

緒論

本論文所要探究的問題，是根據戴維森（D. Davidson）在「論概念架構這個觀念」（1974）這篇文章中，對於經驗主義第三個教條所提出的兩點主張，而衍生的相關問題。這兩點主張分別為：

（1）在接受蒯因的建議放棄分析-綜合二元論以及化約主義這兩個教條之後，經驗主義仍然包含一個最基本的教條，就是這個概念架構（conceptual scheme）與經驗內容（empirical content）的二元論，「這是經驗主義的第三個教條，也許也是最後一個[教條]」（Davidson, 1974, 189）。

（2）根據概念架構與經驗內容的二元論，我們無法對概念架構與經驗內容提出清楚的說明，同時也無法釐清這兩者間的關係，這是一個我們必須捨棄的教條，「倘若放棄了[這個教條]，經驗主義之所以被稱為經驗主義的那些特徵也不在了」（Davidson, 1974, 189）。

本文的工作是，根據戴維森的分析，為概念架構與經驗內容的二元論勾勒出清楚的輪廓，釐清它之所以被戴維森視為是一個必須被捨棄的教條之理由；在這樣的基礎上，檢驗戴維森上述的兩點主張。相應於這兩點主張，本文將回答下列兩個問題：

（Q1）概念架構與經驗內容的二元論是不是一個必須被捨棄的教條？

（Q2）倘若放棄了概念架構與經驗內容的二元論，是否意味著必須同時放棄經驗主義？

筆者將論證，（Q1）的答案是肯定的，而（Q2）的答案則是否定的。文末筆者將指出，戴維森提出經驗主義第三個教條必須被放棄的貢獻主要是在於，在戴維森之後，哲學家們開始在放棄概念架構與經驗內容的二元論這個基礎上，重新思索知識論上的問題，以不同以往的方式考量我們與世界的關係。

本文共有五章。第一章與第二章分別論述戴維森之前的經驗主義，根據的是蒯因（W. V. Quine）經驗主義的五個里程碑（1981a）這篇文章中所指出的經驗主義發展過程中的五個重要轉折點。以蒯因為界，第一章介紹蒯因之前的經驗主義，第二章介紹蒯因的經驗主義。第三章，我們開始處理經驗主義的第三個教條這個課題，整理戴維森的論證，釐清他的主張。在第四章中，我們基於先前對於概念架構與經驗內容二元論的理解，以蒯因為主張這個二元論的代表哲學家，對經驗主義第三個教條進行更深一層的探究。在最後一章裡頭，我們將分別引述戴維森與麥道（J. McDowell）的理論，說明筆者為何認為（Q2）的答案為否定的理由。

第一章 蒯因之前的經驗主義

不同的經驗主義者在細部的主張上或許會有所歧異，但他們基本上都接受：「我們對外在世界的知識，沒有不經由感官獲得的」這條原則（以下簡稱 EP）。蒯因在《經驗主義的五個里程碑》（1981a）這篇文章中指出，在經驗主義發展過程中有五個重要轉折點：

- （一）將注意力由觀念（ideas）轉移到字詞（words）。
- （二）語句（sentences）取代字詞成為意義的承載者。
- （三）語意學的焦點由語句轉移到語句系統（systems of sentences）。
- （四）摒棄分析-綜合二元論，改採取方法學上的一元論（methodological monism）。
- （五）摒棄建立第一哲學的目標，改採自然主義（naturalism）。

戴維森指出經驗主義的第三個教條，要瞭解他所指，我們需要對他所面對的經驗主義之面貌有一定程度的瞭解。本文將以蒯因所指出的這五個轉折作為我們追溯經驗主義傳統的地圖。在第一章中，我們將說明前兩個轉折，（三）至（五）在蒯因手中完成，是第二章的主題。蒯因指出的第一個轉折開始於英國古典經驗主義，以洛克（J. Locke）、柏克萊（G. Berkeley）、休謨（D. Hume）為代表。他將第二個轉折歸功於邊沁（J. Bentham），語句取代字詞成為意義的承載者，全面扭轉了人們以往認為字詞比語句更為基本的印象，這個轉變為弗瑞格（G. Frege）與羅素（B. Russell）應用於他們的理論，蒯因認為這是語意學（semantics）上一個重要的轉捩點。邏輯實證主義承續這樣的經驗主義傳統，是二十世紀初期哲學界的一個運動，參與的哲學家如石力可（F. A. M. Schlick）、紐拉特（O. Neurath）、卡那普（R. Carnap）等人的理論都對蒯因與戴維森有顯著的影響，我們將在第二節中對邏輯經驗主義進行介紹。

第一節 經驗主義的前兩個里程碑

相對於理性主義相信「心靈能透過對清晰自明真理的認識獨自取得確切的知識」這樣的主張，經驗主義認為最好的真理標準是感覺經驗，沒有感覺證據，心靈不可能擁有關於世界的知識。所有接受「知識的一切材料必須奠基於透過感官而來的經驗」這樣主張的哲學理論，都可被歸類在經驗主義的名下。

英國經驗主義哲學家洛克主張，我們所有的觀念都以經驗為基礎，我們依靠經驗建構知識，知識的材料沒有不是來自感官經驗的¹。這個想法後來被視為是英國古典經驗主義的基本原則²。

經驗主義者相信世界對我們的知識具有約束的力量，我們所有關於世界的認知，不外乎是世界想要告訴我們的那些，世界以它的方式給予我們資訊，我們必須以中立、不帶感情的方式觀察世界，任何對這個過程的干擾，只會使我們所接收的資訊成為對世界之扭曲的、獨斷的臆想，無法讓我們獲得知識。在經驗主義所勾勒的圖像下，心靈就像是白紙一般，我們藉由感官接收到有關世界的報導，銘刻在心靈之上，這些心靈直接認知到的對象是感覺與料（sense-data），感覺與料是感官經驗的內容，它們先於所有的詮釋，這些內容代表引起感覺的外在物質對象，它們是世界所給予我們、向我們呈現的資訊，經由感官為我們所掌握、所接收；心靈只有內在的力量，沒有內在的觀念，它先是被動地接收這些感覺與料進來，然後

¹ 洛克認為，「觀念是悟性（understanding）的對象」（*An Essay concerning Human Understanding*，（簡稱 *Essay*，後引此書注，依卷、章、節順序標示出處），II，1，1），是我們知識的材料；他接受當時的宇宙論，相信宇宙包含自然與精神，亦即物質與心靈這兩類存在，此二者都可以觀念（idea）來表徵（represent），處理觀念可當作是處理觀念所代表的對象，而處理的方式也需以觀念當作媒介，因此一切的知識都必須透過觀念的介入才有可能被獲得與操作。根據洛克的主張，觀念內存於心靈，但並非與生俱來，而是由感官感覺（sensation）與反省（reflection）獲得所有的觀念都由這兩個途徑得到。經驗對洛克而言，是指人從外感官得到可感覺事物的觀念，以及從內感官，也就是自我的反省得到觀念；唯有內外感官才是一切觀念產生之源泉，一個人開始有感覺時，才開始有觀念，所以心靈中的觀念是跟感覺同時存在的，內感官觀念不先於外感官觀念而存在，至多是兩者同時並存。

² 我們可以說這個原則是經驗主義的原則（Quine，1995，4），但這不表示在洛克之前沒有任何人提出類似的主張，這個原則並不是洛克發明的。舉例來說，阿奎那斯（St. T. Aquinas）在十三世紀就曾有類似的主張，反對有所謂的先天觀念存在（Colepston，1950，78）。

才呈現主動的面向，開始運用它們，構成我們的觀念，作為我們知識的來源。

在英國古典經驗主義中，觀念與字（word）有著密切的關連。洛克認為字是觀念的符號，它們所代表的觀念就是它們的意思，「字作為可感覺的記號，對溝通而言是必須的」（*Essays*, III, 2, 1）。觀念是各人心中私有的，要將我們的觀念傳達給他人，以及得知他人的觀念，我們都需要可感覺的並且是公開的符號，字可以滿足這個需求。柏克萊對於文字的意義與用法也相當關切，他認為我們必須區分語言的各種功能或目的，和文字之特殊類別，以判別那些爭論是純粹用語上的問題，那些不是。休謨接受他們對語言的看法，在他的理論中，每個有意義的詞都與一個簡單印象相關連。英國經驗主義對於語言的重視，對後來的語言哲學有很大的影響；蒯因在「經驗主義的五個里程碑」（1981a）這篇文章中，便將這個哲學家把注意力由觀念轉移到字詞上的轉折視為是經驗主義的第一個里程碑——語言的轉向（linguistic turn）。

要將觀念完全對應到語言上，意謂的是，在那些與感官相關的命題中出現的字詞可以為感官的字詞所定義，包括介系詞、連接詞、繫詞這些在語言使用中不可或缺的詞類；然而，我們似乎無法在感官印象中找到它們的對應項，如何用感官印象說明這些字詞的來源成了一個問題。蒯因將這個問題的解決視為是經驗主義的第二個重要轉折，至此，語句取代字詞成為意義的承載者（bearer）。他將這個轉折歸功於邊沁在1813年所提出的「脈絡定義」（contextual definition）³。

邊沁認為質詞（grammatical particle，包括副詞、冠詞、介系詞、連接詞等）不具單獨的意義，我們只能從它們出現的脈絡與語境來界定它們的意涵；將這個主張應用到其他的詞類上，可以得出一個結論：要解釋一個字詞，

³ 當時邊沁的動機是本體論上的。在法律的領域，我們說，理解（understanding）法律意謂著理解權利、義務等法律概念。根據經驗主義傳統，理解一定透過知覺而來（就是複合觀念也由簡單的觀念所組成）；這樣的一套方式，無法說明我們如何理解法律，因為權利、義務是那樣抽象的概念，我們無法以知覺的方式說明。於是邊沁尋求一個新的方法，一個不需預設有虛構對象存在而仍能描述虛構物（fictional entity，諸如權利、義務等等那些法律字眼）的方式，由是，他提出脈絡定義的概念，透過改寫的方式，我們可以將抽象的觀念以真實的觀念表達，而無需預設有這些虛構物（entity）存在。

並不需要設定有一個東西作為這個字詞的指涉，也不需設定它有同義的字詞相對應，我們所需要的只是說明如何透過意譯的方式，而能將所有含有這個字詞的語句翻譯成不含這個字詞的語句。

脈絡定義的提出被蒯因視為是語意學一個重要的轉捩點⁴；它扭轉了我們一般理解語句依賴著理解字詞的印象：字詞是構成語句的元素，語句的變化可以是無限的，我們只能透過對字詞的掌握理解語句。現在，意義承載者的角色不再由字而是由語句扮演；個別的字詞的意義，來自它在有意義的語句中所扮演的角色，它的意義是從有意義的語句中抽取（abstract）出來的（Quine, 1981a, 69）。隨著語意學上將意義的承載者轉向語句，知識論問題的核心也漸漸由概念的探究轉向了對真（truth）與信念的探究。

弗瑞葛認為語詞只在語句的語境中才能獲得意義。根據他的觀點，語言使用的目的在表達思想或作出判斷，當我們作出一個論斷時，我們不只說出一個具有一定成真條件，從而具有一定真值的語句，我們還或者正確或者錯誤地表示這個語句是真的；如果我們想用語句達到交流思想的目的，我們就需要瞭解語句在被說出時所具有的特徵，亦即說話者的意向（intention）。他區分語句所表達的思想及語句的真值（truth-value），前者是語句的 Sinn，後者是語句的 Bedeutung，「我們不能單單考慮語句的 Bedeutung，然而只有思想也產生不了知識，只有當（語句的所表達的）思想與 Bedeutung，亦即（語句的）真值，結合在一起時，才能產生知識」（Frege, 1892, 157-8）。

羅素不贊同弗瑞葛對於 Sinn 和 Bedeutung 的區分，他認為這樣的區分在遇到含有虛構或者不存在物的語句時會遭遇到困難⁵。羅素認為我們只需要指涉理論，他提出確定描述詞（definite description）⁶理論說明這一點。

⁴ 脈絡定義後來為布爾（G. Boole）應用到數學上，發展出微積分中的算子方法（method of operators）。而羅素也運用脈絡定義的方式定義他的「個別描述詞」（singular description）。

⁵ 舉例來說，「法國的國王是禿頭」這個語句，根據弗瑞葛的理論，它是無 Bedeutung 的，因為這個句子的組成部分缺少了指涉的對象；然而，它仍然有 Sinn，因為它表達了一個思想。對弗瑞葛而言，思想是客觀的、而且是獨立於實在界與我們的心靈之外的。羅素認為在本體論上預設一個思想的範疇是不必要的，我們不需要 Sinn 這個概念，便足以說明語句的意義。

⁶ 根據羅素的主張，描述詞是不完整的符號（incomplete symbol）、命題的函項（propositional function），並沒有任何實在的東西可與描述詞相對應，它們是關於性質而非個別事物的語詞。

根據羅素的確定描述詞理論，日常的名稱（ordinary name）並不是真正的名，真正的名是邏輯專名（logically proper name），一旦對含有日常名稱的語句進行正確的分析，我們將發現它們都可為確定描述詞所替代；邏輯專名不能為確定描述詞所替代，它們代表的是我們直接認識到的事物⁷。例如：

（1）東納 戴維森（Donald Davidson）是一位哲學教授。

（1）中的日常名稱「東納 戴維森」可以為「論概念架構這個概念這篇文章的作者」這個確定描述詞所取代，因此，我們可將（1）改寫為：

（2）論概念架構這個概念 這篇文章的作者是一位哲學教授。

根據羅素的分析，（2）就等同於下列三個句子的連言（conjunction）：

（3）至少有一個東西是 論概念架構這個概念 這篇文章的作者。

（4）至多有一個東西是 論概念架構這個概念 這篇文章的作者。

（5）凡為 論概念架構這個概念 這篇文章的作者的那個東西是一位哲學教授。

很明顯地，一個日常名稱可以有許多不同的確定描述詞與之相對應。羅素似乎承認，在個別命題中出現的日常名稱所對應的，其實就是說話者在說出這個命題時，心中所懷抱的那個確定描述詞。這樣的想法不可避免地會得出這樣的結果，那就是，語句的意義不僅僅會因不同的說話者說了這句話有所不同，甚而同一個說話者在不同的時刻說出同一個語句，語句的意義也可能不同。

邏輯專名所代表的是我們直接認識到的事物，例如代表感覺與料的指示詞（demonstrative）。在羅素理論中，邏輯專名的地位與簡單觀念在古典經驗主義中的地位相仿；他認為世界是由事實（fact）所組成的，這些

⁷ 相對於描述詞的是名稱（name），一般我們認為名稱就指涉了個別的事物作為對象，羅素在這裡要區分，有些名稱（他所謂的日常名稱）只是確定描述詞的偽裝，只有那些邏輯專名才能真正地指涉。

事實依據邏輯形式組合成世界，語言與世界的邏輯形式相仿⁸，透過對語言的邏輯分析掌握語言的結構，就能進一步掌握世界的結構。他的構想是這樣的，所有包含日常名稱的語句都可以經由上述的方法化約為含有確定描述詞的語句，在確定描述詞中的名稱，又可依法炮製再被分析，直到無法分析下去為止，到了這個地步，語句便不再含有描述性的內容，而只剩下邏輯專名，邏輯專名對應的是為我們所親知的個體（particulars），僅含邏輯專名的原子命題對應原子事實，原子命題由親知的對象組成，是無法再被進一步分析的命題⁹。根據羅素的親知原則（principle of acquaintance），「凡是我們可以瞭解的命題，必定完全由我們所親知的成分所構成」（Russell, 1912, 32）。透過描述詞獲得的知識終極地依賴透過出現在心中的親知知識組成。一個原子命題為真，意謂著它對應著世界中一個實在的情況；而由原子命題所組成的複合命題的真值則是由其所包含的原子命題之真值決定。這就是羅素所稱的邏輯原子論。

在維根斯坦（L. Wittgenstein）的《邏輯哲學論說》（1922，後簡稱《論說》）中也有與羅素類似的主張。維根斯坦認為傳統的那些哲學問題其實是源於我們對邏輯與語言的誤解，他在《論說》中所進行的工作就是希望透過對語言與邏輯結構的探究，釐清哲學可說的界線，藉以顯示傳統上形上學所討論的那些問題都是不合法的問題，超越了哲學可說明的範圍；對於那些問題，哲學的工作不是去回答它們，而是指出它們的無法被回答。

維根斯坦也強調「世界是事實的總和，而非事物的總和」（1922, 1.1），在邏輯原子論上，他與羅素的觀點基本上是一致的。他提出圖像說（picture theory）說明基本命題（elementary proposition）¹⁰與原子事實間的對應關係，亦即語言與世界的關係。維根斯坦認為，用語言思考和交談，就是用

⁸ 在此，羅素所指的是一種理想語言。他認為我們的日常語言太過鬆散，無法滿足我們對嚴格邏輯分析的要求。

⁹ 羅素區分透過親知獲得的知識以及透過描述詞獲得的知識，前者是我們直接地、絲毫不透過推論地面對某個個體時所得的知識，是關於真理的知識、關於事實的知識，後者則是關於某個個體之性質的知識。根據羅素的分析，我們可以親知的對象包括感覺與料、共相（universal）、思想（記憶或反省的內容）等等。

¹⁰ 維根斯坦認為，如果我們可使用語言談及世界，則一定有一些命題與世界相關連，這些命題的真值不由其他命題決定，而由世界決定，他稱這類命題為基本命題。

語言對事物作邏輯的描述，語言與世界之間具有共同的邏輯形式，我們可將基本命題視為是事態（state of affairs）或原子事實的邏輯圖像。

維根斯坦指出，一個命題要是有意義的，必須滿足兩個條件：一是它必須符合語言的語法以及邏輯的規則，其次是它必須與它所描述的事態之存在或不存在相一致。前者說明，一個有意義的命題，必定得是某個可能事態的圖像；後者則指出一個有意義的命題，它的真假值必須要能為我們所證實¹¹。對維根斯坦而言，無意義的命題並不能提供我們知識，在他看來，傳統哲學中的大多數命題就是這種無意義的命題。他說，「關於哲學問題的大多數命題和問題不是錯誤的，而是無意義的。因此我們根本不能回答這類問題，我們只能指出這些問題是無意義的」（1922, 4.003）。只有在有意義的命題的範圍之內，才有命題的真假問題，沒有意義的命題根本無所謂真假。因為基本命題是語言最基本的邏輯單位，所以，維根斯坦說，「命題是基本命題的真值函項（基本命題則是它自己的真值函項）」（1922, 5），一切命題的真值都取決於基本命題的真值。基本命題的真值必須透過經驗方法，也就是與透過與事實的比較被確定；至於套套句（tautology）與矛盾句（contradiction），它們「都不是實在界的圖像」（1922, 4.662），無法提供我們任何關於世界的知識¹²。

弗瑞葛、羅素與維根斯坦等人對邏輯分析的努力，給予邏輯實證主義者一個有力的工具，繼續探究人們如何建立關於外在世界知識的問題。在下一節裡頭，我們將介紹邏輯實證主義的檢證原則，並以卡爾那普所謂「理性重構」（rational reconstruction）的建構系統為例，說明邏輯實證主義哲學家如何站在邏輯原子論的基礎上試圖去建構一套關於外在世界的知識理論。

¹¹ 根據維根斯坦對意義的可證實性的主張，對於有意義的命題，我們總是可以找出一種可以證實這個命題真假的方法，這意謂著，只有可以被證實為真或為假的命題才是有意義的。在圖像說中，真命題指的是那些描述實際存在著的事態的命題，假命題則只那些描述可能的、但是不實際存在著的事態的命題。

¹² 嚴格說來，套套句與矛盾句都不是真正的命題，因為「命題表示它所說的東西，套套句與矛盾句則表明了它們什麼也沒有說」（1922, 4.61）。不過，維根斯坦並不認為它們是無意義的，它們是符號系統的一部份，正如「0」是算數符號系統中的一部份那樣。

第二節 邏輯實證主義

邏輯實證主義，又被稱為邏輯經驗主義¹³，狹義地說，指的是維也納學派（the Vienna Circle）。它的中心主張是檢證原則（verification principle）。關於檢證原則，起先的表述是：只有當一個語句所表示的命題或是分析的或是經驗上可檢證的，這個語句才是字面上有意義的。這個表述並不十分清楚，除非一個語句是字面上有意義的，否則它不會表達一個命題。艾爾（A. J. Ayer）對這個原則進行了以下的釐清，他區分語句、陳述、以及命題。他稱任何一個在語法上有意義的詞形式組合為語句；將任何一個直述句視為陳述，不論它在字面上是否具有意義；任何兩個可以互譯的語句，都表達同一陳述。命題所指的就是一個字面上有意義的語句所表達的內容。依照這樣的區分，我們可將檢證原則視為是，一種用以決定在什麼情況下一個直述句表達了一個命題的方法，也就是說，檢證原則提供了一個把屬於命題的陳述與不屬於命題的陳述區分開來的方法。我們可以藉以重新表述檢證原則：只有當一個陳述或者是分析的或者是經驗可以檢證的時候，這個陳述才被認為是字面上有意義的。

邏輯實證主義者宣稱，我們可以透過邏輯分析顯示許多傳統的哲學問題與爭論，僅僅是偽的問題（pseudo-problem）；根據檢證原則，它們是字面上無意義的陳述。他們接受休謨對於可知對象的區分，將知識的對象分為觀念間的關係以及事實兩類，並主張關於此範疇之外之對象的陳述便無意義可言，任何有意義的語句不是經驗陳述就是套套句。他們稱與經驗相關的命題為綜合命題，綜合命題的真值是偶然的（即非必然的），可以透過與世界的比對得知；與觀念間關係相關的命題則被稱為分析命題，其真值是必然的、普遍的，可透過對此類命題所包含的詞或符號的定義得知。邏輯實證主義堅持主張這個區分，以作為他們駁斥形上學命題的重要依據。根據他們的主張，任何不符於這兩種情形的東西，都是不可知的，它們無法作為我們認知的對象。在這個原則下，傳統形上學中關於實在界

¹³ 「邏輯實證主義」這個名稱是費格爾（H. Feigl）在 1930 年首次提出的。1936 年後，萊亨巴赫（H. Reichenbach）費格爾等人放棄這個名稱，改稱自己的學說為「邏輯經驗主義」。後來這兩個名稱通用，一般並不明確區分。

的本性 (the nature of reality) 或是上帝的本性的命題，以及關於倫理學、宗教、美學的種種命題都因為既不能根據其邏輯形式、也無法透過經驗檢證的方式來判斷其真假，而被視為是沒有意義的偽命題。

我們如何產生對外在世界的知識？跟隨羅素在邏輯原子論中所提出的方向，卡那普繼續嘗試藉由對語言的邏輯分析建構一套掌握世界結構的系統。卡那普以感覺元素 (sensory element) 作為他建構知識論的基礎材料，希望將關於物理世界的陳述之內容以定義的方式化約至這些基礎材料，我們只要建立一套包含這些感覺元素的語言就可以據以瞭解世界的全部結構。他將感覺元素定義為個體在某個時刻的整體經驗，稱之為基本經驗 (elementary experience)。基本經驗間的關係是「被記憶為是相似的」 (remembering as similar)¹⁴，亦即，我們將它當成是相似的東西來記憶；因此我們可以定義一個基本經驗為：任何與其他東西具有關係 R 或是任何其他東西與之具有關係 R 的東西 (定義一)。卡那普進一步定義基本經驗間的部分相似性為：只要兩個基本經驗中有任一者與另一者有關係 R，我們就說這兩個基本經驗部分相似 (定義二)。最後，卡那普定義一個相似圈 (a similarity circle)：任何最大的基本經驗集合都稱為一個相似圈；最大的，意謂在相似圈外再無基本經驗與相似圈內的經驗相似 (定義三)。卡那普以這三個定義為基礎，定義了感官性質 (sense quality) 的概念，它是性質類 (quality class) 的成員；一個性質類中所有的基本經驗都是一個給定性質的代表，即便經驗是合理地多變與任意的，一個性質類的感官性質因為都分享了某個給定性質，所以彼此間都部分相似。性質類的範圍不會像相似圈那樣大，因為相似圈的成員不需要全都分享某個給定的性質，但性質類的成員卻是共同分享某個性質。卡那普將性質等同於性質類，接著利用基本經驗部分的部分相似性來說明性質的相似性；根據卡那普的想法，視覺、嗅覺、味覺、聽覺、觸覺這五種感官相互獨立，每個都是一個最大的性質類¹⁵。

¹⁴ 例如，一個基本經驗 x 與另一個基本經驗 y 之間，如果 x 包含有 y 部分地相似於 x 的記憶，則我們便說 x 與 y 有關係。

¹⁵ 此處對於卡那普建構體系的說明引自蒯因所述 (1995, 10-2)。

卡那普試圖以這樣的建構方式，由感覺經驗出發，發展一個與世界結構相符的體系，他相信我們能以這種定義的方式繼續下去，直到建構出物理世界的結構。然而，蒯因指出，我們無法僅依賴定義的方式達到卡那普的目標，因為根據卡那普的建構方式，我們仍然無法將外在世界的理論翻譯為感官經驗的語言，我們只得到一個設計精美巧的步驟，卻不能保證這步驟就是達到目的地的途徑（Quine, 1995, 13）。我們將在下一章說明蒯因的經驗主義主張，¹⁶ 顯然，蒯因認為自己可以說明卡那普的理論所無法說明之處。

¹⁶ 包括他對於是語句系統而非個別語句有經驗內涵的主張，認為我們不可能對個別的語句進行任何化約的工作。

第二章 蒯因的經驗主義

經驗主義的核心問題是人們如何透過感官與外在世界接觸？以及，透過這樣的接觸，我們如何建立關於外在世界的知識？現今的科學告訴我們，人類只能透過感官接觸外在世界，因此人類所建構出關於外在世界的理論，必須以感官證據作為理論的證據。這個目標與經驗主義的原則相符。蒯因從自然主義的觀點對邏輯實證主義提出挑戰，他在「經驗主義的五個里程碑」（1981a）中所指出的整體主義以及方法學上採取一元的科學方法，都是自然主義的一部份。經過這兩次轉折，經驗主義到蒯因的手中已有不同於前的風貌；在放棄分析-綜合區分以及化約主義這兩個教條之後的經驗主義，被蒯因稱為是沒有教條的經驗主義。從自然化知識論的觀點視之，經驗主義在我們整體的理論架構中所扮演的角色是證據理論的角色，它告訴我們什麼是經驗上有證據支持的（warranted）理論。

蒯因從自然主義出發的新經驗主義如何回應經驗主義的核心問題？是本章處理的課題。本章分為三節，分別對蒯因的整體主義、他對兩個教條的批評，以及與自然主義相融合的經驗主義進行探究，詮釋蒯因對於我們如何獲得外在世界知識的看法。

第一節 整體主義

蒯因所描述的經驗主義發展第三個里程碑是將語意學的焦點由語句轉移到語句系統。根據邏輯實證主義者所主張的「意義檢證理論」（the verification theory of meaning）——只當一個陳述或者是分析的或者是可由經驗檢證的時候，這個陳述才被認為是認知上有意義的。這一個里程碑是對這個意義檢證理論的反動，檢證的單位不再是個別的語句，而是語句系統。

蒯因在經驗檢證理論上採取整體主義立場。這與他對整個科學的看法有關。在他看來，整個科學，或者說，我們所謂的知識或是信念的整體，實際上是一個人工的織造物，這個知識或信念的整體在邊緣的地方與經驗緊密接觸，與經驗最接近的是一些最具體的關於感覺經驗與物理對象的觀

察語句 (observation sentence)，例如：「這是一張紙。」其次是關於普遍的自然律的語句，最中心則是一些邏輯規則或是與本體論相關的語句。在這個架構中，最外圍的觀察語句與經驗之間的衝突，將引致架構內部整個的重新調整，因為在這整個知識的系統中，陳述與陳述之間彼此在邏輯上是相互聯繫的，某些陳述的再評價（重新分配真值），必然會牽一髮而動全身地使得其他相關陳述也隨著有再評價的必要。

蒯因的想法是，經驗的檢證始終是針對整個信念的體系而非針對某個孤立的陳述，不論我們提出什麼樣的經驗檢證，都無法單獨地證明某個信念是假的，因為只要對知識體系中的任何一個信念作些調整，我們總是有辦法消除這個反證。「在任何情況下，任何陳述都能夠被決定是真的，只要我們在系統的其他部分作出足夠劇烈的調整。反之，由於同樣的理由，在此系統中，也沒有任何陳述能夠免於被修改」（Quine, 1953, 43）。檢證的過程是先從許多語句中演繹出一個預測語句，然後才在觀察的步驟中接受經驗的檢證；能被經驗檢證的語句一定是理論群中的組成語句，而非是脫離任何理論的單一語句¹⁷。因此，接受經驗檢證的單位由單一語句轉移到語句的系統，也就是以理論作為接受經驗檢證的單位。這就是他的整體主義立場。

依照蒯因的觀點，當一個理論體系與經驗發生衝突，而需對體系的相關部分進行調整時，科學家一般遵守下列兩個原則：一是保守主義原則，盡量維持原有理論的有效性（Quine, 1960, 20）；二是簡單原則，盡量用較少的規律來解釋較多的現象。蒯因認為，一個假說是否為科學家接受，不僅僅取決於相關的觀察或實驗的結果，還取決於科學家要求保守性和簡單性這兩個主觀條件。當假說與觀察結果發生矛盾的情況時，我們可以對假說、原初條件、觀察結果或是用以推出觀察結果的原理，進行否定或修正，從而使假說與觀察結果相一致。首先我們可以修正一個或多個有關的假說，通常，我們會根據對這些假說的信任程度，將最不被信任的假說先

¹⁷ 蒯因認為，觀察及假設-演繹法是現今科學方法的組成要素。從假設-演繹法的運作方式來看，要演繹出一個預測的語句，至少得從一個理論，甚至好幾個理論中演繹才能作到；而要落實到可觀察的層次，必定需要其他理論的輔助，以固定住相關的起始條件。因此，我們無法對一個不關涉任何理論的語句進行檢證。

予排除；其次，我們也可以否定原初條件，在所檢驗的對象相當複雜的情況下，某些原初條件可能也預先要求研究那些作為背景的理論，相關的檢驗工具也可能涉及某些輔助性的假說，其中任何一項都可能被否定或是修正；再其次，我們也可以否定或至少重新解釋觀察結果，事實上，在通常的情況下，我們會否定與我們堅定信念相抵觸的觀察結果；最後，我們還可以修正或否定我們在推理時所使用的邏輯規則或數學原理。換句話說，在對假說進行經驗檢證時，為了使假說與觀察結果相一致，原則上，沒有任何一個信念是不可被修改的。在蒯因的整體論主張中，知識體系中的任何一個陳述，可以有一定的經驗意義，但整個體系才是我們經驗檢證的單位。

第二節 沒有教條的經驗主義

蒯因在《經驗主義的兩個教條》（1953）中指出，經驗主義有兩個教條必須為我們所捨棄：其一是相信在分析的(analytic)陳述與綜合的(synthetic)陳述之間有根本的區別，認為分析語句是不具經驗內容的語句，它的真假只由語句本身字面的意義決定；綜合語句是具經驗內容的語句，它的真假不僅僅由它字面的意義決定，還依賴於語句的經驗內容；其二則是化約主義(reductionism)——相信每一個在經驗上可被檢證的語句，都可化約為一個由一個或數個指涉到直接經驗的字詞及邏輯連詞(logical connectives)所組成的邏輯建構式。蒯因反對這兩個教條的立場與他的整體主義相關，一旦接受理論（亦即一個語句系統）才是檢證意義的單位，我們便不需要對陳述進行分析、綜合的區分；理論中所包含的語句，在不同程度上都與經驗相關，那種不涉及經驗的分析語句也就不存在了。

根據邏輯實證主義對意義的檢證理論中「經驗上可檢證的」這個概念的說明：理論中每一個陳述都可被分析為語言成分與事實成分，每一個陳述的事實成分都可為經驗證實或是否證，因此，理論中每一個陳述單獨地看，一定有一個跟它相對的經驗可以用以證實或是否證它，我們可以將之化約為關於直接經驗的報導來考察它的經驗意義（這就是蒯因所指之化約主義的教條）；理論中有些陳述的真值僅僅依於它的語言成分（亦即它的事實成分為零），它們的意義無法以經驗證實或是否證，它們是分析的（這

就是蒯因所指之區分分析-綜合的教條)。蒯因指出這樣的主張之所以看起來好像是合理的，主要是因為我們將理論中每一個個別的語句視為是檢證的單位，對之加以檢證；然而，根據整體主義的看法，檢證的單位應當是整個理論。

對於第一個教條，蒯因首先提出的批評是，這個主張的贊成者一直以來就沒有清楚地畫出他們所謂分析陳述與綜合陳述的分界線，他們對分析陳述之為「分析的」所做的種種說明都難以成立。「認為[在分析陳述與綜合陳述之間]有這樣一條界線可畫，這是經驗主義者一個非經驗的教條，一個形上學的信條」(Quine, 1953, 37)。要瞭解這個批評，我們需要先瞭解分析性陳述究竟是什麼。

哲學上一般被承認的分析性陳述可分為兩類：

第一類分析性陳述是「邏輯上為真」的陳述，例如「沒有一個未婚的男子是已婚的。」假設我們已先開出包括「沒有一個」、「不」、「如果」、「那麼」、「和」等等邏輯連接詞的清單，給予固定的解釋，那麼不論我們如何重新詮釋「男子」以及「已婚的」這些語詞，這個陳述仍然為真；其真假值決定於它的連接詞的語意上的真假值 (semantic value)¹⁸。

至於第二類的分析陳述，我們可以以「沒有一個單身漢是已婚的。」這個陳述為例來加以說明。在這類分析陳述中，我們可以透過同義詞的替換使得它成為邏輯真理（例如以「未婚的男子」來替換「單身漢」，原來的陳述就成為「沒有一個未婚的男子是已婚的。」），進而成為第一類的分析陳述的形式。根據蒯因的說法，在這樣的敘述中，我們仍然要依靠一個和分析性自身同樣需要解釋的「同義性」概念才能說明，因此這個說明本身，並不能對第二類分析陳述（即一般分析性的特點）做出恰當的說明。

有人也許會認為，第二類分析陳述可根據定義還原為邏輯真理，例如，「單身漢」可被定義為「未婚的男子」。是否我們可以訴諸定義來說明同義性呢？蒯因認為這種說法仍然無法解決我們的困難。當談到定義，

¹⁸ 蒯因似乎不反對這類陳述本身，他反對的是這類陳述能夠脫離經驗而存在；根據他的整體主義，所有的語句都與觀察語句相關，都牽涉到經驗。

我們要問，我們如何發現「單身漢」可被定義為「未婚的男子」？是誰這麼定義？以及何時開始這麼定義？談到定義，我們通常是訴諸一本最新的辭典，接受辭典編纂人所表述的定義。然而，「定義」只是辭典編纂人對所觀察到的關於同義性的報導；蒯因說，「辭典編纂人是一位經驗科學家，他的工作是將以前的事實記錄下來；如果他將『單身漢』解釋為『未婚的男子』，那是因為他相信，在這兩個語詞之間，具有同義的關係，這信念來自於人們對這兩個語詞的使用，而這發生在他[將『單身漢』解釋為『未婚的男子』]之前」（Quine, 1953, 24），定義訴諸於經驗，同義性關係先於定義而存在，我們不可以定義作為解釋同義性的根據¹⁹。

那麼，什麼是同義性呢？似乎若兩個形式語言的語句在一切語境中皆可以相互替換而使真值不變，我們便說它們是同義的。然而，這樣一種相互替換性（interchangeability）就是同義性的一個充分有力的條件了嗎？蒯因的回答是否定的，他指出這類保全真值的相互替換性也需要以同義性為根據。我們之所以認為「單身漢」與「未婚的男子」可以互換而不影響其真值，所持的理由正是因為它們同義²⁰。說「單身漢」與「未婚的男子」在認知上是同義的，也就是說，「所有而且只有單身漢是未婚的男子」這句話是分析的（Quine, 1953, 29）。蒯因指出，保全真值的互相替換性若不是與一個在相關方面都已被詳細說明的語言相聯繫，便是無意義的；然而這樣一個已經被解釋的語言，同時也意謂著分析性概念在這個語言中已被瞭解。我們希望藉由同義性來說明分析性，結果發現分析性看來又比同義性更基礎，因此，我們無法藉由訴諸意義領域，由同義性概念解釋分析性這個概念。

至於化約主義，蒯因認為它與分析-綜合的區分關係密切，甚至在根本上是同樣的想法²¹。根據蒯因的說法，雖然徹底的化約主義已經被放棄了²²，

¹⁹ 蒯因認為，除了純粹為縮寫的目的而明顯地根據約定以引進新的記號，這樣的極端定義外，其餘的情形，定義都依賴著同義性，而非解釋著同義性。

²⁰ 「單身漢」與「未婚的男子」這兩個語詞，也並非總是能夠相互替換的。例如「『單身漢』由三個字組成。」這句話中的「單身漢」以「未婚的男子」替代後，真值便會改變。

²¹ 因為只要接受化約主義，即說到一個陳述的驗證或否證一般地是有意義的，那麼，談到一種極限的陳述（即不管發生什麼情況），實際上都被空洞地驗證的陳述，就似乎也是有意義的，而這樣的一個陳述就是分析的陳述，分析陳述的真並不需要依賴事實，而是僅僅以其意義為根據。這便是分析-綜合區分的主張。

化約主義的教條仍然在一種更微妙與更精細的形式中，繼續影響著經驗主義者——認為有這樣一種可能的感覺事件與每一個陳述或每一個綜合陳述相關聯，在這類感覺事件中，任一個感覺事件的發生都會增加這個陳述為真的可能性，也另有獨特的一類可能的感覺事件，其發生便會減損那個可能性。這樣的主張，認為每一個陳述獨立地來看，是完全可以接受驗證或是否證的；然而蒯因認為，我們關於外在世界的陳述不可能是個別單獨地被考量其意義，而必須以整體來考量之。

接受蒯因的建議，捨棄這兩個教條，我們得到的結論是：經驗內容廣佈在整個語句系統中，包括邏輯及純粹數學的語句；以整個語句系統為檢證意義的單位，包含在系統中的每一個語句都有被修正的可能。既然分析語句與綜合語句的界線消失，我們也就不需要去區分真語句是透過經驗還是透過意義分析的方法而獲致的；對所有的語句，我們都採取同樣的方法檢驗其真假值，這個方法就是包含觀察及假設-演繹在內的科學方法。這個方法學上的一元論就是蒯因所認為的經驗主義第四個里程碑。

第三節 自然化的知識論

蒯因主張，所有有關外在世界的科學理論構成一個信念之網，從地理、歷史、生物、物理，到數學、邏輯等通通被包含在內，這些理論彼此相關，是一個整體，哲學也不能例外。哲學並不是科學的基礎，它與科學同在這個信念之網中。關於實在界的問題在超越科學之外的領域是無法找到答案的，要回答關於實在界的問題，我們不需要觀察與假說-演繹方法之外的任何證立（justification）；我們根據科學方法，從理論中演繹出預測語句，再經由觀察檢證這些語句；沒有那個理論是絕對不可以被修正的，因此也就沒有那種第一哲學的存在。這是自然主義的立場。而自然主義哲學家的任務就是從他所接受的知識系統出發，試圖由系統內部對整個知識的體系進行改善、澄清與理解的工作。就像是永不靠岸紐拉特船（Neurath's

²² 根據蒯因的說法，徹底化約主義的目標是詳細地規定一種感覺材料的語言，並指出如何將有意義之論述的其餘部分逐句地翻譯為感覺材料語言，以卡那普《世界的邏輯結構》（*Der logische Aufbau der Welt*）一書為代表；然而，後來卡那普自己在後期哲學中似乎也放棄了這樣的主張（Quine, 1953, 39-40）。

boat) 上的水手，只能在航行中對老舊的船身進行部分的替換，一旦不能維持船的行進，便要沉落海底。

傳統知識論者認為知識論是一門規範的學科，我們要尋找的是知識的判準，在理性主義中扮演裁量知識角色的是理性，在經驗主義中則是感官經驗；傳統知識論者咸認為我們必須外於知識領域尋找知識的判準。以往的知識論將自然科學視為是等待被證立的對象，在科學中尋找科學的證立有循環論證的危險。在《自然主義化的知識論》（1969）中，蒯因指出傳統（經驗主義）知識論致力的兩個目標是：試圖由感官證據中演繹出自然的真理，以及透過翻譯或定義的方式將這些真理化約至一套包含邏輯-數學架構與觀察的感官語言裡。他將前者稱為（經驗主義）知識論的學說面（doctrinal side of epistemology），這個面向的主要工作是以感官的語詞證立我們對於自然的知識；後者則是（經驗主義）知識論的概念面（conceptual side），主要的考量是如何以感官語詞來說明物體（body）的概念。

傳統知識論這種欲從某類外於理論之直接的感官經驗建立我們對自然真理知識的想法，在蒯因眼中是一項不可能完成的任務。根據休謨的理論，心靈直接認知到的是個別的感官印象，物體只是一堆感官性質呈現給我們的感官印象，除了這些個別的、瞬間的感官印象，其他的對象，都無法被證立。而蒯因認為「休謨式的困境就是人類的困境」（Quine, 1969, 72），我們無法由直接的感官經驗來確定自然的真理是如何的；一旦理解了這一點，我們就會接受在信念網中的理論事實上都是可錯的，沒有那種傳統知識論所相信的可為其他理論之不可錯基礎的理論存在，所有的理論都是有可能被修正的²³。

另一方面，根據蒯因的想法，知識論發展到後來，上述的第二個目標具體的表現是卡那普在理性建構中所勾勒出的藍圖，然而，就算是理性建構也無法完成這項任務。卡那普運用邏輯的概念希望將所有的科學語句利用定義的方式化約至一套只包含觀察語句的語言中，我們可以用這套自足

²³ 傳統知識論假定了：如果有外在世界存在，那麼它的存在需要被證明，而這證明不可以依賴於關於外在世界存在的任何斷言，否則便會成為循環論證，而關於外在世界的這些知識必須是無疑的、不可錯的。在本章第二節中，從整體主義的角度來看，蒯因反對這些假定的立場是很明顯的了，這樣的一種確定不可動搖的第一哲學的追求，是蒯因所反對的。

的 (self-sufficient) 感官語言作為科學知識的基礎。然而，卡那普這個目標依賴於意義的檢證理論，必須接受每一個語句有其專屬的經驗內容這樣的主張，在蒯因眼中，這種化約主義的想法，是我們必須捨棄的教條；個別語句獨立於語句系統無經驗內涵可言，經驗檢證的單位必須是整個語句系統。

這個嘗試「以現象定義理論詞 (theoretical term)」計畫之挫敗，是蒯因心目中自然主義的一個源頭；另一個源頭則是頑固的實在論 (unregenerate realism) — 對科學家而言，科學內部理論的不穩定、隨時可能需要被修正是十分稀鬆平常的情形。在經歷第五個轉折後，蒯因的經驗主義可說是一個新的經驗主義。蒯因說，「科學的證據是感官證據字詞意義的證據終極地也是依賴於感官的證據」(Quine, 1969, 75)；我們可以將這兩句話分別視為是蒯因的經驗主義在前述的知識論學說面與概念面兩個努力的方向，不同的是現在我們體認到我們的知識論是自然主義式的，我們在自然科學的架構裡頭進行知識論的工作，在處理知識論問題的時候，我們所使用的是自然科學理論的成果²⁴。根據科學的成果，我們關於外在世界的資訊的來源侷限於我們感官表面所獲得的刺激，在這個前提下，知識論的問題變成是：我們如何從這些有限的資訊建立科學理論？關於這個問題，蒯因認為我們可以透過對語言學習以及對於感官神經學的說明來回答；這也是科學的成果。在這兩個領域中，「[一個科學的知識論者 (scientific epistemologist)]的工作是說明人們如何設定物體以及假定的粒子，這並不表示這些被設定的物體與粒子便不存在，演化與天擇無疑地也會是這套說法的一部份，只要物理學派得上用場，他可以自由地運用物理學來進行他的探索」(Quine, 1981a, 72)。自然化的知識論仍然

²⁴ 「我們最好將知識論視為在自然科學範圍裡的事業，笛卡兒式的懷疑並不是這個事業的起點，保留住我們對於自然的現有信念，我們仍然可以探問我們如何能夠擁有這些信念。科學告訴我們，我們對外在世界唯一的資訊來源是光線與分子的作用 (the impact of light rays and molecules)，透過光線與物理分子作用在我們的感官表面 (sensory surface)，我們獲得關於外在世界的資訊。以這種方式，我們發展出精巧而且有用的科學。我們如何作到的？為什麼最後產生的科學運轉得這麼好呢？這些無庸置疑地是真正的問題。它們是與某一種靈長類相關的科學問題，這些科學問題在自然科學的範圍中被研究。」(Quine, 1975, 68) 根據這段引言，我們可以看出，對蒯因而言，探究自然主義化知識論中關於證據與理論間關係的知識論問題，事實上是關於如何獲得科學知識的科學問題，說明科學證據如何支持科學理論，就是哲學家在知識論中的工作。

保有部分的規範色彩，它的規範性表現在這個地方：如果我們關於外在世界的資訊只能透過感官獲得，我們便不應該希冀能由其他管道獲得這類資訊；然而，這樣的規範性也不是不可更改的，自然化的知識論並不抹煞關於外在世界資訊來源改變的可能²⁵，然而這些改變與懷疑的態度也是科學探究的一部份，並未就脫離了科學的範圍²⁶。

前面說過，蒯因認為外在世界的資訊的來源侷限於我們感官表面所獲得的刺激，我們接著便要對刺激在認知過程中所扮演的角色進行探究。根據蒯因的想法，這刺激一定是由某一個主體在某一個場合所經歷的，這個刺激是這個經歷主體在當下被觸發的（triggered）感官刺激接收器所接收到的訊息。刺激是未經任何處理的輸入（input），它們將在大腦中被進一步處理（processed）；在一個刺激中，主體不會只有一個感官在作用，我們依據感官的不同與時間順序的不同區分不同的輸入，形成一個有序的集合，表達這個刺激。感官經驗是現象的，對於每一個這樣的感官經驗都有一個物理的關連物與之相稱，描述感官經驗也要將與之相關的物理物考量進來，才能將刺激描述完全；蒯因稱此為整體刺激（global stimulus）。這是蒯因由卡那普的理性建構模型中所獲的啟發。在卡那普的理性重構中，基礎的元素是他的基本經驗概念，基本經驗是個別的主體在某個時刻的所有感官經驗；這裡所描述的「刺激」在蒯因的理論架構中所扮演的角色與基本經驗在理性重構中所扮演的角色是相仿的，只是蒯因以物理主義語言取代了卡那普所使用的現象主義語言（Quine, 1995, 16-7）。

同樣地，蒯因模仿卡那普的方式定義了知覺的相似性（perceptual similarity），這是整體刺激彼此間的關係；只要兩個整體刺激部分相似，我們就可以說它們具有這個相似性的關係。（Quine, 1995, 17）知覺的相似性關乎的是對主體的影響，這是一個反應（reaction）的問題；它是「所有預測、所有學習、所有習慣形成的基礎」（Quine, 1995, 19）²⁷。為了

²⁵ 例如，也許有天我們的生理構造進化到另一個程度，感官表面所受到的刺激在知識獲得過程中所扮演的地位為其他東西所取代，這也是有可能的。

²⁶ 對蒯因而言，自然化的知識論之所以採取經驗主義並不是因為非這樣不可，而是一種實用主義的考量，因為目前科學的發展成果都支持經驗主義的原則，科學的證據也來自感官經驗；根據他整體主義的立場，就是這個原則本身，也是可錯、可被修正的。

²⁷ 蒯因指出，對於知覺相似性的標準，是我們一個內在的標準，它會隨著學習與經驗的增加而

說明知覺相似性，蒯因提出接收相似性（receptual similarity）這個概念。每一個整體刺激都是主體神經末梢（nerve ending）的一個有序子集（ordered subset），兩個這樣的子集只要在同樣的次序中多少包含了同樣的神經末梢，它們便或多或少具有相似的關係。這種相似關係，蒯因稱為接收的相似性。（Quine, 1995, 17）在刺激中可能有許多的感官接收器被觸發，卻並不是所有在這個整體刺激中被觸發的感官接收器都與主體的反應相關²⁸，蒯因稱這類與知覺的反應相關的感官接收器為「突出物」（salience）²⁹，它們使我們能夠區分感官模態（sensory modality），是我們區分感官模態的工具³⁰。我們只關心這類感官接收器，因為只有它們才是就知覺相似性與接收相似性而言可定義的。

科學依據著觀察，科學理論由語句組成。在蒯因對語句的分類中，報導觀察的語句被稱為情境語句（occasion sentence），情境語句只當在某個情境中，才會產生肯定或否定的回應，其真假值會隨外在環境給予的刺激不同而改變³¹。情境語句中的觀察語句所表達的內容，則是在那個情境中

產生改變。起初有一個與生俱來的粗略標準，以之為基礎逐步發展出更複雜、更精細的知覺相似性標準；我們現在所具備的標準是歷代演化與天擇所得出的結果，它的精密程度使我們與自然的趨勢配合得相當好。

- ²⁸ 在蒯因看來，利用接收的相似性，主體的知覺相似性標準原則上仍然是客觀上可測試的（Quine, 1995, 17-8）。例如，我們對可以主體 A 進行這樣的測試，以瞭解他對於知覺相似性的標準（Quine, 1995, 18）：

	第一次	第二次	第三次
刺激與接收	R1	R2	R3
A 的反應	M	M	?
獎賞或懲罰	獎賞	懲罰	

其中 R1 相似於 R2，A 在兩個情況下都作出 M 這個反應，但是我們對 M 在第一次給予獎賞，第二次給予懲罰。在第三次的情況下，同樣是在接收相似性的範圍內，R3 是介於 R1 與 R2 之間的一個刺激。根據蒯因的想法，如果 A 在第三次仍作出 M 這個反應，則我們會認為 R3 與 R1 之間的知覺相似性會比它與 R2 的知覺相似性來得大些。

- ²⁹ 蒯因對這類接收器的說明借用了卡那普在理性重構中定義感官的構想。他說，「這類接收器是整體刺激與其他整體刺激共享的部分，這些共享這類接受器的刺激彼此間是知覺上相似但接收上相異的，整體刺激憑藉著[這類接收器]使得它們儘管在其他許多部分不相同，而仍能有知覺上的相似」（Quine, 1995, 18）。舉例來說，我們從不同的角度看一個矩形，視網膜上的接收器所收到的刺激是不同的（可能將它看成是梯形或平行四邊形），但是不論透過學習得到或是經由本能，我們有一個自然的傾向（propensity）聯想透視法，這些刺激對我們而言仍然是知覺上相似的（Quine, 1995, 19）。

- ³⁰ 例如，分辨一個整體刺激是視覺上的刺激或是聽覺上的刺激，我們所依憑的根據就是看看這個刺激的「突出物」的位置是在視網膜上還是耳蝸上。

- ³¹ 相對於情境語句，有另一類語句，蒯因稱為常設語句（standing sentence），常設語句被提出時不需要有相對應的刺激，同一個語言社群都會對它同表同意或者不同意。例如「今天星期日。」就是一個常設語句，今天若是星期天，這句話就真，反之則假，可是我們不是訴諸某一個當

的人都可以觀察到的，所有在場的人，只要屬於同一個語言社群都會對這句話同表同意或者不同意³²。

蒯因將我們使用觀察語句的情形與鳥叫或是猿鳴類比，它們在表達與交換信息的活動中扮演類似的角色。根據他對知覺相似性的說明，觀察語句的報導不僅僅出自主觀，而是相互主觀的（intersubjective），因為在語句提出的當下，所有在場同一個語言社群的人，只要具備一般的感官能力，都會有相同的傾向表示同意或是不同意。科學理論在經驗上的檢查站是觀察令式（observation categorical）（Quine, 1995, 25），觀察令式的形式是這樣的：「每當 P，則 Q」，它由觀察語句組成³³。我們對科學理論進行測試的時候，實際上就是在測試這個科學理論語句集合中的觀察語句所組成的觀察令式；科學家備置一個滿足前項 P 的實驗環境，觀察是否有滿足後項 Q 之感官刺激伴隨出現，以此作為是否修正理論的根據。透過這樣的說明，蒯因在他的自然主義化知識論中將外在世界對於感官接受器的刺激以及我們對外在世界的理論關連起來；自然主義知識論掌握了刺激與理論的關連，說明這因果關連就是說明了我們如何獲得關於世界的理論這樣的問題。

由自然主義觀點出發，蒯因所提出的沒有教條的經驗主義、新的經驗主義為什麼被戴維森批評不夠徹底？我們將在下一章裡頭處理這個問題。

下的刺激得到這個判斷；這個語句也不會每天都真，也不會每天都假，不像「銅能導電。」這種永存語句（eternal sentence），總是有固定的真假值。

³² 例如「下雨了。」是觀察語句，而「這是我的論文。」是非觀察語句的情境語句。

³³ 例如，「只要下雪，天氣就變冷了。」或是「有煙的地方，就有火。」這類例子都是蒯因所說的觀察令式。

第三章 經驗主義的第三個教條

戴維森對經驗主義第三個教條提出的批評主要見於《論概念架構這個觀念》（1974）這篇文章。概念相對主義（conceptual relativism）認為有那種與我們的概念架構完全不同的概念架構，戴維森自述這篇文章的工作是指出，概念相對主義是一個無法自圓其說的立場，這個主張本身就有自我矛盾的特徵。戴維森認為人們之所以接受概念相對主義，或者認為概念相對主義看起來似乎為真（plausible），是因為我們已經先接受了概念架構（conceptual scheme）與經驗內容（empirical content）的二元論；他認為在我們接受蒯因的建議放棄分析-綜合二元論以及化約主義這兩個教條之後，經驗主義仍然包含一個最基本的教條，就是這個概念架構與經驗主義的二元論，「這是經驗主義的第三個教條，也許也是最後一個[教條]」（Davidson, 1974, 189）。

戴維森論證，根據概念架構與經驗內容的二元論，我們無法對概念架構與經驗內容提出清楚的說明，同時也無法釐清這兩者間的關係，這是一個我們必須捨棄的教條，「倘若放棄了[這個教條]，經驗主義之所以被稱為經驗主義的那些特徵也不在了」（Davidson, 1974, 189）。

這一章的工作是探究戴維森對於概念相對主義以及概念架構與經驗內容二元論的批評。我們將在第一節說明這幾個相關的觀念之間的關係。在第二節中，首先我們要根據戴維森的敘述，勾勒出概念架構與經驗內容二元論的樣貌，戴維森在《論概念架構這個觀念》（1974）中引了好幾段其他哲學家的文字，用以說明究竟這個二元論是如何被哲學家們應用著，我們可由這些段落中整理出概念架構與經驗主義二元論的特徵與組成因子，如此一來，將使我們更容易辨識出這個二元論。第二節的第二個工作，是勾勒出戴維森批評概念架構與經驗內容二元論的論證，作為我們在下一章中再論這個二元論的準備工作。根據戴維森的論證結果，概念架構與經驗內容二元論是一個無法自立的主張，經驗主義者必須放棄它，走向一個「沒有教條的經驗主義」，但是戴維森接著指出，放棄這個教條的經驗主義其實不再剩餘什麼特徵使之被稱為經驗主義；我們將在第三節中處理戴維森的這個主張。

第一節 概念架構、經驗內容以及概念的相對主義

戴維森 論概念架構這個觀念 (1974) 這篇文章的主旨是對概念的相對主義 (以下簡稱 CR) 提出批評。戴維森在文章開頭描述, 雖然 CR 在許多哲學家眼中有其吸引力, 這個主張本身卻有著致命的難題。他指出, 倘若仔細分析 CR, 我們將會發現, 它吸引我們的那些特點同時也將使它成為一個無法為我們所理解的主張 (Davidson, 1974, 183)。

根據戴維森的分析, CR 與概念架構這個觀念有關, 不少哲學家都曾提及這個概念; 總結哲學家們對這個概念的使用, 戴維森整理出下列的描述 (Davidson, 1974, 183) :

「概念架構是組織經驗的方法; 它們是將形式賦予感覺與料的範疇系統; 它們是許多觀點、個體、文化整體、或某一時代用以審視過往場景 (scene) 的觀點。有可能這個架構無法翻譯為其他概念架構, 在這種情形下, 用以描繪一個人特徵的那些信念、欲望、期望、以及些許的知識在其他的概念架構中都無法找到可對應者。實在界本身便相對於某個架構: 在一個系統中被視為是真的, 在其他系統裡不見得仍然被當作是真的。」

根據 CR, 我們有許多可供選擇的概念架構 (alternative conceptual scheme)。一方面, 我們能夠想像不同的概念架構; 當時空變遷, 概念的轉變可能使得概念架構間的差異不僅僅是同樣的字詞在真假值上有所不同, 甚至字詞所表達的意義都不相同, 這樣的差異使得我們感覺不同的概念架構間是不可比較的。然而, 另一方面, CR 的主張, 顯示了一個根本的矛盾 — 「唯有在有共同座標系統 (coordinate system) 以標出這些不同觀點的情形下, 不同的觀點才具有意義 (make sense); 但共同系統的存在證明了 [不同觀點間] 有鮮明的不可比較性是一種錯誤的說法」 (Davidson, 1974, 184)。只有當我們能夠以某一種語言說明並描述不同概念架構間所存在的差異時, 我們才能說這些概念架構是不同的。換言之, 僅僅當在 A、B 兩個不同觀點之間存在有一個共同的座標系 C, 讓我們據以分別對 A、B 標定座標, 加以比較, 我們才能理解並說明 A 和 B 是兩個不同的觀點。要能理解不同概念架構間的差異, 意味著有一套與這些

概念架構都能相容的體系，作為比較差異的基礎，這套體系的存在顯示概念架構間沒有主張 CR 者所謂概念架構之間之全然不可比較的情形發生。

在這種極端的情形之外，我們似乎也可以發現一些比較溫和的例子。例如：不同科學系統的理論在觀念上可能有很大的差異³⁴；各自在較遠距離的時空中發展的語言之間，也可能會各自擁有差異相當大的觀念資源，我們有時會發現，在語言 L1 中，很容易可以描述的現象在另一個語言 L2 中卻不容易掌握得住。戴維森認為，這些都是常見而且合法的（legitimate）例子，然而他隨即強調，「雖然這些例子有時給人十分深刻的印象，它們並非極端的例子。[這些觀念上的]變化與對照可用單一的語言（a single language）來加以描述與解釋」（Davidson, 1974, 184）³⁵。在這些例子中，我們對所謂不同的概念架構並無理解上的困難，然而，是什麼決定了我們從將這些差異僅僅視為是不同的這一點上跨越到 CR 的想法，以致於產生一個戴維森眼中不合理的而且是荒謬的主張呢？戴維森認為是概念架構與經驗內容的二元論（以下簡稱此二元論為 SCD），CR 需要以 SCD 作為基礎；人們之所以接受 CR，是由於他們預設了 SCD。CR 除了本身是一個自相矛盾的立場之外，它所預設的 SCD 也大有問題。在戴維森看來，SCD 是經驗主義在放棄分析-綜合區分以及化約主義這兩個教條之後，剩餘的最後一個教條，我們必須秉持對待前兩個教條的方式，將之 SCD 一併捨棄。

什麼是戴維森所指的 SCD 呢？為什麼他認為這是經驗主義第三個必須要被捨棄的教條？我們將在下一節對此提出說明。

第二節 概念架構與經驗內容的二元論

在第二章第二節中，我們提到分析與綜合的區分，這個區分告訴我們綜合語句的真假由語句的語言成分與事實成分（也就是語句的經驗內容）

³⁴ 例如相對論與牛頓力學（Davidson, 1974, 183）

³⁵ 例如人類學家霍夫（B. L. Whorf）對 Hopi 語（一種印地安語言）所進行的研究，他認為這種語言的形上觀點與英語的形上觀點相當不同，以致很難對這兩種語言進行對照比較的工作；但是霍夫仍然用英語說明了 Hopi 語一些例句之內容，儘管 Hopi 語與英語之間存在很大的差異，我們仍然可以用英文這個單一語言說明它與 Hopi 的差別（Davidson, 1974, 184）

共同決定，而分析語句的真假則完全由語句的語言成分決定。在放棄分析-綜合區分以及化約主義這兩個教條之後，我們用以檢證意義的單位成了語句系統整體，我們不再相信有那種與經驗事實無關的分析語句，轉而主張不單是綜合語句才有經驗內容，而是所有的語句都有經驗內容。放棄分析-綜合區分這個二元論的結果，只意謂著放棄了分析-綜合區分下的意義概念，我們並未因此放棄經驗內容這個觀念，我們仍然認為所有的語句都具有經驗內容。與經驗內容相對的是前述的概念架構這個觀念，它是我們用以組織經驗的方法，我們透過概念架構整理經驗。在這個脈絡下，我們可以理解戴維森所言，「當我們放棄分析-綜合二元論，取而代之的是概念架構-經驗內容這另一個二元論」的意思 — SCD 是分析-綜合二元論的基礎，後者的解釋中預設了前者，我們放棄了後者並不意謂就放棄了前者。接受蒯因的建議放棄了兩個教條的經驗主義並不如蒯因所言，就是沒有教條的經驗主義了；在戴維森眼中，經驗主義哲學家們仍然抱著 SCD 這個教條，一方面以此作為基礎，似是而非地支持 CR，另一方面卻未對 SCD 這個主張本身進行必要的檢驗。戴維森 論概念架構這個觀念 （1974）這篇文章主要的工作之一就是指出，SCD 本身也是一個站不住腳的主張，持這個主張的哲學家從來就沒有清楚地說明 SCD 中概念架構與經驗內容的關係究竟為何。

主張中有 SCD 傾向的哲學家們，是如何使用這個概念的呢？接受蒯因的整體論，我們不再藉由分析-綜合的區分來理解語句意義這概念，語句的意義與理論相關，也就是與其他我們已經接受為真的語句相關；這麼一來，似乎面對不同的理論，語句的意義也會隨之改變。戴維森在 論概念架構這個觀念 中引費爾阿本（P. Feyerabend）的說法為例（Davidson, 1974, 187-8），說明這樣的主張。費爾阿本認為意義並不是固定不變的，他指出有些過去的舊理論或舊觀點中的原則（principle）會與現在新的理論或觀點不一致（inconsistent），當這樣的矛盾發生時，我們很自然地會以新理論中的原則來取代與新理論發生衝突的原則，每當我們這麼做的時候，還保留的語詞在新理論中的意義實際上已經不同於先前在舊理論中的意義。我們所使用的原則是我們理論中的核心語句，當我們以新理論中的原則來取代與新理論發生衝突的原則時，我們將一些就舊理論而言是假的語句視為真，將一些就舊理論而言為真的語句視為是假的語句，這樣的轉

變不僅僅是一個語句真假值重新分配的問題，它意謂著更深層的變動；這轉變不僅僅是某個語句單獨地意義上的改變，它是概念架構上的改變，我們接受了一套不同於前的概念架構³⁶。

哲學家用許多不同的方式表述 SCD³⁷，戴維森從中整理出一些共同的特徵，包括：「語言作為組織的力量，無法與科學清楚地區隔開；被組織的對象指涉著『經驗』、『感官經驗之流』（the stream of sensory experience）、『物理證據』（physical evidence）等等；以及無法相互翻譯（the failure of intertranslatability）的情形」（Davidson, 1974, 190）³⁸，這三大要素構成了 SCD。概念架構或語言的觀念當然是必需的，語言或概念架構一定經驗內容具有某種關係；兩個無法相互翻譯的概念架構就是不同的概念架構，因此無法相互翻譯的觀念也是需要的；為了排除可相互翻譯的可能，在 SCD 中也需要某種中立於概念架構的東西，某種未進入語言或概念架構範疇、「未經處理」的東西這樣的觀念，我們需要這類不同概念架構共有的，不因概念架構不同而有所偏頗的東西來扮演證據的角色。接受 SCD 的二元論者（以下簡稱二元論者）認為，當我們說，有一個概念架構，與我們的概念架構不同，意謂的是，這兩個概念架構間的翻譯遭遇了困難，我們才說它們是不一樣的；其間的差異可能相當地大，大到甚至是對方所使用的語言完全不能為我們所瞭解，即使從對他語言行為的觀察著手，我們還是無法瞭解這個人所使用的語言。倘若我們追問，如果是後面這種極端的情形，如何還能說對方確實有語言行為、確實在使用語言呢？二元論者只能訴諸於語言與經驗內容之間的關係回答這個問題。他們會說，不論如何，語言一定與經驗內容有某種確定的關係，我們雖不一定能將所有的語言都翻譯為我們的語言，但只要掌握住語言與經驗內容之間

³⁶ 根據整體主義，理論中的語句與語句彼此是邏輯上相互關連的，某些語句真值的重新分配，一定會影響到其他語句的真值分配；如果影響的範圍夠大，我們很容易可以想像在調整完畢之後，所得到的是一個與原有理論不相容的理論，我們有了一個不同的概念架構。戴維森指出，諸如帕特南（H. Putnam）、費爾阿本、庫恩（T. Kuhn）都曾以類似的觀點描述科學的演進——由一個概念架構，轉變到另一套更好的概念架構（Davidson, 1974, 188）。

³⁷ 戴維森列舉了一些例子，參見 論概念架構這個觀念（1974, 190-1）。

³⁸ 瑞雪（N. Rescher）曾批評戴維森不該以可否相互翻譯作為區分概念架構的判準（Rescher, 1980）。關於這個判準的討論我們將留待下章處理，瑞雪的意見也將在下章討論，在此要強調的一點是，這個判準並非戴維森所提出，而是那些持 SCD 的哲學家們在區分概念架構時所使用的判準，我們可以在其著作甚至在戴維森文中所引的段落（1974, 190-1）中得見。

的這種關係，我們就能辨認出語言。換句話說，在二元論者看來，一種語言之所以為語言，不在於它能否為順利地被翻譯為我們的語言，而在於它與經驗內容間具有某種我們的語言也具有特定關係；之所以無法順利為我們的語言所翻譯，原因可能是在這個關係確立的前提下，那個概念架構或語言的運作方式³⁹，與我們的語言或概念架構運作的方式十分不同，其間的差異甚至可能大到，它的運作方式是依據我們的概念架構無法想像的⁴⁰。如此分析 SCD，我們得知，概念架構或語言與經驗內容之間的關係在 SCD 中的重要性，二元論者對這個關係必須提出清楚的說明。戴維森論證，根據 SCD，我們將無法清楚地說明語言與經驗內容之間的關係。

根據戴維森的說法，二元論者對語言與經驗內容的關係之解釋可區分為以語言組織經驗內容，或是以語言處理（cope with / fit / face up）經驗內容。他欲指出，這兩種解釋都有困難，換言之，根據二元論，我們將無法清楚地說明語言與經驗內容之間的關係。

根據戴維森的分析整理出的下表可幫助我們更清楚地瞭解 SCD 如何說明概念架構與經驗內容之間的關係（Davidson, 1974, 191-2）：

	關係	經驗內容
概念架構 (或語言)	(R1) 組織 (organize) 系統化 (systematize) 分割 (divide up)	實在界 (宇宙、世界、自然等)
	(R2) 處理 (cope with) 合於 (fit) 預測 (predict) 說明 (account for) 面對 (face)	經驗 (刺激、感覺與料、既予 (the given) 等)

³⁹ 在此，「運作方式」一詞指的是語言的語法或是個體化事物的方式等等。

⁴⁰ 我們可舉蒯因的一段話印證這樣的觀點，他說，「可能有另一個文明、另一個種族，採取[與我們]徹底不同的科學發展方式，是根據與我們的規範 (norm) 全然不同的另一套規範在進行的，這些規範被他們的科學發現所證成，就如同我們的科學發展規範為我們的科學發展所證成一般嗎？這些人可能如我們一樣進形成功的預測嗎？我認為是的，我們必須承認這一點原則上來說是可能的，我們必須這樣承認，即使是從我們自己的科學的觀點來看也是如此，而這觀點是我所能提供之唯一的觀點。我會很驚訝看到這個可能性真的實現，但我無法構想出一個反證」(Quine, 1981d, 181)。這樣一套與我們完全不同的科學，就是本文中談到無法為我們所翻譯的概念架構一個極端的例子，二元論者允許迥然不同的認知方式並存的可能。

根據 SCD，經驗內容是獨立於概念架構之外的某個「中立的」東西，我們無法對它自身進行任何更進一步的說明，因為這些說明無法避開我們自己的概念架構，將威脅到經驗內容的客觀性。戴維森指出，在（R1）的情況下，除非被組織的對象與其他對象之間的關係（例如它是否包含在其他對象之內，或者它是否與其他對象相一致）為我們所理解，否則，我們無法賦予（R1）清楚的意義⁴¹。然而，在 SCD 的主張下，只要我們嘗試對經驗內容與其他對象之間的關係提出說明，經驗內容便將失去獨立的地位。因此，SCD 無法說明（R1）。

至於（R2），當我們說一個語句與經驗內容有（R2）這種關係，我們所指的是經驗內容作為這個語句的證據，這個語句通過經驗內容的裁決（tribunal）。語言或理論與經驗內容有（R2）的關係，表示這個語言或理論能夠對感官經驗提出解釋與說明，意味著我們的理論可以合於大部分的經驗，也就是說這個理論大部分的語句為真。只要一個理論能處理、預測所有可能的感官證據，理論中大部分的語句為真，它便是可被接受的理論，進而，這個理論背後的概念架構也是可被接受的。根據上述觀點，戴維森認為，（R2）的概念並未比真這個概念本身多些什麼，說理論處理經驗內容或是理論預測經驗內容，和說理論為真並無什麼不同；「我們要提供的感官證據整體就是我們所有的證據，而我們所有的證據就是使我們的語句或是理論為真的那些東西」（Davidson, 1974, 194），這些東西不是經驗，不是表面刺激，也不是世界（the world），沒有「東西」（no things）能使我們的語句為真（Davidson, 1974, 194）。這一點與戴維森對符應概念的看法相關。戴維森認為，符應概念的價值在於（或者說，我們是這樣使用符應概念的）：當我們討論一個陳述為真或為假時，必須要訴諸被用來組成這個陳述的那些字詞，而且那些字詞與世界有所關連（Davidson, 1969, 43）。「在一個給定的自然語言中，『真』並不是語句的一個性質，它是語句、說話者與資料之間的關係」（Davidson, 1969, 43）；根據這

⁴¹ 戴維森比喻，如果一個人說他要組織（或整理）衣櫥，我們知道他指的是將衣櫥內的衣物重新擺置之類的動作，然而，如果他說他要組織（或整理）的是衣櫥本身，我們就會感到困惑，無法明白這句話究竟是什麼意思。我們不能組織 SCD 主張下的經驗內容，就如同我們不能組織一個衣櫥本身、或組織太平洋一樣，我們需要知道這個被組織的對象與其他對象的關係，這樣的語句才是可被理解的。

個看法，戴維森指出，在說明一個語句為真時，我們所進行的工作，其實是以建構一個真理理論的方式將語言關連到真理的情境（the occasion of truth）中；例如，「『我的皮膚是溫暖的』這個語句為真若且唯若我的皮膚是溫暖的，[在說明這個語句為真時，]我們並未指涉事實、世界、經驗或是某個證據」（Davidson, 1974, 194），要說明這個語句為真，就是去指出，在什麼情況下這句話為真，使之為真的真值條件為什麼。

如此一來，二元論者在（R2）這種情形下，會如何說明不同概念架構呢？我們如何在這個脈絡下，提出辨識與我們概念架構不同的架構之判準？首先，根據 SCD 的（R2），我們先是以「適應某個事物」的概念來描述概念架構或是語言的特點，不同的概念架構在對事物的適應上有所不同。其次，根據戴維森上述的分析，（R2）所言與說一個理論或概念架構為真並無不同；只要理論或是概念架構為真，我們便接受它，因此，我們可以說，概念架構所包含的語句大部分為真，是二元論者接受一個概念架構之為概念架構的條件。由上述兩點，加上 SCD 接受「有其他可供選擇的概念架構」的主張，這些概念架構間是無法相互翻譯的，我們可以將二元論者對於概念架構的判準改寫為：一個不同於我們概念架構的概念架構所含括的理論意謂的是「一個大部分語句為真但是不可為我們所翻譯的理論」，我們以此作為區分不同概念架構的判準。找出這個判準，下一步工作便是對之進行檢驗，要判斷這是否為一個有用的判準，就看我們是否能夠獨立於翻譯的概念理解「真」這個概念；戴維森對這個問題的回答是否定的，他認為一旦脫離翻譯的概念，我們便不可能說明「真」這個概念，因為這是無法分離的兩個概念。

前面已經說過，要說明一個語句為真，需要指出它的真值條件。戴維森修改塔斯基（A. Tarski）的真理理論，他認為塔斯基所提出的約定 T（Convention T）清楚地體現了我們使用「真」這個概念時的直覺：我們認為某個語言 L 中所有 T 語句（「S 為真若且唯若 P」）的集合決定了在 L 中「真」這個概念的外延。雖然「『雪是白的』若且唯若雪是白的」這樣的 T 語句看來是瑣碎地真（trivially true），對中文而言，「真」這個概念就由這類 T 語句所組成的集合決定，沒有其他可能。根據約定 T，對 L 而言，一個真理的滿足理論必須要對 L 中每一個語句 s 都能提供下列形式

的公理：「S 為真若且唯若 P」其中，「S」為 s 的描述所取代，而且若 L 是中文，則「P」由 S 所取代，若 L 不是中文，則「P」為 S 的翻譯所取代。在戴維森的真理理論中，約定 T 中的 S 是某個說話者在某特定時空中所說的話，因此，在 P 中也必須相應地引進關於人、時、地等參數(parameter)；這些 T 語句必須要能通過經驗的檢驗⁴²；在說明「真」的過程中，我們需要翻譯這個觀念。換言之，二元論者主張有「一個不可為我們所翻譯的概念架構」，我們將無法說明那個概念架構中的理論所包括的語句為真，因此，二元論者心中所設想的那種滿足「大部分語句為真」且符合「無法為我們所翻譯」這個條件的理論是不可能成立的。在(R2)的情形下，SCD 無法清楚說明究竟什麼是「其他可供選擇的概念架構」(Davidson, 1974, 194)。

如果「完全不可互譯」這個概念會造成上述的困難，那麼「部分不可互譯」的概念可以取代它進而幫助我們說明「不同的概念架構」這個概念嗎？與我們的概念架構不同的概念架構不再是完全無法為我們所翻譯的，它與我們的概念架構有一些共有的部分，使得兩者可以進行部分的翻譯，之所以相異是因為仍有一部份是無法翻譯的。我們需要一個不假定任何共享的意義、概念、或是信念的翻譯(或詮釋)理論來說明這一點。然而，戴維森指出這條進路也無法成功，沒有這樣的理論。

根據戴維森的主張，信念與意義(或信念與語言)是相互依賴的——一方面，我們無法詮釋其他說話者所說的話，除非我們已經知道他相信些什麼；另一方面，要知道其他說話者的信念，除了詮釋他所說的話的意義之外似無他法。戴維森認為寬容原則(the principle of charity)可以幫助我們打開這個僵局：如果我們所有能知道的就是一個說話者視為真(holding true)的那些語句，同時我們也不能假定他的語言與我們的相同，則我們必定得假定他的許多信念是我們所同意的，否則我們根本無法展開詮釋的工作⁴³，因為這個方法，也才有可能產生有意義的異議(meaningful

⁴² 藉此，我們得以排除掉一些反常的 T 語句，如，「『雪是白的』為真若且唯若草是綠的」；如果一個人指著綠草說「雪是白的」，我們認為，他並未真的學會「雪是白的」這句話。

⁴³ 對戴維森而言，寬容原則並不是一個可有可無的選擇，它是一個語意理論要可行的條件，無它不可。

disagreement)；這是詮釋的方法學 (the methodology of interpretation)。戴維森認為我們必須用同樣的方式、只能以同樣的方式來理解概念架構；但是，當我們說別人所想的與我們所想的不同的時候，我們根本無法區分他是在概念上與我們不同，還是他所持的信念、他所相信的東西與我們不同，無法區分開概念與信念，我們仍然沒有辦法找到我們要的理論，因而無法對「不同的概念架構」這樣的概念提出說明。根據戴維森以上的論證，不論是二元論者所主張的「完全無法翻譯」或是較溫和的「部分不可翻譯」，我們都無法清楚地說明 SCD，因此，SCD 是一個無法成立的主張。

第三節 沒有教條的經驗主義

蒯因在指出經驗主義的兩個教條之後，建議我們要放棄它們，走向一個沒有教條的經驗主義 (Quine, 1953, 42)。戴維森指出，在放棄了前兩個教條之後，經驗主義還剩下 SCD 這第三個教條，他認為這也將是經驗主義最後一個教條，因為一旦我們根據上述的論證放棄了它，經驗主義便不再剩餘它可被稱作是經驗主義的特點存在。換言之，在戴維森的這個想法之下，一個沒有教條的經驗主義其實也不能算得上是經驗主義了。關於這一點，戴維森在後來的一篇回應麥道的文章中，有較清楚的說明 (Davidson, 1999a, 105-8)。麥道認為戴維森所謂的放棄經驗主義，意謂著在戴維森的理論中，感官在信念形成的過程中並不扮演最終證據的角色 (ultimate evidential role) (McDowell, 1996, 90)；戴維森對此提出反駁，他說，「在知覺的過程中，感官所『傳送』 (deliver) 的 (亦即引發) 那些東西就是知覺信念，知覺信念確實是扮演著最終證據的角色。如果，接受這點就是一個經驗主義者，那麼我是一個經驗主義者；但這只是在呆板的 (pallid) 意義下，作為一個經驗主義者，因為我並未在實在界與關於實在界的知覺信念間設立一個認知上的中介物」 (Davidson, 1999a, 106)。戴維森認為，EP 並未指出經驗主義真正重要的特徵；經驗主義不只承認我們所有關於世界的知識都透過感官獲得，這一點只論及感官在知識形成過程中所扮演的因果角色；經驗主義更重要的特徵是，在經驗主義中，除了因果角色之外，我們的感官經驗，同時也扮演了證立者的角色，

它是在世界與信念之間一個認知上的中介物；而這點是戴維森所欲反對的（Davidson, 1990, 68-9）。

從上一節中我們知道根據 SCD，我們以概念架構處理經驗內容，而這些經驗內容指的是一種未被概念化的東西，它們是信念的證據。戴維森認為不論是感覺與料、感官經驗或是休謨理論中的印象、觀念等等，只要是未經概念化、不具有命題內容的經驗都不能作為信念的證據。在他看來，我們的經驗知識並不是從這些沒有命題內容的經驗而來，除了上一節的論證所指出的——SCD 本身無法達到這個目標，它無法解釋我們的經驗知識——之外，戴維森所持的另一個理由是，一旦接受 SCD，認為在信念與信念的對象之間需要這類中介物（SCD 中的經驗內容）⁴⁴，我們就必須承認我們視為是真的語句有許多（甚至是大部份）實際上可能都是假的，這麼一來將導致懷疑主義（Davidson, 1987, 126-7；1999, 105）。

戴維森認為人們強調感官感覺在知識論上（或認知上）的重要性所持的理由通常如下：我們顯然會認為感官感覺連接了世界與我們的信念，不僅如此，我們也經常地意識到這些感官感覺，基於這樣的理由，我們認為它們足以作為信念的證立者（justifier），證立我們的信念。然而，戴維森指出，這樣的想法將遭遇困難，因為這種證立似乎是依賴於我們對這些感官感覺的覺察（awareness），這覺察恰恰是另一個信念。換言之，事實上，我們是以信念在證立信念；根據戴維森的主張，也只有信念才能證立信念，感官感覺不像信念具有命題內容，因此不可能提供信念證立的基礎，感官感覺與信念之間的關係僅僅是因果的關連。

根據上述的分析，這些中介物或者作為信念的原因，或者提供我們關於信念的資訊。如果這些中介物只是信念的原因，它只能提供信念一個因果的說明，並不能告訴我們為什麼這個信念被證立或者它如何被證立；如果這些中介物扮演的是傳遞訊息的角色，亦即告訴我們那個信念是真信念或者知識，它們有可能欺騙我們，我們無從分辨，中介物本身並不能擔保

⁴⁴ 在知識論中，我們通常認為我們對於這些中介物的知識是可靠的、確定的，甚至是不會錯的，關於這些中介物的知識被我們用來支持或驗證與外在世界相關的其他信念。

它們所提供的訊息一定是正確的。我們不需要這些中介物（Davidson，1987，124）。

至此，我們可以清楚地看出戴維森反對 SCD、反對有一種未經概念化、不含命題內容的證據作為我們信念的證立者的立場以及他所提出的理由。可以說，他所反對的經驗主義也就是包含 SCD 的經驗主義。我們必須懷抱這一點，才較容易理解戴維森言「一個沒有教條的經驗主義不再算得上是經驗主義」的意義。

我們在第一章中曾經提及，自洛克以降，經驗主義傳統有一個經驗主義的原則 EP —「我們對外在世界的知識，沒有不由感官而來的」，這是不同主張的經驗主義者都接受的原則。既然以往的經驗主義在戴維森的分析下，都帶有 SCD 的色彩，相信有一類不含命題內容的中介物可以作為我們知識的證據，當這些經驗主義詮釋 EP 時，自然是以 SCD 的方式詮釋之 — 我們對外在世界的理論，最終的理據必定來自感官感覺，來自那些未經概念化的中介物。這樣的詮釋當然是戴維森不能接受的，這樣解釋下的經驗主義當然會隨我們放棄 SCD 而消逝。如果忽略這一點，我們很容易誤以為戴維森反對的是 EP，進而誤解戴維森的主張⁴⁵。EP 是一個很廣泛的原則，筆者承認，從現代的眼光視之，我們確實很難信服有一個理論反對知識必須來自感官與世界的接觸，但是我們必須明白，這也並非戴維森在批評經驗主義時的立場，在這一點上，他的主張與我們一般的想法並沒有衝突之處。

⁴⁵ 例如麥道在「架構-內容二元論與經驗主義」（1999）一文中，對於戴維森的批評便出自這類的誤解。

第四章 再看經驗主義的第三個教條

經過上一章的說明，我們對於何謂經驗主義的第三個教條，以及接受這個教條會產生什麼困難已經有了一個清楚的認識；這一章，我們將繼續針對這個教條進行探究的工作。在我們認清這第三個教條的模樣之後，我們希望找一個符合這個形象的理論以為比對。在戴維森曾經批評的眾多二元論者中，蒯因對於當代經驗主義的貢獻與影響是最為深遠的；基於這個理由，筆者認為，要在經驗主義的脈絡下看戴維森所批評的第三個教條，蒯因的主張是最合適的代表，在本章第一節，我們就以此為主題，討論為什麼戴維森認為蒯因是一個二元論者。

在戴維森的批評出現之後，蒯因也寫了文章作為回應，一方面進一步澄清自己的立場，另一方面也對自己前後期的主張作了些微的調整。我們在第二節中，將討論戴維森與蒯因關於經驗主義第三個教條上的論戰；在戴維森看來，蒯因的新經驗主義與其他的經驗主義一樣，都接受 SCD，不同的只是，蒯因的理論，比他先前的經驗主義少了他所提出的前兩個教條。

在第三節中，我們將討論概念架構這個觀念。戴維森反對這個觀念，瑞雪卻認為概念架構有其存在的必要性。筆者一方面將指出，我們不需要瑞雪所主張的那種不與經驗內容相配對的概念架構觀念，因為這樣一種觀念並不能對溝通的問題提出說明，它仍是一個莫須有的觀念；另一方面，這樣的結果確保了戴維森先前對於 SCD 與 CR 的批評仍然成立，SCD 是一個沒有理由被支持的主張。

第一節 蒯因作為一個二元論者的代表

在第三章第二節中，我們引用了戴維森對 SCD 的分析，提到 SCD 有三個主要的概念，分別是語言或概念架構、待組織的對象、以及相互翻譯的失敗。將蒯因的理論對照此三者，戴維森認為在蒯因理論中對應 SCD 中的二元分別是「語言[體現概念架構]，伴隨著語言固定的本體論與關於世界的理論，以及神經元的觸發所提供的內容」（Davidson, 1990, 69）。

在蒯因的著作中，我們可以找到許多包含 SCD 上述三個要素的段落。在《經驗主義的兩個教條》（1953）這篇文章中，他說，「我們稱為知識或是信念的整體——是一個人工織造物，這個織造物只有沿著邊緣的部分與經驗相接觸；——整個科學就像一個力場，科學的界限就是經驗。作為一個經驗論者，我視科學的概念架構為工具，——用以依照過去經驗預測未來的經驗」（Quine, 1953, 42-4）；概念架構是我們組織、適應、預測、說明經驗的工具。在《字詞與對象》（1960）中，他說，「我們可以研究世界，人也是世界的一部份，因此他可以從周圍的事物中發現線索（cue），從人的世界觀中減去這些提示，剩下的部分顯示了人的不同，這個不同標示著人的自主權的限度（the extent of man's sovereignty）——在那個範圍中他可以修改他的理論以及儲存他所獲得的資料（data）」（Quine, 1960, 22）；這些提示或是資料就是經驗內容，減去內容之後剩餘的就是概念架構。蒯因也允許不可相互翻譯的情形存在⁴⁶。他可作為戴維森所批評之二元論者的一個代表。

在戴維森提出經驗主義的第三個教條並主張我們必須捨棄這個教條之後，蒯因寫了《論第三個教條這個觀念》（1981b）這篇文章對戴維森的批評提出回應，他說，「倘若我們將經驗主義解釋為一個真理理論（theory of truth），則戴維森關於第三個教條的批評是正確的，放棄它也將是正確的。然而，捨棄前兩個教條之後的經驗主義作為一個證據理論（theory of evidence）仍然和我們在一起。[在經驗主義做為證據理論的情形下，]傳說的第三個教條現在被理解為與已證立的信念（warranted belief）相關而非與真相關，[戴維森所提出的那些批評對]它毫髮無傷」（Quine, 1981b, 39）。這些說法顯示在蒯因看來，證據的來源是經驗主義的一個

⁴⁶ 蒯因認為和我們差距很遠的族群，他們的語言可能和我們十分不同，到無法翻譯的地步；例如面對來自外太空的生物，在與他們的對話與溝通中，我們很可能會無法以我們個體化事物的方式對應到他們所使用的語言中，兩種語言找不到對應的基礎，以致無法翻譯（參見 Quine, 1981d, 181）。

重要部分，而在蒯因自己的理論中，這樣的來源座落在感官的接收器上⁴⁷，因此基本上，這個來源是每一個人私有的（private）⁴⁸。

蒯因上述對於經驗主義的看法與戴維森相似，在第三章第三節中我們提到，戴維森認為，我們對於經驗主義的說明，必須強調於它在知識論上的意涵。「我們對外在世界的理論來自感官」這條 EP 原則僅指出感官在獲得知識的因果過程中，扮演著世界與我們思想之間的中介角色；而經驗主義在知識論上的意涵與特色是它將思想最終的證據置於這個中介之上。蒯因以刺激的模式（pattern）說明意義與信念，這個理論上的特徵，不僅使蒯因的知識論為自然主義的知識論，也使蒯因的理論被歸於經驗主義的傳統之中（Davidson, 1990, 68），因為蒯因的理論仍然將我們對於世界的信念與知識之最終證據，置於感官證據或表面刺激這樣的中介物上⁴⁹。

從上一章的內容中，我們瞭解戴維森為什麼認為 SCD 是一個必須被放棄的教條。採取 SCD，意謂著在外在世界與我們的信念之間，還有一個中介物叫作經驗內容，它外在於所有的架構與科學，我們無法對之進行詮釋；這個中介物在我們的認知過程中扮演證據的角色。不論是傳統的經驗主義或是蒯因的新經驗主義，因為具有這個特徵，在戴維森看來，都是包含 SCD 這個教條的理論。戴維森認為我們必須放棄這種中介物的概念，放棄 SCD，放棄做為證據的中介物，我們仍然可以找到一種不必經由中介的（unmediated）方式接觸那些使得我們的語句為真或為假的對象，我們仍然可以說明我們對外在世界的認知如何可能⁵⁰。

下一節我們要探究戴維森對於 SCD 的另一種批評，這個批評主要著眼於根據 SCD，我們需要一種中介的證據作為信念的證立者（justifier）；戴維森欲指出這個主張的瑕疵，他認為除非將中介物的概念去除，否則我

⁴⁷ 「感官的」一詞在此無關那些心裡的或是主觀的意涵，指的是表面的刺激，在蒯因的理論中，表面刺激提供我們所有與世界相關的線索，我們所有相關的線索都由表面刺激而來。

⁴⁸ 這將是文後處理戴維森與蒯因之間爭論的一個重點，也是他們兩人理論中主要的不同之處。

⁴⁹ 戴維森認為根據他的建議捨棄掉 SCD，雖然會使蒯因的知識論不再具有經驗主義的特徵，卻不妨害它自然主義的特色（Davidson, 1990, 68）。

⁵⁰ 他對於蒯因理論的建議，便是建議他將觀察語句的證據直接置於外在的對象或事件上。

們無法避免懷疑主義的威脅。筆者將這個爭論稱為近側理論（proximal theory）與遠側理論（distal theory）的爭論

第二節 近側理論與遠側理論的爭論

蒯因認為若是將經驗主義視為是證據理論，SCD 就不會構成戴維森所說的那種威脅⁵¹。在 意義、真值、與證據（Davidson, 1999, 68）這篇文章中，戴維森試圖在將經驗主義視為證據理論的情形下，繼續他反對 SCD 的論證。

在蒯因的信念網絡中，與經驗相接觸的是那些觀察語句，它們的內容構成了我們信念；因此，問「什麼構成信念的證據⁵²？什麼證立了信念？」就是問「是什麼給了觀察語句內容？」換句話說，也就是問「是什麼決定了觀察語句的意義？」不論是對意義或是證據進行分析，我們的分析都依賴於意義，因此我們可以將焦點放在意義如何被決定這一點上來考量我們的問題（Davidson, 1990, 71）。外來的刺激觸發我們的感官接收器，到我們產生關於世界的信念與知識，是一個因果鏈的過程；究竟我們需要的證據座落在那一個位置？在蒯因的文章中，我們可以找到對於語句意義的兩種不同陳述，這兩種陳述分別提供證據予不同的位置，根據證據所在位置的不同，發展出兩種不同的意義理論（或是證據理論）；戴維森將之分別稱為「近側的意義理論」與「遠側的意義理論」。近側的意義理論認為證立我們信念的證據產生在感官接收器上，感官接受器上的內容給予觀察語句意義；遠側的意義理論則認為證立信念的證據，是與觀察語句相關的事件或物體，是這些外在的事物給了觀察語句意義。

雖然上述兩類對意義的陳述都曾出現在蒯因的著作中，蒯因明白指出他採取的立場是近側理論。蒯因用「刺激意義」（stimulus meaning）一詞來說明觀察語句的意義；兩個語句有同樣的刺激意義，指的是這兩個語句

⁵¹ 在 論第三個教條這個觀念 這篇文章中，蒯因並未對此進一步說明。

⁵² 一方面，我們不能說感官刺激就是證據，因為感官主體（agent）通常既不觀察到也不懂得這些表面的刺激，不可能拿它們作為信念的證據；另一方面，我們也不能說感官刺激提供了證據，因為感官刺激所引起的信念與伴隨的言語傾向並不是基本的證據，它們只是根據著感官刺激，是感官刺激的結果，它們之間只是因果的關係，不是證據的關係。

為同樣的刺激所引起，在相同刺激模式的前提下，這兩個語句會引起同樣的反應——同意或者不同意。對蒯因而言，刺激在感官表面發生，外來的刺激觸發我們的感官接收器，根據我們自己的知覺相似性標準，我們對此刺激作出反應；刺激意義是每一個感覺主體私有的，是彼此無法分享的，但是依此作出的反應卻是公開的、是可觀察的。雖然刺激意義是私有的，蒯因認為，透過溝通，我們可以確保觀察語句所報導的內容是相互主觀的，它會受到感覺主體與社群中其他人的互動所影響。

遠側理論將外在的事物視為是信念的證立者，它與近側理論最顯著的差別之處在於這些證據是共享的，依據遠側理論，對說話者與詮釋者或是學習者與施教者而言，觀察語句的意義是一樣的，不會因感覺主體的不同而產生差異。遠側理論不依賴感官接受器的反應說明語句的意義，而是直接訴諸引起這個語句的原因；例如「這是一張白紙」的證據就是這張紙，對於能夠觀察到這張紙的人而言，這張紙給了這個語句內容，也決定了它的意義，而不是感官接收器上接收到的光線、粒子等刺激給予構成這個語句的內容。

戴維森批評近側理論，並建議蒯因應更加重視遠側理論在他理論中的地位，因為在戴維森看來，只有遠側理論才是可接受的。戴維森批評，若我們在意義理論中只要求保留感官感覺的結構，如同近側理論所主張的那般，我們將無法確保我們對世界的觀點的正確性，因為所有的人都可以以此建立他自己的世界，不論他所感知到的是否是真的世界，如此將導致懷疑論的結果。我們可以想像，在我身邊有一個外國人，當疣豬從他眼前跑過時，他所接收到的感官刺激與我在兔子經過時所接收到的刺激一樣；已知，當疣豬經過時，他會對「X！」表示贊同。根據刺激意義這個概念，因為疣豬對他的感官刺激與兔子對我的感官刺激相同（根據近側理論），我將他的「X！」這句話翻譯為「瞧，有隻兔子！」，並且將他所說的話視為是他相信有隻兔子經過的表示，雖然事實上只有疣豬經過他身邊。在這個例子中，我根據近側理論，建構了一個與真實世界不符的情形，根本沒有兔子經過，我卻仍然可以將那個外國人詮釋為他相信並表示他看到了兔子。接受近側理論，我們無法確保我們對於公共世界之觀點的正確性；在這個理論之下，即使是桶中之腦，都可以建構出一個世界，但是他並不

知覺到世界真實的樣貌。一旦允許這樣的情況發生，面對懷疑主義的典型提問：「我們如何確保我們有知識？」接受近側理論的結果將是我們無法確保我們有知識⁵³。戴維森進一步指出，就算訴諸自然主義，這樣的瑕疵仍無法避免，因為訴諸自然主義就是訴諸現今的科學，只要近側理論是科學的一部份，我們便沒有根據宣稱我們對於世界的理論比另一套不同的理論更好，在近側理論之下，我們找不到這樣的判準（Davidson, 1990, 74）。

對於上述批評，蒯因認為，只要語句的意義不完全由感官主體主觀地決定，我們仍然可以主張近側理論，這樣的近側理論並不會遭遇上述的困難；我們並不是非得選擇遠端理論不可。在最近的一篇文章（Quine, 1999）中，蒯因認為他有必要對「刺激意義」這個易造成誤解的詞，再進行說明，以解消戴維森的疑慮。他提議將這個詞改寫為對於神經末梢的觸發（the triggering of nerve ending），這觸發是近側的，而外在對象或是情境則是遠側的。蒯因認為他理論中的觀察語句是關於遠側的外在世界的，「如同戴維森，我一向透過假設遠側指涉物的方式詮釋翻譯者與土著的言談，要說明他們的言談是和諧的，我並未想到神經末梢。我對於近側的考量是出於知識論上的考量而非語意上的考量，它要說明的不是翻譯者作或者應該作什麼，而是為了說明翻譯為什麼能進行」（Quine, 1999, 74）⁵⁴。如同本文先前提及過的，蒯因再次強調，我們知覺相似性的主觀標準具有相互主觀的協調性；每一個人出生時具有他自己對於知覺相似性的標準，這標準會隨著他日後的經驗而改變，雖然這個相似性是私有的，我們可以由行為與反應來測試它⁵⁵。

⁵³ 我們可以從另一個角度來說明刺激意義無法決定意義。我們可以想像一個極端的可能情況，一個生理構造與我們迥異的生物，例如，A 這個東西給我的感官刺激等同於 B 這個東西給他的感官刺激，B 給我的感官刺激等同於是 C 這個東西對他的感官刺激，我們之間存在諸如此類的巨大差異；然而，我與他還是可能溝通得很順暢，只要我們進行足夠的試驗，對彼此的行為反應有足夠的熟悉。單單依憑近側理論，我們卻無法指出這點不同；在這個例子中，近側理論告訴我們，「A」的意義等同於「B」的意義，「B」的意義等同於「C」的意義，可是事實上，A、B、C 卻是很不相同的；如果刺激意義無法反映出 A、B、C 的不同，我們便很難接受它與意義相關，更不用說決定語詞意義如此吃重的任務了。

⁵⁴ 蒯因這段文字意味著翻譯之所以能夠進行是因為神經末梢的相似性，因此今天若是碰到一個生理結構與我相當不同的外星人，我們兩方語言的翻譯便可能由於失去了這個基礎而發生困難。

⁵⁵ 「[溝通時的]協調不是來自互動（interaction）也不是來自於構造上的相似（anatomical homologies），它已為自然選汰所預定了」（Quine, 1999, 75），我們從祖先那兒傳下的這套模

在戴維森方面，對於蒯因的回應，也作出進一步的解釋。針對蒯因所說，近側理論是為了要說明翻譯之所以能進行的原因這一點，戴維森強調，如同先前所舉之例，他反對近側理論理由恰恰在於，「觀察者間刺激模式的相似有可能導致錯誤的翻譯，而且無論如何，刺激模式的相似都與翻譯無關」（Davidson, 1999, 82）；戴維森認為，同樣的物體、事件，大多會使人們產生相似的反應，這個事實才是使得翻譯或溝通之所以可能的原因。戴維森進一步指出他對於蒯因著作中經常出現的「感官證據」或是「表面刺激」這類語詞的質疑。蒯因認為，「表面刺激 窮盡我們所有關於外在世界的線索」（Quine, 1960, 22），而「感官接收器接收到的刺激就是我們能獲得的所有證據」（Quine, 1969, 75）。面對這樣的說法，戴維森指出，感官接收器上所接收到的刺激既然不具有任何認知內容（cognitive content），它就不可能作為我們認知上的證據。他認為這是蒯因也接受的。蒯因說，「在我的證據理論中，『證據』這個詞 並未扮演任何角色」（Quine, 1990a, 80）。然而，在這樣的脈絡下，我們又該如何理解蒯因的另一段話呢？他說，「我還是不改變我的主張，將刺激置於神經輸入的位置上；因為我的興趣就算是自然主義化的，仍然是知識論的。我對於證據感到興趣，它如何從感官的觸發到形成科學上的宣言的過程[是我所關心的]」（Quine, 1990b, 3）。既然證據不扮演任何角色，為什麼又堅持將刺激置於感官表面位置上？對於這個問題，戴維森的剖析是，刺激的位置不是問題的重點，我們應當探究的是，根據蒯因的說法，近側刺激在知識論中的角色或是它在決定觀察語句的內容上所扮演的角色為何？

戴維森自述他一直關注的也是這一點，他懷疑，知覺是否會較那些刺激感官的光波與聲波以及座落在眼、耳與大腦之間的神經元在知識論上具有更多的意涵？發生在皮膚上的那些刺激是外在事物為我們所知覺、使我們產生信念之因果鏈的一部份，這是我們都可以接受的；但是，要賦予這些刺激知識論上的意涵則需要論證。蒯因的說法無疑賦予了這些刺激知識論上的意涵，我們應該追問，對於這一點，蒯因的論證是什麼？戴維森認

式經由自然選汰的過程，保留了下來，是我們內在的感覺相似性標準之所以能與外在環境的趨向配合得如此協調的因素。

為在蒯因的理論中，其實是將這些刺激當作是證據看待的。他檢視蒯因最近的一本著作《從刺激到科學》（1995），提出他的理由。首先，從這本書的標題我們便可看出蒯因是二元論者。在他的理論中，刺激提供內容，作為最終的「證據」，而科學則扮演概念架構的角色。其次，蒯因宣稱他要自然主義化的知識論說明：我們如何能夠從射線與粒子對我們皮膚表面的衝擊進而發展出科學理論（Quine, 1995, 16）？蒯因藉由知覺相似性這個概念的提出，來說明這一點。根據蒯因的理論，知覺相似性是我們從感官刺激到形成科學理論不可或缺的基礎。然而，「知覺相似性如何與感官的被觸發相關」（Davidson, 1999, 84）？戴維森問。蒯因雖然提到神經元的被觸發，並且認為我們可以期待由這些觸發中推論出科學；但是要從此中進行推論，除了將它們當成證據，還有什麼其他可能？一旦將表面刺激當作證據，蒯因便陷入戴維森所批評的 SCD 中了。

證據給予語句內容，並且決定語句的意義，但是由於近側理論無法決定翻譯的正確與否，接受近側理論會得到懷疑主義；此外，因為以近側理論解釋的證據與翻譯無關，這證據並不能幫助我們說明翻譯如何可能的問題。在戴維森眼中，如果蒯因不肯放棄近側理論的話，不可避免的結果就是 SCD；蒯因的新經驗主義與其他的經驗主義一樣，都接受戴維森所指出的第三個教條，不同的只是，蒯因的理論，比他先前的經驗主義少了前兩個教條。

第三節 概念架構這個觀念

在經過上述的討論之後，我們釐清了戴維森所批評的 SCD 的特徵，也指出了蒯因的理論作為一個 SCD 的例子，符合 SCD 的批評的對象。在這一節中，我們將討論概念架構這個觀念。戴維森認為「不同概念架構」是一個自我矛盾的立場，「如果『有不同的概念架構』是不可理解的說法，『有一個概念架構』這個說法也將無法為我們所理解」（Davidson, 1974, 198）；概念架構是一個莫須有的概念。

在這一節中，我們將針對瑞雪對於戴維森上述立場的批評，來討論概念架構這個觀念。在 概念架構 （Rescher, 1980）這篇文章中，瑞雪嘗

試為概念架構這個觀念辯護，主張我們需要這個觀念。倘若瑞雪的立場成立，則一方面會削減戴維森反對 SCD 的火力，另一方面，戴維森在「論概念架構這個觀念」中極力反對的 CR 將敗部復活，這是戴維森一定不會接受的主張。

瑞雪認為，戴維森對概念架構這個觀念的指控並不符合我們實際上的需求；在許多領域裡頭，我們實際上都需要概念架構這個觀念幫助我們說明及解釋現象⁵⁶。當我們接觸到某個以前從未接觸過的文化，我們往往會發現，這個異文化中的人們，在許多方面都和我們不同，包括他們的習俗、宗教、生活習慣、世界觀等等，都是我們不熟悉、甚至難以理解的。在社會學、人類學以及語言學的領域中，存在許多這類的例子⁵⁷。科學哲學家在不同時代的科學發展中，也發現相似的例子。不同時代的科學家依據不同的典範觀察世界，他們對世界的理解可能有著很大的差異。似乎在不同的傳統與文化背景中，人們用以解釋經驗與理解世界的概念與規範（categories）也不相同。我們可以說這是概念架構的不同。概念架構是我們在組織經驗、理解世界時所採取的觀點；不同的時代、不同的文化、甚至不同的個人，可能有不同的概念架構。

瑞雪指出，戴維森之所以會認為概念架構是一個不可理解的概念，是因為他將語言的可翻譯性作為判斷語言所伴隨的概念架構是否同一的標準，在他看來，這是一個錯誤的選擇。他從語言使用的角度分析，認為我們使用語言為的是要達到溝通的目的，在這個考量下，決定語言使用的因素是「功能的等同」（functional equivalency），而不是可翻譯性。從功能

⁵⁶ 在「概念架構」（Rescher, 1980）中，瑞雪舉了四個領域為例：（1）在描述社會學（descriptive sociology）中，為了解釋人類事務而比較血族關係的體系（kinship systems）或是其他類似的機制時，我們需要「不同概念架構」這個觀念。（2）在知識的歷史（intellectual history）中，要理解不同的世界觀，我們需要這個概念幫助我們從不同的角度去比較這些世界觀之間的不同。（3）在科學歷史（the history of the sciences）中，比較不同的解釋架構時，也需要這個概念。（4）在哲學的知識論（philosophical epistemology）中，對同一個問題的描述或解釋，往往存在著許多不同的進路，在比較這些有著根本差異的不同進路時，也需要這個概念。瑞雪認為，一旦捨棄「不同概念架構」這個觀念，將使得許多問題無法被表述。

⁵⁷ 例如，同樣在山上看到一隻鳥，對原住民及對我的意涵可能完全不一樣；細究下去，一邊是支配著他們生活的祖靈信仰，另一邊是我們在生活中奉為主臬的科學知識，兩套完全不同的架構，分別形塑著他們與我們的生活。

的等同性來看，要判斷概念架構是否同一，可詮釋性比可翻譯性更能勝任這份工作，它同時可以避免那些因為以可翻譯性為判準所導致的困難。

瑞雪認為，戴維森之所以反對「有其他可供選擇的概念架構」，一個主要的理由是這個概念將導致語詞上的矛盾（a contradiction in terms）——一方面，要說有概念架構，我們必須能將它翻譯為我們自己的語言；另一方面，要說有不同概念架構，它們之間卻又完全不可互譯。因為有這個矛盾的情形出現，概念架構這個觀念便成為一個不可理解的觀念。瑞雪指出戴維森的論證（他稱之為翻譯論證）主要有三個步驟，筆者根據瑞雪的說法（Rescher, 1980, 324-6），將這三個步驟整理如下。

首先，戴維森將概念架構與語言關連在一起。這一點是瑞雪也同意的⁵⁸。接著，戴維森採取語言的相互可翻譯性作為判斷這些語言的概念架構之為概念架構的判準⁵⁹。最後是瑞雪認為最有爭議的一步——一個語言之所以被當作是一個語言，在於它能夠被我們以我們自己的語言所翻譯。瑞雪指出，這個說法引起爭論的地方在於，這麼一來，一個概念架構之能被視為是概念架構，僅當我們可以對它所含的概念與範疇以我們自己的概念架構加以置換⁶⁰。根據這個論證，若概念架構 C' 與概念架構 C 不同，則 C' 的載體 L' 與我的語言 L 不同，亦即 L' 無法被翻譯為 L ；但根據第三個步驟， L' 既是一個語言，它一定能被翻譯為我的語言 L ；如此一來， L' 既能被翻譯為 L 又不能翻譯為 L ，我們得到一個矛盾的結果。瑞雪認為，當我們決定以語言的可翻譯性作為辨識概念架構的標準，就會導致上述語詞上矛盾的情形，反對有不同概念架構者（如戴維森），便以此作為拒絕接受概念架構這個概念的理由。

⁵⁸ 因為瑞雪認為，欲達到有效的溝通，在概念的發送者與接收者之間進行的不僅僅是信號（signals）的交換，他們還必須將這些信號轉譯為自己的語言才行。換言之，他們必須使用「共通的語言」（common language），並且與對方有概念上的分享，才能完成溝通的目的。

⁵⁹ 由這一點，我們知道，語言的不同只是概念架構不同的必要條件，而不是充分條件。

⁶⁰ 根據瑞雪對翻譯論證的分析，步驟二與步驟三是很相似的，讓人幾乎看不出它們的不同點何在。若是一定要將這兩點區分開來，我認為在第二個步驟，瑞雪要強調的是——語言的不同只是概念架構不同的必要條件而非充分條件，這是他也不反對的。然而，在這兩個步驟中所提到的以「可翻譯性」作為區分出一個概念架構的標準，則是他所不贊成的。

瑞雪認為將語言的可翻譯性當成決定概念架構異同的標準是錯誤的主張，並宣稱我們有好理由接受可詮釋性作為我們的判準。他指出，當我們說「他們所使用的語言如何如何」時，我們之所以將某個東西視為語言，並不是因為我們能將它翻譯為我們自己的語言，而是因為我們能夠對它進行詮釋，亦即，我們能夠透過改寫或是解釋之類的方式，使得使用那個「語言」的說話者所說的話成為我們可理解的話語。瑞雪認為，像這類詮釋的工作，我們在自己的語言內就可進行，不像翻譯，需要在語言之外對不同語言的語句進行某種置換的工作，相較之下，詮釋性的要求比起翻譯性的要求要來得寬鬆。他認為對於語言的使用而言，可詮釋性這樣一個較寬鬆的要求，不僅比較容易達到，它也是我們實際上在界定一個人有沒有語言時的判準。從瑞雪的觀點來看，對語言使用的界定是理論建構的工作，愈接近翻譯概念所要求的，我們或許可以說我們的理論建構得愈好，然而，我們並不是直接使用翻譯的概念來界定語言。翻譯的概念對界定一個東西為「真正的語言」（genuine language）而言，是一個太過嚴苛的要求；而且，正因為它的過於嚴苛，超出了我們實際在界定語言時的需求，以致堅持以這個概念作為判準的主張無法對「有其他可供選擇的概念架構」這個概念實際運作的情形有正確的掌握。然而，瑞雪指出，瞭解「概念架構」這個概念如何運作，對於瞭解概念架構是有幫助的；他批評像戴維森那樣訴諸於語詞上矛盾的理由來反對概念架構，將忽略掉這個面向。

概念架構就是概念的運用方式（the *modus operandi* of concepts），有概念架構就有概念的運作。瑞雪認為所有的概念都受到理論的約束（theory-laden），另一方面，它們也受到經驗事實的約束，這樣的特色都反映在語言中，因此語言並不是中立的傳媒，它同時帶有理論與事實的色彩。我們對事實的觀點反映在我們對事實的描述與解釋的機制上，這個機制和我們「把什麼視為真」的真理圖像（the picture of truth）緊密相關；一個人、一個文化、或是一個世代的概念架構，反映了那個人、那個文化、或是那個世代的世界觀。從歷史發展的過程來看，我們對事物的概念似乎總是在變動著，因此，我們找不到一個概念架構的原型供我們分析，我們往往只能從概念架構運作的情形來瞭解這個概念。

因為我們只能從概念架構運作的情形來瞭解概念架構這個觀念，瑞雪認為，「革新」（innovation）這個觀念 — 在概念架構 C 中可獲得的主張（assertions）在其他的概念架構中就是無法獲得 — 將是我們在瞭解概念架構時一個重要的關鍵。對他而言，概念架構之間的差異是經驗事實與預設的差異，不僅僅是以不同的理論談「相同的事物」（the same things），而且是以不同的理論談論不同的事物。因此，對瑞雪而言，不同的概念架構 C 與 C' 意謂的不僅僅是 C 的真語句在 C' 中可能為假，這種真假值上的不同，而是 C 的語句在 C' 中根本無法論其真假；這些不同的概念架構彼此並無重疊的論題（thesis），結果便是，在 C 中可以談論的，在 C' 裡頭完全無法表達（Rescher, 1980, 332）。

根據瑞雪的主張，概念架構的不同意謂的是本體論上的不同。不同的概念架構有不同的世界圖像、不同的真理圖像，它們在經驗事實與理論預設上都不相同，我們沒有理由也沒有必要期待在它們之外還有某個獨立於概念架構、先於思想的東西存在，讓我們去說概念架構的不同在於對相同事物所抱持的觀點不同。所有我們能談論的事物，都已經在某個架構中被概念化了。以這種方式理解的概念架構這個觀念，並不需要預設有一個中立的實在界扮演經驗內容的角色。瑞雪強調，只要我們主張不同的概念架構「在同樣的主題上」（on the same theme）談論不同的事物，就可以確保我們對客觀性的要求。我們只要從語言使用的功能等同性來考量⁶¹，就能達到這個要求⁶²。因此，瑞雪主張，決定一個概念架構是否為概念架構的判準是可詮釋性，而非戴維森所主張的可翻譯性。以可詮釋性作為判準，「概念架構」就不會導致因翻譯概念而產生的語詞矛盾，而且，這樣理解下的概念架構，並不必然導出 SCD 以及因為 SCD 而來的那些困難；我們還是能使用這個概念。

⁶¹ 根據功能性的考量，一個東西之所以能被我們視為是語言，是因為我們能夠透過改寫或解釋的方式來理解它所包含的語句，換言之，我們能詮釋那些語句。

⁶² 瑞雪認為，我們可以從語言使用的目的來界定我們談論的「主題」。在他看來，語言使用的目的是為了進行溝通；擁有不同概念架構的說話者，不論他們所使用的是不同的語言，不論他們所談的是不同的事物，他們的目的是都要溝通。在這樣的情況下，功能性的考量是達到溝通目的最基本的要求，如果我們連功能的等同性都無法確定的話，那溝通根本不可能，我們也不會認為說話者是在使用語言或是他擁有概念架構。

讓我們來看看，接受瑞雪的概念架構觀念，我們能作些什麼？瑞雪認為不同概念架構代表的是不同的本體論，我們可以想像有這麼一個來自另一個社會的人 a，他具有與我們不同的文化背景，我們語言中的一個真語句 S 對他而言是既不真也不假的。我們如何對這個情形提出說明？根據瑞雪的主張，a 之所以無法表述 S，是由於他的概念架構與我們不同，S 所提及的一些相關概念，是他的語言中沒有的；因為他無法表述 S，所以他也無法對 S 作出贊同或不贊同的反應。克老特（R. Kraut）指出，訴諸這種不同概念架構的主張，上述之「a 缺乏某些概念」這樣的說法，只表示了，在我們的語言中「有些」語句，是 a 無法表示贊成或反對的意見的語句；瑞雪所持之概念架構觀念，並不能說明 a 對於任何語句的反應（包括贊同、反對、或是沒反應），我們無法從中知曉 a 視為真的是那些語句。瑞雪的概念架構觀念只告訴我們，對另一個不同概念架構中的人而言，我們的語言中有些語句是他無法表示意見的；然而，我們一定得知曉對方將那些語句當作真語句，他持有那些信念，溝通才可能開始；瑞雪對不同概念架構的說明，並不能達到這一點。換句話說，（不同）概念架構的觀念並不能幫助我們達到溝通的目的，或者對溝通提出一些有意義的說明（Kraut，1986，404）。

這麼一來，瑞雪對於概念架構這個觀念的擁護便失去了支持的力量。筆者認為，瑞雪所主張的概念架構觀念，既然不與戴維森所批評的 SCD 所主張的相同，戴維森對 SCD 的批評，或許不會直接攻擊到瑞雪所提出的這個觀念⁶³；然而，瑞雪所持的這個概念有什麼力量？有他所說在說明及解釋現象上的必要性嗎？這個問題的答案若是肯定的，我們必須要能以這個觀念說明溝通現象。根據上述的分析，筆者認為，單單依憑上述的說明，就算概念架構這個觀念真的具有瑞雪所設想的那種解釋上的必要性，要指出這一點，瑞雪至少還欠我們一個關於「這樣一個概念要如何幫助我們達到溝通的目的」的說明，。

⁶³ 同樣的理由，瑞雪對戴維森的批評也削弱了力量。筆者認為，戴維森與瑞雪兩人所言的概念架構是不同的兩個觀念。

瑞雪認為 CR 不一定得要預設一個中立的實在界。換句話說，接受概念架構這個觀念不一定伴隨著要有一個經驗內容的觀念；不同概念架構之間沒有共享的部分，它們代表的是不同的本體論架構；根據瑞雪的主張，只要它們能談論相同的主題便可確保住客觀性的要求。我們很自然地會問：那麼，這樣一套理論要如何說明不同概念架構談論著相同的主題呢？如果瑞雪堅持要談不同概念架構對應著不同本體論，如果語句的內容所指涉的對象根本就沒有交集，相同的主題要從何產生？筆者認為，瑞雪的理論無法回答這個問題。如果瑞雪堅持不要「中立實在界」這樣的觀念，則相同的主題只能由我們所安身的外在世界來保證，不論是什麼時代、什麼社會，我們共享的就是這個世界。一旦接受有未經詮釋的經驗內容這種觀念，我們將陷入 SCD 的困境（至少它滿足了概念架構與經驗內容這兩個要素）；但依照瑞雪的主張，不要經驗內容這個觀念，所得出的結果將是，共享的就是這個世界，我們似乎不再需要一個無法幫助我們說明溝通如何可能的概念架構觀念。

事實上，我們可以發現，「不同概念架構對應著不同本體論」（意謂著沒有共享的空間）與「不同概念架構談論相同主題」這兩個想法是相互矛盾的；瑞雪的理論，顧了前者，就顧不了後者，顧得了後者，前者便發生困難。筆者認為，這兩個觀念的衝突與上一段討論的結論是相互呼應的，一個如瑞雪所想像的概念架構觀念——一個不與經驗內容相配對的概念架構觀念——是無法幫助我們對於「溝通如何可能」這個問題提出說明的；然而，若是放棄了這一點堅持，接受了經驗內容這個觀念，這個主張便立即必須面對戴維森針對 SCD 所提出的挑戰。這是瑞雪提出（不同）概念架構觀念，所必須處理的困難；在沒有更理想的說明被提出之前，我們找不到有力的理由主張我們需要概念架構這個觀念。

至此，我們已經對經驗主義的第三個教條提出足夠的討論。在接受戴維森對於 SCD 的批評之後，我們捨棄了這個教條。然而，捨棄了 SCD 之後，戴維森說，「我們便不知道經驗主義還有什麼使之稱得上是經驗主義的特點存在了」（Davidson, 1974, 189）。我們在第三章第三節已經處理過戴維森這麼宣稱的理由了；他認為經驗主義透過感官經驗作為信念的證據，是理論預設的中介物，介於世界與信念之間，放棄 SCD 就是放棄了這

個中介物的觀念，在他看來，一個沒有中介物的知識論便不再具備是經驗主義的特色。這樣一個沒有中介物的知識論是什麼樣子的理論？這是下一章的主題，我們將舉戴維森的詮釋理論以及麥道的最小化經驗主義作為例子，探究這個問題。

第五章 無中介物的知識論

戴維森認為一個放棄了 SCD 的知識論，因為不再將證立信念的任務交付給經驗內容，便失去了作為經驗主義的特色。根據先前的討論，我們知道，放棄 SCD，也就是放棄在世界與信念之間還有一個與信念不同範疇的中介物作為信念的證據這樣的想法。在這一章中我們將介紹兩個不同的理論，它們都符合戴維森提出的「放棄 SCD」這個條件；一個是戴維森的詮釋理論，一個是麥道的最小經驗主義。這兩個理論最大的差別在於，戴維森的詮釋理論，不再賦予經驗證立上的任務，而麥道的最小經驗主義則仍然主張，我們需要經驗作為信念的裁判⁶⁴。我們將在第一、二節分別討論之。

麥道認為戴維森的理論不能滿足客觀性的要求，這是出自對戴維森理論的誤解。在第三節中，我們將透過對客觀性的討論，來說明這一點。筆者在這一章的工作是指出，（1）麥道的最小經驗主義可作為戴維森「沒有不含 SCD 的經驗主義」這個宣稱的反例，以及（2）戴維森的理論確實顧及到我們對於客觀性的要求，麥道對它的批評並不成立。在放棄 SCD 之後，戴維森的詮釋理論不是唯一的選擇，經驗主義也不見得就如戴維森所主張的不再有存在的空間。

本文的目的並不是要處理戴維森的理論與麥道的理論孰優孰劣的問題。提出這兩個理論除了釐清它們之間的一些爭論之外，一個比較積極的意義是指出，在戴維森提出經驗主義第三個教條之後，不論是戴維森的詮釋理論或是麥道的最小經驗主義（這只是兩個例子），哲學家開始在放棄 SCD 的基礎上重新思索知識論的問題，重新思索我們與世界的關係，筆者認為，戴維森提出經驗主義第三個教條最大的貢獻，就是在此處呈現。

⁶⁴ 麥道的經驗是概念化的經驗，具有概念內容，因此可以證成信念；雖然這個理論仍可視為包含經驗這個中介物，但顯然這個中介物以不是 SCD 中那個與信念不同範疇的東西，在這個意義下，筆者認為我們可以將它視為是不具中介物知識論的一個代表。

第一節 戴維森的詮釋理論

戴維森認為，捨棄 SCD，便是放棄了在世界與信念之間有中介物作為信念的證據這樣的想法；經驗主義的中心精神在於將感官經驗視為信念的證立者，一旦取消感官經驗在證立信念上的作用，只保留它在信念產生的過程中所扮演的因果角色，經驗主義之所以為經驗主義的特色便不在了。一個不包含 SCD 的經驗主義，在他看來，不能再被稱為是經驗主義。

戴維森心中理想的知識論，是不需中介物的知識論。他認為人們之所以強調感官感覺在知識論上（或者認知上）的重要，是出自以下的直覺：我們認為感官感覺連接了世界與我們的信念，而且，我們經常意識到它們；因為以這兩點作為理由，我們才會傾向於接受感官感覺作為信念的證立者。然而，戴維森指出，這類想法的困難在於，「這樣的證立似乎依賴於我們對這些感官感覺的覺察（awareness），而這覺察恰恰是另一個信念」（Davidson, 1987, 124）。換句話說，是信念證立信念，而非感官感覺證立信念。「感官感覺與信念的關係不可能是邏輯上的，因為感官感覺並非信念或是其他命題態度[而信念是一種命題態度]，它們之間的關係僅僅是因果上的關係」（Davidson, 1987, 125）。

如果世界與信念之間的中介物（如感官感覺）不作為證立者，則它在形成信念的因果鏈中，要不作為信念的原因，要不就是提供與信念相關的外在對象的一些資訊；這兩種功能都不足以說服我們在知識論中需要中介物這個概念。在第一種情況中，中介物無法證立它們所引發的信念，因為指出信念的原因只是對信念進行因果上的說明，並不能指出信念如何被證立或為什麼被證立，中介物概念在此，無法對認知上的問題有所貢獻。在第二種情況中，中介物只是傳遞一些與信念的真假相關的資訊，然而，我們無法確保中介物所傳來的資訊就是真的，它們可能欺騙我們，而我們沒有其他證據輔助我們分辨它們是否在欺騙；在這種情形下，中介物概念一樣無法對認知上的說明有所幫助⁶⁵。戴維森一再強調的主張是，意義與知

⁶⁵ 這是戴維森在「真理與知識的融貫理論」（1987, 124-5）中所提出之批評中介物概念的論證。與前兩章提及的論證方式稍有不同。

識依賴於經驗，經驗終極地必須依賴於感官，但是這種依賴僅僅是因果上的依賴，不是證據上的依賴或是證立上的依賴；他主張意義與知識在證立上依賴的是其他信念，只有信念可以作為信念的理由。

戴維森認為，如果我們可以用融貫性來試驗真理⁶⁶，又，顯然我們的信念大部分都是相互融貫的⁶⁷，則我們有理由相信我們的信念大部分為真。難道我們的信念不可能為假嗎？上述的說法並不排除信念為假的情形，我們要排除的是，大部分的信念都假的可能性；因為，一旦有可能大部分的信念都是假的，則懷疑主義的挑戰立即浮現。戴維森對於信念大部分為真的論證如下（Davidson, 1987, 127-8）：

透過對於一個人的談話、信念、欲望、意向以及其他命題態度正確的理解，我們可以得到「一個人大部分的信念必須為真」這個命題；因為這個理由，加上我們之前提到的，大部分的信念都是相互融貫的，我們得到一個合法的假定（presumption），那就是，「這些信念中的任何一個，只要它與其他大部分的信念相融貫，這個信念就會是真的」⁶⁸。

戴維森認為，對於「溝通」這個概念而言，上述的論證是顯而易見的。「如果我們不能找到一個方式，藉由我們自己的標準，將一個說話者的話語（utterance）以及其他行為詮釋為一個大部分相一致的且為真的信念集合，我們便沒有理由將那個生物視為是理性的、擁有信念的，也不能將他發出聲音視為是他在說話」（Davidson, 1973, 137）。當我們與他人溝通或試著要與他人溝通時，我們就會運用這個假定，這個假定支持著所有人

⁶⁶ 對戴維森而言，以融貫性試驗真理在知識論上將是一個重要的主張，因為我們大部分的信念相互融貫，信念證立信念，如果融貫性可用以試驗真理，則我們就有一個符合傳統知識論對知識要求的三個要素；他並認為這種知識論因為不具中介物，將可避免懷疑論的挑戰。他認為我們需要作的工作是，凸顯融貫性在我們分辨真假時的重要性。

⁶⁷ 信念是一種命題態度。戴維森指出，當我們系統地將命題態度與其他命題態度相關連，或是將命題態度與其他層次的現象相關連時，會發現我們不可能個別地理解某個命題態度。因為命題態度與命題態度之間的關係是相互巧妙地連結的；作為一個詮釋者，我們必須依賴於它們之間這種相互關連的模式來進行詮釋的工作；也就是說，我們要能瞭解命題態度的話，一定是一群一群地瞭解它們，不可能一個一個地瞭解（Davidson, 1987, 128）。

⁶⁸ 由「一個人大部分的信念必須為真」與「大部分的信念都是相互融貫的」這兩個前提，推導出「一個與大部分信念相融貫的信念，是一個真的信念」這個結論。此中，第一個前提來自於我們對命題態度正確的瞭解，這一個前提，看似有條件地被接受，但根據戴維森的理論，若不接受這個條件，溝通與理解根本不可能發生；這個論證仍有它的效力。

的信念的真實性，沒有這個假定，溝通將不可能發生。以下我們將對「溝通」這個概念作對進一步的說明。

我們可以想像一個情況，在其中，a 面對一個對他而言完全嶄新的語言 L，L 與他曾經知道的任何語言都沒有關係，持 L 為語言的那些人則來自他一點都不瞭解的一個族群 n。在這樣的情況下，詮釋者 a 僅有的資訊是他所見之 n 族人的行為以及他所聽到之 n 族人口中所發出的聲音，而他的任務是要找出說話者所說出的字詞與外在世界之間的因果關係。這就是一個徹底詮釋的例子。我們可以想像得到，在這樣的情況下，a 甚至連從 n 族人所說的話中挑出一個單字都不可能作到；唯一可能的情形是，他聽到的是像「Gavagai」這樣看似只有一個單字的語句，而且伴隨著 n 族人的手勢，指向兔子出現的方向。然而，如同蒯因所指出的，究竟「Gavagai」是不是一個字，也不是 a 能夠確定的。在上述的情形中，a 既不能確定他所聽到的聲音是不是一個字，也不能確定這個字是什麼意思；而且因為信念與意義相互依賴，在未瞭解那些話的意涵之前，他也無法試圖由瞭解說話者的意向（intention）來瞭解說話者所說的話。

戴維森認為自然語言中的真理不是語句的性質，而是語句、說話者與資料間的關係；由這個角度來考量語句的真假，我們所考量的便不是在語言之外的那些不可說的對象（speechless entities），如命題、陳述、斷言等，而是考量如何用一種理論建構的方式將語言與真這個概念的起因（the occasion of truth）關連起來（Davidson, 1969, 43-4）⁶⁹；在上述的例子裡頭，我們可以用以下的表式（formulation）說明戴維森在此提出的方式：

（T）當（n 族人）n 在時間 t 說「Gavagai」，「Gavagai」在語言 L 中為真，若且唯若在 t 時，有一隻兔子在 n 附近出現⁷⁰。

詮釋者可以在這個表式中加入任何他在環境裡頭觀察到的資料⁷¹。需要注意的是，a 在此進行的工作並不是試圖將「Gavagai」翻譯為他自己的語言，

⁶⁹ 戴維森反對符應說將我們的信念視為是外在世界的某種表徵，他認為信念的真假不能由與世界相比對的方式獲知，能證立信念的唯有其他信念；我們不可能走出語言與信念的範圍之外，去尋找一個融貫以外的方式來測試語句或信念的真假（Davidson, 1987, 123-5）。

⁷⁰ 在徹底詮釋中，引發說話者說出「Gavagai」這個斷言的東西，被視為是 T 語句的證據。

在徹底詮釋的情形中，詮釋者的工作是試圖指出那句話的真值條件，將說話者說話時那個情境下可能引發說話者說那句話的相關特徵盡量指出，藉由這樣的方式理解說話者的話。詮釋者以這樣的方式建立他對於 n 族人關於 L 這個語言的詮釋理論，在一次次試驗中，修正這個理論。徹底詮釋的過程是對語言資格的理論性描述，是一個合理化的過程，在詮釋的過程中，我們將說話者視為是有理性的，將他所發出的聲音視為是有理由的。

要得到上述的 T 語句，至少需要兩個假定。首先，我們必須假定我們所觀察的生物正在進行斷言，而且我們對於分辨他們正在進行斷言這項工作十分地熟練。其次，我們還須假定，他們的斷言大部分為真。除非我們假定這兩點，否則將不可能理解他們所說的話。

a 為了要理解 n 族人所說的話，他必須相信 n 族人不但意圖要說一句真語句，而且他們相信他們所說的為真。這是 a 欲理解 n 族人的話，必備的條件。雖然 a 相信 n 族人說話時所持有的信念為真，他仍然不知道那些信念的內容。不知道說話者想斷言什麼，不知道他說的話意指什麼。「假定說話者的態度是視他所說的話為真，[第一個假定]是一個必要的假定，但這假定並未告訴我們那些決定說話者這些話意涵的意向與信念為何」（Ramberg, 1989, 69）。在詮釋的過程中，我們並未訴諸說話者信念的內容以獲得對其意義的理解；雖然信念與意義是相互依賴的，在詮釋語句的意義時，這樣的過程並沒有循環⁷²。

比較可能遭受批評的是第二個假定。倫伯格（B. T. Ramberg）指出，倘若第二個假定意謂的是，被詮釋者所使用的語言恰恰就具有與世界相關的真理，我們的理論聽起來會像是某種知識論上的神秘主義；另一方面，倘若這個假定意謂的是，除非被詮釋者觀看世界的方式與我們的方式相同，他們所相信的與我們所相信的沒兩樣，否則我們無法理解他們，則我們的理論看起來會像是一種知識論上的本位主義（parochialism），一旦碰到與我們不同的世界觀，我們便認為他們不具有語言、不具有世界觀

⁷¹ 例如，n 總是在天氣晴朗的狀況下，才說「Gavagai」，在下雨的時候即使有兔子出現，他也不說「Gavagai」，那詮釋者 a 可能就會加上「在天氣晴朗的時候」這個子句於原有的表式中。

⁷² 若訴諸了說話者話中的意義來說明它的態度，便有循環的危險。

(Ramberg , 1990 , 69) 。戴維森提出的理論與上述兩者不同，第二個假定指的是寬容原則。

由字面上看，寬容原則說的似乎是我們採取一種寬容的對待方式去理解說話者所說的話；其實不然。寬容原則的要義是使說話者成為可理解的，也就是使詮釋者得以理解說話者。對戴維森而言，寬容原則不是選擇的，而是必要的，我們不是在許多可能的原則中選擇一個看似比較寬容的方式詮釋說話者所說的話；沒有寬容原則，我們對於語言資格的理論性描述將會失敗，因為「歸屬說話者以信念」與「歸屬語句以意義」是不可分的，沒有寬容原則，我們的詮釋不可能成功⁷³。

戴維森的寬容原則受到許多質疑，例如蒯因便表示，他對戴維森理論中將說話者的言詞視為大部分都真這個主張有所疑慮；「我會將我土著的信念歸屬的心理層面上的似真性最大化，而不是將這些被歸屬的信念的真最大化」（Quine，1993，76）。根據寬容原則，a 將 n 大部分的信念「視為真的」，然而，視為真的並不等於就是真的，a 還是不知道 n 的信念究竟真不真。針對蒯因上述的疑慮，戴維森的回應是，在《對於真與詮釋的探究》的前言中他也提出過同樣的疑慮，他說：「盡可能求同意的最大值（maximizing agreement）是一個令人感到困惑的理想；詮釋的目的不是為了同意（agreement），而是為了瞭解（understanding）」（1984，xvii），詮釋的工作是為了瞭解是什麼東西引起說話者同意他所說的話為真。

具有思想就是具有各種命題態度，而擁有信念是具有命題態度的必要條件（Davidson，1975，156），也就是具有思想的必要條件。信念是信念所有者之被事件引起或是引起事件的某種心理狀態（Davidson，1987，121）。戴維森認為，斷言「p」與斷言「我相信 p」這兩個斷言雖然真值條件不同，但任何人只要瞭解「p」這句話，就一定會知道「我相信 p」的真值條件。「這是因為任何人只要理解什麼是談話（speech），他就有辨識出斷言的能力，並且知道任何下斷言的人，藉由這個斷言表現出他相信

⁷³ 如果我們不採取寬容原則，反而允許使用 L 的說話者有錯誤斷言的可能性，我們將無法確定 T 語句中所描述的那些引發斷言的特徵，作為「Gavagai」的真值條件，與「Gavagai」這個斷言之間有什麼關係。

他自己所說的話」(Davidson, 1991, 156)。擁有信念的充分必要條件是，要能察知真信念與假信念、表象與實在之間的差異；這一點意謂的是，在擁有關於世界之信念的同時，我們一定也掌握了客觀真理的概念 (the concept of objective truth) (Davidson, 1991, 156-7)。「客觀真理概念的來源，是人際間的溝通」(Davidson, 1991, 157)；沒有私有的語言，想知道我們對語言的使用是否正確，我們一定得與他人分享這個語言；換言之，只有與他人溝通才能提供我們是否正確使用字詞的客觀檢驗，「溝通是客觀性這個觀念的基礎，也是我們分別真信念與假信念的基礎，我們只能在溝通的標準下檢驗我們的瞭解是否正確」(Davidson, 1991, 164)。

戴維森認為，我們對自己的知識、對世界的知識、以及對他人的知識，這三種知識之間的關係是相互關連的。前面提到融貫性在測試語句或信念真假時的重要性。根據戴維森的想法，在判斷語句或信念真假時，我們所有的只是信念本身，以及真信念所涉及的對象。從上一段的討論中，我們得知，我們一定是在共享語言的情形下，才能區別出什麼是思想、分辨有沒有思想。在這個意義下，對他人的知識在所有的思想與知識種類中可以說是最基本的。然而，根據我們對於詮釋概念的瞭解，成功的詮釋需要倚賴說話者與外在事物間的因果關係；換言之，要獲得對他人的知識，只有在具備外在世界知識的情況下才有可能。此外，當我們在進行詮釋工作時，我們必須將對方視為與我們一樣是合理的人，與我們一樣大部分的信念都為真的人；倘若對自己完全沒有認識，是不可能完成詮釋的工作的。

在成功詮釋的情形下，才產生溝通，也才可能產生知識。對自己的知識、對世界的知識、以及對他人的知識，這三者相互關連的特性，使得我們一旦擁有知識，一定是同時擁有這三種知識；而擁有知識的先決條件就是溝通的發生。在詮釋的過程中，引發說話者最簡單的語句的那個原因，同時也決定了那個語句的意義，以及伴隨那個語句的信念之內容；「正確詮釋的本性 (nature) 一方面確保我們這類最簡單信念中有一大部分是真的信念，另方面也確保其他人同樣知道這些信念的本性為何」(Davidson, 1991, 160)；這些信念是我們用以理解其他信念並區分它們真假的基礎。信念或思想的獲得依賴於我們與外在環境 (包括他人) 的互動，這互動方

式給予信念或思想客觀的地位。根據戴維森的詮釋理論，我們還是可以接觸到客觀的世界。

第二節 麥道的最小經驗主義

麥道認為，我們的心靈活動雖然是主觀的，仍必須要和世界有所關連，同時具有客觀意義；不論是判斷、或是形成信念，心靈的活動是對世界的回應，必須受到外在世界的規範，因此，這回應一定要訴諸「經驗的裁判」（the tribunal of experience）。他稱自己的立場為最小經驗主義，與我們先前提及的經驗主義相同的一點是，它們都認為經驗必須作為我們信念的裁判；不同的是，麥道認為經驗本身是概念化的經驗⁷⁴，它在理由空間（the space of reason）中佔有地位。在這一節中，我們將討論麥道的最小經驗主義，並將它視為是戴維森詮釋理論的競爭者，在第三個教條的討論脈絡下，這個不具SCD卻仍然堅持我們需要經驗證立信念的主張，是經驗主義陣營本身在放棄SCD後，對經驗主義進行修正的代表。麥道的最小經驗主義，一方面放棄SCD，一方面又必須說明心理活動的客觀意義；與戴維森的立場不同之處在於，麥道強調外在世界對心靈的強制力必須是理由的，不能僅僅是因果的，我們需要經驗幫助我們說明這一點，經驗在形成信念的過程中，不僅僅是因果鏈上的一環，還扮演提供信念理由的角色，這是一個經驗主義的立場。

麥道如何說明概念化的經驗？他區分兩種理解能力（intelligibility），一種屬於自然科學範疇，另一種屬於「理由空間」；相對於「理由空間」的是「法則範疇」（the realm of law），而非「自然空間」（the space of nature）。理由空間是我們表達自發性（spontaneity）的空間，由我們和其它在理由空間中的成員之間的關係所組成。在法則範疇中，我們以自然科學想要發現的法則這樣的方式去理解其中的成員。要瞭解麥道為何如此區分，我們必須先瞭解他對於自然的看法。

⁷⁴ 傳統的經驗主義主張既予論（the Given），認為經驗純粹是接收外在世界的訊息，這些內容是未經概念化的，直到這些訊息成為判斷才具有概念的內容。這種既予論的想法的困難在於，它將感受性獨立於概念之外，使得經驗與理由分屬兩個不同領域，使得它無法說明經驗與信念之間的理由關係，因為不同領域之間不可能有理由關係。

我們對於世界的看法，包含主觀性與客觀性兩個面向。一方面，由於「知性的自發性」（the spontaneity of the understanding），我們對事物下判斷的時候，是自由的；另方面這樣的自由又必須受到「感受的接受性」（the receptivity of sensibility）之限制，因為我們對世界的看法，必須來自世界本身。自發性的運作是概念能力的實現，它在理由空間展現，感受的接受性則受到自然法則的約束。我們認為理由空間必須有獨立不可被化約的地位，可是若將理由空間解釋為獨立於自然空間，則自發性與感受性之間將出現不可跨越的鴻溝，這種解釋無法同時滿足主觀性與客觀性的要求；因此，麥道反對將理由空間獨立於自然之外，而主張相對於理由空間的是法則範疇，自發性與接受性分屬這兩個範疇，卻同在自然之中。因此不只法則是自然的，理由也是自然的。麥道稱自己的主張為自然化的柏拉圖主義（Naturalized Platonism），這個理論用自然將理由空間與法則範疇連結在一起。

在麥道的理論中，人與動物的不同，在於人有概念能力。麥道認為，概念能力使得我們能夠對概念作主動與被動兩種不同的使用；概念能力的主動使用使我們能下判斷，而被動的使用則表現在經驗中，與感受性合作。這個概念是麥道最小經驗論中一個很重要的特點。他援引康德的想法，認為「經驗的知識（empirical knowledge）是由接受性與自發性的合作所產生」（McDowell, 1994, 9），我們的直觀（intuition）並非與概念相對，在麥道看來，直觀不僅僅是被動地接受來自概念範疇外的刺激，其本身即包含了概念內容。基於這樣的想法，麥道宣稱「經驗本身就是概念化的」；不存在完全沒有概念的經驗。根據麥道的最小經驗主義，概念與經驗是相互影響的，概念在經驗中的呈現使得經驗成為經驗，反過來說，經驗也可能造成概念的轉變。在對柯林斯（A. W. Collins）的批評（Collins, 1998）所作的回應中，麥道對這一點有清楚的說明（McDowell, 1998）。在麥道的想法中，自我批判（self-critical）是概念能力的一個很重要的作用，這樣的作用使得我們得以作出判斷，而說「經驗本身是概念化的」，指的即是，經驗本身是概念能力在判斷中的那種自我批判作用的實現。對麥道而言，經驗自身不是思想，也不是判斷，它包含概念能力的實現，它

所扮演的角色，就如同心靈中一扇開往世界的窗，使得心靈與世界之間的鴻溝不再⁷⁵。

由上述的討論，我們知道，在麥道的理論中，概念能力被動地實現在我們的感受性中，在對世界事物的接受性中；除此之外，概念能力也能主動地實現在知性中，在自發性中，使得我們能夠自我批判、自我反省，對世界形成想法，也使得世界對我們而言具有意義。具有概念能力，意味著我們能夠作出判斷，給出理由，進入理由空間，成為其中的一員。對麥道而言，理由空間就是我們表達自發性的空間。經驗本身是概念化的，因為它被概念化，我對我的經驗有意識，在麥道看來，如果我對經驗沒有意識，則我給不出理由，我給不出理由，我便無法判斷，我也沒有經驗。

在麥道的最小經驗主義中，因為經驗已有概念內容，便可以用來證立我們的信念；這是一個不訴諸 SCD 的經驗主義。由此看來，一個沒有 SCD 的經驗主義，仍然是有可能的，至少，麥道的經驗主義是一個例子；因此，戴維森對於「一旦放棄 SCD，經驗主義就沒有值得被稱為經驗主義的特色存在」的宣稱，無法成立。在下一節中，我們將轉換角度討論麥道對於戴維森詮釋理論的批評，筆者將指出，這些批評多出自麥道對戴維森理論的誤解。

第三節 客觀性要求

麥道批評戴維森的理論是融貫理論，外在世界對我們心理內容的強制力僅僅因果的，而不是理由的；他認為這樣的結果將使得我們對於世界的想法失去客觀性的要求。他說，「戴維森認為經驗不過是感受性上一種外於概念的影響（impact），他因此認為經驗必須被歸諸在理由空間之外」（McDowell, 1994, 14）；戴維森認為只有信念可以作為信念的理由，經

⁷⁵ 根據麥道的主張，人與動物的不同，在於動物缺乏概念能力，牠們無法自我批判，也無法作出決定（make up one's mind），因此牠們根本不具有心靈。對麥道而言，不具有概念能力的生物，便無法形成感官的意識（sensory consciousness）；沒有知覺意識，對麥道而言，就是不具有世界觀，不能對世界形成看法，世界對牠們不具意義。我們與動物的不同，表現在知覺（perception）上，我們的知覺經過概念化的作用，動物的知覺則無，麥道認為，這不僅僅是程度上的差異，而是知覺本身的不同。

驗只在因果關係上與信念、判斷相關，無法提供它們證立的理由。麥道同意戴維森「證立信念的理由只能在理由空間中獲得」的想法，但他認為戴維森為了避免導致既予論，而拒絕給予經驗任何證立的地位，是他所不能接受的結果；「[戴維森的]融貫論式結論，是一種自發性沒有接觸到世界（frictionless）的論點，這個結果反而使得既予論的吸引力被凸顯」（McDowell, 1994, 14），因為接受這個理論，我們對世界的想法將失去客觀的基礎，僅僅滿足融貫性的要求，並不能保證我們對外在事物的信念就是世界真實的樣貌。

戴維森確實認為經驗與信念的關係僅僅是因果的，而信念的理由一定是其他的信念，但這是否就表示我們可以不顧客觀性的要求？在本章第一節，我們也曾提及這一點；人際間的溝通不僅僅是客觀真理概念的來源，也是其他客觀概念的來源，它是客觀性這個觀念的基礎。筆者認為，在戴維森的理論中，外在世界對於信念的強制力就算不符合麥道對於它必須是理由的要求，它也不僅僅是因果的，如麥道所批評的那般，會導致「信念與世界之間存在無法跨越的鴻溝」這樣的結果。戴維森的理論取消的是我們需要透過經驗說明世界對信念的規範性，它並未取消世界對信念具有規範性這個要求。戴維森仍然將外在事物視為是我們在測試 T 語句時所需的證據，外在事物引發信念，是信念的原因，也是信念的內容，同時它也決定了信念擁有者用以表達這個信念的語句的意義，詮釋者在與被詮釋者共享的情境中，透過共享的語言，瞭解被詮釋者話中的意涵，這整個過程都需依賴於詮釋者與被詮釋者之間的互動，以及被詮釋者對引發信念的事物所產生的反應，以及詮釋者對於情境的反應。在戴維森的詮釋理論中，外在世界藉由詮釋的過程，顯示出它們的規範性；在這個理論中，擁有信念的充分必要條件是，要能察知真信念與假信念、表象與實在之間的差異，擁有信念意謂著我們能夠掌握客觀真理的概念，依據詮釋的方法，我們將事物實際的情況大部分都搞錯是不可能的。

我們確實會主張我們對世界的看法應該具有某種客觀的意義，但什麼是客觀意義呢？麥道認為知覺意識和自發性一起作用，是滿足客觀意義的條件；這個意思是說，要滿足客觀意義的要求，知覺者必須意識到自己的知覺，也只有知覺者才能意識到他自己的知覺。滿足了感官意識這個條

件，知覺主體才能對自己的判斷或知識給出理由，擁有世界觀。根據麥道對客觀性的要求，a 對世界的回應之理由不能由 a 以外的人來給予⁷⁶，這樣的要求似乎太過個體化（individual），忽略了個人與社群的互動關係。個人的生活與社群脫離不了關係，我們觀察能力的養成，也是在社群中被訓練出來的成果，甚至像麥道所強調的自發性、自我反省、自我批判的能力也必須透過與社群中他人的互動才能獲得；我們之所以能擁有、掌握這種能力，並不需要一種特殊的洞見，而是因為我們與社群中的他人有適切的關係。我們可以舉下列這個例子說明：

假設我現在正在學習如何打橋牌，和我一起打的另外三個人對橋牌都已經很熟練，我試著去學習如何叫牌，隨著遊戲的進行，我漸漸理解叫牌的方法，到最後，我終於學會了如何叫牌。在這個過程中，我並不十分確定，我對叫牌的語言究竟瞭解多少，因此，在很多時候，我並不能證立我的叫牌到底對不對，我只是參與這個遊戲，並且在犯錯的時候接受另外三位老手的糾正。這樣的學習是一個長時間的訓練過程，而非在某一個時刻，我便完全掌握了叫牌的方法。在這個過程中，遊戲仍然能夠進行，我是否能夠證立我的叫牌並不是關鍵，重點是我作為一位遊戲的參與者能不能夠得到另外三位老手的肯認（recognition），即使我還無法證立我的叫牌是正確的，但因為他們的肯認，遊戲仍然可以持續下去。

在生活中，我們常常會碰到類似的例子，我們在理由空間中的活動，往往是根據著某些規則進行的，即使當事人無法自己給自己理由，社群規範卻能確保理由空間中的關係，使得活動繼續下去。然而，麥道對客觀意義的要求卻使得他無法解釋這類例子，因為在他的理論中，理由空間是個人的空間，並不允許社群的肯認作為理由的基礎。

從這個角度來看，戴維森的詮釋理論顯得比麥道的理論要來得公眾一些。對戴維森而言，「客觀與相互主觀是主觀性概念必備的基礎，它們構成了形成主觀性概念所需的脈絡」（Davidson, 1991, 165）；我們所有的概念都由我們與外在環境以的互動而來。戴維森對客觀性的描述與麥道的

⁷⁶ 見麥道對布藍登（R. Brandom）的回應（McDowell, 1998, 403-9）。

描述雖然不同，但是並未取消外在世界對我們的強制力，我們的想法與世界之間的聯繫並未斷裂。

結語

本論文欲處理兩個問題：

（Q1）SCD 是不是一個必須被捨棄的教條？

（Q2）倘若放棄了 SCD，是否意謂著必須同時放棄經驗主義？

根據第三章第二節的討論，主張 SCD 的哲學家從來沒能清楚地說明這個二元論中，概念架構與經驗內容之間的關係；而在第三章第三節中，我們也指出了，SCD 賦予經驗證立信念的角色，使得經驗成為世界與信念之間的一個中介，這樣的主張會導致懷疑主義。此外，在第四章第三節中，透過對於瑞雪與戴維森之間爭論的探討，我們發現一旦要保有概念架構這個觀念，它不是必須與經驗內容這個觀念相配對，成為戴維森所批評的 SCD，就是無法提供我們對溝通現象的解釋，成為一個不需要的觀念；概念架構是一個莫須有的觀念。因此，我們不需要 SCD 這個教條，必須將之捨棄；我們得到對於（Q1）的肯定回答。

至於（Q2）的答案，戴維森似乎認為是肯定的。然而，在第五章中，我們提出麥道的最小經驗主義作為戴維森「沒有不含 SCD 的經驗主義」這個宣稱的反例。在麥道的理論中，經驗是概念化的經驗，因此可以作為信念的理由，也不會有戴維森所批評之中介物的問題；經驗在這個理論中扮演信念裁判的角色，正符合戴維森對於經驗主義的描述。這是一個不含 SCD 的經驗主義。放棄了 SCD，我們可以如戴維森那般採取一個非經驗主義的立場，但我們也可以接受麥道的理論，採取經驗主義的主張；筆者對於（Q2）的答案是否定的。

麥道批評戴維森的詮釋理論無法確保我們的理論確實反映了世界的現象，認為他未顧及客觀性的要求；我們也在第五章第三節中對此批評提出駁斥。戴維森的詮釋理論並未取消世界對於信念的規範力量；外在世界藉由詮釋的過程，顯示出世界對信念的規範性；人際間的溝通是客觀性觀念的基礎。在溝通的時候，我們需要外在事物作為測試 T 語句時所需的證據；外在事物引發信念，是信念的原因，也是信念的內容，同時它也決定

了信念擁有者用以表達這個信念的語句的意義，詮釋者在與被詮釋者共享的情境中，透過共享的語言，瞭解被詮釋者話中的意涵，這整個過程都需依賴於詮釋者與被詮釋者之間的互動，以及被詮釋者對引發信念的事物所產生的反應，以及詮釋者對於情境的反應。因此，不論是麥道的最小經驗主義或是戴維森的詮釋理論都符合作為知識論的要求；它們共同的特點是，都放棄了 SCD。這樣的一個結果，顯示了戴維森對於經驗主義第三個教條的批評的力量與貢獻 —— 一旦確定了 SCD 必須被放棄的立場之後，哲學家們開始在這一個新的基礎上，重新思索知識論的問題，重新思索我們與世界的關係。筆者認為這是戴維森指出這個教條最大的貢獻，藉此，在思索知識論問題時，我們釐清我們的視界；那些因為預設了 SCD 所產生的問題，至此，都自動被消除了。

參考書目

- Copleston, F. (1950) *A history of philosophy*, Vol. 5, 2nd ed., Md.: Newman Bookshop.
- Davidson, D. (1969) "True to the Facts." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 37-54.
- _____ (1973) "Radical Interpretation" In *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 125-40.
- _____ (1974) "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 183-98.
- _____ (1975) "Thought and Talk." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 155-70.
- _____ (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1986) "Empirical Content." In E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, New York: Blackwell, 320-32.
- _____ (1987) "A Coherent Theory of Truth and Knowledge" and "Afterthoughts, 1987." In Alan R. Malachowski and Jo Burrows (eds.), *Reading Rorty: critical responses to Philosophy and the mirror of nature (and beyond)*, Mass.: B. Blackwell, 121-38.
- _____ (1990) "Meaning, Truth, and Evidence." In R. B. Barrett & R. F. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*, Oxford: Blackwell, 68-79.
- _____ (1991) "Three Varieties of Knowledge." In A. P. Griffiths (ed.), *A.J. Ayer: Memorial Essays*, Cambridge: CUP 1991. (Royal Institute of Philosophy Supplement: 30.), 153-66.
- _____ (1999a) "Reply to McDowell." In Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Chicago: Open Court, 105-8.
- _____ (1999b) "Reply to Quine." In Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Chicago: Open Court, 80-6.
- Frege, G. (1892) "On Sense and Meaning." In Micheal Beaney (ed.), *The Frege*

Reader, Mass.: Blackwell, 1997, 141-71.

Kraut, R. (1986) “The Third Dogma.” In Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, New York, NY: Blackwell, 398-416.

Locke, J. (1689) *An Essay concerning Human Understanding*, edited with an introduction by Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, reprinted in 1990.

McDowell, J. (1994) *Mind and world*, Mass.: Harvard University Press.

_____ (1998) “Reply to Commentators.” *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (2): 403-431.

_____ (1999) “Scheme-Content Dualism and Empiricism.” In Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Chicago :Open Court, 87-104.

Quine, W. V. (1953) “Two Dogmas of Empiricism.” In *From a Logical Point of View*, revised 2nd ed., Mass.: Harvard University Press, 1980, 20-46.

_____ (1960) *Word and Object*, Mass.: The MIT Press.

_____ (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*, NY: Columbia University Press.

_____ (1975) “The Nature of Natural Knowledge.” In S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford: Clarendon Press, 67-81.

_____ (1981a) “Five Milestones of Empiricism”. In *Theories and Things*, Mass.: Harvard University Press, 67-72.

_____ (1981b) “On the Very Idea of a Third Dogma.” In *Theories and Things*, Mass.: Harvard University Press, 38-42.

_____ (1981c) “Empirical Content.” In *Theories and Things*, Mass.: Harvard University Press, 24-30.

_____ (1981d) “Reponses.” In *Theories and Things*, Mass.: Harvard University Press, 173-86.

_____ (1990a) “Comment on Davidson.” In R. B. Barrett & R. F. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine*, Oxford: Blackwell, 80.

_____ (1993) “Where Do We Disagree ?” In Lewis Edwin Hahn (ed.), *The*

Philosophy of Donald Davidson, Chicago: Open Court, 73-9.

_____ (1995) *From Stimulus to Science*, Mass.: Harvard University Press.

Ramberg, B. T. (1989) *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction*, NY: Basil Blackwell.

Rescher, N. (1980) "Conceptual Scheme." In *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 323-46.

Russell, B.(1912). "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description." In *The Problems of Philosophy*, Great Britain: Richard Clay, 25-32.

Wittgenstein, L. (1922) . *Tractatus Logico-Philosophicus*, with a edition of the translation by D. F. Pears & B. F. McGuinness (1961) , Great Britain: Richard Clay.