有明顯的對立。康德亦深感自

然科學的精實壯大，但又不同意休謨的主觀論進路，於是他提出他的基本立場：自然世界的確是由自然科學所界定的，但其後還有一世界，我們的自由和道德等觀念是屬於那個世界。或者說：同一個世界，但有兩個「視面」(aspects)，自然世界是這世界的視面之一，稱為「表象」(appearances)，而自由與道德所屬的是世界的另一個視面，稱為「物自身」(things-in-themselves)。⁷

在《純粹理性批判》中，康德重新指出一條新路：我們對於經驗世界的知識必須由感知能力和理解能力一起合作，感知能力提供的「先驗形式」是「時間」和「空間」，而理解能力所提供的先驗形式是「範疇」。因此，康德不認為知覺經驗只是提供被動、後驗的知識，而是具有主動、先驗的成分。對康德而言，「先驗知識」的存在，就是因為我們的認知能力主動賦予的先驗形式，我們只能認知在我們所賦予的時間、空間、範疇中的事物。以前我們以為認知是要符合對象，現在才知道對象亦要符合認知，康德說這是他在哲學界的「哥白尼革命」(Copernican Revolution)。⁸

知識因此有了新貌，它既是被動的又是主動的，既是感知又是理解的，康德稱這種合作產物的知識之對象為「表象」(不同於幻覺論證中的「表象」)，而在他的理論中，和表象相對的則是所謂的「物自身」，它們是引發表象的起源，是世界中獨立於我們認知的部分，它們不會在我們賦予的形式中呈現，因此無法為我們所認知。

表象和物自身的區分讓康德得以調解科學和倫理、宗教之間的可能衝突。他認為現代科學定律都是先驗知識，而先驗知識表示我們的認知能力在此知識中亦有貢獻，因此屬於表象；而宗教或道德的知識並不在時空、範疇等先驗形式之中，因此屬於物自身。物理

7 康德形上學的「兩個視面詮釋」參考 Allison (2004) 以及 Bird (2006)。

8 Kant 1998: Bxvi-xviii. 見第二章第六節。

科學的機械式宇宙是在表象界之中，這是科學決定論的專擅場所；而上帝和靈魂存在於物自身界，這裡是自由的領域；二者之間不會有衝突。

康德的哥白尼革命確實在當時哲學界引發眾多的回應，至今仍是最重要的辯論之一。他的認知理論為科學、宗教、道德留下相容的位置，對經驗的剖析和對科學法則的說明非常精闢有力，但也引發許多爭議。其中最引人注目的就是表象和物自身的區別，例如：表象和物自身的關係到底為何？為何物自身可以引發我們的表象呢？這種引發關係是否既在時空之中（如表象）也在時空之外（如物自身）？如果根據康德物自身才是真實存在的，那表象的地位為何？這些質疑一直持續到現今。⁹

一般的觀感是，無論休謨的主觀論或康德的超驗論都明顯有其理論限制，但除此之外，我們似乎也只能回到科學的自然主義，但這又很難說明理性、理由、自我等概念。如此，現代哲學似乎一直處於主觀論、超驗論、自然主義「三難」之中。二十世紀中期之後才開始有學者提出檢討之音，其中最具有深意的是對自然主義的重新思考。

自然主義當然不是從十七世紀才開始發生，希臘時期即有豐富的論述，希臘哲學家對形上學的探究，一向都試圖以各種自然現象來說明宇宙的生成，例如哲學之父泰利斯 (Thales) 曾主張水是一切萬物的根源。¹⁰但科學興起後完全改造了自然主義的內涵，自然不再指一般自然現象，而是限定在科學研究的對象範圍，凡不是科學方法學研究的對象就不屬於自然之中，科學頓時成為自然的「權衡」(measure)，這種自然主義可名之為「科學自然主義」。

9 表象與物自身的區分引發的爭議極多，上述「兩個世界詮釋」和「兩個世界詮釋」的辯論只是其中的一環。

10 根據亞里斯多德在《形上學》(Metaphysics) 中的說法，泰利斯認為水是「第一因」(the first cause)。(Aristotle 1984: 938b 27-33)

三、自由自然主義

我們長期以來接受「科學自然主義」這個想法，很可能就是許多哲學爭端的來源，因此在二十世紀開始，有人開始建議要有比科學自然主義較寬鬆的自然主義，甚至有「重返亞里斯多德」的呼籲，其實就是要回到科學革命前的自然觀。以倫理概念為例，嚴格的科學觀可能不會承認理由在自然世界的存有，然而亞里斯多德倫理學則教導我們如何從世界中看到理由作為行為的依據，這並不是說事實中有非屬自然的性質，也不是說我們有超驗力量。根據亞里斯多德派的說法，能夠看到理由就是能夠看到「情境對我們的行動有所要求」，這種能力是來自人類社會的教養培育。我們從小就被訓練能夠分辨理由的能力，這種能力不是天生的，而是由我們的原有自然本性中教養轉換過來的，所以亞里斯多德稱之為「第二自然（天性）」。

有關看到理由的能力，麥克道爾以「正確考量事情」(considering matter aright) 做說明，所謂正確考量事情不是一般對事物的感官知覺而已，但亦不是要察覺世界中的某種非自然或超自然屬性，而是以適當的眼光及動機來觀看事情，這是一種在人類社會中可以培養出來的綜合能力，綜合了相關的思想模式與行為模式。麥克道爾指出：

倫理教養 (ethical upbringing) 是……使習慣於合宜行為模式的過程，它與相關思維模式的灌輸有不可分離的關連。倫理教養的習得並不包括任何神祕過程，它是觀看事態的方式，同時是動機傾向之積聚。¹¹

11 McDowell 1995a: 101.

一個受過良好「倫理教養」的人，具備以適當動機配合察覺事態的能力：他能夠「識認」(recognize) 某些事實作為行動的理由，並且以實際行動作為「回應」(respond)。¹² 例如當他看到老人上車，立即起身讓座；他並未看到任何非自然性質，而是識認到當下事態具有理由之地位（情境對我們的行動有所要求），並適當回應。相反地，當一個人看見路旁幼童孤單哭泣，卻漠然走過，這顯示此人看不到這樣的事實具有理由地位，足以促使他採取任何行動。

理由地位到底是什麼？一般而言，有兩個方向。一方面，根據科學自然主義，理由地位終應化約為自然事件或性質之組合，任何規範性事實不能超越在自然事實之上。另一方面，反自然主義者則會主張事實之理由地位並不是自然性質，而是一種獨立的屬性，如帕菲特便直接稱之為「規範性質」(normative properties)。¹³ 麥克道爾的說法異於此二者。他會同意像老人上車、幼童哭泣都是自然性質或事件，它們之所以具有理由地位（規範力）是因為我們有識認、回應它們的能力；而這樣的能力，如上所述，不是某種察覺非自然性質（如「規範性質」）之能力，而是從健全社會中可以教養培育出來的一種觀看力和動機力的配合模式。一般而言，「看到理由」就像「看到紅色」一樣，都是「依靠接受者」(receiver-dependent) 的性質，也就是若沒有接受者（例如人類）就不繼續存在的性質。對科

12 以識認和回應 (recognition and response) 的模型來說明理由逐漸受到重視，如 Raz 1985；McDowell 1998a；Parfit 2008。識認及回應理由的能力是互補的，任何一方的獨立存在都是某種形式的缺陷。就如同承諾與實現的關係一樣，規範性來自於二者之間的概念連結；有承諾沒有實現是一種缺失；反之，有實現沒有承諾也是一種缺失。相同地，識認理由卻不予回應是一種缺失；反之，未識認理由卻予以回應也是一種缺失。此外，識認和回應二能力有時甚至是同步的，例如在知覺中，看到事實便產生信念，這也就是說：識認出某事實的同時便以相信它作為回應，在此，識認及回應之間並無間隙，如拉茲所稱：「就知性理由而言，適切識認即是適切回應。」(1985: 13)

13 參考 Parfit (2013)，這是近年來有關「非自然性質」的力作。

學自然主義而言，這種性質並不真實；但是，根據較寬容的自然主義，依靠接受者性質還可以是一種自然性質。

麥克道爾曾說明兩種自然主義：「限制 (restrictive) 自然主義」與「自由 (liberal) 自然主義」。¹⁴限制自然主義就是上述「科學自然主義」，自然被限制在科學研究的所有對象之中，科學成為自然的代言人。自由自然主義則不做此限制，例如「依靠接受者性質」即使被排除在嚴格的自然科學之外，還是屬於自然之中。以最簡略的區分來說是，在自由自然主義中，自然世界包含「第二自然（天性）」，而限制自然主義則否。

四、理由空間

縱觀現代到當代哲學的歷史過程中，許多哲學辯論仍環繞著自然主義、主觀論、超驗論三個主題之間的糾葛。新實用主義則主張較寬容的自然概念，也就是包括第二自然的自然，在這個世界裡價值、理由、意義都重新獲得位置和作用。最終而言，新實用主義認為只有在語言社會的脈絡底下，知識、理由等意向性概念才能有效地表述出來，這個脈絡便是實用主義者所樂談的「理由空間」。基本想法是，在自然世界之中，可以有這麼一個空間存在，此空間的特色是理由，在其中所有事件與事件之間、所有狀態與狀態之間，都站在理由關係之中。

本書中一再談到的三位有關理由邏輯空間的主要論述者：謝樂思、麥克道爾和布蘭頓，先是在不同的章節分別討論他們的立場，現在可以有比較系統地整體說明。謝樂思首先使用「理由空間」，麥克道爾和布蘭頓則分別以「概念空間」與「規範空間」來闡

¹⁴ McDowell 2009a: 261-262.

述這概念。他們三位曾同時在匹茲堡大學哲學系任教，所以有人稱他們為「匹茲堡學派」(The Pittsburgh School of Philosophy)。¹⁵他們的哲學見解對當今英美哲學產生重大的影響，幾乎改變了從莫爾(G. E. Moore)與羅素以來的「分析哲學」(analytic philosophy)傳統，之後的英美學派逐漸不再以分析為哲學唯一方法學，而且與以前一向敵對的「歐陸哲學」(continental philosophy)有實質且密切的交流。

第一，謝樂思的「理由空間」。謝樂思最早提出這個區分法：「自然邏輯空間」與「理由邏輯空間」。二者包含不同的「可理解性」，因為將事物擺入不同的空間就會呈現不同的意義。把某事物置於自然邏輯空間中，是對該事物提供一個物理科學所賦予的自然主義式的敘述；而把某事物置於理由邏輯空間，則是將其置於如理由、意義、目的等所謂意向性概念的規範範疇底下做考量。¹⁶

謝樂思以「知道某事」為理由空間的典型事件。當我們說某人具有知識、理由或任何意向性的狀態時，並不是給予一純粹自然性質的描述，而是將其徵定為理性的、規範的舉止——我們歸派此人某種規範狀態或地位，認可他在理由空間中能夠做出有效動作，或占有一席之地。

第二，麥克道爾的「概念空間」。麥克道爾將謝樂思對理由和自然空間的區分做了兩個主要改變：他將「自然空間」改為「律則領域」(the realm of laws)，並將「理由空間」說明為「概念空間」(the conceptual space)。首先，麥克道爾認為和理由空間相對的不是自然空間，因為這種分法會造成理性和自然之對立，而這正是現代哲學從笛卡爾以來最大的難題。他主張和理由空間相對的是「律則領域」，那就是以科學法則得以成立的條件來探查自然，這些條件

15 Maher 2012: 18-20. 他指出匹茲堡大學哲學系的會議室就命名為“The Space of Reasons”。

16 Sellars 1997: 76.

包括：去主觀化、全測量化、普遍化等等。對麥克道爾而言，理由空間與律則領域都是了解掌握自然的「智識模式」(understandings)，兩種模式都是自成一格，無法互相化約；自然歸於中立，不是任何一方所能界定。¹⁷

麥克道爾進一步將謝樂思的理由空間解說為「概念空間」，亦即，將事物放入理由空間就是將它描述成一種概念能力的實現，而最典範的概念能力實現是「判斷」(judging)，那就是說出語句以陳述事實。根據他的康德詮釋，判斷是一種思想的決定，決定應該如何去想，所以是自由的行為；但自由的行為絕不等於任意之行為，因為隨意武斷的行為無法顯現真正的自由。康德最重要的創見之一是，責任乃是自由的必要條件，自由行動的特色就是既是主動產生但又願意承受相關的責任。麥克道爾如此詮釋康德的自由：

康德將悟性描述為一種自發性機能，反映出他有關理由與自由二者之關連性的看法：理性的強制 (rational necessitation) 不只與自由並立，並且還構成自由。¹⁸

這聽起來有些矛盾，好像自由需要某種管制，但康德強調責任不是外部加給我們的，而是理性主體自己設定的。他以「立法者」——自己設定法律讓自己也遵守——為喻，這種責任概念的確可以和自由相結合。因此理性行動具有雙面性：既是自由的也是束縛的。同樣的，理由空間中的行動者亦同時兼具自由與束縛，他們做出判斷以提供理由時是自由的，他們的判斷被要求提出理由時則是束縛的。麥克道爾因此認為理由空間可以算是「自由空間」。¹⁹

¹⁷ McDowell 1994: 5.

¹⁸ McDowell 1994: 23.

¹⁹ 麥克道爾指出謝樂思的理由空間觀點是「康德『自由領域』(the realm of freedom) 概念的二十世紀闡述」。(1998b: 434)

五、規範空間

第三，布蘭頓的「規範空間」。布蘭頓主張以規範性 (normativity) 來說明理由空間。首先，他認為理由空間的具體展現就是我們現有的語言社會，一切意向性狀態或行為（廣義的思想與行動）都可以描寫為「言說行動」(speech act)，而言說行動之基石在於規範 (norms) ——那些使得語言社群中的溝通成為可能的規範，而一個人唯有在遵守這些規範時才算是在從事言說行動。為此，布蘭頓提出一整套規範理論來說明什麼是理由空間。

根據布蘭頓，規範有兩種不同的表現：隱含的 (implicit) 與明確的 (explicit)，因為我們的言說行動有兩種層面：實行的 (pragmatic) 與言說的 (discursive)。²⁰ 為了了解這想法，讓我們想像在一原始社會中，語言尚未充分發展，居民之間的相處已經有共同的約束，例如不殺戮、不搶奪等，這些規範可以是來自傳統、神話或威權，但為眾人所共同遵守。這就是規範的「實行層面」。在這社會中，語言逐漸發展完成，直到能夠將共同遵守的規範明白說出來，甚至形之於文字，這便是規範的「言說層面」。我們必須先有實行層面的規範，再有言說層面的規範。規範在實行層面是「隱含的」，隱含於共同遵守的行動之中；規範在言說層面則是「明確的」，可以用語言明明白白地說出來。

因此，布蘭頓主張「明說」(explicitation) 和一般的「說明」(explanation) 不同：說明一事物是將該事物化約至較基本的事物或層面（例如水化約成氫和氧），而明說則是將隱含在行動的事物以語言的形式「明說出來」(making it explicit)。²¹ 對布蘭頓而言，明說是一

20 Brandom 1994: 22-23.

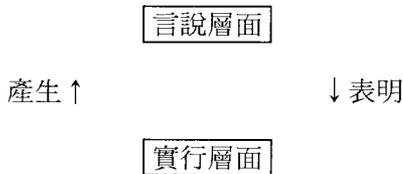
21 Brandom 1994: 247. 《明說出來》(*Making It Explicit*) 正是布蘭頓這本書的書名。

種最基本的理性能力（甚至比工具理性更基本）：明說出來即是將生活種種言行作為帶入一種理性控制，讓我們的行為具有語言形式，使得它們可以被思考或說出，使得它們可以被公開討論或改變；也就是說，使得它們可以進入理由空間。

布蘭頓指出，語言發展完熟時，會包括三種「明說語彙」：邏輯、語意及語用，這些語彙可以將隱含於行動之中的規範以語言形式表達出來。²²以邏輯語彙中的連詞「如果 _____，則 _____」為例，在此連詞被引進之前，我們可以「做」某些事情，例如：「看到 A 發生時，期待 B」，或「沒看到 B 時，認定 A 不會發生」等。但是，在連詞被引進之後，我們可以「說」出這個敘述：「如果 A，則 B。」表明其推論關係，並決定它與其他判斷的蘊含或相斥的關係。

然而布蘭頓最重要的想法是，實行層面和言說層面之間的影響關係不是單向的，而是互相的，而且它們之間有種動態的平衡關係。在一邏輯向度上，實行層面使言說層面之存在成為可能；在另一邏輯向度上，言說層面使實行層面可以被以某種形式表明 (express) 出來。他稱這種相互依賴的關係為「表明平衡」(expressive equilibrium)。²³

表明平衡可以下列圖示表現：



22 布蘭頓指出有三種「明說語彙」：邏輯、語意及語用：(1) 邏輯上的明說語彙：⊃、~、∧、∨、=、≠ 和 ⊙。(2) 語意上的明說語彙：“true”、“refer”、“of”和“about”。(3) 語用上的明說語彙：“claims that”、“believes that”和“intends that”。(1994: 116)

23 Brandom 1994: 114.

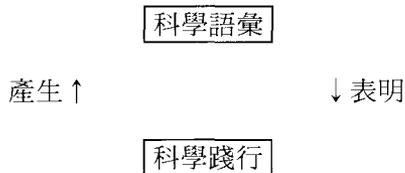
上圖中，實行層面的規範「產生」言說層面的規範，而言說層面的規範「表明」實行層面的規範；兩層面的規範之間的交互影響具有持續性，這是一種動態的平衡。

舉例說明：一方面，只有在孩童教育相當發達而且普受重視的社會中（實行層面），才可能形成有關孩童教育的論述與學科（言說層面），如學院中的兒童教育學系或社會中的教育改革組織，這些學科和組織的成立可以產生明確的語彙，來表明原本教育踐行中的規範，給予它們理論形式或推論結構。另一方面，明說過程的成果（例如新的語彙與原則）又可以改變原來的實行層面，因為這些論述與學科就有能力改變孩童教育之社會實踐，修改原有之規範，比方說要求採取小班制、禁止體罰、取消聯考等。之後，兩層面繼續影響彼此，因為實行層面上的變化產生新的隱含規範，又可以引發言說層面新一波的明說過程。如此，二者的互動可以一直持續下去。這也就是說，實行層面與言說層面之間可以不停地互相影響，卻又能保持某種均衡。就在實行與言說的交互辯證的關係之中，規範空間產生了。

綜言之，規範空間有下列的結構。具有規範性的實踐應該包括兩個層面——實行與言說——的關係是表明平衡：實行層面可以產生言說層面，而言說層面可以表明實行層面。對布蘭頓而言，「理由空間」就是規範空間，這是毫無疑義的，因為他建構一整套規範理論，目的就在於解釋理由空間的邏輯結構。那「自然空間」如何了解？而雖然布蘭頓對自然或科學空間的結構並未多所著墨，但我們可以想像他應該會以規範空間的模式來說明自然空間，如下段所示。

自然空間亦具有實行與言說兩個層面，簡稱為「科學踐行」與「科學語彙」，前者的發達促成後者的形成，後者的成立使得前者得

以被明說出來。這就是說，科學踐行一開始或許是分散、獨立的進行，到了一定的規模後，這些踐行需要共同的語彙來互相溝通或互相檢測；而當科學語彙逐漸成立之後，語言的形式化會促使科學踐行中的作為更趨向一致化和普遍化。因此，科學踐行與科學語彙二者之間會交互影響，一直到顯現出有「表明平衡」的關係。簡單的說，科學踐行「產生」科學語彙，科學語彙「表明」科學踐行。



所以從布蘭頓理論來解讀，自然空間也必須是一種規範空間。換言之，理由空間和自然空間都是規範空間。以布蘭頓的話說，「從上到下都是規範性」(“Norms all the way down.”)²⁴如此一來，理由空間和自然空間之間不會有取代、檢驗或化約的關係，因為它們具有不同的踐行與語彙，它們的交集只在於：它們都具有規範空間的規格。

以上是新實用主義對於理由空間的不同徵述：概念空間、自由領界或規範場域。這些不同敘述都各有偏重，它們代表不同版本的「開放自然主義」——在其中自然空間和理性空間共存。

六、踐行的適真性

從自然主義到理由空間，我們可以看到新實用主義一再重申人類踐行 (practices) 的重要性。自然主義強調我們具有正確考量事情

24 Brandom 1994: 44.

的能力是來自於人類社會中的倫理教養，而理由空間則指出人類社會中的語言實踐提供了互相要求或給予理由的場域。所謂「踐行」包括語言、社會、文化等層面，就在這些踐行中，意義或價值的概念才能有特定的作用和角色，這也是它們的內容的來源。然而，這並不是說這些概念的內容是確定的，踐行本身最重要的特色是具有自我反省、檢討和改善的機制，而在不斷地演化中，概念的作用和角色會有變動。從這個觀點上看，踐行並不是必然的，而且是可錯的，這就是語言社會踐行的「適真性」(contingency)。

因此在結論中，我們所面對的最後一個問題是，如果如實用主義所宣稱，宗教或道德命題可以在我們的實踐中獲得證立，因為它們在踐行中才真正能夠產生實質作用與意義，那麼我們的踐行本身是不是「證立」的？那也就是問：我們的踐行可不可以被證實為有效、一致或是成功的？這樣的說法常會引起一種憂慮，因為一旦承認踐行的適真性，人類踐行會不會只是主觀的匯集，或是眾人的同意所致，因此失去知識所需的客觀性？這是現代哲學所產生最大的「焦慮」。為了確保人類踐行的客觀性，最常被提出的可能性方式有三種：科學的檢證、普遍原則的掌握，和實踐的自我證成，以下分別說明之。

第一，科學的檢證是說，為了使我們的一般踐行獲得支持，我們應追求別的更具客觀性的特殊踐行當作基礎，而這特殊踐行就是科學，這是人類有史以來最成功的踐行。「科學主義」很明顯就有這樣的企圖，想要提出一套標準重新整治我們的思想言行。本書花了大部分篇幅就在說明這項工作並不可行，列舉哲學科學化的潮流產生種種的局限，因此無法有效全面解釋人類踐行。在上兩節的討論中，對此已有所說明：第二節討論到「自由自然主義」與「科學自然主義」的對比，其中顯示理由、意義和目的應可以被容納在較寬

鬆的自然之中；第三節中我們看到「理由空間」與「律則領域」的並存，這說明了人類踐行和科學踐行之間可以有互相闡明或支援，但沒有化約或檢驗的關係。綜言之，科學實踐是人類重大成就，但我們不能期待以科學理論的方式全面重塑人類實踐。

七、普遍原則

第二種對踐行的證成的方式是尋找「普遍原則」(universal principles)。這想法是說，我們應尋找某種普遍原理，使得我們踐行中的種種作為都是這些原理的展現、例示或推論後果；由於符合普遍原理，我們的言行得以是正確、客觀的，而我們的踐行因此證立。這個想法對哲學家有絕對的吸引力，在哲學歷史中，從柏拉圖開始，這種追求普遍原理的嘗試屢仆屢起，從未停止。

首先，生活中的確有許多規矩或準則，我們的言行必須符合，但是我們要問的是：為什麼這些規矩或準則對於我們有規範的作用呢？根據傳統對規範意義 (normativity) 最直白的解釋——且稱之為規範之「規則理論」(regulism)，²⁵ 規矩的背後有「規則」(rules)，規則就是可以寫出來的普遍原理，這種普遍原理可以提供規範力，使得遵行規則具有適當性。例如開車時應該遵守車輛操作事項，操作事項的背後有規則，那就是相關的機械原理，我們能夠正確駕駛車輛就是因為遵照這些機械原理。又例如數物件時，我們每次增加一個單位，如一本書、兩本書、三本書，我們這麼做的背後有規則，那就是加法，我們能夠正確數物件就是因為遵照加法規則。簡言之，正確性來自規則，所有規範都可以用規則的形式加以了解，那也就是說，所有規範的背後都有條列明白的規則，只有規則決定什

25 這名稱來自於 Brandom 1994: 18。

麼作為是適當的 (appropriate)。

維根斯坦針對哲學始終尋求普遍原理來解釋規範性的進路（如上述「規則理論」）提出深切省思，他認為所有行動都由普遍規則決定適當性的這種說法會導致某種不一致，他稱之為「遵行規則的吊詭」(the paradox of following a rule)：

這就是我們的吊詭：沒有任何行動是由一規則所決定，因為每一行動都可當成是 (can be made out to) 遵循該規則。回答是：如果每一行動都可當成是遵循某規則，那麼這些行動亦能被當成是違反該規則。這麼一來，既無遵循亦無違反規則可言。²⁶

為什麼每一行動都可當成是遵循又是違反某規則？問題在於：在某些情境下我們會運用某條規則來決定某項行動是否正確，但是在這個時候運用這條規則本身也是項行動，它亦有正確性的問題；而根據規則理論，我們需要另一條規則來決定它的正確性。這麼一來，會有「規則後退」的問題，因為規則的背後還有規則，而我們不知道到底要遵照哪一條。

在《理想國》中，柏拉圖曾舉類似下列的例子：假設某個朋友將他的武器寄放在我這裡，有一天他為小事和別人起衝突，他氣急敗壞地來取回他的武器，而我擔心他會做出衝動的事，不肯把武器還給他。我的行動是不是正確的？一般而言，我們有下列的規則：

我們應該歸還別人寄放的物品。

我目前的行動明顯不符合這項規則，因此在這觀點下是不正確的。但是，在這情形下，運用這項規則是不是正確的？當我看到朋友慌

26 Wittgenstein 1953: § 201.

張生氣的樣子，我擔心把武器還給他會造成嚴重的後果（例如去傷害別人），因此決定不遵守這項規則。但是，決定「不遵守歸還規則」本身也是一行動，是否有進一步的規則來說明這個不遵守規則之行動的正當性？如果有的話，這進一步的規則本身是否成立？

用比較形式的方式來說，假設我們面對一個問題：要決定某一個行動 A 是否正確？根據「規則理論」，我們應有某規則（規則甲）可以決定行動 A 是否正確。但問題是，在現在情形下採用甲來評斷 A 是否適當？因為——

在此情形下採用規則甲來評斷行動 A

本身亦是一個行動，稱之為行動 B，它也有正確與否的問題；根據「規則理論」，B 的正確性必須訴諸另一個規則來決定，這個另外的規則我們稱之為乙。但是同樣地，我們必須考慮：在此情形下採用乙是否適當？因為——

在此情形下採用規則乙來評斷行動 B

本身又是一個行動，稱之為行動 C，又有正確與否的問題。因為根據「規則理論」，C 的正確性必須訴諸另一個規則來決定，那就是規則丙；然後……，我們會陷入規則的無限後退 (infinite regress)。

換言之，如果要僅藉由行動背後的規則來證立行動，那麼我們會無從著手，因為沒有規則是自己證立的，它也要依靠它背後的規則；如此一來，任何行動我們都不能說它是遵循或是違反規則。

維根斯坦認為造成規則無限後退的原因是對於「按規則行事」(following a rule) 的一項誤解。他指出合乎規則而行動有不同的方式，其中最標準模式是「詮釋」(interpretation)，那就是知道明確的規則並遵照行動；但有時並非如此，有時我們並不知道明確的規

則，不能進行「詮釋」的工作，而唯一能憑藉的是一種在實際狀況中的直覺的判斷能力，以他的話說：

有一種掌握規則的方式本身不是一種詮釋，它展現在我們判定 (call) 「遵循規則」及「違反規則」的實際例子中。²⁷

維根斯坦的意思是，遵行規則有兩種方式：一是「詮釋」，那就是掌握行動背後的規則，作為行動的適當性的來源。二是「判定」，在某些情況下，我們就是知道某些行動是適當的，即使我們不知道相關的規則，那是一種在實際狀況中特有的判斷能力。

「詮釋」和「判定」的區別，能夠提供方法來解決有關規則的無限後退問題嗎？我建議可以參考第五節所示布蘭頓的語言理論，來加以說明。從兩層次觀點來看，所謂「判定」是一種實際辨別對錯的能力，是屬於「實行層面」中的「隱含規範」；「詮釋」則是遵循規則的能力，依賴「言說層面」中所表現出的「明確規範」。在「判定」能力相當穩定的社會中，才能形成以規則作為適當性的機制；而且在此機制中，規則可以被明確「詮釋」出來，作為行動的依據；之後，二者可以持續互相影響。這就是「判定」和「詮釋」之間產生了「表明平衡」。

綜言之，在我們的實踐中，行動適當性存在於兩層次規範的角力；規範性的訴求不僅只在於規則，更是在於規則所發生之社會實踐可以融合明確規範與隱含規範。而「規則理論」的錯誤即在於將明確規則的取得（「詮釋」）當作規範性的唯一來源，才會落於「既無遵循亦無違反規則」的弔詭。

回到我們一開始的問題：有可能尋求普遍原則來證成我們的一般踐行嗎？根據表明平衡理論，所有規則都是來自於實踐層面的隱

27 Wittgenstein 1953: § 201.

含規範被明說出來的過程，而且規則本身的效力也要取決於它們所能改變的實踐的程度，所以規則與實踐二者處於互相制衡的關係：實踐不能單向決定規則，而規則也不能單向證成實踐。從這個角度看，尋求普遍原則來解釋我們踐行的正當性顯然不是可行之路。

八、踐行的自我證立

如果踐行的證立無法訴諸科學的檢證，亦不是依賴普遍原則的掌握，我們只剩下第三的選項，那就是：實踐的自我證成。上述明確規則預設隱含規範的說法就很明顯指向這個選項。社會踐行的證成不能訴諸外在的標準或權威，而必須依賴它所具有的自我檢討機制，踐行本身具有反省的能力，使得踐行不斷自我修正。我們的語言實踐中由於長期的培養產生許多「共識」，這些共識為多數人所共同持有，但它們不是固定不變的，在不同的脈絡和時空中，共識會受到各種挑戰，它們可以被理性辯論，而不斷修改。當共識在穩定狀態時，它們可以是共有的理由的來源和直覺的基礎；而當共識在不穩定狀態時，可有其他共識取而代之。

然而，現代哲學家的共同憂慮是：這樣僅憑具有反思機制的語言實踐會不會太薄弱？共識作為理由與價值的來源，它們的基礎不過是語言實踐中的反思與修正，整個實踐會不會只是一場內部的遊戲？我們是不是需要來自外在、更穩定可靠的支撐？上述的科學的檢證以及普遍原則的掌握就是基於這樣的訴求，但這兩種訴求都明顯有其內在困難。在這一點上，實用主義者都傾向於接受科學哲學家紐拉 (Otto Neurath) 所提出的圖像，人類知識就好像漂流在大海上的船，無法靠岸：

我們就像必須在大海上重整船隻的船員，永遠無法在乾的船塢中分解船隻，並用最佳組件來重新構造。²⁸

這就是著名的「紐拉之舟」。我們擁有知識的狀況猶如航行在茫茫大海中的船，任何事情只能在海上解決，因此我們不能全部——只能局部——修理大船，但任何部分都可以被檢視修理，譬如說我們一次只能更換一塊船板，而不可能一次換掉全部的船板。簡言之，紐拉之舟有二特色：內部的自我調整，而非外部的重建整頓；細部的更換，而非全面的變動。

謝樂思也有相似的觀點，他說：

經驗知識——就像它最精巧的部分，科學知識——是理性的，不是因為它具有基礎，而是因為它是一個自我更正的機制 (self-correcting enterprise)，可以損及任何主張，但不能同時損及全部主張。²⁹

如果我們接受紐拉之舟的圖像，踐行的證立沒有別的來源，只有踐行本身；人類踐行中的各種形式之間的互相依賴和自我調適就是唯一的憑藉，因為我們沒有別的訴求。謝樂思所說的具有「自我更正的機制」的實踐，應該就是上述的「規範空間」：人類社會中實際判別能力穩定的成長，逐漸形成相關規則作為適當性的來源，這些規則的成立可以改進原有的實踐，而改進的實踐再產生新的規範，又可以接受新的明說過程等等。我們只能期望這樣不斷「自我更正」的過程能夠有效將人類帶入更好的世界。

28 Neurath 1932: 91-99.

29 Sellars 1997: 79.

九、共享生活形式

社會實踐除了「自我更正的機制」外，社會實踐內部各種形式的緊密關連也是踐行的適當性的主要來源，這也就是維根斯坦所說的「共享的生活形式」(shared forms of life)。我們踐行中的生活形式包括：共有的感受模式、情感態度、語言做行、利益興趣、歷史儀式等等，這些形式緊緊相合，互相支持，構成人類的社會，文化與傳統。如麥克道爾所說，「除了共享的生活形式之外，沒有任何東西能保證我們行走在軌道上。」³⁰

更進一步，卡菲爾(Stanly Cavell)將人類共享生活形式描寫成一種「有機體所形成的漩渦」：

整體而言，我們所做的只是一種共同分享：興趣與感覺之途徑、回答的模式、幽默感、重要性以及成就感、什麼是唐突、什麼是相似性、什麼是指責與原諒、什麼時候說出一句話是論斷、什麼時候是請求、什麼時候是解釋——所有的有機體所形成的漩渦，維根斯坦稱之為「生活形式」。人類的語言和行動、公正與社群就是立基於此，不多也不少。這個光景是簡單又是困難的，既是困難的（正因為如此）它又是令人害怕的。³¹

卡菲爾所描繪的圖像是「簡單的」，因為這些共享生活形式是我們日常生活的方式，這是我們言行交往的形式，我們論述、提出立場、給予理由或被要求理由、感受和表達情感、提供或分享社會觀感。然而，這個圖像又是「困難的」，因為共享生活形式非常複雜，很困

³⁰ McDowell 2009b: 261.

³¹ Cavell 1969: 52.

難去說明或看出其中的規範、發展方向、造成的影響以及後果的評估等等，要完整地去說明這個「有機體漩渦」的細節和相互關係是不可能的。最後，共享生活形式極龐雜又充滿不可預期性，而唯一的依靠只是內部的自我修正，這樣的光景也是「令人害怕的」。讓我們以「現代化」(modernization) 歷程作為共享生活形式的說明例子。

在世界史中，現代化過程意義重大，其中影響最大的三巨型共享生活形式是：民主政治、科學文明與資本主義。四百多年以來，這三共享生活形式幾乎襲捲全球，在世界各地留下現代化的印記，任何國家無論是在歐洲、美洲、亞洲、非洲，只要採取民主政治、科學文明與資本主義就是現代化國家；相對地，不具備這三種生活形式的就是非現代化國家。這三種形式確實革新了人類社會，帶來繁榮、便利與和平，是人類史上進步最神速的階段之一。

然而，過去數十年我們開始看到這三種生活形式的局限，在民主政治中，許多流弊出現，例如庸俗化、民粹化，甚至極權化；科學文明的代價越來越高，如環境汙染、軍事競爭、食物（基因）改造；資本主義造成的不幸後果包括貧富懸殊、企業操控、金權政治。

但所幸我們的社會踐行仍保有活力，面對問題依然能夠檢討反思與理性討論，並提出各種解決方案；讓我們可以繼續保有對社會機制的批判性，不致流於完全悲觀。在種種危難中，我們總是能看到轉機與努力：在民主政治中有對現有政治體系的修正，例如審議民主政治和公民社會關懷等；科學方面逐漸重視科學的倫理機制，主張控制汙染和全球暖化、醫學技術以及食品安全；資本主義造成的嚴重財富不均，逐漸有國家以及國際間的積極規範和有效節制。

當然，這些自我修正的努力會不會成功還有待觀察。³²

從這三種共享生活形式的發生、茁長、普及、惡化、檢討、修正的過程中，我們大致可以看出人類整體踐行是容納各種共享生活形式的「有機體的漩渦」，不斷地演化、改變，以接應迎面而來的各種挑戰。

十、人類景況

就如同在「紐拉之舟」上，對於人類踐行我們只能信任，相信我們的努力會有成果；但這份信任不帶任何保證，因為任何差錯都可能導致毀滅性的災難。這樣的人類光景充滿機會與危險、既光明又黑暗——或如同亨利·詹姆斯 (Henry James) 所描述的：³³

我們在黑暗中工作
——我們做我們所能做
——我們給我們所能有
我們的懷疑就是我們的熱情
而我們的熱情就是我們的功課
其餘的就是藝術的瘋狂

32 二十一世紀開始不少重要思想家出版專書，評價人類至今為止的表現，包括科技、社會、政治、經濟、人文環境等層面的總檢討。其中影響力最大的著作包括 Pinker (2018), Piketty (2014), Harari (2014), Greene (2014) 以及 Ackerman (2015)，這些作者對人類實踐提出各種理論的分析，並對人類的未來提出建議或預告，一般而言是偏向樂觀，尤以 Pinker (2018) 為甚 (Harari (2014) 似乎更樂觀，他甚至主張人類會朝向「神」(Deus) 演化，但我想他嘲諷的意味居多)。

33 Henry James, "The Middle Years," (1893)

後記 錯誤與平庸之間

這本書寫很久了，在某些角度看來，像是一本日記。
——塔普卡夫斯基（俄國導演）

1

開始寫這本書時，朋友以為我在寫一本有關哲學史的書，從蘇格拉底談到維根斯坦；但我認為這本書中有明確理路貫穿所有歷史論述，因此應該可以看成是哲學專書；然而，我自己又一再強調這本書不是寫給「專家」而是給一般人讀的，所以有人說我寫的是「哲普」。因此，本書基本上是哲學史書、哲學專書、哲學普及書的綜合體。

這本書希望是寫給一般讀者，所以清晰度是最高寫作指標之一，但這並不意味本書是「簡易版」或「通俗版」，基本上要求相當程度的閱讀與理解能力。不過從某種觀點來看，本書可算是「刪節版」。哲學歷史很悠長，哲學問題很龐雜，所以我只能以我擅長的角度來看什麼是重要哲學切入點、什麼是主要哲學理論，它們的提出、論證以及相互之間的關係。這些論點當然不能代表現代哲學史的全貌。

同時，為了保持全書的清楚通順，我決定刪掉一些龐大厚重的哲學論證（如維根斯坦的「私密語言論證」、謝樂思的「瓊斯的迷思」以及麥克道爾的思想與世界的「協和性」等等），我嘗試以最簡要語言來說明其中的關鍵處，盡量避免讓讀者落入一重又一重的困

惑之中。所以，很難避免的，本書所呈現的哲學風景是相當「率性而近乎武斷」。

2

布蘭頓是我最鐘愛的哲學作家（既是哲學家又是作家），他在他的書的序言談到一則笑話：福列德·愛倫曾說他不了解為什麼會有人願意花很多年時間去寫一本小說，因為「在街頭上隨便花幾塊錢美金就可以買到一本了」。現在，我的問題就是：在街頭上隨便花三百元就可以買到一本哲學「知識論」，為什麼我願意花好幾年時間自己來寫一本呢？

我的辯解是——即使這是一本哲學史書，哲普書，甚至於教科書——我嘗試盡可能在其中每一部分表達我的立場，這些立場或許稱不上是創見（在哲學悠遠的歷史中到底多少想法變成是創見？），但總有我自己的思路在裡頭。就是為了這些思路，我願意耗費五年時間來寫這本書。

3

哲學家尼爾森·顧德曼 (Nelson Goodman) 曾經這樣描寫他自己的哲學創作過程。在閱讀中，開始有些想法，慢慢構成一些觀點，經過組織、寫作與不斷的改寫後，終於形成論文，對自己的創意不禁有些自得；偶而看到一些不顯眼的錯誤，就動手一一加以修正；然而，在排除所能看到的錯誤之後，卻發現論文中原有的創意部分逐漸縮小了、模糊了，甚至消失了。顧德曼因此說他的哲學創作過程經常是處於「錯誤與平庸之間」(between error and banality)。以前我以為這是顧德曼的謙詞或戲言，現在我真正懂他的意思了。

致 謝

感謝我的家人在我寫這本書時給我的支持與諒解，這是最重要的。

我要謝謝兩位審查委員，提出非常多面而非常具體的建議事項，我受惠太多。而且他／她們用一種奇特的角度來看我的書，像哈哈鏡一樣，所有的優點都被放大，而所有的缺點都被縮小。根據他／她們的審查意見，我已盡全力修改、重寫並刪減很多部分，甚至增加了兩百個註腳。

在寫作過程中，很多朋友給我很多珍貴意見與改寫建議，但由於學術理由，他們大多數是匿名，除了莊文瑞和戴華之外。莊文瑞是以評論人的角色在哲學研討會公開批判我的書，驚醒我獨斷的迷夢；而戴華則是以中央研究院評鑑委員的身分和我討論為何我遲遲無法完成這本書，以及可想像的後果。

感謝臺大哲學叢書主編林正弘老師在我寫作過程中的不斷鼓勵與號召，他透過編輯蔡忠穎先生不時給我友善的壓力。蔡先生常常寫信給我，充滿專業與光明；為了鼓勵我寫作，他甚至舉例否認林老師有名的笑話，那就是：在臺灣，哲學專書只會擁有兩個讀者（兩位匿名審查委員）。

參考文獻

- Ackerman, Diane. (2015). *The Human Age: The World Shaped by Us*. New York, London: W.W. Norton and Company.
- Allison, Henry. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale University Press, revised and enlarged edition.
- Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle*, volumes I and II. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- . (1995). *Aristotle: Selections, Translated with Introduction, Notes, and Glossary*. Edited and translated by Terence Irwin and Gail Fine. Indianapolis: Hackett.
- Ashcraft, Richard. (ed.) (1991). *John Locke: Critical Assessments*. London: Routledge.
- Backhurst, D., M. Little, and B. Hooker (eds.). (2013). *Thinking about Reasons: Themes from the Philosophy of Jonathan Dancy*. Oxford: Oxford University Press.
- Benveniste, Émile. (1971). *Problems in General Linguistics*. Translated by M. E. Meek. Coral Gables, FL: University of Miami Press.
- Bernecker, Sven and Duncan Pritchard. (eds.) (2008). *The Routledge Companion to Epistemology*. London: Routledge.
- Bird, Graham. (2006). *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Chicago and La Salle: Open Court.

- BonJour, Laurance. (1978) "Can Empirical Knowledge Have a Foundation?" in Paul Moser (ed.), *Empirical Knowledge* (pp. 95-115). NJ: Rowman and Littlefield, 1986.
- Brandom, Robert. (1994). *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . (2000). *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . (2002). *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2015). *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Carriero, John. (2013). "Epistemology Past and Present," *Proceeding of the Aristotelian Society*, vol. CXIII, part 2, pp. 175-200.
- Cavell, Stanley. (1969). *Must We Mean What We Say?* New York: Charles Scribner's Sons.
- Chappell, Timothy. (2011). "Plato," in Sven Bernecker and Duncan Pritchard (eds.), *The Routledge Companions to Epistemology* (pp. 655-665). London: Routledge.
- . (2013). "Plato on Knowledge in the *Theaetetus*," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/plato-theaetetus/>. (2013/12/13)
- Chisholm, Roderick. (1964). "The Myth of the Given," in Paul Moser (ed.), *Empirical Knowledge* (pp. 55-75). NJ: Rowman and Littlefield, 1986.
- Cullity, Garrett and Berys Gaut. (1997). *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press.

- Dancy, Jonathan. (2008). "On How to Act — Disjunctively," in Adrian Haddock and Fiona Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (pp. 262-279). Oxford: Oxford University Press.
- . (2013). "Afterword," in D. Backhurst, M. Little, and B. Hooker (eds.), *Thinking about Reasons: Themes from the Philosophy of Jonathan Dancy* (pp. 337-340). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald. (1970). "How Is Weakness of the Will Possible?" in Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts* (pp. 93-113). Oxford: Oxford University Press.
- . (2001a). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 2nd edition.
- . (2001b). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 2nd edition.
- . (2001c). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
- . (2004). *Problems of Rationality*. With introduction by Marcia Cavell and interview with Ernest Lepore. Oxford: Clarendon Press.
- Descartes, René. (1954). *Descartes: Philosophical Writings*. Edited and translated by Elizabeth Anscombe and Peter Geach. New York: Bobbs-Merrill Press.
- Eagleton, Terry. (2013). *How to Read Literature*. New Haven and London: Yale University Press.
- Evans, Gareth. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, Richard. (1974). "An Alleged Defect in Gettier Counterexamples," *Australasian Journal of Philosophy* 52: 68-69.
- Finlay, Stephen and Mark Schroeder. (2008). "Reasons for Action: Internal vs. External," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall edition): 1-29.

- Frege, Gottlob. (1918). "Negation: A Logical Investigation," in Peter Geach and Max Black (eds. and trans.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (pp. 117-135). Oxford: Basil Blackwell, 2nd edition, 1960.
- Gaut, Berys. (1997). "The Structure of Practical Reason," in Garrett Cullity and Berys Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason* (pp. 161-188). Oxford: Oxford University Press.
- Gettier, Edmund. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23 (6): 121-123.
- Greene, Joshua. (2014). *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. New York: Penguin Books, reprinted edition.
- Goldman, Alvin. (1967). "A Causal Theory of Knowing," *The Journal of Philosophy* 64 (12): 357-372.
- Harari, Y. N. (2017). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. New York: Harper Press.
- Heidegger, Martin. (1927). *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell.
- Hinton, J. M. (1967). "Visual Experiences," *Mind* 76 (302): 217-227.
- Hookway, Christopher. (2012). *The Pragmatic Maxim: Essays on Peirce and Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hornsby, Jennifer. (2008). "A Disjunctive Conception of Acting for Reason," in Fiona Macpherson and Adrian Haddock (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2015). "Acting and Trying to Act," in Jonathan Dancy and Constantine Sandis (eds.), *Philosophy of Action: An Anthology* (pp. 83-90). Oxford: Wiley-Blackwell.

- Hume, David. (1748). *An Inquiry concerning Human Understanding*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Press, 1955.
- . (1975). *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd edition revised by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, Gabriele. (1991). “Locke and the Language of Poetry,” in Richard Ashcraft (ed.), *John Locke: Critical Assessments* (pp. 242-277). New York: Routledge.
- James, William. (2013). *Complete Works of William James*. OH: Minerva Classics, Kindle edition.
- Kant, Immanuel. (1998). *Critique of Pure Reason*. Edited by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine. (1986). “Skepticism about Practical Reason,” *Journal of Philosophy* 83 (1): 5-25.
- . (2009). *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Kripke, Saul. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Leibniz, Gottfried. (1990). *Monadology: An Edition for Students*. Edited and translated by Nicholas Rescher. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Locke, John. (1690). *An Essay on Human Understanding*. Edited by Roger Woolhouse. London: Penguin Books, 1997.
- Maclean, Kenneth. (1962). *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*. New York: Russell and Russell.
- Macpherson, Fiona and Adrian Haddock. (2008) (eds.). *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Maher, Chauncey. (2012). *The Pittsburgh School of Philosophy*. New York: Routledge.

- Martin, M. G. F. (1997). "The Reality of Appearances," in Mark Sainsbury (ed.), *Thought and Ontology* (pp. 77-96). Milan: Franco Angeli.
- . (2002). "The Transparency of Experience," *Mind and Language* 17: 376-425.
- McDowell, John. (1982). "Criteria, Defeasibility & Knowledge," *Proceedings of the British Academy* 68: 455-479.
- . (1987). "Singular Thought and the Extent of Inner Space," in John McDowell and Philip Pettit (eds.), *Subject, Thought, and Context* (pp. 137-168). Oxford: Oxford University Press.
- . (1994). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . (1995a). "Might There be External Reasons?" in J. E. J. Altham and Ross Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams* (pp. 95-111). Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1995b). "Knowledge and the Internal," *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (4): 877-893.
- . (1998a). *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . (1998b). "Virtue and Reason," *Mind, Value and Reality* (pp. 50-73). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . (2002). *Reading McDowell: On Mind and World*. Edited by Nicholas H. Smith. London and New York: Routledge Press.
- . (2003). "Subjective, Intersubjective, Objective," *Philosophy and Phenomenological Research* 67 (3): 675-681.
- . (2008). "The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument," in Fiona Macpherson and Adrian Haddock (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge* (pp. 376-389). Oxford: Oxford University Press.

- . (2009a). “Avoiding the Myth of the Given,” in John McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars* (pp. 256-272). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . (2009b). “Naturalism in the Philosophy of Mind,” in John McDowell, *The Engaged Intellect: Philosophical Essays* (pp. 257-275). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . (2013a). “Acting in the Light of a Fact,” in D. Backhurst, M. Little, and B. Hooker (eds.), *Thinking about Reasons: Themes from the Philosophy of Jonathan Dancy* (pp. 68-85). Oxford: Oxford University Press.
- . (2013b). “Perceptual Experience: Both Relational and Contentful,” *European Journal of Philosophy* 21 (1): 144-157.
- Meyers, Robert and Kenneth Stern. (1973). “Knowledge without Paradox,” *Journal of Philosophy* 70 (6): 147-160.
- Millgram, Elijah. (2001). *Varieties of Practical Reasoning*. Cambridge: MIT Press.
- Neurath, Otto. (1932). “Protocol Statements,” in Robert Cohen and Marie Neurath (eds.), *Philosophical Papers 1913-1946* (pp. 91-99). Dordrecht: Reidel, 1983.
- Parfit, Derek. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2001). “Rationality and Reasons,” in Dan Egonsson, Jonas Josefsson, Bjorn Petersson, and Toni Rønnow-Rasmussen (eds.), *Exploring Practical Philosophy: From Action to Values* (pp. 17-39). Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd.
- . (2013). *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press.
- Piketty, Thomas. (2014). *Capital in the Twenty First Century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press.

- Pinker, Steven. (2018). *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. New York: Viking Publisher.
- Plantinga, Alvin. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. (1997). *Plato: Complete Works*. Edited by J. M. Cooper and D. S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett.
- Pugmire, David. (1982). "Motivated Irrationality," *Proceeding of the Aristotelian Society* 56: 179-196.
- Raz, Joseph. (1985). "Reason, Reasons, and Normativity," in Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics* (pp. 5-24). Oxford: Oxford University Press.
- . (2011). *From Normativity to Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Reid, Thomas. (1969). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edited by Baruch Brody. Cambridge: MIT Press.
- Rohlf, Michael. (2013). "Immanuel Kant," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/kant/>. (2016/1/25)
- Rorty, Richard. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1991). *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1997). "Introduction," in Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (pp. 3-9). Cambridge, MA: Harvard University Press.

- . (1999). *Hope in Place of Knowledge: The Pragmatics Tradition in Philosophy*. Edited by Jih-Ching Ho. Taipei: Academia Sinica Press.
- Russell, Bertrand. (1912). *The Problems of Philosophy*. London: Thornton Butterworth.
- Sellars, Wilfrid. (1963). *Science, Perception, and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul.
- . (1967). *Philosophical Perspectives*. Springfield, IL: Charles C. Thomas.
- . (1993). *Science and Metaphysics: Variations of Kantian Themes*. Atascadero, CA: Ridgeview Pub Co.
- . (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . (2007). *In the Space of Reasons*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Setiya, Kieran. (2007). *Reasons without Rationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smith, A. D. (2002). *The Problem of Perception*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Smith, Michael. (1994). *The Moral Problem*. Oxford: Basil Blackwell.
- Snowdon, P. F. (1981). "Perception, Vision, and Causation," *Proceedings of the Aristotelian Society* 81: 175-192.
- . (1990). "The Object of Perceptual Experience," *Proceedings of the Aristotelian Society* 64: 121-150.
- Sosa, Ernest. (1980). "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge," *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1): 3-26.
- Spinoza, Baruch. (2002). *Spinoza: Complete Works*. Edited by Michael Morgan. translated by Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett.

- Urmson, J. O. (1952). "Parenthetical Verbs," *Mind* 61 (244): 480-496. Reprinted in Antony Flew (ed.), *Essays in Conceptual Analysis*. London: Macmillan, 1956.
- Watson, Gary. (1975). "Free Agency," *Journal of Philosophy* 72: 205-220.
- . (1977). "Skepticism about Weakness of Will," *The Philosophical Review* 86 (3): 316-339.
- Wierzbicka, Anna. (2006). *English: Meaning and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard. (1980). "Internal and External Reasons," reprinted in his *Moral Luck* (pp. 101-113). Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Williamson, Timothy. (2000). *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2013). "Knowledge First Epistemology," in Sven Bernecker and Duncan Pritchard (eds.), *The Routledge Companion to Epistemology* (pp. 208-218). London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig. (1953). *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- . (1958). *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell.
- . (1969). *On Certainty*. Compiled by G. E. M. Anscombe and translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- . (1980). *Culture and Value*. Edited by G. H. von Wright, translated by Peter Winch. Oxford: Basil Blackwell.
- Zagzebski, Linda. (1994). "The Inescapability of Gettier Problems," *The Philosophical Quarterly* 44 (174): 65-73.

名詞索引

四畫

幻覺論證 the argument from illusion 13, 19, 21, 27, 89, 91, 101, 128-131, 134-141, 167, 179, 181-183, 192, 201, 206

主體無法分辨性 subjective indistinguishability 19-23, 25-27, 89, 128-131, 135, 137, 138, 140, 141, 167, 181-184, 187, 191, 192, 200-202, 204

主觀知性片語 subjective epistemic phrases 16-18, 105, 111, 112, 114-116, 118, 119, 121-123

五畫

可能世界 possible worlds 65, 66, 68, 72-75

六畫

共同因素 common element 22, 23, 25-27, 128, 129, 131-138, 140, 182-184, 191, 192

自然主義 naturalism 24, 28-30, 199, 204, 205, 207-211, 216, 217

自然空間（自然邏輯空間）space of nature 30, 211, 215, 216

行動理由（事實理由與狀似理由）reason(s) for action

行動理由 reason(s) for action 46, 179, 187

事實理由 factive reasons 28, 140, 187

狀似理由 apparent reasons 28, 140, 187, 203, 204

八畫

事實性心靈狀態 factive mental states 23, 24, 100, 102, 136, 155, 169, 178-181, 185, 188, 193

知識三分法 the tripartite analysis of knowledge 13, 14, 21-23, 90, 91, 169-171, 173, 177, 181-183

知識優先知識論 knowledge first epistemology 24, 169, 178, 179, 181, 185, 188, 189, 191, 195, 196

表象 appearance 13, 14, 19-21, 25-27, 29, 89-91, 96, 97, 101, 128-131, 135-137, 139-141, 148, 152, 179, 181, 191, 199, 201, 206, 207

表象語句 looking-sentences 15, 16, 18, 96, 97, 104, 111, 116, 119, 120-123, 151, 201

九畫

科學主義 scientism 3, 5, 169, 217

十畫

「看見」語句 “seeing”-sentences 15-18, 96, 97, 99, 104, 116-123

家族相似性 family resemblance 133, 134, 185

紐拉之舟 Neurath's boat 199, 223, 226

除魅化 disenchantment 3-5, 7, 24, 199, 204

十一畫

基礎主義 foundationalism 5, 13, 15, 16, 18, 87, 95-97, 122, 123

專有名稱 proper names 73-75, 159, 165, 166

推論證成原則 the principle of inferential justification 5, 13-15, 18, 87, 91, 93, 94, 119, 123

理由空間（理由邏輯空間）space of reasons 24, 30, 31, 143-146, 148, 185, 186, 188, 199, 210-218

第二自然（天性）the second nature 29,
195, 208, 210

規範空間 normative space 31, 210, 213,
215, 216, 223

十二畫

描述理論 description theory 164, 165

最大公約數 the highest common factor
25-28, 101, 102, 128, 179, 187, 190,
192

無限後退問題 infinite regress problem
15, 17, 18, 87, 88, 91, 93-96, 119, 123,
220, 221

給定觀念 the Given 19-21, 95, 129, 140,
141, 146-149, 151, 153, 155, 167, 181

十三畫

意向性 intentionality 3, 4, 152, 159, 160,
163, 164, 167, 205, 210, 211, 213

意志軟弱 weakness of will 9, 10, 33, 37,
41, 42, 45-48, 80, 81

概念論 conceptualism 19-21, 129, 140-
144, 146-149, 152, 153, 158-160, 163-
167, 194

葛遜爾反例 Gettier's counter-example
23, 170-174, 176, 181

十四畫

綜合先驗判斷 synthetic *a priori* judgment
11, 12, 68-71, 75, 84, 86

語言實踐（語言踐行）linguistic practices
14, 31, 123, 166, 167, 185, 217, 222

誤信論證 the argument from false belief
21, 22, 181-185

十五畫

實用主義 pragmatism

實用主義 pragmatism 6, 7, 24, 25, 27,
31, 94, 197, 199-201, 204, 210, 217, 222

新實用主義 neo-pragmatism 2, 7, 8,
14, 18, 19, 22-24, 28-32, 85, 88, 93, 95,
97, 101, 123, 125, 127, 129, 130, 144,
149, 151, 167, 169, 178, 179, 181, 183,
185, 188, 196, 199, 202, 210, 216

古典實用主義 classical pragmatism
6, 88

實地練習 ostensive learning 149-151

實踐推論 practical reasoning 46, 47

實踐智慧 practical wisdom 45, 48, 80, 81

德性 virtue(s) 33, 34, 47, 48, 80, 127

社會教養 Bildung 103, 195

十六畫

整體論 holism 24, 162, 163, 199

選言論 disjunctivism 19, 23, 129, 130,
134-141, 167, 179, 183, 184, 187-192,
194-196, 201

十七畫

邀請（得知位置）invitation (position to
know) 8, 35, 36, 39, 104, 105, 108,
110, 123, 141, 149, 153, 154, 158,
164, 166, 186, 190, 194-196, 207, 210

十九畫

懷疑論 skepticism 1, 10, 15, 33, 34, 36,
42, 43, 51, 56, 57, 60, 68, 94

證成真信念 justified true belief 21-23,
26, 41, 77, 85, 169-174, 176, 177, 181-
186, 196

二十畫

嚴格指示詞 rigid designator 73-75

人名索引

(中／原文)

五畫

布蘭頓 Robert Brandom 85, 98, 162,
197, 210, 213-216, 221, 228

六畫

休謨 David Hume 4, 10-12, 28, 29, 51,
58-61, 68, 79, 83, 205-207

九畫

亞里斯多德 Aristotle 2, 8-10, 29, 32, 33,
42-49, 52, 53, 66, 70, 79-81, 86, 127,
165, 166, 195, 207, 208

奎普基 Saul Kripke 10, 51, 64, 65, 72-76,
79, 165, 166

威廉森 Timothy Williamson 100, 156-
158, 178-181, 188, 189, 191, 193-196

柏拉圖 Plato 2, 8-10, 33-35, 37-43, 45,
48, 49, 54, 56, 79-81, 86, 90, 134, 165,
170, 218, 219

十一畫

康德 Immanuel Kant 10-12, 29, 51, 60-64,
66, 68-71, 75-77, 79, 83-86, 89, 141-143,
147, 148, 159, 163, 205-207, 212

笛卡爾 René Descartes 3, 10, 51-54, 56,
57, 61, 68, 79, 81, 83, 100, 126, 136,
205, 211

麥克道爾 John McDowell 6, 8, 25, 28,
85, 102-104, 139-141, 146-148, 153-
155, 190, 191, 194, 195, 200, 208-212,
224, 227

十四畫

維根斯坦 Ludwig Wittgenstein 6, 10, 31,
51, 74-76, 79, 88, 94, 101, 102, 123,
133, 134, 149, 184, 189, 219, 220,
221, 224, 227

十七畫

戴維森 Donald Davidson 10, 12, 149-151,
153-156

謝樂思 Wilfrid Sellars 30, 85, 98, 99,
104, 139, 141, 143-147, 151, 153, 155,
159, 161, 163, 186, 210-212, 223, 227

十九畫

羅遜 Richard Rorty 7, 12

二十畫

蘇格拉底 Socrates 1, 2, 8-10, 33-43, 45,
47-49, 56, 76, 79-81, 85, 86, 90, 170,
227

(原／中文)

A

Aristotle 亞里斯多德 2, 8-10, 29, 32, 33, 42-49, 52, 53, 66, 70, 79-81, 86, 127, 165, 166, 195, 207, 208

B

Brandom, Robert 布蘭頓 85, 98, 162, 197, 210, 213-216, 221, 228

D

Davidson, Donald 戴維森 10, 12, 149-151, 153-156

Descartes, René 笛卡爾 3, 10, 51-54, 56, 57, 61, 68, 79, 81, 83, 100, 126, 136, 205, 211

H

Hume, David 休謨 4, 10-12, 28, 29, 51, 58-61, 68, 79, 83, 205-207

K

Kant, Immanuel 康德 10-12, 29, 51, 60-64, 66, 68-71, 75-77, 79, 83-86, 89, 141-143, 147, 148, 159, 163, 205-207, 212

Kripke, Saul 奎普基 10, 51, 64, 65, 72-76, 79, 165, 166

M

McDowell, John 麥克道爾 6, 8, 25, 28, 85, 102-104, 139-141, 146-148, 153-155, 190, 191, 194, 195, 200, 208-212, 224, 227

P

Plato 柏拉圖 2, 8-10, 33-35, 37-43, 45, 48, 49, 54, 56, 79-81, 86, 90, 134, 165, 170, 218, 219

R

Rorty, Richard 羅遜 7, 12

S

Sellars, Wilfrid 謝樂思 30, 85, 98, 99, 104, 139, 141, 143-147, 151, 153, 155, 159, 161, 163, 186, 210-212, 223, 227

Socrates 蘇格拉底 1, 2, 8-10, 33-43, 45, 47-49, 56, 76, 79-81, 85, 86, 90, 170, 227

W

Williamson, Timothy 威廉森 100, 156-158, 178-181, 188, 189, 191, 193-196

Wittgenstein, Ludwig 維根斯坦 6, 10, 31, 51, 74-76, 79, 88, 94, 101, 102, 123, 133, 134, 149, 184, 189, 219, 220, 221, 224, 227

國家圖書館出版品預行目 (CIP) 資料

知識論的轉折／何志青著．--
-- 初版．-- 臺北市：臺大出版中心出版：臺大
發行，2018.12
面；公分．-- (臺大哲學叢書；13)
ISBN 978-986-350-324-8 (平裝)
1. 知識論 2. 哲學

161

107020264

知識論的轉折

作 者 何志青

叢書主編 林正弘
總 監 王泰升
責任編輯 蔡忠穎、戴妙如
文字編輯 劉天倫
封面設計 楊恩沐
內文編排 上承文化有限公司

發行人 管中閔
發行所 國立臺灣大學
出版者 國立臺灣大學出版中心
法律顧問 賴文智律師
印 製 采硯創意有限公司
版 次 2018年12月初版 / 2019年4月初版二刷
定 價 新臺幣 400 元整

展 售 處 國立臺灣大學出版中心
臺北市 10617 大安區羅斯福路四段 1 號
電話：(02) 23659286 傳真：(02) 2363-6905
臺北市 10087 中正區思源街 18 號澄思樓 1 樓
電話：(02) 3366-3991~3 分機 18 傳真：(02) 3366-9986
<http://www.press.ntu.edu.tw> E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw
國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207
臺北市 10485 中山區松江路 209 號 1 樓
國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>
五南文化廣場
臺中市 40042 中區中山路 6 號 電話：(04)2226-0330
<http://www.wunanbooks.com.tw>

ISBN：978-986-350-324-8

GPN：1010702108

本書已通過國立臺灣大學出版中心學術審查

著作權所有・翻印必究

這本書是有關現代哲學。兩個主要問題是：現代哲學的特色是什麼？它如何轉變成當代哲學？本書設定現代哲學的年代是從 1641 年到 1953 年，前者是笛卡爾出版《沉思錄》之時，後者則是維根斯坦發表《哲學探究》。以此兩大鉅作的誕生標示一個哲學年代的始末。

現代哲學的主軸是知識論，主要倡導人包括笛卡爾、洛克與康德，他們分別代表西洋哲學史上最具有影響力的三大學派：理性論、經驗論以及觀念論，這些學派之間激發了有史以來最精彩的哲學論辯，延展到二十一世紀仍是哲學主流思緒。

本書主張現代哲學知識論的特色是「科學主義」。十六世紀現代科學興起，引發強大的知識革命，當時的哲學家通常兼具科學家的身分，他們希望將傳統哲學導向這股科學知識的浪潮。所謂科學主義就是指現代哲學家以科學理論為標準，努力於重新定義傳統的哲學概念，尤其是針對知識論的三核心概念「理由」、「經驗」、「知識」。哲學科學化的工程效果宏大，令人耳目一新，立即形成新的典範；但隨著時間的推移，逐漸產生許多問題，並累積成無法回復的難局。

而本書所要呈現的就是，現代哲學由於科學主義所面對的困境，以及當代哲學如何從中解脫出來，並把這過程描寫成一種「實用主義」的進路。



NT\$400
GPN 1010702108
ISBN 978-986-350-324-8

 臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS