

## 第四章 關於知識的基礎與原則及其相關之問題

在第二章第三節我們已經充分地說明齊桑姆的證成理論。透過齊桑姆經驗知識之證成理論，我們知道關於自身呈現性質的信念是知識的基礎，而且我們可以利用這些基礎信念來證成其他經驗信念。然而，關於自身呈現性質的信念真的是知識的基礎嗎？運用這些齊桑姆所主張的基礎信念就可以證成其他信念嗎？除此之外，齊桑姆也提供其他關於信念證成的方法，而這些方法都是可行之道嗎？接下來，本章的工作就是一一回答上述的問題。首先，佛奇林（Robert J. Fogelin）認為齊桑姆所主張的基礎信念不一定是知識的基礎。根據佛奇林的分析，我們將會更清楚地掌握齊桑姆所謂的基礎信念之性質。但是，到頭來我們將會發現佛奇林的質疑無法成功地反駁齊桑姆。換句話說，我們仍有基礎信念可以證成關於外在世界的信念。如此一來，我們將回過頭來看在第三章第二節曾衍生出來的問題，看看齊桑姆是否可以告訴我們，如何從關於自身呈現性質的信念過渡到關於外在世界的信念。最後，我們將引用幾個哲學家的論證來檢證齊桑姆整個證成理論的可行性，看看齊桑姆最終是否能成功地證成關於外在世界的信念。

### 第一節 基礎信念與確定性

就齊桑姆而言，知識大廈的基礎是一群基礎信念所建立的；而基礎信念的確定性是由自身呈現性質所產生的。然而，什麼樣的性質是自身呈現的呢？我們在前兩章已經討論過這個問題，根據齊桑姆關於「自身呈現性質」的定義，至少像[想像有一座金山]、[感覺到快樂]、[相信自己很富有]及[被顯現為貓的樣子]等等，這些性質都是自身呈現的。但是，為什麼表達這些性質之信念具有確定性呢？齊桑姆認為當我們擁有先前談到的那些性質時，沒有人可以否決我們當下擁有那些性質的狀態。而關於那些性質的信念，我們如何判別其知識地位呢？例如：我相信我相信我自己很富有時，沒有人可以否認我的信念。如果對我來說，「我相信我相信我自己很富有」至少和其他我所相信的信念，是一樣合理的，根據齊桑姆關於“確定的”的定義，則對我來說，「我相信我相信我自己很富有」是確定的。因此，他形構一條知識原則，來說明那些關於自身呈現性質的信念之知識地位。這條知

識原則，其形式如下：

假設性質  $F$  是自身呈現的，如果  $S$  有  $F$ ，又如果  $S$  相信他自己有  $F$  的話，那麼  $S$  有  $F$ ，對他來說就是確定的。 **【MP1】**

根據這條原則，我們知道某些表達自身呈現性質之信念對我們來說是確定的。由於這些信念的理據不需要依賴其他信念所證成，所以齊桑姆將之視為知識的基礎。

佛奇林依據齊桑姆所主張的自身呈現性質和確定性之間的關係，提出他的看法。首先，佛奇林認為齊桑姆的自身呈現性質不一定使得那些表達自身呈現性質的信念具有確定性。從而，他試著提出論證來反駁齊桑姆。不過他發現齊桑姆似乎可以躲掉某些困難，以致於自身呈現性質還是讓某些信念具有確定性。最後，佛奇林認為就算我們同意齊桑姆所主張的，關於自身呈現性質之信念是確定的，但是那些信念還有其他的問題，使得我們不能把那些信念當作基礎信念，進而無法證成關於外在世界的信念。接下來，讓我們來看看佛奇林是怎麼說的。

佛奇林假設有一個人  $S$ ，他相信屋頂上有一隻貓。第一，根據自身呈現性質的定義，[相信屋頂上有一隻貓]是自身呈現的。再者，根據 **MP1**，如果  $S$  真的相信屋頂上有一隻貓，那麼對  $S$  來說，「 $S$  相信屋頂上有一隻貓」是確定的。然而，佛奇林認為在這個例子中，當  $S$  把「相信屋頂上有一隻貓」歸屬給他自己時， $S$  是用一般我們普遍對“相信屋頂上有一隻貓”這句話的瞭解，來描述他自己的特殊經驗。換句話說，佛奇林認為當  $S$  以這樣的方式來表達他自身的經驗時，就表示  $S$  是把當下自身的經驗和除此之外的其他經驗相比較。因為我們可以想像  $S$  有可能在比較當下的經驗和過往的經驗之過程中出錯。所以，即使  $S$  正確地把「相信屋頂上有一隻貓」歸屬給他自己，但我們不能因此就認為對  $S$  來說，「 $S$  相信屋頂上有一隻貓」是確定的。如此一來，關於自身呈現性質之信念就不一定是確定的。

在這裡，我們可以試著先替齊桑姆辯護。如果齊桑姆看到這個論證，那麼他或許會認為這個論證是無效的。當然我們要把[相信屋頂上有一隻貓]歸屬給自己時，我們就得先瞭解“相信屋頂上有一隻貓”這句話的意思。然而，齊桑姆可以主張，在一般的情形下，我們用“相信屋頂上有一隻貓”這句話來表示自身經驗時，不一定表示我們得將當下自身的經驗和其他相關經驗相比較。也許在其他的

情形下，爲了讓他人瞭解我們的經驗內容時，我們會透過比較性的描述方式來解釋我們當下的經驗內容。但是我們在這邊所討論的是，我們如何描述我們自身的經驗內容。齊桑姆認爲上述這兩種情形會產生兩個讓人混淆的問題。第一個問題是，如果我們希望他人瞭解我們此刻描述某個經驗的呈現方式，那麼我們需要和他人熟悉的東西所呈現的方式作比較嗎？第二個問題是，不和其他外在物所呈現的方式相比較，我是否可以理解我此刻所感覺到的經驗？齊桑姆認爲我們否定第一個問題，得不到第二個問題的否定；我們肯定第一個問題，也得不到第二個問題的肯定。總而言之，爲了讓他人瞭解我們的經驗內容，齊桑姆認爲我們可能會用比較性的描述方式來表達我們的經驗；但自己在表達自身的經驗內容時，我們不一定需要透過比較性的描述方式來表達自身的經驗內容。因此，對我們來說，那些關於自身經驗的信念還是確定的。

就算如此，佛奇林還是認爲我們表達感覺經驗的信念不一定是確定的。一般來說，我們要知道[顯現爲紅色]，就必須先知道[這是紅色]；而我們要知道[這是紅色]，就必須先知道紅色東西正常顯現的方式。如果我們要知道紅色東西正常顯現的方式，那麼我們就必須知道外在世界有紅色的東西存在，也知道那些東西如何顯現給我們。然而，我們可能分類錯誤。好比說東西看起來不像其他我們認爲是紅色的東西，而我們卻以爲那是紅色的。如果這是可能發生的情況，那麼對我來說，「我以為那是紅色的」就缺乏確定性嗎？

齊桑姆認爲如果我們用非比較性的方法來描述我們的經驗，那麼這種用非比較性方法表達的信念就不會缺乏確定性。換句話說，這種非比較性的用法，即使我們的信念內容不指涉到外在世界的對象，也能保證其內容的確定性。舉例來說，我經驗到粉紅貓在天上飛。「我經驗到粉紅貓在天上飛」這句話蘊含了有東西被我經驗到在天上飛，即便外在世界沒有粉紅貓存在，只要我們是用一種現象式、非比較性的方式來表達我們的經驗，那麼對我來說，「我經驗到粉紅貓在天上飛」還是確定的。

爲了避免我們的語言結構包含關於外在世界的指涉物，我們在第二章第二節曾提到，齊桑姆改採用知覺者當作主詞，而主體整個經驗內容是以副詞的形式來表達，如果我們用齊桑姆的話把「我經驗到粉紅貓在天上飛」改寫爲「我被顯現爲粉紅-貓-在-天-上-飛的樣子」(I am appeared to pink-cat-flys-in-the-skyly)，那麼[粉

紅-貓-在-天-上-飛的樣子] (pink-cat-flys-in-the-skyly) 不但表達了一種非比較性的用法，也具體說明了我們的經驗內容，不需要指涉到外在世界的粉紅貓。由此，我們衍生出另一個可能的問題：我們如何瞭解以副詞形式來表達的經驗內容。就好比說[粉紅-貓-在-天-上-飛的樣子]的例子，假設我們不懂什麼是「粉紅」、什麼是「貓」，那麼我們有可能瞭解什麼是「粉紅-貓」嗎？如果我們不懂什麼是「粉紅-貓」，那麼我們還會瞭解關於[粉紅-貓]的經驗嗎？或許齊桑姆會認為我們必須先知道什麼是「粉紅」、什麼是「貓」，我們才會知道什麼是「粉紅-貓」。如果我們知道什麼是「粉紅-貓」，我們才會瞭解關於[粉紅-貓]的經驗。就像我們的學習過程一樣，我們必須先理解簡單的概念，才有可能從簡單概念中學習到複雜的概念。同樣地，我們理解我們的經驗內容的過程，也是由簡入繁。因此，我們必須先知道什麼是關於[粉紅]或[貓]的經驗，才有可能瞭解關於[粉紅-貓]的經驗。可是這樣的說法，還是有問題。因為我們有可能知道什麼是「粉紅」、知道什麼是「貓」，卻不知道什麼是「粉紅-貓」。<sup>50</sup>也就是說即便我們瞭解每一個概念所表達的意思，也不見得會瞭解一個複合概念所表達的意思。

而且以第三人稱的角度來看，倘若我們不知道什麼是「粉紅-貓-在-天-上-飛的樣子」，那麼當他人在描述這樣複雜的經驗內容時，我們就無法理解這樣的經驗內容，也就無法判斷他人是否知道如此這般複雜的信念。這樣看來，為了讓我們更瞭解自身的經驗內容，齊桑姆企圖用副詞形式來表達我們的經驗內容，反而使得我們更容易混淆我們經驗的內容。

也許我們暫且先將上述的問題擱置一旁。如果我們能夠移除外在對象物的指涉，那麼佛奇林認為我們可能排除其中一種錯誤的來源。但是佛奇林面對齊桑姆這樣的策略，他認為齊桑姆還是沒有解釋到我們分類錯誤的可能性。針對這個質疑，齊桑姆試圖先用論證來陳述佛奇林的問題，再給一個論證來回答這個質疑。(1) 爲了要表達「某物顯現爲紅色」，我們做了某種的語言假設。舉例來說，這種語言假設是，“紅色”或“顯現爲紅色”是指我們一般在其他情況下所使用的意思，或其他人使用這個字的意思。(2) 然而，當我們說「那顯現爲紅色」，我們不僅說明了我們當下的經驗，同時也說明其他所有的情況。(3) 但是其他我們所說的那

---

<sup>50</sup> 或許我們換個例子，可以彰顯這一點。假設我們知道什麼是「太」，也知道什麼是「極」。但是我們不見得會知道什麼是「太-極」。



些情況並不是確定的。(4) 因此，「那顯現為紅色」無法表達確定性。

不過齊桑姆認為這個論證是無效的，理由在於我們無法從(1)推到(2)。我們必須區分兩種信念：一是，說話者有關於他所使用那些字之信念；二是，他使用這些字所表達的信念。我們從前者為真的情況下，不需要後者也為真。舉例來說，假設有一個外國人，他相信中文的“馬鈴薯”指的是英文的“apple”。有一天，他想要到市場裡買一籃蘋果。因為他用中文“給我一籃馬鈴薯”來表達“給我一籃蘋果”這個想法，所以店員給他一籃馬鈴薯。這個錯誤是發生在這個外國人對“馬鈴薯”這個字有錯誤的信念，使得“給我一籃馬鈴薯”這整句話是假的。但是我們不能因此就說這個外國人搞不清楚「蘋果」和「馬鈴薯」的差別。由此可知，我們把我們的信念內容分類錯誤，並不表示我們所使用那些字來表達的信念是錯的。

根據上述兩個論證，佛奇林認為齊桑姆後面的論證並沒有反駁到前面他自己所說的論證。因為他認為我們可以想像這個外國人弄錯兩件事，一是他使用“馬鈴薯”來表達他所想表達的「蘋果」；二是他可能就不知道什麼是「蘋果」。佛奇林認為倘若這個外國人真的不知道什麼是蘋果，那麼他就是分類錯誤，以致於他錯誤地表達他的經驗內容。如果他錯誤地表達他的經驗內容（那是一籃馬鈴薯），那麼關於他當下經驗內容的信念（「我相信那是一籃馬鈴薯」）不就缺乏確定性了嗎？關於這個問題，他認為齊桑姆會否定它。也就是說佛奇林認為齊桑姆會主張我們能夠清楚地辨別我們的經驗內容，而且我們的經驗內容是不會錯的。由此佛奇林提供一種可能的方式來替齊桑姆作辯護：如果我們要用非比較性的方式來描述我們的經驗內容，那麼凡是描述經驗內容的語句必須化約成這樣的句子，是語意上不可再被化約的。例如：「我被顯現為馬鈴薯的樣子」(I am appeared to potatoesly) 要化約成「我被顯現為這個樣子」(I am appeared to in-this-wayly)。如此一來，佛奇林認為我們所描述的經驗內容不但不會弄錯，而且還具有確定性。不過，他認為這樣極簡單的語句對齊桑姆來說是非常不利的，因為這類的信念內容是過於薄弱的，而我們一般日常生活的信念內容是比較豐富的。因此，佛奇林認為就算這樣的信念是確定的，也無法用來證成關於外在世界的信念。

根據佛奇林的論點，我們用一般概念把我們的信念內容去做分類，難免會有錯。因此為了避免分類錯誤，我們不用一般概念來表述我們經驗內容。佛奇林認

為如果我們不用一般概念來描述自身的經驗內容，那麼關於我們經驗的信念內容過於薄弱，使得我們無法用這些信念當作理據來證成關於外在世界的信念。然而，我們將會發現其實齊桑姆的 MP1 並沒有預設我們的經驗內容是不可錯的。根據 MP1，假設性質 F 是自身呈現的，如果 S 有 F，又如果 S 相信他自己有 F 的話，那麼對他來說，「S 有 F」就是確定的。舉例來說，p 是[相信明天天氣很好]。如果有一個人 S，他真的相信明天天氣很好，那麼對 S 來說，「他有[相信明天天氣很好]」是確定的。<sup>51</sup>對 S 來說，「他有[相信明天天氣很好]」是確定的，意即沒有其他的信念比「他相信明天天氣很好」來得更合理。而且我們根據齊桑姆在〈我的哲學發展〉所提到的，如果 p 是確定的，則 p 為真。因此，如果「他有[相信明天天氣很好]」是確定的，則「他有[相信明天天氣很好]」為真。當我們說「他有[相信明天天氣很好]」這句話為真，這是指他真的有[相信明天天氣很好]這樣的性質；我們並不是說「明天天氣很好」要為真。萬一明天天氣不好，那麼對 S 來說，他擁有一個錯誤的信念；也就是說「他相信明天天氣很好」還是確定的，只是他的信念內容—「明天天氣很好」—是錯誤的。回到上述外國人的例子，假設[相信那是一籃馬鈴薯]是自身呈現的，根據佛奇林的觀點，這個外國人的信念沒有確定性。可是根據 MP1，如若外國人有[相信那是一籃馬鈴薯]，而且他真的相信他自己有[相信那是一籃馬鈴薯]，則「他相信那是一籃馬鈴薯」是確定的。對齊桑姆來說，這個外國人的信念不是確定的。因為這個外國人沒有[相信那是一籃馬鈴薯]，而是有[相信那是一籃蘋果]。所以雖然[相信那是一籃馬鈴薯]是自身呈現的，但是對這個外國人來說，「他相信那是一籃馬鈴薯」不是確定的。而齊桑姆反對的理由和佛奇林認為概念分類錯誤所導致的無關。

經由上述的討論，如果我們換成以第一人稱來解釋外國人的例子，則齊桑姆的原則和定義是否可行。假設[相信那是一籃蘋果]是自身呈現的，根據 MP1，如果我有[相信那是一籃蘋果]，又如果我相信我真的有[相信那是一籃蘋果]，那麼對我來說，「我相信那是一籃蘋果」是確定的。因為我把“蘋果”和“馬鈴薯”弄錯了，所以我不會相信那是一籃馬鈴薯，而是相信那是一籃蘋果。可是從後設的觀點來看，我們由此可以衍生出一個問題：我們如何正確地概念化我們的經驗。如果我

---

<sup>51</sup> 齊桑姆把主體的信念，也當成是主體性質之一。

們依據我們的經驗內容作出判斷，那麼我們必須先將我們的經驗概念化。然而，在概念化的過程中，我們有可能分類錯誤。這或許就是佛奇林先前質疑齊桑姆的癥結所在。因此，齊桑姆如何說明我們概念化經驗的過程，這或許值得我們再作進一步的研究。如果我們無法正確地概念化我們的經驗內容，那麼我們將會發現我們不知道何時可以滿足 MP1。又如果我們不知道何時可以滿足 MP1，那麼我們的信念將會變成有條件的證成。如此一來，我們的知識也會變成是有條件的知識。然而，齊桑姆希望自己除了能夠解決證成無限後退的問題，也希望能夠回答蘇格拉底的問題。<sup>52</sup>雖然我們用第三人稱的角度去看他人是否獲得知識是很簡單的，只要依據齊桑姆的定義和原則，我們就可以判斷他人的信念是否獲得證成，他人是否獲得知識。但是如果我們回過頭來以第一人稱的角度來檢視自己的信念，套用齊桑姆的定義和原則，那麼我們或許透過反省，還有可能知道我們的信念具有什麼知識地位，卻不一定知道自己知道什麼。這樣一來，齊桑姆就無法回答蘇格拉底的問題。

也許佛奇林認為如果我們的經驗內容為真，那麼我們的經驗信念具有確定性，就可以證成關於外在世界的信念。而齊桑姆的 MP1 恰恰好保證了這一點：我們一旦真的擁有自身呈現性質，而關於自身呈現性質的信念就是確定的。因此，當我們說「我們真的有如此這般的感覺，只是感覺錯了」，這句話的意思並不是說我們沒有感覺，而是說我們的感覺內容是分類錯誤。如果我們的感覺內容是分類錯誤，那麼我們該如何由此證成關於外在世界的信念呢？或許這對齊桑姆來說並非是個困難，他可能退而求其次地認為我們可以用條件句來表達自身信念是否證成。換句話說，齊桑姆可能會接受我們用條件句來表達我們自身的知識狀態。不過關於我們如何正確地分類我們的經驗內容，或許值得日後作更深入的探討。

## 第二節 從主觀經驗過渡到外在世界

在傳統知識論中，至少在笛卡兒那時候，就有哲學家企圖用主體的心理狀態，或是外在世界呈現給我們的方式，來證明關於外在世界的信念。而在同時期，也

---

<sup>52</sup> 蘇格拉底的問題：我可以知道什麼；我如何分辨有理據的信念和沒有理據的信念；我如何決定我相信某個信念比相信另一個信念來得更合理據？

有反對上述主張的說法：認為上述那些涉及主體的心理狀態或是關於外在世界所呈現給我們的方式，是沒有辦法證成關於外在世界的信念。面對這個爭論，在先前第二章，我們已經概要性地說明齊桑姆的主張。他認為自身呈現性質是我們的心理狀態之一；而關於自身呈現性質的信念不但可以當作知識的基礎，還可以用來證成關於外在世界的信念。至於那些關於自身呈現性質的信念是如何具有確定性之問題，我們已經在上一節討論過，在此就不再多作論述。接下來，我們先試著回答第三章第二節所衍生出來的問題；並且進一步來討論這些關於自身呈現性質的信念是否真的可以證成外在世界的信念。

我們先回想第三章第二節所衍生出來的問題，如果齊桑姆要用非比較性的方式來表達自身呈現性質，那麼薛利認為在語法上，我們必須使用“下標”來區隔我們所用的字之意義和一般語言所使用的意義不同。照薛利這麼說的話，如果我們用“加下標”的方法來表達我們的經驗內容，那麼我們的經驗內容和外在世界所呈現的樣貌之間會有個缺口。如果關於自身呈現性質的信念不能精準地表達關於外在世界的訊息，那麼我們就不能用這些信念來證成關於外在世界的信念。面對這樣的困難，齊桑姆該如何解決呢？

我們嘗試給出一些可能性，以期能夠幫助齊桑姆解決上述的問題。首先，第一種可能性是，我們試著用「相似性」來說明我們的經驗內容如何和外在世界所呈現的方式有掛勾。假設  $S$  經驗到「紅紅」的樣子，如果  $S$  有[經驗到「紅紅」的樣子]，又如果  $S$  相信他有[經驗到「紅紅」的樣子]，那麼根據  $MP1$ ，對  $S$  來說，「他  $S$  有[經驗到「紅紅」的樣子]」是確定的。如果  $S$  有[經驗到「紅紅」的樣子]和  $S$  有[經驗到紅紅的樣子]相似的話，那麼  $S$  經驗到紅紅的樣子。然而，照薛利的說法，如果我們的經驗內容都要加下標，那麼我們該如何說明一個沒有加下標的經驗內容呢？如果我們希望用“相似性”來說明我們的經驗內容可以掛勾於外在世界所呈現的方式，那麼這表示我們已經預設我們用比較性的方式來表達我們的經驗內容。否則，上述的解釋充其量只能比較兩個有加下標的經驗內容。這樣看來，我們無法用「相似性」來解釋我們的經驗內容和外在世界所呈現的狀態之間的關係。因此，我們要另外尋找其他的可能方法。

接著，第二種可能的解決方式是，我們用感覺和真實知覺之間的關係來類比於關於自身呈現性質的信念和關於外在世界的信念之間的關連。假設我認為「桌



上有一顆紅蘋果」。如果桌上真的有一顆紅蘋果，那麼按照齊桑姆的說法，在桌上的紅蘋果被我知覺為桌上的紅蘋果，也就是說我們看到桌上有一顆紅蘋果。這是真實知覺的情況。然而，如若桌上沒有一顆紅蘋果，也就是我經驗到一個關於紅蘋果的幻覺，那麼根據齊桑姆的分析，我以為看到桌上有一顆紅蘋果。因此在這個感覺幻覺的情況下，我不能說「我看到桌上有一顆紅蘋果」。我們依此類推，應用在關於自身呈現性質的信念和關於外在世界的信念之間的關連上。其實不管是有加下標的經驗內容或沒有加下標的經驗內容，對我們來說都是在表達我們的經驗內容。只是兩者的差別在於，如果桌上沒有一顆紅蘋果，那麼依照薛利的說法，我有[經驗到「紅紅」的樣子]，表示這個“紅紅的樣子”不是指外在世界有東西具有紅紅的性質，而是指我有某個特殊紅紅的經驗。如果桌上有一顆紅蘋果，那麼我有[經驗到紅紅的樣子]，不只表達是我的經驗內容，也說明了外在世界有東西具有紅色的性質。

如果桌上真的有一顆蘋果，那麼我們有[經驗到紅紅的樣子]；如果桌上沒有蘋果，那麼我們有[經驗到「紅紅」的樣子]。然而，當我們經驗到紅紅的樣子，我們無法辨別我是經驗到紅紅的樣子還是我經驗到「紅紅」的樣子；換句話說，我們經驗到的內容都是一樣的。但是為了區隔這兩個經驗所表達不同的意義，我們必須取決於外在世界是否有東西有紅色的性質。如果齊桑姆接受這樣的說法，那麼他還是有問題必須去解決。那就是我們可以清楚辨別他人的經驗內容是否符應於外在世界的樣貌，但是我們無法辨別我們自己經驗內容是在哪一個狀態之下。如此一來，齊桑姆就無法解決蘇格拉底的問題。照這樣看來，上述兩種方法都無助齊桑姆解決薛利的質問，接下來，我們必須要找其他可行之道。

最後一種可能性，也是齊桑姆可能會同意的一種方法。我們先回頭看看第二章第三節所談到的兩個定義：D7 和 D9，其內容如下：

e 傾向使得 h 具有明證性，意即：e 必然是，如果 e 對 S 來說是具有明證性的，那麼會有一個 w 是：(1) w 對 S 來說是具有明證性的；(2) w 和 e 不能是任何人的所有證據；(3) e、w 和 h 可能是某人的所有證據。 【D7】

對 S 來說，e 使得 h 具有明證性，意即：(1) 對 S 來說，e 是具有明證性的；(2) 凡是 h 所涵衍的命題 i，e 傾向使得 i 具有明證性；(3) 對 S 來說，沒有一個具有明證性的命題 d，d 會使得“e 傾向使得 h 具有明證性”失效。

## 【D9】

引用上述的例子，根據批判理論的說法，若 S 有[經驗到「紅紅」的樣子]，且對 S 來說，「S 有[經驗到「紅紅」的樣子]」是確定的，則 S 是初步地有證據來證成「S 經驗到紅紅的樣子」。此外我們從 D7 可以知道，如果 S 的所有證據包含「S 經驗到「紅紅」的樣子」和「S 經驗到紅紅的樣子」，那麼「S 經驗到「紅紅」的樣子」傾向使得「S 經驗到紅紅的樣子」具有明證性。依照齊桑姆的知識概念之特性，若對 S 來說，「S 經驗到「紅紅」的樣子」是確定的，那麼對 S 來說，「S 經驗到「紅紅」的樣子」也是具有明證性的。接著，只要 S 沒有持有一個具有明證性的信念，而這信念會使得『「S 經驗到「紅紅」的樣子」傾向使得「S 經驗到紅紅的樣子」具有明證性』失效，那麼根據 D9，對 S 來說，「S 經驗到紅紅的樣子」是初步地具有明證性的。為什麼「S 經驗到紅紅的樣子」是初步地具有明證性呢？這是因為倘若對 S 來說，「S 經驗到紅紅的樣子」是具有明證性的，則 S 必須要滿足 D9 的三個定義項。然而，我們將會發現 D9 的第二個定義項是有困難的，因為我們不知道何時能夠滿足 D9。理由有二：第一，我們很難找到所有 h 所涵衍的信念；第二，這個條件所包含的「涵衍」，是一個不容易滿足的概念。首先，讓我們來看看為什麼我們很難找到所有 h 所涵衍的那些信念。因為我們總是可以想像有某個信念是 h 所涵衍的，但是我們卻沒有想到的。所以嚴格來說，我們很難找到所有 h 所涵衍的信念。再者，這個定義項包含一個新的概念——「涵衍」——是關於信念之間的關係。齊桑姆將“p 涵衍 q”定義為：p 必然地是，凡是任何會接受 p 者，也會接受 q。而我們似乎也可以設想有某個人會接受 p，而不接受 q，以致於“p 涵衍 q”的關係不能成立。例如：「S 經驗到「紅紅」的樣子」涵衍「S 有意識」。我們可以設想有某個人 X，他看到 S 眼前有一顆蘋果，因此他接受 S 有經驗到「紅紅」的樣子。但是他看到 S 沒有任何反應，因此他不相信 S 對此經驗有意識。是故「S 經驗到「紅紅」的樣子」不涵衍「S 有意識」。如此一來，原本兩個信念可能具有涵衍關係，卻因為齊桑姆關於「涵衍」的定義很難被滿足，而因此不具有涵衍關係。從上述這兩點關於 D9 的反對意見，我們真的要說的話，齊桑姆所定義的 D9 將會讓我們無法從關於自身呈現性質的信念來證成關於外在世界的信念。目前暫時不管上述所說的反對意見，倘若 S 滿足齊桑姆的 D7 和 D9，那麼對 S 來說，「S 經驗到紅紅的樣子」是具有明證性的。

另外，關於齊桑姆的 D7 和 D9，除了上述所說的問題之外，我們還有其他的質問。齊桑姆之所以會形構這兩個定義，無非是希望藉由這兩個定義來說明信念之間有某種證成關係。但是，有沒有可能有兩個不相干的信念卻同時都滿足齊桑姆這兩個定義呢？假設有一個可能世界，裡面每一個人都是頭腦清楚的科學家，而他們每一個人的所有關於數學、物理科學證據都是一致的，也就是說任何人所接受關於數學、物理科學的信念大致都相同。假設我們找任意兩個不相干的信念： $e$  是「 $1+1=2$ 」； $h$  是「 $F=ma$ 」。對這可能世界裡的某一個人  $S$  來說，會不會同時滿足齊桑姆的 D7 和 D9 呢？對  $S$  來說，這兩個信念都是具有明證性的，也就是  $S$  的所有證據之一。而且因為可能世界的每一個人都是頭腦清楚的科學家，所以在這個可能世界中，任何人會接受  $h$ ，也會接受  $i$ （可能是關於數學的信念），同時  $e$  都會傾向使得  $i$  具有明證性。再加上，對  $S$  來說，不會其他的信念會使得“ $e$  傾向使得  $h$  具有明證性”失效。因此，根據齊桑姆的 D7 和 D9，對  $S$  來說， $e$  使得  $h$  具有明證性的。雖然對  $S$  來說， $h$  是具有明證性的，但是  $h$  具有明證性之理據並不是來自  $e$ 。因此，齊桑姆的定義可能會讓兩個不相干的信念有證成關係，這一點有些違反我們的直覺。

雖然齊桑姆的定義仍有些缺失，但是他的出發點是我們一般直覺都會接受的想法。不過嚴格來說，齊桑姆還是無法說明我們如何從關於自身呈現性質的信念來證成關於外在世界的信念。或許我們可以從齊桑姆的知識原則來解決這部分的問題，使得關於「 $S$  經驗到紅紅的樣子」這類涉及外在世界的信念，使之是具有明證性的。

### 第三節 關於知識原則之相關問題

我們在前兩節討論部分齊桑姆關於證成的理論，發現他有些地方需要透過知識原則來說明主體如何證成他自身的信念。雖然我們在第二章第三節已經概要性討論齊桑姆的知識原則，但是我們還是對這些知識原則抱持一種懷疑的態度，所以我們將在這一節裡討論齊桑姆的知識原則是否恰當。首先，齊桑姆的知識原則是應用他所定義的知識概念而形構出來的原則。因此，我們必須先檢視他所定義的那些知識概念，看看有無矛盾之處。雖然我們將會發現齊桑姆的知識概念有美

中不足之處，但無害於他用來說明我們信念的證成程度。接著，黑德柏格（Herbert Heidelberger）試著替齊桑姆形構出兩條知識原則，企圖解釋我們的信念如何從關於自身呈現性質的信念過渡到關於外在世界的信念。不過他認為這些新增的知識原則還是有問題，無助於我們證成關於外在世界的信念。最後，我們將引用多位哲學家的意見，看看齊桑姆的知識原則是否真的可以幫助我們證成關於外在世界的信念。其實我們將會發現，齊桑姆企圖從我們的日常生活之中抓住某些直覺，但是他的原則往往和他的想法有些出入，使得我們無法透過他的原則證成關於外在世界的信念。

### 第一項 對於各種知識概念之定義

一般來說，人們都會認為信念的理據是客觀且有道理的。不過齊桑姆特別強調信念的理據是有程度上的差異。而我們用來說明信念之理據其合理性，齊桑姆是用一個未定義的概念來定義其他不同的知識概念；這個未定義的關係性概念是：關於某一個信念  $p$ ，某個人  $S$  衍生出任意兩個信念態度  $x$ 、 $y$ ， $x$  至少和  $y$  一樣合理的。然而在某種意義下，對齊桑姆來說，從這個未定義的概念到其他被他定義好的知識概念，都是針對某一個特定的主體來談。倘若齊桑姆的知識概念都是相對某一特定主體來說，那麼我們應用這些知識概念是否就會和他人有所不同呢？關於這一點，我們發現齊桑姆的想法恰恰好符合我們一般日常生活的用法。比方說或許有些信念對我來是確定的，但不見得對每個人來說都是確定的。

只要我的信念符合齊桑姆的定義，那麼我的信念就被證成。假設我們把信念的證成活動縮小為單一個人的活動，那麼齊桑姆的證成理論就偏向於個體主義的想法。換句話說，在某個意義之下，我的信念是否有理據的，似乎不需要依賴於第三者的觀點。面對這樣的結果，我們似乎閉門就可以造車，齊桑姆願意接受嗎？如果齊桑姆認為我們的證成活動還是部分接受第三者的觀點，那麼他的定義似乎無法告訴我們這一點。

此外，齊桑姆運用六個不同的知識概念來說明我們的信念之合理性。然而，這六個不同的知識概念就足以涵蓋我們信念所有可能的合理性程度嗎？或許我們可以從「知識上無虞的」和「已無合理的懷疑」這兩個概念找到一個的隙縫。假設齊桑姆在定義這些知識概念，已經做了某個預設：對某個信念  $p$ ，主體擱置  $p$  的



知識地位要高於主體相信  $p$  或  $\neg p$ 。如果  $p$  是知識上無虞的，那麼根據「知識上無虞的」之定義，對某人  $S$  來說，擱置  $p$  沒有比相信  $p$  來得更合理，也就是說要嘛相信  $p$  比擱置  $p$  來得更合理，要嘛擱置  $p$  和相信  $p$  是一樣合理的。萬一對  $S$  來說，相信比擱置  $p$  來得更合理，那麼根據「已無合理的懷疑」之定義，對  $S$  來說， $p$  是已無合理的懷疑。爲了讓知識層階有更清楚差異，我們暫時假定齊桑姆關於「知識上無虞的」之定義爲：擱置  $p$  和相信  $p$  是一樣合理的。更何況這樣的結果，同樣會使得「知識上無虞的」高於「可能的」。然而，隨之而來的問題是，如果對  $S$  來說，擱置  $p$  比相信  $p$  來得更合理時，我們該如何判斷  $p$  的知識地位呢？換句話說，我們如何說明  $S$  是有道理地擱置  $p$  呢？

面對這個問題，我們或許可以從佛奇林的觀點給齊桑姆一個可能的回答。佛奇林認爲如果  $p$  或  $\neg p$  都不是已無合理的懷疑，那麼我們就是有道理地擱置  $p$ 。然而，他認爲如果  $p$  是矛盾句，則我們仍舊無法回答我們是有道理地擱置  $p$ 。因爲佛奇林認爲  $p$  的否定是恆真句，而恆真句一定是已無合理的；也就是說我們接受恆真句比起擱置恆真句來得更合理。如果齊桑姆無法回答我們如何是有理據地擱置某個信念，那麼「具有明證性」的知識地位將會被削弱。這是因爲齊桑姆關於具有明證性的定義，用到擱置  $p$  的知識地位。

到目前爲止，齊桑姆的知識概念或多或少有一些小瑕疵，但是佛奇林認爲齊桑姆還是可以用這些概念所形成的知識層階，來告訴我們我們的知識基礎是具有很高的知識地位，而上述那些問題是不會影響他整個知識層階的排序。

## 第二項 初步地證成和絕對地證成

接下來，我們回過頭來看上一節所衍生出來的問題：假設  $p$  是初步具有明證性的，則我們如何證成  $p$  是絕對具有明證性的呢？在這裡，我們將引用黑德柏格的論點；一方面透過他的解釋，讓我們能更清楚認識齊桑姆如何用主觀信念證成關於外在世界的信念，另一方面也讓我們知道齊桑姆還有其他問題需要解決。

黑德柏格假設有一個人  $S$ ， $S$  以爲他看到一隻黃色的羊。就此， $S$  宣稱：我看到一隻黃色的羊。雖然在一個小時前，其實  $S$  已經看過那隻羊，不過那時環境正常且沒有任何有顏色的光線打在羊身上， $S$  實際上看到的是一隻白色的羊。由此可知， $S$  無法僅僅從他所相信的經驗內容，而推論到外在世界真的有黃色的羊。

關於上述黑德柏格所說的情況，齊桑姆同樣也不會認為『對 S 來說，「S 看到一隻黃色的羊」是具有明證性的』。首先，根據 MP1，如果 S 真的以為他看到一隻黃色的羊，而且 S 也相信他自己以為他看到一隻黃色的羊，那麼對 S 來說，「S 以為他看到黃色的羊」是確定的。如果 S 以為他看到黃色的羊，那麼齊桑姆認為 S 是初步地有理據來判斷「我看到有一隻黃色的羊」。接著，如果對 S 來說，「S 看到有一隻黃色的羊」有可能是他的所有證據之一，那麼「S 以為他看到黃色的羊」傾向使得「S 看到有一隻黃色的羊」具有明證性。然而，S 之所以看到一隻黃色的羊，是因為有黃色光線打在羊的身上。所以，有可能有某個信念 d 對 S 來說也是具有明證性的，而 d 會使得“「S 以為他看到黃色的羊」傾向使得「S 看到有一隻黃色的羊」具有明證性”失效。因此，對 S 來說，「S 以為他看到黃色的羊」並不會使得「S 看到有一隻黃色的羊」具有明證性。不過我們回過頭來想想，當 S 認為他看到一隻黃色的羊，他一定有某些理據可以支持他的信念。而齊桑姆認為 S 所擁有的那些理據只是初步地支持他的信念，並不是足夠讓他的信念獲得絕對性的知識地位。換句話說，對 S 來說，「S 看到一隻黃色的羊」只是初步具有明證性，而這樣的理據是可以被推翻的。除非 S 能夠同時滿足齊桑姆的 D7 和 D9，否則他的信念將不具有絕對性的理據。

黑德柏格同意齊桑姆上述的說法。然而，從前一節的討論當中，我們知道齊桑姆關於 D9 的定義是有問題。如果我們不用 D7 和 D9 這兩個定義來證成絕對具有明證性的信念，那麼齊桑姆還有什麼方法可行呢？黑德柏格嘗試先提出兩種齊桑姆可能會同意的解決方法，但是他認為這些方法仍有其他無法解決的問題。

首先，第一種方法是，齊桑姆在最後所談到的一條知識原則 MP10：如果有一個同時成立的信念所形成的集合，此集合內所有的信念對 S 來說都是已無合理的懷疑，且他們其中某個信念對 S 來說是具有明證性的，那麼此集合所有的信念對 S 來說都是具有明證性的。

但黑德柏格反對這個說法，他認為一個同時成立的集合有可能確認某個信念，使得整個集合變成一個不一致的集合。我們在這裡引用黑德柏格的例子，他假設我們擁有下列四個信念，而且這四個信念皆為真：（1）我相信我感覺到東西是圓的；（2）我相信我記得一個小時前我感覺到東西是圓的；（3）我相信我現在看到的東西是方的；（4）我相信我記得一個小時前我看到的東西是方的。另

外，他還假設下列四個信念： $p$  是「有東西是圓的」； $q$  是「一個小時前有東西是圓的」； $r$  是「有東西是方的」和  $t$  是「一個小時前有東西是方的」。根據同時成立的定義， $\{12pq\}$  和  $\{34rt\}$  是各自相互確認的，而且各自形成一個同時成立的集合。再根據 MP10， $p$  和  $r$  都會被導出來具有明證性。但是「有東西是圓的」和「有東西是方的」是相互矛盾的信念，這兩個信念不可能同時對我們來說都是具有明證性的。所以，一個同時成立的集合不可能會確認一個讓自己本身不一致的信念。因此，黑德柏格認為我們必須要放棄這種方法，而改採取其他的說法。

但是我們再看一次根據齊桑姆關於同時成立的集合之定義，我們將會發現黑德柏格有誤解齊桑姆的地方，使得他的反對意見有待商榷。齊桑姆認為一個同時成立的集合，是指集合內的每一個成員，都被其他成員之連言所確認的。由此可知，同時成立的集合一定是一個一致的集合。現在讓我們驗證這個結論，假設同時成立的集合是一個不一致的集合，例如： $\{ABCD\}$ 。如果  $\{ABCD\}$  是一個不一致的集合，那麼我們可以從「 $A$  且  $B$  且  $D$ 」導出  $C$  之否定。然而，根據齊桑姆關於同時成立的集合之定義，此集合內所有信念之連言不可能同時確認  $C$  及它的否定。所以，同時成立的集合不是一個不一致集合。這樣一來，回到黑德柏格的反例中， $\{12pq34rt\}$  就不是一個同時成立的集合。因此，就算  $p$  或  $r$  可以分別從  $\{12pq\}$  和  $\{34rt\}$  導出來，也不會是構成齊桑姆的知識原則之反例。

雖然上述黑德柏格的例子無法構成反例，但是這不表示齊桑姆的這條知識原則就沒有問題。而關於這部分的問題，我們稍後將繼續討論。接下來，我們來看看黑德柏格替齊桑姆所尋找的第二種方法。

第二種方法是黑德柏格比較接受的，他形構一條知識原則：如果  $h$  是絕對具有明證性的，那麼有一個真的主觀信念  $e$ ，而這個  $e$  必然地是，(1)  $e$  使得  $h$  具有明證性的；(2)  $e$  和任何為真的主觀信念  $i$  連言，都會使得  $h$  具有明證性的。<sup>53</sup>根據這條原則，我們可以知道，如果  $h$  是絕對具有明證性的，那麼有一個真的主觀信念  $e$ ， $e$  使得  $h$  具有明證性，且沒有其他真的主觀信念讓“ $e$  使得  $h$  具有明證性的”失效。

黑德柏格認為雖然這條原則可以暫時地說明，我們的信念如何從初步地具有

---

<sup>53</sup> 在這裡，黑德柏格的主觀信念指的是主體的心理狀態，也就是齊桑姆所說的自身呈現性質。

明證性過渡到絕對地具有明證性。但他認為這條原則同時也會衍生出另一個的問題，也就是我們沒有足夠多的知識原則。因為齊桑姆所形構用來說明主觀信念和關於外在世界信念的關係之知識原則，並沒有說明一個信念必須用兩個及兩個以上的主觀信念，才能使得一個初步具有明證性的信念具有絕對的明證性。所以，黑德柏格認為我們要證成一個絕對具有明證性的信念，是超過齊桑姆的知識原則所限定的範圍。

除此之外，黑德柏格認為就算齊桑姆願意接受這條新增原則，那麼他還是有問題的。因為齊桑姆必須要告訴我們，我們如何尋找哪些主觀命題之連言當作理據，讓關於外在世界的信念成為絕對具有明證性的信念。黑德柏格假設某個人 *S* 的所有證據包含下列三個信念：(a) *S* 相信他看到黃色的某物；(b) *S* 相信他看到有黃色的光打在某物上；(c) *S* 相信他看到黃色的光不是從他所看見的東西反射出來的。而我們想要證成的是『*h* 是「東西是黃色的」』。如果我們現在想要證成 *h* 是絕對具有明證性的，那麼我們如何找到使得「*h* 是絕對具有明證性」之理據 *e* 呢？從上述三個信念，我們知道 *b* 可以推翻 *a*，但 *b* 無法推翻「*a* 且 *c*」。所以，如果我們要 *h* 是絕對具有明證性的，則 *e* 必須是「*a* 且 *c*」。然而，齊桑姆所有的知識原則都不能告訴我們如何找到「*a* 且 *c*」當作 *e*。因此，齊桑姆必須還要額外增加他的知識原則。我們發現黑德柏格在這邊所提出來的問題，同樣在先前提到 **MP10**，也會有相同的問題。齊桑姆必須要告訴我們，我們如何找到一個恰當的同時成立集合來證成我們的信念。而這一點，齊桑姆似乎也要額外新增一條知識原則來說明一個同時成立集合的範圍。

縱使齊桑姆可以新增知識原則來彌補黑德柏格的問題，但是黑德柏格認為齊桑姆終究有一個無法解決的問題。那就是一個絕對具有明證性的信念，和他先定義「具有明證性」的意思不同。黑德柏格認為一個絕對具有明證性的信念 *p* 是指，如果某個人 *S* 有 *p*，則 *S* 沒有其他任何可以推翻 *p* 的信念；換句話說，黑德柏格也許照字面上的意思來看，認為 *p* 的知識地位是不可以被修正的。然而，一個絕對具有明證性的信念其知識地位是否就不能被我們修正呢？齊桑姆早就預設我們可以用比較合理的信念取代比較不合理的信念，從而我們的信念系統是不斷地在作修正。而且我們從齊桑姆關於知識概念的定義，也看不出來他會認為信念的知識地位無法被修正。更何況，他的知識概念也利用信念之間的合理性來相互比較。



如此一來，我們非常有可能擁有其他某個信念  $q$ ，會比  $p$  來得更合理。因此， $p$  的知識地位就被修正。有可能對齊桑姆來說，所有的信念之理據都是初步的，可被修正的；即使齊桑姆沒有說明什麼是他所認為絕對具有理據的信念，也無礙於他的證成理論。

一般來說，知識是有理據的真信念，所以我們認為知識是不可被修正的。不過知識雖然不可以被修正，並不代表信念的證成程度不可以被修正。而且齊桑姆主張我們信念的知識地位可被修正，恰恰好符合我們日常生活對信念的看法。如果我們真的把絕對有理據的信念視為一個不可被推翻的信念，那麼嚴格來說，只有知識才是具有絕對理據的信念，而其他不是知識的信念都是具有初步理據的信念。而且從齊桑姆的理論看來，我們不一定需要具有絕對理據的信念，才有知識。因此，黑德柏格最終的反對意見是需要商榷的。

### 第三項 知識原則及其合理性

關於知識的基礎和證成的傳遞這兩個部分，我們在先前已經做了一部份的討論及說明。接下來，讓我們來看看齊桑姆其他關於證成的方法——知識原則。齊桑姆的知識原則，是應用他之前所說的知識概念所形構出來的條件句；也就是說如果我們滿足原則所說的前項，那麼我們的信念就會獲得某個知識地位。另外，值得一提的是，齊桑姆是採循序漸進的方式來形構他的知識原則；也就是說利用他的知識原則，我們的信念將可以一步一步獲得更高的知識地位。然而，我們仔細一想，為什麼我們要接受齊桑姆所說的知識原則呢？他的原則是如何被證成的呢？接著，我們將引用幾位哲學家的論點，來討論齊桑姆的知識原則之合理性。

首先，我們來檢視關於自身呈現性質的知識原則 **MP1**，其內容如下：假設性質  $F$  是自身呈現的，如果  $S$  有  $F$ ，又如果  $S$  相信他自己有  $F$  的話，那麼  $S$  有  $F$ ，對他來說就是確定的。佛利（Richard Foley）認為這條原則是有問題的。他假設有一個性質  $F$ ，它是由許多自身呈現性質所連言起來得性質（ $F = F_1 \vee F_2 \vee F_3 \vee \dots \vee F_n$ ）。另外，他也假設每一個連言項都是自身呈現性質，而且我們不但有這些性質，也相信我們有這些性質，那麼根據 **MP1**，對我們來說，每一個連言項都是確定的。由此，我們不見得也會相信  $F$ 。倘若我們有  $F$ ，且我們相信我們有  $F$ ，那麼根據 **MP1**，對我們來說，「我們有  $F$ 」是確定的。對我們來說，「我們有  $F$ 」和我們有某

個連言項  $F_2$ 」都是確定的，也就是說我們相信「我們有  $F$ 」和我們相信「我們有  $F_2$ 」是一樣合理的。佛利認為這是有問題的，比如說  $F_2$  是「相信  $1+1=2$ 」，我們的直覺不太可能會「相信一個複雜的自身呈現性質」和「相信  $1+1=2$ 」是一樣合理的。

乍看之下，佛利想要說的是很接近我們的直覺。假設有兩個對我們來說都是確定的信念，其中一個信念是「 $p$  且  $q$ 」，另一個信念是  $p$ 。雖然我們相信「 $p$  且  $q$ 」和相信  $p$  應該是一樣合理的，但是因為涉及主體的信念，所以我們還是有可能相信其中一個比另一個來得更合理。關於這一點，我們在第二章第一節有曾經提到，齊桑姆認為如果兩個信念對我們來說都是可能的，則這兩個信念對我們來說還是有程度上的差異，只是齊桑姆並沒有將他的知識概念用數值量化。但是只要這些信念符合齊桑姆關於知識概念的定義，那麼那些信念還是有可能具有相同的知識地位。因此，佛利只是反應出我們日常生活對信念證成的想法，對齊桑姆的理論來說，並不會構成威脅。

根據上述佛利的意見，我們衍生出一個可能的問題：有沒有可能對齊桑姆來說， $F$  不是一個自身呈現性質。雖然  $F$  所涵衍的性質，似乎都包含[思想]，可是我們如何去檢查  $F$  所涵衍的性質呢？根據 1990 年關於「涵衍」的定義，凡是設想到  $F$  者，也設想到的那些性質（ $F_1$ 、 $F_2$ 、 $F_3$ 、...、 $F_n$ ），而且任何有  $F$  者，也會有的那些性質（ $F_1$ 、 $F_2$ 、 $F_3$ 、...、 $F_n$ ），我們才能說  $F$  涵衍那些性質（ $F_1$ 、 $F_2$ 、 $F_3$ 、...、 $F_n$ ）。可是我們將會發現， $F$  不一定會涵衍那些性質（ $F_1$ 、 $F_2$ 、 $F_3$ 、...、 $F_n$ ）。因此， $F$  有可能不是自身呈現性質。由此可知，佛利的論證不見得可以反駁齊桑姆關於自身呈現性質之原則。

接著，佛利又提出另一個論證來反駁齊桑姆第四、五條知識原則，其內容分別表述如下：

如果  $S$  接受  $h$ ，又如果  $h$  沒有被  $S$  的所有證據所否認，那麼  $h$  對  $S$  來說是可能的。【MP4】

如果  $S$  接受  $h$ ，又如果對  $S$  來說，他所有可能的信念所形成的集合，不會讓  $h$  是可能的，那麼  $h$  就是知識上無真的。【MP5】

現在佛利假設有一個人  $S$ ，他被注入麻藥。因此， $S$  有一半的機率可以感覺到正常

的環境。暫且不管 S 的所有證據有包含「他被注入麻藥」，如果 S 認為他看到眼前有一棵樹，而且 S 的所有證據都無法否認「S 以為那裡有一棵樹」，那麼根據 MP4，對 S 來說，「S 以為那裡有一棵樹」是可能的。假設對 S 來說，所有可能的信念都無法否認「S 以為那裡有一棵樹」，那麼根據 MP5，對 S 來說，「S 以為那裡有一棵樹」是知識上無虞的。依此類推，只要 S 的信念滿足齊桑姆知識原則的前項，那麼 S 的信念就可以獲得更高的知識地位。佛利認為這一點是有問題的。因為 S 還是有一半個機率是他處於幻覺經驗之下，所以雖然 S 暫時沒有某個可以推翻他信念的信念，但是 S 的信念也不可以利用知識原則獲得更高的知識地位。

按照佛利的想法，S 有一半的機率是處在幻覺之中，我們似乎無法利用齊桑姆的知識原則來證成他的信念。關於這一點，齊桑姆或許不會同意佛利的想法。齊桑姆也許會認為，只要主體滿足他知識原則的前項，那麼主體的信念就能夠獲得後項所說的知識地位。而在上述 S 的情形中，齊桑姆可能會認為既然 S 有一半的機率是產生幻覺，而他的所有證據也包含「他被注入麻藥」這個信念，那麼 S 的信念就是初步有理據的。一旦 S 可以排除「他被注入麻藥」，那麼 S 的信念可能享有某個確定的知識概念。

除此之外，假設我們經過一連串的知識原則，得到對 S 來說，「S 看到有一個像樹的東西」是具有明證性的。即便如此，齊桑姆也不會認為這會有問題。雖然 S 有一半的機率是處於幻覺之中，但是他不認為「S 看到有一個像樹的東西」因此就不是具有明證性的。只要對 S 來說，他相信「S 看到有一個像樹的東西」和擱置其他的信念是一樣合理的，那麼對 S 來說，「S 看到有一個像樹的東西」是具有明證性的。可是，S 不能因此宣稱說他知道他看到有一個像樹的東西。齊桑姆反對的理由不是因為佛利認為 S 有一半的機率是幻覺，而是看 S 的眼前是否真的有樹存在。如果「S 看到有一個像樹的東西」為假，那麼 S 就不知道他看到有一個像樹的東西。反過來說，如果「S 看到有一個像樹的東西」為真，那麼 S 知道他看到有一個像樹的東西。由此可知，齊桑姆同意一個具有明證性的信念為假。回到上述的例子中，對齊桑姆而言，如果「S 看到有一個像樹的東西」是具有明證性的，那麼事實上 S 只是相信一個假的命題。

另外，佛奇林則反對第九、第十條知識原則。讓我們來看看，佛奇林是怎麼反駁齊桑姆的知識原則。這兩條知識原則，其內容分別陳述如下：

如果 S 以為那裡有 F，又如果「他知覺到有是 F 的某物」，對 S 來說是已無合理的懷疑，那麼「他知覺到有是 F 的某物」，對 S 來說是具有明證性的。【MP9】

如果有一個同時成立的命題所形成的集合，此集合內所有的命題對 S 來說都是已無合理的懷疑，且他們其中某個命題對 S 來說是具有明證性的，那麼此集合所有的命題對 S 來說都是具有明證性的。【MP10】

佛奇林認為 MP9 告訴我們，我們能夠從關於自身呈現性質的信念證成關於外在世界的信念。然而，我們仔細來看看 MP9，佛奇林認為這條原則只能告訴我們有某個具有某種性質的東西存在，但不能告訴我們那個東西是什麼，或像什麼。因此，我們最多只能證成關於外在世界有某個東西之信念，但我們無法證成關於外在世界有什麼東西之信念。

另外，關於 MP10，佛奇林認為這條原則包含融貫論的概念，也就是說這條原則告訴我們齊桑姆試圖用「相互支持」使得某些信念獲得證成。可是齊桑姆關於「相互支持」的定義比一般融貫論的定義來得嚴格。他是如此定義“p 是同時成立的”：三個及三個以上的信念，其中某個信念都可以被另外兩個信念之連言，而使之成為可能的。然而，根據齊桑姆關於「相互支持」的定義，佛奇林認為我們的信念很難滿足 MP10 所說的前項。也就是說我們的信念系統無法體現齊桑姆關於「同時成立的信念」之概念。如果我們不知道何時可以滿足 MP10 的前項，那麼我們可能比較難用 MP10，來提升信念的知識地位。

最後佛奇林認為因為齊桑姆在他的知識理論加入融貫論的想法，所以齊桑姆同樣也得面對融貫論的困難。如果有兩個相互排斥的信念系統，這兩個信念系統是由不同主觀信念所組成，範圍大小都相等的信念系統，那麼我們該選哪一個信念系統作為知識的基礎。一個齊桑姆或許會接受的答案：只要我們選定其中一個信念系統作為知識的基礎，可以一致地證成其他關於外在世界的信念，至於我們選哪一個信念系統都是一樣有道理的。就像科學理論一樣，兩個相互不一致的科學理論，只要我們選擇其中一個科學理論，可以一致地解釋目前的科學現象就好。

雖然這些反對意見沒有直接駁倒齊桑姆的理論，但是他們都同樣地認為齊桑姆的知識原則是不符合我們的直覺。因此，我們很難接受這樣的原則，來證成我



們的信念。不過只要這些知識原則是有理據的，那麼我們就可以利用這些原則來證成外在世界的信念。可是索沙（Sosa, Ernest）認為齊桑姆的知識原則是沒有理據的。接下來，讓我們來看看索沙如何反駁齊桑姆的知識原則之合理性。

根據最近幾年齊桑姆的文章，索沙認為齊桑姆否認這些原則是先驗證成的。讓我們來看看，為什麼齊桑姆的知識原則不是先驗的。

首先，根據齊桑姆關於先驗的說法，我們得到原則 A：某個信念 p 是不證自明的，若且為若，對所有的人來說，p 為真、我們接受 p 且 p 是確定的。<sup>54</sup>然後我們再把 A 套用齊桑姆關於「某人 X 先驗地知道 h」的定義中，我們再次得到另一個原則 B：X 先驗地知道 h，若且為若，（1）有一個 e 對 X 來說，e 和「e 涵衍 h」是真的且確定的；（2）h 是真的且確定的；（3）X 接受 e、「e 涵衍 h」和 h。利用這個 B，我們把齊桑姆的知識原則當作 h，來檢查齊桑姆的知識原則是否為先驗的。然而，我們將會發現從這個原則 B 來看，齊桑姆必須先告訴我們 e 是什麼。否則，我們將無法根據定義判斷他的知識原則是先驗的。

面對這個問題，索沙試著幫齊桑姆辯護。他認為齊桑姆預設我們對知識都抱著一份信心 F，或許信心 F 就是齊桑姆心中願意接受的 e。這個 F 的內容如下：

我是有理據地相信我可以改善和糾正我的信念系統。關於這些我所感興趣或關心信念，我可以排除沒有理據的信念，而增加有理據的信念；且我可以用比較合理的信念取代比較不合理的信念。（Chisholm, 1989, p.73）

照索沙所說，假設信心 F 蘊含齊桑姆的知識原則，且信心 F 是真的且確定的，那麼根據原則 B，齊桑姆的知識原則就是先驗的嗎？這個答案是否定的。因為我們可以設想一個不懂哲學的人，他不瞭解信心 F 的意思。所以，他有可能不接受信心 F。如此一來，齊桑姆的知識原則就不是先驗的。

雖然這些知識原則不是先驗的，不過齊桑姆自己嘗試用另一種方式證明了這

---

<sup>54</sup> 在此，我們必須先說明齊桑姆關於先驗的看法。但在說明什麼是「先驗」之前，我們得先說明齊桑姆用來定義「先驗」的其他概念。

- 「p 是公設」，若且為若，p 必然地是（1）p 為真；（2）對每一個人來說，如果我們接受 h，那麼對我們來說，h 是確定的。
- 「對某人 S 來說，q 是不證自明的（axiomatic）」，意即 q 是公設且 X 接受 q。
- 「某個人 X 先驗地知道 h」，意即有一個 e，e 是：（1）對 X 來說，e 是不證自明的；（2）「e 蘊含 h」對 S 來說是不證自明的；（3）X 接受 h。
- 「r 是先驗的」，意即有可能有一個人，對他來說，r 是先驗地知道。

些原則還是享有先驗的地位，只不過是間接先驗的。首先，齊桑姆認為若我們將信心  $F$  作為前項，而之前所說的十條知識原則分別當作後項，所形成的十條條件句（ $c_1$ 、 $c_2$ 、...、 $c_{10}$ ，稍後我們將這些條件句通稱為「條件句  $C$ 」），那麼條件句  $C$  是先驗被證成的。

然而，我們發現根據原則  $B$ ，齊桑姆還是無法告訴我們什麼信念蘊含條件  $C$ 。因此，根據齊桑姆的定義，我們還是無法知道條件  $C$  是否是先驗的。再進一步來說，如果條件  $C$  不一定是先驗的，那麼齊桑姆的知識原則也不一定享有間接先驗的知識地位。不管齊桑姆如何修正他的條件句  $C$ ，或者是給出一個不證自明的  $e$ ，根據原則  $B$ ，我們可以得到下面這件事，即使  $p$  是先驗的，只要對某人來說，他不接受  $p$ ，則  $p$  就不是先驗的。因此，齊桑姆必須告訴我們，我們為什麼要接受這些知識原則，不然根據他自己關於先驗的定義，他的知識原則將不是先驗的。原本齊桑姆針對先驗知識定義許多概念，可是這些概念卻使得他的先驗知識不足以成為知識。

另外，索沙認為齊桑姆會同意證成理論和真值是分開的，也就是說  $p$  是有理據的，並不表示  $p$  為真。這樣一來，齊桑姆就必須說明「理據」和真理之間的關連。假設我可以知道  $p$  為真，那麼我就知道  $p$ ，當然我也知道「我知道  $p$ 」。然而，問題是我們怎麼知道「 $p$  為真」的情況呢？我們猜想這個問題可能是每一個知識論家所要面對的問題，不是只有齊桑姆而已。不過我們在先前也曾提到，齊桑姆在〈我的哲學發展〉一文中，曾主張如果  $p$  是確定的，則  $p$  為真。或許這可能是齊桑姆面對這個問題的一個可能答案。不過我們回過頭來看他的知識原則，我們將會發現他沒有說明在何種條件之下， $p$  是確定的。因此，運用他的知識原則，我們最多可以證成具有明證性的信念。如果我們的信念是具有明證性的，又如果我們的信念為真，那麼我們還是可以說我們有知識。

雖然他的知識原則無法告訴我們什麼信念是確定的，不過我們可以從他一開始對「確定的」之定義，來看看我們的信念是否為確定的。齊桑姆是如此定義“ $p$  是確定的”：對  $S$  來說，對每一個  $q$ ，相信  $p$  比擱置  $q$  來得更合理，且相信  $p$  和相信  $q$  至少是一樣合理的。然而，我們仔細來看看這個定義，我們將會發現我們不知道何時可以滿足這個定義。因為這個定義說明了我們必須比較我們所擁有的每一個信念，才能判斷  $p$  是否為確定的。也許有時齊桑姆的定義無法直接告訴我們

什麼是符合他的定義，至少我們能夠清楚地知道什麼不是他定義所要表達的內容。讓我們寬容地說，齊桑姆的想法很貼近我們的日常生活，但是他的定義卻抓不到他所想要表達的想法。

